



- שבוע 42 5
- 5 האם מותר להשתמש בכוונה של משהו אחר בשביל לתנות בחניית נכה
- 7 האם חלל היה מתלע עצים בדיר העצים
- 8 איך יש לנהוג בברית בתשעת הימים
- 11 ידי רצון שאחר קריאת התורה האם אומרים רק בשני וחמישי או גם בקריאת התורה של תעניות
- 12 פרסומות ששומע תוך כדי ההאזנה במדורים שונים שמשמיעים בהם שירים ואין בהם שום הנאה אלא
- 13 פרחא ועומם האם מותר לשמוע אותם בבין המצרים
- 16 מי שלא הניח תפילין בשחרית ועומד בשעת הדחק גדול האם מחוייב להתאמץ בהנחת תפילין היום
- 18 במה שאין תשעה באב דוחה שבת
- 20 במילואותם לגבי אפוד לענין כ"ה אותיות בכל אחד מאבני השוחם
- 21 האם נטילת דבר מעל גבי אילן בשבת הוא גזירה לגזירה (מכתב)
- 24 נשיאת תו ירוק או צמיד אלקטרוני בשבת
- 25 בצלאל למה הוצרך לבנות משכן למקום לכליו מאחר ולא הוקם אלא עד ניסן
- 27 למה הפליג ניקנור דרך עכו (לגירסת חב"ל) ולא דרך נמל יפו הקרוב יותר
- 29 מרים הרשעה בת בלגה אמרה לוקום לוקום עד מתי אתה מכלה ממנו של ישראל (מוכה נו ע"ב) מה ענין
- 29 הכילוי שנרמז בענין לוקום

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 30 האם מותר לעיין בדברי תורה בשבת כשבכוונתו לכותבם אחר שבת
האם נכון מה שכתב מחבר אחד שהטעם מה שאין אנו מטיילין תכלת הוא משום שהתורה היא נגד החיגיון
- 31 האנושי
- 32 מדינה ששם אופים את הלחם עם זכוכית מגדלת מה דין הלחם לענין ברכה והפרשת חלה
- 36 האם תינוק זוכה לנשמה יתרה בשבת
- 37 האם יש ענין ללבוש בגדי שבת מיד לאחר הרחיצה במרחץ בערב שבת
מי שהסיר בשבת מעל גבי הכירה בטעות מיד שלא התכוון להסיר אותו (שהסיר בלילה תבשיל מעודת היום
במקום התבשיל של מעודת הלילה) והניח אותו ע"ג השיש ולכשהבין את הטעות רוצה להחזיר
- 38 האם מותר
- 42 האם מותר לנמוע עם מונית לכותל המערבי למרות שנחג המונית לא יעשה קריעה
- 44 אשה במצב מיוחד שקשה לה מאוד בלא מזגן האם מותר לה להשתמש בחשמל רגיל בשבת
חנות שמוכרים משקפיים בוזל למי שמקבל את המוצר בעוד שבוע וביזקר למי שמקבל את המוצר מיידית
מה דינם לענין ריבית

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

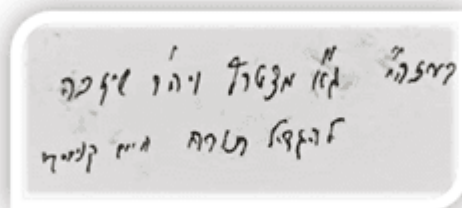
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה



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

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

האם מותר להשתמש בתו נכה של משהו אחר בשביל לחנות בחניית נכה

יש

גישות ודעות שונות איך להתייחס לחוקים שונים בעניינים שונים, ויש שנקטו שכל ממון ציבורי שמיועד למטרה מסויימת אסור לשקר בשביל לקחת הדבר ממי שהדבר מיועד אליו, ועי' בספר דרכי משפט הל' שכנים והשגת גבול מה שהרחיב בזה בשם הגרנ"ק בדין זה, וע"ע דעות שונות בעניינים אלו בשו"ת שבט הלוי ובספר אמת קנה לאאמו"ר שליט"א פ"ד בהערה, ועי' בתשובתי לענין נסיעה בקורקינט חשמלי בגיל צעיר ובתשובתי ד"ה אנשי כנופיה שמבקשים לגייס לשורותיהם בכפייה וכו', ולא הארכתי כאן במ"מ מכיון שעיקרי המ"מ בזה כבר התבארו שם.

ומ"מ יש בזה פרטים שונים ודעות שונות בהגדרת האסור והמותר בעניינים אלו, כגון מה הדין שטח קרקע שגוף פלוני הפקיע אותו מבעליו שלא כדין ומשתמש בו למטרת נכה וכיו"ב, מה הדין אם בעליו המקוריים רוצה לחנות בו, או שנותן רשות לחבירו לחנות שם, מה הגדר של בעלותו שם, ומה הדין אם קיבל תשלום תמורת ההפקעה ויודע שלא יחזור אליו הקרקע לעולם (ונכנסים בזה לדיני תליוהו וזבין ואולי קצת שיך לתקנת סיקריקון), ומה הדין כשמדובר בשטח שנקנה מכספי ציבור של מיסים וכיו"ב של ממון שנלקח מפלוני שלא כדין תורה, ומה הדין כשנכבש על ידי הרשויות משטח הפקר ונקבע על ידם שמקום פלוני יהיה מיועד לנכה, ומה הדין כשברי לן שנכה כלל לא יצטרך להשתמש בחניה זו כרגע, ויש לדון בכל מקרה לגופו, ובאופן כללי רבותינו מיעטו לעסוק בעניינים אלו מכמה טעמים מובנים.

לגבי מה ששאלת מה הדין אדם שמקבל תו נכה באופן חוקי מחמת שהוא עוזר לנכה (ואינו מסייע את הנכה) האם מותר לו להשתמש בזה, איני רואה טעם למה שיהיה אסור, דממ"נ דהרי אפי' אם יש כאן איסור על אדם מעלמא להשתמש בחניה זו אם נקבל את חוקיהם ואת החלטותיהם על כספי הציבור שהם מחזיקים, אבל באופן זה הרי ממ"נ הוא דהא אפילו לפי חוקיהם מותר לאדם זה להשתמש בתו נכה מכיון שע"פ הקריטריונים הוא עוזר לנכה ומקבל תו נכה, א"כ למה שלא יוכל להשתמש בזה.

לגבי מה ששאלת אם יש בזה חשש מצד המשנה בסוף פאה שאדם שעושה עצמו חיגר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נענש בזה, הרחבתי בזה בתשובה אחרת דעיקר המשנה שם מיירי על מי שמשקר להרויח דבר שלא כדין, ובאופן שעושה לשם מצוה אין בזה איסור כמבואר בדרך אמונה (והזכרתי בתשובה אחרת), וכ"ש שאם עושה באופן שאינו משקר כלל, כיון שידוע שע"פ הקריטריונים זכאי לתו נכה מחמת שהוא מסייע לנכה אין בזה איסור דהרי אין כוונתו שהוא נכה אלא שע"פ חוקיהם זכאי להנחה של נכה מטעמים שלהם.

לגבי מה ששאלת על אדם אחר שאינו בעל התו המקורי שעוזר לנכה (ואינו מסיע את הנכה) אם יכול להשתמש בזה או לא, הכל לפי הענין, דאם ע"פ ההיגיון נחשב שעוזר ברמה שהיינו מצריכים להעניק עבורו תו נכה הוא נידון בפני עצמו (ויש מקום לומר שגם אם חובה לנהוג כפי חוקיהם מ"מ אין צריך דוקא שהכל יהיה רשום ברשימות שלהם אלא ככל ויש היגיון כל שהוא שהחוק סובב סביבו באופן שמקרה דידן יוכל להיכנס בהיגיון זה באופן המסתבר אינו נחשב כגוזל ממון ציבור, וכ"ש במקרה שגם ע"פ החוק שלהם אפשר אכן לאשר הדבר ורק שאין זמן לסדר את זה במשרדיהם), אך אם אינו באמת נצרך וזורק קיסם כדי שייחשב עוזר הנכה, באופן זה נכנס לנידון הפוסקים בזה וכנ"ל.

השלמה לתשובה לענין אם מותר לשקר בתו נכה

ויש בכ"ז ענין נוסף שלא להרגיל עצמו לשקר, עי' בשע"ת לרבינו יונה מש"כ בזה, ואפי' אם נאמר דלהוציא ממון עצמו בהיתר מותר לשקר (דגם אינו ברור כלל, עי' בגמ' ר"פ המניח, ועי' בפתחי חושן מה שהביא מרב פעלים) מ"מ כאן דבלאו הכי ההיתר אינו בריא בודאי ששייך לצרף דברי רבינו יונה הנ"ל.

ולגוף הענין אם דינא דמלכותא הוא מלך ממש הנה יעוי' ברמ"א חו"מ סי' ג ס"ד דלענין מינוי דין (אם הדיין הוא גמיר וסביר) מהני רשות המלך או השר הממונה בעירו דזה הוא בכלל דינא דמלכותא להושיב דיינים ושופטים מי שירצה, ומבואר כאן דגם שררה מהני לזה וא"צ דוקא מלך, וציין שם בבהגר"א סקכ"ח מקור לזה מדברי הגמ' בב"ק קיג ע"ב, אולם יש לדחות לענייננו דשם השר הוא חלק מן המלכות, וכמ"ש בש"ך שם סקט"ו דגם ריש גלותא מהני לזה כיון שרשותו באה מחמת המלך, אם כי משמע בש"ך שם שהר"ג בא מחמת המלך ואילו שר כחו מחמת עצמו עי"ש, ומשמע מזה דעצם מה שיש לו מינוי ותוקף וכח מועיל, וא"צ דוקא דינא דמלכותא, והנה החיוב שיש לבני נח להעמיד שופטים פשיטא שכהיום שאין מלכות ממש החיוב הוא על הממונים מטעם הממשלה בצורה שהיא נהוגה כיום, וזה משמע שדינא דמלכותא אינו תליא בהגדרת מלך, ומהיכי תיתי לחדש שלענין דינים אחרים בעי' מלך ממש.

האם חלל היה מתליע עצים בדיר העצים

הנה

קיימא לן דכהן חלל זר הוא (ראה יבמות נח ע"ב וברש"י שם), וממילא מאחר שרק כהנים בעלי מומין היו מתליעין בעצים כמבואר בסוגיות וכן פסק הרמב"ם בב' מקומות (בהלכות בית הבחירה ובהלכות ביאת מקדש) א"כ חלל לא היה עובד להתליע בעצים, ואע"פ שאינה עבודה וכשרה בזר, מ"מ משמע שמקום הניחו לכהנים לעסוק בזה, כיון שהיא עסק שמוטל על הציבור והוא חובת מזבח, לכך הניחו לכהנים הבעלי מומין עיסוק זה, (ועי' עוד סוכה נ ע"א).

ועי' בתשובות הגר"ק שציינתי בתשובה הסמוכה (לענין אם כהן שהרג את הנפש יכול להתליע בדיר העצים) שנקט שישראלים לא ולוים כן, ודבריו צע"ג מהיכן נקט לה.

ואמנם רש"י בקידושין שם (שציינתי בתשובה הנ"ל) נקט לעבודת התלעת העצים יחד עם עבודות אחרות שנקט שהכהנים בעלי המומין היו עושים כגון הפשט שבו נאמר להדיא שכשרין בזר כמבואר בגמ' ספ"ב דיומא ועוד, וא"כ היה מקום לדייק שכמו שהפשט כשר בזר והטילוהו על הכהנים כדפרש"י, א"כ כך גם התלעת העצים אע"פ שכשר בזר הטילוהו על הכהנים, א"כ שמע מינה שמעיקר הדין יכול להיעשות גם בזר.

ואולי יש להוסיף בזה עוד, דשמא ס"ל לרש"י דדין התלעת העצים על ידי כהן לא היה כלל דין שיש להעדיף כהן לזה, אלא כשר בזר לכתחילה, רק דהוא חובה שהטילו על בעלי מומין הואיל וחולקין בקדשים, וכך בדיוק יסבור רש"י גם לענין הפשט שכשר בזר והטילוהו חובה על הכהנים בעלי המומין הואיל ונוטלין חלקם בקדשים.

אבל יש לדחות דשמא לעולם הקפידו על כהנים בהתלעת העצים משום כבודם (או דלא לינצו כו"ע ולכך הקפידו דוקא בכהני בית אב) ולא הניחו לישראלים לעסוק בזה, והא כדאיתא והא כדאיתא דהתלעת העצים אע"פ שכשרה בזר מ"מ הקפידו שיעשה על ידי כהנים, משא"כ הפשט וניתוח לא היתה בזה כ"כ הקפדה שיעשה דוקא על ידי כהן אלא היה כמין שותפות של הכהנים בעלי המומין בעבודה על מה שאוכלין בקדשים.

וגם יש לדחות באופן אחר דלעולם התלעת העצים והפשט שוין שדקדקו רק בכהן ובהפשט של קרבנות ציבור מיירי ושמא בקרבנות ציבור ס"ל לרש"י דלכתחילה דקדקו שיהיה ההפשט על ידי כהן דוקא.

ומ"מ לפי כל הצדדים מסתבר שאם לא היה כהן להתליע העצים, אזי היו מניחים לישראל לעשות התלעת העצים אחר שאין כאן עבודה כלל והוא מעשה קוף בעלמא, ואפי' אם נימא דקוף אינו כבוד שמים שיעשה דבר זה (עי' מה שציינתי לדברי התו"ט בתשובה הסמוכה), אבל בישראלים אין חשש כלל (עי' תי"ט הנ"ל).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובני סלמאי הנטופתי בגמ' בתענית לפי הענין לא משמע שהיו כהנים דהרי קאמר כהנים ולויים לחוד, ומסתמא שהיו בודקין להתליע העצים לפני שמביאין אותם למקדש ולא היה בזה שום איסור אע"פ שהם ישראלים (ומ"מ אינו ראי' גמורה דיש לומר דלא הקפידו אלא על התלעה אחר שהביאו העצים לבהמ"ק וגם יש לומר דשוב היו בודקין העצים על ידי כהנים).

איך יש לנהוג בברית בתשעת הימים

לבע

השמחה שהם הורי הילד והסנדק והמוהל מותר ללבוש בגדי שבת (רמ"א סי' תקנא ס"ט) וזה מותר גם בשבוע שחל בו (כן מוכח ברמ"א שם וכ"כ להדיא המג"א והובא לשונו באר היטב סק"ג).

כמו כן מותר להם לרחוץ (מכ"ש מת"ב שנדחה בסי' תקנט ס"ט).

כמו כן מותר להם ללבוש בגדים מכובסים (הגרשז"א בהליכ"ש בין המצרים פי"ד ארחות הלכה הערה טו), ואף שהיה מקום לטעון שהוא חמור יותר כיון שהוא מפורש בגמ' לאסור בשבוע שחל בו, מ"מ משמע במג"א הנ"ל שגם מה שנאסר מדינא דגמ' הותר להם, ויש מהפוסקים שנקטו דכל מה שאסור מדינא דגמ' לא הותר להם, ולכן בגדים מכובסים ממש בשבוע שחל בו יהיה אסור גם לבעל ברית לדעות אלו (עי' באריכות בשערי תשובה על הרמ"א שם, ומה שהזכיר שם בסוף דבריו דהמחב"ר בשם זרע אמת כ' לאסור בגדים חדשים בשבוע שחל בו אפי' לבעל ברית היינו דהמחב"ר בשם זרע אמת גופא שהזכיר בתחילת הס"ק שאוסר בגדים לבנים בשבוע שחל בו אפי' לבעל ברית ואינו דין חדש אליבא דהמתירים בגדים לבנים בשבוע שחל בו כמו המג"א והפנים מאירות ח"ג סי' לז ובני יהודה שהביא שם).

ומה שציין המשנ"ב לדברי השע"ת רק על הנידון לענין גילוח ולא לגבי הנידון לענין לבישת לבנים ואף לא הזכיר בזה כלל יל"ע בזה, ואולי משום שהמג"א משמע קצת דפשיטא ליה דענין לבנים כלול בדין הרמ"א, וכן בפנים מאירות שם משמע דפשיטא ליה שזה כלול בדברי הרמ"א וכן הגרשז"א הנ"ל, לכך לא נחת לזה המשנ"ב לדידן דנוהגים כהרמ"א, והמשנ"ב בא לפרש בייחוד מנהגי בני אשכנזים, ומ"מ קצת תימה דהמשנ"ב לא נחית כלל לענין לבישת לבנים מכובסים גם לא להיתר, ואולי המשנ"ב סובר דבגדים מכובסים כלולים בנידון דבגדי שבת עי' משנ"ב סי' תקנא סקמ"ד ודוק.

יש שהתירו לבעל ברית וכיוצא בו גם להסתפר (שעה"צ סק"ד בשם החת"ס או"ח סי' קנח) ויש שלא היה פשוט להם (עי' בבאר היטב סק"ג מש"כ בזה), ויש שאסרו לגלח עכ"פ בשבוע שחל בו ת"ב (עי' בשע"ת מה שהביא בזה וכן המשנ"ב סק"ה ציין לשערי תשובה).

הקוואטער (המכניס והמוציא התינוק) אינם מכלל בעלי השמחה (משנ"ב סק"ג בשם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

המג"א), ויש שנקטו שהקוואטער הוא מכלל בעלי השמחה (שעה"צ שם סק"ג בשם הא"ר), אבל שאר הכיבודים של הברית אסורים בבגדי שבת (עי' בתשובה אחרת שפירטתי כל הכיבודים, ועי' בשע"ת כאן מה שפירט הכיבודים בענין זה ומה שכ' לענין המניח התינוק על רגלי הסנדק, ומסתימת המשנ"ב משמע שנט שכולם אסורין), וכ"ש שאר האורחים והמשתתפים.

במשנ"ב שם כתב דהאשה המכנסת התינוק נוהגת ללבוש בגדי שבת שזה עיקר מצוותה, ואין כוונתו לאם הילד, דאם הילד הזכיר בפני עצמה בסק"ד, א"כ הכונה לאחד מהכיבודים.

ובפשוטו הכוונה לאשה המביאה התינוק לקוואטער (וכהיום נוהגים בד"כ שהיא אשתו של הקוואטער ומחשיבין האיש והאשה יחד שעושין קוואטער), וצריך ביאור למה חשיבא יותר שזה עיקר מצוותה מהקוואטער, והיה מקום לומר מאחר שאינה מלה א"כ עושה כל המוטל עליה שהוא הכנסת התינוק משא"כ הקוואטער שהוא יכול למול בעצמו ולמעשה עיקר המצוה נותן לאחר לא חשיב שעושה כאן דבר עיקרי במצוה כדי להחשיבו בעל ברית.

אולם סברא זו דחוקה דמה לי מה היתה יכולה לעשות כיון שסוף סוף אינה עושה עיקר מצוות ברית המילה, וגם קשה דמעיקר הדין קיימא לן אשה כשרה למול להרבה פוסקים (עי' שו"ע יו"ד סי' רסד ס"א ומה שדייק שם הש"ך סק"ב בדברי הרמ"א), ואולי משום דאזלי' בתר המנהג או משום דבאמת אנן חיישי' להמחמירים בזה אפי' בדיעבד (עי' ש"ך הנ"ל) ממילא אינה בתורת ברית מילה.

