



- שבוע 37 5
- בשמיים מעודה שלישית ועדיין שבת האם מותר לפנות את השולחן מהכלים והמאכלים כאשר הפינוי
- 5 הוא כבר שלא לצורך שבת
- 8 למה הושווה חילול שבת למגדף ועובר ע"ז למקילה
- 9 האם במקושר היה התראה או לא
- לדעת הפ"י שאין גזרין לאימור על דבר המפורש בתורה לחיות מה הדין בתקנת ממון שבזה הפקר כ"ד
- 10 הפקר
- ריאה המאירה את העיניים (חולין מט ע"א) האם הוא בכל מין או רק באוזן או רק בטהורים
- 11
- 12 האם מותר לעשות זירוז לידה טבעי בשבת במקום צער
- 16 בדברים שיש להקדים יד או רגל ימין לשמאל מה הדין באימר
- 18 האם אפשר לעשות מקווה בממס
- 20 האם יש מקור להנהגה שיש המקפידים להכניס קודם רגל ימין בכניסתם לבית
- פועל ערבי שעבד בבית בארון שיש שם יין והוצרך לטלטל את הבקבוקים בעבודתו והלכו לחוציא עבורו
- 21 כסף מהבנק בקרבת מקום ודלת הבית לא חיתה נעולה האם היין נאמר
- האם שם פריידא ופארדל הם ב' שמות או שם אחד (לענין קריאת שם פארדל בשמבתא היה בשם פריידא)
- 23
- 25 השם בת שבע אם כותבין כגס תיבה אחת או ב' תיבות
- 26 האם מותר ללמוד למבחן מקצועות חול בשבת
- בארץ ישראל שהיו קוראים התורה בשלוש שנים (מגילה כט ע"ב) האם היו מקפידים על תקנת עזרא על

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 31 זמן קריאת פרשיות הקללות (שם לא ע"כ)
- 33 מלך נזיר האם יסתפר או לא
- 35 למה נקרא אליהו הנביא חמדת לבני (בפיוט אפרוד מהלל לברית מילה)
- 36 מה שאימר מניח תפילין על יד ימינו האם הוא לכתחילה או גם לעיכובא בדיעבד
- 37 מה הפעם שבמעודת עיבור החודש היו מעלים רק פת דגן וקטנית ולא בשר וזין
- 38 הרוצים לצאת ידי חשש ב' השיטות בניקוד זכר בפרשת זכור מה יכפלו בפסוק
- 38 פירורים פחות מכזית במקום שאין מצויין בעלי חיים מה דינם בשבת
- 40 האם תגלחת מצורע ולויים הוא בתער דוקא ומה הדין בלייזר
- 41 האם על סניד שיעור למחות בתלמידי שיעור פושרים כשמדברים נגד בני תורה

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 בעמודות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

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

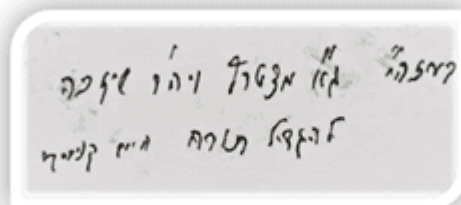
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה
ויבדלחם"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ 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 מייסקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

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, ותבוא עלינו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

כשמסיימים סעודה שלישית ועדיין שבת האם מותר לפנות את השולחן מהכלים והמאכלים כאשר הפינוי הוא כבר שלא לצורך שבת

אוכל

מותר ויש אומרים גם כלי אוכל ושתייה הקבועים, אך שאר דברים שמלאכתן להיתר שלא לצורך כלל אסור לעשות מזה עסק, ולצורך שמירה אע"פ שאינו צריך לו היום אבל מכיון שהיה צריך לו קודם לכן, וכרגע עומד להפסד יתכן שמותר להחזירו וכן כל דבר בודד שמוציא ורוצה להחזיר אף שאין בו צורך כבר יתכן שמותר.

מקורות:

הנה כאשר מפנה את השולחן משום שרוצה עכשיו עדיין להשתמש בשולחן ויותר נוח לו שהשולחן מפונה הוא בודאי מותר משום שהוא לצורך שבת, וזה מותר בודאי באוכלין ואף בכלים שמלאכתן להיתר, ע"י סי' שח ס"ד, ויש כאן אולי אפי' הגדרה של צורך מקומו, אך הנידון כרגע כאשר רוצה לפנות את השולחן לצורך חול או משום שרוצה לשמור את המאכלים בקירור, ואינו צריך כלל את השימוש בשולחן, וכגון שיוצא כרגע ללכת למקום אחר.

והנה כאשר רוצה לשמור את המאכלים בקירור לצורך שימוש בהמשך היום בשבת, יש כאן ודאי צורך שבת, אך כאשר רוצה לשמור את המאכלים לצורך קירור מפני שצריך אותם לחול בלבד, הוא מוגדר כטלטול שלא לצורך כלל כמבואר במשנ"ב סי' שח סקכ"א בשם הט"ז, ואעפ"כ לגבי מאכלים מבואר בשו"ע שם ס"ד שמותר לטלטלם בשבת אף שלא לצורך כלל כיון שבהם לא גזרו ולא שייך בהם מוקצה כלל.

והמשנ"ב שם סקכ"ג הביא דיעה דהוא הדין כוסות וקערות וצלוחיות וסכין שעל גבי השולחן דתדירין בתשמיש לא חלה עלייהו תורת מוקצה כלל והם כאוכלין ומותרין לטלטלם אפי' שלא לצורך כלל, והביא שיש חולקים לענין כלים אלו וסבירא דכלים אלו אין דינם כאוכלין אלא ככלי שמלאכתו להיתר שההיתר הוא רק לצורך כגון לצורך גופו או מקומו או לצורך הכלי שישמר אם צריך להשתמש בו עדיין באותו יום.

אך יש לדון לגבי כלים שמחד גיסא אינם כלי אוכל כנ"ל (או שרוצה לחשוש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לשיטות שמחמירים בכלי אוכל כנ"ל), ומאידך גיסא אינם מוקצה, ומאידך גיסא אינו צריך להם עוד כלל היום, ומאידך גיסא אם ישאירם על השולחן עלולים להיפסד או להינזק (כגון כלי זכוכית במקום ילדים קטנים) או להתלכלך וכיו"ב.

ולכאורה לאור הנ"ל אם יש צורך הצלה מנזק לכלי מותר אבל בלא זה (לנוחות בלבד) אין שום היתר לטלטלן שהוא מוגדר כטלטול דבר שמלאכתו להיתר שלא לצורך שבת.

אבל יתכן לצדד כאן היתר חדש, והוא דהתירו סופן משום תחילתן כמבואר במשנ"ב סי' תקיח סק"ו שיש דעות שביו"ט מתירים אפי' הוצאה משום תחילתן משום שהוא נחשב צורך יו"ט להתיר עבורו הוצאה גם עבור החזרת הדבר, וא"כ לענייננו מכיון שהיה צורך שבת בהוצאת הדברים יתכן שיהיה צורך גם בהחזרת הדברים אם יש חשש שיפסדו כשהם נשארים כאן על השולחן (בדברים שאינם אוכלים דבהם יש להתיר כנ"ל).

ואמנם לגבי יו"ט נקטינן להתיר זה למעשה רק בצירוף עוד צדדים [עי' צמחונמי ד"ה האס מותר לקחת עמו ספרים וכו'], והצד שנאמר שם שכשמצטער עליו שייגנב יש בו שמחת יו"ט להדיא לא נאמר לגבי שבת במשנ"ב סי' שח סקכ"א להתיר מחמת צער שמצטער עכשיו כשאינו צריך הדבר היום, ויתכן שגם אי אפשר לצרפו כאן.

אבל מ"מ יתכן שכאן הוא קל יותר משום שכאן לגבי הנידון על טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך היום אין כאן לתא דאורייתא כלל, הלכך יתכן שכאן יהיה אפשר לסמוך לחוד על סברא זו כדי להתיר דבר שמלאכתו להיתר שאין לו צורך עוד היום כיון שהיה בו צורך מעיקרא כשהוציא הכלי לצורך שבת.

ושוב נ"ל יותר שגם שם בהל' יו"ט לא הוצרכנו לצרף מה שיש לו צער היום, וסידרתי טענותי בתשובה הנ"ל, ולפי מסקנתי שם נמצא דא"צ עוד צירוף בזה וסגי במה שהבאת הדבר מתחילתו היה בו היתר ועכשיו יש בו חשש נזק, (והיינו חשש נזק בלבד ולא נוחות בעלמא כמבואר שם), ולפ"ז לכאורה יש מקום להתיר גם כאן.

ואע"פ שעיקר היתר של התירו סופן משום תחילתן נאמר לגבי יו"ט בפ"ק דביצה מ"מ נאמר בעוד מקומות, כמבואר שם, וכמבואר גם בפ"ח דיומא, וכן בשו"ע או"ח סי' תקכו ס"ו לענין מת ביו"ט שני שאם יצאו עם המת חוזרין למקומן עם הכלים דנמאת מכשילן לעתיד לבוא, ואע"פ שאין בידינו כח לחדש דינים, מ"מ לענייננו אולי יש לומר דהכל נכלל בסברא של צורך שבת גם מה שיצטרך אחר כך להחזיר הכלי כדי שלא ייגרם לו נזק, מאחר שאם לא יוכל לעשות בהם שימוש הרגיל כולל ההחזרה כנהוג, הרי באופן זה לא ירצה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לעשות בהם השימוש כלל כבר מלכתחילה, וא"כ הכל כלול בצורך שבת, וגם במשנ"ב סי' תקיח הנ"ל הזכיר סברא זו גם לגבי הבאת המחזורים ביו"ט דאם לא לא יביאם וכו' ולא לגבי שמחת יו"ט, ויתכן שכוונתו שיבטל מן התפילה מחמת זה, ויל"ע בזה.

אולם יש לדון מסוגי' דפ"ק דביצה ומייתי לה בפיי"ז דשבת וכן פסק בשו"ע הל' יו"ט ושויין שאם קצב עליו בשר אסור לטלטלו ושם לפי חלק מהדעות מיירי בכלי שמלאכתו לאיסור, ומבואר דעכ"פ כלי שמלאכתו לאיסור לא אמרי' ביה אפי' ביו"ט שהתירו סופן משום תחילתן.

ואולי יש לחלק בין להתיר דבר מוקצה של איסור לבין דבר שעיקרו הוא היתר ורק לשוות לו צורך היתר סגי לזה משום תחילתו, (ולפי הצד דשם האיסור הוא רק שלא לצורך שמירת הכלי, בלאו הכי לא דמי לכאן שהוא לצורך שמירת הכלי), אבל אין שום הכרח לומר חילוקים אלו, דיש לומר שלגבי טלטול דבר האסור לטלטלו בשבת לא נאמרה הסברא דהתירו סופן משום תחילתן דהרי בזמן הטלטול כבר אינו צורך ולא אמרי' התירו סופן משום תחילתן אלא רק במקום שקבעו חכמים לומר כן.

ומ"מ באמת המנהג הוא שכל מי שמוציא ספר או כלי מהארון בשבת מחזיר אע"פ שאין בו שום צורך עוד בשבת ואפי' נוחות בעלמא, (שאפי' שם ביו"ט לא הותר הוצאה בסופן משום תחילתו משום נוחות בעלמא כדמוכח במשנ"ב שם וכמו שכתב להדיא בחוט שני יו"ט פ"ו סק"ב עמ' עט, אלא רק כשחושש מגניבה), ואולי בשביל לשוות לזה הגדרה של צורך סגי שכך הוא הדרך שכל מה שמוציאין הדרך הוא להחזיר מיד למקומו.

ויעוי' במשנ"ב סי' רנד סקמ"ג דאפי' טלטול בעלמא אסור כשהוא בשביל חול כמו שכתבו הפוסקים דאסור להביא יין בשבת לצורך מוצאי שבת עכ"ל.

ועי' עוד סי' שכא סקכ"א [ונתשונה אחרת לענין לימוד למצחנים צשנת לידדתי דיתכן שדברי המשנ"צ הנ"ל צ"ל צ"ל שם האיסור הוא רק צאופן שניכר שעושה מלאכת לנורך חול].

אולם ראיתי בשם הגרשז"א (שש"כ פכ"ח הערה קצ ובח"ג שם) הטעם שכלי שמלאכתו להיתר מותר בטלטול מחמה לצל (סי' שח ס"ד) אע"פ שהוא לכאורה לצורך חול, [ולמשנ"צ הנ"ל צ"ל רנד מה שלנורך חול אסור], היינו משום שכל פעולה שאין בה טירחא וגם רגילים לעשותה מבלי לחשוב אם תצא ממנה תועלת לימות החול אינה נחשבת כהכנה לימות החול עכ"ד.

ודבריו צ"ע מה נתקשה כלל דהרי לגבי כלי שמלאכתו להיתר דהרי שם מבואר במשנ"ב סי' שח שם בשם הט"ז שההיתר הוא רק אם צריך לו לשימוש בהמשך היום כל עוד שהוא עדיין שבת, ולולא זה חשיב כשאינו לצורך כלל.

אבל מאידך גיסא יל"ע דלגבי שינה בשבת לצורך חול מבואר בדברי המשנ"ב [סי' רל סק"ד] דהאיסור הוא רק אם מפרש שהוא לצורך חול, ומשמע דאפי' הכנה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אסור רק כשניכר שהוא לצורך חול, וכן מבואר במשנ"ב ריש סי' שו וסי' שז סק"מ עי"ש שלא כל פעולה לצורך חול אסורה אם אין ניכר שהוא לצורך חול, ועי' עוד גם במשנ"ב סי' שמ סקכ"א.

ואולי באמת יש לומר דבהזזה פורתא שאדם מזיז דבר לפי דרכו המשנ"ב לא מיירי בסי' רנד שם, ולא מיירי אלא בטלטול שיש בו מעשה כמו רדיית הפת שם בסי' רנד וכן הבאת יין שהוא הבאה ממקום למקום שיש בו דינים שונים כמבואר במשניות בביצה ובגמ' פרק מפנין ובגמ' ריש פרק משילין ובמשנה דמו"ק לגבי מפנין מבית לבית ובסוגיות פרק משום שנהגו לגבי מוליכין ומביאין כלים מבין האומן, חזי' שהבאה ממקום למקום יש בו מעשה, ובכה"ג אפשר דאסור לצורך חול, אבל לולי זה אם לא מינכר אפשר דשרי, ויל"ע.

ולפי סברא זו מי שעושה עסק של איסוף ספרים בשבת לצורך חול יהיה אסור, (ואפי' שיעור פינאי המותר בפרק מפנין הוא רק אחר שיש צורך מצוה ועצם הדבר כבר מותר אעפ"כ יותר מכשיעור אסור כמבואר שם), אבל מי שדרך סיום לימודו מחזיר הספר לארון אפשר דשרי גם בספר שאינו כתבי הקדש [שאין זו היתר של צורך חול וכמוצן נאופן ולדעות שמותר לקרוא זו נשגת ואכמ"ל] כיון שהוא מצורת השימוש בו, על דרך הסברא של סופן משום תחילתן.

והנה כל עיקר הנידון בתשובה זו הוא לגבי כלי היתר, אבל לגבי טלטול שיירי סעודה לאחר הסעודה באופנים המותר לפנותם לאחר הסעודה כמבואר בתשובה אחרת, חלק מההיתרים כאן לא שייכים בכל האופנים המותרים לפנות השיירים הנ"ל כשהוא כבר סוף שבת ואינו צריך את השלחן, והוא נידון בפני עצמו.

למה הושווה חילול שבת למגדף ועובד ע"ז למקילה

בתוס' סנהדרין עח ע"ב דמחלל שבת בפרהסיא ככופר בעיקר דכופר במעשה בראשית, ושם כתבו בביאור מה שהסתפק משה שמא הוא בסקילה ולא היה פשיטא ליה שהוא בחנק כמו בשאר מיתות, ומ"מ דבריהם מתפרשים גם למסקנא שמחלל שבת אכן דינו בסקילה כעובד ע"ז, ועיקר הרעיון שהמחלל שבת הוא ככופר מבואר גם ברש"י חולין ה וכן חלק מזה בספר החינוך מצוה כד ומצוה לב, והוא כפי המבואר בחולין שם עירובין סט ע"ב שמחלל שבת בפרהסיא דינו כמשומד לע"ז וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' ב לענין ששחיטתו של מחלל שבת כשחיטת גוי כמשומד.

