

בס"ד

שמעתתא דבי מדרשא

הערות והארות
מפרי תנובתם של חו"ר
כוללי 'קרלין סטולין' בארה"ק

גליון י"א – סיון תשע"ט



ניתן להשיג את גליונות ה"שמעתתא דבי מדרשא"
תמורת תשלום סמלי של 3 ש"ח לגליון
אצל נציגנו בכל אתר ואתר
ירושלים: הרב משה גוטשטיין
מודיעין עילית: הרב אליהו בר"מ למברגר
ביתר: הרב דוד חיים עהרנרייך
טבריה: הרב משה חיים שמעיה

להצטרפות לקבלת הגליון בדוא"ל חננס מידי גליון ניתן לשלוח בקשה
לדוא"ל: a0527118161@gmail.com

המעוניין לקבל את מאמרו לעיון לאחר העריכה ע"י המערכת
לפני פרסומו בגליון, יציין במאמרו כתובת מייל או פקס שנוכל
לשלחו לעיונו.



י"ל ע"י

מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין בארה"ק

גליון פנימי

רשת הכוללים שע"י מוסדות קרלין סטולין בארה"ק
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ניתן לשלוח חידו"ת ותגובות אצל הנציגים בכוללים
וכן בכתובת אימייל: sdmstolink@gmail.com

תוכן הענינים

ראש הכולל הרב יהושע סגל
שיחת הכנה ליום מתן תורתנו הק' א

גמרא

הרב יוחנן ב"ר יעקב פילטשיק
חז"ר כולל "אהל שלמה"
ללימוד ש"ס - מודיעין עילית
הרב שמעון עהרנרייך
שיטת הרשב"ם בענין קבלת עדות בלילה
הערות וביאורים במסכת חולין דף ב' וג'
איסור אכילה מבהמה שלא הורמו מתנותיה לשיטת התוספות יד

אורח חיים

הרב יהושע העשיל אוירבך
הרב מאיר דוד הירשמן
הרב אפרים פישל סגל
הרב יוחנן רוזנטל
הרב פישל שמעיה
בגדר ערבות במצוות
בטעמי איסור חזרה בשבת
אם צריך מחיצות בגובה עשרה טפחים - לענין איסור 'אהל' בשבת
בדין הסתפקות בשבת ממוצרים הנמצאים במשאית קירור
ידיעת מספר היום - בעת הברכה על ספירת העומר יח
יט
כ
כא
כג

יורה דעה

הרב אהרן הלוי אייזין
הרב שלמה זלמן שמעיה
הרב יוחנן ב"ר יוסף סגל
הרב יואל גלויברמן
העושה עפ"י הוראת מו"צ שטעה בהוראתו - אם נחשב 'שוגג'
בטעמא דמילתא ד"נדר" הוה דבר שיש לו מתירין
ביאור היתר הרמ"א לשומן שנמצא בו עכבר - מכח ספק ספיקא
ביאור דברי הרמ"א ביר"ד סי' ק"ה ס"ה ובסי' ק"ו ס"א כה
כו
כט
לא

תגובות לגליונות קודמים

אם מותר לפרסם ולברך המלווה להוצאות הדפסת ספר הרב דוד בריזל / בענין ריבית
מאוחרת וריבית דברים ביורשי המלווה או יורשי הלווה הרב אלימלך בריזל

שיחת חיזוק
מאת ראש הכולל
הרב יהושע סגל שליט"א
באסיפת חברי הכוללים להכנה ליום מתן תורתנו הק'

לעי"נ בני היקר
הרב אלטר נתן מאיר הלוי ז"ל
שעמל בתורה עד יומו האחרון שעלה למרום
ביום ז' אייר כשלושים יום קודם קבלת התורה - תשע"ח
ת.נ.צ.ב.ה

התאספנו יחד חברי הכוללים הנושאים בתואר המיוחד "כולל יונגרמאן" שתורתם אומנתם, כהכנה לחג השבועות שהוא החג היחידי המוזכר בתורה שיש להתכונן ליום גדול זה.

ומלבד שדברי תורה הם מהדברים הצריכים חיזוק בכל יום ויום, וידוע הוא דהכנה דרבה הוא אך ורק ע"י לימוד ועסק בתורה כדאיתא בספר בארות המים להרה"ק ר"צ מרימנוב זיע"א דשנה שקיבלו בני" את התורה בהר סיני במה היו יכולים לעשות הכנה שעדיין לא היה להם התורה, אלא שהכנתם היתה ע"י תפילה לבורא עולם שיבינו את התורה שעתידין לקבל, ואחד היה מתפלל גל עיני וכו' ואחד היה מתפלל אבינו אב הרחמן וכו', אבל בשנה שניה אחר קבלת התורה שכבר היה להם התורה בודאי שהיו מכינים את עצמם ע"י לימוד התורה שאין לך הכנה גדולה מלימוד התורה. וכן איתא בשפ"א שלכן ניעורים כל הלילה, שהתורה כל כמה שלומדים אותה יותר מקבלים תשוקה אליה, ולכן יש להכין דווקא בתורה כדי להגיע לקבה"ת עם תשוקה יותר גדולה.

מפני מה הצריכו הכנה לחג השבועות יותר משאר החגים

פעם שמעתי למה הצריכו לעשות הכנה דרבה לחג מתן תורתנו יותר משאר החגים, שהרי ידוע שחג השבועות הוא כביכול החתונה של כלל ישראל עם התורה, וקודם נישואין עושים הרבה הכנות ובלא"ה לא שייך להגיע לנישואין, ובפרט כשעושים את ההכנה ע"י התורה בעצמה הרי מראים עי"ז חיבתם לתורה הק' קודם החתונה, וא"כ פשוט הוא דהחתונה היא אחרת לגמרי ובפרט בעת הזאת שעומדים לאחר ל"ג בעומר שכ' בשו"ע ורמ"א דשמחת ל"ג בעומר היא מפני שפסקו תלמידי ר"ע מלמות, ויש שהקשו עי"ז איזה שמחה שייך בזה אחר השריפה הגדולה אשר שרף ד', אלא השמחה היא שאפילו אחר שבר גדול כזה לקח ר"ע על עצמו מחדש להקים שוב תלמידים, ואחד מהם היה רשב"י, ועי"ז שוב נתייסדה התורה כבתחילה וביתר שאת תורת הנסתר הזוהר הק' וכו', ולכן שמחים בל"ג בעומר מפני החיזוק הגדול שהתחילו מחדש, ולכן בימים אלו בודאי שהוא זמן חיזוק והכנה ליום הגדול והנורא מתן תורתנו הק'.

בזמנינו יש להתחזק בתורה יותר מפעם

ידוע הוא דבזמנינו יש להתחזק במידה מסוימת יותר משנים קדמוניות, שפעם כשאחד רצה ללמוד תורה היתה החלטתו להתנתק מכל הבלי העולם הזה והיה שקוע בלימוד בביהמ"ד ולא היה לו שום קשר לכל העולם, דחול וקדושה אינם משתמשים בעירבוביא, ובזמנים שהרחוב היה יותר פתוח והתחיל להכנס לתוך הביהמ"ד והכוללים, העצה לזה היתה להרחיק את הכולל מן היישוב שע"ז יכולים שוב להיות שקוע בלא שום הפרעות ללימוד התורה, אבל בזמנינו אנו גם זה אינו מועיל שהרי אפשר להיות רחוק מן היישוב ולהיות קרוב לרחוב ע"י מכשיר הטלפון שיש לכל אחד ואחד, וכבר דיבר אדמו"ר שליט"א מזה הרבה פעמים שאין להשתמש בו באמצע הכולל ולהיות מנותק ממנו באמצע הלימוד, ועדיין מה שנשאר לנו בזמנינו להיות מנותק מזה הוא רק בכולל חצות הלילה שאז כל העולם בתרדמה.

אבל האמת היא שדרכה של תורה היא לא לברוח, ובודאי שאין להכניס את עצמינו בנסיגות אבל אחר שכבר נמצא יש להתגבר בזה וזהו דרכה של תורה, להלחם על הנסיונות הנמצאים.

כלל ישראל זכו לתורה ע"י הכנעתם

ידועים דברי חז"ל הק' דקודם נתינת התורה לישראל שאל הקב"ה לאומות העולם אם חפצים לקבל את התורה, וכל אומה ואומר שאלה מה כתוב בתורה, וכגון לישמעאל אמר לא תגנוב, והשיבו שאינם יכולים לקבלה כיון שיש להם בצוואה לגנוב, וכך היה בשאר אומות, וכל אחד ענה שאינו יכול לקבל את התורה, עד שהגיע לכלל ישראל וכולם ענו ואמרו יחד נעשה ונשמע ולכן נתן להם הקב"ה את התורה.

בפשטות נראה שהסיבה שלא רצה הקב"ה לתת התורה לאומות העולם היא מפני שלא רצו לקיים מה שכתוב בה וכלל ישראל רצו לקיים, אבל לפי מה דאיתא בספרים הקדושים הענין יותר עמוק, שההבדל בין ישראל לעמים הוא שבעת שהקב"ה הציע לאומות העולם את התורה התחילו לעשות תנאים עם התורה, א"כ בזה היו מראים בעצמם שלא שייך לתת להם את התורה לא רק בגלל עצם הלאו דלא תגנוב שאינם יכולים לקיים אותו, אלא שלא הבינו דהתורה היא הוראה איך להתנהג ובלא התורה אין מציאות בעולם כלל, והם באו במציאותם ורצו שיתאימו את התורה עם הנהגתם, זה לא תורה אלא היפך הגמור, וא"כ לא שייך כלל למסור להם התורה, שאינם משיגים כלל מהותה של התורה. אבל כלל ישראל מיד ששמעו מהקב"ה שרוצה ליתן את התורה מיד אמרו נעשה ונשמע ועי"ז ביטלו מציאותם לתורה, ובאלו רצה הקב"ה "להיות לי סגולה מכל העמים", ולהם נותנים את התורה הק', אחר שהראו שהשיגו במהותה של התורה הק', ולכן כשלומדים את התורה בצורה כזו ויודעים שרק ע"י התבטלות מציאותינו לתורה אפשר לקנותה, אז בודאי שכל הנסיונות כמאן דליתא כלפי התורה, וכמו שאמרו חז"ל דבראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין, דרק בתורה שייך להתגבר על היצר, ואחר השגה זו בתורה פשוט הוא דאין שום הפרעות חיצוניות בעת לימוד התורה שיכול להוציאנו מעסק התורה.

קנין התורה אינו אלא במי שממית עצמו עליה

אברכי כולל שלוקחים מזמנם היקר להם ומשקיעים כל הזמן בלימוד התורה בודאי שרוצים לקנותה כדי שיצמחו ת"ח מופלגים רבנים ודיינים וכו', וצריך לדעת איך קונים את התורה,

וכמו להבדיל שאחד רוצה לרכוש רכוש גדול ויקר מאוד בודאי שהוא משקיע בקניינים שיהיה הכל על הצד המועיל לכל הדיעות, א"כ התורה שהיא נצחית ומשקיעים בה כ"כ הרבה בודאי שיש להקפיד שקניינה יהא באופן המועיל לכל הדיעות.

ואמרו חז"ל שאין התורה נקנית אלא במי שממית עצמו עליה, ודברי חז"ל הם מדויקים הדק היטב היטב הדק, וא"כ בלא"ה א"א לקנות את התורה הק', שהרי מדויק בדבריהם הק' שאין לך דרך אחרת לקנותה אלא בממית עצמו עליה, ולא אמרו שיש עדיפות בכה"ג, אלא זו היא הדרך היחידה. הרי כוונתם שצריך להיות כ"כ קשור ומסור לתורה, ובודאי כשלומדים באופן כזה בודאי כמעט ולא שייך הפרעות במצב זה וכדלעיל. וכמו שכ' המהר"ל שלכן צריך להמית עצמו לתורה מפני שלימוד התורה הוא רוחני וממילא צריך להמית את הגוף מכל הבלי עוה"ז, ואז אפשר להגיע למדרגת קנין התורה, אבל כשהוא בערבוביא משניהם יחד אין התורה נקנית בהם, וע"י התורה שממיתים עצמם עליה נחלשים שאר הדברים ואז אפשר לקנות את התורה.

ובזה מובנים היטב דברי רבינו יונה הנוראים על המשנה דהמפסיק ממשנתו מאכילין אותו גחלי רתמים, שהכוונה דלא רק על ההפסק מאכילין אותו, אלא גם על הלימוד, שע"י ההפסק הוא מראה זלזול בעצם הלימוד, שהלימוד אצלו אינו בצורה נכונה, והיינו הך, שע"י שממיתים עצמם עליה לא שייך כלל הפסקים שכבר נתבטלו הבלי עוה"ז וא"כ לא שייך הפסקה בזה, כדביארנו לעיל שהתורה היא רק היכא שיש ביטול מציאותינו, ואז ממילא קונים אותה.

שכרו של העמל בתורה

בפרשה הקודמת נאמר אם בחוקותי תלכו ופי' רש"י הק' שתהיו עמלים בתורה, שהתורה אינה אלא בעמל, ובכן כל הברכות האמורות שם הם לעמלי תורה, שכך היא דרכה של תורה לעמול בה ולעמול בה והתורה היא רק באופן זה שחז"ל קבעו כך קונים אותה, וכך נחשב ללימוד התורה, ובלא"ה הרי מצינו אצל תלמידי ר"ע שהיה חסר אצלם מכללי התורה ונסתלקו רח"ל, שקנין התורה לא שייך אלא כמו שקבעו חז"ל, ובלא"ה אינה נחשבת התורה כפי המסורה לנו, וכשמתעסקים בתורה בעמלה של תורה אז מגיעים בבחינת ממת עצמה עליה ועי"ז כבר לא שייך הפרעות של שאר עניני עוה"ז, וזה בעצם המלחמה שאפשר להלחם בזה נגד כל הנסיונות שבדורינו.

וכפי שחוזר אדמו"ר שליט"א תדיר על דברי הבית אהרן (פ' מצורע), שאחר הלימוד צריך לראות עליו שנשתנה לטוב, ובזה נראה שהלימוד היה נכון.

קושי העמל בזמנו

בשנים קדמוניות היו רגילים כל אחד לעסוק בעניינים גשמיים, והיו מורגלים שכל דבר הנצרך היה ע"י עמל, ולכן כשהגיע ללימוד התורה היו מורגלים שאין דבר המגיע בלא עמל, אבל בזמנינו אנו שכל האוירה היא איך להקל על האדם שלא יצטרך בשום דבר לעמול, כאשר בלחיצת כפתור אחת בונים ומחריבים עולמות, ולכן אין אנו רגילים לעמול, וממילא כשמגיע ללימוד תורה - וזאת התורה לא תהא מוחלפת ונשארה חובת העמל כמו שהיה בימי התנאים ואמוראים - וזה הדבר המקשה מאוד לאנשים שהוא היפך הגמור ממה שרגילים בסתם דברים להבדיל מלימוד התורה שנשאר כבשנים קדמוניות.

וכבר כתב כן הלקט יושר בשם רבו התורה"ד "דאותם הבחורים העשירים המפונקים שעשו

להם שולחנות כשיושבים במקומם הופכים השולחנות לאיזה צד שירצו ועליו הרבה ספרים לא טוב הם עושים, אדרבא כשמבקש איזה ספר ובא לו בטורח גדול זכור באותו מעשה מה שרוצה ללמוד ע"כ. הרי להדיא עד כמה הפליגו כל עסק אפי' מסביב ללימוד התורה הרי הוא חלק מקניני התורה שדווקא ע"י קושי מסויים קונים אותו, ואמנם אין לאדם לחפש קשיים ונסיונות אפי' אם לא יפריעו לו הלימוד, אך מצינו להדיא ברמב"ם הלכות ת"ת בפ"ג הי"ב 'אין דברי תורה מתקיימים במי שמרפה עצמו עליהם, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליה ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז אדם כי ימות באוהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה באהלי חכמים' עכ"ל הרמב"ם, ודברים אלו אינו רק עניינים וסגולות אלא הלכה למעשה ממש.

עסק התורה של אר"י הק' ושאר הגדולים זיע"א

ר"ח ויטאל זיע"א מעיד שכשעסק האר"י הק' עם תלמידיו בעיון הלכה, 'ראיתי למורי מתגבר כארי בכוח עד שהיה מזיע זיעה גדולה כ"כ, ושאלתי את פיו מדוע מטריח כ"כ, והשיב כי העיון הוא לשבור הקליפות שהם קושיות שיש בהלכה שאין מניחים את האדם להבינו, ולכן צריך האדם לטרוח ולהתיש כוחו, ומפני כך התורה מתשת כוחו של אדם ובכה"ג שוברים הקליפות'.

וכן מסופר ע"י תלמידו של אבני נזר, שלפי יגיעתו של האבנ"ז היה צריך להיות גבור חיל אין שהתאמץ בעת לימודו, אבל האמת לא היה כן האבנ"ז היה חלש מנעוריו ואין מובן עפ"י הטבע איך עסק כ"כ בלימוד התורה, וכמה פעמים מצאו אותו שהתעלף, וכמה פעמים שמעו אותו במיטה שאומר דאין התורה נקנית אלא במי שממית עצמו עליה, ותמיד היה אומר על עצמו שאם אנשים אחרים היו יגעים כמותו ג"כ היו יכולים להגיע למדרגתו, שהעולם אומרים שהוא עילוי אבל היגיעה היתה אצלו הרבה יותר מן המוח שלו.

וכן מסופר על רבי ברוך בער זצ"ל שכתב חידושי תורה עמוקים, וכשזכה להתקרב אל הגר"ח מבריסק זצ"ל וראה את יגיעתו החליט לגנוז מה שכתב כבר מחמת שלא התחדשו בעמל ויגיעה כפי הצורך.

