



- שבוע 55 5
- 5 האם יש חילוק בין מצוות אכילת בשר בשבת ליום טוב
- 7 האם אפשר לקיים שמחת יום טוב באכילת בשר דג
- 10 האם הוצאת שבת הוא גם מה שמשלם עבור האורחים
- 12 או"ח סי' קנח סי"ג
- האוכל במוכה מעודה בשיעור יותר מכביצה פת המחייבו במוכה מדינא, האם יכול להמשיך לאכול בביתו
- 12 פחות מבשיעור, ומה הדין כשמתחייב לאכול במוכה רק בצירוף שניהם
- 16 גר שנתגייר האם קרוכיו הגויים יקומו לתחיית המתים
- 16 קנו בגד שינה שיש בו הדפסת צורת שתי וערב האם מותר בהנאה
- קופסאות תפילין (שיידלעד) שאינן עומדות ואינן ראויות לשום שימוש אחר בעולם האם מועיל להם תגאי
- 19
- 20 האם בזמנינו נוהג איסור שלא לשתות מים בפני רבים ומה הטעם לאיסור זה
- מי שאמר בברכה רביעית שבכרכת המזון הוא גומלינו הוא גומלינו ג' פעמים במקום הוא גמלנו וכו' האם
- 25 יצא ידי חובתו
- היק שיש לו שכבה נוספת של כיסוי האם אפשר להחשיב פנים התיק לתפילין בשני כיסויים יחד עם הכיסוי
- 26
- 27 למה מצינו מקומות שנוכרה אשה קודם איש
- 28 אורח חיים סי' קמז סי"ז
- 28 האם יש ענין לטבל הלחם במלח אחר הבציעה גם אם אינו מטבל ג' פעמים
- 29 אורח חיים סי' קמז סי"א

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 29 האם תפילה שאדם מתפלל האם קבלת וקיום התפילה יתרחש באופן טבעי או בנמ
30 מרבה בשר מרבה רימה האם הכונה על אכילת בשר בלבד או על כל אכילה
30 שמות עדה או צילה האם אפשר לקרוא בהם ומי שנקראה כן אם יש צורך לשנות את השם
34 גוי ששבת ועשה מלאכה מחמת פיקוח נפש האם חייב מיתה או לא
36 האם אפשר לומר וידוי עבור חולה מחוסר הכרה משום זכין לאדם שלא בפניו
38 הנהוג לומר יהיו לרצון אחר חזרת הש"ץ האם יכול לאומרו אחר הקדיש
אדם ימני שנחתכה כף ידו הימנית האם נחשב שמאלי רק אחר שמינל לעצמו השימוש ביד השמאלית או
39 מיד
אדם ימני שיש לו גבם על יד ימינו ואינו משתמש בימינו האם יש לו דין אימר או לענין תפילין וארבעת
41 המינים

לקבלת גליון שביחא 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

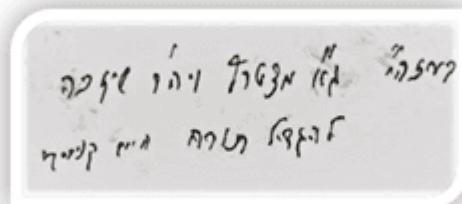
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בסו שביחא שלושה 6)

השתתפות בהוצאות בשלושה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז זצוקללה"ה
ויברלחם"א:

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



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומשרתם לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנדונים, ואינם מתיימרים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לשמש בתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

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

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

האם יש חילוק בין מצוות אכילת בשר בשבת ליום טוב

בשבת

עיקר דינו בכבוד ועונג כמ"ש וקראת לשבת עונג וכמ"ש [שבת קיט ע"ב] במה מענגו וכו', ולכן אין הענין דוקא בבשר אם מתענג בדברים אחרים, ולכן נזכר שם בגמ' בדגים גדולים וכו', אע"פ שנזכר שם [ק"ט ע"א] ג"כ בישרא וחמרא לגבי בני פפא בר אבא, ומאידך נזכר בפוסקים [משנ"ב סי' רמז סק"ב] שמי שאינו נהנה מדגים לא יאכל דשבת לעונג נתנה ולא לצער, וכן נזכר בפוסקים [סי' רפח ס"ג] דמי שנהנה מתענית בשבת יכול להתענות, וכן נזכר בפוסקים [רי"ש סי' נ"א נסו"ע ונמשנ"ב] שמי שהאביס עצמו באכילה עד שמצטער בסעודה שלאחריה פטור מלאכול דהשבת לעונג נתנה ולא לצער.

וז"ל המשנ"ב סי' קסח סקצ"ד לגבי ג' סעודות, דאף שהם חוב אין החוב עליו משום מצוה אלא כדי שיהנה מסעודת שבת ואין להמצוה עצמה חוב דהא אם נהנה ממה שמתענה אין צריך לאכול כדאי' בסי' רפח על כן הם בכלל שאר ברכות הנהנין עכ"ל.

ואמנם גם לגבי שבת משמע במקובלים דיש ענין להדר באכילת דג ממש כששייך, ועי' כה"ח סי' רמב סק"י מה שכתב ע"פ המקובלים לענין אכילת דגים בסעודה שלישית, וע"פ נגלה עי' בשש"כ פמ"ב הערה סג דבמקומות שיש חשיבות בבשר יותר מדגים יתכן דסגי בבשר, ולולא דמסתפינא הו"א דאפי' אם גם בזמנם היה בשר חשוב מדגים (וכך המציאות שדג הוא הרבה פחות קשה למצוא מבהמה דאפשר לשלותו מן הים, ודוחק לומר דדגים גדולים כ"כ משנה את המחיר משאר דגים, ועוד דגם במדרש שהביא רש"י על פרי החג משמע כן שבשר יקר מדגים, ועוד דגם בבני פפא בר אבא בשבת ק"ט ע"א שאמרו דשכיח לן בשרא וחמרא בכל יומא לא הושב להם שם שבשבת יאכלו גם דגים וכ"ת דזה היה כלול בשאלה שאוכלים דגים גם בחול א"כ העיקר חסר מן הספר, ועוד דגם ראשי שומים שנזכר שם גבי דגים גדולים וראשי שומין, והרי ראשי שומין בודאי אינם יקרים מבשר בהמה, וכן מבואר בחולין פד ע"א דדגים זול מן הבשר וכדפרש"י שם דגים היו בזול במקומן יותר מן הבשר עכ"ל), מ"מ ר"ל דמצד החיוב לענג את השבת ברחבות לא חייבו יותר מדגים גדולים וכו'.

מאידך גיסא ביו"ט ענין אכילת הבשר הוא מדין שמחה (עי' משנ"ב סי' תכח), ולכן יש בזה גדרים אחרים, ואמנם הענין הזה ששבת ליו"ט נתנה ולא לצער שמותר להתענות

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כשהאכילה מצערותו נאמר גם ביו"ט כדמוכח בבה"ל סי' תרלט ס"ג ד"ה בליל, מלבד בחיוב האכילה של ליל פסח וליל סוכות, וכן ענין הכפי יכלתו (שאם אינו יכול פטור) נזכר ג"כ במשנ"ב סי' תקכט גם לגבי יו"ט, וה"ה אם אינו נהנה מבשר פשיטא שאין ענין לאכול בשר ביו"ט אם גורם לו צער ואין גורם לו שמחה (כמו שנתבאר גירי שמחה בתשובות דלהלן), ובסמוך יתבאר הענין עוד.

עכ"פ הגדרת האכילה ביו"ט מלבד כבוד יו"ט הוא ג"כ הגדרה של אכילת דבר המשמח דבר המביא שמחה אחר אכילתו.

ובשם הגרנ"ק הובא (הגרא"ד דינר בקובץ מים חיים חגי תשרי עמ' קה) דמי שיש לו מנה אחת של בשר משמע מדבריו שם שיקדים להשאירו ליו"ט משבת מכיון שביו"ט יש דין מיוחד בשמחה בבשר, אבל בדג הוא משום כבוד שבת ויו"ט ואין עדיפות ליו"ט מלשבת, ולכן יאכלנו ביום שבא קודם, ולגוף מה שהובא שאין עדיפות מכבוד יו"ט על כבוד שבת, יש להעיר מדברי השו"ע סי' תקכט ס"א בשם הגמ"י פ"ו מהל' יו"ט מהירושלמי דבגדי יו"ט יהיו טובים משל שבת, והטעם כמ"ש המג"א והמשנ"ב שם דביו"ט חייבין אף בשמחה וא"כ ה"ה לענייננו.

וגם למה שכ' הגרנ"ק שאין מצוה ביו"ט יותר משבת מצד השמחה יש להעיר דבתשובות אחרות [ד"ה האם אפשר לקיים שמחת יום טוב באכילת בשר דג, וכן בד"ה האם יכול לשמח אשתו ברגל במטבח חדש או בבשר ויין במקום בגדי צבעונין כשאומרת שזה משמחה יותר [\[https://shchiche.com/119640\]](https://shchiche.com/119640) נתבאר ע"פ הרבה פוסקים שעיקר דין שמחה יוצאין גם בדבר שאינו בשר ורק יש מעלה בבשר בהמה שנזכר בו שמחה כמ"ש הבה"ל סי' תקכט בשם הב"ח והאחרונים, ואכמ"ל, וממילא היה מקום להעלות צד דגם לענין זה יו"ט קודם כיון שבו יש גם שמחה במאכל טוב וגם כבוד יו"ט, ואע"ג דגם בשבת יש מצוות עונג ומצוות כבוד וא"כ יש לומר שהוא ג"כ ב' דברים, מ"מ א"כ למה בבשר בהמה מודה הגרנ"ק די"ט קודם שכן יש בו שמחה, וכי תימא משום שהיא מצוה שנאמר בייחוד על בשר בהמה (שיש בו מעלה הנ"ל) א"כ מנ"ל דיש מחמת זה דין קדימה, ואולי ר"ל דדין שמחה כל דהוא ביו"ט ועונג כל דהוא בשבת וכבוד כל דהוא בין ביו"ט בין בשבת אפשר לקיים בשאר מאכלות טובים שיאכל בשבת וביו"ט וממילא יש ענין להשאיר הבשר ליו"ט כדי לקיים שמחה בבשר דומיא דשלמים וכנ"ל, וצ"ע בזה למעשה.

ואמנם ציינתי שם (בתשובה הראשונה משתי תשובות הנ"ל) שיש מאחרונים שסברו שאינו יוצא יד"ח שמחה בבשר עוף, ועי"ש מה שכתבתי בבירור ענין זה ע"פ הסוגיות העיקר בזה דיש גדרים שונים של שמחות בכמה מצבים.

האם אפשר לקיים שמחת יום טוב באכילת בשר דג

יש

ענין באכילת בשר בהמה כיון שנזכר בו שמחה בזמן שהיה בהמ"ק קיים, מ"מ מעיקר הדין לפי המקילים בבשר עוף יתכן שיוצאים מעיקר הדין גם בבשר דג אם הוא נחשב חשוב ומשמח כבשר בהמה, וגם לפי הצד שבזמן הגמ' לא יצאו ידי חובה בבשר עוף יתכן שמודים במקום שבשר עוף נחשב חשוב ומשמח כבהמה וה"ה אם בשר דג נחשב חשוב ומשמח כבהמה.

ולפי החשבון בסוגיות מאוד נראה שאם יש חשיבות ושמחה לבשר עוף ודג אפשר לצאת בו.

במציאות כיום יתכן שבשר עוף נחשב חשוב ומשמח כבהמה אבל בשר דג לא ממש נחשב כן אבל כבוד יו"ט יש בו ודאי וכן קצת שמחה.

ויש להוסיף שהאוכלים בכל יום בשר עוף א"כ כ"ש שיש עדיפות בבשר בהמה אם אין אוכלין בכל יום (עי' עוד שבת קיט ע"א כבני פפא בר אבא), מלבד הענין הנ"ל שיש בבשר אכילת דבר שנזכר בו שמחה.

מקורות:

יעויין בתשובתי על אם יוצאים יד"ח שמחה במטבח חדש [האם יכול לשמח אשתו ברגל במטבח חדש או בבשר ויין במקום בגדי צבעונין כשאומרת שזה משמחה יותר <https://shchiche.com/119640>] דלפי המבואר שם יוצא דמעיקר הדין שייך שמחה לא רק בבשר אם יש דבר אחר המשמחו כמו בשר, דהרמב"ם שחידש דין שמחה בבשר בזמן הזה הוא מדין שמחה לכל אחד בראוי לו, וכפי המבואר בש"ס (פסחים קט ע"א) ופוסקים (או"ח סי' תקכט) שקטנים ונשים כ"א שמח בראוי לו, ולפ"ז היה צריך לצאת שגם בבשר דג היה שייך שמחה.

אולם גם להרמב"ם צע"ק הלשון אין שמחה אלא ביין ואין שמחה אלא בבשר, ומשמע דבשר הוא ענין יותר מראוי לו דהוא דבר הגורם מצד עצמו לשמחה.

ובאמת צ"ע דא"כ מנין למד כן, דהרי מבואר להדיא בפסחים שם דדין שמחה בבשר הוא רק בזמן שבהמ"ק קיים וגם בפסחים עא ע"א מבואר דשמחה הוא רק בקרבן שנתקיים בו זביחה בשעת שמחה וכ"ש בחולין דלא שייך כלל, ומבואר שם דכשאין בשר מזביחה בשעת שמחה יש לקיים שמחה בכסות נקיה ויין ישן.

ועוד צ"ע דאם נימא באמת דיש דין שמחה רק בדברים המסויימים (כגון בבשר ויין) א"כ מה הוא דין שמחה בראוי לו המבואר בפוסקים כגון בנשים בא"י ובבבל ובקטנים וכן בכסות נקיה כמבואר בפסחים עא הנ"ל, ועי' עוד בבה"ל סי' תקכט למי שאין לו לבגדי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

צבעונים לאשתו שיקנה לה מנעלים (אף דמצד הבה"ל אינו קושי' כ"כ דיש לומר דהוא בכלל בגדים).

ואולם בביאור הלכה סי' הנ"ל מבואר בשם הב"ח והאחרונים דיש ענין בבשר גם בזמנינו על פני שאר ענייני שמחה מאחר שנאמר בו שמחה (והיינו בזמן הבית דשמחה בבשר נאמרה לגבי שלמים כדדרשי' בספרי והובא בתוס' פ"ק דחגיגה וכמבואר בפסחים קט ע"א דרק בזמן שיש בית המקדש קיים יש שמחה בבשר, ור"ל דמאחר שבזמן הבית נאמר בו שמחה הלכך יש בו שמחה קצת גם האידנא).

וממילא פשיטא דבבשר דג אין מקיימין מעלה זו, דבכמה סוגיות מבואר שאין בשר דג בכלל בשר, עי' חולין ונדרים, (וגם אין בשר קרבן מהם, ועי' להלן לגבי הנידון על עופות), וממילא המעלה הזו שיש בבשר בזמנינו על פני שאר מיני שמחות אינו בבשר דג.

וכן בדברי הגרנ"ק שהבאתי בתשובה הסמוכה (ד"ה האם יש חילוק בין מצוות אכילת בשר בשבת ליום טוב) מבואר שמצוות שמחה בבשר אינו בבשר דג.

ויש לציין דיש הרבה אחרונים שדנו האם שייך לצאת ידי חובת שמחה בבשר עוף, ועכ"פ לפי הסוברים שא"א לצאת בבשר עוף (והם דרכי תשובה יו"ד סי' פט סקי"ט, הגרמ"פ הובא ברבבות אפרים ח"א סי' שנ, אול"צ ח"ג פי"ח תשובה יא), פשיטא דבבשר דג א"א לצאת יד"ח שמחה.

ובאמת לגבי דין שמחה בבשר עוף אי' במשנה בחגיגה שאין יוצאין לא בעופות ולא במנחות.

אבל סוף סוף צ"ע איך אפשר לומר דאין יוצאין ידי חובה בדג או בבשר עוף אם הוא מאכל חשוב וחביב ויש בו שמחה, דהרי ידי חובה יוצאין בכל ענייני שמחה כל אחד בראוי לו כמבואר ע"פ גמ' ופוסקים כמו שהבאתי בתשובה הנ"ל ואפי' בזמן הבית בזמן שלא היה אפשר לקיים מצוות שמחה בבשר שלמים היה שייך לקיים בעוד עניינים שאינם בשר כמבואר בפסחים עא ע"א.

ואולי יש ללמוד מזה דבשר עוף לא היה בזמנם חשוב כבשר בהמה, ולפי המבואר בגמ' פסחים קט ע"א לגבי בגדים שהוא משתנה ממדינה למדינה לפי הראוי להן א"כ אולי גם עוף ישתנה.

או דיש לומר דבאמת עיקר דין שמחה דכסות נקיה או בגדי צבעונין (וכל מה שיוצאין בו כשאין בשר שלמים) יוצאין גם בבשר עוף, וה"ה היה שייך לצאת גם בבשר חולין ביום כזה וכ"ש בבשר שלמים שלא נזבחו עכשיו (דאל"כ נצטרך לומר שהגמ' בסחים עא הנ"ל פליגא על הרמב"ם וזה הרי לא שייך לומר, וה"ק הגמ' שם דהשתא שא"א זביחה בשעת שמחה יוצאים גם במיני שמחות אחרות), וזה שייך בזה"ז או ביום שא"א לקיים בו שמחה בבשר שלמים, וה"ה למי שדר בחו"ל ואינו עולה לא"י (עי' תוס' פסחים ג), אבל הנידון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במשנה בחגיגה לענין אכילת בשר שלמים שזה מחוייב לאכול ביום שיש בשר שלמים.

