

רזמנות

מתורתם של בני רמות א'

גליון 15 | פרשת בלק | תשע"ח

אתרא דמר רבני השכונה

בגדר קרבן הגר

מורנו הגאון רבי שלמה ניימן שליט"א

גר המתגייר צריך להביא קרבן. וכ' הרמב"ם איסור"ב ג, ה: ומהו קרבן הגר, עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה. וכ"כ בהל' מחוסרי כפרה א, ב:

וצ"ע בפ"א מהל' מעשה הקרבנות הזכיר הרמב"ם שצריך גם להביא קרבן שלמים. ומאי שנא דבב' המקומות דלעיל לא הזכיר שלמים.

יש לחקור בהאי דינא דצריך להביא קרבן גירות, אם זהו חלק ממעשה הגירות, דכמו מילה וטבילה דהם מעשה הגירות ובוה נכנס לכלל ישראל, אלא דהמילה והטבילה באין להתירו בבת ישראל ולחייבו במצוות כישראל, והקרבן שמביא בא להכשירו בקדשים, דעד שלא הביא הקרבן לא נגמר הגירות דזה ג"כ חלק ממעשה הגירות, או דבאמת גירותו כבר נגמרה במילה וטבילה והוי כישראל לכל מילי, רק דאיכא חיוב הבאת קרבן, וכשאר חייבי קרבן מחוסרי כפרה שאינו אוכל בקדשים עד שיביא קרבנו.

והרמב"ם בריש מחוסרי כפרה כתב: גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, אינו ממחוסרי כפרה שקרבנו עכבו להיות גר וכ'. ע"ש. הרי מב' בדבריו שקרבן הגר אינו בא מדין מחו"כ אלא שהוא חלק מעצם מעשה הגירות, ובא להשלים הגירות, ומה שאסור לאכול בקדשים מפני שעדיין לא גמר גירותו ולא נעשה ככשירי ישראל.

ולפי"ז יש לבאר דברי התו"י בכריתות ח, ב דהא דמבעיא גר בזה"ז צריך שיפריש רובע לקינו, והקשה מאי שנא מזה ויולדת דאינם צריכים להפריש. ותו' משום דקרבן שלהם להכשיר בקדשים, אבל גר מביא להכשרו בקהל. הרי דקרבנו של גר נכלל בתוך מעשה הגירות וחלק בלתי נפרד ממנו, לכן צריך להפריש דזהו ג"כ ממעשה הגירות שיפריש, וכל מה שיכול לעשות עכשיו עושה, משא"כ מחו"כ שקרבנם בא להתירם בקדשים, וכיון דבזה"ז אין על מה להתיר, אין צריכין גם להפריש.

והנה נראה דהא דחשיב חלק ממעשה הגירות, היינו בעולה, אבל השלמים הוא חיוב בעלמא (ואכמ"ל).

ולפי"ז מיושב דהרמב"ם בהל' גירות באיסור"ב ובהל' מחו"כ שם לא הזכיר שלמים ומה"ט דרק העולה היא חלק מסדר הגירות והיא זו שמעכבת מלאכול בקדשים, ואילו בהל' מעשה הקרבנות שמדבר בחיובי הגר, שפיר הזכיר גם את השלמים.

עניני 'מחניך קדוש' המצויים בבית

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

חשיבות הנקיות בבית

"מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל". משכנתך ישראל - הקב"ה משרה שכינתו על ישראל (סנהדרין ק"ה ע"ב).

שאיפת כל אדם מישראל היא השראת השכינה בביתו, אך אחד מהדברים הגורמים לסילוק השכינה (ופחות מדובר עליו) הוא "נקיות", דעל המבואר בשו"ע רמ"א א' דהקב"ה שונא העושה צרכיו בתוך ביתו, כתב המ"ב: "מפני שרצון הקב"ה שיהיה האדם מתנהג בדרך נקיות וקדושה, וזה מתנהג עצמו בדרך מיאוס וטינופת ולא יוכל להשרות שכינתו אצלו". ומו"ד הגר"ח פ"ש שיינברג זצ"ל היה אומר דאף שכהנים אין מצוי מציאות זו ממש, אך שייך שמחליפים חיתולי התינוקות ומתעצלים להשליך הפסולת מיד לאשפה, והצוה מונחת אף מכוסה

דבר הגליון

הננו עומדים ב"ה בפתח הגליון החמשה עשר במספר, המוקדש כולו לנושאים כלליים בכל מה שלב השולחים חפץ ממרחבי התורה.

בע"ז יט, א ישנן שתי מימרות בענין לימוד במה שלבו של אדם חפץ.

הראשונה היא "אין אדם למד תורה אלא ממקום שלבו חפץ", והכוונה למסכת הנלמדת, כמ"ש רש"י: "לא ישנה לו רבו אלא מסכת שהוא מבקש הימנו, שאם ישנה לו מסכת אחרת אין מתקיימת לפי שלבו על תאוותו".

השנייה היא "לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ", והכוונה ללימוד אצל רב, וכמו שהביא המהרש"א שם.

והטעם לחילוק הלשונות דגבי המסכת נקטו לשון שולל - 'אין אדם לומד אלא', ואילו לגבי הרב נקטו לשון חיובי - 'ילמד תורה במקום', משום דבמסכתות הרי כולן מונחות לפניו, ועליו למנוע עצמו ממסכת שאינו חפץ בה ולקבוע לימודו בזו שחפץ בה; מה שאין כן לענין לימוד מרב הרי לא בכל שעה יש לפניו רב שמתאים לרצונו, ואין לו למנוע עצמו מרב שאינו חפץ בו, בדליכא אחרניא.

עוד חילוק יש להרגיש, דגבי חיפוש רב הוסיפו 'לעולם', משא"כ לגבי מסכת. ונראה בהקדם מה שעוד צריך להבין הלשון "ממקום" שלבו חפץ (דקאי על מסכת), ראשית מה ענין מקום לכאן, דלכא' מסכת אינה מקום לימוד אלא תוכן; ועוד למה השתמשו במ"ם המקור.

ונראה דבאמת אף אם אדם חפץ טפי במסכת פלונית, וכי משום כך ימנע עצמו לגמרי משאר מסכתות, ותורה מה תהא עליה? אלא שהמדובר הוא באיזו מסכת יפתח את לימודו, וכשיתחיל ממקום שלבו חפץ, תהא דעתו מיושבת ומרוצה, ומשם ימשיך לשאר מרחבי התורה. הוי אומר, שהמסכת שחפץ בה הינה "מקום יציאה" וממנו יפרה וירבה לכל שאר המסכתות. ובוה יש לנו ביאור נוסף ללשון השלילי, שעיקר הקפידא היא שלא ידלג מעל המסכת הרצויה, וכדביאר רש"י הנזכר לעיל שאו לבו על תאוותו.

וכל זה נלמד מהפסוק "כי אם בתורת ה' חפצו", והיינו דכדי להתדבק בתורה שהיא תורת השם ית' דרושה פנייה מצד האדם אל משהו שחוצה לו, וגבוה הימנו; ואין שום דרך לעשות זאת בלי חפץ ורצון, שהוא המאפשר לאדם להתקשר למישהו מחוצה לו, וכמו שנמשלה התורה לאשה.

הקריאה יוצאת אל כלל אברכי השכונה, להחשיב בימה זו 'מקום שליבים חפץ' לפרסום הגיונותיהם, כשם שהינה 'ארץ חפץ' לקהל הקוראים. אם יש בצקלונם מהנושאים המסויימים שבכל גליון, מה טוב, ואם אבו לפרסם מהסוגיות הנלמדות, מה נעים. מזה ומזה לא נניח ידינו.

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת פרשת מטות-מסעי,

ויקדש לעניני אבילות החורבן ובנין המקדש,

יחד עם מדור לענינים כלליים, וקושיות. תגובות תתקבלנה בברכה.

כמו"כ ניתן להקדיש את הגליונות לע"ז או לרגל שמחות.

את דברי התורה הקצרים (400 מילים) יש להגיש עד יום ג' לפרשת מטו"מ [בצורה מוסברת ושימסרם לציבור יפה], אל הרבנים: הרב יעקב פרוסקין, הרב חיים לייב פרצוביץ, הרב שמעון בן יוסף, הרב שלמה אנגל, הרב ישי לסר, הרב נתנאל אסרף, הרב יעקב וסלי, הרב משה גפני. כמו"כ

לתיבת דוא"ל weiss@okmail.co.il

הגליון הוקדש

לכבוד שמחת בית מורנו

הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

בנישואי בנו הרב יעקב יוסף שליט"א עב"ג שתחי

יה"ר שיעלה הזיווג יפה ויבנו בית נאמן בישראל

בחדר, והוא בכלל זה דחסי בדרך נקיות וקדושה, ואין הקב"ה יכול להשרות שכינתו אצלו.

בצואה מכוסה אי בעי להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח

בדין איסור דאורייתא ד'מחניך קדוש' בחיתול חד פעמי עם צואה. יש לדון מג' פנים: (א) מדין הצואה עצמה. ובוזה לית לן בה כיון דהיא מכוסה. (ב) מדין החיתול שמא הוא גרף של רעי. בזה נקטו הפוסקים דהחיתול אינו גרף, דאין הזמנה בחד פעמי הנזקק. (ג) מ"מ איכא איסור מחמת הריח, ואסור בכל דבר שבקדושה ובהרהור. וכדלהלן:

הנה נחלקו גדולי האחרונים בצואה ברשות אחרת או צואה מכוסה ונוסף ממנה ריח, האם נידון כריח רע שיש לו עיקר דבעי להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח, או דכיון שהצואה מחוץ לרשות או מכוסה, הריח נידון רק כריח רע שאין לו עיקר, דבעי להרחיק רק עד שיכלה הריח [וכן מותר בתלמוד תורה ככל ריח רע שאין לו עיקר - מ"ב ע"ז]. והובאה פלוגתא זו במ"ב בכמה מקומות (ע"ג, ע"ט בהקדמה אות ז', ושם ס"ק י"ז, ובה"ל ד"ה ולא, פ"ז ח').

ושמעתי ממו"ר הגר"פ זצ"ל דהמ"ב נוהר בכל המקומות לא להכריע, ומשום דסבר דכפשוטו ההנהגה להחמיר אך הניח פתח להקל במקום צורך, וכגון בזמן ת"ח שלא שולט בעצמו ואיכא ריח, דיש להחמיר לדבר עמו בלימוד, או במקום ביטול תורה דרבים וכדו'. וכן ארע בשיבת תורה אור שהביא מחוץ לשיבה עלה על גדולתו והורגש הריח בבהמ"ד, והורה ראש הישיבה הגר"פ זצ"ל שלתפילות יתפזרו בבתי כנסת שבאזור, אך סדרי הלימוד יתקיימו כרגיל בבהמ"ד, וסמך על האחרונים דהוא כריח רע שאין לו עיקר כשהצואה מחוץ לרשות ומותר בת"ת.

נמצא דכפשוטו בעינן להחמיר דחיתול חד פעמי עם צואה מכוסה, הוי כריח רע שיש לו עיקר ובעי להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח, כך דבנמצא מושלך בפנינת החדר, אף שלא מריח אך צריך לבדוק שמא נמצא בתוך ד"א ממקום שכלה הריח

ואסור בברכה וכל דבר שבקדושה [עוד דוגמא מצויה בדין זה אצל עמלי תורה, כאשר מוריד את שקית הזבל בידו לפח האשפה, הרי בדומה זה אף אם אינו מרגיש ריח, אינו יכול לחשוב בד"ת והוא בחשש איסור דאורייתא דהרי נמצא בתוך ד"א ממקום שכלה הריח. ואף אם אין בשקית צואה ממש אך כל שיש שם דברים מעופשים המדיפים ריח, ובפרט בימי הקיץ, הוה כצואה דאורייתא לכל דיניה כמ"ש בשו"ע פ"ו א'].

ספק בענין כל עצמותי תאמרנה

ואיכא ספק גדול בדין הרחקה מריח דקי"ל לענין צואה (מ"ב ע"ז י"ד) כרב חסדא דכל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, ואסור לקרוא ק"ש אף אם רגלו או אחד מאיבריו בלבד בתוך ד"א של הצואה, ויש לעי' מה הדין באחד מאיבריו נמצא במחנה של ריח כלומר בתוך הד"א ממקום שכלה הריח אם נאסר בק"ש, ולדוגמא אם חיתול או ילד עם צואה נמצאים מתחת לשולחן וכו', והוא יושב ולומד, ורגליו בלבד בתוך ד"א ממקום שכלה הריח, אם נאסר בדבר שבקדושה או נימא דחידוש דכל עצמותי הוא רק במחנה צואה עצמו. וסתמו בזה הפוס' וצ"ע.

אמנם מסתבר דכל הנדון הוא כריח רע שיש לו עיקר, דבר"ר שאין לו עיקר ורגלו במקום דאיכא ריח לא יאסר, דהרי אדם שיש לו חולי ולא מריח שרי בק"ש במקום דאיכא ר"ר שאין לו עיקר (מ"ב ע"ט י"ט, וע"ש בתהל"ד ועוד שכתבו דאזיל על כל ר"ר שאין לו עיקר), וממילא רגלו לא גרע מאדם שלא מריח, והנדון רק ביש לו עיקר, דבוזה נאסר אף באדם שיש לו חולי ואינו מריח (שו"ע ע"ט א'), וממילא שייך בו הדין האם יאסר באחד מאיבריו.

