



- שבוע 47 3
- 3 אמר אתה חוננתנו בשאר ימי החול במעוֹת מה דינו
אדם שקשה עליו העמידה האם יכול לשבת מיד לאחר שעולה לתורה ומסיים לברך אשר נתן לנו
- 4
האם מותר לידד להניח תפילין בלילה להתלמד שלא לכוונת מצוות תפילין (שיודע לשמור גופו ושאינו יודע לשמור גופו)
- 6
למה חשוב שברופאים לניהנם והאם הוא בכל רופא
- 8
עדים שאמרו פסולי עדות היינו באופן הפוסל השמר מן הדין (כגון דאניסי מחמת נפשות) האם כשיהיו עדי קיום יכשיר את השמר אחר כך
- 9
כלי גדול שאי אפשר להגעיל כולו בפעם אחת האם אפשר להגעיל חצי ושוב את החצי השני
- 11
האם מותר לאשה להסיר שיער הפנים בראש חדש במקום הצורך (משום צוואת רבינו יהודה החסיד)
- 12
ראובן נולדה לו בת ומסתפק אם לקרוא לה אלישבע או בת שבע
- 13
בחור צעיר ששימש בעל קורא בראש חודש שקרא במקום שנוהגים כמנהג הרווח ובמעוֹת המשיך וקרא הפסוק עולת תמיד בעליית השני והפסיקוהו הקהל במוף פסוק זה האם עשה כדין
- 14
מה מקור אמירת הפליחות והאם יש אשכנזים שנוהגים לאומרו כל ארבעים יום והאם יש דבר בקרבן שהפליחות נתקנו כנגדו
- 15
מי הם שרי שמן הנזכרים בגמרא
- 17
תשובה לאחד על השאלה אם היה חבל המכור לכמה בריות
- 18

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

האם יש מצוה לפרות נכרי מהשבי 19

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

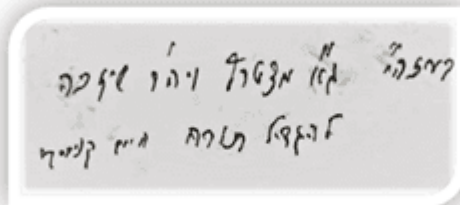
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בקו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן זצוקללה"ה
ויברלחט"א:

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



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

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

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

אמר אתה חוננתנו בשאר ימי החול בטעות מה דינו

אם

עדיין לא סיים הברכה ולא אמר אתה חוזר לראש הברכה (ע"ע בה"ל סי' רכז ופשוט), אך אם סיים הברכה לדידן אינו מעכב בדיעבד בכה"ג (משנ"ב ס"ס קח וכן מוכח כמדומה במפרשי הגמ' בסוגי' דתשלומין שרק באופן המבואר שם לא יצא יד"ח ולא מעצם מה שאינו שייך לתפילת התשלומין, אם כי יש לדחות דשם ס"ד שיצא מחמת זמן התפילה ואכמ"ל וקיצרתי), ולענין אם יש ענין להתפלל בנדבה בתנאי לצאת ידי ספק עי' בשו"ע הרב שם ובדה"ח המובא במשנ"ב משמע שאין צורך כלל ועכ"פ כשלא הזכיר בדבריו "ששת ימי המעשה" שאז הוא כמו תחינה בלבד.

ועיינתי בסידור הגרי"מ שטרן ונראה מדבריו שימשיך במקום שנזכר אפי' אם לא סיים הברכה ולא יחזור לראש הברכה, וכנראה למד דמכיון שאתה חוננתנו היא תחינה בלבד בלא הזכרת היום ממילא אינו גריעותא דאינו שינוי בנוסח אלא תוספת אריכות בברכה שזה מותר לכתחילה במקום הצורך כמבואר בפ"ק דע"ז ורש"י שם.

אולם יש לציין דנראה דלכתחילה לא יאמר אתה חוננתנו בחול, חדא דלהדיא משמע בלשון הדה"ח והמשנ"ב שם שהוא ענין דיעבד, דהרי היא תפילה המיוחדת למוצ"ש, ועוד דבגמ' ברכות לענין תשלומין מבואר דאתה חוננתנו הוא מגרע בתפילה להחשיבה תפילה של מוצ"ש, מבואר דמאחר שתקנו תפילה זו למוצ"ש חשיב כשינוי בברכה, ואף שיש חילוק בין תפילה באופן המבואר שם לשאר תפילות שאין שייך בהם טעם הפסול המבואר בגמ' שם, מכל מקום מאחר דהיא תפילה המיוחדת למוצ"ש וחשיב שינוי מהותי בברכה כנ"ל א"כ כל שלא סיים הברכה יש לחזור לראש הברכה ע"פ המבואר בבה"ל סי' רכז הנ"ל שציינתי בריש התשובה.

אדם שקשה עליו העמידה האם יכול לשבת מיד לאחר שעולה לתורה ומסיים לברך אשר נתן לנו

אם יכול לשבת ליד הקורא ישב, ואם אי אפשר יחזור למקומו וישב.

הקריא עצמה אין לשבת ומי שקשה לו יכול לסמוך ויזהר שתהיה סמיכה רפויה (שאם ינטל הדבר הנסמך לא יפול האדם) עכ"פ כשאפשר.

במקרה שיש כבוד הבריות לאדם עם כסא גלגלים שעלול להיפגע אם לא יעלוהו לתורה יש מקום לדון שאינו מעכב במצב כזה.

מקורות:

נראה דאין להחמיר במקרה כזה, דאמנם מנהגינו שהעולה אינו חוזר למקומו עד שמסיים העולה שלאחריו, כדי שלא ימנע מלשמוע הקריאה וכמש"כ המשנ"ב, אבל במקום שיש חולי או חולשה לא מסתבר שנהגו, דהרי כמה דינים חמורים מזה אינם נוהגים במקום חולי, כגון עמידה בשמונ"ע ועוד דיני עמידה, (וכאן א"צ חולה ממש בשביל זה דכל מי שיש לו צער יש לומר דבמקום צער לא נהגו), ועוד דאם יושב ליד מקום הקריאה יש צד לומר דאין מנהג לאסור לעשות כן, ולכן למעשה אם אפשרי ישב ליד מקום הקריאה עד סיום העולה שלאחריו ואז ישוב למקומו.

ולענין זמן הקריאה עצמה אם אינו יכול לעמוד אינו כדאי להעלותו, דקריאה"ת בעמידה אסמכה אקרא במגילה כא ע"א.

וכן בשו"ע סי' קמא ס"א לא הקיל לבעל בשר אלא סמיכה וכן במשנ"ב שם סק"ד לגבי חולה או זקן החמיר דוקא סמיכה שאינה גמורה ואפי' להדה"ח שהביא בשעה"צ שם סק"ד שאפשר בסמיכה ברורה וכתב דאפשר דמיירי במי שאינו יכול בלי זה אעפ"כ בישיבה לא הקיל, והמקור לזה דסמיכה מותרת למי שקשה לו הוא בירושלמי ברכות פ"א, ומשמע שישיבה לא רק דבשעה"ד גמור אפשר להחשיב גם סמיכה גמורה לסמיכה שאינה ישיבה ובמקום שאפשר להחמיר חיישי' להשיטות שהוא בכלל ישיבה.

ובמקום שיש בזה כבוד הבריות או בדיעבד יתכן דאינו מעכב להעלות אדם שיכול לברך על התורה רק בישיבה, דלא גרע מסומא שמעלין אותו אע"פ שאינו קורא בתורה דלדין בשעה"ד יוצא דבמקום כבוד הבריות סמכי' על שי' מהרי"ל דאחד מברך ואחד קורא כפשטות הירושלמי שהביא הבה"ל, וכ"ש שבנידון דידן אפי' באותו עולה עצמו קורא וקרא מיושב אינו מעכב כמ"ש המשנ"ב סי' קמא סק"א.

ואף שלכתחילה אפי' הגבאי צריך לעמוד כמ"ש המשנ"ב שם בשם השער אפרים, וכ"ש העולה המברך (גם אם נימא שאין מסתמכים על קריאתו אלא רק על ברכותיו), מ"מ כל זה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הם דינים קלים יותר מדין סומא שאינו קורא בתורה, וכשהקילו בסומא משום כבוד הבריות לכאורה יותר יש מקום להקל מצד שהעולה המברך יהיה בישיבה.

ועי' בתשובות הגרי"מ שטרן מה שדן לענין ש"ץ בכסא גלגלים.

