



- שבוע 69 5
- 5 האם מדינא דגמרא יש מצוה לילך לבית הקברות בכל יום תענית
- 5 הערה בנוסח התפילה על פורענות ריבוי גשמים
- 6 למה תקנו תענית צדיקים על מיתתם של בני עלי
- 6 למה לא הוכיח השו"ע הדין שיש לתת לכלב טרפה כדי שלא לקפח שכר כל בריה
- מפר תורה המוחזק בידי אדם שעומד במקומו (כגון בין ההקפות או בברכת החודש) האם צריך לעמוד מפניו 8
- 9 הרב היושב בכסא גלגלים האם צריך לעמוד מפניו כשהוא עובר ומתי שישב במקומו
- הקונה פירות מכרי שהמשגיח טוען שלוקח אחריות שהוא מעושר האם צריך לעשר הפירות בתורת דמאי או בתורת ספק מעושר 10
- 12 הערות על סדר גמ' ושו"ע (גליון 69)
- חיה שראתה שני בני אדם הדרים במדבר ואכלה אחד מהם האם חשיבא חיה משולחת לגזור תענית או לא 13
- שופר שהפכו בו את צדדיו והצרו הפתח הרחב והרחיבו הפתח הצר ותקע בו בדרך נדילתו מהצר שהיה קצר האם יצא ידי חובתו 14
- 16 הערה בדעת התוס' לענין לצאת מאחר מארבע כוסות בליל פסח
- 16 האם יש מקורות בתורה לשפת גוף
- 17 בענין זיהוי המקום אליסה
- 18 האם יש לחשוש לחומרא לשיטת הגאונים שכל השברים והתרועות כשרים מדאורייתא
- 19 הערה בנוסח תרגום פרשת בא במהדורה אחת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 19 בבירור המקור שלא לומר תחנון בחמשה עשר בשבת
קרא שנים מקרא חצי הפרשה עם תרגום אונקלוס וחציה עם פירוש רש"י האם יצא ידי חובת שנים מקרא
21 ואחד תרגום
מוכה שיש בה סכך פסול ג' טפחים וטפח ירק נאכל העומר ליכש האם מצטרפים יחד לסכך פסול לפסול בר'
27 טפחים
28 איך בני אפרים הצליחו לצאת ממצרים
למה מתה מרים קודם מיתת משה ואהרן שלא היה מחמת מעשה מי מריבה שהרי היה קודם לכן
28
30 אתרוג של תפוסת הבית האם אמרינן דמסתמא דעת האחים להקנותו כדי שיוכל לצאת בו
31 האם מפלת מברכת הגומל
32 שכחו דבר מאכל במיקרוגל בערב שבת האם מותר לפותחו בשבת
33 האם חלקים בתורה היו כתובים לפני מתן תורה או לא

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

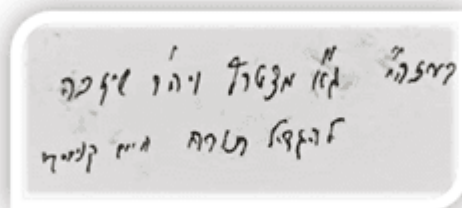
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה



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

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

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

האם מדינא דגמרא יש מצוה לילך לבית הקברות בכל יום תענית

**בש
ע**

או"ח סי' תקעט ס"ג שבע תעניות האלו אחר שמתפללים יוצאים כל העם לבית הקברות וכו', משמע שאינו מצד דין תענית אלא דין בז' אחרונות מבין שאר דיני ז' אחרונות ונלמד ממה שהזכירוהו בגמ' עם שאר דיני ז' אחרונות, ואילו ברמ"א שהביא דין זה לגבי עוד תעניות (ועי' גם במשנ"ב כאן סקי"ד), אם נימא דלא פליג על המחבר יש לומר דמנהגא בעלמא הוא שהחמירו עליהם, ובזה מיושב מה שלא נהגו רבים לילך בשאר תעניות לביה"ק כיון שאינו חיוב מן הדין, ומיהו יש לעיין דאולי יש מקום לומר דלעולם אינו מן הדין מדלא קתני לה במתני' אלא רק בגמ' למה יוצאים לבית הקברות, ויל"ע.

שם בס"א, ומוסיף בענינים אלו וכו' עד שיכניע לבם וישובו תשובה גמורה, אין הכונה שצריך להתעכב שם עד שישובו כולם וכו', אלא הכונה שאופן הדיבור יהיה כדי שישובו וכו' וכך הוא מטבע הלשון, ומ"מ בודאי שהוא עיקר מטרת התענית כמפורש במקומות רבים במקרא ובחז"ל אבל אינו לעיכובא בסדר דיני ז' תעניות אחרונות.

הערה בנוסח התפילה על פורענות ריבוי גשמים

**בש
ע**

או"ח סי' תקעז ס"א, אם רוב גשמים וכו' ואינם יכולים לקבל לא רוב רעה ולא רוב טובה השפעת עליהם רוב טובה אינם יכולים לקבל כעסת עליהם אינם יכולים לקבל וכו'.

והנה מקור תפילה זו בגמ' בתענית כב לענין חוני המעגל (ומשם לקחה הרשב"ץ כמו שציין בבאה"ג כאן), ושם אכן היה צער בעולם ואח"כ היה גשמים עד שנתרבו, ושם רעה קאי על מה שהיה חסר גשמים קודם לכן ורוב טובה היינו על ריבוי הגשמים אחר כך, וכן כעסת קאי על מה שלא היה גשם והשפעת טובה וכו' קאי על ריבוי הגשם, אבל כאן לא נזכר בשו"ע שתפילה זו נאמרת רק אחר שהיה מיעוט גשמים ושוב ריבוי גשמים.

ואפי' אם היה מזדמן לנו באופן כזה עדיין לא דמי לגמרי לגמ' שם, דשם אותו זה שהיה מתפלל על הטובה ובאה אחר שהתפלל על הרעה הוא כעין התנצלות על מה שהתפלל על

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הרעה ואע"פ שנתקבלה תפילתו לא נתקבלה כמו שהיה צריך, ויל"ע, ויש קצת משמעות דאחר שנקבע כך טופס תפילה על ידי חכמים שייך להתפלל תפילה זו גם כשהמשמעות היא אחרת וכל הרעה והכעס מתפרש לענין ריבוי הגשמים, אף שהלשון לכאורה כפול בתפילה, וצ"ע.

למה תקנו תענית צדיקים על מיתתם של בני עלי

באר

סי' תקפ ס"ב גבי תענית צדיקים כתב בי' באייר מת עלי הכהן וב' בניו, ויל"ע למה פסק שבני עלי היו צדיקים דאמנם בשבת בפרק במה בהמה איכא למ"ד שהיו צדיקים אבל אינו מוסכם דבפ"ק דיומא ט ע"ב ובעוד דוכתי איכא למ"ד שהיו רשעים.

ויש לומר דעיקר משום עלי וארון ה' נקט לה וגם שאר צרות שהיו אז לכל ישראל במלחמה שהיתה באותו היום ולרווחא דמילתא נקט גם בני עלי, ועוד יש לומר דכל דבר שהוא סמל לשבר האומה נקט גם רשעים, וכמו דנקט ב"ז באלול מתו מוציאי דיבת הארץ וקצת גם יש להזכיר מה דנקט בז' בתשרי נגזרה גזרה על אבותינו וכו' מפני מעשה העגל, משום דבמרגלים ובעגל היה שבר האומה ולכך מתאבחים גם על עונש הרשעים שהיה אז, ובבאה"ג ובמשנ"ב סק"ח כתבו בשם הב"י דתענית על מוציאי דיבת הארץ היינו על שלא נתקבלה תשובתם אבל על רשעים לחוד לא היו מתענים.

ולהלן גבי תענית על צדקיה א"צ לבוא לנידון זה דאע"ג דיש דעות בחז"ל אם היה צדקיה צדיק או רשע (והרחבתי בזה בביאורי על המדרשים) מ"מ גמ' דידן במו"ק טז ס"ל שהיה צדיק.

למה לא הזכיר השו"ע הדין שיש לתת לכלב טרפה כדי שלא לקפח שבר כל בריה

ענין

זה אי' במכילתא והובא ברש"י עה"פ לכלב תשליכון אותו שהוא כדי שלא לקפח שבר כל בריה, ומשמע מזה דרצון התורה לתת דוקא לכלב כדי לקיים בזה שבר לכלב, אולם הרמב"ם ושו"ע ורוב הפוסקים השמיטו דין זה ואמרו לי שהשפת אמת תמה עליהם.

ויתכן ליישב דמפרשים שאין עצם הנתינה לכלב דוקא ציווי אלא דעצם מה שהותר בהנאה שזה נלמד מן הפסוק לכלב תשליכון אותו זה היה משום שאין הקב"ה מקפח שבר כל בריה ור"ל שזה טעמא דקרא (או אחד מהטעמים) במה שהתירה התורה טריפה בהנאה כדי שיהנה מזה הכלב כדמפרש קרא לכלב תשליכון אותו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל אין לפרש דמה שאסרה התורה הוא כדי שיקבל הכלב דטעמא רבה איכא באיסורי אכילה כמפורש בראשונים וגם לגבי טריפה ואכמ"ל.

אבל אכתי צ"ע דמאחר שיש טעם להביא לכלב דוקא משום שכר הכלב א"כ למה השמיטוהו הפוסקים, ועכ"פ באופן שאין מזה הפסד כגון להעדיף כלב שלו על שאר בעלי חיים שלו.

ובגמ' הובאה פלוגתא דתנאי גבי נבלה אם דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה או לא, ומבואר דגם למ"ד שאין דברים ככתבן מ"מ יש להעדיף לגר בנתינה על פני מכירה דנכרי ממה שהוקדם בפסוק, וממילא למה לא אמרי' לכלב תשליכון אותו, והנה ר"מ ור"י שנחלקו לענין לגר וגו' לכאורה שניהם מודים בזה דלא שמענו שינתן דוקא לכלב.

ואולי מחומר הקושי' ליישב דשמא הך דינא דלכלב תשליכון אותו נאמר רק לכלבים שיצאו עמהם ממצרים שלא חרצו לשונם אבל לא לשאר כלבים, ולכן לא הזכירו הפוסקים דין זה מאחר שאינו נוגע לדין, אבל הוא מחודש מאוד, דלשה"כ משמע לעולם ומאחר שנתפרש לענין מתן שכר לכלב א"כ יש לפרש מתן שכר לעולם, וכן בויק"ר שיובא להלן בסמוך משמע שאי"ז לכלבים של אותו הדור ממש בלבד.

ויש לציין דאי' בויק"ר שאדם שהאכיל נבלות וטרפות לישראל חשיב ליה התם גוזל את הכלבים, ומבואר דמי שאינו מאכיל את ישראל אינו גוזל את הכלבים, אע"פ שלא האכיל את הכלבים עצמם והוא כעין משנ"ת לעיל.