ובאמת צ"ע למה יוכלו לקיים שמחה מחד גיסא בכסות נקיה ובבשר ויין ומאידך גיסא לא יוכלו לקיים בבשר עוף, וביותר דהרי האידנא אפשר לקיים שמחה גם בבשר חולין וכ"ש שאין מניעה לקיים בבשר של שלמים שלא נזבחו בשעת שמחה במשקל זה, וא"כ ע"כ דדין שמחה בקרבן הוא דין שמחה נפרד מכל שאר דיני שמחות שנזכרו בסוגיות ואפי' מיין, דדין שמחה של קרבן ילפי' בספרי מגז' ש"כמ"ש התוס' בפ"ק דחגיגה, וכל שאר דיני שמחות הם דינים להרבות שמחת יו"ט היכא דאפשר (כמ"ש המשנ"ב סי' תקכט סקי"א ובשעה צ"ש) והשווה שם רמת החיוב לחיובא דשבת שהוא כפי יכלתו עי"ש, וממילא לכאורה צריך לצאת שעכ"פ במקום שבשר עוף הוא בשר חשוב ומשמח וטוב יוכל לצאת בו עיקר דין שמחה [מלמד המעלה הוא שיש צורך צהמה אצל לפחות יהיה צדקה של כסות נקיה].

(ולא נכנסתי בזה לצד של קצת מפרשים שצריך להקריב קרבן שלמי שמחה מלבד עולת ראיה ושלמי חגיגה, דגם אחרונים הללו מודים דמשנה זו מיירי ביום שכבר כלה זמן אכילת שלמי שמחה שלו שאז יצטרך בשר קדשים אחרים לצאת בהם יד"ח שמחה, ומאידך גיסא להסוברים שאין חיוב להקריב שלמי שמחה כשיש לו בשר אחר א"כ בלאו הכי הנידון כבר מתחילת המועד הוא באיזה בשר יוכל לקיים השמחה).

וכב' תירוצים אלו יוכלו לסבור האחרונים שנחלקו לענין אם יוצאין באכילת בשר עוף ידי חובת שמחת יו"ט, דהסוברים שאין יוצאים בבשר עוף (כמו שהובאו לעיל) יוכלו לסבור כהתי' הראשון, ואילו הסוברים שיוצאים בבשר עוף (והם יד אפרים בהגהות השו"ע יו"ד סי' א, גליוני הש"ס ביצה י ע"ב, שבט הלוי ח"ג סי' יח) יוכלו לסבור כהתי' השני.

ובשו"ת חו"י סי' קעח כ' שאין יוצאין ידי חובת שמחה בבשר עוף אבל יש קצת שמחה גם באכילת בשר עוף.

ואולי סבר החו"י תירוץ שלישי בהנ"ל, דבאמת אנשים יוצאין ידי חובת שמחה גם האידנא רק בבשר ויין שנזכר בהם, ומה שנשים יוצאים ידי חובת שמחה בדברים אחרים הוא מחמת שאינם שמחים בבשר ויין, ואז יוצאין בכל דבר שמחה, אבל אנשים ששמחים בבשר ויין מחוייבים בבשר ויין, רק דממה שמצינו בנשים שמקיימין שמחה בדברים שאינם בשר ויין (כיון שאנוסין בבשר ויין כיון שאין להם בזה שמחה כ"כ) א"כ חזי' שיש שמחה קצת גם בעוד דברים שמשמחים.

אבל תי' זה צ"ע דבפסחים עא ע"א אמרי' דכשא"א להביא בשר שנזבח בשעת שמחה משמחן בכסות נקיה ויין ישן, וזה נאמר באנשים ולא בנשים, ולמה לא אמרי' בבשר חולין ויין ישן, דהרי אמרי' שיש שמחה גמורה בבשר חולין ורק שמחה קצת בכסות נקיה, וצ"ע.

ויתכן שסבר דבאמת אין שום שמחה מצד גדרי קיום פעולת השמחה הנזכרת בגמ' אלא מצד עצם מצוות שמחת יו"ט שכולל כל דבר שיכול לשמחו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובשם הגריש"א (קיצור הלכות יו"ט סע"ה) הובא שיש להדר לאכול בשר בהמה, ואם אינו מתאפשר טוב לאכול גם בשר עוף, ויתכן שסובר לעיקר כהמקילים בזה, ולכתחילה מחמיר כהמחמירים, אי נמי שמא סובר כעין תי' הנ"ל בדעת החו"י.

אי נמי שסובר כהתי' הראשון הנ"ל שהוא מעיקרו דעת המחמירים רק שסובר דהאידינא שיש חשיבות לבשר עוף א"כ כמו שנתבאר גם להתי' הראשון הנ"ל יש צד לומר שהוא חשוב שמחה, ולכן יתכן שהקל בבשר עוף כשאי אפשר.

אי נמי סובר ששמחה יש רק בבשר בהמה ורק כבוד יו"ט יקיים בבשר עוף (כעין דברי הגרנ"ק הנ"ל לענין בשר דג שהובאו לעיל דבריו בקיצור, ובהרחבה הבאתי בתשובה ד"ה האם יש חילוק בין מצוות אכילת בשר בשבת ליום טוב), ולכן כשאין לו בשר בהמה יאכל בשר עוף למטרה זו.

אבל יש לומר בפשיטות שסובר כהמקילין ורק יש ענין נוסף בבשר בהמה שנזכרה בו שמחה בזמן בהמ"ק בשלמים וכנ"ל.

מה שכתבתי בתחילת התשובה דגם לפי הצד שבזמן הגמ' לא יצאו בבשר עוף יתכן שבמקום שהוא חשוב כבשר בהמה, זה כתבתי רק אליבא דהצדדים בחשבונות בסוגיות כמו שנתבאר, אבל לא שכל האחרונים שמחמירים בבשר עוף יודו בזה.

האם הוצאת שבת הוא גם מה שמשלם עבור האורחים

ועכ"פ כשאנו מחוייב בזה שבזה יצא מכלל פקפוק (כגון שהוא בנוסף למעשר כספים).

כן,

מקורות:

אדרבה כשמזמין אורחים ומשלם עבורם בזה מוכיח ומגלה שמשלם עבור השבת ולא עבור שמחת כריסו, שהשבת מתכבדת ממה שהאורחים מתענגים כמו אדם זה עצמו ג"כ, וכמ"ש הרמב"ם פ"ו הי"ח מהל' י"ט שמי שמשמח רק את עצמו במועד ולא את העניים אין זה שמחת המועד אלא שמחת כריסו והובא במשנ"ב סי' תקכט סק"ז ועליהם נאמר כי לחמם לנפשם וגו' כלומר שגילו דעתם שלחמם הוא לעצמם ולא לצורך מצוה, ומשמע שם במשנ"ב שלהכניס אורחים ולפרנס עניים במועד הוא תנאי להחשיבו כשמחת המועד דבלא זה לא קיים שמחת המועד כלל.

וכ"כ הגר"ק (הובא בספר שבת לישראל עמ' תעב אות כג) שכך מסתבר שגם אורחים הוא בכלל הוצאת שבת, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים חו סי' נו סק"ו.

ויש להוסיף דבלאו הכי יש מהפוסקים שכתבו שכל צרכי מצוה הם כמו הוצאות שבת.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וצ"ע שבספר אשרי האיש או"ח ח"ב פ"ב אות ב לא הובא כן, אבל נימוקו עמו דהוא דבר שמחוייב בו מדין צדקה, והוצאת שבת הוא רק דבר שהוא רשות ואינו חובה שמוסיף משלו (וז"ל שם, להזמין אורחים לסעודות שבת אין זה בגדר הוצאות שבת, דזה צדקה שלו והגדר בהוצאות שבת שלא נחשב בהוצאותיו זה דבר שהוא מחוייב בו ע"כ), ואולי מקורו מדברי הגמ' בביצה טז ע"א אי' דבהוצאות שבת וכו' אם מוסיף מוסיפין לו והשווה זה לדין המבואר בב"ק ט ע"ב ואו"ח סי' תרנו שמי שמהדר יותר משליש הוא משל הקב"ה כיון שאינו מחוייב בהידור זה, וסובר שמה שהוא מחוייבם שלו אין מוסיפין לו על הוצאותיו אלא הוא בכלל הוצאות הקצובין לו למחייתו ולחובותיו מר"ה עד יה"כ כמ"ש בביצה שם, וממילא סובר שהחזר רק על מה שמחוייב, וא"כ אפשר דגם להגרי"ש מי שמכניס אורח יותר מחיובו לא מיירי בזה הגרי"ש להדיא, ומ"מ להמבואר גם עיקר דברי הגרי"ש הם מחודשים.

ומ"מ אם מפריז מאוד באורחים יותר מיכולותיו נכנס בזה לנידון האם הוצאות שבת הם גם באופן של הפרזה יותר מאפשרויותיו ורגילותו והבאנו בזה דברים באיזהו מקומן.

השלמה לתשובה לענין אם הוצאות לצורך האורחים הוא בכלל הוצאת שבת או לא

ועי' בב"י באו"ח סי' שלג דהמבואר מדבריו דלא חשיב סעודת מצוה מה שמזמין לשבת חבירו לסעוד אצלו אלא רק כשמזמין אדם מן השדה שאין לו היכן לאכול, ועי"ש מה שדן בשם התה"ד לענין אם ראובן הזמין אדם כזה לביתו ובא שמעון והזמינו לסעודה שלאחריה אם גם זה חשיב סעודת מצוה או לא, עכ"פ המבואר כנ"ל דיש חילוק בהכנסת אורחים בין הכנסת אורחים דחובה שהוא כצדקה לבין הכנסת חבירו לאכול דאין זה כדיני צדקה.

והיוצא מזה דמי שמזמין חבירו לאכול אצלו באופן שאינו עושה כן מתורת חיוב הוא בכלל הוצאות שבת שאינן מן החשבון מג' הוכחות, האחת שכ"כ הגר"ח ק.

וההוכחה הב' דגם הגרי"ש"א שהורה דבאורחים לא חשיבא הוצאת שבת לענין זה משום שהוא דבר שבחובה הרי הורה כן רק באורחים של חיובא שהם בתורת צדקה, וכנראה מקורו של הגרי"ש מהר"ן בהא דב"ק ט ע"ב דמה שהוא בתורת חיוב אין משלימין לו מן השמים אלא רק מה שמוסיף משל עצמו בתורת רשות, וממילא מה שמזמין חבירו ונותן לו מאכל שלא בתורת חיובא דאין זה חשיב צדקה דאפי' מצות הכנסת אורחים אין בזה לענין המבואר שם בסי' שלג בהא דמפנין מפני האורחין וכו'.

וההוכחה הג' היא כנ"ל מדברי הרמב"ם שהביא המשנ"ב בסי' תקכט דהמשמח רק עצמו הר"ז שמחת כריסו, ואע"ג דהרמב"ם מיירי בעניים שפרנסתן היא מחובת צדקה מ"מ זיל בתר טעמא שהמכבד השבת הוא מכבד גם על ידי אחרים ולא רק להנאת עצמו בלבד, ואע"ג דיש לטעון דשם עיקר טענת הרמב"ם על מה שמתעלם מן הצדקה וממילא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ניכר שאינו מענג את השבת לש"ש, מ"מ לענין הגדרת כבוד השבת אינו דין בחיובי צדקה אלא במה שמכבד השבת וכבוד שבת הוא גם כשמכבד השבת בפני אחרים.

ושמענו עובדא בבחור שבא אליו צו גיוס וקיים בעצמו כל המענג את השבת ניצול משעבוד מלכויות וקנה לחבירו מיני מתיקה לכבוד השבת ועלתה בידו והגינה זכות המצוה עליו.

או"ח סי' קנח סי"ג

או"ח

סי' קנח סי"ג, המטביל ידיו יכול לאכול בלא ניגוב, וכ"כ להלן השו"ע סי' קנט סי"ח, אבל הביא כאן המשנ"ב סקמ"ו דיש סוברים דהניגוב הוא משום מיאוס ולכן גם במטביל ובשאר האופנים שפטר השו"ע מניגוב הם מחייבים, וצ"ע דלהלן סי' קעג ס"ג לגבי מים אמצעיים כתב השו"ע שצריכים ניגוב כראשונים, וא"כ סובר השו"ע דטעם הניגוב ג"כ משום מיאוס וכמו שפירש שם המשנ"ב סק"ח בשם המג"א, והיה מקום לומר דמיירי במי שהוצרך מדינא ליטול מים אמצעיים כגון שנגע במקום מטונף, אבל א"א ליישב כן, דהרי כל סימן קעג הוא דין מים אמצעיים ובתחילת הסי' בס"א כתב מים אמצעיים רשות וה"מ בין תבשיל לתבשיל וכו', וא"כ לא קאי התם במים אמצעיים של חובה, אלא בסתם מים אמצעיים שהם של רשות, ועם כל זה סתם כהסוברים שניגוב הוא גם משום מיאוס, דאילו משום טהרה לא שייך כאן ניגוב, ויל"ע כנ"ל.

**האוכל בסוכה סעודה כשיעור יותר מכביצה פת המחייבו בסוכה
מדינא, האם יכול להמשיך לאכול בביתו פחות מכשיעור, ומה הדין
בשמתחייב לאכול בסוכה רק בצירוף שניהם**

אסור בשני האופנים.

מקורות:

א"א מכיון שהוא חלק מהסעודה, והכל נחשב סעודה אחת גדולה, וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ד ח"ג סי' יא.

ובזה יישב השעה"צ סי' תרלט סקכ"ט מש"כ בגמ' אוכלין ושותין בסוכה, אע"ג דאין חיוב שתיה בסוכה מצד עצמו מ"מ החיוב שבשתיה בסוכה הוא בשתיה אחר אכילת הסעודה ואפשר שאפי' מים אין לשתות אז חוץ לסוכה וצ"ע עכ"ד, וכ"כ להדיא המאירי דבשתיה בסעודה אסור לשתות חוץ לסוכה וכ"כ מהר"י עייאש בלחם יהודה סוכה פ"ו ה"ו ושו"מ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שם ור"י מסלוצק סי' כב ובנין שלמה דלקמן.

וכע"ז החמיר הגר"ק באוכל פירות בסעודה בסוכה ויצא ונשארו פירות בפיו שאסור לו להמשיך לאכול מחוץ לסוכה מכיון שהוא חלק מסעודה (מועדי הגר"ח ח"א תשובה תק"ב), וכע"ז נקטו עוד (הלכות חג בחג פ"ג סי"א, ס' הסוכה פכ"ט סי"ז, ודלא כתשוה"נ ח"ב סי' שה) שהיוצא בסוכה כשאוכל פת יזהר שאין שיריים בפיו שיאכלם חוץ לסוכה.

וכע"ז מצינו לגבי דין נטילת ידים בסי' קע ס"א ברמ"א דאע"פ ששתיה [וה"פ פירות] אינה מצריכה נטילת ידים מ"מ שתיה בסעודה מצריכה נט"י דחיישי' שמא יאכל.

ולגבי מנה אחרונה יש שהחמירו בזה (ראה משנה אחרונה על השעה"צ שם, וכך פשטות השעה"צ שנקט אחר האכילה דמשמע גם מה שאינו שייך לאכילה עצמה), אולם עיין הלכות חג בחג פ"ג הערה 15 מש"כ ע"פ ראשונים.

נחלקו הפוסקים בנידון הדומה לניד"ד שאכל מעט פחות מכשיעור [דהיינו כזיתא מנומס] בסוכה ואכל השאר בבית, ובס"ה אכל שיעור החייב בסוכה שמקצתו אכל חוץ לסוכה, האם עבר בזה איסור או לא, דבפשטות להנ"ל עבר איסור במה שאכל בס"ה כמות החייבת בסוכה ואכל חלק ממנה חוץ לסוכה וכן נקט בבנין שלמה סי' מא הל' יה"כ ד"ה וראיתי.

אולם יש שכתבו שדעת השוע"ר סי' תרלט סי"ז לפטור בזה מכיון שלמעשה לא אכל בתוך הסוכה שיעור המחוייב בסוכה (וע"ע מקראי קדש סי' לא עמ' קמ, הל' חג בחג שם ובית דוד פט"ז הערה נז).

ולגוף הראיה מהשוע"ר אולי יש לחלק בין אפשר ללא אפשר דהרי שם עיקר דברי השוע"ר מיירי באופן שאין עליו חיוב סוכה בשעת גשמים, שישלים השאר בביתו כדי שיאכל כביצה בליל יו"ט, ובבבא זו לא הזכיר שמשלים עד יותר מכביצה בביתו וגם לא הזכיר בבבא זו שיש היתר כזה שלא בזמן גשמים.

אלא שבבבא שאח"כ כ' השוע"ר דגם כשאין גשם יכול לאכול כזית פת בסוכה וכביצה מצומצם בבית, מ"מ כמדומה שפשוט דמיירי באוכל כל אחד מהם בהפסק ביניהם של אכילת פרס ובזה נמצא שכל הסעודה פטורה מסוכה, ותדע דהרי אם אוכל הכל תוך כדי אכילת פרס למה צריך עוד כביצה מצומצמת בבית, דהו"ל למימר ומשלים עד כביצה בבית, וביותר דאפי' אם תפרש דכוונתו שמשלים עד כביצה מצומצמת בבית עם מה שאכל בסוכה כשמצרף הכל תוך כדי אכילת פרס, אפי' אם תפרש כן א"כ אין שום קושי' משם אלא להיפך יש ראיה משם, דלמה צריך לאכול כביצה מצומצם (פי' שהוא פחות משיעור חיוב סוכה דשיעור חיוב סוכה הוא רק ביותר מכביצה) הרי יכול לאכול כרצונו עוד כביצה מצומצם בבית.