ואולם חשבתי דאולי יתכן לומר דהמשנ"ב לא מיירי באשה עושה מעשה הקוואטער דבזה באמת אין כ"כ חילוק בין האשה לאיש, אלא המשנ"ב מיירי באשה שמביאה התינוק מביתו למקום הברית שבזה עושה מעשה חשוב ובזה באמת עושה המוטל עליה, ובזה מיירי המשנ"ב שכ' שזה עיקר מצוותה, דבזה באמת אפשר להבין שכיון שזה המוטל עליה מצד שלא נהגו ליתן לאשה למול הלכך ההבאה שהוא מעשה חשוב מחשיבה כבעלת השמחה ג"כ.

ואולם פשטות לשון המשנ"ב והטעם שכתב משמע דמיירי באשת הקוואטער וכנ"ל, ויל"ע.

ושוב ראיתי דבשע"ת הזכיר להדיא סברא שהביא המשנ"ב גם על האשה המביאה לבהכנ"ס וגם האישה המביאה התינוק מעזרת נשים למקום האנשים למולו ששניהם בכלל סברא זו שאין להם מצוה אחרת אלא זו, א"כ מסתמא שלזה גם כוונת המשנ"ב להתיר גם באופן זה.

מותר לאורחים המשתתפים מחמת קורבה וידידות קרובה לאכול בשר ויין בשמחה, אבל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מי שמתתף שלא מחמת קורבה וידידות אלא רק כדי להתיר לעצמו בשר ויין עובר בזה איסור (משנ"ב בשם הפוסקים).

יתכן דהגדר בזה כל מי שהיה שייך שיבוא לסעודת ברית כזו גם שלא בשעת תשעת הימים, ואז אפשר שיהיה מותר גם אם כרגע יש מטרה בביאתו גם מחמת תשעת הימים.

אע"פ שבערב פסח נהגו להתיר לאכול בהשתתפות בסעודת מצוה גם כשאנו בא מחמת הסיום משום סיבה יתכן לומר ב' חילוקים בזה.

חילוק הא' דכאן בתשעת הימים עיקר הענין הוא מדינא דגמ' שלא לאכול בשר ויין בערב תשעה באב בסעודה המפסקת והמנהג הרחב את זה לזמן נוסף וגם המנהג להרחיב את הזמן גופא יש לו סמך מהירושלמי סוף תענית (כמו שציין בביאור הגר"א), משא"כ ערב פסח שהתענית אין לו עיקר מדינא דגמ', ונזכר במסכת סופרים, ומסכת סופרים נתחברה בימי חכמים אחרונים ולא נזכרה בתלמוד כמ"ש הרא"ש בהל' ס"ת סי' יג.

וחילוק השני יתכן לומר דבתשעת הימים איסור אכילת בשר ויין אינו שעת הדחק כ"כ לסמוך על התירים דחוקים כאלו, משא"כ בערב פסח מחמת שיש כאן צום גמור והדורות חלושים חשיב שעת הדחק טפי. וטעם זה נראה הטעם העיקרי.

ולפ"ז גם בתשעת הימים בזמן שהוא שעת הדחק גדול כגון שיש לאכול רק בשר יתכן שיהיה אפשר לסמוך ג"כ על התירים כאלו, וכן ראיתי בשם האחרונים הובא שיש שנהגו לסמוך על סעודת סיום בכה"ג להתיר לכל לאכול בשר בזמן מלחמה שהיה שם לאכול רק בשר, ואולי יש לצרף עוד דגם עיקר המנהג אפשר דמעיקרא לא קבלוהו עליהו כשהוא נחוץ ואין דבר אחר לאכול (וגם קטניות בפסח בעת שאין דבר אחר לאכול דנו בזה הפוסקים דאפשר שלא קבלוהו עליהו).

ויתכן אולי לומר חילוק שלישי בין זה לערב פסח דבצער דחורבן בהמ"ק הוא תקיף טובא כדאמרי' בפ"ק דחגיגה (ה' ע"ב) וכדאמרי' בפ"ב דביצה כדאי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה פ"א בשנה, ולא שייך לומר שחל עליו שם שמחה כשאין לו שום שייכות אמיתית כדי להיבטל מצער החורבן מחמת זה, משא"כ בערב פסח שאין התענית מחמת צער כלל אלא זכרון בעלמא ובכל דהוא סגי כדי שיהיה לו במה להתלות כדי להפקיע עצמו מחיוב זה (וגם בלאו הכי כשטעם המנהג הוא מחמת חורבן בהמ"ק הוא מנהג יותר חיוב כשיש קולות דחוקים ממנהג שהוא לזכר בעלמא, וע"ד הנ"ל בחילוק הא').

יש שהזכירו מנהג שנהגו להקל שכל האורחים המגיעים מחמת קורבה שהיו נוהגים בשאר ימים ללבוש בגדי שבת אם יהיה צער לאבי הבן או לאמו אם לא ילבשו עכשיו בגדי שבת (עי' בשערי תשובה שם), ואף שמסתימת המשנ"ב משמע שאסור וכך נקט פוסקי זמנינו (הליכ"ש בין המצרים פי"ד ס"ט, וקובץ מבית לוי חי"ג סקכ"ב עמ' לו בשם הגרשז"א), מ"מ מאחר שהובא מנהג כזה בפוסקים אף שסיימו בצ"ע, יתכן שאין למחות ביד המקילים

בזה.

מותר לשיר בפה בסעודת הברית אך ימעטו מהרגילות (תורת המועדים על שונה הלכות סי' תקנא סק"ג בשם הגריש"א).

ברמ"א סי' תקנא ס"י כתב דבשבוע שחל בו יכולים לאכול רק מנין מצומצם, ונאמרו כמה דעות להלכה בדין זה אם המנין המצומצם כולל את הקרובים פסולי העדות או לא, וכן אם יש לנהוג חומרא זו מא' בחודש או לא, ועיקר דעת המשנ"ב שם משמע להקל בזה בכל הנידונים (והטעם להקל בזה נראה מחמת שהוא צורך מצוה ומאידך האיסור הוא מנהג בלבד ובפרט שהוא מנהג אבלות דבאבלות שומעין להקל ואפשר דשייך גם לזה), דבתשעת הימים בימים עד שבוע שחל בו יכול לזמן כל השייכים לסעודה בלי הגבלת קורבה או כמות אנשים ובשבוע שחל בו מותר לזמן כל הקרובים השייכים לסעודה וכן בעלי הברית שהם הסנדק ואפי' הקוואטער מותר לזמן כל אלו בלי הגבלת כמות, ושאר האנשים השייכים לסעודה מותר לזמן עד מנין מצומצם שהוא בתוספת לקרובים ולבעלי הברית.

יש נידון נוסף האם צריך לפשוט הבגדים לאחר הברית, ובמשנ"ב סי' תקנט סקל"ד נקט בשם המהרי"ל לענין ברית בת"ב להחמיר בזה, וכן יש שנקטו גם לענין ט' הימים (שו"ת שואל ומשיב ח"ה סי' לט), ומאידך באשל אברהם מבוטשאטש (מהדו"ת סי' תקנא ס"א) כתב דהאיסור הוא רק התחלת הלבישה וכאן שהתחלת הלבישה היה בהיתר א"צ לפשוט אחר כך, ויש להעיר על דבריו מדברי המשנ"ב סקמ"ד עי"ש, ולפי זה אולי יש מקום לחלק בין סתם בגדים מכובסים לבגדי שבת שניכר בהם הגיהוץ (שכולל בזה גם צחצוח הבגד), ככל שכך הוא המציאות, אולם יש עוד צדדים בנידון זה, עי' במשנה אחרונה סי' תקנא אות ז מה שהביא דברי האחרונים בזה.

יהי רצון שאחר קריאת התורה האם אומרים רק בשני וחמישי או גם בקריאת התורה של תעניות

מנהג

האשכנזים כיום שאין אומרים יהי רצון מלפני אבינו שבשמים בתעניות, אלא רק בשני ובחמישי, וכן בסידור רב עמרם גאון אי' שאומרים אותו בשני ובחמישי, והטעם לזה כתבו האחרונים משום ששני וחמישי הם ימי רצון ולכך אומרים אז יהי רצון, עי' תוס' ב"ק פב ע"א.

ובמחזור ויטרי סי' קצט הזכירו בקריאה"ת של מנחה של שבת, ובכלבו סי' לז ואבודרהם סדר ר"ח אי' שאומרים אותו בשבת שלפני ר"ח, וכ"ה מנהג הספרדים, ועי' בסדר רב עמרם שהזכיר היהי רצון בתפילת ר"ח.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אולם בספר מנהגי אמשטרדם פ"ג ס"ו הובא מנהג שהיו אומרים יהי רצון גם בתעניות שחלו בשאר ימי השבוע.

ועי' במנהגי החת"ס עמ' שה אות קכ שבעת צרה היה אומר יהי רצון אף שלא היה שני וחמישי.

פרסומות ששומע תוך כדי ההאזנה במדורים שונים שמשמיעים בהם שירים ואין בהם שום הנאה אלא טרחא ועומס האם מותר לשמוע אותם בבין המצרים

מכיון

שאין השמיעה למטרת הנאה כלל ואינו נהנה מזה כלל אין בזה איסור.

דהו"ל כמו לא אפשר ולא קמכוון ובפרט לענין שירים שהאיסור הוא רק בהנאה ובאופן שהוא רק טירחא ולא הנאה אין כאן הגדרה של זמר האסור, וכעין זה נקטו פוסקי זמנינו לענין מי שמתקשר ושומע שירי המתנה בטלפון (ראה אשרי האיש ח"ג סי' תלד, בנתיבות ההלכה לט עמ' קמב).

וכן מצינו גם לענין איסור רחיצה וסיכה (בימים האסורים) שהאיסור הוא רק בתענוג (עי' סי' תקנג סקי"ט), וכמובן שבכל דבר יש את חילוקי הדינים שלו אבל מ"מ זהו הגדרת הדין באופן כללי.

ואם נהנה ומתענג במה ששומע את שירי הפרסומת (כגון ששרים בדיוק השיר שהוא מאוד אוהב וכיו"ב) מעיקר הדין נראה שיש להזהר (ומ"מ יעוי' מה שהובא בנתיבות ההלכה שם בשם הגר"א ווייס וצ"ע דכיון שנהנה הוא כלול במנהג לאסור ומה משנה מה מטרת הניגון אם להנעים ההמתנה או לגרום קורת רוח בפני עצמה, ואולי מיירי שם באופן שאינו מרוכז ומקשיב ורק נהנה בלי כוונתו ויל"ע).

מי שלא הניח תפילין בשחרית ועומד בשעת הדחק גדול האם מחוייב להתאמץ בהנחת תפילין היום

במשנ"ב

ס"ס ל' כתב דהכרעת האחרונים שמי שלא הניח תפילין היום מחוייב להניח תפילין אפי' בבין השמשות, ואפי' בבין השמשות של ערב שבת החמירו בזה הגרשז"א (הליכ"ש תפלה פ"ד ארחות הלכה הערה 17) והגרא"מ שך (תל תלפיות חוברת נו עמ' נה).

וכתב שם בביאור הלכה בטעם החומרא להלכה שהוא משום ספק דאורייתא דשמא עדיין יום היום, ומשמע שם שתפס המשנ"ב דין זה של הנחת תפילין בכל יום כדין דאורייתא.

ואע"ג דמדאורייתא גם אחר צאה"כ הוא זמן תפילין מ"מ מאחר שאז ודאי אסור להניח מדרבנן לא התירו לו לעבור על ודאי דרבנן כדי לקיים ספק דאורייתא, אלא רק ספק דרבנן התירו לעבור כדי לקיים ספק דאורייתא.

אבל הטעם האמיתי בזה דלדעת המשנ"ב לא יתקן כלום אם יניח תפילין רק אחר צאה"כ גם מדאורייתא, דכך דייק לשון הבה"ל שם, והטעם משום דסובר המשנ"ב להלכה שיש להניח תפילין בכל יום על אותו היום ואינו יכול להשלים למחר או אחר השקיעה.

ויעוי' בביאור הלכה ריש סי' לז שהביא נידון האחרונים בזה, דלמסקנת הפמ"ג אם לא הניח יום אחד ביטל מצוות עשה ומצוה מן המוכחר להיותן עליו כל היום ולדעת פוסקים אחרים מצוותן מדאורייתא גם כל היום אם אפשר (וגם החולקים על הפמ"ג שהביא שם הבה"ל שהם הישועות יעקב מודו דיש חיוב הנחה בכל יום וכדלהלן).

ובתוס' ורא"ש מבואר דפושעי ישראל בגופן היינו רק אם אין מניחן מחמת שהמצוה בזויה בעיניו, והובא במג"א ובמשנ"ב סי' לז, ואולי דעת התוס' והרא"ש דהדאורייתא סגי פעם בחייו או דהחובה היא רק מדרבנן, ומ"מ זה לא קשיא על האחרונים הנ"ל, דיש לומר דפושעי ישראל בגופן היא דרגא חמורה יותר מביטול מצות עשה בלבד, ואם ביטל שלא מחמת שהמצוה בזויה בעיניו כבר חשיב ביטול מצות עשה אבל אכתי לא חשיב מפושעי ישראל בגופן.

עכ"פ מאחר ועכ"פ לדעת הפמ"ג חשיב ביטול מצוות עשה דאורייתא והמשנ"ב והאחרונים מתירים אפי' להניחן אחר השקיעה מחמת זה (מה שהיה אסור לולא שלא הניח עדיין תפילין היום, ועי' עוד ביאור הלכה סי' לד ס"ב ד"ה יניח) א"כ פשיטא שגם במקום צורך גדול אין להתיר שלא להניח תפילין היום, ולכן מי שלא הניח תפילין היום מחוייב בכל טעדיקי להתאמץ להניח תפילין היום.

וכן הביא הפמ"ג שם לשון הלבוש סי' לז ס"ב דמשמע שביטול מצות עשה דאורייתא אם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לא הניח יום שלם, וכן נקט הערוך השלחן שם ס"ג, וכן משמע שנקט המאמר מרדכי סי' קכח ס"ו ובאשל אברהם מבוטשאטש סי' כה ס"ב, וכן משמע כבר בלשון הכס"מ פ"ה מהל' יסודי התורה ה"א, ועי' עוד שפת אמת סוכה מב ע"א, ועי' במגן גיבורים סי' לז סק"ב שדן בזה והביא שם ג"כ דברי הלבוש.

ובקובץ בית אהרן וישראל קעד הביא מקור לשי' הלבוש מדברי הסמ"ג מ"ע מד והשבלי הלקט ריש ענין תפילין שכל שאינו מניח תפילין עובר ח' עשה בכל יום, וכתב דמסתמא כך היתה גירסתם בגמ', ואולם אי משום הא היה מקום לדחות דר"ל בכל רגע (דאם היה נמצא איזו לשון שעל ריבית עובר בכל יום, ע"כ הי' צריך לפרש דר"ל בכל רגע, או כל מה שהיה מתפרש שם יתפרש כאן, והרי לשון זו אינה מופקעת), אבל ברבינו יונה באגרת התשובה אות ג' כתב דמי שאינו מניח תפילין עובר קרוב לג' מאות עונשים בכל שנה, ומבואר להדיא דיש חיוב להניחו בכל יום (ולא מסתבר דעונש ר"ל בעידנא דריתחא כמו במנחות לט ע"א דמשמע עונש של איסור ועכ"פ דרבנן).

ומה שהביא בשם הריטב"א שבת מט שכתב דחיוב תורה הוא רק כשמקבל מלכות שמים אינו ראוי שהוא מדין בכל יום, אלא הריטב"א קאי על דברי הגמ' בברכות שהקורא ק"ש בלא תפילין הוא כמעיד עדות שקר ואפשר דס"ל שהוא כעין סברא מדאורייתא (ע"ע ברכות לה ע"א ובריש פרק הפרה).

ויש לציין דגם להישועות יעקב שהביא הבה"ל שסובר שיש להניח תפילין כל היום מ"מ מודה שמי שאינו יכול לעשותו מחוייב להניח לפחות פעם ביום כמבואר בדבריו ע"פ דברי הלבוש הנ"ל.

ויל"ע מנ"ל דין זה לדידן דקיימא לן דמדאורייתא לילה זמן תפילין א"כ מה שנה לילה מיום ומה הפסק יש בין לילה ליום לומר שכשהתחיל הלילה היא מצוה אחרת.

ובשו"ע גופא שם בסי' לז ס"ב לא נזכר ענין של הנחה בכל יום ושל השלמה אם לא הניח בזמן ק"ש, אלא רק דבזמן ק"ש יש להניח והטעם כמבואר בגמ' שהקורא בלא ק"ש הוא כמעיד עדות שקר בעצמו, וכן ברמב"ם פ"ד הכ"ה לא משמע כלל שיש דין להניחו בכל יום.

ובאמת בקרן אורה מנחות לו ע"א (ד"ה כגון) כתב דלדעת מאן דאמר דושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה לא קאי אתפילין ועי' גם שו"ת בית שערים או"ח סי' כ' שהעיר דלמאן דאמר לילה זמן תפילין ושבת זמן תפילין הוא מצוות תפילין היא משבת לשבת.

וכע"ז מ"טו משמיה דהגר"ח והגרי"ז מבריסק (תשובות והנהגות ח"ב סי' ל) דעכ"פ מדאורייתא אין מצוות הנחת תפילין בכל יום. [אם כי שיטתם אינו כהצית שערים שסובר שיש חיוב בכל ז' ימים דבחול המועד פעמים שהם שצוה מדויק מראשון לאחרון עם הימים טובים ונמנא שלא הניח זהם כלל, ואפי' בחל באמנע השצוה העיר גיסי הרא"פ דאין חילוק בין שצמות ליו"ט דשניהם לאו זמן תפילין לדידן וא"כ מדאורייתא אם חל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יו"ט צאמנע השבוע לשי' הצית שערים ינטרך להניח תפילין שוב בזמן החיוב שצין היו"ט לשבת והגרי"ז הרי לא סבר כן].

וא"א להביא ראי' דגם מדרבנן אין מצוה בכל יום ממה שלא חשו להניח בחוה"מ או ביומא קמא דאבלות באופן שהוא פלוגתא (כמובא בתשוה"נ שם), דודאי בדבר שהוא ספק איסור דרבנן ספק חיוב דרבנן אין צריך לעשותו ולכן לא הניחו תפילין, ורק אם היה ספק איסורא דרבנן וספק חיוב דאורייתא היו חוששים ומחמירין מטעם ספק דאורייתא (כנ"ל בשם המשנ"ב לענין בין השמשות), ומה שבכל זאת לא החמירו הוא משום שסברו שהמצוה להניח בכל יום הוא דרבנן.

ותדע דאין להוכיח שכוונתם לפטור אפי' מדרבנן, דהרי זה פשיטא שאם חוה"מ זמן תפילין א"כ אסור לקרוא ק"ש בלא תפילין, עכ"פ מדרבנן, ולמה לזה לא חששו, א"כ מבואר דלספק דרבנן לא חששו, וכל הנידון כאן היה מחמת ספק דאורייתא.

ומיהו אולי ראי' זו יש לדחות דהחיוב להניח תפילין בזמן ק"ש הוא מסברא מצד מעיד עדות שקר ואין חשש מעיד עדות שקר באופן שהוא תליא בפלוגתא, מאחר שיש לו על מי לסמוך שעושה כדין, ויל"ע.