ע"ר

וכן בספר מחנה ישראל להחפץ חיים פ"ז הרחיב בענין זה וביאר כנ"ל שהטעם שהמחלל את השבת בסקילה הוא מטעם שהוא כופר במעשה בראשית ודינו כעובד ע"ז.

האם במקושר היה התראה או לא

למר ות

שבהתחלה כשמצאוהו מקושר היה קודם התראה אבל שוב התרו בו ועדיין היה מקושר כמבואר בסנהדרין מא ע"א ובספרי במדבר קיג וברש"י עה"פ ס"פ שלח (במדבר טו, לג).

ועי' ברש"י בסנהדרין שם וכן ביד רמה שם מ ע"ב כמה ביאורים איך נלמד מן הכתוב שהיה שם התראה, ועי' בספרי שם שיש דעות בדרשא.

ומו"ח הגר"ד בלומנטל שליט"א העירני מדברי התוס' בב"ב דלר' יהודה לא היה ההתראה וכנראה כוונתו לדברי התוס' בב"ב קיט סע"א ד"ה שנאמר דמבואר שם דלר' יהודה לא הודיעוהו באיזו מיתה הוא נהרג וממילא לא היתה התראה כהלכתה, אלא הוראת שעה היתה ועיקרי הדברים מבוארים בסנהדרין פ ע"ב.

אבל עדיין שלא לאפשי פלוגתא יש מקום לטעון שהיתה התראה אבל לא היתה התראה כהלכתה כדין שלא הודיעוהו באיזו מיתה הוא נהרג, ויתכן לומר הגדרה בזה דההוראת שעה היתה להחשיב התראה כזו להתראה, וממילא גם ר' יהודה יודה להך דרשא שהתרו בו ועדיין הוא מקושר.

אבל במהרש"ל על התוס' בב"ב שם כתב להדיא דלר' יהודה לא היתה התראה כלל שהוא חייב מיתה.

וצריך לומר להמרש"ל דעיקר דרשא דהתרו בו ועדיין הוא מקושר לא הוצרך אלא לענין ללמוד התראה לדורות, אבל לר' יהודה שא"א ללמוד מזה התראה לדורות כיון שלא היתה התראה כהלכתה ממילא לא דרש לה להתראה כלל.

אולם גם המהרש"ל לא נקט שלא היתה התראה כלל אלא שלא התרו בו שהוא חייב מיתה, וזה מוכח בחשבון שהרי לר' יהודה לא שייך התראה שחייב מיתה בלא שיאמר בהתראה איזו מיתה יתחייב, דכיון שאינו מתרה באיזו מיתה יתחייב אין כאן תוקף של התראה כלל ואינו מתחייב מיתה.

ועי"ש במהרש"א.

ובתשלום הדברים יש לציין דאמנם גם פרש"י בסנהדרין שם פירש כפי' התוס', אבל ברמ"ה שם פירש באופן אחר דהוראת שעה ר"ל שמאחר שלא נאמרה עדיין מיתתו של המקושר ממילא לא היה צריך בהתראתו לומר באיזו מיתה ימות, ולפי' הרמ"ה לא פליג ר' יהודה אדרבנן כלל לענייננו שנהרג המקושר בהתראה.

לדעת הט"ז שאין גוזרין לאיסור על דבר המפורש בתורה להיתר מה הדין בתקנת ממון שבזה הפקר ב"ד הפקר

הט"ז

כ' דבריו בג' מקומות, ביו"ד סי' קיז סק"א, בחו"מ סי' ב סק"ב, ובאו"ח ס"ס תקפח, ואם כי הט"ז לא ביאר להדיא דעתו לענין ממון, דבממון יש מקום לומר דב"ד יש להם רשות לתקן תקנה כנגד דבר המפורש בתורה שהרי אינם אלא מפקיעי ממון, והדעת נותנת דאינו תקנה כנגד דבר המפורש בתורה כיון שהתורה נתנה רשות לב"ד להעביר ממון ומכיון שהם כעין בעלי הממון ויש להם זכות מן התורה להעביר את הממון לאדם אחר אינו נחשב כדבר המפורש בתורה.

אולם מסתימת דבריו בחו"מ שם משמע דקאי גם על ממון, דהא השו"ע שם להדיא מיירי גם על הפקעת ממון, וע"ז כתב הט"ז דבריו, וכן משמע שלמדו המנ"ח במצוה שצה והאילת השחר בזבחים צח ע"ב בדעת הט"ז, ממה שלא תירצו כן על תמיהתם בדעת הט"ז, ועי' סברא מעין זה בריטב"א כתובות כו ע"א.

אולם יש מהאחרונים שלא למדו כן בדעת הט"ז, ואולי זה באמת הטעם שהט"ז גופיה לא הוקשה לו קושיות המנ"ח והאילת השחר משום שהוא לא אמר דבריו בדיני ממונות.

ובאמת יש לדחות הראי' מהט"ז בחו"מ דהרי לא קאמר להדיא שתנאי זה קיים בהפקעת ממון שאין מפקיעין אלא דבר שאינו מפורש בתורה, אלא סתמא קאמר על כל הדברים האמורים בשו"ע שם שמתוך זה מפקיעין רק אם הוא כנגד דבר שאינו מפורש בתורה, וכל חד כדאית ליה, ולגבי ממון אפשר דאה"נ אין לזה קצבה.

והעירו מדתנן שומרי פירות אוכלין מהלכות מדינה אע"ג דדרשי' ואל כליך וכו' בזמן שאתה נותן לכליו של בעל הבית.

והיה מקום לומר דהט"ז לא מיירי אלא בדבר המפורש ולא בדבר הנלמד מדרשא, דמצינו כמה חילוקים בין דבר המפורש לדבר הנלמד מדרשא, כמו לגבי שן ועין למאן דאמר הכי בקידושין כה, וכן לענין נשבע לבטל מצוה בשו"ע יו"ד איכא חילוקי דינים בין דבר המפורש בתורה לדבר הנלמד מדרשא.

אולם בט"ז בסי' תקפח שם מבואר להדיא דגם דבר הנלמד מדרשא הוא בכלל זה עי"ש.

ומ"מ צע"ג על הט"ז דהרי דברים הנלמדים מדרשא מצינו הרבה שתקנו שלא כפי הנלמד מדרשא, וכמו דין בן פקועה שהפריס ע"ג קרקע ועוד רבים, ואולי מחמר הקושיא צריך לחלק בין דרשא הנלמדת ממשמעות לדרשא הנלמדת מדיוק או בגז"ש או באם אינו ענין.

ואולי יש לומר דכיון שיש מנהג בזה כדפרש"י ורע"ב א"כ מנהג הוא כמו תנאי כיון שהכל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נעשה על דעת המנהג ע"י בריש פרק הפועלים, ואף אם הפקעה לחוד נראה להמון כעוקר דבר אבל בעושה על סמך האיננו נראה להמון כעוקר דבר מן התורה.

ריאה המאירה את העיניים (חולין מט ע"א) האם הוא בכל מין או רק באווזא או רק בטחורים

**מסב
רא**

היה נראה שכל ששמו ריאה בין עוף בין בהמה וחיה בין טמאים ובין טהורים מאירים את העיניים וע"י סממנים כמובן כמ"ש שם בגמ', ולהכי מתחילה אמרי' בסתמא למה נקרא שמה ריאה דמשמע בכל מה שנקרא שמה ריאה, וכמו שמצינו דמה שכ' בגמ' (ברכות סא) שריאה שואבת כל מיני משקין הוא בכל ריאה, וגם מ"ש בטור (סי' תקפג) שריאה היא קלה הוא בכל ריאה, וכ"ש בדבר שנרמז בשם ריאה גופא שמאירה את העינים מסתבר דהוא בכל ריאה.

ומה שנקטו בגמ' שם אוזא בזוזא וריאה דידה בארבע אין להוכיח מזה שהוא רק באווזא או בדומה לה, דיש לומר דלכך נקטו הדוגמא באווזא ששם יותר מצוי הדרך שהאווזא בזוזא וריאה דידה בד', דמלבד מה שהכפילות לחוד של חדא מארבע הוא חידוש, מלבד זה יש ענין נוסף דהלשון זוזא לבטאות סכום מועט (כמו דנקא בת זוזא) ומאידך הל' ד' זוזי לבטא סכום חשוב (כמו לנקוט ד' זוזי) נזכר בהרבה מאוד מקומות בש"ס וע"י בתוס' דגיטין.

אולם יעוי' להמהרא"ל צינץ בספרו גור אריה חולין נז ע"א שכ' דדוקא ריאה של אווזא מאירה את העינים, אע"ג דשם מיירי להס"ד בגמ' בחולין שם עי"ש מ"מ לא הזכיר שינוי זה למסקנא, ועי' בספר בארות המים בחולין לג ע"א מה שפירש דברי רש"י שם, ולפי פירושו שם יוצא דה"ה גם של בהמה, אבל אין פירושו ברש"י מוכרח כלל, ועי' בשו"ת דרכי שלום ח"א סי' מח מה שדן שם להלכה באחשביה בריאה מצד שמאירה את העינים ומדבריו ג"כ משמע שלא הבין שהוא ענין מיוחד באווזא, אבל מ"מ עיקר דבריו צ"ע מה שייך אחשביה לדידן בריאה כיון דאינה מאירה אלא על ידי סממנים ולא ידעי' להו כלל.

ויעוי' בפרישה ביו"ד ריש סי' לה שכ' טעם אחר למה נקראת ריאה, ע"ש שרואין ובודקין בה, והקשו עליו הכנה"ג והפמ"ג דהרי בגמ' אמרי' טעם אחר לשם ריאה, וכן הקשו עוד אחרונים, ועכ"פ מדלא תירצו דטעם הגמ' הוא רק על אוזא שמע מינה דלא סברו כן, ואולי זה באמת מה שסובר הפרישה כהמהרא"ל צינץ שהוא רק אווזא ולכן דייק לומר טעם דשייך בכל ריאה, ולא רצה לתרץ דכל המינים נקראו ריאה ע"ש ריאה של בר אווזא שמאירה את העינים שהוא דוחק, ואולי זה באמת סברת הפמ"ג וכנה"ג משום שדייקו כן מלשון הגמ' שכל הריאות נקראו כן מטעם שריאה שמאירה את העינים וכמו שנתבאר אחר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כך (לפי מי שהבין כן) דמיירי במין מסויים שמאירה את העינים.

ומ"מ כבר כתבו הראשונים שאין אנו בקיאים ברפואות שכתבו חכמי התלמוד, ולכן א"א לומר דבר מוכרע וברור בזה, וגם כתבו התוס' בספ"ק דמו"ק יא ע"א דנשתנו הטבעים בכמה רפואות שנזכרו בגמ'.

מה שלא דרשו לגבי ראה שמאירה את העינים כמו שדרשו לגבי קרא דללקט אורות (יומא יח ע"ב) וכן לגבי השם הריאה, נראה הטעם בזה דאין סברא דלשמעי' קרא שבח בדבר איסור, אבל בריאה מאחר שעיקר השבח מיירי על האוכל ריאה בהיתר לא אכפת לן אם משתמע מזה גם שבח באיסור, דישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם וגו' (הושע יד).

ולגבי שאלתך אם מועיל סיכת הסממנים הנה כמו שאין אנו בקיאים מה הם הסממנים כך אין אנו בקיאים היאך דרכי הרפואה שלהם, ומ"מ מלשון רש"י שמעי' שלמד שעיקר צורת רפואתה היא באכילה בתערובת סממנים, ועי' גם במהר"ם שיף, אם כי בלשון הגמ' גופא יש מקום ללמוד גם לאידך גיסא.

מה ששאלת במנהג שהובא בטווא"ח סי' תקפג לאכול ריאה בר"ה, וכ"כ הד"מ שם סק"א בשם הכלבו בשם הר"מ דמשום שמאירה את העינים, והיינו אע"פ שאוכלה בלא סממנים מ"מ לענין סימנא מילתא בריש שתא סגי בזה, ולמה לא סגי לראות אותה בלבד כמ"ש בהוריות יב ע"א למחזי לענין הסימנים הנזכרים שם, התשובה משום שהטור כמו הרבה ראשונים גרסו גם בגמ' בהוריות שם למיכל ולא למחזי, וכך נקטו הפוסקים לעיקר להלכה עכ"פ היכא דאפשר באכילה.

האם מותר לעשות זירוז לידה טבעי בשבת במקום צער

בפקדו

מותר. זירוז קודם ג' ימים מותר גם אם מחמת כן יתכן שתצטרך לחלל שבת כל עוד שלא סיכמה על זה מראש עם הצוות הרפואי (ואם בודאי תצטרך לחלל שבת תלוי במח' הפוסקים, והמקל יש לו על מי שיסמוך), ומ"מ מידת חסידות להימנע גם מזה. תוך ג' ימים יש מקום להחשיבו כצורך מצוה ומותר ג"כ, (ואם בודאי תבוא לפקדו"נ עי"ז תלוי בשיטות הנ"ל). ושלא לצורך אין להתיר דבר זה.

בתוך שבת ממש יש בו יותר חומרא אפי' לצורך מצוה, ואולם גם בזה יש מתירים, ובענייננו אפשר שהוא קל יותר מלבד אם הזירוז נעשה בבית הרפואה על ידי הצוות הרפואי אז חוזר לנידון הרגיל של בתוך שבת, כמו שיתבארו פרטי הדינים במקורות.

מקורות: הנה על אף שכאשר מתקרבים צירי הלידה מותר לחלל שבת גם אם נעשה הזירוז מעיקרא בכוונה תחילה, שכן לא מצינו פיקוח נפש שאסור בשבת, אבל מעיקרא אם אפשר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לאחר את הלידה בשופי לאחר שבת שלא במקום פיקוח נפש, ורוצה לזרז שהלידה תחול בשבת בודאי שאינו דבר כדאי כמבואר בגמ' בנדה לח ע"א גבי חסידים הראשונים עי"ש, וכמבואר במשנ"ב ריש סי' של סק"א בשם ספר חסידים דמי שהגיעה לחודש הט' ראוי להכין הכל מערב שבת כדי למנוע חילול שבת במידת האפשר.

ועיקר רעיון הדברים כבר נתבאר בגמ' פ"ח דיומא פג ע"א בדין מאכילין אותו הקל הקל, דחילול שבת הוא דחויא ולא הותרה, ומה שודאי אפשר למעט בחילול שבת בלא סכנת נפשות חובה למעט, וכמו כן נזכר בפוסקים שמה שאפשר למעט עכ"פ ביולדת לעשות על ידי שינוי עושים, ולכן מעיקרא אינו דבר טוב לעשות זירוז לידה בשבת, כיון שעל ידי ההימנעות מזירוז הלידה ממעט מחילול שבת, וכמ"ש גם בארחות רבינו ח"א עמ' קסה בשם בעל הקה"י, וראה שמירת שבת כהלכתה פל"ו ס"ד וסל"ג והערה צח ואשרי האיש פל"ז ס"כ בשם הגריש"א.

וראיתי בחשוקי חמד שבת קנו ע"א שהקשה לדעת המהר"מ מרוטנבורג והתשב"ץ ח"ג סימן לז הסוברים שהותרה שבת בפיקוח נפש ואין כל סרך חטא כשמחללים שבת להצלת נפשות עכ"ד, ולא הבנתי קושייתו דכל הגדרת פקו"נ בשבת הוא ענין של אינוס וחוסר ברירה ואז הוא היתר גמור, אבל לגרום לעצמו ממצב של אוי"ס מעיקרא כשבא לדון מה כלול בגדרי היתר פקו"נ בשבת אינו נכלל בהגדרת ההיתר, ואע"פ שלמעשה בפועל זה יהיה מותר כשיבוא המצב הסופי של פקו"נ מ"מ המצב הראשוני שעדיין לא הגיע לפקו"נ אמנם אינו איסור גמור לכאורה אבל אינו משנת חסידים, דמבחינת ההסתכלות על מכלול המעשה כולו מעשה כזה אינו בכלל רצון התורה שייעשה בשבת, וכמו שלסבר את האוון אפשר להבין דגם התשב"ץ מודה שאינו מצב של "הותרה" גמור אם רוצה לרדוף אחר חבירו להרגו (בהפחדה בלבד) כדי להתיר על ידי זה לחבירו לבצע חילול שבת וגם מצד דיני שבת ולא רק מצד בין אדם לחבירו.