אז מה נשאר לנו לפרש (כדי להוכיח סברת חילוק זה מהשוע"ר) שאוכל תוך כדי אכילת פרס למה שאכל בסוכה ואוכל עוד כביצה מצומצמת בבית, והא מנא לן, דהוא ארכבה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אתרי רכשי [גם לומר שהוא תוך כדי אכילת פרס למה שאכל בסוכה וגם לומר שאוכל עוד כזית מלמנאס צדית] והרי גם אין שום טעם לאכול עוד כביצה שלמה בבית אם הוא תוך כדי אכילת פרס למה שאכל בסוכה.

וכנראה שמי שלמדו בדבריו סברת חילוק זה סברו דמה שכתב השוע"ר "וכביצה מצומצמת תוך הבית" (והבאתי לשונו להלן ד"ה ואפי' אם תפרש) הכונה שיאכלו כרצונם רק שלכל היותר לא יעלה על כביצה מצומצמת, ומכאן זה למדו שאין מצטרף מה שאכלו בסוכה, כיון שיכולים לאכול כרצונם (דהיינו עם מה שאכלו בסוכה הוא כזית ועוד כביצה מצומצמת וזה לא מצטרף אפי' שהיה בכדי אכילת פרס), אבל פירוש זה אינו נכון בדבריו, דהרי מה שכתב "וכביצה מצומצמת תוך הבית" אין הכוונה שיאכלו כרצונם, דהרי מיירי שם על חיוב אכילה להשלים כביצה מדין כביצה של ליל יו"ט, וע"ז קאמר שידייקו שיהיה מצומצמת כדי שלא יעברו איסור, ממילא אין ראייה מדבריו דהרי חיוב כביצה עכשיו הוא רק אם אינו תוך כדי אכילת פרס (דאל"כ יכול להשלים על שיעור כזית ולא צריך לאכול כרגע השיעור השלם וכו"ל והדברים ברורים).

ולפי דברינו מיושב היטב מ"ט לענין הגשמים נקט השוע"ר שיאכל "עוד פת בבית" דהיינו להשלים השיעור (אם יספיק לאכול תוך כדי אכילת פרס) ומאידך גיסא לא אכפת לן שיאכל טובא כיון שכרגע בשעת גשמים מותר לאכול חוץ לסוכה ומה שאוכל כזית ראשונה בסוכה הוא רק משום חובת לילה ראשונה.

ואילו לגבי כשאין גשם כ' השוע"ר שיאכל "כזית בסוכה וכביצה מצומצם בבית" וכאן כבר נקט שצריך כביצה מצומצם ולא יותר, כיון שהוא זמן שאסור לאכול חוץ לסוכה, וגם ע"כ מיירי כשאוכלו בנפרד ולא תוך כדי אכילת פרס של מה שאכל בסוכה, דא"כ א"צ כביצה מצומצם בבית אלא רק להשלים עד כביצה מצומצם עם מה שאכל בסוכה וכו"ל.

ואפי' אם תפרש השוע"ר כמו שהבינוהו קצת אחרונים ג"כ א"א להביא ראייה מדבריו לענייננו לחלק חילוקי דינים בחומרת המאירי והשעה"צ, דיש לדחות דשם השוע"ר סובר שבכל סעודה מותר לאכול חלק מהסעודה בחוץ, דהשוע"ר כ' שם בזה"ל, ואפילו שלא בשעת הגשם אם ירצה לאכול כזית במוכה וכביצה מצומצמת תוך הבית הרשות בידו אלא שהמחמיר לאכול כל הסעודה בתוך המוכה שלא בשעת הגשם הרי זה משובח כמו שנתבאר למעלה עכ"ל, א"כ משמע דמי שאינו מחמיר אינו צריך לאכול כל הסעודה בסוכה, ואולי כוונתו על כל סעודה, ודלא כהמאירי והשעה"צ הנ"ל.

ומש"כ "כמו שנתבאר למעלה" המגיה בשוע"ר שם ציין דכוונתו לסי"ב שכ' שם דטוב להחמיר אפי' מים לשותות בסוכה, ואם נפרש בדבריו כנ"ל (דמי שאינו מחמיר יכול לאכול חלק מהסעודה בחוץ) א"כ לא ראה חומרא באכילת חלק מסעודה חוץ לסוכה יותר משתיית מים גרידא חוץ לסוכה שלא בשעת סעודה, וא"כ שמא לא סבר מחומרת המאירי והשעה"צ כלל, וממילא אם נימא כן אין ראייה לדידן.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אבל כמו שנתבאר שאין ראייה שלא סבר כחומרת המאירי והשעה"צ דיש לומר דקאי על סעודת פטור שאינו אוכל כשיעור בפחות מכדי אכילת פרס בפעם אחת, ובזה שווה למים חוץ לסוכה, וזה כהצד הקודם שכתבתי בדעתו.

ולגוף סברת החילוק הזה (לחלק בין המקרה של השעה"צ למקרה שאוכל כביצה מצומצמת בסוכה והשאר חוץ לסוכה) לא נתבררה כל הצורך דהרי כבר נתבאר שמה שאוכל מחוץ לסוכה מצטרף, וא"כ מה שלא אכל בסוכה אפי' שיעור המחוייב בסוכה לכאורה רק גרע בזה שאף לא הספיק לקיים מצוות סוכה כשיעור חיוב, ומנ"ל שכדי לצרף צריך שיהיה כאן שיעור שאוכל בסוכה דהרי טענת הפוסקים שאדם זה אוכל אכילת קבע, דאדרבה האוכל שיעור שלם חוץ לסוכה עבר איסור א"כ שמע מינה שאין הסוכה גורמת לחיוב הסוכה [כלומר אין לומר שמה שאכל שיעור חיוב סוכה נסוכה הוא הגורם] אלא האדם גורם שכשאוכל שיעור חיוב מתחייב בסוכה, א"כ מאחר דמצינו שהאוכל בסוכה שיעור חיוב (יותר מכביצה) אסור לאכול חוץ לסוכה שיעור חיוב והאוכל מחוץ לסוכה שיעור חיוב (יותר מכביצה) עובר איסור א"כ משניהם נלמוד דהאוכל חצי שיעור חיוב בסוכה וחצי שיעור חיוב חוץ לסוכה עובר איסור.

ואין לטעון דלא עבר איסור כיון שאכל בב' מקומות, דא"כ גם האוכל ב' חצאי חיוב בב' מקומות כדי אכילת פרס לא יעבור איסור, והא מנא לן, ואין לחלק ולומר דלענין זה ב' מקומות הוא רק סוכה וחוץ לסוכה דחלוקים בדיניהם, דהא נמי מנא לן לחדש דינים כאלו.

וראה עוד בתשובות והנהגות ח"ב ס' ש"ה ח"ה ס' קצ"ט ובס' בין המשפתיים סוכה סי' י"ט וע"ע בס' מקראי קודש סוכות ח"א סי' ל"א ובשו"ת בנין שלמה סי' מ"א ובשו"ת ר"י מסלוצק סי' כ"ב ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז סי' קע"ח אות ב' ח"ה סי' נ"ח אות ט' ובס' שלמי תודה סוכות ס' ט"ז אות ב' ובס' מקראי קודש הל' סוכות פ"ט ס' מ"ג (המגיה במועדי הגר"ח שם).

גר שנתגייר האם קרוביו הגוים יקומו לתחיית המתים

**בוד
אי**

שלא יקומו מחמתו מכיון שע"פ הלכה אין לו שום קשר אליהם, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ומדאורייתא כל קרובותיו מותרות לו אם יתגיירו מכיון שאין קורבה אחר הגיור (וגם מדרבנן לא כולם נאסרו לו), וגם אין ירושה מדאורייתא אחר שנתגייר כיון שאין קורבה מדאורייתא וכמבואר בקידושין יח ע"ב.

אבל אם הם חסידי או"ה יש צד שיקומו לתחיה"מ בזכות עצמם לזכות לחיי עוה"ב, ראה יפה תואר על ב"ר יג ד דלשי' הרמב"ן בשער הגמול שעוה"ב הוא זמן תחיה"מ א"כ חסידי או"ה יקומו לתחיה"מ, וכן בפ"י הר"י אברבנאל ישעיה יח ז ד"ה והאופן השני הזכיר שיתכן שיש צד כזה.

ובהעיקרים מאמר ד' פל"א כ' דעוה"ב שאחר הפטירה יזכו לזה חסידי או"ה אבל אחר תחיה"מ לא יזכו.

אבל יש לציין דגם אם יקומו לתחיה"מ הוא רק כדי ליהנות מעוה"ב אבל אחר כך יחזרו למיתתם בכלות מאה שנה כמבואר בגמ' בסנהדרין.

קנו בגר שינה שיש בו הדפסת צורת שתי וערב האם מותר בהנאה

אם

קנו כלי חדש להרבה פוסקים אינו אסור בהנאה מעיקר הדין כיון שלא נעשה לעבודה וכך הכריע הרמ"א, ויתכן שיש שהחמירו בזה, ואם קנו כלי משומש משמע בש"ך ועוד פוסקים אי' שיש להחמיר (וגם בכלים שאינם לכבוד מחמיר שם) מספק שמא עבדום, ויש שהקילו גם בזה.

ואם היא צורה אקראית של הצטלבות שלא למטרת צורת צלב כלל אין בזה איסור מעיקר הדין וכאן בא"י החזו"א לא החמיר בזה.

מקורות:

לענין שתי וערב של צלב ממש יעוי' מ"ש רמ"א סי' קמא ס"א על שתי וערב שאם נעשה להשתחוות לו דינו כצלם ואסור בלא ביטול (היינו ביטול ע"ז לפי דיני ביטול ע"ז כדין) אבל אם נעשה לנוי ולזכרון מותר בהנאה, וראה גם בקצש"ע בהשמטות, ועי' בתשובתי נד"ה תמונות נלמים עמיקות שנמצאים נספרי ארכיאולוגיה האם מותר להמזיקם ולהסמלל נהם] שדנתי לגבי שתי וערב.

ודברי הרמ"א הנ"ל מיוסדין על כמה ראשונים דכ"א במרדכי (דפוס קושטא הובא בד"מ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שם ובהרבה דפוסים נשמט כנראה מחמת הצנזור) בשם הראב"ה סי' אלף נא והביאו גם התה"ד סי' קצו, וכ"כ ריטב"א ע"ז מב ע"ב דצורות שתי וערב על כלי כסף מותרות דהדבר ידוע דלא פלחי לכלים הללו וכע"ז במאירי שם, וכן בברכ"י שם סק"ז בשם הרב בית דוד ס"ס עד לענין שתי וערב במטבעות של כסף שהוא לנוי בלבד, וכן נקט באג"מ יו"ד סי' סח לענין בולים שיש עליהם שתי וערב דמעיקר דינא חשיב שאינו עבודה זרה ואע"פ שלא פירש דבריו יש להעמיד דבריו כדלעיל שנעשה לנוי בלבד ולא לעבודה.

ומאידך גיסא אם נעשה לכבוד הע"ז או מטעמי דת הרי הוא אסור בהנאה, וכמבואר ברמ"א שם שאם עשוי להשתחוות אסור.

והר"ן בע"ז יח ע"ב מדה"ר הביא דברי הרשב"א ששתי וערב הנמצא ע"ג כלים אסורין בהנאה והר"ן גופיה רצה לטעון דצלמים של גוים שבינינו לא נעשו לע"ז כלל, ועי' בש"ך שם שהביא דבריהם של הרשב"א והר"ן וכן הביא שם גם דברי רבינו ירוחם שכ' ב' צדדים והחמיר מספק בכלי שנמצא (כלומר שמצאו את הכלי), וכן נקט בש"ך שם להחמיר גם בשתי וערב הנמצא מספק שמא עבדוהו ולא הותר אלא בידוע שלא נעבד, וכן נקט באבקת רוכל שם כדעת רשב"א [המונח נר"ן שס] דצורת שתי וערב דינה כצורה הנעבדת, ונקט דהר"ן לא הכריע דלא כהרשב"א וכן נקט דהלכה כהרשב"א שהוא רב גדול ומפורסם שהכריע לאיסור כנגד ספקו של החכם הנזכר ברי"ו.

וצ"ע דברי הש"ך דלפז"ר משמע דפסק זה של הרמ"א אינו סותר דברי הרשב"א והרי"ו והכרעת הש"ך גופיה להחמיר בשתי וערב, וצ"ע.

ואולי באמת הש"ך בא בזה לחלוק על הרמ"א אחר שביאר דבריו באר היטב אבל הוא דחוק מאוד.

ויתכן לומר דהש"ך מפרש דברי הרמ"א בכלי חדש שידוע שלא היה בשימוש מעולם מאז שנוצר על ידי הגוי ובכה"ג שהגוי מוכר כלי חדש עם צורת שתי וערב לנוי בזה מסכים להקל שודאי לא עבדוהו ואילו הצורה עצמה נעשתה לנוי, ורק אם כבר היה בשימוש בידי גוי חיישי' שמא עבדו בינתיים, ועי' בתה"ד סי' קצו הסתפק בשתי וערב שבבגדי כומרים אם הוא לנוי או לע"ז (אבל הסוברים שגם במטבעות שייך סברת ראב"ה ודאי לא מסכים לזה הש"ך).

ולפ"ז גם בשו"ת אבקת רוכל אינו בהכרח סותר דברי ראב"ה ושאר הנך רבוותא שהתירו עצם שתי וערב שנעשה על גבי כלי אלא רק מיירי בכבר היה בשימוש על ידי גוי, כמו דמיירי התם במטבעות שבאו מגוי שכבר היו בידו, וכן הר"ן שם דמיירי בדבר הנמצא שבזה יש לחשוש שכבר היה בשימוש בגוי ועבדו ורק בזה הכריע האבקת רוכל דלא כהר"ן, אבל באופן שרק נוצר על ידי גוי לנוי ועדיין לא עבדו שמא לא מיירי האבקת רוכל, ולפ"ז יתיישב גם מה שרצה האבקת רוכל לטעון איסורא לדבר זה גם בדעת המרדכי בעוד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שהמרדכי סובר כהראבי"ה.

אבל באמת מסתימת האבקת רוכל שכ' דצורה ההיא היא צורה הנעבדת משמע שבא להחמיר בכל גווני וצ"ע, וא"כ מה שהזכיר שם המרדכי יש לומר דהוא לא לכל עניין הנידון שם דלא הזכיר דבריו אלא לענין מכירה כמבואר שם אבל לענין הנידון אם צורה זו אסורה או לא, לא נחית בזה לדעת המרדכי, וע"ע שו"ת רדב"ז ח"ח סי' קיז שיש אחד מן החכמים בצפת שנזהר שלא לקחת בידו מטבעות שיש עליהם צורת שתי וערב ועי"ש מה שכתב דעתו בזה.

ובשו"ע או"ח סי' קיג ס"ס ו' החמיר בהשתחוואה כשעומד בתפילה כשיש בפניו שתי וערב שלא ישתחוה, ויש לומר דמיירי בדבר הנעבד ועכ"פ באופן המסופק שאסור גם כנ"ל כמו שנתבאר בשם הש"ך, אי נמי התם יש להחמיר יותר שלא יראה כמשתחוה לע"ז דחשש זה שייך גם אם השתי וערב מעיקרו לא נעשה לע"ז אלא לנוי בעלמא.

ואם דבר שיש בו שתי וערב שנעשה לנוי שאינו אסור בהנאה אם הוא מותר למצוה או לא הוא עוד נידון בפני עצמו ולא אכתוב בזה כעת.

לענין צורת שתי וערב שנעשתה באקראי ואין מכוונים כלל לצורת הצלב אפי' לא לנוי, אמנם איסורא מן הדין לית בזה אבל בב"י או"ח סי' לב משמע שהוא גם דבר שאינו טוב לעשות כן, ולכן ביטלוהו ממה שהיה מלפנים צורת שתי וערב מאחורי קשר של תפילין כמבואר שם ולכך עשו איזה תיקון בזה (ויש כמה אופנים של תיקון בזה, עי"ש בב"י בדברי הר"י אסקנדרני מחד גיסא ויש עוד פתרון אחר שהובא בזה, אבל בקשר של הגאונים שם יוצא שתי וערב מאחוריו כגון בקשר השימושא רבא, ויש לציין דגם לפי הצד שצורת הקשר היא לעיכובא כדמשמע באו"ז בשם ה"ר שמחה, מ"מ שינוי כזה לא חשיב שינוי אי נמי דהעיכובא הוא רק מצד הנוייהן לבר אבל הצורה בפנים של הקשר בפנים שמא לכו"ע אינה מעכבת), והסטיפלר טרח הרבה להזהר בזה כמובא בספר תולדות יעקב בהרחבה, אבל בשם החזו"א הובא שכאן בא"י שאינו מצוי בינינו הע"ז הזו אין חשש כ"כ בשתי וערב גרידא שלא נעשה לשם ע"ז.

וכמו שהובא על הגר"ק (להדבק בדרכיו עמ' רמח ומנחת תודה עמ' שכט) ששאלוהו בטעם מה שהקפיד אביו כ"כ על ענין שתי וערב וכו', והשיב הגר"ק כי בחו"ל מאד הקפידו על כך, והובא שם שפעם אמו (אחות החזו"א) קנתה מפה ואביו אמר שתוריד את זה ותחזיר כי היה שם שתי וערב, ושאלה להחזו"א, והשיבה החזו"א שכאן בארץ לא כל כך מקפידים על כך אבל אם אבא ביקש את צריכה להוריד את זה עכ"ד.

