

נועם

שנתון

לבירור בעיות בהלכה

ספר שמונה-עשר



הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים, תשל"ה-ו

כתובת המערכת
מכון „תורה שלמה”
ירושלים, ת. ד. 5169
העורך: הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות
נדפס בישראל
דפוס המערב, ירושלים

נועם / שנתון לבירור בעיות בהלכה

ה ת ו כ ן *

א	הרב ר' ירוחם פישל פערלא זצ"ל	הערות על ספרי: סמ"ק, טורי אבן, שאילת יעב"ץ, יד דוד, ידות גדרים
לג	הרב יצחק אייזיק ליעבעס ראב"ד בי"ד ועד הרבנים בניו-יורק	בדין טבילת כלים
מא	הרב יצחק פלקסר ר"מ בישיבת "שפת אמת" ירושלים	איסור מלאכה ביו"ט שני בורא מאורי אש במוצאי יוה"כ אכילת מרור
נב	הרב יצחק גליקמן רב בחולון	בדין גולד מקצת מהול
סא	הרב בנימין הכהן בק רב בבאלטימאר, ארה"ב	מילה בשבת לבן מעוברת שנתגיירה
סז	הרב שריה דבליצקי מח"ס פורים המשולש, בני-ברק	אבילות בברית מילה בתוך שבעה
עד	ד"ר יעקב לוי ירושלים	בענין מתו אחיו מחמת מילה
עח	הרב שלמה ניימן רב שכונת רמות, ירושלים	בדין מילה בגירות והטפת דם ברית
צב	הרב שמאי גינזבורג מח"ס אמרי שמאי, ירושלים	בדין הדחה ומליחה
צו	הרב אברהם חפוטא ראש ישיבת הרמב"ם וב"י, ת"א	בגדר דין ופשרה
קיו	הרב חנוך זונדל גרוסברג מח"ס זר התורה, ירושלים	בענין ביעור חמץ
קכג	הרב יהושע מאמאן רב בנהריה	דיון בפדה"ב ע"י ב"ד או ע"י שליח

* סדר הדפסת המאמרים לפי סדר התקבלותם במערכת.

קלט	הרב יהודה שביב ר"מ בישיבת הר"עציון	בדין "והתעלמת"
קמא	הרב משה הלוי שטיינברג ראב"ד בב"ד של הס' הרבנים בארה"ב	בדין שם בגט
קנה	פרופ' זאב הלוי לב ירושלים	השוואת בעלי דינים בכל דבר
ר	הרב אברהם מרדכי הלוי הורביץ ירושלים	בדין צירוף למגין
רכד	הרב שמואל אהרן יודלביץ מח"ס החשמל לאור ההלכה, ירושלים	בענין גילוח זקן במכונת גילוח
רלא	הרב אפרים גרינבלט מח"ס רבבות אפרים, ארה"ב	שאלות בעניני מזוזה
רלט	הרב דוד מצגר ירושלים	מלאכה ביו"ט לאכילה פחות מכזית
רמט	הרב זאב דוב סלונים רב מרכז העיר, ירושלים	שער הלכה
רפז	הרב חנוך זונדל גרוסברג	שער הלכה
שמו	בעריכת חכם אחד	שער הלכה

בירורים והערות

שלז	הרב חיים אורי ליפשיץ ניו-יורק	שומר דפים
שמב	הרב משה יעקב ויים בני-ברק	הערות לנועם יז
שמב	הרב שלמה פבר ניו-יורק	הערה לנועם טז
שמה	הרב מנחם מ. כשר ירושלים	הנוסעים מאוסטרליה לארה"ב

אומה בין האומות

המערכה שניהלו האומות הערביות לגירוש ישראל מהא"מ, נחלה כשלון, עם חתימת הסכם הביניים שבין ישראל למצרים. נשיא מצרים אמר (ב-31 לאוגוסט 75) "יש להכיר בישראל כעובדה קיימת, כי המעצמות הגדולות, אמריקה וגם רוסיה הסובייטית, לא יתנו את ידם למחוק את ישראל ממפת העולם". מדבריו אלו אתה למד מה היה בלבם עלינו: להרוס את מדינת ישראל, ולא יזכר ולא יפקד שם ישראל בין האומות.

אנו בני מאמינים בני מאמינים שכל מאורעות אלו הם בהשגחה עליונה, וכעת נתקיימה הנבואה שנאמרה בתורה לפני אלפי שנים: "הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכננך" — הוא עשך אומה באומות, רש"י (דברים לב, ו) *, וכפי דברי רבינו מיוחס כאן בפירושו על התורה "תקנך והכינך לעם ולאומה". המאורעות שנתרחשו לעינינו מסבירים וממחישים את דברי הנבואה. כי לכאורה יש להבין: למה נשתבחו ישראל כאן שהם דומים לאומה מן האומות, ותלא בכל מקום הכתוב משבחם בזה שהם נבדלים מן האומות, כמו בתו"כ (סוף קדושים) על הפסוק: "אני ה' אשר הבדלתי אתכם מן העמים", ראו כמה ביניכם ולאומות וכו'. וכן נאמר: "ה' בודד ינחנו" (דברים לב, יב) וכן: "הן עם לבדד ישכון" (במדבר כג, ט) מובדלין הן מן האומות בכל דבר. (ילקוט בלק תשסו).

ברם, אלו הדברים מכוונים לזמנים של עקבתא דמשיחא, שאז אומות העולם ירצו למחוק לגמרי את שם ישראל מן העולם, כמו שקרה בזמנינו, ועדיין שונאי ישראל אינם שוקטים ממגמה זו, על כן הבטיחנו הכתוב בפסוק זה שלא יצליחו בכך, "הוא עשך", שנהי' אומה באומות **.

* מפרשי רש"י לא הביאו מקור לפירושם ולא ביארו כוונתו. מסתבר שמקורו בחז"ל (במדרשים שלפנינו ליתא) כמו פירושם על תיבת ויכננך. בש"ח מפרש: "דק"ל מה שבח זה שעשה אותם הרי כל העולם עשה, לכן פי' אומה באומות, ר"ל בחר בך מכל אומות העולם". ולפי פירוש זה היה ראוי לכתוב: "אומה מאומות", ברם, מצינו סגנון כעין זה בחז"ל, על הפסוק (מלאכי ב, טו) "ולא אחד עשה ושאר רוח לו", "לא מי שברא את ישראל הוא ברא את האומות" (בתו"כ סוף פ' אחרי). ובספרי (האזינו פי' שיא) "ולא היתה 'אומה באומות' שהיתה ראויה לקבל את התורה אלא ישראל".

** וחז"ל דרשו בפרק זה הרבה פסוקים על לעתיד, עי' רש"י (שם לב, יב) "ורבותינו דרשהו על העתיד". וראה ספרי ומדרש הגדול בפרק זה.

וגם הרמב"ן על הפסוק: "אשביתה מאנוש זכרם" (דברים לב, כו) מפרש אותו שהוא נבואה על לעתיד.

וזה לשונו: "אשביתה מאנוש זכרם", גלותינו בין האומות — אנחנו יהודה ובנימין, שאין לנו זכר בעמים ולא נחשב לעם ואומה כלל, והנה יאמר הכתוב: כי היה במדת הדין להיותנו כן בגלות בעולם, לולי כעס אויב, ויורה זה, כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות. ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו הגדול ית', כענין שאמר ביחזקאל: "וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצתם שם, ונקדשתי בכם לעיני הגוים, וידעתם כי אני ה'". בעשותי אתכם למען שמי, לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל" וכו'. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם — שיהי' רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים, וזה טעם "כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם", שיזכור ה' ברחמים כי הם עמו מאז, ויזכור כי הם עבדיו שעמדו לו בגלותם — כעבדים לסבול הצרות והשעבוד. וכעין שנאמר: "ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו", עד כאן דבריו.

ואכן בימינו בעת הצהרת בלפור כתב ברוח זו גאון הדור ר' מאיר שמחה הכהן זצ"ל: "באלף ושמונה מאות שנה לגלותינו ידענו אמנם כי עם אנחנו ולמרות הצרות לא שכחנו ולא הסחנו דעתנו מזה אף רגע, אבל הגוים לא הכירו בזה ולא החשיבו אותנו כעם, ועתה בעזרת השם גם עמי העולם מודים ומכירים כי עם אנחנו".

התהליך זה של הכרת בני"י כאומה בין האומות התחזק עם הקמתה של מדינת ישראל — והכרתה ע"י האומות כחברה שוות זכויות במשפחת העמים. אנו מלאים תקוה כי עם ישראל מתקרב לזמן הגאולה אשר בו ישובו שופטינו כבראשונה — ומציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, וכל עמי העולם יכירו בעם ישראל כי הוא "אומה מאומות".

אלי יונג

ראש הוועד למען ה"נועם" בארה"ב

הרב ר' ירוחם פישל פערלא זצ"ל

הערות על ספרי סמ"ק, טורי אבן, שאילת יעב"ץ, יד דוד, ידות נדרים

סמ"ק מצוה יז.

שלא לשנוא את חבירו דכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך, ואינו בכלל ואהבת, שמהיר אותנו על אותו שמותר לשנאותו וכו' אפ"ה אסור לשנאותו בלבד להראות לו פנים יפות, אלא יראה לו שנאתו.

עיון חק"ל יו"ד סי' פ' מש"כ על דברי הסמ"ק אלו עיי"ש. ובמשנת חכמים סי' ה'. וכבר קדמם בדינא דחיי להרב כנה"ג לאוין ה'. עיי"ש. ועיון מש"כ הר"א שטיין והרש"ל בביאורים לסמ"ק שם.

סמ"ק מצוה כ.

שלא לאמץ לבבו מליתן צדקה וכו' ולא תקפוץ פי' קפיצת ידיים שלא יאמר אם אתן פרוטה לעני לא יהא קרני שלם. עיון לקמן סי' רנו.

סמ"ק מצוה מז.

לבקר חולים דכתיב והלכת בדרכיו ומקשינן היינו גמילת חסדים ומשני וכו' ע"כ. הגהות חדשות: כן הוא באלו מציאות דף ל': ושם לא מייתי המקרא דוהלכת בדרכיו רק המקרא דוהודעת להם את הדרך ילכו בה וכו' ע"כ. לחנם נדחק בזה כי דברי הסמ"ק בזה מדוקדקים כמוש"כ הרמב"ן ז"ל בהשגותיו על סה"מ שורש ראשון דמקרא דוהודעת להם וגו' אין למנות מצוה, משום דאינו אלא עצה טובה שנתן יתרו למשה שע"י כך יתמעטו התרעומות ביניהם ולא יצטרכו למשפטים בכל עת. ואין ראוי למנות בזה מצוה, אלא מקרא דוהלכת בדרכיו עיי"ש, וכן הרמב"ם בסה"מ עשין ח' מנה עשה זו מקרא דוהלכת בדרכיו עיי"ש.

סמ"ק מצוה סז.

שלא להלין מת כדדרשינן מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת שנא' וכו'. עיון סנהדרין מז ע"ב וגירסת הסמ"ק כגירסת הילקוט שם עיי"ש, וכן הוא בפסיקתא זוטרותא שם עיי"ש.

סמ"ק לאוין מצוה עג.

שלא לקרוח קרחה דכתיב וכו' וחייב על כל קרחה וקרחה בין ביד בין בכלי וכו' ע"כ.

עיון בזהר הרקיע להרשב"ץ סי' נ"ה שכתב בפשיטות איפכא דאין הקרחה נאסרת אלא ביד ולא בכלי עיי"ש וצ"ע.

סמ"ק מצוה עז.

שלא להתעלם מטעינה ופריקה דכתיב לא תוכל להתעלם וכו'.
תמוה דהרי לאו זה דלא תוכל להתעלם לא כתוב אלא באכירה כמש"כ לעיל סי' ע"י אבל כאן בטעינה ופריקה לא כתיב אלא לאו דלא תראה את המור אחיך או שורו וגו', ואולי אפשר לומר דאין לשנוי מדוקדק וכוונתו דכיון דכתיב לא תראה וגו' והתעלמות מהם, הו"ל כאילו כתיב לא תוכל להתעלם.

סמ"ק מצוה צב. בהגהות חדשות

דמה שהכריחו לרש"י לפרש כן בפ' החליל דאף לר"י דס"ל דתקיעה ותרועה חדא מצוה היא וכו' דאעפ"כ צריך לעשותן בשתי נשימות ולא בנשימה אחת, הוא מסוגיא דסוף פ"ק דחולין וכו'.

עיון בתשב"ץ ח"ג סי' כ"ש עיי"ש היטב, וגם הרב המאירי ז"ל בס' מגן אבות עמוד כ"ה כבר הביא ראיה זו עיי"ש בדבריו.

סמ"ק מצוה צב. בהגהות חדשות

ורבינו חיים כהן הנהיג לתקוע במלכיות קשר"ק קש"ק קר"ק ובזכרונות קש"ק קר"ק קשר"ק ובשופרות קר"ק קש"ק קשר"ק. לא מצאתי בשאר מחברים מנהג זה וכו' ונראה שטעמו ז"ל, כיון דעבדינן כל הני בבות משום ספיקא, ולכך יש להקדים תבבא דמספקינן עלה שמא היא עיקר המצוה, וכמו במלכיות מתחילין בתשר"ת וכו' ע"כ.

דבריו תמוהים ואין להם מובן כלל במח"כ דהא כיון במלכיות ובין בזכרונות ובשופרות הספק שקול בכל הכבות כולם איזה מהם אמת וא"כ מאיזה טעם נקדים בזכרונות תשר"ת ובשופרות תר"ת יותר מבמלכיות. אבל הנראה לי פשוט בטעמו של רח"כ ז"ל היינו משום שחושש להפסק שבין הברכות להתקיעות דלא מיבעיא לדעת הר"ה דס"ל דמדינא דגמרא לא תקנו ברכה אחרת על מצות שופר וזאת מלכיות וזכרונות ושופרות, ונוסף ברכה קצרה דלשמוע קול שופר אינו אלא מנהג אחרונים וגם הרמב"ן במלחמות הודה לו במקצת שאפשר שכן הוא בצבור ורק ביחיד נחלק עליו עיי"ש בפרק בתרא דר"ה, ולפ"ז פשיטא דכמו דההפסק מעכב

בשאר ברכות המצוות, בין הברכה להתחלת עשיית המצוה, הכי נמי הכא גבי מלכיות זכרונות שופרות שהן ברכת המצוה לשופר, מעכב ההפסק שביניהם לבין התקיעה, ואפילו לשאר ראשונים מ"מ כיון שתקנו התקיעות על סדר הברכות ואמרינן אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות שופרות וכו' וכמה בשופר, אפשר לומר דההפסקה פוסלת בין הברכות אלו לתקיעות, ואם היינו יודעים בבירור דבכא דתש"ת או תר"ת הוא אמת, היו הכבות הקודמות לה, חשובות הפסק בין הברכה לתקיעה והי' צריך לחזור לראש הברכה, אלא כיון דמספקא לן ואי אפשר בענין אחר לא השבינן לה הפסק, וגם ספק ברכות להקל, אלא דמ"מ כל מה דאפשר לתקוני שלא יהא הפסק מתקנינן, וזו היא דעת הר"ח כהן ז"ל שהנהיג לתקוע במלכיות קשר"ק קש"ק וכו' ובזכרונות קש"ק וכו' רבזה עכ"פ אחת מהברכות מתוקנות כראוי בלא הפסק כלל בינה לבין התקיעות דאם קשר"ק אמת א"כ ברכת מלכיות כתיקונה בלא הפסק ואם קש"ק אמת נמצא דברכת זכרונות מתוקנת כראוי, אבל כשיהיו הכבות מסודרות לעולם בסדר אחד אפשר דכל הברכות אינן מתוקנות כראוי בלא הפסק כמבואר, והו' הנראה לי בדעת הרח"ב ז"ל ועדיין צ"ע.

סמ"ק מצוה קז.

ומפיר אותם אף על פי שלא חל וכו'.

הגהות הר"ף: צ"ע בנדרים גבי אנסביה איתתא וכו' משמע דאינו מתיר עד שיחול הנדר ושמא בעל שאני וכו'.
הוא תמיה דהא בהדיא מפורש כן בסוגיא דגמרא שם.

סמ"ק מצוה קלג. הגהות הר"ף

ונראה דאם סעד סעודת שמחה וכו' אע"פ שלא שתה אלא בסעודה אין לו להורות וכו'.

עיי' תענית י"ז ע"א בתור"ה ויודע וכו' דמבואר שאין דעת התוס' כן עיי"ש והיי' במג"א סי' צ"ט סק"א שהביא זה גם לענין תפלה, ע"ש, והוא תמוה דהרי עיקר הא דיון שבתוך הסעודה אינו משכר מקורו הוא מירושלמי פרק ערבי פסחים ה"א ושם בסעודת יו"ט מירי עיי"ש וע"כ דברי הר"פ כאן אינם אלא לענין הנראה דוקא דחמיר טפי דמפורש בקרא דכתיב ולהורות וכמ"ש הסמ"ק כאן ולא לענין תפלה ושם בירושלמי לא אמרו כן אלא לענין הגדה והלל עיי"ש, וא"כ לא יפה עשה המג"א שהביאה גם לענין תפלה.

סמ"ק מצוה קמב.

שלא לשאול למתים וכו' וכן הנשאל בגלגולת של מת.

הרב ר' ירוחם פישל פערלא

תמוה דהא מבואר שם דהיינו בעל אוב ולא דורש אל המתים עי"ש ועיין סמ"ג לאוין נ"ו עי"ש.

סמ"ק מצוה קמה. הגהות הר"ף

וגם מתוך הפשט יש להוכיח דג' יום לא קאי אתספרו דהרי יש טפחה בתספרו וכו'. עיין מש"ב ע"ז הרב המגיה בריש"א יומא נג ע"א עי"ש היטב.

סמ"ק מצוה קסב.

שלא לעשות צלם דכתיב לא תעשו לכם אלילים ואמרו רבותינו אפילו שלא לעבוד גם לגוי אסור כו' ואמרינן בפרק כל הצלמים גבי מוצא שעל המכובדין אסורין ושעל המבוזין מותרין כו'.

הדברים תמוהים הרבה דכלהו הנך איפורי דכתב כאן לא נפק"ל אלא מלאו דלא תעשו אתי וגו' דסו"פ יתרו כמבואר בסוגיא דר"ה כ"ד וב"ע"ז מ"ג עי"ש אבל קרא דלא תעשו לכם אלילים לא מידריש בשום דוכתי להכי, גם תמוה מה שהביא כאן וההיא מוצא שעל המכובדין אסורין וכו' דזה לא שייך אלא לעיל גבי לאו דלא תעשה לך פסל כפי' קס"א דמיידי בפסלי עכו"ם, אבל כאן דמיידי בצורות שלא נעשו לעבוד אלא לגוי ואין האיסור אלא בעשייה אין מקום כלל להילוך זה כמבואר, ועיין בת"כ על דף קרא דלא תעשו לכם אלילים דמבואר דבצורות הנעבדין הוא דמיידי קרא עי"ש וצ"ע, ועיין במהר"ק שורש ע"ה שהביא דבר סמ"ק אלו ולא הרגיש כלל עי"ש.

סמ"ק מצוה קסב.

וכן אסור לעשות כו' תבנית של ד' פנים כגון חיות הקודש. בהגהת הר"פ: ומקשה הספר תיפוק לה משום צורת האדם וכו'. הדברים תמוהים מאוד דכל זה ליתא בגמרא כלל, לא הקושיא ולא תירוצה, אבל כך הקשו התוס' ותידעו בסוגיא דר"ה כ"ד ע"ב וב"ע"ז מ"ג ע"א עי"ש.

סמ"ק מצוה רלח.

שלא לכבוש עדותו דכתיב אם לא יגיד ונשא עונו. תמידני טובא בדברי סמ"ק אלו דהא זו עשה היא ולא לאו ואין מקומה כאן במספר הלאוין ולעיל בין העשין היה לו למנותה. וכן הוא בכל הראשונים ז"ל מוני המצות וצ"ע ועיין ג"כ בהגהת אלפסי פרק כל כתבי דגם הוא כתב דאם לא יגיד הוא לאו, עי"ש. וכן נראה מדברי הרשב"ץ בזה"ר לאוין ס"ק כ"ה עי"ש וגם

יש לתמונה דדברי הסמ"ק כאן סותרין זה את זה עם מה שכתב לקמן סימן רפ"ט עי"ש
 דדמו ממש לכאן ושם מנאה לעשה, וגם יש לתמונה ממתני' דריש פ"ק דכריתות
 ושאר דוכתי דמילה אינה אלא בעשה, ולפי מש"כ כאן לאו נמי איכא, וגם בפסח
 קשה לכאורה דהוי [ליה] לומר דאית בי' נמי לאו מדכתיב והאיש אשר הוא מהור
 וגו' וחדל לעשות הפסח וגו' ואולי יש לחלק בין לשון לא ללשון וחדל, ומ"מ דברי
 הסמ"ק וסייעתו תמוהים, וצ"ע.

טורי אבן ר"ה פ"א דף ו' ע"א

ד"ה מוצא שפתיך זו מ"ע ל"ל מובאת שמה נפקא ק"ל הא בהא קרא דובאת
 שמה כתוב עולותיכם וכו' ואכתי לא שמעי מיניה עשה לקדשי בדק הבית וצדקה
 ואפשר דחטאות ואשמות ועולות ראי' וכו' נמי לא אתי מיני' וכו' ע"כ.
 אישתמיטתיה ברייתא דספרי פיסקא ס"ג בפ' ראה עי"ש.

טורי אבן ר"ה פ"א דף ו' ע"א ד"ה אלא וכו'.

וג"ל מכאן דאע"ג דעצרת אינו אלא יום אחד אפ"ה הואיל ויש לה תשלומין
 כל ז' לענין ראייה וחגיגה דינו לענין בל תאחר כשאר רגלים ומשך זמנו כל ז'
 לענין ב"ת. ע"כ.

עיון בלקוטי הרמב"ן בסוכה מ"ח ע"א ובריטב"א שם שכתבו שם בפשיטות
 איפכא דאין זמנו אלא בעיקר הרגל בלבד עי"ש.

טו"א ר"ה דף ט' ד"ה וקדשתם וכו'

וק"ל הא קרא דוקדשתם מיבעי' ליה ושצריך לקדש שנת ה' וכו' ונראה דשנה
 יתירה דריש דהוה מצי למיכתב וקדשתם את שנת החמישים לתוד שנה ל"ל וכו' ע"כ.
 כן מפורש בפסיקתא זוטרותא בפרשת בהר וכן פירשו הראב"ד והר"ש משאנן
 בפירושם לתורת כהנים ריש פ"ב וכן הוא בקרבן אהרן שם עי"ש.

טו"א ר"ה דף ט' ד"ה וראיתי להר"ן שכתב בשם הרמב"ן וכו'

ואין ערלה נוהג במבריך ומרכיב ויש לי למידק עלה טובא וכו'.
 עיון היטב בתשו' הריב"ש סי' רפ"ג.

טו"א ר"ה דף ט"ז ד"ה מעשר תרומין דרבנן וכו'

כתב הרמב"ן דאפי' זתים וענבים אין חייבים במעשר מה"ת אלא תירוש
 ויצהר בלבד וכו'.
 פרשת משפטים ובפרשת ראה.

טו"א ר"ה דף ט"ו ד"ה מעשר חרובין וכו'
 י"ל משום דהירושלמי ס"ל כשמואל בגמ' דידן דאמר לכל אין בילה חוץ מיין
 ושמן וכו'.

ע"ן בחי' ע"ז לרמב"ן דף ע"ג ע"ב ובשטמ"ק כ"מ פ"ח ע"ב מביא בשם
 הרמב"ן איפכא ע"ש.

שם.

משום דהירושלמי ס"ל כשמואל (בגמ' דידן (דף יג) דאמר לכל אין בילה
 חוץ מיין ושמן.
 אישתמיטתיה שכן הוא גם בירושלמי גופא פ"ה דדמאי ה"ה ובפ"ד תרומות
 ה"ז בשם אמוראי אחריתי ע"ש.

טו"א ר"ה דף ט"ז ד"ה בפסח וכו'

וג"ל דתחלת דין התבואה הוי ביום א' של פסח וגמר דין ביום אחרון וימים שבנתיים
 ליכא דין כלל וכו' ע"כ.

אשתמיטתיה דברי הירושלמי כאן במקומו דאמרינן שם רחב"ב בעי תבואה שלקה
 בע"פ מאיזה דין לוקה אין תימר משתא דעלת עד כדין לא עלת וכו' עיי"ש היטב
 דמבואר דביום ראשון של פסח התחלת וגמר דין וחילוך לא מובעיא לי' אלא כשלקה
 בע"פ אבל ביום ראשון פשיטא ליה דמשתא דעלת ולפ"ז גם מאי דאמרי' בגמרא
 דידן קודם הפסח נדונית לשעבר היינו קודם יום ראשון של פסח ולאחר הפסח היינו
 אחר יום הראשון של פסח דכיו"ב בתלמודא דידן רפ"ק דתענית ד' ע"ב עיי"ש
 ובזה לק"מ מזה שנתקשה שם הרב ז"ל לקמן בסמוך.

טו"א ר"ה כ"ז ע"א ד"ה עד כאן לא קאמר ר"ע אלא בד"ע וכו'.

מנין לסנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש שאין הורגין אותו עד שיעמוד
 בב"ד אחר כו' לא גרסינן אח' אלא עד שיעמוד בב"ד לחוד והכי גרסי קצת מפרשים
 ואפ"ת בב"ד אחר וכו'.

כן הוא הגירסא בילקוט פ' מסעי עיי"ש אבל בתוספתא פ"ב דמכות קתני
 בהריא בדברי ר"ע אלא מושיבין דייגין אחרים עיי"ש ומוזה מבואר דהעיקר כגירסא
 שלפנינו.

טו"א ר"ה דף כ"ז ע"ב ד"ה אם קול וכו'

שנים ששלחו ב' גיטין ונתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו והשתא איך מגרשה בשניהם לזו ספר אחד אמר רחמנא ולא שני וכו' אלא נותן זה אחר זה דאין כאן משום ב' ספרים כיון דמעולם לא היה בידה אלא אחד מ"מ זה דוחק וכו'.
אשתמיטתיה דברי הרש"ל ז"ל ביש"ש גיטין פ"ט סי' י"ה והובא בפרישה ובמ"ז אה"ע סי' קל"ב שכתב לדינא כן, דדוקא בזה אחר זה עיי"ש.

טו"א אבני שחם ר"ה דף ב' ע"ב

ד"ה כיון שעבר וכו' ועוד קשה לי כיון דאי אפשר להביא תודה בחג המצות כל ז' ימי הרגל מפני החמץ שבה הא לא שייך גבי תודה לאו דב"ת וכו' דהא א"א להביא תודה בכל ז' ימי תשלומין מפני חמץ שבה. ע"כ.

במח"כ לק"מ ואשתמיטתיה סוגיא דלקמן ז' ע"ב ופירש"י שם ד"ה והרי רגלים עיי"ש. וחולה שאני דקרבן לא חזי להקרבה משא"כ חסרון דמחמת הרגל דלא הוקבעו רגלים לבל תאחר לענין הקרבת הקרבן אלא לענין מיחל עלי' ב"ת והי' לו להקריבו קודם הרגל עיי"ש.

טו"א אבני מלואים ר"ה דף ו' ע"א ד"ה אמר רבא וכו'

עוד ג"ל דהעשה דובאת שמה לא קאי כלל אצדקות ושאר מתנות וכו' ע"כ.
במח"כ אישתמיטתיה גמרא ערוכה בבכורות נ"ג ע"א שכן מפורש שם בהדיא עיי"ש.

טו"א חגיגה דף ד' ע"ב ד"ה ר"ע היא דמרבך לערל כטמא כו'.

והשתא לר"ע למה לי קרא דערל פסול לעבודה, תיפוק ליה מטמא דתנן התם דמחלל עבודה כו'.
עיי' ברישב"א ביבמות דף ע' ע"א בשם התוס' עיי' עוד באור זרוע הלכות מילה סימן צ"ט עיי' שם.

טו"א חגיגה דף ד' ע"ב בד"ה ר"ע היא כו'.

וצריכי דאי אשמעינן ערל משום דמאס כו' בע"כ טעמא לאו משום מאיסותא היא, דמשום טעמא דמאס אין לחלק בין אנוס למומר כו'.
עיי' ברבמות דף ע"ב ע"ב בתוס' בד"ה התם משום דמאס וע"ש.

הרב ר' ירוחם פישל פערלא

טו"א חגיגה דף ר' ע"ב ד"ה וכי זה חוטא כו'.

ועוד נ"ל להביא רא' דאפי' בשגגת שליח גמי אין שליח לדבר עבירה לחייב שולחו כו' משכחת בור של שני שותפין בדשוו שליח וכו'.

עיון בנו"ב קמא סימן ע"ו בחלק אהע"י.

טו"א חגיגה דף י"ז ע"א ד"ה מה חת"מ יש לה תשלומין וכו'.

וכ"ת ימים שבין א' לו' לתשלומין מנ"ל י"ל מק"ו נפקא מה א' וז' שאין קדושה לפניהם ולאחריהם חוגג, כ"ש אלו שיש קדושה לפניהם ולאחריהם וכה"ג נפקא להו וכו'.

אישתמיטתיה במח"כ שכן מפורש במכילתא פ' בא פרשה ז' בהדיא ועיי"ש, ובפירוש זה ינחמנו.

טו"א חגיגה דף כ"ג ע"ב ד"ה והתניא

מעולם לא חידשו דבר בפרה כו' ק"ל מאי פריך דלמא ההיא ר"י היא וכו'.

במח"כ אישתמיטתיה משנה ערוכה בפרה כ"י מ"א ותוספתא פ"ט שם דמבואר להדיא דהך בריתא ר"א היא אבל ר"י פליג עליו וס"ל דחידשו דבר בפרה ועיון בר"ש שם מש"כ בזה ובוה מתבארים דברי הרמב"ם סוף פ"א מהל' פרה אדומה דפסק דעשאוא כט"מ עיי"ש אע"ג דפסק בר"י משום דאף דלר"א אמרינן הכי בגמרא מ"מ כ"ש לר"י דהכי הוא.

טו"א חגיגה דף כ"ג ע"ב ד"ה על וכו'

ואיני יודע מה ראייה היא הא גבי אפר פרה ע"כ נקט טמא דאילו טבול יום אינו פוסל בפרה ע"כ.

במח"כ אישתמיטתיה דברי התוס' בפ"ק דיומא ד"ג ע"ב בד"ה ריכ"ב וכו' שכתבו בטבול יום גזרו מידת מדרבנן גם בפרה עיי"ש ועיון מש"כ התוס' כאן לעיל כ"ג ע"א בד"ה מטמאין וריש פ"ק דיומא עיי"ש ובזבחים י"ז ע"ב.

טו"א חגיגה דף כ"ג ע"ב ד"ה וקתני וכו'

והאי חיבת הקדש דפרה הוי מה"ת וכו'.

עיון ובזבחים מ"ו ע"ב דבהדיא פירש"י שם ד"ה לפיכך לא בעלמא דלר"ש חיבת הקודש גם בעצים ולכונה גופא דרבנן הוא וקרא דזהבשר אסמכתא בעלמא עיי"ש.

טו"א אבני שהם חגיגה דף י"א ע"א ד"ה נפש תחת נפש וכו'
אלא ודאי כל היכא דקים ליה בדרכה מיניה אין עליו חיוב ממון כלל מדינא
ואפילו תפס מפקינן מיניה כו'.
עיון שם [בנהדרין ע"ב ע"א] בתוס' ד"ה לא וכו'.

טו"א אבני מלואים חגיגה דף ד' ע"א ד"ה איצטריך וכו'
דאע"ג דחזינן דמתה ובע"כ יצאת כבר מחזקת אמ"ה אפ"ה מחזקינן איסור
זה מאיסור חבירו, דכיון דעד האידנא בחזקת איסור אבר מן החי קיימא וקודם דיצאת
מחזקת אבר מן החי וכו'.
עיון בחי' הרשב"א יבמות דף למ"ד ע"ב וברמב"ן ובריטב"א שם עי"ש היטב.

טו"א מגילה דף ב' ע"א ד"ה ואימא
וקשה לי איך ס"ד הכא למימר זמנים טובא הרי תפשת מרובה לא תפשת
תפשת מועט תפשת וכו'. ולפ"ז הא דפריך ואימא זמנים טובא לא בעי להוסיף על
זמנים דמשנתינו אלא עשרה בלבד וכו'.
במח"כ אישתמיטתיה דברי הירושלמי כאן בהלכה א' דפריך בהדיא או אינו
אלא תשיעי ועשירי ועי"ש, ובעיקר הקרשיא עיון במס' יומא דף ע"ב ע"א בתוס'
ד"ה נעביר וכו' ודו"ק ושוב מצאתי בריטב"א שהרגיש בקושיא זו ותירץ על נכון
עי"ש.

טו"א מגילה דף ב' ע"ב ד"ה הא קמ"ל וכו'
הא פשיטא לן בכולא תלמודא דשיעור מיל הוי אלפים אמה וכו'.
לא נמצא בשום מקום בהדיא בכל התלמוד כולו ולא נמצא כן אלא בירושלמי
פ"ב דחגיגה ה"א עי"ש. וכו' הוא במדרש רבה דות פרשה ו' על הפסוק ליני הלילה
ובמ"ר קהלת סדרא תניינא עה"פ טוב אחרית דבר עי"ש. ראה יומא ס"ז, ראה במ"ז
אח"ה סי' תרפ"ח סק"ג.

טו"א מגילה ט' ע"ב ד"ה שילה וכו'
ר"ש אומר מנחה זו ירושלים, נחלה זו שילה ע"כ גי' משובשת היא ול"ג
ר"ש אומר וכו'.
אבל כן הוא גם בתוספתא סוף זבחים ובספרי פרשת ראה פסקא ס"ז עי"ש.

טו"א מגילה דף י' ע"ב כל המצוות וכו'
פי' רש"י כל המצוות הנוהגות בבתי ערי חומה כו' פי' דנפקא מינה גמי

שאין עושין מגרש שדה וכו' גם זה אני תמה דמה ענין הא לעיר מוקף חומה מימות יב"נ וכו' אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה כו' וסתמא אכל עירות קאמר ולא אמוקף חומה מימות יהושע בן נון לחד כו'.

כבר עמד בזה הרב מלמ"ל בפ"ג מהלכות שמיטה הלכה ה' ע"ש ובמשי"ב בזה הר"ב במרכבת המשנה כח"ג ע"ש.

טו"א מגילה דף י"ד ע"א ד"ה כיון שגלו חזרו להכשירן הראשון
נ"ל חתא תליא בה"ט דס"ל כמ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל וכו'.
עיין בכפתור ופרח פרק עשירי מש"ב בזה ע"י"ש היטב.

טו"א מגילה דף י"ט ע"א ד"ה ספר וכו'
ו"ל נ"מ דנקרא אגרת דאין מדקדקין בטעותי' כאגרת.
עיין בריטב"א ובר"ן דאיכא ג"כ נפקותא אחרת.

טו"א מגילה דף כ' ד"ה מיהו וכו'
דלא מצינו בשום מקום שקורא למקרא בכורים וידוי אלא מקרא בכורים וכו'.
אישתמיטתיה מתני' פ"ב מ"ב דביכורים דקרי לוי' וידוי ע"ש, וכן הרמב"ם פ"ג מהלכות בכורים ה"ו כתב מצוה להתוודות על הביכורים ע"ש וכן הוא כתוספתא דבכורים פ"א ע"י"ש. ועיין בירושלמי פ"ב דבכורים שם.

שאלת יעבץ ח"א, תשובה כח.

מ"מ לא נדחו דברי המתירין ביבם מומר, דאיכא למימר בנשואי אחיו שהיו כדת משה וישראל דודאי קידש אדעתא דרבנן ואית לן למימר אפקעינהו רבנן לקידושתה. משא"כ במומר המקדש בת ישראל דודאי לאו אדעתא דרבנן מקדש, וליכא למימר אפקעינהו לקידושין, שהן קידושין גמורין דבר תורה, ואין כח חכמים יפה להפקיעם, להתיר איסור כרת, אלא ע"י דעת המקדש שתלה קידושין שלו בדעתם, וע"כ הוצרכו לומר, כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש... וא"כ אין שייך זה אלא ביהודי כשר ולא במומר.

בעיקר סברא זו כבר קדמו במרדכי קדושין ריש פרק האומר באורד ע"ש
היטב. אבל לענ"ד אין זו סברא ברורה כלל דנראה דמאי דאמר' כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, היינו משום דאי אפשר לקדש אלא אדעתא דרבנן, שהם דרשו כל פרטי דיני קדושין מקראי האיד האשה נקנית בשלשה דרכים ולא בענין אחר כלל, דבקרא לא כתיב קדושין בהדיא אלא כי יקח איש אשה, וחז"ל הוא שדרשו מקראי

שאין אשה נקנית אלא באחת מג' דרכים, וא"כ כל דמקדש ודאי ע"כ אדעתא דרבנן הוא דמקדש, דא"כ לא היה לו לקדש כלל, וכיון שמקדש ודאי אדעתא דרבנן קידש וכל שהם אמרו דלאו קידושין הן, אינה מקודשת, אפילו מומר להכעיס שאם לא היה דעתו לקדש אדעתא דרבנן א"כ אין כאן תורת קידושין כלל ולא היה לו לקדש, וע"כ לא קידש אלא משום דהאשה לא נתרצתה אלא להתקדש קידושין גמורים בדת משה וישראל, וא"כ ע"כ תלה בדעתא דרבנן ואין מקום לסברא זו, וגם דברי המרדכי שם צ"ע ודו"ק היטב.

שוב ראיתי בתשו' הר"ח אור זרוע ז"ל סי' קמ"ז שכתב ג"כ חילוק זה של המחבר כאן בביאור יותר עיי"ש היטב אבל לענ"ד נראה כדכתיבנא.

שאילת יעבץ שם תשד' קלז.

גם במ"ש שנוהג (טהרת מצורע) בח"ל צ"ע, ובתוספתא משמע לכאורה דאינו נוהג אלא בגבולין וכו'.

ע"ן תוספתא דנגעים פ"ח ובתורת כהנים סוף תזריע ובפיה"מ להרמב"ם סוף נגעים וכו' אישתמיטתיה להמחבר כאן.

שאילת יעבץ שם תשובה קלח.

כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות טומאת צרעת, כהן שטיהר את הטמא, או שטימא את הטהור לא עשה ולא כלום. ע"ש. בשלמא שטימא את הטהור ניחא, אלא טיהר את הטמא מאי לא עשה ולא כלום, הא אפי' לא טיהר טהור הוא כל כמה דלא דלא טימא כו' אלא לאו כה"ג איצטריך (רמב"ם) לאשמעינן בצרעת גמורה ונודע אח"כ שטעה כהן וטיהרה, דקמ"ל דלא עשה ולא כלום אפילו לטהרו למפרע. אישתמיטתיה תוספתא סוף"ק דנגעים והובאה בר"ש ריש פ"ג דנגעים ובמל"מ שם במקומו עיי"ש דמבואר בהדיא דנפק"מ בהכי לגבי אותו כהן עצמו לענין נזקק לו בסוף שבוע עיי"ש.

שאילת יעבץ שם שאלה קע"ב.

וכי לא לשתמיט שם תנא או שום א' מהפוסקים מלהשמיענו חידוש גדול כזה דמותר הפסח לא יהא נאכל אלא בלילה כפסח וכו'.

ע"ן בת"כ פ' ויקרא דבורא דנדרבה פרק י"ח דמפורש שם דכן עוזאי ס"ל דמותר הפסח אינו נאכל אלא בלילה עיי"ש.

שאלת יעבץ ח"ב תשו' מ"ט.

יש שנסתפק אם אונס שינה הוי אונס באשה שנאנסה ונתעברה וכו' הנה שכתו השואל והנשאל מקרא מלא בתורה מעשה דלוט שלא ידע בשכבה והרי הדברים ק"ו וכו'.

אין מזה פרק ראי' במח"כ דהתם משום שכרות הוא דלא ידע ומדאמרינן בעירובין פ"ה ע"א דבהגיע לשכרותו של לוט אין מקחו מקה ואין ממכרו ממכר ואין ממיתין אותו ואין מלקין אותו על עבירה שעשה עי"ש, אבל בשינה בעלמא אפשר דמרגיש, ואדרבה קצת יש משם ראי' להיפוך מדהוצרכו להשקותו יין וכן מבואר להדיא במדרש והובא בילקוט פ' וירא דרך מחמת שכרותו לא ידע וכן מבואר בנזיר כ"ג ע"א, ושם מבואר להדיא דמשום שינה לחוד הוה מרגיש מדקאמר לפניא אחרייתא לא הו"ל למישתא חמרא עי"ש, ואם איתא אכתי בשעת שינה גם בלא חמרא לא הוה נמלט מזה אלא ודאי בשינה אי אפשר שלא ירגיש, וכן מוכח ממעשה דנה דאיכא למ"ד שרבעו ומ"מ כתיב וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן מכלל דמעיקרא לא הוה ידע והיינו משום יינו כדכתיב בקרא, ותדע לך דהא איכא למ"ד שסרכו הרי דאפילו סירוס אינו מרגיש ביינו ובשינה פשיטא שמרגיש ומה שמביא ראי' מההיא דישן בעריות תמהני שהרי הפמ"א גופי' כבר הביא ראי' זו.

שאלת יעבץ ח"ב שאלה פו.

וששאלת לבאר כוונת הרוקח במה שכתב: ותן שכר למרוצת רגליך יו"ד כ"ף למ"ד כו', תשובה נ"ל שרוצה לתת טעם ופנים לסמיכות שלש אותיות הללו י' כ' ל' וכו'.

לא כוון יפה, גם אישתמיטתיה דברי הרוקח גופי' שם בהקדמתו לקמן שורש הזכויות ערום כיראה ששם באו דברים אלו מבוארים יפה. עיי' ש"ה.

שאלת יעבץ ח"ב שאלה צח.

וגם צ"ע בחטאות המתות אמאי לא תיהני להו שאלה וכו' וכן תמורה קדושת פה היא ואיתא בשאלה ולא לילקי עלה ואנן תנן אם המיר מומר וסופג את הארבעים כו'.

במח"כ אין כאן קושיא דחטאת שמתה בעליה ליכא בעלים דלישאלו עלה ובתמורת חטאת לא מהני שאלה, ומש"כ הרה"מ דתמורה איתא בשאלה אישתמיטתיה משנה ערוכה בתמורה י"ז ע"א עי"ש וסתמיא ערוכה בנזיר ל"א ע"א עי"ש ועיין שם דף ל"ב ע"א וברמב"ם פ"ז מהל' ערכין הלכה ל"ד ובלח"מ ובמ"מ שם עי"ה

וגם בולד חטאת לא שייך שאלה בהקדשה ואח"כ עיברה, ועיברה ואח"כ הקדשה אינה ככלל ולד חטאת כמבואר בתמורה כ"ה ע"א עייש"ה ואין לו מקום קושיא אלא באחת מהטאות המתות דהיינו בכפרו בעליה באחרת אבל גם כזה אישתמושתיה גמרא ערוכה בב"ק דף ק"י ע"ב עש"ה דלפי המבואר שם בלא"ה אין מקום קושיא כלל בכל חטאות המתות עיי"ש.

שאילת יעבין ח"ב שאלה קי"ב ד"ה כתב עוד הרא"ש וכו'
נראה לי דלא ניתנה שבת לדחות בה אצל ישראל איברא בפ"ג דיבמות בשמעתא דאיסור מוסיף אמרינן בהדיא גבי זר ששימש בשבת אי בשחיטה, בור כשרה וכו' מיהו לכתחילה מי שמעת דשרי כו'.
עיון שעד"מ פ"י מהל' ביאת מקדש וממחנה ראובן ביבמות שם עיש"ה.

יד דוד * למס' שבת לדרף ד' ד"ה ואלא וכו'.
שמעתי מקשים מאי קושיא דהא לקמן דף ס"ט קאמר ר"י שגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו שגגה היא וא"כ נימא דמיירי כגון דמעיקרא לא ידע לא מכרת ולא מלאו ואח"כ נזכר מן הלאו ושאל אם מותר, והתירוץ לזה מבואר דא"כ מאי ספיקא נימא ליה ג"כ דיש כרת וא"כ אין כאן חיוב כלל ולא צריך לרדותו אמנם נראה לי דמעיקרא אין כאן קושיא כלל וכו'.
דבריו תמוהים דהרי זו היא הקושיא שבתשובות הרמב"ן שרשם הרב המחבר עצמו לעיל [בדיבור הקודם לזה] ועיי"ש.

יד דוד שבת דף פ"י תוס' ד"ה מנין וכו'.
שטומאת קרי עיקר הטומאה בא מתחלה ע"י קלות ראש וכו' אף ע"ג דלנשים לא בא ע"י קלות ראש וכו'.
במאירי מפרש שהטומאה באה מהמת תענוג, ובתורת תאוה. וכ"ה בחי' הר"ן בשם הרא"ה עיי"ש.

יד דוד למס' שבת לדרף ק"ב.
איתמר שתי אמות בשוגג שתי אמות במזיד שתי אמות בשוגג וכו' רבא אמר חייב ואפי' לרבנן דאמרי יש ידיעה לחצי שיעור, התם הוא דבידו, אבל הכא

(*) יד דוד חלק ראשון מאת הרב יוסף דוד בן הרב מו"ה יצחק זינצהיים זצ"ל.
נדפס אופינבאך תקנט.

דאין בידו לא ובמאי אי במעביר הרי בידו, ואלא בזורק ע"כ לשון הגמרא. נראה לי דהוא הדין בשיעור שלם דמחלקי ידיעה לכו"ע, אם הוא דבר שאין בידו, לא הוה ידיעה וכו'. ואם זרק מרשות הרבים לרשות הרבים דרך רשות היחיד למאן דמחייב שתים אתולדה במקום אב, אם היה לו ידיעה לא מהני כיון דאין בידו לחזור וכו'. טעות הוא במח"כ דלמ"ד דחייב אתולדה במקום אב גם בלא ידיעה כלל בנתיים חייב שתים, אבל נראה דכוונתו הוא בזרק שמענה אמות ברה"ר למ"ד קלוטה כמו שהנחה דמא, אולי יש להגיה בדבריו שצ"ל למאן דלא מחייב שתים אתולדה במק"א ור"ל דס"ל קלוטה כמו שהנחה ואמר בכל מקום שתמצא תנוח. זעירין לעיל צ"ז ע"כ.

יד דוד למס' שבת דף קב: ד"ה ואפילו וכו'.

וכן כתב הרמב"ן במלחמות פ"ב דשבועות וכו' דהא אי אפשר, הילכך לאו ידיעה היא והוי ליה שני זיתי חלב בהעלם אחד. והכי נמי אמרינן שלחי הזורק ידיעה שבנתיים לאו ידיעה היא מפני שאין בידו עיי"ש. אמנם המהרש"א שם בדף י"ח כתב עליו וז"ל: ואחר העיון בסוגיא דהזורק נראה דזה שכתב בעל מלחמות דלא הוה ידיעה כיון שאין בידו מעיקרא הוי בעי למימר. אבל לא קאי הכי התם דבעינן תחילתן וסופן שגגה אפילו בדבר שאין בידו וכו'. ויש לתמוה על המהרש"א איך חשד להרמב"ן שבא להשיג מדבר שהוא רק לפי הס"ד וכו'. אלא שהרב המהרש"א הרכיב עליו שני דברים אהדדי, דהיינו חדא איסורא וזכר לבסוף, ושני איסורים וזכר בנתיים וסבר דשווים הם וכו' דגם לפי האמת דאפילו בדבר שאין בידו בעי סופו שגגה ה"ה נמי גבי שני איסורים מקרי ידיעה לחלק, והא ליתא דגם לפי האמת חלוקין הן וכו'.

במח"כ שגה בזה ונחפז הוא כי הוא ז"ל ערבב שני ענינים זכ"ו ודברי הרש"א נכונים דזה ודאי פשוט דאין חילוק כלל בין חדא איסורא ושגג כתחלה וידע בסוף כגון בזריקה דשגג בשעת עקירה וזכר בשעת הנחה וכן בשני איסורים שלמים וכגון זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע ובשעת שיצא מרה"ר לרה"י היה שוגג ולא ידע ואח"כ בשעת יציאה מרה"י שוב לרה"ר כבר נזכר וידע פשיטא דפטור למסקנא דאפי' בלאו בידו לא חשיבא ידיעתו כשוגג, וכי אמרינן דחובא דאין בידו לא חשיבא ידיעה היינו דוקא בידיעה שבנתיים לחלק והיינו בחזר ושכח בשעה שגמר השיעור באיסור אחד וכשני איסורים ודאי דהכי נמי אמרינן הכי וכמו שכתב הרב המחבר ז"ל וזה פשוט וגם המהרש"א מודה אלא דהיינו דוקא בשחזר ושכח דנמצא דבשעת חטא לא ידע ואשם אבל לא חזר ושכחה רק ידע בשעת עשיית החטא כפעם שנייה פשיטא דלא מחייב למסקנא אלא חדא ובוה מיירי הרמב"ן ורש"א שם וכמבואר להמעין שם בכל הסוגיא

דמיורי בשעת פרישה ידע עיי"ש, ולא ידעתי איך נעלם מהמחבר חילוק זה בין חזר ושכח או לא שהוא מבואר בסוגיא כאן בהדיא, והוא מוכרח מצד עצמו דהא פשיטא דאפילו למ"ד אין ידענה לח"ש היינו דוקא בחזר ושכח אבל לא שכח חשיבא ידיעה לפטרו אף דח"ש הוא מ"מ לאו שוגג הוא בכולא שיעורא, והוא פשוט.

יד דוד למס' עירובין דף נ"ה ע"ב.

מ"מ קשה אותן שבאמצע מחנה ישראל הלא היה יותר מאלפיים מצדיהם ע"ש בשער המלך ח"א דף כד וכו' וקושיא זו לא קשה אם נאמר דמחנה ישראל היה רק ג' אורך ולא כל כך רחב וא"כ כל שהיה רחב פחות מד' אלפים היו יכולין להלך אפילו אותן שבאמצע לצדדין וכו'. ונ"ל דזה למ"ד כקורה ה' מהלכין א"כ ודאי לא ה' רחבה של המחנה כאורך אמנם למ"ד כתיבה א"כ ה' המחנה מרובע וכו'.

במח"כ הא ליתא ואשתימשתיה דברי הירושלמי פרק כיצד מעבירין ה"א דער כאן לא פליגי אלא בשעת מסעו אבל בשעת חנייתו לכז"ע כתיבה היו חונים עיי"ש.

יד דוד למס' עירובין דף עט, תוס' ד"ה ואיבעית אימא וכו'.

עיי' מהרש"א שכתב דאף אחר שנתמעט התבן מותרין החצרות כל אחד בפני עצמה דכיון דיש פתח ביניהם מערבין שנים או אחד. ולדעתי קשה דהא בוודאי מיירי שנתמעט התבן באורך יו"ד אמות וכו' א"כ שוב לא הוי כפתח כי נפרצו החצרות להדדי יותר מעשר וגם מה שנראה מדברי המהרש"א דשניהם נועלין קשה הא רש"י כתב דלענין היתר חבירו בחד סגי וכו'.

במח"כ לא ירד לכוונת מהרש"א דדבריו פשוטים דהרי הכא מיירי דשתי בתים משתי החצרות פתוחים לאותו בית שבו התבן וכ"א יש לו פתח לאותה בית התבן האמצעית וא"כ אין החצרות נאסרין ע"י. מה שנתמעט התבן דהרי לכל חצר יש פתח גמור בינה לבית התבן דהיינו פתח הפתוח בין בית החצונה להאמצעית שבה התבן ומערבין שנים אם ירצו ואם רצו מערבין אחד, ולא כמו שהבין המחבר דקאי על הפתח שכתבן עצמו, ובזה סרו כל קושיותיו על הרש"א, לכד מה שכתב דכ"א נועל את ביתו אבל גם לזה נראה דאין כוונתו דשניהם נועלין אלא דכל אחד מהם יכול להתיר לחבירו ע"י נעילה וזה פשוט, אלא דלס"ד הוה ס"ל להמהרש"א דהחצרות ג"כ נאסרין ונעילה היא בפתחים היוצאים מהבתים החיצונים לחצר וא"כ היו צריכין באמת שניהם לנעילת פתחים דהיינו זה נועל פתח היוצא לחצירו כדי שלא יאסור חבירו מחצר האחרת את חצר זו וכן בבית החיצון שבחצר האחר

צריך נעילה כדי שלא יאסור הבירו שמחצר השני חצר זו, ולזה הוקשה לו אמאי לא הקשו התוס' הבא גופא היאך יכנסו ויצאו, ולזה מסיק דאינו כן דהרי באמת אין החצרות נאסרין וא"כ אין צריך כלל לנעול החצרות אלא בית התבן שאוסרין זה על זה וא"כ הפתח שבין הבתים החיצונים לחצרות נשאר פתוח ויכול שפיר כ"א לכנס ולצאת ע"י חצרו ולפ"ז שוב אין צריכין שניהם לנעול אלא המבטל לחור, ואפשר ג"כ דמהרש"א אגב שיטפא נקט דכ"א נועל משום דלס"ד ודאי הי' מוכרח לפרש כן ולכן גם לפי תירוצו נקט הכי אבל באמת השתא שוב אין צורך לזה, ומיהו בלא"ה כבר כתבתי דאין הכרח בדבריו לומר כן.

יד דוד פסחים דף מו. ד"ה כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט
 רש"י כתב להאכילה לכלבים אי אפשר שאין שורפין קדשים ביו"ט וכו' ובעל
 המאור כתב הטעם דאסור להאכילה לכלבים כי צריך דוקא שריפה וכו'. העתיק
 הר"ן דברי רש"י וכו'.
 דבריו נפלאים דהמעיון שם יראה דאדרבה הר"ן שם העתיק אות באות
 לשון המאור ולא דברי רש"י כמש"כ המחבר עיי"ש.

יד דוד פסחים דף מו ד"ה והביא וכו'.
 ולעקיר קושייתו ודאי הך לימוד [ממשקה ישראל מן המותר לישראל]
 אסמכתא בעלמא וכו'.
 אישתמיטתיה דברי התוס' במקומו לעיל מו ע"כ ד"ה שה שכתבו בהדיא דהך
 דרשה גמורה ולא אסמכתא עיי"ש.

יד דוד פסחים דף פ"ח ד"ה אמר אבוי וכו'.
 עיין בקהלת יעקב שהקשה מדוע שכח קודם זריקה חייבים כיון דאכילה לא
 מעכבה אלא בעינן דבשעת זריקה יהא ראוי לכל דעכ"פ אחד מן השנים [הגדי או
 הטלה] ראוי לאכילה אלא מחמת הספק דאינו יודע איזהו אינו אוכלו יפטור באחד
 מב' ממ"ב דקמי' שמיא גליא וכו'. והנה מה שכתב הרב כיון דאכילה לא מעכבה
 הוא דעת רבי נתן ולמה תפס דעת רבי נתן וכו'.

במה"כ שנה בזה דודאי לכ"ע אפי' לרבנן אין אכילה מעכבת היבא דבשעת
 זריקה הי' הכשר ראוי לאכילה ולא פליגי אלא היבא דאין הכשר ראוי לאכילה
 בשעת זריקה כמבואר לעיל ע"ה ע"כ עיי"ש ובשאר דוכתי וא"כ כיון דקמי' שמיא
 גליא דהך מינייהו חזי לאכילה הול"ל דנפטרי ממנ"פ ואם משום דמ"מ הוא לא

ידע איזה ואינו יכול לקיים מצות אכילה הרי לבו"ע אין אכילה מעכבת.

יד דוד פסחים צב: ד"ה תוס' ד"ה אלו וכו'.

א"כ איך אמר רב לעיל מטמאין אחד מהם בשרץ דמי זה יעשה כן לטמאות עצמו ולחייב כרת וכו' ובע"כ צ"ל דכוונת רב כיון דהולכים אחר העומדים בעזרה א"כ יטמא אחד שהוא בעזרה דהיינו שילך לחוץ ויטמאנו וא"כ הוה הרוב טמאים, ואח"כ ביגוי וביגוי שישחטו יכול לטתר עצמו ויחזור ויעשה פסח וכו'.

אשתמיטתיה הסוגיא במקומה דאמרינן התם מרחחו אתה מפסחו ומשני אפשר דעביד בשני עיי"ש.

יד דוד פסחים דף קיד ע"ב ד"ה שני מיני בשר וכו'.

ועיין בלחם משנה פ"ו דחמץ, שהקשה על הרמב"ם דפסק דלא כבן תימא [דס"ל לעיל בדף ע, א. דחגיגה הבאה עם הפסח הרי הוא כפסח וכו'] ואפ"ה פסק דהלילה הזה כולו צלי וכו' ובע"כ צ"ל דרבי סתם כבן תימא לענין צלי ולא לענין שאר דברים וכו'.

אשתמיטתיה שכבר קדמו בדרך זו רבינו מנוח בכיארורו על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה עיין שם.

יד דוד פסחים דף קמז ע"ב. ד"ה סומא וכו'.

ולכן דפסר לפרש דהגמ' דכאן אזלא אליבא דר' יהודה דהלכה כמותו, וקאמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה "כלומר אינו מוציא" כיון שאינו יכול לומר בעבור זה, וע"ז מקשה הגמ' שפיר דמוכח דסבר דמצה דאורייתא, דאי מצה בזמן הזה דרבנן אפילו שאינו יכול לומר בעבור זה למה אינו מוציא וכו' ושוב ראיתי בספר המכריע מפרש הסוגיא להוציא ואזלא אליבא דר"י וכו'.

עיין בספר המכריע שם ותראה כי אין שם רמז ורמזיא מזה כלום ולא עלה לא על דעת ר"ת ולא על דעת רבינו ישעי' בעל המכריע ז"ל לפרש הסוגיא דהתם אליבא דר"י כלל וגם דברי ר"ת אלו ממש כבר הובאו בתוס' ד"ה ל"ג ע"א ובעירובין צ"י ע"א עיי"ש וגם לא עלה כלל על דעת המכריע לפרש הסוגיא דלא מירי לענין להוציא, וגם אי אפשר כלל לפרש כן כמבואר בסוגיא דגמרא כאן ולא נחלק עם ר"ת אלא דלר"ת אין קושי דהגמרא מר"ש ור"י אלא ממאי שהוציאו אחרים י"ה בלבד אבל ממה שהיו הם עצמם אומרים לא פריך משום דסומא אע"ג דפטור מ"מ מותר הוא לקיים המצה ולברך עלי' אבל המכריע נחלק עליו וס"ל דגם ממה שהם עצמם ה' אומרים פריך והיא קרישא אחת שהיא שתיים משום דס"ל להמכריע

דכיון שפטור מן המצוה זו אסור לקיימה משום כל תוסוף ודלא כר"ת אבל ודאי
 דגם להמכריע ר"י ור"ש הוציאו אחרים י"ח וגם מזה הוא קושית הגמרא וכל זה
 פשוט ומכואר להמעין שם. וגם מכואר שם דדברי ר"ת וראיתו מסוגיין בפסחים
 יהי' יותר נכונים ומזכרחים אם הוה הסוגיא אזלא אליבא דר"מ דאמר דסומא הויב
 במצות ורק כיון דמוכח מהסוגיא דאזלא כר"מ ודלא כר"י דפטור סומא מה"ת הוצרך
 רבינו ישעי' בהמכריע שם לדחוק ולפרש דאין ה"נ דגם ממה שהי' אומרים הם
 עצמם פריד אבל אם הי' אפשר לאוקמי הסוגיא אליבא דר"י בלא"ה אין דאיתו
 של ר"ת ראייה מלל לפי שיטת המכריע שם עיי"ש וזה ההיפוך מקצה לקצה מרברי
 המחבר כאן, גם כל דברי המחבר כאן כפי' הסוגיא לדעת רבינו ירוחם אינם נכונים
 ולא יתכנו כלל להמעין בסוגיא ואין כאן מקומו להאריך.

יד דוד ר"ה דף יב ד"ה תנא וכו'.

והקשה בטורי אבן תינח דידעינן שיש ראש השנה, אבל זמן ר"ה דהוא אחד
 בתשרי לא ידעינן. ואחר המחילה רבה אישתמיטתיה גמרא לעיל וכו' שעיקר זמן
 מעשר דהוא ר"ה יליף מדכתיב היוצא השדה שנה שנה וכו' וכיון דבירק הוא ראש
 השנה מאסמכתא דהאי קרא, כ"ש במה שהוא מן התורה דלהדיא כתיב ביה
 שנה שנה.

במח"כ לא דק דליתא הכי בגמרא ובשום דוכתא אלא שהתוס' הוא שכתבו
 כן לעיל ח' ע"א בד"ה מה מעשר עיי"ש ובתוס' ישנים שם כתבו ילפותא אחריתא
 עיי"ש, גם עיקר פירושו הוא תמוה ואין בו ממש מדקאמר תנא דרבנן וכ"ש
 דאורייתא משמע ודאי ירקות דרבנן נשמע נמי במכ"ש למעשר דאורייתא בלא שום
 ראי' ואחרת ואם אכתי היינו צריכין לגזירה שוה דשנה שנה פשיטא דהוי' ל'
 לאשמועינן הכי בהדיא דהא מדתנא ירקות ודאי לא שמעינן לה וזה פשוט ודברי
 הט"א נכונים עיי"ש.

יד דוד ר"ה דף יב ע"ב ד"ה מה נחלה אין לה הפסק, אף מעשר ראשון אין לה הפסק.
 הקשה בטורי אבן הא בשביעית יש לה הפסק, ואינו קושיא כלל דשביעית
 מטעם הפקר הוא והפקר פטור וזה לא מקרי הפסק ואטו אם כל ישראל בשנה אחת
 יפקירו שדותיהם משום זה יקרא הפסק וכו'.

אין בזה כלום במח"כ דודאי משום הפקר דידי' דמדעתו לא חשבו הפסק
 כיון דבדידיה תליא ואי לא בעי לא מפקיר וגם מה שהפקירו הוא הפקר אין זה אלא
 משום דנחלתו הוא והרשות בידו אף להפקירה משא"כ שביעית דאפקעתא דמלכא

הוא ולא בדיריה תליא והוה ליה ממש דומיא דמעשר שני בשנה השלישית ואנן הכי קאמרינן מה נחלה אין לה הפסק שלא מדעתו אף מעשר אין לו הפסק שלא מדעתו מיהו אין מקום לקושית המו"א אלא לדעת הרב המב"ט בתשו' ח"א סי' כ"א ובסי' של"ז אבל לדעת הב"י בתשובת אבן עזר רובל ע"ש מסי' כ"ב והלאה שהובאה מהלוקתם שם באורך לא קשה מיד, אבל העיקר בזה כדעת המב"ט כמו שביאר בארוכה המהרי"ט בראשונות סי' מ"ג עייש"ה ואכמ"ל בזה.

יד דוד ר"ה ל"ג ע"א ד"ה תוס' ד"ה הא כו'.
אבל מוציא שם שמים לבטלה ליכא אזהרת לאו אלא אזהרת עשה דא"ת ד' אלקיד תירא לפיכך אין לוקין ולא קאי עליה ליראה את השם וכו'.
אשתמיטתיה דברי הרמב"ם פי"ב הלכה י"א מהלכות שבועות.

יד דוד יומא ט"ז ע"א ד"ה רש"י ושלחה וכו'.
לא מצינו כלל פתח לעזרת נשים לצד החיל וכו'.
ע"ן פסחים פ"ב ע"א בתוס' ד"ה ה"י מעמיד ובפירש"י ד"ה ורואה וכו'.
עיי"ש וע"י בכפתור ופרח פרק ו', וע"י בדרך הקדש ד"א ע"א ובדף י"ב ע"ב עייש"ה.

יד דוד יומא כג ע"א ד"ה וירושלים וכו'.
הקשה מזה על הרלב"ג והרב אברבנאל דכתבו בפשיטות דבתוך העיר אין מביאין עגלה ערופה וכו' ולע"ד הדבר פשוט דהדין עם הרלב"ג ואברבנאל שהרי מבשדה ממעטינן צף על פני המים דלאו שדה הוא וכ"ש אם גמצא בעיר דלאו שדה הוא וכן משמע בירושלמי וכו'. משום ד"ל דסבירא ליה כר"א דאמר בספרי על כלם היו עורפין וכו'. ובעיקר הקושיא בלא"ה אין ראיה דודאי אפשר לומר דהגמרא היה יכול להקשות כן מן העיר והקשה מירושלים לפי שהוא פשוט יותר והיא משנה מפורשת שם וכו'.

דבריו תמוהים דודאי גם בעיר שפיר משכחת שדות ומשנה ערוכה הוא בפרק בתרא דערבין ל"ב ע"א עיי"ש ובגמרא שם ובספרא פ' בהר פ"ד וא"כ פשיטא מדכתיב שדה לא אימנעא עיר. וגם מש"כ דתליא בפלוגתא דר"א ורבנן אינו נראה כלל מדלא נקט בפלוגתייהו אלא צף על פני המים בלבד ולא נקט נמי עיר והרא"י מדברי התוס' ודאי רא"י נכונה הוא וגם הרא"י מדלא פריך והא בעיר הוה, אפי' לפי דברי המחבר נכונה הוא דהא מאי דמפרכין מדאין ירושלים מביאה עגלה ערופה נמי לא אליבא דכו"ע היא ובמש"כ שם בתוס' ורשב"א עיי"ש, ומש"כ דנקט

ירושלים משום שפשוט יותר דבריו תמוהים דודאי מבתוך העיר אלימא טפי ועדיף טפי למיפרך שאין שום עיר מביאה עגלה ערופה ולא הו"ל למיפרך מירושלים דמשמע דעיר אחרת מביאה, ולדידי נראה ראה מוכרחת דגם בנמצא בתוך העיר מביאין מזיליף מוכתיב לרשתה למעוטי ירושלים אע"ג דהך קרא במציאת החלל הוא דמיררי ולא במצות הבאת העגלה וע"כ מוכרח מזה דבנמצא בתוך שאר עירות מביאין ואין חילוק בין תוך העיר ובין חוצה לה.

יד דוד יומא ל"ד ד"ה ת"ר ונסכו וכו' ילמד של שחרית משל ערבית.
לכאורה סוגיא זו מתמיה דהא בסוף הפרשה כתיב ואת הכבש השני תעשה בין הערבים כמנחת הבוקר ונסכו, הרי חילפינן של ערבית משל שחרית כו'.
כבר עמד בזה בתוס' ר"ד סאן והניח בקושי' ע"ש אבל נראה פשוט דהך קרא דכמנחת הבוקר לא מיררי עיקרו לענין מצות מנחת נסכים דעיקר ההוא קרא לא אתי אלא ללמד סדר הקרבת הקטורת של ערבית שתקדם לנסכים כמבואר להדיא לעיל בסמוך דאמרינן כמנחת הבוקר ונסכו מה מנחת הבוקר קטורת קודמת לנסכים אף כאן וכו' ע"ש. ואע"ג דמ"מ נזכר כאן נסכים גם בשל בוקר מ"מ אין זה אלא בדרך אגב גררא דמלתא אחריתא אבל עיקר דינא דמנחה ונסכים לא כתיב אלא בשל ערב לבד לרבנן ובשל שחר סמך הכתוב על של בין הערבים שילמד ממנו, וכן מתבאר בהדיא בדברי הריטב"א ז"ל שם לעיל מינה בסמוך בהוא דקטורת קודמת לנסכים עי"ש בדבריו, וזה ברור ופשוט ולחנם הרעישו בזה.

יד דוד יומא ע"ב ע"א ד"ה מי כתיב וכו'.

ועי' ברמב"ן בהשגות לספר המצות דף כ"ט שהשיג על הרמב"ם דמנה לא יקרע אע"פ שטעם הוא, ובאמת דבריו צריכין ביאור דהרי הגמרא קאמר משום דלא כתיב שלא יקרע א"כ בע"כ לאו נתינת טעם לחוד הוא ועיין מגילת אסתר וכו'.
דבריו בזה הם שלא בהשטחה כלל דהמעיון ברמב"ן שם שורש חמיושי יראה דלא על מה שמנה לאו דלא יקרע השיג הרמב"ן אלא דאדרבה הביא משם ראיה דבכל מקום שאינו מפורש לנתינת טעם יש למנותו ללאו והוכיח מזה בדעת בה"ג שמנה לאו דלא תחטאו את הארץ, ולא בדעת הרמב"ם שהשיג עליו ואמר שאינו אלא נתינת טעם ללאו דמהזיר גרושתו, וכו"כ עוד כמה לאיין שהרמב"ם השכו לנתינת טעם בלבד אע"פ שאינו מפורש בן בכתוב עי"ש בדבריו.

יד דוד סוכה כ"ז ע"א ד"ה רבי אליעזר אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. ויש לדקדק למה נקט י"ד סעודות הא בכל ז' ימי סוכות אי אפשר בלא

שבת וחייב בג' סעודות, וא"כ הוה ט"ו סעודות וכו'.

עיי' מג"א סי' תקכ"ט ס"ק ה' ובמחה"ש שם.

יד דוד סוכה לו ע"א ד"ה לא מצא ארבעת המינים יהיה יושב ובטל.

רש"י כתב לא מצא אחד מארבעה מינים הללו, ומשמע דאף דגמר רבי יהודה [דאין סוכה נוהגת אלא בד' מינים שבלולב] מלולב, מיהא לא בעי כל חד' מינים לסכך רק אחד מהם והדבר מוכרח וכו'.

פשוט אצלי שאין כוונת רש"י כן, דהרי הק"ו [מה לולב שאין נוהג בלילות כבימים אינו נוהג אלא בארבעת מינים, סוכה שנוהגת בלילות כבימים אינו דין שלא תהא אלא בארבעת מינים ע"ש] הוא על כל הארבעה מינים ומהיכא תיתי לומר דסגי במין אחד מהם. ואם נאמר דיש איזה הכרח לזה, א"כ מופריד עיקר הק"ו דאיכא למימר דמה ללולב שכן טעון ארבעה מינים ומעכבין זה את זה מה שאין כן בסוכה דעכ"פ אפילו גמרת ק"ו לא בעי טפי ממין אחד, אלא וודאי הא ליתא כלל וכוונת רש"י פשוטה לומר דשכיח שיהא סופו להקל שהרי אפילו ימצא שלשה מינים ולא יחסר לו אלא מין אחד מהן בלבד שלא ימצאוהו כבר יהא יושב ובטל דהא מלולב גמרינן והתם ארבעת המינים מעכבין זה את זה, וכדי להפליג הקושיא כתב כן, ונראה שהוצרך לזה לפום לישנא דברייתא דספרא פרשת אמור פרק י"ז עיי"ש.ה. ועיי' בלשון הירושלמי פ"ב פסחים עיי"ש היטב ואין להאריך בזה כי הדברים פשוטים.

יד דוד תענית דף ט"ז ד"ה ולמה נותנין אפר מקלה וכו'.

אמנם התוספות פירשו אפר מקלה היינו עצמות אדם זכר לעקידתו של יצחק וכו' נמצא לפי פירושם עפר בוודאי לא היו לוקחים וכו'. ובבריכת מים הנדפס מחדש פירש פירוש רחוק בדברי התוס' וכו'.

ודאי פירושו אין לו שום טעם וריח כלל עיי"ש, אבל מ"מ יפה דקדק שם בלשון התוס' שכתבו אותו אפר מדבר הנשרף מעצמות אדם וכו' וזה מגומגם הרבה מאי מדבר שכתבו וגם מה זה שכתבו הנשרף מעצמות אדם ואין לזה שום ביאור אבל נראה לי דט"כ קל נפל בדברי התוס' וצ"ל מקבר הנשרף והוסיפו אח"כ ליותר ביאור דרצו לומר מעצמות אדם כלומר לא שהקבר עצמו נשרף ונעשה אפר אלא עצמות אדם שהיו בו נשרפו ומשום שא"א שלא יהי' בו תערובות עפר הקבר עצמו להכי אמרו עלה איכא בינייהו עפר סתם ודו"ק היטב.

ומש"כ המחבר כאן בעצם נשאר עומד אין זה אמת כידוע כי הכל לפי חוזק השריפה ולפעמים גם כל שלדו נשאר עומד ועיין נדה כ"ז ע"ב נ"י ע"א ובפירושו רש"י שם.

ידות נדרים, יד שאול וי"ד סי' ר"ג סעיף ג' סק"ה.

הרי מבואר כמ"ש כל היכי דמצוה לשאול לא הוה בי גזא דרחמנא וכו'. הביא ראיה לפסק הרמב"ם דבנדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהם אלא מדוחק. ממה שאמרו בר"ה בדף ו' „דאפריש ולא אקריב" אימא כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. וצריך ביאור כיון דיכול לשאול על נדרו לא ישייך לומר בי גזא דרחמנא הוא. שוב נזכרתי שכן מבואר בר"ן נדרים דף פ"ה שחולק על הרשב"א שכתב דהאוסר על עצמו הנאת פירות יכולים אחרים ליקח בע"כ אף דיכול לשאול על נדרו, אך כל כמה דלא שאל הוי שלהם, והר"ן סובר כיון דנדרים מצוה לשאול על נדרו הוי כגזל בידים. וע"כ דעל נדרי מצוה אין נשאלין רק מדוחק ישוב הוה בי גזא דרחמנא והוא ראייה נפלאה ע"כ.

טעות היא דאדרבה דעת הר"ן שם איפכא דאפי' לאחר שנשאל אינו יכול להוציא מידם דמשעה שאסרו על עצמו הפקירו והם כזוכים מן ההפקר. א"כ כאן כ"ש דלהר"ן שייך לומר כי גזא דרחמנא איתא דהו"ל כהפקירו אע"ג דמצוה לאיתשולי עליה, וגם עיקר דבריו תמוהים דאטו הרמב"ם לא מיירי אלא באפריש כבר, הרי הרמב"ם בנדרי הקדש מיירי, דהיינו אפילו נדר ועדיין לא הפריש כלל, ואיך מביא ראייה מהפריש כבר, על נדר ולא הפריש.

שם. סי' ר"ז סעיף ה' סק"ג.

וגדולה מזו כתב הראב"ן בהא דאמרו בנזיר (ד') מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיון הרשות. מאי ניהו, קידושא ואבדלתא, הא מושבע ועומד מהר סיני. והקשה רש"י הא נדרים חלין על דבר מצוה כדבר הרשות. וכתב הראב"ן ששאלו זאת לרש"י, והשיב דע"כ לא חל הנדר עד"מ רק היכא שהוא ביאר בהדיא כגון שאומר קונם ישיבת סוכה עלי, אבל היכא שאמר יין סתם לא ישייך לומר דכיוון על יין מצוה עיין שם.

נראה שכו"כ ע"פ זכרוננו ולא עיין בשעת כתיבתו בפנים במח"כ כי לא רש"י הוא השואל בראב"ן כ"א ר' משה ב"ר יואל ז"ל, וגם לא רש"י הוא המשיב כ"א רבינו יעקב הצרפתי והוא ר"ת, ותי' הובא ג"כ בתוס' שבועות דף כ' ע"ב ובנזיר דף ד' ע"א, אבל תירוץ שהביא כאן המחבר נ"י הוא תירוץ הראב"ן עצמו אחר

שהשיג על תירוץ ר"ת, וגם לקמן טעה המחבר במש"כ שדברי רש"י שבראב"ן וכאן הן אחת ומעות היא.

שם. סי' רי"ז ס"ק א'.

בנדרים דף מט איתא דר"י אוסר (בנדר מן המבושל שאסור בצלי) אע"פ שאין רא' לדבר זכר לדבר שנאמר (בדברי הימים ב, לה) ויבשלו הפסח באש כמשפט. והקשה בספר בית הלל מדוע לא הביא קרא דמשנה תורה ובשלת ואכלת בפרשת ראה. ונראה דמש"ס פסחים דף מ"א יראה דצלי קדר יותר ראוי להקרא בישול מצלי אש וכו'. לפי"ז לא יכולין להביא ראיה מקרא ובשלת די"ל דמיירי בצלי קדר.

במח"כ זהו טעות הוא דע"כ לא פליגי בצלי קדר אלא לענין מלקות, אבל לכו"ע אסור מיתה באכילה, והוא משנה ערוכה דף ע"ה ע"ב וכמו"ש התוס' דף מ"א ע"א בד"ה א"ב צ"כ וע"ש, א"כ איך אפשר לאוקמי בזה קרא דובשלת ואכלת.

שם. סי' רי"ז סעיף י"ד סק"ח.

וכתב הב"י דהר"א סובר דמי רגלים דחמור פשיטא דאסורין דאתי מן החי ונוראות נפלאות ועמדתי משתומם דאבר מן החי אינו נוהג בטמאים כמבואר בחולין דף ק"ב וא"כ במי רגלי חמור ליכא משום אמ"ה ובחפזי לא מצאתי מי שעמד בזה.

כבר עמד בזה הפרישה שם עיי"ש.

שם. סי' רי"ז סעיף ט"ז ס"ק ט.

והנה מצאתי באבן עזרא פ' שמיני על פסוק ושקץ יהיה לכם ומבשרם לא תאכלו וז"ל: הנה הדג נקרא בשר וכו' דהתורה קרא לבשר דגים, בשר, וכו'. לפענ"ד ראוי ברורה לדברי האבן עזרא מהא דאמרו בנדרים נ"ד וכו'.

אבל תמיהני איך לא הרגיש דדברי הא"ע שם תמוהים מאוד דהדבר פשוט דודאי גם בשר דגים מיקרו בשר דג, וכן כל נפש חיה או מתה מיקרי כן בשם לוי, ובנדרים שם אין אנו דנין אלא בבשר סתם בלבד ואין זה ענין כלל לקרא דמבשרם לא תאכלו דהרי התם בהדיא בדגים הוא דמיירי קרא, וא"כ כי כתיב מבשרם לא תאכלו הו"ל ככתוב בהדיא מבשר הדגים הללו דהא עלייהו קאי וכזה ליכא למ"ד דלא שייך לשון בשר על דג, כמו על כל שאר בעלי חיים, ועפי"ז כל דברי המחבר בזה אין להם מקום, דמה שהביא רא' דבשר עוף בכלל בשר הוא מדאיצטריך קרא למעוטי עופות משלמי חגיגה הוא תמיהה לא בחגיגה לא בתיב בשר כלל,

גם מה שהביא מדברי הלח"מ פ"ט ה"י (כצ"ל) דברי הלח"מ גופא תמזיהים דהא בבב"ה לא כתיב בשר כלל אלא גרי הוא דכתיב ואכמ"ל בזה.

שם. סי' רי"ז סעיף י"ח ס"ק י.

ולכאורה לא נודע מאי שנא דברי הימים מלשון תורה. וצריך לומר דשאני לשון תורה שהיא דברי הקדוש ברוך הוא, אבל דה"י שמספר קורות הדורות וכו' הוה כלשון ב"א, וכן מצאתי בחי' הרשב"א שכתב כן וכו'.
ע"ן בחידושי הרשב"א ותראה שלא כתב כן וע"ן ג"כ בשיטה מקובצת שם עיי"ש היטב. וממילא בטלו כל דבריו דלקמן.

שם. סי' רכ"ז סעיף א' סק"ב.

הקשה על דברי הר"ן שכתב: וכי תנן אינה מקודשת לא שתהא מותרת להנשא אלא דינא קתני, וע"ז תמה דהרי בסיפא קתני כנסה סתם תצא שלא בכתובה ודייק הש"ס הא גיטא בעיא, ובוה מבואר דברי שא לא בעיא גיטא כלל. ובאמת שקושייתו עצומה.

לא ק"מ דכוונת הר"ן פשוטה דכי קתני אינה מקודשת דינא קתני דמדינא אינה מקודשת ולא בעי גיטא כלל כל זמן שלא נשאל, ונפק"מ לענין אם נתן לה גט ונשאת לכהן וילדה לו בנים ומתה ולא התירה נדריה אצל חכם ונמצא שאין הבנים חללים משום דגט זה לאו כלום הוא ואפילו ריח הגט אין בו וכן נפק"מ שאם מתה אינו אסור בקרובותיה דלא גרושתו היא דקדושי טעות היו, וכן נפק"מ שאם עברה ונשאת בלא גט אין בניה מן השני ממזרין וכשרים לבוא בקהל כשמתה ולא נשאלה על נדריו, אלא דלכתחלה אסורה להנשא משום חששא שמא תלך אצל חכם ותשאל על נדריו, אבל בסיפא בעיא גיטא מדינא, ובגט זה הו"ל מגורשת גמורה לכל דבריו ואם נשאת בלא גט בניה מן השני אסורים בקהל אע"פ שלא נשאלה על נדריו כל ימי חייו.

שם, סימן ר"ל סעיף א' סק"ג.

צריך ביאור הא דהקשו התוס' בתמורה דף ג. א"כ השוחט פסח על החמץ ליפסל. וקשה הא לפי מ"ש דאם היה יכול לעשות בהיתר ל"ש לומר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני.
ע"ן בשער המלך פרק ג' מתלכות גירושין הלכה יט.

שם, סי' רל"ב סעיף י"ב ס"ק יח.

ועיין בראנ"ח שם שפירש וכי תימא קטלא שאני, דקטלא מידי דאתא ממילא ולא מסתבר לענוש על אונס כרצון ע"ש, ואני תמה דמלבד שלשון הש"ס לא מורה כן, גם מה יענה להך דב"ק דף כ"ח דרצו לחלק בין קטלא לנזקין, וע"כ כפי' רש"י דקטלא חס רחמנא כי אנוסה וכו'.

במח"כ לא ראה שכן פי' הרא"ש שם בהדיא, וכן נראה מוכח מתוך פירושו התוס' והר"ן שם ועי"ש היטב, ומה שתמה מהך דבב"ק הנה גם שם לא ראה מה שפירשו הראשונים בזה והובאו דבריהם בשיטת מקובצת שם, ועי"ש. ובלא"ה אין מקום לקושיתו דבנזיקין שפיר יש לחלק משום דכבר גלי קרא לרבות אונס כרצון מפצע תחת פצע, הרי דחמור נזיקין משאר דוכתי ודו"ק.

שם, סי' רל"ד סעיף י"ג סק"ד.

מיהו לא הוי אפקעתא גמורה כיון דליכא סרך גיטא אלא דסמכו אדיוקא דידה מימר אמרו איתתא מדייקת עד דלא מתנסבא, והלכך היכא דאגלאי מילתא דלא דייקה לא הוי אפקעתא גמורה וכו'.

עיין בתשובת נוכ"י מהר"ת בחלק חו"מ סי' ס"ד.

יד שאול ח"ש יור"ד הל' שבועות סימן רל"ז אות א'.

הנה שיטת הר"ן דנשבע לקיים המצוה איכא בל יחל וכו' דאם כן קשה במכות כ"ב מה משני דמושבע ועומד הוא הא עכ"פ חל לענין מלקות, עוד אשאל מ"ט לא יכול לחול יבועה על דבר מצוה בשלמא לבטל ניחא דלא מצי לבטל מה שאסרה תורה, אבל לקיים למה לא יוכל לחייב עצמו בשבועה נוסף על מצות וכו'. אישתמיטתיה דברי התוס' בשבועות כ"ז ע"א בד"ה לקיים עיי"ש ועיין בגליון הגרע"א שם כ' ע"ב עיי"ש. וגם אישתמיטתיה דמקור דברי הר"ן הוא מדברי הר"ה סוף פ"ג בשבועות ושם מיתי הוא גופיה הסוגיא דמכות ומתריץ לה ועיי"ש ובמלחמות שם.

שם, סי' רל"ז אות א'.

משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה וכו'. כמאן כרחב"א דאמר בעינן שם המיוחד. א"ל אפילו תימא רבנן דאמרו בכינוי וכו' ועכ"פ הרווחנו בזה דדברי הרמב"ם פ"ב משבועות שדעתו דבעי שם או כינוי יצא לו מש"ס הנ"ל.

אישתמיטתיה תשובת הרמב"ם סי' קמ"ב עיי"ש.

שם, סי' רל"ח אות ג'.

ראוי להסתפק דזה כלל דאכילה בכזית ושתייה ברביעית וכו', וזה נודע דכזית הוא חצי ביצה וכו' ורביעית הוא ביצה ומחצה לכשיקראו יעמוד בכזית, ולפי"ז וכו' בנשבע שלא לאכול אם כן באכילה בכזית, ממילא גם השתייה שהוא בכלל אכילה נתחייב בכזית, או דילמא כיון דשתייה הוא רביעית צריך שישתה רביעית וכו'.

כבר הובא ספק זה בקרית מלך רב ח"ב פ"ד מזהל' שבועות ה"ד עיי"ש. ובארעא דישראל ומהרא"י אות ש' סי' י"ב עיי"ש.

שם.

צ"ע מה הקשו התוס' בחולין דף ק"כ דלמה לי לרבות מקרא דנפש את השותה, הרי שתייה בכלל אכילה וכו', והא איצטריך קרא לרבות שותה שיתחייב דוקא ברביעית ולא בכזית כשיעור אכילה.
אישתמיטתיה תוספתא פופ"ב דבריות וכן הוא בירושלמי פרק בתרא דיומא ה"ג ובפ"ג דשבועות ה"ב דשיעורו בכזית, עיי"ש.

שם סי"ז.

הנה הגאון מהר"ע איגר בהגהותיו על הש"ס שבועות דף כ"ג ע"א תמה על התוס' שם דהרי בירושלמי דחה שם זאת ואמר והתניא הקפה את הדם ואכלו אם יש בו כזית חייב וע"כ אינו אוכל דקאמר הוא רק לטמא טומאת אוכלין ושוב אינה ראי' לר"י וכו', אמנם לפענ"ד אין כאן כלל קושיא דבלי ספק התוס' ראו מסקנת הירושלמי אבל חשבו דר"י שפיר יסבור דכל שאינה מטמאה טומאת אוכלין וע"כ דלא חשיב אוכל וכו'.

לא עיין בדברי הירושלמי דשם מכאן בהדיא דמשום כך פירכא הדר בי רבי יונה מראי' זו והביא ראי' אחריתי ממקום אחר עיי"ש.

שם, סי"ק י'.

ובזה מיושב קושית התוס' שהקשו לריש לקיש האין חל מוקדשין, הא איסור הבא מעצמו הוא. ולפי מ"ש אתי שפיר וכו'. וזה דוקא באיסור שבדה מלבן, אבל מוקדשין נתי דאיסור הבא מעצמו הוא אבל ל"ש לומר דתפקע דכבר נתקדש ונעשה נותר.

לענ"ד דבריו תמוהים מאד דמה ענין נותר לכאן, דקושיית התוס' הוא מתחילה האין חל ההקדש על איסור חלב משום כולל דבשר ועור הא הוי איסור

הבא מעצמו וצ"ע, ובעיקר קושיית התוס' עיין רמב"ן בחידושו שחילק בין כולל למוסיף.

שם, הלכות כבוד אב ואם סי' ר"מ ס"ק א'.

בטור כתב בכבוד הקדים אב לאם וכו' ובמורא הקדים אם לאב ללמד ששניהם שוין בין לכיבוד בין למורא וכו'. דהנה אחד מתלמידי הקשה מהא דאמרו בסנהדרין דף ס"ו אשר יקלל את אביו ואת אמו אין לי אלא אביו ואמו, אביו בלא אמו, ואמו בלא אביו מנין, ת"ל אביו ואמו קלל, אביו קלל ואמו קלל ופירש"י שסמך קללה בראש המקרא לאביו ובסופו סמך לאמו ע"ש. וא"כ גם כאן מדגבי כיבוד סמך האב לתיבת כיבוד, ובמורא סמך אביו לתיראו א"כ אדרבה אביו חשוב יותר בין לכיבוד בין למורא.

כן הקשה מהר"ח בן עטר באור החיים פרשת קדושים עיין שם מה שכתב בזה.

שם, הל' כבוד רבו ות"ח סי' רמ"ב ס"ק יב.

מצאתי בהגהת אשרי סוף מס' תענית שכתב שצריך לומר לרבו תשמע תפלתך, ולא ידעתי מקורו.

מבואר בירושלמי תענית פ"ב ה"ב עיי"ש.

שם, הל' צדקה סי' רמ"ז סק"א.

ובזה נראה לפענ"ד מה דמבואר כאן דחוקא בנתינת מעשר מותר לנסות לא בשאר צדקה וכו'.

אבל לא ראה הדברים במקורם כי בדבריו רבינו סערי ז"ל גופי' בס' האמונות והדעות מאמר שביעי דף קט דפוס ווארשא מבואר בהדיא דגם על צדקה (בקרא דיבחנוני) כתב בן עיי"ש.

שם, הל' צדקה סי' רנ"ו ס"ק ד' מהד"ב.

דהנה בשטמ"ק כתובות ד' ל' כתב דבתרומה ל"ש כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא,

עיין ב"ק דף קט"ו ע"א ובפירש"י שם בד"ה אינן נגזלות ובהולין דקל"ד ע"ב, ועיין יבמות ל"ז ע"ב בתוס' ד"ה קנויה לך, ועי' בספרי פרשת קרח פסוק קי"ט על קרא דהנה נתתי את כל מעשר וגו', ועיין בתשו' המיוחסות להרמב"ן סי' קפ"ט ובתשו' הרשב"א ח"א סי' י"ח ובאבודרהם שער שלישי ובסה"מ להרמב"ם שורש י"ב ובהשגות הרמב"ן שם עי"ה, ועיין תמורה ל"ב ע"א בתוס' ד"ה והאמר עולא

זבמל"מ פ"ז מהלכות ערכין ה"ז וברמב"ם פ"ד מה' ע"ז ה"ד.

שם. הל' מילה סי' ר"ס ס"א,

וכיוצא בזה כתב המח"א הלכות שלוחין סי' ט', דבגוונא דאיהו לא מצי עביד רק מכח איסורא לא שאינו במציאות לא שייך לומר לא מצי שוויה שליח וכו'. ע"י במח"א ותרצה שלא כתב כן, ומדבריו מבואר להיפוך, וגמרא ערוכה היא וכמו שהביא במח"א שם ועייש"ה.

שם, הל' מילה סי' רס"א דף לא.

ואם לא מל חייב כרת וכו'. והראב"ד השיג עליו. וכי משום התראת ספק פוטרין אותו משמים בכל יום עומד באיסור כרת. והנה דברי הראב"ד תמוה דמה ענין התראת ספק לכאן דזה שייך בדיני אדם ולא בדיני שמים. אמנם לענ"ד באמת חייבי כריתות שהתרה בהן לוקה, וא"כ נפק"מ לענין מלקות אם התרו בו וכו'. והרי המזרחי פרישת חיי שרה ביאר דברי רבינו וכו' היינו לחייבו בב"ד שלמטה מלקות דכל חייבי כריתות לוקין ונפטרו מידי כריתות וכו'.

אין זה אמת, דידוע דהיינו דוקא בחייבי כריתות שיש בהן לאו, אבל מילה שאין בה אלא עשה לא שייכא בה כלל התראת מלקות וכמבואר בהדיא גם בדברי הרמב"ם פ"ט מהל' סנהדרין עיי"ש, וגם מה שהביא בשם המזרחי אינו אמת, דהמזרחי שם לא כתב כן אלא על דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה דמיורי בחייבי לאוין שבכרת, עיי"ש שלא הביא דברי הרמב"ם שבהלכות מילה כלל, ולא שייכי שם כלל עיי"ש, וגם דברי הב"ח תמוהים מאוד עיי"ש.

שם, הל' מילה סי' רס"א ס"ב.

איברא דעדיין קשה כשם ששחטו פסחיהם ע"י שליח היה להם למול ג"כ ע"י שליח וכו'.

ע"י במאירי שתירץ זה.

שם, הל' מילה סי' רס"ב ס"ב.

ובילדותי אמרתי ליישב קו' הש"ך [למה מילה דוחה שבת, כיון דאם נימול תוך ישימונה כשר כו'] דהגה בתוס' מנחות נתקשה דמה בכך דנקצר שלא כמצותו כשר, מ"מ הא התורה אמרה במועדו ודוחה שבת וכו'. במחילת כבודו כל דבריו בכאן אינם אלא דברי תימה מה שכתב להקשות בשם התוס', ע"י שם בתוס' ד"ה אמאי ותמצא כי מבואר להדיא להיפך, ומ"ש דהא

תליא אם נילף מילפותא דר"י או מבמוערו תמוה מאור דא"כ מאי פריך ורבי לאו וכו' דילמא יליף מבמוערו, ועוד תמוה עצומה דהא שם בגמרא ע"כ פריך מהא דתניא דרבי יליף מבמוערו דקצירת העומר דוחה שבת ע"ש ודו"ק היטב, וכל דבריו כפאן תמוהים.

שם, הלכות מילה סימן רס"ג אות ב',

ולא בפרזלא כו', וא"כ בגולד כשהוא מהול למה לא יהיה מצוה למול בברזל להטיף דם ברית וכו'.

אישתמיטתיה מש"כ במהרי"ל הלכות מילה וז"ל ואמר מהר"י פגל שרבי וכו' ז"ל ה"י חותך מעט בציפורן את הנולד מהול כו' עי"ש, הרי דאפילו לכתחילה מלין נולד מהול שלא בברזל, וצ"ע.

שם, הל' מילה סימן רס"י אות א'.

ואף דהתשב"ץ ח"ג סימן ל"ז כתב דמילה הותרה כבר תמהתי עליו בתשובה אחת והדבר ברור דמילה אינה רק דחוייה ועיין ברמב"ם פ"א ופ"ב שכתב מילה בזמנה דוחה שבת משמע דהוא רק דחוי' וכו' ע"כ.
פנראה שלא עיין בדברי התשב"ץ כל צרכו, שכבר ביאר התשב"ץ גופי' שם שאין מלשון זה וכיו"ב ראוי עי"ש.

שם, הל' מילה סי' רס"ז סי"ג.

ולפע"ד הדעת תורה והדעת נוטה לענין שחיטה דכשירה בזר דמ"מ בשבת חייב משום זרות ומשום שבת וכו'.
אינני רואה כאן לא דעת תורה ולא דעת נוטה לחייב על השחיטה שכשרה בזר משום זרות, גם פתח בכד וסיום בחבית דמקום עיון שלו לא ה"י אלא באיסור שבת וסיום באיסור זרות.

שם.

אבל זר דלא הותרה לו עבודה רק דשחיטתו כשירה בחול משום דשחיטה לאו עבודה הוא, א"כ למה יחלל הוא שבת. הא הכהנים בוודאי יצטרכו לחלל שבת אחר כך בהקטרה וכדומה אשר לא יוכל תור לעשות ולהם הותרה ולו לא הותרה וזה ברור.

אין זה ברור כלל דטעם זה לא שייך אלא לחיובו רק משום שבת אבל משום זרות מהיכי תיתי לחיובו בשחיטה דלאו עבודה היא וכשירה בזר.

שם.

איברא דלפ"ז קשה הא דפריך ביבמות דף ל"ג זר שחילל שבת במאי אי בשחיטה, שחיטה בזר כשירה, ומאי קושיא הא גם משום זרות איכא דהא בשבת מחלל שבת, וכל דלא הותר לו בשבת איכא משום זרות ומשום שבת והיא קושיא בפלאתא. אמנם נראה דהרי בר קפרא רבי חייא נחלקו. ר"ח אמר שבת לכל נאסרה, כשהותרה במקדש אצל כהנים הותרה ולא לזרים, יש כאן משום זרות ויש כאן משום שבת, ובר קפרא אמר כשהותרה במקדש הותרה אין כאן רק משום זרות וכו' ואפשר לתלותו במה שנחלקו הרמב"ם והתוס' אי אמרינן הדרא לאיסורא קמא כגיזה ועבודה. ועיין ביצה דף י"ב ובחולין בשמעתין דזרוע בשלה וכו' ולפי זה לבר קפרא פריך שפיר שחיטה בזר כשירה ואין כאן משום זרות באמת איסור שבת שייך אבל לא איסור זרות. וזה שדקדק רש"י ואין כאן זרות וכו'. ובה מיושב היטב מה דנחלקו רבי חייא ובר קפרא לענין טומאה ואמר בר קפרא דכשהותרה במקדש לכל הותרה וכו'.

טעות הוא דאין כאן שום מחלוקת ובריייתא ערוכה היא בפ"ב דבכורות ט"ז דהגוזז והעובד בפסולי המוקדשין שנפדו סופג את הארבעים וכן פסק הרמב"ם בהלכות מעילה, ומה שהביא מדברי התוס' בביצה [י"ב] אדרבה שם מפואר איפכא דבכ"ג דהכא לא שייכא סברא זו דניהדרה לאיסורא קמא עיי"ש. גם עיקר דבריו אין להם שחר כלל מה שרצה לתרץ קושיותו הנפלאה דפריך לבר קפרא וכתב דזו היא ג"כ כוונת רש"י. וזה טעות דהרי לבר קפרא ליכא איסור שבת בזר אפילו בעבודות האסורות לזר וכש"כ בשחיטה שכשירה בזר.

גם מאי תירץ לקושיותו דהרי גם לבר קפרא כיון דחייב משום שבת ראוי נמי לחייבו משום זרות לסברת המחבר וכפי הנראה טעה בדברי עצמו ונאחו בספק ורצה לומר כך דהקושיא קאי לבר קפרא דס"ל דאפילו לזר ליכא איסור שבת במקדש וכיון דליכא איסור שבת ממילא גם איסור זרות ליכא בשחיטתו וזה דלא כפי' רש"י שפי' דאין כאן זרות דמשמע דאיסור שבת איכא, אלא גם איסור שבת ליכא דהא לבר קפרא קיימנן, אבל לר"ח דס"ל דיש איסור שבת לזר במקדש אין ה"נ דאפילו בשחיטה אע"ג דכשירה בזר מ"מ כיון דאיכא איסור שבת חייב נמי משום זרות כך היתה כוונת המחבר לומר בלא ספק, וגם מה שהקשה על מה שמדמה טומאה לשבת והפליג לומר שהיא קושיא א עצומה ונפלאה, זה אינו דבאמת בכל הסוגיא לא נמצא דבר זה כלל אלא בשבת פלוגתא אחריתא ובטומאה פלוגתא אחריתא כפ"ע אבל אין שום רמז כלל לתלותם זה בזה. גם שערבב לכאן ענין טומאה דחוי' או הותרה אין זה ענין כלל לכאן אלא דב"ק ס"ל דכיון שהותרה או דחוי' טומאה במקדש סתם אין לחלק בין כהנים תמימים לבעלי מומים, וכפירוש

רש"י, גם בתירוצו נתבלבל עוד הפעם לומר דלכ"ק שבת לא הותרה במקדש אצל זר ואיסור זרות ליכא, ונהפוך הוא מקצה לקצה דלכ"ק שבת הותרה במקדש אפילו לזר אבל איסור זרות לכ"ע איכא בהנך עבודות האסורות לזר דמייירי בהו בפלוגתא דר"ח וב"ק ואין מחלוקתם אלא לענין שבת ולא לענין זרות.

שם. הל' עבדים סימן דס"ז ס"ד.

ולענ"ד לא קשה מידי דעכו"ם מעכו"ם לא קנה רק למעשה ידיו כמבואר בגיטין דף ל"ח, ואם כן אין צריך למולו משא"כ ישראל דקונה הגוף צריך למולו וכו'. אישתמיטתיה גמרא ערוכה דיבמות מ"ח ע"ב דאמרינן שם בהדיא דלוקח עבד מן העכו"ם חייב למולו ואסור לקיימו בלא מילה אפילו קודם שהטבילו עיי"ש, והרי שם לעיל מ"ו ע"א מבואר דבכה"ג דכל כמה דלא הטבילו לשם עבדות לא קנה ליה ישראל אלא למעשה ידיו דמאי דקני למוכר מקני ליה ללוקח עיי"ש, ודין זה מבואר בש"ע כאן במקומו לקמן בסמוך וא"כ מבואר גם בכה"ג דאין גופו קניי חייב למולו. שוב [ראיתי] שנמשך בזה אחר הש"א סי' נ"ג עיי"ש היטב אבל גם דבריו תמוהים ואכמ"ל.

שם, הלכות ס"ת סי' ע"ר ס"א.

אמנם כ"ז ע"פ דברי הת"ח דמיתורא דלכם קדריש שיהיה שלו אבל משמא אנהינהו לעיינא ומצאתי ברמב"ן במלחמות בסוכה דף ט' כו' הנה האיר הרמב"ן עינינו דלכם לא אתי לאורויי שיהיה שלהם כו'. אבל בדברי הרמ"ה ז"ל שם בסנהדרין מבואר בדברי הת"ח עיי"ש.

שם, הל' ס"ת סי' ע"ר ס"ד מהד"ב.

וקשה לי טובא במה דנחלקו ר"מ ורבנן אי מתנה כמכר ביובל, ולמה לא הביאו מקרא מפורש ביחזקאל מ"ו כה אמר ה' כי יתן הנשיא מתנה לאיש מבניו נחלתו היא לבניו תהיה אחוזתם הוא בנחלתו. וכי יתן מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו עד שנת הדרור וכו'. הרי מבואר בהדיא דמתנה אינה כירושה וחוזרת ביובל, הרי מבואר דלא כר"מ, וגם רבנן למה לא הביאו רא"י מהאי קרא, ושאלתי לכמה ואין פותר וכו'.

כבר קדמו בקושיא זו במרכבת המשנה ח"ג פ"א מהל' שמיטה ויובל, עיי"ש מה שתירץ.

שם, הל' ס"ת סי' רע"ז סי"א.

ומ"ש הר"י אכסנדר'י שבני חשמונאי נתצו מזבח שבנאוהו עזרא מפני שטמאוהו יונים כמ"ש ביומא, הנה לא נמצא ביומא ענין זה. אבל כן הוא ביומא ט"ז ע"א, עיי"ש.

שם, הל' ס"ת סי' רפ"ג ס"ב.

כתב הרמב"ם דאסור לכתוב מגילה לתינוקות. והרי"ף חולק ומתיר לכתוב מגילה לתינוק וכו'. שוב ראיתי דיש רא' מפורשת לדברי הרי"ף מהא דב"ב דף י"ד א"ל רבנן כתב ר"א וכו' א"ל דילמא "תורה צוה לנו משה" כתב, וקשה האיך כתב פרשה לתינוק להתלמד וכו'.

אישתמיטתיה דברי ש"מ שם בשם הרא"ש ודברי הרמ"ה שם דלפירושם לא מוכח משם מירי עיי"ש, שכפי הנראה מוונתם רק לתרין קושיא זו וגם התוס' מוונתם לכך דפסוק זה מוקרי תורה ואינו בכלל מגילה וזו היא ג"כ מוונת ר"י מוגאש שהביא בש"מ שם עיי"ש. ודו"ק היטב.

שם, הל' מוזהר סימן רפ"ו אות יא.

מ"ש התוס' דשאלה דטלית דווקא ל' יום וצ"ע בחגיגה דף כ"ב דמנא לז' יומא לא מושלי אינשי וכו'. עיין במ' מים חיים להפר"ה בה' סוף מכות שעמד בזה ועיין שבת ט"ז ע"ב עיי"ש"ה.

בדין טבילת כלים

בדבר השאלה אודות הכלים הנעשים בבתי חרושת של חברת מניות והרבה מבעלי המניות המה יהודים ולכן הם כשותפין בבית החרושת אם צריכים לטבול הכלים הללו ולברך עליהם.

תשובה:

א) הנה הנוגע לבעלות של בעלי המניות הוא שאלה המקפת הרבה דיני תורה כגון חמץ בפסח, ורבית בבנקים, סחורה בנו"ט ושבת ועוד, ולכן צריכים להגדיר המהות של הבעלות בחברת מניות אם זהו כמו סתם שותפות, או חטיבה בפני עצמה שאין לה שייכות עם המשקיעים בהמניות. ובענין רבית בבנקים כבר דנתי בזה בספרי ח"א סי' קי"ז ובענין שטרי מלוה „באנדס" של מדינת ישראל, ובחידושי ביארתי עוד בענין רבית בבנקים. ובגידון טבילה נראה לפיע"ד דבין אם נאמר דחברה למניות הוא בריה בפנ"ע ובין אם נאמר שזה פשוט כשותפות מ"מ הכלים הללו צריכים טבילה דהרי טעם טבילה זו מבואר בירושלמי בכדי שיצאו מטומאת עכו"ם ויכנסו לקדושת ישראל ומהאי טעמא בישראל ועכו"ם שקנו כלי בשותפות א"צ טבילה כמבואר ברמ"א יו"ד סי' ק"כ סעי' י"א דכיון דאינו יוצא מידי טומאה בטבילה זו כיון דעדיין שם עכו"ם עליו עיין בש"ך שם בס"ק כ"ב ובביאור הגר"א ובמקור דין זה באו"ה.

ב) ובבי"מ מתמה על דין זה דלמ"ד דטבילת כלי הוי מה"ת וכ"ה שיטת רוב הפוסקים, א"כ לפי המבואר בש"ס ב"ק דנ"א גבי בור של שני שותפים דפליגי רבי אליעזר בן יעקב ורבנן אם יש ברירה או אין ברירה דלמאן דאמר יש ברירה כל אחד משתמש בחלקו ולמאן דאמר אין ברירה הרי הוא משתמש בכולו גם בחלק חבירו, ואנן קי"ל דמדאורייתא אין ברירה ולכן על חלק העכו"ם בהכלי הרי הישראל הוא שואל ושואל פטור מטבילה, אולם מה דאמרינן דבדאורייתא אין ברירה זה מתמת חומרא כבכל דיני התורה דאמרינן דמה שהוא מה"ת הוא לחומרא, אבל היכא דהחומרא יהיה אם גימא יש ברירה בודאי אמרינן גם בדאורייתא יש ברירה, ממילא בגידון שהישראל יש לו שותפות עם עכו"ם בהכלי אזי צריכין לומר יש ברירה להחמיר להצריך טבילה דאמרינן הוברר הדבר שמשעה ראשונה

נקנה לו להשתמש בהכלי והוי בעת ההשתמשות כולו דידיה ואע"ג דבעת שהעכו"ם משתמש בהכלי יהי' כולו דידיה מה בכך עיי"ש שהאריך בזה.

(ג) לפע"ד אין אנו צריכים לכל זה לפי האוקימתא בגמרא דנדרים דמ"ה גבי השותפין שנדרו הנאה זה מזה דת"ק ס"ל דאסורין שגיהם ליכנס לחצר המשותפת וראב"י סובר דזה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו ומחלוקתם בברירה דת"ק ס"ל אין ברירה ובשעה שכל אחד משתמש בחצר אין אנו אומרים הוברר הדבר שהוא בשלו משתמש אלא שמא הוא משתמש בחלק חבירו והרי הוא מודר הנאה ממנו וראב"י ס"ל יש ברירה ובשעה שהוא משתמש בחצר יכול הוא לומר זה חלקי שביררתי לי ואוקמא בגמרא רבה בשם זעירי דלא נחלקו אלא היכא דיש בחצר דין חלוקה לכן ס"ל לת"ק אין ברירה שבשעת קנייתם את החצר לא הוברר שיהא רשאי זה להשתמש בחלק זה כי שמא לא יבא לחלקו כלל, אבל בשאין בה דין חלוקה אף הת"ק מודה שיש ברירה מפני שידוע לכל שתמיד החצר בשותפות ויהי' רשות לכל אחד מהם להשתמש בכל זמן שירצה יעו"ש בגמרא. ולפי"ז בני"ד כיון שאין בהכלי דין חלוקה ממילא לכ"ע יש ברירה ואפילו היכא שהוא לקולא כגון בנדרים שמקילן להם להשתמש בהשותפות ואצ"ל דוקא מפני שהוא לחומרא אמרינן דיש ברירה, ולפי דבריו גם שותפות של מחצה ומחצה מחוייב בטבילה. (ד) ואף שבכ"מ ששותפות עכו"ם פוטר כגון בבכורה ותרומה וראשית הגז צריך קרא למפטרינהו כמבוי' בש"ס חולין דקל"ה דלרבנן ילפי' מצאנך למעט שותפות עכו"ם והכא ליכא קרא למיפטר דאיכא למימר דהכא לא צריך קרא משום דלא הוי דומיא דכלי מדין, ועוד דלא נכנסה לגמרי לרשות ישראל עיין בעה"ש מזה, אולם לפי"מ שפירשו הש"ך והגר"א שעדיין שם עכו"ם עליו משמע דאפילו אי נימא יש ברירה ובכל פעם שהישראל משתמש בהכלי מקרי שלו כולו מ"מ עדיין שם העכו"ם וקרא תמיד על הכלי לכן הסברא למיפטרי' מטבילה.

(ה) ואם ישראל ועכו"ם עשו כלי בשותפות ומכרו אותה לישראל בזה לא מבואר בהדיא אם הקונה מחוייב בטבילה או לא, אבל מסתברא דפטור מטבילה גם להחולקין על הרמ"א בדין שישראל ועכו"ם קנו הכלי בשותפות, מפני דהכא אין גפ"מ דברירה כלל וכיון דליכא טעמא דהירושלמי שיצא מטומאת עכו"ם דהרי יש בו גם חלקו של ישראל ולא רק חלק הטומאה של העכו"ם ולא הוי דומיא דכלי מדין דשם הוי כולו של עכו"ם ויצאו מטומאת מדין לקדושת ישראל לכן בודאי פטורין מטבילה ומה שיש עוד לעיין בזה נדבר לקמן.

(ו) לכן בני"ד בכלים של בתי חרושת של חברת מניות נראה דמחוייבין בטבילה ואפילו אי נימא דבעלי מניות הם שותפין כיון דאינו ניכר כלל חלק

השותפות ואינו מבורר בכלל. חלק כל אחד ולא נקרא שמם על הכלים והכלים מפורסמים על שם הפירמא שהוא כולו גויים או רובא דרובא במדינה של מאות מליונים נכרים והאחוז של ישראל הוא מיעוטא דמיעוטא לכן אפילו אם המה באמת שותפין חייבים בטבילה, וראיה לדברי מדברי הש"ס נדרים דמ"ח דאיתא התם הריני עליך חרם ואת עלי חרם שניהם מותרים בדבר של עולי בבל ואסורין בדבר של אותה העיר. והרמב"ם בפירוש המשניות פירש דענין של עולי בבל הדבר שיש בו שותפות לעולי רגלים והוא מה שזכר מהם אעפ"י שהציאה והבנין שלהם ממון של כל ישראל ולכל אחד מהם יש לו זכות בהן אין זה כי אם זכות מעט מאוד שאין לאחר מהם שום רשות. מבואר בדבריו שתי נקודות. א' שיש חילוק בין זכות בדבר או רשות בדבר, ב' דזכות מעט אינו עושה אותו לשותף לכן בדבר של עולי בבל אעפ"י שכל ישראל נתנו חלקם לזה ויש להם זכות בכל הדבר אולם הזכות הוא זעיר מאוד ואינו נותן לו רשות כלל בכל הדברים לכן אינו בכוחו לאסור חלקו על חברו המודר הנאה ממנו, ולפ"ז הרי חברה של מניות הן ממש כמו דבר של עולי רגלים שאפילו אי נימא שהם שותפין, אבל כיון שאין להם שום רשות כלל בכל העסק ואפילו אם יש להם זכות הרי זה מיעוט ופעוט שיוכל לפטור הכלים עי"ז מטבילה.

(ז) איברא דלפי מה שפירש הר"ן במשנה בטעמא דמותרין בדבר של עולי בבל מפני שעולי בבל הפקירום לכל ישראל, וכן פי' ג"כ הרע"ב בפ"י המשנה דהוי כהפקר ולא כדבר של שותפות ולפי"ז התם משום הפקר נגעו בה, ובני"ד אין זה הפקר כלל כיון שיש בעלות על העסק ולא דמי כלל לדבר של עולי בבל לפי פירושם, אולם לפי פירוש הרמב"ם מוכח שפיר דלאו משום הפקר הוא רק מפני שחלק מועט אינו נותן רשות בעלות כלל, וניחא שפיר שעל מה שפסק הרמב"ם בפ"ז דנדרים הל"ב דמותרין הנודרין בדבר של עולי בבל הביא מרן מקורו מש"ס נדרים ולא פירש טעמו ובב"י בהל' נדרים סי' רכ"ד כתב לפרש דברי הטור שהביא דין זה בפ"י הר"ן משום הפקר, ועל דברי הרמב"ם לא כתב כלום בכ"מ, מפני דלהרמב"ם לאו משום הפקר הוא רק מדינא כיון דליכא לכ"ע רשות כלל, ובשו"ע כתב המחבר סתם דמותרים בדבר של עולי בבל בלי שום טעם, ונראה מפשטות לשונו שזה מדינא ולא משום הפקר, ממילא לפי פירוש זה היא ראי' ברורה לנ"ד.

(ח) ולאידך גיסא אפילו אי נימא דחברה למניות היא חטיבה בפני עצמה ולא כמו שותפות — וכן הוא באמת וכן דיברתי עם יודעי דת ודיגי הממשלה — בדאי אין להתחשב כלל עם המניות של ישראל ולמרות זאת שלפי החוק אין לבעלי המניות שום בעלות וכל העסק הוא בריה נבדל לגמרי מן האנשים המשקיעים ממונם שם ולהחפצא אין שום שייכות עם הגברא, וא"כ אין שם עכ"ס על הבריה

שנולדה מתוצאות המניות ומנלן שתוצרת החטיבה הזאת צריכה טבילה כיון דלא
הוי דומיא דכלי מדין ואנן דומיא דמדין בעינן, בכ"ז מסתברא דחטיבה כזו הוי כמו
עכו"ם פרטי ומחוייב בטבילה וע"כ צ"ל כן דהרי גבי רבית בבגדים דדומה למניות
בעסקים אחרים מ"מ כיון דאין כאן מלוה ולוה נושך ונושך לכן מתירין וכן גבי
חמץ אין לחייב לבעלי המניות על בל יראה ובל ימצא כיון שאין להם רשות
לבערן כי אינם יודעים אפילו איה מקומו ובוזה אפילו אי נימא שיש להם אחריות —
כי באמת אין להם אחריות — מ"מ הוי כמקבל אחריות על חמץ של עכו"ם בבית
העכו"ם שאינו עובר עליו כיון שאין להם רשות ליכנס למקום החמץ ומכש"כ
להשתמש במקומות של החמץ, ומהאי טעמא גופא איכא למימר כיון דאין לבעלי
המניות שום בעלות אפילו לא בעלות מוגבלת רק בריה חדשה שיוצרת כלים ובריה
זו נבראה ע"י עכו"ם ושמה של עכו"ם עליה, וכי ס"ד שבמדין אם מצאו שם ישראל
בית חרושת של כלים שנעשו על ידם לא יתחייבו בטבילה מפני שלא נקרא שם
עכו"ם עליה אלא שם של הפירמא, וכי מה איכפת לן שישראל השקיעו שם ממנם
בלי שום התחייבות ושותפות בבית חרושת שכולו גויים משום זה יפטרו הקונים
תוצרת הנעשה על ידם מטבילה. לכן נראה לפיע"ד דכל הכלים של בתי חרושת
בכאן אעפ"י שיש בין בעלי המניות יהודים מחוייבים בטבילה מהאי טעמא גופא
כיון שלענין חמץ ורבית וכיוצא בו מחשבינן לחברת מניות כחטיבה בפ"ע,
וכיון דבעלי המניות מקבלים רבית מכל מה שהשקיעו מעות במניות (ג"ב הרבה
בעלי מניות מקבלים רבית כל רבע או חצי שנה) ע"י היתר זה שאין כאן מלוה
ולוה נושך ונושך ואין עליהם חיוב לבער החמץ ואין עוברים על בל יראה ואין להם
איסור של מלאכת שבת ואיך נוכל לומר שהכלים הנעשים שמה פטורין מטבילה
מפני חלקם של ישראל, גלל כן נראה פשוט דצריכים טבילה ובברכה, ולצרף לזה
שיטת המהרש"ל פסחים דק"ב שכתב שם וז"ל ונראה לי לומר אדרבה הכא הוא
כחא דהתירא שמיקל לברך עדיף ולא חיישינן לברכה לבטלה להיות עובר משום
לא תשא לאפוקי רבנן דמחמרי שלא לברך כי הברכות אינן מעכבות, עיין מש"כ
בזה בספרי שו"ת בי"א ח"א סי' ל"ו. וזאת למודעי דמה שכתבתי בענין רבית וחמץ
דחשבינן זה לחטיבה בפ"ע אין רצוני בזה לפסוק שהכל על צד היותר טוב כי הרבה
יש לפקפק על ההיתר הזה ובחידושי הארכתי בזה, אבל כיון שכל גדולי האחרונים
חתרו למצוא היתר ואם ניקל שלא להטביל הכלים יהי' תרי קולי דסתרי אהדדי.
ט) וכן יש להביא סמוכין לדין זה מהך דינא דמבואר ביו"ד שם בסעי' י'
בישראל שנתן כסף לאומן עכו"ם לעשות לו ממנו כלי דלשיטת התוס' א"צ טבילה.
משום דהוי ספיקא דדינא שמא אין אומן קונה בשבח כלי ולדעת הריצב"א צריך
טבילה משום ספיקא דדינא דשמא אומן קונה בשבח כלי לכן מספיקא טעון טבילה.

והרמ"א פסק לטבלו בלא ברכה ואם האומן נתן ג"כ מעט כסף משלו צריך טבילה לכ"ע, ולדעת הש"ך בס"ק כ"ב גם בברכה. ולפי"ז אע"ג דעכשיו אין גפק"מ בפלוגתא דאומן קונה או אין קונה בשבח כלי כיון שהאומן אינם רק שכירי יום ואין להם שום חלק בהכלי מ"מ חזינו דהיכא דהאומן נתן גם כסף משלו מחייב בטבילה אפילו באין לו חלק בהשבח של הכלי ומדוע יוגרע בני"ד אפילו אי נימא דכל התומר הוא של ישראל אבל עכ"פ האומן הפקידים וכל המשרתים ורוב בעלי המניות אינם יהודים ואמאי יפטרו מטבילה ואפילו להט"ז בס"ק י"ב דס"ל בדינא דהרמ"א דצריך טבילה בלא ברכה מ"מ בני"ד דעדיף יותר כיון דכל המגנון מתחילה ועד סוף הוא של גכרים בודאי גם להט"ז צריך לברך על הטבילה וז"ב לפיע"ד.

(י) שוב התבוננתי במה שכתבנו לעיל להוכיח מש"ס נדרים דמ"ח דני"ד דמי להאי מילתא דמודר הנאה דמותר בשל עולי בבל משום שאין לכ"א רשות רק זכות זעיר כמוש"כ הרמב"ם ובדבר של אותה העיר אסורין מפני שהן כשותפין ואיזהו דבר של אותה העיר הרחבה והמרחץ והביהכנ"ס וכו', ועכצ"ל דביהכנ"ס מקרי כחצר השותפין שיש לכל אחד זכות ורשות בניגוד של עולי בבל שאין לכל אחד רשות וזכות, דלפי"ז צ"ע דהרי בש"ס יומא די"א פריך דכפרים מי מטמא בנגעים והתניא לאחוזה עד שיכבשו אותה כבשו אותה ולא חלקו לשבטים חלקו לשבטים ולא חלקו לבתי אבות חלקו לבתי אבות ואין כל אחד מכיר בחלקו ת"ל ובא אשר לו הבית מי שמייוחד לו הבית יצאו אלו שאין מיוחדין לו וכו'. וכתבו שם בתוס' ישנים דפליגי בזה על הברייא דלעיל דמחייבא בית השותפין במזוזה אי גמי שאני הכא דלא נתברר חלקם מעולם, מבואר מזה דבתי כנסיות אפילו של כפרים מקרי אין הבעלים מבוררין ואם אין הבעלים מבוררין הרי עי"ז אין לו רשות ודמי לשל עולי רגלים, וכן מוכח מש"ס חולין דקל"ו דאמרינן התם דבית של שותפין חייב במעקה וקרא דכתיב גגך אתי למעוטי בתי כנסיות עיי"ש בפרש"י, ועכצ"ל דלא דמי לחצר של שותפין משום דאין הבעלים מבוררין.

(יא) אך יש לומר דבתי כנסיות אעפ"י שחסר לכ"א הבעלות כיון שאינו מבורר חלק של כ"א ואחד מ"מ לא דמי לדברים של עולי בבל, דהרי מה דשייך לעולי רגלים אין לבני א"י שנתנו הכסף להוצאות לתיקון הדברים יותר רשות השתמשות מהעולי בבל מפני שזה נבנה מלכתחילה לכל העולם והכל שווין בה, אבל בתי כנסיות וכל הני דמתניתין דנדרים כגון הרחבה והמרחץ וכל השייך להם אין הכל שווין בהם ואפילו בתי כנסיות של כרכין יש יותר זכות ורשות לגותני חלקם לצורך תיקון הדברים מאשר לאלו שלא השתתפו כלום בהוצאות לכן אעפ"י שאין חלקם מבורר מ"מ קצת בעלות יש להם עכ"פ יותר מאשר לא נתנו כלום

ויותר מהדבר של עולי בבל, אבל מ"מ לא כמו שותפין רגילים דבשותפין כל אחד יכול לעמוד על המקח על חלקו אפילו עד כדי כך למכור חלקו לאחר משא"כ בדברים של אותה העיר שאין לו כל זה, לכן שותפין חייבים במזוזה וביהכנ"ס פטור דלא מקרי ביתך, וכן גם לענין מעקה שותפין חייבים ובתי כנסיות פטורים דלא מקרי גגך, אבל בנדירים אעפ"י שאין חלקם מבורר מ"מ קצת בעלות יש להם עד כדי כך לאסור חלקו על המודר הנאה, אבל בני"ד בחברה למניות אין שום בעלות להקונים המניות והם נוטלים רבית על מעות כמו בהלוואות, לכן הכלים הם כמו כל כלי עכו"ם שצריכין טבילה.

(ב) וארוחנא בזה ליישב קושיית הרמב"ן על הרמב"ם מובא בר"ן בנדירים שם שפסק בפ"ו הנדירים כראב"י וכיון דאוקמינן דביהכנ"ס הוא כחצר שאין בה דין חלוקה א"כ הרמב"ם מוכי שטרא לבי תרי דפסק כראב"י ופסק כמתניתין דאסורין בדבר של אותה העיר יעו"ש בר"ן שהניח זה בצ"ע. ובלח"מ בפ"ו הנדירים כתב ליישב וסיים כי הקושיא היא גדולה ועצומה. ונראה לפיע"ד לומר לפי"מ שביררנו בתלוק בין ביהכנ"ס לשותפין כחצר, א"כ גבי שותפין כחצר פסק שפיר הרמב"ם כראב"י ומ"מ בביהכנ"ס פסק כרבנן, ומה דאמרינן בגמרא דבתי כנסיות כמו שאין בו דין חלוקה דמי ובוזה ס"ל להרמב"ם דכל אחד נכנס בתוך שלו היינו מעיקרא כאשר רב יוסף מקשה לרבה לפי אוקימתא דזעירי דמחלוקת כשיש בה דין חלוקה אבל באין בה דין חלוקה מותר לד"ה, אבל לבתר דאמר רב יוסף בשם זעירי דהמחלוקת באין בה דין חלוקה וביש בה דין חלוקה אסור לד"ה בזה אין אנו צריכים לומר דבתי כנסיות הוא כחצר שאין בה דין חלוקה, והסברא בזה דלדברי רבה דבאין בה דין חלוקה לכ"ע מותרין עכצ"ל דלאו מטעם ברירה קאיתנין עלה כי אין מובן ברירה דכאן כמו בכל הברירות שבש"ס, כמו שהסביר הר"ן שם בנדירים דבכל ברירה אנו צריכים לומר שהוברר הדבר שכך ה"י הכוונה מעיקרא וכאן אין אנו אומרים אח"כ שהוברר מעיקרא, רק מתחילת הקנין אנו אומרים שכן היה המדובר ביניהם ואין אנו צריכים לברירה, ולפי"ז שפיר מקשה לי רב יוסף דגם ביהכנ"ס כן הוא שנבנה מלכתחילה לכל כי אחת א"א כי כל יהודי מוכרח לילך להתפלל לבית הכנסת בכל עת ובכל זמן ואא"ל שכ"א ישתמש בזמן שחברו אינו משתמש, וכעין שכתבו התוס' דמ"ו בתוד"ה אמר, לתרץ קושייתם דהרי מדאורייתא אין ברירה ואיך אמר רב הונא הלכה כראב"י ותירצו דכאן דראב"י אין הטעם משום ברירה רק משום ויתור דזה מותר במודר הנאה יעו"ש בתוס'. אולם לאוקימתא דרב יוסף אמר זעירי דמחלוקת באין בה דין חלוקה ובוזה הטעם עכצ"ל משום ברירה דלראב"י מותרים להשתמש בחצר דיש ברירה אבל בבתי כנסיות אין הטעם משום ברירה דבברירה אמרינן שבשעה שכל אחד משתמש הרי כל המקום שלו כי אין

הכרח שישתמשו שניהם בבית אחת, אבל בבית הכנסת הרי סולם משתמשים בבית אחת ולא דמי לחצר השותפין, ואעפ"י שלענין בעלות הרי בחצר יש יותר בעלות לכל אחד מאשר בעלות בבית הכנסת, אבל בנדירים אינו תלוי רק בבעלות כאשר ביארנו, לכן בחצר מותרין שניהם ובבית הכנסת אסורין כנ"ל לתרץ דברי הרמב"ם והטור, ועדיין צ"ע.

(ג) ובמה שכתבו גדולי האחרונים ה"ה הנב"י והגאון מהרש"ק בטוטו"ד והחכ"א להעיר דלפי שיטת התוס' והרא"ש דבישראל המוכר כלי לעכו"ם וחזר ולקחו ממנו צריך טבילה וכ"ה להלכה ביו"ד שם בסעי' י"א, א"כ בע"פ כשמוכרין החמץ לעכו"ם עם הכלים ואחר הפסח כשישראל קונה החמץ מהעכו"ם צריך לפי"ז לטבול הכלים. ואני נבוכ בדין זה ובער אנכי ולא אדע ודבריהם שגבו ממני דאפילו אם נקרא שם העכו"ם על הכלים מ"מ א"צ טבילה דהרי המוכן שם עכו"ם על הכלים היינו שיש לו בעלות ורשות עליהם ואע"ג דאצל העכו"ם הקונה המה לגמרי ברשותו ואחריותו מ"מ לאחר הפסח כאשר הישראל קונה אותם אין זה כקונה כלים מעכו"ם לחייבם בטבילה, לפי"מ שכתב הב"י — מובא ברמ"א סעי' ט' — דישראל שקנה כלי מנכרי לסחורה ומכרו לישראל אחר לפי"מ שכתב בהגה"א דאם לקחו חברו לחתוך בו קלפים ולא לצרכי סעודה א"צ להטבילו שהרי שאול הוא בידו, ורצה הב"י לומר דגם במכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו שהרי לא נתחייב ביד הראשון כיון שלקחו לסחורה ודמי להך דהג"א שלקחו לחתוך קלפים ולא לצרכי סעודה אבל מדסיים וכתב שהרי שאול הוא בידו משמע שאם המה לקוח בידו ה"י חייב טבילה וא"כ ה"ה בלוקח מהעומדין אצל ישראל לסחורה כיון שמנכרי לקחם וכן הורה מורי הרב הגדול מהר"י בירב ז"ל עכ"פ דחנוני הלוקח כלים לסחורה א"צ להטבילם רק מי שלוקח מהחנוני לצורך סעודה מחויב בטבילה, ולהס"ד דהב"י הרי גם הישראל שקונה מהחנוני א"צ לטבול הכלי אפילו בקנאו לסעודה רק במסקנא כתב בזה דהישראל הקונה חייב לטבול, אבל החנוני לכ"ע פטור מטבילה ואפילו להט"ז בס"ק י' דס"ל דהישראל חייב בטבילה בלא ברכה מ"מ החנוני בודאי פטור גם לדידי', וכן המנהג בכל תפוצות ישראל שחנוני המוכר כלים שנעשו בידי עכו"ם פטור מטבילה, ובד"ת הביא בשם שו"ת שבט סופר חיו"ד סי' ט"ז שכתב שבעלי מזיגה המוכרים גוזז בצלוחית ואין טובלין אותן משום שהן אצל הקונים בשאלה ושואל פטור מטבילה והמוזג גופא ג"כ פטור מלטבול כיון שאצלו הכלים לסחורה ולא לצרכי סעודה והוי כמו לחתוך בו קלפים דפטורין מטבילה, וגם לפעמים כשקונים בדרך מים לשתות אצל עכו"ם א"צ טבילה כיון שהכלי אצל הקונה רק בשאלה, וגם אפילו אצל ישראל אפילו הוא מומר מותר לשתות מכליו כיון דאפילו ישראל כשר א"צ לטבול כלי מזיגה כיון שהם

לצורך סחורה ולא לצורך סעודה עצמו יעו"ש — ג"ב באמת המנהג שישראל שומרי תורה בעלי מציגה טובלין כליהם אבל לא בעלי חנויות וטעמא דמילתא מדוע בקונה לסחורה פטור פשוט הוא דלא גרע מקנאו לחתוך בו קלפים דא"צ טבילה ולא הוי דומיא דכלי מדין דקפידא הוא על כלי סעודה.

(ד) ועפ"ז איך ס"ד לומר דעכו"ם הקונה כלי חמץ מישראל לא לצרכו רק לסחורה דידוע דדעת הקונה לחזור למכרו אחר הפסח אפילו אי נימא דהמכירה הוא בלא הערמה מ"מ לצרכו בודאי לכ"ע אין דעתו לכך מדוע יצטרך הקונה ממנו לטבול הכלי, וכמו דאמרינן בישראל הקונה מעכו"ם לסחורה אין זה מקרי קניה שיוצא מרשות עכו"ם לרשות ישראל מפני שעדיין לא יצא לרשות ישראל דלסוחר לא מקרי שיצא לרשותו מפני שבאמת לא יצא עדיין לשום רשות דהסוחר הוא סירסור וממצע בין העכו"ם בעל הכלי וישראל הקונה לסעודה, כן יש לומר דהעכו"ם הסוחר הקונה החמץ מהישראל הוא רק סוכן שקונה ומוכר ממילא לא נכנסה לרשות העכו"ם כלל ונשארו כלים של ישראל ופטורין מטבילה ומהיכי תיתי לחייבן.

(ט) ונפק"מ מזה לדינא במי שקונה כלים בחנות של עכו"ם ונרשם עליהם שנעשו אצל ישראל לא יתחייבו בטבילה דלא מקרי שהיו ברשות עכו"ם כיון שהעכו"ם רק סוכן וסרסור ולא ברשותו קאי, ולכן לדעתי העני' צ"ע דבר זה, וכן בכלי מדין אם מצא ישראל במדין כלים בחנויות שלהם שנעשו מישראל לא נתחייבו בטבילה. ולכן תמוה לי מש"כ בשו"ת תשורת שי מהדו"ת סי' ק"ג במשומד בעל חנות של כלים והוא קונה הכלים אצל ישראל בעל בית חרושת לכלים ולהמשומד הנ"ל יש לו קונה ישראל המחזיק חנות של כלים במקום אחר ולפעמים המשומד כותב לבעל בית החרושת הישראל שהוא ישלח כלים להישראל בעל החנות אשר אליו על חשבוננו והוא ישלם בדרך בעלי הסיטונות ושקיל וטרי שם כיון שהמשומד הסיטון לא קנה הכלים עדיין מיד הבעלי החרושת דעדיין לא נתן מעות ולא באו הכלים עדיין לרשותו ועיי"ש. ולפי"מ שכתבנו לעיל צ"ע גדול מדוע יתחייבו הכלים טבילה אפילו אם הכלים באו ליד הישראל מידי המשומד ישר ג"כ אמאי צריכים טבילה כיון שהוא לא קנה הכלים לצרכו רק לסחורה, ומש"כ שם במומר לענין טבילת כלים דנתי במק"א ואכ"מ.

א.

איסור מלאכה ביו"ט שני במדבר ארץ ישראל

(א) פסחים דף נ"א ע"ב. א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת, במדבר מאי א"ל הכי אמר רב אמי ביישוב אסור במדבר מותר, וברש"י ותוס' פירשו, דרב ספרא הלך ממקום שעושים יום אחד למקום שעושין שני ימים, (עי' בתוס' ד"ה כגון אנא וכו' ובמהרש"א ורעק"א ועי' ברש"ש שציין לתוס' סוכה מ"ג ע"ש) אבל בפיר"ח כתב שם וז"ל כגון אנא דידענא בקביעא דירחא ובני מקומי עושין שני ימים. כי בעינא למיסק לארץ ישראל דלא עבדי אלא יום אחד, ביישוב לא עבידנא במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול, מי אמור רבנן בכי הא מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא אמר ליה הכי אמר ר' אמי ביישוב אסור במדבר מותר, עכ"ל. מבואר שהר"ח למד דרב ספרא הלך ממקום שעושין שני ימים למקום שעושין יום אחד, היינו מחו"ל לארץ ישראל, וכן פירש הראב"ן בפסחים וז"ל א"ל רב חסדא (והגיה שם בפירוש אבן שלמה שלפנינו הגירסא רב ספרא) לרבי אבא אנא דידענא בקביעא דירחא ובני מקומי עושין ב' ימים כי קאזלינן לארץ ישראל דלית להו אלא חד יומא, ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם, במדבר של ארץ ישראל מי עבידנא ביום שהוא חול, מי אמור רבנן בכה"ג במדבר נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא וא"ל הכי אמר רבי אמי ביישוב אסור במדבר מותר, מדבעי מיניה מדבר של ארץ ישראל מכלל בכל מקומות ארצו אסור, ש"מ דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל, בכל פרוורא אסור לשנות והיינו דאמרינן בבל וכל פרוורא נהוג כרב, נהרדעאי וכל פרוורא נהוג כשמואל עכ"ל הראב"ן ומבואר שגם הראב"ן פירש דברי הגמרא כפירושו של הר"ח, ובפירוש אבן שלמה על הראב"ן שם הביא דברי הגאון רמ"ד מאוסטראוו זצ"ל בעל כלי חמדה שכתב לו על דברי הראב"ן וז"ל, והנה פירושו הוא כפירוש הר"ח ז"ל יעו"ש אמנם יש שינוי בלשון יעו"ש היטב. והנה ביאור דברי הר"ח ז"ל נ"ל דהפירוש הוא, דביישוב ארץ ישראל לא עבידנא ב' ימים טובים אע"ג שאני מבני חו"ל, כיון דהוא בארץ ישראל יש עליו חומר של בני ארץ ישראל שלא לעשות ב' ימים טובים מחשש בל תוסיף כמוש"כ בשו"ת חכם צבי סי' קס"ז (ומתיר

לעשות מלאכה) אמנם במדבר ארץ ישראל שאל מהו לעשות יו"ט ביום שהוא ברור לי שהוא חול, אם יש עליו הומרא שיצא משם, ולכן במדבר יש לו לעשות ב' ימים טובים או לא, וזה מוכרח דליכא למימר דקאי על ישוב שבחו"ל דפשיטא כיון שהוא מבני חו"ל והוא בחו"ל בוודאי חייב לעשות ב' ימים טובים של גליות, ולפ"ז הפירוש ביישוב אסור, במדבר מותר היינו דביישוב א"י אסור לעשות ב' ימים טובים, אבל מדברי הראב"ן ז"ל נראה דלא מפרש כדאמרן וצ"ע עכ"ל הגאון רמ"ד מאוסטראוו בעל כלי חמדה, ובספר אבן שלמה על הראב"ן דחה שם פירושו של הגאון הנ"ל. דלשון הר"ח מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול, משמע הכוונה היא אם לעשות מלאכה ולא לעשות יו"ט וגם מלשון הראב"ן משמע דלא כפי' זה וכמוש"כ הגאון הכלי חמדה בעצמו, וזה ידוע שהראב"ן נמשך בפירושו לפירוש הר"ח ולא שיחלוק עליו מהיפוך להיפוך, וגם אם האיסור הוא לעשות יו"ט שני משום בל תוסיף כמוש"כ החכ"צ ולפי הכלי חמדה הנ"ל זהו פירושו של הר"ח א"כ למה במדבר א"י יהי' מותר, ממ"נ אם גם המדבר דינו כא"י א"כ גם שם יש בל תוסיף ואם המדבר אין דינו כא"י משום שאין שלוחים מגיעים לשם, א"כ לאו דווקא מדבר אלא כל מקום שאין השלוחים מגיעים כך הדין, ובסוף סיים שם ולכן האמת יורה דרכו דהר"ח מפרש כפירוש הראב"ן ולמה לנו לומר שהר"ח יחלוק על הראב"ן כיון דאפשר להשוות אותם בלי מחלוקת, וכתב שם שתמוה על החכ"צ ז"ל הרי הראב"ן כתב מפורש דביישוב צריך לנהוג שני ימים ונעלם מעיניו הבדולחים דברי הראב"ן אולם כבר העיר בזה בשו"ע הרב מלאדי ז"ל בסוף סי' תצ"ו שהביא שם בזה שתי דיעות דעה אחת דאין עושין אלא יום אחד והוא דעת החכ"צ ויש חולקין וכו' וכתב בצדו דמקורו מהראב"ן. אמנם לענ"ד צ"ע דלמה כתב הגאון שו"ע הרב ז"ל דעת הראב"ן בשם יש חולקין דהא לא נמצא בשום פוסק ראשון או אחרון כדעת החכ"צ א"כ פשיטא דאין שומעין לו נגד דבר המפורש בראשון בפרט בראב"ן שהוא אביהן של הראשונים, ומדברי רש"י ור"ת שלא פירשו כדברי הראב"ן אין ראיה שחולקים על דין זה הוצא מפירוש הראב"ן דהא לגירסת רש"י ור"ת דגרסינן בגמרא מפני שינוי המחלוקת אי אפשר לפרש כפירוש הראב"ן כמובן ובודאי הר"ח והראב"ן לא היה כתוב זה בגירסתם, וכיון שידע הרב שו"ע דעת הראב"ן ז"ל היה לו לפסוק כן ולכתוב דדעת החכ"צ אינה הלכה וצ"ע. והנה להלכה ודאי קיי"ל דלא כהחכ"צ עי' בשע"ת ובברכי יוסף שחולקים עליו וגם בנו בשאלת יעב"ץ סי' קס"ח פליג על אביו בזה, גם הפאת השלחן בתל' א"י סי' ב' ט"ו פסק דלא כהחכ"צ ושכן כתב הב"י בתשו' אבקת רוכל סי' כ"ו וכן האליה רבה כתב שכך נהגו מאז ומקדם בפני הגדולים ולא מיהו ובפרט דמפורש כן בר"ח וראב"ן ע"כ דברי האבן שלמה. והנה ראיתי גם בספר מועדים וזמנים סי' רכ"א שהאריך

שם בפירוש הר"ח והראב"ן. וגם הוא תמה שם על פירוש הכלי חמדה, דלשון „מהו לעשות ביום שהוא חול" משמע דהשאלה היא לענין מלאכה וגם מהו הלשון במדבר מותר לעשות יו"ט שני והלא חייב שמה אי מיירי בדעתו לחזור, והאריך שם לפרש דברי הר"ח והראב"ן בדברים חדשים ומחדשים. ויסוד פירושו בנוי לפי שיטת הרמב"ם דגם באין דעתו לחזור נוהג כחומרי המקום שיצא משם, ורק מפני המחלוקת נוהג כמנהג המקום, וכן מסתמך שם על שיטת הרמב"ם דגם במדבר ארץ ישראל מקום שלא היה שם יישוב ולא היו שלוחין מגיעין אם נתחדשה שם עיר, נוהג שני ימים כמו בחול"ל וכתב שם דפשוט הגמ' לפי זה „ביישוב אסור במדבר מותר" דרב ספרא מיבעיא ליה מרבי אבא כגון אנו דידעינן בקביעא דירחא היום אם מגיע להשתקע בארץ ישראל, ביישוב דארץ ישראל לא עביד מפני המחלוקת ולכן ע"כ נוהג כשבא להשתקע לגמרי כאן סארץ ישראל, אבל במדבר דארץ ישראל נוהג עדיין יו"ט שני שאין מחלוקת וע"כ נוהג כמקום שבא משם והיינו שנוהג במדבר יו"ט שני, ומעתה מובן היטב הפשוט בר"ח וראב"ן דמפרשי נמי הגמרא בבא מחול"ל על מנת להשתקע, דביישוב לא עביד מעכשיו יו"ט שני מפני המחלוקת דווקא כמ"ש ובמדבר עביד שחייב עוד כמנהג מקום שיצא כיון שאין בזה מחלוקת עי"ש שהוכיח מכאן מקום לדברי הרמב"ם דבמדבר ארץ ישראל נוהג שני ימים טובים וגם הר"ח והראב"ן ס"ל כן עי"ש. וכל פירושו בדברי הר"ח והראב"ן רחוק מאוד. חדא דגם לפירושו קשה מהי לשון במדבר מותר, כיון דמחוייב לעשות שני ימים וכמו שהקשה בעצמו לפירוש הכלי חמדה. ועוד דלשון אסור ומותר, מבואר בהדיא בראב"ן שהכוונה אסור, היינו שאסור לעשות מלאכה, ובמדבר מותר היינו שמותר לעשות מלאכה, מהא דסיים שם בראב"ן שהעתקתי לעיל, דמדבעי מיניה מדבר של ארץ ישראל מכלל בכל מקומות ארצו אסור, ש"מ דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרוורא אסור לשנות וכו' ומבואר דהפירוש אסור, היינו אסור לעשות מלאכה ביום שני, וממילא דלשון מותר היינו נמי שמותר לעשות מלאכה, ולפי"ז ע"כ מה שאמרה הגמרא, ביישוב אסור, היינו שאסור לעשות מלאכה ביום שני, ובמדבר מותר היינו שמותר לעשות מלאכה ביום שני, ודלא כפירוש הספר מועדים וזמנים, וכן מה שבנה כל פירושו על שיטת הרמב"ם דס"ל דגם באין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם (היינו לפירוש הביאור הגר"א בסי' תס"ה סעיף ד' ועוד אחרונים שלמדו כן בפירוש הרמב"ם) אבל צדק בזה מש"כ בספר עיר הקודש והמקדש להגר"ר מיכל טוקצינסקי ז"ל ח"ג פרק י"ט סי' ח' אות ד', דגם לאחרונים אלו זהו רק לענין מלאכה בערב פסח, אבל לענין שני ימים טובים של גלויות גם לאחרונים אלו תלוי בדעתו לחזור שהרי המחבר שהביא בשו"ע סי' תס"ח לשון הרמב"ם שלפי הרבה אחרונים והביאור הגר"א בכלל פירושו דגם באין

דעתו לחזור נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם, ומרן הב"י בעצמו כתב בתשו' אבקת ריכל סי' כ"ז דאורח הבא מחו"ל לארץ ישראל תלוי בדעתו לחזור (ועי"ש בספר עיר הקודש והמקדש מש"כ לחלק בין איסור מלאכה בערב פסח לשני ימים טובים עי"ש).

(ב) ולכן נלענ"ד בעזה"ת פירוש הר"ח והראב"ן, דהנה כולם נקטו לדבר פשוט דמה שאמרה הגמרא ביישוב לא עבידנא הכוונה ביישוב ארץ ישראל, וכמו שכתב הכלי חמדה דמוכרח לומר כן, דאם מיירי ביישוב חו"ל, פשיטא כיון שהוא מבני חו"ל והוא בחו"ל למה לא יעשה שני ימים כמו בחו"ל (וכנראה שגם הרב שו"ע ז"ל למד כן בדברי הראב"ן שציין, להדין הבן חו"ל שבא לאר"י ודעתו לחזור שצריך לנהוג שני ימים, דמקורו בהראב"ן ופשוט דכוונתו להא דביישוב אסור וכמוש"כ באבן שלמה, בפירושו על הראב"ן שהעתקתי לעיל ולקמן עוד אדבר בזה) אבל לבבי לא כן ידמה, דנראה דלפי פירוש הר"ח והראב"ן הכוונה ביישוב לא עבידנא היינו ביישוב חו"ל, וסייעתא ידידי חדא מהא דהר"ח והראב"ן הוסיפו מלת ארץ ישראל במדבר, שכתבו במדבר ארץ ישראל, ולמה לא הוסיפו גם בהך דיישוב דמיירי ביישוב ארץ ישראל, ושוב לא היו צריכים לומר במדבר ארץ ישראל, ועוד נראה סייעתא מלשונו הזהב של הראב"ן שכתב ביישוב לא עבידנא משום הימר מקום שאני שם, משמע שעדיין הוא נמצא בחומר המקום, היינו בחו"ל שעדיין שני ימים, ולקמן במדבר ארץ ישראל כתב (וכן כתב הר"ח) מי אמור רבנן בכת"ג במדבר ארץ ישראל ששם אין החומר של שני ימים, ולכן נלענ"ד ברור כמוש"כ שהכוונה ביישוב היינו בחו"ל, ומה שהקשה הכלי חמדה דא"כ פשיטא הוא ומאי קמ"ל, נראה בעזה"ת, דכאן מיירי שרב ספרא היה בדעתו לעלות לארץ ישראל ולעקור מחו"ל שלא ע"מ לחזור לחו"ל ויתכן שכבר התחיל ללכת לארץ אלא שעדיין היה ביישוב של חו"ל, ולכן הו"א שכבר אין עליו דין חו"ל ובטל מיניה חומרי המקום שנמצא שם, וע"ז קאמר ביישוב לא עבידנא, היינו דכיון שעדיין הוא נמצא בתוך יישוב של חו"ל אף שהתחיל לעקור לא"י מ"מ עדיין עליו חומרי המקום שנמצא שם, ומדויק מאוד לשון הראב"ן שכתוב ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם, והנה אם נימא דהר"ח והראב"ן לא הי' כתוב בגירסתם משום שינוי המחלוקת (וכמוש"כ באבן שלמה שעל הראב"ן) וכן משמע בפשטות שלא הביאו לא הר"ח ולא הראב"ן הך מילתא דשינוי המחלוקת, וכן משמע מזה שכתב הראב"ן משום חומר מקום שאני שם. וכן ממה שכתב אח"כ דבבל וכל פרוורא אסור משמע דהכוונה כאן דמדינא אסור עי"ש. ולפי זה הדבר מובן דלהוי אסור לעשות מלאכה משום דעדיין בזה שרוצה לעלות ועקר ממקומו עדיין לא בטיל מיניה חומרי המקום

שנמצא שם כנ"ל, (ועי' בר"ח זכראב"ן שהגירסא כגון אנא וכו' והכוונה שהוא רוצה לעלות לארץ ישראל) ואם כבר בא ליישוב ארץ ישראל ואין דעתו לחזור אז וודאי דינו כבן ארץ ישראל ומותר לעשות מלאכה ביום שני, והא מיבעיא ליה כשיצא כבר מחו"ל והגיע למדבר ארץ ישראל, שאין שם יישוב שעושה ב' ימים, אם נימא כיון שיצא מחו"ל אין עליו כבר חומרי המקום שיצא, כיון שאין דעתו לחזור ובמדבר הרי אין חיוב שני ימים, כיון שהוא מדבר של ארץ ישראל, או דנימא כיון שעדיין לא הגיע ליישוב ארץ ישראל, לא בטל מיניה עדיין חיוב החומר שיצא ממנו היינו מחו"ל ועדיין חייב לעשות כחומרי המקום שיצא משם. ועל זה פשיט ליה דהרי אמר רב אמר, ביישוב אסור, היינו דמדינא אסור כחומרי מקום שהוא שם, היינו ביישוב חו"ל ואף שדעתו לעקור לא"י, במדבר מותר, דכיון שהגיע למדבר ארץ ישראל בטל מיניה חומרי מקום שיצא משם, ואל תתמה על מה שכתבתי, דמהיכי תיתי נימא דכיון שדעתו לעקור יהי' בטל מיניה חומרי אותו המקום שנמצא שם עד שרב ספרא הוצרך לומר דלא עבידנא, היינו דאסור לעשות מלאכה ביום שני, (וזהו באמת עיקר ההוכחה של הכלי חמדה). הנה מצינו כדבר הזה בירושלמי מגילה, פ"ב ה"ג שם יודן בעי בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו לילי חמשה עשר וכו' ולמד שם הריטב"א דהבעיא היא דאע"ג שעדיין נמצא בעיר, בכל זאת כיון שנתן דעתו לעקור דירתו בליל ט"ו לכרך מיחשב בן כרך ולא יקרא בעיר עי"ש (והובא הירושלמי הזה בחזו"א או"ח סי' קנ"ב אות ב', ועי"ש שהביא פירוש הריטב"א דעוקר דירתו דלא ניחא ליה ישיבתו בעיר מיבעיא ליה דאין עליו חובת בן עיר וגרע מפרוז בן יומא דדין י"ד עליו עי"ש). וא"כ גם כאן יש לומר כך כמוש"כ וזה ברור בעזה"ת.

