



- שבוע 116 3
- 3 חזן אחד התפלל עד חזרת הש"ץ וחזן שני התפלל חזרת הש"ץ מי אומר קריש תתקבל
- בחזר בן שמונה עשרה עם מעט שיער בזקן וקורא פרשת זכור בישיבה האם יש להעמיד קורא אחר תחתיו
- 3 הרואה חכם קיטע מה יקדים ד"ץ האמת או ברוד שחלק
- 4 מי שאינו יכול להחזיק בציציתו בזמן קריאת שמע ביד שמאלו דוקא או כנגד הלך דוקא או ליתן על גבי
- 4 העינים האם יש ענין להחזיק מכל מקום
- מה דל"ר שמעון מקלקל בחבורה חייב האם הוא כל מה דשי"ך לאב מלאכה דמקלקל או רק לחובל בלבד
- 5 הערות על הפרק 116
- 6 האם בזמן בית המקדש השני היה מותר לשרוף שומר מתיוון שבא לתפוס יהודי לשמור
- 17 מי שהושלך לבית האסורים כדי להנצל משמור אם מברך ברכת קידוש השם המקדש שמו ברכים
- 19 ב' כתות עדים זוממין שהעידו כל כת על חצי מהמעשה והוזמו האם חייבין או שיטענו שהעדנו רק על חצי
- 20 מעשה שאינו מחייב מצד עצמו
- 22 אדם העומד לפני פשיטת רגל האם מותר לו ללוות סכום שיודע שלא יחזיר
- 23 ראובן שמע הברכה על הכוס קודם שהתפלל ערבית האם מותר לאכול
- פולי קפה האם חנוגע בהם קודם נשילת ידים של שחרית או שהיו תחת המיטה מקבלים טומאה
- 24 דברים המותרים בחול המועד לצורך רבים האם הוא דוקא לצורך רבים ישראל
- 25

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

- 26 האם מותר להשתמש במשחה בזמן
בחור ישיבה מחוץ לארץ שהשתרד עם משפחה מארץ ישראל ואינו עתיד לחזור לדור בחוצה לארץ האם
27 מחוייב כיום טוב שני

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

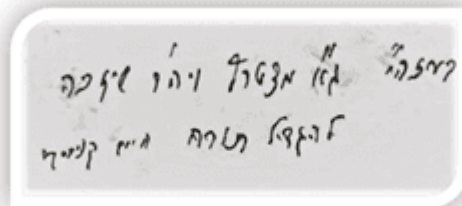
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בקו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז וצוקללה"ה
ויברלחט"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.



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 עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

חזן אחד התפלל עד חזרת הש"ץ וחזן שני התפלל חזרת הש"ץ מי אומר קדיש תתקבל

**מסת
בר**

שהשני אומר תתקבל (עכ"פ בסתמא כל היכא שלא סכמו אחרת) דהרי תתקבל קאי על השמונ"ע ותפילת הש"ץ היא מה שמתפלל לציבור דע"ז קאי תתקבל (והרחבתי בזה בתשו' אחרת מדברי הפוסקים [עי' לנוש או"ח סי' תקפ"א ומשנ"ז סי' רל"ד סק"ז ועוד] דתתקבל קאי על השמונ"ע [ראה משנ"ז ד"ה שליט ליצור שאמר קדיש מתקבל וכו'], ויש להוסיף דבפוסקים מבו' עוד דהג' פסיעות של קדיש תתקבל פוטרים את הש"ץ מג' פסיעות קודם לכן אע"ג דזה האחרון אינה ראייה ברורה לעניננו די"ל דמ"מ לא תליא בזה אבל האמת דקאי על התפילה וכו"ל), ולכן מי שאומר חזרה הש"ץ הוא אומר קדיש תתקבל.

ומסתבר שהעיקר בזה הוא החזרה הש"ץ אף אם הראשון התפלל בלחש במקומו של החזן כיון שאין לזה משמעות (אף דבערבית הוא אומר תתקבל כיון דבלאו הכי אין חזרה הש"ץ).

אבל מעיקר הדין מותר לומר תתקבל ע"י אחר שלא אמר חזרה הש"ץ, דמעיקר הדין אפי' ברכות ק"ש נחלקות בב' שליחי ציבור וכן ברכות שמונ"ע במקום הצורך.

בחור בן שמונה עשרה עם מעט שיער בזקן וקורא פרשת זכור בישיבה האם יש להעמיד קורא אחר תחתיו

יערי'

בבה"ל ר"ס לט שמכשיר בדיעבד באופן כזה אפי' בתפילין וכל שעה"ד כדיעבד דמי וכ"ש כבוד הבריות שהוא עדיף משעה"ד עי' ברכות יט ע"ב ולכן א"א להסיר הבחור ממעמדו עכ"פ באופן כזה ובפרט דלגבי פרשת זכור יש עוד כמה צירופים די"א שהוא דרבנן ובדרבנן סמכי' על חזקה דרבא (ויש להוסיף די"א שכל דבר שהוא פלוגתא אם הוא דאורייתא או דרבנן מחשבי' ליה כדרבנן לענין זה מכת ספק ספקא ואכמ"ל), ויש אומרים דמדאורייתא יוצא בשמו"ת ואין מעכב ס"ת, ויש אומרים דמדאורייתא א"צ קריאה בכל שנה, ולכן בצירוף כ"ז אין צריך להחמיר ואם ירצה להדר ולשמוע בעצמו מגדול גמור תע"ב ובלבד שלא ירגישו בו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דא"כ יהיה בזה כבוד הבריות ויצא שכרו בהפסדו, ויש לציין דנהוג שיש קריאות בעוד הברות, וממילא אם בנוסף לזה יש מי שקורא בהברה אחרת כנהוג באיזה מקומות והוא גדול בכה"ג בודאי שאין להחמיר לשמוע שוב מגדול גמור בהברה שלו אפי' בצנעא.

הרואה חנם קיטע מה יקדים דיינ האמת או ברוך שחלק

העי
רו

דאולי יש להקדים דיינ האמת מדין תדיר, והשבתי דלפונ"ר היה מקום לתלות נידון זה בנידון הגמ' בזבחים על תדיר שאינו קבוע מצד הדין והוא פלוגתת האחרונים איך לפסוק בזה דתליא בתירוצי הגמ' שם, אבל אפשר דכיון שכאן הטעם שנמנעים מברכת ברוך שחלק הוא מחמת הספק א"כ אפשר דכבר לא תליא בנידון הגמ' שם אבל י"ל דאה"נ אין חכמים האידנא בד"כ כמ"ש הפוסקים וממילא הו"ל אינו תדיר וכמו"כ י"ל דעצם הספק כבר משוי ליה אינו תדיר לפי הצד דתליא במציאות בפועל.

ויותר נראה דיש להקדים שבח רגיל דילפי' לה מדכתיב חסד ומשפט אשירה הרי שהקדים חסד למשפט ויש טעם בדבר דחסד הוא שבח הנראה לעינים ומשפט הוא שבח שאינו נראה לעינים וכה"ג תנן בברכות נד ע"א חייב להודות וכו' ומי נתלה במי, וכה"ג אמרי' על בקשה כעי"ז דיש להקדים שבח לבקשה בברכות לב ע"א ודמי להנ"ל לענין הקדמת שבח רגיל לשבח על פורענות.

מי שאינו יכול להחזיק בציציותיו בזמן קריאת שמע ביד שמאלו דוקא או כנגד הלב דוקא או ליתן על גבי העינים האם יש ענין להחזיק מכל מקום

בפוסקי
ם

הביאו מקור לזה מדברי המדרש שוחר טוב עה"פ כל עצמותי תאמרנה שהיה מחזיק הציצית, ושם לא נזכר כל פרטי המנהגים בזה, וע"כ בודאי שאין כל פרטי המנהג לעיכובא, וגם ממה שהשוו הראשונים והפוסקים לעוד עניני החזקת מצוות עי"ש חזי' שהעיקר הוא להחזיק, וגם מסברא כ"ה, ולכן פשוט שיש טעם גם אם מחזיק רק בימינו ושלא כנגד הקשרים ואינו מניח ע"ג עיניו וכו'.

וכנ"ל גם אם אי אפשר להחזיק בתחילת אמת ויציב (וה"ה בסוף אהבה רבה) אע"פ שהוא ע"פ קבלה מ"מ יחזיק בק"ש כיון דבפוסקים נזכר ק"ש, ונראה דמאחר שהעיקר הוא בפ' ציצית א"כ גם אם א"א להחזיק בכל אמירת ק"ש יחזיק בפרשת ציצית וכן שייך מעלה

מה דלר' שמעון מקלקל בחבורה חייב האם הוא בל מה דשייך לאב מלאכה דמקלקל או רק לחובל בלבד

תורף

מה ששאל השואל בזה הוא דאמרי' בגמ' מקלקל בחבורה לר"ש חייב דאל"כ לא משכחת במילה האופן האסור מה"ת דאצטריך רחמנא למשרי לה (עי' סנהדרין פד ע"ב ושבת קו ע"א), והנה ללישנא תנינא ברש"י להלן קז ע"א חובל משום צובע ולהרמב"ם הוא משום דש וא"כ יש לדון האם כל צובע ודש יהיה חייב במקלקל לפ"ז.

ויש להוסיף דגם אם נימא דגם ללישנא קמא ברש"י שחובל משום שוחט שייך צובע בחובל ורק דלהך לישנא ברש"י הוא רק משום צובע גם אם נימא הכי מ"מ לא מסתבר דללישנא קמא ברש"י שם מקלקל בצובע חייב דהרי ילפי' מקלקל ממילה והבו דלא לוסף עלה וכיון דמוקמת לחידוש דילפי' ממילה לענין שוחט תפסת מרובה לא תפסת לאוקמי לה גם לענין צובע, וגם דוחק להעמיד כל נידון זה בפלוגתת האמוראי לענין צובע בשוחט דאפושי פלוגתא לא מפשי', אבל עיקר הנידון לכל א' מהדעות האם כל האב מלאכה חייב לר"ש או לא.

ומצינו מחלוקת אחרונים בזה דבחת"ס משמע שנקט שדוקא בחובל מצינו דין זה שמקלקל חייב ואז לכאור' כל מלאכה שתהיה שרויה בחבלה יתחייב וכ"כ בקה"י שבת ס"ס מז לענין אחר דטעם מה שמקלקל בחובל חייב משום שחבלה היא דרך קלקול.

אבל באגלי טל דש סי' יז סקי"ז כתב דאה"נ להרמב"ם יהיה חייב בכל דישה במקלקל וי"ל דה"ה בצובע להך לישנא ברש"י (והי' מקום לומר דללישנא תנינא ברש"י ר"ל שחייב אף משום צובע ובאמת זה פשטות הדברים דעיקר צובע בחבלה נאמר בשוחט ששם לא בא הצובע במקום השוחט ועוד דע"כ הסובר שאין צובע בשוחט ס"ל דיש כאן עוד אב מלאכה אבל לשון רש"י קשה ודחוק לפ"ז).