לענין מה ששאלת מה הגדר של שתי וערב, הנה לפי מה שמשמע בתולדות יעקב שם מהנהגת הקה"י בזה משמע שכל הצטלבות של ב' חוטים יחד וכיו"ב היה נזהר בזה, וכן במנחת תורה שם הובא שעד כדי שראו פעם על הכביש מצוייר כעין שתי וערב אמר שהיה לוקח כלי ומשייף את הכביש, אבל כמובן שכ"ז הוא מידת חסידות של מיאוס הע"ז של אל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

תפנו אל האלילים ואינו מדינא.

ופ"א הזדמן לי להיות במקום שבוחנים על החומר הנלמד ובודקים את התשובות בעזרת בדיקת מחשב והיה צריך ליצור כעין שתי וערב על התשובה הנכונה ואחרת לא היה המחשב יכול לבדוק את התשובות, והערתי להם ע"ז מדברי הב"י הנ"ל ומהנהגת הקה"י הנ"ל.

קופסאות תפילין (שיידלעך) שאינו עומדות ואינם ראויות לשום שימוש אחר בעולם האם מועיל להם תנאי

ממשמעות הפוסקים יש לומר שמועיל.

מקורות:

סי' מב סק"ח הביא דיש תנאי שאם ירצה ישתמש לדבר אחר וכ"ש אם עושה תנאי שהקדושה תחול רק לזמן, והוא מיוסד ע"פ מהר"י אבוהב המובא בב"י שיכול להתנות שיוכל להשתמש בו כשירצה ובאר היטב ועולת תמיד.

במשנב

ובענייננו הספק בזה האם גדר תנאי שרוצה שלא יתפס ויחול קדושה מספיק אע"פ שמבחינתו אינו עומד לשמש שום דבר נוסף או שמא צריך שהתנאי יכלול שרוצה להשתמש עם הכלי לדבר נוסף, ובמקום שבודאי אין לו צד כזה ממילא גם תנאי לא שייך.

ויתכן להביא ראיה שמועיל תנאי גם בזה, ממה שהרמ"א סי' קנד ס"ח כ' לגבי מעילים של ס"ת שלב ב"ד מתנה עליהם, אע"פ שהמעיל הוא דבר שעשוי רק לס"ת.

אבל יש לדון ולדחות דלגבי מעיל אם ירצה לשנות ייקח המעיל ויתפור ממנו בגד חדש למטרה אחרת, וכעין התפילין של ראש במשנ"ב סי' מב שם שגם אותם אפשר לשנותם לתפילין של יד, משא"כ קופסאות שיידלעך של תפילין שכמעט לא שייך באדם פרטי שירצה לעשות בהם שימוש אחר מלבד לשמש לתפילין.

ובאמת גם בקופסאות של תפילין יש לטעון שמועיל תנאי לכל הצדדים דלעיל כי הרי אפי' אם אין שום שימוש אחר בקופסאות התפילין מלבד לתפילין אבל הרי יתכן שירצה להחליף הקופסאות ואינו רוצה לטרוח בגניזתם כדין תשמישי קדושה, וא"כ עצם מה שרוצה שישמש את התפילין רק לזמן הוא ג"כ סוג של תנאי הנזכר במשנ"ב בסי' מב שם דמה שמתכוון שהתפילין יהיו של ראש רק לזמן ודאי מהני תנאי כזה עי"ש.

אבל יש לחדד את האופן שעליו יש להסתפק במקרה שאכן רוצה שקופסאות השיידלעך הללו ישמשו לעולם ועד לתפילין ואינו מתכוון כלל להפסיק שימושן, האם בכה"ג מועיל תנאי גרידא שמבקש שלא יחול הקדושה כדי שלא לחייבו בדיני קדושה, או דילמא שתנאי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

חייב להיות שרוצה להשתמש בקופסאות אלו למטרות נוספות או שהשימוש יהיה רק לזמן, אבל תנאי גרידא שלא יחול קדושה שמא אין מועיל תנאי.

ויש לומר גם בזה דאפי' אם נימא כהצד בספק דלעיל שבדבר שמייחד לעולם אין מועיל תנאי אלא רק שאם ירצה לשנותו משימושיו יוכל, מ"מ כאן התנאי הזה שאינו רוצה שיצטרך לשמור עליו קדושת תשמישי קדושה ג"כ מהני דעצם העובדה שרוצה שלא להזהר בקדושתן הוא ג"כ כעין תנאי שמייחד אותם לשימוש לתפילין רק לשימוש בלבד ולא שיהיו תפילין לתפילין לכל דבריהם בכל זמן כדין תשמישין קבועין, אלא אם ירצה לנהוג בהם שלא כדיני תשמישי קדושה יוכל לעשות כן, וכ"ז כלול בתנאי הנזכר במהרי"א ובפוסקים שיוכל להשתמש בו כשירצה.

וכן בסי' קנד במשנ"ב סקל"ג אי' מועיל בו תנאי היינו כשהתנו בתחילת עשייתו שיהא מותר להשתמש בו ומשמע דעצם נוסח התנאי שיהיה מותר להשתמש בו מועיל ג"כ.

ושוב פעם בסקל"ז שם הזכיר המשנ"ב בשם המג"א שראוי לכל המנדב דבר לבהכנ"ס להתנות שיהיו רשאים להשתמש בהם ע"כ, ומבואר מזה דא"צ יותר מזה בתנאי.

ויתכן לומר עוד דמעיקרא דקושיא ליתא לצדדי הספק כלל, שהרי גם אם מתכוון להשתמש לעולם בקופסאות אלו למטרת התפילין מ"מ הרי אינו מחוייב משום צד חיוב לייחד קופסאות אלו לעולם לשימוש התפילין ואם רוצה שלא להתחייב לייחד הקופסאות לתפילין הרי הרשות בידו גם אם אין לו תוכנית לשנות השימוש של הקופסאות.

האם בזמנינו נוהג איסור שלא לשתות מים בפני רבים ומה הטעם לאיסור זה

עיקר הדין נוהג גם בזמנינו גם במים וגם בשאר משקין.

ומ"מ מנהג רבים כהמקילים בזה כיון שגם להמחמירים הוא הנהגה רק לת"ח.

ומ"מ גם להמחמירים בזה הזהירות בזה רק ששותה לבדו עם אחרים שאין שותים ורק אם אין מהפך פניו בשעת השתיה.

ומ"מ בכל האופנים מבואר ברמב"ם שיש כמה דרגות ועניינים של זהירות לת"ח כמה שאפשר שאפשר זה למעלה מזה כגון לאכול סעודה בפני אחרים ולהמנע מסעודה במקום רבים ולהימנע מריבוי סעודות, ומ"מ לכו"ע הותר הדבר לצורך גדול.

מקורות:

עי' רמב"ם הל' דעות פ"ה ה"ב כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שלחנו ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול כדי שלא יתגנה בפני הבריות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכו' ולא ירבה סעודותיו בכל מקום ואפי' עם החכמים ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה וכו' והצדיקים והחסידים הראשונים לא אכלו מסעודה שאינה שלהן וכו', וכ"כ הרמב"ם בספ"ה מהל' יסוה"ת דהת"ח לא ירבה באריחות ע"ה ובישיבתן, ולפ"ז מים לאו דוקא, אלא הוא זהירות שלא להרבות באכילה בפני בני אדם.

מש"כ בבכורות מד ע"ב על שלא לשתות בפני רבים הענין הוא דאע"ג דבשתייה יש להקפיד שלא יהיה בפני רבים מ"מ בהשתנה כיון שהוא סכנה אין להקפיד שלא לעשות בפני רבים ומה דנקט שתיה ולא אכילה הואיל ומיירי במ"ר שייך יותר לנקוט כנגד זה ענין שתיה מענין אכילה, וכ"כ רש"י בכורות מד ע"ב ואין שותין מים דדרך ת"ח להיות צנוע באכילה ובשתיה אבל להטיל מים לא ליהוי צנוע שמא ימתין ויסתכן ע"כ, ומבואר דה"ה אכילה, וכן מבואר ברמב"ם שם שהיא הנהגה לדרך ת"ח וגם לענין אכילה, וכן התוס' שם ג"כ הביאו דברי רש"י בפירושם הראשון ואח"כ הביאו פי' ר"ת כדלהלן, וכן בתוס' חיצוניות (בשטמ"ק) הביאו שר"י נקט כעין פרש"י וכן בפ"י רבינו גרשום שם פי' דלא דרך ארץ הוא.

והנה התוס' שם הגבילו ענין זה בג' דברים (לפרש"י), וכדלהלן:

הא' הביאו התוס' מהמס' דרך ארץ פ"ו ה"ג דגם במקום שהת"ח לא ישתה לפני רבים מ"מ יכול להפוך פניו ולשתות.

והב' דבמהלך סעודה אין איסור לת"ח לשתות כשרבים שותים ג"כ והוא שותה עמהם.

והג' הזכירו התוס' [צנאור דברי המס' דרך ארץ זוטא שס] דכ"ז רק במים שהוא דרך צימאון ואילו שאר מיני משקין יש יותר רגילות בני אדם לשתות ג"כ ומשמע גם שלא בשעת סעודה.

ועיקר כוונת התוס' שלא הזכירו כן דרך היתר לענין שאר משקין אלא רק אגב אורחא הזכירו כן שרק מים דרך ששותה בפני עצמו כשנעשה צמא אבל שאר משקין דרך ששותה יחד עם אחרים, ועי' בברכות מג בכיצד סדר סעודה.

ואפי' אם היה איזה צד לומר שיש איזה היתר בשאר משקין כיון שאחרים שותין משקין והגנאי הוא רק ששותה מים שהוא לצמאו מ"מ היתר זה רק בשעה ובמקום שיש רגילות כזו, דאילו במקום שאין רגילות לשתות כגון בשעת סדר הלימוד או ברחוב וכיו"ב אין עדיפות בשאר משקים על שתיית מים.

ואם נפרש כן הוא מיוסד על הסברא שבדבר שהוא צימאון יש בו יותר גנאי ששותה בגלל שצריך מאוד ולכן יותר יש להמנע מבפני רבים, וכיו"ב בתשובה אחרת [ד"ה האס איסור שמיית כוס צנת אחת הוא גם צאדס זמא וגם צמיס] הרחבתי דיש מקום לומר שמצינו דברים שדרך צימאון הוא יותר רעבתנות משלא בדרך צימאון.

אבל מ"מ מהתוס' כאן אין שום ראיה לומר כדברינו שם, דהתוס' אין כוונתם להצד הנ"ל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אלא רק לומר דאורחא דמילתא נקט מים שמחמת הצימאון שותה כשאין אחרים שותים, אבל אה"נ בשאר משקין כשאין אחרים שותין ג"כ הוא גנאי ואין הכרח מדברי התוס' שאינו יותר גנאי, ששותה דבר לשם טעם החיך בלבד שלא לשם צימאון, רק דבשאר משקין הרגילות ששותים יחד ובמים הרגילות כשאדם שותה הוא לבדו לשם צימאון.

ולפי טענה זו אין הבדל כלל בין מים לשאר משקין אלא רק בין שותה לבדו לבין שותה עם אחרים, ובגוף ביאור דברי התוס' זה נראה יותר.

ובשטמ"ק הביא בשם תוס' חיצוניות החילוק בין מים לשאר משקין בב' אופנים בנוסח אחר מדברי התוס', הא' דרך מים דרך לשתות בפני רבים ולא שאר משקין (פירוש ודבר ההוה נקט), וב' דבשאר משקין יכול ליתן לאותם העומדים (פירוש משא"כ מים ששותים רק לצמאון או לצורך, וחילוק זה השני הוא חידוש לדינא דהיה מקום לומר דמה שאם אחרים שותים מותר לו לשתות הוא רק מחמת שאז עושה כדרך ואינו חריג אבל אם רוצה לשתות ומביא לאחרים מה הועיל בזה כיון שהוא פתח כאן בשתיה לצרכו ומבקש מאחרים לשתות כדי שלא לשתות לבד, אבל השתא אחר חילוקם השני של התוס' חיצוניות נתבאר שהוא דין אחר שלא לשתות בפני אחרים לבד כעין דינא דכל מילתא דאית ליה טעמא וקיוהא וכו' בשו"ע או"ח, וצ"ע דמשמע שהוא דרך כבוד שלא לשתות בפני אחרים ברש"י וברמב"ם וא"כ מה שייך אם ייתן לאחרים, ואולי תחילה נותן לאחרים ואינו אומר שרוצה לשתות ואחר ששותים הכל מבליע שתייתו עמהם ויל"ע, אולם להלן [ד"ה אצל שו"ע משנמן] יתבאר שא"א לומר כצד זה כלל).

ויעוי' במג"א או"ח סי' קע סק"ז שכתב דלהתוס' שלא בשעת הסעודה אפי' בשאר משקין יהפוך פניו, והוא כמו שביארתי למסקנת כוונת התוס', אולם בא"ר שם סק"ח הקשה עליו דבתוס' יש חילוק בין מים לשאר משקין, והוכיח כן מדברי הפסקי תוס' אות צד שהזכירו להדיא שיש חילוק בזה בין מים לשאר משקין, אבל בברכ"י שם האריך טובא להוכיח ברור כדברי המג"א שגם בשאר משקין אין היתר יותר ממים, וכ' שם דאולי נפל ט"ס בפסקי תוס'.

וכן בדמשק אליעזר על הצוואות דר"א הגדול השיג על דברי הא"ר ועי"ש באריכות מש"כ לבאר מדנפשיה בדברי התוס' [אמר שהציא דברי המה"ש והשיג גם ע"ז] ורק אעיר דמה שנקט בדעת ר"ת דיש אופנים שצריך חזרת פנים בשטמ"ק מבואר לא כן.

ועכשיו שיש לנו השטמ"ק יתכן דגם הפסקי תוס' נסדר ע"פ התוס' החיצוניות שבשטמ"ק (וכמ"ש החיד"א בשם הגדולים דלפעמים הפסקי תוס' לא נסדרו על התוס' שבדפוס אלא על תוספות אחרות) וקאי על התירוצ' השני שבהם שבשאר משקין יכול ליתן לאחרים לשתות משלו ואז מותר לו לשתות, וצ"ע דא"כ הוה להו לפרש דמיירי בכה"ג ולא לסתום, ואולי כל דבריהם מיירי בשתיה העומדת לרשות הציבור דבזה במים א"א כיון שודאי לא ישתו ובשאר משקין אפשר כיון שיכולים לשתות וא"כ תפשוט בזה כהצד דלפי התוס'.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

חיצוניות האיסור הוא רק ששונה בפני אחרים ומצערם, אבל א"א לומר כן כלל כמו שיתבאר (ד"ה אבל שוב חשבתי).

עכ"פ דברי הפסקי תוס' מוקשין קצת דבג' תירוצי התוס' והשטמ"ק לא נזכר להדיא די' חילוק בין מים לשאר משקין לגמרי, אלא אם כן נימא כהצד הראשון שהצעת דרך בדבר ששונה מחמת צורך צימאון הוא גנאי יותר ובלשון התוס' הוא צ"ב אבל הפסקי תוס' כנראה נסדר על תוספות אחרות שאולי כן חילקו בזה.

והנה להלכה המשנ"ב כ' בסי' קע סקי"ב וז"ל אין דרך ארץ לת"ח לשתות מים בפני רבים אלא יהפוך פניו לצד אחר, ויש אומרים דדוקא שלא בשעת סעודה אבל בשעת סעודה שרי ושאר משקין מותר בכל גוני עכ"ל, והדעה הראשונה ציין בשעה"צ שם מג"א מתוס' בכורות מד, והדעה השניה ציין אליה רבה עיי"ש ועיין בשערי תשובה עכ"ל, ולפי המבואר כל המשך דבריו הוא רק דעה שניה, רצוני לומר גם מה שסיים ששאר משקין מותר בכל גווי הוא דעת היש אומרים שהוא האליה רבה, ואע"ג דהברכ"י השיג על הא"ר הביא המשנ"ב גם דעת הא"ר כיון שכוותיה כ' בפסקי תוס', ומ"מ לולא דמסתפינא הו"א שעיקר הדין להמשנ"ב הוא כהמג"א, חדא דהביא המג"א בסתמא ודעת הא"ר בלשון יש אומרים, ועוד שבמקום שהביא דברי הא"ר שם גופא ציין לשערי תשובה, ובשערי תשובה הוסיף דברכ"י כתב שנראה לו כפשט התוס' כהמג"א ומה שכתב בשם פסקי תוס' אפשר דט"ס נפל וכו' ואמנם מה שכ' הא"ר מפסקי תוס' נראה שכוונתו לספר אחד שכך שמו שהיה ביד הא"ר וכו' עכ"ל השע"ת, ועכ"פ ממה שמציין להשע"ת אפשר שבא לציין לדברי הברכ"י שהשיג על הא"ר, ודבריו מוכרחין מאוד כמבואר בפנים הברכ"י, א"כ מכח כ"ז יש לומר דגם המשנ"ב נקט לעיקר כהמג"א.

והרחבתי בכל זה כי בפנים המשנ"ב אינו מפורש שכלל יש דעה שסוברת דגם בשאר משקין שלא בשעת הסעודה אסור, ורק אחר העיון במקורותיו מתבאר שכל הדברים על שאר משקין הם רק לשי' היש אומרים שבאו לחלוק על דעה ראשונה.