(ויעוי' להלן בדברי הרדב"ז דמבואר בדבריו שמי שהכניס עצמו לפקו"נ באופן ודאי והוצרך מחמת זה לחלל שבת לפי שי' הרדב"ז אף שעכשיו מחוייב לחלל שבת [אם הכניס עצמו למצב של סכנה גמורה והוצרך לחלל שבת, אזל לא כשהכניס עצמו רק למצב של סכנה שאינה גמורה שאז יכול להסתכן וממילא לא יעזור איסור למפרע, כך פשטות דברי הרדב"ז, והאריכו בזה הרבה האחרונים בחקירת והבנת הדברים, עי' בקוה"ע יצמות סי' כא אות ג ואג"מ ח"א ח"א סי' קכו וראה גם חוט שני ח"א פ"ח סק"ב, מנחת שלמה ח"א סי' ז ענף ד סק"א, ז"א ח"ט סי' יז פ"ב אות יז], מ"מ עובר איסור למפרע על שהכניס עצמו לפקו"נ זה, והענין הוא דסו"ס לא היה צריך לעשות את זה מעיקרא כיון דבאופן זה אם יתייעץ עם רצון התורה על המעשה בכללותו לגרום הפקו"נ אין זה רצון התורה).

וכמובן שאם יש סיכון של פיקוח נפש או יתובי דעתא באופן המוגדר ע"פ הלכה שגובל בפיקוח נפש [ופתחתי קצת פתח לגדרי דין זה במשנה אחרת ד"ה האם מותר לעשן סיגריה וכו'], מותר יהיה לעשות כזה זירוז לידה בשבת, אבל באופן שמחד גיסא אינו פיקוח נפש, ומאידך גיסא יש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כאן צער גדול או חולי גדול, בזה נכנסים אנו לנידון האם אומרים הקל הקל במקום חולי.

ומ"מ לחדד ולהעמיד הדברים על גדרן כראוי יש לציין שכאן אינו ממש הנידון של הקל הקל, דמחד גיסא במקרה של הקל הקל כל מה שעושה עכשיו הוא למטרת פיקו"נ ואעפ"כ יש להעדיף האיסור הקל ביותר, גם שאת האיסור החמור יעשה ג"כ מחמת פיקו"נ, וכאן הוא לכאורה כל שכן כיון שכאשר מתחיל את הפעולות (היינו הפעולות של הזירוז שאנו דנים בהם אם הם מותרות או לא), עדיין אין שום פיקו"נ שהתיר כרגע את הפעולות.

מאידך גיסא במקרה של הקל הקל פעולת החילול שבת עצמה שנעשתה לצורך פיקוח נפש מוגדרת כמותרת בחלקה מכיון שהיה אפשר להציל באותו הרגע גופא על ידי עבירה קלה יותר, משא"כ כאן שבסופו של דבר כשעושה החילול שבת הוא לצורך פיקו"נ וכבר אז מותר לכו"ע לחלל שבת, א"כ החילול עצמו כבר עושה בהיתר גמור, וכל הבעיה הוא רק מה שגרם מתחילה לבוא לזה, והרי זה היה רק גרמא בעלמא ולא איסור גמור, וגם א"א להגדירו כגרמת איסור כיון שסו"ס מעשה החילול נעשה בהיתר גמור, א"כ אינו ממש כמו הקל הקל שבפועל המעשה הבעייתי שעשה היה איסור גמור, ואילו חסידים הנזכרים בגמ' דנדה שם שמא לפנים משורת הדין הוא דעבוד.

ויעוי' במהר"ץ חיות על הגמ' בנדה שם שציין לדברי הרמב"ן המובא בר"ן בפרק ר"א דמילה ובאו"ח סי' רמח דמותר לילך קודם ג' ימים לפני שבת לספינה אע"פ שיצטרך לחלל שבת עי"ז, ואפשר דהיכא דלא אפשר שאני, ואולי מקום חולי וצער גדול יש להגדירו ג"כ כהיכא דלא אפשר וממילא חומרת חסידים הראשונים לא יהיה שייך בזה.

וכן על החומרא הנ"ל שהביא המשנ"ב בשם הספר חסידים כתב הגרשז"א (מנחת שלמה ח"א סי' ז סק"א וראה שש"כ פל"ו ס"ז ופל"ב הערה קד) שאין חובה לטרוח טורח גדול כדי למנוע חילול שבת שייצטרך על ידי פיקוח נפש, ואולי דה"ה שמותר לגרום בידיים במקום טירחא מרובה כעין דברי הרמב"ן הנ"ל.

אולם נראה דאין שום ראי' מהרמב"ן לענייננו, דהרי כל ההיתר שם לגבי להכנס לספינה ג' ימים קודם שבת הוא משום שג' ימים שקודם השבת שייכים לשבת וג' ימים שאחר השבת שייכים לשבת שעבר ואינו צריך להזהר בג' ימים הראשונים משום שבת הבא כיון שיהיה מותר אז לחלל מחמת פיקו"נ כמבואר כ"ז במשנ"ב סי' רמח סק"ח ועי"ש עוד בתחילת דבריו סקכו (ושאר הדעות בסקכו יובאו להלן), משא"כ בענייננו שגרם החילול מתבצע בתוך שבת אדרבה יש להביא ראיה משם לאסור כאן, ועי"ש בסק"ט שכתב המשנ"ב שכל מה שיכול למנוע עצמו שלא יבוא לידי חילול שבת יש לו לעשות כן והוא דבר פשוט דהרי עכשיו כשעברו הג' ימים ושוב האדם כבר עומד בשבת מוטל עליו שוב לבוא כמה שיכול למנוע מידי חילול שבת כגדרי הקל הקל ושאר הגדרים האמורים בעניין, וכל ההיתר להכנס להיתר פיקו"נ הובא שם רק קודם ג' ימים וכן הובא שם בס"ד לענין היוצאים בשיירא במדבר.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל יתכן לדון להתיר כאן מחמת שהוא צורך מצוה, ולצורך מצוה הדין הוא שאפשר להביא עצמו לידי פיקוח נפש כמבואר שם (עי"ש במחבר בס"ד וברמ"א בסוף הסי'), ולפ"ז החידוש דחסידי הראשונים החמירו אפי' לצורך מצוה ואפי' קודם שלשה ימים.

ועי' באשל אברהם מבוטשאטש סי' תרב שכ' לצום בצום גדליה אע"פ שלא יוכל לצום ביוה"כ מחמת זה מאחר שהוא קודם ג' ימים ליוה"כ.

והנה זה ברור שראוי להחמיר שאם יכול בלא לחלל שבת עדיף כמ"ש האג"מ או"ח ח"א סי' קלא לענין רופא שישאר סמוך לבה"ח מערב שבת ע"ד דברי המשנ"ב הנ"ל לגבי יולדת בחודש התשיעי בשם הס"ח, ואמנם עי' שש"כ פ"מ הערה סד בשם הגרשז"א שהקיל בזה מחמת מצוה דראיית ביתו (ע"ד קולת הרמ"א שיש מחשיבין גם זה כמצוה לענין זה), ואולי מיירי שם רק מעיקר הדין, ומודה שטוב להדר בזה (בפרט שדינא דהרמ"א אינו מוסכם כמ"ש במשנ"ב שם), וכאן יותר חמור מהמקרה של הגרשז"א שכן כאן אם לא תעשה זירוז תקיים מצוות הלידה בדיוק אותו הדבר לאחר השבת, רק דמעיקר הדין גם זה הוא מותר מכיון שסו"ס הוא לצורך מצוה וגם צורך חולי גדול אפשר דיש להחשיבו כצורך מצוה כמו שמצינו שדיניהם דומים בעניינים אחרים.

אבל יעוי' במשנ"ב שם סקכ"ו שהביא מחלוקת האם היתר דקודם ג' ימים נאמר גם באופן שיודע בודאי שיצטרך לחלל שבת, דלהשו"ע בשם ריב"ש מותר ולהמהר"י בן לב המובא בכנה"ג אסור ושכ"ד הרדב"ז, והביא שכ' הרדב"ז שעל זה סומכין עכשיו (היוצאים קודם ג' ימים) שמסכנין בעצמם קצת שלא לחלל שבת כדי שלא יהיה איסור למפרע על מה שיצא. (אבל כ' שם סקכ"ז דלומר להדיא שיחלל השבת אסור לכו"ע).

ויש לדון האם חומרא זו נאמרה גם לצורך מצוה שאם יודע שיצטרך לחלל שבת גם לצורך מצוה אסור לאותם השיטות, או לא ובפנים המהריב"ל מבואר דחומרא זו נאמרה גם לצורך מצוה.

ודנו האחרונים להלכה אם נקטי' כהשו"ע או כהמהריב"ל (עי' א"ר שם סקי"ב שהקיל ותורת חיים סקכ"ג ושו"ע"ר שהחמירו), וממה שהביא המשנ"ב המנהג שהזכיר הרדב"ז אפשר שנתן מקום לחומרא זו, וגם בבה"ל שם משמע שנקט חומרא זו כמסתברת מאוד מעיקר הדין, ומאידך עי' בשבט הלוי ח"ב סי' רה מש"כ בזה שהוא דרבנן ויש רבים שסמכו על השו"ע עכ"ד, ולפ"ז מאחר שהשו"ע ורוב האחרונים מקילין והוא גם דרבנן א"כ המקל יש לו על מי לסמוך במקום צער גדול, ומ"מ לפי מה שנקט שם בבה"ל כדעת הרדב"ז שלפי רוב הראשונים ופירושם בסוגי' אין מקור לקולת השו"ע כלל יש יותר מקום לחוש להחמיר בזה היכא דאפשר ומאידך גיסא ביד אהרן נקט דלפי שאר הראשונים אף בערב שבת היה מותר להפליג לולא עונג שבת (שלא בכל דבר שייך), להכי דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, והנוהגים כהמשנ"ב ראוי להם להחמיר בזה היכא דאפשר.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולענין תוך שבת לצורך מצוה המשנ"ב בסי' רמח סק"ד הביא מחלוקת בזה, וציין שם לשע"ת ששם האריך בזה בסוף הסי' וכן ציין שם לחיי אדם כלל ד', והוא פלוגתא גדולה בפוסקים, ולכן מסיק בשע"ת שם שבמקום שאין מצוה גמורה אין להתיר, ועי"ש, ומ"מ כאן אין שייך לגמרי הטענה הנזכרת שם לגבי ספינה שא"א לפסוק עמו בשבת על מנת לשבות כיון שבשבת ממש נכנס לספינה על מנת שהגוי ינהיגה, מ"מ כאן הרי אין מתחיל את הפעולה בשבת, ואין כאן שום פסיקה כלל, בפרט אם מדובר באופן שלא בודאי יבוא לידי חילול שבת, ולכאורה היה מותר כאן עכ"פ באופן שלא בודאי יבוא לידי חילול שבת, ולהמתירים גם אם בודאי יבוא לידי חילול שבת כל שפוסק לשבות לכאורה גם כאן חשיב עכ"פ כלא פסק שלא לשבות כיון שלא פסקה כלום אלא אם כן עושה את הזירוז על ידי הרופאים והמילדות בבית הרפואה, שאז הו"ל כפוסקת עמהם שיילדוה אחר כך, ויש להתיישב בזה.

ויעוי' בארחות שבת פ"כ ס"ק כתב אין לעשות לאשה העומדת בסוף הריונה טיפול לזירוז הלידה אלא אם הדבר נחוצך משיקולים רפואיים ע"כ, ולא התברר בדבריו על איזה נחיצות כוונתו אם הכונה לנחיצות הגובלת בחשש פקו"נ או לא.

ולא נכנסתי בתשובה זו לעצם ענין זירוז הלידה שאינו מוסכם בפוסקים שהוא דבר שכדאי לעשותו (במקום שאין סכנה), וכבר האריכו בזה כמה מפוסקי זמנינו, ומ"מ יש לפעול לפי הענין ואם לפי דרכי הבריאות והרפואה והטבע נראה שצריך לעשות כן עכ"פ בחול מסתבר שיש לעשות כן (ועי' תוס' סוטה יא ע"ב), ולענין הנוהגים ע"פ סוד הוא נידון בפני עצמו.

בדברים שיש להקדים יד או רגל ימין לשמאל מה הדין באיטר

לענין

נטילת ידיים כ' השו"ע סי' ד ס"י שיטול כלי של מים בימינו ויתן לשמאלו כדי שיריק על ימינו תחילה, וכ' המשנ"ב סקכ"ב בשם הארצה"ח דגם באיטר אזלי' בתר ימין דעלמא.

ולענין סדר נעילת הנעליים הוא במחלוקת הפוסקים ונקט המשנ"ב סי' ב סק"ו שסובר שיעשה גם נעילת הנעל וגם קשירתו בימין, וא"כ את הנעילה של הנעלת עושה בימין תחילה כימין של כל אדם, ולגבי הקשירה עושה בימין היפך כל אדם.

ועי' בכור שור שבת סא ע"א מה שדן בדין זה ולמעשה לא הכריע כהמשנ"ב בזה, וכבר העירו על המשנ"ב והשע"ת שהביאו בשם הבכור שור בשינוי, ומכל מקום ציינו בדפוסים חדשים של המשנ"ב שבארצה"ח סקל"ב כתב כדברי המשנ"ב, ובס"ק הסמוכים הביא המשנ"ב דברים אחרים מארצה"ח וא"כ ראה המשנ"ב דברי הארצה"ח ג"כ רק שהזכיר הדברים בשם הקודמים לו מאחר וכך ראה בשע"ת (ובדפו"ח תקנו גם בשע"ת).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וטעם הארצה"ח בזה לפי איך שהובאו הדברים במשנ"ב הוא משום דלענין קשירה מקדמי' שמאל מאחר שקושרין עליו תפילין ובה האטר שקושר תפילין על ימין יקדים ימין לענין קשירה, משא"כ לגבי הנעילה (הלבישה) שהוא משום כבוד ימין יעשה ככל אדם להקדים הימין.

ובגוף דברי הארצה"ח דלענין נעילה יהיה דינו ככל אדם ולענין קשירה יהיה דינו חלוק מכל אדם, יש לציין דהנה בעצם מה שיש חילוק לדידן בין נעילה לקשירה שזה בימין וזה בשמאל, לפי פירוש של הבהגר"א הוא משום דלעיקר דינא דקיימא לן כהדעות דימין עיקר גם להקשירה ורק כיון שאפשר לקיים שני הדעות על ידי פשרה זו עדיף לנו לצאת ידי כולם, ויש כמה דעות בביאור הסוגי' (עי' בט"ז ובפמ"ג וארצה"ח), וזו דעת הבהגר"א שם, וגם לפירושים אחרים בסוגי' יתכן לכלול גם ענין זה, וא"כ אפשר דאטר סבירא לן לעיקר שדינו כל אדם, רק דלענין קשירה כיון שהוא כבר ס"ס דשמא הלכה למעשה כמ"ד שגם הקשירה בימין ואפי' למ"ד שמקדימין השמאל אפשר דבאטר מודה דיעשה בימין דעלמא שהוא שמאל ידיה, אבל צע"ק דלפי סברא זו שייך לעשות גם ס"ס להיפך, רק דיש לומר דכיון שיש כאן ספקות כבר עבדי' כעיקר דינא שמקדימין הכל בימין ודאזלי' בתר ימין דעלמא, אבל סברא זו אינה מוחלטת ויל"ע בה.

וכאמור הכרעת המשנ"ב כדעת הט"ז והארצה"ח וסייעתם דטעם מה שאנו מקדימין שמאל לימין בקשירה הוא משום שלענין קשירה אזלי' כמו בתפילין שהוא מידי דקשירה, ולפי טעם זה אטר יקשור תחילה ימין כמו שנתבאר.

עכ"פ לענין הנעילה (הלבישה) שהיא עיקר הנידון מה הוא הימין של האטר, (דלגבי הקשירה יש נידון אחר לדעת המשנ"ב דאזיל בדעת הט"ז והארצה"ח כמו שנתבאר), חזי' שיש להקדים ימין דעלמא גם באטר וכמו שכתב המשנ"ב להלן לענין נט"י, וא"כ מבואר שעיקר דעת המשנ"ב להכריע כהדעות שגם באטר אזלי' בתר ימין דעלמא.