וברש"י (בדפו"י שקודם הצנזור) אי' גוי הרי הוא ככלב, ואולי ר"ל דכלב לאו דוקא אלא דה"ה לגוי ובלבד שלא יאכלנו וזה נלמד מדכתיב לגר אשר וגו' כנ"ל וילפינן מהתם.

והיינו דברש"י דאמר גוי הרי הוא ככלב א"כ למד מנבילה דא"צ דוקא לכלב אלא רצון התורה שיהיה פנוי לאכילת כלבים אבל לא שצריך האדם לתנם לכלבים ולכך בויק"ר עיקר החטא של האדם כלפי הכלבים היה שלא פינה אותם מאכילת ישראל אבל אחר שפינה מאכילת ישראל אינו צריך להביא דוקא לכלב.

ושוב ראיתי דבפנים השפ"א על רש"י פסחים כב ע"א באמת נקט ג"כ שאין צריך להביא לכלב שכן בשום פוסק לא הובא דבר זה.

ספר תורה המוחזק בידי אדם שעומד במקומו (כגון בין ההקפות או בברכת החודש) האם צריך לעמוד מפניו

הנה

אע"ג דלגבי חכם אם עומד במקומו חשיב כמו יושב במקומו [כמזכיר בשו"ע יו"ד סי' רמז סי"ח זשס שזלי הלקט סי' מג וזרע"א שס וכן צפמ"ג לו"ח סוף סי' קמא משנ"ז סק"ג שהציא הרע"א שס], מ"מ לגבי ס"ת המשמעות [צרמ"א זיו"ד שס זשס הצ"י זשס תשובת הרש"א ח"ג סי' רפא וכן בט"ז שס סקי"ג] דלא סגי במה שעומד במקומו אם הוא באותה הרשות אלא צריך שיהיה הס"ת ברשות אחרת.

ורק נעיר כאן דהנה הרמ"א שם כתב וכן כשהרב עומד למעלה וכו', והעיר שם הרע"א דלשון וכן אינו מדוקדק דהמחבר מיירי בעמד הרב לגמרי ואז א"צ לעמוד מפניו כלל והרמ"א מיירי בלא עמד אלא לפוש דאז בעי' שיהיה הרב ברשות אחרת עכ"ד הרע"א.

וע"ז יש להעיר עוד דהמשך דברי הרמ"א ואפי' ס"ת על הבימה שאין הציבור צריכים לעמוד אם הוא ברשות אחרת, זה כבר ענין שלישי דשם מיירי בס"ת בעמד במקומו, דהרי ס"ת על הבימה חשיב עמד במקומו (וכמו באופן דמיירי ביה המחבר ברב שקורא בתורה שחשיב עמד במקומו דקריאה"ת הוא קביעותא), א"כ בס"ת הצריך שיהיה הס"ת ברשות אחרת כדי שיוכל לישב בפניו אפי' עומד במקומו.

אולם באמרי ברוך על הרמ"א שם העיר דבמג"א סי' קמו סק"ו א"צ לעמוד בפני הס"ת כשמונחת במקומה אפי' אינה ברשות בפני עצמה (אף דהרמ"א ביו"ד שם מחמיר אפי' בכה"ג להצריך רשות בפני עצמה), ויש להוסיף דכך נראית הכרעת המשנ"ב שם סקי"ז להקל כהמג"א הנ"ל (ומיירי אפי' ברשות בפני עצמה כפשטות דבריו וכדמוכח גם מהמשך הנידון בשעה"צ שיובא לקמן בסמוך).

אולם עיקר הכרעת המשנ"ב להקל בזה מיירי במונחת על גבי הבימה או באדם היושב ומחזיק את הס"ת, אבל מקרים אלו הם קלים יותר כיון שבכה"ג יש להחשיב את הס"ת כמו בישיבה, אבל באדם עומד ומחזיק את הס"ת ועומד במקומו דן שם בשעה"צ בזה והביא שהפמ"ג הקל בזה ומשמע שתפס שבזה המנהג להחמיר.

ויש להוסיף דלהשיטות דעמידה בפני ס"ת לא חמיר לענין הנ"ל מעמידה בפני רבו נחא דבגמ' משוי עמידה בפני ס"ת לעמידה בפני רבו מפני לומדיה עומדין מפניה לא כ"ש ודיו לבא מן הדין וכן להיפך כמה טפשאי וכו' דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמיה גברא רבה, וא"כ יש להחמיר בגברא רבה כמו בס"ת, ולהנ"ל מיושב.

(והנה דברי השו"ע ביו"ד שם נובעים מהשבלי הלקט ודברי הרמ"א נובעים מתשו' הרשב"א ואם נימא שהדברים מוכרחים בדבריהם [ול"ע צוה] א"כ לאחר שלפמשנ"ת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המשנ"ב נקט להקל כקולת המחבר גם באופן של הרמ"א אולי נימא דבאמת חולקים הם בדין בין בחכם ובין בס"ת, דהרשב"א יחמיר בתרוייהו והשבלי הלקט יקל בתרוייהו, ומה שהמשנ"ב הביא מנהג להחמיר בס"ת שמא דוקא בס"ת נהגו להחמיר משום קדושת ס"ת).

והואיל דאתאן לכ"ז יש לציין דבמגביה ס"ת בשעת מצוות הגבהה להראות לעם בזה הוא חמור יותר כמו שציין בשעה"צ שם בשם א"ר ובש"ך שם החמיר בזה אפי' ברשות בפני עצמה ע"פ דברי הרמב"ן עה"ת עי"ש.

הרב היושב בבסא גלגלים האם צריך לעמוד מפניו בשהוא עובר ומתי חשיב שישב במקומו

הנה

מאחר דקי"ל ביו"ד סי' רמב סט"ז דרכוב כמהלך פשיטא דלא גרע מרכוב ואף עדיפא טפי מרכוב ע"ג בהמה שכן נושא את עצמו בכלי שלו ולא על גבי בהמה שהיא דעת בפני עצמה, והוא כעין כסא וסמוכות שלו, ומ"מ אינו נפק"מ אם הוא כרכוב או עדיפא מיניה דגם רכוב יש לעמוד מפניו.

וששאלתם מאימתי חשיב יושב במקומו תשובה הוא משעה שעצר מלהסיע הכסא והושיבו במקום שישב שם, דכיון שעצר מלכת אפי' אם היה מעומד חשיב שכבר ישב במקומו כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רמב סי"ח, והטעם ברע"א שם כיון שעומד במקומו הראוי לו (ועי"ש עוד ובשם הפמ"ג), וכ"ש כאן שאפי' נחשיבו כמעומד אין להחשיבו יותר ממעומד וכ"ש שאחר שישב במקומו לא מסתבר להחשיבו כמעומד כלל דהרי בעצם אינו מעומד אלא מיושב ורק דכל זמן שהוא עובר ממקום למקום חשוב רכוב כמהלך.

ואם עמד רק לפוש לא חשיב שעמד אלא אם כן הוא ברשות אחרת (רע"א שם, ועי' בתשובתי ד"ה ספר תורה המוחזק בידי אדם שעומד במקומו וכו').

ואם עמד לגמרי אז מועיל אפי' אם הרב תוך ד' אמות (רע"א שם בשם הפמ"ג או"ח ס"ס קמא משב"ז סק"ג).

הקונה פירות מכרי שהמשגיח טוען שלוקח אחריות שהוא מעושר האם צריך לעשר הפירות בתורת דמאי או בתורת ספק מעושר

מבלי

להיכנס האם מעיקר הדין משגיח נאמן או לא, שזהו נידון בפני עצמו, וכאן הדברים מתייחסים להנוהגים שלא לסמוך על זה, מלבד זה יש נידון נוסף האם אלו שאינם סומכים על משגיח מכל טעם שלא יהיה האם מחזיקים הפירות כספק טבל או כדמאי או באופן אחר.

ואקדים בזה שמסתמא שכבר גדולים וטובים ממני דנו בזה, ומ"מ אטול הרשות לכתוב קצת מו"מ בזה להלכה ולא למעשה.

ולכאורה יש לחלק בזה בין הפרשת תרומה גדולה דלענין זה יש מקום לטעון שא"א להסתמך על תקנת דמאי לפטור מתרומה גדולה, כיון שבניד"ד אינו קונה מע"ה אלא ממשומד ובמשומד לא אמרי' דודאי הפריש חיטה אחת על כל הכרי, דהרי שביק התירא ואכיל איסורא, ולמה יפריש כלל, והרי הספק הוא לא שמא הע"ה חס על ממונו ולא הפריש שלגבי חששא זו תרו"ג קלה, אלא כאן הספק הוא שמא המשגיח לא בדק כראוי או לא הפריש כראוי ובזה אין דרגת הספק קלה יותר לענין תרומה גדולה, ויש לדמות ענין זה דלא גרע מחזקות נאמנות שנגרעו לאחר שנתרשלו האנשים כעין הך שכ' הרמ"א באה"ע סי' יז ס"ב לגבי חזקה אין אשה מעיזה וכעין מש"כ הב"י ביו"ד בשם רבינו יונה לגבי מצויין אצל שחיטה וכעין דינא דחלב גוי.

ומאידך גיסא לגבי קולות אחרות הנוהגות בדמאי כגון בלוקח שמן לנר ולוקח לבהמה ולענין מוקף ולענין תערובת דמאי ועוד כיו"ב, יש מקום לטעון דמאחר וטעם ההיתרים והקולות שאמרו חכמים בדמאי הם משום רוב דברוב אזלי' אפי' בפיקו"נ בכ"מ (כגון בפ"ק דחולין דף יא ובסנהדרין פרק בן סורר ובפ"ח דיומא גבי פירשו לחצר אחרת ועוד לגבי רוב דעות) ולכן ככל שמדובר בהשגחה שאפשר לומר עליה שהרוב מעושר כעין דינא דרוב ע"ה מעשרין אע"פ שיש מכשולות, לכאורה יש מקום לדון ולטעון דשמא עדיין שייך בה כל קולות שנאמרו בדמאי (ועדיין יתכן שהשגחות שהוחזקו כאינם אחראים ואין אדם יודע מה נעשה שם אינם בכלל זה, וחתימתם כחספא בעלמא, ויש לדון בכל מקרה לגופו) ולמעשה צ"ע.

עוד בעניין המעשרות יש לציין דכ' הראשונים דהאידנא לא שכיחי ע"ה ומסתמא שע"ה שהיו בזמנם ג"כ היו בהם שלא היו בקיאים ברוב ככל דיני תרו"מ כגון הפרשה מן החדש על הישן וממין על שאינו מינו וגם בזמנם היה שייך לטעות ולהפריש ממה שקנה מאחד על מה שקנה מאחר וכדמוכח מפלוגתא דגבי לעשר מכל טפוס וטפוס שנאמרה לקונה מע"ה ומסתמא הע"ה גופיה היה יכול לטעות בזה ועכ"ז עדיין נשאר רוב ע"ה מעשרין.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואף שגם לא כל אחד נקרא חבר אלא הוצרך לקבל עליו דברי חברות ויש כמה דינים כמפורש במשנה ובגמ' מ"מ הגבול של ע"ה היה כמעט ללא גבול אלא כל מי שאינו עובר עבירות במזיד לא גרוע מכלל ע"ה.