אולם הרמב"ם משמע שהחמיר על הת"ח שאין ראוי לו להרבות סעודתו בפני בני אדם ואפי' בסעודה גמורה, ומקורו מגמ' דפסחים ת"ח המרבה סעודתו וכו' ואמרי' התם וקרו ליה בר מחים תנורי, ומ"מ כמובן שזו היא דרגא אחרת של זהירות, דלענין זהירות זו הרי צריך לסעוד ג"כ ורק שלא ירבה יותר ממה שצריך, משא"כ ענין שתיית מים בפני רבים הוא דין בפני עצמו שגם מה שצריך לשתות לא ישתה בפני רבים שאינם שותים, ואינו בהכרח סתירה.

ובתוס' הביאו דעת ר"ת שלא פירש כלל דברי הגמ' שם לענין שלא ישתה בפני רבים, אלא ר"ל אף מי שאינו שותה בפני רבים מ"מ לגבי השתנה כיון דהוא סכנתא צריך גם בפני רבים.

ובאמת הרמב"ם אין הכרח דאינו סובר כר"ת דהרמב"ם דיני זהירות שלו אפשר שלמד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מגמ' דפסחים שם וכן מגמ' ספ"ק דקידושין מ ע"ב אבל גם אין הכרח להיפך ובסופו של דבר אין נפק"מ לדינא אם מפרש כרש"י או כר"ת דהרי גם רש"י סובר שאין נפק"מ בין אכילה ושתייה שאינו ראוי לת"ח לעשות בפני רבים וגם הרמב"ם כך נקט וגם אם מפרש הגמ' בבכורות כר"ת עדיין יכול לנקוט כן מכח סוגיות אחרות וכמשנ"ת.

ואע"ג דהרמב"ם יוכל לפרש הגמ' בבכורות שם כר"ת מ"מ לא סבר ממש כר"ת, דר"ת גופיה נקט שיכול לשתות מים בפני רבים, כמו שהביא בשמו בשטמ"ק שם.

עכ"פ מאחר דכל הראשונים (רש"י רמב"ם ור"י ור"ג) נקטו דלא כר"ת ממילא א"א לנקוט להלכה כר"ת, ובפרט דגם במס' דרך הנ"ל משמע דלא כר"ת שהביאו התוס' וגם בצוואת ר"א (ואמנם יש פלוגתא אם הוא מר"א בן הורקנוס או מר"א קדמון אחר) אי' ואל תשתה מים בפני רבים ומשמע יותר כפרש"י ושאר"ר וגם יש להוסיף בצירוף לכל הנ"ל דכל פירוש ר"ת הוא דחוק מאוד גם בלשון הגמ'.

ובברכ"י שם כ' דהעולם שאין נזהרין בזה סוברין כר"ת וצ"ע ומ"מ ליישב המנהג סגי לתרץ כן שעשו ע"פ חכם.

אבל הלימוד זכות שאפשר אולי ללמד על מה שנהג בבתי מדרש לשתות, דאולי סוברים כשיש רבים שיושבים יחד במשך זמן רב וכל אחד שותה כשצריך בזמן אחר ג"כ חשיב שלא כל אחד שותה לבדו, ויל"ע, ומסתמא שיש בעלי נפש שאין סומכין על קולא זו.

ולפי הצד לעיל בביאור התוס' חיצוניות דהוא מצד שלא לשתות לבדו בפני אחרים כשאין להם משקה א"כ במקום שיש משקה לכולם ולוקח שותה בפני רבים אינו בכלל איסור זה, ורק במים יש בעיה למרות זו, אבל לפי מה שנתבאר לעיל אינו ברור צד זה ועכ"פ רש"י והרמב"ם לכאורה לא סברו לה.

ולפי תירוץ זה האחרון יל"ע אם כן גם במים יש להתיר לפי הצד הנ"ל בביאור דברי התוס' חיצוניות שהרי יכולים לשתות מן המים ואולי מ"מ אי אפשר להציע להם מזה כיון שאינם צמאים והוא כחוכא ואיטלולא משא"כ בשאר משקין.

אבל שוב חשבתי דא"א לומר כן כלל שהוא מטעם שמצער בני אדם שסביבותיו שהרי במים נקטו שא"א להציע להם לשתות והטעם משום שלא ירצו משום שאין שותים מים אלא לצימאון א"כ ממ"נ הרי אינו מצערם, ואע"פ שאין דרך להציע להם מים, הרי אם ירצה להציע להם מים מאיזה צד אתה בא לאסור עליו, דהרי אינו מצערם כלל.

ואולי בבהמ"ד סוברים דחשיב כמו שהיפך פניו כיון שכ"א עסוק בלימודו, וכל תירוצים הללו הם דחוקים, ואולי במקום ביטול תורה לא החמירו בזה כיון שאינו חיוב מעיקר הדין וגם הותר לצורך גדול כנ"ל בדברי הרמב"ם.

ועי' בדמשק אליעזר הנ"ל שתי' מנהג העולם שסוברים שחזרת פנים הוא אזהרה רק לצנועין וכ' שהוא דוחק עי"ש, אבל באמת המשנ"ב בסי' קע כתב אין לת"ח לשתות וכו'.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכ' בשעה"צ שם דדוקא נקט ת"ח ע"פ רש"י בכורות הנ"ל ויש לציין גם לדברי הרמב"ם הנ"ל א"כ הוא הנהגה לת"ח.

**מי שאמר בברכה רביעית שבברכת המזון הוא גומלינו הוא גומלינו
ג' פעמים במקום הוא גמלנו וכו' האם יצא ידי חובתו**

כן.

מקורות:

בהשקפה

ראשונה היה נראה שיצא, דהרי בגמ' בברכות מט אמרי' רק שצריך לומר ג' גמולות וג' טובות וכו' וא"כ הרי עיקר החיוב תיקן, דהנוסח אינו מעכב, דהרי בריך רחמנא יצא בברכה ראשונה כמבואר בסי' קסז, וכן בברכת הזן כמבואר ג"כ בפוסקים ובפרטי הדינים המבוארים גבי בהמ"ז, וכן בסי' סח במשנ"ב מבואר ע"פ הפוסקים דהנוסח אינו מעכב, ממילא כל שקיים דינא דגמ' לומר שלוש גמולות באיזה נוסח ואופן שאומר לכאורה יצא ידי חובה.

אולם יל"ע אם בניד"ד יצא ידי חובה, דהרי הטעם שאנו אומרים ג' לשונות של גמולות חלוקים זה מזה הוא משום דאין כ"כ משמעות כשאומר ג' פעמים הוא גומלינו ואדרבה יש בזה משום איסור לכפול הדברים, כמבואר בסוגי' דמודים מודים ושמע ושמע, א"כ מה שאמרו בגמ' לומר שלוש גמולות ע"כ מיירי בג' לשונות שונים וחלוקים של גמולות.

ויעוי' בבה"ל גבי ק"ש שהסתפק לדעת ר"ח אם מי שכפל מילה יצא יד"ח או לא, ואמנם המנהג להקל בזה, אבל גם אם בסתם מי שכופל מילה יצא ידי חובה מצד שתוך כדי דיבור אינו מקלקל אלא רק מתקן, מ"מ בענייננו מנין לנו שיש משמעות לכל הפעמים שאומר כדי להחשיב שאמר כמה פעמים.

ממילא מנין שיצא ידי חובה אם אמר בג' לשונות שוים שאין משמעות בכפלותם.

אולם באמת מצינו לענין קדוש קדוש קדוש שאומר ג' פעמים ובתולדות יצחק על הירושלמי פ"ה דברכות ה"ג כתב דטעם ההיתר לומר קדוש קדוש קדוש הוא משום שאומר לשון הכתוב ואינו מחדש הכפלות מעצמו, אבל עדין צריך בירור האם יש ללמוד מזה שיש משמעות לכפלות או דשם באמת יש טעם מיוחד למה שם יש משמעות לכפלות.

ובחולין צא אמרי' דהוא משום דמלאכי השרת אין להם רשות לומר השם עד אחר ג' תיבות, אבל עדיין מצד זה אין בזה טעם מספיק לומר שבמקומות אחרים לא תהיה שום משמעות לכפלות גרידא דאם כן הוא גם כאן היה על המלאכים לומר ג' תיבות שיש בהם משמעות כל שהיא.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ואכן כ' הגר"א [ישעיה ו ג] דכפלות ב' פעמים בא לחזק הענין וכפלות ג' פעמים בא לומר קדושה למעלה שאין לה קצבה, ומענין דברים אלו אי' ברד"ק [ירמיה ז ד] עה"פ היכל ה' היכל ה' היכל ה', שכופל המילות לחזק הענין עי"ש, ועי' גם במיוחס לרש"י במנחות עז ע"א ד"ה אלא מש"כ על הפסוק כי עשרת הבתים וגו' שדרך הנביאים לכפול הענין עי"ש, אלא ששם אינו אותו הלשון ממש, וא"כ טעם ההיתר לומר קדוש קדוש הוא משום שאומר כלשה"כ וכתולדות יצחק הנ"ל ובזה אין ספק שנראה כב' רשויות כיון דמוכחא מילתא שאומר משום שכך לשה"כ וגם במודים מודים אין הכונה שרק נראה כב' רשויות דאה"נ יתכן שרק בא לחזק הענין אבל מספק כיון דיש צד שנראה כב' רשויות משתקין אותו משא"כ היכא שאומר נוסח הכתוב.

ואם כן יש מקום לומר דגם בהוא גומלינו גומלינו יצא יד"ח כיון שיש בזה לשון שיש בה משמעות במה שכופל הדברים. אבל עדיין צ"ב דכשכופל תיבה אחת כמ"פ הוא מגדיל הענין הקודם ולא מוסיף דבר, ולכאורה תקנת ג' גמולות היא לומר ג' עניינים נפרדים, וכמו תקנת ג' מלכויות שבא להשלים כנגד ג' מלכויות כמבואר בגמ' שם. וכמו"כ עדיין צ"ב דכיון דאיסורא קעביד במה שאמר גומלינו גומלינו (דנהי דמדאורייתא שרי ואין חוזרין מספק כשיצא הדאורייתא כמ"ש המשנ"ב בסי' קפח במי ששכח בסעוד' אבל כאן התקנה היא דרבנן וצריך לומר באופן שעשה כהוגן מדרבנן) א"כ מנין דמחשבי' ליה שכפל הגומלינו כיון שכפל שלא כדין ואף להסוברים דבלח אין איסור מ"מ יש לטעון דמעיקרא דתקנה לא נתקן על דעת כן.

ואמנם היה מקום לטעון דג' גמולות הכונה ג' עניינים שונים ולשונות נפרדים של גמולות אבל הא מנ"ל ומהיכי תיתי לה דהרי לא נזכר דבר כזה להדיא.

תיק שיש לו שכבה נוספת של ביטנה האם אפשר להחשיב פנים התיק לתפילין כשני כיסויים יחד עם הביטנה

הוא ביטנה שכולה תפורה וקבועה בתיק הרי הם נחשבים יחד ככיסוי אחד אבל אם הוא כיס פנימי של הבגד שמונח בנפרד בתוך התיק ויש את חלל התיק סביבו המשמש בנפרד, נחשב הכיס הפנימי כב' כיסויים.

אם

מקורות:

באשל אברהם מבוטשאטש (באו"ח ס"ס רמ) נסתפק בענין סדין המקופל ולמסקנא משמע שם שתפס שאם הוא מקופל בלבד נחשב כב' כיסויים, אבל אם תפור כמו ביטנה אי אפשר להחשיבו כשני כיסויים אלא רק ככיסוי אחד, וכן הביא דבריו בכה"ח סי' רמ סקנ"ג.

והגר"ק (בתשובתו הנדפסת בלקט שאלות המצויות ח"ב עמ' כג) נשאל לגבי כיס בבגד (כגון כיס בחליפה) אם יש להחשיבו כב' כיסויים וציין לדיני מוקצה (בסי' שי בשונה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הלכות אות ח) דשם נזכר חילוק בין אם הכיס תפור כולו לבגד שאז נחשב כאותו בגד לבין אם רק פיו תפור לבגד, וסיים שם בצ"ע.

אולם בכופל בגד לשניים הביא במאיר עוז (סי' מ ס"ב אות ד) בשם הגר"ח"ק שרצה להקל בזה, ועי"ש מה שדן לגבי כיס, ומה שטען שיש משמעויות במשנ"ב שלא כדין זה (ומה שהביא שם ראיה מדין כר במשנ"ב סי' מ ס"ג יש להשיב על זה דכר אין עשוי להיפרד הב' צדדי הכר זמ"ז והוא בית קיבול העשוי למלאות ושמא בניד"ד בכה"ג לא חשיב ב' כיסויים כעין ב' כיסויים תפורים שלמד הא"א הנ"ל מציצית להחשיבו ככיסוי אחד, משא"כ בכופל בגד לשניים).

ומ"מ לגבי ביטנה שכולה תפורה עם התיק משמע שמסכים גם הגר"ח"ק שנחשב כאותו בגד, ולא נחשב כב' כיסויים, אבל בתא נפרד בתוך התיק שהוא מוקף מכיסוי בכל צדדיו שיכול להניח דברים גם בתאים הסמוכים, לא גרע מאריג המקופל לשנים שנחשב כב' כיסויים וכנ"ל בשם האחרונים והגר"ח"ק וראה גם בדעת תורה ביו"ד סי' רפב אלא דשם הקיל יותר מזה.

ובמאיר עוז שם למד מדברי הא"א הנ"ל דבכיס אינו טוב, כיון דבתפירה סובר שהוא כבגד אחד, ולענ"ד יל"ע דשמא הא"א לא אמר דבריו אלא בבטנה שנוצר להיות קבוע בבגד, אבל כיס שתפור רק הקצה שלו אינו יותר גרוע מבגד כפול לשנים ששם ג"כ ב' חלקי הבגד תפורים זה בזה והעיקר שאינם תפורים לכל ארכם ומה שב' קצוותיהם תפורים זב"ז אינו מגרע וכמו שציין הגר"ח"ק להל' מוקצה, וגם אם יש לדון בכיס של בגד שהוא עשוי להיות קבוע באופן זה במקום הזה שבבגד ויש לדון מצד הסברא שכתבתי לעיל על כר שעשוי להיות קבוע כך, אבל בכיס פנימי של תיק שהחלל שסביבו משמש לאחסון אחר, בזה ודאי חשיב כדבר נפרד ולא כדבר הקבוע ותפור בתוך החלק החיצוני של התיק.

למה מצינו מקומות שנוכרה אשה קודם איש

כתיב

בתולותי ובחורי הלכו בשבי [א"כס א יט], וצריך ביאור דאיש גדול מאשה, ולמה הוקדמה אשה לאיש, ויש לומר משום דלפדיון מבית השבי אשה קודמת כדאי' בפרק בתרא דהוריות [יג ע"א] ובשו"ע [יו"ד סי' קנז ס"ח], הלכך כאן דמיירי לגבי צרת שביה הוקדמה אשה.

אבל יל"ע דכתיב ביום ההוא תתעלפנה הבתולות היפות והבחורים בצמא [עמוס ח יג], ולמה כאן הוקדמה אשה לאיש, דהרי להצלה איש קודם לאשה כמ"ש ברמ"א על השו"ע שם ע"פ שלהי הוריות, ויל"ע אם התעלפות בחוצות חשיב בזיון להקדים אשה וצל"ע למעשה, אבל יש לומר בפשיטות דבקלקלה הקטן קודם כדאמרי' בקיצור בגמ' דברכות סא ע"א בקלקלה מתחילין מן הקטן ובאריכות במס' דרך ארץ על כמה עניינים, הלכך בלשון קללה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לעתיד יש להקדים אשה לאיש, ואם נימא דגם בלשון קינה על העבר חשיב קלקלה לענין זה א"כ יש לתרץ כן גם על קושי' דלעיל.

אורח חיים סי' קסז ס"ז

קסז ס"ז, ראובן שהיה נוטל ידיו לאכילה ויעקב היה מברך המוציא, נקט יעקב ולא נקט שמעון כמו בשאר מקומות שרגילים לומר ראובן ושמעון, דיעקב הוא אב ושמעון הוא אח קטן, ודינא הוא להלן סי"ד דגדול בוצע ולא קטן וכן בעה"ב בוצע שהוא האב בהרבה מקומות וק"ל.

סי'

האם יש ענין לטבול הלחם במלח אחר הבציעה גם אם אינו מטביל ג'

פעמים

שיש בזה ענין דעיקר הבאת המלח לשלחן בפת שלנו נזכר כבר בראשונים כמו שהביא הרמ"א סי' קסז ס"ה, ושם לא נזכר שצריך לטביל ג' פעמים, וגם לא נזכר שם שהוא רק ע"פ הסוד, אלא שיש לטביל במלח משום שהאכילה היא כקרבן ונאמר על כל קרבן תקריב מלח, ואילו הענין לטביל ג' פעמים נזכר אח"כ במג"א ובאר היטב סק"ח ומשנ"ב סקל"ג בשם המקובלים, ואפשר שהוא ע"פ סוד.

בוד
אי

וממילא שפיר יש מקום להדר לטבול במלח גם מי שנוהג להטביל רק פעם אחת ואינו נוהג ע"פ המקובלים, כיון דמ"מ נוהג ע"פ כמה ראשונים שהביאו מנהג זה להשוות האכילה כקרבן, וגם בקרבן אין ליתן מלח ג"פ כדמוכח בסוגי' דמנחות יכול תבונהו וכו'.