דברי הט"ז שהעיקר הוא העמל

כתב הט"ז באו"ח מ"ז א', שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה כמ"ש אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה, משא"כ הלומדים מתוך עונג ואינם יגעים אין התורה מתקיימת אצלם, ע"כ אמרו ולא הלכו בה ר"ל דלא עסקו בהלכות התורה דרך משא ומתן של פלפול וכו', וזהו דלא בירכו בתורה תחילה כי הברכה היא לעסוק בדברי תורה דרך טורח דווקא שעיקר מעלת עוסקים בתורה דרך טורח ויגיעה דווקא.

וכן איתא באו"ח הק' (שמות י"ט ב') דשלושה ענינים הם עיקרי ההכנה לקבלת התורה שבאמצעותם נתרצה ד' להנחילם נחלת שד"י היא תורתנו הנעימה, א' התגברות והתאמצות בעסק התורה, כי העצלות היא עשב המפסיד השגתה, ולזה תמצא בכל מקום שיזכרנו ד' לתורה ידקדקו לומר לשון חוזק ואומץ עד גדר שימות עליה ותראה כי לא תושג ההשגה אלא בהתאמצות גדול ע"כ.

וכ"כ התוס' יו"ט על המשנה באבות עם עמלת בתורה יש לך שכר הרבה ליתן לך, כי השכר הוא לפי ריבוי העמל והטורח ולא לפי ריבוי הלימוד, ולכן לא אמר 'ואם למדת' אלא 'ואם עמלת', שהכל תלוי בעמל.

הרי להדיא מכל הספרים הקדושים וחז"ל שהעיקר הוא העמל בתורה, ובזמנינו שהדברים הצדדים הגשמיים אין בהם כ"כ עמל, שב"ה כל בית מדרש מואר וממוזג, לכן כל הפרעה שנוצרת באמצע הלימוד - על ידה אפשר לצאת ידי חובת עמל וטורח ע"י ההתגברות עליה.

ומסופר שבעת שהרב שך כיהן כראש ישיבתנו קרלין בלונץ אמר לתלמידים שיש שתי דרכים להתעשר, האחד הוא לעמול ולצבור פרוטה פרוטה עד שיתעשר, והשני למצוא ארנק מלא כסף שאיבד איזה פריץ, ובכן אמר להם שאף פריץ בעולם לא איבד ארנק מלא בידיעת התורה ממילא אין שום דרך להגיע לידיעת התורה אלא בדרך עמל ויגיעה.

ואני לצערי הרב ראיתי איך שבני הרב נתן ז"ל עסק בתורה ממש כמי שממית עצמו עליה, שאחרי כל טיפול שקיבל הגיע לביתנו, כאשר כולו רועד מקור והיה חלוש מאוד, היה יושב בכוחותיו האחרונים ולומד גמ' ברוגע כאילו שאינו מפריע לו שום דבר, שכן היא דרכה של תורה - שכשזה הוא העיקר אצל האדם לא שייך להפריע לו שום מניעות והפרעות, שכל כולו הוא בתוך הלימוד, ורק בדרך זו קונים את התורה הק', שאין התורה נקנית אלא במי שממית עצמו עליה.

ונסיים בדברי הישמח ישראל שכתב שימי הספירה הם מ"ט ימים, והוא כמנין לב טוב, שעד ל"ג בעומר הוא ל"ב ימים, ומל"ג בעומר עד שבועות הוא טו"ב ימים, ואין טוב אלא תורה. ולכאורה מהו הקשר בין לב טוב אל התורה, ואפשר לפרש שמי שיש לו לב טוב דהיינו לב בריא להבין מה שקרה עד ל"ג בעומר לתלמידי ר"ע, ואף שהיא למעלה מהשגתנו אבל כך אמרו חז"ל, הוא יודע איך לעשות הכנה ולראות איך צריך להיות זהיר בעצם הכנה לקבלת התורה, שיש לקבלה עם כל דקדוקיה ופרטותיה.

והקב"ה יאיר עלינו שכל אחד יזכה לקבל את התורה ולעמול בה, כמו שאמרו חז"ל, ואז יתברכו ממקור הברכות הכתובות בתורה לעמלי התורה, ובודאי רק ע"י תפילה ותחנונים לבורא עולם שיזכינו להבין ולהשכיל ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה, ושנזכה למתיקות התורה כדבריו הידועים של האור החיים הק', שאילו היו יודעים מתיקות התורה היו משתגעים ומתלהטים אחריה, אמן כן יהי רצון.



הרב יוחנן ב"ר יעקב פילטשיק

כולל עיון בישיבת 'בית אהרן וישראל' – רמות ירושלים ת"ו

שיטת הרשב"ם בענין קבלת עדות בלילה

גמ' ב"ב (ק"ג:), אמר רב יהודה שלשה שנכנסו לבקר את החולה והחולה מצוה לפניהם, אם באו ביום אם רוצים נעשו דיינים ודנין ע"פ ראייתם וא"צ עדות ד'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', אבל בלילה אינם אלא עדים, ותנן בסנהדרין (לב.) שתחילת דין אין דנין אלא ביום, אלא שגומרין את הדין גם בלילה, ויליף להו מקראי (שם לד:). וכ' התוס' (קיד.) דקבלת עדות היא התחלת דין כדמבואר בר"ה (כה:) ד'חקירת העדים כתחילת דין' לענין דשוב יכול לגמור הדין בלילה כיון שהתחיל ביום, וכמו שאין מקבלים עדות בלילה ה"נ לא אמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראיה שהוא במקום קבלת עדות ובכלל התחלת דין שאינו בלילה, ועל כן אין ראיית הדיינים בלילה אלא עדות לחוד, וגם למחר הוו עדים ואין עד נעשה דין.

והנה הרשב"ם (קיד.) כ' שאפשר לקבל עדות בלילה, ולדבריו הא דבלילה נעשו עדים הוא משום דאע"ג דיכולים לקבל עדות ע"י שמיעה, אינם יכולים לדון ע"פ ראייתם מדין 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה' והוו רק עדים, ולמחר אין יכולים לדון שאין עד נעשה דין.

ובפי' שיטתו פליגי הראשונים, שהרא"ש פי' כונתו שבדיעבד אם דן בלילה דינו דין וכמו שכתוב בירושלמי [אולם ע"י תוס' יבמות קד. שמגיה הירושלמי דפסול בדיעבד] ולכן אם קיבלו עדות בדיעבד הוי קבלת עדות, אלא דלפ"ז צ"ב שא"כ גם דיינים שראו בלילה בדיעבד תהא ראייתם קבלת עדות מדין 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', ואין לומר משום דלא חשיבי דיינים בלילה, שהרי מהני קבלת עדות בדיעבד ולקבלת עדות צריך דיינים, ואפשר כיון דלכתחי' לא מקבלים עדות בלילה לא נעשית ראייתם ממילא לקבלת עדות וצ"ע.

וכפי' הרא"ש כן נקט הרמ"א (חור"מ סי' ה' סעיף ה'), שמגיה (בשם הרשב"ם) על מש"כ המחבר שאין דנין בלילה, שבדיעבד דינו דין. אלא שהק' שם הסמ"ע שבהל' עדות (סי' כ"ח סעיף כ"ד) כ' המחבר שאין מקבלין עדות בלילה ולא הגיה שם הרמ"א, עיי"ש מה שחילק, וע"ע בקצוה"ח שם.

מיהו התוס' ב"ב קיד. והרמב"ן הק' על דברי הרשב"ם מהגמ' ר"ה כו: דחשיב קבלת עדות תחילת דין, ומשמע דהבינו בדעת הרשב"ם דכונתו שקבלת עדות חשיב כגמר דין ולכן כשרה בלילה, וצ"ע מ"ש דחשיב קבלת עדות גמר, וכמו שהק' הראשונים מהגמ' ר"ה.

אמנם מצינו לכאורה גמ' מפורשת להדיא כהרשב"ם, והוא בשבועות (ל:) דחשיב קבלת עדות גמר דין, שמוכיחה הגמ' שבשעת גמר דין בעלי דינים בעמידה כמו הגדת עדות שדינה כגמר דין שצריך עמידה.

אלא דהא גופא קשה, דאיך עולה עם דברי הסוגיא בר"ה דחשיב ליה תחילת דין, ובפלפולא חריפתא (בסוגיין רא"ש סי' ח' ס"ק י') עמד בזה וכ' שלגבי העדות עצמה חשיב כגמר דין ולגבי בעלי הדין אינו רק תחי' הדין, וע"ש שדחה פי' זה משום דעיקר הגדת העדות הוא בשביל בעלי הדין, אמנם לדעת הרשב"ם נראה מוכח לחלק כן.

ואכן מצינו שקבלת עדות חשיב כעין גמר דין, דהנה בחו"מ סי' ל' סעיף י"א כ' הרמ"א עד ששמע העדת עדות אינו יכול להעיד דהוי עד מפי עד, וכ' שם הסמ"ע (ס"ק ל"ה) דאפי' נחקרה עדותן בב"ד אין עדים ששמעוהו מעידים עליו, וחולק עליו הקצות (ס"ק י') דהיכא שנחקרה עדותן הו"ל כמו פסק ב"ד ואינה עדות לחוד שיחשב לעד מפי עד, ע"ש שמוכיח כן מהרא"ה. ומצאתי שכ"כ הרא"ש בב"ק (פ"ט סי' י"ג) שעדים שראו שטר ואח"כ נשרף השטר יכולים לחזור לכתוב שטר אחר ול"ה כעד מפי עד, וכ' הרא"ש 'דעדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותם בב"ד דמי ונעשה כאילו מעידים עדים האחרונים ראינו פסק דין שנתחייב פלוני כך וכך ממון' עכ"ל, ותמה עליו הפלפולא חריפתא שם מאי שנא דקרי ליה לחקירת העדים 'פסק דין', אמנם הן הן דברי הקצות שהגדת עדות שנחקרה חשיב 'פסק דין' שעדות אמת העידו וכמעשה ב"ד דמי.

לפ"ז ה"נ לענין קבלת עדות כלילה לדעת הרשב"ם חשיב גמר דין היינו לענין העדאת העדות, אלא דנחשב גם התחלת דין לענין שיוכל לגמור הדין כלילה כדמבואר בגמ' ר"ה, כיון דלגבי הבעלי דינים חשיב התחלת הדין, וכמש"כ הפלפולא חריפתא, ואע"ג שהגדת העדות עצמה לא נחשבת לפסק ממש רק ע"י חקירת העדים, והיה נראה שעצם הגדת העדים הוי 'תחילת דין', הרי בדיני ממונות א"צ דרישה וחקירה מפני נעילת דלת (כמבואר בסנהדרין ב: ובחו"מ סי' ל') א"כ הוי הגדתם כגמר, ועוד י"ל לדברי הקצות (סי' ה' ס"ק ב') שתחילת דין היינו משא ומתן של דין, וי"ל דזה ל"ש בקבלת עדות ורק משום לתא דהתחלת ענין לגבי הבעלי דינים חשיב תחילת דין.

ולפ"ז נראה לבאר דעת הרשב"ם, דהא דדיינים עצמם שראו כלילה אע"ג דביום אמרינן 'לא תהא שמיצה גדולה מראיה' והוי כמו ששמעו מעדים ויכולים לדון על פי' ראייתם, מ"מ אין לראייתם תוקף 'פסק דין' כמו חקירת עדים ע"י שמיצה [ואפשר דהוה הם קרובים אצל עצמם ואינם פוסקין על עצמם שיהיו עדותם עדות], ובלא"ה מוכח שאין ראייתם כמו עדות ממש שהרי לית בהו פסול עדות שא"א יכול להזימה, וכלשון המהרש"א (ב"ק ז: 'ביום דהדיינין בעצמם דנין ע"פ ראייתם לא שייך בזה עדות שאין אתה יכול להזימה, דאין כאן עדות כלל', אלא שיכולים לדון כאילו קיבלו עדות אבל אין בראייתם משום גמר דין וממילא דינו כתחילת דין ופסול כלילה.



חז"ר כולל "אהל שלמה" ללימוד ש"ס - מודיעין עילית נערך ע"י הרב שמעון רבינוביץ

הערות וביאורים במסכת חולין דף ב' וג'

דף ב.

רש"י ד"ה הכל וכו', למר לאתויי טמא בחולין ולמר לאתויי כותי או מומר. הא דלא כתב רש"י בזה"ל "ולמר לאתויי מומר", אפשר לומר שכיון שרש"י בזה לדברי הגמ' לקמן (יז.) דלרבא יש ב' "הכל שוחטין", ומאחד מרבין כותי ומאחד מומר, ורמז רש"י בלשונו "ולמר לאתויי כותי או מומר", שיש מ"ד שסובר באמת ש"הכל" בא לרבות כותי או מומר, וזהו רבא.

רש"י ד"ה טוב אשר לא תדור וכו', שמא תדור ולא תשלם. לרש"י החשש הוא רק שלא ישלם, והתוס' בע"ב (ד"ה אבל) כתבו שהחשש בעולה הוא רק משום תקלה דמעילה וכו"ב. ונראה שהוצרכו לזה משום שהוקשה להם מה שייך חשש שלא ישלם כנדבה, הרי אינו חייב באחריותו, ולכן פירשו שהחשש הוא משום מעילה. ומן הפסוק לא קשה על תוס', כיון שהם מפרשים הפסוק באופן שונה מרש"י (כאן בד"ה טוב). [וקושיית התוס' בע"ב, אולי יתרץ רש"י כתיורץ ה"יש מפרשים" שם].

ושיטת רש"י ביאר הרשב"א (בד"ה רבי) שלכן כתב רש"י (בד"ה שאינו) "שהרגיל" כנדרים, בא לידי לא יחל דברו, שכיון שרגיל בזה, יש חשש שידור בנדר ויבוא לידי בל יחל. [ועוד י"ל, למה נקט רש"י לשון "רגיל", דאל"ה, וכי נאמר שכל אחד שהקריב קרבן בנדרו או כנדבה, עבר על איסור]. ונראה הביאור בזה, דהאיסור לנדרו הוא גם למי שאינו רגיל, שמא מזה יתרגל לנדרו ויבא לידי איסור, דאין לומר שרק על מי שרגיל בכך יש איסור, שא"כ מהי קושיית הגמ' מ"הכל נודרין" שאינו לכתחילה, הרי אפשר"ל דמיירי במי שאינו רגיל.

תוס' ד"ה שמא וכו', בסוה"ד וניחא השתא דבאין אחרים רואין אותן עסקינן [כמו] ברישא. יש לפרש בב' אופנים: א. דמיירי דוקא באין אחרים רואין אותן, אבל אם אחרים רואים מוסרין להן לכתחילה לשחוט כדי להשליך לכלבים, שאין לחוש שמא יטעו להכשיר שחיטתן, שהרי יכשירו רק באחרים רואין אותן, ובזה הרי בדיעבד כשר, וידוע הכלל שאין גוזרין גזירה לדבר שמותר בדיעבד. ב. דמיירי גם באין אחרים רואין אותן, ולעולם גם אם אחרים רואין אותן גזרין, משום דלא פלוג, משום שמא יטעו להכשיר שחיטתן גם כשאין אחרים רואין.

נמצא נ"מ בין ב' אופנים אלו, אם מותר למסור בהמה לחש"ו שישחטוה כדי להשליכה לכלבים, באופן שאחרים רואין אותן.

תוס' ד"ה התם וכו', ונראה לר"ת וכו' דלהכי תנא הכל ממירים דמשמע לכתחילה, לאשמעינן שאפילו המיר במזיד דהיינו לכתחילה מומר. ואע"ג דלמסקנת הגמ' (בל"ב) איכא "הכל" דכוונתו בדיעבד, וא"כ מניין לנו חידוש זה של התוס' למסקנת הגמ', י"ל דכיון דהכא קתני אח"כ "לא שהאדם רשאי וכו'", א"כ כבר קתני דבדיעבד מומר, וע"כ רישא לכתחילה, דאל"ה תרתי למה לי [ולא ס"ל להתוס' מה שכתב רש"י (בד"ה לא שהאדם) דתני והדר מפרש, דא"כ סגי בסיפא לבד].

שם. בא"ד לאשמעינן שאפילו המיר במזיד דהיינו לכתחילה מומר. לכאורה קשה, הא גם

חידוש זה שמעינן מסיפא, דהא קתני "שאם המיר מומר, וסופג את הארבעים", א"כ ע"כ מיירי במזיד דאית ביה מלקות, ועוד קשה, שבהמשך דברי התוס' כתבו (בתירוצם הראשון) שבמזיד החידוש הוא ש"כשר", ולא שהוא "מומר", ובמתני' לא קתני "כשר" אלא "מומר", ומנ"ל באמת שכשר. ונראה, דקושיא חדא מתורצת בחברתה, דבאמת הא דקתני "מומר" אינו מורה כלום על כשרות הקרבן, אלא מדקתני "הכל" שכולל גם מזיד, ומשווהו לשוגג, מהכא שמעינן שגם במזיד כשר כמו בשוגג. אמנם לתי' ב' בתוס', יקשה הקושיא הראשונה שהקשינו.

תוס' ד"ה וכתוב וכו', מעיקרא מייתי מדברי תורה והדר מייתי מדברי קבלה. ולפי מה שכתבו התוס' בע"ב (ד"ה אבל) יש לפרש דהכל לימוד אחד הוא, דמחמת הפסוק "וכי תחדל לנדור" מוקים ר' יהודה פסוק "טוב אשר לא תדור" בנדבה.

דף ב:

גמ' ואומר ברי לי שלא נגעתי. הנה בגמ' לעיל איתא דהכא מיירי כששוחט בסכין ארוכה, אך המשמעות היא שגם בסכין פשוטה יהא נאמן לומר "ברי לי שלא נגעתי".

