



שבוע 80 5

מי שנמצא בבית הכנסת או מחוצה לו בעת ברכת כהנים ואינו שומע הברכה האם מתברך או לא

5

6 חליפה קצרה רגילה הפתוחה מאחוריה האם יש צד שחייבת בציצית

6 נזרק במעות העירוב תבשילין לפח האשפה הציבורי מה דינו

7 מה הפעם החלכתי לחיתרים שהזכירו פוסקי הדורות לענין כפייתיות

8 מי שמסתפק לגבי שני ימים אם ספר בהם ספירת העומר האם ימשיך לספור בברכה או לא

אדם שבידך במעות על חלב לאחר שעה מבשר ושתה כל שהוא כדי שלא להכשל בברכה לבטלה האם

11 אומרים הואיל ואשתרי אשתרי להתיר לכל המעודה כמו בפת עכו"ם

11 האם יש ענין בזמן המקדש לבייש את המביא חטאת

12 האם מותר לאכול בשר כשיש דג לפניו על השולחן בלא היכר וכן להיפך

מי שעברו שש שעות מזמן שאכל בשר ועדיין מרגיש טעם בשר רק בזמן גיהוק או שמרגיש רק מידי פעם

13 גל של טעם בשר האם יכול לאכול חלב כשאינו מרגיש טעם הבשר בפיו

18 איך יש לומר נוסח יקום פורקן בזמנינו

20 הערה בדעת התוס' בדיון בישראל באקראי

22 המתפלל בישיבה בדרך האם צריך לכוון רגליו כרגל אחת ישרה

אשה שנשאר לה זמן מצומצם לפני שקיעת החמה בחולו של מועד לקריאת ההלל או למוסף מה עדיף

23

26 האם מותר לתלמיד חכם לילך עם אשתו ברחוב

27 הרואה את הכותל המערבי בחול המועד האם צריך לקרוע

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מי שבבעלותו מלוונות ובתי אבות שדרים שם גוים האם מותר לו להאכילם נבלות ובשר בחלב

- 42
44 זוג שהתפללו ערבית בפלג המנחה לפני חופתם האם כותבין הכתובה כיום האתמול או הסחר
מי שיש ברשותו ספר מוטעה או שמר פרוע האם מועיל להפקירו מרשותו כדי להתירו לחששותו בביתו או
45 לא
47 המניח עירוב תבשילין לעצמו האם צריך לעשות זיכוי על ידי אחר
47 האם מותר להשליך צפרניים בבית הכנסת בזמנינו
49 המזדמן לו מצות שילוח הקן בימי ספירת העומר האם יעשה או לא
מי שלא ספר שבועות ביום אחד בספירת העומר אלא רק אמר היום חמישה עשר יום בעומר האם מעיקר
50 הדין יצא או לא
57 עלי בצל שגדלו מעט בשבת או ביום טוב האם מותר לאוכלם או לחותכם ולהשתמש בבצל
60 האם מותר להפוך ספר פתוח על פניו כדי לשמור את המקום ששם אוהו
61 האם שלושים יום קודם חג השבועות צריך לעמוק בהלכות יום טוב
61 פרי שנוצר על ידי חרכבת בלמים באיסור האם מותר לזרוע גרעיני פרי זה

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 השו"ן" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

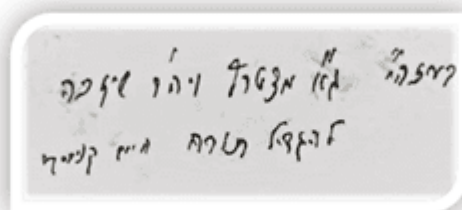
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

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, ושגויות מי יבין.

מי שנמצא בבית הכנסת או מחוצה לו בעת ברכת כהנים ואינו שומע הברכה האם מתברך או לא

אם

אינו שומע המשמעות שאינו מתברך אלא אם כן הוא אנוס עכ"פ אם הוא עומד מחוץ לבהכנ"ס.

מקורות:

יש דינא דקול רם כמ"ש בגמ' דסוטה לח ובאו"ח סי' קכח סי"ד ובמשנ"ב שם סקנ"ג משמע דאם אין הקהל שומעים כלל לא יברך אלא יצא, וצל"ע אם הוא לעיכובא בכל אחד מהשומעים לפי הצד שהוא לעיכובא או דסגי בעשרה ששומעים ואז כל מי שעומד שם מתברך.

ועי' בב"ח מה שהביא בשם הספרי שיהיו כל הקהל שומע וכן נקט בפר"ח דבעי' שיאמרו בקול רם כדי שישמעו כל הקהל, ויל"ע אם גם זה הוא לעיכובא או רק דבעינן עשרה שישמעו.

ובעם שבשדות אולי יש ללמוד דמדאורייתא מהני גם בלא ששומעין (עי' ר"ה לה ע"א, ועי' בהערות על הטור הוצאת המאור מה שהובא שם לגבי פנים כנגד פנים אם הוא לעיכובא, ובתשובה אחרת הרחבתי אם הדינים הנלמדים מאמור להם הוא לעיכובא או לא), ובשו"ת מנחת שלמה כתב דחרש שאינו שומע מתברך, ומיהו שם הוא אנוס כמו בעם שבשדות אבל באינו אנוס לא.

ובבה"ל סי' קכח סכ"ד משמע דאם עומד מול הכהנים אפי' ברשות אחרת ושומע ועונה אמן מתברך ואם עומד במקום אחר ואינו שומע אינו מתברך אלא אם כן עונה אמן, ומ"מ עיקר המדובר שם הוא דמי שהוא בבהכנ"ס אחורי כהנים אף אם שומע הברכה ועונה אמן אינו מתברך כיון שלא טרח לבוא כנגדם, אולם במקרה הפוך שאינו שומע והוא נמצא בתוך בהכנ"ס מול הכהנים לא מיירי הבה"ל להדיא אלא נלמד ממשמעות דבריו שאם עומד מחוץ לבהכנ"ס כנגד הכהנים ואינו שומע אינו יוצא, אבל ממה שלמד כן מדמיון ברכת כהנים לדין תפילה משמע דבמקרה זה ג"כ לא יצא יד"ח.

וגם בב"י סי' קכד ובשו"ע שם שנזכרו שם כמה דעות ראשונים בביאור דין אלכסנדריא של מצרים בפ"ה דסוכה עיקר הנידון הוא מצד עניית אמן אבל ודאי קי"ל שא"א לצאת ידי חובה באופן כזה.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

והרחבתי בענין שמיעת הברכת כהנים גם בתשובה ד"ה כהן אילם האם מותר לו לישא כפיו.

חליפה קצרה רגילה הפתוחה מאחוריה האם יש צד שחייבת בציצית

בחליפה רגילה אין חשש.

מקורות:

בחליפה

רגילה אין חשש ציצית כיון שרובה סתום כמ"ש בשו"ע סי' י' ס"ז, ואין בזה חילוק בין אם יש פתח אחד מאחורה או ב' פתחים ואם הכנפות הקדמיים הם עגולים או מרובעים, כיון שאין בו כנפות מאחור כלל. ועיקר הנידון והחשש בחליפות לענין חיוב ציצית אינו אלא בחליפת פראק שלפעמים רובו פתוח מאחור כמ"ש במשנ"ב סי' י' סקל"ו, ומחמת כן נהגו לעשות בו קרן אחת עגולה. (ויש שנהגו להקל אף בפראק, עי' בערה"ש סי' י' סעי' טז יח דלהרשב"א ח"א סי' תלד הוא פטור, ויעוי' במשנ"ב שם, אבל כהיום אכשר דרא ושייך להשיג בקל עם קרן אחת עגולה). אבל יש נידון אחר בחליפה במקרה שיש מלפניו ב' כנפות מרובעות למעלה במקום הצוואר וד' למטה ועי' בזה במשנ"ב שם, ובחליפות קצרות רגילות החשש אינו מצוי, אבל מצוי בחלק מסריגי הסוודרים.

נזרק בטעות העירוב תבשילין לפת האשפה הציבורי מה דינו

אי אפשר לבשל עליו.

מקורות:

תנן

בביצה טו ע"ב אכלו או שאבד אין מבשל עליו, והיינו שאינו נחשב כעירוב תבשילין, וכ"ה בשו"ע או"ח סי' תקכז סט"ו, ולכאורה (וכן שמעתי שהורה חכם אחד) אין לך אבוד גדול מזה, כיון שאינו יודע היכן הוא ובודאי לא יוציאנו משם וגם אין דרכו להוציא דברים משם, וגם אמרי' דשמנונית שע"ג סכין גוררו וסומך עליו, ומשמע דאם לא גררו אע"פ שיכול לגוררו לא חשיב עירוב כיון דהשתא ליתיה, ואע"ג שיש מקום לחלק מ"מ מסתבר דכ"ש בדבר שאינו רגיל לעשות כלל חשיב דליתיה קמן, ומעי"ז העירו דאשכחן חמץ שנפלנו עליו מפולת הרי הוא כמבוער ויש כמה מפוסקי זמנינו שהחשיבו אשפה עירונית לביעור חמץ, ובהל' שבת מה שזרק מבעוד יום אתקצאי לאיסורא ובניד"ד בכל גונא חשיב אבוד גם אם לא אבד מבעוד יום כדאי' בשו"ע שם סי"ז מגמ' שם יז.

מה הטעם ההלכתי להיתרים שהזכירו פוסקי הדורות לענין כפייתיות

נראה

דיש כמה מצבים בכפייתיות, דיש מצב של חולה שאין בו סכנה, ואז יש הקולות של הדברים המותרים לחולה שאין בו סכנה ורבים המה בהלכה כגון בהל' תפילה והל' איסורי אכילה והל' שבת ועוד בכל מקום לפי ענייננו שנתבאר בפוסקים ולפעמים רק לפי צורך החולה (והגדרת חולה שאין בו סכנה שנפל למשכב הוא כל שיש לו הפרעה בהתנהלותו עי' בזה בחוט שני, והכל לפי ראות החכם הנשאל).

ויש מצב של חולה מסוכן כגון כשיש חשש שהאדם תיטרף דעתו כפי שמצוי שיקרה על ידי כפייתיות.

וכמו שהוכיח החזו"א [הוצא נאמנות רצינו] דחשש שמא תיטרף דעתו חשיב ג"כ פקו"נ מהא דקטן בגמ' פ"ח דיומא.

וכעין מצב זה של החשש שמא תיטרף דעתו יש חשש שמא יפסיק בקיום המצוות לגמרי מחמת משבר או מחמת פריקת עול כמו שגם זה מצוי, וכשיש מצב כזה הוא פקו"נ כמבואר בשו"ע דלהציל אדם משמד מותר לחלל שבת וכ"ז לפי ראות עיני המורה.

ויש מצב שאינו חולה שנפל למשכב וכ"ש לא חולה שיש בו סכנה אלא רק שעה"ד גדול או מקום חולי קצת ואז סומכים על דעות המקילות כשצריך כמו שמצינו בקריינא דאגרתא שהזכיר דעות לסמוך עליהם לבעלי כפייתיות (ואפשר דמ"מ עשה כן כדי להרגיעם שיש דעות כאלה אבל העיקר הוא שבאמת הוצרך לסמוך ע"ז דלא מיירי בחשיב"ס).

ויש לציין עוד נקודה בזה דעיקר החששות בבעלי כפייתיות בד"כ הוא ספקות, ומאחר דמצוי על ידי מחלה זו ספקות של חששות שאינם נכונים, ממילא יש כאן מבט של רוב לקולא (כעין רוב דאחרי רבים להטות ורוב של ס"ס דהרשב"א), ולכן במקום צורך נסמכים הרבה על ענין זה עכ"פ במקום שמוגדר אצל החולה בספק.

ויש להוסיף דמאחר ועיקר החששות הנוצרות על ידי הכפייתיות הם חששות של ספקות הלכך בדיני מחשבה מצוי יותר תפיסה ואחיזה של הכפייתיות שיעלו חששות שאינם הגיונים מאחר ויותר קשה לברר המציאות לשעבר מה היה על ידי מחשבה, וקצת גם בדברים השייכים לדיבור ג"כ מחמת זה אבל במחשבה יותר.

ובמחשבה יש תקלה נוספת בכפייתיות שנגרם לו עי"ז מחשבות שאינו רוצה בהם ואין להם חלות אע"פ שמתכוון להחיל דינים ע"י מחשבה וכמו שהרחיב הקה"י בזה בקריינא דאגרתא בשם גדולי עולם.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והרופאים המטפלים בחולים ואומרים להם הקלות בהלכה יש להם לשאול חכם מה מותר לומר לחולה ומה אסור, דלפי המתבאר יש כמה דרגות וכמה מצבים ולא הכל הותר.

מי שמסתפק לגבי שני ימים אם ספר בהם ספירת העומר האם ימשיך לספור בברכה או לא

ימשיך לספור בברכה.

מקורות:

לכאור
ה

יש כאן ספק ספקא הנוטה לומר שחסר לו יום אחד (לפי הצד דמי ששכח ולא ספר אינו יכול לחזור ולספור וכך חיישי' להלכה) דהרי אפי' אם תמצי לומר שביום ראשון ספר מ"מ שמא ביום שני לא ספר, וממילא מכח ספק ספקא נימא דחשיב כמו שלא ספר בודאי ביום אחד, ואז יש רק ספק אחד דחיישי' להסוברים שבשכח יום אחד אינו יכול לברך.

אולם מסתימת הפוסקים בסי' תפט ובמשנ"ב שם סקל"ח משמע דאין חילוק אם מסתפק על יום אחד או על יותר ימים, ויתכן לבאר בדעתם דאין כאן ספק ספקא לחומרא דהרי לאידך גיסא טענינן דאפי' אם לא ספר ב' ימים מ"מ שמא הלכה כמ"ד שאפשר לספור גם בשכח לגמרי לספור בחלק מהימים, וממילא מצטרף כאן הספק הנשאר שמא ספר כהוגן בב' הימים המסופקים, ויש כאן ספק ספקא להתיר לו לברך, ושוב מצאתי כן בשם הגר"א"ל (ימי הפסח עמ' רלח) וכן שוב מצאתי שהאריך טובא בשאלה זו בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין סי' יא ומסיק ג"כ שיברך בברכה.

ויש לציין דהמשנ"ב סי' רטו סק"כ כתב דספק ברכות להקל (שלמעשה לא יברך) הוא גם בספק ספקא הנוטה לברך, ונראה דהביאור בזה שלא תקנו במקום ספק, וכעין מה דאשכחן דמעיקר הדין משמע דגם בנט"י דינא הוא דס"ס לקולא, אפי' בס"ס הנוטה לחומרא.

וזהו שכ' הרא"ש (הובא בנו"כ בסי' תעד) דיש למעט בספק ברכות כיון דבלא בירך יצא וברכות אין מעכבות, ובבירך ברכה לבטלה עובר, וקשה דהרי ברכות מעכבות את חיוב הברכה, וממילא מה הטענה שעדיף שלא לברך במקום חיוב מלבדך במקום פטור, כיון דבכל גווני יש צד דעביד איסורא, אלא הביאור הוא כנ"ל שלא תקנו ברכות במקום ספק.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ונשאלתי דלכאורה לא תשא אין עובר בס"ס דברכות הנוטה לברך, אבל בפמ"ג בפתיחה לברכות אות ה' (שהוא מקור המשנ"ב שם בסי' רטו) כתב דכיון דאין לו לברך ממילא עובר בלא תשא, ואף שבהמשך דבריו כתב דבס"ס הנוטה לחומרא אם מברך יוציא אחרים, אבל לפי הדוגמא שנקט שם יוצא דמיירי באופן שאין איסור להחמיר מספקא, דהרי נקט שם באנדרוגינוס שגם להצד שהוא אשה לכה"פ מברך מדרבנן בהמ"ז, אבל באופן שאין לו לברך מספק ספקא יש לעיין דשם גם הברכה היא איסור (וצל"ע אם שייך להוציא בזה להפמ"ג אבל עכ"פ לא מיירי בזה), וממילא מרוחנין דאין ראש דבריו סותרים לסופן.

וע"ע פמ"ג סי' תרמט סקי"ז לאסור ברכה בס"ס (וע"ע סי' תפט א"א סק"ז) ועי"ש בסי' תרמט במשנ"ב סקל"ה שהזכיר דעתו וקצ"ע דמשמע במשנ"ב שם דבג' ספקות (בצירוף דהעיקר כהמחייבין ברכה אבל בס"ס בצירוף טענה זו לבד עדיין בכלל ס"ס לשי' הפמ"ג שהביא במשנ"ב שם כדמוכח שם) יכול לברך, ויש לציין דגם הבה"ל בס"ס רכג מצרף כמה ספקות לברך שהחיינו (וגם מש"כ שם דיכול לברך שהחיינו על שמחת הלב הוא ג"כ צירוף בלבד ולא הכרעה דבעלמא לא נקטו האחרונים כן מלבד הב"ח בסי' יט כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, ואפי' הב"ח גופיה בריש הל' בדיקת חמץ מוכח דלא ברירא ליה לגמרי דעה זו), ובמקו"א הזכרתי דברי הפוסקים ביו"ד דג' ספקות קיל מב' ספקות.

עכ"פ בניד"ד הדין היה לפטור בברכה גם בספק ספקא ולמרות זאת מברכים בספק ספקא מכיון שעיקר הדעה הוא כרוב הראשונים שיש ברכה גם בלא ספר כלל, ולכן במקום ס"ס סמכין עליהו שכעי"ז כתב הגרשז"א, ויש לציין דהמשנ"ב בסי' תפט שם כתב דבכל ספק בספירת העומר יכול לברך בימים שאחר כך, ויש להוסיף שאמנם כתב הפמ"ג בכמה מקומות דבספק ברכה מקילינן גם כהפוסקים שלא נפסקו להלכה, וכמו כן כתב הפמ"ג בכמה מקומות והחיי"א והמשנ"ב הנ"ל דבספק ברכה אזלי' לקולא גם בספק ספקא, אבל כולי האי לא מקילינן לצרף תרי קולי בהדדי גם השיטות שלא נפסקו להלכה וגם ספק ספקא, (ובפרט דיש סוף לספקות שמצרפים לפטור מברכה כמבואר במשנ"ב סי' תרמט הנ"ל וכמשנ"ת), הלכך גם בספק ספקא כמו בניד"ד יש לברך, וכך נראה מסתימת הפוסקים שאין חילוק בין ספק על יום אחד או יותר.

ומאידך העירו שבמשב"ז סי' קמג סק"א הביא ראייה מהך דינא דספירת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

העומר לדין ס"ת לברך בס"ס והביא דבריו הבה"ל בסי' לב ד"ה רגלי.
ושוב חשבתי לחלק דינא דס"ס בעוד אופן אחר, דהנה זה פשיטא
דבכל מקומות שהזכירו הפוסקים שדין החיובים המוטל על האדם
משתנה לקולא או לחומרא מכח ספק ספקא כגון בהכשר תפילין או
טבילת מצוה מכח ס"ס ה"ה שיכול לברך על זה, דהרי בכל מקום ספק
ספקא קובע הדין והמציאות, ולכן גם במקום שיש לקרוא בס"ת זה או
לספור ספה"ע ה"ה דיכול לברך כיון שמחוייב בדבר זה בתורת מצוה
וכמו דבאדם שנוטל לולב שהוא שלו בתורת המוציא מחברו עליו
הראיה לכאורה לא אמרי' שלא יוכל לברך מחמת חששא דספק ברכות
(אע"ג דלכתחילה משמע דמחמרי' במקום ברכות יותר בספק ממון גבי
אוונכרי והרחבתי בתשובה אחרת בדברי הפוסקים בזה) ויל"ע.

אבל במקום שהאדם אוכל להנאתו ונמלך בחכם אם צריך לברך או
מתחייב בברכה מצד הברכה עצמה אזי הספק ספקא מתעוררת בברכה
עצמה ובזה לא חייבו חכמים בברכה כלל, ובזה אין מתחשבין בספק
ספקא האמור בשאר מקומות (ולכך בריש סי' תפט בפמ"ג הנ"ל לא
החמיר אלא רק נקט וטוב לחוש משום דאפשר להחמיר בקל, ומיהו
גבי אתרוג בסי' תרמט שם צ"ב, ואולי הביאור בזה דמאחר דבד' מינים
מצינו שיש דין שנוטלים פסולים ואין מברכין כמבואר בפוסקים
ממילא בספק פסול מתעורר הספק בברכה עצמה דיש לטעון שהנטילה
היא ספק בתורת כשר ספק בתורת פסול, רצוני לומר דעצם הנטילה
שנוטל לולב שיש צד שפסול אינה מוכיחה שנוטל הלולב בתורת כשר,
וממילא הספק נשאר בברכה, וק"ל).

ויש להוסיף עוד דבכל ספק ברכה יש עוד צירופים להחשיב ס"ס דיש
שיטת החינוך וסייעתו דשייך לברך ברכה מספק בנדבה (עי' בנשמ"א
שציין השעה"צ בס"ס רטו) וכמו כן יש שי' הנתה"מ וסייעתו דיכול
לברך ולכוון שלא יהיה ברכה אלא שבח בעלמא (הרחבתי בזה
בתשובה אחרת) ובפשוטו יכול גם להתנות לשיטות אלו עכ"פ מעיקר
הדין, שאם אינו מחוייב בברכה כלפי שמיא אינו מתכוון לברכה,
ואעפ"כ לא התירו לברך בספקות מכח ספקא ספקא זו, ומיהו בזה יש
לומר דאין מצרפין דעות שלא נפסקו להלכה עכ"פ באופן כזה.

אדם שבירך בטעות על חלב לאחר שעה מבשר ושתה כל שהוא כרי
שלא להכשל בברכה לבטלה האם אומרים הואיל ואשתרי אשתרי
להתיר לכל הסעודה כמו בפת עכו"ם

נראה

דאף שהזכירו הראשונים והשו"ע דין זה של הואיל ואשתרי לגבי פת עכו"ם
מ"מ שם ההגדרה היא הותרה לפי המבואר שם (היינו שהותר לבצוע לצורך
האחר שלא נהג בפת עכו"ם דלדידיה הוא היתר גמור), משא"כ כאן החומרא
דשש שעות הוא משום דחיישי' להראשונים המחמירים בזה, ורק לצורך ברכה
לבטלה הקילו, וממילא לא שייך הואיל ואשתרי בזה.
ויש לציין בזה למש"כ הרמ"א בהל' פת עכו"ם לענין חבורות וכו' דאין למדין
שאר איסורין מפת עכו"ם לענין המבואר שם וה"ה לענייננו והטעם דכאן הוא
חשש איסור שנדחה מפני צורך גדול ולא היתר כמו שם.
ויעוי' גם בבהגר"א שציין לדין זה של הותר לכל הסעודה מקור דהואיל
ואשתרי וכו' עי"ש והיינו במקום שהותר לגמרי ועי' בפ"ק דרבנן.
ויש לציין עוד הערה בזה דכבר נתקשו הפוסקים בדיני קדימה מה שייך חביב
בפת עכו"ם כיון דבדיני קדימה לא נאמרו כלל דיני קדימה במה שאינו מתכוון
לאכול (עי' ריש סי' קסח), ומה שונה פת עכו"ם מכל דבר אחר שאינו רוצה
לאכול מחמת כל טעם או הנהגה או אפי' חומרא, ולהנ"ל מיושב ודוק.
ומענין לענין מלבד הנ"ל שהוא דחוייה ולא הותרה וגם ספק איסור יש להוסיף
דיש מהאחרונים שנקטו דהמחמיר בדבר משום ספק איסור אין בו משום נדר
כיון שלא קיבל על עצמו.

האם יש ענין בזמן המקדש לבייש את המביא חטאת

אין לביישו.

מקורות:

לענין

אם מביישים את המביא חטאת עי' בסוטה לב ע"ב שלא חלקה התורה
מקום לחטאת שלא לבייש את החוטא ומזה למדו שהתפילה בלחש (וגם
אם נימא דילפי' לה מקראי בברכות לא ע"א מ"מ י"ל דר"ש לשיטתו דדריש
טעמא דקרא ומ"מ הלשון בסוטה שם משמע דמקראי יליף לה וי"ל מפני
מה תקנו בתפילת חובה דרבנן שלנו דשמונ"ע שלנו).

ועי"ש ברש"י שהוא משום וידוי שבתפילה, ועי' עוד ביומא פו וברש"י שם
שיש בזה חילול ה' לפרסם שיש חוטא גם אם החוטא עצמו מוחל על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כבודו.

ואמנם לגבי חטאת ע"ז מצינו שמביישים שמביא שעירה (עי' בגמ' שם), אבל מבואר גמ' שם ששם אדרבה יש ענין שיתבייש, ועי' במאירי בסוטה שם דבחטאת ע"ז מחמת שהוא דין מיוחד מגודל חטאו יש לביישו. וכן מצינו והרגת את הבהמה ואמרי' בסנהדרין משום קלון החוטא שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו וכו' אם כך חס הקב"ה וכו' וכה"ג באתון בלעם (עי' תנחומא ורש"י פ' חוקת).