וממילא גם לענין רחיצה וסיכה ואפי' לענין כניסה אלו שיש להם ההנהגה להקפיד בכניסה בימין [עי' במשנ"ב ד"ה האס יס מקור להנהגה וכו'] אטר ג"כ יקדים ימין דעלמא.

וכן מבואר בקונטרס איש אטר של הגר"ק אותיות ב' ג' גם לענין סדר הלבישה המבואר במשנ"ב שם סק"ד וגם לענין רחיצה וסיכה הנזכר שם במשנ"ב סק"ז שאטר יעשה כמו כל אדם.

ולגוף הנידון על אטר יש לציין דבסוגיות מבואר דיש אטר יד ואטר רגל ושייך כאן הנידון גם לאטר רגל מכיון דדיני הקדמה נזכרו בחז"ל ופוסקים גם לענין רגל כמו שנתבאר, וגם המשנ"ב שהביא ראיה ממה שהקדימה התורה בזה ימין הרי כ"ה גם בבוהן רגל ימין.

רק דלענין קשירת הנעל שהוא תלוי בתפילין הזכיר המשנ"ב דבריו לענין אטר יד, וצע"ק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דלכאורה הנידון על נעילת (לבישת) הנעל שבזה הזכיר המשנ"ב שהוא כמו כל אדם, למה שייך לנידון על איטר יד ולא על איטר רגל, ויש לומר דלא נחית לכל זה מאחר דבלאו הכי הכרעת המשנ"ב לגבי לבישת הנעל דאין חילוק בין איטר לכל אדם ממילא אין נפק"מ בזה, ועדיין צ"ע.

האם אפשר לעשות מקווה במטוס

הנה ראשית כל להביא מים בכלי שיש בו נקב כל שהוא אי אפשר, דלכתחילה אין עושין כן כמ"ש בשו"ע יו"ד סי' רא ס"מ.

ואף דבנקב גמור כשיעור הגדול בשולי הכלי יתכן דיש בזה היתר עי"ש בט"ז ובסוף הסעיף השו"ע, ואפי' אם הביא מים בדיעבד בכל כלי נקוב, אבל עדיין לא שייך שיהיה מקווה במטוס, דהמטוס הוא כלי גדול, ומשנה היא בפ"ד דמקוואות מ"ה שאין מטבילין בכלים וכן פסק בשו"ע [סי' רא ס"ו].

ואע"פ שכלי שמחזיק מ' סאה אינו מקבל טומאה אבל לגבי הרבה דיני כלים נחשבים כלי, וכן לגבי דיני מקווה ומים שאובין, כמ"ש בהגהות מרדכי שאחר מס' קידושין רמז תקס.

ואמנם אין שאובין בשלג וקרח [וי"ד סי' רא ס"ל], ולפ"ד המחבר שייך לטבול בשלג וקרח גם אם היו שאובין (ויש מחמירין כמבואר ברמ"א שם ועי"ש עוד בש"ך בשם הב"י שאין לעשות מעשה בדאורייתא נגד האוסרין עי"ש).

אבל יש לעיין אם מותר לטבול בהם בזמן שהם בכלי ואינו מחובר לקרקע דאולי דינא הוא שאין מטבילין בכלים כלל גם כשאין דין שאובין.

ונראה דלא, דהרי פסול טבילה בכלי חמור שהוא ודאי דאורייתא וטבילה בשאובין אינו מוסכם שהוא מדאורייתא כמבואר בתוס' ב"ב סו ע"א ד"ה מכלל.

ויעוי' בתוי"ט רפ"ה דמקוואות ומה שהביא שם בשם הב"י, ומשמע לפ"ז דדינא הוא שאין מטבילין בכלים גם כשאין איסור שאובין, וכן מבואר ממה שהביא בהגהות זקני רעק"א סי' רא ס"ז סק"ב בשם הראב"ד המובא בשו"ע סי' קצח סל"א עי"ש.

(וגם המחבר דעליה קאי קושיית רע"א שם לא מכשיר אלא בקבעו בארץ בצירוף התנאים המבוארים שם).

וכן ראיתי מובא בספר שערי מקוואות בשם האחרונים (צפנת פענח סי' צא ושו"ת באר משה ח"ז קונטרס אלקטריק סי' צב) להביא עוד רא"י לזה מסוגי' דגל שנתלש (ראה רש"י חולין לא ע"ב) דמבואר שם ג"כ שאין מקווה מטהר אלא כשהוא ע"ג קרקע (וכן ראיתי להגר"י זילברשטיין בספר כנפי רוח פרק כ"ג שציין לעוד כמה ספרי שו"ת שכתבו כן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דטבילה במטוס פסולה משום דבעי' טבילה ע"ג קרקע).

ומ"מ אם עושה מקוה שאובין לטבילת עזרא היה מקום להתיר לעשות במטוס, כיון שטבילת שאובין מועלת לטבילת עזרא כמ"ש המשנ"ב בסי' פח סק"ד.

אבל יתכן דבעי' דוקא דרך טבילה במקוה שע"ג קרקע, דלפי מה שנתבאר טבילה בכלי היא פסול נפרד מלבד פסול דטבילה בשאובין, וזה יהיה תלוי בנידון על מה דאמרי' בגמ' ברכות כב ע"א דטבילה בט' קבין בכלי אי אפשר, האם הוא מחמת שהוא בט' קבין ולא מ' סאה או מחמת שהוא בכלי ג"כ שאז אינו דרך טבילה.

ושם בגמ' בברכות כב ע"ב הובא פלוגתא דאמוראי בזה גבי מה דאמרי' ר' יהודה אומר מ' סאה מכל מקום אם בא להכשיר גם בכלי או לא, ובמשנ"ב שם [ושע"ס סק"ז] הביא הכרעה להלכה בזה בשם זקני הגרע"א (וברע"א שם הוא בשם המג"א סי' תרו סק"ט, ובמג"א שם הוא מהב"י סי' פח וסי' קנט בשם הראב"ד בהשגות ברכות ו ה) דמ' סאה בכלי אין מועיל לטבול בו.

ולפי הכרעת המשנ"ב נמצא דגם טבילת עזרא א"א לטבול במטוס.

ויש להוסיף דיש צוואת ריה"ח שלא לעשות מקוה בבית, ומטוס הגדרתו כדירת ארעי ולא כדירת קבע, אבל מכלל דירה לא נפיק שמשמש למקום אכילה ומקום לינה, אע"פ שדר שם רק בזמן נסיעה מחמת הנסיעה ולא בזמן אחר, דקיימא לן דירה בעל כרחו שמה דירה בפ"ק דיומא דף י'.

ויש לחקור טעם ר"י החסיד, ולכאורה נראה דטבילת עזרא הוא משום שלא יהיו מצויין ת"ח אצל נשותיהן כתרנגולין, וכיון שעושה מקוה בביתו שוב לא תיקן כלום, וריה"ח גופיה הקפיד על טבילת עזרא כמ"ש בספר חסידים סי' תתכז ותתכח, ומ"מ גם לטעם זה יש מקום לומר דגם במטוס אם יש שם דירה לזמן כל שהוא, א"כ בזמן זה אם יש מקוה בביתו הרי שוב יש החשש שבזמן זה יהיו מצויין וכו', ואע"ג דאין לדבר סוף דא"כ ה"ה מי שדר סמוך למקוה וכיו"ב, מ"מ צריך גדר בזה כמו בכל דבר, והגדר נקבע שלא יהיה בבית.

אולם כבר נתברר שמטוס אינו בר מקוה כלל, ואפי' לא לטבילת עזרא.

ויש לדון אם כלול בגדר זה גם בית לזמן קצר שאינו קבוע וכן בית מלון ואכסניא.

האם יש מקור להנהגה שיש המקפידים להכניס קודם רגל ימין בבניסתם לבית

כן

הובא המנהג לענין ההנהגה בכניסת החתן והכלה לחדר יחוד שייכנס בימין תחילה (ראה שלחן העזר ח"ב סי' ס' סק"ד הערה ב', שערי הנישואין פט"ו ס"ח בהערה ופ"י סכ"ג בהערה בשם הגרי"ש אלישיב, וכן הובא בעוד הרבה ספרים), וכמובן שאם הוא טוב לחתן ולכלה אינו מן הנמנע שיהיה טוב לכל אחד.

וגם אינו מופקע מדעת גמ' לומר שיש ענין בזה דהנה מחד קי"ל מכבדין בפתחים לגדול ליכנס בפתח הראוי למזוזה [מז"ע"א], ומאידך קי"ל מכבדין ימין בכל דבר בלבישה ובנעילה בסיכה ברחיצה ובנטילת ידים [עי' שנת סא ע"א, שו"ע אורח סי' ז' ועוד] וכן מצינו שכבדו יד ימין בעוד דברים [עי' נרכות סז ע"א], א"כ שמא גם לגבי כניסה לבית יש ענין לכבד בכניסה הרגל ימין, וכן משמע בראשית חכמה שער הקדושה פט"ז בשם הרמ"ק.

ויש להוסיף עוד דבמזוזה קיימא לן דרך ביאתך וכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר ברישא [מנחות לד ע"א], והשתא ששם קבוע המזוזה אפשר דבכל פעם שמקדים ימין מקיים דרך ביאתך כלפי המזוזה.

ומ"מ הפשטות שהוא דין כללי על קביעת המזוזה במקום שהוא דרך ביאתו, ומ"מ אפשר דאכתי רצון התורה שיתקיים דרך ביאתו כמה שיותר, ולא דמי לק"ש דלא אמרי' הכי לבית הלל [נרכות י ע"ז] שיקרא בעמידה בבוקר ובשכיבה בערב דשאני התם שגילה הכתוב להדיא ובלכתך בדרך [נרכות סז] להפקיע מהבנה זו.

ובטעם הכנעת הימין על השמאל עי' בברכות שם וע' עוד בברכות סא ע"א דכליות יועצות מסתברא דכליה שמאלית היא היועצת רע מדכתיב ולב כסיל וכו' (ומטעם זה בתרומה כליה יש לאדם להעדיף להשאיר לעצמו את כליית ימין מדין חיך קודמין ונכנסים בזה גם למה שדנו הפוסקים בגדרי חיך קודמין), וכתב הב"י באורח סי' צה דמטעם זה יניח בתפילה ידו של ימין על השמאל להשליט יצר הטוב על היצה"ר, ועי' גם בראשית חכמה הנ"ל, ועי' עוד במג"א ומשנ"ב סי' ב' סק"ד מה שהביאו בשם האר"י, ובמשנ"ב סי' ד סק"ב דיש למסור הנט"י מימין לשמאל כדי להריק על ימין תחילה (שו"ע שם) כדי שיתגבר ימין שהוא חסד על שמאל שהוא דין, ועי' עוד סי' ב סק"ה שכ' שכן מצינו בתורה שהימין חשוב תמיד וכו', ולכל הדברים שמקדימים הימין להשמאל.

ואולי בנוסף לכל הטעמים שזכרו בגמ' ובפוסקים אפשר לומר טעם נוסף להקדמת ימין משום דאמרי' במנחות לז שהשמאל היא יד כהה וא"כ הוא לסימן טוב להקדים הימין כדאמרי' בסוף הוריות ובפ"ק דכריתות דסימנא מילתא היא.

פועל ערבי שעבד בבית בארון שיש שם יין והוצרך לטלטל את הבקבוקים בעבודתו והלכו להוציא עבורו כסף מהבנק בקרבת מקום ודלת הבית לא היתה נעולה האם היין נאסר

יש

כאן כמה קולות, ראשית כל בערבי מוסלמי מכיון שאינו עובד ע"ז מותר לייחד יין
אצלו ברשותו לזמן שאינו מרובה דהיינו מיל או יותר, כמ"ש ביו"ד סי' קכח
ס"א.

שנית ומכיון שאמר לגוי שהולך להביא כסף מהבנק בקרבת מקום ממילא הגוי
חושש לגעת גם אם בפועל התעכב קצת יותר מכיון שיכול לבוא בכל רגע, ע"פ
המבואר בסי' קכט ס"א.

וכ"ז בתנאי שאכן הבית לא היה נעול לכן אין כאן חשש שמא שהה הגוי שיעור
פתיחת הבקבוקים ונגע ביין כמבואר בסי' קכח ס"ג, ואף אם הבית מצריך קוד
להיכנס אליו היין לא נאסר מכיון שהגוי יודע שבכל שעה הישראל יכול להיכנס
כדמשמע בשו"ע שם (ומה שנקט בסי' קכט ס"א שאם סגור אסור הכונה בנעול
בלבד באופן המבואר לעיל שאסור, דסמך על מה שנתבאר לעיל סי' קכח ס"ג,
וכמו שציין הבהגר"א בסי' קכט שם).

ויש לציין שאמנם יש דין שאם הגוי טלטל חביות פתוחות היין נאסר מכיון שיש
לו רשות לנגוע בחביות ויכול לגעת ביין, אבל בענייננו אינו נאסר גם שהיה לו
רשות לטלטל את הבקבוקים, מכיון שהבקבוקים היו פקוקים, כמבואר בשו"ע סי'
קכט ס"ג וכמו שנקטו שם הנו"כ והגר"א מכללם, והזכירו בפוסקים שם שאפי'
פקק של עץ מועיל, ודלא כהראב"ד המובא בביאור הגר"א שם שהחמיר בזה
והצריך סתום לגמרי.

אבל יש לדון מצד אחר והוא דבסי' קכח ס"ד איתא שאם הגוי נכנס לבית ברשות
אז אם יש לחשוש שנגע הגוי ביין להנאתו לצורך שתיה היין נאסר, ולכאורה לפ"ז
היה צריך לאסור את היין, אבל אעפ"כ יש להתיר משום שהבית לא היה נעול
ובעה"ב היה יכול לחזור בכל רגע, כדמוכח בסי' קכט ס"א ובש"ך שם סק"ה,
ודינא דאינו נתפס כגנב אסור עיקרו נאמר כשנמצא הבית נעול כמבואר בסי' קכח
שם.

אולם באופן שהגוי אינו יודע שמגע גוי ביין אסור לישראל אסור בכה"ג גם אם
הבית אינו נעול כמ"ש הש"ך שם סק"א, ומ"מ אפשר דעיקר דברי הש"ך נאמרו
בגוי שמנסך ואז אם אינו יודע שמגעו יאסור אינו נתפס כגנב על הנגיעה וחיישי'
שמא נגע, אבל אם הוא גוי שאינו מנסך וחיישי' רק שמא שתה כדברי רמ"א שם,
א"כ גם באופן שאינו יודע שמגעו אוסר לכאורה לא חיישי' לשתיית גוי, דסו"ס
לנגיעה גרידא לא חיישי' ואילו על שתיה הרי נתפס כגנב דמי נתן לו רשות לשתות

יין של בעה"ב.

ובמקרה שיש אפשרות לגוי לנעול מבפנים ולא ידוע אם נעל או לא משמע בשו"ע שם ע"פ הגמ' ע"פ המובא שם בבאר הגולה סק"ד דכל עוד שהוא ספק אם נעל הגוי אין חוששים כל עוד שלא ידוע שנעל.

אבל צע"ק דבס"ב שם איתא שאם היו שני גוים בבית אז חוששים שאחד שמר הדרך ואחד ניסך, ולמה בפועל אחד לא חיישי' שנעל, ונראה דהחילוק הוא דבב' פועלים שאחד שמר הדרך אין נתפס כגנב דהרי אם רואה את בעה"ב בדרך העקלתון מיד מזהיר את הפועל השני, אבל בפועל שינעול הדלת נתפס כגנב, דכשבא בעה"ב צריך לומר לו המתן עד שאפתח לך.

ומאידך היה מקום לומר דטעם מה דלא חיישי' שנעל הוא רק אם השאיר הדלת פתוח דניכר שנתפס כגנב שסגר ונעל אבל אם השאירו סגור חיישי' דילמא נעל.

אבל העיקר כתירוץ הראשון דהרי בסי' קכח ס"ג לגבי דיני נעל לא הזכירו דבלא נעל אם הוא בענין שיש לחוש שינעול יש לחוש לזה, ורק בסי' קכט ס"א נזכר להיפך דבלא סגר אין חוששין שסגר.