ומענין לענין יש לציין דרש"י פי' לענין עד אחד נאמן באיסורין דסברא היא דאל"כ אין אדם סומך על חברו וא"א בלא זה עי"ש והיינו אף שאין כאן ודאות מוחלטת (ובנסוח אחר אף שלא ימלט שתהי' אי פעם טעות) מ"מ סגי לענין נאמנות זו לענין זה, וכמו שהוא כך לגבי עוד חזקות ורוב שבתורה, ואע"ג שע"ה במעשר הוא גרוע יותר, מ"מ הענין מובן שטעות אינו מבטל כל הנאמנות של כולם, וסגי במה שאירעו חכמים חזקת ע"ה לדמאי ולא לספק מעושר, מלבד הטועה עצמו דאפשר שצריך ליבדק שוב ועי' בבכורות ל ע"ב גבי לקבל שוב דברי חברות ובשו"ע יו"ד הל' תולעים גבי האשה שנמצא אחריה תולעים.

ולענין השגחות מעולות יש לציין להוראת החזו"א הידועה בזה לענין לעשר בשבת, והיינו אע"פ שבדמאי אסור לאכול בלא עישור ואסור לעשר בשבת כמבואר במתני' ס"פ במה מדליקין, אעפ"כ כאן היקל ולא שייך לומר דהוא עדיף מדמאי לענין אחר וגריע מדמאי לענינים אחרים, דממ"נ לא יתכן לומר כן, אבל שאר עיקרי הטענות דלעיל לא נאמרו לענין השגחות המעולות ביותר שבהם מיירי החזו"א בהוראה הנ"ל.

השלמה לתשובה לענין מעשרות בזמנינו

והנהגים שלא להפריש תרו"ג סוברים דמאחר דמדאורייתא אמרי' רוב ע"ה מעשרין ורק מדרבנן תקנו תקנת דמאי א"כ בתקנת דמאי לא תקנו תרו"ג, ועי' במפרשים סוף סוטה על המשנה ובימיו א"צ לשאול על הדמאי ודוק מה היה לפני כן, ויל"ע בזה.

ויש להוסיף דכמו"כ מצינו דיש פטורים מכל דמאי כגון עניים ואנשי מחנה בספ"ק דעירובין ומבואר דמדינא לולי התקנה אין חיוב דרוב ע"ה מעשרין וכמ"ש ברפ"ב דשבת.

*

הערות על סדר גמ' ושו"ע (גליון 69)

נדרי
ם

עד ע"א, אמר לו ר' יהושע עקיבא דברין ביבם אחד וכו', ובאמת יש בזה קצת דוחק למה השיב ר' עקיבא לר' אליעזר תשובה להוכיח כשיטת ר' יהושע כיון דר"ע גופיה לא ס"ל משיטה זו, ואולם מצינו בכמה מקומות אודי לי מיהת כמו בביצה מ ע"ב ועוד, וגם כאן יתפרש באופן זה, ומ"מ יש לפרש דהכי קאמר ר"ע, דמאחר ששייך כאן זיקת ב' יבמים זה מגלה לן שאין כאן זיקה גמורה כארוס, דהרי זיקת אירוסין לא שייך בב' יבמין, וזה מגלה שאין היבמה גמורה ליבם כשם שהארוסה וכו' כדמסיים ר"ע מילתיה לר' יהושע לקמן.

*

או"ח סי' תרפה ס"א, ובשני של ראש חדש ובשלישי קורא מפטיר בפרשת שקלים, ומה דנקט קורא מפטיר אולי דנפק"מ לומר קדיש קודם לכן, אבל לא קודם קריאת ר"ח מאחר שאינו מפטיר, ועוד נפק"מ דמפטיר לכתחילה חיישי' למ"ד אינו עולה למנין שבעה, משא"כ העולה הקורא של ר"ח עולה למנין שבעה כמבואר במשנ"ב כאן, ולהלן בסמוך לענין פרשיות שקורין בשבת שאינה ר"ח לא הזכיר השו"ע קורא מפטיר, דשם יש רק ב' ס"ת וליכא למטעי לומר שיש ב' מפטיר משא"כ כאן שמוציא ג' ס"ת ששנים מהם הם מלבד פרשת השבוע היה מקום לטעות ששנים מפטיר, אי נמי הטעם שלא פירש השו"ע בסעיפים שאחר זה שהם מפטיר משום דסמך על מש"כ כאן בסעי' א.

*

או"ח סי' תקעה ס"ז, ות"ח לבדם חוזרים ומתענים עד שיצא ניסן וכו' ומפסיקים בר"ח חנוכה ופורים, צ"ע דכאן קאי בתענית יחידים שאחר י"ג תעניות, והרי בזמן חנוכה עדיין לא עברו י"ג תעניות, ואם תתיר דכאן מיירי במדינה שזמן הגשמים שלה מוקדם וכבר עברו י"ג תעניות קודם חנוכה, קשה דהרי לקמן סעי' ט קאמר במה דברים אמורים בא"י וכו' ומבואר דעד לקמן לא מיירי במדינה שזמן גשמייה מוקדם או מאוחר, ודוחק גדול לומר דאגב שיטפיה נקט חנוכה עם הפורים, ועל כרחין צ"ל דשבקיה דדחיק ומוקי אנפשיה דמיירי כאן בשאר מדינות והטעם משום דלקמן בדין שאר מדינות לא נתפרט דין תענית היחידים שאחר י"ג תעניות, ולענין זה סמך על הפרטים שנזכרו כאן, לכך כלל כאן גם חנוכה ללמוד שם מכאן.

*

בתענית כב ע"א אי נמי בשדה וכו' בדפוסים הגיהו כאן כל הענין והוסיפו וגרעו מפה ומפה, ואבאר כאן כוונת הגמ' בלא ההגהה, דהגמ' ספוקי מספקא ליה אם החילוק בין יום

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ללילה היא בעיר ואז בשדה בכל גוני אינה משולחת, אי נמי החילוק בין יום ללילה הוא בשדה ואילו בעיר בכל גוני הו"ל משולחת, ומתחילה קאמרה לה הגמ' בלשון קושי' דיש סתירה בלשון הברייתא דמשמע מתחילה שבעיר בכל גוני אינה משולחת, ושוב קאמרה הברייתא חילוק בין יום ללילה, לכך למסקנא קאמרה הגמ' דע"כ החילוק בברייתא הוא ביום עצמו אי נמי בלילה וק"ל.

*

תענית כג ע"א גבי שמעון בן שטח וירדו להם בלילי רביעיות ובלילי שבתות, ובמפרש ציין לדברי הגמ' בערבי פסחים שבלילות אלו הם זמן אגרת בת מחלת, וצ"ע שזה נתקן רק מימי ר' חנינא בן דוסא שהיה אחר שמעון בן שטח בימי ריב"ז, ושמא הוה קשיש טובא כבר מזמן שמעון בן שטח, ומצינו בריש מדרש חזית עובדא מיניה עוד מזמן עולי רגלים.

חיה שראתה שני בני אדם הדורים במדבר ואכלה אחד מהם האם חשיבא חיה משולחת לגזור תענית או לא

או"ח סי' תקעו ס"ז בתים הבנויים במדברות ובארצות הנשמות, הואיל והם מקום גדודי חיה אם עלתה לגג ונטלה תינוק מעריסה הרי זו משולחת, ואם לא הגיע למדה זו אינה משולחת שאלו בני אדם שסכנו בעצמם ובאו למקום החיות ע"כ, ומקורו מהרמב"ם פ"ב דתעניות ה"ח ע"פ הגמ' בתענית דלהלן.

**בשו
ע"**

ולכאורה קשה מה צריך לטעם זה תיפוק ליה שהוא מקום החיות ומפני הרעבון אכלה וכנ"ל בסעיף הקודם.

ועוד יש להקשות למה חלקם לב' סעיפים דלכאורה גם בניד"ד בדורים במדברות אם ראתה שני בני אדם ואכלה אחד מהם תהיה משולחת.

ומכח כ"ז נראה דבאמת בניד"ד באנשים שדורים במדברות גם אם ראתה ב' בני אדם ואכלה אחד מהם אינה משולחת אלא רק אם עלתה לגג ונטלה תינוק מעריסה שהוא משונה ביותר הו"ל משולחת, והטעם משום שאנשים הדורים במדברות שפשעו בעצמם אין עליהם שמירה יתרה מן השמים וכדאמרי' בשבת קכט על חייו לא חס אני אחוס עליו בתמיה, ומ"מ אם עשתה החיה דבר משונה מאוד זה אינו בכלל זה שאין לו שמירה ובזה חשיב משולחת.

וכך נראה שפירשו הרמב"ם ושו"ע דברי הגמ' בתענית כב ע"א נטלה תינוק מעריסה וכו' אמר רב פפא בכוכי דצידי, דהיינו שבזה חמור יותר מכל שאר הנזכרים כאן אפי' מאגמא גופא.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אולם במפרש בתענית שם כתב כוץ קטן של ציידין, שיחפרו למארכ העופות, ואף על גב דלאו בנין קבוע הוא, ולא הוה כיישוב הויא משולחת ע"כ, וא"כ לרבותא נקט לה ולא דין חדש וצל"ע בדעתו בזה.

שופר שהפכו בו את צדדיו והצרו הפתח הרחב והרחיבו הפתח הצר ותקע בו בדרך גדילתו מהצר שהיה קצר האם יצא ידי חובתו

כתב

השו"ע באו"ח סי' תקפו סי"ב הפכו ותקע בו לא יצא וכו' ומבואר שם דהיינו גם אם רק הרחיב את הפתח הקצר וקיצר את הרחב, וכתב המשנ"ב שם בשם הריטב"א דטעם הפסול כשהפכו הוא והטעם דכתיב והעברת שופר תרועה דרך העברה בעינן דהיינו כדרך שהאיל מעבירו בראשו מחיים ע"כ.

וכ' הרמ"א בשם הר"ן והוא הדין אם תקע במקום הרחב פסול ע"כ, וכתב המשנ"ב פי' אפילו בשופר שעשוי כהוגן והכל מטעם הנ"ל ע"כ.

ויש לדון לפי טעם הריטב"א דטעם הפסול הוא משום שתקע שלא כדרך העברתו מה הדין אם הרחיב את הקצר והיצר את הרחב ותקע בו מהצר הרחב השתא שהוא היה הצד הצר קודם לכן.

ובאמת א"א לצמצם בהצרה והרחבה כל דהוא, דהרי בשינוי קצת צורה אין השופר נפסל דכל הקולות כשרים בשופר אבל הספק הוא כששינה צורת השופר והשתא מקום הנחת פה רחב יותר ממקום סיום השופר ובפרט אם נמצא במקום שאין שופר אחר ויש לדון אם יש טעם לתקוע בשופר כזה.