ולפי"ז נבוא לנידון נוסף, שלפעמים אחרי שנגע בידי בטינוף נותר בידיו ריח אף ששטפו, ונדון כר"ר שאין לו עיקר (מ"ב פ"ז ו'), ובשעת ק"ש ידיו מונחות על ברכיו כך שברכיו במקום הריח, האם יש בוזה איסור מדין כל עצמותי. ולהנ"ל אף אם יש איסור באיבריו בתוך המחנה של הריח, אך לא בר"ר שאין לו עיקר ושרי.

רחבה מצותך – ענינים כלליים

והנה לפי דרך הב"י הנ"ל שכלפי נדמה חסר בשם צמר שלו לכא' אין הבנה לק"ו זה דהחזו"א, דבשלמא לענין קרבנות אפשר ללמוד כלאים מנדמה דהתחדש שאף שהוא מין כשר לקרבן מ"מ פסול מפני שיש הלכה מיוחדת שיהיה דומה לאמו, ובוזה אמר' דק"ו לענין כלאים שאינו מין אמו כלל שמעורב בו מין אחר [ועי' בחידושי הגרא"ל מאלין ח"ב סי' מ"ח שהאריך בענין ק"ו זה]. אולם לענין דין צמר לציצית הרי הנדמה הוא מין אמו שהיא עז [וכמבואר בחזו"א שם שמותר להרביעו עם רחל וזה מבואר בתוספתא] והתחדש כאן בהיקש שאין לו שם צמר והוי כמו נוצה של עזים, וא"כ לא שייך הק"ו לענין כלאים שסוכ"ס יש בו צד כבש גמור ומכאן צד זה ודאי מקרי צמר.

ובאמת לפי דרך הביאור'ה דלעיל שהוא גזי"ח מיוחדת דבעי שלא נשתנה ניחא יותר הק"ו דהחזו"א.

אחיזת הציצית בשעת ק"ש

הרב אליהו אליעזר שלנר

מבואר בשו"ע סי' כ"ד "מצוה לאחוז לאחוז הציצית ביד שמאלית כנגד לבו בשעת קריאת שמע", ומקורו י"ל מדמצינו שזמן חינוך ציצית משיועד לאחוז בציצית בשעת קר"ש עיין בשו"ע סו"ס י"ז בהגהת הרמ"א, ובב"י הגר"א שם, וחזינן קשר בין מצות ציצית למצות קר"ש. ועיין בספר הנחמד ארץ חמדה סי' ד' ס"ב מה שהאריך בזה. ועוד יש להביא ראיה מהגמ' במנחות מג: שמקור הדין שזמן קר"ש משיכיר בין תכלת ללבן, "וראיתם וזכרתם ראה מצוה זו שבה תלוי מצוה אחרת", מבואר דמישך שייכי הציצית והקר"ש בהדדי. וצ"ב בכל זה.

ונראה לבאר דהנה מצות ציצית עניינה מפורש בקרא לזכור את כל מצוות ה' והאופן שבו הציצית מזכירה פירשו הראשונים (טור סכ"ד) שהוא כאדם שעושה סימן וקשר בסוף בגדו.

והנה שכח שאדם עושה קשר, ואינו זוכר למה נעשה הקשר, ולפי"ז נראה לבאר דלכך אנו מחזיקים הציצית בפרשיות של קבלת עומ"ש ואומרים אנו את זה הציצית אמורה להזכיר לנו, והרי מבואר בירושלמי (הובא במ"ב סי' ס"א) שבקר"ש רמזוים "הדברות שבהם כלולה כה"ת כולה. ונמצא שמי שקורא קר"ש בציצית היא גמר מצות ציצית שע"י הקר"ש תעמוד הציצית לזכרון כל המצוות, וגם גמר מצות קר"ש שע"י הציצית תהיה הקר"ש לנגד עיניו כל היום.

והנה כתב השו"ע סכ"ד להשים הציצית כנגד הלב, ולהעבירם על העינים, ולדברינו נראה דהא מצות ציצית מפורש בה שהיא כדי שלא נתור אחר הלב ואחר העינים, ולכך שמים אותה על המקומות שעליהם היא אמורה לפעול, שלא נתור אחר הלב והעינים.

האם לברך ברכת "על מצות תפילין"

בלחש או בקול רם

הרב אפרים קרלינסקי

בענין החששות להכלאות בצמר רחלים לציצית

הרב יהודה מאיר נהוראי

בביאור הלכה ריש סי' ט' הביא דבר חידוש מהפמ"ג, שאם היה הצמר של רחל בת רחל ואביה היה תייש מיקרי צמר המשתנה ופסול לציצית בבגד שאינו מינו כמו בצמר של רחל בת עז, ואף למ"ד דאית ליה דאין חוששין לזרע האב מ"מ מקרי צמר משונה, והביאור'ה כתב על דבריו שהם פלא ולא ידע מנין לו זה.

ומפני נידון זה יש החוששים לכשרות הציציות שלנו שהרגילות שמכליאים את הכבשים במינים אחרים, שהוא בכלל הפסול דצמר של כלאים כהפמ"ג הנ"ל.

ובכדי להבין את שורש הנידון צריך להקדים את דברי הסוגיא בבכורות דף יז. לגבי נדמה היינו כבש הנולד מן העז שאינו דומה לאמו, שמבואר שם שהוא פסול מבכורה ופסול לקרבן, ויש על זה דרשות שם שצריך שיהיה לקרבן דוקא שה מיוחס לדורותיו. ואמר' עוד שם שאין לוקין על צמרו משום כלאים וצמרו פסול לתכלת ואין צמרו מטמא בנגעים, ויש ילפותות על כל הנ"ל דבעי שלא נשתנה ויש להעמיד בזה חקירה יסודית אם זהו סתם גזי"ח כדמאחר שהוא נשתנה מבחייתו לא הוי בכלל הדינים הללו, או שהוי גילוי שהצמר של הנדמה אינו נחשב צמר כלל והוי שער בעלמא ולכן לא נאמרו בו הדינים הללו.

דהנה ברמב"ם פ"ב מהל' ציצית ה"א כתב שרחל בת עז צמרה פסול לציצית. ועי' בכס"מ שמבאר שאף שבסוגיא לא נתבאר אלא שהוא פסול לתכלת מ"מ ה"ה שלא חשיב צמר כלל שהרי אין לוקין עליו משום כלאים, וא"כ לא חשיב צמר כלל לענין ציצית לענין לפטור בגד שאינו מינו, וכן כתב בס' ב"י סי' ט' לפסול כנ"ל. ומבואר מדבריו שאלולא דברי הרמב"ם היינו מפרשים הסוגיא שהוא דין מיוחד לענין תכלת.

והדברי חמודות בבכורות שם הקשה עליו דבלא"ה אין סברא לומר שהוא פסול מיוחד לענין תכלת, דכי משום שצבעו בתכלת מגרע גרע ובהכרח הוי מיעוט דל"ח צמר כלל. ומה שהוזכר כאן לשון תכלת הוא דבר הרגיל כמו שרגיל הש"ס בכמה מקומות לקרוא לציצית תכלת.

ועי' בביאור הלכה ריש סי' ט' שכתב שדבר הלמד מענינו שם ברמב"ם הוא שזה דוקא פסול מיוחד לענין תכלת, ולענין קושית הד"ח הנ"ל כתב שיש לומר שע"י זה הוא מאבד את מעלת התכלת אבל לא פקע מיניה שם לבן. וכתב שאף אי נימא כדברי הב"י שפסול לציצית מ"מ יתכן שהוא דין מיוחד דבעי שלא נשתנה אבל לפ"ז יוכל לפטור בגד של רחל גמור משום שהוי מינו.

ומבואר שנחלקו האחרונים בגדר הדין שצמרו פסול לציצית בחקירה הנ"ל.

ועתה נשוב לענינינו לנידון הפמ"ג לענין צמר של שם שהוא כלאים אם הוא כשר או פסול. דעי' בחזו"א או"ח רס"י ב' שכתב שבכ"מ מצינו שכלאים גרע מנדמה כמבואר בדף יב. השתא כלאים כשר נדמה מיבעיא וכן בב"ק דף סט. ילפי' לפטור כלאים בבכור מק"ו דנדמה דפטור. ולפיכך הואיל ומצינו שצמרו אין לוקין עליו אף אי נימא דחשיבא מינא דאמא לענין רביעה ופסולה להקרב, ואצ"ל לענין כלאים. ומצדיק שם את דברי הפמ"ג הנ"ל.

מנהג רבים הוא לברך את ברכת התפילין של ראש בלחש, ויש לדון במקור מנהג זה ובטעמו.

ותחילתם של הדברים הם בדברי הפמ"ג (א"א כ"ה י') שכ' וז"ל ויש להסתפק אם יענה אמן אחר "על מצות" בשומע מחבירו, דבסימן רט"ו (סעיף ד) מבואר דאין עונים אמן אחר ברכה לבטלה, עכ"ל. והיינו, שמכיון שיש ספק בברכה זו אם היא לבטלה או לא יש צד שאסור לענות אמן.

ומחמת דברי הפמ"ג האלו כ' הקיצור שו"ע (סי' י' סעיף ד') וז"ל והטעם שצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, הוא מפני שיש קצת ספק בברכה זאת, ומפני שיש ספק בברכה זאת, לכן יש גם כן ספק אם השומע יענה אמן או לא, על כן נראה לי כי טוב לברך ברכה זאת בלחש, עכ"ל. וכנראה שמקור מנהג העולם לברך ברכה זו בלחש הוא מכאן דברי הקצו"ש האלו.

אולם להלכה נראה שדין זה לא נפסק להלכה, דהלא המשנ"ב בסימן זה לא הביא לא את ספק הפמ"ג ולא את דינו של הקצו"ש, ואדרבה, בס"י רט"ו ס"ד בביאור הלכה ד"ה ואסור הביא שם להיפך, וז"ל נראה דאם אחד נוהג כאיהו דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים [כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי], אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן דספק אמן לקולא, מ"מ אין איסור אם עונה עליה, עכ"ל. ומבואר דלא כספיקו של הפמ"ג, אלא שעונים אמן על ברכה המסופקת, והדברים ק"ו מהברכה שעליה דיבר שם הביאור הלכה, ודו"ק.

וא"כ לכאורה יש להורות לברך ברכה זו בקול רם, וככל הברכות שמברך אדם בקול רם.

האם יש חיוב לענות לקדושה ממנין אחר

הרב יצחק מאיר גלס

עובדא הוי בביהכנ"ס בשכונתנו, שאחר סיום התפילה במנין המוקדם, דרש ת"ח בפני הציבור. והנה תוך כדי הדרשה נשמע קול האומרים קדושה במנין המאוחר שבחדר אחר. הרב הדורש לא שת ליבו ככל הנראה והמשיך בדבריו, וכאן נחלקו השומעים לשתי כיתות, יש שנותרו לשבת על מקומם והסכיחו לדבריו, ויש שעמדו ממקומם וענו לקדושה. ונראה שהדין עם אותם שלא ענו לקדושה, ובפרט שיש בזה גם לתא של ביזוי כבוד התורה וכבוד ת"ח.

ויסוד לזה, כי באמת עצם הענין אם יש חיוב לענות על קדושה הנשמעת מביהכנ"ס כשאנו ממתפללים ביהכנ"ס באותה שעה, אינו ברור כלל ועיקר. דאף שכתב הרמ"א בסו"ס קנה: ומי שאמר סדר קדושה, ובא לביהכנ"ס ומצא צבור עונים קדושה, חוזר ועונה עמהם. הלא שפיר יש לומר דהיינו דוקא במי שנמצא בתוך ביהכנ"ס, דהכי דייקא לישנא.

ובאמת יש לומר יותר מזה, שאין כאן כלל מקור מהרמ"א לחייב לענות קדושה, אפילו אם הוא בתוך ביהכנ"ס. שהרי מקורו הוא מתשובת הרשב"א ח"א סי' רמט, והכי איתא התם: אמרת שאמר לכם הרב ר' יהונתן, שהשומע קדושה במקום אחד, ואחר כך נכנס לביהכנ"ס ושמע צבור אומרים קדושה אסור לענות קדושה עמהם, ואמר כי כן תוספתא, ודרשו כן מדכתיב אי לי כי נדמיתי, ונדמתי מלשון דומם, שלא היה יכול לענות קדושה עמהם. ושאלת ממני תוספתא אנה היא ומה אני בדבר זה. תשובה: תוספתא זו לא ראתיה ומעודי לא שמעתי, ואלו הייתי רואה אותה כן הייתי אומר דלא מתנייא בי רבי חייא ורבי הושעיא. ואי זו טענה יש בזה, וכמה קדושות אנו אומרים זו אחר זו, ביוצר, וחוזרין ואומרים בסדר קדושה ובתפלת יוצר ובתפלת מנחה ובתפלת המוספין, ולפיכך איני שומע לו, ופוק חזי מה צבור ויחידין נוהגין. עכ"ל. והרי שאין הנידון של הרשב"א אם חייבים לענות קדושה עם המתפללים, אלא אם מותר לענות או דיש דין לא להרבות באמירת קדושה, ופסק הרשב"א שאין איסור להרבות בקדושה. וא"כ אין שום מקור לכאורה לחייב אדם לענות על קדושה כשאנו מתפלל עם הציבור, אפילו כשהוא באותו ביהכנ"ס עמהם, [וק"ו כשהוא שומע ד"ת מפי ת"ח].

