



- שבוע 35 5
- האם מותר לקחת עמו ספרים מבייתו לכהמ"ד ביו"ט ללמוד בהם ולהחזירם משם לביתו במקום שאין עירוב
- 5
- 6 האם מותר לעבור בין ב' נשים שקרובות לו
- 7 האם מותר לעבור בין שתי נשים קטנות
- הנידונים שעוררו לגבי טומאת כהנים בציון רשב"י וקבר רחל ומערת המכפלה האם שייכים נידונים אלו גם
- 8 לגבי נזיר
- מאחר שכל אדם רמוז באות בתורה (מגלה עמוקות אופן רמ"ח) מה יעשו אנשים שרמוזים בתיבת עמלק
- 10
- 11 מי הוא נשיא ואב"ד ומופלא שבב"ד
- 12 האם לנזיר מותר לעשות חסרת שיער בלייזר
- 13 משיח בן יוסף האם הוא משבט אפרים או מנשה ומאיזה משפחה הוא
- מה גרדי נזיר לענין איסור התעסקות בענבים או התקרבות לענבים ומה דינו לענין רפואה וסחורה ביין
- 13
- 18 מי שאמר בצחוק אם יקרה כך וכך לא אחבוש כיפה מה דינו
- 18 מה הם הכיבודים שנהוג לכבד בברית מילה
- 19 עקבו נוגע בער' בהפסק כגד דק האם מני בזה לקרות ק"ש
- 22 חלם שיש פסול בפרשיות בתפילין של חבריו האם יודיע לחבירו
- בחשש פיקוח נפש האם מותר להסתתר במקום מוגן שצריך זהירות שם כשמירת העינים ואין מקום מוגן
- 24 אחר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 25 למה השגחה כללית אינה מותרת את ההשגחה הפרטית
האם מותר לרחוץ ביום טוב בחמץ שהוחמו ביום טוב בדוד חשמל שהודלק מערב יום ועכשיו בכה עם שעון
- 26 שבת
מה מעמו של הרא"ש שכתב שבדבר שהוא מן העץ יכרד העץ וכדבר שהוא מן האדמה יכרד האדמה
- 32 וכדבר שהוא ממופק יכרד שהכל
האם אפשר להתפלל על משומר שימות
- 35

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' חפץ 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

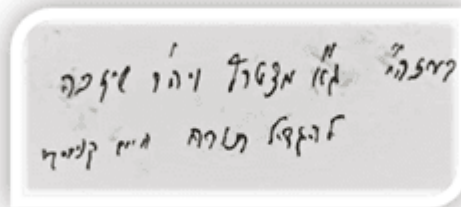
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו ורבנו זצוקללה"ה
ויברלחמ"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שטרנבוך, 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 לעזור את בותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש בתחליף 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,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ותבוא עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

ואם ח"ו השתרכב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל לתקן הדברים להבא, ושנאות מי יבין.

האם מותר לקחת עמו ספרים מביתו לבהמ"ד ביו"ט ללמוד בהם ולהחזירם משם לביתו במקום שאין עירוב

מותר

כיון שהוא צורך יו"ט וצורך מצוה, ואם מתיירא שיגנבום מבהמ"ד התירו סופם משום תחילתן להחזירן לביתו.

וההיתר הברור בזה להחזירן לביתו לאחר השימוש הוא רק בג' תנאים, הא' שהוא צורך מצוה (כגון ספרי תלמוד תורה) או צורך שמחת יו"ט, והב' שבאמת מתיירא מפני גניבה בבהמ"ד ולכן מחזיר ולא רק מחמת נוחות וכיו"ב, והג' שמדובר בספרים שמביא עכשיו ביו"ט לבית הכנסת ולא היו קודם יו"ט בבהמ"ד (ראה משנ"ב סי' תקיח סק"ו וחו"ט שני יו"ט פ"ו סק"ב עמ' עט).

וכמובן שההיתר הוא רק ביו"ט ולא בשבת.

ובגוף התנאי השני הנ"ל, שבאמת מתיירא וכו', מתחילה חשבתי לצדד שהתנאי הזה נצרך משום שאז יש בזה צירוף שהוא מחזיר את הספר לבית כדי להרגיע צערם ודאגתו שיש בזה ג"כ צורך יו"ט לכמה פוסקים וכדעת הרמ"א שם ריש סי' תקיח, אבל שוב נראה שאינו מוכרח דיתכן שבלא תנאי זה שיש חשש גניבה וכיוצא בה אז אין כאן כלל התירו סופן דהתנאי הראשון שיתירו סופן הוא שיש לו הכרח אמיתי בזה (שמחמת זה יש חשש שימנע בתחילתו) אבל נוחות בעלמא אין חשש שמחמתו ימנע בתחילתו שמחמת זה נתיר לו, וממילא אפשר דאין צריך צירוף זה.

ובאמת אחר העיון בדברי המשנ"ב שם כל דבריו במה שהחמיר רק בהתירו סופן משום תחילתן לא הזכיר צירוף דעות כלל, אלא משמע דמותר לכו"ע, שכתב וז"ל ונכון להחמיר לנהוג כמותם (שצער משום גניבה אינו היתר) וכו' ומ"מ המחזורים וכו' מותר להביאן לביתו לדברי הכל דהתירו סופן משום תחילתן וכו' עכ"ל, ומשמע להדיא דהוא היתר לכו"ע ואינו צירוף דעות.

ועוד בהמשך דברי המשנ"ב כ' אך המחזורים שמונחים מכבר בבהכנ"ס וכו' נכון להחמיר שלא להחזירם וכו' עכ"ל, וכתב עלה בשעה, צ סק"ב היינו לדעת המחמירין משום גניבה עכ"ל, ומבואר דלדעת המחמירים יש להחמיר רק באופן שהיו מונחין מכבר, ואם לא היו מונחין מכבר לאותם המחמירים גופא אין מקום להחמיר, ומשמע שאינו צירוף דעות אלא

והנפק"מ בזה אם הוא צירוף דעות או לא ביארתי בתשובה אחרת [ד"ה כשמסיימים סעודה שלישית וכו'].

האם מותר לעבור בין ב' נשים שקרובות לו

יערי'

בתשובה הקודמת לענין מעבר בין ב' נשים קטנות דעיקר מה שנתבאר שם שעיקר החשש במעבר בין ב' נשים הוא ענין סגולי ואין גדריו ברורים, ולכן הנוקטים להזהר האידנא בכל ענייני סכנה שנאמרו מזמן הגמ' ולא אומרים נשתנו הטבעים יש יותר מקום להחמיר בדברים שלא נתבררו, ובפרט שמסתימת הדברים משמע שהענין הוא דבר סגולי שלא תלוי בכוונת המזיק או ברצונו.

ומ"מ לגבי אשתו יש להתיישב בדבר, דמצינו לגבי הרבה דברים שנאמר בהם אשתו כגופו, ובהרבה דינים נתחדש כן בפוסקים עד האחרונים ממש דינים מכח דין זה של אשתו כגופו, (כמו לענין נר חנוכה במשנ"ב הל' חנוכה וכן לענין הישן עם אשתו וכן לענין צנעא בצדקה במאירי בכתובות ולגבי הרבה דברים), וכד חזינן דפשיטא להו לרבנן קמאי ובתראי לחדש דינים מחמת הך כללא דאשתו כגופו לא פשיטא לן דלא נימא לה להא נמי בהך, ואע"פ שאין בנו כח לחדש דינים חדשים מ"מ לענין דברים שהאיסור נוצר על ידי גוף נפרד משמע בכ"מ דהוה פשיטא להו להפוסקים דלענין איסור כזה אין האשה נחשבת גוף נפרד מבעלה.

(וחשבתי מחמת זה דאולי יש מקום לחדש במ"ש התוס' בשם הירושלמי לענין מודים מודים דבלחש מותר, דאפשר שאם רק אשתו שומעת אין בזה איסור כיון שידועת שאינו מתכוון לב' רשויות וכמו שאם הוא עצמו שומע את עצמו אין בזה איסור כיון שידוע שאינו מתכוון לב' רשויות, וכמו שנקטו הפוסקים לענין ישן עם אשתו דבאשתו ליכא הרהורא וכדברי המאירי הנ"ל דלענין צנעא בצדקה א"צ להצניע מאשתו כיון שהיא כגופו, ור"ל דכך הדרך שעושים כל דבר ביחד, ואין כאן ענין להתכבד על חשבון הזולת אלא עושים יחד, ויש שמועה בשם החזו"א גם לענין לה"ר, אבל לא אכנס לזה כיון שהדברים לא ברורים ולא מוסכמים, ויש עוד דוגמאות ואכמ"ל).

יעוי' בשו"ת שאלת רב ח"א פט"ז שהשיב הגר"ק בתשובה לענין כמה נידונים ואחד מהנידונים שם היה לענין קרובות, שאין הדברים מבוררין ויר"ש יזהר, ועוד שם בתשובה אחרת לגבי אשתו שכ' דאין נפק"מ בין אשתו לאחרת וישתדל להחזיק משהו ביד.

וראיתי עוד בתשובות גם אני אודך מהר"מ גבאי להר"ג רבינוביץ סי' יח שהביא הרבה מ"מ בנידון זה, והביא כנ"ל בשם החזו"א והגר"ק והגרנ"ק בחוט שני ועוד כמה פוסקים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהחמירו בזה, ומבואר בחזו"א והגר"ח"ק שם דגם באשתו ממש, וכן משמע בחוט שני הנ"ל ומאידך יש שהקילו בזה.

ויעוי' מה שכתבתי בתשובתי הסמוכה לענין לעבור בין ב' נשים קטנות, ומ"מ כאן בענייננו הוא קצת יותר חמור מקטנות, כיון שהמשמעות הפשוטה בב' נשים שכולל קרובותיו גם אם אין כולל קטנות, ולומר שאין קרובות בכלל הוא יותר חידוש מלומר שאין קטנות בכלל, ואף שלענין אשתו היה יותר מקום להקל כנ"ל מ"מ מאחר שרבו המחמירים אין כח בידינו לקבוע להקל בזה, ואפשר שטעם החומרא בכאן משום שמצב הסכנה נוצר על ידי ב' נשים שאחת מהם אינה אשתו, ובפרט אם נימא דהאיסור מחמת הרהורא שגורם לשכח תלמודו דבזה יש הרהור אפי' בב' נשיו עי' בפהמ"ש להרמב"ם באבות גבי מרבה נשים דמרבה רוב התאווה (ועי"ש בתשו' הנ"ל שהביא נידון לגבי ב' נשיו).

האם מותר לעבור בין שתי נשים קטנות

בגמ'

סוף הוריות אי' בין ב' נשים, ולא נתבאר שם מה הטעם, אם הוא משום כשפים או משום רוח רעה או מטעם אחר, ובגמ' בערבי פסחים נזכר על ב' נשים שמביטות זל"ז בפרשת דרכים שהעובר ביניהן מסוכן לכשפים, אבל מהסוגי' דהוריות והדברים שנזכרו יחד עם העובר בין ב' נשים לא משמע שהוא מחמת כשפים אלא שהוא דבר סגולי שמזיק לאדם, ואפי' אם האשה ישנה לכאורה יש בזה רוח רעה.

וכן בגמ' בפסחים קיא ע"א גבי ג' אין ממצעין ואין מתמצעין משמע שיותר שייך לדינא דהוריות שם שאינו מצד כשפים, אבל יעוי' במהרש"א בהוריות שם שמשמע שלמד שהוא אותו הדין המבואר שם בפסחים לגבי כשפים והוא סכנתא ועי"ש.

ומאחר דבכמה מקומות מבואר דאשה שייך גם בקטנה, כמו בפ"ד דקידושין דף ע' אין משתמשין באשה בין גדולה בין קטנה וכן בנדה אשה בת יום אחד מטמאה וכו' ואשה כי תזוב וכו' ת"ל ואשה, כמ"ש בנדה לב ע"א וע"ב, משמע דאשה שייך במשמע גם בת יום אחד, ואולי דוקא שם הוא ריבוי מיוחד, מאחר דנלמד מוא"ו כדמוכח מסוגי' שם וכמ"ש רש"י שם סוף ע"א, ומאידך יש לומר דאחר ששם נזכר אשה על קטנה יש ללמוד מזה, וגם יש לטעון דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (עי' קידושין ב ע"ב), ומאידך גיסא גם הך דאין משתמשין באשה משמע בגמ' דלולא שנתפרש להדיא בין גדולה בין קטנה הי' מקום לחלק בזה, ומיהו יש לחלק בין קירוב דעתא לדבר סגולי של רוח רעה, ומאידך גיסא ציין הגר"ח"ק בקונטרס הזכרון לדברי הגמ' יבמות סא ע"ב דמשמע שקטנה אינה אשה, וכ' דאפשר דה"ה לענייננו.

ומ"מ מאחר שבענייננו הוא ספק היה מקום להחמיר דחמירא סכנתא, ובפרט שהוא דבר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

סגולי שאם הוא מזיק מסתמא שמזיק בכל גיל כל עוד שלא נאמר לך בענין אחר, וכן הובא (בתשובות גם אני אודך מהר"מ גבאי להר"ג רבינוביץ) מתשובת הגר"ק שהקפיד בזה למעשה משום שהדברים אינם מבוררים ושכך הקפיד הגר"ק גופיה ושכך כבר נהג אביו בעל הקה"י (ארחות רבינו הנדמ"ח ח"ד עמ' קמא).

ויעוי' בתשובות גם אני אודך הנ"ל שהביא עשרות מ"מ בנושא, והביא שם דעות שונות בזה, ובשם החוט שני [אזה"ע סי' כא עמ' סט] הובא שם שנקט להקל בזה, ובשלמת חיים [סי' ממנח] חילק בין הגיע זמנה לראות ללא הגיע זמנה לראות.

ומאחר דנתבאר שיש נטיה להחמיר בזה מאחר שהוא משום רוח רעה כמו שנתבאר, וגם דיש מקומות שאשה משמע סתמא בכל גיל לכן נראה למעשה דתלמידי הגר"א והחזו"א הנוהגים ברוב ענייני הסכנה כבזמן הגמ' כמו בגילוי משקין ובזוגות ובדברים שנזכרו בספ"ק דמו"ק יא ע"א (ע"ש ג"כ בתוס') וכיו"ב יש להם יותר מקום להחמיר בזה מסתימת הדברים שאינם מבוררים וכנ"ל, דבספק סכנה יש יותר להחמיר כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קטז.

ומאידך גיסא הנוהגין כדעת התוס' להקל בגילוי וזוגות ומים אחרונים וכיו"ב (שיש לזה גם מקור מהגאונים להקל בענייני סכנה דנשתנו הטבעים, ועי' עוד תוס' מו"ק יא ע"א) וכ"ש אם גם סוברים שזהירות זו גם בזמן הגמ' לא נאמרה בתורת איסור, יש להם יותר לנקוט להקל גם בזה, כיון דבלאו הכי סוברים שאינו איסור, אלא אם כן רוצים להחמיר ויזכו בזכות זהירות זו לס"ד בזכירת תלמודם.