ולכאורה מסתימת דברי הריטב"א משמע דכל הפסול בהפכו ותקע בו באופן שהרחיב וקיצר הוא רק משום שתוקע שלא כדרך העברתו, אבל עצם צורת השופר ומה שתוקע במקום הרחב אינו פוסל.

ואילו מה שהביא הרמ"א בשם הר"ן אינו סתירה להכשרת שופר זה דהרמ"א מיירי בשופר שעשוי כהוגן ותקע בו שלא כדרך העברתו וכמ"ש המשנ"ב.

ויש לדקדק בלשון המשנ"ב שנקט "אפילו בשופר שעשוי כהוגן" ומשמע דכ"ש אם תקע בשופר מהופך מהצר הרחב שלו השתא שלא יצא ידי חובה, ומאידך גיסא מסיים המשנ"ב והכל מטעם הנ"ל, וק' דהרי מהטעם הנ"ל דוהעברת דרך העברתו אין שייך לפסול אם תקע בשופר מהופך מהצר שהוא רחב שם השתא, דהרי סו"ס תוקע כדרך העברתו.

לכך נראה דלשון "אפילו" שנקט המשנ"ב לא בא לומר דכ"ש אם תקע בשופר מהופך מהצר הרחב שלו, אלא ר"ל כ"ש אם תקע בשופר מהופך מהצר הקצר שלו שלא יצא יד"ח כדברי המחבר כיון שאינו דרך העברתו ואפי' בשופר שאינו מהופך מהצר הרחב שלו ג"כ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

פסול מאחר שהוא אינו דרך העברתו, ולא תאמר שהפסול בדברי המחבר הוא רק באופן של המחבר משום שהשופר נשתנה מבריייתו אלא בכל גווני כך הדין שתקיעה שלא כדרך העברתו מחיים תהיה פסולה.

עכ"פ לפי כ"ז משמע דבנידון במקרה של שאלה זו יהיה כשר.

אולם במקור דברי הרמ"א בר"ן הוסיף הר"ן בשם הירושלמי שיש לתקוע מהצד הקצר ולא מהצד הארוך, והמקור לזה הוא מקרא דכתיב מן המצר קראתי יה, והובא בנו"כ השו"ע ס"ס תקצ שכ' שם השו"ע אם תקע בצד הרחב של השופר לא יצא ע"כ, ומבואר מדרשא זו דהענין הוא שיש לתקוע מהצד הקצר ולא מהצד הארוך, ולפי טעם זה שופר זה יהיה פסול.

אולם במשנ"ב בס"ס תקצ שוב כתב מקור לדין זה [מהמ"א זשס הר"ן והריטב"א זקוקה] דכתיב והעברת שופר תרועה וקבלו חז"ל דר"ל דרך העברתו כלומר בדרך תמונת גידולו שהאיל מעבירו מחיים בראשו כך צריך לתקוע בו דהיינו במקום הקצר וגם רמז לדבר מן המצר קראתי יה ע"כ, ומשמע שתפס דפסוק זה הוא רק רמז ואסמכתא ועיקר הטעם משום דכתיב והעברת.

לכך פשוט דלכתחילה אין לתקוע בשופר זה דאפשר שהוא דרשא ועכ"פ דין מדרבנן לכה"פ לכתחילה שיש לתקוע מהצד הקצר משום מן המצר קראתי יה, והרי מפסיד בזה רמז זה אם תוקע בצד רחב, אבל בדיעבד כשיש רק שופר כזה משמע בלשון המשנ"ב שתפס שטעם זה אינו עיקר הדין.

ולענין מי שתקע בשופר כזה ואחר כך נזדמן לו שופר אחר אם יש לתקוע בו שוב תלוי אם נימא דהוא דין דרבנן יש לתקוע בו שוב אבל אם נימא דהוא רמז בעלמא אין לתקוע שוב כמו שאין לתקוע שוב אם לא הטה השופר לצד ימין או לצד מעלה או שלא תקע במקום שקורין כמ"ש הרמ"א, ובמשנ"ב משמע שהוא רמז בלבד, ומ"מ מצד שבות יש לטעון דאם לא קיים מן המיצר באופן שאינו לעיכובא (אם נקבל שאינו לעיכובא באופן הנ"ל) ורוצה לתקנו לא גרע מקיום מאה קולות כנגד יבבות אם סיסרא או תקיעה לנשים דשרי כיון שיש בו מצוה.

והנה בגמ' דידן בר"ה כז ע"ב אמרי' והעברת דרך העברתו בעי' בטעם דינא דהפכו ותקע בו, אבל אינו הוכחה דהבבלי חולק על הירושלמי, דלפי הנזכר בירושלמי מן המצר קראתי יה אם הרחיב את הקצר היה לתקוע מהצד שהוא קצר עכשיו קמ"ל והעברת דרך העברתו, ולפי הנזכר בבבלי והעברת דרך העברתו הו"א אם הרחיב את הקצר יתקע מהצד שהוא עכשיו רחב קמ"ל מן המצר קראתי יה.

ויל"ע מנ"ל להמשנ"ב שהוא רמז בעלמא ולא דרשא לכה"פ אסמכתא לדין דרבנן שיש לתקוע לעולם בצד הקצר (וכשא"א השופר פסול לכה"פ מדרבנן) דאם משום שבגמ' דידן הובאה דרשא אחרת הרי תרועהו מצרך צריכי, וכמשנ"ת, וצ"ע.

הערה בדעת התוס' לענין לצאת מאחר מארבע כוסות בליל פסח

בתו
ס'

פסחים צט ע"ב הובא צד דאפשר לצאת מאדם אחר ידי חובת ד' כוסות בשומע כעונה ושתיית המברך כמו בקידוש ולא הכריעו בספק זה אלא נקטו שיש לחשוש ולהחמיר, והנה במתני' פ"ח דנדריים תנן האומר קונם יין עד הפסח לר' יהודה עד ליל פסח שלא נתכוון אלא בשעה שדרך בנ"א לשתות יין, ומשמע מזה דקידוש של כל השנה היה אחד מברך לכולם ולא בליל הסדר, ויש לומר דמ"מ כך היה המנהג ולא מצד חובה, ומיהו אמרי' גבי ר' יהודה דהיה כואב ראשו מחמת שתיית היין ומשמע גם כן מזה שלא היה יכול לצאת מאחר משא"כ בשאר קידושים היה יוצא מאחר כדי שלא יחלה כיון שבקידוש אפשר לצאת מאחר (וכן יש לטעון זה גם לענין יין מגתו ואכן לענין זה כבר הזכירו טענה זו).

האם יש מקורות בתורה לשפת גוף

בוד
אי

שהרבה דברים שייכים לשפת גוף, דיש דברים שהם משום כבוד ויש דברים שהם משום דרך ארץ, כגון מה שאמרו השותה כוסו אחת הר"ז גרגרן וכו' בפסחים פו ע"ב ועוד הרבה דברים במס' דרך ארץ ובשו"ע או"ח, וכן לענין בגדים אמרי' בגדים שבשל בהם קדרה לרבו וכו', ובגיטין ע' לענין לאכול מעומד ולשתות מעומד, ועי' ברמב"ם בהל' דעות עוד ענייני דרך ארץ כגון שלא לרוץ וכו', וכידוע שהרבה עניינים הם ממנהגי הע"ה שצריך להתנער מהם, וכן הזהירו שלא לילך בקומה זקופה שהוא ג"כ דרך גאווה ותן לחכם ויחכם עוד שלא להדמות לדרך גאווה וסכלות, ובגד אדום מבואר בפוסקים שהוא בגד גאווה וחוצפה ופריצות, ומאידך גיסא כהנים לבשו בגדי לבן ללמד על מידת החסד כמבואר בספרים, ועוד מצינו בנזיר סד ע"ב שדרך גוים לקבור מיתיהם במיני אופנים משונים, ובערבי פסחים ידא אפותיא דרגא לשינתא ידע אוסיא דרגא לפחדא עי"ש במפרשים, ובירמיה מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו ומ"מ מלבד שהוא דרך פחד כמ"ש בירמיה שם מבואר שהוא גם דרך גאווה, ובסנהדרין ק ע"ב וברש"י שם הובא מספר בן סירא וכשאדם מנהיג עצמו בתנועות של ירא"ש הדברים נקבעים בלב, ועי' בדברי הפוסקים לענין להתנועע בתפילה והבאתי חלק מהדברים בתשובות אחרות, ובגמ' מצינו על ר"ע כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, ועי' בדברי הגרי"ס ללמוד המוסר בשפתים דולקות כדי שיכנסו הדברים ללב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דפעולות החיצונות וכו'.

ואפשר לחלק שפת גוף לג' חלקים, דיש דברים הבאים מתת מודע כשאדם מרגיש או רוצה לבטא דבר, ויש באים מהמודע דהיינו תנועות שדרך לעשות כן כשמבטאים משהו מסוים, כגון הליכה בקומה זקופה שמבטא גאווה, ויש תנועות שנעשים מדרך המוסר כדי להרגיל עצמו בדבקות בדבר מסוים או בהרגש טוב.

ובעבר קניתי חיבור בשם כל עצמותי תאמרנה ללקט מקורות לעניני שפת הגוף מדברי חז"ל אך אינו לפני כעת.

בענין זיהוי המקום אלימה

לגבי

המקום אלימה הנזכר בתורה ויבואו אלימה, שהבאת שיש שכתבו הזיהוי על עיר מרוחקת במרוקו, לענ"ד הוא צריך תלמוד וביאור והדברים תמוהים, ובאמת אילו היה בזה לפנינו מאמר חז"ל שהעיר אלימה היא עיר מרוחקת, היינו צריכים ליישב וללמד שנעקר המקום ממקומו כמו שמצינו בכמה מקומות (כגון בהרי תבור וכרמל) או שנעקרו ישראל משם בנס (כמו שהובא במדרשים עה"פ ואשא אתכם על כנפי נשרים לענין ליל פסח) או באופן אחר (עי' בספרי ריש דברים גבי דמשק), אך מכיון שהמסורת על הזיהוי של העיר מאוחרת והתורה ממסעי בני ישראל במדבר משמע שלא היה במקום זה, לכך לענ"ד אפשר להשאיר הקושי בצ"ע.

בהנ"ל יש להוסיף עוד דמבואר ברז"ל שבתחילת יציאתם ממצרים קבצם הקב"ה מהלך מ' יום, וכן מצינו (ראה תרגום המכונה יונתן שמות יב לז וילקוט מעם לועז וע"ע וברש"י ממכילתא) כשבאו לסוכות שבאו בנס מהלך ק"כ מיל, אולם אח"כ באילים לא מצינו להדיא שהיתה רחוקה ממקום שהיו שם קודם לכן מהלך מ' יום.

יש להוסיף עוד דבמכילתא עה"פ ויבואו אלימה מוכח שלא היה שם יישוב ולא היו המים משמשים אלא ע' דקלים בלבד עי"ש בביאורי על המכילתא דרשב"י שם, ומ"מ אפשר שהמקום שהזכרת נתיישב אחר כך.