והנה בשו"ת אגרו"מ ח"ג סי' פט נשאל אם חייבים לענות י"ג מידות עם מנין אחר, וכשמפסיק מלימודו. וכתב דאף דלגבי קדושה מוכח מהרמ"א הנ"ל דצריך לענות, מ"מ היינו דוקא בקדושה שהיא קידוש שם שמים ולא ב"ג מידות דהן נאמרות לתפילה גרידא, עיי"ש. ומ"מ מסיק דאף קדושה אינו צריך לענות אם הוא לומד תורה ברבים, רק אם הוא לומד לבדו. וצ"ע מה שהוכיח מהרמ"א לגבי קדושה, דהרי כאמור לכאורה אין הנידון ברמ"א לחייב לענות אלא להתיר לענות, וכנ"ל. וצ"ל דסבירא ליה דסו"ס לשון הרמ"א היא הוראה בקום ועשה "חוזר ועונה עמהם", וכך מוכח באמת בהבנת דברי הרמ"א מביאור"ל בס"י נה ס"ב ד"ה אם נשארו, דנראה דהוכיח מהרמ"א כאן שאסור לעזוב את ביהכנ"ס באמצע קדושה אפילו אם מניח עשרה עונים עי"ש, ואם דברי הרמ"א כאן אינם באים אלא להתיר לומר קדושה ולא לחייב לומר קדושה, ליכא ראייה.

ויש להוכיח לכאורה דאין חיוב לענות לקדושה ממנין שבבית אחר, מלשון השו"ע בס"י נה ס"כ: היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וביאר המ"ב: שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו העשרה. ע"כ. ומשמע שהחידוש הוא שיכול לענות אבל אין חיוב לענות. ואכן כך הוכיח הגרשו"א זל"ה כפי המובא במ"ב דרשו שם, עיי"ש המקורות. ושם הביאו שהחזו"א זל"ה נקט שחייב לענות. ושהגר"ח ק"ש שליט"א דחה את ראיית הגרשו"א הנ"ל, דכיון שיכול לענות שוב חייב לענות. אבל כבר נת' דהאגרו"מ אף שנקט שחייב לענות, מ"מ במקום לימוד תורה ברבים כתב שאין לענות. [ובאמת יש לדון בכל הענין גם מצד עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אכמ"ל].

וכן יש לכאורה להקל לפי"ז למי שלא ניהא ליה לעמוד ברה"ר ולענות על קדושה הנשמעת בביהכנ"ס, וראיתי ברשימות של אחד מגדולי הת"ח זל"ה שהורה כן לעצמו, וציין שזה על סמך ההוכחות מלשונות השו"ע, וכנ"ל. ובס' שיח תפילה סי' קנב דעכ"פ אין חיוב לשמוע כל הקדושה, אלא אם שמע דרך משל "וקרא זא"ז ואמר" יענה "קדוש" וכו' וילך לדרכו.

בחיוב תחנון ותענית לאבי הבן

במילה שנדחת ופדיון הבן

הרב משה דוד בורנשטיין

קימ"ל שיום הברית חשוב יו"ט כלפי בעלי הברית, ונפק"מ שפטורים כל היום מתחנון (סי' קל"א משנ"ב סקכ"ה), וא"צ להשלים תעניתו אחר שיתפלל מנחה גדולה בתענית צבור שנדחה (סי' תקנ"ט ס"ט). ומקור הדברים בטור בס' תקנ"ט, מהא דתניא בתענית י"ב ע"א שיום שהביאו קרבן היה יו"ט למביא, ומשום נלמד גם למילה.

ובמ"ב שם סקל"ח הביא שה"ה בפדיון הבן שחל בתענית צ' שנדחה ג"כ נקרא יו"ט לאב ולכהן ואי"צ להשלים תעניתם.

והנה במשנה בפסחים נ' א' איתא דאיסור עשיית מלאכה בערב פסח עד חצות תלוי במנהג המקום (ופרש"י שהמחמירין חששו שמא יטרד וישכח בעור חמצו ושחיתת פסח), אך אחר חצות אסור לכולם מדינא. ובתוס' ד"ה מקום הביאו הטעם מהירושלמי שכיון שמביאים קרבן פסח, דינו ככל יחיד המביא קרבן שחשוב לגביו כיו"ט ואסור במלאכה. ומקשה הירושלמי שא"כ יאסר כל היום ככל מביא קרבן ומדוע אסורים רק מחצות, ומשני דכיון שפסח זמנו רק מחצות וקודם לכן פסול, א"כ גם החיוב יו"ט שייך רק מחצות ואילך.

ולפי"ז יש להעיר דהא חיוב פדיון הבן הוא רק במלאות ל' יום מעת לעת כדנקטו רוב הפוסקים (מג"א סי' של"ט ועוד), או עכ"פ משיעברו כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים (לב"ח וש"ך ביו"ד סי' ש"ה סק"ט) וקודם לזמן זה לא הגיע עדיין הזמן חיוב.

וא"כ נימא שבפדיון הבן בזמנו אם הגיע הזמן רק בצהרים וכדו' יהיה קודם לכן מחוייב בתענית ובנפילת אפים. וכן יה' נפק"מ בתניוק חולה דצריך להמתין ו' ימים מעת לעת עד שיביא למול (יו"ד רס"ב ב'), וכתב בבנין ציון ח"א סי' פ"ז שהוא מדאורייתא וקודם זמן זה הוא שלא בזמנו. [ומיהו יל"ע אם לחוש לו למעשה, עי' מנחת יצחק ח"ו סי' צ"ב, ג, ומילה שלמה פי"ב סי' א', בהערות], וצ"ע.

בסוגיא דתורמוס שנפל מידו אחר הברכה

הרב יצחק דוד זכאי

א. בתוס' ברכות ל"ט א' ד"ה בצר ליה, כתבו שלברכה ראשונה לא בעינן שיעור, ודנו בדברי הירושלמי בענין זה. ושוב כתבו 'ועוד יש בירושלמי, היכא דברך אתורמוסא למיכליה ונפל מידיה, ושקל אחרינא בעי ברוכי זמנא אחריני. ופריך מאי שנא מאמת המים, פירוש דמברך לשנות, והני אזלי והני אחריני נינהו, וא"צ לברך פעם אחרת. ומשני הכא הוה דעתו מתחלה לזה, שהיה יודע שילכו להן, אבל בתורמוסא לא ידע שיפלו מידו'.

וצ"ב מה ענין ירושלמי זה לכאן. והראשונים כולם הביאו דברי הירושלמי לקמן ע"ב בסוגיא דבציעה, עי' רא"ש סי' כ', תורא"ש ל"ט ב', ר' יונה כ"ז ב' דפי"ר, ושאר"ש שם. והוא משום שלדברי הירושלמי בעינן לבצוע אחר שיסיים הברכה שמא תיפול הפרוסה מידו, וכמש"כ התוס' ל"ט ב' וכן כתבו ר' יונה והרא"ש, וכן הירושלמי שם דן בהלכות בציעה. אמנם התוס' שהביאו דינא דתורמוס כאן, הוא צ"ב.

ב. ונראה כוונתם, שמדברי הירושלמי יש להוכיח כיסוד סברתם שאף על כל שהוא אפשר לברך ברכה ראשונה. והוא משום שיסוד דינא דנפל תורמוס מידו בעי ברוכי, הוא משום שהברכה חלה על התורמוס שבידו, ואף אם אפשר שיאכל יותר, מ"מ עיקר הברכה היתה על התורמוס שבידו, ואחריני נגזרים שאר התורמוסים. וכמבואר בדברי הרשב"א. וכל שנפל התורמוס שבידו שעליו עיקר הברכה, הברכה לא חלה על התורמוסים האחרים ולכן צריך הוא לברך שוב.

והנה אי נימא דלברכה ראשונה בעינן שיעור כזית, ע"כ שהברכה חלה מצד עצמה גם על שאר התורמוסים, דהא התורמוס קטן מזית, שהוא מין קטנית. ואם בירך ברכה ראשונה, ע"כ שדעתו במפורש לאכול שיעור כזית, והברכה מצד עצמה חלה על שיעור כזית, וא"כ אף בנפל התורמוס מידו אין לו לברך שוב, כיון שבירך להדיא גם על מה שלפניו, והוא מוכרח לאכול מצד הברכה. ומדהצריכו הירושלמי לברך שוב, ע"כ שצריך לברך ברכה ראשונה גם על שיעור פחות מכזית, ולכן הביאו התוס' דברי הירושלמי כאן, להוכיח סברתם שלברכה ראשונה לא בעינן שיעור כזית.

ונפק"מ לדינא בזה, במברך על אכילת מצה, ויש לו רק חתיכות מצה הפחותות מכזית, ולקח חתיכה בידו וברך עליה, ונפלה מידו ונמאסה. שכיון שמצד אכילתו מוכרח הוא לאכול שיעור כזית, א"כ אין לו לחזור ולברך על אכילת מצה, כיון שהברכה חלה על כל השיעור כזית. ואפשר שאף ברכת המוציא לא יברך שוב, כיון שאחר שהוא מוכרח לאכול שיעור כזית מחמת מצות מצה, וכן מחמת ברכת על אכילת מצה, א"כ אף ברכת המוציא חלה בהכרח על כזית, דודאי דעתו על כך וחשיב כדעתו בפירוש שאי"צ לחזור ולברך.

לפטור בברכה דבר שלא בא לעולם

הרב יוסף אלביליה

שו"ע סי' ר"ו ס"ה: "אין מברכין על אוכל ומשקה עד שיביאווהו לפניו, ברוך ואחר כך הביאווהו לפניו, צריך לברך פעם אחרת. אבל מי שברך על פירות שלפניו, ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו כבר נכרתה הראשון אינו צריך לברך". ובס"ו כתב השו"ע: "אבל העומד על אמת המים, מברך ושותה אע"פ שהמים ששותה לא היו לפניו כשברך, מפני שלכך נתכון תחילה".

ובאור הדבר דבאמת המים כיון שבודאי יבואו המים אליו נחשב כאילו המים היו לפניו, וכן ביאר המ"ב שם.

וידוע מה שיש לדון כשמברך על דבר ונפטרו בברכתו עוד מאכלים שברכתם כבר נכרתה שבידך עליו, האם הבאור דהברכה חלה על כל מאכל ומאכל בפני עצמו, או דהברכה חלה רק על המאכל הראשון והשאר נפטרים בגררא, ואכמ"ל בזה.

ויש לעי' האם שייך לפטור בברכתו דבר שלא בא לעולם, דזה גרע מאמת המים, או מהביאו לו מאכל נוסף דנפטרו בברכתו, דהם היו בעולם, משא"כ בזה דלא היה בעולם כלל. ולא מבעיא אם הברכה חלה על כל מאכל בנפרד, דבפשטות אם המאכל לא היה בעולם לא יכולה לחלו עליו הברכה ואינו נפטר בברכה שבידך. אלא גם אם נימא דהברכה חלה על המאכל הראשון והשאר נפטר בגררא, י"ל דרק מה שהיה בעולם נפטר בברכתו אבל לא דבר שלא היה בעולם כלל.

וזו נ"מ מעשית להרבה מקרים לדוגמא כשמכניסין חביתות ובינך על החבית הראשונה, והחבית השנייה עדיין אינה מוכנה האם נפטר בברכת הראשונה. או כשמכניסין כמות גדולה של עוגיות או חלות, ולא נאפה הכל ביחד אלא בשלבים, האם הכל נפטר בברכה הראשונה גם כשבשעת הברכה הדבר לא היה מוכן. [וגם אם נאמר דהבצק נחשב בעולם, יש לדון באופן שלא היה בעולם כלל כגון שאח"כ הכין בצק נוסף].

ויש לדון בזה מב' פנים, א', מצד שכשבידך על המאכל הראשון המאכל השני לא היה בעולם. וב', מצד שהשתנה ברכתו שבשעת הברכה עדיין ברכתו לא היתה הברכה שבידך ע"ז. [וחלק זה נ"מ דגם אם היה בעולם אבל ברכתו היתה אחרת].

וכע"ז יש לדון בדין דברים הבאים מחמת הסעודה דנפטרים בברכת הפת, ומבואר בשו"ע בס"י קעז דאם אחר שבידך על הפת הביאו לו מבית אחר הוי נמלך וצריך לברך. וברמ"א שם כתב דאין צריך לברך, כיון דסתם דעת האדם על כל מה שיביאו לו, וגם בזה יש לדון באופן שכשבידך על הפת המאכל לא היה בעולם כגון שעשו לו חביתה באמצע הסעודה האם נפטר מברכה ע"ז, והיינו האם זה בכלל דברי הרמ"א שדעתו על כל מה שיביאו לו או דכיון שלא היה בעולם לא יועיל דעת ע"ז.

ועי' בכה"ח (קסט יח) דכתב דאם בידך על קפה לא פטר את הקפה שבידך אח"כ, כיון דלא היה בעולם. [אם לא שנשאר מהקפה הראשון]. ולפי"ז בנידון הראשון צריך לברך שוב באופן שכלה מה שהיה לפניו, ומ"מ יל"ד בנידון השני. וצ"ע לדינא בכל זה.

בעניין שני עיקרים שאינו מבורר מהו הרוב

הרב דוד צבי אפשטיין

בדין עיקר וטפל, כתב המ"ב (רי"ב א') בשם המג"א (שם) שמאכל שעשוי מתערובת של שני מינים עיקריים - הולכים בו אחר הרוב.

אלא שאם אינו מבורר מהו הרוב כתב הפמ"ג (מש"ז ר"ח ז') מהפרישה (דרישה א') שאי אפשר לצמצם על כן יוסיף מהמין שירצה עד שיהיה רוב. אומנם בספר ברכת הבית (שער י"ב ס"ז) כתב שבידך את הברכה היותר כוללת, דהיינו שאם הספק הוא בין העץ לאדמה יברך האדמה שפוטרת העץ [כמבואר בס"י ר"ו ס"א], ואם הספק הוא בין מזונות לשהכל יברך שהכל שפוטרת הכל [כמבואר בס"י ר"ד, וברמ"א ס"ו ר"ב].