היוצא ממה שכתבתי דלפירוש הר"ח והראב"ן ביישוב אסור, הכוונה ביישוב של חו"ל אסור לעשות מלאכה ב' ימים. ולפי"ז אין מכאן ראיה להחכ"צ כמו שרצה להביא הכלי חמדה. כיון שאין הכוונה אסור לעשות שני ימים טובים בא"י כמ"ש הכלי חמדה ואין מכאן סתירה להחכ"צ כמו שהק' האבן שלמה, שרצה לפרש ביישוב אסור דהיינו ביישוב של ארץ ישראל דאסור לעשות מלאכה שני ימים, דלפי מ"ש"כ הפירוש ביישוב אסור, היינו ביישוב חו"ל כנ"ל, ולפי"ז צ"ע מה שהביא בשו"ע הרב ז"ל ראיה מדברי הראב"ן דלא כהחכ"צ, וכמו שהראה מקורו להראב"ן, ולפימ"ש"כ אין מכאן ראיה כיון דביישוב מיירי ביישוב חו"ל כנ"ל, ואולי יש לומר דכוונת הרב שו"ע, משום דאם נימא כדברי החכ"צ, דבן חו"ל שבא לא"י גם בדעתו לחזור אסור לעשות שני ימים טובים משום בל תוסיף, א"כ מה מיבעיא ליה במדבר מאי, דלינהוג כחומרי מקום שיצא משם, הרי גם במדבר א"י כיון דדינו כא"י, א"כ

גם שם אסור לעשות שני ימים משום בל תוסיף (וכמו שהקשה האבן שלמה על פירושו של הכלי חמדה) ומה ראיה דלא כהחכ"צ אלא דבן חו"ל בדעתו לחזור עושה ב' ימים גם בא"י וליכא משום בל תוסיף ולכן נסתפק רב ספרא במדבר של א"י, דאפילו באין דעתו לחזור עדיין לא חל עליו שם בן א"י, וממילא דינו כבן חו"ל וצריך לעשות שני ימים ואין עליו משום בל תוסיף, ולתרוץ דברי החכ"צ נראה דס"ל לחלק דדווקא במדבר אין עליו משום בל תוסיף דהוה כמו שלא נמצא עדיין ביישוב ארץ ישראל, ודינו כמו שהוא נמצא עדיין בחו"ל שעושין שני ימים, אבל בארץ ישראל מקום שעושין יום אחד ס"ל להחכ"צ דעובר בכל תוסיף (וראה בספר העיר הקודש והמקדש ח"ג פ"ט סי' ח' אות ב' מש"כ שם בנידון איסור בל תוסיף שכתב החכ"צ ע"ש).

ג) ומן כל האמור יש ראי' משיטת הר"ח והראב"ן דבהלך לא"י ואין דעתו לחזור ודאי נוהג רק יום אחד, דאם נימא דגם בארץ ישראל נוהג שני ימים כחומרי המקום שיצא משם, א"כ מאי מספקא לי' לרב ספרא במדבר שבארץ ישראל כיון שגם אם בא ליישוב ארץ ישראל נוהג שני ימים, ורק מפני המחלוקת אינו נוהג כמקום שיצא משם וא"כ במדבר דלא שייך מחלוקת ודאי צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם, ולכן נראה מזה ראי' כמוש"כ בספר עיר הקודש והמקדש ח"ג פ"ט סי' ח' אות ד' דלענין ב' ימים טובים של גליות גם הרמב"ם מודה דבאין דעתו לחזור נוהג כמנהג א"י מדינא וכמוש"כ בתשו' אבקת רוכל דבאורח הבא מחו"ל לא"י תלוי בדעתו לחזור או לא וכמוש"כ לעיל. ועוד אנו למדין מדברי הר"ח והראב"ן דגם במדבר א"י היו עושין רק יום אחד, ולכן אותם הגרים בארץ ישראל ודאי גם אם היו במדבר היו עושין רק יום אחד, ורק בבא מחו"ל ועדיין לא הגיע ליישוב א"י מספקא לה להגמרא, דשמא צריך לנהוג עדיין כחומרי המקום שיצא משם והמסקנא דבמדבר מותר, היינו דנוהג רק יום אחד, ומבואר מזה דמדבר א"י דינו כא"י לענין שנוהגין בו יום אחד, והאריך בזה הרבה בספר עיר הקודש והמקדש ח"ג פ"ט סי' ב' ודן שם בדברי הרמב"ם פ"ה מהל' קידוש החודש ה"ב, שכתב דבמדבר א"י עיר שנתחדשה שם עושין שני ימים טובים ועי"ש שהביא מדברי הריטב"א בר"ה דף י"ח ע"א שכתב שם דלא כהרמב"ם ובמדבר א"י עושין יום אחד, ושם בספר הנ"ל בס"ו ו' כתב שם ששאל שאלה זו לגדולי א"י והם התור"א והגר"א הרצוג והגר"צ עוזיאל וכולם הסכימו שכל מדבר א"י דינו כא"י ונוהגין רק יום אחד, ועי"ש שהביא ראיותיהם ופולותיהם, ולפימ"כ הרי מדברי הראב"ן מגדולי הראשונים והר"ח שכל דבריו דברי קבלה הם, מבואר בדבריהם ג"כ דמדבר א"י דינו כא"י ועושין רק יום אחד כנ"ל ופלא שלא הביאו הגדולים הנ"ל דברי פירוש ראשונים אלו, ובספר מועדים וזמנים סי' רכ"א הביא לפי דרכו ופירושו ראי'

מפירושם לשיטת הרמב"ם וכבר דחיתי לעיל דבריו, וברור הדבר בעזה"ת כמו שכתבתי.

ב.

בורא מאורי האש במוצאי יוה"כ

(א) פסחים דף נ"ד ע"א, ואינהו כמאן סברוה כי הא דאמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי יוחנן מברכין על האור בין במוצאי שבת בין במוצאי יוה"כ וכו', לא קשיא כאן באור ששבת כאן באור היוצא מן העצים ומן האבנים עי"ש בגמ' ורש"י, מבואר דבמוצאי יוה"כ מברכין בורא מאורי האש דווקא על האור ששבת וכן נפסקה ההלכה בשו"ע סי' תרכ"ד סעיף ד—ה, ועי' במשנה ברורה סק"ז, ועי"ש שכ' דאם חל יוה"כ בשבת מותר מדינא לברך במוצאי שבת על אור שהוציאוהו עתה, אכן מנהג העולם להחמיר ועכ"פ בנר שהדליקו מן האור בוודאי יש להקל, ובשער הציון שם אות ט' כתב וז"ל הנה במגן אברהם סק"ז כתב ומשמע דאפילו חל יוה"כ בשבת ג"כ אין לברך במוצאו על אור היוצא מן האבנים, ואף שהעתיקוהו איזה אחרונים לא העתקתיו דבאמת אין שום משמעות בטוש"ע כלל על זה והמעין בד"מ מוכח שם להיפוך וכו' ומצאתי שכך כתב בפשיטות בתשובת מ"ע סימן י"ח וחיפשתי בראשונים ומצאתי כן בהדיא בחידושי הרא"ה על הרי"ף דברכות שיצא לאור וכן בחידושי הריטב"א על פסחים אלא שכתב ג"כ שנהגו להחמיר עכ"ל השער הציון. ונראה לענ"ד ראייה לדין זה מדברי הר"ח בסוגיין דף נ"ג ע"ב, וז"ל הגמרא שם אמר רב יהודה אמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא אמר ליה ההוא סבא ואיתימא רבה בר בר חנה יישר וכן אמר רבי יוחנן, עולא הוה רכיב חמרא ואזיל והוה שקיל ואזיל רבי אבא מימיניה ורבה בר בר חנה משמאליה אמר ליה רבי אבא לעולא ודאי דאמריתו משמיה דרבי יוחנן אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת הואיל ותחילת ברייתו הוא, הדר עולא חזא ביה ברבה בר בר חנה בישות, א"ל אנא לאו אהא אמרי אלא אהא אמרי דתני תנא קמיה דרבי יוחנן ר"ש בן אלעזר אומר יוה"כ שחל להיות בשבת אף במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת ועני ר' יוחנן בתריה וחכמים אוסרים א"ל עדא תהא עי"ש בגמרא, וברש"י שם אנא אהא אמרי להו, משמיה דרבי יוחנן דענה אחר התנא וחכמים אוסרין להדליק את הנר אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת עד מוצאי שבת ולא הזכרתי שמו של רבי יוחנן על אור במוצאי שבת אלא בזו והם סבורים שעל דבר ברכת האור הזכרתי עכ"ה של רש"י ז"ל. ולכאורה

הדברים מתמיהים דמאי שייכת הלכה זו דאין מדליקין נר ביוה"כ שחל בשבת להך דינא דאין מברכין על האור במוצאי יוה"כ, ומה שייכות לטעות בזה שהם שתי הלכות שונות זו מזו, אולם על סוד הדברים עמדתי בפיר"ח, שכתב שם וזל"ה עני רבי יוחנן בתריה וחכמים אוסרים, ודייקינן מינה מאחר שאין מדליקין ביזם הכפורים לא ימצא אור ששבת ממלאכת עבודה שמעינן מינה כי אין מברכין על האור במוצאי יוה"כ עכ"ל. ומבואר מדבריו הקדושים לזו היתה הטעות, דרבה בר בר חנה הוה ס"ל דכן אמר רבי יוחנן היינו כיון דאסור להדליק נר גם ביוה"כ שחל בשבת א"כ לעולם ליכא אור ששבת ביוה"כ גם ביוה"כ שחל בשבת דגם אז אין מדליקין ולכן שפיר קאמר שמואל אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, אבל במוצאי יוה"כ אפילו שחל בשבת אין מברכין על אור זה שהדליקו אותו במוצאי שבת, ואור ששבת ליכא כיון שגם ביוה"כ שחל בשבת אין מדליקין נרות, אבל הם סברו דס"ל לרבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן דלגמרי אין מברכין על אור במוצאי יוה"כ אפילו בנר ששבת וזו היתה הטעות, עכ"פ מבואר מפירוש רבינו חננאל דגם ביוה"כ שחל בשבת ג"כ אין מברכין במוצאי יוה"כ אלא על אור ששבת, דאם נימא דמברכין ביוה"כ שחל בשבת גם על אור שהמציאו אותו במוצאי יוה"כ א"כ אין ראייה מהא דרבי יוחנן וחכמים אוסרים להנ"ל, והיא ראי' להמג"א ס"ק ז', כנלענ"ד בעוה"י.

ג.

אכילת מרור

(א) פסחים דף ל"ט ע"א, מתני', ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, בחזרת בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור וכו'. והנה ברא"ש פרק ערבי פסחים סי' כ"ה כתב שם וז"ל, משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית, אבל בירקות הראשונים שמברך עליהן בורא פרי האדמה בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית עכ"ל ובשאגת ארי' סי' ק האריך שם לחלוק על הרא"ש דמשמע מדבריו דשיעור כזית באכילת מרור הוא רק מטעם ברכה שמברך על אכילת מרור, אבל אי לאו משום ברכה לא צריך שיעור כזית, ולפי שיטת הרא"ש א"כ בכורך שעושים זכר למקדש כהלל דאין שם ברכה סגי במרור כל שהוא, והשאג"א חולק על הרא"ש וס"ל דצריך שיעור כזית במרור מדינא, והאריך שם להביא ראיות מכמה דוכתי דמבואר דאיתקש מרור למצה ומצה לפסח, ולפי"ז גם כורך שעושים זכר למקדש כהלל אע"ג דאין מברך עליה צריך

כזית כמו המרור ע"ש, ובתשו' חתם סופר או"ח תשו' ק"מ כתב על השאג"א דבמח"כ לא ירד הגאון לעומק הענין, ותמצית דבריו דאע"ג דלא כתיב אכילה בהדיא במרור לא בראשון ולא בשני, מ"מ ודאי דבעי כזית דאיתקיש למצה ופסח אלא שאין אנו יכולים להמציא זה מלבנו לכן הוכיח הרא"ש מדאמרינן בפרק ערבי פסחים דמברך על אכילת מרור שמע מינה פשיטא לרבנן מהקישא הנ"ל דשיעורו בכזית ע"ש, ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים דהרי השאג"א הוכיח מכמה מקומות בגמרא דאיתקש מרור למצה ולמה העלים הרא"ש ולא הזכיר בכלל התיקש דמרור למצה, והרא"ש הסתמך והביא רק הראי' מברכת על אכילת מרור, ועל זה יש לדון כמו שכתב השאג"א שם לדחות ראי' זו, דיש לומר שלא רצו חכמים לחלק נוסח ברכה זו מנוסח שאר הברכות כגון אכילת מצה ואף שהשאג"א כתב שם דזה דוחק לומר כך, אבל בכל זאת למה לא הביא הרא"ש עיקר הלימוד מכח הקישא כנ"ל וכמ"ש השאג"א דזה פשוט דדרשינן הקישא, וגם מסוף דבריו של הרא"ש דסיים שם, אבל בירקות הראשונות דמברך עליהם בופה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית ע"ש ולדברי החת"ס הרי כוונת הרא"ש שע"י מטבע הברכה יש הוכחה שיש חיוב אכילה במרור בזית מטעם הקישא, א"כ היה לו לרא"ש לסיים דמהאי טעמא בשאר ירקות לא צריך כזית משום דליכא הקישא, ומוכח מזה כהשאג"א דעיקר טעמו של הרא"ש הוא משום הברכה כנ"ל, ועי' בשדי חמד חמץ ומצה סי' ט"ו שהביא שם בשם התה"ד שג"כ לומד בדברי הרא"ש דרק מטעם ברכה ע"ש שהביא עוד מחברים בזה. (ועי' בתשו' כתב סופר תשו' פ"ו ע"ש).

ב) והנה שם בשאג"א סי' ק' הקשה על הגמרא דף ל"ט ע"ב דאיתא שם בעי רמב"ח מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מע"ש בירושלים וכו' כי תיבעי לך אליבא דריה"ג מאי, במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא כל דתקינן רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מצה ומרור ופירש"י כעין דאורייתא תקון, ואין לו היתר במושבות ומרור איתקש למצה מה מצה בעינן נאכלת בכל מושבות אף מרור נמי בעינן יש לו היתר, ובד"ה מצה ומרור, הוקשו יחד, וכי היכי דמצה יש עליה שם מעשר שני ולא נפיק ביה אף מרור נמי שיש עליה שם מעשר שני לא נפיק ביה עכ"ל רש"י, ובשאג"א הקשה, מאי קאמר רבא מסתברא מצה ומרור אטו רמב"ח הא מיבעיא ליה אי מקשינן מרור למצה או לא, הא איתו נמי פשיטא ליה דמקשינן ולא מיבעיא ליה אלא מטעמא דמרור דרבנן אי אמרינן כל דתקון רבנן וכו' או לא, א"כ מאי קאמר רבא מסתברא מצה ומרור הא רמי בר תמא נמי פשיטא ליה הא דמצה ומרור והוה ליה כטענו חטים והודה לו בשיעורין והכי הוה ליה להבא למימר מסתברא דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ועי"ש שלא תירץ קושיתו, ונלעג"ד בעזה"י, דהנה לכאורה צ"ע בעיית

רמב"ח אי אמרינן כל דתקון כעין דאורייתא תקון, מהי השאלה, הרי בהרבה מקומות בש"ס אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ולמה דוקא כאן בעי רמב"ח, ולכן נראה דזו היתה בעייתו, דכיון דדין דאורייתא הוא במצה ולא במרור, ובמרור ליכא דין דאורייתא שאינו נאכל בכל המושבות כיון דמעשר ירק דרבנן (עי"ש ברש"י) ואם כן מי יאמר דתקון רבנן במרור כעין דאורייתא במצה כיון שהם שני דברים, ואם הי' הדאורייתא והדרבנן שניהם במצה שפיר יש לומר כל דתקון כעין דאורייתא תקון אבל הדאורייתא היא במצה והדרבנן במרור מנ"ל דאמרינן כעין דאורייתא תקון ואף דאיתקש מצה למרור, אבל מנ"ל דאיתקש לכל דבר (וכמו שגם החת"ס שהבאתי לעיל כתב דמעצמנו אין לנו לחדש זה) וזהו שפשט לו רבא מסתברא מצה ומרור, כלומר דמצה ומרור הוקשו לכל דינין שלהם, ולכן מצה ומרור הוה כדבר אחד, שאם יש דין דאורייתא במצה שוב אפשר לומר במרור כל דתקון כעין דאורייתא תקון כנלענ"ד ליישב בעזרת קושית השאג"א הנ"ל, ועי"ש בפירוש ר"ח שהיתה לו גירסא אחרת דבעי רמב"ח אליבא דר"ע ופשטא רבא כשם שיוצאין במצה שהיא מדאורייתא כך יוצאין במרור שהוא דרבנן עכ"ל, וכנראה שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא ואולי בגלל קו' השאג"א, אך גירסתו צ"ע דמאי מיבעיא ליה לרמב"ח כיון דגם במצה מדאורייתא יוצא מהיכא תיתי לא יצא במרור דרבנן וכגירסת הגמרא שלנו אליבא דר"ע לא תיבעי לך וצ"ע.

ג) בחזון איש או"ח סי' קכ"ד בהערות על פסחים דף ל"ט האריך שם להוכיח דעיקר המצוה במרור להטעים מרירות ועי"ש שהביא הרבה ראיות לזה דאם לא טעים טעם מרור לא יצא ומסיק שם לפימש"כ החכם צבי בסי' קי"ט דחזרת היא סאלאט בלע"ז צריך ליותר שלא לצאת בו עד שיתמרר ובסופו הוא מר כלענה כמו שכתב החכ"צ שם וצריך ליקח קודם שיתמרר כל כך. עי"ש. וראיתי בספר מעיל שמואל על פסחים שנדפס מחדש שמפלפל שם עם החזו"א ודוחה שם ראיותיו. דהנה החזו"א הביא רא"י מהא דאמר לקמן קט"ו ע"ב לא נשהי אינש מרור בחרוסת כו' ובעינן טעם מרור וליכא, ושם בלע מרור לא יצא ויש גורסין יצא משום דטעים טעם מרור גם בבליעה אבל בלע מצה ומרור לא יצא ופירש"י משום דלא טעים טעם מרור עי"ש וכוונתו דמזה רואים אנו שצריך שירגיש טעם מרירות ובספר הנ"ל דחה דברי החזו"א, וכתב שם דאין הכוונה שצריך להרגיש טעם מרירות אלא שהירק נקרא מרורים, וגם החזרת נקרא מרורים ואף שעדיין הוא מתוק מ"מ נקרא מרורים על שם שיהיה מרור אח"כ, וצריך להרגיש את הירק שנקרא מרורים אבל לא צריך להרגיש מרירות, והביא שם בשם חו"ז הרה"ג ר' דוד בהר"ן וצ"ל, שאמר לפרש כן בכפות תמרים, שהאילן בעצם נקרא תמר אף שאינו מוציא תמרים עי"ש, ולכן מסיים שם בספר הנ"ל דלא צריך להרגיש מרירות בשעת אכילת מרור, רק

להרגיש הטעם של הירק שנקרא מרורים, ע"ש, אבל בספר הג"ל לא דן בעוד ראיות שהביא החזו"א מהא דאמר בגמרא דף ל"ט ע"א מאי דעתך דמרורין טפי וכו' מבואר דעיקר המצוה להטעים מרירתא ולפיכך מן המובחר שיהא מרירא טפי וכו' ע"ש בחזו"א, אולם בשפת אמת הביא ראיה להיפוך מהא דקאמר שם אמר ליה הדרי בי פירש"י לא אוסיף עוד ע"ש היינו שלא יוסיף להדר אמריתא, וכתב שם בשפת אמת לכאורה יש לומר דאכתי אם אין לו חזרת מצוה להדר אמריתא טפי, מיהו נראה שהקשה לו על עיקר המעלה דמרירין טפי דאדרבה יש לנו להדר על מה שאינו מר כל כך כדי לרמוז דחס רחמנא עילון וגם על שמתחילתן רך ולפי זה אתי שפיר טפי הלשון הדרי בי עכ"ל השפ"א, ולכאורה תמוה ראית החזו"א שהרי בגמרא אמר הדרי בי, וא"כ חזר בו ממה שהיה מחזר אחרי מרירין טפי, ואולי למד החזו"א כמו הלכאורה שכתב השפ"א דגם למסקנא נשארה הסברה דמרירין, ובאמת צ"ע על השפ"א מרש"י שם דף ל"ט ד"ה ואימא מרור חד, מינא הוא מהנך ירקות ולא כל הני אלא מר שבכולן עכ"ל רש"י ומשמע דצריך להדר אמרירות אבל בצל"ח כתב שם דדברי רש"י הם רק לפי ההו"א דצריך מין אחד, אבל לפי המסקנא דמרור מרבה כל מינין לא צריך להדר אמרירות, וזהו כדברי השפ"א, אולם גם לדברי הצל"ח והשפ"א י"ל רק דל"צ להדר על מר ביותר, אבל עכ"פ מרירות קצת צריך כדברי החזו"א, וכן פשטות ל' הרשב"ם לקמן דקט"ו בד"ה בלע מרור וכו' דמשו"ה קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לזימרו את חייהם עכ"ל משמע כמוש"כ החזו"א, ואף שבספר הג"ל דחק ליישב דברי הרשב"ם אבל פשטות לשון הרשב"ם למרר את פיו משמע כהחזו"א, וכן בר"ן במתניתין בד"ה ומצטרפין לכזית וכו' כתב שם וז"ל וג"ל שהוא הדין דהוא מצי למיתני לענין כזית מצה דמצטרפין אלא לגבי מצה פשיטא ליה אבל הכא איצטריך סד"א כיון דאמרירותא קפדינן טעמא דחד מבטל בחבריה קמ"ל דכיון דיש לכולם טעם מרירות מצטרפים עכ"ל ומלשון הר"ן משמע בהדיא דצריך במרור שירגיש טעם מרירותא כמוש"כ החזו"א ז"ל. אולם בשו"ע הרב הלכות פסח סי' תע"ג סעיף ל' כתב שם, דמצוה לחזור אחרי חזרת אף כשהיא מתוקה, וכן בסוף הסעיף סיים שם וז"ל לכן יש לאכול החזרת שתחילתה רכה ומתוקה וסופה קשה ומר וכו' ע"ש. וכן בערוך השלחן סי' תע"ג סעיף י"ג כתב שם וז"ל כל השנוי קודם במשנה קודמת לשאחריה, ולכן חזרת קודם לכל, וכן אמרו בגמרא שם מצוה בחזרת וכו' ולכן אע"ג שאין לה מרירות מ"מ הוא יותר מצוה וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריהם דלא בעי בחזרת מרירות, והוא דלא כהחזו"א, ועדיין צ"ע בזה.



בדין נולד מקצת מהול

הוזמנתי פעם לברית מילה, שהודיעו לי שהילד נולד מקצת מהול, וגם יש בו שינוי הנקרא „איספטיאס“, דהיינו שנקב השתן לא נמצא במקום הנכון בראש הגויה וביקשו ממני שאבוא זמן מה לפני הברית בכדי לקבוע עם המוהל איך לעשות את המילה. אך בבואי אמרו לי, שכבר החליטו, עפ"י הוראת רופא בית החולים לחתוך רק קצת מעור הערלה, כדי הטפת דם, מאחר שהילד יצטרך לעביר נתוח כשיהי' בן שנתיים—שלוש, כדי שהנקב יבוא במקום הראוי, ואז יצטרכו לעור הערלה, והמוהל הראה לי איך נראה מקום המילה, דהיינו שער הערלה מכסה כמעט כל בשר העטרה, רק למטה הוא פתוח, וכשמקשים את האבר, מתגלה רוב בשר העטרה, רק למעלה אצל חוט המקיף את בשר העטרה נשאר רוב הקיפו מכוסה. ואני אמרתי אז למוהל שאין דעתי נוחה מכל הענין, כי לפי דעתי, אם אי אפשר היה לקיים בזמן את המילה כהלכה, היו צריכים לדחות את המילה לגמרי, עד הזמן שיוכל לעבור את הניתוח, ואז לעשות את המילה כדת וכדין, אבל, הואיל ואת הנעשה כבר אין להשיב, אחרי שהוזמן לברית קהל רב ונכבד, וגדול כבוד הבריות, לכן הוריתי למוהל ולאבי הילד שיברכו בלי שם ומלכות וכן למי שכובד בברכה שאחרי המילה, וגם אמרתי למוהל, שיודע לאבי הילד, שלפי ההלכה הילד עדיין לגמרי לא נימול, ושבבוא הזמן יזהר להדר אחר מוהל כשר, שהמילה תתקיים כהלכה בכוונת מצוה.

ושוב נשאלתי אחר כך ע"י מוהלים אחרים על מקרים כאלה, ואמרתי להם, שלפי דעתי אין להם לקבל בריתות כאלו, שאי אפשר לקיים את המילה כהלכה, רק בדיעבד, אם כבר נעשה מעשה, שהזמינו אורחים ואי אפשר להשיב, יגהגו בענין הברכות כנ"ל, וגם להזהיר את אבי הילד בענין קיום המצוה בהגיע הזמן כנ"ל, והם גם אמרו לי, שכיום יש אנשים, שלא יכנסו כלל הדברים באזניהם, אחרי שכבר נתקיים פעם טקס המילה.

ועכשיו לגוף הענין, בעצם השאלה, אם מותר לדחות את מצות מילה בזמנה, בכדי לאפשר לעשות אחר כך נתוח, כבר הנו בזה מחברי זמננו והורו להיתר, כיון שיש חשש שאם לא יעשו את הניתוח לא יוכל אחר כך להוליד. (ראה נועם י, עמ' שט"ז בקונטרס הרפואה).

אבל נראה פשוט שאם אי אפשר למול את הילד בזמנו כדין, אין שום מצוה בהטפת דם ברית, כיון שהילד נשאר עדיין ערל, וכמו שכתב במג"ח (מ' ב') שפשוט הוא. שאם ישראל חתך קצת מן הערלה, בענין שלא יצא ידי חובתו, שנשארו ציצין המעכבין את המילה או הטיף רק דם קצת ואח"כ מל העכו"ם או נחתכה ערלתו בלילה, לשיטת הסוברים, שמילת עכו"ם או שלא כדין צריך הטפת דם ברית, צריך עוד הפעם הטפת דם ברית, דמצות הטפת דם ברית היא רק בזמן שאין לו ערלה, אבל הטפת דם ברית בזמן שיש לו ערלה לא מועילה כלל. ובנ"ד שעור הערלה מכסה את רוב בשר העטרה, וגם אחרי הקישוי נשאר עדיין למעלה רוב הקיפו מכוסה, הרי הילד עדיין ערל, ולא עוד אלא אפילו אם הי' מתגלה אחרי הקישוי כל הבשר עד למעלה מחוט המקיף, הרי דעת החכם הספרדי, המובא בב"י ביו"ד סי' רס"ד, אם גולד מקצת מהול, דהיינו שעור הערלה מכסה את רוב העטרה, אעפ"י שבעת הקישוי מתגלה כל העטרה, אין זה בכלל גולד מהול, ולא מועיל בזה הטפת דם ברית, כי מה שאמרו בש"ס שבת (קל"ז) שאם בעת הקישוי נראה מהול אין צריך לתקן זה רק בנימול קודם כדין ואחר כך נמשך העור וכסה את העטרה, וכן פסק הב"ח שם, ואעפ"י שהש"ך שם שדי נרגא בזה, והקשה על דברי החכם הנ"ל מירושלמי, שהביא את המימרא של שמואל, שבודקים אותו בעת הקישוי, על מה שנאמר במשנה, „ואלו הן ציצין המעכבין את המילה“ ומשמע שגם בנימול שלא כהלכתו אמר שמואל שבודקים אותו בעת הקישוי, והשאיר את דברי החכם הנ"ל בצ"ע. ובנקה"כ שם כתב שמצא ראי' ברורה לדבריו מדברי הרמב"ם בפ"י המשנה שלא כדברי החכם הנ"ל, כבר דחו האחרונים דברי הש"ך, והחת"ס חיו"ד סי' רמ"ח כתב שמדברי הרמב"ם אין שום ראי', ומש"ס שלנו מוכח להדיא כדברי החכם הנ"ל, והלכה כש"ס שלנו נגד הירושלמי, ולכן הכריע להלכה שלא כדברי הש"ך, ובחכמת אדם, בסוף הספר כתב, שגם הירושלמי סובר כש"ס שלנו עיי"ש. וכן כתב בשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' כ"ח, והביא ראי' מאו"ז הגדול ומהרמב"ם ה' תרומות (פ"ז) שסוברים כדעת החכם הספרדי עיי"ש. ולכן ברור הוא בנידון דידן, שהטפת דם ברית עכשיו אין בה שום מצוה, והמצוה תתקיים רק בהסרת עור הערלה בעת הניתוח. וכיון שכן, עריכת הברית בנ"ד ע"י הטפת דם, היא רק טקס גרידא שאין בו סרך של מצוה, ומלבד שיש בזה איסור אונאה וגניבת דעת הבריות שמוזמינים קהל, שחושבים שהם משתתפים במצוה רבה ומוציאים על זה כסף כנהוג, וגם מכבדים בכיבודים, סנדקאות וכסא של אליהו, והכל רק ביום ומשחק בעלמא וגם יש בזה משום איסור לאו של חבלה בנפש מישראל וצערא דינוקא שלא לצורך, מלבד זה יש לחוש שבמשך הזמן, אבי הילד ישכח, ואולי גם שכוח מעיקרו, שהילד עדיין לא נימול כהלכה, ואם לא יהי' נוכח מוהל מוסמך בעת הניתוח, לא יזהר

הרופא המנתח שלא להשאיר שום ציצין המעכבין את המילה, ולדעת הבכור שור, החוט המקיף את בשר העטרה הוא עיקר העטרה, ואם נשאר חוט דק החופה רק את רוב גובה החוט מעכב את המילה, ואפילו אם לא ישאר כלום מעור הערלה, עכ"פ לא תהיה שום כוונה לשם מצות מילה, לא מצד אבי הבן ולא מצד הרופא המנתח, והרי קי"ל מצוות צריכות כוונה, כמבואר באו"ח סי' ס', ואם לא כוון לשם מצוה לא יצא ידי חובת המצוה ואפילו לדעת הפוסקים שמצוות אין צריכות כוונה, נראה שבנדון זה הכוונה מעכבת כמו שיבואר להלן, ואם כן יהי' בזה משום ביטול מצות מילה המוטלת על אבי הבן.

וראיתי במנ"ח (שם) שהקשה לשיטת הפוסקים שמצוות צריכות כוונה, למה חרש ושוטה וקטן כשרים למול, והרי לאו בני כוונה ניהו אם אין גדול ע"ג. אך לדעת הטו"א בר"ה (כ"ט) שאפי' מי שסובר שמצוות צריכות כוונה מודה במצות אכילת פסח שאינה צריכה כוונה, כמו לענין כוונה לשמה בקדשים, דקיי"ל סתמא לשמה קאי, ודוקא במצה ושופר, אף דסתמא לשמה קאי מכל מקום שופר זה ומצה זו אינה מיוחדים דוקא למצוה, שאפשר בשופר אחר או במצה אחרת, ועוד דלא נתבטלה המצוה, דאף דאינו יוצא עתה יכול לצאת אח"כ ולכן צריכים כוונה, אבל בפסח שאי אפשר לצאת רק בפסח זה שנמנה עליו סתמא לשמה קאי, ואין צריך כוונה, אם כן גם במצות מילה סתמא לשמה קאי ויוצא אף בלי כוונה. ומסיק שם המנ"ח, שלסוברים שגם במצות מילה צריכים כוונה, או כנתכוון שלא לצאת, שכמעט כל הפוסקים מודים שלא יצא, אפשר שצריך עוד הפעם הטפת דם ברית. הנה מה שכתב המנ"ח שחרש ושוטה וקטן כשרים למול, אגב שיטפא דלישנא כתב כן, כי בשו"ע יו"ד סי' רס"ד וברמב"ם ה' מילה כתוב רק, שקטן כשר למול ולא מוזכר שם כלל חרש ושוטה, ומקטן גם כן לא קשה לפי המבואר בחולין (י"ג) בסוגיא דקטן יש לו מחשבה. ובתוס' שם, שמחשבה עם מעשה גמור המוכיח על מחשבתו יש לו לקטן, ובודאי מעשה המילה אם געשה כהלכה נקרא מעשה המוכיח על הכוונה. ויותר היה לו להקשות ממילת נכרי שכשרה לדעת רבי יהודה במס' ע"ז (כ"ו) ואפי' מי שפוסל ממילת נכרי, היינו רק מלימוד דקרא, "ואתה את בריתי תשמור" כמבואר שם, ונכרי לאו בר כוונה הוא, ואפילו ישראל עומד על גביו גם כן לא מועיל לדעת הרמב"ם בה' תפילין (פ"א), כי עכו"ם אדעתא דנפשי' עביד כמבואר בגיטין (כ"ג). אך לשיטת הטו"א לא קשה גם מנכרי, שגם מנכרי אמרינן סתמא לשמה קאי במילה כמו שכתבו התוס' בע"ז (שם) ולדעת הטו"א הוא הדין לענין כוונה במצוות כנ"ל.

ובשו"ת חלקת יואב חאו"ח סי' ל"ג כתב שבמצות מילה שהיא פעולה גמשיכת, דכוונת המצוה היא, שיהיה הבן נימול, כולם מודים שאין צריכים כוונה,

והביא ראיה מקטן שכשר למול, וכן כתב במלא הרועים ערך „מצוות צריכות כוונה“, ובוזה תירץ שם קושייתו שהקשה דרבי יוסי אדרבי יוסי, שבפסחים (קט"ו) מבואר שרבי יוסי סובר שמצוות צריכות כוונה ובע"ז (שם) חולקים רבי יהודה ורבי יוסי, שרבי יהודה פוסל מילת נכרי, מפני שמל לשם הר גריזים, ועל זה אמר לו רבי יוסי „וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה“, הרי שסובר שאין צריך כוונה, ומכאן ראוי שמצוות מילה אין צריך כוונה כנ"ל.

ואם כי מי אנכי לחלוק על גדולי עולם מכל מקום תורה היא וללמוד אני צריך כי לפע"ד אין כאן קושיא כלל לא קושית המלא הרועים ולא קושית המנ"ח וראיית החלקת יואב אינה ראוי.

ומקודם נבאר ההבדל שיש בין כוונת לשמה, במקום שצריכים כוונה לשמה, ובין כוונה במצוות, למ"ד מצוות צריכות כוונה, כי כוונה לשמה זה דין מיוחד הנוהג בעיקר בענינים של הכשר מצוה דהיינו בפעולות הבאות להכשיר את הדבר שבו נעשית המצוה, כגון כתיבת סת"ם או גט, טוית ציצית וכדומה, או בקדשים בדי עבודות הבאות להכשיר את הקרבן, והעדר כוונת לשמה הוא פסול בעצם המעשה המכשיר, ולכן כוונת לשמה תלויה רק בעושה המעשה המכשיר בעצמו, אפילו אם הוא רק שליח של הבעלים, ולא במשלח, כמבואר במס' זבחים (מ"ו) ובחולין (ל"ט), ואפי' בשחיטת הפסח שהשוחט הוא שליח של הבעלים, (כמבואר בקידושין (מ"א) ולדעת רש"י שם הוא הדין בכל הקרבנות וכן משמע דעת התוס' שם). הכל תלוי במחשבת השוחט ולא בבעלים, אבל כוונה במצוות, למ"ד מצוות צריכות כוונה, אינה ענין כלל להכשר המצוה אלא לקיום המצוה ע"י מי שהמצוה מוטלת עליו, שאם לא כוון למצוה, אין זה פסול בעצם המצוה, אלא שלא יצא ידי חובת קיום המצוה, ולכן כוונה במצוות אינה תלויה בעושה המצוה, במצוה ששייך בה שליחות, אלא במקיים את המצוה דהיינו המשלח שהמצוה מוטלת עליו, ודומה לזה כתב הקצוה"ח בס' רע"ה, לענין כוונת קנין, שאם עשה שליח לקנות בנכסי הגר, אע"פ שהשליח לא ידע שהם נכסי הגר ולא כוון לקנות, מכל מקום קנה המשלח שנתכוון לקנות במעשהו של השליח. (ויותר מזה מצדד בשו"ת בית יצחק ביו"ד ח"ב סי' קס"ח, שאם חברו כפה עליו לעשות מצוה, מהני כוונת חברו, אעפ"י שאין לו שייכות למצוה זו, וכן הביא שם בשם הכפ"ת, אבל אין זה מוכרח, עיי"ש).

והנה זה פשוט שבמחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי במילת נכרי או כותי במס' ע"ז (שם) אין הכוונה שהנכרי מל מדעת עצמו את הישראל, שאם כן בוודאי שיש למחות בידו, שהרי על ידי זה הוא מבטל את המצוה מאבי הבן או מביה"ד, שהמצוה מוטלת עליהם, אלא הכוונה שהנכרי מל בשליחות אבי הבן או ביה"ד או הנימול בעצמו, אם הוא גדול, וכן מה שכתוב בשו"ע (שם) שקטן כשר למול, גם כן

הכוונה בשליחות הגדול, ואעפ"י שאין שליחות לנכרי וקטן, כבר עמדו בזה האחרונים, ועל כרחק או שנאמר כדעת הגה"מ בחו"מ סי' קפ"ב, שזה שאין שליחות לנכרי וקטן, הוא רק בדבר שקיים המעשה תלוי בקיום השליחות, ואם השליחות לא חלה, גם המעשה לא חל, אבל בדבר שאין בו ענין של חלות, והמעשה קיים אף אם השליחות תתבטל, בזה יש תורת שליחות אף לנכרי וקטן, דהיינו שנחשב כאלו עשאו המשלח, וכעין זה כתב במחנה אפרים ה' שלוחין סי' י"א לענין עשיית מעקה ע"י קטן, או שנאמר כדעת הראשונים, שהובאו במקנה קידושין (כ"ט), שהמצוה שמוטלת על אבי הבן למול, אין הכוונה שהוא בעצמו ימול או שיעשה שליח שהוא בתורת שליחות, אלא הכוונה על ההתעסקות, שאבי הבן מחוייב להתעסק ולטפל בזה שהבן יהיה נימול, ולא דוקא בתורת שליחות, ולכן אצל נכרי וקטן שמלו בציווי אבי הבן, קיים אבי הבן את המצוה.

ובקצוה"ח סי' שפ"ב כתב שאם ישנו לאב אינו רשאי לתת לקטן למול, כיון שאינו בתורת שליחות, הרי זה מבטל את המצוה שעל אבי הבן, ומה שכתב ביו"ד (שם) הכל כשרים למול אפי' עבד אשה וקטן, היינו רק שמילתו כשרה ואין צריכים להטיף דם ברית, ולא לתת לו לכתחילה למול, אבל מדברי המחבר שם לא משמע כן, שהרי תיכף אח"כ כתב, "ואם יש שם ישראל גדול הוא קודם לכולם" משמע להדיא שמדובר שם בלכתחילה, וכנראה בעצמו הרגיש בקושי שבדבריו, ולכן כתב עוד אופן, שמדובר באינו לאב, ולכאורה אינו מובן, שהרי אם אינו לאב, המצוה הוא על ביה"ד, ואם קטן מל הרי ביטל את המצוה שעל ביה"ד, כיון שאינו בתורת שליחות, ונראה מדבריו שסובר שהמצוה שעל אבי הבן, והמצוה שעל ביה"ד, אם האב איננו, לאו בחדא מחתא מחתינהו, שהמצוה שעל אבי הבן הוא, שימול בעצמו או שיעשה שליח, שהוא בתורת שליחות, שהוא כאלו עשאו בעצמו, כיון שהמצוה שעל האב אנו לומדים מהכתוב, "וימל אברהם את יצחק בנו וגו' כאשר צוה אותו אלקים", אבל המצוה שעל ביה"ד, שלומדים מקרא, "המול ימול לכם כל זכר" הוא, שיתעסקו שיהיו נימול ולא דוקא בתורת שליחות, כדברי הראשונים הנ"ל, אף לענין אבי הבן, והחברים מסתברים, ומסתבר גם כן, שהמצוה שעל הנימול בעצמו אם הוא גדול, גם כן אין הכוונה שימול את עצמו, או שיעשה שליח שיהיה כמותו, אלא שישתדל להיות נימול, ואין צריך בזה תורת שליחות.

ולפי זה יש לומר שגם במחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי לענין מילת נכרי וכותי מדובר שאינו לאב והבי"ד נותן להם למול, או בגדול הנימול ע"י נכרי, או אפילו בקטן שישנו לאב, אלא שהאב אינו יודע למול, ואין אחרים שהם בתורת שליחות, שיוודעים למול, וממילא בטלה המצוה שעל האב, שימול בעצמו או שיעשה שליח, שהוא בתורת שליחות.

עכ"פ מדובר שם שישראל נותן לכותי למול, ולא במל מדעת עצמו, וזהו שאמר רבי יוסי לרבי יהודה שפוסל מילה כותי „וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה” שאם היו צריכים כוונת לשמה, היתה מילת הכותי פסולה, כיון שהוא נתכוון לשם הר גריזים ולא הי' מועיל מה שהמשלח מתכוון לשם מצות מילה, כמו בכל הדברים שצריכים כוונת לשמה, שתלוי רק בעושה הפעולה כנ"ל, אבל כיון שלא מצינו לימוד מן התורה שצריכים לשמה, כמו בכל הדברים שצריכים לשמה, שיש על זה לימוד מיוחד, ממילא צריכים רק כוונת מצוה כמו בכל מצוות שבתורה, ולזה מועיל כוונת אבי הבן, או של ביה"ד או של הנימוץ בעצמו אם הוא גדול, שהרי הם המקיימים את המצוה ולא הכותי המל כנ"ל, ואם כן לא קשה מידי מזה שרבי יוסי סובר שמצוות צריכות כוונה, כי רבי יוסי חולק על רבי יהודה רק בענין כוונת לשמה המיוחדת שלא מועיל בה כוונת אחרים, אבל לא בענין כוונת מצוה שצריכין בכל מצות שבתורה, וזה ברור בעיני.

ונראה שלזה נתכוונו התוספות ישנים ביבמות (מ"ו) שהקשו שם בברייתא בענין נכרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי, שרבי יוסי סובר שאין מטבילין אותו, כיון שהמילה לא היתה לשם מצוה, ועל זה הקשו מברייתא בע"ז (שם) שרבי יוסי סובר שאין צריכים מילה לשמה, ותירצו ששם מיירי כשישראל עומד על גבי הכותי. ולכאורה דבריהם תמוהים מאד, שהרי רבי יוסי אומר מפורש שאין צריכין מילה לשמה, ולא משום עומד ע"ג, ונראה בכוונתם, שעיקר מה שהיה קשה להם, שמדברי רבי יוסי משמע שלא רק שמצות מילה אינה בכלל הדברים הצריכים כוונת לשמה, אלא גם כוונה למצוה סתם, כמו בכל המצוות, אינה צריכה, כיון שמתיר לכותי למול אע"פ שמתכוון לשם הר גריזים, ועל זה תירצו שמדובר שם שישראל עומד ע"ג והוא מתכוון למצוה, ולענין כוונה סתם מועיל כוונת הישראל, ורבי יוסי רק אמר, שלא מצינו מילה מן התורה לשמה, שלענין לשמה לא מועיל כוונת הישראל כנ"ל. אבל ביבמות שם, בנכרי שמל את עצמו, סובר רבי יוסי שאין מטבילים אותו, כיון שלא היתה כוונת מצוה כלל, ובלי כוונה אין זו מצוה שתועיל לענין גרות, כן נ"ל נכון בכוונתם, אעפ"י שקיצרו בדבריהם, כי אחרת אין פירוש כלל לדבריהם.

ומה שכתבו עומד ע"ג, אין כוונתם עומד ע"ג כמו עומד ע"ג שבש"ס גיטין (כ"ג) בגט שכתבו חש"ן, ששם הכוונה שמלמדים אותם להתכוון לשמה, אבל כאן לא שייך זה, שהרי אנו יודעים, שהכותי מתכוון לשם הר גריזים, אלא שהישראל מתכוון לשם מצוה, ולא דוקא עומד ע"ג, ושיגרא דלישנא שבש"ס נקטו, ואפשר גם שדוקא עומד ע"ג, כדי שיתכוון למצוה בזמן המילה ממש.

היוצא מדברינו שאין לנו שום רא"י שמצוות מילה אינה צריכה כוונה למ"ד

מצוות צריכות כוונה, וכן כתב החת"ס חיו"ד סי' ש', שלפוסקים מצוות צריכות כוונה, גם מצוות מילה צריכה כוונה.

ואמנם במלוא הרועים שם מחמה מצות מילה לדין המבואר בר"ה (כ"ח), כפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא. ולדעת רוב הפוסקים יצא בזה אפי' למאי דקיי"ל מצוות צריכות כוונה כמבואר בש"ע או"ח סי' תע"ה, והטעם בזה משום שנהנה, כמו שלענין איסור אמריגו, "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה", הוא הדין לענין מצוות כמו שכתב רש"י שם, והסביר במלוא הרועים שאין הכוונה שהחיוב הוא משום שנהנה, כמו שהבינו הפמ"ג והפנ"י שהביא שם, כי איזו הנאה היא, הרי אדרבה מצטער הוא כשנודע לו, וגם הא קיי"ל הנאה הבאה לאדם בעל כרחו מותרת, אלא הכוונה היא שבמאכלות אסורות אין תכלית האיסור גוף פעולת האכילה, שהרי טועם ופולט מותר מן התורה רק האיסור הוא הנמשך מאכילה והוא הנאת מעיו, וכן בעריות תכלית האיסור הוא עירוב זרע בנשים האסורות לו, לכן אף שהוא מתעסק ולא היה גוף הפעולה בשלימות, מכל מקום תכלית הנמשך ממנו נתקיים, וכן באכילת מצה באונס, כיון שנעשה התכלית של כוונת המצוה יצא אף בלי כוונה. לכן גם במילה, כיון שנעשה תכלית כוונת המצוה, והוא הסרת הערלה ורושם אות הברית בבשרו, יצא אף בלי כוונה, זהו תורף דבריו.

הנה מה שכתב לפרש שלכן מתעסק בעריות חייב משום שנעשה תכלית האיסור, שהוא עירוב זרע בנשים האסורות, אין זה כלל במשמעות הלשון "שכן נהנה". ובפשטות משמע, שההבדל שבין מאכלות אסורות ועריות לבין איסורי שבת, הוא שבשבת החיוב הוא משום מעשה, ומעשה בלי כוונה אין עליו שם מעשה, ולכן מתעסק פטור, אבל בחלבים ועריות החיוב הוא משום הנאה, והנאה גם בלי כוונה שמה הנאה, וגם בעריות החיוב הוא על הנאה ולא על המעשה, שהרי גם האשה חייבת, אעפ"י שהיא לא עושה מעשה, והיינו משום הנאה כמבואר בב"ק (ל"ב) ובתוס' שם, וגם הבעל חייב על ההנאה כמבואר בשבועות (י"ד) במשנה, "אמרה לו גטמאתי ופירש מיד חייב משום שיציאתו הנאה לו כביאתו", והוא הדין בכל העריות כמבואר ברמב"ם ה' איסורי ביאה (פ"ד) ומוכח להדיא שהאיסור בעריות הוא ההנאה ולא משום עירוב זרע בנשים האסורות.

ומה שהקשה במלוא הרועים איך נדע שנהנה, הרי אדרבה מצטער הוא כשנודע לו, זהו שנים רבות שכתבתי לתרץ, בקונטרסי לדיני מתעסק חדשא"מ, קושית האחרונים, לפי מה שכתב הרמב"ם בה' תרומות (פ"י) דגזיר ששגג ושתה יין של תרומה פטור מחומש שכן נפשו של אדם חותה באכילת איסור ולא חשוב אכילה, אם כן למה המתעסק בחלבים ועריות חייב משום שנהנה, הרי לא חשיב הנאה משום שקץ באכילת איסור, וכתבתי שם שלפע"ד לא קשה מידי, משום

שנראה לי ברור, שעד כאן לא אמרו שפטור מחומש משום שקץ באכילת איסור, רק בתרומה משום שחיובה אינו תלוי בהנאת החיד רק בהנאת דמים, והיינו לפי מה שפסק הרמב"ם שם שלפי דמים משלם ואם אינו שוה כלום פטור מלשלם, ולכן אם התרומה אסורה לו גם מבלעדי איסור תרומה, כמו בנזיר וקץ באכילתה, אעפ"י שבשעת האכילה שהי' שוגג נהנה מכל מקום כיון דכשנודע לו אחר כך מצטער הוא, וצער מרובה מהנאתו לא חשיב הנאת דמים, משום שהנאה זו שבשעת האכילה אינה שוה כלום לפי ערך הצער שמצטער אחר כך, וכן לענין אם מכר לחבירו דבר איסור חנודע לו אחר שאכל, שהמוכר מחויב להחזיר לו את הדמים, כמבואר ביו"ד סי' קי"ט ובחזו"מ סי' רל"ד, וכתב שם הסמ"ע בטעם השני משום שקץ באכילת איסור ולא חשיב אכילה, הוא גם כן מטעם זה. כיון שאכלו ברשות ואינו חייב לשלם רק מה שנהנה, והנאה זו אינה שוה כלום, אבל במקום שהחייב אין תלוי בהנאת דמים, רק בהנאת החיד או בהנאת הגוף, כגון בחלבים ועריות, בזה כיון שבשעת האכילה שהי' שוגג נהנה, אעפ"י שכשנודע לו אחר כך מצטער הוא, מכל מקום אינו מגרע כלל הנאה שהי' לו בשעת האכילה או בשעת הבעילה, כי סוף סוף נהנה בשעת מעשה, ומה שחייב בתרומה לשלם את הקרן, זה לא משום הנאת דמים, אלא מדין מזיק ממון כהן, שחייב אעפ"י שאינו נהנה, ובמוכר לחבירו דבר איסור שפטור לגמרי מלשלם ואינו חייב מדין מזיק, היינו כיון שאכלו ברשות לא שייך בו דין מזיק כמבואר בב"ק (ק"ב) ואינו חייב לשלם רק מה שנהנה, ובדבר איסור אין זה נחשב להנאה בשיווי של דמים, כיון שמצטער כשנודע לו אחר כך, וזה ברור. ובאמת הראב"ד חולק שם על הרמב"ם בדין נזיר ששתה יין של תרומה והוא סובר שכן משלם את החומש, ונראה שהולך לשיטתו שם שחולק על הרמב"ם גם במה שפסק שלפי דמים משלם, והראב"ד סובר שלפי מדה משלם, ולכן אף בתרומה שאסורה בהנאה ואין לה דמים חייב לשלם את החומש, וממילא לא שייך לפטור משום שקץ באכילת איסור, כיון שהחייב הוא לא משום הנאת דמים אלא משום הנאת החיד, וזה תלוי רק בהנאה שבשעת האכילה כנ"ל.

ומה שהקשה במלוא הרועים מהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו שמותרת לא קשה מדי, שהרי שם בשעת ההנאה הוא יודע שהיא הנאת איסור ולא ניתנה לו בה, שזה הוא הפירוש „הנאה הבאה לו לאדם בע"כ", ולכן אין זה נחשב להנאה כלל, משא"כ במתעסק בחלבים ועריות שבשעת מעשה לא ידע שזה איסור ונהנה. ולפי מה שביארנו, אין ללמוד מצות מילה ממתעסק בחלבים ועריות ומכפאו ואכל מצה, כי שם ההנאה היא עצם העבירה, ובמצה ההנאה היא עצם המצוה, ולא המעשה. והנאה גם בלי כוונה שמה הנאה כנ"ל. אבל במילה, אעפ"י שתכלית המילה הוא העדר הערלה, מכל מקום עצם המצוה הוא מעשה המילה,

שאם היה עיקר המצוה העדר ערלה ומעשה המילה רק הכשר מצוה, לא היתה מצוה דוקא ביום כי לא מצינו מצוות שתלויות בזמן, רק בדברים שהם עצמם מצוה, ואם המצוה היא רק שיהיה נימול ורושם אות ברית בבשרו, בזה אין הבדל בין יום ללילה, וכיון שמצוות מילה תלויה במעשה הרי היא ככל המצוות התלויות במעשה שצריכות כוונה, למ"ד מצוות צריכות כוונה.

ובמנ"ח שהבאנו למעלה מבואר, שהוא אינו סובר כלל לחלק בין מצוות מילה לשאר מצוות מטעמו של מלא הרועים, אלא אם נאמר כדעת הטו"א, לענין מצוות אכילת פסח מטעם סתמא לשמה קאי כנ"ל, וכבר כתבנו למעלה, שהחת"ס אינו מחלק כלל בין מילה לשאר מצוות לענין כוונה.

אך אפילו אם נאמר כשיטת המלא הרועים והחלקת יואב שיש הבדל בין מצוות מילה לשאר מצוות, מכל מקום בנידון דידן, אם אבי הילד חושב שכבר קיים מצוות מילה בשעתו, ועכשיו בשעת הניתוח אין לו שום כוונה למצוה, בודאי שאין כאן שום קיום מצוה, שהרי זה דומה למה שכתב המלא הרועים בעצמו שם שאם לא ידע שהיום יום שמיני וסבור שעדיין לא הגיע זמן מילה ומל אותו שלא לשם מצוה בודאי לא יצא, שהרי גם באנסוהו לאכול מצה שיצא, זה דוקא אם ידע שהיום פסח, ואם לאו לא יצא, וה"ה בנידון דידן, כי מה הבדל יש אם חושב שעדיין לא הגיע זמן מילה, או אם חושב שכבר הילד נימול, ועכשיו עושים לו רק ניתוח, ואפי' למ"ד מצוות אין צריכות כוונה לא יצא בכה"ג, כמו שכתב הטו"א בר"ה (שם) והביא רא' לזה מסוגית הש"ס שם מהא דשמע קול שופר וסבור קול חמור בעלמא הוא, שמבואר שם, שאפי' למ"ד מצוות אין צריכות כוונה לא יצא, וגם לפי מה שכתב הטו"א שבמצוות אכילת פסח אין צריך כוונה משום שסתמא לשמה קאי, וכתב המנ"ח שלפ"ז גם במצוות מילה אין צריך כוונה כנ"ל, מכל מקום בנידון דידן לא יצא, שהרי גם בקדשים שסתמן לשמן קאי, אם לא ידע בשעת שחיטה, שהם קדשים פסול הקרבן, ואין אומרים בזה סתמן לשמן קאי כמבואר במס' זבחים (מ"ו), השוחט חטאת לשם חולין כשרה, השוחט חטאת משום חולין, דהיינו שחשב שהיא חולין, פסולה.

ולכן ברור הוא שאם אירע מקרה כזה, שע"י הטפת הדם, החזיקו את הילד מהול כבר, ואחר כך עשו לו ניתוח, שלא בכוונה לשם מצוה, יש בזה משום ביטול מצוה ממז' שהמצוה מוטלת עליו, ואפשר שצריך עוד הפעם הטפת דם ברית כמו שכתב המנ"ח, ויש להמהלים להזהר שלא לגרום לזה.

חושבני שראויה שאלה זו לעלות על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן ולהורות למוהלים הלכה ברורה בענין זה.

מילה בשבת לבן מעוברת שנתגיירה.

שאלה באה לפני אודות יהודי אחד שנשא נכרית בערכאות ונתעברה וכשהיתה מעוברת ונתגיירה כהלכה ואח"כ ילדה בן בשבת אם מילתו דוחה שבת. תמצית השאלה היא אם בשעת לידתו כבר נחשב לגר גמור על סמך טבילת אמו או שעדיין צריך מילה לשם גירות כמו שאר גר שצריך מילה וטבילה להיות כישראל. תשובה: בשאלה זו כבר דנו גדולי הרבנים מזמן האחרון, מהם הגאון ר' יעקב יוקב עטטלינגער בספרו שו"ת בנין ציון סימן כ"ב; שו"ת מהר"ם שיק חלק יו"ד תשובה רמ"ז; בפסקי הלכות הלכות אישות חלק ראשון דף ז' הגה"ה ה, להגאון ר' דוד פרידמאן הנודע בשם ר' דוד קארלינער ובספר אחיעזר, קובץ אגרות — פרקי חיים, חלק ראשון, שער ראשון דברי הלכה סימן כ"ז להגאון ר' חיים עוזר גרודונסקי, רבה האחרון דוילנא הליטאית. בעל בנין ציון פסק לאיסור ומביא שגם הגאון אוה"ב בספרו נחלת בנימין פסק כן וכן בספר מגדל עוז למהרש"ץ כתב שאין מלין אותו בשבת.

מהר"ם שיק נוטה להתיר ועם כל זה מסיים לפענ"ד להלכה ולא למעשה. בעל פסקי הלכות החליט בלי שום ספק שהוא כישראל גמור ומילתו דוחה שבת והגאון ר' חיים עוזר מוילנא הסכים עם בעל פסקי הלכות וכותב: „ועכ"פ לענין הלכה למעשה יש לסמוך על הוראת בעל פסקי הלכות“.

כדי להבין את יסוד מחלוקתם של הרבנים הגאונים שהבאנו למעלה יש לעיין בגמרא יבמות ע"ח ע"א ששם התלכה שנויה שנכרית שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, וכן הוא ברמב"ם פי"ג מאיסורי ביאה הל' ז' ובטוש"ע יו"ד סימן רסח סעיף ו. ומן הגמרא ומן הפוסקים אין ברור אם הוא עדיין צריך מילה לשם גירות או רק מילה לשם מצות מילה.

ולכאורה בעיה זו תלויה בשאלה אחרת והיינו אם עובר ירך אמו או לאו. ובגמרא שם ביבמות מובא שני הטעמים א. משום שעובר ירך אמו ב. שעובר לאו ירך אמו ומ"מ עלתה לו טבילת אמו מפני שאנו רואים כאילו הוא טבל עצמו, וגוף האם לא הוי חציצה משום דהיינו רביתיה, כלומר דכן דרך גידולו. ומסתבר דאם עובר ירך אמו והוא חלק מן האם כאחד מאבריה אזי הטבילה לבדה מועלת לו כמו

לאמו, אכן אם עובר לאו ירך אמו והוא גוף בפני עצמו רק שטבילת אמו נחשבת כאילו הוא טבל ועצמו א"כ עדיין הוא צריך מילה כמו בכל גר וכל זמן שלא מל הוא גוי גמור.

ובשאלה יסודית זו אין הלכה מבוררת דהא התוס' בבא קמא מ"ז ע"א ד"ה מאי מביא שיטת הר"י דבכל מקום הלכה דעובר ירך אמו לבד מטרפות.

אכן בתוס' סנהדרין פ' ע"ב ד"ה עובר אחר שמביא שיטת הר"י מביא גם שיטה אחרת והיינו שיטת ר"ת דבכל דוכתי קיימא לן דלאו ירך אמו עיי"ש. ובשיטת הרמב"ם ג"כ יש מבוכה גדולה. זה לשון הרמב"ם בפ"ז מהלכות עבדים הלכה ה: „הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימין, הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר כלום שזה כמו שמשחרר חציה“. ובהשגת הראב"ד כותב: „אמר אברהם קשיא רישא אסיפא, סיפא קאמר דעובר ירך אמו א"כ רישא אמאי דבריו קיימין אלא רישא דבריו קיימין דעובר לאו ירך אמו הוא וסיפא לא אמר כלום או משום דאינו בא לעולם או משום שאין העבד מקבל גט לחבירו מד רבו שלו“. ובכסף משנה שם מבאר כתב הראב"ד קשיא רישא אסיפא וכו' דבריו אינם השגה אלא פירוש וטעם ושפתיים ישק. ברור ממרן הכסף משנה שסובר ששיטת הרמב"ם היא שעובר לאו ירך אמו הוא וממילא במילת בן מעוברת שנתגיירה לא תדחה שבת כמו כל מילת גר שאינה דוחה שבת כמו שנפסק ביו"ד סימן רס"ו סעיף י"ג. אכן עיין בלחם משנה שם על הרמב"ם הג"ל שכתב אלא שיש לי לתרץ בדוחק לדעתו דאע"ג דעובר ירך אמו מ"מ האם היא עיקרית וכשאמר הרי את בת חורין וולדך עבד לא הוי כמשחרר חציה דאין האם חצי בערך הולד אלא היא עיקרית והוי כמשחרר כולה דאם היה משחרר הולד כמו בסיפא דהרי את שפחה וולדך בן חורין הוי כמשחרר חציה דהולד הוי טפל לגבי אמו. לפי הלחם משנה דעתו של הרמב"ם היא דעובר ירך אמו הוא.

והנה בעצם הספק אם הבן כבר גר מבטן אמו או שעדיין צריך מילת גר הבאתי ראיה עצומה מגמרא מפורשת יבמות צ"ז ע"ב דאמרינן התם שני אחים תאומים גרים וכן משוחררים לא חולצין ולא מיבמין ואין חייבין משום אשת אח, היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה לא חולצין ולא מיבמין אבל חייבין משום אשת אח.

הרי מבואר מכאן דאע"ג דאין להם אחוה מן האב מ"מ חייבין כרת משום אשת אח מן האם ואם נאמר דבשעת לידתו עדיין גוי הוא א"כ אמאי חייב משום אשת אח מן האם ומוכת מכאן דהגירות כבר נגמרה בבטן אמו וקודם שיצא לאויר העולם כבר נכנס לקדושת ישראל. ושמחתי לראות שכבר נתקשו בדבר זה גדולי הפוס' שהבאנו למעלה וגם טרחו ועסקו בה הגאון ר' אברהם דובער כהנא שפירא הרב

האחרון דקאונא בספרו שו"ת דבר אברהם ח"ג סימן ז אות ט והגאון ר' פסח צבי פראנק בספרו הר צבי חלק יו"ד סימן רכג.

ובספר קרן אורה על יבמות מ"ז ע"ב מביא עוד ראייה גדולה ממשנה דבכורות מו ע"א דאמרינן התם המעוברת שנתגיירה בנה הוי בכור לכהן וחייב בפדיון הרי מוכח דהוי ישראל גמור בשעת לידתו.

ודע דבשאלה זו כבר דנו רבותינו גדולי הראשונים. הרשב"א, הרמב"ן, הריטב"א, המאירי, והנימוקי יוסף. וז"ל הרמב"ן יבמות מ"ז ע"ב נתרפא מטבילין אותו מיד תמהני למה משהין אותו יטבילוהו תחילה ומיד ימול ושמא מצוה למול ואחר כך לטבול. אי גמי כיון שהמילה קשה עליו מלין אותו תחילה כדי שאם דעתו נוקפו יפרוש ומיהו אם טבל ואחר כך מל הרי זה גר דלא שנא מילה וטבילה ולא שנא טבילה ומילה תדע דהא אמרינן לקמן בפרק הערל דף ע"ח גיורת מעוברת שטבלה בנה אין צריך טבילה והרי קדמה טבילה למילתו אם זכר הוא. והנה ליה למימר בתה אין צריך טבילה עכ"ל.

והרשב"א שם כתב וא"ת למה אין מטבילין אותו קודם שימול משום דשהויי מצוה לא שהינן ות"י הרמב"ן ז"ל דכיון שהמילה קשה עליו מלין אותו תח"י דאי פריש לפרוש ומיהו אם טבל תחילה הרי זה גר ותדע לך דהא אמרינן לקמן בפרק הערל גיורת מעוברת שטבלה בנה אין צריך טבילה והרי קדמה טבילה למילה ולא תימא דוקא נקבה דא"כ הוי ליה למימר בתה אין צריכה טבילה, פירוש לפירושו אליבא דמאן דדחי התם ואמר עובר לאו ירך אמו הוא ומשום טבילת עובר גופיה ואמיה לא הוי חציצה אבל למ"ד עובר ירך אמו הוא ליכא ראייה מהתם כלל ולהווא לישנא גמי אפשר דלאו ראייה הוא ובנה דקאמר היינו בתה וכו' ויש כיוצא בזה וכו', ולי גראה דמילה קודמת לטבילה עכובא דאלולי כן לעכוב לעולם היתה טבילה קודמת משום שיהוי מצוה אלא כיון שהטבילה כוללת עיקר גיורת ולצאת מטומאת גוים וליכנס בקדושת ישראל דאפילו בלוקח כלים חדשים מן העכו"ם צריך טבילה וכו' וגבי כלים ישנים גמי אמרו שם מגעילין ומטבילין לומר דטבילה צריכה להיות בסוף וכו' וכ"ש הכא דפורש מן הערלה כפורש מן הקבר שהיא צריכה להיות וכו' ואפשר גמי דלכתחילה דוקא ואי עביד עלתה לו טבילה. הרי חזינן דלהרמב"ן והרשב"א בן מעוברת שנתגיירה אינו גר גמור עד שימול או משום שטבילה כשרה גם קודם למילה או משום שטבילת האם מועלת רק לבת ולא לבן וולד זכר וצריך מילה וטבילה שניה. אמנם הריטב"א כתב שם דהראיה שהביא הרמב"ן דטבילה קודם מילה כשרה מן גיורת מעוברת אינה ראייה דשאני התם דכשהוא במעי אמו אין בן מילה והרי הוא כנקבה דסגי ליה בטבילה וכשנולד מלין אותו אינו אלא כמו ישראל ערל דבלאו הכי גמי הוא ישראל. וכן הוא מפורש במאירי וז"ל ולפי

דרכך למדת שהמילה קודמת ואם טבל קודם אינה כלום וא"ת והרי בפרק הערל גירות מעוברת שטבילה בנה אין צריך טבילה והרי עכשיו קדמה טבילה למילה שאני התם שאינו ראוי לכך בשעת הגרות ואף כשנולד ולא מלהו ישראל הוא לכל דבריו כישראל שלא מל וכן הוא בנימוקי יוסף שם בשם הרא"ה והריטב"א מביא זה בשם רבו הר"ם וכן נראה דעת התוס' שם ביבמות מז ע"ב ד"ה מטבילין.

ולכאורה שיטות הרמב"ן והרשב"א תמוהות ממשנה מפורשת בכורות מז ומהברייתא דיבמות צז ע"ב דמבואר שם דבן מעוברת שנתגיירה חייב בפדיון הבן וגם יש עליו חיוב של אשת אח מן האם ובע"כ שהגירות כבר נגמרה בבטן אמו? ובאמת אפשר לומר שמן הרמב"ן אינו מוכח שהוא סובר שכל זמן שלא מל עדיין הוא גוי גמור הרמב"ן רק מביא ראיה מדין של מעוברת שנתגיירה שבנה אין צריך טבילה להוכיח שיש מהות וחלות טבילה גם לערל ולא הוי כטובל ושרץ בידו ומזה הוא יליף שבכל גר מועלת הטבילה קודם המילה דאם בעלמא טבילה קודם מילה פסולה א"כ גם בבן מעוברת שנתגיירה אי אפשר שטבילת אמו יעלה לו כיון שהוא ערל בעת טבילתו. אמנם בבן מעוברת שנתגיירה כיון שא"א למולו כשהוא בבטן אמו אזי גם הרמב"ן מודה דהטבילה לבדה דיה לו להכניסו ליהדות ולהיות גר גמור. וכעין זה איתא בספר פסקי הלכות, וכן אמר לי ידידי הרב הגאון ר' מהדכי גיפטער שליט"א משיבת טעלו.

אכן לשיטת הרשב"א שכל ההלכה של גירות מעוברת שבנה אין צריך טבילה לא נאמרה אלא לבת ולא לבן לכאורה תמוה מהמשנה דבכורות ומהגמרא ביבמות. וראיתי בספר הר צבי להגאון ר' פסח צבי פראנק שיצא לתרץ בג' אופנים, א. דהברייתא ביבמות דמחייבת את התאומים שלידתן היתה בקדושה והורתן שלא בקדושה משום איסור אשת אח מן האם אתי אליבא דר"א ור' יהושע דבטבילה לחוד הוי גר כדאיתא ביבמות מז ע"ב.

ב. דהמשנה בבכורות והברייתא ביבמות אתי אליבא מאן דסבר עובר ירך אמו והרשב"א מבסס דבריו אליבא מאן דאמר עובר לאו ירך אמו.

ג. דהברייתא ביבמות מיירי בבן שנולד כשהוא מהול והרמב"ן ס"ל כשיטת בעל העיטור דגר שנולד מהול אין צריך להטיף ממנו דם ברית והתם הוי גר מבטן אמו. ובאמת כל התירוצים הם דחוקים ודא המשנה דבכורות והברייתא דיבמות נפסקו כך להלכה ולא מצינו שום חולק על זה.

וכדאי להביא כאן את תירוצו של הגאון ר' חיים עוזר בשו"ת אחיעזר חלק יו"ד סימן כט. תוכן דבריו הוא דהכלל של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי פירשוהו הוא דהוי כקטן בלי אב, כמו שפירש רש"י בסנהדרין נ"ח ואם כל זה דוקא כשהאב והאם נכרים דכשנתגייר לית ליה חיים אבל כשאמו מישראל אין לו דין

בקטן שנולד לגבי אמו ויש לו חייס לגבה ואע"פ שצריך גרות מ"מ כיון שנתגייר ואין לו חייס לגבי האב הרי הוא מתיחס אחר אמו כיון דאמו מישראל ולכן חייב משום אשת אח מן האם וגם חייב בפדיון עיי"ש.

והגאון מקאוונא בספרו דבר אברהם ח"ג אמר דבר חריפא ונפלא וז"ל „ולולא דמסתפינא הוה אמינא לישובו של הרמב"ן מילתא חדתא דחלק הולד דרבי במעי נכרית לפני גרותה הוי נכרי והחלק ממנו דרבי במעי יהודית אחר גירותה הוי יהודי ונכריות ויהדות מעורבין בו דוגמת חצי עבד וחצי בן חורין ולכן חלק הנכריות שבו צריך גרות ומשום חלק היהדות שבו חייב משום אשת אח ובחמשת סלעים. וזה יצא לנו נ"מ לדינא לענין זמן מילתו דלמאן דסבר דאינו צריך גירות הוא נימול לשמנה ככל ישראל ולהרמב"ן דצריך גירות ומילתו היא מילת גירות נימול ליום א'. אבל לדברינו דלהרמב"ן נמי יש בו חלק יהדות לדידיה נמי ימול לשמנה משום חלק זה שבו.

ומענין לענין באותו ענין אפשר לצרף גם כן את פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' ממרים ה"ט—י שגר שהורתו שלא בקדושה אע"פ שלידתו בקדושה אינו חייב על מכת אביו וקללתו, וכשם שאינו חייב על אביו כך אינו חייב על אמו שנאמר ומקלל אביו ואמו את שהוא חייב על אביו חייב על אמו וזה שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו. ומוכח ג"כ שהוא גר מבטן אמו דאי לאו הכי לא צריך קרא למעט דאינו חייב על קללת אמו. ומאידך גיסא ידוע ספיקותו של הבית יוסף אם אחים תאומים שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אם מעידים זה לזה או שפסולים מדרבנן עיין בח"מ סימן לג. וכבר תמה הש"ך על זה. והבאר היטב מתרץ שהבית יוסף סובר כשיטת הרמב"ם דקרובי האם אינם פסולים לעדות אלא מדרבנן ומן התורה אינם פסולים אלא אחים מן האב כמו יבום וחליצה דהוי דוקא מן האב אכן לגבי איסור אשת אח מן האם חייבים כרת. וכן מתרץ בעל התומים עיי"ש.

סיכום

נחזור לשאלתנו שהצגנו בראש המאמר והיא אם מילת בן מעוברת שנתגיירה דוחה שבת. מן כל האמור נראה שרוב הראיות מכריעות ומוכיחות שמילתו מילת ישראל היא וצריכה להיות ביום השמיני וממילא דוחה שבת. ואף שהגאון הגדול בעל בנין ציון החליט שאסור למולו בשבת הנה החלטתו מיוסדת על שני טעמים א. ששיטת הרא"ה היא דעת יחיד ושנית מכיון שהרמ"א ביו"ד סימן רס"ח מביא בסתמא את דעת הרמב"ן שטבל קודם שמל מועיל בדיעבד ואת שיטת הרא"ה דלא מועיל בשם יש אומרים משמע דפסק כהרמב"ן. וכבר הוכחנו ששיטת הרא"ה

היא גם שיטת בעל המאירי ושהיא גם שיטת הר"ם, רבו של הריטב"א וזוהי גם כוונת התוס' ביבמות מ"ז ע"ב, עיין בקרן אורה שם.

וגם בארנו שאף שהרמב"ן פוסק דטבילה קודם מילה מהני מ"מ אינו מוכח מזה דבן מעוברת לא הוי גר עד שימול ואדרבה מכיון ששייך טבילה אף בערל א"כ בעובר שאי אפשר למולו כשהוא במעי אמו טבילה לבדה סגי ליה והוי גר מבטן אמו ומילתו דוחה שבת א"כ.

אבילות בברית מילה בתוך שבעה

שאלה: בעל ברית, הכולל את אבי הבן המוהל והסנדק שהם בתוך שבעה ושלשים האם הותרו לו לכבוד המילה דיני האבילות דברים האסורים מדינא או רק דברים האסורים ממנהגא. ובענין אי מותר לכתחילה לכבד סנדק או מוהל כשהוא בתוך שבעה אין כאן מקום להאריך ולפוס דינא כפי המתבאר מדברי הראשונים והרמ"א בסי' שצ"ג ג' הדבר מותר. וכמו כן האם שיעור ג' חדשים באו"א זה מדינא או רק ממנהגא אחר שהגיע כבר לידי שיעור גערה מקודם.

תשובה: אין להביא ראיה מט"ב שלא נדחה שרק המנהגים בטלים אז, אך לא הדינים וכביאור הלכה אור"ח בסי' תקנ"ט ד"ה ומותר בשם הבגדי ישע דחלילה לנעול מנעלים בט"ב בברית שלא נדחה ולבטל אחד מחמשה עיניינים שהוא מדינא דגמרא, עיי"ש וע"ע בשד"ח בפאת השדה חלק בין המצרים סי' ב' אות ח' שהאריך בזה, מדשם הוי אבילות דרבים דחמירא, וכמו כן אין להביא ראיה מט"ב שנדחה ששם גם הדינים מותרים לגבי בעל ברית וכשם סע' ט' מדהוי שם עכ"פ הצום נדחה. (ודרך אגב, קשה לי טובא על מה דכתב שם בהל' ט"ב בסי' תקנ"ט המג"א בס"ק י' והו"ד במ"ב ס"ק ל"א דמותרים הבעלי ברית להחליף בט"ב שלא נדחה הכתנת כמו בשבת חזון וקשה, דהלא דברים שהם מדינא אסורים וכו"ל והרי בגדים מכובסים הוו מדינא ואין זה דומה לשבת חזון דשם עדיין הכל ממנהגא מדהוי לפני שבוע שחל וכו', ובמק"א כתבתי דהמקור בראשונים להתיר כתנת נקיה בברי"מ בט"ב עדיין לא ברור כל כך אם הדברים שם מוסבים על ט"ב גופא, ושראוי להחמיר, ואכמ"ל).

ולגבי שאלתנו, הרי נמצא מקור להתיר בזה גם את הדינים שבאבילות דבתשובת מהרי"ל סי' קט"ז הביא שם ראיה מספר הפרנס דמהר"ם תוך ל' של אביו היה בעל ברית ורחץ, וכן כתב עוד שם דמותר ללבוש בגדי שבת עד אחר ביהכנ"ס, וסיים המהרי"ל, אלמא חשיב ליה כרגל מדשרי ליה בגדי שבת דגזירת ל' היא כמו גיהוץ וחמיר מרחיצה, דהוי הילכתא מדינא, והובאה תשובת מהרי"ל זו בב"י סי' שצ"א, והדר"מ בס"ס שפ"ט אמנם נסתפק אם איכא בבגדי שבת גזירת גיהוץ וכתב דבסי' שצ"א יכתוב משם תשובת מהרי"ל דיש בהם גזירת גיהוץ. (וצ"ע

דבדר"מ שם בשצ"א אין בכלל מזה ורק בב"י כתוב שם ואולי הוא גם בדר"מ הארוך שאינו מצוי אצלי) ולפי"ז אסורים בגדי שבת בעלמא בתוך ז' ול' מדינא ואפילו הכי מותרים אז בבעלי ברית. אמנם לכאורה לא אוכל להבין דברי מהרי"ל דס"ל דאיכא גזירת גיהוץ בבגדי שבת מדינא, דהא תינה בתוך ז' דשם איכא איסור בישנים היוצאים מתחת המכבש כבסי' שפ"ט סע' ג' וס"ל למהרי"ל דבגדי שבת מדגהוצם ניכר הווי להו כישנים היוצאים מתחת המכבש אך המהרי"ל הלא מיירי בתוך ל' והרי לגבי ל' איתא להדיא שם בסע' ד' דרק בגד מגוהץ שהוא לבן וחדש אסור, ובגדי שבת אינם לבנים וחדשים, וא"כ מה שייך בזה איסור מדינא ומצאתי קושיא זו בנוב"י תניינא סי' רי"ג על המהרי"ל, ועכ"פ למעשה נראה דגם בתוך ז' לא הווי בגדי שבת אלא ממנהגא ולא מדינא ודהיינו אותם שלבשו אותם כבר פעם או פעמיים לאחר גיהוץ ומי עדיף מבגד חדש דגם שם מותר אם לבשם אדם אחר ב' או ג' ימים וכבסי' שפ"ט ובבאר הגולה שם, וכן משמע מאור"ח סי' תקנ"א מ"ב ס"ק מ"ד ושעה"צ שם ס"ק מ"ו עי"ש.

יהיה איך שיהיה, עכ"פ פשטות לשון מהרי"ל הוא דבגדי שבת אסורים מדינא ואפי"ה מותרים בבעלי ברית ועל יסוד דברים אלה קבע הרמ"א בסי' שצ"א ס"ב דמותר להם ללבוש בגדי שבת עד אחר המילה, ומ"ש שם בסוף דבריו אם הוא לאחר ל' זה קאי רק על מה דסליק מיניה לענין להכנס לסעודה ולא על בגדי שבת ודלא כתבנת הקצשו"ע בסי' רי"ב סע' ג' דקאי אלאחר ל' (והוא סותר עצמו דבסי' רי"א סע' י' כתב דבגדי שבת אסורים, רק בתוך ל' ואפילו על או"א, וא"כ אי לאחר ל' מאי קמ"ל, ואכמ"ל) דהא מהרי"ל מיירי בתוך ל' וגם על כניסה לסעודה יקשה זה וכדהקשה כן הט"ז שם בס"ק ג' וכתב דרמ"א הכריע מסברא דנפשיה ופשוט דקאי רק על הכניסה לסעודה, ואכמ"ל.

ולפי זה אם נאמץ לנו דברי המהרי"ל וגם מתוך ההנחה שהרמ"א בסי' שצ"א הסכים להם וקבע דין זה בשו"ע הרי יש לנו דברים ברורים שגם הדברים האסורים מדינא שרי בתוך ל', ומינה דה"ה דהדברים האסורים מדינא בתוך ז' יהיו ג"כ מותרים, דמאי שנא, דהרי המהרי"ל נקט בטעם ההיתר מדהוי כרגל וטעם זה שייך גם לתוך ז' כמובן. וכדמות ראייה יש להביא גם ממה דמוכח ברמ"א סי' שצ"ג ג' דיכול האבל תוך ז' להיות סנדק, והרי הסנדק צריך לישב ע"ג כסא בשעת המילה ולא אישתמט שום אחד לומר שישב עם התינוק על הארץ או ע"ג כסא נמוך. ובספר אות שלום הלכ' מילה סי' רס"ה אות כ"ז (להאדמו"ר ממונקטש זצ"ל) רצה מטעם זה באמת לאסור לאבל להיות סנדק. אך עכ"פ ברמ"א מפורש להיתר, ויש לדחות דאין מכאן כ"כ ראייה להתיר גם הדברים האסורים מדינא, חדא דאין ישיבת הכסא אסור מצד הדין גמור לכמה וכמה דיעות, ואכמ"ל, ועוד, כמו דשרינן ליה למוהל

ליטול צפרניו כדאיתא שם ברמ"א וכדפירשו דמש"ש לגלח דר"ל ליטול צפרניו ודהיינו בכדי שיוכל לעשות המילה והפריעה ללא עכוב והרי זה דומה למגלח לרפואה דשרי ה"ה בישיבה ע"ג כסא כיון דבארצותינו שהורגלנו לישיב ע"ג כסאות לא כבארצות המזרח מקדם ממילא קשה למילה שתיעשה שלא ע"ג כסא ומקום גבוה, וכמו כן אין להביא ראיה ממה דאיתא התם דמותר לו לצאת מביתו עבור זה דיציאה מביתו עבור ענין חשוב בלאו הכי שרי.

ובהסתמך על תשובת מהרי"ל זו שאמנם לא דובר בה אלא על אבילות ל' למד הלק"ט בח"א סי' רפ"ט דגם דברים האסורים מדינא בתוך ז' מותרים בתוך שבעה ועל כן כתב דמותר אז בנעילת הסנדל ופטור מעטיפת הראש מפני שיו"ט הוא לו. (בברכ"י יור"ד סי' שצ"א אות א' כתב דהרואה יראה כי התשובה הנזכרת היא מבין הרב ז"ל כשהיה רך בשנים) ודברי הלק"ט הובאו להלכה בגשר החיים להגרימ"ט פרק כ"א שכתב שם דינעל מגעליו וילבש בגדי שבת. ועוד מצינו לאחד מהאחרונים שכתב ג"כ כדברי הלק"ט והוא הז"א חיו"ד סי' קנ"ח שכתב ג"כ דמותר בנעילת הסנדל, והו"ד בוכל"א ח"ג דף נ"ה ע"א.

נוסף על זה מצינו כמה דס"ל דבתוך ל' מותר בגילוח והם הרב מגן שאול בסי' כ"ו (בתחילת סברתו) כפי שהו"ד בוכל"א יור"ד הל' אבל אות א' והמהר"י צהלון בסי' ג"ל הו"ד בבית עובד דינים השייכים למילה אות י"ז וכן היה מנהג קהילות הספרדים בכמה מקומות וכדוהבא מנהג זה בשו"ת חת"ס יור"ד סי' קנ"ח ובשו"ת נוב"י תנינא סי' רי"ג ועוד כמה וכמה פוסקים ולכל אלה דגחתו להכי מטעם דרגל הוא לו ה"ה דידו דשרי בתוך ז' בדברים האסורים בתוך ז'.

עוד מצינו להפרמ"ג דנקיט ג"כ בלשונו דהוי כיו"ט והוי כמילי דפרהסיא ומשמע דס"ל דלא גרע משבת דאסורים לנהוג בו עכ"פ מילי דפרהסיא, ולפ"ז גם נעילת הסנדל שרי, ודברי הפרמ"ג הם באור"ח ס"ס קפ"ט במ"ז שכתב דגם לפי מה שנהגו (רובם) שלא לברך ברכת אבילים בהסתמכם על הראשונים שאין ברכת אבילים אלא בעשרה מ"מ גם בסעודת ברי"מ בתוך ז' לא יאמרו משום דהוי כיו"ט והוי מילי דפרהסיא, וא"כ לכאורה גם הפרמ"ג ס"ל הכי דשרי בנעילת הסנדל, אמנם בקצשו"ע סי' ר"ז בלחם הפנים שם כתב, ואם אירע ברית מילה בבית האבל שמברכין בעשרה היה נראה לענ"ד לברך ברכת אבילים, אך ראיתי בפרמ"ג (הנ"ל) שכתב דגם אז אין לומר אותה משום דהוי יו"ט ואין אבילות בפרהסיא והוקשה לי אי הוי יו"ט אמאי אינו מבטל את האבילות, ר"ל שלא יצטרכו להמשיך השבעה, אמנם ראיתי בספר תשובה מאהבה ח"ג סי' שצ"ד דיש לדחות דיו"ט של ציבור מפסיק אבילות ולא יו"ט של יחיד וכו', הרי די"ל דגם להפרמ"ג יהיה אסור בנעילת הסנדל מדהוי רק יו"ט של יחיד וכחילוק התשובה מאהבה אך זה אינו

דקושיית הלחם הפנים ותירוץ התשובה מאהבה הוא דאין גזירת שבעה מתבטלת ע"י יו"ט כזה של יחיד, אך להיות מותר בדברים שהם כפרהסיא בשעת היו"ט גופא דהיינו בשעת הברי"מ גופא י"ל דשרי להפרמ"ג מדהוי מילי דפרהסיא דומיא דביטול ברכת אבילים או שהוא ג"כ מדינא דגמרא, מיהו י"ל דהפרמ"ג כתב זה רק ליישב מנהג העולם שאין אומרים גם אז בסעודת מילה בעשרה והטעם האמיתי הוא מדלא הורגלו לומר באבלות דעלמא וגם עוד דסעודת ברי"מ בתוך ז' הוי מילתא דלא שכיחא כל כך משום הכי לא מסקי אדעתייהו למימר ואין מכאן ראייה לומר דס"ל דלא נהיגי אבלות בפרהסיא בשעת המילה. ואולי יש למצוא עוד חילוק לחלק דגם אם נאמר דנוהגים דיני האבלות גם בפרהסיא יש לומר דאין לומר ברכת אבילים דדמיא יותר לצידוק הדין שלא לומר בימים שא"א בהם תחנון אך זה אינו דהא קמן שאומרים ברכה זו דברכהמ"ז בימים שא"א בהם תחנון ואף בשבת אם מברך עם בני ביתו כבסי' שע"ט ורק בחוה"מ (וכ"ש ביו"ט) א"א כדאיתא בתשובת דבר משה.

ולמעשה יש אולי כן לומר דגם הפרמ"ג ס"ל בזה כהלך"ט. ולעיל הבאנו חבל פוסקים המתירים להסתפר בתוך ל' לבעל ברית מטעם דהוי רגל ידיה ולדידהו פשוט דכל שכן דשרי בתוך ז' דברים שבפרהסיא דהיינו געילת סנדל וכו' (ולא גילוח דשתי גזירות אין מי שמתיר גם ברגל גמור) דהרי דברי פרהסיא אף בשבת מותרים בלי הטעם של רגל אלא משום מילי דפרהסיא בשבת, ואם כן אם הם נקטו בלשונם וטעמם להתיר גילות בתוך ל' מטעם רגל ולא מטעם פרהסיא בעלמא דהא קמן דגזירת ל' נוהגת בעלמא בשבתות הרי דכ"ש שמתירים בתוך ז' דברים שבפרהסיא. ולקמן נכתוב מה הם הדברים המותרים למעשה לשיטה זו.

אמנם עדיין אין הדבר פשוט כל כך להתירא, דהנה לגבי חתן בתוך ל' יש לנו עכ"פ גמרות מפורשות לגבי מי שהכין צרכי חופתו וכו' שמשם אנו יכולים ללמוד איך שהוא גם לגבי אבלות שאירעה בתוך ז' או בתוך ל', משא"כ לגבי ברי"מ שאין לנו שום גילוי בש"ס שיש לגבה דיחוי אבלות באיזו צורה שהיא, וכל מה שהסתמכו הפוסקים המתירים בזה הם תשובת מהר"ל הזו וסברות עצמיות בדימוי לגבי חתן ואם ברי"מ שווה לחתן או גדול מחתן וכדומה, סברות שקשה רק על פיהן להקל בדינים המפורשים בש"ס לגבי אבלות. וגם תשובת מהר"ם זו שהובאה בספר הפרנס ושממש הובאה ע"י המהרי"ל כראיה להתירא, הרי שוברת בצידה. דבספר הפרנס הובאו הדברים בסתם דהאבל ואשתו תוך ל' לובשין בגדי שבת כשהן בעלי ברית עד לאחר יציאת ביהכנ"ס. ודברים אלו היו לעיני מהרי"ל ודייק בהם בתשובה קט"ז אלמא דחשיב ליה כרגל מדשרי דברים שהם מדינא וכמו שכבר כתבנו לעיל משמו אך דברים אלו בדמותם וצלמם הובאו גם בתשובת

מהר"ם (תשובות מהר"ם סי' ח' הוצאת הרב זאב כהנא) וז"ל, כי מי שהוא בעל ברית מותר להחליף בגדיו ביום המילה תוך שלשים יום דמה שנהגו שלא להחליף תוך שלשים אפילו בכלים ישנים מנהג בעלמא הוא דלא אסרו אלא חדשים ולבנים ואין לחוש על המנהג במקום מצוה וכו', ע"כ, הרי שדברי המהר"ם ברור מללו דרך מילי דמנהגא מותרים והחלפת בגדים הוי רק מצד מנהגא. וברור הדבר שאלמלא ראה המהרי"ל התשובה הזאת במילואה לא היה מתיר דברים שלדעתו אסורים מדינא, ודהיינו שאפילו נייחב ליה למהרי"ל שתחלפת בגדים מגוהצים אסורים מדינא בתוך ל' מכל מקום לא היה יכול מהרי"ל ללמוד מתשובת מהר"ם הלזו דדברים האסורים מדינא מותרים, דהרי דברי מהר"ם ברור מללו שרק מנהג מותר לבטל ולא דין. ועוד קשה לי על המהרי"ל דהרי גם כפי שהובאו הדברים בספר הפרנס שממנו הובאו לשו"ת מהרי"ל כתוב להדיא בקשר לרחיצה שנתן טעם לדבריו דהוה כרגל לגבי ידיה וחומרא בעלמא הוא דנהגו אבותינו ברחיצה והאבל תוך ל' הוא ואשתו לובשין בגדי שבת כשהן בעלי ברית וכו', הרי דגם בספר הפרנס מבואר דלא הותר אלא מנהג מדהוצרך לתת טעם זה לגבי היתר הרחיצה, ואמור מעתה דגם מ"ש בסוף דגם בגדי שבת מותרים, הוא משום דהוה רק ממנהגא, ואידך הבין המהרי"ל דגם דברים שמדינא מותרים. מיהו זה אינו קשה כל כך די"ל דהמהרי"ל דייק בעיקר במ"ש המהר"ם דהוי כרגל, וממילא הבין שגם דברים שמדינא מותרים ומ"ש המהר"ם שם וחומרא בעלמא וכו' הבין המהרי"ל דר"ל דחוץ מטעם הרגל שמטעם זה מתירים אנו דברים שמדינא, הרי הרחיצה בודאי מותרת מדאינה רק ממנהגא וכמו כן גם בגדי שבת אף דהוה מדינא, כן נראה להסביר הבנת המהרי"ל בדברי הפרנס והמהר"ם, אך מכל זה עדיין לא יגהה מזוהר להלכה למעשה בהגלות נגלות תשובת המהר"ם ששם להדיא כתוב דגם היתר החלפת הבגדים הוא משום דהוי ממנהגא, ודלא שרו אלא דברים שממנהגא.

ולאחר כל זאת שהמקור היחידי להיתר דברים בברית הוא תשובת מהר"ם ושם מוכח להדיא דכל הדברים שהם מדינא אסורים הרי דיש לומר דכל חבל הפוסקים שהובאו לעיל המתירים גילות בתוך ל' בברית, ושמקור ברור בראשונים לפסקם זה אין להם, הרי דאם היו רואים תשובת מהר"ם זו במילואה גם הם לא היו מתירים.

ומצאנו בפוסקים פוסקים שאוסרים להדיא כל הדברים שהם מדינא בברי"מ בתוך ז', ראשון לכל. הוא האגודה בסוף פרק ואלו מגלחין, שכתב, וז"ל, מוהל אבל אחר יום שלישי ימול וכו' ולעולם ילך יחף לביהכ"נ, ע"כ. הרי דלא התיר האגודה נעילת הסנדל תוך ז', וכ"כ החקרי לב ח"ג מזר"ד סי' ק"ו דף קע"ז ע"ב דאבי הבן שהוא אבל תוך ז' צריך לנהוג כל דיני אבילות ואסור בנעילת הסנדל וכן עשה

מעשה הרב מהר"י אלבעלי ז"ל לאבי הבן שהיה אבל ביום המילה וכן ראוי להורות. והו"ד בבית עובד ע' קצ"א. וכ"כ המהר"י נבון בתשובה כ"י והו"ד בברכ"י יור"ד סי' שצ"א ובבית עובד שם וביד אברהם שעל גליון השו"ע דאבל יכול להיות סנדק או מוהל אפילו תוך ז' אך אסור לנעול מנעל וללבוש בגדי שבת, ע"כ. והנך רואה דגם בגדי שבת שאינם אלא מצד המנהג לא סבירא ליה להתיר (אלא דזה כבר פשוט התירו וכדנפסק ברמ"א דדברים שהם ממנהגא מותרים) וכ"כ הבית דוד בסי' קצ"א לאסור ישיבת הספסל ונעילת הסנדל בתוך ז', והו"ד בשלמי צבור דף קפ"ו ע"ד. ולכן מאחר שהמקור היחידי להתיר בתוך שבעה הוא תשובת מהרי"ל בשם מהר"ם ונתברר שהמהרי"ל לא ראה לפי שעה תשובת מהר"ם בשרשה, ואף גם המהרי"ל המתיר סוף סוף לא התיר אלא בתוך ל', ומשבעה לא דבר בכלל, ומצינו כמה וכמה מגדולי הפוסקים האגודה והבית דוד והמהר"י נבון שאוסרים, לכן יש לפסוק הלכה כן שדברים האסורים מדינא אסורים בבעל ברית בתוך שבעה ולא שייך בזה לומר הלכה כדברי המיקל באבל ודלא כדברי הב"מ הו"ד בוכל"א ח"ג דף נ"ה ע"א דס"ל לומר בכה"ג הלכהמ"ב כיון דדעת הלק"ט להתיר.

ומינה, דה"ה בדברים האסורים מדינא בתוך ל' כגילוח שאין להתיר בזה לבעל ברית ודלא כהפוסקים המתירים אם לא במקום שהמנהג הוא כן מבורר או שפשטה ההוראה בזה להקל וכדכתבנו לעיל משם החת"ס שהעיד שכ"ה מנהג הספרדים וגם המאורי אור העיד שכן הוא מנהג מקומו.

ואמנם נראה לחדש בדינים אלו שני דברים חדשים (א) אף שכתבנו שאין להקל בגילוח זהו דוקא בתוך ל' או על או"א גם לאחר ל' אם עדיין לא הגיע לידי שיעור גערה, אבל אם הגיע לידי שיעור גערה אלא דהוא נוהג במנהג של ג' חדשים שהובאה ברמ"א סי' ש"ץ בזה בודאי אפשר להקל ולגלח, כיון דשורש מנהג זה של ג' חדשים נראה דאינו מדינא, דמה שכתבו בלשונם דשיעור גערה ג' חדשים נראה דרצו לומר שהוא מצד המנהג בכדי שלא לתת לכל אחד ואחד שיעור גערה בידו על כן נקבע המנהג למיגדר ההלכה, שהשיעור הוא ג' חדשים, אבל סוף סוף אין זה אלא מצד המנהג דמעיקר הדין כיון שהגיע לידי שיעור המתנוול הרי הגיע לידי שיעור גערה ואפילו ביום ל' עצמו וכמו שנוהגים ההולכים בעקבות דעת מרן המחבר, שאין להם חומרת ג"ח. ומצאתי סייג לדברי בדברי המאירי שכתב, דמנהג החבירים לא לגעור עד ג"ח. הרי דמבואר שאין זה אלא מצד המנהג. ועכשיו עלה בדעתי דכיון דמנהג זה מוצאו מארץ הריינוס ובפוסקים הובא מנהג זה בשם מנהג ריינוס, לכן כיון שבזמנם באשכנז לא היו רגילים בתספורת תכופה והיו רגילים בגדול שער לכן שיערו דגם מצד הדין אינו מגיע כפי זמנם לידי שיעור גערה עד ג' חדשים, משא"כ כהיום שהג' חדשים בודאי שאינם אלא רק ממנהגא.

ובחוברת אפיריון (סיון תמוז תשכ"ז) כתבתי עוד בגדר דבר זה של ג' חדשים והעליתי ג"כ דאינו אלא מנהג.

ולפי"ז כיון דקיי"ל דמנהג אבלות מתירים בברי"מ לכן מותר לו להסתפר לכו"ע בתוך ג' חדשים אם הגיע כבר לידי שיעור גערה מדינא מקודם, ופשוט.

(ב) דין שני מחודש הוא דבאור"ח סי' תקנ"ט סע' ט' קיי"ל דט' באב נדחה אמנם נדחה מקמי ברית מילה ואף הדינים בטלים בו עכ"פ מחצות היום וגם ע"ז כתב הגר"א בביאורו לסי' תרפ"ז דדוקא ט"ב דחמיר ור"ל דמצד הדין היו צריכים להיבטל כבר משעת הברי"מ. ולפי זה יש לחדש דאף שהעלנו שבימי השבעה לא בטלים הדינים אלא רק המנהגים בשעת ברית מילה, אמנם בשני אופנים בטלים גם הדינים והוא אם חל ברי"מ בשבעה שנוהג לאחר הרגל בקובר מתו ברגל שימי שבעה אלו יש להם אופי של השלמה וכדאיתא להדיא במאירי ע' קי"א שבעה אלו שהוא מונה לאחר הרגל, הואיל ואינן אלא תשלומין וכו' וכלשון הזה נמצא גם במהר"ם הלכות שמחות סימן פ"ג ובפסקים ומנהגים סימן קי"א ואם כן דמו ימים אלו לט"ב שנדחה שגם הוא נושא אז אופי של תשלומין, ולמ"ד שם דזהו אז עיקר קביעתו ואינו תשלומים ואפי"ה מותר כ"ש דכאן מותר מדכאן נראה דלכו"ע הוה תשלומין (ובעיקר גדר ט"ב נדחה עיין בספה"ק פורים המשולש פרק ח' במו"ה כ"ז), ואופן שני, במי שלא נהג אבלות שבעה בזמנו שדינו לנהוג שבעה במשך של השלשים וגם שבעה אלו הם רק בגדר השלמה וכדאיתא בסי' שצ"ו ס' א' אבל שלא נהג אבלותו תוך שבעה משלים אותו כל שלשים.

בשני אופנים אלו י"ל דבטלים גם הדינים דומיא דט"ב שנדחה, ורואים אנו אז דברי הלק"ט וסייעתו.

מסקנת ההלכה

כפי כל המשא ומתן היא, א) אבל תוך ז' שהוא אבי או אם הבן או מוהל או סנדק בטלים לגביהם הדברים שהם ממנהגא אך לא הדברים שהם מדינא כנעילת הסנדל ולבישת בגדים מכובסים ומגוהצים וכו'. ב) והוא הדין אם הוא בתוך שלשים שבטלים לגביהם רק המנהגים ולא הדינים ולכן אסור לו להסתפר ולהתגלח אם הוא תוך ל' או תוך שיעור גערה על או"א. אך מותר לו להסתפר אם הוא תוך ג' חדשים לאחר שכבר הגיע לידי שיעור הראוי לגערה. ג) במקרה וחלה ברי"מ בשבעה שנוהג לאחר הרגל (ובימים שהם לאחר ז' מפטירת המת) או בשבעה שנוהג להשלמה בתוך ל' כשלא נהג שבעה בזמנו בטלים לגביהם גם דיני האבילות כנעילות הסנדל וכו' (ולא גילוח דהוי מגזירת ל') בשעת ברית המילה.

ד"ר יעקב לוי, ירושלים

הגיונות רופא בענין מתו אחיו מחמת מילה

בגמרא יבמות¹ אנו לומדים בברייתא: מלה הראשונה ומת, שני ומת, שלישי לא תמול, דברי רבי. ה"נודע ביהודה"² מביא מחלוקת הפוסקים במובנה של ההלכה, "שלישי לא תמול". הרמב"ם והטור והנימוקי יוסף ביבמות אמרו שלא תמול השלישי בזמנו, אלא ממתנין לו עד שיגדל ויתחזק כוחו. הרי"ף והרא"ש שם ביבמות העתיקו סתם — שלישי לא תמול. ומשמע מזה שהם סוברים שאין למולו כלל.

דברי הרמב"ם הם לכאורה תמוהים. לפנינו חזקה ברורה ששני אחים מתו מחמת המילה, ואיך הוא מסיר חזקה זו על פי הנחה והשערה שהאחים מתו מחמת המילה, "שהכשילה את כוחו"³? מהו היסוד ההלכתי שעל פיו פוסק הרמב"ם שהשערה כזאת יכולה לערער את החזקה הברורה? מובנים איפוא דבריו של ה"נודע ביהודה": אני חושך שלא למולו כלל, אעפ"י שלמעשה הוא מגיע למסקנא שאין להרהר אחרי דברי הרמב"ם, וכך גם נפסק בשולחן ערוך⁴.

*

נגסה לברר עפ"י השקפות רפואיות את סברתו של הרמב"ם, שאינה תלויה על בלימה, ולמצוא את המקור לדבריו.

הרמב"ם, כאמור, תולה את מיתת שני האחים הראשונים במילה, "שהכשילה את כוחו". לכאורה אפשר לומר שהוא מסתמך בזה על המשך הגמרא שם ביבמות: איכא משפחה דרפי דמא, ואיכא משפחה דקמיט דמא. משמע שיש משפחות שדמן רפה מטבען, ולכן עלולים בגיה לסבול כתוצאה מהמילה. הדם הוא הנפש, הוא הבסיס של הקונסטיטוציה, ולכן יכולה המילה בנקל להכשיל את כוחם.

1. יבמות סד ע"ב.

2. מהד"ת, יורה דעה, קסה.

3. הלכות מילה, פ"א ה"ח.

4. יורה דעה, רס"ג ס' ב.

ברם, בהרהור שני, נראה לי למצוא יסוד איתן יותר לגישתו של הרמב"ם, וזאת עפ"י הברייתא במס' שבת⁵: תניא, אמר רבי נתן, פעם אחת הלכתי לכרכי הים, ובאת אשה לפני שמלה בנה ראשון ומת, שני ומת, שלישי הביאתו לפני, ראיתו שהוא אדום, אמרתי לה, המתניני לו עד שיבלע בו דמו, המתנינה לו עד שנבלע בו דמו, ומלה אותו, וחיה וכו'.

איך היה נראה המצב בעיני רופא? שני אחרים מתו מחמת המילה, ולפי דעתו של הרמב"ם הרי זו חזקה⁶. רבי נתן אינו דורש ואינו חוקר מה היו הנסיבות במות האחים, הוא אפילו אינו מברר אם הם היו אדומים. הוא מניח כנראה שהמילה הכשילה את כוחם, ולכן הוא מיעץ ומורה לאשה להמתין במילת הבן השלישי עד שיתחזק. הדמיון בין הסיפור של רבי נתן בגמרא לבין ההלכה שברמב"ם נראה לי בולט וכרופא אוכל בהחלט להצטרף להשערותיו של רבי נתן ושל הרמב"ם. אם גם הפסיקה ההלכתית מסכימה להלך רוח כזה, על כך יחליטו המומחים לדבר, והם פוסקי הדור. ואם דברי עומדים בניגוד להלכה יהיו דברי הרופא בטלים ומבוטלים. אבל אם הם מתאימים להלכה, הרי אז עשויה ההשקפה הרפואית להיות עזר כנגדה בבעיות רפואיות — הלכתיות אקטואליות המתחדשות בכל יום.

מונח לפני מאמרו של חברי המוהל והרופא ד"ר בנימין הופמן ע"ה⁷ המצביע בקשר לבעיתנו על מחלה נדירה הנקראת הימופיליה, היא הנטיה לדמום מוגבר. מחלה זו היא משפחתית—תורשתית, ואם הרך הנימול סובל ממנה, היא עלולה חו"ש להיות סיבה למות הילד כתוצאה משטף דם. גם אם תוצאה כזו נדירה מאד במשפחה הנגועה בהימופיליה, בכל זאת יש כאן חשש של פקוח נפש, ולכן אם ידוע שהרך הוא בן למשפחה כזו, ברור הוא בעיני הרופא שלא מלים אפילו את הבן הראשון, עד שיתברר בבדיקות מעבדתיות בירור מוחלט שדמו של הילד אינו נגוע במחלה. ואז המקרה טעון שאלת חכם. ואם המחלה לא היתה ידועה במשפחה, ושני אחים מתו מחמת המילה לא ימולו את הבן השלישי.

ד"ר הופמן ע"ה מביא חומר מדעי מפורט על המחלה על סמך עבודתו המדעית המפורסמת של פרופ' גגלי. מענין ביותר בחקירותיו שהמחלה יכולה לסור במשך הזמן מהאדם הנגוע בה. הפרופסור גגלי מביא סטטיסטיקה על ריפוי

5. קלד ע"א, וכן חולין מז ע"ב.

6. ע"י כסף משנה על הרמב"ם (הערה 3)

7. בספר „ברית עולם“, הרב יעקב חיים בלום, ניו יורק תש"י, ע' 122—132 (מובא ב„ספר הברית“. הגרמ"ב פירוטינסקי, ניו יורק תשל"ג, ע' ככד).

המחלה לפי הגיל, החברה שבה חי החולה, ובכמה אחוזים. מתעוררת איפוא השאלה, אם ניתן להתיר למול איש, שאחיו מתו מחמת מילה מחמת הימופיליה ושדחו את מילתו בשמיני, בהסתמך על סטטיסטיקות כאלה.

האמת ניתנה להיאמר שלא נרויח דבר מהסטטיסטיקה, כי היא הרי אינה מוכיחה כלום על אדם מסויים שלפנינו. גם אם נניח שאחוז מסויים של חולים בגיל מסויים נתרפאו, אין אנו יודעים אם אדם זה הוא בין הבריאים. ולכן נהיה מוכרחים לפסוק לו לדחות את המילה לעולם, ולדעתי גם הרמב"ם יודה במקרה זה לשיטת הרי"ף, כי אין לפנינו סימן ניכר שהמחלה כבר נתרפאה.

אבל בימינו נשתנו התנאים. אנו יודעים היום שסיבת ההימופיליה היא העובדה הביולוגית של חוסר גורם (פקטור) בדם. ועל סמך זה יכולים הרופאים להוכיח בבדיקות מעבדתיות אם ילד או איש מסויים סובל מהמחלה. איך יהיה איפוא הדין אם הילד לפי בדיקות כאלה — הוא כבר בריא בלידתו, אפילו אחרי מיתת שני אחיו, או אם האיש שדחו את מילתו בשמיני כבר נתרפא. אם הוכח בעליל שהגורם ההוא נמצא בדם, אין עוד סכנה מיוחדת במילה, ואין מצבו חורג ממצבם של כל העומדים להמול. האם ההלכה תתחשב בעדות הבלתי מסופקת — „בריי“ ולא „שמא“ — של המדע? לי, כרופא, נראה שעדות כזאת שווה לפחות להשערתו של רבי נתן, ובעקבותיו של הרמב"ם, המניחים שחולשת הקונסטיטוציה הכשילה את כוחם של התינוקות, השערה שהיה בה די לקבוע שהחולשה ביום המילה היתה זמנית גרידא, ושמותר למולם אחרי שיתחזקו.

*

כידוע יש פוסקים אשר אינם מתחשבים בתוצאות ובהשגי המדע הרפואי ע"מ לבסס עליהם הלכה למעשה את פסק דינם.⁸ נראה לי שיחסם זה למדע הרפואי נובע מחוסר הבחנה בין התיאוריות הרפואיות, שערכם מוגבל, ואשר לובשים צורה ומשנים צורה מתקופה לתקופה, לבין ההישגים הרפואיים הקבועים על ידי התקדמות המדע. תוצאות המחקר הביולוגי דומות לחוקי עולם הטבע שנקבעו על ידי בורא עולם. ורק על הישגים כאלה מדובר בקשר לבעיות שהזכרנו.

אבחנה זו בולטת גם בספרות ההלכתית שבימינו.⁹ המעטת ערכה של דעת הרופאים מבוססת על הרעיון „לפי שכל חכמתם ודבריהם הוא רק על פי אומדנא“, „ולפי זה יש לומר שזה שייך רק בדבר הנאמר באומד הדעת, אבל בנ"ד שידוע

8. ראה ספרות אצל „ציץ אליעזר“, חלק י' סי' כ"ה, ע' קיח ולעומתו ראה גם שורה של שו"ת ב„ספר הברית“ ע' קיח בהערה.

9. עי' דברי „ספר הברית“ (הערה 7) ע' קטו בשם שו"ת „דברי מלכאל“.

שהרופאים רואים את המקור ע"י מראה וכו', א"כ רואים זה בחוש וכו', וגם י"ל נאמנים טפי, לפי דהוי מלתא דעבידי לגלויה ע"י רופאים אחרים.

אם כן עכשיו כל עניני בריאות הדם אפשר לברר על ידי בחינות כימיה ולראות בחוש אם דמו רפוי או לא" ¹⁰.

לפי שיטה הלכתית זו, שניתן להתחשב בהתקדמות הרפואה במידה והיא נשענת על עובדות הנראות בחוש, מובן שהרמב"ם בזמנו היה צריך להסתמך על השערות, כעין "המילה הכשילה את כוחו". אבל בימינו יכולים אנו להסתמך על עובדות, שהן "ברי" לפי דעת הרופאים, וא"כ הן לפחות שוות בערכן להשערות שעל פיהן יכלו להתעלם מן החזקה.

ועוד יתרון בהסתמכותנו על הידיעות הרפואיות, כתוספת לאומדנא של הרמב"ם. בימיו לא היתה אפשרות לקבוע הגדרה ברורה מתי יתחזק התינוק, מה היא תקופת ההמתנה עד שאפשר למולו. בשאלה שנשאל בעל ה"גודע ביהודה" ¹¹ היה הילד בן שלש, אבל ברור שהדבר שונה מילד לילד. לעומת זאת ניתן בימינו לקבוע על פי בדיקות מעבדתיות את הזמן המדויק שבו אין עוד סכנה במילה.

*

מחלת ההימופיליה אינה אלא דוגמה אחת לבעיות בשטח זה. בעיה דומה קצת תתעורר אם הרופאים יוכלו לקבוע את מהות המחלה שבגינה מתו שני האחים. האם יהיה מותר למול את הבן השלישי, אם ברור להם שהוא אינו סובל מאותה מחלה?

ושאלה נוספת. אם המדע מצא תרופות בדוקות, הפועלות את פעולתן בודאות, שעל ידן אפשר למנוע את המחלה אצל הבן השלישי שלפנינו, ואשר ניסו בו בבדיקות ביולוגיות, והוכחו כמועילים בודאות, האם נוכל להתיר את מילתו? כל אלו — ודומות להן — הן שאלות הלכתיות שהזמן גורם אותן. ונשאלת השאלה, האם יכולה ההלכה לקבל באהבה את עזרתם של הישגי חכמת הביולוגיה, תפקידן של חכמות הטבע להיות "רקחות וטבחות" — תפקיד חשוב כשלעצמו — בפלטריין של המלך, בעזרתן לחכמת התורה.

10. גם ה"חתם סופר" כותב (חולין נז ע"א) שבמקרים מסויימים,,סומכים על הרופא אפילו אחר חזקה גמורה".

11. ראה הערה 2.

הרב שלמה ניימן

בדין מילה בגירות והטפת דם ברית

שאלה: בא לפנינו בחור המעוניין להתגייר מאחר ונודע לו כעת שאמו אינה יהודיה, ואביו מל אותו בשעתו בכדי להסתיר עובדא זו מעיני הבריות האם יש צורך בהטפת דם ברית מלבד הטבילה, והאם בכלל תועיל במקרה זה הטפת דם ברית.

(א) שבת קל"ה. ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת. שב"ש אומרים צריך להטיף ממנו דם ברית, וב"ה אומרים אינו צריך. אר"ש ב"א לא נחלקו ב"ש וב"ה על נולד שהוא מהול שצריך להטד"ב, על מה נחלקו על גר שנתגייר כשהוא מהול שבש"א צריך ובה"א אי"צ להטד"ב. ובסוגיית הגמ' רב אמר הלכה כת"ק (אליבא דב"ה דאמרו א"צ הטד"ב) ושמואל אמר הלכה כרשב"א. ועיי"ש בתוס' ורא"ש דהקשו לשיטת הבה"ג דפסק, דגר שנתגייר כשהוא מהול בעי הטד"ב וקטן שנולד מהול ל"צ, דמסוגיית הגמ' מוכח דיותר סברא למימר דבעי הטד"ב לנולד מהול מלנתגייר כשהוא מהול, דבנו"מ כו"ע ל"פ ובגר פליגי. וכן מדרב פסק כת"ק, ורב אדא ב"א קאמר תיתי לי דעברי אדרב. וכיון דקיי"ל כרב דנולד מהול ל"צ הטד"ב כ"ש גר שנתגייר ע"כ. וכן קשה לרי"ף שלא הצריך הטפה לנו"מ אלא משום ספק ערלה כבושה וא"כ מ"ש מגר. וצריך ביאור מה דכ' התוס' כ"ש דלכאורה מה שייאטי' דין הטד"ב בנולד מהול שזה מדיני מילה, להטפה בגר שהוא מדיני גירות. ואף א"ב דקטן שנו"מ ל"צ הטד"ב, יתכן ובגר נבעי להטיף וצ"ע. וכ' התוס' ורא"ש דבקטן כדין פסק כשמועתנו, ובגר סמכו אההיא דיבמות מ"ו: הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי מטבילין אותו ומה בכך דברי ר' יהודה ור' יוסי אומר אין מטבילין אותו, דאינו גר עד שיטיפו ממנו ד"ב ולכן אין מטבילין. ועיי"ש בתוס' דכ' בדעת הבה"ג דקטן שנו"מ ל"ב הטד"ב שלא היתה לו ערלה מעולם, אבל גר שהיתה לו ערלה ומילתו אינה מילה צריך להטד"ב. וכ"כ הרא"ש בשבת שם. והק' ה"ר שמשון ז"ל א"כ קטן שנימול תוך ח' יהי צריך הטפה כיון שהיתה לו ערלה ונימול שלא בזמנו, ואינו כן מדאמר בשלהי פרקין דהיכא דקדם ומל של שבת בערב שבת שלא ניתנה שבת לידחות. ועוד דגר שנולד כשהוא מהול לא יהא צריך הטפה ולא פלוג. ופי' הוא הטעם משום דמסתבר דבין קטן ובין גר צריכים הטד"ב וכ"מ מדאיצטריך ערלתו למעוטי קטן, ודוקא בקטן דגלי גלי ובגר דל"ג לא גלי (וכ"ה ברשב"א בתוס' ובתו"י יבמות שם). (וצ"ב דהרי ערלתו

איירי לגבי דחיית שבת אבל אה"נ דבחול בעינן הטד"ב גם בנו"מ).

ובתוס' ד"ה ולא ספק וכו' נראה לר"י דאסמכתא בעלמא ולא איצטריך קרא להכי דהיכי תיסיק אדעת' לחלל השבת ולא ידענא אם הוא בר חיוב או לא. וכו' בסוה"ד א"נ קרא אתא לגולד כשהוא מהול, ולאנדרוגינוס ל"צ קרא עיי"ש. ולכאורה צ"ע דא"נ דגולד מהול חייב הטד"ב מספק ערלה כבושה, א"כ אמאי איצטריך קרא דערלתו ודאי דוחה שבת היכ"ת אדעתין דידחה, אי לא ידענא אם הוא בר חיוב מילה או לא, וכקו' תוס'.

(ב) ואשר נראה דהנה הרמב"ן כ' דהמל את הגר שנתגייר כשהוא מהול, ועבד מברך להטיף ד"ב מהגרים או עבדים, שאינו ספק אלא ודאי שאנו חייבים להטד"ב להכניסו בבריתו של א"א ובה נכנסים תחת כנפי השכינה, אבל נוס' מ"מ משום ספק ערלה כבושה אין מברכים שאי"ז מילה [ומוכח דהטד"ב היא מצוה בפ"ע דכ' הרמב"ן בפירוש דאי"ז מילה. וה"ה שאין מברכין עלי' להטיף שאף אותו הטפה אינה אלא משום ספק, ועוד שלא תקנו ברכה זו בישראל, וה"ה להכניסו בבריתו של א"א אין מברכין דשמא אין כאן ערלה כלל ולא נצטוינו להטד"ב ממנו ונמצא שאי"ז ד"ב ולקמן נבאר]. ומוכח דשאני הטד"ב בגר שנתגייר מהול, מקטן שנו"מ, דהטד"ב בגר שנתגייר מהול הוא חלק ממעשה המילה וזה מעשה הגירות, וזה גם נוסח הברכה להכניסו בבריתו ולהטיף ממנו ד"ב, משא"כ בישראל נוס' מ"מ הטד"ב היא משום ספק ערלה כבושה, ול"ש בו הכנסה תחת כנפי השכינה שהוא חשוב כישראל רק שחייב במילה.

ולפ"ז נראה לבאר שיטת הבה"ג דס"ל דגר שנתגייר כשהוא מהול בעי הטד"ב משום דעי"ז נכנסים תחת כנפי השכינה, משא"כ נוס' מ"מ ל"ב. ובגר מהול תרתי איכא מלבד מעשה הגירות שחייבים למולו, איכא גם ענין הכנסתו תחת כנפי השכינה, משא"כ בקטן שנו"מ יש רק ענין א' של מעשה המילה או שלא תהי' לו ערלה, וכל שאין לו ערלה ל"ב להטד"ב. ומדויק בתוס' יבמות שם שכ' אבל גר שהיתה לו ערלה ומילתו אינה מילה, והיינו שערלתו מחייבת במילה, ואע"ג שעתה אין לו ערלה דהרי מל כבר מ"מ איכא ההלכה של להכניסו בברית ותחת כנפי השכינה במילה וכשמל כשהי' עכו"ם מילתו אינה מילה ולכן בעינן להטד"ב. ולפ"ז א"ש מה שהק' רבינו שמשון דקטן שנימול תוך ח' יהיה צריך הטד"ב, דלפ"ד אם כבר נימול ל"ש בנו"מ הטד"ב ואף שהיתה לו ערלה, מ"מ עתה אין לו ילכן ל"ש להטיף. וכן בגר שגולד מהול דהק' שלא יהא צריך הטפה ולא פלוג, נראה דז"ש רק א"נ דהמחייב הוא רק ערלה לבדה, אכן לפמ"ש"כ דמלבד החיוב משום ערלה שהיתה לו צריך להכניסו תחת כנפי השכינה, א"כ אפילו דגולד כשהוא מהול ואין לו ערלה יש המחייב השני וז"ש גם בגר שגול"מ וא"ש.

(ג) וכדברינו נראה מלשון המאירי ביבמות מ"ו. וז"ל אבל אחד מעכו"ם שבא להתגייר כשהוא מהול בין שנימול ע"י חבירו שמילתו פסולה והן שנולד כך צריך להטיף ד"ב לשם כניסת הדת. ומשמע מהמאירי דדין הטד"ב ל"ש דוקא בערלה שהיתה לו שהרי אפילו גר שנולד מהול בעי הטד"ב אלא ענין הטד"ב הוא לשם כניסת הדת ולכן ליכא נפק"מ בין נולד שהוא מהול או שמל בגיותו ומילתו פסולה וכמש"נ מהרמב"ן. [ובהמשך דברי המאירי יבמות שם כ' ומעתה מ" שבא ואמר מלתי ולא טבלתי אין מטבילין אותו אא"כ בירר שנימול כראוי שמא נז"מ או ע"י גוי ואין טבילתו מועלת עד שיטיף ד"ב. ומשמע לכאורה מדב' דדין הטד"ב הוא תנאי בטבילתו דל"מ טבילה עד שיטיף ד"ב והטבילה היא היא עיקר מעשה הגירות, ולא דהוי הלכה בהטד"ב בפ"ע, וכשיתברר שנימול כראוי מטבילין אותו וטבילה זו הואיל ואין הגירות נגמר אלא בה, אינה נעשית בשבת ויו"ט שהרי מתקן, וכן מהרמב"ן דס"ל דהטד"ב היא הכנסה תחת כנפי השכינה, א"כ י"ל דהוא אינו דין בפ"ע אלא תנאי בטבילה דרק אדם שהטיף ד"ב שייכת בו טבילה, משא"כ בקטן שנו"מ הטד"ב הוא מעצם דיני המילה ודין בפ"ע, וכן י"ל בשי' הבה"ג דהטד"ב בגר הוא תנאי בטבילתו דאל"כ ל"ה גר ולא משום עצם מעשה המילה וכ"ז דחוק]. ועיי"ש בתוס' ד"ה דר"י ובתוס' ישנים דלא לכו"ע נז"מ חייב בהטד"ב ופליג אר"ש ברא"ש שבת.

(ד) וראי' לדברינו דבקטן עיקר החיוב מילה הוא כשיש בשר ערלה, משא"כ בעכו"ם. משמע מהרשב"א דבמל תוך ח' אי"צ הטד"ב ובתשובה כ' דאע"ג דל"ע מצוה מ"מ העביר חלק הערלה מבשר קודש, וכ"כ דאפילו נכרי שמל תוך ח' דהוי כמתוך בשר בעלמא מ"מ אי"צ הטד"ב, דעכ"פ אין כאן ערלה, ואי"צ תיקון יותר, משא"כ בעכו"ם דמלבד מעשה הגירות שהוא מילה ושלא תהי' לו ערלה, חייב בהטפה משום הכנסתו תחת כנפי השכינה, וזה ל"ש בישראל. ולפמש"נ לקמן את"ג דגם הרשב"א מודה ועיקר החיוב דהטד"ב הנלמד מימול דאע"ג דלא היתה לו ערלה חייב משום זה רק כאן ל"ב, דאין לו דין נז"מ ממש ודו"ק. — (ועיין לשון הבה"ג בהל' מילה שכ', וז"ל ערלתו ודאי דוחה שבת ולא הנולד מהול וכו' דכולהו לא מהליגן לי' בשבתא, ונולד כשהוא מהול אין צריך להטיף ממנו ד"ב דרב אדא ב"א אתיליד לי' וכו'. ולכאורה צ"ע דאי ס"ל דנז"מ ל"ב להטד"ב א"כ אמאי בעינן לערלתו דלא מהליגן לי' בשבתא והרי בין כך ל"ב בנז"מ הטד"ב וצ"ע). והנה דעת הרשב"א ז"ל ששבט לוי היו צריכין להטד"ב כשנכנסו לברית. וכ"כ הרמב"ם מילה היתה במצרים וכו' הוצ' משבטו של לוי וכו'. ולפי דבריו שבט לוי הטיפו מהם ד"ב שאלולי כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה ע"כ. ולכאורה צ"ב מי הטיפ להם ד"ב הרי כולם היו ערלים, וערל שמל מילתו פסולה. ונראה דודאי מדין מצות

מילה לא הוצרכו להטיף, כיון שמלו לשם מצוה רק מדין גירות הוצרכו להטיף כדין גר שנתגייר שאם הי' מהול בעי הטד"ב. וכ"כ שאלולי כן במה נכנסו וכו'. ואם הוא מדין גירות יכלו בעצמם להטד"ב כיון דמולים הם ובכלל המול הם, דא"נ דהוא מדין מילה מ"ש הטפה אחרי דכבר היו גמולים ונתקיימה בהו מצות מילה והוי כחותך באצבע, בשלמא בהך שנימולו שלא כדין כגון של"ב אף דאין מילה מ"מ כיון שלא נתקיים המילה כתקונה והיה להם המחייב של ערלה שייך הטד"ב לקיום מצות מילה וכמ"ש"כ לקמן. אבל א"ג שהצריכו להטיף לא מדין מילה אלא מדין גירות ניהא דאע"ג שהיו מולים שייך הטד"ב דבזה נכנסים תחת כנפי השכינה. וכן מצינו לענין עבדים שנשתחררו שהק' הרמב"ן וז"ל והם שואלים למה אי"צ גמי מילה כלומר הטד"ב. ומתמצים לפי דעתם כיון דטבילה זו מדרבנן בעלמא היא לא הטריתו עליו לצער ולסכן עצמו במילה ע"כ. משמע דאלו הי' הגירות מדאורייתא היה צריך הטד"ב, ואע"ג שכבר נתקיים מצות מילה כתיקונה שמל בשעת הגירות לעבדות מ"מ צריך להטיף משום גירות שבוה נכנסו תחת כנפי השכינה. אבל דעת הרמב"ן שעבד משוחרר ל"צ להטיף שכ"כ ולדעתו כל הנימול למצותו אינו מטיף דם אלא ה"ה כאשר ובטבילה נכנס לדת ישראל כמ"ש"כ לעיל ע"כ, שכתב שם. ולי נראה דמדין מילה אינן חייבים להטיף דהא מלו ולא דמי לערבי מהול וגבעוני מהול דהתם כיון דלא מפקדי כמאן דלא מהילי דמי וכו' הלכך בני לוי גדונו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי השכינה עם המילה שלהם ע"כ. וסברתו נראה דהא שבמילה נכנסים לדת ישראל אין הפירוש שדין הוא על מעשה המילה, אלא שצריך לקיים מצות מילה ועיקר מה שמילה הוי מעיקר הגירות הוא מצות מילה וע"כ בגר שנתגייר כשהוא מהול דהיינו שנחתכה ערלתו שלא לשם מצוה צריך להטד"ב, דבזה הוא מקיים מצות מילה וזה הוי מעיקר מעשה הגירות, אבל בלויים או בעבדים שכבר נתקיים מצות מילה כתיקונה מ"ש שיטיף כשמתגייר הא בהטפתו אין בזה שום קיום מצוה וע"כ כ' דהוי כאשר שבטבילה לבד נכנסה לדת ישראל, אבל סברת הרשב"א דמעשה המילה הוא דהוי מעיקר הגירות ולא הקיום המצוה דא"כ מ"ש משאר מצוות שבתורה דל"ה מעיקר הגירות, וע"כ גם בלויים ובעבדים שכבר נתקיים המצוה צריך להטד"ב דבכ"מ הוי הטד"ב מעשה מילה וזה הוי מעיקר הגירות.

ה) והנה שיטת הר"ח להיפך מבה"ג, וס"ל דבקטן שנולד מהול בעינן להטד"ב, ובגר שנתגייר כשהוא מהול כ' הר"ח אין לו תקנה אבל בניו גמולים ונכנסים בקהל דהא אגייר בטבילה וכגר חשוב להכשיר זרעו אבל לא הוא. [ובבעל העיטור כ' שאם נ"מ אי"צ הטד"ב אלא בטבילה לחוד סגי כאשר ואם לא נ"מ ורק מל כערבי וגבעוני צריך הטד"ב]. וכשיטת ר"ח כ' תו"י ביבמות שם דגר

ל"ב הטד"ב, ונו"מ בעי, אלא דלתו"י ל"ב הטד"ב ולא כהר"ח דכלל לא מהני, וכ' דטעמא דר"י דאין מטבילין משום דמל שלא לשמה, משא"כ בגר. וצ"ב שיטת הר"ח אמאי ל"מ הטד"ב בגר שנתגייר כשהוא מהול ורק לגבי בניו, והא דמהני לגבי זרעו מ"ש, ומ"ש לחלק דלגבי עצמו עכו"ם ולגבי בניו גר וצ"ע. ועיין רמב"ן שהק' לשי' הר"ח דאי ס"ל כר"ש ב"א א"כ אף הוא עצמו כשר ונכנס בקהל דהא אין צריך הטד"ב קאמר ואי לס"ל כוותי' בהטד"ב סגי. ועוד הקשה מר' יוסי ביבמות מ"ו. דקאמר אין מטבילין אותו כלומר עד שיטיף וא"נ דאין לו תקנה א"כ לעולם מטבילין אותו להכשיר זרעו אבל לא להכשיר עצמו. (ולשון הרשב"א ואין נראה דצריך הטד"ב להכשיר זרעו דמשמע דהטד"ב כמילה עכ"ל הרשב"א). ועיין בבעל העיטור דהק' ממנ"פ אי ס"ל דנול"מ בעי הטד"ב א"כ ה"ה בגר, אי לא טבילה לחודי' סגי ל"י ולא אשכחן תנא דסבר צריך הטד"ב אלא כרשב"א אליבא דב"ש. ותירץ דלר"ח הא דאמרי' ביבמות אין מטבילין היינו דאפי' במילה ל"ל תקנתא דכיון דאימהל בגיורתא לשם הר גריזים או לשם ע"ז אכוון ול"מ לי' מילה אחריתא ע"כ. ולפ"ז הא דלר"ח ל"מ הטד"ב דוקא בגר שמל ואח"כ נתגייר, אבל בגר שנו"מ צריך שיועיל הטד"ב, דכל הסברא דל"מ משום דמל לשם הר גריזים או לשם עכו"ם וא"כ עתה תו אינו יכול למול, והסברא דל"מ הטד"ב דכיון דהי' המחייב של הערלה ועתה ליכא למחייב דהרי מל א"כ א"א למולו ע"י הטד"ב דהטד"ב אינה מילה ממש, ולעשותו לישראל בעינן למילה ממש ובזה נכנס לכלל ישראל. (ועי' בחי' הגרונ"ט כתובות י"א. וי"ל דקדושת ישראל אין לו אף שנחשב לישראל דאם אין לו ערלה ל"ש הטד"ב דאינה מצוה בפ"ע ושייכת רק אם יש ערלה כבושה או ספק). ולפ"ז א"ש גם הקו' על שי' הר"ח מהגמ' יבמות ע"ב. המשוך ונו"מ וגר שנתגייר אינם נמולים אלא ביום, ופליגי שם אי מילה של"ב דוקא ביום או אפילו בלילה, אבל עכ"פ מוכח דהטד"ב בעינן ורק השאלה אי מהני בלילה. וצ"ע לשי' הר"ח. אכן א"נ דנפק"מ בין גר שנולד מהול דאז דוקא מהני הטד"ב א"ש, ול"ק לשי' הר"ח.

(ו) וראיה דתרתיה הוא ונ"מ בין גר שנו"מ לנתגייר כשהוא מהול ומל בגיותו, דגרסינן בירושלמי יבמות פ"ח ה"א המושך ונולד מהול וגוי שמל ואח"כ נתגייר צריך אח"כ להטיף ד"ב, לא נחלקו אלא בגר שנתגייר כשהוא מהול שב"ש אומרים צריך ובה"א אי"צ. ומשמע דתרי' גווני נינהו. וא"כ כל הפלוגתא דב"ש וב"ה היא רק בגר שנו"מ. וסברת ב"ה דל"ב הטפה משום דליכא המחייב של ערלה, אבל בגר שמל ואח"כ נתגייר לכו"ע בעינן הטד"ב. ובמאירי שבת כ' דהראי' של הבה"ג מהגמ' יבמות ע"ב: אין לי אלא שאינו גימול אלא ביום המשוך ונו"מ וכו' מנין ת"ל וביום, ומשמע דבעי הטד"ב. ומ"מ אפשר לדחותה שמא בגר שלא גימול בידי אדם הוא אומר כן, ובספק ערלה כבושה, והיינו דמש"כ בגמ' וגר שנתגייר מהול דחייב

בהטד"ב הוא משום דנולד מהול, ומשום ספק ערלה כבושה. משא"כ במל ואח"כ נתגייר ל"ב הטד"ב דודאי אין לו ערלה כבושה, וכן הראי' מר"י בדף מ"ו. דס"ל דאין מטבילין אותו מפני שמא ערבי מהול וכו' וכפרש"י שם, וג"ז יש לדחות די"ל לדעת ר' יוסי שמא נז"מ ונמצא דצריך הטד"ב מספק ערלה כבושה, אבל כל שנימולו בודאי אי"צ הטד"ב כלל עכ"ל. ופירוש הדברים דאם הטד"ב מדין ערלה כבושה א"כ יותר סברא לומר דבעי הטד"ב דזה כמילה עצמה. ולא כמ"ש לעיל דהערלה היא המחייבת, וכאן הסברא הפוכה דנולד מהול יותר סברא לומר דבעי, משא"כ במל ואח"כ נתגייר ל"ב הטד"ב דודאי אין לו ערלה ולא איכפת לן דהיתה לו ערלה מקודם, משא"כ בגר שנתגייר כשהוא מהול דודאי אין לו ערלה א"כ ל"ב הטד"ב דכל שאין לו עכשיו ערלה ליכא החיוב המיוחד של הטפה דכבר מלוהו קודם ואין לפ"ז ההלכה המיוחדת של להכניסו תחת כנפי השכינה ע"י הטד"ב וכמש"נ לעיל מהרמב"ן ולשון המאירי.

(ז) ולשון הרמב"ם בפ"א מהל' מילה ה"ז גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטד"ב ביום שנתגייר (ועיי"ש בהגמ"י), ומלשון הרמב"ם משמע דחייב הטד"ב הוא דוקא במל כשהי' עכו"ם, אבל בגר שנולד מהול לא חייב, דבזה פליגי ב"ש וב"ה בירושלמי והרמב"ם פסק כב"ה, והסבר הדברים נראה כמש"כ הרא"ש וראשונים דבמל כשהי' עכו"ם א"כ היתה לו ערלה, והיא מחייבתו במילה והסרת הערלה, ואע"פ שהסירה מ"מ מל כשהי' עכו"ם ולכן חייב בהטד"ב, אבל בנולד מהול לא הו"ל למחייב, וה"ה כאשה וסריס. וא"כ יסבור הרמב"ם כשיטת בעל העיטור דיש לחלק בין גר שנולד מהול דל"ב להטד"ב ובין מל כשהיה גוי דבעי.

(ח) ואשר נראה בביאור שיטת הר"ח ונקדים בזה קושית האור-זרוע בהל' מילה סי' צ"ט. דרב דפסק בגמ' דילן כת"ק דנולד מהול ל"ב הטד"ב כב"ה לכאורה סותר למש"כ בירושלמי שבת פ"ט ה"ב רב אמר המול ימול מכאן לנולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו ד"ב. וסותרין דברי רב אהדדי מבבלי לירושלמי. ותירץ האו"ז דנראה דרב דאמר הלכה כת"ק היינו שלא לדחות השבת, אבל בהול מודה רב אליבא דב"ה דצריך להטיף כדמוכח בירושלמי עיי"ש עכ"ל. והפירוש נראה דבמילה תרתי איכא מעשה המילה והסרת הערלה. ונראה דדחיית שבת הוא כשיש גם ערלה ומלבדה מעשה המילה או שייך לדחות שבת, וכמ"ש ימול בשר ערלתו והיינו כשיש ערלה, משא"כ בנולד מהול אף דחייב בהטד"ב משום המול ימול מ"מ סו"ס ליכא לערלה ורק דחייב במעשה מילה משום ימול ולכן לא דחי שבת. [ויתכן לפ"ז לומר דמש"כ הבה"ג דקטן שנז"מ דל"ב הטד"ב דוקא בשבת ומשום הא ול"פ אראשונים בזה, אכן בגר מהול ל"ש לחלק בין שבת לחול, דאע"פ שאין

לו ערלה, וכן ל"ש הרבוי של ימול, מ"מ יש חיוב של הטד"ב והוא מעשה מילה להכניסו תחת כנפי השכינה]. ובאמת בבה"ג שם כ' דגול"מ אי"צ הטד"ב דרב אדא ב"א וכו' תיתי לי וכו' למימרא דהלכתא דאינו צריך להטד"ב וא"נ כמש"כ האו"ז א"כ דברי רב דל"ב הטד"ב הם רק בשבת דל"ד שבת אבל בחול מודה דבעי' הטד"ב ולפ"ז א"ש כל הקושיות.

ט) ואשר נראה מוכח ומבואר מכח קושית האו"ז דתירתי דיני הטד"ב איכא א' הטד"ב במקום שיש ספק ערלה כבושה וזה מדיני מילה וכמילה עצמה. וב' דהטד"ב מצוה בפ"ע, ואף דליכא ספק ערלה כבושה, ורב תירתי דיני קאמר דמדין ספק ערלה כבושה פסק כת"ק בבבלי דל"ח לספק ערלה כבושה ולכן ל"ב להטד"ב וכלשון הגמ' ערלתו ודאי וכו' וכל הספק הוא בערלה כבושה וזה לס"ל לרב. אבל בירושלמי מחדש רב הדין דמשום המול ימול נתחדשה הלכה דנו"מ חייב בהטד"ב והיא הלכה בפ"ע, וכמש"כ המפרשים שם דאפילו המול שכבר מהול וליכא חשש של ערלה מ"מ ימול שוב. ועיין לשון רש"י בשבת קל"ד. והטד"ב מצוה כדכ' את בדם בריתך וכו' ומשמע ג"כ המצוה בפ"ע הוא הטד"ב. וא"כ לפ"ז תו לא סתרי אהדדי דב' רב מבבלי לירו', דמדין ספק ערלה כבושה כמש"כ בבבלי זה לס"ל לרב, אבל נתחדשה הלכה מימול דבעי' הטד"ב ול"ש כלל לספק ערלה כבושה.

י) והנה הרמב"ם בפ"א מהל' מילה ה"ז כ' וז"ל גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטד"ב ביום שנתגייר. וכן בקטן שנולד מהול צריך להטיף ממנו ד"ב ביום השמיני ע"כ. והב' הר"מ שכלל דין הטד"ב בגר שנתגייר, עם קטן שנו"מ צ"ב. ומהו לשון וכן קטן שנולד מהול צריך הטד"ב, דמ"ש דין הטד"ב בגר שנתגייר לקטן שנו"מ דהרי בתרומתו חיוב הטד"ב שונה, דבגר מהל' גירות, ובקטן מחיובי מילה, וצ"ע. ועיין במאירי יבמות ע"ב. דהקשה לשי' הר"מ דפסק בפ"ז מתל' תרומות הי"א הנולד מהול אוכל בתרומה, והרי לר"מ דנו"מ חייב בהטד"ב וא"כ הרי עדיין ספק ערל הוא ותאיך ס"ל דאוכל. ועיי"ש שכ' הנולד מהול אינו אוכל בתרומה שהרי צריך הטד"ב וזו הברייתא דקאמר אוכל דלא דהלכתא היא וכדעת האומר אי"צ הטד"ב. וגדולי המחברים שפסקו בו דאוכל תמהני עליהם עכ"ל. [ומקור הדין מתוספתא יבמות פ"י ה"ד, ובמפרשים דתוספתא זו ס"ל דנו"מ ל"ב הטד"ב, אכן לר"מ צ"ע]. ולפ"ז א"נ דהגמ' יבמות שם אזלא כמ"ד דנו"מ אי"צ הטד"ב ליתא לראית הרא"ש לשי' הבה"ג מגמ' זו דגר בעי הטד"ב דא"נ דנו"מ ל"ב פ"ש גר שנתגייר מהול דל"ב.

ובמנ"ח מצוה רפ"ב הקשה כן לשי' הר"מ והניח בצ"ע. ולא ראה דב' המאירי, וכן יעויין בגליון על הר"מ להגרע"א דהביא היש"ש יבמות פ"ח סי' ה'

שכתב דמכאן מוכח דהלכה כרב דנו"מ אי"צ להטד"ב, דלא כפסק הרי"ף, ולזה דב' רבינו תמוהים דפסק פ"א מהל' מילה דצריך להטיף ד"ב. ועי' כס"מ דהוי ספק ערלה כבושה ואמאי אוכל בתרומה וצ"ע.

(יא) ואשר נראה בזה דמקור דינו של הר"מ דקטן שנולד מהול בעי להטד"ב הוא מירושלמי המובא ופסק כרב, והמול ימול מכאן שנולד מהול דבעי הטד"ב, וא"כ ל"ש כלל לספק ערלה כבושה וכמש"נ, אלא מצוה מיוחדת בפ"ע של ימול דאף שכבר מהול ואין לו ערלה יש עליו חיוב מיוחד של הטד"ב הנלמד מימול, ועיין בהגר"א סי' רס"ה ס"ג דההלכה שקטן נו"מ חייב בהטפה הוא מירושלמי פי"ט שבת המול ימול להביא את שנו"מ וכו'. וגירסת הגר"א בירוש' שם ר"א בנו של ר"א הקפר אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה ע"ז וע"ז שהוא צריך להטיף ממנו ד"ב, על מה נחלקו על שנולד מהול כשחל שמיני שלו להיות בשבת שבש"א מחללין ובה"א אין מחללין ר"י ב"נ בשם ר' הושע' הלכה כדברי התלמיד ר"ל כר"א (עיין ספר האשכול דהביא גם גירסא זו בירושלמי), וזוהי שיטת הרמב"ם כב"ה דבחול מטיף ד"ב ובשבת לא, בפ"א מהל' מילה הי"א קטן שנו"מ וכו' אין דוחין את השבת, ולפ"ז א"ש הא דפסק הר"מ דנו"מ אוכל בתרומה, דאע"ג שחייב בהטד"ב מ"מ לא נקרא ערל, וחיובו הוא חיוב מיוחד של הטפה הנלמד מימול, ולא שייאט' לדין ספק ערלה כבושה כלל. ועיין רידב"ז שם ואע"ג דחייב בהטד"ב מ"מ לאו ערל הוא, והן הן דבריו כמש"כ דאף שחייב הטד"ב אינו משום ספק ערלה כבושה כלל, וא"כ שפיר יכול לאכול בתרומה דרך קודם הסרת הערלה חשיב ערל וכאן איכא רק חיוב מצות הטפה, וחיוב נפרד בפ"ע הנלמד מהמול ימול, וזה לא מעכב מאכילת תרומה.

ולפז"נ דבהא גופא פליגי ב"ש וב"ה בירוש' שם אי הטד"ב היא כמילה עצמה וזה ס"ל לב"ש ולכן שייך אפילו למידחי שבת דהטד"ב היא כמילה במקום שלא שייך ערלה, ונו"מ, ומשום ספק ערלה כבושה, אכן לב"ה הטד"ב היא מצוה בפ"ע ול"ש שתדחה שבת דרך מילה גופא דוחה שבת, ולכן פסק הר"מ דרך בחול מטד"ב ולא בשבת דלגבי שבת נאמר ימול בשר ערלתו, וכמש"כ לעיל. והטד"ב לנו"מ אינה למול בשר ערלתו דאף דלאו ערל הוא בעינן להטיף, מדפסק הר"מ דחיוב הטד"ב היא מצוה מיוחדת בפ"ע ואף דליכא עליו שם ערל, [ולשון הגאונים צריך למיבדקא יפה יפה, ומשמע דהוא מספק ערלה ולכן בעינן למיבדק והר"מ לא מזכיר זה כלל]. ולפ"ז א"ש מש"כ הר"מ ובן קטן שנו"מ, דבתרווייהו ל"ש כלל לספק ערלה כבושה, דכמו בגר שנתגייר כשהוא מהול והיינו בגר שמל בגיותו ואח"כ נתגייר דחייב בהטד"ב ואף דל"ש בו כלל ספק ערלה כבושה ורק דבעי הטפה להכנס לקדושת ישראל. ובן קטן שנו"מ צריך להטד"ב ולא משום ספק

ערלה כבושה, אלא גלמד מהמול ימול דחויב בפ"ע הוא (והפשט דכמו בגר ל"ש שם ערל כן בנו"מ).

ועיין אור זרוע שם מתוך הלשון משמע דנקט טפי הטד"ב בגר שנתגייר מהול, מנולד מהול, משמע דמה זה בהטד"ב בעלמא אף זה בהטד"ב, ואע"פ שלא נתקיים בו מצות פריעה, למילה אתרבאי ולא לפריעה, עכ"ל. וראיה מוכרחת כמש"כ. דלכאורה צ"ב האיך מהני הטד"ב גרידא בנו"מ ולא יצטרך גם פריעה, ומוכח כמש"כ דהטד"ב מצוה בפ"ע ולזה איתרבאי ולא לפריעה. וזה מש"כ הרמב"ם וכן קטן שנו"מ, דכמו בגר דל"ש ספק ערלה כבושה, אלא בהטד"ב גרידא נכנס תחת כנפי השכינה, וכן בקטן שנו"מ דבעי הטפה הוא משום לימוד מיוחד, ולמילה אתרבאי ולא לפריעה דמצות מילה מיוחדת היא. (ולפ"ז י"ל דלכן ל"ד שבת דרק מילה עם פריעה) אכן כיון דסו"ס גלמד מימול זהו נקרא חויב מילה ולכן ס"ל להר"מ דהטד"ב ביום ח'. [ועיין בקרית ספר דכ' דהמחייב בנו"מ הוא משום ספק ערלה כבושה, וא"כ צ"ע דכ' כלשון הר"מ דגר שנתגייר בעי הטד"ב וכן קטן שנו"מ וצ"ע מה שייאטי' גר לקטן וכמש"כ].

(ב) וכן מוכח להדיא מהר"מ דדינא דהטפה דנו"מ הוא לא משום ספק, דפסק בפ"ג דמילה ה"ו גר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד מהול כשמטיפין ממנו ד"ב אינם צריכים ברכה, וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שאינו זכר ודאי [וכ"ה בתשו' הרשב"א סי' שכ"ט דל"ב ברכה בהטד"ב], והקשה הריטב"א ולא ידעתי למה אמר גר שמל קודם שנתגייר שא"צ ברכה ואפשר דרפוי' הוא וכו' וה"פ גר שנתגייר כשהוא מהול אם צריך או לא ולכן פסק שמטיפין ולא מברכין. ולפ"ד נראה דלכן ס"ל להר"מ דל"ב ברכה דאי משום ספק עו"כ א"כ באמת צריך לברך, משא"כ לפמש"כ דין הטד"ב היא מצוה בפ"ע ומדין ודאי היא וגלמד מהמול ימול, וא"כ ברכה על המילה שייכא רק אם הוא מדין מילה והסרת הערלה משא"כ למ"ש דהלכה מיוחדת בפ"ע. והרמב"ם כילל גם כאן גר שנתגייר כשהוא מהול וקטן שנו"מ אינם צריכים ברכה, וכן אנדרוגינוס ל"ב ברכה מפני שאינו זכר ודאי. ולכאורה א"נ דגם בנו"מ הוא משום ספק הו"ל לר"מ למימר גם בנו"מ משום ספק ואמאי כ' רק דאנדרוגינוס דאינו זכר ודאי. ומשמע כמש"כ דבנו"מ לא משום ספק ערלה כבושה אלא מדין ודאי צריך הטד"ב ומשום ימול, דע"י הטד"ב נכנס בברית, ול"ב ע"ז ברכה כמש"כ, וכן מדכיל יחד גר וקטן, דבגר ל"ש ספק דהרי מל קודם שנתגייר. (אכן בגר שנו"מ יתכן ומטעם ספק ערלה יצטרך הטפה). ויש עוד להוכיח מכח השגת הראב"ד שם דאנדרוגינוס חייב בברכה דספיקא דאורייתא הוא ומברכין, חוץ מהדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין ע"כ עיי"ש. וא"נ דגם נו"מ דל"ב ברכה הוא משום ספק אמאי לא השיג גם ע"ז, ומשמע דנו"מ ודאי הוא ולא ספק, ודו"ק.

וברי"ף שבת כ' שאין מברכין על מילת נר"מ מפני שהוא ספק ערלה כבושה ואין מברכין עה"ס. והק' מספק קרא ק"ש ספק ל"ק חוזר וקורא דק"ש דאורייתא, אלמא בספק מברכין. ועיין כס"מ על הר"מ שפסק דל"ב ברכה. ונראה דדעת הר"מ דדין הטפה לא מדין ספק וכמש"כ דהרי ס"ל לר"מ דנר"מ אוכל בתרומה וא"כ לכן לא מברך ע"ז דכל חיובו מדין מיוחד של הטפה (אכן צ"ע מאנדרווגינוס דספק הוא), דכשחיוב של הטד"ב הוא מספק עו"כ זה מדיני מילה וכמילה עצמה א"כ תו"ל ספיקא דאורייתא, משא"כ לשי' הר"מ הרי חיובא בגר שמל ואח"כ נתגייר ואז ודאי ל"ש ערלה כבושה, ובנו"מ ג"כ לא מספק אלא מימזל וא"כ ל"ש לדיני ספיקות שבחיוב דאורייתא בעי לברוכי מספק [ויש נפק"מ בין הר"מ למאירי, דלר"מ במל ואח"כ נתגייר חייב הטד"ב, ולמאירי החיוב רק בזמן שיש ספק ע"כ אבל כל שנימול ודאי ל"ב הטפה כלל].

(ג) וברמב"ם פ"ב דמילה כתב דמילת נכרי פסולה, ואם מל אי"צ לחזור ולמול פעם שני', ועיין ב"י דלמול ל"ב אבל הטד"ב בעי וכמו שהביא הטור מספר המצוות, והסמ"ג פליג וס"ל דחייבין לחזור ולהטיף, וכ"ה במאירי ע"ז דף כ"ו. דגוי שמל לישראל, ל"ב הטד"ב שהרי יצא מכלל ספק ערלה כבושה, והב"י כתב דהר"מ כסמ"ג ובשאג"א נ"ד, דחה דב' הב"י ומהמאירי משמע כדב' השאג"א (ויר"ל דכוונת הב"י דמלשון הר"מ משמע שכ' וא"צ למול שנית והיינו דכיון שכבר מל ל"ש ערלה משא"כ חיוב הטד"ב אינו שייך לערלה דאף אם ליכא ערלה שייך הטד"ב וזמש"כ הב"י דהר"מ כסמ"ג דבעי ורק מדיני מילה ל"ב אבל מדיני הטפה בעינן שפיר). והקשה הגר"ח דכיון דמילת נכרי פסולה דבר תורה וכמבואר בע"ז כ"ז. א"כ תו"ל כנולד מהול דצריך הטד"ב. ולפ"ד נראה דאף אם מקבל דין של נר"מ מ"מ ל"ש להטיף ד"ב דלא גלמד מהרבוי ימול והא דפסול עכו"ם היינו בברית דמילת נכרי פסולה אבל המצוה המיוחדת בפ"ע של הטד"ב לא נתמעט נכרי וא"כ שפיר הטיף ולכן ל"ש לחייבו שוב, ודו"ק.

