



- שבוע 99 5
- ראובן שלח הלוואה לשמעון ביד לוי השליח (או גבאי הגמ"ח) האם מותר לשמעון לתת מתנה ללוי
- 5
- 8 האם מותר לקבל מתנה מהבנק על יתרת עובר ושכ
- אב שמחלק סמטק או מתנה לילדיו ואומר ילד שאינו מקבל עבשיו יקבל לאחר מכן סמטק גדול מזה האם
- 12 הדבר מותר משום ריבית
- 14 האם מותר להבריח כובע בשבת עם מברשת
- מי שיכול למנוע התקשרות במלפון בשבת לצורך פיקוח נפש על ידי מירחה קפנה של חליבה למקום אחר
- 16 האם מחוייב לעשות כן
- 17 האם אפשר לפסוק מתוך ספר כשאין חכם לשאול
- כשיש פלוגתא בפוסקים וחכם הורה לשואל כאחד מהם האם יש לזה דין חכם שהורה כשידוע שיש גדולים
- 22 ממנו שמורים להיפך
- 26 האם בשכירות מקיים מצוות יישוב ארץ ישראל
- 28 האם צריך לומר התכבדו מכובדים מי שנכנס לבית חכמא
- 31 האם צריך לברך על התפילין לאחר אכילת קבע
- שותפין בחפץ שאחד רוצה שיהיה במים לדבר האסור בשבת ואחד אינו רוצה האם נחשב במים לדבר
- 33 האסור או לא
- מי שיש לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים כל אחד לחוד ועוד עצי ועשבי בתערובת וכירך עצי בשמים ועשבי
- בשמים על הראשונים האם נפטרה התערובת ומה הדין להיפך כשכירך מתחילה בורא מיני בשמים
- על התערובת האם פוטר גם הבשמים האחרים העומדים כל מין לחוד או שצריך לברך עליהם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 41 **בגפרד ברכתם הראויה להם**
- 48 **הוחזקה פנויה ואמרה מת בעלי בזמן מלחמה אם שייד לומר מינו אמרה לא נישאתי מעולם**
- 48 **מי שצריכה המתנה כ"ד חודש לנישואין האם יש שינוי בשנה שב' החדשים מלאים או חסרים**
- 51 **מי שכותב היום יום ראשון בשבת וכיו"ב האם מקיים כזה זכור את יום השבת לקדשו**

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' הפז חיים 3 ב' בני ברק.

ניתן להוריד גליונות קודמים בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

תלמידי בתי המדרשות מתכבדים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

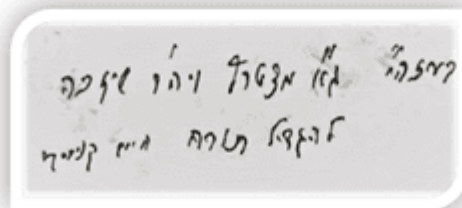
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז זצוקללה"ה
ויברלחט"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שמרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

כל מי שיש בידו השגה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה, ותבוא עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

ואם ח"ו השתרבב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתקן הדברים להבא, ושנואות מי יבין.

ראובן שלח הלוואה לשמעון ביד לוי השליח (או גבאי הגמ"ח) האם מותר לשמעון לתת מתנה ללוי

הנה

אם התנה על זה המלוה הו"ל ריבית קצוצה, כמבואר בשו"ע סי' קס סי"ד, אבל אם לא התנה צריך בירור דהרי זה השליח שמביא את ההלוואה הרי אין השליח חשיב מלוה כלל ויל"ע מה הדין בזה.

ובסי' קס סט"ז מבואר דמותר לתת לבן המלוה כדי שיבקש מאביו להלוות, אבל לא נזכר מה הדין כשמביא הבן מעות ההלוואה בעצמו.

והנה זה פשוט דריבית דאורייתא אין כאן שהרי אינו חייב לשליח כלום והמלווה אינו נהנה ממה שמקבל השליח וחמרא למאריה טיבותא לשקייא (ב"ק צב ע"ב), וכדאמרי' בב"מ סט ע"ב לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מיד לזה המלוה, ועי' רמ"א סי' קסא ס"א, אלא דיש לדון בזה מצד מחזי כריבית כיון שהמעות באין מיד השליח לידו וכעין מש"כ היד אברהם בסי' קס סי"ג ע"פ דברי הרמ"א בסי' קע ס"ג עי"ש.

וראיתי מי שדן להציע ראייה מדברי הרשב"א שהביא הב"י בסי' קס ס"כ שכתב בתוך דבריו דמה שא"צ להחזיר הריבית לדעתו הוא משום שהלוה לא לאפטרופא הוא נותן על דעת שיעכב לעצמו אלא כדי שיתן לאלמנה או לבעל המעות וכו' עכ"ל, ומשמע דאם היה נותן לאפטרופוס לעכב הריבית לעצמו הי' ריבית.

אולם הראיה אינה מוכרחת די"ל דר"ל דבאפטרופוס כיון שהוא יד יתומים א"כ כשמתנה שהוא יקבל המעות הו"ל כריבית קצוצה שהתנה הבעלים שיקבל פלוני המעות, דבזה גם אם הבעלים מתנה על אחר שיקבל המעות יש בזה כדלעיל.

או אפשר דלישנא בעלמא הוא דקאמר דכאן אינו נותן לאפטרופוס שיעכבם לעצמו אלא שיעבירם למלווה, אבל אה"נ אם היה נותן לאפטרופוס היה בזה פטור אחר מטעם שאין ריבית מיד לזה מלוה.

או אפשר דר"ל דאם היה נותן לאפטרופוס עצמו שכר על פעולתו עם היתומים בשביל לפוטרם מלשלם לו שכרו הו"ל ריבית כיון שנותן על חובו של המלוה, ואז שמא לא היה הפטור שהזכיר הרשב"א שם, כיון שמתחילה בא ליד האפטרופוס מיד בעל המעות בתורת גזל ולא דמי להגוזל ומאכיל את בניו שהזכיר הרשב"א שם [וגם מה שהזכיר הרשב"א

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

באידך תשו' שהציא הצ"י אח"כ דאפי' הם עזמם שלו ואלכו פטורין היינו משום שהם קטנים כמבואר שם משא"כ כאן שהוא גדול, ולנ"ע צדין זה בעלמא כשילמנו היתומים חוצם צמעות איסור שצא מיד בעל המעות אל יד בעל החוצ של היתומים צלא שעבר תח"י היתומים עזמן כה"ג].

או אפשר דר"ל דכאן אין האפוטרופוס מקבל המעות לעצמו כיון שאינו המלוה מריבית ממעות שלו אבל אם היה מלוה בריבית ממעות שלו ומקבל הריבית לעצמו היה בזה ריבית.

ולכאורה מסתימת הפוסקים משמע דאין איסור לתת מתנה לשליח דהרי גם להאוסרים בסי' קס סט"ז לשלוח ריבית על ידי שליח הוא רק אם נותנו למלוה אבל לשליח משמע דלא.

ומצוי במנהל גמ"ח שמלוה מעות של ראובן לשמעון ולכאורה הנותן לו מתנה שיתן הלוואה אינו עובר איסור באופן שידוע שאין המעות שלו, רק שאם מקדים מחמת זה את הנותן מתנה לקבל הלוואה מחמת זה ככהן המסייע בבית הגרנות מכוער הדבר כיון שהוא ממון שניתן לצורך כלל הציבור ולכאור' אין לבעל הגמ"ח בעלות טובת הנאה על הממון לפי צרכי עצמו.

וכ"כ בחוט שני ריבית ספ"ט עמ' סג דלגבאי של הגמ"ח שאין המעות שלו מותר לומר תודה וכיו"ב כיון שאינו המלוה.

אבל העיר בשבות יצחק פי"א דאם מנהל הגמ"ח קיבל אחריות על מעות ההלוואה א"כ אסור לו לקבל ריבית עכ"ד.

[וצל"ע לגבי ריבית דברים בכה"ג דמצינו שלא הושוה בכל דבר ועי' רדב"ז ח"ד סי' רלג].

ומקורו אפשר מהדין המבואר בשו"ע יו"ד סי' קסח סי"ג דשליח שמלוה לישראל מגוי א"א שיקח השליח אחריות ובחו"ד שם חידושים סקכ"ט מבואר דרק יותר מדינו אסור ליקח שליחות אבל שומר חנם כשומר חנם מותר והוכיח דבריו מדברי הראשונים שהובאו בב"י שם עי"ש.

ושם בסכ"ב אי' דמעות של גוי המופקדים ברשות ישראל אם הם באחריות ישראל אסור להלוותם בריבית ופי' הט"ז כעין הנ"ל דדוקא אם מקבל עליו אחריות יותר מדינו כעין הנ"ל בשם החו"ד.

והביא הש"ך שם בשם הב"י והד"מ בשם בעה"ת דיש אופן שמותר גם כשמקבל עליו אחריות כשמקבל עליו אחריות כדין ערב על תשלומי הלוה ואין מקבל עליו אחריות על המעות קודם הלוואה כלפי הגוי וסיים הש"ך ומיהו כ"ז אסור משום מראית העין, והיינו כמבואר בשו"ע שם דאף בלא קיבל עליו אחריות כלל אסור משום מראית העין.

ויש להעיר דלכאור' לפ"ז גם במנהל גמ"ח שמלוה ממעות שתח"י לא יהא אלא מעות של

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

גוי שאסור להלוותם בריבית מפני מראית העין ושמא במי שמפורסם אצלו שההלוואות הם מכסף ציבורי אין חשש מראית העין והוא כמו שליח שהלך להביא המעות מבית הגוי דבזה אין מראית העין כשלא קיבל עליו אחריות יותר מדינו וכמבואר בסי"ג ובחו"ד שם, או כאפוטרופוס על המעות הגוי בשו"ע שם סכ"ד, וזה מסתבר דהרי ניכר שהוא גזבר ואפוטרופוס על מעות הציבור, וצל"ע.

ועדיין יש לדון באופן שהוא אפוטרופוס של מעות יתומים אי חשיב יד יתומים להחשיב שהוא כמלווה על דעתם והו"ל כמלווה אומר תן מנה לפלוני ואלוך, ועי' לעיל בבירור דברי הרשב"א ח"ב סי' קיח [שפסק כמותו השו"ע סי' קס ס"כ וכ"ס לשא"ר שהוצאו צ"י שם ללדיהו צודאי אסור] דיש צד בכוונת הרשב"א שבא לאסור באופן כזה מעות המעות אפי' בדיעבד והוא הצד הראשון שהזכרתי לעיל בדחיה בדעת הרשב"א.

השלמה לענין אם מותר להחזיק טובה למנהל גמ"ח שאין המעות שלו (134779)

לענין מה שהובא דיתכן להוכיח כמו מי שכתב דאם קיבל אחריות חשיב כמו מלווה, שוב חשבתי דאולי יש מקום להוכיח גם להיפך ממ"ש ברמ"א סי' קסח קסט סי"ח (לגבי מלווה ישראל שנתן משכונו שבא לידו מגוי למלווה שני ישראל וחשיב שמעכשיו ואילך המלווה השני מלווה לגוי ולא לישראל הראשון) וז"ל ואם התנו זה עם זה שהמלווה הראשון לעובד כוכבים שהוא הלואה עכשיו מישראל השני יתחייב באחריותו הרשות בידם, דהא מתנה שומר חנם להיות כשואל ע"כ, וחזי' מזה ששייך שיקבל עליו אחריות ולא חשיב עדיין שהוא ברשותו, ואולי יש לדחות דלגבי המעות לא אמרי' דבר זה, ובאמת עי' לעיל סי"ג ברמ"א דיש אופן שמחלקינן בין מקבל עליו אחריות המשכון לבין מקבל עליו אחריות ההלוואה.

ועי' להלן סי' קעג סט"ז דנחלקו עוד המחבר והרמ"א על שליח שמוליך פירות למקום הזול אם בעי' דוקא שלא יהיה האחריות על השליח ולהרמ"א סגי שנותן שכר טרחו ועמלו ולא אכפת לן שהוא באחריות השליח אם כי אינו ממש לשיטתם דשם הוא אופן אחר ולא ממש שייך זל"ז וגם הרמ"א מודה דיש אופנים שאסור שיקבל אחריות כמבואר בב' הסימנים הנ"ל בכמה מקומות ועי"ש סי' קעג סי"ח וצל"ע בכ"ז.

האם מותר לקבל מתנה מהבנק על יתרת עובר ושב

נשאל
תי

לענין בנק שמעניק מתנה למי שמחזיק סכום מסויים בעו"ש ביום אחרון בחודש והשבתי דלכאורה הם נותנים שכר על ההפקדה והיינו אגר נטר.

ואע"ג דבסכום כזה של הפקדה הי' מקום לטעון שאין להם רווח כ"כ לשלם על כך מתנה כזו, מ"מ כ"ה דרך המסחר בזמנינו שמחלקים קליות ואגוזים כדי להרגיל בני אדם אצלם, דהם יודעים שאין פנאי לרוב בני אדם לתכנן באיזה בנק להפקיד את כספם, ודרך בני אדם שהיכן שיתרגלו להפקיד את ממונם ימשיכו להפקיד ובפרט אחר שאחר הפקדות יש גם משיכות וחוזר בהפקדות כעין גלגל החוזר, ולכן מזרזים באופן כזה לפעול ולהפקיד סכומים בבנק כדי להרגיל בני האדם לקבוע עצמם שם.

ובדין הוא שהיו יכולים לקבוע שיקבלו המתנה גם בלא שימוש בחשבון כלל אלא רק בעצם פתיחת החשבון, ובאמת יש בנקים שמעניקים מתנה גם באופן כזה, רק דבזה המציאות בשטח היא שיש לקוחות שפותחים חשבון בלא שימוש כלל ואין להם רווח מהם אלא רק טירחא והוצאה, ולכן בבנק בניד"ד עדיף להם להתנות שיהיה למתנתם תנאי שיכלול גדר של הפקדה כל שהיא כדי שיהיה קיום ורצינות לחשבון זה ומכיון שמטרת הבנק לגשת לקהל הרחב שאינם מבקשים לעשות עסקים עם הבנק בדוקא לכן מוכרחים להתנות בסכום נמוך ובלבד שיהיה איזה גדר שיהיו קבועים בזה.

ואע"ג שאומרים שעושים כן כדי לשמור קשר עם הלקוחות מ"מ אין מזה ראיה דפעמים שאומרים מה שיותר משתלם להם שהלקוחות ישמעו מהם ואין זה מכריח שכך דעתם, וגם בלאו הכי הרי הרווח שיש להם מהלקוחות הוא גם בהפקדות וכן"ל.

(וגם שמעתי שמועה דטעם חלוקת המתנה הי' מחמת שפקדו עליהם הרשות שמוכרחים לתת איזה מתנה על יתרת עו"ש ואיני יודע מקור השמועה ואם היא נכונה אך השמועה יכולה להיות נכונה שכן אין מוכרח שהטעם שהבנק מסביר לציבור הוא הטעם האמיתי למתנה).

והיה מקום לטעון דמכיון שהבנק אינו נותן בפועל שכר על עצם ההפקדה אלא על ההתרגלות להפקיד א"כ אין בזה ריבית אבל יותר נראה דמאחר דסו"ס הוא מתנה על הפקדה דהרי כוונת הבנק שיהיו פועלים בענין של הפקדה רק שצריכים לעשות גדר בזה ופשיטא שהסכום הנקבע על ידי הבנק הוא חלק ממה שהבנק מתכוון לקבל מן הלקוח, א"כ דין פרוטה כדין מאה, וגם יש לדון אם שייך לטעון בזה דסו"ס הרי הבנק מתנה עם הלקוח על אגר נטר ומה אכפת לן טעמו.

ואמנם ברמ"א בס"ס קסו נזכר היתר של לדור בחצרו כשאין ההמתנת מעות משום

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהמלוה צריך למעות, ומיירי שם כשהמלוה אינו צריך לבית ואומר לו בנה הבית מהוצאותיך ודור שם עד שאשלם לך, אבל גם באופן הנזכר מצינו כמה תנאים דאפשר שההיתר הוא רק מחמתם.

הא' שאין למלוה תועלת באגר נטר, דעי"ש בש"ך בחו"ד שאם בנאו לצורך הבעלים אסור.

והב' אפשר דהוא רק כשהמתנה לא ניתנת על תנאי להלוואה, שהוא רק מצד שאינו יכול להשתמש בבית לפני שישלם הוצאות הבניה, דכלא לשלם ההוצאות א"א לבנותו, אבל הבעלים אינו מתנה עליו מצד השימושים שהוא יכול לדור שם בתנאי שילוה לו הוצאות הבניה, (ואמנם יש לדון אם גדר התנאי שלא יהיה מחמת ההלוואה או שלא יתפרש שהוא מחמת ההלוואה).

והג' דמיירי שם שסו"ס אין בעה"ב מרויח דבר ממשי ממה שהוא מקדים המעות, דהרי לו יצויר שבעה"ב עצמו ימתין שיהיו לו המעות ואז יבנה וישלם ההוצאות הרי לא הפסיד מהזמן שהרי בלא"ה זה מה שעושה שממתין עד שיהיו לו מעות וישלם אז ההוצאות וישתמש בבית, וקצת רווח זמן דביני ביני של הבניה עצמה אינו מורגש בעין בתנאי שקודם המעשה.

ועוד דבדרכ"ת שם הביא בשם סמ"ע דאם הבית אינו חורבה אין בזה היתר זה, והביאור בזה י"ל דענין ההיתר בחורבה הוא שאין הבעלים מפסיד או מרויח כיון שאין דר שם אבל אם יש לו בית לדור ועושה היתר זה א"כ האגר נטר מורגש במה שמוותר ביתו לזה שמלוה את הוצאות הבניה.

וכן בבהגר"א שם מוכח דכל ההיתר כאן הוא משום שאין הבעלים מפסיד שהרי ציין לדברי הגמ' בב"ק כ' ע"ב שצריך לשלם משום דמשחרן אשיתא הא לאו הכי לא ר"ל דא"צ לשלם וציין שם לרש"י בב"מ קיז ע"א ושם כתב דאם לא ישלם בכה"ג כשצריך לשלם חשיב ריבית, והוסיף ע"ז הגר"א דהיינו משום אשיתא, ומבואר בדברי הגר"א דההיתר בבונה בית לדור ולא חשיב אגר נטר הוא מצד שהבעלים אינו מפסיד דבר דאם מפסיד דמשחרן אשיתא שוב חשיב אגר נטר אבל אם הלוה שהוא הבעה"ב מפסיד דבר למטרת הלוואה זו אין כאן היתר זה.

וכל תנאים אלו אינם שייכים כאן דהרי כאן ההלוואה להנאת הבעלים וגם הוא ניתן רק על דעת ההלוואה וגם הבעה"ב מרויח דבר ממשי דהרי כל ממון בבנק מרויח לבנק ופרוטה לפרוטה מצטרפת וגם דהבעה"ב הלוה מפסיד בשביל הלוואה זו.

[ומה שהמתנה שאח"כ מפסדת את כל הרווח אפשר דאינו טענה דהרי לפי שיקול דעת הבנק מתנה זו מרויחה להם בסופש"ד כיון שהיא גורמת להלוואות חדשות שיבואו אח"כ, אבל עכשיו נתנה על הלוואה קודמת והבנק משתמש בכל פרוטה שמרויח מכח ההלוואה, ועוד דמנ"ל שכשהמתנה גדולה מרווח של ההלוואה חשיב שלא היה רווח בהלוואה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואם באמת מיירי באופן שהרשות חייבו את הבנק לתת מתנה ואין הבנק יכול להמלט מזה והבנק החליט להתנות באופן זה ע"ד הרשות, א"כ יש מקום לטעון שיש כאן אגר נטר מצד שהמתנה אינה מפחתת מן ההלוואה דאפי' אם נימא שהמתנה באה מן הרשויות ולא מן הבנק הרי זה כטובת הנאה שהלווה מפנה את המתנה למי שמלווה לו, עי' ס"ס קס סכ"ג דאסור בכה"ג, וכ"ש שהמתנה מגיעה ממועות הבנק].

ואמנם מצאנו בסי' קס היתר במתנה מועטת שלא מחמת הלוואה, מ"מ בניד"ד הוא מחמת הלוואה וגם לכאורה בניד"ד אינו בגדר מתנה מועטת דמתנה של סכום כזה לאדם שאינו מוכר אינו מתנה מועטת שיתנו מתנה כזו בלא טעם.

ובפוסקים דנו לגבי הקונה חפץ ומחזירו לאחר שהשתמש בו אם חשיב הך השתמשות כאגר נטר כיון שהמוכר ניחא ליה במעות ויש שכ' דאם מוכחא מילתא שאי"ז משום אגר נטר שרי כגון שאינו מתנה בתשלום מראש ומאפשר לקנות בהקפה (עי' עוד חוט שני סוף פי"ג ועי' חלקת בנימין סי' קעד סק"ג ובמה שציין שם), אולם כאן הרי ניחא ליה באגר נטר ומתנה בזה רק שהמתנה גדולה מהאגר נטר וכבר דובר בזה.

ולפי מה שראיתי במאמר אחד בענייני ריבית דיש לבנק רווח מההפקדות מכיון שיכולים לתת הלוואות ללקוחותיהם רק בכמות יחסית לפי ההפקדות שיש להם, וצריך לברר אם הדברים נכונים.

ובתשובת רדב"ז ח"ד סי' רלג כתב דאם אומר המלווה שלא התכוון ליקח אגר נטר אינו נאמן כיון שהתנה בדברים שבלב אינם דברים ואפי' כשרגיל ויש אומדנא מ"מ כיון שפירש אסור ואמנם הנידון שם באופ"א לגמרי מכאן אבל אולי סברתו שייכת גם כאן.

ובמקרה שהבנק מתנה בשימוש קטן בכרטיס אשראי הוא ג"כ משום שהבנק פונה לקהל הרחב שאינו מבקש לעסוק עסק גדול עם הבנק ויודע הבנק שיש ריבוי בני אדם שעל ידי שימוש בכרטיס ישתמשו יותר ועי"ז הבנק ירוויח העמלות של הכרטיס שהוא מקבל חלק ממנו (ולענין זה גופא אם עמלות הכרטיס אשראי יש בזה ריבית או לא הרחבתי במקו"א בתשובה מכת"י ועוד חזון אי"ה).