בעיקר השם אלימה יש לציין כי אף שבמקובלים שגור הלשון אלימה ואף רמ"ק כתב ספר אלימה מ"מ מבואר בגמ' ששם המקום הוא אילים והה"א הוא אות השימוש וכן מבואר מלשה"כ שמות טז א ויסעו מאילים.

לגבי אם נשארה קדושה במדבר אחר שהיו שם ישראל הנה קדושה ממש כשמה אפי' בסיני לא היה אחר שנסתלקו משם כמבואר בפ"ק דביצה וכן במקום המשכן אחר שנגללו הפרוכות, אבל אינו מופקע שרושם של קדושה היה במקומות של ישראל מאחר שהיו שם

האם יש לחשוש לחומרא לשיטת הגאונים שכל השברים והתרועות כשרים מדאורייתא

ברמ"א

או"ח סי' תקצ ס"ו כתב בשם הב"י ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים (ר"ל כגון בין תשר"ת לתר"ת) והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה יצא ע"כ, ולא הזכיר שיש להתנות שאם שני הסדרים נכונים יתנה שיהא יוצא בסדר הראשון, ור"ל שלא התנה שיש לחוש לחומרא לדעת הגאונים שהביא הב"י.

והראיה מהרמ"א יש לדחות דאמנם עיקר התנאי נתקן לפי הצד שרק אחד מהסדרים נכון כדעת התוס' בר"ה לג ע"ב ושאר פוסקים, אבל הלשון מועיל גם לשי' הגאונים דמש"כ הוא הנכון כולל בכל גוני אם אפשר לצאת בראשון וממילא השני אינו יוצא בו, וגם ה"א הידיעה שייך בזה מאחר שיוצא בראשון בלבד לשי' הגאונים.

ומ"מ יש להעיר עוד דלכאורה מטעם נוסף יש לומר דמבואר בתנאי זה דלא חיישי' להגאונים, דהנה בשלמא אם נימא דצורת התקנה הוא לחשוש לכל הספקות ניחא דתנאי פותר את חשש הספקות, אבל אם נימא דצורת התקנה כמ"ש בתשוה"ג לתקוע כל הסדרות מדרבנן א"כ מה מועיל התנאי.

אבל יש להשיב גם על זה דמ"מ גם לשי' הגאונים צורת התקנה היתה כמו חשש של ספק טעם התקנה משום שהיה נראה כמו שיש פלוגתא כלשון הגאונים לכך חששו לכל הדעות הנראות כדעות, הלכך כשעושה תנאי מועיל ג"כ.

אם כי ודאי דעיקר ההלכה דיש כאן ספק גמור, ובאמת לעיל בסעי' ב' לפמשנ"ת בשו"ע שם הספק דשברים תרועה מבואר כדעת התוס' ר"ה לג ע"ב ושאר פוסקים שהוא בתורת ספק ולא כסברת הגאונים שאינו ספק.

וכן בסוף סעי' ג' פסק השו"ע דברי התוס' שם שאם האריך בשברים ולא האריך בתקיעה לא יצא ידי חובתו לא כמר ולא כמר (דהיינו דלא כרש"י ולא כהריב"ם והריב"א שבתוס' שם) וכל חשבון זה הוא רק לפי הצד שיש כאן ספק דלפי הצד שיש כאן ודאי לא שייך ספק זה כלל.

השלמה - ספק ספקא במקום שיש קולא וחומרא לב"ל צד

ברמ"א יו"ד סי' שטז ס"ג כתב דבספק ראשון גרוע (כמבואר שם) אין לצרפו לספק ספקא באופן שהספק השני הוא ספק שיש כאן ודאי איסור ממ"נ בין ב' בכורות, אבל כהספק

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הראשון בריא (עי' שם) מבואר שם דמצרפינן ספק ספקא גם בכה"ג ועי"ש בש"ך סק"ז ונקה"כ על הט"ז סק"ה ובסי' קי בדיני ס"ס דין יא, וזו ראייה נוספת על מה שכתבתי במקו"א דדברי הר"ן בד' כוסות דלא אמרי' ספקא דרבנן לקולא כשיש קולא וחומרא בכל צד, מ"מ בספק ספקא אמרי', וכתבתי לדייק כן מהתוס' ר"ה לג ע"ב וכאן ברמ"א הוא משמע ג"כ ואפי' בדאורייתא ואפי' באיסור באחד מהם בודאי כבהאופן של הר"ן דודאי אחד מהם בעו הסיבה ובאו לישראל בבת אחת (עי' פסחים י ע"א) מ"מ בספק ספקא שרי, כך נראה לכאורה.

*

הערה בנוסח תרגום פרשת בא במהדורה אחת

חומש חשובה יש לכאורה ט"ס בפרשת בא בתרגום עה"פ מבכור פרעה היושב על כסאו דנזכר שם כורסיה מלכותיה במפיק ה"א בתיבת כורסיה, במקום כורסי מלכותיה וכיו"ב, (ובמהדורות אחרות שלהם הדפיסו מתוקן).

במהדור ת

אולם תרתי וראיתי שבכמה מהדורות ישנות בכמה מקומות בתרגום נזכר הלשון כורסיה (במפיק) מלכותיה כנ"ל (כגון בפסוק בפרשת בא שם, וכן בדברים יז יח עה"פ והיה כשבתו על כסא ממלכתו, וכן בתרגום ראשון של אסתר א ב, ואין מדרכי לפרט המהדורות והנוסחאות והמעייין ימצא) וא"כ אינו ט"ס, גם שהוא לשון שאינה פשוטה כ"כ. ומ"מ אפי' אם הוא ט"ס אינו לעיכובא לענין מי שקרא בחומש זה אחד תרגום.

בבירור המקור שלא לומר תחנון בחמשה עשר בשבט

הל' נפילת אפים סי' קלא ס"ו מבואר דאין נופלין על פניהם בט"ו בשבט, וכ' בבהגר"א שם סק"ו שהוא ר"ה לאילנות וכמו כל ד' ר"ה שהן י"ט עכ"ל, ויש מקום לפרש דהיינו הך דמכיון שנזכר הלשון ראש השנה לגבי שאר ראשי שנים והם יו"ט א"כ זה מוכיח לנו שלשון ר"ה נאמר לגבי שהוא יו"ט.

בש"ע

אולם בהל' תענית בסי' תקעב ס"ב כ' השו"ע ציבור שבקשו לגזור תענית וכו' ופגע בתענית ט"ו בשבט התענית נדחה וכו', כדי שלא יגזור תענית בט"ו בשבט שהוא ראש השנה לאילנות ע"כ, ובבאר הגולה שם בט"ו בשבט אין להתענות וכו' דלא אשכחן תענית בראש השנה ותו כיון דארבעה ראשי שנים מיתנו גבי הדדי מידמו נמי להדדי להא מילתא דכולן שוין שלא להתענות בהן ע"כ, ומקורו מהגמ"י פ"א מה' שופר אות א' שהובא בב"י

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שם, ומשמע בזה דב' טענות הן, הטענה ראשונה מעצם מה שנקרא ראש השנה וטענה שניה ממה שנזכרו ד' ראשי שנים יחד.

ויש לציין דביחזקאל ריש פרק מ' כתיב בראש השנה בעשור לחדש ומפרש בערכין יב ע"א דהיינו ביובל שר"ה שלו בעשור לחודש, והמפרשים נחתו לבאר לענין מה קרוי יו"כ ראש השנה (עי' בכת"ס ועוד שהובאו בפ"י לקט קדמונים בספר יחזקאל שם הוצ' עוז והדר) ומשמע מזה דהלשון ראש השנה גרידא לא שייך להיות נקרא ביום בלא שיש טעם בדבר מאחר ועיקר שם זה הוא לראש השנה שהוא יום הזכרון וצריך להיות דומה לזה בדבר מה.

וכ"ש כאן (וזהו הטעם השני) דמדנקט המתני' [נריש ר"ה] הלשון ראשי שנים לענין שאר ימים שהם ימים טובים שמע מינה שמחמת זה נקט בהם הלשון ראש השנה על שם יום טוב.

ובגוף מה שאין ביום טוב תחנון, הנה במגילת תענית אמרי' אילין יומיא דלא להתנאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון, ומבואר דבי"ט אין הספד (ועי' מגילה ה ע"ב), והמקור שאין אומרים תחנון בראש חדש כבר בירושלמי [נרכות פ"ד ה"א דף לא סע"ז] לפירוש החרדים שם, ובתשובה"ג שערי תשובה סי' שלז שלח הובא מנהג קדמון כבר מזמן התנאים שלא לומר תחנון בימים שיש בהם שמחה (אם כי התשובה שם צריכה בירור היטב מה מקורה).

ובטעם מה שיש קצת שמחה בט"ו בשבט ואם הוא יום מיוחד מלבד לדיני מעשרות ציינו בזה שכן נמצא בספר אדני פז (למהר"א הקשר דיין דק"ק אלטונא נדפס שם תק"ג ומביאו פת"ש ובעל משנת חכמים סי' תקמה הפליג בשבח המחבר) על השו"ע סי' קלא שם שהוא יום דין לאילנות, וכע"ז הובא כבר בשם האבנ"ז [עי' שו"ת ארן נצי ח"צ דרוש א' וכ"כ צהדיא זנו שם משמאל] ובעל חידושי הרי"ם [ע"ה ט"ו נשצט עמ' קט] שהוא יום דין על חידו"ת או כיו"ב, ומסתמא שכ"ש מסכימים שיש בו דין על הפירות דהרי מי נתלה במי (רצוני לומר שתולה החידו"ת בפירות האילן וכ"ש פירות האילן גופייהו), ואין דבר יוצא מידי פשוטו דר"ה לפירות האילן מלבד הרמז, אולם העירו דבמתני' פ"ק דר"ה טז ע"א אמרי' בד' פרקים העולם נידון, ויש להוסיף על הקושי' דבגמ' שם מבואר דמ"ד אדם נידון בכל יום חולק ע"ז, וא"כ דוחק אפי' לתרץ ולומר דהדין בט"ו בשבט הוא לפקידה בעלמא (עי' בגמ' שם), אם כי יש לדחות הקושי' דלעולם יש דין ויש פקידה (דיש דרגות בדין וכמ"ש קדמונינו לענין הושע"ר), ובט"ו בשבט יש פקידה בעלמא, ושם קושי' הגמ' מדר' יוסי היינו מצד מה דפליג עליה בהדיא ר' יוסי אדר' מאיר מוכח דבזמני הדינים המבוארים בדבריו לא סבירא ליה כוונתה כלל עי"ש.

ובטעם מה שיש קצת שמחה ביום זה יש לציין דמצינו שמחה גם בר"ח לענין כמה דברים וטעם השמחה בר"ח יש לומר מלבד כפרה הוא גם מחמת שמתחיל החדש, ויש לומר דמהכי טעמא גופא נקבע כפרה בר"ח אם כי יש הטעם דאמרי' בפ"ק דשבועות דף ט' הביאו כפרה עלי שמיצטתי את הירח, והעיר עוד ידידי הרב זלושינסקי דאולי כל זה נרמז

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בכוונת הגר"א בביאורו (ומקורו קדום מהראשונים וכמשנ"ת) דמה שהוא ר"ה הוא ר"ח דהיינו ראש של שנה שהוא דבר חדש.