הנידונים שעוררו לגבי טומאת כהנים בציון רשב"י וקבר רחל ומערת המכפלה האם שייכים נידונים אלו גם לגבי נזיר

כבר

נתבאר בתשובה אחרת שאין די לסמוך על הנידונים הללו להתיר טומאת כהנים דאורייתא, אולם לגוף שאלתך האם הנידונים שייכים גם לגבי נזיר, רוב הנידונים שייכים גם לגבי נזיר, דהנה לגבי הנידון על קבר שלפני הדיבור דהיינו שלפני מתן תורה הוא התרבה גם לענין נזיר, כמבואר בנזיר נד ע"א ובתוס' שם, אלא דתלוי שם בכמה תירוצי ופירושי התוס' מה גדר קבר שלפני הדיבור לרבנן ולר"ש, אבל לכל התירוצים שם שנתבאר מה סוברים לענין קבר שלפני הדיבור לר"ש אינו יותר טהור מקברי גוים שמטמאין במגע ובמשא, וכן טומאה רצוצה אסורה בנזיר כמו בכהן, ועי' בתשובה ההיא מה שציינתי לענין טומאה רצוצה בקברים שלפני הדיבור.

וגם לענין פותח טפח ופתחים וכל גדרי טומאה בנזיר הוא אסור כמו בכהן, רק דלענין קרבן יש חילוקים מתי הנזיר מגלח ומתי לא, וזה תלוי ברוב הפעמים בכמות העצמות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שנשארו, וזה דבר שבד"כ אי אפשר לבררו בקלות.

אלא דיש נידון אחד ששייך רק לגבי כהונה, והוא מה שהזכירו דברי התוס' בכתובות קג ע"ב לגבי משמת רבי בטלה כהונה, אע"פ שא"א לסמוך ע"ז לענין טומאת כהנים בקברי צדיקים אבל מ"מ היה מקום לומר דהנידון הוא מצד טומאת צדיקים שהוא כעין קרוב אבל נידון זה מעיקרו שייך רק בכהונה ולא בנזירות.

אבל לפי הטעם המובא בירושלמי רפ"ז דנזיר שהנשיא הוא כמת מצוה, נידון זה שווה בכהן ובנזיר כמ"ש בסי' שעד ס"א וכדתנן במשנה בנזיר ר"פ שני נזירין ונזיר מח ע"ב.

ועי' בשו"ע סי' שעד סי"א דלפי המבואר שם בנו"כ אפשר שהוא מחלוקת הב"ח והגר"א וחי' בית הלל אם נוהג זה גם האידנא או לא, דלהב"ח אינו נוהג האידנא ולפוסקים אחרים משמע דנוהג גם האידנא בגדול שבכל הדור כולו וכע"ז משמע ברמב"ן בתורת האדם, יעוי' בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' סד מש"כ בזה, וציין ע"פ הב"י שם דהשו"ע ודאי מפרש שהוא מצד מת מצוה ולא מצד שצדיקים אין מטמאין דדין זה שצדיקים אינן מטמאין אמנם נזכר בילקוט [משלי יד] אבל לא נפסק להלכה כדמוכח בב"ח נח ע"א עי"ש.

ובגוף מה שהביא המנחת אלעזר ראי' מדברי השו"ע וקצת לשונות הפוסקים שהזכירו היתר דנשיא האידנא יש לדחות קצת הראי' דאף שנשיא אין נוהג היום מ"מ שייך למנות נשיא, משא"כ הב"ח מיירי מצד מה שבפועל לא נהגו למנות נשיא דלפ"ז לא שייך דין זה, וגם שאר דיני אבלות שנוהגים בנשיא אין נוהגים בחכם כמו בנשיא כמבואר בגמ' מו"ק ושו"ע, וזה ראי' ששייך שהשו"ע יתכוון לנשיא ממש אע"פ שאינו נוהג האידנא.

ומ"מ אפשר דאף אם נוהג האידנא הוא דוקא במי שהוא ת"ח ואע"פ שהביא הש"ך בשם המהרי"ל דהיום אין ת"ח מ"מ כ' החכ"א דיש יוצאים מן הכלל, משא"כ נשיא נקט הב"ח שאינו נוהג השתא כלל, ועי' כס"מ פ"ג מהל' אבל ה"י שציין לדין נשיא דירושלמי לדברי הגמ' פסחים ע"ב, ומשמע שם שהוא דין בנשיא ולא בגדול הדור.

ובגוף הנידון אם טומאה לנשיא מדין מת מצוה או מדין קרוב, יעוי' בר"ן שכ' כדברי הירושלמי שהוא מדין מת מצוה, והרמב"ן בתורת האדם נקט ג"כ שהוא מדין מת מצוה אלא שהוסיף שהוא ג"כ דין קרוב, שהנשיא כל ישראל קרובין לו, ואפשר דלישנא בעלמא נקט כמ"ש מת מצוה הכל קרוביו, אע"פ שיש בו מה שאין בקרוב שנזיר וכה"ג נטמאין לו כדתנן במשנה הנ"ל, או דר"ל דקרוב לענין חומרא לענין מנהגי אבלות כמבואר במו"ק ובוש"ע יו"ד הל' אבלות ולא לענין קולא.

אבל לענין קבר ממש לא שייך הנידון על טומאת קרובים אפי' בכהן וה"ה בטומאת מת מצוה בין בכהן ובין בנזיר, דהרי דינים אלו נוהגים רק בשעת קבורה, אלא אם כן נימא דקולתו של ר' חיים כהן בתוס' שם הוא מצד הך ילקוט דצדיקים אינן מטמאין, יעוי' בערל"נ יבמות סא ע"ב ובפנים יפות עה"ת, אבל כבר הוכיחו מהרבה מקומות בש"ס דאין דין זה נוהג להלכה, ובלאו הכי בלשון ר"ח כהן בתוס' דכתובות שם מבואר שההיתר זה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היה אילו היה בשעת אשכבתיה דר"ת בלבד ועכשיו כבר לא.

מאחר שכל אדם רמוז באות בתורה (מגלה עמוקות אופן רמ"ח) מה יעשו אנשים שרמוזים בתיבת עמלק

(א)

יעוי' ברמב"ן בהקדמתו לתורה שכל האותיות שבתורה הם צירופי שמות ולכן גם
מה שכתוב עמלק יש בו אותיות של צירופי שמות.

(ב) גם תיבה שעל פי פשט פירושה עמלק מ"מ ע"פ סוד יש לה עוד פירושים אחרים.

(ג) תיבת עמלק אינה נקראת לבדה בתורה אלא הכל יחד תמחה את זכר עמלק, וגם מי
שרמוז בתיבת עמלק הוא רמוז במצוות מחיית עמלק, דכל התורה היא פקודין לאהבה
ויראה ולא לקרות כל תיבה בפני עצמה.

(ד) מבואר בזוהר ובמקובלים שיש נשמות ערב רב ואנחנו לא נדע חשבונות שמים על מי
נגזר מה יהיה ויעוי' בספר הכוזרי מה דשייך לזה, ומ"מ כ"א יכול לתקן נפשו אם יתאמץ,
וזוהי נקודת הבחירה של נשמות ערב רב.

ולענין מה ששאלת אם בנקודות וטעמים רמוזים ג"כ, הנה לגוף הענין כבר נתקשו החו"י
סי' רלה והמנחת שי (ויקרא ח ח) דבאותיות אין ס' ריבוא, ובאמת מצאתי דיש שכתבו
שכולל גם נקודות וטעמים, אם כי יש מקום לומר דכולל רק המסורת ולא המקרא, דזה
נרמז בפסוק מימינו אש דת למו, ונקודות אינם המסורת אלא המקרא כמ"ש בפ"ק
דסנהדרין ובהרבה סוגיות, דהיינו תושבע"פ ולא תורה שבכתב, ויעוי' מ"ש הכוזרי שבוזה
אנו תופסין המינים בעלי מקרא (הקראים) שמאמינים רק בתושב"כ והרי בלי תושבע"פ
א"א אף לקרות תושב"כ, וצל"ע החשבון אם באמת סגי בתגים בלבד לחשב ס' ריבוא או
דבעי' יותר וכן לענין חישוב הרווחים והשיטין וכו' ולענין חישוב שאר ספרי נביאים
וכתובים, ואני איני מבין בזה.

לגבי מה ששאלת שוב אם מחשבים הקרי או הכתיב, האמת מסביר פשוטה היה מקום
להעלות צד דמחשבין גם הקרי וגם הכתיב דשניהם נמסרו מסיני כמבואר בשו"ע הל'
קריאה"ת סי' קמא ס"ח, ושניהם נדרשים דיש אם למקרא ולמסורת כמ"ש במסקנא דפ"ק
דסנהדרין דף ד', אם כי הזכרת שכבר מישוהו עשה החשבון ע"פ הר"צ הכהן שמחלקים
האותיות לכמה חלקים ומוסיפין עשר אותיות גדולות, א"כ כיון שכבר ספרו ספרו, ומאידך
גיסא בגמ' פ"ק דקידושין דף ל' מבואר דהאידנא לא מועיל ספירה בכה"ג, ומאידך
באחרונים אינו ברור איך ללמוד גמ' זו, עי' מה שהובא בזה בשם גאוני בריסק, וגם להלכה
יש כמה שיטות בב"י ובמשנ"ב הל' קריאה"ת סי' קמג ס"ד סקי"ג בדינים היוצאים להלכה
ע"פ הגמ' שם, א"כ א"א לומר דבר מוכרע בזה.

מי הוא נשיא ואב"ד ומופלא שבב"ד

לגוף

שאלתך מי הוא נשיא ואב"ד, הנשיא הוא בראש ואב"ד הוא שני לנשיא, ע"י בחגיגה יז ע"א ובגמ' ובמפרשים שם, וע"ע סוף הוריות וביו"ד בהל' כבוד רבו ובהרחבה עוד יותר בהל' אבילות (ואפשר להעזר בחיפושי מחשב למצוא המקומות המדויקים).

ובגמ' חגיגה שם משמע שהי' שייך שהנשיא לא יהיה בב"ד בשעת ד"ת ולפי הצד שלא היו יותר ממנין סנהדרין (אם ע' או ע"א לכל מר כדאי' ליה עי' מתני' פ"ק דסנהדרין דף ב ע"א) צריך לצאת שהנשיא לא היה ממנין סנהדרין, ויעו' עוד בשער יוסף דלהלן.

ולגבי מופלא שבב"ד ברמב"ם ומפרשים פ"ק דהוריות מבואר שהוא ראש הישיבה דהיינו נשיא וכמבואר ברש"י שם דף ד ע"ב שם דאינו ממנין הסנהדרין, ומ"מ אי משום קושייתו דרש"י לכאורה היה מקום ליישב שהשלימו הרכב אחר, אבל הפשטות בסוגיות בסנהדרין שלא היו הרכבים אלא רק אם מת אחד מהם היו משלימין מן השורות כדתנן בסנהדרין שם, וכמבואר עוד שלא היו יוצאים אלא לצרכים מסויימים ומשמע שלא היו הרכבים, ומ"מ תירץ רש"י (ואיכא למימר וכו') דבמקום הצורך אפשר שהיו משלימים אחד, ומשמע דקצת ספוקי מספקא ליה, אלא דמתחילת לשונו משמע טפי שהחזיק בפשיטות שהמופלא אינו מן הסנהדרין.

והתוס' שם לכאורה אזלי כדחייתו של רש"י והרמב"ם לכאורה קאי כפי' הראשון ברש"י, ויעו' במאירי דלכאורה דרך בפירושו הראשון של רש"י אבל לא פי' כהרמב"ם שפי' שהוא ראש ישיבה וז"ל, או שלא היה מופלא שבבית דין שם פי' אפילו מנו אחר במקומו להוראה זו או שהיה אחד מהם מי שאינו ראוי לימנות בסנהדרין כגון גר או נתין או ממזר או זקן ר"ל מופלג בשנים או מי שלא ראה בנים שכל אלו אין מתמנין בסנהדרין כמו שיתבאר במקומו עכ"ל.

ויעו' בשאר מפרשים שם, כגון בשער יוסף להחיד"א על הגמ' בהוריות שם שהאריך טובא והביא הרבה מ"מ בענין זה אם מופלא הוא מב"ד או לא ואם הוא נשיא ואם הוא ממונה על כל בתי דינים.

ונראה עוד דאמנם יש מחלוקת ראשונים במשמעות של מופלא שבב"ד האם לשון זו כוללת שהוא היה חלק מהב"ד או שלא בהכרח שכך, מ"מ באופן כללי מה שנקטו הלשון מופלא שבב"ד ולא גדול שבב"ד או גדול שבדיינים או ראש ב"ד, א"כ המשמעות הוא על מי שהדיינים כפופים לו, דהיינו אדם גדול בדורו שהדיינים נשמעים להוראותיו, ולכך פירש המאירי דהיינו דין הראוי להוראה אלא שאינו יכול לישב בב"ד, וגם הרמב"ם שפי' ראש ישיבה הכונה לאדם שהמינוי שלו לא מצד הב"ד (ואפי' אם נפרש בכוונת הרמב"ם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שראש הישיבה היה בב"ד מ"מ מינויו הוא לא מצד ב"ד אלא מצד שהוא חכם גדול שבב"ד שהב"ד נשמעין לו, וזהו הלשון מופלא שבב"ד ולא ראש ב"ד).

ועי' ברכות כח וחגיגה ג ע"ב דמוכח שראש הישיבה הוא הנשיא והיינו בא"י (דבבבל הריש גלותא לא היה הראש ישיבה ועי' סנהדרין ה ע"א ובתוס' שם), ולענין כפיפות האב"ד לנשיא אף אם הנשיא לא היה ראש הב"ד יעוי' בסוגי' דפ"ב דחגיגה הנ"ל שציינתי בריש התשובה מה שהובא שם יז ע"ב גבי שמעון בן שטח ויהודה בן טבאי.

האם לנזיר מותר לעשות הסרת שיער בלייזר

אסור.

מקורות:

יערי'

בנזיר לט ע"ב דקי"ל כר' יאשיה דאמר התם דאפי' בלא תער חייב, דגם בלא גילוח אלא באופן של תלישה חייב נמי כמבואר שם, והכי קי"ל כמו שפסק הרמב"ם פ"ה מהל' נזירות הי"א כמ"ד זה (ור' יונתן בנזיר שם יש לדון בדעתו בגדר הדבר מדאורייתא, אבל הלכה כר' יאשיה, ומ"מ גם לר' יונתן שם משמע דפטור אבל אסור, ומ"מ נראה דלדידיה דר' יונתן איסורא דאורייתא ליכא, דהרי כבר נתבאר בתשובה אחרת דלייזר אינו דרך גילוח, ולר' יונתן דבעי תער כ"ש דשלא בדרך גילוח לא אסור מדאורייתא), ובאופן של לייזר שתולש השערה מעיקרו הוא בודאי בכלל זה, וכמבואר ברמב"ם שם שהאיסור הוא רק אם קצצו מעיקרו.