ומכיון שאין הדברים כאן למעשה אלא רק בנידון הרעיוני האם חשיב מתנה על הלוואה לא נכנסתי בזה לנידון אם מותר ללוות מבנק כשיש מניות של גויים וכיו"ב ודנתי במקו"א [ראה צמח' ד"ה האם אפשר להשקיע צמניות צח"ל ולסמוך על כך שרוכז המשקיעים צרוז המניות אינם יהודים, וצד"ה מה הדין צנן שהמנהל הוא ישראל וכל צעלי המניות של הצנן הם גוים האם מותר ללוות צריצית], וכן יש בזה עוד כמה נידונים שלא נכנסתי בזה כאן, כגון אם יש איסור ריבית מחברה בע"מ ואם יש איסור ריבית מאוחרת כשהלוואה אינה קיימת בשעת המתנה (עכ"פ אם מיירי במקרה כזה) והמתנה ניתנת להדיא על ההלוואה שעברה (ונתבאר במקו"א שאין לזה היתר) וכן לא נכנסתי לנידון אם אפשר לסמוך על היתר עסקא לענין מתנה על יתרת עו"ש, ועוד כמה

ומ"מ למעשה צריך לעיין ולהתיישב בדבר, וגם עשוי הדין להשתנות לפי עוד נתונים שהיו במקרה ואכה"מ, והדברים דלעיל לא נאמרו אלא בדרך לימוד בלבד.

הוספה לענין בנק שנותן מתנה על יתרת עו"ש (134778)

יש להוסיף דגם שהבנק אומר שהמתנה היא ליצור קשר טוב עם הלקוחות, והיינו במילים אחרות שהם רוצים שיתמידו בפעולות, אינו מוכרח דרוצים שיעשו פעולות של הלוואה דאדרבה י"ל דהיינו בפעולות הפקדה, חדא דהרי המתנה ניתנת על הפקדה ועוד דהרי בלקוח רגיל עסקי' שרוב פעולותיו הם הפקדות ולא הלוואות ועוד דממה שהתנה הבנק או שימוש באשראי או הפקדה ש"מ דהבנק רוצה שיתמידו בשימוש שיש לו רווח מזה דהיינו אשראי שיש לו עמלה והפקדה שבזה יש לו רווח מהיתרה שיש רווח תמידי במניות הבנק כשיש יותר יתרה.

השלמה למה שנתבאר דאגר נטר הוא אף אם אין למלוה שום רווח ממשי או נראה לעינים מהממוץ (134778)

יש עוד לציין בזה לדברי המחבר ביו"ד סי' קעג ס"א מכר לחבירו דבר ששוה עשרה זהובים ב"ב בשביל שממתין לו אסור, אפילו אם המוכר עשיר ואינו צריך למעות ולא היתה הסחורה נפסדת אצלו וכו' והוא ע"פ סוגי' דב"מ סה ע"א, ועכ"פ במפרש ב' מחירים בכל גווני אסור גם כשאין שום רווח הנראה לעיניים למלוה מאגר נטר, ומ"מ אין המקרה שוה ממש שם לכאן דשם המעות על מה שהוא ממתין ההלוואה וכאן הוא על מעשה הפקדה אבל היינו הך וכ"ש שמעשה הפקדה הוא יותר מחזי הלוואה ממעשה המתנת מעות של חוב שגם הוא דרך מכר דקיל מדרך הפקדת מעות (והפקדה כאן הוא כעין הלוואה דהרי להוצאה נתנה).

אב שמחלק ממתק או מתנה לילדיו ואומר ילד שאינו מקבל עכשיו יקבל לאחר מכן ממתק גדול מזה האם הדבר מותר משום ריבית

הנה

קי"ל [יו"ד סי' קס ס"ט] שאסור להלוות בניו ובני ביתו בריבית, אבל כאן אין הנידון מצד בניו ובני ביתו, שזהו אינו מתיר וכו"ל, אלא מצד שהאב אינו חייב לילד דבר והוא מתנה בעלמא, דהרי קי"ל שלא שייך אגר נטר במתנה כמ"ש ביו"ד סי' קעז סט"ו המתחייב לפרוע לחתנו לנדוניה לזמן פלוני ואם יעכב מלפרוע יוסיף על סך הנדוניה על כל עשרים דינר מהם ז' פשיטים בכל חרש מותר, שזה דומה לנותן מתנה לחבירו ואומר לו אני נותן לך כך וכך לזמן פלוני ואם לא אתן לך לזמן פלוני עוד אני מוסיף כך וכך שהוא מותר עכ"ל וכע"ז ברמ"א לעיל סי' קעז ס"ו.

אבל אם האב התחייב לתת לבן מחמת פעולה כל שהיא שסיכם שיתן לו ע"ז ממתק או מתנה לא חשיב מתנה ואז הוא ריבית דיש כאן חוב והוא משלם לו יותר מן החוב משום אגר נטר.

[ובפוסקי זמנינו נחלקו לגבי בל תלין אם שייך כשבא ללמד את בנו תורה או לחנכו ומבטיחו שאם ילמד יקבל כך וכך ויתכן דגם נידון זה יהיה תלוי בפלוגתא זו דהנידון אם יש כאן חוב, ואם נימא דאין כאן חוב על האב א"כ אפשר שגם אין כאן ריבית וכמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קסו ס"ג שאם נותן בתורת מתנה ולא בתורת הלוואה מה שמחזיר לו חשיב ריבית כיון שאין מחוייב להחזירו, ואמנם מצינו שמתנה אסור לתת כשיש הלוואה ואפי' ריבית דברים אבל אם מעיקרא לא היה אלא מתנה לא היה כאן חוב, אלא שהסברא הפשוטה דיש כאן פעולה ויש כאן חוב דהרי האב הבטיח והבן אדעתא דהבטחת האב קעביד].

ויש לדון באופן שהאב התחייב בדיבור כבר קודם לכן לתת, האם גם בכה"ג הוא בכלל ההיתר או דכיון שכבר נתחייב במתנה מועטת שיש לו לשלם משום מחוסר אמנה (חו"מ סי' רד) ובפרט בתינוק שאין להבטיח בלא ליתן לו כמ"ש בסוכה מו ע"ב לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה משום דאתי לאגמוריה שיקרא שנאמר למדו לשונם דבר שקר ע"כ, והובא בערך לחם או"ח סי' קנו ס"א, וכ"כ הרמב"ם פי"ב מהל' שבועות ה"ח שצריך להיזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת וכו' (הובא במהר"ץ חיות על הגמ' שם), ובזה שמא חשיב כבר כעין חוב.

ויעוי' ברמ"א יו"ד סי' קעז ס"ו שכתב בשם הרשב"א בתשו' ח"א סי' תתקפ"ט והריב"ש סי' תקב דלגבי נדוניה אם עומד קודם הנישואין יכול להתנות שכל עיכוב יוסיף לו אבל אחר הנישואין כבר א"א דחוב הוא, ולכאורה יש ללמוד מזה דקודם הנישואין גם אם כבר נתחייב מצד מחוסר אמנה מ"מ אי"ז בכלל ריבית כיון שלא חל חיוב ממונו משורת הדין,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכן הוא כמדו' להדיא שם בריב"ש דמיירי שאף אחר שנתחייב לו הנדוניא כיון שהי' קודם נישואין בא להוסיף ריבית חשיב ריבית על המתנה ואין בזה ריבית וכך למד גם בדברי הרשב"א הנ"ל.

ואע"ג דברשב"א אינו מפורש להדיא כמו בריב"ש דמיירי הכל באותו מעמד מ"מ יש לדייק כן נמי בדבריו דרק לאחר נישואין הו"ל ריבית ודכוותה קודם נישואין לא.

והנה דינא דמחוסר אמנה במתנה הוא במתנה מועטת כמ"ש בחו"מ סי' רד ס"ח (ועי' בחו"מ ר"ס רמט בט"ז שסבר דהך דינא דלא לימא בקטן הוא משום מחוסר אמנה במתנה מועטת) ובמקח הוא גם לא בדבר מועט כדמשמע בחו"מ שם סי' ז' דהשו"ע אח"ז בס"ח פליג רק לענין מתנה במרובה למועטת אבל במקח בס"ז לא פליג בזה, ולפ"ז לכאן נדוניא הוא מחוסר אמנה כמו במקח דהרי סמכה דעתו כמו במתנה מרובה ושאר הדברים דחשיב מחוסר אמנה משום שסמכה דעת המקבל וכ"ה בכנה"ג בחו"מ שם בשם מהרי"ו סי' עב דבנדוניא איכא מחוסר אמנה וכ"ה שם סי' פג ע"פ הא"ז (ועי' בזה עוד בדעת משפט ח"ב עמ' שכ).

והנה בשו"ע יו"ד סי' קס שם הלשון הוא אפילו לבניו ובני ביתו אסור להלוות ברבית אעפ"י שאינו מקפיד עליהם ובודאי נותנו להם במתנה ע"כ, והי' מקום ללמוד דגם כשמתחייב להם בדרך מתנה, אבל זה אינו דאפי' בחבירו שהוא ריבית דאורייתא דרך מתנה מותר וכנ"ל, אלא כוונת השו"ע שם דאפי' כשמחזיר החוב עם הריבית מתכוון ליתן ריבית בתורת מתנה [ע"ע סי' קס סי"ז לגני מ"מ], גם בזה אסור, ועי' שם גם בש"ך וכן נראה מסקנת הט"ז סק"ד (אע"פ שאפשר שמתחילה היה לו צד לפרש באופן עי"ש).

והחת"ס שם כתב ונראה לי שהוא נותן להם ההלוואה במתנה ולא יגוש אותם, וכן בתלמידי חכמים דלקמן סעיף י"ז עכ"ל, ונראה דכוונתו לבאר דכוונת המחבר מתנה הוא שכוונת האב למחול להם על ההלוואה ולא להיות להם לנושה, וסובב על לשה"כ לא יגוש דמיירי בנושה, וכן בת"ח ההיתר הוא בכה"ג, אבל בבני ביתו כשאינם ת"ח אין היתר זה, ומה שהותר בסי' קסו בכה"ג הוא במפרש שיש כאן מחילה ומתנה וכאן מיירי באינו מפרש, ומ"מ הט"ז והש"ך לא פירשו כן כוונת השו"ע וגם בסי"ז נראה שלא פי' כן הפוסקים.

תשלום הדברים כדלהלן:

א' האב אסור להלוות בניו בריבית.

ב' בדבר שאין האב חייב ליתן לבניו מותר לו לומר שמי שיקבל לאחר מכן יקבל דבר גדול יותר.

ג' היתר זה הוא גם אם הוא הבטיח להם קודם לכן שיביא להם והוא ברור שיביא להם וגם אם יש בזה משום מחוסר אמנה אם לא יביא להם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ד' אם הפרס או הממתק על פעולה שעשו שהתחייב על כך מראש להביא להם הדעת נוטה שהוא בכלל איסור ריבית.

האם מותר להברי'ש בובע בשבת עם מברשת

ברמ"א

סי' שב ס"א הביא דעת רש"י בשבת קמ"ו דאסור לנער בגד מן האבק שעליו אם מקפיד עליו, וטוב לחוש לדבריו, אולם המחבר נקט כדעת התוס' שם דמפרשי שהניעור הוא מן הטל ומשמע דסבר כדעתם שבלא זה אין צורת כיבוס, וגם חלק מבני ספרד מחמירים כהרמ"א [הנא"ס ויחי ס"ח חשש לדעת הרמ"א], ובמשנ"ב שם הביא דעת הא"ר דס"ל שדבר זה אסור מן הדין [פי' ולא כהרמ"א שכתב רק 'וטוב לחוש'], אבל מסיק המשנ"ב דעל ידי גוי בפרט בצירוף כבוד הבריות יש להקל כהמחבר.

ואיסור זה הוא בבגד חדש ושחור שמקפיד עליו (כמבואר בגמ' ושו"ע שם), ובני"ד בכובע יש כמה חילוקים בין הנידון שם לני"ד, האחד דלמרות שהוא שחור אבל יש לדון דאולי אינו מקפיד, וצריך לברר גדר אינו מקפיד, דאפשר שכל מי שיכול לצאת לשוק כמה פעמים בכובע כזה חשיב אינו מקפיד ואם סגי גם ביוצא בו רק באקראי, והרי אין הכוונה במי שמנער ואין לו צורך בניעור זה כלל דלא בשופטני עסקינן וצל"ע הגדר בזה ובמשנ"ב סק"ב כתב שאם לובשו לפעמים בלא ניעור חשיב אינו מקפיד.

ועי' שלחן שלמה סק"א שהאריך בנידון אינו מקפיד דצ"ב איך נסמוך ע"ז מאחר שיש כאן דבר הנוגע לדאורייתא, ויש להוסיף בזה דבגמ' שבת קמז ע"א משמע שגם דבר שעשו אותו כמה בני אדם עדיין חשיב לא קפיד כל עוד ששייך לומר לא קפיד וזה מסייע שיש בזה הגדרה ברורה מה חשיב לא קפיד, [ושו"ר שזש"כ פט"ו סכ"ט ובהערה הביא זשס הגרשז"א ע"פ הרי"ד ופ"א בגמ' שם דהנידון מלד שזחול אין מקפידין וזשבת עושין לכבוד שבת ולמד מזה דלא חשיב קפידא מה שעושין כן לכבוד שבת, והוא דלא כמ"ש בחו"ש ח"צ פל"ג עמ' ריא עי"ש].

ועוד יש להוסיף דכשאינו ידוע אם חשיב קפיד או לא אינו ממש דאורייתא אלא ס"ס דלכן התיר המשנ"ב על ידי גוי כדסמוך [אם כי יש לטעון דכאן הספק הוא חסרון ידיעה דאינו ספק לענין ספק דרבנן לקולא כמבואר בטושו"ע דהל' תערוצת ונוגע לנידון אם מנרפי' חסרון ידיעה לס"ס].

ועי' בבה"ל שם שהביא מהחיי"א כלל כב ס"ט בשם היעירות דבש דלפי שלא ידענו עד כמה נקרא חדש לכן צריך ליזהר בכולם, ומסיק דהמחמיר תבוא עליו ברכה והמקיל יש לו על מה לסמוך דשאר אחרונים לא הביא חומרא זו וטוב שיעשה בשינוי כלאחר יד ועי' עוד בערה"ש ס"ה אם כי עיקר דבריו שם נוגע לניעור ממים שאין בזה עיקר הנידון כאן.

אבל גם הנידון בבה"ל שם אינו להדיא באופן שמסופק אם חשיב מקפיד אלא במסופק אם נקרא חדש ואולי מיירי במקפיד וצל"ע ועכ"פ בבה"ל ד"ה עליה כתב דבסתמא בבגד חדש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ושחור מקפיד א"כ ידוע שאינו מקפיד (וכ"כ בערוה"ש סק"ג, ובבה"ל שם הביא דעות בזה ועי' גם תהל"ד סק"א ושוע"ר סק"א).

עוד יש לדון דכאן הוא שפשוף קל ולא רק נייעור, ובשפשוף הוא חמור יותר דבזה אסור גם להתוס' והמחבר כמ"כ בבה"ל שם ע"פ דברי השו"ע להלן סעי' ה' על כסכוס סודרא.

והגדרת השפשוף האסור כתב שם הבה"ל למסקנתו [ועי"ש מש"כ נשם השל"ג] דכסכוס סודרא הוא שעושה הצחצוח בידים להוליד לבנינות על הבגד (א"ה ולהלן מוכח שאבק חיצוני אינו בכלל להוליד לבנינות) ובזה אסור בכל גווני ע"כ.

ועוד כתב שם שההיתר הוא דוקא באינו עושה שום פעולה כלל אלא רק נייעור בעלמא מן האבק שעליו (א"ה והברשה חיצונית מוכח דלהלן שהוא כמו נייעור), אבל אם מכסס ומשפשף את הבגד להסיר ממנו הכתמים כדי ליפותו לכו"ע יש עכ"פ איסורא בזה ע"כ.

ועוד כתב שם דההיתר לכבד בגדים בחלק מהאופנים ברמ"א סי' שלז ס"ב הוא רק להעביר את הניצוצות או את האבק [עי' ברמ"א סי' שז ס"א הנ"ל] וכגון בדלא קפיד עי"ש, אבל לא לשפשף להסיר בזה הכתמים דזה אסור אפילו ביד כמו בכסכוס סודרא עכ"ד.

היוצא מזה דלהעביר ע"י כיבוד (הברשה) מה שלמעלה מן הבגד מותר אפי' על ידי כלי [להמחזר ככל גווני ולהרמ"א דללא קפיד] אבל לשפשף גוף הבגד בידים להוליד בו לבנינות אסור [וזמנרשת עם קסמים יש איסור ככל כיבוד כמ"ש ברמ"א סי' שלז הנ"ל והוצא צנה"ל שם נשם המאמ"ר, וצנה"ל צסי' שלו הציא שיש שפקפקו באיסור זה אצל למעשה לא הקיל בזה משום טעם שז' הצ"ח דהוא זלול צכוד שנת ומחזי כעוצדין דחול].

ולפי הנ"ל נמצא דלדין דנהגי' כהרמ"א (וגם יש מבני ספרד שנוהגים בזה כהרמ"א כמו שנתבאר) א"כ ההיתר הוא רק בג' תנאים, הא' שאינו מקפיד, והב' רק כיבוד עליון חיצוני ולא שפשוף פנימי בבגד או שינוי צבע הבגד עצמו, ומברשת שאין בה קסמים.

ולפ"ז עיקר המונע לנו לנהוג בפועל כההיתר של הרמ"א בכובע הוא מצד גדר שאינו מקפיד כמו שנתבאר דעת היעירות דבש בזה, אבל מעיקר הדין אין חיוב להחמיר בחומרא זו כמשנ"ת.

אבל בבה"ל בסוף הסעיף כתב בשם התפארת ישראל (כלכלת שבת סקי"ג) דכהיום נהגו לאסור אפילו ע"י מכבדת העשויה משערות וכ"כ ביערת הדבש ע"ש הטעם ואינו מותר אלא ביד עכ"ל, והטעם כתב התפא"י שם דהוי עובדין דחול דטריחא מילתא ומיחזי כמתקן מנא, והוא כעין הטעם דלעיל בבה"ל סי' שלז לגבי מכבדות של קסמין.

[וצע"ק שלא הזכיר סברת התפא"י גם בסי' שלז ואולי משום שאינו מדינא, וק"ק דהרי בשל קסמין הביא שם סברא זו אף שאינה מדינא, וצ"ל דשם מצרף סברת האוסרין מדינא משא"כ בענייננו שאין האיסור מדינא אלא ממנהגא].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היוצא בזה כדלהלן:

א' לדעת המחבר אין איסור ניעור אבק ועפר מבגד.

ב' לדעת הרמ"א יש איסור בניעור מבגד שחור וחדש שמקפיד עליו.

ג' יש מבני ספרד שנהגו כהמחבר שכ"כ הבא"ח.

ד' גם להמחבר יש איסור לכסכס הבגד והגדרת האיסור הוא כל שהאבק בפנים הבגד ומשתנה צבעו על ידי מעשה בידים.

ה' הגדרת בגד שאינו מקפיד הוא כל שיוצא בו לפעמים בלא לנקותו.

ו' יש שחששו להחשיב כל בגד כחדש משום שלא בקיין בזה, ואין חיוב מדינא לחשוש לחומרא זו וטוב לעשות בשינוי.

ז' מכבדת (מברשת) עם קסמי עץ אסור להשתמש בה ואף שיש שפקפקו באיסור זה מ"מ אין להקל משום עובדין דחול.

ח' המנהג לאסור כל הברשת בגד משום עובדין דחול.

מי שיכול למנוע התקשרות בטלפון בשבת לצורך פיקוח נפש על ידי טירחה קטנה של הליכה למקום אחר האם מחוייב לעשות כן

אם

אין שום חשש סכנה בעיכוב הזמן שיש בזה מחוייב ללכת ולא ניתנה שבת להדחות אצלו, ואכתוב בקיצור דלגבי הילוך אע"ג דמצינו שיש למעט בהילוך שלא לצורך בשבת מ"מ כל מה שמותר עבורו להלך בשבת חשיב הותרה ואי"ז בכלל האיסור כלל משא"כ כל חילול שבת אחר בין דרבנן ובין דאורייתא חשיב דחוויה ולא הותרה ובניד"ד הוא לא דחוויה ולא הותרה אלא איסור כיון שאפשר בלא חילול זה ולא גרע מהקל הקל שאם אפשר בחילול קל אינו מתיר החמור וכ"ש כשאפשר בלא חילול כלל (לא נכנסתי בזה לנידון אימתי אמרי' דבשביל למנוע שיהוי מתיר לחלל שבת כדי למהר הרפואה ועי' סי' שכח סי"ב, ומ"מ בנידון של כת"ר נראה שאכן אין נפק"מ אם יקבל התינוק הרפואה כמה דקות אחר זה, וכמו"כ הנידון מה נכלל בכלל פקו"נ המתיר לחלל שבת הוא נידון בפנ"ע ואיני מכיר המקרה).

וא"צ לבוא בזה לנידון אם הלכה כדעת הצמח צדק הקדמון סי' כח שהובא בפמ"ג בסי' שא וריש סי' שז (והזכרתיו גם בתשו' אחרת ד"ה האם מותר לדבר דברי מסחר וממון בשבת כשהוא בצער אם לא ידבר על זה) שסובר דהדינים שלמדו מקרא דישעיה וכבדתו וגו' הוא דאורייתא, ויש להוסיף לנמנה פוסקים גם אם הוא רק דברי קבלה חשיב כדאורייתא והרמזי בזה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

צ"מ], דאין נידון זה שייך לכאן, דבכל אופן שהוא עושה מעשה הילוך לצורך אין בזה פגם כבוד כלל, ומעולם לא נאסר, וההגדרה של צורך הוא כשיש תועלת המתירה מחמת זה לעשות המעשה שהוא עושה, דאין זלזול בכבוד שבת במעשה כזה, והרי זה כמעשה שאין בו זלזול בכבוד שבת, ועי' בתשו' הנ"ל שנתבאר ענין זה לגבי דיבור וה"ה כעין זה הוא לגבי הליכה.

ועוד דכמה צרכים שהתירו לצרכם להרבות בהילוך בשבת לא התירו לחלל שבת עבורם אפי' בדרבנן, וחזי' שאין דמיון בין זה לזה, וכ"ש שא"א להתיר איסור כדי למעט בהילוך בשבת.

ולגוף מש"כ כת"ר שהתקשרות בטלפון בשבת הוא דרבנן יש לעורר בזה דאפי' אין כאן מבעיר מ"מ יש כאן עדיין החשש מצד בונה כמש"כ החזו"א לענין חשמל, וגם כאן מחבר כאן מעגלים שבונים מערכת טלפון עי"ז גם במכשיר שאינו מחובר למקור חשמל כגון לשקע או לסוללה ונ"מ ראינו שגם מכשיר טלפון שאינו מחובר לחשמל נשקע או נסוללות כלל אלא מחובר רק לכבל הטלפון אפי"כ יש בו נורה שדלקת וממילא אפשר שיש איזה זרם חשמלי שמגיע גם בכבל הטלפון בלעד, וכך נראה מדברי האחרונים שדנו לענין טלפון דהוה פשיטא להו שהוא עובד על חשמל, ואיני בקי במציאות צ"ז, ואולי יש שינויים מומנס לזמנינו], וגם מצד שהשיחה מחוברת ועוברת דרך הקו הפועל על מחשבי החברה המפעילה, וכל שכן אם מדובר בטלפון שיש לו צג (עי' ארחות שבת פכ"ו סל"ו) או חיבור למערכת שקע חשמל (שהם כמעט כל הטלפונים הנייחים שבזמנינו וכל הטלפונים הניידים) שבוה אין אנו מדברים כלל, ובבית יצחק ח"ב לא נראה שנקט שדיבור בטלפון הוא הפעלת חשמל וממילא לדידן שהפעלת חשמל הוא דאורייתא א"כ גם בזה יהיה דאורייתא בכל טלפון, ועי' עוד בעצי הלבנון סי' י ויד יצחק ח"ג סי' רסח וכן בשו"ת משנה שכיר קיז נקט שהוא איסור דאורייתא מטעם אחר עי"ש טעמו.