הערות על הסדר 116

תוס'

ב"ק ב ע"א ד"ה דומיא, ואומר ר"ת דמדה היא בתורה וכו', יש לפרש דמתחילה סברו התוס' דהא דלחומרא מקשי' הוא סברא דספק דאורייתא לחומרא, וממילא מאחר שסתמה התורה יש להחמיר, משא"כ דספק ממונא לקולא, אבל ר"ת יסד וחדש דהא דלחומרא מקשי' אינו סברא אלא מידה היא ממידות שהתורה נדרשת בהן מגמרא או מדרשא, ולא שנא באיסורא או בממונא.

*

ב"ק ד ע"ב מתקיף לה רב זביד ואימא מבעה זה האש, ויל"ע דהא שפיר מוכיח מן המשנה דלא שייך לומר כן מכל צד, וא"כ מאי ס"ד דרב זביד, ואולי יש לומר דקושיית רב זביד הוא על מתני' גופיה לא נזכרה לשון דאיכא למטעי בה ולפרש דהיינו אש (אע"ג דאין מזה טעות לדינא מ"מ היה למתני' לדייק כי היכי דלא ליטעו בה), ומשני גמ' דבזה ליכא למטעי דמתני' מוכח דאין הכונה לזה.

*

ב"ק ג ע"ב אמאי קרי לה תולדה דרגל, ויל"ע דאולי קרי לה תולדה דרגל משום שהוא באמת מעשה רגיל שמזיקה בדרך הילוכה, וי"ל דאי לאו שיש בזה דיני רגל לא הוה קרי לה רגל לדמותו לרגל כי היכי דלא ליטעו בה, אבל אם קרי לה רגל ע"כ שיש בזה דיני רגל, ועי' להלן ברפ"ב לענין צרורות דשאר אבות, וי"ל דכ"ש אם נימא דדין צרורות שייך בשאר אבות למה נזכר לענין רגל (ואע"ג דגם בשן יש דיני רגל מ"מ מאחר שהזכירו על אב המסויים י"ל יותר שבאו לדמותו לזה).

*

ב"ק ד סע"א, הא אמר ליה ר' אבהו לתנא, ולא לקרנא, דקרנא עצמו היה בבבל ור' אבהו היה בא"י והתנא שנה משנתו של קרנא בא"י.

*

ב"ק ה ע"א, רחמנא קרייה מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם, תימה דזמם לעשות היינו ולא עשה, וכדדרשי' הרגו אין נהרגין, וכה"ג כתיב בעלמא לעשות ולא עשה וכדדרשי' בעלמא כה"ג בעוד מקומות לעשות ולא עשה, וי"ל דמדיוקא דקרא דכתיב זמם לעשות ש"מ דאם היו הורגין חשיב מעשה דידהו אע"ג דהוא דיבורא בלבד, וממילא גם כשלא עשו בפועל חמיר דיבורא דידהו כדיבור של מעשה, והטעם דהדיבור שלהם כבר נגמר קודם שנהרג וחשיב כבר מעשה, דמאי אית לך למימר דדיבורא לא חשיב מעשה הא גלי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

רחמנא שאם היו הורגין חשיב מעשה אע"ג דלא היה כאן אלא דיבור בלבד, השתא נמי דיבורא דידהו חשיב מעשה דמצד מעשה שלהם לא הי' כאן יותר מעשה אם היו הורגין, ועדיין צ"ע דשמא חשיב מעשה מצד יש שליח לדבר עבירה (עי' קידושין מג ע"א), ואולי זה דריש אחר דקי"ל אין שליח לדבר עבירה לכך שבקיה דדחיק ועדיין צ"ע.

*

בב"ק ה' ע"ב ולמאן דאמר אדרבה קרן עדיפא, ובהגהות הגר"א כתב הוא בדף הקודם, וכוונתו לדרב יהודה שם דקאמר לא ראי הקרן שכוונתו להזיק וכו', וצ"ע דלפ"ז יוצא דגם יש הנאה להיזיקו הוא טעם לפטור (דהרי זהו ה'לא ראי' הנגדי) והיכא שמענו צד כזה, ומיהו גם לולי דברי הגר"א הוא צריך ביאור בדברי הגמ' לעיל שם, ולעיל בתוס' דנו בזה.

*

ב"ק ו' ע"ב, ור"ע סבר בדמזיק שיימינן, להלן ז' ע"ב מבואר ממסקנת הגמ' דטעם מיטב הוא כדי שיוכל למכור הקרקע בקל, ויש להעיר דבקל יובן לפ"ז סברת ר"ע דבמזיק שיימינן דאמרי' ליה שיתן הטוב ביותר שיש בידו ליתן, אבל ר' ישמעאל סברתו צריכה ביאור דקאמר שאם אכל מזיבורית דניזק ישלם שויו מפירות שהם כעידית דניזק, דממ"נ אם הוא כדי שיוכל למכור בקל צריך לשלם לו העידית ביותר שיכול המזיק ליתן ואם לית ליה טעם זה א"כ למה לא ישלם לו כמות שאכל, ומוכח מסוגי' דגם רי"ש לא מיירי רק בדאכל עידית דמעיקרא מקשה ורי"ש אכל כחושה משלם שמנה ועד כאן לא מתמה אלא לפי מה דסבר מעיקרא שמשלם יותר משווי מה שאכל אבל למסקנא אה"נ דאכל כחושה משלם שמנה אחר שנתברר שאינו מעלה בדמי תשלומין יותר משווי של מה שאכל.

*

ב"ק יא ע"א כי קא טרח בדנפשיה טרח, יל"ע למה לא תירצו נפק"מ כששניהם אין רוצים, ומיהו להסיר מחומר התמיה י"ל דכ"ז כלול ג"כ בתי' הגמ' ועדיפא מיניה מתרץ.

*

ב"ק לח ע"א א"כ מצינו חוטא נשכר, אע"ג דהמצוות הם זכות כדתנן רצה הקב"ה לזכות וכו' מ"מ כשאין מקיימין אותן בלאו הכי א"כ הזכות היא להפטר כדי שלא ייענשו.

*

ב"ק לח ע"א, אלא כמי שאינו מצווה ועושה, וק' לפי' התוס' בקידושין לא ע"א דהמצווה ועושה דואג ומצטער מחמת הציווי ולכך נוטל שכר יותר א"כ הן מצווין, ובפשוטו הי' מקום לתרץ דאמנם מן הדין היו צריכין ליטול שכר כמצווין ועושים אבל מידה כנגד מידה מאחר שנהגו בעצמן כמי שאין מצווין לא יטלו שכר זה, או יש מקום לומר דסברת התוס' לא שייכא כאן דהרי כיון שלא קיימום עד עכשיו א"כ אינם בכלל דואג ומצטער דהרי מצד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ההרגשה אינם דואגים ומצטערים כלל דאל"כ למה לא קיימו עד עכשיו.

*

ב"ק לו ע"א בריש פרק ד', מתני' מני וכו' עד סוף הסוגיא רישא ר' ישמעאל וסיפא ר"ע, ותימה דהרי ב' תנאי נינהו ומה בכך שתנא אחד יסבור כר' ישמעאל וא' כר"ע כמו שהוא בדוכתי טובא, ואפשר דעיקר מה דקשיא ליה דלעיל לג ע"א אמרי' מתני' ר"ע וא"כ השתא הו"ל סתם ואח"כ מחלוקת ולא מסתבר ליה דא"כ אין הלכה כסתם (עי' יבמות לה) והרי ר"ע סתימתאה (מגילה ב ע"א) דסתם מתני' כוותיה (סנהדרין פו ע"א) והשתא נמצא דכוונת המתני' לפסוק דלא כר"ע וגם קי"ל דהלכה כר"ע (עירובין מו), או יתכן לומר דקים ליה מברייטות אחריני דהנך תנאי דמתני' דהכא ביארו שיטתייהו דר' ישמעאל ור"ע לחוד, א"נ לא מסתבר ליה לגמ' דבמתני' יביאו שיטת רי"ש ור"ע בשם תלמידיהם אע"ג דלפעמים כן הוא.

*

ב"ק לט ע"א משום דקשיא דר"י אדר"י משוית ליה לריב"ח טועה, פי' לפי סברתך שאין לחלק בין גבייה דהכא לגביית יתומים דעלמא א"כ מימרא זו דגובים מן היתומים טעותא היא, אבל למסקנא יש לחלק וממילא אי"ז טעות אבל גם א"צ לאפוכי שיטתי כיון דשייך לחלק בין הא דהכא להיא דאין נזקקין וכו'.

*

ב"ק לח סע"ב ה"נ נקנוס וכו', פירוש ענין הקנס בנזיקין הוא כדי שלא ירצו בני אדם להיות כמותם כדי שלא ייקנסו ג"כ כמותם וממילא מקשה דעל דרך זה שייך לקנוס גם בתשלומין דההוא ואלו נערו וכו'.

*

ב"ק מב ע"ב תניא כוותיה דרבא וכו', ומ"מ הברייטא אינה ממש כדברי רבא, דהברייטא באה ליישב הקושי' למה היה ס"ד להחמיר בעבד טפי מבן חורין ורבא בא ליישב הקושיא דאינו משתלם אלא מגופו, אבל אה"נ קושיית הברייטא מיישב גם הקושיא שבא רבא ליישבה, ואפשר דמטעם זה לא אמר רבא להדיא דבריו בשם הברייטא אע"ג דאמר ממש תיבות הברייטא ומסתמא שמיע ליה הברייטא והטעם דלא אמר להדיא שהוא בברייטא כיון דהברייטא עצמה באה ליישב מידי אחרינא, ומ"מ אשכחן כה"ג בעוד מקומות בש"ס דמשמע שהאמוראים אמרו ממש בסגנון הברייטא ולא הזכירו בשם הברייטא להדיא.

*

ב"ק מו ע"א אלא היינו טעמא דר"א וכו', לכאורה מה שנשתנה מקושיית הגמ' לתירוצה דעד התירוקן ס"ד שהשמירה צריכה להיות רק מפני הרבים ועכשיו נתבאר שהשמירה צריך

שביחא שאלות המצויות בהלכה

להיות גם מפני בני ביתו, ולפ"ז הי' מתורץ קושיית התוס', דבכיסוי בור לא שייכא חששא זו כיון שהיא שמירה גם לבני ביתו, אולם התוס' לא ניח"ל בזה, דהך ברייתא דר' נתן אייתי ליה לעיל טו ע"ב לענין היזק הרבים עי"ש (אע"ג דאינו מוכרח שאינו מזיק גם היחיד), וגם דקשירת השור בשלשלת ברזל לכאור' הוא שמירה גם מפני בני ביתו.