אולם בלשון שהובא משמם בתשוה"נ ח"ב שם משמע דסברו שאינו חיוב בכל יום, אבל בתשוה"נ ח"א סי' מט נקט שיש להניח בכל יום עכ"פ מדרבנן ושכן מוכח מהתוספתא ברכות פ"ו סוף הל' טו ועי' שם עוד ח"ג סי' יא.

וז"ל התוספתא שם, העושה תפילין לעצמו אומר ברוך שהגיענו וכשהוא מניחן אומר אשר קדשנו להניח תפילין מאימתי מניחן בשחרית לא הניחן בשחרית מניחן כל היום ע"כ, ומשמע שצריך להניחן בכל יום ממש, ודוחק לומר דר"ל מאימתי מתחיל להניחן משחרית עד סוף היום.

ויעוי' באמרי נועם לתלמיד הגר"א בברכות יא ע"ב בדברי הפלוגתא בגמ' אם הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו או כזבח בלא מנחה וכו', שכתב דהחילוק בין הלשנות הוא אם יכול להשלים אחר כך או לא, דאילו למאן דאמר שהוא כמעיד עדות שקר בעצמו לא סגי השלמה אחר כך ומאן דאמר כזבח בלא מנחה וכו' יכול להשלים גם אחר כך, דאמר קרא מנחת ונסכיהם אפי' למחר וקי"ל מביא אדם מנחתו אפי' עד עשרה ימים.

ומפשטות לשונו לא משמע שתפס שיש דין להניח בכל יום, וביותר דמאן דסבר דמהני השלמה יסבור לכאורה לפ"ז דמהני השלמה אפי' למחר.

ואע"פ שאינו מוכרח דיש לומר דכאן מיירי מלבד החיוב להניח בכל יום, מ"מ הפשטות משמע שסבר שאין חוב כזה.

והנה להלכה מאחר דדעת הרבה הפוסקים שיש חיוב דאורייתא בכל יום ונראה שכן סוגיין דעלמא בדברי הפוסקים על השו"ע וכך דעת המשנ"ב וכך המנהג, אף שטעם הדבר לא נתברר כל הצורך, מ"מ אי אפשר להקל כנגד זה אפי' בשעת הדחק גדול, וכמו שנתבאר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שגם גאוני בריסק שאפשר שהיתה להם דעה אחרת בזה אעפ"כ לא הקילו בזה אלא באופן שיש פטור מדינא לחלק מהפוסקים להניח תפילין, (וגם הגרי"ז גופיה לא העלה דבר ברור בזה כמבואר בתשוה"נ שם, וגם אינו ברור שרצו להקל גם מדרבנן עי' לעיל), ולכך המקיל בזה יש למחות בידו.

ומה שאין לזה מקור מהגמ' צ"ל דהמקור לזה הוא משום שכך החזיקו ונהגו ישראל, והטעם שכך החזיקו ונהגו ישראל כן הוא משום שכך גרסו הראשונים בגמ' כמבואר לעיל וכן משמע גם בתוספתא וכמו שנתבאר.

ובמקום שיש חשש גדול של כבוד הבריות, כגון שנמצא ליד אנשים שמאוד מתבייש מהם שיידעו שלא הניח תפילין באותו בוקר, הנה אין להתיר מחמת שיטות יחידאות שלא נתבררו אחר שנתבאר דהסכמת כמעט כל הפוסקים וסוגיין דעלמא לחייב בכל יום ושכן מבואר בגמ' ותוספתא וכך המנהג הברור, אבל מטעם כבוד הבריות בשב ואל תעשה יש לדון בזה, עי' ברכות יט ע"ב ושו"ע ומשנ"ב סי' יג, יו"ד סי' שעא ס"א, וע"ע שו"ת ארץ צבי ח"א סי' עו ד"ה והנה במג"א, ומנח"י ח"ו סי' יג.

ולפי מה שכתב באשל אברהם מבוטשאטש (תנינא) ריש סי' כה יוצא לכאורה דבמקום כבוד הבריות פטור מתפילין רק שטוב למחול על כבודו ולהתחייב כשיכול, (אבל יש לציין דאם ידע מתחילה שאם לא יניח יקלע למצב של כבוד הבריות ולא יוכל להניח א"כ את האיסור כבר עבר מתחילה, ויתכן שעכשיו יהיה מחוייב להניח תפילין כדי להפקיע עצמו מהאיסור שעבר ועי' יו"ד סי' ריג ס"ג וק"ל).

האם כהן שהרג את הנפש מתלע עצים בדיר העצים עם כהנים בעלי מומין

יערי' בתוס' תענית כז ע"א שדייקו מלשון המשנה בסוף מנחות קט ע"א דאמרי' על כהנים ששמשו בבית חוניו הרי הם כבעלי מומין, ומזה דייקו התוס' דכל עבודה שכהן בעל מום ראוי לעשות גם כהן ששימש בבית חוניו או שנשתמד עושה, ומאחר שכך דין כהנים בעלי מומין שמתליעין בדיר העצים יש מקום לומר דגם כהנים שנשתמדו וחזרו בהם כשרים לזה, דהרי דינם שחולקין ואוכלין.

אולם יש לדחות דשם באמת הוא דומה לגמרי לבעל מום דבעבודה פסול ובנשיא"כ כשר, אבל כאן בנידון דידן שפסול לנשיאת כפים מנא לן שבדברים אחרים יש לדמותו לבעל מום.

ומ"מ יש להתבונן מה הטעם שכהנים בעלי מומין מתליעין בדיר העצים, מאחר שאינה עבודה וכשרה בזר, ויש לומר מאחר שחולקין בקדשים לכן נתנו להם עבודה זו, וכן יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קצת משמעות ברש"י (קידושין נג ע"א ד"ה אפי') שכהני בעל מום של אותו משמר היו מתליעין בעצים משום שחולקין בקדשים, ולפ"ז גם כהן שהרג את הנפש הוא בכלל דין זה.

ולדעת ספר והזהיר המובא בתוס' מנחות קט ע"א שמחמיר בכהן שנשתמד שלא ישא כפיו אפשר דגם לא היה יכול להתליע בעצים, ועי' בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב או"ח סי' קכח סל"ה עד סל"ז שהובאו שם הדעות בזה לענין נשתמד והרג את הנפש.

ומ"מ אין הנידון דידן בהכרח תלוי זה בזה, דכמו שנתבאר דין התלעה בעצים לא תליא בקדושת הכהונה, וגם זר יכול להתליע בעצים מעיקר הדין, וגם רש"י בקידושין שם הזכיר יחד עם דיני התלעה כל העבודות שאין צריכין כהונה מעיקר הדין, א"כ לא מחמת קדושת כהונה מדין תורה נתנו להם לכהנים הבעלי מומין להתליע בעצים אלא הוא תלוי במינויים שהחליטו מדעתם למנות בבהמ"ק, שהחליטו להעדיף כהנים על פני ישראלים מחמת חיבת המזבח (ועי' בתי"ט פ"ד דתענית מ"ד דהגבעונים לא מסתבר שחטבו עצים למזבח, ועי' עוד בספר תשובות הגר"ח עמ"ס יומא יב ע"ב שהביא כמה תשובות בענין גדרי דיני התלעה בדיר העצים, ויל"ע), וא"כ לו יצוייר שיש ריבוי כהנים שמבקשים להתליע בעצים שמא הקדימו מי שפסולו אינו מחמת עבירה, ולכך לא נזכרו במשנה אלא רק בעלי מומין שמתליעין בדיר העצים, ויל"ע.

וגם יש מקום לטעון דבדוקא בעלי מומין התריו מחמת דלא אתו למחלף בכשרין ולא יבואו להעלותו לעבודה, כמ"ש וכל כהן שנמצא בו פסול מתעטף שחורין וכו', אבל אי משום טענה זו הא ליתא דקי"ל בסוגיות דכל דבר שמצד הדין א"א להעלות ממנו לכהונה לא חיישי' ליה (עי' סוכה נא ועוד סוגיות ואכמ"ל) וההיא דמתעטף שחורין מיירי בפסול משפחה שנמצא שאינו כהן.

אבל אם נקבל דדין מתליעין בעצים הוא של כהני משמר משום שחולקין בקדשים א"כ באמת מסתבר דה"ה כהן שהרג את הנפש, וכ"ש הוא דכהן שהרג את הנפש אינו מחלל עבודתו להתוס' יבמות עא סנהדרין לה (עי' צל"ח חולין כד, ועי' עוד תוס' יבמות ז), ואם נקבל את סיפורי יוסיפון שהכהנים הגדולים היו מהם מרצחים (וע"ע יומא ט) ובכל זאת המשיכו לעבוד עבודה, וכך הפשטות ברפ"ב דיומא עי"ש שהיה איזו מציאות במקדש שהמרצח יעבוד עבודה, אפשר דבשעת הדחק סמכו זה על זה שאינו מחלל עבודה.

ומה שכהן שהרג את הנפש חולק בקדשים לכאורה משום דלא גרע מכהן משומד ושעבד ע"ז שנאמר להדיא שאינו עובד ואילו כהן שהרג את הנפש נאמר רק שאינו נושא כפיו בברכות לב, ולא נאמר להדיא בגמ' דינו על עבודה ונתפרש בזהר פרשת פנחס ויש לציין דלכאורה יש דעות בראשונים שכהן שהרג את הנפש כשר לעבודה ורק פסול לנשיא"כ (ועי' תוס' יבמות שם וסנהדרין לה, ועי' ראבי"ה סי' קנא ורוקח סי' שטו) וכן משמע מסתימת הרמב"ם שהביא דין זה רק בהל' נשיא"כ (תפילה פט"ו ה"ג).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויש לציין דמצינו עוד נידון לגבי כרות שפכה שנחלקו בו הפוסקים אם חשיב בקדושת כהונה או לא לענין כמה דברים, ודיברתי מזה בתשובה אחרת, ועי' בחלקת מחוקק אה"ע ריש סי' ה ובמה שצינו בספר המפתח על הרמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ז ה"ח.

בדין קדימה של מאכל גדול בברכה האם הוא גם במשקה לח

לא.

מקורות:

הנה ממה שהזהירו לגבי פת לברך עליו כשהוא שלם (להלכה למסקנא דגמ' בברכות לט ובשו"ע סי' קסז ס"א וסי' קסח), וכה"ג נקטו האחרונים (ראה שו"ע ר סי' רו ס"ג וכה"ח שם סקכ"א) לגבי פרי, ובפרוסה מצינו ג"כ שהזהירו הפוסקים (סי' קסז משנ"ב סק"ה בשם המג"א ושאר אחרונים) לחתוך פרוסה מלחם גדול פרוס (שאינו שלם) רק אחרי שמברך, ולגבי משקה לא הזהירו שלא לערות מן הקנקן לכוסו לפני הברכה, לכאורה חזי' מזה שלגבי לח אין חשיבות לגדול.

ואין להקשות שדיני קדימה לא נאמרו באופן כזה שבשעת אכילה רוצה לאכול את הפרוס, דהרי באופן שיש לו שני מאכלים ואין לו עדיפות לאחד מהם נקט המשנ"ב שיברך על המאכל החשוב שבהם, אע"פ שאם יאכל הגרוע אז בודאי לא יאכל את החשוב, חזי' שיש להדר לברך על החשוב, וא"כ כ"ש לענייננו שאוכל מדבר זה ורק השאלה מתי יברך וכמבואר בגמ' ופוסקים להדיא כנ"ל לענין שלם וגדול, א"כ למה לא אשתמיט תנא ותני לערות לכוסו רק אחר הברכה כדרך שאמרו בפריסת הפת (ומחלוקת ר"א ורבנן לגבי מזיגת יין כמובן שאינו שייך לכאן דשם הנידון הוא על מהילת היין במים ולא מצד כמות הדבר).

ואולי באמת סתמו לענין גדול ומזה נלמוד גם לענין גדול במשקין, דלא אכפול תנא לאשמעי' בכל מין ומין, ויל"ע.

והיה מקום לומר איזו סברא לחלק בין שלם לגדול, דלענין דבר שאינו שלם מעיקרא דדינא חובת הברכה חלה עליו רק כשהמאכל גמור ומוכן לפניו ורק בשלם הוא דין מיוחד שנאמר רק בחשיבות של שלם הנזכר להדיא בברכות שם, דאולי רק בשלם יש מקום להדר שיהיה שלם קודם הברכה כיון ששלם הוא חשיבות מצד עצמו משא"כ גדול חשיבותו היא רק ביחס לקטן ממנו ואילו הוא כשהוא עומד בפני עצמו אין לו חשיבות של גדול, דהרי אין סוף לגדול וקטן והחשיבות לגדול הוא רק ביחס, ממילא כל דין קדימה בגדול שייך רק כשיש כאן ב' מאכלים ואחד מהם גדול מחבירו, אבל לא שיצטרך להימנע מפריסת הדבר כדי שלא יהיה קטן, דבלאו הכי אין חשיבות לגדול כשהוא עומד בפני עצמו, דממ"נ דאילו בזמן שכבר פרס לא חשיב הגדול לפניו כיון שאינו רוצה לאכול ממנו ואילו קודם שפורס

שביחא שאלות המצוות בהלכה

א"א לחייבו שלא לפרוס (היינו שהי' מקום לחייב ע"ד דברי המשנ"ב דלעיל לגבי אם רוצה לאכול רק אחד) דהרי קודם שפורס אין כאן שם גדול, ולא אמרי' שחשיבות הגדול היא גם כאן מחמת שהוא גדול יותר ממה שהוא קטן אחר שנפרס, דחשיבות גדול הוא רק כשעומד בבת אחת עם אחר קטן לפניו, כך היה מקום לומר.

ויש להוסיף על סברא זו, דכן מצינו דשלם הוא מעלה מיוחדת שלכתחילה יש להדר בזה אחר לחם שלם לברכת המוציא אפי' לחבר ע"י קיסם כמ"ש בס"י קסח ס"ב, לדעת השו"ע [והמג"א שס חולק כמ"ס המשנ"ב], מה שלא מצינו שצריך להדר בגדול להדר לחבר בקיסם כדי שיהיה גדול (ויש לציין דסעיף זה שנזכר בו דין חיבור בקיסם הוא אותו הסעיף ששם נאמר דין גדול, ודייק השו"ע לומר דחיבור בקיסם עבדי' לענין שלם בלבד ולא לענין גדול) וכן מצינו דלדעת המשנ"ב פת נקיה לא עדיפא משלם (ס"י קסח סק"ב ועי' ס"י ריא סק"ד ושעה"צ שם סק"ה) אבל מגדול עדיפא (שם סק"ו) כך היה מקום לומר.

אולם כ"ז דוחק גדול ולא נהירא, וגם אינו נכון לדינא וכמבואר בפוסקים דגם לגבי גדול יש להמתין מלבצוע כמו בשלם, ועוד דסו"ס יש פרוסה שהיא בשיעור גדול הנראה חשוב בעיני בנ"א ויש פרוסה שאינו נראה חשוב בעיני בנ"א, וכמה שהוא גדול יותר באופן משמעותי הוא חשוב יותר בעיני בני אדם.

ואולי יש להביא רא"י להיפך לומר דמועיל חיבור בלח להחשיבו גדול, דהנה הרא"ש הביא רא"י מהמשנה בטבול יום פ"א מ"ג לגבי שלם דכל שאוחז בפרוסה והלחם עולה עמו חשיב מחובר לענין שלם לברכת המוציא, וכן העתיק להלכה בשו"ע ס"י קסז ס"א, ואם נלמוד מענין טומאה גם לענין משקה א"כ אולי יש ללמוד ממשקה בטומאה שהוא חיבור דה"ה גם לענין גדול בברכה, ואולי רק לענין שלם אמרי' דתליא בחלות דין שלם ולא לענין גדול דבזה בעי' שיהיה מחובר לגמרי, ויל"ע.

ואם נימא שהדין הוא שאין חשיבות גדול לדבר לח, יש לומר הטעם בזה, מכיון שגדול הוא חשיבות של צורת הדבר, וא"כ צריך צורה מסויימת בשביל לתת לו חשיבות מחמת צורתו, ודבר שאין לו צורה איך ניתן לו חשיבות מחמת צורתו (ואמנם מצינו לגבי חנ"נ דיש פוסקים שחילקו בין לח ליבש להחשיב כל הלח כגוש אחד, עי' ד"מ ביו"ד בשם רשב"א, ואכמ"ל).

ובתהלה לדוד ס"י קסז ס"א דן בזה ונקט למסקנא דמשקין אינן חיבור להחשיבו כגדול, וכ"כ בדעת תורה ס"י רי ס"א, וכן נקט הגר"א גנחובסקי (משברי ים גלגל החוזר עמ' נט בהערה ובספר שמועות טובות ס"י ג מבואר שחשש לזה הגר"א ג עי"ש), אלא שהקשה הגר"א על זה (בספרו בר אלמוגים ס"ס קמו) ממש"כ הפמ"ג לענין אכילה ושתיה דאין צריך להקדים אכילה (פמ"ג ריא משב"ז סק"ו ופתיחה לברכות סוף ו', ועי' עוד משנ"ב ס"ס ריא ושם סקט"ז, ויש חולקים, ערוה"ש ס"י ריא ס"ז ועוד) דמסתמא מיירי כששניהם שוים בגדלן, ואעפ"כ לא אמרי' דהמאכל חשיב גדול, ויל"ע אם יש מקום לדחות דאמנם אין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

למשקה חשיבות של גדול להקדימו לאחר מחמת גדלותו, אבל יש לו קצת חשיבות לענין שלא יקדים אחר עליו מחמת גדלו, וצ"ע.

ומיהו יש סברא לומר שאם הכוס הוא מלא כברכת ה' יש לו חשיבות ממה שמצינו דלגבי כוס של ברכה יש להעדיף כוס מלא ע"ג כוס שאינו מלא, חזי' שיש חשיבות לכוס מלא, א"כ כמו שדין קדימה של גדול חידשו הפוסקים מסברא א"כ גם דין כוס מלא יש לנו ללמוד מדיני ברכה מ"ז וקידוש שיש חשיבות לכוס מלא על פני כוס שאינו מלא.

ושו"ר שאכן כך הובא בשם הגריש"א (תל תלפיות תשרי תשע"ג עמ' טז) והגר"ח"ק (דולה ומשקה עמ' קז) דכוס מלא קודמת לברכה לכוס שאינו מלא.

ועד"ז יש מקום לחדש עוד דגם אם נימא דאין חשיבות של גדול במשקין כיון שאין הדברים מצטרפים יחד, מ"מ אם יש ב' כוסות לפנינו ואחד מהם הוא מועט ביותר באופן שאין דרך בני אדם להחשיבו כמשקה אפשר דבזה מודינן שלא ייחשב כחשוב לגבי אידך כוס, דהרי לא גרע מפת קיבר ושאר עניינים שכתבו הפוסקים דהגדרתם שהם פחות חשובים.

במה שאין תשעה באב דוחה שבת

ת"ב תש"פ,

מאחרונים שהקשו מ"ט אין ת"ב דוחה שבת, דהא דברי קבלה וזה דברי קבלה, דעונג שבת דברי קבלה כדכתיב וקראת לשבת עונג, ואילו ת"ב דברי קבלה דכתיב צום הרביעי וגו' יהיה לבית ישראל לששון וגו' והיינו בזמן שלום.

וקושייתם צ"ב דהרי בזמנינו הוא ממנהגא כמבואר ברמב"ן והרב המגיד וטור סי' תקנ"ג, וצריך לומר דתקנת נביאים דאם רצו חוזר להיות כדין דברי קבלה, וכן נראה שנקטו אחרונים, יעוי' במשנ"ב שם.