האם אפשר לפסוק מתוך ספר כשאין חכם לשאול

לכתוב בזה ללומדים ומתחילים, ואמנם איני ראוי לזה, ואני רחוק ממידה זו, וגם יש גדולים וטובים שכתבו בזה כבר, ולכן אשתמוטי בקשתי לישתמט מזה אבל חזקו עלי וגו', לכך ארשום אלו עניינים השייכים לזה שעלו במחשבה ולא כתבתי כל דיני הוראה שנזכרו בפוסקים אלא רוב הדברים דלהלן הם עניינים המתעוררים והמצויים, ומהם דברים שהארכתי במקומות אחרים.

נתבקשת

א) הנה בהרבה מקומות הונהג שעיקרי ההוראה הם מרב לתלמיד ולא רק בלימוד מספרים, וכבר אתבדרא ההנהגה שהבא להורות צריך תחילה לשמש בפני מורה מובהק קודם לכן, ומ"מ מצוי שאדם נקלע למצבים שאין חכם שאפשר לשאול ויכול רק לבדוק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בספרים, וצריך לדעת מה לעשות במצבים כאלה, ובאופן זה נעסוק בדברים הבאים.

(ב) ומצינו בכ"מ דמשמע שחכם שהגיע להוראה שכתב פסק דין ואין על זה קושיא או חולק אפשר לנהוג ע"פ פסק זה וא"צ לטרוח לברר אם יש חולקים ע"ז (פשוט בש"ס ופוסקים בהרבה מקומות) עכ"פ היכא שאין לחוש שיש חולקים, וזה אינו שייך לדין הוראת חכם שהוא דין מיוחד בהוראה על מעשה כמבואר בנו"כ ביו"ד סי' רמ"ב סל"א ועי' חוט שני הל' נדה בהרחבה.

(ג) ושמועות שמבדרות בשם כל מיני חכמים שא"א לעמוד על מקור השמועה א"א לסמוך עליהם (הגר"ח"ק בשם החזו"א והגריש"א ועוד, ועי' חולין קמא ע"א כל מתניתא דלא מיתניא וכו' ועי' אגרת רב שרירא, ועי' רמ"א באהע"ז סי' יז ס"ג), ומ"מ לא נמנעו מלהזכיר לפעמים שמועות כאלו כצירוף עם פסק דין ע"פ בירור היכא דמסתבר טעמייהו.

(ד) ספר שהוחזק כמשובש א"א לסמוך עליו (עי' פסחים קיב ע"א כשאתה מלמד את בנך וכו' ועי' כתובות יט ע"ב ספר שאינו מוגה אסור להשהותו וכו' ועי' באחרונים מש"כ בזה לענין שאר ספרים, ועי' שו"ע יו"ד סי' פד סי"א אשה שנמצא אחר בדיקתה שרץ הנראה לעינים כגון חומט אסור לאכול מבדיקתה וכו' וכן מצינו דחשיד אשקרא פסול לעדות ועי' קצה"ח סי' מו סקי"ז ובחלק מדבריו יש פלוגתא אבל בפרט זה הוא מוסכם).

(ה) אבל ספר שמלקט מספרים אחרים הרי הוא בחזקתו דעד אחד נאמן באיסורין, ואין חיוב לטרוח ולברר כשעד אחד מעיד ואין אדם מכחישו (עי' עוד יו"ד סי' קכז).

(ו) ואפי' אם נמצאה טעות אקראית באיזה ספר א"א לפסול הספר מחמת זה אם אפשר לתלות הטעות באיזה דבר, דאי אפשר לספר בלא שגיאות וגם א"א לאדם בלא שגיאות (ועי' בשד"ח בשם האחרונים דמחמת זה אינו לשה"ר לומר על אדם ששגה וטעה, ועי' יו"ד סי' רמב ס"ג בשם התה"ד פסקים סי' רלח שמותר לחלוק על רבו אם יש ראיות לדבריו ועי' בפת"ש שם מה שהביא מדברי האחרונים הנוגע לענייננו, ועי' גם בשו"ע שם דשרץ שאינו נראה אינו בכלל הנ"ל גבי בדיקת תולעים, ובגוף דברי השד"ח הנ"ל עי' במאירי ב"ב קסד שכ' דלומר על אדם שטעה במעשה כגון בהוראה ובד"ת הוא לשה"ר וצ"ל דהיינו היכא דמשתמע מיניה גנאי לפי הענין כמש"כ הח"ח בביאור הגמ' בערכין טז גבי נורא בי פלניא, ועי' עוד גיטין ו ע"א).

(ז) הגר"א הזהיר להגר"ח מולוזין למצוא מקור לכל פסק דין מהגמ' (כתר ראש) וכתב הגר"א שפסקי הלכות הם רק לע"ה (עי' בספר הגאון שהביא כמה מ"מ בזה מדברי הגר"א זלה"ה, ועי' עוד ברכות מז ע"ב ורש"י שם וסוטה כב ע"א), ולכן הזהירו רבותינו לעי' במקורי הדינים לידע המעשה אשר יעשון ועכ"פ בדברי הראשונים, ומ"מ עובר עבירה גריע מע"ה, ולכן כשא"א ואינו ביד כל אדם לברר מקור כל דין מוטב לפסוק מפסקי דינים שאין סיפק לעיין כל הצורך כראוי או לילך אצל חכם בכל שאלה המתעוררת.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ח) הקיצורים מועילים לשינון וחזרה דמצוה לשנות לתלמידו בדרך קצרה (עי' פסחים ג', ועי' בהקדמת דרך ה' להרמח"ל, וגם הרי"ף שבחו הגר"א במע"ר ללמוד ממנו אף שלא הובא שום רוב השקו"ט, ועי' שבת קד ע"א סימנים עשה ועי' עירובין נ"ד).

ט) א"א לרוב בני אדם בד"כ לדעת כל הגמ' ושור"ע ונו"כ בע"פ (כמ"ש הרמב"ם כע"ז ומבחינים יוכיחו שאין רוב בני אדם עוברים את כל המבחנים במאת אחוזי הצלחה), ולכן הביא הפת"ש יו"ד סי' רמב סק"ג הנהגת השב יעקב ח"ב סי' סד ראוי לכל מי שהגיע להוראה שלא יורה שום הוראה בלתי עיון תחלה בספר וכו', וכן הביא שם בשם הפמ"ג, וכן כתב האדר"ת בצוואתו שהקפיד ג"כ לפסוק רק מתוך ספר, ויש גדולים שחששו יותר מזה וסירבו לפסוק כלל מלבד במקום צורך גדול.

י) מנהג שהוא קבוע ובא כמה דורות וידוע שיש מנהג שהונהג כן, גם אם יש עליו קושיות, בד"כ יש לזה טעם ויש לזה יישוב ולכן כ' הפוסקים (רמ"א או"ח סי' תר"צ סי"ז, ועי' עוד מ"מ בזה בפרדס יוסף שמות כ"ו ל"ה) שאין ללעוג על שום מנהג כי לא לחינם הוקבעו (עכ"פ לא מנהג של ע"ה).

יא) כשיש פלוגתות בין המורים רשאי אדם לנהוג כדברי רבו גם לקולא בדאורייתא (עי' חזו"א יו"ד סי' קנ סק"א וע"פ רשב"א ח"א רנג) וה"ה אנשי מקומו הכפופים למשמעתו (עי' רשב"א שם), ומ"מ צריך שיהיה רבו ממש ולא סגי שבורר לעצמו חכם שנוהג כמותו בדבר פלוני (עי' שם בחזו"א סק"ח במכתב עוד פרטים בזה).

יב) כשיש פלוגתא בין המורים וידעי' מה הדעה העיקרית לדינא, ויש דעה אחת שהיא הוחזקה בפי כל שהיא מחודשת ויחידאה כנגד רבים, משמע דבכה"ג כשבורר מה עיקר הדעה בזה א"צ להגיע להוראה להכריע בין הדעות (עי' ע"ז ז ע"א שהו' ברמ"א חו"מ כה ס"ב, ואמנם הרמ"א שם מיירי על דייק, אבל עכ"פ מיירי שם בדיין שאע"פ שהגיע להוראה לא הגיע להכרעה בין מחלוקת הגדולים ממנו כדמוכח שם ולכן צריך לנהוג ע"פ הכללים, ועי' בפת"ש ביו"ד ס"ס רמב דאפי' החכם עצמו אינו יכול לעשות כנגד רבים שאומרים שהוא טועה בשיקול הדעת, ושם שיקול הדעת נראה דהכונה נטיית הסברא ולא כלשון שיקול הדעת בל' הגמ' וסתם הפוסקים דקיימי בסוגיית הגמ' דהכונה הכרעה בפלוגתא ויעי' ט"ן סי' רמז סל"א, ובש"ך יו"ד סי' הנ"ל סקי"ד כתב דגם לומר הלכה כדברי מי אסור לתלמיד אם הוא מורה על מעשה שלפניו, אבל שם מיירי במקום רבו מצד שמורה במקום רבו).

יג) יש דברים שאמרו חכמים כשאין כוונתם בזה לפסק הלכה וזה מבואר בגמ' (עי' ריש הוריות ורש"י ברכות ה ע"א וסוטה כב ע"א ועוד) וירושלמי ופוסקים בכמה מקומות.

יד) כשיש קושי' ברורה על פסק החכם אם לא הגיע להוראה יעשה שאלת חכם כיצד לנהוג למעשה (עי' שבת סא ע"א וע"ע שבועות רפ"ג, ועי' רמ"א יו"ד סי' רמב ס"ג ובנו"כ שם ובפת"ש מה שהביא מדברי האחרונים, ודברי הרמ"א שם שמותר לחלוק על רבו מכח

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ראיות מיירי שהוא עצמו הגיע להוראה דבלא"ה אסור לו להורות כמ"ש הרמ"א אה"ז ועי' בכתר ראש בשם הגר"א שציוהו שלא ישא פנים לשום מחבר עד הרא"ש והיינו ג"כ שהגיע להוראה ולדין אפשר דהי' אומר כמה דורות עד אחר הרא"ש מה שבכלל הראשונים, ובשם החזו"א הובא שהנ"י נכנס לכלל הראשונים וכע"ז התה"ד ומקור חילוק זה בעירובין נג וע' עוד בנו"כ ביו"ד שם).

(ג) ברמ"א חו"מ שם מבואר דחיבורים שפשטו ברוב ישראל הלכה כמותם, ובקהילותינו הונהג כהכרעות המשנ"ב (וע"ע קוב"א חזו"א והאר"י החי בהקדמה), מלבד כשידוע שיש מנהג קבוע אחרת או כשחלקו עליו הפוסקים שלאחריו והדבר משתנה לפי הענין, ויש לדון בכל נידון לגופו.

(טו) גם מי שסבור שנתברר אצלו איזה ענין לדינא יש שחששו לומר שלא יסמכו ע"ז ושהוא שלא לדינא ויש לזה מקור מהגמ' פ"ק דסנהדרין ז ע"ב גבי שיבא מכשורא עי"ש, ובפרט מי שלא הגיע להוראה או שהוא מקום רבו (עי' סנהדרין ה ע"ב ושו"ע יו"ד סי' רמב ס"ד ואילך) דבזה אפשר שמחוייב לומר שאין כוונתו לדינא בדבריו (עי' עוד בריש הוריות הורה לעשות וכו', ועי' עוד פרטי דינים ביו"ד סי' הנ"ל בענין האסור והמותר להורות, אלא דרוב הנידונים שם לא מיירי במי שלא הגיע להוראה אלא במי שהגיע להוראה והוא במקום רבו).

(טז) דבר שנתפשט להיתר (משנ"ב סי' סג בשם פמ"ג) מצינו בכ"מ שחששו לזה ליוהרא (עי' משנ"ב סי' יא סקל"ט וסי' לז סקט"ז ואילך וסי' סג סק"ו ובה"ל סי' רסב ועוד) ובפרט במקום רבו אלא אם כן יש לו ראייה לסתור דבריו (משנ"ב סי' סג שם בשם מהרש"ל) ובביתו וה"ה בצנעא אין חשש יוהרא (עי' בה"ל שם ועי' עוד בסי' סג שם דמנדין למי שמחמיר "בפני רבים"), ויש שנקטו שבזמנינו אין חשש יוהרא (עי' כתר ראש) לפי הענין.

(יז) בספק ברכות חיישי' בכמה מקומות גם ליחידאה (עי' בפמ"ג בכ"מ ובכה"ח סי' קכד בשם חסד לאלפים ועי' בה"ל ס"ס מז), ונראה דהוא גם צורת התקנה להקל בספק שלא אמרו חכמים את הדבר וכו' ועי' במתני' ידיים וגם בצירוף שהוא חומרא דאתי לידי קולא מחשש לא תשא, וע"ע בפמ"ג בפתיחה הכוללת לברכות שציין לו המשנ"ב בס"ס קכד.

(יח) לכתחילה טוב לצאת שיטות בכל דבר גם מה שלא נפסק להלכה שמחוייבים לחשוש להם (עי' בה"ל ריש סי' תקנו) עכ"פ היכא דאין חשש יוהרא ומחלוקת, ועכ"פ שיטות שלא נדחו להלכה לגמרי.

(יט) כל אדם שעושה מעשה ע"פ חכם ואומר קים לי כאותו חכם א"א למחות בו בזה מלבד בחיבורים שנתפשטו בכל ישראל שא"א לומר קים לי כאותו חכם כנגד חיבורים אלו (עי' רמ"א חו"מ סי' כה והוא כ"ש באיסור והיתר כמ"ש הנתה"מ), ובמנהג קבוע הוא ג"כ כמו זה, וכשיש ב' מנהגים קבועים עי' להלן.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(כ) ואם יש חכם שמורה להחמיר ואומר קים לי כחכם אחר שמקיל אינו נאמן על כך [כשאין יודעין שכן דעת איתו המכס] ומנדין אותו (עי' פת"ש יו"ד סי' שלד).

(כא) מנהג נקבע ע"פ רוב ולא ע"פ מיעוט (מהרי"ק ופוסקים והרחבתי במקו"א).

(כב) לא ראינו במנהג הוא ג"כ ראייה (ש"ך ופוסקים והרחבתי במקו"א).

(כג) במקום שיש ב' מנהגים קבועים חשיב ב' מנהגים (יבמות יד ע"א ורשב"ץ ועי' מנח"י ואג"מ וש"פ והרחבתי במקו"א), ויכול להשתייך לאיזה מנהג מהם אם נוהג כמותם בכל דבר אבל א"א בבית אחד שינהוג הבעל כמנהג אחד והאשה כמנהג אחר (רשב"ץ שם ואחרונים, והרחבתי במקו"א, ועי' יו"ד סי' קיב לגבי חבורה בפת עכו"ם, ומ"מ הרחבתי במקו"א בדיני קדימה דברכות דבפת עכו"ם נאמרו קולות שלא נאמרו במקו"א כדברמ"א ביו"ד בסוף הסי').

(כד) בפוסקים מצינו דכשיש ב' קהילות שעלולים למחלוקת מוטב יתפלל כ"א במקום נפרד (רדב"ז ופת"ש ומשנ"ב ועוד והרחבתי במקו"א).

(כה) גם במקום שיש ב' מנהגים קבועים מ"מ כל היכא שיש חשש למחלוקת אפשר שהוא אסור מדינא [עי' צפוסקים זאת הקודם, ועי' מה שדנו פוסקי זמנינו לענין נפלא לאשכנזי צהכנ"ס ספרדי], וכמו"כ בקהל שנוהגין שם בקביעות מנהג אחד [עכ"פ היכא דמוכחא מילתא דלא נימא דהרואה אומר וכו' באופן שמחמיר מהם צמה שאינו ניכר, וכמו שדנו פוסקי זמנינו לענין אי נפלא לספרדי צהכנ"ס אשכנזי שאינו ניכר], ועכ"פ היכא שאין מצויים בקהל הנוהגים מנהג אחר להחשיבו כב' בתי דינים בעיר אחת, א"כ צל"ע דאפשר שאינו בכלל ב' בתי דינים בעיר אחת כיון שבקהל זה אין ב' מנהגים [ועי' רש"ץ שצ"ת אחד לא שייך צ' בתי דינים וכלן אינו ממע צית כיון שאם היו שם נוהגים כמה מנהגים לא היה צוה איסור כיון שאינו מקום פרטי אלא ציבורי, אצל עי' צפוסקים שזיינו לעיל אות כד, וכנראה דהגדר הוא שצחש למחלוקת יש צוה איסור, וצ"ה ג"כ צ' בתי דינים בעיר אחת אפשר שאין היתר באופנים שיש לחשוש למחלוקת, ול"ע].

(כו) המעי' בספרי הפסק הקדמונים יראה כי רוב הפוסקים נסמכו על ראיות על הקודמים להם ולא נכתבו רק מסברא, ועי' בחיד"א שכ' בשם הראשונים דפסק ע"פ תשובת גאון עדיף מפסק ע"פ ראיות בשיקול הדעת (וכ"ש מסברא), והגרי"ש הקפיד על מי שהדפיס ממנו פסקי הלכה שהשיב מסברא מקופיא ואמר וכי כך כותבים ספר הלכה והיה הדבר כואב לו (מתלמידיו), וכן הגר"ק הקפיד בכה"ג לציין שאינו להלכה, ומ"מ לפי צורך הדור אפשר שיש שראו צורך בזה דעדיף משלא להשיב.

(כז) חכם שחוזר בו אם יכול לחזור בו יש בזה כמה חילוקי דינים ועי' ש"ך יו"ד שם סקנ"ח וחור"מ שם סקי"ד אות יז יח ובית לחם יהודה יו"ד שם.

דיני חכם שהורה ג"כ מבוארים בדברי הפוסקים ביו"ד שם, ובתשובה נפרדת [ד"ה כשיש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פלוגמא פוסקים ומס' וכו'] דנתי עוד בנידון הכרעת חכם בדבר שיש בו פלוגתא בפוסקים.

כט) מי שלא שאל להלכה למעשה אלא שאלה כללית בסוגיא לא חלה עליו הוראה לענין שאלת חכם אחר ויכול לשאול חכם אחר (עי' חוט שני בהרחבה הל' נדה עמ' צח) ויש שנקט שאם אמר החכם דעתו בלא שנשאל להדיא ג"כ אין בזה דין חכם שהורה, ועי' עוד בפרטי דינים אלו בנו"כ ביו"ד סי' רמב.

ל) יש אומרים דהאידינא מורה שאסר מותר לחבירו להתיר עם ראייה כיון שהאוסר בזמנינו מסתמא אסר מחמת הספק (עי' בית לחם יהודה יו"ד סי' רמב סק"ט, ועי' חוט שני שם מה שדן כיו"ב כשידוע שאסר רק מחמת ספק, ובאופן שידוע שאסר מחמת ראייה גם המקילים לכאו' יודו אולם עי' בבית לחם יהודה שם בשם מהר"ם מפדואה סי' לג שאם טעמו של החכם האוסר פגום מותר לחכם אחר להתיר).

דיני הוראה בשו"ע יו"ד סי' רמב ובחו"מ סי' כה ונו"כ שם ופמ"ג בפתיחות לשו"ע ועוד בספרי הכללים.

כשיש פלוגתא בפוסקים וחכם הורה לשואל באחד מהם האם יש לזה דין חכם שהורה כשידוע שיש גדולים ממנו שמורים להיפך

יש

להביא ראייה דהיכא דאיכא פלוגתא והחכם פוסק כאחד חלה הוראתו בין לאיסור ובין להתיר, דהרי אמרי' דטעות בשיקול הדעת הוא כשהכריע בפלוגתא כחד מינייהו היכא דסוגי' דעלמא כאידך בר פלוגתא (ובאופן זה של טעות בשיקול הדעת יש דעות בזה מה הדין בזה מצד חיובי ממונות, עי' ביו"ד סי' רמב סל"א וחו"מ סי' כה), אבל כשאין סוגיין דעלמא כחד מינייהו ואין הכרעה בזה בעלמא א"כ חלה הוראתו.

רק דכאן הנידון היכא דידוע שיש מורים כמותו ויש מורים אחרים שמורים בהיפך (ואפי' גדולים ממנו) רק שמורים לשואלים אחרים האם חל בזה הוראתו אפי' לקולא ועכ"פ לחומרא [היינו להרמ"א צו"ד שם הנידון צוה גם לקולא ולהש"ך שם תמיד שייך שחלה הוראה רק לחומרא ע"ש], מכיון שהורה על המעשה הזה או לא.

ובפת"ש ביו"ד שם סקי"ח כתב דאם יש קבלה לחכם השני והראשון רב גובריה לחלוק ע"ז א"א לשני להתיר וחשיב כמו שאין קבלה לשני (גם להרמ"א וכ"ש להש"ך דבכל גווני א"א לשני להתיר מכח קבלה) דהקבלה המתירה לחכם השני לחלוק על החכם הראשון הוא קבלה שיוודה הראשון להשני מכח קבלה זו.

ולכאו' ההגדרה בזה כל שהראשון לא יודה לקבלתו של השני, והיינו גם כשיש פלוגתא הפוסקים והראשון נקט כחד מינייהו מ"מ מאחר שלא יחזור בו סגי בזה, שהרי יודע שיש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בזה פלוגתת הפוסקים, וכן סיים שם אחר זה "כמו שכתבתי דבעי' שחבירו יודה לקבלתו".

אלא דמהפת"ש גופיה אין ראייה גמורה דמיירי בכל גווני שלא יודה דיש לטעון שאם חבירו רב גובריה לא חשיב קבלה שכנגדו דהרי בגדול י"א שחבירו יכול להתיר מה שאסר חבירו אפי' בסברא (ש"ך ביו"ד שם סקנ"ג) וממילא רק בקבלה מגדול מחבירו סגי בזה וכמו שהזכיר הפת"ש דרב גובריה, מ"מ בחוט שני הל' נדה כמדו' שקיבל דברי הפת"ש גם באופן שהראשון יש לו ג"כ קבלה דסגי בזה שאין השני יכול להתיר מה שאסר הראשון.