*

ב"ק מז ע"ב באפרזתא, י"ל דה"ק דמאחר דאיכא לאוקמי באפרזתא א"כ שוב אין מקום לדייק דלא מיירי בפירות, דלא הוה ליה למיסתם לשון דשייך להעמיד בפירות, א"נ ר"ל דמסתמא מיירי בכל מין סם המות וגם באפרזתא וממילא ודאי א"א לדייק דלא מיירי בפירות דאפרזתא פירות ניהו.

*

ב"ק מה ע"א דא"כ לפלוג גבי חמץ בפסח, צע"ק דודאי יש טעם למה נחלקו לענין שור הנסקל דהרי בעי למתני כולהו דינים יחד, ור' יעקב שמעיה לת"ק ופליג עליה לענין מה דאיירי ת"ק, ומ"מ להסיר מחומר הקושיא יש לציין לדברי התוס' ד"ה דאם דדייק ממה דהו"ל לחלוק בדבר דלא נטעי בזה לומר במידי אחרינא.

*

ב"ק נ ע"א שפתח בו הכתוב לתשלומין, לכאור' ל"צ לומר שפתח וסגי דקאמר שדיבר בו הכתוב לתשלומין וכ"ה ברש"י בסוף ד"ה לתשלומין, ואם אין כאן ט"ס צ"ל דאידי דאמר להלן בדעת ר' ישמעאל "שפתח" אמר ג"כ בדעת ר"ע "שפתח".

*

ב"ק נו ע"א אלא בכותל רעוע, ה"ה בכותל הפקר אלא דבכתל רעוע מילתא אגב אורחא קמ"ל שאין חיוב אע"ג דיש צד טענה שלא רצה לסותרו אלא לתקנו ובאמת כשיש טענה כזו צ"ב הדין (וע"ע בתוס' נה סע"ב), אבל עכ"פ דאין יכול הניזק לטעון שהיה רוצה להשתמש כצורתו. ומ"מ בכותל הפקר יש ג"כ רבותא דס"ד דלאו כל כמיניה דבעל בהמה לתפוס שימושי הכותל, קמ"ל שאין לסותרו וצ"ע לדינא, אבל בכותל דמזיק אמרי' לעיל אית לך רשותא לאפוקי א"כ גם למסתר. וה"ה דהו"מ ליישב שהפטור אינו על הכותל כדמשני בכמה דוכתא בכה"ג, אלא דעדיפא ליה לשנויי שינויי דלא דחיקא אבל יש ספרים שגרסו כן כמ"ש התוס', וכל הנידון דלעיל הוא רק להרמב"ם דבכותל בריא החיוב גם כלפי הבהמה אבל לרש"י כאן בלאו הכי אין זה נוגע.

*

ב"ק נו ע"א, אלא דמטיא ברוח שאינה מצויה, אין הכונה שהיתה באה בלא כפיפתו ברוח שאינה מצויה אלא שע"י כפיפתו עכשיו באה ברוח שא"מ כדמוכח בהמשך הסוגי'.

*

ב"ק נו ע"א מי יימר דהוה מודה וכו', וצ"ע דהא חשיד אממונא לא חשיד אשבועתא (עי' ב"מ ה ע"ב), וי"ל דהא גופא קמ"ל, א"נ ס"ד שהיה יכול לטעון שכך סבר שיש לחשוך גם אשבועתא וטוען שלא נתכוון להזיק במה שלא העיד קמ"ל דמ"מ חיובא רמיא עליה להעיד וגם אפשר דדיני שמים לא תליא בדעתו להזיק וצ"ע.

*

ב"ק נז ע"ב בתוס' ד"ה ואי, הביאו הא דהשואל דיתיישב שם אם מעמידין כר"מ, וצ"ע ק דכוותה יש גם במסכתין גופא לעיל מה ע"ב, ומיהו לא קשיא כולי האי די"ל דהא בלא"ה קי"ל כולי נזיקין נמי חדא מסכתא היא.

*

ב"ק נט ע"א ומאן תנא דחייש לכחש גופנא וכו', ולהלן מייתי עוד תנאי דמיירי לענין דמי ולדות, ולא הביא דרשב"ג דלעיל דאמר א"כ משהאשה יולדת משבחת, דאמנא רשב"ג קא"ל כקושי' אדרבנן ולא נקט דיש לשום כן בפועל ועוד דשם הוא נידון אחר דאי"ז הפסד צדדי והוצאה כמו כאן אלא עצם השומא דמעיקרא ודהשתא נפגמה כיון שמשולדת משבחת וק"ל.

*

ב"ק נט ע"ב ופסק הלכתא כר"ש ופרש"י לימד לתלמידים וכו', והיינו דהוקשה לו מה הוא לשון זו ופסק הלכתא כר"מ, דלמה לא קאמר אלא אמר רב הלכה כר"מ, ולולי דבריו הק' הו"א דאידי דקאמר דין דינא כר"מ קאמר פסק הלכתא כר"מ כלומר דלענין זה לא דין דינא בפועל אלא רק פסק הלכתא דאמר הלכה כר"ש ומה דנקט דין דינא משום מעשה רב דעדיפא לאשמעי' שכך דין בשעת מעשה.

*

ב"ק סא ע"א אמר כך מקובלני וכו', מתוך הדברים מבואר דמה דמקשי בשלמא וכו' כבר ידע התירוצ' אלא דדרך הגמ' לומר בדרך שו"ת כמ"ש רש"י ביומא יג ע"א ולא שביק לתרצן לאסוקי למילתיה עד דמקשי ליה כמ"ש רש"י ותוס' בכ"מ.

*

ב"ק ס ע"ב, וה"מ דלית בהו נקבה, ומכאן יש ללמוד לשאר סימנים שנתנו חכמים שאם אפשר לתלות בטעם טבעי אין בזה משום סימן כגון הא דטועה בתפילתו סימן רע לו ויש טעם טבעי למה טעה ומיהו כאן בענין הא דנקה יהיה תליא בנידון אם הוא סימנא בלבד או שהכלבים עצמם שמחים מצד שהם עצמם שרואים אליהו בא ואינו סימן רוחני בלבד.

*

בתוס' כתבו דסתם ר' ישמעאל הוא ר"י כהן גדול, ויל"ע דר"י כה"ג היה כה"ג ממש כמבואר בפ"ק דברכות ז ע"א, והרי כה"ג לא הוציאו שנתם כמ"ש ביומא ט, וא"כ המלך הרגו תוך שנתו (אע"ג שהיה מחמת מכירת יוסף כמ"ש חז"ל בהיכלות ובזוהר חדש איכה ולא מחמת חטאו מ"מ ביומא שם אמרו על דרך הרוב אבל הי' תוך שנה שנתמנה דאל"כ יסתור החשבון), והרי ר' ישמעאל היה מלמד בזמן שהיה מלמד ר' עקיבא כדמוכח בעובדא דר"מ בעירובין י"ג, ור"ע תלמיד תלמידו של ריב"ז כדאמרי' בסוטה וריב"ז היה מלמד אחר החורבן כדאמרי' בר"ה ור"ע היה א"כ מלמד אחר החורבן, א"כ לכאן נמצא דב' ר' ישמעאל נינהו וצ"ע.

*

ברכות מה ע"ב, שנים שאכלו כאחת א' יוצא בברכת חבירו והוינן בה מאי קמ"ל תנינא שמע ולא ענה יצא, האי ענה אין הכוונה לענית אמן, דזה לא נתבאר בדברי ר' יוחנן אם השני ענה אמן או לא, (אע"ג שהי' שייך לומר דבברייתא מיירי בין ענה ובין לא ענה ובכלל מאתים מנה ר"ל דממילא שמעי' למה שאמר ר' יוחנן שאחד יוצא בברכת חבירו), ואפי' אם נימא דיש איזה דיוק בדברי ר' יוחנן דמיירי שלא ענה אמן הוא דחוק מאוד דהרי עיקר חידוש דר"י הוא שיוצא אחד בברכת חבירו וא"צ דוקא שלשה ואילו חידוש שא"צ לענות אמן הי' שייך להשמיע בג' ג"כ, (אף דבדוחק לולי שאר הקו' היה שייך לומר דיש בדבריו ב' חידושים), והנה קי"ל שומע כעונה וגם שם אין הכונה שומע כעונה אמן אלא כעונה הברכה א"כ גם כאן שמע ולא ענה הכונה ששמע ולא אמר את הברכה, וכן מבואר ברש"י סוכה לח ע"ב שהבין ג"כ ולא ענה לענין ענית הדבר ולא לענין עניית אמן, עי' היטב בלשונו, ודלא כאחד ממפרשי הגמ' של זמנינו שפירש ולא ענה לענין עניית אמן.

*

תוס' ב"ב מג ע"ב ד"ה וכיון, כגון דאסהיד שמעון דשל אבותיו דלוי הוה, אבותיו לאו דוקא דה"ה של לוי עצמו (דבאים לפרש דברי רבא דמיירי במעיד ללוי עצמו) והוא לשון קצרה לומר שהיה של לוי בכח ולא בפועל כלומר שהיתה מתחילה של לוי ועכשיו לא, והואיל ונקט רבא להעיד ללוי נקטו לאבותיו של לוי כדי לפרש הענין יותר שבא שמעון להעיד רק הדמעיקרא ולא הדהשתא, והלשון אבותיו היא לשון מושאלת מהרבה סוגיות.

*

גיטין סז ע"א אמרו לסופר ויכתוב ואתם חתומו, ונשאלתי באופן ההפוך אמר לסופר שיכתוב ויאמר לפלוני ולפלוני שיחתומו ומקופיא נראה דמב' טעמים לא מהני, חדא דהצד שיש כאן נאמנות בנידון הגמ' להסוברים כן הוא מכח ב' עדים שלא ישקרו ועוד מצד שיש בידם מעשה דמעשה לא עבדי בשקר, ואילו כתיבת הגט בלא חתימה הוא דיבורא ולא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מעשה כדמוכח בתוס' כאן שמעשה שאינו מחיל חשיב דיבורא ולא מעשה עי"ש.

*

במרדכי ב"ב פרק ח"ה הביא דברי האביאסף הוא הראבי"ה ואפרש דבריו דכל עוד שאין עד שמעיד שראובן חטף הנסכא הרי שאנו מאמינים רק לדבריו והו"ל כעין הפה שאסר דאמר אין חטפי ידי חטפי אבל כשאנו מאמינים מכח העד שוב הו"ל עדות שהאדם גזלן כיון שהעד מעיד שראובן חטף משמעון דבר שהיה בחזקת שמעון וממילא כשמקיים ראובן דברי העד ואומר אין חטפי מודה שהוא גזלנא ואין משים עצמו רשע ומה דאמר וידי חטפי לאו כל כמיניה.