(ד) אכן שיטת הבה"ג דליכא האי דינא דהמזל ימזל כמ"ש בדעת הר"מ וכל החשש רק משום ערלה כבושה וא"כ הוא פסק כרב בבבלי דל"ח לזה ולכן בנו"מ ל"ב הטד"ב, משא"כ בגר הטעם כמש"כ מהרמב"ן דבעי הכנסה תחת כנפי השכינה א"כ כל שמל משנתגייר צריך הטד"ב להכניסו. ובקטן שנו"מ צריך רק שלא תהי' לו ערלה וזהו ההסבר בתוס' כמש"כ. — ולפי כל האמור נראה לבאר כן בדעת הר"ח דס"ל דל"מ הטפה בגר שנתגייר כשהוא מהול, דכיון דדין הטד"ב היא מצוה מיוחדת בפ"ע ול"ש למילה וזה שייך דוקא בנו"מ שנלמד מהמול ימול, משא"כ בגר שנתגייר לא מתרביאי מקרא והוא צריך מעשה מילה ממש ולא סגי בהטפה לחודא. ולפי"ז ליכא נפק"מ בין גר שנולד מהול, או שמל ואח"כ נתגייר, דמאחר

ועתה אין לו ערלה א"א לגיירו, דהטפה לא מועילה עבורו, שכיון שהיתה לו ערלה אע"ג שהסירה מ"מ לא בהיתר, ותו לא יכול למול, וא"כ נשאר עכו"ם. (והא דנכנס לקדושת ישראל לגבי בניו עיין פנ"י ריש אלו נערות בהסבר זה). והטד"ב שייך כשיש מחייב של ערלה כבושה או מדין המול ימול ובו ל"ש. ועיין בב"ח הל' גרים רס"ח שכ' דעל מה שכ' הרא"ש שאם נכרת כל הגיד אין מילתו מעכבת, וכתב דלמ"ד דנימול בגיותו אין לו תקנה, ה"ה דנכרת כל הגיד, דכיון שהי' יכול ליכנס בברית מקודם ולא נכנס מעכב עליו ולא דמי לאשה דא"א במילה, והפשיט כמש"כ דכיון שהיה לו המחייב של ערלה א"כ תו לא יכול להתגייר בלא מילה. [ולפי בעה"ט שהבאנו לעיל דכתב דל"מ כיון שמל בגיותו יוצא דבנו"מ ל"ב הטד"ב לשי' הר"ח וכן לסברת הב"ח].

טו) ובגמ' יבמות ע"א. משמע דלמ"ד נולד מהול צריך הטד"ב הרי זה מעכב מלאכול פסח שכן ס"ל לר"ע, רק ר"א לטעמיה דנו"מ ל"ב הטפה, וא"כ הרמב"ם דפסק דבעי הטד"ב וכן ס"ל דגר שמל ולא טבל אינו גר בפ"ג מהל' אסור"ב, וא"כ הו"ל לעכב מלאכול הפסח. וצ"ב מ"ש מתרומה דס"ל להר"מ דנו"מ אינו מעכב וכמש"כ. וי"ל דשאני פסח דאפילו מילת עבדיו מעכבתו מלאכול מהמול ימול וכו', ולכן אפי' שחייב רק בהטד"ב גרידא ג"כ מעכב דגם נקרא המול ימול, אכן גבי תרומה תלוי בערלה ובהטד"ב לאו ערל הוא וכמש"כ. ולפ"ז נחא גם הא דבעי ר"ע קרא דנו"מ אינו אוכל בפסח, אע"ג שסובר שצריך הטד"ב. והטעם י"ל דהטד"ב אי"ז ענין לערלות, אלא מצוה מיוחדת בפ"ע הנלמדת מהמול ימול וכמש"כ מירושלמי. ועיין בלח"מ בהל' ק"פ שם שהק' מהא דאין ערל אוכל בתרומה פסק הר"מ כר"א דיליף מגז"ש דתושב ושכיר וא"כ גם בנו"מ דבעי הטד"ב כן שיהא אסור בתרומה כפסח מגז"ש דתושב ושכיר ולמה חילק הר"מ. ונראה דהנה הק' הגמ' שם, אי מה פסח אונן אסור בו אף תרומה אונן אסור בו, אמר ר"י בר"ח א"ק וכל זר זרות אמרתי לך ולא אנינות אימא ולא ערלות הא כ' תושב ושכיר, ומה ראית מסתברא ערלות הו"ל לרבוויי שכן מחוסר מעשה ומעשה בגופו וענוש כרת וישנו לפני הדיבור וכו' עי"ש. והנה בנו"מ שצריך להטד"ב ודאי שאין בו כרת, וכמש"נ לתרץ קו' השאג"א, דהא עכ"פ אינו ערל וגם לפני הדיבור לא נצטוו ע"ז, וא"כ ל"ה נפישין והוי כאנינות שיש תלת מילי וכמו באנינות אונן מותר בתרומה דדרשינו זרות אמרתי לך ולא אנינות ה"נ לענין ערלות הוי כן זרות אמרתי לך ולא ערלות רק מרבוויי דתושב ושכיר אסור ערל בתרומה, ומסתברא לאוקמי בנפישן, אבל בנו"מ דל"ה נפישן הוי כאונן וכו' וע"כ פסק הרמב"ם דנו"מ אוכל בתרומה ולא ילפינן בגז"ש, דתושב ושכיר דגלי קרא זרות אמרתי וכו' ע"כ.

ולפי האמור א"ש מה שהקשינו בדב' תוס' שכ' כ"ש גר שנתגייר, די"ל דאם

גו"מ דשייכא בו הסברא דחייב בהטפה ומשום ימולג ובכ"ז ס"ל דל"ב הטד"ב א"כ כ"ש גר שנתגייר דל"ש, וגם שם היא הלכה מיוחדת להכניסו תחת כנפי השכינה. וכן א"ש מש"כ תוס' בד"ה ולא ספק דאמאי איצטריך קרא א"נ משום ספק ערלה כבושה ונשאת קו' התוס'. די"ל דכיון דהטד"ב הלכה מיוחדת בפ"ע וא"כ לאו משום ספק הוא, וכב"ש בירושלמי דס"ל דבכ"ז דחי שבת, וע"ז אתי קרא ערלתו ודאי דחיא שבת ולא נולד מהול דוחה שבת וא"ש.

(טז) ובטור יו"ד רס"ב זמן המילה ביום ח' ללדתו, וביום ולא בלילה עכ"ל. וכ' הב"י והיכא דעבר ומל בלילה מפשטא דמתני' משמע דאינו כשר, וא"כ יצטרך לחזור ולהטד"ב וכ"כ הגהמ"י. ויש לתמוה על הפוסקים שלא הזכירוהו, ואפשר שהם סוברים שא"צ להטיף, וכ"נ מדברי הרא"ש שכ' דקטן שנימול תוך ח' א"צ לחזור ולהטיף, וכ"נ ממ"ש הרשב"א. ולפ"ז צ"ל דמה ששנינו במתני' מגילה כ', וכולם שעשו משעלה עמוד השחר כשר משמע שאם עשו בלילה פסול לא קאי אמילה אלא אאינך עכ"ל. ולכאורה מה הראי' דהרא"ש ס"ל כן דאם מל בלילה ג"כ א"צ לחזור ולהטיף ודילמא דוקא אם מל ביום ל"ב להטד"ב אבל מל בלילה יצטרך, ועיי"ש בד"מ שכ"כ ואפשר דעדיף תוך ח' ביום מאלו נימול בזמנו בלילה, עכ"ל. וכ"פ הרמ"ה להלכה לחלק בין מל בלילה לביום, בריש ס' רס"ב עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו ד"ב, מלו תוך ח' וביום יצא. ועיי"ש בט"ז דתמוה בתרתי, חדא דמשמע דחייב הוא, וא"כ אפי' בשבת יחזור ויטיף וזה אינו דלא מצינו מי שסובר שיחזור ויטיף אלא הגהמ"י, ושאר פוסקים לס"ל הכי כמש"כ הב"י וא"כ אינה אלא חומרא בעלמא ובשבת לא יעשה כן, ותו דמ"ש מל תוך ח' וביום דיצא משמע דא"צ לחזור ולהטד"ב ומ"ש מלילה דלא עדיף תוך ח' מבלילה.

(יז) ונראה דלפ"ד א"ש דלפמ"ש בדעת הרמב"ם הרי תוך ח' עדיין לאו ערל הוא וכמש"כ הר"מ בפ"א תרומות ה"ז דסכין בשמן של תרומה קטן תוך ח' דכל תוך ח' אינו חשוב ערל, וכפשטותא דירושלמי שבת פ"ט ה"ה. ודלא כהאבע"י בגמ' יבמות ע"א. אי ערלות בתוך ח' הוי ערלות או לא, וא"כ כיון שמל תוך ח' ועדיין לא הוי ערל. הרי שמעתה שהגיע לח' חשיב כאלו נולד מהול, ואע"ג דס"ל להר"מ ושו"ע דגו"מ חייב בהטד"ב שאני הכי דיש לו רק דין של נולד מהול, וכל מה דנלמד מקרא דהמול ימול וכמ"ש מירושלמי דמכאן לגו"מ בהטד"ב, היינו בגו"מ ממש, משא"כ בקטן שיש לו רק דין גו"מ ל"ב להטד"ב, ולכן בתוך ח' ל"ב, אבל במל בלילה איירי בהגיע זמנו כבר וחשיב כבר ערל וא"כ כיון דלילה לאו זמן מילה היא דאפי' מל של"ב בעינן ג"כ ביום עיי' יבמות ע"ב. דבלילה אינו עושה אפי' מצוה של"ב דאפילו ביום נמי אינו עושה אלא מצוה שלא בזמנה, וא"כ ממעטינן לילה ע"כ שנתמעט אף ממצוה של"ב ואינו עושה מצוה כלל וחשיב

כאלו לא מל וחייב בהטד"ב ודומה לגר מהול, וכן לגבי דחיית שבת דהק' הט"ז שידחה י"ל כמש"כ דכיון דהטד"ב היא מצוה מחודשת בפ"ע ול"ש למילה ל"ש שתדחה שבת דלדחות שבת בעינן שיהי' ימול בשר ערלתו. ולא נלמד נמי מביום השמיני ימול, וזה לא ערלה ולכך ל"ד שבת.

(יח) ולפמש"כ דהטד"ב אינו דוחה שבת ומשום דנלמד מימול, אבל לא חשיב ערלתו. וא"כ יוצא דאינו חייב כרת אם לא יטיף, דבכרת כתיב וערל זכר אשר לא ימול וגברתה וגו'. יש ליישב כמין חומר קוש' השאג"א בסי' נ"ד, לשי' הרמב"ם שפסק בספ"א מהל' שבת כר"י דכל המקלקלין פטורים כיצד הרי שחבל בהבירו או בבהמה דרך השחתה וכו' ה"ז פטור ע"כ. אלמא מקלקל בחובל פטור, וא"כ הא דשרא רחמנא מילה בשבת משום דתקוני גברא הוא שמקיים מצות מילה, ובפ"ב מהל' שגגות כ' וכן מי שהי' לו ב' תינוקות א' למול בשבת וא' למול בע"ש וכו' אבל לא היה אחד מהם ראוי למולו בשבת חייב חטאת ע"כ. ומשמע דאפילו מל של א' בשבת דהו"ל בתוך זמנו נמי חייב הואיל ואין לו אלא אחד מהם והוא אינו ראוי למולו בשבת, דבשבת עדיין בתוך זמנו ואפ"ה חייב, והשתא א"נ דבמל בתוך זמנו לא עשה מצוה, אמאי חייב הא הו"ל מקלקל, ותקוני גברא נמי ליכא כיון דל"ע מצוה במל תוך זמנו. עוד הק' על הר"מ שם גבי אומן שבא למול לפנות היום בשבת והתרו בו חייב חטאת עיי"ש. ואמאי חייב כיון שלא השלים ול"ע מצוה, אין כאן משום תקוני גברא והו"ל מקלקל בחבורה דפטור לדידיה דפסק הר"מ כר"י. אכן לפ"ד א"ש דהרי אע"ג דחייב להטד"ב מ"מ חיוב כרת ל"ש כבר, דז"ש רק בערל זכר משא"כ עתה אינו ערל ורק חיוב הטפה בפ"ע וא"כ שפיר חשיב לתקוני גברא ול"ש למקלקל בחבורה דפטור. [ובמנ"ח הק' דנימא כ"מ דאמר רחמנא ל"ת אעל"מ וכאן ל"ש לתירוץ המהרי"ט בשוחט בשבת דאם ל"מ לא יתוקן האיסור ל"א ל"מ, דכאן חשיב למקלקל בחבורה פטור, רק במילה אמרינן דהוי תקון גברא, וא"כ לא הו"ל מקלקל בחבורה, וכ' דאי"ז קושי' דלהסוברים דנימול שלא כדיון א"צ להטד"ב א"כ נהי דהמצוה לא קיים מ"מ הו"ל מתקן דאי"צ למולו עוד פעם, וכ"כ השאג"א ס"י נב, נהי דהמצוה לא יצא וצריך להטד"ב מדאורייתא מ"מ הוי מתקן כיון שא"צ למולו ולכרות ערלתו כנ"ל].

ועיי"ש בש"ך שפסק דאם מל תוך זמנו צריך להטד"ב ובוזה לא ניתנה שבת לידחות, אבל אם מל בלילה לא יצא אפי' דיעבד י"ל דצריך הטד"ב אפילו בשבת. והסבר הדברים נראה דאם מל ביום דחשיב זמן מילה אע"ג דצריך הטד"ב כשהגיע זמנו והוי בכלל המול ימול מ"מ ל"ש שידחה שבת דסו"ס מל כבר. וכ"פ הרשב"א שלא יצא י"ח וס"ל בזה דהטד"ב לא דוחה שבת. ולפ"ד נראה דכיון דהטד"ב מצוה בפ"ע וכמש"כ בדעת הר"מ, לכן ל"ש שתדחה שבת דלאו דין מילה

הוא, דאף דבכלל ימול הוא מ"מ בשר ערלתו לא ומיקרי. משא"כ במל בלילה חשיב כאילו לא מל כלל דלילה לאו זמן מילה הוא וכמש"כ. וא"כ הטד"ב היא היא המעשה המילה ולכן שפיר דוחה שבת ע"כ.

סיכום

מכל האמור נראה דצריך ומהני במקרה דנן הטפת דם ברית לשם יהדות וטבילה להכניסו תחת כנפי השכינה. וה' יאיר עיננו.

הרב שמאי גינזבורג

בדין הדחה ומליחה

שאלה:

בשר טחון שלא הודח ולא נמלח אם אפשר להכשירו? השאלה מתחלקת לשתיים:

- א. אם אפשר להדיחו הדחה ראשונה ושניה?
 - ב. אם אפשר להמליחו?
- תחילה נברר אם אפשר להדיחו הדחה ראשונה ושניה.

תשובה:

כנראה שזה תלוי בטעמים של הדחה ראשונה, הפרי מגדים בפתילה להלכות מליחה מביא ששה טעמים להדחה הראשונה, ואלו הם:

- א. טעם הר"ן של ריכוך פני החתיכה.
 - ב. טעם י"א שבמרדכי דריכוך כל החתיכה.
 - ג. טעם הסמ"ג משום דם בעין שעל פניו.
 - ד. טעם המרדכי שלא יתמלא המלח מדם שעל פניו, ולא יפליט המלח דם שבחתיכה.
 - ה. טעם הרא"ה מפני דם שנתייבש על פניו.
 - ו. טעם הרא"ש שבלי הדחה, אין כח בחתיכה לפלוט כל כך בשפע.
- ונראה שלפי טעם א' וב' שטעמים משום ריכוך, שאפשר להדיח הדחה ראשונה, גם כשהבשר נעשה גוש אחד, משום כשהבשר הטחון נשרה, הוא מתרכך דוגמת חתיכת בשר שלמה, שמתרככת כששורים אותה.
- אבל לפי שאר הטעמים משום דם בעין ודם שעל פניו ומשום שיתמלא המלח מדם, נראה שאי אפשר מפני שהמים לא יכולים להגיע לכל חלק מהבשר הטחון בצורה כזאת, שישטוף היטב את הדם שעליו.
- יצא איפוא שלדעת הב"י הפוסק, שהטעם הוא משום ריכוך כמו שמשמע בסימן ס"ט סעיף ב' ומדברי הפרי מגדים בפתילה, הדחה ראשונה מועילה כאן, ואילו לדעת הרמ"א שיש לחשוש לכל הטעמים, כפי שמבאר הפרי מגדים בפתילה, אין אפשרות להדיח הדחה ראשונה, כשהבשר נעשה גוש אחד מחדש.

אולם יתכן שאפשר להתיר על ידי כך, שישימו הבשר הטחון בכלי עם הרבה מים, ויערבבו בכף עד כדי כך, שהבשר הטחון יפורק שוב לחתיכות קטנטנות, ועל ידי כך ידיחו את כל חתיכות הבשר הקטנטנות הוא הדין לגבי הדחה אחרונה. לשאלה השניה: אמנם זאת היא הלכה פסוקה, שמותר למלוח נתח שלם אפי' דופן שלימה (יו"ד ריש סי' ע'), אולם זהו רק, כשהנתח הוא חתיכה אחת מטבע ברייתה, אבל אם הבשר נחתך ונדבק אחר כך על ידי אדם, אינו נחשב כחתיכה אחת אלא כחתיכות הרבה לגבי דין מליחה, כמו שמביא הפרי מגדים יור"ד סימן ס"ט במשבצות זהב ס"ק י"ג לגבי עוף, שנפרד העור מהגוף, ועיין במשמרת שלום שם שאין המליחה מועילה במקום המנופח, אפילו יצא ממנו הרוח, והעור נדבק בחזרה, אין כח במלח להוציא את הדם מן הבשר, ואסור אפילו בדיעבד, שם בהגהות הגאון מברזאן מביא בשם חמודי דניאל, דאינו מועיל, וזה לשונו: עיין חמודי דניאל הלכות מליחה סימן ל"ז מה שכתב בזה, ולעניות דעתי סמוכין לסברת דיי"ע ממשנה פרק ב' דעוקצין משנה ה' בפירוש הר"מ, וז"ל, אחר כך אמר וכו', האגוז האחד והשקד האחד, האוכל שלה וקליפתה חבור זה לזה, כמו שקדם, כי הקליפות שומרים להם, כל זמן שהקליפה מחוברת באוכל חבור טבעי, אכן כשסרה הקליפה, אין ספק כי אינו מיטמא, ואעפ"י שהחזירה למקומה וכו', עכ"ל הפירוש המשניות לרמב"ם, ועיין תוספות יום טוב שם, והוא הדין בנדון דידן, כיון שהוגבה פעם אחת, אף שחזר למקומו, אינו חיבור, ועל פי זה נראה, דאם הוציאו המוח פעם אחת מהראש, וחזרו והניחו לתוכו, ומלחוהו על גבי העצם, דלכולי עלמא לא מהגי מליחה, גם בנקיבת העצם, וכן במליחת עצמות לגבי מוח שבתוכם, עכ"ל.

יוצא איפוא מכאן, כשמולחים גוש בשר, המורכב מחתיכות קטנות שנדבקו על ידי אדם, אינו נחשב כחתיכה שלימה, לגבי מליחה. הדין כמליחת חתיכות הרבה זו על גבי זו, ואסור אפילו בדיעבד, ולפי זה יוצא שהחתיכות החיצוניות של הגוש, דינם כנמלח מצד אחד, שלדעת בית יוסף מותר בדיעבד, ולדעת הרמ"א אסור בדיעבד, ובתוך י"ב שעות אפשר לחזור ולהמליח את הצד השני שלא נמלח (יורה דעה סימן ס"ט סעיף ד'). ואילו החתיכות הפנימיות של הגוש הזה, אין המליחה של החלק החיצוני מועילה כלל, וגרוע מזה שהרי בולע את הדם שנפלט ממליחתו של החלק החיצוני ויש מתירים זה על ידי מליחה שנית (יורה דעה סימן ע' סעיף ו'), ובנדון דידן אפשר למלוח שנית, רק ע"י פרוק מחדש כל גרגיר וגרגיר, וזה אינו בריבצות, לכן ברור שהדין הוא שהחלקים הפנימיים, חמור יותר מלא נמלח כלל, והדין כמו מוליחתא (ביורה דעה סימן ע"ז), שהפנימי נאסר מיד, מטעם דבלע דם מהתרנגולת, וגם לצלי מותר, רק בדיעבד לפי דעת הרמ"א, וזה לשונו: בשר שלא נמלח ולא הודח שנצלה עם בשר שנמלח והודח, מותר בדיעבד, אבל לכתחילה

אסור לצלות בשר שנמלח, עם הבשר שלא נמלח אפילו הודח, עכ"ל הרמ"א.
לפי זה נראה, שלצלי מוטב שלא למלוח את הגוש הזה כלל, ואז מותר
לצלות הבשר שלא נמלח כלל גם לכתחילה.

אין לומר שישנה תקנה להמליח את הבשר, ע"י תמיסת מלח, שהמלח יחדור
לכל הגרגרים כמו המים של ההדחה, משום שפוסקים שאין כח בנוזל להוציא את
הדם (עיין יד אפרים יור"ד סימן ס"ט סעיף ב' לגבי מי ים).

ובשו"ת פני דוד (מר' דוד פאפו ז"ל) הביא השאלה דלעיל בזה"ל: בשר
שחותכים אותו דק דק, ע"י מכונה או סכין, לעשות ממנו עוגות של בשר הגקרא
בלע"ז קיופטי"ס, וכיוצא מתבשילין שממלאין מבשר דק הזה, אי שרי לחותכו
לפני המליחה כנ"ל ושוב למלחם או לא? ומחלק את השאלה לשנים, האחד אי
אמרינן שדם הבולע מחתיכה האחרת, אינו יוצא אפילו ע"י מליחה, דאין כח במלח
ההוא, להפליט מה שכבר בלע או לא, (כונתו בליעה שנגרמה ע"י טחינת הבשר).
והשאלה השניה דאח"ל דאינו יוצא דם הנבלע (ע"י טחינה) ע"י מליחה,
מי אמרינן, דאע"ג דדוחק המכונה והסכין לחתוך דק, עכ"ז אינו בולע אגב הדוחק,
דם מזו לחבירתה, א"ד אמרינן דאגב דוחקה בולע דם מחבירתה, ועל שאלה א' השיב
דלדעת הב"י, יהיה מותר בדיעבד, ויפלוט המלח הדם שנבלע בבשר ע"י הטחינה,
ולדעת הרמ"א יהא אסור אף בדיעבד, ולא יפלוט המלח, דם שנבלע בבשר ע"י
טחינה, והוציא מחלוקת זו מדברי הש"ע והרמ"א בסימן ע' סעיף ו', וז"ל השולחן
ערוך יש אוסרים ליתן בשר שלא נמלח כלל או שנמלח ופלט כל דמו עם בשר
שנמלח קודם פליטתו דם לפי שהבשר שלא נמלח או שנמלח ופלט כל דמו, חוזר ובולע
ממה שחבירו פולט, ויש מתירים וכו', ולכתחילה יש לחוש לדעת האוסרים, והרמ"א
שם פוסק דאפילו בדיעבד אסור, ופני דוד מסיק דלדברי הב"י, שהתיר הכא בדיעבד,
יהא מותר גם בטחינה בדיעבד, ולדעת הרמ"א דאסור אף בדיעבד, בטחינה יהא אסור
בדיעבד.

ועל השאלה השניה פוסק, דאגב דוחקא דסכינא בולע דם, אבל לא יותר
מכדי קליפה, וגם זאת רק בבית השחיטה דרותה, אבל בבשר שהוא צונן, לא
אמרינן דנבלע כדי קליפה, ומשום הכי פסק כך להלכה, דמותר לחתוך במכונה או
ע"י סכין, הבשר דק דק לפני מליחה ושוב ידחנו וימלחנו, עכ"ל הפני דוד.

וקשה להבין דבריו, דהרי בררנו להלכה, כי לגבי הבשר הטחון, אמרינן
דהחתיכות הפנימיות לא פלטי דם ע"י מליחת חתיכות החיצוניות, ולא עוד אלא
שבולעים הפנימיות דם הנפלט מחתיכות החיצוניות ואסור, א"כ מה בכך שאמרינן,
שאינו נבלע דם ע"י טחינת הבשר, הרי יבלע דם בחתיכות הפנימיות ע"י מליחת
החיצוניות והאסור.

אלא שאפשר לפרש דבריו, דכונת השאלה שכתב שחוטכים אותו דק דק, אין פירושו עד שיהיה הבשר טחון, אלא דק דק פרוש, פרוסות דקות מאוד, ומשום הכי התיר למלוח החתיכות.

ולפי פירוש זה קשה על דבריו, דבהוה אמינא רצה לאסור למלוח לדברי רמ"א אף בדיעבד, אם אמרינן שנבלע בפרוסות הדקות ע"י דוחקא דסכינא, הלא יפליט המלח דם שנבלע בו, ולב"י אסור רק לכתחילה, אלא דחה דבריו אלו מטעם דלא בלע כלל, מחמת דוחקא דסכינא דצונן, ואילו כן בלע, היה אסור לרמ"א אף בדיעבד, ולב"י רק לכתחילה אסור, והביא ראיה מסימן ע' סעיף ו', אולם אין שום ראיה משם, דמה שהרמ"א אסר בסי' ע' סעיף ו' אף בדיעבד, זה דוקא בחתיכה שפלט כל דמה, אבל חתיכה שלא נמלחה כלל, לא אסר הרמ"א למלוח זו על גב זו, וממילא אין שום ראיה לאסור בחתך דק דק אף לפי ההוה אמינא.

ובתורה מציון שנה ב' (נדפס בירושלים שנת תרמ"ח) סימן א', מצדד להתיר בשר טחון ע"י הדחה קודם מליחה אליבא דכ"ע, גם מטעם ריכוך וגם מטעם דם שעל פניו, משום שהמים מחלחלים גם בבשר טחון, אולם כבר התברר לעיל, שמטעם ריכוך שפיר נקרא הדחה אף בטחון, אבל מטעם דם שעל פניו, אין המים יכולים לשטוף דם שעל פניו בכל חתיכה בבשר טחון, ואולי אם ישימו הבשר הטחון במים ויערבבו יתכן וירד הדם שעל פניו. ובתורה מציון שם חוכך גם להתיר מליחת בשר טחון, משום שמלח יפלוט דם שבתוכו, כיון שמתדבק היטב, חשוב כחתיכה אחת, ולפלא בעיני דהרי מדברי הפרמ"ג וחמודי דניאל שהובאו לעיל, משמע בברור דכיון דנטחן שוב אין חשוב כחתיכה אחת אף אם נדבק. ובתורה מציון אינו מביא את דבריהם כלל.

אחד מהרבנים פסק למלוח את הבשר הטחון, והוסיף שאחר המליחה לעשות חליטה, ואז מותר אפילו לבישול.

הוראה זו קשה להבינה, הלא אפילו לדעת המחבר (יור"ד סימן ס"ז סעיף ה') המתיר חליטה, זה רק לאכול חי, (עיין בט"ז סוף ס"ז), ואפילו לדעת הפוסקים המתירים, גם לבשל את הבשר שהצמית דמו, בגדון דידן לא מהני חליטה, כי המחבר פוסק שם, שאם התאדם הבשר זהו סימן שהדם נעקר ממקומו, ואסור לאכול את הבשר חי, ואין לו היתר אלא בצלי, וכאן אם נמלח גוש הבשר החלק הפנימי כאמור לעיל, בלע דם שנפלט מהחלק החיצוני, ואין חליטה מועלת כלל.

המסקנא: בשר שנטחן לפני מליחתו, אין לו תקנה אלא בצלי.

הרב אברהם פוטא

בגדר דין ופשרה *

ד.

לאיזה סיבות נעשית הפשרה

הנה ע"ע בררנו טעמי הפשרה ומצוותיה, והשתא עלינו לברר מה הם המקרים שבהם אנחנו עושים פשרה. והנה באופן כללי כבר התבאר לנו שכל ב"ד צריך להשתדל בפשרה אפי' במקום שיש דין צריך לפתוח להם בפשרה שאולי יסכימו לכך אבל השאלה כאן אם יש מקרים שהפשרה בהם הכרחית יותר ממה שהיא רצונית והסכמית. וע"ז נר' שישנם מקרים כאלו שנחשבים כסיבות שבגללם עושין את הפשרה ולא את הדין. והנה ישנם צדדים שהדין נוגע ונזקקים לפשרה והיא הפשרה „ההכרחית“ ודוגמא לזה הוא מה שמצאנו בגמ' בריש א' דיני ממונות בב' ספינות עוברות בנהר ופגעו זב"ז אם עוברות שתיהן, שתיהן טובעות, בזאח"ז שתיהן עוברות וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית תורון ופגעו זב"ז, אם עלו שניהן שניהן נופלים, בזאח"ז שניהן עולים הא כיצד, טעונה ושאינה טעונה, תדחה שאינה טעונה מפני טעונה, קרובה ושאינה קרובה, תדחה קרובה מפני שאינה קרובה, היו שתיהן קרובות שתיהן רחוקות הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו, הרי כאן הפשרה הכרחית היא עד מאד ואין שום ברירה לעשות כאן דין, או לומר כל האלים גבר אלא לעשות פשרה, וכמו"כ בההיא דכתובות שחוזרות הלילה עד שיתפשרו ביניהם. וכמו"כ צ"ל להנהו ראשונים דס"ל בכדא"ג שתמיד מוציאים מזה לזה (דלא כהרא"ש דס"ל דהראשון שקדם וגבה זכה) דבודאי לסוף יגיעו לדי פשרה, האמנם סוגים שונים ישנם בפשרות אלו דישנם הנתונים ביד ב"ד וזה תפקידם ויש פשרות התלוים ביד הבע"ד והם בעצמם צריכים להתפשר ביניהם, וז"ב. ויש עוד ענין של פשרה שאינה הכרחית כגון היכא שהבע"ד באו מעצמם להתפשר שבזה אין כל סבה לעשות להם דין אלא אנחנו מפשרים ביניהם, ויש סוג אחר של פשרה הכרחית שיש בה אפי' כעין כפיה אם הב"ד רואים שבזה שיעשו פשרה ישקיטו קטטות ומריבות, ובוזה ניתן להם יפוי כת גדול לפשרה, והוא עפ"י

(*) עיין בנועם חלק יז, עמ' לט—מח.

מה שנפסק בשו"ע חו"מ סי' י"ב ס"ד, יש כח ביד ב"ד לגזור ולהחרים שתתקיים הפשרה ושלא יוכלו היתומים למחות כשיגדילו. אמנם לכאן יוצא דרך לאחרי שנעשית הפשרה יכולים להחרים והיינו לשון "שתתקיים" אבל עצם הפשרה א"א לעשות ע"י כפיה דהרי שם בס"ג נפסק מותר לב"ד לוותר בממון היתומים חוץ מן הדין כדי להשקיטם ממריבות ומשמע דרך היתר יש בדבר אבל אינם יכולים למחות בזה. ואמנם י"ל היות והיתומים קטנים הרי אין צורך בכפי' והו"א דהיות וזהירים הרבה בממון של יתומים שהרי אפילו לכריא פתיא לא גובים מיתומים משום דלאו בני מחילה נינהו וא"כ יהי' אסור לב"ד לוותר בממונם קמ"ל להשקיטם ממריבות יש לוותר ורק משום דיש חשש לכשיגדלו יבטלו את זה לכן קמ"ל שיש כח ביד ב"ד לכך וכו' ולפ"ז ה"ה בגדולים שיש לכפותם אם הב"ד רואים שצריך להשקיט מריבות עי"ז שעושין פשרה אבל עכ"פ אין הכרע בזה דאיכא למימר דהיכא שהבע"ד אינם רוצין בפשרה אין בידינו לכופם לעשות פשרה אבל אחרי עשיית הפשרה בכותנו לגזור שתתקיים לסיבה זו של השקטת המריבות (ועי"ש בנתה"מ).

ומקור דין זה הוא בתה"ד (סי' קפ"ב) מההיא דבב"ק (כא) דאר"נ להנהו דבנו אפדנא אקילקי דיתמי זילו פייסו ליתמי ולא אשגחו ביה ואגבי ר"נ לאפדנא מינייהו ופי' שם הרא"ש דמן הדין היו חייבים ליתומים וכו' עי"ש. ולכאורה ענין זה הוא הוכחה לנדו"ד במה שנהגו הדיינים להשפיע על כ"א מהצדדים לוותר בממונו דאעפ"י שזה נגד הדין להשקיט ממריבות ולהרבות שלום יש מקום לעשות ויתורים אם כי אפשר לדחות דשם אין הב"ד עושין להם הפשרה אלא אמרו להם שילכו הם בעצמם לפייסם אבל אח"כ כשלא פייסו אותם עשה ר"נ דין וא"כ מזה יש להוכיח יותר כפי מה שכ' לעיל דיכולין לוותר אבל לא לכפות ע"ז ולא ללחוץ שהרי לא לחצו על היתומים לוותר אלא אמרו להם זילו פייסו ליתמי דהיינו שהם יתרכו, ורק אפ"ל דמעשה שהי' כך היה, דאם אפי' כשיודעין שהדין עם היתומים פסקו להם ב"ד לאלו זילו פייסו ליתמי נר' פשוט דה"ה אם היו היתומים לפנייהם שהיו משפיעים עליהם לוותר ורק לאחר שיהם לא נשמעו לפסק ר"נ אז הוא גבה לאפדניהו מינייהו אבל עכ"פ אין ראוי שאפשר לכפות על מעשה הפשרה, ונר' פשוט שא"א לכפותו היכא שבעל הממון איננו רוצה לוותר (עיין עוד להלן אות ט')

ורק במקום שהדין אינו יכול להתברר הוא דכייפינן ליה לפשרה וזה ג"כ נפסק בשו"ע שם בס"ה יש כח לדיין לעשות דין כעין הפשרה במקום שאין הדבר יכול להתברר וכו' ונראה שזה בע"כ של הבע"ד וכך מתבאר מתוך דברי הרא"ש שהוא המקור לדין זה וכ"כ הסמ"ע שם ס"ק י"ב שסיים שכל אלו הדברים יכול לעשות הדיין בע"כ דבע"ד עי"ש. וכן העתיק במסגרת השלחן שם.

ועל פשרה הכרחית זו נראה שאפילו קנין אינו צריך דהיא נקראת פשרה

כעין דין וכן הוא בקרית ספר שכ' שלפעמים שא"א לעשות דין ואז עושים פשרה, ופשרה מעין זו ל"צ קנין. ועיין בב"י משם הרא"ש בתשובות כלל ק"ז ס"ו שניתן כח לדיין וכו' מההיא דפרק המפקיד (מב:) שהוא אפוטרופא וכו' עיי"ש. וזה מטרתו לא רק משום שא"א לגמור את הדין אלא משום להרבות שלום דכ"כ שם שצריך לגמור ולהשלים הדין כדי להטיל שלום בעולם ולכך נתנו חכמים רשות לדיין וכו' עיי"ש. הרי זה מתפקידם של הב"ד ובזה גדול כוחה של פשרה יותר מהדין וכן הוא לשון ערוך השולחן שם באות ד' כח הפשרה גדול כל כך וכו' עיי"ש.

ה.

הקנין בפשרה והצורך בו

הגמרא בסנהדרין (ו.) לימא כתנאי בצוע בג' דברי ר"מ וחכ"א פשרה ביחיד סברוה לכו"ע מקשינן פשרה לדין מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר דין בשלשה ומ"ס דין בשנים, לא דכו"ע דין בג' והכא במאי קמיפלגי דמ"ס מקשינן פשרה לדין ומ"ס לא מקשינן פשרה לדין וכו', אמר רב אשי ש"מ פשרה אינה צריכה קנין דאי ס"ד צריכה קנין למאן דאמר צריכה תלתא למה לי תסגי בתרי ולקני מיניה, והלכתא פשרה צריכה קנין. ומפרש רש"י תסגי בתרי ולקני מיניה וכיון דקנו מיניה למ"ל ב"ד לא תהא אלא מתנה בעלמא ומדעתו והיא מתקיימת אלא להכי בעינן תלתא ליפות כח ב"ד דאע"ג דלא קנו מיניה לא ניהדרו, והלכתא פשרה צריכה קנין ואפי' נעשית בג', עכ"ל. הרי שעלה בדעתינו דהיות ופשרה הוי כעין מתנה, א"כ תסגי בתרי ונקח ממנו קנין שלא יחזור בו וסגי בכך, ומזה דייק רב אשי דפשרה ל"צ קנין היות ונעשית בפני ב"ד הרי היא כדין שאינם יכולים לחזור בהם, וע"ז קאמר בגמ' והלכתא שפשרה צריכה קנין. ולפ"ז משמע דאפי' אם נעשית בג' צריכה קנין וכדפירש רש"י. ונראה מזה דהפשרה יתכן שנעשית אפי' בא' או שנים אבל עכ"פ צריכה קנין אפי' בג' דהוי בפני ב"ד. וא"כ יוצא דאינה כדין שאינו צריך קנין. ואילולי דברי רש"י הי' אפ"ל דבג' ל"צ קנין. וכוונת רב אשי היתה דפשרה אינה צריכה קנין מכח דבעינן ג', והלכתא שצריכה קנין היינו של"צ ג' ולכן צריכה קנין. ובזה נראה שיהיו ב' כוונות בפשט הגמ', דלדברי רש"י כוונת רב אשי היתה דפשרה ל"צ קנין ואפילו בב' למ"ד דסגי בב' ולמ"ד בג' משום של"צ קנין בעי ג', אבל עכ"פ ל"צ קנין אפילו בב' למ"ד פשרה בשנים, ור"א הוכיח לן מ"ד דמצריך ג' דל"צ קנין דאם לאו א"כ אין צורך בג' אחרי שעושים קנין. וע"ז דוחה הגמ' דבכ"ג צריך קנין, ואפילו בג' וכ"ש אם נעשית בב', וזה לפירש"י. ולדברינו באופן הב' יראה לבאר פשט אחר בגמ' דרב אשי

איירי למ"ד בג' וע"ז מביא הוכחה של"צ קנין ולא נדחו דבריו אלא אמרינן שההלכה שצריך קנין והיינו דהיות ונעשית בפחות מג' אבל בג' אה"נ דל"צ קנין כדברי רב אשי. ומדברי התוס' ד"ה והלכתא נראה דס"ל כרש"י דאפילו אם נעשית בג' צריכה קנין. אמנם כנ"ל בדברינו נראה לומר בשי' בה"ג דבג' ל"צ קנין. ובשו"ת השייכות לספר שופטים (ט') הביא שם משם רבינו יוסף ט"ע ז"ל דבג' ל"צ קנין, וס"ל דכי אמרי רבנן פשרה צריכה קנין ה"מ בפני שנים דלא אלימי לאפקועי ממונא בלא קנין וכו' ע"ש. אבל רוב הראשונים ס"ל כפרש"י דפשרה צריכה קנין אפילו בג' וכן נפסק בשו"ע ס"ז, ובבאר הגולה ובבאר הגר"א ציינו את זה ממסקנת סוגיין והא קמן דיש פליגי בזה, ובהכרח כדברינו דאיכא ב' פשטים בסוגייתא אלא דפשט רש"י משמע יותר מריהטא דסוגיא.

אמנם צריך לברר מה הצורך בקנין בפשרה, והנה לפי המחלוקת הנ"ל נראה דהו"א דפשרה הרי היא כדין ול"צ קנין דאחרי שהב"ד מפשרים ביניהם ע"פ הסכמתם א"כ מה כח ב"ד יפה, וכן היא דעת רב אשי דעצם הפשרה ל"צ קנין כלל וא"כ לדידן דס"ל דפשרה צריכה קנין אפי' בג' מסתבר לכאור' משם דעצם הפשרה צריכה קנין, וזה צ"ב דבאמת מה הצורך בקנין, הרי דבר שנעשה ע"י הב"ד הוי כדין ומה הצורך למעשה הפשרה בקנין.

וע"ז נראה ברור דבודאי דעצם הפשרה ל"צ קנין ובפרט אם נעשית בפני ב"ד דל"צ קנין למעשה הפשרה ואפי' בשנים שהרי סו"ס הפשרה היתה ע"י הסכמתם אלא שהקנין הוא לקיים הפשרה ולא למעשה הפשרה דהפשרה חלה גם בלא קנין, אבל יש מקום להפירה ולבטלה כגון שיחזרו בהם דבשלמא דין אינו בנוי על ויתורים ואין צורך בקנין דהדין קאי וקיים כל הזמן ולא שייך בו חזרה דדין לא ישתנה, אבל הפשרה שהיא בנויה ע"י הסכמים וויתורים היא צריכה חיזוק וקיום ולכן צריכה קנין, וזה נראה ברור בכוונת התוס' שם בסנהדרין (ו.) ד"ה צריכה קנין, שרצו לחלק בין פשרה למחילה דעלמא, וכתבו דמה שצריך הכא קנין על המחילה משום דא' לא הוי קנין הוי כמו מחילה בטעות שלא היה ידע שיאמרו למחול על כך וכו'. נראה מדבריהם דעצם הפשרה חלה אלא שיש מקום לחזור בו מזה ולכן עושין קנין שלא יוכל לחזור בו, כי יכול לטעון שלא ידע שיאמרו למחול כל כך ואפי' שגעשה בהסכמתו יוכל לחזור בו, משא"כ כשקבלו קנין ממנו, ולפ"ז אם לא עשו קנין ולא חזרו בהם אין לומר דלא היא פשרה והוי כמו גזל ודבר שנעשה שלא כהלכה, אלא כל עוד שלא חזרו בהם הויא פשרה גמורה ורק שיש להם מקום לטעון ולערער ע"ז עד שיעשו קנין וכן הוא הלשון בשו"ע שם ס"ז אע"פ שנתרצו הבע"ד בפשרה בב"ד יכולים לחזור בהם כל זמן שלא קנו מידם וכו', עיי"ש. הרי מתבאר כדברינו דלא עצם הפשרה צריכה קנין אלא קיום הפשרה

צריך קנין שלא יחזרו בהם. אמנם לדברי בה"ג ור"י ט"ע נראה דהא דדיינינון אם פשרה צריכה קנין היינו על עצם הפשרה, ולכן ס"ל דבשנים צריך קנין ובג' שנעשית ע"י הב"ד הוי כמו דין. אבל אפ"ל דס"ל גמי דהפשרה שלא יוכל לחזור בו אלא דס"ל דאם נעשית בב"ד של ג' הרי כח ב"ד יפה לתת לזה יפוי כח גדול שלא יוכלו לחזור בהם. שוב ראיתי באו"ז שהביא גמי דבג' בפשרה ל"צ קנין ומביא שכן היא דעת הבה"ג ואח"כ הסביר כל המחלוקת שיש בענין פשרה בתלמודין, עיי"ש. ולשון הרמב"ם שם בה"ה אע"פ שרצו בעלי הדין בפשרה בב"ד יש להם לחזור ולתבוע את הדין עד שיקנו מיד שניהם. הרי מבואר שהפשרה בקנין אינה לעצם הפשרה אלא שלא יוכלו לחזור בהם, וזהו המקור לפסק השו"ע.

והנה צ"ב ע"ז היכא שהב"ד לא עשו קנין על הפשרה וכן הוא שלפעמים הב"ד לא עושים הקנין אם ישנם אופנים של"צ בהם קנין, וממילא אינם יכולים לחזור בהם אע"פ שלא קבלו בקנין וגם נדבר עפ"ז הא דנהגו להחתימם על שטר הבוררות אם חתימה זו סגיא במקום קנין או לא. והנה עלה בדעתי לומר דכל מאי דאמרינון בהא דפשרה צריכה קנין היינו אם לא עשו הפשרנים את חלוקת הפשרה ע"פ הב"ד, אבל אם כבר עשו וקיימו דברי הב"ד מה שפסקו להם בענין הפשרה אין צורך כלל שוב לקנין והפשרה קיימת. ולפ"ז יוצא דהגם שאמרנו דבלי הקנין על הפשרה יכולים לחזור בהם ממנה, מ"מ הרי הסקנו שעצם הפשרה אינה זקוקה לקנין דבזה הוי כמו דין, אלא כל הקנין הוא שלא יוכלו לחזור בהם, נמצא שלא תמיד יכולים לחזור בהם אלא כל עוד שלא קיימו. וחפשתי ומצאתי ראייה מפורשת לזה מדברי החיד"א בקונטרס „חזה התנופה" באות ל"ז והוא שכתב שם, ראובן אמר לשמעון החלף לי בגד בחתיכה טובה שיש לך למכור ואני ואתה נתפשר ביחד ונתנה לו קודם שנתפשו וכו' וראובן טוען כי לא היתה הפשרה הזו בשעת מעשה וכו' אם נודע הדבר שהפשרה היתה אחר המעשה וגם לא קנו מידו יכול ראובן לחזור בו מן הפשרה וכו', עיי"ש. הרי משמע שאם נעשה מעשה ע"פ הפשרה אעפ"י שלא קבלו בקנין אינם יכולים לחזור בהם. ומזה אמרתי שיש ללמוד לגדו"ד שפשרנים שקיימו ועשו ע"פ הפשרה אע"פ שלא היה קנין דאין יכולים לחזור בהם (ושו"ר בערוה"ש שכתב כן באות י"ד דדוקא בלא קיימו הפסק איירינן) וא"ש לפ"ז לומר דבב"ד לגיטין אם פשרו בין בעל לאשתו בקשר לכתובה וכו' אם עמדו וגירשו על סמך פשרה זו יש מקום לומר דהוי כקנין על הפשרה וכקבלו עליהם פשרה זו ואינם יכולים לחזור בהם אחרי הגירושין.

ומזה הבא נבוא להא דשטר פשרה דנראה דסגי בזה אפילו שלא עשו עוד מעשה. ומצאתי כמה אחרונים דס"ל להאי דינא דשטר הוי כקנין, ואחדים מהם הסתמכו בזה על שו"ת הריטב"א. והוא דיעויין בברכ"י בסי' י"ב אות י"ד שדן

בהא דבפשרה צריכה קנין ואם געשית בג', וכן הביא שם בהא דאשה המחזיקה שטר כתובה דהויא מוחזקת בממון וכו', ומשם אתינן לאות י"ז בדבריו שהביא בהא דאלמנה שגבתה כתובתה והתוספת עשו פשרה ולא פרעו לה סך מה שנשאר מהתוספת וכתבו הגוביינה מסך הכתובה שקבלו וכתבו שנתפייסה על השאר ולא קנו מידה, כתב מורה אחד הובאו דבריו בשו"ת כרם שלמה וכו' מילתא דפשיטא דכיולה לחזור דפשרה צריכה קנין וכו', אמנם מה שיש להסתפק בדבר דהכא כיון שנכתב ע"ג גוביינת הכתובה הו"ל כמו קנין או לא, דכן הביא בב"י משם הריטב"א דשטר גמי מיקרי קנין ושם הביא דעת מהרשד"ם וז"ל מאחר שגזרו הפשרנים ונכתבה ונחתמה הפשרה קיבל הבע"ד מה שגזרו הפשרנים אפי' בלא קנין וכו' ומשמע דכיון שנכתבה גזירת הפשרנים תו לא מצי למיהדר וכו' ושם סיים ונראה פשוט שאם קרעו הכתובה אין האלמנה יכולה לחזור בה עיי"ש. הרי מזה יוצאת ראייה מפורשת לגדו"ד דאם נקרעה הכתובה או חתמו על השטר וגירשו ע"פ הפשרה בודאי דאינם יכולים לחזור בהם. וכ"כ בב"י משו"ת הריטב"א דשטר הוי כקנין והגיהה הרמ"א בש"ע שם ס"ז וקנין לאו דוקא אלא ה"ה אם נתן שטר עליו עיי"ש. ובשו"ע בסי' י"ג פסק דפשרה בלא קנין וקיבל הנתבע גזירתם ועשה שטר הן בלשון הודאה הן בלשון חיוב אינו יכול לחזור בו (ועיין סמ"ע סק"ח) אמנם עכ"ז נראה רק אם עשה שטר בלשון הודאה או חיוב אבל אם הב"ד כתבו הפשרה והפסק שפסקו בפשרה זו והם חתמו לא איירינן בזה. וע"פ הנ"ל א"ש דכיון דנכתבה ונחתמה הפשרה הוי כקבלו עליהם בקנין ולכן אפי' אם לא כתבו לא בלשון חיוב ולא בלשון הודאה אלא כתבו שנפסק כו"כ ותו לא, סגי, דחתימתם הוי כקבלה, ובפרט שנהגו כיום שע"י החתימה ישנה הסכמה מליאה לא פחות מקנין. ונראה דזה ודאי מהני כקנין וכנ"ל. ועיין שו"ת מהרשד"ם סי' ע"ח שכתב דפשוט במחילה דל"צ קנין, אבל פשרה צריך קנין, ושם כתב דחתימה על השטר סגיא והסתמך על שו"ת הריטב"א המובא בב"י הנ"ל עיי"ש. ובדברי יוסף סי' נ"ג יוצא דשטר עדיף מקנין עיי"ש. והנה התוס' לפנינו אמרו בטעם קנין הפשרה משום דיכול לומר שהדיינים הטעו אותו בדבריהם ולפי' דברי התוס' והרא"ש בפרק המקבל יוצא דהטעם הוא משום דיכול לומר אילו הייתי יודע שהדין עמי לא מחלתי כ"כ. ונראה דלגבי הקנין, ובנדו"ד אין נפק"מ בזה בין ב' טעמים אלו. אמנם לפ"ז תהיה הנ"מ ביניהם היכא שהבע"ד עשו הפשרה בעצמם בלי הב"ד, אם הם צריכים קנין ואם יכולים לחזור בהם אם לא עשו קנין דנראה לכאן שזה תלוי בב' הטעמים הנ"ל דאם אתינן עלה משום שהב"ד הטעו אותו, א"כ אינו יכול לומר כן לחבירו אחרי שנתפשר אתו מרצונו הטוב, ואם משום שאומר שלא ידע שהדין עמו א"כ גם אם נתפשר עם חבירו צריך קנין (ועיין בשער המשפט שדן בזה). אמנם אפ"ל דאחרי שנתפשר

מרצונו אינו יכול לחזור בו וא"צ קנין ורק אם נפסק דינם ע"פ הב"ד, וכ"כ הש"ך בפשיטות שם סק"ד משם מהר"ם מלובלין דפשרה שעשו בעלי דינין בעצמם ביניהם א"צ קנין ועיין בתומים — באורים סק"ט שסתם גמי דהיכא דנתפשרו ביניהם א"צ קנין, ומזה היה אפשר לכאור' לומר גם בנדו"ד דהיות והדיינים מבקשים מכל אחד ומפסיסים אותו עד שיתפשר עד שמסכימים דמרצונם הטוב ל"צ קנין אבל יש לדחות את זה לטעם התוס' בסנהדרין דמצי טעין דהדיינים השיאו אותו לוותר אע"פ שזה היה בהסכמתו, ורק אם נתפשרו מעצמם ולא רק מרצונם דבזה אף א' לא הטעהו אלא הוא התפשר עם חבירו ול"צ קנין, ועיין ביוסף אומץ סי' מ"ז מה שכתב על דרכי המחילה והקנינים.

נמצא דכמה סוגי פשרה ל"צ קנין. (א) פשרה הכרחית שעושין אפי' בע"כ ל"צ קנין. (ב) וכמו"כ בהתפשרו מעצמם. (ג) וכמו"כ בחתמו על שטר הפשרה. (ד) וכמו"כ בעשו מעשה ע"פ הפשרה.

והא דאמרינן בפשרה הכרחית של"צ קנין כן נראה ג"כ ברור מלשון המבי"ט בקרית ספר שהביא להא דריש דיני ממונות (ל"ב) תניא צדק צדק תרדוף א' לדין וא' לפשרה, כיצד ב' ספינות עוברות וכו' הטל פשרה ביניהם וכו' דא"א כאן אלא בפשרה וכשאפשר בלא פשרה יכול כל אחד מבע"ד לתבוע דין כל זמן שלא קנו מידו לפשרה עיי"ש. ונראה עפ"י דדוקא בפשרה שאינה הכרחית הוא שיש מקום צורך לעשות קנין שלא יחזרו בהם, אבל אם היא הכרחית הו"א כדין ול"צ קנין, ועיין בסמ"ע סק"ד שכתב דלהרמב"ן ומרדכי בבאו מתחלה לדין הפרשה קיימת בלא קנין.

ו.

גדרי הפשרה והמחילה

ועל הגדרת הפשרה נראה שהיא משום לתא דמחילה, דכך יוצא ברור מדברי התוס' בסוגיין שדימו אותה למחילה אלא שתילקו בין מחילה דעלמא של"צ קנין למחילה דפשרה שצריכה קנין משום שיכולים לחזור בהם ולטעון דהי' מחילה בטעות, ואם נגדיר דאיתנן עלה מדין מחילה הרי בהכרח שהם צריכים למחול ולוותר זה לזה ולא יתכן לכפות עליהם את הפשרה דא"כ לא הוי מחילה דבעי' מחילה מרצון, ואפילו דאמרינן שבגלל טענה זו בפשרה שהי' מחילה בטעות הצרכנו קנין, היינו דוקא טענה שהי' מחילה בטעות משום שהב"ד השיאו אותם וכו' אבל בטענת כפיה דזה לא עלה על דעתנו שהב"ד יכפו אותם.

ונראה דאפילו ללחוץ עליהם אינם יכולים והמצוה בפשרה היינו להסכים

להם אבל לא שתהיה מתוך לחץ אשר ע"כ יוצא שכל גדרה „מחילה“ היא, אמנם זה דוקא בפשרה „אפשרית“, והיינו שיש מקום גם לדין אבל בפשרה „הכרחית“ כגון הא דריש א' דיני ממונות דב' ספינות וב' גמלים נר' לענ"ד של"צ מחילה, והיינו טעמא גמי דהבאנו לעיל (אות ה') של"צ קנין שהרי הכרחית הפשרה דינה כהא דשודא דדייני שאין בו קנין משום שאיננו מגדר המחילה. ובוה א"ש הא דכתב הסמ"ע ועוד, דהיכא שאחרי הפשרה מחלי זל"ז ל"צ קנין עיי"ש בדבריהם. דהרי הקנין הי' רק שלא תהיה מחילה בטעות אבל אם אחרי ששמע את הפשרה אמר בפירוש אני מוחל לך א"צ קנין כלל, ובפשרה הכרחית של"צ קנין הרי של"צ גם מחילה, והיינו דנהגו לעשות קנין לפני הפשרה דבזה הוא מסכים ומוחל מרצונו למה שישפטו בית הדין, וכמו שכ' התוס' משום דאי לא הוי קנין הוי כמו מחילה בטעות שלא היה יודע שיאמרו למחול כ"כ, ובפשרה הכרחית לא שייך זה, ובוה מובן ג"כ שאם התפשרו מרצונם ל"צ קנין שהרי מחלו זל"ז מרצונם הטוב וזהו גדרה של פשרה „מחילה“. ובמקום שיש משום להרבות שלום לא מוזיקים ג"כ מחילה כהא דיתומים שנהגו בזה לוותר ממונם של יתומים ואח"כ כופין על הפשרה שלא תתבטל אפילו אם לא קנו מידם דנראה ששם לא היה מחילה בהא דיתומים, אלא דאפשר לדחות דאולי כן מחלו אלא שלא הי' קנין וגם לא מהני קנין דקטנים גינהו, אלא דיש ראי' לדברינו מסוף הענין דהרי יתמי לאו בני מחילה גינהו וא"כ זה גופא ראייה של"צ מחילה במקום שיש להרבות שלום אבל מ"מ נראה לענ"ד שאין „כופין“ עכ"פ אם כי אין צריכים מחילה בפועל אבל כפיה בפועל בודאי שלא כופין, וא"כ נמצא דבשביל להשקיט מריבות וכדו' יכולים להטעותם בדברים עד שימחלו זל"ז ואח"כ יכולים לגזור שלא יחזרו בהם אחרי שעצם הפשרה לא היה מתוך כפיה.

ועפ"ז דאמרינן דיסודה דפשרה מחילה היא כדין כתב הנמוק"י בפ"ק דסנהדרין, ויש חילוק בין פשרה לדין, דבדין אולינן בתר הרוב ובפשרה אם רבים הם הפשרנים צריך שיסכימו כולם כדאיתא בפרק בתרא דע"ז (עב). דאמרינן כדשיימי בי תלתא אפילו תרי מגו תלתא כדאמרי בי תלתא עד דאמרי בי תלתא עיי"ש. דנראה דהיות והפשרה היא מחילה הרי הוא רוצה למחול עפ"י כל הב"ד וכל ההין דאחרי רבים להטות נאמר בדין ולא בפשרה דהיות וגדרה במחילה הוי כמסכים כדאמרי בי תלתא ולכן בעינן הסכמת כל הב"ד. ובתשובות השייכות לס' שופטים (ט) הביא בשם בה"ג גבי פשרה ה"ד כגון ממונא דאיכא בי תרי והווי אינשי בינתייהו ובעו למיעבד פשרה ובעו ממאן דאית ליה גבי חבריה במשותא ושבק מן ממונא בידיה, א"נ מחיל ליה וכו' ע"ש. הרי מבואר דמשום לתא דמחילה אתינן עלה, והיות וזה גדר דמחילה לכן א"ש דפשרה בשנים וי"א אפילו ביחיד

כדאיטא בשו"ע דהרי רק משום מחילה אתינן עלה ויכול למחול לו אפילו בא'. (ועלה בדעתי בהא די"א דדעת הרמב"ם דבעינן דוקא בשנים משום שעי"ז יהיו שני עדים שלא יכחיש ורק עפ"ז מקריא פשרה שתהיה באופן שיוכל לקבל קנין בפני ב' ולא יתאזר בו ואכמ"ל), והיינו דכ' רש"י בסוגיין תסגי בתרי וכו' דכיון דקנו מיניה וכו' לא תהא אלא מתנה וכו' עיי"ש. הרי פירשוה כהא דמתנה, שאחד נותן לחבירו ולכן לפ"ז נראה שבדין ל"צ ב"ד של שלשה וצריכה קנין, וכדין נקט מתנה להפריש בינה לבין מחילה של"צ קנין כלל ודו"ק.

אמנם ע"פ דברינן נראה דהיכא דהפשרה היא הכרחית צריכה לעשות ע"פ ב"ד דהוי' כדין ממש שצריכה ג' וגם ל"צ קנין שאינה משום מחילה, ויתכן לומר בסוג דפשרה זו שהוא מגדר הפקר ב"ד הפקר ודמיא לשודא דדייני וזה תלוי בדי' הב"ד (ועיין שם בעינים למשפט ב"ב (לה). בהא שודא) ואין ב"ד יכול להפקיר ממון פחות מג' וכ"ש לדברי היד רמ"ה בריש אחד דיני ממונות דס"ל דפשרה בעי צילותא יותר מדין ויתכן והוא התכוין לפשרה כדין דהיינו הפשרה ההכרחית (ועיין מה שכתבנו באות א' בדבריו וכאן יש להוסיף את זה דאיירי בפשרה הכרחית דאילו בפשרה רגילה הוא מודה דפחותה מדין).

ובשו"ת יעב"ץ סי' קי"ט (ח"א) כתב דל"א בפשרה פשרה שבטלה מקצתה בטלה כולה עיי"ש, ונראה לי הסבר לדבריו עפ"י דברינן דאחרי דכל יסודה מגדרי מחילה הרי פשוט אם אחד מחל לחבירו בב' דברים ונמצא דעל אחד מב' דברים אלו היה מחילה בטעות בודאי לא שייך לומר בטלה מקצתה בטלה כולה והיות ובטלה מחילה על דבר זה בטלה ג"כ על הדבר השני, א"כ פשוט הוא גם בפשרה אלא שיש לי לדון בפשרה ההכרחית דנראה לי עפ"י דברינן הנ"ל דבה אה"נ די"ל דאם בטלה מקצתה בטלה כולה דהרי לא אתינן עלה מגדרי מחילה, ודו"ק.

ובשו"ת מבי"ט ח"א סוף שו"ת ל"ב כתב ונשאנו ונתננו בכל הכתוב למעלה עם הדיינים שנבררו עמנו ולא עלתה בינינו הסכמה לפסק עפ"י הרוב וכו' דבריו אלו הם ראיה לדברינו דבפשרה כעין דין יש דין של אחרי רבים להטות.

ובההוא גידן דהיעב"ץ שם האב"ד סתר את דבריו וע"ז כתב היעב"ץ לא אכפת לנו בכך שסתר את דבריו, והחלק קיים בעינו עומד. ונראה לענ"ד דאם בחלק שסתר את דבריו היה לטובת המוחל א"כ הוי כמחל ע"ז מפני זה ואה"נ דגם בזה יש מקום לומר בטלה מקצתה בטלה כולה, ודו"ק.

ובסמ"ע וכן הש"ך העתיק דבריו ועלה אתו בהסכמה דאפי' התובע דנתרצה לוותר עם הנתבע ולמחול לו מקצת התביעות, ומחילה א"צ קנין, שאני מחילה דעלמא דמעצמו ומרצונו מחל לו משא"כ מחילה דפשרה שע"פ הדיינים מוחל לו וכו' נראה פשוט הסברו דהגם דהפשרה מדין מחילה הרי חילקנו בזה דאם אחרי

הפשרה אומר בפירוש אני מוחל ל"צ קנין דהוי כמחילה גמורה, ומ"מ לפני הפשרה אע"פ שמחל בפירוש על מקצת התביעות כ"ז נכלל בפשרה העומדים לעשות להם דעלה קסמך ולכן מחל ואם לא היה קנין גם על המחילה המפורשת דלפני הפשרה מצי לטעון דמחילה בטעות היא. (ולכאורה זה עפ"י הרא"ש והתוס' בהמקבל, דכאן שתלו משום דיטען הב"ד השיאוהו הרי כאן עוד לפני הפשרה ויתכן דמשום דהב"ד פותחים בפשרה זה כבר נקרא השיאוהו לכך ועיין). והיינו דמוסיף שם הסמ"ע משם הד"מ שאם אח"כ אמר בפירוש אני מוחל ל"צ קנין. ובסמ"ע שם סק"ד כ' דמשמע מהשו"ע לאפוקי רמב"ן ומרדכי דהביאו שם דס"ל דיש חילוק בין הוזקק מתחילה לדין או לפשרה דבקבלו מתחילה לדין הפשרה קיימת בלא קנין עיי"ש. ונראה דהרמב"ן והמרדכי משוים את זה לפשרה הכרחית דל"צ קנין כנ"ל.

ובשיטה שבסוף חמרא וחיי בד"ה והכא בהא קמפלגי כ' אבל פשרה שעושים בלא דין ככל אשר יישר בעיניהם צריך ג' והפקר ב"ד הפקר ומקשינן פשרה לדין וכו' עיי"ש. ונראה לפ"ז דלומד דגדר הפשרה היא משום "הפקר ב"ד הפקר" וזה תמוה דתהיה שיטה יחידאה דבעי' דוקא ג' והאמנם גם התוס' משמע דבעינן ג' שלא יטו את הפשרה עיין בד"ה והלכתא. דמשמע דבעינן ג' אבל עכ"פ זה רק משום שלא ידעו בגדר דמחילה וגם כל הראשונים פסקו להלכה דפשרה ל"צ ג'. ונראה דעפ"י דברינו הנ"ל א"ש דיש לחלק בין פשרה לפשרה הכרחית כנ"ל דפשרה הכרחית הוי' פשרה מכח דין וגדרה משום הפקר ב"ד הפקר ולכן בעינן שלשה אבל פשרה רגילה שנעשית ע"י מחילה ופיוס בין ב' הצדדים משום לתא דמחילה היא כנ"ל דור"ק.

ועל הא דמחילה א"צ קנין כתב בערוך השולחן יתבאר בס' רמ"א דאפילו יש בידו שטר או משכון ג"כ מהני מתחילה דכיון דמוחל לו החוב ונסתלק מהלוח שעיבוד הגוף ממילא דבטל השטר והמשכון וכו' עיי"ש.

הנה לפי מה שכתבנו לעיל יוצא דפשרה דהוי' גדר מחילה הוי' כמתנה. ולכאור' זה נסתר ממה שנפסק בשו"ע בהלכות מקח וממכר סי' ר"ה ס"ב פשרה דינה כמכר ומחילה דינה כמתנה, ומקורה ברמב"ם (עיין באר הגולה) ומפ"י רש"י ותו' וכן נראה פשוט דפשרה מחילה הוי' והקנין של פשרה הוא רק בכדי שלא יוכל לחזור בו וצ"ב.

והנה כל הא דאמרינן פשרה דינה כמכר וכו' היינו לענין אונסין במסר מדדעה דבמתנה אין אגתנו צריכים להכיר באונסו והמתנה בטלה משא"כ במכר דבעינן שנכיר באונסו, וכדכ' שם בשו"ע בס"ו במד"א שצריך שידעו שהוא אנוס המוכר או בעושה פשרה אבל במתנה או במחילה אם מסר מודעה קודם אעפ"י שאינו אנוס

הרי המתנה בטלה וכו' ובזה נראה דאח"כ דגדר הפשרה מדין מחילה הוא כנ"ל, אמנם מעשה הפשרה הוי כמכר שהרי גם בפשרה נעשה דין ונעשה ע"י ב"ד או ע"י דיין עכ"פ והיא אינה נעשית במחילה גרידא אלא ע"י טענות התובע והנתבע ולכן הוי כמעשה מכר, והיינו שכ' שם הסמ"ע בסק"ט דכל פשרה היא באה ע"י טענת התובע שאומר שחייב לו כך וכך, והנתבע טוען שאינו ח"ל כלום נמצא דהפשרה שנעשית ביניהם שכ"א מוותר מטענותיו זה מוחל קצת וזה נותן קצת ח"ל כעין מכירה שזה נותן לו מקח וזה נותן לו הדמים בעד המקח. ול"ד למ"ש הטור והמחבר בסי' ס"ח ס"א דשם מדמה שטר פשרה לשטר מתנה ולא לשטר מכר דתלוי הפסול בדברים הנעשים ונתקיימין ע"י השטר כמבואר שם ודו"ק, ע"כ. הרי כאן מסביר לא את גדרה של פשרה אלא את מעשה הפשרה אם כי כאן הוא נוגע קצת בטעם אחר משום שכ"א מוותר קצת משלו והוי כעין מכר. ולדברינו לא הוצרכנו לכך שכ"א מוותר דאפילו שודאי רק א' ויתר דהרי בפשרה בוודאי שא' הרוויח יותר מהשני ממה שהי' עלול להפסיד עפ"י דין תורה אלא משום שאין כאן מחילה בסתם אלא עפ"י טענות ולכן הוי כמכר ואינו יכול לכתוב מודעה בסתם כמחילה ומתנה. והשו"ע בסי' ס"ח ס"א כ' גבי שטרי עכו"ם דבמכר אם נכתב כתקון שטרי ישראל שאינם יכולים להזדייף וכו' כשר אבל בשטרי מתנות כגון שדי נתונה לך שעיקר הקנין נעשה ע"י השטר והם חתומים בו וכן שטרי הודאות וכו' ופשוט שהם בעדים שלהם וכו' הרי הם כחרס. הרי כאן משוינן שטר פשרה לשטר מתנה וע"ז כתב הסמ"ע שהפסול תלוי בדברים הנעשים וכו' וכונתו למה שכתב שם בסקי"ג דהפשרה הוי דין והעכו"ם פסולים לדין עיי"ש. (ועיי"ש בביאור הגר"א שעלה אתו בהסכמה). והיינו זה שטר פשרה הוי על מה שמוחל כ"א לחבירו ע"י הב"ד משא"כ שטר מכר. ולענ"ד גם בל"ז י"ל עפ"י הנ"ל בדברינו דגדר הפשרה מדין מחילה הוא, וא"כ השטר נעשה על מה שמחלו זל"ז והוי ממש כמתנה שעיקר הקנין נעשה ע"י השטר ואפילו אם נשוא מעשה פשרה למעשה מכר, אבל הרי עכ"פ השטר הזה עושה מחילה והוא חרס בעלמא. אמנם כ"ז אם נגיד שהפשרה נעשית ע"י השטר גופא אבל אם היינו או' שהשטר הוא רק ראיה על הפשרה הוי כשטר מכר.

והנה הא דשטר מחילה הגיתה הרמ"א והוא מל' הרמב"ם אבל הב"י השמיטה. ועיי"ש בביאור הגר"א סקט"ו מ"ש בזה. והנה עפ"י דבריו יוצא דפשרה לא הוי נמי כמחילה דהרי מחילה בשטר שנעשה ע"י עכו"ם הוי שטר, ולכן בע"כ רק משום שטעמו של הסמ"ע דהוי כעין דין, אמנם הסמ"ע עצמו פי' דשטר מחילה בע"כ הוי שטר שנעשית בו המחילה בעצמו דהוי כשטר מתנה אבל שטר שהוא ראיה על המחילה הוי כשטר מכר ולפ"ז הרי בפשרה צ"ל דבשטר זה נעשית פשרה אם

לא שנאמר דהיות וקבלו ממנו קנין א"כ הוי השטר לראיה על הפשרה שנעשית ביניהם, אלא משום דהוי בעצמו דין והעכו"ם פסולין לדין יוצא עכ"פ כדברחנו דהפשרה היא מגדר מחילה ומעשיה כמעשה מכר ומחילתה דינא מקריא דמחילה זו נפסקה ע"י הב"ד, ודו"ק.

ז.

תוקף הב"ד בפשרה

הנה כפי מה שבארנו הפשרה היא „דין“ רק בזה שנעשית ע"י הב"ד עצמם, וכפי מה שהסקנו היא „מצוה“ שצריך למימר להו אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו, ומשמע מזה שאינן יכולין לכופ אותם על פשרה אמנם צריך לברר אם יש מקום לב"ד לכופ לעשות פשרה. והנה עפ"י מה שכתבנו לעיל שישנה פשרה אפשרית ופשרה הכרחית, הרי נראה ברור דהפשרה ההכרחית כגון במקום שהדין אינו יכול להתברר וכמו"כ במקום שא"א לעשות דין כגון הא דב' ספינות וב' גמלים דבודאי באלו פשוט הדבר שכופין על הפשרה שהרי היא מתפקדים של הב"ד, אבל בפשרה האפשרית נראה שאינם יכולים לכופ ואפילו שיש בה המטרה להרבות שלום, ויכולים רק אחרי הפשרה לגזור ולהחרים שלא תתבטל אבל לא לכפות מעיקרא על מעשה הפשרה וכמוש"נ לעיל. אמנם יש מקום לומר שהב"ד משפיעים ולוחצים על הפשרה והיינו שכופין בדברים וזה גוגע לעיקר גדו"ד, אם הב"ד או הדיין הבורר יכול ללחוץ לחץ מוסרי בדברים או להטעות כגון מה שגוהגים לומר לו תוותר לו כי הוא עני ואין ביכולתו, או גם אם לא תסכים לזה הרי תפסיד כי אין לו ממה לגבות וכדו' האם אין בזה איסור? והנה מתוך דברי התוס' אמרנו דיוצא שהב"ד משפיעים עליהם ולכן הוצרכנו לקנין שלא יטען שהמחילה שלו היא בטעות משום שהב"ד השיאוהו למחול, אמנם מכ"ז אין הוכחה שהב"ד היו משפיעים עד כדי לחץ אלא נראה שהיו מסבירים לו ערכה של פשרה ומפייסים אותו שימחול מרצונו. אמנם לא מבואר בתוס' אם לא היה מקום לפייס ולהטעות במקום השלום דאפ"ל שהב"ד ע"כ מטעים אותו אלא רוצים שימחל וא"כ יתכן שהיו לוחצים עליו שיתפייס מרצונו וע"ז היו מקבלים קנין שלא יחזור בו וזה משמע קצת מתוך המשך דבריהם שם שכתבו ומיהו בה"ג פי' בתל' דינן דצריך קנין על המחילה שע"י הפשרה אעפ"י שידע מה מוחל דומה למחילה בטעות לפי שמוחל עפ"י עצתם של דייגין שהשיאו אותו למחול וכו'. הרי שמשאיתם אותו והיינו שמשפיעים עליו ואמטו להכי צריך קנין ויוצא לפ"ז שהקנין קא"ג גם ע"ז שמשפיעים על כאו"א עד שמשתוים שני הצדדים ומקבלים קנין ע"ז. אמנם עכ"ז נראה שצריך להשתדל

עד כמה שאפשר שיהיה בדרך של פיוסים ולא של כפייה אחרי דלא איירינן כאן בפשרה הכרחית אלא אפשרית ואפי' שיש בה מטרה להרבות שלום מ"מ צריך להשתדל שהמחילה תהיה מרצונו הטוב וכמו שהזכרנו לעיל מהתשובה בס' שופטים (ט) משם בה"ג דבעו ממאן דבעו דאית ליה גבי חבריה במטותא וכו', והיינו שמבקשין ממנו שימחול לחבירו. ובדברי פיוסים מהני בכ"ג אפילו שאנחנו קצת מטעין אותו עד שיפייס וימחול ועדיפא מינה מצאתי לריא"ז (יובאו דבריו להלן) דס"ל דאפילו אחר גמ"ד יכול לבקש מצד א' שיתן לחבירו איזה סכום שהוא והרי שם אין לך נטיה גדולה מזו שהדין כבר נגמר ועכ"ז הוא מבקש ממנו שיתפייס אתו לפניו משורת הדין אלא שכ"ז ע"י פיוסין ופתויים כמו שכ' שם. ופתויים אלו נראה הכוונה אפילו כעין לחץ מוסרי לפתות אותו בדרכי שלום אלא שלא לכפות עליו אלא ביחד עם דברי פיוסים שיתפייס ויסכים למחול ולוותר לחבירו משלו. והגם שלכאו' נראה בפשרה שהם מסכימים למה שיגידו להם הב"ד וקונים מידם וכדו' ולא היו נושאים וגותנים עם הבע"ד מ"מ נראה דאדרבא מה שמדברים עם כאו"א ומשפיעים עליו, ונהגו את זה בעיקר בבתי דינין דגיטין זה מיקל על הפשרה בזה שמדברים עם כל אחד מב' הצדדים ומפייסין אותו בזה משיגים את מטרת הפשרה מעיקרא. וגם שיש מחילה מכל אחד מב' הצדדים, וגם שמרכיבים שלום בזה שהרי הכל נעשה בתיעצות ב' הצדדים, ובזה היה נראה לי דבפשרה כזו אפשר יותר להקל אפילו בלא קנין דהוי כמחילה אחרי שהתייעצו עם ב' הצדדים והגיעו אתם לעמק השווה אלא ליתר בטחון כדאי לקחת הקנין או להחתים על שטר הפשרה כנ"ל. והנה נראה שיש מקום לפעמים לכופ' על הפשרה במקום צורך גדול דהוי כעין הא דא"א לברר את הדין דעושין הפשרה הכרחית וכמו שפסק בזה בשו"ע והביאה הב"י משם הרא"ש בתשובה כלל ס"ו שניתן כח לדיין לעשות דין כעין פשרה וכו'. והיינו שיכולין לכפות ע"ז כמו שכתבנו בזה לעיל. והגם דשם איירינן היכא שאין שום אפשרות לברר את הדין נראה דה"ה היכא דיש צורך גדול לעשות פשרה, וכהא דכתב בשו"ע בס"ב ואם חייב ב"ד שבועה לאחד מהם רשאי הב"ד לעשות פשרה ביניהם כדי ליפטר מעונש שבועה הרי אפילו משום צורך דשבועה לבד רשאי לעשות פשרה. ונראה דהיו כופין בפשרה זו אלא דאפשר לדחות דכאן יתכן משום שנגמר הדין וחייבו לאחד שבועה ולכן לא יכולין לעבור על הדין ולעשות פשרה דאסור להציע להם לאחר גמ"ד קמ"ל דמשום עונש דשבועה רשאי. ובש"ך שם סק"ז כתב משם הב"ח דלהתוס' אין רשאי לעשות פשרה ויש להחמיר בדבריהם. אמנם הש"ך חלק עליו (והוא אזיל לש"י דנראה דמיקל הרבה לעשות פשרה ולכן הביא ג"כ כל דברי הריא"ז בסק"ו בסתם ומשמע דהכי ס"ל אם כי הב"ח פליג בזה כמו שיובא להלן) אמנם עכ"ז נראה דאם לא נגמר הדין ויש צורך בפשרה

שיש לכפות ע"ז, ודומה לזה איתא שם ברמ"א מחלוקת שכ' ואין ב"ד יכולין לכוף ליכנס לפנים משורת הדין אע"פ שנראה להם שהוא מן הראוי, והם דברי הב"י בשם ר"י ובשם הרא"ש, והיינו כנ"ל דהגם דהרא"ש ס"ל דבמקום שאין הדין יכול להתברר יכולין לכוף על הפשרה היינו דוקא שם שאין הדין יכול להתברר, אבל כאן שהדין יכול להתברר ורק שהם רוצים ליכנס לפנים משורת הדין אינם רשאים לכוף אבל לפייס בודאי שיכולין אליבא דכו"ע וכנ"ל בדברינו ושם הביא ויש חולקים והוא דעת המרדכי (וע"ש בבאור הגר"א) הרי יוצא לדעת המרדכי בזמן שרואים שכדאי לכוף על הפשרה כופין אפילו במקום שיש דין ומוזה נבוא לגדוד דבמקום שיש צורך גדול והכפיה נעשית בהטעאות וגוזמות וכדו' יש להקל היות וסו"ס נעשית בדרך של פיוסים כן נראה לענ"ד. ובנתיבות המשפט כתב על דעת הש"ך שהביא דברי הש"ג דאפילו לאחר גמ"ד מותר לב"ד לפייס אחד שיתן לחבירו דבר מה להרבות שלום דדוקא פשרה שהבע"ד מתרצים שהדיינים יעשו פשר לפי דעתן והטעם נראה כיון שהבע"ד ידע שהוא זכאי (אולי צ"ל שהב"ד) כל מה שמגריעים מזכות (מזכותו) נראה כהטיית פשרה אבל פשרה שמפייסין הדיינים למחול כך וכך מותר. וכן מסתבר דמה"ת יהיה אסור לפייס לאחד שימחול לחבירו וכו' עיי"ש. הרי לפ"ז גם בפשרה אפשרית דיש ב' סוגים, פשרה שסומכים בה על הב"ד, ופשרה שנעשית בהתייעצות ב' הצדדים וברצונם, והר"ז שמפייסין הדיינים למחול היא הוי' כמו מחילה וכדברינו לעיל שיש להקל בה טפי ורק היכא שסומכים על הב"ד הוא דאמרינן להו אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו, וצריכה קנין ואינה נעשית לאחר גמ"ד וכו' של פיוסין אם יש בה צורך גדול הרי הוי' כמו מחילה אם מפייסין אותם אפילו בהטעאות עד שיסכימו.

אמנם כל הדברים הללו הותרו לב"ד לפי ראות עיניהם אם להציע אם לכפות או לפייס אבל לבע"ד אין היתר לכ"ז כלום דאסור לא' להגזים לחבירו לעשות לו צרות עד שיסכים להתפשר אתו בממון שידע שהצדק עם חברו וזה נפסק שם בשו"ע בס"ו מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו אסור לבקש צדדים להשטט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר ועיין מקורה בביאור הגר"א ובתה"ד מה שהאריך בזה.

ובשאלות פר' משפטים בריש הפרשה הביא הא דריב"ק ע"ש. ואח"כ כתב דדיין שאינו מובהק טוב לו שיעשה תמיד פשרה. וע"ש בהעמק שאלה שעמד בזה וכתב דדרש לה מענין דיתרה, וא"כ מתוך הפר' יוצא החי' הזה גופא, ושם כתב דזה יותר ממצוה דמצוה הרי ישנה גם במי שידוע לפסוק הרי עכ"פ יוצא דבדורנו שהדין קשה יש להסביר ולהקדים הפשרה ויש לכפות לקבל פשרת הב"ד היות ויש צורך גדול וכמ"ש הרש"ך (ח"ב סי' קי"ג) דמנהג הסוחרים בסלוניקי לכפות

למי שאינו רוצה ליכנס בפשר עמהם ועיין באורים סק"ו בהא דדין כעין פשרה שכתב שהב"ד כופין ע"ז תזות והדבר אינו יכול להתברר אמנם זה נראה מקורו מהרא"ש הנ"ל, אבל עפ"י דברינו מקילינין בעדיפא מינה כנ"ל.

ח.

אם יש מקום לפשרה לאחר גמ"ד

בגמ' נגמר הדין אסור להציע והסקנו בגמ' (ז.) דאיכא בין ת"ק לריב"ק לפני גמ"ד אי הוי מצוה או רשות דזק מינה הא לאחר גמ"ד גם ריב"ק מודה דאסור להציע וכן פסקו הראשונים וכן נפסק בשו"ע.

אמנם צריך לברר קודם מהו גמ"ד? והנה רש"י כתב בזה נגמר הדין היינו שאמרו איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב וכן נראה מריהטא דסוגיין לקמן בסמוד דקאמר בגמ' ה"ד גמ"ד אמר ר"י אמר רב, איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי ע"ש. אמנם התוס' שם בד"ה נגמר, חלקו על רש"י ופי' דנגמר הדין היינו כגון שכבר דקדקו בדין היטב וכמו גמרו את הדין דלא מיחסר אלא איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי דכיון דנתברר כ"כ אין להטעותו לעשות פשרה שאילמלא היה ידוע שנתברר דינו לזכות לא היה מתרצה לפשרה בשום ענין. הנה לרש"י נגמר הדין היינו שנודע כבר לבע"ד ורק בזה נקרא מזלזל בדין ולכן אפילו בפיוס א"א אחרי שנודע להם הדין, אבל התוס' ס"ל דזה תלוי בדין ורק שלא מספיק מה שדעתו נוטה אלא בעינן פסק דאחרי שברור לדין הפסק אין מקום לפשרה. אמנם התוס' נקטו כאן טעם אחר והוא משום דאין להטעותו בפשרה משמע לפי התוס' אם אומרים לו שאתה זוכה בדין ורק שמפייסין אותו שימחול לו והוא מרצונו הטוב מחל לו נראה דמהני ולא הוי זילותא דבי דינא או דדיינא אחרי שנתפייסו מעצמם ורק אם מציע לו פשרה הוי כעין הטעאה, והגם דהתוס' ס"ל דהב"ד משיאין אותם לפשרה כג"ל היינו לפני שברור הפסק לב"ד ולכן אפילו שיחזיקים להיכן הדין נוטה מ"מ יכולין להשיא אותם לעצה על הפשרה. ועפ"ז יוצא דהתוס' יודו דרק אחרי גמ"ד הגמור דאיש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב הוא דאינם יכולים לעשות פשרה ואסור לבצוע, אבל לפני כן אין איסור לבצוע אלא משום דיש בזה הטעאה. אמנם יכול להיות אם מודיעים לו שאתה זכית בדין הוי כבר גמ"ד דאסור לבצוע משום זילותא דבי דינא ודיינא. ולכן יתכן דכאן אין דרך אחרת שאם יגידו לו אתה זכית כבר אסור להציע פשרה, ואם יגידו לו סתם לעשות פשרה אין להטעותו אחרי שנתברר הדבר. (ואם התוס' היו סוברים כדריא"ז היה אפשר לחדש דכל הדין דא"א רשאי לבצוע היינו להציע פשרה אבל

לבקש שימחלו דאין בזה הטעאה מותר בכל גוונא אפי' לאחר גמ"ד וכוונת התוס' כאן דאם לא מודיעים לו שזכה ונתברר הדבר שבדאי זכה אין להציע לו דזה נקרא הטעאה. אמנם מהמשך דברי התוס' דאפי' בשבועה אינם מרשים להציע פשרה ומשמע אפילו מרצונם וכן נראה פשוט דהר"ח ס"ל כהתוס' וחלק על הריא"ז) אשר ע"כ נראה דאחרי פס"ד פשיטא דאסור. והחידוש כאן דא"א רשאי לבצוע הוא רק משום דהוי כהטעאה, ולרש"י אין איסור בדבר ולא מקרי הטעאה אם מציעים להם פשרה. אמנם עכ"פ לא רמזו בדברי התוס' האיסור בפשרה אחרי גמ"ד ואפילו אחרי הפסק משום זלזול אלא משום דנקרא הטעאה, ואפ"ל דאפילו לפייסו זה נקרא ג"כ שמטעים אותו ואסור בכ"ג. ולכאן נראה דגם המאירי מהאי טעמא קאתי עלה שכתב דגם לאחר גמ"ד אם נתרצו ביניהם ל"א יקוב הדין את ההר א"כ יוצא שכל הטעם הוא משום שמפסידים לזה שיוצא זכאי בדינו ואעפ"י שמציעים לו פשרה הרי מטעים אותו בזה. והריא"ז כתב וז"ל ונראה בעיני שאין כל הדברים אמורין אלא כשהדייגין רוצין להטיל פשרה כפי הנראה ביניהם ושלא מדעת בעלי דינים, אבל אם הם מודיעים להם טיב הפשרה ומפייסים אותם עד שהם מתרצים למחול אחד לחבירו או ליתן אחד לחבירו דבר ידוע ואפילו לאחר גמ"ד ראוי לעשות כן ובלבד שלא יהיה שום צד הכרח בדבר אלא פיוסים ופיתויים וזו היא מצוה גדולה, והיא הבאת שלום בין אדם לחבירו, וכן היה ענינו של אהרן אוהב שלום וכו'. הנה כאן מצאנו ראייה גמורה לנדוד, והנה הוא מחדש ח"י גדול שגם אחרי הפס"ד יכולים ב"ד לעשות פשרה בפיוסים ובפיתויים, וזה דרכי שלום, ונראה דבזה ל"צ קנין כי לא הזכיר מזה כלום עיי"ש. והש"ך הסכים לדעת הש"ג בסק"ו. ואין ראייה מהתוס' בסוגיין נגד זה דהתוס' יתפרשו רק באופן שמציע לו ומטעהו אבל אם מבקש ממנו בודאי דמהגי דהרי אינם מטעים אותו שהרי אומרים לו שאתה זכית בדין. וכן גם לשיטת המאירי במש"כ דלאחר שנגמר הדין עד שיתרצו שניהם היינו רק להציע פשרה אבל בדרך של פיוסים דבזה יתכן דיודה לדעת הש"ג שזה אפשרי, ובפרט אם נגיד שאין בענין הזה דלאחר שנגמר הדין משום זילזול בפסק אלא אפילו את"ל דאתינן עלה משום זילזול (וכמו שהארכנו באות א') מ"מ היינו דוקא אם רוצים להפוך את הדין ע"י הפשרה אבל לא בדרך זו שמבקשים ממנו למחול.

וראיתי להב"ח שהעיר על דברי הריא"ז הנ"ל מדברי הגמ' שאומרים להם אי דינא בעיתו וכו' ועמד על מה שכתבנו בל' הרמב"ם והטור שהזכירו רק לשון דהר"ז משובח ומשמע דאין כאן מצוה על הפשרה אלא להציע להם בעלמא, עיי"ש שהאריך לדחות דבריו. ולענ"ד לק"מ על בעל ש"ג והוא עפ"י הנ"ל בדברינו דיש ב' סוגי פשרה, פשרה כעין דין וע"ז לוקחים קנין ובוזא אין צורך בפיוסים

ופתויים אלא אמרינן להו אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו, וכשיסכימו לפשרה עושין הדיינים את הפשרה לפי ראות עיניהם, ויש פשרה שנעשית בדרך של פיוסים שימחל לו ובה איירי בעל שלטי הגבורים ואין פשרה זו כלל לטובת הדין דהרי כבר פסק הדין אלא לטובת הבע"ד בכדי להרבות שלום ביניהם וא"כ אין זה נוגע למאי דאיירי בהו הרמב"ם ודו"ק.

והראשונים פירשו כרש"י דגמ"ד היינו אתה זכאי וכו'. וכן פסק הרמב"ם וכן גם דעת בעל העיטור מזה שכו' הא דלאחר גמ"ד אי אתה רשאי לבצוע. ה"ד גמ"ד וכו' ועל שיטת הרמב"ם דס"ל כפרש"י בהא דנגמר הדין תמה הרדב"ז וא"ת אחרי שנגלה הדין ונפסק היכי תיתי אדעתין שיעשו פשרה ומה נשאר לעשות וכו' ע"ש. והוא עיקר ק' התוס' בסוגיין על פרש"י (וראיתי בדבר המשפט שהביא לק' הרדב"ז על הרמב"ם וכתב דנראה לתרץ בפשיטות דגם אחרי פס"ד עדיין צריך הזוכה לטורח רב כדי לקבל את שלו ומעשים בכל יום כמה טורח ועמל וכו' ויש לי להעיר בדבריו דלפ"ז יוצא דאין זה משום לתא דפסק דין. דהיות ונגמר הדין אסור אלא משום בצועו של הדין דהו"א דגם כשנגמר מותר לבצוע משום שקשה לבצע קמ"ל דעכ"ז אסור והגם שהיה אפ"ל דאה"נ דנימא הכי דהיינו הא דקמ"ל דלא איכפת לן מזה שיש טורח בדבר מ"מ דוחק הוא דעלה בדעתינו להתחשב עם הטורח וקמ"ל שאין להתחשב עם הטורח וריהטת הסוגיא משמע דכ"ז מפני הדין הוא ולא מפני בצועו ובזה איירינן בכל הסוגיא, ולא שמענו הא דחשש טירחא, וגם יוצא דבמקום שקל לבצע את הפסק לא עלה על דעתנו לאסור, וגם וכי משום שעמל הוא בדינו אנן בי דינא שלא נוכל להוציא לאיש את כספו במשפט נגזור פשרה והר"ז בבחינת לא תגורו מפני איש אחרי שיודעים פסק הדין. ותוס' שניסו ליישב פרש"י ותפשו אופנים דחוקים נראה דלא ס"ל להאי תירוצא ואפילו בדוחק אינני יודע למה לא הזכיר שם בדבר המשפט שזאת היא קו' התוס' ולא עמד על שני תירוצים).

ועלה בדעתי להוסיף (נוסף לדברי התוס'), ליישב בזה עפ"י דברי הריא"ז כנ"ל דיש מקום לפייסו אפילו אחר גמ"ד, ה"נ עלה בדעתנו שיש מקום לבצוע, פשרה אחרי גמ"ד אחרי שגדרה מחילה הוא וא"כ הרי יש מקום שירצה למחול לו למען להרבות שלום שלא ילך החייב ויבצע את בע"ד או עכ"פ שלא תווצר ביניהם שנאה וכמו דחשש לזה הריא"ז. ובזה יש מקום עוד לומר דהו"א דהיות ועוד לא בצעו פס"ד יש לבצוע ולעשות פשרה וזה קאתי לאשמועינן דיש איסור לב"ד להציע פשרה ולהפוך דין שנפסק לפשרה אפילו אם זה תלוי בשלום שבין אדם לחבירו (ואפילו לדעת הריא"ז נראה דרק אחרי גמ"ד לגמרי מבקשין ממנו שיתן לו מתנה ולא להפוך את הדין לפשרה אלא הדין במקומו עומד ומתנה הוא

דקא יהיב ליה) [וא"כ לפ"ז הרי דברינו מצד עיקר הדין דהיות ולא בצעוהו הו"א דיש מקום לעשות פשרה מפני השלום קמ"ל שלא, אבל לא מפני הטירחא של התשלום], ודו"ק.

ועיין בברכ"י חו"מ סי' ר"ב אות ו' מ"ש בזה ועיין בתומים סק"ג שהביא בזה דעה מיוחדת מהסמ"ק דכ' דגמ"ד היינו עד שיגידו לו צא תן לו אבל לפני כן יכולים לפשר ביניהם, ועיין מה שתמה בזה. (ויוצא מזה הערה לדבר המשפט הנ"ל) והגם שאמרנו לעיל דדעת הש"ג ברורה ופשוטה היא ואין לדבריו סתירה מדברי הראשונים ומיושבים קו' הב"ח ע"ז וכן סתם הש"ך. הנה ראיתי בברכ"י שם אות ו' שכ' ועל דברי הריא"ז שאפילו אחר גמ"ד איכא לפשרה וכתבה הש"ך בסתם וכן כתב בכנה"ג בסתם וחלק עליהם ופסק בזה כהב"ח ע"ש. ובאות יו"ד כתב נמי דאחרי גמ"ד אם עושים פשרה הוי זילותא דבי דינא. (ונראה בכוונתו שאין זה זלזול בדין אלא בדין זהוי כהא דכתבנו לעיל בדייני דחצצי) ושם באות יו"ד המשיך להוכיח דלא כריא"ז ע"ש. ולענ"ד נראה ברורים דברי הריא"ז כדברי הש"ך וכנה"ג. וכן דעת ב"י על הטור שהעתיקם ולא העיר בהם ועכ"פ לנדו"ד יש מקום לדברי פיוסים לפני גמ"ד וכ"ש בהתחלת דין וז"פ. והכרכ"י שנקט קו חומרא בפשרה נגד הש"ך כתב שם בברכ"י אות ו' בהא דכתב הב"ח שיש להתמיר לדברי התוס' שלא לעשות פשרה אחרי שחייבו שבועה והש"ך חלק עליו וכתב ע"ז שם להצדיק את הב"ח וכתב דאנן נהגינן כהב"ח דכן היא דעת שבעה רועים עיי"ש. ועיין בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רע"א שנשאל להכריע בין הרי"ף לר"מ מקוצי אם אחרי שידוע להיכן הדין נוטה אם מצוה לומר פשרה בעיתו והוכיח כדברי הרי"ף מל' הגמרא שאפילו יודע להיכן הדין נוטה פותח להם בפשרה עיי"ש.

ט.

התובע לעשות לו רק דין תורה

הנה אמרנו שפשרה היא לטובת הדיינין ולטובת הגדונים ובדורינו שקשה לעמוד על דין תורה נהגו בב"ד לכתוב שטר בורות, הן לדין והן לפשר, כי יתכן שלא יצא הדין בשלימותו ולכן צירפו הן לפשר ובזה עומדת השאלה לגבי המתעקשים שרוצים רק בדין ולא בפשר אם נוכל לכופ אותם לפשר או עכ"פ אם נקראים מסרבים לדברי הב"ד. ולכאורה אם רוצה בדין תורה ומוכן ללכת אתו לדין לכל מי שירצה לא נראה שנקרא מסרב, אמנם היכא שנהגו כך בכל בתי הדין ובב"מ שילך רוצים רק בגוסס זה נראה שנקרא מסרב, והוי כהא דאמרנו דהיכא שאין הדין יכול ליגמר ולהתברר כופין לעשות פשרה וה"נ אחרי שדין תורה קשה

ונהגו לכתוב הן לדין והן לפשר נראה שיש לכפותו בכך ובכה"ג כופין על הפשרה וכהני גווגי שכתבנו לעיל שכופין בהם.

ושוב ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז בסי' מ"ח פ"ח שהעיר ע"ז במי שמסרב בבית הדין שיכתוב הנהוג לכתוב בשטרות הן לדין והן לפשר אלא שיכתבו במפורש „דין תורה“ וכתב שאינו יכול לעמוד על כך הן מצד שהדיין יכול לעשות דין כעין פשרה וגם הדיינים צריכין להתרחק בכל כוחם מדין תורה ובפרט בדורות אלו, וגם היות והמנהג להחתים את הצדדים בלשון כזה הן לדין והן לפשר לאו כל כמיניה של בע"ד לדרוש שינהגו אחרת לגבי ידיה עיי"ש שהאריך בזה. ומה ששם כתב להסתמך בנמוקו הראשון מכיון שנפסק בחו"מ סי' י"ב שכח הדיין הוא לעשות דין כעין הפשרה וגם לוותר וכו' יש לדחות דגם כשאין הדבר יכול להתברר ולהשקיט היינו דוקא מרצונו וכבר דגנו לעיל דאין הכרע בזה. ונראה לי דכ"ז רק בבית הדין הרשמי באחד שהוזמן ע"י חבירו לשם דאינו יכול לעכב מלכתוב הן לדין והן לפשר והוי כמסרב לבית הדין אבל היכא שהזמינו אצל רב והלה בקש ממנו דין תורה בודאי שאינו יכול לכופו לפשרה ולא נקרא מסרב לרדת לדין אבל בפיוסים אה"נ דיכול לישדלו ולהסביר לו מעלת הפשרה, וכדברי ערוך השולחן הג"ל וז"ב. וכבר כתבנו משם הרש"ך (ח"ב סימן קי"ג) דמנהג הסוחרים בסלוניקי לכפות למי שאינו רוצה ליכנס לפשר עמם וזה ראייה להג"ל. (ובדבר המשפט הביא בפרק כ"ב אות י') וכן הוא במשפטי עוזיאל (חלק חו"מ סי' י"ז) שסמך ע"ז לקיים הפשרה מה שעושים בב"ד הקבועים עיי"ש. ונראה דכ"ש דמהני לדעת המרדכי המובא ברמ"א שיש לב"ד לכפות לנהוג לפניו משה"ד, ונר' דשם אפי' במקום שברור להם דין תורה וכ"ש בגדו"ד דלכל מי שבא מחתימים אותו על שטר בוררות זה דהן לדין והן לפשרה.

י.

בוררות שאינה במושב בית הדין

הנה כל מה שכתבנו בזה ע"ע היינו בפשרה שעושין בב"ד קבוע דג' דיינים וכעת יש לדון ברבנים הנוהגים לעשות בוררות ביחידות אם שונים בדיני פשרה ממה שבב"ד. ונראה דהם שונים מהב"ד רק „בתוקף הפשרה“ אבל לא במעשה הפשרה, דמצד הדין יכולין לעשות פשרה. (וזה כמוכן תלוי בשיטת הרמב"ם אם פשרה אפשר לעשותה ביחיד) אבל אין להם כח לעשות פשרה כדין וממילא כל הל' פשרה בכפ"י כגון בדין שאינו יכול להתברר ובפשרה הכרחית וכדומה אין כח לדיין אחד לכפות על כך וא"כ התוקף שלו בפשרה הוא רק מרצון הבע"ד, אמנם מאידך גיסא נראה שהפשרה שלו קלה יותר מבחינה זו שיש לו אפשרות יותר לפשר.

והוא עפ"י מה דאיתא בסוגיין בשיטת ר"א בנו של ריה"ג דס"ל דמשבאו לדין אסור לבצוע והבוצע הר"ז חוטא והמברך אותו הר"ז מנאץ, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו' והיינו דאהרן היה בוצע וזה מצוה והוא נקרא אדרבה אוהב שלום וכו', ובוזה נראה דכל המחלוקת דאיתנהו בסוגיין רק לגבי ב"ד העושה פשרה אבל לגבי יחיד יש לו האפשרות שלא לומר אפי' אי דינא בעיתו אלא לפתוח להם בפשרה ולהעמידם רק על הפשרה, ונראה לי יותר דאפילו אם פסק להם דין היות ואין זה פסק בב"ד (אולי חוץ מדיין מומחה במקום שיכול לכוף) יכול תמיד להופכו לפשרה דאין כאן זילותא דבי דינא. ועיין היטב בל' הרמב"ם שכתב אבל אחר שאינו ב"ד רשאי לעשות פשרה ביניהם וכו'. ומשמע אפילו לאחר גמ"ד עיי"ש. וזה ראייה לדברינו על קולת הפשרה שיש ליחיד.

אמנם לכאורה לדברי התוס' דאסור להטעותו לאחר שזכה בדין נראה דה"ה ביחיד אבל עכ"פ עכ"ז אפשרויותיו לפשרה מרצון רבות הן, וגם נראה שיש מצוה בזה מה שאין לב"ד כי לב"ד רק מצוה למימר להו, אבל כמו שכתבנו לעיל שעצם הפשרה אין בה מצוה אמנם ביחיד נראה שיש בזה משום מצוה דמרבה שלום ואדרבה יש להשתדל בזה ואולי בזה יש להליץ על המהר"ל מפראג המובא בט"ז דמ"ש שאין להשתדל על הפשרה היינו הפשרה דב"ד אבל לא על הפשרה דיחיד. ובוזה יתיישב מה שהק' עליו מהא דאהרן דמשמע דיש להשתדל בזה דשם שאני היות ולא באו לפניו לדין ולא היה בבי דינא, ובמרגלית הים כתב בדברי רש"י בהא שכתב אסור לבצוע כשבא לדין וכו' דכוונתו להדגיש דאין איסור לאנשים מן השוק לפשר בין המריבים אך אם בא התובע לדין או לדיינים אסור להציע פשרה דהוי כאילו דייני דחצצא האומר שבפשר יש יותר מן הישר והטוב וכו'. ושם באות ז' כתב דבתו"ח כתב דכל שאין הדין בא לפנינו שרי אף במשעך את הבע"ד ואומר לו שאין הדין עמו דמותר לשנות מפני השלום וכו' עיי"ש. הרי יוצא דיש אפשרות לדיין אחד לפשרה בזה שיוכל ג"כ להטעות. והנה במרגלית הים בריש אחד דיני ממונות הביא דאם היה טעות בפשרה יש להחזיר את הפשרה כמו שיש טעות בדין ובוזה נראה לענ"ד דכ"ז בב"ד אבל ביחיד הרי יש כאן מחילה ואין בזה משום טעות אחרי שקבלו קנין, ובפרט לפי תו"ח הנ"ל דיכול להטעות אפילו מעיקרא. והנה ריב"ק ס"ל דמצוה בפשרה הנה למדה מהפסוק אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם ונראה דהכוונה אפילו במדשכ בית דין דגם שם נצטוו על הפשרה ובוזה יוצא כדברינו דהפשרה דאיירינו בה בסוגיין היינו דבית הדין, והתוס' בסוגיין בד"ה אבל אהרן פי' כיון שלא היה דין ולא היה הדין בא לפניו אלא לפני משה ודאי לדחיה שרי ובפשטות משמע שצריך ב' תנאים דהמצוה להשתדל בפשרה היינו למי שאינו דין וגם לא היה הדין בא לפניו וא"כ בעי' ב' תנאים וכמו שכתבנו

לעיל, מ"מ אין הכרע גמור בזה די"ל דבחד מינייהו סגי ולפ"ז ה"ה הדיין דבי דינא שבזמן היותו שלא במושב בית הדין יכול לפשר ועכ"פ י"ל דכ"ז לש"י ר"א בנו של ריה"ג אבל אנן דפסקינן כריב"ק יש להקל בזה טפי ובחדא מינייהו סגי.

והנה לשון שו"ע חו"מ סימן י"ב ס"ב, אבל אחר שנגמר הדין ואמר איש פלוני אתה זכאי וכו' אינו רשאי לעשות פשרה ביניהם אבל אחר שאינו דיין רשאי לעשות פשרה ביניהם שלא במושב ב"ד הקבוע למשפט, כאן נראה דאיירי דאפילו לאחר גמ"ד אפשר ליחיד לעשות להם פשרה ומשמע שלדבר זה צריך ב' תנאים גם שלא יהיה דיין וגם שלא במושב בית הדין. ובבה"ג ציין כמקור לזה ספר האגודה ושו"ת רשב"א עיי"ש. וכן ראיתי שהב"י כתב זה על הטור מהמקורות הנ"ל ואם כי אף אחד מהם לא כתב רק התנאים דתנאי ראשון נמצא באגודה ושני ברשב"א מ"מ פשיטות הב"י להצריך שניהם. אבל בביאור הגר"א סק"ז ציין התוס' לפנינו ד"ה אמל. ונראה שהוא לומד דהתוס' הן כמקור לזה וא"כ צריך ב' תנאים אם כי יש לדון בזה דהב' תנאים דהתוס' היינו שלא באו לפנינו לדין, וגם שלא היה דיון, דהיינו במושב בית הדין, וכאן בעי' שלא יהיה דיין, וגם שלא במושב בית הדין ונראה דממילא יוצא דלא באו לפנינו לדין שהרי אינו כופה אותו לפשרה כאן דאיירינן לאחר גמ"ד והיינו שמצריך דעכ"פ לא יהיה דיין ג"כ שלא יהיה נראה כבאו לפנינו לדין. ולכא' כן אפשר להדגיש ברש"י שאם לא באו לפנינו לדין, למושב בית דין יכול לפשר, (ולפ"ז דלא כמרגלית הים שההדגשה היא רק על אחד מן השוק) ולשון הרמב"ם אבל אחר שאינו ב"ד וכו' משמע שאינו במושב ב"ד ועיין. ועיין להב"ח שבהסתמכו על דברי התוס' כתב שאהרן שלא היה יושב בדין עשה פשרה יוצא דס"ל דתנאי זה עומד בפנ"ע דגם דייני דבי דינא כשאינם במושב בית הדין עבדי פשרה וא"כ כ"ש בנדו"ד אם נגשים לכתחילה לשם בוררות כפי מה שנהגין היום הרי בודאי דיש מצוה לעשות פשרה ולהרבות בפיוסים עד שיתרצו ב' הצדדים ולהשקיט את המריבות ולהרבות את השלום.

לאור האמור יוצא דיש לבי דינא על מי לסמוך במנהגיהם בפשרות שנו"נ עם ב' הצדדים עד שמגיעים לפשרה והכל לפי ראות עיניהם בפשרה או בדין כעין פשרה כמושנ"ת.

בעניין ביעור חמץ

במשנה פסחים כא א תנן רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורר לרוח. וברמב"ם פ"ג מהלכות חמץ ומצה הי"א כתב כיצד ביעור חמץ שורפו וכו'. מבואר דעתו דאף לחכמים מצוה יותר בשריפה. וכ"כ המאירי שאם רצה שורפו ותע"ב. וכ"כ הב"ח סימן תמ"ה, וכן הפמ"ג בא"א אות ז' כתב מצוה מהמובחר שריפה, וכן הגר"א מסכים לדברי הב"ח, דלא כמג"א, דבכמה דוכתי נקטינן שריפה גבי חמץ, ודוחק לומר דרב יהודה היא. ובשו"ע פסק דהמנהג לשורפו, וכתבו האחרונים שהוא אליבא דרבי יהודה שיש הפוסקים כוותיה, ראה תוס' כז ב וברא"ש בשם רש"י.

וזמן שריפתו לרבי יהודה, נחלקו בזה רש"י ותוס', ולדעת ר"ת שהוא העיקר, כמ"ש הכ"מ שם והפר"ח, אין מצוה בשריפה לרבי יהודה אלא לאחר זמן איסורו כיון שלמדו מנותר, והיינו בתחילת שעה שביעית, ולפני זה הזמן ביעורו בכל דבר, ולרש"י שעת ביעורו בשריפה בשעה ששית דוקא, ולאחר זמן איסורו ביעורו בכל דבר, ראה בדף יב ב ברש"י ותוס'. (ובהגמ"י פ"ג אות כ' שכתב ורש"י פירש אימתי שלא בשעת ביעורו, פירוש קודם ו שעות, אבל בשעת ביעורו פירוש בתחילת שש דכו"ע אז שורפין, השבתתו בכל דבר, צ"ע). וראה גם במאירי דף י"ב ב. ודעת הרא"ש פ"ב סימן ג' דלפני שש אף לרש"י השבתתו בכל דבר, אולם הטור סימן תמ"ה השיגו וכתב דאף לפני שש מצותו בשריפה לרש"י, ובאמת שיטת הרא"ש צ"ע דמה הפרש יש בדאורייתא בין שש לפני שש, ומה שכתב בקרבן נתנאל אות ח' צריך ביאור לע"ע. ומה שאמרו במשנה דף יא ב ושורפין בתחילת שש, היינו משום דאז מתחיל זמן איסור אכילתו או הנאתו לר"מ ולר"י כל חד כדאית ליה, וברש"י שם כתב ומיהו לשרוף אינו צריך (בשעה חמישית), משמע דאי בעי שורפו. ונראה דהא דשורפו בתחילת שש, אפשר דאזיל אפילו אליבא דר"י אף לשיטת ר"ת, ולא מן הדין של תורה, אלא דעיקר מצותו בכך וכמ"ש אליבא דחכמים.

והנה מה שאמרו ושורפין בתחילת שש, אינו דוקא בתחילת שש, שהוא הדין

בכל השעה הששית וכמ"ש רש"י בדי"ב ב, ובדף ד', ב ד"ה ושורפין. וכן ברמב"ן ור"ן כתבו ובשש הכל עסוקין בו כדי לשרפו, וכ"כ הטור וב"י סימן תמ"ה מפני שרוב העולם שורפין קודם שש, וביותר מזה כתוב במרדכי ריש פסחים ושמעתי על ריב"א שהיה רגיל לשהות פרוסה אחת עד תחילת שעה שביעית כדי לקיים ביעור כדברי רש"י (צ"ל ר"ת), וכ"כ בר"ח או"ז סי' כ"ב. ועיין מזה במנחת חינוך מצוה ו', ועי' בתזון איש סימן קי"ח אות ז' שכתב וז"ל ואמנם לפי הדין נותן דרשאי אדם להשאיר החמץ עד אחר שש ובלבד שיתחיל תיכף בביעורו, ולא משמע כן, אלא מזהר שבכניסת שש (אולי צ"ל שבע) יהיה החמץ מושבת, וכ"ה בתוס' יב ב ד"ה ביכול. ולי היה נראה דדברי תוס' אלו לא קאי אליבא דרבי יהודה, דלדידיה מצותו מה"ת בשריפה בתחלת שבע דוקא. ואין איסור במה שמשהו לשורפו בזמנו, דדוחק לומר דהתורה דברה על דיעבד דוקא, אם עבר והשהה דו"ק.

והנה לפי האמור כל השעה הששית הוא זמן שריפת החמץ ואינו עובר בתשבייתו דרבנן אם משהו לשרוף עד סוף שש, דלא כנשמע מבעהמ"א. וכ"כ ביש"ש כתובות פ"ג סי' ה' שאינו מחוייב להוציאו מידו בשש.

ועפ"ז צ"ע מש"כ בשו"ע הרב בריש סי' תמ"ה כשם שמן התורה אע"פ שמתחלת שעה ז' הוא מצווה שלא ימצא חמץ ברשותו וכל רגע ורגע הוא עובר על מ"ע של תורה, אעפ"כ אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ששית כדי שלא ימצא חמץ ברשותו בתחלת ז', אלא מתחלת ז' ואילך הוא שמחוייב לבערו, כך מדברי סופרים אף שמתחלת שעה ששית ואילך הוא מצווה שלא ימצא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מ"ע מד"ס, אעפ"כ אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ה' כדי שלא ימצא ברשותו בתחלת שעה ששית, אלא מתחלת שעה ששית ואילך הוא שמחוייב לבערו. וצ"ע לפי המבואר לעיל דכל שעה ששית בידו לבערו ואינו מחוייב לבערו דוקא בתחלת שעה ששית, ולא מצינו רק אלא שאסרו חכמים בהנאה בשעה ששית, ולא שעובר על תשבייתו מד"ס.

וראיתי בא"ת כרך ד' ערך ביעור חמץ שכתב בזה"ל חכמים הקדימו שעה אחת לחובת הביעור לפי שבני אדם טועים בשעה אחת ויבואו לידי איסור תורה ולפיכך חייב לשרוף בתחלת שעה ששית, וציינו ע"ז רמב"ם פ"א ה"ט, ולא ידעתי היכן מצאו לשון זה ברמב"ם, הרמב"ם לא כתב רק שחכמים אסרו לאכול מתחלת שעה ששית כדי שלא יגע באיסור תורה ולא כתב שהצריכו מטעם זה לשרוף מתחלת שעה ששית, וגם לשון הרמב"ם צ"ע וכמו שכבר העיר בלחם משנה דמלשונו משמע שהם שתי גזרות לעניין איסור אכילה שבחמישית וששית, ובגמרא מוכח דעל שתי השעות גזרו משום יום המעונן, וכן כתב הטור ושו"ע כדי להרחיק אדם

מן העבירה הוסיפו חכמים לאוסרו עוד שתי שעות. וכתב הב"ח דבששית אסרו גם בהנאה כעין של תורה. וברש"י במשנה כתב אטו שבע.

והנה בא"ת שם אחר שהעתיק לשון הרב בשו"ע, כתב שהוא ע"פ דברי הח"מ שם, ואמרתי להעתיק כאן דברי הכ"מ התמוהין לכאורה וז"ל שם — על מש"כ הרמב"ם לפיכך תולין בה תרומה ולחם תודה וכיוצ"ב מחמץ שהוא קודש לא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה ששית, וכתב: וקשה דהא כיון שהגיע שעה ששית אסור בהנאה מדרבנן, וא"כ צריך להוציאו מביתו קודם שעה ששית, ואפשר היה לומר דמשום דאסור לשרוף קדשים ולאבדם, אמרו שימתין עד תחלת שעה ששית, ואע"ג דעבר בתשבייתו, כיון דמדרבנן הוא ושב ואל תעשה הוא שרו ליה רבנן עד ההיא שעתא. אבל מה נאמר למה שכתב רבינו ריש פ"ג כשבדק אדם וכו' מוציא את החמץ וכו' ומגיתו במקום אחד עד תחלת שעה ששית ביום ומבערו, והתם בחולין איירי, ובפסקי הרא"ש הביא תשובת רש"י שכתב יש נוהגין לבטל בתחלת שעה ששית בשעת שריפה, ופירש הרא"ש דבתחלת שעה ששית, פירוש סוף חמישית קודם שיתחיל זמן איסורו, כלומר דאז אינו יכול לבטל, וכיון שכן גם אני אפרש דברי רבינו דתחלת שעה ששית לאו דוקא, אלא סוף חמישית קאמר, וצריך להמתין עד קרוב לתחילת שעה ששית להורות ששורפו מפני זמן האיסור שבא, וזה מורה יותר שמקיים המצוה. ועוד י"ל דנהי דשעה ששית אסרוהו בהנאה, מ"מ לא חייבוהו להוציאו מביתו קודם אותה שעה וזה עיקר.

והנה דברי הכ"מ תמוהין לי מאד. א. מש"כ בקושייתו דהא כיון שהגיע שעה ששית אסור בהנאה מדרבנן וא"כ צריך להוציאו קודם שעה ששית, מנ"ל לומר בדעת הרמב"ם דיש איסור שהיה בשעה ו', ובמשנה לא אמרו אלא איסור הנאה, וכמו שהבאנו בשם רש"י ועו"פ דיכול לשרוף בכל שש. ב. מש"כ בתירוץ הא' ואפשר היה לומר דמשום דאסור לשרוף קדשים ולאבדם אמרו שימתין עד תחלת שעה ששית, ואע"ג דעבר בתשבייתו, כיון דרבנן הוא ושוא"ת, שרו ליה רבנן עד ההיא שעתא, צ"ע איך עבר בתשבייתו דרבנן אם הוא שורפו בתחלת שעה ששית שהוא זמן שריפתו, וגם ברש"י כתב רק ואינו צריך לשרפו ומאכיל לבהמתו. ג. מה שכתב לפרש דברי רבינו דתחלת שעה ששית לאו דוקא, אלא סוף חמישית קאמר, צ"ע להעמיס דוחק זה בלשון המשנה שהוא מקור לדברי הרמב"ם, ותימה שלא זכר שכן הוא במשנה ושורפין בתחלת שש, ואם אמר כן הרא"ש בדברי רש"י בתשובתו מפני שההכרח לומר כן, משום דבתחלת שש אין מועיל הביטול, נאמר כן בלשון המשנה אתמהה. עכ"פ בתירוץ שכתב לבסוף דנהי דשעה ששית אסרוהו בהנאה, לא חייבוהו להוציאו מביתו קודם אותה שעה, לדעתי נראה יותר לפרש שחזר בו ממה שרצה לומר בתחלה שבשעה שש עובר אתשבייתו דרבנן.

אלא לומר שבשעה שש אין כאן רק איסור הנאה, ולא מ"ע דתשביתו מדרבנן, אלא מצות שריפה בתחלת שש וכל שש כמ"ש בשם רש"י וש"פ, דאם כדברי הגרש"ז היה לו לומר כלשונו נהי דעבר אתשביתו מד"ס, מ"מ אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ה', ואיך שיהי' הנה הראינו שדברי הכ"מ דחוקין מאד, ומדברי הראשונים והאחרונים שהזכרנו מבואר דזמן שריפתו כל שעה ששית ולא עבר בכל אותה שעה על מ"ע דתשביתו מדרבנן.

והנה אף שבזמן המשנה והתלמוד זמן שריפת החמץ הוא בשעה ששית דוקא שהוא כבר אסור בהנאה, וראה בבית מאיר סי' תמ"ד, הנהיגו בתקופה מאוחרת ובלשון המאירי „תקנת הגאונים" לשרוף בשעה חמישית, ונראה שלכן שינו מזמן התלמוד והמשנה משום דאז שהיתה תרומה נוהגת ולא רצו לשרפה בחמישית, והמתינו לששית, לכן נהגו אף בתולין לשרוף בששית, משא"כ אח"כ שלא נהג תרומה, הנהיגו לשרוף אף בחמישית, וכבר כתב הגר"א שהוא ע"פ דעת הטור שהשיג על אביו הרא"ש וסובר דגם קודם שש מצותו בשריפה לשיטת רש"י, הובא במ"ב בס"י תמ"ה בשעה"צ אות ט"ז, וכן הוא במהרי"ל וז"ל ואין מבערין חמץ אך בשריפה כרבי יהודה, וגם חיישינן לרש"י דפירש זמן הביעור היינו קודם שש טרם זמן איסור חמץ, ואף אם לרש"י גופיה קודם שש מותר לבער בכל מה שירצה, מכל מקום חוששים גם לדברי הרא"ש (הוא טה"ד וצ"ל לדברי הטור וכו"ל) לשרוף גם קודם שש.

והנה אף האידנא שנהגו לשרוף לפני שש, מכל מקום לא הוגבל הזמן לשעה חמישית דוקא, ומה שכתב הט"ז בסימן תל"ב סק"ז ואם סיים הבדיקה יברך למחר בשעה ה' כשעוסק בשריפה, לא שהוא כן לעיכובא, אלא שיכול להמתין מלשרוף עד ה', וגם עדיף יותר לשרוף מקודם שלא ישכח השריפה והביטול שלאחריו אם יתעסק בשאר צרכיו בין גמר האכילה לשעת השריפה, וכן נהגו ישראל קדושים שלאחר גמר אכילתם עוסקים מיד בביעור החמץ. ובט"ז סימן תל"ד סק"ה הובא בשער הציון אות י"ט כתב ג"כ ואף דאז (בשעה חמישית) זמן שריפה לפי המנהג כו' מ"מ כיון דמעיקר הדין כל אחד יכול לשרוף מתי שירצה, לא מקרי זמן מסויים. וכן המג"א בסימן תל"ב והמ"ב סק"ד כתבו סתם בשעת שריפה. וברמב"ם ריש פ"ג כתב ואם רצה לבערו בליל ארבעה עשר, מבערו, ופסקה הרמ"א בריש סימן תמ"ה וכתב אם רוצה לשרוף את החמץ מיד אחר הבדיקה כו' הרשות בידו, ובהגמ"י כתב שהר"י משפירא היה נוהג לשרוף את החמץ בליל י"ד מיד אחר הבדיקה. וכל זה פשוט וברור, ולא כתבתיו אלא לאפוקי ממה שראיתי בהגדה של פסח לידידי הגאון ר"מ שטרנבוך שליט"א שכתב זמן ביעור חמץ בשעה חמישית דוקא, ובהערות כתב שכן מבואר מסתימת הרבה פוסקים, והטעם דיש איסור

לאבד אוכלין הראויים לאכילת אדם כו'. והנה הראינו שהוא לאו דוקא. והנה הרמ"א בסימן תל"ד סעיף ב' הביא ממהרי"ו שכתב שאין לבטלו ביום אלא לאחר ששרף החמץ — קודם השעה שש — כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו. וצ"ע טובא בדבריו, וכבר ראיתי להפמ"ג בא"א סק"ז שתמה כן [אך מה שתמה זה על הפרישה ולא על הרמ"א שהביאו להמהרי"ו, צ"ע], וכתב וקשה לתוס' עיקר שריפה בז', ואף לרש"י נותר גופא ג"כ אסור בהנאה ועיקר שריפתו לרש"י בו', ובה' משמע בכל דבר, ובו' ג"כ אין שלו מדרבנן כד"ת. וכן העיר בפר"ח. וראה ברש"י בדף ו' ב ד"ה דלאו ברשותיה הוא אינו שלו, ועי' רש"ש, וכ"ה בשו"ע הגרש"ז ר"ס תמ"ה דשאינו ברשותו אינו שלו, וכ"כ בגליון הש"ס להגרעק"א דף ל"ג א דאיסור הנאה לאו ידידה הוי כדאמרינן ב' דברים עשאו הכתוב כו', ועיין גם באבני נזר ח"ב סימן שט"ז אות ט', מה שמשיג שם על הר"ב בקו"א, ועיין בקצה"ח סימן ת"ו, ובפרי יצחק ח"ב סימן ט"ו וצ"ע, ואין להאריך כאן בזה, שו"ר גם בבית מאיר סימן תמ"ד שהשיג על המהרי"ו בזה.

והנה על זה היה אפשר ליישב עפמ"ש"כ במקור חיים בסימן תל"א שכתב דלרבי יהודה מצות שריפתו אף לאחר שביטלו, שהוא כמו שאר איסורי הנאה שמצותו בשריפה, (ועיין גם במנחת חינוך מצוה ט' ובחזו"א סימן קי"ח) מילפוטא דנותר, כמו נותר וכלאי הכרם דג"כ אינו שלו, דהא כל איסורי הנאה אינו שלו ואפ"ה חייביה רחמנא בשריפה, משא"כ לרבנן צריך דוקא השבתה בחמץ שלו, ולכן בעינן שיבער קודם שיבטל כדי שיקיים המ"ע בחמץ שלו, כמו שמחוייב לקנות בגד ד' כנפות להתחייב בציצית, ולפ"ז א"ש דברי המהרי"ו דאזיל אליבא דרבנן. אך מה שיש להעיר עוד לפי שיטת הר"ן ריש פסחים, לפמ"ש"כ הנוב"ק או"ח סימן י"ט ד"ה ועוד נלעג"ד, דהביטול אינו חל רק כשיגיע זמן איסורו, א"כ בשעה ה' ששורפו עדיין לא הגיע זמן איסורו ואינו בכלל הביטול, (ועיין גם בשו"ת רעק"א סימן כ"ג). שו"ר שכבר הקשו זה להגאון בעל יהודה יעלה בסימן קמ"ו, והוא כתב ליישב ע"פ שיטת רש"י, (שהמנהג לשורפו בשעה ה' הוא אליבא דרש"י, כמשכ"ל), ולדעת רש"י דעיקר הביטול הוא מצד עשה דתשבייתו, חל הביטול מיד שמבטלו עיי"ש. שו"ר בהגהות מהגאון בעל ההפלאה שמיישב זה אפילו אליבא דהר"ן. אך מה שיש עוד להעיר למה לא נימא דהכוונה שלא יחול הביטול על פרוסה זו שעומדת לשריפה, וראה מזה בב"ח. ואפשר שגזרו בזה אטו אם יש לו הרבה חמץ לשרוף שאין הביטול מועיל כיון שאינו מבטל בלב שלם כמ"ש הר"ן.

שוב ראיתי בסדור הריעב"ץ וצ"ל שכתב בסעיף ו' וז"ל ושורפין בתחילת שש (עלח"ש ומו"ק, ואינו תח"י כעת), ועכשיו נהגו לשרוף בסוף חמישית כדי

לקיים מצות שריפה בחמץ שלו (עמו"ק). ובסעיף ו' כתב קודם שריפת חמץ מבטלין פעם ב'. והנה לשונו מעורפל מאד. וראיתי בשאלת יעב"ץ ח"ב סימן ס"ח שהעירו מדברי המהרי"ו, והשיב שדברי המהרי"ו הם טעות בדבר משנה בלי ספק, ואפילו להמהרי"ו מי לחשך לומר שעל ידי הביטול השני יבטל גם החמץ הזה שמביאו בידו לשריפה, הא ודאי ליתא, אע"ג דאמר גמי דחמיתיה, פשיטא דאין כוונתו אלא על החמץ שראהו ושוב נשכח ממנו ולא לקחו לבערו, אבל זה החמץ שבידו ומוליכו לבית השריפה, אפילו אם ביטלו אינו מבוטל, שהרי עדיין הוא בידו וחוזר וזוכה, א"כ דבר בטל הוא לומר שמתכוון לבטל גם חמץ זה שבא עכשיו לשורפו. וע"ע בסימן ע"ב. ובמהר"ה או"ז סי' כ"ב כתב להדיא כן ששורפו בתחילת שבע ומבטל קודם סוף שעה המישית.

דיון בפדיון הבן ע"י בי"ד או ע"י שליח

א.

בימים האלה אירע שאשה אחת יהודית נשואה עם גוצרי נפטר רחמה בבן זכר ומלה אותו על ידינו כהלכה ושאלה אותי מה משפט פדיונו.

והנה מאחר שהבן הזה כאין לו אב דמי, ואמו ג"כ אינה ראויה לפדותו ראה שם ביור"ד סי' ש"ה ס"ב עי"ש, ושם בש"ך סק"ב, ובספר תועפות רא"ם סי' ל"ח מ"ש מפי סופרים ומפי ספרים, לכן גסתפקתי אם אגן בי"ד יכולים לפדותו או עד שיגדל ויפדה את עצמו כמ"ש שם סט"ו עי"ש, ובשורי באר"ש ראיתי והנה מלאכי אלקים עולים מערכה מול מערכה, ראשון בקודש רבינו מור"ם שם סיור"ד בהגה' כתב וזל"ה ואין האב יכול לפדות ע"י שליח וגם אין בי"ד פודין אותו בלא אב (הריב"ש סי' קל"א) עי"ש, ומשמעות דב"ק הם שאפילו באב חי בכ"ז אין הבי"ד פודין אותו ולזה הוסיף וכתב תי' בלא אב, ור"ל שמצוה זו שייכת רק לאב או לבן כשיגדל, וכך משמע להדיא במקור הדברים בדברי השואל שבתשובת הריב"ש בסי' הנ"ל, וזל"ה ותמחת על הרמב"ם וכו' אבל על ידי שליח או ע"י הבית דין לית לן עיין שם, ז"א דבכל אופן בין אביו חי ובין אביו מת לא קיים אצלם דבר כזה ודו"ק. והט"ז שם סק"א הביא דברי הריב"ש הנ"ל ותמה עליו מהא דקי"ל בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו, ג"כ הביא הרב צדה לדרך וזל"ה והנה כבר התעורר ע"ז בספר צדה לדרך וכו' ומתוך כך נחית לפסוק שם הלכה למעשה בכור שמת האב קודם ל' יום ד"ש כח ביד אבי אביו או ביד הבי"ד לפדותו והאריך שם בראיות וכתב לבסוף שהעידו שכן פסק מהר"ר ליב מפראג ז"ל עי"ש, והוא (הט"ז זצ"ל) האריך למעניתו ודחה דבריו ובסו"ד העלה להלכה וזל"ה על כן נ"ל דכל זמן שהאב חי יכול לעשות שליח לפדותו משלו במקומו ומטעם זה אבי אביו הרי הוא כאביו, ודברי השואל בת' הריב"ש אינם הלכה ולא מפיו אנחנו חיים, והריב"ש לא חש להשיב עליהם, וכן אחר יכול לתת משלו במקום האב ולפדות הבכור דהוה כשלוחו וכו', אבל אם מת האב לא יפדה עד שיגדל וכן איתא במהרי"ל עי"ש עכד"ק עי"ש. שמעינו מיהת מדב"ק שהוא סובר דהיכא שמת האב או היכא דאין לו אב כגדו"ה אין לביה"ד לפדותו.

ודלא כהרב צדה לדרך ודעמיה וכמש"ל, וכן הלבוש כתב שם סיו"ד וזל"ה האב עצמו צריך לפדות שהרי היא מצוה דרמי רחמנא עליה כמו תפילין וציצית שצריך לעשות בגופו ולא ע"י שליח, ואפילו בי"ד אין יכולים לפדות בלא האב אלא אם לא פדאו צריך הוא בעצמו לפדות את עצמו כדילפינן מפדה תפדה עכל"ה עי"ש ודב"ק אלה מורים דס"ל דבכל אופן אין הבי"ד יכולים לפדותו, ודבריו הגו' ג"כ הם ברובם כדברי הרב השואל שם שבתשובת הריב"ש וכמש"ל דו"ק.

והרב מעדני מלך (הבי"ד הש"ך שם סקי"א) גם הוא כהט"ז וזל"ה דאין הבי"ד יכולים לפדותו כשמת האב כשהוא קטן דכל עוד שהוא קטן אינו בר חיובא וכו' עי"ש, וכן יד אליהו סי' נ"א, ודבר שמואל (אבוהב זצ"ל) הבי"ד הרב דבר שמואל (למוהר"ש עמאר זצ"ל) וכתב שגם הם סברי מרנ"ן דאין לביה"ד לפדותו (היכא שמת האב דביה איירי) עי"ש בחיו"ד דף ב' ומשם באר"ה.

אך אמנה לעומתם ישנם ג"כ כמה פוסקים המייפים כח הבי"ד לפדותו, הל"ה הש"ך שם סקי"א בריש אמיר תמה גם הוא על דברי מור"ם הנ"ל שכתב דאין האב יכול לפדות ע"י שליח והביא דברי הר"ן ודברי מעדני מלך דסברי ג"כ דיכולים לפדות ע"י שליח, ועוד הביא דבר הרב צדה לדרך הנ"ל בתשובה בהסכמת כמה גדולי הדור דס"ל ג"כ דיכול לפדות ע"י שליח, וההו"א שהרב צדה לדרך הגו' כתב וזל"ה שאף הריב"ש ל"ק אלא דלא מצינו שום חיוב מן התורה על אדם אחר שיעשה עצמו שליח במקום האב לפדותו אם אין האב רוצה לפדותו או אם מת האב ואפילו הבי"ד אינם מחוייבים מן התורה וכו' אבל ודאי שהאב יכול לפדות ע"י שליח וכן הבי"ד יכולים לפדותו בלא האב אם עבר האב ולא פדהו או אם מת האב קודם שנפדה וכ"ש שאבי אביו יכול לפדותו בכה"ג עכ"ל, וכ"פ מהרש"ל בשם מהר"ם מ"ץ והובא בדרישה סי"ד דיכול הפדות ע"י שליח, ובספר מעדני מלך כתב דאין הבי"ד יכולים לפדותו כשמת האב וכו' ואין דבריו מוכרחים עכד"ק עי"ש, ובספרו הבהיר נקודות הכסף האריך למעניתו, בתוקפו וגבורתו, והביא ראיות רבות שיכולים לפדות הקטן גם אחרי מיתת אביו ע"י הבי"ד, והביא דברי הצדה לדרך הנ"ל (שדחה הט"ז כמש"ל, והעמידם וחזקם, ושם כתב בהמשך דב"ק דאפילו לפי פשט הגמרא דנויקין לדברי הסמ"ג בהל' תרומות דף קצ"ז והכ"מ (בהלכות תרומות פ"ד הלכה יו"ד) והעט"ז שחלקו וכו' יכולים הבי"ד לפדותו וכו' לך נא ראה מה שהאריך בזה. והרב יריעות האהל (הבי"ד הפת"ש שם סקי"ג) כתב שהוא סתר כל דברי הנקודות הכסף הנ"ל עי"ש. ועי' בס' יד אברהם בדב"ק על סיו"ד הגו' שכתב דבספר קצה"ח סי' רמ"ג דחה הראיה שהביא בנקודות הכסף מסוגיא דקידושין מ"ג ע"ב עי"ש, והוא הביא לו ראיה לדבריו ממ"ש בתוס' והעתיקו הרמב"ם פ"ת דתרומות וכו', ועוד הביא לו ראיה ממ"ש התוס' גבי מעשר בהמה

בשבת נ"ג עיי"ש, ובהגהות יד שאל שם ציין להט"ז ונקט"כ ולקצה"ח סי' רמ"ג, וההו"א וזל"ה בתשובה הארכתי בזה והבאתי דברי הפ"י בקדושין מ"ב ובק"א שם שכוון לסברת הש"ך בנקט"כ דע"י הבי"ד מועיל, ובזה יש ליישב קושיית הקצה"ח והארכתי בזה ואכ"מ עכ"ד ע"ש.

ובספר אמרי ברוך (להגאון מוהר"ר ברוך פענקיל זצ"ל) העיר גם הוא על דברי הש"ך ונקודת הכסף הג"ל וההו"א וזל"ה דל"ש זכין בכה"ג שלא חל עדיין על הקטן מצות פדייה, ובכ"מ שמצינו שזכין לקטן הוא בגוונא שהזכות הוא מיד כגון התורם פירות של הקטן וכו' ובגרות של הקטן נכנס מיד ע"י הטבילה תחת כנפי השכינה, אבל בפדיון בכור ליכא לא הפקעת איסור ולא תוס' קדושה אלא פטור חיוב פדיון וכו' וצריכין להסבירא דדעת אחרת מקנה וזה אינו אלא היכא שיש קניית דבר מה לקטן ולא בכה"ג שגם שכר מצוה אין לו כשנפדה ע"י אחר בקטנותו, ואם הפודה מוכה דמי הפדיון לקטן, מקנה קני הקטן ואין עוד רשות לפדות אותו באותן הדמים כמו שאין פודין את הקטן בדמי ירושתו אם מת אביו קודם שהיה בן ל' יום עכד"ק ע"ש.

ולענ"ד נראה דיש ליישב ב' הערות הג"ל בעה"ו הל"ה א) גם כאן בפדיון יש זכייה רבה לקטן הנפדה, והוא שע"י הפדיון הוא זוכה לחיים טובים וארוכים וכמ"ש בסה"ב מדבר קדמות (להגאון החד"א זצ"ל, והבי"ד בסה"ב עדן מקדם להרה"ג איזי וחביבי הרב כמוהר"ר רפאל משה אלבאז זצ"ל) ערך פדיון וזל"ה מסורת בידינו מהזקנים שקבלו מהקדמונים כי איש אשר יקיים מצות פדיון בנו הבכור כדון, ויתן ה' סלעים לכהן בשמחה והיו לו לגמרי שלא יחזיר הכהן שום דבר בשו"א, יהיה בטוח שהילד יחיה וינצל מפגע חולי הילדים ויהיה לאיש עכד"ק ע"ש, ופשו"ב דה"ה כשנפדה ע"י אחר כפי"ה כאמור, שהוא זוכה לכל האמור, וע"ע בספר פחד יצחק שכתב בשם חסידים וזל"ה מעשה בבחור אחד שנטה למות והיה צועק תפדוני אמרו לחכם מה שהוא אומר אמר להם שמא הוא בחור אמרו כן אמר להם לפדותו ויחיה מיד נתנו לכהן ה' סלעים בפדיונו ויחיה אח"כ כ"ה שנים ע"ש. ובכן אין לך דבר חשוב כזה וא"כ ברור שהקטן גיחא ליה בזה לעשות לו סגולה לבטח אותו לחיות חיים ארוכים וטובים. ב) מ"ש שאם מזכים הכסף לקטן מקנא קני, ואין עוד רשות לפדותו באותו ממון ע"ש, גם לזה יש תרופה והוא שיזכה לקטן את הכסף ע"מ שיפדה אותו בהם, ואז גם המצוה דיליה היא וכמ"ש הש"ך שם ודו"ק.

ובביאור הגר"א זצ"ל סק"ח גם הוא תמה על דברי מור"ם הג"ל וזל"ה כל זה תמוה דלא מבעיא ע"י שליח דשלחו של אדם כמותו אלא אפילו אחר יכול לפדות אפי' בלי דעתו של האב דלא עדיף ממעשר שני וכו', וכן נטע רבעי וכו'.

וכ"ש כאן שאינו אלא חוב בעלמא וכו' אלא לכתחילה יותר מצוה באב וכמו מילה ושאר דברים שהאב חייב וגם בריב"ש ליתא מזה כלום אלא בדברי השואל שם וגם אינו מוכרח דבריו ועט"ז והש"ך עכד"ק עי"ש.

והרב פת"ש שם סקט"ז כתב שגם הרב שער המלך סוף פ"ו מהלכות אישות ס"ל דיוכל לפדות ע"י שליח עי"ש, ועוד ראה שם מ"ש בזה הגאון חתם סופר, ומשם כמה פוסקים גדולים ומשם באר"ה.

ושם בספר דבר שמואל (למזהר"ש עמאר זצ"ל) הנ"ל כתב שגם הרב פחד יצחק סובר דמצוה יש לבי"ד לפדותו עי"ש, ואני הצצתי שם בפחד יצחק ערך פדיון וזה מה שכתב וזל"ה פדיון הבן, אם לא פדה אדם את בנו אין בי"ד חייבים לפדותו כמו גבי מילה משום דהתם ליכא חסרון כיס אבל הכא דאיכא חסרון כיס לתת חמש סלעים לכהן אין בי"ד מוזהרים עליו כ"כ בעל עצמות יוסף פ"ק דקידושין עי"ש, ואפשר לומר שמכאן למד שהוא סובר דמצוה יש לבי"ד לפדותו ז"א למרות שחז"ל לא חייבו אותם מטעם האמור, אך הם אם ישתדלו בזה מעצמם מצוה רבה יש להם וק"ל. ואולי כתב כך בפ"י במקום אחר.

עוד הרב דבר שמואל הנ"ל כתב שם שגם הרב מחנה אפרים והרב בית דוד סוברים דמצוה יש לבי"ד לפדותו עי"ש, ויותר מזה כתב הרב יד אברהם בדב"ק על סי' ד הנ"ל משם מחנה אפרים הל' זכיה סי' ז' שאם אחר פדה את בן חברו בממונו דמהני בדיעבד אף שלא מדעתו וכו' עי"ש.

ובספר חכמת אדם בהל' פדיון הבן כלל ק"ן שער רנה וישועה ס"ז כתב וזל"ה מ"מ אם חושש האב שמא ישכח או לא יהיה שם הכהן וכיוצא בו מותר לעשות שליח שיפדה את בנו והשליח מודיע לכהן שהוא שליח מאבי הבן לפדותו, וכן הבית דין יכולים לפדותו וכ"ש אבי אביו (עש"ך סק"ב, ובבינת אדם שער אר"ה לענין כסוי הדם) עי"ש, ושם בסט"ו כתב וזל"ה עבר האב ולא פדה את בנו כשיגדיל חייב לפדות את עצמו אם לא פדאוהו ביה"ד כדלעיל ס"ז, ומ"מ אם אין גכסים לאב ולא פדאוהו בי"ד כותבין לו טס של כסף וכו' עי"ש ושם בבינת אדם האריך למעניתו בענין אם רשאי השוחט לעשות שליח או לכבד לאחר לכסות את הדם, ובסו"ד כתב וזל"ה ויש מי שמכסה בלא גטילת רשות מהשוחט וזה בודאי איסור כמ"ש הרמב"ם ריש הלכות מילה דאסור למול בלי רשות האב וכו' עי"ש, וא"כ ברור דלזה כוון בציונו הנ"ל להודיענו דלכתחילה אסור לפדותו בלי ידיעת האב, ורק היכא שעבר ולא פדאו או אם מת האב או יכולים הבי"ד לפדותו או אבי אביו וכמש"ל וק"ל.

ומה שציין להש"ך כמש"ל זה מורה צדק שהוא סובר כוותיה דבין אם עבר האב ולא פדהו או אם מת האב לפני שיפדהו, הבי"ד יכולים לפדותו וכ"ש אבי אביו וכמש"ל. ומר"ן מלכא לא גילה דעתו דעת עליון בזה לא בש"ע ולא בביתו

הגדול ביתה יוסף רק בש"ע שם סט"ו כתב וזל"ה עבר האב ולא פדה את בנו כשיגדיל חייב לפדות את עצמו עי"ש, ואין מכאן שום ראיה לא להקל ולא להחמיר אלא כאן הודיענו שבמקרה כזה יכול הוא לפדות את עצמו כשיגדיל מדכתיב פדה תפדה כמ"ש בגמרא דקידושין כ"ט, וכמ"ש בב"י עי"ש, ולמרות שבהלכות מילה סי' רס"א ס"א פסק שאם עבר האב ולא מל את בנו חייבים ביה"ד למולו, וכאן בהל' פדיון עבר בשתיקה לא תידוק מנה דדעתו דע"ל דהבי"ד אינם יכולים לפדות, אלא י"ל בפשיטות דסבר לה מר כמ"ש הפחד יצחק שם משם עצמות יוסף וזל"ה אם לא פדה אדם את בנו אין בי"ד חייבים לפדותו כמו גבי מילה משום דהתם ליכא חסרון כיס אבל הכא דאיכא חסרון כיס לתת חמש סלעים לכהן אין ביה"ד מוזהרים עליו עי"ש. אך רבינו מור"ם שם בהג"ה סיים עלה וכו' וזל"ה ויש מי שכתב דכותבין לו טס של כסף וכו' מהרי"ל עי"ש, ולפי משמעות דברי הט"ז שם סק"א בסו"ד שמהרי"ל סובר כוותיה דדוקא היכא שמת האב לא יפדה עד שיגדיל, אך כל זמן שאביו חי יכול לימנות שליח במקומו, ולא זו בלבד אלא גם אחר יכול לתת משלו במקום האב ולפדותו עי"ש, א"כ בסעיף זה שמדובר שעבר האב, לא שייכי דברי מהרי"ל הנז' כאמור, אלא מור"ם שהציגם כאן אזיל לשיטתיה שסובר דבכל אופן אין הבי"ד יכולים לפדותו וכמ"ש"ל שם סוס"י עי"ש, ולזה צריך לעשות לו טס ודו"ק.

והנה למרות שנראה שרבים הם הסוברים כהש"ך להקל דלא כהט"ז ודעמיה שמתמירים שהרי הרב צדה לדרך כתב שכמה גדולי הדור הסכימו עמו, וכך מוכח מדברי הבאה"ט שם סק"א, וכך ראיתי להרב בית עובד (להרב אי"ש אשכנזי זצ"ל) שם בהלכות פדיון הבן שפסק כוותיה דהש"ך עי"ש, בכל זאת אנן בדידן עומדים לנגדינו דברי מור"ם זצ"ל הנ"ל, כי כבר קי"ל להלכה דהיכא שמר"ן מלכא לא גילה דעתו לא בש"ע ולא בב"י אזלינן כוותיה כידוע אצלינו בכללי ההוראה (ראה בסו"ב אשר לשלמה להגאון הקדוש המפורסם כקש"ת וכמוה"ר שלמה אבן דאנן זצ"ל וזיע"א דף ל' ע"ב, ודף ע"ב ע"ד ומשם באר"ה), ודברי קדשו של רבנו מור"ם מורים שסובר דבכל אופן אין הבי"ד פודין אותו וכמ"ש"ל, ולמרות שהש"ך שם הביא דברי צדה לדרך שכתב בהסכמת כמה מגדולי הדור וזל"ה דאף הריב"ש לא קאמר אלא דלא מצינו שום חיוב מן התורה על אדם אחר שיעשה עצמו שליח במקום האב לפדותו אם אין האב רוצה לפדותו או אם מת האב, ואפילו בי"ד אינם חייבים מן התורה לעשות עצמם שלוחים במקום האב לפדותו, אבל ודאי שהאב יכול לפדותו ע"י שליח וכן הבי"ד יכולים לפדותו בלא האב וכו' עי"ש, ולפי האמור פשו"ב שהם מפרשים בדוחק שמ"ש הרב השואל שם בתשובת הריב"ש אבל ע"י שליח וכו' לית לן, ר"ל לא קיים אצלינו מנהג כזה הגם שהוא מותר ע"פ ההלכה,

אך אמנה רבינו מור"ם דנקט בלישניה ל"ה ואין האב יכול לפדות ע"י שליח, וגם אין ב"ד פודים אותו בלא האב (ריב"ש סי' קל"א) עי"ש, דברי קדשו מורים צדק שהוא סובר שהרב השואל והריב"ש דעתם דע"ל היא שהאב גופיה אינו יכול למנות שליח במקומו, וגם הבי"ד אינם יכולים לפדותו בלי נוכחות האב, למרות שהם רוצים ליטפל במצוה זו ודלא כהרב צדה לדרך הנ"ל, ולך נא ראה בתשובת חתם סופר סי' רנ"ז הבי"ד הפת"ש שם סקט"ז וזל"ה ענין השליחות שנחלקו בו היינו שהשליח נותן ממון של עצמו ואינו מזכה ממנו להאב אלא רוצה לפדות בנו של פלוני בממון עצמו בשליחות פלוני וכו' בהא פשיטא להשואל שבהריב"ש דאינו נפדה ע"י שליח אבל ממון שלוח מבעלים לכהן אין זה פדיון ע"י שליח אלא הגעת ממון ע"י שליח, ולכ"ע אין בכך כלום והרבה שגו בזה עי"ש, וסיים שם בפ"ת וזל"ה עוד כיצא בזה כתב ג"כ הגאון מליסא זצ"ל בתשו' חמדת שלמה סי' ל"ב ודעתו דהעיקר כדעת רמ"א זצ"ל עי"ש, ולפי האמור אנן אין בידינו לווז מדברי הרמ"א אם לא באופן שכתב הגאון חתם סופר ע"ה וכמ"ל, וכך היה מנהג רבותי בעיר צפרו ובעיר פיס הסמוכה לה עיר גדולה של חכמים ושל סופרים, וכמשל"ק עי"ש, וראה עוד בסה"ב תועפות רא"ם סי' ל"ח ומשם באר"ה. אך אמנה למרות כל זה נלענ"ד דבנדו"ד שאמו נשואת עם הגוצרי רח"ל וקרוב ודאי שהבן לא יפדה, גם אין כאן מקום לטע כלל, ובמיוחד שלפי נימוסיהם הבן מתייחס אחר האב כידוע, א"כ ברור הדבר כשיגדל ישתקע הדבר ולא יפדה בכלל, לכן במקרה כזה יש להקל ולפסוק כוותיה דהש"ך וסיעתא קדישא דעמיה וכמ"ל, ע"ד מ"ש חז"ל כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק (ברכות ט' ע"א ושם נסמך למקומות הרבה) עי"ש. וב"ה ראה ראיתי שיותר מזה עשו רבני מקניס הראשונים ע"ה בזמנם שהיתה גחלת התורה הקדושה והיראה הטהורה בוערת ולהטת, ולא זו בלבד אלא היה מקרה פשוט וקרוב לודאי שיפדה את עצמו כשיגדל, ובכל זאת נמנו וגמרו ופדאוהו ע"י הבי"ד וכמ"ש בסה"ב דבר שמואל הנ"ל הנדפ"מ שם בחיור"ד דף ב' וזל"ה אירע מעשה ביתום בכור שגולד אחרי מיתת אביו ונסתפקנו אם יכולים הבי"ד לפדותו א"ל, כי ראינו שרבים וגדולים מערכה מול מערכה חולקים בזה, עיין למור"ם חיו"ד סי' ש"ה סיו"ד, ומר"ן שם סי"ד וסט"ו, וע"ש בלבוש ומהריק"ש ומעדני מלך ובט"ז שם, ויד אליהו ודבר שמואל קט"ו, שכל אלה בשיטא חדא קיימי דאין לבי"ד לפדותו, ולעומתם סברי להפך והם הש"ך צדה לדרך הבי"ד הט"ז ודו"קאם והרב גקדו"ת הכסף העמידם ומחנה אפרים, ופחד יצחק ובית דוד שכלם סוברים דמצוה לב"ד לפדותו, ויש מהחכמים שרצו לפסוק כדעת האחרונים להקל, ויש שעמדו לנגדם מר"ן ומור"ם והלבוש דקי"ל כותיהו וגם אני הצעיר מכללם, ורציתי לעשות תיקון מהרי"ל שהביא מור"ם סט"ו לכתוב הטעם ולתלותו עליו

ולחקוק בו שמו ג"כ מחשש איבוד, ועכ"ז לא הסכימו ולבסוף געשה מעשה ופדאוהו, ואני לא נמנית עמהם בזה והדבר צריך לי תלמוד ובעה"ו כשאפנה אשנה עכד"ק עי"ש, אתה הראת לדעת שאפי' בזמנם ובמקרה פשוט, בכל זאת נמנו וגמרו ופדאוהו למרות שלדעתם גם מר"ן מלכא אזיל ומודה כוותיה דמור"ם בזה. אך אמנה לא ידעתי מנין למדו הרבנים הנ"ל ע"ה מדברי מר"ן שם סי"ד וסט"ו דדעתו דעת עליון היא כוותיה דמור"ם בזה אתמהא, כי פשו"ב דדעתו בסט"ו היא כמ"ש אנן בעניותין וכמ"ש"ל, וגם מסעיף י"ד הנז' שכתב שם וזל"ה מת האב בתוך ל' יום הרי הבן בחזקת שלא נפדה עד שיביא ראיה שפדאו אביו וכו' עי"ש, אין ראיה, הלא"ה הפוסקים הנ"ל דסברי מרנ"ן שיכולים הבי"ד לפדותו, תעמוד לנגדם החומה הזאת כי היא משנה ערוכה בכורות מט ע"א עי"ש, אלא ודאי אין משם ראיה לענין זה, הלא תראה בספר תועפות רא"ם הנ"ל שגם הוא ע"ה לא עמד לנגדו כ"א דברי מור"ם הנ"ל עי"ש ומשם באר"ה.