אבל יעוי' בלשון הטור שם שכ' וז"ל, והאידנא רצו ונהגו להתענות, לפיכך אסור לפרוץ גדר, וכל שכן בדורות הללו שבעונותינו יש שמד ואין שלום, הלכך הכל חייבין להתענות מדברי קבלה ומתקנת נביאים עכ"ל.

והנה לפי סברא הנ"ל שכל הצומות דהאידנא תליין ברצו ואם רצו חוזרין הצומות להיות מדברי קבלה, א"כ הו"ל להטור לומר וכ"ש האידנא בזמנו דהטור דאפי' רצו אין יכולין להפטר מצומות הללו, אבל לא קאמר הכי, אלא קאמר שבעונותינו כיון דאיכא שמד הצום הוא מתקנת נביאים, ומשמע דאם אין שמד ואין שלום תלייא ברצו, ואם רצו אין זה דברי קבלה ותקנת הנביאים, ואולי דוחק לומר דקושיית האחרונים הוא רק לזמן דאיכא שמד.

ובדוחק אחר יש לומר דכוונת הטור שטעם המחייב הוא דברי קבלה, משא"כ באופן שאין

יש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שמד ואין שלום על אף שדרגת החיוב הוא כחייב מדברי קבלה, מ"מ הגורם המחייב אינו מדברי קבלה, דאילו מדברי קבלה לחוד לא היה חיוב לרצות להתענות וק"ל.

אמנם לגוף ענין עונג שבת יש לעיין דהרי לכמה ראשונים קידוש על היין הוא מדאורייתא וכמו שהביא בביאה"ל בהל' קידוש, וא"כ ע"כ שת"ב כבר נדחה כשקידוש על היין. ויש לומר דאה"נ דקושי' זו אינה לפי דעה זו, וגם יש לעיין אם חיוב השתיה הוא גם מדאורייתא, ובפשטות אה"נ ולא עיינתי בזה כעת.

אמנם יש לעיין לדברי הרמב"ן עה"ת בפרשת בא לגבי מקרא קדש דיו"ט וכיו"ב שייך בדין שבת, ויש לומר דמזה לק"מ דאין זה מ"ע כשאר מצוות עשה, אלא הבנת כונת ורצון התורה, אבל כשיש איסור אחר ברור בפנינו אפילו מדברי קבלה ודאי דוחה, וכל מה שעומד בפנינו הוא ענין עונג שבת שהוא מצוה מדברי קבלה.

במילואותם לגבי אפוד לענין כ"ה אותיות בכל אחד מאבני השוהם

לכבוד ידידי הרה"ג ר' אברהם דוד שליט"א

שלום רב

שאלת

על דברי הירושלמי היאך שייך לפרש שבאבני האפוד השבטים מחולקים בסדר כל שהוא אם הוא נדרש מהכתוב במילואותם, דהרי פסוק זה כתיב גבי חושן [שמות כה, כ] ואילו באפוד [שמות כה, ז] לא כתיב בלשון זה, והציע כת"ר שליט"א דאולי ס"ל דגם בחושן יש לעשותו בחלוקה של ו' אותיות לכל אבן ולא בחלוקה של אבני האפוד בכ"ה לכל אבן.

הנה בגוף דברי הירושלמי הנ"ל בסוטה [פ"ז דף לא ע"ג], מתחילה אעתיק לשון הירושלמי שם ואחזור על עקרי העניינים בזה, גם מה שנתפרש במכתבך, וכך הוא, אית תניי תני כשם שהן חלוקין כאן כך הן חלוקין באבני אפוד. במלואותם. כדי שיהיו עשרים וחמשה מיכן ועשרים וחמשה מיכן. והלא אינן אלא ארבעים ותשעה. אמר רבי יוחנן בנימין דותולדותם מלא עכ"ל.

והנה לפי לשון הירושלמי הזה נמצא דלא שייך לפרשו רק על אבני החשן להדיא מב' טעמים, הא' דהא קאמר כ"ה אותיות, ולפי חישוב אבני החשן הוא ו' בכל אבן.

והטעם השני שא"א לפרש כן בירושלמי דהרי תחילת לשון הירושלמי הוא כשם שהן חלוקין כאן וכו', ושם מיירי על חלוקת השבטים בברכות וקללות בהר גריזים והר עיבל, וחלוקה זו היא חלוקת השבטים לב' שבטים,

וכמ"ש הקרבן העדה שם לעיל מינה, כשם שהשבטים חלוקים כאן. בהר גריזים ובהר עיבל כדכתיב ואלה יעמדו לברך את העם שמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף ובנימין ואלה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יעמדו על הקללה ראובן גד ואשר זבולן דן ונפתלי ע"כ. וכ"כ שוב הקרבן העדה על המאמר הניד"ד כשם שהן חלוקין כאן בהר גריזים ובהר עיבל עכ"ל.

אלא דע"כ דיש לימוד של במילואותם שמלמד על החושן שום לימוד ומשם נלמד גם לאפוד ואפשר דילפי כל הכלים מהדדי.

ואפשר דהלימוד הוא מהקישא דחשן ואפוד, או אפשר שהלימוד הוא מדכתיב ואבני מלואים לאפוד ולחושן (שמות כה, ז; שם לה, ט), וממילא שמעינן דמה שכתוב במלואותם אחר כך קאי גם על האפוד, ושמא מגזירה שוה.

עכ"פ ענין זה דתיבת במלואותם נדרש גם על החושן וגם על האפוד, נזכר ג"כ בסוטה [מס ע"ג] דא"י התם, אבנים הללו אין כותבין אותן בדיו משום שנאמר פתוחי חותם ואין מסרטין עליהם באיזמל משום שנאמר במלואותם וכו', ופרש"י אבנים הללו, שבאפוד וחשן, במלואותם, שיהיו שלמות שלא יחסרו מהם כלום עכ"ל.

וכ"כ התוס' [סוטה מט ע"א ד"ה שכל] וז"ל, ואבני אפוד בעו שמיר כדקאמר ר' נחמיה פ' עגלה ערופה (סוטה מח:): כדכתיב במלואותם עכ"ל. וכ"כ עוד התוס' בע"ז [כג ע"ג ד"ה נקשו] ובזבחים [נד ע"ג ד"ה אגניס]. וכ"כ המאירי [סוטה מז ע"א]. וכן מבואר בהתוס' רי"ד [ע"ז כג ע"ג] ובמחזור ויטרי [ס' תכת] עי"ש. וכ"כ הרע"ב בסוטה [פ"ט מ"ג] ובו פתחו אבני האפוד והחושן דכתיב בהו במלואותם שיהיו שלמות וכו' עכ"ל.

ובקרבן אורה בסוטה שם הביא דעת הרמב"ן על התורה [שמות כה, ז] דבאבני חשן לבד הוצרכו לשמיר דגביה כתיב במלואותם. אבל לא באבני אפוד, וכן הובאה דעת הרמב"ן ברש"ש גיטין סח ע"א, וראה רבינו בחיי שמות שם.

ולכאורה הירושלמי דדריש להדיא במלואותם על האפוד יוכל להיות ראיה לרש"י והתוס' דילפי' זה מזה, אם כי היא הנותנת יוכל הרמב"ן לתרץ דגמ' דידן לא סבירא לה להך היקש דהירושלמי, שהרי בגמ' דידן בסוטה יש סוגי' אחרת [נפסטה לו ע"א] לענין מנין האותיות על אבני האפוד, ושם לא נזכר הלימוד דבמלואותם.

אבל לכאורה אפשר להקשות ע"ד הרמב"ן מדברי הגמ' בגיטין [סס ע"א] לענין השמיר הנזכר שם שנצרך לאבני אפוד, ופירש שם רש"י בזה"ל, לאבני אפוד, דאמרינן במסכת סוטה [מס ע"ג] אבנים הללו אין כותבין עליהם בדיו שנאמר פתוחי חותם ואין מסרטין עליהם באיזמל, שנאמר במלואותם שלא יהו חסרות כלום, אלא כותב עליהם בדיו ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן ע"כ.

ונשוב לענין ביאור הירושלמי, דהנה בפי' קרבן העדה שם כ' וז"ל, במלואותם כדי שיהיו כ"ה, אותיות מכאן והיינו במלואותם שיהיו שלמות בחשבון האותיות כזה כן זה ע"כ. וכ"כ בפני משה שם, במלואותם כתיב דמשמע שצריך למלאות ולהשלים חשבון האבנים של זו כזו כדי שיהיו כו' ע"כ. אבל בפירוש הנזכר לא כתבו איך יתיישב גם בחשן, דהרי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בחשן לא נתחלק לפי אותיות גרידא, דגבי אבני החשן נכתבו השבטים על אבני החשן.

והנה אם נלך לפי פירושם הנ"ל של הקרבן העדה והפני משה, נמצא לכאורה דאח"נ בחשן יצטרכו לחלק התיבות של השבטים עם שאר האותיות שנצטרפו עליהם בס"ה לפי כמות של אותיות קבועה בכל אבן, ומשם נלמד לאבני האפוד ג"כ בניד"ד, וזה דבר שצ"ב.

ושמא היה מקום לפרש כל דברי הירושלמי באופן אחר ולומר דהירושלמי לא הביא הלימוד ללמד ענין זה שיש לחלק התיבות, דזה נלמד מסברא או מהללמ"מ, אלא הלימוד הוא רק שיש לכתוב התיבות המילואם היכא דמסתבר, ע"י במפרשים שם, וכיון דבכתיבה מלאה יש נ' אותיות סברא היא שיש לחלק לפי אותיות את ב' האבנים, וסברא זו שייכא רק באבני האפוד שהם על ב' צדדי הכהן משא"כ באבני החשן שכל האבנים יחד.

ועל זה מקשה הירושלמי ואמר דהרי בס"ה גם במילוי אינו אלא מ"ט, וע"ז קאמר דיש עוד מילוי יותר מזה גבי שבט בנימין כדמפרש ואזיל שמצינו בתורה מקום שנכתב במילוי גמור בנימין, ובתריה אזלינן ולא בתר רוב מקומות כיון שכתוב כתולדותם ובשעת לידה כך היה נקרא, כמ"ש ויהי בצאת נפשה וגו' ואביו קרא לו בנימין (בראשית לה, יח), כמ"ש הקה"ע [ד"ה צנימן], ויש לומר דסלקא דעתך דרק באופן ששגור בתורה לכתוב מלא יש לכתוב, אבל בסתם מלא שלא נזכר ברוב מקומות לא, אבל כיון דכתיב כתולדותם באפוד שמעי' דבעי' גבי בנימין לכתוב כתולדותם ממש.

וצ"ע דאפי' דאמרי' דהך מאן דאמר דסבירא ליה חמישים אותיות סבר דיוסף כתיב חסר ה' ולא יהוסף, מ"מ כיון שכל השבטים מלאים, נמצאו חמישים ואחד אותיות לפי החשבון דלהלן (והסדר לאו דוקא):

1 ר; 2 א; 3 ו; 4 ב; 5 ג; 6 ש; 7 מ; 8 ע; 9 ו; 10 נ; 11 ל; 12 ו; 13 י; 14 י; 15 ה; 16 ו; 17 ד; 18 ה; 19 י; 20 ש; 21 ש; 22 כ; 23 ר; 24 ז; 25 ב; 26 ו; 27 ל; 28 ו; 29 נ; 30 ד; 31 נ; 32 נ; 33 פ; 34 ת; 35 ל; 36 י; 37 ג; 38 ד; 39 א; 40 ש; 41 ר; 42 י; 43 ו; 44 ס; 45 ה; 46 ב; 47 נ; 48 י; 49 מ; 50 י; 51 נ.

ויש לומר דלק"מ, דכיון שנתבאר על בנימין שאפילו שנכתב בתורה מלא לגמרי, לא הועיל לנו לכתוב מלא כיון שאינו אופן השגור בתורה, דלא מיירי' אלא על המצוי, ולא על דרך כתיבה שאינה מצויה, אם כן גם זבולון כיון שלא נכתב בשום מקום בתורה וכן לא בנביאים ולא בכתובים, זבולון מלא בב' ווין, אם כן בודאי מה שכתבה התורה במילואותם לא נתכוונה התורה לזה, אלא זבולון מלא בו' אחד, אי זבולון אי זבולון.

אמנם מצאתי בס' מרכבת המשנה להרב מחעלמא על הרמב"ם הל' כלי המקדש [פ"ט ה"ט] שפירש דברי הירושלמי בפשיטות כפי' הרב הק"ע והרב הפנ"מ, וכתב תוך דבריו בזה"ל, פירוש דכולהו תנאי מודים מדכתיב במלואותם בחשן ה"ה לאפוד שני כתפות שוות ע"כ.

ומבואר מדבריו דאע"פ שפירש כהק"ע והפ"מ דבמלואותם מלמד על ההשוואה בין ב'

שביחא שאלות המצויות בהלכה

האבנים, פירש להדיא הלימוד לאפוד מחושן, דמלואותם נלמד לאפוד מחושן, ומבואר מזה לכאורה כאחד מן הצדדים, או שנפרש דס"ל להך דעה בירושלמי דה"ה האותיות בחשן עצמו היו שוות, או לאידך גיסא שמא יש לומר דתיבת במלואותם נדרשת לכל בגד כדאיתא, הא כדאיתא והא כדאיתא, ובאפוד שיש לו שני כתפות שהם שני חלקים בבגד שייך ללמוד מתיבת במלואותם שיהיו ב' חלקי הבגד שווין, אבל בחשן שכל האבנים רצופין זה בזה אין צורך שיהיו שווין האותיות.

בדרישת שלומו והכרת הטוב

האם נטילת דבר מעל גבי אילן בשבת הוא גזירה לגזירה (מכתב)

=

=

ע"ד

הנידון בלשון השו"ע סי' רע"ז ורמ"א סי' של"ו ס"א ומשנ"ב שם ס"ק יב, ובמה שנראה נסתר בדברי המשנ"ב אם יש שימוש בנטילת דבר מן האילן או שרק נאסר שמא ישתמש באילן, ואם הו"ל גזירה לגזירה.

הנה באמת לשון השו"ע מורה דהוה פשיטא ליה שזה בכלל עצם צורת ההשתמשות באילן שאסרו חז"ל, ואע"ג שהיה מקום להחשיבו כעין גזירה לגזירה, מ"מ חז"ל אסרו ההשתמשות באילן וכלול בזה כל מיני ההשתמשות. וזה כעין מה שאמרו ברפ"ק דביצה כולה חדא גזירה הוא לגבי משקין שזבו עי"ש.

ונראה עוד, ובזה יבואר הסתירה בלשון דברי המשנ"ב, דעצם המעשה ליטול חפץ מע"ג אילן יש בזה צד להחשיבו כשאר כל שימוש באילן ממש, ומאידך יש צד להחשיבו כדבר שאינו שימוש באילן ממש, ומה שכתבו הפוסקים דחיישי' שמא על ידי זה ישתמש באילן, כוונתם ז"ל שהיה מקום לחלק בין שימוש זה לשאר שימושים באילן, ולאסור רק שימושים אחרים באילן ולא שימוש זה, אבל מאחר ולולי שנחשיב דבר זה עצמו בכלל ההשתמשות באילן לא תתקיים הגזירה של איסור שימוש באילן, ואי לא הא לא קיימא הא, וממילא החליטו חכמים להכליל מעשה הסמיכה כשימוש באילן ממש.

ואגב יש לציין דדין זה של ליטול חפץ מע"ג האילן בשבת אינו פשוט, ולכאורה תליא בפלוגתא דרבוותא, ועי"ש במג"א סי' של"ו סק"ב מש"כ שם בדברי הרא"ש.

בענין שאלתך השני יעוי' בשו"ת הרשב"א ח"ה סי' נב וז"ל, עוד שאלת למה נתקן נוסח הברכה מחצה נמצא ומחצה נסתר. תשובה דע דיש לבעלי החכמה סוד נשגב ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם יש טעם נגלה גדול התועלת במה שתקנו נוסח הברכות כן ר"ל בנגלה ובנסתר (כלומר בגוף שני ובגוף שלישי), לפי שכבר ידעת דשני יסודות יש שעליהם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נבנה הכל. האחד לדעת שהוא ית' מחויב המציאות ושאינן ספק בזה כלל כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב' שאינן אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו ית' לבד והוא במציאותו נגלה לכל ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו קבעו הנוסח בנגלה ונסתר. ברוך אתה כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא ית' נמצא כמציאות שאר הנמצאים (ושחם) [ושיט יסס] בין מציאותו למציאותם קבעו אשר קדשנו, לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם מהות מציאותו נעלם ונסתר שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר ברוך הוא עכ"ל. ועי' בחי' הרשב"א ברכות מ, וברמב"ן עה"ת שמות טו, כו, ונפש החיים שער ב', וראה שיעורי מרן הגריש"א ברכות לה ע"א.

בברכה וכט"ס

נשיאת תו ירוק או צמיד אלקטרוני בשבת

השאלה על תו ירוק שנושא על ידו בשבת וכן על השאלה לענין צמיד אלקטרוני שנושא כשמחוייב לישא הצמיד ע"פ חוקי השררה (מטעמי חשש הדבקה בתקופת הקורונה) אם יכול לישא הדבר בשבת.

לענין

האמת שכעת לראשונה הנני להבין ממע"כ שתופעה זו קיימת ופעילה, ואיני יודע את היקף התופעה וכל מטרותיה, ולא היאך דברים אלו נישאים באיזה אופן וצורה, ולכן אין בידי להכריע בזה. אבל מאחר שאין רצוני להשיב שאלתו ריקם, אציין בזה קצת.

הנה לפום ריהטא איני מוצא כל היתר לא לטלטל התו הנזכר בידו במקום שאין עירוב משום הוצאה, ולא לישא הצמיד האלקטרוני בשבת הן משום טלטול מוקצה ולכאורה גם משום שידור נתונים ואותות חשמליים בשבת בידים או בגרמא.

דהנה היה כמה נידונים לדון אולי יש היתר ובכולם אין הדבר עולה בידי למצוא היתר כדין.

אם נבוא לדון מצד פקוח נפש, הרי אפילו יש בזה פיקוח נפש, א"כ מחוייב להשאר בביתו או על יד הצמיד לפי הענין [איני נקי צמה שמוחן צוה] ומי התיר לו לצאת עם הללו על סמך היתר פיקוח נפש.

ובלאו הכי הרי כידוע שדברים אלו מנוהלים לפעמים על ידי פקידים שדעתם היפך דעת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

תורה ובהרבה מהמקרים מנוהלים מסיבות גם לא רפואיות אלא מסיבות ציבוריות (פוליטיות) וכיו"ב, כך שהקובע מי מחוייב ע"פ דין ללבוש צמיד זה ומי ילבש כלי אחר צריך להקבע על פי דעת תורה של חכם שיפסוק הדין בצירוף רופא מומחה בתחום בכל מקרה לגופו, ולא על פי סיבות לחץ כאלה ואחרות שדוחקות את היושבים בראש צמרת השררה להחליט החלטות המתחדשות ומשתנות משעה לשעה.

והחזו"א כתב דאם נתיר כל דבר על סמך פיקו"נ נוכל לפתוח החנויות בשבת, וגם לענייננו יש לדון בכל דבר לפי עניינו, ולא באתי לקבוע בזה מסמרות לענייננו, רק לציין דלא כל דבר שבסופו יש ספק שמא יבוא על ידי זה שימנע מזה סכנת גברא יש בזה היתר פקו"נ.