ואולם דעת התוס' בנזיר שם שגם בגילוח במספריים שלא כעין תער (דהיינו שמשאיר יותר משיעור של כדי לכוף ראשו לעיקרו) עובר איסור עשה דאורייתא, כמו שהביא הלח"מ שם, וכן מבואר בתוס' ריש שבועות דף ב ע"ב סוף ד"ה חייב לפי מה שפירשו שם דברי התוס' (מצורע פ"ב ה"ד) שעובר איסור דאורייתא גם במספריים גרידא (וצע"ק דלפי התוס' דנזיר יוצא שהאיסור הוא רק עשה וממילא לכאורה יוצא שה"ראשו" הנזכר בתוכ"ש שם הוא גדל פרע שער ראשו ולא תער לא יעבור על ראשו, וצריך להתישב בדבר).

עכ"פ בין הרמב"ם ובין התוס' מודים שאם מסיר מראשו שיער עד עיקרי השיער עובר איסור דאורייתא, והסרה בלייזר הוא בכלל זה.

אבל יש לדון האם האיסור בלייזר הוא בלאו או בעשה, דבגמ' בנזיר לט ע"ב מבואר שיש איסור להסיר גם בסם, ולכמה ראשונים (מאירי בשם גדולי הרבנים ור"א מן ההר ופי' הרא"ש לט ע"ב) משמע שהוא איסור לאו כתולש לר' יאשיה, אבל הרמב"ם שם הי"ב נקט שהוא איסור עשה, ומקורו בסה"מ מ"ע צב הוא ממכילתא וכן הוא בילקוט ריש פר' נזיר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בשם ספרי זוטא, והטעם משום שאינו העברה ביד, ובפשטות סובר הרמב"ם שהוא כעין גרמא או גרמי באופן של פסיק רישא, שבזה לא חשיב שהסיר השיער בידיים אבל כן חשיב בכלל שמונע מעצמו בידיים לגדל פרע.

וכנראה שלא מדובר במקרה שעושה אחר כך ההסרה עם מקל כנהוג כיום בהסרה בסם, דא"כ סו"ס הו"ל הסרה ביד ולא עדיף מתולש, וממילא לייזר אפשר דחשיב הסרה בידיים לפי מה שהזכרתי בתשובה על הסרה בלייזר בפיאות שיש בזה פעולתו כל מה שעושה על ידי מכשיר חשמלי ע"פ החזו"א שחידש כן ע"פ חרישה דרמב"ן.

עכ"פ לייזר לא גרע מסם שמוסכם שהוא איסור ורק הנידון אם הוא רק עשה או גם לאו, והמנ"ח מ' שעג נקט דגם הרמב"ם מודה שיש בזה איסור לאו אחר של כל יחל.

משיח בן יוסף האם הוא משבט אפרים או מנשה ומאיזה משפחה הוא

משיח בן יוסף הוא משבט אפרים כמבואר בפסיקתא רבתי בכמה מקומות, ולענין מאיזה משפחה הוא בא עי' בזוהר פרשת בלק שהוא בא מבן ירבעם, וזהו שכ' במלכים יען כי נמצא בו דבר טוב.

וכן רבינו אפרים עה"ת פר' נשא ששוב ציינתכם שכתב אמר מנשה וכו' שמזרע רבינו יוסף עתיד לצאת וכו' והוא משיח בן יוסף עכ"ל, דייק ג"כ לומר מזרע אבי ולא מזרעי.

מה גדר נזיר לענין איסור התעסקות בענבים או התקרבות לענבים ומה דינו לענין רפואה וסתורה ביין

הגדר של איסורי נזיר הוא רק איסור אכילה ולא איסור הנאה, מאידך גיסא יש איסור לנזיר להתקרב לייין ולשותי יין לדעת הרמב"ם.

קיימא לן דאיסורי אכילה אסורים בסתורה בדרך קבע ובאקראי אסור, ובאיסורים שהיה להם שעת הכושר יש מהפוסקים שנקטו שהוא רק דרבנן, ויש שנקטו שהוא גם דאורייתא, ובאיסורים שישנם בשאלה יש מהפוסקים שנקטו שאינו בכלל זה.

כמו כן יש נידון נפרד האם מותר לפועל לעבוד בדבר שהוא איסורי אכילה, ופשטות הסוגיות שאין איסור מלבד בנזיר כנ"ל (או בדברים שיש בהם איסור הנאה או קדו"ש), ויש מהאחרונים שנקטו שיש איסור לפועל לעבוד בדבר שהוא איסור אכילה.

מקורות:

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הסוגיות כאן הם רחבות מאוד מכיון שיש הרבה ספרי שו"ת שדנו בדין האם מותר לעבוד באיסורי אכילה והאם איסור סחורה באיסורי אכילה הם דאורייתא לגמרי או חלק, ומ"מ מכיון שהדברים כאן בהקשר לגבי נזיר אינם נוגעים בד"כ הלכה למעשה אפשר להסתפק בתמצית הדברים שיתבארו להלן:

האם לנזיר אסור להתקרב לענבים ול"ין או לא

בכ"מ בגמ' הביאו דינא דאמרי' על נזיר סחור סחור לכרמא לא תקרב (ב"מ צב ע"א, ע"ז נט ע"א ועוד), והיה מקום לומר שהובא רק כמשל על מה שראוי שיהיה כדי ללמוד מזה לאסור דברים אחרים בהרבה סוגיות שהן קרובים לאיסור, ולא שיש גזירה לאוסרו, (אף שהובא כמשל על דברים שאכן נאסרו כמ"ש בר"פ במה אשה בשבת ועוד הרבה מקומות בגמ'), דהרי באיסורי אכילה לכאורה לא מצינו שגזרו עיסוק בהם, אלא רק באיסורי הנאה כגון יין נסך בע"ז סב ע"א, או בשביעית (בע"ז שם ובשלהי הניזקין) שהעיסוק עצמו שלא לצורך אכילה אלא לסחורה הוא איסור משום דלאכלה ולא לדבר אחר, או באופן שמסייע על ידי זה את הע"ה לעבור עבירה (גיטין סא ריש ע"ב וברש"י שם), או משום שמטמא את חלת התרומה בזמן העיסוק (עי' רש"י גיטין סא סע"א), או אם טוחנת עם אשת ע"ה שאז יש חשש שאשת הע"ה תתן לה לאכול (עי' גיטין סב ע"א), ואדרבה באיסורי אכילה מצינו במשנה בשביעית פ"ז מ"ג שרק מסחר קבוע אסור ומקרא ילפי' לה, וכן מבואר בחולין קח שרק כשעוסק באכילה גזרו שלא יתקרב לאיסורי אכילה כשהם עמו על השלחן ורק מטעמים שנתבארו שם, ומשמע שהעיסוק או הקירבה לאיסורין אינו אסור בשאר איסורין מלבד נזיר.

אולם בגמ' בכ"מ שם (עכ"פ בתי' לדעת הסלקא דעתך שם) משמע שקונסים נזיר שהשכיר עצמו לעסוק בכרם, ואעפ"כ עדיין היה מקום לומר דהקנס הוא על מה שנהג שלא כשורה וכמו שמצינו בכמה מקומות שקנסו חכמים במי שלא נהג כשורה גם בדברים שלא נאמר בהם איסור ברור, ועי' שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' קכב) שמשמע שהבין שהוא רק קנסא ולא דעבד איסורא, ויעוי' בחלקת יואב (יו"ד סי' יח) דמשמע דמצד הפעולה באיסור לא עבד איסורא והקנסא הוא מצד מה שקרב לכרם, ויעוי' באמרי יושר (ח"א סי' קיח וח"ב סי' קט) ובח"א שם משמע שהבין בהו"א סברו דעבד איסורא ולמסקנא לא, ועי' גם קהלת יעקב למהרי"ט אלגזי (תוספת דרבנן אות רלב) וספרי דבי רב (נשא פ' כג) וחת"ס (יו"ד סי' קד) מש"כ בנידון זה אם מותר להשכיר עצמו לאיסורי אכילה.

אולם ברמב"ם בפ"ה מהל' נזירות ה"י איתא מדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי יין ויתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב עכ"ל. ומשמע שתפס שהוא איסור גמור ותקנה דרבנן. ואולי הוא דין מיוחד בנזיר כיון שאין לו שום אפשרות להגיע להיתר בזה, אבל יל"ע דאם זהו הטעם א"כ למה הובא בהרבה מקומות בגמ' לראיה לגזור על עניינים אחרים כההיא דפרק במה אשה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובערוה"ש העתיד הל' נזירות ס"ס יד כתב ג"כ דס"ל להרמב"ם דאין זה רק מאמר כדאמרי אינשי אלא דין גמור הוא מדרבנן ואע"ג דאין להתרחק מכלל האיסורים זהו מפני שאינו רגיל בהם ולא יבא למכשול משא"כ יין שרגיל בו עד עתה וכן ענבים ועשאוה כחמץ בפסח שכתבו התוס' ריש פסחים דאע"ג דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי הצריכו בדיקה שלא יבא לאכול מפני שהוא רגיל בו כל השנה וכן בספ"ק דפסחים חיישינן לתקלה והא דתנן ברפ"ג דעירובין מערבין לנזיר ביין באמת אינו רשאי להיות ממש אצל היין אלא שברשותו מונח וקונה שביתה בזה ורש"י לא פי' על זה בשום מקום עכ"ל.

ויש לציין על דבריו סוגי' דפסחים יא על החילוקים בין דבר דבדיל מיניה לדבר דלא בדיל מיניה. ומה שכתב שרש"י לא פירש על זה בשום מקום, אפשר שכוונתו בזה דרש"י אפשר דלא ס"ל כהרמב"ם שהוא איסור גמור.

ועי' בשו"ת בית יצחק חיו"ד סי' קמג אות ח שדן והביא צדדים בדברי הגמ' שם דאפשר שהוא רק עצה טובה ולמסקנא הביא דברי הרמב"ם הנ"ל דמבואר שהוא איסור גמור.

ויש להוסיף בזה דברי החזו"א (הבאתי בתשובה אחרת בשם הגר"ח ג) שכל דבר שהוא קרוב לאיסור הוא גזור ועומד, אולם עדיין בגדרי קרוב לאיסור צריך אומדן חכמים לזה מה נחשב קרוב לאיסור, וכמו שנתבאר שבאיסורים אחרים מצינו שלא נאסר להתקרב לאיסור עד כדי כך באופן שנאסר לנזיר.

האם מותר לנזיר לעסוק בענבים ויין לסחורה ולרפואה או לא

ולגבי איסור סחורה הנזכרת לגבי איסורי הנאה במתני' דשביעית פ"ז מ"ג ויו"ד סי' קיז יש לדון מצד כמה נידונים, א' האם גם באיסורים שאינם אסורים על כל העולם יש איסור כזה, וב' האם גם באיסורים שישנם בשאלה, וג' אולי אף נימא דנזיר אסור רק להתקרב לאיסור אבל אם עושה סחורה על ידי שלוחיו שמא שרי, ד' גם אם נימא דנזיר לא עדיף משאר איסורים, מ"מ יש לדון דאולי חמיר דבשאר איסורין מותר באקראי ובנזיר אפי' באקראי אסור.

יעוי' בפסחים כג ע"א דהנאה בנזיר מותרת, ולענין סחורה ורפואה יעוי' בספרי פרשת נשא פיסקא כג מיין ושכר יזיר שומע אני מסחורתו ומרפואתו, תלמוד לומר מיין ושכר יזיר, מותר הוא בסחורתו ורפואתו עכ"ל. ויל"ע אם הוא רק מדאורייתא או גם מדרבנן ובפשטות מסתימת הדברים משמע שההיתר הוא גם מדרבנן, וכן למד בחלקת יואב שם, אמנם בחסדי דוד שם נקט בפשיטות דההיתר בסחורה הוא רק מדאורייתא אבל מדרבנן אסור, ע"פ דברי המהרי"א אלגזי בקהלת יעקב שם (והמהריט"א מסתמך על רבינו הלל שם), ועי"ש בחס"ד שציין למתני' דשביעית הנ"ל ולדברי הפוסקים ע"ז, וצ"ע דשם הנידון רק בדרך קבע כמבואר במשנה שם ובשו"ע יו"ד שם, וכאן הנידון מעיקרו הוא בתורת איסור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דרבנן ואפי' באקראי, דדין זה של בכרמא לא תקרב הוא נידון אפי' באקראי, ושמא אה"נ לא מיירי מצד נידון זה, אבל עי"ש שכתב דמה שלא הזכיר הרמב"ם איסור סחורה ורפואה מדרבנן הוא משום שנלמד במכ"ש ממה שהזכיר הרמב"ם דין הנ"ל דמכרמא לא תקרב ויל"ע בדבריו, ואולי כוונתו דכיון שאסור להתקרב בדרך אקראי למקום שותי יין כ"ש שסחורה קבועה הוא בכלל קריבות ליין ועדיין צ"ע.

ומ"מ לענין סחורה עדיין יש ליישב להתיר גם מדרבנן ובאופן דאקראי או דנימא אפי' שלא באקראי שגם רבנן לא גזרו בדברים שלא היה להם שעת הכושר להסוברים שהם רק מדרבנן, אלא רק בדברים שאסורים אכו"ע, שלא להרבות את התפלה, אבל לא בדברים שלא אסורים אכו"ע, ואע"ג שאין עושין סחורה בתרומות, אולי יש לחלק בין דבר שעיקרו אסור לדבר שעיקרו היתר ורק אדם אחד אסר על עצמו ולרוב העולם מותר, ויש בנותן טעם בזה בדבר שהוא אסור לרוב העולם ולפעמים אין דרך להשתמש בו בהיתר כלל במקום שאין כהן שייך יותר לחשוש לתקלה משא"כ בדבר שהוא מותר לכל העולם פחות שייך תקלה כיון שרוב שימוש הוא בהיתר, וממילא הענין של דילמא משהי ליה יותר שייך בדבר שלפעמים מצוי שאין לו תקנה בהיתר.

ומצאתי שבשו"ת ברית יעקב סי' מג נקט שמה שאדם אוסר על עצמו בנדר אינו בכלל איסור סחורה וחילק שם בין תרומות לנדר דבתרומות קי"ל שאסור לעשות סחורה משום שכאן ישנו בשאלה ועי"ש מ"ש לגבי תרומה, ויש שחלקו עליו, ומדברי הרמב"ם אין ראיה דהרמב"ם מיירי באופן של קירבה וכל הנידון כאן בסחורה הוא רק באופן שאין קירבה דלא מיירי באופן שנוגע ומתעסק בהם עצמם אלא כגון על ידי שליח.