ובכן החלטתי ופדיתי אותו על ידי כפי"ה כי כל מאי דמצינן לתקוני לקיים מצות ה' כה' עבדינן וכמ"ש"ל. ואחר זמן רב ראה ראיתי בעין יפה שכך העלה להלכה ולמעשה הגאון עמק המלך בהסכמת כמה גדולי הדור וכמ"ש"ל ק בהרחבה בעה"ו, ושוב ראיתי ג"כ למני"ר הגאון אביר יעקב בירדוגו זצ"ל רבה של מקניס שכך עשה להלכה ולמעשה בזמנו ובמקרה פשוט שאביו לא היה בעיר, ראה שם בחיור"ד סי' ט', [וכך כתב בסה"ב דברי יוסף רבה של מקניס הנ"ל שם סי' ס"ח ביור"ד עי"ש] הן אמת שיש להעיר על רבותי' רבני מקניס הנ"ל שפסקו דלא כמור"ם, אך עכ"פ הבאתי דב"ק כאן להורות דבמקרה כנדו"ד יותר טוב לפדותו ע"י הבי"ד מטעם האמור ולקמן בעה"ו גרחיב הדבור בדברי קדשם.

וע"ד כסף הפדיון, אמו זכתה לו הכסף ע"י כפי"ה אדעתא שיפדה בו וכמ"ש"ל, ראה עוד מ"ש הפת"ש שם סקט"ו, וראה עוד מ"ש לקמן בזה ומשם באר"ה. ולענין הברכה, יש לברך על פדיון הבכור, ולא על פדיון הבן, וכמ"ש מור"ם שם סיור"ד לענין הפודה את עצמו, וכ"כ הצל"ח הבי"ד הפת"ש שם סקט"ו לענין הנפדה ע"י שליח עי"ש, וכ"כ בספר דברי יוסף הנ"ל עי"ש ולענין ברכת שהחיינו, החלטתי שלא לברך אותה, הן מטעם דאפי' בשליח הנשלח ע"י האב גופיה מצי' מחלוקת בזה אם יכולים לברך אם לאו, וכמ"ש הפת"ש שם סקט"ו עי"ש, הן מטעם שכתב הכפ"ה באור"ח סי' רכ"ה אות כ"ו בשם גדולים חקרי לב וזל"ה על פירות המורכבים מין באינו מינו כיון שנעשו נגד רצונו יתברך, מסתברא דאין לברך עליהם ברכת הראייה, הלק"ט ח"א סי' ס' והבי"ד הרב בירך את אברהם דף צ"ו ע"ב וזל"ה יוצא מדבריו דאם יש לאדם אהוב וחשוב והוא ממזר לא יברך על ראייתו. וכן אם הוא בן הנדה, שכל הנולד באיסור איך יברך עליו עי"ש, אבל הרב שאלת

יעב"ץ סי' ס"ג כתב דפרי המורכב מין באינו מינו מברך עליו שהחיינו וכו' ואפי' על ראיית ממזר יברך ודלא כהלק"ט עי"ש, והביאו עיקרי הד"ט סי' יו"ד אות למ"ד, ומיהו עיין חס"ל אות י"ז ויפה ללב אות י"ב מ"ש להשיב על דברי שאלת יעב"ץ הגז' ומ"ש שם החס"ל דבעיה"ק ירושת"ו נהוג עלמא לברך שהחיינו על פרי מורכב, בזמננו לא שמענו ולא ראינו מי שמברך, וע"כ כיון דאיכא פלוגתא בזה שב ואל תעשה עדיף ואין לברך עכד"ק עי"ש, וא"כ לפי האמור גם בנדו"ד אין ראוי לברך עליו שהחיינו בכלל ודו"ק, (ושוב ראה ראיתי בעין יפה שכך העלה הרב דברי יוסף (להגאון מוהרר"י בירדוגו זצ"ל) הנדפ"מ מטעם אחר וכמ"ש לקמן, ראה שם בחיו"ד סי' ס"ח ומשם באר"ה). וצווי"מ, וימ"ן, החו"פ אספי יע"א היום ח"י טבת התשי"ב, בא סי' שבת"י בבית ה' כל ימי חיי וכו' לפר"ק, עבד האל הגאמן.

ושוב ב"ה התכתבתי בענין זה עם אחד מחברי ביה"ד מוגאדור (מארוקו) ונוסף על כל האמור הצעתי לו דברי הגאון עמק המלך סי' ל"א, ל"ב הבי"ד ג"כ הרב ויען אברהם (להרב כמוהרר"א ריוח זצ"ל) שם בחיו"ד סי' ד' עי"ש, גם הצגתי לפניו דברי תועפות רא"ם (להרב הגאון כמוהרר"פ אנקאוה זצ"ל) שם סי' ל"ח עי"ש, וב"ה שקו"ט בדברי קדשם של הרבנים הנ"ל כי ה' הטובה עלינו.

ג"כ באו לידי כמה מעשים במקרים כאלה בהיותי סגן הרב הראשי וראב"ד בביה"ד בעוב"י ארבאט הבירה (מארוקו) ושתפתי הדברים עם רבני ביה"ד הגבוה העי"א והסכימו אתי הלכה למעשה, גם התווכחתי אתם בענין הברכה של הפדיון, והבאתי ראיה לדברי מפי סופרים ומפי ספרים שיש לברך במקרים כאלה רק על הפדיון הבכור וכמש"ל, הגה הכל ערוך אצלי בהרחבה בספרי עמק יהושע אשר יופיע בקרוב בעה"ו, וכאן במדור הקדוש "נועם" כשמו כן הוא מטעם אהבת הקיצור כבקשתם לא הצגתי אותם.

ב

עוד בענין הנ"ל, ובענין אם יש מחלוקת במצוה ולא כברכה, אם לברך אם לאו הנה בחדש תמוז תשל"ג שחלף בהיותי מאושפז בבית חולים לתפ"ץ, נוכחתי לדעת מפי איש אחד שבא לבקר אותי, שפלוגי אלמוגי גולד לו בן והוא בכור, ואביו לא נמצא בעיר כי לפני כמה זמן התלקחה אש מריבה בינו לבין אשתו לפני הלידה, ועמד ונסע למקום אחר ועד היום עוד לא חזר לביתו, והודיעני ג"כ שת"ח פלוגי בא ורוצה לפדותו על ידו, ואותו פלוגי אני מכירו יפה שאין לו יד ושם בהלכה ובהוראה, ובכן בקשתי מאותו המגיד להודיע לו משמי שלא לפדותו כי יש בזה מחלוקת רבה בין הפוס' הגדולים מערכה מול מערכה, ובכ"ז הלך אותו האיש

ופדהו (בלי להתייעץ עם שו"א מהרבנות המקומית), ואותו המגיד בעצמו היה בלוייתו, ובכן אמרתי אל לבי לחקור ולהבין בספרים אם מעשהו קיים ופדוי מיתה בדיעבד א"ל, וזה החלי, בעזר צור גואלי ואלה ספקותי הנראים לענ"ד בהאי עובדא הל"ה א) אם בדיעבד הוא פדוי למרות שאביו ישנו בעולם ומחר או מחרתו יבוא לשלום אל ביתו, ב) אם מעשה אותו האיש קיים למרות שאינו מהרבנות המקומית גם לא נטל רשות מהם בכלל, ג) שאלתי אבי האשה הנז' ע"ד כסף הפדיון, וההו"א שהוא שנתן ה' סלעים לכהן מכספו, ובכן יש לברר אם זה קיים לפי ההלכה אם לאו. א. על דבר הספק הראשון וגם ש' השני' הנ"ל, הנה לכתחילה פשו"ב שאפי' הבי"ד בעצמם לא היו רשאים לפדו' מטעם דקי"ל כוותיה דמור"ם בזה שפסק שם בסי' ש"ה סיו"ד וזל"ה וגם הבי"ד אין יכולים לפדותו בלא אב עי"ש, וכמס"ל בהרחבה בפסקים הנ"ל אשר ערכתי בעה"ו מפי ספרים ומפי סופרים שא נא עיניך וראה.

והנה ראה ראיתי עוד בסה"ב שופריה דיעקב (להרב הגאון מו"ה יעקב בירדוגו מגאוני מקניס זצ"ל) שם בחיו"ד סי' ט' שכתב וזל"ה בכור שאין אביו בעיר ואמו רוצה לפדותו, יכולה לפדותו על ידה או ע"י אחר שיעשה שליח במקום האב וכמ"ש הש"ך והט"ז יו"ד סי' ש"ה בשם כמה מרבוותא, ודלא כמור"ם שם, וכן עשינו מעשה ואע"ה ברכתי במקום אבי הבן לפדות הבכור וכמ"ש מר"ן בפודה את עצמו עכל"ה עי"ש.

כן בסה"ב דבר שמואל (להגאון הרב שמואל עמאר זצ"ל מגאוני מקניס (מארוקו) הנ"ל) שם בחיו"ד דף ב' כתב ג"כ שבזמנו אירע מעשה ביתום שנולד אחר מיתת אביו, ונחלקו חכמי דורו בזה (הנה הבאתי דב"ק בשלימות למעלה בפסק א' שא נא עיניך וראה) בסופו של דבר עשו מעשה ופדאוהו, אך הוא לא נמנה אתם מטעם האמור עי"ש.

כן בקדש ראה ראיתי ג"כ בסה"ב דברי יוסף הנדפ"מ (להרב הגאון מוהר"ר יוסף בירדוגו זצ"ל מגאוני מקניס הנ"ל) שגם הוא פסק שם בחיו"ד סי' ס"ח במקרה כזה וזל"ה ראובן הרחיק גדוד ואשתו ילדה בכור אם בי"ד יכולים לפדותו או לא, גם כיצד היא הברכה ואם צריכים לברך שהחיינו, תשובה. דעת מור"ם בי"ד סי' ש"ה ס"י שאין האב יכול לפדות ע"י שליח וגם אין הבי"ד פודין אותו בלא אב עי"ש, ומיהו דעת כל האחרונים היא היפך דעת מור"ם, והשיגו אותו בזה והעלו דיכול האב לעשות שליח לפדות את בנו דבכל התורה כלה שלוחו של אדם כמותו, ול"מ שיכול לעשות שליח אלא אפי' ביה"ד יכולים לפדותו, ואפי' כל אדם יכול לעשות עצמו שליח לכך דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו וכן נתפשט המנהג, ובענין הברכה מי שהוא שליח במקום האב או הגדול שבבי"ד יברך על

פדיון הבכור, וכן עשיתי מעשה, ומיהו ברכת שהחיינו איכא לספוקי ומדברי הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות הלכה יו"ד נראה שאינו מברך וכו' וכן עיקר עכד"ק עי"ש.

ובאמת נוראות נפלאותי על רבותינו גאוני מקנים הנ"ל שעשו מעשה רב ופסקו דלא כמור"ם ע"ה דקי"ל כוותיה בזה כידוע וכמש"ל, וביחוד בזמנם שהיתה גחלת התורה והיראה הטהורה בוערת ולוהטת, ולא זו בלבד אלא אותם מקרים פשוטים הם וקרוב לודאי שבבוא אביו או כאשר יגדל הבן יפדה את עצמו כפי"ה. כי אז כל העם אשר בשער היו ב"ה שומרים את התורה וקצתם היו מקדשים במלואן כידוע, והוא פלא.

אך אמנה אנן בדידן בעי"ת צפרו (מארוק) עיר מולדתי ובעי"ת פיס הסמוכה לה עיר גדולה של חכמים ושל סופרים, נהגו רק כוותיה דמור"ם, בעירנו צפרו אירע מעשה בבכור יתום ולא נפדה עד שהיה לאיש ופדה את עצמו כפי"ה ע"י רבני העיר שנוכת שמה וגם אני הייתי באותו זמן בן י"ד שנה ונכחתי באותו פדיון עם הרב מ"ר אבי זצ"ל ומ"ר הרה"ג כמו"ה דוד עטאר זצ"ל סדר לאותו תלמיד דרשה מענינא דיומא, וכן בפיס הנ"ל אירע מעשה באחד שגרש את אשתו בהיותה מעוברת, ושוב הרחיק נדוד והיא ילדה בן זכר בכור, ובכל זאת הבי"ד שהיו אז באמ"ץ גזרו אומר שלא ליפדה עד שיבוא אביו או עד שיגדל ויהיה לאיש כוותי' דרבינו מור"ם, וב"ה בסופו של דבר נתגלגל אותו ענין ונפדה על ידי בגדלותו כפי"ה בהיותי באמ"ץ סגן הרב הראשי וראב"ד בעיר הבירה ארבאט (מארוק) וכמש"ל, ועוד לך כשוראה להרב פרי האדמה ח"א דף קל"ט שכתב שכך הסכימו רבני ירושלים תובב"א וכ"כ במנחת כהן כלל ב' מערכת פ"א שכך פשטה הוראה כוותיה דמור"ם וכמש"ל שא נא עיניך וראה, וכ"כ בספר בני בנימין הביא דבריו בקונטרס מע"ט מים, וכן העלה הרב תועפות רא"ם (לג"ע תרא דידן הרב כמוהר"ר רפאל אנקווא זצ"ל) שם בסי' ל"ח דהעיקר כמ"ש מור"ם ראה שם מה שהאריך בזה, אך אמנה בכ"ז במקרה כנדון הנ"ל היכא שנעשה על ידי הבי"ד, נראה דלא מהדרינן עובדא ואמרי' כדאי הן רבותי' הט"ז והש"ך וסיעתא קדישא דעמייהו וכמש"ל, לסמוך עליהם מיהת בדיעבד, ואם אח"כ בא האב ורוצה לחזור ולקיים המצוה בגופו וממונו בלי ברכה, אמרינן ליה תבוא עליו ברכה, אך חובתו לעשות זה בהצנע לכת בביתו בינו ובין הכהן הפודה אותו, דחיישינן לזילותא דבי דינא, וברכת שהחיינו יכול לברך אותה ע"י שילבש בגד חשוב ויברך שהחיינו ויכוין על שניהם יחד.

אך במקרה כנדו"ד שנפדה על ידי אחד ת"ח פשוט ולא זו בלבד אלא ולול ברבנות המקומית כאמור למעלה יש לנו לברר אם בכ"ז מעשהו קיים מיהת

בדיעבד אם לאו. והנה הט"ז שם כתב בשם מעיל צדק וול"ה אם האב אינו בעיר נראה דגם אדם אחר יכול לפדות הבכור דשלוחו של אדם כמותו וגם יכול לזכות ע"י אחר לכהן דזכין לאדם שלא בפניו, וכתב רש"ל עצמו על זה דנראה לו שכל זמן שהאב בעיר אין אדם אחר יכול לפדות בלא ידיעת האב וכו' עי"ש, והוא האריך ברוח מבינתו ובסו"ד סכם וול"ה וע"כ נ"ל דכל זמן שהאב חי יכול לעשות שליח וכו' וכן אחר יכול לתת משלו במקום האב ולפדות הבכור דהוה כשלוחו וכמ"ש בתורם משלו על של חברו אבל אם מת האב לא יפדה עד שיגדיל וכן איתא במהרי"ל עי"ש עכד"ק, וכ"כ להדיא בביאור הגר"א ע"ה שם סקי"ז וול"ה ואין האב וכו' וגם וכו' כ"ז תמוה דלא מבעיא ע"י שליח דשלוחו של אדם כמותו אלא דאף אחר יכול לפדות אפי' בלי דעתו של אב דלא עדיף ממ"ש שאחר יכול לפדות כמ"ש בפ"ד דמ"ש, וכן נטע רבעי וכו' וכ"ש כאן שאינו אלא חוב בעלמא וכו' אלא דלכתחילה יותר מצוה באב וכמו מילה ושאר דברים שהאב חייב, וגם בריב"ש ליתא מזה כלום אלא בדברי השואל שם וגם אינו מוכרח דבריו ועט"ז וש"ך עכד"ק עי"ש, וכ"כ בספר מחנה אפרים הבי"ד יד אברהם שם סיו"ד וול"ה ואם פדה בן חברו בממונו כתב בספר מחנה אפרים הל' זכיה סי' ז' דמהני בדיעבד אף שלא מדעתו דלא בעינן בזה שליחות כמ"ש הר"ן בפסחים, אלא דלכתחילה צריך דעת בעלים שלא להפקיע ממנו המצוה המוטלת עליו עי"ש, וכך נראה מראש דברי הרב צדה לדרך שהביא הש"ך שם וול"ה וכן בספר צדה לדרך האריך שם בתשובה שהסכימו כמה גדולי הדור דיכול לפדות ע"י שליח וכתב דאף הריב"ש לא קאמר אלא דלא מצינו שום חיוב מן התורה על אדם אחר שיעשה עצמו שליח במקום האב לפדותו אם אין האב רוצה לפדותו או אם מת האב ואפי' ביה"ד אינם מחוייבים מן התורה לעשות עצמם שלוחים במקום האב לפדותו אבל ודאי שהאב יכול לפדות ע"י שליח וכן הבי"ד יכולים לפדותו בלי האב אם עבר האב או אם מת האב וכ"ש שאבי אביו יכול לפדותו עכ"ד עי"ש, והגם שבחזרתו על הדברים נקט רק הבי"ד נראה שהוא לאו דוקא אלא ה"ה באדם אחר כמ"ש בריש אמי"ר, ומטעם הפשוט והוא דזכין לאדם שלא בפניו וכמ"ל, והוא"ל הגם שבספרו הבהיר נקודות הכסף (ששם יצא הש"ך ע"ה ללחום ולחזק את דברי הצדה לדרך הנז', ודחה דברי הט"ז ע"ה שחלק עליו) בכל המשך דבריו נקט רק הבי"ד, ולכאורה משמע דס"ל דדוקא הבי"ד יכולים לעשות עצמם שלוחים לדבר זה ומטעם הפשוט דהבי"ד הם אבותון דיתמי כידוע, אך אדם אחר אינו יכול לעשות עצמו שליח לדבר זה במקום האב, שאני התם שמדבר רק ביתום קטן ולזה דוקא הבי"ד יכולים לפדותו למרות דהוי חובה וכמ"ש שם בסו"ד וול"ה הרי להדיא דהבי"ד יכולים לזכות לקטן אפי' במקום דהוי חובה גמי עי"ש, לא כן בחיי האב אפי' אדם אחר

יכול לפדות למרות דהוי חובה קצת לדידיה לא איכפת וכמש"ל, ועוד הוא"ל דפשו"ב לפי דברי הש"ך הנו"ל דביתום קטן דוקא הבי"ד ממש יכולים לפדותו למרות דהוי חובה מטעם האמור, לא כן ג' אנשים שאינם מביה"ד אינם יכולים למנות עצמם בתור ביה"ד ולפדותו מטעם האמור, וכן יוצא מפורש מדברי הרב יד אברהם (שם בסביבות הש"ע) בסעיף יו"ד בסופו וז"ל ויש להביא ראיה לנקוה"כ ממ"ש בתוס' והעתיקו הרמב"ם פ"ח דתרומות, חש"ו שקנו להם ביה"ד עבדים אוכלים בתרומה, וזה לא הוי זכות גמורה כדמוכח בגטין וע"י אחר לא מהני שלא בפניו אף בגדול דחשוב חוב וכו' אלא ש"מ דביה"ד מהני עכ"ד עי"ש, ופשו"ב דכוונתו רצויה דוקא ביה"ד ממש שהן אבוהון דיתמי, וכן מוכח מדברי הרב תועפות רא"ם הנ"ל שם וזל"ה דאפי' לדעת הפוסקים דפסקו דהבי"ד יכולים לפדות דוקא הבי"ד במקום אב קיימי אבל אינש אחרינא פשוט דפדייתו אינה פדיה וכדמוכח מדברי נקוה"כ דס"ל דביה"ד יכולים לפדותו דכחם עדיף עי"ש, גם עיין להרב צבי לצדיק שכתב על מ"ש רמ"א משם הריב"ש דאין האב יכול לפדות ע"י שליח וכו' כלם צועקים על הריב"ש הרי קי"ל שלוחו של אדם כמותו, ולי נראה דפי' דבריו על ישראל שנעשה מעצמו דומיין דביה"ד שנעשו מדעת עצמם דס"ל להרב מע"מ שאין הבי"ד רשאים וכן השליח כמו תורם דבר שאינו שלו עי"ש, הרי לך דמי שרצה לעשות עצמו שליח כו"ע מודו דלא עשה ולא כלום עכ"ל של הרב תועפות רא"ם הנ"ל עי"ש, ודו"ק.

והנה הרב הנ"ל שם מדבר דוקא במקרה כגדון ידידיה שנתעברה מגוי שהוא ביתום, ולזה כתב דלכו"ע לא מצי אינש אחרינא לעשות עצמו שליח אלא הבי"ד, ולכן הביא ראיה מנקוה"כ, ששם מדבר רק ביתום קטן וכמש"ל לא כן היכא שהאב חי הרי הט"ז ודעמיה כתבו שם דאפי' אדם אחר יכול לתת משלו במקום האב ולפדות הבכור דהוה כשלוחו וכמש"ל, אך אמנה מה שהביא מהרב צבי לצדיק, וסיים עלה וזל"ה הרי לך דמי שרצה להיות שליח מעצמו כו"ע מודו דלא עשה ולא כלום עי"ש, אחר המח"ר מכת"ר לא שמה מתייא לנדו"ד כי שם איירי באדם שעשה עצמו שליח בחיי האב, אלא מוכרח ליישב דבריו בדוחק ולומר שכוונתו היא דאתיא בקו"ח משם שהרי אפי' בחיי האב שכתב הט"ז ודעמיה דיכול אדם אחר לעשות עצמו שליח וכמש"ל, הוא ס"ל דלא מצי וכ"ש במקרה שאין לו אב, ועוד יש לפרש שהרב צבי לצדיק הנו' מדבר דוקא בפודה את הבן מנכסי האב שלא ברשותו וזהו שסיים בד"ק וכתב וכן השליח כמו תורם שאינו שלו, לא כן בפודה מממונו הוא סובר שהוא פדוי גם אליבא דמור"ם דזה הוי כתורם משלו על חברו (כמ"ש שם הט"ז לשיטתו) אך במקרה שאין לו אב לא דבר בזה ולא גילה דעתו אם הוא סובר בזה כהט"ז או כהש"ד, וא"כ הרב תועפות רא"ם שמדבר דוקא במקרה

שאין לו אב, אחר המחי"ר מכת"ר הראיה שהביא משם לנדו"ד לא צודקת ודו"ק, ועוד הוא"ל דלפי האמור מוכרח לומר שהרב צבי לצדיק סובר בדעת הריב"ש ומור"ם שמ"ש דהבי"ד אינם יכולים לפדות בלי אב היי"ד היכא שפ' אותו מממון האב בלי ידיעתו, אך אם הם פודים אותו מממון גם הם מודי ואולי שהוא פדוי, שהרי הוא השהו אותם יחד וכמ"ל בדב"ק שא נא עיניך וראה, ועוד יש להעיר על הרב צבי לצדיק הנז' שהראיה שהביא מהרב מע"מ כמ"ש וזל"ה דומיית דביה"ד שנעשו מדעת עצמם דס"ל להרב מע"מ שאין הבי"ד רשאים וכו' עי"ש, אחר המחי"ר מכת"ר לא שמה מתייא כי הרב מע"מ ס"ל דדוקא כשמת האב אין הבי"ד יכולים לפדותו לא כן בחיי האב גם הוא מודה שיכולים הבי"ד לפדותו וכדמשמע להדיא מדבריו שהביא הש"ך שם סקי"א עי"ש, והוא לא איירי במקרה שהאב חי ופודים אותו מממון האב בלי ידיעתו וכמ"ל ודו"ק, ועוד באמת אעיקרא דדינא פירושו של הרב צבי לצדיק הנז' דחוק מאד אחר המחי"ר מכת"ר כי דברי מור"ם קרא בחיל שהאב עצמו אינו יכול לעשות שליח במקומו לדבר זה, ורק פ' של הגאון חתם סופר אתי שפיר שפי' שמור"ם איירי היכא שהאב מנה אותו שליח, והשליח פדה אותו מממונו ולא מממון האב, ולזה לא הוי פדיון, לא כן אם האב מנה אותו ומסר בידו גם הכסף זה הוי רק הגעת ממון וכשר הדבר לכו"ע וכמ"ל, וגראה לי פשוט שהוא נתכוון רק לפרש דברי הריב"ש עצמו שכתב וזל"ה אבל ע"י שליח או ע"י ביה"ד לית לן עי"ש, ולא דברי מור"ם זצ"ל, ז"א שהוא מפרש הפך ממה שהבין בהם הרמ"א וזה כדי להציל אותו מקול צעקת הרועים כמ"ל ודו"ק, (ולצערי אין לי ספר צבי לצדיק הנז' להשקיף לטובת על כל דברי קדשו לארכם ולרוחבם ולהשתעשע בהם כי המקור הוא המאור כידוע).

ועוד ראה להרב שופריה דיעקב ולהרב דברי יוסף הנז' שכתבו להדיא דאפי' אדם אחר שאינו מביה"ד יכול לעשות עצמו שליח במקום האב, היכא שאינו נמצא בעיר וכמ"ל בדברי קדשם שא נא עיניך וראה, ופשו"ב שהם פסקו בזה כהט"ז ודעמיה למרות שזה נגד פשט דברי מור"ם דקי"ל כוותיה בזה וכמ"ל, שא נא עיניך וראה. ובדרך אגב יש להעיר בזה על הרב ויען אברהם (להרב מו"ה אברהם ריוח זצ"ל) הנז' שהביא דברי הרב שופריה דיעקב הנז' שם בחיו"ד סי' ד' וכתב עליו וזל"ה וצ"ל ואמו רוצה לפדותו ע"י אחר (היינו הבי"ד) וכו' וזהו שעשה הרב הפך מור"ם אבל באשה פשוט דכ"ע סברי דאינה יכולה לפדות עי"ש, ואחר המחי"ר מכת"ר מה שהעיר והגיה עליו בסוגרים ר"ל הבי"ד וכמ"ל, לא צודק בזה אלא כוונת הרב היינו אפי' באחר שאינו מביה"ד בכלל ובכ"ז ס"ל דיכול לפדות וכמ"ש הט"ז ודעמיה וכמ"ל וכמ"ש ג"כ הרב דברי יוסף הנז' להדיא וזה פשו"ב. המור"ם מן האמור דלדעת הט"ז והגר"א ומחנה אפרים ומעיל צדק וצבי לצדיק,

וכך נראה ג"כ דעת צדה לדרך והש"ך שהביא דבריו, כלם סברי מרג"ן שגם אדם אחר שאינו מביה"ד בכלל יכול לעשות עצמו שליח ולפדותו במקום האב היכא שאינו בעיר, וכך פסקו להלכה ולמעשה הרב שופריה דיעקב הנז' והרב דברי יוסף הנז' וכמש"ל, אך אמנה לדעת מור"ם דק"ל כוותיה בזה וכמס"ל אף בדיעבד לא מהני ואינו פדוי שהרי הוא פסק דאפי' האב גופיה אינו יכול לעשות שליח לפדות את בנו וא"כ כ"ש בזה דלכו"ע אליבא דמור"ם לא עשה ולא כלום, ולך נא וראה מ"ש החת"ס הבי"ד הפת"ש שם סקט"ז ומשם באר"ה.

ב. יש לברר אופן כסף פדיה אליבא דהפוסקים הנ"ל דסברי מרג"ן דאפי' איש אחר שאינו מביה"ד יכול לעשות עצמו שליח ולפדותו (ודלא כמ"ש מור"ם וכמס"ל).

הנה הט"ז שם סקי"א כתב בסו"ד וזל"ה וכן אחר יכול לתת משלו במקום האב ולפדות הבכו' דהוה כשלוחו וכמו שכתבתי בתורם משלו על של חברו עי"ש, ומשמע דוקא בכה"ג אך לפדות מממון האב בלי ידיעתו לא דזה הוי חובה רבה לאב והוי כתורם משל חברו על של חברו בלי רשותו דאינה תרומה וכמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות פ"ד הלכה ב' ומרג"ן ביור"ד סי' של"א סעיף ל' עי"ש, וכמו שכתב הט"ז שם, וכן כתב המחנה אפרים להדיא וכמס"ל, והש"ך לא גילה דעתו בזה, אך בגקודות הכסף שם דבר בקדשו על דבר היתום הנפדה ע"י הבי"ד וכתב דאין פודין אותו כי אם מממון הקטן או כשהבי"ד מוכין לו ע"י אחר כפי"ה דאז הוי מצוה דיליה, וזל"ה ותו נ"ל דהכא לא שייך לומר דיהא חובה וכו' דכשהבי"ד פודין אותו הרי הן מוכין לו וכן כשיש מעות בלא"ה של הקטן, וא"כ הרי המצוה דיליה וכו' דכיון דתורמין משל הקטן מצוה דיליה היא אבל בנדירים מיירי בשאין מוכין לו וכו' וא"כ אפי' תימא דהבעיא לא נפשטה מ"מ הכא פודין אותו הבי"ד כשמזכין תחילה לקטן, ראה שם שהביא ראיות אחרות לדב"ז ובסו"ד כתב וזל"ה הרי להדיא דביה"ד יכול לזכות לקטן אפי' במקום דהוי נמי חובה עי"ש, הרי הוא מפרש דמ"ש בנדירים ל"ו ע"ב התורם משלו על של חברו וכו' היי"ד בשאינו מוכה לו ולכן איבעיא להו, לא כן היכא שמזכה לו הוי מצוה ידידה והוי זכות שלימה ופשוט דמהני, אך אמנה קשה לי טובא שהוא כתב דה"ה אם פודין אותו הבי"ד מממון הקטן מהני, וזה הוי כתורם משל חברו על של חברו וזה לא הוי תרומה דמאן שויה שליח וכמ"ש להדיא שם סמוך ונראה וזל"ה ת"ש תורם את תרומותיו ואת מעשרותיו לדעתו במאי עסקינן אלימא משל בעל הכרי על בעל הכרי ולדעתו דמאן אלימא לדעתו דיליה (של תורם, רש"י ותוס') מאן שויה שליח וכו' עי"ש, דדוקא היכא דתורם משלו על של חברו זה הוי זכות וזכין לאדם שלא בפניו ולזה מסתמא הוי כשלוחו (ראה רש"י והתוס' שם, ושם במצפה איתן להגאון מוהר"ר

אברהם זצ"ל בעל המחבר משכיל לאיתן שם הרחיב הדברים עי"ש ומשם באר"ה).
 וכ"פ הרמב"ם בפ"ד מהל' תרומות הלכה ב, ומר"ן מלכא שם ביור"ד סי' ש"ה ס"ל
 עי"ש, וא"כ גם בפדיון היכא שפודהו משלו (משל הקטן היתום) הוי כתורם משל
 בעל הכרי על של בעל הכרי דלא מהני כמש"ל, אלא מוכרח ליישב אליביה דביה"ד
 שאני שהם אבוהון דיתמי ועדיפי מאחר, ואף בכה"ג הויין שלוחיו לכל דבר, אך זה
 דוקא בקטן יתום מטעם האמור, אבל בעוד האב חי גם הבי"ד אינם יכולים לפדותו
 כ"א משלהם וכמ"ש הט"ז ומחנה אפרים מטעם האמור וכמש"ל, ולכן לא העיר על
 הט"ז בזה ודו"ק, וכך גראה מדברי הגר"א ומדברי הרב צבי לצדיק הנ"ל ראה שם
 והרב צדה לדרך שהביא הש"ך שם וכן הרב מעיל צדק שהביא הט"ז שם סתמו
 דבריהם ולא פירשו, אך פשו"ב שגם הם סברי מרנן כמ"ש הט"ז מטעם האמור ודו"ק.
 המורם מן האמור שגם להט"ז וסיעתא קדישא דעמיה דסברי מרנן שגם אחר
 שאינו מביה"ד יכול לפדותו בחיי האב בלי ידיעתו, היינו דוקא היכא שפודהו
 מממונו ולא מממון האב מטעם האמור למעלה, ובנדו"ד הרי הסבא אבי אמו של
 הנפדה אמר שהוא שנתן כסף הפדיון, וא"כ להפוסקים הנ"ל הוי פדוי, אך אמנה
 לדעת מור"ם דקי"ל כוותיה בזה לא הוי פדוי, וכמש"ל ולכן פשו"ב שיותר טוב
 כשיבוא האב יחזור ויפדהו בלי ברכה לצאת יד"ח אליבא דכו"ע כי זה מצוה
 דאורייתא, וברכת שהחיינו יכול לברך ע"פ האופן הנ"ל וכמש"ל, ובכן עמדתי
 וצויתי לסבא הנז' דכשיבוא האב יודיעני כדי להטפל בגמר מצוה זו בעה"ו.

ג. וכדאי לציין כאן ולומר הנך רואה שהרבנים הגדולים הנ"ל הל"ה הגאון
 עמק המלך וסיעתא קדישא דעמיה הנ"ל, והרבנים הגאונים הראשונים של עי"ת
 מקניס (מארוקו) כלם ברכו בפה מלא תהלה ברכת הפדיון באותם המקרים שהקרה
 ה' ב"ה לפניהם, למרות שיש בזה מחלוקת רבה כמש"ל. ועל כלנה רבינו מור"ם ע"ה
 דס"ל שאין פודין לא ע"י שליח ולא ע"י ביה"ד וכמש"ל, מכאן מוכח דסברי מרנן
 שענין זה לא נכנס בסוג ספק ברכות להקל, אחר שאין המחלוקת בגוף הברכה
 אלא במצוה, וכמ"ש הרדב"ז בחדשות סי' רכ"ט וזל"ה שאלת ממני אודיעך דעתי
 בכל המצות שיש מחלוקת פוסקים אם יברך על עשייתן או לא, תשובה, כל מחלוקת
 שהיא בברכות עצמן יש לנו להקל כי שמא יוציא שם שמים לבטלה, אבל מחלוקת
 בעשיית המצוה צריך לברך שהרי לדעת אותו פוסק שפיר מקיים המצוה, תדע
 שהרי מצות תפילין יש בה מחלוקת ולא ראינו מימינו מי שנמנע מלברך עליהם
 ואפי' שלדעת ר"ת התפילין של רש"י זצ"ל פסולין וכן לרש"י של ר"ת זצ"ל
 פסולין ולא ראינו לשום פוסק שפקפק בזה, וכן נהגו לברך על מקרא מגילה ביום
 אעפ"י שהר"ש חולק, ואין זה דומה לספק ברכות ולא למחלוקת בברכות דהתם
 עיקר הספק או המחלוקת בברכה הלכך אזלינן לקולא, אבל בעיקר עשיית המצוה

לא נחלקו אלא מר אמר הכי ומר אמר הכי ואנן דנקטינן כחד מנייהו זו היא עיקר המצוה ומברכין עליה ואפי' החולק מודה שאין זו ברכה לבטלה כיון דלדעת החולק זו היא עיקר המצוה, ושמור עיקר זה שאם לא תאמר כן ברוב המצות לא נברך כיון דשכיח בהו פלוגתא דרבוותא, ושוב ראיתי שכ"כ בעל כפתור ופרח וכתב שהסכים ה"ר ברוך זצ"ל וכו' עי"ש, וכן ראה ראיתי בסה"ב ישיב משה (להגאון המפורסם הרב כמהר"ר משה אשתרוג זצ"ל מי שהיה ראש רבני תוניס רבתי עם) שם סי' רנ"ד שהביא בריש אמיר דברי השואל שכתב לו שהגאון שדה חמד כתב שנחלקו האחרונים בזה מערכה מול מערכה והוא השיב לו ברוח מבינתו וזל"ה והנה אין ספר שדה חמד בידי אך ג"ל להוכיח דלא חיישינן בזה לספק ברכות להקל וכסברת הרדב"ז שהרי איכא פלוגתא בס"ת דחסר תגין דשעטנ"ז ג"ץ אם כשר א"ל, ופסק מר"ן באו"ח סי' ל"ב דכשר, וב"ח תמה עליו ואסיק לפסול דכן דעת רוב הפוסקים והסכימו עמו כמה אחרונים וכו', והנה רוב ס"ת שלנו הם חסרים הרבה תגין של שעטנ"ז ג"ץ, ובכ"ז מברכין עליהם בפשיטות ולית מאן דחש לסברת הפוסלים שלא לברך ולימא סב"ל, לא מן האחרונים ולא מן הראשונים, ועל כרחך דנהגו כן משום דס"ל כדעת הרדב"ז דלא חיישינן בזה לסב"ל כיון דקי"ל דכשר, וזה ג"ל ראיה נכונה עכ"ד עי"ש, וכן חזר וכתב שם סי' ש"ו וזל"ה תשובה, קי"ל דאפי' נגד מר"ן אין לברך אם נחלקו אם יש לברך א"ל, אבל אם המחלוקת אם הס"ת כשר או אם האתרוג כשר א"ל, וקי"ל כדעת מר"ן או כהאחרונים אשר אגחנו סומכים עליהם ודאי דמברכין עליו כיון שהוא כשר, וכדברי הרדב"ז, ודברי מעיני הישועה דף מ"ד ע"ד אינם מבוררים לי עכד"ק עי"ש, ודברים נכוחים הם וראויים למי שאמרן כי הם סברא רבה ונכונה, ולך גא ראה עוד מ"ש בזה ג"ע החיד"א זצ"ל בסה"ב שם הגדולים ח"ב דף צ"ב ומ"ש בסה"ב מנחת כהן מערכת פ"א כלל א', ושדה חמד בחלק אסיפת הדינים מערכת ברכות סי' ח"י שהביא מערכה מול מערכה, וראה עוד מ"ש בסה"ב יביע אומר חלק ה' באו"ח סי' מ"ב שעמד על זה והאריך ברוח מבינתו כדרכו בקדש, והביא מה שנאמר בזה מפי סופרים ומפי ספרים גדולים חקרי לב עי"ש, ואין כאן מק"ל בזה, ובעה"ו אני רוצה לחזור עוד על דברי הפוסקים הנ"ל שמה להתבונן בד"ק ולפלפל ולהשתעשע בהם כדרכי בקדש להגדיל תורה ולהאדירה, ובמקום אחר בתשובתי באו"ח שסדרתי בחסד אלקים בימי חורפי בהלכות סוכה כתבתי על זה, ועוד ידי נטויה בעה"ו לכתוב עוד ולהתבשם בתורת ה' אלקינו חיי רוחנו ונשמתנו ומקרא מלא דבר הכתוב כי הוא חייך ואורד ימיד, בעולם הזה ובעולם שכלו ארוך וכולו טוב, וצוי"מ, וימ"ן, החו"פ נהרי"ה בעשור ראשון לחדש כסלו של שנת התשל"ד ליצירה, עבד האל הנאמן.

הרב יהודה שביב

ברין "והתעלמת"

א

בתורה נאמר :

"לא תראה את שור אחיך או שיו נדחים והתעלמת מהם השב חשיבם לאחיך", דברים כב : א.

ודרשו חכמים :

"והתעלמת — פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם. הא כיצד ? היה כהן והיא (האבידה) בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חברו, לכך נאמר והתעלמת", בבא מציעא ל.

ומסכמת הגמ' שם שהכתוב מלמד בעיקר לגבי האפשרות השניה של זקן ואינה לפי כבודו.

דרשה דומה — נדרשה במכילתא לכתוב :

"כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו", שמות כג: ה.

וכך דרשו שם :

"פעמים שאתה חדל פעמים שאתה עוזב. כיצד ? חמור של ישראל ומשאוי של גוי עזוב תעזוב עמו, חמור של גוי ומשאוי של ישראל וחדלת מעזוב לו..."

היה בין הקברות לא יטמא לו (כנראה המדובר בכהן). אמר לו אביו אל תפרוק עמו אל תטעון עמו ואל תחזיר לו אבידה הרי זה לא ישמע לו מפני שהוא ואביו חייבין במצוות".

וכבר תמה בעל התורה תמימה בפרשת משפטים שם על הגמ' בבבא מציעא "לכאורה צ"ע שלא דרשו ככה על פסוק זה שהוא מוקדם בתורה ונשאר בצ"ע.

ב

יש לשים לב להבדל שבין הצווי בשתי הפרשיות (משפטים, כי תצא).
במשפטים מדובר על אויב ושונא —

"כי תפגע שור אויבך או חמורו תעה השב תשיבנו לו", "כי תראה חמור
שנאך רבץ תחת משאו..."

לעומת זאת בפרשת כי תצא מדובר על אח —
"לא תראה את שור אחיך או שיו נדחים... ואם לא קרוב אחיך אליך...
לכל אבדת אחיך..."

באבדת אח, הרי שעיקר המצוה נוגעת לצד הממוני. התורה מצוה על האדם
מישראל שיהיה ממון חבירו חביב עליו כשלו, וכשם שאם אבד ממנו מבקש הוא
אחריו ומשתדל למצאו, כך עליו לנהוג ביחס לממון חבירו. אך לא למעלה מזה.
אם זקן הוא ואינו לפי כבודו ואף אם היה שורו שלו אבד לא היה מוליכו פן יתבזה,
אינו חייב לנהוג אחרת בשור חבירו. לכן אין האפשרות של התעלמות יכולה לשמש
מקור כללי ללמד שמצוות עשה נדחית, מפני כבוד אדם כי "איסורא מממונא לא
ילפינן" [ברכות י"ט; תוס' סנהדרין י"ח: ד"ה מעיד] וכאן הוה דין מיוחד בממון.
גם אינו חייב לטפל באבדת חבירו אם ע"י העיסוק יגרם לו מאותה סיבה
הפסד ממוני הגדול יותר מערך האבידה.

אך כשהמדובר באבדת שונא הרי שבנוסף לענין הממוני יש דבר נוסף:
— כפיית היצר [אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו] —
ב"מ דף לב: [והבאת שלום בין אדם לחבירו. ערך זה של כפיית יצר צריך שיהיה
חשוב לאדם יותר מאשר ממנו ואף יותר מאשר כבודו, כאן קיים כבר צד איסור
[ראה תוס' פסחים ק"ג: ד"ה שראה] לכן יתכן שאף זקן שאין זה לפי כבודו יתחייב
בהחזרת האבידה לשונא. (אמנם ראה רש"י במשפטים שם שכתב שזקן ואינו לפי
כבודו יכול לחדול.) ויש להחזיר לשונא אף אם ההחזרה כרוכה בהפסד ממוני.
לכן רק באבדת אח דרשו חכמים שזקן יכול להתעלם.

אשר לדרשת המכילתא המתייחסת לפריקת חמור השונא, אכן יושם לב: בכל
הדוגמאות של "וחדלת" לא מוזכר זקן ואינו לפי כבודו וגם לא כשמלאכתו מרובה
משל חבירו, השמטה זאת מחזקת את ההנחה כי אכן כשהמדובר בשונא אין שני
אלו פטורים.

בדין שם בגט

תשובה זו הנני כותב בכפר שאנכי מתגורר בימות החמה. מעשה בא לידינו, רב אחד מלאס-אנגלעס העביר ג"פ למסרו להאשה המתגרשת הגרה בנוא יארק ע"י שליח ונכתב בגט: דינה בתיה המכונה דאיאנא בת הירש דמתקרי ארקא, ואחר חקירה ודרישה גודע לנו מאם המתגרשת ששם דינה בתיה הנזכר בגט לא היה ולא נברא, ששם זה לא ניתן לבתה מעריסה ולא היה שמה מעולם כלל, כי בעלה ז. א. אבי המתגרשת מכת הריפורמים ומימיו — אף ביוה"כ — לא דרכה רגלו בביהכ"ג, ובשום ענין אין מתשמישים בשם דינה בתיה, ומה שהשיבה — על שאלת הרב אין שם בתה — ששמה דינה בתיה משום שככה עלתה במחשבתה ששם בתה בעברית צריך להיות כן אבל לא ששם זה ניתן לה מעריסה או שמתשמישים בו לפעמים, כן הצהירה. בנתיים עזב הבעל את מקומו ולא גודע איה, ויש כאן מקרה עיגון חמור. השתמשנו בכל האמצעים ועשינו כל המאמצים למצוא את הבעל, אבל לשוא כל העמל כי נאבד זכרו וא"א למצאו.

א) בהשקפה ראשונה חשבתי למצוא היתר ע"י הכרזה במשך למ"ד יום ששמה דינה בתיה כמ"ש הרמ"א בסי' ק"כ ס"ג: וצריך להכיר שם האיש והאשה ושם אביהם וכל שהוחזק ל' יום בעיר אין חוששין להם יותר. אמנם השב יעקב בתשובותיו סי' ל"ג כ' באחד שהי' שמו גטע וברח מחמת מרדין למקום אחר רחוק ממקומו ושינה את שמו למרדכי וכאשר נמצא ונתרצה לשלוח גט לאשתו גילה את האמת ששמו מלידה הוא גטע, וכתבו בגט שם גטע לחוד שהוא שם מקום הגתינה והשם של מקום הכתיבה לא הזכירו, וצדד בזה השב יעקב וכ' וז"ל: אך עדיין יש להפך בזכות כיון שהודה ברבים עכשיו אשר מעולם שמו גטע ובודאי הי' שמה עשרה אנשים אצל הגט כשנמסר הגט לשליח שם במקום הכתיבה כמנהג שלנו דצריכין להיות עשרה אנשים אצל הגט, ומצינו בדבר שנאמר בפני עשרה הוי מפורסם כמו דאיתא בב"ב דף קמ"ב ע"ב אמר לי' שמואל לרב חנא בגדתאה אייתי לי בי עשרה ואימור לך באפיהו המזכה לעובר קנה, ופי' רשב"ם לפרסומי למילתא, נמצא הוי עכשיו כהוחזק ב' שמות במקום אחד דכשר בדיעבד באחד מהם דהשתא מפורסם נמי במקום כתיבה

בשם נטע דכשר באחד מהם עכ"ל. הרי דס"ל להשב יעקב דע"י פירסום בעשרה השם הוחזק תיכף ואין צריך למ"ד יום.

אולם י"ל דאין הוכחה מהשב יעקב, משום דהתם מיירי דכבר יש לו שם זה במקום אחר מכבר רק דכאן אינו נקרא כן, לכך להיות אתחזק גם כאן כן, בזה לא בעינן ל' יום רק כל דנקרא כן ונתפרסם דק, אבל בשם חדש שלא הי' שמו עדיין כן בשום מקום בזה י"ל דבעינן ל' יום. שוב מצאתי חילוק זה בחדושי אנשי שם סי' צ"ד ושמחתי שכוונתי לדעתו הגדולה. וראה בחא"ש סי' קס"ז דדוחה השב יעקב דודאי בעינן ל' יום ולא הביא שם חילוק הנ"ל. וכן פסק הנוב"ק סי' פ"ו בנידון פילץ או פילטץ שיאספו כל הקהלה ויסכימו להכריזו שלשים יום רצופים בביהכ"נ שמכאן ואילך לא יכתב ולא יקרא שם העיר בט' רק פילץ בלא טית כמו שקורין הנכרים והו"ל כמו נתחזק שמו בעיר ל' יום דמהני בפ' גט פשוט וכו'. אמנם החת"ס ח"ו סי' מ"א השיג עליו וכתב: ואני תמה מאד על הגאון ז"ל מאי ענין הכא להתם, התם מיירי בחשש רמאות כמבואר בסוגיא וכ"כ הרמב"ם כל מי שהוחזק שמו בעיר שלשים יום אין חוששין שמא שם אחר יש לו והוא שינהו כדי לרמאות וכו' לכן בעינן ל' יום, משא"כ באדם שלפנינו ורוצה להחליף שמו הלא מעשים בכל יום שמשנים שמות של חולים עכ"ל. ועי' עוד בחת"ס שם סי' ל"ג שמביא דברי הנו"ב הנ"ל ושיש לפקפק על ראייתו וכתב דמצא בש"ג פ' עשרה יוחסין דמייתי ג"כ ראייה משם לחזקה דשלשים יום ע"ש.

(ב) ובחדושי אנשי שם בסימן הנ"ל חידש דשם מחמת חולי שאני, דאינו דומה לשם שקורא בו מאיזו טעם או מחמת מרדין, בזה י"ל דלא הוי כוונת הקורא להיות חל שם זה ממש רק לאחר שיתחזק הרבה בזה, אבל בשם שבא לשנות גז"ד שלו איך ס"ד לומר שלא יחול שם זה מיד עליו, דא"כ איך יועיל לשנות גז"ד שלו לא חל עליו שמו עדיין והרי כן אומרים ביה"ר אם על פלוני נגזר וכו' על פלוני לא נגזר, א"כ מוכח דתיכף בקריאת השם נעשה איש אחר, והרי חולה זה מסוכן ביומו וכי נעשה לו רפואה שיועיל לו לאחר ל' יום, ובע"כ מוכח היכי דנצרך לו לחול השם הוזה מיד יש כח ביד הקוראים לו ליתן לו שם זה מיד, וי"ל דמשום פקוח נפש תקנו חז"ל כן להיות ביד הקוראים לו ליתן לו שם לחול מיד וכו' ע"כ.

ובאה"ש כלל א' ס"ק ט"ז חילק ג"כ בין שינוי מחמת חולי לשאר שינוי שם מטעמים אחרים ולא ראה מ"ש בזה הגאון מהרש"ק. וע"ש באה"ש דמסיק דיש להחמיר בכולהו גווני.

לאור האמור למעלה בנידון דידן דשם דינה בתיה הוא שם חדש שלא ניתן לה מעריסה וגם לא אח"כ ולא נקראה מעולם בשם זה כלל וכלל ודאי בעינן ל' יום להחזיק. ואינו דומה לשם שיש בו חשש נשתקע דדי בפירסום בפני עשרה כמ"ש

באה"ש כלל ז' סוף ס"ק נ"א וראה גט מסודר סי' י"ב פ"ד ס"ק כ"ב וס"ק נ"ט.
אמנם נתיישבתי דבנידון דידן גם להחזיק את השם במשך ל' יום לא מהני, דרק
להכשיר לכתוב שם זה מאז ולהבא מהני, אבל לא להכשיר למפרע גט שכבר נכתב
בפסול בזמן שלא הי' שם של המתגרשת כן. ומצאתי בדברי בחדושי אנשי שם סי'
ק"ג דכתב הטעם דלא מהני להכשיר למפרע גט שנכתב מקודם בפסול דהרי אין
ברירה.

ובאהלי שם כלל ג' ס"ק כ' כתב דעלה בדעתו די"ל עפמ"ש התוי"ט (גיטין פ"ח
מ"ה ד"ה שינה שמו) דהא דצריכין שיחא הגט נכתב לשמו לאו לשם העצם אלא
הכוונה לאותו האיש שיגרש בו (לקמן אברר שיטה זו באריכות), וא"כ הרי עכ"פ
נכתב הגט לשם האשה הזאת שהוא רוצה לגרשה אף שנמצא שינוי מחמת שגיאה,
שפיר י"ל דמהני כשתחזיק א"ע בשמה שנכתב בגט כראוי ואין כאן חשש ברירה
מאחר שבאמת היה בדעתו לגרש את האשה הזאת. ומסיים שעומד לנגדו תשו' פנ"י
סי' יוד ע"ש ובאה"ש שם ס"ק ה.

(ג) גם אין עצה בנ"ד לסדר גט אחר ע"ס המינוי הראשון שהזכיר הבעל עד
מאה גיטין כמ"ש בש"ע סי' קכ"ב ס"א וברמ"א שם באין הבעל בעיר. ולכאורה בנ"ד
יכולים לסמוך על מינוי הראשון, אבל זה טעות, דכ"ז אינו אלא באומר כתבו ותנו
לשליח שהשליח ימסור לה, אבל אם צוה להסופר לכתוב ולעדים לחתום ולקח הגט
מידם ומסרו בעצמו לשליח שיוליך הגט לאשתו ונמצא פסול אין ביכולתם לכתוב גט
אחר בלא רשות הבעל, דהשליח לא נעשה ממנו שליח רק על זה הגט הנמסר לו ולא
על אחר כמ"ש החלקת מחוקק שם סק"ו. ואפילו לא עשאו שליח בפירוש על גט זה
אלא עשאו שליח סתם ומסר לידו כ' הב"ש שם סק"ח דאין ביכולתו לקבל גט אחר
שלא בידיעתו, דסוף סוף כשמסרו לידו לא מינוהו לשליח רק ע"ז הגט, ורק אם אמר
לשליח הולך גט זה ועד מאה גיטין עד שיוכשר אחד מהם דינו כמו בסופר ועדים,
ראה חמ"ח וב"ש ובע"ה שם ס"ו. ולכן לפי מנהגנו שאין אומרים לשליח כן אין
ביכולתם לכתוב גט אחר בלא רשות הבעל.

(ד) והנה הא דכותבין שם האיש והאשה בגט כתב הרמב"ן בחידושי גיטין כ'
הטעם משום דכתיב ספר כריתות והיינו ספירת דברים של כריתות, וא"א לספר
כריתות שבינו לבינה אלא אם כתב שמו ושמה, וכ"כ הר"ן פ"ב דגיטין ופ"ק
דקידושין. הרי דס"ל דבעינן שמו ושמה מדאו' ובלא שמו ושמה הגט בטל מן התורה.
גם האו"ז בשם רבינו שמחה כ' דשמו ושמה בגט הוא מדאו' אלא שהוא כ' הטעם
משום לשמה.

אבל המרדכי ר"פ כל הגט כ' בלשון הזה: כתב רבינו יואל הלוי אי לאו
דמסתפינא מחבריא הייתי אומר אפילו לא הזכיר שם האיש והאשה בגט כשר לר'

אליעזר דאמר עדי מסירה כרתי וקיי"ל כמותו, דכיון דקיימי עדים קמן ואמרי גמסר הגט ליד זו מיד בעלה מה לנו להזכיר שמותיהם ע"כ. ומוכח מדבריו דגם מדרבנן כשר בדיעבד (ראה אה"ש כלל ראשון סק"א). ובעל לח"מ בפ"א מה' גירושין כ' דגם דעת הרמב"ם כן דהוי מדרבנן וכ"כ הג"פ בסי' קכ"ח סק"י ובריש סי' קכ"ט דהא חזינן דלא מנה הרמב"ם שמו ושמה בכלל עשרה דברים שהם עיקר הגירושין מן התורה. וע"ש בג"פ דהעלה לענין הלכה דאם לא כ' בגט שמו ושמה דהויא ס' מגורשת.

ובספר מכתב מאלהו סי' א הוכיח דגם דעת הרמב"ם דבלא שמו ושמה הגט בטל מה"ת, שזה נכלל במה שכתב, ושיגרש בכתב ולא בדבר אחר ושיהיה ענין הכתב שגירשה והסירה מקנינו, אשר נראה שענין הכתב שגרשה דקאמר היינו ע"י שיכתוב בו שמו ושמה אנא פ' וכו' דבלא"ה אין ענין הכתב שהוא מגרשה וכמ"ש הר"ן כו'.

ובאה"ש שם כ': דמה שהשוה במכמ"א הנ"ל דעת הר"ן לדעת הרמב"ם, בע"כ לא דמיין, דהרמב"ם יליף ליה מן וכתב, והר"ן והרמב"ן ילפי ליה מן ספר כריתות. ולא ידעתי מניין לו דלהרמב"ם אינו מטעם ספר כריתות, הא במכמ"א כ' שזה נכלל במה שכ' הרמב"ם: ושיגרש בכתב ושיהיה ענין הכתב שגירשה והסירה מקנינו, וזה אנו למדים מספר כריתות כמ"ש בהלכה ג, וצ"ע.

והנה דעת התוס' (שם ד"ה הא) הביאו הב"ש שם סי' קכ"ט ס"ק ה' וס"ק כ"א דבלי שמם אינו פסול רק מדרבנן לדידן דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי. ועי' בערוך השלחן שם ס"א וס"ז במוסגר בשם הב"מ דאין כוונת התוס' דרק לר"מ פסול מה"ת ע"ש. ובאה"ש שם כלל א' סק"א כ' די"ל דהרי"ף והרא"ש דלא הביאו הך שמעתא דרב יוסף (גיטין כ') דבעינן שמו ושמה, דס"ל כרבינו יואל הלוי ע"ש.

לעיל הבאתי התוי"ט דהא דצריכין שיהא הגט נכתב לשמו ולשמה לאו לשם העצם אלא הכוונה לאותו האיש שהוא יגרש בו. ונלמד מזה דענין לשמה אינו שיהי' דוקא לשם זה האיש שהוא נקרא בשם זה ולשם האשה הזאת שהיא נקראת בשם זה, אלא ענין לשמה הוא שיהא נכתב לאותו האיש שהוא יגרש ולאותה האשה שתתגרש בו, וכ"כ הט"ז בסי' ק"כ ס"ק י"א ובג"פ שם ס"ק י"ג וכ"כ המהר"ם בביאור ברכת המים לסדר הגט סי' י"ח. ויש לומר דמטעם זה ס"ל לרבינו יואל דאם לא הזכיר שם האיש והאשה בגט כשר. אמנם מלשון רבינו יואל דכשר משום דקיי"ל כר"א דע"מ כרתי לא משמע כן ומוכח כמ"ש בתשו' מים חיים סימן ס"א ד"ה ואגב אזכיר. דהא דבעינן בגט לשמו ולשמה ושיהא נכתב בו שמו ושמה הם שני ענינים נפרדים, היינו הא דצריך לשמו ולשמה הוא מטעם וכתב לה כדאיתא בגיטין שם דף כ' והיינו לעצמות המתגרשים, והא דבעינן בגט שמו ושמה הוא או מטעם דבעינן מוכח מתוכו

כמ"ש התוס' שם ד"ה שמו ושמה או מטעם דבעינן ספירות דברים כהרמב"ן והר"ן, ולא תליא הא דצריכין לשמו ולשמה בגט בשמות המתגרשים כלל רק לעצמות המתגרשים. (וע"ש דכתב דהאמת בדברי התו"ט כפי הנאמר בדפוסים ישנים וכי הגהה בקביעת נקודות על תיבת דהא משובשת). ולפי"ז שפיר כתב הרבינו יואל דכשר בלי שמות האיש והאשה, דמטעם לשמה סגי במה שהוא כותב את הגט לשם איש זה ולשם אשה זאת אף אם אינו מזכיר את השמות בפירוש, ומטעם דבעינן מוכח מתוכו הא קיי"ל כר"א דעדי מסירה כרתי.

(ה) ברם, להנחה זו דמשום לשמו ולשמה אם לא הזכיר שם האיש והאשה בגט כשר, יש סתירה משיטת אור זרוע בשם רבינו שמחה הג"ל דכתב בפירוש דשמו ושמה בגט הוא מטעם דבעינן לה לשמה ובכ"ז פסק בפירוש שאם לא הזכיר שם האיש ושם האשה פסול מדאורייתא.

וכבר עמד ע"ז באה"ש בפתחה (דף כ') וכתב דשיטת הרבינו שמחה צריכה רבה, מנ"ל הך מילתא דמשום דבעינן לה לשמה צריכין להזכיר דוקא בפירוש לשם השמות, ואמאי לא תיסגי במה שהוא כותב את הגט לשם איש זה ולשם אשה זאת גם אם אינו מזכיר את השמות בפירוש, וכתב דדעת הר"ש שגבה ממנו, וסיים דבאמת לולא דברי רבנו האו"ז היה אפשר לומר דגם הר"ש לא אמר אלא מדרבנן, דכיון דכתיב וכתב לה לשמה דמזה מוכח דסתמא פסול מדאו', לכן הצריכו חז"ל לכתוב את השמות לברר שהוא כותב לשמה. ועי' שם בפתחה (דף פ') ובכלל א' סק"א הג"ל בהסבר התו"ט ושיטת הרבנו יואל.

והנה רבים מתמיהים על מ"ש המרדכי בשם ר"י הלוי הנ"ל דאפילו לא הזכיר שם האיש והאשה כשר לר"א דע"מ כרתי דקיי"ל כמותו, מש"ס גיטין שם בהתוא גברא דעל לבי כנישתא שקל ס"ת יהיב לה לדביתהו אמר לה הא גיטך. אמר רב יוסף למאי ניהוש לה כו' אי משום כריתות דאית בה הא בעינן וכתב לה לשמה וליכא, וכ"ת ליחוש דילמא אקדים ויהב ליה זוזא לספרא מעיקרא הא בעינן (שיגה) שמו ושמה שם עירו ושם עירה וליכא (ראה רש"י ד"ה הא דאית דלא גרסי שיגה) ותמהו דהא רב יוסף קאמר דלא חיישינן כלל לגט שאין כתוב בו שם האיש ושם האשה. ובמכתב מאלהו כ' דליכא למימר דהאי דרב יוסף אליבא דר"מ הוא, דבורכא היא דלר"מ בלא"ה פסול דהא ליכא עדי חתימה. וראה בס' דברי חיים שער שינוי השמות סוף אות א' מה שהעיר ע"ז. ועי' ג"פ סי' קכ"ח ס"ק יו"ד מה שתירץ ובפנ"י ריש פ"ג דגיטין ובחידושי אנשי שם סי' ס"ו. ובמק"א כתבתי לתרץ תמיהה זו, גם מה שקשה מכאן על שיטת רבנו שמחה הנ"ל שכתב הטעם דצריכים בגט שמו ושמה משום לשמה, דלא מוכח כן, מזה דרב יוסף דקאמר, אי משום כריתות דא"ב הא בעינן וכתב לה לשמה וליכא וכ"ת ליחוש דילמא אקדים וכו' הא בעינן שמו ושמה

ולכא, ומשמע דהג' תרי מילי נינהו, לשמה לחוד ושמו ושמה לחוד ואי כדברי הר"ש היינו הך, אבל אין כאן המקום לפלפולים רק מה שיש צורך לבירור הלכה זו הנוגעת לגידון דידן. ועיין בדברי חיים הג"ל בפתיחה אות ב' דפשט דברי הרמב"ם מורין דכשר מה"ת כשיטת הר"י הלוי כמ"ש הלח"מ, וכ' דהמכתב מאלהו (שהבאתי למעלה אות ד') דחה בדברים שאין בהם הכרע. וראה ג"כ בד"ח שם שער שינוי השמות סוף אות א' דנוטה לדעת הג"פ והמכמ"א דבלא הזכיר שמותם בגט היא ספק מגורשת. גם בעין יצחק סי' י"ט אות ה' כ' דמוכח מהרמב"ם דס"ל דבלא כתבו שמם אינו פסול מה"ת רק מדרבנן.

ו) וראיתי בד"ח בפתיחה שם אות א' שהביא הרמב"ן והר"ן דהא דבעינן שמו ושמה בגט משום דכתיב ספר כריתות וא"א בספירת דברים של כריתות אא"כ כתב שמו ושמה. וכתב דלפי"ז יש מקום לומר דשמה א"צ דהוי שפיר ענין גירושין והוי כמו שכ' לויתי ממך מנה דאמרינן בב"ב דף קע"ב דממי שנפק מתותיה ידיה משמע, כן ה"נ הוי ענין כריתות שמגרש למי שיוצא מתח"י ולדידן ע"מ כרתי מהני ולא צריך מוכח מתוכו, רק ענין כריתות צריך, וכיון שמשמע למי שמוציא הגט הוא מגרש שפיר הוי ענין כריתות. אך מהרבה מגדולי אחרונים נראה שאין חילוק בין שם הבעל לשם האשה יעו"ש יש"ש גיטין ובמהראנ"ח מחלק בין האיש להאשה עכ"ד. ובשו"ת ד"ח ח"א סי' ס"ו החזיק בסברא זאת דמדאו' בעינן שם האיש ולא שם האשה. וכבר חקר בזה בתורת גיטין סי' קכ"ט סי"א ס"ק ט"ו, די"ל לכאורה דשם האשה לא בעינן מדאו' כיון שהגט יוצא מתחת ידה, ומסיק דבאמת נראה דגם שמה מדאו'. ובד"ח בתשו' שם כ' על התו"ג דאישתמיטתיה מניה דברי הרמב"ן ב"ב שם. אבל באמת הרמב"ן והר"ן לית להו הך סברא דהא כתבו בהדיא דאף שמה צריך לכתוב מה"ת, הרי דלא סמכינן על מה דתפיסתה מוכחת עליה וכ"כ באה"ש כלל א' סק"ב ובעין יצחק שם. ועיין חידושי אנשי שם סי' ס"ג דף ג' ע"ב ד"ה ומ"ש לתמוה על מה שחלקתי בין שמו לשמה דבזה תפיסתה מוכחת עיין כיוצא בזה בתשו' גו"ב תנינא אה"ע סי' קי"ג חילק בזה ממש בין שינוי שם אבי האשה לשינוי שם אבי הבעל מה"ט עכ"ל. וראה שם סי' ס"ט לענין שם נשתקע בשם האשה דתפיסתה מוכחת עליה שהיא היא ודאי לא נחשב נשתקע, וראה ג"כ שם סי' קט"ז בענין זה. וראה מ"ש בזה הערוך השלחן שם ס"ג. המורם מהאמור למעלה לדינא, דהרמב"ן והר"ן והרשב"א והא"ז ס"ל דבלא שמו ושמה הגט בטל מדאורייתא וכן פסק היש"ש בפ"ב סי' כ' וכן פסק מרן בש"ע שם סי' קכ"ט סעיף י"א וכן הסכימו רוב גדולי אחרונים הגר"א סקי"ט והב"מ והת"ג ס"ק ט"ו.

ז) ובשינה שמו או שמה אע"פ שכתב וכל שם שיש לו ולה פסק הש"ע שם ס"ג דאינו גט ופסול מן התורה, וכן דעת כל הפוסקים, ואפילו נמסר בע"מ, דמה מועיל

ע"מ כשהגט נכתב על שם אחר, ולדעת התוס' אין הפסול רק מדרבנן (ב"ש סק"ה). וראה למעלה אות ד' מה שציינתי בשם ערוך השלחן בשם הב"מ דאין כוונת התוס' כן.

ולכאורה בנידון דידן דלא היה להתאשה שם דינה בתיה מעולם ואין זה שמה כלל היינו שינה שמה ממש ופסול מן התורה, כיון דהבעל אומר לכתוב הגט לשם אשה ששמה דינה בתיה ובאמת אין זה שמה, א"כ לא נכתב לשמה כלל. גם אין זה ספירת דברים דבעינן שיהיה הגט ספר כריתות בעצמותו דהיינו שיהיה נזכר בו שם המגרש והמתגרשת ובגט זה נזכר שם שאינו של האשה המתגרשת והוא חשש דאור. וראה ד"ח הנ"ל בפתיחה אות ג' דכ"כ דבשינוי השם לא הוי לשמה וגם אינו ספירת דברים. ח) אבל, היות שזה מקרה עיגון מדול ומצוה לחפש צדדי דהיתירא, אנה ד' לידי ספרו של הגאון מהרש"ק מבראד חא"ש בסימן ק"ג בגט דבמקום הנתינה קורין את המתגרשת העניא ביוד ובגט נכתב העגא בלי יוד דיש שינוי במבטא כי היוד ניכרת במבטא, ויצא הגאון מהרש"ק בדבר חדש דכיון דקיי"ל בכתב שם האיש והאשה ולא כ' שם אביהם דכשר כמבואר שם סעיף ט', ובסימן ק"ל סעיף י"א מבואר דכמו דאם חתם שמו יוסף עד כשר ה"ה אם חתם בן יעקב בלי שמו נמי כשר, א"כ מוכח דאף בשם אביו הוי כשמו, ונהי דשם בעינן גם עד היינו דבלא"ה יאמרו דלא חתם לשם עדות, אבל כאן הרי הבעל כותב שהוא המגרש ואשתו המתגרשת, א"כ אם כ' בגט בן יעקב או בת יעקב כשר כמו אם כ' שמו ולא שם אביו ה"ה שם אביו ולא שמו דכשר. וא"כ כיון דא"צ לכתוב שמו אם נכתב שם אביו אף שינה בו לדעת הסוברים דהיכי דחסר כשר שינוי נמי כשר וכמ"ש גם ברמ"א כן בשינה שם אבי העד וכמ"ש הב"ש שם דגם בשמו הוי הדין כן כיון דדי בשם אביו, א"כ גם בשם המגרש והמתגרשת הוי כן. ומ"ש בש"ס ופוסקים שינה שמו ושמה תצא היינו אם לא כ' שם אביהם רק שמם ושינה בם אז פסול ותצא, אבל אם נכתב שם אביהם כהוגן רק בשמם הוי שינוי הוי הדין כן כאלו הוי שמם כהוגן והשינוי בשם אביהם ולהמכשירים בזה ה"ה בזה. הן אמת דבב"מ הביא תשו' הרשב"א שפסול בבן פלוני ובת פלוני מ"מ הב"י לא הביאו בש"ע כו', ונראה דזה לכ"ע דרבנן ואינו מה"ת אף להסוברים דבעינן מה"ת שמו ושמה מ"מ אם כ' שם אביהם ודאי הוי רק דרבנן, וכן מורה לשון הרשב"א שכתב אינו כשר ולא כתב שהוא פסול ממש משמע דאינו רק קפידא לכתחלה ואינו כשר גמור והיכא דאפשר לתקן יתקן אבל אינו פסול גמור, וא"כ אדרבא מלשונו יש סיוע לדברינו והש"ע השמיטו לגמרי, ומה גם כיון דלדעת התוס' הביאו הב"ש ס"ק ה' דבלי שמם אינו פסול רק מדרבנן, וא"כ יש לצרף בזה גם היתר זה, ומה גם כיון דהיו ע"מ ודעת הב"ש היכא דהוי ע"מ לא בעינן שמם כלל, וכאן נראו דהוי רק כחסר השם ואין דינו כשינוי ממש כיון דהוי טעות דעבידא

למיטעי וכל טעות דעבידי למיטעי מוכח בפוסקים בח"מ סי' מ"ט דלא נחשב שינוי וכל הרואה מידע ידעי דזה טעות דעבידי למיטעי ולא יאמרו אחר הוא, ולכן אין דינו כשינוי רק כחסר ובחסר יש לסמוך על עדי מסירה ובצירוף שם אביהם ובצירוף דעת התוס' דכל עיקרו הוי מדרבנן, ולכן אם יבין כת"ר דהוי שעת הדחק ואינו רוצה ליתן לה גט אחר או שחפץ בממון שאין בידה ליתן לו אז יתיר אותה עכ"ד. ובסוף התשובה כ' שאח"כ מצא בב"י סי' קכ"ט שמביא תשו' הרשב"א הנ"ל והג"פ שם מביא מהר"ם פדואה תשובה ל"ה, בשם מרדכי הארוך ממש מעשה כזה שכתבתי שהיה שם המגרש חזקיהו ולא נכתב הויו והכשיר הגט מב' טעמים חדא דלא חשיב חסרון דמצינו גם חזקיה בלא ויו ועוד דאפילו לא כתב שם המגרש כלל רק בן פלוני כשר מאחר שהיה ידוע שאין לאביו בנים אחרים אלא זה לבד מכשירו כמו בן פלוני עד דמתניתין דהמגרש. וסיים הגאון מהרש"ק: אמרתי שישו בני מעי כי כוונתי לדעת המרדכי והמהר"ם פדואה בכל היתר הנ"ל, ולכן יש לצרף דעה זו להתיר אם יש עוד צד להקל בזה ובתנאי שלא יהיה לאב המגרש עוד בן אחר דבלא"ה אינו מוכח מתוכו וכמ"ש המרדכי והמהרמ"פ הנ"ל. וע"ש דמצד להתיר ביש איזה טעות בשמו אם אינו שינוי גמור אף אם יש לאב בנים אחרים.

ט) ובהסתמך על חידושו של הגאון מהרש"ק זצ"ל יש יסוד גדול להיתר בנ"ד, דהא גם בנידוננו כמו בשאלת המרדכי האשה המתגרשת בת יחידה שאין לאביה בנים אחרים זולתה, ועוד יש בנידוננו סניפים אחרים להיתר מה שאין בנידון המהרש"ק כאשר אבאר לקמן.

ברם, חידושו של מהרש"ק — להתיר שינה שמו ושמה היכא דשם האב כתוב כראוי, ופירושו דהא דקתני שינה שמו ושמה תצא זהו בשלא כ' שמות אבותיהם — עורר התנגדות, ויכוח רב ודיון גדול בספרות ההלכה של האחרונים שמפיהם אנו חיים ביחוד בעניני גיטין.

והנה, בשאלה זו של העניא והענא פנו גם לבעל המחבר מים חיים ובסי' ס"א כותב שראה תשו' המהרש"ק להשואלים והוא מעתיקו, ותמה עליו שאין זה חדש כי דין זה מפורש במהרמ"פ ומרדכי ולא ראה סוף התשו' בחא"ש שבאמת מביא המהרמ"פ ומרדכי כאשר העתקתי למעלה, והיטב חרה למהרש"ק ע"ז ועל השגותיו (ראה לשונו בחא"ש סי' קצ"ח וגם תשו' ב' בסי' קצ"ה).

גם הדברי חיים בפתיחה לדיני שמות אות ג', באהלי שם כלל א' סק"ד ובשערי דעה ח"ב סי' ק"ס דחו חידוש זה.

המים חיים שם כתב: שחלילה וחלילה להעמיד יסוד ההיתר ע"ז דבמרדכי הארוך לא כתב זה רק לסניף בעלמא כו'. כוונתו דעיקר ההיתר הוא בחזקיהו דנכתב חזקיה משום דמצינו גם חזקיה בלא ויו. ובד"ה ועתה כתב: ויש לומר שאף למאן

דמכשיר בשינוי שם האב מודה בשינוי שם המגרש אף שנכתב אח"כ שם אביו כראוי לא מהני, דתיכף שכתב שם המגרש בשינוי נפסל ולא מהני לתקנו בזה שיכתוב אח"כ שם האב כראוי כמו בכתב תנאי בגט דל"מ אף אם חזר ומחקו מטעם ברירה כמ"ש הה"מ על הרמב"ם ע"ש.

הדברי חיים שם כ': הגם דבתשו' מהרמ"פ משמע דכיון דסגי בשם אביו לחוד כשר בשינה שמו היינו דוקא בנידון ידידה דלא הוי טעות רק בדקדוק השם חזקיהו או חזקיה וכה"ג, אבל אם שמו ראובן בן שמעון וכתב יוסף בן שמעון ודאי הוי שינה שמו ממש ונכתב שלא לשמו דלא ככתוב בחא"ש ע"ב.

האהלי שם כתב ג"כ כנ"ל, דעיקר הסמיכה במהרמ"פ משום דמצינו גם חזקיה בלא ויו, וגם דאפילו אם נאמר דאם לא כ' שמו רק בן פלוני כשר, מ"מ השתא דכ' שמו ושם אביו שמה ושם אביה, ודאי עיקר הכריתות הוא שמו ושמה וגם העדים החתומים ודאי עיקר עדותם על שמו ועל שמה, ואם כתבם בשינוי הרי העידו שקר. וסיים: ראה נא כמה דיו נשתפכה בשאלות ותשובות ראשונים ואחרונים בדיני שינוי שמו ושמה בדקדוקיהן ובפרטיהן ובכינוייהן וכמה מבנות ישראל נשאר עגונות צרורות כל ימי חייהן, ולא אישתמיט חד מן קדמאי ובתראי לשאול אם שם האב כתוב כראוי לעשות ממנו אפילו סניף להתיר ע"ש.

ובשערי דעה שם מביא תשו' מים חיים בשם גדול אחד (בעילום שמו של המהרש"ק ולא ידעתי הסבה) וכתב, דחלילה לסמוך ע"ז להכשיר בשינוי שמו של המגרש עצמו כיון דמתכשר עפ"י שם האב לבד כי גם בשינוי שם האב רבו המחמירים, וגם דאפשר דשינוי בשם האב קילא טפי כיון דעיקר השם שלו נכתב מתחלה כהוגן ומוכח מתוכו שוב לא מיגרע השינוי אח"כ, וכעין מ"ש הר"ן נדרים כ"ו בטעמא דתפוס לשון ראשון שעיקר דיבורו של אדם הוא התחלת דבריו כו' משא"כ במקום שהתחלה נכתב בשיבוש ל"ה מוכח מתוכו.

(י) המסקנה איפוא מכל האמור, דמה דגאוני אחרונים השיגו על המהרש"ק מטעמים שהבאתי בשמם, הוא רק על עצם חידושו להתיר בכלל שינה שמו ושמה היכא דשם האב כתוב כראוי, אבל לא על הפרט על גידונו של המהרש"ק וכדומה, דבזה גם המים חיים מסיק בסוף התשובה שמסכים שהאשה מותרת משום דעבור שינוי היוד בשם העניא לא מיחשב שני שמות שהתפרש הוא רק מחמת חילוק הברת לשון המקומות ובאמת דא ודא אחת היא. וכן מוכח מהד"ח דכ', דדוקא בנידון המהרמ"פ דלא הוי טעות רק בדקדוק השם חזקיהו או חזקיה וכה"ג, אבל אם שמו ראובן בן שמעון וכתב יוסף בן שמעון ודאי הוי שינה שמו ממש. ולא קאמר בשינוי מחמת חילוק הברת לשון המקומות, ומוכח דזה לא הוי שינוי השם כ"כ ובזה יש לדון להקל להמהרמ"פ.

גם האהלי שם אחר שדחה בשתי ידיים דברי המהרש"ק כ' בסוף כלל ג' בגופא דעובדא שנשאל עליה בחא"ש דיש להקל טפי בשמות הענא והעניא דהשינוי אינו אלא מחמת מבטא המדינות עש"ה בדבריו, והנה השאלה בשערי דעה היא, שאחד היה נקרא בשני שמות בפי כל העולם ועפ"י סיבה נכתב בהגט רק שם אחד היינו שמו הראשון והוא מקום עיגון גדול, ומצדד להכשיר עפ"י המבואר בש"ך סי' מ"ג דיילוג אינו כשינוי כ"כ, ולפי"ז יצא לידון בדבר חדש לפי המתבאר מתשו' הרשב"א דכמו שבעדים כשר אם חתם א"ע בשם בן יעקב עד ה"נ לענין המגרש עצמו אם נכתב רק בן פלוני יש לדון להכשירו במקום שידוע שלא היה להאב שום בן אלא זה, ולפי"ז אפשר לדון מתוך דברי הרשב"א דכמו שבידוע שאין להאב בן אלא זה כשר גם בשם אביו, ה"נ בנכתב שם אחד מהמגרש, וידוע בעת הזאת ובימינו אלה כי מנהגם של ישראל בכל תפוצות שאין קורין לשני בנים בשם אחד אף באחד מן השמות, ולפי"ז הוא מוכח מתוכו שזהו המגרש, ועכ"פ לא דמי לשינוי ויש להכשירו ע"י עדי המסירה לבד במקום עיגון ודחק עכ"ד.

מ"ש בשם הרשב"א זו פליטת הקולמוס דאדרבא דעת הרשב"א דאם נכתב בן פלוני במגרש עצמו דאינו כשר וזו שיטת מהרמ"פ בשם מרדכי כנ"ל.

ובהסתמכות על הנחה זו יש מקום להתיר גם בנידון של הגאון מהרש"ק בשם הענא והעניא דהשינוי אינו אלא מחמת מבטא המדינות, ובאמת דא ודא אחת היא, כי עבור שינוי היוד לא מיחשב שני שמות וכמ"ש שם בחא"ש דאין דינו כשינוי ממש כיון דהוי טעות דעבידי למיטעי ומטעם זה כ' דאין דינו כשינוי רק כחסר. וזה ברור שאם יש לאחד שתי בנות לא יקרא לאחת העניא ולאחת הענא לפי המנהג שאין קורין לשני בנים בשם אחד, ואם השערי דעה מתיר בנכתב שם אחד מהמגרש משום המנהג שאין קורין לשני בנים בשם אחד אף באחד מן השמות, בהענא והעניא דדא ודא אחת היא לא כל שכן להתיר אף אם יש לו שתי בנות. ותמיהני על הגאון בעל שערי דעה שלא הרגיש בזה, ואף שביארתי שעיקר השגתו היא על עצם חידושו להתיר בכלל שינה שמו ושמה היכא דשם האב כתוב כראוי, בכ"ז היה לו לפרש שהשגתו אינה נוגעת לעצם הפס"ד של המהרש"ק בנידונו וצ"ע.

בעצם השאלה של השערי דעה במי שיש לו שני שמות וכתב רק אחד מהם אם

חשוב שינוי השם עיין בשדי חמד מערכת גט סימן ל"ו אות ח' שהאריך בזה.

יא) והנה הגאון מקאוונא בשו"ת עין יצחק העלה לדון ליסוד ההיתר במקום עיגון גדול שיטת המהר"ם פאדוואה ומרדכי הנ"ל. (ראה כמה תשובות י"ט—כ"ג—ד—ה') ומצדד להתיר אף אם יש לאבות המתגרשים עוד בנים אחרים, והוכחה לזה מחתימת העדים דמסתימת הפוסקים נראה דבכל גווני מהני בחתם א"ע בן פלוני עד אף ביש לאבי העד עוד בנים, וכיון דמקור דברי הסוברים דבן פלוני כשר גם בשם

הבעל והאשה הוא דלמדו זה מן עדים, א"כ ממילא בשמות המתגרשים ג"כ מהני לצאת דין ספירת דברים אף דיש לאביהם עוד בנים ובנות. ועיין שם (סי' כ"ג אות י') בשם גט מקושר סי' קי"ז באמצע דבריו שכתב דלא כמהר"ם פאדוה אלא אף ביש לו בנים אחרים ג"כ כשר הגט בכתבו בן פלוני. וראה בתורת גיטין ס"ק י"ג שתמה על המהרמ"פ בשם המרדכי שמכשיר בנכתב בן פלוני כשידוע שאין להאב בנים אחרים, דכיון דלא כתב על אביו פכ"פ יש לחוש דלמא יש אחר ששמו כך שיש לו ג"כ בן והוא גירש אם לא דמיירי בגירש בעדי מסירה, ועי' אה"ש כלל א' סק"ג מה שכתב ע"ז.

ובעין יצחק שם סי' י"ט אות ל"ו—ז' דן בשינה שם העצם עפ"י שיטת המפרשים והמהרש"א בתוס' גיטין (דף פ') ד"ה ושם עירו דלא תקנו חז"ל לפסול שינוי רק במה שמעכב כתיבתו בדיעבד והובאה שיטה זו באריכות בתשו' רעק"א סי' קט"ז, ולכן לשיטת המהרמ"פ דבכתבו רק בן או בת פלוני סגי בדיעבד, א"כ במה דשינו שם העצם הוי השינוי במה שאינו מעכב בדיעבד כמו שהאריך בזה בחא"ש הנ"ל. וכתב דאין לחלק דשאני ג"ד דהשינוי בשמה נעשה קודם שנכתב בת פלוני, ודוקא בשם מקום הלידה דהשינוי נעשה לאחר שנכתב שמו, דזה אינה סברא לחלק דהא גם בשינוי בשם לידה דזה המקור להקל בשינה במה שאינו מעכב, גם בזה כ"ז דלא גמרו להגט עדיין לא נגמר בהכשר ואפ"ה הכשירו, ע"כ ה"ה בכתבו שם העצם בשינוי כיון דבעת גמר הגט בהכשירו ובעת שחותמין העדים כבר נכתב בת פלוני דמועיל בדיעבד ע"ש. וזה דלא כהמים חיים ושערי דעה הנ"ל דמחלקים כן. וראה שם סימן י"ט אות ל"ח דכ"ז כתב רק לסניף עש"ה.

ובסימן כ"ג אות י"ג כתב העין יצחק דהגיע לידו ס' חא"ש שהעלה לדון ליסוד ההיתר בשינוי השם על סמך המרדכי והמהרמ"פ ודעתו להקל במקום הדחק, ותודות לד' כי מצאתי לרב גאון מפורסם מסייע לי. וכתב, דחא"ש נדחק לתרץ דמה שאמרו שינה שמו ושמה תצא מיירי בלא כתבו שם אביהם, אבל זה דוחק. ובאות י"ד כ' דראה ס' מים חיים שהשיג על הגאון מהרש"ק, אכן נידון ידיה עדיפא דיש ספק ספיקא בדינא, ובכ"ז מסיק באות ס"ו שלא להקל ביש לאביו גם בנים אחרים נגד דעת המהרמ"פ דאינו מקיל רק אם אין לו בנים אחרים עש"ה. וראה שם סי' כ"ד סוף התשובה מה שכתב בזה דעיקר לדינא להתיר אף ביש לאביהם עוד בנים.

ובסימן כ"ה שם בשם בתיה דכתבו באסי העלה ג"כ להיתר עפ"י דברי המהרמ"פ בשם מרדכי הארוך ואף שהרשב"א חולק ע"ז, מ"מ — כתב — דיש לסמוך על המהרמ"פ שהובא בג"פ סי' קכ"ט ס"ק א' שנראה מהג"פ דדעתו נוטה להקל כדברי המהר"ם פאדוה. וע"ש דכתב דהיכא דאין הפרש גדול ניכר בהרגשת המבטא הדין נותן להכשיר, לפי דגם זה מקרי בשם ספירת דברים כיון דעבידי למטעי בכזה, ע"כ

אין זה מקרי שינוי השם וגם אין בזה חשש לעז משום דעבידי למטעי בזה ואין לנו לעשות חומרות מדעתנו. ועיין עוד שם סי' י"ט אות ו', ח' ואות ל"ד ובסי' כ"ג אות י"א לענין טעות דמוכח מתוך השטר ועבידי למטעי דלא נחשב שינוי כמבואר בחו"מ סי' מ"ט ס"ב וס"ו.

מהאמור יוצא, דהא דאמרינן בש"ס ופוסקים דשינה שמו ושמה תצא מיירי בהיה שמו ראובן בן שמעון וכתב יוסף בן שמעון, דזה ודאי הוי שינה שמו ממש ולא בשינוי מחמת חילוק הברת לשון המקומות דעבידי למטעי בזה (ראה ד"ח בפתיחה לדיני שמות אות ג' הנ"ל).

יב) ולאמתו של דבר גם הגאון מהרש"ק זצ"ל שסומך על המהרמ"פ בשם המרדכי, מדגיש, כופל ומשלש בנידונו בחא"ש שם בקורין את המתגרשת במקום הנתינה העניא ביד ובגט נכתב הענא בלי יוד שאין דינו כשינוי ממש כיון דהוי טעות דעבידי למטעי וכל טעות דעבידי למטעי מוכח בפוסקים בחו"מ סי' מ"ט דלא נחשב שינוי דכל הרואה מידע ידע דזה הוי טעות דעבידי למטעי ולא יאמר אחר הוא, ולכן אין דינו כשינוי רק כחסר, ובחסר יש לסמוך על עדי מסירה, ובצירוף שם אביהם ובצירוף דעת התוס' דכל עיקרו הוי רק דרבנן יש להתיר בשעת הדחק ומקום עיגון כאשר העתקתי למעלה דבריו. ומבואר דבשינוי גמור לשם אחר דלא עבידי למטעי גם המהרש"ק מודה דאין להתיר אף אם שם האב נכתב כראוי, וכבר כתבתי למעלה אות י' דמה דגדולי האחרונים השיגו על המהרש"ק הוא על עצם חידושו ופירושו דשינה שמו ושמה תצא מיירי בלא כתב שם אביהם, אבל אם נכתב שם אביהם כהוגן ורק בשמם הוי שינוי יש להתיר, אבל בנידונו של המהרש"ק הלא המה מסכימים להתיר כמ"ש המים חיים דעבור שינוי היוד בשם העניא לא מיחשב שני שמות דהתפרש הוא רק מחמת חילוק הברת לשון המקומות ובאמת דא ודא אחת היא, וכן מוכח מהד"ח, אהלי שם ועין יצחק שהבאתי למעלה.

תמיהני איפוא על הגאון מהרש"ק זצ"ל שסותר א"ע מיניה וביה, מצד אחד פירש הא דשינה שמו ושמה תצא דמיירי בלא כתב שם אביהם, אבל בכתב שם אביהם כהוגן ורק בשמם הוי שינוי יש להתיר, ומצד אחר התנה והדגיש דהא דמתיר בנכתב שם האב הוא רק בשינוי שאינו גמור בטעות דעבידי למטעי, אבל לא בשינוי גמור אף אם נכתב שם האב. ומפני מה לא פירש הא דשינה שמו ושמה תצא דמיירי בהיה שמו ראובן בן שמעון וכתב יוסף בן שמעון וכדומה כנ"ל, דזה ודאי הוי שינוי השם ממש דאין להתיר אף אם שם האב נכתב כראוי, ואז לא היה מקום להשגות גאוני האחרונים הנ"ל, וצ"ע רב ליישב.

יג) הארכתי בבאור וברור הלכות אלו הנוגעות לגידון דידון, שנכתב בגט דינה בתיה המכונה דאינא בת הירש דמתקרי ארקא ובאמת שם דינה בתיה לא היה

להאשה מעולם ואין זה שמה כלל והוי שינה שמה ממש דפסול, דכיון דהבעל אומר לכתוב הגט לשם אשה ששמה דינה ובאמת אין זה שמה, וא"כ לא נכתב לשמה כלל, גם אין זה ספירת דברים כמ"ש הד"ח בפתיחה אות ג' הנ"ל דבשינוי השם לא הוי לשמה וגם אינו ספירת דברים.

אמנם יש לדון להתיר במקום עיגון גדול בנ"ד שהבעל נעלם ואי אפשר למצאו ע"ס שיטת המהר"ם פאדווה ומרדכי הנ"ל דמתירים בשינוי בשם המתגרשים אם שם האב כתוב כראוי ואין להאב עוד בנים אחרים, וגם בנידוניגו שם אביה נכתב כהוגן ואין לאביה עוד בנים אחרים כי היא בת יחידה. ואף דכתוב בגט שם שלא ניתן לה מעריסה וגם אינה נקראת בו כלל ולא דמי לחזקיהו וחזקיה של המהרמ"פ או העניא והענא של המהרש"ק וכדומה, אכן יש עדיפות ויתרון לנ"ד בזה, ששם הלעז "דאיאנא" שהוא שם הקריאה והחתימה כתוב בגט וזה יסוד גדול ועיקר להיתר. דהנה בשינוי השם יש תרתי לריעותא, א' דאין זה השם של המגרש או המתגרשת ופסול מחמת שינוי השם, ב' דהא קיי"ל בלא כתב שמו ושמה דהגט פסול, וממילא אם שינו את שמו או שמה לשם אחר הוי כמו דלא כתבו השם. (ראה עין יצחק סי' י"ט אות א' הנ"ל). וכל זה בשינוי השם, לא כן בנ"ד דשם הלועזי, דאיאנא, דהוא שם הקריאה בפ"כ וגם שם החתימה כתוב בגט ומה שהוסיפו שם אחר אף שלא ניתן לה שם זה ואינה נקראת בו, בכ"ז אינו נפסל הגט מטעם זה.

יד) ומצאתי און וסעד לדברי בחא"ש סימן צ"ב בגט שכתבו יהודה המכונה ליב כי כן אמר הבעל ונשבע בעת סידור הגט ששמו בעליתו לתורה יהודה והקריאה והחתימה הוי ליב, ואח"כ היה מערער שגקרא לתורה בשם אריה, דהעלה להקל במקום עיגון, ומבאר דס"ל להתוס' בגיטין כ' ד"ה הא דבשינה שם הטפל כשר אף לר"מ דס"ל ע"ח כרתי, ולפי"ז כיון דהקריאה בפ"כ והחתימה הוא רק ליב, א"כ העליה לתורה לבדה הוי רק שם הטפל ואין קפידא בשינוי ואם כי מדעת הפוסקים האחרונים לא נראה כן, מ"מ יש לצרף זה להקל. ובסוף התשובה מחזק דבריו בזה, דאין כאן חשש דאורייתא כיון דעיקר השם נכתב כדינו ואינו רק חשש דרבנן שיאמרו אין זה המגרש בצירוף דעת התוס' הנ"ל דבשינוי שם הטפל כשר מתיר האשה להנשא במקום עיגון. ובסימן צ"ג שם השיב להגאון מהר"ם א"ש על השגתו דהשם שעולה לתורה כתבו תחלה ועשו אותו עיקר ולא הוי השינוי בשם הטפל. ומתוך דבריו דלא נחשב הקדמת השם לעשותו בזה עיקר רק בתר המגרש אולינן, וכיון דבו הוי טפל אין שינוי פוסל בו ואקרקפתא דגברא תלוי ע"ש מה שהאריך בזה, וסיים דהגאון מהר"ם א"ש הודה לדבריו והסכים להיתר. וראה עוד חא"ש סוס"י ס"ג דף נ"א ב' ובסי' צ"ד דף ע"ח באמ"ה.

ואם הגאון מהרש"ק מתיר במקום עיגון בשינוי בשם הטפל, אעפ"י דהוי שינוי

ממש, דהיה לו לכתוב אריה וכתב יהודה, — מטעם שהוא שם הטפל ולא עיקר, כש"כ בנ"ד בשם דינה בתיה דאף שם הטפל אינו דאינו פוסל אם כתבו. וביותר דבנ"ד אין חשש לעז שיאמרו בני אדם שאין זו המתגרשת, דהא אנחנו נוהגין לכתוב שם היהדות שהוא שם העריסה אף שאין מי שקורין בשם זה רק בשם משמות החדשים, כי כן הורו רבותינו הגאונים הח"ס (אה"ע ח"ב סי' ל"ח) הבנין ציון (סי' קע"ב) ומהר"ם שיק (סי' ק"ט) וטעמם דהכל יודעים דשם החדש משמות הגוים שקורין אינו עיקר השם כי מלידה ניתן לה שם יהודית על אחד מהמשפחה, ולכן אין זה נשתקע כמ"ש המהרי"ק בשורש פ"ו באחד ששמו אליהו והיו קורין אותו באלי בכינוי, דשם אליהו לא חשיב נשתקע מהאי טעמא ובבנין ציון שם כתב טעם אחר דלכתחלה לא ניתן שם זה רק להשתמש בו לדברים שבקדושה כמו לכתובה ושטרות ונתינת מי שברך ושם החדש משמות הגוים ניתן לדברי חול, ולכן אין שייך לומר על שם היהדות דגשתקע. ולפי"ז אין שום חשש לעז בנ"ד, דבטח יאמרו ששם דינה בתיה שמה מעריסה שניתן לה שם יהודית, ואף דבאמת אינו כן כי לא ניתן לה שם זה מעריסה, בכ"ז אין חשש לעז ועדיף מנידונו של המהרש"ק בשינוי בשם טפל דמתיר במקום עיגון.

והנה הרב המסדר הגט במכתבו אלי הראה תשו' אור גדול סי' ל"ו (שאינו תח"י לעיין בו והגר"י הענקין ז"ל מביאו בס' עדות לישראל) דלא שייך חשש לעז במקום ששם הלועזי שידוע בו כתוב בגט והוי לשמה וגם יש ספירת דברים ונהגיתי. טו) הפיכום מכל האמור למעלה, דבנ"ד יש כמה וכמה טעמים וסניפים לצרף להיתר. שיטת המהרמ"פ ומרדכי דמתירים בשינוי בשם המתגרשים אם שם האב כתוב כראוי ואין להאב עוד בנים, בצירוף היתירו של המהרש"ק בשינוי בשם הטפל, וק"ו בגידון שלפנינו שאין שום שינוי השם, ועיקר השם הלועזי שנקראת בו וחותמת בו נכתב כהוגן וגם אין לאביה שום בנים אחרים זולתה, וגם לא שייך כלל כאן חשש לעז כאשר בארתי. גם יש לצרף לסניף מה ששמעתי מפי האשה שבמשך זמן רב הוחזקה בשם דינה בתיה בשימוש לדברים שבקדושה בביהכ"נ וכדומה וגם בחתימה. ואף שכתבתי למעלה ומצאתי כדברי בחא"ש דלא מהני להכשיר למפרע גט שכבר נכתב בפסול בזמן שלא היה שם המתגרשת כן, כבר הבאתי מאה"ש דעלה בדעתו לומר דשפיר מהני כשתחזיק א"ע בשמה עפ"י חידושו של התו"י הג"ל בגדר לשמה, וע"ש דמסיים דעומד לנגדו תשו' פנ"י סי' יוד. אמנם י"ל בנ"ד דאין חשש דאורייתא כיון דעיקר השם נכתב כדינו ואינו רק חשש דרבנן שיאמרו אין זו המתגרשת כנ"ל ובדרבנן הא קיי"ל יש ברירה, ושפיר מהני מה שהוחזקה בשם זה אח"כ. מכל הלין טעמים נראה לפענ"ד כי הגט כשר ליתן להאשה ותהיה מותרת להנשא בלי פקפוק כלל, וד' יצילנו משגיאות ויוליכנו בדרך האמת.

פרופ' זאב הלוי לב

השוואת בעלי דינים בכל דבר

הקדמה

איתא בחו"מ י"ז ס"ק א'.

"בצדק תשפט את עמיתך איזהו צדק המשפט זו השוויית שני הבעלי דינים בכל דבר".

ובס"ק ה' כתב המחבר: "אסור לדיין לשמע דברי בעל דין האחד שלא בפני בעל דין חברו".

הגה: "ודווקא שיודע הדיין שיהיה דיין בדבר אבל אם שמע טענות האחד ואח"כ גתרצה השני לדון לפניו מותר להיות דיין בדבר" (תשו' מהרי"ל קצ"ה) ... ומוסיף המחבר "וכן הבעל דין מוזהר על כך".

במהרי"ל בתשובה זו מובאים שתי שיטות וז"ל:

"ומה שנוהגין לשמע דברי בעל דין שלא בפני חברו לא ראיתי נוהגין כך אף שרבים גדולי הדור נוהגין לשמע קבלת ראובן, היינו משום דלאו דייני נינהו, ואינם יכולים לכופף את שמעון לקבל דינו אלא לכופו לדין עפ"י ב"ד השה. ואין שומעין בדרך דין אלא בדרך קבלה ועצה, ונותנים עצה לראות מה לעשות, ושולחין אחר שמעון שליח להזמין לבית דין על פי טענות ומורה שזה.

וממקצת רבותינו ראיתי שאינם פוסקים אלא שמקבלים קניין לקיים דבריו והוי כמו נאמן עלי רועי בקר. ואפילו אם יתרצה שמעון אחר כך לקיים דינו של הרב הנשאל כבר ושמע דברי חברו, מכל מקום לא עבר הרב ששמע דברי בעל דין כיון שבשעה ששמע לא שמע דרך דיינות לדון עליו אלא בשמיעה בעלמא. גם למחר ירצה שמעון את דבריו אם ירצה שמורה זה ידון על דבריהם. וכבר המורה הסיח דעתו מדברי ראובן ולא נכנס שום זכות ודין של ראובן בלבו אלא ישמיענו שנית במעמד חבירו וידון. ודאי אם קבלו שניהם לקיים דין של הרב והלך אחד מהן והגיד דבריו לרב והרב ידע שידין להם שקבלו הם עליהם. הא לא יתכן. אך ח"ו לרבותינו

שי' ושהיו קלים לעשות זאת ושארית ישראל וגו' וברייתא קתני מניין "לדיין" וכו' עכ"ל.

השיטה הראשונה של המהרי"ל בשם רבים של גדולי הדור היא, שמותר לדיין לשמע טענות בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו כל זמן שלא שמע את הטענות בתור דיין. במקרה זה איננו עובר על שום איסור. אולם אם הוא שמע את טענותיו נפסל מלדון בדין זה. אולם יכול הוא להכריח את בעל הדין השני להופיע לפני בית דין השווה שבו אין הוא יושב בדין. מאידך אם בעלי דין מסכימים שהוא יהיה הדיין הוא יכול להיות דיין ואין הוא נפסל מלדון בענין זה.

השיטה השנייה של מקצת רבותינו סוברת שדיין ששמע הטענות של בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו, נפסל לדון באותו ענין, אפילו נתרצו שני הצדדים שיהיה דיין. הוא יכול אומנם לדון בתור נאמן, ושני הצדדים צריכים לקבל קנין לקיים דבריו בתור נאמן, אבל לא בתור דיין. (וראה דיון להלן בענף ח' בפירוש של המהרי"ל וראה בב"ח טור ח"מ סי' י"ז ס"ו ואת הסמ"ע).

והנה באתי כאן לברר מקור השיטות בדין זה. ובמהלך הדיון נשתדל לברר גם מספר דינים אחרים הקשורים עם השואת שני בעלי דינים, כמו דיין ששונא או אוהב אחד מבעלי הדין. וכל הדינים הקשורים לשוחד דברים. ומכיון שראיתי שהדור פרוץ בענינים אלו החלטתי להעלות את חדושי בכתב.

ענף א'

א. "אסור לדיין לשמע דברי בעל דין שלא בפני בעל דין חברו". שיטת רש"י. המקור להלכה זו נמצא במכילתא פרשת משפטים פרשה כ. "לא תשא שמע שוא, הרי אזהרה למקבל לשון הרע. דבר אחר: לדיין שלא ישמע מבעל דין עד שיהיה בעל דין עמו, שנאמר "עד האלקים יבא דבר שניהם". דבר אחר: אזהרה לבעל דין שלא ישמיע דבריו לדיין, עד שיהא בעל דינו עמו, שנאמר: ועמדו שני האנשים".

ובגמרא מצאנו ההלכה זו בסנהדרין (ז, ב) "שמוע בין אחיכם ושפטתם. אמר רב חנינא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חברו. ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דברים לדיין קודם שיבא בעל דין חברו, קרי ביה נמי שמע בין אחיכם. רב כהנא אמר מהכא. לא תשא, לא תשיא".

ומפרש רש"י: "שמוע בין אחיכם: כשהיו שניהם יחד שמעו דבריהם, ולא תשמע דברי זה בלא זה. שמסדר דברי שקר כדברי אמת, לפי שאין מכחישן. ומכיון

שלב הדיין נוטה לו לזכות שוב אין לבו מהפך בזכות השני כל כך. שמע: דבריד בין אחיכם כשתהיו שניכם יחד משמע".

בגמרא בשבועות (ל"א א) "מניין לדיין שלא ישמע דברי בעל דין (חבירו) קודם שיבא בעל דין חבירו ת"ל מדבר שקר תרחק. מגין לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו ת"ל מדבר שקר תרחק. רב כהנא מתני מלא תשא לא תשיא"¹.

ובגמרא שם מובאים תשעה דינים שונים שנלמדים מן הפסוק מדבר שקר תרחק. ומפרש רש"י: ומדבר שקר תרחק: "כיון שאיש מריבו מסותם מעמיד זה שקרו" לא תשא: "שאוהרה למקבל", קרי בי' לא תשיא: "אזהרה לבעל דין".

ב. ובתוספות שם בגמרא בשבועות ד"ה שלא ישמע דברי בעל דין: "בפ"ק דסנהדרין (דף ז' ב) מפי' ליה משמוע בין אחיכם".

דברי בעלי תוספות סתומים: ומשמע מדבריהם שכל מה שנלמד מפסוק מדבר שקר תרחק נלמד מפסוק משמוע בין אחיכם; לשני הפסוקים יש אותו ההיקף ומשקל, ואין הבדל במשמעות בין הפסוקים.

אולם נראה לי שיש הבדלים מהותיים במשמעות ובהיקף של שני הפסוקים האלה. ההבדלים משתמעים מתוך פירוש רש"י וגם כפי שנראה להלן מתוך דברי הרמב"ם. מן הפסוק "מדבר שקר תרחק" שומע אני שאסור לדיין לאפשר לבעל דין להעמיד דבריהם בשקר. כמו שכתב רש"י בפירושו בגמרא על הדין "מגין לשנים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה, שאומרים לו לבוש כמותו או הלבישהו כמותך ת"ל מדבר שקר תרחק". ד"ה מדבר שקר תרחק: "מכיון שהאיש מריבו מסותם מעמיד זה את שקרו". (כלומר משום שטענותיו של שמעון נסתתמו במקצת בגלל מעמדו הבלתי שווה, מעיו ראובן להעמיד את שקרו). ובאופן דומה מפרש רש"י את האזהרה שבעל דין לא יטעים את דבריו שלא בפני בעל דינו, "שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו אינו בוש מדברי שקר".

בשני המקרים סיבת האסור היא האפשרות הסבירה שבעל דין אחד עלול לשקר, האסור על הדיין הוא שימנע אפשרות כזאת, למנוע מבעל הדין את הפיתוי לשקר, ולא להיות גורם לשקר ולעוות הדין. ולכן (כמו שנדון עוד) אם אין הסתברות כזאת שב"ד ישקר, (כגון אם בעל דין השני יוצא ונכנס, ובעל דין הראשון בוש לשקר ואם אין לו הזדמנות לשקר), אין כאן איסור הנובע מן הפסוק "מדבר שקר תרחק".

¹ יש לעיין למה כתוב בגמרא בסנהדרין אזהרה לבית דין, ובגמרא בשבועות מגין לדיין ונראה לי שהפסוקים מכריחים את לשון הגמרא, הפסוק שמוע בין אחיכם מסיים ושפטתם בלשון רבים, ז. א. הבית דין, אבל הפסוק מדבר שקר תרחק הוא מראה אזהרה ליחיד, לדיין ולבעל דין שכל אחד יתרחק משקר ודו"ק.

את הפסוק "שמע בין אחיכם" מפרש רש"י "כשהיו שניהם יחד שמעו דבריהם" וכו' ועוד כתב רש"י: שמע "דבריהם בין אחיכם כשתהיו שניהם יחד משמע", רש"י מדגיש את המילים יחד. ז. א. לא מספיק ששני בעלי דין גמצאים או שניהם הופיעו לבית הדין, אלא יש הכרח שהשמיעה של כל דבר וכל פרט במהלך הדיון תהא בנוכחות המתמדת של שני בעלי הדין.

הלכה נלמדת מן פשטות הפסוק שמוע, ממנו אנו למדים כי על הדיין לשמע את הכל בין בעלי הדין, כלומר בנוכחות שני הצדדים.

קיימים שני מצבים בהם בעלי דין אינם במעמד שווה. אפשרות האחת היא זו בו מעמדו של אחד מהם הוא במצב נחות בלבו של הדיין. הדיין עלול להיות מושפע מטענות של בעל דין אחד יותר מאשר מטענות של בעל הדין השני, וזאת לא מחמת עצם הטעון בבית הדין, אלא מחמת סיבות חיצוניות שאינן נובעות מעיקר הטיעון. למשל אם בעל דין אחד משמיע ראשון את טענותיו בלי נוכחות בעל דין השני, עלול הוא להטות אזנו של הדיין, להשפיע עליו, עד שקשה לו לדיין לשמור על שיקול אובייקטיבי ולכן הוא ישא פנים לראשון, כדברי רש"י: "ומכיון שלב הדיין נומה לו לזכות שוב אין לבו מהפך בזכות השני כל כך". וכמו שכתוב במשלי "צדיק הראשון בריבו ובא רעהו וחקרו" (משלי י"ח י"ז) (וראה פירוש הרלב"ג המפרש את הפסוק לענינו). וכך גם כתב הפרישה (בחו"מ ס' ז' ס"ק ו') שאם בעל דין אחד בא קודם שיבוא חברו "פשיטא אסור משום שדברי הראשון נשמעין ונכנסו באזני הדיין, כדכתיב צדיק הראשון בריבו"².

ובאופן דומה מפרש רש"י בתורה את הפסוק ולא תקח שוחד "אפילו לשפט צדק שהמקבל שוחד ממנו אי אפשר שלא יטה את לבו אצלו להפוך בזכותו". התוצאה של שמיעת בעל דין אחד בלי נוכחות של בעל דין השני דומה לזו של לקיחת שוחד, ובשני המקרים ההשפעה היא על מוחו ולבו של הדיין. הפסול הוא בדיין, שהרי מושפע הוא לצד אחד, דבר זה גורם לעוות הדין ולכך שמעמדם של שני בעלי הדין אינו שווה.

האפשרות השניה להתהוות מצב בו מעמדם של שני ב"ד אינו שווה, מקורה לא בהשפעה על הדיין אלא בהשפעה על בעלי הדין עצמם. לזה יש גם שתי אפשרויות. (א) אם נתן עדיפות או הזדמנות לבעל דין אחד לטעון דברי אמת מהולים

2 ואפשר לשאול הלא בכל מקרה אפילו כששני בעלי דין נוכחים בבית הדין, תמיד טוען אחד לפני השני, ולכן יש לחשש שהראשון משפיע על בית הדין ועל שקול דעתם? התשובה לכך היא כי במעמד של שניהם יכול השני להכחיש תיכף את טענת הראשון, ואין לטענת הראשון שום עדיפות אשר בעטייה יהפוך הדיין בזכותו של הראשון יותר מזכותו של השני.

בשקר בלי שהצד שכנגד יוכל להכחיש את טענותיו, וזאת משום שהצד הראשון "איננו בוש מדברי שקר", "מסדר דברי שקר עם דברי אמת". במקרה זה בעל הדין הראשון הוא במצב עדיף, מכיון שלצד השני אין אמצעי הגנה, שהרי הוא אינו מכיר את הטיעון של הראשון.

(ב) אם טעונו של הראשון לא התחזק, אבל מצבו של בעל דין השני הורע, הוא רואה שבעל דין הראשון נכנס בלעדיו, יש חשש כי יסתתמו טענותיו (וראה שו"ת הרד"ך בית כ"ב חדר ד', ונדון עוד בזה. והרד"ך מפרש שוחד דברים מאהבה "משום שכאשר יסיר הגדפא או יושיט לו ידו שכנגדו יחשוב שיש אהבה ביניהם ויסתתמו טענותיו") לכן מעמדו הנחות של השני משפיע עליו פסיכולוגית, וחסר לו הכח הנפשי סידור טענותיו בצורה בה יוכל לשכנע את הדיין.

ועכשיו גבין את ההבדל במשמעות בין הפסוקים שהזכרנו לעיל: מן הפסוק "שמע בין אחיכם" אנו למדים כי שמיעת הדיין צריכה להיות מאוזנת, בלתי מושפעת מטענותיו של צד אחד, ז. א. שלא תהיה פסול בדיין. כאן מוזהר הדיין שהוא ישמע את שניהם יחד, לבל יביא את עצמו למצב אשר יביא להעדפת צד אחד. לעומת זה מלמדנו הפסוק "מדבר שקר תרחק" שאל לו לדיין להיות גורם לכך שעל ידי שמיעת צד אחד בהעדר צד שני, בעל הדין עלול לשקר ועל ידי זה ישיג יתרון אובייקטיבי. (במקרה הראשון הפסול נובע משנוי מעמדו של הדיין, במקרה השני משנוי היחס בין בעלי הדין). הבדלים מעשיים בין שני המקרים ישנם הרבה. למשל אם בעל הדין השני נכנס ויוצא, הרי ב"ד הראשון יפחד לשקר שהרי אינו יודע מתי בעל הדין השני יכנס שוב. מצד הציווי "מדבר שקר תרחק" אין כאן איסור שהרי, בעל הדין בוש לשקר, אולם הציווי "שמע בין אחיכם" בעינו עומד שהרי הדיין לא שמע שניהם יחד, (וחסר "יחד" ויש פסול בדיין).

ולפיכך אם שני בעלי הדין נוכחים כל הזמן לפני הדיין, ואחד אינו מרגיש בטוב או הינו עייף מאוד, הדיין מצד אחד משמיע דברים ושומע דברים בנוכחות שני הצדדים, ואין כאן חסרון פורמלי של "יחד", אבל מאידך יעבור הדיין במקרה זה על האזהרה "מדבר שקר תרחק" שהרי בעל הדין השני איננו בוש מדברי שקר, מכיון שזה שכנגדו איננו ערני במידה מספקת, דומה הוא כאילו לא נוכח כלל.

ג. בסנהדרין (ז, ב) ובשבועות (לא, א) מובאת גם דרשת רב כהנא מן הפסוק "לא תשא שמע שוא". בשבועות מקבילה הדרשה לדרשה "מדבר שקר תרחק" ובסנהדרין למה שנלמד מן הדרשה "שמע בין אחיכם". והנה לשונו של רש"י מראה בעליל השוני במשמעותות שהצבענו עליו גם כאן. בגמרא בשבועות הדנה על האסור מטעם "מדבר שקר תרחק" מפרש רש"י "שמע שוא שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו אינו בוש מדברי שקר", ז. א. שמושג שוא דומה לזה של דבר שקר, (ראה

שבועות כ' ב). בשני הפסוקים יש חשש שבעל הדין "מעמיד את שקרו", והחשש הוא שבעל דין עלול לשקר או לשאת דבר שקר. הדיין מוזהר למנוע אפשרות זו.

איכרא מצאנו אבל גם שאפשר לפרש את הפסוק "לא תשא" במובן "שמוע בין אחיכם". בגמרא בסוטה (כ"א ב) "היכי דמי רשע ערום אמר רב יוחנן (יש גורסים אמר רב כהנא) זה המטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו". ברש"י ד"ה זה שמטעים דבריו: "משנקבעו בלב הדיין שערי זכויותיו לדבריו של זה קשין לסלקו והרי ערמומי ורשע הוא, שעובר על לא תשא שמע שוא".

פירושו של רש"י לדרשה זו דומה לזו בגמרא בסנהדרין על הפסוק שמע בין אחיכם. שם מפרש רש"י "מכיון שלב הדיין נוטה לו לזכות שוב אין לבו מהפך בזכות השני כל כך". בשתי הדרשות מדובר באזהרה מפני שכנועו של הדיין לצד אחד. ובזאת מוסבר המשך הגמרא בסנהדרין המשווה את דרשת רב כהנא "מלא תשא" לנדרש מן הפסוק "שמע בין אחיכם" ודו"ק.

ד. לפי גרסתנו מפרש רש"י את הגמרא בסוטה לא לפי רב כהנא, אלא בשם רבי יוחנן ז. א. אליבא דכולי עלמא, הן לפי רב כהנא והן לפי רב חנינא, שהמטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו נקרא רשע ערום.

יוצא לכן שלפי רב חנינא הוא עובר נוסף על שמע בין אחיכם ומדבר שקר תרחק גם על לא תשא שמע שוא. אבל מסתבר שלא רק האסור על המטעים דבריו לדיין נלמד מכאן אלא מכיון שעיקר הדרשה מכל הפסוקים האלו מתיחסת לדיין ולא לבעל דין, נלמד כמו שלא תשא שאסור לדיין לשמע בעל דין שלא בפני בעל דין חברו, כמו רב כהנא, גם מפסוק לא תשא וגם מפסוק שמע בין אחיכם.

לפי גירסת המכילתא כתוב באמת כאן רב כהנא ולא רבי יוחנן, לפי זה רש"י בגמרא בסוטה מפרש לשיטתו של רב כהנא לכן מביא את הפסוק לא תשא. והגמרא בסוטה מחדש חדוש נוסף על מה שרב כהנא כבר פירש בגמרא סנהדרין ושבועות שלא רק שנקרא רשע, אלא שהוא גם ערום.

בין לגרסא שלנו ובין לגרסא דמכילתא הוא נקרא רשע.

ה. מה מאוד יומתק לפי דברנו לשונו של רש"י בסוטה. הגמרא מכנה את בעל הדין בשם "רשע ערום" ולא בשם שקרן. הרי בכל הדינים השונים הנדרשים מן הביטוי "רשע ערום" אין הכוונה שהוא שקרן. כגון דין הנותן דינר לעני להשלים לו למאתיים זוז וכדומה, הוא רשע ערום אך איננו שקרן. שהרי לא שיקר. ולכן גם ב"מטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו" דקדק רש"י בלשונו וכתב "דמשנקבע בלב הדיין שערי זכויותיו לדבריו של זה קשין לסלקו". כלומר באם טענותיו של בעל דין נכונות ואמיתיות, הרי עצם הצגת הטענות לפני הדיין בלי

נוכחות בעל הדין השני, נפתח פתח להשפעה על הדיין במידה כזו, "שצדיק הראשון בריבו" העושה זאת, נקרא "רשע ערום" אבל לא שקרן³.
האם הדיין נפסל לאותו דין כששמע בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו. (שיטת רש"י).

ו. הוכחנו עד כה שלפי שיטת רש"י הדיין עובר על מספר איסורים אם שמע צד אחד שלא בנוכחות צד השני. נשאלת השאלה האם לפי רש"י הדיין נפסל לאותו דין. לכאורה אפשר להביא ראיה מתוך דברי רש"י בגמרא סוטה. שם רש"י מכנה את בעל דין שמטעים את דבריו שלא בפני בעל דין חברו "רשע ערום", משום שעבר על לאו "לא תשיא". ומתקבל על הדעת כמו שרמזנו שהדיין ששמע בידועין צד אחד גם יקרא רשע שהרי הוא עבר על אותו לאו "לא תשיא". הדיין הוא רשע אבל לא רשע ערום. המושג רשע הוא מושג הלכתי כמו גזלן ולכן נוגע לעניני עדות ודיינות.

איתא בח"מ סימן ז' ס"ק י' "דיין שידוע בחברו שהוא גזלן או רשע אין לו להצטרף עמו", ובס"ק ט' "כל הפסולים מחמת קירבה או מחמת עבירה פסולין לדון", ובסמ"ע מסביר "כל הפסולים להעיד פסולים לדון" וכן כתב הרמב"ם בהלכות עדות פ' ט"ז הלכה ד'. "וכדרך שלא יעיד בדבר זה שמא נוגע בעדותו הוא, כך לא ידון באותו הדבר וכן שאר מיני פסולין כשם שפסולין בעדים כך פסולין בדיינים". ובש"ע סימן ל"ד "רשע פסול לעדות", ולכן גם רשע פסול לשמש דיין.

המושג "רשע" שהוא פסול לעדות או להיות דיין מוגבל לרשע שעבר עבירה שעונשה מלקות לפחות. עבר על לאו שאין בו מעשה אינו נפסל מן התורה לעדות. וכך מובא בש"ע סימן ל"ד ס"ק ב' "איזה רשע כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות".

3 ראיתי בספר חוט השני ס' י"ח שרצה להבדיל בין רשע ובין רשע ערום, רשע הוא נפסל מן התורה, אבל רשע ערום אינו נפסל מן התורה. וכנראה לא היו לפני המחבר לשון רש"י בגמרא סוטה שמסביר שהוא רשע משום שעבר על לאו מן התורה, וערום משום שמשפיע על לב של הדיין וקשה לסלק את ההשפעה הזאת. ולפי דברי רש"י המושג ערום הוא לא צמוד לרשע, אלא הוא רשע ונוסף לזה ערום. אבל קשה לפי פירושנו. הרי כל הדוגמאות של רשע ערום שמוכאות בגמרא בסוטה הוא רק נקרא רשע מדרבנן. ועוד הרי רש"י לא מביא שום הוכחה מפסוק או מאסור מן התורה להדגמת הא"ל, חוץ מן הדוגמא של ב"ד שמטעים דברו לפני דיין. ועוד שהרי להלכה לא מובאים רוב המקרים לא בש"ע ולא ברמב"ם. ואולי אפשר לתרץ באופן חלקי בכל המקרים המובאים בגמרא שהוא משיא עצה רעה, עובר על ארור משגה עור בדרך. וכתב מוהרימ"ט בא"ה ס' מ"ג, "המקלל אביו שלא בשם דאף דליכא מלקות פסול משום דהוי בכלל ארור מקלה אביו ואמו ואמרינן ארור בו קללה, בו שבועה, בו נדוי, וקי"ל דעובר על החרם פסול מד"ת" ע"כ. וא"כ גם במקרים אלו עבר על ארור משגה עור בדרך, עובר על החרם ולכן נקרא רשע ופסול, וצע"ג.

(ראה גם בפתחי תשובה המסכם את הדעות השונות בענין פסול עד שעבר על לאו שאין בו מעשה).

דיין ששמע בעל דין שלא בפני בעל דין חברו עבר על לאו לא תשא, לאו שאין בו מעשה, שהרי בשמיעה אין מעשה. (ראה נספח א). ובספר החנוך כתב בפרוש שלא זו היא לאו שאין בו מעשה. אדם שעבר על לאו שאין בו מעשה פסול לעדות מדרבנן. (ראה רמ"א בס"ק ב' בשם רבינו ירוחם) וגראה שגם דיין שעבר על לאו שאין בו מעשה יהיה פסול מדרבנן לפי הכלל "כל הפסול להעיד פסול לדון". לכן נראה שלפי רש"י הדיין יהיה פסול מדרבנן לדון בענין זה.

אולם יתכן שהדיין יהיה פסול מן התורה לדון אם שמע בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו. כי יש לחלק בין רשע שעבר על לאו שאין בו מעשה כשהעבירה איננה נוגעת לסדרי המשפט לבין דיין רשע שעבר על עבירה שאין בה מעשה כשהעבירה קשורה לנזיל המשפט. דיין שעבר עבירה אישית שאינה קשורה לתפקידו כדיין, דינו כמו כל איש משראלי, ואינו פסול לעדות ולא לדין. שהרי עבירה זו אינה משפיעה על יושרו ואי תלותו ואינה מביאה את הדיין להטיית הדין (יוצא דופן הוא כשהדיין עבר עבירה, אפילו עבירה דרבנן וצריך לדון נאשם שעבר על אותה העבירה). אבל דיין שפשע בנזיל וסדרי המשפט ועבר לכן על לאו מן התורה אולי נפסל לדון באותו הדין, שהרי הוא עלול לגרום לעוות הדין.

סברה חזקה זו זקוקה לתמיכה מראשונים או אחרונים. ומצאתי סברה דומה במשנה למלך בפרק ד' הלכות מלוה ולוה הלכה ו'. "ועוד כתב בבני שמואל שדעת הרמב"ן שפסל עדים החתומים בשטר שכתוב בו רבית, הוא משום דסבירא ליה שכל חייבי לא תעשה סתם פסולים מן התורה ע"כ, אך מדברי התוספות בפ' איזהו נשך נראה דס"ל דעדי רבית פסולין מדאורייתא וא"כ על כרחין אית לן למימר או דס"ל דחייבי מלקות הם או דכל שעברו על לא תעשה פסולים אע"ג דליכא מלקות. כמו שדקדק בעל ב"ש מדברי הנימוקי בפרק זה בורר.

עוד ראיתי למוהר"י אשקאפה בביאורו לח"מ ס' נ"ב, שכתב פסול העדים משום "דהוי עבירתם בענין עדות עצמו והוי כמו עדים שהעידו שקר דפסולין הם לעדות". ע"י במל"מ. וסברת מוהר"י אשקאפה שאם העברה היא בענין עדות שהעדים נפסלו, דומה לסברה שלנו, שדיין שעבר עבירה בענין דיינות נפסל לדון. ואע"פ שהמשנה למלך מפריך את ההשואה בין עדים שחתומים על שטר של רבית ובין עדי שקר, שהרי עדי רבית אינם חשודים לשקר, אבל עדי שקר כבר מוחזקים בשקר, אין זו פרכה לעצם הסברה של מוהר"י אשקאפה אלא רק פרכה על ההשואה של עדי רבית לעדי שקר. אבל בעל דין שמטעים דברו לפני דיין שלא בפני בעל דין חברו הרי עובר על ענין עדות. ודיין ששמע אותו הרי עובר על סדרי המשפט מתוקנים. ולכן

המשנה למלך אולי יודה כאן שהדיין פסול משום שהעבירה היא בתפקידו של הדיין (ראה גם קצות החושן חו"מ ס' נ"ב, א וגם הנתיבות שם).

ז. מצאתי לי סיוע מדברי רש"י עצמם שדיין שמושפע עד כדי כך שאינו מסוגל להפוך בזכותו של בעל דין נפסל לדון.

המשנה בסנהדרין דף כ"ז ב, דנה בענין הפסולים להעיד ולדון ומובא "האוהב והשונא, אוהב זה שושבינו, שונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. א"ל לא נחשדו ישראל על כך" ומפרש רש"י ד"ה לא נחשדו: להעיד שקר משום איבה ואהבה ודווקא בעדות פליגי, אבל בדיין מודי ליה רבנן דפסול לו לדון דכיון דסני ליה ולא מצי להפוכי בזכותיה". דיוקו של רש"י שרבנן מודים שהדיין פסול נמצא בגמרא (דף כ"ט א): "ת"ר והוא לא אויב לו ולא אוהב לו יעידנו, ולא מבקש רעתו ולא טובתו, ידיננו. מידי אוהב כתיב? אלא סברא הוא, אויב מאי טעמא משום דמרחק דעתיה, אוהב גמי מרחק דעתיה. ורבנן האי לא אויב לו ולא מבקש רעתו מאי דריש ב' ? חד לדיין, אידך כדתניא: אמר רבי יוסי ברבי יהודה: והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו, מכאן ששני תלמידי חכמים ששונאין זה את זה שאין יושבין בדיון אחד". ומפרש"י ד"ה: חד לדיין "דבדיין מודי רבנן דשונא לא ידון דלא מצי חזיא ליה זכותא". לפי הגמרא מודים רבנן לרבי יהודה שדיין ששונא ואוהב פסול מדאורייתא. ולפי רש"י הטעם הוא משום דלא מצי להפוכי בזכותיה, כלומר לפי אותו טעם רבי יהודה שפסול בעדות משום דמרחק דעתיה. (להלן נדון בפרוטרוט בשיטות השונות בענין אוהב ושונא והקשר לגמרא בכתובות ק"ה ב, אמר רב פפא האי מאן דסני ליה, ושיטת התוספות, הרמב"ם ועוד ראשונים. וידועה המחלוקת בין האחרונים האם דיין נפסל משום גזרת הכתוב מהפסוק לא אויב לו יעידנו או משום סברה משום דמרחק דעתיה. וכנראה שרש"י סובר שהפסול הוא מסברה. והסברה הזאת מסבירה את פירוש הפסוק. ופלא שהאחרונים לא הביאו ראיה מרש"י).

ואם נתבונן בלשונו של רש"י נראה שרש"י השתמש באותם המילים בפסול של דיין שהוא אוהב ושונא בהם שמשמש להסברת האיסור לדיין לשמע בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו. בשני המקרים רש"י סובר שהאיסור נובע משום שהדיין אינו "מהפך בזכות של בעל דין".

נראה לנו שכל דבר המביא למצב בו הדיין נוטה לצד אחד כמו שבעל דין שאוהבו או שונאו, או כמו בענינו, שמושפע מטענותיו שלא לשפוט משפט צדק, שצדיק הראשון בריבו, על ידי שמיעת צד אחד שלא בנוכחות צד השני, בכל המקרים נפסל הדיין לדון בענין זה. וקשה להבדיל בין דרגות של נגיעה, ובאיזו מידה הדיין יכול להפוך בזכות קצת או הרבה בצד השני. ונראה שאין הבדל עקרוני אם הדיין היה אוהבו לפני ששמע את הטיעון או שנעשה אוהבו בגלל ששמע את הטיעון של

הצד הראשון. בשני המקרים התוצאה הסופית היא אפשרות של עוות דין, ובשני המקרים נפסל הדיין לענין זה.

ח. למעלה הסברנו שדיין ששומע בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו גורם לשלשה עוותים (א) הדיין נוטה בהכרח לצד אחד כמו שרש"י פרש "מכיון ששערי הזכות של הראשון נקבעו קשה לסלקן" או "הוא נוטה לזכות של הראשון ואין לבו מהפך בזכות השני". (ב) הדיין נותן אפשרות לבעל הדין הראשון לשקר ולהעמיד את שקרו. (ג) טענותיו של בעל הדין השני נסתתמו משום שהוא מרגיש במצב נחות. הסיבה האחרונה מוזכרת גם בענין שוחד דברים, דהיינו שוחד בדרך גרימת טובת הנאה בלתי ישירה. הדוגמאות המוזכרות בכתובות דף ק"ה ב, ושגדון בהם להלן.

בענין שוחד דברים יש מחלוקת רבוחתא אם נפסל הדיין לאותו דין ואין לנו שום הכרע מה היא שיטתו של רש"י. אולם דברי הרד"ך שו"ת בית כ"ב חדר א, המפרש סוגית הגמרא בכתובות, שופכים אור על ענינו. הוא מגדיר ומסווג את סוגי שוחד הדברים וחומרתם. כתב הרד"ך "האהב והשונא הוא פסול מצד שהוא אוהב או שונא נעשה כגופו, ואין אדם רואה חובה לעצמו, ומי שמקבל שוחד דברים אינו כל כך אהבה שבעבורו יטה משפט, אבל הוא פסול משום שכאשר יסיר הגדפא או יושיט לו את ידו, שכנגדו יחשוב שיש אהבה ביניהם ויסתתמו טענותיו. ויש הפרש בין שני הפסולים הנזכרים שפסול האהבה הוא פסול משום הטיית המשפט, אבל הפסול משום שוחד דברים אם שכנגדו אינו יודע השוחד, לא יסתתמו טענותיו ואין כאן אסור כלל".

רוב האחרונים פרשו את דברי הרד"ך שהדיין שקבל שוחד דברים פסול מדאורייתא. (ראה פתחי תשובה סימן י"ז וכנסת הגדולה ועוד) וכך נראה שהרי משה אוהב ושונא עם דיין שקבל שוחד דברים. ודיין אוהב ושונא פסול לדון כמו שראינו לעיל. וגם כתב מפורש שהדיין פסול. והנה הרד"ך כתב דיין אוהב או דיין שונא משום שהוא נוטה לצד אחד ולכן זה גורם לעוות הדין. אבל דיין שלוקח שוחד דברים הוא פסול משום שנסתתמו טענותיו של צד השני.

לפי רש"י אסור לדיין לשמוע צד אחד בלי נוכחות הצד השני, הן משום שלב הדיין נוטה לצד האחד, ז.א. הטעם שמוזכר בפסול של דיין אוהב או שונא, והן משום שנסתתמו טענותיו של הצד השני, הטעם שהוזכר בענין שוחד דברים, ולכן שתי המגרעות שבגללן לפי הרד"ך יהיה הדיין פסול.

ואין לחלק בין פסול לכתחילה ובין פסול בדיעבד שהרי הב"ח כתב בסימן ז' ס"ק ח' שכל פסול מן התורה אין חלוק בין לכתחילה ובין בדיעבד. וכך כתב גם מהריב"ל ח"ג ס' צ"ג, דבדאורייתא אין חלוק בין לכתחילה לדיעבד. וכך סובר גם

מהר"מ מלובלין ס' ס"ג דאין לחלק בין לכתחילה לדיעבד. וגם הלשון פסול מראה שהפסול הוא בכל מקרה אפילו בדיעבד, אחרת היה כתוב אסור לדיין. ובסכום מצאנו שלפי רש"י דיין ששמע בעל דין אחד שלא בנוכחות צד השני גורם לעוות הדין או משום שהוא עצמו מושפע לטובת הראשון, או משום שגורם שבעל הדין יטען שקר, או משום שנסתתמו טענותיו של צד השני. נראה לנו, אם כי אין לנו הוכחה מפורשת, הן מסברה והן מתוך השוואה לדינים דומים, שהדיין נפסל לדון באותו דין. וזה בהתאם לשיטת מקצת רבותינו שהובא במהרי"ל, שהדיין יכול להיות רועה נאמן, אבל פסול לדין כדיין.

[בשאלה אם דיין אחד פסול מדאורייתא, האם כל הועד של בית דין מתבטל, יש מחלוקת רבוותא בראשונים ואחרונים. ויש קצת הוכחה מתוך דברי רש"י שכתב בשבועות (ל"ב א) ד"ה "מדבר שקר תרחק". "לפי שהוא גורם לפסוק הדין על פי שניים עדים ואין כאן אלא עד אחד כשר". ונראה לכן אם ידון ביי"ד של שלשה ודיין אחד נפסל בגלל ששמע טענות של בעל דין אחד בלי נוכחות השני יש כאן רק ב"ד של שנים, ולכן ועד הבית דין יתבטל וצ"ע].

ענף ב

האם דיין נפסל בגין נגיעה מועטת — שיטת בעלי התוספות.

ט. כתבו בעלי התוספות בגמרא שבועות (ל"א א') ד"ה שלא ישמע דברי בעל דין :

"בפ"ק דסנהדרין מפיק ליה משמוע בין אחיכם". וגם כתבו בעלי התוספות באופן דומה על הגמרא "מגין לתלמיד שיושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחובה לעשיר, מגין שלא ישתוק ת"ל מדבר שקר תרחק". וכתבו "בפ"ק דסנהדרין נפקא לן מלא תגורו, וכן דרך (הש"ס) בכמה דוכתי".

ויש להבין מה כוונתם של בעלי התוספות האם כוונתם לומר שעיקר הלימוד הוא בגמרא בשבועות, ז. א. לומדים את עיקר הדין "שאסור לדיין לשמוע דברי אחד מבעלי הדין" מן הפסוק "מדבר שקר תרחק", אלא שאפשר ללמוד גם את אותו הדין מ"שמע בין אחיכם". או כוונתם של בעלי התוספות היא ששני הפסוקים הם בעלי אותו המשקל. את האסור שלומדים מפסוק אחד לומדים באותה המידה, ובאותו ההיקף, ובלי חילוק מן הפסוק השני. ואין עדיפות לפסוק אחד על הפסוק השני. אלא זו דרך הש"ס ללמוד דין מסויים מפסוקים שונים. ולפי שיטה זו יש לשאול למה הש"ס לומד משני הפסוקים, ולמה באה התורה לחדש לנו אותו דין משני פסוקים אם כל החדוש ישנו כבר בפסוק אחד.

ואותה השאלה יש לשאול על בעלי התוספות גם במקרה השני "מנין לתלמיד שיושב לפני רבו" שבשבעות לומדים מפסוק "מדבר שקר תרחק" ובסנהדרין מפסוק "לא תגורו". ויש עוד לשאול על בעלי התוספות, מה בעצם לומדים מפסוק "מדבר שקר תרחק". האם זה אסור לכתחילה, אבל בדיעבד דיין ששמע דברי בעל דין שלא בפני בעל דין חברו אינו נפסל להיות דיין, ודברי הדיין ופסקיו שרירים וקיימים, או שהדיין נפסל לאותו הדין.

ונראה לי שהתוספות מראים לנו כלל חדש בכל הש"ס. בכל מקום שהגמרא מביאה מספר דינים, איסורים מוגדרים, הגלמים מפסוק אחד שהקיפו הוא כללי, האסור הוא רק מעין מסגרת כללית של התנהגות, של מידת חסידות. במקרה כזה פסוק שני שמתחסם לאחד הדינים המיוחדים שאפשר ללמוד מן האסור הכללי שנלמד מפסוק הראשון, מלמד שהאסור הכללי אינו רק מידת חסידות אלא הוא איסור מוחלט. לפי זה אפשר לפרש שהאסור הנלמד "מדבר שקר תרחק" הוא רק מסגרת של צורת ההתנהגות, מידת חסידות, בא הפסוק השני "שמע בין אחיכם", ללמדנו שדיין ששמע צד אחד שלא בנוכחות הצד השני עובר על האסור "מדבר שקר תרחק". וכמו כן תלמיד ששתק כששמע את רבו טועה עובר על אסור, שהרי התורה מזהירה אותו לא רק מן הפסוק הכללי, "מדבר שקר תרחק", אלא גם מן הפסוק "לא תגורו".

ומצאתי לי סיוע לשיטה זו בדברי הראנ"ח שו"ת ס' ד. הראנ"ח מפרש את דברי התוספות וז"ל "גם מתוך דברי התוספות: שם אפשר לדקדק דשני האזהרות הוי דאורייתא שכתבו שם בפרקא קמא דסנהדרין מפי' לה משמוע בין אחיכם. ואפשר שרצה לומר דאף על גב דהכא מחד קרא דרשינן שתי האזהרות לאו למימרא דחד מינייהו דרשה גמורה ואידך אסמכתא בעלמא, דאם לא כן מג"ל למדרש תרוייהו דא"ג דמהכא ליכא למילף תרוייהו, אלא דתלמודא סמיך אאידך קרא דשמוע בין אחיכם, וקרא דשמוע וקרא מדבר שקר שקולים הם לשני הדרשות ומשום הכי דריש תלמודא גם מכל חד מינייהו שני אזהרות גם יחד. לומר, ששניהם צודקים בפסוק ושדינן חד קרא אהדא וחד אהדא. מיהא רב חסדא דדריש התם מלא תשא לא תשיא דדריש תרוייהו מחד קרא. ומכל מקום מקרא מדבר שקר תרחק דריש התם דרשות טובא ואפילו הכי כיון דאית לך דשמוע בין אחיכם נראה דהוי דרשה גמורה".

ויש עוד להביא ראיה מדברי החות יאיר תשובה קל"ו וז"ל:

"בגמרא פ"ד דשבועות מנין לנושה בחברו מנה וטענו מאתיים כדי שיתחייב שבועה שלא יאמר אכפרנה בבית דין ואודה לו חוץ לבית דין שלא אתחייב לו שבועה וכו' ת"ל מדבר שקר תרחק. והנה פשוט מזה גופי' ומכל השנויים שם שאינם רק הרחקות יתירות ולא מצד הדין".

וברור מתוך דבריו שהלמוד מפסוק "מדבר שקר תרחק" אינו דרשה גמורה,

אלא רק הרחקה יתירה אבל לא אסור מוחלט.

ואפשר עוד להביא ראיה מגדולי המשיבים שו"ת מהרשד"ם חו"מ תשובה :

"ועוד אני אומר שאפשר דכיון שכל אלו הדרשות נפקי מקרא דמדבר שקר תרחק ואמרינן נמי בגמרא ומניין לשניים שיושבים לדון אחד לבוש איצטלא בת מאה מנה ואחד לבוש סמרטוטין, אומרים לבוש כמוהו ת"ל מדבר שקר תרחק... כל שכן שנאמר כן בענין שלא ישמע בעל דין אחד קודם ששמע בע"ד חברו, שאפילו שלכתחילה אין לשמע מ"מ אין לפסול אם שמע כמו שאין אנו פוסלין הדין שנגמר כשאחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלא בת מאה מנה. ע"כ הכא נמי אני אומר שכיון שכולם נדרשו ממקרא אחד, מקרא דמדבר שקר תרחק, אפילו שלכתחילה צריך הדיין להזהר מזה, מ"מ צורך שעה ובדיעבד שכבר שמע לא נפסל הדיין".

כל אלו הראשונים והאחרונים שהבאנו מפרשים את הגמרא, שמה שנלמד מפסוק מדבר שקר תרחק הוא או הרחקה בעלמא או אסור לכתחילה, אבל הדיין לא נפסל לדון לאותו דין. ויש להוכיח שבעלי התוספות סוברים שכל נגיעה קטנה אינה פוסלת את הדיין. ולכן גם במקרה שלפנינו, הם סוברים שהאסור הוא רק לכתחילה. איתא בגמרא כתובות. דף ק"ה ב א"ר פפא לא לידון איניש דינא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה. דרחים ליה לא חזי ליה חובה דסני ליה לא חזי ליה זכותא. וממשיכה הגמרא : "ת"ר ושוחד לא תקח אינו צריך לומר שוחד ממון, אלא אפילו שוחד דברים נמי אסור, מדלא כתיב בצע לא תקח" שואלת הגמרא "היכי דמי שוחד דברים" ומביאה הגמרא מספר דוגמאות כגון "אמימר הוה יתיב וקא דאין דינא. פרח גדפא ארישיה, אתא ההוא גברא שקליה. א"ל פסילנא לך לדינא". וכתבו התוס' ד"ה לא למאן דסני ליה ולא למאן דרחים ליה. "לאו באוהב ושונא איירי, דלגבי דיין אפילו רבנן מודו דפסול כדמסיק מקרא בפרק זה בורר דא"כ הוה ליה לאתויי הכא קרא דהתם. אלא התם באוהב כגון שושבינו, ושונא שלא דיבר עמו שלשה ימים, אבל הכא באוהב כי הנך דפרח גדפא ארישא אתא ההוא גברא שקליה, דאינו אלא חומרא בעלמא שהיו מחמירים על עצמן, כדאשכחן בכמה דברים. אבל פסולים לא הוו".

ויש להבין את דברי התוספות, מהו הקשר בין לא לידון איניש דינא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה, ובין שוחד דברים, לכאורה הם שני ענינים שונים. אולם נראה שהתוספות מחדשים כאן חדוש גדול. דיין האוהב בעל דין כרעהו או השונא שנוטר איבה לבעל דין ז.א. אהבה או שנאה גדולה, אפילו רבנן מודים שדיין זה פסול לדון. לפי רבנן הדיין אינו נפסל משום שהוא מושפע על ידי אהבה או שנאה, אלא הוא נפסל משום שתתורה פסלה אותו. שהרי רבנן לומדים את הפסול מפסוק "והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו דיננו". לזה התכוונו בעלי התוספות כשכתבו כדמסיק מקרא, ז.א. משום שזו גזרת הכתוב. ודומה הענין לדין קרובי

משפחה הפסולים לעדות משום שהתורה פסלה אותם, ולא משום שיש אהבה משפחתית ביניהם. ובזה מוסבר שדין אוהבו כרעהו ושנאו באיבה מובא במשנה בסנהדרין בו נדונים הפסולים משום קרבה, ואוהב ושונא הפסול מדין תורה וגזרת הכתוב הם. אבל הדין של דיין שרחים או סני ליה מובא בגמרא בכתובות ששם דנים בענין שוחד ושוחד דברים שהם בגדר של קרבת הדעת. ולכן הגמרא מסבירה את האסור שם בכך שהדיין איננו מסוגל לראות חובה באיש שהוא אוהב אותו במקצת, ואיננו מסוגל למצא זכות במי שהוא שונא במקצת. ז"א. האסור שלא ידון דיין איש שהוא שונא או אוהב במקצת איננו גזרת הכתוב, אלא מסברה הדומה לסברה שמכוחה נפסל דיין המקבל שוחד. כמאמר רבא: "מאי טעמא דשוחדא כיון דקביל ליה שוחדא מיניה איקרבא ליה דעתיה לגביה והוי כגופיה ואין אדם רואה חובה לעצמו". ובאופן דומה דיין האוהב או השונא את בעל הדין במקצת נפסל גם הוא משום דאקרבא דעתיה. והנפקא מינה בין אסור הנלמד מגזרת הכתוב ובין אסור שבעיקרו נלמד מן הסברה שהדיין מושפע מכיון שאקרבא דעתיה, יהיה במקרה שהדיין אוהב או שונא את שני בעלי הדין באופן שווה. אם האסור הוא משום גזרת הכתוב הרי הם תקפים גם כשהדיין אוהב או שונא את שני בעלי הדין, אבל אם האסור והפסול נלמדים מן הסברה של "דעתיה אקרבא" במקרה שאין עדיפות לצד האחד על השני לא נפסל הדיין.

על פי הדברים האלה נוכל לומר כי לכן מבדילים בעלי התוספות בין שנאה גדולה ואהבה גדולה שבהם פסלה התורה את הדיין, ובין שנאה מועטת ואהבה מועטת כגון דמאן דרחים ומאן דסני ליה, שבהם האסור הוא רק מטעם סברה. לדעת בעלי התוספות הפסול מסברה הוא רק חומרא בעלמא, ובזה מוסבר היטב הקשר בין שוחד דברים ובין דיין שיש לו כלפי בעל דין אהבה או שנאה מועטת. בשני המקרים התוצאות הן דומות.

דיין המקבל שוחד דברים מבעל הדין נעשה אוהב במקצת. לכן כתבו בעלי התוספות שכמו בשוחד דברים מצאנו שדיין אסור לו לדון מטעם מידת חסידות וחומרא בעלמא, אבל בדיעבד דינו דין אע"פ שנעשה אוהבו במקצת. כמו כן גם בכל מקרה שיש לו לדיין אהבה מועטת או שנאה מועטת לאחד מבעלי הדין אסור לו לדון מטעם מידת חסידות אבל בדיעבד דינו דין. ופירושו לא כמו התומים חו"מ סק"ט, ודומה לפירושו של האור שמח, על הרמב"ם.

י. איברא, על פירושם של בעלי התוספות קשה לכאורה מגמ' מפורשת. איך אפשר לומר שדין שוחד דברים הוא רק חומרא בעלמא, הרי הגמרא לומדת דין זה מפסוק מפורש "ושוחד לא תקח" מדלא כתיב בצע לא תקח? ומצאתי שאלה זו במהרש"א שכתב "לכאורה הך דפרח גדפא מכלל שוחד דברים הוא דילפינן ליה

מקרא מדלא כתיב בצע לא תקח ואפשר דמשמע להו אסמכתא בעלמא אבל מדברי הרמב"ם נראה דמדינא פסולים כמו שכתב הב"י טור חו"מ סימן ט"ו. וכך גם הקשה מהר"ם שיף על בעלי התוספות וז"ל "אף דבגמרא משמע לכאורה דמשום שוחד דברים אסור שם ומדינא וק"ל".

ועוד קשה למה התכוונו בעלי תוספות באמנם "דאינו אלא חומרא בעלמא שהיו מחמירים על עצמם כדאשכחן בכמה דברים". לאיזה דברים אחרים מתיחסים התוספות ששם אנו מוצאים לשון של אסור אבל הכוונה היא רק לחומרא בעלמא? אולם נראה שבעלי התוספות הולכים לשיטתם. מן הפסוק "שוחד לא תקח" אנו למדים גזרת הכתוב שאסור לקחת שוחד ממון אפילו לזכות את הזכאי, אפילו לקחת שוחד משני בעלי הדין. פסילתו של הדיין היא מגזרת הכתוב כמו פסול של דיין שהוא קרוב או שהוא שונא שנאה גדולה או אוהב אהבה גדולה. אבל דין שוחד דברים הוא רק חומרא בעלמא, והפסוק "שוחד לא תקח" הוא רק אסמכתא בעלמא⁴. ובזה מוסבר גם דברי התוספות שכתבו דאשכחין בכמה דברים, וכוונתם לכל הדרשות שאנו לומדים מפסוקים כמו "מדבר שקר תרחק" או מן הפסוק לא תגורו, שבכל אלו האסור הוא רק חומרא בעלמא.

לפי דברנו חלוקים רש"י ובעלי התוספות בכל המקרים בהם הדיין מושפע במקצת. לפי רש"י דיין המושפע במקצת הוא פסול. וכמו כן מפרש רש"י ששני הפסוקים "שמע בין אחיכם" ו"מדבר שקר תרחק" אינם חופפים, וכל פסוק בא ללמד דבר אחר. מפסוק שמע בין אחיכם ומפסוק לא תשא אנו למדים שהדיין הוא פסול, ומן הפסוק מדבר שקר תרחק אנו למדים שאסור לגרום שהמשפט יפסל על ידי שאחד מבעלי הדין יבא לשקר. וכמו כן נראה מפירוש רש"י בגמרא בסנהדרין, שדיין האוהב והשונא פסול לדין, ואפילו איננו אוהב כשושבינו או שונא את רעהו באיבה. שהרי רש"י כתב סתם "לא נחשדו ישראל להעיד שקר משום איבה ואהבה", ולא הגביל את עצמו למקרה של שושבינו או שנאת איבה. אבל בעלי התוספות סוברים שיש להבדיל בין השפעה מרובה להשפעה מועטת על הדיין. השפעה מרובה פוסלת את הדיין אבל השפעה מועטת אינה פוסלת את הדיין. אלא הדיין יכול לפסול את עצמו מדין מידת חסידות וחומרא בעלמא. לכן סוברים בעלי התוספות שדיין שקבל שוחד דברים אינו נפסל, ומאן דרחים ליה ומאן דסני ליה אינו נפסל וכמו כן

4 מצאנו כענין זה בתוספות בגמרא בבבא בתרא דף קמ"ו, א': "מנין לשכיב מרע שהוא מן התורה, שנאמר והעברתם את נחלתו לבתו". וכתבו התוספות בד"ה מנין: "לאו מן התורה דוקא קאמר דהא רב נחמן גופיה אית ליה לקמן דאינה של תורה ועשוה כשל תורה, אלא אסמכתא בעלמא היא".

דיין ששמע בעל דין שלא בפני בעל דין חברו אינו נפסל. בכל המקרים האלה הפסול הוא רק מטעם מידת חסידות וחומרא בעלמא.

לפי זה שיטת בעלי התוספות היא השיטה הראשונה של המהרי"ל המוזכרת לעיל, לפיה אסור לדיין לדון אם שמע טענותיו של בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו, דין זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד הדיין לא נפסל על ידי השמיעה, ואם הצד השני מסכים לדון בתנאים אלו, מותר לדיין לדון, וכן בדיעבד אם דן, דינו אינו בטל.

ענף ג

השוואת שני בעלי דין לפני הדיין — שיטת הרמב"ם

י"א. כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק כ"א הלכה ז': "אסור לדיין לשמע דברי אחד מבעלי דינין קודם שבא חברו או שלא בפני חברו. ואפילו דבר אחד אסור, שנאמר "שמע בין אחיכם". וכל השומע עובר בלא תעשה, שנאמר לא תשא שמע שוא. ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר. וכן בעל דין מוזהר שלא ישמיע דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו, וגם על זה וכיוצא בו נאמר מדבר שקר תרחק".