וכן מבואר בט"ז סי' קכח סק"ה בשם הב"י בשם הרשב"א ח"ה סי' קכ דלא חיישי' שמא נעלו מבפנים ומשמע אפי' סגר הדלת כל שלא נעלו לא חיישי', אלא שכתב שם דה"מ ביום אבל בלילה אוסרים, ובנעל מבפנים כ' שם בסק"ו דגם אם לא יפתח מיד יכול לומר לו ישן הייתי ומשמע דבלא נעל מבפנים וביום אינו יכול לטעון כן דישאלנו למה נעלת.

אולם אם מדובר שיש שני פועלים אסור כמבואר בסי' קכט ס"ב, וכן אם מדובר באופן שהפועל יכול לנטר את התקרבותו של בעה"ב דרך החלון לפני שהוא מגיע אסור לדעת בש"ך שם סקי"ג ועי"ש בבית מאיר מ"ש ע"ז.

וכן בכל גוני אם הפועל העביר את הבקבוקים והם היו פקוקים אך לא סתומים מי שרוצה לחוש לדעת הראב"ד הנ"ל יכול לחוש, ובסי' קכד סי"ז דנו הפוסקים אם הגבהה לבד בפתוחה אוסרת, אבל שם אפשר דלא חשו לנגיעה לכו"ע דאין לגוי רשות ליגע משא"כ בניד"ד שהפועל יש לו רשות להעביר החביות.

האם שם פריידא ופארדל הם ב' שמות או שם אחד (לענין קריאת שם פארדל כשסבתא חיה בשם פריידא)

שלו' וברכה

השם

פריידא הוא על שם שמחה כמ"ש הב"ש בשמות גיטין באה"ע סי' קכט בשמות נשים אות פ', ולכן צריך לברר אם שם פארדל ג"כ הוא ע"ש שמחה או לא.

ועי' בפת"ש שם ד"ה פריידא מה שכתב שם ומדבריו יוצא בפשיטות דהכתיבה פריידא ופראיידא הם בודאי אותו השם, אבל שם השינוי ביניהם הוא אכן רק בכתיבה, אבל בניד"ד שהשינוי גם נשמע הוא דבר שצריך לישאל לידועי ומכירי לשון אשכנז הישנה על משמעות התיבה פארדל (והגרי"ז היתה לו בת שנקראת כן ומתה כבת ז' ויש גם עיר שנקראת פארד), ואם הפ"א הוא בקמץ קשה בעיני לומר שהוא על שם פארד בקמץ כמו דבורה וחולדה וזאב ואריה ודב, דלא נהירא כ"כ דסוס לא מצינו בלשה"ק שם כזה, ואם נקרא בפתח אולי הוא לשון רווח כמו פארדינען, וצריך לברר אצל יודעי לשון.

ונ"ל עוד להביא ראיה דלמעשה בניד"ד נחשבים ב' שמות, דהרי קי"ל בשו"ע סי' קכט סט"ז ובנו"כ שם כמה חילוקי דינים לענין מי שקורין אותו חלק בני אדם בשם עברי וחלקם בשם לעז ודנו שם בב"ש בשם ד"מ ושאר נו"כ גם על אשה שנקראת בלידתה שמחה ונתכנתה פריידל, ומה שמוסכם שם שאם מעולם לא נקראת שמחה אלא נקראת פריידל מלידתה ונכתב שמחה בגט אינו גט, הלכך גם פריידא ופארדל שיש הבדל בהיגוי ומבטא ובכתיבה ולכאורה גם במשמעות אינו אותו השם.

ומ"מ אם מוחלט הסבתא מהני דהגרי"ש נתן רשות לבקשת בני עדות המזרח כמה פעמים שיקראו לבנם יוסף שלום על שמו בחייו, ואע"פ שבניד"ד מיירי באשכנזים והמנהג שלא לקרות בחיים אצל אשכנזים, אבל מ"מ כאן שאינו ממש אותו השם וכמשנ"ת לכך יש לומר דבזה אין מנהג ידוע להימנע מזה.

ופשוט שאם הסבתא מקפידה בכל גוני אין כדאי לעשות נגד קפידתה.

ולענין איך לכתוב פריידא בכתובה לענין אם יו"ד אחד או ב' יודי"ן עי' בפת"ש בשמות גיטין שהביא פלוגתא בזה אם כותבין ביו"ד אחד או בב' יודי"ן כאשר נקרא בציר"י ולא בפתח חריף, דיש צד שרק אם נקרא פתח חריף (היינו ההברה השווה לציר"י הפולני) כותבין בב' יודי"ן ואם נקרא בציר"י האשכנזי הפשוט כותבין ביו"ד אחד, ויש צד והוא הצד המוכר יותר בפוסקים דבתרוויהו כותבין בשם פריידא בב' יודי"ן.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולגבי סוף התיבה לפי השו"ע ס"ס קכט צריך א' ולא ה', אלא שאין דברים אלו מעכבין כמ"ש שם הרמ"א על הא' ומשמע שם שנאמר גם באופן כללי גם על עוד דברים שלא נתפרשו שם, וכמבואר בפת"ש שם להדיא גם לענין היודי"ן.

ולמעשה נראה דלגבי היודי"ן יש לכתוב ב' יודי"ן שכך נהוג היום ובפרט שבלשון העברית המדוברת סתם רוב ציר"י אפי' ביו"ד נשמע כסגול בלא יו"ד (כקריאת ציר"י ספרדי), וכבר כתב הרמ"א שיש לילך אחר לשון המדינה, וממילא יש מקום בזמנינו להדגיש יותר בב' יודי"ן כדי שיהיה נקרא בציר"י עם יו"ד (כציר"י אשכנזי פשוט) גם בעברית, ואף שיש כתיבה נפרדת לעברית וליידיש מ"מ מאחר שכיום נהוג לכתוב גם שמות יידיש בכתיבת עברית יש לצרף זה עכ"פ אם כך נהוג לכתוב גם בעברית לכתוב בב' יודי"ן את הציר"י כאשר הכונה לבטא גם את היו"ד, וכ"ש שביידיש כיום יותר מקובל במקומינו לכתוב ב' יודי"ן בצירי עם יו"ד מורגש, ועכ"פ אם כך הוא המציאות שרגילין לכתוב גם בעברית פריידא בב' יודי"ן כדי לבטא את היו"ד גם בהגייה העברית, ועכ"פ אם כך חתימתה פריידא (ע"ע פת"ש סי' קכט סט"ז), דבכתובה יותר נוהגין לילך אחר החתימה כיון שאינו לעיכובא, וכ"כ אלי הגר"ק לענין שמי בכתובה לכתוב כחתימתי אע"פ שיש פלוגתא דקמאי בנידון זה איך לכתוב שמי.

ויש להוסיף דבד"מ הארוך (הו' בב"ש) וב"ש סי' קכט סקל"א ובתשובת רמ"א שהביא שם ובשאר נו"כ שם שמצאתי, כתבו סתמא לכתוב בב' יודי"ן, וכן עוד בב"ש בשמות גיטין הנ"ל שם אי' פריידא בב' יודי"ן ומסתמא גם כשהוא בצירי דדוחק לומר שכ"ז מיירי רק בפתח חריף, (ואמנם הב"ש בשמות אנשים גבי אות ל' ליב נקט ביו"ד אחד ואולי י"ל דשם הורגלו לכתוב ביו"ד אחד היכא שהוא בציר"י, אבל אין לומר דהב"ש לא הכיר ציר"י אשכנזי פשוט, דהב"ש שהיה באשכנז בודאי שהיה אצלו הבדל וחילוק בין ציר"י לפתח חריף, גם אם נימא דבמדינתו של הד"מ היה הכל בפתח חריף, ולענין בדיעבד לדעת הטיב גיטין המובא בפ"ת שמחמיר בפריידל בצירי לכתוב ביו"ד אחד שלא ישמע כפתח חריף, החשש הוא רק בגט משום לעז עי' בלשונו שם וביותר במה שהוסיף הפ"ת שם שאינו מעכב מן הדין אלא רק משום לעז, ובכתובה לא שייך כ"כ, ועי' באריכות הדעות בזה בספר שמות תורת גיטין).

אבל אם נהוג לכתוב פריידא ביו"ד אחד בלשון המדינה וכך האישה חותמת גם ביו"ד אחד אז יש לכתוב בכתובה ביו"ד אחד, מאחר דשני הכתיבות יסודתם בהררי קודש ואינם מעכבים כנ"ל במשמעות הרמ"א ובדברי הפת"ש. כתבתי בחפזה עקב כך שהבנתי שהענין נחוץ כבר, ואיני אומר קבלו דעתי.

השם בת שבע אם כותבין בגט תיבה אחת או ב' תיבות

בשו"ע ונו"כ אה"ע סי' קכט סעיף כב ואילך לענין כמה שמות דרובן אזלי' בתר היאך שנכתבו במקרא, וברשב"א מיוחסות סי' רלב מבואר דאזלי' בכתיבת מסורה בתר רוב ספרים שלנו גם נגד מסורת הגמ', ולכן מאחר דברוב ספרים שלנו אי' במקרא בת שבע בב' תיבות לכאורה צריך לכתוב ב' תיבות, וכן הוא בשמות גיטין של הב"ש באה"ע סי' קכט שמות נשים אות ב' בת שבע בב' תיבות.

ואע"פ דבחשבון התיבות ברש"י פ"ב דסנהדרין דף כב יוצא דבתשבע צריך ליכתב בתיבה אחת (כמו שהביאו האחרונים דלהלן שבסוף התשובה) עי"ש, מ"מ בגמ' אינו מוכרח דרמז בעלמא הוא ומנ"ל שזה כוונת הגמ' ושמא גמ' גמירי לה די"ג קינוחין הוו, וגם אין מדקדקין בגימטריא בהפרש אחד כמ"ש בדב"ר ובערוגת הבשם הקדמון ועוד, ואף דסברא היא שלא היו אומרים י"ג קינוחין אם יש י"ד תיבות (ואין מדקדקין ר"ל כשיש דבר אחד לפנינו שהוא בהפרש אחד), מ"מ הא כבר אמרי' דבמסורה אזלי' בתר רוב ספרים שלנו.

אולם יש לדון דשמא לא אזלי' בתר ספרים שלנו אלא לענין כתיבת ספרים אבל אולי לענין כתיבת גיטין שמא אזלי' בתר מסורת הגמ', ועי' בביאור הגר"א סקנ"א וסקנ"ב וצריך להתיישב בדבר.

ועוד יש לומר דאפי' אם במקרא נכתב בתשבע בתיבה אחת אבל בגט צריך לכתוב בב' תיבות דכך שגור בפי הבריות כעין מ"ש התה"ד סי' רלג והובא בביאור הגר"א על השו"ע שם סקל"ט לגבי השם מתתיה ועי' עוד שם בשו"ע שם סל"א לענין ירחמיאל דאף שאין נמצא כן במקרא ביו"ד מ"מ אם החזיק עצמו לקרות ודחק בלשונו החיריק כך כותבים.

ואולי יש חילוק בין שינוי במבטא לתיבה אחת וב' תיבות שאינו נשמע כ"כ.

ואם נימא שצריך לכתוב בת שבע וכתב בתשבע ברמ"א שם סל"ב לענין כדר לעומר ועמנו אל נקט שאינו מעכב ואפשר דיש דברים שכן מעכב, ועי"ש בביאור הגר"א סקנ"א וסקנ"ב דלפי המבואר שם בודאי מעכב עכ"פ בדברים שידוע שנכתבין בב' תיבות, ומשמע שם שסובר כן גם לגבי גט, ובחשבון יוצא בדבריו לכאורה שיסבור דגם חילוק תיבה לשניים מעכב, ועי"ש גם בנחלת צבי סקל"ח דאף להתה"ד סי' קפח שהקיל בידידיה להתיר לחלק לשנים מ"מ לא הקיל בב' שמות.

אבל כמה נו"כ חלקו על הב"ש והם הכנה"ג הגב"י אות רג בשם מהר"ש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אלגאזי וכן דגול מרבבה ובאר היטב וראש פינה נקטו ע"פ דברי רש"י בסנהדרין שם כב ע"א שבתשבע בתיבה אחת. א"כ נמצא שיש כאן פלוגתא. (ואע"ג דרוב אומרים תיבה אחת מ"מ אפשר דיש לחוש גם למיעוטא מאחר דמסתבר טעמייהו וכמשנ"ת).

האם מותר ללמוד למבחן מקצועות חול בשבת

תמצית הדברים שהתבארו במקורות הם:

ספרי חכמות החמיר המשנ"ב לירא שמים.

למבחן הוא חמור יותר כיון שאין המטרה הנאה עצמית אלא צורך חול והסתפק בזה הגרשז"א.

לימוד

הרהור בשבת בעסק חול אינו ראוי.

התעסקות בשבת לצורך דבר שהוא חול (אם ניכר אסור ואם ניכר מחלוקת ולהמשנ"ב מותר ולהכה"ח אסור).

ומובטח לנו מגמרא שהמהדר בזה לא יפסיד כמעשה דאותו חסיד וצלף.

ומ"מ לענ"ד מעיקר הדין לפי המנהג להקל בספרי חכמות אין איסור לקרוא בזה בשבת.

אלא אם הוא מקצוע של מלאכה האסורה בשבת שאז בודאי אסור.

מקורות:

הנה עצם מקצועות חול בשבת (ללמוד למטרת ידע והנאה ולא לשם מבחן) אם אינם על מלאכות האסורות בחול אלא דברי חכמות יש מהפוסקים שהתירו, ובדרכי משה סי' שז משמע שעיקר ההיתר שסמך עליו הוא בצירוף שספרי החכמות כתובים בלשה"ק [והרמזמי צוה במשנה אחרת המדברת על משנה הרמ"א בספרו], וברמ"א סי' שז סט"ז משמע שנקט הקולא של לשה"ק גם בלא דברי חכמות, (ויש מפוסקי זמנינו שסוברים שבזמנינו אין מקום להתיר ספר מחמת שהוא כתוב בלשה"ק, מחמת שבזמנינו הכל מכירים לשה"ק כאן בא"י ואין לומדים לשה"ק מתוך הספר).

ולענין ההיתר של דברי חכמות הכריעו האחרונים שאמנם המנהג להקל אבל אינו היתר גמור ופשוט וירא שמים יחמיר, וכמו שיובא להלן מדברי המשנ"ב.

ובמקרה שלנו שלומד לצורך מבחן אם הוא רק לצורך מבחן ולא לצורך ידיעה לתועלת או הנאה, יש לדון אם היתר הפוסקים הוא גם באופן זה.

ובפרט אם המבחן הוא באופן האסור בשבת, יש לדון דשמא הוא חמור יותר דחשיב כמי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שלומד לצורך דבר איסור, ומ"מ אין מקור לאסור לימוד לצורך דבר אסור כשלא ניכר האיסור (והגרשז"א והגרנ"ק נחלקו לענין הגדרת ספרי בישול אם נחשב ספר שלימודי איסור מכיון שא"א להכין האוכל בלא לעבור האיסור בישול או לא, אבל באופן שאין ניכר האיסור יתכן שלדעת המשנ"ב סי' שו לענין סייר נכסיה שהוא אסור רק באופן הניכר יהיה מותר גם כאן אם אינו ניכר, אולם יש לדחות הראי' משם דכאן בספרים גם ספרי חולין אסור כמ"ש בשו"ע סי' שז וצריך טעם להתיר והראשונים שהתירו ספרי חכמות הוא מחמת התועלת שיש בזה אבל אם אין לו תועלת של זה לעכשיו ורק לומד למטרת חול מנ"ל להתיר, ושאני ספרי בישול שהתיר הגרשז"א משום שעכשיו מעשיר את דעתו בקריאה ולומד להעשרת עצמו, ואולי אה"נ גם הלומד למבחן עיקר המטרה היא להעשיר עצמו בזה, שהרי בד"כ הסיבה למה בחר להיבחן על זה הוא כדי להעשיר עצמו).

ועי' בספר שמירת שבת כהלכתה שהביא בשם הגרשז"א להסתפק אם אפשר ללמוד בשבת לצורך מבחן, ועי"ש עוד.

ואע"פ שהיה מקום לומר שמכיון שהוא ספק יש להקל בדרבנן, אבל כאן מאחר דבלאו הכי חלק מהפוסקים החמירו בחכמות וכך נקטו האחרונים להחמיר ביר"ש ומאחר דבלאו הכי יש כאן כמה טעמים לצרף להחמיר, לכך לכאורה לא היה כדאי למהר להקל בזה.