*

משנ"ב סי' תלב סק"ג דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ואם לא ימצא אין בכך כלום, ובשעה"צ סק"י ציין לזה להגר"ז סק"י ושכן משמע בבהגר"א סק"ט, ויל"ע דלכאורה יש חילוק בין הגר"ז לבין הגר"א דלהגר"ז לכאורה הענין הוא שהמצוה היא על הבדיקה ולא על מציאת החמץ דתכלית וצורת חיוב בדיקה שהטילו עליו חכמים הוא כדי שלא יעבור איסור ביטול תשבתו ואיסור בל יראה וכשבדק שאין חמץ בביתו סגי לזה, אבל להגר"א הבדיקה היא תוספת ופרט לחיוב תשבתו (מדאורייתא קודם הביטול ומדרבנן עם הביטול), והיינו שחכמים אמרו לו שיבדוק ויבער, ולכך מברכין על ביעור חמץ, וזה ממה דמדמה לה הגר"א לברכת המפיל שאינו עובר איסור אם לא נרדם אף דהברכה היא ברכה על השינה מ"מ הו"ל כעין אנוס דצורת הברכה היא על מה שהולך לישן ולא הטילו עליו חכמים לחייב עצמו להרדם כיון שאינו בידו להרדם ולאו בדידיה תליא מילתא, וא"כ גם כאן המצוה היא למצוא ולבער החמץ אלא דלאו בדידיה תליא מילתא למצוא חמץ אם אין שם חמץ, ומ"מ אם כוונת המשנ"ב דהגר"א סובר כהגר"ז ממש יש ליישב דהמשנ"ב למד דגם המפיל לדעת הגר"א היא ברכה על ההליכה לשינה ולא על השינה עצמה ובזה דמיה לדברי הגר"ז.

*

בשעה"צ ס"ס תלב מבואר דבמקום שבדקו כל הבית קודם ליל י"ד יש אומרים דהנחת הפתיתין היא מעיקר הדין כדי שיוכל לברך, ועי' להלן סי' תלג במשנ"ב ס"ק א דמעיקר הדין אין חיוב בדיקה בליל י"ד אם כבר בדק בליל י"ג ועי' עוד סק"ו, ובניד"ד בשעה"צ ס"ס תלב מסתמא מיירי גם כשבדק ביום מ"מ לענין ברכה חיישי' להדעות דגם ביום חשיב בדיקה כמ"ש להלן במשנ"ב ריש סי' תלג, ומ"מ הפתיתים מועילין לזה, ועי' עוד בפנים המשנ"ב ס"ס תלב בדעות אם בעינן לפתיתים במקרה רגיל או לא, וצל"ע בהגדרת המחייב ברכה בפתיתין דהנה אשכחן ב' מחייבים לברכה, האחד הוא הבדיקה והשני הוא הביעור בפועל כמ"ש המשנ"ב סי' תלב סק"ד דעת הט"ז וכמה אחרונים וגם זה אינו מוסכם לכו"ע כמבואר שם, וממילא צריך ביאור דאם מניח פתיתין ונוטל משם ומצניען מה מועיל דבר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

זה לענין ברכה, ואפי' לפי הנהוג שהבדוק עצמו אינו יודע היכן הפתיתין מ"מ בני הבית יודעין וגם רגיל להיות מונח במקום מוצנע ואפי' תימא דעל הצנעת חמץ לחוד יוכל לברך כדתנן ומה שמשיר יניחנו בצנעא הוא חידוש גדול, ועוד דהא סו"ס הרי הוא מוצנע כבר קודם לכן, ולבער הפתיתים לאלתר לא אמרו אלא למחר בשריפת החמץ, ומשמע לפי המנהג בזמנינו דכיון שהבודק עצמו אינו יודע אף שיאמרו לו אם לא ימצא מ"מ כיון שטורח ומבקש למצוא חשיב כבודק החמץ, וצריך ביאור בדין זה.

*

שו"ע סי' תלג ס"ב ולא של חלב והטעם שמא ינטוף, ויל"ע דהרי גם שעה נוטפת ואפי' השעה הטבעית הנקראת דונג, ואם נימא שלא נשתנו הדברים בזה (וצריך לברר המציאות) א"כ לכאורה שמעי' דנטיפה כל דהוא כנטיפת השעה (עכ"פ הדונג הטבעי) אינו פסול לענין זה אפי' לא לכתחילה כיון שיכול להשמר מנטיפתו ובודק כדן (וגם בחלב גופא צל"ע אם מיירי גם אחר שהוקשה וקרש לגמרי או רק בסמך קצת ואולי האש ממיסו בכל גווי יותר מנרות שעה וצל"ב המציאות בזה).

*

או"ח סי' תלג משנ"ב סקכ"ג, ובאשר שטירחא מרובה היא נראה שיש להקל על ידי שימכור לנכרי אותו המקום ג"כ עם החמץ שיש שם, המשנ"ב מיירי בבידום שתחת הרעפים, ומשמע דלולי שיש כאן טירחא גדולה אין לסמוך לכתחילה על המכירה להיפטר מן הבדיקה (וכ"כ עוד אחרונים דלכתחילה אין לסמוך על המכירה הנהוגה ואכה"מ), ויל"ע למה בבית גדול מאוד לא הביא המשנ"ב היתר זה למכור לגוי, וכי תימא משום שאם ימכור ביתו לגוי יבטל מצוות בדיקה לגמרי מ"מ למה לא ימכור חלק מביתו לגוי, ושמא אורחא דמילתא שרוצה להשתמש בכל ביתו בפסח, ואין ראייה שאם ירצה שלא להשתמש אין להסתמך על היתר זה, אבל לא משמע שבבידום צירף המשנ"ב עוד צירוף שאינו תשמיש גמור, דמשמע דמיירי המשנ"ב בכל בידום שמשמש בו גם באמצע הסעודה ממש ורק משום טירחא היקל בזה לפוטרו מבדיקה ע"י מכירת המקום לגוי.

*

ברמ"א או"ח ס"ס תלב סי"א דגם כיסי הבגדים צריכין בדיקה מחמץ, ובמשנ"ב שם כתב דאפי' אומר ברי לי שאין שם חמץ מחוייב בדיקה דמילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה, ומ"מ בכיסי בגדים מכובסים באופן שהחמץ שבהם נפסל מאכילה לגמרי א"כ א"צ בדיקה (אא"כ נימא דיש חובת ביעור גם לחמץ כזה לשי' החו"ד ביו"ד ריש סי' קג ואכה"מ והארכתי במקו"א), וה"ה מה שלא נתכבס עכשיו אלא נתכבס ומקופל באופן שברור שלא השתמשו בו לאחר הכביסה עכ"פ באדם שיודע שאינו מקפל בגדיו לאחר השימוש אלא מכבסן אפשר דבזה מודה המשנ"ב דלא אמרי' מילתא דלא רמיא וכו'.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

או"ח סי' תלג ס"ז ושבין יהודי לגוי א"צ בדיקה כלל שמא יאמר כשפים הוא עושה לי, ויל"ע דלכאורה במקום שאין הגויים חוששין לכשפים א"כ יתחייב בבדיקה ועכ"פ במקום שהוא ברור שלא יחשוש הגוי לכשפים, וצל"ע.

*

סי' תלג לענין חור שבין יהודי לגוי, במשנ"ב סקל"א וכתבו האחרונים דגם בודאי חמץ אינו צריך בדיקה בלילה אלא ביום לאור היום, ויל"ע דאחר שיוציא את הודאי חמץ לאור היום א"כ הנשאר הוא רק ספק חמץ, א"כ מאי ס"ד שיתחייב בבדיקה לאור הנר מכח ודאי חמץ, וי"ל דס"ד שכיון שיש כאן ודאי חמץ בא לידי חיוב ביעור וכיון שבא לידי חיוב ביעור בא לידי חיוב בדיקה (דהרי בספק חמץ א"צ בדיקה כלל בכה"ג) א"כ ס"ד שאינו יכול להפטר עכשיו בלא נר קמ"ל, א"נ י"ל דמה שבאו להשמיע שצריך בדיקה לאור היום.

*

שו"ע או"ח סי' תלג ס"ח שמא אחר שישלים בדיקתו וכו' יחפש אחר מחט וכו', ומה שנקטו דוקא מחט משום שעומד ומחפש בכל החורין והסדקין א"כ אם נאבד לו דבר גדול בודאי כבר מצא תוך בדיקת החמץ, משא"כ מחט אינו מוצא בתוך כדי בדיקת החמץ וחיישי' שמא אחר בדיקת החמץ יחפש אחר המחט, ולכאורה זה מתפרש היטב להסוברים שאין חיובי בדיקה בפחות מכזית, ולדעתם צע"ק דלכאורה כל מקום שנזכר חורין וסדקין אין הכוונה למקום שיודע שאי אפשר לכזית להכנס לשם, ואכה"מ, ועי' משנ"ב סי' תלג סקמ"ו והמנהג ליטול נוצות ולכבד היטב במקום החו"ס וכו'.

אולם שוב ביאור זה צ"ע דהרי דינא דנשאבדה לו מחט נזכר מתחילה בגמ' בס"ד לענין שיחפש המחט תוך כדי חיפוש החמץ, והיה מקום ליישב דאורחא דמילתא דמחט בעי עיון טפי בפני עצמו אבל אינו מיישב כ"כ דסו"ס לפי הס"ד דמיירי שמחפש חמץ ועוד דבר אחר שנאבד לו א"כ לא הוצרך לומר דוקא מחט דבעי עיון טפי, אבל אם נימא דכוונת המתירן מתחילתו הי' ג"כ למ"ש במסקנת הגמ' דמיירי במחפש המחט לאחר הבדיקת חמץ א"כ ניחא.

*

או"ח סי' תלג ס"ט שורה על פני רוחב המרתף, והיינו כשהשורה לצד הרוחב היא הרואה את הפתח וה"ה כשהשורה שלצד האורך היא הרואה את הפתח אזי יהיה בה חיוב הבדיקה, וי"ל דלרבותא נקט ברוחב משום דאיתי לאשמעי' דגם במרתף ארוך הרבה וצר אפ"ה סגי בב' שורות לרוחב, א"נ דרוחב המרתף ר"ל מעבר לעבר ויש במשמעו גם לאורך. ואם יש ב' פתחים ונכנסין בשניהם לכאורה יהיה חיוב הבדיקה ד' שורות דהיינו ב' שורות כנגד כל פתח לפי המתבאר כאן.