הקשה הכסף משנה "וקשה שנראה מפשט לשון רבינו שאיסור הדיין נפיק מלא תשא אבל לא איסור הבעל דין. דאי לא ליערבינהו וליתנינהו" ותירץ "והקדים לא תשא להיותה יותר מפורשת לדרשה בדיין ולא בבעל דין, משום דנפיק מלא תשיא, והיא אסמכתא היא, ולהכי לא ערבינהו, אלא כתב "וכן בעל דין מוזהר". עכ"ד ותירוצו דחוק קצת. והלחם משנה תירץ שהרמב"ם מביא ראשית כל את "הדרשות הפשוטות כדכתב הרב בעל כ"מ ושמע בין אחיכם ולא תשא פשטא דקראי הוי אזהרה לדיין ולכך כתב רבינו גבי דיין. אבל בעל דין דנפיק ליה מ"קרי ביה שמע", "קרי ביה לא תשיא" כתב אח"כ רבינו ז"ל, וכן בעל דין מוזהר וכו' כלומר אחרי סראי דכתב תחלה, הוא מוזהר גם מקרא דשמע דקרי ביה שמע ומקרא דלא תשא דקרי ביה לא תשיא".

ולאור זה נראה שלדעת הכסף משנה, יש להבדיל בין דיין לבעל דין. האסור על הדיין הוא אסור מפורש מן התורה, אבל האסור על בעל הדין הוא רק מאסמכתא בעלמא. לעומת זה לפי הלחם משנה האסור הוא שוה לדיין ולבעל הדין, ושניהם הם אסור מפורש מן התורה. ועוד כתב הכסף משנה "ומה שכתב או שלא בפני חברו כלומר שאפילו בא חברו ואח"כ יצא אסור להשמיע דבריו שלא בפניו".

אולם נראה שאם נדייק במילים של רבינו אפשר לפרש את דבריו לכל חלקיו.

מדברי רבינו הרמב"ם נאמר מפורש שאת לא תעשה מן התורה אנו למדים מן הפסוק "לא תשא שמע שוא". אבל מפסוק זה אין אנו למדים שדיין מוכרח לשמע טענות של שני בעלי הדין יחד אלא רק שדיין מוכרח לשמע כל צד ולא רק צד אחד. מפסוק שמוע בין אחיכם אין אנו למדים איסור של לא תעשה, שהרי משמעות של הפסוק הוא צווי של עשה. אפילו אם נפרש שמן הפסוק לא תשא משמע שדיין צריך לשמוע שני הצדדים כששניהם נוכחים במה דברים אמורים שבעלי הדין טוענים עיקר טענתם לפני הדיין. אבל מלאו זה אין המשמעות שאסור לדיין לשמע אפילו דבר אחד, אפילו דבר שאיננו מעיקרי הטעון בלי נוכחות של צד השני. כמו כן אין אנו למדים שיש אסור על הדיין לשמע כל צד בנפרד כששני הצדדים מסכימים מראש לסדור זה. איסור זה אנו למדים רק מפסוק שמוע בין אחיכם. לכן נפרט את דברי הרמב"ם ונראה שיש כאן מספר חדושים.

1. אסור לדיין לשמע אפילו דבר אחד, כל דבר שנוגע למשפט, מבעל דין אחד כשהבעל דין השני אינו נוכח. אין זה מספיק ששני בעלי דין הופיעו לפני בית הדין, אלא נוכחותם היא הכרחית בכל מהלך המשפט. לכן כתב הרמב"ם "ואפילו דבר אחד אסור", אסור זה הוא מוחלט ואינו תלוי בויתור של צד אחד או הסכמה של שני הצדדים, אלא האסור הוא על הדיין. אסור זה אנו למדים מפסוק שמוע בין אחיכם. מושג השמיעה בין שני הצדדים הוא מושג החל על כל תהליכי המשפט. מפסוק זה אנו למדים את סדרי ההתנהגות וסדרי משפט.

2. דיין ששמע צד אחד בלי נוכחות הצד השני עובר על לא תעשה מן התורה, על הפסוק לא תשא שמע שוא. (ולפי הב"ח בטור חו"מ ס' י"ז מתחילת השמיעה). אבל מפסוק זה אפשר ללמוד רק את עיקר האסור, דהיינו שאסור לדיין לשמע שמע שוא, טיעון של שקר, אבל אם שמע דיין דבר צדדי שאינו מעיקר הטיעון אינו עובר על לאו זה. וראה כמה דייק הרמב"ם בלשונו הצחה שכתב "וכל השומע מאחד עובר על לאו", אבל בפסוק שמוע בין אחיכם כתב שאסור לדיין לשמע אפילו דבר אחד.

3. כתב הרמב"ם "וכן בעל הדין מזהר שלא ישמיע דברו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו". ואלו בפסוק שמוע בין אחיכם כתב הרמב"ם "קודם שיבא חברו או שלא בפני חברו". כשהרמב"ם מתייחס רק ללאו של לא תשא שמע שוא, לא תשיא, כתב, עד שיבא בעל דין חברו. מן הפסוק הזה יוצא רק ששני הצדדים צריכים לבא לבית דין בזמן הטיעון, אבל אין אנו למדים מפסוק זה שאסור לבעל דין לטען שלא בפני חברו, למשל כשחברו הבעל דין יוצא ונכנס. איסור זה אנו למדים מהפסוק "שמע בין אחיכם". ולכן שינה הרמב"ם את לשונו פעם כתב קודם שיבא בעל דין חברו ופעם כתב קודם שיבא חברו או שלא בפני חברו.

4. סיבת האיסור מפרש הרמב"ם בספר המצוות מצות רפ"א "שלא תכנס לנפשו

צורת הדברים אין יושר להם ולא אמיתות". פירוש: סיבת האסור היא ששמיעת צד אחד תביא להטיית הדיין לעוות הדין משני טעמים. טעם אחד משום שדברי שקר נכנסים לתוך לבו של הדיין. טעם שני שאפילו יאמר בעל הדין את האמת, עצם הצגת הטענה הנה כבר גורם לעוות הדין כמו שכתב "דלא תכנס לגפשו צורת הדברים", בלי נוכחות בעל הדין השני כבר תשפיע על הדיין ותביא למצב שאין יושר להם ולא אמיתות. אלה שני הטעמים שכבר ראינו בשיטת רש"י.

(ובתרגומו של הרב קפח "האזהרה שהוזהר הדיין מלשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו והוא אמרו לא תשא שמע שוא (תרגום מילולי דברי אחד היריבים מהעדר יריבו) לפי שעל הרוב יהיו דברי בעל דין שלא בפני בעל דינו שוא. ולפיכך הוזהר הדיין מלשמע אותם הדברים כדי שלא יהיה בדעתו מושג בלתי נכון ובלתי אמיתי).

יב. כתב הרמב"ם: "ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר". וכך גם כתב בספר המצוות.

מקור הרמב"ם הוא מסכת מכות דף כ"ג א', ובפסחים דף קי"ח "אמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים שנאמר לכלב תשליכון אותו וכתוב בתריה לא תשא שמע שוא, וקרי ביה לא תשיא. (וראה רש"י במסכת מכות שלומד דין זה מסוף הפסוק אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס למעיד עדות שקר, וראה פירוש הרשב"ם במסכת פסחים וצ"ע).

ומקור גוסף במכילתא פרשת משפטים "מדבר שקר תרחק הרי זו אזהרה למספרי לשון הרע, לא תשא שמע שוא, הרי זו אזהרה למקבלי לשון הרע". ולכאורה קשה מה שייך אסור לשון הרע בהלכות סנהדרין, שהרי עיקר דין לשון הרע כתוב בתורה בפסוק "לא תלך רכיל בעמך". והרמב"ם הביא את דיני לשון הרע לפרטיהם בהלכות דעות פרק שביעי ושם אינו מזכיר את הלאו לא תשא שמע שוא, וגם לא את הפסוק מדבר שקר תרחק.

לכן נראה שהגמרא וגם הרמב"ם לא התכוונו ללמוד דיני לשון הרע מן הפסוק לא תשא שמע שוא, אלא רק דיני לשון הרע שקשורים לעניני משפט. וסוף הגמרא מעיד על ראשיתה, שהרי סתם "שמי שמעיד עדות שקר" עניני עדות ועניני משפט. והרי כל הפסוק מדבר רק על עניני משפט. אדם רגיל ששומע לשון הרע, או שמקבל לשון הרע עובר על לאו לא תלך רכיל בעמך. ולפי זה מוסבר למה הביא הרמב"ם את הדין בהלכות סנהדרין.

אבל קשה קצת למה עובר דיין ששמע בעל דין שלא בפני בעל דין חבירו, על אסור לשון הרע. הרי תפקידו של דיין לשמע את הטענות של שני בעלי הדין

ובתוכן יש תמיד טענות שקר, ולשון הרע. ולא שמענו שדיין ששמע טענות אלו עובר על לאו של לשון הרע. אלא ברור שכל זמן שהדיין מתנהג לפי כללי משפטי התורה אין הוא מוזהר על לשון הרע, שהרי זה תפקידו "עד האלהים יבא דבר שניהם". אבל במקרה שהדיין סותר כללי ההתנהגות של שופט חל עליו אסור לשון הרע. ונראה לי שבזמן שהוא שומע צד אחד בלי נוכחות הצד השני אין לו דין של דיין, ודינו כמו כל הדיוט, ולכן הוא עובר על אסור לשון הרע. ולא נראה לי לחלק ולומר שכל זמן שהוא מתנהג כמו דיין לפי כללי התורה מותר לו לשמע לשון הרע, אבל אם הוא עבר עבירה של "שמע" שני הצדדים הוא עובר על אסור לשון הרע, על אף שלא נפסל מלדון באותו דין. שהרי האסור של לשון הרע אינו תלוי בנסיבות אלא חל על האדם בכל זמן. אלא שהתורה פטרה את הדיין מן האסור כל זמן שהוא דיין, אבל בשכבר אינו מכהן בתפקיד זה דינו כמו כל אדם אחר. ולכן אחרי שראינו שדיין ששמע בעל דין אחד שלא בנוכחות בעל הדין השני עובר על אסור לשון הרע, משום שבדין זה הוא כבר אינו מכהן בתור דיין, והרי הוא כמו כל אדם, א"כ האסור מלא תשא שמע שוא חל גם על כל אדם שאיננו דיין. והרמב"ם לא הביא את הפסוק בהלכות דעות שהרי עיקרו של הדין מתיחס לדיין⁵.

יג. בסוף ההלכה כתב הרמב"ם "וגם על זה וכיוצא בזה נאמר מדבר שקר תרחק". מלשונו של הרמב"ם משמע שלימוד זה איננו מעיקר הדין, אלא אזהרה כללית.

דוגמא נוספת תואמת בסידורה לעניננו אנו מוצאים ברמב"ם הלכות סנהדרין פרק כ"ב הלכה ב, "וכן תלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר אם שתק הרי זה עובר משום לא תגורו מפני איש, ועל זה נאמר מדבר שקר תרחק". האזהרה הזאת מובאת מגמרא בסנהדרין (דף ו' ב), בפסוק לא תגורו, ואת האזהרה

5 וסברה דומה אנו מוצאים ברשב"ם בגמרא בפסחים דף קי"ג ב. "הרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא. נגדיה לזגוד א"ל טוביה חטא וזיגוד מינגד. אמר ליה אין דכתיב לא יקום עד אחד באיש ואת לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה". ומפרש הרשב"ם "מאחר שאין אתה נאמן בעדות לא יתקבל עדותך אין עליך מצוה להעיד הרי אתה עובר על לאו דלא תלך רכיל". ד"ה דכתיב לא יקום עד אחד: "כלומר המקרא מעיד שאי אתה נאמן בעדות זו", ונראה שאם התורה מעידה שלא יקום עד אחד, ז. א. שהעדות של עד אחד אינה מתקבלת בבית דין משום שעד אחד אינו נאמן בעדות, שהרי התורה פסלה אותו, לכן הוא עובר על אסור לשון הרע, אבל לו עדותו היתה מתקבלת בבית דין, שהרי סוף כל סוף איננו משקר אלא רק מעיד כעד יחידי, איננו עובר על לאו "לא תלך רכיל בעמד". ודומה הענין במקצת לעניננו שכל זמן שהדיין פוסק לפי משפטי התורה והוא דיין לכל דבר איננו עובר על איסור לא תשא שמע שוא, אבל אם איננו מתקבל בתור דיין הוא עובר על איסור זה. ודו"ק. (אבל בעצם הסבר הגמרא ובפירוש רשב"ם יש אריכות גדולה ואין כאן המקום להאריך בזה).

הכללית מגמרא בשבועות (דף ל"א א) מפסוק מדבר שקר תרחק, וזה מקביל לענינו. (נספח ב).

וקצת ראייה נוספת אנו למדים מפכ"א ה"ב שכתב הרמב"ם: "שני בעלי דינין, שהיה האחד מהם מלוכש בגדים יקרים והשני מלוכש בגדים בזויין, אומר למכובד או הליכשהו כמותך עד שתדון עמו או לכוש כמותו עד שתהיו שווין אחר כך תעמדו בדין". המקור הוא בגמרא בשבועות ולומדים את הדין הזה מן הפסוק "מדבר שקר תרחק". מלשון הרמב"ם שכתב "אומר למכובד" אפשר לדייק שכך צורת התנהגות במשפט שהדיין צריך לדאוג שיהיו שווים במלוכש. אבל בדיעבד אם הדיין שמע את הטענות ובעל דין אחד לכוש בגדים יקרים ובעל דין שני בגדים בזויים, דינו דין. וכך נפסקה ההלכה בראשונים ובאחרונים.

ראייה נוספת לדברנו שהפסוק "מדבר שקר תרחק" הוא רק אזהרה כללית, ולא איסור לאו, שהרי הרמב"ם אינו מביא את האזהרה הזאת בספר המצוות בכלל האזהרות שמוזכרות בש"ס. היוצא מן הכלל היא המצוה רפ"א.

ולפי דברנו אפשר לתרץ תמיהה גדולה על הרמב"ם בהלכות עדות פרק עשירי הלכה א, שכתב: "הרשעים פסולין לעדות מן התורה שנאמר אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס. מפי השמועה למדו אל תשת רשע עד. ואפילו עד כשר שיודע בחבירו שהוא רשע ואין הדיינים מכירים רשעו אסור לו להעיד עמו אע"פ שהיא עדות אמת, מפני שמצטרף עמו ונמצא זה הכשר השית ידו עם הרשע עד שנתקבלה עדותו וכו'".

ותמה על זה הכסף משנה על הרמב"ם למה לא הביא את המקור בגמרא בשבועות (דף ל' ב) "מדבר שקר תרחק". וגם בטור חו"מ ב' ל"ד מקשה הב"י אותו הדבר. והרבה אחרונים טרחו להשיב את התמיהה הזאת (וראה למשל הלחם משנה, את שתי התשובות של הב"ח, של הסמ"ע ועוד). [ראה נספח ג].

אבל לפי פירושנו אין קושיא בכלל. מן הפסוק מדבר שקר תרחק אנו למדים רק שהאסור הוא לכתחילה, ז.א. שאסור להצטרף עם רשע משום שזה גורם לעדות שלימה, אבל בדיעבד אם כבר הצטרף הוא מוכרח להעיד ואינו יכול לכבוש את עדותו. מן הלמוד אל תשת ידך עם רשע משמע שאסור להיות שום גורם שתתקבל עדות שקר, ולכן אסור לו להצטרף אפילו בדיעבד. המקור לדרשה זו הוא במכילתא דרשב"י. "ומנין לעד אחד שיודע בחבירו שהוא רשע אל יעיד עמו, ת"ל אל תשת ידך עם רשע, אל תצטרף עמו לעדות". וידוע שבהרבה מקומות מקור הרמב"ם הוא במכילתא ובספרי⁶.

6 ויש לשאול לאיזו הלכה התכוון הרמב"ם בהזכירו "וכיוצא בזה". ונראה לי שהתכוון לפרק כ"א הלכה ב', שהזכרנו למעלה. שהרי בכל יתר האוקימתות בגמרא בשבועות

יד. סכום: שיטות הרמב"ם ורש"י הן כמעט זהות. שניהם סוברים שדיין ששמע בעל דין אחד שלא בפני בעל דין חברו עובר על לא תעשה לא תשא שמע שוא, וכמו כן עובר על שמוע בין אחיכם. שני הפסוקים אינם חופפים. לכל פסוק יש משמעות מיוחדת, ונראה כמו כן (אם כי אין ראיה מכרעת לכך) שהרמב"ם ורש"י סוברים שהדיין נפסל כמו שמוזכר בשיטה השניה של המהרי"ל.

בענף הבא נדון באריכות בשיטת הרמב"ם בענין דיין שהוא אוהב ושונא, ודיין שקבל שוחד דברים. ונוכיח שהרמב"ם סובר שבמקרים אלה נפסל הדיין. לכן יש סבירות לומר שכשם שדיין שקבל שוחד דברים, או דיין שאוהב או שונא את בעל הדין במקצת נפסל מלדון כך גם דיין ששמע צד אחד בלי נוכחות צד השני נפסל גם כן.

ענף ד

ברור שיטת הרמב"ם בדיין שקבל שוחד דברים

טו—טז. כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק כ"ג הלכה ג:

"ולא שוחד ממון בלבד אלא אפילו שוחד דברים. ומעשה בדיין אחד שהיה עולה בדוגית קטנה לעבור בנהר, ופשט אחד ידו וסייעו בעלייתו והיה לו דין ואמר לו הדיין הריני פסול לך לדין. ומעשה באחד שהעביר אברה נוצה של עוף מעל רדיד הדיין, ואחר כסה רוק מלפני הדיין ואמר לו הריני פסול לך לדין. ומעשה באחד שהביא מתנה אחת ממתנות כהונה לדיין כהן ואמר לו פסול אני לך לדין. ומעשה באריס אחד של דיין שהיה מביא לו תאנים מתוך שדהו מערב שבת לערב שבת. פעם אחת הקדים והביא בחמישי בשבת מפני שהיה לו דין ואמר לו הדיין הריני פסול לך לדין אף על פי שהתאנים משל דיין, הואיל והביאן שלא בזמנם נפסל לו לדין".

וכתב הב"י "מדברי הרמב"ם בפרק כ"ג מהלכות סנהדרין נראה דמדינא נמי מפסלי" וכן כתב בכ"מ "וס"ל לרבינו דכל הני עובדי דהוו מימנעי מדינא לא מידת חסידות בלחוד הואי אלא כך שורת הדין דכל כי הני פסילי לדינא ושלא פרעת התוספות שכתבו דחסידות בעלמא הוה".

מביא הרמב"ם את המקור של ההלכה שהוא הפסוק מדבר שקר תרחק. ורק במקרה של הלכה ב איננו מביא את הפסוק.

(ראה הלכות טוען ונטען פרק ט"ז, הלכה י, הלכות סנהדרין פרק כ"א, הלכה ט. פרק כ"ב הלכה ב, ג, פרק כ"ב הלכה י, פרק כ"ד הלכה ג, הלכות עדות פרק י"ז, הלכה ו. ויש לדייק שבהלכות עדות גם כתב הרמב"ם "ועל זה וכיוצא בו נאמר מדבר שקר תרחק". ואולי שם כוונתו להלכות עדות בפרק י' הלכה א' וכבר הזכרנו שהגמרא לומדת דין זה בשבועות (דף ל, ב) מפסוק מדבר שקר תרחק והרמב"ם השמיט את הפסוק הזה. ולפי זה מתורצת תמיהת הכסף משנה).

וגם הב"ח והרד"ך והמהרש"א כולם סוברים ששיטת הרמב"ם היא שדיין שקבל שוחד דברים מדינא פסול. אבל הדרישה כתב "ונראה שגם דעת הרמב"ם דהנך פסילנא אינו אלא למידת חסידות ואע"ג דכתב לשון פסילנא לדינא לשון הגמרא כתב כדרכו ובב"י כתב שלשון הרמב"ם נראה דפסולין לגמרי. ע"כ, ולא ידעתי מגין לו זה ודו"ק".

ונראה לי שהב"י דייק מלשון הרמב"ם שהדיין פסול מדינא. בכל הדוגמאות כתב הרמב"ם בלשון הגמרא "פסול לך לדין" אבל במקרה של אריס כתב "נפסל לו לדין" פירוש לא שהדיין פסל את עצמו אלא פסול הוא לדון דינו של האריס. ומכיון שאין להבדיל בין ארבעת הדוגמאות שהביא הרמב"ם שהרי הביא אותם בהלכה אחת משמע שבכולם נפסל הדיין. ונראה לי שזו הוכחה אמיתית ששיטת הרמב"ם אומנם כך היא. ושמחתי שמחה גדולה שמצאתי בדברי הרדב"ז הוכחה זו וכוונתי לדרך גדולים.⁷

ענף ה

הסבר פרק כ"ג בהלכות סנהדרין

יו. ומעתה נסביר את פרק כ"ג בהלכות סנהדרין הדין בעניני שוחד לכל חלקיו. בהלכה א' מביא הרמב"ם את הדין היסודי של דיין המקבל או לוקח שוחד ממון.

7 (ומה ששינה הרמב"ם מסדר הגמרא ומביא את דוגמת ראשית הגז לפני דוגמת האריס אפשר להסביר גם לפי לשונו הצחה של הרמב"ם. שבכל המקרים הראשונים אין הוכחה שבעל הדין העניק טובת הנאה לדיין משום שיש לו דין אצלו, שהרי היה עושה לו אותו שרות גם בלי שהיה זקוק לדין תורה. כמו למשל במקרה שפשט אחד את ידו וסייעו הלא זו חובת העזרה לזולת, ועל אחת כמה וכמה שיש בכך משום כבוד התורה לעזור לדיין. ובדומה חובה מוסרית יש להעביר אברה נוצה של עוף. וגם בענין מתנת כהונה שהביא האיש לכהן דיין, מתקבל על הדעת שהיה מביא לו אותה גם מבלי שהיה לו דין. מכיון שרגיל הוא להביא מתנות כהונה לכהן תלמיד חכם. אבל מאידך בכל המקרים האמורים קבל הדיין טובת הנאה ממשיית מבעל הדין. אבל במקרה של האריס כתב הרמב"ם, "פעם אחת הקדים והביא בחמישי בשבת מפני שהיה לו דין" כלומר, הסיבה שהביא את התאנים יותר מוקדם היתה ברורה לדיין, והסיבה היא רק בגלל שהיה לו דין תורה ביום חמישי. האריס הקדים בזמן לא בגלל שרצה לגרום הנאה לדיין, אלא מכיון שהיה לו דין באותו היום, חסך לעצמו מלבא גם ביום שישי. אבל אעפ"כ יצאה מזה טובת הנאה מסויימת לדיין. לכן הייתי חושב שהנאה המתבטאת אך ורק בזה שהביא את פירותיו יותר מוקדם, כלומר רק שינוי בזמן ובעתוי, בלי תוספת טובה ממשית, אינה נחשבת לשוחד דברים, ולכן הוסיף הרמב"ם "אף על פי שהתאנים משל דיין" הדיין לא קבל שום דבר ממשי, אלא בעל הדין רק הקדים בזמן, אעפ"כ הדיין פסול. ולכן הביא הרמב"ם את הדין הזה בסוף, ודו"ק).

ולכן לפי הב"י ואחרונים אחרים, נראה שדיין שקבל שוחד דברים הוא פסול לדין. וזה עולה בקנה אחד עם מה שהוכחנו שדיין ששמע בע"ד שלא בפני בע"ד חברו פסול לדין ואין עליו שם דיין כלל.

דיין זה עובר על לא תעשה. אין הרמב"ם רואה צורך לציין שהדיין נפסל, שהרי זה דבר פשוט ומובן מאליו. בהלכה ב' מביא הרמב"ם את האיסור של נתינת שוחד. שהנותן עובר על לאו שלפני עוור לא תתן מכשול.

בהלכה ג' מרחיב הרמב"ם את המושג של שוחד ממון. דיין המגדל מעלתו כדי שעובדיו, כמו סופרים וחזנים, יקבלו תוספת משכורת, על אף שהדיין בעצמו לא נהנה באופן ישיר, הרי זה כאילו לקח שוחד בעצמו. שהרי הגביא קורא לבני שמואל "ויקחו שוחד". לכן מי שלוקח ממון לעובדיו, ועל ידי כך הוא מגדל מעלתו, או מי שמגדיל את מספר העובדים ואת המנגנון על חשבון בעלי הדין דומה למי שלקח שוחד ולכן נפסל הדיין גם במקרים אלה.

בהמשך מביא הרמב"ם דיני שוחד דברים. וכמו שהסברנו לעיל נראה שגם כאן נפסל הדיין.

ונראה לי שיש הבדל יסודי בין קבלת שוחד ממון לבין קבלת שוחד דברים. דיין שקבל שוחד ממון נפסל להיות דיין לצמיתות, כל זמן שלא החזיר את השוחד. אבל דיין שקבל שוחד דברים נפסל להיות דיין לאותו איש ממנו קבל את השוחד בלבד. ומדויק לשון הגמרא של הרמב"ם "פסילנא לך לדין".

בהלכה ד' מסכם הרמב"ם דין של דיין שקבל בהשאלה חפץ מאחד מבעלי הדין וכתב "פסול לדין לזה שהשאלו". דין זה דומה באופן עקרוני לדין של שוחד דברים שהרי גם כאן נהנה הדיין טובת הנאה, אם כי לא קבל רכוש, אלא רק זכות להשתמש ברכוש. לכן דומה גם האסור לזו של שוחד דברים. בשני המקרים, דיין שקבל שוחד דברים, או דיין שקבל חפץ בהשאלה מאחד מבעלי דין, פסול לדין זה. יש הבדל קטן בין שני המקרים. במקרה של שוחד דברים הדיין פסול לאותו בעל דין ואין אפשרות לתקן את המצב אבל בהשאלת חפץ אם החזיר את החפץ או באם המצב הרגיל הוא שהוא שואל ומשאל חפץ זה, הדיין אינו נפסל. ובזה מוסבר סדר כתיבת דין שאלת חפץ לדיין אחרי שכתב דין של דיין שקבל שוחד דברים.

בהלכה ה' פסק הרמב"ם שדיין שנוטל שכרו לדון, דינו בטלים. הרמב"ם שינה את לשונו ולא כתב שהדיין נפסל או פסול כמו שכתב למשל בהלכה ד'. ומשמע גם שדבריו של הדיין בטלים אפילו אם קבל שכר משני בעלי הדין. ויש להבין למה שינה הרמב"ם מפסול לדבריו בטלים (וראה הר"ן בסוף האיש מקדש שמפרש כדברינו).

ונראה לי שהרמב"ם חדש כאן חדוש גדול. בשוחד דברים פירשנו שהדיין נפסל לאותו האיש, אבל הוא יכול להיות דיין לאנשים אחרים. דיין שמקבל שכר נפסל לכל דין ואין עליו שם דיין, ולכן כל דבריו בטלים, (וגם משמע שאין הבדל

אם קבל את השכר לפני הפסק דין או לפני שמיעת העדות, או מקבל את השכר אחרי פסק דין, תמיד דבריו בטלים כל זמן שידע שיקבל שכר). ובזה מדויק לשון הרמב"ם. שאם היה כותב הרמב"ם שהדיין פסול, הייתי אומר שהוא פסול מרגע שקבל את השכר ורק לאותו דין, אבל אם דבריו בטלים, הם בטלים אפילו למפרע אם קבל שכר, ודבריו בטלים לכל דבר כל זמן שמקבל שכר, שהרי אנו למדים דין זה ממדת הקב"ה כמו שהוא דן בלי שכר גם דיין צריך לדון בלי שכר.

בהלכה ו' מביא הרמב"ם דין אוהבו ושונאו. וזה דין פחות חמור משוחד דברים, שהרי בעל הדין לא עשה מעשה כלשהוא לא בצורה ישירה ולא בצורה עקיפה, הוא לא נתן שוחד דברים והדיין לא קבל שוחד דברים, ואף על פי כן נפסל הדיין משום שהוא מושפע, בגלל אהבתו או שנאתו. ובגין זה אין שני בעלי הדינים שוים בעיני הדיין. ולהלן נוכיח שהדיין אכן נפסל. (לא כמו שמפרש הרדב"ז).

בהלכה ז' מביא הרמב"ם דין שני תלמידי חכמים השונאים זה את זה, שאסורים לישב בדין זה עם זה. מקורו של אסור זה הוא מאותו פסוק ממנו לומדים שאסור לדיין לדון מי שאוהבו או שונאו. ומסתבר שגם כאן נפסלו הדיינים מלדון יחד. והרמב"ם שכתב לשון אסור, זה משום שכאן לא שייך לשון "פסול" שהרי הדיינים בעצם לא נפסלו אלא במקרה המיוחד כששניהם יושבים יחד באותו הדין, אבל כל אחד מהם כשלעצמו אינו נפסל לא לאותו המשפט ולא למשפט אחר. ועוד, שהרי הרמב"ם כתב טעם לאיסור "שהדבר זה גורם ליציאת משפט מעוקל מפני השנאה שביניהן דעת כל אחד נוטה לסתור דברי חברו". וא"כ כשהמשפט יוצא מעוקל לכן המשפט מבוטל אבל הדיינים לא נפסלו, אלא רק לדון יחד, ז.א. פסול מוגבל למקרה מיוחד.

ונראה לכן שכל הפרק דן בהשפעה על לבו של הדיין ולכן או ששני בעלי דינים אינם שוים בעיני הדיין, או שמסיבה אחרת המשפט יוצא מעוקל. בכל מקרה הדיין נפסל או המשפט נפסל. ודו"ק.

ענף ו

דין של דיין שאוהב או שונא אחד מבעלי הדין — שיטת הרמב"ם

י"ח. כתב הרמב"ם בפרק כ"ג בהלכות סנהדרין בהלכה ו' "אסור לדיין לדון למי שהוא אוהבו אף על פי שאינו שושבינו ולא ריעו אשר כנפשו ולא למי ששונאו אף על פי שאינו אויב לו לא מבקש רעתו אלא צריך שיהיו שני בעלי דינים שוים בעיני הדיינים ובלבד". ועוד כתב בהלכות עדות פרק י"ג הלכה ט"ו: "זה שפסלה תורה עדות הקרובים לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה. שהרי אינו מעיד לו לא

לטובתו ולא לרעתו אלא גזרת הכתוב הוא. לפיכך האוהב והשונא כשר לעדות אף על פי שהוא פסול לדיינות שלא גזרה התורה אלא על קרובים".

והנה בפירוש הרמב"ם נחלקו הראשונים והאחרונים, יש שמפרשים שדיין פסול לדון אוהבו ושונאו אפילו אם זו רק אהבה מועטת. ועוד פרשו שמה שהרמב"ם כתב "אסור לדיין" הכוונה שהדיין פסול כמו שכתב במפורש בהלכות עדות שהאוהב ושונא פסול לדיינות. ויש שמפרשים שהרמב"ם מדבר כאן בדין אוהבו שאינו שושבינו, ושונאו שאינו אויב לו שאסור לו לדון לכתחילה, אבל בדיעבד אם הדיין דן דבריו קיימים, ולכן כתב הרמב"ם בלשון אסור ולא פסול.

הכסף משנה כתב במפורש "אמר רב פפא לא לידון איניש לא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה. וסובר רבינו דהכא לא עסקינן באוהבו דהיינו שושבינו ובשונאו שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה, אלא אפילו באוהב כדרך האוהבים ושונא כדרך השונאים ואפ"ה קאמר דלא לידון ליה. וא"ת בפרק זה בורר גבי הא דתנן דלרבי יהודה האוהב והשונא פסולים לעדות. אי זה האוהב זה שושבינו והשונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. ואמרינן התם דפליגי רבנן עליה לענין עדות שהם כשרים אבל לדין פסולים משמע דלא פסלי רבנן לדין אלא בשושבינו ושלא דבר עמו שלשה ימים באיבה דוקא אבל לא שאר אוהבים ושונאים וא"כ מנ"ל למפסלינהו. ואפשר לומר לדעת רבינו דכיון דאמרינן בפרק זה בורר שאינו יכול לדון לאוהבו ולשונאו ואשכחן רב פפא דאמר סתם לא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה בסתם ולא חילק, אית לן למימר דכי פסלי רבנן לדין לאו בגוונא דר' יהודה בלחוד הוא דפסלי אלא בכל גוונא דרחים או סני ליה מיפסיל".

באופן דומה פירש גם בתשובה התשב"ץ (ח"א ס' ק"ס) שכתב שהוי אסור מן התורה ולא מידת חסידות. לכן משה התשב"ץ אסור זה לאסור קרובי משפחה, שבשני המקרים האסור מן התורה והוא גזרת הכתוב וכתב "ולא תימא דווקא אוהבו שהוא שושבינו ושונאו כשלא דבר עמו שלשה ימים באיבה אלא אפילו אהבה מועטת ושנאה מועטת פוסלת הדיין".

וכך נראה גם דעת הרי"ף, וכך גם פירשו הלחם משנה סוף פ' ט"ז בהלכות עדות. אבל הדרישה (בסימן ז' ס"ק י"א) כתב שלדעת הרמב"ם לא ניפסל הדיין אלא לכתחילה אבל בדיעבד כשר. וכך נראה גם כן דעת הב"ח לדעת הרמב"ם וכנראה גם דעת הסמ"ג. וכן פירש עבודת הגרשוני וכן דעת הרדב"ז. ובקריית ספר להמב"ט גם פירש כמו הדרישה.

ונראה לי להביא ראיה לדברי הכסף משנה מתוך דברי הרמב"ם עצמו. כתב הרמב"ם בהלכות עדות פרק ט"ז הלכה ו'. "כל הכשר לדון כשר להעיד ויש כשר להעיד ואינו כשר לדון. האוהב והשונא והגר והמשוחרר, וכן הזקן והסריס והממזר

וסומא באחת מעיניו כשרים להעיד ואינם כשרים לדון דיני נפשות כמו שבארנו". וגראה לפרש דברי הרמב"ם שבהלכה זו הוא מתיחס לשתי קבוצות, קבוצה אחת האוהב והשונא והגר והמשוחרר שהם פסולים לדון הן בדיני ממונות והן בדיני נפשות. וקבוצה שניה הזקן והסריס הממזר והסומא שאינם כשרים לדון דיני נפשות אבל כשרים לדיני ממונות.

והנה בגר פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק ב' הלכה ט' "ב"ד של שלשה שהיה אחד מהם גר הרי זה פסול עד שתתיה אמו מישראל". והוא הדין במשוחרר (ראה שם כ"מ). והרמב"ם כתב האוהב והשונא באותה הקבוצה כמו גר ומשוחרר ואפילו הביא דינים לפני דין של גר והמשוחרר. וכתב אוהב ושונא סתם ולא אוהב כשושבינו או שונא שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה. ולכן הקבוצה הזאת יש להם דין אחד ובכולם הדיין פסול. וא"כ הוכחה שדיין שהוא אוהבו או שונאו פסול לדון אפילו בדיעבד. ועוד הסיפא מוכיח שהרי זקן וסריס וממזר וסומא באחד בעיניו שדנו דין נפשות אין דיניהם דין ופסולים הם בדיעבד. ופלא בעיני שלא מצאתי שמי שהוא מביא ראיה חותכת זו, שאין לה פירכה.

י"ט. ובאמת בדברי הכסף משנה אנו מוצאים סתירה משולשת. וראיתי בשאלת יעב"ץ, חלק ב' שאלה א', שכתב וז"ל "ובענין זה מצאתי קושי הבנה: בב"י בסימן ז' ס"ק ט' כתב בדיעבד אם דנו לשונא גמור דיניהם דין בשם הרמב"ם. ובס' ט' כתב הב"י אבל מדברי הרמב"ם בפכ"ג מה' סנהדרין נראה דמדינא נמי מפסול ודבריו סותרים". ובאמת מי שיתבונן בב"י בטור נראה שהב"י מתקשה בזה שם וראה גם בחכמת שלמה שמתקשה בביאור הב"י. (וראה הב"ח שהביא שתי שיטות ברמב"ם). אבל עוד הקשה הכסף משנה בעצמו בהלכות עדות פרק ט"ז הלכה ו' וכתב "ותמהני למה לא כתב רבינו במה ששנינו שם איזהו האוהב זה שושבינו והשונא כל שלא דבר עמו שלשה ימים באיבה". וכבר העיר על זה הלחם משנה "ולא זכר הרב ז"ל מה שתירץ לזה בספר חושן משפט סימן ז' והוא נכון דרבינו משום דראה דאמר רבא בכתובות לא לידון איניש וכו' פירש דרבנן פליגי ארבי יהודה ואית ליה דלדון בכל גוונא דרחים ליה או דסני ליה מיפסל. ומ"מ מ"ש שם הרב דסובר רבינו דהיינו לכתחילה אבל בדיעבד כשר, לא משמע לי, דהא כתב בפ' י"ג מהלכות אלו לפיכך האוהב והשונא כשר לעדות אע"פ שפסול לדיינות, ולשון פסול משמע אפילו בדיעבד. כמ"ש הוא בעצמו ז"ל שם. ועוד דכיון דמקראי מפקי רבנן פיסול דיינות דהיינו מקרא דלא אויב כדאיתא בפרק זה בורר משמע אפילו בדיעבד פסול". ופלא שלא הביא הלחם משנה את דברי הכ"מ בעצמו בהלכות סנהדרין פרק כ"ג וגם לא את הב"י חו"מ ס' ט' ס"ק ד'.

אבל לגופו של ענין נראה שיש סתירה בב"י וגם בכ"מ עצמו. ואולי חזר בו

הב"י. שהרי כתב חבורו בית יוסף לפני שכתב את חבורו הכסף משנה (ראה במב"ט, בל"ח סוף ברכות, ובלחם משנה פ"ה מהלכות אבל).

ויש להביא עוד קצת ראיה, בבחינת יהודה ועוד לקרא, מפירוש המשניות של הרמב"ם פרק ג' בסנהדרין משנה ה'. "שושבינו: הוא רעהו כגון הרעים שלוקחין בימי החתונה ונקראין שושבינין. ואין ההלכה כרבי יהודה. אלא אוהב ושונא כשר לעדות אבל פסול לדיינות. כלומר שאינו מותר לו לדון לא לאוהבו ולא לשונאו ולא לדון איגיש למן דרחים ליה ולא למן דסני ליה. והרבה מעשיות בתלמוד תומכים את היסוד הזה ומחזיקים אותו מזרזים עליו. ואין ראוי לזלזל בכל זה בהשערות שאין להן אמיתות". (תרגום של הרב קאפ"ח).

ונראה מתוך דברי רבינו בפירוש המשניות שדין אוהב ושונא ודין מן דרחים ליה הוא אותו הדין כמו שכתב בהלכות סנהדרין (ומה שכתב הרמב"ם שאינו מותר לו לדון משמע לכאורה לכתחילה. אבל נראה שהרמב"ם לא כתב שהדין פסול שהרי מלת פסול משמע פסול אישי, אלא כאן הפסול נובע מן המקרה שהוא דן באיש מסויים שהוא אוהבו ושונאו. ולכן הביטוי אין מותר לו). ומה שכתב הרמב"ם שיש הרבה מעשיות בתלמוד שתומכים את היסוד הזה, חפשתי ולא מצאתי חוץ מן הדוגמאות של שוחד דברים בגמרא בכתובות.

לכן נראה שהן אהבה ושנאה גדולה, הן אהבה ושנאה מועטה, והן שוחד דברים דין אחד להם ואין להבדיל ביניהם בהשערות שאין להם אמיתות.

כ. אבל באמת קשה לפי הרמב"ם, מה הכריח אותו לפרש שאוהבו פירשו אוהב אפילו כשאינו שושבינו, ושונאו אפילו שנאה מועטה, הלא לפי פשוט הגמרא בסנהדרין רבנן הודו לר"י רק בדומה למה שר"י אוסר בעדות ז.א. אוהב ושונא גמור והיה להרמב"ם לפרש באוהב ושונא גמור הדין פסול בדיעבד. אבל אהבה מועטה ושנאה מועטה אינם פוסלים את הדיין אלא רק לכתחילה.

ונראה לפרש את המחלוקת של רבי יהודה ורבנן בגמרא בסנהדרין באופן אחר. המחלוקת העיקרית בין ר"י ורבנן איננה בדיינות אלא בעדות. ומתוך המחלוקת בעדות נובעת המחלוקת בדיינות. לפי רבי יהודה עד שהוא אוהב ושונא פסול לעדות מסברה שהוא נוגע בדבר, ואוהב חביב עליו כגופו, ואין אדם רואה חובה לעצמו. לכן גם עד שהוא קרוב משפחה פסול מסברה שהרי הוא בחזקת אוהב, ולפסול זה אין צריך בפסוק מן התורה. בא הדרש "והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו דיננו" ומגביל ומצמצם, לפי דעת רבי יהודה את המושג של איבה ואהבה לזו (בלשון הגמרא) "של טובה כמו שושבינו שמבקש טובתו ורעה שהיא איבה שאינו מדבר עמו שלשה ימים באיבה ולכן מבקש רעתו". אבל אהבה ושנאה מועטה אינה פוסלת את העד מלהעיד וכמו כן אינה פוסלת את הדיין לדון. היוצא מזה שאנו

יודעים מסברה שאוהב ושונא פסולים, אלא הפסוק בא להגדיר מה נקרא אוהב ומה נקרא שונא, שרק אהבה ושנאה גדולה פוסלים את העד ואת הדיין, ובלי פסוק מיוחד לפסול קרוב משפחה לא היינו פוסלים כל קרובי משפחה שהרי יש ביניהם שאינם אוהב כשושבינו. לכן בא פסוק מיוחד (לא יומתו אבות על בנים) ופוסל את קרוב המשפחה, אע"פ שהוא רק אוהבו במקצת זו שיטת רבי יהודה. לפי רבנן קרוב משפחה אינו פסול לעדות משום שהוא אוהב אלא כמו שכתב הרמב"ם הוא פסול מגזרת הכתוב. שמסברה לא נפסלו שלא נחשדו ישראל לשקר אפילו אם הם קרובים, כמו שכתב הרמב"ם "שהרי לא מעיד לו לטובתו ולא לרעתו". ומאותה הסברה לפי רבנן גם אוהב ושונא אינם פסולים להעיד. בא הכתוב "והוא לא אויב לו" ומרחיב את האסור שאע"פ שלענין עדות אוהב או שונא אינו נפסל להיות עד הוא נפסל להיות דיין, וזו מגזרת הכתוב ולא מסברה. ומכיון שזו גזרת הכתוב אין לנו לחלק בין אהבה ושנאה גדולה לאהבה ושנאה מועטה, שהרי בשני המקרים יוצא המשפט מעוקל, משום שהתורה ירדה לסוף דעתם של בני אדם וקבעה ששני בעלי הדינים בכל מקרה של שנאה ואהבה אינם שווים בעיני הדיינים ובלבם. שהדיין שהוא אוהב או שונא לאחד מבעלי דין, אע"פ שאינו חשוד על כך, מ"מ אינו מסוגל לשפוט בלי הטיית הדין, מכיון שזה טבע האדם, אבל לענין עדות הרי הוא מעיד סתם ואין הוא גורם למשפט מעוקל שהרי לא נחשדו בני ישראל לשקר. לכן מדוקדק לשון הרמב"ם שכתב שהרי אינו מעיד לו, לא לטובתו ולא לרעתו אלא גזרת הכתוב הוא, לפיכך האוהב ושונא כשר לעדות אע"פ שהוא פסול לדיינות, שלא גזרה תורה אלא על הקרובים. פירוש, שבעדות גזרה התורה רק על הקרובים אבל בדיינות גזרה התורה גם על האוהב והשונא.

ולכן לא חלק הרמב"ם בין דרגת שנאה או אהבה (כמו שכתב בפהמ"ש ואין ראוי לזלזל בכל זה בהשערות שאין להן אמיתות).

ולפי זה חלוקים ר"י ורבנן כמעט בסברות הפוכות שלפי ר"י לומדים אסור אוהבו ושונאו מסברה אלא התורה מפרשת מה הגדר של אוהבו, שזה שושבינו, ושונאו שהוא אויב לו. ולפי רבנן מסברה לא היו פוסלים העד שהוא אוהב או שונא, אלא זו גזרת הכתוב לדיין. ולכן נפסל הדיין בכל מקרה של שנאה ואהבה אפילו אם היא מועטת ודו"ק⁸.

8 אומנם קצת קשה לפירושנו מגמרא בשבת (ק"ט א') "אמר מר בר רב אשי פסילנא ליה לצורבא דרבנן לדינא. מ"ט דחביב עלי כגופאי ואין אדם רואה חובה לעצמו". ולכן נראה שמר בר רב אשי פוסל את עצמו מסברה ולא מגזירת הכתוב. ונראה שמוכרחים לפרש את הגמרא שמר בר רב אשי פסל רק את עצמו במקרה המיוחד הזה, אבל אין זה פסול כללי, שהוא מטעם גזרת הכתוב. במקרה המיוחד של מר בר רב אשי שהוא אוהב

סכום שיטת הרמב"ם

כ"א. ועל יסוד כל האמור אפשר לסכם את שיטת הרמב"ם כך. דיין ששמע בעל דין אחד שלא בפני חברו פסול לדון. הדיין נפסל אם קיבל שוחד דברים, וכן הוא נפסל אם אחד מבעלי הדין אוהבו או שונאו. ולפי זה שיטתו השניה של המהרי"ל של מקצת רבותינו היא שיטת רש"י והרמב"ם.

ענף ז

שיטת הטור

כ"ב. כתב הטור בסימן י"ז "אסור לדיין לשמע בעל דין קודם שיבא חברו או שלא בפני חברו". מסתימת לשונו של הטור לכאורה אי אפשר להסיק האם האיסור הוא לכתחילה או בדיעבד. הטור גם אינו מבהיר על איזה איסור עובר הדיין אם שמע בעל דין אחד. נראה לי שהטור סובר שהדיין איננו עובר על אסור לא תעשה (מפסוק לא תשא שמע שוא) שאין דרכו של הטור להשמיט איסור לא תעשה. סיוע מסויים לכך היא העובדה שהטור מביא רק את החלק הראשון של לשונו של הרמב"ם, המתיחס לאיסור הנלמד משמע בין אחיכם, ומשמיט את החלק שבו מזכיר הרמב"ם את האיסור לא תעשה. יש להניח שהטור מתייחס לאיסור של "מדבר שקר תרחק" שהרי הטור השמיט את האזהרה "מדבר שקר תרחק" כמעט מכל הדינים הנלמדים מפסוק זה בגמרא בשבועות. (החריגים היחידים הם בסימן ט' י"ב "תלמיד היושב לפני רבו ורואה זכות לעני... ואם שותק עובר משום מדבר שקר תרחק". ועוד בסימן ז' י', "ומנין לדיין שלא יעשה מליץ לדבריו של בעל דין, שנאמר מדבר שקר תרחק". וצ"ע למה הביא הטור רק את הפסוק "מדבר שקר תרחק" בשני דינים אלו. (בענין תלמיד היושב לפני רבו יש אריכות רבה באחרונים למה השמיט הטור את הלאו לא תגורו. ואין כאן המקום להאריך).

מסתבר ששיטת הטור היא שיטת בעלי התוספות. כל הדינים המוזכרים במסכת שבועות הנלמדים מפסוק מדבר שקר תרחק משמעותם הרחקה ומידת חסידות, אבל אין בזה איסור. והסיבה למה נקט הטור בלשון אסור שהשמיענו שיש כאן איסור

צורבא דרבנן כמו את עצמו. כי אם לא נפרש כך איך אפשר לבית דין לדון תלמיד חכם או רב או דיין שהרי הם פסולים מטעם אהבת תלמיד חכם. וראיה לסברתנו שהרי דינו של מר בר רב אשי לא מובא להלכה. וראיתי שהמאירי מפרש "לעולם ראוי לתלמידי חכמים להיות מחבבים זה את זה. דרך צחות אמרו באחד מגדוליהם שהיה אומר פסילנא ליה לצורבא מרבנן לדינא כגופאי ואין אדם רואה חובה לעצמו". פירושו של דבר, יש כאן רק ביטוי לחיבה לתלמידי חכמים אבל אין זה נוגע לדין אמת.

לכתחילה אבל בדיעבד אם דן הדיין ופסק דבריו קיימים. ובאמת כך כתב רבינו חננאל בגמרא בשבועות "דהני כולהו אסמכינהו רבנן כל חד וחד מינייהו אהאי קרא מדבר שקר תרחק". זאת אומרת שכל הדינים בגמרא שבועות הם רק נלמדים מאסמכתא מן הפסוק "מדבר שקר תרחק".

כ"ג. ולפי דברינו יש לבחון את דברי הטור האם הוא סובר כמו בעלי התוספות שבכל מקום שיש לדיין גגיעה קטנה המשפיעה על שיקול דעתו במקצת כגון בשוחד דברים, דין אוהב ושונא וכו' הדיין אינו נפסל, ונוכח ראשון ראשון ואחרון אחרון. כתב הטור בסימן ט': "מאוד מאוד צריך הדיין לזהר שלא ליקח שוחד אפילו לזכות הזכאי: ואם לקח צריך להתזיר כשיתבענו הגותן: וכשם שהלוקח עובר על לא תעשה כך הגותנו עובר לפני עור לא תתן מכשול: ולא שוחד ממון לבד אלא אפילו שוחד דברים, כההוא עובדא דאמימר דהוה יתיב ודן דינא, פרח גדפא ויתיב ליה ארישא אתא ההוא גברא ושקיל אמר ליה מאי עבדתך, א"ל דינא אית לי א"ל פסילנא לך לדינא. ותו מר עוקבא הוה יתיב שדו רוקא קמיה. אתא ההוא גברא וכסייה. אמר ליה פסילנא לך לדינא. וכל כיוצא בזה. על כן צריך הדיין להרחיק מזה... תשובה לגאון היכא דמפרסמא תביעותא דאיניש גבי חבריה ובעי לאזמוניה לדינא וקדם תובע ושדר ליה מנחה, אם אית ליה לנתבע למיפסל לדינא בהאי מילתא או לא מדת חסידות היא זו... אבל מדינא לית ליה לנתבע למפסליה".

כל מפרשי הטור פרשו את דברי הטור שלדעתו הדיין אינו נפסל אם לקח או קבל שוחד דברים, אבל על הדיין להרחיק את עצמו, וזו מידת חסידות. ובפירוש כתב המרדכי (מובא גם במהרי"ק שורש כ"א): "דכל פסילנא לך שבתלמוד אינו אלא חומרא". הב"י וב"ח ודרישה ופרישה כולם מוכיחים שהטור סובר כמו בעלי התוספות בענין זה. אע"פ כן קצת קשה לשונו של הטור שכתב "ולא שוחד ממון בלבד אלא אפילו שוחד דברים". מפשטות הדברים נראה שהטור משות שוחד ממון לשוחד דברים ושנים אסורים באותה מידה, ואין כאן הרחקה ומידת חסידות אלא איסור גמור, ולכן מוסיף הטור תשובת הגאון להראות שהגאון אינו סובר כך, והבעל דין אינו יכול לפסול דיין שלקח שוחד דברים. אבל אם נתבונן בלשונו של הטור אפשר לפרש דבריו בצורה אחרת. בהתחלת הסימן כתב הטור "מאוד מאוד צריך הדיין לזהר שלא ליקח שוחד אפילו לזכות את הזכאי" ובהמשך למשפט זה כתב "ולא שוחד ממון בלבד אלא גם אפילו שוחד דברים". פירוש שהדיין צריך להזהר באותה המידה בקבלת שוחד דברים כמו בקבלת שוחד ממון. וסוף דבריו של הטור מחזקים טענתנו שכתב אחרי שהביא דוגמאות של שוחד דברים "על כן צריך כל דיין להרחיק מזה", ולו היה איסור מן התורה בקבלת שוחד דברים אין משמעות לדבריו שצריך להרחיק מזה, שהרי יש כאן איסור ממש, אלא הטור סובר שהאיסור הוא רק הרחקה

ומידת חסידות כמו שכתבו בעלי התוספות אלא שגם בשוחד דברים על הדיין להזהר מאוד.

כתב הטור בסימן ז' "אין הדיין יכול לדון את אוהבו ולא את שונאו. ואיזהו שונא שאינו יכול לדונו כל שלא דבר עמו שלשה ימים מחמת איבה ואוהב שהוא חברו ורעהו: ואם אינו אוהבו ושונאו כ"כ אין לדונו לכתחילה. דאמר רבא לא לידון איגיש לא למאן דרחים ליה ולמאן דסני ליה. דרחים ליה לא חזי ליה חובתיה לדסני ליה לא חזי ליה זכותא. ואפילו אם אין מכוין להטות הדין מתוך שלבו נוטה לזכות לאוהבו ולחייב את שונאו אינו יכול להוציא את הדין לאמתו, אבל אם דנו דיניהם דין".

ודברי הטור תואמים את דברי בעלי התוספות שהבאנו למעלה שהרי הוא מבדיל בין ששונא מחמת איבה ואוהב שהוא חברו ורעהו בין שנאה ואהבה מועטת. וכך גם כתב הרא"ש, בפרק זה בורר ס' כ"ג "מיהו אפילו אין שונאו כל כך או אינו אוהבו כל כך לכתחילה לא לידיניה". "כי ענין זכות וחובה מבצבץ באדם בלא כוונה לפיכך באיבה מועטת לבו נוטה לזכות ובשנאה מועטת הלב נוטה לחובה" ואעפ"כ כתב "לכתחילה לא לידיניה".

וכך פוסקים חלק גדול מן הראשונים והאחרונים, כך מובא למשל באור זרוע כ' רבי יצחק בר' אברהם זצ"ל "דהאי פסולא דאהבה ושנאה לא הוי אלא מדרבנן, ודווקא לכתחילה אבל בדיעבד דיניהם דין... והכי נמי מפרש כל הגי דפ' שני דיני גזירות דת"ר שוחד לא תקח אפילו שוחד דברים... וכן כל הגי דהתם מפרש רבינו יצחק זצ"ל היינו לכתחילה מיהו אם דן בדיעבד דיניהם דין. וכן השיב הלכה למעשה של אוהב ושונא שבדיעבד דינו דין".

היוצא מדברי הריצב"א שאפילו דיין באוהב כשושבינו אם דן דינו דין בדיעבד. וכך גם כתב עבודת הגרשוני שאלה ל"ג. וגם שו"ת חות יאיר דיין שדן אוהבו או שונאו או דיין שלקח שוחד דברים עבר רק על איסור דרבנן. [ראה נספח ד]. אפשר לכן לסכם ששיטת הטור היא שיטת בעלי תוספות. שכל נגיעה קטנה שנובעת מאהבה או שנאה קטנה, או קבלת שוחד דברים, או דיין ששמע בעל דין אחד שלא בנוכחות בעל דין השני יש בזה רק איסור לכתחילה אבל בדיעבד אם דן דינו דין.

ענף ח

שיטת הרמ"א

כג*. הבאנו לעיל בענף א' את הרמ"א שכתב הסתייגות מסויימת לדברי הש"ע

וז"ל "ודוקא שיודע הדיין שיהיה דיין בדבר אבל אם שמע טענות האחד ואח"כ נתרצה השני לדון לפניו מותר להיות דיין בדבר" (תשובת מהרי"ל קצ"ה).
 הסמ"ע התקשה בדברי הרמ"א וניסה להתאים את דברי הרמ"א לשיטה הראשונה של המהרי"ל וכתב "שיודע ג"כ שבעל דין השני יצטרך לעמוד לפניו וכ"כ בהדיא שם ואז לא ישמע לכתחילה שמא לא יהא גיחא להשני שידון הדבר שכבר שמע טענה של כנגדו. וגם כשיודע שיהיה דיין בדבר נכנסו דבריו לאזניו משא"כ כשאניו יודע שיהיה דיין מותר לו לשמע ואח"כ לא ידון, אא"כ נתרצה גם השני לדון לפניו אף ששמע... אלא ודאי ששמיעה מצד עצמה לית ביה איסור אלא במה שהוא דיין ויצטרך הלה לעמוד לפניו הוא דאסור".

והט"ז מסביר את דברי הסמ"ע וזה לשונו: "דברים אלו אינם מבוארים היטב בסמ"ע ואבארם כפי משמעות תשובת המהרי"ל ס' רכ"ב שכתב שאם שמע דברי בעל דין ולא ידע בשעת השמיעה שיהיה דיין, ונעשה אחר כך דיין ברצון, דמ"מ לא עבר הרב בלא תשא, כיון ששמע בשעה שלא היה יודע שיהיה דיין. וה"נ קאמר הרמ"א דל"ת דאע"פ שהשמיעה היתה בהיתר מ"מ אם אח"כ נעשה דיין וה"ת למפרע עליו אסור מחמת השמיעה כיון שמוזהר הדיין בלא תשא קמ"ל דכל שאין אסור בשעת השמיעה שוב אין כאן אסור מחמת הדיינות".

לפי פירושו של הט"ז עיקר החדוש של הרמ"א הוא שדיין ששמע בהיתר טענות של אחד מבעלי דין, מכיון שלא היה עליו תורת דיין בזמן השמיעה שהרי לא ידע שיהיה דיין אין בזה אסור לכן אם שני בעלי דין מסכימים שיהיה דיין להם בענין זה אינו נפסל, מן הלאו לא תשא משמע שדיין אסור לשמע רק צד אחד במזיד ובכוונה תחילה. (אם כי בש"ע לא כתוב בכלל שעובר על לא תשא, וכמו שהסברנו בשיטת הטור, וגם האסור הזה בכלל לא מוזכר בדברי הרמ"א כאן ולא בדברי המהרי"ל. וצ"ע) אבל אין הוכחה מדברי הט"ז שיש איסור לכתחילה או בדיעבד, מדברי הסמ"ע משמע באופן ברור שהאיסור הוא רק לכתחילה.

והב"ח כתב "פי' דוקא כשיודע הדיין שקבלוהו שניהם עליהם לקבל דינו אז אסור לו לשמע וכו' דמשעת שמיעה קעבר על לא תשא וגם האחר יכול לחזור מקבלתו ולומר אדעתא דהכי שישמע דברי בע"ד האחד שלא בפני חברו ויכנסו דבריו באזניו לא קבלתיו עלי לדיין, אבל אם שמע טענות האחד בדרך קבולה שאניו יודע שיקבלוהו שניהם לדיין לא קעבר איסורא, מותר לו להיות דיין אם נתרצה השני אחר כך לדון לפניו, והוא הדין היכא שיודע הדיין שיהיה דיין בדבר מותר לו להיות דיין אם נתרצה השני אחר כך, אלא דמ"מ עבר על לאו משעת שמיעה, כיון שהיה יודע שיהיה דיין בדבר, כך כתב מהרי"ל בתשובה ס' קצ"ה, וכתב עוד שם דראה ממקצת רבותיו שכששמעו דברי בעל דין האחד ואחר כך

נתרצה גם השני שיהיה דיין בדבר, לא רצו לפסוק ביניהם, אלא על ידי שמקבלים קנין לקיים דבריהם והוה ליה כמו נאמנים עלי רועי בקר". ולפי זה משמע שהב"ח פירש את דברי הטור לפי השיטה הראשונה של המהרי"ל ודבריו דומים לאלו של הסמ"ע שמפרשים כך גם את דברי הרמ"א.

אבל לפי פירושו של הט"ז אין הכרח לפרש כך דברי הרמ"א. עיקר החידוש הוא שהדיין אינו עובר על איסור אם שמע טענות של בעל דין בהיתר שהרי לא שמע את הטענות כדיין. הדין הזה אינו נוגע לא לשיטה הראשונה או לשיטה השנייה של המהרי"ל שהרי הכל נעשה בהיתר לכתחילה. אפשר לפרש את דברי הרמ"א גם לפי שיטה השנייה של המהרי"ל, וכך כנראה שפירש באר הגולה שכתב הערה על הרמ"א ראה "תשובות מהרי"ל קצ"ה" "מטעם דה"ל כאומר נאמנים עלי רועי בקר" ז.א. לפי שיטת מקצת רבתינו של המהרי"ל.

ויש סיוע מסוים גם לדבריו של באר הגולה מהרמ"א בדרכי משה מסוף דבריו וזה לשונו "בתשובת המהרי"ל סימן קצ"ה הא דאסור לשמע דבריו היינו שידוע שהוא יהיה דיין בדבר ובעל דין הב' יצטרך לעמוד לפניו לדין אבל יכול אחד לשמע קבלת ב"ד אם אינו יודע שיהיה דיין בדבר ואם אח"כ ירצה הב' לדון לפניו הרשות בידו וע"ש. בתשובת הרד"ך ס' כ"ו כתב אינו מן הנכון לכתוב פסק דין אם לא ישמע דברי שניהם אפילו לכתוב הודאה לדעתו לאחד מבעלי דיניו אע"פ שאינו פוסק".

ודברי הרד"ך מפורשים שיש איסור מן התורה לדיין לשמע צד אחד בלי נוכחות צד השני, והדיין פסול גם בדיעבד כמו שהבאנו לעיל. אלא הרמ"א מחדש שאפילו כשהדיין אינו פוסק בבית דין אלא רק כותב הודאה וחוות דעת לאחד מבעלי דיניו יש בזה גם איסור. מלשונו של הרמ"א משמע שזו חומרא שהרי כתב "אינו מן הנכון" ז.א. אין בזה איסור אלא רק חומרא בעלמא, אבל מעצם העובדה שהרמ"א מסתמך על הרד"ך משמע שמסכים עם כל התשובה שלו.

וקצת סיוע לפירוש זה אפשר למצא בשו"ת הרמ"א ס' קי"ב.

תלמיד של הרמ"א שאל אותו בענין של נחלה וירושת. הרמ"א פוסל את עצמו לדון בענין זה כדיין מכיון שכתב תשובה. ומתוך התשובה נראה כאילו גם פסל את עצמו גם בדיעבד ולא רק מטעם מידת חסידות. וכתב "אף כי נאמר שמוע בין אחיכם ואסור לדיין לשמע טענת אחד קודם ששמע טענת חברו, והרי הוא בכלל לא תשא, מ"מ שאני כאן כי אין זה תלוי בטענה שבין איש לחבירו רק בדיני נחלות אשר ממשמשים ובאים, ואין חלוק בזה בענין טענה עד שצריך הדיין לשומע. ועוד כי אף לא יהיו דברי דרך פסק רק כמראה מקום". הרמ"א מביא שני טעמים להתיר לעצמו לענות בכתב לתלמידו. טעם אחד להיתר הוא שאין כאן טיעון בעל דין אחד נגד צד השני, אלא בירור של מציאות כמו של שאלה בענין אסור והיתר ולכן אין חלים על

זה האסורים של שמע בין אחיכם ולא תשא. הטעם השני הוא שאיננו פוסק במכתבו אלא רק מברר את הענינים ומראה לתלמידו מקורות ההלכה, מעין יעוץ לכל טיעון. אע"פ כן פוסל הרמ"א את עצמו להיות דיין בענין זה. לפי דבריו דיין ששמע דברי בעל דין אחד עובר על אסור שמע בין אחיכם וגם אסור לא תשא. ויש להניח שאם עובר על לאו מן התורה לא תשא האסור הוא לא רק לכתחילה אלא גם בדיעבד כמו שכתב הב"ח.

המסקנא ממה שהבאנו לעיל שאין הכרע בדברי הרמ"א. אפשר לפרש את דבריו שהרמ"א סובר כשיטה הראשונה של המהרי"ל שאסור לדיין לכתחילה לשמע צד אחד בלי נוכחות צד השני אבל אם הדיין הוציא פסק דין דבריו אינם בטלים. ולכאורה ההסבר הזה יותר מתאים ללשונו של הרמ"א. אך אפשר להתאים את דבריו גם לשיטה השניה של המהרי"ל שדברי הדיין בטלים. וישנה אפשרות שלישית שהרמ"א בכלל אינו מתייחס לשתי השיטות האלו המובאות במהרי"ל אלא רק לומד מדברי המהרי"ל שדיין שאינו משמש בתפקיד של דיין ואחד מבעלי הדין מתיעץ אתו מותר לו לשמע טענות של בעל דין זה ואיננו עובר על אסור. ואם אחר כך שניהם מסכימים שהוא דיין איננו נפסל משום שעשה מעשיו בהיתר.

כ"ד. ובקצרה נסקור דעתו של הרמ"א בענין שוחד דברים וגנסה אם אפשר להביא סיוע לענינו. בדרכי משה סימן ט', א' מביא הרמ"א בענין שוחד דברים את דברי הרד"ך ופרש אותו ששוחד דברים אסור רק כשבעל דין השני יודע שהדיין קבל שוחד דברים מבעל דין הראשון, אבל אם איננו יודע לא נסתתמו טענותיו של בעל הדין השני והדיין לא נפסל אלא הוא צריך לפסול את עצמו ממדת חסידות. הרמ"א גם מביא שיטת המהרי"ק שורש ט"ז שבו מחלק המהרי"ק בין היכא שהדיין יודע שבעל הדין נותן לו שוחד דברים במטרה להשפיע עליו, למשל כשצורת הנתינה מוכיחה שזו המטרה, לבין היכא שהנתינה אינה קשורה במשפט וקבלת שוחד דברים היתה באקראי לגמרי. והמהרי"ק עצמו מביא דברי הריב"א ומתוכם משמע שבכל המקרים המובאים בגמרא בכתובות ק"ה, בעניני שוחד דברים הדיינים פסולים לגמרי. וההבדל הזה מוזכר בדברי הדרכי משה בין האי דיין שרגיל לשאול מבעל הדין חפץ, שהוא פסול, ובין האי דיין שרק במקרה אחד שאל חפץ ושאלת החפץ לא היתה קשורה עם המשפט, שהדיין לא נפסל מובא על ידי הריב"א עצמו. ולכן היה אפשר לפרש את דברי הרמ"א בדרכי משה שהוא סובר לפי שיטת הרד"ך וגם הריב"א שדיין שקבל שוחד דברים נפסל אפילו בדיעבד. (ויש עוד סיוע לזה מתוך השלילה שהרמ"א לא הביא את המהרי"ק שורש כ"א שכתב מפורש שלפי המרדכי זה רק איסור לכתחילה אבל לא בדיעבד).

בענין אוהב ושונא הסברנו בנספח את הבדלי השיטות. והרמ"א הביא שיטת

התוספות ושיטת האור זרוע. וכך גם לכאורה מפרש הרמ"א את דין אוהב ושונא בדרכי משה סימן ז' ד. אלא יש לדייק בסוף דבריו שהוסיף משפט "וע"ל סוף סימן ל"ג מדין דיינים שקבלו עליהם בני העיר אם יכולים לדון אע"פ שהן פסולין". דין זה מפורש בש"ע שעדי הקהל יכולים להעיד אפילו לקרוביהם "כיון שהקהל קבלום עליהם", וכמו כן נפסק להלכה בח"מ ס' ח סק"א "שהצבור יכולים לקבל עליהם ב"ד שאינם ראויים מן התורה". ויש לעיין למה הוסיף הרמ"א את הדין של עדי בני העיר. ואולי יש לפרש דבריו שמה שהעיר בזה שסיבת שבדיעבד הדיין כשר הוא משום שהדיין התמנה על ידי הקהל לדון כל אחד אפילו אוהב ושונא וצ"ע. בסיכום גם מדין שוחד דברים, או מדין אוהב ושונא אין הכרע לדעת מה היא שיטת הרמ"א אם כי נראה שבדין אוהב ושונא אפילו אהבה ושנאה גדולה האיסור הוא רק לכתחילה כשיטת האור זרוע.

ענף ט

מכום

כ"ה. הראינו שיש מחלוקת בין שיטת רש"י והרמב"ם ובין בעלי התוספות ושאר הראשונים, אם דיין נפסל כששמע צד אחד שלא בנוכחות צד השני. ויש להסביר את טיב המחלוקת.

ונראה שהמחלוקת היא ביסוד ההגדרה של נגיעה בדבר. שיטת בעלי התוספות, והיא השיטה הראשונה במהרי"ל ורוב האחרונים היא שפסול לדיינות הוא רק כשהתורה פסלה אותו באופן מפורש, כמו קרוב משפחה, ולקחת שוחד ממון, אוהב כשושבינו ושונא באיבה. התורה קבעה שנגיעה גדולה פוסלת את הדיין. אבל אהבה מועטת ושנאה מועטת לאחד מבעלי הדין אינה פוסלת את הדיין. שהרי לא נחשדו בני ישראל לשקר בגלל אהבה או שנאה מועטת. נגיעה קטנה היא זמנית, הדיין אינו חשוד שיוציא פסק דין מעוקל, אלא אסור לדיין לדון בענין זה לכתחילה או מטעם מידת חסידות. לכן גם נגיעה קטנה הנובעת משוחד דברים אינה פוסלת את הדיין. ולכן גם הדיין לא נפסל כששמע צד אחד שלא בפני צד השני, שבמקרה זה הדיין לא נוגע בגלל הנאה אישית אלא רק מושפע קצת. השפעה מועטה כזאת איננה מונעת מן הדיין לדון משפט צדק, לכן אם דן בדיעבד דבריו קיימים.

לפי שיטת רש"י והרמב"ם כל נגיעה קטנה שהיא תוצאה מפעולה או יחס של בעל דין לדיין או מדיין לבעל דין פוסלת את הדיין. בכל מקרה לב הדיין מושפע ואי אפשר לסלק את ההשפעה הזאת בזמן שהדיין יושב במשפט. ולכן דין אוהב ושונא, אפילו באהבה ושנאה מועטה, דין שוחד דברים, ודין שמיעת צד שלא בפני צד השני

מקורם חד הוא, השפעה על הדיין מאחר ששני בעלי הדין אינם שווים כבר בעיני הדיין ובלבו, וזו שיטת מקצת רבותינו שהובאו במהרי"ל. וכמה קולעים דברי הרמב"ם בהלכות עדות פרק ט"ז הלכה ד'.

נספח א

הלאו "לא תשא שמע שוא" האם הוא לאו שיש בו מעשה. הזכרנו למעלה שבעל דין שמטעים דבריו שלא בפני בעל דין חברו עבר על לאו "לא תשא שמע שוא" והוא לאו שאין בו מעשה. וכן מובא בפירוש בספר החנוך. לפי זה קצת קשה למה מכנה הגמרא בסוטה כ"א: (לפי הסברו של רש"י) את בעל הדין רשע. שהרי מושג רשע בעדות הוא או אדם שעבר עבירה שיש בו מלקות או אדם החומד ממון ולכן משקר בעדותו — עד חמס.

ושמא באמת הלאו לא תשא — לא תשיא הוא לאו שיש בו מעשה. וראיה לכך מגמרא בסנהדרין דף ס"ה:

"אמר רבא שאני עדים זוממים תואיל וישנו בקול, ושואלים בגמרא מחסימה בקול שלפי ר"י עקימת פיו הוי מעשה. ומסקנת הגמרא היא שדין עדים זוממים לא נקרא לאו שיש בו מעשה "משום שישנם בראיה".

ומפרש רש"י "עיקר חיובו בא ע"י הראיה שמעידין שראו, וראיה לית בה מעשה" וגם בכריתות ד' ע"א מפרש רש"י באופן דומה "שעיקר עדותם בראית העין שמעידים מה שראו הלכך לא חשיב מעשה". ואם כי יש להאריך בהסברו של רש"י, נראה לפי דבריו שלו עיקר החיוב היה על דבר בעדותם ולא על ראיה בעין, הוה לאו שיש בו מעשה ולכן העדים זוממים יהיו חייבים. (ולא כמו שמפרשים בעלי התוספות שהחיוב בא בגלל התוצאות הסופיות שנובעות מתוך שמיעת העדות והתוצאות האלו מביאות בסופו למעשה). לפי זה המטעים דבריו לפני דיין יש כאן עקימת פה והוי מעשה. וכשהוא מטעים שלא בפני חברו עובר על לאו שיש בו מעשה ולכן נקרא רשע.

ויתר על כן סופו של הפסוק "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס", מוכיח על ראשיתו, ומלת חמס הוא כאן ענין שקר. ואע"פ שבגמרא בסנהדרין כ"ז יש מחלוקת אם יש צורך בעד חמס, שלאביי לא צריך עד חמס, כבר הסברנו שיש פסול בעד שחומד ממון ולכן משקר. "ואם ימצא שיש לזה העד צד הנאה בעדות זו אפילו בדרך רחוקה ונפלאה הרי זה לא יעיד בה וכדרך שלא יעיד בדבר זה שמא נוגע בעדותו הוא כך לא ידון באותו הדבר וכן שאר מיני פסולים כשם שפסולים בעדים כך פסולים בדיינים".

ובדורנו אנו עדים שרבו המטילים חרמות והפוסלים הן בעניני ממון, והן בעניני

היתר ואיסור והן בענינים בין אדם לחבירו, וגם בענינים צבוריים רק על ידי שמיעת צד אחד, ולפעמים אפילו מתוך חוסר ידיעה מוחלט של טענות הצד השני. ואלו הרבנים ודיינים שעושים כך לא כדין הם עושים. הלא הם עוברים על אסורים שונים על איסור מדבר שקר תרחק. שמוע בין אחיכם, אל תשא שמע שוא, שמיעה קבלה והפצת לשון הרע, וגם נפסלו לאותו הענין.

ועל זה כתב בעל כנסת הגדולה בחו"מ סי' י"ז.

"וראיתי לאחד מוקני הדור פוסק הדין ולהחרים על ידי כתב אחד מבעלי הדינים שכך היה המעשה מבלי דרישה וחקירה ובלי קיום לחתימות העד, על זאת תאבל הארץ".

ונזכה במהרה "להשיבה שופטינו כראשונה ויועצינו כבתחילה והסר ממנו יגון ואנחה" כן יהי רצון.

וא"כ גם בעל דין המטעים את דבריו לדיין, הרי הוא בחזקת שאינו בוש מדברי שקר, ולכן הסיפא של הפסוק מעיד על הרישא, כמו שבסיפא עד חמס נקרא רשע גם ברישא של הפסוק לא תשא שמע שוא, מי שמעמיד את דבריו בשקר על ידי שמטעים את דבריו שלא בפני בעל דין נקרא רשע.

ואף שפסוק זה נאמר על עדות, הרי יש לנו כלל שכל שפסול לעדות פסול לדון. (ראה רמב"ם הלכות עדות פרק ט"ז הלכה ו'). והכלל בודאי חל כאן, שהרי לומדים את האסור של בעל דין ודיין מאותו הפסוק, והרי בעצם עיקר הלימוד הוא מן הפסוק שמתייחס לדיין. לכן נראה שגם הדיין נקרא רשע ונפסל לאותו הדין. ולא נראה לחלק בין בעל דין שעשה מעשה על ידי עקימת שפתיו ודיין שלא דבר ורק שמע, ואין בזה מעשה. שהרי עבירה אחת היא, והעבירה היא תוצאה מאותו המעשה של בעל הדין והדיין במשותף, ושניהם מצווים על אותו הלאו, והאסור חל באותו הזמן ובאותו המקום.

ויש להביא ראיה מדברי הסמ"ג והיראים כתב הסמ"ג בס' רי"ג: "כתוב בפרשת שופטים לא יקום עד אחד באיש וכו' למדנו מכאן שעד אחד שיודע בחבירו עון דבר שאין כאן להשביעו שלא יקום להעיד עליו, ואם קם והעיד עליו לוקה דשום ביש הוא דקא מפיק עליה כדאמרינן בערבי פסחים (קי"ג) טוביא חטא אתא זיגוד קמסהיד עליה. ונגדיה רבא לזיגוד. פירוש משום לאו דלא יקום. אמנם אותו מלקות מדרבנן היה, שהרי במסכת סנהדרין (י') למדין מכות מדיני נפשות בגזירה שוה דרשע רשע ודיני נפשות אין דנים אלא בזמן דסנהדרין נוהגת ע"כ. ובאופן דומה מובא השיטה הזאת בהגהות מיימוני.

ביראים (סימן רמ"ד) מובא כמעט אותו הלשון כמו בסמ"ג, והקשה על הסמ"ג המשנה למלך בספרו פרשת דרכים בחלק דרך מצוותיך וז"ל: "והנה בדבריו אלו

איכא לאתמוהי טובא. חדא דנראה מדבריו דס"ל דאזהרה זו דלא יקום היא אזהרה לעד שלא יעיד כשהוא אחד, והר"מ בס' רפ"ח כתב הזהיר הדיין לפרות הרברים או לחייבו ממון בעדות עד אחד ואפילו היה בתכלית הכשרות והוא שאמרו לא יקום עד אחד באיש ע"כ. הרי דס"ל דאזהרה זו אינו אלא לדיין לא לעד המעיד וכן בחבורו ריש פ"ה מהלכות עדות כשהביא אזהרה זו כתב, אין חותכין דין מן הדינים על פי עד אחד וכו'. ועוד אני תמה דאף אם נודה שפסוק זה הוא אזהרה לעד המעיד איך כתב שלוקה על לאו זה ותלא קי"ל שבכל התורה כולה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חברו בשם". והמשנה למלך נשאר בצ"ע.

ובפירוש תועפות ראם על הספר יראים השלם מביא אחרונים שרוצים לישב את תמיהת המשנה למלך שהסמ"ג ויראים סוברים שהאסור הוא משום מוציא שם רע שאזהרתו מלא תלך רכיל ולוקה על אזהרה זו כדכתיב בנערה המאורסה ויסרו אותו. ותירוץ זה קשה להולמו שהרי דין מלקות בנערה המאורסה הוא גזרת הכתוב בנערה המאורסה, ואין ללמוד מזה על כל מוציא שם רע. והרמב"ם בפרק שלישי הלכות נערה בתולה הלכה א, כתב: "המוציא שם רע על בת ישראל ונמצא הדבר שקר לוקה שנאמר ויסרו אותו ואזהרה שלו מלא תלך רכיל בעמך". משמע שזה דין מיוחד בנערה המאורסה ובתנאי שנמצא הדבר שקר, אבל בכל מקום שיש מוציא שם רע, ובמיוחד כאן שעד אחד מעיד דברי אמת אין לוקין על זה.

ולכן נראה דהסמ"ג ואולי גם היראים סוברים שעדות יחידי נקרא מעשה משום שיש בו עקימת שפתיים. ואע"פ שבכל עדות עיקר החיוב בא על ידי הראיה שונה כאן המצב שהרי העדות לא נתקבלה שהרי תורה מעידה עליו שאין הוא יכול להעיד. (ראה פירוש רשב"ם בגמרא בפסחים). ולכן כל מה שהוא עושה הוא מדבר עם שפתיו ועובר על אסור דלא יקום עד אחד באיש, וגם על לא תלך רכיל. ודו"ק.

אפילו אם לא נקבל תירוץ זה, ברור לנו שהסמ"ג ויראים ובעל הגהות מיימונית סוברים שעד יחיד עובר על לאו שיש בו מעשה, ולכן גם בנידון שלנו בעל דין שמתעים דבריו שלא בפני בעל דין חברו עובר על לאו שיש בו מעשה. ולכן נקרא רשע.

ולפי סברתנו לעיל מכיון שנפסל בעל הדין להעיד שהרי הוא רשע נפסל גם הדיין.

נספח ב

אגב אורחא: ראיתי שיש שינוי גירסא בין הגמרא בסנהדרין ובין הגמרא בשבועות. בשבועות כתוב "מנין לתלמיד שיושב לפני רבו ורואה ת"ל מדבר שקר תרחק".

בגמרא בסנהדרין מובא "מנין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה שלא ישתוק, שנאמר לא תגורו מפני איש". וצריכים להבין את ההבדל בין הגרסא רואה והגרסא וראה. ונראה לי שאם התלמיד ראה ושמע את הכל ושתק עבר על לאו לא תגורו. אבל כשרואה רק התחלת הענין הוא כבר מוזהר על ידי הפסוק מדבר שקר תרחק. שהרי האזהרה היא מהתחלת ענין השקר. אולם שבתוספתא כתוב "תלמיד מניין שאם אתה יושב לפני דיין ויודע את הזכות לעני וחובה לעשיר אין אתה רשאי לשתוק ת"ל לא תגורו מפני איש". החיוב הוא רק אחרי ידיעה ברורה אחרי שראה ושמע את הכל. לפי זה אפשר להבחין ברמב"ם בלשונו הצחה "וראה זכות לעני וחובה לעשיר אם שתק הרי זה עובר על לא תגורו מפני איש". ז.א. רק אחרי שראה את כל המעשה והוא שתק עובר על לא תגורו מפני איש ודו"ק.

נספח ג

אגב אורחא נברר את הרמב"ם בפרק י' הלכות עדות הלכה א':
 "הרשעים פסולים לעדות מן התורה שנאמר אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס, מפי השמועה למדנו אל תשת רשע עד, ואפילו עד כשר שיודע בחברו שהוא רשע ואין הדיינים מכירין רשעו אסור לו להעיד עמו אע"פ שהוא עדות אמת".
 בפרק כ"ב בהלכות סנהדרין הלכה י', בהלכה דומה שנוגע לדיין כתב: "ודיין שהוא יודע בחבירו שהוא גזול או רשע אסור להצטרף עמו שנאמר מדבר שקר תרחק".

ומקור ההלכה היא בבביתא בפרק שבועות העדות (דף ל' ב') מניין לדיין שיודע בחבירו שהוא גזול וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזול מניין שלא יצטרף, ת"ל מדבר שקר תרחק. והנה ידוע שיש שני סוגים של רשע. רשע כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, הוא פסול לעדות וזה מגזרת הכתוב (ראה רמב"ם הלכות עדות פ"י ה"ב), ועוד סוג רשע שהוא חומד ממון, חומס. וזה לשונו של רבינו (הלכה ד') "ועוד יש שם רשעים שהם פסולים לעדות אע"פ שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות הואיל ולקחים ממון שאינו שלהם בחמס פסולין, שנאמר כי יקום עד חמס באיש, כגון הגנבים והחמסנים".

(והעיר עיני חתני הרב רפאל בנימין פוזן שמילת שם מובנו אולי מציאות, כמו שמפרש אבן תיבון בהתחלת הלכות דעות על מה שכתב הרמב"ם "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי", מילת שם משמעות שיש מציאות).
 ולפי זה קשה לי טובא. למה כתב הרמב"ם בענין עדות בידע שהוא רשע, ובענין דיין בידע שהוא גזול או רשע. ועוד קשה לי למה שינה הרמב"ם מלשון

הברייתא ששם כתוב רק דין של גזלן. ואין להניח שיש הבדל בדין בין דיין ועד. ראשית משום שהגמרא לומדת את שני הדינים מפסוק אחד, ושנית שהרי הרמב"ם בעצמו פסק בהלכות עדות פרק ט"ז הלכה ד': "כשם שפוסלין בעדים כך פוסלים בדיינים", א"כ יש הקבלה מלאה בין עדות לדיינים, אלא שמזה לא קשה, שהרי שם מדובר בהקבלה בענין לפסול את העד או את הדיין, אבל בענינו אנו, עד שהצטרף לא נעשה עד פסול, ודיין שהצטרף לדיין רשע לא נעשה על ידי זה דיין פסול. שניהם עברו על איסור אבל לא נעשו על ידי זה רשע.

על השאלה למה הרמב"ם כתב בהלכות עדות רק רשע ולא כתב גזלן אפשר לתרץ שהרמב"ם כדרכו נקט בלשון המכילתא ששם מוזכר לשון רשע ולא כמו בברייתא ששם כתוב בלשון גזלן. ונראה לתרץ לפי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין פרק ג' משנה ג', (תרגום של הרב קפאח) "אבל תפוש בהם שני עקרים שהם כוללים את רובם, ואולי שאין יוצא מן הכללים האלו אלא אחדים, והם שכל העושה עבירה חייב עליה מלקות הרי זה פסול לעדות ואף על פי שלא היה באותה עבירה דין ממון בכלל כגון האוכל בשר בחלב או נבלה או שגלח את הפאה, או לבש שעטנז וכיוצא בזה. לפי שספר האמת קרא לכל המחוייב מלקות רשע והוא שאמרו והיה אם בן הכות הרשע. והזהיר מלקבל עדות רשע והוא אמרו אל תשת ירך עם רשע להיות עד. ובא בקבלה בפירושו אל תשת רשע עד... וזהו העיקר האחד. והעיקר השני שכל הלוקח ממון שלא בצדק אף על פי שאינו חייב מלקות הרי זה פסול לעדות כגון הגנב והגזלן ומלווה בריבית... אבל עד זומם הרי הוא פסול לעדות לפי שפעמים שהוא מחוייב מלקות ופעמים שהוא מחוייב ממון כמו שנתבאר בשלישי מכתובות".

מתוך הרמב"ם בפירוש המשנה אפשר להסביר את הרמב"ם בהלכות עדות. לפי הרמב"ם יש שני עיקרים שבהם נכללים רוב המקרים אבל לא כולם, ישנם גם יוצאים מן הכלל שהרמב"ם לא פרשם. העיקר הראשון הוא שבכל מקום שהתורה קראה לבעל עבירה רשע, גזירת הכתוב היא שהוא פסול לעדות. העיקר השני שיש עד שהוא גם פסול לעדות וזה הלוקח ממון שלא בצדק בכל צורה שהיא (ולא כמו שפרשו האחרונים חמוד ממון שהפסול הוא רק בגלל חמוד ממון, מכיון שעלול לשקר. אלא הפסול הוא אישי שזו עבירה שנוגעת לעדותו, שהעד הוא הורשע לאותה העבירה ולכן הוא נפסל). ובעיקר השני נכלל לכן לא רק גנב וגזלן אלא גם מלווה בריבית אלא גם כל המקרים הנכללים בעיקר השני אפשר לכלול אותם במושג גזלן. עד זומם הוא פסול לעדות פעמים בגלל העיקרון הראשון שהרי הוא חייב מלקות, ופעמים בגלל העיקרון השני שהרי הוא רצה לקחת ממון שלא בצדק.

לפי האמור את אלה הנכללים בעיקר השני לא כנתה התורה "עד רשע" (התורה

לא קראה לעד רשע) ולפי זה הפירוש של הרמב"ם "ועוד יש שם רשעים", כוונתו שהם אמנם רשעים אבל אינם נקראים רשעים משום שהתורה מכנה אותם כך. והגמ' בשבועות מחדשת לנו דין רק בענין עדים הנכללים בעיקר השני, ואסור לעד או לדיין להצטרף לכתחילה עם עד אחר, או דיין אחר שעבר על עברה ולקח ממון שלא בצדק, ולומדים זאת מן הפסוק מדבר שקר תרחק, אבל אסור עד רשע שעבר על עבירה שיש בה מלקות אנחנו יודעים מפסוק אחר אל תשת רשע עד. ולכן הרמב"ם בהלכות סנהדרין מתיחס לשני הסוגים גם לרשע וגם לגזלן ולומד שני הדינים מפסוק אחד "מדבר שקר תרחק", שהרי דין של דיין אי אפשר ללמוד מפסוק אל תשת ידך עם רשע שהרי הפסוק מדבר רק על עדות ולא על דיין ודו"ק.

ומה שהניח הרמב"ם את הפסוק לא יקום עד חמס ותמה הכסף משנה למה לא הביא את הפסוק אל תשת ידך עם רשע, וראה התירוצים השונים של הכסף משנה, הלחם משנה, אבן האזל ואחרונים. ואפשר לתרץ בפשטות. ידוע שהרמב"ם תפס בלשון המכילתא: "רבי נתן אומר אל תשת ידך, אל תשת עד להוציא את החמסנים ואת הגזלנים שהם פסולים לעדות שנאמר לא יקום עד חמס באיש". וראה גם בספרי: "כי יקום עד חמס אין חמס אלא גזלן ואין סרה אלא עבירה שנאמר כי דבר סרה". ולפי זה מפרש הרמב"ם את כל הפסוק כמקשה אחת מן הסיפא של הפסוק אנו למדים שגזלנים פסולים לעדות, וממילא מהרישא של הפסוק אנו למדים שאסור להצטרף לעדות שאחד מן העדים הוא פסול. ודו"ק.

נספח ד

עוד בענין אוהב ושונא

בענין דיין שהוא אוהב או שונא לאחד מבעלי הדין מצאנו שלש שיטות. א. הדיין פסול אפילו בדיעבד, ואין הבדל מהותי בין אוהב גמור ושונא גמור לבין אוהב ושונא במקצת, בשני המקרים הדיין פסול, והוכחנו למעלה שזו שיטת הרמב"ם. וכנראה זו גם שיטת בעל העיטור בבירורים דף נ"ג. נוסף לראיות שהבאנו לעיל יש להוסיף ראיה מפירוש המשניות להרמב"ם פרק שישי של מסכת נדה משנה ה' "כל הכשר לדון כשר להעיד", וכתב הרמב"ם "והטעם שלא העמיד התלמוד משנה זו באוהב ושונא שהוא כשר להעיד לדעת חכמים ופסול לדון כמו שנתבאר בכמה מקומות בתלמוד, מפני שהוא מצב שעלול להשתנות במהירות. שזה עתה שונא או אוהב ויחזור מיד להיות ממוצע. ולא בכגון זה יאמר ויש שהוא כשר להעיד ואינו כשר לדון". ולו האסור היה רק לכתחילה, אבל בדיעבד דיין אוהב או שונא דינו דין, א"כ אין מקום לקושית הרמב"ם, וראיה זו כבר מובאת בתומים סימן ז' (וראה גם מהרי"ק שורש כ"א).

אפשר היה אולי להבדיל בין אוהב כרעהו ושונא באיבה לבין אהבה ושנאה מועטת כמו זו בגמרא בכתובות דף ק"ה, אע"פ שבשני המקרים הדיין נפסל. במקרה הראשון התורה פסלה את הדיין מגזרת הכתוב "לא אויב לו", ואין אפשרות לבטל גזרת הכתוב ולכן אפילו אם הדיין אוהב או שונא את שני בעלי הדין בערך באותה המידה הדיין הוא פסול אפילו בדיעבד. אבל דיין שיש לו קצת קרבה או רתיעה ביחסיו לשני בעלי הדין יתכן לומר שאינו נפסל, שהרי הגמרא מביאה דין זה (כמו שהסברנו) סמוך לענין שוחד דברים. כשלדיין יש רק שנאה או אהבה מועטת לשני בעלי הדין פחות או יותר באותה המידה, אין חשש שזה יגרום להטיית הדין. וסברה זו מוזכרת באור שמח הלכות סנהדרין פרק כ"ג הלכה ו'. אפשר לחזק טיעון זה מתוך הרמב"ם עצמו. ראשית הרמב"ם מביא דין אוהב ושונא בפרק הדין כולו רק בעניני שוחד, ועוד, הרמב"ם ממשיך בהלכה ז' "כל שני תלמידי חכמים ששונאים זה את זה אסורים לישב בדין זה עם זה, שדבר זה גורם ליציאת משפט מעוקל. מפני השנאה שביניהן דעת כל אחד נוטה לסתור דברי חברו". לפי דברי הרמב"ם, אין פסול זה מוחלט, ואין דין זה נלמד מגזרת הכתוב, אלא הפסול הוא בכך שמשפט יוצא מעוקל על ידי נטית השופטים. במקרה שלנו כשלדיין יש אותה מידה של אהבה או שנאה לשני בעלי הדין, אין הכרח שהמשפט יצא מעוקל, ולפי זה אוהב ושונא נפסלים רק מגזרת הכתוב. אלא שגזרת הכתוב מלמדת אותנו את הסברה שדיין שאוהב ושונא נפסלים משום שהוא מקרב או מרחיק את דעתו לבעל הדין אע"פ שלא תמיד אנו דורשים טעמא דקרא, כאן הרי משמע מתוך הגמרא עצמה שהפסוק מלמדנו סברה זו. ויש קצת אחיזה לסברה זו ממה שכתב הרמב"ם בהלכות עדות פרק י"ג הלכה ט"ו "וזה שפסלה תורה עדות הקרובים לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה, שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו, אלא גזרת הכתוב הוא לפיכך האוהב והשונא כשר לעדות אע"פ שהוא פסול לדיינות שלא גזרה תורה אלא על הקרובים". ומשמע שיש שוני בגזרת הכתוב בין קרובים לאוהב ושונא. קרובים פסולים בכל מקרה, אבל אוהב ושונא פסולים רק במקרה שיש חשש של קרבת הדעת. מאידך אפשר לטעון שתפקידו של דיין אינו רק לפסוק בין שני בעלי דין אלא להוציא פסק דין מוחלט לפי דיני תורה. ומכיון שהוא מושפע מן האהבה ומן השנאה הוא עלול להטות את עיקר המשפט גם כששני בעלי הדין הם שווים לפניו, [ראה גם ברכי יוסף ח"מ סימן ז'].

שיטת הרמב"ם היא כנראה השיטה המובאת בש"ע על ידי המחבר, וכך משמע מסתימת לשונו הדומה לזו של הרמב"ם.

ב. שיטה שניה: דיין שאוהב בעל דין אהבה גדולה או שונא שנאה גדולה פסול גם בדיעבד; אבל דיין שאוהב או שונא את בעל דין במקצת, כמו שהובא גמרא

בכתובות דף ק"ה, איננו פסול, אלא יש הרחקה, חומרא, מידת חסידות. וזו השיטה המובאת בש"ע בשם י"א שאין דיניהם דין.

אם-כן, יש כאן מחלוקת בין הרמב"ם ובין בעלי תוספות האם קצת קרבת או הרחקה הדעת לבעל דין פוסלת את הדיין או לא. לפי הרמב"ם כל דבר העלול להטות את הדין אפילו במקצת שמביא למצב ששני בעלי דין אין להם מעמד שווה בעיני הדיין, פוסל את הדיין, ולפי בעלי התוספות רק השפעה מכרעת פוסלת את הדיין.

כשיטת בעלי התוספות סוברים רוב הראשונים והאחרונים הלא המה המרדכי, הרא"ש, הטור, הב"ח דרישה ופרישה ועוד.

לפי פירוש זה גם הרמב"ם וגם בעלי התוספות מסכימים שהאיסור לדיין לדון אוהב גמור ושונא גמור הוא איסור מן התורה שהרי לומדים דין זה מפסוק מפורש והפסוק איננו אסמכתא בעלמא. המפרשים המסבירים בדרך זו הם המבי"ט בספרו קרית ספר, הלחם משנה ואולי המהרי"ק בשורש כ', וכ"א, והמפרשים שהוזכרו לעיל, ויש לצרף לזה את המפרשים הסוברים כי "שני דינים ששונאים זה את זה פסולים מן התורה לדון ואם דנו אין דיניהם דין". שהרי האסור זה נלמד בגמרא מאותו פסוק עצמו, והם הב"ח שכתב "שאם דנו דינם בטל" וכך גם מפרש הש"ך ס"ק י"ד. וכך משמע גם מרבינו יונה בחדושו בסנהדרין ועוד אחרונים.

ג. שיטה שלישית: האסור על הדיין הוא רק איסור לכתחילה והוא איסור מדרבנן (יש הסוברים שאין כאן איסור אלא הרחקה בעלמא), והדרשה והוא "לא אויב לו ידיננו" הוא רק אסמכתא בעלמא. ולדיין שדעתו קרובה או רחוקה לאחד מבעלי הדין במקצת אין כאן אפילו איסור לכתחילה, אלא רק הרחקה מטעם מידת חסידות. וזו השיטה המובאת ברמ"א שכתב ומיהו אם דנו דיניהם דין. זו שיטת הריצב"א המובאת באור זרוע שהבאנו להלן. וכך גם פירש העבודת הגרשוני ס' ל"ג את דעת הרמב"ם. וכך נראה גם שזו דעתו של הב"י בחו"מ סימן ז', וגם דעתו של הראנ"ח ח"ב ס' נ"ב וגם דעתו של החות יאיר שו"ת ב' ג' ובהשמטות.

ביאור המשנה בנדה דף מ"ט ב', כל הכשר לדון כשר להעיד

הבאנו למעלה את דברי הרמב"ם בפרושו למשניות, לפי דעתו אין באהבה או בשנאה פסול החלטת, וזאת משום שהשנאה והאהבה אינם קבועים אלא משתנים הם עם הזמן. המשנה מדברת רק בפסול אובייקטיבי ללא תלות בזמן ובנסיבות.

המאירי מביא שני תירוצים לקושית הרמב"ם. תירוצו הראשון דומה לתירוץ של הרמב"ם. וז"ל המאירי: שהאהבה והשנאה מתחלפות מיד, מצד הסיבות והמתחדשין ושנוי ברצון ורב הענינים האהבה והשנאה חוזרות למצוה בינונית. בתירוץ השני כתב וגדולי הדורות לא פסלו אוהב ושונא לדין אלא לכתחילה, וכמו שאמרו לא

לדון אינש דינא לא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה אבל בדיעבד כשר אחר שלא הטא את הדין.

תירוץ השני היא השיטה השלישית המוזכרת שדיין שאוהב ושונא בעל דין אינו נפסל בדיעבד ואין הבדל בין סוג האהבה והשנאה. ומתוך דבריו ברור שהמאירי מפרש דברי הרמב"ם כמו שפרשנו ולא כמו שפרשו הב"י, או העבודת הגרשוני.

בעלי התוספות בנדה דף (נ' א), ד"ה ורבי מאיר: הביאו שני תירוצים נוספים, וא"ד: "לימא לאתויי אוהב ושונא דכשרין להעיד ופסולין לדון כדאמר בפרק זה בורר (כ"ז ב), לרבנן דרבי יהודה. וי"ל דלא פסיקא ליה שהרי לכל העולם כשרין. א"נ מתניתין ע"כ לא מיתוקמא כדרבנן דהא קתני כל הכשר לדון כשר להעיד והרי סומא בשתי עיניו לרבנן דכשר לדון ואילו להעיד פסול".

לתירוץ הראשון נופלת קושיתם של בעלי התוספות והרמב"ם שהרי בעלי תוספות מבדילים בין כל הפסולים להעיד ולדון כגון קרוב משפחה לבין אוהב ושונא ולהלן נעמוד על מובנו של התירוץ הזה. לפי תירוצם השני המשנה בנדה היא לפי שיטתו של רבי יהודה, ולפי דבריו יש הקבלה מלאה בפסולין של עדות ובין דיין לגבי כל סוגי הפסולים. התירוץ הזה אינו לפי שיטתו של הרמב"ם שהרי הוא פוסק שסומא בשתי עינים הוא פסול לדון וגם להעיד. [ראה המהרי"ק שורש כ"א שרצה לגשר בין תירוצם של הרמב"ם ובעלי התוספות].

ויש להבין כוונתם של בעלי התוספות במה שכתבו "שהרי לכל העולם כשרים" שהרי גם קרוב משפחה כמו דיין אוהב ושונא לכל העולם כשרים חוץ מן האיש המיוחד שהוא קרוב משפחה וכבר הקשה זאת התומים. ועוד לפי מה שפירשנו דעתם של בעלי התוספות בגמרא בכתובות הרי דין אוהב ושונא הוא גזרת הכתוב כמו קרוב משפחה וא"כ מה ההבדל בין שני הדינים. ונראה לי שיש מספר חלוקים בין קרוב ואוהב שונא בענין פסול של הדיין.

א. קרוב פסול לצמיתות, ואין אפשרות להתיר פסול זה. אוהב ושונא הוא פסול הנובע מן הנסיבות ונתן לשינוי עם הזמן. כשהשנאה או האהבה נעלמת נעלם גם הפסול אבל כשקרבת המשפחה מנותקת אין הפסול נעלם. וזה תירוץו של הרמב"ם. ב. פסול שנובע מקרבה הוא פסול החלטי לכל אדם בעולם שהרי לכל אדם יש קרוב משפחה שעליו אסור לו להעיד או לדון. אבל כל אדם אין לו בהכרח אוהב ושונא באהבה ושנאה גדולה (לפי שיטת התוספות). לכן אין זה פסול החלטי אלא רק פסול נסיבתי.

וזה תירוצם של בעלי התוספות לפי תירוצם הראשון "שהרי לכל העולם כשרים" פירוש שכל העולם באופן עקרוני הם כשרים לו.

ג. ענין שנאה ואהבה תלוי ביחס בין אנשים והפסול נובע מתוך שהיחס הזה

איננו שווה לשני בעלי הדין. אבל כשהצד הנפגע מוחל ומכשיר את הדיין ומוכן שידון אותו אין כבר פסול שהרי הוא מסכים מראש לתנאי המשפט האלו. וזה עיקר התירוץ של התומים. אלא התירוץ של התומים קשה שהרי המשנה מדברת על פסול של הדיין ולא על פסול שבעל דין יכול להכשירו או שתלוי מהסכם של שני בעלי הדין. ודו"ק.

הערה: ובענין הגדרה של מושג של שונא ואוהב לענין עדות ודיינות יש הרבה דיונים באחרונים. ואסמן רק מקומות של כמה מהם ואין כאן להאריך, ראה ח"מ סימן ז', ושם בטור בב"י וכל יתר נושאי כליו וראה בגמ' בסנהדרין (ז' ב), והרא"ש ס' כ"ג (דף כ"ט) וראה הלבוש ס"ז והש"ך ס' ז' ס"ק א', ועוד ראה: שו"ת מהרשד"ם חו"מ ס' ג'; שו"ת מהריב"ל סי' צ"ז; פנים מאירות, ח"ב ס' קנ"ט; שו"ת מהרי"ק שורש כ"א, ט"ז ענף ב; שו"ת עבודת הגרשוני, ז' ל"ג; שו"ת הר"י מיגש, ס' ר"ב; שו"ת ברכי יוסף אות י"ח, אות כ"א, אות כ"ד; שו"ת מהרש"ם, ח"ב ס' קל"ז; שו"ת ראנ"ח ח"ב ס' נ"ב; מרדכי גמרא סנהדרין ס' תרצ"ו; בעל העיטור אות ב' בירורין (נ"ג ג'); שו"ת שבות יעקב, ח"א ס' קמ"א; שו"ת אהלי יעקב, ס' מ"ט; שו"ת חות יאיר, ס' ב, ג, ובהשמטות בסוף הספר; אורים ותומים, ס"ק ט'; נתיבות, ס"ק י"ח; שו"ת תשב"ץ ח"א ענין ק"ס; מהר"ם מלובלין תשובה ס' ס"ג; אור שמח, הלכות סנהדרין כ"ג הלכה ו'; חכמת שלמה חו"מ סימן ז'.

הרב אברהם מרדכי הלוי הורביץ

בדין צירוף למנין

בענין אם מותר לצרף החילוניים שבזמנינו, למנין עשרה, ולכל דבר שבקדושה בענין השאלה דנשאל קדמנא אם יכולים לצרף למנין עשרה, כדי להתפלל בצבור, את החפשיים שבזמנינו, שמחללים שבת, ועוברים על המצוות.

א. הנה בשדה חמד ח"ד, דברי חכמים (סימן ס). כותב וז"ל מומר לענין צירוף לכל דבר שבקדושה, נראה פשוט דאינו מצטרף, דהנה הרדב"ן, והרשב"ץ, נחלקו במומר לעבירה אחת, דהרדב"ן בח"ג (דפוס פיורדא סימן תע"ה) והוא בדפוס ורשה ח"ג סימן תתנ"ח (תט"ו) סבירא ליה דאפילו מומר במצות מילה, הרי הוא כישראל לכל דבר שבקדושה, אבל הרשב"ץ בח"ג סס"י (ש"ט) כתב דמי שאינו רוצה לקיים מצות תפילה, רשע הוא ופסול לעדות, ואינו עולה למנין עשרה, וכותב השד"ח, דכיון דאינו רוצה לקיים מצות תפילה, הרי הוא מומר לעבירה אחת, ולא דמי לעבריין (דקי"ל דכל דלא גידוהו מצטרף לעשרה), וכו' ועד כאן לא נחלקו אלא במומר לעבירה אחת, אבל במומר לכל התורה, פשוט דכ"ע מודו דאינו מצטרף, לשום דבר שבקדושה, והוצרכתי לכתבו, אף שנראה משנה שאינה צריכה, לפי ששמעתי מפי מגיד אמת, שרב אחד אמר שמותר לצרף למנין עשרה, לקדיש ולקדושה, ולפי הנראה אין לו על מה לסמוך, ועם כי לא פניתי כעת לעיין, לפי שנראה לי דבר פשוט, אמרתי כתוב זאת זכרון, ואיה"ש אשובה אראה בדברי הפוסקים ועיין בשו"ת פאר הדור (סימן ע"א) (הוא בשו"ת הרמב"ם הוצאת פריימן, ירושלים בסימן י"ד, ובהוצאת בלוי, סימן רס"ד) וכו' מדברי ספר חסידים בסימן (ר"ג) ובהשלם הוצאת מקיצי נרדמים הוא בסימן (ר"ט) מתבאר כל שלא קיבל עליו לעשות תשובה שיורוהו חכמים, ואינו עושה כשאר היהודים, אינו מצטרף למנין וכו', ועוד שם בהכללים (מערכת המ"מ כלל קנ"ו) כותב וז"ל מומר אינו מצטרף לכל דבר שבקדושה, דלא כמו ששמעתי מפי מגיד אמת, שרב אחד בדורנו, אמר שמומר מצטרף, ושכן עשה מעשה, ולדעתי הקצרה, אין לו על מה

לסמך, כמו שגדפס בספרי "דברי חכמים" (סימן ס) הנז"ל ורב א' כתב לי ראיה שכן כתב ב"פרי מגדים" באשל אברהם סימן (נ"ה סק"ד) דאינו מצטרף עכ"ל השד"ח.

ב. במחכתר"ה הדבר פשוט להיפך, וזה גרם לו מפני שטעה וקרא לחילוגיים שבזמננו מומרים, כי באמת אינם מומרים, כמו שאברר בס"ד, ולא זה שמותר לצרפו, אלא שמצוה שלא לרחקו ולצרפו לכל דבר שבקדושה, וגם התשב"ץ מודה לזה, כמו שיתבאר בעז"ה, וכל הראיות שהביא, אין שום ראיה מהם כמו שיתברר אחת לאחת לקמן.

וגתחיל בסייעתא דשמיא לברר דין זה לאמיתו של תורה, בלי פלפולים לעייל פילא בקופא דמחטא, רק בראיות ברורות ומלובנות, לפנות דרך המעוקל לפניו, ולהנהיר עיניו ממתניתין ומתרי התלמודים, ומהגאונים ומפוסקים ראשונים וגדולי האחרונים, בהיר וזהיר, שלא יהא יתד לאיש לתלות עצמו בה, ולומר קים לי כהאי אמורא, או איזה גאון או פוסק, כי כולם לעומתי ברוך יאמרו, ועיגי גשואות, לצור העושה נפלאות, שיצילני משגיאות, ויגחני במעגלי צדק ואמת ויאיר עיני במאור תורתו, שלא אכשל בדבר הלכה, ויזכני לכוון להוציא הלכה ברורה לאמיתה של תורה.

ג. מי נקרא עברייך, ואיזה עברייך, אסור לצרף לעשרה, ולכל דבר שבקדושה. בראשונה נביא הקדמה קצרה, כל מי שעובר עבירה, בין שהיא עבירה שעבר על איסור מדאורייתא, בין שהיא עבירה, שעבר על איסור מדרבנן, נקרא בפי חכמי התלמוד בשם התואר עברייך, ויש עבירות שהבית דין או הקהל, בזמן שהיה יד ישראל תקיפה, היו מגדין ומחרימין את העבריינים, כלומר שהיו מרחיקים אותם מן הקהל, עד שיחזרו בתשובה, ויבקשו להתיר להם את הנידוי והחרם, שהטילו עליהם, ואז הותרו לבוא בקהל, ובזמן גידויים, היה אסור לצרף אותם למנין עשרה לתפלה, ולכל דבר שבקדושה, ועוד ענינים, כמבואר בטוש"ע יור"ד (סימן של"ד).

ד. תשובת רש"י, עברייך שלא נידוהו, מצטרפין למנין, אבל אם נידוהו לא מצטרף.

הב"י באו"ח סימן (נ"ה) מביא בשם ספר המנהיג (הלכות תפלה אות ע"ט) שמביא תשובה בשם רש"י, וז"ל, אדם שהוא עברייך, ולא נידוהו הקהל מאצלם (בעת שהיה יכולת ביד הקהל להחרים) גמנה למנין עשרה, וחייב בכל המצוות דכתיב בעכ"ז (יהושע ז, י"א) "חטא ישראל" אעפ"י שחטא ישראל הוא (סנהדרין מ"ד, ע"א) דבקדושתיה קאי, ולא יצא מכלל ישראל, אבל אם נידוהו מאצלם אינו מצטרף לעשרה, ולא לכל דבר שבקדושה, שאם מצטרף מה הועילו בתקנתם, שהבדילוהו מאגודתו, כך כתב רש"י בתשובה" וכ"כ הכלבו בסימן (ק"ל), וגם

הגהות מיימוני כתב דברי' אלו בפ"ו מהלכות תלמוד תורה בשם הרוקח, וז"ל הרשב"א בתשובה "מי שנידוהו על עבירה, אינו מצטרף לעשרה, ולא מזמנין עליו בשלשה, שהעבריינים אין מזמנין עליהם ואין מצטרפין, ולא מחמת החרם, שא"כ אפילו נידוהו, על עסקי ממון כן, אלא מחמת שנעשה עברייך, בעבירה חמורה שהוחרם", עכ"ל. וז"ל הריב"ש בתשובה (והוא בסימן קע"ב) דוקא במנודה הוא שכתב הרמב"ם, שאין מזמנין עליו ואין כוללין אותו לכל דבר שצריך עשרה, אעפ"י שלא נזכר זה בפרק אלו מגלחין (מועד קטן, ט"ו) לפי שזה לשון נידוי, כלומר ריחוק שמבדילין ומרחיקין אותו, אבל מי שעבר עבירה ולא נתגדה, לא מצינו שלא יצטרף לעשרה, (הב"י קיצר כאן, ובתשובה שם כתב הריב"ש עוד) דאם תאמר כן תפיק מינן צודנא צודנא (טעות סופר שם צ"ל צוורני צוורני, כן הלשון בגמרא קידושין ע"ב ע"ב בסופו, ופירש"י שם צוורני צוורני חבורות חבורות) שהרי אפילו מאן דעבר על דרבנן נקרא עברייך, כדאיתא בפרק כירה (שבת מ' ע"א) וכ"כ בפירוש לר' מאיר מרוטנברג ז"ל, "שעברייך שעבר על גזירות הצבור, אם לא נידוהו, נמנה למנין עשרה. עכ"ל הב"י, התשובה שמביא בשם רש"י היא בשו"ת רש"י הוצאת אלפנבין (סימן רמ"ז עמוד 287) ומה שהביא הריב"ש בשם מהרמ"ם הוא בשו"ת מהר"ם מרוטנברג, מהדורת רבינוביץ (סימן ק"ג גדפס בלבוב).

ה. פסק הב"י בשלחן ערוך או"ח סימן (נ"ה) עברייך שלא נידוהו, מצטרף למנין עשרה, ובנידוהו, לא מצטרף למנין עשרה.

על פי שיטת הפוסקים הנז' לעיל, רש"י, והמנהיג, והכלבו, והגהות מיימוני בשם רוקח, והר' מאיר מרוטנברג, והריב"ש, והרשב"א, פסק הב"י בשלחן ערוך אורח חיים סימן (נ"ה סעיף י"א) וז"ל "עברייך שעבר על גזירת הצבור, או שעבר עבירה, אם לא נידוהו, נמנה למנין עשרה", ושם בסעיף (י"ב) מנודה אין מצטרפין אותו לכל דבר שצריך עשרה, אבל מותר להתפלל בבית הכנסת שהוא שם, אלא אם כן פירשו להחמיר עליו בכך", וכן פסק בש"ע יור"ד סימן (של"ד סעיף ב.) וכתב הרמ"א שם בהגה וז"ל אבל אם לא נידוהו בפירוש, אעפ"י שהוא עברייך או שעבר על גזירות הצבור, מצטרפין אותו למנין עשרה להתפלל עמו (ריב"ש סימן קע"ב, מרדכי ריש שבועות שתיים, והגהות אלפסי פרק אלו מגלחין) וכו' וכתב הט"ז שם (ס"ק ב.) פירוש שלא פירשו בנידוי, שלא יצרפיהו למנין, מותר לצרפו. ו. מה שמכריזין בבתי כנסיות, כליל יוה"כ לפני כל נדרי, בישיבה של מעלה וכו' אנו מתירין להתפלל עם העבריינים, כלומר אפילו עם אלו שנתנדרו, זהו עפ"י תקנת מהר"ם מרוטנברג.

מה שאנו נוהגין להכריז כליל יוה"כ לפני כל נדרי, בישיבה של מעלה, וכו' הובא בטור אורח חיים הלכות יוה"כ פ' סימן (תרי"ט) וז"ל "ערבית נכנסין לביהכ"נ

ונוהגין באשכנז (ב"צדה לדרך" מאמר רביעי כלל חמישי פרק ז. כותב בצירפת ובאשכנז נוהגין כן) שקודם שיתפלל (החזון) מתירין לכל העבריינים, כדי להתפלל עמהן, ואפילו לא יבקשו שיתירו להם, דא"ר שמעון חסידא (כריתות ו, ע"ב) כל תענית שאין בו ממושעי ישראל, אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומגאה הכתוב עם סממני הקטורת" ואומרין בזה הלשון "בישיבה של מעלה, ובישיבה של מטה, על דעת המקום, ועל דעת הקהל, אנו מתירין להתפלל עם העבריינים" עכ"ל הטור, וכתב הב"י ע"ז כ"כ המרדכי יומא (רמז תשכ"ה) (וכן מצאתי באגודה סוף יומא (דף קל"ט ע"ב, טור ב, ובכלבו סס"י ס"ח) ובהתשב"ץ (הוא בהקטן, של ר' שמשון ב"ר צדוק תלמיד מהר"ם) סימן קל"א) בשם מהר"ם, וכותב הב"ח שם דאמירה זו אינה רק הודעה לבד, שלא יתמהו העולם, ומודיעין אותם, כי גם בישיבה של מעלה, הסכימו על זה, מהא דר' שמעון חסידא, ובישיבה של מטה, בכל מקום שהוא קבוע גזרו והתירו ג"כ להתפלל עם העבריינים ביוהכ"פ וכו'.

ז. היוצא לנו מזה מדחזיגין דהרמ"מ תיקן להכריז בזה "בישיבה של מעלה, ועל דעת המקום אנו מתירים להתפלל עם העבריינים", משום דר"ש חסידא וכו', ולא הספיק לו "בישיבה של מטה וע"ד הקהל" בלבד, כמו בכל התקנות שנתקנו ע"י רבותינו הגאונים בכל הדורות, המובאים בשו"ת מהרמ"מ דפוס פראג בסופו, בודאי ידע המהרמ"מ, כי כן הסכימו בישיבה של מעלה, והקב"ה הסכים ע"ז, כי סוד ה' ליראיו, מזה אנו יכולים לשפוט, כמה גודל החשיבות, לפני הקב"ה כשמצרפין את פושעי ישראל בתפלה, אפילו בתפלת תענית, עד שביוהכ"פ התירו להתפלל, אפילו עם אלו שנתגדו ולא בקשו התרה, שבכל השנה אסור לצרפן למנין, אך ביוהכ"פ שהוא יום סליחה וכפרה, והקב"ה שרחמיו על כל מעשיו, ורצונו שלא ידח ממנו נדח, וידו פשוטה לקבל השבים, התירם היום אולי ישובו כי לא יחפוץ במות המת, כי אם בשובו מדרכו וחיה. (יחזקאל י"ח, כ"ג).

ח. כל תענית ותפלה, שאין בהם ממושעי ישראל, אינה תענית ותפלה רצויה. איתא בתלמוד כריתות (ו, ע"ב) א"ר חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא, "כל תענית שאין בה ממושעי ישראל, אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע, ומגאה הכתוב עם סממני קטורת, אביי אמר מהכא ואגודתו על ארץ יסדה" עכ"ל הגמרא, ופירש"י ואגודתו משמע כולן ביחד, או על ארץ יסדה, עכ"ל, ובפירש"י על התורה שמות (ל. ל"ד) פירש"י "וחלבנה" בושם שריחו רע וקורין לו גלבנא [גלמא] ומגאה הכתוב בין סממני הקטורת, ללמדנו שלא ייקל בעינינו, לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלותינו, את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו.

ובמנחות (כ"ז ע"א) איתא ארבע מינין שבלולב, ב' מהן עושין פירות ושנים מהן אין עושין פירות, העושין פירות יהיו זקוקין לשאין עושין פירות, ושאין עושין

פירות יהיו זקוקין לעושין פירות, ואין אדם יוצא ידי חובתו בהן, עד שיהיו כולן באגודה אחת, וכן ישראל בהרצאה כלומר בתפלה, ואפילו בתפלת תענית, עד שיהיו כולן באגודה אחת, שנאמר "הבונה בשמים מעלותיו, ואגודתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, ו). פירש"י יהיו זקוקין, כלומר כולן יהא כאחת, בהרצאה, כשהן מתעניין אין נענין, עד שיהיו כולן באגודה אחת, צדיקים ורשעים, דומיא דעושין, ואין עושין פירות עכ"ל, (אגודה, כלומר בחיבור יחד, כי האתרוג לא נאגד יחד עם הלולב, רק ניטלין ביד ביחד), עיין בערוך השלם ערך "הרצאה" שהרצאה פירושו גם כן הרצאת דברים (כלומר תפלה), כן איתא בחגיגה (י"ד, ע"ב) שלשה הרצאות הן, ר' יהושע הרצה דברים לפני ר' יוחנן בן זכאי, ר"ע הרצה לפני ר"י, חנניה בן חכינא הרצה דברים לפני ר"ע וכו' וכ"כ ר"א הקליר בפיוטו ליום א' דסוכות לפני קדושת יוצר המתחיל "אקחה בראשון" וכו', וז"ל "וכמו עץ פרי עלי כרק מחפים, כן ישרים עלי רשעים מחופפים, וכמו הם אגודים, אלה באלה, למשוך אלה את אלה, ולכפר אלה על אלה, לעשות אלה כאלה, להנעים זמירות אלה, למי ברא אלה".

ט. במדרש ויקרא רבה, נמשלו ישראל, לארבע מינים שבלולב, בטעמם ובריחם. מצינו במדרש ויקרא רבה (ל. י"ב) נמשלו ישראל לארבע מינים שבלולב בטעמם ובריחם, וז"ל "פרי עץ הדר, אלו ישראל, מה אתרוג זה, יש בו טעם וריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה, ויש בהם מעשים טובים, כפות תמרים, מה התמרה הזו יש בו טעם, ואין בו ריח, כך הם ישראל, יש שיש בהם תורה, ואין בהם מעשים טובים, וענף עץ עבות, אלו ישראל, מה הדס, יש בו ריח, ואין בו טעם, כך ישראל, יש בהם מעשים טובים, ואין בהם תורה, וערבי נחל, אלו ישראל, מה ערבה זו, אין בה טעם, ואין בה ריח, כך הם ישראל, יש בהם בני אדם, שאין בהם לא תורה, ולא מעשים טובים, ומה הקב"ה עושה להם, לאבדן אי אפשר, אלא אמר הקב"ה, יוקשרו כולם אגודה אחת, והן מכפרין אלו על אלו, ואם עשיתם כך, אותה שעה אני מתעלה, וה"ד, "הבונה בשמים מעלותיו" (עמוס ט, ו). ואימתי הוא מתעלה, כשהן עשויין אגודה אחת, שנאמר "ואגודתו על ארץ יסדה" (שם) לפיכך משה מזהיר לישראל "ולקחתם לכם" וגו' עכ"ל המדרש.

י. היוצא לנו מזה מהגמרא דמנחות הגז', ומהמדרש וי"ר הגז', דמיירי בלא עשו תשובה הפושעים, דכתבו ושאין עושין פירות, זקוקין לעושין פירות, והן מכפרין אלו על אלו, כלומר שהרשעים צריכין לצדיקים שיכפרו עליהם, דאי עשו תשובה למה צריכים להם, הלא הם צדיקים גמורים, אפילו הרהר תשובה בלבם, הרי זה צדיק גמור, כדאיתא בגמרא קידושין (מ"ט ע"ב), וכ"כ רש"י צדיקים ורשעים, וכ"כ בפירוש במדרש הגז', והן מכפרין אלו על אלו, וכ"כ הקליר הגז'.

"ישרים עלי רשעים מחופפים", מכאן נראה ברור דלא כמו שפירש המהרש"א בכריתות שם, דמיירי שעשו הפושעים תשובה.

יא. פסק רבנו הקדוש אנשלמה אשתרוק זק"ל, שחי בתחילת ה'א ר', ונהרג עקה"ש הי"ד, שהתורה למדנו בזה שציותה להשי"ת "חלבנה" בקטורת, שצריכים לצרף את הפושעים בתעניותנו ובתפלתנו. ולא יקל בעינינו, שיהיו נמנין עמנו. במדרשי התורה לרבנו הקדוש אנשלמה אשתרוק זק"ל, שחי בתחילת (ה"א ר.) ונהרג עקה"ש הי"ד, כותב שם בפרשה כי תשא (עמוד 136) "חלבנה" וז"ל חלבנה ארז"ל שריחו רע, ומגאה הכתוב מסממני הקטורת, ללמדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלתנו, את פושעי ישראל, שיהיו נמנים עמנו, רצונם בזה לכמה סיבות א) האחת שאין ראוי להרחיקם, כי אולי יזכרו וישובו אל ה'. ב) ועוד שאי אפשר לעולם בלא בושם ובורסקי, ובלא אנשי רשע שיהי' מזגם חם, עד שיקום שיהא משסים וטבחים לבני אדם, והורגים הקמים עליהם, ובלא אנשי חסד שמקרבים אליהם האנשים ההם לבני ביתם, ובלא אנשים שתהיה מלאכתם, לחרוש ולזרוע לקצור, ולישא משא עליהם, ואנשים לא יעשו שום חלול בעצמם, ואנשים יעשו מלאכות מעשיות, ובקיבוץ הממונות, ואנשים יעסקו במוסכלות, (כלומר דברים שנראים כסכלות). ג) ועוד בתועלתם ובטובם יעלו חסידים בכבוד, במה שיבוא לידם מעסקיהם ועניניהם, ובזה דוק ותשכח, שאין הצלחת הרשעים מכל וכל ללא תועלת, וכי הכל להשגחה מה, כאמרו "יכין וצדיק ילבש" (איוב כ"ז י"ז) ואפקי מיניהו בני דמעלי, ועליהם יחיה, וזהו התחברות יששכר וזבולן, ויששכר מלא (כלומר בשתי שי"ן, מרמז בזה כדרשת רז"ל בב"ר (ע"ב ה) וי"א יש שכר באהלי זבולן) על כן אין ראוי להרחיקם כי המציאות צריך להם, וחייב שיהא קצה יותר נכבד, וקצה יותר פחות, ואמצעים ביניהם, כן בצמחים יתחייב להיות בעלי ריח טוב, ובעלי רוע הריח, ואולי ריח החלבנה, יעורר כח הסמים הטובים, להוציא ריחם הטוב, ולהעלות עשנם, כן הטובים יתעוררו אל הטוב, בבחינתם לזולתם, ויראו המדות הרעות אשר בהם, ויתחזקו יותר להעמיד טוב תכונתם, ויוסיפו שלימותם, ועל זה אמרו "אוי לו לאדם שחבריו בושין ממעשיו", ר"ל שיבררו הבושת לעצמו, וההרחקה מעשות כלל כמעשיהם המגונים בעינים עכ"ל. ומביא אח"כ משל הדיוט בלשון ספרדית שאינני יודע פירושו. ודבריו הם דברי חכז"ל בתלמוד חולין (צ"ב ע"א) כמו שפירש"י שם, אך הוא הסביר זאת בפרטות.

יב. בתלמוד חולין נמשלו ישראל כגפן, כדכתיב "גפן ממצרים תסיע".

מצינו בתלמוד חולין (צ"ב ע"א) דישראל נמשלו כגפן, כדכתיב "גפן ממצרים תסיע" (תהלים פ. ט.) וז"ל גפן אלו ישראל וכו', א"ר שמעון בן לקיש אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה אלו בעלי בתים, אשכולות שבה, אלו תלמידי חכמים,

עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנים שבִּישֶׁרָאֵל, והיינו דשלחו מתם ליבעי רחמים איתכליא על עליא, דאלמלא עליא לא מתקיימא איתכליא, עכ"ל הגמ'. פירש"י שם, אומה זו, ישראל, זמורות, דמה הזמורה הזו מוציא לולבין ועלים ופרי, והוא עיקר הגפן, כך בעלי בתים גומלי חסד, ומחזקים ידי עניים, ומפזרים ממונם למלכות, בשביל אחיהם, ומתקיימים על ידם, עלין שבגפן סובלין הרוח, ומגינים על האשכולות, שלא יכם שרב ושמשי ורוחות, כך ע"ה, חורשין וכו' ות"ח אוכלין, קנוקנות דלא חזי למידי, עכ"ל.

יג. פסק רבנו אברהם ב"ר עזריאל זצ"ל, מראשוני בעלי התוספות, דפושעי ישראל אפילו לא עשו תשובה מצרפין אותן למנין בתעניותינו ובתפילותינו.

פסק רבנו אברהם ב"ר עזריאל זצ"ל שהיה מראשוני בעלי התוספות, והיה רבו של רבנו יצחק בעל "אור זרוע" שמביאו באו"ז (ח"ב סימני צ"א. צ"ב). וקוראו רבו, וכן כותב בנו ר' חיים בשו"ת מהר"ח או"ז (סימן קפ"ה) שמביאו וגם מביא ספרו "ערוגת הבושם" וכ"כ בסימן (מ"ב) שם ע"ש, וחיבר ספרו "ערוגת הבושם" בשנת ד"א תתקצ"ד, ונדפס בירושלים ע"י מקיצי נרדמים 4 כרכים בשנות (תרצ"ט—תשכ"ג) בח"ב שנדפס (תש"ז) כותב בפירושו לפיוט "את השם הנכבד" וכו' לר' מאיר ב"ר יצחק (שליח צבור, זהו שחיבר הפיוט "אקדמות" לשבועות) המתחיל בעמוד (153—181), בעמוד (166) בד"ה "מענם אדרת" שנוסד על מאמר ריש לקיש בחולין הנז"ל, ושם באמצע הפיוט כותב "רוב עליה באגד דיבוקים יתכפר" כלומר תלמידי חכמים מגינים על עמי הארץ, וגם ממצרים לא יצאו אלא תלמידי חכמים (כלומר גם ממצרים יצאו הרבה ערב רב, וגם דתן ואבירם וכיוצא בהם) ומביא לשון פירש"י על הגמרא הנוכרת לעיל, ואח"כ הא דנאמר בפ"ק דכריתות (ו, ע"ב) א"ר שמעון חסידא כל תענית שאין בה פושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת, וטעמו של דבר שלא יאמרו נפריש ממני רשעים ואח"כ נתענה, לכך י"ב סממנים כנגד י"ב שבטים עם מעלה עשן. עכ"ל ודוחה שם דעת האומר דזה מיירי אחר ששבו הפושעים בתשובה, וכותב "ובעיני לא ישרו דבריו שהרי מחלבנה למדו רבותינו, ואם עשה תשובה הרי הוא כצדיק גמור, ואינה כחלבנה, אלא ודאי אפילו לא עשה תשובה, כאשר כתוב למעלה, (שהביא הגמרא דחולין עם פירש"י) ואמר בפ"ק דקידושין (כ, ע"ב) ובריש פ"ט דערכין (ל, ע"ב) תנא דבי ר' ישמעאל, הואיל והלך זה ונעשה כומר לע"ז, אדחה אבן אחר הנופל ת"ל "גאולה תהיה לו" (ויקרא כ"ה. ל"א) וכו' אביי אמר מהכא "ואגודתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, ז), שם בכריתות, וכן בהקומץ רבה (כ"ז ע"א) וכן ישראל בהרצאה וכו' פירוש כשהן מתעניין אין נענין, עד שיהיו כולם באגודה אחת צדיקים ורשעים, דומיא דעושין פירות ואין עושין פירות, בזמן שאגודתן יחד

או יסדה, לשון הקונטרס, והפייט שעשה "באגד דיבוקים" כאביי דיליף מאגודתו על ארץ יסדה, והראשון עיקר, "עם זו יצרתי לי" (ישעיה מ"ג, כ"א) "זו" בגימטריא י"ג, כי בני י"ג שנה ראוין לתהילה". עכ"ל בקיצור ע"ש באריכות.

יד. היוצא לנו להלכה, מדברי התלמוד, והמדרש, ור"א הקליר, ורש"י, ור' אברהם ב"ר עזריאל, והפייטן ר' מאיר ש"ץ (שחיבר הפיוט "אקדמות מילין" שאומרים בשבועות) ששניהם היו מראשוני בעלי התוספות, ור' הקדוש אנשלמה אשתרוק הי"ד, וצ"ל, דהא דאמר ר' שמעון חסידא "כל תענית שאין בו מפושעי ישראל אינו תענית" מיירי בתפלה, שאפילו בתפלת תענית, לא ייקל הדבר בעינינו, לצרף הפושעים, למנין עשרה, אפילו לא עשו תשובה מיירי.

מדחוינין שמנתה התורה "חלבנה" בפירוש בין החמשה סמים קמאי, ולא סגי דלחשביה אותה בין אלו דאיתרבאי בעל פה, מן סמים בתרא או לבסוף, אנו רואים כמה חשיבותיה קמי הקב"ה, ומזה שהוא נמנה החמישי, נראה דלא כמהרש"א, שכותב שצריכים עשרה, חוץ מפושעי ישראל, זה אינו, אלא הוא נמנה בין העשרה, כמו שחלבנה נמנה בחמישי, בתוך העשרה הראשונים.

טו. ברייתא זו שאנו רגילין לומר, פטום הקטורת כיצד וכו', לא נזכרת לא בבבלי, ולא בירושלמי בנוסח זו שאנו אומרים.

מה שחושב בעל "ערוגת הבושם" י"ב סממני הקטורת, וחשב נמי "מעלה עשן" כי המספר י"א סממני קטורת דוקא לא נזכר בבבלי כריתות (ו ע"א) ולא בירושלמי יומא (פ"ד הלכה ה) שנזכר ענין פטום הקטורת, אך נמצא במדרש שיר השירים (פ"א י"ד פסוק אשכול הכופר), וכו' מכאן בדקו חכמים ומצאו שאין יפה לקטורת, אלא אחד עשר סממנים הללו, וכ"כ שם (בפ"ג ה) פסוק מי זאת עולה, וכו', וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ד) סימן אלף ק"ט (ל"ה) שגשאל על ברייתא זו, והשיב וז"ל צריכים אתם לדעת כי ברייתא זו שאנו רגילין לומר, פטום הקטורת כיצד וכו' אינה שנויה בשום מקום בלשון זה, אלא מסדרי התפלות חברה מפסקי ברייתות שנויות בכריתות, וכו' ובמחברת הערוך לר' שלמה פרחון ערך "קצע" מביא, ובפרק פטום הקטורת וכו', ובתורת העולה לר' משה איסרלש (הרמ"א) פרק (ל"ו ח"ב) כותב דגרסינן במשנה פטום הקטורת וכו', ולא נזכר במשנה רק בברייתא, ובספר המנהיג (דיני תפלה ו. ע"ב) פטום הקטורת שנהגו לאומרו ירושלמי (כלומר, נוסח ירושלמי) או בבבלי (נוסח בבלי) משבת לשבת, מנהג טוב הוא בעיני לאומרו, ועיין בארחות חיים סדר תפלת מוצאי שבת (סימן יו"ד) שמאריך בסדר הקטורת, ע"ש. ויוסף בן מתתיהו הכהן בספרו "מלחמות היהודים" (ספר ה, פרק ה, אות ה, הוצאת ווילנא תרכ"ב—תרמ"ד בתרגומו של ק. שולמן) כותב וז"ל "וחבית הקטורת עם שלשה עשר הסממנים, אשר הובאו משרשי הים, מארץ נושבת, וממדבר לא אדם

בו, ירמוזן כי לה' הים והוא עשהו ובידו מחקרי ארץ, וגם מדבר שממה ידיו יצרו, וכלם ברא לכבודו" עכ"ל נראה כי הוא חושב גם כפת הירדן שר' נתן מוסיף אל הסממנים, גם בספר הכבוד מביא רמז על י"ג סממנים, מביאו בעל ערוגת הבושם שם, ומה שלא חושב בעל ערוגת הבושם בתוך סממני הקטורת רק מעלה עשן, ולא כפת הירדן של ר' נתן, נלע"ד מפני שאם חיסר מעלה עשן חייב מיתה, כמו שאם חיסר אחד משאר הסממנים, כדאיתא ביומא (נ"ג ע"א) אם לא נתן מעלה עשן, או שחיסר אחת מכל סממניה, חייב מיתה, וכ"כ איתא בירושלמי יומא (פ"א הלכה ה), הא אם לא נתן בה מעלה עשן או שחיסר אחת מסממניה, חייב מיתה, ובפ"ד שם בירושלמי (הלכה ה), טעות וכבר הגיה הקרבן עדה שם נכון, וכן פסק הרמב"ם סוף יוהכ"פ הלכה כ"ה והסמ"ג לאוין ש"ג מה שאינו בכפת הירדן שאם חיסר אינו חייב מיתה, אנו רואין מזה שמעלה עשן, חשוב כשאר סממני הקטורת, שאם חיסר מעלה עשן חייב מיתה כמו שאר הסממנים, לכן חשבו בחשבון סממני הקטורת, ולא חשב את כפת הירדן, שאינו חייב מיתה, אם חיסר אותה, ועיין בתוספות ישנים יומא (נ"ג ע"א) ד"ה ותיפוק, ובבאר שבע כריתות (מ"ד ע"ב ומ"ה ע"א) מש"כ בזה, ועיין במשנה למלך (פ"ב מהלכות כלי המקדש הלכה ג) מה שמפלפל בזה באריכות, ועי' בב"י או"ח סימן (קל"ג) מש"כ בזה, ואכ"מ להאריך.

טז. הרבנו בחיי עה"ת, פירש הטעם, דצריכין לצרף הפרשעים, משום ערכות

הצדיקים, על התועים.

הרבנו בחיי פרשת תשא (ל, ל"ד) פירש "חלבנה" ריחה רע, ואעפ"כ הכניסה הכתוב בכלל הבשמים החשובים, ובא לרמוז שאין לנו להקל ברשעים פושעי ישראל, שלא יהיו בכלל תעניותינו ותפלותינו, וכמו שארז"ל "כל אגודה שאין בה מפושעי ישראל, אינה אגודה", וביאור זה כי הצדיקים צריכים להתפלל על הרשעים, שיחזרו בתשובה, שעיי"ז שם שמים מתעלה ומתקדש, שאם לא כן הצדיקים נתפשים עליהם, מפני הערבות, שהרי כל ישראל ערבים, זה לזה, כדאיתא בסוטה (ל"ז ע"ב) וכו' עכ"ל.

יז. זקני רבנו ישעיה הלוי הורביץ בעל המחבר ספר השל"ה, פירש הטעם

שהוצרכו לצרף הפושעים, כדי שלא ידקדקו למעלה במעשי הצדיקים.

זקני רבנו ישעיה הלוי הורביץ בתרה"ג ר' אברהם זצ"ל, המפורסם על שם חבורו "שני לוחות הברית" ונקרא בשם הקיצור השל"ה, בפירושו "בגדי ישע" שחובר על ספר "המרדכי" במסכת יומא (אות ה) ד"ה, כל תענית שאין בו מפושעי ישראל וכו', כותב וז"ל "ג"ל הטעם משום דאם לא היו כאן פושעי ישראל, אפשר כשהיו מדקדקין למעלה במעשי הצדיקים היה נחשב צדקתם לכולם, ולא היה תפלתם מקובלת, אבל כשיש ג"כ פושעי ישראל, אז כשרואין מעשי הצדיקים, כנגד

מעשי הרשעים, נחשבים לצדיקים גמורים, כאלו לא חטאו כלל, כענין שאמרה האשה הצרפית לאלהיו "באת אלי להזכיר את עוני" (מלכים א, י"ז, י"ח) ופירש"י שם עד שלא באת אלי היו שוקלין מעשי, ומעשה עירי, הייתי ראויה לנס, ומשבאת לא נחשבתי לכלום עכ"ל, (ממדרש רבה בראשית ג, יא).

יח. ראיות לפשוט ספיקו של הרב הנאון ר' עזריאל הילדעסהיימער.

הנה הרב ר' עזריאל הילדעסהיימער חקר בשו"ת שלו או"ח (סימן ו) וז"ל "אם למידין מחלבנה, שהיא אחד בעשרה, אם מותר ג"כ, אם יחס הפסולים להכשרים, גדול יותר, מיחס החלבנה לשאר סממני הקטורת, דהיינו אחד נגד עשר, ונשאר בצ"ע בזה.

לעג"ד נראה דיש לפשוט הדבר זה, מן המקרא, שמצינו מקרא מפורש בתורה, דעשרה צדיקים יש בכחם, להציל עיר מלא פושעים, שכן מצינו באברהם אבינו כשהתפלל על סדום ואולי יש חמשים צדיקים, בתוך העיר, האף תספה, ולא תשא למקום, למען חמשים הצדיקים, אשר בקרבה, וגו' והשיבו הקב"ה "ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמשים צדיקים, בתוך העיר, ונשאתי לכל המקום בעבורם", ולבסוף התפלל אברהם "אולי ימצאון שם עשרה, ויאמר לא אשחית בעבור העשרה" (וירא בראשית י"ח כ"ג, עד ל"ג) ע"ש בפירש"י שמביא בשם חז"ל, שפחות מעשרה לעיר לא ביקש, "שבימי המבול היה שמונה, נח ואשתו, ושלושת בניו ונשיהם, והם לא יכלו להציל את העולם, אבל עשרה צדיקים יש בכחם להציל אפילו עולם כולו מכליה, וע"ש ביונתן דעשרה צדיקים דיצולן על עיר מספיק, וכ"כ בפרד"א (פ' כ"ה) ועיין סוכה (מ"ה ע"ב) דאפילו שני צדיקים, יכולים להציל כל העולם מן הדין ושלשה יכולים להציל מיום שנברא העולם ועד סופו, הרי שאפילו צדיק אחד כרשב"י יכול להציל כל העולם אבל עשרה שיכולים להציל זה מקרא מפורש "לא אשחית בעבור עשרה".

יט. פירוש המשנה דמגילה (פ"ד משנה ט) "האומר יברכוך טובים, הרי זו דרך מינות".

במשנה פ"ד דמגילה (כ"ד ע"ב) בסופו איתא "האומר יברכוך טובים, הרי זו דרך מינות" פירש"י שאינו כולל רשעים, בשבחו של מקום, וחכמים למדו (כריתות ו, ע"ב) מחלבנה שריחה רע ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת, שמצריכין הכתוב בהרצאתן להיות אגודה אחת עכ"ל פירש"י, והתוספות פירשו שם ד"ה יברכוך, "פירוש שמוצא את הפושעים מן הכלל", (כלומר שאינו רוצה לכלול אותם בתפלת הצבור, ואומר שאינם ראויים לקלס להקב"ה), וזהו בניגוד לכמה מאמרי חכמז"ל בש"ס, ובמדרשים, שפירשו שגם קילוסם של רשעים יערב לה, עיין בתנחומא הנדפס ויקרא (אות ז) שאומר הקב"ה, שכל הבריות לקלס אותי בראתים, שנאמר

"כל פעל ה' למענהו" וגו' (משלי טז, ד) וכ"כ בתנחומא בובר (ויקרא סימן י"ז) "כל הבריות לקילוסו נבראו שנאמר "כל פעל ה' למענהו" ועיין שבת (ג, ע"ב, ויומא ל"ח א, ובמדרש תהלים מזמורי קמ"ח. קמ"ט. ועיין עירובין י"ט ע"א) מה שדרשו רז"ל על הפסוק "עובדי בעמק הבכא מעיין ישיתוהו, גם ברכות יעטה מורה" (תהלים פ"ד ז) שם, ואר"ש בן לקיש ריקנין שבך מלאים מצוות כרמון, ועיין בסנהדרין (ל"ז ע"א) ר' זירא אמר מהכא "וירח את ריח בגדיו" (בראשית כ"ז, כ"ז) אל תיקרי בגדיו אלא בוגדיו, וכו', בא וראה עוד שם (צ"ב ע"ב) משארז"ל על הרשע גבוכדנצר שר"י, א"ר יצחק יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע, שאלמלא בא מלאך, וסטרו על פיו, ביקש לגנות כל שירות ותשבחות, שאמר דוד בספר תהלים עכ"ל הגמרא ופירש"י יוצק זהב רותח, משום דקא מיירי בשבחו דגבוכדנצר, נקיט נמי לישנא מעליא, ולשון קללה, סטרו, תכחו מאחורי ידו, לגנות, שהיה מסדר שבחות נאות, יותר מדוד, ואלו אמרן, הקב"ה היה נוטה אחריו, יותר מאחרי השירות שעשה דוד, עכ"ל פירש"י.

כ. ועוד תרצו התוספות שם "אי גמי דמחזי כשתי רשויות כלומר אלקים טובים" עכ"ל (ר"ל כמי שסובר שיש א' פועל טוב, ושיש א' פועל רע), וכ"כ בירו' דמגילה (פ"ד הלכה יו"ד) "האומר יברכוך טובים, שתי רשויות" ופירשו המפרשים שם, אחד מטיב, וא' מריע, כלומר אותם שאתה מטיב להם יברכוך, הרי זו דרך מינות, כאלו אינו אלקים, אלא להצדיקים הטובים, ולא להרשעים. כא. והרמב"ם בפירוש המשנה דמגילה פירש, ואין ראוי לומר "יברכוך טובים", לפי שהשי"ת, מברכים אותו טובים ורעים, כמו שכתוב "מי לא ייראך מלך הגויים" (ירמיה יו"ד ז).

והראב"ה בח"א, ברכות, סימן (צ"ד עמוד 73), גרס גם שם משנה זו האומר יברכוך טובים, הרי זו דרך מינות, ומפרש טובים צדיקים כפירש"י, ושצריכים להיות כולל רעים וטובים, ותירץ מה שמקשים, והא אמרינן "בפי ישרים תתהלל", (בתפלת שוכן עד, בשבת) ומתיר דהתם שאני דמסיים אחר כך, ובמקהלות רבבות עמך בית ישראל, ברינה יתפאר וכו', שכולל רעים וטובים, ובזה מתורץ מה שמתמה התפארת ישראל במגילה שם והא כתיב "וחסידיך יברוכה" (תהלים קמ"ה, י) (כבר קדמו הרשב"א בזה), לפי סברת הראב"ה, זו נכון שהרי ראש הפסוק, הוא יודוך ה' כל מעשיך, וכ"כ הא דכתיב יראי ה', ברכו את ה', הרי כתיב מקודם בית ישראל ברכו את ה' וכו'.

כב. והראב"ה כתב כלל, כל היכי דכייל בתחילה, או בסוף, רשעים נמי, ליכא קפידא, והרשב"א סוף פ"ג דמגילה כותב האומר וכו' וא"ת הא כתיב וחסידיך יברוכה, וכתיב אך צדיקים יודו לשמך, יש מתרצים, דלא אמרו כן אלא באומר כן

בתפלתו, שאומר במקום "וכל החיים יודוך סלה, אומר וכל הטובים יודוך סלה" (זהו דעת הר"ת הובא באגודה (דף קל"ז ע"א, טור א, בסופו) כותב "פירוש הר"ת ז"ל כגון בברכת מודים שאומרים "וכל החיים יודוך סלה" והוא אומר וכל הטובים יהללוך" עכ"ל. אבל במלאכת שלמה במשנה זו מביא את דברי הר"ת שבאגודה, וגורס בדבריו כהרשב"א, שאומר "וכל הטובים יודוך סלה" (ועוד כותב הרשב"א וי"מ יברכוך טובים, מפני שיש לכלול בתפילה התועים עם הצדיקים, דגמרינן מושחלת וחלבנה עכ"ל. וכן בפירוש הריבב"ן לפי שהקב"ה מקבל שבח מן הכל כדי שיחזרו בתשובה, וכן בתעניותינו צריכין שיצטרפו פושעי ישראל עם שאר הקהל עכ"ל. (נדפס בגנוזי ראשונים ברכות עמוד קס"א קס"ב). והמאירי גרס משנה זו בברכות ובמגילה, ומביא כל הפירושים, ע"ש.

כג. הרי"ף והרא"ש גרסו משנה זו "יברכוך טובים, הרי זו דרך מינות" גם במסכת ברכות פ"ה (ל"ג ע"ב) ופירשו תלמידי ר' יונה וז"ל יש מפרשין שר"ל הטובים שהם הצדיקים, יברכו אותך, אבל לא הרשעים, וזהו דרך מינות, שנראה שהצדיקים גבראו בלבד לכבוד השם ולקילוסו, ולא הרשעים, וע"כ אינם חייבים לברכו, ואינו כן שכל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, וכולן חייבין לברכו עכ"ל. והר"ן במגילה שם פירש האומר יברכוך וכו' באותו זמן היו שם מינין מאמינין בשתי רשויות, אחד מטיב, ואחד מריע, והאומר יברכוך טובים, כלומר אותם שאתה מטיב להם, הרי זה דרך מינות, שנראה מדבריו שאינו אלוה אלא להם להצדיקים (לרשעים יש אחר, הרי זה מאמין בשתי רשויות) וכ"כ הראב"י במגילה, שכן פירש הרבנו חננאל, משום שתי רשויות, ונמצאת בפירוש הר"ח על ברכות, שנספח לאוצר הגאונים, סוף ברכות עמוד 42 סימן (קמ"ב).

והרא"ש בפ"ה דברכות (סימן ט"ז) כותב "האומר יברכוך טובים" וכו' ופירשו הטובים ולא הרעים, וזהו דרך מינות הצדוקים, כי כל מה שברא הקב"ה, לכבודו בראו, והכל חייבין לברכו.

כד. הכופר מני שאמר ששתי רשויות הן, אחד מטיב, ואחד מריע, חי בשנת ד' אלפים, פ"ה ליצירה ועל שמו נקראים האפיקורסים "מינים", כי שני אנשים היו, אפיקורוס חי בשנת ג' אלפים, תמ"ד, והיה כופר בתשלום גמול, לעולם הבא.

שיטת המינין, שיש שתי רשויות, אחד המטיב, ואחד המריע, היא דעת הכופר מני, שחי בשנת ד' אלפים פ"ה ליצירה, שאמר שיש שתי רשויות אחד פועל הטוב, ואחד פועל הרע, והתעה רבים אחריו, עד שבא אל מלך פרס שבור השביעי, עם ד' מאות, מגדולי תלמידיו, כי המלך הטעה אותו שרוצה לקבל שיטתו, ועשה לו סעודה גדולה, ואת אנשיו הכניס זוג זוג, דרך פרדס, ושחטם ותלה אותם בפרדס, ואחר הסעודה, יצא המלך עם מני לפרדס, ואמר לו שהאלהים הרע שלו, ציוה עלי

לשחטם, ויעץ לו שיתלה גם הוא עם אנשיו, ויצו המלך ושחטו למני ותלוהו, כן יאבדו וגו' סיפור המעשה באריכות נמצא בספר "עקדת יצחק" פרשת ואתחנן שער תשעים עמוד כ"א, כ"ב ע"ש. ור' אליהו המדקדק, בספרו "תשבי" בערך "פקר" כותב על שם מני זה נקראים האפיקורסים, מינים, כי האפיקורס, ומני שני אנשים היו, כי האפיקורס הראשון שכפר בתשלום גמול לחיי העולם הבא שעל שמו נקראו הכופרים אפיקורסים, חי הרבה זמן קודם, בשנת ג' אלפים תמ"ד, בזמן דריוש האחרון.

כה. תירוץ על הקושיא, למה קורא התנא, "האומר יברכוך טובים, הרי זו דרך מינות".