ודלא כחכ"א שכתב שאין שום ענין להטביל אם אינו מטביל ג"פ כיון שאינו נוהג לא כדינא דגמ' (שפת נקיה א"צ טיבול) ולא כקבלה (שמצריכים טיבול ג"פ), שדבריו אינם נכונים כמו שנתבאר.

אורח חיים סי' קסג ס"א

רמ"א

סי' קסג ס"א או אוכל על ידי כף, עי' במשנ"ב סק"ז בשם האחרונים שדינו של הרמ"א תמוה, ולולי דמסתפינא הו"א דגם הרמ"א לא נתכוון לומר שזה מתיר בפת, אלא רק קאי אדסמיק ליה בדבר שטיבולו במשקה, שבזה אם אוכל על ידי כף א"צ נט"י, ולצדדין קתני, ותדע דהרי בסעיף הסמוך ס"ב אי' דאוכל על ידי מגריפה צריך נט"י ולא פליג רמ"א כלום וגם באוכל מחמת מאכיל דחייב נט"י להלן בסמוך שם להדיא מסכים לזה הרמ"א שם, ועכשיו א"צ לדחוק בין יש לו מים לאין לו מים דבכל גוני לא מהני לכו"ע ע"י כף אלא הרמ"א קאי אדסמיק ליה, והרמ"א קיצר כדרכו לפעמים לשנות בדרך קצרה.

האם תפילה שאדם מתפלל האם קבלת וקיום התפילה יתרחש באופן טבעי או בנס

הנה

קי"ל שאין מתפללין על מעשה ניסים [וכמו שזיינתי בתשובה ד"ה האם אפשר להתפלל שלא יהיה נער לידה], וממילא במקרה רגיל מותר להתפלל רק על דבר שהוא דרך הטבע, ולכן גם כשמתקבלת התפילה היא תתקיים בדרכי הטבע, אבל גם בדרך הטבע צריך הנהגה של השגחה פרטית הניכרת בשביל שתקבל תפילתו, ויש גם מושג של נס נסתר שהכל מתרחש בדרכי הטבע והמתבונן יראה שהכל נעשה בהשגחה עליונה בתכלית, עי' בהקדמת מהר"ל מפראג למגילת אסתר (הקדמת הספר אור חדש) כמה פעמים, וכע"ז אמרו ז"ל שאין הברכה שרויה אלא בדבר הסמוי מן הענין, שאז יוכל להתקיים נס נסתר כמ"ש רבינו בחיי בהקדמה לפרשת כי תשא, ומלבד זאת לפעמים מן השמים יבחרו לקבל ולקיים התפילה באופן היוצא לגמרי מדרך הטבע, וגם לפעמים יתפלל אדם על דבר שהוא יוצא מדרך הטבע (ולפעמים הוא מותר במקום הצורך כגון במקום סכנה, וכמו שמצינו בתוס' רפ"ק דחולין דגם נדר שאסור בעלמא הותר בעת צרה וגם תפילה על נס מצינו שבמקום צורך התפללו על הדבר לפעמים, ומיהו צדיקים שבקשתן נעשית שאני ג"כ, אבל במקום פיקו"נ ודאי אין לך דבר העומד בפני פקו"נ) וגם תתקבל תפילתו ויתקיים הדבר באופן היוצא מדרך הטבע כמו שמצינו הרבה במקראות ובתלמודים ובמדרשים, הלכך אין כאן דבר קבוע לאחד מן הצדדים.

לגבי עצם הנהגה שהתפילה מועלת האם היא הנהגה היוצאת מגדר הטבע או שהיא הנהגה טבעית, הנה בודאי שעצם קבלת תפילה אינה טבע ממש דהרי הוא דבר שמימי ואלוקי שהדבר מתקבל לפני גבוה, ואינו מדברים שהוטבעו בדרכי הטבע הפשוט שהמינים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מודים בו, אבל לענין הקשר של הבקשה לתפילה לפעמים הוא יהיה נס נסתר כנ"ל דהיינו באופן טבעי שאם ירצה אדם לבדוק יראה שאינו במקרה כלל (ועי' ארחות יושר ערך השגחה) ולפעמים יהיה נס גלוי ממש ומאידך גיסא לפעמים יהיה נסתר מן הנסתר שגם לא יהיה אפשר לדעת אם הוא בזכות תפילתו או לא.

מרבח בשר מרבח רימה האם הכונה על אכילת בשר בלבד או על כל אכילה

מרבח

בשר הכונה מרבח בשר עצמו ואין הכונה דוקא על אכילת בשר אלא כל מה שאוכל מרבח בזה בשר הגוף של עצמו (ומאידך כל מה שאוכל פחות מתמעט על ידי זה בשר עצמו, עי' ברכות יז ע"א), ובשר זה עלול להיאכל לבסוף על ידי רימה (כ"כ בפי' המיוחס לרש"י וראב"ן ומחזור ויטרי ובמגן אבות לרשב"ץ ורע"ב והר"י נחמיאש ור"מ היצהרי והתפא"י פ"ב דאבות מ"ז ועוד מפרשים, ודלא כספר מילי דאבות וספר זכות אבות שפירשו דקאי על אכילת בשר), אם לא יהיה מיחידי הסגולה שאין רימה שולטת בהם.

וכן אי' בשבת קנא ע"ב שאחר ג' ימים ממיתתו של האדם כריסו של האדם נבקעת ואומרת לו טול מה שנתת בי (הובא במגן אבות להרשב"ץ על המשנה שם).

ויש מהמפרשים באבות שם דמשמע בהם דלא דוקא מיירי על מי שמרבח באכילה לשם תאוה (אע"ג שגם הוא מרבח רימה) אלא על מי שמרבח בשרו לשם זה שיהיה לו בשר יותר וירגיש בזה בריא וחזק ואעפ"כ עצם זה שמרבח בשר הוא מרבח רימה (ראה רבינו יונה ורשב"ץ שם).

שמות ערה או צילה האם אפשר לקרוא בהם ומי שנקראה בן אם יש צורך לשנות את השם

אינו

כדאי לקרוא בשמות אלו ואפשר שגם אם נקרא יש יותר עדיפות לשנות השם מכאן ואילך.

מקורות:

הנה יש אומרים שאין לקרות שמות מקודם מתן תורה (כ"ד המבי"ט ח"א סי' רעו ועי' מ"ש ע"ז ביוסף אומץ למה"ר יוזפא סי' יא סק"ג ובתשובה מאהבה ח"א סי' לה), ובטעמא דקרא להגר"ק האריך להביא הרבה שמות שמצינו שקראו שמות כמו קודם מתן תורה, ועיקר הקושי' כבר נזכרה בכנה"ג ביו"ד סי' רסו, ובברכ"י ביו"ד שם ג"כ הביא גם מנהג העולם

שנהגו להקל.

והמעייין סבור דשוינהו הגר"ק להנך יש אומרים כטועים בדבר משנה, אבל יתכן לומר דלאו איסורא קאמרי אלא רק שיותר טוב לקרות על שם מי שהיה אחר מתן תורה, כיון שאותם שהיו קודם אברהם לא היה להם קדושת ישראל והרי לא פסקה זוהמתן כמ"ש בשבת קמ, והרי לא קיימו כל התורה והיו בני נח ממש מלבד האבות וצאצאי יעקב אבינו.

ואפי' השבטים שקיימו כל התורה [עי' יומא כח ע"ב וקידושין פב ובמדרש בראשית רבה לגבי אברהם אבינו ועוד בבראשית רבתי לענין השבטים והרחבתי בזה באיזהו מקומן], שמא יש לטעון הרי קיימו כאינם מצויין ועושין ולמה שלא יקרא ע"ש צדיקים אחרים שקיימו את התורה כמצויין ועושין דהרי קיום כמצווה ועושה הוא גדול כדאמרי' בפ"ק דקידושין.

ומיהו לגבי האבות מסתבר שאין אומרים כן דמ"מ האבות הן הן המרכבה כדאמרי' בב"ר וקיימו הרבה ובאר"י אי' שקיימו תיקוני המצוות באופנים אחרים, ובלקט יושר אי' שאמר התה"ד לאחד שיכול לקרוא בשם יצחק במקום אביו דהוא ואביו חייבין בכבוד יצחק, וכן מבואר בברכ"י יו"ד סי' רסה סק"ו בשם המבי"ט הנ"ל דכל הנ"ל הוא רק קודם אברהם אבינו אבל מאברהם אבינו ואילך אפשר לקרוא אלא דשם משמע דהשבטים אינם בכלל מניעה זו וכן משמע בתשובה מאהבה שם בדעת המבי"ט הנ"ל דדן שם למה קרא לראובן לבנו חנוך מאחר שהיה חנוך קודם מתן תורה בזרע קין.

(ועי' בפרשת דרכים ובשאר אחרונים שהובאו בילקוט ביאורים עוז והדר סנהדרין נח ע"ב גבי מימרא גוי ששבת מה הדין בזה לגבי האבות, ואגב הואיל דאתאן לזה לעד"נ שהטעם לזה הוא איסור גוי ששבת עניינו הוא משום שנכנס בין ישראל לאביהם שבשמים כמ"ש בילקוט פרשת תשא ובדברים רבה, וממילא כל עוד שלא היו ישראל לא היה איסור גוי ששבת, וכ"ש שהאבות עצמם היו בקדושת ישראל ע"פ המבואר בס' הכוזרי מאמר א', וכעין דברי הפרשת דרכים שם).

אבל עדה וצילה למה שיקרא על שמם דהרי אינו רוצה שבתו תהיה לא כעדה ולא כצלה ורשעים לא מסקי' בשמייהו [יומא לא ע"ג], ואמרי' התם שהשם גורם לולד, א"כ אפי' אם אינו שם רשע ממש מ"מ מוטב לקרוא בשם צדיקים שיהיה לסימן טוב לתינוק שילך בדרך הצדיק, וכמ"ש המבי"ט שם דמי שהיה קודם מתן תורה לא היה בכלל עושה נחת רוח ליוצרו.

וממילא יתכן לומר להנך יש אומרים דלעיל דעל שם רשעים אסור לקרוא בשמם (כמ"ש המהרש"א תענית כא ע"א, ועי' שיח השדה בדף שלפני תשלום יפה עינים שהסתפק בזה, ומ"מ לפעמים אסור אינו בדרגת איסור גמורה כמו שציינתי באיזהו מקומן, ועי' שד"ח כללי פוסקים סי' טז אות יב, אולם במהר"ם פאדווה סי' פז ואוה"ח פנחס כו יג משמע שהוא איסור מדאורייתא), אבל אותם שקודם מתן תורה אין איסור בזה אלא שאינו כדאי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכמו שנתבאר ואעפ"כ אפשר דהאבות אינן בכלל מניעה זו, דהם מצוקי ארץ ואיתני ארץ והמרכבה וכל זכותינו הוא בזכותם.

ולגוף ענין עדה וצלה, הנה לפי מה שמבואר בחז"ל דאחת מהן היתה כאלמנה ולא היה מטיב לה (כמ"ש בב"ר כג ג ובמפרשים שם ע"פ איוב כד כא) ואחת מהן היתה לשם עקרות וקדישות כדפרש"י, א"כ אינו רוצה שבתו תהיה לא כעדה ולא כצלה ולמה שיקרא לבתו עדה או צלה.

ועי' בספר חסידים סי' תתר דחנוך ולמך נתקצרו ימיהם לפי שנקראו ע"ש רשע, ובר"ח אי' שאין קורא בשם רשע ומצליח וכ"כ הפ"ת ביו"ד קטז סק"ו דריע מזליה.

ואע"ג שעיקר המשה מתייחס ללמך הבעל מ"מ מצא מין את מינו (ב"ק צג) וכתוב מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים (חולין ד) והם היו בדור רשע והשתתפו במעשה רשע ולמה יקרא על שמם.

ואמנם יש לציין דהגר"א באדרת אליהו לא פירש כהך דרשא אלא שלמך פירש קצת מדרכי דור המבול ולקח שתי נשותיו לפרו"ר אלא שקירב אחת יותר ומחמת זה זכה לבת שנשארה אחר המבול שכן נעמה בתו היתה אשת נח כמ"ש בב"ר פכ"ג.

ויש להוסיף דמצינו שגם אביו של נח נקרא למך וגם חמיו של נח נקרא למך וגם אביו של נח חי שבע מאות שבעים ושבעה שנים וגם למך היה דור שביעי והזכיר בדבריו ולמך שבעים ושבעה.

ומ"מ בב"ר כג ג משמע טובא כדפרש"י שלמך לקח שתיהן כמנהג דור המבול שהיו לוקחין ב' נשים וכו' וכן פירשו שם כל מפרשי המדרש, ומלבד כל שאר מאורעות שעברו עליהם שהולידו כמה בנים לע"ז כמ"ש בב"ר פכ"ג ובנם נהרג בחייהם ושאר כמעט כולם במבול, ועי' בכלי יקר דהטעם שנכתב סיפור זה בתורה ללמד שכאשר נושאים אשה רק למלאות התאוות ולא לשם שמים יולדים בנים זרים ומשחיתים, וגם הגר"א גופיה לא הזכיר שנהג למך בעל שלהם לגמרי כשורה עי"ש.

והנה יש מהאחרונים שרצו לחלק בין שם קודם מתן תורה שרומוז לדבר טוב לבין שם שקודם מתן תורה שרומוז לדבר רע (עי' שו"ת דברי בניהו חלק כד סי' נח), אבל בניד"ד הרי מבואר ברז"ל ששמות עדה וצלה עצמם רומזים לדברים שאינם טובים דעדה דעדת מיניה שסרה ממנו כדפרש"י וצילה שיושבת בצילו לשם קדישות בעקרות.

לענין מה ששאלת אם לשנות השם לא מצינו שמשנים שם בלא טעם מספיק וכיון שאין ידוע שהיו רשעיות ואדרבה במדרשים רבה ותנחומא משמע שהיתה בהם קצת צדקות דקנאו על מה שהרג למך את בנו וגם האמינו לנבואת נח וגם שמעו לאדה"ר וגם הוכיחו את אדה"ר שמכ"ז נשמע שהיה בהם איזה צדקות וגם על למך אי' בב"ר שם שהיה ברור שבדור המבול וגם בגר"א הנ"ל אי' שפירש קצת מדרכיהם של בני דור המבול ואי' שם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שמחמת זכה לבת צדקת ע"פ הב"ר פרשה כג שנעמה אשתו של נח היתה בתו והיתה צדקת ולכך נקראת נעמה שהיו מעשיה נעימים (לפי חד דרשא במד"ר ואינו מוסכם לכו"ע) והיא או עכ"פ כמעט רק היא נשארה בחיים מזרעו של קין, הלכך אין בזה מספיק להורות שחייבים לשנות השם.

ומ"מ יותר טוב לקרוא בשם ישראל לפי המתבאר שיש סכנה בשם כזה וכ"כ כמה אחרונים דמי שנקרא בשם גיות צריך לשנות שמו (מהר"ם שיק יו"ד סי' קסט, באר משה ח"ח סי' יט סק"ח, מהרש"ם ח"ו סי' י), אלא שעיקר הנידון שם למי שקרוא בשם גויים של עכשיו שנוהג בזה כמנהג גוים, ומ"מ על שם רשע ידוע כתבו לשנות שמו (עי' דרך שיחה עמ' לב בשם הגר"ק לענין שם מתן, ובבאר משה שם לענין שם נמרוד), וכאן כפי שנתבאר אין ברור שהיו רשעיות דעיקר התורה לא מיירי בהן אלא בלמך ובבניו אע"פ שיותר נוטה הדברים שלא היו צדקניות.

השלמה לתשובה על קריאת בת בשם עדה

לענין מה שאינו טוב לקרות בתו בשם עדה יש להוסיף דגם אשתו של עשו נקראת עדה (בראשית לו ב) והיא בשמת כמבואר בפרש"י בראשית שם, ושם אי' דנקראת בשמת ע"ש שהיתה מקטרת לע"ז, ומשמע שעיקר שמה היה עדה, דהיכא דדרשי' אחד מהשמות השם השני הוא העיקרי כדמוכח בריש פרק כיצד מעברין בעירובין נג ע"א, ממילא עדה הוא שם העיקרי, ויתכן לומר עוד בדרך רמז שנקראת עדה על שם שהיתה סרת טעם, דלא יסור בבראשית מט מתרגמי' לא יעדי וכדמייתי לה בפ"ה דיומא הוציאו לו, ועשו כל מ' שנה היה צד וכו' (רש"י בראשית כו, לד), ומסתמא אח"כ גם כן רק דר"ל שעד אז לא נשא ואיהו בקרי ואתתיה בבוציני כדאמרי' בפ"ק דסוטה דף ג' והם כולם היו פרוצים כדמפרשי דורשי חמורות במקום שנהגו פסחים נד ע"א ובמדרשים ס"פ וישלח (ועי' פרסומי ניסא שליקט המדרשים בזה), וממילא שייך לקרותה לשון עדה דיוצאת החוץ הוא ג"כ מלשון זה עי' בפרש"י ריש משלי.

ואמנם אם היתה עוד עדה צדקת היה שייך לכוון על שמה שיש שכתבו כעי"ז כשיש שם שנקרא בו צדיק ורשע שיכוון על הצדיק (עי' מה שהביא בדרך שיחה) אך מאחר דגם עדה ראשונה לא היתה צדקנית ממילא עדה שניה שהיתה רשעה מוסיף טעם לפגם וסניין שמייהו.