ברי שלא נגעתי שחיטתו כשרה. קשה, הא גם אם נגע שחיטתו כשרה, דכי משום שנטמא הקרבן נעשית נבילה והרי מ"מ שחוטא היא. וכ"ת דבא לומר שגם הקרבן כשר וטהור, קשה קצת הלשון "שחיטתו כשרה", וגם מאי נ"מ בזה כאן במסכת חולין. ואולי אם נגע קנסוהו מדרבנן לפסול השחיטה לגמרי, כדי שלא יבואו ליגע בקרבן ולפוסלו. ולפ"ז באופן דלקמן "דליתיה קמן דנשיילי" דאמרי' דאם אין אחרים רואין אותו, פסול, לכאור' רק הקרבן פסול, אבל השחיטה כשרה, דאין סיבה לקונסו ולפסול השחיטה, דאפשר שלא פשע כלום.

ולפ"ז אולי אפשר לתרץ קושיית ה"גליון" (הגהות וציונים אות ב', במהדורת "עוז והדר") על תוס' (ד"ה דליתיה), שהקשו אמאי צריך שיהיו אחרים רואין אותו שלא נגע, והרי עזרה רה"ר היא, וספק טומאה ברה"ר טהור, והקשה ב"גליון" אמאי לא הקדימו התוס' קושייתם אדלעיל, במאי דאמרי' דצריך שיאמר "ברי לי שלא נגעתי", ואמאי צריך שיאמר בוודאי שלא נגע, והרי גם בספק צריך שיהא טהור. ולפי הנ"ל אולי יש לתרץ, דהכא ב"ברי לי שלא נגעתי", אם אינו יודע בוודאי שלא נגע קנסוהו שיפסול, כיון שפשע במה שלא נזהר, ואינו יודע בבירור אם לא נגע, ולכן אף דספק טומאה ברה"ר טהור, מ"מ הכא טמא משום קנס, אבל בסיפא ד"אחרים רואין אותו" לא שייך קנס, שהרי לא ידוע שפשע, ולכן מספק יש לנו לטהר, דספק טומאה ברה"ר טהור.

רש"י ד"ה נקדש וכו' וחייב להבדל מדרבנן. מבואר דהחיוב להזהר בטהרת חולין שנעשו על טהרת הקודש, הוא רק מדרבנן. וקשה, והרי קיבל על עצמו לאכול חולין בטהרת קודש, כמ"ש רש"י לעיל (ד"ה שנעשו), וא"כ אמאי לא יתחייב להזהר בזה מדאורייתא, מדין נדר.

רש"י ד"ה כל הפסולין, כגון זר ואונן טמא ובעל מום. יש להעיר למה לא נקט הפסולין הכתובין במשנה זו עצמה, דהיינו זרים נשים עבדים טמאים.

תוס' ד"ה אבל בא"ד היאך אכלו ישראל שלמים במדבר. הא דנקטו "במדבר", ולכאור' קושייתם היא בכל מקום, היאך אפשר לאכול שלמים. יבואר ע"י מה שכתב כאן ב"מצפה איתן", דהתוס' קיימו הכא בשיטת ר' ישמעאל דלקמן (טז:) דס"ל שבמדבר נאסרו בבשר תאווה, ובא"י

הותר להם איסור זה, וכיון שנאסר להם בשר תאווה ודאי הותר להם לאכול במדבר ע"י שלמים. אבל קשה, דלמא ס"ל לר"מ כר"ע רבו לקמן (שם), די"ל דלא נאסרו בבשר תאווה כלל, ולדידיה לא קשה כלל קושיית התוס', דאפשר דבאמת לא אכלו שלמים במדבר.

שם בא"ד וי"ל כיון שנאסרו בענין אחר בבשר [תאווה], הוי כאילו ציוה להם המקום לאכול ע"י שלמים. נראה הסברא בזה, ע"פ דברי הגמ' לקמן (טז): שמפרשת מ"ט נאסרו במדבר בבשר תאווה, מפני שהיו קרובים למשכן, ויכולים להקריב קרבנות מכל בשר תאווה (כלשון רש"י שם). ובא"י כיון שנתרחקו מן המשכן הותרו בבשר תאווה, א"כ ע"כ מה שנאסרו במדבר בבשר תאווה, אינו לאסור להם בשר לגמרי, שהרי בא"י הותרו, אלא ודאי מותרים לאכול ע"י שלמים אימת שירצו.

תוס' בד"ה טמא וכו' ואפילו יהא אסור לטמאות גופו באוכלין טמאין כדדרשינן והתקדשתם וכו'. כלומר, שמדרשא זו דרש שלא יטמא בטומאה דאורייתא אלא יאכל חולין בטהרה, ואפשר שגם בטומאה דרבנן יהא אסור, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [וזהו מ"ש התוס' "יהא אסור לטמאות גופו באוכלין טמאין"] וא"כ ס"ד דכמו כן אסור לטמאות החולין, כדי שיאכלו חולין בטהרה, קמ"ל שוודאי מותר לטמאות החולין ויאכלם בימי טומאתו.

דף ג.

גמ' וכגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה, דתניא, בכל שוחטים בין בצור בין בזכוכית בין בקרומית של קנה. הא דלא נקט כגון שבדק צור או זכוכית, אולי משום דלא שכיח בהו סכין ארוכה.

חותך כזית בשר וכו'. מדנקט כזית דמשמע דבפחות מזה לא מהני, יש ללמוד דכותים חשידי אחצי שיעור, ואף למ"ד חצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ כיון דאינו מפורש בתורה, אלא נלמד מריבויא ד"כל חלב" חשידי על זה, וגם משום שלא החזיקו בה, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה (לקמן ד.).

הא אמרת כשישראל עומד על גביו שחיט אפילו לכתחילה. כוונת הגמ' דא"א להעמיד סיפא דקתני "וכלן ששחטו ואחרים רואין אותן, שחיתתן כשרה" בכותי, דכיון שאחרים רואין אותן, א"כ הו"ל כמו שישראל עומד על גבו, דאמרינן לעיל שאז גם לכתחילה מותר לתת לכותי לשחוט, כיון שהוא מיוחד לפסול השחיטה. וקשה, דכיון שהטעם הוא משום שמפחד, א"כ למה לא נוקים המשנה באופן שאחרים רואין אותו בלא ידיעתו, שאז אינו מפחד, ואפשר לנו לסמוך בדיעבד על הרואים אותו שלא שהה ולא דרס.

והנה בתוס' ד"ה המניח (א) ביארו שני ביאורים בשיטת אביי לגבי כותי, באופן שלא היה ישראל עומד ע"ג וכבר שחט הכותי, דבגמ' אמרי' "חותך כזית בשר ונותן לו, אכלו מותר לאכול משחיתתו, לא אכלו אסור לאכול משחיתתו", ונסתפקו התוס', האם בדיקה זו של "חותך כזית בשר וכו'" מעכבת או לא, והיינו אם מותר לאכול משחיתת כותי בדיעבד, כשהכותי אינו נמצא לפנינו לבודקו, וכתבו בביאורם הראשון, דבדיקה זו מעכבת, ובל"ז לא שרי אביי, ובביאור ב' כתבו דהוא רק לכתחילה, אבל אם אין הכותי לפנינו מותר גם בל"ז.

והשתא לביאור השני של התוס' דהוא רק לכתחילה, א"כ לכאור' א"א להעמיד סיפא דמתני' כשאחרים רואין אותו בלא ידיעתו, דאין צריכים לעדותם כלל, שהרי אם הכותי לפנינו, אפשר לבודקו ע"י כזית בשר, ואם אינו לפנינו, בלא"ה מותר [ותכן יותר, דאף אחר שיעידו ה"אחרים"

שהשחיטה היתה כשרה אם הכותי לפנינו, עדיין יצטרכו לבדוק ע"י כזית בשר, דלשון התוס' הוא "כל זמן שיכול לתקן ע"י חותך" וכו', (וראה בתוס' לקמן בע"ב ד"ה דליתיה, שיתכן דלא סמכי' על "אחרים רואין" לגמרי), וא"כ אין שום תועלת במה שאחרים רואין אותו. אבל לביאור הראשון קשה, דוודאי יש תועלת באחרים הרואים, באופן שהכותי אינו לפנינו לבדוק.

שוב מצאתי בריטב"א כאן (ד"ה הא) שמוכיח מכאן דלא מהני "אחרין רואין", אלא כשעומדין ע"ג ממש, דאל"ה גרוע טובא מיוצא ונכנס, ולכאורה כוונתו לתרץ קושייתנו. אמנם לא הבנתי, דמה ענין "יוצא ונכנס" לכאן, הא הכא מיירי בעדות שהשחיטה היתה כשרה, אבל יוצא ונכנס לא מיירי שרואה השחיטה, אלא שיכול לראות, ובוזה אנו דנים אם הגוי מפחד או לא, אבל לענין עדות לא נגע.

ועכ"פ לתוס' בביאורם השני, לכאורה אין הוכחה לדברי הריטב"א.

תוס' ד"ה כגון וכו' ולא פסלינן קרומית של קנה משום הקריבהו נא לפחתך. לכאורה זוהי קושיא נפרדת, דהאיך מתירין כאן לשחוט בקרומית של קנה, ולא פסלינן לה משום הקריבהו נא לפחתך, ואין לזה שייכות עם דברי התוס' דלעיל, אי בעינן כלי שרת בשחיטה או לא, וא"כ קשה, מ"ט הביאו התוס' נידון זה כאן, הא אח"כ ממשיכים התוס' שוב בנידון הראשון לגבי כלי שרת בשחיטה, ולמה נזכרו דוקא עכשיו מקושיא זו.

ואין לומר דכוונת התוס' היא לבאר אמאי בשחיטה א"צ "כלי יפה" כמו בקמיצה, דא"כ לא תירצו כלום בתירוצם השני.

ואולי ס"ד דהתוס' דקרומית של קנה הוא כלי יפה, ורק כאן שכתבו "ומיהו יש לדחות, דלא בעינן כלי יפה קאמר", ולפ"ז ע"כ דקרומית של קנה אינו כלי יפה, דהא ע"ז מסיים התוספתא "אלא אפילו קרומית של קנה", הוקשה להם דא"כ אמאי לא פסלינן ליה משום "הקריבהו נא לפחתך".

שם בא"ד ואין זה ראייה, דגבי קבלה נמי לא הזכיר אלא לאשמועינן דבעי שיהא גם הכלי בצפון. מבואר בתוס' שיש חילוק בין שחיטה לקבלה, דבשחיטה א"צ שיהא הכלי בצפון, ובקבלה בעינן שגם הכלי יהא בצפון, ולהכי נקט תנא "וקבול דמן בכלי שרת בצפון". וטעם החילוק אפשר לפרש בפשיטות, שהוא מד' העבודות, וידוע שקבלת הדם היא יותר עבודה משחיטה, שהרי שחיטה כשרה בזר, ולכן בקבלה צריכים שגם הכלי יהא במקום העבודה דהיינו בצפון. ועוד י"ל, דבשחיטה לא שייך שיהא הסכין בדרום, ואף כששוחט בסכין ארוכה ורובו בחוץ, לא מיקרי דהסכין בחוץ, דדוקא בכלי קיבול שמקבל הדם ורובו בחוץ, שייך לומר שהכלי בחוץ, דכל עצמותו של הכלי הוא רק בשלמותו, שהרי אם חסר לו מחיצה ברוח אחת, שוב אינו כלי קיבול, ולכן מחשבים מקום הכלי ע"פ כולו, אבל בסכין אין שייכות למיעוטו שבפנים עם רובו שבחוץ, שהמיעוט שבפנים יכול לשחוט היטב גם אם הרוב שמבחוץ לא יהא אלא יד, א"כ דיינינן לכל חלק בפנ"ע, והמיעוט שבפנים נחשב לכלי בפנ"ע, והוא הרי כולו בפנים. ולכן לא קתני "שחיתתן בכלי שרת בצפון" דוודאי הסכין נמצא בצפון, ובאמת אין שום נפק"מ לדינא בין ב' הפירושים, אלא לקושטא דמילתא כתבתי.

בד"ה המניח (ב) וא"ת דלקמן (טו:) גבי השוחט במגל יד וכו'. ק"ק, למה לא הקשו מהמוקדם, מתני' דהשוחט בלילה לקמן (יג:).

דף ג:

גמ' ואם לאו אסור לאכול משחיטתו. מיירי במומר לתיאבון, שאם לא בדק סכיני חיישינן שהסכין פגום, ולא טרח להחליפו בסכין בדוק, אבל כשבדק הסכין שפיר סמכינן עליו, דלא שביק התיירא ואכיל איסורא, ואין לבודקו ע"י שיתנו לו כזית משחיטתו וכזית מבהמת היתר אחרת ולראות במה יבחר, דאין ראייה מזה, שאם לא יאכל משחיטתו, ודאי אי"ז ראייה ששחיטתו פסולה, שאפשר שהחתיכה השניה יותר חביבה עליו, כיון שהיא יותר שמנה או יותר כחושה, ואף אם יאכל משחיטתו, נראה דאי"ז ראייה ששחיטתו כשרה, דאפשר דבאמת פסולה, ומ"מ אוכלו, דהו"ל כמו שאין לו אלא איסור, דסבר אם לא אוכל יתגלה קלונו ברבים, והו"ל לתיאבון.

וכולן ששחטו אהייא וכו' קשיא. מבואר בגמ' שלר' אשי שמעמיד משנתנו ב"מומר" א"א לתרך סיפא ד"וכלן ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה". ולכאורה קשה, למה לא תירצה הגמ' דמיירי במומר להכעיס, שלכתחילה אין מוסרין לו לשחוט כיון שהוא מועד לקלקל שחיטתו להכעיס, [ונכמ"ש רש"י בד"ה חוץ שזהו טעם הפסול, ודלא כתוס' ד"ה קסבר. ואמנם לתוס' לא שייך להקשות קושייתנו], אבל בדיעבד כשר כשאחרים רואין אותו, דהא ראו ששחט שפיר. ו

י"ל דאולי כשאחרים רואין אותו כשר אף לכתחילה, דמירתת לפסול שחיטתו, דדוקא במומר לתיאבון כתבו התוס' (בד"ה בודק) דלא מירתת כיון שמחזיק עצמו כישראל גמור, אבל מומר להכעיס אפשר דאינו מחזיק עצמו כישראל, ומירתת.

ועוד י"ל ד"וכלן" דמתני' הרי קאי על מה שמרבים מ"הכל שוחטין" ברישא דמתני', וא"כ א"א לפרש ב"וכלן" דברים חדשים שלא נתרבו ברישא. ואה"נ דאופנים אחרים באותו גברא אפשר להכניס, וכגון, לרבה בר עולא דרישא דמתני' מרבה "טמא" באופן דאיתא קמן, והסיפא מרבה באותו הטמא אופן אחר, דהיינו דליתא קמן, אבל כאן שמהרישא מרבים מומר לתיאבון, אין לומר שמומר להכעיס נתרבה בסיפא. ואמנם רבינא (אח"כ בעמוד זה) מפרש [ללשון א'] "הכל שוחטין" לרבות מי שאינו מוחזק לשחוט, "ושחיטתן כשרה" לרבות מי שאינו מומחה, אכן מ"מ בסיפא דמתני' דמפורש בה "וכלן ששחטו", משמע יותר דקאי ארישא.

אמנם בהמשך הגמ' שמפרשת למה לא פירש כל אמורא כחבירו, היתה הגמ' יכולה לומר הטעם למה לא פירשו האמוראים כרבינא, כיון שלרבינא המשנה מדברת משני אנשים נפרדים (אין מוחזק ואין מומחה) ולשאר האמוראים כל המשנה מתפרשת באדם אחד, אלא דעדיפא מיניה מפרשת הגמ' דס"ל דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, ולעלופי לא חיישינן וכהלכתא.

כולהו כרבה בר עולא לא אמרי, להך לישנא דאמרת הכא עיקר, אדרבה התם עיקר דבקדשים קאי, להך לישנא דאמרת התם עיקר והכא אידי דתנא טמא בחולין תנא נמי טמא במוקדשין, טמא בחולין גופיה לא איצטריכא ליה וכו'. וקשה על מה שאמרה הגמ' "אדרבה התם עיקר" הלא עם כל זה אפשר לומר דאידי דתנא טמא בחולין תנא נמי טמא במוקדשין, וכ"ת דאמוראים אלו ס"ל דלא אמרי "אידי", או דלא ניחא לומר "אידי", א"כ גם ללישנא בתרא היתה הגמ' יכולה לתרך כן, ולומר "להך לישנא דאמרת התם עיקר, אדרבה הכא עיקר", ולמה כפלו התנא גם בזבחים, אלא ע"כ דהכא לא קתני חידוש זה, ולכן הוצרך לכותבו בזבחים. אלא וודאי שהגמ' ידעה דעדיין אפשר להקשות דנימא "אידי", וא"כ גם ללישנא קמא הכי.

ונראה דגירסת רש"י בזה היא אחרת, שבסוף ד"ה אדרבה, העתיק ג' תיבות "ודקאמרת אידי דתנא כו'", ונראה דהכי גרס: "להך לישנא דאמרת הכא עיקר, אדרבה התם עיקר דבקדשים קאי,

ודקאמרת אידי דתנא טמא בחולין תנא נמי טמא במוקדשין וכו', וקאי הכל על לישנא קמא, והתירוק על לישנא בתרא ממילא מתבאר.

ולפי"ז נראה דגם קושיית התוס' (בד"ה חולין) לא קשה, דליכא למימר לשאר האמוראים ד"הכא עיקר", דא"כ למה לא שנאו התנא כאן לשיטתם, ולכן מקודם צריך לבאר דס"ל ד"התם עיקר", ועל טענת "אידי" מתרצת הגמ' כמו שתירצה. אמנם התוס' ודאי לא גרסו כן, וכדמוכח בלשונם "ללישנא קמא", ולכן לשיטתם הקשו שפיר, וגם קושייתנו קשה.