ולפ"ז בכל פלוגתת הפוסקים שהכריע כאחד מהם חשיב שחלה הוראה.

רק דעדיין יש לדון בכ"ז גם בדעת הרמ"א דגם חכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור, דעיקר דברי הפת"ש שם באופן שהראשון אסר, אבל באופן שהראשון התיר והשני בא לאסור או אפי' השואל עצמו רוצה לאסור מכח הפוסקים המחמירים (וכן בדאורייתא יש לדון אם הוא חיוב) יש לדון בזה.

ובפשוטו גם בכה"ג א"א לסתור דברי החכם הראשון כיון שכ"ז כתב הפת"ש בדעת רמ"א שלא חילק ביניהם (ודעת הרמ"א גופיה דאפי' טעה ראשון בשיקול הדעת והתיר אין חבירו רשאי לאסור אבל הש"ך חולק ובפת"ש סק"כ הביא דעת הרדב"ז ח"א סי' שסב דמשמע שבטעה בשיקול הדעת חבירו אוסר אבל בסברא בעלמא משמע דלא וה"ה באופן שיש פלוגתא ואין הכרעה כחד מינייהו לכאו' חשיב כלא טעה בשיקול הדעת וכנ"ל).

וברמ"א בחו"מ סי' כה (סוף ס"ב ואם היה מנהג וכו') משמע דחכם שהכריע במקום פלוגתא אזלי' בתר הכרעתו ולדעתו באיסור אזלי' אפי' נגד מנהג להתיר ע"פ חכם, ועי' בש"ך שם סק"כ מה שדן בפלוגתת הרמ"א והב"ח כשחכם אחד אסר ואחד התיר באופני שנתבארו שם, ומבואר מזה דיש כח לחכם להכריע במקום פלוגתא.

(והי' מקום לטעון דזה כלול כבר בדברי הרמ"א שם דהלכה כבתראי כל היכא שיודע מהפלוגתא רק דכאן הנידון כשעדיין יש מורים כהפוסקים החולקים והנידון בזה האם חלה הוראת החכם על המעשה, דדין חכם שאסר מבואר בפוסקים דהוא רק על אותו המעשה, עי' רמ"א ונו"כ ביו"ד שם, וזה אינו שייך לנידון הלכה כבתראי כשיש בתראי שמורים כהפוסקים החולקים).

[ויש להוסיף עוד דברשב"א ח"א סי' רנג אי' דבמרא דאתרא יכולים לנהוג כמותו גם לקולא בדאורייתא כנגד רבים, ועי' בזה בחזו"א יו"ד סי' קנ, אולם אין המשמעות ברמ"א שם דמיירי בכה"ג אלא מצד שיש שם הוראת החכם וצל"ע, ומ"מ אה"נ באופן שהוא רבו בזה אין כאן נידון כלל דברבו יכול לילך כמותו גם אם חולק על רבים, אבל הנידון כאן במי ששואל מורה שאינו רבו, או במי ששואל בכל פעם מורה אחר].

ובכלל העולה להש"ך (הנדפס בחו"מ סוף סי' כה) אות ט' כתב וז"ל ואם שנים חולקין ואין סוגיא דעלמא כחד מינייהו ופסק הדיין כחד מינייהו מה שפסק פסק בין שיודע שהשני

שביחא שאלות המצוות בהלכה

חולק או לא וכו' (ולענין מה צריך הדיין לפסוק לכתחילה במקום פלוגתא עי' ברמ"א שם ובכלל העולה להש"ך שם ואכה"מ לזה), ועי' שם ברמ"א סוף ס"א דלענין איסור והיתר אם הגיע להוראה אע"פ שאינו סמוך נקרא מומחה ועי' עוד ביו"ד שם.

ומבואר מכ"ז דאם החכם יכול להורות והורה במקום פלוגתא חל הפסק ואסור לפסוק באופן אחר ומשמע דלהרמ"א שחכם שהתיר אין חבירו רשאי לאסור משמע דה"ה בזה [עכ"פ היכא שלא היה חכם אחר שפסק להיפך].

ועי' בחוט שני (יובא לקמן בסמוך) דדין חכם שהורה הוא כשהורה על מקרה אבל אם הורה בכלליות אין לזה דין חכם שהורה מאחר שהדין קבוע בפוסקים ובמקורות שם כ' הטעם לזה דשויא כחתיכה דאיסורא (והוא מיוסד על דברי רוב הראשונים שפסק כמותם הש"ך בחו"מ סי' כה סקי"ד וביו"ד סי' רמב סקנ"ט, והם הראב"ד והרשב"א והריטב"א והרא"ש והובאה דעה זו בר"ן ע"ז ז ע"א), ומבואר שכשהורה החכם על מקרה מסויים יש לזה תוקף מהוראה כללית בפוסקים כשיש בזה פלוגתא.

אלא דשם הנידון והטעם שייכים כשחכם זה הורה לחומרא, ואכן הש"ך נקט דדין חכם שהורה הוא רק לחומרא ולא לקולא (רק דבניד"ד בד"כ הנידון לא על חכם השני שבא לאסור אלא כשיש פלוגתא בפוסקים ורוצה לסמוך על הוראת היתר שחלה במקרה ששאל).

אבל הרמ"א ביו"ד סי' רמב סל"א סובר גם לגבי קולא, דכשהחכם הראשון הורה לקולא במעשה אחד אין החכם השני יכול להורות לחומרא באותו המעשה אלא רק במעשה אחר.

[ויתכן שסובר כדעת רש"י בנדה כ' ע"ב שדין חכם שהורה הוא מטעם כבודו של חכם ועי' ברכות סג ע"א וע"ב דמבואר לכאן ששכמתיר מה שחכם אחר אוסר נזכר שם שהוא דלא לגררו אבתריה (ובבהגר"א הביא הראיה מסוף ברכות שם דחכם שהתיר חבירו רשאי לאסור, וכוונתו מדאמרי' בשלמא הוא מתיר והם אוסרים לחומרא אלא הוא אוסר והם מתירים והתניא וכו', והרמ"א יתרץ דלהס"ד הטעם הוא משום שווייה ואז עכ"פ ניחא הוא מתיר והם אוסרים אבל להמסקנא הטעם משום כבודו של חכם וכאן רצו דלא נגררו אבתריה), ומבואר בהר"ן שם שזהו הנפק"מ בין הטעמים, ובש"ך סקנ"ט נראה שלמד בדעת הר"ן גופיה ג"כ כדעת הראב"ד וסייעתו וכן למד בדעת הריב"ש סי' שעט, אבל עי' בחוט שני שם מש"כ בדעת הר"ן], ומבואר מזה דהוראת החכם חלה משום כבודו על מה שהורה במעשה זה אפי' לקולא.

אלא דשם הנידון בפרט זה הוא בהוראה בשיקול הדעת, אבל לענין אם החכם השני מורה לפי קבלתו נחלקו בזה הראשונים והרמ"א פסק שהחכם השני יכול להורות דלא כהראשון והש"ך סקנ"ה חלק והפת"ש סקי"ח והחכ"א נקטו כהרמ"א (כ"ז מחוט שני שם ומשמע שנקט להלכה כהרמ"א בזה), אבל בדבר שיש בו ב' קבלות בפוסקים וחכם אחד הורה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לפנינו וחכם אחר לא הורה כלל משמע דבזה אין זזין מפסק החכם.

וכתב עוד שם באות י"א ע"פ הפת"ש סק"ח דכשיש לחכם הראשון קבלה ג"כ א"א לחכם השני לחלוק עליו מכח קבלתו, ועי' עוד שם באות ט"ו שאפי' החכם הראשון הורה מכח מיעוט הפוסקים לאסור אין לחכם השני להתיר מכח רוב הפוסקים, ולפ"ז כ"ש כשהחכם הראשון מכח קבלת חלק מהפוסקים ואין חכם שני שחלק.

אבל שוב דקדקתי בלשון החו"ש שם עמ' צח ויש משמעות ששם נקט שבכל דין שכבר דברו בו הפוסקים לא שייך בזה חכם שאסר, ונראה דכוונתו היינו כשיש פלוגתא בפוסקים דאם הוא דבר ברור בפוסקים אינו שייך לדין זה אלא לדין טועה בדבר משנה (עי' חו"מ סי' כה), וכן מוכח מהאופן שנקט שם לגבי דעת הש"ך בעונה בינונית דאם החכם הורה בזה לא חשיב חכם שהורה גם אם נוגע לשואל, כיון שהוא דין קבוע בפוסקים וצ"ע.

[ומלבד זה נקט שם באות י"ב שאם החכם הורה הוראה כללית בשיעור או בספר ולא על מעשה שבא לפניו אין לזה דין חכם שהורה, וזהו דין נפרד, ועי' שם עוד בהמשך דבריו אח"כ בדין חכם שהורה לשואל בשאלה הנוגעת לציבור].

ובשם הקה"י ראיתי על כיו"ב שנקט שהוא כעין שודא דדייני, וצ"ע להרחיב את שודא דדייני לכל דבר דהרי משמע בגמ' דברוב דינים שבתורה לא אמרי' שודא דדייני אלא רק בדבר שאין לו הכרעה להראשונים המפרשים כן ולכו"ע אינו דין קבוע, וצ"ל שהוא כעין שודא דדייני ולא ממש שודא דדייני ועכ"פ הוא באופן שיש בזה ב' דעות, ומ"מ אם לא ישאל ויחשוש בכל דבר ככל הדעות יתכן שלא יעמוד בזה ולכן נוהגים להורות ולהדריך את התלמיד להרגיל עצמו לשאול גם מי שאינו יכול לשאול בכל פעם אותו הרב, ויש לזה סמך במה שכ' כמה מחברים (וכמדו' שראיתי כן בשם המאירי) דמתקנת שרי עשרות חזי' שאין הקטן צריך לילך אצל הגדולים לשאול מהם (ומוכח במקראות דהוא מטעם טירחת הגדול, אם כי שם אכן לכל אחד יש השרי עשרות שלו), וגם בזה י"ל דמטרת ההנהגה בזה מכיון שאין בכחו של התלמיד המתחיל להכריע בדינים לכך מבקש מהגדול ממנו שיכריע עבורו כדתנן באבות פ"א מט"ז עשה לך רב והסתלק מן הספק וכמש"כ הרמב"ם שם, רק דגם שם מיירי ברב קבוע, אבל ממה דמייתי שם מהירושלמי אייתי זקן מהשוק משמע דגם בזקן שאינו קבוע אלא דשם לא מיירי במקום פלוגתא אלא במקום ספק.

היוצא מזה עכ"פ דמי ששואל חכם שיכריע לו בין הדעות עושה כדין וגם זה בכלל עשה לך רב והסתלק מן הספק.

האם בשכירות מקיים מצוות יישוב ארץ ישראל

גם

בהליכה ד"א בא"י מקיים מצוה כמבואר בכתובות קיא ע"א (ועי' בתשובתי ד"ה המהלך בארץ ישראל הרבה או אפילו וכו'), אבל בקניית בית לישראל מגוי מצינו (סי' שו סי"א) שמותר לכתוב שטר בשבת לצורך זה ע"י גוי משום שהוא צורך מצוה, וזה לדידן אינו היתר בכל מצוה ועכ"פ לא להליכה בא"י בלא קנין בית, וצל"ע בשכירות מה הדין בכה"ג.

ובפשוטו ממה שנזכר בגמ' (ב"ק פ ע"ב) ובשו"ע שם לגבי קנין ולא שכירות א"כ אין שכירות בכלל זה, ואף שיש בזה מצוה (דאפי' בד' אמות יש מצוה בהליכה כנ"ל ובשכירות יש יותר מזה) מ"מ אינה כמו קניה, ודלא כמש"כ במאמר מרדכי (מחכמי זמנינו) עמ' תקעא בפשיטות ששכירות כמו קניה לענין זה ולא נזכר שם ראייה לדבריו.

ויש לציין דלענין השכרת בית לגוי בא"י מצינו איסור במתני' דע"ז כא ע"א לר' מאיר, א"כ י"ל דסברא הוא שישראל השוכר יש בזה מצוה ג"כ, וכן בשם הגריש"א הובא בשו"ת א"י עמ' נה [וע"ע אגנ"ז דמנזאר ג"כ נדנריו דס"ל דין זה] דהקונה בית בא"י ואינו דר שם מקיים מצוה מצד שיש לא תחנם במכירת זה לגוי, ומבואר מדבריו דמה שיש איסור למכור לגוי יש מצוה לישראל לקנות לעצמו, וחזי' מזה לענייננו דעכ"פ לר' מאיר יש מצוה גם בשכירות עכ"פ מדרבנן.

אולם ר' יוסי שם פליג, והכי קי"ל ביו"ד סי' קנא ס"ח דמותר להשכיר בתים לגויים בא"י, ואף דגם לר' יוסי ולהלכה אסור להשכיר שדות לגויים בא"י, אבל התם חמירא משום שגם מפקיעה מידי מעשר וזה דין בשדה ולא בבית, ורק בצירוף שניהם (שמכירה אסורה מה"ת ושגם מפקיעה מן המעשרות) גזרו, ולכו"ע הוא רק מדרבנן [כמנזאר כ"ז נע"ז שס ונתנאל נמי' הרא"ה שס, ונקיטור נט"ז ולנוש שס], אבל מ"מ מצוה יש אפי' בהליכה בא"י כמבואר בכתובות שם וכ"ש שיש מצוה בשכירות שמחזיק בקרקע ומיישבו יותר, ואי' שם עוד דאמוראי הוו מנשקי כיפי ושיש כפרה גם בקבורה בא"י.

וכע"ז הובא בשם הגר"ק (שו"ת ארץ ישראל שם ועי"ש מה שהביא עוד בזה) דגם בשכירות יש מצוה, ובבית ראובן עמ' צא ציין דהוא מפורש בגמ' מנחות מד ע"א דהשוכר בית בא"י צריך לקבוע מזוזה מיד משום ישוב א"י ופרש"י שתהא א"י מיושבת וחזי' מזה דגם מיושבת ע"י שכירות הוא בכלל יישוב א"י.

ובספר מהרי"ל דיסקין פ' בהר הובא לתלות הנידון אם מקיים מצוות יישוב א"י בשכירות בפלוגתא אם שכירות קונה, ועי' בפלוגתא זו בע"ז דף טו.

ויש להתבונן דבע"ז דף כא שם בין לר' מאיר ובין לר' יוסי מבואר דאין איסור שכירות מדאורייתא, אף דהי' שייך שפיר לומר שיש איסור שכירות מדאורייתא לר' מאיר כיון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שאושר שכירות בכל גווי, ומשמע שאין צד ששייך איסור דאורייתא בשכירות כמו בקנין בלא תחנם, ואולי אינו מעצם הסברא אלא משום דא"כ היה צריך לגזור גם שכירות בסוריא כיון ששכירות בא"י מדאורייתא, אבל סוף סוף עכ"פ חזי' בגמ' שם דלגבי לא תחנם ליכא למ"ד ששכירות כקניה, וכ"ה בנשמת אדם כלל ט"ו ס"ב דזה ודאי ששכירות לא קניא לגמרי לענין זה.

ואולי י"ל דבלא תחנם הוא מדין חניה ואז בעי' חניה גמורה, אולם עי' בתוס' רבינו אלחנן על הגמ' בע"ז שם שדן לענין מכירה לזמן וכן במנ"ח מצוה תכ"ו נסתפק בזה ועוד, וחזי' מזה שהבינו דהגדרת לא תחנם אינו בהכרח מפקיע מצב של בעלות לזמן, ואולי שכירות גריע לענין לא תחנם אבל קנין לזמן חריף מזה [דזה גופא סברת רבינו אלחנן לומר דקנין לזמן חריף משכירות, ועי' עוד חזו"א שציעית סי' כד סק"ד ואג"מ או"ח ח"ב סי' קיג ואצי עזרי פ"ג מהל' שמו"י ה"ח סק"ג], אבל במידי אחרינא דנקבע על ידי קנין כגון יישוב א"י שמא ס"ל דגם שכירות כקניה.

אבל כבר העירו דבשער"י ש"ה פ"ט כתב דשכירות גם למ"ד קניא גרעא מקנין פירות, ובמקו"א [ד"ה מי שהשכיר בית לאחר וחזר ושכרו וכו'] ציינתי עוד אחרונים שדנו בזה וכתבו בסגנון דומה דשכירות גריעא מקנין פירות.

ושמא גם סבר המהרי"ל דיסקין דיישוב א"י אינו תליא הא בהא באיסור לא תתן להם חניה בקרקע אבל עדיין צ"ע מנ"ל דתליא בדין שכירות קניא, דאדרבה שמא בא"י בעי' וירשתה וישבתה בה שיהיה שלך דרך הורשה כמ"ש ואם לא תורישו וגו' דהיינו להפקיע המקום מן הגויים.

ועכ"פ המהרי"ל דיסקין יל"ע אם כוונתו לתלות גם הנידון דכתיבה על ידי גוי בשבת בזה דכמו שנתבאר שמשמעות הש"ס ופוסקים דהוא דין מיוחד בקניית בית בלבד.

ויתכן לומר הגדרה בזה דאיסור שבת באופן זה שהתירו חכמים הוא על החפצא ולא על הגברא, והביאור בזה דמצינו כמה איסורים דרבנן שהותרו בשביל להציל מיד הגויים בשוק של גויים [ע"ז יג ע"א, שהותר יוס אדם וזה"פ, ועי' עוד גיטין מד לענין ס"ת], וגם כאן ההיתר לחתום על השטר הוא כדי להציל החפצא מיד הגויים ולכן התירו אפי' בשבת שלא יקדימונו אחר ע"ד מותר לארס בת"ב שלא יקדימונו אחר (מו"ק יח ע"ב), אבל שכירות גם שמקיים בזה מצוה מ"מ אינו מוציא בית מיד הגויים והגברא יוכל לשכור במקום אחר ג"כ בא"י, ולכן נזכר בכל מקום היתר זה רק לענין הלוקח.

היוצא מכ"ז דיש מצוה בשכירות אבל אינו מתיר לכתוב ע"י גוי בשבת [וכ"ש להדעות שאין דיני מכירה לגוי או קניה מגוי נוגעים האידנא, עי' יד דוד צ"ח שמן המאור ח"א דל"ג ומנחת אדם על השו"ע שם ומנח"י צ"ח].

האם צריך לומר התנכרו מכובדים מי שנכנס לבית הכנסא

בגמ'

ברכות ס' ובטושו"ע או"ח סי' ג ס"א הובא נוסח זה, אולם כתב השו"ע שם שעכשיו לא נהגו לאמרו, וכ' הט"ז (וציין לו הגר"א) והאחרונים משום שאין אנו מחזיקין עצמנו שמלאכים מלוין אותנו, וכן כ' במשנ"ב, והמקור לזה בב"י שם ע"פ האבודרהם בשם חידושי דב"ש [נשלחן גזיה כ' שהוא הריצ"ש וכן צמלח שימורים כ' חידושי דבר ששם].

ומבואר שם דיש בזה מיחזי כיוהרא מי שאומרו מטעם זה וכן מבואר בלבוש ובערך לחם למהריק"ש.

[ובפמ"ג יש משמעות שעשה פלוגתא בין השו"ע לבין הלבוש דרק להלבוש הוא איסורא משום יוהרא ולהשו"ע רק לא נהגו בזה, אבל שוב הביא שם דבב"י מבואר כדברי הלבוש ואפשר דר"ל דלפ"ז אין פלוגתא ביניהם וכידוע שהפמ"ג דרכו לקצר, ומ"מ לולי דבריו יתכן לומר לפמ"ש הבה"ל להלן בהל' שבת סי' רסב ס"ב דבביתו אין יוהרא וכן משמע להלן במשנ"ב סי' סג גבי עמידה בק"ש שעיקר יוהרא הוא בפני רבים א"כ מש"כ השו"ע ועכשיו לא נהגו לאמרו היינו אפי' בצנעא, ולחש נמי חשיב בצנעא כדמבואר בדברי הפוסקים בשם הירושלמי גבי הקורא שמע שמע, ובנוה שלום על השו"ע נקט דהשו"ע אין כוונתו שיש בזה איסור אלא רק הודיע המנהג, והוא כתחילת דברי הפמ"ג, ועי' עוד בדע"ת כאן שציין כמה מ"מ בזה אם בצנעא חיישי' ליוהרא או לא].

אולם בגמ' בשבת קיט ע"ב נזכר שגם מלאך רע אומר אמן ומבואר שם עוד שהמלאכים באים גם למי שאינו מכבד את השבת ומשמע דב' המלאכים הם טוב ורע לכל אחד והוא כפי מעשיו.

ועוד בתענית י"א ע"א מיירי ברשע שב' מלאכים המלווין מעידין ומשמע דגם ברשע כ"ה.

וגם בגמ' ברכות ו ע"א אמרי' כל חד וחד אלפא מימיניה ורבוותא משמאליה וקיימי עלן כי כסלא לאוגיא ומבואר מזה דלולי המלאכים המשמרים לא היינו יכולים להם וא"כ משמע דכל מי שניצול מן השדים הוא בכלל שמירה זו ולא דוקא המלאכים בעלי המדרגה.

ועי' גם בתנחומא פ' משפטים מהו יפול מצדך אלף הקב"ה מוסר לכל אחד ואחד מישראל רבוא ואלף מלאכים שיהו משמרינן אותו ועושין לו דרך, ואחד מהן מכריז לפניו ואומר תנו כבוד לצלמו של הקב"ה לפי שכל העולם כלו מלא רוחות ומזיקים ע"כ, ומבואר דהמלאכים הם משום השדים ומבואר שם עוד דריבוי המלאכים הם בזכות המצוות אבל בעל מדרגה הקב"ה בעצמו משמרו ואפשר דמי שאין לו מצוות כלל יש לו מעט מלאכים דהרי המלאכים לשמר מן השדים וכ"א צריך שמירה ועוד מבואר דאומרים צלמו של הקב"ה ולא ע"ש דרגתו [ומיהו מנינו דמי שהוא צעל עזירה אין צו כלס חלקים כדדרשו בשנת קנא ע"כ על

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

נמשל כזהמנות נדמו] ועוד נזכר לכל אחד ואחד מישראל ומסתמא היוצא מזה הוא רק הכופר בעיקר כעין מתני' דריש פרק חלק וכ"ש דכאן הוא בסתם ושם מפרש שהם יוצאים מן הכלל ומסתמא כאן כ"ש שלא בא למעט יותר ממי שנתמעטו שם שאינם בכלל כל ישראל שיש להם חלק לעוה"ב.

[ואחר שכתבתי הנ"ל מצאתי דחלק מהראיות הנ"ל הביאו כבר האחרונים דלהלן כ"א לפי סגנונם].