אולם הנה באמת יש לדון בגדרי איסורי שטרי הדיוטות, דהנה מצינו ג' דרגות בזה, הדרגא החמורה ביותר היא שטרי הדיוטות ממש, וכלול בזה שטרי חוב (דלשון הדיוט בגמ' הכוונה ללשונות שטרות).

והדרגא השניה הם דברים שנאסרו להדיא במשנה ובגמ' מחמת שטרי הדיוטות גזרו עוד דברים כמבואר בפרק השואל, והם ב' דברים שנזכרו שם ובשו"ע שנאסרו משום שטרי הדיוטות, מנין האורחים מן הכתב וקריאת כתב שתחת התמונה.

והדרגה השלישית הם דברים שלא נאמר בהם להדיא איסור בגמ' ודנו בהם בפוסקים אם יש לאסרם או לא.

והנה אגרות וספרי חכמות הם בכלל הדרגא השלישית שלא נזכר בהם בגמ' איסור להדיא ודנו בהם הפוסקים.

ולגבי אגרות כ' התוס' בשם ר"י ור"ת (ראה בדרישה סי' שז) דטעם ההיתר דלא דמי לשטרי הדיוטות כיון שיצטרך מהם ידיעות לפעמים, ודנו הפוסקים בטעם זה להלכה עי' בטור שם ובשו"ע.

ולגבי ספרי חכמות בטעם ההיתר להמתירים בזה כתב האגור (הובא בב"י ס"ס שז) בשם הרשב"א והרמב"ן מפני שחכמה היא ולא דמי לשטרי הדיוטות.

ומשמע מזה דלפי שיטתם ההגדרה בזה היא שספרי חכמה אינה שטר הדיוט, ולפ"ז

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לכאורה אין כאן חפצא דאיסורא של שטר הדיוט ולא משנה לענין זה מטרת הלימוד.

ומידי דברי בזה אכתוב כאן נידון נוסף לענין כתב שתחת התמונה ששיטת הגריש"א להתיר בתוך ספר מחמת שאינו שטר הדיוט, ונתחבטתי הרבה בזה דהרי בכל הפוסקים שדנו בכל מיני ספרי מספרי תענוג ועד ספר יוסיפון ועד ספרי חכמות ועד עיתונים ועד ספרי לשה"ק וכו' (עי' בכ"ז במשנ"ב ושעה"צ סי' שז ובכל הפוסקים שהביא שם), לא הזכירו כלל סברא זו שספר אינו שטר הדיוט.

וכעין דברי הגריש"א אי' ג"כ בשער אפרים לענין שמות שמקריאים הגבאים מתוך דפים שאם יכרכו ויחברו הדפים יחד לפנקס וספר לא יהיה בזה איסור שטר הדיוט, וצ"ע כנ"ל דאם איתא להיתר זה למה לא הזכירוהו הראשונים והאחרונים שדנו לענין סוגי ספרים שונים לענין שימוש בשבת, דהרי לא נזכר בגמ' דין ספר והוא רק נידון אם דמי לשטרי הדיוטות או לא.

והנראה לומר בזה דיש חילוק עצום בין הדרגא השניה הנ"ל שהם דברים שנאסרו להדיא בחז"ל משום שטרי הדיוטות, לדרגא השלישית הנ"ל שהם דברים שלא נאסרו להדיא ורק הנידון אם הם עצמם דומים לשטרי הדיוטות, דבדבר שיש בו גזירה שמא יקרא ממילא הגזירה אינה פוקעת ממנו גם אם הוא עצמו אינו מוגדר כשטר הדיוט.

דהשער אפרים מיירי במי שמונה את אורחיו שהוא גזירה הנזכרת במשנה כמבואר בגמ' שם דאיכא למ"ד שמא יכתוב ואיכא למ"ד שמא יקרא בשטרי הדיוטות, וקי"ל שהוא משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות, וגם הגריש"א מיירי בכתב שתחת התמונה שהוא איסורא מדינא דגמ' ג"כ משום דינא שטרי הדיוטות, א"כ הם הרבה יותר חמורים מסתם ספר.

ולכן סתם ספר יש להתיר בטעם כל דהוא שאינו מוגדר כשטרי הדיוטות, להרמב"ן והרשב"א סגי שהוא ספר חכמה, ולהמג"א סגי שנהנה, ולהרמ"א סגי שהוא כ' בלשה"ק, ולשאר אחרונים סגי שיש דברי מוסר במהלך הספר, וכ"ז מפקיע מהספר הגדרה של שטרי הדיוט והוא יוצא מההכללה של שטר הדיוט.

אבל כתב שתחת התמונה או הקראת אורחים מן הכתב לא סגי במה שהופקע מהם הגדרה של שטר הדיוט, שהרי יש גזירה מיוחדת עליהם שלא לקרוא בהם שמא יקרא בשטרי הדיוטות, וא"כ כדי להפקיע גם גזירה זו בעי' שלא יהיה דומה לצורה של שטרי הדיוטות כמו כתוב על הכותל וכו' וה"ה אם כתוב בספר.

(ומה שיש כמה דפים בתוך קופסה אינו מפקיע האיסור דגם בשטרות מצינו בגמ' שהיו מניחין בחפיסה או בדלוסקמא אבל בעי' שיהיו מחוברים יחד בחיבור כגון הידוקים).

ולכשתדקדק תמצא שדבר פשוט הוא שהגריש"א לא התכוון להתיר כתב שתחת התמונה מחמת שהוא בספר אם הוא ספר של דברי חולין, דאטו כתב שתחת התמונה יהיה קל יותר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מכל מה שכתוב בספר דהרי ספר חולין כל הספר נאסר מחמת שהוא ספר חולין וממילא בודאי שכתב שתחת התמונה שבתוך הספר לא יהיה קל יותר מהספר עצמו, וא"כ ע"כ שהגריש"א מיירי רק בספר שמצד עצמו היה מותר לקרוא בו כגון ספרי קודש וכיו"ב לפי כל שיטה ודעה כדאית להו ספרים שמותר לקרוא, ורק כדי שלא יהיה בכלל איסור כתב שתחת התמונה לזה הוצרכו שיהיה באופן שאין לגזור בו משום שטרי הדיוטות (ומה שלא גזרו ספר שאינו של חולין משום ספר של חולין, (כמו שגזרו כתב שתחת התמונה משום שטר הדיוט), אפשר שזה כבר חשיב כבר כעין גזירה לגזירה, משום שעיקר שטרי הדיוטות אינם כרוכים כספר, ולא גזרו אלא אטו שטרות הרגילים, ואפשר עוד דכיון שמצויין בריבוי ספרים שאינם של חולין לא גזרי' משום ספר של חולין).

וכיו"ב השער אפרים דמיירי לגבי להקריא המתפללים לעלות לתורה ולמי שבירך, דבזה אינו בכלל איסור קריאת שיחת חולין כלל ורק מחמת שהוא איסור קריאת האורחים מן הכתב ולכן בשביל זה סגי כשיחברם יחד לספר ופנקס, אבל ספרי חולין לא מהני לחברם יחד לספר ופנקס וכמפורש בשו"ע שאסור לקרוא בהם אע"פ שהם ספר.

ויש לציין סמך לדברי המורים שבזמנינו אין היתר של לשה"ק ממש"כ הד"מ והמ"א והמ"ב סי' שז סט"ז שגט מותר לטלטלו מכיון שיכול ללמוד ממנו, ואם נימא שזו הגדרת ההיתר בכתובים בלשה"ק שההיתר הוא משום שיכול ללמוד ממנו (ויעוי' בלשון המשנ"ב ס"ק סג שכ' דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו ד"ת, ויל"ע דאם לומד ממנו ד"ת מה צריך לטעם שהלשון יש בו קדושה, ואולי הוא טעם למה יש בו קדושה, אולם בראשונים ברמב"ם וברמב"ן וכן ברמ"א בהל' גיטין ובשו"ת וכן ברמח"ל לא נראה שרק זה טעם הקדושה ללשה"ק, א"כ לכאורה הם ב' טעמים, וצ"ע באופן שיש נפק"מ בין הטעמים, ובהמשך דברי המשנ"ב לענין שאלת שלום משמע שטעם ההיתר הוא רק כדי ללמוד ממנו לשה"ק), נמצא שבזמנינו אין היתר כזה כמעט אלא רק באופנים שבאמת הספר מלמד אותו לשה"ק לפי הענין (כגון בעל תשובה שמכיר רק העברית המדוברת כיום וקורא ספר סיפורים הכתוב בשפת לשה"ק התלמודית, וכיום יש ספרי סיפורים שנכתבו בזמנינו הכתובים בארמית להנחלת לשון הארמית, ולרמ"א בהל' גיטין ובשו"ת משמע דארמית הוא כמו לשה"ק, ומש"כ המשנ"ב ס"ק סג על גט שאע"פ שכתוב בלשון לעז וכו' משמע דכל גט כתוב בלשון לעז, וא"כ ארמית אינה כלשה"ק, אבל יש לפרש דאדרבה ר"ל לא מיבעי סתם גיטין שיש היתר מחמת לשה"ק אלא אפי' אם כתוב בלשון לעז יש היתר מחמת שיש ללמוד ממנו וכו', ואגב אורחא נעיר דהמשנ"ב לא הזכיר שמותר לקרוא בגט אלא לטלטלו שיכול ללמוד ממנו דיני הגט, ואפשר דההיתר הוא רק במתכוון ללמוד דיני הגט, ובלשה"ק לא הזכיר שצריך שיתכוון, להדעות המתירים לשה"ק, ואולי הוא משום שבוזה לומד הלשון גם בלי כוונה משא"כ בדיני הגט שלומד רק אם ידקדק בגט).

לגוף דין לשה"ק בשבת לכשלעצמו (עכ"פ בלא צירוף נוסף, ועי' להלן מה לגבי צירוף של ספרי חכמות) המשנ"ב ס"ק סד הביא שהרבה אחרונים אוסרין, ומשמע שכך סבר לעיקר

הדין.

מש"כ המשנ"ב ס"ק סג בעיתון שהרבה אחרונים אוסרין משום שיש בהם ידיעה מענייני משא ומתן עדיין אינו דומה לגמרי למבחן מכיון שבמבחן אין הדבר ניכר שלומד לשם מבחן אם אין הלימוד דבר על משהו האסור בשבת (כגון לימוד נהיגה), אבל עדיין יל"ע בזה, דמצד שני עיתון יותר טוב לענין שיש שם ידיעות הטובות לשבת, משא"כ לימוד זה כולו לשם המבחן.

לגבי לימוד חכמות נוהגים להקל ויר"ש יחמיר (משנ"ב ס"ק סה).

ולא נחית המשנ"ב לדון בענין ספרי חכמות הכתובים בלשה"ק דמשמע בד"מ שזה עיקר המנהג להתיר בזה, שיש בהם ב' צירופים שהם ספרי חכמות ושהם בלשה"ק.

וקצת פלא דלא נחית לדון בדבר הנידון בד"מ, אם כי אינו מפורש להדיא בד"מ שם.

וכמו כן קצת פלא דלגבי ספר יוסיפון וכיו"ב נחית המשנ"ב לפרש דהיתר הוא גם בלשון לעז וכן לגבי גט נחית לזה, ואילו לגבי ספרי חכמות לא נחית לנידון באיזה לשון הם כתובים.

וא"כ מסתימת לשונו לכאורה משמע דמה שנהגו היתר הוא אפי' בלעז (וכן מוכח מדבריו על האצטרולו"ב שאינו לשה"ק), ומאידך גיסא יר"ש יחמיר אפי' בלשה"ק, ובזה מתיישבים כל הקושיות הנ"ל, ויל"ע.

אם הלימודים יש בהם דברי קדושה ומוסר מצד הלימודים עצמם הם היתר גמור (עי' משנ"ב ס"ק נח), רק שאם לומד לצורך חול יש בעיה של הכנה לחול ולצורך מלאכה וסייר נכסיה, ובפשטות סי' שז סק"ט ומשנ"ב סק"מ והכרעת המשנ"ב וביאור הלכה ריש סי' שו (דלא כהחי"א שהביא שם) אם אינו ניכר להדיא שעושה לצורך חול מותר.

ובמשנ"ב סי' שמ סקכ"א הזכיר ג"כ איסור לילך לבית גוי בשבת בכוונה בשביל ללמוד ממנו אומנות אפי' אם אינו מדבר עם הגוי, ונראה דהאיסור שם כשהמלאכה היא אסורה בשבת (וכאן בלאו הכי אסור לקרוא מתוך הספר אם הספר מלמד מלאכה האסורה בשבת כמבואר בפוסקים) וגם אפשר שהאיסור שם משום דמוכחא מילתא כמו שציין שם המשנ"ב לסי' שו ס"א דמיירי שם האיסור לדעת המשנ"ב רק היכא דמוכחא מילתא, אבל באקראי שהתיר המשנ"ב בסי' שמ מותר משום דלא מוכחא מילתא, ויל"ע.

לסיכום בלימודים עצמם (בלא שלומד למבחן) יש ג' דרגות, אם הם עם דברי ירא"ש הם היתר, אם הם דברי חכמה המנהג להקל ויר"ש יחמיר, אם הם לימודי נהיגה וכדו' מדברים האסורים בשבת אסור.

ומצד מה שעושה להכין למבחן, אם אין ניכר שעושה למבחן, ובפרט אם יש בלימודים אלו גם תועלת והנאה לעצמו, נראה דמצד זה אין איסור, אבל עדיין יש להסתפק אם על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ידי שלומד רק למטרת מבחן חשיב כלומד לצורך דבר האסור בשבת או שלומד בשבת דבר שאין בו תועלת עצמית לשבת, ולפי מה שנתבאר מצד שטרי הדיוטות יש מקום לומר שאינו נחשב שטרי הדיוטות ומצד סייר נכסיה בשבת לחול הכרעת המשנ"ב שאין איסור כשאינו ניכר (ולענין הנידון מסי' שמ שיש שהבינו שכוון שקובע עצמו אסור אבל לא נמצא דין כזה להדיא אלא יותר נראה שהוא מחמת שמוכח כמו שנתבאר לעיל).

וכן לגבי הכנה אם אינו מוכח שרי כמבואר במשנ"ב סי' רצ סק"ד (בפרט אם נהנה בשבת מהלימוד).

והנה בגוף שי' המשנ"ב שהכריע בבה"ל ריש סי' שו דאיסור סייר נכסיה הוא רק במוכחא מילתא, הנה חלק מעיקר הכרעתו של המשנ"ב לזה הוא משום שסבר שאיסור זה הוא מדרבנן כמבואר בדבריו שם, אבל כבר העירו דבתוס' שבת קנ ע"א ד"ה ודיבור נקטו שהוא דאורייתא, וכך הבין בדבריהם הפמ"ג סי' שז מש"ז סק"א, אולם הרע"א על התוס' שם נקט דאינו דאורייתא, ומה שהביא החת"ס בחו"מ סי' קפה דברי הרמב"ן עה"ת ויקרא כג כד עי"ש, והובא גם בריטב"א ר"ה לב ע"ב, ברור שאין כוונת הרמב"ן לעשות כל הדרבנן לדאורייתא אלא לברר כוונת התורה ורצון התורה, ומ"מ לגוף הבה"ל הנ"ל להסוברים שאיסור זה הוא איסור דאורייתא יש קצת מקום לחוש להחיי"א וכך בכה"ח סי' שו סק"ב נקט כהחיי"א, אם כי הבה"ל צירף גם שאין הכרח שיש דעות ראשונים האוסרים, אבל אפשר שעיקר הקולא בזה הוא בצירוף מה שכתב קודם לכן דלבאו הכי מאחר שיש מקילים והוא דרבנן יש לנו לילך אחר המקילים.

ומ"מ לכו"ע אינו טוב לעסוק בזה בשבת, כמ"ש השו"ע סי' שו ס"ח דאפי' הרהור טוב שלא להרהר בעסקיו בשבת, וכמעשה באותו חסיד בגמ' בשבת וכדאמרי' במכילתא פ' יתרו והובא בפוסקים דבשבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה.