הרב שמעון עהרנרייך
כולל אהל שלמה מודיעין עילית

איסור אכילה מבהמה שלא הורמו מתנותיה לשיטת התוספות

חולין פרק הזרוע והלחיים דף קלא ע"א ז"ל התוס': ה"ג בפי' ר"ח שבעה נכסי כהן, ולא חשיב הכא כל כ"ד מתנות כהונה דחשיב לקמן בפירקין, דלא חשיב הכא אלא הנך דאסורים לזרים והם ממון כהן, והא דחשיב מתנות אע"פ שמותרות לזרים משום דטבלי ודמו לתרומה כדאמר לקמן (קלג:) אע"ג דליתא הלכתא הכי היינו דלא הוי כאוכל טבלים אבל מ"מ איסורא איכא לאכול מבהמה שלא הורמה מתנותיה ע"כ.

וצריך לדעת מהו מקור האיסור לאכול קודם הרמת המתנות, ומהו טעמו, ואם הוא מדאורייתא או מדרבנן, ואפתח הנידון בשו"ט להקשות ולתרץ במה שמצינו בזה בגפ"ת, ואביא מדברי האחרונים, ראשונים כמלאכים מה שהעליו בספריהם לבאר סוגיא זו. ואעיר כי סוגיא זו אינה להלכה כיון שכבר נפסק בטושו"ע (יו"ד סי' ס"א ס"ה) דמותר לאכול מבהמה שלא הורמה מתנותיה ומצוה הוא דאיכא להפרישם מיד, וכאן אבאר בע"ה שיטת התוס' להבינה עם טעמה ומקורה.

בגמ' דף קלב ע"ב אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן אסור לאכול מבהמה שלא הורמה מתנותיה, אמר רבה בב"ח אר"י כל האוכל מבהמה שלא הורמה מתנותיה כאילו אוכל טבלים, ובתוס' זו"ל: כאילו אוכל טבלים, ממש, דמתנות ילפינן נתינה נתינה מתרומה בפי' ראשית הגז ע"כ. ובגמ': ולית הלכתא כוותיה. וע"ז אמרו בתוס' הנ"ל דמ"מ איסורא איכא.

ויש להקשות ממה שכתב התוס' לקמן דף קלד ע"ב דאמרי' התם: ספק איסורא לחומרא ספק ממזא לקולא, דאמר רב חסדא וכן תני ר' חייא שמונה ספיקות נאמרו בגר ארבע לחיוב וארבע לפטור, קרבן אשתו וכו', והקשה בתוד"ה ראשית וכו' זו"ל: תימה למאן דאית ליה לעיל דמתנות טבלי ליתני נמי מתנות לחיוב קודם שהורמו ולפטור אחר שהורמו המתנות דהוה שלו וכו' ע"כ. ולפי מה שכתב התוס' הנ"ל דאע"פ דלא פסקינן דטבלי מ"מ איסורא איכא א"כ למה לא הקשו רק למ"ד דטבלי, אפי' אי לא טבלי מ"מ יתחייב הגר להפריש מספק שלא יעבור על האיסור, וכבר ציין הג' רעק"א בגליון לעיל דף קלב ע"ב לתוס' הנ"ל ולתוס' זה.

ואפשר לומר דמ"מ איכא גם מ"ד שסובר דגם איסורא ליכא, ואותו הוציא התוס' שלסברתו לא קשיא, ומה שכתב דלמאן דאמר טבלי קשה היינו גם למ"ד דיש איסור ולא אותו הוציא מן הכלל, רק את מי שמתיר לגמרי, ולהלכה הוא דכתבו התוס' בדף קלא ע"א דיש איסור אע"ג דלא

טבלי, ואולי המ"ד שמתיר לגמרי היינו ר' נתן בדף לז ע"ב דאמרי' התם: [הברייתא מבארת דברי הנביא יחזקאל] "ולא בא בפי בשר פגול" שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם, משום ר' נתן אמרו שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה ע"כ. ובתוס' וז"ל: שלא הורמו מתנותיה, ואם תאמר לרבי יוחנן דאמר לקמן בפרק הזרוע, האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאילו אוכל טבלים, מאי רבותיה דיחזקאל [כדאמרי' התם לגבי מסוכנת דאי אמרת אסורה ליכא רבותא גבי יחזקאל], אע"ג דיחזקאל כהן היה, כהן עצמו צריך להפריש תרומות ומעשרות ואסור לאכול טבל, ויש לומר דרבי יוחנן סבר כמ"ד שלא אכל מבהמה שהורה בה חכם ע"כ. היינו שרבי נתן חלק וסבר דמתנות לא טבלי, ולכאור' מוכח שגם אין אוסר את הבהמה כלל, דאי אוסר עדיין ליכא רבותא גבי יחזקאל מה שלא אכל מזו שהיא אסורה.

והיינו אם נאמר במה שנסתפקנו בתחילה במקור האיסור אי לא טבלי, שהוא משום 'טבל' וכמו בתרומה, אלא שאין בו איסור מיתה כמו טבל, אך הוא אסור כמו טבל, ואי"כ שייך בזה נמי הסברא דכמו שבתרומה שטובלת כהן עצמו מפריש תרומות ומעשרות כדי שלא יעבור על איסור טבל, ה"נ יחזקאל אע"פ שהיה כהן היה עליו להפריש מתנות לצאת מהאיסור אכילה שעל הבהמה כל זמן שלא הופרשו, ומאי רבותיה דיחזקאל לרבי נתן, אלא על כרחך שסבר דגם איסור ליכא, וא"כ מצאנו מ"ד שמתיר לגמרי [ולא פסק כמותו התוס' בדף קלא ע"א]. אמנם אם נאמר שהאיסור לאכול מבהמה זו הוא איסור אחר ולא איסור טבל כתרומה, אין ראיה מזה, דאולי אין האיסור אלא על ישראל ולא על כהן.

ורש"י כתב שם (לז ע"ב) ד"ה מתנותיה וז"ל: הזרוע והלחיים והקיבה, ואע"פ שהוא היה כהן ובלא הרמה יכול לאוכלה ע"כ. משמע דאם היה ישראל היה אסור לאוכלה ומשום דכהן הוא מותר, ואפשר שנחלק על התוס' וסבר דאפי' למ"ד דהמתנות טבלי, מ"מ לכהן לא יאסרו הבהמה, דטבלי רק במקום שיש חיוב להרימם, ולכך בתרומה שאף הכהן מחוייב בהרמה כדאי' בשו"ע יו"ד סי' שלא סעי' ס"ח ודרשינן ליה בספרי פ' קרח מדכתיב "כן תרימו גם אתם" אתם אלו הלויים גם לרבות הכהנים, אסור להם לאכול טבל, אבל במתנות סבר שפטורים מלהרים, דדרשינן לקמן דף קלב ע"ב "מאת העם" ולא מאת הכהנים, ולכך אין הבהמה אסורה להם ורק לישראל אסור וטבלי המתנות כיון שמחויבים להרימם, אבל לכהן כיון שפטור מלהרים לא טבלי ומותר לאכול בלי כלום. והתוס' סברו דאי טבלי לישראל ודאי שגם הכהנים מחויבים להרים כדי שלא יאכלו טבל, ומה דדרשינן לקמן "מאת העם" ולא מאת הכהנים היינו שאין מחויבים לתתם לכהן אחר אחר הפרשתם רק לוקחם לעצמם².

כ"ז בדרך אפשר בפי' שיטת התוס' ורש"י להסביר שיטת רבי נתן, ובקצרה: לתוס' סבר רבי נתן שאין איסור כלל לאכול מבהמה שלא הורמו מתנותיה, ולרש"י אע"פ שיש איסור, לכהן מותר כיון שאינו מחויב להרימם, ולקמן יובא מהאחרונים פירוש אחר.

שוב ראיתי ב'שפת אמת' אהא דר' פרידא בגמ' מגילה דף כח ע"א, דאמרי' התם: שאלו תלמידיו את ר' פרידא במה הארכת ימים אמר להם וכו' ולא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה, דא"ר יצחק וכו', וז"ל השפת אמת: והנה בתוס' חולין כתבו דלית הלכתא כר"י רק לענין זה דלא חשוב כטבל אבל איסורא איכא ע"ש, ולכאורה לדבריהם כיון דמדינא אסור מה חומרא דר'

א. הש"ך מביא מהגמ' בקידושין ול"מ שם, ובבא"ג מביא מהספרי.

ב. וק"ק לומר כן, כיון שגם המשתתף עם הכהן פטור כדאי' לק' קלב ע"א במשנה.

פרידא, וצ"ל דר"פ עצמו ס"ל דמותר מן הדין רק החמיר על עצמו, וכעין זה כ' הרשב"א לקמן גבי ר"ז דאמר ולא הרהרתי במבואות המטונפות דר"ז ס"ל דמדינא שרי והוא החמיר על עצמו אע"ג דלדידן מדינא אסור ע"ש עכ"ל.

ומשם מוכח שיש מ"ד הסובר שאין איסור אף לרש"י שבדעת ר' נתן כתב דכהן שאני, וכן מוכח כן גם אם נאמר שהאיסור אינו כטבל שאסור גם לכהן, שהרי דר' פרידא לאו כהן הוה, מדאמר שם 'ולא ברכתי לפני כהן', ואעפ"כ סבר שמן הדין מותר לו לאכול מבהמה קודם שהופרשו מתנותיה.

אך קשה מהגמ' לקמן דף קלד ע"ב דאמרי' התם: לוי זרע בכישר [מקום -רש"י] ולא הוו עניים למשקל לקט אתא לקמיה דרב ששת, אמר ליה "לעני ולגר תעזוב אותם" ולא לעורבים ולא לעטלפים. מיתיבי אין מביאין תרומה וכו' ואם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה מפני הפסד תרומה, שאני תרומה דטבלא ולא סגיא דלא מפריש לה. והרי מתנות דלא טבלי ותניא וכו' ואם אין שם כהן מעלין אותן בדמים ואוכלן מפני הפסד ע"כ. ולפי מה שכ' התוס' דאע"ג דלא טבלי מ"מ איסורא מיהא איכא, קשה דה"נ לא סגיא דלא מפריש מתנות, וקשה מסתמא דגמרא על פסק התוס'.

ובפרי חדש סי' ס"א סק"י כ' וז"ל: מצוה להפרישם מיד, אבל התוס' בדף קלא ד"ה ה"ג וכו' כתבו דאיסורא איכא לאכול מבהמה שלא הורמו מתנותיה והיינו משום דס"ל דכי קאמר ר' יוחנן כל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותי' כאילו אוכל טבלי' היינו לאסור מדאורייתא משום דיליף נתינה נתינה מתרומה, ומאי דמסיק תלמודא דלית הלכתא כוותיה היינו במאי דקאמר דאיכא איסור דאורייתא, אבל איסור דרבנן מיהא איכא, ואין להקשות לזה דא"כ מאי רבותיה דיחזקאל דאיתא בפי' השוחט ובפי' א"ט 'ולא בא בפי' בשר פיגול שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה' והא לכו"ע אסור, די"ל דשאני התם שהוא היה כהן ובלא הרמה היה יכול לאוכלו וכמ"ש רש"י בפי' השוחט וכו' ע"כ. ויל"ע משום מה אסרוהו רבנן.

ובפרי תואר (שם) הביא שאפשר שאסרוהו רבנן מב' טעמים, הא' משום דמחזי כאוכל טבל, והב' דקנס קנסו לבעל הבהמה לפי שלא קיים המצוה, ונ"מ דלטעם הא' אם הורמו מתנותיה אלא שלא נתנם לכהן תו ליכא טבל ושרי, ולטעם קנסא בעינן עד דיהיב.

והנה אם הטעם הוא משום דדמי לטבל, אם אין שם כהן אפי' אם נאמר שפטור מלתת מתנות, מ"מ יהיה אסור לאכול מהבהמה כיון דגם זה מיחזי כאוכל טבל, דהא בתרומה אע"ג דליכא כהן הוה טבל ואסור לאכול עד שיפריש כדאי' התם, אי"כ בזה נמי איכא איסורא דרבנן ועליו להפריש כיון דטבלא מדרבנן, וקשה לפ"ז מה הקשו התם ממתנות דלא טבלי הא טבלי מדרבנן, אלא י"ל דהאיסור הוא משום קנס דקנסו שלא יאכל מהבהמה עד דיהיב מתנות, והכא שאין מחויב לתתם (להו"א לולא הפסוק) כיון דליכא כהן, לא קנסו לאסור הבהמה לכך הקשו ממתנות שאין לחייבו בהרמתם משום דטבלא - כתרומה.

לפ"ז גם מובן מה שתירץ הפרי חדש מאי רבותיה דיחזקאל הא לכו"ע אסור, דשאני התם שהוא היה כהן, דאם האיסור הוא משום קנס, מובן דודאי לא שייך לקנסו כהן כיון שאין מחויב לתתו לכהן אחר, אבל אם אסרו משום דדמי לטבל, בכהן נמי שייך, דהא גם לכהן אסור לאכול טבל, מיהו אפשר דכיון שאין מחויב בהרמתם אין אצלו דמיון בין מתנות לטבל, ולכך לא גזרו.

עוד משמע דמטעם קנס אסרו, ממה שהובאו דברי ר' יוחנן בתר דברי ר' חסדא דמשמתינן

לכהן דלא מפריש מתנתא, [ורבי קניס אטמא ורב נחמן בר יצחק קניס גלימא], כיון דר' יוחנן נמי משום קנס אסר.

ולפ"מ שכתב הפרי חדש דאיסורא דרבנן הוא ל"ק נמי מה שהקשינו מהתוס' דף קלב ע"ב דאפי' למ"ד לא טבלי להקשות דליתני מתנות לפני שהרימן, כיון דאיסורא איכא, דכיון דבאיסורא דרבנן לא אזלינן לחומרא לא מתאמרא התם דאיירי בספיקא דאיסורא דאזלינן לחומרא, וכע"ז בסו"ד הפרי תואר הני"ל.

ובב"ח שם כתב ע"מ שכ' הטור "אפילו הכי מצוה להפרישם מיד" וז"ל: נראה שטעמו משום דהא דר' יוחנן דאמר כאילו אוכל טבלים, כדכתבו התוספות משום דמתנות ילפינן נתינה נתינה מתרומה כדאיתא פרק ראשית הגז לענין דין שותפות אי חייב במתנות, וקסבר ר' יוחנן דאף לענין טבלים ילפינן נתינה נתינה, ואסיקנא דלית הלכתא כוותיה, ומ"מ ודאי כיון דילפינן נתינה נתינה, ילפינן מתרומה דמצוה להפריש מיד וכו', וכ"כ התוספות להדיא בפרק הזרוע בד"ה ה"ג וז"ל 'והא דחשיב מתנות וכו' משום דטבלי, ע"ג דלאו הלכתא הכי היינו דלא הוי כאוכל טבלים אבל מ"מ איסורא איכא לאכול מבהמה שלא הורמה מתנותיה', כלומר מצוה להפרישם מיד ואי לא הפרישם מיד עבר על המצוה והיינו איסורא עכ"ל.

הרי שפירש שאין כוונת התוס' שיש איסור לאכול מבהמה קודם הפרשת המתנות, אלא שהאיסור הוא לאחר את ההפרשה, אמנם משאר המפרשים לא משמע כן אלא כמו שנתבאר.



אורח חיים

הרב יהושע העשיל אורבך
כולל "תפארת אהרן" מודיעין עילית

בגדר ערבות במצוות

ידוע בבי מדרשא פלוגתת הגרעק"א (בהג' לשו"ע ובשו"ת קמא סי' ז') והדגמ"ר (או"ח סי' רע"א) בענין אם אנשים מחוייבים בערבות לנשים או לאו, ונפק"מ למי שכבר התפלל ערבית בליל שבת לדעת הסוברים דבתפילה יוצא יד"ח קידוש מה"ת, אם יכול אח"כ להוציא לאשתו בקידוש אם לא התפללה ערבית כיון שהיא מחוייבת מה"ת.

דעת הגרעק"א דאנשים מחוייבים בערבות על נשים, והוכיח כדבריו מהא דאיתא בברכות דינאי המלך ודביתהו היו צריכים שיוציאו אותם בברכהמ"ז, ואכל שמעון בן שטח פחות מכדי שביעה ונתחייב בברכהמ"ז מדרבנן, והוציאם יד"ח מדין ערבות, ומדחזינן דאפיק שמעון בן שטח לדביתהו דינאי המלך ע"כ דיש ערבות על נשים.

מאידך דעת הדגמ"ר דאין ערבות לנשים, וראייתו של הגרעק"א דחה בצל"ח (ברכות מח. ד"ה והנה), דשאני התם כיון דשמעון בן שטח היה צריך להוציא את ינאי מדין ערבות הרי הוא כמחויב בדבר ויכול שפיר להוציא גם לדביתהו (ובשו"ת רע"א שבהוצאת מכון המאור (קמא סי' ז') הביאו בשם הגר"ש איגר שהקשה כן לדעת אביו).