ואם נבוא לדון מצד קמיע מן המומחה [שנת סא ע"א], הרי אין כאן קמיע כלל, ואין כאן דבר מרפא, וכנ"ל אינו דומה לא לפלפל וגרגיר מלח ולא למוכין הנזכרין במתני' ובגמ' [שס סד ע"ג], דכאן הוא שטר ראייה ואין כאן שום דבר של תועלת או רפואה, ואפי' גרע מכיס של זב שדנו בו בגמ' [שס יא ע"ג] ואיכא למ"ד פטור, ששם נעשה לצורך טבעי ולא לסימן ולהיכר.

ויעוי' במתני' דשבת [עמ ע"א] והמוציא קשר מוכסין חייב, והנה בודאי מיירי אף במי שאינו נוגע במעות בשבת כדין, וצריך הקשר מוכסין שיהיה עמו רק לראיה למוכס שכבר שילם מערב שבת שיתן לו לעבור לדרכו, וע"ז אמר שחייב, וה"ה כאן אם נושא עמו דבר כזה במקום שאין עירוב שחייב.

ואין בכוונתי לשלול לעתיד מיושבי בהמ"ד אם יתייגעו למצוא היתר לזה, אם יעלה בידם אדרבה להגדיל תורה ולהאדירה, אלא מכיון שנתבקשתי ע"י כבוד מעלתו שאיני יודע למה ביקש דעתי בזה, לזה כתבתי שלא מצאתי היתר בזה.

ומכל מקום כל הנידון הנ"ל באופן שצריך לישא הדבר על ידו או על גופו בפני עצמו, אבל אם התו עשוי כחלק מבגד יש למצוא היתרים אחרים בזה, ויעוי' מה שכתבו הפוסקים לענין מפתח בחגורה, ולענין אם מחובר בבגד חיבור גמור יעוי' מה שכתבו הפוסקים על סתם תווית בבגד, ובמשנ"ב הוצאת דרשו ראיתי בעבר שהביאו ליקוט של פסקים מחכמי זמנינו בזה.

ואם צורת ההנחה של הכלי האלקטרוני הנ"ל היא באופן של טלטול מן הצד בזה נכנסין אנו לפלוגתת המשנ"ב והחזו"א זלה"ה לענין טלטול מן הצד בשבת, אכן יש לדון אם הוא כלי המסויים שכך הוא דרך לבישתו וטלטולו אפשר דלא שייך לומר שיש כאן שינוי, דלא גרע מכל דברים שיש בהם דרך טלטול המבוארים במתני' וגמ' דשבת שאם הוציאם בדרך זו חייב.

ואם הדבר קשור בו בעל כרחו יש לדון בגדר טלטול בזה, וזה מבואר בכמה דוכתי שאם הדבר קשור בו בדרך קשירה המיוחד לאותו כלי, חשיב טלטול ולפום ריהטא אם לא ניח"ל במה שהדבר קשור בגופו אין זה במטל הטלטול שבזה, אא"כ נימא דהוא פס"ר דלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ניח"ל, ומצד שידור נתונים חשמליים יש לדון על פס"ר, ויש לדון אם חשיב ניח"ל או לא, דיש לומר דחשיב ניח"ל כיון שאם יתברר שהוא חולה או מחוייב בבידוד יתברר על ידי זה מי מחוייב ג"כ שלא ידביק ח"ו אחרים, ומאידך אפשר דלא בכולם הוא ניח"ל, ויש בזה גם דוחק גדול.

תמצית הדברים שעד כה לא נמצא היתר ברור ולענין אם הוא דרך לבישה כתבתי בזה.

בברכה מרובה

בצלאל למה הוצרך לבנות משכן למקום לכליו מאחר ולא הוקם אלא עד ניסן

לכב
וד

ידידי הנגיד הנכבד אוהב ורודף תורה והרבות פעלים וחיילים לתורה
ואיהו גופיה צורבא מרבנן כמוהר"ר יהונתן בלייער לאוי"ט

אחר דרישת השל' והברכה ככל הראוי וכט"ס

ע"ד הנידון מה היה טעמו של בצלאל שעשה את הארון אחר המשכן כמ"ש רז"ל [נרכות נה
ע"א] כדי שלא יעמדו הכלים בלא מקום, והרי המשכן הוקם רק כמה חדשים אח"כ כמ"ש
בפסיקתא רבתי [פרשה ו, ה] והובא בפוסקים [א"ר סי' תרע, משנ"צ שם סק"ז ועוד].

והיא הערה נכונה מאוד לאמיתה של תורה דלכאורה יש כאן סתירה ברורה בין ב'
המאמרים.

ונראה דיש כמה אופנים ליישב הענין, ראשית כל יתכן לומר דבאמת מדרשות חלוקות,
ולפעמים גם פליגא סתמא אסתמא באותו מדרש, ועכ"פ יתכן לומר דלפי הדעה שהמשכן
שהה כמה חדשים אכן לא אמר בצלאל כך ולא היו דברים מעולם, ומאידך למאן דדרש
שאמר כן בצלאל סבירא ליה שמלאכת המשכן נגמרה סמוך להקמתו.

ויש לציין דעצם הקריאה לחנוכה ויהי ביום כלות שגם נזכר בגמ' ? אין מזה ראייה דהחנוכה
היתה אז ונבנית רק בניסן דלעולם אפשר שסיום הבנין היה ג"כ בניסן לדעת הגמ', רק
קרינן בחנוכה מענין חנוכה המזבח.

או דיש לומר באופן אחר, דבצלאל מתחילה לא ידע שהמשכן ישהה עד אח"כ ואין לו
לדיין אלא מה שעניו רואות, וגם משה גופיה אפשר דלא ידע, ומה שמתחילה צוה
הקב"ה כך, אע"ג דהקב"ה ידע שלא יוקם אח"כ, אין אנו יודעין טעמי הקב"ה, וגם אפשר
שמתחילה צוה שיעשו לפי הידוע להם אז.

ומצאתי בצל"ח [נרכות שס] שכתב ליישב מענין יסוד הדברים הנ"ל, אלא שהרחיב בזה עוד
וז"ל, והנלע"ד בזה, שישראל היו סבורים שכשיוגמר המשכן תיכף יקימוהו ותשרה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

השכינה תיכף בהגמר מלאכתו וכו', והם לא ידעו שאין הקדוש ברוך הוא רוצה להשרות שכינתו ביניהם עד שיגיע החודש שנולד בו יצחק שהוא חודש ניסן וכו' עכ"ל, עיי"ש שהאריך טובא.

או דיש לומר באופן אחר, בדוחק קצת, ולומר דבאמת המשכן לא היה לו צורך במקום כללים, אבל מאחר שדרך הבונה בית שכן עושה, א"כ יש ללמוד מהנהוג בעולם ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא [נרכות נה ע"א], אכן אפשר דלישנא לא משמע הכי, ומלבד זה קי"ל דאין למדין אפשר משאי אפשר [יעוי' סוכה נ ע"ז ועוד], אע"ג דלענין זה אינו שייך כ"כ כיון דכלפי שמיא הכל אפשר ואעפ"כ למדין מלכותא דרקיעא ממלכותא דארעא, מ"מ יש בזה מן הדוחק לענייננו.

עוד יתכן ליישב כעין הנ"ל, דעיקר הענין הוא שיהיה ראוי להעמדה בבית, ומ"ש להיכן אכניסם לאו דוקא, דבודאי היו להם כמה אוהלים ומקומות להכניס שם הכלים עד שיוקם המשכן, אלא העיקר הוא שיהיו הכלים באופן של כבוד שיהיה להם המשכן להכניסם, ודרך הוא שאדם שיש לו בית לפעמים ג"כ מוציא הכלים מביתו, אבל העיקר שיהיו באופן שיהיה מקום ובית הראוי להכניסן לשם, ולפ"ז העיקר שיבנו הדברים כסדר שיהיו הכלים ראויין למשכן והמשכן ראוי להם מעת עשיית הכלים, ועיי' שבת [פו ע"ג] ראוי קאמינא וכעיי"ז בעוד דוכתי.

ועיי' בפני יהושע [נרכות נה ע"א] שהאריך הרבה וכתב, דבלא"ה הך מילתא דלהיכן אכניסם לישנא בעלמא היא דקאמר ליה לפי דרך ארץ שהרי לפי האמת לא היה באפשר לבצלאל להכניס כל כלי וכלי מיד לאחר גמרו לתוך המשכן שהרי לא הוקם המשכן כלל עד אחד בניסן שנשלם כל המלאכה ושום אדם לא היה יכול להקימו כי אם משה בעצמו כדכתיב הוקם המשכן והיינו בסיוע הקדוש ברוך הוא כדאיתא במדרש ובכמה דוכתי, אלא על כרחך כדפרישית דמצד דרך ארץ בעלמא אמר ליה כן שיש להקדים המשכן שעשוי להכניס בו הכלים בזמנן עכ"ל, עיינן שם שהאריך.

בחת"ס בשם רבו החסיד שבכהונה [מ"א לו"ט ס' קפת] כ' וז"ל, כיון דמסתמא כסדר עשייתם כך היתה הקפידה על סדר משיחתם וא"כ אחר שנמשח הארון קודם למשכן היכן יכניסו וההמשחה היתה בתחילת ימי מילואים עכ"ל. ור"ל שאם עשה הכלים קודם משחם קודם, ואז מיד לאחר המשיחה לא יהיה מקום להכניסם.

בהעמק דבר להרב הנצי"ב [שמות לו, יג] כתב בזה אחר האריכות וז"ל שבצלאל עצמו חיבר היריעות הללו לפני הקמת כל המשכן, והעמיד היריעות על כלונסאות וכדומה שיעמדו לשעה, כדי להכניס לתוכם את הכלים ולא יעמדו לעין כל אדם בחוץ, שאין זה כבוד כלי קודש, משא"כ יריעות עזים באמת לא חיבר בעצמו עד שהקים משה ע"כ.

ואלה מעט שליקטתי מאשר מצאתי בראשונה ומן הסתם שלאחר הבירורים ימצאו עוד מרבתינו המפרשים שדברו בזה מלבד כל אלה.

למה הפליג ניקנור דרך עכו (לגירסת הבבלי) ולא דרך נמל יפו הקרוב יותר

ערי'

במלאכת שלמה על המשנה בספ"ב דיומא שהעיר דגירסת הירושלמי שם פ"ב ה"ח [והמוספתא] שלפנינו נראית יותר דגריס יפו, והטעם כנראה אכן משום שהיא קרובה יותר, והקירבה היא גם לירושלים וגם לאלכסנדריה ביפו יותר מעכו, כלומר דיפו קרובה גם לירושלים מקום מובאו של ניקנור וגם לאלכסנדריה מקום מוצאו יותר מקירבת עכו אליהם, וכמבואר בירושלמי סוכה פ"ה ה"ב דיפו קרובה לירושלים יותר מעכו.

והנראה ליישב גירסת ספרי הבבלי שלנו דיתכן שהיו שיירות מצויות יותר לעכו מיפו באותו זמן ושהיתה עכו עיר מסחר יותר, או עכ"פ שבאותה הפעם מצא שיירא לעכו ולא רצה להמתין עד שימצא שיירא ליפו.

ועי' בקובץ בית אהרן וישראל חלק קכו עמ' קכד מש"כ ליישב שם גירסת הבבלי עם הירושלמי ועיקר דבריו מש"כ שיתכן שמחמת הסערה הגיעו לעכו זה יתכן אבל יותר קל ליישב כנ"ל דלא משמע שרצו מן השמים להטריח עליו ולהביאו מחוץ למקומו, ומש"כ דאחר כך הפליגו שוב ליפו ליישב גם גי' הירושלמי והתוספתא זה צ"ע ובפרט דלא מסתבר שהסכים ניקנור לנסוע עמהם שוב דרך הים עם הדלתות אחר שרצו להשליכן.

מרים הרשעה בת בלגה אמרה לוקום לוקום עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל (סוכה נו ע"ב) מה ענין הכילוי שנרמז בענין לוקום

ערי'

במהרש"א דמאחר שעל המזבח מקריבין כבשים (ובקרבנות החובה הכבש הוא התדיר ביותר והמרובה ביותר ומסתמא גם בקרבנות נדבה, ושם הזכיר המהרש"א על התמידין שבכל יום) ומאחר דזאב דרכו לטרוף כבשים לכך כשרצתה אותה הרשעה לומר שהמזבח מכלה כבשים נקט בלשון לוקום (דהיינו זאב כדפרש"י).

ענין הכילוי ממון שנזכר כאן אפשר שבכבשים בד"כ הם בבעלות ממונית ונקט זאב שהוא אויב הכבשים, משא"כ חיות שאוכלות בע"ח של הפקר ואצ"ל מן הצומח.

ומה שציינת לדברי הבן יהודע שזאב הוא ע"ש שהיה המזבח בחלקו של בנימין יש לציין בזה עוד לדברי הגמ' דנקטה הלשון בחלקו של טורף, ועי' במדרשים בפ' ויחי מה שפירשו ענין טורף על בנימין (דכתיב בנימין זאב יטרף) בכמה דברים כגון לענין מ"ש ושאל לכד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המלוכה וכגון מ"ש וחטפתם וכו', עיין שם, והיא מרים בת בילגה היתה דורשת דרשות של דופי לומר שהוא טורף ומכלה הממון.

האם מותר לעיין בדברי תורה בשבת כשבכוונתו לכותבם אחר שבת

מותר.

ע"י

בתשובה אחרת (לגבי הוצאת אוכל ממקפיא בשבת לצורך חול) שציינתי כמה סתירות בגדרי מכין מהמשנ"ב לכאן ולכאן והיוצא בזה שדבר שאינו מעשה כלל אלא הסתכלות בעלמא מותר אם אינו ניכר שעושה לצורך חול, ודבר שיש בו מעשה אפילו מעשה כל דהוא מותר רק אם יש בו לכל הפחות קצת צורך שבת או הנאה או תועלת לשבת, ואז מותר עכ"פ אם אינו עושה לצורך חול, וגם אם עושה לצורך שבת וחול יחד וניכר שעושה גם לצורך שבת אפשר דשרי אע"ג דניכר שעושה גם לצורך חול, וכמו שהתיר המשנ"ב בסי' רנד לרדות הפת אם אוכל ממנו בשבת מעט (ואולי שם התיר רק בצירוף שהוא מקום הפסד, כמו ענייני הכנה אחרים שהותרו מחמת הפסד כמו שציינתי בתשובה הנ"ל לגבי מקפיא, וכמ"ש ברנד גופיה לענין נכרי לחלק מהפוסקים עי"ש, ודוחק קצת ויל"ע), ולכן אע"פ שהסתפק הגרשז"א לענין ללמוד מבחנים משבת לחול (וכמו שהרחבתי בתשובה המיוחדת לנידון זה), מ"מ ד"ת שהם מחכימים ומשמחי לב ומעיין בהם מכיון שיש לו בהם גם הנאה ותועלת לעכשיו נראה דאפי' אם נחשיבם כמעשה קל כמו טלטול מתנור לחוצה לו שאסר המשנ"ב כשעושה לצורך חול, יש להתיר עכ"פ אם מתכוון גם להנאה ותועלת בעצם העיון עכשיו, כמו שהתיר המשנ"ב לישן בשבת לצורך חול כשאינו מפרש שהוא לצורך חול, וגם הגרשז"א הנ"ל לגבי מבחנים אפשר מה שחשש הוא רק באופן שיש חשש של שטרי הדיוטות מה שלא שייך בד"ת ואפשר דלפ"ז ד"ת שרי אף אם הצורך שהוא מכוון אליו הוא לשם מבחן בלבד.

ויעוי' ברדב"ז ח"ב סי' תרצ מה שדן לגבי הגהת ספר בשבת לאסור מטעם ממצוא חפצך כשבכוונתו לכתוב למחר את הגהותיו, ואפשר דבנידון דידן מודה דמותר כיון שאינו משתמש בדבר של חול עצמו לפניו.

האם נכון מה שכתב מחבר אחד שהטעם מה שאין אנו מטילין תכלת הוא משום שהתורה היא נגד ההיגיון האנושי

זה

אינו שהתורה היא נגד ההגיון, וכל מה שאנו מחוייבין לקיים התורה הוא משום שהיא מחוייבת ההיגיון מכח הוכחות ברורות כמ"ש הרמב"ם והכוזרי ושאר, וכבר כתבו הראשונים רב ניסים גאון ורמב"ן וחזקוני שכל המצוות שאנו מחוייבין בהן מצד השכל אנו מחוייבין בהן מבריאת העולם, והבאתי בחיבורי על האותיות דר"ע נוסח ג'.

והנה בהרבה מקומות מצינו בסוגיות שסמכו על הגיון והסתברות המציאות, כמו בגמ' בזבחים דבכל המקום מצאו ריח קטורת ובמקום המזבח מצאו ריח איברים וסמכו על זה, וכן במשנה בנזיר המוצא מת מושכב כדרכו וכו' ומדייקין שם ולא יושב וכו' וכל אלו הם סבירות דעת שאין הנמצא ישראל כמבואר שם, וכן במשנה בשקלים אי' המוצא כלי דרך עלייה ודרך ירידה וכו', וכידוע דדעת הרשב"א שספק ספקא הוא מדין רוב, וכן מבואר בהרבה סוגיות ענין הסתברות שיש לפסוק ע"פ הסתברות, וכן מבואר בכמה משניות בשלהי נזיר שרגליים לדבר, וכן מבואר בהרבה מקומות בפוסקים שיש לפסוק ע"פ מה שרגליים לדבר או לפי ראות עיני הדיין בבירור המציאות, וכמבואר ברמב"ם וטור דדיין יכול לפסוק לפי הנראה לו אע"פ שאין לו ראיות ברורות לזה וילפי לה הראשונים ממשפט שלמה, ושם הוא ג"כ הסתברות ההגיון.

וכן מבואר במרדכי דמצאו תפילין בקבר יחזקאל כתובין בסדר רש"י והובא זה כראיה להלכה, וכן ברמב"ן עה"ת הביא ראיה ממטבע שנמצא וכו'.

וכן מבואר בפלוגתא דסימנים דאורייתא או לא, ולפי חלק מהראשונים הנידון הוא בכל מקום אם אמרי' סימנים דאורייתא או לא, עי' רש"י ור"ח בחולין, ובקצה"ח מבואר דב' סימנים הו"ל סימן מובהק ובזה להקצה"ח כו"ע מודו דסמכין מדאורייתא אסימנים, וגם מש"כ הרמ"א סאה"ע סי' יז דלא סמכי' אמאה סימנים בעגונה מבואר בנו"כ שם דמיירי בסימנים שאין מהם ראיה כגון ארוך וגוף ודלא כהבנימין זאב שם, וגם מים שאין להם סוף הוא רק דין בעגונה כמבואר שם לענין מים שאין להם סוף ולגבי שאר דברים סמכי' שם עי"ש, ואפי' בעגונה יש חילוק בין לכתחילה ובדיעבד כמבואר שם, ובלאו הכי הרי נזכר שם דיש דברים דאזלי' כפי ראות עיני המורה, ומבואר דיש להתחשב בהיגיון ובהסתברות.