במקרה של שאלתך שאתה כהן ואין לוי וקשה לך מאוד לעמוד שני עליות וגם לא מספיק לך ההסתמכות, הדבר הטוב במצב זה ע"פ הלכה הוא לעשות עבורך שני עליות קצרות של כהן שכל אחת מהן ג' פסוקים, אך אם אין המקום רוצה לשנות ממנהגו הדבר המועדף הוא לצאת בשני עליות אלו החוצה ולשמוע את הקריאה מבחוץ (כעין מה שכתבו הפוסקים במקרים דומים ובתשובה אחרת ציינתי לזה מקורות בד"ה האם כהן יכול למחול על עליית כהן כשיש חיובים בבהכנ"ס).

ויש לציין דבשו"ת מהר"י אסאד נקט שאם הכהן יודע שאין לוי ראוי לכתחילה שיצא כדי שלא יברך פעמיים, ובשם הגריש"א הובא (ישא יוסף ח"ב סי' מא) שמותר לצאת אך לא באופן קבוע, ועי' גם רשב"ץ ח"ג סי' צח שההיתר לצאת בין גברא לגברא הוא רק באקראי, הובא בבה"ל ריש סי' קמו.

לגבי מה ששאלת מתי לצאת, מסתבר שמכיון שהיציאה היא משום פגם הכהן (כמבואר בסי' קלה ס"ה ברמ"א ובמשנ"ב שם), א"כ ראוי שיצא לכה"פ לפני שמניחים את הספר ומוכנים לקרוא, ומ"מ אינו מוכרח דיש לומר שהפגם הוא רק ברגע שקראו לאדם אחר לעלות וכל עוד שלא קראו לאדם אחר לעלות עדיין אין כאן פגם לכהן.

אבל ודאי שכאשר קוראים לאחר לעלות כדאי שהכהן לא יהיה כדי שלא יהיה פגם ממה שלא קראוהו לעלות (ע"ע משנ"ב סי' קלו סק"כ וכאן אפשר להזהר בזה), וכ"ש בזמן הברכה שאז ודאי יש פגם וגם נכנסים לנידון אחר האם מותר לאדם לצאת בזמן שעולה מברך על התורה, עי' ביאור"ל סי' קמו ס"א ד"ה שפיר.

ולפי מה שכתב שם לעיל [נד"ה כשהוא], אם כן עכ"פ לכתחילה אין לצאת מזמן שנפתח ס"ת אלא יש לצאת קודם לכן.

במקומות שנוהגים להגביה לפני קריאה"ת כדאי שלא להפסיד לראות את ההגבהה, ויש לדון אם נחשב שנפתח ס"ת, ויש מקום לומר שלא, מכיון שלא נפתח כרגע לצורך קריאה, אבל מכיון שעכשיו הוא ההכנה לקריאה יש מקום לדון בזה, ולכן כדאי לראות ההגבהה מבחוץ, ואם תמצא לומר שאפשר להקל עכ"פ יצטרך לצאת לפני שמחזירים אותו לבימה פתוח.

יש צד באחרונים שכל ס"ת שהוציאו מהארון אוסר על הציבור לצאת גם אם לא הוציאו לצורך קריאה (ראה תורת חיים סי' קמט סק"א שהסתפק בזה), וכ"ש קודם הקריאה, אולם מאחר שהרמ"א שם נקט כהדעות שאפי' אחר קריאה אין איסור על הציבור אלא על היחיד לכן אינו נוגע לענייננו (ויש להוסיף דאם היינו מחמירים תרי חומרי גם להחמיר עם היחיד

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וגם להחמיר ס"ת שעדיין לא קראו בו, א"כ היאך יתיישב דברי השו"ע סי' קמו הנ"ל ע"פ ברכות ח', אלא ע"כ דב' חומרות אלו יחד ודאי א"א, והתורת חיים מיירי אחר קולת הרמ"א שביחיד מותר וממילא סי' קמו ס"א מיירי ביחיד, א"כ מה הדין בציבור שלם שיוצא, וק"ל).

בגוף דברי המהרי"ל על סומא בקריאה"ת שנדפסו בהג"ה בשו"ע, שוב ראיתי בדפוסים חדשים שטענו שהג"ה זו היא מתוספת מבאה"ג ולא מהרמ"א, ולפ"ז מיושב מה שנתקשו השעה"צ ועוד אחרונים מהסתירה בדברי הרמ"א בד"מ שלא סבר לה.

האם מותר לילד להניח תפילין בלילה להתלמד שלא לכוונת מצוות תפילין (שודע לשמור גופו ושאינו יודע לשמור גופו)

אפשר להקל אם הילד יודע לשמור גופו ומכוון שלא למצוות תפילין.

מקורות:

הנה

מקור נידון זה הוא בסוגי' בעירובין צו ע"א ששם דנים לפי הצד שמצוות צריכות כוונה מה הדין בהנחת תפילין בשבת מצד בל תוסיף בלא כוונה, ובעוד כמה השלכות של זה, ואם כי לדין להלכה הנחה בלילה הוא דין אחר משבת שהוא גזירה שמא יישן ויפיח בהם ולא כמו בשבת שלהלכה הוא מדאורייתא לאו זמן תפילין, מ"מ יש לדון לדמותן זל"ז.

והנה למעשה נחלקו הפוסקים אם מצוות צריכות כוונה או, והכרעת חלק מהפוסקים לענין מצוה דאורייתא שצריכות כוונה ובדרבנן א"צ, וכנראה שהחזיקו הדבר כספק, והרחבתי בדברים בתשובה אחרת (לענין קריאת שמו"ת בלא כוונה), אולם להלכה הביא הב"י בהל' תקיעת שופר דאם מכוון שלא לצאת אינו יוצא וכן דעת ר"ש ברבינו יונה בברכות יב ע"א (ועי' תוס' סוכה לט ע"א ד"ה עובר ותוס' מנחות לח ע"א) ודלא כהחולקים בזה שהביא בב"י שם.

ובאחרונים נחלקו לפי זה מה יהיה הדין בבל תוסיף במכוון שלא לצאת, דבגאון יעקב בעירובין שם משמע שלהסוברים שמועיל במצוה יועיל גם לבל תוסיף, וכן סבר בקושייתו הטורי אבן בר"ה כח ע"ב, אולם בקוב"ש ח"ב סי' לג נקט דלענין בל תוסיף לא יועיל כוונה הפכית, וכע"ז בחזו"א או"ח סי' כט סק"א.

והנה מצד פשטות ההבנה והסברא המשמעות הפשוטה בדברי הגמ' בעירובין שם וכן בר"ה שם שברוב מקומות מה שיועיל כוונה לצאת במצוה כשיש מצוה יועיל כוונה לעבור בבל תוסיף, ומה שלא לא, מלבד היכן שנזכר שיש חילוק ביניהם, (וכ"ש שנזכר שיש דברים שמועיל למצוה ולא לבל תוסיף ומשמע שיותר פשוט לצאת מלעבור על בל תוסיף, ויש גם סברא בזה, דיותר עומד למצוה מלעבור בל תוסיף, ועי' בריש זבחים), אבל מצד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

חשבון הדברים בקוב"ש שם ובחזו"א שם יש ראייה לכאורה כדבריהם וגם מצינו שיש חילוקים בין כוונה לצאת לכוונה לעבור ע"י בסוגיות הנ"ל, וממילא אינו קשה כ"כ מצד ההבנה הפשוטה.

ובטור סי' לד נקט לגבי תפילין דר"ת שיכול לכוון שלא לצאת בתפילין שאינו מחוייב בהן ובזה לא יעבור בבל תוסיף.

ובשאג"א סי' מב נקט דגם אם לענין בל תוסיף לא מועלת כוונה שלא לצאת מ"מ לענין שמירת תפילין מועיל להניח תפילין בלילה אם מכוון שלא לצאת.

ועי' עולת שלמה וחמדת דניאל במנחות לו ע"ב דלפי מה שביארו שם ברש"י נמצא שיש היתר להניח תפילין בלילה אם אינו מכוון למצוה, אבל היתר זה משמע בגמ' שהוא לשמרן, אך בלשונו של העולת שלמה שם משמע שההיתר הוא משום שמכוון שלא למצוה, וא"כ אולי לשומרן לאו דוקא אלא מצד שיש כאן כוונה הפכית, וצל"ע למעשה.