והנה קי"ל (או"ח סימן תרנה) דמי שאין לו לולב ביום הראשון שהוא מה"ת מותר לשלוח עכו"ם חוץ לתחום להביא לו לולב משם, וכתבו הפוסקים דאף על ישראל אחר מוטל חיוב מדין ערבות לשלוח עכו"ם חוץ לתחום להביא לחבירו לולב, וכל זה בתנאי שלא פשע חבירו, אבל אם היה יכול לקנות לולב קודם סוכות ופשע ולא קנה מיקרי פושע ובכה"ג אסור לחבירו לשלוח בשבילו דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

ובשעה"צ שם (סק"ה) תמה על דברי הפוסקים דמה בכך דפשע חבירו הא סוכ"ס כיון דהשתא אף שפשע מ"מ מוטל עליו לדאוג לעצמו וללולב ומחוייב לשלוח עכו"ם שיביאו לו לולב, ה"ה דמוטל גם על חבירו אותו חיוב מדין ערבות ולא מיקרי חטא כיון שמוטל עליו עצמו אותו חיוב כמו על חבירו, וכתב בסוף דבריו דיש ליישב קצת וצ"ע בדבר.

ולבאר כוונתו נראה דנסתפק בגדר דין ערבות אם מוטל על כל אחד אחריות לדאוג שחבירו יקיים המצוה המוטלת עליו וכיון שפשע חבירו שוב אין חיוב עליו לדאוג לו יותר (וכדאיתא בחז"ל עזוב תעזוב - עמו), או שמדין ערבות מחוייב הוא עצמו במצוה במקום חבירו, וא"כ אף שפשע חבירו מ"מ איהו לא מפטר מחיובו המוטל עליו.

ועי' במג"א סימן קס"ז (סק"מ) שכתב וז"ל: 'דדוקא בברכת המצוות שכל ישראל ערביין זה

בזה וכשחבירו לא יצא, כאילו הוא לא יצא לכן יכול לברך. מבואר בדבריו דס"ל דמדין ערבות נעשה הוא עצמו מחוייב בדבר ואינו רק דין אחריות על מצות חבירו.

ונראה דעפ"י יש ליישב דברי הגרעק"א, ובהקדם מה שכתב איהו גופיה בהג' לשו"ע או"ח סימן קפ"ד גבי מי שמשופק אם בירך ברכה מ"ז או לאו שצריך לחזור ולברך מספק, וכתב דאעפ"כ אינו יכול להוציא למי שאכל פחות מכדי שביעה, ואף דהשתא שניהם מחוייבים מדרבנן, כיון שאין חיובם מחמת אותו שם, והביא רא"י מהא דאין תורמין מדמאי על דמאי אף ששניהם מחוייבים במעשר מדרבנן, מ"מ חיישינן שמא אחד מהם מעושר ואחד אינו מעושר.

ונראה דס"ל דדין ערבות אינו אלא אחריות ולא דנעשה הוא עצמו מחוייב בדבר, ולכן אף דשמעון בן שטח היה מחוייב להוציא לינאי המלך מדין ערבות מ"מ לא היה יכול להוציא לדביתו כיון דאינו מחוייב מחמת אותו שם דאיהי מחייבא מדין "ואכלת ושבעת וברכת", ומדחזינן התם דאעפ"כ היה יכול להוציאה ע"כ דיש ערבות על נשים.

והנה יש לדון לדברי האחרונים דס"ל דהמכשיל את חבירו באיסור דרבנן עובר ב"בפני עור" מה"ת כיון שהשיאו עצה שאינה הוגנת, אם יש לומר כן גם בערבות, דנימא דדין ערבות במצוה דרבנן הוא מה"ת שקבלו על עצמן ערבות כל אחד שחבירו יקיים כל דבר המוטל עליו, או דלא קבלו עליהם ערבות אלא בדאורייתא, אבל על מצוות דרבנן אינו חייב בערבות אלא מדרבנן (ועי' פמ"ג או"ח סי' קס"ז במשבצו"ז סק"י"ז מש"כ לענין ערבות דרבנן).

ונראה דתליא בפלוגתא דלעיל, דלדברי המג"א דאיהו גופייה נעשה מחוייב בדבר, כיון שעיקר החיוב אינו אלא מדרבנן הרי שגם הוא אינו מחוייב אלא מדרבנן. אבל לדעת הגרעק"א דהוא מדין אחריות, אפשר שנתחייב מה"ת באחריות על מה שחבירו מחוייב מדרבנן, ויש לדון בזה וצ"ע.



הרב מאיר דוד הירשמן

ראש כולל להוראה 'בית אשר' - רמות ירושלים ת"ו

בטעמי איסור חזרה בשבת

הנה ידועה מחלוקת הראשונים בטעם איסור חזרה בשבת, אי הטעם הוא משום שנראה כמבשל, או הטעם משום שמא יחתה.

ובשועה"ר מבואר דחזרה לכירה שאינה גו"ק אסורה מטעם דשמא יחתה, והיינו דאעפ"פ שבשהייה ליכא חשש חיתוי אי נתבשל כמאב"ד או במצטמק ור"ל, חזרה חמורה יותר דאסור אפי' במצטמק ור"ל. ובחזרה לכירה גו"ק האיסור הוא משום נראה כמבשל.

ובאג"ט תמה על השועה"ר מנ"ל חילוק זה.

ולכאורה נראה, דהנה איבעיא בגמ' אי בסמיכה לכירה שאינה גו"ק איכא איסור, ומחלוקת הראשונים אי האיבעיא היא בשהייה או בחזרה, והגמ' פושטת מברייתא שמבואר שבשהייה מותרת סמיכה, וקשה דהיאך פושטים חזרה משהייה, ומתרצים הראשונים דאעפ"פ שחזרה חמורה יותר מ"מ אי חזרה אסורה בסמיכה ע"כ ששהייה ג"כ אסורה.

אך הריטב"א מקשה דכיון דטעם איסור חזרה הוא משום שנראה כמבשל וטעם איסור שהייה הוא מחשש חיתוי לא שייך למיפשט חזרה משהייה דזהו ב' דינים נפרדים. ומסיק הריטב"א דבפשטות מברייתא זו הגמ' פושטת רק לגבי שהייה ולא לגבי חזרה.

וצריך לדעת מה יענו שאר הראשונים [הסוכרים שפושטים חזרה משהייה] על קושיית הריטב"א, וע"כ צ"ל דסברו דטעם איסור חזרה באינה גו"ק הוא משום חשש חיתוי, ולכך שייך ללמוד משהייה. והא דמבואר שאסור משום נראה כמבשל איירי בגו"ק. ומצאנו מקור לחילוק השועה"ר.

ואי קשיא דסוכ"ס איכא באינה גו"ק גם חשש נראה כמבשל [מלבד החשש דחיתוי], דהא לא גרע מגו"ק דאיכא בה חשש זה, ושוב קשה האיך אפשר ללמוד היתר חזרה בסמיכה מהא דהתירו בשהייה. דיעויין בשועה"ר ס"כ דלגבי נראה כמבשל פשיטא לגמ' שמותר לסמוך, דאין דרך לבשל חוץ לתנור, וכל ספק הגמ' היה רק לענין חשש חיתוי שבסמיכה. אכן עיין במ"ב סקט"ו מחלוקת האחרונים בזה אי איכא חשש נראה כמבשל בסמיכה, ולאוסרים י"ל בהיפך דלגבי נראה כמבשל פשיטא שאסור וצריך תנאי חזרה.

ובזה א"ש שיטת הפוסקים וכ"פ המ"ב סקע"ב דבחזרת ע"ש אסור רק באינה גו"ק, אבל בגו"ק לא איכפת לן בתנאי חזרה, דהם ב' דינים, דבע"ש גזרו רק על חשש חיתוי ולא גזרו על נראה כמבשל, וכ"ה במ"ב שם דמסביר איסור חזרת ע"ש רק משום גזירת שמא יחתה.

ועיין שועה"ר כ"א ובקו"א ז' דלהחזיר לחום שאין יד סולדת בו מותר, ובשו"ע מביא מהב"י ומ"א סימן ש"ח דתלוי בקדירה אי הקדירה יכול להגיע לחום י"ס, ובקו"א חזר בו ואומר דזהו רק אי האיסור הוא בישול, דבזה איירי הב"י, לכך תלוי בקדירה אם תהא י"ס או לא, אבל לגבי חזרה שהחשש הוא חיתוי תלוי בחום התנור, שמותר רק אם חום התנור אינו י"ס.

ונראה דהיינו דווקא כשהתנור אינה גו"ק, דאז החשש הוא חיתוי, אבל בגו"ק דהחשש הוא נראה כמבשל תלוי בחום הקדירה, עיי"ש ודו"ק.

וכן מדויק במ"ב, דבסקכ"ג דאיירי באינה גו"ק כתב 'שהמקום' שמעמיד שם הקדירה אין יד סולדת, ובסקס"ז דאיירי בגו"ק אומר חם 'שהקדירה' יהיה נעשה רותחת. וזהו דלא כספר ארחות שבת פ"ב הערה ק"ז שעשה מחלוקת בזה בין השועה"ר ומ"ב, ובאמת יש להשוות דבריהם שפיר.



הרב אפרים פישל סגל

ראש כולל או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

אם צריך מחיצות בגובה עשרה טפחים – לענין איסור 'אהל' בשבת

בסימן שט"ו סעיף ג' נתבאר בשו"ע [עפ"י התוס' ודלא כהרשב"א], שהאיסור בבנית 'צורת אהל' כשאין כוונתו ל'אהל' ממש, כגון המעמיד שולחן או מיטה – הוא דווקא בעושה גם מחיצות, אך אם מעמיד שולחן על רגליים לחוד, אין איסור להעמידו כדרכו בשבת.

והביא המשנ"ב (ס"ק כ"א) דבסי' תק"ב מבואר בב"י שכדי שיהא אסור צריך גם שהמחיצות

יגיעו עד לארץ, אמנם די בכך שיגיעו תוך ג' סמוך לארץ, שאז אמרינן 'לבוד' וכאילו מגיעים עד הארץ, וציין עוד למג"א שם (סק"ט), שהביא שהדרכ"מ חלק על הב"י דלא אמרינן לבוד לחומרא, וממילא אין איסור אלא באופן הדפנות מגיעות עד הארץ ממש.

ובביאור הלכה (ד"ה מטה) הביא שהתוספת שבת כתב שצריך גם שיהיו המחיצות בגובה י' טפחים, כדין מחיצות בכל התורה כולה, אמנם די שיהיו ז' ומשהו וביניהם עד הארץ עוד ג' פחות משהו, דאז מדין לבוד הור מחיצות י'. אך כל שאין לו מחיצות בגובה י' אין זה בכלל איסור אהל בשבת [בכה"ג שאין כוונתו לאהל, אלא שממעשיו נעשה 'צורת אהל'].

וכתב הביה"ל שבב"י בסי' תק"ב לא נזכר כלל שיעור זה של גובה י' טפחים, ונזכר רק שצריך שיגיעו המחיצות לארץ, ומתבטא ד"סכין המהירות פלטתו להתו"ש", שודאי לענין איסור 'אהל' בשבת די במחיצות 'טפח', ולא דמי למחיצת שבת ומחיצת סוכה שבהם בעינן גובה י' טפחים כדי שיהא עליהם שם 'מחיצה'. וסיים בביה"ל שמצא שמפורש כן בתוס' בשבת (קלח:) דלא בעינן מחיצות עשרה לאיסור אהל.

ולפלא על הביה"ל שהעמיד תמיהתו על התו"ש בלבד, בעוד שכבר כתב כן המג"א בסי' תק"ב (סק"ט, שצינו במשנ"ב כאן כנ"ל), שכפי שהובא לעיל המג"א הסכים עם הב"י דאמרינן לבוד לחומרא ודלא כהדרכ"מ, וכתב: 'אבל מחיצה ז' ומשהו בפחות מג' סמוך לארץ מחיצה מעליא היא, ואסור להניח עליה השולחן', ומפורש שהאיסור הוא דווקא במחיצה בגובה י'.

ולפלא על כל המפרשים שם וכאן שלא העירו כלום על המג"א, ולא כתבו שלא בדווקא הוא, אלא די בטפח לחוד כמבואר בתוס' שהביא בביה"ל.



הרב יוחנן רוזנטל

כולל או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

בדין הסתפקות בשבת ממוצרים הנמצאים במשאית קירור

מצוי בשבתות שנוסעים למירון וכדו', שמביאים בערב שבת משאית קירור מלאה במשקאות ומאכלים, ובמשך השבת מוציאים ממנה הנצרך לשעה זו, ויש לדעת האם ישנם עפ"י הלכה הגבלות אימתי וכמה מותר להוציא.

בסימן של"ג ס"א נתבאר, שאמנם פסקינן כר' שמעון, ומאכלים שבאוצר, אף שעדיין לא התחילו להסתפק מהם קודם השבת, אינן מוקצה, ולכן מותר להסתפק מהן בשבת, אמנם אם אין כוונתו להסתפק, אלא רוצה לפנות המקום כדי להשתמש במקום זה, בזה אסרו חז"ל לטרוח בשבת, ורק לדבר מצוה מותר, וגם לדבר מצוה לא התירו אלא פינוי כמות ט"ו סאה בלבד.

ומפשטות דברי הפוסקים שכתבו ש'מותר להסתפק מהם', ורק 'לפנות' אסור, משמע שכל האיסור וההגבלות הם דווקא כשכוונתו ל'פנוי המקום', אך אם מפנה המאכלים מהאוצר לבית כדי לאכלם בשבת, אין זה בכלל האיסור כלל, ומותר אף שלא לצורך אורחים, ואף יותר מט"ו סאה. וכן היא המשמעות הברורה בלשון המשנ"ב (סק"א): 'אם אינו רוצה להסתפק ממנו, אלא להתחיל בו לפנותו, אסור לעשות כן לדבר הרשות'.

ולפי"ז נראה, שבנידוד"ד אין שום הגבלה כמה מותר להוציא מהמשאית, והאם הוא לצורך מצוה או לא, שהרי אינו עושה זאת למטרת 'פינוי' אלא כדי להסתפק במאכלים ומשקאות.

אך הנה להלן סעיף ג' הביא הרמ"א: חביות של יין שהובאו על עגלה, אסור להורידן בשבת אם לא לכבוד אורחין או לצורך מצוה, דהוי כמפנה לאוצר'. ולפי מה שנתבאר בסעי' א', גם כאן יש לבאר מדובר באופן שהפינוי נעשה כדי להניח היין במקומו ולפנות העגלה, אך אם רוצה להוריד חבית יין מהעגלה כדי לשתות מן היין, מותר, וכנ"ל לענין פינוי אוצר.

אמנם המג"א כתב להדיא לא כן, אלא כתב שאף אם רוצה לשתות מהיין בשבת לא יפנה החביות מהעגלה, אלא ימשוך היין מתוך החביות כאשר הם בתוך העגלה. והוסיף, שאם אין אפשרות לעשות כן, מותר גם להוריד החבית מהעגלה, ובטעם הדבר ציין לסי' רע"ו ס"ב, והיינו דשם מבואר שצורך סעודת שבת מיקרי צורך מצוה, ושוב מותר לפנות כמו לשאר צרכי מצוה [ועיי' תהל"ד שתמה מהמבואר בשוע"ר בכמה מקומות שלא כל צרכי סעודת שבת חשיבי צורך מצוה], וכן העתיק המשנ"ב (סק"י).

וכיון שההיתר הוא רק מפני צורך מצוה פשוט שכל ההיתר הוא רק עד שיעור ט"ו סאה. ואמנם השוע"ר (ס"ה) כתב שמוריד 'כמה שצריך לו לאותה שבת', אך מסתבר שכוונתו דווקא שאף עד שיעור ט"ו סאה לא יוריד אלא מה שצריך לשבת, שיותר מכך כבר אינו צורך מצוה, אך יותר מט"ו סאה גם אסור אף לצורך שבת, דלא עדיפא משאר צרכי מצוה. [אמנם באמת השוע"ר השמיט הטעם דסעודת שבת מיקרי צורך מצוה, אך מאידך העתיק גם תחילת דברי המג"א שכל שאפשר למשוך מהיין בעוד החבית על העגלות אסור לפנות החביות מהעגלה, הרי שגם הוא הבין שהאיסור הוא אף במפנה החבית לצורך שתיה ולא רק במפנה לצורך פינוי, וא"כ בהכרח גם סיוס דבריו שאם א"א בענין אחר מותר להוריד החבית, היינו מטעמיה דהמג"א - דכיון שא"א בלא"ה נחשב הפינוי לצורך מצוה].

ולפי מה שפתחנו, דברי המג"א צריכים ביאור רב מתחילתם ועד סופם, שהרי כל מטרת האדם המפנה החביות מהיין הוא כדי לשתות מהיין, ולא כדי לפנות את מקומם, וא"כ בין ריש דבריו צ"ע - מדוע אם יש אפשרות למשוך מהיין על העגלה יעשה כן, ולא יעשה כדרך הרגילות - ליטול החבית מהעגלה ולמשוך היין ממנה כרגיל, ובין סוף דבריו [שאם אין אפשרות אחרת ההיתר הוא רק משום צורך מצוה, ורק עד ט"ו סאה] צ"ע, והלא אין זה 'פינוי' אלא 'הסתפקות'.

ובהכרח יש ללמוד מדברי המג"א שיש חילוק בין פינוי 'אוצר' [שבו אסור רק פינוי לצורך המקום המתפנה] לבין פינוי עגלה [שבו אסור גם פינוי לצורך שימוש במאכלים], ולפי"ז בנידוד"ד לא יוכלו ליטול מהמשאית - שבפשטות דומה לעגלה - אלא בגדרים המותרים, דהיינו דווקא לצורך מצוה [אכן כבר נתבאר במג"א שאכילת ושתיה לעונג שבת מוגדרת כצורך מצוה, כשא"א בענין אחר], ודווקא בשיעורים המותרים [אמנם לכאורה כל הציבור המגיע למירון מוגדר כאורחים, ומותר לפנות לכל אורח שיעור ט"ו סאה, ואכמ"ל].