גוי ששבת ועשה מלאכה מחמת פיקוח נפש האם חייב מיתה או לא

נראה

דהדבר תליא בפלוגתא, דלפי הסוברים שהאיסור הוא במעשה דת חייב מיתה בזה, ולהסוברים שהחיוב הוא בשביתת יום שלם יש בזה כמה צדדים והדבר נוטה שאינו חייב מיתה.

מקורות:

לפ"ר צדדי הספק הם דמחד גיסא הרי גוי זה שבת כמנהג ישראל, דהרי גם ישראל מותר לו לחלל שבת לצורך פיקוח נפש, אבל מאידך גיסא הרי יש צד דגם פיקוח נפש לא הותר בגוי אלא בישראל בלבד, דהרי פיקוח נפש בז' מצוות יש צד שלבני נח לא הותר, דוחי בהם ולא שימות בהם נתחדש רק בישראל ולא באו"ה לדעת הרא"ם בפ' שמות עה"פ ויבקש המיתו ובפנים יפות פ' ניצבים, וכמבואר בתוס' סנהדרין עד ע"ב בקושייתם, וגם בתירוצם משמע שנסתפקו בזה, והמנ"ח החמיר בזה, וראה גם חי' הגר"ח פ"א מהל' רוצח ה"ט שנקט כדברי הרא"ם והחזו"א שם השיג עליו מגמ' עי"ש.

וכע"ז בבית האוצר למהר"י ענגיל סי' א דלגבי שנים שעשאוה אין פטור לגוי וממילא גוי שעשה מלאכה בשבת בשנים חשיב כמלאכה גמורה לענין זה.

ודבריו מחודשים מאוד, דהרי דין שנים שעשאוה לא נאמר בסופו של דבר לענין גוי דהרי מלאכות שבת לא נאמרו בגוי כלל, וא"כ מהיכי תיתי לחדש דינים חדשים בגוי, אבל כאן בניד"ד יש לטעון דאם מצינו בגוי בז' מצוות שאינן נדחין מפני פקו"נ יש לומר גם לענין זה.

ומצינו שדנו האחרונים בעוד נידון דומה לענין גוי שלובש ציצית בשבת האם יש להחשיבו משאוי וממילא הו"ל כגוי ששבת, וכ"כ בשו"ת חשק שלמה (בחי' גפ"ת) בשם הר"א ברוידא, אבל בחי' הגר"ח סי' תלה חולק ע"ז דכיון שמתכוון למצוות ציצית לא חשיב משאוי, ומ"מ גם הגר"ח שם אפשר דלא בא לטעון דנכרי ששובת בצורת שביתה של ישראל הו"ל כגוי ששבת, אלא אדרבה כאן הוא רק מחמת שמקיים מצוות ציצית כאינו מצווה ועושה ממילא הו"ל כבגד ולא כמשאוי, אבל אין לומר סברא כזה דאם שובת בצורת שביתה של ישראל חייב.

וכן מבואר בהמקנה קידושין לז' ע"ב בתוד"ה ממחרת אותו הענין לענין איסור שביתה דגוי שהלילה הולך אחר היום בגוים, וכע"ז בחשק שלמה שם ובערל"נ בסנהדרין נח ע"ב.

המבואר מזה דלענייננו א"א לטעון שיתחייב בעצם מה ששובת שביתה של ישראל אם לגבי גוי אינו שביתה, ולכן לפי הצד שהיתר וחי בהם לא נאמר בגוים א"כ אם מחלל שבת לפקו"נ כבר אינו בכלל גוי ששבת (לדעת רש"י ורמ"ה דלהלן).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והנה בנידון השאלה דנן יש להבהיר דאם הגוי חילל שבת לצורך הצלת גוי בשבת, הנה הרי גם בישראל מעיקר הדין אין בזה היתר לחלל שבת לצורך זה (כמבואר במשנ"ב ובפמ"ג ולא ניכנס כאן להוראת פוסקי זמנינו שהוא רק מחמת פיקו"נ דישאל בסופו של דבר ואכמ"ל ונתבאר בתשובה אחרת), וגם אין שייך כאן כדי שישמור שבתות הרבה, וממילא חשיב גוי שלא שבת ואינו חייב מיתה.

מאידך גיסא אם הגוי חילל השבת לצורך הצלת נפשות מישראל קצת דוחק בעיני לומר דאין הנכרי מבטל ז' מצוות מחמת זה כשלישראל מותר, וכדאמרי' בחולין דליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, וא"כ אפשר דגם הסוברים דאיסור וחי בהם לא נאמר בגוי, לא מיירי לאסור פקו"נ בגוי אלא בשביל גוי אחר שישמר שאר מצוות אבל בשביל ישראל לא, וגם הראיה שהביא החזו"א מגמ' לא מיירי אלא בהצלת הגוי עצמו ולא בהצלת ישראל, ואדרבה מבואר בפ"ק דע"ז דף י' שמותר לגוי למסור עצמו למיתה לצורך הצלת ישראל, אם כי יש לדחות דהתם שאינו עושה מעשה אלא רק מחליף עצמו בישראל בעונש שעושה גוי אחר אינו בכלל איסורא לבן נח כלל, וכ"ש דבלאו הכי יהרג גם אדם, וצל"ע ברא"ם ושאר מקורות הנ"ל.

ונראה לומר עוד הסבר בזה, דהענין של ישמור שבתות הרבה שייך רק בישראל שכל מציאותו בקום ועשה מצוות, אבל ז' מצוות בני נח הם רק תיקוני העולם שלא יהיה רעות בעולם וממילא אין רווח בחי לענין זה יותר מבמת וק"ל.

ואין להקשות דהתוס' בסנהדרין שם יישבו על קושייתם דקרא דוחי בהם איצטריך לענין קידוש השם שלא יחלל גוי שם בשביל שלא ימות ישראל חבירו, דזה לא שייך לתרץ כיון דבגמ' שם לא מיירי באופן זה אלא באופן שהגוי מוסר נפש עצמו על קידוש השם וקיצרתי ועי"ש והבן.

ממילא אם נימא הכי היה מקום לומר דאם הנכרי חילל שבת לצורך הצלת נפש של ישראל נמצא דעדיין לא עשה מלאכה האסורה בשבת, וכ"ש לפי הדעות שגם בגוי נאמרו דיני פיקו"נ אם כן מעיקרא המלאכה שעשה היה באופן המותר.

אבל עדיין יש לדון דגם אם נימא הכי אבל מ"מ מנא לן שהמחלל שבת לצורך פיקוח נפש חשיב משמר את השבת, דשמא חשיב כמחלל שבת בהיתר, ואמנם אינו נפטר מקידוש היום גם אם צריך לחלל שבת, משום שבשאר הזמן משמר את השבת ולענין שאר דברים משמר את השבת, אבל מעשה זה גופא של חילול שבת לצורך פיקו"נ מנ"ל שהוא מוגדר כשמירת שבת, דאדרבה אמרי' בפ"ח דיומא חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וכן אמרי' מילה דוחה את השבת ומזה ילפי' ביומא שם שכל איבריו על אחת כמה וכמה ונדרחית משמע שאינה כאן.

ממילא יש מקום לטעון דזה אמנם שגוי זה לא חשיב שעשה מעשה שהוא איסור בישראל אבל גם שמירת שבת ליכא בזה ולא נכלל במה שנזכר בילקוט פ' תשא לזר שנכנס בין מלך

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומטרונא (שהוא משל לגוי ששבת שנכנס בין הקב"ה לישראל).

ובפרט דבגמ' סנהדרין שם יליף לה מלא ישובתו וקרא זה לא מיירי מצד דיני שבת כלל, ולא רק מצד הפשט אלא אפי' מצד הדרשא לפרש"י והרמ"ה שם מיירי באיסורא דרמיא על גוי שלא לשבות יום שלם אפי' שלא מחמת מצוה כלל, ואם לא שבת מחמת שום טעם שיהיה א"כ הרי לא שבת.

כל הנידון דלעיל רק לדעת רש"י והרמ"ה בסנהדרין שגוי ששבת בחלק משבת אינו חייב, אבל להרמב"ם לפמשנ"ת בחי' חס"ת בסנהדרין ה"ה אם שבת שעה אחת לשם מצוה חייב וממילא אין כאן נידון, דאם שבת לשם מצוה כבר נתחייב מיתה קודם לכן, ואם לא שבת לשם מצוה, א"כ מאחר דתליא בכוונתו א"כ מה לי מקצת היום מה לי כולו כיון שלא כיון לשם מצוה, משא"כ לרש"י ורמ"ה שם גם לשם מנוחה בעלמא חייבים מיתה כמבואר שם ברש"י ד"ה אמר.

ויש להוסיף עוד דלהרמב"ם איסור השביתה דהוא משום שמתכוון לשביתה בתורת דת, ולכן לשי' הרמב"ם לכאורה אם מתכוון הגוי לשביתה אפי' במעשה הפקו"נ שלו גופיה כגון שעושה הקל הקל משום תורת דת א"כ אפשר דבזה לבד חשיב לשי' הרמב"ם כגוי ששבת, ומש"כ בגמ' סנהדרין שם שהציווי שלהם הוא רק בקום ועשה, י"ל דהוא בכלל קום ועשה לעשות יותר ממה שעשה ולא יעשה רק הקל הקל, ויל"ע בזה.

ויש להוסיף עוד דבמאירי בסנהדרין שם הולך בשי' הרמב"ם שהוא משום שמחדש דת, וכ' שם דהאיסור הוא משום שמא ילמדו ישראל ממנו אם משמר את השבת, וממילא לפי שי' המאירי משמע דכל שמשמר כמנהג ישראל הוא בכלל זה, ואפשר שחולק גם על סברת האחרונים הנ"ל שהבאתי בריש התשובה.

האם אפשר לומר וידוי עבור חולת מחוסר הכרה משום זכין לאדם שלא בפניו

וידוי

לא מועיל בלא קבלה לעתיד כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ג ואף איסורא אית ביה כשאדם מתודה בעצמו בלא קבלה לעתיד כמ"ש החי"א בסוף כלל קמג, וכמו שאנו אומרים בנוסח ועל חטא שמזכירין גם על חטא שחטאנו לפניך בוידוי פה, ולכן אין שייך וידוי מדין זכין דהרי חולה זה לא קיבל על עצמו שלא לחטוא עוד, ועוד דוידוי גופיה אינו רק זכות דיש בו הרי גם חובה בין מצד הקבלה לעתיד ובין מצד ההודאה בחטא, ואע"ג שהוא מחוייב בלאו הכי מ"מ הרי הוא נהג בזה כמו שאינו מחוייב עד עכשיו, ועוד דהרי אם החולה ירצה רק וידוי בלא קבלה לעתיד יש כאן רק חובה ולא זכות כמבואר בהנ"ל בשם החי"א וממילא אין חבין לאדם אלא

ויש לציין דלגבי גיטין בשכיב מרע מצינו דיש אופנים דאמרי' זכין עי' רש"י יבמות קלז ע"ב, וכן לגבי בעיגון מחמת שמד בגט יש אופנים דאמרי' זכין כמ"ש בתה"ד סי' רלז ושו"ע, ועי' אה"ע סי' קמ ס"ו ובבהגר"א סקי"ג, ולכן היה מקום לומר דגם כאן היה שייך זכין, אבל למעשה א"א להתייחס לזה כיון דעיקר מעשה התשובה הוא העקירה מן החטא כמבואר ברמב"ם שם, וביתר דגש בהנהגות הר"ח מולוז'ין וכמדומה שבחלק מהנוסחאות הוא שם בשם הגר"א, ובהרחבה בבית אלהים להמבי"ט, והרי כאן חסר עיקר מעשה התשובה שהוא העקירה מן החטא שחסר גם החרטה וגם הוידוי ומה מועיל כאן זכין.

וכמו שהבאתי ראיות בתשובה אחרת שאחר שנטרפה דעתו של החולה לא שייך אמירת וידוי.

ובחינוך מצוה שסד מבואר דעיקר מטרת הוידוי הוא לגלות מחשבותיו מן הלב אל הפה שמכיר בחטאו, וכמובן שפה בלא לב העיקר חסר דבפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני, ועי' בתנחומא ריש בלק דכל החוטא ואומר חטאתי אין רשות למלאך לפגוע בו, וכמובן שהוא דין בחוטא עצמו ואינו שייך לדין זכין.

ואמנם מצינו בכה"ג ביו"כ שמתודה בשביל ישראל אבל שם הוא בשליחותם כמ"ש ומאת עדת בני ישראל יקח וגו' (בר"פ אחרי מות).

וברז"ל מבואר דיש איזה בחינה שהקב"ה משיב את ישראל אליו, כמ"ש בר"ה לב על חי אני וגו' כי אם ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם, וכמ"ש בקידושין ע"ב דאילו בישראל כתיב והייתי לכם לאלהים וגו' עי"ש ברש"י ובסוף איכ"ר [איכה ה, כא] עה"פ שובו אלי ואשובה אליכם עי"ש, אבל בכל המקומות הכונה שהקב"ה מזרז את ישראל לשוב אליו ומקרבם אליו לזה ומוליכם בדרך ישר אבל לא שעושה התשובה במקום ישראל.

ואיני מדבר אלא מצד הדין אבל ודאי שאין למחות במי שאומר וידוי כזה מצד מהיות טוב או מצד מנהג שכן אין שום הפסד בזה.

ובמקרה שהחולה שומע בודאי שיש לומר לו הוידוי כמבואר בפוסקים גם אם אינו מגיב.

הנוהג לומר יהיו לרצון אחר חזרת הש"ץ האם יכול לאומרו אחר הקדיש

נראה

דאחר חצי קדיש יכול לאומרו אבל אחר עקירת רגליים לכאורה אי אפשר.

מקורות:

הנה הקדיש לא גרע דינו מתחנונים ולענין תחנונים קי"ל דמעיקר הדין אין איסור להפסיק באמירתן קודם יהיו לרצון, כמבואר ברמ"א סי' קכב ס"א לגבי אלהי נצור, וע"פ המבואר בסוגיות בגמ' (לענין דיני עקירת רגליו) שאין איסור לומר תחנונים אחר תפילתו ואכמ"ל, ולהגר"א באמרי נועם בברכות יז ע"א משמע דאדרבה טוב שיאמר אלהי נצור דוקא קודם יהיו לרצון.

(ויש לציין דאמנם באלהי נצור יש לשון שונה בגמ' שם משאר התחנונים הנזכרין שם, כפי שכבר הערתי באיזהו מקומן, דרק באלהי נצור נזכר כי מסיים צלותיה ובאין נזכר בתר דמסדר צלותיה ולכך מנהגינו בסיום התפילה רק באלהי נצור וכמו שהערתי במקו"א, ולכך אלהי נצור בלבד מסתיים ביהיו לרצון לדעה זו משא"כ שאר התחנונים, דאלהי נצור הוא סיום התפילה וק"ל, אבל עכ"פ חזינן שיכול לומר תחנונים קודם יהיו לרצון בתורת תחנונים).

וכ"ש שכאן יש לצרף הדעות שאין אומרים יהיו לרצון בחזרת הש"ץ שהיא דעת הרמ"א בס"ס קכג ס"ו ומנהג רבים.

ואע"ג דבקדיש אומרים ואמרו אמן והם אינם מן התחנונים מ"מ הם צורך תחנונים (וזה גופא הטעם שמותר לאמרו באמצע הקדיש), והכלל הוא בכל מקום כמו שביארתי במקו"א דכל דיבור שהוא צורך הברכה אם יש צירוף נוסף אפשר להקל להפסיק בו לכתחילה, ואם אין צירוף נוסף אפשר להקל בדיעבד, כמו שמצינו בכמה דינים שכשיש צירוף מקלינן לכתחילה לדבר מענין הברכה.

ולכן מאחר שבניד"ד אפשר לצרף הדעות שהש"ץ אינו אומר יהיו לרצון, א"כ יש מקום לומר דואמרו אמן הוא צורך תחנונים ולפי החשבון הנ"ל יהיה מותר לש"ץ לאומרו קודם יהיו לרצון, ובפרט שיש בזה גם קצת שעת הדחק במקום שמי שנוהג לומר יהיו לרצון אחר חזרת הש"ץ מתפלל במקום שאין נוהגין כן וממתינים לו אחר המברך את עמו בשלום שמצפים שכבר מיד יתחיל קדיש (ביום שאין אומרים בו תחנון), ומ"מ אם הוא קדיש שלם עם עושה שלום לא תיקן בזה דהרי יהיו לרצון צריך לומר עכ"פ לכתחילה קודם שפוסע כשאפשר, ובעושה שלום שבקדיש צריך לפסוע כמ"ש בשו"ע, וכן ביום שאומרים תחנון ונפילת אפים צריך לומר יהיו לרצון קודם שעוקר רגליו, דאף דכ' הפוסקים (הובא במשנ"ב סי' קד סק"ט) שמותר לעקור רגליו לצורך מצוה אחר שסיים תפילתו קודם שפוסע לעושה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שלום אבל קודם יהיו לרצון א"א כמ"ש בשו"ע סי' קד ס"ב, ואפי' לצורך מצוה כ' שם המשנ"ב בסק"ט דנראה דיש לומר קודם לכן יהיו לרצון וגו', מלבד במקום צורך גדול המבואר בפוסקים שאז מותר לעקור רגליו ממקומו גם באמצע שמונ"ע (כגון נחש כרוך על עקבו דיש בפוסקים שכתבו דגם באופן שאסור להפסיק בדיבור מותר להפסיק בהילוך כמ"ש רמ"א בסי' קד ס"ג בשם רבינו יונה, וכן לענין הניחו צואה סביבותיו בזמן תפילת שמונ"ע).