ויש להסתפק היכא דעבד הפתח בקרן זוית דבאופן זה אולי יהיה מחוייב ג"כ לבדוק ד'

*

שו"ע או"ח סי' תלד ס"א, ואם כפה עליו כלי ולא מצאו א"צ לבדוק שודאי אדם נטלו לכך יכפה עליו כלי וכו', סגנון הלשון משמע דאינו חיוב לכפות אלא דמאחר שאם כפה נפטר אח"כ מן הבדיקה אם לא מצאו שם לכך יכפה, אבל בלשון המשנה פסחים י ע"ב אמרי' ומה ששייר יניחנו בצנעא ומשמע שהוא חיובא, ואולי כדקתני טעמא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו ועצה טובה קאמר, אבל אם ירצה לבדוק אחריו אה"נ שאם לא הצניע לאו איסורא עבד, אבל במשנ"ב סק"ה כתב וליתן החמץ בכלי ולכסותו אסור, ולפונ"ר משמע דהוא איסור גמור ודוחק לומר דאסור לאו דוקא, אא"כ נימא דר"ל אסור משום שלא יבדוק אח"כ, וכעין מש"כ לעיל סק"ב דהעולם אין מצניעין החמץ ולא שפיר עבדי ובשעה"צ שם סק"ד הביא בשם החי"א כלל קיט סכ"ג דהבדיקה לא הועילה באופן זה, א"כ מיירי באופן שאינו בודק שוב אח"כ ואולי רק בכה"ג קאמר דאסור וצל"ע בכ"ז.

ויעוי' בחידושי לעיל ס"ס תלב מה שדנתי עוד בענין מה שנזכר עכ"פ לחלק מהפוסקים דהנחת הפתיתים קודם בדיקה מועלת שיוכל לברך על הבדיקה, אף דפשטות דבריהם מיירי ביודע היכן הפתיתים עומדים, א"כ משמע מזה לפונ"ר דעצם ההצנעה ג"כ עכ"פ מצוה היא להחשיבה תחילת הביעור לענין ברכה, ועי' לעיל שם עוד.

*

בשבת קיט רב חסדא וכו' ולהלן קמ ע"ב איתא דא"ר חסדא בר בי רב לא ליכול ירקא וכאן נזכר שהיה מחתך הירק דק דק וי"ל דלק"מ דאין דרך נכון לאכול כל שבעו כדאי' בגיטין ע' וברמב"ם בהל' דעות, ובשבת אפשר דשאני כעין מה דאמרי' בברכות לט ע"ב כיון דבכל יומא לא עביד הכי לא מתחזי כרבתנותא הלכך בעתירותי לא כלית יקרא דהיכא דעייל ירקא ליעול בשרא בקמ ע"ב טענה זו לא שייכא אלא בחול אבל בשבת אכול מזה וגם מזה אל תנח ידיך ולכך הי' רב חסדא מחתך הירקא כדי ללמד דבר זה גופא, ומ"מ עיקר קושיא מעיקרא לא קשיא כולי האי דאפשר לאכול הירק ע"י תערובת בשר וכיו"ב, בפרט היכא דהירק מחותך דק דק כמו כאן (ובשו"ע או"ח סי' רנ ס"א), ובמאמר המוסגר יש לציין דכעין מה דאשכחן גבי ר"ח דכמה מאמרים בענין ירקי נאמרו ממנו, גם גבי ר' זירא אשכחן כאן שהי' מדליק האש ואשכחן גם לגבי עובדא דקטינא חריך שקיה שהי' עוסק באש ויל"ע אם יש קשר בין הדברים וברוך היודע.

*

שו"ע או"ח סי' רמו ס"ד בהג"ה ועיין למטה בסי' זה, י"ל דעיקר כוונת הג"ה זה להכריע בין הדעות כהדעה המתירה אלא שקיצר וציין לסוף הסימן וכוונתו להג"ה שבסוף הסימן.

*

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שו"ע או"ח סי' רמה ס"ג ואם נשתתפו בחנות וכו', הלשון קצ"ע דלכאורה אין כ"כ חילוק בין קרקע לבין חנות דגם בקרקע שיך לחזור ולבטל השותפות ולהשתתף שוב כמבואר בסוף דברי המחבר דסעיף זה, ומאידך גם בחנות אם הי' שייך להחזיר החנות להמוכר כמו בקרקע הי' בזה היתר, רק דדרך חנות שיש שם סחורה שא"א לחזור אחר מוכר של כל חפץ וחפץ, וזו כוונת המחבר כאן, ועי' עוד להלן סי' רמו ס"ה.

*

בב"ב לב ע"ב ברשב"ם אמאי קסמכת אהאי שטרא, עי' במפרשים שהקשו על זה שאינו מובן (עי' באהל תורה מה שהביא בזה), ויתכן לבאר כוונת הרשב"ם דיש תנאי במיגו שטענתו שהוא טוען עכשיו אינה שקר דבמשקר לא שייך נאמנות כלל, ומצד טענת שטרא הוה לי ואירכס א"א נמי להאמינו דהרי קרקע בחזקת בעליה עומדת ואין שייכא טענה זו תוך ג' שנים, ומאי תטען שתאמינו מיגו שהיה טוען ששטר זה הוא אמת הרי הוא עצמו מודה דאין כאן שטר כלל והגע עצמך א"כ יהיה הדין שנאמן במיגו מטעם שהיה יכול לשקר א"כ כל טוען שטרא הוה לי ואירכס נאמינו מיגו שהיה יכול לזייף (אף דיש לחלק בין כבר זייף ליכול לזייף), ומה שפרוע מיגו דמזוייף שייך צד נאמנות היינו מצד שהיה יכול לטעון טענה מעלייתא ואע"ג דשם מזוייף הוא שקר (דהרי כשטוען פרעתי מודה שהשטר אינו מזוייף) מ"מ העיקר הוא נידון הנאמנות וכשהיתה לו טענת נאמנות שעמדה לטובתו מעיקרא והרי הוא מכחישה וטוען טענה אחרת א"כ חזין שהוא נאמן אבל באופן שכל מה שהיתה לו טענת מיגו שהיה יכול לטעון הוא רק מחמת שקר שאמר בב"ד אין כאן נאמנות כלל דהרי ממ"נ מצד מה תאמינו אם מצד ששיקר והיה יכול לשקר א"כ שקרנא הוא ואם מצד טענה שטוען עכשיו שטרא הוה לי ואירכס א"כ זו לעצמה טענה שאינה מתקבלת מצד עצמה ומצד המיגו אין מיגו שנולד מכח שקר דבזה אין שום סברת נאמנות להאמינו.

*

נשאלתי בדברי הבה"ל סי' נב שהקשה על מש"כ הפמ"ג דיכוון באהבה רבה שלא לצאת בברכה"ת והקשה הבה"ל דיש ראיות שאהבה רבה נתקנה גם לברכה"ת, והקשו דהרי המשנ"ב לשיטתו בכ"מ (כגון בבה"ל סי' ח בציצית ובבה"ל סי' כה בתנאי דהרע"א על ברכות התפילין ועי' עוד במשנ"ב סי' תפד) ס"ל ששייך לכוון שלא לצאת בברכה אחת מצוה אחרת, והשבתי דרק אם יש לברכה על מה לחול משא"כ כאן עיקר הברכה כשמכוון שלא יועיל לברכה"ת נמצא דחלק מתפקיד הברכה חסר דמאחר שהביא הבה"ל מהירושלמי שברכת אהבה רבה נתקנה להיות ברכה"ת נמצא שעוקר חלק מתפקיד הברכה לגמרי וכי תימא דאה"נ יכוון שהברכה תחול רק על מקצת היום כמ"ש הבה"ל לגבי ציצית וכמ"ש הט"ז לגבי ד' כוסות שאני התם שמועיל הפסק ביניהם משא"כ כאן שלפום קושטא אליבא דהלכתא אין מועיל הפסק ביניהם עכ"פ לא הפסק רגיל להתחייב בברכה"ת.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכן הקשו ממ"ש בבה"ל (בהל' סוכה) דבמברך בסוכה ונשאר בסוכה אין מועיל לכוון שהברכה לא תחול על המשך ישיבתו והתשובה לזה משום שהכל מעשה אחד וא"א לחלק מעשה לשנים והוא ראי' למה שאמרתם דגם בברכה"ת א"א לומר שיחול על חלק מהיום דבברכה"ת נקטו הפוסקים שכל הלימוד אחד הוא ואין היסח הדעת מהטעמים שהזכירו הפוסקים.

האם בזמן בית המקדש השני היה מותר לשרוף שוטר מתיוון שבא לתפוס יהודי לשמד

התשובה

דלהלן מיועדת אך ורק בדרך לימוד למורי הוראה וכן הנידון הוא רק על זמן הבהמ"ק השני, וכמובן שאין להסיק מהדברים הלכה למעשה. בשו"ע חו"מ סי' שפח ס"י כתב לענין זמן בית המקדש [נקודת שיהיה דינא דמלכותא בזמנא שא"ל לעשות כן] דכל אדם העומד למסור אפי' ממון בלבד וכ"ש גופו של ישראל, מותר ומצוה להורגו וצריך התראה וכל הקודם להרגו זכה, וכתב הרמ"א דאם אין פנאי להתרות בו אין צריך התראה, ושם אפשר להצילו באחד מאיבריו כגון לחתוך איבר אסור להרגו דלא גרע משאר רודף.

(ודיני מסור אינו שייך לנידון החזו"א על מורידין בזמנא דדיני מסור בזמן בית המקדש השני הוא דיני נזיקין ואדרבה מסור פ"א אחר שמסר א"א להרגו כמבואר בשו"ע חו"מ סי' הנ"ל).

ומבואר בשו"ע או"ח סי' שו ס"ד דאם רוצים להוציא אדם לשמד יש לזה בזמן בית המקדש השני כל דיני פקו"נ, ומ"מ אינו שייך לניד"ד דדין מסור הוא אפי' בממונו וכ"ש בגופו וא"צ לבוא לדיני פקו"נ, אבל י"ל דיש כאן גם מה דשייך לענינא דאם יש כאן פקו"נ בשבת אפשר דבזמן בית המקדש השני יש בזה גם מצד רודף מלבד דין מסור.

ובשו"ע או"ח סי' תקעו ס"ג וסי' רפח ס"ט מבואר דבזמן בית המקדש השני אם הקיפו אנשים או לסטים את ישראל תוקעין לקבץ אחיהם להצילם ומותר אפי' בשבת (אם כי במקרה שכל החשש הוא רק שישב הבחור במאסר כמה ימים בודאי שאינו שייך לדין פקו"נ בשבת).