ומיהו מצינו בכמה מקומות שתקנו לבייש את הפושעים, עי' בפסחים פא ע"ב א"ר יוסי בר חנינא כדי לביישן, ושם בדף פב ע"א ראש המעמד היה מעמיד את הטמאין על שער המזרח וכו' אמר רב יוסף כדי לביישן, ונראה דבמקום שיש תועלת ברורה לבייש כדי למנוע אחרים מלעשות החטא לא חשו לזה, וכן בכמה מקומות בתורה נזכר לפרסם העונש למען ישמעו ויראו וכדתנן ממתניין עד הרגל וכו', ויש לציין מענין לענין לדברי הפוסקים (ורחבתי בזה בתשובה אחרת) דהחוטא בפני רבים אפשר לביישו בפני הרבים למחות בו באופנים המותרים.

האם מותר לאכול בשר כשיש דג לפניו על השולחן בלא היכר וכו' להיפך

מעיקר הדין מותר.

מקורות:

הנה

ברמ"א יו"ד סי' קטז ס"ג מבואר דלדידן דגים ובשר קל מבשר וחלב, דהרי אינו מצריך רחיצת הידיים ביניהם למרות שבבשר וחלב צריך לכה"פ רחיצת הידיים כמבואר ביו"ד סי' פט, ועי' במשנ"ב סי' קעג מה שהביא לדברי הרמ"א, ומשמע דלפ"ז גם הרחקה א"צ כיון שאינו ממש כבשר וחלב.

ויש להוסיף דמשמעות דעת הרמ"א בד"מ בסי' פט לחשוש להזוהר שלא לאכול בשר וחלב בשעתא חדא ובסעודתא חדא, ובכ"ז לא הגבילו בבשר ודגים כלל.

וכן יש להוסיף להמבואר ברמ"א שם ובש"ך סק"ב דלשיטת הש"ך יוצא להחמיר בבשר בחלב יותר מבשר ודגים לענין אפיה בתנור גדול יחד באופנים המבוארים שם (ועי"ש בט"ז ובשיטת המהרש"ל שהביא הש"ך).

ועיינן עוד במשנ"ב שם דלפי המג"א בזמנינו בלאו הכי קיל ומשמע שנשתנו הטבעים בסכנה זו ולפי שיטתו בלאו הכי א"צ להרחיק ביניהם.

ויש לדון לפי המחבר באו"ח שם וביו"ד שם דמחמיר בדגים לענין רחיצת ידיים והפה בבשר ודגים כמו בבשר בחלב מה יסבור לענין הרחקה, ומ"מ יש לומר דגם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להמחבר אינו ממש כבשר וחלב דהרי גם בב"י באו"ח שם שהחמיר כהזוהר בבשר וחלב מ"מ לענין דגים ובשר לא החמיר לענין תקנת זמן, ויש לומר דבאמת לא גזרו הרחקות כ"כ בסכנות כמו באיסורין, דאמנם תקנו להדיח ידיו ופיו אבל זו הסכנה עצמה אבל הרחקת שעות וסעודות שאינה הסכנה עצמה אלא שמא יאכלם יחד לא גזרו, (וצ"ל שהטעם הנשאר בפיו אינו סכנה ועי' ברמ"א יו"ד סי' קטז ס"ב לענין ריחא בבשר ודגים), וממילא גם היכר אפשר שא"צ, ואע"ג דחמירא סכנתא מאיסורא מ"מ עיקר דיני גזירות נאמרו באיסורין לעשות משמרת למשמרת, ואפשר גם דסכנה א"צ חיזוק וצל"ע.

וכמו"כ יש לדון דיש דעות באחרונים דבשר ודגים חמיר מבשר וחלב ומשום סכנה אוסר גם בדאיכא ס' וכיון דאשכחן שהחמירו בזה יותר משום סכנה יש לדון מה יסברו לענין הרחקה מבשר וחלב.

ומצאתי בביאורים ומוספים באו"ח סי' קעג שהביאו סתירה בזה בכה"ח אם יש להקפיד לעשות היכר בין דגים לבשר או לא, ובשם השבחה"ל דמעיךר הדין א"צ עי"ש, וכך יוצא ע"פ הגדרים דלעיל דבדגים ובשר לא החמירו בד"כ החומרות שנאמרו בבשר בחלב.

**מי שעברו שש שעות מזמן שאכל בשר ועדיין מרגיש טעם בשר רק
בזמן גיהוק או שמרגיש רק מידי פעם גל של טעם בשר האם יכול
לאכול חלב כשאינו מרגיש טעם הבשר בפיו**

שהטעם פגום ולא חשיב כלכתחילה כיון שעכשיו אינו טועם הטעם כשבא לאכול הלכך מותר.

נראה

מקורות:

ברש"י ברכות כד ע"א מבואר דע"י גיהוק יש בפיו טעם המאכל שאכל, ויל"ע דבטור יו"ד ריש סי' פט מבואר לחשוש לשי' רש"י שהוא משום שיירי טעם בשר דאם יש שיירי בשר בפיו אסור גם לאחר שש שעות עד שמסירו, וכן נפסק בשו"ע ונו"כ שם שיש לחוש לזה.

ולכאורה ה"ה אם נשאר טעם בשר בפיו כיון דעיקר דין דשש שעות לדעת רש"י הוא משום שנשאר טעם בפיו אחר כך ולא משום שיירי בשר שנשארו בפיו (וכמ"ש גם הפמ"ג בשפ"ד סק"א דלרש"י ה"ה אם אכל רק שומן של בשר ויסוד הדין נזכר ברמ"א בס"ג ועי' להלן), ואדרבה הרמב"ם הוא שסובר שעיקר הטעם הוא משום שיירי בשר בעין וס"ל דעד ו' שעות חשיבי שיירי בשר בעין ולא יותר כמבואר בפמ"ג במשב"ז סק"א, אבל רש"י לית ליה סברא שאחר ו' שעות הוא כמעוכל ועיקר הטעם לדידיה הוא מחמת טעם בשר שנשאר ולפ"ז

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לכאורה כ"ש אם נשאר טעם גמור שנאסר.

ואין לומר דאחר ו' שעות לא שייך שיהיה טעם בשר דהא ו' שעות לאו כלל גמור הוא בכל מקום דהרי לגבי בשר בין השיניים נקטו הפוסקים דלרש"י יש להסיר.

וכן ברמ"א בס"ג החמיר בשומן של בשר וכתב שם בבהגר"א ע"פ רשב"א ח"א סי' שז דאינו כטעם הרמב"ם אלא כטעם הטור (היינו טעם רש"י שהובא בסתמא בטור, וכמבואר גם בפמ"ג דלעיל), ועי' בפנים הרשב"א שכתב דגם להרמב"ם לא פלוג וכ"כ בגינת ורדים יו"ד כלל א סי' ז ד"ה והנ"ל בזה. ועכ"פ מבואר דלרש"י שהוא משום טעם גם אכילת טעם בלבד אסור ולכאורה גם טעם הנשאר הוא בכלל האיסור, דאיתא מבינייהו דמחד אם אכל טעם לחוד הנשאר בפיו תוך ו' דאסור לרש"י ומאידך שיירי בשר הנשארים בפיו לאחר ו' שעות לרש"י ג"כ אסורים, ומבינייהו יש ללמוד שאם יש טעם לאחר ו' שעות יהיה אסור.

אבל לרש"י אין לומר דטעם בשר אינו בכלל בשר אפי' מדרבנן דהא מחמת זה גופא תקנו להמתין ו' שעות, דהרי לרש"י נקטו הפוסקים שאין ראי' לומר שיש שיעור עיכול אחר ו' שעות וא"כ לכאורה ה"ה בטעם אין שיעור עיכול לטעם בשר, ובפשיטות משמע דטעם אסור.

ובב"י או"ח סי' קעג הביא דברי הר"ן דאם מוציא הבשר אחר ו' שעות בעי לקנח פיו (ועי' עוד בנו"כ ביו"ד סי' פט), והיה מקום להביא מזה ראי' דהטעם גם לאחר ו' שעות הוא טעם, אבל אי משום הא יש לדחות דכאן הטעם חמור יותר כיון שטעם זה הגיע מבשר שהיה כאן עכשיו ולא מבשר שהיה כאן ו' שעות, וגם אפשר דהקינוח משום דחיישי' שמא לא ניקר הבשר יפה.

אבל בגמ' חולין קה ע"א הובא הפסוק הבשר עודנו בין שיניהם ולפי שי' רש"י מוקים להך גמ' אחר שש שעות וכן פי' הב"ח בריש סי' פט, ולכאורה יש ללמוד מזה דאחר שש שעות החמירו רק בבשר ממש ולא בטעם, דקרא דהבשר עודנו בין שיניהם רק מלמד על בשר בעין דחשיב כבשר כשהוא בין השיניים אבל טעם אפשר דלכו"ע חשיב כמעוכל, אבל יש לדחות דבבשר איצטריכא גם באופן שכבר אבד מן הבשר הטעם לגמרי כמו שמצוי במאכל שנשאר בין השיניים כמה שעות, דאם נשאר בהם טעם בשר לא היה שם בגמ' ספק.

עכ"פ היוצא מהנ"ל דכל שיש טעם בשר ברור בפיו של בשר ואינו מצליח להסירו לאחר ו' שעות הפשטות שעדיין הוא אסור באכילת חלב לפרש"י דחיישי' לשיטתו.

ויל"ע באופן כשמגהק מרגיש טעם בשר או כשמרגיש מפעם לפעם אם אסור לאכול חלב בזמן זה.

והנה האג"מ ח"ב מיו"ד סי' כו דן להתיר כדורי ויטמין העשויים מכבד אף אם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יש בהם טעם בשר ועיקר נימוקו מדעת הש"ך בסי' פט דתבשיל שנתבשל בקדירה מלוכלכת מבשר אינה מצריכתו להמתין ו' שעות, ובא לייסד בזה דטעם כל דהוא אינו אוסר במקום שלא תקנו להמתין ו' שעות.

אולם לפי מה שנתבאר אצלי בתשובה אחרת דלדין רוב אחרונים חולקים על פסק הש"ך בזה וגם הא"ר באו"ח סי' קעג חלק ע"ז, וגם יש אחרונים שפירשו דברי הש"ך באופן אחר דמיירי שיש ס' כנגד הלכלוך של בשר, ולפי מסקנת הרבה אחרונים נמצא דבכל נותן טעם יש לאסור אלא אם כן יש ס' לבטל הטעם עד שאינו מורגש כלל, ויל"ע בניד"ד.

[והואיל דאתאן לזה אעיר על מש"כ בבדי השלחן בציונים סקכ"ח דנראה באג"מ דגם קינוח והדחת הפה א"צ אחר הכדורים הנ"ל ויש להעיר דחיליה דהאג"מ מהש"ך הנ"ל לענין קדירה של בשר שלא נתקנחה, והרי אף במקרה של הש"ך גופא הסתפק הבדה"ש גופיה בסעי' ג בביאורים (ד"ה מיהו) לדעת הש"ך אם שרי לאכול אח"כ בלא קינוח והדחה ונשאר בצ"ע].

ובפשוטו נראה דמה שגדרו חכמים שאחר ו' שעות מותר אם אין מרגיש טעם בשר היינו משום שאז בד"כ לא נשאר טעם עיקרי ואז ככל שאינו מרגיש ברגע האכילה בשר יהיה מותר כיון שאין טעם עיקרי כרגע בפיו, דאפי' אם שייך שיישאר טעם בעין תוך ו' שעות אבל כשאינו אוכל לא.

אבל יל"ע אם יש לסמוך על זה, דאם יודע בעצמו שעדיין הטעם עולה לחכו מפעם לפעם, א"כ גם אם אוכל בזמן שאינו מרגיש הגיהוק או הטעם העולה בפניו מפעם לפעם מ"מ יש לדון אם יש לחשוש שתוך כדי אכילתו ירגיש הטעם ולא שייך בזה לא מחזקי' איסורא כיון שיודע שהוא עלול להיות כך ויש ריעותא לפנינו.

ואולי יש לומר דאחר ו' שעות הוא אומדנא שנטל"פ ולכן אין לאסור בדיעבד וכה"ג שאינו מתכוון ואין האיסור ברור חשיב כדיעבד אם יעלה בו טעם, ורק בבשר בין השיניים ממש לא התירו משום דבזה אם אוכל חלב הו"ל כמערב טעם פגם של בשר לכתחילה בחלב.

ואם נימא הכי נבאר דברי הגמ' שם, דהרי זה פשיטא דאם יש בשר בטעם טוב לפנינו חשיב כבשר גם אם הוא בין השיניים, דזה דרך אכילה שחלק נשאר בין השיניים ואחר כך בולעים אותו ואם יש בו טעם מרגישים הטעם, ואין ס"ד לפטור מהמתנת ו' שעות אח"כ, אלא הנידון כשעבר טעמו, ובזה ס"ד דעדיף מנטל"פ כיון שאינו בשר כלל, וע"ז קאמר דעדיין יש בזה שם בשר והו"ל כשאר נטל"פ שאסור לאכלו עם חלב לכתחילה, אבל בטעם שאחר ו' שעות אפשר דלא הוה מספקא ליה כיון דממ"נ אם יש טעם ממש אפי' הוא נטל"פ אסור לכתחילה משא"כ בבשר שאין בו טעם וכלה לגמרי טעמו דבזה ס"ד שאינו בשר לא בעין ולא בטעם, וצ"ע.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובאמת מה דאחר ו' שעות הוא מעוכל הוא מפורש בטור לדעת הרמב"ם וכע"ז אי' במגן אבות להמאירי סי' ט עמ' מח ובמהר"ם מלובלין חולין קה ע"א וכע"ז מבואר במג"א, אבל בדעת רש"י לא מצאתי להדיא בפוסקים שנתבאר כן, אבל יש לומר דלפי מה שנתבאר שכל נידון הגמ' לגבי בשר שבין השניניים הוא רק אחר ו' שעות (כמ"ש הב"ח) ובלא זה לא היה צד בלאו הכי כיון שצריך המתנה ו' שעות, וגם בשר בעין פשיטא שאסור לאכלו עם חלב כמשנ"ת, הלכך יתכן שנמצא מקור לפרש"י שיש עיכול אחר ו' שעות והאיסור רק מצד נטל"פ.

אבל שוב נראה שהוא דוחק עצום, חדא דבטור שכ' כן להרמב"ם משמע דרש"י אינו סובר כן, ועוד דלפי המבואר בטור דלהרמב"ם שיש עיכול אחר ו' שעות מותר לאכול מיד חלב גם כשנשאר בשר בין השניניים, א"כ משמע דאם יש עיכול לא אמרי' דיש כאן איסור נטל"פ לכתחילה, משמע דאין טענה כזו אלא שנתבטל לגמרי אחר ו' שעות, א"כ מנ"ל ליצור מחלוקת בין רש"י להרמב"ם ולומר דלהרמב"ם הוא מעוכל והתבטל ולרש"י הוא מעוכל ונעשה נטל"פ שאסור לכתחילה.

ועוד דגוף הראיה מהגמ' אינה מוכרחת דיש לומר דאכן לעולם הגמ' מיירי באופן שנתבטל טעם הבשר דבלא זה אין צד לפטור וגם הגמ' מיירי לאחר ו' שעות דתוך ו' שעות ג"כ אין צד לפטור, אבל עדיין אין ראיה דכל ו' שעות יש טעם גמור ואחר ו' שעות יש טעם פגום, ממילא אין ראיה לכ"ז, רק דמסברא יש מקום לומר דבאמת חשיב כמו טעם פגום דבדיעבד מותר ואם יעלה לו הטעם אחר כך חשיב בדיעבד לפמשנ"ת, ולהלכה צל"ע בכ"ז.

וראיתי כמה מחיבורים שלקטו הלכות בשר בחלב שהביאו דברי האג"מ להלכה למעשה ומ"מ צריך לציין דזה אינו לדעת האחרונים שמפרשים הש"ך באופן שיש ששים כנגד הכללך ואין טעם בשר וגם לציין דמלבד כ"ז יש אחרונים שחולקים על הש"ך, וגם בגוף חידושו של האג"מ שמדמה כדורי ויטמין לדבר שאינו דרך אכילה אע"פ שיש בו טעם הוא מחודש מאוד דהרי הש"ך מיירי בדבר שנתבטל ואינו לפנינו ואדרבה אין להוכיח מהש"ך שדבר שיש בו טעם בלא אכילה אין בו איסור דהרי מבואר בד"מ ס"ס פט בשם רשב"א והרבה ראשונים דשומן בשר לבד אסור ג"כ והיינו דטעם לבד ג"כ כמבואר ברשב"א בפנים ובבהגר"א והפמ"ג מחמיר אפי' בשומן בלא בליעה בריש הסימן עי"ש, ומ"מ גם אם נקבל חידושו של האג"מ לדמותן זל"ז מ"מ אכתי יש להעיר מנידון פוסקי זמנינו על בליעת כדורים דהמנח"ש ח"ב סי' סד הוכיח מדברי הפוסקים דחשיב אכילה ודלא כהמקילים בזה ע"י צירופים, ולכאורה גם כן מוכח בגמ' בלע מזה יצא, וממילא אינו מוסכם לומר דכדורי ויטמין המיוצרים מתרכיז בשר לא נחשבים כאכילת בשר, ואולי האג"מ מיירי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שיש קצת תערובת של רכיבי בשר בויטמין וצ"ע.

ובגוף דברי הפמ"ג הנ"ל שהחמיר במשב"ז סק"א בתבשיל שיש בו שומן (אע"פ דגם לטעם רש"י הרי לא בלע וגם לטעם הרמב"ם הרי אין כאן בשר) יש להביא ראיה לזה ממש"כ הרשב"א הנ"ל בשומן בלבד דאע"ג שהוא אוסר רק לטעם רש"י מ"מ גם להרמב"ם לא פלוג, וכע"ז בגינת ורדים יו"ד כלל א סי' טז, וא"כ י"ל דגם באופן של הפמ"ג לא פלוג וק"ל להמעיין וקיצרתי, ובבהגר"א סי' פט כתב בשם רשב"א באופן הנ"ל דאסור לרש"י ואולי קיצר דמאחר דאנן קי"ל בלאו הכי לחומרא כרש"י כמ"ש השו"ע שם ס"א הלכך קיצר ולא הביא הטענה דלא פלוג להרמב"ם כיון דאינו נצרך להלכה בנידון זה, אולם שוב נראה דהבהגר"א שם סקי"ד לא סבר כן בדעת רמב"ם שהרי כתב דלא כרמב"ם.

והנה בכה"ח הביא בשם כמה אחרונים להקל בנגע בשר בלשונו בלבד, ויש לדון אם סותר לדעת הפמ"ג הנ"ל שמצינו לו ראיה גם ברשב"א. ויש מקום לומר דהפמ"ג החמיר בלא פלוג רק בלעס כיון דלעיסה היא צורת האיסור להרמב"ם בבשר שנתקע בשיניים, וממילא גם שומן אסרי' להרמב"ם כמבואר ברשב"א לדעתו משום לא פלוג, אבל בהכנסה לחוד לא. עוד רגע אדבר מה שדנתי בתשובה אחרת באדם שנשך בשר ולא לעס האם הוא בכלל היתר הכה"ח הנ"ל וכתבתי לדייק מלשון הפוסקים האחרונים שהביא שם דההיתר הוא רק בלא היה נשיכה, ושוב נראה דיתכן להביא ראיה לזה מעיקר הדין, דהרי הרמב"ם סבר שעיקר האיסור משום בשר שבין השיניים כמבואר בטושו"ע יו"ד ר"ס פט ובב"י או"ח סי' קעג, ויש לומר דיליף לה מדאמרי' בגמ' שגם בשר שבין השיניים חשיב בשר, ומפרש לה על תוך ו' שעות, עי' בב"ח סי' פט בראשו, הלכך יש לומר דהאוסרו הוא מה שהשתמש עם השיניים לנושכו ולעיסה שנזכרה בפוסקים לאו לאפוקי נשיכה אתא כיון שכבר נכנס בשיניים והשתמש בהם ולא אתא אלא למעט נגיעה בעלמא עכ"פ בלשונו.

עוד תוספת בטעם פגום של בשר הוא אחר ו' שעות

נתבאר דהרגילות שטעם לאחר ו' שעות הא טעם פגום, ויש להוסיף עוד דידוע שהגרי"ש היה נוטה כהאחרונים דבישן אחר הבשר א"צ להמתין ו' שעות ממש, ואכמ"ל באופנים ובדעות בזה, אבל עכ"פ במציאות הוא צריך הבנה דאמנם גם אם נימא שמצד העיכול יש עיכול מתוגבר בזמן שינה מ"מ הרי הטעם שוהה בפיו זמן רב ללא תזוזה ובמציאות כמה פעמים יש טעם מאכל בפיו לאחר השינה יותר, אולם להנ"ל הוא מיושב דכיון שכבר היה עיכול ממילא הו"ל טעם פגום, ובאחרונים דנו עוד נפק"מ בזה דהטעם הוא מצד הבליעה ולא מצד מה שעבר המאכל בפיו, עי' עליהם, אבל לעיקר ההוראה הנ"ל צע"ק דהנה לדעת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

רש"י המתנת ו' שעות הוא שיסתלק טעם בשר מפיו וזה נתבאר כנ"ל ולטעם הרמב"ם הוא מטעם שעד ו' שעות יש שיירי בשר בפיו בין השניים ואחר ו' שעות חשיבי כמעוכלים, ולפי הכ סברא נמצא שהשווה טעם רש"י להרמב"ם לענין שאחר שיעור עיכול גמור חשיב טעם פגום, אבל בפוסקים משמע דבשר שנמצא בפיו לאחר ו' שעות לרש"י לא אמרי' דמעוכל, וצ"ל דמ"מ סובר הגרי"ש וסייעתו שלענין טעם בשר בלבד מודה רש"י דאמרי' ביה דחשיב מעוכל אחר ו' שעות גם אם נשאר טעם וממילא בניד"ד חשיב טעם מעוכל תוך ו' שעות, או יש לומר בפשיטות דהגרי"ש מיירי באופן שאכן הטעם עבר ואז א"צ להדחק בכ"ז רק שנתקשיתי דבמציאות מצוי כמה פעמים שלאחר שינה הטעם עובר פחות מאדם ער וכמשנ"ת וצל"ע בכ"ז.

*

איך יש לומר נוסח יקום פורקן בזמנינו

בלא שינוי.

מקורות:

**שמ
עתי**

בשם גאון מובהק הגר"ש דבליצקי זיע"א ששינה נוסח היקום פורקן במילים רישי גלוותא די בבבל וכו' (ואיני זוכר נוסח השינוי המדויק), ובאמת לכו"ע ברור שאם היו חכמים מתקנים נוסח היקום פורקן השתא בזמנינו, לא היו מתקנים בנוסח שתקנו בזמנם, וכמו שיתבאר להלן.

אבל כבר אמרו בפסחים ע"ב אנן טעמא דפרושים ניקו ונפרוש עי"ש בפרש"י, וכתיב אחרי רבים להטות, ורוב חכמים די בכל אתר ואתר לא קיבלו שינויים בזה, וטעמם כדי שלא יבוא עי"ז כל אחד להיות בונה במה לעצמו כמו שהראה הניסיון המר בחו"ל, ותליא באשלא רברבא בשם בעל המשנ"ב והחפץ חיים שאמר (הובא בשמו בספר מאיר עיני ישראל ובעוד כמה ספרים) שזה התיקון הראשון שתקנו המשכילים בסידור התפילה ועל ידי זה בנו במה לעצמם כידוע.

ומצוה ליישב דברי חכמים ולומר שאפי' בזמנינו שנתמעט היישוב בבבל יותר מבזמן החפץ חיים מ"מ עדיין אין דובר שקרים דכל עוד שיש עדה מישראל בבבל ואפילו פחות מעשרה מותר להתפלל עליהם (ויש לדון אם יש במשמע גם אותם שיבואו לבבל אם יבואו, ומ"מ העיקר דקאי על אותם שבבבל עכשיו, וצל"ע, ושו"ר שכוונתי לדברי הגר"ח ק בתשובות הגר"ח ח"ב עמ' תערב שכ' על זה, יש יהודים שם).

וראשי גלוותא די בבבל ודי בכל אתר הכונה לראשי הקהל שבכל מקום בחו"ל דשם בכל מקום שהם נקראים גלויות (עי' ב"י או"ח סי' לב, וזה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מוכח מפסיקתא דר"כ פ' החודש הזה לכם דההתפזרות בע' אומות היא הגלות והוא דבר פשוט לענייננו), וגם במקום שאין ראש להקהל מ"מ חשוב שבקהל הוא הראש, עי' בפסיקתא דר"כ בפסקא ויהי בחצי הלילה מה דמייתי מקרא.