ואולם בשטמ"ק שם לא למד ברש"י כך אבל גם אין הכרח ברור שסבר השטמ"ק להחמיר בזה מכיון שיתכן שהשטמ"ק מפרש מסתימת הדברים שם דההיתר הוא אף אם מכוון לשם מצוה דלצורך שמירה הותר דלא משמע ליה שצריך כוונה הפכית כדי להתיר הנחת תפילין בלילה לשמרן, וכן ממה שדן שם אחר כך מצד לילה זמן תפילין נראה דמפרש שמכוון לצאת והותר לו להשאירן עליו מצד ההיתר לשומרן.

ובנידון שלך מכיון שמדובר בילד ולפי כמה פוסקים הדבר מותר, הלכך אין להחמיר עליו אם יש צורך בדבר.

ועי' בדברי יעקב להגר"י עדס (דברי הלכה ב עמ' שצג) שכמדומה שמע בשם הגרי"ש אלישיב להתיר מדידת תפילין בלילה שלא לשם מצוה.

אבל אם אין הילד יודע לשמור גופו פשיטא שאסור לו להניח תפילין גם אם מתכוון שלא לשם מצוה כלל, וכן מוכח בסוכה כו ע"ב ובפ"ג דברכות שאיסור ביזוי התפילין הוא אף אם אין מניחן כלל.

ואמנם בילד יש מצד שני חומרא יותר מגדול מכיון שבקטן מעשה אית ליה ומחשבה לית ליה והיה מקום לומר שלא מועיל בילד כוונה הפכית, אבל אעפ"כ א"א להחמיר על קטן יותר מגדול כדמוכח בפ"ק דחגיגה לגבי קטן חיגר, כיון שכל דיני קטן הוא רק מה שיעשה בגדלותו, בפרט שמעיקר הדין קיי"ל דמצוות צריכות כונה במצוות דאורייתא ולהרבה פוסקים גם בדרבנן (כמו שהרחבתי בתשובה הנ"ל לענין שמו"ת), ולפי צד זה בפשוטו אי"צ דוקא כוונה הפכית כדי להתיר בלילה כל שאין מכוון למצוות תפילין, וא"כ בקטן שמכוון שלא לצאת מסתמא לא גרע מזה (אף שהעולת שלמה שם מצריך לענייננו כוונה הפכית מ"מ בקטן יודה כמו שכתבתי).

למה הטוב שברופאים לגיהנם והאם הוא בכל רופא

בטעם

הדברים נאמרו הרבה פירושים, ראה רש"י בקידושין פב ע"א שכתב כמה טעמים, וראה עוד במיוחס לרמ"ה, מאירי, מהרש"א, רע"א, מהר"ל, ענף יוסף, בן יהודע.

ועיקרי הדברים הנזכרים בדברי הרבה מהמפרשים (וגם ניתן להבחין בהם בהרבה מהפוקרים והמופקרים) הוא ענין הגאווה והשליטה הלא מוגבלת וחוסר הזהירות בענייני פיקוח נפש המביאה לידי הרגל של שחרור אחריות וחוסר רגש מינימלי בקבלת החלטות של פיקוח נפש.

ויש לציין דגם רוב המוחלט של הרופאים בפועל אינם שומרי מצוות כלל (ובזמנינו מקובל לומר שהקהל מהכת הנודעת המורדת בהקב"ה בגלוי בכל הזדמנות אפשרית מחמת ענייני הערכה וגאווה עצמית מופרזת כידוע, הרבה מהם רופאים פוקרים, וזה לא במקרה אלא תוצאה של דרך וצורת חיים של הנהגת שליטה וגאווה במשך שנים בשיטת אני ואפסי עוד), ואיני יודע מה היה בענין זה בזמן הגמרא, אבל אם היה דומה למה שהיום, יש מקום לומר שדברו על הרוב כדרך הרבה דברים בהלכה שנמדדים על פי הרוב (ואע"ג שאמרו טוב שברופאים לא התכוונו לכלול כולם).

לגבי שאלתך אם ענין זה נוהג בכל רופא או לא, יש לציין שהיו הרבה צדיקים שהיו רופאים, כמו אבא אומנא בגמרא בתענית וכן הרמב"ם, וכן במשך הדורות היו כמה חכמים שהיו גם רופאים, ועי' בריש פ"ז דגיטין שמשמע שם שרב אשי גם היו רגילים לבוא אליו לשאול ברפואה, וגם הרמב"ן כתב רפואות, ועד היום יש רופאים שאנו יודעים עליהם שהם צדיקים ומדקדקים בהלכה, ולא נפרט שמות על גבי במה זו אבל הדברים ידועים.

אלא מדובר בסתם רופא שאין יודעים עליו שהוא כשר שעליו שאנו אומרים שגם אם הוא נראה מקופיא כאדם לא רע (שהוא למעשה הטוב שבהם כיון שהרבה מהם ניכר עליהם מיד שאינם כן) מ"מ יש לחשוש שהוא עלול ליפול לגהינם, והוא נפק"מ רק שלא לבחור באומנות זו כמבואר במשנה שם, וכמובן שלא נאמר הדברים לענין שיהיה אפשר להחזיקו כרשע בלא בדיקה לגבי שום דין רק מחמת שהוא רופא, וגם לא נאמרו הדברים כהבטחה שכל רופא יפול לגהינם וכמו שהתבאר, והדברים פשוטים.

והרמב"ן (בתורת האדם ענין הסכנה) כתב שלא אמרו כן אלא לגנות הפשיעות והזדונות של הרופאים אך אין חשש איסור בדבר להיות רופא, ויתכן שכוונתו שגם מש"כ טוב שברופאים לגהינם הוא רק מחמת איסורים של פיקו"נ שעלול לגרום בדרך עבודתו אבל לא שכל מעשיו בעוה"ז הם רשע ופשע.

עדים שאמרו פסולי עדות היינו באופן הפוסל השטר מז' הדין (כגון) דאניסי מחמת נפשות) האם כשיהיו עדי קיום יכשיר את השטר אחר בך

יש בזה כמה שיטות ונראה שהשיטה העיקרית בזה שלא.

מקורות:

הנה

מסתימת הגמ' בכתובות יח ע"ב ושו"ע חו"מ סי' מו סל"ז היה מקום להבין דכל מה שעדים נאמנים הוא לומר שאין קיום לחתימתם אבל אם יש עדי קיום אין נאמנים, ובפשיטות משמע דבין אם עדי הקיום באו קודם ובין אם באו אחר כך, דהרי נאמנותם הוא רק לומר שאין קיום לחתימתם מדין מיגו כמ"ש התוס' שם (ד"ה הרי וד"ה אין, אולם עי"ש בסוף דבריהם ד"ה אין, ורמזו בזה לדבריהם יט ע"ב ד"ה ואם בשם ר"י וצ"ע ק).

ויש להוסיף דהתוס' ד"ה אין כתבו בטעם מה שאין נאמנים אחר קיום משום דקיום הוא כמו עדות גמורה וכשמעידים כנגד הקיום הו"ל כמעידים נגד עדים ומיגו במקום עדים לא אמרי'.

ומקור דין זה הוא בב"מ פא ע"ב, דשם אי' דאם אמר אזילנא באורחא דנהר פקוד ולא הוו שם מיא אע"פ שהיה יכול לטעון לא אזילנא אינו נאמן מכח מיגו דמה לי לשקר כיון דאנן סהדי שבאורחא דנהר פקוד איכא מיא, וא"כ ה"ה לענייננו שטר מקויים דינו מן התורה כעדות וא"א להעיד כנגדם.

והנה לכאורה אינו ממש כמו שם דהרי שם באמת מעיד שהיה דבר שהעדים אמרו שאינו אבל כאן הרי סו"ס אינו מעיד כנגד העדים שלא אמרו אלא שהשטר מקויים, מ"מ מאחר דדין שטר מקויים הוא כמו עדות המחייבת ממון ממילא כבאים לפטור הו"ל כמו מיגו נגד עדים.

ממילא גם כשמעידים כנגד עדי קיום שאין יודעים מהם עדיין הו"ל כמעידים נגד עדים.

דהרי אי הוה אמינא שהחסרון בנאמנות בעובדא דנהר פקוד הוא מצד שטען טענה שלא היה לו כח לטעון אחרת מחמת העדים, היה מקום לדון באופן שלא ידע מהעדים אם יש כאן נאמנות או לא, אבל מאחר שהחסרון בנאמנות בנהר פקוד שמעיד כנגד העדים א"כ מאי שנא.