אומנם אחד מהלומדים העלה ספק במאכל שעשוי מתערובת של אורז ופירות ואינו מבורר מהו הרוב, ובאופן שלא ניתן להפריד ואין לו ממה להוסיף, שיש לדון מהו ברכתו.

ונאמרו בבית המדרש כמה דרכים, ואציג הדברים לפני חבר ת"ח למען קבלת חר"ד:

א. יש שרצו לטעון שיאכל את המאכל בתוך הסעודה, אומנם אין זה מיישב במיני מאכלים שבאים למתיקה, שבהם יש לברך בתוך הסעודה [כמבואר בס"י קע"ז ס"א], ואפי' אם מדובר במאכלים שהם עיקר הסעודה מ"מ עצה זו דלאוכלה בסעודה לא מצינו שנאמרה אלא לירא שמים ולא כעיקר הדין [עיין סי' קס"ח סי"ג, סי' ר"ב סי"א, סי' ר"ח ס"ג, וכן במג"א ס"ו ר"ד].

ב. יש שרצו לטעון שמחמת הספק מאכל זה לא ניתן לאוכלו, אולם גם זה לכאורה אינו נכון, שהרי [כמה שידוע לי] לא מצאנו כדבר הזה בהלכות ברכות, אלא בכל מקום מחפשים את הפתרון כיצד ובאיזה ברכה ניתן לאוכלו [ומה שמבואר במ"ב סי' ר"ג ס"ק ג' גבי פאזימקע"ס שבדיעבד אם בירך העץ יאכל רק מעט ולא יותר, שאני התם שלא בירך ברכתו הראויה רק שיש ספק שמא יצא בברכת העץ, ולכן אוכל מעט שלא תהא ברכתו לבטלה ואינו יכול לאכול עוד].

ג. יש שרצו לומר שבידך 'שהכל' שהרי בכל דבר שהוא מסופק, אם בירך שהכל יצ"ח, ואפילו לכתחילה נפסק שמברכים שהכל בדברים המסופקים [כמבואר

בשו"ע ר"ד י"ג, וברמ"א ר"ב י"ח]. ואף שהיה ניתן לפרש שרק במינים שיש צד ואפי' רחוק שהם שהכל מועיל שהכל, אבל בנידון"ד שהספק הוא בין מזונות להעץ שמא לא יועיל בה שהכל [וכן היה ניתן להבין מדברי המ"ב ר"ב פ"ו] מ"מ מבורר בפוסקים שאינו כן אלא שהכל מהני בכל האופנים, כמבואר בס"י ר"ח בבה"ל ד"ה 'עד' ובעוד מקומות, וכן פשוט לשון השו"ע (ר"ד י"ג) שכתב כל דבר שהוא מסופק בברכתו יברך שהכל.

ד. מפי הרב גואלמן שליט"א שמעתי [שאלתי על תערובת בשר ואורז שאינו מבורר מהו הרוב כנ"ל] שבידך על מאכלים אחרים ויפטור את המאכל המסופק, ואם אין לו יברך שהכל.

הערה בענין אי מעכב סדר הברכות בבהמ"ז

הרב יוסף הכהן שברון

בחזון איש (סימן כח ס"ק ח - ד"ה סדר) מסתפק אם סדר הברכות בברכת המזון הוא לעיכוב או שיכול לברך אף שלא כסדרו. ע"כ. ולכאורה יש להוכיח מהשוכח הזכרה (כגון 'רצה') שצריך לחזור על כל ברכת המזון, (קפח ס"ו), ואם סדר הברכות אין מעכב הרי יכול לעלות לו ברכה רביעית שבידך בפעם הראשונה מדין שלא כסדרו ויש לו ברכה רביעית ואח"כ ראשונה שנייה שלישית, ומוכח דסדר הברכות מעכב.

סברות והגינות בהלמ"ס של מחיצות

הרב ישי לר

מצינו לארכו של פ"ק דסוכה מחלוקות ודיונים סביב הלמ"ס כגון לבוד, דופ"ע, גוד אחית, גוד אסיק, חבוס רמי, אור וסכ"פ בסוכה, וברור שאין כל המחלוקות נובעות מכך שזה קבל מרבו כך וחבירו קבל אחרת, וגם מפורש בגמ' שהדין נסב בסברות שכליות (כגון עבידא להכא ולא להתם ועוד), אשר נראה מזה שאין לבוא להלמ"ס בגישה של 'גזוה"כ' והלכתא בלא טעמא, אלא שהבינו חז"ל שאמנם לולי ששמענו ההלכה לא היינו יודעים אותה מליבנו, אולם אחר שנתחדשה נתגלה בה איזה גדר וצורת הסתכלות, ומעתה הרשות נתונה לחכמים לדון בה כפי הכרעת סברתם.

וראיתי בזה דברים מפורשים בחזו"א (עירובין י' י"ב) וז"ל: "ומיהו יתכן פלוגתא אמוראים בהבנת דעת שקדמם אף שעיקרו הללמ"מ [ואף בהלכה נאמרה עיקרא גדריה רה"י, דהיינו יחוד המקום מוגדר ומוקף, ואחרי שהוא ענין שכלי להגדירו, קיבל כל שכל את חלקו בשעת נתינת התורה, והן הן דין התורה, ואף שנאמרה למשה מסיני הכרעה ונשכח, ונעשה הדין ע"פ השופט שבדור, אין קפידא בזה, שגם דעתו קבל בשעת נתינת התורה]".

ועוד מצינו בראשונים שדרשו כמין טעמא דקרא בהלכות אלה:

א' - סוכה טז. במאיירי על מתניתין דמשלשל דפנות: "כך הלכה, גוד אסיק אמרינן גוד אחית לא אמרינן, מפני שדרך בנין לעלות מלמטה למעלה ולא מלמעלה למטה". וכ"כ במכתם.

ב' - ר"ן ב. מדפי הרי"ף [ד"ה בנה]: "ופי' דופן עקומה... אלא שנתעקם שכן דרכן של כותלים להתעקם". (אמנם צ"ב למה הביא טעם זה ומאי נ"מ. וי"ל שזה סברא לומר שגדר הדין הוא עיקום ולא קירוב, וכפי שסובר הר"ן מיד בסמוך.)

ובענינא דלבוד, מצינו בכמה מקומות שיש בדבר גם הסתכלות כללית, ולא רק גדר דיני במקום שגזרה התורה לדון דלבוד כסתום ומחבר:

א) בסוכה יד, א נחלקו ר' יהודה ור"מ אם מסככין בנסרים מג' ועד ד' טפחים, וטעמיה דר"מ שאוסר, "כיון דנפקי להו מתורת לבוד גזרינן", ופרש"י דע"ז לבוד חשיבי להיות דומות לתקרה וגזרינן (גזירת תקרה). שמעינן מהכא דלדין לבוד יש בסיס בהסתכלות אמיתית, ואינו גזוה"כ בעלמא.

ב) בעירובין קב. ובשו"ע סי' שטו למדנו שכאשר יש ב' קנים וביניהן פחות מג"ט, מותר להוסיף עליהם אוהל, נחשב כמוסיף על אהל עראי. וצ"ב מאי שייטא דשיעור לבוד, והרי אין איסור לעשות לבוד זה בשבת (כמ"ש התוס' שם), אלא דלא נאמרה האי הלכתא לענין אהל דשבת. ובע"ז דמ"מ יש בלבוד סברא והסתכלות שמועילה להחשיב כ'תחילת' אהל.

במחלוקת הרשב"א והר"ן בדין נטל"פ

הרב אוהד ישראל תורג'מן

נחלקו הרשב"א (תוה"ב ב"ד ש"א יט.) והר"ן (ע"ז לב:) בדין ההיתר של נטל"פ. לרשב"א ההיתר משום שטעם פגום אינו בגדר טעם, וממילא ממשות האיסור בטילה ברוב (ועי' ביאור בחזו"ד סק"א), והיינו דמדין ביטול ברוב אתינן עלה. ואילו הר"ן ס"ל דמהא דבעינן נבילה הראויה לגר כדי לאסור (ע"ז סז:), הרי ילפינן שאיסור נשאר באיסורו רק כל עוד שנהנה ממנו, ובאיסור בעין כיון שנהנה ממה ששבע ממנו ומעצם אכילתו, כל עוד שלא נסרח עדי שאינו ראוי לגר אכתי נהנה, אך בטעם שאינו ממשות סגי בכך שפוגם את התבשיל להחשיבו כאינו ראוי לגר, ואין עליו כלל שם איסור, אף ללא דין ביטול ברוב.

עוד נחלקו הרשב"א (תוה"ב ב"ד ש"ד לה ע"ג) והר"ן (ע"ז מ. ד"ה וכולן) בדין טיחת איסור שעל פני הכלי אם נפגמת לאחר מעל"ע. דהר"ן כתב "טיחת האיסור שעל פני הכלי נפגמה מיום לחבירו כבלע שבתוכו ואינו כאיסור עצמו", אך הרשב"א אוסר, וס"ל דלא מהני מעל"ע לפגום שמנונית בעין.

ונ"ל דאזלי לשיטתם, דהרשב"א לשיטתו דנטל"פ מדין ביטול ברוב, הרי שכיון שהשמוננות עומדת בעין ואין רוב היתר לבטלה, נשאת באיסורה כיון שעדיין ראוי לגר. אך הר"ן לשיטתו דבעינן שיהנה מהאיסור, ולולא זה הוי בגדר אינו ראוי לגר, ו"ל דדווקא כשיש ממשות איסור אמרין דנהנה מאכילתו יותר מפגם מועט שבו ואסור, אך בטיחת שמוננות שהיא דבר מועט מאוד, סגי בפגימה קלה כדי שיחשב עי"כ לאינו ראוי לגר.

בענין אמירת "גוי אני" בזמנינו

הרב יעקב שוב

בזמן הזה שיש התפרצות של אנטישמיות ברחבי העולם, יש לשאול האם מותר לאדם להסתיר את יהדותו ע"י אמירת "גוי אני", כדי להינצל מחשש פיקוח נפש.

כתב השו"ע (יו"ד, קנ"ד, ב): אסור לאדם לומר שהוא עובד כוכבים (כ"ה הגירסה אחרי צנוורה, אך הכוונה לגוי) כדי שלא יהרגוהו. אבל אם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבשו בשעת הגזרה, מותר כיון שאינו אומר שהוא עובד כוכבים. והע"ג דאסור לומר שהוא עובד כוכבים, מ"מ יוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפיין, והעובדי כוכבים יבינו שהוא אומר שהוא עובד כוכבים והוא יכוין לדבר אחר.

ומקור השו"ע הוא בדברי הרא"ש (ע"י, פ"ב, ס' ד') שמסביר את הסוגיה בירושלמי (ע"י פ"ב, הל' א) על מה שנאמר במשנה: "ולא תתייחד אשה עמהן מפני שהן חשודין על העריות, ולא יתייחד אדם עמהן מפני שהן חשודין על שפיכות דמים". ושם בגמ': "אין האשה בכלל שפיכות דמים?" א"ר אמי תיפתר בבריאה. א"ר אבין וכו' יכולה אשה להטמין את עצמה ולומר נכריה אני, ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר נכריה הוא.

והרא"ש הביא את הירושלמי וכתב: "אין לדקדק מכאן מותר לישראל לומר עובד כוכבים הוא כדי שלא יהרגוהו. דודאי כופר בעיקר הוא, דכיון שרוצין להורגו אם לא יתפוך לדתם ויהיה עובד כוכבים כמותם. ודאי כשאומר עובד כוכבים הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן".

והגר"א בביאורו (קנ"ב, כתב שהרא"ש נדחק בביאור הגמ', אלא שזה פלוגתא בירושלמי. וכן מבואר בא"י (ח"ד, ס' קמ"ג) דהוי מחלוקת אמוראים האם מותר לומר שהוא גוי כדי להציל עצמו שלא יהרגוהו. אלא שהשו"ע פסק כדברי הרא"ש.

אלא שיש לעיין, דיסוד הלכה זו בנוי על זה שהמושגים יהודי וגוי מבטאים מושגים שבאמונה ודת. ולכן באמירת "גוי אני" יש הודאה בעבודה זרה או לכל הפחות באביונותו, ולכן יתקבל ויכבד. ודבר זה היה נכון במהלך כל הדורות, אמנם בזמנינו ההגדרה והמושג של "יהודי" השתנו לחלוטין, שעשכשו משמעותו הלאום או הגזע, ולא הדת. והראיה הגדולה לזה שהרי בזמן השואה יהודי שהיה מוכן להמיר את דתו, או אפילו עשה כן בפועל, לא היה ניצל מהשמדת הנאצים ימ"ש. ולכן היום כשפונים לאדם בשאלה האם הוא יהודי, השאלה מתייחסת לא לאמונתו ודתו אלא ללאומו. וממילא, גם התשובה "גוי אני" לא מתפרשת כמודה בע"ז או באביונותו, וא"כ יש לדון שמא אין חיוב למסור על זה נפש, וצ"ע.

ויתרה מזו כתב הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א בשם מרן הגר"ש זצוק"ל (חשו"ק חמד ע"י יט, א): "הבנתי ממו"ח, דכל מה שנפסק שאסור לאדם לומר שהוא עכו"ם כדי שלא יהרגוהו, היינו דווקא כשרוצים להרגו אם לא יתפוך לדתם, וכמו שכתב הרא"ש: "ודאי כשאומר עובד כוכבים הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהם", עכ"ל.

וגם באותם הדורות שהמושג "יהודי" ו"גוי" היה משתמע לענין יהדות, נראה שאם שואלים האם אתה יהודי? יש עצה להשיב: "אנגלי" או "רוסי", ולהתכוון ל"יהודי מאנגליה", או "יהודי מרוסיה", שזה לשון דמשתמע לתרי אפיין שהתיר הרמ"א.