וגם רישי כלי דהיינו מה שבזמנם היו דורשים בשבת מכונה כאן רישי כלי (עי' בהקדמה לשאלות מהדו' הרב מירסקי והרחבתי ג"כ בתשובה אחרת) זה קיים גם השתא, אף שנקרא בשם אחר, מ"מ תפילה נאמרת בכל לשון ויכול להתפלל בלשון גאונים.

ואמנם כמו שנתבאר שאין ספק שאם היו רבנן מתקנים האידנא תפילה זו היו מתקנים בלשון אחרת, כיון דהאידנא אין עיקר התורה וגלות ישראל בבבל, מ"מ מאחר שכבר תקנו ויש טעם שלא לבטל התקנה כמשנ"ת (וע"ע ביצה ה ע"ב), ואין בזה שקר הלכך לא בטלו התקנה.

וע"ע במשנ"ב ס"ס קח בשם הדה"ח דגם להסוברים שהאומר אזכרה בתפילה שאינו של יומו חוזר מ"מ בדבר שאינו שקר מפורש כגון אתה חוננתנו לא הוה הפסק, וכ"ש בניד"ד שאינו בשמונ"ע וכ"ש בניד"ד שגם אין בזה חשש של משנה ממטבע ברכות שתקנו חכמים כי אדרבה עושה כתיקון חכמים, (והטעם שנתקן בלשון זו מכיון שנתקן בזמן שעיקר מרכז התורה היה בישראל ובבבל כדמוכח בדוכתי טובא, ועי' בתנחומא נח סי' ג ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה וכו' וכל הענין, ובתשובות הגר"ח ח"א עמ' שנד כ' דהטעם שנזכר בבל משום שנתקן בבבל, וצע"ק, ואולי יש לכלול בדבריו שנתקן בזמן תפארתה של בבל, ודוחק), הלכך מותר לומר יקום פורקן, וכן נהגו ונוהגים אשכנזים בכל מקומות מושבותיהם.

ויש להוסיף עוד דבכמה ראשונים הובא מנהג יקום פורקן כבבעל המאור ומחזור ויטרי וגם בפוסקים האחרונים כט"ז ומשנ"ב ר"ס צו ושערי אפרים שער י' סמ"ג ואילך וסידור יעב"ץ ושאר פוסקים, ואף לא הזכירו שהלשון צריך תיקון אף שכבר בזמנם לא היו רישי כלי ורישי גלוותא ולא היה מרכז ישראל בבבל ובארעא דישראל והיו תקופות שכמעט לא היו מבני ישראל בארעא דישראל, ויש להוסיף דגם בלוח ארש להיעב"ץ מפלפל טובא בנוסחאות היקום פורקן ומבואר בדבריו שם הוה פשיטא ליה דאומרים הכל כתיקונו רישי כלי ורישי גלוותא עי"ש, ולא עלה על דעתו שהנוסח צריך תיקון.

(ובאמת אם היה ס"ד לתקן נצטרך לתקן הרבה פיוטים שעיקר תקנת נוסחתם היתה על זמנם, כגון פיוטים על הגוים הכופים לעבוד שיקוצם וכיו"ב, ואכמ"ל, ואדרבה קבלו עליהם כל ישראל שלא לשנות מטבעות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

תפילות ופיוטים בד"כ, משא"כ המשנים במקרה הטוב לא נתקבלו דבריהם אצל חכמי דורם ושלאחריהם, ועל זה בודאי אפשר לומר מש"כ בירושלמי אם ראית הלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג).

ובגוף ענין דובר שקרים צ"ב אם החשש הזה הוא גם במברך את חבריו שלא בלשון נוכח להקב"ה, ומסתמא דמ"מ אינו ראוי לומר בנוסח כזה גם אם אין חשש דובר שקרים וכ"ש שמזכיר שם שמים דקאמר מן שמיא, אלא שכבר נתבאר דאין כאן דובר שקרים.

ובהנ"ל יש להוסיף דלגבי ברכת המינים העירו כמה אחרונים דיש לתקן הנוסח בסידורים כהיעב"ץ והאדר"ת ועוד, אבל שם אכן טענתם שהמדפיסים לא עשו כתיקון חכמים אלא נוסח אחר שבדו מלבם כמ"ש היעב"ץ, משא"כ בניד"ד שהוא להיפך שהמתפללים עושים כתיקון חכמים, והמשנים מזה הם משנים מתיקון חכמים, וכבר נתבאר בכמה תשובות מכח כמה ראיות דהגדרת משנה ממטבע ברכות הוא שינוי מנוסח שיצא מפי חכמים אף במקומות שיש טעם לשנות הנוסח ואף שיש לטעון בדעת חכמים עצמם שהיו משנים הנוסח, ואדרבה לא הלכו בכמה מקומות בתר הטעמים אלא בתר הנוסחאות שיצאו מפי חכמים והובאו כמה ראיות לזה.

הערה בדעת התוס' בדין בישל"נ באקראי

כבודו בדיוקים בדברי התוס' בדעת ר"י ויש קצת משמעות שרצה כבודו לטעון דבנשוי אין איסור ז"ל באקראי ודחה דברי הרבה אחרונים שלא נקטו כן אפי' בדעת ר"י (הנצי"ב והאג"מ ור"א העניקין ועוד), ולענ"ד מבלי להכנס לנידון הדקדוקים גופא, מ"מ העיקר חסר מן הספר מכל רעיון הדברים שרצה כבודו לטעון, דכל המעיין בסוגיות הפזורות יראה שטעות ביד כבודו.

ראשית מבואר בהרבה מקומות שכל התעסקות בענייני תאוה זו אסורה מלבד בשמחת עונה, וכדאמרי' המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי דמגרי יצה"ר בנפשיה אע"ג דלא מיירי במסתכל או מהרהר באיתתא כלל, וכן אמרי' בע"ז המסתכל בבהמה חיה ועוף בשעה וכו' אע"ג דאין מתאוה להם כלל, ואמרי' בע"ז שם ונשמרת מכל דבר רע אזהרה שלא יהרהר ביום ויבוא לידי טומאה בלילה, ומשמע דהאיסור הוא מחשבה של גרם טומאה, וכן בנדה יג ע"ב בכל דיני הוזה"ל נזכר תוך הדברים שהמביא עצמו לידי הרהור אין מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה, ומבואר דהאיסור הוא מצד הרהור, ועוד אמרי' במסכת כלה שהמוז"ל דומה לבהמה ומשמע שתפסו שהוא מעשה מגונה בעצם (וכידוע דברי הרמב"ם בשמונה פרקים בזה) וגם

האר
יך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הלשון לא תנאף ביד וברגל בנדה יג ע"ב משמע דהמעשה מגונה, וכן באיסור מכנסים באופן האסור (וגם דינא דתבקע כרסו בנדה יג דמבואר דאפי' לצורך אסור משמע דאין האיסור מצד מניעת פו"ר, ומ"מ בנידון זה כבר האריכו בענין מתי יש היתר לצורך ומתי אבל כסניף ודאי אפשר לציין זה).

וכמו"כ בהרא"ש נזכר דיש היתר באופן של ביאה (וכן משמע בפשיטות בתוס' וכמה ראשונים ביבמות יב דלשיטתם עכ"פ בדרך ביאה אינו בכלל עיקר איסור הו"ל), וד"ת עשירים במקום אחר וסתימת הר"י יתבאר ע"פ דברי הרא"ש, דההיתר הוא באופן של ביאה, וכן דברי הרי"ד ביבמות יב ע"ב ונכדו הריא"ז שם יתפרשו דמיירי באופן של ביאה או עכ"פ שמחת עונה של חו"נ לכה"פ (ונחלקו בזה האחרונים בדעת ר"י), ובדעת הרי"ד והריא"ז ע"כ צ"ל שיש איזה גדר בזה דהרי מפורש בכ"מ שהוא דבר אסור ובפרט דגם הם מיירו שם דוקא באופן מסויים של דרך ביאה וסמכו על הקורא שלא ילמד מזה היתר בכל גווני.

וכן בדין נשוי שנוגע בבהכ"ס (באו"ח ס"ס ג') הוא רק באופן שלא יבוא לידי חימום דלהתחכך פסק השו"ע דאסור ושתיק ליה רמ"א אע"ג דבאה"ע הביא הרמ"א שיטת ר"י, וגם המשנ"ב אזיל כשי' המחבר באו"ח שם, ויש להעיר דגם בנידה יג נשוי גבי שמואל ורב יהודה נזכר רק לגבי היתר נגיעה ולא חימום דלכל הלישנות שם הוא מצד שלא יבוא לידי חימום, ובלאו הכי יש מהראשונים שפסק כאידך לישני דגם לנשוי אסור ועי' בפמ"ג.

ויש לציין דדינא שנזכר בשו"ע באה"ע באשה שיש לה אוטם ברחם שאסור לקיימה מתשובת הרא"ש לא אשתמיט תנא לומר דמי שיש לו אחרת או שרוצה לישא אחרת שרי ובמקומו של המחבר לא נהגו בחדר"ג.

ועוד יש להוסיף דתנן באנשים תיקצץ והאריכו בזה בנדה שם, ולא אשתמיט תנא לומר דדרך בדיקה שרי בנשוי (אלא רק בבהכ"ס כמבואר בשו"ע או"ח שם), ועוד יש להוסיף דמייתי בנדה שם יג ע"א מתני' מתרומה ומקשי שם ולא מיישב דמיירי בנשוי (ואף שהיה מקום ליישב דהרי בנשוי בלאו הכי מ"מ זה אינו דלא הותר נשוי אלא בבהכ"ס וכנ"ל).

ועוד יש להוסיף דאפי' להסוברים שאיסור הו"ל משום ביטול פרו"ר הנה בהרא"ש בנדה יג כתב דגם אם קיים פרו"ר אסור משום ובערב אל תנח ידיך וקשה דהרי אינו חיוב לעסוק בפרו"ר אחר שכבר קיים פרו"ר, אלא דסימנא נקט דראוי ויכול להוליד וממילא יש בזה מעשה השחתה.

ובלאו הכי יש לציין דבכל הפוסקים האחרונים והמקובלים וספרי המוסר והתיקונים וספרי התשובות כי רבים המה (הדנים בכל מיני אופנים של שעה"ד) החמירו טובא בהו"ל ולא טוב עשה כת"ר דשווייה לר"י בעל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

התוס' כשיטה יחידאה שנשתקעה ולא נאמרה ולא נזכרה בכמעט שום מקום בבמ"ד (היינו מה שטען כבודו בדעת ר"י דדין זה אינו נוהג בנשוי, אבל דוקא עיקר דינו של ר"י כן נזכרה ברמ"א ובהרבה פוסקים רק לגבי אשתו וזה מסייע לדברינו).

ובתשלום כל הדברים יש לציין מש"כ הב"י באו"ח סי' קעג והובא בד"מ ביו"ד סי' פט שאילו ראה מהר"ם דברי הזוהר היה חוזר בו וכו', ועכ"פ זה חזי לאצטרופי לחשוש להזוהר כשמחמיר יותר משיטה שנזכרה בראשונים, ועי' במשנ"ב סי' כה דכשיש מחלוקת בין בעלי התלמוד דברי קבלה יכריע וכמובן דהכל לפי הענין, ועי' במשנ"ב סי' כה דכשיש מחלוקת בין בעלי התלמוד דברי קבלה יכריע וכמובן דהכל לפי הענין.

ויש לציין עוד דאף דברי העזר מקודש הידועים בזה באה"ע סי' כב שכבודו ציין בתור שהם ראש המקור להקל בדעת ר"י מ"מ לא כתב אלא שצד זה יהיה כתריס בפני הפורענות וגם לא מחמת שודאי יש צד כזה אלא כתב דאף אם זה טעות מ"מ מכיון שבנידון המדובר שם היה טעות בהלכה יש בזה כתריס בפני הפורענות, ומאחר שכתב להדיא ככל הדברים האלה א"כ הרי ודאי שלא נקט כצד זה להלכה, (וגם בב' הקטעים של העזר מקודש לעיל סי' כא מוכח שלא סבר כן להלכה), ותו לא מידי.

ולא ברירא לי אם היה טוב לפרסם תשובתי זו כדי שלא ישתמע שיש צד לטעון אחרת, ובפרט גדיים שעדיין לא נעשו תיישים בעלי קרניים, אבל אמרתי זו היא דרכה של תורה לישא וליתן ולברר ולהוכיח האמת כי ישרים דרכי ה'.

המתפלל בישיבה בדרך האם צריך לכוון רגליו ברגל אחת ישרה

כן כשאפשר.

מקורות:

במשנ"ב

סי' צד סק"ב כתב בשם הפמ"ג דאפילו אם הוא יושב בעגלה מ"מ יכוין רגליו ע"כ, ועי"ש עוד.

ומ"מ דייק המשנ"ב לומר יושב בעגלה, דהרי עיקר הדין נאמר גם לגבי רכוב, ורכוב לא שייך בכיוון רגליים (עי' פסחים ג' ורש"י שם), ועכ"פ חזינן דכלול בדין ישיבה שאם אינו יכול לכוון רגליו בישיבה א"צ גם לכוון רגליו, רק דאם יכול לכוון רגליו צריך לכוון ולא נאמר דין זה רק במתפלל בעמידה.

ובמקור חיים סי' צה ס"א כ' דאף המתפלל בשכיבה צריך לכוון רגליו

אשה שנשאר לה זמן מצומצם לפני שקיעת החמה בחולו של מועד לקריאת ההלל או למוסף מה עדיף

מוסף.
מקורות:
נראה

דיש להקדים מוסף, חדא דזה צד חיובא וכך משמע עיקר הדעה דנשים מחויבות במוסף (ועי' בהרחבה להלן), ובגמ' שלהי ר"ה ופוסקים מבואר דאפי' ספק דאורייתא דוחה ודאי דרבנן גבי תקיעות וברכות, ולכאורה ה"ה צד חיוב דוחה מנהגא, וקי"ל דמקודש קודם בין להקדים בין לדחות וחיובא היינו מקודש, ועוד דמוסף גם אם אינו חיוב הוא לכאורה עכ"פ מנהג דנשים שנהגו בתפילות ונהגו בהלל מסתמא נהגו גם במוסף, ועוד דמסתמא קבלו המוסף בתורת דרבנן וההלל בתורת מנהגא כמו בגברי, וגם לא יתכן שנשים שקבלו עליהם הלל בתורת מנהגא יהיה חמור מהלל דגברי שידחה אצל נשים המוסף דמי איכא מידי דלגברי אינו דוחה מוסף ונשים שקבלוהו בתורת מנהגא ידחה מוסף, וגם יש לצרף בזה הדעות דאין מנהג בהלל בר"ח ביחיד, וממילא יש להעדיף מוסף, הלכך בצירוף כ"ז לענ"ד יש להתפלל מוסף והלל יידחה.

בעיקר חיוב נשים במוסף במשנ"ב סי' קו סק"ד הביא פלוגתא בזה, דהצל"ח בברכות כז ע"א פוטר אבל המגן גבורים פסק לחייב בזה, ולשונו משמע דנטה לחייב (דלגבי הצל"ח נקט "כתב" ולגבי המגן גיבורים נקט "פסק" וגם יש ליתן לב על הלשון "אבל").

ובתשובת מו"ז הרע"א זללה"ה קמא סי' ט מצדד בלשון לכאורה לפטור וכתב וצ"ע, והביא הפטור בשם הבשמים ראש סי' פט (ובהגהות רע"א באו"ח שם הביא דברי הצל"ח וכן תשובת הבשמים ראש).

והנה רוב האחרונים שאחריו נקטו דהבשמים ראש נתחבר על ידי זיפנא ע"ש הרא"ש כדי להצדיק מנהג החדשים שבזמנו בכמה עניינים ואח"כ נתאמת הענין על ידי רבנן קשישי קמאי ובתראי (החת"ס שקרא לו "כזבי הראש" כמו שהביא בעל הסדרי טהרות, ועי' חת"ס או"ח סי' קנד ויו"ד סי' שכו סק"ג, והקה"י בקריינא דאגרתא ח"א סי' רפב שעל הבשמים ראש א"א לסמוך כלל, וראה עוד על הזיוף בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' מו, שו"ת פרשת מרדכי או"ח סי' ה, יד שאול על יו"ד סי' שמה ושו"ת רידב"ז חאו"ח ריש י' יד ושו"מ תנינא ח"ב סי' נה ותורת חיים או"ח סו"ס יז ודרכי תשובה סי' קנז סקל"א וספר הברית ח"ב קו ע"ב, ועוד, ועי' בהרחבה בספרי זמנינו מה שהביאו בזה, וכן שמעתי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ממו"ר הגר"א גרבוז דהיום כבר אין כלל ספק בשאלה זו, ובמאמר המוסגר אזכיר אשר גילתה אזני שהמדפיסים תשובות הרא"ש שבזמנינו לא מצאו בקבצי התשובות בכת"י שום דבר שנדפס בבשמים ראש).

ואפשר שאם היה רואה מו"ז רשכבה"ג הרע"א זיע"א שאר דברי כל האחרונים שלאחריו מה שכתבו אחר שנתברר הענין לא היה מביא דברי הבשמים ראש וכעובדא דגדולי עולם עם הירושלמי קדשים, וכבר השואל ומשיב תנינא סי' נה והשד"ח ח"ט מערכת יו"ט סי' ב סק"ו השיגו על הרע"א בזה דלאו גושפנקיה דהרא"ש חתים על הבשמים ראש.

ואפשר שמהך טעמא לא הביא המשנ"ב דברי גדולי הפוסקים שהביאו תשובת הבשמים ראש לגבי תפילת מוסף לאחר שנתברר באחרונים כנ"ל, וכמובן שלא לחינם השמיט המשנ"ב דברי הבשמים ראש מכל המשנ"ב ולכאורה לא הזכירו בשום מקום לאחר שנתברר דהמחבר זיפנא הוה גם במקומות שחלק מהאחרונים שלפניו הביאו דברי הבשמים ראש.

וגם להרע"א גופא הא קבלו נשים עליהו התפילות (עי' שו"ת רע"א סי' א' בהשמטות) ולא עדיף הלל ממוסף לענין מנהגא וכ"ש שהמנהג במוסף פשוט יותר.

ועוד העירו בזה דכבר במהרי"ל ואגור וב"י ומג"א וט"ז ומשנ"ב ס"ס מז גבי פרשת התמיד משמע בפשוטו דנשים מתכפרות בקרבנות ציבור, ובדוחק אי משום המהרי"ל וסייעתו יש לומר דמקופיא מ"מ מכפרא עי' בפ"ק דזבחים, וגם יש להעיר דלרמב"ן נשים חייבות בספירת העומר, ובפשוטו קרבן העומר קרב גם לנשים, ועי' עוד שבט הלוי ח"ב סי' יד סק"ב.

ומש"כ הצ"ח דהזמן גרמא כבר העיר בשו"ת שו"מ תנינא ח"ב סי' מה (ובזה חזר על שיטתו במגן גיבורים באלף המגן בסי' קו ס"ד והובא במשנ"ב שם) דהרי במצוות שבת הוקשו נשים לאנשים וחייבות בזכירה, ומ"מ מוסף הוא ע"ש הקרבנות ותלייא בנידון אם נשים מחוייבות גם בקרבן מוסף ואם הם בכלל הציבור לענין זה, רק דהטענה לפוטרן מצד שהיא תקנה שהזמן גרמא (לפי הצד שחייבות בקרבן מוסף) זה צ"ב מטעם הנ"ל וכן מטעם שתפילות ע"ש קרבנות תקנום וכמוספין שוויה רבנן כמ"ש במגילה כ' לענין תפילה ביום, ומ"מ עי' בצל"ח שם מש"כ בזה.

ומ"מ סוגיין דעלמא דנשים המתפללות שחרית ומנחה מתפללות גם מוסף (ע"ע שד"ח שם, שואל ומשיב שם, מגן גיבורים שם, עמודי אור סי' ז, מהר"ם שיק סי' צ', דעת תורה להמהרש"ם, בית יצחק, ר"מ זמבא, חזו"א קדשים סי' א סק"ד), וכמו שנתבאר שכך משמע שנוטה לשון המשנ"ב, וכך פשטות דעת המהרי"ל וסייעתו וכן הרמב"ן דלעיל, ובפרט שהבשמים ראש שעליו נסמכו כמה פוסקים כבר נקטו האחרונים שהוא מזוייף, וכך מנהג הנשים המתפללות

וכנ"ל.

ואמנם אשה שאין מתפללת מוסף אין למחות בידה דיש לה על כמה דברים מה לסמוך ולצרף בזה כיון דמוסף אין עיקרו רחמים ועוד שאר טעמים שנזכרו בפוסקים הנ"ל מלבד שאפי' מנחה אינו מוסכם לכו"ע שחייבות, אבל לומר דגריעא מהלל זה לא יתכן וככל אשר נתבאר.

באשה שהתחילה להתפלל מוסף יש לדון מצד קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק (שקלים פ"א מ"ג), ויש אומרים שהוא דין מיוחד ותקנה מיוחדת בשקלים (ראה שם תלמיד הרשב"ש וזהו דלא כהמג"א סי' תע סק"ב שסובר שהוא מדין נדר, ובביאור דעת המג"א עי' עוד במשנ"ב סי' תקצז סק"ו ושקל הקדש פ"א מהל' שקלים ה"ז בבאור ההלכה), אולם דין זה נאמר בקטנים ולא בנשים, וכן מצאתי כתוב בשם האג"מ [נמשנה אחרונה סי' קו על המשנ"ב שם, ועי' להלן], ומ"מ אם התחילה להתפלל יש לדון מצד כל יחל וכן באופן שאמרה התנאי בער"ה או בכל נדרי ויש להזכיר דיש פוסקים שנקטו דבחשש איסור שהחמירו בו מספק לא אמרי' שהיה קבלת נדר והרחבתי במקו"א ואכמ"ל. ואין להביא ראיה לפטור נשים מדין התחיל לשקול ממש"כ בשקלים שם מ"ה שנשים אם שקלו מקבלין מידן ומשמע דאין דין שאין מקבלין, דזו לכשלעצמה אינה ראיה, דהרי נאמר שם במשנה ה' על נשים ועבדים וקטנים יחד דאע"פ שאמרו אין ממשכנין אם שקלו מקבלין מידן.

אבל כנראה דכוונתו שם להביא ראיה אחרת לדין זה דלגבי ממשכנין במשנה ג' ובמשנה ה' נזכר נשים עבדים וקטנים יחד שאין ממשכנין ב' פעמים ובמשנה ה' שאם שקלו מקבלין מידן, ובסוף משנה ג' לגבי התחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק נזכר קטן בלבד, ומדשבקיה לבר זוגיה ולא נקט נשים ועבדים שמע מינה שאינם בכלל דין זה.

ומאידך יש מקום לבאר באופן אחר דבקטן הרגילות שכשבא ממנו מחה"ש הוא על ידי אביו, ומכיון שאביו בר חיובא תקנו לגביה דשוב אינו פוסק (דהתקנה היא על האב ולא על הקטן, עי' תי"ט בדעת הרמב"ם), משא"כ בנשים שדרך שהן מביאות כדתנן בשלהי ב"ק ואפשר דה"ה בעבדים שיש בהם דעת לא שייך לתקן שיצטרכו להביא עוד דאין בר חיובא (וגם בד"כ אף בנשים המעות אין שלהם וכ"ש בעבדים), הלכך קתני תקנה זו רק לגבי קטנים, אבל אדם ששקל על ידי אשתו (או אשה גרושה ששקלה לעצמה לפי הצד דלעיל בסוגריים שהפטור מצד שאין לה מעות) אפשר דה"ה שיש בזה חיוב התחיל לשקול, ולפי צד זה ה"ה בהתחילה להתפלל מוסף יש לדון לחייבה, אבל יש לדחות דבשקל תקנו התקנה ובתפילה ממש לא תקנו, והטעם דבשקל הוא צורך הציבור משא"כ בתפילה כיון שהציבור מתפללין אין בתפילתה עוד צורך הציבור (ומעין זה אשכחן דאיכא למ"ד דכל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מתפילת המוספין), וליכא להביא ראיה מוכרחת כנגד זה ממגילה שם דכמוספין שויוה רבנן דלדמות לשקלים אפשר דלא.

השלמה לנידון אם יש להקדים הלל למוסף:

יש להוסיף דגם אינו מוסכם לכו"ע שהלל דחוהמ"פ נאמר ביחיד (והנידון היה בהלל דחוהמ"פ) משא"כ מוסף דודאי נאמרת ביחיד כמעט לכל הפוסקים מלבד מעט פוסקים שפסקו כראב"ע.