{אם כי כל זה בזמן בית המקדש השני שהי' כח ב"ד יפה אבל בזמנא יש דינא דמלכותא חוק המדינה שא"א לפגוע בשוטר ושאסור להפריעו בעת מילוי תפקידו, וא"א להרוג שום אדם גם משומד ומסור, ולכן כל דבר שאינו חוקי א"א לעשותו, וכידוע שמחמת זה שינו בכל הדפוסים דינא דמורידין ל"היו מורידין" ללמד שרק בזמן בית המקדש השני נהגו בדינים אלו של מורידין ואין מעלין שהי' כח ב"ד יפה, אבל באו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המדפיסים ללמדנו שעכשיו יש לנהוג ע"פ הוראת החוק, וגם בשו"ע חו"מ שם סעי' טו נדפס מי שמוחזק ששלשה פעמים מסר ישראל או ממונם ביד אנסים, היו מבקשים עצה ותחבולה לבערו מהעולם ע"כ, ודייקו המדפיסים לכתוב "היו מבקשים" לומר שהי' נוהג כן רק בזמן בית המקדש השני אבל עכשיו איכא דינא דמלכותא וכנ"ל, ואנו מוכרחים לציין כ"ז מכח דינא דמלכותא}.

ובתשלום הדברים יש לציין דההכוונה הכללית מגדולי ישראל היא להימנע מעימותים עם שוטרים, וכידוע שבקהילותינו נמנעו מזה בד"כ. ולכאורה יש להתבונן למה נקטו כן אם אכן מדובר בהצלה משמד כפשוטו שאף דוחה פקו"נ, וצ"ל דבאמת יש כאן עוד כמה צדדים חוץ מהצלה משמד, דראשית אינו צורה של ת"ח לילך ולהלחם מול שוטרים, והוא פגם בנפש והרגל רע, ובוודאי כשהוא נהפך לנחלת הכלל ובפרט לצעירים עדיני הנפש שעדיין לא התבססה נפשם על אדני התורה והמוסר, (והוא ג"כ סוג של קרירות ברוחניות אף שאינה אותה קרירות ברוחניות שלהם ממש), שנית יש בזה סכנה להתמודד מול אלו, ושלישית שברוב המקרים ששוטר בא לתפוס בחור אין בזה סכנת שמד שהרי בס"ה בד"כ מה שיהיה שהבחור ישב בבית האסורים כמה ימים, ורביעית שהרי בהרבה מהמקרים אם יבואו להתעמת מול השוטרים יתפסו עוד כמה וא"כ אינו ברור כ"כ שהועילו בתקנתן (אא"כ נימא דסו"ס מועיל לטווח הרחוק), ויש להוסיף שאפי' אם הי' צד ששייבה בבית האסורים שלהם ג"כ חשיב שמד אז א"כ גם התעמתות עמהם היא ספק פקו"נ שאולי ישב מחמת זה בבית האסורים שלהם אבל לקושטא דמילתא אין שמד לשבת בבית האסורים שלהם כמה ימים, וחמישית שאיני יודע עד כמה אכן יש שליטה לפשוטי עם להתמודד במצב כזה מול הכלים שיש בידם כיום (אא"כ נימא שיועיל לטווח רחוק וכנ"ל).

ולכן בצירוף כ"ז לא ראו צורך לצאת ולהתמודד עד כה וכמובן שהכל לפי הענין וא"א לדידי ודכוותי לדעת כלל ברור בזה, וכמובן שהרשות לומר הוראות בזה מסורה אך ורק לגדולי ישראל.

מי שהושלך לבית האסורים כדי להנצל משמד אם מברך ברכת קידוש השם המקדש שמו ברבים

בשל
ה

(שער האותיות אמת ואמונה אות א') הובא בשם שו"ת הריקנטי סי' ע' דהברכה על קידוש השם היא ברוך המקדש שמו ברבים וכך נקט למעשה (וכן הובא בשם הח"ח ובעל הקוה"ע בשו"ת ממצמקים ח"ב סי' ל', ויעוי' שו"ת מהרש"ל סי' סד), והציע שם צד שאין מברכין שמא ישתנה המצב ולא יצטרכו למסור נפשם אבל למעשה דחה טענה זו גם מצד שכבר קידש השם כבר מעיקרא.

ובגוף הנידון אם חיישי' שמא ישתנה המצב יש להעיר דלכאורה הנידון אם שמא ישתנה המצב תליא בפרטי הדינים והדעות בסוגי' דגיטין כח ע"ב גבי אשר פיהם דיבר שוא עי"ש, ואולי כאן הי' צד להחמיר יותר לברכה לבטלה דחיישי' שמא ייעשה נס כיון שהוא עקה"ש, ואע"ג דגם לנס לא חיישי' בעלמא כדאמרי' בכ"מ (בפ"ט דברכות ובמנחות גבי לחה"פ ובירוש' דשקלים פ"ו), מ"מ אפשר דמשום חומר לא תשא החמירו יותר (כדאשכחן בעוד ספקות שהחמירו בברכות יותר ואכה"מ), אולם למעשה לא קיבל השל"ה הך חששא כלל עי"ש.

ובאמת צ"ב דברכה זו לא נזכרה בש"ס וגם בתנודב"א (פכ"א) לא נזכר על שעת פקו"נ [וגם שם נוסח הזכרה הוא ארוך יותר ומצוה צמח' דפסחים שהיא זכרה שפותחת שלא בצורך שתחילתה אתה הוא עד שלא נצא עכ"פ לפסחות דצרי המוס' וכ"ש אם נימא דהתחלה היא מריצון, וצ"ע על האזן האזל הוצא (ס' הגאון עמ' 1100) שהגר הר"א מוילנא אמר כל הנוסח של הזכרה, ושמעתי ניגון המיוחס לו למינות אצל אנחנו עמך שאמר צאמו מעמד], אם כי אין קושי' כולי האי דהרבה מנוסחאות ברכות המצוות לא נזכרו בש"ס כלל אלא רק הראשונים למדו כללותיהם מן הסוגיות [עי' רמב"ם פ"א מהל' זכרות ה"ו ור"ן פסחים ז ע"א].

ועי' בספר יוסף אומץ אות תפ"ג שכתב הנוסח אקב"ו לאהוב את השם הנכבד והנורא החיה וההוה והעתיד להיות בכל לבבנו ובכל נפשנו ולקדש שמו ברבים בא"י מקדש שמך ברבים עכ"ל, ותוספת זו אינה מדינא ומעיקר נוסח הברכה אלא נראה דהיא לפי הצד שיש לנו רשות להאריך בברכות [עי' צמח"ש צ"ק סח].

אבל עדיין צ"ע דקידוש השם יכול לקיים גם שלא על ידי הריגה וגם בדיבורא בלבד וגם דדרשי' ונקדשתי לענין דבר שבקדושה ומבואר שמקיים בזה קידוש השם בפ"ג דמגילה, וא"כ למה רק על הריגה בלבד יש לברך [וצאמת השל"ה מסיק דגם מי שמסר עצמו למיתה וזרח הרוח חשיב כקיים המצוה לענין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שחל ע"ז הצרכה אצל נשאר ענייני קידוש השם לא מסיק שם] וצ"ל דרך מה דדרשי' מונקדשתי לענין מיתה מחייב בברכה כמ"ש בסנהדרין עד ע"א וברמב"ם רפ"ה מהל' יסוה"ת, וממילא ברכה זו נאמרה על מסירת עצמו להריגה בלבד.

וכ"ש שברכה זו חידוש ולא נזכרה בש"ס וגם יש שחלקו ע"ז (ראה מהר"ם שיק סה"מ מצוה רצז), ולא מצינו שמברכין אותה על כל קידוש השם או על כל דבר שבקדושה, ומסתימת הפוסקים שדנו בזה משמע דהנידון רק לענין הריגה ממש (ויש להוסיף דגם הנהרגים בשואה הובא בשם הח"ח והגרא"ו הנ"ל לברך אע"ג דעיקר מה שנתחדש שם יותר מיום ביומו הוא ההריגה בלבד) ולא לענין שאר קידוש השם.

ובודאי שבברכות השחר בברכת המקדש שמו ברבים יכול לכוון על כל קידוש השם שעושה וכך יש ללמוד גם מדברי המהרש"ל שם. (מה דאי' בגמ' שאמר פפוס לר"ע אשריך שנתפסת ע"ד תורה אי"ז מדיני אמירה דשם בא לומר על עצמו שטעה ושהבין שצדק ר"ע במה שדיבר עמו קודם לכן ו"מ גם בכל גווני יכולים לומר לו אשריך שנתפסת ע"ד דמישך שייך).

ב' כתות עדים זוממין שהעידו כל בת על חצי מהמעשה והוזמו האם חייבין או שיטענו שהעדנו רק על חצי מעשה שאינו מחייב מצד עצמו

קי"ל (מתני' בב"ק עב ע"ב ורמב"ם פכ"א מהל' עדות ה"ו) דאם העידו כת אחת על הגניבה וכת אחת על הטביחה או המכירה חשיבי כל כת בפני עצמה לענין מה שרצו לחייב בתשלומין.

ולכא' היה מקום לומר דדוקא היכא דחזי' שכל אחד רצה לחייב דבר בפני עצמו אז חשיבי כל כת כעדות זוממת לענין מה שרצתה אותה הכת לחייב אבל אם כל כת צריכה לכת השניה כדי להשלים העדות נימא דכל כת חשיבא כחצי עדות דתטען הרי עדותי בלבד אינה מחייבת כלום [עכ"פ מי שלא העידה נאחרונה דאילו מי שהעידה נאחרונה למעשה עדותה מחייבת ממון].

אבל למעשה הדין אינו כן דקי"ל (מתני' בב"ב נו ע"א וע"ב ורמב"ם שם ה"ז) שאם היו ג' כתות שהעידו על חזקת ג' שנים וכל כת העידה על שנה אחת והוזמו כולם משלשין ביניהם, ומבואר דכשבאו כולם להעיד דבר אחד בלבד דינא הוא דמשלשין ביניהם ואין יכולין לטעון שאין עדות של כת בפני עצמה מחייבת. ובתוס' הקשו דאולי העדים לא באו אלא להחזיק הפירות ביד המחזיק בקרקע

הנה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ותירצו דכיון שהמחזיק מביאן לב"ד א"כ בודאי שדעתו להביאן לענין להחזיק בקרקע ולא על הפירות ועל דעת זה באו להעיד (הו' בכס"מ שם).

ומבואר בזה דמשלשין בין כמה עדויות עכ"פ כשברור לן שבאו להעיד כמה כתות על דבר אחד ודבר זה תליא בדעתם בשעת אמירת העדות דאם מוכח מדעתם שכך הי' בדעתם סגי בזה להחשיבן כעדות אחת לענין הזמה [ולענין אס חשיבי כעדות אחת לעניינים אחרים עי' ברש"ס ותוס' שם וצפרישה חו"מ ס"ס לח ועי' עוד בסוגי' דצ"ק דלהלן].