אדם ימני שנחתכה כף ידו הימנית האם נחשב שמאלו רק אחר שסיגל לעצמו השימוש ביד השמאלית או מיד

בזה דעות, ויש מי שחשש בזה לכל הצדדים, ומ"מ הסברא הפשטיית שרק לאחר שסיגל עצמו השימוש ביד השמאלית, אלא שבמציאות כנראה שההסתגלות במצב כזה היא מהירה מאוד.

יש

מקורות:

במקרה של הבה"ל והפוסקים שאדם שנחתכה כף ידו הימנית חשיב שמאלו יש לדון האם נחשב מיד שמאלו או רק לאחר שסיגל לעצמו את השימוש ביד שמאל כטבע גמור, והספק בזה האם יד כהה שייך לומר ביחס בין ב' הידיים, או לפי רוב העולם, דאם נימא שהולכים לפי רוב העולם א"כ אדם כזה כשעדיין לא סיגל לעצמו השימוש הגמור ביד שמאל א"כ היד השמאלית שלו היא ג"כ יד כהה ומנ"ל להחשיבו כשמאלו, ואם אזלי' בתר אדם זה הרי סו"ס יד ימנית היא יותר כהה מיד שמאלית שלו.

ולכשתמצי לומר צע"ק דא"כ מצינו בזה כאן עוד נפק"מ, דלפי הצד שהולכים אחר רוב העולם, א"כ אדם ששרירי ידיו חלושות ביותר ויד ימנית שלו חלושה לא פחות מיד שמאלית של כל אדם, אבל בס"ה הוא שמאלו, יוכל להניח בימינו תפילין, שהרי יד ימנית שלו חלושה ג"כ, וזה פשוט שאינו כך, א"כ חזי' שכן הולכים בתר היחס בין הימין והשמאל של אדם זה.

וא"כ גם במקרה שהובא בפוסקים של אדם שלא הסתגל בשימוש ביד שמאלו מ"מ אם נחתכה ידו הימנית מיד נעשתה יד ימינו יד כהה כיון ששוב אינה עומדת לשימושים כמו יד שמאל שלו, ואע"פ שהוא יותר חידוש מהמקרה הנ"ל של אדם ששריריו חלופים, דכאן הרי אדם זה בפועל לא סיגל שימושים בידו השמאלית, מ"מ זיל בתר טעמא.

אולם בלשון המשנ"ב בסי' כז סקכ"ב אינו מוכרח, דז"ל שם, ואפילו נעשה איטר על ידי שהרגיל עצמו אחר כך ולא נולד כך יניח בימין, וכל שכן אם מן השמים הרגילוהו, דהיינו שנולד לו חולי בימינו ונטל הכח ממנו או שנקטע לו כף ידו הימנית וצריך לעשות כל מלאכתו בשמאל בודאי דינו כאיטר גמור וכו' עכ"ל, והנה מחד גיסא ממה שנקט וצריך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לעשות וכו', משמע דסגי בזה במה שעושה, וכן ממה שהזכיר ענין זה בפני עצמו, דאם תאמר דמיירי שכבר האדם הרגיל עצמו, א"כ כבר כלול במקרה הקודם באדם שהרגיל עצמו, אבל זה אינו ראייה דמה שהזכיר ענין זה בפני עצמו הוא משום דעת הדגמ"ר שגם החולקים במקרה הקודם מודים במקרה הזה כמו שהביא בבה"ל שם.

ומאידך גיסא יש לומר דאדרבה ממה שכלל המשנ"ב דין זה במי שהרגיל עצמו א"כ גם בזה מיירי רק במי שהרגיל עצמו.

וכן ממה שסיים המשנ"ב שאם חזר לבריאותו ונעשה שולט בשתי ידיו וכו' א"כ מיירי במי שכבר שולט בשמאל.

וכן ממה שמשמע בבה"ל שם שהסוברים דבהרגיל עצמו להיות שמאלי נחשב שמאלי פשיטא להו שכאן נחשב שמאלי, (ועיקרי הדברים כבר במשנ"ב אלא שבבה"ל נתבאר יותר), א"כ מסתמא גם כאן מיירי באדם שכבר הרגיל עצמו להיות שמאלי.

וכן ממה שסיים שם הבה"ל דעתה אחר שהרגיל עצמו לעשות בשמאל וכו' משמע דפשיטא ליה להמשנ"ב דמיירי בכבר הרגיל עצמו.

ואולי באמת אינו מצוי כ"כ באדם שנקטע ידו שלא ירגיל עצמו לעשות בשמאל וההרגל באופן זה מתבצע מהר מאוד ולכן לא נחית המשנ"ב בתחילת דבריו לפרש דמיירי רק בהרגיל עצמו כיון שבד"כ כן הוא במצב כזה, וגם מה שכ' המשנ"ב וצריך לעשות וכו' (כדלעיל) כוונתו שגם עושה בפועל בשמאלו מאחר שהוא בהכרח כך, וא"כ הוא כבר שמאלי.

ויש להוסיף דהנה מקור דברי המשנ"ב הוא מהדגמ"ר כמבואר בשעה"צ ובבה"ל והנה בדגמ"ר גופיה לא נזכר אלא שאם ניטל הכח מימינו מן השמים מחמת חולי חשיב שמאלי, ומהיכן הוציא המשנ"ב דה"ה נקטעה כפו, אבל אם נימא דמיירי שאכן הרגיל עצמו ניחא, אבל אינו מוכרח דיש לומר דסובר המשנ"ב בפשיטות דנקטעה כפו הו"ל כחלה בידו הימנית, דכיון שנקטעה כפו אין לך חולי גדול מזה והרי יד ימינו היא יד כהה שלו.

עכ"פ לפי מה שנתבאר הדבר נוטה שדברי המשנ"ב בעיקר נאמרו באדם שנקטע ידו וכבר הורגל והדרך הוא שההרגל נעשה מהר מאוד, אבל בשעה"ל ח"י סי' ג נקט דבנקטע ידו א"צ להמתין עד שיורגל, ויל"ע.

ויעוי' בערה"ש סי' כז סי"ז שהביא מי שאומר דנקטעה ידו הוא כמו שנולדה לו חלישות מן השמים ודחה דבריו, וכן יש עוד מהאחרונים שלא נקטו כדברי המשנ"ב (ועי' באריכות בצל החכמה ח"ו סי' א סק"ה ובמה שהביא שם וכן בהליכ"ש תפילה פ"ד דבר הלכה אות יד), ולענ"ד יש מקום לומר דהערה"ש הבין דעת המשנ"ב דסובר שקטיעה לחוד של כף היד הימנית חשיבא כחלישות היד לענין שכבר חשיב איטר בעצם הקטיעה עדיין בלא הרגל, ולזה היתה תמיהת העה"ש שכיון שעדיין שייך באדם זה להשתמש ביד ימינו והרי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

עדיין לא הורגל ביד שמאלו א"כ סו"ס הרי לא הורגל בשמאלו, וממילא לא דמי לנידון הפוסקים על מי שהרגיל עצמו, אבל בחלשה יד ימינו מודה העה"ש דחשיב מיד לא פחות ממי שהרגיל עצמו, דזה מאוד מסתבר כיון שעכשיו יש כאן יד כהה, וה"ה אם נקטעה ידו הימנית והרגיל עצמו בשמאלית מה לי אם הרגיל עצמו מחמת סיבה זו או אחרת או בלא סיבה כלל (ודלא כמי שהבין סברת העה"ש דמיירי אף אחר שהורגל, עי' משנה אחרונה על המשנ"ב שם).

ולפי מה שנתבאר שגם המשנ"ב אפשר דלא פליג ע"ז וגם המשנ"ב לא מיירי אלא בהרגיל עצמו ביד שמאלית אחר שנקטעה ידו הימנית, א"כ סרה תמיהת הערה"ש על המשנ"ב (אם נימא דכוונתו למשנ"ב) לפ"ז.

ועי' בהליכ"ש תפילה פ"ד סי"א מה שהביא שם פתרון לצאת ב' הדעות, ובדבריו שם ג"כ מבואר דאחר שסיגל ידו השמאלית הוא יותר פשוט שנחשב אז שמאלי, אבל חשש לכל הצדדים בב' האופנים עי"ש.

ועי' עוד השלמה לתשובה זו בתשובה ד"ה אדם ימני שיש לו גבס על יד ימינו ואינו משתמש בימינו האם יש לו דין איטר אז לענין תפילין וארבעת המינים.

אדם ימני שיש לו גבס על יד ימינו ואינו משתמש בימינו האם יש לו דין איטר אז לענין תפילין וארבעת המינים

הנידון בזה מתחיל רק אם יש כאן רמה מסויימת של קביעות והסתגלות בשמאל והסתת דעת משימוש בימין, ואעפ"כ יש שכתבו דגם בזה חשיב ימני עדיין כיון שעתיד לחזור ולהתרפאות.

מקורות:

הנה מבואר בפוסקים [עי' צה"ל סי' כז ס"ו ד"ה ואיטר צ"ס המג"א ס"ס סק"ט צ"ס הד"מ צ"ס המרדכי ודה"ח וכן צמח"י סי' ס"א ויעוד] שאדם שנשברה לו כף יד ימינו ומחמת זה אינו יכול להשתמש בימינו בלבד אלא רק בשמאלו דינו כאדם שמאלי.

ומ"מ מסתבר דיש לזה איזה גדר כל שהוא, דאדם שיש לו יומיים גבס אין נראה להחשיבו כאיש איטר ליומיים מחמת זה, דאין זה אלא כאדם שמלוכלכת ידו הימנית ועכשיו משתמש בידו השמאלית, שאינו נהפך להיות איש איטר מחמת זה.

אבל יש לדון במקרה הפוך באדם ימני שבמשך זמן קבוע ארוך וממושך היה לו גבס ביד ימני עד שסיגל לעצמו כטבע גמור להשתמש ביד שמאל בלא קושי כלל, דמחד גיסא יש מקום לומר שנחשב שמאלי, כיון שמשמש בשמאלו בפשיטות, ומאידך גיסא אם עדיין יכול להשתמש ביד ימינו ויחזור להשתמש בו כשיסירו ממנו הגבס, יש לדון בזה דשם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

נחשב כשולט בשתי ידיו שדינו בד"כ כאדם ימני גרידא כמבואר בשו"ע (וכמו במשנ"ב סי' כז סקכ"ב באדם שחלה בידו הימנית ונתרגל ביד שמאלית וחזר לבוריו ביד הימנית ונעשה שולט בשתי ידיו שדינו ככל אדם).

ובשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' ח נקט דאדם שיש לו גבס נחשב בזמן זה כשמאלי, אבל בהליכ"ש תפילה פ"ד אות יב ודבר הלכה סי' ג אות ב נקטו דרך בחולי שהרופאים אומרים שאין לו תקנה חשיב נשתנה טבעו מחמת זה, ומה שהביא שם בדבר הלכה משו"ת רע"א כת"י דבאופן שהרופאים אומרים שאין לו תקנה חשיב נשתנה טבעו, יש להעיר דבמשנ"ב מבואר דגם כשנתרפא דינו כשולט בב' ידיו מ"מ משמע שעד עכשיו היה דינו כאיטר, וקצת דוחק לומר דכ"ז בתנאי שעד שנתרפא חשבו שלא יתרפא, דא"כ דעדיפא מיניה יש לנקוט דברגע שנודע לו שיכול להתרפא ושולט בשמאלו ויודע שישלוט גם בימינו סגי בזה להחשיבו כשולט בב' ידיו, וגם גוף דברי הרע"א אולי יש ליישב דמעשה שהיה כך היה שהרופאים אמרו כן ולרווחא דמילתא נקט כן כיון דגם לפי הצד שא"צ מום קבוע מ"מ צריך איזה גדר להחשיבו כמי שכל שימוש עכשיו הוא בשמאל, ולזה סגי במה שהרופאים אמרו שאין לו רפואה לימינו, וה"ה אם אין לו רפואה לימינו במשך זמן רב, ויל"ע וע"ע במאיר עוז על המשנ"ב שם מה שהביא בשם הגרש"ו (וכנראה סמך על קצת משמעות באחרונים דשיעור האיטר במקרה של הרגיל עצמו הוא שנה וממילא צירף זה לניד"ד אע"ג דאיהו סובר שבהרגל מחמת שמים א"צ כמ"ש בשה"ל ח"י סי' ג מ"מ כאן שיש צד שאינו מחמת שמים דאינו קבוע נקט דיש להמתין שנה לחשוש לשי' הנ"ל, ויל"ע בדבריהם אם זו כוונתם, ועי' במשנה אחרונה על המשנ"ב שם מה שציין לדברי האחרונים הנ"ל ולדברי עוד אחרונים, ומה שהביא שם בשם הבית יצחק לא הבאתי כאן דאפשר שאינו מתיישב עם דברי המרדכי והמג"א והמשנ"ב בניד"ד).

והנה שורש הויכוח האם שייך שיהיה יד כהה לזמן או לא, ואם נשווה הדברים לסוגיות אחרות ודינים אחרים יש מקומות דמצינו שצריך ביטול קבוע, עי' בסוגי' דסוכה דף ד' וכמובן שכ"ז הוא רק זכר לדבר ואינו ראיה גמורה.

והנה נחזי אנן דהמשנ"ב למד דין זה של חלה יד ימינו שחשיב שמאלי (ע"פ הדגמ"ר כמבואר בשעה"צ ובה"ל) במכ"ש במי שסיגל עצמו השימוש ביד שמאל על פני הימין, והנה בנידון ההוא הרי לכאורה הוא דבר פשוט שאם אדם הגיע לידי הסתגלות בשמאל במצב שהימין היא כבר יד כהה דינו כשמאלי גם אם יודע שבהמשך ישנה חזרה את מנהגו להשתמש גם ביד הימני או רק ביד הימני, (דהרי שם אין שום טענה לטעון שהוא שולט בב' ידיו בכח ולא בפועל, דהרי שם מיירי שגם בכח וגם בפועל אינו שולט בב' ידיו), וא"כ מאחר שהמשנ"ב סובר דבנד"ד (כשחלה ביד ימינו) שמן השמים החלישוהו בידו הימנית הוא מכ"ש מהנידון ההוא, אע"פ שהיה מקום לטעון שהוא שולט ביד ימינו בכח ולא בפועל, א"כ לכאורה לא אכפת לן אף אם יודע שבהמשך יחזור לימינו כל עוד שכרגע יש כאן הסתגלות לשמאלו בלא אפשרות להשתמש בשמאלו ומצב מתמשך המביא להסחת

אבל אם הגבס אינו חולשה בפועל אלא מטעמי בריאות בלבד (רצוני לומר כגון שיש מצב ביד שאם כרגע ישתמש ביד זו עלול לבוא לידי נזק ליד אבל בפועל יכול להשתמש) לא שייך בזה ה"כל שכן" של המשנ"ב, ובפרט לפי מה שהתבאר בכוונת המשנ"ב בתשובה הסמוכה [ד"ה אדם ימני שנחתכה כף ידו הימנית האם נחשז שמאלי רק אחר שסיגל לעצמו השימוש ציד השמאלית או מיד], ואפי' לאותם שהבינו במשנ"ב שם שלא כמו שביארתי שם בדבריו [עי' בהמשך שם] אלא דבעצם חיתוך כף יד הימנית כבר נעשה שמאלי, מ"מ יל"ע אם שמא בזה מודו דאין כוונת המשנ"ב אלא שיש לכה"פ איזה צד כחישותא בעצם היד המונע ממנו להשתמש ביד (ואע"ג דיש הרבה שימושים שיכול לעשות בלא כף יד עכ"פ כשהורגל בימינו ולא בשמאלו מ"מ המתבקש ממנו כרגע להתחיל להשתמש בשמאלו במצב כזה שהיד אינה שלמה לכל מלאכה) משא"כ כשהיד ראויה לכל מלאכה ויש רק סיבה גורמת שלא להשתמש בה ויל"ע.

ובד' מינים באדם שיש לו גבס על ימינו הוא קל יותר מכיון ששם אינו לעיכובא לפי הרבה פוסקים (עי' רמ"א סי' תרנו ס"ג, וכך היה נראה מן הסוגיות לפו"ר דהרי אין לימוד לזה כמו בתפילין ובקדשים וגם אל"כ למה יוצא באתרוג בשמאלו ולמה באתרוג יוצא ובלולב לא, ועוד דאל"כ כשמחזיק עוד דבר בידו לא יצא כיון שמסלק האתרוג לימינו או הלולב לשמאלו בד"כ, ובסוגיות לא משמע אלא רק דלקיחה ע"י דבר אחר לא שמה לקיחה) וגם לדעת המחבר שם אינו תלוי בימין ושמאל שלו, ובלאו הכי יוצא מחמת שהוא ימין ושמאל דעלמא, ועוד דמבואר שם דמי שאין לו יד אינו לעיכובא (עי' שם בס"ד בשו"ע שיטול בזרועו ובשע"ת על השו"ע שם סק"ו דאפי' בשיניו וגם להצד שאינו יכול ושמחמת זה לא יברך אינו משום דין יד אלא חסרון בהגדרת וצורת לקיחה עי"ש), ומ"מ לרווחא דמילתא יכול להגביה פעם אחת גם הלולב בשמאלו והאתרוג בימינו כדי לצאת חששות אחרות להפוסקים שהוא לעיכובא (עי' במשנ"ב שם) ושבאיטר אזלינן בתר דידיה.



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