האם מותר לתלמיד חכם לילך עם אשתו ברחוב

מעיקר

לשון הגמרא עכ"פ בזמן הגמ' נזכר שאינו ראוי, והנוהגים להקל בזה אם יש לזה על מה לסמוך, עי' במקורות. מקורות:

הנה בגמ' ברכות מג ע"ב אי' שאין ת"ח מספר עם אשה בשוק אפי' אשתו, וכ"ה ברמב"ם פ"ה מהל' דעות ה"ז, ובאדר"נ פ"ב ה"ב לא ילך עם אשה בשוק ואפי' היא אשתו.

ועי' בספר מנהג ישראל תורה אה"ע הל' נישואין בסופו שהביא בשם כמה ספרים שהנהיגו להזהר בזה וכן שמעתי גם בשם מו"ר הגרמ"מ לובין בשם הגרא"מ שך ג"כ דת"ח נזהר בזה ואכמ"ל בדבריו, ויל"ע על מה סמכו להתיר בזה.

ומדוחק הדברים אפשר דאותם שנהגו להקל בזה סבורים דמאחר שאין בזה איסור גמור מעיקר הדין ויש בזה כבוד הבריות ובפרט הדורות חלושין ומאחר שכבר התרגלו בזה ובפרט דהאידינא יוצאת לחוץ יותר מבזמנם כמבואר ברמב"ם, ואם ילכו כל אחד בפני עצמו יהיה בזה פגיעה, אפשר שלכך הקילו בזה יותר, ואולי אחר שכבר נהגו בזה אין חשד, וכל אלו הם טעמים קלושים, ואולי סוברים שתועלת של שלום בבית דוחה ענין זה עכ"פ בצירוף כל הנ"ל, וצ"ע (וע"ע בתשובתי לענין שתיית ת"ח בפני רבים).

ויש מי שכתב (כנראה ליישב המנהג) דרק דיבור אסור (ראה שלמת חיים סי' תשז), אולם להטעם בגמ' שם אין חילוק בין דיבור להליכה וכ"ש שהליכה זה בצד זה דרך הכירות הוא יותר חשד מדיבור גרידא, ופוק חזי שאין אדם מהלך לצד שום אשה בשוק שאינו אשתו זה לצד זה, אפי' בהליכה חפוזתה ומהירה, משא"כ דיבור שלפעמים אירע שאדם ידבר בשוק עם אשה שאינה אשתו במקום הצורך, ועכ"פ כך מבואר באדר"נ שם דה"ה הליכה הוא כמו דיבור ומבואר שם דהם ב' דינים נפרדים בזה"ל לא יספר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עם האשה בשוק ואפילו היא אשתו ואין צ"ל עם אשה אחרת מפני טענת הבריות, לא ילך אדם אחר האשה בשוק ואפילו אחר אשתו ואין צ"ל אשה אחרת מפני טענת הבריות ע"כ.

ובשלמת חיים סי' תשו כתב דאין מחזיקין עצמו כת"ח, וגם זה צ"ע דברמב"ם שם משמע על כל ההנהגות של ת"ח שהם ראויים, וקי"ל בתענית דבכל דבר של צער כל העושה עצמו ת"ח עושה, ואולי כוונתו כעין הנ"ל דבמקום הצורך מקילים מי שאינו ת"ח גמור.

הרואה את הכותל המערבי בחול המועד האם צריך לקרוע

לא.

מקורות:

הרמ"א

בהל' חוה"מ באו"ח סי' תקמז ס"ו הביא דיש שנהגו בחוה"מ לקרוע רק על אביו ואמו, ולפי היוצא מדברי האחרונים (ראה מחזיק ברכה שם סק"ג, ועי' בכה"ח ובמשנה אחרונה שם) משמע שכך המנהג הנפוץ כיום בין אשכנזים ובין ספרדים לקרוע רק על אביו ואמו, ולפ"ז לכאורה כ"ש דקריעה על בהמ"ק לא יקרע בחוה"מ כיון דקיל יותר מקריעה על קרובים ודון מינה ומינה, וצל"ע למעשה.

ועכשיו מצאתי שכך הסיקו גם במנחת שלמה ח"א סי' עג וחוט שני נושאים שונים עמ' שעו שלא לקרוע בחוה"מ.

השלמה לנדרון על קריעה בחול המועד ברואה מקום המקדש

כתבתי דלפי המנהג שאין קורעין על שאר קרובים בחוה"מ כ"ש שאין קורעין על המקדש, והעיר הגר"ש צביון דאמנם כ"ה המנהג שאין קורעין על המקדש בחוה"מ אבל יש להעיר דהרי בקריעה על המקדש קורעין ולא מאחין וא"כ אדרבה נדמה לאביו ואמו ע"כ חלק מדבריו בקיצור.

ונראה דהטעם דלפי המנהג תפסו דלא חמיר מאביו ואמו דאמנם כ"ה דעת הרמב"ם דבמקדש קורע עד שמגלה לבו כמו באביו ואמו וכן פסק המשנ"ב להלן סי' תקסא, אבל המנהג הפשוט אינו כן אלא כהראב"ד והרמב"ן ושא"פ דאין שאר דיני קריעה דאביו ואמו נוהגין בקריעה על המקדש וכמו שהורו פוסקי זמנינו וכמו שהרחבתי בדינים אלו בתשובה אחרת, ומבואר מזה שתפסו בפשיטות דא"א ללמוד חומרא מאביו ואמו לכל מה שנאמר בהם ומאי דאתמר שלא לאחות אתמר ויש ליתן טעם בדבר דשאני חורבן בהמ"ק דתקיף צערא טובא (עי' חגיגה ה' ע"ב) וכתוב בצע אמרתו (איכה ב', יז) דבזע פורפירא דיליה (מד"ר שם) ועדיין לא נתאחה ודיו לעבד שיהא כרבו (עי' ברכות נח ע"ב) אבל נקטו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דלסתם מילי לא נאמר דין זה.

[ובמנחת שלמה דלהלן שחישב זה עם דין מלקט עצמות או"א עי"ש מה שחישב לעיל מינה דין מלקט עצמות או"א להנך פוסקים לענין דיני קריעה של או"א אם נוהגים במלקט עצמות].

ולענין גוף מה שכתבתי דקיל מקריעה על קרובים הכונה בזה דהרי היא קריעה שאין עמה אבלות השתא וקריעה שהוא הביא על עצמו החיוב ויש בידו להפטר על ידי שלא יבוא לשם, ועי' להלן בדברי האחרונים שביארו עוד למה היא קריעה קלה מקריעה על קרובים ובדבריהם מתבאר גם הראיה מנ"ל לומר דתליא בזה, (ואולי יש גם להוסיף דרבים נהגו להקל בזה מטעמים שונים, כגון הדרים בירושלים או המקנים בגדיהם לאחרים, וגם מי שאינו סובר מקולות אלו מ"מ אפשר דמודה דחזי לאצטרופי וצ"ע).

ועוד הקשה הגר"ש מה דכתבו הפוסקים דבקריעה על קרובים אם למוצאי הרגל תיעשה רחוקה קורע במועד ומבואר מזה דהיכא שלא יקרע אח"כ אין הרגל פוטר מקריעה ולמה ל"א דה"ה בניד"ד עכ"ד בקיצור.

ואולי יש לחלק לענייננו מיהא שהוא חייב את עצמו והיה יכול להפטר קל יותר לענין קריעה שלא יוכל לקרוע אח"כ, ובכה"ג אפשר דלא דמי לקריעה שמחויב בה וצריך לקרוע, ואע"ג שבכה"ג מצינו גם באבלות שאם לא שמע לא נתחייב מ"מ לא בדידה תליא מילתא וגם חשיב דחיובא איכא וגברא ליכא כיון שעיקר צורת האבלות היא להתחייב לקיים ציווי התורה משא"כ בניד"ד אבל צריך ראייה לחילוק זה (ולהלן בדברי האחרונים יתבאר דמצינו דברים דומים לזה).

אבל להסיר מחומר הקושי יש לציין דעיקר דין זה שאם למוצאי הרגל תיעשה רחוקה צריך לקרוע מבואר בב"ח ביו"ד סי' שמ (והובא בש"ך שם סקמ"ז ובט"ז שם סקי"ח) דהוא רק מטעם דאין ברור בזה מנהגא, ולכן באופן זה הדרי' לדעת רוב הפוסקים וההלכה לקרוע, ומשמע דלולי סברא זו לא היינו קורעים מעיקר הדין להמקילים, ולכן באופן שברור שיש מנהג שאין קורעים גם באופן זה לק"מ.

(וגם אם נימא שא"א לקבוע שיש מנהג כנגד הב"ח והש"ך והט"ז שלא היה להם מנהג קבוע בזה מ"מ במקרה חדש שלא דברו בו וידוע בו המנהג י"ל דשייך לקבוע מנהג).

ומ"מ עיקר הטענה [המיוסדת על מה שפורר עוד הגר"ש הנ"ל ג"כ] דבלא"ה רוב הראשונים מחמירים בשאר קרובים ובשאר קריעות וברמ"א מבואר שזו הדעה העיקרית במקום שאין מנהג וכ"ש להמחבר וגם המנהג שנהגו שנהו להקל הוא חדש וממילא הבו דלא לוסיף עלה ובודאי שיש ממש בטענה זו ונפק"מ עכ"פ למי שירצה להחמיר בזה דאין מזניחין אותו עכ"פ היכא דליכא למיחש ליוהרא.

אולם בחוט שני (נושאים שונים עמ' שעו, סי' תקסא סק"ה) כתב דבחול המועד אין לקרוע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דאע"ג דאיתא דבמקום שאין מנהג יש לקרוע על כל המתים בחול המועד היינו דוקא אבילות חדשה אבל אבילות ישנה אין קורעין במועד ואע"פ שיעבור זמן הקריעה עכ"ל, ומבואר שתפס כן גם להמחמירים בחוה"מ בשאר מתים וגם דבשאר מתים קורעים לכו"ע אם יעבור זמן הקריעה (כמש"כ המשנ"ב וכמו שהעירו כנ"ל), והטעם משום שכאן הוא אבילות ישנה ולפי דבריו נמצא דאין דעה שאין לקרוע במועד.

ויש לציין בזה דבט"ז יו"ד סי' שמ סק"ח כ' בשם הב"ח בשם המהרש"ל ונראה בעיני היכא ששמע שמועה רחוקה אין קורעין במועד אפילו על אב ואם אלא קורע אחר הרגל דמאחר שנפסק ממנו אבילות לא חמיר הקריעה לדחות הרגל עכ"ל, והובא גם בש"ך שם סקמ"ז, ומבואר מזה דאף שלא יוכל לקרוע אח"כ דמ"מ באבילות ישנה לא החמירו, ועי' משנ"ב סי' תקמז סק"ד.

ובמנחת שלמה ח"א סי' עג הביא ראיות ליסוד זה דבאבילות ישנה אין קורעין במועד, דבמלקט עצמות אביו ואמו במו"ק ח ע"א נקט להלכה בתוס' הרא"ש שם שאין קורעין במועד וכן דעת גדולי המפרשים במאירי שם (ודלא כהדעה השניה שם), והביא מחת"ס יו"ד סי' שכ"ג דאחר הרגל אינו מתאבל ואינו קורע אפי' אם עדיין לא נקברו, וכתב שם ליישב בזה גם כן הקושי' הנ"ל דבאבילות שתהיה ישנה אחר המועד יש לקרוע במועד ואעפ"כ בניד"ד יש לקרוע במועד דלמלקט עצמות מדמי' לה משום שהיא אבילות ישנה כמלקט עצמות ומעוד טעמים שהזכיר שם.

ולפי דבריו בתחילת התשובה שם מיושב בזה גם הקושי' דלעיל דממה שאין מאחין יש לדמותו לקריעה דאביו ואמו ומיישב דהרי גם בליקוט עצמות אין מאחין ועכ"ז אין קורעין בחוה"מ ועי"ש מש"כ עוד בדיני ליקוט עצמות.

לסיכום הדברים, אבילות זו היא אבילות ישנה דמבואר בפוסקים שאין בה קריעה במועד ולכל היותר כמלקט עצמות או"א שנזכר בזה להלכה בתוס' הרא"ש שאין בזה קריעה במועד, וכ"ז אע"ג שלא יוכל לקרוע במועד, וגם בלא כ"ז מה שקורעין על קרובים בחוה"מ אם למוצאי הרגל תיעשה ישנה הוא רק באופנים שאין ידוע בהם המנהג וכמ"ש הפוסקים (ואין דינו כקריעה על או"א לדידן כמשנ"ת).

וכן מבואר המנהג שאין לקרוע על המקדש בחוה"מ בעיר הקודש והמקדש להגרי"מ טוקצינסקי ח"ג עמ' רכ ומנחת שלמה ח"א סעי' עג הנ"ל וחוט שני סי' תקסא הנ"ל ואול"צ ח"ג פ"ל תשובה ה וזכרון בצלאל להגר"ש דבלצקי וארחות רבינו ח"ב עמ' קפה, וכן המנהג (ובחידושים וביאורים יו"ד סי' שמ סקמ"ד ועמק ברכה עמ' קלט החמירו בזה).

עוד השלמות לנידון קריעה במועד על הרואה מקום

המקדש

ביאור הקושיא לענין פטור מקריעה באופן שאינו משלים הקריעה אחר המועד

הנה בחוט שני ביסס את פטור הקריעה בנידון זה על ענין אבלות ישנה, וכוונתו לכאורה לדמות קריעה על מקום המקדש לשמועה רחוקה שאין קורעין עליה במועד, ויש לציין דאמנם במשנ"ב בשם הש"ך ובש"ך גופיה לא נזכר לגבי שמועה רחוקה שיקרע אחר המועד, אבל צ"ב דבמקור הדברים בב"ח בשם מהרש"ל לגבי שמועה רחוקה של אביו ואמו אי' שיקרע אחר המועד וכמו שהביא הט"ז משמו, וממילא א"א לדמות כאן לאבלות ישנה לפטור כאן לגמרי.

א"כ הפוסקים מזמנינו שנקטו דבאבלות ישנה אין קריעה אולי היה לפניהם רק דברי המשנ"ב והש"ך אבל במקור הדברים בב"ח בשם מהרש"ל נוסף עוד שקורע אחר הרגל וצ"ע.

(בהשלמה הקודמת נשמט ענין זה של החילוק בין לשון הט"ז ללשון הש"ך ומ"מ הש"ך אינו חולק על הט"ז שהרי הוא מעתיק דברי הב"ח כמו הט"ז ורק קיצר בלשונו שכתב אין קורע במועד עי"ש וס"ל דאחר המועד קורע).

והיה מקום ליישב דדברי מהרש"ל הם סברא בדין דלא שייך לקרוע במועד באבלות ישנה אבל כאן הוא סברא במנהג לומר דבאופן זה יש ללמוד מהמנהג שאין קורעין במועד אפי' על שמועה רחוקה וה"ה המנהג כולל גם בניד"ד.

אבל א"א ליישב כן, דהרי המנהג מיירי באופן שקורע אחר המועד, ועוד דדין זה של אבלות ישנה שנתבסס עליה בחוט שני הוא ג"כ דין המוסכם לכו"ע שאין קורעין על אבלות ישנה בחוה"מ, ולא מצינו מנהג המקל שלא לקרוע גם אחר המועד, ועוד דאם הוא נלמד מהמנהג א"כ למה צריך ללמוד מאבלות ישנה ולא סגי ללמוד מקרובים (אם כי מצד זה י"ל דס"ד לדמות לאו"א דלא מאחין).

ועוד יל"ע דבתה"ד סי' רפח כתב בטעם המנהג לקרוע אחר המועד על קרובים דכיון שידוע במועד שיקרע אחר המועד הו"ל אחר המועד כשעת חימום, ויל"ע א"כ מנ"ל דלא אמרי' סברא זו ברואה מקום המקדש להחשיב אחר הרגל כשעת חימום מחמת זה.

ולהמנח"ש דלמד ניד"ד ממלקט עצמות ניחא דשם משמע שהוא בטל לגמרי והטעם שכאן דומה למלקט עצמות משום שבאבלות ישנה לא הטיילו עליו הקריעה שוב אחר שכבר נפקעה ממנו דדוקא בחיוב קריעה שהוטל עליו עכשיו החמירו בזה כיון שהיא מצוה המוטלת עליו ולא הוא גרם לעצמו להתחייב בה דהיינו מצוה חיובית ולא קיומית.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ביאור ראייתו של המנחת שלמה

דהמנחת שלמה הביא מהתוס' הרא"ש במו"ק ח ע"א דבליקוט עצמות יש קריעה בשאר השנה ואין קריעה בחוה"מ יתכן להיות ראייה לענייננו, וכ"ש דבתוס' הרא"ש מוכח דסובר דבשאר קרובים יש קריעה במועד כהדעה העיקרית ברמ"א שהביא השו"ע, שהרי כתב שם טעם הקולא בליקוט עצמות משום שהיא אבלות דרבנן, וכן מבואר להלן בדבריו בפ"ג דיש קריעה על קרובים בחוה"מ, ואין צ"ל להמקילים בענין קריעה על קרובים בחוה"מ שמודים שאין קריעה על ליקוט עצמות בחוה"מ לפי דברי התוס' הרא"ש, וממילא מסתבר לדמות בניד"ד לליקוט עצמות שהיא אבלות ישנה כמו כאן, ואע"ג שהתוס' הרא"ש כתב שטעם הקולא משום שהוא דרבנן למרות שבאדם כשר מחמיר בקריעה בחוה"מ (כמבואר בדבריו בפירוש הסוגי' להלן בפ"ג), למרות שגם שם הקריעה אינה מדאורייתא, יש לומר דמ"מ כאן דומה לליקוט עצמות שהיא אבלות ישנה כליקוט עצמות.

ואע"ג דבאבלות ישנה גרידתא דשמועה רחוקה של אביו ואמו צריך לקרוע לאחר המועד כבר כתבתי חילוק בין מצוה חיובית למצוה קיומית וזה מבאר למה אביו ואמו ואדם כשר בקריעה ראשונה שלהם מחוייב לקרוע (וגם אדם כשר היא מצוה המוטלת עליו כמ"ש במאמרים הקודמים) משא"כ ליקוט עצמות שכבר קרע, וקריעה על מקום המקדש דומה בזה לליקוט עצמות עכ"פ כשכבר קרע.

הערה ומו"מ בדברי המנחת שלמה

הבאתי דברי המנחת שלמה בשם התוס' הרא"ש במו"ק ח ע"א דהמלקט עצמות במועד אינו קורע, והקשה הגר"ש דהרי הקושי' והתירוצ' שם בגמ' הוא אליבא דר"מ דאמר למסקנא ששמחת רגל עליו ומבטל אבלות דליקוט עצמו, אבל ר' מאיר חולק עכ"ד.

ויש להוסיף דאין לטעון דר' יוסי מיירי רק לכתחילה אבל בדיעבד מודה שאין ליקוט עצמות דוחה מועד, אין לטעון כן, דהרי למסקנא בגמ' כוונת ר' מאיר שההיתר הוא משום ששמחת הרגל מבטלת אבלות דליקוט עצמות, וע"ז קאמר ר' יוסי אבל הוא לא, והלכה ביו"ד סי' תג כר' יוסי וצ"ע ג.

אולם יעוי' בנ"י הובא במלא"ש דבאמת ר' יוסי לא פליג ע"ז שהרגל מבטל האבלות ומסכים שכ"ה, ומ"ש אבל הוא לו היינו שיש לו צער מזה וכע"ז בחי' הר"ן והר"י מלוניל שם דר' יוסי מסכים שמבטל האבלות ורק שלבו דואג וכע"ז בפסקי רי"ד.

ובמאירי נמצא ג"כ דר' יוסי פליג שלבו דואג, וכן אי' בשי' תלמיד הר"י מפאריס ובשי' תלמיד הרשב"א, וכע"ז בריא"ז, ואם אי' דלא ס"ל ככל הנך רבוותא הו"ל למימר דר' יוסי סובר דע"י הליקוט עצמות מחיל על עצמו אבלות.

[וכן המאירי שכתב שאין אבלות חלה והביא פלוגתא אם לר' מאיר קורע ואין בכך כלום דאינו גורם אבלות ושגדולי המפרשים כ' שאינו קורע, לכאורה לא הביא הפלוגתא אלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

משום שנוגע להלכה גם לר' יוסי, ואמנם הטור בשם רמב"ן הביא דהלכה כר' מאיר אבל המאירי אזיל להדיא כשי' רוב הראשונים דהלכה כר' יוסי.

ומ"מ יש לציין דגדולי המפרשים במאירי הכוונה בכ"מ להראב"ד, אבל בניד"ד הראב"ד סובר כהמחמירים שצריך לקרוע עכ"פ בשאר קריעות כמ"ש בתוס' הרא"ש להלן דף כה.

אולם שוב מצאתי מציאה אמיתית ברבינו ירוחם נכ"ח ח"ב שהביא לשון הראב"ד להדיא בניד"ד שכתב כסברת התורא"ש דכיון שהיא אבלות דרבנן אינו קורע, אבל מבואר מדבריו שם שפסק כר' מאיר וכדעת הרמב"ן שהרי התיר לפנות עצמות מפני ששמחת הרגל עליו, וממילא אין ראיה משיטתו לעניננו, וכן באהל מועד פסק כר"מ.]

ולפי דברי הרי"ד הר"ן והר"י מלוניל והנ"י וסייעתם יש לבאר דר' יוסי לא פליג על מה ששמחת הרגל עליו אלא קאמר שאע"פ ששמחת הרגל עליו מ"מ יש לו צער.

והלשון דחוק קצת דמשמע דפליג אעיקר מילתיה דר"מ, ויש לומר באופ"א דמ"ש ששמחה היא לו למסקנת הגמ' ששמחת הרגל עליו היינו ששמחה בלבו וממילא ר' יוסי קאמר שאין שמחה בלבו, אבל אין הכוונה ששמחת הרגל עליו ומפקיעתו מן האבלות.

וכן מבואר במפרש למו"ק שם מפני ששמחת הרגל עליו כלומר הרבה הוא עוסק בשמחת הרגל ואינו מצטער במלקט עצמות אביו ואמו עכ"ל וכע"ז בפירוש הר"ג.

ויעוי' בירושלמי דג"כ משמע דמבאר מילתיה דר' מאיר שיש שמחה בלבו, אלא דהירוש' לא מפרש כהבבלי דקאי על שמחת הרגל.

ובמפרשים מצינו שיש שפי' ששמחת הרגל עליו מצד שמחה ויש שפי' באופ"א עי' רש"י ורע"ב ורע"א ותפא"י ושפ"א ובמגיה על התוס' הרא"ש מה שהביא שם.

ועי' בפירוש ר"ש בן היתום על מו"ק וכיון דשמחת הרגל עליו דוחה מעליו אבלות זה עכ"ל, והוא כהצד הראשון בביאור דברי הרי"ד ור"ן וסייעתם וכמשנ"ת שהוא דחוק ואולי סובר כשי' האו"ז דלקמן דר' יוסי פליג ע"ז גופא וס"ל דרגל לא מבטל אבלות.

ומצאתי שי' חדשה דלא כרוב הראשונים דלעיל (היינו דלא כהר"ן והר"י מלוניל והנ"י והרי"ד ומשמעות המאירי) והיא שי' האו"ז סי' תכ שכתב שם דלר' יוסי שאם ילקט חל עליו אבלות.

וצ"ע דהרי אמרי' לקמן די"ג דלא דחי אבלות דיחיד עשה דרבים דושמחת בחגיך, והר"י מלוניל שם הביא ראיה זו, ולכאורה היא ראיה ברורה דהרי שם מיירי אפי' באבלות חדשה וכ"ש באבלות ישנה דליקוט עצמות דאף גריעא משמועה רחוקה כיון שכבר קרע פ"א, וגם הוא הביא החיוב על עצמו והיה יכול להפטר, (ולכן באופן זה התורא"ש פטר מקריעה כמ"ש דהיא אבלות דרבנן), ואפי' אם נימא דקריעה אין בה כלום כל' המאירי וכדעת רוב הראשונים דקריעה נוהגת במועד], וכמשנ"ת דיש צד דבניד"ד קל יותר בליקוט עצמות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מאבלות חדשה כמ"ש התורא"ש, אבל יש גם צד להיפך כמ"ש המאירי, אבל באו"ז שם לא מיירי לענין קריעה אלא לענין אבלות.

ואין ליישב דגמ' דלהלן קאי כשי' ר' מאיר דהרי האו"ז קאי כשי' הרי"ף דפסק כר' יוסי, ואולי יש ליישב דכאן חמיר כיון שהביא האבלות אנפשיה בידים.

והגר"ש צביון תירץ דהאו"ז שמחייב באבלות הוא רק בדברים שבצנעא כבאבלות חדשה, והיינו דהרי גם באבלות חדשה שנאמר כלל זה דאינו דוחה עשה דרבים הוא רק בפני רבים.