ולהלן יבואר דיש שכתבו שהטעם קלוש אבל במחב"ר הביא מי שכתב דאין הרמות רוחא מצד שיודע שמלאכים מלוין אותנו דזה ודאי שכן הוא אלא הרמות רוחא הוא מצד שמתייחס למלאכים עי"ש הנוסח בזה, וגם זה צריך ביאור דהרי א"כ לא נשתנה דבר מזמן הגמ' לזמנינו ועוד דבלשון הפוסקים נזכר שאין אנו מחזיקין עצמו שמלאכים מלוין אותנו ולא משמע כן (ובחיים שאל כ' החיד"א שכשהביא חכמים בסתמא ולא כ' שלזה דעתו נוטה אין הכונה שהכריע כמותם).

ובשם האר"י הובא שהי' אומר התכבדו מכובדים (ראה מחב"ר להחיד"א שם בשם מצת שימורים והובא בשע"ת שם וכן בשם מהר"ם פאפירש), וכן הובא במגיד מישרים להב"י פ' מטות מסעי בשם המגיד, ובעבר ראיתי בזה בהרחבה במנהג המקובלים בזה בספר עצי ארזים עי"ש מה שהביא שם.

ויש שנקטו דאין הכונה במנהג המקובלים שכל אחד יכול לאומרו אלא שביחידים אין יוהרא (עי' שע"ת שם), אבל במגן גבורים סק"א כתב ובאמת טעם זה קלוש, וכבר כתב דודנו הגאון מהר"י עמדין ז"ל דהשם דרכיו ודעותיו רשאי לאומרו וכן הביא הברכי יוסף בשם תשובה כת"י לחד מרבני קשישאי הרב מוהר"ר יחיאל קושטלין שראוי לאומרו עכ"ל.

[אולם עי' ברוח חיים על השו"ע שם שהאריך להוכיח דדעת האר"י וגם דעת היעב"ץ הוא רק לאמרו בשדה ולא בעיר והטעם פשוט כדלעיל דבצנעא אין יוהרא ומ"מ במגיד מישרים נזכר סתמא וי"ל דבמופלג בחסידות אין יוהרא כמ"ש בשו"ע או"ח סי' לו ובמשנ"ב סי' סג מעובדא דר"י בן נקוסא והאר"י אפשר שמחמיר על עצמו היה גם לדידיה להקפיד בזה רק בצנעא, ויש להוסיף עוד דהיה מקום להבין בלשון שהשם ארחותיו רשאי לאמרו דהיינו דמי שידקדק יבין לאמרו אבל זה אינו דמהו הלשון רשאי אלא ר"ל מי שמדקדק במצוות אין בו יוהרא לענין זה ויש לומר דיוהרא לגבי כל חומרא הוא לפי הרגיל בחומרות כיו"ב דחומרא גדולה בעי' מופלג יותר בחסידות משא"כ חומרא שאין בה קושי כ"כ, וכן הבין בבאר משה על השו"ע שם (נדפס בקובץ אוצר הלכה) דשם ארחותיו דהיעב"ץ הכונה שמוחזק לדקדק במעשיו, וראיתי גם בשלחן אברהם על השו"ע שם (נדפס בקובץ אוצר הלכה) שכ' דכע"ז משמע בסידור יעב"ץ ולא ראיתי הדברים בפנים בסידורו ובמור וקציעה, ויש להוסיף דהוא ע"ד השו"ע הנ"ל סי' לן].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף דאע"פ שכ' המשנ"ב בסי' כה סקמ"ב דכל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים הלך אחר הגמרא והפוסקים וכו' מ"מ בניד"ד מאחר דמעיקר הדין גם להפוסקים יש לומר ורק נהגו שלא לאמרו מטעם הנ"ל ממילא לא דמי לדין המשנ"ב הנ"ל ואין בכחינו למחות במי שנוהג בזה כבעלי הקבלה וכמו"כ נתברר דגם בעלי הקבלה לא הנהיגו לאמרו אלא למוחזק כמדקדק במצוות או בצנעא ובכה"ג אין איסור יוהרא מדינא כמשנ"ת וממילא אין כ"כ פלוגתא בין בעלי הקבלה לפוסקים וגם דיש מהפוסקים שכתבו כבעלי הקבלה משום שכ"ה מדינא דגמ'.

[והנה באמת הק' בספר נפש חיה על השו"ע שם (נדפס בקובץ אוצר הלכה) דהפמ"ג לכאור' סתר דבריו דהרי בסי' רסב נקט דאין איסור יוהרא בצנעא, ולכאור' אה"נ דעיקר האיסור דיוהרא הוא רק בפני אחרים רק דמשום שא"א להזהיר להמון העם לחלק בזה לכך הנהיגו שלא לאמרו כלל, אבל יתכן לומר חילוק אחר דיש חילוק בין יוהרא של חומרא התלויה במנהג לבין יוהרא ממינא דהכא שהוא חמור יותר והענין דחומרא התלויה במנהג הוא שאם עושה בפני אחרים שלא נהגו הו"ל כמתייחר בפניהם אבל בביתו רשאי לקבוע המנהגים אבל כאן וכיו"ב היוהרא הוא משום שעושה מעשה שמחשיב עצמו מחמת זה דהרי לפי המבואר באבודרהם ובפוסקים שנמשכו אחריו רק בעלי מדרגה זוכים למלאכים לומר להם נוסח זה וממילא כשאומר כן הרי הוא אומר על עצמו שהוא בעל מדרגה ויוהרא שהיא יוהרא בעצם אין בזה חילוק בין צנעא לפרהסיא אלא אם כן הוא באמת בעל מדרגה.

ותדע דהרי קודם שהנהיגו שלא לאמרו אז היו אומרים אותו כסתמא דגמ' והטור וגם בשו"ע לא כ' אלא ועכשיו לא נהגו לאמרו, א"כ עמדו ואמרו שלא לאמרו משום יוהרא אע"פ שאז עדיין היה המנהג לומר, וחזי' מזה דאין כאן דיני יוהרא מצד המנהג שהרי כשבטלו זה משום יוהרא לא היה שום חשש מצד המנהג.

ויעוי' במטה יהודה למהר"י עייאש על השו"ע שם דס"ל שאפי' מי שמופלג בחסידות לא יאמר אותו כיון שכבר נקבע המנהג לכל, וצ"ע דלא עדיפא מתקנת עזרא גבי ר"י בן נקוסא עי"ש, וי"ל דזה מתיישב כנ"ל כיון שאי"ז כשאר יוהרא, ובזה נתיישב עוד למא האר"י גופיה אמרו רק בשדה ולא סגי ליה לאומרו בעיר מטעם שהי' מופלג בחסידות.

ובגוף ענין זה יש להעיר דמנהג אמירת תיבו אושפיזין וכו' הנזכר בזוהר על רב המנונא סבא נתפשט המנהג לאמרו ולא מצאתי שערערו על המנהג מצד שאין אנו מחזיקים עצמנו ראויים שיבואו האבות אצלינו דיש שאינם זוכים כמבואר בזוהר שם, ואולי צ"ל דרק ברשעים אין האבות באים אבל כל מי שאינו רשע ואינו בעל מדרגה האבות באים אצלו דהאבות באים מחמת המצוה ולא מחמת גדלות האדם משא"כ כאן המלאכים באו מחמת גדלות האדם אם הוא בעל מדרגה לפוסקים אלו, ולענין שלום עליכם מצאתי בשם מנהגי חת"ס סי' ה סק"ו שביטל מחמת טעם וכ"ב בשמו בשה"ל ח"ס סי' רה לסי' סו, ושור"ר שבעוד יוסף חי ויצא ד' כ' כעין התי' הנ"ל על אושפיזין דבשבת המלאכים באים לכבוד שבת, ובאחרונים דנו גם מצד ואמרו אמן דבשמונ"ע, שנזכר בפוסקים דקאי על המלאכים,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכתבתי תשובה נפרדת לענין זה].

היוצא מזה דהמנהג אינו לברך ויש שנהגו לברך ע"פ האר"י והנוהג לברך סומך בזה על האר"י ובלבד שיהיה בצנעא או עכ"פ במי שמדקדק בכל מעשיו [ויש לז' דצעי' שניהם כמו שנתמאר דצנעא כלל צנע"ג יש דעת המהר"י עיי"אש דעדיין חשיב יוהרא וצמדקדק צמעשיו יש שנקטו שג"כ לא יצרך אס כי רוצ הפוסקים שדברו להדיא צמוחזק ליר"ש ומדקדק צמעשיו לא חסמירו בזה].

האם צריך לברך על התפילין לאחר אכילת קבע

בבה"ל

סי' מ' דן בזה וקאמר דיש ב' טעמים לחייבו גם להרמ"א [להמחזר צלל גוויי חייב כשהסירו].

הטעם הא' משום דאף להרמ"א בסי' כה סי"ב שפוטר לברך כשהסיר והחזיר התפילין מ"מ כתבו [עי' צנע"ל צסי' כה שס שהוא דעת האחרונים דלא כהמג"א] שאם הסיר התפילין כדי להפנות צריך לברך אח"כ כיון שאסור להפנות בתפילין וה"ה בעניננו, ונשאר בזה בצ"ע.

והב' משום דבירושלמי פ"ב דברכות ה"ג משמע שצריך לברך כשחוזר ומניח אחר סעודת קבע ומ"מ כ' הבה"ל שאין ראוי ברורה מהירושלמי כיון ששייך לפרש שחוזר ומברך משום שקודם הסעודת קבע נפנה.

וכוונת הבה"ל דבירושלמי שם מקשה איך מברך רק פעם אחת ביום הא יש סעודת קבע בינתיים ומתרחצי' דכשאכל אכילת ארעי (ויש שם כמה גירסאות וכ' הבה"ל דכך יוצא לכל הגירסאות שאחר אכילת קבע צריך לברך על התפילין) וקאמר הבה"ל דיש צד לחלק מהדעות בביאור ובגי' הירושלמי שם דלפני כל אכילת קבע נפנה והברכה שמברך אח"כ על התפילין הוא משום שנפנה.

והנה המעי' בהבה"ל ימצא דמסקנתו שצריך לברך רק שלא ברירא ליה לגמרי הדין, דהרי סיים בצ"ע, ולגבי הראיה מהירושלמי כתב שאינה ראיה מוכרחת, אע"ג דבפשוטו זו כוונת הירושלמי וגם לדחייתו מ"מ כך הוא לפחות לחלק מהמפרשים בירושלמי.

והעירו דהרי מדינא אסור לו לאכול קבע וא"כ מה הצד שיברך, ויתכן דהצד בזה הוא משום שאכילת ארעי שרי וכיון שקבע הוא כארעי וארעי ואפי' הקבע גופא אם היה מפסיק באמצעו לא היה מתחייב להסיר התפילין, הלכך הבו דלא לוסף עלה לחייב בברכה אח"כ אבל ג"ז אינו מובן דכל מידות חכמים כן דארבעים סאה הוא טובל וכו'.

אבל המעי' היטב בלשון הבה"ל שם ימצא דעיקר מה שלא הי' ברירא ליה דין זה לגמרי הוא משום שהאיסור להפנות בתפילין הוא דאורייתא משא"כ בעניננו, וז"ל שם, ואפילו לדעת הרמ"א וכו' מ"מ הרי כתבו שם דכשמסירן ע"ד ליכנס בהם לבה"כ צריך לחזור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולברך לכו"ע דמפני שאין רשאי לילך בהם לבה"כ אידחי ליה שעה זו ממצוה וא"כ ה"נ כיון דגזרו חז"ל שלא ילך בעת הסעודה בתפילין א"כ אידחי ממצוה וצ"ע עכ"ל, ומבואר דעיקר מה שבא לחדש דכמו ששם אין רשאי ואדחי ליה ממצוה א"כ גם כאן שגזרו חז"ל אידחי ליה ממצוה, ועיקר חידושו לדינא הוא שהדרבנן מהני.

ויש להוסיף דיש גם חילוק בין הדאורייתא לדרבנן, דאמנם מצד דעת מה שקובע בדאורייתא קובע גם בדרבנן דבשניהם הדיחוי מצד דעתו שווה, ולכן נקט הבה"ל לעיקר לדינא דחשיב הפסק, ומ"מ יש איזה צד חילוק בדבר, דבדאורייתא אם הניח התפילין באיסור אפשר דלא קיים מצוה כלל כדין מי שקרא ק"ש במקום צואה בבהכ"ס, משא"כ מי שקיים מצוה דאורייתא באופן שהיה אסור לקיים המצוה מדרבנן הרי קיים הדאורייתא (ודברו בזה הגרע"א והקוה"ע ודברתי מזה במקו"א), וממילא הדיחוי מצד הקיום לא היה בשלמותו, ולכן מ"מ כתב הבה"ל דצ"ע בזה.

ויש להוסיף דלמש"כ המשנ"ב בסי' כה סקמ"ז בשם החי"א דגם בחולץ להפיח אסור, אע"ג דשם האיסור הוא מדרבנן א"כ ה"ה בניד"ד וא"כ מש"כ הבה"ל בסי' מ' דאין ראייה ברורה מהירושלמי הו"מ להביא ראייה מהחי"א ומ"מ לדינא הרי כבר נקט שצריך לברך.

ויש להוסיף עוד דלהשתין בבהכ"ס קבע צריך לחלוץ רק מגזירה כמ"ש בשו"ע סי' מג ואעפ"כ כתב הבה"ל בסי' כה שאם יצא להשתין צריך לברך כשחוזר ומניח התפילין והיינו בבהכ"ס קבוע (ובבהכ"ס שלנו הוא נידון נפרד עי' שה"ל ח"ט סי' ג בסופו דיש להקל מספק וכן הובא בהליכות חיים בשם הגר"ח"ק), וחזי' מזה דלמעשה נקט הבה"ל להלכה שבאיסור דרבנן ג"כ אפי' שצורת הגזירה אינו מטעם ביזיון עצמי אלא מטעם חששא שמא יבזה הוא ג"כ בכלל זה.

[ובגוף הנידון אם הפחה הוא דרבנן בתפילין הנה בשאג"א סי' נקט שהוא דאורייתא מצד ביזוי מצוה, ואולי יש ללמוד כן מדלא אמרי' ששם יישן בהם הוא גזירה לגזירה, אבל בפמ"ג סי' פ מבואר שהפ' בתפילין הוא דרבנן, ומשמע דרק צואה משום וכסית את צאתך, וכן נקטו עוד אחרונים דהפ' בתפילין דרבנן עי' בשד"ח ח"א עמ' תיז, והמשנ"ב בסי' פ הביא דינא דהפמ"ג ואע"ג שלא הביא טעמו מ"מ בודאי אזיל לפי טעמיה דהפמ"ג שם שהוא דרבנן, ובפרט דקודם לכן דן לגבי עוד עניינים דהפ' אינה מדאורייתא משום שהוא ר"ר שאין לו עיקר, וא"כ גם בפרט זה קאי על זה מצד שהוא דרבנן].

והיה מקום אולי אפשר ליישב דברי הבה"ל הנ"ל בסי' מ באופן אחר דהנה דעת המג"א בסי' כה שלא נאמר דין כזה שכשחולץ התפילין להפנות צריך לברך מטעם שא"א להפנות בתפילין והמג"א סובר שהוא רק לבעלי הגמ' שבתי כסאות שלהם רחוקים, ואפשר דגם להסוברים שהליכה ושינוי מקום אי"ז הפסק (עי' בבה"ל ובאחרונים לעיל סי' ח) במצוה, מ"מ כאן בצירוף ב' הטעמים יחד חשיב היסוד, וע"ז קאמר הבה"ל דבסעודה יש ב' הטעמים יחד כיון שהוא הסרה לזמן ממושך וגם אינו יכול לאכול בתפילין.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אמנם למעשה אין כוונת הבה"ל לזה דהבה"ל קאי שם בסי' מ אליבא דהחולקים על המג"א כמו שיראה המעי' שם בלשונו, וגם לא הזכיר שם טעם זה שהוא גם משום היסח הדעת אלא משמע רק משום שא"א לאכול בתפילין, וגם יל"ע אם אינו דוחק להעמיס כ"ז בלשון המג"א בסי' ח' וצל"ע.

עכ"פ מה שנתבאר דלכאור' צריך לברך שוב על התפילין אחר סעודת קבע (וצ"ב שבספר מאיר עוז על הבה"ל בסי' מ' שם נקט שספק ברכות להקל ושהסכים עמו הגר"ח ק"ן ונ"ל ה"א שם נוסח דברי הגר"ח נכתב והוא ל"ז טונא כמו שיתבאר) דהרי הבה"ל נקט להיפך ורק סיים שצ"ע ובפרט דיש לצרף דעת המחבר והגר"א בסי' כה דחייב בכל גווני ושם בסי' כה מצרפי' לדעתם עי"ש בבה"ל ואולי י"ל דה"ה בענינינו ובפרט דנתבאר שדעת הבה"ל בעלמא לברך, ובפרט שנתבאר דכמדור' שעכ"פ לפי דעת חלק ממפרשי הירושלמי יוצא שצריך לברך ובדעת נוטה תפילין סי' תתכח כ' הגר"ח דבאכילת ארעי [נזה מיירי השאל שם] אינו חוזר ומברך על התפילין, ויש להוסיף שכ"כ רבינו מנוח פ"ד מהל' תפילין ה"ז והשתא שכ"כ רבינו מנוח בודאי שהי' מביאו הבה"ל לסייעתא לדבריו ולכן נקטי' שצריך לברך).

שותפין בחפץ שאחד רוצה שיהיה בסי' לדבר האסור בשבת ואחד אינו רוצה האם נחשב בסי' לדבר האסור או לא

היה מקום לומר דאזלי' בתר המניח עצמו דסגי שהיה לו רשות לעשות מעשה הנחה שחל על ידי זה הבסיס.

(א)

(ויעוי' בפוסקי זמנינו דיש שנקטו דאפי' חפץ של הפקר שייך בזה בסיס כיון שאין מעכב ממנו לייחד הדבר, ומלשון הפוסקים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו יש מקום לדייק כן, רק דיש מקום לפלפל בזה מצד דלא שייך מוקצה והכנה בחפצי גוי סי' משנ"ב סי' תקה סק"ח וסק"י וסקי"א ושה"צ שם סק"ח ושה"צ סי' תצח סק"כ ולענין הפקר עי' בסי' תקטו סקע"ב, רק דכאן אינו מצד מוקצה של היסה"ד אלא מצד שנעשה בו מעשה מוקצה מחמת איסור אע"ג דטעם הדין הוא ג"כ מחמת היסה"ד מ"מ חמיר דבזה אסור בשבת, וממילא אינו שייך לנידון היסה"ד בחצי הפקר ביו"ט, וצל"ע).

(ב) אבל אינו ברור דהרי בניד"ד מחשבה מוציאה מיד מעשה דהרי אם הניח ורצה להסיר ושכח דינו כמי שלא הניח (שו"ע סי' שט ס"ד ובמשנ"ב סקכ"א ובשעה"צ סקכ"ז).

ואפי' הניח על דעת שיהיה בשבת ורצה להסיר ושכח סגי בזה (כן הביא בשש"כ פ"כ הערה קעח בשם הגרשז"א, ובהלכות שבת בשבת ח"ב פכ"ה הערה יד כתב ששמע מהגריש"א דבסיס הוא דין במחשבה ולא במעשה ומכח זה למד הרהמ"ח די"ל דגם הגריש"א יסבור כהגרשז"א).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והטעם דלענייננו מחשבה מוציאה מיד מעשה, וכמש"כ הראשונים (ספר הישר לר"ת סי' ד ותה"ד ח"ב סי' קצג דלא כהשפ"א שבת מג ע"א תד"ה בעודן שלמד שהוא גדר אחר) דדין בסיס הוא משום שמקצה דעתו מן החפץ, ואמנם עדיין היה מקום לומר דאחר שעשה מעשה הקצאה מן החפץ בעי' מעשה לבטל הקצאתו אבל בדיני מוקצה מצינו דיש אופנים דלא בעי' מעשה בזה אלא במחשבה ואמירה בלבד סגי לזמן הדבר ולהפקיעו ממוקצה כמבואר בסוגיות [עי' ט"ז ס"י וזה"ל סי' תנ"ד וט"ז מה דיש מנריכין מעשה הוא מנ"ד צריכה], וי"ל דה"ה לענין בסיס דעניינו היסח הדעת.

ואפי' כלי שמלאכתו לאיסור מבואר בדברי הפוסקים שגדרו הוא הקצאה משימושים בשבת כמו שהרחבתי במקו"א [ד"ה מי שזריך ורגיל לייצג את הכלים וכו'] ותמצית הדברים שנתבארו שם דבב"י סי' שח סק"ז ובמשנ"ב שם סק"כ ובבה"ל מבואר שכן הוא גדר כלי שמלאכתו לאיסור, ובראשונים בשבת דף קכד נזכרה הסברא דזהו גדר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך כיון שבחול משתמש בו ג"כ (עי' המ"מ בתשו' הנ"ל) ושכן פסק בחי"א כלל סו ס"ד דהיתר גופו ומקומו משום דגם בחול לא מקצה תשימישים אלו מדעתו, והבאתי דהבהגר"א ביו"ד סי' רסו חולק ונקט דבכלי שמלאכתו לאיסור יש גזירת כלים מימות נחמיה עי"ש.

והואיל דאתאן לזה אוסיף בזה תוספת ביאור בדברי החי"א, דכוונת החי"א דמאחר שבחול משתמש בכלי זה שימושים נוספים א"כ יש בכלי זה עוד שימושים וממילא מותר לו להשתמש בכלי כרגע לפי השימוש שמתכוון להשתמש דאם בא להשתמש לדבר איסור א"כ אינו כלי לגבי זה בשבת דאקצי ליה מדעתיה אבל אם בא להשתמש שימוש של היתר שוב יש לו תורת כלי.

[ויש עוד נידון כלי שאין בו שום שימוש כשר בשבת אם הוא כלי שמלאכתו לאיסור או מוקצה מחמת גופו והרחבתי במקו"א].

(וצע"ק דהחי"א שם בתחילת דבריו הזכיר ב' הטעמים אבל בנפק"מ סמך על הטעם הנ"ל לקולא).

רק דיעוי' במשנ"ב בסי' תצה הנ"ל סקכ"ב שהביא כמה דעות וחילוקי דינים לגבי יו"ט דיש אופנים שנקט לגבי יו"ט לחשוש דבעי' מעשה להוציא מידי מוקצה עכ"פ אם דחינהו בידיים על ידי מעשה, ואם נדמה מוקצה דשבת של בסיס להנך דעות דהוא היסוד"ד למוקצה של היסוד"ד ביו"ט א"כ יש מקום לטעון דבעי' מעשה ממש כדי להוציא מיד מעשה ודמי לגרורות וצימוקין שהעלן לגג דמחמיר בזה המשנ"ב שם, אבל יותר נראה דהעלן לגג שאני דמוכחא מילתא שהשאירן כך למשך זמן משא"כ בהנחה גרידא יותר יש לדמות למה שכ' שם המשנ"ב לגבי אוצר דזה לא חשיב מעשה וא"צ מעשה להוציא מידי המוקצה וכדברי פוסקי זמנינו וצל"ע.