נלע"ד לתרץ משום דכשאמר "יברכוך טובים" כלומר רק הצדיקים, יברכו וישבחו להקב"ה, ואינו רוצה לצרף הפושעים לתפלה, הוא מבלית בדיבורו ובמעשיו, שאינו מאמין שהקב"ה שומע תפלת כל פה, בניגוד לדעת רז"ל, שתקנו אנשי כנסת הגדולה בתפלה, בברכה ט"ז של שמונה עשרה "כי אתה שומע תפלת כל פה", ושהוא מקבל שבח מכל בריותיו, טובים ורעים, ושהוא חי וקים, וטוב לכל, כמו שיסדו אנשי כנה"ג בפיוט "האוחז" במוספי ר"ה ויוה"כ, "וכל מאמינים, שהוא חי וקים, הטוב ומטיב לרעים ולטובים", כמו שארז"ל בעירובין (כ"ב ע"א) ארץ אפים לצדיקים ולרשעים, ופירשו התוספות שם ד"ה ארץ, שזהו לטובה לרשעים שיש להם זמן לשוב בתשובה, כדמשמע בסנהדרין (קי"א ע"א) דהוי נמי לטובה ע"ש, וכ"כ יסדו "וכל מאמינים שהוא טוב לכל, היודע יצר כל יצורים", כדכתוב "טוב ה' לכל, ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמ"ה ט) כי אפילו צדיק גמור נזקק לרחמי שמים, שיתקבל תפלתו, כמו שתקנו בתפלה "כי אתה שומע תפלת כל פה עמך ישראל ברחמים", כי אי אפשר אפילו לצדיק גמור שלא יהא בו חטא, שלא יחסר מה שהוא, בעבודת הבורא, כדאיתא בסנהדרין (ק"א ע"א) כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו אצלו, וכו' א"ל עקיבא כלום חסרתי מן התורה כולה, א"ל ר"ע לימדתנו רבינו כי אדם אין צדיק בארץ, אשר יעשה טוב, ולא יחטא (קהלת ז, כ) ושם (מ"ו ע"ב) שגם צדיקים צריכים כפרה, א"כ במה יש לנו החרדים, להתנשאות על הפושעים שלא לצרף אותם לתפלה, ואין זה אלא רוע לב נשחת, שאינו מאמין בדברי חכז"ל ובפרושיהם, וזיק של מינות נזרקה בו, כי מי יוכל לומר זיכיתי לבי, והקב"ה בודאי יקבל תפלתי, ולא של אותו פושע ישראל, וזהו אחת משלש עבירות שאין אדם ניצול מהם, זהו עיון תפלה (ב"ב קמ"ד ע"ב) מאחר שכלנו זקוקים לרחמי שמים, שיתקבל תפלתנו ברחמים, וכתוב ורחמיו על כל מעשיו, כי הת"ח וצדיק שומר מצוות כשמחסר אפילו בשגגה, בעבודת הבורא אפילו כקוצו של יו"ד, נחשב לו לדבר גדול, כדארז"ל הקב"ה מדקדק עם סביביו הצדיקים כחוט השערה, (יבמות

קכ"א ע"א) ובתנא דבי אליהו רבה (פרק ב') איתא מיכן אמרו, צדיקין נענשין אפילו על הקלות, והרשעים אין נענשין אלא על החמורות, עכ"ל, כי שגגת תלמוד עולה ודון, והרי זה אצל הת"ח וצדיק שומר מצוות דומה ככתם קטן בבגד של משי שניכר מאד, ועושה רושם רע, אבל מי שלבוש בגדים עבים, אפילו כתמים גדולים, לא ניכרים בו, הנה היצר הרע מכניס בלבו שמץ של גאווה, איך יוכל להיות שתפלת ת"ח וצדיק, המכוון בכל הכוונות, ולבוש אצטלא דרבנן, ויושב בטלית ותפילין, כמה שעות אחר התפלה, ולומד בביהכ"נ בכותל המזרחי, וכ"ע אומרים עליו שהוא צדיק ויר"ש, ישתווה ויתחבר עם תפלת חילוני זה, העומד בקצה המערבי במכנסים קצרים, לבוש חולצה פשוטה, ומתפלל כמעט בלי נענוע, תפלה קצרה, והולך לו. הנה האדם יראה לעינים, כלומר יראה את עצמו ואת חברו בעינים הגשמיות, שאינם רואים רק החצונות של אדם, אבל ה' יראה ללבב.

כו. כי מי ומה, הכריח אותו פושע לבוא לביהכ"נ, רק נתעורר בקרבו הזיק היהודי ושפך נפשו לפני בוראו מעמקי לבו בתמימות, והקב"ה מקבל תפלתו, כדאיתא במדרש תהלים (מזמור ד, ה) בקראי ענני, אמר דוד רבונו של עולם, אפילו רשע שבישראל, כשיבוא לקרוא לפניך, ענה אותו מיד, וכו' והבטיח לו הקב"ה, ואעפ"כ צריך שתהא קריאתו באמת ע"ש, ואיתא בפסיקתא זוטרותא ויקהל (ת). הכל הולך אחר הלב, כמו שארז"ל (סנהדרין ק"ז ע"ב) הקב"ה ליבא בעי בפירש"י גרס רחמנא ליבא בעי, וכן גרס בספר חסידים השלם (צד 6 סימן ו), וכן הגירסא (בהקדמת חובת הלבבות), וזהו שתקנו אנשי כנה"ג "וכל מאמינים שהוא טוב לכל, היודע יצר כל יצורים", ויודע מי שמתפלל לפניו בלבב שלם, וממלא לו משאלותיו, וזה יכול להביא לזה שמחזיק את עצמו לת"ח וצדיק, ושרק הוא וכיוצא בו, ראויים להתפלל לפני הקב"ה, ורואה אח"כ שהקב"ה לא מילא בקשתו, והחילוני הזה ענהו ה', ומצליח בכל דרכיו, עלול הוא לקרוא תגר, על הנהגת השי"ת, "מדוע דרך רשעים צלחה" ולהביאו, לידי כפירה גמורה ר"ל, לאמר לית דין ולית דיין ר"ל, כמו שקרה עם אלישע (אחר) חולין (קמ"ב). בזה נכון לשון התנא שתפס הלשון, הרי זו דרך מינות, כלומר עי"ז יבוא לידי מינות גמורה, לזה אסרו חכז"ל מלמאן לצרף את הפושעים, לתפלת הצבור, אפילו בתענית ואדרבה אמרו רז"ל כל תענית, כלומר אפילו תפילת תענית, שאין בו פושע ישראל אינה תענית ותפלה רצויה, שצריכין לצרף את התועים לקהל ישראל אפילו בתפלת תענית.

כו. כי צבור הוא ראשי תיבות "צדיקים" "בינונים" "ורשעים". כשאלו השלושה הם ביחד זהו תפלת צבור, ואז הוא עת רצון, כדאיתא בברכות (ח, ע"א) אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללים, וכו' תניא נמי הכי ר' נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, (צבור) שנאמר הן אל כביר ולא ימאס (איוב

ל"ו, ה), וכתוב פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים (צבור) היו עמדי (תהלים נ"ה י"ט) ואיתא ביבמות (מ"ט ע"ב) משה רבך אמר "מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, ז), ואתה אמרת "דרשו ה' בהמצאו" (ישעיה נ"ה, ו), וכו' ומסיק הגמרא הא ביחיד, הא בצבור, שהקב"ה עונה לו, בכל עת שיקראו אליו. וליחיד רק בעשרת ימי תשובה.

כח. ועוד נלע"ד משום דעובר על מצות עשה של "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט י"ח), וא"ר עקיבא זה כלל גדול בתורה (ירושלמי נדרים פ"ט הלכה ד. ת"כ קדושים פ"ד הלכה י"ב) כלומר שבמצוה זו נכלל כל התורה, ואידך פירושה, וזיל גמור. כמו שאמר הלל הזקן להגר דעלך סני לחברך לא תעביד. זו היא כל התורה כולה, וכו' וחכו"ל דרשו דהוה מצוה אפילו לרשע צריכין לאהוב, כדאמרינן (בסוטה ח, ע"ב, ובסנהדרין ל"ה, ע"א) ברור לו מיתה יפה דזה נדרש על הרשעים, ע"ש, וזה שלא רוצה לצרף להתפלה את הפושעים, שיצטרפו להצבור, הרי זה מבטל מצות עשה כפי דרשת חכו"ל נמצא שהוא כופר בדברי רז"ל ובוזה דבריהם הרי זה כופר בתורה שבעל פה, והרי הוא מין, כי מינות נזרקה בו.

מכל הגו' אנו רואין שהא דא"ר חנא בר ביזנא בשם ר' שמעון חסידא, כל תענית שאין בה פושע ישראל, פירושו אפילו בתפילת תענית, כמו שפירש"י על התורה (שמות ל, ל"ד), מכאן למדו שלא ייקל בעיניו, לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלותינו, את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו. עכ"ל, ומי שאינו רוצה לצרף הפושעים לתפלת הצבור, מינות נזרקה בו, ויחוש לנפשו, שלא יקרא ח"ו מין, לדעת חכו"ל חכמי המשנה, כי זהו סתם משנה בלי חולק ע"ו.

כט. תירוצו על קושית בעל "שירי קרבן" על רש"י, מפני מה הניח רש"י דברים המפורשים בירושלמי, בטעם המשנה דיברכוך טובים, הרי זו דרך מינות, הוא משום שתי רשויות, והמציא טעם מלבדו.

ונלע"ד דמשום הכי עזב רש"י את הפירוש משום שתי רשויות, ופירש טעם אחר מלבדו, דבאמת קשה על פירוש זה, הא אמרינן לקמן במתניתין האומר "מודים מודים, משתקין אותו", ומפרש בגמרא בבלי, דהיינו טעמא דמשתקין אותו, דמחזי כשתי רשויות, ואי נימא דיברכוך טובים נמי הטעם "דהוי כשתי רשויות", א"כ הוי שניהם אסורים, משום טעם אחד, למה הפסיק ביניהם בהאי בבא דעל קן צפור יגיע רחמך, ועל טוב יזכר שמך, דטעמייהו לאו משום זה הוא כדמפרש בגמרא שם, ואי משום דמודים מודים, משתקין אותו כטעמא דהני, כמו על קן צפור, ועל טוב יזכר שמך, מ"מ האי בבא דמשתקין אותו הוה ליה להתחיל, בהא דמודים מודים ברישא, במקום דהתחיל על קן צפור, ואז הוה גכון, דהוי להו לשתיקן טעמא חדא, משום שתי רשויות, אי נמי דהוי ליה לתנא להתחיל המתניתין, ברישא על קן צפור

וכו', ואח"כ על טוב יזכר שמך, ואח"כ מודים מודים ואח"ז הוה ליה למיתני להא דהאומר יברכוך טובים הרי זו דרך מינות, למיסמכניהו אהדדי, כיוון דתרווייהו בני חדא ביקתא נינהו (כלומר משום חברתה שבצדה, לישנא דגמרא מעילה י"ז, ע"ב בסופו, ועיין רש"י יבמות (פ"ד ע"א) ד"ה בת ביקתא, ועיין שבת (ע"ז, ע"ב) בי ביקתא, בי עקתא, ופירש"י בית צר, היא עפ"י אגדה, ועפ"י פירש"י בכתובות (נ"ד, ע"א) ד"ה בביתי ולא בביקתי צריך צר וקטן, וכן שם (ק"ג ע"א) ביקתי, בית צר כמין צריך, כי לביקתי יש שני פירושים לשון שכינות, ולשון בית), וכהאי גוונא מדייק הגמרא בכמה דוכתא, ושכן לשונם גבי אין נושאים כפיהם פחות מעשרה, וזו קושיא עצומה, ומצאתי אותה ג"כ בחידושי "טורי אבן" על מגילה על דף (כ"ה) ונשאר בקושיא, א"כ אפשר לומר שמפני קושיא זו, הניח רש"י הפירוש של שתי רשויות ופירש פירוש חדש מעצמו, ולהירושלמי לא קשה קושיא זו, כי הירושלמי לא מפרש טעמא דמודים מודים, משום שתי רשויות, רק משום "כי יסכר פי דוברי שקר", ועוד הירושלמי מחלק דרך בצבור אסור לומר מודים מודים אבל ביחיד מותר, ואי משום שתי רשויות לא היה אפשר להתיר אפילו ביחיד.

ל. ועוד מקשי הבעל "טורי אבן" שם, על הא דפירש הרבנו יונה בברכות (ל"ג ע"ב) דגרס שם ג"כ האומר יברכוך טובים, הרי זו דרך מינות, כלומר טובים, אותן שהשפעת להן טובה, והן שבעים, מלשון "ונשבע לחם ונהיה טובים" (ירמיה מ"ד י"ז) וזו דרך מינות, דמשמע דמפני שאמרה תורה "ואכלת ושבעת וברכת", שהשבעים יש להם לברך ולא (הרעבים) אחרים, ומקשה על זה הטורי אבן, א"כ היינו "ועל הטוב יזכר שמך" דתני, ותרתי למה לי, ועוד אמאי בהא תני "הרי זו דרך מינות", ובהא תני "משתקין אותו", אפילו תדחוק לומר דיש חילוק ביניהם, מכל מקום הוי למיתניניהו גבי אהדדי, כיון דענין אחד הו, ולא להפסיק ביניהן בהא דקן צפור, עכ"ל. ותירוצ זה של ר"י, מביא גם הרא"ש בברכות (פ"ה סימן ט"ו) בשם י"מ לתירוצ שני.

לא. עיקר כוונת החכמים בהלימוד מחלכנה שבקטורת שצריכים לצרף גם פושע ישראל, לתענית, הוא על תפלת תענית.

ועוד נלע"ד דלרש"י היה קשה, איך למדו חכמים דכל תענית שאין בו פושע ישראל אינו תענית מן קטורת, מדמנה חלכנה שריחה רע, עם סממני הקטורת, איזה שייכות יש לתענית עם קטורת, על כרחך צריכים אנחנו לומר, דעיקר כונתם בלימוד זה, מהא דמנה חלכנה בין סממני הקטורת הוא על תפלת תענית, שצריכים לצרף את הפושעים בתפלה, אפילו בתפלת תענית, דענין תפלה יש לו שייכות לקטורת, מדמצינו שדוד המלך השוה התפלה לקטורת, דכתיב "תכון תפילתי קטורת לפניך", (תהלים קמ"א ב), ובתפלת תענית, כשמתענין ומתפללים, בעת צרה לישראל, הוה

אמינא דצריכים לתפלה זו, דוקא אנשים צדיקים, ובעלי מעשים טובים להתפלל, עבור הצבור בלי להשתתף פושעים בתפלה זו, כמו שאמרו בתענית (יו"ד ע"ב) לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, תלמיד עושה, אעפ"י דמסקינן בגמרא, בדבר של צער יכול כל אחד, לעשות עצמו יחיד, אבל של שבח לא, ותפלה הוא דבר של שבח, ועוד מצינו שבכל עת צרה, כשיצאו ישראל למלחמה נגד עמלק, אמר משה ליהושע "בחר לנו אנשים", (שמות י"ז ט), וארו"ל שמות רבה (ג.) "אנשים של חכמה ויראת חטא", ובתנחומא שלח (סימן ד, ובמטות ג), איתא אנשים צדיקים, ורש"י על הפסוק "בחר לנו אנשים" פירש, גבורים ויראי חטא, כדי שתהא זכותן מסייעתן, וכן איתא בפרד"א (מ"ד) גבורי כח, ויראי שמים, כדי שזכותן יגן על הצבור, והתנא במתניתין תנא "האומר יברכוך טובים", כלומר צדיקים כי אין טוב, אלא צדיק כדאיתא ביומא (ל"ח ע"ב) ובחגיגה (י"ב, ע"א) ואין טוב אלא צדיק שנאמר "אמרו צדיק, כי טוב", ישעיה (ג, יו"ד), שאינו רוצה לכלול פושעים בתפלתו לשבח להקב"ה, ואנחנו למדנו מחלבנה שנמנה בקטורת שצריכין דוקא לצרף הפושעים בתפלה אפילו בתפלת תענית, זהו שדחק לרש"י כאן לפרש המשנה כן "שאינו כולל רשעים בשבחו של מקום, וחכמים למדו בכריתות (ו:) מחלבנה, שמצריכן הכתוב בהרצאתן להיות באגודה אחת, כמו שפירש"י על התורה שמות (ל, ל"ד) ע"ש הנז"ל סעיף (ח.) א"כ הרי זה מינות שאינו מאמין בדרשות חזו"ל, ומה שפירש"י שמצריכן הכתוב בהרצאתן כלומר בתפלתן, דהרצאה הוא לשון הרצאת דברים דהיינו תפלה מה שכתב, "להיות באגודה אחת" כיון להלימוד שלמד גם אביי "מאגודתו" וגו', ולהלימוד דגמרא מגחות דלומדים מלולב, דאין אגד פחות משלשה כדאיתא בסוכה (י"ג, ע"א), והוא אינו מתחשב עם לימוד חזו"ל, הרי זה בוזה בדברי חכמים, וכופר בתורה שבעל פה, והרי זה דרך מינות. צבו"ר הר"ת שלו צ, "צדיקים" ב, בינונים" ור, "ורשעים", כולם ביחד הם צבור, וזו הוא אגודה. לב. היוצא לנו להלכה מהמשנה דמגילה הנז' "האומר יברכוך טובים הרי זו דרך מינות" כפי שפירשו הפוסקים הראשונים משנה זו, יוצא ההלכה כדלקמן:

(א) לשיטת רש"י, והתוספות שם בפירוש הראשון, והראב"ה, והרמב"ם, ורבנו יונה החסיד, והריבב"ן והרשב"א והרא"ש, הלכה הוא, כל מי שאינו רוצה לצרף את הפושעים לתפלת הצבור, אפילו תפלת תענית, זיק של מינות נזרקה בו, וזהו שאומר התנא "האומר יברכוך טובים" (כלומר צדיקים לבד, ולא לצרף את הפושעים) "הרי זו דרך מינות." (ב) ולשיטת הירושלמי, ורבנו חננאל, והתוספות בפירוש שני, והר"ן, שפירשו משום דמחזי דמאמין בשתי רשויות, זהו שאמר התנא "האומר יברכוך טובים" (כלומר אלהים טובים, שמטיב רק לצדיקים לבד) נראה שמאמין שנמצא ח"ו שתי רשויות, אחד שמטיב לצדיקים, שהם טובים, ואחד שמריע לרשעים, לכן אין

להם לצדיקים להתפלל ביחד, עם הרשעים "הרי זו דרך מינות" אמר התנא. היוצא לנו ממשנה זו, דכל מי שמונע לצרף הפושעים למנין עשרה, להתפלל ביחד, זיק של מינות נזרקה בו, וצריך כל אדם לחוש, שלא יקרא ח"ו מין, כי זהו סתם משנה בלי חולק.

לג. החפשיים שבימינו, דינם כתינוק שנשבה, לבין הגויים, שדינו כאנוס. דין זה של תינוק שנשבה לבין הגויים, ונתגדל אצלם, ולא ידע שהוא יהודי, וכשנתגדל נודע לו שהוא יהודי. דהוה כאנוס, נזכר בגמרא שבת (ס"ח ע"א, וב), על המתניתין שם כלל גדול אמרו בשבת, כל השוכח, עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה, בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת וכו'. על זה איתא בגמרא שם, "רב ושמואל דאמרו תרוייהו, מתניתין בתינוק שנשבה לבין הגויים, וגר שנתגייר לבין הגויים וכו', ומקשה הגמ' שם ע"ז, ומסיק הכי איתמר רב ושמואל דאמרו תרוייהו, אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים, כהכיר לבסוף שכח דמי וחייב, ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרו תרוייהו, דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה בין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים פטור" עכ"ל הגמרא, ופירש"י פטור, דקסברי ר"י ורשב"ל, אומר מותר אנוס הוא, ולא שגגה היא, והנ"מ בין רב ושמואל, לר"י ורשב"ל הוא, אם הוא מחויב חטאת, או לא, לר"ש מחויב חטאת, ולר"י ורשב"ל פטור מחטאת, וזה הלכתא למשיחא, ואכ"מ להאריך בזה.

לד. הרמב"ם פסק בזה כרב ושמואל, לא כרבי יוחנן ור"ל, אף דקי"ל הלכה כרבי יוחנן נגד רב ושמואל.

והרמב"ם (בפ"ב דשגגות הלכה ו) ובפ"ז שם (הלכה ב), פסק כרב ושמואל נגד ר"י ור"ל, אף דקי"ל (ביצה ד, ע"ב) רב ורבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן, ובעירובין (מ"ז ע"ב) שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. וכן דעת הגאונים בסדר תנאים ואמוראים (סימן ל"א) וכ"פ הרבנו חננאל בפירושו לשבת (קמ"ה ע"א) וז"ל "טעמא דר"י דהלכתא כוותיה, כל היכא דפליג, רב ושמואל ורבי יוחנן, הלכה כר"י, ולפיכך מדקדקין בדבריו, להעמיד הלכה על בוריה", עכ"ל, וכ"כ התוספות שם ד"ה ור"י בשמו, וכ"כ התוספות בר"ה (ל"ד ע"ב) ד"ה לדידי, דקי"ל כר"י לגבי רב ושמואל, ובבכורות (כ"א, ע"ב) ד"ה ר"י כתבו "בבה"ג פסק כר' יוחנן, דבביצה (ד, ע"ב) אמרינן רב ור' יוחנן הלכה כר"י, ובעירובין (מ"ז ע"ב) אמרינן שמואל ור"י הלכה כר' יוחנן, וכ"פ הר"ת בחולין (צ"ז, ע"א) בתוספות ד"ה אמר רבא, ואכ"פ הרא"ש בפרק כירה ס"ס (א) ופרק הדר בעירובין סימן (כ"ב), ובעוד מקומות, והר"ן בקידושין בפרק (ג, דף כ"ד, ע"ב ברי"ף ווילנא) כותב דהרשב"א ז"ל סובר דהלכתא כר"י, דקי"ל כוותיה לגבי רב ושמואל, והכ"מ מתרץ שם דעת הרמב"ם

מדוע פסק כרב ושמואל, אך דבריו לא מתקבלין על הדעת.

לה. בירושלמי גירסא אחרת במתניתין, דכלל גדול אמרו בשבת.

ובירושלמי שבת פרק (ז, הלכה א), במשנה שם "והיודע שהוא שבת, ועשה מלאכות הרבה, בשבתות הרבה, חייב על כל מלאכה ומלאכה", וכן הגירסא במתניתא דבני מערבא, אבל במשנה דש"ס בבלי, הגירסא "חייב על כל אב מלאכה ומלאכה", ועיין שם בפירש"י, ועיין בחידושי הרמב"ן שבת דף (ע"ה ע"ב) שכותב ובנוסחאות מדוקדקות, לא גרסינן במתניתין "חייב על כל אב מלאכה, אלא חייב על כל מלאכה ומלאכה" עכ"ל.

ובגמרא שם (מ, ע"א דפוס פיעטרקוב) "אנן תנינן כל השוכח עיקר שבת, תניי דבית רבי כל שאינו יודע עיקר שבת, רבי לעזר כמתניתין, רבי יוחנן כהדא דתני דבית רבי, הא רבי לעזר אמר כל השוכח עיקר שבת, הא אם אינו יודע כל עיקר פטור, מן מה דאמר דרב תני מתניתין ופתר לה, איזהו שאינו יודע כל עיקר שבת, קטן שגשבה בין העכו"ם, הדא אמרה הוא הדא, הוא הדא, הא אמר ר' יוחנן, כל שאינו יודע עיקר שבת, הא אם היה יודע ושכח חייב, מן מה דמר רבי שמואל, רבי אבהו בשם רבי יוסי בן חנינא, כל הדא הלכתא כרבי אליעזר, ברם כרבנן אינו חייב אלא אחת, הדא אמרה, היא הדא, היא הדא, בעון קומי, בריה דר' יסא, מה שמעת מן אבוך מן דרבי יוסי, כרבי יוחנן אמר לון". עכ"ל, תוקן עפ"י גוסס גנזי שכטר ח"א עמוד (438) עיין שערי תורת ארץ ישראל. ובנועם ירושלמי. והירושלמי כפשוטה, כי אין כאן מקומה לבארה כראוי וכשיעזור לי השי"ת, שאוכל להוציא לאור את הירושלמי השלימה, שאני עוסק בה, יתבאר כל הירושלמי הגז' כראוי, בעזה"ת כשיתן לי בחסדו שנים וחיים טובים במנוחה ובריאות הגוף, והרחבת הדעת, לישוב על התורה ועבודת הקודש.

הערה: הנה לכאורה נראה דהירושלמי פליג אבבלי, אין לחוש, כי כבר כתבו התוספות בכתובות (ק"ב ע"א) ד"ה אליבא, בסופו וז"ל "ואף על פי שלפי הירושלמי, קשה דר' יוחנן אדרבי יוחנן, אין לחוש, דבכמה דוכתא פליג אגמרא שלנו", עכ"ל. לו. פסק הרמב"ם בני הקראים, הם כתינוק שנשבע לבין הגויים.

הרמב"ם בפרק ג, מהלכות ממרים (הלכה א) כותב וז"ל "מי שאינו מודה בתורה שבעל פה, אינו זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל האפיקורסין, ומיתתו בכל אדם, (בהלכה ב, שם), מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה, מורדין אותו ולא מעלין, והרי הוא כשאר כל האפיקורסין והמומרים והאומרים אין תורה מן השמים, והמורדין והמומרים, שכל אלה אינם בכלל ישראל, ואין צריך לא עדים, ולא התראה, ולא דיינים, אלא כל ההורג אחד מהם, עשה מצות גדולה, והסיר המכשול, (ובהלכה ג, שם) במה דברים אמורים באיש שכופר בתורה שבע"פ,

במחשבתו ובדבריו שגראו לו, והלך אחר דעתו הקלה, ואחר שרירות לבו, וכופר בתורה שבעל פה תחילה, כצדוק ובייתוס, וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם, ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם (דתם) הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו, ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות, שהרי הוא כאנוס, ואעפ"י ששמע אח"כ שהוא יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו שאמרנו האוחזין בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה. ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה "עכ"ל, וברמב"ם משנת (ר"מ) יש הוספה זו "ולא ימהר אדם להורגן" וכן מביא גירסא זו בשו"ת המבי"ט בח"א סימן ל"ז ע"ש.

לז—לט. העתק פירוש המשנה להרמב"ם בפ"ק דחולין, (משנה ב), מהוצאת ירושלים תשכ"ז, בענין בני הקראים, ושאר בני השיטות הרעות, שהם כתינוק שנשבה בין הגויים שדינם כאנוסים.

וז"ל הרמב"ם בפירוש המשנה בפ"ק דחולין במשנה השוחט במגל יד (עמוד קט"ז) בדפוס ווילנא חסר הרבה, אך נמצא בפירוש המשנה להרמב"ם הוצאת מוסד הרב קוק (ירושלים תשכ"ז) בשלימות כמו שמביאים הראשונים, ואני מעתיקו משם, וז"ל "ואמרו הכל שוחטין, ואפילו ישראל משומד (כן הגירסא בכל כתבי יד, אך בנדפס החליפו ל"מומר" מפני הצנזור) ויש לכך תנאים, ואז תהיה שחיטתו מותרת, א) שלא יהא עובד עבודה זרה, לפי שאמרו משומר לע"ז משומד לכל התורה כולה (חולין ה, ע"א) ב) שלא יהא מחלל שבת בפרהסיא, לפי שהכלל אצלנו מחלל שבת בפרהסיא, הרי הוא כגוי לכל דבריו, (שם, וכן פסק בהלכות שבת פרק ל. הלכה ט"ו) ג) שלא יהא מין, ומינים אצל חכמים, הם הכופרים מישראל, אבל אומות העולם הרי קוראים לכופריהם, בסימן היחס, ואומרים מיני גוים (ובדפוס ווילנא מיני גוזאים) (והם הכופרים, ומסתירים את כפירתם ומראים את עצמם כלפי חוץ כמאמינים) והם בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם, והחשיכו התאוות את נפשם, ופקפקו בתורה ובנביאים עליהם השלום, מתוך סכלותם, ומכחישים את הנביא במה שאין להם בו ידיעה, ועוזבים את המצוות מתוך זלזול, והכת הזו הוא כת של ישוע הנוצרי, ודואג ואחיתופל, וגחזי, ואלישע אחר, וכל ההולך בשטתם, שם רשעים ירקב, ויודע שהאדם מן הכת הזו, כגון שנראה מתבטל ממצוה מן המצוות, מתוך זלזול, בלי ששיג באותו המעשה הנאה, האנשים הללו, אשר זה תיאורם, אסור לאכול משחיטתם, וכך אמרו, תנו רבנן, שחיטת מין לע"ז, פתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמים, פירותיו טבלים, בניו ממזרים (שם י"ג ע"א) וכן מתנאי המשומד הזה, שמותר לאכול משחיטתו, שלא יהא צדוקי, ולא בייתוסי, והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה כמו שביארתי באבות (פ"א משנה ג),

(ושם כותב וז"ל ומאז יצאו אלו הכתות הרעות ויקראו באלו הארצות, ר"ל מצרים "קראים" ושמותם אצל החכמים צדוקים ובייתוסים, והם אשר התחילו להשיב על הקבלה, ולפרש כל הפסוקים כפי מה שיראה להם מבלי שישמעו לחכמים כלל, הפך אמרו יתברך וכו' עכ"ל שם), ונעשה האמת אצלם הבל, וגתיבות אור חשך, ואפלה, בארץ נכוחות יעול, והם שקראו אותם אנשי זמננו היום מינים בסתם, ואינם מינים לפי אמונתם (כוונתו למה שביאר בהלכות תשובה פ"ג הלכה ז, ע"ש). אלא דינם להריגה, כלומר המתחיל את השיטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת, דינו כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות, לפי שהם המבוא אל המינות האמיתית, ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה, כי זמנינו זה זמן הגלות, שאין בו דיני נפשות, אינו אלא בישראל שעבר עבירת מיתה, אבל המינים, והצדוקים, והבייתוסים לכל שינוי שיטותיהם, הרי כל מי שהתחיל אותה השיטה תחילה, יהרג לכתחילה, שלא יטעה את ישראל, ויקלקל את האמונה. וכבר נעשה מזה הלכה למעשה, באנשים רבים בכל ארץ המערב, אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן, הרי הם כאנוסים, ודינם כדין תינוק שנשבה לבין הגויים, שכל עבירותיו שגגה, כמו שביארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג, וכן מן המקובל בידינו, המפורסם למעשה, כי האדם שעשה עבירה שהוא חייב עליה מיתה ב"ד, כיון שאין אנו יכולים היום לדון דיני נפשות, מחרימין אותו חרם עולם, בספרי תורות, אחרי שמלקין אותו, ואין מתירין אותו לעולם. ואחזור לעניינינו, אם היה האדם מישראל שלם מכל אלו, והיה משומד לעבירה אחת, או לעבירות הרבה, חוץ מאלו, כפי הנאותיו ותאותיו, והוא יודע ומודה שהוא ממרה ועובר, הרי זה מותר לאכול משחיטתו" עכ"ל.

מ. פסק הדין והרמ"א ביור"ד סימן קנ"ט) ובש"ע שם סעיף (ו) דבני הקראים, דינם כתינוק שנשבה לבין הגויים שדינם כאנוסים.

וז"ל הדין ביור"ד הלכות רבית סימן קנ"ט, בסופו "ולענין הקראים נ"ל דלהרמב"ם בפירוש מתניתין קמיתא דחולין, דחשיב להו כתינוק שנשבה בין העכו"ם, אסור להלוותם ברבית, אע"ג דלפי מה שכתב בעל גמוקי יוסף (בפרק איזהו נשך מ"ב ע"ב מדפי הרי"ף דפוס ווילנא) וז"ל הנמ"י שם "ואם תאמר תינח מומר עצמו, שכיון שיודע רבוגו, ומתכוון למרוד בו, כופר הוא, (לכן מותר להלוות לו ברבית) אבל בן מומרת, כיון שנתגדל על דתיהם של עכו"ם, שוגג הוא, ואין מורידין, לאו מילתא הוא, דכי אמרינן הכי, הני מילי בתינוק שנשבה לבין העכו"ם, שלא הכיר תורת ישראל מעולם, אבל זה שעומד בין ישראל, והולך ומדבק בחוקותיהם של עכו"ם, מן המורידים הוא, אפשר דהגך נמי מן המורידין הוא חשוב, ומותר להלוותם ברבית" עכ"ל הנמ"י. לא שבקינן דברי רמב"ם המפורשים בשביל

דברי הנמ"י, עכ"ל הב"י, וכן פסק בש"ע שם סעיף (ו) שהקראים אין להם דין מומרים, ושאסור להלוותם ברבית וכו', וכן פסק הרמ"א שם בהגה וז"ל "תינוק שנשבה בין הגויים, ואינו יודע מתורת ישראל כלל, דינו כקראים, ואסור להלוותו ברבית, כך משמע מב"י לדעת הרמב"ם, עכ"ל.

מא. פסק הב"ח ביור"ד סימן (קנ"ט) מומר לדבר אחד אפילו להכעיס, אסור להלוותו ברבית, וכן לבן משומדת, אפילו מגוי, דהוה כתינוק שנטמע בין העכו"ם, וכ"כ להקראים אסור להלוותם ברבית, דהם כתינוק שנשבה לבין הגויים.

וז"ל שם, הטור פסק ביור"ד סימן (קנ"ט) סעיף (ד) מומר שכפר בעיקר מותר להלוותו ברבית וכו', כותב הב"ח שם על זה, וז"ל "כן כתב הרא"ש בפסקיו (בפרק איזהו נשך סימן נ"ב) וז"ל "ישראל שיצא מן הכלל וכפר בעיקר, מותר להלוותו ברבית, דאין מצוין להחיותו, ולא קרינן ביה "וחי אחיך עמך", וכן מוכח מן הירושלמי בפרק בתרא דע"ז כותאי דקיסרין וכו'" וכותב הב"ח, דדקדק הרא"ש, דדוקא באותן המומרים שיצאו מן הכלל, שכופרין בעיקר, ומוטמעין בין העכו"ם דומיא דכותאי התם, הוא דהסכימו רוב רבתינו, שמותר להלוותן ברבית, אבל במומר שאינו יוצא מן הכלל, ולא כפר בעיקר, אלא שהוא מומר לדבר אחד, כגון אוכל נבלות להכעיס, ויש לו אשה ישראלית ובנים, וכו' אסור להלוות לו ברבית וכו' דילמא נפיק מניה זרעא מעליא וכו', דהא רש"י בתשובה (בהוצאת אלפנבין סימן קע"ה), ובקיצור הובא בספר התרומות (שער מ"ו ח"ב דין ה, ריש עמוד א, דף רי"ב) ושאר גדולים, אוסרין להלוות אף למומר שיצא מן הכלל, משום דלא נפיק מכלל אחוה דאעפ"י שחטא ישראל הוא, ועוברין עליו משום ולפני עור וגו', וכו' וכותב עוד שם דהמרדכי בפרק החולץ (בסופו שרשם תוספות וכו', שם רמז ל"ט) כותב בשם הראב"ה (והוא בראב"ה הוצאת אופטוביצר ח"א עמוד 158), ועיין שם בהגהות, והובא ג"כ בתשובות הגה"מ לספר משפטים סימן ל"ז ע"ש) אשה שנשתמדה, והולידה מעכו"ם, הולד כשר וקידושו קידושין, ואסור להלוות לו ברבית, וצריכין לומר דס"ל לדמותו לתינוק שנשבה ונטמע בין העכו"ם, דישראל גמור הוא, וכן אסור להלוות ברבית לקראים, דהו"ל כתינוק שנשבה ונטמע בין העכו"ם, וכן פסק עכ"ל הב"ח.

מב. פסק הדרכי משה, דבן של משומדת אפילו מגוי, אסור להלוות לו ברבית, ודינו כתינוק שנשבה דאנוס הוא, כי ישראל גמור הוא.

הדרכי משה בטור יור"ד סימן (קנ"ט ס"ק ב) כותב "המהרי"ל פסק כרש"י וראב"ה וסמ"ג דאסור ללוות למומר ברבית, ובמרדכי בפרק החולץ בסופו, מומר הבא על הכותית הבן כמותה אבל ישראלית שנשתמדה, ויש לה בן, עם הכותי, הבן כמותה, ואסור להלוותו ברבית וכו', א"כ הואיל והקראים יש להם דין תינוק שנשבה,

הוא הדין לבן מומרת, ואסור להלוותו ברבית כדעת המרדכי דלעיל, וכן פסק בהגהת ש"ע שם (סעיף ו).

ועי' בתוספות יו"ט בפ"ז דנדה (משנה ג) שכותב דכותים אין אנו יכולים, לעשותם כעכו"ם גמורים, דאעפ"י שחטא ישראל הוא כש"כ הקראים, ועיין במשנה למלך פ"ד מהלכות מלוה ולוה (הלכה ה), ע"ש שמביא ג"כ דברי הרמב"ם דהלכות ממרים דחשובים הקראים כתינוק שנשבה ע"ש, וכ"פ הגר"א אות תינוק שנשבה וכו' "וזה"ל דדוקא במומר להכעיס יש מחלוקת כמש"ש, וכש"כ זה שהוא שוגג לגמרי" עכ"ל.

מג. עיין בש"ע או"ח סימן (פ"ה סעיף א, ובט"ז שם ס"ק א). שכותב "הצדוקים האידנא לא חשיבי מומרים, אעפ"י שעוברים בפרהסיא אמילי דרבנן, דמזיד דידהו כאונס דמי, דמעשי אבותיהם בידיהם, והוי ליה כתינוק שנשבה בין העכו"ם (ב"י)". וכ"כ המג"א שם (ס"ק א), "ואעפ"י שמחלל שבת במילי דרבנן, מ"מ אנוסים הם, דמנהג אבותיהם בידיהם".

ועיין בשו"ת "בנין ציון החדשות" סימן (כ"ג) שכותב פושעי ישראל שבזמנינו, לא ידענא מה אדון בהם, אחר שבעוה"ר פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם נעשה להם כהיתר, וצ"ע אם יש להם דין מומר, די"ל דהוי ליה כאומר מותר, כי רק קרוב למזיד הוא, וי"ל דלא נחשבו כמומרים גמורים אעפ"י שמחללין את השבת, מפני שמעשה אבותיהם בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין העכו"ם וכו', דבזה"ז שמתפללים בשבת, ומודים בבורא עולם, ומלים בניהם, ונוהגים בגיטין ובקידושין, שהם עיקרי הדת, יש להקל, שלא יהא מגעם עושה יין נסך, ע"ש. ועוד שם דדוקא במבורר שידוע דיני שבת, ומעיו פניו לחלל בפני עשרה, דינו כמומר גמור, ומגעו יין נסך ע"ש.

ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סימן קנ"ו) שנשאל במחללי שבת בפרהסיא אם מותר לימול בניהם, ומביא ראיה להיתר, ובתוכם הראה "ובפרט די"ל שיהיה כתינוק שנשבה בין העכו"ם וכו', א"כ פשיטא דיש להקל", ע"ש. ועיין בשו"ת "מלמד להועיל" או"ח (סימן כ"ט) שנשאל אם מותר לצרף למנין מחללי שבת, ע"ש שמאריך בזה וכותב בזמן הזה נוהגין להקל אף בארץ אונגארן, ומכש"כ בארץ אשכנז וכו', שסמכו ע"ז שכתוב ג"כ בשו"ת בנין ציון סימן (כ"ג) שמחללי שבת שבזמננו, נחשבים קצת כתינוק שנשבה לבין העכו"ם, מפני שבעוה"ר רוב ישראל בארצנו, מחללי שבת הם, ואין דעתם לכפור בעיקרי אמונתנו עי"ש, וכן הגיד לי הרב משולם זלמן הכהן ז"ל בשם הגאון בעל שואל ומשיב, שכתב שהאנשים מאמריקא, אינם נפסלים ע"י חלול שבת שלהם, מפני שהם כתינוק שנשבה לבין הנכרים, (ואין לי פנאי כעת לחפש תשובה זו, דמיירי לענין גיטין, בפנים שו"ת שו"מ) אח"כ מצאתי

כעין זה בהגהות רע"א ליור"ד סימן רס"ד, ועיין שם סברות להקל, וכו', יהיה איך שיהיה המקיל לצרף אנשים כאלו למנין יש לו על מה שיסמוך וכו'.

מד. היוצא לנו מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים הנז', שרובם ככולם סוברים, דהקראים חשובים כתינוק שנשבה, וכש"כ בן מישראלית שנשתמדה, אפילו שילדה מגוי, וכש"כ דכש"כ, החפשים שבזמננו, שנולדו מישראל וישראלית, בחו"ל, שנתגדלו בסביבה חפשית בלי תורה, ובלי זיקה למצוות, שגם הוריהם לא היו שומרי תורה ומצוות, רק שידעו שהם יהודים, וקיימו מצוות מילה, והיו מקרים אחדים שלא מלו בניהם, לא להכעיס, רק שחסו על צער הילדים, אבל עניני גטין וקידושין עשו כדת משה וישראל, אחדים שהתחתנו, בנישואין אזרחיים, כדי שיהיה להם האפשרות להפרד בנקל, ולא להכעיס, וכן הדור הצעיר בא"י שנתגדל בהקיבוצים החפשיים, או אצל הורים חפשיים, ואינם יודעים מיהדות כלל, רק יודעים שהם יהודים לאומיים, שגם הוריהם לא ידעו מתורה ומצוות, בלי שום ספק, שדינם כתינוק שנשבה, ואפילו שלא מקיימים תורה ומצוות, ומחללים שבת, אנוסים הם מחמת ההרגל, שנתרגלו כך מילדותם, כי ההרגל נעשה טבע, וכ"כ הגאון בעל חזון איש, בפרק ד באמונה ובטחון תורת המדות (יו"ד) וז"ל "הדברים אמורים (כלומר דבריו הבוטים בעניני המדות) מנקודת הלכה וכו', אבל משפט איש הפרטי אשר כבר נתערה בחינוכו מימי נעוריו, ואין לבו רואה אחרת, ראוי לדונו לאנוס, אשר זדונותיו נעשו לו כשגגות וכו'" עכ"ל, ודבריו כמש"כ הרמב"ם בהלכות ממרים הנז"ל, וכמש"כ בסוף המאמר קידוש השם, וז"ל שם וגם כן אינו ראוי להרחיק מחללי שבתות, ולמאוס אותם, אלא מקרבם ומזרזם למצוות וכו', כשיבואו לביהכ"נ להתפלל, מקבלים אותם ואין נוהגים בהם מנהג בזיון וכו', וכשיבואו לביהכ"נ ולא ירצו לצרף אותם למנין, ולא לקרוא אותם לתורה, ירחיקו רגליהם מביהכ"נ, שלא ירצו לסבול בזיון גדול כזה ברבים כמובן.

הרב שמואל אהרן יודלביץ

בענין גילוח זקן במכונת גילוח

במכות (כא) תנינן אינו חייב על הזקן עד שיטלנו בתער, ואמרינן בגמרא שם ת"ר ופאת זקנם לא יגלחו, יכול אפילו גילחו במספרים יתא חייב תלמוד לומר לא תשחית, אי לא תשחית יכול אם ליקטו במלקט ורהיטני יתא חייב תלמוד לומר לא יגלחו, הא כיצד גילוח שיש בו השחתה הוי אומר זה תער, ופירש"י דרך לגלח בו ומשחית והיינו תער אבל רהיטני משחית ואין דרך לגלח בו ומספרים מגלחין ואין משחיתים עכ"ל, הרי דגבי השחתת זקן לא כתוב בתורה תער אלא ולא תשחית וגו' לא יגלחו וגו' דהיינו השחתה דרך גילוח אם כן השחתה דרך גילוח נאסר ולא השם תער.

והא דאמרינן "הוי אומר זה תער" זה אינו אומר דהקובע העיקר בדין זה הוא שם תער, אלא אחרי שהתורה אסרה השחתה דרך גילוח, צריכין אנו לדעת המציאות של זה דאיזהו מכשיר העושה השחתה דרך גילוח, על זה אמרו "הוי אומר זה תער", פירוש לא התורה אומרת שזה תער אלא אתה אומר שזה תער דהמציאות הוא תער, אולם המציאות הזאת היתה בימי חז"ל שלא היה גמצא בעולם מכשיר כזה שהיה עושה השחתה דרך גילוח אלא התער, אבל בזמנינו דגמצא מכשיר שעושה השחתה דרך גילוח כמו תער, והיינו מכונת גילוח אמרינן הוי אומר זה תער ומכונת גילוח, דהמציאות של היום הוא תער ומכונת גילוח, דאי תער אסרה תורה לכתוב רחמנא תער.

ויש להוכיח דלאו שם תער אסרה תורה דאיתא במכות (כא) דר' אליעזר סובר דהמגלח זקן במלקט ורהיטני חייב, ולדידיה על כרחך שצריכים לפרש ולא תשחית וגו' לא יגלחו וגו' דהשחתה דרך גילוח אסרה תורה ולא דוקא תער דהא מלקט ורהיטני נמי חייב, לכן מסתבר לומר דגם החכמים מפרשים כן ולא לומר דפליגי נמי בפירוש המקראות.

ועוד מי אומר דבזמן נתינת התורה לא היה גמצא מכשיר שהיה עושה השחתה דרך גילוח אלא התער, אולי היה גמצא מכשיר כזה וגשתכחה ממנו כמו שנשתכחה

ענין החניטה שהיו עושין במצרים, א"כ אי אפשר לומר דרך תער אסרה תורה דהא היה נמצא בעולם עוד מכשיר שהיה עושה השחתה דרך גילוח, א"כ בוודאי דהשחתה דרך גילוח אסרה תורה.

והנה התוס' בריש שבועות כתבו אע"ג דעל הזקן אינו חייב אלא בתער כדאמר במכות (כא) דבעינן גילוח שיש בו השחתה, בהקפת הראש חייב אף במספרים כעין תער וכו' עכ"ל, והנה בנוזר (לט) דתנן נוזר שגילח בין בזוג בין בתער או שסיפסף כל שהוא חייב, כתבו התוס' דמיירי שעוקר השיער מעיקרו ומשחית מן השורש כעין תער עכ"ל, וכן שם (מ) כתבו כעין תער שעוקר השיער ומשחיתו מעיקרו עכ"ל, והא דאיתא בת"כ פרשה מצורע הראש אסור במספריים כבתער והזקן אינו אסור במספריים כבתער, והתוס' בנוזר (מא, ב) מפרשים דמיירי בנוזר צ"ל דהת"כ מיירי לענין איסור עשה דילפינן מקדוש יהיה דאפילו במספריים אסור.

[ודלא כרש"י שפירש בנוזר (מ) (נח, ב) שמעביר סמוך לעיקרו] הרי דהתוס' מפרשים דכעין תער היינו שעוקר השיער מעיקרו, א"כ מה שכתבו התוס' בריש שבועות דעל הזקן אינו חייב אלא בתער ובהקפת הראש חייב אף במספריים כעין תער, היינו שעוקר השיער מעיקרו דבהקפת הראש חייב ובזקן אינו חייב אלא בתער, הרי מוכח מדברי התוס' דהמשחית זקנו ועוקר השער מעיקרו במספריים, דאינו חייב, ומוכח דגבי השחתת זקן אינו חייב אלא בתער.

אולם אי אפשר לומר כן דאי אפשר לומר דמספרים עוקר השיער מעיקרו, דהא אמרינן במכות (כא) יכול אפילו גילחו במספרים יהא חייב, ת"ל לא תשחית, ופירש"י ומספרים אינן משחיתים שאין חותכין שיער בצד עיקר כתער עכ"ל, והתוס' בעצמם בנוזר (מ, ב) ד"ה דתניא, כתבו דבמספריים ליכא השחתה שאינו נוטל השיער מעיקרו ושרשו, ובספר קול מבשר סי' י"ט כותב דאיתא בנדה (נב, ב) שתי שערות כדי שיהיה ניטלת בזוג, משמע דיש שער שאינן מגיעות להיות גיטלות בזוג, ואי זוג מגיע וגו' עד השורש אין כאן שיער שאינן גיטלות בזוג, והחת"ס חלק או"ח סי' קנ"ד כותב דהרי תער לא כתיב בקרא אלא לא תשחית ותו"ל אמרו אין גילוח שיש בו השחתה אלא בתער ולא במספרים עכ"ל, ועוד יש לדקדק דתנן בנוזר (לט) נוזר שגילח בין בזוג או בתער או שסיפסף כל שהו חייב, ת"ר תער אין לי אלא תער תלש מירט סיפסף כל שהו מנין ת"ל לא יעבור על ראשו וגו', ואמאי לא קאמר בזוג מנין כיון דזוג לאו תער הוא בעינן קרא לרבוויי, ועוד יש לדקדק דאמאי תנא נוזר שגילח בין בזוג או בתער ומקדים זוג שאינו כתוב בתורה לתער שכתוב בתורה, לכן נראה דהמגלח במספרים בדרך גוון בודאי דאינו יכול לגלח השיער מעיקרו, ובהכרח שישאר קצת מן השער, והא דתנן נוזר שגילח בזוג מספרים, [כגירסת מהר"ב רנשבורג בשם אורח מישור] וכתבו התוס' דמיירי שעוקר השיער

מעיקרו, מיירי דאינו מגלח בדרך גונו אלא שגילח בחלק אחד מן המספרים או בחלק העליון או בחלק התחתון וגילח בחידודו כדרך תער, ובאופן זה משחית השיער מעיקרו כתער, ולכך תנא הכא בזוג מספרים מה דלא תנא כן במקום אחר דבכל מקום תנא זוג או מספרים, והכא תנא בזוג מספרים לומר שגילח בזוג אחד מן המספרים, וכמו שכתב התרומת הדשן דאסור לגלח במספרים שמא יעשה בתחתון לבד דהוי כתער, והא דכתבו התוס' דמיירי שעוקר השיער מעיקרו כעין תער לא קאי אלא על סיפסוף אבל על זוג מספרים לא צריכים לפרש דעוקר השיער מעיקרו כיון דעשה כמעשה תער בוודאי שהוריד השיער מעיקרו, ולפי"ז מיושב מה דאמרינן שם מירט וסיפסוף מגיין ולא אמר בזוג מספריים מגיין דלפי דברינו זוג מספרים היינו תער ולא צריך קרא לרבוויי, וכן אין קפידא מה דתני זוג מספרים קודם תער משום דזוג היינו תער.

ויש להקשות דאמרינן בסוכה (יג) איזוב ולא איזוב שיש לו שם לווי, וא"כ זוג מספרים די שם לווי דקרי לה מספרים מגיין דהוי כתער והי' צ"ל בזוג מספרים מגיין, ויש לומר דאם התורה כתבה איזוב סתם ויש איזוב שיש לו שם לווי ע"כ משום שמשונה מסתם איזוב, וכמין אחר הוא ולא מין איזוב שכתבה התורה לכך אין יוצאין בו, לכן אמרינן שם הגי מרריתא דאגמא אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, דהגי מרריתא סתמא שמייהו והאי דקרי להו מרריתא דאגמא משום דמשכת באגמא, פירוש ולא משום שהוא משונה מסתם מרור ואינו מין אחר, נמצא דהגדר שם לווי הוא רק אם הנידון הזה אינו בדומה להנידון שהתורה מדברת בו, לכן אמרינן דכמין אחר הוא ואינו הדבר שהתורה מדברת בו, אבל בזוג מספרים לא שייך לומר שהוא אינו בדומה להתער שהתורה מדברת בו, דהא התורה לא קבעה שום צורה לתער ואיך ובמה יעשה, אלא כל דבר שיש בו חידוד שמעביר על בשרו נקרא תער, לכן לא שייך לומר דזוג מספרים אינו בדומה לתער שהתורה מדברת בו, וקריאת השם מספרים לבד אינו בגדר שם לווי, ויש להקשות דאמרינן בזבחים (כב) והקרב והכרעיים ירחץ במים וגו' מים שאין להם שם לווי יצאו מי כיור שיש להם שם לווי, ומי כיור אינן מים מיוחדין אלא רק קריאת השם מי כיור, ולפי דברינו אין זה בגדר שם לווי, ונראה דאמרינן במכות (כב) המרביע והמנהיג שור פסולי המוקדשין לוקה, ופירש"י משום שהוא קדשים וחולין וכתרי מינים גינהו, וכן יש לומר דמי כיור דמיקדשי קדושת הגוף כמין אחר הוא ואינו סתם מים שכתבה התורה, ולר"ת דמפרש שם דהווי שני מינין משום דכתיב כצבי וכאיל, יש לומר כיון דהתורה כתבה מים סתם, לכן מי כיור דקדשי קדושת הגוף יש לומר דאין רצון התורה להשתמש בהן להדחת הקרב והכרעים.

עוד יש להקשות דאמרינן בבכורות (ז, ב) דבש דברים מותר ודבש גזין

וצירעין אסור מפני שיש להם שם לווי דמיקרו דבש גזין וצירעין, וקשה אם היה כתוב בתורה דבש סתם היה שייך לומר כיון דדבש גזין יש להם שם לווי הוי אמרינן דדבש גזין יש להם טעם אחר ואינו מין דבש שאמרה התורה, אבל כשדבש לא כתוב בתורה כלל לא שייך לומר כן, וכל מקום שכתוב בתורה דבש היינו תמרים ולא דבש דבורים, ונראה דאיתא שם דר' יעקב סובר דדבש דבורים מותר דכתיב וזה אשר לא תאכלו וגו' שרץ, שרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ואיזה זה, זה דבש דבורים, יכול אף דבש הגזין והצירעין אמרת לא, ומה ראית וכו' מרבה אני דבש דבורים שאין לו שם לווי ומוצא אני דבש הגזין והצירעין שיש לו שם לווי, ובשם"ק שם אות ד' כותב הגזין מפורש בתוספתא בפ"ק מפני שהוא ריר עכ"ל פי' אף דר' יעקב סובר דממצות מגופן אפ"ה מותר משום דהתורה התירה מה שעוף טמא משריץ, ולא התירה אלא דבש דבורים ולא דבש גזין, והטעם לחלק בין דבש דבורים לדבש גזין הוא כך בדבורים לא ידוע לנו מהו הדבר שממצות מגופן ולא יכול מי שהוא לומר שראה הדבר זה בגוף שרץ טמא ועכשיו אוכל הדבש שבא ממנו, שנית הדבר שממצות מגופן אינו עצם הדבש אלא שהדבורים מהפכים אותו לדבש ואין ניכר כלל שהדבש הזה בא מגוף שרץ טמא, ודבש גזין אומר התוספתא שהוא ריר, פירש הריר שבפיהם הוא הדבש, ונמצא דדבש גזין חלוק מדבש דבורים בשני דברים שרואים שהריר הזה היה בגוף שרץ טמא, ועוד שהרואה הריר מכיר שהוא ריר הגזין, לכן דבש דבורים קורין דבש סתם שאינו ניכר שבא מדבורים, ודבש גזין קורין דבש גזין שניכר שבא מגזין, וחידשה התורה להתיר דבש, והיות כי חידוש הוא אמרינן דלא התירה התורה אלא הדבש שהסברא נותנת יותר להתיר, לכן אמרינן דדבש דבורים שאין לו שם לווי שאין קורין אותו דבש דבורים מותר, אבל דבש גזין שיש לו שם לווי דקורין אותו דבש גזין אסור משום שניכר שבא מגזין, והסברא נותנת דאם אינו ניכר שבא משרץ טמא דינא להתיר יותר.

נהדר לדידן דבנזיר (לט) דתנן נזיר שגילח בזוג מספרים, מיירי שגילח בחלק אחד מן המספרים כדרך תער, אבל לגלח במספרים כדרך גוזז לא יאמרו התוס' שיכולים ליטול השיער מעיקרו דזה דבר שאי אפשר כמו שביארנו, ומה שכתבו התוס' בריש שבועות דבהקפת הראש חייב במספרים כעין תער ובזקן אינו חייב אלא בתער, כוונתם שגוזז השער סמוך לבשר, ואע"ג דבנזיר (לט) (מ) מפרש התוס' כעין תער שעוקר השער ומשחיתו מעיקרו, צריך לומר דהלשון "כעין תער" יש לו שתי משמעות כעין תער ולא כתער ממש כדכתיב ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא וגו' יחזקאל (א, כב) ובודאי דבמקום הגבוה והנורא הזה לא היה כעין הקרח ממש רק כעין הקרח בכ"ף הדמיון שאינו דומה ממש, וכן מתפרש הא דכתבו בריש שבועות ובנזיר (מא) דמספרים כעין תער מותר בזקן, כעין תער

בכ"ף הדמיון ולא כתער ממש דבמספרים אי אפשר להוריד את השיער מעיקרו ושרשו כתער ממש, ויש משמעות לומר כעין תער כמו תער ממש כדכתיב והמן כורע גד הוא ועינו כעין הבדלח: שהיה מראהו כמראה הבדלח ממש, דרש"י כתב מהספרי ישראל אומרים בלתי אל המן עינינו והקב"ה הכתיב בתורה והמן כורע גד וגו' כלומר ראו באי עולם על מה מתלוננים בני והמן כך וכך הוא חשוב וכו' בדלח שם אבן טובה קריסטל עכ"ל, ומדשיבח הקב"ה את המן שהיה מראהו כמראה הבדלח משמע שהיה מראהו כמראה הבדלח ממש דאי לא היה מראהו כמראה הבדלח ממש אין אנו יודעים בכמה היה מראהו דומה למראה הבדלח ואין זה שבח ממש, וכן מתפרש הא דאמרינן בנוזיר (לט) נוזיר שגילח בזוג מספרים חייב, ואמרינן שם בדף (מ) דאינו לוקה אלא אם עושה כעין תער, ופירשו התוס' דמשחית השיער מן השורש דהכא מתפרש כעין תער כתער ממש, היוצא מדברינו דאין לנו משמעות מדברי התוס' דהשחתה דרך גילוח שלא יהיה חייב.

ויש להקשות כיון דבזקן לא בעינן תער אלא השחתה דרך גילוח א"כ אמאי אמרינן בנוזיר (מ) שלשה מגלחין נוזיר ומצורע ולוים וכולן שגילחו שלא בתער לא עשו ולא כלום ושם ע"ב ילפינן דמצורע מגלח בתער מזקנו, זקנו למה נאמר לפי שנאמר ופאת זקנם לא יגלחו וכו' לכך נאמר זקנו דגילוח מצורע דוחה איסור השחתת זקן ומדצריך לימוד דגילוח מצורע דוחה איסור השחתת זקן ידעינן דגילוח מצורע הוא בתער ולפי המבואר דבהשחתת זקן לא בעינן תער רק השחתה דרך גילוח מנלן דגילוח מצורע הוא בתער דוקא דילמא בהשחתה דרך גילוח כמו בזקן, וי"ל דאין הכי נמי דמצורע יכול לגלח במכשיר שעושה השחתה דרך גילוח, והא דאמרינן שלשה מגלחים נוזיר ומצורע ולוים וכולן בתער, צריך לומר דהיינו בימיהם שלא היה מכשיר שהיה עושה השחתה דרך גילוח אלא תער, אבל מעיקרא דדינא בהשחתה דרך גילוח סגי בתגלחת מצורע. ויש להקשות דאמרינן שם (מא) ור' אליעזר דאמר דאם ליקטו במלקט ורהיטני חייב בהשחתת זקן אם כן איצטריך זקנו במצורע דדחי לאו דהשחתת זקן כשיגלח במלקט ורהיטני, ומנא ליה דתגלחת מצורע בתער, ומאי קשיא ליה גימא דלר' אליעזר מקיים גילוח מצורע במלקט ורהיטני, כמו דאמרינן לדידן דמקיים גילוח מצורע במכונת גילוח, ויש לומר כיון דתנן במכות (כ) גבי השחתת זקן ואינו חייב עד שיטלנו בתער, רבי אליעזר אומר אפילו לקטו במלקט או ברהיטני חייב, ותנן בנגעים פרק (י"ד מ"ד) שלושה מגלחין ותגלחתן מצוה נוזיר ומצורע ולוים וכולן שגילחו שלא בתער לא עשו ולא כלום ולא פליג ר' אליעזר שם לומר דמצורע יכול לקיים מצות גילוח במלקט ורהיטני כמו דפליג במכות (כא) לענין גילוח זקן. שמע מינה דמודה ר' אליעזר דגילוח מצורע צריך תער, לכך מקשה תגלחת מצורע בתער לר' אליעזר מנא ליה, ומשני

דיליף גילוח מצורע בתער מראשו וכו' ורבנן האי ראשו מאי דרשי בו וכו' ואין להקשות נאמר דראשו אתי דאם ימצא בעולם מכשיר כזה שאינו תער ויעשה השחתה דרך גילוח דאינו יוצא בו משום דבעינן תער, משום דלא שייך דרשה על זה דשמא לא ימצא בעולם מכשיר כזה ונמצא דראשו מיותר או דהגמרא לא רצתה לומר דרבנן ס"ל כר' יונתן דאינו חייב אלא בתער כיון דקיי"ל דחייב בכל המעבירין וכסתמא דמשנתינו, ואם נזיר חייב בכל המעבירין אי אפשר ללמוד מראשו דגילוח מצורע צריך תער דהא נזיר חייב בכל מעבירין ולא בתער דוקא. בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קל"ג) כותב בשם דודי מרן הגאון רצ"פ פרנק זצ"ל, שאם אינו מהדק המכונה להעור בשעת הגילוח אינו משחית השער לגמרי ואף אם שלא בכוונה יהדק המכונה אל העור וישחית השיער הוי אינו מכויץ ואינו פסיק רישא ומותר עכ"ד, ולענ"ד נראה דזה מיקרי מכויץ ואסור, דאינו מכויץ מיקרי אם כוונתו לדבר אחר, כגון גורר אדם מטה ונעשה חריץ, דכוונתו לגרור ואין כוונתו לעשות חריץ, אבל הכא דכוונתו לגלח ונעשה גילוח אע"פ שכוונתו לגילוח שאין בו השחתה ונעשה גילוח שיש בו השחתה אפ"ה כיון דכוונתו לגילוח כל מעשה הגילוח שנעשה מיקרי מכויץ, ויש להוכיח כן מגמרא פסחים (פד, ב) דאמרינן אין נמנין על מוח שבקולית, [משום שבירת עצם] ומקשה גייתי גומרתא וניחות עליה ונקלה ונפקה למוח ידיה, דהא תניא השורף בעצמות אין בו משום שבירת עצם, אמר אביי משום פקע, ואין זה שריפה אלא שבירה, רבא אמר משום הפסד קדשים דילמא אכיל נורא ממוח ידיה, ויש להקשות לדברי אביי הא אינו מכויץ לשבירת עצם ודבר שאינו מכויץ מותר, ואין לומר משום דהוי פסיק רישא דא"כ אמאי הוצרך רבא לומר משום הפסד קדשים, כיון דגומרתא עושה ודאי שבירה, אלא ודאי דאינו פסיק רישא, ואביי חייש דילמא פקע, ורבא לא חייש דילמא פקע לכך לא אמר כאביי, וא"כ לאביי קשה דהוי דבר שאינו מתכוין, אלא ע"כ כיון דכוונתו בהנחת גומרתא על העצם שיפתח העצם אמרינן דבכל אופן שיפתח העצם אפילו ע"י שבירה דהיינו כוונתו ואסור.

וכן יש להוכיח כן מדברי התוס' בכריתות (כ, ב) דאיתא שם ת"ר החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאיליהן, אמרינן דזה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכתבו התוס' אבל מכויץ מיקרי, וקשה הא אינו מכויץ להבערה, דהוא ממלא כלי מצבור גחלים כדי להתחמם בהן והובערו מאיליהן, והוא לא היה מכויץ שיבערו ולמה נקרא מכויץ, ולדברינו מבואר שפיר דז"ל התוס' ולא גקט שאינו מתכוין שהרי להתחמם הוא עושה עכ"ל, ומה טעם הוא זה, אלא כדברינו דכיון דלקח הגחלים להתחמם בהן הרי דכוונתו בפעולה זאת לחימום, לכן אם ע"י זה הובערו דהיינו נמי חימום מיקרי מכויץ לחימום זה דהיינו הבערה.

וכן יש להוכיח כדברינו מדברי התרומת הדשן (רצ"ה) וז"ל כתוב בגליון בתוס' בריש שבועות יש גזהרין כשמספרים במספרים שאין עושים בתחתון כלום אלא בעליון, כי חוששין שאם יעשו כלום בתחתון שמא יארע שלא יחתוך זוג העליון אלא בתחתון והוא כמו תער עכ"ל, וקשה מה החשש שיארע שלא יחתוך העליון אלא התחתון הלא אינו מכוין ואינו פסיק רישא ומותר, אלא כיון דמכוין להוריד השערות, כל האופנים שיארע להורדת השיער מיקרי דכוונתו לזה ואסור, וכמו כן אם יארע שיהדק המכונה ויגלח שתי שערות מהזקן יהיה חייב, דכן כתבו התוס' בנזיר (מב) וכן כתב הב"י סי' קפ"א בשם הנמוקי יוסף דעל כל שתי שערות חייב. ועוד איך אפשר לצמצם ידיו לגלח ושלא להדק, דזה הוא בבחינת שבור את החבית ושמור את יינה, וקרוב לפסיק רישא הוא דהפוסקים אסרוהו, גם כשיראה מקומות שנשארו שערות מחמת טירדת עבודתו ישכח ויהדק המכונה להוריד השערות, ועל כגון דא אמר שלמה בחכמתו, היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה: אם יהלך איש על הגחלים ורגליו לא תכוינה: וגו' (משלי ו' כז), כן כל הנוגע מכונה על בשרו לא ינקה מאיסור תורה, והקב"ה יצילינו ממכשול עון ויחזירינו בתשובה שלימה.

[ראה בענין זה "נועם" ד, ש"ה, עמ' 14; יג, ש"ה, שיג; שו"ת יביע אומר ח"ג יור"ד סי' כד אות ז'.]

שאלות בעניני מזוזה

א

כשקובע מזוזה בבית חברו מי מברך הקובע או הבעה"ב. נראה דיש לנו כאן ג' נקודות עקריות שיש לברר ואח"כ תיפשט השאלה. ראשונה איך יברך הקובע"ב הא אין זה דירתו וכך טען ידידי ר' אליהו הרטמן נ"י. ב. כשקובע מזוזה ובירן ובא הבעה"ב באמצע ואמר שהוא רוצה כעת לקבוע ולברך אם יכול. ג. כשבירך דרך משל על י' מזוזות ואחרי שקבע ה' אם יכול להפסיק ולתת לאחר לקבוע ולנרך. וזה החלי.

שאלתנו הראשונה מבוארת בלשון הרמב"ם בהלכות ברכות פרי"א שכתב בהלי"ב וכן אם קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה. ובהלי"ג כתב אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה. א"כ משמע בפירוש דמוה"ר כשקובע מזוזה לאחרים בנוסח על ואין זו שאלה. אמנם ראיתי בערוך השולחן יורה דעה סימן רפ"ט סק"ד שכתב והברכה מברך הבעה"ב אף שאחר קובע ואם אינו בביתו מברכת אשתו או אחד מבני הבית שעליהם מוטל החיוב אבל לא האזור הקובע שהרי אין עליו מוטל המצוה דחובת הדר הוא. וא"כ דעתי דהבעה"ב מברך. אמנם לכאורה יקשה עליו מדברי הרמב"ם שכתב בפירוש דאחר יכול לברך ובודאי זו היא קושיה גדולה עליו. אמנם בכדי להוריד טענתו החזקה דבעינן חובת הדר וכמו שטען ידידי ר' אליהו נ"י. נראה לי דל"ק עפ"י מ"ש המג"א באור"ח סי' י"ט סק"א דאין הקביעה עיקר המצוה דהעיקר הוא שידור בבית שיש שם מזוזה וכן מבואר במהר"ם שיק אור"ח סי' ט"ו וממילא מצדדים האחרונים לומר שאפילו אם קבע קטן או עכו"ם ג"כ כשירה דהעיקר הוא שיהי' מזוזה בפתח (עי' בשערים המצוינים בהלכה סימן י"א אות א' שהביא דברי האחרונים בזה) וביתר לפי מה שראיתי בקצות החושן בסימן שפ"ב ס"ב דיש חילוק בשליחות דסוכה ובמזוזה בין כיסוי הדם דבמצות כיסוי המצוה שייכת לזה שכיסה ולא לזה ששלחו משא"כ במזוזה אם שלחו

ה"ז כעשה המשלח. (ובמילה דאפשר לעשות שליח ובפדיון הבן דדעת הרמ"א בסימן ש"ה דא"א, כתב הערוך השולחן כי כתב תפדה דהמצוה מוטלת עליו ועיין מה שהסביר בזה בטבעת החושן בסי' שפ"ב) וא"כ יתכן שי"ל שכששולח לשלוחו לקבוע מזווה מקיים חובת הדר דכשהשליח קובע עבורו א"כ זה נקרא חובת הדר כי זה עבור שולחו ושלוחו של אדם כמותו והו"ל כאילו הוא עשאו בעצמו כי יש חילוק באיזה מצוה. וא"כ בודאי נראה דדברי הרמב"ם ברורים והו"ל ממש כמו שהבעה"ב קבע ואין כאן שום חסרון של חובת הדר.

ואם במסלה נלך נמצא עוד ראיות לדברינו והוא ממ"ש המג"א בסימן תל"ב סק"ו כשבדוק לאחר איך מברך הלא אין המצוה מוטלת עליו וכתב דמ"מ מצוה קעביד. ובאמת היא ממש שאלתינו דכאן זה חובת הדר ואיך יברך אלא צ"ל כתירוצ' המג"א דמצוה קא עביד ולכן ג"כ פה כשקובע מזווה לחברו מצוה קעביד ויכול לנדר. אמנם מה שהקשה המג"א איך מברך הא אין זה ביתו לא מובן לי הא הו"ל ברכת המצות כמילה שמל בנו של חברו ומברך. ועיין בספר בגדי ישע שהעיר כ"כ הא כל ישראל ערבים וכו' וכשאין אחד בודק הוא יכול לבדוק עבורו ולברך. ועוד ק"ל הא הרמב"ם כתב שבעושה מצוה לאחר מברך על וא"כ מה קושיתו האריך ומברך הא מבואר ברמב"ם דיכול. ועיין בשו"ת מכתם לדוד בסימן י"ב דהעיר דנשמט מהמג"א דברי הרמב"ם (וכפי שכתבנו ג"כ מהערוך השולחן זה נשמט) ותירץ דהמ"א איירי באופן דהבעה"ב לא עשה אותו שליח לבער חמצו אלא לפי שאינו רוצה לטרוח לבדוק ועיקר המצוה ניח"ל. וא"כ מודה דהמג"א סובר בעשאו שליח דאין דין של שאלה ומברך. ובספר נהר שלום העיר על המכתם לדוד דא"כ מדוע השאיר זה גצ"ע והו"ל לומר דמיירי בעשאו שליח לעיקר המצוה. עכ"פ ברמב"ם כך מפורש וכן נוטה דעת המ"א וא"כ בעשאו שליח לקבוע מזווה יכול הקובע לברך כמו בבדיקת זמץ. וביאור הדברים כשעושה שליח למול קיים האב המצוה כאב ע"י שליחות וכ"כ נשעשה שליח לקבוע מזווה עשה הבעה"ב מצוה כבעה"ב גופי' שקבע מזווה. ואם נרצה נוכל לחדש חידוש גדול בזמן שהקובע מברך אז הברכה שייכת לבעה"ב והו"ל כאילו שלחו לברך ג"כ. וזה לכאורה מבואר במ"ב סי' תל"ב סק"י שכתב ואם הבע"ב אינו בודק כלל ומצוה לאחר לבדוק אותו אחר מברך דהוי כשלוחו גם לענין הברכה. הרי דסובר דאם השליח מברך הו"ל כמו שבירך המשלח. וא"כ בודאי המשלח יכול ליתן הכל הברכה והקביעה לשליח והכל יחשב כאילו עשה בעצמו. אבל עצם דבריו שג"כ הברכה נחשבת למשלח לכאורה זה חידוש גדול בפרט כשאין עומד שם בעת הברכה. וראיתי בהר צבי יור"ד סי' ג' דהעיר עליו כי בנוגע לברכה לא שייך דין שליחות וכל ברכת השליח הוא חיובו מצד עצמו וכו'. עכ"פ מבואר במ"ב. וכן עיין בבית ברוך ח"ב בקונטרס המזווה סימן

קנט מפרש מקרא קדש שלא תעשה בו מלאכה אלא מה שמותר לאכילה ע"כ. ונראה לבאר גירסת הלק"ט או פירושו על המלה קדשהו, הנה המלים "מקרא קדש" כתובים הרבה פעמים אצל שבת ואצל כל החגים בפ' אמור בפ' בא פ' פנחס. והנה בר"ה לב. דורש ר"א מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה. ובתו"כ ויקרא כג, לה. אצל חג הסוכות כתוב, מקרא קדש, קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. ובמכילתא דרשב"י דרשו כן על הפסוק שמות כ, ט. זכור את יום השבת לקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. ובתו"ש שם אות רל"ד—רלט הבאתי עוד דרשות לענין קדוש על היין, לענין תפלה, לענין מקרא ומשנה. וכן ברש"י ויקרא שם מקרא קדש, ביום הכפורים קדשהו בכסות נקיה ובתפלה. ובתו"ש שמות פי"ב אות שלד מקרא קדש מירושלמי פסחים פי"ה כל שכתוב בו מקרא קדש צריך להזכיר בו זמן עיי"ש בביאור. ומבואר מדבריהם מה שדרשו קרא מקרא קודש במקום אחד יש לפרש כן גם בשאר מקומות, שכתובים אותם המלים, רק דברים השייכים בהם כמו ביוה"כ א"א לומר קדשהו במאכל ובמשתה, כן א"א לומר אצל שבת קדשהו בבית דין.

וג"ל לפרש הלשון: קדשהו בב"ד, עפ"י שמצאתי שיטה חדשה לרבינו חננאל (בארתי דבריו בתו"ש כרך כא פ' תשא במילואים סי' יב) מובאת ברשב"א ב"ב קכא. חידוש גדול: שהמועדות צריכים קידוש ב"ד לקובעים ולומר המועד ביום הזה המקודש עכ"ל. ולא מדבר על קידוש ב"ד בר"ח, רק בקידוש ב"ד ביו"ט. ויש לפרש דברי הר"ח עפ"מ"ש הרמב"ן ויקרא כג, ב. וז"ל וטעם מקרא קדש שיהי' יום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו כי מצוה היא על ישראל¹ להקבץ בבית האלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה ולעשות אותו יום משתה ושמחה ע"כ.

1 יש לה"ר לעיקר החידוש של הרמב"ן שמפרש המלים מקרא קדש שמצוה על ישראל לקדש היום בפרהסיא ביום מועד בתפלה והלל וכו' מהא דמצינו במשנה ר"ה כד. ראש ב"ד אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש. ובגמ' שאלו מקודש מקודש תרי זימני למה לי דכתיב מקראי קדש. פירש"י תרי זימני משמע. ומבואר שדרשו קרא מקראי קדש על העם כמ"ש הרמב"ן. וצריך ביאור המילים וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש, למי כווננו בהמלים "וכל העם", לכאורה הנראה שהכוונה להקהל שהי' עומדים במקום הב"ד שקדשו החדש וכשהי' שומעים שהראש ב"ד אומר מקודש עונין אחריו מקודש מקודש, והכוונה וכל העם כמבואר בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב שמואל אמר אין קדוש החודש פחות מעשרה. ובסנהדרין ע: אין עולין בעיבור החדש פחות מעשרה בני אדם, וברש"י נקבצין עשרה או יותר, ואין אסיפה זו אלא לפרסם הדבר שעברוהו וראה בתו"ש בא פי"ב אות יג בביאור מאמר חז"ל מתשובת הגאונים עיי"ש. ובפרקי דר"א פ"ח, בשלשה מעברין רבי אלעזר אומר בעשרה וכו' שנאמר א' נצב בעדת אל כו'. וברד"ל כ' דיש לדחוק ולפרש האי מעברין דהכא בעיבור חדש ממה שסיים החדש הזה לכם. ולפי הנ"ל נראה דהפירוש "וכל העם" היינו העשרה שנתאספו

בהצבי ישראל עמוד רל"ט למרן הרב פרנק זצ"ל. ועיין באריכות בשו"ת אז נדברו ח"ג סימן ג"ט.

ונשאלתי כמה פעמים בקובע מזוזות אם יכול באמצע להפסיק ולכבד אחרים אפילו אם לא שמעו הברכה כי לכאורה גורם ברכה שאינה צריכה. ומסתברא דיכול וטוב שישמעו הברכה ואם לא שמעו אז יעשו ברכה, וידידי הרה"ג ר' שמואל דוד הכהן מונק שליט"א כתב לי מי שקבע מקצת מזוזות בביתו ונמלך לשייר מקצתן כדי לכבד אחרים או לקובען למחרת אי רשאי לעשות כן. הנה בלא טורח כלל ודאי מצוה בו יותר מבשלוחו ואין להחמיץ המצוה גם אין לגרום ברכה שאינה צריכה ואם טריחא ליה מילתא לקבוע הכל בעצמו. או כדי לחנך בנו במצות יעשה כמבואר בהל' פסח גבי בדיקת חמץ שיעמדו אצלו וישמעו הברכה. אבל אם לא עשה כן לע"ד אינו נכון להפקיע הברכה אבל אם נתייגע באמצע מלאכתו וקשה לו הטורח ורוצה לקבוע למחרת כמדומני שאין איסור בזה ויברך למחרת עכ"ל.

פירות הנושרין מדברינו. הקובע מזוזה לאחרים הקובע יכול לברך. אם באמצע בא בעה"ב ואמר מדוע אתה עשית ברכה הלא המצוה היא שלי אז הקובע ידבר שלא מעניני מזוזה ויתן לבעה"ב לקבוע ויברך. כשאחד קובע מזוזה בביתו ונתכון לכל המזוזות מסתבר דאין יכול באמצע להפסיק ולומר לאחר לברך ולקבוע אלא כונתו היתה לכל המזוזות ושהוא יגמור לקבוע. והרחמן יצילנו משגיאות והנלע"ד כתבנו.

ב

נסתפקתי איך הדין בעשה קביעות לדור בספינה אם חייב במזוזה והנה הרמב"ם בפ"ו הל"ט ממזוזה כתב דבית שבספינה פטור מן המזוזה לפי שאין עשוי לדירת קבע. וא"כ משמע דדירה שבספינה לא נעשה לקביעות וממילא פטור ממזוזה. וכן בלשונו בהל' ברכות פ"א הל"ב כתב דיש מצוה שאינה חובה כגון מזוזה שאין אדם מחויב לשכון בבית החייב מזוזה אא"כ רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב. הרי דאם רצה לעשות כל קביעותו בספינה הוא יכול והוא פטור. ומקורו של הרמב"ם כתב בשו"ת רע"א סי' ט' ירושלמי סוף מגילה דתפילין קודמים למזוזה דכן היא נוהגת במפרשי הים. וביאורו דאין לו מנוס מתפילין אבל יש לו מנוס ממזוזה דיכול לשבת כל ימיו בספינה וא"כ מכאן מקורו של הרמב"ם דבית שבספינה פטור ממזוזה וביאורו י"ל דספינה אינה בית דירה כלל והוי חסרון בעצם הדירה והוי כמו אהל.

אבל לא הבינתי מה שכתב בספר בגימין זאב סימן קצ"ג דמזוזה נוהג במפרשי הים. הא הבאנו לעיל דלא. וראיתי בספר קהלות יעקב למרן שליט"א ח"ג סימן ט"ו

שהביא ספק זה וביאר באריכות ודעתו שם דבני אדם הדרים בספינה תדיר ויש להם חדר מיוחד דודאי חייבין במזוזה ולענין ברכה נסתפק וא"כ בטלה דעתנו נגד דעתו הרחבה אבל לכאורה מהרמב"ם בהלכות ברכות משמע דפטור. ובערוך השולחן כתב בס"י רפ"ו סקכ"ז דבית שבספינה חייב. ועיין שו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן פ"ב מ"ש בזה. ובספר חובת הדר פר"ד סי' ה' כתב בתים שבספינה פטורים ועיי"ש באריכות בהגה אות י"ג. וכשכתבתי דברים אלו למרן הרה"ג ר' יעקב קנבסקי שליט"א ענה לי וז"ל ומה שהעיר פאר מעכ"ת במכתבו האחרון לענין חיוב מזוזה שבספינה מדברי הרמב"ם ז"ל הל' ברכות כבר העירוני רבים וכן שלמים בזה ובדאי הכי משמע פשטות דברי הרמב"ם ז"ל אע"פ שיש לדחות דכוונתו ז"ל הוא משום דבספינה אין בהם תנאי הבית המחוייב במזוזה המבואר בשו"ע י' תנאים (כי ה"י עשויין אז הדירה שבספינה כעין כיפה ואהלי הערבים וכיו"ב) מ"מ אמת הוא שפשטות דברי הרמב"ם ז"ל מורים שהספינה פטורה ממזוזה בכל אופן עכ"ל. ושוב נדפס קהלות יעקב על עירובין ובסימן י"ב דין בזה וסיים בפשטות בית שבספינה פטור ולהלכה צ"ע בזה. ובמרכבת המשנה על הרמב"ם ח"ב כתב הטעם דפטור כי אינו מחובר לקרקע ולא מקרי בית, ובקונטרס המזוזה סי' רפ"ו אות קמ"ב כתב כללא הוא בית שבספינה פטור. ועי' שו"ת באר משה ח"ב סי' צ' דבית שבספינה פטור.

ג

נשאלתי כשמחליף דירה אם יכול לקחת המזוזה באופן שהנכנס לא רוצה במזוזה כי רוצה להנח מהודרים. הנה עפ"י דין מחויב להשאיר המזוזה בדירה הישנה וכמ"ש המחבר בס"י רצ"א וכשיצא לא יטלנה בידו ובס"ח הובא שם בבית לחם יהודה דיש סכנה. וכתב הרמ"א ואם הקפיד על מעותיה השני צריך לשלם לו. וא"כ אם משאיר מהודרים הנכנס ישלם לו. ואם רוצה להחליף לא כדאי ושישאיר ואם הנכנס רוצה להוריד ולהכניס מהודרות הוא יכול ויתן את זה ליוצא וא"כ הקפידא שבעצמו לא יוריד אלא הנכנס יוריד. ובשו"ת יביע אומר ח"ג יור"ד סי' י"ח כתב דיכול להוריד ולבדוק ואז ישים הפשוטות במקום המהודרות הרי דדעתו דיש עצה להחליף והרוצה לסמוך בודאי יכול לעשות כך ע"י בדיקה. שוב נתישבתי דאי הוא משום סכנה א"כ אין גפ"מ מי שנוטל והעיקר בית שישראל יוצא וישראל נכנס אין להוריד המזוזה וא"כ יותר טוב שישאיר המזוזה והדייר החדש אם רוצה יתן לו המעות וכן עשו שנתן לו מעות עבור המזוזה בהתנדבות ולא מורידים מזוזה. וידידי הרב קארנמהל שליט"א כתב לי ולענין ליקח המזוזה מבית שיוצא העולם מדקדקין שלא יטלו ועי' בברכ"י סי' רצ"א עכ"ל. ובשם החזון איש שמעתי

דאין עוקרין מזוזות. ואם עוזב ולא השכיר הבית כתב היעב"ץ בסי' קי"ז דלא יטול ודעת הרבה פוסקים אינו כן. ולבקש המעות מהשוכר מותר וכן אם התנה כתב בחובת הדר עמוד י"ט שאם התנה בפרוש בשעת שכירות חייב לשלם לו, וכתב שם מותר ליטלה ולקבוע מזוזה אחרת שאינה חשובה כל כך וכן אם צריך למזוזה והשוכר קובע מיד מזוזה אחרת מותר ליטלה ופשוט שאם השוכר הבא לדור בבית רוצה להחליף המזוזה אין כאן בית מחוש ומותר לו ליוצא ליטלה עכ"ל, וא"כ יכול להוריד המזוזה ולהשים במקומה מהודרת ופשוט וביש מזוזה מהודרת ורוצה המוכר להוריד נראה שישאיר והלוקח ישלם לו ההבדל בין מזוזה פשוטה למהודרת וכן כתב בשו"ת שבט הלוי יור"ד סימן קנ"ט אות ב'.

ד

בשכר בית והכניס חפציו ולא דר שם אם חייב במזוזה. או דיש לזה דין כבית האוצר או דאין לזה דין כבית האוצר. ויתכן היות דאין משתמש בזה אין לזה דין כבית האוצר. וכן נוטה דעת מו"ר הרה"ג ר' משה פיינשטיין שליט"א, אבל ראיתי בשו"ת יוסף אומץ להרב החיד"א בסי' ל' שכתב בלשון זה בשכר בית ושלח שם מטלטלין מוכח שדעתו להשתקע ובה"ג חייב במזוזה מיד. הרי שאף שלא דר שם חייב במזוזה ובקונטרס המזוזה כתב שלא העתיק ליוסף אומץ כי יש מפקפקים בזה. הרי דיש דיעות בזה כדעת מו"ר שליט"א, וכונת דברי היות דהו"ל כמחסן שלא נכנס שם ויתכן דבאופן כזה פטור וכן נוטה לומר בעל חובת הדר בעמוד כ"ב דבית האוצר הוא רק שנכנס ויוצא אבל בפוסקים לא כתבו כך עכ"ל, ויתכן דפה עדיין לא התחיל להשתמש ולא חל ע"ז שם דירה ולכן לפני שנכנס לדור הוא פטור. ומ"מ טוב להתרגל להשים מזוזה לפני שנכנס ובזמן שמניח חפצים אבל ראיתי שהעולם מקילים בזה. ובספר מקור חיים להרב הלוי ח"ה עמוד קפ"ב כתב מחסנים של סחורה מכל סוג חייב במזוזה. ומטבח כתב שם דפשוט דחייב וכתב כי המון עם באים בשאלה זו ומשמע דלא פשיטא להו עכ"ל אמנם במטבח קטן שאין בו דע"ד פטור.

ה

הברכה יש לעשות קודם שיקבע המזוזה ככל המצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן. והנה לשון המחבר בסי' רפ"ט ויקבענה במקומה ויברך והעיר בחובת הדר מדוע כתב אח"כ ויברך וכתב ואפשר דבא לאפוקי עובר דעובר. אבל בפשטות דשם המזוזה בדלת ואוחזה היכן שיקבע ואז מברך ואח"כ קובע המסמר וכן כתב בשו"ת שבט הלוי יור"ד סי' רפ"ט אות א' דר"ל דרך עראי כדי לצמצם המזוזה במקומה הראוי לה ואח"כ יקבענה בקביעות.

ו

הברכה על קביעת המזוזה נראה דיש לעשות בעמידה. אבל איך הדין אם עצם הקביעות של המזוזה צריך בעמידה או דיכול לשבת ולקבוע. הנה ראיתי בספר תהלה לדוד יור"ד סי' ק"ט שכתב פשוט דגם צריך לקבוע מעומד. ומשמע דעצם הקביעות יכול לעשות כשיושב, וידידי הרה"ג רנ"צ קארנמהל שליט"א כתב לי בזה עי' אור"ח סי' ח' מברך מעומד ועיי"ש במג"א ובר"י ובא"ר הביא הירושלמי דעשיית המצוה דומה לעבודה ועבודה מעומד ועיי"ש בהל' מזוזה. ובתפילין מחלוקת עי' אור"ח סי' כ"ה ותפילין ומזוזה הוקש עי' קדושין ל"ד ומשמע דצריך גם הקביעות במה במעומד עכ"ל. ומסתבר דכן ראוי להורות וראי' לדברינו ממ"ש בחידושי רע"א בס"י רס"ה מברכים צריכים לעמוד במילה וכן המילה עצמה צריכה להיות מעומד הרי דגם עשיית המצוה צריכה בעמידה. וביותר יש לומר דעדיין עוסק במצוה עד שגומר וזה חלק מהברכה שמברך וכוונת דברינו בזה הוא כך דברמב"ם ובשו"ע כתבו הנוסח לקבוע מזוזה ובירושלמי ברכות פ"ט הנוסח על מצות מזוזה ואמאי וצ"ל שעיקר המצוה והברכה היא בגמר המצוה וזה קביעת המזוזה ולכן כתבו לברך לקבוע מזוזה וכ"ז שקובע עדיין הברכה נשארת ועיין בזה, ועיין בשו"ת תפארת צבי ח"ב עמוד ק"כ סי' ל' אות ב' מה שענה לי בזה.

ז

בספר אז נדברו ח"ג סימן ס"א כתב אין דינים כלל בקביעת המזוזה ומועיל קביעותו במסמרים ובברגים ובדבק ובכל דבר שבעולם והעיקר שיהא קבוע היטב למעלה ולמטה. ובאמת כך כתב הערוך השולחן בסימן רפ"ט סט"ו דמה לי מסמר מה לי דבק.

ח

במה שראיתי שהשם של שדי לא נראה בחוץ במזוזה אלא מכוסה נראה דיש לדקדק שהשם שבמזוזה יראה בחוץ וכמבואר בס"י רפ"ו ס"ה ורפ"ח סט"ו. שכתב הרמ"א דעושים נקב כנגד השם שדי. ואף אם המזוזה בזכוכית ואפשר לראות סגי. אבל לא ידענו באלו המזוזות הכרוכות בנייר או בקופסה קטנה שלא רואים את השם לגמרי מה דינה ורוב המזוזות כרוכות ולא רואים את הקלף ומה דינה ונראה שזה רק לכתחילה וכן מורה לשון הדרכי משה סימן רפ"ט שכתב ומיהו אם לא עשה כן משמע שם דאינה נפסלת הרי דכשר, וכן בחובת הדר עמוד ע"ב אות י"ד כתב ובדיעבד כשר בלא נקב.

ט

ובדבר מה שנשאלתי אם אפשר לקצוץ חלק מהמזווה שלא נכנס לשפופרת, עי' במג"א סי' של"ד סקכ"ד דמשמע דמותר. ועיי"ש במ"ב סק"נ. ופמ"ג כ"כ דמשמע דמותר. ושו"ת שבות יעקב ח"ג סי' פ"ו ושו"ת מהרש"ם ח"ג סי' ק"ב ומשמע מדבריו דאם הזמין אצל הסופר מזווה בגודל מסוים והסופר עשה עבורו אלא שטעה במדה שמותר לחתוך. ואיך הדין בקונה סתם. ואולי הסופר מתנה כל פעם שיוכלו לחתוך דחלק זה לא נתקדש. ועי' מהרש"ג ח"א לגבי פרשיות התפילין והביא שבאמרי שפר ותשורת ש"י אסרו והוא התיר ועיין שארית ישראל שדן כ"כ בזה. ועיין פסקי תשובה קס"ב ומשמע דלב ביי"ד מתנה מועיל בזה.

י

איך הדין בנפלה המזווה בשבת האם מותר לקבוע את המזווה בשבת. באופן דיש לה כבר חור ורק צריך להכניס המסמר. ומסתבר דא"א דיש בזה חשש בונה ואף שאין בנין ממש מ"מ נראה כבונה, וראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה בדף רל"ד שכתב דאסור להסיר מזווה שקבועה בדלת משום שיש בכך איסור סותר וא"כ מסתמא ה"ה שיש איסור בקביעתה משום בונה.

מלאכה ביו"ט לצורך אכילה פחות מכזית

ברמב"ם הל' יו"ט פ"א הי"ב: מי שהיתה לו בהמה מסוכנת לא ישחוט אותה ביו"ט אא"כ יודע שיכול לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום, כדי שלא ישחוט ביו"ט מה שיאכל בחול וכן כל כיוצא בזה. וכ"פ בטור ושו"ע או"ח סי' תצח סע' ו. דין זה מקורו במשנה ביצה כה. בהמה מסוכנת לא ישחוט אא"כ יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי, ר"ע אומר אפי' כזית חי מבית טביחתה. ומלשון המשנה לאכול ממנה כזית (וכן העתיקו בדוקא הרמב"ם וטושו"ע) משמע שאם אין שהות לאכול אלא פחות מכזית, אסור לשחוט בהמה זו מהתורה, גם מרש"י פסחים מו: בד"ה משום, משמע שכזית דוקא. ולא נתפרש בראשונים אמאי בעינן הכא לשיעור כזית. וגמצאו בזה פירושים שונים בספרי האחרונים [יש להעיר שבקונטרס בירור הלכה הנספח למסכת ביצה בהוצאת מכון הערי פישעל (ירושלים ת"ש) לא בררו כלל נקודה זו במשנה מהו השיעור כזית]. ומכיון שהדבר נוגע למעשה ביו"ט כגון לבשל פחות מכשיעור ראיתי לברר דין זה.

א. בספר עמודי אור סי' כט כתב שהדבר פשוט דהיכא דכתיב אשר יאכל בעינן ראוי לשיעור אכילה היינו כזית, והא האי לישראל ממש כתוב גבי יו"ט אשר יאכל לכל נפש, ואיך נכניס בזה דבר הראוי להאכל פחות מכשיעור וזה פשוט וברור, ובכל דוכתא באמת מדכירינן בענין יו"ט אכילת כזית בשוחט מסוכנת (ביצה כה.) אם יש שהות ביום לאכול כזית, משמע דכזית דוקא בעינן וכו' וכן הוא בכמה מקומות (ר' ביצה כא.) נזכר כזית בענין מלאכת יו"ט ואין ספק בזה לענ"ד, עכ"ד. הרי שהוא מפרש המשנה משום דמהתורה לא הותרה מלאכה ביו"ט אלא לצורך כזית. ולדעתו פשיטא דשרי רק לצורך אכילת כזית. גם בעל "אור גדול" [הו"ד בספר המאיר לעולם ח"א סי' כא] מבאר דמדכתיב בקרא אשר יאכל לכל נפש שמעינן דמלאכת אוכ"נ הותרה רק לכזית וכדקתני במשנה הנ"ל. כן הוכיח ממשנה זו גם בשו"ת תורת חסד או"ח סי' כה, ומשום דכתיב בקרא לשון אכילה דשיעורו בכל מקום בכזית. אך הוא חולק בנקודה אחת על העמו"א וס"ל

דרך לצורך חצי כזית אסור, אבל לצורך אכילה פחות פחות מכזית שפיר הוי בכלל אוכל נפש. ובספר אפיקי ים ח"ב סי' יד הביא דברי הטורי אבן באבני מילואים מגילה דף ז: דלר"ל דח"ש מותר מן התורה יהא מותר לבשל נבלה ביו"ט ולאכול פחות פחות מכזית, וגם לר"י שרי, שהרי יכול לאכול שלא כדרך אכילתו. ומעיר בעל אפיקי ים שמה שכתב הטו"א דפחות מכזית ושלא כדרך אכילה דבעלמא לאו אכילה היא כלל, מ"מ לענין יו"ט מקרי אוכ"נ, הוא ג"כ לכאורה חידוש גדול למאוד מה שקשה לכאורה מצד הסברא, והביא ראיה לדבריו מהמשנה הנ"ל דמפורש בה להדיא דשרי רק לצורך כזית ע"כ.

ב. ונראה לומר שאין מכאן קושיא על הטו"א, משום שכתב דיאכל פחות פחות מכזית, היינו דליכא צירוף בכדי אכילת פרס, אבל יאכל לכל הפחות כזית, ובכה"ג שרי לעשות מלאכה, דלא בעינן מלאכה ביו"ט רק לצורך כזית בכדי אכ"פ, וגם ברצוה לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס שרי לשחוט ולבשל ביו"ט. וא"כ יתכן שגם הטו"א מודה דלפחות מכזית גרידא אסור לעשות מלאכה ביו"ט. וכן י"ל גם בדעת בעל העמק יהושע סי' יד שכתב כן אליבא דר"ל שיאכל חצי שיעור נבילה ואחר אכילת פרס עוד חצי שיעור, (ועי' שפת העמק מבן המחבר שם בד"ה ולכאורה), וכן מבואר חילוק זה בתורת חסד הנ"ל. ובחשק שלמה ביצה פ"ג מ"ג כתב כסברת עמו"א הנ"ל דגם פחות פחות מכשיעור לא הוי בכלל יאכל לכל נפש ביו"ט, ומחדש דהמבשל ביו"ט דבר שאינו יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס לוקה משום מבשל ביו"ט. הרי לפנינו סיעה גדולה מהאחרונים שפירשו הפס' "אשר יאכל" והמשנה בפשיטות דמלאכת אוכל נפש ביו"ט הותרה רק לצורך כזית.

ג. כמו"כ מצינו בספרי האחרונים שכתבו חידוש זה מבלי להזכיר המשנה הנ"ל. בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תיג כתב בפשיטות דמלאכת יו"ט הותרה רק לצורך אכילת כזית, ואסור מהתורה לבשל כזית אחד לשני בני אדם דכתיב בקרא אשר יאכל לכל נפש, משמע דבעינן כזית לכל נפש (וע"ש שתי' בזה קושיית הצ"ח ביצה כא). ויש להעיר על דבריו דלעיל מיניה בסי' שצג אות י כתב להדיא דפחות מכזית יחשב כצורך קצת. הרי דלמעשה ס"ל דשרי, מדין מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. גם בשו"ת באר יצחק חאו"ח סי' יח הביא דברי הטו"א הנ"ל וכתב דחצי שיעור אין זה מקרי אכילה כמ"ש המפרשים גבי נשבע שלא יאכל דשרי לאכול ח"ש. אך לגבי דבר שאפשר לאוכלו רק שלא כדרך אכילתו כתב דשרי משום דלא גרע מצורך קצת. ולא הזכיר היתר זה לענין חצי שיעור. גם מדברי ברוך טעם שער הואיל ומתוך דין א נראה דנקט בפשיטות דמסוכנת שרי בשחיטה רק בדאיכא שהות לאכול דוקא כזית, ומשום דמלאכת אוכ"נ הותרה ביו"ט רק לצורך כזית, ועי' גם בספרו עטרת חכמים פסחים מז..

ד. לעומת זאת מצינו לכמה אחרונים דס"ל בפשיטות דמלאכת אוכל נפש שרי ביו"ט אף לפחות מכזית. בספר אמרי בינה הל' יו"ט סי' ז כותב דכזית דנקט במשנה ביצה כה. לאו דוקא, דלא ס"ד שלא יהיה רשאי לשחוט בשביל שרוצה לאכול אף כל שהוא, דאף דכתיב בתורה אך אשר יאכל לכל נפש יעשה לכם, וסתם אכילה בכזית, מ"מ מדכתיב יאכל כתב הסמ"ג דאף לצורך הנאה מותר, וכן הרמב"ן והרשב"א כתבו מדכתיב נפש אף לצורך הנאה מותר לעשות מלאכה ביו"ט, ובהנאה לית בה שיעור כמו דמבואר בירושלמי תרומות פ"ו ה"א דמודה ר"ל באיסורי הנאה אף דסובר דח"ש מותר מה"ת, ועוד דלא גרע מצורך קצת ומותר מטעם מתוך, אלא ודאי כזית לאו דוקא, ולהלן שם נדחק לבאר אמאי איתא במתני' כזית ומאי בעי לאשמעינן בזה. וכנראה דלא ניחא ליה למימר דכזית דקתני לאו בדוקא. וכ"כ גם בהגהותיו לטו"א אות יג בסו"ד שם. אך לגבי אכילה שלא כדרך ס"ל דאסור לעשות מלאכה ביו"ט דלא הוי בגדר אכילה לומר הואיל או מתוך, ועוד כיון דאכילה דשלא כדרך לא שמה אכילה הוי דבר שאינו שווה לכל נפש דאסור לעשות ביו"ט מדאורייתא ולוקה על זה דאך אשר יאכל לכל נפש כתיב, וזהו להיפך לגמרי מדברי באר יצחק הנ"ל. גם בספר המאיר לעולם סי' כא סובר כהאמ"ב הנ"ל ומבאר דלא בעינן אכילה בכזית רק באזהרות דאכילות אסורות או במצוות עשה כמו מצה ופסח, דאכילה דכתיב בהן קאי דוקא על אכילה ולא על שארי הנאות, בזה אמרינן דאכילה בכזית, משא"כ אף אשר יאכל לכל נפש הנאמר אצל מלאכת יו"ט אין הכונה אכילה ממש דהא גם שאר הנאות שרי, ולשון אכילה בתורה הוא לאו דוקא רק לדוגמא בעלמא, וכל הנאה ששוה לאכילה קבלו חז"ל דהוא בכלל הפסוק אך אשר יאכל לכל נפש, א"כ דלשון אכילה לאו דוקא ל"ש לומר דבעינן דוקא כזית, ופחות מכזית שרי דלא גרע משאר הנאות דשרי מקרא זה. וכן מה שהביאו ראייה מהמשנה ביצה הנ"ל דקתני כזית הוא לאו דוקא, ובאמת גם אם אין שהות לאכול כזית סגי, אלא כן דרך חז"ל ברצותם לומר אכילה מועטת תופסים בלשונם לשון כזית, ובשום מקום דמשמיענו התנא היתר אכילה לא מצינו שידייק לשנות היתר רק בכזית. עוד כתב דלא מצינו בשום מקום דמי שיש לו עיסה פחותה מכזית יהא אסור לעשות הבערה ביו"ט כדי לאפותה. וכ"כ בחלקת יואב או"ח סי' כד, ובשפת העמק על העמק יהושע שם דלא שמענו שיהא אסור לבשל ביו"ט אם אינו צריך לאכול רק ח"ש, או אם יאכלו הרבה אשר לא יהיה מגיע לכל אחד כזית. הרי שבהלכה זו שהיא נוגעת למעשה ביו"ט נחלקו גדולי האחרונים, ואף דמצד הסברא נראה דשרי אף בפחות מכזית כמ"ש האחרונים הנ"ל, בכל אופן עומדת נגד סברא זו משנה מפורשת דבעינן כזית, ודוחק מאוד לקבל את ביאורו של המאיר לעולם דכזית דקתני במשנה לאו דוקא הוא. ובעיקר שרש"י ורמב"ם ובטוש"ע העתיקו

"כזית". והיה אפשר לומר דלשון אכילה דקרא הכא היינו דוקא כזית ופחות מכזית שרי רק מדין מתוך (וכשיטת הפוסקים דהנאה שרי רק מדין מתוך ולא מגופיה דקראי). אלא דר"ע במשנה לא ס"ל מתוך כמבואר בפסחים ה'; ואידי דאיצטריך למינקט כזית בדברי ר"ע נקט גמי כזית בדברי ת"ק. אך נראה דא"א לומר כן, דבפסחים ה: אמרו ש"מ מדר"ע דלא אמרינן מתוך, ואי נימא כביאורינן הרי לפנינו ר"ע במשנה דלא ס"ל מתוך, ואמאי איצטריך לדייק כן מר"ע בברייתא. ועמד על כך בגליוני הש"ס ביצה שם. וא"כ צריך להבין אמאי פחות מכזית לא יהיה לכל הפחות כצורך קצת דשרי מדין מתוך. וי"ל להשיטות דמתוך מהני רק בהוצאה והבערה, אבל בשחיטה דמיירי במתני' לא אמרינן מתוך ומשום קתני כזית.

ה. וראיתי בספר טל תורה (להר"מ אריק) ביצה שם שהביא דברי שו"ת אב"נ בסי' תיג ותמה עליו דלא גרע מצורך קצת ודוחה חידושו הנ"ל. ומבאר המשנה דקתני כזית כיון דהבהמה מסוכנת ובעליה אינו צריך לאכול ביו"ט הוי הערמה, ולא התיירו רק בכזית, ובדאיכא שהות לאכול פחות מכזית דלא חשוב כלל הוי הערמה טפי. א"כ יש לנו ביאור למשנה דבאמת כזית דוקא, ולא משום דמלאכת אוכל נפש אסור לפחות מכזית, אלא חז"ל אמרו דבעינן הכא כזית כי היכי דלא ליהוי הערמה טפי. וזו הלכה מיוחדת היכא דליכא צורך כלל, אבל היכא דצריך לפחות מכזית שרי. וי"ל כן גם בדעת הרמב"ם והטושו"ע שהזכירו כזית רק בהלכה זו של בהמה מסוכנת, ולא הזכירו דבר זה בעיקר הדין של היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט, משום דס"ל דרק הכא הצריכו חכמים כזית וכביאורו של הטל תורה.

ויש לדון בביאורו של הט"ת במשנה מהא דבפסחים מו: הקשה רבה לר"ח דלית ליה הואיל מהך מתניתין דבהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום, יכול לאכול אע"ג דלא בעי למיכל, בשלמא לדידי דאמרי הואיל, הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משום הכי ישחוט, אלא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל אמאי ישחוט (הא לא צריך למיכל שכבר אכל), אמר ליה משום הפסד ממונו, ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא, אמר ליה אין, משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית, ואי אפשר לכזית בשר בלי שחיטה. ופרש"י שם דידוע הוא שאינו מותר בלא אכילה גמר בלבו לאנס את עצמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית, והו"ל כצריך לכזית ביו"ט. ונראה דסברת הערמה טפי, שייכת רק על הזמן, אם יש זמן לאכול כזית לא הוי הערמה טפי, אבל הדין שהאדם מאנס עצמו לאכול כזית, הרי סגי אם יאנס את עצמו לאכול פחות מכזית, ובכדי שלא יראה הערמה סגי בשהות לאכול כזית, ומזה מוכח דשרי מלאכה דאורייתא ביו"ט רק לצורך כזית. ועוד נראה דרק לר"ח דל"ל הואיל והוא מאנס את עצמו לאכול שייך לומר דחז"ל אמרו דצריך שיהיה שחית לאכול כזית כי היכי דלא

ליהוי הערמה טפי, אבל למאן דאית ליה הואיל אין כאן היתר משום הפסד ממונו, אלא מעיקר הדין דשרי לשחוט הואיל ומקלעי ליה אורחים וכדמוכח פשטות הסוגיא, וא"כ להלכה דפסקינן כרבה דאמרינן הואיל (ר' מג"א רס"י תקכז) מוכח דבעינן כזית רק משום דמלאכת אוכ"נ שרי רק לצורך כזית.

ו. אך ראיתי במהר"ם חלאוה פסחים שם שפירש הסוגיא באופן אחר, וז"ל: בשלמא לדידי דאמינא אמרינן הואיל, אע"ג דאין אומרים לכתחילה לקולא והכא משמע דלרבה אע"ג דלא גמר בלבו לאכול שרי, הכא שאני משום הפסד ממונו התיירו בו לכתחילה, ע"כ. וכן מפרש בחי' הר"ן שם, וכ"כ רבינו ירוחם נתיב ד ח"ד (מובא בב"י או"ח שם) ובחי' רבינו נחמן בן הרמב"ן ובשטמ"ק ביצה שם. וכן מתבאר משו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפא וריב"ש סי' טז וסי' רנד, ועי' שו"ע הרב או"ח שם סע' יא. הרי שגם למ"ד הואיל איצטריך הך טעמא משום הפסד ממונו, ושייך לומר דלכו"ע איצטריך כזית כי היכי דלא ליהוי הערמה, אלא שי"ל עכ"פ דלרבה הוי כמו לרב חסדא וכפי שמבואר לעיל, שהרי לא נחלקו לדינא רק בסברת הואיל. (ועי' שעה"מ הל' יו"ט פ"ג ה"ט שהביא שיטת הראש יוסף (אישקפה) בדעת הגאונים דלרבה שרי אף מדרבנן, ודחה דבריו).

ועוד יש לדון לפי מה שכתבו הב"י או"ח שם (בתחילת דבריו) והיש"ש ביצה פ"ג סי' ב בדעת הרמב"ם הנ"ל דבעינן שיאכל מהבהמה ולא סגי במה שגמר בלבו לאכול ממנה, אמאי קתני במשנה כזית, דלשיטה זו ל"ש לבאר משום דמחזי כהערמה בעי כזית, שהרי שרי לשחוט רק באוכל ממש, ואי נימא דלצורך אכילה תמיד סגי בפחות מכזית, א"כ גם כאן לא בעינן כזית, ועל כרחך לשיטה זו מוכרחים לפרש המשנה כדעת האחרונים הנ"ל שמלאכת אוכל נפש הותרה מהתורה רק לצורך כזית. [ועי' קהלת יעקב (קרלין) ביצה כה. שדן בזה אם רבה גם סובר הטעם משום הפסד ממונו, ומה שדן בדבריו בספר דעת מרדכי ח"א סי' מא ולא ראו הראשונים הנ"ל].

ז. זאת ועוד, מצאתי לאחד מהראשונים שפירש המשנה לא רק במסוכנת, אלא בכל גוונא דבעי לשחוט בהמה. והוא בלקח טוב (לר' טוביה ב"ר אלעזר) שמות פר' יב פס' טז. וז"ל: לכל נפש, אפי' כל דהו נפש, שוחט אדם את הבהמה אעפ"י שאינו צריך אלא לכזית כדמפרש במסכת יו"ט. וכ"ה בשכל טוב שמות שם עמ' פג, וגשמיטה שם המלה נפש. (מובא בתו"ש שם אות שגד). וברור דכוונתו למשנה ביצה הנ"ל, ומפרש הא דקתני במשנה כזית היינו בכל פעם שרוצה לשחוט ולאכול, ולא דוקא במסוכנת ומשום הערמה. ולפי"ז הא דבמסוכנת לא התיירו אלא אם יש שהות לאכול כזית מבעוד יום אינו אלא משום דמלאכה ביו"ט הותרה רק לצורך כזית. הרי לנו סיעתא לשיטת האחרונים הנ"ל דכזית דקתני במשנה לאו משום הערמה אלא משום דלפחות מכזית אסור לעשות מלאכה ביו"ט.

ח. ונראה לבאר שיטה זו דמלאכת יו"ט הותרה רק לצורך כזית כדלהלן. כבר ביארו האחרונים עפ"י דברי הרמב"ן (ויקרא כג, ד) דמאן דס"ל מתוך שהותרה וכו' היינו דמפרש לקרא אך אשר יאכל לכל נפש, דמלאכה שהיא נעשית לפעמים לצורך אוכל נפש שרי, ולא שהצורך העכשוי לאכול הוא המתיר, והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש לסימנא בעלמא הוא דכתביה כמבואר בשטמ"ק כתובות ז' ע"א, (ועי' שו"ע הרב או"ח סי' תצה). ולפי"ז אם נאמר דאך אשר יאכל היינו שעור אכילה של תורה שהוא כזית, א"א לומר דמדין מתוך יהיה מותר אף פחות מכזית, שהרי הפסוק שמתיר לעשות מלאכה שפעמים נעשית לצורך אוכל נפש כתיב ביה לשון אכילה דשיעורה כזית, ואפי' להשיטות דשאר הנאות גם ילפינן מפשטיה דקרא ד"יאכל" דכולל גם שאר הנאות ולא מדין מתוך (בשעה"מ הל' יו"ט פ"א ה"ד האריך במחלוקת הראשונים בזה), נראה שרק הנאת אכילה של כזית שוה לשאר הנאות שאינן אוכל נפש, אבל פחות מכזית לא הוי אף בכלל הנאה לענין זה. (ואין לזה שייכות לספיקו של רע"א (סי' קצ) אם איסורי הנאה שיעורם כזית או פרוטה, דנסתפק רק לענין אסורים).

וביתר ביאור נראה עפ"י"מ שכתבו האחרונים בביאור פלוגתא דר"י ור"ל בחצי שיעור אי אסור מה"ת או מדרבנן, דאולי לשיטתייהו בחולין קג: דר"י סובר דמיחייב אהנאת גרון, א"כ גם בחצי כזית איכא הנאת גרון, אבל ר"ל דמיחייב אהנאת מעיו בחצי שיעור ליכא הנאת מעיו. ואפשר לומר ד"יאכל" דכתיב ביו"ט לכו"ע הוא הנאת מעיו ולא הנאת גרון, דסתם אכילה כדרך שבג"א אוכלים הוא הנאת מעיו, ורק באיסורין ס"ל לר"י דמיחייב אהנאת גרון, אבל סתם אכילה פשוט וברור די"ל שהוא הנאת מעיו כדרך שבג"א אוכלים, והנאת מעיו ליכא בפחות מכזית, וא"כ הא דבעינן כזית הכא אינו משום ההלמ"מ דאכילה שיעורה כזית, אלא משום דאכילה דהכא היינו הנאת מעיו, דשיעורה בכזית. אולם מה שרצו העמודי אור והחשק שלמה לחדש דבעינן כזית בכדי אכילת פרס כמו באיסורין, ואסרו לבשל ביו"ט דבר שא"א לאוכלו רק פחות פחות מכשיעור, נראה לומר בזה שלא כדבריהם, משום דסו"ס איכא הנאת מעיו אף באכילה זו של פחות פחות מכשיעור, וכמו שכתב בשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' כז לענין ברכת המזון דאורייתא שאם אכל כדי שביעה כזית או רביעית ושהה יותר מכדי אכילת פרס חייב בברכת המזון מדאורייתא כיון שנהנה, דאיכא הנאה בתוך מעיו בכזית או ברביעית. והסכים עמו בשו"ת חת"ס או"ח סי' קכז, ועי' מג"א סי' רי, ומנ"ח שיג, ב, וסברא זו ניתנת להיאמר אף כאן. וראה בשו"ת כתב סופר או"ח סי' צו דגשבע שלא יאכל היינו דוקא הנאת מעיו משום דסתם אכילה הוא הנאת מעיו ולא הנאת גרון, ועוד כתב דמצות אכילת שבת ויו"ט אינו מקיים אלא בהנאת מעיו, ולא בהנאת גרון שאין דרך

בנ"א לאכול כך, ועוד שרק באופן זה איכא עונג ושמחה, והביא דברי אביו החת"ס לענין יוהכ"פ שאינו מחייב כרת אלא בהנאת מעיו משום שרק במעיו איכא יתובי דעתא, וגסתפק בזה המנ"ח שם. [ויש לציין בקשר לנקודה זו דברי השאג"א בסי' קב דמוכיח שכל ההיתר של מלאכת אוכ"נ ביו"ט הוא משום מצות שמחת יו"ט ובמק"א דגתי בזה עפ"י ר"ח ותוס' פסחים פד ריש ע"א].

ט. ולפי"ז אף מבוארים היטב דברי הלק"ט הנ"ל שלענין הדרש לכל נפש, אפי' כל דהו נפש, הביא המשנה ביצה הנ"ל, משום דהשעור הקטן ביותר של אכילה לנפש דהיינו אכילת מעיו שהיא בכזית, ומשום כן הביא המשנה דמפורש בה שיעור זה. [וראה ביומא עד: והאבדתי את הנפש ההיא (ויק' כג, ל) עינוי שהוא אבידת נפש, זה אכילה ושתייה. ופרש"י: בתוך חלל הגוף, והיינו מניעת הנאת מעיו, הרי דהיכא דכתיב נפש לגבי אכילה מיירי מהנאת מעיו, וה"ה לגבי יאכל לכל נפש דכתיב ביו"ט, ועי' אגלי טל טוחן אות סב].

ולענין מלאכה ביו"ט לצורך אכילה שלא כדרך כתבו באפיקי ים ובחשק שלמה שם שנחלקו בזה ת"ק ור"ע במשנה שם, דלת"ק דמצריך דוקא צלי היינו משום דחי הוי שלא כדרך אכילה, ולשון "יאכל" משמע כדרך אכילה, ור"ע ס"ל דאף שלא כדרך אכילה מקרי אכילה לענין יו"ט. ועי' צ"פ הל' מאכ"א עמ' קצג בזה. ולפי"ז כיון דהלכתא כת"ק יהיה אסור לבשל ביו"ט דבר שאפשר לאוכלו רק שלא כדרך אכילתו. וי"ל שגם ר"ע סובר דבעינן כדרך אכילה, וס"ל דבשר חי הוי כדרך אכילה כפי שנראה במשנה מנחות צט: ועי' מנ"ח מצוה ז ורש"ש שם. ובטור או"ח שם כתב כזית סתם ולא הזכיר צלי, וכ"ה ברבינו ירוחם הנז' לעיל. אך להמבואר דיאכל דיו"ט תלי בהנאת מעיים י"ל אף בשלא כדרך אכילה דאיכא הנאת מעיים שרי לעשות מלאכה. עכ"פ ברור שבגדר לשון "יאכל" דכתיב במלאכת אוכל נפש ביו"ט נחלקו לדינא גדולי האחרונים, ובררנו כאן השיטות השונות. שו"ר בחוברת אל מחוץ לחומות (אלול תשל"ד) בשם הגרש"ז אויערבך שליט"א דלמעשה לא נהגו כהאבני נזר, ולא נזכר שם מסיעת האחרונים הנ"ל שכתבו בפשיטות כהאב"נ. [וע"ע במלוא הרועים ערך הואיל אות יא, ובמהר"ם שיק מצוה רצט].

כעת ראיתי בשו"ת מוצל מאש ח"ב סי' יב שדעתו היא שאסור מהתורה לבשל ביו"ט לצורך אכילה גסה, דבמלאכת יו"ט כתיב "יאכל", ואכילה גסה לא שמה אכילה. והביא ראיה לזה מפסחים מו: עיי"ש.

שער הלכה

אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה (ברכות ח, א)

מדור לבירורי הלכות שנתפרסמו בשנים האחרונות
בספרי חכמי דורנו וגם בכתבי-העת התורניים

על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד. אין לסמוך למעשה על פסקים
אלה, לפני עיון בגוף התשובות, כי מובאים כאן תמציתן ועיקרן בלבד,
ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה. ומטרתנו אינה אלא לעורר את
המעיינים ולעזור למשיבים בהלכה.

שמות המחברים שזכרו במדור זה

שבועיכת הרב ז. ד. סלונים

הרב יעקב מעסקין	בעל החתם סופר
הרב אלקנה זאברמן	הרב שמעון י. פאזען
הרב צבי פסח פרנק	הרב יעקב לוינסון
הרב חנוך דוב פדווא	הרב אהרן דוד בוראק
הרבנים רזונטל, רקובר, הראיה	הרב אליעזר ולדינברג
הרב נתן נטע לייפר	הרב ברוך לייזרובסקי
הרב זאב וואלף לייטער	הרב רפאל שפירא ואלוזין
הרב עקיבא יוסף שלזינגר	הרב מרדכי שטיין
הרב משה גרוין	הרב יצחק אייזיק ליעבעס
הרב דוד קצבורג	הרב יהודה ליב צירלסון
הרב נחום וועקסלר	הרב בנציון מאיר חי עוזיאל
הרב ישעי' זילברשטין	הרב ח. ד. כרמלי
הרב משה דוד גראם	הרב הלל פוסק
הרב אברהם גרינברגר	הרב אפרים פטיסלווסקי
	הרב י. מ. מולידנו

רשימת הספרים וכתבי העת התורניים שזכרו במדור זה

חשב האסוד	אוצרות ירושלים
פסקי דין ביה"ד רבני	אור המורה
ציון לנפש חיה	בית אבי
ציון אליעזר	גבול יהודה
תל תלפיות	הפוסק
	הר צבי

בעריכת הרב זאב דוב סלונים

הרב שמעון י. פאזען

א. כלים של ניילון ופלסטיק
(לענין טבילה)

שאלה: כלים העשויים מניילון ופלסטיק, ואין משתמשים בהם אלא פעם אחת, אם צריכים טבילה.
תשובה: נראה שאין צריכים טבילה, המקור, רמב"ם הל' כלים.
נ. ב. ראה נועם חי"ג ש"ה, שיו.

ב. קדימת עניי אר"י לעניי חו"ל

שאלה: א. בדין קדימת עניי אר"י לעניי חו"ל, אם זהו תלוי בגולדים באר"י או הגרים בה, ב. לאלו מעניי אר"י העדיפות וזכות קדימה על עניי חו"ל.
תשובה: א. פשוט הדבר, שסדר קדימת עניי אר"י לעניי חו"ל, לא בגולדו שם תלוי הדבר, אלא בתושבי הארץ, ב. זכות קדימה לעניי אר"י, הם אלו הדרים בה מעולם, או שהתיישבו שם בעשרם, ואח"כ הענו, אז מחוייבים להקדים פרנסתם על עניי מדינה אחרת, אבל הנוסע לאר"י בעניותו על מנת ליטול מהצדקה, לאו שפיר עבד, ואין לו דין קדימה, הטעמים, שזהו כמו שני עניים, אחד מחוסר לחם והשני צריך תרומה בשביל לזכות במצוה, פשוט שהמחוסר לחם קודם, ה"נ בגדוננו, וגם שעני זה גוזל את עניי אר"י שדרים שם מכבר.
ראה עוד י"דון זה בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' רל"ג—ד.

הרב יעקב לויטמן

ג. מצות ישוב אר"י ע"י תרומות ותיירות

שאלה: אם על ידי עלי' לאר"י שלא להתיישב שם, רק לשם תיור ותרומות לישוב הארץ, אם גם כזה מקיימים מצות ישוב ארץ ישראל.

א. אוצרות ירושלים סימן קצ"ט. ב. אור המזרח אדר תשי"ד מתשובת כתב יד של החתם סופר. ג. שם.

תשובה: מצות ישוב אר"י מתחלקת לשני חלקים, א. ישיבה בארץ, כמ"ש חז"ל "כל הדר בארץ ישראל", וזהו מצות הגוף שאין שליחות מועילה בה, המקור, רמב"ן סהמ"צ מצוה ד', וכמו כן, תייר הנוסע לאר"י להוציא שם כסף ולנדור נדרים לצדקה, גם הליכה זו נכללת במצות ישוב אר"י, מפני שזהו התחלה וגרם לישוב שיתקיים, וגרם מצוה מצוה, המקור פסקי תוספת זבחים. ב. ישוב אר"י, וזהו כדברי רש"י גיטין ח: לגרש כותים וליישוב בה ישראל, דהיינו לקנות מידי הנכרים הקרקע, ולהושיב במקומם יהודים, חלק זה של המצוה אינו חובת הגוף שמחוייב בעצמו לקיים, אלא יוצא ידי חובתו גם אם גורם ומסייע בכספו ליהודים אחרים ובלבד שהארץ תהיה מיושבת ביהודים.

הרב אהרן דוד בוראק

ד. שיעור נתינה לצדקה ולבנין אר"י

שאלה: א. כמה ובאיזה אופן מחוייבים מצד הדין לתת צדקה מהנכסים ומהריוח השנתי, ב. מה הדין לענין חובת ההפרשה מההון לבנין ארץ ישראל.

תשובה: א. צריך ליתן צדקה תיכף כשמוציאים בשפתים הסכום, דהקדש קונה הכסף, המקור, ירושלמי פ"א דקדושין הל"ו, וראה בס' דבר אברהם שעוברין על כל רגע ורגע שמאחר הנתינה, ב. הדין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, הוא באנשים בינונים, אבל עשירים צריכים ליתן כפי השגת ידם.¹

ג. אלו שניצלו מכבשונות האש ומהם שהיו שבויים ממש, בודאי יש להם דין פדיון שבויים, וע"י קבוצ גלויות לארץ הקודש, דין קדימה להם, שהרי עניי אר"י כעניי עירך.

ד. צריך לנהל חשבונות הרוחים וליתן עשרים אחוז לצדקה, ובהריוח בעסק אחד ובשני הפסיד, אין למלא ההפסד מהריוח שהיה אח"כ, המקור, מהרי"ט בשם שער אפרים סי' פ"ד, וראה גוב"י תנינא סי' קצד. אבל בעשה חשבון בסוף השנה יכול למלא ההפסד מהריוח, ראה חות יאיר.

ה. אינו יכול לנכות מהעשרים אחוז מה שמפרנס לבניו הקטנים, ובמפרנס בגיו הגדולים או אבותיו צ"ע אם יכול לנכות.²

ד. שם.

- 1 כוון בזה לדברי הערוך השלחן שגם כתב כע"ז ביו"ד סי' רמ"ט ס"ג—ה עיי"ש, וראה בס' תניא קדישא לרבנו הזקן אגרת התשובה פרק ג' שכתב שבזמננו שמחמת חלישות הדור לא מצי לצעורי נפשיהו בתעניות על החטאים, אין לחוש משום המבזבז אל יבזבז יותר מחומש מאחר שעושה זאת לפדות נפשו.
- 2 ראה להלן אות טו.

- ו. כשיש לו כדי מחייתו בצמצום בודאי צריך ליתן השאר לחבריו, המקור, דו"ח רעק"א ב"מ סב.
 ז. לתחזקת תורה ולקיום ישיבות צריך ליתן לפי נפשות. המקור, ברשב"א מבואר שלומדי תורה נקראים שותפים³.

הרב אליעזר ולדינברג

ה. עלי' לארץ ישראל בזמננו

שאלה: מה חיוב מצות עלי' לארץ ישראל בתקופתנו, שחלק מאר"י נמצא ברשותנו, בס"ד.

תשובה: מאז פקד אותנו ה' לטובה, לתת לנו שם ושארית בארה"ק, ושערי הארץ נפתחו לרוחה, חל חיוב יתר של מצות עלי' והתיישבות על כל יחיד ויחיד בגולה מב' הבחינות, א. חיוב עצמי ופרטי, ב. חיוב עצמי כללי, ביותר מצווה להאחז בארץ כדי לחזק בכך המעמד הכללי של ההתיישבות, המקורות, במדבר לג, נג, רמב"ן שם רמב"ן סה"מ צ עשה ד', וראה תוספתא פ"ה דע"ז, שו"ת הריב"ש סי' ק"א.

הרב איסר יהודה אונטרמן

ו. גבינה המיוצרת ב"רענעט"

שאלה: גבינה לבנה שמיוצרת בתמצית קיבה הנקראת "רענעט", ויש באבקה זו גם חלק קטן הבא מעור קיבה לא כשרה, מה דינה.

תשובה: יש להתיר את הגבינה המיוצרת ע"י יהודים, מכמה טעמים, א. שרק חלק קטן מאד מה"רענעט" מעורב בתוך חמרים מינרליים שונים קודם שנותנים האבקה לחלב, וכיון שהאיסור נתבטל כבר ומותר לאכלו בודאי אינו יכול לאסור התערובת שהוא מעמיד אותה, גם שפעולת ההעמדה נעשית ע"י יתר חלקי ההיתר של האבקה ואין האיסור ניכר, וכן שאפשר לעשות גבינה בלי תמצית קיבה לגמרי, וראה רמ"א יו"ד סי' ק"ט בשם יש אומרים.

3 בברכ"י יו"ד סי' רמ"ט סק"א, מביא ממדרש רבה פרשת בהר ושטמ"ק כתובות מט. דלהחזקת תורה אפשר לכתחלה ליתן יותר מחומש. וראה עוד מענין צדקה ומעשר כספים בנעם ח"ד ש"ה — 15, חי"ב ש"ה — שס"ח, חט"ז — ש"מ, חט"ז — קכ, שם ש"ה — ס, קכז.
 (ז. ד. סלונים)

ה. שם אלול תשט"ו ראה נעם ח"ו — קצ"ט, חט"ז — רכ"ה, שם ש"ה — ע. וראה ג"כ בהתקופה הגדולה פרק ז' אות ד'. ו. שם טבת תשי"ז.

ב. מאחר שגם ההיתר פועל להעמיד הגבינה, הוה זה וזה גורם ומותר, המקור, רמ"א סוסי' פ"ז.

ג. עור הקיבה גשתנה ע"י תהליך חימי תכלית שנוי, וכמה חלקים יסודיים הוצאו ממנו, ואפשר שגם לפני זה נעשה כעץ והוה סניף להיתר.

ד. כיון שמייצרים גבינות גם בתמציות קיבה כשירות, יש לתלות הגבינה שאוכלים שהעמידוה בתמצית כשירה, המקור, ש"ך יו"ד סי' קי"ד סקכ"א. הצעתי הדבר לפני רבנים גדולים מובהקים בהוראה והסכימו לכך.

ה. ב. : בשו"ת הר צבי יו"ד סי' פ"ב גם דן בנדון שלפננו ומביא ג"כ טעמים וסברות להיתר אולם במסקנת הדברים נשאר בצ"ע, וכמו"כ בשו"ת עדות ישראל (להגר"י הנקין) גם כתב דיש להיתר, אלא שלכתחלה יש לקנות רק גבינות הנעשים מעור קיבה כשירה.

(ז. ד. סלונים)

הרב ברוך לייזרובסקי

ז. קיום צואה ע"י איסור כל תשחית

שאלה : אשה שציותה לפני מותה לשרוף את כל בגדיה, והבעל רוצה לזכות נשמתה וליתן בגדיה לבנות ישראל עניות, אם מותר, או שמחוייב לקיים דברי המת. תשובה : אין ממש בצואת האשה לשרוף בגדיה, שיש בזה איסור כל תשחית, ראה תוס' ב"מ לב. ד"ה מדברי, רמב"ם פ"ו הל' מלכים, ספר חסידים סי' תתרי"ד, שו"ת נוב"י סי' י', ובדבר שיש בו עבירה לא אמרינן מצוה לקיים דברי המת, ואסור לקיים דברי האשה, ובפרט שהבעל רוצה לחלקם לבנות עניות, שבודאי מצוה עבד, המקורות, גנזי חיים מערכת מצוה לקיים דברי המת, בשם ספר חסידים סי' תקלח, נוב"י תנינא אהע"ז סי' מ"ה, שו"ת התשב"ץ ח"ג סי' ק"צ.

הרב רפאל שפירא ואלוזין

ח. גירות של נישואי תערובת

שאלה : אם לגייר אשה נכריה שנישאת בנישואי תערובת לבעל יהודי. תשובה : אסור לגיירה, דע"י הגירות יהיה קלוקל טפי, שהרי אנשים אלו בודאי לא ישמרו איסור נדה, ואם בא עליה בנדוטה בגיותה אינו חייב משום נדה מן התורה, אבל אם תתגייר יתחייבו שניהם משום נדה מן התורה. ג. ב. ראה מסכת גרים פ"א ה"ו : אומרים לאשה (שרוצה להתגייר) על מנת

ז. שם שם. ח. שם אלול תשי"ז (תשובה מכתב יד).

שתהא זהירה בנדה, ובמפרשים שם למה נזכר איסור נדה דוקא, וראה נעם ח"ה ש"ה—שכ"ב.

ובשו"ת ברכת חיים סי' כ"ח כתב ג"כ לאסור, והוסיף שמעשה הגירות הוה מעשה עבירה לבית דין.

(ז. ד. סלונים)

הרב מרדכי שטיין

ט. נצר זר היוצא מן גזע האילן

שאלה: נצר זר יוצא מהגזע של האילן הטמון באדמה, אם נצר זה חייב בערלה.

תשובה: אין על הפירות של נצר הזר איסור ערלה, שאינו עומד לקיום ולמאכל, מכיון שהנצר מכחיש ומחליש כח האילן ומזיקו, ועומד להיעקר, המקור, פהמ"ש להרמב"ם ריש ערלה בשם הירושלמי, וראה רמב"ם פ"י מעשר שני הל' ה—ו ונו"כ, יו"ד סי' רצ"ו ונו"כ, ובנדוננו לכל השיטות פטור מערלה משום שמוכר מקומו שעומד להיעקר.

הרב יצחק אייזיק ליעבעס

י. עמוד אחד או ב' מיריעות ס"ת שנשרפו

שאלה: ס"ת שנשרפו ע"י צוררי ישראל ונשארו מכמה יריעות עמודים שלמים, מהם עמוד אחד מיריעה או שני עמודים, איך לעשות בזה לתקנם, [ראה שו"ע יו"ד סי' רב"ע ס"ג].

תשובה: בשעת הדחק יש כמה צדדים להקל, דהרי הרבה גדולי אחרונים הקילו אפי' עמוד אחד ביריעה, ראה פת"ש יו"ד שם סק"ה ובתשו' שבוי"י ח"א סי' פא מביא מס' חב"י, דלהכי נהגו הסופרים שלא להחליף ג' יריעות אלא יריעה שנפסלה משום שקלף שלנו לבן ולא מנומר, ולא כקליפה שהיו אז, וראה ג"כ בגליון מהרש"א סי' רע"ו על הט"ז סק"ז, וגם הגניזה קשה מאוד לסדר שיהי' עפ"י דין כראוי, כל זה חזי לאצטרופא להקל ולתקן בכל מה שאפשר.

יא. מילת עכו"ם להתמחות ולהתלמד

שאלה: אם מותר למול נכרים בבית החולים בכדי לאמן ידיו ולהתמחות במלאכת המילה.

ט. שם שם. י. שו"ת "בית אבי" סי' פג. יא. שם סי' פ"ח.

תשובה: א. אם כוונת הנכרים הנימולים רק משום רפואה, ואינם משלמים כלום עבור המילה קשה להתיר לעשות בחינם, המקורות. ב"י בשם ר' ירוחם יו"ד סוסי' רסו, רמ"א שם סי' רס"ג ש"ך שם סק"ח בשם העט"ו, ט"ז שם, ב. משום להתמחות באומנות י"ל שמותר, אעפ"י שעושה בחינם, כיון שההתרגלות הוי כמו שכר, המקור תוס' ע"ז כו: ד"ה לאפוקי, וגם שאין עושים לעכו"ם רק מילה ולא פריעה, וקיי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל.

יב. נסיעת כהן באוטובוס תחת מנהרה בבית הקברות

שאלה: אם מותר לכהן לנסוע באוטובוס בבית הקברות רחוק מהקברים דרך מנהרה או תחת עצים, המאהילים על האוטו והקברים.

תשובה: אין היתר לעבור באוטובוס דרך מנהרה או תחת אילנות שבצדי הדרך בבית הקברות, ואפי' חלונות האוטובוס סגורים, הטעם, שאין האוטובוס חוצץ מפני טומאת האהל, המקורות. פ"ח אהלות מ"ג וברע"ב שם, פט"ו דכלים, וברמב"ם פי"ד הל' טומאת מת הי"ג, (ועיין עוד בפנים התשובה שדן בארוכה בבירור השיטות בגדון דידן וכן לענין טיסת כהן באוירון).

יג. בן ישראל מנכרית שנימול אם מותר בת"ת

שאלה: בן ישראל מנכרית ונימול, ועדיין לא טבל לשם גירות אם מותר ללמוד בת"ת.

תשובה: אם אין אמו מגיירת את עצמה אסור ללמדו תורה כמבואר בחגיגה יג. דאין מוסרין תורה לגוי, ורק בתנאי אם האשה מסכמת לגייר, ואז צריכים לטבלו לשם גירות ויקבל עליו עול מצות בפני ב"ד, וכל זמן שלא יעשו זאת אין לספחו לת"ת כיון שיכול לצמוח מזה קלקולים רבים שישא בת ישראל ובאמת הרי הוא נכרי לע"ע, המקור. דכל היסוד שמטבילין גר קטן מבואר בכתובות יא. דזכות הוא לו, ובזמן הזה אין זה זכות עבורו שלא יקיים תומ"צ בבית אמו הנכריה.

יד. מעשר כספים מרווחי נטו או ברוטו

שאלה: אם צריך ליתן מעשר מהמשכורת לאחר הנכוי ממס הכנסה לממשלה, או צריך ליתן המעשר לפני הניכוי.

תשובה: א במיסים שנותנין לממשלה אין צריכים לעשר, דמצד דינא דמלכותא

יב. שם סי' צה. ראה נעם ח"ד ש"ה — 16, ובשערים המצויינים בהלכה סי' כב סק"ח.
יג. שם סי' צו. יד. שם סי' צט.

כל אחד צריך ליתן סכום מסויים לממשלה והוי כמקבל שדה שיש לבעל השדה חלק בשדה, ואפי' במעשר תבואה כן כ"ש במעשר כספים דהוי רק אסמכתא. המקורות. גיטין מד. ירושלמי פ"ו דמאי מ"א וברע"ב על המשנה שם, רמב"ם פ"ו הל' מעשר הי"ב, ורמב"ם פ"ח חובל ומזיק ה"ד.

ב. במשלם מס גולגולת וכן תשלומי מס לעיריה צריך לעשר קודם נתינת המסים האלו דהוי כמו חוב בעלמא ואסור לפרוע ממעוֹת מעשר, המקור ברכ"י סי' רמט. ג. ב. : ראה בנעם ח"ד ש"ה עמוד 15.

טו. שכר לימוד הבנים או הבנות במעשר כספים

שאלה : מי שמצבו דחוק אם מותר לשלם ממעוֹת מעשר שכר לימוד בניו ובנותיו.

תשובה : א. אם הבנים בגיל שמחוייב לחנכם לתורה אינו רשאי דהוי פורע חובו במעוֹת מעשר, המקור ט"ז יו"ד סי' רמט סק"א.

ב. אבל מותר לשלם ממעוֹת מעשר שכר לימוד בנותיו, כיון שמצד הדין אינן מחוייבות בת"ת, ממילא אין האב מחוייב לשלם עבורן שכר לימוד, המקורות. מדרש תנחומא פר' ראה עה"פ עשר תעשר, ובנצי"ב שם, באר הגולה יו"ד סי' רמט סעיף א'.

ג. עכ"פ ראוי לעשות ע"י חלוקה, היינו לחלק חציו לעניים וחציו לשכר לימוד, המקור חת"ס יו"ד סי' רלא. ג. ב. : ראה לעיל אות ד.

טז. עדש-מגע בעינים

(לענין טבילה גדה)

שאלה : אשה שיש לה בתוך עיניה עדש-מגע ושכחה להוציאן קודם טבילה, אם הוי חציצה, ואם צריכה טבילה שנית.

תשובה : א. לכתחילה בודאי צריכה להוציאן מן העינים אע"פ שהיא אינה מקפדת עליהן. הטעמים, שיטת רש"י בעירובין ד. לפמ"ש בתוס' שם דבבשר חוצץ אפי' מיעוט שאינו מקפיד, בשו"ע יו"ד ריש סי' קצח נפסק כשיטת כמה ראשונים דהקפידה תלוי ברוב הנשים ולא באשה עצמה.

ב. בדיעבד עלתה לה הטבילה ואינה צריכה טבילה שנית, שהרי לא גרע מלפלוג שבעין. המקורות פ"ט דמקואות. תוס' גדה סו. שיטת הראשונים המובא בב"י

טו. שם סי' צט. טז. שם סי' קא.

סי' קצ"ח דחציצה של לפלוף וכחול שבעין וכדו' אינה אלא לטהרות, אבל לבעלה לא הוי חציצה. ועיין בש"ך שם סק"ג.

וראה נעם ח"ד ש"ה — 15, ובנעם חט"ז ש"ה — סב, מובא שם מהגר"י ויס שאשה הנושאת עין זכוכית בעיניה, שי"ל שאפי' בדיעבד הוה חציצה, כיון שדרכה להסירה בכל לילה, וגם בשעת טבילה דרכה להעצים עיניה שלא יבואו המים לתוך עיניה, וא"כ לפי"ז גם בנדונגו צ"ע, אולם בשו"ת הר צבי יו"ד ח"א סי' קס"א דן אם עין של זכוכית חוצצת, ומסקנתו להתיר לפמ"ש בשו"ת שו"מ מהדו"ב ח"ג סי' ק"ח דחציצה לא שייך רק כשמקפדת להסיר, מפני שרע לה וגנאי בדבר, ולפי דבריו אפשר שגם בנדונגו יש להתיר בדיעבד וצ"ע.

(ז. ד. סלונים)

יז. הלנת המת או נתוח המת מה עדיף

שאלה: במת שאפשר להשתדל לא לנתחו, אבל ע"י כך יצטרכו להלינו ב' לילות, אם מותר להלינו.

תשובה: עדיף טפי להלינו לכבודו ולפעול בהשתדלות שלא לנוולו בנתוח, כי ידוע שאחר הנתוח משליכים אברי המת כדומן ע"פ האדמה, וכמ"ש בחומר הדבר, וגם שעיקר טעם האיסור של הלנת המת הוא משום בזיון המת שאין משפחתו חסים על כבודו, ובזה שמונעים ממנו הניוול של הנתוח מראים הקרובים שחסים על בזיונו וניוולו, המקור סנהדרין מז. ולדעת כמה פוסקים הלאו דלא תלין אינו רק על מי שמוטל לקברו, ולא על אחרים, המקור שו"ת חות יאיר סי' קלט.

ג. ב.: בכפי אהרן סי' ז נשאר בצ"ע, וב"כל בו" להגר"י גרינולד דף 48 כתב דנראה שאם לא ברור שע"י עכוב זמן הקבורה לא ינתחוהו, ואפשר שלבסוף יעברו גם על לא תלין וגם ניוול המת יותר טוב לקברו בו ביום. (ז. ד. סלונים)

יח. המנהג לעשות צורת הקבר

שאלה: אודות החדשות שרוצים לבטל המנהג לעשות צורת הקבר, ולהשים רק שלט על שם האדם שנקבר שם, אם מותר.

תשובה: ח"ו לבטל דבר זה, שדברים אלו מיסדים על מנהגים ראשונים כמלאכים, וגדולי הפוסקים פחדו לשנות אפילו זיו כלשהו בעניני קבורת מתים, וכמבואר בספר בל"י סי' שנ"ב. שאין לח"ק לשנות שום דבר משום בזיון המתים הקודמים, ופ"א שינו מהנהג ומתו אח"כ הרבה תינוקות רח"ל, ותלו בעון השינוי, המקורות סנהדרין מז. ב"ח יו"ד סי' ש"ג.

יז. שם סי' קט. יח. שם סי' קי.

יט. זמן פדיון הבן בנסיעה דרך קו התאריך

שאלה: בתינוק בכור שנולד באמריקה וקודם הפדיון נסעה אמה עם בנה לאוסטרליה ועברה את קו התאריך, ויש חילוק של יום שלם בין אמריקה לאוסטרליה, מתי לעשות הפדיון.

תשובה: זמן הפדיון הוא לפי החשבון של אמריקה, שאע"פ שלענין שבת ויו"ט הסכימו גדולי הדור שמתחשבים עם המקום ששובת שם, המקור: הספורנו (ויקרא כג, ג), מ"מ לענין פה"ב שאינו תלוי בימי השבוע או החודש, אלא במספר הימים שעברו עליו מיום שנולד, הרי שביום ל"א ללידתו הוא זמן פדיונו, המקור: ערכין יח. נ. ב.: וכ"כ בשערים המצויינים בהלכה ח"ד סי' קס"ד סק"ו, ומקורו משבת קלה. שכל זמן שלא שהה ל' יום לא יצא מכלל נפל, והוסיף שאם ה' באופן להיפוך שנולד במזרח ונסע למערב, י"ל שמותר לפדותו לפי הזמן מהמקום שנולד מכיון ששהה ל' יום, וראה בארוכה באור נושא זה של "קו התאריך" בספר "קו התאריך" של הגרמ"מ כשר. (ז. ד. סלונים)

כ. כלי חשמל לענין טבילה

שאלה: אודות הכלי שלמטה תחת השוליים יש מכונה חשמלית שמחברים אותה לזרם החשמל ע"י קונטקט (מזלג) בכותל ואי אפשר להשקיע את החלק התחתון במים איך הדין בכלים הנלקחים מעכו"ם לענין טבילת כלים.

תשובה: מסתבר דאין צריך טבילה, כיון דהכלים נעשים רק באופן לחברם לזרם החשמל שבבנין הבית המחובר לקרקע וכלי כזה אינו מקבל טומאה. המקורות: פ"א דכלים מ"ב מפרשי המשנה שם. פתחי תשובה סי' ק"כ סק"ו וביד אפרים שם.

נ. ב.: ובאגרות משה חיו"ד סי' נז דהכלים צריכים טבילה עד מקום החשמל וחלק התחתון של החשמל אינו חוצץ, וראה ב"נועם" ח"ה דף שכו.

כא. כלים שאינם טבולים אם מותרים לאורחים

(קיוסקים ומסעדות)

שאלה: באדם שמתאכסן אצל מארח שלא טבל הכלים אם מותר לאכול ולשתות אצלו.

תשובה: א. היכא שיש ספק בעצם החיוב דאפשר שנעשו בבית חרושת של ישראל אין צריך טבילה ואין להחמיר מלהשתמש בהם, הטעמים, דהכלי שייך לבעה"ב והוא מכבד לאורח במאכל שבכלי ואין לו דין שואל או שוכר להתחייב

יט. שם סי' קיא. כ. שם סי' קיד. כא. שם סי' קטז.

באחריות, ואיך יתכן לחייבו בטבילה, וכיון שהמאכל לא נאסר אפי' לבעה"ב אין טעם לאסרו לאורח, וגם אין גפ"מ לאורח לאכול דוקא בכלי זה ויכול לאכול בכלים אחרים, שאינם בחיוב טבילה, ועוד מדברי הרמב"ם פי"ז מאכ"א ה"ו לענין משכנתא, ומדברי הישועת יעקב יו"ד סי' ק"כ.

ב. הקוגה מי סודה מבית מרוח (קיוסק) אין צריך לטבול הכלי כיון שאינו שלו ואינו רק שואל ופטור מטבילה. המקור: דרכי תשובה סי' קכ סק"ע.
ג. ב.: דין זה נוגע הלכה למעשה במסעדות ובבתי מלון שהבעלים חשודים שלא טבלו הכלים. ועיין בתשובת המחבר בנועם זה, באות יג.

כב. כתיבת שמות לועזיים בגט

שאלה: אם יכולים לכתוב בגט רק השם הלועזי (האנגלי) ולהשמיט השם הקודש של המתגרשים או של אביהם.

תשובה: א. היכא דידוע בברור שמו העברי שניתן לו מלידתו טוב יותר להקדים השם הישן, והשם החדש ב"דמתקרי" או ב"המכונה", ב. היכא שאינם יודעים השם הקודם, צריכים לכתוב רק השם הלועזי. המקורות: משנה גיטין פז. גירסת הירושלמי שם, תוס' ורא"ש שם, רמב"ם פ"ג הל' גירושין, שו"ע אהע"ז ריש סי' קכט, חת"ס אהע"ז סי' לח.

כג. לשנות שם מוסד תורני

שאלה: ת"ת שנקרא על שם גאון אחד, ועכשיו רוצים חברי הנהלת המוסד לשנות שם המוסד על שם גדול אחר, אם מותר.
תשובה: מותר לשנותו, מכיון שהשם של האדם הגדול שהמוסד נקרא על שמו לא בנאו בעצמו, אלא שתלקו לו כבוד לשמו, ומשום כבוד גרידא ליכא טענת חזקת מצות, וגם שהרי בעצם המצוה לא יתהוה שום שינוי והכל יהי' כמקודם, וכיון שמותר מצד הדין בודאי ימחול הגדול על כבודו כדי להגדיל תורה וכו'. המקורות: גיטין נט. יו"ד סי' רגט ס"ג, ב"י שם בשם תשובת הראב"ן, שו"ת הרא"ש כלל י"ג סי' י"ד. חת"ס או"ח סי' מט. תשובת מהרי"ק שורש קכ"ח.

כד. ספרי קודש שניצולו מהשואה

שאלה: ספרי קודש שנמצאו וגם נקנו מהגויים לאחר השואה אם צריכים להחזירם לבעלים הראשונים.

כב. שם סי' קמא. כג. שם סי' קנו. כד. שם סי' קנז.

תשובה: ראוי להחזירם לבעלים, רק נראה שהבעלים חייבים לשלם להם כל ההוצאות, כי יש להם אמתלא טובה שרצו שלא ילכו לאיבוד כתבי הקודש כמ"ש הגר"א בשם מהרי"ח בפ"ו דב"ק, והטעמים. א. י"ל שצריך להחזיר לבעלים מצד הישר והטוב. המקורות: רמ"א יו"ד סי' רנט ש"ך שם סק"ג בשם הראב"ה והראב"ן. ב. אפשר לומר דגם מצד הדין צריך להחזיר מצד דינא דמלכותא שהיתה צו מהממשלה אחר נצחון המלחמה להחזיר כל רכוש ישראל לבעליהן. ונראה דבעשיר כייפינן להחזיר.

כה. קניית חפצים מביזת השואה

(לענין חזרתם ליורשים)

שאלה: אחד קנה מנורה עתיקה מחייל רוסי שמצאה במשרד ממשלה. שאספיה ממלחמת השואה. והמנורה בעלת חשיבות בירושה מצדיקים, והיורש של הבעלים הראשונים תובע להחזירה.

תשובה: חייב הקונה להחזיר המנורה ליורש, והיורש ישלם לו ההוצאות שהוציא, הטעמים, א. כיון דאין אדם קונה מה שאינו יודע בו, ממילא לא קנה המנורה בערכה האמיתי אפי' אם נתיאשו הבעלים, המקורות: ב"מ כו. בתוס' שם, הרא"ש בפרק הכונס בשם רגמ"ה, מרדכי פ"ב ב"מ. תשב"ץ בחוט המשולש טור ד' סי' כד.

הרב יהודה ליב צירלפון

כו. תיבות בסת"מ על הקלף מבחויץ

שאלה: על דבר פרשיות שנעתקו על עבר החיצון של הקלף תיבות שלימות ע"י לחות הדיו, ואותיותיה ניכרות היטב בתמונה הפוכה.

תשובה: א. הפרשיות כשרות למצותן כמו שהן, מבלי שנצטרך למחוק את התיבות מבחויץ. המקורות: גיטין יט; רש"י שם ומהר"ם שי"ף שם, וראה גם בעל העיטור ח"א מאמר ז', — ב. אף שמוכת שכתב המהופך נקרא בשם "כתב" ראה שבת קד. ורש"י שם ד"ה ונקרא, בג"ד אין בזה משום בל תוסיף, שאותיות אלו אינן כפי תיקון כתיבתן המקובל ואינן במקומן הכשר, שנכתבו במקום השיער, וכן שכיון שהן פסולות מדינא, כמאן דליתנייהו דמי, וגם שהענין מצד עצמו מגלה שאינו מכוון לצאת באותיות אלו החיצוניות, המקורות: רא"ש פ' לולב הגזול סי' כ"ד, באור הגר"א סי' תרס"ד סק"ז, — ג. אולם יש לאסור למחוק בתיבות החיצוניות

כה. שם סי' קנט. כו. שו"ת גבול יהודה סי' א'.

את האזכרות שבהן, שלא פקעה קדושתן, המקורות : שבת שם רש"י ומהרש"א שם, רמב"ם פ"א בית הבחירה ה"ט, עיקרי הד"ט הס"ת סכ"א, שו"ת חו"י סי' טז, — ד. תיבות החול, מותר לגוררן, אבל אין הגרירה מעכבת, אבל התיבות המכוונות בחוץ כנגד השמות הקדושים מבפנים, אפשר שנכון לגוררן, דכיון דתיקון כזה הוא נקל מאד, הוה כלכתחלה. — ה. יש לזהר לא לכתוב תיבת חול של סת"מ, על המקום שעליו היתה כתובה אזכרה, שקדושת השם מעבר לעבר, המקורות : תוספות ערכין ו. ד"ה יגיד, שו"ת חו"י שם, שאילת יעב"ץ ח"ב סי' ק"מ שו"ת חת"ס יו"ד רס"י רס"ד.