אולם בשם השטמ"ק הובא שנקט דאם בשעה שהעדים פסלו שטרם באופן המועיל לא היו עדי קיום ונפסל השטר בב"ד שוב אין מועיל לו קיום.

ושטמ"ק הביא שנחלקו הראשונים אם מקרעין השטר, ובמהרש"א הוה פשיטא ליה דמקרעין השטר.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' בבית יעקב לבעל הנתה"מ שהביא דברי המהרש"א וביאר דזהו נאמנותם של העדים כרגע לקרוע השטר על פיהם, ועי"ש שתלה נידון זה בב' תירוצי התוס' אם המיגו הוא מיגו דשתקי או מיגו דאמרי פרוע או מזויף, דאם הוא מיגו דשתקי אין קורעין השטר דהרי סגי לן לומר שהוא כמו ששתקו ולא יותר, ואם הוא מיגו דאמרי פרוע קורעין כמ"ש המהרש"א ושטמ"ק, דהרי אם הוא פרוע השטר נקרע (הובאו בדבריו שם), ובספרו נתה"מ סי' מו סקכ"א הסתפק בדין זה אם קורעין השטר או לא.

ומ"מ גם אם מקרעין השטר עדיין יש לדון כשבאו אחר כך עדי קיום לפנינו דשמא הוא רק נאמנות של עדי החתימה מחמת מיגו דאי בעו אמרו פרוע, אבל לא כנגד עדים, דהא קי"ל בב"מ שם מיגו כנגד עדים לא אמרי', וכמו שכתבו התוס' שם ב' פעמים (והתוס' כתבו דכל מה שאין נאמנין כשהוא מקויים הוא משום שהוא מיגו כנגד עדים ולפ"ז לכאורה אין חילוק בין באו עדים בתחילה לבאו עדים לבסוף, גם אם נימא דכל עוד שלא באו עדי קיום אנו מאמינים לעדים החתומים לדבריהם גם לענין שאין לחשוש שיבואו עדים וקורעין השטר).

ויעוי' בחידושי הגר"ח הלוי בפ"ב מהל' גירושין שנקט דכאן נאמנותם אינו רק מדין הפה שאסר אלא מדין שמרעין השטר וכו' עי"ש ולפי דבריו מתיישב יותר ענין הפסול כאן.

ואמנם האבי עזרי חלק ע"ז והבין כפשטות הגמ' שנאמנותם הוא מדין הפה שאסר, עי"ש בפ"ג מהל' עדות ה"ו וכן בדבריו בהל' גירושין שם.

אבל מעין דברי הגר"ח כבר בשיטמ"ק (ע"פ מה שהביאו וביארו הנתה"מ בבית יעקב שם) ביאר שיטתו מה שלא יהיו עדים אחרים נאמנים אח"כ, דמאחר שהריעו עדותן שבשטר לפני שנתקיים ממילא לא נגמרה עדותן שבשטר, דהם נאמנים לענין הורעת עדות השטר שלהם, ואז קיום אחר כבר לא יועיל בזה.

ויש ליתן לזה קצת סמך מדברי התוס' ד"ה הרי אלו שכתבו וא"ת ולמה נאמנים והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי דלא הוו אניסי וכו', ויש לומר דכיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב כלל קיום וכו', אבל לקמן חשבינן להו כשני עדים כיון דכבר מקויים הוא וכו' עכ"ל, ומבואר מזה דדין אנן סהדי שאחר קיום השטר אינו כמו כל אנן סהדי של הסתברות עובדתית, אלא הוא דין שמונח בקיום, וכל שלא נעשה עדיין קיום כהלכתו עדיין אין כאן אנן סהדי, רק דמה שהוסיפו המפרשים על דברי התוס' דגם אחר הקיום לא אמרי' שהתברר שהיה כאן קיום למפרע.

(וי"ל גם סברא בזה דהרי אם באמת כך היה הדין שאם הוא ודאי כתב ידן יש כאן קיום גמור שהוא ודאי חתימה כשרה ללא פקפוק וללא ערעור, א"כ מה מועיל כלל שאומרים דהוו אניסי וכו' כיון דלא פלגינן דיבורי והרי אנו מאמינים לדבריהם שזה כתב ידן ולא יהא גדול מכתב ידן יוצא במקום אחר שהוא קיום

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

גמור בלא ערעור, ומאחר דכלפי שמיא גליא שהוא כתב ידן א"כ הוא בודאי חתימה כשרה, אלא שבאמת מצד הסברא אינו קיום לכל גוני אלא רק לומר שהוא כתב ידן, אבל לענין שהחתימה בכשרות אין כאן אנן סהדי אלא אם כן היה קיום בכשרות וק"ל).

והוא חידוש מאחר דמסברא רמת הנאמנות שלהם אינה משתנה אם העידו קודם לכן או אחר כך, כל עוד ששייך מיגו גם אחר שבאו העדים, ואע"ג שהוא יותר העזה כשמעידים כנגד עדים (או כנגד כת"י יוצא ממקו"א שהוא כמו עדים) מ"מ העזה הוא רק טעם להתיר כמ"ש באה"ע ריש סי' יז ע"פ כמה סוגיות, ועוד דהרי אם ידעי' שמשקרים כיון שהם נגד עדים מה מועיל שהם אינם יודעים שיש עדים כנגדם, אולם בלאו הכי כל דין זה של כיון שהגיד וכו' הוא ג"כ חידוש בפני עצמו. והיה מקום להביא עוד ראיה לזה דהרי כיון שהעדים העידו על שטר שאינו מקויים א"כ בלאו הכי א"א לגבות בשטר זה, א"כ למאי הלכתא נאמנין, א"כ משמע שנאמנין לפסול עכשיו אף אם יבואו עדים עדי קיום אח"כ. אולם זה אינו מוכרח דיש לומר דנאמנין לענין שאפי' שמודים שכתבו השטר לא מהני לענין קיום אע"ג דעצם ההודאה לחוד (בלא שאומרים הריעותא) הי' מהני. ויתכן לומר מקור למה שלא יועיל קיום אחר כך, דיש לומר דמדמי לה לנשביתי וטהורה אני הנשנה בכתובות באותו הפרק דאמרי' לא תצא מהיתרה, והכא נמי העדים לא ייצאו מנאמנותם שפסלו השטר.

כלי גדול שאי אפשר להגעיל כולו בפעם אחת האם אפשר להגעיל חצי ושוב את החצי השני

אפשר לעשות כן.

כן מתבאר בדברי השו"ע או"ח סי' תנא סי"א, וכך יוצא מדברי המשנ"ב לעיל ס"ג סקכ"ה עי"ש.

מקורות:

האם מותר לאשה להסיר שיער הפנים בראש חדש במקום הצורך (משום צוואת רבינו יהודה החסיד)

יש להתיר.

מקורות:

הנה

צוואת ריה"ח הוא כולו חידוש ואינו מוסכם שיש להקפיד ע"ז (עי' מה שהובא בפת"ש אה"ע סי' ב ס"ו), וגם המשנ"ב סי' רס הביא כן בשם יש מקומות שמקפידין בזה, ואפשר דר"ל שתלוי במנהג, ומאחר שכולו חידוש הבו דלא לוסף עלה, דכל מה שאינו מפורש בצוואה אין לאסור, ומאחר שיש דיני תספורת שאין נוהגין בהסרת שיער הפנים, כמו בחוה"מ כמבואר בגמ' וש"ע, ממילא אין להחמיר לענייננו, וכע"ז הביא בספר וישמע משה בשם גדולי ההוראה לענין אחר דכל מה שאינו מפורש בצוואה אין לאסור, ועי' גם בפת"ש שם הביא מאיזה פוסקים להקל בעניינים אחרים בצוואה כשיש בס"ח משמע שהחמירו רק באופן מסויים לענין חיתון עי"ש.

ויש להוסיף על זה דהנה מאחר והרבה מן הצוואה יש מקום לנסות לבארה ע"פ סברא, וא"כ אף אני אנסה לומר חלקי בזה, דהנה מצינו ב' סוגי תקנות שגזרו חז"ל שלא להסתפר, בדיני אבלות כגון שבת שחל ת"ב ובאבלות דז' קרובים ומאידך בדיני כבוד המצוה כגון חוה"מ ומשמר שבבהמ"ק, והנה אם נדמה תקנה זו לתקנות חז"ל א"כ לענין אבילות אין שייך כאן כלל, (ואדרבה על אף שמביאין קרבן חטאת עי' בפ"ק דשבועות מ"מ הלוויים הביאו חטאת וגילוהו שערם בר"פ בהעלותך דשיער הוא דין כמ"ש בזוהר), אלא יש לומר דהוא כמו בחוה"מ שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול כדאמרי' בפ"ג דמו"ק וכן במשמר תקנו שלא ייכנסו למשמרתם כשהן מנוולין כדאמרי' במס' תענית.