אבל לענין רפואה ע"כ שמתקרב אליהם, ויש ליישב ע"פ מ"ש הרמ"א סי' קנה ס"ג דכל דבר שאיסורו מדרבנן (וה"ה אפי' נימא שנזיר יש לו איסור מדרבנן להתקרב לענבים וליין) אין בו איסור התרפאות אם הריפוי הוא שלא בדרך אכילה, אפי' אם הריפוי הוא כדרך הנאתו (דמה שמתיר בספרי הוא מסתמא אפי' כדרך הנאתו, אבל יעוי' בחיד' ספרי דבי רב על הספרי שם להר"ד פארדו בעל החסדי דוד שכ' ע"פ הרמב"ם פ"ח מהל' מאכ"ס דכל דבר שעיקרו לאכילה כל הנאה אחרת בגוף האיסור חשיב שלא כדרך הנאתו, ולפ"ז הכתוב בא להתיר שלא כדרך הנאתו ועי"ש מה היה ס"ד בזה ומה שכ' שם לגבי דרך הנאתו, ולמסקנא מדרבנן שם אסר להתרפאות מהם וצ"ע, ואולי מיירי שלא בחולה ודוחק).

אולם יש לומר דדברי הרמ"א לא שייכי לאיסורי נזיר שנאמר בהם דין מיוחד שאסור להתקרב אליהם, כמבואר בערוה"ש הנ"ל שהוא דין מיוחד רק בנזיר, וממילא להתיר רפואה בדבר כזה אפשר דאין היתר, כיון שאינו כמו איסור אחר שההתעסקות בו אינו עיקר האיסור, דבנזיר כיון שההתעסקות בו הוא עיקר איסור בפני עצמו מדרבנן אפשר דאין היתר מדרבנן.

ויש להביא סמך למה שנקט החסדי דוד דהספרי מיירי רק מדאורייתא, דבספרי זוטא אי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שומעני לא ירד לתוך הגת וכו', וזה הרי ודאי אסור מדרבנן כמו שנתבאר, א"כ גם הספרי דידן אפשר לפרש רק מדאורייתא מותר סחורה ומדרבנן אסור, וזה יהיה או בסחורה בדרך קבע כדברי החסדי דוד הנ"ל או אפי' באופן של אקראי באופן שנפגש עם הסחורה.

ובעלי תמר על הירושלמי שביעית פ"ז ה"א יצא לטעון בדבר החדש (וכנראה ע"ד הספרי הנ"ל שהובא שם מקודם לכן ובזה רצה ליישב גם הספרי זוטא הנ"ל), ולומר דכל מה שנאסר ליקרב לנזיר ביין הוא רק שלא לצורך סחורה אבל לצורך סחורה התיירו, ודבריו תמוהין, דהרי כלל זה של לכרמא לא תקרב נאמר בב"מ שם גופא לגבי פועל, וממ"נ אם נקבל דברי קצת אחרונים שזה לא נאמר מדינא א"כ לעולם הוא מותר מעיקר הדין, ואם נפסוק כהרמב"ם וסייעתו שכלל זה (דלכרמא לא תקרב) נאמר מדינא, א"כ מצינו שנאמר כלל זה להדיא לגבי פועל.

ובערך השלחן ביו"ד סי' קיז הביא דכבר נחלקו הראשונים אם הספרי מיירי מדאורייתא (כדעת החס"ד והמהריט"א) או אף מדרבנן כדעת החולקים, ושנחלקו בזה רבינו הלל והיראים עי"ש.

האם מותר לנזיר לספר אחרים בקביעות

הנה יש לדון מצד איסור סחורה בקביעות ומצד התקרבות לתספורת.

ונראה לכאורה דבזה אין לאסור כיון שמצד הסחורה לגבי הנזיר אין כאן שום איסור בעין והאיסור נוצר על ידי מעשה התספורת והרי לגבי מעשה תספורת זה שהיא תספורת של אחרים אין איסור כלל.

ויש לדמותו למי שמוכר לגוים מאכלי חלב ובשר יחד (שלא בתערובת) באופן של קביעות שלא שמענו לאסור בזה, מאחר שלגביו המאכלים הם כשרים, דלא נזכר במתני' בשביעית פ"ז מ"ג אלא דברים שהם איסור בעין כגון שקצים ונבלות וכגון תרומות.

ויש להביא ראיה לזה ממה שנחלקו רש"י ותוס' כמ"ש בתוס' ס"פ הניזקין האם מותר לעבוד בשדה גוי בשביעית ועד כאן לא פליגי אלא אם נאמר איסור לישראל לעבוד בשדה גוי בשביעית או לא, אבל זה ברור דלפי הצד שהדבר מצד עצמו אינו איסור, אין כאן טעם לאסור עוד מחמת שאם היה שדה ישראל עצמו היה איסור.

ויש לציין עוד דעיקר האיסור בסחורה באיסורי אכילה הוא בדברי מאכל עי' ביו"ד סי' קיז ס"א [ואף ששם המדובר לגבי דבר שאסור באכילה שאם הוא מיוחד לאכילה אסור למוכרו ולאכילה ולא נידון שם להדיא על דבר המיוחד לשימוש אחר ואסור לאותו השימוש, מ"מ לא מצינו שנאמר לאיסור, ועי' במשנה דשביעית והוצא בגיטין ס"פ הניזקין לגבי כלים המיוחדים לדבר איסור, אבל שם מיירי שנותנו לישראל חשוד ואדרבה לגוי לא מוכר שם איסור אלא רק דדברים שגם לגוים הם איסור או נזק כמו שאין מוכרים לגוים כלי מלחמה ודברים שיש בהם נזק, ואדרבה לענין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מכירת צהמה גסה לגויס נקטו שהאיסור הוא רק משום שעל ידי המכירה גם הישראל יכשל באיסור אי משום שאלה ושכירות ונסיוני משום מחמר, אבל צעם לקצוע ענמו למכור דבר שהוא ענמו אין לו איסור וזה והאיסור נזר על ידי המשתמש לא שמענו], וגם האיסור המיוחד לנזיר להתקרב ליינ נאמר רק לגבי יין וענבים שהם מושכים לבו של אדם אבל תספורת אין בה שום תענוג או הנאה לזמן, ולא מצינו שנזכר בה איסור, ולכן לא מצינו שאסור לנזיר להתקרב למקום תספורת או לכלי תספורת, והבו דלא לזסיף עלה.

מי שאמר בצחוק אם יקרה כך וכך לא אחבוש כיפה מה דינו

טוב עשה ויש להוכיחו על זה, וצריך כפרה וסליחה (עי' רמ"א יו"ד סי' רכט ס"ד).

לא

מה הם הכיבודים שנהוג לנבד בברית מילה

בזה תועלת להיות בקי בכיבודים אלו ובשמותיהם, ובזה יהיה לו לתועלת אם ילך לברית מילה ויכבדוהו, וכ"ש אם יבקשוהו להכריז הכיבודים, או שישאלוהו מה צריך להכריז בכיבודים, שלא יהיה בכלל מי ששואלין אותו ואינו יודע שפניו משתנות כמ"ש ועוז פניו ישונא (פסיקתא), וטוב לידע מנהגי מילה ע"ד מ"ש בפ"ק דחולין ת"ח צריך שידע מילה, וע"ד מ"ש אתחסם ר"א עי' מה שכתבתי על זה בביאורי על המדה"ג.

יש

להלן סדר הכיבודים הנהוגים בברית מילה.

א) קוואטער, והוא הבאת התינוק מהאם ונתינתו לאבי הבן, (וכמו כן יש המשך הקוואטער שמקרבים אחרים עוד את התינוק מידיה של הקוואטער אל הכסא של אליהו, ומלפנים היה נקרא חייקה, וכהיום אצל רבים לא נקרא בשם זה, ולא נהגו להכריז כיבוד זה עם הכרזת שאר הכיבודים, וגם לא נהגו שמחזור בעל הברית אחר מי שיתכבד בזה, אבל נהגו כשיש כמה שמבקשים הקוואטער לכבד קצתם בהעברת התינוק מהסנדק לאבי הבן והם הממשיכים במצוה, וכן בשם הגרשז"א הובא שבשאר הכיבודים נוהגים ללבוש טלית מלבד חייקה).

ב) כסא של אליהו, והוא מי שמניח התינוק על כסא של אליהו.

ג) מהכסא, והוא מי שלוקח התינוק מכסא של אליהו ומעבירו לאבי הבן.

ד) סנדקאות, והוא מי שיושב על הכסא ומחזיק התינוק על ברכיו, ונוהגים ליקח חכם וצדיק.

ה) אבי הבן ליד הסנדק, המנהג שאבי הבן מוסרו לסנדק.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(ו) מהסנדק, זה מי שנוטל התינוק מברכי הסנדק כדי ליתנו למברך הברכות הגפן ואשר קידש.

(ט) עמידה לברכות, הוא המחזיק את התינוק בעת הברכות.

(י) ברכות, והוא זה שמברך הברכות.

עי' בספר ברית קדש מה שביאר בהרחבה כל ענין כל אחד מהכיבודים הללו עם הרבה מקורות וציונים כיד הטובה.

ועי"ש שהביא בשם אחרונים שתמהו למה לא נהגו לכבד למעוברת בקוואטער, עי"ש מה שכתב בזה, ויש להוסיף על זה דאולי יתכן ליישב דהוא כעין חדשים לקטורת בואו והפיסו, כיון שנתקבל שיש בהשתתפות בהכנסת תינוק לברית סגולה לזש"ק על דרך מה שאמרו (פסדר"כ פ"ט ותנחומא פרשת אמור) עה"פ מי הקדימני ואשלם, ואולי יש בזה גם חשש עין הרע כשיש המצפות לפרי בטן שלא קבלו את הכיבוד והמעוברת קיבלה.

עקבו נוגע בער' בהפסק בגד דק האם סגי בזה לקרות ק"ש

הנה

לגבי איסור נגיעה משום הרהור בכל זמן אי' בגמ' נדה יג ע"א שרק בהפסק מטלית עבה מותר, אבל בבגד דק לא, וכן נקטו הפוסקים בסי' ג במשנ"ב סקכ"ט ובש"ך יו"ד סי' קפב ס"ו, ויש מהפוסקים שנקטו דהאידנא א"א לסמוך על זה כיון דאנן לא ידעי' שיעורו, כמו שהביא במשנ"ב שם.

אולם לגבי דין עקיבו או איבריו נוגעין בער' נקט בשו"ע סי' עד ס"ה שהפסק בגד סגי, ובפשוטו משמע שכל בגד מהני בזה, וכן ממה שהזכיר המשנ"ב שם בסי' ג' לענין נגיעה ביד שחלוק לא מהני בזה ומשמע דסתם חלוק אינו בגד עבה, ולכך נקטו בגמ' ופוסקים לגבי איסור נגיעה בידו הלשון מטלית עבה דמטלית שאינו בגד יותר דרך לפעמים לעשותו עבה, ומאידך גיסא לגבי איבריו נוגעין בער' בשעת ק"ש בשו"ע סי' עד לא הזכיר השו"ע אלא הפסק בגד, וכן בראב"ד שם המובא בא"ח שהוא מקור השו"ע בב"י שם נזכר להפסיק במכנסיים, וסתם מכנסיים מסתמא הם כמו סתם חלוק הנ"ל שאינו מטלית עבה.

ובפרט דגם הפוסקים שהזכירו בסי' ג' שלדידן לא מועיל הפסק מטלית עבה בנגיעה ביד כיון דלא ידעי' שיעורו, מ"מ לא כתבו אותם הפוסקים לענין ק"ש באיבריו נוגעין בערוה דאי אפשר לסמוך על הפסק בגד כיון דלא ידעי' שיעורו.

ומשמע מכל זה לכאורה דלגבי איבריו נוגעין בערוה בק"ש יועיל כל הפסק בגד, ויש לציין בזה דבאיבריו אין הרהור כ"כ דהא איכא למ"ד בגמ' ברכות כה ע"ב דשרי לגמרי בזה, א"כ אין בזה הרהור כ"כ, ואילו בנגיעה ביד אפי' שלא בתפילה אסור משום הרהור כמ"ש בנדה יג וכ"ש בתפילה, ובפרט שאיבריו הוא רגיל וברגילות יש פחות הרהור כדמוכח בברכות

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כד ע"א גבי אשתו, ובמשנ"ב ס' עג סק"ה עי"ש.

ויש להזכיר כאן עוד הסברא בברכות כה ע"ב לענין עקיבו רואה את הער' לדידן שמותר, וטעם ההיתר בזה מבואר בגמ' שם שהוא משום שלא נתנה תורה למלאכי השרת, וכדפרש"י, לא נתנה תורה למלאכי השרת שאין להם ערוה, על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה ע"כ, ולכן גם לדידן לענין כשאף כבר אין ראייה ויש הפסק בגד קשה מאוד להקפיד, והוא כעין סתירה לכלל של לא נתנה תורה למלאכי השרת, כי מאוד יוקשה להקפיד בזה, ואע"פ שא"א מכח סברא זו לחדש הלכה שלא נזכרה בתלמוד, מ"מ אם נאמר שהוא מותר מטעם דלעיל דליכא הרהורא כ"כ, אולי לכן לא הזכירו כאן הפוסקים חילוקים אלו.

ויש מקום לומר עוד דמה שאסור לקרות כשעקיבו נוגע אין זה מדין חימום כמו בסי' ב' שם ובגמ' בנדה יג, אלא הוא חסרון בגופו שהוא עומד בפני ערות דבר, וכשקורא אז ק"ש יש כאן בעיה מצד והיה מחניך קדוש, וכעין דין לבו רואה את הערוה עי' בסי' עד ובמשנ"ב שם סק"ד באריכות, ויש מ"ד דלא רק לבו רואה את הערוה אסור אלא גם עקיבו כמ"ש בברכות כה ע"ב (וגם לדידן שורת הדין היה צריך לגזור להחמיר בזה כמו שיתבאר), וממילא אם יש כאן הפסק בגד אפשר דאין כאן איסור, אלא אם כן נימא דיש איסור נפרד כאן מצד חימום ויבואר להלן.

אולם יעוי' בטור סי' עד ס"ה שכ' ושאר איבריו שרואין אותה אפילו עקבו שמכוון כנגדה מותר אבל אם נוגעים בה אסור בין אם נוגעים בערותו או בערות חבירו, וכן כתב הראב"ד כל איבריו שנוגעים בערוה אחד ידיו ואחד ירכותיו שהערוה שוכבת עליהם אסור לקרות קריאת שמע מפני שהוא מתחמם ומטריד עכ"ל הטור.

וצע"ק שבתחילת דבריו נקט שהאיסור הוא גם בנוגע בערות חבירו, והרי טעם איסור זה בחבירו לכאורה אינו מחמת חימום אלא מחמת והיה מחניך קדוש שהוא עומד בפני הערוה וכנ"ל, ולפ"ז לכאורה סגי בהפסק בגד כל דהוא, ומאידך גיסא בסוף דבריו הביא את דברי הראב"ד שנקט שהאיסור מחמת חימום כעין הך דנדה דף יג, ולפ"ד הראב"ד יצטרכו לכאורה הפסק בגד עבה ויל"ע.