ויתכן לומר עוד שמאחר שיצאו רוב גשמי שנה ועלה השרף באילנות חשיב זמן ברכה ששלח הקב"ה ברכה במעשי ידינו.

קרא שנים מקרא חצי הפרשה עם תרגום אונקלוס וחציה עם פירוש רש"י האם יצא ידי חובת שנים מקרא ואחד תרגום

הנה

קי"ל בשו"ע או"ח סי' רפה ס"ג שיר"ש יוצא ידי שניהם וקורא שנים מקרא עם תרגום ועם פרש"י, ויש לדון האם הוא מצד ספק שיר"ש צריך לאת ידי שני הצדדים או דאינו מצד ספק אלא רק לרווחא דמילתא, כדי שיבין הפרשה טוב יותר, והנפק"מ בזה דאם יש ספק בזה אם יוצא בתרגום או בפרש"י א"כ אם קרא חצי פרשה תרגום וחצי פרשה רש"י ממה נפשך לא יצא ידי חובה, אבל אם נימא דבב' האופנים יוצא ידי חובה בודאות א"כ מהני מעיקר הדין אם קרא חצי מן הפרשה בתרגום וחצי בפרש"י.

ולפ"ר אין שום צד שלא יצא בתרגום, שהרי תרגום נזכר בגמ' (ברכות ח), וגם בטור ושו"ע שם הלשון הוא שפרש"י הוא כמו תרגום לענין זה, וא"כ מה שנוסף בפוסקים שאפשר לצאת בפרש"י היינו מלבד מה שודאי יוצא בתרגום, אבל בתרגום לחוד בודאי שיכול לצאת מדינא, א"כ להלכה שנזכר שיוצא בין אם קורא הפרשה עם תרגום או עם פרש"י אינו מצד שיש כאן ספק או פלוגתא ודעביד כמר עביד וכו' מטעם ספק דרבנן לקולא, אלא מצד שבשניהם יוצא ידי חובה מעיקר דינא.

אולם יל"ע א"כ יר"ש שקרא תרגום למה יקרא גם פירוש רש"י, דהרי בכל דוכתי יר"ש שיוצא ידי שניהם היינו לצאת ב' שיטות חולקות (עי' שבת סא ע"א ופסחים קטו ע"א, והוא מיוסד על קרא דשלהי קהלת טוב וגו' וגם מזה אל תנח ידיך כי ירא אלהים יצא את כולם), והרי כאן להאמור אין כאן סתירה דבתרגום בודאי יוצא (גם לפי הצד המובא בב"י דאפשר שלחלק מהראשונים אינו יוצא בקריאת שנים מקרא עם פרש"י בלבד מכל מקום בתרגום בודאי יוצא לכו"ע), א"כ לאחר שקרא ב' מקרא ואחד תרגום למה הטילו על יר"ש לקרות גם פרש"י.

ובב"י הובא דיש לשון סמ"ג (עשין יט, קג ע"ג) שכתב שדן לפני רבותיו שהפירוש מועיל יותר מהתרגום וכו' (עי' שדעות בזה), ואולי היה מקום לומר דהיר"ש שלומד גם פרש"י אינו מדינא כלל אלא כדי שיבין וילמד הפרשה טוב יותר, וזהו מה שכתב שמועיל יותר, אף שבתרגום יוצא ידי חובה, אבל מדינא יצא בתרגום בלא שום פקפוק, אבל צ"ע דהלשון בשו"ע משמע שהיר"ש לומד גם פרש"י מדין שנים מקרא ולא מדין אחר, וגם זה עדיין יש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ליישוב שזהו כוונת ומטרת התקנה של שנים מקרא שיבינו הפרשה, וממילא מהדר יותר על ידי זה במצוות שנים מקרא, והיר"ש יקפיד להדר גם בזה אף דלהסוברים שפרש"י יותר מועיל הוא רק מצד הידור, ובאמת בב"י נזכר ענין זה של יר"ש אחר שהביא הדעות אם הפירוש יותר מועיל מהתרגום או אין יוצאין בו סיים הב"י אח"כ דיר"ש יצא את כולם, והיינו הידור זה של המקרא.

אבל היה מקום להציע ביאור חדש בזה דבאמת מה שנזכר במקור הדין תרגום אינו שייך לדין תרגום בזמנינו, כיון דבאמת רובא דעלמא אינם בקיאים בכל התיבות שיש בתרגום וגם הבקיאים קשה להם לכוון דעתם כל דברי הארמית כדבר איש אל רעהו, וכמו שהעידו התוס' דמגילה שמחמת זה ביטלו התקנה לתרגם התורה בבהכנ"ס ולא בכדי בטלו, וכמו שפסק גם בשו"ע גבי קריאה"ת, וממילא יש קצת צד לומר דבאמת אין יוצא בקריאת תרגום גרידא, רק דלענין שנים מקרא ואחד תרגום אין נוקטים כן לחומרא מדינא, ולא אמרו סברא זו (היינו סברת התוס' דמגילה לענין קריאה"ת) אלא להקל ולא להחמיר, בדברבנן עסקי', וממילא האומר תרגום יצא ידי חובה, אבל לפי צד זה באמת עדיף לקרוא פרש"י במקום תרגום וזהו מה שכתב הסמ"ג לפי דעה זו שהוא היותר המועיל מאמירת תרגום, דהסמ"ג בדעה זו סובר שאינו ברור שיוצא האידנא בתרגום.

ומה שיר"ש לא סגי ליה בפרש"י בלבד הוא כדי לצאת הצד דבעי' תרגום דוקא, ויש לברר מה הוא הצד דבעי' תרגום דוקא שמחמת זה היר"ש לא סגי ליה בפרש"י ויעוי' בב"י סי' רפה שכתב בשם סמ"ג והגהות (מיימוניות פי"ג מהלכות תפלה סק"ש) דאין נראה להפסול שיכול לנאת נפיוש במקום תרגום] לר"י ורב עמרם (בסידורו ח"ב סי' לא) ורב נטרונאי שכתבו שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני (עי' מגילה ג ע"א) ע"כ, ובבה"ל הקשה עליו בארוכה, ונקט דהראשונים המחמירים בזה לא איירו אלא בפירוש לעז, ושאיין דעה שסוברת שתרגום עדיף מפרש"י, ומ"מ סיים דבלאו הכי ראוי מלבד פרש"י לקרוא גם תרגום מאחר שאין הפרש"י על כל הפסוקים.

ובאמת יעו' בלשון הטור והשו"ע שהזכירו ענין פרש"י אולם לשונות ראשוני הראשונים [הסמ"ג וכו'] שמהם נובע נידון זה מבואר דלא מיירו בפרש"י כלל ואדרבה יש לפרש דבריהם לענין פירוש שמפרש כל תיבות התורה דוגמת התרגום (אולי כעין תפסיר הרס"ג או כיוצא בו בלשה"ק לפי הצד דבעי' דוקא בלשה"ק, ולהבה"ל דהמחמירים למדו דברי המקילים לענין פירוש של לעז א"כ יש לפרש כגון תפסיר רס"ג עצמו), אבל הפוסקים שלאחריהם הביאו הנידון גם על פרש"י.

והיה מקום לומר דמלבד מה שנקט הב"י בשם כמה ראשונים שאין יוצאים בשום פירוש [גם מה שמתרגם כל המצוות] מלבד זה לנין פרש"י יש עוד טעם שאין ברור שיוצאים בפרש"י משום דיש הרבה פסוקים שאין עליהם פרש"י, ופשטות ל' הטושו"ע שיוצא ברש"י במקום תרגום ואינו צריך לקרות הפרשה ג' פעמים.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ואמנם היה מקום לומר דהצד שיוצאים בפרש"י הוא משום דהסוברים שיוצאים בפרש"י סוברים שאין דין אמירת תרגום אלא דין הבנת הפרשה וממילא אם יבין כל הפרשה מדעתו בלא פרש"י לדעה זו ג"כ כשר (דלא גרע מפסוקים שאין עליהם פרש"י שפסק השו"ע סי' רפה ס"ג שיוצאים בהם מי שאינו יר"ש אם קורא פרש"י על הפרשה ממה שיש) רק דאינו בר סמכא להבין הפרשה מדעתו כהוגן בלא פרש"י שהוא מפי השמועה ולכן צריך הפרש"י, אבל הענין הוא להבין, ופרשת ויקהל פקודי שסמך רש"י על מה שפירש קודם לכן בפרשיות תרומה תצוה ג"כ יוצא מאחר שלמד הפרש"י בשבתות של תרומה תצוה, וה"ה אם זכור היטב הפרש"י משנה שעברה ג"כ יוצא במה שהבין הפרשה (ויש מקום לטעון דלא שכיח משנה לשנה שיזכור ולכך לא הזכירו הפוסקים היתר כזה).

ולפ"ז מי שאינו יר"ש ורוצה לצאת בפרש"י בלבד לא סגי במה שלומד ומבין פרש"י על הסדר ואומר המקרא בלא להבין אלא צריך להבין הפרשה עם הפרש"י.

אבל הצד שסובר ששייך לצאת בתרגום בזמנינו אע"פ שנתבאר ע"פ התוס' ושו"ע שאין העם מבינים תרגום בזמנינו יש מקום לומר דסוברים שהדין הוא לומר ומה שיזכה יבין ואינו לעיכובא, ועל זה סומכין מי שאומרים תרגום בלא להבין הכל, ואף יש מקום לומר דמוטל על הקורא שמו"ת להתאמץ להבין כיון שזה עיקר מטרת השנים מקרא, אבל מה שאינו מבין אינו מעכבו (כעין ברכת אבות להסוברים כן).

ולפי כל זה יוצא דבאמת קריאת פרשה עם תרגום וקריאת פרשה עם פרש"י הם ב' צדדים ולכן לא יוכל לצאת ידי חובה אם קורא חצי פרשה תרגום וחצי פרשה פרש"י כיון שלפי ב' הצדדים לא קרא כל הפרשה בשלמותה כהלכתה, וקל להבין.

ומכל מקום אם קרא מחצה בתרגום עם הבנה מלאה ודעת נכונה וכוונה צלולה ומחצה בפרש"י באופן זה לפי מה שנתבאר צדדי הספק בזה א"כ באופן זה יוצא ידי חובה מעיקר הדין.

ולפ"ז אפי' אם הוא יר"ש אך קים ליה בנפשיה שקרא כל התרגום בהבנה מלאה יצא בזה לפי כל הצדדים, אבל אם נימא דהחיוב על יר"ש לקרוא פרש"י אחר שקרא תרגום אינו מצד חיובי שנים מקרא אלא מצד שיבין הפרשה יותר א"כ הידור זה עדיין לא קיים.