ויעוי' במעשה רב דאי' שם שהגר"א לבש בר"ח הכובע של שבת משום שהוא מדאורייתא עכ"ד, ותדע דקרבתות ר"ח נאמרו בפרשת ר"ח יחד עם קרבתות המועדות, ויש בר"ח שעירי חטאת כמו במועדות, ואסור באיסור מלאכה כמו במועדות כמ"ש בגמ' במגילה כב ועי"ש בתוס', וכמו כן יש בפוסקים שכ' להוסיף בסעודה בר"ח כמו במועדות.

והנה בשבת א"א לתקן שיסתפרו בכל ערב שבת כי אין צורך בכך וכמ"ש המשנ"ב בסי' תקנא שמטעם זה א"א להתיר האידנא תספורת בע"ש באופן המבואר כיון דבלאו הכי אין מסתפר בכל ערב שבת עי"ש, אבל בער"ח שייך לתקן תקנה כזו ועכ"פ לענין שאם צריך שיסתפר שלא ייכנס לר"ח כשהוא מסופר דומיא דרגל.

א"כ אפשר דמהך טעמא ציוה ריה"ח שלא יסתפרו בר"ח, ואם נימא הכי א"כ ודאי יהיה הדין שלהסיר שערות הפנים בר"ח יהיה מותר כמו שמצינו בחוה"מ כמ"ש בשו"ע הל'

ואם נימא הכי דזה טעם צוואה זו א"כ עיקר הצוואה בזה הוא להסתפר קודם ר"ח וישמע חכם ולא תקנו זו אלא מפני זו, וצל"ע למעשה.

והי' לי עוד דברים בזה ומ"מ פשטות הענין לענייננו שאפשר להקל בזה במקום הצורך.

ראובן נולדה לו בת ומסתפק אם לקרוא לה אלישבע או בת שבע

דנלענ

ששם בת שבע עדיף שיקרא מכיון שעל בת שבע נזכרו כמה עניינים נשגבים במקראות ובחז"ל על חכמתה וצדקותה ומה שגדלה את שלמה המלך לתורה ולתעודה, כמו שדרשו עה"פ אשר יסרתו אמו (משלי לא, א), ומה שזכתה להיות אמה של של מלכות מכל שאר נשות דוד, היה ג"כ מכח חכמתה כמבואר בריש ספר מלכים ובסנהדרין כב, אבל על אלישבע לא נזכר שום שבח במקרא מלבד שהיתה מיוחסת אחות צדיקים כמבואר בב"ב ובמדרשים ר"פ וארא וגם בניה מעולם לא נתייחסו עליה בתורה ולא נזכרו עמה בשום מקום אלא עם אביהם.

ויש להוסיף דמצינו גבי אלישבע בגמ' ובויק"ר פ' אחרי מות ופסדר"כ פ' אחרי מות דבאותו היום שמחה כמה שמחות עקב משפחתה, והוא שוב דוגמה לדבר שמצינו שעיקר מה שנאמר באלישבע הוא מצד ייחוסה ומשפחתה.

ועד הדורות האחרונות מצינו ששם בת שבע הי' שמן של צדקניות מופלגות שכבר נתחברו הרבה ספרים על גודל צדקותן כידוע, ומאחר דמבואר בגמ' ששם רע משפיע על התינוק כ"ש במידה טובה שכן מצינו שמידה טובה מרובה (עי' רש"י יומא עו ע"א).

אם כי שם הי' השם בת שבע אסתר, והוא שם נפרד כמו שהביא הגר"ק בדרך שיחה בשם החזו"א וכן מבואר מדברי הפוסקים לענין שמות גיטין (ורק לגבי שם העדים הקילו הפוסקים בחתימת חלק מהשם דהתם השם אינו לעיכובא כמ"ש הנו"כ שם).

ומצינו בתוס' בפ"ק דמגילה שכל שאין השם ממש אין בזה משום שם רשע ומסתמא גם להיפך.

בחור צעיר ששימש בעל קורא בראש חודש שקרא במקום שנוהגים במנהג הרווח ובטעות המשיך וקרא הפסוק עולת תמיד בעליית השני והפסיקוהו הקהל בסוף פסוק זה האם עשה כדין

אלו

שהפסיקו את הבחור לאחר קריאת הפסוק לא עשו כדין, אלא הקורא יקרא עד וביום השבת והשלישי ידלג לאחריו ויקרא מעולת תמיד וב' פסוקים של פרשת וביום השבת, והרביעי יתחיל מוכרשי חדשיכם, שבמקרה כזה גם המחבר והפוסקים שכך יש לנהוג מדינא כמו שהוא מנהג הגר"א.

מקורות: הנה מאחר שקרא עולת תמיד וגו' נמצא ששייר בפרשה ב' פסוקים עד סוף הפרשה, דאחר ב' פסוקים מתחיל וביום השבת, ואין משיירין בפרשה פחות מג' פסוקים, הלכך צריך לקרוא עד וביום השבת, ואחר כך בשלישי יחזור ויקרא שוב מעולת תמיד, ואע"ג דבמקרה רגיל אין מדלגין כמ"ש המשנ"ב סי' קלח סק"א, ועי' רמ"א סי' רפב, מ"מ היכא דלא אפשר מדלגין, כמ"ש בגמ' מגילה כג ובשו"ע או"ח סי' תכג ס"ב, ומדלגין היינו לאחריו, כלומר חוזר לאחריו.

וכל ראש חודש נקרא שלא אפשר לענין דילוג מקראות כמבואר בגמ' שם ובשו"ע הל' ר"ח, וכמ"ש התוס' במגילה דבכל קריאה שהפרשיות הסמוכות לקריאה אינן מענין הקריאה מקרי לא אפשר, וראש חודש הוא בכלל דין זה כדמוכח בגמ' שם, ואע"ג דלדעת השו"ע מתחילה אין השלישי דולג ג' פסוקים מ"מ בענייננו דלא אפשר דמאחר שהשני מחוייב לגמור כל הפרשה מצד הדין, א"כ השלישי יצטרך לדלוג ג' פסוקים והיכא דלא אפשר דולג.

ואין לטעון דכל דין דולג הוא רק אם העולה הדולג מחדש לקרוא דבר חדש, דהרי היכא דלא אפשר דולג גם בכל הקריאה כמו שמצינו בפרי החג כמ"ש השו"ע סי' קלז ס"ו, ומה שהחמיר שם השו"ע הוא רק במקום שאפשר כמ"ש שם המשנ"ב סק"כ.

ומכל מקום בנידון דידן השלישי באמת מוסיף כיון שקורא אחר כך וביום השבת בניד"ד, וגם ב' פסוקים חשיב הוספה כשאפשר עכ"פ בב' פסוקים, כמבואר בסי' קלז שם, ויש לציין דשיטת הגר"א שהביא המשנ"ב בסי' תכג סק"ג דלכתחילה השני מסיים כל הפרשה ההיא והשלישי חוזר ג' פסוקים וקורא וביום השבת, והם רק חילוקי מנהגים ולא מדינא, כמ"ש הבה"ל שם בשם הרמב"ן, ולכן בודאי דכאן להמחבר מדינא ישה כהגר"א, וגם בלא שכך מנהג הגר"א מ"מ כך יוצא הדין לפי החשבון בניד"ד וכמו שנתבאר דהשתא שקרא השני עולת תמיד א"כ מחוייב השני לסיים הפרשה, וגם השלישי מחוייב להתחיל מעולת תמיד כי אין ב' עליות עד סוף הקריאה, וכדי שלא להתחיל הפרשה פחות מג' פסוקים, צריך להתחיל השלישי מעולת תמיד, ובזה גם המחבר מודה להגר"א שהישראל יקרא ב' פסוקים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דפרשת יום השבת, דהרי המחבר סובר בסי' קלז שם דהיכא דאפשר יש לו להשלים לכה"פ ב' פסוקים שלא קרא הראשון ולא היקל בפרי החג אלא משום דלא אפשר, ומאידך מה שפסק המחבר בסי' רפב שיכול לקרות עוד אדם אף שאינו מוסיף פסוקים שלא קראו הראשונים היינו באופן שאינו עולה למנין הקרואים כמ"ש המשנ"ב, וגם הרמ"א שם פליג דגם בכה"ג לא יעלה מלבד בשמח"ת עי"ש, אבל כאן הרי בעי' ד' קרואים ואין כאן הוספה.