ומבואר כדברי התוס' בזה בגמ' בב"ק כד ע"ב (שציינו בדברי התוס' שם לענין דהיכא שיש להם טענה שבאו להעיד לדבר אחר יכולין לטעון כן) דאם באו ג' כתות לב"ד להעיד על ג' נגיחות לשויי מועד דינם כעדות אחת להזמה, ומבואר שם בגמ' דאם באו רצופין או שג' הכתות מרמזי רמוזי להדדי היא ראייה שבאו על דעת ההעדאת השור ואז דינם כעדות אחת להזמה, ומוכח שם שהוא דין דאורייתא דאמרי' שם בע"א נמצאת כת ג' זוממת [היינו אחר שהזמו הראשונות] כולן חייבין ועל זה נאמר ועשיתם לו כאשר זמם וגו'.

ומבואר עוד בגמ' שם דכל מה שצריך לבוא לזה הוא רק מטעם שיוכלו הבתראי לטעון דאנן לא קאתינן אלא לחייב פלגא נזקא ולא ליעודי תורא, אבל בלא שיש טענה זו א"א לטעון שאינם עדים זוממין [ועכ"פ לענין הצמראי].

וזה ג"כ מבואר מדברי התוס' דכל מה שהיו יכולין לטעון שבאים להעמיד הפירות ברשות בעה"ב הוא רק מצד שיש להם טענה שעדותם פועלת עוד דבר אבל באופן שעדותם רק מצטרפת לעדות האחרים ומלבד זה אין עדותם פועלת כלום משמע דבכה"ג אין צריך עוד הוכחה כגון מש"כ התוס' שהביאם המוחזק לב"ד או כהך סוגי' דב"ק שם דמרמזי רמוזי, דעצם מה שאין עוד דבר הנפעל על ידי עדותם חוץ מדבר פלוני (אחר שיבואו עוד עדים) זה גופא ראי' שעדותם באה לאותו הדבר (עכ"פ לענין הבתראי).

ולענין מה שלא הקשו בגמ' בב"ק שם מקמאי יעוי' שם בתוס' שכתבו דמיירי שקמאי המתינו עד שהי' ג' נגיחות ואז העידו (דכן מוכח בסוגי' שם דמיירי בכה"ג עי"ש) וממה שהמתינו מוכח שבאו ליעודי תורא (ועי' עוד בענין קמאי ברש"י ובתלמיד הרשב"א), ולפי דברי התוס' דוק ותשכח דמוכח דה"ה לענין העדים הקמאי אם לא מצינו טעם אחר למה יעידו אלא על דבר שהוא רק בצירוף עדים אחרים אזי כשיבואו העדים האחרים יחשבו כולן כעדות אחת לתשלומי הזמה, דהרי הוצרכו למצוא טעם למה לא הקשו קושיית הגמ' דלימרו אנן לחיובי פלגא נזקא קאתינן ומבואר מיהת דאם אין קמאי יכולים לטעון אנן לחיובי פלגא נזקא א"כ בודאי צירופי מצטרפי.

ובאמת כן מבואר כבר בתוס' בב"ב שם דהרי הנידון שם על כל הג' כתות דג' שנים ואעפ"כ אמרי' דרק אם היה להם לאשתמוטי ולומר שמעידים על הפירות אז צריך הוכחה צדדית (שהביאן המוחזק) אבל אם לא הי' להם לאשתמוטי שמעידין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

על הפירות בודאי מצטרפי זל"ז.

המבואר מכ"ז דכשיש ב' כתי עדים (או יותר) המעידים על ב' חצאי מעשה שאין משמעות לעדותם אלא רק אחר הצירוף עם הכת האחרת, בכה"ג דינם להתחייב יחד תשלומי הזמה, ואפי' אם יש עוד משמעות לעדותם אבל אית לן הוכחה שבאו להעיד מה שיחול רק אחרי העדות האחרות בכה"ג דינם ג"כ להתחייב יחד תשלומי הזמה.

אדם העומד לפני פשיטת רגל האם מותר לו ללוות סכום שיודע שלא יחזיר

אין

בזה היתר, ובאמת הדברים ברורים ולא הוצרכתי לזה אלא מאחר שביקשתם שאכתוב לדעתי לכך אכתוב.

הנה ידוע שדנו הפוסקים בכלליות לענין החוק המכונה פשיטת רגל האם יש לו תוקף מצד הלכה עכ"פ באופנים מסויימים או לא (ועי' אבני משפט חו"מ סי' ב', ומנחת אלעזר ח"ג סי' לא, ואג"מ חו"מ ח"ב סי' סב, מנח"י ח"ג סי' קלד, חלקת יעקב חו"מ סי' לב, ומשנ"ה ח"ו סי' רעז, ותשובות והנהגות ח"ב סי' תשא, שבה"ל ח"ח סי' שו ועוד).

אבל פשוט דגם לפי הפוסקים שסוברים שיש תוקף לפשיטת רגל בהלכה, מ"מ פשיטת רגל היא פשרה שנעשית כשא"א לשלם אבל כאן יש לו שלא ללוות, ובוודאי שלא שייך פשרה בהלוואה מלכתחילה על דעת שלא לשלם, כמו שלא שייך שבזמן הפשרה ילווה עוד סכומים ה"ה שלא שייך גם קודם זמן הפשרה מכיון שהוא עומד לפשרה ובוודאי שאין הלוואה ניתנת על דעת כאן.

ומלבד זה יש בזה משום לווה רשע ולא ישלם ויש בזה גם משום גניבת דעת שלווה כביכול על דעת לשלם כשיודע שאין בדעתו לשלם, וגם להסוברים שגזל גוי הוא משום חילול בלבד הא בניד"ד אין לך חילול השם גדול מזה כשיתברר מאוחר יותר מה היתה מטרת ההלוואה.

ועי' גם באחרונים הנ"ל (משנ"ה ושבה"ל ותשוה"נ) דלכה"פ מה שברור שאם ניהל הכסף במרמה שלא על דעת המשקיעים באופן שהוא הפסד או שנהנה מנכסי החברה בע"מ יותר מן המותר ע"פ ההסכמים בכל כה"ג מה שודאי מוסכם שעשה איסור בזה.

ויש להוסיף דגם אינו ברור כלל שהלוואות אישיות כלולות בענין פשיטת רגל גם להסוברים שיש בפשיטת רגל דינא דמלכותא מ"מ היינו בהלוואה על דעת העסק (עי' בספרי השו"ת בטעמי דיני פשיטת רגל, וכן במנחת אשר ח"ב סי' קכה נקט דהלוואות אישיות אינו נפטר מלשלם).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומלבד זה שדעת כמה אחרונים שכל ענין פשיטת רגל הוא גזלנותא דמלכותא ולא דינא דמלכותא (עי' בביאור הדעות לכאן ולכאן בשו"ת מנחת אשר שם).
יש לציין דנגזל שיש לו ביטוח אין בזה שום היתר לגזול ממנו ואין צורך להאריך ולפרט בזה כי הדברים פשוטים מכל צד שתדון, הן דלא גרע מגזל ע"מ למיקט והן מצד חילול ה' והן מצד שמחייב את המבטח לשלם והן מצד הפסדים שונים וטירחא והוצאות ועמלות שיש למבוטח כשצריך לתבוע את הביטוח והן מצד שלא בכל זמן מועיל לתבוע את הביטוח.
המורם מכ"ז שמה שבודאי ברור לדינא שאין היתר ללוות לצרכיו כשיודע שלא יחזיר ומתכנן להיפטר בעילת פשיטת רגל.

ראובן שמע הבדלה על הכוס קודם שהתפלל ערבית האם מותר לאכול

הנה

דינא הוא שגם מי ששמע הבדלה על הכוס קודם שהתפלל צריך לחזור ולהבדיל בתפילה כמ"ש במשנ"ב.

אבל נסתפקתי דהנה אסור לאכול קודם שיבדיל, והנה הבדלה על הכוס היא ג"כ תקנה, א"כ יש לדון מה דין ראובן זה ששמע הבדלה על הכוס ולא שמע הבדלה בתפילה.
ומסברא נראה דאין בזה איסור דהרי הבדלה על הכוס כוללת נוסח הבדלה של תפילה (והתחינות אינם לעיכובא כלל) ונאמרת בדרך ברכה ומתחילה לא תקנו הבדלה בתפילה אלא כשלא יכלו להבדיל על הכוס כמ"ש בגמ'.

ואמנם מחוייב לומר ההבדלה בתפילה אחר שכבר תקנו ונעשה טופס תפילה וכו"ל, אבל מהיכי תיתי שיהיה אסור באכילה אחר שכבר יצא חובת הבדלה.

ומאידך גיסא יש מקום לטעון דכשם שתקנו חיובא בתפילה מצד דלא פלוג וכבר נוסח טופס ברכות כך הוא (ופשוט שאם לא אמר עדיין ברוך אתה ה' חוזר שהרי מחוייב בזה) א"כ שמא כלול בזה דין הבדלה על הכוס, דעדיין לא יצא יד"ח הבדלה.

וכמו דמצינו שאמירת ברוך המבדיל בלא כוס מתירתו במלאכה אבל לא באכילה שכן עדיין לא יצא ידי חובתו על הכוס א"כ גם אם רמיא עליה חובת הבדלה בתפילה שמא חשיב שעדיין לא גמר מצוות הבדלה.

ונראה להביא כמה ראיות אין איסור אכילה קודם הבדלה של תפילה אם כבר הבדיל על הכוס, הראיה הא' ממה דאם שכח הבדלה בתפילה אינו חוזר מפני שאומר הבדלה על הכוס, וחזי' מזה דהבדלה על הכוס היא ההבדלה הכוללת ורק למצוה בעלמא אומר אח"כ גם ההבדלה בתפילה ומש"ה אם שכח הבדלה בתפילה אינו חוזר כלל.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דלא יתכן שאם היה מחוסר הבדלה בפועל אחר שהבדיל על הכוס שהיה יכול לסמוך ע"ז שלא לחזור בתפילה, דהא חזי' שחוזרים על הבדלה בתפילה (כגון שאין לו כוס או שאכל אחר תפילתו לדידן) א"כ השמטת הבדלה בתפילה היא טעם לחזור כשיש עליו חיוב הבדלה בתפילה, אבל כשיכול להבדיל על הכוס יש בזה השלמה לחיוב ההבדלה שהי' מוטל עליו לעשות בתפילה וחזי' שיוצא בזה יד"ח ההבדלה מצד הדין.

וגם מעצם מה ששותה הכוס קודם הבדלה דבתפילה יש ללמוד דאין איסור שתיה בין הבדלה דתפילה להבדלה על הכוס אע"ג שהי' מקום לדחות דבזה לא נאסר דהוא מדיני הבדלה.