עכ"פ להלכה כמעט כל שאר הפוסקים שנזכרו לא ס"ל כדעת האו"ז בדעת ר' יוסי, רק דחידושו של הראב"ד שהובא בשמו ברי"ו ובסתמא בתורא"ש דבניד"ד אינו קורע אזיל כשי' ר' מאיר ולא כשי' ר' יוסי, והלכה לרוב הראשונים כר' יוסי, אבל לפי המתבאר דר' יוסי לרוב הראשונים לא חלק בענין אבלות אלא רק מפני צער לבו א"כ ה"ה מן הסתם לענין קריעה לא פליג דאין קריעה בזה אלא רק שלבו דואג, ושו"ר שבהערות הגריש"א כתב כאן בפשיטות בפירוש דברי הנ"י (מכח דברי הנ"י בשלהי מכלתין) דאין קריעה במועד וזה כוונתו לענין מ"ש דר' יוסי מודה דאין אבלות במועד ע"י היטב בדבריו שכך יוצא מהם ע"פ החשבון.

ויעוי' בספר המכתם שכתב ואף על גב דתניא באבל רבתי [שמחות פי"ב] כל שקורעין עליו בשעת מיתתו קורעין עליו בשעת ליקוט וכל שאינו מאחה בשעת מיתה אינו מאחה בשעת ליקוט עצמות. ההיא חומרא בעלמא דרבנן היא ולא בתורת חובה עכ"ל, ולפי דבריו ששם אינו חובה (אם נפרשנו כפשוטו) אין להביא ראיה מקריעה על מקום המקדש, אבל שאר הפוסקים הנ"ל לא הזכירו סברא זו אלא שהרגל דוחה, ומשמע שהקריעה חובה, וכן בשו"ע סי' תג משמע שהקריעה חובה.

והנה התוס' הרא"ש קיצר מאוד בלשונו שהקשה ממס' שמחות פי"ב דיש קריעה בליקוט עצמות, ותירץ דכאן רגל דוחה אבלות, והמשמעות בדבריו דכיון שהקשה לענין קריעה ותירץ לענין אבלות דשניהם נדחין כאן, והנה גוף ההשוואה בין קריעה לאבלות העיר הגר"ש דכ"ה גם בפסקיו כאן כמו שהביא הב"י בס"י תג דדין אבלות במלקט עצמות נלמד ממ"ש במס' שמחות שיש קריעה בליקוט עצמות, ובזה מובן קושייתו כאן, אבל מה שרצה לטעון דאפשר שהתורה"ש בתירוץו מיקל רק לענין אבלות ומחמיר לענין קריעה לענ"ד זה דחוק מכמה טעמים, הא' דבקושייתו הרי הזכיר רק קריעה, ואפי' דכוונתו ללמוד מזה גם על אבלות ולהקשות על המבואר בסוגיין דאבלותו נדחית, מ"מ לא יתכן שבא לתרץ בתירוץו רק מה שנרמז בקושייתו וממילא ואילו שאר דיני אבלות לא הזכיר בקושייתו כלל, אלא צ"ל דקריעה כולל גם בענין אבלות, ולהכי מקשה דבמס' שמחות מבואר דיש קריעה במלקט עצמות והיא קושי' על מה דבמתני' וגמ' כאן מבואר עכ"פ לר"מ שאין אבלות, ומיישב דכאן הרגל דוחה האבלות, ולא מיישב שיש חילוק בין אבלות לקריעה.

והטעם הב' דמקור דברי הרא"ש בתוספותיו למו"ק בהרבה מקומות הוא מהראב"ד וגם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

המקור לדין זה שאינו קורע במועד כתב המאירי בשם גדולי המפרשים שהוא שם כינוי לראב"ד בכמה מקומות בדברי המאירי, ובאמת הדברים נמצאים לפנינו ברבינו ירוחם בשם לשון הראב"ד (הובא בקובץ שיטות קמאי), ולענ"ד הוא ברור בלשונו שם דר"ל שגם אין קריעה במועד, וממילא הרא"ש שהיה לפניו פי' הראב"ד למו"ק והביא הרבה ממנו וגם כמה דברים בסמוך לדין זה בשם הראב"ד אין ספק שגם זה הביא מדבריו, וממילא בודאי שכוונתו גם לקריעה כמו שנתבאר בראב"ד.

והטעם הג' יש לבאר דהנה הראב"ד והתוס' הרא"ש הוה פשיטא להו שבמלקט עצמות אין קריעה במועד, דאם היה קריעה במלקט עצמות במועד לא היו מתירין לו ללקט עצמות ולחייב עצמו בקריעה, ואע"ג דברבלות חדשה מחייב בקריעה להרא"ש וכן להראב"ד עי' בתוס' הרא"ש להלן דכ"ה ע"א, אבל שם לא הוא עצמו הביא החיוב משא"כ הכא (ועכ"ז גם שם באבלות ישנה שיכול לקרוע אחר המועד קורע אחר המועד כמ"ש מהרש"ל), וזה הוה פשיטא ליה דההיתר דר' מאיר ללקט עצמות מפני ששמחת הרגל עליו כולל שאין גם קריעה במועד, ולכך הוצרכו לומר דאבלות דהכא קיל ואין אבלות וה"ה קריעה.

אבל המאירי בסברתו הראשונה שהיא דלא כהראב"ד הנזכר בשם גדולי המפרשים כתב דקריעה לאו כלום היא, אבל הוא מחודש מאוד, דאמנם שייך לומר שהיא חובה ברגל, אבל כאן כדי לומר שמותר לחייב עצמו בקריעה שיהיה מחייב לקרוע צריך לבוא לומר דקריעה לאו כלום הוא מחודש מאוד, דבכל מקום קריעה הוא סי' צער ואבלות, ולכך הראב"ד הוה פשיטא ליה דלא כן.

ויש להוסיף עוד דאע"ג דאבלות חדשה דברים שבצנעא נוהג מ"מ כאן הוה פשיטא להו דאין נוהג אבלות שבצנעא מאותו הטעם גופא שאם היה נוהג היה אסור בליקוט העצמות.

וכדי לבטל כל הראיה נהיה מוכרחים לומר דכל הראשונים שכתבו דר' יוסי מודה שאין אבלות ס"ל דבין ר"מ ובין ר"י מחייבי בקריעה (כדעה ראשונה במאירי) ופטרי אפי' מדברים שבצנעא (והוא דוחק להעמיד כמעט כל הראשונים שיסברו כהמאירי כנגד הראב"ד והרא"ש), ואילו הראב"ד והתוס' ש' שכ' דר"מ פוטר מקריעה יסברו דר"י חולק ע"ז ומחייב בין באבלות בין בקריעה, ע"ד שיטת האו"ז שהוא יחידאה כמשנ"ת (וגם זה דוחק להעמיד הראב"ד והרא"ש כנגד כמעט כל הראשונים שחלקו על האו"ז), או ליישב דהראב"ד והתוס' הרא"ש פסקו כר' מאיר (והוא ג"כ דחוק לומר כן בדעת הרא"ש דהרי הרא"ש בפסקיו פסק כר' יוסי ואמנם כתב החיד"א דאין מקשין מתוס' הרא"ש על פסקי הרא"ש אבל הוא דחוק, אם כי הראב"ד סובר כן דהלכה כר"מ כמבואר ברי"ו בלשון הראב"ד שהביא שם עי"ש ודוק), או לומר דהתוס' הרא"ש לא מיירי לענין קריעה (שהוא ג"כ דחוק מאוד), ואיני יודע אם יש שום הכרח לדחוק כ"כ, אלא מסתמא יש לתפוס דהדעה העיקרית בראשונים שר"מ פוטר מקריעה אתיא כהדעה העיקרית בראשונים שהלכה כר' יוסי וכהדעה העיקרית בראשונים דר' יוסי לא פליג אדר"מ בפטור האבלות,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואפוי פלוגתא לא מפשי' והראב"ד והתוס' הרא"ש מסכימים דלר' יוסי אין אבלות כלל בליקוט עצמות כרוב הראשונים, ובפרט שמנהגינו שאין קורעין על המקדש במועד מיושב לפ"ז.

ויש להוסיף דהלשון אבל הוא לו נתבאר שפי' רוב הראשונים לענין צער ולא דיני אבלות, ובזה מתיישב הלשון אבל הוא לו כלומר שהוא ענין שלו בלבד ולא שחכמים הטילו עליו ע"ד מה שנקט ר' מאיר שמחה היא (ואין כוונת הגמ' למחוק נוסח המשנה אלא רק לבאר) ומיהו הכרח או דיוק ממש אין כאן.

וברמב"ם נזכר ג"כ שאבלות היא לו וצ"ע דבשלמא במשנה נזכר על דברי ר' מאיר שאמר ששמחה וכו' לכך אמר ר' יוסי אבל הוא לו דהיינו על האדם ההיפך משמחה שהזכיר ר"מ כמשנ"ת אבל הרמב"ם למה הזכיר כן ואולי יש ללמוד מזה שסבר הרמב"ם שנוהגים בו דיני אבלות כהאו"ז אבל אינו מוכרח די"ל דנקט לישנא דמתני' וגם יש מקום לטעון דלו ר"ל אצלו כמשנ"ת, והוא דחוק.

תירוץ ליישב דברי החוט שני (בנוסף לראייתו של המנחת שלמה)

יתכן ליישב דברי החוט שני דאין כוונתו ללמוד רק מקריעה על אבלות ישנה שקורע לאחר המועד שכאן לא יקרע כלל, אלא רק גם בצירוף עוד דין וכדלהלן.

דהנה מבואר בדברי הב"ח (שהובא בט"ז סקי"ח ובש"ך סקמ"ז) דגם באבלות של שאר קרובים שתיעשה רחוקה לאחר הרגל ולא יוכל לקרוע אחר הרגל נחלקו בזה הראשונים והמקילים יקילו גם בזה אלא דיש להחמיר כיון שאין מנהג להקל בזה.

ומבואר בזה דשייך להקל גם בדבר המפקיע לגמרי מחיוב קריעה, ואמנם לא נהגי' כוותיהו באבלות שהיא קרובה עכשיו אבל באבלות שהיא כבר רחוקה עכשיו בזה יש להקל, דכל מה דמחמרי' באבלות שהיא קרובה עכשיו ולמוצאי הרגל תיעשה רחוקה הוא רק בדבר שברגל הוא קרוב, אבל אבלות רחוקה לא אשכחן בשום דוכתא שקורע ברגל דלכל היותר אשכחן שקורע אחר הרגל, ומה בכך שכאן אינו קורע אחר הרגל, הא אשכחן דהיכא דפטור מקריעה ברגל פטור אף אם נפקע לגמרי מהקריעה.

ומדברי המקילים בקריעה בשמועה קרובה בשאר קרובים שנפקע לגמרי נלמוד לכל שמועה רחוקה להמחמירים שנפקע לגמרי.

דהרי בסברא זו גופא שיש לחייב בקריעה באופן שייפקע אחר הרגל כדי שלא ייפקע לא מצינו שום פלוגתא לכאן, אלא רק סברא של הב"ח והנו"כ בהכרעת המנהג שבזה לא יאות לתפוס כהמקילין ולהפקיע עצמו לגמרי מקריעה כשיש המחייבין בקריעה וזו עיקר הדעה (דהיינו בצירוף שהיא קולא גדולה ביותר ובצירוף שאין מנהג להקל כ"כ ובצירוף שרוב הפוסקים מחמירים), אבל עצם הדין לא מצינו בו חולק שיטעון דאין שייך להפקיע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מצד הדין בקריעה במקום שמוסכם לכו"ע שנפקעה הקריעה במועד באופן הגורם שייפקע גם לאחר המועד, ובדבר זה לא נחלקו בו הפוסקים.

הלכך באבלות ישנה שאין קריעתו דוחה הרגל לכו"ע (כמ"ש הב"ח בשם רש"ל והובא בנו"כ ובמשנ"ב) הוא גם היכא שעי"ז יפקע לגמרי מקריעה אח"ז.

ובזה יתכן ליישב גם הקושי דלעיל מהתה"ד דלא קאמר התה"ד דחשיב שעת חימום אחר הרגל באופן שידע שיקרע אחר הרגל אלא רק באופן שיתחייב אחר הרגל לקרוע ולא באבלות שכבר קרע עליה בעבר דאין זה שעת חימום, אם כי פרט זה אינו מוכרח לומר כן בדעת התה"ד דיש מקום לטעון שהתה"ד יחמיר לקרוע אחר הרגל גם ברואה מקום המקדש ברגל דשעת החימום שהיתה ברגל נמשכה אחר הרגל לפי מה שנתבאר בדבריו שם.

ויתכן עוד דשמירת השעת חימום לאחר המועד שהזכיר התה"ד נצרכת למת שלא יקרע עליו בעתיד שוב אבל באופן שאפשר שיקרע עוד לא חשו לזה, דאפשר שגם התה"ד מודה דמעיקר הדין אין מחוייב לשמור שעת החימום לאחמ"כ אלא רק כדי שלא להפקיע עצמו מקריעה על מת זה, אבל צריך מקור לטעון כן.

האם במקום ספק עדיפא לן ללכת בתר המחמירים או המקילים

והגר"ש צביון הקשה (ויש עוד מהדברים כאן שנתלבנו עמו) דמאחר שיש כאן ספק א"כ יש ללכת בתר המחמירים שהם עיקר הדעה עכ"ד.

אבל לאור הנ"ל יש מקום לטעון גם להיפך, דהרי המקילים ודאי מקילים בניד"ד (וכמבואר בפוסקים שהמקילים יקילו אפי' באבלות קרובה שתהא רחוקה במוצאי הרגל רק דלא נהגי' כוותיהו בזה וכמו שהובא לעיל מהנו"כ ביו"ד סי' שמ, וא"כ מקילין גם באופן שמפקיע הקריעה), ואפי' המחמירים יש לכל היותר להסתפק לשיטתם מה יסברו.

דהרי התוס' הרא"ש סובר כהמחמירים בקריעה על קרובים ואעפ"כ יש לומר בדעתו דמקל בניד"ד וכמשנ"ת, וכ"ש דלפי הצדדים דלעיל אכן נראים הדברים שגם הוא מקל בניד"ד כיון שבניד"ד יותר דומה לליקוט עצמות שאינו תחילת האבלות אלא אבלות ישנה שחזרה שוב (וסברא היא להקל באבלות ישנה כיון שאין הגבלה לכמות הפעמים שיכול להתחייב בה ויכול גם שלא להתחייב כלל, ולא דמי לאבלות חדשה שהחיוב אינו יכול להכפל וגם בכל אופנים דאבלות חדשה שיש קריעה הם קריעות שאינם תלויים בדעתו), וממילא מצינו טעם למנהג שלא לקרוע על המקדש בחוה"מ.

דחיית הראיה מאבלות ישנה דאביו ואמו ומאבלות דקרובים

דכאן הוא אבלות דרבים

והרה"ג נ' דנציגר העיר על הדברים שנזכרו בדברים הקודמים דעדיין לא דמי לאבלות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ישנה דהרי שם הוא אבלות דיחיד וכאן הוא אבלות דרבים עכ"ד, ויש להוסיף דסברא כע"ז בשו"ע סי' תרצז ס"ז לגבי אנינות בפורים בבשר ויין בשם א"ח, ועי"ש במג"א ובפמ"ג ומחה"ש ולבושי שרד מה שנתקשו דא"צ שם לבוא לזה שהוא יחיד כנגד רבים כיון ששם הוא דרבנן כנגד דאורייתא, אבל עכ"פ בניד"ד יש לדון לענין הגאונים שסוברים שאין קריעה דוחה רגל אם הוא מצד שקריעה היא דיחיד, וכן לגבי אבלות ישנה יש לדון בזה.

ויש להוסיף דגם ליקוט עצמות הוא רק אבלות דיחיד, ואמנם התוס' הרא"ש הנ"ל כתב דהטעם שנדחה מפני המועד משום שהוא אבלות דרבנן, אבל נתבאר דלאו דוקא הוא דהרי קריעה במיתת אדם כשר הוא ג"כ דרבנן וככל אשר נתבאר, אם כן יש לדון עכ"פ להמחמירים בקריעת אדם כשר (שהנו"כ ביו"ד סי' שמ תפסו לחוש לדעה זו בפרטים שלא נקבע בהם המנהג).

אבל בשו"ע לעיל מינה (סי' תרצז ס"ד) מבואר דאף בפורים נוהג אבלות ולא אמרו סברא זו אלא לענין אנינות בלבד כמבואר במשנ"ב שם.

אולם מקור הדין דלא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים נזכר לגבי אבלות ברגל במו"ק יד ע"ב (והוא מקור שי' הא"ח שם רק די"ל דאבלות אינה סתירה לפורים כיון דמותר בבשר ויין ורק אנינות היא סתירה לפורים), ממילא יש לטעון דזהו טענת הגאונים שפטרו קריעה במועד מצד שהוא אבלות דיחיד וממילא בניד"ד שהוא אבלות דרבים לא נאמר דין זה.

אבל בניד"ד המקילים בקריעה בחוה"מ מסתמא מקילים גם בנשיא ואב"ד שמתו אע"ג דשם לכאורה חשיב אבלות דרבים, אבל להלומדים מאבלות ישנה וממלקט עצמות שם הוא אבלות דיחיד, ומאידך לגבי המלקט עצמות כ' התוהרא"ש הסברא מחמת שהוא אבלות דרבנן, וא"כ י"ל דה"ה בניד"ד שהוא קריעה דרבנן ולא הוצרכו לומר דעשה דיחיד לא דחי עשה דרבים אלא למ"ד יום א' דאורייתא, וצ"ע.

ויש לציין דמ"מ אחר שלמדנו לפטור כאן מנשיא ואב"ד שוב אין לחייב אחר הרגל כיון דלענין זה שוב הדר דינא שאין לחייבו יותר מליקוט עצמות (או מאבלות ישנה לפי הביאור שכתבתי לעיל בדעת החוט שני).

וממילא אפשר דעדיין אין כאן הכרח להחמיר ולבטל המנהג, חדא דהרי אין ספק מוציא מידי ודאי שהרי יש כאן ודאי מקילים (היינו המקילים בקריעת קרובים ואדם כשר וכן מקילים בקריעת אב"ד ונשיא מן הסתם) וספק מחמירים, ב' דהרי טעם הפוסקים שיש להחמיר בקריעה שלא הוקבע המנהג אינו שייך בניד"ד שיש מנהג, ג' דמ"מ מצד עיקר ההגדרה יותר דומה כאן לליקוט עצמות כמ"ש"כ המנחת שלמה מלדמותו לקריעה על אדם כשר מצד ההגדרות שנתבארו לעיל.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אם הלכה ודאי כהמחמירים

יש לציין דאמנם סוגיין דעלמא שהעיקר כהמחמירים בקריעה במועד שכך נקטו לעיקר הדעה הב"י ביו"ד סי' שמ ובאו"ח סי' תקמז וברמ"א שם וכך פשטות הסוגיות וכן בירושלמי מבואר דמתני' דמו"ק כד ע"ב והגמ' שם כה ע"א מיירי במועד ולא בשאר השנה וכך דעת רוב הראשונים, מ"מ הדעה המקילה לאו דעה שנשתקעה היא שכך דעת הגאונים כמ"ש התה"ד סי' רפח וכך דעת בה"ג ורב נטרונאי כמ"ש הרמב"ן בתורת האדם וכן דעת הראב"ה שהביא המרדכי במו"ק סי' תתפד ושהביא בהל"ש למהר"ם סי' לו, וכן דעת ראב"ן בהג"מ ספ"ו דהל' יו"ט (וי"א שגם במרדכי צ"ל ראב"ן עי' במגיה לטור יו"ד שם), וכך מנהג אשכנז שהביא התה"ד שם עכ"פ לגבי שאר קרובים וכן הוא בחיבור אחד שהזכיר התה"ד שם.

יש להוסיף דבגמ' אמנם לגבי הלכה כהמקל באבל נזכר אבלות לחוד וקריעה לחוד, אבל בפוסקים נזכר בכ"מ שגם בקריעה לדידן מקילינן.

אם יש להשוות מסברא קריעה על מקום המקדש לקריעה על אביו ואמו

כתבתי דלהראב"ד והרמב"ן וש"א פ' שלא השוו קריעה על המקדש לקריעה על אביו ואמו אלא לאיחוי בלבד יש בזה טעם דדוקא איחוי ולא שום נידון אחר, וממילא לענין ההכרעה שחילקו בחוה"מ בין אביו ואמו לשאר קרובים אין לדמותו לאביו ואמו.

והגר"ש צביון העיר דאמנם בדיני קריעה הוא דינא דגמ' שלא השוו אלא לאיחוי בלבד (לפי פירושם), אבל מ"מ לפי מה שהכריע המנהג לחלק בין קריעת אביו ואמו לקריעות קלות א"כ יש להשוות קריעת המקדש לחמורות עכ"ד בקיצור.

וכוונתו כמבואר בתה"ד סי' רפח והובא בב"י ביו"ד סי' שמ סל"א דהמקילים מקילים גם באו"א ורק דהמנהג נקט באו"א כהמחמירים כרש"י שעשה מעשה בזה כדאי' בסמ"ק סי' צז, א"כ לענין מנהג יש להחשיב קריעה על המקדש כחמורות.

ומ"מ בעיקרי הדברים יש הרבה לפלפל כמשנ"ת דיש כמה קולות שיש במקום המקדש (אין אבלות, אבלות ישנה, חייב את עצמו ויש בידו להפטר, קרע כבר פעם אחת, לא הושוו לאו"א אלא לאיחוי לדידן), ודוחק להשוותו לאביו ואמו מצד עצמו, מלבד הטענה שאין השלמה לקריעה זו אחר המועד וטענה זו אכן טענה ודנו בה לעיל.

ויש להוסיף דהטעם שכ' הב"ח ביו"ד סי' שמ בשם המהרש"ל במה ששמועה רחוקה על או"א ברגל אינו קורע ברגל (ומשמע דהיינו אפי' לדעת הרמב"ן בטור שם שבשמועה שתהיה רחוקה במוצאי הרגל קורע ברגל ואצ"ל לדעת הגאונים שם שבזה האחרון אינו קורע ברגל כ"ש ברחוקה ברגל), דמאחר שפסקה ממנו אבלות לא חמירא הקריעה לדחות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

רגל עכ"ל, וכאן ג"כ היא קריעה בלא אבלות (רק דשם יש קריעה אחר הרגל והוא נידון בפנ"ע ודברנו מזה בפנ"ע).

ויש להוסיף עוד דיש קצת משמעות בתה"ד שהביא הב"י שם דהטעם שהחמירו מאו"א משום מעשה שעשה רש"י וממילא אינו נוגע לנד"ד שאין מעשה אב, ומ"מ בפוסקים נזכר דגם בשאר קרובים קורע ברגל אם תהיה רחוקה אחר הרגל כיון שבזה אין מנהג שלא לנהוג כן, א"כ ש"מ שלא תלו הדבר להחמיר רק בדבר שהיה בו מעשה רב.

(אבל יש לומר דאי"ז סתירה דלעולם באו"א החמירו משום דמעשה רב ואילו באופן שתהיה רחוקה לאחר הרגל החמירו מטעם שמפקיע עצמו מן הקריעה, נמצא דבכל דבר שהחמירו יש טעם להחמיר, אבל בניד"ד שכבר קרע פ"א על המקדש וגם יקרע פעם אחרת א"כ אפי' אם נימא דהמחמירים מחמירים כאן מ"מ לא שייכא טענה זו, וכ"ש לפי הצדדים דלעיל דבניד"ד גם המחמירים מודו שא"צ לקרוע אי משום שמועה רחוקה ואי משום דדמי למלקט עצמות).

לענין הטענה שכבר יש מנהג קבוע שלא לקרוע על מקום המקדש היום

ומה שכתבתי דהפוטרים בקריעה שלמוצאי הרגל תיעשה רחוקה משום שאין מנהג ברור דכאן יש לקרוע כשיש מנהג, כתב ע"ז הגר"ש צביון דגם אם נקבל שיש מנהג שלא לקרוע במועד על המקדש מ"מ קשה למה הנהיגו כן עכ"ד.

בביאור הסתירה בדברי הב"ח והנו"כ בין אבלות רחוקה במועד לאבלות שתהיה רחוקה לאחר המועד

והואיל דאתאן לכ"ז יש לדון עוד, דמחד גיסא משמע בט"ז בשם הב"ח ששמועה קרובה שלמוצאי הרגל תיעשה רחוקה הוא טעם שלא היה קורע במוצאי הרגל אלא ברגל עצמו גם לדידן, כדי שלא יפקיע עצמו מקריעה ע"י שלא יקרע ברגל, ומאידך כ' הט"ז בשם הב"ח דאפי' רחוקה ברגל עצמו על או"א אין קורע ברגל אלא קורע אחר הרגל אפי' להמחמירים.