כבוד טריפה ויש רפואה למכתו

האם חייב בפדיון הבן

הרב יהודה לייב שוב

הנה בגמ' ב"ק יא: וּמִנְחוֹת לוֹ: אֵיתָא, אִמְר עוֹלָא אִמְר ר"א כְּבוֹר דְּנִטְרָא אִין פּוֹדִין אוֹתוֹ, וּפְי' תוֹס' דְּמִיירִי דְּנַעֲשָׂה טְרִיפָה וְהָרִי הוּא חֵי וּמ"מ כִּיּוֹן דְּהוּא טְרִיפָה לִיכָא חֵיּוֹב פְּדִיּוֹן עַל טְרִיפָה, וְכֵן נִפְסָק בְּשׁו"ע ס' ש"ה סעיף י"ב, וּבִטְעָם הַדְּבַר דְּטְרִיפָה פִּטְוֹר הֵנָּה בִּירָאִים ס' ק"ב כְּתִיב דְּהוּא מִשּׁוּם דַּאִינוּ חֵי וְכִמְתָּ הוּא חֵשִׁיב, וְכ"כ הַנִּימוּק' בְּב"ק שֶׁם דְּטַעַם הַפִּטְוֹר הוּא מִשּׁוּם דְּטְרִיפָה אֵינָה חֵיָה, אֲבָל הָרָא"ש פֿליג [בְּב"ק פ"א ס' י"ב] וְכֵתִיב דָּגָם לִמ"ד דְּטְרִיפָה חֵיָה לִיכָא חֵיּוֹב פְּדִיּוֹן, וּמִשּׁוּם דְּגוֹזֵה"כ הוּא דִּלָּא יֵהָא הֵבֵן טְרִיפָה וְאִי"ז תְּלוּי הָאֵם הוּא חֵי אוֹ לָא. [וְיֵשׁ רֵאשׁוֹנִים דֹּס"ל דַּאִפִּי' דְּבִהְמָה טְרִיפָה אֵינָה חֵיָה מ"מ בְּאֵדָם טְרִיפָה חֵיָה מִשּׁוּם דַּאִית לִיָּה מִזְלָא, וּלְפִי"ז הָרִי ע"כ הָא דְּנִתְמַעַט טְרִיפָה הוּא מִשּׁוּם גִּזְה"כ וְלָא מִשּׁוּם דְּחִשּׁוֹב כִּמְתָּ].

והנה נחלקו האחרונים בטריפה דיותר דיש לו ב' איברים שוים דמצד דיני טריפה הרי הוא נחשב טריפה דכל יתר כנטול דמי האם הוא חייב בפדיון הבן, דבגליון הש"ס מנחות לו. ציין לפנים מאירות בספרו כתנות אור דחייב בפדיון הבן וביאר בזה משי"כ שם דמי שיש לו ב' ראשים חייב בפדיון דאפי' דיש לו דיני טריפה חייב בפדיון, וביאר עפ"י משי"כ הרשב"א בתשו' [הו"ד בש"ך ס' מ"ז ס"ק נ"ח] דבטריפה דיתר לכו"ע הרי הוא חי ואינו חשוב כמת וירבה כחול ימים, וכיון דהא

דפטור מפדייה הוא משום דחשוב כמת, הרי בהך טריפה דלא חשוב כמת איכא חיוב פדייה. וכ"כ היעב"ץ [בספרו מגדל עוז פרק ברכות הורי פלג א' אות ל'] דשמעינן מהך גמ' דטריפה כי האי חי ובהכ"ג לא מיעטו רחמנא, אמנם בשו"ת אבני נזר יור"ד ס' שצ"ט כתב דגם טריפה מכת יתר כנטול דמי חייב בפדיון וביאר הגמ' שם באופ"א, וכ"כ החת"ס בתשו' יור"ד ס' רצ"ד דפטור מפדיון הבן יעו"ש.

ולכא' תליא בפלוגתא הנ"ל דלפי הרא"ש דגם לִמ"ד דטריפה חיה מ"מ פטור מפדיון ואי"ז תלוי האם הוא חי או לא, ה"נ ביותרת פטור מפדיון דהא אפי' דהוא חי מ"מ כיון דהוא טריפה הרי הוא פטור מפדיון. ומשא"כ לפי הנימוק' יהא חייב בפדיון ויל"ע. וכך העיר השואל ומשיב בהגהות על השו"ע יור"ד ס' ש"ה ובחסכמה על ספר שבות יעקב דלפי הרא"ש ה"ה מי שיש לו יותרת פטור מפדיון כיון דיש לו שם טריפה.

אמנם באמת יש לקיים דברי האחרונים הנ"ל לגבי יותרת דחייב בפדיון הבן גם לפי הרא"ש דס"ל דאפי' אם טריפה חיה פטור מפדיון, דהנה הרמב"ם כתב בהלכות שחיטה פ"י ה"ב כתב דאיכא י"ח טריפות דהם הלכה למ"מ ואפי' אמרו הרופאים על מכה אחרת שלא יחיה עוד ממכה זו אין משגיחין עליה ואם על אחת מ"ח טריפות אמרו הרופאים דחיה ממכה זו אין משגיחין בהם משום דכתיב עפ"י הדברים הללו אשר יורוך וכו', ואילו בהלכות רוצח פ"ב הל"ח כתב הרמב"ם דהא דההורג טריפה פטור הוא בטריפה כזו דאמרו הרופאים דאין תעלה למכתו ומבואר דא"ז תלוי ב"ח טריפות אלא בטריפה כזו דאמרו הרופאים דאין רפואה למכתו, ובחי' הגר"ז מנחות ו. ד"ה טריפה כתב דמבואר דהלכות טריפה לגבי שחיטה אינו תלוי במציאות הטריפות אלא הלכמ"מ דחשיב טריפה, ומשו"ה גם יתר כנטול דמי ומשא"כ לגבי רציחה הרי ביתר לא נחשב טריפה וההורגו חייב, ובמנח"ח מצוה ל"ד הביא דברי הרמב"ם הנ"ל וכתב דההורג את הטריפה הרי כל היכי דלפי הרופאים עתיד לחיות ההורגו חייב מיתה וכן אם יש לו יותרת ההורגו חייב מיתה דהא הרי הוא חי, ובשו"ת אחיעזר ח"א ס' י"ב אות ה' כתב דכל היכי דיש לו רפואה ע"י ניתוח הרי הוא נחשב כחי גמור וההורגו חייב מיתה, והנה ד"ו ברור דלגבי חיוב מיתה על הרוצח טריפה הרי גם לִמ"ד דטריפה חיה מ"מ ההורגו פטור, וכמש"כ תוס' בסנהדרין עח. דגם להך מ"ד סופו למות ומשו"ה נחשב גברא קטילא וא"כ עליו מיתה, אבל כ"ז היכי דמצד טריפה ידידיה הרי סופו למות, ומשא"כ היכי דמצד טריפה ידידיה אין סופו למות משום דאית ליה יותרת או משום דעומד להתרפאות ע"י ניתוח הרי לא חשיב טריפה כלל לגבי חיוב רציחה וההורגו וחייב מיתה וברור.

ולפי"ז לגבי פדיון הבן הרי יש לדון האם הרי"ז תלוי בדינא דטריפה דהלכות שחיטה או בהלכות טריפה דהלכות רוצח, ולכא' נראה דהרי"ז תלוי ברוצח דהלכות רוצח דהוא נידון האם חשוב גברא קטילא, וכל היכי דאינו גברא קטילא אפי' דאית ליה שם טריפה לגבי הלכות שחיטה מ"מ חייב בפדיון הבן, ולפי"ז הרי נראה דגם לפי הרא"ש דכתב דגם לִמ"ד דטריפה חיה הרי הוא פטור מפדיון, מ"מ י"ל דהוא רק היכי דאית ליה שם טריפה לגבי דיני רציחה, אבל היכי דל"ל שם טריפה לגבי רציחה י"ל דחייב פדיון.

ולפי"ז בבכור דהשתא מצד מצבו דהשתא הרי הוא טריפה, ורק דיש רפואה למכתו ע"י הרופאים דיכולים לרפאותו האם נחשב כטריפה או לא, הנה לגבי הלכות רציחה אינו נחשב טריפה כיון דסמא בידן והוא יכול לחיות השתא ע"י הרפואה, וכמו דהובא לעיל דברי האחיעזר דההורגו חייב מיתה, וממילא הוא חייב בפדיון הבן ג"כ אפי' קודם דנתרפא, ומיהו אם לא היה סמא בידן ואירע לו נס ונתרפא הנה הרי"ז תלוי דאם ביום ל' נתרפא כבר לכא' חייב בפדיון, ומשא"כ אם היה טריפה ביום ל' יל"ד האם חל חיוב פדיון הבן לאחר ל' דהא ביום ל' לא חל עליו החיוב פדייה ולכא' חל חיוב גם לאחר ל' ולא רק ביום ל' בלחוד ויל"ע בזה. ויעיין בזה בתשובות מנחת יצחק ח"ז ס' צ"ט דכתב דבכה"ג יפדה בלא ברכה, ובכתבי הגר"צ קוק שליט"א ראיתי שהביא מהגר"ש זצ"ל דבכה"ג יפדה עם ברכה כיון דההורגו חייב מיתה, ולכא' הביאור הוא כמש"נ.

גדר איסור האשה בעריות

הרב דוד מרדכי זילבר

בפלוגתת הפוסקים אי אשה חייבת בפרישת אבר חי (עי' יור"ד ס"ס קפ"ה ברמ"א לבוש סדרי טהרה וחווות דעת וכו'), נראה דפליגי אי גדר איסורה על דרך "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נוקו", דע"י שהכשירה או לא מנעה את מעשה האיש נחשב לה הנאתה למעשה עבירה. ומה שאמרו בב"ק (ל"ב) דהנאה לתרווייהו מעשה הוא דקעביד, הוא רק למעוטי דל"ח מעשה בפועל לענין שתחשב מזקת את עצמה, עיי"ש בסוגיא, אך אכתי חשיב לה מעשה עבירה. ומשא"כ בפרישת אבר חי דאין מכשרת בזה כלום. אמנם הברכת שמואל (קידושין ס' כ') הוכיח מכתובות (ל') דתחב לו חבירו חלב בגרונו חשיב אכילת איסור, אלא דפטור משום אונס, ש"מ דעבירת חלבים ועריות אינו המעשה, אלא החפצא של ההנאה עיי"ש, וזה שפיר איכא בפרישת אבר חי. ובאמת מקור פטור אונס דנלמד מאשה בעריות (דברים כ"ב), כתיב שם והחזיק בה, ולא הכשירה כלל המעשה, ומ"מ חשיב עבירה מה שנהנית, אלא דפטורה משום אונס. אמנם הר"מ (פ"ה מיסות"ה ד') למד מכאן פטור למי שעבר ולא נהרג, משמע דפירש והחזיק בה לא כפטונו, אלא באיום שיהרגה, א"כ בכה"ג מוסרת עצמה ומכשרת המעשה.

והנה שם נ"א איתא לאבוא דשמואל תחילתה באונס וסופה ברצון נאסרה לבעלה, ולא משכחת לה היתר אונס אלא בצווחה. מבואר דאירי באין יכולה לפרוש, דאלי"כ נימא דהיתר אונס הוא באין יכולה לפרוש. אי"כ בכה"ג אף שעתה לולי אונסו היתה מכשרת המעשה, אך למעשה אין מכשרת כלל המעשה, ומבואר דסגי בעצם הנאתה ברצון. אמנם י"ל דשאני איסור לבעלה דכתב המהרי"ק דלא תלוי בעבירה אלא במעילתה בבעלה, א"כ י"ל דרק לזה סגי בעצם הנאתה ברצון.

ועד"ז כתב שם בהפלאה דאף אי רצון ואונס בב"א חשיב אונס, ופטורה מעונש, אך למהרי"ק הא לא תלי בזה, ולענין מעילה סגי כל שיש גם רצון.

והנה כתב התרגום יונתן ב"ע (שם) אף דולנערה לא תעשה דבר, אך לבעלה אסורה. וראיתי לחכם אחד שפירש ע"פ הר"מ והמהרי"ק, דכיון דאירי באונס שיהרגה, ודינה ליהרג, לכן אף דבעברה ולא נהרגה חשיב אונס ונפטרה על העבירה, מעילה מיהא איכא. וצ"ע דכמו דוהחזיק בה הוא לא דוקא אלא גם באונס מיתה, ה"ה נתפשה (דהיתר לבעלה) הוא לא דוקא אלא אף באונס מיתה. (ואסתר שעשתה להצלת ישראל ובכ"ז נאסרה למרדכי, שם עשתה מדעתה וכמתרפא דחשיב רצון), אף דלהפלאה אונס ורצון בב"א חשיב אונס ואין נענשת ובכ"ז נאסרה, ש"מ דאונס דוהחזיק בה לא דמי לאונס דנתפשה, אך מ"מ הא לשיטות דא"צ למסור נפשה שפיר חשיב נתפשה, ומה שלשיטת הר"מ צריכה למסור נפשה הוא משום העבירה, ולא משום המעילה, ולמה שיחשב מעילה.

הרב אברהם מנחם הלוי הוכמן

גר תושב - יסודו ומהותו

הנה ברש"י בכמה מקומות בש"ס [יבמות מח: ב"ק קי"ג: ב"מ ע"א. קיא. ועוד] כאשר הזכיר גר תושב כתב בזה"ל 'גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז ואוכל נבילות וטריפות'. ויש להבין דבשלמא מש"כ דקיבל שלא לעבוד ע"ז היינו הגדרתו של גר תושב, אבל מה משמיענו הא דאוכל נבילות וטריפות. [וברוב המקומות שהזכיר רש"י לא מייירי כלל בדין נתינה לגר]. ומשמע לן דיש בזה הגדרה במהותו וענינו של גר תושב, וצ"ב.