אבל משמע שם בטור שמצרף סברת הראב"ד למה שכתב הטור מתחילה ולא משמע שיש מחלוקת בין הראב"ד להטור, והיה מקום לומר שמה שכתב "וכן" רק על מה שנתבאר בראב"ד שיש איסור באיבריו נוגעין ולא לענין מה שנקט שהוא מצד חימום, דאילו לפי מה שהזכיר הטור שהוא בין בערותו ובין בערות חבירו א"כ אין זה מצד חימום, אבל הוא דחוק מאוד וגם אין שום טעם לומר כן, דהרי הראב"ד אינו חולק על דין של ערות חבירו כמ"ש בברכות כד ע"א היו שנים וכו' וכמו שציין הב"י שם, וממילא הראב"ד בודאי מסכים גם לכל הרישא בדברי הטור שם, וממילא מדהראב"ד סובר ככל דברי הטור אפשר דהטור ג"כ סובר לגמרי כהראב"ד.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אולם בתוס' ברכות כה ע"ב ד"ה והלכתא כתבו דטעם איסור ק"ש בזמן שעקיבו נוגע הוא גזירה משום נוגע בידו, ולפ"ז משמע דאין האיסור מצד הרהור אלא גזירה, ויש לדון האם האיסור בידו הוא גם בבגד דק וכנ"ל מצד הרהור בסי' ג' וממילא גם בענייננו בעקיבו האיסור הוא אפי' בבגד דק כל שאין בגד עבה.

ויעוי' במשנ"ב סי' עד סק"ד דמשמע שיש ב' דינים של ערוה בתפילה, דיש אם רואה את הערוה או לבו רואה את הערוה, (ולבו רואה את הערוה י"א שהוא דרבנן), ויש איסור של ערותו מגולה שאז אסור אפי' באופן שאין לבו רואה את הערוה, ודין עקיבו (או איבריו) נוגע לפי מה שנתבאר לולי דברי התוס' הוא כעין דין לבו רואה את הערוה שגופו נמצא במקום שיש ערוה ופסול לקרות ק"ש במצב כזה, אבל בדברי הראב"ד כאן נתחדש דין שלישי דכיון שיש כאן הרהור הרי הוא במקום ערוה (ויעוי' בב"י בהל' תפילין מה שהביא לענין איסור הנחת תפילין בשעת הרהור), ובאמת הרהור נזכר בסוגי' של אשתו בדף כד ע"א הנ"ל, אבל שם הוא באופן שיש ערוה בפני האדם, אבל לא מצד שהאדם יש לו הרהור מערותו של עצמו, וכאן בראב"ד נזכר גם ענין הרהור דערוה עצמו.

אולם שם בסוגי' הנ"ל שנזכר הרהור נזכר שם ג"כ ענין נוגע בער' חבירו, ואולי יש לומר דכל ענין נוגע בערות חבירו הוא ג"כ מצד הרהור ולא מצד שעומד במקום ערוה, וכן משמע ברש"י כד ע"א ד"ה ואפילו אשתו וד"ה אשתו כגופו, וממילא מה שהזכיר הטור נוגע בערות חבירו וגם ע"ז הזכיר את טעם הראב"ד חזי' שגם זה יש בו הרהור.

נמצא דיש מקום לומר ג' טעמים בזה, או דלומר דהאיסור מחמת שגופו במקום הערוה כעין איסור לבו רואה ערותו או רואה ערות חבירו, (וכך צ"ל בודאי להשיטה בגמ' שעקיבו רואה את הערוה אסור כמו לבו, וגם לדידן היה צריך לגזור כמבואר שם שהתירו רק משום שלא נתנה תורה למלאכי השרת, ומאידך גיסא יש לומר דכיון שלא נתנה תורה למלאכי השרת אין גזירת רואה כלל אלא רק גזירת נוגע מאחד מהטעמים דלהלן), או דלומר שהוא גזירה במקום נוגע, וא"כ בסופו של דבר הוא משום הרהור, וכ"ה דעת התוס', או דלומר שהוא משום חימום ואז הוא כעין איסור נגיעה ביד ממש וכ"ה דעת הראב"ד.

ולמעשה היוצא מכל דברי הראשונים ששללו את הטעם הראשון הנ"ל, וגם בטור משמע כנ"ל שאיסור נוגע בער' חבירו הוא ג"כ מצד הרהור.

אבל צ"ע דאם יש הרהור בעקיבו כמו בידו למה נזכר האיסור רק בדיני ק"ש שלא יקרא, ומיהו עי' נדה יג גבי תנא דבי ר' ישמעאל, ואמנם שם נזכר לגבי הנאה וכאן נזכר אפי' בנגיעה גרידא.

ויעוי' בב"י בשם הא"ח בשם הראב"ד שכ' בענייננו דהפסק מכנסיים יועיל, ולפ"ז משמע ג"כ שכל הפסק בגד יועיל וכדלעיל, ואין לומר דהראב"ד סובר שגם בנגיעה בידו מועיל הפסק בגד גרידא, דהרי המקור לזה הוא מהגמ' נדה שם שרק הפסק מטלית עבה מותר.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויל"ע דשי' הראב"ד הובאה בפשיטות בטור ולכאורה יוצא לשיטתו שאין כל בגד מועיל, אלא רק מה שיועיל לענין נגיעה, ואף גם בדעת התוס' אולי י"ל כן כמשנ"ת, וגם דברי התוס' הובאו בב"י, ולפ"ז מש"כ השו"ע בגד ומה שהביא הב"י בשם הראב"ד מכנסים לפי מה שנתבאר שהוא דוחק גדול לומר שהכונה למטלית עבה, וממילא צ"ע.

וכמו"כ עדיין צ"ע דאם התוס' סוברים שאיבריו נוגעין בערו' אינו מטעם הרהור מה יעשו עם הגמ' בדף כד הנ"ל דמבואר שנוגע בערות חביר הוא מטעם הרהור, וגם בב"י מה שהביא על דברי הטור שהביא טעם הדין בשם התוס' בפשטות לא למד שטעם התוס' חולק על הטעם שהביא הטור בשם הראב"ד.

ויתכן לומר אבחנה בזה להלכה דביד החשש להרהור הוא קרוב ולכן ביד האיסור הוא תמיד משום הרהור, אבל כאן באיבריו החשש הוא רחוק, ולכן מכיון שגדר ודרגת ההרהור כאן הוא קלישתא לכן התוס' נקטו דכאן האיסור הוא רק מחמת גזירה, ואין כוונת דבריהם לסתור לרעיון הדברים שנזכר בדף כד שגדר האיסור הוא איסור של הרהור, ולכן אין כאן סתירה לדברי הראב"ד שהאיסור הוא שמא יבוא לידי חימום, אבל מ"מ מאחר שהחשש כאן הוא רחוק לכן לא אסרו לגמרי שלא בשעת ק"ש ותפילה כשאין מתכוון להרהור ומלבד זה גם אפשר שלא אסרו בהפסק בגד כיון שעכשיו החשש לחימום הוא הרבה יותר רחוק, גם להראב"ד שעיקר החשש שמא יבוא לידי הרהור וגם להתוס' שעיקר החשש שמא יגע בידיו אפשר שלא גזרו לגמרי וכפשטות לשון השו"ע.

הלם שיש פסול בפרשיות בתפילין של חבירו האם יודיע לחבירו

הנה אי' בגמ' ברכות נה שאחד מן החלומות שידוע שהם של אמת הם חלום שחלם על חבירו, ולכן בענייננו למיחש מיבעי.

ויש לציין דבהל' שבת פסק השו"ע שיש חלומות שמתענין עליהם בשבת, ואע"פ שהחזו"א נקט שכהיום אין החלומות כ"כ אמיתיים מ"מ החזו"א לא פטר הדברים בפטור בלא כלום אלא שיאמר מה שיאמר עי"ש, וכן ידוע בשם הגרי"ז שכמה פעמים עשה הטבת חלום כמדומה, וצא וראה בסידורים שנדפס בהם ברגלים כל הנוסח להטבת חלום וכן כל הנוסחאות להמתקת דין החלום בתפילה דרגלים (שהיו נוהגים אצלם רק אז בברכת כהנים) והיעב"ץ טרח לסדר באריכות בסידור בית יעקב שלו פתרון חלומות, ולכן אי אפשר לומר שנוקטים היום שלא להתייחס כלל לחלומות שנזכרו בגמ' שיש לחשוש אליהם, ולכן המינימום המומלץ כאן הוא שיאמר לחבירו מה שחלם על תפיליו.

ויש לציין עוד ליו"ד סי' שלד שנפסק שמי שנידוהו בחלום צריך התרה והוא הלכה קיימת מפ"ק דנדרים שנפסקה בשו"ע, וי"א דגם נדר בחלום צריך התרה כמ"ש בשו"ע הל' נדרים, וחזי' מזה שיש חלומות שנתבארו שצריכים להתייחס אליהם לכה"פ כחשש.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויעו' בברכ"י סי' תקעו סק"ט שהביא משו"ת זקן אהרן סי' כא בשם התשב"ץ ח"ב סי' קכח שאם נראה בחלום לכמה אנשים שיגזרו תענית על הציבור בעיר כי צרה קרובה גוזרין תענית על הציבור, ומה שכ' לכמה אנשים יש לציין לדברי הגמ' בברכות שם שחלום שנשנה הוא אחד מהדברים שנאמר בהם שהם חלום אמת, ויש לציין דמצינו כיו"ב לענין תענית (דהיינו חלום שאחר התענית לטובת הציבור) גבי ר"א מהגרוניא בפ"ג דתענית ושם הוא חלום של אמת משום שחלם על חבירו משום שחלם על האמורא חבירו עי"ש.

ולגוף הענין ששייך להתגלות פסול בתפילין בחלום כן מבואר בברכות נו גבי מעשה דבר הדיא, ובאמת התקשיתי בחידושי שם דאי"ז דומיא דשאר הפתרונות שם שכולם נאמרו להבא ע"ד כל החלומות הולכין אחר הפה כמבואר שם, ואילו זה נאמר להבא, ויתכן לומר דאה"נ דמה שהולך אחר הפה אינו סותר דמה שידע הפתרון האמיתי אמר לו הפתרון האמיתי, אבל אפשר דאה"נ אמר ליה להבא, כל לא משמע בגמ' שם כן, דהרי מתחילה אמר לו רבא אנא חזינא ליה וכו' והודה לו בר הדיא ואמר לו דבר אחר ולא אמר לו שמכאן ולהבא יהיה כן, והנני לצרף כאן בהערה מה שכתבתי בחידושי הש"ס על הגמ' שם.

מחי' הש"ס על הגמ' שם :

ברכות נו ע"א, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא וגו', יל"ע לפי פתרוננו לרבא מהו שם ה', וי"ל דר"ל שם יד ה' דהיינו פורענות הבאה מאת ה', א"נ משום שאין חלום בלא דברים בטלים, היינו דברים שאינם מכלל פתרון החלום, לכך יתכן שחלק מן הפסוק אף על פי שאינו דברים בטלים לעניינו, אבל אינו שייך לפתרון החלום ונאמר בחלום בכדי.

וגבי קראי דפרשת קללות שהוקראו להם בחלום, כגון זרע וגו' וכן זיתים יהיו לך וגו', הנה גבי קרא קמא לא נזכר בגמ' אלא זרע רב תוציא השדה בלבד, ואילו קרא תניינא נזכר בגמ' זיתים יהיו לך בכל גבולך עם תוספת התיבה וגו', ויש מקום לומר דבאמת תיבת וגו' היא תוספת מהמעתיקים, ובשני המקרים הקריאו להם רק רישא דקרא ולכן אמר לו לאביי כמשמעו אבל לרבא אמר לו דהכונה לכל הפסוק דבר הלמד מעניינו, אבל אפשר לאידך גיסא דתיבת וגו' היא נכונה ואף בתרווייהו אינו נמנע שהקריאו להם כל הפסוק, ומ"מ לאביי אמר לו מחמת דאין חלום בלא דברים בטלים, דסיפא דקרא על אף שאינו דברים בטלים אך אינו שייך לפתרון החלום, ולחינם הראוהו לו בחלום, משא"כ לרבא דכולה קרא כפשטיה.

אבל אין לומר דלאביי הראו רק רישא דקרא ולרבא הראו כוליה קרא, דמשמע בגמ' שהובאו השוואת המקרים בין אביי לרבא רק לאשמעי' דאף על גב דהיה בשוה מ"מ מחמת זוזי דבר הדיא פתר לכל אחד באופן אחר.

ומיהו לגבי מה שפתר לשעבר צ"ב אם שייך לענין זוזי, דהיינו מה שפתר לענין ו' דפטר חמור דמוכחא מילתא מדברי רבא שהיה לשעבר, דהא מאי דהוה הוה ואינו שייך לזוזי, ומ"מ יש לדחוק דגם זה היה להבא אבל אמר לו בר הדיא הכי בלישנא דלשעבר כדי שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יכיר בזה ויקפיד עליו, ולכן לא ידע רבא עד דנפל מיניה ספרא, ומ"מ ג"ז צע"ק דהרי רצה שיידע רבא שאם יתן לו זוזי יפתור לו כרצונו. ובעיקר ענין החילוק בין פתרון להבא לפתרון לשעבר כתבתי בזה בפני עצמו.

ודוחק לומר דלענין לשעבר היה פותר לו לטובה ולא אומר לו מה שארע וזה היה טוב לו דהחלומות אחר הפה, דלכאורה עליו להודיעו מה פתרון החלום אם הוא לשעבר.

וגם ממה שרבא מתחילה אמר לו אנא חזינא וכו' משמע שלא אמר להבא אלא לשעבר, דאם הוא להבא מאי אכפת לן דאנא חזינא ליה וכו' ולמה שינה בר הדיא הפתרון, ודוחק לומר דמ"מ מיירי להבא ורק ששינה הפתרון כיון שרצה שייראה לשעבר ושיש בו כח לשנות הפתרון. ויל"ע.

בחשש פיקוח נפש האם מותר להסתתר במקום מוגן שצריך זהירות שם בשמירת העינים ואין מקום מוגן אחר

הדין

הוא שאם יש צורך ברור (כמו באופן דידן שיש פיקוח נפש ונפלו פצצות באזור) ואין דרכא אחרינא והדבר מוסכם אצל המומחים שזה הדרך היחידה להשתדל להינצל מהסכנה, הדבר מותר (עי' ב"ב נז ע"ב ורשב"ם שם), ובלבד אם נזהר לשמור על עיניו דאם אינו נשמר אין היתר (עי' חוט שני צניעות עמ' מה, ועי"ש ובעמ' מד עוד פרטי דינים בזה, כמו שטוב לעצום עיניו ועי"ש), ועי' בספר המקיף גן נעול פרק יג הרבה מ"מ ופרטי דינים בזה.