בארץ ישראל שהיו קוראים התורה בשלוש שנים (מגילה כט ע"ב) האם היו מקפידים על תקנת עזרא על זמן קריאת פרשיות הקללות (שם לא ע"ב)

משמע שכן, דהרמב"ם בפ"ג מהל' תפילה ה"א כ' דהמנהג הפשוט להשלים התורה בשנה אחת ויש מי שמשלים התורה בג' שנים ואינו המנהג הפשוט, ובהל' ב' כתב דעזרא תיקן שיהיו קוראין קללות שבספר ויקרא קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר"ה ושהמנהג הפשוט שיהיו קוראין במדבר סיני קודם עצרת וכו' ע"כ.

ברמב"ם

ומשמע שם בה"ב שיש תקנת עזרא ובאופן קיום תקנת עזרא יש המנהג הפשוט, ומאידך גיסא מבואר לעיל דיש המנהג הפשוט לענין לסיים התורה בשנה או בג' שנים, ויש המנהג

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שאינו פשוט, ומשמע דתקנת עזרא אינו סותר המנהג שאינו פשוט.

ואע"פ שיש לומר דמה שתקנת עזרא אינו סותר המנהג שאינו פשוט הוא רק לענין מנהג אחר שאינו פשוט לקיים תקנת עזרא כפשטה (לקרות הקללות שבתו"כ קודם עצרת וכו') ולא לקרות במדבר קודם עצרת וכו' וכמ"ש הרמב"ם שם והתוס' במגילה שם שכך נהגו עכשיו, אבל המנהג שאינו פשוט דלעיל (לסיים התורה בג' שנים) תקנת עזרא סותרת לו, מ"מ מאחר והביא המנהג שאינו פשוט דלעיל כמנהג שאינו טעות וחשיב מנהג (ולא משמע שאסור לעשותו) ואחר כך הביא תקנת עזרא א"כ משמע דתקנת עזרא היא לכל המנהגים.

ואע"פ שיש לטעון דמעיקרא תקנת עזרא נתקנה רק למי שנוהג כמנהג בבל (כמו שאכתוב להלן בדרך אפשר לדעת המאירי) ק' חדא דהלשון עזרא תיקן להם לישראל במגילה שם משמע לכל ישראל ולא למנהג מסויים, ועוד דסדר הדברים בהרמב"ם לפי זה אינו מדויק, דהרי הרמב"ם סיים בהלכה א' במנהג שאינו פשוט לסיים התורה בג' שנים ומיד כ' אחר זה שעזרא תיקן וכו' ולכל הפחות היה לו לפרש דבריו שלפי המנהג הפשוט תיקן וכו', וגם הלשון מגומגם דהרי שוב קאמר אחר כך דהמנהג הפשוט הוא לסיים במדבר קודם עצרת וכו', והרי כל התקנה הוא רק להמנהג הפשוט.

ומ"מ אי משום הא יש לומר דלעולם התקנה היתה רק לפי המנהג לסיים שנה שהי' בזמן חז"ל ועכשיו תקנה זו נשתנתה ע"י המנהג הפשוט שמסיימים במדבר קודם עצרת וכו'.

אבל עדיין המשמעות הפשוטה שעזרא תיקן להם וכו' הוא לכל המנהגים שנזכרו עד עכשיו.

ומיהו הראוני דבמאירי בקרית ספר מאמר ה' ח"א (וציין לו במקורות וציונים על הרמב"ם שם) דבני א"י לא היה שייך להם תקנת עזרא הזו של זמן פרשיות הקללות.

ודבריו דחוקין מאוד, דהרי עזרא העמיד וייסד היישוב בא"י ולא היה יישוב לפניו והוא הביאם ויסדם, ולמה נתקבלה תקנתו רק בבבל.

ועוד דהרי כל שאר תקנותיו נתקבלו בכל מקום ולמה תקנה זו נתקבלה רק בבבל, ודוחק לומר דהתקנה מעיקרא נתייסדה רק עבור המנהג שמסיים בכל שנה את התורה.

ובפנ"י בסוף מגילה כתב דלא קיימא לן כבני מערבא דמסקי אורייתא בתלת שנין אלא כרשב"א דעזרא תיקן להם לישראל וכו', ומשמע מדבריו דהך ברייתא דרשב"א בן אלעזר אתיא כבני בבל ולא כבני מערבא, וא"כ יש לומר דבני מערבא סבירא להו דמעולם לא תיקן עזרא דבר זה, ע"ד מה שתי' בגמ' בריש הגוזל עי"ש ובדוכתי טובא.

ובתירוצו האחרון שם דרך בדרך אחרת עי"ש ולא נתבאר שם לתי' האחרון האיך מיישב תקנת עזרא לפ"ז עי"ש.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויעוי' עוד בשו"ת בית דינו של שלמה או"ח סי' יב.

הוספה ממה שכתבתי בחידושי הש"ס בבחרותי:

לא ע"ב, בספ"ד, עזרא תיקן להן לישראל כו' לעיל [כט ע"ג] אמרי' דבני מערבא מסקי לאורייתא בתלת שנין, וצ"ע א"כ היאך מקיימין תקנת עזרא הזו, והנה יש לחקור בגדר תקנה זו אם התקנה לקרות הפרשה רק דכיון דבלא"ה חל בזמן ההוא הן חסר הן יתר מקדמינן ליה או מאחרינן ליה לפי הצורך, או דלמא דעיקר התקנה הי' על קריאה"ת של השבתות שכשקורין פרשיות אלו יקראום בזמן זה, והנה לצד ראשון צ"ל שבאמת בני מערבא היו מוציאים ב' תורות וקורין בפרשיות אלו כשאר קריאת מועדות ולצד השני ג"כ ניחא דהתקנה הי' דוקא כשקורין שם דלא יקראו בזמן אחר אלא קודם עצרת ור"ה אבל אם אין מחזיקין שם אי"צ, ויותר מראה כהצד הב' דלהצד הא' הו"ל למחשביה בהדי קריאת מועדות.

שוב כתב אלי מרן הגר"ק שליט"א (במכתב) דתקנת עזרא מתחילה היתה פעם בג' שנים והיינו כיון דעזרא היה בא"י ששם המנהג פעם בג' שנים א"כ התקנה לא היתה ליותר מפעם בג' שנים ולפ"ז למנהגינו שקורין סדר שלם כל שנה מן הדין היה להקפיד שיארעו הקללות בסדר זה רק פעם בג' שנים ואעפ"כ אנו נוהגין רשות וכן משמע בפשטות מן הדברים א"נ עתה נשתנית התקנה דאחר שקורין כל שנה ממילא יש חיוב להתאים הקריאה לזמן.

מלך נזיר האם יסתפר או לא

שאסור לו להסתפר, חדא דנזיר עשה ול"ת הוא כדאמרי' בפ"ק דיבמות ה' ע"א וברש"י שם, דכתיב קדוש יהיה גדל פרע וכתיב תער לא יעבור על ראשו, ואילו מלך שיסתפר בכל יום אינו אלא עשה מדברי קבלה דילפי' לה בספ"ב דסנהדרין כב ע"ב מדכתיב מלך ביפיו תחזינה עיניך, והרי דברי קבלה לא דחי ד"ת, ועוד דאפי' עשה מד"ת אינו דוחה עשה ולא תעשה כמ"ש בבמה מדליקין שבת כה ע"א כ"ש שעשה מדברי קבלה אינו דוחה עשה ול"ת מדברי תורה.

ועוד דאפי' אם היה מלך ביפיו עשה מד"ת ונזיר היה רק ל"ת מד"ת, אפי' אם כך היה, עדיין לא היה היתר למלך להסתפר מחמת כן, דהרי אפשר לקיים שניהם כדריש לקיש לקיים יופי המלך בענין אחר, וגם לא ניתן מן הכתוב קיצבה וגדר לדין זה של מלך ביפיו, ודוחק לומר דהכל לפי מה שהיה נראה לחכמים אלא אפשר שהתספורת מעיקר דברי קבלה הוא הידור במצוות מלך ביפיו תחזינה עיניך ואינו לעיכובא, ומ"מ המשמעות היא שהוא לכה"פ חובה מדרבנן דומיא דחובה גבי כהנים בסנהדרין שם.

לענין מה עשה אבשלום שרצה למלוך כשהיה נזיר עולם כדאי' בפ"ק דנזיר דף

נראה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ד ע"ב, אין הכרח כ"כ לדון מה רצה אבשלום לעשות, דבלאו הכי הרי היה רשע גמור ועבר הרבה עבירות כדמפרשי קראי, ואם נדון רק במה שבא על פלגשי אביו לחוד הרי נמצא יותר ממנין עבירות שעבר או שעכ"פ יש לדון בהם, א' שבא על אישה בלא כתובה, ב' שבא על אשה בלא ז' ברכות (עי' תוס' פ"ק דכתובות בשם מס' כלה), ג' ד' יש לדון מצד אשת איש ואשת אב, ועי' מה שכתבתי בזה בחידושי פשר דבר על מדרש חדש, ה' שבא לעיני אנשים, ו' יש לדון מטעם גזילה עי' בגמ' פרק בן סורר בבן נח, וגם בבן ישראל יש לדון אם מ"מ יש בזה לא תגזול עכ"פ מצד המצוות השכליות שהזכירו הראשונים, וכ"ש אם אוסרה על בעלה, ויש לדון גם בפלגש בכ"ז, ז' מרידה בכבוד אב, ח' מרידה במלכות דחייב מיתה, עי' מגילה יד ע"ב וסנהדרין מט ע"א, ט' מרידה במלכות דוד דלהרמב"ם הוא איסור בפני עצמו, עי' בפירושו לפ' חלק, י' ביאה ביום, י"א ביאה בחוץ, י"ב ביאת זנות בלא קידושין, י"ג ביאה בלא שידוכי (עי' קידושין יב ע"ב), י"ד חילול השם, ט"ו אונאת דברים לאביו ולנשים, וכ"ז יש להכפיל בכל העשר נשים.

ולא לחינם אמרו בגמ' בפ"ק דסוטה שהוצרך דוד להעלותו מז' מדורי גהינם. ומה דבפ"ק דנזיר שם למדו מזה דינים של נזיר עולם אפשר דרק מה שטרח קרא לפרש מנהגו נלמד מזה דינים של נזיר עולם, או עכ"פ מה שדיבר עם דוד שבוזה בודאי נהג מנהג כשרות ועכ"פ מה שאמר אשר נדרתי וגו' שמשמע שעשה בדרך כשרות מצד הדין.

לגבי הנידון האם מותר למלך לקבל על עצמו נזירות, דהיינו האם מותר לנדור נדר שימנע מעצמו לקיים מצוה, יש לדון בגדרי חיוב זה של מלך מסתפר בכל יום, דבפשטות הוא עכ"פ חיוב דרבנן דומיא דכהן הנזכר בסנהדרין שם שהוא חיוב תספורת עי' בסוגי' בתענית ג"כ, וממילא נכנסים כאן לנידון האם מותר לנדור נדר שעל ידי זה יפטר ממצוה דרבנן, ובפוסקים מבואר שאסור, עי' ש"ך יו"ד סי' רלט סק"כ, ולכן לכאורה אסור למלך לנדור נדר כזה, ואע"פ שמבטל מעצמו גם יין מצוה כמבואר בסוגיות בפ"ק דנזיר, מ"מ שם יש ריבוי מן הכתוב מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיון הרשות וגם שם מצוותו בכך (עי' בפ"ק דמנחות דף ה'), והתורה גילתה שמותר לנדור נזירות כזו (וגם למ"ד נזיר חוטא אין זה כדרגת איסור גמור כשאר לאוין שבתורה) משא"כ כאן יש מקום לומר שאסור.

לגבי אם מותר למנות מלך שהוא כבר נזיר, הנה זה ברור שקבלת הנזירות כאן היתה בהיתר (ועי' בסוגי' בספ"ק דהוריות גבי חטאו עד שלא נתמנו, וכאן הוא כ"ש), וגם זה ברור שהמינוי חל, רק דיש לדון אם מותר מלכתחילה למנות מי שלא יוכל לקיים התספורת שבכל יום, ואפשר דכיון שקבלת הנזירות היתה בהיתר סגי בזה, ויתכן שיהיה המלך מחוייב להתיר נדרו כדי שיוכל לקיים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

התקנה, עי' ש"ך שם שכ"כ בשם הב"ח בשם המהרש"ל בשם הכרעת רבותינו, ואולי יש לחלק שכאן הנדר היה בזמן היתר, עי' תענית יב ע"א וט"ז יו"ד סי' רטז סק"ג וש"ך שם סק"א, ושם בסי' רלט הנ"ל לא מיירי הש"ך להדיא לכל היותר אלא בכולל דברים המותרים עם האסורים אבל לא בהיתר גמור שאפי' אינו שוגג, ומ"מ נראה דמאחר דחיובא רמיא עליה עכשיו לקיים ורק אינו מקיים מחמת הנדר צריך להתיר נדרו, וממילא יוכלו למנותו ויצטרך להתיר נדרו, וצריך להתיישב בכ"ז.

למה נקרא אליהו הנביא חמדת לבני (בפיוט אערוך מהלל לברית מילה)

יערי'

בגמ' בעירובין ע"פ הפסוק בסוף מלאכי (פרק ג) שעתידי לבוא ולבשר על הגאולה קודם שיבוא משיח (ועי' גם סוכה נב), ולפ"ז יתכן ליישב המקור ללשון חמדת לבני משום שהוא מחמד כל לב שכבר יבוא ויבשר הגאולה (עי' תדא"ר יג), וכמו שיסדו כמה פיוטים על ענין זה גופא למוצ"ש במהרה יבוא אלינו וכו'.

ויתכן לבאר עוד דאליהו עתיד לברר כל ספיקות כמ"ש יהא מונח עד שיבוא אליהו, וכמ"ש בשבת פרק שמונה שרצים אם יבוא אליהו ויאמר וכו', והתורה נקראת חמדה כמ"ש ואת כל מחמד עיניך וכו' (מלכים א כ, ו) זה ס"ת (סנהדרין קב ע"ב, שמו"ר ג ח), וכמ"ש ידו פרש צר על כל מחמדיה (איכה א, י) זה ס"ת (יבמות טז ע"ב, איכ"ר א לח), וכמ"ש (תהלים יט, יא) הנחמדים מזהב ומפז רב.

ויש בנותן טעם להביא בזה התרגום דהפטרת ת"ב עה"פ (ירמיה ח, כב) הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם, דמתרגמי' הלא מחמיד הויתי לאולפניה דאליה נביא דמגלעד דפתגמוהי אינון אסותא.

מה שאיטר מניח תפילין על יד ימינו האם הוא לכתחילה או גם לעיכובא בדיעבד

הנה

לפי עכ"פ ב' מג' הטעמים שנאמרו בגמ' מנחות לז ע"א על שמאל (היינו השתיים שהובא במשנ"ב), בין לפי הטעם דדרשי' ידכה יד כהה ובין לפי הטעם דדרשי' וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, לפי ב' הטעמים באיטר הוא להיפך, וכמו שבאינו איטר אם לא קיים הטעמים הללו על ידי שהניחם בימין לא יצא ה"ה גם באיטר אם הניח בשמאל לא קיים ב' טעמים אלו וממילא לא יצא.

(ולפי הטעם הראשון במנחות לז ע"א דיד משמע שמאל יהיה צריך לחקור על ימין שהובא בפוסקים דהוא שמאלו דאיטר ממילא יש לדון לענייננו, ואם נימא דיד שאינה ימין יש לאיטר רק אחת א"כ גם לפי טעם זה הראשון לא שיי לומר שיוצא ידי חובה בימין שלו שהוא שמאל כל אדם, דאם היא נקראת יד סתמא א"כ השמאל ידיה דהיינו ימין כל אדם לא תיקרא אצלו יד סתמא ודוק כי קיצרתי)

וכן הביא המשנ"ב סי' כז סקכ"ד בשם חוט השני, ובבה"ל שם הוסיף דאמנם יש מי שלמד בדברי בעל העיטור שיצא, אבל הקשה על זה שאינו מוכרח בדברי בעל העיטור, וגם הביא דברי החוט השני שלמד בבעל העיטור כמו שכתב במשנ"ב שלא יצא ושהוכיח כן בראיות (ולא עיינתי בפנים החוט שני).