ונראה דהנה בגדר גר תושב דיש לנו מצוה להחיותו ולהושיבו בינינו בארץ ישראל, לפו"ר לא נתחדש מידי ע"ז קבלתו וכל ענינו רק לגבי התיחסות ישראל אליו. אמנם כבר ידועים דברי הגרי"ז (במכתבים בסוף הספר) שהוכיח מהא דיש לו עיר מקלט דע"כ דנתחדשו דינם בגר תושב עצמו, והגדר כמש"כ הריטב"א (מכות ט) דהוי מצווה ועושה, והיינו דעושה מפני שציוה הקב"ה ע"י משה, ואכמ"ל.

ועיין ברבינו גרשום (כריתות ט). שכתב בשיטת ת"ק שם דג"ת עושה מלאכה כחולו של מועד, כתב וז"ל כיון שיש בו 'קצת גירות' אינו עושה מלאכה בשבת א"כ אין לו מה יאכל או דבר האבד. הרי דלדידיה איכא קצת גירות בגר תושב. [וזהו יסוד שיטת המג"א להבנת הביה"ל בס"י ד"ש דגר תושב מצי לקבל ע"ע בתחילת גירותו עוד מצוות לבד הו' מצוות עיי"ש].

והנה ביסוד איסור מאכלות אסורות דיש בזה טימטום הלב, מבואר בחינוך פרשת שמני (מצוה קנ"ט) דזהו מפני שיתופה של הנפש עם הגוף לכן כאשר מקלקל בדברים גשמיים יש בזה השפעה על השכל שהוא הנפש, עיי"ש. ובדאי זהו שייכא דווקא בישראל שיש בהם נפש שנפגמת בכך אבל בעכו"ם לא שייך כלל הך טימטום.

ומהשתא י"ל דזהו משמיענו רש"י דגר תושב אוכל נבילות וטריפות. דאמנם בגר תושב איכא מקצת גירות אבל עדיין אין לו הנפש היהודית בכדי שיהא שייך בו טימטום הנפש מחמת נבילה וטריפה. או"ד דאתא רש"י למימר דאין בו מקצת גירות. וכל זה מהגדרת גר תושב. ודייקא דלא הזכיר מצוות 'נתינה' דנבילה וטריפה אלא 'אוכל' נבילות, והיינו שזהו מהחפצא של גר תושב.

בדין זרעו מיוחס אחריו

הרב חיים לייב שמואלביץ

בגמ' בכתובות (יג:) אמר שמואל עשרה כהנים עומדים ופירש א' מהם ובעל, הולד שתוקי, ומפרש' לה דמשתקין אותו מדין כהונה, דכתיב והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, מי שזרעו מיוחס אחריו יצא זה שאין זרעו מיוחס אחריו.

ופליגי הראשונים שם בהך דינא דמשתקין אותו מדין כהונה, דברש"י פ' דמשתקין אותו שלא יעבוד עבודה ולא יאכל תרומה, וכ"כ הרשב"א, וכן נראה בפשיטות בשיטת הרמב"ם (פ"כ מאיסורי ביאה ה"כ).

אך הריטב"א כתב דאין משתקין אותו אלא רק מדין כהונה ממש דהיינו לעבוד עבודה, אבל מתרומה לא משתקין' ל' כיון דסו"ס הוא בנו של כהן כשר, וכן שיטת הרמב"ם (ספר הזכות יבמות טו. מדפי הרי"ף), והוכיח כן הריטב"א דהא הך קרא דמית' דכתיב והיתה לו ולזרעו אחריו דילפ' מינה ד' דבעי' זרעו מיוחס אחריו, לא כתיב אלא רק לענין עבודה.

ודברי הריטב"א צ"ב טובא, דאמ"ש דמהני הך סברא דסו"ס הוי בנו של כהן כשר רק לענין אכילת תרומה ולא לענין לעבוד עבודה, וביותר ק' מש"כ דהך קרא דפינחס כתיב לענין עבודה, דהא ודאי הך קרא מייירי בכל דיני הכהונה, דהא עיי"ז נעשה פינחס כהן גמור לכל מילי דהיה עובד עבודה ואוכל בתרומה.

ויש ליישב בזה עפמ"ש במשך חכמה (במדבר יח יא) דאף קודם שנתכה פינחס מ"מ היה דינו לאכול בתרומה מקרא דכל טהור בביתך יאכלנו, דלא גרע פינחס מבנותיו דאהרן דאוכלות בתרומה ובקדשים קלים.

ולפ"ז א"ש מש"כ הריטב"א דהך קרא דוהיתה לו וכו' דכתיב גבי פינחס לא איירי באכילת תרומה אלא רק לגבי עבודה, דהא תרומה היה אוכל אף מעיקרא, ומה דנתחדש בהך קרא היינו רק דאף עובד עבודה.

ואף עיקר סברת הריטב"א יש לבאר, דכיון דמצינו לגבי תרומה דאוכל מכה קרא דכל טהור אף דאין בו דין כהונה עצמי דלא נמשח, א"כ ה"נ איכא למימר אף גבי שתוקי דאינו מיוחס אחר אביו דמ"מ אוכל בתרומה, דליכא גריעותא במה שאינו מיוחס אחר אביו כיון דדין אכילתו הוא מכה מה דהוי בבית אביו, וכל טהור בביתך מיקרי שפיר אף היכא דלא ידעי' אביו מנו.

אך לענין עבודה דלא סגי במה דהוא בבית אביו אלא בעי' לזה דין כהונה עצמי, בהא הוא דנתחדש דמשתקין אותו מדין כהונה, דאף דהוא ודאי כהן מ"מ כיון דאינו מיוחס אחר אביו לית בי' דין כהונה עצמי, ולהכי אינו פסול אלא רק לעבודה.

ואף לשא"ר דפליגי וסברי דמשתקין אותו מדין כהונה לגמרי ואף מאכילת תרומה, איכא למימר דלא פליגי בזה דלדין אכילת תרומה סגי במה דהוי בבית אביו, אלא דמ"מ סברי דהך דינא דבעי' דהיה מיוחס אחר אביו מעכב אף בדין אכילת תרומה מקרא דכל טהור בביתך.

הרב מנחם שורצברג

הערות בדין קנאים פוגעין בו

א. יל"ע היכא שאין מבואר אם האשה היא ארמית וע"א מעיד שהיא ארמית אם נאמן בזה או לאו, והטעם שיאמן דא"י חיוב מיתה ע"פ ב"ד אלא כהתר על ההירגה. ויל"ע כע"ז גם לענין רודף אם ע"א נאמן להעיד ע"ז שהוא רודף. ומצינו כע"ז ברמב"ם (פ"ו מרוצח ה"ה) שברצח ע"פ ע"א נהרג ע"ז גואל הדם, ובכס"מ פ' דכוונתו בעדות מיוחדת, אבל באו"ש (מלכים פ"ג ה"י) פירש ד' הרמב"ם כפשוטו (וכן משמע במאירי מכות י:) וביאר האו"ש דכל דאין חייב מיתה ע"י ב"ד מהני גם ע"א, עיי"ש מה שביאר בזה.

ואולי תליא במחלוקת הגר"א וההפלאה אם יש קלב"מ בבוועל ארמית, דאם יש בזה קלב"מ יתכן דנידון כחיוב מיתה ולא יהיה נאמן בזה ע"א. ולפ"ז ברודף דיש קלב"מ לא יהא נאמן ע"א וצ"ע בכ"ז.

ב. יל"ע בבוועל ארמית בעל כרחא אם הורגים גם את הארמית. והנה ברמב"ם (איסור"ב פ"ב) מבואר דהא דהורגים את הארמית מטעם דבאה תקלה ע"י לישראל וכמו דהורגים הבהמה שנרבעה. וא"כ יש לדון שדינה כמו בהמה, וגם בנבעלה בע"כ יהרגה וצ"ע.

לקיחת חפץ מהחנות

בעבור כסף שנגבה ממנו בטעות

הרב שלמה אנגל

יש להתבונן בדבר מצוי שחייבו אדם בחנות על מוצר אחד פעמיים, או טעות אחרת בחשבון, אם רשאי לקחת מוצר אחר בלא ידיעת בעל החנות, ושורש הנדון הוא דקיי"ל (ב"ק כו, א) עביד איניש דינא לנפשיה, ויש לעיין אם ציור זה הוא בכלל דין עביד איניש דינא לנפשיה או לא.

והנה כתבו הרא"ש ועוד ראשונים שאין היתר לתפוס בעצמו, אלא במקום שיכול לברר שהדין עמו בבית דין, אבל אם אינו יכול לברר לאו כל כמיניה לתפוס. וכן פסק השו"ע (ח"מ ס"ו ד), וא"כ בגדון דידן, הרי אינו יכול להוכיח שלא נטל את החפץ, וא"כ לכאורה אינו יכול לתפוס. מ"מ כבר נחלקו הפוסקים בגוונא שיכול לתפוס בלא עדים, ויהיה נאמן אח"כ על החוב במינו דלהד"ם, האם חשיב שיכול לברר, כיון שלאחר התפיסה יוכל לברר, או דכיון שקודם שבא לתפוס אינו יכול לברר, לא מהני מה שלאחר התפיסה יהיה נאמן במינו. ודעת המהרש"ל והתומים שאינו יכול לתפוס, ודעת הסמ"ע ס"ב' והש"ך (סק"ג) שיכול לתפוס.

ושורש המחלוקת בזה, שלדעת הסמ"ע והש"ך מה שאין יכול לתפוס אלא במקום שיכול לברר, הוא משום שלא כל כמיניה דכל אדם לעשות דין לעצמו, אלא באופן שיש בידו לברר בב"ד את טענותיו, ואשר לכן פשיטא דאף במה שמבאר אחר התפיסה סגי. אכן לדעת מהרש"ל יסוד דין עביד איניש דינא לנפשיה, עניינו הוא שהאדם עומד במקום ב"ד, ולעולם אין רשאי לעשות דין לעצמו אלא באופן שאם היה עומד בפני ב"ד היו הם גובים בשבילי, השתא נמי הוא עומד במקום ב"ד וגובה לעצמו, אבל באופן שאין יכול לזכות אלא ע"י התפיסה וכמנו דלהד"ם, הרי אם היה עומד לפני ב"ד קודם התפיסה לא היה זוכה בדין.

והנה דעת רוב הפוסקים להקל בזה, וכ"פ הנתיבות (חידישים סק"א) והקצוה"ח (סק"א). ועי' פתחי תשובה בשם שו"ת שבות יעקב שצורבא דרבנן לכו"ע יכול לתפוס במינו, ולענין זה נוהג דין ת"ח גם בזמן הזה. ולפ"ז ב"ד רשאי אדם ליטול כנגד מעותיו ללא רשות בעל החנות, שהרי יהיה נאמן במינו דלהד"ם.

אכן עיקר מה שיש לדון בזה הוא שהרי בנד"ד אינו נוטל את שלו, אלא נוטל את של בעל החנות כנגד מעותיו, ונחלקו בזה הראשונים, דעת המרדכי שלא אמרינן עביד איניש אלא בחפץ שנגזל ממנו, אבל בגביית חוב ובתפיסה למשכון עבור חוב אינו יכול לתפוס דהוא מסור לב"ד. ודעת הריב"ש שגם בגביית חוב באופן שאין איסור לא תבוא אל בית כגון בשאר חובות שאינם הלואה יכול לתפוס. והובאו ב' הדעות ברמ"א שם. והש"ך בספר תקפו כהן (סי' קטו - קיז) והסמ"ע פסקו כדעת הריב"ש, וכן פשוט דברי המהרי"ק (סי' קסא) הובא ברמ"א שם, שכתב שכל עיקר דין עביד איניש אינו אלא בגביית חוב שבזה הוא כעין דין, דאילו ליטול חפץ שלו שביד חבירו, אינו אלא תפיסה בעלמא ואין כאן עשיית דין כלל, וגם אין צריך שיוכל לברר. אמנם הנתיבות והגר"א (סימן ד ס"ק טו) כתבו, שמהרי"ק לא התיר אלא לתפוס וללכת מיד לב"ד, אבל לא לגבות חוב בעצמו. ולהלכה ראה בצוואת הנתיבות שמתיר, וכן בשבט הלוי (ח"י סי' רסא) נראה שמקל בזה. ובאגרות משה (ח"מ ח"א סי' ו) משמע שמחמיר בזה. וצ"ע.

אכן י"ל דבנד"ד הוא מותר לכו"ע, והוא לפי מה שחידש בשו"ת רב פעלים (ח"ג חו"מ סי' ה) שעד כאן לא אסר המרדכי אלא לגבות חוב מחפציו של חבירו, אבל כשהחוב הוא מעות וגובה מעות, הרי זה כנוטל חפץ גזול ושרי.

וע"פ דבריו י"ל שחפצים שדמיהם קצובים ועומדים בחנות למכירה הרי הם כמעות, כיון שאין עומדים אצלו אלא למעותיהן. ואע"פ שדברי הרב פעלים

מחודשים, דבפשוטות לדעת המרדכי כל גביית חוב מסורה רק לב"ד, מ"מ יש לצרף דבריו עם דברי הפוסקים לעיל שגם בגביית חוב יכול לתפוס.