לגבי חששות של בעיות רוחניות שמגיעים על ידי זה לילדים כשנפגשים עם מחזיקי חומרים שאין רוח חכמים נוחה מהם, ובפרט כשנפגשים עם אורח החיים שלהם, ובפרט אם מדובר באנשים הבזים לכל דבר שבקדושה ומנהלים חייהם על יסודות הרמיסה לכל דבר שבקדושה ועל דברים שכל נפש היפה סולדת מהם, זה נושא שצריך יותר להכיר את המקרה מקרוב, כמה חשש פקו"נ יש מחד גיסא וכמה הבעיה הרוחנית בזה מאידך גיסא, וא"א לומר כלל קבוע בזה, וכמובן שגם יש הבדל אם מדובר בבעיה אקראית או בבעיה קבועה, ומ"מ בודאי שמי שרוצה להרוויח ושלא להפסיד עמל חינוך של שנים כל ערום יעשה בדעת ובכח המחשבה (דמחשב לדבר מצוה) והתפילה יזכה בע"ה למצוא פתרונות נוספים במקום לחפש היתר.

וכמובן שכל עוד שהמצב הוא כך יש להכין הילדים מראש ולהסביר להם שיש אנשים שלא זכו לשבת בכבודו של עולם ולהיזהר כראוי ממה שצריך להיזהר ושהחכם עיניו בראשו שלא להיות בבחינת המאבד מה שיש לו וחנוך לנער על פי דרכו לפי רוחו של כל אחד ואחד.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש לציין שבחלק מהמקרים הפתרון הראוי הוא לדור במקום תורה, ולא רק כדי שיפתור את הבעיה הזאת (דמצד זה הוה סגי לבנות מקום מוגן חדש), אלא שאם הגיעו למצב שאין שום מקום נקי לשמירה ולהגנה ממפגעים רוחניים, מסתבר שהבעיה לא מסתכמת במצב זה בלבד, ויתכן שמעיקרא היה צריך להחליט לגור במקום תורה.

וראיתי שפ"א הגיע אדם אחד להגרח"ק זצ"ל בביתו ושאל אותו שגר במקום שיש שם בעיות בשמירת העינים מה לעשות, והשיב לו הגרח"ק שיעבור לגור בבני ברק.

למה השגחה כללית אינה סותרת את ההשגחה הפרטית

מה

שיש השגחה פרטית על כל אחד ועל כל בעל חי זה מפורש בחז"ל אין אדם נוקף אצבעו מלמטה עד שמכריזין עליו מלמעלה ועי' ערכין טז וברכות ה ע"א, ובירושלמי שביעית פ"י אפי' ציפור וכו' וכן בפסיקתא דר"כ פ"י, ומאידך מה שיש מושג של השגחה כללית (שהנהגה היא לפי התנהגות הכלל) זה מפורש בחז"ל ג"כ שיש הנהגה כזו לטוב ולמוטב, כמ"ש בב"ק ס גבי ואתם לא תצאו וכו', ועי' בפ"ק דחגיגה דף ה' גבי מרים מגדלא שער נשיא, ומאידך גיסא מ"ש חז"ל עה"פ באת אלי להזכיר את עוני, וכן אמרו בהרבה מקומות שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, וכן הזכרת בב"ק קה ע"ב ענין מכת מדינה ומה שכתב על זה הרמ"ק, ודי במ"מ אלו שלפעמים יש הנהגה שהיא כללית.

ויש הרבה מאוד שיטות ודעות בדבר זה, ולכן אינו מן הראוי שאומר את אשר ליבי בזה, ומ"מ מכיון שנדרשתי הנני לומר אשר עם לבי, והוא דהשגחה כללית אינה סותרת השגחה פרטית, והוא משל למלמד שיש לו הנהגה פרטית כאשר מלמד כל תלמיד ותלמיד בפני עצמו שנוהג עם כל אחד לפי רוחו ולפי דעתו, ומאידך גיסא כשמלמד כל התלמידים יחד אינו יכול לנהוג באותה הנהגה, שצריך לנהוג בהנהגה כוללת ושווה לפי הענין כדי שהכלל יתקיים (וע"ע שבת י ע"ב), וכמובן שטובת הכלל היא לא טובת המלמד אלא טובת כל פרט ופרט מן הכלל, שהרי אם לא יהיה מושג של כלל גם לא יהיה פרט.

וכמובן שאין כאן עיוות הדין, דלא חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא כמ"ש בברכות ה ע"ב, רק דיש מושג של הנהגות שונות בדין ולפנים משורת הדין עי' מסילת ישרים פ"ד ומאידך גיסא עי' בזוהר חדש איכה לגבי עשרה הרוגי מלכות, וגם בשעת הסכנה מבואר במגילה כז שרק מי שאינן לו זכויות אינו ניצול וכלשון חז"ל במדרש פנקסו נבדקת, וכמ"ש אומרים לו הבא זכות והיפטר עי' שבת לב לגבי חולה, ועי' ברכות נה ע"א, ואפי' לגבי מכת מדינה אמרי' במס' תענית שהצדיק שדויתו הם הנהגה אחרת משאר שדות ואפי' כל עשב ועשב יש לה הנהגה בפני עצמה כשהוא זכאי לכך, ולכן במכת מדינה הצדיק הגמור ניצול כמ"ש בברכות יח ודוק.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והענין הוא שיש כמה דרכי הנהגה שונים, ולפעמים אזלי' במידת הדין קשה ואז באמת אין לאדם במה להינצל, וכמ"ש (פסיקתא פ' העומר) דיינן לצדיקים שהקב"ה מזריח עליהם את השמש, ולפעמים להיפך יש טעם דאזלי' לפנים משורת הדין, ואינו ויתור אלא צורת הנהגה מסויימת של דרכי המשפט להחשיב הדברים בנידון אחר מצורת הדין הרגילה.

הלכך שייך שהעונש יבוא מחמת אדם אחד ואדם אחר ייענש מחמת שאינו די צדיק להנצל מזה, ויעוי' בתענית בדרוקרת הוות דליקתא בשבבותא דרב הונא לא הוות דליקתא וכו', ובסוף סוכה נו ע"ב אוי לרשע אוי לשכנו, ובכתובות ח' צדיקים נענשים על עון הדור, ובשלהי סנהדרין כל זמן שע"ז בעולם חרון אף בעולם, ובגיטין נו על קמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, ושם בהמשך הגמ' גבי השוליא דנגרא ובאותה שעה נתחתם גזר דינם, וכהנה מקורות רבות.

האם מותר לרחוץ ביום טוב בחמין שהוחמו ביום טוב בדוד חשמל שהודלק מערב יום ועבשיו בבה עם שעון שבת

יש

כמה נידונים שצריכים בירור בזה, ומ"מ האופנים שודאי אסורים הם לרחוץ כל גופו במרחץ לבני ספרד, או כל גופו בכל מקום לבני אשכנז, או פניו ידיו ורגליו במרחץ בחמין שהוחמו ביו"ט, ומקלחת יש מקום לדון ולומר שדינה כמרחץ, ולגבי פתיחת ברז שעתידים מים להיכנס בו במוצאי יו"ט ולהתבשל הוא דבר שצריך בירור וכן לגבי שימוש במים שהורתחו ביו"ט באופן שהוטמנו בדבר המוסיף הבל מערב יו"ט הוא דבר האסור בפשטות לדעת המשנ"ב לרחוץ בו כל גופו בכל גווני (עכ"פ אם הוחמו ביו"ט וגם אם הוחמו בעי"ט בפשטות אוסר), ויש לדון בהגדרת דוד חשמל לענין זה כמו שיתבאר.

מקורות: הנה גם בשבת וגם ביו"ט יש בזה כמה נידונים, ראשית כל יש לעיין ביו"ט דמחד גיסא הבערה ובישול חמין ביו"ט לצורך או"נ ביו"ט שרי וגם יש מיני רחיצה שדינם כאוכל נפש או שהותרו, והיינו באחד מב' אופנים, או שמחמם מים ביו"ט כדי לרחוץ בהם ידיו פניו ורגליו וגם זה רק אם רוחץ את הנ"ל מחוץ למרחץ כמ"ש בשו"ע או"ח סי' תקיא ס"ב ובמשנ"ב שם סק"ח בשם הב"י (ועוד בענין רגליו עי' בבה"ל שם ד"ה ידיו ומסקנתו דגם האידנא אין להחמיר בזה), או האופן השני שהוא מותר לבני ספרד בלבד שרוחץ כל גופו במים שהוחמו מערב יו"ט בלבד, וגם זה הותר רק מחוץ למרחץ כמבואר בשו"ע שם, ובני אשכנז נהגו לאסור ברחיצת כל גופו כמו בשבת (בריש סי' שלו) אפי' בחמין שהוחמו מע"ש כל שהוחמו ע"י האור, ואפי' מחוץ למרחץ, מלבד אבר אבר או בתינוק כמבואר ברמ"א ומשנ"ב סי' תקיא שם סקי"ח.

נמצא בענייננו שהנידון לכאורה לרחוץ בחמין במרחץ (דבפשטות גם מקלחת כמו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מרחץ דאפי' אם תימא שרק בזמנא אסורו שהיה מצוי הסקה באש, א"כ באיזה אופן יהיה אסור בזמנינו, ואפי' אם תמצי לומר דאה"נ, אבל הרי פתיחת הברז של דוד החשמל אינו ברור שהיא מותרת כדלהלן, ולכו"ע הדלקת דוד החשמל ודאי אסורה) א"כ לכאורה יש לאסור אפי' פניו ידיו ורגליו במקלחת עכ"פ אם הם מים שהוחמו ביו"ט, כמבואר במשנ"ב שם סק"ט בשם הב"י.

(וממ"ש שם שמא יבוא לרחוץ שם כל גופו משמע דמיירי על האופן של השו"ע שם שמחמם המים ביו"ט שאז אם ישתטף כל גופו יעבור איסור שי"א שהוא דאורייתא, כיון שחייבם לצורך דבר שאינו שוה לכל נפש, ואמנם היה מקום לדחות דלעולם מיירי גם בחמין שהוחמו מעי"ט שלא ירחץ בהם במרחץ שמא ירחץ בהם כל גופו במרחץ, דהרי בתוך המרחץ אסור ודאי כל גופו אפי' בחמין שהוחמו מעי"ט, רק דיש לתמוה לפי ביאור זה, דאם גזירי' גזירה לגזירה, א"כ נאסור פניו ידיו ורגליו בחמין שהוחמו ביו"ט אפי' חוץ למרחץ שמא יבוא לרחוץ מחוץ למרחץ בחמין שהוחמו ביו"ט כל גופו, ואמנם מסתימת הב"י והמשנ"ב לכאורה משמע דהאיסור במרחץ הוא בכל גוני, אבל מ"מ גם הב"י וגם המשנ"ב הנידון שבו אמרו הדין הוא על חמין שהוחמו ביו"ט, והב"י דמיירי בשם א"ח לגבי מרבה מים בקדירה לשתייה לצורך רחיצה מ"מ מיירי בחמין שהוחמו ביו"ט וי"ל דלא חלקו בחימם ביו"ט ע"י מעשה, אבל אם נימא נוסח הגזירה על פניו ידיו ורגליו שאסור במרחץ שמא יבוא להחם כמ"ש שם השו"ע לענין איסור רחיצת כל גופו במרחץ, אם נימא נוסח זה גם לענייננו לענין רחיצת פניו ידיו ורגליו בתוך המרחץ, אז פשיטא שיש לאסור גם בחמין שהוחמו מעי"ט, דהרי השו"ע דמיירי על רחיצת כל גופו מיירי גם בחמין שהוחמו מערב יו"ט).

ואפי' אם נאמר שמקלחת של זמנינו אינה מרחץ (בפרט אם נתפוס כהצד שאין איסור להשתמש במים של דוד חשמל בשבת או עכ"פ ביו"ט עי' להלן, ועכ"פ אם הכפתור של דוד החשמל אינו בתוך חדר המקלחת עצמה), מ"מ לבני אשכנז אסור לרחוץ כל גופו בחמין, ואפי' לבני ספרד ההיתר לרחוץ כל גופו הוא רק בחמין שהוחמו בערב יו"ט וכאן לכאורה לא חשיב כחמין שהוחמו מערב יו"ט כמו שיתבאר.

דהנה יש לדון באופן שהדלקת המים היה מערב יום טוב והחימום היה ביו"ט עצמו האם חשיב כחמין שהוחמו מערב יו"ט או כחמין שהוחמו ביו"ט. וכן יש לדון אם החמין הוחמו מערב יו"ט ורק נשארו במצב הרתחה ושמירת חום ביו"ט מה הדין בזה.

ובנידון זה מבואר בסי' שכו ס"ג ובמשנ"ב שם סקי"ד ושעה"צ סק"ז לגבי שבת, שאם היה חימום באופן שעשה שהיה או הטמנה האסורה בשבת הרי דין המים כחמין שהוחמו בשבת אף שלא נגע בהם כלל, אבל בגדרי הדין לגבי יו"ט נתחבט בבה"ל שם ד"ה מעיו"ט, דמתחילה סבר בביאור לשון השו"ע שם לחלק בין מים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שנכנסו לצינור מערב יו"ט למים שנכנסו ביו"ט גופא, אבל הביא שם דבב"י נקט להדיא לאסור אפי' נכנסו המים מערב יו"ט, ואז יהיה מותר לרחוץ בזה רק פניו ידיו ורגליו ולא כל גופו כדין חמין שהוחמו ביו"ט שכך דינם, כמ"ש במשנ"ב שם סקט"ז ובבה"ל סי' תקיא ס"ב ד"ה להחם, ונשאר הבה"ל הנ"ל (בסי' שכו) בצ"ע, ויתכן שמה שנשאר בצ"ע הוא לא בחקירת דין זה של נתחמם מע"ש, דלענין זה הביא כבר שהב"י אסר, אלא מה שנשאר בצ"ע הוא היאך לפרש הייתור שם בשו"ע מאחר שא"א ללמוד מזה מה שרצה ללמוד מזה כיון שהוא סותר לדברי המחבר גופיה בב"י, ויש לדון בזה, ועכ"פ מה שודאי אסור לביאווה"ל הוא אם המים התחממו ביו"ט באופן האסור (באופן של הטמנה בדבר המוסיף הבל שלא לצורך אוכל נפש) גם אם כל המעשה נעשה מעי"ט, ובאופן שרק החום נשמר והיה הטמנה באיסור לא הכריע להתיר.

ולכן עד כה בינתיים לכאורה האופנים היחידים המותר הוא לרחוץ פניו ידיו ורגליו מחוץ למרחץ ואז יהיה מותר אפי' לבני אשכנז (ואז יתכן שמותר להשאיר את הדוד דולק על שעון שבת עד קצת לפני שמשתמש בו אם הוא רק למטרה זו עי' סי' תקיא ריש ס"ב, רק שנכנסים כאן לנידון על מכשיר חשמל האם מותר להשאירו דולק בשבת, והוא יותר חמור מלהשאיר אש דולקת, וציינתי בזה בתשובה אחרת קצת בזה, ועיקר הבעיה כשהמכשיר החשמלי עושה רעש), או לבני ספרד לרחוץ מחוץ למרחץ כל גופו אם החמין לא דלקו כלל ביו"ט ולא נעשתה בהם שהייה כל שהיא באופן האסור ביו"ט (והשארית המים במצב הרתחה לצורך רחיצת כל גופו צ"ב לדינא כמו שנתבאר, ולהלן יתבאר עוד).