אמנם נראה לבאר דברי המג"א, שבאמת יש חילוק בין אוצר [מחסן] לבין עגלה [ומשאית בזמנינו], שמחסן היעוד והמטרה שלו הוא לאחסן בו מוצרים עד שיצטרכו להשתמש בהם, ולכן כשאדם נוטל ממנו מוצרים, יש להבדיל בין שתי סוגי פינויים: א. פינוי לשם הסתפקות, וזה אינו נכלל בגדר 'פינוי' אלא בגדר 'שימוש במחסן' שמסתפק בתכולתו, ובוה לא נאמרו כלל ההגבלות דסימן של"ג, שלא אסרו על האדם להסתפק ממאכלים ומשקאות בשבת. ב. פינוי לשם שימוש

במקום שהמוצרים מונחים, שהוא 'פינוי' לשם 'פינוי', שזה ודאי אינו מוגדר כ'הסתפקות' ו'שימוש' אלא כ'פינוי', ולענין 'פינוי' נאמר כל סימן זה על איסוריו והגבלותיו.

ובכל פינוי שאדם עושה במחסן צריך לבחון מה היא מטרת הפינוי כדי לקבוע אם הוא בכלל 'פינוי' והרי הוא בכלל האיסור, או שמא הוא בכלל 'הסתפקות' ואינו בכלל האיסור.

משא"כ עגלה ומשאית, כל מה שהונחו בהם הדברים הוא באופן זמני כדי להעבירם ממקום למקום ולפנות את התכולה אל המקום החדש, ולא לשם איחסון כלל, נאלא שלפעמים קורה מקרה (כמעשה שהובא ברמ"א) שהתאחזה העגלה עד כניסת השבת ולא הספיקו לפנותה קודם השבת], ולכן 'מטרת האדם' בשעת ה'פינוי' אינה יכולה לשנות את המציאות, שבכל אופן פינוי העגלה והמשאית נחשבת כ'פינוי' ולא כ'הסתפקות', שלכך הדבר עומד - להתפנות למקומו החדש, ולכן אף כשהאדם מוריד חבית מהעגלה כדי לשתות את היין ולא כדי לפנות את המקום, עדיין מוגדרת פעולתו כפעולת 'פינוי' ולא כ'הסתפקות', שהרי מה שהיין היה עד כעת בעגלה הוא לא משום ששם מקומו [וממילא הנטילה משם היא 'שימוש'] אלא כל מציאותו של היין בעגלה הוא באופן זמני לצורך העברתו ממקום למקום, ואף אילו לא היה צריך כעת לשתות מן היין היה מפנה את היין מהעגלה כדי לפנותה, אלא שבמקרה הוא צריך כעת לשתות מן היין, אך צירוף מקרים זה אינו יכול לשנות את מהות ה'פינוי' שנחשב תמיד כ'פינוי' ולא כ'הסתפקות', ורק ב'מחסן' שלולי שהיה צריך כעת את המוצרים לא היה מפנה אותם - שהרי שם מקומם, ממילא ההסתפקות נחשבת כשימוש ולא כפינוי.

וא"ש דברי המג"א שגם אם מפנה יין מהעגלה לצורך שתייתו הוא בכלל האיסורים וההגבלות שבסימן זה, כיון שבכל אופן נחשבת נחשבת הורדת החבית מהעגלה כ'פינוי' אף שבמקרה כוונתו כעת בהורדת החבית היא לצורך שתיה.

ולפי"ז נראה שמשאית קירור הרי היא דומה למחסן, ולא לעגלה, שהרי יש מטרה בעצם האחסון במשאית זו, שמשמשת בשבת כ'מקרר' ולא כמשאית הובלה - וממילא כל שמטרת הפינוי היא לצורך שימוש במאכלים ובמשקאות אין זה בכלל 'פינוי' אלא בכלל 'הסתפקות', ובוזה לא נאמרו כל ההגבלות דסימן זה כלל, ומותרים להוציא כל מה שצריכים.

ונראה עוד, שאף משאית רגילה שאינה לקירור, הרי בשבת כזו במקום זה - שאין מחסנים אחרים - היא משמשת כמחסן, ודינה כמחסן כנ"ל.



הרב פישל שמעיה

בית מדרש להשתלמות בהוראה 'אורח חיים' - ביתר עילית

ידיעת מספר היום - בעת הברכה על ספירת העומר

המחבר בסימן תפ"ט סעיף ה' כתב 'אם אינו יודע החשבון ופתח אדעתא דלסיים כמו שישמע מחבירו ושתק עד ששמע מחבירו וסים כמוהו יצא', עכ"ל.

ומביא על זה המשנ"ב ס"ק כ"ט וז"ל: 'יצא, רוצה לומר אף בברכה, דאדעתא דהכי פתח

הברכה וסיים, ואיכא סיום ופתיחה. ומכל מקום לכתחילה אין לברך אלא אם כן יודע מלכתחילה איזה יום היום, דאסור להפסיק אפי' בשתיקה בין הברכה להמצווה יותר מכדי דיבור, עכ"ל.

ובשעה צ"ס"ק ל"ז מציין שמקורו בחיי אדם, והוסיף: 'ולכאורה לפי זה אם לא הפסיק בשתיקה כלל אלא אמר מלה עם חבירו שפיר דמי, אבל מלשון הט"ז משמע דצריך בשעת ברכה לכתחילה לידע איזה יום הוא מהספירה', עכ"ל.

והנה הדיוק מהט"ז הוא מכך שכתב (ס"ק ח') אבל לכתחילה לא יברך עד שיהיה לו בירור בשעת ברכה כמה צריך לספור אח"כ כנ"ל. ומשמע שאין הענין משום ההפסק אלא בכל אופן צריך לידע בשעת ברכה איזה יום הוא מהספירה ואף אם אומר מילה במילה עם חבירו ואינו מפסיק כלל בין הברכה לספירה. ויש להבין מהו טעמו של הט"ז.

ונראה לבאר על פי מה דמבואר בשו"ע בסעיף הבא (ו') וז"ל: 'אם פתח ואמר בא"י מלך העולם אדעתא דלימא "היום ארבעה" שהוא סבור שהם ארבעה, ונזכר וסיים בחמישה והם חמישה, או איפכא שהם ארבעה ופתח אדעתא דלימא ארבעה וסיים בחמישה אינו חוזר ומברך', עכ"ל.

וכתב הט"ז (ס"ק ט') שבדווקא נקט השו"ע שנזכר בסיום הברכה את המספר הנכון של היום, שדווקא בכה"ג יצא ידי הברכה, אך אם עד סיום הברכה היה בדעתו לספור ספירה שאינה נכונה, ואחר סיום הברכה נזכר הספירה הנכונה, צריך לחזור ולברך שנית על מה שיספור. ומביא ראיה לכך מהמבואר בסימן ק"מ לענין עולה לתורה שצריך על התורה אחר שהראו לו מקום לקרות שלא כראוי דצריך לחזור ולברך קודם שיקרא, וה"נ לענין ספירת העומר.

דהיינו שהט"ז מדמה ברכת ספירת העומר למברך על התורה, דאף שכשמברך על התורה אינו מפרט בברכתו איזה חלק בתורה רוצה לקרות אעפ"כ כיון שחשב בעת הברכה על חלק אחר אין ברכתו עולה, כך גם בספירת העומר מעכב שיברך על הספירה הנכונה, וכל שחשב על יום אחר צריך לחזור ולברך.

ואע"פ שהמחבר בסעיף ח' פסק שאם שכח לברך מאחד מהימים סופר בשאר ימים בלא ברכה, והטעם מבואר שם דחיישינן לשיטת הבה"ג ששוב לא יספור, כיון שכל הספירה מצווה אחת היא, ומכך שלא חלק הט"ז שם על המחבר משמע דמודה דהכל מצוה אחת, ואם כן מה אכפת לן מה היתה כוונתו בשעת ברכה, והלא כל הספירות מצווה אחת הן, מ"מ צריך לומר דאף דמצווה אחת היא מ"מ המצוה מתחלקת למ"ט חלקים, וצריך לכוון בכל יום לחלק המצווה ששייך לאותו היום, ואם כיוון ליום אחר אין הברכה עולה לו, וכמו בקריאת התורה אם הראו לו מקום לקרות שלא כראוי דצריך לחזור ולברך אף שכל התורה אחת היא.

אכן שאר הפוסקים שחולקים על הט"ז, צריך לומר שהם סברו כמו שמביא השער הציון ס"ק מ"א דהברכה אינו קאי על היום אלא הודאה על עצם המצווה.

ועל פי זה אפשר לבאר דעת הט"ז בסעיף ה' דסבר דגם אם אינו מפסיק בין הברכה להספירה צריך לידע איזה יום הוא מהספירה, ומשום דהברכה אינו רק הודאה על עצם המצווה אלא היא גם הודאה נפרדת על חלק המצווה שבאותו יום, ולכן אם לא ידע איזה יום הוא הוי בדיעבד בכל אופן אף שלא הפסיק בין הברכה לספירה, ולכן גם סובר הט"ז אם טעה ביום הוי כוונה הפכית ואפי' בדיעבד לא יצא.



יורה דעה

הרב אהרן הלוי אייזין

כולל להוראה 'בית אשר' – רמות ירושלים ת"ו

העושה עפ"י הוראת מו"צ שטעה בהוראתו – אם נחשב 'שוגג'

בשו"ע יו"ד סימן צ"ט סעיף ה' נפסק שהמבטל איסור בידים, אם עשה זאת בשוגג האיסור בטל, אך אם עשה במזיד אסור למבטל עצמו ליהנות מביטול זה. וכתב הט"ז [ס"ק ט'] : לכאורה נראה מלשון הטור דהעיקר תלוי בכוונה להרבות, אם נתכוין בזה, אף על גב דטעה בדין וסבר שמותר להרבות לבטל האיסור, מכל מקום מקרי מזיד, כיון שנתכוין במזיד לבטל האיסור, וכן משמע מדברי המהרש"ל [יש"ש חולין פ"ז סימן נ"ט]. ובאמת לא נראה כך וכו', אלא על כרחך שגם זה מקרי שוגג, ע"ש.

ובפתחי תשובה [סק"ה] הביא דברי הט"ז, והוסיף: ועיין בתשובת צמח צדק סי' מ' שכתב, דאם הוא מסופק בהוראה ושאל ללומדים, ולא שאל לבעלי הוראה המפורסמים, לא מקרי שוגג, ע"ש. ובזה נדחה דברי תשובת בית יעקב סי' פ"ה שרצה לדמות אם עשתה על פי דיבורה של אשה אחרת, לעשתה על פי חכם, דמאי שנא, ע"ש. ועיין עוד בבית יעקב שם שחולק על הט"ז בזה.

והקשה בגליוני מהר"י [עמוד קע"ח] בזה הלשון: ועיינתי בצמח צדק, ושם כתב, דדוקא בדינים שאינם מסורים לכל כהלכות גיטין וקידושין וכיוצא בזה, צריך לשאול ולסמוך רק על גדולי הדור בעלי הוראה המפורסמים. מה שאין כן בשאר דיני איסור והיתר, כהלכות בשר וחלב ונותן טעם לפגם וכיוצא בזה, גם כשלא שאל מגדולי הוראה המפורסמים אלא שאל למדן שלמד יורה דעה וקיבל סמיכה נמי נחשב שוגג, ע"כ.

ובאמת יש לנו לבאר גוף דברי הט"ז לפי האחרונים הנ"ל, דהגליוני מהר"י הבין דברי הפתחי תשובה כפשוטם, היינו שאף בהלכות דידן בעינן לשאול לבעלי הוראה המפורסמים, אולם נראה לענ"ד שלא כן הדבר, דהפתחי תשובה הביא דברי הצמח צדק רק כלפי דברי הבית יעקב הנזכר, דלהבית יעקב עיקר הנידון הוא דכיון שעשתה מה שחשבה לנכון לעשות, שבכהאי גוונא מקרי שוגג להט"ז, ואין צורך לעשות על פי מורה הוראה דוקא, אלא אפילו עשתה על פי דברי אשה אחרת דומה לעשתה על פי חכם, ובשניהם תנצל מדינה של גיהנם, שהרי סוף סוף פעלה על פי טעותה, שסברה שהדבר מותר, ומקרי הדבר שוגג לפי הט"ז שמחדש דהטועה בדין מקרי שוגג.

ואשר על כן הביא הפתחי תשובה לראיה את דברי הצמח צדק, דאמנם נכון הדבר דהכא לא בעינן לשאול לבעלי הוראה המפורסמים, מיהו על משקל דבריו, כפי דבעינן בהלכות אבן העזר לשאול לבעלי הוראה המפורסמים, כמו כן אף בהלכות דידן, אע"פ דלא בעינן לשאול לבעלי

הוראה המפורסמים, מ"מ בעינן לשאול למורה הוראה, ולא לסמוך על דיבורה של אשה וכדומה. והיות שלא שאלה אף למורה הוראה שאינו מפורסם, לא מקרי שוגג ואסור.

ומן ההכרח לפרש כן בדברי הפתחי תשובה, דלכאורה איזה סברא יש להביא את דברי הצמח צדק בכדי לדחות את דברי הבית יעקב, הלא אף זולתי דבריו לא הוה לן הו"א לסמוך על דברי אשה בעלמא. ברם, לפי האי דביארנו מוכן דאכן אין לסמוך על דבריה, מיהו על כל פנים, להבית יעקב מקרי עשייתה שוגג, והפתחי תשובה מביא לראיה את דברי הצמח צדק דלא מקרי שוגג, זולת באם עשייתה היה על פי מורה הוראה.

ויעויין בדברי הצמח צדק שכתב: ודאי אילו לא היה יודע כלל שיש איסור בדבר, היה מקרי שוגג, מצד שאינו יודע. או שהיה יודע והיה שואל מורה הוראה המפורסם, והיה מתיר לו, מקרי נמי שוגג. אבל האי, כיון שידע שיש ספק בהוראה זו, תו לא מקרי שוגג מצד שאינו יודע, שהרי מכל מקום יודע קצת.

תבנא לדינא

- א. פעל פעולתו בלא ידיעה שאיסור הוא זה, לדעת הט"ז מקרי שוגג.
- ב. הסתפק בנידון של איסור והיתר וכדו' ושאל לאדם שאינו מורה הוראה כלל: להצמח צדק, לא מקרי שוגג. להט"ז אליבא דהבית יעקב, מקרי שוגג. להבית יעקב גופיה, לא מקרי שוגג.
- ג. הסתפק בנידון של איסור והיתר ושאל למורה הוראה שאינו מפורסם ששגג בהוראתו, לדעת הט"ז מקרי שוגג.
- ד. הסתפק בדינים שאינם מסורים לכל, כגון גיטין וקידושין, עגונות וכיוצא באלו, ושאל למורה הוראה שאינו מפורסם, דעת הצמח צדק דלא מקרי שוגג, זולת אם שאל למורה הוראה המפורסם והוא מגדולי הדור שאז מקרי שוגג.



הרב שלמה זלמן שמעיה

ראש כולל תפארת אהרן – מודיעין עילית

בטעמא דמילתא ד"נדר" הוה דבר שיש לו מתירין

כתב הרמ"א יור"ד ס"ק"ב מי שנדר מדבר אחד ונתערב אח"כ, לדידיה מקרי דשיל"מ דהא "אפשר" לישאל על נדרו, עכ"ל. הרי דנוקט דנדר הוה דשיל"מ כיון ד"אפשר" לשאול על נדרו.

ולכאורה תמוה דהרי מפורש במסכת נדרים דף נט. דתרומה לא מקרי דשיל"מ כיון דאין "מצוה" לאיתשולי עליה, ורק נדר הוה דשיל"מ כיון ד"מצוה" לאיתשולי עליה יעוש"ה. הרי דנדר הוה דשיל"מ רק כיון ד"מצוה" לאיתשולי עליה, ולא סגי במה ד"אפשר" לאיתשולי עליה, ופשטות הביאור שם בסוגיא, דלגבי "תרומה" דליכא מצוה, אף דבידו למיתשיל לא הוה דשיל"מ, כיון דאין ההיתר בא בזמן ממילא בעצמו בלי מעשה, כמו מיו"ט לחול, לא מקרי דשיל"מ יעו"ש. וא"כ תמוה טובא מה שכתב הרמ"א דנדר חשיב יל"מ כיון ד"אפשר" לשאול על נדרו, ולמה לא נקט דנדר הוה דשיל"מ כיון ד"מצוה" לשאול על נדרו כמבואר בנדרים דף נט. (ועיין שו"ת הגרעק"א סי' ס"ה).

אכן יעויין בש"ך יור"ד סי' שכ"ג ס"ק ז' שכותב בתו"ד וז"ל: דהכא בנדרי הקדש כיון דאינה מצוה לישאל עליהן אלא מדוחק כדלעיל סי' ר"ג סעיף ג' לא הוה דשיל"מ, והכי אמרינן בש"ס בנדרים דף נט. וכ"כ הר"ן שם וריש דף נח. עכ"ל הש"ך. ומבואר בש"ך דלעולם כל נדר הוה דשיל"מ, כיון ד"אפשר" לאיתשולי עליה, והא דנקטו בגמרא דנדר הוה דשיל"מ כיון ד"מצוה" לאיתשולי עליה, היינו משום דהגמרא דנה [אף] לגבי נדרי הקדש שאין נשאלין עליהם רק מדוחק, אבל בסתם נדרים הוה דשיל"מ במה ד"אפשר" לאיתשולי עליהו, ולא הוזקקו לטעמא ד"מצוה" רק לגבי "נדרי הקדש".