כללו של דבר ברור הוא שהתורה היא תורת אמת ומתחשבת בהיגיון ובהסתברות ואין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, וכמ"ש חוקים ומשפטים צדיקים וכו', והיינו בעיני שכל כל בני אנוש כמבואר שם בקרא.

ומ"מ הטעם שאין אנו מטילין תכלת הוא משום שגם אם נקבל דברי ההסתברות בזה אבל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עדיין יש הרבה טעמים מצד הלכה שלא להצריך הטלת תכלת וכמו שהארכתי בתשובה בפני עצמה.

ומה שהביא הנתה"מ בשם האו"ת בחו"מ ריש סי' כו כנגד ההתדיינות בערכאות שהוא מחמת שדנים ע"פ שכל האנושי אין להביא ראיה מדבריו שהתורה היא נגד שכל האנושי ולומר שע"פ התורה יש לנהוג להיפך מהשכל האנושי, ולומר כן הוא ממש הוצאת הדברים מהקשרם, אלא כוונתם שהתורה נתנה כללים נוספים המועילים לדון דין יותר ממה שהיה יכול השכל האנושי להגיע לבדו, ומי שהולך לערכאות מראה כביכול שמספיק לו לדון בשכל האנושי ואינו צריך את הלכות התורה שהוסיפה על השכל האנושי לבוא לדרגת אמת גבוהה יותר מהשכל האנושי, אבל ברור שהבסיס הראשוני לכל הנידונים הוא השכל האנושי.

מדינה ששם אופים את הלחם עם זכויות מגדלת מה דין הלחם לענין ברכה והפרשת חלה

נכון

לברך המוציא וג' ברכות ולהפריש חלה בלא ברכה מכמה טעמים שיתבארו בפנים, והמברך מזונות ואינו מפריש חלה אם הוא מבני ספרד מדינא יש לו על מי לסמוך אבל מסברא אינו ברור שיש על מה לסמוך, ולבני אשכנז בחלה עכ"פ בודאי אין לסמוך להפטר מחלה (ולגבי ברכה לבני אשכנז אם יש חילוק ביניהם לבני ספרד יתבאר בפנים).

מקורות: בברכות לז ע"ב תניא דלחם העשוי לכותח פטור מהפרשת חלה, אולם אי' שם בגמ' דר' יהודה מחלק בדין זה ושאם עשאה יפה כלחם חייב בחלה, ובפשוטו משמע שם דה"ה ברכתה המוציא (לפי שאר חילוקי הדינים שנזכרו שם בהדי הדדי לגבי אפיות אחרות לענין המוציא והפרשת חלה), ומשמע שם מסתימת הגמ' דדברי ר' יהודה הם ברורים ושכך ההלכה.

ועכ"פ אם לא נפסוק כר' יהודה יהיה הדין שלעולם חייב בחלה וברכתו המוציא, דהא ת"ק קאמר חייב בחלה, ור' יהודה איהו דקאמר שיש אופנים שפטורים, ודברי ר' יהודה הובאו שם בגמ' ליישב מה דתני ר' חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה מה שהקשו על זה מדתניא לחם העשוי לכותח חייב בחלה.

(ואילו לפסוק כר' חייא לפי ההו"א בודאי שלא שייך כיון דהוא הו"א ולמסקנא אין כוונת ר' חייא לפטור כל לחם כזה).

ולחם העשוי לכותח פי' שם רש"י וכן התוס' בשמו דהיינו לחם שאופין אותו בחמה.

אולם הרדב"ז בהל' בכורים פ"ו הי"ב והר"י קורקוס שם הי"ד נקטו בדעת הרמב"ם דלחם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

העשוי לכותח אינו פת הנאפה בחמה אלא מין פת העשוי לשם כותח ואינו עשוי כצורת פת, ועי' בזה בתפארת ישראל פסחים פ"ג מ"א.

ומ"מ גם הרמב"ם (פ"ו מהל' בכורים הי"ב) מודה דלחם העשוי בחמה אינו לחם, וכמבואר בדברי ר' יוחנן בגמ' דפסחים לז ע"א, ויליף לה רש"י שם מקרא דכתיב לחמכם בתנור אחד (ויקרא כו, כו), דלחם שאינו עשוי בתנור אינו קרוי לחם.

ויש לציין דהסוגיות דייקי כשי' הרמב"ם מהא דלא ערבינהו ותנינהו לדר' יוחנן ור"ל בפסחים שם לתלותם בדברי התנאים בברכות שם.

ולכאורה נראה שכך תפס השו"ע ביו"ד בהל' חלה כדעת הרמב"ם, דשם בסי' שכט ס"ו פסק שהעושה עיסה לייבשה בחמה בלבד פטור מחלה, ואילו בס"ז לגבי לחם העשוי לכותח פסק הך חילוק דינא דר' יהודה דלחם העשוי לכותח יהיה דינו לענין חלה תלוי לענין צורתו.

ובפשטות נראה מזה שסובר דהך לחם העשוי לכותח בגמ' אינו לחם שמייבשים אותו בחמה, ולכך לגבי לחם שמייבשין אותו בחמה פטר לגמרי מחלה, כיון דאינו לחם, דהא כתיב לחמכם בתנור אחד, ובזה לא נאמר חילוק דין זה.

(ומיהו יש לציין דלמנהג בני אשכנז דתחילתו עיסה גמורה חייב בחלה כדעת ר"ת (בתוס' בברכות שם) והמהר"ם מרוטנבורג והרא"ש כמ"ש בש"ך שם בריש הסי' סק"ד ועוד פוסקים, א"כ בניד"ד בודאי יהיה חייב, וגם לבני ספרד ראוי להחמיר בזה, יעוי' היטב באו"ח סי' קסח סי"ג, וכן נקט הבא"ח שנה שניה שמיני חלה ס"ד שגם בני ספרד יפרישו חלה מעיסה שבלילתה עבה שלא נאפתה בתנור).

אולם בשו"ע או"ח ס"ס קסח סט"ז פסק דלחם העשוי בחמה ברכתו בורא מיני מזונות, והביא שם המשנ"ב דבטור איתא עוד דאם עשאה יפה כעין גלוסקא ברכתו המוציא, וציין המשנ"ב שם לדברי הנו"כ ולא הכריע בזה, אבל מ"מ כתב דיש להזהר מלאכול ממנו שיעור קביעות סעודה בלא המוציא ובהמ"ז.

ולפ"ר היה מקום לומר לאור הדברים דלעיל, דהשו"ע בהל' ברכות אזיל לשיטתו בהל' חלה שנקט דלחם המיובש בחמה אינו לחם כלל (דאינו עשוי בתנור וסברא הוא דלחם הוא בתנור כמ"ש בפסחים שם, כדכתיב לחמכם בתנור אחד, וכמו שבאלפס עם מים אינו לחם כמבואר להלכה שם), ודין לחם העשוי לכותח הוא דין אחר כדעת הרמב"ם, ולכן באו"ח לענין לחם המיובש בחמה סתם שברכתו מזונות בכל ענין.

אולם צ"ע איך שייך לומר דהשו"ע נקט שלחם העשוי לכותח הוא כפי' הרמב"ם הא כתב להדיא באו"ח שם דלחם העשוי לכותח הוא לחם שאופין אותו בחמה.

והנה בנו"כ כבר נתקשו למה לא חילק השו"ע בצורת אפייתה דאם עשאה כלחם דינה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כלחם כמו שחילקו בגמ' לענין חלה, ויעוי' במג"א ובהגר"א שנקטו דאפשר שסבר המחבר דרק בחלה גזרו ולא לענין ברכה, עי"ש טעמים שכתבו בזה, (וע"ע מה שאציין להלן לדברי הב"י), ועל דרך היסוד שנתבאר בדבריהם שיש מקום לחלק ביניהם, אפשר דלעולם אין כאן סתירה בין דבריו ביו"ד לדבריו באו"ח, אלא דביו"ד פסק כדעת הרמב"ם ובאו"ח לא נחית לזה, וכמו שיתבאר.

ותמצית הדברים בזה, דהנה אשכחן באו"ח שם סי"ג דיר"ש יוצא כל הדעות, ואעפ"כ לגבי ספק ספקא גם יר"ש יכול להקל, כמו שביארתי בתשובה אחרת ע"פ דברי הביאור הלכה לעיל מינה לענין פת הבאה בכסנין.

והנה בלאו הכי קשה דהא דעת הטור דגם לענין המוציא לחם העשוי לכותח בחמה חייב אם עשאו יפה, וא"כ מעיקר הדין היה צריך השו"ע לחשוש ביר"ש שלחם העשוי לכותח בחמה יר"ש לא יאכלנו אלא בתוך הסעודה, וא"כ למה לא חשש השו"ע לענין יר"ש, ולמה סתם השו"ע בפשיטות שמברך עליו במ"מ.

וכמו כן קשה כנ"ל דהרי השו"ע לשיטתו ביו"ד סובר כהרמב"ם דאם עשאה בחמה לעולם פטורה, גם אם לא עשאה לכותח, ולמה לא ציין דמעיקר הדין עשאה בחמה אינה לחם כלל אף אם נעשתה שלא לצורך כותח אלא לאוכלה בפני עצמה.

וכמו"כ קשה כנ"ל (כמו שהקשו המג"א והגר"א) למה לא ציין דאם עשאה לכותח ולא עשאה בחמה לשיטתו ביו"ד שהיא כדעת הרמב"ם אז יהיה חילוק בין אם עשאה בצורת לחם או לא וכמשנ"ת, דבזה הרמב"ם מודה שיש חילוק לענין הפרשת חלה כמו שנתבאר ביו"ד שם לענין חלה.

ואולי מחומר הקושי יש ליישב בדוחק דהקושיות מתרצן חדא בחברתה, דבאו"ח לא הזכיר השו"ע שיר"ש יש לו להחמיר באופן שהוא עשוי בחמה כיון שיש ספק ספקא לפוטרו, ספק שמא נאמר חילוק דעשאה כעבים רק לענין חלה ולא לענין ברכת המוציא (וכטענת המג"א והגר"א בדעת המחבר, ועי' בב"י כאן על דברי הטור שכתב דדעת הטור לחלק בין עשאה בצורת לחם או לא ושכן דעת רבינו ירוחם נ"ו ח"ה קמה ע"ד, ומבואר מזה שלא הוה פשיטא כדעת הטור בזה), ואפילו אם תמצי לומר דכוונת הגמ' בחילוק זה גם לענין ברכה, אבל אכתי ספק שמא אין כוונת הגמ' שם לאפאה בחמה והלכה דחמה לעולם פטורה אפי' מחלה וכ"ש מברכת המוציא.

ומה דנקט השו"ע הלשון לחם העשוי לכותח שהוא העשוי בחמה לאו דוקא לכותח, דהא בעצם מה שעשאה בחמה סגי בזה לפי החשבון כאן, אלא משום שמתחשב בזה גם בהדעות דלחם העשוי לכותח היינו עשאה בחמה כמשנ"ת, לכך נקט בלשון זו.

משא"כ באופן שהוא לחם העשוי לכותח בלבד דבזה יר"ש יצא ידי רש"י שחייב בהמוציא, ואילו לחם העשוי לכותח בלבד יהיה תלוי בחילוקי דינים, דאם עשאה כלימודים (בלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

צורת לחם) להרמב"ם יהיה ברכתו מזונו, ולרש"י חייב בהמוציא, ואם עשאה כלחם להרמב"ם יהיה תלוי בספק אם דין זה נאמר גם בברכה או רק בחלה ולרש"י יהיה חייב בהמוציא.

נמצא דבאו"ח לא נחית השו"ע אלא לאופן שעשוי בחמה, שאז יצא מכלל ספק ויוכל לכתחילה לברך מזונו, ואז הוא גם אם עשאה בצורת לחם כיון שיר"ש א"צ לחשוש לס"ס כמשנ"ת.

ואילו ביו"ד דלא נחית להנהגות היר"ש פסק כעיקר שיטתו כהרמב"ם, ויל"ע.

ואמנם בספר מקדש מעט על השו"ע יו"ד שם סק"ט ביאר דברי השו"ע שם באופן אחר, אבל לא הבנתי דבריו, אלא הבנתי כמו שכתבתי לבאר ע"פ דברי הרדב"ז והמהריק"ו הנ"ל בדעת הרמב"ם.

ובשם הגריש"א והגר"ש ואזנר ראיתי (בביאורים ומוספים על המשנ"ב שם) שנקטו להחמיר בלחם העשוי במקרוגל, ויש להסתפק אם הוא משום שפסקו כהטור, מאחר והנו"כ נתקשו ונדחקו בדעת השו"ע (עי"ש מג"א והגר"א ומשנ"ב), בפרט דלפי מה שנקטו הנו"כ שהשו"ע חילק בין ברכה לחלה הרי אי"ז פשטות הגמ' שם, או שסברו שאפיה במיקרוגל יש לזה יותר צורת אפיה, ובפרט אם נימא דמה שלמד המחבר לדין זה אינו מסוגי' דברכות שם דלחם העשוי לכותח (דענין הלחם העשוי לכותח מפרש לה כהרמב"ם) אלא מסברא דגמ' דפסחים שם דלחם הוא רק האפוי בתנור, א"כ אפשר דכל שעשוי בתנור גמור ויש טכנולוגיה המביאה חום מהשמש על ידי זכוכית אפשר דהוא כבר צורת תנור דבזה הסברא אינה מפקיעתו מדין תנור, דמידי תנור אש כתיב ולא על ידי דבר אחר כמו בקרבן פסח, אלא רק כתיב תנור, וכמו שהביא רש"י בפסחים שם קרא דכתיב לחמכם בתנור אחד, וכיון שהוא עשוי כתנור כהלכות תנור ויש בו חום כתנור אפשר דלא אכפת לן באש דוקא.

ויש להוסיף על דבריהם דמלבד שפשטות הסוגי' דיש לברך המוציא באופן כזה עכ"פ לרש"י ותוס' והטור, מ"מ בניד"ד שמדובר בצורת אפיה שכל המדינה אופה באופן זה יש עוד צירוף לחייבו בהמוציא דהרי נקט המשנ"ב דבקביעות סעודה יש להזהר לברך המוציא ובהמ"ז, ובמג"א שם משמע שנקט כן אף לדעת המחבר, ממילא בלחם כזה שכל המדינה קובעת עליו סעודה אפשר שנשתנה דינו, וכמו שהעירו קצת פוסקי זמנינו לענין המכונה לחמניות מזונו.

וכן יש להוסיף ענין תחילתו עיסה עבה דלהשו"ע בסי"ג יר"ש יחמיר, ובפרט לאשכנזים דלגבי תחילתו עיסה עבה לא רק לגבי חלה מנהג האשכנזים להחמיר, אלא גם לגבי ברכות לכאורה משמעות פשטות הרמ"א בסי"ג שהוא ספק לדינא וכן עוד ברמ"א בסוף הסימן, אף שהשו"ע נקט שרק יר"ש יחמיר לאכלו רק בתוך הסעודה, מ"מ הרמ"א בב' המקומות נקט בסתמא דאין לאכלו אלא בתוך הסעודה, אולם במשנ"ב שם סקפ"א בשם הגר"א

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משמע דהרמ"א מיירי ליר"ש, וכן נקט המשנ"ב שם בסוף הסי' בסקצ"ה, ונראה דטעמו דהרמ"א אין חולק דספק ברכות להקל, וצ"ע.

והמחמירים בזה מחמירים אפי' בלשו מתחילה לשם שלא לאפותו בתנור כמבואר במשנ"ב שם סקצ"ו, (אם כי יש איזה חילוק דין בין היה מתחילה לזה לבין לא היה מתחילה לזה, לגבי אכל יותר משיעור שביעה לפי המנהג להקל דבלשו מתחילה לזה המנהג להקל גם ביותר משיעור שביעה, כמ"ש המשנ"ב שם סקצ"ה).

ולענין חלה בלאו הכי כבר נתבאר די' להחמיר כר"ת, ובפרט האידנא דנהגין דכל הפרשת חלה בכל שהוא כמ"ש הברכ"י, א"כ בודאי אפשר להחמיר בקל, ואפי' לבני ספרד כמשנ"ת.

האם תינוק זוכה לנשמה יתרה בשבת

יערי'

במכילתא דר"י כי תשא [מס' דשנמא פ"א] לדעת כי אני ה' מקדשכם, למה נאמר לפי שהוא אומר ושמרו בני ישראל את השבת שומעני אפי' חרש שוטה וקטן במשמע, ת"ל לדעת כי אני ה' לא אמרתי אלא במי שיש לו דעת עכ"ל.

ומבואר דמקדשכם לא קאי על קטן, ושם מיירי על קדושת השבת ועל האות שהיא ביני וביניכם.

ובביצה טז ע"א אי' דהך קרא דביני ובין בני ישראל לדעת וכו' בא ללמד שלא הודיע את הנכרים על השבת, ויש שם ב' תירוצים אם הודיעם רק את השבת ולא מתן שכרה או שהודיעם מתן שכרה ולא הודיעם נשמה יתרה, ועי' עוד בפירוש שבות יהודה על המכילתא שם מש"כ לבאר ענין זה של לדעת דקאי על הנשמה יתרה.

ולפי התירוקן שלא הודיעם את נשמה יתרה נמצא דמבואר כאן שאין נשמה יתרה לקטן בשבת וקל להבין.

ומאידך גיסא ביומא פה ע"ב ילפי' לעשות את השבת חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה והיינו אפי' תינוק בן יומו כדאי' בשבת קנא ע"ב ובהרבה סוגיות, ובביצה שם מבואר דמתיבת 'וינפש' ילפי' לנשמה יתרה, א"כ קאי על לעשות את השבת, ויש לדחות דלעשות קאי על הגדול שהוא ישמור כדי לעשות את השבת על ידי הניצול שהוא ג"כ קטן, דהרי קרא לא מיירי בקטן גופיה, דהא ממעטי' ליה מדכתיב לדעת שהוא כתוב קודם לכן כדלעיל.

וא"נ לעשות את השבת כשיגדל כפשטיה דדינא ואז יזכה לוינפש.

ויעוי' ביסוד ושורש העבודה [ע"י מה שזיינתי בתשובה הסמוכה לגבי נגדים צע"ס אחר הטצילה] שנקט

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהנשמה יתרה נכנסת בטבילה.

והנה הפרישה סי' רסג הביא בשם מהרש"ל המנהג להדליק ב' נרות כנגד ב' נשמות, דהיינו נשמתו והנשמה היתירה, ולפי זה יש מי שכתב (ספר פני שבת על השו"ע שם) ליישב מנהגינו שמוסיפין נר לכל אחד ואפי' לתינוק, ועי"ש מ"ש עוד טעם לזה משום בנין וחתנין רבנן מפ"ב דשבת וע"ש ברש"י.

ויש טעם לומר דהמנהג כך הוא דנר אלהים נשמת אדם, ועי' שבת שם, ואם נימא דהמנהג הוא מטעם נשמה יתרה א"כ נמצא דס"ל להמנהג שאפי' תינוק בן יומו יש לו נשמה יתרה בשבת, ועי' גם באור החיים ר"פ תזריע ברמז קצת, וביותר בפרדס יוסף שם מש"כ, וכן נקט במשנת יוסף ח"י סי' קמד סק"ד.

האם יש ענין ללבוש בגדי שבת מיד לאחר הרחיצה במרחץ בערב שבת

כ"כ

הרמ"א או"ח ס"ס רסב וילביש עצמו בבגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו וזהו כבוד השבת ועל כן לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב שילביש עצמו מיד ע"כ [וצנוף מש"כ שם על לרחוץ סמוך לערב עי"ש צמח"צ ועוד זריש סי' קס].