כז. ראיית ס"ת מונח על האצטבה ליד ארון הקודש (לענין תענית)

שאלה : ס"ת שנפל על האצטבה ליד ארון הקודש, ואדם גכנס אח"כ, וראה הס"ת מונח שם, ועצם הנפילה לא ראה, אם צריך להתענות.
תשובה : א. אין מקום להחמיר כלל בהצרכת תענית, גם בס"ת וגם בתפילין, הטעמים, שחיוב התענית משום סימן רע (ראה שו"ת משפטי שמואל סי"ב) וזהו רק להעומדים ברגע של הקלקלה, שגזר דין מתות עליהם, אבל לא מי שבא אחר זה, ולא ראה את הנפילה, וגם שהרי בשריפת ס"ת אין לקרוע על השמיעה או ראיית ס"ת שנשרף כבר, ק"ו בנ"ד, המקורות : או"ז ח"א סוס"י תי"ח, רש"י (בריי"ף פ' אלו מגלחין), טור יו"ד סי' ש"מ, שו"ת חכ"צ סי' יז, שהרי עונש הטלת התענית על כל הנמצאים באותו מעמד שעליהם היה מוטל לעכב לבלתי יארע שום מכשול, אבל מי שבא אח"כ אין עליו שום עונש שאין לו שום גרם בזה.
ב. ס"ת המוטל על האצטבה לפני ארון הקודש, יש לומר אינו דומה כלל לקרקע, שכל ההליכה שעליה, היא רק לכבוד ס"ת, ודאי דלא תחשב למקום בזוי, המקורות : ירושלמי פ"ג דסוטה ה"ג, עיקרי הד"ט יו"ד סכ"ו בשם הרמ"ז.

כח. האב שוחט ובודק לבנו הקצב

שאלה : בן הסמוך על שלחן אביו לאחר נשואיו, ומתפרנס מקצבות, אם מותר לאביו לשחוט ולבודק אצלו, לפי המבואר ברמ"א (יו"ד סי' יח סי"ח) דאין אדם רשאי לשחוט ולבודק בעצמו, בכדי למכור לאחרים, ולפי המבואר בחו"מ (סי' ע"ר ס"ב) דבן הסמוך על שולחן אביו, דכל הריית שירותי הרי הוא לאב.
תשובה : א. אם הבן סמוך על שלחן אביו מצד התחייבות האב בשטר התנאים,

וגם הבן נוטל לעצמו את כל מה שמרויח בעסקיו — מותר להאב לשחוט ולבדוק אצל בנו הקצב, והטעם שכל עיקר תקנת זכוי להאב רק היכא שאין האב מחויב במזונות הבן, אבל בנ"ד שהוא מחויב מצד הדין אין לו זכות ברווחי הבן. המקורות: שו"ע חו"מ סי' ס"ב, ואהע"ז סי' קי"ב ס"ב, שם סי' קי"ד ס"ב וב"י שם סוס"י פ' בשם תשובת הריב"ש.

ב. בכל זאת למעשה, אין להקל בזה, אלא באופן שכל ריעותא בריאה לא יסמוך השו"ב על עצמו אלא על המו"צ, בכדי להתרחק מלזות שפתים וחלול ה'.

כט. נמצא עצם בבשר הלב בשעת אכילה

שאלה: נמצא עצם לבנה שטוחה בלי עוקצים, בחתיכת בשר הלב בשעת אכילה, ולא ידוע אם בתוך עובי דופן הלב, או על שטחו החיצוני או הפנימי.

תשובה: א. יש מקום להקל, שברור הדבר שהעצם היה מקומה בתוך עובי דופן הלב, ולא בתוך חללו, או שטחיות צדו החיצון (דבכה"ג היה אסור לכו"ע מדין קוץ בחלל הגוף) דכיון שמדינא יש לקרוע הלב קודם המליחה היה מוצאה, וגם על שטחיות הצד החיצון היה מרגיש בשעת ההדחה והמליחה וההכנה לבישול, המקורות לסברא זו: שו"ת רדב"ז ח"ד סי' נ"ח, פר"ח סי' מ"ט סוס"ק ג', שו"ת טוטו"ד מהד"ת סי' קצ"ט, וכיון שמסתבר לנו שהעצם היה בעובי דופן הלב יש להקל בנ"ד, המקורות: שו"ת חת"ס סי' מ"ג פס"ד להצ"צ, תב"ש סי' מ' סק"ד בשם הפר"ח.

ב. אפי' שבנדוננו בשעת אכילה אין הלב לפנינו עם העצם, יש להקל מטעם ספק ספיקא. שמא נתגדלה בתוכיות העובי ואת"ל דמעלמא באה שמא נתחבה בלב לאחר שחיטה כסברת הצ"צ והחת"ס הנ"ל, בפרט שבנ"ד אין עוקצים והפ"מ.

ל. נפיחות בשלפוחית הבהמה

שאלה: שלפוחית שנתנפחה בבהמה, ועל ידי כך יצא רחמה מקצתו לחוץ, אם יש בזה הכלל, שאין אנו בקיאים בבשר שהרופא גורדו.

תשובה: אין כאן מקום להחמיר כלל, מכיון שלא היתה כאן רק תפיחה לבדה, בלי שום רקבובית, לא נכנס בשר זה לספק גרידה כלל, שלא יתכן שהרופא יגרוד בשר חי בשביל נפוח בעלמא, שמעשים בכל יום שחוזר האבר לאיתנו, המקורות: חולין נג: דרק נתמסמס ולא נתפת, בל"י סי' מ"ג סק"ה, הרה"פ סי' ל"ח סקכ"ב, בשם הבה"ג בכבד נפוח, וכן דעת הר"ן הרי"ו והב"י שם, בינת אדם סי' ל"ח, שאילת יעב"ץ ח"ב סי' נ"ח ועוד.

כט. שם סי' י"ד. ל. שם סי' ט"ז.

לא. שריית בשר בנהר שעליו קרח

שאלה: לשרות בשר בתוך חפירת הקרח (פלאגקא) שעל הנהר, אם יש לחשוש לדברי הב"י (ריש סי' ס"ט) שהמים הקרים ביותר, מטרשי ליה להבשר. תשובה: א. במים קרים שמטרשי להבשר אין לשרות לכתחלה בהם בשר, שיש לחוש לשיטת הי"א שבמרדכי והר"ן, שהדחה כדי לרכך הבשר כמ"ש הב"י שם, אולם בדיעבד אם עברו והדיחו במים קרים ביותר, מותר הבשר אחרי המליחה, שנקטינן להלכה כשיטות רוב הפוסקים שההדחה הראשונה לא מטעם ריכוך, המקורות: רמ"א סי' ס"ט ס"ב, ט"ז וש"ך שם, שארית יהודה, עצי לבונה, ועוד. ב. בגדוננו אין מקום להחמיר לכל השיטות, דכל חששת מטרשי, היא דוקא במים המכונסים בכלי שבחצר בזמן הקור הגדול, אבל לא במים שבנהר תחת הקרח, דידוע בחוש שאין הקור שמלמעלה שולט כלל לקרר את המים שמלמטה, אדרבא, ישנה קצת חמימות, המקורות: פסחים צ"ד; או"ז סי' ר"מ, שו"ע אדמוה"ז סי' תנ"ה ס"ב משב"ז שם סק"א.

לב. נדוי על חברו בחלום ע"י הרהור

שאלה: מי שהרהר קודם שנתו בענין נדוי, ואח"כ חלם שפלוגי נתגדה, אם צריך לגלותו, לפי המבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ק) שגם בחולם על חברו שנתגדה צריך עשרה להתירו כמ"ש בגדרים ח. תשובה: אין לשים לב כלל להנדוי, ומוטב שהחולם לא יודיע כלל מחלומו, המקורות: ט"ז סי' רפ"ח סק"ג, שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ל"ד.

הרב בנציון מאיר חי עוזיאל

לג. העמדת רמקול בבתי הכנסת לתפלה

שאלה: אם מותר להעמיד רמקול בבית הכנסת להשמיע תפלת הש"ץ לשומעים רבים, או שיש בזה משום ובחקותיהם לא תלכו. תשובה: זה פשוט שאין בזה כלל משום ובחקותיהם לא תלכו, משום שהרמקול אינו מיוחד רק לבית הכנסת, (ולשעת פולחנם), אלא מעמידין אותו בכל מקום ובכל זמן לאסיפת עם לשמיעת נאומים למרחקים וכו', ואין בעשייתו משום חוק, אלא משום צורך שהקול יגיע למרחקים, המקור: באור הגר"א יו"ד סי' קע"ט.

לא. שם סי' י"ז. לב. שם סי' ל'. לג. הפוסק סי' תתי"ב.

הרב ה. ד. כרמלי

לד. דובדבנים שנכבשו ביין

(לענין ברכת הנהגין)

שאלה: דובדבנים שנכבשו ביין, איזה ברכה מברכין על המשקה היוצא מהם. תשובה: צריך לברך שהכל, שהכוונה בכבישה ביין, בכדי שהיין יתן טעם משובח וחזק במשקה היוצא מן הפרי, וכיון שנשתנה טעמו, נשתנה דינו וברכתו, ומברך שהכל, המקור: או"ח רמ"א סי' ר"ב סעי' א' ובט"ז ומג"א שם וראה בלב"ש שם.

הרב הלל פוסק

לה. פתיחת ופגירת כפתור חשמל בשבת, כשאין זרם

שאלה: א. לפתוח בשבת את כפתור החשמל בעת הפסקת הזרם, כדי שבמוצאי שבת תידלק מעצמה.

ב. לסגור הכפתור בשבת באופן האמור בכדי שבמוצאי שבת לא תידלק מעצמה, אם מותר.

תשובה: א. אסור לפתוח הכפתור שיש בוזה גרם הדלקה שאסורה בשבת, ראה שבת קכ. ואפשר שהוא גם מלאכה גמורה בזה שמאחד החוטים שבביתו עם החוטים של המרכז (בחברת חשמל) ראה שערי תורה שנה ט"ו גיסן סי' ז', ואפילו אם נאמר שאין זה מלאכה גמורה יש עכ"פ בנדוננו הכנה משבת לחול שאסור, המקורות: מג"א סי' שכ"א סק"ז, וראה שו"ת חק משה סי' כ"ט, ושו"ת לב חיים סי' כ"ח.¹ ב. אסור לסגור הכפתור בשבת, שאף שאפשר שאין גרם כבוי, מכיון שזהו קודם הדלקה, מ"מ יש כאן איסור מוקצה, וגם עובדא דחול, ראה פמ"ג משב"ז סוסי' רע"ז.²

לו. עניית אמן דרך הטלפון

שאלה: מי ששמע אמירת ברכה, דרך הטלפון, אם צריך לענות אמן.

- 1 עיין בשמירת שבת כהלכתה פי"ב ט"ז ובהערה שם וראה בשו"ת יביע אומר ח"ג סי' יח, ובשו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' מ"ה.
- 2 גם בשו"ת לבושי מרדכי מהדו"ג סי' כה אוסר מטעם מוקצה, אולם בשו"ת לב יהודה (להגר"י צירלסון) סי' ט"ז כתב שם בכה"ג להתיר דאין כאן איסור כבוי ואין איסור מוקצה, דהוה קבוע ומחובר, ראה פמ"ג שט"ו סק"ז, ובחלקת יעקב ח"א סי' נ"ח דחה דבריו ואוסר משום מוקצה כנ"ל, ובשמירת שבת כהלכתה שם מתיר להוציא התקע מן השקע בעת הפסקת הזרם כלאחר יד, דאין איסור מוקצה בזה, אולם בשערים המצויינים בהלכה סי' פ"ח סקט"ו כתב דגם בכלאחר יד יש למנוע דיצמח מזה חלול שבת. (ז. ד. סלונים)

לד. שם סי'תתצ"ד. לה. הפוסק סי' תרע"ו. לו. הפוסק סי' תתשי"א.

תשובה: א. הדעת נוטה, שצריך לענות רק אם יודע ומכיר שהקול הוא לא של מין ואפיקורוס.

ב. לענין קול של אשה ע"י טלפון, הוא להיפך, שדוקא בשאינה מכירה, מותר לשמעה, ובמכירה אסור. המקורות: בית שערים סי' ל"ב, בית דוד סי' קפ"ח. [עיין נועם ח"ו, ש"ה, עמ' שלא].

לז. נתינת שם מזכר לנקבה או להיפך

שאלה: אם אפשר ליתן שם של נקבה לזכר, או שם של זכר לנקבה.
תשובה: ליתן שם של נקבה לזכר, זהו למעליותא, אבל ליתן לנקבה שם של זכר, הוה כירידה לגשמתו ואינו כדאי. המקור: בספר ברית אבות שהאריך בענין זה.

לח. כתובת קעקע במקום הנחת תפילין

שאלה: באדם שיש לו על הקבורת כתובת קעקע של שתי וערב, שנעשו לו ע"י רשעי ישראל, ומתבייש לגלות הזרוע, אם מותר להניח התפילין על שרוול חלוקו הדק.

תשובה: לדעתי, יש להתירו להניח, אלא שיניח של יד בלי ברכה ועל של ראש יברך שתיים, והטעם להתיר, משום דלא גרע ממצטער ממכה שעל בשרו, שמותר להניח על הסמרטוט וסמך להיתר, ממ"ש במעריך ערך "חזק", שאנו טועים במה שמניחים על הבשר ממש, אף שהאחרונים משיגים עליו, כדאי לסמוך עליו בשעת הדחק, ראה א"ח החדש סי' כ"ז בהגהת מהרש"ם. [ופשוט שיש עצה יותר מתקבלת על הדעת, שיניח התפילין של יד ושל ראש בביתו, על הבשר עם ברכה, ואם ירצה יחלוץ את התפילין של ראש בהליכתו לבית הכנסת].

לט. דגירת עוף טמא על ביצים טהורות

שאלה: עוף טמא שהושיבו לדגור על ביצי עוף טהור, מה דין האפרוחים.
תשובה: נראה שאין שום איסור, מכיון שהעוף הטמא אינו מוליד בחומו כלום, ואין אומרים ע"ז כל היוצא מן הטמא טמא, וכי נאמר שאם יתחממו הביצים באור של חלב (בצירי) או חמאה, יהיו האפרוחים אסורים משום חלב ובב"ח, המקורות: דרכ"ת סי' פ"ו סק"י בשם שו"ת בית אברהם בקונטרס משפט שלום.

נ ב. : ראה הפוסק שם שנשאר בצ"ע בעוף שגדון לסקילה, שאסור בהנאה שיושב בדגירה על ביצים, אם האפרוחים יהיו אסורים, ושם להלן סי' תתצ"ט אות ו' מעיר שהספק הוא לשיטת הפוסקים ששור הנסקל נאסר מחיים, ראה ערוך לנר סנהדרין פ'.

לז. שם סי' תתשנ"ז אות ז'. לח. שם סי' תתשס"ט אות ו'. לט. שם סי' תתצ"צ אות ח'.

מ. בענין היתר מאה רבנים

שאלה : סידור היתר מאה רבנים לנשואי אשה שניה, שנקרע, אם נשאר תוקף ההיתר, או שחוזר הדבר לאיסור חרם דר"ג.
תשובה : ההיתר לא נשתנה, כי העיקר שמאספים החתימות, מפני שקשה לאסוף מאה רבנים שישבו בצוותא יחד, ויאמרו מותר לך, ומה איכפת אם הרבנים יתירו בע"פ ולא בכתב, (ראה בפנים שמביא המחבר סמך וראי' ממעשה שהיה).

מא. קרח מלאכותי שנמס למים

(לענין נט"י)

שאלה : אם מותרים לנטילת ידים, מים שנעשו מקרח מלאכותי, או שזה הוא כמים שנעשו בהם מלאכה.
תשובה : אין שום חשש ולא נקרא מלאכה, מהטעמים האלו, א. לפמ"ש במפרשים טעם הפסול במים שנעשו בהם מלאכה, משום שבטלו מתורת מים, ראה רש"י חולין קה; ר"ש פ"א ידים מ"ג, ובנדוננו אדרבא, שהקרח עצמו תורת מים עליו, המקור : או"ח סי' ק"ס סעיף י"ב,
 ב. גם לפמ"ש הרמב"ם שטעם הפסול, משום שנעשו שופכין, ראה רמב"ם פ"ו ברכות ה"ח, הנה בנדוננו אין זה שופכין, שנתברר אצל מייצרי הקרח שאין נותנין במים שום חומר, וגם בני אדם משתמשים בקרח בימי החום לשתיה, וראה ג"כ מג"א או"ח שם ובמשב"ז שם.

מב. שבועה באונס כשביל קבורת מת

שאלה : מי שמתו מוטל עליו לקברו, ואין ידו משגת דמי הקבורה שנדרש מח"ק, והוכרח לישבע ע"ז שישלם, אם זה מיקרי שבועה באונס.
תשובה : נראה שזה הוא אונס גמור, ובפרט שאין אדם נתפס על צערו בשעת אגנינותו, וגם עשה כן למען המצוה וכבוד המת שלא להלינו, המקורות : יו"ד סי' של"ד ס"ו, שו"ת חיים ביד סי' נ"ב.

מג. נגיעת יין בבתי ידים

(לענין יין נסך)

שאלה : גוי שנגע יין בבתי ידים (כפפות), מה דינו של היין.

מ. שם שם אות י'. מא. שם סי' תתק"א אות י"ב. מב. שם סי' תתרי"ב אות א'.
 מג. שם שם אות ז'.

תשובה: היין הוא נסך, שהבתי ידיים הם בטלים לגבי הידים, והוי כאלו נגע בידים ממש, א. שמצינו בכמה דברים שהכורך בסיב או בשאר דבר, בטלה הכריכה, ה"נ בנדוננו, ולא הוי הבתי ידיים חציצה, המקורות: רמב"ם פ"א דמקואות ה"ז שנדה שטבלה בבגדיה לא הוי חציצה¹, ותוס' סוטה יט. בשם הירושלמי, לענין הנפת מנחת סוטה².

ב. שהבתי ידיים הם דרך מלבוש שבטלים להגוף, והוי כנגע בידי ממש, ראה שבת יג, ושו"ע או"ח סי' מ.

הרב אפרים סטניסלווסקי

מר. מתנה ע"מ להחזיר

(לענין טבילת כלים)

שאלה: כלים שנתן גוי ליהודי במתנה על מנת להחזיר, אם צריכים טבילה. תשובה: לכו"ע צריכים טבילה, דהוי יצא מרשותו של הגוי לגמרי ונכנס לרשות היהודי, כמבואר באו"ח סי' תרנ"ח סעיף ז' לגבי אתרוג דקרינן לכם. המקורות: קדושין ו, יו"ד סי' ק"כ סי"א, חת"ס יו"ד סי' רצ—רצא.

ג. ב.: ראה מג"א סי' ש"ו סקט"ו שכתב: שאינו קונה האתרוג עצמו רק לצאת בו אפי' ביום ראשון, שהרי צריך להחזירו, ובספר המקנה קדושין שם מפרש כונת המג"א שמתנה על מנת להחזיר אין זה קנין גמור, אולם בלב"ש ומחצית השקל משמע דהוה קנין גמור, ויש לדון לפי"ז בנדוננו, דודאי לענין טבילה יש להחמיר, אבל צ"ע בקשר לברכה. (זאב דב סלונים)

הרב י. מ. טולידנו

מה. מלאכה ע"י בן אר"י לבן חו"ל

(יו"ט ב' של גליות)

שאלה: בן חו"ל שעלה לאר"י כתייר, אם מותר לבן אר"י לעשות מלאכה עבורו, ביו"ט שני של גליות.

1 מה שמדמה לטבילת נדה בבגדיה לא דק בזה, ששם הטעם כדברי הרמב"ם שם, מפני שהמים באים בהם ואינן חוצצין, ואין הנדון דומה לראיה, וראה ג"כ בבאה"ט יו"ד סי' קצ"ח סקמ"ד.

2 במח"כ גם בזה טעה בכוונת דברי הירושלמי, ששם (סוטה פ"ג) מפורש שמפה הוה חציצה, שאחר שמפרש שהכהן מניח מפה הקשה ע"ז הירושלמי שמפה חוצצת, ותירץ שם הירושלמי באופן אחר עיי"ש.

תשובה: בנדון זה שיטות חלוקות, המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב סי' צ מתיר, לפמ"ש באו"ח סי' רס"ג בשם הרשב"א שמותר לישראל שלא קבל עדיין את השבת לעשות מלאכה בשביל חברו שכבר קבל את השבת, וכן לפמ"ש שם בסי' תקמ"ב שמותר לעשות מלאכה ע"י פועל שאין לו מה יאכל, וכן בזרע אברהם או"ח סי' ט' הסכים להתיר, ואף שבגינת ורדים כלל ד' סי' ט"ז, ובערך השלחן לר"י טייב שם דעתם לאסור, מכל מקום נראה שיש לדידן לפסוק כהורע אברהם שהיה גדול באר"י וכהמהריק"ש דרב גובריה, ויש לסמוך על המתירים האלו בצירוף הסניף, שגם התיירים עצמם רצונם לגור באר"י אח"כ, וראה כתובות ע"ה.

הרב יעקב מעסקין

מו. פדיון הבן והאב גוסס

שאלה: אם האב נתן הפדיון לכהן קודם הזמן, בכדי שיחול לאחר ל' יום, ובזמן חלות הפדיון האב גוסס, אם הפדיון מהגי.

תשובה: הפדיון חל, מהטעמים האלו, א. כיון שמתחלה היה בר קנין וראוי להקנות אף שבעת חלות הפדיון אינו ראוי להקנות מפני שהוא גוסס, אפ"ה מהגי הפדיון לאחר ל' יום, המקור: מחנה אפרים הל' זכ"י סי' ט"ז, וראה רמב"ם הל' זכ"י פ"ב ה"ג, וקצה"ח סי' קפ"ח.

ב. אפי' לדעת (האור שמח) החולק ע"ז, כיון שאבי הבן אינו יכול לחזור, וכ"ש שכבר נתן הפדיון, מהגי הפדיון גם אם בעת חלות הפדיון אינו ראוי להקנות, המקור: חו"מ סי' ר"ד ואור שמח שם.

הרב אלקנה זאברמן

מו. תיקון זחילת מקוה בנייר עב

שאלה: אם אפשר לתקן זחילת מים מהמקוה, בנייר עב שמעובד מזפת, לפמ"ש בשו"ע יו"ד (סי' ר"א סעיף ג') דאסור להעמיד הזחילה בדבר המקבל טומאה.

תשובה: א. מותר לקבוע הנייר בדפנות המקוה, אם ידוע שהנייר בודאי עשוי מתחלה על מנת כן. המקורות: יו"ד שם סעיף מ"ח בשם הרא"ש, ושו"ת גוב"י מהד"ת סי' ק"ט וקל"ז.

ב. אם אין ידוע שנעשה הנייר מתחלה על מנת כן, יש להחמיר לעשות בו שנוי מעשה. המקור: שו"ת דברי חיים ח"א סי' מ"ד, ולמעשה יש לשמוע חו"ד הרבנים.

מו. הפוסק סי' תתכ"ב. מו. הפוסק סי' תתקפ"ג.

הרב צבי פסח פרנק

מח. חוט העירוב נסמך על ענפי אילן

שאלה: כשחוט העירוב שבין הכלונסאות עובר על גבי ענפי אילן, וגסמך עליהם, אם זה פוסל העירוב.
תשובה: אין סברא שזה יפסול העירוב, דצורת הפתח דינו כמחיצה, ורואין אותו כאילו הוא סתום, ואין הוספת סתימה פוסלו.

מט. המשקוף באלכסון

שאלה: אם העמודים נכפפים ומתוך כך החוט העליון שהוא המשקוף באלכסון אם כשר.
תשובה: זה כשר. [וראה חדושי רעק"א על השו"ע סי' שס"ב סקי"א ומהרי"ל ליקוטי דינים].

נ. חוט העירוב נסמך על צדדי העמודים האמצעיים

שאלה: אם חוט הברזל של העירוב נשתרשב במשך הזמן וגסמך על צדדי העמודים האמצעיים, ולא על גביהן, אם כשר.
תשובה: אם החוט נסמך על גבי העמודים הראשיים, יש להכשיר את העירוב, שהעמודים האמצעיים רואים אותם כאלו אינם כלל, המקור: רמב"ם פי"ז הל' שבת הי"ד.

נא. מחיצה של קנים להיחשב כצורת הפתח

שאלה: מחיצה של ערב העשויים מקנים המקיפות את החצר, ויש בין קנה לחברו יותר מג' טפחים, אם העליון נחשב כצורת הפתח והקנים התחתונים כמי שאינם.

תשובה: לאו מחיצה היא, כיון שלא נעשה לשם פתח. המקורות: עירובין י"א, ובמ"מ פט"ז הל' שבת ה"כ, במקו"ח דיני תקון עירובין. וגם הפוסקים דמתירין (שו"ת בית שלמה ס"ו מ"ד בשם מהרי"ל) רק בעשאו מתחלה לשם פתח, [וראה ג"כ בתו"ח סי' ט'].
מח. הר צבי ח"ב או"ח סי' י"ח אות י". מט. שם אות י"א. נ. שם אות י"ב. נא. שם סי' כ'.

נב. קביעת מסמרים בעמודי הטלגרף

שאלה: לקבוע מסמרים בעמודי הטלגרף ויקשרו חוטי הברזל מקורה לקורה. תשובה: יש בזה ספק, מצד הדין המבואר בשו"ע או"ח סי' שס"ב סי"א, וראה מש"ב שם בשם הפמ"ג, ומסופקני קצת אם יש לחלק אם המסמר עובר בכל עובי הקורה [ראה ב"הר צבי" סי' י"ח אות ג], או שאין לחלק ופסול. ראה באור שאלה זו ב"הררי בשדה" בסוף הספר.

נג. היקף יותר מבית סאתיים בתוך העיר

שאלה: היקף יותר מבית סאתיים שנזרע, וההיקף פרוץ יותר מעשר, אם אוסר בתוך העיר שהיא מוקפת עירובין.

תשובה: הרב"צ יאדלר אמר בשם הגאון אדר"ת שהחכם צבי מתיר כשהוא בתוך העיר המוקפת מחיצות, דאזלינן בתר רובה של העיר, וצ"ע בזה. [ראה באור הלכה סי' שנ"ח ס"ט].

ובהגהות נכדו הוסיף: אולם אם הגינה זרוע ערוגות ערוגות יש להתיר, דלא נאמר דין דזרעים מבטלים רק בקרפף ולא בעיר, המקורות: שע"ת שנ"ח אות ח' בשם החכ"צ, תשובת דבר שמואל (באו"ה שם), ספר אבן יקרה או"ח סי' טז (וראה ב"הררי בשדה" בסוף הספר).

נד. העמדת קנה ע"ג תל המתלקט

שאלה: קנה המתיר את המבוי, עומד ע"ג מחיצה המתרת מטעם תל המתלקט י' טפחים, אם המחיצה מפסקת בין הקנה לתוך חלל המבוי, השואל אמר שהגרא"י קוק חוכך להחמיר.

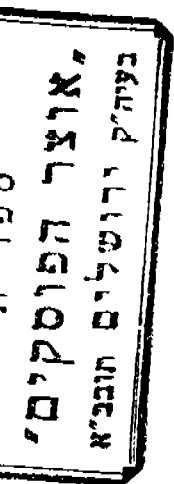
תשובה: נראה לי דכה"ג שרי, ולא דמי להיכא שהקנה עומד מבפנים למחיצה, שלא נראה כלל הקנה, אבל כאן הקנה נגלה, וניכר שיש כאן צורת הפתח.

נה. עירוב תחומין בין שני קיבוצים

שאלה: עירוב תחומין שהונח בין ב' קיבוצים (יבנה — נתיבות מורשה) ומדת האלפיים אמה של העירוב נגמר באמצע כביש החוצה את יבנה.

תשובה: אם אין בין שני הקיבוצים מרחק של שני תחומי שבת, מותר לאנשי יבנה להלוך ע"פ כל השטח המוגדר כתחום קיבוץ יבנה, המקורות: רמ"א סי' ת"ח ס"א. [מש"ב שם ס"ק י"ב ובשעה"צ שם].

נב. שם סי' כ"א. נג. שם. נד. שם סי' כ"ג. נה. שם סי' כ"ה.



הרב חנוך דוב פרווא

נו. הפסק בדבור קודם טעימת המקדש

שאלה: ליוצא ידי חובתו בשמיעת קידוש מחברו, והפסיק בדבור קודם טעימת המקדש, אם יצא ידי חובת קידוש.

תשובה: במקום שהמנהג שהשומעים יוצאים גם בברכת בורא פרי הגפן, או לנותנים לומר מלה במלה עם המקדש, ואומרים גם ברכת בפה"ג, (כמ"ש במג"א סי' קצ"ג אות ב'), פשוט, שדין השומע כדין המקדש בעצמו לכל דבריו, ואסור לו להפסיק לכתחלה לבד מצד הקידוש גם בשביל ברכת בפה"ג, אם השומע רוצה לצאת רק בשמיעת הקידוש ולא בברכת בפה"ג, הנה לכתחלה י"ל שלא יפסיקו בדבור עד שיטעום המקדש, ובדיעבד לא הפסידו הקידוש, המקורות: ב"י או"ח סי' רע"א בשם הבה"ג, שו"ע שם סט"ו, מג"א שם, שמלה חדשה סי' י"ט אות י"ג. המחבר כתב שלא מצא מפורש בדין הפסק בדבור ע"י השומעים, ואישתמיטתיה מיניה דברי השד"ח (אסיפת דינים מערכת ה' אות י') שהביא מחלוקת כע"ז בנדונו לענין ברכת הבדלה אם השומעים ההבדלה מותרים להפסיק קודם טעימת המבדיל, עיי"ש באריכות דבריו וצרף לכאן, וראה ג"כ במגחת שבת סי' צ"ו סקכ"א. (ז. ד. סלונים)

נו. מילה שלא בזמנה לדחותה לאחר ת"ב

שאלה: מילה שנדחת מחמת חולי, ובת"ב ראוי התינוק למול, אם מותר לדחותו לאחר ת"ב.

תשובה: פשוט שאסור לדחות המילה עד למחר, שיש בזה עבירת עשה בכל יום שעובר, המקורות: רמב"ם וראב"ד פ"א ה' מילה ה"ב, שע"ת סוס"י תקנ"ט בשם מג"א סי' תקס"ח אות י', וראה בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ברכות כב: וכן שמעתי שפסק כן הגר"ז מינצברג זצ"ל.

נח. לחם במרגרינה עם בשר

שאלה: אם מותר לאכול לחם ממורח במרגרינה עם בשר, ואין חוששין לאיסור מראית עין (ראה יו"ד סי' פ"ז ס"ג בהגה).

תשובה: מותר, כי קפידת חכמים היא רק בחלב שקדים, שסתמא דמילתא, אינו עשוי משקדים, אבל מרגרינה כיום שכיח כמו חמאה, ואין בזה משום איסור מראית עין.

נו. שו"ת חשב האפוד סי' ב' ובמלואים שם. נח. שם סי' ג' וראה מלואים שם. נח. שם סי' כ'.

נמ. הזמנה בע"ש למכרו מכירת חפצים בשבת

שאלה: אם מותר לומר קודם השבת לנכרי המכריו מכירות בשבת, שרוצה לקנות החפץ במחיר אשר יקבע, ואין שם נתינת כסף ולא קנין, רק דבור בעלמא.
תשובה: נראה פשוט להתיר, מהטעמים האלו, א. שאינו מצוה לנכרי לעשות שום קנין ולא הוצאה מרשות, אלא המכריו יודע כבר שיש לו קונה בעד מחיר מסוים, ובכה"ג לא מצינו שום איסור.
ב. כי מצד הישראל הדבר כבר נגמר בערב שבת, והמכריו אדעתיה דנפשיה עושה, אמנם מהיות טוב יש להורות שיאמר למכריו שיכול לקנות לעצמו במחיר כך וכך והוא יתן לו ריוח.

ס. מכירת בשר בשר וטרפה באטליז אחד

שאלה: אם מותר למכור בחנות אחת בשר כשר ובשר טרפה, בהפסק של מחיצה.
תשובה: דבר פשוט, שאין להתיר, ומאד הקפידו על זה בקהלות קדושות, והפסק המחיצה כמין חדר בתוך חדר אינה כלום, כי תנועת הקונים מבטל את המחיצה, המקור: או"ח סי' ת"מ ס"ג ובאשל אברהם שם.

סא. פי שנים לבכור מתשלומי פיצויים וביטוח

שאלה: אם יש לבכור פי שנים בתשלומי פיצויים או ביטוח, שקבלו היורשים מנחלת אבותם.
תשובה: א. אם התשלומים אינם מפצים את כל ערך הרכוש והנחלה, אין לבכור פי שנים בהם, שאין שום חלק בכורה באלו הדמים, כל עוד לא קבל כל אחד מהאחים חלק הפשוט, המקור: חו"מ סי' ק"ד ס"י בשם הרי"ף.
ב. באם התשלומים מכוונים לפי ערך הרכוש והנחלה, יתכן שאין להפסיד לבכור חלק בכורתו, כי סוף סוף דמים אלו הם נגד הנחלה.
כן הסכים הגאון מטשיבין זצ"ל.

סב. חתימת המלוה בהיתר עיסקא

שאלה: אם שטר היתר עיסקא צריך להיות גם בחתימת המלוה, או שמספיק רק חתימת הלוח בלבד.
תשובה: במקום שיש שטר ביד המלוה על הקרן והרבית, לבד משטר ההיתר, צריך לעשות בעיקר היתר עיקא מן המלוה ללוח, והמלוה יחתום ללוח שהוא מסכים לכל התנאים אשר על פיהם יסד מהר"ם מלאדמיר (מובא בחכ"א כלל קס"ג

נט. שם סי' פ"ג. ס. שם סי' פ"ד. סא. שם סי' צ"ג. סב. שם סי' צ"ו.

אות ב') ענין ההיתר עיסקא, ואין צורך לשנות מהנוסח המקובל, אלא שהמלוה יוסיף: גם אני מסכים להנ"ל, או איזה לשון דומה, וטוב לעשות שגי שטרות כאלה, עם חתימות שניהם, ויהיה ביד המלוה והלוה.

סג. חתיכת בשר בתוך ביצה בלי דם

שאלה: נמצא חתיכת בשר בתוך ביצה, והביצה כולה לבנה וזכה, אם היא מותרת.

תשובה: הגאון מטשיבין זצ"ל אמר דהעולם נוהגין להתיר בכגון זה, והטעם, שאין ריקום בשר אלא בביצה מקולקלת ואפשר שמתחיל להתרקם בה אפרוח, אבל כשהביצה זכה וצלולה, ויש בה כעין חתיכת בשר אין זה נקרא ריקום, והביצה מותרת.

סד. נקב בצומת הגידין

שאלה: על ידי זריקות שעושים הרופאים לרפואת העוף, נעשים נקב בבשר הרגל במקום צומת הגידין, אם כשרה.

תשובה: כשליכא שום ריעותא שלא נמצא שום רקבון וגם הגידין נראים שלימים, יש להכשיר, כי אינו טריפה אלא אם נפסק רובו של אחד מהם (ראה יו"ד סי' נ"ו ס"ח) ובפרט אם הנקב נעשה בידי רופא, כי אז י"ל שנוזהר מלפגוע בצומת הגידין. המקור: שו"ת חת"ס יו"ד סי' רכ"א.

סה. שחרות קלף הפרשיות ע"י רטיבות

שאלה: פרשיות של תפלין שנתלחלו ונעשו בכמה מקומות שחור סביב הכתב, והכתב ניכר יפה, אם הם כשרים.

תשובה: אין להחמיר כלל, כיון שהכתב ניכר יפה, לא איכפת לן מה שהקלף נעשה שחור במקצתו, המקורות: בית שמואל סי' קכ"ה אות כב בשם הד"מ, חלקת מחוקק שם.

הרבנים רוזנטאל, רקובר, הראיה

סו. דמיון הפנים של הבן והאב

(לזהות האבהות)

שאלה: אם דמיון או אי דמיון של מראה פני הילד למראה של פני האב, קובע בזהות האבהות על הילד.

סג. שם סי' צ"ח. סד. שם סי' קכ"ח. סה. שם סי' ק"ל. סו. פסקי דין ביה"ד רבני חיפה תיק תשט"ז — 1198.

תשובה: אין הדמיון של הפנים או אי הדמיון, קובע את זהות האבהות, המקורות: אוצר הגאונים קדושין עמ' 184 מובא בס' "לאור ההלכה" עמ' קנ"ב, שו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קס"א. סמך לזה מדרש נשא פרשה ט'.

הרב נתן נטע לייטער

פז. עופות שיש להן שני אצבעות אחורי הרגל

שאלה: עופות שיש להן שני אצבעות יתירות אחורי הרגל, ולא אצבע אחת יתירה כשאר עופות, מה דינם.

תשובה: לא מצינו הדין דכל יתר כנטול דמי, רק במקום שאם נטל היה פסול או טרף, הוא הדין ביתר, אבל לא בנדוננו באצבעות יתירות, ודלא כמ"ש בשו"ת דובב מישרים סי' פ"ט, אולם בעצם הדין, יש לחשוש לאסור עופות אלו, מטעם שאין לנו מסורת על עופות אלו אם הם ממין טהור, או שנתערבו ממין טמא וטהור, ובקונטרס של ח"א כתב ג"כ כעיי"ז על העופות שנקראין "פאוורעלעס".

הרב זאב וואלף לייטער

פח. בדין המקבל ללמוד כמה פרקים משניות

שאלה: כשקיבל על עצמו ללמוד לעיי"נ, ה' פרקי משניות, אבל אינו מבין הלימוד, אם מותר להפחית הפרקים, בכדי להבין הלימוד.
תשובה: הדעת נוטה שיכול לשנות, בכדי ללמוד ולהבין, המקורות: שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תתמו, ספר שערי חיים (על ספר מקח וממכר לרבנו האי) דף קמ. מג"א סי' נ' סק"ב, שו"ע אדמוה"ז הל' ת"ת סי' ב' סע"ג.

הרב אליעזר וולדינברג

פט. בגד ניילון לענין ציצית

שאלה: טלית העשוי מניילון אם נקרא בגד לענין ציצית.

תשובה: באגרות משה או"ח ח"ב סי' א' מכריע שבגדי ניילון דומין לבגדי עור ופטורים מציצית, ובשו"ת מהר"י שטייף סי' כח ג"כ דן בזה, אם לדמות בגד ניילון לעור, אולם מדבריו משמע דבטווי ושזור מסתבר דלא דומה לבגד עור, ובשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' ט' מחלק דבניילון העשוי מחתיכה אחת פטור מציצית, ובניילון העשוי מחוטי ניילון והוא מעשה ארג חייב בציצית, ומקור דבריו בלבוש או"ח סי' י' סעיף ד' וכ"כ בשו"ע אדמוה"ז שם סעיף ז'.

פז. שו"ת ציון לנפש חיה סי' י"ד. פח. שם סי' ל"ד. פט. שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' ג'.

ובשו"ת ציץ אליעזר מכריע כשיטת ההר צבי שניילון הארוג חייב בציצית, והוסיף: אך לענין ברכה כדאי שלא לברך עליהם, וברכות אין מעכבות, ומוטב יותר אם קשה לו ללבוש בגד של צמר, שילבוש טלית של שאר מינים, ראה רמ"א סי' ט' סעיף א' ורוב העולם נוהגין כן.

ע. פרשיות של יד יוצאות חוץ בתיתורא

שאלה: פרשיות ארוכות של תפלה של יד בולטות מחלל הבית, ונכנסות לחלל התיתורא, ואמנם מגיעים עד התיתורא התחתונה המכסה הפרשיות, אם אפשר להכשיר.

תשובה: יש להכשיר בשל יד, ובפרט בדיעבד ובאיש עני שקשה לו להחליף הפרשיות, המקורות: של"ה מובא בשו"ת זבחי צדק יו"ד בחלק התשובות על או"ח ח"ב סי' י"ב, חזו"א מובא בחדושים ובאורים להגר"ש גרינמן סי' ה' אות י', ספר ברוך שאמר וספר רב ברכות לבעל בן איש חי, ועוד.

עא. נגיעת השערות בהנחת תפלין של ראש

שאלה: אם צריכים ליטול הידים לאחר הנחת תפלין של ראש מכיון שנוגעים בשערות הראש.

תשובה: רוב העולם אינם נוהרים ליטול ידים, מכיון שגדולי הפוסקים הכריעו להלכה שמותר ליגע בשערות הראש ואין צריך נטילת ידים ודלא כפמ"ג או"ח סי' צ"א א' סק"ג שהזהיר לנטילת ידים, המקורות: שארית יהודה הנדמ"ח סי' ט', חת"ס בחדושי עה"ת פ' נשא.

עב. הסתכלות במראה לכוון הנחת תפלין של ראש

שאלה: אם יש מקום למדקדקין להסתכל במראה לראות אם התפלה של ראש, מכוונת באמצע ובמקום שיער.

תשובה: אם כי בודאי יש לדקדק לחזור שהתפלין יהיו מונחים בדיוק באמצע הראש, אבל ניתן לעשות זאת במישוש ידים והשוואתן בבין העינים, אבל בשום פנים לא באמצעות מראה דרך בורות הוא, המקורות: שו"ת דברי חיים ח"ב או"ח סי' ו', אות חיים סי' כז סקי"ב, אדמו"ר מסטמר בריש ספר אוצר חיים.

ג. ב. : תמוה הדבר, שהמחבר מבטל במחי יד, מנהג שנהגו כמה מגדולי התורה והחסידות, שידוע ממקורות מהימנים על גאונים וצדיקים שנהגו כע"ז, מה עוד שיסוד

דברי המחבר שהביא מבעל דברי חיים, אין הכרע והכרח לפרש כן בכוונת דבריו, שהרי הארחות חיים (שהמחבר עצמו מביאו ומדחה דבריו) מפרש כונה אחרת בדברי בעל דברי חיים, וגם בספר פסקי תשובה בהשמטות מביא בשם ספר באר משה שכתב שנודע שכמה גדולי יראי ה', נהגו כן, וגם דבריו מדחה המחבר כלאחר יד.
(ז. ד. סלונים)

עג. גלוי ראש בנשים פנויות

שאלה: מה בדבר המנהג שנשים פנויות הולכות בגלוי ראש, בשעת אמירת דברי קדושה ותפלה.

תשובה: הנה אף שיש כמה מרבני זמנינו שמקפידים על כסוי ראש גם לנשים פנויות, (ראה בס' איש מצליח או"ח סי' כד—כה, ובישכיל עבדי ח"ו בהשמטות או"ח סי' א') נראה ליישב מנהגן של ישראל, מפני שעיקר החומרא שקבלנו עלינו הוא מדינא מכח שעשאוהו כן עו"ז חק לע"ז, וזהו רק בזכרים ולא בנקבות, שאדרבה שיש אצלם קפידא לא ללכת בבית ע"ז בגלוי ראש, המקור: חת"ס בחדושו על נדרים ל'; שו"ת נטע שורק או"ח סי' ב'.

עד. עריכת תפלות באולמי קולנוע ומועדונים

שאלה: אם אפשר לסדר מניני תפלה בשבת ויו"ט, ביחוד בימים נוראים באולמי קולנוע ומשחקים, ואולמי בתי ספר חפשיים וכדומה.

תשובה: א. מכיון שצריך שהמקום שמתפללין, יהי' מיוחד רק לתפלה (ראה ירושלמי פ"ד דברכות ה"ד, שאילתות פ' ויצא שאילתא כב), כ"ש דאין להתפלל במקומות שלא רק שאינם מיוחדים לתפלה, אלא שמיוחד לזרות ולתועבות וכו' ואין רצונו של ממ"ה הקב"ה שיזכירו שמו שם.

ב. גם עצם הכניסה למקומות כאלה, אפי' שלא לשם תפלה, יש לחוש בזה משום חלול ה' ועוברים שם עבירה, ראה מהר"ם שי"ק או"ח סי' ע"א, המקורות: מגילה ו. תוס' וריטב"א שם, שו"ע או"ח סי' קנ"ד סי"א, מחצה"ש ודגול מרבבה שם, שו"ת חת"ס או"ח סי' מ"ב וראה אגרות משה או"ח סי' ל"א ועוד.

עה. ראיית אור הברק בבית

שאלה: מי שהוא בבית, וראה אור מבחוץ ויודע שזהו בא מברק, ולא ראה את הברק עצמו, אם צריך לברך ברכת עושה מעשה בראשית.

עג. שם סי' י"ג. עד. שם סי' י"ד. עה. שם סי' כ"א.

תשובה: יש לברך גם כשרואה אור ברקו, שלמעשה גם כשרואה את הברק בשמים, הוא רואה ג"כ רק אור ברקו וקרניו, ולא גוף הברק במקורו, ראה בערוך ערך ברק.

עו. כופות גייר לנט"י, קידוש והבדלה

שאלה: כוסות גייר שמשתמשים בהם רק פעם אחת, אם כשרים הם לנטילת ידים, לקידוש ולהבדלה.

תשובה: בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' ל"ט, דעתו לאסור, לפ"מ שמבואר (בברכות נ. ושבת עו. ושו"ע או"ח סי' קפ"ג ס"ג ומג"א שם), שבעינן כוס נאה, וכוס גייר אין לו שום חשיבות, ורק כשליכא כוס אחר אולי יש להקל, וכ"כ הרב ש. פאזען באוצרות ירושלים סי' קצט, שאין ראויים לקידוש ונט"י.

ובשו"ת ציץ אליעזר מביא שגם הגאב"ד מסטמר ובס' שרגא המאיר פקפקו לאסור, אולם הגאון מפאפא מתיר גם לכתחלה, כיון שנעשו לשמות בהם בסעודה, ובציץ אליעזר מכריע דעתו להתיר, שכיון שעשויים לכתחלה לשם כך, וראויים כשלעצמם להתקיים, המקור: רמב"ם פ"ב דכלים ה"א.

עז. סיוע של הבעל לאשתו נדה בהובלת עגלה

שאלה: אם מותר לבעל לסייע לאשתו נדה, להוריד או להעלות את העגלה. תשובה: יש להתיר, בהיות שאין בזה דרך חיבה כלל, כי אם טירחה ומלוי חובת עזרה, המקורות: יו"ד ב"י בשם הפוסקים בהושטה מידו לידה, רמ"א שם ס"ה, פת"ש שם אות י"ז, ואפשר גם שיקבלו עליהם חומרא, ללבוש (או הבעל או האשה) כפפות, לשנוי ולהיכר, המקורות: שו"ת יוסף אומץ סי' פ"ה, וראה בקובץ "תל תלפיות" (תמוז תרפ"ה אות מ"ח) ובספר דעת תורה להמהרש"ם יו"ד שם סעיף ה'. ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' צ"ב. לחלק בין ספינה למכונה.

עח. ב' אחים לגור בקביעות עם אחותם

שאלה: אם מותר לשני אחים לגור בקביעות עם אחותם, ואין בזה איסור יחוד. תשובה: אין לאסור מדינא שיגורו יחד, דדינא אינו שונה משני אנשים כשרים דעלמא, דפסקינן דמותר, ראה אהע"ז רמ"א סי' כ"ב ס"ה ובספרי שו"ת צ"א ח"ו סי' י"ד בשם הגר"ח פלאג'י, וגם בלילה אין להחמיר בשלשה. המקור: דרישה שם, וכ"כ הגר"ז מינצברג זצ"ל, וראה שו"ת יגל יעקב חאעה"ז סי' י"ד.

עו. שם סי' כ"ג. עז. שם סי' ג"ה. עח. שם סי' ס"ח.

אלא שמשום מדת חסידות וצניעות מוטב לעשות מאמצים למצוא סידור מתאים שלא יצטרכו לגור תמיד יחד.

הרב עקיבא יוסף שלזינגר

עט. נסיעה בזה"ז מאר"י למרחקים ללמוד תורה

שאלה: לאלו המקילים לנסוע מאר"י למרחקים ללמוד תורה שלא ברשות נשיהם, עפ"י המבואר במשנה כתובות סא; אם מותר.

תשובה: אין מקום להקל בזמן הזה, מהטעמים דלהלן: א. יש סכנת עונש כמבואר המעשיות בכתובות סב. ורש"י שם, ב. יש חשש להרהורי עברה כמ"ש חולין לז, ג. אסור לצאת מאר"י לבבל כמ"ש גיטין ו: ורש"י שם, ד. חרם דר"ג מובא ביו"ד סי' רלה רלט, ה. יש בזה מצוה הבאה בעבירה, ו. גם בנותנת רשות לא מהני, כמ"ש בב"ש אהע"ז סי' ע"ו, וראה שו"ע שם סי' ק, ורמ"א חו"מ סי' ר"ז, ז. בזה"ז שיש ספרים ללמוד בהם לכו"ע אסור, כמבואר בס' בי"ח ובשבות יעקב סי' ס"ד וכרם שלמה יו"ד סי' רמ"ג, נוסף על כל הטעמים הנ"ל, ראה גם רי"ף רש"י תוס' הרא"ש, ועוד, בכתובות שם, שכולם פסקו לאסור, ודלא כסתם משנה שם.

הרב משה גרויז

פ. שחיטת בהמה רק ע"י אדם אחר

שאלה: אם מותר ע"י קשירת הבהמה לשחוט ע"י אדם אחד בלי סיוע אחר. תשובה: אין לשחוט רק באופן מבורר שלא תקולקל השחיטה, ולא תהא ברכתו לבטלה (ראה סי' י"ט), וע"י אדם יחידי יש חשש שע"י נענוע הבהמה קצת, תקולקל השחיטה, המקורות: משנה סוף סוכה, ומפרשי המשנה שם, מנחת יוסף סי' כ"ד, דרכ"ת סי' כ"ד סקמ"ב, כת"ס יו"ד סי' י"ד.

הרב דוד קצבורג

פא. שאילת שלום בשם בזמן הזה

שאלה: אם צריך גם בזמן הזה לשאול בשלום חבירו בשם, כמבואר במשנה ברכות נד.

תשובה: אין להתרעם על המחמירים לא לשאול בשם, שהרי לא תקנו בכל אדם רק בחבירו, שיהיה זהיר לא להיכשל בחששות של זלזול ובזיון ח"ו, ובדור פרוץ הזה שאין מדקדקין בטהרת הכוונה וטהרת המקום, והמחמיר תבוא עליו

ברכה, והמיקל בסתם חבירו לשאול בשם, יש לו על מה לסמוך, המקורות: משנה וגמ' שם, (דברי גדעון ובוועז), רמב"ן בראשית כז, כב, אעה"ז בפתחה על מגילת אסתר.

הרב נחום וועקסלר

פב. משחת שינים בתערובת איסור

שאלה: אם מותר לנקות שיניו במשחת שינים שיש בו תערובת איסור. תשובה: לכאורה יש לומר שאין לאסור נקיון השינים במשחת זו, כיון שאינו דבר מאכל כלל, ואינו בולע ממנו כלום, כמבואר באו"ח סי' תקפ"ז לענין פליטה בתענית, וגם מדיח אח"כ את פיו כמה פעמים במים היטב, ועוד שהתערובת האיסור שבו, נשתנה לגמרי מברייטו הראשונה ע"י מלאכת החימין, באופן שאינו ניכר בו איסור תערובת כלל.

ג. ב.: בשו"ת "הר צבי" יו"ד סי' צ"ה, ג"כ כתב להתיר משום דטעימה בלא בליעה מותר באיסור דרבנן.

הרב ישעי' זילברשטין

פג. נאמנות אשה שהוא בנה בסיוע חלום

שאלה: נפטר בא בחלום לבן הרב שיאמר אחריו קדיש, ואשת הנפטר מעידה שבן הרב הוא בנה, שהוחלף על ידה, שבן הרב מת במטתה, והיא נתנה לאשת הרב את בנה.

תשובה: פשוט, שנגד חזקה או קרא, אין נאמנות, אף שנותנת אמתלא לדבריה, ראה רמב"ם פט"ו איסור"ב ושו"ע חו"מ סי' רע"ז וסמ"ע שם, וגם לא נוכל להחזיק את בן הרב לבנה אלא אם נאמין לדבריהם האחרונים, וכה"ג לא מהני, ראה חדושי רע"א וחמדת שלמה הובא בפת"ש אהע"ז סי' מ"ז, ומתירש"א יבמות קי"ח, ועיין כתובות נ"ה, ולחלום אין לחוש, ראה סנהדרין ל. ובתשב"ץ סי' קכ"ח.

הרב משה דוד גראס

פר. הפטורה וברכותיה למחלל שבת

שאלה: אם מותר לקרות מחלל שבת למפטיר ויאמר ברכות הפטורה, "מקדש השבת", ויש בזה סתירה בין דיבורו להתנהגותו.

עמ' 181. וראה עוד מזה שם עמ' 292 וכרך ט"ז עמ' 184. פב. שם כרך ט"ז עמ' 107.
פג. שם עמ' 197, וראה הערה שם. פד. שם עמ' 210.

תשובה: מכיון שמחלל שבת קורין לתורה לשבעת הקרואים, ראה או"ח סי' רפ"ב ס"ב, ואפי' לצירוף מנין נמי, יעויין רמ"א יו"ד סי' של"ד, לא נכון שלמפטיר לא יקראו אותו, המקורות: תשו' חכ"צ סי' י"ג, תשו' שבות יעקב ח"א או"ח סי' י', ומה שמסיים בברכת הפטורה מקדש השבת, אין בכך כלום, שכבר מבואר בביצה י"ז. ובברכות מ"ח. שלא ישראל מקדשי שבת אלא שבת מקדשי וקיימא, ראה מס' סופרים פי"ג הי"ג.

והעורך שם גם מסכים שאין איסור עפ"י דין לקרותו לתורה, אולם הוסיף: שאולי השעה מחייבת לגדור בעד מחללי שבת, כי בעוה"ר נעשה להם כהיתר. ושם עמ' 222 העיר על הנ"ל הרב יצחק מארקויטש וכתב דאפשר שיש מהם שהם בגדר כתינוק שנשבה, ראה טו"ז סי' שפ"ה סק"א, המקורות: ב"י יו"ד סוס"י רס"ח, פמ"ג או"ח סי' נ"ה, שאילת יעב"ץ ח"ב סי' קצ"ו. וראה עוד מזה שם להלן, עמ' 226.

הרב אברהם גרינברגר

פה. פריעת המילה במספרים

שאלה: אם מותר לעשות פריעת מילה, במספרים. תשובה: אין לשנות מקבלת חז"ל לעשות הפריעה בצפורן דוקא, כי לעשות המילה ע"י סכין ואיזמל של מתכת הוא מצוה מן המובחר כמבואר בכמה מקומות בחז"ל ובפוסקים ע"ז, וכדאי המצוה שתגן מפני הסכנה, ראה רמב"ן גבי אישתפיד חמימא (עירובין סח), וחת"ס יו"ד סי' רמ"ה, אבל לעשות הפריעה במספרים יש לחוש לכאב וסכנה ואין כאן מצוה שתגן, אדרבא, מבואר בחז"ל שיש צורך דוקא בצפרנים, המקורות: מד"ר אחרי, ילקוט תהלים עה"פ כל עצמותי וגו'. ובעמ' 226 מביא הרב פנחס כץ שוורץ עוד טעם להקפיד בצפורן דוקא, וגם מביא שם משו"ת בנין ציון סי' פ"ח שהחמיר בזה בקטן דוקא, ובגדול התיר במספרים *.

פה. שם עמ' 211.

* בבנין ציון שם כתב שאם אין מוהל אחר והמוהל הזה יודע רק במספרים יש להתיר, ובלאו הכי אסור, וראה בשו"ת "אור המאיר" סי' נ"ח שגם כתב שאין להקל לעשות הפריעה במספרים, ויש להקפיד בצפורן דוקא. (ז. ד. סלונים)

עניני הלכה ביחס לחולים ורפואתם

בעריכת
הרב זאב דוב סלונים

א. היתר נישואין למינקת אלמנה שחלבה ארסי
שאלה: אלמנה מינקת שהרופאים החליטו שחלבה ארסי, ששלשת ילדיה
הקודמים מתו מההנקה, וכעת נתנה את בנה למינקת שתניק, אם מותרת עתה להנשא
גם בתוך כ"ד חודש.
תשובה: מותרת להנשא, שצימוק הדדים או ארסיות החלב, שהיו לאשה בחיי
בעלה מוצאין אותה מגדר "מינקת חברו" אפי' בהיות הלידה והנתינה למינקת לאחר
התאלמנותה, וזהו לכל השיטות (ראה כתובות ס'; רש"י ותוס' הרא"ש תוס' רי"ד
שם שאילתות סי' י"ג, או"ז ח"ב סי' תר"ל, טור וב"י אהע"ז סי' י"ג), המקור: שו"ת
חכם צבי סי' ס"ד, ס"ה, ס"ו.

ב. טיפול רפואי או מילה, מה קודם
שאלה: תינוק שנולד בעל מום, ואפשר לרפאותו ע"י טפול רפואי, וע"י טפול זה
תדחה המילה לזמן מאוחר, אם מותר איחור זה.
תשובה: א. אם התינוק בריא, וטפול ברפוי המום אפשר לדחותו לזמן מאוחר —
לפי הוראת הרופא — יש להקפיד על המילה בזמנה.
ב. אם לצורך הרפוי צריכים להקדים את הטפול מה שיותר מוקדם, אז יש
לעשות את הטפול הרפואי קודם יום השמיני, אף שהמילה תצטרך להיות אח"כ שלא
בזמנה, מפני שהתינוק ייחלש מסיבת הטפול הרפואי. והטעם שיש חיוב מצות השבת
גופו שלא יישאר בעל מום, ומצות מילה עדיין לא חלה עליו קודם יום השמיני.
המקורות: שו"ע או"ח סי' רמ"ח ס"א, שם סי' תרנ"ו, שו"ת עצי הלבנון סי' ס"א.
ג. ב.: ראה בשו"ת אבני גזר סי' שכ"א שגם מתיר בכה"ג שמותר לעשות

א. שו"ת גבול יהודה סי' ל"ה. ב. הפוסק סי' תתע"א אות ב'.

מקודם מצוה קלה, אפילו שע"ז יתבטל ממצוה חמורה, (ראה סוכה כה:): והוסיף שם שאפילו ביום השמיני עצמו מותר עיי"ש טעם הדבר. (ז. ד. סלונים)

הרב חנוך דוב פדווא

ג. כשרות ויטמין ד/3

שאלה: ויטמין ד/3 המיוצר משומן צמר, ואינו ראוי לאכילה אלא לרפואה, אם יש להתירו.

תשובה: אם השומן נקלט מהצמר בחיי הכבשים, פשוט להתיר, דהיוצא מבהמה טהורה מותר, המקור: יו"ד סי' פ"א ס"ה ברמ"א ונו"כ, וגם אם קולטים השומן מהצמר לאחר שנתגבלו הכבשים, גם אין להחמיר בזה, שמסתבר דשומן צמר זה היוצא עם זיעת הכבש, היינו חמימות וסרחון הבשר, המקור: בכורות ז. וגם יש סניף להיתר מטעם שגשתנה ובפרט שאינו ראוי לאכילה אלא לרפואה, המקור: מג"א סי' רט"ז אות ג'.

ד. טבליות מתמצית דם יבש

שאלה: תרופת טבליות המיוצר מתמצית יבשה של דם, ושמים הטבליות תחת הלשון ונבלעות בבשר השיניים, אם מותרים.

תשובה: גם אם היו אוכלים את הטבליות, לא מצינו לאסור אותם, מכמה טעמים, משום שנתייבש ונעשה כעץ, וכן אין זה דרך הנאתו, וגם דחולשת דם הוה מכה שיש בו חלל, ובנדוננו יש עוד טעמים להתיר, כי הדם גשתנה, המקור: מג"א סי' רט"ז אות ג', ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' קי"ז ואו"ח סי' ל"ט, וגם הלקיחה תחת הלשון וההבלעה בבשר השיניים אינה כלל אכילה, ראה פת"ש יו"ד ריש סי' צ"ח.

הרבנים רזונטל, רקובר, הראיה

ה. בדיקת דם הבן

(לוחות האבהות)

שאלה: אם אפשר ע"י עריכת בדיקת דם של הילד, לקבוע את האבהות של הילד.

תשובה: אין לסמוך על בדיקות מדעיות של הדם בנוגע לקביעת אבהותו של הילד, מכיון שהמדע הולך ומתפתח מיום ליום, ויתכן שמה שהמדע קובע כעת אינה

קביעות סופית והחלטית, ואולי בהתפתחות המדע ימצאו דברים משותפים בין ב' סוגי הדם.

הרב אליעזר ולדינברג

ו. הכנסת מזון דרך הורידים (אימפוזי)

(לענין ברכת הנהנין)

שאלה: חולה שמכניסים לו מזון ונוזלים דרך הורידים (אימפוזי), מה הדין לענין ברכת הנהנין וברכת המזון.

תשובה: אין לברך עליהם לא לפניהם ולא לאחריהם, הואיל ואין זה דרך אכילה וליכא הנאת גרון, המקורות: שו"ת מהרש"ם ח"א סי' קכג—קכד, שו"ת ארץ הצבי סי' כח, שו"ת מחזה אברהם סי' קכט.

ג. ב.: ראה נעם ח"א דף קמב, ויש להעיר מהמבואר באגלי טל מלאכת טוחן סעיף קטן סב אות ב', שמשמעות דבריו נראה שסובר שלענין ברכת הנהנין וברכת המזון העיקר הנאת מעיו ולא הנאת גרונו. (ז. ד. סלונים)

ז. ברכת אשר יצר במשתין דם

שאלה: אדם המשתין דם ח"ו, אם מחויב ברכת אשר יצר.

תשובה: בספר "יפה לבשמים" ח"ב, כתב שאין לו לברך ברכת אשר יצר, שאף שאי אפשר לדם בלי צחצוחי שתן, מכל מקום המים מתבטלים ברוב, ומביא ע"ז כמה הוכחות, והגרצ"פ פרנק זצ"ל (מובא שם) דוחה טעם זה, דגם אם המים הם מועטים סוף סוף יצאו מגופו וחייב לברך על יציאתו, מ"מ בעצם הדין גם דעתו שאין לברך, דבמשתין דם הוא דרך פורענות ואין מברכין ע"ז, ראה ברכות פ"ו מ"ג דברי ר"י וכאן מסתבר לכו"ע.

ובציץ אליעזר חולק ע"ז, ולדעתו יש לברך ברכת אשר יצר מב' טעמים, א. שמכיון שיש בדם גם צחצוחי שתן יש בו גם ענין של ברכה ויש לברך על חלק זה שיוצא מגופו שיש בו תועלת, המקור: או"ח סי' רכג ס"ב ומש"ב שם, ב. הברכה לא על פרטיות הדבר כי אם על הכלליות של גוף יצירת האדם בצורה כזו שיוציא ההפרשות מגופו, אף שלאיש פרטי זה יש בזה גם קללה, המקורות: שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' ב' דברי מנחם על הטור בשם הגאון מוהר"א נחום וספר רי"ת וכה"ח מובא בציץ אליעזר ח"ח סי' א'. וגם י"ל דעצם יציאת הדם מגופו גם בזה יש טובה שלא נצטבר בתוך גופו ונמנע ממנו סבל ויסורים ח"ו.

ג. שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' א'. ז. שם סי' ב'.

ח. הטלת מים ע"י שפופרת

(לענין ברכת אשר יצר)

שאלה: חולה הסובל מעצירת מי רגלים ח"ו, שיש לו שפופרת להכניס מים בפנים לנקותו, והמים יוצא עם מעט מי רגלים אם צריך לברך ברכת אשר יצר. תשובה: בספר "יפה לבשמים" ח"ב כתב שאין לברך, שהמי רגלים נתבטלו במים המרובים, ומביא שם שגם הגרצ"פ פרנק זצ"ל כתב שאין לברך * (ולא מטעם הנ"ל שמדחה שם) דתקנת הברכה שיוצאים מגופו כבריתו של עולם בהנאה, ולא בדרך יסורים.

ובציץ אליעזר מדחה דבריהם, ולדעתו מחויב לברך, דמה שהמים מרובים עליהם אין זה משנה, דאדרבה במצב זה שאדם הסובל מעצירת שתן הוא מרגיש יותר כונת הדברים "אשר אם יסתם אחד מהם וכו'", המקורות: או"ח סי' ז' ס"ד וראה סוטה יח, וראה בדין הקודם.

ט. הנחת טלית ותפלין של אחרים ע"י חולה

שאלה: לפי המבואר (שו"ע או"ח סי' י"ד ס"ה) דמותר ליטול טלית ותפלין של חברו, ולברך עליהם, אם גם לחולה מותר ליטול. תשובה: א. נראה שאסור לחולה לקחתם שלא ברשות הבעלים, שיש הרבה אנשים איסטניסים לגבי כל חולה לחוש מזיעתו וכו', ואפי' כששואל רשות מהבעלים, יש מקום לחוש ולבחון אם הם מתרצים באמת, ודין השו"ע מדובר בבריאים, המקורות: יפה ללב חה"ש סי' י"ד אות א' וח"ה סי' כ"ה, שערי תשובה שער השלישי אות ס'.

ב. בזמנינו שעולים כסף רב ובמיוחד קניית התפלין, מסתבר שעפ"י רוב מקפידים שלא להשאילם, המקור: ב"ח טור או"ח סי' י"ח.

ג. ב.: כעין זה מבואר בערוך השלחן או"ח סי' י"ד סק"א, שכתב שמאד יש להתיישב בדין זה בזמנינו שאנו רואים שהרבה מקפידים בזה, ויש בני אדם שאין סובלין כלל, מטעם זיעה ונקיות. (ז. ד. סלונים)

* ראה נעם ח"א ש"ה דף רנ"ב הבאתי שם מהגרצ"פ פרנק זצ"ל ועוד רבני זמנינו שמחייבים לברך ברכת אשר יצר במטיל מים ע"י קטעטער ודברי הגרצ"פ פרנק כאן סותרים לכאורה את דבריו שם, וכבר העיר ע"ז בציץ אליעזר כאן. (ז. ד. סלונים)

י. שפיכת מי קולון לבטל ריח רע

(לענין תפלה וקדושה)

שאלה : אם מועיל שפיכת מי קולון וכדומה, לבטל ריח רע של מי רגלים, בעיקר בבתי חולים לחולים שיש להם קטעטער, או צואה מכוסה, ומותר להתפלל ולומר דברי קדושה.

תשובה : נראה שמועיל עצה ותקנה זו, א. שיש לסמוך בזה על הפוסקים שסוברים שבמכוסה נקרא ריח רע שאין לו עיקר, וגם במי רגלים שפסק הקלוח, הוה רק מדרבנו, וכן מכיון שכל זמן שישנו הריח הטוב, לא מרגישים ריח רע, נמצא שאין כאן ריח רע, המקורות : חסד לאלפים או"ח סי' ע"ט ס"ג וסי' פ"א ס"א, ובכה"ח סי' ע"ט סק"ב בשם עוד אחרונים, שו"ת זכות אבות סי' כ"ה, שו"ת לב חיים ח"ג סי' י"ג, פתח הדביר סי' ע"ט ס"ב, שו"ת חינוך דחיי או"ח סי' ל"ד.

יא. ברכת הגומל ברפוי מנתוח עין

שאלה : אם צריך לברך ברכת הגומל, אחר שהבריא מנתוח עין, לפמ"ש ברמ"א (או"ח סי' רי"ט ס"ח) דמברכין רק בחולה שיש בו סכנה, כגון מכה של חלל. תשובה : הדבר פשוט שיש לברך ע"ז ברכת הגומל בשם ומלכות, דהעיקר קובע בזה מה שנכנס ע"י הנתוח למקום סכנה, כמו ביורדי ים והולכי מדבריות, ובנתוח עין מזעזעין כל שרירי ומערכת העצבים וכו', וגם לפני בצוע הנתוח נערכים בדיקות גופניות כלליות וזהירות מרובה, למדים מזה ההשפעה הרבה על מערכת כל הגוף וכו', המקורות : ע"ז כח ; רש"י ותוס' שם, מאירי ברכות נד, או"ח סי' שכ"ח ס"ט, באו"ח סי' רי"ט ד"ה יורדי, וראה מנחות סד .:

יב. ברכת הגומל ברפוי מנתוח שבר

שאלה : חולה שנתרפא מנתוח שבר (בני מעים) אם צריך לברך ברכת הגומל. תשובה : ברור הדבר, שהמנתוח היה בגדר סכנה (ודלא ששמעתי בשם גדול אחד שאמר שאין לברך שאין זה סכנה), דידוע שעצם הנתוח מסוכן הוא פחות או יותר כשאר נתוחים פנימיים וכו', המקור : ספר התשב"ץ כתובות ד. מובא בדרכ"ת יו"ד סי' קנ"ה סק"ב ולכן בהנצלו חייב לברך ברכת הגומל בשם ומלכות.

יג. ברכת הגומל בנתוח טחורים

שאלה : אם מחויב לברך ברכת הגומל, אחר נתוח טחורים.

י. שם סי' י"ב. יא. שם סי' י"ח אות א'. יב. שם שם אות ב'. יג. שם שם.

תשובה: פשוט שיש לברך, כי זהו נתוח על מכה של חלל, כמ"ש הרמ"א (או"ח סי' רי"ט ס"ח), המקורות: שו"ע אדמוה"ז קו"א יו"ד סי' קפ"ז סק"א, שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' מ"ג.

יד. ברכת הגומל בנתוחים פנימיים

ברור, שכל נתוח שמבצעים הרופאים מן החלל ולפנים, שמכיון שהתהווה מכה בחלל הגוף אשר כשלעצמו הוא מסכן, לכן, לאחר שנתרפא החולה ממנו, צריך להודות לה' ולברך ברכת הגומל בשם ומלכות.

טו. חולה נפש והתקפי מחלות שנתרפאו לשעה

שאלה: חולה נפש שקיבל התקף, ואח"כ נתרפא, אולם התקף מחלתו יכולה לחזור, וכן שאר התקפי מחלות שנתרפאו לשעה ויכולים לחזור, אם צריך לברך עליהם ברכת הגומל.

תשובה: א. קבלת התקף ומיחוש של חולי רוח ונפש ל"ע, מהוה סכנה לו מבחינות שונות, ואין הפרש בזה אם המחלה לא תחזור אליו עוד, או שעלולה לחזור ח"ו ובכל פעם שניצול מזה ושב לאיתנו וצלילות דעתו, צריך לברך הגומל, המקורות: דעת הפוסקים שמחללין שבת על מחלה זו, שו"ת הרשב"א ח"א סי' פ"ב, או"ח סי' רי"ט ס"ח, אשל אברהם חולין בפירות גינוסר סי' מ"ה.
ב. כמו כן כל פעם שהאדם קיבל ח"ו התקף (לב, כליות, מרה וכו'), מכל מקום צריך בכל פעם שניצול לברך הגומל, המקורות הנ"ל.

הרבנים זילברשטין, דייטש, קצבורג

טז. השתלת איברי לידה מאם לבת

שאלה: השתלת איברי לידה לאשה עקרה, א. אם מותר להשתיל מאם לבת, ב. מה הדין לענין בכור שתלוי בפטר רחם, וכאן הרחם של אשה אחרת, ג. מי האם של הולד (יעויין בזה ביבמות צז; ושם דף י' ונזיר מט).
תשובה: הרב ישעי' זילברשטין כתב שנראה א. דהרחם שניתן בהאשה, שבה להיות כבשר אחד.

ב. ואולינן בתר האשה היולדת, וראייתו, ממה שנאמר ביולדת, וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה תטמא, ואם הרחם לא נעשה כחלק מגוף האשה א"כ איך תלה הכתוב הלידה בדוה שלה, והרי צריך שתרגיש בבשרה ואין כאן, וגם ראיה מסנהדרין לד. ראית הגמ' שם דנטלה האם כשרה עיי"ש.

יד. שם שם. טו. שם שם. טז. תל תלפיות כרך טז עמ' 170.

והרב דייטש (מבאניהרד) כתב דאין איסור ערוה להשתיל רחם מאם לבת, אעפ"י שבגוף שלם באשת איש שמתה משמע שפטור אבל אסור (ראה רמב"ם פ"א איס"ב הי"ב) שם גזרו שמא ישמש עם טרפה, וכאן באבר א' אין גזירה. הרב קצבורג (העורך) כתב א. שהזרע יתייחס לגוף המוליד ולא לכלי הלידה, שעושים רק מעשה קוף, והשכל מחייב כי ההשתלה היא רק על המקור שדרכו ליפול בחוץ, (ראה נדה מ"א, ובפוסקים שם) והביאה היא באשה גופא, ולא באבר שהורכב מאחרת, גם שיש חיבור הרחם לגוף האשה כעין השקה במי מקוה ראה רש"י ביצה יח:.

ב. בנוגע לאיסור ערוה פשוט שתלוי רק בזו שמשמש עמה ולא באשה שממנה נוטל הרחם, כיון שחיבר יפה הוה כפירות טמאים ששתלן בקרקע פרחו טומאתן, המקורות: סופ"ט דתרומות, פ"ב דעוקצין מ"ט, ט"ז יו"ד סי' קנ"ה.

ג. גם לענין בכור דאף שזה הרחם כבר הוליד ונפטר רחמה של הראשונה, מ"מ כבר פרח לה מלהיות הראשונה, ופנים חדשות באו לכאן.

ד. ב. : וכן כתב ב"התלמוד ומדעי התבל" דף מ"ד, שרחם האם בטל לגוף של הבת, שהוא העיקר, וראה גם בנעם חי"ד דף כ"ט מאמר ארוך בנדון שלפננו שג"כ מסקנתו שהולד שייך להיולדת וגם שאין איסור בהשתלת אבר מאיסור ערוה. (ז. ד. סלונים)

בעריכת הרב חנוך זונדל גרוסברג

בדבר חבורת פורצי גדר שרוצים לעשות חדשות ולהתפלל בלשון לע"ז שהם מדברים ומבינים בו, ותלו עצמם על מה שאמרו בסוטה דף ל"ג דתפלה נאמרת בכל לשון.

הנה כבר הרעישו כנגדם בימי הגאון החת"ס ז"ל וכמבואר בתשו' חתם סופר ח"ו סי' פ"ד וצ"א, כי מה שאמרו בגמרא ושו"ע דתפלה נאמרת בכל לשון, הוא רק באקראי בעלמא, אבל לא בקביעות כמו שנראה מדברי הרמב"ם פ"א מהל' תפלה ה"ג וד', ובתשו' בית אפרים כתב ה' טעמים לאסור ולשנות מלה"ק ללשון לע"ז.

ולדעתי עוד טעם שאסור לשנות מדינא, בבית הכנסת של כרכים שאינו נמכר אפילו בזט"ה במעמד אנשי העיר, כיון שנבנה על דעת כל העולם, ודילמא יש אחד בסוף העולם שאינו מרוצה, ומעתה כיון דיוצאין בלה"ק אפילו האינו מבין, אבל בשאר לשונות פשוט דאינו יוצא אם אינו מבין לשון זה, ומעתה אם למשל שינה הלשון לאשכנז בתפלה, א"כ מארצות שאינם מבינים בלשון זה, להם נסגרים הדלתות של ביהכנ"ס, דהא אינם יוצאים בתפלתם, ומה לי סגור ומה לי שאינו יכול להתפלל עמהם, ולכן פשיטא דאיסור גמור להתפלל בלשון אחר, רק בלה"ק שיוצאים לכל העולם. (לבושי מרדכי ח"א, או"ח, סימן ט. — מהרב מרדכי לייב וינקלער זצ"ל אבדק"ק ה. מאד).

שאלה: רב שמת, אם בנו יכול למלא מקומו, וקודם לאחר שגדול ממנו בחכמה. תשובה: מפורש ברמב"ם פ"א מהל' מלכים ה"ז דכל השררות והמנויים בישראל ירושה לבנו ובן בנו עד עולם, ואף להחת"ס באו"ח סי' י"ב שהעלה לסתור דברי הרמב"ם, אולם אני שהייתי תלמידו תשע שנים, וכמה פעמים שמעתי ממנו כי על יסוד קושיא, אין בונים הלכה, והאמת יודע אני כי גם בהוראה זו, היה יען שהבן הזה אשר עליו דן שם, לא היה כאביו ביראת שמים ובקדושת מעלותיו ומידותיו הנשגבות, לא הוציא דבה ועתק עליו, והשכיל בחריפתו לדחות אותו משאת אביו, גם עבור קושיא ודקדוק. ולפי מה שאני רואה מנהג אותן מקומות מתמנים מדעת הצבור חזנים תחת האבות, וגם זה היה אביו ואביו ארבעה דורות זה אחר זה

יושבים על כסא הרבנות, ואיך לא יזכה זה ברבנות, ומן הדין יטול כבודו. (שם סי' י', ממורו ורבו הגאון ר' יצחק אהרן לאנדסבערג).

אסור למי שיש בו ריח תורה ויר"ש ליטול עטרת הוראה לעצמו במקום רב מרא דאתרא מבלי רשות ורשיון, וכש"כ להמרות כנגדו כמבואר בש"ך יו"ד סי' רמ"ה סקט"ו ובתשו' דברי חיים סימן נ"א וג"ב ותשו' מהר"מ שי"ק או"ח סי' שי"ד. וכן דעת הגאון בע"מ ספר קדושת יו"ט. ומכל הלין נשמע כי איסור גמור להורות במקום הנ"ל, ואיסור גמור לבני הישוב לקבל ממנו איזה הוראה, ואם יש לו טענה יגיש אל בד"צ המבורר כמ"ש החת"ס סי' כ"א ומהר"מ שי"ק סי' רכ"ד (שם סי' י"א).

מה שכתב המג"א סי' ס"ח שלא ישנה אדם ממנהג אבותיו, היינו רק כל יחיד בפני עצמו או צבור בכלל, אבל יחידים שבאין לביהכנ"ס אשר נוסחתן אחרת, צריך לעשות כמו בצבור, ולא גרע מהא דתנן פרק מקום שנהגו שלא ישנה מפני המחלוקת, ואפשר שזה שאמרו חז"ל מקצר ועולה, כלומר לפי נוסחת הצבור. (שם סי' י"ד).

בנדון ש"ץ שאינו משמיע הקדושה בקול רם, ועל ידי זה מי שגשתהה בתפלתו, שדינו לשתוק ולשמוע הקדושה משום דשומע כעונה, ובנדון זה לא פעל כיון דאינו שומע מפי הש"ץ. הנה באמת תמיהה על רוב ש"ץ שעושים כן, ומ"מ נראה אם אי אפשר ללמדם שהש"ץ יאמר בקול רם, עכ"פ יכוון למה ששמע מהצבור העומד סמוך לו, ואם כי אין מכוון להוציא מ"מ הא יש כמה דעות דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, אין צריך לכוון להוציא, ומ"מ אמרינן שומע כעונה. ועוד י"ל דבאונס כזה קיי"ל הרהור כדבור דמי כמש"כ במהר"ם שי"ק או"ח סי' י"ז. (שם סי' י"ז).

ע"ד הס"ת שאותיותיו נתהפכו לאדמומית, ותקנה הסופר ע"י העברת קולמוס, אבל התגין לא תיקן ונשאר באדמומית, נראה דאף דודאי המצוה לתקן הס"ת משום ואנוהו ולצאת ידי כתיבת ס"ת, אבל לקרוא בו לפענ"ד מותר וכמו שפסקו האחרונים להתיר לקרות בו באם יש דעות להכשיר משום ס"ס שמא הלכה כהרמב"ם דס"ת פסול מותר לקרות בו, וא"כ ה"נ לא נחמיר בתגין לעגין קריאת התורה דיש שמתירים אם התגין לא נגעו בגוף האותיות. (שם סי' י"ז).

ס"ת שנקרעו התפירות ונשאר ג' וד' תפירות קיימים, יש לסמוך על הרמ"א

דמותר לקרוא בחומש אחד שהוא שלם, ובשגם שלא היה שם ס"ת אחרת, רק שצריך להביא ממקום אחר דרך כיפת השמים, שזה אסור מדינא, ואף שהעולם מקילים, לא ישתנה הדין. (שם סי' כ"א).

מה שאין נוהרין בנותן גט לאשתו גדה להניח ליפול הגט לתוך ידה שמא יגע בה. הטעם הוא דכיון שמגרשה ליכא למיחש להרגל דבר, ולכן אין שום חשש בהושטת הגט לידה, וראה בתשו' הרשב"א סי' אלף וקפ"ח דמה שאסרו קריבה הוא רק בנשים שלבו גם בהם ע"ש. (סי' כ"א).

מי שאינו יכול לאכול דרך הפה ומאכילין אותו דרך צלעותיו, כתב דטוב שיהדר אחר איש אחר השותה מאותו מין ויכוין לצאת בברכתו ויענה אמן ויוצא בזה (שם סי' ל"ב).

ע"ד המשקה קוניאק שנעשה מיין, ומלאכתו כמלאכת היין שרף, וכתב דמברך עליו שהכל כיון דלעולם אין שותין ממנו רביעית בבת אחת ורק דרך טעימה, אבל לא שייך לומר בו מסעיד סעיד, וכש"כ למ"ד דברכה מעין ג' דאורייתא, ודאי צריך קרא כדכתיב ושבעת. (שם סי' ל"ג).

ובסי' ל"ד כתב דאין בו משום יין גסך במגע נכרי, כיון דהוא מבושל עד שאין בו רק זיעה, וכמו שאר יי"ש פשיטא דאם הוא מיין כשר דלא שייך ביה משום מגע נכרים.

כשאוכל מיני מזונות בשבת בבוקר אחר הקידוש, צריך ג"כ לכסות המזונות בשעת הקידוש, וכן אני נוהג. (שם סי' מ"ו).

מה שהקשה על הגר"א ז"ל שהיה קובע המזונות בלא כריכה בקלף וכיו"ב משום חציצה. והקשה עליו מדברי הרמב"ם דנקט להניחה בקנה, וסתם קנה מוקף הצדדים. הנה מרן ז"ל ברוב גדולתו וחילו היה בידו לחלוק ע"ד פוסקים ראשונים, ובפרט ברוב חסידותו היה מחמיר על עצמו. (שם סי' מ"ו). [עיין נועם טו, עמ' לו, בענין פסול חציצה בין המזוזה למזוזת הבית].

מותר ליהנות ממאור החשמל אם נעשה בשביל רוב נכרים (המדובר שם בנכרים המפעילים את המכונות) ובפרט אם דולקים כמה גרות של היתר, שזה לכו"ע מותר, אע"פ שמאיר יותר על ידי נר של גוי כמ"ש בסי' רע"ו. (שם סי' מ"ז).

ובסימן מ"ח כתב בשם הגאון מהרש"ם שהשיב בקצרה כי כבר יצא מידו להיתר, (עצו"ש בעיקר איסור החשמל אם הוא מה"ת). ובסוף סי' נ' כתב שכל מה שהאריך להדר אהתירא, היינו להלכה לחפש זכות במה שאין מוחין בקהלות מפי מורים, אבל למעשה בקהלתו אין מניחים להדליק אור החשמל, וכאשר אמרתי להם דעתי להתקדש במותר לך, וכאשר כן גוהגים בק"ק מונקאטש וסיגעט.

מי שאינו נוהג בחול ללכת עם כפה תחת הכובע, אסור לו לצאת כן בשבת. והוסיף ואני לעצמי חושש שאם מזדמן לי לצאת מחוץ מביתי ביום ש"ק אני מסיר הכפה מראשי, וכ"ש למי שאין רגיל בכך בחול, ולדעתי אין שום היתר אפילו במי שרגיל לצאת בחול, לצאת כן בשבת כיון שכאן מקום שרוב אין לובשים כן בחול, רק הרבנים נוהגים סלסול בעצמם. וכמדומה שגם הספרדים אין יוצאים בכפה תחת הכובע בחול, ואף למה שהתיר בשו"ת בית שלמה סימן ל"ט לצאת בערדליים על המגעלים בש"ק, היינו משום דכל דאית ליה הנאה מכפילות המלבוש א"צ לרוב העולם. והביא ראיה מדברי הט"ז בב' חגורות של גשים, אבל הני כובעים ידוע שאינו לצורך הנאה אלא דרך ת"ח ודרך הצנועים. (שם סי' נ"ב).

ובסי' נ"ג הסכים על ידו חתנו הגרי"ץ דושינסקיא זצ"ל. וע"ע במהד"ת סי' ס"ג וקל"ג.

בנדון כשהמשלה הגבילה זמן הבחירות בש"ק אם מותר להשתתף מפני כי ע"י אמירה של ישראל כותבים בפנקסאות שלהם.

והשיב כיון שמעשה הכתיבה אינו נעשה ע"י ציווי ודעת הישראל, ורק לדעתם כותבים מפני השכחה או החוק שלהם, ודעת הישראל נוחה יותר שלא יכתבו, וגם הוי תרי דרבנן, דכתיבה שלהם אינו מלאכה דאורייתא, דמותר לצורך גדול, ובודאי שלומה של מלכות וחיזוק הממלכה הוי צורך גדול, ומ"מ איני אומר לסמוך על דעתי לבד, ואם יסכים כת"ר ויצרף עוד גדול בהוראה אני מצטרף להתיר בענין נכבד הלזה. (שם סי' נ"ד).

אין שום קולא להמוהלים לסרב לבוא למול בשבת באומרו מצוה על האב, וא"צ לבטל עונג שבת בביתו, דמאן ספין ומאן חכים להכריע ולהקדים מצות עונג שבת, למצוה גדולה כזאת מילה בזמנה שדוחה שבת, כש"כ שדוחה עונג שבת ועונג ביתו, ועוד כיון דהאב אינו יכול למול, נפקע המצוה ממנו ומוטל על הב"ד, וכופין את המוהל, ובפרט דהא איכא דעת הרא"ה שביום השבת מצוה יותר למול ע"י אחר מאשר האב, משום דאב מכווין לתקן. (שם סי' ג"ז).

ע"ד האותיות הנדפסים בדפי הספרים, אם מותר לפתוח ולסגור בשבת.
הנה להלכה למעשה כבר כתבו גדולי האחרונים להתיר, הגרש"ז, חוות יאיר
סי' ט"ז. וכן מסקנת תו"ש בסי' ש"מ, וכ"כ בא"ר להלכה ולמעשה, ושכן נוהגין.
ואפשר ליתר שאת יסגור הספר ביד שמאל, דלא עדיף מאבונה, דכתיבת שמאל אינה
כתיבה. (שם סי' נ"ט).

בשבת ור"ח ששכחו וקראו המפטיר באותה פרשה, והפטירו השמים כסאי,
צריך לחזור ולקרוא בברכות מפטיר של ר"ח, וההפטרה יקראו בלא ברכה. (שם
סי' ס"ז).

מנהגנו שלא למכור שום דבר חמץ ביום עש"ק י"ג ניסן מזמן הביעור, רק כמו
ע"פ ממש של שאר ימות השנה, וזה ודאי מנהג ותיקין. (שם סי' ע"ז).

מי שנהג חומרא שלא לעשן ביו"ט, ועתה רוצה שיתירו לו, במהר"ם שי"ק
או"ח סי' רמ"ט מחמיר בזה שלא להתיר לו ע"פ המג"א סי' תקנ"א, וחתנו כתב
להתיר, בדברי המג"א מיירי במקומות שנהגו ע"פ אבותיהם להורות כן, אבל ביחיד
שנהג להחמיר יכול לחזור, וכמו שמצינו במס' עדיות דעקביא בן מהללאל צוה
לבנו לחזור מהחומרא שהורה נגד דעת המרובים, ולכן יש לחוש מפני ביטול
עונג יו"ט וכמ"ש היעב"ץ יכול להכריע בדעת תורה ולהתיר. (שם סי' צ"ו).

הנוהגים בעת הזכרת נשמות שאומרים אמ"ר על כל פרט ופרט, ויש בזה טרחא
דצבורא, אם ראוי לבטלו.

וכתב דהנה בנטע שורק סי' ח' הביא ראיה כי מעלת פרטים חשובה, וכן מש"כ
בשל"ה גבי חינוך המזבח דהוזכר כל נשיא ונשיא לחוד, וכתב דיש בזה סודות
נשגבות, ומי יודע אם אין איזה סוד נשגב בתפלת אמ"ר, ומי בא בסוד ה', וחזינן
שחשוב בעיני העולם לעשות גם מי שברך על הפרט כידוע. מ"מ אם יש לחוש לכמה
קלקולים ע"י אריכות הזמן, יכול לשנות. ושמעתי שבפרעסבורג נוהגין לומר הזכרות
בלשון על כל הנכתבים בפנקס זה, ובלא ספק כי משום רבוי ואריכות הזמן וטרדא
דצבורא, גשתנה לאחר זמן לנהוג כן. (שם סי' צ"ח).

מי שנגמר ביתו הצריך לו מאד בין ר"ח אב לת"ב, אם רשאי ליכנס שם בימים
הנ"ל, דאם אסור לבנות בית, ק"ו לדור.

וכתב שאינו דומה לבנין, דשם יש עוד טעמים משום מסיח דעת מלהתאבל,
משא"כ בדירה לחוד, אלא דלא יודע היאך יתחיל דירתו בימים אלו אפילו מי"ז

בתמוז, דהא קיי"ל בסי' רכ"ג בנה בית חדש צריך לברך שהחיינו, ולמתירים בש"ק, אפשר שהיה מקום לברך, מ"מ קשה לעשות בהתחלה דירה בש"ק שלא יבואו לידי איזה איסור כרגיל בהתחלה להביא דברים וחפצים כידוע.

וע"ד סעודת חינוך בית, בודאי אסור, דהוה בכלל ממעטין בשמחה, דלא עדיף מסעודת אירוסין דאסור, ולכן יש להמתין עד אחר ימים הנ"ל, וכש"כ לפימש"כ לעיל משום ברכת שהחיינו.

ולשכור בית שנגמר בימים הנ"ל, לענ"ד אין בו משום משא ומתן של שמחה, וגם כי בכל מו"מ שלנו אין נזהרים בזמן הזה, וגם כי לפ"ד יש בזה הפסד רב, פשיטא לענ"ד דמותר לשכור. (שם סי' ק"א).

מי שיש לו יא"צ בימי הסליחות, אף שהמנהג הוא דתפלת מעריב שלפניו מתפלל האומר סליחות למחר, מ"מ לא איבד זכותו, דהוא עדיף, ואי משום דלא יכול לגמור, אונס הוא ורחמנא פטריה, ואין המנהג שמונעים מלהתפלל בימי הסליחות אפילו בתוך יב"ח ואפילו בעשי"ת לא ראיתי פה להיות נדחים המחוייבים ומנהג ישראל תורה, אם לא שיש לחוש למחלוקת חלילה, דאז טוב לעשות מגין בפני עצמו דגדול השלום. (שם סי' ק"ב).

גבאי ביהכנ"ס שרצו להציע שטיחים בביהכנ"ס לכרוע עליהם ביוהכ"פ, במקום שנהגו בעשבים, כתב ע"ז דלא מהני, משום שהשטיחים נוהגים לשטוח גם בבתיים, ומה היכרא יש בזה לענין הפסק בהשתחויה. (שם סי' ק"ד).

אם שלחו מגות לפני פורים, והגיע ליד המקבל בפורים, כבר דברו בזה האחרונים, וכתבו דיצא, דעיקר תלוי אמקבל בזמנו. וכ"כ בתשו' בית שערים סי' שפ"א, ובאמת בפמ"ג משמע להיפך, אולם בלא"ה גראה דליכא חיובא עליה בזה, וראה מדברי הרמ"א בסימן תרצ"ד דאם אין בעיר רק האבל תוך יב"ח, ישלח לו מגות כדי לקיים מצות משלוח מגות, א"כ מוכח דאין צריך להדר לשלוח למרחקים, וא"כ כיון דליכא חיובא עליה, האיך אפשר לצאת במצוה זו שפטור ממנה, על כן לא ידעתי היאך יתקיים דברי הגאונים בדבר זה שמסתפקים. ולדעתי אין לסמוך בזה, רק להחמיר דאם דר ביחידי במקום אחד ואין בידו לקיים משלוח מגות יעשה כן לצאת ידי הפוסקים האחרונים הנ"ל. (שם סי' ק"ח). [ועיין ב"נועם" יא, עמ' קפה, קפט].

בענין מומר לחלל שבת בפרהסיא, אם מותר לקבל ממנו ספר תורה.

וכתב ע"פ הכת"ס יו"ד סי' קל"ג להתיר במומר כשרוצה ליתן מתנה עולמית לציבור, וה"נ בק"ו במומר לחלל שבתות אשר בזמן הזה בין עמא דבר, לשאר ישראל נחשב, וכעובר עברה יחשב שאין יודעים חומר איסור חלול שבת ושיהא כמומר לכה"ת, ורק בין ת"ח ידוע, ולכן פשיטא אם יתן וימסור לציבור יפה יפה, ושלא יתבע אותה לעולם, ודאי מותר לקבל ממנו כגלע"ד בפשיטות. (שם סי' קי"א).

מותר להשתמש בפסח בקמח תפוחי אדמה, וכמו שכן נהגו אצל פרושים וחסידים אנשי מעשה, וכן נהג הגאב"ד ממונקאטש, ולצאת ידי חשב מראית העין, יש לתלות פתקא בלשון קמח תפוחי אדמה שמור מבלי חימוץ. שם סי' קכ"ז).

בקריאת המגילה מצטרפים לעשרה אפילו אם יש ד' אנשים שלא שמעו, כמו בתפלה. (שם סי' קל"ז).

בעל תפלה בימים הנוראים ואירע ליל טבילת אשתו בליל ראש השנה לא יפרוש מאשתו, וכ"כ הגאון מהרש"ם שידוע לו מרב גדול וצדיק שהיה בעל תפלה ותוקע בר"ה והיה ג"כ ליל טבילתה בליל ר"ה ועשה מעשה ג"כ כדברי השל"ה והמג"א שלא לפרוש, ודאי ראוי לסמוך עליו אפילו שלא בשעת הדחק. (שם סי' קל"א).

בענין הברכה על טלית שאולה. — אני מורה שיאמר השואל להמשאיל במתנה על מנת להחזיר, והיינו אם שואל רק לעלות לתורה או לירד לפני התיבה, ואם אי אפשר להתנות, יתכוין השואל שלא לקנות, וכן בשואל שלא מדעת, כי כן נראה מסקנת הלכה בדרך החיים, ובספר שערי אפרים ראיתי כי מי שסומך לברך, ודאי שצריך להתעטף גם הראש כדי הילוך ד' אמות, כי יש דיעות שאין יוצאין בלא זה.

ועל דבר המנהג במקומות אלו שאין מתעטפים בטלית גדול מי שאינו גשוי, תמה בעיני לבטל מצות ציצית מפני סמך על הרמ"ז. ושמעתי מפי תלמידי הגאון בעל אמרי אש זצ"ל כי בבית מדרשו גם הבחורים היו מתעטפים על ראשיהם, וכבר אמרתי כי רק בדורות הראשונים שהיו משיאים בניהם סמוך לפרקן כמו בתליסר וארביסר היו נוהגים מנהג זה. אבל בזה"ז אשר בעוה"ר אין נושאים גם לאחר כ' וכבר נתמלא זקנו, ובלא ציצית ג"כ ע"ג, וכי כל אחד יודע לעשות טלית קטן כדינו, ועי"ז גם נשתרעב המנהג לעלות לקריאת התורה בלא טלית, והוא נגד הפוסקים. (שם מהד"ת או"ח, סי' ב').

בעגין ביטול מ"ר ברביעית, ולפע"ד דיש להקל אפילו אם מראה המ"ר ניכרים, ולומר דחזותא בהאי גוונא לאו מילתא היא. (שם סי' ז').

הנותן משלוח מנות לאביו, יוצא בזה כמו בנותן לרבו כמש"כ בתשו' מהרי"א סימן ר"ד. (שם סי' ט').

בתענית שובבים, אם חל ר"ח ביום ה' נוהגין להתענות תמורתו בערב ר"ח. (שם סי' ט'). וראה להלן סי' קס"ג וצ"ע.

בעניין עניית בריך הוא לאשכנזים או אמן לספרדים באמצע פסוקי דזמרה, נלע"ד דשב וא"ת עדיף. (שם סי' י').

מי ששכח לומר ישתבח, אין לאמרו בין הפרקים, דמעיכא לא נתקן רק להיות נסמך אל ברכת ברוך שאמר. (שם סי' ט"ז).

מי שאמר הלל בערב ושקעה החמה, אסור לסיים בברכת יהללוך דיש לחוש לברכה לבטלה, וגם אמירת הלל בבין השמשות מי שמע כזאת. (שם סי' ט"ז).

מי ששכח לומר ותן טל ומטר בליל א' של ס' ימים לתקופה, יש לו לחזור התפלה, וכמסקנת תשו' אבני צדק סי' ה', בהסתמך על הגהות רעק"א דמ"ז בחשון ואילך אם הזכיר טו"מ אין מחזירין אותו. (שם סי' י"ז).

מי שאינו מתענה יכול לקרות בתורה, כיון דבלא"ה העולה קורא עם הש"ץ ואינו מוציא, רק מקרין כמו בביכורים, ומ"מ ודאי מהודר יותר שיקרא מי שמתענה. (שם סי' כ"ג).

בענין בית הכנסת ששכחו להניח בכותל חלל למען קופת ארץ ישראל — כתב להתיר לסתור ולפנות אבנים מהכותל לצורך התקון הנ"ל, משום דהוה במקום מצוה, וגם דדרך הקופה לעשות ע"י כיסוי טס ולא הוי שום גתיצה על פני הכותל, רק חלל מבפנים וגם הוה דרך בנין, ואפשר דהוי ג"כ צורך תפילה דנותנים צדקה קודם התפלה, וכמה פעמים אין עני בבית המדרש. (שם סי' כ"ה).

אם מותר לקדוח חור בדלתות אה"ק מפני ספרי התורה שלא יתקלקלו מחמת חסרון אויר.

והשיב דאף שיש לנו כמה סגיפין להתיר דהוה ודאי צורך תיקון רב, וגם אפשר דדינו כתלוש, מ"מ נכון לעשות ע"י מכירה בוט"ה במעמד אנשי העיר, וכמ"ש בדברי חיים ח"א סי' ג' ובח"ב סי' י"ג וי"ד אפילו בשל כרכים. ועוד דבוה"ז דהכל נעשה ע"י פרנסי העיר, אין לו דין כרכים כמש"כ במשאת בנימין ותשו' פנ"י,

וביותר יש לעשות באופן זה לקבוע הטסים על דלתות אה"ק ואח"כ לקדוח נגד מקום הטסים, כי באופן זה יש מהאחרונים דס"ל דכשאינו נותץ אבן ממש ואינו פוסלה ממש מעבודתו אינו בכלל גטיצה כמ"ש בתשו' ריב"א סי' ל'. (שם סי' ל"ה). מה שכ' בתשו' מהרש"ם כי שמע מאנשים מהימנים כי נהגו צדיקים לעשות קידוש על יי"ש אפילו בכוס קטן וכדעת הט"ז בס"י ר"ז. הנה גם אני שמעתי כן, אבל קשה להאמין וכי טריחא מילתא לצאת לכל הדעות בכלי שיש בו רביעית. וביש לו יין ודאי אליבא דכו"ע עדיף כידוע. ושמעתי בשם הגה"ק מקאמארנא שהיה מברר להלכה לקדש על יין גם בשחרית. (שם סי' מ"ב). [דברי המהרש"ם הם בתשו' מהרש"ם ח"א סימן קע"ה שכתב וכן העיד לפניו ת"ח זקן שהיה בעצמו במעמד בפני הגה"ג אבד"ק ראפשיטץ זצ"ל שציווה לתלמידו לקדש ביום על צלוחית קטנה כדרך שתייתו וא"צ שיעור כוס והגם שהיה לפניו יין על השלחן, אמר שמכבדהו ביי"ש כדי להורות הלכה לתלמידים, וכן הועד לפני בשם הגאון החסיד אבד"ק קאמינקא זצ"ל שנהג כן תמיד, וכן הועד לפני בשם הרה"ק מלובלין זצ"ל, וכדאי הם לסמוך עליהם בקידוש היום, ודוקא ביין שכר בעיא שיעור כוס עכ"ל].

במקומות שנהגו כי בשבתות ויו"ט אין קוראין לתורה בחורים אפילו הם גדולים בשנים וע"י כן נדחה חיוב היא"צ שהוא מן החיובים כמ"ש במג"א סי' רפ"ב וביו"ד ברמ"א, ראוי לבטל מנהג זה שהוא נגד ההלכה הפשוטה. (שם סי' נ').

מי שנגע בשער ראשו במקום שצריך להיות מכוסה בעת הנחת תפילין של ראש צריך לחזור וליטול ידיו. (שם סי' פ"ד).

[ראה בש"ה של הרב ס. אות עא בענין זה שפסק שא"צ ליטול ידיו — יוסף] לולים של תרנגולים אף שדינם כצואת אדם מ"מ מהני המחיצה לקרות כנגדם, ולא דמי לבית הכסא שאוסר בט"ז בס"י פ"ג, דשאני ביה"כ שעשויה לכך להטיל בו רעי, משא"כ הגי לולים אינו משום הטלת צואתו, אך ורק למען שמירת התרנגולים, אלא שבע"כ מטילין שם, אבל אינם בשביל זה ולכך מהני במחיצות. (שם סי' צ"א).

מי שיש לו קרחה בראשו, מותר לו ללבוש פאה נכרית ולא חשיב בכלל שמלת אשה, ועוד דאדרבה כמה שו"ת אחרונים שאסרו בזה לאשה, אך לענין לברך בכסוי הנ"ל פשיטא דאסור, דהא יש מחמירים אפילו בלא ברכה משום מראית עין של גלוי הראש (שם סי' ק"ח).

ע"ד שני מוהלים בשבת אחד חותך ואחד פורע, הגה הלבוש מיישב מנהג

הקדמונים שנהגו כן. אך לפמש"כ החכ"א דהמצוה לחתוך בשר הערלה לגמרי בלא ציצין המעכבין, ולא כמו שנהגו המוהלים לחתוך כל שהוא ולתקן ע"י הפריעה, דהיינו להסיר הערלה מן העטרה ולהסירה לצד הגוף, ורק בתשו' מהר"מ שי"ק סי' רמ"ה מלמד זכות על המוהלים כי לשון מילה אינה דוקא לשון חיתוך, דגם לשון הסרה משמע מיניה, אבל עכ"פ זה ברור כי המל בחיתוך לא עשה אפילו פלגא דמצוה דשייכא גביה, רק הפורע משלים בפריעה מצות חיתוך ג"כ, א"כ בזה נהי דחיובא ליכא דנעשה עכ"פ פלגא דמצוה משלו, אבל איסורא איכא, ולפי ידיעתנו אין המוהלים נזהרים כלל לעשות כמש"כ החכ"א מפני יראת חבורה בעצם הגיד, אם מפני חסרון אומנות, ע"כ נלע"ד מי שיודע בעצמו שאין בידו לעשות החיתוך בשלימות כמ"ש בחכ"א לא יעשו בשנים בשבת. (שם סי' קי"ט).

מי שאינו מגיח תפילין בחוה"מ, ומתפלל בבית הכנסת שמניחין בו תפילין, יניחם שלא לשם מצוה, כי גם הזוה"ק לא החמיר רק במתכוין לשם מצוה. (שם סי' קכ"ג).

בענין מטפחת, אם מותר לכרוך סביב צוארו בשבת ולצאת לרה"ר במקום שאין עירוב, מביא בשם חיי אדם כלל נ"ו שחוכך להחמיר בזה כיון שאין דרכן בכך, רק בעת הקור, ושמעתי בשם החת"ס שכן נהג לעשות כן, כמדומה לי שכך במטפחת לאחר ידו, וגילה טעמו משום דהוי הוצאה שלא כדרכה ואינו רק מדרבנן ומשום כבוד הבריות מתירים אשר באמת צריך כמה פעמים בבני אדם מאד לגקות צדדי החוטם שלא יהא נמאס בעיני הבריות דהוי גדול כבוד הבריות. (שם סי' קל"ג).

מי שטעה בתפילה ובברכת הא-ל הקדוש סיים בחונן הדעת, מביא בשם שו"מ סי' קע"א שא"צ לחזור לראש כשאר טעות בג' ראשונות, ולענ"ד מי שסומך על דברי הגרע"א והחת"ס להתחיל מראש התפלה לא הפסיד. (שם סי' קל"ד).

בענין כזית מצה, כתב דלפי מש"כ כ"ת בתוס' שבת דף י"ד דשיעור ביצה לאו דוקא דצריך יותר משום מה שנשאר בין השניים, וא"כ בענין כזית מצה צריך להיות זהיר וזריז בזה. (שם סי' קנ"ג).

במסיבת חתונה בסעודה שלישית שמאריכים עד הלילה, נהגו שהחתן והכלה טועמים מהכוס, אף לדעת המג"א שמי שאינו נוהג בכל ברכת המזון לברך על הכוס אסור לטעום, הנה בתוס' שבת דחה דברי המג"א, והעיד שכן נוהגים לטעום, וא"כ

כל שכן ב' ברכות דודאי י"ל דגם המג"א יודה להתירא. (שם סי' קנ"ג).

מי שטעה ואמר מודים דרבנן בתפלה בלחש, לא הוי הפסק, דודאי מיקרי מעין המאורע. ולפ"ז היה נראה לומר ג"כ ועל כולם ולחתום כהלכתה, אלא שלא עמדתי על כור הבחינה בזה ולומר דבר בענין הזה, אבל הפסק ודאי לא הוי. (שם סי' קנ"ג). וראה במהדורא תליתאי סי' ו'.

כרוב ממולא עם בשר, מברך על הבשר שהוא העיקר, ובלא"ה כתבו האחרונים דבכגון דא בספיקא מברך ברכה כללית שיוצא ממנ"פ. (שם סי' קנ"ה).

תענית שובבים שחל יום ה' בר"ח, טוב להקדים ליום ב' שאין מעבירין על המצוות ולא ליום ד' אם הוא נגד המנהג, ואם נוהג להתענות בער"ח וחל ביום ה', זכרון אחד עולה לכאן ולכאן. (שם סי' קס"ג, ור' לעיל שם סי' ט').

מי שנטל ד' מינים קודם עלות השחר א"צ להניחם בזמנו ולחזור וליטלם, דעיקר המצוה שיהיה בידו. (שם סי' קס"ו).

בדין המבואר באו"ח סי' תקס"א שצריך לקרוע ברואה ערי יהודה וירושלים ובית המקדש מה הדין ברואה בחול המועד.

וכתב לפמ"ש"כ הרמ"א ביו"ד סי' ש"מ דהיכא שאין מנהג, יש לקרוע על כל הקרובים בחוה"מ וא"כ ה"ה בזה אם אין מנהג בזה ידוע בין תושבי עיה"ק כמו כן דינא הכי, ובאמת בכל הני שנשנו בברייתא במו"ק דף כ"ו לענין שמועות רעות ולענין ס"ת שנקרע יש לנו לשאול שאלה זו, האיך דינם בחוה"מ, דבחדא מחתא מחתינהו עם הרואה ערי יהודה, ומסתמא חד דינא לכולם, ובאמת יש לפשוט ספק זה לפמ"ש"כ בפמ"ג סי' תקכ"ז דבעומד בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע גם בחוה"מ, ובשבת דף ק"ה אמרינן דהוה כס"ת שגשרף, א"כ משמע דזה עוד חמור ממנו, וכיון דבחדא תנינהו לענין רואה ערי יהודה, כמו כן הלכה בזו כזו. (שם סי' קע"ג).

מי שצריך להתייצב לצבא, אם מותר לו לבחור במשמרת עבודת המדינה מרצונו, ועי"ז יפטר מעבודת הצבא, אך מתוך כך יהא מוכרח לחלל השבת. והביא ע"ז מתשו' אמרי אש יו"ד סי' ג"ב מש"כ על המנהג שהיו קהלות ששכרו אנשים מישראל בחצי כסף שילכו לצבא במקום לומדי תורה וחשובי ישראל, והא אסור למסור ישראלים להציל שאר אנשים כמבואר בתרומות פ"ח

מי"ב, ויצא לחלק במה דקיי"ל ביו"ד סי' רמ"ד ס"ד דיוצאין בשיירה ג' ימים קודם השבת, ואף שיצטרך לחלל שבת מפני פקוח נפש, וא"כ הכא נמי בעבודת הצבא בזמן שנפקד לצאת, הוא כמה זמן לפני הליכתו להיות מאנשי המלחמה, ואז כשיגיע הזמן הוא פקו"ג שדוחה שבת, והוא דומה לשיירה. ומעתה הה"ד בענין עבודת המדינה ג"כ הוי הכי, כי יש עוד זמן קודם המלאכה, ואזי בלי ספק שיש פקו"נ אם לא ירצו לעשות עבודתם. ועוד י"ל דאינו ודאי שיצטרך לעשות מלאכה דאורייתא, ועבודת הצבא היא ודאי יותר וקרוב למלאכה דאורייתא כידוע. (שם סי' קע"ד).

יש לזהר שלא לכסות תפילין של יד כנהוג, למען שלא יתקלקל הרבוע, וכן החמיר ביד יצחק ח"ג סי' ער"ה ע"פ המבואר בתוס' מנחות דף ל"ה. (שם סי' קע"ח).

בעלי בתים הדרים בבתיים שאין מניחים אותם לעשות שם סוכה, ואוכלים חוץ לסוכה, מ"מ אין חשש מלאכול אצלם איזה מאכל, דהחשוד מביטול מצות עשה, אינו חשוד אלאו דטריפות וכיו"ב כמבואר ביו"ד סי' קכ"ז דאפילו פסולי עדות כשרים להיות נאמנים לענין איסורים אם אינו חשוד לאותו דבר. (שם מהדורא תליתאי, או"ח, סי' ד').

אסור לעשות בתים לתפילין מעור של ושת, שאינו בכלל עור, ומה שאמרו שני עורות יש לו לושת, הוא בלשון מושאל. (שם סי' ד').

נהג שאינו מניח לצחצח געלים בחוה"מ משום ממרח. (שם סי' י').

אשה שילדה לח' חדשים ונתנוהו באינקובטור וזוהו ע"י שפופרת לתוך הטבור, וחי ע"י כן ו' חדשים, אם יצא מכלל נפל כיון שחי יותר מל' יום, אי נימא דדוקא אם שהה וחי כדרך העולם ולא ע"י תחבולה. ומסיק שלא יצא מכלל נפל. (שם סי' י"ד ול"ה). [אולם בספרנו חזון למועד עמוד ע"ח הבאנו בשם באר משה (שטרן) ח"א סי' ס"ד שחולק עליו, ושכ"כ בהדרום גיסן תשי"ז הרב שמחה הלוי ליוואי. וראה ביד יצחק ח"ב סי' ס"ז. וראה עוד בנועם ט"ז בקונטרס הרפואה עמוד מ' מה שכתבנו בשם החזו"א ושו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן קכ"ג].

אם לסמוך על המג"א סי' רנ"ג סקל"ב המתיר לשפוך מים חמים בקדירה

שגראה שהתבשיל מצטמק, ושכן נוהגים אנשי מעשה, נראה דכיון שהדבר נעשה ביד הנשים, וכי הם מבחינין אם אינו מצומק כל כך עד שאינו ראוי לאכילה, דאז הוי בישול דאורייתא כמש"כ הרמ"א בסי' שי"ח דאפילו בפושרים אסור. ועוד דהמג"א מייירי דהתבשיל היה סמוך למדורה כיון שצריך להרחיקה מהמדורה עד שלא יהיה יד סולדת, איכא היכרא ולא יבא לחתות, אבל בנ"ד יש לחוש שמא יחתה. (שם סי' ט"ו).

אשה שקנתה מנורה (לייכטער) מגוי, אין לה לחוש שמא הוא מבית תפלה שלהם והוי משמשי ע"ז, דאין לחוש שכל שהוא ביד גוי שהוא ממשמשי ע"ז, כיון דשכיחי בביתם אזלינן בתר רובא דלאו לע"ז נינהו. ועוד דמנורה כיון שיכול להשתמש בנר בלא מנורה, דגם בלא מנורה מתקיים המצוה, וא"צ למצוה, מותר להדליק בו. (שם סי' י"ז).

שעון חשמל הנערך להדליק בשעה מסויימת אם מותר להפוך הכפתור שלא ידלק אז, כתב דאף דהוי גרם כבוי, וגם פחות מזה, אבל מ"מ אסור משום טלטול מוקצה, ונוסף לזה להחמיר שמנענע גם החוטים שהם מחוברין לכותל ויש חשש סותר או בונה. (שם סי' כ"ה).

מי שסיים שמ"ע בליל ש"ק ואמר יה"ר קודם שאמר אלקי נצור, מותר לו לומר ויכולו עם הש"ץ כמבואר בסי' קכ"ב דעונה קדיש וקדושה וברכו, וכש"כ ביום ש"ק דאינו ראוי לומר תחנונים כמ"ש בירושלמי אפילו על רצה בתוך בהמ"ז, ורק משום דנוסח ברהמ"ז כך הוא, משא"כ שאר תחנונים. (שם סי' כ"ז).

בשטר מכירת חמץ שנכתב בטעות זמן מאוחר, כתב להקל בזה ולסמוך בדיעבד על קנין כסף לחוד, וגם יש לצרף דמוכח מהשטר שכתב בו עד אחר אסרו חג, מוכח דנתכוין לזמן האמתי, ועוד שכתב בסוף השטר זמנו ערב פסח, מוכח דהיה רק טעות, ודמי למש"כ בחו"מ סי' מ"ג ס"ה דהיכא דמוכח דטעות סופר הוא, לא נפסל. (שם סי' מ"ה).

הנותן ס"ת חדש לביהכנ"ס בחג השבועות, מותר להוציאו מרה"י לרה"ר אף שיש בביהכנ"ס כמה ס"ת לקרות בהם, דהוי צורך מצוה גדולה, דלא כפרי השדה ח"ב סי' קב שאוסר. ושמעתי כי במונקאטש הוציאו ס"ת חדש בחג השבועות בנרות דולקים ואבוקות. והא הבערה מלאכה היא וביום א"צ לאורה, ועכ"ח מה"ט דכבודו

של ס"ת ולקרות בו הוי צורך קצת ומנהג ישראל תורה היא. (שם סי' מ"ו).

בענין דם במראה געהל, כל הפוסקים ס"ל להקל וכ"ד הגר"א ז"ל, ומש"כ החכ"א כלל קי"ט דבזמן הפסק טהרה יש להחמיר כיון דאז הדמים מצויים, אולם בנ"ד שבפעם א' כשבדקה מצאה נקי לגמרי, ורק אחרי שהיה שם כל בין השמשות, ראתה על העד מראה געהל, י"ל דגם החכ"א יודה להקל, כיון שכבר הוחזקה בטהרה, ובאמת דברי החכ"א צ"ע לענ"ד. (שם סי' נ"א).

בענין סוכה שמכוסה בפחים שנסגרים בעת ירידת הגשמים ונפתחים אחר כך בעת שנפסק הגשם אם צריך לברך אחר כך על הסוכה בשעה שנפתחים, כתב שצריך לברך כיון דבשעה שירדו גשמים אין שום חיוב עליו, והא גדולי האחרונים הגר"א ותשו' פ"מ פסקו לעיקר כדעת המחבר בהל' ציצית סי' ח' שפסק בפשט טליתו אפילו דעתו לחזור להתעטף צריך לברך. (שם סי' נ"ב).

אין יוצאין מצות נר חנוכה בחשמל, שצריך להיות דומיא דשמן דוקא דהיינו שיש בו שמנונית, אבל דבר שהוא דולק אבל לא מכח שמנונית, וכי ס"ד מי שמדליק עצים דקים וקסמין שיוצא ידי נר שבת או חנוכה, וכמוהו החשמל שאינו רק כח האש הנטמן בתוכה ע"כ אינו יוצא בזה. (שם סי' נ"ט). [ועיין ב"נועם" ו, שער הלכה, שכו].

מי שעומד בחנוכה באמצע שמו"ע ואם יאמר על הנסים לא יספיק לומר קדושה, כתב כיון דיש לפנינו תיקון חכמים לאמר על הנסים, ומה שע"י כן לא יכול לומר קדושה זה אינו בשעתה, וכשיאמר הש"ץ קדושה דאינו רשאי להפסיק, פטור מדברי חכמים א"צ לחוש, וכסברת הרמב"ן בשבת בפר' ר"א דמילה הביאו הר"ן בדין היכא דאישתפיך חמימא קודם המילה ע"ש. (שם סי' נ"ט).

שאלה: אם מותר לקהל לישב על מקומם טרם שגמר הש"ץ לומר ברוך ה' המבורך לעולם ועד.

מותר. המקורות: ט"ז קמו, א. חתם סופר סי' נ"א. (שו"ת באר משה מהרב משה שטערן, אב"ד דעברעצין, ח"א סימן ב').

שאלה: בבית חולים שיש מחיצה אצל כל מטה ומטה של חולה, אך למטה היא גבוהה למעלה מג' טפחים מהרצפה, אם מותר להחולה לומר דבר שבקדושה, אם אצל החולים האחרים ישנם עביט עם מ"ר בלא כסוי.

תשובה: מותר, דיש לסמוך בחולה על רבי יוסי דמחיצה תלויה שמה מחיצה, וגם דתוך המחיצה יש לו דין רשות היחיד אפילו לרבנן, וגם דאפשר דבבית בלא"ה לכולי עלמא מחיצה תלויה הוי מחיצה, ויש להקל לו גם לירד מהמטה ולישב על הכסא להתפלל. המקורות: תוס' שבת צט, א. ד"ה שתי. מג"א שמה, א. מאירי, מג"א סט, יג, ט. (שם סימן ג').

שאלה: בעל קורא שאומר את הסגול במקום ציירה או להיפך אם לגעור בו ולהחזירו.

תשובה: לא יפה עושים שמצוים על הקורא לחזור לקרוא עוד הפעם כתקונו, אבל הקורא עצמו צריך לדקדק לעצמו להרגיל לקרות כהלכתו. המקורות: תה"ד מובא בב"י בסימן קמ"ב, ומש"כ המ"ב דבטעמים כשמשתנה הענין מחזירין אותו, למעשה אין להחזירו כמבואר למעיין בא"ר. (שם סי' ד').

המתפלל ערבית של מוצ"ש מבעוד יום באמצע סעודתו אם עדיין יום הוא מזכיר של שבת אף להמג"א.

ענה ברכו במוצאי שבת באמצע סעודתו עדיין יכול לומר רצה, כן מביא שם באם חל ר"ח במוצאי שבת ונמשכה סעודתו במוצאי שבת בשם כמה גדולים שאמרו רצה ויעלה ויבא. (שם סימן ה').

בשבת חנוכה ששכח של שבת, כשחזור ומברך, אם ירצה יזכיר גם של חנוכה. (שם סימן ו').

שוקלד המחופה בשקדים מברך שהכל, דהעיקר הוא השוקולד. (שם סימן ז').

שאלה: טעה ובירך בפה"א על פרי העץ ואחר כך הביאו לו עוד מזה המין של בפה"ע אם חוזר ומברך בפה"ע או לא.
תשובה: אינו חוזר ומברך. (המקורות: או"ח רן, ג. ט"ז סק"ב, וא"ר). (שם סי' ח').

שאלה: האוכל ושותה כחצי שיעור וויטאמין אשר לפי עדות הרופאים יש בו רכוז של אוכלין יותר מכשיעור, אם מברך ברכה אחרונה.
תשובה: אין לברך ברכה אחרונה. המקורות: מג"א קצד, ד. שבת צא, א. מהר"מ שיק או"ח רנ"א. (שם סימן ט').

שאלה : אם לעשות סעודת בת מצוה.

תשובה : יפה עשו שלא הנהיגו לעשות כן. המקורות : דברי חמודות ברכות פ"ט אות ל'. פמ"ג רכ"ה א"א ה'. (שם סימן י'). [וראה דברינו בהמעין טבת תשל"ג. וראה בנועם ז, עמ' ד ; ט, עמ' שסא].

שאלה : אם להזמין נכרי לשמחה של מצוה.

תשובה : לא טוב הדבר להזמין, אבל אם מצד ההכרח מותר. המקורות : תדא"ר סי' ח', ט"ז או"ח תקי"ב, ו, (שם סי' י').

שאלה : ברך שהכל על דגים, והביאו אח"כ לפניו משקה אם יברך שהכל על המשקה וכן להיפך.

תשובה : מחוייב לברך, וכן באוכל ביצה חיה דינה כמאכל לענין זה. וכן הדין באוכל סוכריות. המקורות : חת"ס יו"ד סי' יט. אור שמח פ"ח מהל' טומאת אוכלין הי"ג. גדה נ, א. עמק בנימין סי' ג'. מ"ב סי' ר"ו אות כ"א. כף החיים קנח. ארחות חיים ספינקא שם אות ד'. (שם סימן י"א).

מותר לערות בשבת מים חמין מכלי ראשון לתוך בקבוק טערמאס. מקורות : שבת נא, א. רשב"א שבת מ, ב. קרן לדוד או"ח סי' ע"ז. אגרות משה או"ח סימן צ"ה. (שם סימן י"ב). [וראה בנועם ג' שער הלכה עמוד ז. ובנועם י' עמוד שכ"ג משו"ת צ"פ ח"ש סי' כ"ז. וראה בשלמת חיים ח"ד סי' ה' מהגרי"ח זונגפלד וצ"ל שצריך לערות מתחלה לכלי אחר].

שאלה : המתארחים במלון ויש לכל אחד חדר מיוחד, רק הסעודה אוכלין בחדר הגדול, מה תעשה עם הדלקת נרות שבת.

תשובה : ברור אם תדליק בחדר הגדול יש חשש ברכה לבטלה, כיון שכבר יש אור של הדלקת הנרות של הנשים האחרות, ואין כאן תוספת אורה כשמואר שם באור החשמל, ולכן הנכון שתדליק בחדרה בברכה, ואח"כ תדליק שאר הנרות בחדר הגדול, ואם תרצה יש תקנה שתדליק בחדרה בלא ברכה, ותברך על הנרות שתדליק בהחדר הגדול ותכוין לפטור גם על הנרות שכבר הדליקה. המקורות : מג"א רס"ג, י"א. רעק"א ודה"ח. (שם סימן י"ד).

שאלה : אם מותר לאשה שהדליקה נרות שבת להתפלל מנחה אח"כ.

תשובה : מותר, אם תתנה שאח"כ תתפלל מנחה. כן כתב שם ענה ברכו של

תפלת שבת, מותר לו להתפלל מנחה של חול אם מתכוין לשם שבח והודיה. כמו כן אם מתפלל ערבית מבעוד יום, מותר לו לענות קדושה של מנחה דרך הודיה, כן אם התפלל ערבית מבעוד יום, מותר לו להניח תפילין אם לא הניח תפילין. המקורות: ב"י סימן רס"ג בשם תה"ד, לב חיים ח"ג סימן נ"ו, אשל אברהם להג' מבוטשאטש שם. (שם סימן ט"ו).

שאלה: מי שנקטעה ידו ועשו לו הרופאים יד מניילון שלא יהא נראה כחסר יד, אם מותר לו לצאת בו בשבת לרשות הרבים.
תשובה: מותר. דלא שייכי בזה הני טעמא דאסר רבי יוסי בקב הקטע. מקורות: שבת סה, ב. הגר"א בסימן שא, טז. וא"ר שם סקל"ב. (שם סימן י"ז).

שאלה: מי שנשברה ידו וקשרו לו מטפחת על צוארו וידו מונחת בתוכה, אם מותר לו לצאת בו בשבת לרה"ר.
תשובה: מותר. ובלבד שיצא בו שעה אחת מבעוד יום. מקורות: מאירי שבת נ, א. ארחות חיים להר"א מלוניל הל' שבת אות רפ"ז. (שם).

שאלה: אם מותר לצאת במכונת שמיעה בשבת.
תשובה: מותר. כיון שהוא גורם להשמר מתאונות, וצריך שתהי' המכונה פתוחה מע"ש עד מוצ"ש, ולצורך מותר לו להקטין ולהגדיל כח השמיעה. ועפ"ז יש לנו היתר פשוט לצאת עם משקפיים שהם שמירה גדולה מי שאינו רואה בטוב בלא זה. מקורות: שבת סה, ב. מאירי פ"ו דשבת בפירוש המשנה. (שם).
[ובהר צבי או"ח (סימן קע"ג) כתב דאם נעשית כמין משקפיים של מראה עינים ולא ניכר כלל שנמצא בה כלי שמיעה מפני שהיא כולה כמעשה משקפיים ושתי ידות לה הנאחזים מאוזן לאוזן, בזה יש להקל, אבל באלו שיש בה שני חלקים, חלק אחד מונח בכיסו וחלק השני שקוע בתוך האוזן שאין בשניהם לא סוג מלבוש ולא סוג תכשיט ודאי דאסור. וראה בנועם ג' שער הלכה ע' 22].

שאלה: מי שגבו עקום ועשו לו מלבוש ממתכת ליישר גופו אם מותר לצאת בו בשבת לרה"ר.
תשובה: מותר. מאחר שנושאו דרך מלבוש. מקורות: שבת ס, א. מהא דשריין. ודף סג, א. ובתוס' נו, א. מהא דבירית. ובדף ג, א. בדין פקולין ומאירי שם. (שם סימן י"ח).

אסור למשוך בשבת שערות הראש בשמן המיוחד לכך כל ימי החול משום

בונה. ובשמירת שבת כהלכתה סימן י"ג אות כ"ז מתיר בזה. ולדעתי איסור גמור הוא וח"ו להתיר. מקורות: ריב"ש סימן שצ"ד, או"ז סימן פ"ד אות י'.

כן אסור לעשות סלסול ע"י שמן בשבת, אלא יעשו אותן במברשת רך ויבש בלא מים ובלא שמן.

ואותן ההולכים בפיאות ארוכות ודרכם לסבב הפיאות סביב אצבעותיהם שתהא מסובבת היטב, וכן עושים כל פעם אחר שיוצאים מן המקוה מותר, ואין בו חשש בונה. וידקדקו שהשערות יהיו יבשות מהמי מקוה משום סחיטה. (שם).

גשמים או שלג היורד בשבת אין בהם משום מוקצה. מקורות: עירובין מב, ב. צט, ב. תשובות הגאונים סי' רמ"ב. מאירי ביצה לט, א. דלא כפמ"ג בפתחה להל' יו"ט. (שם סי' כ').

שאלה: מי שיש לו שלחן בחדר האורחים ויש עליו כלי שמלאכתו לאיסור ויצטרך להסירו משם, אם צריך לסדר שלחנו על השלחן שבחדר אחר שאין עליו כלי איסור.

תשובה: מותר לסדר על שלחנו שבחדר האורחים. מקורות: שבת קמ, א. שו"ע סימן ש"ח, ט"ז. (שם סי' כ"א).

שאלה: אם מותר להסיר המחטין מהחלוק המקופל בשבת. תשובה: יש להקל. (מהך דשבת קמח, ב. שו"ע סי' ש"ח וראה עוד בח"ב סי' כ"ט).

כן כתב דמחט הנמצא ברצפה מותר לטלטלו שלא יוזקו בו תינוקות. (מהך דשבת מב, א. מ"ב סימן ש"ח סקמ"ז). (שם סי' כ"ב).

מותר לטלטל כלי אכילה שעל השלחן כדי להפיג עצבנותו. מקורות: תוס' שבת ס, א. ותוס' עירובין סט, א. ד"ה כיון. סימן ש"ח, ד. ובא"ר, דלא כמשנ"ב שם סקכ"ג. (שם סימן כ"ג).

בגד שיש בו מעות, אם יש באותו בגד דבר המותר לטלטלו, אם הוא יותר חשוב מהמעות מותר לטלטל הבגד, ובצורך קצת במיקל לטלטל אף בשוין אין גוערין בו. ואם נמצא בחלוק בית שאין דרך לתת שם מעות מותר לטלטל בבגד ולא נעשה בסיס. ואם אפשר ינער המעות. מקורות: ב"י סימן שט בשם בית מאיר, בעל ההשלמה בשבת מז. וספר המאורות שם. ובר"ן שם. וריא"ז. (שם סימן כ"ד).

מותר לתת שיירי מאכל במקרה בשבת כדי שלא תפסד אף שמכין משבת לחול. מקורות: במאירי שבת דף קכ"ד מבואר דמותר לטלטל מחמה לצל משום הפסד ואפילו אין לו שום צורך, ואף לדעת בעל ההש"למה המחמיר, בנ"ד מותר, מכיון שמותר להסיר כל הכלים המונחים על השלחן כדי לפרוס מפה שם, שוב מותר להניחם אפילו במקרה. ומצינו שמותר לטלטל כלי לכסות ביצה שנולדה בשבת. הרי דמטלטלו לצורך מחר, וזו ראייה ברורה שאין עליה תשובה. (שם סימן כ"ה).

מן הדין מותר לפתוח המכונת בשבת וליקח משם דבר ששכח שם מע"ש, רק מפני מראית עין לא יעשה כן אלא בבין השמשות, ולצורך גדול מותר אף ביום השבת. (שם סימן כ"ו).

שאלה: נערו הוצאות במסרק חצי עגולה בשערותיהן כדי להחזיק השערות, אם מותר לצאת בהן בשבת.

תשובה: אם אין דרכן להסיר מסרק כזה דרך הילוכן ולהשכיב השערות אנה ואנה מותר, ואם לא"ה אסור. מקורות: שבת נו, א. מאירי דף ס'. שו"ע סימן ש"ג ומג"א סק"ח וט"ז סק"ז. (שם סי' כ"ז).

מותר לפזר מלח בשבת על המדריגות שנתכסו בשלג כדי שלא יחליק על הגליד. מקורות: עירובין קד, א. או"ח שי"ג. רק יפור ע"י שינוי, ומפני מראית העין יעשה בצנעה. (שם סי' כ"ח).

שאלה: בית הכסא שנסתם אם מותר בשבת לתקן ע"י כלי שירדו קילוח המים. תשובה: מותר. וכל שכן בצער גדול. מקורות: כתובות ס, א. ובמאירי שם. ר"ן ביצה דף ה'. (שם סי' כ"ט).

שאלה: אם מותר לכבס בשבת במים מפה של ניילון. תשובה: מותר, על ידי שיתן עליו מים. אבל לשפשף במפה ע"י שום דבר שמנקין אותו אסור. וכן הדין במעיל גשם שעושים מניילון או מגומי. מקורות: זבחים צד, ב. שבת קמב, ב. שו"ע סימן של"ט. (שם סי' ל').

שאלה: אם מותר לצאת בשבת עם כסוי ניילון שעל הכובע.

תשובה: איני מוחה ביד המיקל בדבר. ומביא בשם אחיו בשו"ת בצל החכמה ח"ב סימן פ' שמחמיר, ולכן משיב שנכון להחמיר. אבל למחות אינני מוחה כי שמעתי מקצת הרבנים בא"י שמקילין. (שם סי' ל').

מותר להכניס בשבת בגדים המלוכלכים במכונת הכביסה אם אין שם מים כלל, ואין כאן משום הכנה, כיון שעושה רק להוציא הריח רע מהבית, וגם אין כאן משום עובדין דחול, וגם אין כאן משום מראית העין, כיון שאין הדרך לעשות כן רק בחדרי חדרים, ודלא כחלקת יעקב ח"ג סי' פ"ה. (שם סי' ל"ב).

עניני רפואה

מותר לקחת דויטאמינים בשבת לחזק גופו או שלא יבוא לידי חולי, אבל הויטאמינים הלוקחים רק לרפואה בודאי אין להתיר. (המקורות: ירושלמי שבת פ"ו ה"ב. שו"ע שכ"ח, ל"ו).

כן מותר לקחת אספירין בשיש לו כאב ראש או בהצטננות בלא חום ע"י שינוי דהיינו לייניחו בע"ש במים וישתה המים בשבת, וזה היתר ברור. (שבת קח, ב). [וראה עוד בח"ב סי' ל"ב].

כן מותר לאשה לבלוע כדורים כדי שתתעבר, ולפי פקודת הרופא צריכה לבלעם מדי יום ביומו, דלא גזרו משום שחיקת סממנים כשאין כאן שום מחלה. וכן אם צריכה לבלוע כדורים כדי שלא תתעבר (באופן המותר) מותר גם כן מה"ט.

וכן הסובלים ממחלת לב שע"פ פקודת הרופאים צריכים לבלוע כדורים קודם ואחר ונשימם, אז מניח הכדורים במים בע"ש וישתה, וזה שרי אפילו באינו ליל טבילה. אך אם צריך רק לבלוע הכדורים, אז בליל טבילה יש להקל עפמ"כ החת"ס או"ח (סי' ע"ג) דשרי לעשות מחיצה ע"י עכו"ם בשבת מטעמא דהוי שבות דשבות במקום מצוה, וגזירת שחיקת סממנים, קיל מאמירה לעכו"ם שבות כמבואר באחרונים בשם רדב"ן. אם כן בנידון דידן יש להקל בצירוף סברת ספר החיים שאם תרגיל בכך ג' ימים שרי. וכש"כ בנד"ד שרגיל בזה הרבה. [וראה גועם ג' שער הלכה ע' 21; ובנועם טז, קונטרס הרפואה, עמ' מג].

כן מותר לאשה שסכנה לה להתעבר וקבלה היתר מרב מובהק שלאחר תשמיש תנקה עצמה מהש"ז ע"י כדור מלא מים עם קנה בראשו וע"י קלוח המים מהכדור ע"י הקנה באותו מקום מנקה עצמה לאחר תשמיש כל פעם, ואם צריכה מים חמים, תקח מים שהוחמו מע"ש ושרי.

כמו כן מותר לה להכניס סמי רפואה שקבלה מהרופא כדי שלא תתעבר. הסובל מעצירות מותר לו לשתות מי שזיפים כיון שלכמה אנשים הוא משקה של בריאים ואינו שותה לרפואה כלל. (או"ח שכ"ח, מד). מי שיש לו נזלת מותר לו להריח במשחת "וויקס" בשבת, משום דעיקר הכוונה בהריח, הוא כדי שיעלה בידו לשאוף אויר דרך האף ולא לרפואה. [וראה בנועם י' עמוד רצ"ו לאסור].

מי שעשו לו ניתוח על טחורים ורפואתו הוא לשבת כמה פעמים ביום במים חמים מותר. ע"פ המבואר בסימן שכ"ח סעיף מ"א דמי שנשתכר שרפואתו לסוך כפות ידיו ורגליו בשמן מותר לסוכם בשבת. וכתב המג"א בטעם שדברים אלו אין עושים בסממנים. הרי דכל שאין עושין בסממנים שרי. מותר להניח בשבת בקבוק מים חם למי שיש לו מיחוש קרעמפין (עוית) בבטנו או בשדרה וכיוצא, אפילו אינו צער גדול. (שבת סו, ב. מ, ב. ובתוס' ד"ה ובלבד. ובמאירי שבת סו. משנ"ב שכו, יט). וכן מותר להניח בקבוק קרח למי שיש לו חום, ומביא בשם מהרש"ם שמותר לעשות חוקן כשיש לו כאב בבטן, אפילו אם גותן דברים המסוגלים לרפואה בתוך המים. [וראה נועם י' ע' רצ"ז]. כן מתיר להניח בקבוק על מקום נפוח. וכן להדק בסכין על נפוח הנמשך במצח. כן מתיר לבלוע כדורים כדי שלא ירדם. (שם סימן ל"ג).

אסור להשתמש בספרייר (כלי לזילוף שער) בשבת. אבל אם אינה נותנת רק לצחצח נראה דשרי. (ביצה כג, א. שבת נ, א). (שם סי' ל"ד).

שאלה: אם מותר להניח בשבת באנדאש (פלאסטער) על המכה אשר באמצעו נמצא געז טהור לגמרי ואת זה מכוונים להניח נגד המכה, ומשני הצדדים יש דבק הנדבק על בשר האדם ואין בהדבק שום ממשות, ונקלף בלי שום קריעה בנקל. תשובה: מותר. כיון שהבאנדאש אינו מרפא, רק משמר המכה שלא יהיה נסרט ע"י הבגדים, וגם אין בהדבק שום ממשות כלל, ואין כאן משום ממרח, ובאופן שיפתח הסתימה מערב שבת. ולצורך גדול מותר לקרוע בשבת ע"י תינוק או נכרי. מקורות: שבת עה, ב. עירובין קב, ב. ב"י שכ"ד. תוס' שבת סד, ב. שבת יח, א. ובתוס' שם ד"ה ומתרפאת. וראה עוד בח"ב סי' כ"ט.

בענין מירוח וואזאלין לתינוק שעורו נלקה באדמימות. טוב שתניח על מקום אחד והואזאלין מעצמו ימוח. ואם לאו, תשים שמן המתקוק לצורך זה על ידה ותקנח השמן על עור התינוק, וזה שרי בלא שום פקפוק. אבל לקנח בדבר עב ממש

כמו מה שנקרא אצלנו דעסיטין בודאי אסור בכל אופן. [וראה בח"ב סי' כ"ט].
(שם סי' ל"ו).

*

נכון אם אפשר להסיר הקליפה מהבצל מע"ש כיון שאינה ראוייה לאכילה כלל
והו"ל כמו מפרק, והמיקל לא הפסיד.

כן כתב שמותר להדיח הפירות בשבת בדרך בני אדם להדיח מהעפרורית
שאינו נראה כל כך. ועיקר כוונתם להדיח מצד בריאות. ומה דאיתא בשו"ע סימן
שיט, ח. ולא שפין אותן ביד, היינו פסולת הנראה דומיא דרישא דאין שורין את
הכרשינין כדי להסיר הפסולת. והוא דבר פשוט ואמת ויפה נתגו העולם להתיר. (שם
סימן ל"ו). [וראה בנועם טו, עמוד לט, ובנועם טז, שער הלכה, עמ' קו].

שאלה: אם מותר להשתמש בשבת בספוג מחוטי מתכת לשפשף בו ולנקות
הכלים המלוכלכים.

תשובה: יש מקום להקל שאין בו אפילו סחיטה מדרבנן, אבל רק לכלי
פורצלן, לא להקערות הצריכים שפשוף הרבה בכח.

מותר להדיח הפה בשבת במשקה המוכן לכך ויש לו ריח. (שבת סד, ב.
שאלת יעב"ץ ח"א סי' מ"ב).

מותר לרחוץ רגליו המזיעין במים שיש בהם ריח, אם נתגו דבר המריח מע"ש,
ומותר להוסיף ריח בשבת. (שם סי' ל"ט).

שאלה: בענין כלי אשפה, אם מותר להניח שם חמץ בערב פסח.

תשובה: אם הכלי מונח בחוץ ברה"ר אין בו חשש שבעולם, ואם מונח בחצירו,
טוב שישפוך עליהם הרבה גפט ובוזה יוצא ידי חובתו ואין שום חשש בדבר. אבל
לא מהני אם מוכר הכלי לנכרי, כיון שחוזר ומשתמש בו, אין לך ערמה גדולה
מזו שהכל מודים שאסור, וגם איך ימכור דבר שלעולם לא יבוא לידי הקונה,
שעובדי העיריה מריקים אותם, ואין זה ערמה, אלא חוכא ואיטלולא, ובוזה נתבטל
ח"ו כל עיקר כוונת מכירת חמץ. (שם סימן מ"א). [וראה בנועם טז, שער הלכה,
עמ' קו].

נתערבו לו כלים שלא הוטבלו בין שאר כלים, אם יש לו טירחא יתירה לטבול
כולם א"צ לטבול כלל, ואם לאו יטבול כולם בלא ברכה, ואם טובלם בבת אחת
יברך. (שם סימן מ"ה).

שאלה : בהא דאמרינן דמעוברת הוי מסולקת מדמים אחר שהוכר עוברת דהיינו אחר ג' חדשים, מה הדין אם נבדקה ע"י רופא ואמר שהיא מעוברת, אם נחשבת ג"כ למסולקת מדמים.

תשובה : אין לסמוך על זה (נדה ז, ב. ומעדני יו"ט פ"ק אות ס'). ומי שסמך על דברי הרופא ועבר על דין הפרשה סמוך לווסתה צריך תשובה דחשיב כמזיד. — ויש מי שרוצה לומר שעתה נשתנו הטבעיים, וכאשר הוחזקה להיות מעוברת אפילו מתחלת עיבורה, תיכף היא מסולקת מדמים, מ"מ לא החלטתי להקל. והסומך על המקילים, יש לו על מי לסמוך. (שם סימן מ"ח). [וראה עוד בח"ב סי' ס"ח].

מתיר להבעל להאכיל לתינוק כשאשתו נדה מחזיקתו בידיה, וכן להיפך. אם אין התינוק רוצה לאכול באופן אחר.

וכן מותר לכסות ראשו של תינוק כשאשתו נדה מחזיקתו כשיש חשש מקור והתינוק יכול לבוא לידי כאב אזניים.

כמו כן מותרין לשחוק שניהם במשחק השח-מט.

כמו כן מתיר לטפטף טפות רפואה לתוך עיניה ע"י שתפתח היא עצמה עיניה, והבעל אינו עושה יותר ממה שמטפטף בתוך העין ע"י שפופרת.

כן מתיר לאחוזו כוס עם משקה בידיה והבעל שותה המשקה דרך קש.

כן מתיר כשאשתו נדה מחלקת בשר ממינים שונים בסעודה, שמותר גם לבעלה לקחת משם עם מזלג, ודוקא ברבים ולא בביתם בינו לבינה.

כן מתיר לבעל לאחוזו ביד תינוק כשאשתו נדה אוחות בידו השניה ובגם הולך באמצע שאין לאסור מעיקר הדין, ולמעשה נכון ויפה להחמיר כמה דאפשר.

כן מתיר לאחוזו מטריה למעלה מאשתו נדה בעת הגשמים.

דעתו להחמיר לדחוף שניהם ביחד בעגלה של קטן.

כשנוסעים ביחד במכונית, ישתדל שיהיה דבר המפסיק ביניהם. (שם סימן נ').

אשה שבעלה לא היה בעיר כמה ימים וראתה כתם, רשאית להתחיל למנות

ז"נ תיכף ומיד ביום המחרת ע"י הפסק טהרה ביום ראיית הכתם. (ש"ך סימן

קצ"ו, כא. חת"ס יו"ד סימן קפ"ח. שבו"י ח"ב סימן ע"ז. גובי"ת יו"ד סימן קכ"ה).

ראתה כתם ושוב פירסה נדה אינה צריכה לספור ה' ימים רק משעה שנאסרה

על ידי הכתם.

מי שבילל חתונתו בעילת מצוה שלו לא היתה כראוי באופן שמצד הדין היה

מותר לו לקיים בעילת מצוה בליל ב', ופירסה נדה לפני הלילה, מותר לו להתייחד

עמה, דבהכנסת עטרה הוי כביאה להתיר לו להתייחד עמה, כיון דהוי כביאה גמורה

לעגין עריות. (שם סימן ג"ב). [וראה עוד בח"ב סי' פ"ט].

מי ששן שלה מתנדנד והרופא מטפל בה שלא להוציאה, כל זמן שלא הוחלט שאין להציל השן, אינו חוצץ. (טור סי' קצ"ח וב"י. גוב"ק יו"ד סי' ס"ד). (שם סימן נ"ד).

שאלה: אשה שהפילה והיה לה צער וכאב גדול ועצום, ובעת צרתה נדרה סכום גדול במזומן לצדקה, ברשות בעלה, אם מותר להתיר נדרה. תשובה: אין להתיר נדרה בשום אופן, כיון דנודרין בעת צרה אין מתירין אם לא לצורך גדול כמבואר בתשובת מהרי"ל סי' קפ"ה תשו' הרמ"א סימן ק"ג וראג"ח סימן ג'. דלא כהעמק שאלה פר' ויצא. (שם סימן נ"ז).

שאלה: מי שאומר קדיש אחר אמו, אם מותר לו לקבל שכר כדי לומר קדיש על אחר.

תשובה: מותר, דבמקום הפסד ממון לא שייך דין כבוד או"א, ואע"פ שכאן אינו אלא מניעת הריות, מ"מ לאחר מיתה אפילו להפסיד ריוח לא מצינו. — ולענין חודש הי"ב, נראה שיום אחד אחר הי"א חודש יפסיק יום אחד, כדי להפסיק בין קדישים של חיוב מצד אמו ובין הקדיש של האיש האחר. כן כתב (בשם הברכ"י יו"ד סימן ר"מ) שהבן חייב לכבד את אביו, אפילו כשאמו מקפדת על זה. (שם סימן ס').

האב המצטער על שבנו הולך בפאות ארוכות, ואומר שזה מונע לו להגיע לשידוך, ומבקש שעכ"פ יקיפם מעל אונגו. וכתב דכיון שהוא ממילי דחסידותא שאין לו מקור בש"ס ופוסקים. ומבואר להיפך בדברי קבלה של האר"י ז"ל, והאב מצטער ע"ז, בודאי מחוייב הבן לשמוע לאביו. (שם סימן ס"א).

שאלה: בן ח' שנגמר שערו וצפרניו ונתון באינקובטור, אם אביו חייב בפדיונו.

תשובה: חייב לפדותו ביום ל"א כשאר בן קיימא. מקורות: תוס' שבת קלז, א. או"ח סי' ש"ל סעיף ז' ובה"ל שם. חת"ס אה"ע ח"ב סי' ס"ט וקס"א. ריב"ש סי' תמ"ו.

כן כתב לענין אבלות בנדון כזה כיון שנגמרו לו שערו וצפרניו צריך להתאבל עליו כשמת אחר ל', (דלא כלבושי מרדכי תליתאי או"ח סי' י"ד ול"ב). (שם סי' ס"ד).

הרואה נשיא ארצות הברית מברך שנתן מכבודו בלא שם ומלכות, כיון שאין בידו להמית ולהחיות. — ואפילו בא למדינה אחרת צריך לברך. — ואפילו במלכה נכרית יברך (חת"ס או"ח סימן קנ"ט, בצל החכמה ח"ב סימן י"ח). (שם ח"ב סי' ט').

על גרעיני דלעת יש לברך בפה"א, ולא שהכל. כיון שנוטעים הדלעת גם בעבור הגרעינים והוא מסחר גדול בפני עצמו בכל המדינות. — על מי עגבניות מברך שהכל, ואם בירך בפה"א יצא, וכן הדין במי שזיפים. — על פשטידא מתפוחי אדמה מברכין בפה"א. — על יין תפוחים מברך שהכל, ודוקא אם עושין אותו ע"י סחיטה מתפוחים חיים. אבל אם סוחטים אותם אחר הבישול, אם בירך בפה"ע יצא. — על מאסטיק (טשעווינגיום) מברך שהכל. (שם סי' י"ב).

הרואה קברי ישראל, כשרואה אותם דרך נסיעתו ברכבת או במכונית, אין לברך (מלשון הירושלמי שאמרו בעובר בין הקברות, כלבו סי' פ"ו. מהריט"ץ סימן פ"ז, שע"ה סי' רכ"ד).

הרואה בית הקברות אחר מברך פעם שניה (מג"א רכ"ד: וא"ר בשם רדב"ז, ו' דלא כעמודי אור סימן ד' וכה"ח אות נ"ד, וערוך השולחן) (שם סימן י"ג).

מותר לנפח כר של גומי בשבת, כיון שא"צ מעשה אומן כלל, וצריך שיהיה נסגר ע"י מגופה של גומי וכיו"ב ולא ע"י ברזא של ברזל המסובב ע"י חדקים (שבת מ"ח, ב. או"ח ש"מ במג"א י"ד, ש"ז, ב.).

וידענא שהלכה ברורה היה בידינו מאאמו"ר ז"ל שמנעלים שלנו שסביב הנקבים נמצאים ברזלים באופן שבנקל להעביר הרצועות באותן נקבים, היה מתיר להכניס הרצועות אפילו במנעל חדש, וכך הורה הגר"י שטייף מבודאפעסט. — כן מותר לנפח בשבת הני באלונים של הילדים המשחקים בהם תדיר ואין איסור משום תיקון כלים בהנפחתם, ובתשו' מהרש"מ ח"ב סי' קי"ד (הגדפס בסלאוואקיא, ובהגדפס בירושלים הושמט) שמתיר אפילו למשוך כלי שעון העומד ביום השבת, משום דאין כאן תיקון, דתינוק קטן יכול למשוך אותו. (שם סי' כ').

אם רוצה לערות מים מכלי ראשון על אינסטענט קאפע בשבת לא יערה מהכלי הגדול העומד על האש, אלא יערה לכלי שני ומשם יערה על הקפה. (שם סי' כ"א).

מותר למדוד חום בשבת, דהוי כמדידה של מצוה. (שם סי' כ"ב).