ויש לציין דיש דיעה אחת שלפיה המפסיקים את הבחור לא עברו איסור, דהרמב"ן גרס במסכת סופרים שיש שם ב' דעות, ואחת מהדעות שם סברה שהשני קורא עד עולת תמיד והשלישי חוזר פסוק אחד לאחריו, ולפי דעה זו המפסיקים עשו כדין ממש כשיטה זו, אולם חדא דהרמב"ן גופא גרס במסכת סופרים ב' דעות ולא נקט כדעה זו להלכה אלא אדרבה הביא סמך למנהג מהדעה השניה, והשו"ע וכל הפוסקים לא פסקו כדעה זו, ועוד דלגירסת הגר"א אין דעה זו במ"ס כלל, כמ"ש הביאה"ל, ועוד דבגמ' אין היתר לדבר זה לשייר בפרשה פחות מג' פסוקים, ואע"ג דבמעמדות יש היתר לזה בסוגי' שם, והבא אחריו חוזר לאחריו ובפשוטו הכונה פסוק אחד דאם כופל האמצעי כל הפרשה פשיטא דאמצעי דולג דמי יוכל לדלוג מלבדו, דמשום דינא דאין משיירין פחות מג' פסוקים כתב המפרש תענית כז ע"ב דליכא משום דלא אפשר (והיינו לפי הגר"א דמפרש דקאי אמעמדות ועי' רמב"ן ורשב"א מש"כ בזה, ועי' תענית כז ע"ב ששם הובא דין מעמדות ולא דין ר"ח ושם לא הובא דין אמצעי דולגן, וגם בלשון הלכתא משמע על ר"ח דבד"כ לא מסיק הלכתא למשיחא ועי' תוס' בפ"ק דיומא ובזבחים ואעפ"כ הוא דחוק לענייננו וגם הלשון הלכתא מאי משמע לעכשיו), מ"מ הרי הוא רק בדלא אפשר ובדאפשר קיימא לן במגילה כב ע"א שאין משיירין בפרשה פחות מג' פסוקים, ואולי הך מסכת סופרים סברה דמשיירין פחות מג' פסוקים, וממילא הך מ"ס דלא כהלכתא.

מה מקור אמירת הסליחות והאם יש אשכנזים שנוהגים לאומרו כל

ארבעים יום והאם יש דבר בקרבן שהסליחות נתקנו כנגדו

מקור

הסליחות מובא בטור סי' תקפא בשם רב האי גאון ע"ש הימים שהיה משה בהר לטובת ישראל שזה היה בארבעים יום הללו, ובחיי אדם כלל קלח ס"א ציין להתנא דבי אליהו זוטא פ"ד אות י שבאותם הארבעים ימים שהי' משה בהר נהגו ישראל בצום ובתענית ושמשום כך הוא עת רצון.

וגם יש למנהג תקיעת השופר סמך מהמדרש פרקי דר' אליעזר פרק מו שבארבעים יום הללו היה תקיעת שופר בזמן דור המדבר, ובטור כ' ע" הפרדר"א שתקיעת שופר בזמן זה הוא תקנת חז"ל וכ"ה בצידה לדרך הקדמון מאמר רביעי כלל חמישי פ"ב ע"פ הפרדר"א

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכ"ה בפרדר"א שלפנינו שהתקינו חכמים, וכן הובא מנהג תקיעות שופר בהמנהיג הל' ר"ה סי' כד וברוקח סי' רח ובבעל המאור וברא"ש סוף מס' ר"ה.

לגבי אם יש מקומות ששם יש מנהג אשכנזים ארבעים יום איני מכיר, שכבר ברמ"א ובלבוש הזכירו שאין מנהגינו כהספרדים בזה, וכבר בבאה"ג על השו"ע שם ציין שכך הוא מנהג הספרדים, ולא הזכיר שיש נוהגים כך.

ובארחות חיים מלוניל (אלול אות ב) הביא ג"כ מנהג זה כמ"ש בטור הנ"ל בשם רב האי ועי"ש עוד בטעם זה, אך הארחות חיים אמנם שיש מנהגי אשכנז שמיוסדים עליו אך הוא עצמו לא היה מבני אשכנז, ובצידה לדרך הקדמון שם הובא שמנהג אשכנז לתקוע כל החודש ומנהג ב' ישיבות לומר סליחות בכל החודש, ויתכן שכבר בזמנו בני אשכנז לא נהגו בזה אלא רק ב' ישיבות דהיינו בבבל, ומאידך גיסא אין מכאן ראיה ברורה דב' ישיבות שבבבל היו בזמן קדום יותר מזמן הצ"ד ומזמן שהתחילו לרשום בקביעות מנהגי אשכנז בדורות מאוחרים יותר, וא"כ מש"כ על מנהג ב' ישיבות הוא העתקה מדברי הגאונים (וכ"ה ברי"צ גאות הל' תשובה עמ' מג בשם רב כהן צדק מנהג ב' ישיבות ועי' ברא"ש וטור הנ"ל), ועדיפא ליה מלהביא מנהגים מאוחרים, והר"ן הביא כמה מנהגים בסדר אמירת הסליחות [נר"ה ג ע"א] ומבואר מדבריו שגם מנהג הספרדים הוא קדמון וגם מנהג האשכנזים נהגו כעין מנהג זה כבר מזמן קדמון (ובהגר"א סק"ח כ' שמנהגינו כמנהג ברצלונה בר"ן שם עי"ש ואכמ"ל), ועי"ש שדן וביאר טעמי המנהגים בזה.

וכמובן שכל אחד גם מבני אשכנז שחשקה נפשו לומר סליחות קודם שמגיע זמן מנהגו יכול להצטרף לספרדים באמירת הסליחות כרצונו.

ואמנם גם באשכנז היו שנהגו להתענות מ' יום (עי' רמ"א סי' תקסח ס"ד משנ"ב סי' תקפא וראה סידור מעגלי צדק ומהרי"ל ושל"ה ריש מס' ר"ה, וע"ע ריש מטה אפרים ובהג"ה שם, ולענין השלמת תענית עי' מג"א סי' תקסב סק"ו).

לענין מה ששאלת אם נתקנו הסליחות כנגד דבר מן הקרבן אינו בהכרח שהתפילות שנתקנו כנגד קרבנות הוא בד"כ שמונ"ע כגון ג' תפילות ותפילות המוספין שנתקנו כנגד קרבנות ואיברים ופדרים שהיו קרבין בלילה, ובפרט שסליחות היא גם תקנה מאוחרת, אבל כן יש לזה שייכות לקרבן, שכן הסליחות הוא בקשת סליחה וחזרה בתשובה על החטאים לפני הכפרה, ויש לזה קשר קצת לקרבנות משום שבכל הקרבנות אין מתכפר בלא וידוי ותשובה (ועי' רמב"ן מש"כ בטעם הקרבן שהעיקר הוא התשובה ורק הקרבן הוא תחת עונש האדם), ובפרט ביו"כ שהוא סוף ותכלית ארבעים יום של אמירת הסליחות אז יש מדאורייתא כמה וידויים, וקרוב בלא וידוי ותשובה אינו מועיל, כמו שדרשו חז"ל בברכות עה"פ שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים וגו' מתת הכסילים זבח כי אינם יודעים לעשות רע (קהלת ד, יז), דהיינו שהכסילים אינם יודעים אם על הטובה הם מביאים את הקרבן או על הרעה הם מביאים את הקרבן.

מי הם שרי שמן הנזכרים בגמרא

הקשית לשאול, כי אין עסקי עם שרי מעלה או שדים.

רק שלא להשאיר התשובה חלקה אכתוב כמה הערות:

(א)

בד"כ שר בלשון חכמים אין הכונה לשד אלא לשרי מעלה, והיה מקום לומר דגם כאן הכונה לשרי מעלה הממונים על דברים אלו ולכן ניחא מה שהתירו לשאול בהם אע"ג דלשאול בשד אינו כדאי כמ"ש רמ"א סי' קעט סט"ז בשם הב"י דרוב העוסקים בזה אינן נפטרים מהם בשלום, על כן שומר נפשו ירחק מהם.