והיה מקום לומר דב' הדברים מיירי בקריעה על אביו ואמו שיש בהם קריעה על שמועה רחוקה (מו"ק כ ע"ב ויו"ד סי' שמ), אלא שיש חילוק בדבר דבאופן שרק למוצאי הרגל נעשית רחוקה אז לא חשיב שאפשר להשלים כיון ששמע כשהיתה קרובה ואינו יכול להשלים בתורת שמועה רחוקה, וכמבואר במו"ק כ ע"ב לחלק מהראשונים שם דקריעה על שמועה רחוקה אפי' שקורע על אביו ואמו אינו מעיקר דין קריעה אלא לכבוד אביו ואמו, משא"כ כשבא לקרוע ברגל בתורת שמועה רחוקה אזי אין לו טעם למה לקרוע דוקא וברגל אלא דכ"ש שיכול לקרוע אחר הרגל לכו"ע כיון שהוא קריעה גרועה שהיא רק לכבוד אביו ואמו וממילא מכיון שיכול לקרוע אחר הרגל אינה דוחה הרגל (וכיון שהיא קריעה גרועה גם המחמירים בקריעה מעולה לחייב לקרוע ברגל מ"מ בזה מודו שקורע רק

אחר הרגל).

או בנוסח אחר, דלעולם ב' הדברים מיירי באביו ואמו, והיא הכרעה משום שהדברים תלויים בכמה דעות, דהרי לבה"ג ורב נטרונאי [בתה"א הל' קריעה ובטור וב"י סי' שמ] הדין הוא בשמועה שתהיה רחוקה אחר הרגל הפסיד הקריעה ברגל ואחר הרגל (ומודים שאם יקרע ברגל יקיים הקריעה ויצא יד"ח קריעה, רק שסוברים שהרגל דוחה המצוה, ואין הנידון כאן לרב האי והתשוה"ג שהביא התה"א דלדידהו הטענה מצד דקריעה בלא שבעה מי איכא, ולא מצד דחיה אלא שלא נאמרה כאן מצוות קריעה), ויש מקום לטעון דהיינו אפי' באביו ואמו (וכמ"ש התה"ד שם דהמקילים מקילים אפי' באביו ואמו, וגם אולי יש לדייק מלשונם דברגל אין קורעין אפי' שמועה קרובה ומשמע דכ"ש רחוקה וא"כ באביו ואמו מיירי דיש בהם קריעה על שמועה רחוקה), ולכן סברא היא להכריע שא"א לנהוג כשיטתם להפסיד הקריעה, כיון שיכול לקיים הקריעה, אבל בשמועה שהיא רחוקה כבר ברגל אמנם להגאונים אין קריעה ברגל (ואפשר שגם אין קריעה לאחר הרגל ויש לדון בזה), אלא שלדידן דנקטי' כהמחמירים בכל מקום שאין מנהג ידוע א"כ לא יוכל לתפוס חיוב ברגל דהרי אינו מרוויח כלום בקריעה ברגל ויכול לקיים שניהם בקריעה אחר הרגל, ולא דמי זל"ז כך היה מקום לומר.

אבל אפשר דאין כאן סתירה אלא דהנה דינא הוא כמבואר לעיל בסי' זה ע"פ הגמ' במו"ק כ ע"ב דעל אביו ואמו קורע גם בשמועה רחוקה ועל שאר קרובים קורע רק בשמועה קרובה, והמדקדק יראה דמ"ש הב"ח בשם מהרש"ל דבשמועה רחוקה קורע רק אחר הרגל הזכיר שם אפי' אביו ואמו (וקצת דוחק תיבת אפילו) ומ"ש הב"ח שבשמועה קרובה שתהיה רחוקה אחר הרגל קורע ברגל מיירי שם להדיא לדידן שאין קורעין בשאר קרובים דמ"מ באופן זה קורע בשאר קרובים, ואין הכרח להעמיד זה גם באביו ואמו כמו בתירוץ הקודמים.

היוצא מזה דבשאר קרובים אם היא שמועה קרובה ברגל שתיעשה רחוקה לאחר הרגל קורע ברגל כדי שלא יפסיד הקריעה ובאביו ואמו בלאו הכי קורע למנהגינו אפי' על שמועה שתהיה עדיין קרובה לאחר הרגל, ואילו בשמועה רחוקה ברגל על שאר קרובים בלאו הכי אין קריעה, ועל אביו ואמו בנידון זה אין קריעה דמאחר שפסקה ממנו אבלות לא חמירה הקריעה לדחות הקריעה ויקרע לאחר הרגל (כלשונו), ובניד"ד הספק מה הדין באבלות כזו שפסקה ממנו האבלות באופן שלא יוכל לקרוע לאחר הרגל.

והנה באמת לפו"ר הפוטרים קריעה בחוה"מ יפטרו גם כאן, וכן נראה מקופיא, דהרי הגאונים פוטרים גם היכא שיפסיד הקריעה לאחר המועד כדאי' ברמב"ן בתוה"א ובב"י ביו"ד סי' שמ ושאר נו"כ וכמשנ"ת לעיל.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הערה בדעת רב האי

הרמב"ן בתוה"א כ' דמקור רב האי וסייעתו לפטור קריעה במועד בנעשית רחוקה לאחר המועד מגמ' במו"ק כ ע"ב דקריעה בלא שבעה מי איכא, וכאן אין טענה זו שייכת, דהרי מעיקר תקנת קריעה זו היא קריעה בלא אבלות, ודמי בזה לקריעה רחוקה דאביו ואמו שהיא קריעה בלא אבלות, אולם הגאונים שהובאו בתה"ד שם ס"ל דאין קריעה אפי' באביו ואמו ושם אינו מצד הטענה דקריעה בלא שבעה מי איכא אלא מצד דאין קריעה במועד.

וכן בתורת האדם הל' קריעה מבואר דהגאונים שמקילין לגבי שמועה שתיעשה רחוקה הם תשוה"ג ורב האי, ואילו הגאונים שמקילין לגמרי הם בעל הלכות ורב נטרונאי ומוכח שם להדיא מלשונו דהם ב' דעות, דיש דעות שמקילין רק באבלות שתיעשה ישנה במוצאי הרגל ויש שמקילין אפי' באבלות קרובה שתהיה קרובה גם במוצאי הרגל.

אבל זה פשוט דגם רב האי מסכים דבשמועה רחוקה של אביו ואמו אין קריעה ברגל דהא המהרש"ל (המובא בב"ח סי' שמ) כ"כ בסתמא לכו"ע אפי' להרמב"ן דמחמיר מיניה, וממילא בניד"ד דכמשנ"ת לא חמיר מרחוקה של אביו ואמו מצד דיני הקריעה לא יחמיר רב האי יותר מרמב"ן (רק דיש לדון מצד שלא יוכל לקרוע אחר הרגל, אם נימא דבנד"ד אינו קורע לאחר הרגל, דבזה דנתי לעיל).

*

תמצית הדברים

תמצית הדברים דלהפוטרים בכל הקרובים מקריעה ברגל קרוב לודאי שפטור לקרוע ברגל גם בניד"ד ואילו להאוסרים יש ויכוחא רבה מה דינם, דיש צד לדמותו לדין ליקוט עצמות, ויש סברא של החוט שני שיש לדון בכוונתו כמשנ"ת, כך שאין ברור אם יש כלל מחמירין בזה (ואמנם אם נימא דידוע שיש מחמירין בזה אז יש לטעון אם עדיפא לן לנהוג כהמחמירין ולא לדחות הקריעה לגמרי אבל אינו ברור דיש מחמירין).

וכמו"כ לפי המנהג שמחלק בין מיני הקריעות להחמיר רק באו"א יש כמה טעמים מסברא לומר להקל דדמי לשאר קרובים ולא להחמיר, כמשנ"ת.

וכמו"כ הטעם שנזכר להדיא במהרש"ל להקל באופן המדובר שם הוא משום דאבלות ישנה קיל (ולא משום שיכול להשלימו אחר הרגל), וכעיי"ז בתוה"א ש' לענין ליקוט עצמות וכאן דומה לליקוט עצמות כיון שקרע בעבר.

וגם אינו ברור דשייך לטעון כאן הטענה שיפסיד הקריעה החיובית כיון שאפשר שקרע בעבר ויקרע בעתיד ומעוד טעמים שכאן אין קריעה חיובית.

וכמו"כ הטעם שנקטו הנו"כ להחמיר באופן המדובר הוא מטעם ששם אין מנהג ידוע

שביחא שאלות המצוות בהלכה

באופן הנידון שם, ואילו בניד"ד יש מנהג.

ומ"מ המחמיר תע"ב, מאחר שיש גם כמה צדדים להחמיר כמשנ"ת.

לענין קריעה אחר הרגל אם נדמהו לקריעה קרובה על שאר קרובים (לפי המנהג) או לשמועה רחוקה על או"א (להב"ח בשם המהרש"ל) א"כ צריך לקרוע אחר הרגל, אלא אם כן נטען כפי החידוש שהוצע לעיל בדעת החוט שני לומר דדברי התה"ד על שעת חימום לא נאמרו על קריעה שכבר קרע פעם אחת.

ואם נדמהו לליקוט עצמות דעת המנחת שלמה שא"צ לקרוע אחר הרגל וברוב הדברים אכן דומה לליקוט עצמות, וכך המנהג.

מי שנבעלו מלונות ובתי אבות שדרים שם גוים האם מותר לו להאכילם נבלות ובשר בחלב

מותר

רק מה שאין איסורו מן התורה אבל דבר שאיסורו מן התורה אסור (ויש שחששו לכל דבר שעיקרו מן התורה גם אם האיסור הוא מדרבנן), והפתרון לזה הוא לחתום על שטר שותפות עם גוי שיתנסח על ידי רב המקום באופן שאיסורי האכילה לא יקראו על שם הבעלים הישראל, ולענין שאר הפרטים עיין במקורות.

מקורות:

הנה לענין בשר בחלב דינא הוא דאסור מדאורייתא אפי' בהנאה וכ"ש בסחורה, אבל יכול להאכילם באופנים המותרים בהנאה להרבה פוסקים ביו"ד ריש סי' פז כגון בבשר חיה ועוף ובהמה טמאה (דכמעט לכל הפוסקים שרי בבהמה טמאה מלבד הב"ח בדעת הרמב"ם כמו שהרחבתי במקו"א, וגם בעוף הכרעת רזה"פ להתיר דלא כהמהרש"ל), ואפי' בבשר כשר אפשר לעשות על ידי כלי שני ואז אינו נאסר בהנאה (עכ"פ באין היד סולדת ועי' בסי' שיח ועכ"פ באינו דבר גוש, ולענין יד סולדת בכלי שלישי עי' משנ"ב בסי' שיח בשם פמ"ג ומש"כ ע"ז החזו"א, ולענין בישול אחר בישול בבשר בחלב אם אוסר בהנאה האריכו בזה הפוסקים, עי' בא"ר סי' תרעג וצל"ח שבת קמה ע"ב ושבו"י סי' לח וקהלת יעקב בתוספת דרבנן אות פ' ועוד פוסקים, והמתבאר מדברי הפוסקים דעכ"פ רוב הצדדים כאן לחומרא בדאורייתא, דיש סוברים שיש בישול אחר בישול בבשר בחלב ויש סוברים דעכ"פ בדבר לח ודאי איכא בישול אחר בישול, ואמנם אפשר דרוב הפוסקים דלעיל סברו דדינו כמו בשבת, ואפי' בשבת משמעות דעת המשנ"ב והחזו"א דעיקר הדעה להלכה להנהיגם כהרמ"א שאין חילוק בין לח ליבש, ומה שהחמירו בנצטנן הוא להכירא, מ"מ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ברוב צדדים לחומרא בדאורייתא קשה להתיר למעשה).

אבל לענין בהמה טמאה הנ"ל שיש בו איסור עצמי מדאורייתא מצד שהוא בהמה טמאה א"כ יתיר רק אם נזדמנו לו איסורי אכילה באקראי, אבל לעשות כן דרך קביעות אסור דהרי אסור לעשות סחורה באיסורי אכילה של תורה כמבואר ביו"ד סי' קיז ס"א, ואפילו לקנות כדי להאכיל פועליו אסור כמבואר ברמ"א שם, ואמנם הט"ז נקט כהרמ"א לענין פועלים, אבל הש"ך הביא שהמנהג להקל בזה, וכן בחכמ"א כלל סט ס"א הביא המנהג להקל בזה, וכן בערה"ש כתב שהמנהג פשוט להקל, ובמהר"ם שיק סי' קלו כ' שיר"ש לא יקל. ויתכן שבניד"ד שמוכר להם המאכל בעצמו תמורת מעות, יותר דמי על ידי זה לסחורה גמורה גם להמקילים בפועלים גרידא, וצל"ע.

ומ"מ החשש הוא רק בבעלי חיים טמאים וכיו"ב אבל בבשר וחלב באופנים שנתבארו לעיל שהם אסורים רק מדרבנן וקי"ל לרוה"פ דמותרים בהנאה א"כ מותרים גם בסחורה, וכמבואר בסי' קיז בסופו (וכן דייק לשון המחבר בריש הסימן) דמה שאסור רק מדרבנן שרי אפי' בסחורה וצל"ע אם דין זה הוא גם בדבר שעיקרו מן התורה, ובערוה"ש יו"ד סי' פז סי"ד מוכח דגם בבשר בחלב מה שמותר מן התורה אין בו איסור סחורה, אבל במשמרת הבית למור"ר בעל הל' חג בחג הל' סחורה במאכא"ס עמ' ריח סק"ח כתב להוכיח מכמה אחרונים (דרכ"ת ס"ק סא בשם הדברי חיים ח"ב או"ח סי' כו לענין דם שבשלו ובתשורת שי תנינא סי' קח קיים דבריו וכן בעין יצחק אה"ע סי' סז לענין תרומה בזה"ז, ומ"מ אולי יש לדקדק בראיות שהביא דם שבשלו ותרומה בזה"ז נראה דחמורים כיון שיש צדדים שהם דאורייתא) דמה שעיקרו דאורייתא הוא בכלל האיסור, וכתב לצדד שם דה"ה בשר בחלב.

(ולענין תערובת בשר בחלב של ב' מינים כגון חלב טהורה עם בשר טמאה דלרוה"פ הוא מדרבנן כנ"ל ומותר בהנאה, מ"מ לאיסור סחורה יש בזה נידון אם העיקר הוא הטהורה או העיקר הטמאה, ובכל תערובת של טהורה אם טמאה יש צד לומר דעדיף מסחורה בטמאה, דיש מקום לומר דלגבי החלק הטמא חשיב כנזדמנו לו, עי' בערה"ש סי' פז שם מש"כ בכל זה, וקצ"ע להחשיב נזדמנו אם עושה דבר בדרך קבע).

ויתכן שעיקר העיסוק בזה הוא בבשר כשרות שבאמת הוא הוצאה גדולה להזמין שחוט לשחוט כולם בכשרות, ובחת"ס כתב לגבי המספק בשר לאנשי צבא שצריך לשחוט כדין, עי' פת"ש סי' קיז סק"ו.

ולכאורה הפתרון לזה לעשות שטר שותפות עם גוי ע"פ חכם, ע"ד המבואר באו"ח בדיני מרחץ וכו', ולכאורה עי"ז לא חשיב כעושה סחורה באיסורי אכילה.

ובאמת נחלקו כבר הפוסקים בענין סחורה באיסורי אכילה בשותפות הגוי,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דברכ"י סי' קיז סק"ז הבא תשובת דבר משה סי' יג דמתיר בשותפות אם אין הישראל בחנות, ומאידך יש אוסרים (אמרי אש יו"ד סי' כ והסכים לו מהר"ם שיק ועי' דרכי תשובה סקי"ז), ועי' תשובות והנהגות ח"ב סי' שצב שנקט דיש להקל בבעל תשובה בשעת הדחק, אבל באופן שעשה שטר שהאיסורים יהיו בבעלות הגוי אם השטר עשוי באופן התקף והמועיל לכאורה סגי בזה גם להאוסרים בשותפות גרידא, ושוב מצאתי מעין זה שם בסי' שצג בבעל בית חרושת שיעשה באופן שהמאכל לא נחשב של הישראל אלא של הגוי שמביא המאכל עי"ש הפרטים שכתב בזה, ועי' למו"ר בעל הלכות חג בחג שם בסוף הפרק בהרחבה בדברי הפוסקים בדין חלוקת העסק באופן המועיל לניד"ד ועיקר דבריו שם הוא לגבי השקעות ודון מינה ואוקי באתרה.

זוג שהתפללו ערבית בפלג המנחה לפני חופתם האם בותנין הכתובה כיום האתמול או המחר

ירש
מו

התאריך של כל אדם ואין מתחשבים לענין זה בתפילה או בקבלת שבת.
מקורות:

בפשוטו נראה דבשטרות לא שייך לדון לפי כל איש ואיש לחוד.
ואין צריך להכנס בזה בנדון בהגדרת פלג המנחה אם הוא יום או לילה (ועי' בזה בשאג"א סי' יז ושא"פ), דלא תקנו זמן בשטרות אלא כדי לברר אם יכול לטרוף קרקעות (עי' עוד גיטין יז ע"א וכב ע"ב), ואם שייך שיכתוב לאחד זמן מוקדם ולאחד זמן מאוחר כגון שזה התפלל ערבית וכותב למלוה אחד זמן שלמחרת ואחר כך כותב למלוה אחר זמן של אתמול ואומר לו שלא התפלל, (ואין להקשות משינויי הזמן ממדינה למדינה דלא שכיח שיעבור ממקום כזה ויכתוב שטר חדש ללוה חדש, וגם בזמנם לא היה שייך לכתוב שטרות במרחק בין מדינות בהפרש כזה וכ"ש שלא דרך שליח בטלפון).

ועוד דנמצא שיש דבר בזמן שא"א לבררו על ידי עדי השטר כי הם אינם יודעים אימתי התפלל ואיך יכולים לחתום על דבר זה שאין מעידים על בירורו והוא נפק"מ לממונות לשעבוד קרקעות כמו שנתבאר.

ועכשיו מצאתי גם בספר החיים למהר"ש קלוגר סי' תר דג"כ הוה פשיטא ליה דלענין שטרות בודאי לא אזלי אפי' לר' יהודה ע"פ פלג המנחה.

ויש להוסיף בירור נוסף בזה דכתיבת התאריך בשטר היא להעולם ולא להאדם עצמו דוקא דהא גופא השטר הוא בשביל הוכחה להעולם על הנעשה, וממילא אפי' אם היה צד שלגבי אדם זה נחשב תאריך יום פלוני

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כתאריך אחר מ"מ אין טעם לכתוב תאריך השייך לאדם מסויים בלבד
כשאנו התאריך האמיתי של העולם.

ועי' עוד בשו"ע ובהגר"א בהל' מילה וגם להמבואר שם יוצא כמשנ"ת עי"ש.

מי שיש ברשותו ספר מוטעה או שטר פרוע האם מועיל להפקירו מרשותו כדי להתירו להשהותו בביתו או לא

לא.

מקורות:

בפשוטו

אין פתרון עי"ז כיון שעדיין יש ברשותו דבר מכשול ויכול להכשל בו
לכשיטעה או יתגבר עליו יצרו בין אם הוא שלו או מופקר, וכל זמן
שהוא בביתו אין מועיל להפקיר כל עוד שמונח ברשותו, וכך יוצא
מדברי הפוסקים (ראה משנ"ב סי' תמח סק"ו עי"ש) לגבי חמץ שמניח
הגוי בביתו שצריך היכר או מחיצה שלא ישכח ויאכלנו.

(וחמץ של עצמו בלאו הכי עובר איסור תורה ובמחיצה ליכא חששא
שלא ישכח ויאכלנו גבי חמץ ולענין ס"ת מוטעה יעוי' בפוסקים דלהלן
דהרבה פוסקים תפסו דמהני היכר, ואפשר דהיינו דוקא ס"ת דכיון
שיודע שיש בו טעות לא יטעה מטעות וגם לא יקרא בו בציבור משא"כ
אם הוא ספר מינות או שטר שאינו פרוע המשמעות דלא יועיל הפסק
דמה תיקן כאן וכן מוכח מהש"ך דלקמן גבי שטר פרוע, וגבי חמץ
אמרי' סברא לענין אחר לדעה אחרייתא שהוא עצמו מחזר עליו לשורפו
ועי' פסחים יא משא"כ לגבי מינות אמרי' בע"ז כז ע"ב דמשכא וגזילה
אמרי' ברפ"ב דחגיגה דנפשו של אדם מחמדתה כשהיא בפניו, ואפשר
דבספר שנשתרבב בו מינות ויש היכר ואינו בביתו ואינו ברשותו הכל
לפי הענין, ועי' בהנהגת החזו"א דלקמן, ובמדרש אמרי' כל המכניס
לביתו ספר שאינו מכ"ד ספרים אין עפרו ננער בתחה"מ ובביאור דברי
המדרש הרחבתי בתשובה אחרת מה נכלל בספר שאינו מכ"ד ספרים).

ובאור שמח פ"ז מהל' גניבה ובספרו משך חכמה פרשת כי תצא מבואר
לגבי משקל מזויף (בדינא דלא יהיה בכיסך אבן ואבן) שהאיסור הוא
גם כשמחזיק אצלו משקל של חבירו, ואמנם מצד הדאורייתא חילק
בזה באו"ש שם בין חמץ לבין משקל מזויף, אבל מצד שמא יבוא
ויאכלנו דרבנן לא פליג דצריך היכר או מחיצה, ובין מצד הדרבנן ובין
מצד הדאורייתא מה דמהני מחיצה או הכירא הוא רק בחמץ אבל
במשקל מזויף לכאורה לא יועיל אם יניח בינו ובין המשקל המזויף

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

היכר או מחיצה דכבר עבר דאורייתא במה שהוא בביתו ולכאורה לא שייך ההיתר לזה בחמץ אלא בדרבנן, וצל"ע.

יש להוסיף דדעת הש"ך בחו"מ סי' נז סק"ד דאם רוצה לעכב שטר קרוע בשביל פריטי דספרי צריך לכתוב עליו שהוא פרוע או לקורעו והיינו לבטלו, ומשמע דמה שמפקירו לא מהני, אף דהיה יכול להפקירו בפני ג' באופן שלא יידע המלווה לזכות וכעין ההיא דירושלמי בשביעית שהובא בראשונים שמפקיר באופן שאחרים לא יזכו, מ"מ אין היתר כזה דהוא דבר עולה השוכן באהלו (ואין לדחות דמה שלא נקט הש"ך מקרה כזה משום שהוא רחוק אין לדחות כן דהא באמת לא מסתבר שיהיה אפשר להשהות שטר כזה).

ויש להוסיף דבנוב"י קמא או"ח סי' ט כתב דס"ת שאינו מוגה יש לגונזו שלא יקראו בו ולא הזכיר שם עצה להפקירו ולהשאירו ברשותו, והגם דיש חולקים על הנוב"י (עי' בנין ציון סי' צז) אפשר דמ"מ בעינן היכר שלא יקראו בו (ובענין היכר לס"ת פסול עי' תשובה מאהבה או"ח סי' רלב על סי' קנד, מנחת אלעזר ח"ג סי' נב ומקדש מעט סי' רפב סקמ"ג), וכעי"ז הובא בקוב"א חזו"א שרשם על ספר אחד הערה שיש בו דברים שלא כדעת חז"ל (היינו מחמת שסבר שיש שם טעות בהבנת דברי חז"ל ולא שהיה כפירה בתורה או בדברי חז"ל בספר, כך יוצא ע"פ מה ששמעתי מה היה הספר) כדי להתירו להחזיקו בביתו.

ולענין אם אין האיש בביתו אם עדיף להפקיר שלפחות לא יהיה בבעלותו יל"ע בזה (ובאמת יש מקום לומר דכשאין האיש עם המכשול בביתו איסור המכשול הממשי קל מכיון שאינו בידו אז וממילא לענין הבעלות יש בזה תיקון מה שמפקירו בינתיים עד שיבוא לביתו, וצל"ע בזה).

המניח עירוב תבשילין לעצמו האם צריך לעשות זיכוי על ידי אחר

לא, ועיין עוד פרטים בזה במקורות.

מקורות:

בש"ע

או"ח סי' תקכו ס"י המערב לאחרים צריך לזכות להם, ואם מערב עירוב תבשילין רק לעצמו א"צ לזכות לאף אדם כיון שמערב רק לעצמו והוא שלו, ומ"מ לפי המנהג שאומרים לנו ולכל בני העיר הזאת צריך לזכות ואם אינו יכול או אינו רוצה לזכות לא יאמר ולכל העיר הזאת.

האם מותר להשליך צפרניים בבית הכנסת בזמנינו

אם ידוע לפי הקביעות שאשה לא תעבור שם לפני שיכבדו המקום וכן בכל מקום שאשה לא תעבור שם.