[עי"ש בשעה"צ בסי' תצה שכ' הטעם דאפשר שיש להקל באוצר בזה"ל דהכא לא שייך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סברת המאירי הנ"ל (דכיון דלא חזו לגמרי חיישי' דילמא ממליך), וגם סברת תוס' משום דאקצינהו בידים אפשר דלא שייכא גם כן הכא, וכמו שעמד על זה הגר"ז והוכיח מש"ס דבכגון זה לא מקרי אקציה בידים, וגם דהוא מילתא דרבנן עכ"ל, ודוק ותשכח שכל טעמים אלו שייכים גם כאן].

ולכן אם השני נתכוון להסיר ושכח יש לדון דשמא מחשבתו ג"כ יש לה תוקף ושמא ניזיל בתר מחשבה אחרונה שבהם כמו באדם אחר, ומאידך יש סברא לומר דרק מחשבתו של המניח עצמו עוקרת ההנחה אבל גם זה אינו נכון דהרי אם מכר הבסיס עם המוקצה לאחר (והמוקצה מדינא לא אכפת לן למי הוא שייך עי' במשנ"ב סי' שט סכ"ט) ושכח להסירו שרי אלא דמשם אין ראיה כיון דשם כשמכר אפשר שנתבטלה כוונת המניח לגמרי משא"כ כאן ומ"מ יש צד לומר דמחשבה אינה עוקרת מעשה עם מחשבה יחד, וצ"ב המקור לחילוקים אלו.

ג) עכ"פ יש לחלק הנידון לב' אופנים, דיש אופן שאחד מתכוון שיהיה בסיס ואחד מתכוון שלא יהיה בסיס ויש אופן שאחד מתכוון שיהיה בסיס והשני אינו מתכוון כלל.

ד) והנה במשנ"ב סי' שט סוף סק"ח מבואר דכל דבר שהונח עליו המוקצה מבעוד יום הוא דבר שדרך להיות מונח אע"פ שלא ידע בו בעה"ב הוא בכלל בסיס ואפשר דגם מה שיש כאן שותף שדרכו להשתמש בזה חשיב שדרך הוא להעשות כן, אף דלא דמי לגמרי כיון שכאן אין קביעות שכך אמור להיות משא"כ בנידון במשנ"ב שם [דהרי נשעה"ל שם סקכ"ו כ' דזמקום שאין מוכרח שיהיה נאופן זה שעושה נסיס אזי לא נאמר צוה דין זה], וגם דבשותפין עדיין יש מקום לדון כשאחד רוצה ואחד אינו רוצה כלל (כגון שרצה להסיר קודם שבת ולא הספיק) דלענין זה א"א ללמוד מנידון המשנ"ב שם דלא מיירי שם שרצה בעה"ב להסיר.

ה) ויעוי' בתשובה אחרת [ד"ה שותפין נחפץ שאלה מקצת הדבר מחמת חסרון כיס וכו'] שכתבתי לדון כיו"ב במוקצה מחמת חסרון כיס, והבאתי דברי הפוסקים בזה.

וכאן הוא חמור יותר דשם יש נידון מצד דחסרון כיס הוא הקצאה והיסח הדעת משימושים אבל בכלי שמלאכתו לאיסור אמנם הוא ג"כ ענין של היסח"ד כדמוכח בפוסקים והובא לעיל [וי"ל דזה טעם הדין שם] המשנ"ב נשם הלכנו דגם מה שאסור ממורת חומרא הוא בכלל כלי שמלאכתו לאיסור ולהנ"ל אפשר דהוא כלי שמלאכתו לאיסור ודאי ונ"ל ע"ז], וגם בבסיס הוא ענין של היסח"ד כמבואר בראשונים והובא ג"כ לעיל, מ"מ בכלי שמלאכתו לאיסור אפשר דלא מהני מה שאינו מסיח דעתו מזה ומשתמש בשבת דלענין זה אפשר דמודו שאר הפוסקים להגר"א הנ"ל לגזירת כלים דאטו הדורכים גתות בשבת בימי נחמיה בן חכליה לא נגזרה עליהם הגזירה (עי' שבת שם), ועכ"פ בזמן נחמיה דאפי' בכלי שמלאכתו להיתר גזרו ומזה נלמוד לדידן.

ואמנם מצינו בסכין של מילה שנחלקו הפוסקים אם נפקע ממנו מוקצה מחמת שהי' צריך לו לשבת (עי' משנ"ב סי' שי סקט"ו) או דהוא היתר רק לצורך מצוה או דעכ"פ אפשר דשייך מוקצה מזמן שא"צ לו ככל כלי שמלאכתו לאיסור שקצב עליו בשר שאסור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לטלטלו, אבל גם להדעות המקילין ביותר שם אפשר שאין ללמוד להכא דלאו כל כמיניה לומר דראוי לשימוש מאחר שגדר הדבר שאין ראוי לשימוש ורק מה שהותר לו לשימוש לא חל בזה מלאכתו לאיסור כיון דהשתא אינו איסור אלא היתר.

משא"כ בחסרון כיס דבזה מפורש בפוסקים (כמו שהבאתי בתשו' הנ"ל) דמהני מה שהאדם מחליט דלגביו אינו חסרון כיס ואינו מקפיד על שימוש, ולכך שם שייך לומר דסגי במה שאחד אינו מסיח דעתו להגדיר שהדבר אינו מוקצה מדעת אדם [וכיו"צ מנינו לגבי דיני מוקצה דיו"ט דנשל גוי אין מוקצה וכמו שזיינתי לעיל כיון שאינו צמורה הקפאה ממחשבה].

ובניד"ד בבסיס אפשר שלא נדמהו לחסרון כיס, שהרי אם ישאיר בכוונה בסיס באופן שהוא חשיב בסיס ויישאר שם לכל השבת ויאמר שאין דעתו לייחדו לאו כל כמיניה.

(ועי' בסי' שט ס"ד ובמשנ"ב שם סקכ"ב מה הדין בעתיד לטלו באמצע שבת דיש פלוגתא בזה, אבל באופן שאין מתכוון לטלו באמצע שבת ורק רוצה שלא יתייחד לא שייך בזה סברא זו ויל"ע דאולי זה גם אם שלא מרצונו יישאר שם כל השבת כל שהבעלים עצמו מניח ויודע שמניחו על דעת כן וק לאחרים אין כח לאסור עליו חפצים שלו, ולגוף הנידון על מי שהניח מוקצה על חפץ שלו שלא בטובתו אולי יש לדייק מדברי הרמ"א בסי' שט ס"ד דאם אחר הניח שלא מדעתו אינו עושה בסיס וביאר המשנ"ב סקכ"ז דאפי' אחר שהניח לטובת בעל החפץ משוי ליה בסיס, ואולי יש ללמוד שמניח שהוא עצמו א"צ שיהיה לרצונו, ובדוחק יש לדחות דכל מה שאינו לרצונו לא חשיב בסיס ודחוק).

ומ"מ אפי' לגבי כלי שמלאכתו לאיסור מצינו לגבי אדם המשתמש בעיתוני איסור דיש שלא נקטו כן לגביו להחשיבו כאסור בטלטול, עי' אג"מ או"ח ח"ה סי' כב סק"ב סק"ג, (ואין לדחות דאין איסורו מחמת שבת דהרי לא יהא אלא שטרי הדיוטות איסור מחמת שבת דסוגיין דעלמא שהם אסורין בטלטול ואכה"מ), וכן במהרש"ם בדע"ת בשם גדול אחד הביא דעובר עבירה לדידיה לא חשיב כלי שמלאכתו לאיסור והובא בשבה"ל או"ח סי' עח, וזה צ"ע, אבל עכ"פ לדעה זו אין מעליותא למוקצה מחמת חסרון כיס יותר מדבר שמלאכתו לאיסור ואם נימא דבמוקצה מחמת חסרון כיס לא חשיב שלא היה דעתו בזה מחמת שהי' דעת של אדם אחר אולי יש לטעון דגם בזה סגי שהיה דעת של אדם אחר ולגבי מוקצה מחמת חסרון כיס נתבאר שם דלכאור' עיקר הדין להקל בזה ובגוף הנידון כשא' לא הסיח דעת ואחר הסיח דעת ע"ע משנ"ב סי' תקטו סקע"ב לענין מוקצה דיו"ט.

[ומ"מ עדיין יש מקום לחלק ולומר דחד אקצייה וחד לא אקצייה חמיר מחד אסח דעתיה וחד לא אסח דעתיה, אלא שמה שהמשנ"ב בסי' תצז הזכיר סברא זו לענין להוציאו מידי מוקצה דאקצייה בידיים חמיר לענין להוציאו דבעי' מעשה אינו ראוי לנד"ד דשם י"ל דמעשה מוציא מיד מעשה].

ו) וכן באילת השחר שבת מד ע"א עמ' קס פשיטא ליה ששותפין אין יכולין לאסור זה על זה ומבואר שם דכל שיש לו רשות לשבת על המיטה א"א להחיל על המיטה בסיס בלא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

רשותו [ואולי יש להעמיד דבריו צאופן שהשותף כשיראה יסיר את החפץ ולא נסתמא כשיש לשיניהם רשות שימושים הראויה להניח הכלי כל השבת ולל"ע].

אבל בארחות שבת ח"ב עמ' קלו הע' שצה הובא דהמהרש"ם (בחיבורו אהבת שלום שבסו"ס מנחת שבת סוף אות ג') הוה פשיטא ליה ששותף יכול לעשות בסיס ועי"ש מש"כ ע"ז, וכן הובא בשבות יצחק ח"א פט"ו עמ' קפ בשם המנחת שבת סי' פט סקכ"ב שמספקא ליה לענין אשה בשל בעלה מצד שעשתה לטובת בעלה, ע"פ המג"א סי' שט סוסק"ח ושוע"ר שם סי"א עי"ש [והמהרש"ם שם כ' דיש להקל בזה והמנחת שבת הציא דבריו], וגם בדעתו משמע דעכ"פ בשותפין מהני לאסור של השותף ועכ"פ כך מבואר במה שציטט שם את דברי המהרש"ם בסו"ד וכ"ה גם בדע"ת שלו סי' שט סק"ד, וכן הובא בשם הגרנ"ק (הכיוור וכו' עמ' נ') שאחד מהשותפין יכול לאסור על השני, וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"י סי' ג שהשולחן נעשה בסיס לדבר האסור גם לשותף השני.

ובספר הלכות שבת בשבת ח"ב עמ' שסב כתבו לדמות זה לדיני הקדש ואיסורי הנאה דקי"ל להלכה שבשותפין אוסר זה על זה (עי' חולין מא ע"א ורמב"ם פ"ה מהל' שחיטה הכ"א ושו"ע סי' ד ס"ד) עי"ש, ולכא"ו כך היה צ"ל הדין לפמ"ש"כ הרמ"א בסי' שט ס"ד בטעם מה שאין אדם מייחד בסיס של חבירו "שאין אדם דבר של חבירו שלא מדעתו" ודבר זה אולי הוא מדיני הקדש וממילא יש לדמותו להקדש, אבל יש לדון דאפשר דלא בגדרי הקדש תליא מילתא די"ל דטעמא משום הקצאה ולישנא בעלמא הוא דקאמרי [אבל י"ל דאה"נ תליא נסבנות דלעיל דלהגר"א צלאו הכי אסור משום גזירת כלים וה"ה י"ל כל מה שמוגדר כנסים לדבר הנאסר בגזירת כלים הוא צכלל גזירת כלים, וגם להחולקים וס"ל דהוא מטעם הקצאה והיסרה"ד יש מקום לומר ע"ד משנ"ת לעיל דמה שנכלל בגדרי האיסור לא הותר כשלא הוקצה מדעתו ורק שימושים שמעולם לא נאסרו הותרו].

ומ"מ גם לצד זה צ"ב אולי נדמהו לדין נדר דבזה אין שותף אוסר חלק עצמו על חבירו כמבואר ביו"ד סי' רכו ס"א, אבל מ"מ כאן בשבת לא יועיל כיון שיש לו רשות להשתמש בכל החפץ ואולי כמו במפה נקט הפמ"ג במשב"ז ריש סי' שט שחלק מהמפה שאין המוקצה עליו לא נאסר (ועי' במשנ"ב ובשעה"צ סקכ"ד דאמנם אינו מוסכם לכו"ע ומ"מ נוטה להקל בזה עכ"פ במקום הצורך עי"ש) א"כ גם בסדין של שותפין נימא דמה שהוא ברשות השותף אינו נאסר ויעוי' בפוסקי זמנינו שכ' כמה חילוקים בהך דינא דמפה ובשם הגרשז"א הובא [שש"כ פ"כ] דזה רק במפה שאפשר לטלטל החלק שאינו בסיס נאמר חידוש זה שאין כל המפה בסיס, וכע"ז הובא בשם הגריש"א [שנות יצחק עמ' רו עי"ש צמה מיירי שם] שרק מפה שמיועדת להתחלק בשימושה נאמר חידוש זה שאין כל המפה בסיס, וצל"ע מה דין חפץ של שותף לפי כ"ז ולכא"ו בחפץ של שותף עכ"פ כשכולו משמש לשותף ואין בו כדי חלוקה אם נימא דהוא מצד גזירת כלים א"כ חשיב כל הכלי בסיס.

וצע"ק דבדבר שאין בו דין חלוקה א"א לאסרו בנדר כמבואר ביו"ד שם ועי"ש בש"ך סק"ד וצריך להתיישב במה דומה לשאר איסורים יותר מנדר.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והיה מקום לומר משום דנדר הוא איסור שמתכוון לאסור על חבריו לכך חייב שיהיה לו זכויות בזה משא"כ כשבא לאסור אכו"ע אין הנידון בזה מצד הזכויות שיש לחבריו אלא מצד הזכויות שיש לאוסר עצמו לאסור.

ואם נקבל חילוק זה א"כ בשחיטה ובהקדש אסור, אבל לדינא אינו נכון דהרי בהקדש דינו שאם הוא מקום שאין בו כדי חלוקה אין הנדר חל כמו הדין הנ"ל באוסר על חבריו כדמוכח שם בש"ך סק"ו בשם הרשב"א עי"ש היטב וכן מוכח בבהגר"א ועוד נו"כ שם.

אבל המקו"ח לבעל הנתה"מ בסי' תמח תירץ לחלק בין דבר לח לדבר יבש בדבר לח א"א לאסור של חבריו עי"ש, ועי' בשאלת שלום סי' י מה שתמה על חילוק זה.

ועי' עוד בבית יצחק למהרי"א חבר (ח"ב סי' יב סק"א) מש"כ ע"ד המקו"ח, ועי' במגיה שם (נדפס בעמ' פ"ח) מש"כ ליישב באופ"א דבשלמא כשאוסר דברים שאינו שלו והיינו שאוסר בפועל כגון שהוא שוחט לע"ז או שמנסך שפיר י"ל דאף דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו מ"מ ביש לו שותפות שפיר יכול לאסור דמתוך שאוסר חלקו יכול לאסור גם חלק חבריו וכו' עכ"ל.

ומצאתי שאותו הלשון עצמו של המגיה לבית יצחק נזכרה גם בידות נדרים יד שאול על השו"ע שם בהל' נדרים סי' רכו, וא"כ לכאור' המגיה לבית יצחק הוא עצמו המהרי"ש נתנזון.

וכוונתו אינה מפורשת בדבריו מה כוונתו לחלק בין האופנים, אבל אולי יתכן דר"ל שדבר שיש בו מעשה כניסוך ושחיטה לא שייך לבטל מעשה שעשה בדבר שהוא שלו, משא"כ נדר שהוא דיבורא בעלמא אינו נתפס בדבר שאין לו זכויות מלאות ושחבריו מעכבו, ובנוסף אחר דכל דבר שהוא פעולה מציאותית נתפס על החלק שלו כיון שבמה שהוא תופס בידיו כלול החלק שלו משא"כ דבר שבא לחול מכח דינים בלבד אינו נתפס.

או אפשר דכוונתו שם דבמנסך ובשוחט לע"ז שכבר חל האיסור א"כ כבר נתפס בכל מה שיכול לאסור, והוא בערך כמו החילוקים הקודמים, רק דהצד בזה מה עיקר הגורם להחיל האיסור על חלק השותף האם מה שחל כאן כבר דין ואיסור או מה שהיה כאן מעשה מציאותי ולא רק דיבורא בעלמא, וצל"ע אם יש מקור לחילוקים אלו.

ועי' עוד מל"מ פ"י מהל' טומאת מת בשם הרלב"ח סי' סח מה שהביא בזה עוד סתירה מהרמב"ם בהל' נדרים שם להרמב"ם בהל' טו"מ שם ותי' דיש חילוק בין דבר שאפשר לחלקו (ואם נרצה לומר דזה יישב גם דברי הך דנדרים בשו"ע שם י"ל דאפשר לחלקו אין ההגדרה שיש בו כדי חלוקה ודוק אבל צל"ע במקורי הדברים ובמקורי הדעות), ובדע"ת יו"ד סי' ד סקכ"ג תמה על דבריהם עי"ש.

ועי' עוד בחילוקים בדין שותף אם אוסר או לא ודעות בזה בש"ך יו"ד סי' ד סק"ה ובמה שהביא מדברי הסמ"ע חו"מ סי' שפה סק"ד כעין סברא הפוכה מהנ"ל בשם הרלב"ח ותמה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ע"ז (ובספר מגדנות אליהו או"ח ח"ג סי' ג דן באופן שהי' בסיס לשניהם ורק שהניחו דבר שהוא חשוב לאחד יותר מהמוקצה ולחבירו אינו חשוב כלל והוא נידון שונה מכאן ועי"ש מש"כ בהרחבה בכל ענין זה ובחלק מהחילוקים הנ"ל).

ומה שהביא בספר הלכות שבת בשבת שם לאסור כמו שמצינו בשותף שתורם ומעשר משל שותפות (יו"ד סי' שלא סל"ה ורמב"ם פ"ד מהל' תרומות ה"ח) יש מקום לדון בזה דשם הרי גוף הפעולה היא פעולה המוטלת על שניהם ושניהם רוצים בכך ויש בזה צד זכות אע"ג דפעמים שירצה לתרום באופן אחר מ"מ סברא היא דבשותפות מה שמוטל עליהם לעשות פעם זה יעשה ופעם זה יעשה דבצירוף שיש כאן חוב המוטל על שניהם לעשותם ומאחר שע"כ אחד מהם יעשה או זה או זה [דלא מסתבר שרק זה סכמת שניהם יתרמו שהרי אין דרך לדקדק כ"כ וע"ז צמח"ה דרמ"א עליהן] א"כ סגי במה שאחד תרם, משא"כ בניד"ד כולו חובה ושמא כוונתו משום שכל השתמשות ששותף עושה בחלקו הוא הכרחי כדי שהשותף השני יוכל ג"כ לעשות חלקו בזה וממילא מאחר דבתרומה ההפרשה קובעת מאחר שרשותו לתרום להכי בכל מה שיש לו רשות לעשות הוא חל בהגדרת החפץ.

[ואפי' להדעות דמוקצה נקבע ע"פ השימושים מ"מ שמא על החלק שלו יש לו רשות להחליט שהוא דבר המוקצה מדעתו בשבת אבל זה צל"ע לפמשנ"ת דסו"ס יש כאן אדם שיש לו בעלות שימושים בכל הכלי ואינו מקצה מדעתו א"כ לא יהיה אסור, ואם נקבל טענה זו נצטרך לומר דע"כ מה שהביא המהרש"ם בשם גדול אחד דמוקצה נקבע לפי השימושים שמיע ליה ולא ס"ל דלמה מחמיר בשותף בבסיס יותר מזה ודוחק לומר דמיירי במוקצה מחמת גופו וס"ל דחמיר דסו"ס יש שימושים של היתר בבסיס זה בשבת ואולי בבסיס למחמת גופו מחמיר ויל"ע].

אם כי יש לדקדק בזה דבדיני תרו"מ והקדש הרי השותף רוצה שיחול בזה החלות ואפי' בע"ז הרי מתכוון כאן לדין כל שהוא שיחול כאן דהרי ע"ז הוא דבר דיני גם אם לא מתכוון לאסור משא"כ בניד"ד ההנחה היא מעשה יבשתא בלבד וכל עוד שלא חלו התנאים המעשה לאו כלום הוא ואין בכוונת השותף להחיל כאן שום דין, אלא אם כן דבאמת נימא דהכל כלול בגזירת כלים (וה"ה אם גזרו אחר גזירת כלים משום גזירת כלים) דמה שתחת המוקצה חשיב מוקצה כל עוד שבעליו הניחו שם על דעת להניחו שם, אבל אם הוא מצד היסוד א"כ הרי סו"ס השני לא הסיח דעתו מזה ומה שיש כח לשותף לאסור אינו טעם מספיק לאסור דהכח לא מהני כיון שאין בכוונתו להשתמש בכוחו להחיל חלויות וגם אם רוצה להחיל חלות מכח הזכויות שיש לו הרי אין לו הזכויות להסיח דעת מכל שימושי הכלי.

ואמנם הי' מקום לומר לחד גיסא דגזירת כלי שמלאכתו לאיסור הוא גזירת כלים ואילו בסיס הוא משום היסוד א"כ אבל במהרש"ם לכאן מצינו סברא הפוכה דבבסיס אסור בשותף בפשיטות ובכלי שמלאכתו לאיסור הביא מגדול אחד שאין בו איסור למי שאינו נזהר בדיני

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שבת, והיינו שהוא משום היסה"ד, ולהנ"ל י"ל דלא ס"ל מזה וכמשנ"ת.

והנה מקור דינא דהרמ"א שאין אדם אוסר דבר של חבריו הוא באו"ז ח"ב סי' פו שכתב בתוך דבריו לגבי האבנים שהניחו הבייתוסים על הערבות ד"ליכא נמי למיסר ולומר דחשיב כמניח מדעת דלאו כל כמיניה דאינש לאסור דבר של חבריו שלא מדעתו" עכ"ל, ומשמעות הלשון היא דיש כאן רק אוסר אחד ואין כאן דעת להתיר כגון להסיר החפץ וע"ז קאמר דכיון שהאיסור נגרם ע"י אוסר שאינו שייך לבעלות החפץ לא חל האיסור, ומשמע שהוא דין כהקדש ואיסורים וכיו"ב, ולפ"ז באמת דמי לדיני הקדש וכיו"ב.