ובבהגר"א שם הביא מקור לזה מדכתיב ורחץ וסכת ושמת שמלותיך [יום ג, ג] ואמרי' [שבת קיג ע"ג] אלו בגדים של שבת.

וכן יש לזה מקור משבת כה ע"ב גבי ר' יהודה בר אלעי שאחר שהיה רוחץ היה מתעטף ודומה למלאך ה' צבאות [כמו שז"ל צמח"צ שם צ"ס רסב סק"ג, וכן הוא בשלה"ג צ"צ דשבת סי' רפו אות א צ"ס הראשונה שלמד כן מהא דר' יהודה], ועיטוף זה הוא עיטוף בציצית שהוא לכבוד שבת, כדאמרי' בשבת קיט ע"א ר' חנינא מעטף וקאי וכו' וכמבואר בהרמב"ם פ"ל מהל' שבת ה"ב עי"ש.

ויש להוסיף בזה עוד דלגבי צאת השבת הביא המשנ"ב בסי' רסב סק"ח בשם האגודה סי' קמג שילך בבגדי שבת עד אחר הבדלה, ואע"פ שאין מזה ראיה ברורה כיון שהבדלה הוא יציאת השבת דאם לא אמר ברוך המבדיל אסור עד אז לעשות מלאכה, וגם יש אומרים דברוך המבדיל גופא אינו מתיר כל המלאכות אלא רק ההבדלה ואכמ"ל, מ"מ יש בזה קצת השוואה לדברי הרמ"א לגבי בגדי שבת אחר הרחיצה כבר גופו מוכן לכבוד שבת, ואז שייך שפיר ללבוש בגדי שבת, ויש לציין גם מש"כ ביסוד ושורש העבודה שער ח פ"ג דהטבילה במקוה בע"ש מכניס הנשמה יתרה (ועי' עוד זכרו תורת משה לבעל חיי אדם א ס"ב).

ובגמ' בשבת קיט אי' על אחד מהאמוראים דלביש גונדא (והיינו בגד שחור) ועסיק בהכנות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המאכלים לשבת, ומייתי שם ברייתא דתנא דבי ר"י בגדים שבישל בהם קדירה לרבו וכו', ועי' בביאורי על המדה"ג פ' בשלח מה שכתבתי לפרש בזה דיתכן שהיה לובש קודם לכן בגדי שבת בע"ש ומשום בישול המאכלים הוכרח ללבוש גונדא, עי"ש מה שכתבתי בזה.

מי שהסיר בשבת מעל גבי הכירה בטעות סיר שלא התכוון להסיר אותו (שהסיר בלילה תבשיל סעודת היום במקום התבשיל של סעודת הלילה) והניח אותו ע"ג השיש ולכשהבין את הטעות רוצה להחזיר האם מותר

נראה דבאופן זה יש להתיר בשעת הדחק.

מקורות:

יעוי' בביאור הלכה סי' רסג ס"ב שהביא בשם הרע"א הנידון לגבי אדם שהסיר תבשיל של חבירו שלא ברצון חבירו ועודה בידו, האם חשיב על דעת להחזיר או לא, ונקט שם בשם הרע"א להחמיר בזה באופן שהניחו ע"ג קרקע, ובאופן שרק הסירו הרע"א שם בעין הגליון הסתפק בזה ותלה נידון זה במחלוקת התוס' והר"ש לגבי גדרי דעת בכלאי הכרם ועוד דברים עי"ש.

(ויעוי' באבי עזרי מהדו"ק פ"ג מהל' שבת ה"י שרצה לטעון דלא כהרע"א אלא דכאן נטילת הקדירה היא חמורה יותר, ובשו"ע מכוון ירושלים כתבו שדיבור זה של הרעק"א הוא רק במהדורה אחת ואינו בכת"י).

והנה בענייננו, אם נדמה ניד"ד לכלאי הכרם כמו שדימה הרע"א הנה בכלאי הכרם הדין מבואר במשנה (כמו שיובא להלן) דמי שזרע בטעות תערובת כלאי הכרם אינו אוסר כמו מי שזרע שלא מדעת ויהיה מותר אם עוקר מיד, ודין זה מבואר במשנה בכלאים שם דאם עוקר מיד כל שלא הספיק לגדול במאיתם אחר שנודע לו אינו אוסר, ומבואר מזה דזריעה בטעות הוא מועיל לענין כלאי הכרם שלא לאסור.

ומכיון שדימה הרעק"א לכלאי הכרם ותלה את נידונו במחלוקת התוס' והר"ש כנ"ל, א"כ בניד"ד אולי יהיה מותר כמו שיתבאר להלן פרטי החשבון בזה.

והנה הבה"ל שם נקט בשם הרע"א שכל הנידון והספק הוא רק באופן שאחר נטלה ולא הניחה ע"ג קרקע, אבל אם כבר הניחה ע"ג קרקע אותו האחר בודאי שאסרה.

וצל"ע אם פשיטותא זו היא רק להמחבר שפסק שהניח ע"ג קרקע בכל גוני אוסר גם בדעתו להחזירה, דלפי הדעות בגמ' שגם מי שהניחה ע"ג קרקע מותר להחזירה באופן שהיה דעתו להחזיר (ובבה"ל שאח"ז ציין דיש ראשונים שפסקו כן, ועי' להלן מה שאביא מהמשנ"ב סקנ"ו) אפשר דספקו של הרע"א יהיה שייך גם באופן זה שהניחה ע"ג קרקע,

וכך נראה עיקר.

והנה השיטה האוסרת (כדלעיל שתלה הרע"א נידון דידן בלא הניחו ע"ג קרקע בפלוגתא דקמאי) הביאה הרע"א בשם הר"ש פ"ז דכלאים, ואמנם דברי הרע"א קצת סתומין אבל כוונתו שם שדינא דכלאי הכרם דקי"ל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא רק משום דכתיב כרמך, אבל בדינים אחרים כגון בניד"ד לגבי אחר שסילק קדירה שבזה אין גזה"כ מיוחדת, א"כ לא ממעטי' אחר.

והנה בכלאי הכרם אשכחן כמו כן שגם אינו אוסר אם זרע בטעות ומיד עקר, ולכאורה זה לא נלמד מכרמך, א"כ חזי' שכל מה שהיה צריך גזה"כ דכרמך הוא רק לענין אחר שזרע כרמו של הבעה"ב, אבל לענין טעות של האדם עצמו א"צ גזה"כ לזה, אלא הדין בזה הוא מסברא שאינו נאסר.

וגם יש לדון לפי התנאים הסוברים בכלאי הכרם שאדם אוסר דבר שאינו שלו מה הדין בטעות, ובפשטות סתמא דמתני' בכ"מ שמה שלא היה בכוונת אדם כלל אינו נאסר, כדתנן בכלאים פ"ה מ"ו הרואה ירק בתוך כרמו וכו' וכן בכלאים פ"ז הרוח שעלעלה וכו' וכן בפ"ק דב"ב ב ע"ב מחיצת הכרם שנפרצה וכו' דמבואר בכל אלו שבלא כוונה אינו נאסר, והיינו לכו"ע גם להסוברים אדם מקדש כרמו של חבירו, וכן מוכח בב"ק דף ק ע"א ע"ש ובתוס' שם בע"ב ד"ה נתייאש, והך דהתם אתיא כר"מ ולא כר"ש ע"ש בע"א בתוס' ד"ה מחיצת ואעפ"כ בטעות מודה ר"מ.

ומה שהביא הר"ש בפ"ה שם מירוש' דאיזה מימרא קאי כר"ש היינו דהך מימרא אתיא אפי' כר"ש אבל ודאי עיקר מתני' אתיא גם כר"מ וקיצרתי.

עכ"פ אם כ"ה דלגבי טעות א"צ גזה"כ להתיר, וכו"ע מודו דמותר, א"כ הוא דבר פשוט מסברא, וממילא ה"ה בטעות לדידן לגבי חזרה, דגם מה שנקט הרע"א לגבי אחר שכאן (גבי קדירה בשבת) שאין גזה"כ הוא אסור, אבל הוא רק בדבר שבכלאים צריך עבורו גזה"כ ותליא בפלוגתא דתנאי, אבל מה שגבי כלאים א"צ לו גזה"כ ולא תליא בפלוגתא דתנאי בניד"ד ג"כ יהיה מותר.

וכן מצינו בהרבה מקומות דטעות לא חשיב כוונה כמו גבי מלאכת שבת נתכוון לחתוך וכו' בשבת עב ע"ב, ע"ש ברש"י, וכן גבי טעות בנדירים כגון נתכוון לומר עולה ואמר שלמים וכו'.

[ומסתמא דגם לגבי פרה יהיה הדין שאינו אוסר אם השתמש בה בטעות, והרע"א מדמה לפרה גם למסקנא, רצוני לומר דלכלאים מדמה הרע"א רק להו"א של הר"ש לולי הגזה"כ אבל לפרה מדמה לגמרי, ואם נימא דבפרה בטעות אינו אוסר א"כ גם בניד"ד].

אולם למרות שהרע"א הביא בשם הר"ש הך ילפוטא דכרמך אבל הר"ש שם הזכיר קרא דכרמך רק כא' מב' תירוצים ולפי אידך תירוצא שם שנלמד מקרא אחרינא לפי הדרשא שם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהוא כדרך זריעה נמצא דגם טעות מתמעט מזה, וא"כ יצא לכאורה שמזה נלמד גם הך דינא דבטעות אינו זריעה האוסרת בכרם, ואם נימא הכי נמצא דגם למעט טעות בעי' גזה"כ, וא"כ כאן (גבי קדירה בשבת) שאין גזה"כ לא יועיל לומר שיש טעות דחשיב כדעתו להחזיר, וזה דחוק קצת, דלפי מה שנתבאר דבטעות גם ר"מ מודה לר"ש דשרי וא"כ לכאורה א"צ גזה"כ לטעות, ואולי באמת הפלוגתא בין ר"ש לר"מ הוא איך ללמוד הגזה"כ.

אבל יש לומר לאידך גיסא דלענין טעות לא בעי' קרא כלל וכדאמרי' לענין אידך תירוצא דהר"ש דמכרמך ילפי' לה, והך קרא דדרך זריעה לא בא אלא למעט אחר (ואע"ג דאיכא למשמע מיניה גם למעט זריעה בטעות אבל זה היה אפשר לשמוע גם מסברא ולא הוצרך לזה קרא).

ולכשנתבונן יל"ע בטעם הא דבעי' דעתו להחזיר, והוא מבואר בפוסקים (ראה משנ"ב סי' רסג סקנ"ו) דאם דעתו להחזיר לא נתבטלה עדיין שהיה ראשונה אבל אם אין דעתו להחזיר הו"ל כמושיב לכתחילה בשבת, וכאן יש מקום לטעון דכיון שעשה מעשה הוצאה באופן שאין דעתו להחזירה ממילא נעקר הבישול דמה לי אם היה כאן טעות או אונס, ועי' גם מה שטען האבי עזרי הנ"ל על דברי הרע"א, והיינו דיש לומר דטעם האיסור כאן אינו משום שנטל עם דעת שלא להחזיר אלא משום שנטל רק שאם היה דעתו להחזיר לא הוה חשיב נטילה גמורה וברגע שלא היתה דעתו להחזיר להדיא כבר חשיב נטילה גמורה דמאיזה טעם נציל כיון שלא עמד כאן אדם בשעת הנטילה והתכוון להחזיר.

ומאידך יש לטעון כאן דכיון שבכל רגע ורגע שייזכר באמת ירצה להחזירו על האש הו"ל כדעתו להחזיר, וכעין זה יש לטעון במקרה של הרע"א שבכל רגע שיבוא בעה"ב ירצה להחזיר, אולם יש בזה קצת דוחק.

וראיתי שבניד"ד נחלקו פוסקי זמנינו דהגר"ש"א (ארחות שבת ח"א פ"ב סמ"ח) והגרנ"ק (חוט שני ח"ב פכ"ז סק"א) מחמירים, והגרשז"א (שש"כ ח"ג פ"א ס"כ) היקל בזה בצירוף דעת הר"ן שהיו נוהגים כמותו במקומו של הרמ"א (סי' רנג ס"ג) דדינא דדעתו להחזיר אינו נוהג אם היה ע"ג האש עד כניסת שבת.

ובמקרה שהאיש לקח התבשיל של מחר בטעות יש כאן שעה"ד וכבר כתב המשנ"ב בסקנ"ו שבעת הצורך אפשר לסמוך על הדעות שמקילין בעודן בידו באין דעתו להחזיר או בדעתו להחזיר אפי' הניחו, אבל באופן שגם הניחו וגם אין דעתו להחזיר לא דיבר בזה המשנ"ב שם, אבל בזה דיבר הר"ן כמבואר שם במשנ"ב ס"ק סה, דהר"ן מיירי אפי' בדעתו להחזיר, וכתב שם המשנ"ב ס"ק סז דיש ללמד זכות על המנהג ואין לפקפק בזה, א"כ יש רשות אם ירצה להקל בזה, רק דבזה לא קאי היתר המשנ"ב בסקנ"ו על עת הצורך שהוא היתר רווח יותר, דשם ההיתר לא מיירי בתרתי לריעותא.

ויש לציין דלהחזיר א"א או"ח סי' לו סקי"ב גם הר"ן לא היקל בתרתי לריעותא (באופן שגם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הניחו ע"ג קרקע וגם אין דעתו להחזיר), ולשיטתו יוצא דבני"ד אם הניחו ע"ג קרקע ממש אין כאן עוד צירוף להקל מלבד אם נימא דטעות הוא כמו דעתו להחזיר.

אולם בהניחו ע"ג ספסל ולא ע"ג קרקע החזו"א מיקל יותר מהמשנ"ב, דבזה החזו"א כוללו בהיתר של שעת הדחק כמו שאין תרתי לריעותא, נמצא דבניד"ד שרק הניחו על השיש כמדומה דגם להחזו"א יש להקל בשעת הדחק, ולפי מה שנתבאר דיש צדדים להתיר בעקירה בטעות (היינו דכך יסברו התוס' בדעת הרע"א וגם הר"ש לכאורה באחד מתירוציו יסבור כן וכך פשטות הסוגיות אע"ג דהסברא הפשוטה יותר נוטה להאבי עזרי כמשנ"ת, ועי' לעיל מחלוקת פוסקי זמנינו) א"כ אפי' להמשנ"ב בצירוף מה שמצדיק המשנ"ב ללמד זכות על הנוהגים כהר"ן יש להתיר בניד"ד בשעת הדחק.

וכ"ש להחזו"א דודאי שרי בשעה"ד כיון שלא הניחו ע"ג קרקע.

השלמה לתשובה לענין מי שהסיר סיר המאכל של מחר בליל שבת מע"ג האש בטעות והניחו ע"ג השיש

בפנים התשובה נתבאר דבניד"ד דיש כמה צירופים אפשר להתיר ונתבאר שהמשנ"ב מחשיב צירופים אלו להלכה למרות שבאופן של המשנ"ב לא היו צירופים אלו ממש כצורתם.

והנה ראיתי לידידי שליט"א שכתב מאמר חדש בענין תשובתי הנזכרת, ולכן אחדד ואוסיף על הדברים שנתבארו בתשובתי הנ"ל שוב.

דהנה אף שבהניחה ע"ג ספסל לחוד לא התיר הבה"ל ס"ב ד"ה ודעתו אלא רק בצירוף שדעתו להחזירה, והיינו שמצרף כאן א' דעת הר"ן הנ"ל להתיר אם הוא אחר צאה"כ (שאינן למחות וכו') כמ"ש המשנ"ב, ושכך הי' המנהג בזמן הרמ"א וכמו שנתבאר בפנים התשובה, ואף שלא נזכר להדיא בדברי אותו הדיבור בבה"ל מ"מ נזכר באותו הסעיף לענין שאין למחות ושכך היה מנהג וכו' ופשיטא שמצרפים זה), וב' דעת הראשונים דדעתו להחזירה מהני אפי' ע"ג קרקע כמ"ש במשנ"ב סקנ"ו, וג' לרווחא דמילתא מצרף גם הדעות שספסל קל יותר נומעיקר הדין לא הולך הנה"ל לנרף דבר זה שכן הנה"ל מקל אפי' בהניח ע"ג קרקע ממש אם דעתו להחזירה צעת הצורך, שיש צוה רק צ' צירופים בלבד בצירוף הג' שהוא עת הצורך, אבל בצירוף הג' הנ"ל של הספסל אולי הקל אף בלא צורך גדול מחמת שיש כאן כזר ג' צירופים, דהרי באופן של הג' צירופים לא הזכיר צורך, ודוק בלשונו שצאמת משמע שהוא דין נפרד ולא צא למצאם דין דלעיל דעכ"פ בספסל ודאי יש להקל גם מי שלא יקל ע"ג קרקע אלא הוא דין נפרד, ולהנ"ל ניחא אם ניחא דצאמת בצירוף ספסל מקל אפי' שלא צורך גדול מ"מ בניד"ד יש כאן ג"כ כמה צירופים, א' הר"ן הנ"ל, ב' הצדדים והדעות דבכי האי טעות לא חשיב אין דעתו להחזיר וכמשנ"ת, ג' צירוף שהוא ע"ג שיש דיש לומר דחשיב ע"ג ספסל וכנ"ל ובספסל הקל המשנ"ב טובא אפי' בצירוף אחד, ד' צורך גדול, דבכל כה"ג משמע שהיה מקל בזה, אע"ג שאין כאן ממש אותם הצירוף שהזכיר המשנ"ב.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויש לציין (הוספה ממהדורא אחריתא) מה שכתבתי דבבה"ל משמע דבמקום צורך א"צ לבוא לצירוף של ספסל אלא אפי' ע"ג קרקע סגי ואילו ספסל משמע דמהני גם בלא מקום צורך גדול עי"ש היטב בלשונו, והיינו משום שצורך סעודת שבת הוא ג"כ צורך וכמשנ"ת ועי' גם בדברי המשנ"ב בענין שבירת כתב באוכלין לצורך עונג שבת ומאידך עי' בחזו"א שהובא על דבריו שם.

האם מותר לנסוע עם מונית לכותל המערבי למרות שנהג המונית לא יעשה קריעה

**שמי
עתי**

שהג"ר אברהם גניחובסקי נהג לעצמו להחמיר בזה, מכיון שבזה מכשיל את נהג המונית שלא יעשה קריעה כדין, ואמר שאע"פ שיתכן שנהג המונית היה תוך ל' יום בכותל מ"מ כבר חל עליו חיוב קריעה בפעם הקודמת שהיה שם ולא נפקעה ממנו עכ"ד.

אולם למעשה לא נהגו לחשוש לזה, וכך נראה עיקר, והטעם משום דיש אחרונים [עי' טע"מ מקסא נשס נרכ"י] שנקטו שהדרים בעיר לא נהגו לקרוע וכמדומה שכך המנהג הרווח אצל רוב העולם, וכמו שהעיר השע"ת שם בשם הרדב"ז והברכ"י שבפועל לא זהירי בזה (אע"פ שהרדב"ז עצמו לא סבר בזה כהמנהג אבל מודה שכך המנהג), ובודאי שיכול נהג המונית לומר שקיים לו כאותם פוסקים, עי' חו"מ סי' כה.