והנה עיקר דיני הטמנה נאמרו בשבת משום שבשבת כל בישול אסור, אבל ביו"ט שהותר בישול לצורך אוכל נפש, ורק לצורך רחיצת כל גופו אסור, יש לדון אם גזירת הטמנה נאמרה גם ביו"ט לגבי דברים האסורים לבשל לצרכם או לא, ולגבי גזירת מרחץ מצינו פלוגתת ראשונים אם נאמרה גם ביו"ט או לא, יעוי' בב"י סי' תקיא, והיא למעשה פלוגתא הנ"ל דהמחבר והרמ"א, ואולי נידון זה תליא בפלוגתתם עכ"פ לענין הטמנה לצורך רחיצת כל גופו, ויעוי' לעיל [ד"ה ונידון זה] מה שכתבתי בשם הבה"ל בזה.

ובאופן שהחימום היה בשבת על ידי פעולה שעשה בע"ש בהיתר, המשמעות פשוטה במשנ"ב סי' שכו סקט"ז וכן בסקי"ד הנ"ל שלכאורה יהיה מותר, ויעוי' גם בהגהות הרע"א על שו"ע שם שהיר כשלא עשה מעשה בשבת (וצל"ע דלכאורה היינו רק אם היה בהיתר אבל אם עשה מעשה בע"ש באיסור אין היתר כסוגי' דסילון וכו') וכמבואר במשנ"ב הנ"ל ובבה"ל ד"ה מערב ובמקורות שהובאו שם (ושם), וכן הובא בשם הגרשז"א (שש"כ פי"ד הערה יב) כדעת הרע"א הנ"ל, וכן נקט להתיר רחיצה בשבת בפניו ידיו במים שהוחמו בשבת בדוד שמש (ראה שם הערה יז), אולם בשו"ת שבט הלוי (עי"ש ח"א סי' נח וח"ג סי' לג ס"ק ג וסי' מז

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וח"ד סי' לא סק"א) הקשה מדברי התוס' ישנים בשבת לט ע"א, ונקט להחמיר בנידון הגרע"א ושהמקל יש לו על מי לסמוך, ובאג"מ או"ח ח"ד סי' עה סק"א החמיר בזה אף אם נתחממו בלא כל מעשה בשבת, ובאול"צ הקל באופן שכבר הוחמו מע"ש והשאירם על האש רק לשמור חומם (ויש מקום לצדד שההיתר בזה הוא רק אם השאירם מלכתחילה באופן המותר ועי' במשנ"ב הנ"ל בסקי"ז), ובמקרה של מים שהוחמו בדוד שמש הנ"ל אסר (ראה שם ח"ב פל"ה תשובה א ב ג).

ובגוף הקושי' מהתוס' ישנים הנ"ל אולי יש מקום ליישב דגם התוס' ישנים מיירי רק באופן שהמשך החימום היה באופן אסור, וכמו שכתבתי בדעת המשנ"ב לחלק בין אם היה באופן אסור או באופן המותר (וכן משמע עוד שם בסי' שכו סקי"ב מה שבא לבאר למה האופן של אנשי טבריה היה הטמנ אסורה), ואע"פ שמסתימת לשונם משמע דמיירי בכל אופן שהמשיכו להתחמם בשבת, מ"מ הת"י הזכירו בדבריהם הלשון דומיא דאנשי טבריא וא"כ יש מקום להעמיד רק באופן שהחימום היה על ידי הטמנת איסור כאנשי טבריה וה"ה שהיית איסור ומה שלא פירשו כן הת"י בדבריהם אפשר דפשיטא להו שהאיסור להשתמש בשבת במים הללו הוא רק באופן שנעשה איסור ולכך לא הצריכו לפרשו ויל"ע.

וגם יש להעיר עוד דמדברי התוס' ישנים (שהם גליונות על התוס' שלנו) משמע שבאו לחלוק על התוס' שלנו ועל מה שהובא שם בשם הר"א ממיץ וצריך להתיישב בדבר מה יהיה דעת התוס' שלנו שם לפ"ז.

ובגוף דברי האול"צ צל"ע אם שייך לתרצם כדעת התו"י (לפי הבנת השה"ל הנ"ל) דהתו"י הזכירו שם שהאיסור בהוחמו בע"ש הוא באופן שנתחממו כל צרכן בע"ש והמשיכו להתחמם בשבת, והאול"צ לכאורה יפרש דהכונה שלא התחממו מאה מעלות מע"ש אלא שיעור שמשמשים בהם מחמת חמימותם לרחיצה או לשתיה, ואח"כ בשבת המשיכו להתחמם, אבל אולי כוונתם שהמים התחממו לגמרי מע"ש אבל בע"ש האש המשיכה לחממתם כל אימת שבקשו להתקרר מעט מפני האויר, וכך פשטות כל צרכו בסי' רנג, וא"כ זהו דלא כהאול"צ ויל"ע.

ולגוף הנידון אם הטמנה באופן שלא שינה מדרגת החום באופן האסור אוסר או לא, יעוי' עוד מנחת שלמה ח"א סי' ה בהערה, אולם גם לדבריו שם יצטרך להיות בענייננו שלא בכלל היתר, דכאן הוא נשאר במצב האסור מאז החימום בלא שינוי (אא"כ היה הטמנה באופן המותר).

ולגוף הנידון בהטמנה בדוד שמש או דוד חשמל, הנה מכיון שבהטמנה בדבר המוסיף הבל כמו במקרה של אנשי טבריא שבזה אסר הבה"ל שם ביו"ט, עכ"פ באופן שהתחמם ביו"ט, א"כ כל צד ההיתר בדוד שמש או בדוד חשמל הוא לכאורה רק אם לא פעל כאן דבר בגוף יו"ט וגם שמבנה הצנרת לא היה באופן המוסיף הבל, וצע"ג, ואולי סוברים שגם אם פעל משהו לא חשיב מוטמן הצנרת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כיון שמסתובב במקומות שונים או באופן אחר ויל"ע בזה טובא.

אבל מלבד זה יש כאן לדון מצד מה שדנו הפוסקים בכלל פתיחת ברז דוד חשמל בשבת, שמרוקן את הדוד מהמים הקודמים ומכניס מים חדשים (ולא שייך לומר דלא ניחא ליה בזה להחשיבו פסיק רישא דלא ניחא ליה, עי' סי' שטז סקי"ח וסי' שלז סק"ב, דהרי בתוס' בספ"ב דקידושין מבואר דכל דבר שאם תסלק את האיסור אז יהיה ניחא ליה בזה מצד עצם המעשה ורק לא ניחא ליה מצד האיסור, באופן כזה אין זה מוגדר כפסיק רישא דלא ניחא ליה, והיא סברא פשוטה, דלא שייך כאן להתיר, דאם נתיר לו שוב הו"ל פסיק רישא דניחא ליה, והוא גלגל החזור).

והנה ראשית כל יש לדון אם מוציא מים ביו"ט לשתייה או לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו שהוא ג"כ כשתייה לענין שמותר להחם לצורך זה ביו"ט חמין כנ"ל סי' תקיא, מה הדין אם נכנסים אחר כך מים נוספים ומתחממים מדוד השמש.

והנה בשעה"צ סי' תקיד סקט"ו הביא מחלוקת במסתפק שמן מנר וגורם כיבוי לצורך אוכל נפש אם מותר או אסור, וסיים שצ"ע למעשה, ולפ"ז היה מקום לדון בנידון זה אם מסתפק מן המים ואחר כך נכנסים מים חדשים.

ובשם הגריש"א הובא בשבות יצחק בדיני דוד שמש פי"א אות א דאפשר שכאן (היינו אפי' במוציא מים לצורך אוכל נפש ולא בנידון של כת"ר) לכו"ע אסור, מפני שהאיסור בא אחר שכבר נעשה צורך האוכל נפש במעשה נפרד שנגרם על ידי מה שעשה לצורך האוכל נפש, ולא בפעולה אחת כמו לגבי המסתפק שמן מנר.

ובפוסקים אחרים הובאו טעמים להקל בנידון זה ביו"ט (היינו לצורך או"נ כנ"ל ולא במקרה של כת"ר), יש שהביאו משום שממשיך להשתמש במים שנכנסים עכשיו ומתבשלים, וממילא משתמש בכל המים, גם באלו שנכנסים (שבו"י שם אות ב בהערה בשם הגרשז"א), ומ"מ עיקר טעם זה שייך בדוד שמש פעיל שהמים הנכנסים ממשיכים להתבשל, ואולי עדיין שייך קצת גם כאן בניד"ד של שאלת כת"ר, דסו"ס המים הנכנסים מקבלים קצת מהחום של המים הקיימים, אבל בכל זאת מה שהחשמל יידלק בהמשך הוא מעשה חדש וזה אינו שייך כאן כלל, ויש שהתירו בדוד שמש הנ"ל אם לפני סוף החג יש אפשרות להשתמש במים שייכנסו ואם לא לא, ונשאלו בצ"ע (חוט שני יו"ט פ"ד סק"א עמ' סב), ובניד"ד בשאלת כת"ר אינו שייך היתר זה כמובן כיון שהמים החדשים מתחילים להתחמם רק לאחר מכן, ויש שהתירו משום פס"ר דלא אכפת ליה (קובץ מבית לוי חי"ד עמ' כד), ולפי מה שהתבאר לעיל סברא זו תמוהה טובא, דמים חמים בכל דוד שמש בכל מקלחת הוא מצרך נצרך ומתקבל בברכה בכל מקום שיש מקלחת בכל פעם שיצטרכו להם, ולמה שלא יהיה לו טוב במה שהמים החדשים הנכנסים יהיו מוכנים לערב בפרט אם מדובר במוסד שתמיד יש צורך במים חמים כמו במקרה של כת"ר, וסיום הדברים שבמקרה זה אין סברא ברורה דיה להסתמך עליה

להתיר.

ויש להוסיף בנ"ד שאע"פ שעכשיו המערכת כבויה עד סוף השבת או היו"ט, אבל עדיין כשמרוקן המים מדוד החשמל ונכנסים מים חדשים, שכרגע הוא מכניס מים ולאחר השבת יהיו המים מוסקים, עדיין יש לדון בזה מצד אחד הנותן את המים ואחד נותן את האש שגם הנותן את המים אסור מדרבנן, ויל"ע מה הדין בזה שכשנותן את האש הוא רק אחר שבת, ויל"ע.

וכמו"כ לענינו שמדובר ביו"ט, א"כ הרי בישול חמין ביו"ט לצורך חול אסור, וממילא יש לדון אם תמצי לומר דבשבת אסור להריק מים לקדירה שע"ג כירה כדי שמוצ"ש ידליקו מתחתיה אש א"כ מה הדין להריק מים לקדירה כזו ביו"ט כדי להדליק תחתיה אש בחול שיחמם המים לצורך חול, וכמובן שמצד הכנה אין כאן חשש כ"כ לכאורה כיון שעיקר מטרתו בפעולת פתיחת הברז בנ"ד היא לצורך השימוש ביו"ט כרגע, אבל מצד נתינת מים לקדירה שיחממו בה מים לצורך חול יש לדון מצד איסור זה של נתינת מים בקדירה שלא לצורך, בפרט במקרה של כת"ר שכרגע השימוש הוא לצורך כל גופו שהוא דבר שאינו שוה לכל נפש ולא הותרה מלאכה לצרכו ביו"ט כמבואר בסי' תקיא הנ"ל, וגם במקרה שמשתמש לשתייה אם המים צריכים לאחר יו"ט להתחמם באופן שהם לצורך חול שהיה אסור לחממן בכה"ג ביו"ט ממילא יש לדון לפי מה שנתבאר, ומאידך גיסא יש מקום לומר שכאן קל יותר משם מכיון שכאן המלאכה לא תיעשה ביו"ט אלא לאחר יו"ט והכנה אין כאן כמשנ"ת.

וגם לפי מה שנקט באול"צ ח"ב פ"ל תשובה ב להתיר בדוד שמש אפי' בשבת הוא רק בגרמא בתולדות חמה ולא בדוד חשמל, וכל שכן למה שנקטו כמעט כל שאר פוסקי זמנינו לאסור אפי' בדוד שמש, יש לדון בנ"ד שהוא יו"ט והמים יתבשלו רק לאחר שבת ורק לאחר שיחזור המכשיר לפעול.

ומדברי הפוסקים בסי' תקג ס"ב אין להביא ראיה לא לכאן ולא לכאן כיון שבכל האופנים המדוברים שם מחד גיסא בשעת ההדלקה עושה היתר גמור כיון שיש בו צורך יו"ט, ומאידך גיסא בשעת איסוף המים עושה טירחא משא"כ הכא שאין באיסוף המים שום טירחא, וק"ל.

אבל כן יתכן לדון באופן שמוציא מים לצורך שתיה או לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו בלבד שהוא דבר השווה לכל נפש, דכאן מכיון שמרבה בשעת העשיה לצורך או"נ הוא קצת דומה לשם, אבל עדיין אינו דומה מכיון שכאן המעשה של המלאכה הוא מעשה נפרד וכמשנ"ת בשם הגריש"א.

ויש לשים לב שכאן הוא מעט חמור יותר מאשר מאן דהוא יפעילו לאחר שבת, כיון שיחזור לפעול מעצמו לאחר שבת, וא"כ מה שמכניס המים אינו חסר פעולה נוספת כדי שיתבשל לאחר שבת, ויש קצת לדון במה שנקט החזו"א לענין הפעלת מכונה שהוא שאלה של דאורייתא בכל מה שיפעל המכונה הלאה, וכן נקטו רוב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בנין ומנין הפוסקים שהזזת מחוגי שעון שבת אף בזמן שהוא כבוי הוא דאורייתא ועכ"פ חשש דאורייתא, כמו שהרחבתי בתשובות אחרות, ואע"פ ששם יש יצירה ופירוק של מעגלי חשמל, מ"מ כאן אמנם אינו חמור כמו שם, דגם החזו"א שמחייב ביצירת מעגל חשמלי וא רק אם יוצר את זה, יעוי' בשו"ת מנח"ש ח"א סי' יב הערה 3, אך עדיין הוא מכין מכונה שתיצור מלאכה, ויל"ע בזה גם לגבי המניח קדירה על האש בשבת באופן שברור שלא תגיע ליד סולדת בו לפני מוצ"ש אבל אחר מוצ"ש ודאי תגיע למצב זה, ומסתימת השו"ע סי' שיח סי"ד משמע דבכל גוני אסור אפי' אם מתכוון להסירו משם, ושוב ראיתי שבמנח"ש ח"ב סי' לז סק"ד נסתפק במקרה זה, וכמובן שאין מדבריו ראיה להסתפק גם כאן דשאני התם שהמעשה מתחיל מעכשיו וממשיך כל הזמן.