ועוד יש להביא לזה ראיה ברורה ממה שדנו השו"ע והפוסקים בכמה אופנים של מי שהבדיל באמצע סעודתו לענין הברכה שלאח"ז ומיירי שלא התפלל עדיין, דאם התפלל בלאו הכי כבר הוציא שבת ולא הי' יכול לישוב בסעודה, ולא אשתמיטו לומר שמחוייב לילך ולהתפלל ולהבדיל בתפילה ופשוט בדבריהם שאין כוונתם לזה.

היוצא מכ"ז שמותר.

פולי קפה האם הנוגע בהם קודם נטילת ידים של שחרית או שהיו תחת המיטה מקבלי' טומאה

מצין

דתבלין מקבלין טומאת אוכלין כדתנן בעוקצין פ"ג מ"ד ועי' ברכות לט ע"א השבת משנתן טעם בקדירה וכו', וממילא מקבלין גם טומאת רוח רעה דחשיב אוכל (ובלאו הכי לגבי קפה א"צ לבוא לזה דיש שאוכלין פולי קפה כמות שהם בתוספת ממתיק).

ויעוי' בחולין כה ע"ב דאיכא למ"ד בשקדים המרים גדולים שחייב במעשר הואיל ויכול למתקן ע"י האור ואינו מוסכם אולם אינו שייך לעניננו דשם באמת אינו משמש לתבלין וכל הנידון אם שייך להחשיבו רק מטעם שיכול למתקן, ויש להוסיף דדבר שדרך כל העולם למתקן ע"י האור בודאי חייב במעשר כמו דלועין וכל הנידון בדבר כזה שאין דרך כ"כ מספיק לעשות כן ברגילות וצ"ל דמ"מ יש שהיו עושין כן בשקדים המרים ולא נתבאר כמה היה הרגילות נפוצה בזה וצ"ע בכ"ז אבל מ"מ טומאת אוכלין יש לקפה וה"ה טומאת ידים וכנ"ל.

דברים המותרים בחול המועד לצורך רבים האם הוא דוקא לצורך רבים ישראל

משמע

דאין ההיתר אלא לצורך ישראל בלבד, ודכוותה בפיקו"נ בשבת דמעיקר הדין אסור לחלל שבת לצורך פיקוח נפש של גוי כמש"כ המשנ"ב בשם הפמ"ג [והרחמני זמקו"א], וכן אוכל נפש של יו"ט קי"ל דההיתר הוא רק לצורך ישראל בלבד, ואע"ג דבחול"מ י"א שהוא דרבנן [ועי' משנ"ב ריש הל' מוה"מ].

ובירושל' אי' אלו הן צרכי רבים וכו' ומה שנתפרש שם הם צרכי ישראל ומצוותיהם אע"ג דאין מזה ראי' ברורה.

ועי' במג"א סי' תקלט סק"י ולבושי שרד ושאר אחרונים מה שדנו לענין מי שפתח חנות בחול"מ אם מותר למכור לגוי [ועי' מוה"מ כהלכתו פ"י הערה קסה מש"כ לענין תינוקות שנשצו זומנינו, ומה שהעיר ע"ז צספר פירות האילן על השו"ע שם, ועי' שש"כ פס"ז ס"ק קלו סדרתו לענין אינס שותו"מ, וקל"ע חס שייך לומר דחשיב עונג יו"ט צמסומד שדינו משומד להכעיס], אבל לפתוח החנות מעיקרא בחול"מ לצורך גוי לא ס"ד להתיר.

[ועי' בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' נז להתיר להגיש לאורחים גוים קפה בחול"מ משום חילול ה' אבל בלא זה אין היתר כלל אלא דשם אין צרכי רבים, וכן בחי"א כלל קו סי"א ועוד פוסקים (ראה כה"ח סי' תקמב סק"ב) מבואר דאסור לבשל לצורך גוים, ועי' בצדדים שכ' החכ"ש על השו"ע סי' תקל לכאן ולכאן ויתכן שנוטה להתיר בזה, וכתב דלהאוסרים אסור נמי להסיק לצורך גוי מרחץ, וכך צריך לצאת א"כ לשאר הפוסקים האוסרים בישול לצורך גוי בחול"מ, ועי' שה"ל ח"ח סי' קכה סק"ב מה שכ' להתיר בזה בשם הראב"ד אם חזי לישראל ולא שייך לענינו, וצ"ע מדברי המג"א הנ"ל ואולי ס"ל דשם ג"כ לא שייך הסברא דחזי לישראל על עצם המכירה, ואדרבה בצרכי גוים דלא שייך לומר דחזי לישראל לא שייכא סברא זו].

וכ"כ באג"מ או"ח ח"ה סי' כ סק"י דבמקום שאין ישראל שותמו"צ אין ההיתר לפתוח חנות, (ואע"ג דשם אין הנידון מצד צרכי רבים אלא מצד צורך המועד דזה באמת אינו שייך כשאין ישראל מ"מ לא נזכר היתר לצורך גוים כלל).

יש להוסיף דבמעשה אומן לצרכי רבים בלא"ה אסור דקי"ל שאין היתר בכה"ג אפי' בצרכי רבים אם הוא שלא לצורך המועד (ראה סי' תקמד ובמשנ"ב שם סק"א), ובנעשה לצורך גוים לא חשיב צורך המועד וכו"ל.

ולפ"ז גם המתירים תחבורה ציבורית בחול"מ [עי' חוט שני עמ' רג ושש"כ פרק ס"ז] מ"מ בעיר שכולה גוים לא יהיה היתר בזה, וה"ה שאר צרכי הרבים המבוארים בפוסקים שמותרים בחול"מ לא יהיו מותרים במקום שאין ישראל.

היוצא מכ"ז דמעשה אומן בודאי אסור לצורך גוי, ובישול לצורך גוי לרוה"פ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אסור (והיכא דחזי לישראל יש שהתירו), ומעשה הדיוט לצורך גוי לחוד אסור אפי' מכירה כמבואר במג"א ובאחרונים, ומעשה הדיוט לצורך גוים רבים מסברא וממשמעותא נראה דאסור וצל"ע.

האם מותר להשתמש במשחה בזקן

בתשו
בה

אחרת [ד"ה הסרת שיער במקום הזקן על ידי ליזור האם יש צוה איסור השחתת הזקן או לא] הבאתי דברי הפוסקים בזה [פת"ש יו"ד סי' קפ"א סי' כ"ג הנוצ"י יו"ד סי' פ"א] שאין במשחה משום תערובת בלבוש ולא יחתוך אח"כ השערות בדבר חד [וכ"ה בהגהות יד אפרים על השו"ע ס"ט, ועי' ס"ט דברכי"ה הג"ה], ועי"ש מה שכתבתי עוד מצד גדרי לא ילבש דמעיקר הדין אין בזה איסור מצד לא ילבש [ומ"מ יותר טוב שלא לגלח גם באופן זה, עי' בארחת יוסף מש"כ על הדרת פנים].

ואין חילוק ממה עשוי הכלי שחותכים בו השיער אם מברזל או מעץ או מאבן כמ"ש בנוב"י דכל דבר חד אסור [ועי' עוד צפהמ"ש להרמז"ס ורבינו יהונתן זמכות שם דמגלחת היינו בדבר חד שאינו מוציא השערה משרשה].

ובספר דברי יעקב [מכות כ ע"א ע"מ קנ"ג] הביא בשם הגריש"א שצריך להסיר רק בכלי שלכה"פ א"א לחתוך בו תפוח, ועי' פאת זקנך ע"מ' פד ואילך שהאריך בנידון זה.

יצויין שאם יש משחה שמסירה כל השיער בלא מקל בעצמה וכיו"ב שמסירים בו את המשחה לאחר מכן א"כ הוא עדיף מבחינה זו שאין כאן דרך גילוח כלל [והרומה צוה הוא רק שלא יצואו עי"ז לדרך גילוח ע"י דבר חד, אבל מלד הדין דין משחה כזו שווה לדין משחה שמסיר לאחמ"כ המשחה במקל שאינו חד]. כ"ז לענין הזקן אבל לענין הפאות הוא נידון אחר [ועי' חת"ס יו"ד סי' קל"ט צ"ח הרע"א ומש"כ ע"ז והרחצתי צוה במקו"א].

בחור ישיבה מחוץ לארץ שהשתדך עם משפחה מארץ ישראל ואינו עתיד לחזור לדור בחוצה לארץ האם מחוייב ביום טוב שני

אינו

מחוייב ביו"ט שני מאחר שמי שבא מחו"ל לא"י ודעתו להשתקע בא"י אינו מחוייב ביו"ט שני כמבואר במשנ"ב סי' תצו סקי"ג ועי' סי' תסח משנ"ב סקי"ד והוא ע"פ גמ' דחולין יח ע"ב ופסחים נא ע"א (ויש דעה דמבבל לא"י בכל גווני פטור אבל להלכה קי"ל דעכ"פ בדעתו לחזור פטור), ואע"ג שבשעת הליכתו לא"י לא הלך על דעת להשתקע בא"י, מ"מ עכשיו דעתו להשתקע ואין דעתו להשתקע גדול מזה, וגם במשנ"ב בסי' תצו שם נקט דמי שעקר עם בני ביתו לצרכי מסחר חשיב כעקר ודעתו להשתקע כיון שימצא פרנסתו בקל יישאר שם [ועי' דהערות הגריש"א בחולין שם דהאידנא השתנה הדין לענין זה עי"ש], ואע"ג דבסתם בחור ישיבה שמסתפק אם ישאר אחר חתונתו בא"י אפשר דלא נימא דחשיב כדעתו להשתקע משום שאם ימצא שידוך בא"י ישאר בא"י אבל בניד"ד שהוא בא"י ובודאי דעתו להשאר בא"י לא גרע מידי מצד מה שמתחילתו בא מחו"ל.

וכן בכת"ס בחולין שם כ' דבחורים הלומדים אצל רבם ודעתם לחזור אחר כמה שנים לא פקע מהם חומרת מקום שיצאו משם ומבואר דאם אין דעתם לחזור פקע מהם ופשוט.

ועי' בשע"ת סי' תצו ס"ג שהביא כמה אופנים הדומים לניד"ד ממה שדברו בהם האחרונים אבל לא מיירי להדיא בניד"ד וגם אין ראיה ברורה מהנידונים שם לניד"ד יעו"ש [ואולי בניד"ד לא היה לו צד להחמיר וכלשונו 'שאפילו צמור אס לא צא רק דרך ארעי מחוייב לנהוג צ' ימים' והאופן המדובר כאן לא חשיב דרך ארעי כלל], וחלק מהאחרונים שהובאו שם לא קי"ל כוותיהו בעיקר דינם (עי' במשנ"ב שם).



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