אבל מאחר דקאי שם על הערבות שלא היו כלל של הבייתוסים ובעלי הערבות היו רוצים בודאי להסיר את האבנים משם קודם שבת אילו היו יודעים (עכ"פ לדעה דבעי' שירצה להסיר קודם שבת ועי' בסי' שט וצוין לעיל), א"כ לגבי בעלי הערבות לא תחמיר עליהם יותר מן השוכח, דמ"מ דעת המניח לא קבעה אלא דעת בעלי החפץ, ואפשר דהראי' לזה משום דבשוכח לא אזלי' בתר ההנחה [אף שהניח בסתמא ולא חשז להסירו משם ועי' משנ"ז סי' שט נסס הסה"ד והצ"ח, וכ"ש לפוסקי זמנינו שהוסיפו דגם אם הניח על דעת שיסאף לשנת ואח"כ שזכר רצה להסירו משם ולנסוף שכתן], אלא בתר מה שרצה הבעלים לעשות, וחזי' מזה שמה שקובע הוא כוונת הבעלים, וזש"כ האו"ז דלאו כל כמיניה כלומר דמה שיבוא אדם חיצוני ויעשה פעולות בחפץ זה אינו משנה הדין דלא יהא אלא הנחה גמורה שהניח בעה"ב ושכח דאזלי' בתר דעתו, ומש"כ שלא מדעתו ר"ל דטעם מה שאין כאן איסור כיון שלא היה כאן דעת בעה"ב דנקבע רק לפי דעת הבעה"ב, ואם נימא כן אין ראייה לומר דתליא בדיני הקדש דאפשר שהוא עדיין דין בהיסה"ד וכמשנ"ת דיש צד כזה.

ולכשתמצי לומר דאפשר שעיקר דברי האוסרים [ואו חלק מהם] מיירי באופן שיש שותף אחד שהניח על דעת להניח ושותף אחר שלא אכפת ליה דבזה נימא דכל שיש שותף שפעל כאן בתורת בעלים בפעולה שאוסרת את החפץ אין השותף השני בפרשה זו כלל, ולא דמי להניח בסתמא ושכח דאין כוונת הנחה כלל, דכאן יש כוונת הנחה מחלק מהבעלים והוא עושה תפקידו כבעלים ואילו השותף השני אינו מתכוון לבטל כאן דבר וע"ז אולי שייך להביא ראייה דמצינו שיש כח לשותף להחיל איסורים, משא"כ כשיש אחד שרוצה שיהיה בסיס ואחד שאינו רוצה שהוא נידון אחר האם דין בסיס תליא בגזירת כלים או בהיסה"ד.

ואם נימא הכי גם דברי המהרש"ם מיושבין היטב וק"ל (ואם ניישב כן בדברי הפוסקים דלעיל נמצא דאין בזה פלוגתא כלל רק דצל"ע בכל הנ"ל בכל דבר לגופו).

ומאחר דבראשונים מבואר דבסיס הוא מטעם הקצאה והיסה"ד ובלאו הכי אפשר דדעת רוב הפוסקים דאפי' הכלי שמלאכתו לאיסור הוא מטעם זה א"כ באופן שיש אחד שהניח ואחד שנתכוון להסיר ואפי' שכח דוחק לומר שהוא אסור לדינא לפי הנ"ל.

וראיתי להגר"צ פלמן (בין הזמנים עמ' עו) שנקט ע"פ התוס' בחולין מא ע"א ד"ה ת"ש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דאין שותף יכול לאסור כל הסטנדר שלא מדעת השותף.

וצ"ב דהרי שם לענין מנסך מבואר בתוס' דהשותף אוסר מחמת חלקו המעורב וחזי' מזה דכוונת הגרב"צ דכיון שיש לו חלק שאינו מוקצה ממילא מותר להשתמש בסטנדר, וצ"ב דתערובת מוקצה קי"ל דאסור אפי' באלף משום דבר שיש לו מתירין [עי' סי' שכז וצמסנ"ז סק"ז ועי' רמ"א סי' שיה ס"ז אולם עי"ש צמסנ"ז סקט"ז, ועי' עוד צענין הנידון שם צמסנ"ז ד"ה עלי צלל שגדלו מעט צצנת או ציוס טוב האס מותר לאוכלס או לחומכס ולהשתמש צצלן] ואולי אזיל כהמתירים בסי' שכב במשנ"ב שם עי"ש וצל"ע אם אתיא כשיטתם, אבל לא נראה דכוונתו שמשתמש בחלקו בהיתר כעין דינא דנדר למ"ד זה נכנס לתוך שלו וכו', שהרי משתמש בכולו, וגם לא נראה דכוונתו דשם בסיס אינו מתחלק וכיון שאינו יכול לאסור כולו ממילא אינו נאסר כלל ולגבי סדין שהוא מתקפל שאני ששייך לייחד חלק ממנו [פמ"ג סי' רעט מצנ"ז סק"ז ועי' משנ"ז סי' שט] דמהיכי תיתי הך, ואולי בא לטעון מטעם תערובת מוקצה די"א שהאיסור הוא רק באכילה ולא בטלטול, אלא דצ"ב דהמשנ"ב בכ"מ חשש להמחמירים בפלוגתא זו (עי' סי' שכב סק"ב לגבי מוקצה, ועי' בבה"ל סי' שח ד"ה מבעוד שהזכיר דעת הרע"א שחושש משום דשיל"מ גם לענין טלטול), ומ"מ יש שנקטו להלכה כהמקילים בזה.

**מי שיש לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים כל אחד לחוד ועוד עצי
ועשבי בתערובת ובירך עצי בשמים ועשבי בשמים על הראשונים
האם נפטר התערובת ומה הדין להיפך כשבירך מתחילה בורא מיני
בשמים על התערובת האם פוטר גם הבשמים האחרים העומדים כל
מין לחוד או שצריך לברך עליהם בנפרד ברכתם הראויה להם**

ונחלקה השאלה לשנים:

**(א) מי שבירך עצי בשמים ועשבי בשמים כל אחד לחוד ויש לו גם תערובת
של עצי ועשבי בשמים האם סגי בברכות שבירך קודם לכן או שצריך לברך
על התערובת בפני עצמה על מיני בשמים**

הנה

מקור דין זה בהרא"ש פ"ו דברכות סי' לו בשם הראב"ד שאם יש תערובת בשמן של עצי בשמים ומיני בשמים מברך בורא מיני בשמים שהיא כוללת הכל, וכ"ה ברכינו יונה שם (לא ע"ב מדה"ר) בשם הראב"ד, והובא בטושו"ע או"ח סי' רטז ס"ו.

והיה מקום לומר שהוא דין מיוחד בשמן שיש גם את השמן עצמו אבל לעיל מינה בהרא"ש מבואר בשם הראב"ד דכשיש שם רק עצי בשמים לחוד מברך עליהם עצי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בשמים, וכ"ה בטוש"ע שם, ומבואר דכיון שהם הנותן הריח שבשמן ועדיין קיימים בשמן הברכה אזלה בתרייהו ומדחזי' שבתערובת עצי ועשבי שבשמן מברכין מיני חזי' דה"ה בתערובת עצי ובשמי לחוד מברכי' מיני.

אבל עדיין יש מקום לדון דהנה בברכות האכילה בתערובת אזלי' ברוב האופנים בתר רוב (עי' ריש סי' רב), ודין זה אפי' כשאחד מן התערובת יש לו ברכה הכוללת אעפ"כ אם המין השני הוא הרוב אזלי' בתריה, ויל"ע למה כאן לא אזלי' בתר רוב, ואולי יש לומר דריח אין בו ממש ואין חשיבות לרוב, ולפ"ז יש לומר דה"ה בכל תערובת עצי ועשבי.

אבל עדיין יש מקום לומר שהוא דין מיוחד כאן בשמן דבשמן כיון שכוונתו להריח השמן ולא הבשמים, ואז לא יהיה דין זה בתערובת של עצי ועשבי בלא שמן.

אבל גם זה דחוק דהרי אם הוציא הבשמים מן השמן בלאו הכי מברך מיני להראב"ד שם אפי' היו הבשמים עצי, וע"ד זה יש עוד דעות שנזכרו בשו"ע שם [שלא לזכך כלל או לזכך צורא שמן ערנ], אבל עצי לכו"ע לא מברכי', וכשעודם בשמן מברך עצי א"כ חזי' דכל עוד שהבשמים שם מברך עליהם עצמם.

וכן מבואר במשנ"ב להלן בס"י סקל"ט [הראשון] דכשיש תערובת וא"א להפרידם מברך עליהם מיני בשמים וכע"ז בשו"ע להלן סי' ריז ס"א שהנכנס לחנותו של בשם שיש שם כמה מינים מברך בורא מיני בשמים.

ויתכן לומר עוד דמיני בשמים לא דמו לשאר ברכות כשאינו מברך אלא ברכתן הראויה לה דחזי' שמנהגינו לברך מיני בהבדלה כדי שלא יטעו בברכות (סי' רצו סק"א במשנ"ב בשם המג"א בשם השל"ה), וחזי' מזה דאינו איסור כ"כ לברך מיני ולכן גם בני"ד עדיפא לברך מיני לפטור כל חלקי הבשמים מלברך עצי גם אם העצי הוא רוב.

אמנם המשנ"ב סי' רטז סקל"ט [הראשון] ביאר בדברי השו"ע שם שאין לפטור לכתחילה בבורא מיני בשמים את שאר העצי והעשבי במקרה רגיל ודימה זה לברכת הפירות סי' קיא ס"ג שלכתחילה יש לברך על כל מין ברכה הראויה לו, ואף כשיש תערובת הביא בשם הא"ר סקט"ז דטוב לקטום מהאגודה איזה מין כדי לברך עליו ברכתו הראויה לו לכתחילה.

אבל עדיין יש מקום לומר דאי"ז באותו חומר כמו בברכת הפירות דכשיש צורך בדבר יכול לברך בורא מיני בשמים, דהרי בהבדלה התירו לכתחילה לצורך וכן בחנותו של בשם לא חייבוהו לעצור עצמו מלהריח עד שיברך על כל מין לחוד.

[ואולי יש ליישב דמיירי שהמוכר אינו נותן לו להריח כל מין בפנ"ע מחוץ לחנות ואילו בתוך החנות אינו יכול שלא ליהנות ולהריח הכל יחד גם אם יתקרב, ואפשר שיש בזה דוחק קצת, וגם בבא"ח ש"ב ואתחנן ס"ו הוה פשיטא ליה דבמקרה רגיל שאינו בשם שייך שיהיה אופן שיכול לצמצם ולהתקרב בחוטמו להריח כל מין בפני עצמו, ולגבי חנותו של בשם סתם השו"ע ולא נחית לענין זה ואולי בחנות הריח נפיש וגם אם יצמצם יריח עוד

מינים.

ויש להעיר בזה נקודה נוספת דאם נשווה חנותו של בשם לברכת הפירות נמצא שאין שם קולא יותר, דהרי גם בפירות בתערובת מברך ברכה אחת על התערובת, רק דבפירות מברך ברכה על הרוב או החשוב, וכאן מברך ברכה הכוללת על הכל, וחזי' שאינו ממש דומה לברכת הפירות, דכאן יש ברכה כוללת לפטור ב' המינים וגם ברכת המין שהוא הרוב נפטר בזה], וצל"ע.

והנה הא"ר שם כתב שכן נהג זקנו ובסדר ברכות הנהנין של הגר"ז ס"ז ראיתי שנקט שצריך לעשות כן ומשמע שהוא חיוב מדינא לכתחילה, וכנראה דימה לענין ברכת הנהנין ממש.

ובראשונים מצינו שנחלקו בזה הטור והב"י בדעת הרמב"ם דהטור בסי' רטז נקט דלהרמב"ם מברך מיני ופותר שאר מינים אפי' עומד כל אחד בפני עצמו ובדעת רב עמרם נקט דלכתחילה מברך על כל אחד, והב"י כתב דאין הכרח שהרמב"ם חולק על רב עמרם אלא מאי שנא מברכת הפירות דלכתחילה יש לברך על כל אחד מינו, א"כ יש לומר דבהבדלה סמכו על דעת הטור בדעת הרמב"ם כיון שיש בזה צורך וגם לרב עמרם יוצא בדיעבד ובלא זה עלולים העולם לבוא לידי ברכה לבטלה וניחא ליה לחבר וכו', אבל בשאר דוכתי לא נהגו כדעתו כיון שרב עמרם חולק וגם בדעת הרמב"ם אינו מוסכם.

והנה מאחר שדברי הטור בשם הרמב"ם אין מוסכמים לדינא א"כ ע"כ שאי"ז הביאור במה דלא אזלי' הכא בתר רובא בתערובת זו, ועי' להלן בתשובה אחרת [ד"ה מי שהיו לפניו עצי נשמים ומיני נשמים וצריך מיני על תערובת עצי ומיני נשמים מה יעשה האם צריך לצרף נפטר על העצי והעשני העומדים לחוד] שאכתוב עוד בנידון זה.

עכ"פ באופן שבירך על כל מין בפני עצמו אם חזר ועירבן או שהיה לו כוס אחר שבו היו מעורבין ב' המינים והיה מתחילה עומד כוס זה בפני עצמו (שהיו לו ג' כוסות עצי עשבי ותערובת) אינו חוזר ומברך דטעם הראב"ד שהובא בהרא"ש שם שברכת מיני בשמים כוללת הכל, ולפ"ז באופן שכבר פטר עצמו מברכת הכל אינו חוזר ומברך.

ויש לציין דהאחרונים דנו מה צריך לברך בשביל לפטור שמן שיש בו עצי ועשבי והוציאו את הבשמים ממנו [דיש צוה כמה דעות וכו'], ובלבוש סי' רטז ס"ו כתב שיברך עצי על עצי ויפטור השמן, והא"ר סקי"ג כתב דהוא כדעת הב"ח שעצי פותר שמן אפרסמון ובמחלוקת שנויה, והפמ"ג הקשה דהרי באפרסמון יש מעליותא שהוא עשוי מן העץ משא"כ בזה ועוד דתינח עשוי מעץ אבל אם עשוי מעשבי לא יצא בעצי.

וחזי' מזה דעכ"פ אם עשוי מעצי יצא להלבוש בעצי, ואם עשוי מעשבי יצא להפמ"ג בעשבי בדעת הא"ר בביאור דעת הלבוש, וממילא מסתבר דה"ה אם היה עשוי מעצי ומעשבי יש לומר דיצא כיון שבירך גם על עצי וגם על עשבי, ואף דהפמ"ג גופיה פליג ע"ז

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ואף הא"ר לא קאמר לה אלא בדעת הב"ח מ"מ כל הנ"ל באופן שאין התערובת לפנינו אלא תערובת גרוע שהעצי והעשבי נלקחו ממנו, אבל באופן שעדיין התערובת לפנינו לא פליגי בזה שיצא בעצי ובעשבי.

וכן מבואר מדברי המשנ"ב סי' רטז סקל"ט [הראשון] בשם הא"ר שטוב שיקטום מהתערובת ויברך על כל אחד ברכה הראויה ואחר שקטם הרי יכול להמשיך ולהריח התערובת.

(ב) מי שהיו לפניו עצי בשמים ומיני בשמים ובירך מיני על תערובת עצי ומיני בשמים מה יעשה האם צריך לברך בנפרד על העצי והעשבי העומדים לחוד

הנה לכתחילה בודאי צריך לברך קודם לכן עצי ועשבי דתיפוק ליה שקודמין בברכתן [עי' משנ"ב סי' רטז סק"מ] ואחר שבירך עצי ועשבי פוטר גם התערובת כדמוכח במשנ"ב סקל"ט [הראשון] [והרחמני בזה נמשזה ד"ה מי שצריך עצי בשמים ועשבי בשמים כל אחד לחוד ויש לו גם תערובת של עצי ועשבי בשמים וכו'], אבל הנידון בזה כשהיפך הסדר ובירך על התערובת ברכת מיני, דהתערובת בפני עצמה ברכה מיני כמבואר במשנ"ב הנ"ל סקל"ט [הראשון] והוא מיוסד ע"פ הרא"ש בברכות פ"ו סל"ו בשם הראב"ד וכמו שנתבאר בתשו' הנ"ל.

והנה טעם הרא"ש הנ"ל בשם הראב"ד הוא משום דמיני פוטר הכל ולכאורה א"כ הרי מה שבירך מיני הוא בתורת לפטור העצי והעשבי להדיא ולא גרע ממי שמתכוון לברך מאיזה טעם שהכל נהיה בדברו כדי לפטור להדיא פרי עץ כל שהוא, שבזה נפטר כל מין אותו הפרי שלפניו בברכת השהכל שבירך שם, וכ"ש לפי מה שנתבאר בתשו' הנ"ל דאפשר שברכת מיני בבשמים אינו באותו חומר הבדיעבד כברכת השהכל באוכלין ומשקין (אלא דפשטות המשנ"ב בסי' רטז סקל"ט [הראשון] שהוא אותו החומר ועי' בתשובה הנ"ל דיסוד הדברים במחלוקת ראשונים).

ואע"ג דבבירך על מוסק מיני בשמים לא פטר העצי בשמים אלא רק אם נתכוון להדיא כמבואר בסי' רטז במשנ"ב סקל"ט [השני], מ"מ בניד"ד הוא כמו שנתכוון להדיא דהוא כמו הנכנס לחנותו של בשם שמברך מיני אע"ג שאח"כ יריח גם חלק מהמינים בפני עצמם, ואע"ג דשם התכוון להדיא על חנות זו מ"מ גם כאן התכוון על מינים אלו וידע שיריח גם מאותם המינים העומדים בפני עצמם בסמיכות.

ובבא"ח ש"א ואתחנן ס"י כתב דאם יש לו ודאי עצי וספק עצי עשבי, יברך מיני על הספק ושוב יברך עצי על הודאי (ולענין ברכת הנהנין ג"כ יסבור כן ועי' עוד אג"מ או"ח ח"א סי' סט ובוזאת הברכה מש"כ לענין במבה), והיינו משום שמה שמברך על הספק אינו מתכוון לפטור הודאי, וכגון ציפורן לדידן דקי"ל שהוא ספק עי' משנ"ב סקט"ז, ואז מאחר שהוא ספק ומברך עליו ברכת הספק אין בכוונתו לפטור בזה הודאי, אבל כאן שמכוון לפטור התערובת יש מקום לומר שפטר בזה כל העצי והמיני.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומאידך גיסא יש מקום לומר דגם בניד"ד לא היה בדעתו לפטור אלא רק מה שלא היה יכול להריח בלא לברך מיני אבל מה שהיה יכול להריח בברכה אחרת שהוא יותר ברכה הראויה לה שמא לא היה בדעתו לפטור, ואמנם בודאי לא עשה כדין דהרי היה צריך לברך הברכה הראויה על כל אחד ולפטור התערובת, ולא דמי להך דהבא"ח שאינו יכול לעשות כן כיון שאין לו גם עצי וגם מיני אבל מ"מ שמא לא היה בדעתו.

[ואפשר למצוא אופן שיותר דומה לאופן של הבא"ח כשהיה לו רק עצי לחוד ותערובת עצי ומיני לחוד ובירך מיני על התערובת קודם לכן האם יוכל לחזור ולברך עצי על העצי.

ולכא' גם אם יקדים העצי יצטרך שוב לברך מיני על התערובת עכ"פ אם אין הרוב שם עצי וכך משמע מלשון הרא"ש שם לגבי התערובת שמיני פוטר הכל ומשמע שעצי אינו פוטר התערובת].

ויעוי' בתשובה אחרת שדנתי לגבי מי שאכל סלט תפוח ואבטיח כשהרוב תפוח ובירך בורא פרי העץ שאינו יכול להביא אח"כ אבטיח בפני עצמו ולאכלו בלא ברכה דהברכה על התפוח לא פטרה אלא את האבטיח שבתוך התערובת, עי"ש הראיות שהבאתי לזה, אבל שם הוא מדין אחר של עיקר וטפל שהמיעוט טפל לעיקר משא"כ כאן הוא מדין אחר, דכאן אין הברכה על התערובת מצד שיש כאן טפל לעיקר אלא מצד שברכת בורא מיני בשמים הוא כולל הכל כלשון הרא"ש, ואינו שייך למין אחד יותר מחבירו.

והנה בטור וב"י סי' רטז מבואר דיש דעות [והוא דעת הטור דעת הרמב"ם דלא כהצ"ח דעמו] דאפי' לכתחילה מברך מיני בשמים על מיני בשמים ופוטר עצי ועשבי, ואפשר דבמקרה רגיל אין חוששין לדעות אלו לצמצם בברכות לבטלה משום שכשמקדים עצי ועשבי [כמ"ס המשנ"ב סס סק"מ] הרי בלאו הכי לא בירך לבטלה ואפי' כשלא הקדים ובירך תחילה מיני מ"מ אם נתכוון שלא להוציא את העצי והעשבי לא יצא בעצי ובעשבי, משא"כ בניד"ד שבירך בסתמא על התערובת מיני א"כ לדעת הטור בדעת הרמב"ם כבר יצא גם על העצי והעשבי כיון שבמקרה שכולם לפניו זוהי הברכה הראויה להם, אבל למעשה דעה זו לא נפסקה להלכה (עי' במשנ"ב סקל"ט [הראשון] ובהתשובה הנ"ל, וזהו דלא כהע"ה ש"כ דהרמ"א דעת הטור בדעת הרמב"ם), וצל"ע אם מצרפי' לדעה זו, ועי' בתשובה הנ"ל דיש משמעות שבמקום הצורך מצרפים דעה זו עי"ש, ועדיין יש לדון דשמא כיון שרגיל לברך עצי ועשבי על עצי ועשבי ולא לפטור במיני א"כ שמא חשיב כאין דעתו על זה להדיא ועכ"פ המשנ"ב בסי' רטז סקל"ט [השני] בודאי נקט דבסתמא אין מיני פוטר עצי במקרה שלא נתכוון לפוטרו עכ"פ במקרה רגיל שבירך מיני על המוסק שאין שייך לעצי כלל.

והנה מכורח הדברים הוכרחתי לחלק הנידון שנתבאר בחלקו בתשובה הקודמת וחלקו בתשובה זו בגדר ברכת בורא מיני על תערובת דלא מצינו כמותו בברכת הפירות שמברכין ברכה כוללת על ב' דברים שאינה הברכה הפרטית של אף אחד מהם וגם לא מצינו בברכת הפירות שאין מברכין על הרוב עכ"פ לדידן דלא קי"ל כהח"א [עי' דה"ל ר"ס רנ], והצעת

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בזה בתשו' הקודמת דיש מקום לומר משום דסמכי' גם על הדעה דלכתחילה מיני פוטר כל המינים אבל כתבתי דאינו מסתבר כיון שלהלכה לא נפסק כדעה זו.

ובשו"ע סי' ריז ס"ח כתב שאם נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו הולכים אחר הרוב, והקשה בבה"ל שם מאי שנא מהך דינא דתערובת המינים שמברכים בורא מיני בשמים ולא אזלי' בתר רובא, ושכן מבואר בחמד משה, וכתב לבאר בזה דכאן בתערובת מריח גם מהמיעוט עכ"ד.