ולהשלמת הדברים אביא מתחילה לשון הבה"ל, וז"ל, ודבריו (של מי שכתב בדעת בעל העיטור שמכשיר באיטר בשמאל כל אדם) אין מחוורין דכונת הבעל העיטור מש"כ שם דלא גרע מתפילין ר"ל אחרי דבתפילין דינא הכי דמניחן בשמאלו שהוא ימין כל אדם עכ"פ לענין לולב בדיעבד יצא בזה אבל בתפילין גופא בודאי אם היפך והניח בימינו שהוא שמאל כל אדם אפילו בדיעבד לא יצא דבאיטר שמאל ידיה הוי כימין כל אדם ע"כ.

והנה לפי הפירוש שדחה שם בבה"ל בדברי בעל העיטור (הל' תפילין ח"ה נט ע"ד המובא בב"י סי' תרנא סוף ס"ג) נמצא לכאורה דיצטרך לצאת לדבריו בכוונת בעל העיטור שבאיטר היה טוב יותר יניח בשמאל כל אדם, דוק ותשכח, וזה הרי ודאי אינו דהרי בגמ' (מנחות לז ע"א) מבואר לא כן וגם בעל העיטור גופיה שם קאמר לא כן, ומאחר דבודאי שאין כוונת בעל העיטור כן א"כ אי אפשר לפרש בדבריו דלענין תפילין שייך הנחה לאיטר בימין כל אדם, דזה לא נזכר בדבריו כלל אלא רק נזכר שאפשר ללמוד נטילה בלולב באיטר בימין כל אדם מהנחת תפילין באיטר בימין כל אדם.

ויש להוסיף עוד דלכאורה דבר ברור הוא שבעל העיטור גופא לא יסבור שאיטר שייך להניח תפילין בשמאל כל אדם, דהרי בעל העיטור קאמר טעם למה בתפילין עיקר הדין באיטר נאמר להניח בימינו בשינוי מכל אדם, ובלולב עיקר התקנה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נאמרה ליטול בימינו ככל אדם, וקאמר דתפילין כיון שהם דאורייתא לכך עשו כן משא"כ תפילין לא שינו מכל אדם, ומבואר מדבריו דתפילין שהם דאורייתא לא עשו מה שהיה צריך לעשות מצד הסברא, והביאור בזה הוא משום שאם הוא דאורייתא ממילא לא שייך לומר בזה סברא שכך ראוי יותר להשוות כולם לימין כל אדם, אבל בלולב אע"פ שנטילתו מדאורייתא אבל אינו מדאורייתא באיזה יד יטול לכך עבדי' מאי דשפיר טפי מסברא.

עכ"פ מבואר שאם היה שייך לומר שאיטר יניח בשמאלו ככל אדם הו"א כן לולא שמדאורייתא האיטר צריך להניח בימינו, ומדאורייתא היינו בד"כ לעיכובא (ונצטרך לדחוק להך שיטה שהביא הבה"ל [והמל"ה] בדעת בעל העיטור דבתפילין ר"ל בעל העיטור שרק לכתחילה מדאורייתא הוא לעיכובא, ולזה אין שום מקור בדברי בעל העיטור כמו שנתבאר).

מה הטעם שבסעודת עיבור החודש היו מעלים רק פת דגן וקטניות ולא בשר ויין

עי' ביד רמ"ה סנהדרין ע"ב שהביא כמה טעמים לזה:

(א) שמא יאכלו אכילה גסה וישתכרו ולא יעיינו בדבר כראוי.

שלא לבייש את מי שאין לו, ועי"ש עוד, ולפי תירוצו זה לא היה בא מממון הציבור אלא מממון היחידים או שכל אחד היה מעלה לעצמו (ועי' בסוגי' שם לענין הבן סורר שהעלה לעצמו ויכול להתפרש לפי ב' הצדדים, דלפי הצד שלא כל אחד מעלה לעצמו תתפרש הקושי' שם היאך היה לו בשר ויין ובתי' מתרצי' שעשה הבן סורר שלא כנהוג, ולפי הצד שכל אחד מעלה לעצמו מקשה שהרי גם אם העלה לעצמו הרי אין מעלין בשר ויין ומתרץ שבזה עשה הבן סורר ומורה שלא כנהוג שהעלה בשר ויין).

(ג) כדי שתהיה העלייה לשמה, כלומר שלא יעלו למטרת הסעודה לכן לא הביאו בשר ויין לסעודה, ויש לציין שכיו"ב אי' בפסחים ח' ע"ב מפני מה אין פירות גינוסר וחמי טבריא בירושלים כדי שלא יאמרו עולי רגלים אלמלא עלינו בשביל זה דיינו (וע"ע שבת קמז ע"ב), וכעין פירוש זה של הרמ"ה כתב גם הרש"ש שם מדנפשיה.

(ב)

הרוצים לצאת ידי חשש ב' השיטות בניקוד זכר בפרשת זכור מה יכפלו בפסוק

בשם

הגראי"ל שטינמן הובא שלא לכפול הכל, כיון שאם כופל הכל יצא בודאי ידי חובה בקריאה ראשונה ואחרי שכבר יצא אינו יכול להדר שוב, כלומר דלפי הצד שהפעם הראשונה שקרא לא היה בניקוד הנכון אינו יכול להשלים אחר כך הניקוד הנכון, מאחר שכבר יצא בדיעבד.

ואמנם לגוף הדברים יל"ע אם לא שייך לצאת שוב, ועי' תוס' ר"ה כח ע"ב, וגם תלוי בנידון אם מדאורייתא יש זמן לזכירת עמלק, מ"מ בתקנה דרבנן ודאי יש תקנה של פרשת זכור פעם אחת, ועכ"פ מכיון שיש כאן צד להחמיר לכן טוב לחוש לזה.

ומ"מ יש לציין דלא יכפול רק מילה אחת, דהבה"ל מסתפק מי שכופל בק"ש מילה אחת אם יצא אפי' בדיעבד לפי שי' חלק מהראשונים, ואע"פ שבדיעבד נהגו להקל בזה, ובפרט שכאן יש מקום לטעון שמתקן את עצמו מספק ואולי יש מקום לצדד דבזה לא מיירי הבה"ל, מ"מ טוב לחוש לזה ולכפול כל המשפט ולא רק מילה אחת, שאז יש צד שהמשפט מאבד המשמעות (דלכל היותר גם אם נימא שיש משמעות כל שהיא לזכר זכר לא משמע אלא זכר של הזכר, וזה לא כתוב בתורה).

פירורים פחות מכזית במקום שאין מצויין בעלי חיים מה דינם בשבת

**בשם
ע"**

או"ח סי' שח סכ"ז שפירורים שאין בהם כזית מותר להעבירם מעל השולחן, ופירש שם המשנ"ב שמפני קטנותם סתמא עומדים רק למאכל בהמה ועופות, ומשמע מזה בפשטות שאם אין שם בהמה ועופות פירורים אלו נחשבים מוקצה, וכמבואר בשו"ע שם סכ"ט שאם אין מצויים בעלי חיים כאלה ואין לו ממינים אלה ויש שם מאכל הראוי לבעלי חיים הללו אסור לטלטלו בשבת.

(ואע"פ שהיה אפשר לדחוק שרק כאשר מצויין בעלי חיים הם מיוחדים להם וכאשר אין מצויים בע"ח אין מיוחדים להם, מ"מ א"א לומר כן, דהרי אי' במשנה מעבירין מלפני השולחן פירורים פחות מכזית מפני שהוא מאכל בהמה, ומשמע שמאכל אדם הוא בודאי שלא, וגם דאיכא למ"ד בגמ' דכל מידי לחזי לאיניש לא מקצי לבהמה, וממילא לא מסתבר שדבר שאם אין בהמה ראוי לאדם אם יש בהמה לא יהיה נחשב ראוי לאדם).

ומה שיש בעלי חיים הפקר שמסתובבים אינו מועיל להחשיבן מאכל בהמה, שהרי אסור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להאכילם בשבת (תהלה לדוד סי' שכד סקי"ד וחוט שני ח"ג פס"א סוף סק"א, ויש להוסיף דגם בשו"ע סי' שח סכ"ט לכאורה מבואר כן דהרי כתב השו"ע שאם אינם מצויים אז אם יש לו מותר ואם לאו אסור ומשמע שאם אינם מצויים ויש רק בהפקר אינו מתיר), ובכלל הפקר יש שכתבו להתיר משום שיכול להאכילו בשבת שמזונותיו מועטים (תהלה לדוד שם ע"פ השו"ע שם, וכ"כ בשלמי יהודה פ"ז סק"ו בשם הגריש"א).

היוצא בזה שיש ג' אופנים להחשיב הפירורים כראויים לאכילת בהמה:

(א) אם מצויים בע"ח האוכלים פירורי לחם (מלבד בע"ח של הפקר), ולא צריך דוקא שיהיה לו אלא מספיק שמצויים רבים שמגדלים בע"ח כאלה (ראה מנח"י ח"ז סי' טז וחוט שני שם, וכן מוכח מלשון השו"ע סי' שח סכ"ט).

(ב) אם יש לו עצמו בע"ח שאוכלים פירורי לחם, אף אם אינם מצויים.

(ג) אם יש כלבי הפקר יש מתירים.

כמו כן יש אופנים אחרים שמותר לטלטלם אפי' אם אין ראויים כלל למאכל בהמה (כמבואר בשו"ע סי' שח סכ"ז).

(א) אם יש פת על השולחן מותר להגביה משום שהם בטלים לפת.

(ב) אם צריך למקום השלחן.

(ג) כמו כן יש בטלטול בגופו יש פוסקים שמתירים לטלטל ותלוי במחלוקת הפוסקים באופנים מסויימים (והרחבתי הדברים בתשובה ד"ה "האם מותר לתלות דבר" וכו' ועוד בד"ה "סיר מוקצה המונח" וכו'), כמו כן לענין טלטול מן הצד (כגון על ידי כלי) יהיה גם תלוי במחלוקת (ראה בתשובות הנ"ל) אלא שההיתר של טלטול מן הצד הוא רק לצורך דבר המותר (כגון שצריך לקחת דבר היתר שנמצא מאחורי המוקצה) ונתון זה לא שייך בענייננו בד"כ.

(ד) על ידי ניפוח נזכר היתר ברמ"א סי' שח ס"ג.

ועי' בחוט שני ח"ג פ"ס סק"א שכתב ג' אופנים שפירורים לא יהיו מוקצה גם כשאין בהמות מצויות:

(א) אם שומר הפירורים לאכלם.

(ב) בשעת הסעודה גופא (אבל אחר הסעודה משמע במשנה הנ"ל ובשו"ע סי' שח סכ"ז שהם מוקצה דהרי קאמר מעבירין מלפני השלחן, וזה בד"כ לאחר הסעודה כשבאים לפנות).

(ג) פירורי עוגה הדרך להחשיבן לאדם גם בפחות מכזית.

כמו כן [נזקף על דברי החוט שני הנ"ל] יש לדון דאפשר כשמצטבר כמות של פירורים יחד שיחד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הם יותר מכזית יש לדון בזה, דמחד גיסא בסי' קסח ס"י לגבי דיני המוציא לפי הפרטי דינים שנתבארו שם אין צירוף בין כמה חתיכות פחות מכזית, ומאידך גיסא בסי' קפ סק"י הביא המשנ"ב דעה דרק כשאין צירוף פירורים יחד לכזית אז אין בל תשחית אבל לולי כן יש בל תשחית כמו שהיה כזית בחתיכה אחת, והוא דעת המהר"ם גלאנטי בחדסד לאברהם המובאים שם בשע"ת בשם הברכי יוסף, וכאן לכאורה יש לדמותו לדיני בל תשחית ולא לדיני ברכת המוציא דגם מה שהוא מזונות אין נפסל ממאכל אדם, ובאמת בכל הסוגיות שדנו על חתיכות שאין בהם כזית בברכות לז ע"א וע"ב דוחק לומר דכולם אין חשובין מאכל אדם אלא רק אם חישב עליהם, ואם נימא דהפירורין מצטרפין אם הם יחד נחא. (והמשנ"ב בסי' שח שם ציין לדבריו בסי' קפ, וכנראה רצה לרמוז לנידון זה)

האם תגלחת מצורע ולויים הוא בתער דוקא ומה הדין בלייזר

גם מצורע וגם לוי מגלח בתער בלבד.

מקורות:

תגלחת מצורע פשיטא שהוא רק בתער, וכדמבואר בפ"ק דיבמות ה ע"א שתגלחת מצורע הוא באופן שעובר איסור בזקנו אם לא היה מצורע, ומזה יליף בגמ' בנזיר מא ע"א שצריך שיהיה דוקא באופן של גילוח שיש בו השחתה דלרוב ככל הפוסקים רק בכה"ג עובר איסור בזקן, (ולפי מה שביארתי בתשובה אחרת בארוכה, אין מהראשונים מי שחולק על זה, והאחרונים שלא כתבו כן דבריהם צע"ג), ולכן פשיטא שבלייזר אי אפשר לגלח מצורע כיון שאינו דרך גילוח כמו שנתבאר בתשובה אחרת שלייזר לא מקרי דרך גילוח אלא השחתה בלא גילוח.

וגם לגבי תגלחת הלויים כתיב והעבירו תער על כל בשרם, ולוי ומצורע שגילחו שלא בתער תנן בנגעים פ"ד מ"ד לא עשה ולא כלום, ולייזר אינו תער וגם אינו דרך העברה, וכן מבואר בנזיר דף מ' שאפי' סך סם המעביר השיער לא עשה ולא כלום, ובא לאשמעי' דאפי' שהוא כעיו תער נמי לא כמ"ש התוס' שם, והטעם כ' המפרש שם כיון שאינו תגלחת, ואפשר דלשון העברה מפרש תגלחת, וצ"ע, אבל לכאורה משום שאינו תער, כפשטות הפסוק והמשנה שהובאו בגמ' שם, ועוד כתב רש"י בשם ר"מ הדרשן בר"פ בהעלותך שהזקיקן הכתוב תגלחת כמצורעים, ומשמע שסבר דבעי' כמצורע ממש, ועפ"ז דרש דרשתו, וכן במשנה והגמ' הנ"ל מבואר שהשוו מצורע ולוי לענין מין הגילוח שצריך שיהיה בתער.

וגם משמע ברש"י שמגלח הכל כמצורע, ללא יוצא מן הכלל, וגם אם הראב"ע סבר שלוי לא גילח כדלעת כמצורע (וגם במצורע הוא פלוגתא דתנאי כמה מגלח, וקי"ל מגלח כדלעת, ומ"מ לכו"ע בעינן תער), מ"מ בתנחומא ר"פ קרח בדברי קרח המובאים שם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בתלונותיו על משה ואהרן משמע שהציג קרח זה כדבר משונה מאוד בתגלחת זו, ומשמע דמגלח כדלעת כמצורע ודלא כמו שיש צד שלא גילח הכל.

האם על מגיד שיעור למחות בתלמידי שיעור פושרים בשמדברים נגד בני תורה

על

פי רוב הדיבור אינו מועיל אלא מזיק, וכדאמרי' בסנהדרין לח ע"ב ודע מה שתשיב לאפיקורוס אמר ר' יוחנן ל"ש אלא אפיקורוס נכרי אבל אפיקורוס ישראל כ"ש דפקר טפי, וכדאמרי' ביבמות סה ע"ב מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, רבי אבא אומר חובה, שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך, הוכח לחכם ויאהבך, וכדאמרי' בברכות סג ע"א ואם ראית דור שאין התורה חביבה עליו כנס שנא' עת לעשות לה' הפרו תורתך, וכדאמרי' בערכין תמהני אם יש בדור הזה שידוע להוכיח וכו' ושידוע לקבל תוכחה, ויעוי' בספר הליכות שני על מסכת אבות בשם הגרנ"ק שלא למחות בזמנינו בהרבה מהמקרים כשיודעים שלא יישמע וכעין זה הובא בשם החזו"א.

ויעוי' בביצה דף כ' ע"ב האי צורבא מרבנן דאמר ליה חבריה מלתא לא להדר ליה מלתא טפי ממאי דאמר ליה חבריה, ולכן בנידון דידן כאשר תלמיד מתחיל לומר דברי אפיקורסות באמצע השיעור כנגד הת"ח ולומדי התורה, מצוה לומר לו, אני מבקש שבשיעור שלי לא לדבר דברי קטגוריה בתלמידי חכמים, ולפי הענין אם יש צורך אפשר להוסיף ולומר להם שמי שרוצה לשמוע דעת התורה בזה נשמח (היינו המגיד שיעור) לקבוע עמו זמן להסביר לו הדברים.



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