והנה אף כי מדין עביד איניש דינא לנפשיה יש מקום להקל, עם כל זה במקום שיכול לקחת בהסכמתו, יש לצדד לאסור, והוא כמבואר בגמ' בב"ק שם "בן בג בג אומר אל תיכנס לחצר חבך לטול את שלך שלא ברשות שמא תראה עליו כגנב אלא שבור את שיניו ואמור לו שלי אני נוטל". והיינו שיש איסור שלא ליראות עליו כגנב, אמנם הרמב"ם והשו"ע השמיטו דין זה, וסברו שלא קיי"ל כבן בג בג, או שסברו שהוא מידת חסידות, ובשו"ע הרב הל' גזילה הביא דין זה. אכן במקום שבעל התנות לא מתרצה, או שמעיקרא ברור לו שלא יסכים, אין איסור זה, וכמבואר בתוס' בב"ק שם שבמקום פסידא אין איסור שלא יראה עליו כגנב.

שליחות אחרי מיתת המשלח

הרב חנוך העניך מנדלסון

ידועים דברי הקצוה"ח בקפ"ח סק"ב שדן במחלוקת הראשונים בנשתתה המשלח אם בטלה השליחות, וחידש שלישית הרמב"ם שאפשר לגרש אחרי שנשתתה ולא בטלה השליחות ה"נ במת המשלח לא בטל כח השליח, וזה שא"א לגרש או לשחרר אחרי מיתת המשלח, הוא רק כמש"כ רש"י בגיטין י"ג "לא יתנו לאחר מיתה - דגיטא לא הוי עד דמטי לידיה וכי מטי לידיה הא מית ליה משחרר ופקעה ליה רשותיה", וכע"ז בדף טז, הרי שהשליחות קימת גם אחר מיתת אלא שלא יכול השליח לשחרר כי כבר אינו של המשלח, והאחרונים תמחו עליו מרש"י בדף כ"ח שכתב שכשמת בטלה שליחותו (עי' שע"י ש"ה ד' וקוב"ש ח"ב ס"א ואבהא"ז פ"ו מעבדים ועוד) אך בנתיב"מ סק"א נראה שלא חלק עליו בעיקר יסודו בשליחות, אלא רק בנפ"מ שכתב שם.

והנה בטור חו"מ ק"ב בדין הרשאה, הובא שיטת העיטור ובה"ת ש"נ ח"ג ו' ששליחות המשלח קימת גם כשמת וגם רשות היורשים לא מונעת ממנו לפעול (ועי' בתומים סק"ג שהוא דעת יחיד), והביא בה"ת ראה מאפסטרופוס שמינהו אבי יתומים שיכול לפעול בנכסים אחרי מיתתו, ובתשו' הרא"ש כלל ס"ב א' דחה דפעמים שאדם מאמינו על עצמו ולא על יורשיו, אך נראה מלשונו שלא זה הסיבה שבטלה השליחות, דודאי שממילא כשמת בטלה השליחות, אלא שאם נבא מצד מינהו אבי יתומים בזה דחה שאולי לא מינהו, ונראה שלעיטור מינהו האב הוא ככל שליחות וס"ל דלא פוקע במיתה, ולרא"ש הוא דין מיוחד, אבל שליחות פוקעת מיד.

ואולי באמת יכול האב למנות שליח שפועל גם עבור היורשים, אבל זה רק אם אכן יפעל לטובתם כמו כאן שהולך לתבוע עבורם, אבל לשחרר עבד שהאב רצה לשחררו, כיון שאין היתומים חפצים בכך אינו יכול לפעול בשמם, כיון שאינו שליח של האב אלא עכשיו הוא שליח שלהם, ולפי"ז יובן ששליח לשחרר בעצם נשאר שליח אחר מיתתו כי נהיה שליח של היורשים שרשות הממון ממשיכה אצלם, אלא שלא יוכל לשחרר שליח מדעתם, משא"כ שליח לגרש פקע לגמרי כשמת הבעל, ותיושב הסתירה ברש"י.

והנה הריטב"א בקידושין י"ט דן בהא דאומר אדם לבתו צאי וקבלי קדושך איך יועיל הא אין שליחות לקטן ולה אין יד לקדש עצמה [ואם מדין ערב היה צריך לומר למקדש תן לה ותתקדש לך], והביא די"מ "דלעולם מדין ידה ואע"ג דקטנה אין לה יד היינו מדין עצמה, מכל מקום כיון שיש לאב יד עליה לקבל קידושה והוא ירשה אותה ומרוקן רשותו אצלה, הרי ידה כידו דומה קצת להרשאה דעלמא" וצ"ב מה כונתם בדימוי זה, אך הריטב"א תמה עליהם דאם זה מה שלמדו מיעוד הרי נלמד שיועיל גם אחרי שמת האב "וזה אין הדעת סובלתו ולא אמרה אדם מעולם ובהרשאה כיוצא בזה כשמת המרשה בטלה הרשאתו".

ונראה ששיטה זו חידשה שיש העברת כח שלא מדין שליחות, והוא כעין ההרשאה כאן שאינו שליח אלא מקבל את כחו ממש, ואולי הוא כעין אפסטרופוס שמינה האב שלא פוקע במיתה, כיון שאינו פועל מכח ששלוחו כמותו, אלא מכח שקיבל לעצמו מהבעלים, וע"ז תמה הריטב"א שאפילו הרשאה בטלה במיתה לדעת רוב הראשונים, וה"מ סברו כבה"ת והעיטור שהרשאה אכן לא פוקעת במיתה.

ואולי על דרך זו הוא מה שמצינו שב"ד בזמנ"ז שליחותיהו דקמאי עבדי, אף שכבר מתו ואין אפשר לעשות שליחותם, ולנ"ל אולי הוא מסירת כח ומינוי כעין אפסטרופוס וממונה לדבר ולא כשליח ממש, ואכמ"ל בזה.

בדין קבלת טומאה בכלי נתר

ובמיני המתכות החדשים

הרב מרדכי הלוי פטרופויד

בפרשת מטות (במדבר ל"א, כ"ב) נזכרו ו' סוגי מתכות, זהב, כסף, נחושת, ברזל, בדיל, ועופרת. והאחרונים דנו אם רק המתכות הללו מקבלות טומאה מדאורייתא, או שגם שאר מיני מתכות. ויעויין בתפארת ישראל (יבש"ד דעת אות מ"ד) שהביא מהגר"א דשם מתכת כולל רק את המינים המפורטים בתורה, אך התפא"י כתב דלדעתו זה לאו דוקא, דהרי בעיתים הללו מצאו הטבעיים כמה מיני מתכות חדשים, והגם ש"ל שהם כולל בכלל אלו ה' מינים, עכ"פ צ"ל שו' שמות של מתכות הנ"ל הן לאו דוקא, אלא כל הנרקע בפטיש רקועי פחים נקרא מתכות.

והנה יעויין בדברי רבינו הגר"ד לנדו שליט"א (בהגה' על המנח"ח מצוה ק"ס הערה מ"ב ובחי' הגר"ל עמ"ס שבת עמ' י"א), שכתב להוכיח שכל כלי המתכות מקבלים טומאה מדאורייתא משיטת ב"ש בתוספתא (כלים פ"ב ה"א, והובא בר"ש כלים פ"ב מ"א) דכלי נתר מטמאין מתוכן ומאורין ככלי חרס ומאחוריהן ככלי שטף, והנה כלי שטף היינו כלי מתכות, וכלי נתר אינם מאותם הכלים שהוזכרו בפרשה, ומה ענין טומאה יש בהם מחמת כלי מתכות, ואין כאן דין דרבנן בלבד, דרק בכלי זכויות מצאנו טומאה דרבנן, ועל כרחך נמצא דכל כלי מתכות

מטמאים, גם שאינם כתובים בפרשה. ובית הלל שכתבו שכלי נתר הם ככלי חרס, נמי מוזד בזה, אלא שב"ש איסתפקא להו בכלי נתר אם הם כלי חרס או כלי מתכות, וב"ה פשיטא להו דכלי חרס הם, אך שאר כלי מתכות הם הנך שאינם מכלל ה' מתכות האמורות בתורה מטמאים לכ"ע, עכתו"ד.

והנה לכאורה עיקר באורו של הגר"ל בדברי ב"ש צ"ע, איך אפשר לומר שב"ש הסתפקו אם כלי נתר הם כלי חרס או כלי מתכות, והרי לפי המבואר בר"ש ובשאר הראשונים בכלים (שם) במהות של כלי נתר שהם כלים העשויים מאדמה שחופרין ממנה צריף וכו', לכאורה אין לזה שום שייכות למתכות. והרמב"ם בפיהמ"ש האריך בביאור ענינם של כלי נתר ומדוע הם דומים לכלי חרס, ובתו"ד כתב שהיה עולה במחשבתנו שהוא כלי אדמה וכו'. ועכ"פ אין זה דומה כלל למתכת אלא לחרס או לאדמה, וא"כ לא מסתבר שיסתפקו אם זה כלי מתכות. ובשלמא אם זה היה מדרבנן, היה אפשר לומר שהסתפקו אם גזרו עליו ככלי מתכות כיון שאולי היה דמיון חיצוני בין כלי נתר לכלי מתכות, אך לפשטו הגר"ל דהוי דאורייתא, צ"ע. [ובאמת החזו"א (כלים סי' ג' סקט"ז) נקט שטומאת כלי נתר לב"ש היא מדרבנן, ודלא כמש"כ הגר"ל, ומיהו לכאורה דברי החזו"א צ"ב, דהטעם שכתב החזו"א דהוי דרבנן הוא משום שלא מצינו מדאורייתא שיטמא בתורת שני מיני כלים, וצ"ע שהרי בירושלמי (כלאים פ"ח ה"ד) איתא ששה ספיקות הן וכו' ואחד מהם כלי חרס בכלי נתר אליבא דב"ש, ומבואר שטעמם של ב"ש אינו שמדאורייתא זה נחשב כשני מיני כלים, אלא שהם מסופקים למה לדמותו. ובאמת גם בחזו"א לעיל (סי' ג' סק"ט בסו"ד במוסגר) שהקשה מכלי נתר לב"ש על הראב"ד בכלי זכויות שכתב דלא מצינו טומאת אור וטומאת גב, משמע שהובין שבכלי נתר זה דין ודאי מדרבנן ולא ספק בדאורייתא, וצ"ע מהירושלמי].

ובעיקר הראיה מכלי נתר לשאר מיני מתכות לכאורה יש לתמוה עוד, דהנה הגר"ל נקט דודאי אין הנתר מאותם הכלים שהוזכרו בפרשה, ומיהו כמדומה שאין זה מוכרח, דאפשר שבאמת הספק של ב"ש הוא שמה זה אחד מהמינים שהוזכרו, כגון ברזל נחושת ובדיל, אלא שמעורב בנותר עוד חומרים, ולכן זה שם חדש של כלי נתר, ובה הספק הוא אם העיקר זה אותו החומר ולכן הם ככלי חרס, או שהעיקר זה המתכת ולכן הם ככלי מתכות, וזה גופא הספק של ב"ש. [ועי' במהרש"א (ע"ז לג: ד"ה כליל)]. ונראה דבחזו"א (סי' ג' סקט"ז) משמע כדברינו, דיעווי"ש שכתב "ולא נתגלה טעמיהו דב"ש, ומאיה מין כלי שטף אחיתו לה טומאה", כלומר שלנו לא נתגלה לאיזה מין מה' מינים הכתובים בתורה הם טימא, אך הם שפיר ידעו שדומה לאחד מהמינים, ורק הסתפקו כיון שזה מורכב גם מדבר הדומה לחרס.

ונמצא לכאורה דליכא ראיא מדין כלי נתר אליבא דב"ש לנדו"ד, דאפשר שהנתר הוא אחד מו' המינים, ואכתי צ"ע.

אם יש חיוב להסיר מודעת פלסתר

הרב אליהו דרילמן

בגמ' ב"מ פד: דנפק ריחשא מאודינא דראב"ש משום דשמע זילותא דצורבא מרבנן ולא מחא כדאיבעיא ליה, וברבינו יונה בשע"ת ש"ג בחלק השמיני מכת חנפים כ' דאיש אשר ישמע בני' מדברים לשה"ר ונבלה או בדים תורה ומצוות ויודע שאם יוכיחם לא יקשיבו לדבריו ועל כן שם יד לפה (שאין בזה מצות תוכחה לשיתנו כמו שכתב לפני כן בחלק הו' מכת חנפים), בכל זאת ייענש שלא ענה כסילים כאיוולתם "פן יאמרו לו כי הוא כמוהם וכי הודה על דבריהם, אף כי יתחייב לענות ולגזור בהם לתת גודל לתורה ולמצוות אשר בזה לעגו להם ולקנא לכבוד נקי וצדיק אשר ישיחו בו", ומבואר דגם באופן שאין מצות תוכחה יש לענות להם משני טעמים, א' כדי שלא ייראה שמסכים להם, ב' כדי לתקן את הבזיון שיש בדבריהם.

ועיין בחפץ חיים עשין ח' שהסתפק אם הוא חיוב דאורייתא מעשה דוהדרת פני זקן שצריך לכבד את התלמידי חכמים בדברים כמבואר בספרי, אם גם כה"ג ששומע בזיונו ושותק הוא בכלל זה, ונשאר בצ"ע. ומ"מ כתב שם שהוא עוון חמור מאד לשמוע ולשתוק, וכנ"ל מהגמ' ב"מ, וכל זה הוא לא לפי גדר תוכחה וכנ"ל אף במקום שלא ישמעו לו, ובחפץ חיים כלל ו במ"ח ט הביא את דברי השע"ת הנ"ל, ואמנם כתב שאם ע"י שיוכיחם עוד יוסיפו גנות על אותו ת"ח בודאי אסור להוכיחם. ותלוי בכל מקרה לגופו (ולפעמים לאותם אנשים קיים החשש שיוסיפו בגנותו אבל יש עוד אנשים אחרים ששמעו את הגנות ויכול לתקן זאת בפניהם שלא בפני המספרים).