ועדיין צ"ע דאם מתחשבים במה שמריח מהמיעוט א"כ גם בשמן ובשמים של בהכ"ס נימא דאם מריח גם מיעוט שאינו של בהכ"ס יתחייב בברכה במה שמריח, ואם משום שבטל ברוב א"כ גם בברכות יתבטל ברוב, ואם תחלק ותאמר שרק החשיבות נמדדת לפי רוב לענין בשמים של בהכ"ס שכשהם רוב אין חשיבות אבל בלא זה אזלי' בתר רובא כיון שנהנה מב' הריחות, מ"מ עדיין קשה דהרי גם בעיקר וטפל בברכת הפירות שייך בכמה אופנים שיהנה גם מהמיעוט, כגון בשר שאוכל בסעודה לשובע שהוא טפל לפת, ועוד אופנים, וא"כ למה לא נימא דהעיקר הוא הרוב והריח הממועט מתבטל שיברך כברכת הרוב.

וכי תימא דריח שהוא לצורך בהכ"ס בהכ"ס מאיס וגרוע לקלקל חשיבות הריח הטוב א"כ תינח בהכ"ס אבל הך דינא דאזלי' בתר רוב הוא גם ברוב ריח שלא נעשה להריח אע"ג שיש מיעוט שנעשה להריח [והי' מקום לחדש דשם מיירי צמין צמינו דבזה חשיב לדין דצטיל כיון שאין הטעם מורגש, עי' צצ"י יו"ד סי' נח, משא"כ צעזי ועשזי שהם צ' מינים לא צטלין זה בזה כיון שהטעם של כל אחד מהם מורגש (וכנזכר בבה"ל) ולכן מצרך עזי, אצל לפי שעה לא ראינו מי מהפוסקים שכתב זה וצ"ע למעשה].

ואולי פטור של בשמים שאין נעשים להריח הוא חשיבות הנקבעת בדעת בני אדם שזה הקובע והפוטר הברכה משא"כ חשיבות דעיקר וטפל אינו נקבע רק לפי דעת בני אדם אלא מכיון שמכוון ליהנות משניהם יחד נתחייב בברכה על שניהם וכיון שאינו יכול לברך על שניהם מברך מיני, וזה מחודש דהרי כך ממש אפשר לטעון גם לגבי אוכלין, וכי תימא דבריה פחות שייך ביטול ברוב א"כ גם לגבי ריח שרובו פטור מברכה טעון כן.

[אבל אין לומר דבריה אין קשר בין ריח לחבירו ולכן אין מתבטל, דהרי לפעמים מערבין בדוקא יחד כדי להגיע לריח מסויים כמו שעושים תערובות באוכלין ובפירות להגיע כדי לטעם מסויים, ובמשנ"ב בסי' רטז משמע דמיירי אפי' באופן כזה שמברך מיני על התערובת ואם יכול להפריד יפריד].

ובט"ז סי' רטז סקי"א כתב בביאור דעת הטור בדעת הרמב"ם הנ"ל שמה שמברך מיני ואינו מברך על כל מין בנפרד משום שבאכילה תלוי במעשה אכילה שלו משא"כ בריח, ויש לבאר דגם בריח בחלק מהאופנים תלוי במעשה שלו מ"מ מכיון שבחלק מהאופנים לא תליא במעשה שלו לכך תקנו ברכה כוללת לכתחילה, ובאמת אם נימא דהראב"ד המובא בהרא"ש ובתרי"י סובר כדעת הטור בדעת הרמב"ם הוא יותר קל לומר דכל סברא זו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שמברך מיני בתערובת עצי ועשבי הוא משום שתקנו ברכה הכוללת, אבל למעשה גם החולקים וס"ל דמברך על כל אחד לחוד קבלו דין זה שכשהם מעורבין מברך על התערובת כאחד וכדחזי' במשנ"ב [צרי"ס ר"ז וצסי' רטז סקל"ט הראשון].

והנה הט"ז נתקשה להנך דעות למה לגבי ריח קיל דלכתחילה יש לברך ברכה הכוללת אפי' כשאין תערובת ותי' תי' זו ואולי הוא התי' גם להדעות שבריח קיל רק לענין כשיש תערובת שהוא משום שלפעמים א"א להפריד ביניהם.

ובאפיקי מגינים תי' בב' אופנים ועיקר דבריו בב' האופנים דלפעמים הריח המיעוט הוא המורגש, ויש לחדד בזה דבאוכלין בכה"ג מצינו בכ"מ שהעיקר הוא המיעוט וגם כאן היה שייך לומר כן, אבל י"ל דלהיפך דכאן אפשר שהרוב הוא העיקר אלא שהמיעוט הוא המורגש ולכך א"א לומר שאינו מברך על הדבר המורגש יותר, ועדיין צ"ב דלגבי רוב הנ"ל בסי' ריז אם מיירי באופן שהרוב הוא כך א"כ איך יבתטל כשרוב הריח הוא ריח המחויי בברכה, ואם אזלי' בתר רוב הריח בפועל א"כ הדרא קושי' לדוכתיה דגם כאן נחשיב הרוב מה שהוא רוב הריח בפועל.

ואולי יתכן לומר מזה, וקצת מזה כתבתי לעיל, דאפשר דבאמת חיישי' להלכה לדעת הטור כשיש ספק ברכות, ורק דבמקרה שמברך על דבר אחד ואין בכוונתו לפטור המין השני אין בזה ספק ברכות [אף דאינו מוכרח דעת הטור ד"ל ס"ל דהיא עיקר צרכתו וממילא מסתמא דעתו היה ע"ז ג"כ מ"מ יש לטעון דמודה לזה ועכ"פ לדין דחיישי' לשאר פוסקים צמקרה רגיל להקדים עזי א"כ גם כשטעה והקדים מיני לא היה צדעת המצרך לפטור העזי], וממילא לפ"ז מבואר למה בתערובת מברכי' מיני כיון שבזה להטור עושה לכתחילה (וי"ל דהראב"ד והרא"ש ורבינו יונה אתיין כדעה זו), וגם להחולקים אינו עובר איסור בזה בדיעבד כיון שמכוון לפטור [וצפיק הרי מותר לכוון לפטור מצרכת הוודאי על הספק], והוא עדיף לברך ברכה שהיא לכתחילה על ב' המינים מלברך ברכה שאינה לכתחילה אלא רק על המין העיקרי וכמו שנתבאר לעיל, משא"כ אם יברך רק עצי או רק מיני אכן אין ברור שיוצא ידי חובה על המין השני כשיש חשש לפי מה למדוד הרוב והמיעוט, אבל אה"נ מעיקר הדין אם ברור לו שיש מין אחד שהוא הרוב וגם מייצר את רוב הריח ובירך עליו יצא ידי חובה.

הוחזקה פנויה ואמרה מת בעלי בזמן מלחמה אם שייך לומר מינו אמרה לא נישאתי מעולם

אה"ע

סי' יז סמ"ט לא הוחזקה מלחמה בעולם וכו', ומבואר דכיון שהחזיקה מלחמה אמרה בדדמי כמבואר בנו"כ כאן, ולכך לא אמרי' מינו, ויש בזה דעות אם נישאת תצא בדיעבד.

ולפ"ז לכאורה גם אם לא היתה מוחזקת כנשואה כלל ואמרה אלמנה אני ג"כ לא אמרי' מינו דאי בעי אמרה לא נישאתי מעולם, דהרי לא שייך כאן הפה שאסר הוא הפה שהתיר כיון דאמרה בדדמי.

מי שצריכה המתנה כ"ד חודש לנישואין האם יש שינוי בשנה שב' החדשים מלאים או חסרים

ברמ"א

אה"ע סי' יג סי"א כתב בשם המרדכי (והוא בהגהות שבסוף המרדכי יבמות רמז קיד) דהכ"ד חודש הם כמו שקובעים החדשים אחד מלא ואחד חסר, ולא נחית הרמ"א לדון בשנים שלא היו כל החדשים אחד מלא ואחד חסר.

ויש לדון בזה לחומרא במלאים ולקולא בחסרים, דהיינו כגון שהיו שניהם חסרים אם צריכה להמתין עוד יום אחד וכן אם היו שניהם מלאים אם יכולה להמתין פחות יום אחד.

ובפנים המרדכי שם בתחילת דבריו מבואר דהנידון שיש צד לחייב מצד חדשי לבנה ולכאו' לפ"ז אין נפק"מ היאך קבעו את החדשים אם מלאים או חסרים דלעולם החישוב יהיה כ"ד מחזורי לבנה לקולא ולחומרא וז"ל שם עשרים וארבעה חדשים חדשי הלבנה דהיינו אחד מלא וא' חסר דהיינו תש"ח ימים לשתי שנים ע"כ, ומשמע מדברי המרדכי דלא תליא בקביעת השנה אלא במחזור הלבנה.

והנה מצינו שנחלקו המחבר והרמ"א שם לענין חודש העיבור עולה מן החשבון או לא, דהמחבר באה"ע שם פסק שעולה והרמ"א בשם תה"ד סי' רטז החמיר לכתחילה, וביו"ד סי' פז החמיר הפר"ח כהמחבר [היינו דלענין פינוק ענמו הוא חומרא שאסור לו לחזור אצל נאה"ע שם הוא קולא דלא האשה מותרת לינשא כבר כשעזרו כ"ד חודש], ועי"ש בנו"כ הדעות בזה.

עכ"פ יש להעיר דלפי מה שכתב הרמ"א באה"ע שם בשם המרדכי דמחשבי' חודש אחד מלא ואחד חסר כדרך הנקה א"כ סברא הוא דחודש העיבור עולה למנין כ"ד חודש, וצ"ב למה החמיר הרמ"א לכתחילה לגבי שנים דבעי' ב' שנים שלמות ולגבי חדשים לא החמיר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דאזלי' בתר חדשי השנה אלא בתר כ"ד מחזורי לבנה וכנ"ל.

אולם המעי' במרדכי שם יראה שראייתו למש"כ דלא מיירי בחדשים של ל' ל' יום הוא משום שנזכר בגמ' הלשון ב' שנים, וממילא לא שייך לפרש בחדשים של ל' ל' יום שהם יותר מב' שנים, והשווה דבריו למש"כ הר"מ דחודש העיבור אינו נמנה לכ"ד חודש מצד מה שנזכר הלשון ב' שנים ומשמע עם חודש העיבור, ולמד מזה דכמו שלמד מהר"ם שם שאין חודש העיבור עולה לכ"ד חודש מצד דבעי' ב' שנים א"כ גם לענייננו מצד דיוק זה גופא צריך שהחדשים ייקבעו לפי קביעת השנים.

ולפ"ז מובן למה דייק הרמ"א בלישניה כמו שקובעים החודשים אחד מלא ואחד חסר ולא סגי במש"כ אחד מלא ואחד חסר (ואפי' תימא דאינו כלל גמור במחזורי הלבנה ואכה"מ מ"מ הו"ל למימר תש"ח ימים כמו שהוא במרדכי) והטעם דבאמת קבוע בחדשי הלבנה.

ולפ"ז היוצא להלכה לכאן' דבשנים שהיו שני החדשים חסרים או מלאים אזלי' בתר השנה ולא בתר החדשים.

ועי' בהגהות הרמ"א על המרדכי שם מה שהביא בזה מהג"ה במרדכי ישן לחלק לגבי נישואין בין תינוק שלא פירש לתינוק שפירש דמ"ש כ"ד חודש היינו בתינוק שלא פירש ומש"כ ב' שנים היינו תינוק שפירש, ומשמע שם שלא בא לחלוק על ר"מ [שינוא לקמן].

והוא מחודש מאוד דלכאן' לא נאמרו כאן ב' שיעורים אלא שיעור אחד, ועוד דכל דין תינוק שפירש הוא משום תינוק שפירש, ועוד דבתינוק שפירש גופא יכול לחזור עד כ"ד חודש וא"כ מאיזה טעם נחמיר עליו שלא יוכל לחזור בחודש העיבור [אמר שזכרנו הלשון כ"ד חודש] אף דתינוק שלא פירש בכה"ג אוסר אמו מלינשא, ועוד כל מה שלמד ר"מ מלשון ב' שנים לענין עיבור [מלקמן] הוא רק לענין דנימא דכ"ד חודש לאו דוקא אלא ברוב שנים מיירי אבל לא שהוא שיעור אחר, ואדרבה בפנים המרדכי הנ"ל למד גם כ"ד חודש מי"ב חודש לפרש על איזה חדשים מיירי בכ"ד חודש ולא קאמר שהם ב' שיעורים, ועוד הר"מ גופיה למה לא הגביל דבריו דמיירי רק בלא פירש, וגם ברמ"א ביו"ד שם נראה שלא הכריע כן להלכה, ומ"מ אין כאן המקום לדון בפרט זה.

ואעיר בזה עוד נקודה אחת שראיתי בדרכ"ת ביו"ד שם (סי' פז ס"ק פז) בשם עמק המלך על הרמב"ם פ"ג מהל' מאכ"א ה"ה שבהגהות מרדכי [אפשר דהיינו ההג"ה שזכרנו שזכרנו המרדכי שהציג הרמ"א צא"ע שם כדלעיל] מבואר שאם נתעברה השנה אינו נחשב לתינוק וזה נעלם מדברי האחרונים ואילו ראו דבריו וכו', ולא זכיתי להבין דהרי בהגמ"ר שם מבואר בשם ר"מ שאם נתעברה צריכה להמתין עוד חודש וא"כ ה"ה לתינוק, ועוד דהרי הרמ"א באה"ע ראה אותו הגמ"ר גופא כמו שהביאו לענין מלא וחסר.

ואולי למד כן מש"כ ההגמ"ר שם לעיל מינה "ובחדש עיבור אם נתעברה השנה לא נתעברה לתינוק".

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל לענ"ד כוונת ההגמ"ר להיפך, דז"ל שם (נוסח הרמ"א), ועוד לא יתכן לומר דכל חדשים ל' יום ובחדש עיבור אם נתעברה השנה לא נתעברה לתינוק דא"כ שתי שנים דפ' מי שאחזו לא תמצא לעולם של ל' ל' יום דכ"ד חדש של ל' יום לא הוי לא שתי שנות הלבנה ולא שתי שנות החמה דכ"ד חדש של ל' יום הוו תש"כ ימים ושתי שנות הלבנה אין עולין אלא תש"ח ימים ושתי שנות החמה עולין תש"ל וחצי יום לכן יכוננו דברי ר"מ דאם נתעברה השנה נתעברה לתינוק כדפירשתי בפנים [נמרדכי ריש פרק המולך] ולדידיה ניחא בשנים אחת פשוטה ואחת מעוברת עכ"ל.

וכוונתו דר"מ מפרש שאין כל החדשים מלאים אלא אחד מלא ואחד חסר (כ"ה בהגהות הרמ"א שם) ומלבד זה גם מוספי' חודש העיבור א"כ כשיש ב' שנים בזאח"ז אחת פשוטה ואחת מעוברת נמצא בזה י"ב חסרין שמ"ח ויום וי"ב מלאים ש"ס יום הרי תש"ח יום.

והיה מקום לפרש דבזה מיישב שב' השנים היינו כשנת הלבנה ומ"מ ממה שנזכר בלשון ב' שנים אמרי' דכשאחת פשוטה ואחת מעוברת אז נמנה לפי ב' שני תורה [ור"ל דעיקר השנים נא לצאר ענין שני לצנה אצל מרזינן גם כשאחת פשוטה ואחת מעוברת לרבות או המודש] והוא דחוק דאם אתיא כשני לבנה היאך מרבי' חודש מעובר ועוד דהרי מנין ב' שנים פשוטה ומעוברת יוצא תשל"ז יום ושוב אינו מתיישב עם החשבון ומה שייך לכאן אם כל הנידון אם נמנה לפי שנת חמה או שנת לבנה.

אבל יותר נראה דר"ל דהשתא קאמר ר"מ דב' שנים אלו אינן נמנין לפי שנת חמה וגם לא לפי שנת לבנה אלא לפי שני תורה וממילא כשיש אחת פשוטה ואחת מעוברת יש חודש אחד יתר, שכ"ה בשנים של תורה, וממילא מש"כ ב' שנים בא לרבות דבר זה, אבל אם נימא דלא כר"מ ונימא דחודש מעובר בכלל כ"ד חודש א"כ ע"כ צ"ל דשנה זו היא של חמה או של לבנה וזה אינו וכמשנ"ת, ולפ"ז ר"מ גופיה יוכל לפרש ג"כ דהחדשים אינן של כ"ט או ל' דוקא אבל ע"כ צ"ל כסדר השנים דהרי ר"מ קאמר שהם של תורה [ולפ"ז מה שפסק הרמ"א צאה"ע שם הוא כדברי ר"מ ולא כהצד הראשון שהציג נמרדכי שם שהוא לפי שנת הלצנה].

עכ"פ לכל הצדדים מתברר דמש"כ מתחילה שאין חודש העיבור עולה כתב כן רק כקושי' וא"כ כל מה שהביא קודם לכן דבחודש עיבור אם נתעברה השנה לא נתעברה לתינוק הוא רק בתורת קושי' דאם נימא הכי יוקשה דהרי אין כאן ב' שנים לפי שום חשבון אבל למסקנתו כבר כתב בשם ר"מ דאם נתעברה השנה נתעברה לתינוק.

ואולי סבר העמק המלך [ולא ראיתי דבריו צפניס] דהצד הראשון במרדכי שסובר דאזלי' כשנת הלבנה חולק על הר"מ וס"ל דאזלי' בתר לבנה ואם נתעברה השנה אזלי' בתר כ"ד חודש בלבד ולא בתר שני תורה, ובאמת לפי מה שנזכר לעיל כך מסתבר לומר (בין מצד הסברא דהא בהא תליא כמו שנזכר בריש התשובה ובין מצד חשבון הדברים דאם ב' שנים אתיא על שני לבנה לא אתיא על שני תורה ואם אתיא על שני תורה לא אתיא על שני לבנה), אבל המרדכי הזכיר רק צד כזה והסתפק בזה שכתב בזה ב' צדדים, ובסוף דבריו בדברי ר"מ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהביא מוכח שלא נקט ר"מ כצד זה, ולכאורה כך הלכתא ולפי מה שנתבאר כ"ה פסק הרמ"א באה"ע שם.

היוצא מזה דאזלי' בתר שנה שנקבעה ולא בתר מלא וחסר דוקא.

מי שנותב היום יום ראשון בשבת וכו' האם מקיים בזה זכור את יום השבת לקדשו

**במגיל
ה**

יח ע"א אי' זכור יכול בלב ת"ל לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא
מה אני מקיים זכור ת"ל בפה, וזה נאמר גבי זכור את אשר עשה לך
עמלק.

ומקופיא בלא העיון היה מקום לטעון דלפ"ז בזכור את יום השבת שלא נזכר לא תשכח
א"כ המצוה היא גם בלב וכ"ש בכתיבה, אולם בפוסקים בסי' רעא שדנו אם קיום הזכירה
בקידוש מדאורייתא היא בתפילה בבהכנ"ס או על הכוס משמע דבמחשבה לבד אפי'
הדאורייתא אין מקיימין, וכן כתיב וקראת לשבת עונג ומשם ילפי' קידוש כמ"ש הרשב"ם
ומשמע שם ג"כ בפה, אבל שם הוא מדברי קבלה.

וכ"א להדיא בתו"כ בחוקותי פרשתא א פ"א ה"ג זכור את יום השבת לקדשו יכול בלבך
כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהי' שונה בפיו ע"כ,
והובא ברמב"ן דברים כ"ד ט', ומבואר דבעי' דיבור כמו בזכירת עמלק ושאר הזכירות
שנזכרו בתו"כ שם [אצל עי' קר"א נרכות ג ע"א, ומש"כ בדעת הרמב"ם עי' מאידך נסה"מ להרמב"ם פ' נא
עה"פ זכור את היום הזה].

ובראשונים מפרשי התו"כ (המיוחס להר"ש והראב"ד ורבינו הלל) פירשו שם תהא שונה
בפיו הלכות שבת, וע"ד זה יש לומר דגם בקידוש הכא ילפי' דמדאורייתא בעי' בפה וכ"כ
החיד"א בראש דוד פ' תצוה ע"פ הברייתא הנ"ל וכן בספרו דבש לפי מערכת ז סקכ"א
[והפמ"ג נסי' רע"א סק"ז כתב דזהרור יול"א וכנר העיר המיד"א נדנש לפי שם על סגרא זו (שהביא שם בשם
המאורי אור) מכא המו"כ הנ"ל], ועי' גם שאג"א סי' יג, וכן יש מי שכתב (דבר"י או"ח טו) לענין
זכירת הימים שהזכיר הרמב"ן בפרשת יתרו בשם המכילתא דרשב"י בעי' בפה.

וצע"ק דהרי בשמירת מנה יפה לשבת בביצה טו ובמכילתא שם בפרשת יתרו והובא
ברמב"ן שם וכן בזכרהו מאחר שבא להשכיחו ברפ"ב דביצה לא נזכר זכירה בפה, ויש
לומר דיש ב' מיני זכירה דיש זכירה שהיא לטובת השבת וזה לא שייך לפה ויש זכירה בפה
על האדם שיזכור את השבת.

אולם יש להקשות על כ"ז דהרי לפי מה שנתבאר בפה אין זכור אבל יש שמור דשמירה
בלב וממילא למה כששונה בלב בלבד לא יקיים לכה"פ שמור, ואולי ילפי' דהחובה של

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

זכירה היא גם בפה ולא רק בלב [כעין חיוז מחיית עמלק] וממילא יש מקום לטעון דגם הרשות הוא רק בפה ובלא בפה אינו מקיים גם מצוה רשות, אבל אין מוכרח כלל דיש לומר דיש חובה בפה ומקיים בזה גם בלב דבכלל מאתים מנה אבל אם מוסיף בלב מנין שאין מקיים בזה מצוה.

ובערה"ש אה"ע סי' קכו ס"י כתב דלכך כותבין בגיטין יום שהוא בשבת משום זכור את היום השבת, ואמנם נתבאר דהיו מן האחרונים דאפשר שלא הי' לפניהם דברי התו"כ הנ"ל אבל להנ"ל יש ליישב דברי הערה"ש גם אחר דברי התו"כ וכמשנ"ת.

ויש להוסיף דבחינוך מצוה תרג לגבי מצוות זכירת עמלק מבואר דהמצוה מקיים גם בזכירה בלב מלבד הקריאה בפה ומשמע דרצון הציווי הוא שלא יסור מלבו מלבד עצם הזכירה בפה, ועי"ש עוד בלשונו בסוף המצוה (ועי' עוד משנ"ב סי' תרפה סקט"ז), וע"ד זה יש לומר גם בניד"ד וכדברי הערה"ש ולא רק בשעה שמקיים שניהם כאחד אמירה בפה עם מחשבה יחד.



אין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים ללא שאלת חכם.

אין התחייבות להשיב לכל שאלה המתקבלת, עקב העומס.

לתמיכה בהוצאות המערכת ניתן באמצעות כרטיס אשראי בקו שכיחא 03-6703-111 שלוחה 5