ולכאורה נחלקו בזה, דהנה בסימן ק"ב סעיף ג' כתב הרמ"א דכלי הצריך הגעלה שנתערב בכלים אחרים לא מקרי דשיל"מ כיון דצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו, וכתב הש"ך שם ס"ק ח' וז"ל: כתב מהרש"ל פרק כל הבשר סו"ס פ"י דלא היה [הרמ"א] צריך לזה הטעם של פיזור מעותיו כי בלא"ה נמי כיון דלא בא ההיתר ממילא מכח זמן לא חשיב דשיל"מ עכ"ל [מהרש"ל], ולא ירדתי לסוף דעתו דהא אפילו בא ההיתר בלא זמן, חשיב דשיל"מ כגון נדרים עכ"ל. הרי להדיא דדעת הרש"ל דכל שצריך מעשה לא הוה דשיל"מ, והש"ך הוכיח מנדרים דאף דבעי מעשה מ"מ חשיב שיל"מ, ודעת הש"ך כהרמ"א.

ואמנם האחרונים עיין פתחי תשובה שם ס"ק י' ופמ"ג שם השיגו על הש"ך דמה שמוכיח הש"ך מענין "נדרים" דאף דבעי "מעשה" מ"מ חשיב דשיל"מ יש לתרץ דשאני נדרים כיון ד"מצוה" לאיתשולי אנדרו, ומשא"כ הגעלת כלים דלא הוה מצוה, לכן לא הוה דשיל"מ כאשר אין ההיתר בא ממילא.

הרי להדיא דדעת הש"ך דנדר הוה יל"מ אף לולא הטעם דהוה "מצוה" לאיתשולי עליה, וסגי בזה ש"אפשר" לשאול על הנדר, ואילו דעת הרש"ל [לפי ביאור האחרונים] דנדר הוה דשיל"מ רק כיון דאיכא מצוה לאיתשולי עליה [ועיין שו"ת הגרעק"א סי' ס"ה, שלא נחית לכך וסתם דנדר הוה דשיל"מ רק כיון דהוה מצוה וצע"ק].

בדעת הטו"ז

והנה הטו"ז ס"ק י"ב כתב וז"ל: הנה דשיל"מ כיון דמצוה לשאול על הנדר לחכם עכ"ל. הרי דכתב הטו"ז דנדר הוה דשיל"מ רק כיון דהוה "מצוה" לשאול עליה.

אולם בהערות שם [בשו"ע מהדורת מכון י-ם] מצינו בדפוסים המאוחרים הגירסא כיון ד"מצוי" לשאול על הנדר לחכם עכ"ל. ולפי גירסא זו הוה נדר דשיל"מ כיון ד"אפשר" לשאול עליה, ומציינים דכן הוה גירסת הפרמ"ג שכתב על הטו"ז "שיכול" לשאול יעו"ש.

אכן בהערות שם, העירו דאם נגרוס בטו"ז ד"מצוי" לשאול על נדרו, א"כ תמוה, מה בא הטו"ז להוסיף על הרמ"א הרי גם הרמ"א כתב דנדר הוה דשיל"מ כיון דאפשר לשאול עליו, ולכן פשטות צ"ל דהטו"ז בא לומר דהטעם דהוה נדר דשיל"מ כיון ד"מצוה" לשאול עליו, ולאפוקי מדברי הרמ"א שכתב דהוה דשיל"מ כיון ד"אפשר".

וכן משמע בטו"ז ס"ק ה' שהעתיק בפשיטות דברי הרש"ל דכלי הצריך הגעלה לא הוה דשיל"מ כיון שאין ההיתר בא ממילא מכח זמן, אלא צריך מעשה יעו"ש. ולא נתקשה כלל למה נדר הוה דשיל"מ הרי נמי לא בא ההיתר בזמן [וכמו שהקשה הש"ך ס"ק ה' על הרש"ל], ובהכרח צ"ל כתירוץ האחרונים דהטו"ז סובר דנדר שאני כיון דהוה "מצוה" לשאול עליו, ושאני מהגעלת

כלים דאין בזה מצוה. הרי מפורש דלדעת הטו"ז הא דנדר הוה דשיל"מ, היינו רק כיון דמצוה לשאול עליה, ואכן כלי הצריך הגעלה לא הוה דשיל"מ, כיון דצריך מעשה ולא הוה מצוה.

וכן משמע נמי, דהנה ידוע דיש ב' מהלכים למה דשיל"מ לא בטיל, דלרש"י הטעם הוא "דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר" ולפי סברא זו, מסתברא דאף דבר איסור הצריך מעשה לבטלו, מ"מ חשיב דשיל"מ, דאמרינן ליה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וכגון בנדרים דכל שיכול לשאול על הנדר אמרינן ליה שישאל על נדרו, ולא יודקק לדין "בטיל", ומה לי דההיתר בא רק ע"י מעשה.

אבל לפי מהלך הר"ן בנדרים דף נב. דהא דדשיל"מ לא בטיל היינו כיון דהוה כמו "מין במינו" שכל אחד מחזק את חברו, א"כ כל זה שייך בדבר שעתיד להיות מותר, אבל בדבר הנדר, שהוא חפצא דאיסורא, ולא הוה כמו מין במינו עם הדבר ההיתר, כיון דבמציאות הוא חפצא דאיסורא, א"כ לכאורה הוה כמו שאר איסורים, וצריך להבטל, דמה לי מה שיכול להשאל עליה, הרי עתה הוה עלה חזקת איסור, ולא הוה דבר היתר, ורק כיון שיש "מצוה" לשאול על נדרו, שייך לומר דהוה דשיל"מ, ומתייחסים דמסתמא יעשה כהמצוה וישאל על נדרו, וכיון דמסתבר דהדבר הנדר עתיד להיות מותר הוה מב"מ עם ההיתר.

מעתה, אזלי לשיטתייהו הש"ך והטו"ז, דהש"ך דנוקט דהעיקר כסברת רש"י בענין דשיל"מ דאמרינן ליה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכן ס"ל דאף נדר צריך לשאול על נדרו או כלי הגעלה צריך לעשות מעשה להתירו אמרינן ליה עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר.

ואילו הטו"ז בס"ק ה' שכותב דהעיקר כסברת הר"ן [דדשיל"מ הוה מין במינו עם ההיתר] סובר דכל דבר שהוא עתה אסור אלא שצריך מעשה להתירו לא חשיב דשיל"מ, ולכן הביא דברי הרש"ל לענין כלי הטעון הגעלה.

ואם כנים הדברים הרי מוכח גם מסברא זו דיש לגרוס בטו"ז בס"ק י"ב דנדר דהוה דשיל"מ רק כיון ד"מצוה" לשאול עליה.

והנה בטו"ז יור"ד סי' שכ"ג ס"ק ב' בתו"ד הקשה, למה אמרינן דנדר הוה דשיל"מ משום דמצוה לאיתשולי עליה, ואילו תרומה שנתערבה לא הוה דשיל"מ הרי כיון דאפשר לשאול עליה ליהוי גם התרומה שנתערבה דשיל"מ, ומתרץ דכיון דאין לשאול על תרומה רק כשיש לו פתח או חרטה, ולא בגלל שנתערב בדבר אחר לכן לא הוה תרומה דשיל"מ כיון דקשה שיהיה לו פתח או חרטה דמעיקרא, והוה כאין לו מתירין. ולכן כדי לומר דנדר הוה דשיל"מ, היינו רק כיון דהוה מצוה לשאול על נדרו. ומתבאר בדבריו דכל דבר נדר, אף דמעיקר הסברא הו"ל לומר דהוה דשיל"מ כיון שיש מציאות לשאול על כך, [וכן היה סבור בקושייתו] אך למסקנתו חידש דכיון דבעינן פתח או חרטה, לכן נחשב דקשה להתיר הנדר, ולכן לא הוה דשיל"מ רק משום דהוה מצוה לשאול על נדרו ולכן חלה שנתערב בעיסה לא נחשב דשיל"מ יעושה.

ולכאורה קושייתו צע"ק דהרי לפי הטו"ז דסובר כהר"ן דענין דשיל"מ משום דהוה כ"מין במינו, א"כ לכאורה דבר שהוא אסור עתה לא הוה מין במינו, כיון דצריך מעשה, וכפי דסובר הטו"ז בסימן ק"ב ס"ק ח', וצ"ע למה נקט בסימן שכ"ג דכל שאפשר לשאול על נדרו נחשב דשיל"מ, וצע"ק.

עכ"פ בתירוצו לומד דדבר הנדר לא הוה דשיל"מ רק כיון דהוה "מצוה" לשאול על נדרו, וזה אתי שפיר כפי הגירסא שלנו בטו"ז סי' ק"ב ס"ק י"ב.

מעשה צ"ע על הפרמ"ג סי' ק"ב מ"ז ס"ק י"ב שהעתיק בפשיטות דדבר הנדור הוה דשיל"מ כיון "דיכול לשאול", ולא העיר מכל ארבעה הערות דלעיל, דמוכח דעת הטו"ז דנדר הוה דשיל"מ רק כיון דהוה מצוה להתירו, ושכן פשטות הסוגיא בנדרים דף נט..

ועיין פתחי תשובה סו"ס ק"ב די ש ב' נפק"מ להלכה בזה: א. באופן דנשבע, דכשבועה ליכא מצוה להתיר השבועה, דאם נימא דבעינן "מצוה", א"כ שבועה לא הוה דשיל"מ, ואם סגי במה "שאפשר" לשאול על נדרו, ע"כ גם שבועה הוה דשיל"מ, כיון דאפשר לשאול על שבועתו. ומביא דהפמ"ג בפתיחתו להל' פסח ח"ב או"ח פ"א אות ט"ז נוקט דגם שבועה הוה דשיל"מ כיון דאפשר לשאול על שבועתו, אע"ג דאין "מצוה" לשאול, ותמה עליו בזה יעו"ש, אכן נראה לכאורה פשוט שהפמ"ג לשיטתו כאן בטו"ז דסגי במה שאפשר לשאול ולא בעי מצוה. ב. בנודר בעת צרה, דאין מצוה להתיר נדרו, אבל מ"מ "אפשר" לשאול על נדרו, דלדעת הפמ"ג הוה דשיל"מ ואילו להפוסקים דבעינן שיהיה "מצוה" הרי ליכא מצוה להתיר נדר של עת צרה, וצ"ע בכ"ז.



הרב יוחנן ב"ר יוסף סגל

כולל להוראה 'בית אשר' - רמות ירושלים ת"ו

ביאור היתר הרמ"א לשומן שנמצא בו עכבר - מכה ספק ספיקא

הרמ"א ביו"ד סי' ק"ד ס"ב כתב בשומן שנמצא בו עכבר, ויש צד שהיה העכבר בתוכו כ"ד שעות שהוא שיעור שיכול העכבר להפליט טעם בשומן ולאסרו, כיון שהיה השומן קרוש בעת שמצאנו בו את העכבר, יש להתירו משום ספק ספיקא, "ספק נפל שם כשהיה קשה, ואת"ל כשהיה רך שמא נתקשה קודם שיעור כבישה".

וביאור דבריו, שהספק הראשון הוא שמא מתחילה כשנפל העכבר לתוך השומן כבר היה קרוש, ורק כשהוא רך כמשקה שייך בו מציאות של כבוש. והספק הב' הוא שאף אם נפל לתוכו בעודו רך שמא נקרב בתוך שיעור כבישה [דהיינו כ"ד שעות, שהוא שיעור שיקבל ההיתר טעם מהאיסור ע"י הכבישה], וא"כ לא היה לו אפשרות שיהא נאסר מהעכבר.

ופשטות כוונת הרמ"א בספק הב' הוא, שיש כאן ספק נוסף לספק הא', שגם אם היינו יודעים בבירור שבשעה שנפל העכבר לתוך השומן עדיין היה רך עדיין יש ספק נוסף להתירו, שמא לא עמד ברכותו כשיעור שיהא יוכל העכבר לאסרו, ונתקשה השומן קודם כ"ד שעות מזמן נפילת העכבר בו.

והש"ך סק"ז כתב, "אם היה ידוע שהיה רך יום שלם ונתקשה אח"כ, ולא ידעינן אי היתה בו העכבר כשהיה רך או לא אסור". ובפשטות כוונת הש"ך היא, שבאופן שאנו יודעים שהשומן היה רך יום שלם, אע"פ שאין אנו יודעים כלל אימתי נפל העכבר לתוכו, אם היה זאת בעודו רך [וכצויר הרמ"א שעליו עולים דברי הש"ך], כיון שיש רק ספק אחד והוא שמא נפל לתוכו כשנתקשה ספק כשהיה עדיין רך, לכן אסור מספק.

אולם דברי הש"ך צריכים ביאור רב, שהרי גם בכה"ג עדיין ב' הספיקות שכתב הרמ"א

במקומם עומדים, כי הגם שאנו יודעים שהיה השומן רך כ"ד שעות שלא כציור הרמ"א שאנו מסופקים גם בזאת, אבל עדיין שייכים ב' הספיקות: א. שמא נפל לתוכו לאחר שכבר נתקשה, ב. "ואת"ל כשהוא רך [נפל לתוכו], שמא נתקשה קודם שיעור כבישה", לפי שאפשר שלא נשתהה בו העכבר בהיותו רך כל הכ"ד שעות, אלא נפל בו לאחר כמה שעות מעת שראינוהו רך.

ולבאר את דברי הש"ך יש להתבונן עוד בדברי הרמ"א שהבאנו, כי משמע בדבריו שב' צדדי ההיתר לשומן זה הם: א. שמא נפל בו בעודו קשה. ב. אפילו אם כשנפל העכבר בשומן היה רך, יש צד היתר אחר כי אפשר שנתקשה השומן אח"כ קודם שעברו כ"ד שעות.

ולכאורה הדברים סתומים, שהרי ב' הספיקות אחת הם ולא שנים, כי בספק הראשון – שמא כשנפל העכבר לשומן היה קשה, כל צד ההיתר הוא שלא היה השומן "לכתחילה" רך שיהא שייך בו איסור כבוש, והצד היתר בספק השני הוא, שמא לא "נשאר" השומן רך כ"ד שעות, כדי שיאסר בכבישה בכ"ד שעות, ושני צדדי היתר אלו הם הסתפקות אחת אודות הזמן שהיה כבוש העכבר עם השומן, אם היה מצב השומן באופן הראוי להיאסר בכבישה או לא היה ראוי, וכדי להתירו מכח ספק ספיקא, צריך שיהיו לפנינו שני צדדי היתר שונים שאין הספק האחד נוגע לשני, ככל שאר ספק ספיקא שבשו"ע, וכבר העיר זאת ביד יהודה,

אולם הנראה לבאר ביאור אחר בדברי הרמ"א שלא כמ"ש לעיל, שעפ"י נבין גם דברי הש"ך הנראים כעמומים, שבאמת מקור דבריו בתורת חטאת בכלל כ"ב, והתם חזינן שלא נתכוון הרמ"א בצד ההיתר בספק השני שאפי' אם באמת היה בתחילתו רך, "שמא נתקשה קודם שיעור כבישה" לומר שיש צד נוסף להיתר לפי שאפשר שלא נאסר השומן לפי שלא הספיק לקבל טעם עד שהתקשה.

אלא כוונת הרמ"א באמת לשני ספיקות שונים וכל ספק יש בו צד היתר שונה, שהרי דרך השומן שהוא רך כשהוא חם וכשמתקרר נעשה גוש, כפי שמתבאר בדברי הרמ"א והתורת חטאת, והספק הראשון הוא שגם אם היה האמת ששומן זה שבא לפנינו, הוא סוג היתר שראוי לחול עליו איסור כבוש, דהיינו ששומן זה היה רך כ"ד שעות, עדיין יש ספק לפנינו שמא התקשה קודם שנפל לתוכו העכבר ושוב לא נאסר ע"י העכבר כי לא בא העכבר לתוכו כשהיה רך.

והספק השני שיש בו צד נוסף להיתר הוא שמא לא היה השומן במהותו ראוי שיחול בו אסור כבוש, לפי שלא היה בטבעו רך כ"ד שעות, [ושלא כהמונח הפשוט שהיה לנו בספק הראשון], וספק זה הוא על מהות השומן מצד עצמו מלבד מה שהסתפקנו בספק הראשון מצד העכבר שמא לא פגע בו בעודו רך, והם שני ספיקות שונים על ב' מרכיבים במעשה, שרק אחר ידיעה ברורה של שני הפרטים נדע את דינו של השומן.

ועפ"י יתבארו היטב דברי רמ"א במהלך הספק ספיקא, שהצד להיתר הא' הוא בייחס להאוסר – שהוא העכבר, שמא לא נפל לשומן רך ואינו יכול לאסור את השומן, וצד ההיתר הב' שמא לא היה מהותו של הנאסר – השומן דבר שיכול ליאסר ע"י הכבישה, כי לא היה מעולם כ"ד שעות רך.

והגם שעדיין אינו דומה לגמרי לכל ספק ספיקא שבה כל היתר מתיר האיסור מטעם שונה מהאחר, וכאן עדיין שני ההיתרים אם כי כל אחד הוא על פרט שונה, אבל טעם ההיתר העולה משניהם הוא שלא היה השומן ראוי להיאסר בפועל בכבישה מצד קשיותו, כבר דיין היד יהודה שלשון הרמ"א בתורת חטאת הוא שהוא כעין ספק ספיקא, עיי"ש שמבאר מדוע כאן בכבוש

הסתפק הרמ"א בזאת, אלא שלא ביאר הדברים מה כיוון הרמ"א ומהו פתרון דברי הש"ך, ולדברינו יובנו היטב דברי הש"ך, שבנידונו היה ברור שהשומן היה רך כ"ד שעות ונמצא שנשאר לפנינו ספק אחד כדי שנוכל להתירו והוא, שאמנם גוף השומן ראוי היה מצידו להיאסר בכבוש, שמא לא אסרו העכבר לפי שבא אליו כשכבר התקשה, ומכח זה בלבד עדיין אסור מספק, שאינו אלא ספק אחד ולא ספק ספיקא.