ועוד יש לציין בזה דלענין שהחיינו אשכחן שמי שאכל ולא בירך שהחיינו אינו מברך כשאוכל פעם אחרת מכיון שכבר הפסיד הברכה.

ולפ"ז היה מקום לומר גם לענין ברכות הראיה דאם ראה ולא בירך לא יברך שוב תוך ל'.

וכן לענייננו לענין מי שראה את מקום המקדש תוך ל' שאינו צריך לקרוע גם אם בפעם הקודמת לא קרע.

וכעין זה אי' במשנ"ב סי' תקסא דקטן שראה א"צ לקרוע וגם אם הגדיל תוך ל' וראה שוב א"צ לקרוע כיון שלא עברו ל' יום שלא ראה.

ואף שיש לדחות דשם לא חל עליו חיוב קודם לכן משא"כ כאן, מ"מ הפשטות אינה כן דזיל בתר טעמא דהרי עיקר הטעם מה שאינו צריך לקרוע עכשיו הוא משום דחשיב שאין כאן שעת חימום, כיון שכבר ראה תוך ל' יום לעכשיו, וממילא מה לי אם לא קרע באיסור או לא קרע בהיתר, דהרי גם מי שלא קרע באיסור אינו צריך שוב לקרוע כשאינו רואה את בהמ"ק דאינו שעת חימום, וא"כ ה"ה תוך ל' דאינו שעת חימום כמשנ"ת א"כ גם אינו צריך לקרוע, דהרי ראיה כזו אינה מחייבת כיון שאינה שעת חימום כמשנ"ת וגם ראיה קודמת אינה מחייבת כיון שעבר זמנה וכבר עכשיו אינו שעת חימום.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולפ"ז באמת הוה מצי המשנ"ב למנקט אופן שלא קרע באיסור אלא דעדיפא ליה למנקט אופן דהתירא כגון בקטן שלא היה מחוייב כלל בקריעה, ולא באיסורא.

(וכן הגרשז"א דלהלן נקט באופן שלא נתכוון לעבור איסור, שעדיין לא נסתלק שם מבלי לקרוע אלא שכבר נפטר וכמו שיתבאר, וכן לגבי ברכת הראיה נזכר בפוסקים דמי שנולד במקום שיש דבר שמברכים על ראייתו לעולם לא יברך כיון דהוא תוך ל' לראיה הקודמת, ועדיפא להו למנקט אופן דהתירא וכנ"ל בפרט שרק בזה מתיישב המנהג מה שלא נהגו לברך על בית ע"ז האידנא כמ"ש הפוסקים).

וכן מצאתי בשם הגרשז"א שאם אדם לא קרע ביום ראותו את מקום המקדש ועברה שקיעה"ח שוב א"צ לקרוע גם אם הכל ראייה אחת ארוכה ועדיין רואה את מקום המקדש, דכיון שעכשיו הוא יום חדש הו"ל כבר תוך ל' לראיה קודמת, וגם אם אין דברי הגרשז"א מוסכמים לכו"ע [ועי' ציטוטים ומוספים סי' תקס"א] מ"מ לדידן לא חשיב לפני עיור לגבי נהג המונית כיון שיכול לסמוך על הגרשז"א, וא"כ הו"ל ספק לפני עיור בלבד ולא ודאי לפני עיור, ולפי הטעם הקודם הרי יש לפחות הסתברות מסויימת שאינו לפני"ע, גם אם נימא דקביעי וחשיבי ולא בטלי וכיו"כ מ"מ יש כאן לפחות מחצה שהם בני העיר וגם מסתבר דכל נהג מונית שנמצא קבוע באזור חשיב מבני העיר לענין זה.

ומיהו עיקר הנידון אם ספק לפני"ע מותר או אסור, תלוי בנידון גבי המשנה בשביעית המובאת בס"פ הניזקין בגיטין תנן דמותר ליתן לע"ה דבר שיתכן שלא יעבור בזה איסור מפני דרכי שלום, ונחלקו הפוסקים אם ההיתר הוא מטעם שספק לפני עיור מותר מעיקר הדין או מטעם אחר או שהתירו רק בדרבנן באופן שאינו תרי עברי דנהרא (עי' במפרשי המשנה שם ובאנציק"ת ערך לפני עיור מה שהובא שם), וכאן שודאי לא יקרע ורק ספק אם הוא בהיתר או באיסור יתכן שיהיה תלוי בטעמים שם, והמגבילים שם לאיסורי דרבנן בלבד יתכן דאף שהלפני עיור הוא ברמת דאורייתא מ"מ אם האיסור הוא דרבנן כמו בניד"ד יתכן שיודו שהוא בכלל ההיתר של ספק לפני עיור [עי' צאנז"ט ע"ס] ויל"ע בזה.

אבל כבר נתבאר דיש להם סמך אחר לסמוך להתיר כל מי שדר בירושלים או מצוי באזורים שם בקביעות.

אשה במצב מיוחד שקשה לה מאוד בלא מזגן האם מותר לה להשתמש בחשמל רגיל בשבת

שמ
עתי

שיש מורים שהורו שלמרות שמחמירים בחשמל כשר בשבת מ"מ באופן
כזה יש להקל כשאין אפשרות אחרת.

וכנראה שטעמם שמצרפים מה שבלאו הכי יש המקילים בכל חשמל,
ובצירוף מה שיש שהתירו מזגן בשבת בחשמל רגיל כיון שאינו עושה
מעשה בגופו ליהנות מן האיסור (ואולי ההיתר שלהם הוא גם משום שהיה
יכול בלא זה), ומכיון שספק מעשה שבת להקל שהוא ספק דרבנן (משנ"ב
סי' תריח) א"כ אותם המורים מחשיבים הנידון הזה כספק ספקא דרבנן
במקום צער וצורך גדול וממילא יש להקל.

אולם לענ"ד היתר זה קלוש מאוד, דהרי רוב המוחלט מהפוסקים שלנו אסרו חשמל רגיל
בשבת, וכך מנהג הרווח בקהילותינו, ומאוד קשה להבין היתר בזה שהרי נבדק והתברר
והתאמת שאנו משתמשים בפועל בפעולות שנעשו בשבת שלא בשום אופן המותר, וכמו
שהאריך שאר בשרי הגרי"מ מורגנשטרן בספר החשמל בשבת.

ואילו מה שיש מתירים בכל מזגן (להסוברים שחשמל רגיל בשבת אסור) לא זכיתי להבין
בזה טעם ההיתר דהרי מיירי שפועל להביא המזגן עליו ומגיע במיוחד למקום המזגן כדי
להשתמש בו, וא"כ הגדרתו כאפשר וקא מכוון ליהנות (פסחים כו ע"א) והוא חמור אף
מהיה עובר בשוק ונתרצה להריח שהוא לא אפשר וקא מכוון ואפי' בזה קיי"ל דאסור
וכ"ש הא, ומאיזה טעם אפשר להבין היתר זה, (ואי משום שהי' אפשר להסתדר בלא זה,
הא אפי' בחימום אוכל בלבד אסרו מעשה שבת, עי' סי' רנג), וגם בזה רוב הפוסקים לא
התירו (עי' בחיבור הנ"ל), וא"כ היאך שייך לצרף לספקות שיטות שלא הובנו ולא נפסקו
להלכה, כאשר לפי השיטות העיקריות והמסתברות הדבר אסור.

וכן אמר לי הגרמ"מ לובין שאינו מכיר שום היתר לדבר זה.

חנות שמוכרים משקפיים בזול למי שמקבל את המוצר בעוד שבוע וביזקר למי שמקבל את המוצר מיידית מה דינם לענין ריבית

בפרק

איזהו נשך (ב"מ סה ע"א) מבואר דיש טרשא דרב נחמן דרב פפא ודרב חמא ויש שם כמה דעות בפירוש ובגמ' ובמסקנא להלכה, אבל מבואר שם בסוגי' וברש"י ותוס' וכן בשו"ע יו"ד ריש סי' קעג דלכו"ע אם אומר שני מחירים, מחיר אחד למי שמשלם מיידית ומחיר יקר יותר למי שמשלם בעוד שבוע הדין הוא במקרה רגיל (כשאין בהם היתר מיוחד לפי שי' מסויימות שם) שהוא אסור.

והנה מאחר שריבית אסורה לא רק במעות אלא גם בפירות ובשאר חפצים שאדם מתחייב בהם, כמבואר בסוגי' דמלווה סאה בסאה בב"מ סב ע"א ועוד, ולא עוד אלא שיש קולות מסויימות שנאמרו בהלוואת מטבע שאינם נוהגות בהלוואת חפץ כמבואר בסוגי' בריש פרק הזהב בב"מ מז ע"ב, א"כ מאחר והחנות מתחייבת לתת מוצר לכאורה נוהגים בזה כל דיני ריבית.

והנה מכיון שהחנות מסכימה לשלם את החוב שלה מוקדם יותר תמורת תוספת תשלום לכאורה הוה ליה ריבית כמו בכל הלוואה שהמלווה משלם ללווה כסף עבור הקדמת תשלום ההלוואה.

ואע"פ שאם אומר לו שישלם מוקדם יותר פחות כסף אין בזה ריבית כמ"ש בשו"ע [סי' קעג ס"ג], אבל אם מראש קובע עם הלקוח בשעת העסקה ב' מחירים הוא איסור ריבי כמבואר בכנה"ג [הגהות הטור סוף נספח הזכרונות והוצא דרכ"ט סק"ז], ובלאו הכי אפשר שכל היתר זה גם אם לא סיכם כלום הוא רק אם מנכה הבעל חוב (המלווה) מן החוב, אבל אם המוצר שהלווה חייב הוא אותו המוצר בכל מקרה והבעל חוב מוסיף ללווה תשלום של מין אחר כדי שישלם את המוצר מוקדם יותר אפשר דבזה לא נאמרה קולא זו ויש בזה ריבית, ויל"ע.

ובענייננו בענין המשקפיים גם אם ירצה להחמיר ולא לשלם את התוספת ולהמתין לקבל את המוצר בעוד שבוע, לכאורה לא תיקן בזה איסור ריבית, שגם בזה יהיה נוהג דיני ריבית, דהרי במקרה של טרשא שם בגמ' בב"מ מבואר שאם אדם מקבל סחורה מראש ומאחר את תשלום המעות אם מחמת שמשלם מאוחר מייקר המוכר עבורו את הסחורה יש בזה ריבית, ולפי מה שנתבאר דריבית בחפצים ג"כ הוא ריבית, א"כ גם במקרה הפוך שהמוכר מוחל על חלק מהתשלום בגלל איחור הסחורה לכאורה יש בזה ג"כ ריבית, דהרי שם בטרשא המוכר הוא המלווה ומרויח על מה שמאחר לקבל את המעות, וכאן במשקפיים הלוקח הוא המלווה ומרויח חלק מהכסף מחמת שמאחר לקבל את המוצר.

ובשו"ע סי' קעג ס"י אסור לקנות פרי הפרדס קודם שיגמר ויתבשל, מפני שזה שמוכר עתה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בעשר הוא פרי ששועה עשרים כשיגמר, נמצאת התוספת בשביל ההקפה וכו' עכ"ל.

וממילא יל"ע במקרה זה, דלכאורה ב' המקרים הם בעייתיים, דבמקרה השני הזה שקונה מראש במחיר זול יותר נמצא דיש הקדמת מעות על מנת להוזיל המשקפיים, דהרי אילו היה בא בעוד שבוע ומשלם ולוקח היה צריך לשלם את התעריף הגבוה, ועכשיו שמשלם מראש המחיר זול יותר מחמת ההמתנה שצריך להמתין מנתינת המעות עד שמקבל את המשקפיים וכנ"ל בקניית פרי הפרדס.

ומאידך גיסא במקרה הראשון שמשלם את התעריף הגבוה בשביל לקבל את המשקפיים מיידית יש בזה לכאורה ג"כ בעיה, דהרי הוא מוסיף כסף על מנת לקבל את הסחורה מוקדם יותר, (והו"ל כעין טרשא דרב נחמן באופן האסור, דשם האופן של ההיתר הוא רק כשאין שם ב' מחירים כמ"ש התוס' שם ע"ב בביאור הסוגי', וכאן הרי להדיא יש ב' אפשרויות במחיר), ונמצא שהמוכר מקדים אותו לפני הלקוחות האחרים העומדים בתור מחמת שמשלם עוד כסף יותר משאר הלקוחות, דהרי אם הלקוח דנן היה ממתין לקבל הסחורה רק בעוד שבוע הרי היה משלם פחות כסף, נמצא שמשלם תוספת שכר תמורת קבלת הסחורה מוקדם יותר.

ומיהו יש לציין איזה אופן של היתר של זה, בגוף המקרה הנ"ל שמוסיף תשלום עבור הקדמת קבלת המוצר הנה אם סיבת החיוב של התשלום הנוסף הוא מחמת שבאמת המוכר צריך להוציא הוצאות או טירחא מחמת שמכין מוקדם יותר את המוצר, יתכן שיש ללמד בזה זכות שאין בזה ריבית (וע"ע סי' קעג סי"ח ובדרכ"ת שם מה שהביא עוד נידון אחר), וכעיי"ז שמעתי מאאמו"ר שליט"א.

ויש לציין בדין זה דאם נתיר באופן הנ"ל א"כ אף אם המוכר צריך להשקיע סכום קצוב כל שהוא בשביל לקדם את הכנת המוצר המוגמר יהיה מותר לו לגבות יותר, דכך דרך המסחר שהמוכר גובה יותר מההוצאות שהוא מוציא, וכדאמר' [צ"מ מ ע"ג] זבן וזבין תגרא איקרי, אבל אם מבקש תוספת מרובה מאוד על הקדמת מסירת המוצר שניכר שאין זה כלל גרם ישיר של טירחא או הוצאה אלא מחמת שמקדים החפץ בלבד בזה יהיה לכאורה איסור, לפי המבואר בסי' קס ס"ו לגבי מתנה מרובה וביד אברהם שם בס"ד הנדפס בגליון השו"ע לגבי תוספת מרובה לתשלום לפועל אחר איחור השכר שבזה אין היתר כיון שהוא מחמת ריבית.

והנה בסתמא באופן שיש לתלות שאינו מחמת האיחור, היה מקום להתיר לפי המבואר ברמ"א שם בסי' קס ס"ד שכל ריבית שהוא דרך מכר אין בו איסור ריבית אם אינו מפרש שהוא מחמת איחור המסירה (וה"ה שאין בו מתנה מרובה דבזה ניכר שהוא מחמת האיחור כמבואר ביד אברהם הנ"ל), אבל כאן הוא באמת בעייתי דהרי במציאות יש כאן ב' מחירים וצריך לשלם מחיר נפרד אם רוצה לקבל את המוצר מוקדם יותר, ובאופן כזה אין כאן קשר לדברי הרמ"א הנ"ל.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש לציין עוד היתר נוסף בזה, באופן שמשלם ומקבל את המשקפיים מיידית ממש ומיד בסיום התשלום מייצרים עבורו את המשקפים, באופן זה לכאורה לא יהיה בעיה כלל, דהרי כשמשלם לפועל או מוצר בזמן התשלום אין איסור כלל גם אם משלם תעריף גבוה דאין כאן צד הלוואה או המתנת מעות כלל, וכמו שכתבתי בתשובה אחרת.

וכן יש להוכיח מהסוגי' דהרי טרשא בחלק מהאופנים (ועי' בהגר"א בסי' קעג סק"ב בליקוט) הוא שמשלם לו אחר כך [כשהיו לו מעות זמן היוקר] כיוקרא דלקמיה ונוטל הסחורה עכשיו וא"כ משמע שאם משלם לו עכשיו כיוקרא דלקמיה בזה אין איסור כלל. (ואפי' הנידון בסי' קעג ס"ב לגבי המחיר מבואר שם בנו"כ דהיינו כשהלוקח רוצה לשלם י"ב מאוחר יותר אבל מי שרוצה לשלם מחיר יקר יותר במקום אין כאן נידון ריבית כלל).

אבל כשמשלם תוספת שכר על הקדמת המשקפיים על מנת לקבלם במהלך היום או מחר וכיו"ב במקום לקבל את המשקפיים בסוף השבוע, בזה נכנסים לנידון הנ"ל שכן מוסיף כסף על מנת לקבל הסחורה מוקדם יותר.

ויש לציין כמו כן עוד היתר נוסף בזה, באופן שע"פ כללי החנות אין צריכים לשלם מראש אלא סגי במה שמתחייבים לשלם אף כשיגיע המשקפיים דבזה לכאורה אין אגר נטר, דהו"ל כאומר לחבירו מכור לי פירותיך קודם שגדלו כדי לקבלם אחר שיגדלו בפחות כסף (דהיינו שמוסיף המוכר לתת לו יותר ממה שמשלם) ומשלם רק כשיגדלו הפירות, דבזה משמע בסי' קעג שאין בזה נידון כלל, דהרי לא מצינו כל המו"מ בזה אלא רק כאשר המוכר מייקר את המחיר מחמת שממתין ללוקח במעות [סי' קעג ס"א], או במקרה הפוך כשהמוכר מוזיל את המחיר של הפירות ממחירם האמיתי מחמת שהלוקח יקבל את הפירות רק כשיגדלו שהוא ג"כ אסור [עי' סי' קעג ס"א], אבל במקרה שהלוקח יכול לשלם כשיקבל את החפץ ויקבל את זה באותו המחיר יתכן דאין בזה איסור ריבית גם אם יבחר לשלם מראש כל שאינו מקבל שום תמורה על מה שמשלם מראש.

(ובלשון התוס' המובא בב"י ובש"ך לגבי סי' הנ"ל כתבו דזווי הוו הלוואה גביה וכו' עכ"ל, ואם עדיין אינו נותן לו הזוזים תמורת ההלוואה פשיטא דשרי, אבל אם נותן בלא שנתבקש לכאורה מותר, ומיהו זה יש לדחות דיש לומר שהאיסור הוא בעצם מה שמוכר לו דבר שמחירו המידי הוא יקר יותר ומוכר לו אותו בזול יותר ועושה זאת כאשר יש בידו הלוואה ממנו, ואע"פ שיש לדחות דכיון שהוא דרך מכר ולא הוה בהדיא על המתנת מעות שרי כמ"ש הרמ"א סי' קס ס"ד הנ"ל, אבל גם זה יש לדחות כמו שדחיתי לעיל, ומ"מ פשטות האופן המדובר בסי' שם הוא כשמשלם המעות מראש ויל"ע).

ועי' בדרכי תשובה ריש סי' קעג סק"א בשם שו"ת אוריין תליתאי סי' סז דמשמע לפי מה שכתב שם שיהיה מותר באופן זה, וצל"ע בזה.

וע"ד זה יש שטענו עוד שגם אם המוכר אינו מקפיד על מי שמשלם בצ'ק דחוי לזמן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מאוחר יותר הוא ג"כ כמו שאינו מקפיד על תשלום מיידית.

והואיל דאתאן לכל זה יש לציין דמה שיש חנות אחת שהנהיגו שקודם שואלים את הלקוח אם הוא משלם במזומן או בהקפה ולאחר מכן נותנים את הצעת המחיר ללקוח בין אם ישלם במזומן ובין אם ישלם בהקפה, נראה שעושים כדין, לפי דעת החו"ד סי' קעג ביאורים סק"ב ובחידושים שם עי"ש, ועי' בדרכ"ת סקט"ו מה שהביא להעיר על דבריו מדברי הרמ"א בס"ג ומה שכתב ליישב על זה עי"ש.



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