כך היה מקום לטעון וכ"ז מבוסס על ההבנה הפשטיית בטושו"ע שא"צ לקרא הפסוקים פעם שלישית כלל, אלא דמה שלא פירש רש"י הם דברים שיכול להבינם בלבד ושהעיקר הוא ההבנה.

אבל במשנ"ב סי' רפה סק"ה כתב בשם כנה"ג בשם מהר"ם מינץ דמי שלומד המקרא עם פרש"י בלבד לצאת בו יד"ח תרגום יקרא הפסוקים שאין עליהם פרש"י ג' פעמים.

אבל צ"ע ראשית מסתימת הטושו"ע ושאר הראשונים בזה, ועוד צ"ע דהרי פסוק ג' פעמים נזכר בראשונים שאינו יוצא יד"ח ולפי המשנ"ב נמצא דיש חילוק בין פסוקים שיש עליהם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פרש"י לפסוקים שאין עליהם פרש"י (דכיון שמוסיף פירושים ודרשות חז"ל סגי בזה לענין הפסוקים שיש עליהם פרש"י אבל פסוקים שאין עליהם דרשות חז"ל סגי במקרא ג' פעמים וא"צ דוקא התרגום זוהי סברת המשנ"ב בשם מהר"ם מינץ והוא מחודש, ובפרט דהבה"ל נקט לעיקר דלכל הראשונים יוצאים בפרש"י, א"כ למה סברו הראשונים דאין יוצאים בג"פ מקרא במי שמבין המקרא דכל המקרא אפשר להבינו כמ"ש במגילה ג' ע"א, והדברים המעטים שמוסיף התרגום אפשר ללמוד בזמן כל שהוא בלא עיכוב וחלקם אין מביא אפי' רש"י וא"כ מה שמכב לדינא לפי החשבון הוא רק דברים שמביא גם התרגום וגם רש"י יתר על לשון המקרא והם מועטים בודדים בכל פרשה, ואילו לענין הלימודים והדרשות והדינים הא' לאחר דחזי' שיוצאים בתרגום א"כ הדרשות והלימודים אינם מעכבים דין שמו"ת), וצ"ע, ועוד צ"ע דגם בפסוקים שיש בהם פרש"י לרוב אין דרכו של פרש"י לפרש כל תיבה בפסוק אלא רק התיבות הצריכים פירוש, וממילא כמעט כל הפסוקים בפרשה יצטרך לקרוא ג"פ, ובאמת יעוי' בשו"ע הרב סי' רפה ס"ב ובקונטרס אחרון שנקט שמי שבא לצאת בפרש"י צריך לומר פעם שלישית כל הפרשה עם פרש"י, וצ"ע בכ"ז.

ולענין הנידון האחרון בנידונים דלעיל (לענין מי שמבין כל התרגום שלפי הביאור המוצע לעיל יוצא ב' הצדדים מדינא) הנה במשנ"ב סי' רפה סק"ו כ' בטעם מה שיר"ש קורא גם תרגום וגם פרש"י וז"ל, כי התרגום יש לו מעלה שניתן בסיני וגם הוא מפרש כל מלה ומלה ופירש"י יש לו מעלה שהוא מפרש את הענין ע"פ מדרשי חז"ל יותר מהתרגום, ובאמת כן ראוי לנהוג לכל אדם שילמוד בכל שבוע הסדרה עם פירש"י לבד התרגום כי יש כמה פרשיות בתורה ובפרט בחלק ויקרא שא"א להבינם כלל ע"י תרגום לחוד ע"כ.

ודבריו צריכין ביאור, דהרי כל מעלה זו שמלמד הדרשות הרי אינו מדין שנים מקרא אלא כתוספת על דין זה, דהרי בגמ' מפורש שיוצאים יד"ח בתרגום, אע"פ שאין בו הדרשות והדינים היוצאים למעשה, ואפי' משנה מבואר בכ"מ (עי' רש"י ברכות ה' ע"א ורש"י סוטה כב ע"א ועוד) דא"א להוציא ממנו דין למעשה בלא ללמוד הגמ' וכ"ש שצורת לימוד מקרא בתרגום היא צורת לימוד המקרא וכן בשו"ע הל' ת"ת ביו"ד סי' רמו מבואר מהרמב"ם בהל' ת"ת דפירוש תורה שבכתב הוא כבר בכלל תורה שבע"פ, וא"כ מה הטענה לענייננו שרש"י מפרש יותר מן התרגום.

וצ"ל דאה"נ כ"ז אינו מעיקר דיני החיוב אלא תוספת הידור בהבנת הפרשה עם אמירת השנים מקרא.

והיה מקום לבאר כוונת הדין הזה דיר"ש בנוסח אחר דמאחר שיש צד שמוטל על היר"ש ללמוד פרש"י ולא תרגום מאחר שרש"י מפרש הדרשות לדינא ממילא מעיקרא אמרי' ליה ללמוד גם פרש"י ואילו תרגום יש ללמוד מאחר שרש"י אינו מפרש הכל כמ"ש בבה"ל הנ"ל.

אבל עדיין הוא דחוק מאוד למה יש חובה על היר"ש אחר שקרא התרגום לקרוא גם פרש"י

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מאחר שיצא בלא פקפוק, אלא צ"ל כנ"ל דבאמת אינו מדיני החיובים אלא הידור הנרצה והראוי וכנ"ל.

ויש מקום לומר דבאמת יש ב' טעמים במה שיש ללמוד פרש"י מלבד התרגום, דיש דין האחד מה שנתבאר לעיל שצריך שתהיה הפרשה מובנת ולכך יש ללמוד פרש"י ויש דין נוסף שבפרש"י מפורש יותר דינים ודרשות, וב' טעמים אלו אינם שוין, דטעם הראשון הוא מדינא וטעם השני הוא שכך ראוי לעשות.

וראיתי חכם אחד שכתב דמי שקורא מחצה מהפרשה תרגום ומחצה מהפרשה פרש"י יוצא ידי חובתו, ויתכן דמיירי באופן שקרא התרגום עם הבנה דבאופן זה נתבאר דלכל הצדדים יצא ידי חובתו מעיקר דינא דגמ' אפי' ליר"ש [מלמד מה שנתבאר במשנ"ז שיש טעם נוסף בקריאת פרש"י שהוא מפרט הדרכות והדינים], וזה בין אם נאמר דקריאת פרש"י צ"ל עם קריאת הפסוקים שאין עליהם פרש"י ומיירי שקראם ובין אם נימא דאין צ"ל עם קריאת הפסוקים שאין עליהם פרש"י ומיירי שלא קראם.

אבל אם החכם הנ"ל מיירי בקרא התרגום בלא הבנה מלאה, אזי אפי' אם תמצי לומר שיוצא בקריאת תרגום כזה מעיקר הדין למי שאינו יר"ש, אבל כשקרא מחצה תרגום ומחצה פרש"י לפי מה שהצעת לעיל נמצא דלא יצא יד"ח, שהרי כל הטעם שיוצא בפרש"י הוא משום דסבירא לן שעיקר דין שמו"ת הוא שהבנה מעכבת, וצ"ע.

ויתכן (אם נקבל דמיירי בקרא התרגום בלא הבנה מלאה) שעיקר מה שמסתמך החכם הנזכר לומר דאין כאן ספק אלא ודאי יוצא בשניהם (דאם היה כאן ספק אם תרגום או פרש"י לא היה יכול לצאת במחצה מזה ומחצה מזה כמשנ"ת) ממה שכ' הר"ן בפרק ערבי פסחים לגבי ד' כוסות דבספק דרבנן שהוא שקול ואין צד אחד יותר קל מחבירו לא אמרי' ספק דרבנן לקולא, וממילא אם איתא שיש כאן ספק אם מה שמעכב הוא האמירה או הלימוד וההבנה א"כ לא הוה ס"ד לומר שמעיקר הדין יצא יד"ח במקרא בלבד או בהבנה בלבד למי שאינו יר"ש, אלא ע"כ שבשניהם יוצאים יד"ח כך יתכן שסובר.

אבל לענ"ד אין להביא ראיה מהר"ן הנ"ל דכבר הוכחתי במקו"א דכלל זה דהר"ן לא מיירי במקום ספק ספקא ושכך מוכח מהתוס' בר"ה לג ע"ב ושו"ע או"ח סי' תקצ סוף ס"ג, וה"ה לענייננו מאחר שיש צד דדין שנים מקרא אינו מעיקר דינא כדאמרי' "לעולם" וכו' (ברכות ח), ולשון זו יש צד שאינו איסור וחיוב גמור מדינא שהעובר ע"ז נקרא עבריין (אף אם נימא דקבלוהו עליהו אח"כ) לכך לענין זה סגי במה שהוא ספק אם לימוד והבנה מעכבת או אמירה ועסק מעכב דבכל גוני יוצא דבמידי דרבנן כנ"ל שגם אינו ברור שהוא חיוב גמור מעיקר דינא הלכך באיזה אופן שיעשה יוצא ידי חובה שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל, ולכן אם אינו יר"ש יכול לצאת בכל אופן שיעשה מאחד מהם, (וכ"ש דלפי הצד שאינו חיוב יש מקום לומר מסברא דאזלי' בתר עיקר מטרת התקנה שיבין הדברים ולכן כתבו מהראשונים שלימוד פירוש הוא יותר מועיל מתרגום משום שיותר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קולע לימוד עם פירוש לעיקר מטרת הלימוד שיביין הדברים מתרגום שאין לנו כ"כ עסק והבנה בו), אבל אם יעשה מחצה כך ומחצה כך ממה נפשך לא יצא ידי חובתו.

[ומש"כ הטור ושו"ע סי' רפה ס"ג דפירוש רש"י כתרגום אינו בהכרח דר"ל שבשניהם בודאי יוצא אלא יש מקום לפרש דר"ל דרש"י לדידן כמו תרגום לדידהו א"נ דרש"י לדידן יוצא לדינא כמו תרגום לדידן דבשניהם להלכה יוצא גם האידנא מחמת הצדדים שנתבאר].

(ומ"מ הראשונים שכ' שלימוד פירוש הוא "יותר מועיל" מאמירת תרגום כבר נתבאר לעיל דאין מוכח מדבריהם שאין דבריהם לענין פירוש שמפרש כל התיבות, ועכ"פ גם המשנ"ב בשם המהר"ם מינין נקט דצריך לומר כל הפרשה ג' פעמים ובכה"ג הוה פשיטא להו שהוא עדיף מאמירת תרגום אבל באומר פרש"י לבד לא עדיף מתרגום מהטעם שנתבאר, וכמ"ש הבה"ל שרש"י אינו מפרש כל הפסוקים, והבה"ל קאי אפי' באופן שקורא כל הפסוקים שרש"י לא פירש עוד פעם שלישית כשיטתו במשנ"ב).