מקורות:

בגמ' מו"ק יח ע"א מפורש שמותר להשליך בבהמ"ד דאשה בבי מדרשא לא שכיחא, וכן פסק במשנ"ב סי' רס סק"ו, ומ"מ פשיטא דבמקום שנכנסות נשים לכל מטרה שאין בזה היתר זה, כגון במקומות שנכנסות לנקות או שמקצים להם אזור פלוני בימים נוראים ואז נפק"מ לאותו האזור, או במקום שמכניסים נשים יקרות לנדב צדקה וכיו"ב, ובגמ' לא מיירי להדיא אלא כגון בי מדרשא דר' יוחנן שהיתה ישיבה קבועה לכל חכמי ישראל שבדור די בבבל ודי דבארעא דישראל כדמוכח בתוס' בכ"מ (ראה תוס' סוכה מד ע"א וקידושין כט ע"ב), ומשמע במו"ק שם שלא היתה אשה עוברת שם, וגם במשנ"ב שם הלשון הוא "בבית המדרש דלא שכיחי נשי או בית המרחץ שעשוי רק להרחצת אנשים" משא"כ במקום שיש נשים פשיטא שאין היתר בזה.

ואין להקשות דנתת דברין לשיעורין דבאמת בכל מקום שיש חשש שתהיה מצויה אשה אסור ולא הותר אלא במקום שאין מצויה כלל.

ומ"מ במקום שיכבדו המקום עד שיבואו נשים ואז ודאי שלא תהיה אשה שם בינתיים ה"ה דיש מקום להקל, דבמשנ"ב שם מבואר דכיבוד מהני לצפרניים.

וה"ה במקוואות שאין נשים מצויות שם כלל וכל כיו"ב הוא בכלל ההיתר כמבואר להדיא במשנ"ב שם.

ונשאלתי עוד אם מותר להשליך בבית במקום שלא יעברו שם נשים לעולם כגון מאחורי המיטות (וה"ה בחלל במקומות שיש חללים בפנים הבית כגון במדינתכם קרית ספר), והנראה בזה ע"פ הנ"ל דאם הוא מקום שלעולם לא יעברו שם נשים הרי הוא בכלל ההיתר הנזכר, אבל אם הוא מקום המתפנה

מותר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומתנקה מזמן לזמן כגון בערב פסח ואז יש חשש שיתנקה על ידי אשה או שמתפנה כשמגיעה אשה עוזרת לנקות וכיו"ב אזי אינו בכלל ההיתר.

והנה אי' בזוהר דגם לגברים אין לעבור על צפרניים, ויתכן ליישב דבאמת הגמ' פליגא על הזוהר, ואנן קי"ל כהגמ', כמ"ש הפוסקים (עי' במשנ"ב הל' תפילין) דבכל מקום שבעל הזוהר חולק על הגמ' אנן קי"ל כהגמ', או דיש לומר דאין זה סכנה גמורה כשאר סכנות וגם הזוהר מחמיר רק בודאי יודע שעובר שיחמיר כל אדם לעצמו אם יראה צפרניים ולא בחשש אם יעברו.

והיה מקום ליישב דרך בבתי כנסיות הקלו בגמ' כיון שיש קדושת בהכנ"ס, אבל אין לומר כן חדא שהוא חידוש גדול ויצא מזה חומרא גדולה לגבי מקוואות ושאר מקומות שאין שם נשים כנ"ל, ועוד דבגמ' מבואר דהטעם להקל הוא משום דאשה לא שכיחא שם ולא מטעם אחר ואין לך מקום לדחוק כ"כ.

ועכשיו בדקתי באחרונים בביאור דברי הזוהר, ומצאתי דיש דעות בזה, והיוצא דעיקר הדברים דלעיל הוא לפי דברי האחרונים (ליקוטי מהרי"ח ח"ב ענין נטילת צפרניים, רבבות אפרים ח"ח סי' פח סק"א) שפירשו דברי הזוהר בפר' אחרי עט ע"א בצפרניים של כל אדם.

אבל דעת כמה אחרונים (עי' קב הישר פי"ז והגהות זכרון מנחם על ליקוטי מהרי"ח אות יז, ועי' עוד בפלא יועץ ערך גלוח) בביאור דברי הזוהר שם דקפידת הזוהר רק בצפרניים של אשה נדה, ולדידהו לק"מ, דהגמ' לא מיירי בזה, דבלאו הכי יש כמה קפידות באשה נדה שהגמ' לא מיירי בהם כנזכר בברייתא דנדה וברמב"ן עה"ת, וכאן אמנם חמור יותר משאר דברים היוצאים מן הנדה מאחר שצפרניים הם יותר מקום שנאחזים שם הקליפות, אבל בלאו הכי הא קא חזינן דהגמ' לא מיירי בכל ההרחקות הסגוליות מן הנדה.

ומאידך בזוהר בפרשת ויקהל דף רח ע"ב נזכר דהמשליך צפרניים מזיק לההוא בר נש, ויש מי שהבין (עי' שמירת הגוף והנפש מהדו"ת סי' סח סי"ד) דההוא בר נש היינו המשליך אותם בעצמו (ומה שהביא שם בשם הגר"ק אחר דברי הזוהר דלעיל בפרשת אחרי בפרשת אחרי עיינתי במקור הדברים בתשובת הגר"ק ולא הבנתי השיכות בזה לעניינו), וקצ"ע לפ"ז הגמ' במו"ק שם דהרי מסתמא היה לר' יוחנן לחשוש דילמא יעבור עליהם ולא אדעתיה, ואולי אין אנו בקיאים לפרש כוונת הזוהר לענין ההוא בר נש כיון שהזוהר נכתב ברמזים, וצל"ע.

בשמירת הגוף והנפש מהדו"ת סי' סח הערה טז הביא על דברי הגמ' והמשנ"ב הנ"ל דיש מי שכתב שצריך למחות בהזורקים צפרניים בבהמ"ד שמבזים בהמ"ד, והוא תמוה טובא דבגמ' מפורש להתיר, אבל צ"ל דבאמת הכל לפי הענין דמעט צפרניים כל שהם עכ"פ על קרקע שאינה מרוצפת אין בהם כלל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

משום לכלוך המקום, וזה חזי' מהגמ', והמשנ"ב מן הסתם יש מקום לומר דמיירי אפי' בקרקע מרוצפת, ואילו במקום שהלכלוך ניכר פשוט שהוא בכלל ביזיון, כגון בקרקע המרוצפת בחומר מבריק מאוד שניכר כל מעט פסולת, או באופן שיש הרבה צפרניים שאסף להשליך בבהמ"ד, והכל לפי הענין. בתשלום הענין יש לציין דמצינו גדולים שלא הקפידו לשרוף הצפרניים על אף דבגמ' שם מבואר שהוא עדיף מקבורה, וי"ל משום דמ"מ מתרצינן שם על הנהגת ר' יוחנן דאשה בי מדרשא לא שכיחא ולא נתכוונו בגמ' לכלול בתירוץ זה שהוא בדרגא כמו שורפן אלא לכל היותר כמו קוברן, דהרי בזה אינו מאבדו מן העולם אלא מן הנשים והו"ל כמו קוברן לענין זה (דפשיטא דלזרוק בבהמ"ד אינו מהודר יותר מלקוברן וה"ה לענין לזרוק לאסלה בזמנינו יש מקום לומר דלא חשיב כשורפן כיון שאינו מבטל את קיומם מן העולם), א"כ מצינו דכבר ר' יוחנן לא הקפיד לשרוף הצפרניים, וחזינן דאין חיוב לת"ח להבטל מתלמודו כדי לנהוג בעצמו מידת חסידות לשרוף הצפרניים, ומ"מ שיש לו בקל אפשרות לשרוף בלא שיצטרך להמתין עם הציפרניים ולהשהותם בודאי שזה עדיף.

המודמן לו מצות שילוח הקן בימי ספירת העומר האם יעשה או לא

הנה

לעיקר הדין לדידן א"א למנוע ממנו המצוה והרי זה מעין מ"ש המשנ"ב בסי' כה דכל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים הלך אחר הגמרא והפוסקים (ולא שייך להחמיר כאן כהזוהר דאדרבה הקולא כאן היא להמנע מן המצוה), והחינוך כתב דשילוח הקן נוהגת בכל זמן ופשוט שכ"ה לפי דינא דגמ'. ולא דמי לנידון תפילין בחוה"מ שבזה נקטו רבים מהראשונים דגם לפי הגמ' אין מניחין והזוהר חזי לאצטרופי ולגלות על שיטת הגמ' ועי' במשנ"ב שם דבמקום שבעלי התלמוד חולקין דברי קבלה יכריע. (וכ"ש שאין לטעון דלהקבלה הוא איסור לעשות שילוח הקן בספירת העומר דא"כ בזה כ"ש שייצא שאין הלכה כהקבלה, ויש להוסיף דגם אין לזה מקור בזוהר עצמו אלא ברש"ש, ועי' בתשובת יוסף לקח סי' נג שהאריך גם בדעת הרש"ש דלא נתכוון לומר כן למעשה עי"ש). ומ"מ אם לא יעשה יש לו על מה לסמוך (ובפרט אם נוהג בקביעות כדעת המקובלים) דבלאו הכי יש לימוד זכות על מי שאינו ממחר לשילוח הקן מטעמי הלכה עי' בהרחבה בספר מנחת אשר פרשת כי תצא וממילא א"א לומר שעושה כנגד דעת ההלכה, וכ"ש שהרי משמע שעושה כן עפ"ד הרש"ש. ובשו"ת שומע ומוסיף להגר"ש דבילצקי עמ' שט"ז כתב דלפי הדין עושים שילוח הקן בימי הספירה וע"פ קבלה אין עושים ע"כ.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ העיקר למעשה לדידן לעשות כשמזדמן לו, וכמשנ"ת. ועלה בדעתי דאולי עיקר כוונת הרש"ש להעדיף לעשות השילוח הקן קודם לכן או אחר כך וכגון במי שמשתדל לחזר אחר מצוה זו, אלא שהוא דחוק בלשונו וגם אינו ברור ששייך לחזר אחר זה (עי' בהרחבה במנחת אשר שם), ומ"מ מדוחק הדברים ומחומר הקושיא אולי יש לפרש כן. וכמובן דאם רוצה ליטול הביצים או האפרוחים לכו"ע מחוייב לעשות שילוח הקן (באופן המחוייב ע"פ פרטי הדינים).

לגבי מש"כ כת"ר שיעשה תנאי איני יודע מה תנאי יועיל בזה דהרי המצוה חלה לכו"ע, ומה שייך לומר אם יש מצוה דהרי לכו"ע יש תוקף מצוה של שילוח הקן גם בזמן ספירת העומר, ואולי כוונת כת"ר שיעשה תנאי שאם הנרצה לפני ה' שיעשה אז יחול ואם הנרצה לפני ה' שלא יעשה מתכוון שלא תחול המצוה והוא כעין כונה הפכית, (ומ"מ לא עבר איסורא במה שלקח הבנים כיון ששילח את האם אע"ג שלא כיון למצוה), ולענ"ד אין כדאי לעשות תנאי לבטל ממנו שכר המצוה, ומ"מ הנלענ"ד כתבתי (וע"ע בהרחבה בספרי הליקוט בזמנינו מה שהביאו בזה).

מי שלא ספר שבועות ביום אחד בספירת העומר אלא רק אמר היום חמישה עשר יום בעומר האם מעיקר הדין יצא או לא

ראשונים סברו שמעיקר הדין אין צריך (מלבד דלכמה פוסקים אין חיוב לספור השבועות בזמן הזה כלל), ומ"מ השו"ע פסק דספירת השבועות הוא בכל יום ולשיטת המשנ"ב אפשר דמעיקר הדין לא יצא אם לא ספר השבוע בכל לילה שתהיה וצריך לחזור ולספור, רק דאין בזה נפק"מ אם הוא מעיקר הדין או לא כיון דבלאו הכי לא יברך מטעם ספק ברכות להקל וגם יכול להמשיך לספור בברכה למחר מכח ספק ספקא.

הרבה

מקורות:

דעת הראשונים שמצוות ספירת שבועות היא רק פעם אחת בכל שבוע

בטור או"ח סי' תפט הובאו כמה דעות בענין ספירת הימים והשבועות, ויש אומרים השניים שהביא שם בשם הראב"ה (סי' תקכו) היא שיש לספור השבוע רק אחת לשבוע, דהיינו שבוע ראשון סופר רק ביום ז' ושני שבועות סופר רק ביום י"ד, וכך דעת בעל המאור פסחים כח סע"א שהוא המנהג היפה וכן אי' ברלב"ג דלקמן, וכן משמע עוד שיטת ר"ה גאון שהביא הרי"צ גאות להלן והגאונים שהביא השבה"ל להלן, וכן בר"ן דלהלן נקט שזהו הפירוש הנכון ומשמע מדבריו דהמנהג שנהגו ברוב המקומות להזכיר בכל לילה הוא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

חומרא בעלמא.

וכן פשטות לשון הרי"צ גיאת בהל' חדש וספירת העומר שכתב ומברכין על ספירת העומר וכו' היום יום אחד, ומוסיפין והולכין עד ז' ואומר שהן שבוע אחד וכן כל שבוע ושבוע עד משלם שבעה שבועות, דאמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה לממני שבועי ע"כ, ואולי מחומר הקושי' למה לא הזכיר שהמנהג אינו כדבריו יש לדחוק דכוונתו וכן בכל שבוע יש להזכיר השבוע הקודם בכל ימות השבוע הזה, אבל אין צריך להדחק כן דהרי מבואר בדבריו בשם רב האי גאון ג"כ שסבר דשבועי היינו בכל שבוע עי' להלן מה שאביא מהבה"ל, וגם יש לומר דמנהגים יש בזה כמ"ש הר"ן והרי"צ גיאת שהיה קדמון אולי נהגו במקומו לומר שבועות רק במשלם שבועי.

[ועי' עוד שיטת היש אומרים הראשונים בטור שם, ועוד שיטה הובאה בשבלי הלקט הלכות ספירת העומר סי' רלד בשם היראים בשם רבינו אפרים, וע"ע באו"ז הל' שביעית וחדש סי' שכט מה שהביא בשם רבינו אפרים וראבי"ה].

ובבה"ל ד"ה סופר הזכיר דברי הרי"צ גאות בשם ר"ה גאון ושבלי הלקט סי' רלד בשם הגאונים דבשכח למנות יום אחד סומך על מה שמונה שבועי במלאות השבוע, ולכאורה כ"ש דס"ל דעיקר צורת מנין שבועי מדינא הוא במלאות השבוע.

והביא שם גם תירוצם השני שמקיל טובא דאף ספירת הימים יכול להשלימה למחר משום שעיקר מצוות השבועות היא אחת לשבוע (כך נראה לבאר דעה זו) ומצוות ספירת הימים הם עם השבועות.

אבל הבה"ל משמע שדחה שיטה זו מהלכה (לחזור ולספור למחרת של אתמול) אף שהביא מי שחשש לזה לרווחא דמילתא, ומלבד זה נראה שעיקר שיטת הבה"ל להמעייין בדבריו הוא דלא כב' התירוצים הנ"ל, אלא כתירוץ שלישי דהטעם שמי ששכח יכול לחזור ולספור הוא משום דתמימות אינו לענין שיספור כל הספירה, ונפק"מ לענין מה שכתבתי במקו"א דהעיקר כדעה דאין מעכב הברכה מה ששכח אתמול (ולכן סמכי' על ספק ספקא להתיר לברך ואכמ"ל), דהוא משום דסמכי' על תירוץ השלישי הנ"ל שנקט הבה"ל שהוא דעת הפוסקים, ולא על תירוצי הגאונים הנזכרים.

ולפי המתבאר נמצא שמה שדחה הבה"ל ב' התירוצים של הגאונים מהלכה הוא גם יסוד גדול לדין דסבירא לן להלכה דלא כהבעל המאור וסייעתו בנד"ד דהרי תירוצי הגאונים הנזכרים סבירא להו כבעל המאור שעיקר מצוות ספירת השבועות היא אחת לכל שבוע בהשלמת השבוע.

מתי ספירת השבוע לדעת בעל המאור וסייעתו שהוא פעם אחת לכל שבוע

והיה מקום לטעון דלדעת הבעל המאור וסייעתו (היינו דעת היש אומרים הנ"ל שהביא הטור והבעל המאור והרי"צ גאות בשם רב האי גאון והרלב"ג והר"ן ושבבה"ל בשם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הגאונים) ה"ה אם ספר בכל שבוע ראשון לא עבד איסורא דספירת השבוע היא באותו השבוע כמו שספירת היום היא ביומו.

ומאידך יש מקום לטעון דעיקר ספירת השבועות היא כאשר סופר הימים היוצרים את השבועות ולא שספירת השבוע היא במשך הזמן (או בלילות) של אותו השבוע.

ובאמת מצינו דמצות ספירת הלילה היא מתחילת הלילה, ואילו מצות ספירת השבוע משמע שהוא בלילה האחרון של הלילה, דהיינו לספור מה שסיימו השבוע, דהרי כך הזכירו בדבריהם, ולא הזכירו שבלילה הראשון יאמר היום יום אחד ושבוע אחד.

וזה ג"כ צ"ב לשיטתם שסברו שהיא מצווה לספור השבוע כמו שיש מצווה לספור את היום למה נתחלק זה לתחילתו וזה לסופו.

ואולי הביאור בזה דביום אמרי' מקצת היום ככולו ולא אמרי' מקצת השבוע ככולו, ומ"מ הכל הוא אותו הענין לספור את השלמת הדבר, והשבוע נשלם בתחילת הלילה האחרונה של השבוע דלגבי הלילה עצמה חשיב כמו כל היום דמקצת היום ככולו.

ואם נימא הכי נמצא דלכו"ע א"א להשלים מיום אחד על חבירו מנין השבועי ובלילות של השלמת כל שבוע ושבוע פשיטא שזהו מצוות השבועי (מלבד הסוברים דאין מצוות ספירת שבועי בזמנינו כאמימר בגמ' שם ועי' בשעה"צ הנ"ל, ונידון זה אינו שייך לפלוגתת הראשונים לענין באלו ימים יש לספור השבועות).

ויעוי' להלן בדברי הא"ר שגם כך יוצא לכאורה מדבריו בחשבון הדברים דגם לשיטת הבעל המאור וסייעתו אי אפשר לספור השבוע בלילה קודמת ולפטור על ידי זה את הספירה של השבוע בליל השלמת השבוע.

בביאור שיטת הרמב"ם והרא"ש שספירת שבועות היא בכל לילה

ובאמת צ"ע מנין דספירת שבועי היא עם הימים דהרי בגמ' למדו ממה שנזכר שבעה שבועות תספור לך שיש מצוות ספירת שבועות, ומצוות ספירת הימים נזכרו לחוד, וכן ברלב"ג עה"ת בפרשת אמור (ויקרא כג) כתב דאין צריך למנות אלא בכל שבוע את אותו השבוע וז"ל כי מספר השבועות ראוי שיהיה בדרך המספר לא שימנה השבוע האחד ויחזור וימנהו ששה פעמים וזה מבואר בנפשו כי המספר לא יהיה בזה האופן ע"כ.

וצ"ל דהמחמירים ילפו להו מהדדי דמצוות ספירתן יחד דהיא מצווה אחת, וזה למדו גם ממשמעות הגמ' במנחות סו ע"א מצווה לממני יומא ומצווה לממני שבועי דהיינו יחד כשמונה העומר, וצ"ע מה היה ההכרח לזה.

והב"י שם הביא בשם הרא"ש (שו"ת סי' כד סק"ג) הזכיר המנהג למנות שבועות בכל לילה וכתב ולא שמענו אדם שערער בדבר אלא הרז"ה (כח ע"א) ומנהג אבותינו תורה היא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עכ"ל, ומשמע שתפס כן לעיקר הדין ולא רק מנהג חומרא וכמ"ש הטור דהעיקר כהמנהג.

ואולי עיקר כוונת הרא"ש שהמנהג הוא כשר ושאינן לשנות אבל לא שהוא כלול בעיקר החיוב וכעין דברי הר"ן שנקט דהעיקר כהבעל המאור בפירוש הפסוק אלא שברוב המקומות החמירו ודלא כבעל המאור ששלל המנהג לגמרי וצ"ע.

אולם ברמב"ם בסה"מ מצוה קסא מוכח שסבר דדינא דמונין שבועות בכל לילה הוא דאורייתא, ובמה שמונין שבועות בכל לילה מתבאר בזה שמצוה לספור שבועות הוא חלק ממצוות ספירת הימים, וז"ל ואל יטעך אמרם מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי ותחשוב שהם שתי מצוות וכו', והרא"י הברורה ע"ז היותנו מונים ג"כ בכל לילה שהם כך וכך שבועות כך וכך ימים ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרים ענינה אלא בליל השבועות (ר"ל בליל כל אחת מן השבועות), והיינו אומרים שתי ברכות על ספירת העומר ועל ספירת שבועי העומר ואין הדברים כן אלא המצוה היא ספירת העומר יומי ושבועי כמו שתקנו עכ"ל.

היוצא מזה דשיטת הרמב"ם דמצוות ספירת שבועות הוא צורה בספירת הימים למנות עמהם השבועות והוא לעיכובא מדאורייתא, וכך לכאורה גם שיטת הרא"ש והטור והשו"ע (וגם להסוברים שהוא דרבנן מ"מ הפוסקים כמ"ד בגמ' דגם האידנא יש לספור שבועי וס"ל דהאידנא ג"כ הוא דרבנן, א"כ ס"ל דכעין דאורייתא תקון, ועי' בפוסקים שהובאו בשעה"צ שם), ולכאורה היינו אומרים המשנ"ב וכמה אחרונים שהביא שם אזלי בשיטה זו מעיקר הדין [ועיקר שיטת הרמב"ם דהיינו והשנוע' מזה אמת הזכיר להדיא דדבריו נשע"ל שם], וכך המנהג מימות הראשונים הרמב"ם והרא"ש והר"ן.

ומ"מ כמו שנתבאר דהרבה ראשונים חולקים על זה ואפשר שזו הפשטות בסוגי'.

דעת השו"ע והמשנ"ב

במשנ"ב סי' תפט סק"ז הביא פלוגתא הרבה פוסקים אם מנה ימים בלא שבועות אם צריך לחזור ולספור כדין בשבועות או לא, ומבואר שם בשעה"צ שנקט דלהלכה מן הדין מחוייב לשוב ולספור, (ובלא ברכה דספק ברכות לקולא, וכן אם לא ספר יכול להמשיך לספור בברכה בלילות שאחר כך מטעם ספק ספקא ואכמ"ל).

ועיקר הנידון בדברי המשנ"ב והשעה"צ שם הוא על עצם מצוות ספירת שבועות בזמנינו אם הוא חיוב או לא, אבל המשנ"ב והשעה"צ לא נחית שם להדיא לנידון דנן האם מצוות ספירת שבועות מעיקר הדין שמעכב בדיעבד היא בכל לילה או בכל שבוע, ואמנם נזכר כבר בשו"ע שם ס"א לספור בכל לילה ספירת היום והשבוע, אבל לא נחית במשנ"ב שם אם הזכרת שבועות בכל לילה מעיקר הדין או לא.

ומ"מ מסתימת הדברים משמע דמאחר שפסק השו"ע שבכל לילה יש מצוה לספור שבוע

שביחא שאלות המצוות בהלכה

א"כ לא יצא מעיקר הדין אם לא ספר שבוע ולא רק בלילה שנשלם אז שבוע.

והשו"ע קאי לפי מה שהביא שם בב"י לשון הרא"ש דמשמע מיניה ג"כ שסבר כן מעיקר הדין וכמו שיתבאר.

ולהלן יתבאר דיש לדון בעוד משמעויות במשנ"ב אם סבר דדין ספירת השבועות עם הימים בכל יום ויום הוא חיוב מעיקר הדין.

בבירור דברי השעה"צ

והנה הכנה"ג בהגב"י הקשה דלהשיטות שספר ימים בלא שבועות לא יצא א"כ למה כששואלים אותו כמה היום לעומר צריך לומר אתמול היה כך וכך כמ"ש האבודרהם ובשו"ע ס"ד, ותירץ הא"ר סק"ד בתירוצו הראשון דמיירי בששה ימים הראשונים בשבוע הראשון שאז אין סופרים אלא ימים בלבד לכו"ע אבל בימים שאחר כך אח"כ בלאו הכי אם אמר היום כך וכך בלא שבועות לא יצא.

ולפי דבריו מבואר להדיא דדין ספירת השבועות בכל לילה הוא מעיקר הדין לעיכובא.

והא"ר הובא בשעה"צ עם עוד אחרונים כמקור הדעה שימים בלא שבועות לא יצא, ולכאורה מבואר דסובר כן לענין כל לילה וכפשטות דברי הרמב"ם דלעיל וכמו שכתבתי לעיל בריש המאמר בדעת המשנ"ב, ועיין להלן בסמוך בהמשך הבירור בדעת בעל המשנ"ב והשעה"צ.