מותר לזלף בשבת להסיר הריח רע או ליתן ריח טוב לאויר שבבית (ביצה כב, ב, או"ח תקי"א). — וכן מותר לזלף על ידיו וחלוקו וכרים וכסתות, כדי להרחיק היתושים, וכן הרוצה לזלף "פליט" נגד הזבובים, כשאין מזלף ישר על הזבובים ממש, המיקל יש לו על מי לסמור. (שם סימן כ"ג).

מותר להשתמש בשבת בבגדי ילדים שהיו רטובין בבין השמשות, כיון שידוע שביום השבת יהיו יבשים, והוי בכלל גמרו בידי אדם ושרי (ביצה כ, ב. ודברי המ"ב בסי' שח סקס"ג צריך בירור). (שם סימן כ"ד).

מותר להניח מים במקרר בשבת שיגלידו ואין בו חשש משום בונה או גולד. (שבת נא, ב. רמ"א שי"ח, ט"ז). (שם סי' כ"ה). [ראה בנועם ג' עמ' מח; יא, ש"ה, רלח; יג, ש"ה, שטז; טו, ש"ה, שלה; טז, ש"ה, עט, צט].

אסור לשחק במשחק הפינג פונג בשבת מפני שמשמיע קול גדול, ודמי להך דשבת יח, א. וגם שייך בו משום עובדין דחול, דלא כשמירת שבת כהלכתו פט"ו אות ו' שמתיר. (שם סי' כ"ז).

מה שכתב המ"ב בסימן תרי"ד סק"ה להחמיר מללכת ביוהכ"פ בערדלים (קלושין) לפי דברי הפמ"א, לא ידענא איזה קאלאשין היו בזמנו, אבל בקאלאשין של זמננו, בודאי שרי, שמרגיש יותר מדאי שהוא הולך יחף, והוי כלבדים הרכים שמתיר החת"ס אפילו להפמ"א. (שם סי' ג"ב).

כלי פלאסטיק וניילאן ובאקלעט אין להם שום שייכות לכלי מתכות וכלי זכוכית ואין צריכים טבילה. ואם נאסרו באיסור דרבנן יש להתיר בהגעלה, ובאיסור דאורייתא, אם יש הפסד קצת אין מוחין ביד הנוהגין להכשיר, ולפסח משום חומרא דפסח שהוא במשהו אין להקל אלא בהפסד מרובה. (שם סי' נ"ג).

אשה שיש לה עין זכוכית ומתביישת להסירו, א"צ להסירו בשעת טבילה. (שואל ומשיב מהד"ב ח"ג סוס"י קח, כוכב מיעקב סימן קל"א), ובמנחת יצחק ח"ג סי' פ"ג מחמיר לכתחילה. ומיהו באשה צעירה, הלכתחילה הוי כדיעבד. (שם סימן נ"ו) [וראה בנועם ח"ד ש"ה עמוד 14 מהגרצ"פ פראנק].

אשה שיש לה מיחוש באותו מקום והרופא נתן לה תרופה לזלף, אז בוי' ימי

טהרה קודם הזילוף תבדוק עצמה ואחר כך תזלף. וגם הב"ח סימן קפ"ח שחושש שהרחיצה מלבן הדם, ליכא למיחש בנ"ד, חדא שבדקה עצמה. וגם דהב"ח לא החמיר אלא ברחיצה של מים חמים, אבל לא במים צוננים. וכן התרתי לגשים לשוט בנהרות או בבריכות מים בתוך ז' נקיים ותבדוק עצמה קודם. (שם סימן נ"ח).

אסור להשתמש בכלי הנקרא "מגן-קלעמפ" למול בו, והמשתמש בכלי זה מחוייבים להזהירו, ואם לא יציית פסול לעבודתו, וגם אם ישאר הבן ערל אין להשתמש בכלי זה. — כן מחוייב האב לדחות זמן המילה ביום השמיני כדי לקיים מצות מציצה בפה דוקא. ובסימן ע"ה עמד על לשון הקצות החשן בסימן שפ"ב שכתב דהמציצה אינו אלא לרפואה, וכן עמש"כ המ"ב בסימן של"א על מה שמעתיק דברי היד אלעזר דמציצה סגי בספוג ע"פ פסק החת"ס, דלא כחלקת יעקב ח"ב סימן נ"ג וח"ג סי' ק"ז. (שם סימנים ע"ב—פ"א). [וראה בגוועם ט"ז בקונטרס הרפואה עמוד לו ממנחת יצחק ח"ה סי' נ"ד, ובעמודים לז—לט בענין מציצה בשם הד"ר יעקב לוי מנועם ט' עמודים רפ"ה—ש"א].

כשצובעין הבית ומסירין המזוזות, כשמחזירין צריך לברך בלא ספק כיון שעובר זמן רב בין הסרת המזוזה וקביעתה מחדש דודאי הסיח דעתו, וכן אם הסירה לבדוק ומסרה לסופר, והסופר אינו בודקה מיד, צריך לברך. (שם סי' צ"ב).

שער בית המרחץ שנכנסים משם לחדרים המשמשים לחדר ההמתנה ולהיוצאים מהמקוה להנפש, וגם נמצא שם מכשירים לייבש השערות וכיוצא, ואין שם זיעה וזוהמא של בית המרחץ, חייב במזוזה. (שם סי' צ"ד).

בחורים הדרים בפנימיה של הישיבה, פטורים ממזוזה לגמרי כיון שאין הבית שלהם, ומנהלי הישיבה אינם דרים שם וממילא אין עליהם חיוב לקבוע מזוזה. ומ"מ כיון שבמרכז הבנין יושבים תדיר, וחדרים אלו חייבים במזוזה עם או בלי ברכה, לכן טוב ויפה שיקבעו על כל חדרי הבנין, שאינו מן הדין ששאר כל חלקי הבנין ישארו בלי מזוזה כלל. אבל מצד הדין אין בכוחנו לכופ מנהלי הישיבה לקבוע מזוזה על כל חדרי הבנין, וכן הדין בבית חולים כמבואר באבני נזר חיו"ד סימן ש"פ. (שם סימן צ"ה).

אין למחות ביד מי שלובש מזוזה על צווארו לשמירה, אבל יותר טוב שלא לעשות כן (רא"ש הל' מזוזה סי' י', ירושלמי שבת פ"ו ה"ב, מנחות לב, ב. תיו"ט כלים פ"ז מט"ז). (שם סימן צו—צט).

אשה כשרה לקבוע מזוזה, אבל לא תעשה כן בלא הסכמת הבעל, ואם קבעה בלא דעתו א"צ להסירן (מג"א יד, ג. ישועות מלכו סופ"ה מהל' תפילין ומזוזות). (שם סי' ק').

ניחום אבלים ובקור חולים, עיקר קיום המצוה הוא בגופו ממש. ומ"מ אם בטלפון מקיים חלק מהמצוה. (ירושלמי פאה פ"א ה"א נדרים לט, א. אהבת חסד ח"ג פ"ג). (שם סימן ק"ד). [וראה בגועם ד, ש"ה, 16; ה, ש"ה, שטו; ו, רפה].

כשמתפללין בבית האבל בשבת שהוא יום ה' לאבלות יכול האבל לעלות לתורה אף בשחרית, דאל"כ הוי כאבלות בפרהסיא אם לא יקראו לבעה"ב. (רדב"ז ח"ג סי' תקנ"ט, עיקרי הד"ט סי' ל"ו, שדה חמד אות כ"ט).

אונן שיש לו בן לפדות, אם אין באפשרות לקברו ביום ל"א יפדנו קודם הקבורה ע"י שליח בממונו של אבי הבן והשליח יברך גם שהחיינו. ואם נמסר להח"ק והם יתעסקו עם המת, אז יפדה הוא עצמו, ושהחיינו יברך הכהן, וזה דוקא כשאבי הבן ילווה את המת, ובאם לא ילוונו אז יברך אבי הבן גם שהחיינו. (מהרש"ל סי' ע', ט"ז יו"ד שמא, ו. חת"ס ח"ו סימן נט, ויו"ד סי' רצ"ח). (שם סימן קט"ו).

אף מי שלא אכל פת בסעודת חתן וכלה, יכול לברך השבע ברכות. המקורות: ר"ן כתובות ג, א. ערה"ש ס"ב, כ"ז. וכן נהג האדמו"ר מסאטמאר שלא אכל פת, רק שתה שכר ואכל דגים ובירך ה' ברכות. (שם סימן קי"ח).

*

בענין זמן קריאת המגילה בבית"ח הדסה, ב"נועם" י"ז עמוד רנ"א הביא בזה מש"כ הגאון רבי עובדיה הדאיה ז"ל ועוד, עיין מה שכתבתי ב"נועם" ח—ט ו-יא. ויצויין גם שהגרש"ז אויערבוך שליט"א כשהיה מאושפז בבית"ח הדסה בימי הפורים ביקש שיקראו לפניו את המגילה גם ב"ד. וכן נמסר שהגאון רבי דוד יונגרייז זצ"ל כשאושפז בית החולים הדסה הזמין בעל קורא שיקרא לפניו את המגילה ב"ד, וכן הסכימו על ידו חברי ביה"ד של העדה החרדית כשביקרו אצלו.

בעריכת חכם אחר

שאלה: סוחר שאחר עבודת יום קיץ ארוך ומיגע כאשר חזר ליל ש"ק אחר התפלה מביהכנ"ס לבית מלונו שכב להנפש קצת כדי שיוכל לקדש ולאכול סעודתו אחר שכבר נח קצת, אמנם הוא נרדם וכאשר הקיץ כבר עלה עמוד השחר והוא עדיין לפני שעה שלש בלילה ועדיין שעות רבות עד זמן התפלה בצבור והוא צמא ורעב, אם מותר לו לשתות כוס טע"ע לפני התפלה כהרגלו, או דילמא כיון שכבר חלה עליו חובת קידוש בלילה ליל ש"ק אסור לשתות אפי' מים עד שיתפלל ויקדש. תשובה: מותר לשתות כוס טע"ע גם קודם שיתפלל ויקדש ואפי' כשלא התפלל ערבית ליל שבת דינא הכי, ועכ"פ בכנד"ד שלא סעד בערב והוא צמא ורעב. (שו"ת בצל החכמה מהרב בצלאל שטרן אב"ד דק"ק וינה, ח"ג סי' א' ב'. מקורות: שו"ת שערי דעה ח"ב סי' ב'. ס' פסקי תשובה ח"א סי' פ"ב. מג"א סי' רס"ט סק"א וסי' ער"א סק"א. מנ"ח מצוה ל"א. שו"ת חיים שאל ח"ב סי' מ"ג אות י'. מנחת פתים או"ח סי' ער"א. שו"ת ערוגת הבושם חאו"ח סי' ס"א אות ב'. שו"ת ח"ס חאו"ח סי' י"ז. מהר"ם שיק על תרי"ג מצות, מצוה ל"א. ס' שלחן אש או"ח סי' רפ"ט. הגה' מהרש"ם או"ח סי' ער"א. שו"ת האלף לך שלמה חאו"ח סי' קכ"א. תוס' חגיגה ט'. ד"ה כיון. מאירי שם ד"ה הי'. פסחים ק"ה. טור או"ח סי' ער"א ושו"ע שם סעי' ח'. תוס' חגיגה ב'. ד"ה איזהו. ב"י או"ח סי' ער"א ד"ה ואסור לטעום. ס' ארחות חיים למהר"א מלוניל הל' שבת, קידוש היום אות ד'. אבודרהם דיני קידוש. שו"ע או"ח סי' ק"ח סעי' ז' ח' וסי' רפ"ט סעי' א'. משנה ברורה סי' רל"ה סק"ח).

שאלה: עבר חצות היום ולא התפלל שחרית, אם מותר לו לאכול קודם שיתפלל מנחה כיון שכבר עבר זמן תפלת שחרית, או דילמא אסור לאכול עד שיתפלל מנחה וגם שחרית לתשלומין. ואת"ל אסור לאכול, אם התחיל מפסיק או אינו מפסיק.

תשובה: אסור לאכול ואפילו בשגג ולא התפלל שחרית ואפי' התחיל פוסק. (שם סי' ד'. מקורות: ברכות י': מג"א סי' ק"ח סק"ג. ס' זכר נתן דף ה'. דין א' מס' עמק הלכה סי' ל"א. תוס' חגיגה ט'. ד"ה כיון).

שאלה : אם מותר לחנך ס"ת בשמחה וגיל בליל פורים וביומו.

תשובה : אין לחנך ס"ת בפורים ביום אבל מותר לחנכו בליל פורים אור ליום י"ד, אם לא במקום שיש לחוש במיוחד משום שכרות. (שם סי' ה'. מקורות : שו"ע או"ח סי' תרצ"ו סעי' ח'. מג"א שם סק"ח. שו"ת כ"ס חאו"ח סי' קל"ח. שו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' שמ"ה. דעת קדושים ה' ס"ת סי' ע"ר סק"ב. טור או"ח סי' תרס"ט. מדרש תנחומא פר' פקודי. מגילה ז':. שו"ע או"ח סי' תרצ"ה סעי' ב').

שאלה : אשה שלפני נשואי' לבעל היתה שנים רבות במחנות עבודה של הנאצי"ם ימש"ו, אחר השחרור הוקצבו לה שילומים מהממשלה הגרמנית עבור שלילת חירותה, עבור צער, ענוי וסבל, עבור איבוד כושר עבודתה הנורמלית באחוזים מסוימים, עבור טיפול רפואי, תרופות והוצאות של מספר שבועות נופש מידי שנה בשנה. שוב גישאת לבעל, איזו זכות יש לבעלה בכספי השילומין שהיא קבלה כבר ושהיא עתידה לקבל עבור פריטים הנ"ל.

תשובה : אפי' כשגם אחר נשואי' היא מבוטלת עדיין ממעשי ידי' והיא גם זקוקה לרפואות וגם בושתה ופגמה ניכרין, הכל שלה, ואפי' לא הוקצבו לה סכומי התשלומין רק אחר נשואי' הכל שלה והבעל אוכל הפירות וכשמתה יורשה. (שם סי' ח'. מקורות : שו"ע אה"ע סי' פ"ג סעי' א' וסי' צ' סעי' א'. טור אה"ע סי' קע"ז. פ"ת אה"ע סי' ע"ח סק"א וסי' ע"ט סק"א).

שאלה : אשה נשואה לבעל שהיתה במחנות העבודה ועבור רפואה ונופש שבעתיד. השחרור חזרה אל בעלה, איזו זכות יש לבעלה בכספי השילומין שהיא מקבלת עבור עבודתה וסבלה במחנות העבודה ועבור רפואה ונופש שבעתיד.

תשובה : מה שהיא מקבלת עבור שבת וכן מותר רפואתה שלו. מה שהיא מקבלת עבור סבל ענוי וצער הוא שלה. ומה שהיא מקבלת עבור נזק ובושת יחלקו האשה והבעל, אם דברים שבגלוי שליש שלה ושני שלישים שלו ואם הם בסתר שליש שלו ושני שלישים שלה. (שם סי' ט'. מקורות : שו"ע אה"ע סי' פ"ג סעי' א'. רא"ש פ"ו דכתובות סי' א'. שו"ע חו"מ סי' ת"כ סעי' י"ח. כתובות נ"ב).

שאלה : שדכן הציע שידוך להורי הכלה והם הסכימו להצעתו גם הבטיחו לתת נדוניה מתאימה, שוב ביקש שדכן זה לאיש אחר שיציע השידוך להורי החתן וכן עשה. שוב התקשר השדכן השני עם אבי הכלה קצב אתו את סכום הנדוניה, הפגיש את הבחור עם הנערה ונגמר השידוך. השדכן הראשון טוען כי לו מגיע כל שכר השדכנות שיתקבל מצד הכלה כי הוא הציע השידוך שם וכן מגיע לו החצי משכר

השדכנות שיתקבל מצד החתן שהרי הוא אמר לשדכן השני להציע השידוך שם. ואילו השדכן השני טוען, כי לו מגיע כל שכר השדכנות שיתקבל מצד החתן ששם עשה הוא הכל וכן מגיע לו כגומר חצי שכר השדכנות שיתקבל מצד הכלה, הדין עם מי.

תשובה: אין לשדכן הראשון מצד החתן כלום. כן אין לשדכן השני מצד הכלה כלום אם השדכן הראשון הי' יכול לגמור את הענין שם ואפי' חלק מהוצאותיו אינו מגיע לו מן הראשון. אבל אם השדכן השני הוצרך להשתדל הרבה עם צד הכלה נראה שמגיע לו שכר כגומר מצד הכלה, וטוב לפשר בזה. (שם סי' י'). מקורות: פ"ת אה"ע סי' נ' סקט"ז. פ"ת חו"מ סי' קפ"ה סק"ג. דברי גאונים כלל ק"ו אות כ"ז. נוב"י תניינא חחו"מ סי' ל"ו. ערוך השלחן חאה"ע סי' נ' סעי' מ"ב. ספר כרם שלמה אה"ע סי' נ'. זכור לאברהם ח"ב חחו"מ אות ע' ערך עני המהפך. שו"ת מהרשד"ם חחו"מ סי' רנ"ט. שו"ע חו"מ סי' רס"ד סעי' ד').

שאלה: אוכל ומשקה שהכניסם לבית המרחץ או לבית הכסא, אם מותרים באכילה ושתיה אחר שהוציאם משם.

תשובה: מדינא גם במרחץ מותר לאכול ולשתות ומכש"כ שלא נאסר האוכל והמשקה אחר שהוציאם משם, ומכש"כ בחדרי אמבטי' שבימינו. — בביהכ"ס לא יאכל ולא ישתה ומ"מ אחר שהוציא האוכל והמשקה משם מותרים הם, אבל אין ראוי לעשות כן משום נקיות הדעת ואפי' היו מכוסים משהכניסם עד שהוציאם. (שם סי' י"א. מקורות: מג"א סי' קס"ו סק"ג. פרמ"ג או"ח משבצ"ז סי' פ"ד סק"ג. באה"ט או"ח סי' ג' סק"ב. טעמי המנהגים עניני ציצית קונט"א אות כ'. שו"ת שלמת חיים ח"ג סי' י"ט. שו"ת מהר"ם בריסק ח"א סי' י'. שו"ת אפרקסתא דעניא סי' קל"ג. שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' ס"ג).

שאלה: סוחר שדרכו לשלם עבור הסחורה שהוא קונה אחר שבועיים וכעת אומר לו הסרסור, שאם ישלם תיכף הוא יוותר לו על חצי שכר סרסרותו, אם אין בזה חשש רבית גם אם לא ישלם רק אחר זמן וישלם אז יותר ממה שהי' צריך לשלם אילו הי' משלם תיכף.

תשובה: מותר לשלם לאחר זמן יותר. ואפי' כשהמוכר בעצמו אומר להקונה, המחיר כך וכך ואם מעכשיו בפחות ועכ"פ כששוה עכשיו כמחיר שקבע. (שם סי' י"ג. מקורות: שו"ע יו"ד סי' קע"ג סעי' ג'. שו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' קס"ד. הגהו' יד אברהם יו"ד סי' קע"ג סעי' ב'. פ"ת שם סק"ה. שו"ת בית שערים חיו"ד סי' רל"א. שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קצ"ג. מתנה אפרים הל' מלוה ולוה סי' ל"א.

שו"ע הרב הל' רבית סעי' ח' וסעי' כ"א. מתני' ב"מ ס"ה. שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קצ"ב. שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' קצ"ג. רמ"א יו"ד סי' קעו סעי' ו'. ש"ך שם סק"ח. אור זרוע ב"מ סי' קפ"א).

שאלה: מתי יברך ברכת על המילה לפני החיתוך, בעת החיתוך או לאחריו לפני הפריעה.

תשובה: יברך לפני החיתוך. שכח ולא בירך יברך אחר החיתוך לפני הפריעה ואם אפשר יברך תוך כדי דיבור לגמר החיתוך. (שם סי' ט"ו. מקורות: פסחים ז'. חכמת אדם כלל קמ"ט סי' י"ט. ערוך השלחן חיו"ד סי' רס"ה סעי' י'. תוס' ברכות ל"ט. תשב"ץ ח"ב סי' רע"ז. ספר העיטור הל' מילה ח"ד. שבלי הלקט הל' מילה סי' ד'. ספר יראים סי' י"ט. רא"ש פי"ט דשבת סי' י'. שו"ע יו"ד סי' רס"ה סעי' א' ב'. שבת קל"ג. בפרש"י ד"ה מתני'. מחזור ויטרי סי' תק"א. תניא רבתי סי' צ"ד. ירושלמי ברכות פ"ט ה"ג. שו"ע או"ח סי' תל"ב סעי' א'. מגילת אסתר לסהמ"צ שורש י"ב. פנים יפות פר' אחרי. ספר המנהיג סי' קכ"ח. שו"ת ח"ס חיו"ד סי' רמ"ט).

שאלה: תיבת דואר העשוי כך. בכותל המפסיק בין החצר ובין הרחוב יש חריץ מעבר לעבר מהרחוב אל תוך החצר. מתחת לחריץ זה או סביב לו קבועה תיבה קטנה. הדואר נושא המכתבים בעומדו ברחוב מכניס דברי הדואר לחריץ זה והם נופלים לתוך התיבה הקטנה שבחצר, רק כאשר דברי הדואר ארוכים שהתיבה קטנה מהכילים אז ישאר קצה המכתב הארוך מחוץ לחריץ באויר רה"ר, אם מותר לבעלים העומדים בחצר למשוך מכתבים אלה להכניסם דרך החריץ אל החצר או אסור כיון שעיי"כ הוא מכניס לרה"י חלק המכתב שנת באויר רה"ר.

תשובה: אם דברי הדואר המונחים באויר הרחוב הם למעלה מיו"ד טפחים מן הקרקע מותר להעמיד בחצר למושכם דרך החריץ לתוך החצר אם לא כשיוצע שהדואר שהכניס דברי הדואר לשם הוא ישראל מומר. ואם דברי הדואר שבאויר רה"ר הם תוך י"ט מקרקע רה"ר תליא במחלוקת הפוסקים, ועל כן אם המדובר בדברי דואר נחוצים והוא מתיירא כי אולי משהוא מהעוברים בשוק יקחם וקשה לו לעמוד שם לשמרם עד הערב, אפשר להתיר להכניסם דרך שינוי כגון ע"י מרפקו וכה"ג. (שם סי' י"ז וע"ש עוד פרטים. מקורות: שבת ו': ח'. סמ"ג לאוין ס"ה. עירובין ע"ז. פ"ז: צ"ז. שבת צ"א. שו"ע או"ח סי' שנ"ב סעי' ב'. ריטב"א עירובין צ"ט ד"ה שם. שו"ע או"ח סי' שנ"ד מג"א וטו"ז שם סק"ב. שבת ג'. מג"א סי' שמ"ח סק"א ופרמ"ג שם).

שאלה: מחלק העתונים להחותמים דרכו לתחוב את העתון בשער החצר בין מוטות ברזל הנמצאים שם באופן שחלק מן העתון עומד באויר החצר בפנים וחלק ממנו באויר רה"ר מבחוץ, אם בכה"ג בש"ק מותר לפתוח שער החצר כדי להכנס לחצר או לצאת ממנו לרה"ר מאחר וע"י פתיחת השער הוא מכניס בהכרח לפנים גם אותו חלק של העתון הנוטה כלפי חוץ ועומד באויר רה"ר. ואם מותר להעומד ברה"ר להוציא העתון מבין המוטות ולהניחו ברה"ר שמשם הוכנס לבין המוטות. תשובה: מותר לפתוח את השער בידו ושוב ידחוף את השער בגופו או ברגלו דהו"ל הכנסה דרך שינוי. וזה מותר גם אם העתון מונח באויר רה"ר תוך יו"ד לקרקע רה"ר. אבל להוציא את העתון מבין המוטות ולהניחו ברה"ר ודאי אסור. (שם סי' י"ח. מקורות: מג"א סי' שנ"ב סק"ב. מחצהש"ק סי' שי"ד סק"ה. רמ"א סי' שמ"ה סעי' ד' ומג"א שם סק"ב).

שאלה: אשה שליל טבילתה ליל ש"ק ובעש"ק הוא לה זמן עונה בינונית. מתי תעשה החפיפה, שאם תרחץ כל גופה עש"ק שוב לא תהני לה בדיקה בשביל וסתה של עונה בינונית.

תשובה: תבדוק עצמה לפני החפיפה וכשתמצא טהורה תכניס מוך דחוק לאותו מקום ואם שוב אחר החפיפה והרחיצה תמצאנו נקי יצאתה מכל חשש ופקפוק. (שם סי' י"ט. מקורות: פרישה סי' קפ"ד סקי"ח. ב"ח קונט"א לסי' קפ"ד. ב"י שם. או"ז הל' גדה סוס"י שנ"ה. חי' הרמב"ן גדה ט"ז ד"ה הא).

שאלה: אכל חלב והוכיחו חבירו, והכה החוטא את מוכיחו או קללו, אם מעתה פטור מלהוכיחו על כל עבירות שבתורה או דוקא על אכילת חלב לבד הוא דפטור. ואת"ל שרק על אכילת חלב פטור להוכיחו אולי גם באכילת חלב דוקא בהוכיחו והכהו החוטא והוא ממשיך לאכול חלב, בזה הוא דפטור שוב להוכיחו, אבל אם מחר או לאחר זמן יראהו עוד פעם לאכול חלב יהי חייב להוכיחו.

תשובה: הוכיחו על אכילת חלב והכהו החוטא שוב פטור להוכיחו גם אם יראנו אוכל חלב לאחר זמן. ואם אחר שהכהו רואה אותו עובר על עבירה אחרת תליא במחלוקת האחרונים אם חייב להוכיחו או לא. (שם סי' כ"ב. מקורות: ערכין ט"ז. שו"ע הרב סי' תר"ח סעי' ו'. שו"ת אבני גזר חיו"ד סי' תס"א. ביאורי מהרש"ל על הסמ"ג עשין י"א. סוכה כ"ו. שו"ע או"ח סי' תרל"ט סעי' ה' וסי' תר"מ סעי' ד'. נמוק"י סו"פ הבא על יבמתו).

שאלה: הכה החוטא את מוכיחו, אם דוקא זה שהוכה נפטר מלהוכיחו עוד או

מושבתיכם, וכן פסוק לא, אצל יוה"כ לדרתיכם בכל מושבותיכם. (וכ"ה ויקרא ג, יז. במדבר לה, כט) וזה שינוי חשוב. וצריך ביאור. ובמשך חכמה ואחריו ביתר ביאור בס' אור דוד דף קצ"ד. ותמצית דבריהם לפמ"ש הרמב"ם בהל' קדה"ח פ"ג הי"ב שבאמת בשבועות שאנו עושים החג ביום ג' לספירה ולא תלוי כלל בשלוחי ב"ד לא הי' צריך לנהוג יו"ט שני אלא כדי שלא לחלק המועדות התקינו שכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעים שם עושים שני ימים אפילו יו"ט של עצרת.

ונמצא שחג העצרת משונה משאר החגים וכתוב וקראתם בעצם היום הזה חקת עולם בכל מושבותיכם כלומר בין בארץ בין בחו"ל חוגגים החג באותו היום כמו בירושלים והמלים "בכל מושבותיכם" קאי על עצם היום הזה חוקת עולם, משא"כ ביוה"כ ועומר שחג הפסח תלוי בקדוש החדש ואז במקום שהשלוחים לא הגיעו אסור לאכול חדש עד יום י"ז וביוה"כ שא"א לצום שני ימים רצופים, ומוכרחים הי' לסמוך על קידוש החדש על פי חשבון ראה ביאור הענין בתו"ש כרך יג ובספרי דף קנא. וא"א לומר חקת עולם בכל מושבותיכם כי שם הי' ספיקא דיומא ממש לכן כתוב חקת עולם לדורותיכם זהו בארץ אבל בכל מושבותיכם שלא הגיעו השלוחים ויש ספק דאורייתא וצריכים לשמור שני ימים, א"כ אין זה בעצם היום הזה.

ולפ"ז בנידון דידן אם נחדש דין שהבא ממזרח למערב עושה החג ביום החמישים שלו היינו ביום מ"ט של המקום, אמנם גם לשיטה זו ברור שצריך לשמור גם העצרת של הקהל במקום שהוא כי זה ספיקא דאורייתא, א"כ נמצא שגם על עצרת משכחת ספק כמו בשאר יו"ט והקרא בעצם היום הזה וגו' בכל מושבותיכם, בא להשמיענו שבחג העצרת שהוא חמשים לספירה עצם היום הוא תמיד גם בכל מושבותיכם, ובנידון דידן אע"פ שאין כאן ספיקא דיומא במנין, כי יודעים שלחשבון מזרח העולם הוא יום חמשים ולחשבון מערב העולם הוא מ"ט מ"מ למעשה יש כאן לשיטה זו ספק דאורייתא איך להתנהג, יותר מיו"ט שני בזמן הזה שיודעים בקביעא דירחא, ולא שייך לומר עצם היום בכל מושבותיכם.

יד. נוסח הברכה של ספירת העומר

ומה שנוגע לספירה ולברכה, לדעתי הנוסע מאוסטרליה לניו-יורק היינו ממזרח למערב עליו לספור בברכה שתי הספירות אחד אחר השני בנוסח זה, היום שלשה ימים לעומר לחשבון מערב העולם, והיום ארבעה ימים לעומר לחשבון מזרח העולם, והגם שכבר ספר אתמול בלילה אותה הספירה של שלשה ימים, וכן הנוסע ממערב למזרח אע"פ שלספירה המקומית חסר לו יום אחד יספור שתי ספירות עם ברכה, ונוסח הג"ל מקודם שלשה ואח"כ ארבעה, ובאופן כזה שמונה ב' ספירות אם במקרה

שאלה: מי שנשפט למאסר ממושך עם עבודת פרך, אם רשאי להתענות במאסרו כדי להתפלל אל ה' בהכנעה להוציא ממסגר נפשו.
תשובה: האסיר יתפלל ויבקש רחמים על עצמו אבל לא יתענה ומ"מ טוב שיקבל על עצמו להתענות לכשינצל מן הצרה, ברם על בני ביתו, קרוביו ואוהביו מוטל להתענות ולבקש רחמים עליו. (שם סי' ל"ג. מקורות: שו"ע או"ח סי' תקע"ח. רמב"ם פ"א מה' תענית ה"ט. ארחות חיים לרבינו מהר"א הכהן מלונגיל הל' תענית אות ב'. ערוך השלחן סי' תקע"ח סעי' ב'. ברכות י"ב. תוספתא דמס' תענית פ"ב מ"א. ר"ן רפ"ג דתענית. ריטב"א שם דף כ'. ד"ה מתני'. סדור יעב"ץ הנהגת דרך ארץ אות ג"ח).

שאלה: אם מותר לבן אר"י לטוס באוירון מאר"י ולהגיע לשדה תעופה בחו"ל ביו"ט ב' של גליות.

תשובה: אסור לבן אר"י לטוס ולהגיע לשדה תעופה בחו"ל ביו"ט ב' ש"ג אם שדה התעופה שבחו"ל גמצאת תוך תחום ישוב ישראל, אבל לשדה תעופה שחוץ לתחום ישוב ישראל אין איסור להגיע. ומ"מ גם בהגיע לשדה תעופה שחוץ לתחום ישוב ישראל אסור לו להכנס לעיר ביו"ט ב' ואפי' מוציו"ט לא יכנס מיד אם לא לצורך גדול מאד ובאדם חשוב ואיש מפורסם יש להחמיר יותר. כשהעתונים מפרסמים, פלוני יגיע או אפי' רק הגיע למקום פלוני ביום פלוני שהוא יו"ט ב' ש"ג, יש לאסור הנסיעה. (שם סי' ל"ה. מקורות: שו"ע סי' ת"ה סעי' ו' וסי' תצ"ו סעי' ג'. באה"ט סי' תצ"ו סק"ד. א"ר שם אות ו'. משנה ברורה שם סקי"א. שו"ת בצל החכמה ח"א סי' ס"ו אות ה' ושם דף קפ"ט בהשמטות לסי' ס"א. תפארת ישראל כלכלת שבת בבאור הל"ט מלאכות אות ל"ד. שו"ת זכר יהוסף חאו"ח סי' רל"ז. פרש"י סוכה ג"ה ד"ה אגן. ס' באר משה לאו"ח סי' תצ"ו אות י"ט ואות כ"א).

שאלה: אם בתביעה שיש בה חשש רבית מותר לעשות פשרה.
תשובה: אם הדיין יודע שהוא רבית אסור לעשות פשרה, אבל אם אין ההלכה מבוררת לו עדיין שפיר דמי. (שם סי' ל"ז. מקורות: אור זרוע ב"מ פ"ה סי' קפ"א. דרכי תשובה סי' ק"ס סקכ"ב וסי' ק"ע סק"ט. שו"ת אבני נזר חחו"מ סי' כ"ג).

שאלה: כומר-רופא מרפא כל חולאים, עושה ניתוחים בלי סכין באצבעותיו היחפים, גם אחר הניתוח הוא מחבר את החתך ע"י שמעביר אצבעותיו על מקום החתך ושוב אינו ניכר אפי' שריטה, אם מותר לחולה מסוכן ל"ע להתרפאות מאותו כומר מחשש שהוא מזכיר שמות ע"ז.

תשובה: מרפא ע"י סם ולחש, דינו כמרפא ע"י לחש בלבד ובמין אסור אפי' בסתם ובשאר עכו"ם דוקא בידוע שהוא מזכיר שם ע"ז. מין המרפא בלחש ואומר שאינו מזכיר שם ע"ז, נראה שמותר להתרפאות ממנו. מין המזכיר לחש ואינו מזכיר בו שם ע"ז אבל מזכיר שם השם, אסור להתרפאות ממנו, ובשאר עכו"ם בכזה"ג תליא במחלוקת. מין המרפא בלי לחש ובלי סמים אבל עושה מעשים שאי אפשר ליחס להן רפואה טבעית, מותר להתרפאות ממנו בחולי שיש בו סכנה. (שם סי' ל"ט. מקורות: שו"ע יו"ד סי' קנ"ה סעי' א'. תוס' ע"ז כ"ז: ד"ה שאני. ספר התרומה סי' קנ"ג. רא"ש ע"ז פ"ב סי' ט'. ריטב"א ע"ז כ"ז: ד"ה לא. אגודה ע"ז פ"ב סי' י"ח. ברכות נ"א: מתני'. רא"ש ורבינו יונה שם. טור או"ח סי' רט"ו ושו"ע שם סעי' ב'. טו"ז יו"ד סי' ד' סוסק"ב. תבואת שור שם סק"ז. גיטין מ"ה: ופרש"י ותוס' הרי"ד שם. שבת ע"ה. שו"ע יו"ד סי' קע"ט סעי' כ"ג. תרוה"ד פסקים סי' צ"ו. שו"ת מהרש"ל סי' ג'. שו"ת משאת בנימין חי' דינים ליו"ד סי' ה'. ספר החינוך מצוה ס"ב. ועוד).

שאלה: הרואה קברי ישראל מרחוק אם צריך לברך.

תשובה: גם הרואה מרחוק צריך לברך, ומ"מ המורה שלא לברך רק בעומד תוך שטח ביה"ק יש לו על מי לסמוך. (שם סי' מ'. מקורות: ברכות נ"ח: שו"ת בצל החכמה ח"ב סי' ט"ז. ב"מ ל"ג. בכורות נ"ד: ירושלמי ברכות פ"ט ה"ב. שו"ע או"ח סי' רכ"ד סעי' י"ב. שע"ת שם סוסק"ה. ערוך השלחן שם סעי' ה'. ברכי יוסף שם אות ד'. כלבו. שו"ע יו"ד סי' שס"ז סעי' ב' סי' שע"ו סעי' ד' וסי' שד"ם סעי' י"ז. ועוד).

שאלה: בית שכמה מדייריו מתו או נהרגו תוך תקופה קצרה, אם ראוי שלא

לדור בבית זה.

תשובה: מאן דלא ביש לי' במתא א"צ לחוש מה דביש לאחרים ואפי' בהאי ביתא, רק בבנה בית חדש ואפשר דה"ה בקנה בית חדש ומתו בו ג' זה אחר זה ראוי שלא להתעכב יותר באותו בית. ונראה דדוקא ג' ישראלים ומתו בתוך הבית, אבל עכו"ם וכן אפי' ישראלים שמתו חוץ לבית לא מצטרפי. (שם סי' מ"ב. מקורות: ב"מ ע"ה: תשו' הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רפ"ה. חי' ח"ס ב"מ סופ"ה. רמב"ם פ"ג מה' תשובה ה"א וה"ב. ספר חסידים סי' תע"ח. תענית כ"א: ותוס' שם ד"ה אמרו ור"ן שם ד"ה גרסי' בגמ'. שו"ע או"ח סי' תקע"ו סעי' ג'. שו"ת דברי חיים ח"א חאה"ע סי' ח'. דרכי תשובה סי' קט"ז סקנ"ד ד"ה ועיי' בשו"ת).

שאלה: חומד ומתאוה בחפץ חבירו לא לצורך עצמו רק כדי לקיים בו איוו מצוה, אם שייכי ב' לאווי דלא תחמוד ודלא תתאוה.

תשובה: גם בחומד בחפץ חבירו לצורך מצוה בלבד, כשופר לולב מצה ואפי' ס"ת תפילין ומוזוזה שאינן ראויים רק למצוה, עובר על לא תחמוד ולא תתאוה. אמנם אם בעל החפץ חייב לתת חפץ ההוא לחבירו לקיים בו מצוה, נראה דלא שייכי ב' לאוי הנ"ל. גם בחומד בחפץ חבירו לצורך עצמו אינו עובר רק בחפץ שאינו עומד למכירה והוא מפציר בחבירו למוכרו לו. אינו עובר בלא תתאוה רק בגומר בדעתו לפצור בחבירו ולא להרפות ממנו עד שימכרנו לו. (שם סי' מ"ג. מקורות: ברכות י"א. מנחות ע"ב. ירושלמי פ"ק דברכות ה"ה. מכילתא יתרו בפסוק לא תחמוד. פי' מרכבת המשנה שם. חינוך מצוה תט"ו. דרך פקודיך מצוה ל"ח. שו"ת מחנה חיים ח"ב חאו"ח סי' ל"ב. ס' תולדות שמואל מצוה ל"ח סי' א' אות ו'. רמב"ם פ"א מה' גזילה ה"ט. טור ושו"ע חו"מ סי' שג"ט סעי' י"ג. סמ"ע סי' רכ"ח סק"ח. מג"א סי' תרנ"ח סק"ב וסי' תרע"א סק"א. שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ל"ח. דעת קדושים הל' מוזוזה סי' רצ"א סק"ב. שו"ת מחנה חיים ח"א סוס"י כ"ט. ר"ה ו'. ערכין ט"ז. רמב"ם פ"ו מה' דעות ה"ז).

שאלה: מפציר בחבירו ליתן לו דבר משלו במתנה, אם עובר בזה משום לא תחמוד ולא תתאוה.

תשובה: אדם נכבד לא יבקש מחבירו ליתן לו מתנה עכ"פ ממידת חסידות ובמפציר בחבירו ליתן לו במחלוקת שנוי' אם עובר משום לא תחמוד אפי' באינו נכבד. (שם סי' מ"ג אות י"א וסי' מ"ד. מקורות: שו"ת ארץ צבי סי' ג' אות ו' וסי' ד'. שערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות מ"ג. רמב"ם פ"א מה' גזילה ה"ט—י"ב. ספר המצות ל"ת רס"ה רס"ו. ספר המצות הקצר למרן החפץ חיים חלק הל"ת מצוה מ'. מרכבת המשנה על המכילתא, יתרו, בפסוק לא תחמוד. סמ"ג לאוין קנ"ח. ב"מ ה'. סנהדרין כ"ה: תוס' ד"ה מעיקרא).

שאלה: איש ירא וחרד נתבע למשפט בערכאותיהם ע"י יהודי פורק עול וניתן הפסק שלא בנוכחותו כי עליו לשלם כל סכום התביעה עם רבית כפי שנקצב שם, אם מותר לשלם הרבית, שאם לא ישלם יבואו מבית המשפט למשכן בחנותו וזה יתפרסם בעתון ויגרום להשמצת שמו וכתוצאה מכך להירוס מסחרו.

תשובה: מותר לו לשלם הקרן עם הרבית. (שם סי' נ"א. מקורות: פסחים כ"ו. מתני' פ"ח דתרומות מ"י י"א. רמב"ם פי"ב מה' תרומות הל' ד' ה'. קרית ספר שם. ב"ק קט"ו. רמ"א יו"ד סי' ק"ס סעי' ט"ז. שם סעי' ה' ובדרכ"ת שם סקכ"ז).

שאלה: סיר לחץ שנאסר או שרוצה להגעילו לצורך פסח, אם מהני לי' הגעלה כרגיל להרתיע בו מים מבלי שיהי' כסויו מורכב עליו, או דילמא כיון שבשעה שנאסר הי' כסויו עליו ואז חזמו יותר גבוה מאשר בשעה שאין כסויו עליו, לכן לא מהני לי' הגעלה להפליט האיסור רק בחום גבוה כשכסויו עליו.

תשובה: מהני לי' הגעלה ע"י הרתחת מים כרגיל גם בשעה שאין כסויו עליו. (שם סי' ג"ה. מקורות: טור יו"ד סי' קכ"א וב"י שם ד"ה ומ"ש וי"א. שד"ח אסיפ"ד מערכת ה"א סי' כ"ג. שו"ע או"ח סי' תנ"א סעי' י"ד וסעי' ד' ובמג"א שם סק"ל).

שאלה: ביהכנ"ס שמתפללין בו לצד מעריב, מה סדר הרוחות להקיף בנענועי הלולב.

תשובה: להנהיגם להקיף דרך ימין כמבואר בשו"ע מזרח דרום מערב צפון, יקיפו בנד"ד לצד מערב תחילה ומשם דרך ימין. ברם הנהיגם להקיף דרום צפון מזרח וכו' גם בנד"ד יקיפו כן. נוסע בספינה ואינו יכול לכוון הרוחות, טוב שינענע תחילה לרוח שנגד פניו ויקיף משם דרך ימין, (שם סי' ס"ג. מקורות: שו"ע או"ח סי' תרנ"א סעי' י'. באה"ט שם סק"כ. תשו' מהרי"ל סי' מ'. שו"ת זקן אהרן קושטנדינה סוס"י כ"ב).

שאלה: ביהכנ"ס שמתפללין בו למערב, אם יהפכו בו פניהם לצד מזרח בעת אמירת החרוז בואי בשלום ליל ש"ק.

תשובה: במתפללין לצד מערב יהפכו פניהם למזרח, אבל מתפללין לצד דרום לא יהפכו פניהם לצפון רק יצדדו למערב וכן במתפללין לצפון יצדדו למערב. וכ"ז במתפללין בביהכנ"ס וכה"ג, אבל מתפללין בשדה ובכל מקום גלוי, יהיו לעולם פניהם מכוונים לצד מערב. (שם סי' ס"ה ובהשמטות שם דף רל"ב. מקורות: שו"ע או"ח סי' רס"ב סעי' ג'. פרמ"ג שם א"א סק"ג. כף החיים שם סקל"ב. ביאור שיר בר יוחאי דף קמ"ח).

שאלה: בזמנינו שרב מאד מספר האנשים שמטעמי בריאות אוכלים פת קיבר דוקא ולא פת נקי לבנה, והביאו לפניו פת נקי ופת קיבר, אם יברך על הקיבר ולא שייד לומר בטלה דעתו, כיון שבזמנינו רבים מעדיפים פת קיבר על פת לבנה. תשובה: כשאינו רוצה לאכול רק פת קיבר בלבד פשיטא שמברך עלי' ואוכלה. רוצה לאכול פת קיבר בלבד אבל יעז אין לו פת קיבר מספיק אוכל גם פת נקי, מברך על הנקי ופותר את הקיבר. (שם סי' ס"ו. מקורות: רמ"א או"ח סי' קס"ח

סעי' א'. שו"ע שם סעי' ד'. שו"ע או"ח סי' רי"א סעי' א'. רא"ש פ"ו דברכות סי' כ"ה).

שאלה : חל ליל טבילתה בליל שישי ואז הוא ליל וסתה באופן שגם אם תטבול לא תשמש עם בעלה, אם בכל זאת תטבול ליל שישי או תדחה טבילתה לליל ש"ק או לליל מוצש"ק.

תשובה : לא תטבול ליל שישי אבל תטבול ליל ש"ק. מש"כ בצוואת ריה"ח שלא יניח מלוקוק עם אשתו ליל שטבלה בו, היא אוהרה להבעל לבד והיכא דאפשר לו, אבל בלא אפשר אינה צריכה לדחות טבילתה בשביל כך במקום שנוהגין לטבול גם כשאין בעלה בעיר. (שם סי' ע"א. מקורות : פ"ת יו"ד סי' קפ"ד סקכ"ב. ערוך השלחן שם סעי' מ"ג. טהרת ישראל שם דין פ"ו. פ"ת יו"ד סי' קצ"ו סק"ח וסי' קצ"ח סקכ"ו. שו"ת זרע אמת חיו"ד סי' קנ"א. שו"ע יו"ד סי' קפ"ד סעי' י"א. תורת השלמים שם סקכ"ג. נדה ט"ו. טור יו"ד רס"י קצ"ו. ב"י שם. שו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סוס"י קפ"ז).

שאלה : נשים המפרישות את החלה מן הבצק ואח"כ מברכות, אי שפיר עבדי. דמאחר ותרומה ניטלת במחשבה א"כ עם ההפרשה, חלה עלי' שם חלה ואיך תברך אח"כ. ואיך ראוי למעבד לכתחילה.

תשובה : נכון שלפני הברכה תפריד קצת את חתיכת הבצק שרצונה להפריש לשם חלה שלא תשאר מחוברת אל העיסה העבה רק קצת ואחר הברכה תפריד אותו לגמרי. הפריש חלה וקרא לה שם או הפריש ואינו עתיד לקרא לה שם, אין לברך אף שעדיין עתיד לשרוף את החלה. הפריש חלה ולא בירך ודעתו הי' בשעת ההפרשה לקרא לה שם, שפיר מברך לפני שיקרא לה שם חלה. הפריש חלה ול"ה בדעתו לקרא לה שם, אם בירך תוך כדי דיבור להפרשה נראה שאין ברכתו לבטלה. הפריש חתיכת בצק לא לשם חלה רק כדי ליחדה להיות חלה כשיברך עלי', לא יברך קודם ההפרשה רק אח"כ כשאוחז חתיכה ההיא בידו ובאופן שתהי' הפרשה מן המוקף. (שם סי' ע"ג. מקורות : רמב"ם פ"ה מה' בכורים הי"א. שבלי הלקט סי' רי"ב. קצשו"ע סי' ל"ה סעי' א'. מאירי מס' חלה פ"ב מ"ב. שו"ע יו"ד סי' שכ"ח סעי' א'. שו"ע או"ח סי' קס"ז סעי' א'. שו"ע יו"ד סי' רצ"ד סעי' ו'. ש"ך שם סקי"ד. ספהמ"צ להרמב"ם שורש י"ב. השגת הרמב"ן שם. העמק שאלה שאלתא ע"ג אות ג'. תוספתא ברכות פ"ו מ"ט ותרומות פ"ג מ"ב. ש"ך יו"ד סי' י"ט סק"ג. באה"ט שם סק"ג. חי' הרשב"א מנחות ל"ו. ד"ה סח. מנחות ל"ה סוע"ב).

שאלה: קנה עבור בתו בגדי חופה נהדרים וכדי שלא יהי' כמבזבז כל כך כסף עבור בגדים שהם לשימוש יום אחד בלבד גמר אומר שישאיל בגדי חופה אלה חינם לכל כלה שתבקש אותם ממנו אלא שזכות קדימה לכלה עני'. ונודמן שכלה עשירה בקשה להשאיל הבגדים לחופתה שתתקיים ביום ח"י שבט והסכים לה. אחר כך בקשה כלה עני' להשאיל לה הבגדים לחופתה שתתקיים ביום ד' אדר והסכים לה. שוב נדחתה חתונת הכלה העשירה ליום ג' אדר שהוא יום לפני חתונת הכלה העני', ואם הכלה העשירה תשמש בבגדים אלו לחופתה לא תהי' אפשרי להכלה העני' להשתמש בהם למחרתו כי בגדים אלה מתקמטים, מתלכלכים ולפעמים גם נקרעים קצת ואי אפשר לתקן הכל ביומו. על כן רצון בעל הבגדים לחזור בו בהבטחתו להכלה העשירה ולא לתנם לה ליום ג' אדר אלא לתנם להכלה העני' ליום ד' אדר, אם רשאי לעשות כך.

תשובה: המבטיח לחבירו להלוות לו וחזר בו אין בו משום מחוסר אמנה אבל המבטיח להלוות לעני אינו רשאי לחזור בו, לכן ישאיל הבגדים להכלה העני'. (שם סי' ע"ח. מקורות: שו"ע חו"מ סי' ל"ט סעי' י"ז וסי' ר"ד סעי' ז'. תשו' הרא"ש כלל ק"ב סוס"י י'. שו"ע יו"ד סי' רנ"ח סעי' ו' וסי' רמ"ט סעי' ו'. שבת ס"ג. שו"ע יו"ד סי' רי"ח. קצוה"ח סי' רס"ד סק"ד. נתיבות סי' פ"א סק"ב. שו"ת אמרי יושר ח"א סי' צ"א. שו"ת צמח צדק החדשות חו"מ סי' ל"ט. דברי חמודות על הרא"ש פ"ח דחולין אות ע"ד. משנה ברורה סי' קס"ט סק"א).

שאלה: עיר שנוהגת הנשים לחוף לפני טבילתן משך שעתיים ועי"כ מוכרחות נשים אחרות לחכות הרבה אם מותר לבטל מנהגן.

תשובה: ראוי לבטל מנהג זה. (שם סי' ע"ט. מקורות: יו"ד סי' קצ"ט סוסק"ו. שו"ת פרי השדה ח"ד סי' קל"ד. שו"ת מהרש"ל סי' ו'. שו"ת הרמ"א סי' י"ט. שו"ע יו"ד סי' רי"ד סעי' א'. ברכ"י שם אות ב').

שאלה: מעלית אם חייבת במזווה. הפתחים הקבועים בכל קומה שדרכם נכנסין לתוך המעלית אם חייבים במזווה.

תשובה: המעלית וכן הפתחים הקבועים בכל קומה שדרכם נכנסין למעלית פטורים מן המזווה. (שם סי' פ' פ"א. מקורות: שו"ע יו"ד סי' רפ"ו סעי' ז'. פ"ת שם סק"א. רמב"ם פ"ו מה' מזווה ה"ט. סוכה ח': ופרש"י שם ד"ה ופטורה. יומא י"א. מגחות ל"ג. שו"ת הרלב"ח סי' ק"א. שבת מ"ח. ועיי' עוד בשו"ת בצל החכמה שם סי' פ"ג פ"ד פ"ה).

שאלה: ספינה וחדרים שבה המיוחדים עבור רב החובל, המשגיחים והפועלים
אם חייבים במזווה.

תשובה: גם החדרים שבספינה המיוחדים עבור רב החובל והפועלים פטורים
ממזווה. (שם סי' פ"ב פ"ג. מקורות: שו"ע יו"ד סי' רפ"ו סעי' י"א. עירובין ג"ה:
בית הבחירה להמאירי שם ד"ה הגשר. שו"ע או"ח סי' שצ"ח סעי' י'. מג"א שם
סק"ו. עירובין כ"א: ופרש"י שם ד"ה אין. אהליות פ"ח מ"ה. רמב"ם פ"ג מה'
טומאת מת ה"ה. שבת ק"א: חי' המאירי שם. תמיד ל"ב.).

שאלה: בתפלה שאחר לימוד משניות לעילוי נשמת הנפטר וכן בנוסח כתב
המצבה, אם יש להזכיר שם האב של הנפטר או שם אמו.

תשובה: בלחש יש להזכיר שם האב. בתפלה אחר לימוד משניות וכן בהזכרת
נשמות ונוסח כתב המצבה יש מנהגים שונים וכל מקום יחזיק במנהגו. במקום שאין
מנהג וכן במקומות שנתקבצו אנשים ממקומות שונים עם מנהגים שונים, נכון
להזכיר שם האב והאם. (שם סי' צ"א. מקורות: קונט' כתבי אש ח"א סי' ו'. שם ח"ב
סי' כ"ד. שו"ת לבושי מרדכי תניינא חיו"ד סי' קמ"ט. סי' משמרת שלו' ח"ב סי'
י' סעי' ו' בהוספה. שו"ת דודאי השדה סי' צ"ה. גשר החיים ח"א פרק ל"א סעי'
ב' אות י'. שם ח"ב פרק כ"ד סעי' ב').

שאלה: כבר התפללו מנחה והוא כבר תוך חצי שעה לזמן תפלת ערבית
ופעמים גם הגיע כבר זמן ק"ש, אם מותר להסב לסעודה של מצוה.

תשובה: יש מקום להתיר לרבים להסב לסעודה של מצוה תוך חצי שעה לפני
זמן ק"ש של ערבית כשאין חשש לשכרות ואין דעתו לעזוב את המסיבה לפני
הגמרה. גם היכא שהעבירה או ביטול המצוה נעשית ע"י שכחה בשוא"ת מהני
סברת רבים מדכרי אהדי. (שם סי' צ"ג. מקורות: מתני' שבת י"א. שו"ע או"ח סי'
ער"ה סעי' א' ב'. שם סי' רל"ב סעי' ב' וסי' רל"ה סעי' ב'. תוספת חיים על
החיי"א כלל ק"ל אות ס"ב. מ"ב סוס"י תרס"ח. פ"ת יו"ד סי' י"ח סק"ב. נחלת צבי
יו"ד סי' רס"ב).

שאלה: פקידי קהלה אם זכאים לתבוע מן הקהלה פנסי' כאשר יפרשו משירות
הקהלה אחרי הרבה שנות עבודה, כשאין להם חוזה עם הקהלה על כך.

תשובה: מעיקר הדין אינו יכול לתבוע כלום, רק מצד המוסר ומשום לפנים
משורת הדין שקהלה חייבת בה ומ"מ תלוי בראות עיני הבי"ד. (שם סי' ק').
מקורות: ספר החינוך מצוה תפ"ב. שו"ת הריב"ש סי' תע"ה. שו"ת מחזה אברהם
ח"ב חתו"מ סי' א').

שאלה: אשת כהן שהגיע זמנה ללדת, אם מותרת להכנס לבית חולים כללי לילד שם, או דילמא אסורה כיון שמצוים שם מתים כמעט כל יום וגם שכיחים שם מאד נפלים, אברים נתוחים מן החי, רביעית דם מן המת שכל אלה מטמאין באהל והרי מוזהרים גדולים שלא לטמאות את הקטנים.

תשובה: אשת כהן מותרת להכנס לבית חולים לילד גם אם בודאי יש שם מת. נכנסה וילדה זכר, גם אם יש שם באהל מת ישראל ב"מ, א"צ להוציא את התינוק משם. (שם סי' ק"ב. מקורות: מג"א סי' שמ"ג סק"ב. נתיב חיים שם למג"א סק"ב. ברכ"י שם אות ד'. אבני מילואים סי' פ"ב סק"א. שו"ת ח"ס חיו"ד סי' שנ"ד. שו"ת עונג יו"ט, סי' קט"ו. שו"ת בנין ציון החדשות סי' צ"ו. שו"ת מהרי"א הלוי ח"א סוס"י ל"ט. פ"ת יו"ד סי' שע"א סק"א. שאילת יעב"ץ ח"ב סי' קע"ו. דעת קדושים יו"ד סי' שע"א. שו"ת תשורת שי ח"א סי' תקנ"ט).

שאלה: פחי זבל השייכים להעירי, אם מותר להטיל לתוכם חמץ בערב פסח כשישאר שם גם אחר זמן איסור חמץ.

תשובה: פחי זבל השייכים להעירי והמקום שעליהם הועמדו בחצר מושאל לה, מותר לישראל ששכר דירה בחצר להטיל חמצו לתוכם בער"פ גם אם ישארו שם לימי הפסח. דר בבית הקנוי לו, צריך להפקיר את המקום שפחים אלה עומדים עליו, אם החמץ שמטילין לתוכם ישאר שם אחר זמן איסורו. ואמנם גם אחר שהפקיר המקום מותר להטיל בפסח זבל לפחים אלה. (שם סי' ק"ט. מקורות: מחצהש"ק סי' תמ"ח סק"ד. נתיבות סי' קצ"ב סק"ו ובפתיחה לס"י ר'. שו"ע חו"מ סי' קצ"ד סעי' א'. שם סי' ר' סעי' ג'. ש"ך שם סק"ו. נתיבות שם סק"ח. רשב"ם ב"ב פ"ה: ד"ה או לא קנה. שו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' רל"ב. ס' מעדני שמואל סי' קי"ד אות ז'. שו"ת באר משה ח"א סי' מ"א [הובא לעיל, עמ' שח] וח"ג סי' ע"ד.

שאלה: ערב פסח שחל להיות בשבת, אם מותר לצרף מצה ללחם משנה. תשובה: פת האסורה באכילה אינה ראוי להצטרף ללחם משנה. פת המותרת באכילה אף שכעת אינה ראוי לבצוע עלי' כמצה שאינה שמורה בליל פסח, מותר לצרפה ללחם משנה. פת שהוציאו אותה מהמקרר כשהיא קפואה ואינה ראוי לאכילה, מותר לצרפה ללח"מ. פת האסורה באכילה בתחילת הסעודה ותהי' מותרת בסוף הסעודה, אפשר דמצטרפת ללח"מ. מצה בער"פ שחל להיות בשבת, אם אין לו לחם אחר יצרפנה ללח"מ. (שם סי' ק"י. מקורות: שו"ת פרי השדה ח"ב סי' פ"ח. שו"ת עין הבדולח סי' ס"א. ביאור הלכה שבס' מ"ב סי' תפ"ב. שו"ת אפרקסתא

דעניא סי' קכ"ב אות ג'. שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' צ"ה. פרמ"ג סי' עד"ר משבצ"ז סק"ב).

שאלה: בירך על גלידה שהכל נהי' בדברו, לבסוף אכל גם את הגביע שהגלידה היתה נתונה לתוכה, אם צריך לברך על אכילת הגביע בורא מיני מזונות ואם צריך לברך על אכילת הגלידה לאחר' בורא נפשות.

תשובה: אוכל הגביע לבסוף ביחד עם גלידה או שאוכלו בשביל קצת גלידה שנשאר עדיין בתוכו, אינו מברך על אכילת הגביע כלום. אוכל הגביע בסוף בשביל שרוצה לאכול את הגביע, מברך עליו בומ"מ. ראוי' שיאכל הגביע לבסוף כיון ששימש בשעת אכילה כצלחת לגלידה. גלידה העשו' מביצה סוכר, תבלינים, חלב, מיץ פירות והוא אוכלה עם כף מתוך צלחת, מברך לאחר' בורא נ"ר. ומסתבר שכן הדין גם באוכלה מתוך גביע. גלידה העשו' ממים, קצת סוכר ועוד, אין לברך אחרי' רק כשאכל ממנה רביעית, ותלי' במחלוקת אם שיעור רביעית זה מצטרף תוך כדי אכילת פרס או תוך כדי שתיית רביעית דוקא. (שם סי' קי"ד. מקורות: שו"ע או"ח סי' קס"ח סעי' ח'. טו"ז שם סק"א. מג"א סי' רי"ב סק"ה. מ"ב סי' קס"ח סקמ"ה וסקמ"ו. שו"ע או"ח סי' קע"א סעי' ג'. מג"א סי' ר"ד סקכ"ג. באה"ט סי' ר"ד סק"י"ב. שו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' פ"ה. שו"ת חתן סופר סי' ז'. שו"ת דעת סופר חאו"ח סי' כ"ה. ס' ארחות חיים ספינקא, סי' ד"ר אות ה'. שו"ת זרע אמת חיו"ד סי' מ'. שו"ת הלכה למשה סי' רמ"ב. ר"ש פ"ג דטהרות מ"ב. יד רמה ב"ב פ"ב אות מ"ד. שו"ת ח"ס חיו"ד סי' י"ט. חיי"א הל' שבת כלל י"ד סי' י"א. שו"ע או"ח סי' ר"ג סעי' ז'. פ"ג דטהרות מ"א. סדר ברכות להגאון בעל התניא פ"ו אות ט'. ס' אשל אברהם או"ח סי' ר"י).

שאלה: קידש ש"ק בבוקר על יין ולפניו גם כוס חלב קרוש, אם חלב קרוש זה נפטר בברכת היין ושתייתו.

תשובה: לא נפטר חלב הקרוש בברכת היין ושתייתו. משקה שנקרש גם אם נמס אח"כ קצת ממנו והוי טופח ע"מ להטפית, לא חזר מה שעדיין קרוש להיות דינו כמשקה. (שם סי' קט"ז. מקורות: פ"ג דטהרות מ"א. רמב"ם פ"ט מה' טומאת אוכלין ה"ב. סדר ברכת הנהנין להגאון בעל התניא פ"ח אות ח').

שאלה: יהודי פורק עול שיש לו משק עם לול גדול של תרנגולים ולפי פקודתו סרסו פועליו עכו"ם תרנגוליו ע"י זריקת חומר מסוים בין עור לבשר השוק, כעת חוזר בו ורוצה לשוב אל מסורת אבותיו, אם יש לקונסו למכור תרנגוליו לישראל אחר ושיהיו הוא ובני ביתו אסורים לאכול מאותן תרנגולין.

תשובה: אמר לעכו"ם לסרס בהמותיו או תרנגוליו אין קונסין אותו למוכרם מיד. סירסם ע"י השקאת כוס של עיקרין או הזרקת סמים, לא קנסינן ליה. (שם סי' קכ"ב. מקורות: שו"ע אה"ע סי' ה' סעי' י"ד. שו"ת דעת סופר חאה"ע סי' ב'. ב"מ צ'. שו"ע אה"ע סי' ה' סעי' י"א י"ב. פרישה שם סקל"ג. טו"ז שם סק"ט. ברכ"י שם סקי"א וסקי"ג. ספר יראים סי' שמ"ב [שפ"א]. חי' המאירי שבת ק"י. פרמ"ג סי' ש"ז משבצ"ז סק"ד וסי' תס"ח משבצ"ז סק"ב. חיי"א ה' פסח, נשמת אדם סי' א').

שאלה: בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל על דעת לחזור, אם מותר לו ליתן מתנה לבן אר"י או לקבל מתנה ממנו ביו"ט ב' של גליות.

תשובה: אסור ליתן מתנה בשבת ויו"ט אפי' בלא קנין אלא במשיכה לבד. איסור מתנה בשבת ויו"ט אינו אלא על המקבל ולא על הנותן. לכן מותר ליתן מתנה לנכרי בשבת ויו"ט בלא קנין רק דרך מסירה. ומה"ט מותר גם לבן חו"ל באר"י ודעתו לחזור ליתן מתנה לבן אר"י דרך מסירה ביו"ט ב' ש"ג, אבל אסור לו לקבל מתנה מהבן אר"י, ומ"מ לצורך אפשר להתיר שיקבל ממנו מטלטלין בלא קנין. לצורך גדול מותר לקבל מתנה בשבת ויו"ט כל מטלטלין שאינם צריכים שום תיקון באיזו מלאכה, ולבן חו"ל באר"י אפי' דעתו לחזור, נראה שיש להתיר זה בסתם צורך אפי' אינו צורך גדול. (שם סי' קכ"ג. מקורות: ב"י סי' תקכ"ז ד"ה וכשם. או"ז הל' יו"ט סי' שמ"ג דין י"א. חי' הרמב"ן ריש מס' ביצה. שעה"מ פ"ח מה' לולב ה"ב. חי' המאירי ביצה י"ז. תוס' עירובין ס"ו ד"ה יפה. שו"ת עבודת הגרשוני סי' כ"ה. מג"א סי' ש"ו סקט"ו. ספר המקנה קונט"א להל' קדושין סי' מ"ה סעי' א' בהגה. שו"ת מהר"י אסאד חאו"ח סי' פ"ג. שו"ת כ"ס חאו"ח סי' נ"ט. ארחות חיים, ספינקא סי' ש"ו אות ו'. תוס' ב"מ צ'. ד"ה חסום. שו"ת משיב דבר ח"א סי' כ"ז אות ג'. מג"א סי' י"ג סק"ח. שו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' ד"ר. שו"ת אהל יהושע חאו"ח סי' ס"ב אות ז'. שו"ת מהרש"ם ח"א סוס"י קס"ד. טור ושו"ע חו"מ סוס"י רל"ה. רמב"ם פ"ל מה' מכירה ה"ז. בית מאיר אה"ע סוס"י מ"ה. רמב"ם פכ"ג מה' שבת הי"ג. פרמ"ג פתיחה כוללת ח"א אות כ"ה. רמב"ם פ"ו מה' שבת הי"ט. שו"ע יו"ד סי' קנט סעי' ב' בהגה. ישועות יעקב או"ח סי' ש"ו סק"א. שו"ת בנין שלמה חאו"ח סי' י"ז. שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ק"ג).

שאלה: במקומו של הישראל הוא כבר מוצש"ק, אם מותר לו לצלצל אל נכרי הנמצא במקום ששם עדיין ש"ק. ואם מותר לישראל לומר לעכו"ם בעש"ק, שהלה יעשה מלאכה עבורו בשעה שיהי' כבר שבת במקומו של הישראל ועדיין חול במקומו של העכו"ם.

תשובה: מותר לישראל הנמצא במקום חול לצלצל אל עכו"ם הנמצא אז במקום שהוא שבת. ראוי לאסור לישראל לומר לעכו"ם בע"ש, שהלה יעשה מלאכה עבורו בשעה שהוא שבת במקומו של הישראל אף שאז חול במקומו של העכו"ם. ישראל שיש לו עסק במקום שליל שבת מתקדש יותר מאוחר מאשר במקום מגורו, ראוי לא להרשות לעשות מלאכה בעסקו משעה שיתקדש שבת במקומו, אמנם כמדומני שנוהגין היתר בזה, אבל מאחר ויש מחמירים ראוי לסדר דרך היתר ואין צורך להחמיר באופני ההיתר בזה. ישראל שיש לו עסק מעבר לקו התאריך שכאשר יהי' שם שבת כבר יהי' מוצש"ק במקומו, מותר שיתעסקו עכו"ם בעסקו ביום ההוא. ברם כשיהי' חול במקום העסק ושבת במקומו, ראוי לא להרשות שיתעסקו בעסקיו אלא בדרך היתר וכנ"ל. (שם סי' קכ"ה. מקורות: שו"ע או"ח סי' ש"ז סעי' ב'. שו"ע הרב סי' רס"ג סעי' כ"ה ובקונט"א שם אות ח'. שו"ת ח"ס חאו"ח סי' ר"א. שו"ת לבושי מרדכי מהדו"ג חאו"ח סי' מ"ז. שו"ע או"ח סי' ד"ש וסי' ש"ה. שו"ת ארץ צבי סי' מ"ד ד"ה ויש. שו"ע או"ח סי' ש"ז סעי' ג'. פרמ"ג שם א"א סק"ג. שו"ת מכתב סופר ח"א סי' כ'. שו"ת ח"ס חאו"ח סי' ס'. שו"ת דובב מישרים ח"ג סי' פ"ג. מג"א סי' רע"ו סק"ד וסי' ש"ה סקי"ד וסי' ש"ז סק"ו. פרמ"ג פתיחה כוללת סו"ה שבת וסי' רמ"ג משב"ז סק"ג. טו"ז סי' רס"ג סק"ג).

תוכן המאמרים שבשער הלכה

(שבעריכת הרב ז. ד. סלונים)

נפיחות בשלפוחית הבהמה — רסא
שריית בשר בנהר שעליו קרח — רסב
נדוי על חברו בחלום ע"י הרהור — רסב
העמדת רמקול בבתי הכנסת
לתפלה — רסב
דובדבנים שנכבשו ביין — רסג
פתיחת וסגירת כפתור חשמל בשבת
כשאין זרם — רסג
עניית אמן דרך הטלפון — רסג
נתינת שם מזכר לגקבה או להיפך — רסד
כתובת קעקע במקום הנחת תפילין — רסד
דגירת עוף טמא על ביצים
טהורות — רסד
בענין היתר מאה רבנים — רסה
קרח מלאכותי שנמס למים — רסה
שבועה באונס בשביל קבורת מת — רסה
נגיעת יין בבתי ידים — רסה
מתנה על מנת להחזיר — רסו
מלאכה ע"י בן אר"י לבן חו"ל — רסו
פדיון הבן והאב גוסס — רסו
תיקון זחילת מקוה בנייר עב — רסז
חוט העירוב נסמך על ענפי אילן — רסח
המשקוף באלכסון — רסח
חוט העירוב נסמך על צדדי העמודים
האמצעיים — רסח
מחיצה של קנים להיחשב כצורת
הפתח — רסח
קביעת מסמרים בעמודי הטלגרף — רסט
היקף יותר מבית סאתיים בתוך
העיר — רסט
העמדת קנה ע"ג תל מתלקט — רסט
עירוב תחומין בין שני קיבוצים — רסט
הפסק בדבור קודם טעימת
המקדש — ער
מילה שלא בזמנה לדחותה לאחר
ת"ב — ער
לחם במרגרינה עם בשר — ער

כלים של גיילון ופלסטיק — רמט
קדימת ענני אר"י לענני חו"ל — רמט
מצות ישוב אר"י ע"י תרומות
ותיירות — רמט
שיעור נתינה לצדקה ולבנין אר"י — רנ
עלי' לארץ ישראל בזמננו — רנא
גבינה המיוצרת ב"רענעט" — רנא
קיום צוואה ע"י איסור כל תשחית — רנב
גירות של נישואי תערובת — רנב
נצר זר היוצא מן גזע האילן — רנג
עמוד אחד או ב' מיריעות ס"ת
שנשרפו — רנג
מילת עכו"ם להתמחות ולהתלמד — רנג
נסיעת כהן באוטובוס תחת מנהרה
בבית הקברות — רנד
בן ישראל מנכרית שנימול אם מותר
בת"ת — רנד
מעשר כספים מרווחי נטו או ברוטו — רנד
שכר לימוד הבנים או הבנות במעשר
כספים — רנה
עדש-מגע בעינים — רנה
הלגת המת או נתוח המת מה עדיף — רנו
מנהג לעשות צורת הקבר — רנו
זמן פדיון הבן בנסיעה דרך קו
התאריך — רנו
כלי חשמל לענין טבילה — רנו
כלים שאינם טבולים אם מותרים
לאורחים — רנו
כתיבת שמות לועזיים בגט — רנח
לשנות שם מוסד תורני — רנח
ספרי קודש שניצולו מהשואה — רנח
קניית חפצים מבית השואה — רנט
חיבות בסת"מ על הקלף מבחוץ — רנט
ראיית ס"ת מונח על אצטבה ליד ארון
הקודש — רס
האב שוחט ובודק לבנו הקצב — רס
נמצא עצם בבשר הלב בשעת
אכילה — רסא

הזמנה בע"ש למכרו מכירת חפצים
 בשבת — רעא
 מכירת בשר כשר וטרפה באטליו
 אחד — רעא
 פי שנים לבכור מתשלומי פיצויים
 וביטוח — רעא
 חתימת המלוה בהיתר עיסקא — רעא
 חתיכת בשר בתוך ביצה בלי דם — ערב
 נקב בצומת הגידין — ערב
 שחרות קלף הפרשיות ע"י
 רטיבות — ערב
 דמיון הפנים של הבן והאב — ערב
 עופות שיש להן שני אצבעות אחורי
 הרגל — רעג
 בדין המקבל ללמוד כמה פרקים
 משניות — רעג
 בגד ניילון לענין ציצית — רעג
 פרשיות של יד יוצאות חוץ
 בתיאורא — רעד
 נגיעת השערות בהנחת תפלין של
 ראש — רעד
 הסתכלות במראה לכוון הנחת תפלין
 של ראש — רעד
 גלוי ראש בנשים פנויות — ערה
 עריכת תפלות באולמי קולנוע
 ומועדונים — ערה
 ראיית אור הברק בבית — ערה
 כוסות נייר לנט"י, קידוש
 והבדלה — רעו
 סיוע של הבעל לאשתו נדה בהובלת
 עגלה — רעו

ב' אחים לגור בקביעות עם
 אחותם — רעו
 נסיעה בזה"ז מאר"י למרחקים ללמוד
 תורה — רעז
 שחיטת בהמה רק ע"י אדם אחד — רעז
 שאילת שלום בשם בזמן הזה — רעז
 משחת שינים בתערובת איסור — רעח
 נאמנות אשה שהוא בנה בסיוע
 חלום — רעח
 הפטורה וברכותיה למהלל שבת — רעח
 פריעת המילה במספרים — רעט
 היתר נשואין למינקת אלמנה
 שחלבה ארסי — רפ
 טיפול רפואי או מילה, מה קודם — רפ
 כשרות ויטמין ד/3 — רפא
 טבליות מתמצית דם יבש — רפא
 בדיקת דם הבן — רפא
 הכנסת מזון דרך הורידים
 (אימפוזי) — רפב
 ברכת אשר יצר במשתין דם — רפב
 הטלת מים ע"י שפופרת (אשר
 יצר) — רפג
 הנחת טלית ותפלין של אחרים ע"י
 חולה — רפג
 שפיכת מי קולון לבטל ריח רע — רפד
 ברכת הגומל ברפוי מנתוח עין — רפד
 ברכת הגומל ברפוי מנתוח שבר — רפד
 ברכת הגומל בנתוח טחורים — רפד
 ברכת הגומל בנתוחים פנימיים — רפה
 חולה נפש והתקפי מחלות שנתרפאו
 לשעה — רפה
 השתלת איברי לידה מאם לבת — רפה

מפתח ענינים לשער הלכה

אישות

היתר נשואין למינקת אלמנה
שחלבה ארסי — רפ

בית כנסת

העמדת רמקול בבתי הכנסת
לתפלה — רסב

בית קברות

המנהג לעשות צורת הקבר — רנו

ברכות ותפלה

עגיית אמן דרך הטלפון — רסג
ראיית אור הברק בבית — ערה
ברכת אשר יצר במשתין דם — רפג
הטלת מים ע"י שפופרת — רפג
שפיכת מי קולון לבטל ריח רע — רפד
ברכת הגומל ברפוי מנתוח עין — רפד
ברכת הגומל ברפוי מנתוח שבר — רפד
ברכת הגומל בנתוח טחורים — רפד
ברכת הגומל בנתוחים
פנימיים — רפה
חולה נפש והתקפי מחלות
שנתרפאו לשעה — רפה

ברכת הנהנין

דובדבנים שנכבשו ביין — רסג
הכנסת מזון דרך הורידים
(אימפוזי') — רפב

גיטין

כתיבת שמות לועזיים בגט — רנח

גירות

גירות של גישואי תערובת — רגב

היתר מאה רבנים

בענין היתר מאה רבנים — רסה

היתר עיסקא

חתימת המלוה בהיתר עיסקא — רעא

הלנת המת

הלנת המת או נתוח המת, מה
עדיף — רנו

השתלת אבר

השתלת איברי לידה מאם לבת — רפה

זהות האבחות

דמיון הפנים של הבן והאב — ערב
בדיקת דם הבן — רפא

חלומות

גדוי על חברו בחלום ע"י הרהור — רסב
נאמנות אשה שהוא בנה בסיוע
חלום — רעת

טבילת כלים

כלים של ניילון ופלסטיק — רמט
כלי חשמל לענין טבילה — רנו
כלים שאינם טבולים אם מותרים
לאורחים — רנז
מתנה על מנת להחזיר — רסו

טבילת גרה

עדשימגע בעינים (לענין
חציצה) — רנה

טומאת כהנים

נסיעת כהן באוטובוס תחת מנהרה
בבית הקברות — רנד

טריפות

נמצא עצם בבשר הלב בשעת
אכילה — רסא
נפיחות בשלפוחית הבהמה — רסא
נקב בצומת הגידין — ערב

עופות שיש להן שני אצבעות
אחורי הרגל — רעג

יו"ט ב' של גליות

מלאכה ע"י בן אר"י לבן חו"ל — רסו

יחוד

ב' אחים לגור בקביעות עם
אחותם — רעו

יין נסך

נגיעת יין בבתי ידים — רסה

ירושות וצואות

קיום צואה ע"י איסור בל
תשחית — רנב

קניית חפצים מביזת השואה — רנט

ירושת בכור

פי שנים לבכור מתשלומי פיצויים
וביטוח — רעא

ישוב אר"י

מצות ישוב אר"י ע"י תרומות
ותיירות — רמט

עלי' לארץ ישראל בזמננו — רנא
נסיעה בזה"ז מאר"י למרחקים
ללמוד תורה — רעז

כתיבת פת"מ

תיבות בסת"מ על הקלף מבחוץ — רנט
שחרות הפרשיות ע"י רטיבות — ערב

למוד תורה

בן ישראל מנכרית שנימול אם
מותר בת"ת — רנד
נסיעה בזה"ז מאר"י למרחקים
ללמוד תורה — רעז

מאכלות אסורות — מפחר

מכירת בשר כשר וטרפה באטליו
אחד — רעא

מאכלי היתר ואיסור

גבינה המיוצרת ב"רענעט" — רנא

שריית בשר בנהר שעליו קרח — רסב
דגירת עוף טמא על ביצים
טהורות — רסד

לחם במרגרינה עם בשר — ער
חתיכת בשר בתוך ביצה בלי דם — ערב
משחת שינים בתערובת איסור — רעח
כשרות ויטמין 3/ד — רפא
טבליות מתמצית דם יבש — רפא

מספדות תורה

לשנות שם מוסד תורני — רנח

מועדונים ואולמים לתפלה

עריכת תפלות באולמי קולנוע
ומועדונים — ערה

מילה

מילת עכו"ם להתמחות ולהתלמד — רנג
מילה שלא בזמנה לדחותה לאחר
ת"ב — ער

פריעת המילה במספרים — רעט
טיפול רפואי או מילה מה קודם — רפ

מעשר כספים

מעשר כספים מרווחי נטו או
ברוטו — רנד
שכר לימוד הבנים או הבנות במעשר
כספים — רנה

מקואות

תיקון זחילת מקוה בנייר עב — רסז

גדה

סיוע של הבעל לאשתו גדה בהובלת
עגלה — רעו

נפילת ידים

קרח מלאכותי שנמס למים — רסה
כוסות נייר לנט"י — רעו

נתוח מת

הלנת המת או נתוח המת מה
עדיף — רנו

ספרי קודש

ספרי קודש שניצולו מהשואה — רנח

ספר תורה

עמוד אחד או ב' מיריעות ס"ת
שגשפרו — רנג
ראיית ס"ת מונח על אצטבה ליד
ארון הקודש — רס

עירובין

חוט העירוב נסמך על ענפי
אילן — רסח
המשקוף באלכסון — רסח
חוט העירוב נסמך על צדדי
העמודים האמצעיים — רסח
מחיצה של קנים להיחשב כצורת
הפתח — רסח
קביעת מסמרים בעמודי
הטלגרף — רסט
היקף יותר מבית סאתיים בתוך
העיר — רסט
העמדת קנה ע"ג תל מתלקט — רסט
עירוב תחומין בין שני קיבוצים — רסט

ערלה

נצר זר היוצא מן גזע האילן — רנג

פדיון הבן

זמן פדיון הבן בנסיעה דרך קו
התאריך — רנז
פדיון הבן והאב גוסס — רסז

צדקה

קדימת עניי אר"י לעניי חו"ל — רמט
שיעור נתינה לצדקה ולבגין
אר"י — רנ

ציצית

בגד ניילון לענין ציצית — רעג
הנחת טלית של אחרים ע"י
חולה — רפג

קבורה

שבועה באונס בשביל קבורת
מת — רסה

קידוש והבדלה

הפסק בדבור קודם טעימת
המקדש — ער
כוסות נייר לקידוש והבדלה — רעז

קריאת התורה

הפטורה וברכותיה למחלל שבת — רעח

שאלת שלום בשם

שאלת שלום בשם בזמן הזה — רעז

שבועה וקבלה

שבועה באונס בשביל קבורת מת — רסה
בדין המקבל ללמוד כמה פרקים
משניות — רעג

שבת

פתיחת וסגירת כפתור חשמל
כשאין זרם — רסג
הזמנה בע"ש למכרו מכירת
חפצים בשבת — רעא

שחיטה ובדיקה

האב שוחט ובודק לבנו הקצב — רס
שחיטת בהמה רק ע"י אדם אחד — רעז

שיער באשה

גלוי ראש בנשים פנויות — ערה

שמות אנשים

נתינת שם מזכר לנקבה או
להיפך — רסד

תפלין

כתובת קעקע במקום הנחת
תפלין — רסד
פרשיות של יד יוצאות חוץ
בתיתורא — רעד
נגיעת השערות בהנחת תפלין של
ראש — רעד
הסתכלות במראה לכוון הנחת
תפלין — רעד
הנחת תפלין של אחרים ע"י
חולה — רפג

בירורים והערות

הרב חיים אורי ליפשיץ

שומר דפים

בסידור האריז"ל בכוונת הלימוד אות ל"ו הוא כותב: "מי שזכה מן השמים שחידש איזה דבר יאמר לחבירו או לתלמידו ואם לאו יכתוב אותו לזכרון דכתיב יביא במשפט על כל נעלם, שעתיד ליתן את הדין על שהעלים מה שחידש, וכתוב אל תמנע טוב מבעליו".

ע"ן בש"ך יו"ד סי' רעז ס"ק א' וז"ל: "וידוע לחכמי האמת שיש מלאך א' נקרא ש"ד והוא שומר דפין על מי שמניח ספר פתוח ויוצא שמשכח תלמודו" עכ"ל. והש"ך מביא זה מהב"ח בטו"ד על הטור שכתב "כתב היריעה ובא לתלותו כדי שתתייבש לא יהפוך הכתב למטה אע"פ שמתכוין כדי שלא יעלה אבק ע"ג הכתב מ"מ דרך בזיון הוא אלא יהיה פני הכתב למעלה ויפרוש עליו בגד". וע"ז כותב הב"ח "ברייטא סוף עירובין (דף צח ע"א) מיהו מבואר משם מפ' רש"י היכא דלא אפשר כגון שאין לו בגד לפרוש או כיוצא בזה מוטב להופכה על פניה דאי לא אפיך איכא בזיון כתבי הקודש טפי וה"א בירושלמי פ"ק דמגילה (הל' ט') ספר שאין עליו מפה הופכו על הכתב כדי שלא יתבזה הכתב, מכאן יש ללמוד שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח אם אין עליו מפה דלאו דוקא ס"ת ה"ה שאר ספרים" עכ"ל.

הט"ז מביא הדברים בשם מו"ח ז"ל, אבל הש"ך מעיר על הב"ח "ולא היה צריך ללמוד כן מירושלמי דהכי מוכח גמי מש"ס דילן בעירובין במשנה וש"ס שם" ע"ש. ובנקודת הכסף מציין שמה שהוא מעיר על הב"ח בש"ך ג"כ שייך להט"ז שלא מביא את התלמוד עירובין שלנו ולא הירושלמי.

הענין הזה נמצא ג"כ בריש מס' סופרים. בסידור האריז"ל מהק' ר' יעקב קאפעל בחלק כונות הלימוד הוא כותב "ובכלל הבזיון מי שמניח הספר פתוח והולך לו והתורה נפסקת מזרעו וזהו אל תקרי מורשה אלא וכו' והשומע יונעם" עכ"ל.

ועי"ש בסוף הסידור שמביא בענין זה מעשה רב. ועיין בפירוש "חוסן ישועות" (מהרה"ג ר' חיים ישעי' הכהן בעל מסגרת השלחן על קיצור שו"ע) על הלכות תלמוד תורה שמביא ה"מעשה רב" הנ"ל. ועי' ב"טעמי המנהגים" ח"ב בליקוטים דף לח.

והנה בעירובין (דף צז ע"ב) שנינו: "היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו משהגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב. וברש"י שם: שלא יהא מוטל כל כך בבזיון, וע"ש בגמרא (דף צח ע"א): ואי לא אפיך איכא בזיון כתבי הקדש טפי. וביו"ד סי' רפ"ב ס' ה' כתוב "אין זורקין כתבי הקודש ואפילו הלכות ואגדות" והרמ"א מציין "ואסור להפוך אותו על פניהם וכשמצאו כך צריך להפכו מהרי"ל" עכ"ל. ועי' כותב ב"שירי ברכה" שם "הרבה אינן נוהרים בזה וכשקוראין אותו לס"ת או אפי' כשפוסקין למילי דעלמא הספר שהוא קורא או חומש או תהלים וכיוצא הופכו על פניו והם עתידין ליתן את הדין ולמוכיחים ינעם הרד"ק בהגהותיו כו" עכ"ל. והביאור הגר"א מציין "וכנ"ל סי' רע"ז".

ובשו"ת אמרי יושר מתרה"ג ר' מאיר אריק זצ"ל (סי' קנו) כותב לענין הלכה בתשובה הנז' בדבר פתיחת ספרים והסגירן אם רשום עליהם אותיות מטעם חשש מוחק וכותב בשבת דפליגי בזה הלבוש והט"ז א"ח סי' שח. ובתוך התשובה כותב הגאון "וא"כ גם בפתיחת הספר כדי ללמוד בו דהוי מצוה שרי וכן בסגירת הספר כיון דיש בזיון להניח ספר פתוח אף שאפשר להניח עליו מפה כדאי ביו"ד סי' רעז, זה ביוצא לצורך שעה אבל שיהי' הספר כל היום פתוח ומכוסה במפה ודאי הוי בזיון והוי צורך מצוה כ"ד דשרי בפ"ר דלא נחא לי" עכ"ל.

וראיתי לח"א שמביא ממחזור ויטרי "המנהג שלא להניח ספר פתוח כשיצא", חפשי במחזור ויטרי ולא מצאתי שם שום דבר.

ועל מ"ש ביו"ד סי' רעז ס"א: ויפרס עליו בגד כותב בס' יד יוסף ויד שאול מר' יוסף שאול גאטאנזון דין זה נוהג אף בשאר כתבי קודש כמ"ש הב"ח ולמדו מערובין צ"ח ומהירושלמי דמגילה, ועיין ש"ך שתמה על הב"ח ובחנם תמה, שגם הב"ח כיוון להתיא דעירובין ומביא גם הירושלמי וכתב ומכאן יש ללמוד וכו' ע"ש, ולפי זה גלע"ד דה"ה לענין הלכות ואגדות דהיינו ספרי הש"ס ופירושם, ותדע שהרי אמרו בעירובין שם זאת אומרת אין מזרקין כתבי קודש, והרי לקמן סי' רפ"ב סעיף ה' מבואר דאין זורקין כ"ק ואפילו הלכות ואגדות ומקורו מהך דעירובין צ"ח, הרי מבואר דאף הלכות ואגדות הם בכלל כתבי קודש, וה"ה לענין זה, וכן מצאתי בספר ב"ה שכתב כן, ועיין בא"ח סי' קנ"ד סעיף ה' במג"א דכל הספרים אסור לאבדן, ומסתמא אף ספרי הש"ס בכלל, וכ' מצאתי בשו"ת תשב"ץ

ח"א סי' ב' שמבואר בהדיא דכל ספרי קודש בכלל זה ואפילו ספרי הש"ס, וה"ה לענין זה נמי בכלל, ועיין בא"ח סימן של"ד ועיין בט"ז לעיל סי' ער"א בס"ק ה' דגם בספרים הנדפסים יש קדושה ע"ש, וא"כ אסור להניח פתוח אף ספרים הנדפסים, אמנם לענ"ד נראה דזה דוקא במניח ספר פתוח והולך לעסקיו ואין דעתו לחזור תיכף, אבל אם בעת לימודו צריך לילך לצרכו לנקביו או לדבר עם אחד בחדר אחר א"צ לסגור הספרים שלפעמים ג' או ד' ספרים נפתחים ויהי' לו ביטול רב אם יצטרך לסגור ולפתוח בכל פעם, וכבר החמירו בביטול בהמ"ד שאין אומרים אסותא מפני ביטול בהמ"ד, א"צ לסגור וכן אני נוהג לפעמים, ומ"מ אשרי הנוהר בכבוד הספרים, ושמעתי שהגאון בעל אורים ותומים הי' מניח תמיד פתוח הספרים בבית ישיבתו וכשהגיע עת האוכל והלך לו היה פורס מפה עליהם, וכן נכון לעשות, ועיין בראשית חכמה שער היראה פרק ט"ו שכתב ג"כ שיש לכסות הספרים בעת שמפסיק מלמודו שמא יפול מים או שאר דבר שלא יתלכלכו ח"ו הספרים. עכ"ל.

ובס' ראשית חכמה (שם) מהרה"צ ר' אליהו ב"ר משה מתלמידי הרמ"ק כותב "צריך לנהוג כבוד בכל כתב מרובע אע"פ שלא נכתב בקדושה והטעם שכיוון שהאותיות האלו דמות כ"כ צורות קדושות שבהם נבראו כל העולמות והאותיות התחתונות מורים על הצורות השכליות הדבקות באלקות ראוי לכבדם ואם מצאם בשוק או בשאר מקומות המבוזים שיגנוזם במקום הראוי, וכבר אמרו בס' חסידים שחסיד א' נענש על שלא היה מכבד את דפי התפילה הנמצאים ושלא היה תופרם עיין שם וג"ל שטוב לזוהר שאם היה קורא והוצרך להפסיק מאיזה סבה שיהיה שיסתום הספר או יכסהו מפני כבוד התורה שאם יהיה מגולה שמא יפול עליו מים או איזה לכלוך כמו שיקרה דבר זה פעמים הרבה עכ"ל.

ובס' שלמת חיים (חלק ב) שו"ת על יו"ד מרבינו יוסף חיים זוננפלד זצ"ל מירושלים וי"ל ע"י הרב שלמה סובל ז"ל נמצא שתי תשובות על ענינו וז"ל: שאלה: בש"ך סי' רע"ז שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח וכו', נסתפקתי בשנים או יותר שלומדים ביחד ולכל אחד ספר בפני עצמו וא' יצא לחוץ אולי באופן זה אין קפידא אם מניח ספרו פתוח, זכר לדבר לענין הפסק בסעודה באו"ח קע"ח אם הניחו מקצתו ויצאו לא הוי הפסק.

תשובה: כנראה שזה כעין בזיון שמניח הספר פתוח, וזכר לדברי שבשעת קריאת התורה שהספר פתוח אסור לצאת הגם שבין גברא לגברא מותר. שאלה: במה שהובא בש"ך יור"ד סי' רע"ז שלא ילך אדם לחוץ ויניח הספר פתוח אם אין עליו מפה כו' ע"כ, והנה לאשר יש איזה אנשים שנוהרים כשיוצאין להניח איזה דבר על הספר אבל אינו מגיע לכסות את כל הספר, ולכאורה דבר זה

הי' שייך רק לטעם ע"פ קבלה שהובא שם דאפ"ל כך הוא בלי טעם, אבל אחרי שהביא מקור לזה מגמרא ערוכה אשר הטעם משמע שאינו לכבוד שהספר מגולה גם יש לחוש שלא יפול איזה דבר עליו ולא יתלכלך וא"כ לכאורה בעיני דוקא לכסות את כל הספר ועכ"פ שמקום הכתב יהא כולו מכוסה, גם מ"ש שם בשם חכמי אמת שהדבר קשה לשכחה, יל"ד דלא חשיב זה בהוריות י"ג ע"ב בדברים המשכחים, ואולי י"ל דתני ושייר ושייר גמי הא דהובא בסוף ספר ראשית חכמה דהתופר בגדיו כשהוא לבוש קשה לשכחה, אבל כנראה דיותר עדיף לומר דמאי דחשיב בהוריות קשה יותר מהני שנוכר ולהכי לא חשיב להו בהדייהו.

תשובה: אפשר ללמד זכות, כיון שהוא משום בזיון וכשיש היכר שוב לא נקרא הספר פתוח. ובכל זאת יותר טוב לסגור לשעה קלה.

ובערוך השלחן סי' רע"ז כתוב "ונ"ל דוקא כשיצא לרחוב אבל הנכנס מחדר לחדר או אפילו לחצר ולרחוב שלא על אריכת זמן אין חשש בזה". ועיין בברכי יוסף מהחיד"א שכותב "צריך להנאות ספריו ויגיהם ויצניעם במקום נבחר ויכסה בטלית חשובה וישמרם מעכברים ויטלטלם דרך כבוד וצניעות כמטלטל בגדי מלך לפני המלך ולא יגע בהם כי אם בידים נקיות, הר"י שושן הובא בספר ראשית חכמה שער היראה פ' טו. ומכל האמור יראה דיש לבטל מה שנוהגין קצת להניח ספר פתוח לפני המילה יום או יומים על כסא אליהו דודאי הוא בנוי התורה ואין טעם מספיק להמנהג" עכ"ל.

ועי' בס' "שורש מיעקב" (למברג תרי"ב) מהרה"ג טודרוס זונדעל על יו"ד שם שבתוך דבריו הוא כותב אבל שאר כתבי הקודש והלכות ואגדות אפשר דמותר להפך אותם אם עושה זה צורך תקונם, ומש"ה אפשר לומר דזהו כוונת הרמ"א במה שלא הגיה כאן כלום על דברי המחבר ולכתוב דאפי' בשאר כתבי הקודש והלכות ואגדות אסור להפוך כדי שתתייבש ועדיין צ"ע. ועיין בס' בית לחם יהודא (דפוס פיורא תק"ז) מהרה"ג ר' צבי הירש מוילנא.

ועיין בספר "גדולי הקדש" מהרה"ג ר' אורי פייביל הלוי מבראדאשין שמפלפל בענין זה ומשיג על הב"ח, וז"ל והב"ח דאוסר לעזוב ספר פתוח ולצאת לחוץ, לא ידעתי לו מקום ללמוד מש"ס דילן כמ"ש הש"ך דהא במגיה ספר פתוח בביתו ליכא לא בזיון דכתבי הקודש ולא חשש נפילת אבק. ואף שהב"ח למדו מירושלמי, אינו מוכח.

ועיין בס' דרך חיים מהרה"ג ר' שמעון ב"ר משה הכהן מגולגא רבתי (אלטונא תקס"ג) ביום ראשון סי' עד כותב "אם יפסוק באמצע לימוד מחמת איזה סיבה יכסה הספר ולא יניח אותו מגולה".

על מה שכותב ה"ראשית חכמה" שיכסהו שמא יפול עליו מים או איזה לכלוך

זה כמו שכתוב בס' חסידים (הוצאת מוסד הרב קוק תשכ"ד) סי' תרצא "כשיש לאדם להביא ספר ודיו או דבר לח לא יביא בפעם אחת פן ישפוך על הספר". וכן כתוב שם (סי' תתקג) "לא ישים אדם על הספר קולמוס או סכין להצניע כשהולך שיהא מזומן לו, נמצא שלא לצורך הספר עשה, ואסור, אבל כשמעתיק מניח על השיטה כדי שיהיה מוכן למצוא התיבה".

ושם בסי' תתקט כתוב "אחד היה משים ספר שבעל פה על ספר שבכתב א"ל חבירו למה תעשה כן א"ל בעבור תקנת הספר שבכתב כי בזאת הכסוי אציל אותו מן האבק ועשן שעלה ומוטב שאכסנו בקונטרסים תושבע"פ ולא בספר שכתוב כמו תורה שבכתב", עכ"ל.

ושם (סי' ק"מ) כתוב "וכן אל יכסה את ספרו בקלפים הכתובים בהם רומגץ (לשון לעז או יווני) ומעשה באחד שכיסה חומש שלו בעור והיה כתוב בו לועזים של דברי הבאי תגרי מלכות האומות ובא צדיק וקרעו והסירו".

הרב משה יעקב וייס

הערות לנועם יז

א

בנועם יז, בעמודים ג'—ו' דן הגר"ב זולטי רבה של ירושלים באחד מבני ירושלים שהיה בערב פסח בארה"ב ולאחר תפילת שחרית מכר את חמצו שהיה לו בירושלים, לנכרי כנהוג, בחוה"מ חזר לירושלים והתברר לו שבגלל הבדל השעות בין ניו יורק לירושלים בשעה שמכר את החמץ בניו יורק כבר היה בירושלים לאחר זמן איסורו והספק הוא אם אזלינן בתר בעל החמץ ונמצא שמכר את החמץ כדין לפני זמן איסורו, או שאזלינן בתר מקום החמץ שהיה כבר לאחר זמן איסורו ולא חלה המכירה ואסור החמץ לאחר הפסח.

הגאון המשיב מאריך בפלפולא חריפתא להוכיח שיסוד אסור החמץ אינו בגוף החמץ אלא האיסור הוא על הגברא האוכל והנהגה מהחמץ וע"כ מסתבר לומר באיסור חמץ לא אזלינן בתר מקום החמץ, כיון שאין שום איסור בגוף החמץ, אלא אזלינן בתר מקום בעל החמץ שהוא אסור בחמץ ואם הוא במקום שהוא לפני זמן האיסור מותר לו למכור ולהנות מחמצו אע"פ שהחמץ במקום שהוא כבר לאחר זמן איסורו וחלה המכירה ומותר החמץ לאחר הפסח. ושוב מביא דברי השו"ת עונג יו"ט דמצדד לומר שאזלינן בתר המקום שהחמץ נמצא שם ודוחה דבריו ומביא גם בשם שו"ת חסד לאברהם שהכריע שאזלינן בתר מקום בעל החמץ ולא בתר מקום החמץ. הנה השאלה הזו, כבר נדונה בספרים רבים באופנים שונים וכבר תלו עליה שלטי הגבורים, לראשונה מופיעה השאלה בספר דברי חכמים להגמ"צ הלוי מסובלק שנדפס בוורשה בשנת תרל"ו שם נשאלה השאלה באחד שיש לו חמץ בעיר שלפי הלוח עוד ערב פסח והוא בעל החמץ נמצא במקום שבו כבר יום ראשון של פסח, אם יכול בעל החמץ לתת כח הרשאה לאחד מתושבי העיר בו נמצא החמץ למכור לו את חמצו ומסיק שם בדף ל"א ע"ב דאזלינן אחר מקום בעל החמץ ולא בתר מקום החמץ.

וכן מביא בלקוטי סופר על המצוות מצוה ט' בשם מכ"ע אגם מים שם נדפסה תשובת הגאון בעל ערוגת הבשם דאזלינן בתר מקום בעל החמץ בין לקולא ובין לחומרא, אולם הגאון בעל תבואות השדה חולק עליו וסובר דתליא אי חמץ הוי איסור חפצא או גברא, וכן נדפסה תשובת הגאון מבאניהד בעל תבואות השדה בוילקט יוסף שנת תרס"ה סי' קי"ז, וראה שם גם בסימנים קנ"ו ר"א רי"ג רל"א ורל"ב מספר גאונים שנושאים ונותנים בדבר זה וכן ישנה תשובה ארוכה בענין זה בשו"ת ארץ צבי להגאון מקאז'גלוב הי"ד בסי' פ"ג, בשד"ח מערכת חמץ ומצה סי' ה' אות ח"י במסגרת הזהב על קצש"ע סי' קי"ד. וראה עוד שאלות רבות דומות בשו"ת כוכבי יצחק ח"ב בסי' י"א.

ומצאתי בספר "זכרון שלמה" קובץ זכרון שהוצ"ל הגר"א ורנר מנתניה לזכר בנו ז"ל, בערך כרם רידב"ז סי' ב' שמביא הרידב"ז ראה מפורשת מגמ' פסחים דף ז' דאזלינן בתר המקום שעומד בעל החמץ, ובהערות בשולי העמוד שם מאת העורך הגר"י ולדנברג מזכיר את דברי העונג יו"ט שכתב להיפוך וחולק עליו מדברי הרידב"ז וכן ציין לשדי חמד בשם חסד לאברהם.

ומה שכתב הגאון המשיב לדבר ברור שחמץ הוא איסור גברא ולא חפצא, ראה חידושי רבינו חיים הלוי הלכות חמץ ומצה פרק א' הלכה ג' דמסיק דאיסור אכילת חמץ הוי איסור גברא ואיסור הנאת חמץ הוי איסור חפצא עיי"ש דיש להפריך מזה את הפלפול של הגאון המשיב, וראה גם באבן האז"ל שם.

ב

בענין שבירי כלים לסיכוך, תשובתו של הגר"י פלקסר, ראה בשו"ת עמודי אש, לבית יוסף לקדו"ז הגאון מהר"צ זצ"ל בסי' י"ז וי"ח. שו"ת יגל יעקב או"ח סי' ע' מרחשת ח"א סי' י"ט אות ב'. ויש עוד להאריך בנדון ואכ"מ.

הרב שלמה פבר

הערה לנועם טז

בשער הלכה של ה"נועם" כרך ט"ז עמ' ס"ה, בענין תענית על ספר תורה שנפל, נאמר בין השאר: "והנה לפי דברי תשו' הדברי חיים ח"א יו"ד ס' נ"ט צריכין להתענות אף אלה שלא הי' בבית הכנסת, אלא כל אנשי החברה אשר הס"ת

הוא שלהם, אבל סותר עצמו בדבריו שבח"ב חו"מ ס' ל"ג וצ"ע ליישב".
 במחכ"ת נלע"ד שנפלטה כאן שגיאה. הלא בגוף השאלה בח"א יו"ד ס' ג"ט
 נאמר בפרוש: "מצאו הס"ת מונחים על האשפה בבזיון שבאו גנבים בלילה והוציאו
 הס"ת והפשיטום והשליכום ארצה...".

בתשובה לנדון הדגיש המשיב זצ"ל: "ואם ח"ו נקרה סיבה לבזיון התורה
 ודאי מחמת חטא אנשי אותה העיר... ולכן נראה לי לגזור תענית על אותן אנשי
 בהכנס...".

לעומת זה נאמר בח"ב חו"מ ס' ל"ג: "ובנדון ס"ת שנגנב אין שום חטא לשום
 אדם ובפרט כי לפי הנראה אשר ח"ו לא הי' הבזיון כ"כ ואלה האנשים המוצאים
 אותה למת יהי' הם חייבים דבר ועל הגבאי שפשע ולא סגר שערי בהכ"ג עליו
 מוטל להתענות...".

ובכן ברור שלפי דעת מרן ד"ח גנבת ספר תורה כשלעצמה אינה בגדר בזיון
 הקודש עד כ"כ שצריך לגזור תענית צבור. רק עוזרי הגנב, אפילו בלא יודעין
 כבמקרה דילן, זקוקים לתשובה.

יוצא מזה שאין כאן שום סתירה בין שתי התשובות. מרן בעל ד"ח לא גס לחה
 ולא שכח בשנות גבורתו מה שהורה עשרים שנה מקודם.

הרב מנחם מ. כשר

הנוסעים מאוסטרליה לארה"ב

לשאלת הנוסעים מאוסטרליה לארצות הברית בין פסח לעצרת, שיש הבדל ביום שלם בין אוסטרליה לארה"ב, איך יתנהגו בספירת העומר ובשכיתת חג העצרת.

א. תמצית השאלה

נשאלתי מרב חשוב בארצות הברית, וזה תוכן דבריו: היות שהיום יש הרבה עוברים ושבים מאוסטרליה לניו-יורק ומזדמן להם לנסוע בין פסח לעצרת ונשאים בניו-יורק בחג העצרת, איך עליהם להתנהג בברכת ספירת העומר ובשמירת חג העצרת, היות שיש הבדל ביום שלם בין אוסטרליה לניו-יורק בין יבשת מזרח העולם ליבשת מערב העולם, והיום של ערב החג בניו-יורק מ"ט לספירה, אצל הבא מאוסטרליה הוא כבר יום חמישים לספירה, מה דינו לענין שמירת החג, ואיך יתנהג בספירה אם מותר לברך בברכה ולהמשיך בספירה שלו ממקום שיצא, או בספירת המקום לחוד, או בשתיים בברכה או בלי ברכה, ומה הדין בנוסע ממערב למזרח, ובעיקר בנוגע להחג אם צריך להתנהג רק לפי המקום שהוא עכשיו או עליו להחמיר שמירת החג גם לפי חשבוננו ומה בנוגע ליום טוב שני של המקום אם כבר שמר שני ימים.

והנה שאלה זו אינה מבוארת בספרי האחרונים ולכן הביעו הרבנים שנשאלו על זה דעות שונות, בנוגע לספירת העומר, ולשמירת חג העצרת יש ידיעה אחת שהבא ממזרח עליו לשמור גם יום החג שלפי חשבוננו, ולפי חשבון המקום הוא ערב החג, ורבנים אחרים אמרו שינהג כפי המקום, כי זה דבר תמוה מאד, שיעשה היחיד חג לעצמו, בזמן שאצל הקהל חול אלא צריך להתנהג כפי שכל הקהל נוהגים פה.

והיות שרוב הרבנים אמרו שבדרך כלל אין להם ידיעה ברורה בענין קו התאריך איפוא הוא והיות שיש הרבה שיטות, איך הוא הלכה למעשה, וזוכרים

שאני כתבתי (לפני הרבה שנים) בנידון קו התאריך בהפרדס ובתלפיות שיצא לאור בארה"ב, מאמרים ארוכים בבירור ענין זה, לכן הוא מבקש ממני לכתוב לו חו"ד בנידון שאלה זו, וקצת ביאור על השיטות שישנם בענין זה, ואיך היא ההלכה. שוב ראה שבס' "שערים המצוינים בהלכה" על הקיצור שו"ע בתחלת הל' שבת מביא השיטות בנידון קו התאריך גם השיטה שלי מה שכתבתי במאמרי בתלפיות בזה"ל: שיש לנו לקבל קו הבין לאומי מכח סברא ותקנה שנשמור יום השבת בכל מקום כפי החשבון שהוחזק שם. עוד מביא שם בשמי, שאין לנו קו תאריך מן התורה רק מכח סברא ותקנה א"כ בעוד שהוא על הספינה תמיד ישמור השבת כפי החשבון שיצא משם עד שיגיע ליבשה, ע"כ.

על זה כותב הרב הנ"ל: "ולא הבנתי שיטת כבודו, שהרי יש סתירה גלו' בדבריו, מצד אחד אומר שרק על היבשה ישמור השבת כפי האופק וכל זמן שהוא נוסע באספינה עליו להתנהג כפי חשבון המקום שיצא משם, ולדבריו אין שום קו כלל מה"ת שהעובר עליו בים ישנה יומו. ושוב מביא בשמו, שיש לנו לקבל קו התאריך הבין לאומי מכח סברא ותקנה, הרי סובר שיש קו תאריך, א"כ צריך לשנות היום גם כשנוסע בספינה, סתירה גלו' לדבריו הראשונים".

ב. שיטתי בנוגע לקו התאריך

וזאת תשובתי, במה שסיים אפתח: יפה שאל כי המחבר של "שערים המצוינים בהלכה" על הקצשו"ע לא ביאר הדברים כל צרכם, רק העתיק בקיצור גמרץ, לכן הדברים לא מובנים.

לשיטתי, מן התורה ולהלכה. אין שום קו על הים היוצא מצפון לדרום שהעובר עליו בספינה ממזרח למערב או להיפך יצטרך לשנות חשבון היום, כמו שעושים אומות העולם כשעוברים בספינה הקו התאריך הבין לאומי, שמשנים היום, וכן להשלש שיטות שישנם על מקום קו התאריך כשעוברים הקו שלהם צריכים לשנות היום. לדעתי הנוסע באני' עליו לשמור רק שבתו לפי חשבון המקום שיצא משם עד שיעלה ליבשה, כי הים כמו שאין עליו לא שם רה"ר או שם רה"י לענין שבת רק שם מיוחד כרמלית, כן הים הוא בין לאומי ואין עליו שם מזרח או מערב. כשם שאין קו על היבשה כן אין קו בים, וגם לא בין יבשה לים בחוף סין כשיטת החזו"א. על פי ההלכה יש רק יבשת והאיים של מזרח העולם וחשבונה ויבשת והאיים של מערב העולם וחשבונה והעובר ממזרח למערב או ממערב למזרח, כשמגיע ליבשת עליו לשנות חשבון הימים — ומש"כ שעלינו לקבל קו התאריך הבין לאומי ביארתי בכמה מקומות שכוונתי לומר שקו הבין לאומי בשבילנו רק מסמן, כמו שלט, שמצד אחד של הקו במרחק ידוע מתחילים היבשות והאיים של מזרח

העולם וחשבונם ומצד השני של הקו מערב העולם וחשבונם, אבל להנוסע בספינה על הים בעצמו אין לו שום קו לשנות.

ומה שכתבתי הלשון "בזה"ז שיש לנו קו תאריך שמצד זה שבת ומצד זה חול". "מצד זה של הקו שעה ששית מוצ"ש, מצד השני של הקו שעה ששית של ערב שבת", אין הכוונה בהמלים מצד זה של הקו על הים עצמו, אלא על היבשות של המזרח והמערב כמו חוף אלסקה וחוף סיביר שקרובים זה לזה, וקו התאריך הבין לאומי עובר באמצע בין שניהם ועל זה מדובר מצד אחד של הקו ומצד שני של הקו על אותן יבשות החופים של מזרח ומערב.

ג. שלש שיטות בקביעת מקום קו התאריך

ועתה מלים אחדות על דבר השיטות שישנם על מקום של קו התאריך ואיך נפסקה ההלכה.

החזון איש זצ"ל פסק שקו התאריך הוא תשעים מעלות מירושלים על-יסוד דברי הרז"ה בר"ה והכוזרי, ולדעתו קו התאריך הוא על חוף סין והיורד מיבשה לאנ"י העומדת בחוף, משנה יומו וכן מאנ"י ליבשה ולכן פסק שביפן הקרובה לסין ונהגו עד עכשיו בשבת ויוה"כ כמו בא"י, רק מוקדם 6 שעות, וה"ל להם בשנת תש"ב יוה"כ ביום רביעי כמו בא"י, ופסק שיש להם לשנות השבת ליום הראשון ויוה"כ לצום ביום חמישי. בין כסה לעשור בשנת תש"ב היתה אסיפה גדולה בירושלים מגדולי הרבנים בארץ, ובראשם הגאונים הרב רא"ז מלצר זצ"ל והרב צבי פסח פראנק זצ"ל והרב הראשי מהרי"א הרצוג זצ"ל, לדון ולהחליט לשלוח תשובה לקהל הפליטים ביפן ששאלו מהם מתי להתענות אם ביום רביעי כמו שנהגו מעולם במקום, או כפסק החזון איש ביום חמישי, והתשובה היתה ביום רביעי, וכן הסכימו לזה כ"ק אדמו"ר זצ"ל מגור, וכ"ק אדמו"ר זצ"ל מלובאוויטש, אבל לא דנו כלל באיזה מקום יש קו התאריך, אלא פסקו שלא לשנות השבת בשום מקום בעולם אלא ישמרו שבת בכל מקום כחשבון המקום עד עכשיו. והשיטה של החזון איש לשנות שבת ויוה"כ ביפן לא נתקבלה להלכה.

ד. שיטה השני' של הרב טוקצינסקי שיש קו תאריך במעלה ק"פ והעובר עליו צריך לשנות יומו נדחתה מהלכה, כי לפי שיטתו יש לשנות השבת ב-35 מעלות שהיום שייכות למערב העולם לארה"ב, ולשיטתו צריכים לשנות מיום השבת ליום הששי כמו במזרח העולם וכן באלסקה, שיטה זו ג"כ נדחתה מהלכה, כי היא שיטה יחידית שאין לה חבר, ובפסק דין של הבי"ד בירושלים שלא לשנות השבת בשום מקום בעולם ממילא דחו גם שיטתו, ועוד כי השבת כבר הוחזק בהרבה איים

שב־35 מעלות לפי חשבון המקום, וכך נהגו חיילי אמריקה שחנו באלה האיים והי' ביניהם יהודים שומרי דת והתפללו בשבתות במניינים כפי חשבון המערבי ולא כחשבון המזרחי.

ה. השיטה השלישית שו"ת בני ציון, שהקו הבין לאומי הוא מכוון לקו מן התורה, היא ג"כ שיטה יחידית על מקום שנתלתה החמה ואין לה חבר, כמו שנתבאר בספרי קו התאריך הישראלי שער א' פ"ג שיש חמש שיטות החולקות על שיטה זו וביניהם המדרש כונן שבו מבואר שנתלתה החמה מול א"י ע"ש. והגם שלפי שיטתו אין צריכים לשנות את השבת ביבשה בשום מקום, לא כשתי השיטות שנדחו מהלכה מטעם זה, אמנם גם לשיטתו שיש קו התאריך מן התורה, וכשברור לו שעבר הקו לדעתו חייב לשנות את יום השבת ליום ראשון, ובזה נמצא שהוא יחיד גגד רוב השיטות החולקות עליו, ולפי שיטתנו אסור לאדם לשנות השבת בזמן שנוסע בא"י רק להמשיך חשבוננו מהמקום שיצא, כדין התורה מונה ששה ומשמר שביעי, וכן כל הקושיות שנתבארו לעיל שישנם על השיטות שיש קו תאריך למה לא הוזכר מזה בראשונים, ישנם גם עליו.

ו. נמצא למעשה העיקר כפסק גדולי התורה בא"י ובהסכמת אדמו"רים זצ"ל שאין לנו לשנות השבת ביבשה בשום מקום בעולם, מכפי מה ששומרים אותו עכשיו, וממילא נמצא שמצד הלכה אין שום קו בים, יש רק מזרח העולם ומערב העולם והעובר מיבשה ליבשה עליו לשנות את יומו ולהתנהג כאנשי המקום, והשימוש בהביטוי "קו התאריך", הוא רק במובן שיש הבדל יום בזמן שאדם עובר ממזרח העולם למערב או להיפך ולא יותר.

ומקור לשיטה זו הבאתי בספרי שם שער ט אות יא מהאפודי ובאות כד מהאוצר נחמד ובאות לו מספר מחר חדש, ושם שער ז דברי הר"ש מוהליבר, ההולכים בשיטה זו שמן התורה אין קו תאריך בים לשנות היום. והבאתי שם בערך ארבעים גדולי ישראל בספרים שחברו במשך שמונה מאות שנה שעסקו באלה הענינים ואף אחד מהם לא הזכיר דבר זה שיש קו תאריך מן התורה, מלבד הראשונים הכוזרי והרז"ה וכו' שזכרו לעיל. והבאתי הרבה ראיות מחז"ל והראשונים בענינים אלו, שלא הי' להם שום מסורה בענין זה. ורק כשנתגלה חצי הכדור השני ועוברים ושבים באו ממערב למזרח אז נולד חשבון המערבי שהוא מאוחר ביום מחשבון המזרחי, וביאור כל הפרטים ימצא בעשרה שערים שבספרי שם.

ז. דעת שני מחברים בשאלה שלפנינו

ועתה אבוא לגוף השאלה. הראשון שעמד על שאלה זו בנידון גוסע ממזרח

למערב מאוסטרליה לאמריקה לענין שמירת החג וספירת העומר, הוא בשו"ת בני ציון סי' יד להגר"ד שפירא ז"ל. ודעתו כמש"כ שם דף קכט, שבנוסע ממערב למזרח חסר לו יום ואסור לברך ספה"ע בברכה אבל ממזרח למערב שנוסף לו יום יכול לברך (ולדעתי בכה"ג צריך לספור שתי ספירות) אמנם לענין חג השבועות ברור שצריך לנהוג כחשבון האופק שעומד עכשיו. ומובאים דבריו גם בספר שערים המצויינים בהלכה על קצוש"ע הל' ספה"ע, וכן בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' עה להרב בצלאל שטרן (ירושלים תשי"ט) שהי' רב באוסטרליה והוא מבאר שם שאלה מענין זה. לענין מצות שמונת ימי מילה ושלשים יום של פדיון הבן, ודיני גדלות ב"ג שנה, אם הביאו הילד מארה"ב לאוסטרליה שחסר לו יום, שצריך למנות הימים שעברו על הילד ולא בשם היום מפני שחסר לו יום, כגון שהולד נולד ביום ראשון א"א למול אותו ביום ראשון הבא של המקום באוסטרליה, רק ביום שני כי חסר לו יום ורק ביום שני יהי' בן שמונת ימים. וכותב דדוקא בשבתות וימים טובים צריכים למנות כפי המקום, ולא הזכיר כלל ספירת העומר וחג העצרת, שלכאורה ספירת מ"ט ימים דומה למילה ופדה"ב וגדלות, אלא פשוט הוא דכל הימים טובים דין אחד להם, אמנם לא הביאו שום רא"י לדבריהם.

ה. פירוש המימרה "ספירה לכל אחד ואחד"

הרב הג"ל כתב לי שמי שסובר לחלק בין חג השבועות שצריך לשמור גם כפי חשבון המקום שיצא, ולא כמו לשבת ולשאר ימים טובים, שצריך לשמור רק כפי המקום שהוא עכשיו, מקורו היחידי מגמ' (מנחות סה:): ספירה לכל אחד ואחד, א"כ החכמים הדגישו ביחוד שספירת העומר תלוי' רק בחשבון של יחיד, וצריך לשמור חג השבועות ביום חמישים לפי חשבון שלו, ואפילו בא למקום שהצבור לפי חשבון המקום מקדים או מאחר, היחיד צריך להתנהג לפי חשבון הפרטי, משא"כ ספירת יובל ושמיטין שהוא רק ע"י בית דין, ספירה אחת לכל ישראל. אבל בספירת העומר אין ב"ד בספירה אלא כל יחיד ויחיד לעצמו, עכ"ל.

והנה עיקר הלימוד ספירה לכל אחד ואחד הפי' הוא, שבא למעט שאין מצות ספירה חלה רק על הב"ד כמו יובל ושמיטה, אלא יש חיוב לכל א', אבל אין הכרח לומר שהכוונה שהחג שלו תלוי רק בחשבון הפרטי ונ"מ לענין מציאות רחוקה כזו כשעבר ממזרח העולם למערבה בימי הספירה. וכן מפורש בפסיקתא זוטרת פרשת אמור ודף סד וז"ל: וספירת השמיטה מסורה לבית דין, שנאמר וספרת לך, אבל ספירת שבעה שבועות על כל ישראל שנאמר וספרתם לכם, ע"כ. הרי מבואר שמפרש הדרש ספירה לכל אחד ואחד היינו כל ישראל ולמעט שלא רק ב"ד.

וכ"כ בביאור הרא"מ על הלקח טוב ויקרא כג, טו. וספרתם לכם כל אחד ואחד, וברא"מ: כל אחד ואחד מחויב לספור בפני עצמו לא כשמיטה ויובלות שתלוי בבית דין, ע"כ.

ויש להוסיף ביאור להדרש "ספירה לכל אחד ואחד" עפ"מ שמצינו מחלוקת בפוסקים אם אפשר לשליח צבור להוציא את כל הקהל בספירת העומר, יש שלמדו מלשון ספירה לכל א' וא', היינו שכל יחיד צריך לספור לעצמו. וי"א שיכולים להוציא רק בברכת הספירה ולא הספירה עצמה. וי"א שיכול להוציא אפילו במצות הספירה, והפ"י ספירה לכל אחד היינו שהיא מצוה חיובית כמו כל המצות שאפשר לש"ץ להוציא מפני שהשומע כעונה. הרשב"א בשו"ת סי' תנח כותב: אם החזן מקדים לברך ספירת העומר, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת שליח צבור, צריך לחזור ולברך. הביאו הב"י או"ח סי' תפה וכן פסק המ"א להלכה שם סק"ב כמ"ש המחזה"ש שם שאפילו לכתחילה יוכל לסמוך גם בספירה על הש"ץ וכן דעת עוד פוסקים. והח"י חולק, ומביא שיטת התוס' והרא"ש ועוד שאין יוצאים בש"ץ. והרשב"א בתשובה סי' קכו כ' שהש"צ לא יכול להוציא רק כל אחד צריך לספור לעצמו, והרשב"א סותר את עצמו. ויש שתי שיטות באחרונים. והמשנה ברורה מביא שרי"צ גיאות כותב שכן ה"י מנהגם שהש"ץ הוציא את הקהל. ובאר"ח מביא כן בשם רב האי גאון. ולפ"ז י"ל שהרשב"א שכותב בתשובה השני' שהש"ץ יכול להוציא את הצבור, כ"כ אחרי שהגיעו לידו דברי רב האי גאון, ולפ"ז בין לשיטה זו שהפ"י ספירה לכל א' בא למעט רק בית דין כלומר שיש חובת גברא על כל א' לשמוע ולצאת, ובין להשיטה שצריך כ"א בעצמו לספור ולא יוצא ע"י שליח ציבור, א"כ הלימוד ספירה לכל אחד בא ללמד דין זה, אין לנו יסוד לחדש שעצרת שונה משאר מועדים שהיחיד יעשה חג לעצמו ביום החמישים שלו בזמן שלהקהל יום חול, שנראה תמוה מאד לבני אדם.

אמנם לפמ"ש בכמה מקומות בספרי הנ"ל, שלפענ"ד העובר ממזרח העולם למערבה או ממערב למזרח שמשנה חשבון הימים, מ"מ השבת הראשונה לפי חשבוננו עליו להחמיר ולשבות ממלאכה (אבל חייב להניח תפילין בתנאי, כי עיקר השבת הוא שבת המקום) ולכאורה יש לשאול למה לא נימא כעין זה לחג עצרת שהוא ליום החמישים, והבא ממזרח למערב יצטרך לשמור חג העצרת ביום ג' שלו, והתשובה שרק גבי שבת שמפורש בתורה ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות ואמרו: מונה ששה ומשמר שביעי, יש מקום לומר שחל עליו חובת גברא לשמור השביעי שלו, ואם שינה מקומו באמצע השבוע וחל עליו חיוב חדש שבת של המקום, מ"מ כיון דהשבת של יום השביעי לפי חשבוננו בא קודם השבת שבמקומו החדש, כגון הגוסע ממזרח למערב, בוודאי מסתבר שעליו להחמיר שלא לעשות

מלאכה ביום השביעי, אע"פ שבמקומו החדש הוא ע"ש. ואפילו בנוסע ממערב למזרח שיום השביעי שלו הוא אחרי השבת של המקום, ג"כ עדיין יש מקום להחמיר שלא לעשות מלאכה ביום השביעי. אע"פ שע"י שמירת יום השבת של המקום הוא נכנס לחשבון המקום מ"מ י"ל שבשביעי שלו מבחינת זמן עדיין יש עליו להחמיר שלא לעשות מלאכה וצ"ע.

משא"כ בחג העצרת לא כתוב כמו בשבת ואין לנו יסוד לחדש חומרא זו רק על דיוק הלשון "ספירה לכל אחד ואחד".

ט. מצוה למנות הימים לשם שבת

ויש להביא רא"י להנ"ל מהא דמבואר בחז"ל שיש מצוה למנות ימי השבוע, כמבואר במכילתא דרשב"י יתרו כ, ט. תו"ש אות ריט, ריבב"א מנין כשאתה מונה, הוי מונה אחד בשבת שני בשבת וכו' ת"ל זכור. ובמכילתא דר"י לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת. והרמב"ן מפרש לשון המכילתא שתהא מונה לשם שבת, שהגויים מונים ימי השבוע לשם הימים עצמם וכו' וישראל מונין כל הימים לשם שבת אחד בשבת וכו' כי זו מן המצוות שנצטוינו בו לזכור תמיד בכל יום, וזה פשוטו של מקרא (זכור את יום השבת לקדשו) ע"כ. ומכאן תקנו חכמים לומר בכל יום, היום יום ראשון בשבת וכו', ובכל זאת כשאדם בא מן יבשת המערב ליבשת המזרח וכן להיפך משתנה אצלו חשבון הימים לחשבון חיוב המקום, ומוכרח לבטל חשבונו הפרטי, א"כ גם בחג העצרת צריך לבטל חשבונו ולשמור החג רק כפי חשבון המקום. ומצינו כע"ז במנחות סה: אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש מנה ימים וקדש עצרת. (ועי' תוס' חגיגה יז: ד"ה אמרה). הרי השוה מנין ספה"ע למנין ימים של חדש.

ומצינו שם בגמ' מנחות סה. יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם, וכן דרשו שם סו. וכן פסק הרמב"ם פ"א מקדוש החודש ה"ב: שבת בראשית כל אחד מונה ששה ושובת בשביעי, ולא מדבר ממהלך במדבר וא"י אימתי שבת מונה ששה ומשמר שביעי כמבואר בשבת סט: שהוא דרבנן, אלא כן הוא החיוב של שבת דאורייתא, ומבואר ג"כ שהשתמשו בהלשון מונה. ולפ"ז בזמן שאדם בא ממזרח למערב בשבת הראשונה של המקום, שחל עליו חיוב מן התורה, לשמור את יום השבת לפי האופק שהוא עכשיו, ואם אמר היום יום חמישי ולמחרתו יאמר היום שבת קודש א"כ נתקה התורה ממנו יום אחד מחשבונו של מזרח העולם והכניסה אותו לחשבון חדש של מערב העולם, א"כ איך אפשר לומר שלענין חג השבועות עדיין חל עליו חשבון של מזרח העולם. מכיון שחל עליו מן התורה מקודם חשבון אחר, ואפילו בא ימים אחדים לפני החג ולא עבר עליו השבת מ"מ כשהוא מתפלל

הוא צריך לומר היום יום... לשבת כפי חשבון האופק א"כ ג"כ מגלה דעתו שנפסק החשבון ממקום שיצא.

י. מקור לבירור השאלה, מספרי ראה

יש להביא ראי' ברורה לשיטה הנ"ל שצריך לשמור חג העצרת רק כפי חשבון האופק שהוא עומד שם, מהמבואר בספרי ראה (דברים טז, ט) פי' קלה, שבעה שבועות תספר לך, בבית דין, ומגיד לכל אחד ואחד, ת"ל (ויקרא כג, טז) וספרתם לכם כל אחד ואחד, ע"כ.

ובפי' רבינו הלל: תספר לך בב"ד, דמדלא כתיב תספרו לכם אלא תספר לך, משמע דלב"ד קא מזהיר דיספור שבועות. מגיד לכל אחד, דהיינו דמזהיר לכל אחד ואחד דלספור ת"ל וספרתם לכם דמדקאמר לכם, משמע לכל ישראל קא מזהיר לספור כל אחד ואחד, ע"כ. וכ"ה בלקח טוב תספר לך בבית דין. וכן פירש גם החזקוני פ' בהר וז"ל: אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות אחת בפ' אמור ואחת בפ' ראה אחת לבית דין ואחת לציבור צריך לברך ע"כ. ומבואר שמפרש לשון הספרי כמו רבינו הלל.

ובספרי דבי רב לר"ד פרדו כותב על הספרי: בבית דין וכו', משמע דמלבד החיוב שיש על כל א' וא' לספור, איכא חיובא גם על בית דין לספור, וכך נראה שהבין רבינו הלל וכו' מביא לשונו הנ"ל ותמה על פי' זה שאינו מובן, הרי הב"ד הם ג"כ בכלל כל ישראל, ועוד קושיות. ודוחה פי' זה ומפרש שהכוונה כמו הדרש בגמ' מנחות סה: הנ"ל שהב"ד קובעין המועדות וצריך לשאול לב"ד אימתי חל יום ראשון של פסח שלמחרתו מתחילין לספור ספירת העומר.

י*. ביאור תו"כ תמוה

ולפענ"ד נראה דיש לפרש לשון הספרי תספר לך בב"ד כפשוטו כמ"ש רבינו הלל ותחזקוני על פי מה דמבואר בלקח טוב (ויקרא כג, כא) וז"ל: מקרא קדש יהיה לכם, קדשהו בבית דין. ולכאורה הדברים סתומים מה כוונתו "בבית דין" הרי פה מדבר מיום החמשים חג העצרת ולא מראש חודש שמקדשין החדש. והנה בתו"כ שבדפוסים מובא הפסוק כולו בלי שום דרש. (וזה מקום יחידי בתו"כ שיביא פסוק בלי דרש), אמנם בתו"כ שבכתב יד יש פה הדרש מלה אחת מקרא קדש, "קדשהו". [ובלשון הלק"ט לא ברור אם היתה לפניו הגירסא בתו"כ: קדשהו "בב"ד", או שזה פירושו] וכן דרשו בתו"כ כמה פסוקים שכתוב בהם מקרא קדש קדשהו, ובפי' רבינו הלל, קדשהו, דהיינו שיהא אסור בעשיית מלאכה ות"ג ליה בפ"ב דר"ה לב, א. (זכרון תרועה מקרא קדש), קדשהו בעשיית מלאכה. וכן הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע

קנט מפרש מקרא קדש שלא תעשה בו מלאכה אלא מה שמותר לאכילה ע"כ. ונראה לבאר גירסת הלק"ט או פירושו על המלה קדשהו, הנה המלים "מקרא קדש" כתובים הרבה פעמים אצל שבת ואצל כל החגים בפ' אמור בפ' בא פ' פנחס. והנה בר"ה לב. דורש ר"א מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה. ובתו"כ ויקרא כג, לה. אצל חג הסוכות כתוב, מקרא קדש, קדשהו, במה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. ובמכילתא דרשב"י דרשו כן על הפסוק שמות כ, ט. זכור את יום השבת לקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. ובתו"ש שם אות רל"ד—רלט הבאתי עוד דרשות לענין קדוש על היין, לענין תפלה, לענין מקרא ומשנה. וכן ברש"י ויקרא שם מקרא קדש, ביום הכפורים קדשהו בכסות נקיה ובתפלה. ובתו"ש שמות פי"ב אות שלד מקרא קדש מירושלמי פסחים פי"ה כל שכתוב בו מקרא קדש צריך להזכיר בו זמן עיי"ש בביאור. ומבואר מדבריהם מה שדרשו קרא מקרא קודש במקום אחד יש לפרש כן גם בשאר מקומות, שכתובים אותם המלים, רק דברים השייכים בהם כמו ביוה"כ א"א לומר קדשהו במאכל ובמשתה, כן א"א לומר אצל שבת קדשהו בבית דין.

וג"ל לפרש הלשון: קדשהו בב"ד, עפ"י שמצאתי שיטה חדשה לרבינו חננאל (בארתי דבריו בתו"ש כרך כא פ' תשא במילואים סי' יב) מובאת ברשב"א ב"ב קכא. חידוש גדול: שהמועדות צריכים קידוש ב"ד לקובעים ולומר המועד ביום הזה המקודש עכ"ל. ולא מדבר על קידוש ב"ד בר"ח, רק בקידוש ב"ד ביו"ט. ויש לפרש דברי הר"ח עפמ"ש הרמב"ן ויקרא כג, ב. וז"ל וטעם מקרא קדש שיהי' יום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו כי מצוה היא על ישראל¹ להקבץ בבית האלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה ולעשות אותו יום משתה ושמחה ע"כ.

1 יש לה"ר לעיקר החידוש של הרמב"ן שמפרש המלים מקרא קדש שמצוה על ישראל לקדש היום בפרהסיא ביום מועד בתפלה והלל וכו' מהא דמצינו במשנה ר"ה כד. ראש ב"ד אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש. ובגמ' שאלו מקודש מקודש תרי זימני למה לי דכתיב מקראי קדש. פירש"י תרי זימני משמע. ומבואר שדרשו קרא מקראי קדש על העם כמ"ש הרמב"ן. וצריך ביאור המילים וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש, למי כווננו בהמלים "וכל העם", לכאורה הנראה שהכוונה להקהל שהי' עומדים במקום הב"ד שקדשו החדש וכשהי' שומעים שהראש ב"ד אומר מקודש עונין אחריו מקודש מקודש, והכוונה וכל העם כמבואר בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב שמואל אמר אין קדוש החודש פחות מעשרה. ובסנהדרין ע: אין עולין בעיבור החדש פחות מעשרה בני אדם, וברש"י נקבצין עשרה או יותר, ואין אסיפה זו אלא לפרסם הדבר שעברוהו וראה בתו"ש בא פי"ב אות יג בביאור מאמר חז"ל מתשובת הגאונים עיי"ש. ובפרקי דר"א פ"ח, בשלשה מעברין רבי אלעזר אומר בעשרה וכו' שנאמר א' נצב בעדת אל כו'. וברד"ל כ' דיש לדחוק ולפרש האי מעברין דהכא בעיבור חדש ממה שסיים החדש הזה לכם. ולפי הנ"ל נראה דהפירוש "וכל העם" היינו העשרה שנתאספו

ובשמות כ, ה. זכור את יום השבת לקדשו, כתב הרמב"ן: זכור את יום השבת לקדשו, וז"ל אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו שנקדש אותו כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה, שהי' טעון קידוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש אף כאן צוה שזכור את יום השבת בקדשנו אותו. וכן אמרו במכילתא לקדשו, קדשהו בברכה, ע"כ.

(וידוע מ"ש הרמב"ם בספר המצות מצוה קנג. שקביעת המועדים היום הוא על סמך שבנ"י בא"י קובעים אותו. ולפמ"ש המפרשים הטעם הוא שיש בכלל בני א"י כח ב"ד משום שיש בכח ובהסכמת כולם לחדש הסמיכה וכח ב"ד).

למקום הב"ד, אבל זה דוחק בלשון, למה לא אמרו כל העדה, הקהל, הצבור, הנאספים, רק "כל העם" שיש לזה מובן אחר, ולא מצאתי מי שיפרש הדברים.

ונראה לענ"ד שיש מקום לפרש המלים "וכל העם" כפשוטו, עפ"י המבואר במסכת סופרים פ"ט—ז: בראש חדש ישבו החבורות של זקנים ושל בולווטין (ראשי העיר) ושל תלמידים מן המנחה ולמעלה עד שתשקע החמה. ושם ה"ח: וכשהוא מקלסו (את החודש), מקלסו ב"ב טובי העיר, וי"ב חברים כנגד י"ב שבטים. ובירושלמי ר"ה פ"ב ה"ד דמקודש היינו מקוים. ובשמו"ר פט"ז—כד (מובא בתו"ש בא פ"ב אות לג) בזמן שהיו "ישראל" מקדשין את החודש ולא אמר הב"ד. והר"מ קאלינא במכתבי תורה (נט) הביא מכאן דכל ישראל אף מי שלא אמר מקודש יש לו חלק בקדוש החודש, והביא דברי הטו"א דאין אמירת כל ישראל מקודש מקודש, מעכבת. ובביאור לסהמ"צ לרס"ג עשה גו מבאר עפ"י מקורות דאמירת העם מעכבת. ולפי"ז י"ל הפירוש במשנה "כל העם" היינו כל אלה המנויים במס' סופרים הנ"ל שהיו מיצגים כל העם, שלמדים מקרא מקראי קדש שהמה השתתפו בקדוש החדש, ואלו אמרו מקודש מקודש. ויש להוסיף מהמבואר במלואים לתו"ש בא כרך יא אות ג כתבתי מסנהדרין מא: ברש"י שיפוצא שופר הי' תוקעין בקידוש החדש, וכן בנדה לה. שיפוצא גרים, וברש"י שופר שתוקעין בו ב"ד בקדוש החודש וכ"ה בתוס' ותוספות הרא"ש. וי"ג בגמ' שיפוצא דירחא גרים. והדבר תימא שבגמ' בדיני קדוש החדש לא מבואר כלל דבר זה שתקעו שופר בשעת קדוש החדש. ומצאתי מקורו במאמר קדוש ירחים דרבי פנחס גזפס מכת"י, מביא לשון המס' סופרים פ"ט—ז שבקדוש החדש אומרים מקודש בציון ויתקע תשר"ת, וי"ג תקיעה תרועה תקיעה ומצאתי במקור חצוני שהי' מנהג ישראל כשקדשו את החדש, כדי לדעת כל העיירות קדוש החודש, היו תוקעין בשופר שנאמר תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו וזה מדרך המנהג ולא מדרך המצוה ע"כ.

מה שהביאו מקרא תקעו בחדש שופר, ברש"י, תקעו בחודש, בחידוש הלבנה. ובאע"ז תקעו בחדש תחלת חודש הלבנה כו' וכתובה בתורה תקיעת התצוצרות, ונכון הוא שהיו תוקעים גם בשופרות, ורבותינו ז"ל פרשוהו על כל יום ר"ה ע"כ. נראה שהאע"ז שכ' שתקעו בשופר כוון להגמ' הנ"ל שיפוצא גרים. וכן בפדר"א פ"ח: ואשריהם העומדים במקום ההוא בשעה ההיא שנאמר אשרי העם יודעי תרועה וגו' ובפירוש הרד"ל יודעי תרועה יתפרש לענין עיבור כו' כמבואר בנדה לה. שיפוצא גרים וכדי לפרסמו ועל שם תקעו בחדש שופר. ועי' בפס"ר פמ"א מביא קרא יואל ב, א. תקעו (בחדש) שופר בציון.

ולפ"ז יש לומר "וכל העם" כולל גם אלה ששמעו תקיעת שופר בעיירות ואמרו מקודש מקודש.

וזה הכל גלמוד מלשון מקראי קודש וכעין שמסביר הרמב"ן. וראה לעיל פרק עג, בהערה מ"ש לפרש דברי השו"מ מה שדייק בלשון "מקדשי שביע"י.

ולפ"ז י"ל מכיון שילפינן ממקרא קדש שיש דין קדשהו בב"ד היינו ביו"ט עצמו וכיון שחג זה זמנו חמישים יום לספירה לכן יש מצוה על הב"ד לספור כדי לקדשו ביום החמישים. וזה מלבד מה שאמרו בגמ' מנחות שתלוי בב"ד מפני שצריכים לשאול אימתי חל יום טוב ראשון של פסח.

ומצינו ממש כע"ז בתקיעת שופר ביוה"כ ביובל ויקרא כה, ט. דכתיב והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש. ובגמ' ר"ה ט: דבר אחר זו (רש"י גורס: תקיעת שופר) מסורה לב"ד, פירש"י לצוות לשלוחים לתקוע ושילוח עבדים מסורה ליחידים. ושם ל. תקעו בב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהם ושדות חוזרות לבעליהן. ורש"י בשבת קלא: מפרש קריאת דרור דיובל תלויה בה (בתקיעת שופר). ומלבד חיוב תקיעה לב"ד, מבואר בתו"כ בהר"פ פ"ב תעבירו שופר בכל ארצכם, שכל יחיד חייב. וכ"ה בר"ה ל. תעבירו שופר בכל ארצכם, מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם ב"ד וכו' בזמן ב"ד. וכן פוסק הרמב"ם פ"ו מהל' שמיטה ויובל: מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל ומצוה זו מסורה לב"ד תחלה (שנאמר והעברת שופר תרועה), וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר תעבירו שופר, ע"כ. והמנ"ח מצוה של"א נתקשה בזה הרבה מה המצוה על הב"ד הרי הב"ד בכלל כל ישראל ממש כמו שהקשה הסדב"ר על לשון הספרי לענין ספירת העומר שיש מצוה על הב"ד הרי בב"ד בכלל כל ישראל. אמנם מבואר בראשונים שהתקיעה של ב"ד היא מקדשת כלישנא דקרא והעברת שופר תרועה וגו' וקדשתם את שנת החמישים ראה ביאור הענין בסהמ"צ לרס"ג לר"פ פערלא ח"ג פל"ח. ואותו הדבר מצוה. ולפ"ד הספרי שיש דין ספירה בב"ד ולפ"ד הר"ח והרמב"ן נמצא שחג העצרת עצמו יש לו קידוש בב"ד וממילא שיש לכל קהל ישראל חג אחד ולא חג לכל אחד ואחד לפי חשבונם.

ועפ"ד התו"כ ופירושו של ר"ה, נ"ל שר"ה מפרש גם הגמ' במנחות סה: כמו שמפרש התו"כ וז"ל הגמ' ר"א אומר וכו' הרי הוא אומר תספר לך ספירה תלויה בבית דין שהם יודעים לחדש ממחרת השבת ממחרת יו"ט ע"כ. ובצ"ק מגיה: שהם יודעים לקדש יו"ט וברש"י ספירה תלויה בבית דין שבי"ד קובעין את המועדות וצריך לשאול אימתי חל יו"ט ראשון של פסח שמתחיל למנות הספירה ממחרת ע"כ. מבואר שרש"י לא גורס בגמ' המילים "שהם יודעים" וכו', רק המלה "תלויה" בב"ד ובדק"ס מבואר שכן ליתא מלים הללו בש"ס כתי"מ ולא בכל הכ"י של הש"ס.

והנה לפי רבינו הלל בתו"כ י"ל שגם בגמ' תלויה בב"ד הפי' כמו שמפרש ר"ה בתו"כ שיש מצות ספירה בב"ד.

יא. עוד פירוש בתו"כ

עוד יש לפרש לשון התו"כ בדרכו של רבינו הלל עפמ"ש: דלב"ד קא מזהיר דיספור שבועות, הוסיף המלה "שבועות" לפרש דברי התו"כ שלכן התורה כתבה תספר בלשון יחיד, שהכוונה לבית דין היינו ספירת השבועות, והספירה לצבור שלמדו מקרא וספרתם הכוונה לימים. כעין זה כתבו הראשונים כמבואר בשו"ת לרבינו מאיר הלוי בסופו דף קנא לדייק כן מלשון הגמ' מנחות אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש. מפרש הרמ"ה שלאמימר רק ספירת שבועי זכר למקדש כמבואר בקרא מיום הביאתם את עמר התנופה שבע שבתות וגו' (ויקרא כג, טו) שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה (דברים טז, ט) ואלו גבי יומי לא תלאו הכתוב בהבאת העומר כלל דכתיב עד ממחרת השבת תספרו חמשים יום. וצ"ל דגזירת המלך, ע"כ. ולפ"ז י"ל שרבינו הלל מפרש מ"ש בתו"כ שיש מצות ספירה ב"ד, ותמוה הרי ב"ד בכלל כל הקהל ואיזה חיוב מיוחד הוא לב"ד, ולהג"ל מבואר שחיוב ב"ד הוא למנות שבועות שהם תלויות בקרבנות בקצירת העומר ובהקרבנות שזה תלוי העיקר בב"ד וספירת הימים הוא לכל הקהל אלא שיש מצוה למנות שניהם בין לב"ד בין לקהל.

ויש בזה אריכות בראשונים מהו עיקר המצוה ספירת שבועות או הימים וראה מה שהאריך בזה בספר המצות לרס"ג הנ"ל ח"א מצוה נא (ולא ראה דברי ר"ה על הספרי ולא סדב"ר).

יב. ומצינו עוד שיטה במדרש תנאים מובא במדרש הגדול ראה טז, ט. שבעה שבועות תספר לך למה נאמר לפי שהוא אומר וספרתם לכם (ויקרא כג, טו) שומע אני בב"ד. ספירת כל אחד ואחד מנין ת"ל תספר לך ע"כ. וזה להיפך מהדרש המבואר בגמ' שמקרא וספרתם לכם לשון רבים ילפינן ספירה לכל אחד ואחד, ובתו"כ ילפינן מקרא (ויקרא כה, ח) וספרת לך שבע שבתות שנים ספירה לב"ד, הרי מקרא וספרת לך לשון יחיד לכ"ע כאן לב"ד, וצ"ע. מ"מ מבואר גם ממדרש חז"ל זה שספירת העומר יש בו ענין של ב"ד וחיוב על הצבור כולו, והחג הוא של כל ישראל.

יג. עוד ראוי לפירור השאלה

ויש להביא עוד ראוי לשיטתי מסוף הפסוק שלפנינו (ויקרא כג, כא) וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש חקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם. ועמדו על זה המפרשים שיש דיוק גדול שסגנון זה חקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם כתוב רק פעם אחת בתורה אצל עצרת, אבל אצל עומר פסוק יד. לדורותיכם בכל

מושבתיכם, וכן פסוק לא, אצל יוה"כ לדרתיכם בכל מושבותיכם. (וכ"ה ויקרא ג, יז. במדבר לה, כט) וזה שינוי חשוב. וצריך ביאור. ובמשך חכמה ואחריו ביתר ביאור בס' אור דוד דף קצ"ד. ותמצית דבריהם לפמ"ש הרמב"ם בהל' קדה"ח פ"ג הי"ב שבאמת בשבועות שאנו עושים החג ביום ג' לספירה ולא תלוי כלל בשלוחי ב"ד לא הי' צריך לנהוג יו"ט שני אלא כדי שלא לחלק המועדות התקינו שכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעים שם עושים שני ימים אפילו יו"ט של עצרת.

ונמצא שחג העצרת משונה משאר החגים וכתוב וקראתם בעצם היום הזה חקת עולם בכל מושבותיכם כלומר בין בארץ בין בחו"ל חוגגים החג באותו היום כמו בירושלים והמלים "בכל מושבותיכם" קאי על עצם היום הזה חוקת עולם, משא"כ ביוה"כ ועומר שחג הפסח תלוי בקדוש החדש ואז במקום שהשלוחים לא הגיעו אסור לאכול חדש עד יום י"ז וביוה"כ שא"א לצום שני ימים רצופים, ומוכרחים הי' לסמוך על קידוש החדש על פי חשבון ראה ביאור הענין בתו"ש כרך יג ובספרי דף קנא. וא"א לומר חקת עולם בכל מושבותיכם כי שם הי' ספיקא דיומא ממש לכן כתוב חקת עולם לדורותיכם זהו בארץ אבל בכל מושבותיכם שלא הגיעו השלוחים ויש ספק דאורייתא וצריכים לשמור שני ימים, א"כ אין זה בעצם היום הזה.

ולפ"ז בנידון דידן אם נחדש דין שהבא ממזרח למערב עושה החג ביום החמישים שלו היינו ביום מ"ט של המקום, אמנם גם לשיטה זו ברור שצריך לשמור גם העצרת של הקהל במקום שהוא כי זה ספיקא דאורייתא, א"כ נמצא שגם על עצרת משכחת ספק כמו בשאר יו"ט והקרא בעצם היום הזה וגו' בכל מושבותיכם, בא להשמיענו שבחג העצרת שהוא חמשים לספירה עצם היום הוא תמיד גם בכל מושבותיכם, ובנידון דידן אע"פ שאין כאן ספיקא דיומא במנין, כי יודעים שלחשבון מזרח העולם הוא יום חמשים ולחשבון מערב העולם הוא מ"ט מ"מ למעשה יש כאן לשיטה זו ספק דאורייתא איך להתנהג, יותר מיו"ט שני בזמן הזה שיודעים בקביעא דירחא, ולא שייך לומר עצם היום בכל מושבותיכם.

יד. נוסח הברכה של ספירת העומר

ומה שנוגע לספירה ולברכה, לדעתי הנוסע מאוסטרליה לניו-יורק היינו ממזרח למערב עליו לספור בברכה שתי הספירות אחד אחר השני בנוסח זה, היום שלשה ימים לעומר לחשבון מערב העולם, והיום ארבעה ימים לעומר לחשבון מזרח העולם, והגם שכבר ספר אתמול בלילה אותה הספירה של שלשה ימים, וכן הנוסע ממערב למזרח אע"פ שלספירה המקומית חסר לו יום אחד יספור שתי ספירות עם ברכה, ונוסח הג"ל מקודם שלשה ואח"כ ארבעה, ובאופן כזה שמונה ב' ספירות אם במקרה

יצטרך לחזור למקומו באמצע ימי הספירה, יכול להמשיך במקומו בספירה אחת בברכה.

וכבר ביארתי בספרי שם דף קיט החילוק בין מי ששכח בדרכו באיזה יום של ספירה הוא עומד ביום טו, או טז, שלדעת אחרונים אסור לספור בברכה משום שיש לו חסרון במנין ואיגו ראוי לספור, כי המלה ספירה מובנה בירור המנין ואם יש לו ספק במנין לא חל על זה שם ספירה, משא"כ בדברי הרו"ה סוף מס' פסחים שהקשה למה לא מנינן שתי ספירות מצד ספיקא דיומא וצ"ל שבחו"ל במקום שלא הגיעו השלוחים בזמן שקדשו ב"ד את החדש בע"כ ספרו שתי ספירות בברכה משום שאף אחד בחו"ל לא יודע מזה ואין כאן חסרון במנין רק חסרון בידיעה מתי קבעו החדש, וכן כאן ברור לכל א' שלפי החשבון במזרח היום טז, ובמערב טו ואין כאן שום חסרון לא בספירה ולא בידיעה.

ולפענ"ד שגם בזמן הבית שקדשו החדש ע"פ עדים ומקומות הרחוקים שלא ידעו מתי קדשו החדש עד שהגיעו השלוחים ספרו שתי ספירות בברכה, בנוסח זה, היום שני ימים לעומר ליו"ט שני, היום שלשה ימים לעומר ליו"ט ראשון.

ואני תמה על כבודו ושאר הרבנים הנ"ל שלא ראו את ה"נועם" כד"ד משנת תשל"ד שם נדפס קונטרס גדול מאה דפים שם הבאתי כל השיטות בענין זה ובירור הדברים להלכה. ובספרי "קו התאריך הישראלי" יש בירור מקיף בשאלה גדולה זו ובירור מפורט לכל השיטות. והיות שזה ענין קשה ומסובך ורק יחידי סגולה הקיפו את הענין כראוי סדרתי שבע מפות גדולות שכל מי שרוצה ליכנס להענין, המפות יעזרו לו הרבה להבין כל השיטות.

N O A M

A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems

VOLUME 18

Published by
TORAH SHELEMAH INSTITUTE
JERUSALEM 5735-6 ISRAEL