אולם רש"י והראשונים שהביאוהו לא פירשו כן, ועי' הגהות הגר"א בסנהדרין מד ע"ב גבי רוח פסקונית שחלק על הראשונים שם, אולם לענייננו בבהגר"א ביו"ד דלהלן מליקוט כאן פי' ג"כ כדברי הראשונים וכן רדב"ז וברכ"י וכו'.

ויעוי' במשנת חסידים היכלות הקליפות דמבואר שם שיש כמה מיני שדים עי"ש הרחבת דברים בזה, ומשמע ששרי שמן הללו הם ממין השדים היותר גבוהים במעלתן, וכמו שהבאת בשם הרמ"ק באור יקר פר' אחרי סימן ו' כרך י"ג דף כ' מה שכ' דיש כמה מיני כוחות וכו'.

ועי' ביד רמ"ה סנהדרין סז ע"ב לפי גירסתו שם דלכך נקרא השדים להט לפי שדומין למלאכים במקצת.

(ב) הגירסא מפני שמכזבין וסיום המשפט (או בלא סיום המשפט וקאי אדלאח"ז) היא גירסא דחוקה, וכן הגירסא אלא שמכזבין דעדיין אינו ברור למה התירו שרים אלו דוקא, ולכן מצוה להזכיר שיש ראשונים שגרסו מפני שאין מכזבין [הרי"ד] דזה ניחא טפי, דזה טעם למה התירו לשאול בהן, ואף דגם להגי' מפני שמכזבין הוא טעם למה הותר (כמ"ש הב"י בשם הרמב"ן [והיא תשובה שהיא להדיא להרמז"ן הנדפסת בשו"ת המיוחסות להרמז"ן סי' רפג] דמפני שמכזבין לכן אין תועלת בשאלתן וכע"ז ברמ"ה על הגמ' שם, ובאופן אחר בביהגר"א על השו"ע שם) מ"מ העיקר חסר לפ"ז והוא דחוק מאוד, וכ"ש הגי' אלא מפני שמכזבין וסיום המשפט (כדפי' המפרש המיוחס לרש"י על הגמ' שם) הוא דחוק מאוד דהעיקר חסר לפ"ז.

ויש מקום לפרש עוד דעיקר החשש שלא לשאול בשדים מחמת נזק כמ"ש הרמ"א, ועי' בספר חסידים אם תראה אדם מדבר במשיח דע כי אבותיו עסקו בשדים וכו', אבל אם אין מכזבין יש לפרש שאין בהם דבר כזב כלומר שאין מתנכרין ומזיקין אחר כך כדרך שדים שמראין פנים שוחקות ומכזבין אחר כך, ע"ד מה שאמר ירמיה היה כאבי נצח ומכתי אנושה מאנה הרפא היו תהיה לי כמו אכזב מים לא נאמנו (ירמיהו טו, יח).

ועי' בשו"ע ביו"ד שם שכתב היתר לישאל בשד, וכתב שם בביאור הגר"א בליקוט

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(וכמדומה שיש אומרים שכל ליקוט בבהגר"א הכונה ששמעו הדברים מפיו ולא הוא רשמן ביד קדשו) וז"ל, וכמש"ש (ק"א א') שרי שמן כו' אלא שמכזבין אבל גירסת הרי"ף (צ"ל הרא"ש) מפני שמכזבין, ור"ל ולא אתי לאמשוכי ולהימנו בהן ומשמע דשאר מעשה שדים אסור וצ"ע הא דאמר שם ת"ר (גי' הרי"ף ורא"ש שם) אין כו' ואף ר"י לא אמר כו' ואפשר דג"כ בשרי שמן כו' ודוחק וצ"ע עכ"ל (וע"ע בברכ"י על השו"ע שם).

וכוונתו של הגר"א להקשות דאחר כך משמע שכל שאלת שדים מותרת דאמרי' אין הלכה כר' יוסי דאוסר.

ולפי הראשונים דגרסי מפני שאין מכזבין יש לפרש דר"ל שואלין לכתחילה ולא מצד איסור והיתר אלא מצד שאין בו חשש כלל, משא"כ שאר שדים לר' יוסי אסור משום סכנה ולרבנן אינו כדאי כמו שפסק הרמ"א, והגר"א בכל אופן לא היה לפניו גי' זו של הרי"ד (ובהגהות הגר"א על הגמ' גרס כגי' הרא"ש).

מה ששאלת עוד בענין שרים עי' עוד בספר היכלות דר' ישמעאל ובספר רזיאל המלאך ובספר הרזים (ואינו ברור שכל מה שכתוב שם קדוש) ובספרי הרוקח (כמו סודי רזיא) וכן מה שהזכרת ספר שימושי שרים.

מה ששאלת על מש"כ הרמ"ק שם וז"ל והיודעים בשאלת שרי בדולח והצפון והכף והאשיש"ה והחרב והעיגול והבא"ר והביצ"ה והמי"ם, הם בקיאים באלו וקורים אותם שרי מזרח ושרי מערב ושרי צפון ושרי דרום וכו' עכ"ל, יתכן שהרמ"ק הסתמך על מה שהיו ידועים ומדוברים מושגים אלו בקרב העוסקים בדברים אלו (והיו הרבה כאלה במקומו ובזמנו של הרמ"ק כמו שתמצא בספר החזיונות של המהרח"ו על המכשפים), ולא בהכרח שהעתיק דברים אלו מספרי קבלה.

תשובה לאחר על השאלה אם היה חבל הטבור לנמה בריות

לענין

אדה"ר ועזרו מסתבר שלא נבראו עם חבל הטבור מכיון שכל הבריות בצביונם נבראו (ר"ה יא ע"א) וזה כולל אדם שלם ומוכן על כל המשתמע מכך, ומכיון שכריתת חבל הטבור הוא תיקון כמבואר בקרא ד'יחזקאל דבלא זה אינו מתוקן כדכתיב לא כרת שרך (יחזקאל טז, ד) והובא בגמ' דשבת, הלכך אדה"ר בודאי לא הוצרך לזה, וכן מצאתי בבירורי המידות על המכילתא [מס' דפסחא פ"ד] שביאר בזה מה ששינו לתלמי המלך זכר ונקוביו בראם (לגירסת המכילתא שם) דהיינו שנולד כמו שהיה מוכן ומכלל זה ענין חבה"ט.

לגבי הנולדים קודם חטא אדם הראשון אם היה להם חבה"ט, במדרשים [נ"ר לו א, ויק"ר ה, א מהדו' מרגליות, ועי' חלק מהמאמר שם דפרקי דר"א כז אצל לא נזכר שם ענין חבה"ט] מבואר שדור המבול כן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היה, ומן הדברים במדרש שהדפסתי בסוף פתרון תורה שבמהדורתי שהולך ומונה החסרונות בניסים ובטובות שמאז חטא אדה"ר משמע שבזמן אדה"ר היה הכל מתוקן, וממילא משמע דבזמן אדה"ר היה חבה"ט ומכלל זה ישלחו כצאן עויליהם שהוא רומז לענין כריתת החבל כמבואר במדרשים הנ"ל שלענין דור המבול, (משא"כ במן הנזכר שם במדרש בסוף פתרון תורה איתא שם גבי דור המדבר נתן להם את המן ונגנז כיון שקודם דור המדבר לא אכל מן).

אדם הנברא ע"י ספר יצירה אינו אדם אלא בעל חיות בצורת אדם (רמ"ק פרדס רימונים שער היכלות פ"י, והובא בהוספות סוף שו"ת חכם צבי סי' מו, וע' של"ה פרשת וישב, ועי' באריכות ספר פלאות עדותך מהרב יוסף לורניץ) וממילא אין סברא שיהיה לו חבה"ט, דאין כאן ענין שיהיה בצורתו הקודמת של האדם שאינה שלמה, דהרי חה"ט הוא רק לזמן העיבור ואחר העיבור נפתח הסתום ונסתם הפתוח כמש בנדה, ואמנם לאדני השדה יש חה"ט באיזו צורה כמבואר ברע"ב שלהי כלאים, אבל שם הוא צורת צמיחתו ואין למדין אפשר משאי אפשר.