ויל"ע לפי"ז אם רואה מודעות גנאי שלכאורה חייב להסירם, ואע"פ שאין בזה מצוות תוכחה מ"מ מחוייב משני הטעמים הנ"ל, וכה"ג הרבה פעמים לא שייך הטעם שכ' הח"ח שלא להוכיחם. ולהצד שהסתפק הח"ח שהוא מדא' מעשה דוהדרת לא יהיה גם פטור של כבוד הבריות (אא"כ הוא גנאי גדול כמת מצוה המוטל בלא קבורה שדוחה גם דאורייתא בשו"ת כמ' בתוס' שבועות ל:). ויל"ע אם כבוד ת"ח נחשב כממונא דאתיחייב למחילה שאין פטור של זקן ואינה לפי כבודו.

ויש לצדד דטעם א' של השע"ת לא שייך בכל המקרים, שכתב שאם ישתוק יראה כמודה לדבריהם, ויש לדון שבמודעה שלא רואים שקרא בה אין שתיקתו כהודאה לדבריהם (וכמו כה"ג כששומע שמדברים בלחש והוא לא היה אמור לשמוע), אבל הטעם השני שיתחייב לקנאות לכבוד נקי וצדיק לכא' שייך גם במודעה ונפק"מ רבתי למעשה.

חינוך במשחקי ילדים

הרב שילה היילברון

בספר קצות השולחן (להג"ר אברהם חיים נאה הידוע ממדידת השיעורים) ח"ד סי' ק"י סעיף י' הביא ב' דעות לענין משחק בכבוד בשבת ובהערה ט"ז האריך בזה טובא עיי"ש ובתו"ד כתב מילתא דבהשקפה ראשונה הוא נראה תמוה, אך לאחר העיון נראה שהוא אמת, אנסה להביא את הדברים ולבארם.

כדור רגל אינו סתם להוציא מרץ אלא הוא כמלחמה, והיינו שמלחמה עניינו שיש ב' צדדים וכל צד מנסה להכניע את הצד שכנגדו, ואף במשחק הכדור הנ"ל כל צד מנסה להכניע את הצד שכנגדו והיינו דאמרי אינשי שמקלות וגלענים אצל ילדים הם ככסף אצל מבוגרים.

ויש להעמיק בזה עוד ממבט תורני של מצוות שבין אדם לחבירו, דהנה כמדוני שאדם מנוצח מרגיש מושפל במידה מסויימת וככל שהנצחון יותר גדול תגדל ההשפלה יותר, ודבר מצוי הוא שאב המשחק עם בנו האב מכשיל את עצמו בכדי לתת לבן הרגשה טובה, וא"כ נמצינו למדים שאין המשחק רק להוציא מרץ וכחות, אלא הוא אף מחזק את הרגשת החשיבות של האדם, וזאת ע"י מה שמכניע את חבירו, וקרוב הדבר שהוא נכנס בגדר מתכבד בקלון חבירו.

אשמתם אם הקוראים הנכבדים יאירו ויעירו על הדברים כדרכה של תורה בעיון ובמחשבה והגיון הלב.

בתחילה מביא את ב' הדעות בשו"ע או"ח סי' ש"ח סמ"ה לענין משחק בכדור, ודן שם בזה בארוכה ואח"כ כותב שבימינו נתחדש כדור מסוג אחר הנקרא כדור רגל ששוחקין אותו ע"י בעיטה ברגלים ומתאר את צורת יצורו ואת אופן תיקונו, ועי"ז רוצה לאסור המשחק בו מחשש שמא יבוא לתקנו בשבת ונמצא עושה כלי וקושר בשבת, עיי"ש שדימה זאת למנוחה של פרקים בסי' ש"ג שאסור לטלטלה מחשש שמא יבוא לתקוע.

ואח"כ כתב וז"ל "עצם המשחק הזה הוא מנהג אומות העולם להרגיל עצמם למלחמה ומהם למדו קלי הדעת שבעמנו ולא באלה חלק יעקב, וקורא אני עליהם לא בגבורת הסוס יחפץ לא "בשוק" האיש ירצה רוצה ה' את יראיו המייחלים לחסדו" עכ"ל.

ונראה להרחיב בדברים, דקודם לכן הביא מסנהדרין דף ע"ז ע"ב "כגון אלו המשחקין בכדור" ופירש"י וז"ל "רגילין תינוקות להכות הכדור בכותל בכוח" והיינו מה שאנו קוראים היום להוציא מרץ, וא"כ מה שנתחדש במה שקוראים

פלאות עדותיך – מדור קושיות

והרי חייך קודמים. וכי תימא דאצלו אין הדבר מוגדר כאיסור, א"כ גם באיסורים שווים יעבור. ואפשר לומר שאינו בא לדאוג לחבירו, אלא שיש כאן אחריות כלפי כלל ישראל, שלא יהיו עבירות, אך א"כ קשה למה דוקא כשהלה לא פשע, גם בפשע סו"ס תהיה כאן עבירה חמורה בעם ישראל, ועליו למנוע זאת גם אם תחתיה תבוא עבירה קלה.

מה קובע את המיתת ב"ד לחמורה ממיתה אחרת

הרב אלחנן לויטס

נחלקו ר"ש ורבנן אי סייף חמור או חנק חמור וכן נח' בשריפה וסקילה. וצ"ע אטו נחלקו מה יותר מכאב. ואין ספק שהמציאות היא שבחנק יש סבל רב יותר. [ובפרט שהמיתה הקשה שבכל המיתות שנברא בעולם היא אסכרה שדומה לחנק. ועי' פרק אלו נעדרות דמי שנתחייב מיתת חנק מת באסכרה. ועי' תוס' בפרק ערבי פסחים שהאוכל לפני הבדלה מיתתו באסכרה שזה במקום חנק.] ועוד מקשים דאימא בחינוך שטעם מצות שחיטה הוא למעט הצער של הבהמה, וקשה למ"ד סייף חמור מחנק למה לא אמרה תורה לחנק הבהמה.

וברור שהמחלוקת אינה בנוגע לכאב, וא"כ מה פשר המחלוקת מה חמור יותר. ואם מצד הבזיון, מסתבר שהתורה הראש הוי בזיון טפי משריפה (דהגוף קיים). ועי' נמי סנהדרין מה, א לגבי מחלוקת אם לפשוט בגדיו לפני הסקילה ולמעט צערו - מר סבר בזיוני דאיניש עדיפא ליה טפי מניחא דגופיה, ומר סבר נחא דגופיה עדיף מבזיוני. עד כאן, ולא תלו הדבר במח' ר"ש ורבנן איזו מיתה חמורה.

הניח מקצת חברים

הרב יוסף הכהן שבדרון

בשער הציון קעח ס"ק יד - גבי הניח מקצת חברים בדברים שאין טעונים ברכה במקומן, הביא ראייה מדברי הרא"ש בפסחים. וז"ל השעה"צ: ועיין ברא"ש פרק ערבי פסחים סימן כ"ו שדעתו ג"כ דמהני הניח אף בדברים שאין טעונים ברכה במקומן. ע"כ. והנה ברא"ש שם איירי גבי ברכת בפה"א על הכרפס דפוטר את המרור, ומייתי הרא"ש ראייה ממהניח מקצת חברים שלא הוי היסח הדעת וכ"ש בליל הסדר כשיושב במקומו אין היסח הדעת. ולפי"ז לא נתבאר לי כונת השעה"צ דהא הרא"ש לא כתב שהניח מקצת חברים איירי באוכלי ירקות, ולעולם איירי באוכלי פת, ורק מייתי הרא"ש ראייה לגבי הדרגה של היסח הדעת דבכה"ג אין היסח הדעת. אבל אין מכאן ראייה לגבי הניח מקצת חברים בירקות. וצ"ע.

בענין חטא שיזכה חבירך

הרב אריה סבג

קיי"ל להלכה באו"ח סוף סי' שו, שאדם צריך לעבור על איסור קל כדי להציל את חבירו מאיסור חמור, כאשר הלה אינו פושע, ע"ש במג"א וכו'.

ועיקר הדבר צ"ב, דאי נימא שהחויב לדאוג לחבירו שלא ייכשל, וכי היכן מצינו שמוטל על אדם להפסיד מאה וזו בכדי להציל את חבירו מהפסד של מאתיים,

תגובות

תשובת הרב שלמה מנחם בדלנדר

בדבר ההערה על המובא בשם הרב שליט"א שאין דינים בחוטים ובבגד עד גיל חינוך, ודאי כונת הרב בשורת ההלכה, דמדינא אם אין חיוב חינוך אין בו דינים כלל, וז"ל האג"מ (ח"ג יור"ד נ"ב) בתו"ד: "הנה בקטנים קודם שיעור החינוך שעדיין אין יכולין להתעטף בעצמן שג"כ נוהגין אינשי שלובשין אותן בציצית, לא שייך להקשות (על שיעור הבגד) דהא פטורים בעצם לגמרי ורק שעושין זה יותר מהחויב, ולכן הלבישו אותם אף דבר שאינו מדינא כלום".

ובאמת גם אם הלבשה הוא מדרכי הקדושה יש לדון האם בעי דוקא כצורת המצווה, ידידע יסוד מרן רי"ז הלוי (הובא בשיעורי הגרמ"ד ערכין ב' ע"ב נזיר כ"ט ע"ב ועוד) דמלבד הדין חינוך התלוי בגיל חינוך איכא דין דחנוך לנער ע"פ דרכו אף בפחות מגיל חינוך כלשון הרמב"ם בפ"ז ממאכ"א הל' כ"ח "אע"פ שאין ב"ד מצוין להפריש את הקטן מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער וכו', ועיי"ש הנפק"מ לדינא, והדין השני להרגילו בקדושה ודאי לא בעי דווקא בפרטי המצוות ודיניה, דאחד המקורות לשני הדינים הוא הרבינו מנחם (בפ"ב הל"י משביתת עשור הובא בשעה"צ תרט"ז ט') לבאר הרמב"ם דגבי קטן בן ט' וי' שנים כתב דמחנכין אותם לשעות ואילו גבי קטן בן י"א שנה כתב דמתענה ומשלים מדי"ס כדי לחנכו במצוות, וביאר רבנו מנחם דתרי מיני חינוך הוו, חינוך השעות דאינו חובה מדרבנן אלא להרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב חנוך לנער וכו', אבל בן י"א דהגיע לגיל חינוך בזה הוה דין חינוך הגמור ובעי כצורתו לכן מתענה ומשלים.

ומבואר דמתענה לשעות אין לו מקום בגדלות ואף קיום חינוך אין בזה, ורק שייך בפחות מגיל חינוך להרגילו בדרך קדושה, ואם כן לדין אפשר שדין הב' הוא היסוד של השערי תשובה לגבי ציצית. ועצם הנהגה זו שמרגילתו בדרך קדושה אף ללא קיום פרטי המצווה אפשר וזכה בזה לנשמה קדושה וכו' ועדין צ"ע.

הרב שילה בן דוד

הלבשת ציצית פסולה לילד מגיל שלש עד שש

מה שכתב הרב שלמה בדלנדר שליט"א בגליון 14 בשם מוריני הגר"י גואלמן שליט"א בזה הלשון "עד גיל שלש הוא לאו בר חינוך, ואף שהמנהג מגיל שלש להלביש לו ציצית כמבואר בשערי תשובה, אך אין שום דינים לחוטים או לבגד". לכאורה הוא תמוה, שהרי כל המנהג להלבישו משעה שיועד לדבר, הוא כלשון האליה רבה שהביא השערי תשובה הנ"ל "ובספרי יראה (קיצור השל"ה חולין סוף עניני ציצית) כתבו, להלביש לקטן טלית קטן כשיועד לדבר, ולפחות (מחויב להלבישו) שיהא בן ג' שנים, וסימנך כ' האדם עץ השדה כמו העץ הוא ג' שנים ערלים. וכן להרגיל באותיות התורה, דמכל זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה". כלומר שעצם הדבר שמקיים את המצוה תיכף שיועד לדבר, גם קודם שמחוייב מגיל חינוך (שהוא כבן שש כבן שבע), גורם לו להתקדש ולזכות לנשמה רמה.

ובטעם הקדושה, אפשר לומר שכונתו על פי דברי הזוהר (פרשת משפטים צז:): שכפי מה שיעשה הילד מצוות ומעשים טובים קודם בר מצוה, כך מתקדשת נשמתו, ובהיותו בר מצוה תיכנס בו נשמה גבוהה וקדושה יותר. אולם בשו"ת לב חיים (ח"א סוף סימן קא, סוף דף קמא) כתב כי מכח זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה ונשגבה, ושורה עליו רוחא דקדושה ויזכה להבין בדברי תורה, ע"ש. ומשמע שבכח מצוות ציצית לקדשו עוד בהיותו קטן, ומרומז זאת בפרשת ציצית "והיה לכם לציצית וגו' והייתם קדושים לאלוקיכם", כי לבישתה גורמת לקדושה. וא"כ פשוט שאם יתן לו ציצית שלא שייך בה מצוה, מאחר שהיא פחות מראשו ורובו, לא יוכל בגד זה לקדשו, כיון שאין בזה מעשה מצוה כלל. וכמו שכתבו הריטב"א והביאור הלכה (תרנז, א) לגבי 'מצות חינוך' שאין לתת אתרוג פסול לקטן, משום שעיקר מצות חינוך 'להרגילו' להתנהג כך בגדלותו, וזה לא שייך בפסול. כך אם כל טעם המנהג להלבישו מגיל שלש הוא 'כדי לקדשו', לא מקיימים זאת בציצית עם חוטים או בגד פסול שאינו 'מעשה מצוה' כלל.