הרב יואל גלויברמן

כולל נזר הוראה – ביתר עילית

ביאור דברי הרמ"א ביו"ד סי' ק"ה ס"ה ובסי' ק"ו ס"א

הנני לבאר ב' מקומות שהפמ"ג מקשה על דברי הרמ"א, ונראה לחדש שהש"ך בתוך דבריו מיישב קושיה זו.

[א] ביאור דברי הרמ"א בסימן קה סעיף ה' 'ואפי' יש ס' צריך נטילת מקום'

המחבר כתב שם שאם הוא שמן בעינין ס', ומ"מ צריך גם נטילה, ובכחוש סגי בנטילה. וכתב הרמ"א ד"א דאין אנו בקיאין איזה מקרי כחוש או שמן ויש לאסור בכל ענין עד דאיכא ס', ואפי' איכא ס' צריך נטילת מקום. והקשה הפמ"ג (בשפתי דעת או' טו): וק"ק במ"ש הרב ואפי' יש ס' צריך נטילת מקום, פשיטא, השתא בשמן ממש כ"ש בכחוש שאין אנו בקיאין דמדינא הוא.

לכאורה יש ליישב זאת עפ"י דברי הש"ך (ס"ק טו) שמביא מכמה אחרונים דכשיש ס' אין צריך נטילה והמחמיר הוי כסיל בחשך הולך, אבל בכחוש צריך נטילה, ומסיים דדעת הרב בת"ה ריש כלל לז גבי צלי וריש כלל ל"ח גבי מליחה כהמחבר [דגם בשמן צריך נטילה], וכ"כ כאן בהג"ה וכן הפוסקים הקדמונים סוברים כן. ויש לעיין היכן רואים זאת כאן בהג"ה, דהא בפשטות הרמ"א רוצה לחדש דגם בכחוש בעי נטילה, וע"ז מק' הפמ"ג כנ"ל, אכן באמת י"ל דהרמ"א רצה לחדש דגם בשמן אעפ"י שיש ס' בעי נטילה, והגם דהמחבר כבר כתב כן, הוצרך הרמ"א גם לומר הכי דהא המחבר אזיל כל העת בשיטת הרשב"א (ע"י פמ"ג במש"ז אות ד' ועוד), אבל הרמ"א שכבר החמיר כשיטת שאר האחרונים הוצרך לומר דגם בזה מחמיר כהרשב"א, שאף בודאי שמן ויש ס' בעי נטילה. [ובפרט דהמקור דמצוין כאן ברמ"א הוא מאו"ה הארוך, ואפשר דזהו מחשש אחר דשמא הלכה רק כדי נטילה ע"י מש"ז אות י"א].

[ב] ביאור דברי הרמ"א בסימן קו סעיף א' 'ולפי מה שנוהגין לומר בכל האיסורים חנ"נ אין חילוק בין דבר לח לדבר יבש'

המחבר כתב שם דחתיכה שנבלע בה איסור, מצטרפת חתיכה לחשבון ס' והחתיכה נשארת באיסורה, משא"כ בדבר הנבלל ונמוח אף הנאסר הראשון חוזר להתירו. וכתב הרמ"א דלפי מה דנוהגים לומר בכל האיסורים חנ"נ אין חילוק בין דבר לח לדבר יבש אלא לענין זה דביבש צריך ס' נגד כל החתיכה והחתיכה נשארת באיסורה, ובלח צריך ס' נגד כל הנאסר הראשון וחוזרת להתירה. ומקשה הפמ"ג דגם למחבר אין חילוק בין לח ליבש רק לענין זה, ואיזה חילוק יש לפי המחבר דליתא לפי הרמ"א, [ואדרבה בה"מ יש לדידן חילוק אחר עיי"ש].

ואפשר לתרץ עפ"י דברי הש"ך בס"ק ד', דמקשה על דברי הרמ"א דמשמע דחנ"נ בשאר איסורין אם ראוי להתכבד לא בטיל, ומק' דהא הוי רק איסור בלוע, וביאר הש"ך דפירוש לשון הרמ"א כך הוא: ולפי מה שנוהגים לומר בכלל האיסורים חנ"נ, א"כ כל האיסורים דינן שוה לבשר בחלב, ולעולם אין חילוק ביניהם לענין לח ויבש, רק לענין דאם הנאסר כבר הוא דבר יבש ויש ס' כנגדו דאז בין בבשר בחלב בין בשאר איסורים צריך להוציא החתיכה אם הוא מכירה, ואם הוא דבר לח בין בב"ח בין בשאר איסורים, לפי"ז יש ליישב ד'אין חילוק' שכתב הרמ"א היינו ד'אין חילוק בין בב"ח לשאר איסורים', דלפי המחבר יש חילוק גדול, דבב"ח צריך ס' נגד כל הנאסר תחילה בין בלח בין ביבש, משא"כ בשאר איסורים, ועוד חילוק יש בין יבש ללח, דביבש החתיכה נשארת באיסורה ובלח חוזרת להתירה, אבל לדידן אין חילוק בין בב"ח לשאר איסורין, דלעולם צריך ס' נגד כל הנאסר בתחילה, ונשאר רק חילוק זה שחילק המחבר כאן בין לח ויבש, דביבש החתיכה נשארת באיסורה ובלח חוזרת להתירה.

תגובות לגליונות קודמים

אם מותר לפרסם ולברך המלווה להוצאות הדפסת ספר

בגליון האחרון כתב ידידי הרב יעקב בריזל שליט"א בענין ספר משפט צדק שכתב להודות למלווה שהלווה מעות לצורך הדפסת הספר, וז"ל: ואשר זכה וזיכה את הרבים הלא הוא החכם השלם מרנא ורבנא כמהר"ר משה די מדינה זלה"ה בן הרב הגאון מרנא ורבנא מוהר"ר שמואל די מדינה ז"ל אשר הלוח ממנו להביא הדפוס מרחוק לזכות את הרבים זכות הרבים תלוי בו ולזרעו אחריו ע"כ. ודן האם אפשר להוכיח מכך שאין חשש ריבית בדבר זה, עי"ש.

אמנם נראה שבאמת אין שום ראייה מכך, שבאמת לא התכוון כלל להלוואת ממון לצורך הדפסת הספר, שיש לדקדק בלשון שכתב לברכו על 'אשר הלוח ממנו להביא הדפוס מרחוק לזכות את הרבים', והכוונה הוא לבנו של המהרשד"ם רבי משה, שכפי שהוא כתב בעצמו בהקדמה לספר המהרשד"ם שטרח לנסוע לווינציאה ושם קנה והביא את הדפוס שהיה שם אל העיר שאלוניקי, ופתח שם בית הדפוס מחדש, והכוונה שהלוח ממנו היינו שטרח והשקיע לפזר ממנו בתקוה שיוכל לכסות הוצאותיו ע"י הדפסת הספרים בבית הדפוס שלו, וע"ז הודו לו שבזכותו נדפס ספר זה.

וראה בספר 'היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה' (עמ' 110) שהביא שגם בספרים נוספים שנדפסו בדפוס זה נכתב כנוסח זה. ובספר 'עין ישראל' נכתב: נדפס בעיון רב בדפוס החכם כמה"ר מתתיה בת שבע נר"ו, ובעזר וסיוע החכם מהור"ר משה נר"ו בן החכם השלם כמהר"ר שמואל דמדינה תנצב"ה אשר לוח ממנו להביא הדפוס לזכות הרבים, זכות הרבים תלוי בו. והביא שם שבספרים נוספים שנדפסו בדפוס זה נכתב: ואשר לוח ממנו להוציא ההדפסה מן הכח אל הפועל. ובספרים אחרים נכתב: שפיזר ממנו. ומכל זה מוכח שלא היתה כאן הלוואת ממון לצורך הדפסת הספר.

בברכה

דוד בריזל

בענין ריבית מאוחרת וריבית דברים ביורשי המלווה או יורשי הלווה

בגליון שמעתתא דבי מדרשא גליון י" כתב ידידי הרה"ג יעקב בר"י בריזל שליט"א ליישב במה שבספר משפט צדק שיבא את המלווה לצורך הדפסת הספר, והוא מפני שבמשפט צדק שם כתב שהמלווה כבר נפטר לבית עולמו כפי שכינהו בכינוי זלה"ה, ובאופן שכבר אינו בין החיים ודאי אין בזה איסור להודות ולפרסם המלווה.

וכתב להסתפק אם יש איסור ריבית מאוחרת וריבית דברים באופן שהוא חייב לשלם ליורשים, דיש לדון שכיון שהיורשים כלל לא המציאו לו ההלוואה אין בזה איסור ריבית, אמנם מאידך י"ל שכיון שסו"ס הוא חייב עתה להיורשים, לא חילקו בזה חכמים ואמרו שכל לווה אסור לו להוסיף למי שחייב לו, וכיון שהיורשים ירשו את החוב הרי הם נחשבים כמלווים ולא פלוג חכמים ואסרו עי"ש בדבריו.

והנה כשאלה זו יש לברר גם להיפך, ביורשי הלוח כשיש אחריות נכסים וחייבים לפרוע חוב אביהם, אם מותר להם לתת ריבית מאוחרת וריבית דברים למלווה כיון שההלוואה היתה לאב והם

לא לוו ממנו אין בזה איסור זה. או שמא לא פלוג חכמים וכיון שסו"ס הם עתה הלויים יש בזה איסור. נושאלה זו שייכת רק לפי שיטת הפוסקים שיורשים יש להם חיוב הגוף, שאם אין להם שעבוד הגוף ודאי שאין בזה איסור, כשם שהקונה שדה המשועבדת לבע"ח אין עליו איסור ליתן ריבית למלווה, ופשוט].

ומצאתי בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' י"ב) שיש ללמוד מדבריו שיורשי המת אסור להם ליתן ריבית מאוחרת למלווה, ולפי דבריו יש ללמוד שגם להיפך אסור ליתן ליורשי המלווה.

המהר"ם אלשיך שם הביא דברי הראשונים בב"ב דף קל"ח, על מה שמבואר שם בגמ' 'שכיב מרע שאמר תנו מאתים וזו לפלוני בעל חובי כראוי לו, נוטלן ונוטל את חובו, ואם אמר בחובו נוטלן בחובו'. וכתב הנמו"י שם וז"ל: והא דאמרין בחובו אין לו אלא חובו, ואם החוב גדול יותר גובה משאר נכסים ואם הוא מועט מזה יחזרו המותר ליורשים, כי סבור היה שהיה חובו כזה הסך, והוא הנכון דכיון שאמר בחובו אם נוטל יותר מחובו ה"ל כרביית מאוחרת, הריטב"א ז"ל עכ"ל.

וכתב המהר"ם אלשיך וז"ל: וליכא למימר דכיון דמדמי ליה הריטב"א והגהות לרביית מאוחרת דהוי דינה כרביית מאוחרת שאינו יוצא בדינין וכמ"ש הרמב"ם וכו', שהרי בודאי הגמור לא עלה על דעת הריטב"א ז"ל ולא להגהות מיימון שהשכיב מרע שאמר תנו ר' וזוי לפלוני בחובו נתכוון לתת רביית מאוחרת. ולבא אל הענין נדקדק לשונם מאי האי דקרו להא רביית מאוחרת דהא לא דמי כלל, שהרי משנה שלמה היא שרביית מאוחרת אינו אלא מה שנותן לו אחר הפרעון, וז"ל לוח ממנו והחזיר לו את מעותיו, היה משלח לו ואומר בשביל מעותיו שהיו בטלות אצלו זו היא רביית מאוחרת ע"כ. הרי שלא נקרא רביית מאוחרת אלא מה שמשלח אחר החזרת ההלואה, אך מה שנותן לו יותר בכלל המלוה לאו רביית מאוחרת איקרי, וא"כ מה טיבו של שם זה בש"מ שאומר תנו ק"ק זו לפלוני בחובו, הרי החוב והתוספת באים כאחת והיכי מדמי האי לרביית מאוחרת*. ועוד שהרי הריטב"א והגהות כולו אמרי שהש"מ לא נתכוון להוסיף לו על שהיו מעותיו בטלות אצלו, אלא להריטב"א משום דאמרין שטעה בחשבונו וז"ל כי סבור הי' שהי' חובו בזה הסך עכ"ל, ומה גם בהגהות שאמרו בפירוש וז"ל לא נתכוון לתת לו אלא שעור חובו אעפ"י שהזכיר יותר ממה שנתחייב לו הי' בדעתו שיפרעו לו מהק"ק זו עד שיהא נפרע ע"כ, וא"כ איך ידמה זה לאומר טול ביותר בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי, ואדרבה הם אומרים שלא כוון אלא שלא יטול יותר מחובו. אמנם בודאי אין דעתם שהש"מ הוא הנותן או מצוה ליתן רביית מאוחרת, דאדרבא הוא מצוה שלא יתנו יותר, אך דעתם הוא שאם אחר אומרו שיתנו ק"ק זו בחובו שפירושו שיקח שיעור חובו כדכתיבנא, אם היוורשים יתנו אח"כ יותר על החוב נמצאו כנותנים לו רביית מאוחרת בשביל מעותיו שהיו בטלות ביד המוריש, וזהו כפי' לשון ההגהות מחזי כרביית אם יתנו לו יותר מן החוב לפי שהיא כמתנה בפני עצמה ע"כ. הרי שאינו מייחס הרביית אל הש"מ אלא אל הנותנים אח"כ, והוא רביית מאוחרת כמשמעו, שאחר שהש"מ צוה לתת חובו בלבד שהוא ככתוב ומסור ופרוע, אם יתנו לו יותר הוא כמתנה בפ"ע שנותנים לו על שהיו מעותיו בטלות אצלו עכ"ל.

א. והעיר בזה הר"ג יהודה גליס שליט"א שמבואר בדבריו דפשיטא ליה דכל הקולא דרביית מאוחרת היא רק אם נותנה לאחר הפרעון, אך בשעת הפרעון עצמו לא חשיב רביית מאוחרת, וכ"כ בהג' אמרי ברוך על החו"ד (סי' ק"ס סק"ב), אך רוב האחרונים פליגי וסברי דאף זה חשיב רביית מאוחרת, עי' חו"ד (שם) ושער דעה (סי' קס"א סק"ב) וחי' מהרא"ל (סי' ק"ס סק"ב) ותפארת למשה (סי' ק"ס על הש"ך סק"ד). וע"ע בנתיבות שלום (סי' קס"א ס"ב אות ד') שכתב לדייק מדברי שו"ת הרשב"א (ח"ה סי' קפ"ו, שהוא מקור דברי הרמ"א שם) דאף בשעת פרעון חשיב רביית מאוחרת. וע"ע בחלקת בנימין (סי' קס"ק כה) בכל מה שצ"ע בה.

ומבואר בדבריו שיש בזה איסור ריבית מאוחרת כאשר היורשים נותנים הריבית למלוה, ואף שיש לדון טובא במה שהכריח כן בדברי הראשונים, מ"מ מצינו לאחד מהפוסקים שפשיטא ליה שיש בזה איסור.

ועוד ציינו בזה שבספר שארית חיים (סי' ק"ס דף י"א: ד"ה רק דנראה) כתב בתו"ד וז"ל: וכן אם רצה הלוה מעצמו ליתן האבק ריבית שעלה כבר קודם מיתת אביהן נראה ג"כ דשרי, דהא אבק ריבית אצל הנותן ליכא איסורא ולגבי יתמי ליכא איסורא דלא הוי מלוה למלוה, דעד מיתת אביהן היה המעות שייך לאביהן וא"כ שרי לקבל וכו' עכ"ל. ומבואר דפשיט"ל שגם ליתן ליורשים אבק ריבית מותר, [וצ"ב מה שהוצרך להוסיף "דהא אבק ריבית אצל הנותן ליכא איסורא", דכיון שממשיך לבאר דמה שנותן על הזמן שקודם מיתת אביהם חשיב שלא מלוה למלוה, א"כ אין כאן איסור כלל, ואף מה שנותן על המשך הזמן הוא בהיתר דאבק ריבית ליתומים, דבהכי מיירי התם]. וצ"ע עוד בדברי הפוסקים בזה.

ובמרבית תורה (סי' ק"ס סקכ"ה, והובא חלק מדבריו בדרכ"ט סי' ק"ס סקפ"ה) כתב וז"ל: וכן מותר להלות לחכם ע"מ שילמד משניות וכדומה לשם נשמתו אחר מותו, ואף שיגיע זמן פרעון לבניו אחר מותו, ואף לקלוטו בדברים אחר מותו אין איסור, דאז אינו חייב המעות להמלוה רק לבניו, ואיסור ריבית דברים אינו רק כל זמן שמעותיו בידו כנ"ל ס"ק כ"ז, ואז אין המעות של המלוה. וכן י"ל דאחר מיתה לא נקרא אחיך ונעשה חפשי ממצות, וברבית דברים אין איסור משעת שימה, וגם שמא ימות הלוה קודם, ועי' ט"ז וב"ש אה"ע סי' ס"ו (ט"ז סק"ו, ב"ש ס"ק ט"ו) לענין התוספת שליש של נדוניא, וגם במודר הנאה מחברו מצינו דיכול להביא לו אחר מיתה ארון ותכריכין מפני שאין הנאה למתים, עי' ט"ז סי' רכ"א סקכ"ד והוא מתוספתא (נדרים פ"ב ה"ז). ואכמ"ל, עכ"ל. ובדבריו מבואר חידוש גדול שמותר לפסוק כן מחיים ולא נחשב ריבית קצוצה, ויש לדון טובא בכל דבריו, ועכ"פ בעיקר דבריו דן כשעושה טובה לאב ולא באופן שנותן ליורשים, וצ"ע בכל זה.

בברכת התורה

אלימלך בריזל