ועוד תירץ הא"ר א"נ שהאבודרהם שכתב שיאמר אתמול היה כך וכך סובר כשי' בעל המאור וסייעתו הנ"ל שאין סופרים שבועות בכל יום, אלא רק בלילות השלמת השבועות, וא"כ גם בשאר הימים יצא בספירת הימים בלבד, מלבד ימי השלמות השבועות.

ולפום אורחא מבואר עוד מדברי הא"ר בתירוצו השני דגם לשי' הבעל המאור וסייעתו שיש לספור השבוע פעם אחת בכל שבוע מ"מ גם לעיכובא רק יום אחד ראוי לספירת שבועות דהיינו יום ההשלמה, דאל"כ גם ביום ח' כשאמר היום ח' ימים לעומר למה לא יוכל לחזור ולומר היום ב' שבועות בברכה כיון שעומד עכשיו בשבוע השני והרי אם נדמה שבועות לימים הספירה היא בתחילת השבוע עד סופו כמו שבימים הספירה היא בכל יום מתחילתו עד סופו או עכ"פ בלילו וק"ל, וזה כמו הצד שכתבתי כן לעיל.

והנה מאחר דהא"ר תירץ שיטה זו (היינו השיטה ששבועות הוא לעיכובא) לפי ב' השיטות בזמן ספירת השבועות (היינו גם לשיטת הרמב"ם וסייעתו שספירת השבועות הוא בכל יום וגם לשי' בעל המאור וסייעתו שספירת השבועות היא פעם אחת בכל שבוע), א"כ גם מה שפסק השעה"צ שיש לחזור וציין לדברי הא"ר אינו מוכרח שכלול בזה גם ההכרעה דלא כבעל המאור דהא"ר עצמו כתב דינו לב' הצדדים.

ומ"מ לכאורה העיקר דהמשנ"ב אזיל על דברי המחבר ורק תירץ (היינו רק בתירוצו השני)

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דברי האבודרהם כשיטה ודון מינה ואוקי באתרה דלהסוברים שספירת שבועות בכל יום ה"ה דמעכב בכל יום לפי שיטתנו שצריך לחזור ולספור השבועות או הימים עם השבועות כפשטות לשון רמב"ם שהמצוה לספור הימים עם שבועות (ומ"מ לדידן לברך אי אפשר דהוא ספק ברכות).

וצע"ק דהשעה"צ הזכיר כמה משמות הראשונים דלעיל הסוברים שאין מעכב ספירת השבועות בכל יום לעצם הנידון שלא יצא בלא שבועי כהרי"צ גאות והשבלי הלקט, למרות דלפי החשבון לכאורה יוצא דהשבועי שלהם הוא רק בליל השלמת כל שבוע, ויש ליישב בדוחק דלענין זה לא פסק כמותם מאחר דכבר הוכרע בשו"ע לא כן.

והשעה"צ בסק"א שהביא דברי המג"א ודן בדבריו היינו רק לבסס מה שכתב במשנ"ב שהמקילים מודים בספר שבועות ולא ימים לא יצא, אבל לעיקר דינא מחמיר יותר מהמג"א, דהרי בשעה"צ סק"ח הביא את המג"א עם המקילים בספר ימים בלא שבועות, ואילו בסק"ט נקט דאין הלכה כהמג"א להקל בזה.

(ובלאו הכי עיקר דברי הראבי"ה סוכבים על הי"א הראשונים של הטור בשם הראבי"ה, ואילו הבעל המאור וסייעתו הם הי"א השניים, עי' חוק יעקב סק"ח שציין לו המשנ"ב וכן פירש המחזה"ש כוונת המשנ"ב, וגם הא"ר סק"ד שציין לו המשנ"ב (בביאור דברי המג"א) כ"כ אליבא דנפשיה, והטעם שנקט המג"א כהיש אומרים הראשונים יתכן לומר דס"ל שהיא כעין הכרעה בין ג' הדעות דלשיטת הי"א השניים צריך לספור השבועות רק במשלם השבועות ולפי שיטת הרמב"ם והרא"ש צריך לספור השבועות בכל יום, ושיטת היש אומרים הראשונה היא מכרעת דסופר בכל יום השבוע עם הימים מהשבוע החדש, ומרויח שסופר בכל יום השבועות, וגם אינו מפסיד כ"כ במה שספר הימים הנשארים, ואפשר עוד שהטעם שנקט המג"א בדיעבד כדעה זו משום שסובר המג"א דבדיעבד גם הרמב"ם מודה שיצא באופן זה כיון שיש במשמע דבריו גם הימים הכללים).

וחשבתי לומר אבחנה בזה בדעת המשנ"ב למה לא נחית לנידון זה אם ספירת השבועות בכל יום הוא לעיכובא דהרי הרבה ראשונים כתבו כן ואפי' להרא"ש עדיין יש מקום לברר עוד בדעתו אם סובר שעבר איסור מעיקר הדין אם לא ספר בכל יום את השבוע באותו היום ובפרט שיש כאן ספק ספקא כיון דבלאו הכי יש סוברים דשבועות אינם נמנים כלל בזמן הזה כדעת אמימר במנחות שם כמבואר בפוסקים שהביא בשעה"צ שם, ונראה לומר בזה דלענייננו אין נפק"מ לדינא אם לא יצא מדינא או רק מספקא, כיון דבכל גווני צריך לתקן לחשוש לשיטות המחמירים בזה כיון שיש צד שאפי' מדאורייתא לא יצא ואפשר לתקן בקל בדיבור בעלמא ואילו בברכה הרי בודאי שאין מברך ובלילות האחרים יכול בכל גווני לברך מטעם ספק ספקא כמו שהביא המשנ"ב שם בסק"ז דבלאו הכי עיקר הדעה שאין מעכב ספירה דאתמול לברכה דלמחר כמ"ש הגרשז"א וכדמשמע אולי בבה"ל הנ"ל, ורק מספק חיישי' אבל לא כנגד ספק ספקא, הלכך יתכן דלכך לא נחית המשנ"ב לדעות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הראשונים הסוברים שאין חיוב ספירת השבועות בכל יום כיון שאין יוצא מזה שום נפק"מ.

השלמה לענין ספירת ימים בלי שבועות

בענין השאלה דהסופר ימים בלא שבועות אם יש בזה טעם לפוטור שלא לספור כל משום ס"ס ואם יש בזה ס"ס המתהפך, נראה דאמנם שייך בזה ס"ס המתהפך דספק אם מחוייב האידנא בשבועות ואפילו את"ל שמחוייב מ"מ שמא מחוייב רק בסוף כל שבוע לספור השבוע בליל השלמת השבוע, ואפי' ת"ל שבספירת העומר מחוייב מדאורייתא לספור בכל יום את השבוע של אותו היום, מ"מ שמא הלכה דהאידנא אינו חייב לספור שבועי אפי' מדרבנן, כך היה מקום לטעון.

אבל למעשה אין לומר דבלאו הכי יש לפוטרו מכח ספק ספקא דאפשר לתקנו בקל וגם אין עושין פלוגתא לס"ס כנגד מנהג.

ועוד יש להוסיף על מה שבפנים הדברים נזכר שהרא"ש מקיים המנהג לספור ימים בכל לילה, ונזכר בזה נידון אם סבר כן הרא"ש מעיקר הדין או ליישב המנהג, ויש לעורר בזה עוד דהרא"ש הזכיר בפנים דבריו שלא היה אדם שערער בזה מלבד בעל המאור, ויש לדקדק דהרי מצינו כמה ראשונים שסברו כן שספירת השבועות היא אחת לשבוע ולא בכל לילה, אלא יש לומר דמ"מ כולם לא ערערו על המנהג ולא סברו שיותר נכון שלא לעשות כהמנהג, משא"כ בעל המאור נקט שיפה לעשות דלא כהמנהג, ואם נימא הכי נמצא דגם הרא"ש אינו ברור שדיבר מצד החיוב דאורייתא אלא אפשר שדיבר מצד ההנהגה למעשה כהמנהג, וק"ל.

(שייך אחרי המילים "של השבוע בליל השלמת השבוע") בגוף מה שכתבתי דבא"ר משמע דלדעת הסוברים דספירת השבועות היא אחת לכל שבוע היינו ביום שמסתיים בו השבוע, ומיהו בדברי הגאונים שהובאו ברי"צ גאות ושכלי הלקט הנ"ל משמע כאידך צד דגם ספירת השבוע תוכל להיות במהלך השבוע, עיין בבה"ל הנ"ל שחידשו אף יותר מזה עי"ש.

עלי בצל שגדלו מעט בשבת או ביום טוב האם מותר לאוכלם או לחותכם ולהשתמש בבצל

הבצל

כולו מותר באכילה וגם אין בו משום עוקר דבר מגידולו, ומ"מ גם באופן שהעלים הם מוקצה יכול לחתוך בסוף הפרי סמוך לעלים והעלים נופלים מאליהם.

מקורות:

יעוי' באו"ח סי' שיח ס"ב ברמ"א ובמשנ"ב שם דפרי שממשיך לגדול בשבת אין מועיל בו הכנה כיון שממשיך לגדול בשבת, ואמנם שם איירי במחובר אבל מבואר במשנ"ב שם שהאיסור לאו משום מחובר אלא משום שממשיך לגדול, וכמבואר במשנ"ב שם דמצד המחובר הי' מועיל הכנה באופן המבואר שם לולא שממשיך לגדול.

(ולגוף הקושי' למה לא נאסר מצד פירות הנושרין, [עי' צנצנא ג'], יעוי' מש"כ בזה האחרונים התהלה לדוד שם סקי"ד וערה"ש שם סי"ד ושש"כ פ"ל הערה קעט בשם הגרשז"א).

וממילא מאחר שהאיסור אינו משום מחובר אלא משום שהוסיף בשבת א"כ לכאורה היה מקום לומר דה"ה באינו מחובר כלל כיון שהדבר נוצר בשבת.

ואמנם עיקר הנידון בסי' שיח שם הוא לגבי פרי שלא נתבשל לפני שבת אבל החילוק שם בין פרי שנתבשל לפני שם לא נתבשל משום שפרי שכבר נתבשל אינו גדל והולך בשבת כמבואר במשנ"ב שם אבל אם בדק ומצא שגדל בשבת יש מקום לומר דאין חילוק בין נתבשל ללא נתבשל.

ואע"ג דלחם שהתלחלח מחמת צינון האויר או שנפלו עליו מים והתפיח בשבת אינו נאסר מ"מ יש מקום לטעון דגידול הוא יצירת דבר חדש ולא התפחת דבר קיים.

אולם מאידך גיסא יש לומר דלעולם מה שאוסר את החלק שגדל בשבת הוא רק באופן שהוא גם במחובר, ואע"פ שנתבאר שהמחובר לבדו אינו אוסר לענין הנידון שם לולא שגדל בשבת, מ"מ עדיין יש לומר דמה שאוסר הוא רק בצירוף שניהם שגם הוא מחובר וגם גדל בשבת, ויתכן לומר בנוסח אחד דהגידול האוסר הוא רק גידול שיש בו תלישה או לומר דדוקא בדבר שנזרע יש בו איסור במה שהתפיח משום דדחינהו בידיים ואם נימא כן יישב גם החילוק בין זה לשאר דבר מאכל שהתפיח בשבת.

ויתכן להביא כמה ראיות לדין זה, הא' דלגבי חיטים שזרען בקרקע אי' בשו"ע סי' שי ס"ב דאינם מוקצה משום שמוקצה באוכלין שייך רק בדאיכא תרתי לריעותא דחינהו בידיים ולא חזו, ולפ"ז גם כאן יש לומר דהאיסור הוא רק בדחינהו בידיים ולא חזו, והיינו רק כשגם הם זרועים או מחוברים לקרקע וגם גדל בהם דבר חדש בשבת שלא היה ראוי

לאכילה קודם השבת.

וז"ל השו"ע שם, אין שום אוכל תלוש הראוי לאכילה מוקצה לשבת וכו', ואפי' חטים שזרעם בקרקע ועדיין לא השרישו וכו' מותר לטלטלן וכו', אבל גרוגרות וצמוקים שמניחים אותם במוקצה לייבשן אסורין בשבת משום מוקצה, שהן מסריחות קודם שיתייבשו, דכיון שיודע שיסריחו הסיח דעתו מהם, וכיון דאיכא תרתי דחינהו בידיים ולא חזו הוי מוקצה עכ"ל.

ועי"ש במשנ"ב סק"ו מה שציין לנידון אם החיטין היו מכוסין בעפר דשם יש איסור מצד דדמי לתלישה כיון שיבוא לתלוש גם לאחר השרשה, ועי' במשנ"ב סי' שיא סקכ"ז, ובפרישה סי' שי סק"ב כ' דדין זה רק מצד תלישה דרבנן ולא מצד איסור מוקצה, דאם יצאו על ידי הרוח שרי, ועי' יותר מזה דעת המג"א סקכ"ב דלא נאמר דין זה לגבי הל' שבת אפי' לענין תלישה ודבריו הם דלא כהכרעת המשנ"ב, ועי' בא"ר ובא"ז שם מה שכתב על דברי הפרישה.

(ולענין דעת המשנ"ב בסקכ"ז אפשר דלא הסכים לחידושו של הפרישה אף אם לא השרישו דהרי קאמר שגזרו משום השרישו ולענין השרישו בלא הוסיפו עי' לעיל בריש התשובה מה שצינתי לדין פירות הנושרין בדברי המשנ"ב בסי' שיח ובדברי האחרונים, ויתכן עוד לדייק ממש"כ "וההיא דלעיל תירץ המאירי דמיירי כשלא היו הזרעים עדיין מכוסין בעפר" ולא קאמר שאינם מכוסין בעפר, משמע דאם היו מכוסין ונתגלו אסור דלא כהפרישה, וכן מלשון המשנ"ב בסי' שי שם משמע דהם מוקצה עי"ש).

ומאידך גיסא יש לדחות דשם האוכל היה קיים בעולם בער"ש בין השמשות משא"כ כאן שלא היה קיים כאן אוכל זה בער"ש בין השמשות, אבל דחיה זו אינה מוכרחת דיש מקום לומר דכל מה שאינו בעולם שווה ללא חזו ואז אינו נאסר אלא רק בצירוף מה דדחינהו בידיים, והוא דין מיוחד באוכלין שלא גזרו בהם מוקצה בד"כ עי' בשו"ע סי' שי שם ועוד.

אבל יש להביא ראיה דתנן בכלאים פ"א מ"ט שהובאה בשבת נ ע"ב הטומן לפת וצונונות וכמ"ש בשו"ע או"ח סי' שיא ס"ח שאף אם הוסיף מחמת לחות הקרקע מותר להוציאן, ובפשטות הוא גם אם הוסיף בשבת מחמת לחות הקרקע.

וכן מפורש בלבוש סי' שיא בתירוצו השני וז"ל שאם נתכוין לזריעה והוסיף מעט מחמת ליחות הקרקע הוי כמו השרשה, אבל אם לא נתכוין לזריעה אף על פי שהוסיף מחמת ליחות הקרקע לית לן בה, שכן דרכו שהרי אנו רואים שומין ובצלים מתוספין אפילו בחלון עכ"ל.

אולם בא"ר שם כתב דמהראשונים בתוס' ור"ן ועוד מוכח דלא כתירוצו השני של הלבוש, וצל"ע על איזה חלק בתירוצן חולק אם להתיר בכל גוני או לאסור בכל גוני, וממה שהזכיר שם הא"ר שתפס כהתירוצן הראשון של הלבוש שחילק בין צנון לחיטה דבחיטה יש להתיר אפי' נתכוון לזריעה משמע שלא בא להחמיר יותר מתירוצו השני שם, וכן שוב מצאתי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

באליה זוטא שם שכתב דבתוס' ור"ן שם משמע לי דהוספה לא מעלה ולא מוריד עכ"ל, ומבואר להדיא שאין שום איסור בזה ושעיקר מה שבא לחלוק על הלבוש הוא לומר דהזריעה בצירוף ההוספה אוסר וזה אינו דאם יש כאן מה שאוסר הוא הזריעה ולא ההוספה.

היוצא מכ"ז דבניד"ד אין איסור מוקצה כלל.

ואפי' אם נימא דיש בזה איסור מוקצה לעצם הפרי אין בזה חשש כיון שיודע שהפרי עצמו מסתמא לא גדל בשבת שהרי כבר נגמר בישולו וכנ"ל בסי' שיח, ואמנם לטלטל החלק המוקצה על ידי הסכין אינו מוסכם [עי' משנ"ז סי' שם ס"ק קטו וסי' שיא סק"ו וחז"ל סי' מז סק"ד וסק"כ] אבל יכול לחתוך העלה על ידי שחותך פנימה קצת מהפרי והעלים נופלים מעליהם דהו"ל טלטול מן הצד של דבר האסור על די דבר המותר לצורך דבר המותר [עי' סי' שיא ס"ט].

ומצינו בכ"מ בפוסקים שרק חלק מדבר הוא מוקצה כגון במפה בבסיס דלחלק מהפוסקים רק חלק מהמפה נעשית בסיס לנרות [עי' פמ"ג סי' רעט ושע"ז שם סק"ד], ובכיס של בגד בסי' שי ס"ז, וה"ה כאן שיש רק תערובת מוקצה כדמוכח במשנ"ב בסי' שיח שם בסוף הסעי' דאף יש דעת הגר"א שהוא מותר מחמת שהתערובת מתבטלת, כמבואר שם, ועכ"פ לגבי הפרי עצמו באופן שרק העלים גדלו א"צ לבוא לביטול.

וכ"ש בניד"ד בשאלתכם דמיירי ביו"ט דלדעת התוס' (ביצה ח ע"א וכו' ע"ב ולא ע"ב) ופשטות פסק הרמ"א באו"ח ס"ס תקט הותר טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש של מאכל היתר.

ועוד יש נידון נוסף בזה דאם יודע שהעלים יונקים מהפרי וגדלים כל הזמן יש לדון מצד תולש מעציץ נקוב, אלא שבפשטות דינא דעציץ נקוב דרבנן הוא לכה"פ באופן שיש כאן צורת גדילה ודרך גדילה ולא בכל דבר שיש בו יניקה, וכן נראה להוכיח מדינא דשבת שם גבי הטומן לפת וצוננות וכמ"ש בשו"ע או"ח סי' שא ס"ח שאף אם הוסיף מחמת לחות הקרקע מותר להוציאו, וכמבואר גם בלבוש שם דבצלים המונחים וממשיכים לגדול אין איסור לאכול מהם בשבת.

וההיתר שם בלפת וצנן הטומן באדמה הוא גם לחתוך הצנן ולאכלו וכדמשמע גם בלבוש ומשמע שם שהוא גם אם גדל בשבת.

האם מותר להפוך ספר פתוח על פניו כדי לשמור את המקום ששם אוחז

אסור

להניח ספר פתוח הפוך על פניו (רמ"א יו"ד סי' רפב ס"ה ע"פ שנתבאר בבהגר"א ובשיורי ברכה בליון השו"ע שם, ועי' מקדש מעט סקכ"ז שביאר באופן אחר דמיירי בספר סגור ע"פ המהרי"ל שהובא בדרכ"מ שם, ומ"מ אינו מוכרח לגמרי במהרי"ל כדברי המקדש מעט, וגם דהמקדש מעט מודה בניד"ד שפתוח שהוא ג"כ אסור, שהרי ציין לסי' רעז וביאר זה לענין פתוח, רק דבסי' רעז מיירי בס"ת, ומ"מ יש לומר דעכ"פ בדעת הרמ"א מודה דגם בפתוח אסור אפי' בשאר כתבי הקודש כמו בס"ת, ויש מקום לומר דפתוח הוא טפי ביזיון מסגור, ועי' עוד בביאור הפלוגתא בגנזי הקודש פרק ב' הערה מ).

ובמקור המהרי"ל איתא (ליקוטים אות פ) כשהיה רואה ספר הפוך היה מהפכו ומנשקו, והרמ"א שם לא הזכיר ענין הנישוק כיון שאינו מדינא אלא הנהגה שנהג המהרי"ל ממידת חסידות.

המשמעות ברמ"א שם (דקאי על דברי השו"ע שהזכיר אפי' הלכות ואגדות) דמיירי לא רק בס"ת וכן מבואר להדיא בשיורי ברכה שם (ועי' שו"ת אבני ישפה ח"ג סי' צד סק"א ומש"כ שם בשם הגריש"א והובא בגנזי הקודש עמ' רצא, וקצ"ע בלשונו שבשאלתו פתח שם בענין ספר פתוח הפוך והמשיך וסיים דבריו בענין ספר סגור הפוך כמבואר מלשונו, וצריך בירור אם נימא שטענתו שם לענין סגור סבר ששייכת גם לענין פתוח).

המשמעות היא שגם לצורך אסור כיון שהוא בזיון לספר וכן נראה דבזה מיירי בשיורי ברכה שם לאסור בשם הגהות הר"ד קוריןדלי עי"ש שהחמיר בזה מאוד, אלא אם כן אי אפשר כגון להפכו לצורך מכונת צילום הובא בגנזי הקדש פ"ב הערה מג בשם הגרנ"ק להתיר ויש להוסיף דלצורך צילום לצורך לימוד אפשר הוא קל יותר כמו שהרחבתי בתשובה אחרת בדברי החפץ חיים באגרות מכתב פג, ומ"מ גם הח"ח לא התיר ביזיון בגוף הספר (הגרנ"ק הובא ביקרא דאורייתא עמ' מא, והרחבתי בזה בתשובה הנ"ל).

האם שלושים יום קודם חג השבועות צריך לעסוק בהלכות יום טוב

יערי'

בב"י ובמשנ"ב ובה"ל ושאר נו"כ ריש סי' תכט דלפי המבואר שם דבר זה תליא במחלוקת הפוסקים ויש כמה דעות בביאור ענין שואלין ודורשין קודם הפסח ויתכן דעיקר הדעה לדעת המשנ"ב היא דבעצרת אין פטור עי"ש, ועי"ש שהביא גם דעה שקודם שבועות הוא פחות ימים, ומאידך לפי כמה צדדים בסוגיא ג"כ יש לפטור עי"ש, וגם המנהג הרווח יותר הוא להקל בזה, ועי"ש בשעה"צ ובאחרונים, והמחמיר תע"ב, וכבר העירו הפוסקים דאפי' בפסח לא מצינו שכולם הקפידו בזה ויעוי' מה שכתבו האחרונים בזה.

פרי שנוצר על ידי הרכבת כלאים באיסור האם מותר לזרוע גרעיני פרי זה

**פירו
ת**

האילן אסורים רק בהרכבה של ב' מינים ולא בזריעת כלאים של ב' זרעי פירות אילן בקרקע זה עם זה, כמבואר ביו"ד ריש סי' רצה ואילך, ואעפ"כ פסק השו"ע שם בסוף הסי' שמותר ליקח ענף מהמורכב ולנטעו במקום אחר ומקורו מהירושלמי כמבואר בבהגר"א שם, וכ"ה ברמב"ם פ"א מהל' כלאים ה"ז.

והטעם מבואר באחרונים (עי' חזו"א כלאים סי' ב סק"ט ד"ה ומיהו, מעדני ארץ כלאים עמ' ריד) דאיסור כלאים הוא רק איסור יניקת ב' כוחות ממינים שונים אבל כעת יש כאן רק כח אחד שנוצר על ידי תערובת.

ולפ"ז כל שכן שמותר לזרוע גרעיני פרי שנוצר מכלאים וליצור ממנו אילן חדש.

ובאמת אפשר דהירושלמי והשו"ע לא הוצרכו אלא ללמד על אותו הענף המורכב אבל בזרעים היוצאים ממנו אפשר דלא הוה ס"ד לאסור לגמרי דבזה אין צד שנחשב כמקיים כלאים כיון שמעשה האיסור כלאים בזה כבר ודאי תם ונגמר.

ועי' גם בדרך אמונה על הרמב"ם שם דגם מזרע של ירק שנזרע כלאים וצמח ממנו מותר ליקח מן הצומח ולזרוע במקום אחר עכ"ל, וכ"ש בענייננו שעיקר דיני כלאי אילן לא נאמרו בדרך זריעה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השלמה לתשובה לענין זריעת גרעני פרי עץ כלאים

יש להוסיף דאמנם יש דעות דגם זריעת עץ כלאים אסורה בא"י (עי' בהרחבה בב"ח וש"ך סי' רצה סק"ב וחזו"א כלאים סי' ג סקי"א ודיני כלאים סקל"ב ושבט הלוי ח"ב סי' קסה על הרמב"ם בה"ו ושאר אחרונים שהובאו באליבא דהלכתא על שו"ע שם סי' רצה ס"ג) מ"מ לא חמירא זריעת פרי שגדל מכלאים יותר מענף שגדל מכלאים שלכו"ע זריעה קילא מהרכבה באילן עכ"פ בחו"ל ואפשר גם מן התורה.



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