לענין הנולדים לעתיד משמע במדרש (סוף פתרון תורה) שיהיה חבה"ט, ממה שמדמה לה טובתן של דור המבול דכתיב בקראי דאיוב לענין מה שהיה קודם שחטאו עי"ש ומשמע שיהיה לעתיד ודוק.

ואע"ג דאמרי' בגמ' בשבת עתידה אשה שתלד בכל יום אולם לא נזכר שם שבכל רגע כמ"ש שם דלמד לה מתרנגולת, אולם גם אם נאמר דבמהירות ממש כמ"ש בסהנדרין לט עלו למטה וכו', מ"מ הולד כשהוא נוצר ממעי אמו צריך יניקה כדי לגדול למה שהוא בין אם הוא מהר או לא, וזה נעשה על ידי חה"ט.

האם יש מצוה לפדות נכרי מהשבי

הנה דין פדיון שבויים נוהג בישראל (עי' ברמב"ם פ"ח מהל' מתנות עניים הי"ד) וכמו דיני צדקה שעיקרם נוהגים בישראל.

והנה בגמ' בגיטין סא ע"א נזכרו כמה דברים של ענייני צדקה וגמי"ח בישראל שעושין לנכרים עמהם מפני דרכי שלום.

ויעוי' בריטב"א בב"ב ח ע"א שהביא בשם הגמ' בגיטין שם פודין שבויי נכרים עם שבויי ישראל, וצע"ג דלפנינו בגמ' שם אינו, ולא מצינו דאשתמיט מאן דהוא וגריס הכי, ויתכן שכך גרס בגמ' או שלמד כן משאר הדברים שם בגמ', וצ"ע, ומ"מ גם מסברא נראה שהוא כמו שאר הדברים בגמ' שם, דנלמדס במהצד השווה משאר דיני צדקה וגמילות חסדים שנאמרו שם (ואולי הריטב"א אזיל לשיטתו דמפני דרכי שלום הוא תועלת גמורה המועלת גם לישראל וחשיב כעין צדקה לישראל, יעוי' בריטב"א מגילה ו ע"א מה שביאר לענין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מתנות לאביונים).

ואולם יעוי' בחידושי הר"י קרקושא בב"ב יא ע"א שכתב להדיא ההיפך מדברי הריטב"א.

ועי' בתוס' ב"ב ח ע"א, ומ"מ מדבריהם ג"כ אין ראיה דרך המתבאר בדבריהם שפדיית נכרים אינה מצוה רבה, עי"ש לפי הענין, וכן מבואר בחי' החת"ס שם בע"ב (ועי' חי' חת"ס שבת כב ע"א ד"ה ובזה), ועי"ש מה שביאר בזה ששבויי ישראל יותר קשה להם בשבי מחמת שמאכלי גוים אסורים עליהם ע"פ מדרש איכ"ר א כח עי"ש, וכן מבואר גם ביד רמ"ה אות קלב דאין מצוה רבה בפדיית שבויי נכרים.

אולם במהר"ם על דברי התוס' שם היה יותר מקום לפרש בפשט דבריו דאין מצוה לפדות עניי נכרים עם עניי ישראל עי"ש, אולם גם מהמהר"ם אין הכרח ברור לניד"ד דכל המבואר שם במהר"ם הוא שאין רגילות שיפדו ישראל שבויי נכרים, ויתכן לומר בזה כמה טעמים, או משום דלא שכיחי כ"כ שבויי נכריים כשבויי ישראל, או דלא שכיחי כ"כ שבויי נכרים שיצטרכו לפדותן יחד עם שבויי ישראל, ולא כמו עניים שמצויין יחד להצטרך לפרנסה, משא"כ שביה אינו בכל יום, וגם כששובים לא בכל פעם שובים כמה יחד, (אם נימא דס"ל דעם ישראל דוקא, ועי' להלן), וגם אפשר דכיון שפדיון שבויה הוא בדמים מרובים ואין סיפק לכדי כולם, הלכך אין רגילות כ"כ לפדות את הנכריים יחד עמהם, דלא אמרי' אלא עם ישראל אבל לא שיקדמו לישראל.

ואולי אדרבה יש ללמוד מדברי המהר"ם לאידך גיסא דמדנקט המהר"ם שאין רגילות שיפדו שבויי נכרים ולא נקט שאינו מצוה א"כ מסכים שיש בזה הענין העיקרי של פודין שבויי נכריים עם שבויי ישראל רק שאינו הרגילות ולכן לא היתה דעת איפרא הורמיז על זה, עי"ש בתוס' ומהר"ם.

ויעוי' בראשון לציון לבעל האוה"ח יו"ד סי' רנד ס"ב, דמסתמא מעות פדיון שבויים הכונה לישראל, עי"ש מה שדן לפ"ז כשגוי נתן מעות לפדיון שבויים אם יכול ליתנם לפדיון שבויים של גויים לדעת המחבר והרמ"א (והוא נידון הגמ' בב"ב ח ע"א שדנו בו הראשונים הנ"ל והתוס' דלהלן), ואולי יש לדחות הראי' מהראשון לציון דשם רק קאמר דסתמא דפדיון שבויים הכונה לישראל שאם נתנום על דעת כן מסתמא הכונה לפדיון ישראל, כיון שפדיון של ישראל הוא מצוה רבה ופדיון גוי אינו מצוה רבה (עי' בגמ' בב"ב שם ובתוס' שם ובחי' הר"י קרקושא הנ"ל), וממילא סתם פדין שבויים שרגילין לומר מתכוונים לפדיון שבויים שיש בו מצוה רבה ולא לכל פדיון שבויים, ויש להזכיר עוד דברי הגמ' בגיטין גבי עבד שנשבה ופדאוהו עי"ש.

הפוסקים נחלקו אם דינים אלו (כמו מפרנסין עניי גויים) מיירי גם בפני עצמן או רק עם ישראל (והבאתי המ"מ בזה בתשובות אחרות), והכריע הגר"ק (דרך אמונה פ"ז מהל' מתנו"ע ה"ז סקמ"ד ועי"ש פ"א סקנ"ג) בשם המהר"י קורקוס דהכל לפי הענין דאם נראה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לנכרים כמו שמתחשבים רק בישראלים ולא בהם יש להזהר בזה, ובענייננו שכל העולם יודע שמחזירים אחר טובת ישראל אם היו נמנעים מחילוף אותו הבודאי זה בזה בודאי בעיה מצד דרכי שלום, ולכן להסוברים שפודיין שבויי נכרים עם שבויי ישראל א"כ ה"ה שטוב יש להשתדל בחילוצו אפי' אם אין אפשרות יחד עמו כרגע במצב זה לחלץ עוד ישראלים, וגם אם יש צד לחלק מהפוסקים דדין זה הוא רק יחד עם ישראל ממש, מ"מ מכיון שהכל באותו מבצע חילוף שחילצו גם ישראלים בהפרש זמן חשיב עם ישראל, כמו שמצינו כיו"ב לענין דין מי שאין לו מאתים זוז שאם קיבל באותו מסגרת מבצע חשיב שקיבל הכל בפעם אחת ואכמ"ל, אבל אם עלול להתרחש מחמת זה שיקדם הנכרי הזה לישראל אין להקדימו לישראל וכמו שנתבאר וכמבואר בדיני קדימה ברמב"ם הל' מתנות עניים שאפי' בישראל יש דיני קדימה בין זה לזה וכ"ש שאין להקדים גוי לישראל.

השלמה לתשובה לענין אם יש מצוה בפרדיון שבויים לגויים

ברש"י ב"ב ריש דף יא יש קצת משמעות דרק לענין צדקה מפרנסין אבל לא לגוים שהרי לגבי צדקה הביא הא דגיטין דמפרנסין עניי ישראל עם עניי גוים, ואילו לגבי פדיון שבויים הביא הא דהוצרך ליתן לשבויי ישראל משום דאסור לגנוב דעת הגוי, ומיהו לקושטא דמילתא אין כאן ראייה ברורה, דיש לומר דפדיון שבויים הוא בכלל צדקה לעניים ורק אינו בכלל מצוה רבה אם אינו לצורך ישראל, ומ"מ יש קצת לשון ברש"י מדקאמר אבל במעות המתחלקות לעניים וכו' משמע דעד עכשיו טעם מה שאינו ניתן לגוים משום שאינו מעות המתחלקות לעניים אלא לענין אחר שאינו בכלל זה, רק שאינו מוכרח דיש לומר שסמך על מה שהזכיר רש"י הלשון שנזכר לעיל על מצוה רבה.



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