מה טעמו של הרא"ש שכתב שבדבר שהוא מן העץ יברך העץ ובדבר שהוא מן האדמה יברך האדמה ובדבר שהוא מסופק יברך שהכל

כמו
בן

שהפירוש הקל יותר לפרש לפו"ר הוא שבדבר שהוא מסופק ממה הוא ואינו יודע אם הוא גידולי קרקע כלל יברך שהכל אבל אם יודע שהוא גידולי קרקע ורק מסתפק בין בפה"ע לבפה"א יברך ב"פ האדמה, דהרי בודאי עדיף לברך המפורט יותר, כיון שדבר זה הוא בודאי מגידולי האדמה, וכמו שעל פרי אדמה אין מברכין שהכל כיון שהוא יותר כוללני ולכן תקנו ברכה מפורטת יותר, ה"ה על ספק העץ ספק האדמה אין מברכין שהכל כיון שהוא יותר כוללני ממה שיכול לברך, ועוד דאם יברך שהכל על גידולי קרקע (שהם ספק העץ ספק האדמה) הרי בודאי שאינו מברך הברכה שנתקנה, משא"כ אם יברך האדמה דילמא אתרמויי אתרמי ליה לברך הברכה דלכתחילה.

וכן אי' בתלמידי רבינו יונה שהביאו דברי הרא"ש הנ"ל בשמו ואעפ"כ כתבו במקו"א דבספק העץ והאדמה כנ"ל יברך האדמה, משום דמ"ש שיברך שהכל מיירי בספק אם הוא בכלל גידולי קרקע וכנ"ל, וכן הראוני שפירש במלוא רועים ענין ספק זה דמיירי בספק שאינו יודע אם הוא שהכל או ברכה אחרת.

אולם יש קצת מן הדוחק לפרש דברי הרא"ש כנ"ל, חדא דהרי הרא"ש מיירי שם בדיני העץ והאדמה ובחילוקים שביניהם, וממילא למה נקט בסתמא דמסופק ומשמע דמסופק בגדרים הנ"ל, ולא פירש שמסופק לגמרי, ועוד יל"ע דכמעט אינו מצוי שיהיה אדם מסופק על דבר אם הוא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

גידולי קרקע או לא, והרבה יותר מצוי ספק בדינים כגון אם גדרו העץ או אדמה, שהוא הנידון בהרא"ש שם, ועו"ק דהרי ספק במין הוא חסרון ידיעה, וחסרון ידיעה אינו ברור בפוסקים דחשיב ספק, יעוי' מה שהביא בזה בכללי ספקות להש"ך, משא"כ אם נפרש כפשוטו שהספק הוא בין העץ להאדמה ניחא כיון שהוא בד"כ ספק בדין וכנ"ל.

ובאמת יש מקום לפרש כוונת הרא"ש דלעולם הספק הוא בין העץ להאדמה ואעפ"כ סובר הרא"ש דמספק עדיף לן לברך שהכל ולא האדמה, והטעם לזה הוא משום דברכת האדמה על דבר שגדל באילן הוא פלוגתא דתנאי כדאמרי' בגמ' מאן תנא דעיקר אילן ארעא הוא ר' יהודה היא, ממילא מאחר דהוא מחלוקת תנאים ולא אתמר הלכתא להדיא בגמ' לא כמר ולא כמר יר"ש יוצא ידי שניהם, כדאמרי' בפסחים קטו ובשבת סא עי"ש, וכן בשו"ע או"ח גבי שנים מקרא, ועי' להלן בפרקין לט, ולכן אף שבדיעבד פסק הרא"ש דנראה כר' יהודה שיצא בברכת בורא פרי האדמה מ"מ לכתחילה כיון דעומד במקום ספק ויכול לברך שהכל ולצאת יד"ח כל הדעות זה עדיף, ואע"פ שלגבי המחמיר כדעה שלא נפסקה בגמ' נקטו הפוסקים דחיישי' שמא מין הוא, מ"מ בפלוגתא שלא נפסקה להדיא בגמ' ורק הכריע הרא"ש דנראה כר' יהודה בזה בדיעבד, נקט הרא"ש דלכתחילה יר"ש יוצא ידי שניהם, וכמ"ש הבהגר"א באו"ח סי' ב דיר"ש יוצא ידי שניהם גם בדעה שמוקשית מברייתא אע"ג דברייתא עיקר בכל דוכתא מ"מ כיון שאפשר לצאת ידי שניהם יר"ש יוצא ידי שניהם (ואמנם בט"ז שם פי' דברי הגמ' בענין דלא שייך לכאן כ"כ ועי' בפמ"ג שהביא כל הפירושים בדברי הגמ', אבל פשטות הדברים כביאור הגר"א, וגם לפי פי' הט"ז אפשר ללמוד בתוספת לפירושו בדברי הגמ' שם גם את מ"ש בביאור הגר"א דלולי שכ"ה שיר"ש יוצא ידי שניהם הוה אמרי' רק תיובתא על דברי ר' יוחנן בגמ' שם ותו לא).

ואע"פ שבירושלמי אי' שאין סתירה בין ר' יהודה דבכורים למתני' דהכא מ"מ הרי קי"ל דהלכה כבבלי נגד ירושלמי כמ"ש הרבה ראשונים והשטמ"ק הביא בשם ה"ר יהונתן דגם הלכה בירושלמי שלא נזכרה בבבלי הלכה כבבלי בזה שהשמיטו ההלכה, ואמנם בזה לא נקטו כה"ר יהונתן, ועי' בהקדמה לתוספת ירושלים, אמנם ודאי שרוב פוסקים נקטו כהבבלי דלא כהירושלמי בשאר דוכתי (ואע"פ שהרמב"ם פסק בזה כהירושלמי לכאורה, דנקט כר' יהודה בברכות וכתבנו בבכורים מ"מ הרמב"ם לפעמים דרכו לפסוק כהירושלמי כמ"ש בביאור הגר"א וכבר דנו האחרונים בדעת הרמב"ם בבכורים ועי' משך חכמה פ' כי תבוא), אבל ודאי שהרא"ש לא נקט לפסוק כירושלמי נגד בבלי, ובבבלי הרי משמע דמתני' תליא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בפלוגתא דר' יהודה ורבנן והרי לא נזכר להדיא דהלכה כר' יהודה, ממילא עדיין עדיף לן לצאת גם דעת ר' יהודה עכ"פ היכא דאין בזה שום תוספת טירחא.

ואמנם רבינו יונה נקט דהלכה שבספק העץ או האדמה יברך האדמה הוא משום דרבינו יונה גופיה בפרקין פסק כהירושלמי הנ"ל ואע"פ שהבבלי חולק בפי' המשנה, מ"מ הבבלי למעשה לא הכריע דלא כר' יהודה, א"כ בזה יש לנו לילך כהירושלמי שפוסק דבירך בפה"א על פירות העץ יצא כדעת ר' יהודה דהבבלי (היינו דלפי הבבלי הוא רק שיטת ר' יהודה ולפי הירושלמי בזה כו"ע מודו), וכ"ש דסתם משנה כוותיה וא"כ יש בזה מקום לומר דגם הבבלי פוסק כן, ובפרט דגם בבבלי לא נזכר להדיא דרבנן פליגי אלא דר' יהודה ודאי סובר כן, שכך מבואר בדבריו לענין בכורים, אבל רבנן אמנם פליגי לענין בכורים אבל שמא אין ראיה לשיטתם לענין ברכות, דשמא בבכורים כיון שעכשיו אין הקרקע יכול להצמיח פירות אלו א"א לומר האדמה אע"פ דעיקר אילן ארעא הוא לענין ברכות.

ויעוי' יומא יד ע"ב מאן תנא סדר יומא וכו' ושם הכונה ששנה כל המסכת אע"פ שלא כל המסכת תליא בפלוגתא, אלא רק חלק מזה, ומאידך גיסא בשלהי שבועות מט ע"ב משמע שהלשון מאן תנא משמע דודאי פלוגתא הוא עי"ש, ויל"ע.

אולם מאידך גיסא רבינו יונה שפסק כהירושלמי הנ"ל ניחא למה נקט דבספק העץ ספק האדמה מברך בפה"א.

ועל דברי רבינו יונה אפשר לומר דאין זה סתירה מה שבמקום אחד כתב כהרא"ש כנ"ל ובמקום אחר כתב שבספק העץ ספק האדמה מברך בפה"א, דהרי בכמה דוכתי אמרי' בכה"ג הא ידידיה הא דרביה, וכדאמרי' בר"ה דיקא נמי דקתני אבטולמוס וכו' וכן בכיצד מעברין דיקא נמי דקתני שמעתי וכו', ואע"ג דאמורא צריך לברר דבריו יותר, כמ"ש התוס' בביצה בר"פ אין צדין ובכתובות, מ"מ גם לגבי אמורא מצינו הא ידידיה הא דרביה כמ"ש ביומא גבי ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק גבי שחיטת פרה ופרו, ור' יוחנן אמורא הוא כמ"ש בראשונים בכתובות דף ח עי"ש, ואע"ג דאיכא למימר דרבינו יונה יפרש דבריו יותר מאמורא, מ"מ מאחר שאינו אלא דיוק ברא"ש המשתמע לב' פנים כמשנ"ת, ובמקום אחר פירש להדיא דעתו שעל ספק העץ או האדמה מברך שהכל, ממילא לא חש להעתיק הנ"ל בשם הרא"ש כיון שאינו בהכרח משתמע להיפך וכנ"ל.

האם אפשר להתפלל על משומד שימות

מע
קר

הדין אין בזה איסור, מכיון שמשומד הדין נפסק שמורידין ואין מעלין, וגם להחזו"א שדין זה אינו נוהג בזמנינו אבל בתפילה מודה, וכן מצינו בר' מאיר בברכות י ע"א שהתפלל יתמו חוטאים מן הארץ, ואע"ג שנזכר שם שאמרה ליה ברוריה יתמו חטאים, כבר הוכחתי בחידושי על הגמ' שם ובחיבורי איפת צדק על המכילתא פ' בשלח מהרבה מקומות מחז"ל שנקטו יתמו חוטאים וכמו שבהרבה מקומות שנכתב במקרא חטאים הכונה לאנשים חוטאים, ולא אכפול בזה המ"מ שכתבתי שם, וכן מצינו שתקנו ברכה מיוחדת להשמדת המשומדים כמבואר במגילה יז ע"ב.

(ומוסר דינו לשמים בב"ק צב הוא רק באופן דלית כי דינא בארעא ובמשומד בד"כ ההגדרה היא שאין ב"ד בארעא שיכול לדון אותו).

אבל למעשה אי' בגמ' בברכות ה ע"א גבי ההוא מינא דהוה מצער ליה בקראי דלא ניחא וכו' דורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתוב גם ענוש לצדיק לא טוב, ומבואר דאינו דבר טוב להשתמש בקללה כנגד המשומד, ומאידך גיסא שם מיירי בהריגה בנס בשעת כעס והוא נידון חדש עי"ש.

וכן במהרש"א נקט שם בדף י' כברוריה שעדיף להתפלל על הרשע שיחזור בתשובה, ומאידך גיסא לא נתבאר אם מיירי שם במשומדים או בריוני בלבד.

ומאידך גיסא בשו"ע יו"ד סי' שלד מבואר שיש קללה שצריך להטיל על הרשע לפעמים במקרים שונים, וזה ענין נידוי שמתא שם מיתה כמבואר בגמ' אורו מרוז וכו' וארור בו קללה, ועי' בשבת גבי מעשה דההוא מוכסא וכן בפ"ג דמו"ק גבי פקע כדא ובכ"מ אי' נתן בו עיניו ועשאו גל של עצמות.

ולכן צריך לומר שההמלצה הכללית היא שלא להתפלל על הרשע שימות, אלא שיחזור בתשובה, ומ"מ הכל לפי הענין דאם יש רשע ומשומד שמקלקל ומזיק לירא"ש ונלחם כנגד התורה והמצוות או שעומד במרדו אפשר לקללו ולהתפלל עליו שיבוא למצב שלא יוכל להזיק יותר.

והנני להביא מחידושי על הגמ' ברכות שם.

ברכות י ע"א, אמרה ליה ברוריא וכו' מי כתיב חוטאים חטאים כתיב, והנה כבר הקשו דבמקרא חוטא בלשון רבים על דרך הרוב הוא ג"כ חטאים ולא חוטאים, כדכתיב בני אם יפתוך חטאים אל תובא (משלי א, י), וכתוב חטאים תרדף רעה ואת צדיקים וגו' (שם יג, כא), וכתוב והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים (במדבר לב, יד), וכה"ג טובא קראי.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ונראה דרש"י כבר הרגיש בזה וכתב חטאים כתיב קרי ביה חטאים, כלומר בחטף פתח, אבל זה ודאי שחטאים מצד עצמו בלא חטף הוא שם במקרא גם לחוטאים, רק דמכיון דאיכא למדרש ביה לשון חטא כמו עונות רק בשגגה, אם איתא דאין כוונת המקרא לעונות כנ"ל הוה ליה למקרא להדיא לומר חוטאים, ומדנקט לשון חטאים דאיכא למדרש ביה לשון חטא דרש"י לשון חטא ברבים, ומ"מ גם בזה צריך לשנות הקריאה לצורך הדרשה לחטף פתח.

ואעפ"כ לכשנתבונן בדברי רז"ל על הפסוק יתמו חטאים מן הארץ נמצא שבאמת לא החזיקו כלל מדברי ברוריה, וראשית כל יש לציין לדברי המכילתא פ' בשלח דמבואר שם להדיא שלא אמרו כך, וכמו שביארתי שם באיפת צדק על המכילתא דרשב"י שם, וכבר בסוגיין אמרי' בסוף הדף הקודם [ט סע"ג] ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה, ושוב פעם אחר מעשה דר"מ בדף זה אמרי' שוב להלן שדר בחמשה עולמות ואמר שירה, ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה וכו'.

ויש הרבה פסוקים שהתפלל דוד על מיתת הרשעים, כדכתיב גם אל יתצח לנצח יחתך ויסחך מאהל ושרשך מארץ חיים סלה (תהלים נב, ז), וכן כתיב [שם נט ד-ז] זורו רשעים מרחם וגו' אלהים הרס שינימו בפימו וגו', וכתביב יהיו בניו יתומים ואשתו אלמנה וגו' (תהלים קט, ט) וכן רבים.

ואינו ברור בכלל שצדקו דברי ברוריה בזה שאמנם היתה אשה חכמה אבל כבר אמרי' אין חכמה לאשה אלא בפלך [יומא סז], ועי' רש"י [ע"ז יט ע"ג], ועל אף שהובאו דבריה בהקשר לר"מ כאן אך לא נתברר כאן אם נתקבלו דבריה או לא, רק שמע ר"מ דבריה והסכים עכ"פ דסברא הוא שמוטב שישוּבו בתשובה קודם שיענשו, וזה דבר המבואר כבר בפסוקים הרבה, כדכתיב אמר אליהם חי אני נאם ה' אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה שובו שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו בית ישראל (יחזקאל לג, יא), וכן מבואר בהרבה מקראות לרוב.

וגם יש סברת ריב"ל שנזכרה לעיל בפרקין דלאו אורחא למעבד הכי ורחמיו על כל מעשיו כתיב וגם ענוש לצדיק לא טוב.



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