ולכאורה יש להביא ראיה לדברי במה שנתבאר בביאור ענין זה של תרגום ופרש"י דהוא תלוי בנידון אם דין שמו"ת הוא לימוד והבנה או אמירה ועיסוק דהרי למה גבי תרגום לא אמרי' דסגי רק במה שיאמר התרגום על הפסוקים שיש בהם תיבות הצריכים פירוש והשאר לא יאמר כלל (ואפי' לשי' המהר"ם מינין המובאת במשנ"ב שפרש"י מצריך לומר שאר הפסוקים ג' פעמים עדיין למה לא כשר אם רק יאמר מקרא ג"פ מלבד בפסוקים עם התיבות הקשות יאמר התרגום שלהם) דוגמת דינא דפרש"י, אלא דבאמת יש צד שצריך לומר התרגום על הכל, והוא הצד שהדין הוא אמירה ועסק ולא לימוד והבנה, ולכן יר"ש יוצא ידי שניהם כפשוטו ואינו יוצא ידי חובתו רק בשנים מקרא עם פרש"י בלבד בלא תרגום.

ויש לציין דאם נימא דדינא דפרש"י הוא גם בלא קריאת שאר הפסוקים ג' פעמים (כפשטות רוב הפוסקים שהזכירו ענין פרש"י במקום תרגום) צ"ל דסבירא לן לפי צד זה [היינו לפי הדין הוא לימוד והבנה] לעיקר הדין דהגדרת תרגום הוא הבנת הדברים גם אם אינו מוציא כל הפרשה בפה בפעם שלישית בלשון פירוש, אף דיש גם צד אחר.

ועוד יש להוסיף דהנה נחלקו הראשונים (עי' שו"ע סי' רפה) לענין עטרות ודיבון (בברכות ח ע"ב) אם הכונה לומר הפסוק ג' פעמים או ב' פעמים בלבד עם התרגום ירושלמי במקום תרגום אונקלוס, ומבואר בזה דיש צד שיש דין אמירה של פעם שלישית כנגד תרגום ולא סגי במה שהבין הפרשה בלבד (והיינו הצד שהאמירה היא תרגום ולא פרש"י וכמשנ"ת), והנה לפי הצד דפרש"י סגי גם בלא לומר ג' פעמים הפסוקים האחרים קשה למה יש צד דבעי' לומר הפסוק ג' פעמים, אלא על כרחך דאכן יש צד דיש דין אמירה ג' פעמים (רק דלפי המהר"ם מינין שהביא המשנ"ב דבמקומות שאין פרש"י צ"ל ג"פ הפסוק לא קשיא מידי, רק דבאמת אינו מצוי לרוב פסוק שמפרשו רש"י כולו על כל תיבותיו, וכבר הערתי בזה לעיל).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בכל מה שנתבאר לעיל אין מקור מהמשנ"ב שסובר כן בביאור הספק, דהנה לענין מה שיר"ש אומר גם פרש"י כ' המשנ"ב ביאור אחר שהוא להבין הפרשה יותר לפי מה שנתבאר (ונתבאר דלא מיירי מדינא) ולענין הקורא פרש"י במקום תרגום נתבאר בשם המשנ"ב שפסוקים שאין בהם פרש"י אומרים ג' פעמים, וגם סובר בבה"ל שאין שום גריעותא בפרש"י מהתרגום מלבד מה שיש מה שאינו מפרש כל התיבות, וממילא אין שום ראייה והוכחה מדברי המשנ"ב לחילוק שכתבתי ואדרבה יש לומר להיפך בדעת המשנ"ב שסובר דיש גם דין אמירה וגם דין הבנה ולהכי צריך תמיד לדעת שגם אמר הכל וגם הבין הכל אלא דיר"ש יש לו ללמוד יותר בעיון הפרשה ממה שרק מחוייב מצד הדין בלבד ולכן מאחר שכיום מצוי גם פרש"י ראוי ללמוד גם פרש"י (ובגמ' שלא נזכר פרש"י היינו משום שלא נכתב עדיין פירוש רש"י והוא טירחא לילך אצל חכם בכל שבוע ללמוד הפרשה בדקדוקיה ודיניה וגם יש לומר דהגמ' מיירי גם במי שכבר בקי בפירושי התורה ואולי המשנ"ב לא מיירי באופן זה בדבריו הנ"ל).

והנה לפי מה שמשמע עיקר דעת המשנ"ב דפרש"י אפשר לצאת רק אם אומר הפסוקים שאין עליהם פרש"י וממילא בקרא חצי פרשה עם תרגום בלא פרש"י וחצי בפרש"י בלא תרגום ובלא הפסוקים פעם שלישית לא יצא כלל, ואם קרא חצי פרשה שנים מקרא ואחד תרגום בלא הבנה וחצי פרשה אפי' ג' פעמים מקרא ופרש"י ג"כ לכאורה לא שייך לומר שיצא ידי חובתו דהרי ממ"נ להצד שיוצא בפרש"י הוא משום שהעיקר הוא הלימוד וההבנה, והרי לא למד בהבנה שאר הפרשה ששייך לומר שיצא משום הבנה, ומאידך י"ל דהתקנה היא לעסוק ולומר פירוש על התורה כמו תרגום או זולתו, וכשקורא פעם ג' מקרא עם לימוד המילות הקשות ג"כ חשיב שעוסק באחד תרגום, ויל"ע בזה.

סוכה שיש בה סכך פסול ג' טפחים וטפח ירק נאכל העומד ליבש

האם מצטרפים יחד לסכך פסול לפסול בד' טפחים

מצטרפי ם

דהרי יש אומרים דדין עומד ליבש שפסולו בג' ולא בד' הוא רק מדרבנן, א"כ מדאורייתא מצטרפי שיעורייהו, ובפרט דבמשנ"ב (סי' תרכט שעה"צ סקנ"ה) משמע שזהו עיקר הדעה, ומ"מ להסוברים שפסולו מדאורייתא בד' לכאורה כאן הסוכה תהיה כשרה אם היא סוכה גדולה דהרי לא שוו שיעורייהו להדדי מדאורייתא ובכה"ג אין מצטרפין הפסולים כדמוכח בגמ', ועוד דלשי' זו אין כאן מחיצה כלל וירקות אלו חשיבי כמחיצה הניטלת ברוח שאינה אלא כאויר בעלמא. אם כי כל נידון זה הוא על ירק הנאכל שהוא דאורייתא, אבל ירק המתייבש שאינו נאכל בזה מאחר דעכ"פ לרוב הפוסקים הוא דאורייתא א"כ מדאורייתא אין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מצטרפין אבל אחר שגזרו חכמים שהוא סכך פסול ממילא יש לדון בזה אם הגזירה הוא להחשיבו כסכך פסול [עכ"פ לחומרא] או רק כאויר [כדמשמע לשון הרמ"א נסי' הנ"ל סי"ז] וממה ששיעורו באויר ש"מ כהצד השני, וממילא בניד"ד יצא קולא מזה שאינו מצטרף לסכך פסול, ואע"ג דמדאורייתא הוא סכך היא הנותנת דממ"נ אי מדאורייתא הוא כשר ואינו מצטרף ואינו פוסל ואי מדרבנן אינו אלא אויר ואינו מצטרף לסכך פסול, וצ"ע למעשה.

איך בני אפרים הצליחו לצאת ממצרים

אמרו

בחז"ל (מכילתא דרשב"י ר"פ שמות) שמעולם לא יצא עבד או שפחה ממצרים אלא הגר בלבד, אולם כאן הענין שונה וכמו שהובא (ספר שלח את עמי עמ' צה בשם ילקוט ראובני ושפתי כהן פרשת בשלח) דמאחר שהיו מזרע יוסף שהיה משנה למלך לא חייבום בעבודת פרך והרשות היתה בידם מצד המלכות לצאת ממצרים בכל עת שירצו, וזה א"ש עם דברי חז"ל הנ"ל דמעולם לא יצא עבד והם משמע שלא היו בגדר עבדים.

ואע"ג דכתיב ויקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף ע"כ צ"ל שיש בזה דרגות דהרי אין הכונה ששכח את כל קיומו ומציאותו של יוסף אלא כלשון הגמ' דהוה דמי כמאן דלא ידע ליוסף כלל ור"ל שהתנהג בכפיות טובה כלפי יוסף אבל אה"נ שהיו דברים שלא היה יכול להמנע מלהיטיב בהם לזרע יוסף או שחשש שמא יבולע לו אם יצר להם.

למה מתה מרים קודם מיתת משה ואהרן שלא היה מחמת מעשה מי מריבה שהרי היה קודם לכן

הנה

מיתת מרים היה ודאי קודם מי מריבה דמלבד מה שנכתב בתורה קודם לכן בפרשת חוקת ובאותה פרשה אינו ברור דאמרי' אין מוקדם ומאוחר בתורה (עי' פסחים ו' ע"ב ובתוס' שם), מלבד זה הרי כל מעשה מי מריבה היה אחר שנסתלק הבאר ומחמת שנסתלק הבאר, וכל סילוק הבאר היה רק אחר מיתת מרים כמבואר בתענית ט' ע"א, ומלבד זה נזכר בהרבה מקומות במקרא שמיתת משה ואהרן היה מחמת מי מריבה וכדאמרי' בחז"ל שהיה טעם בזה להשמיע שלא היה בידם עון אחר, ובשום מקום לא נזכר שמתה מרים מחמת מי מריבה א"כ מיתתה של מרים לא היה מחמת מי מריבה כלל, וא"כ למה מתה באותה שנה עם משה ואהרן שהיא שנת הארבעים קודם כניסת ישראל לארץ.

ולכאורה יש קצת משמעות שהנהגתה של מרים היתה עם הנהגת משה ואהרן ולא בפני

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עצמה ולכך מתה קודם שמתו הם ואולי מחמת זה מתה מיד קודם שנגזרה גזירה עליהם שתיפסק הנהגתם שבחייהם, ומעין זה כ' במדרש אספה (והוא מדרש המתחיל אספה לי שבעים איש וחלקו הובא בילקו"ש) באחד מהתירוצים וז"ל, מפני שהיא שוה למשה ולאהרן בגדולה ששלשתן היו פרנסים טובים לישראל שאינו בדין שיסתלקו ומרים קיימת לכך קדמה תחלה ומתה ע"כ.

ובגמ' בתענית שם שהובא הקרא דזכריה (יא, ח) ואכחיד את ג' הרועים בירח אחד משמע מלשון הפרשה שם שהיה כל זה בעון ישראל שלא היו ראויים להנהגתם ויש לפרש שלכך מתו קודם כניסת ישראל לארץ, אם כי למסקנת הגמ' עיקר קרא מיירי על ג' המתנות שנכחדו בירח אחד ולא על המנהיגים עצמם, אבל יש לומר דה"ה מה שמתו המנהיגים עצמם היה מחמת חטא ישראל, אע"ג שלא שייך לומר כאן אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג ע"א), דהרי לא היה בירח אחד, מ"מ יש לומר דה"ה לענין ההנהגה שנזכרה שם באותה הפרשה על מקל חובלים ומקל נועם מה שלא זכו ישראל להנהגת משה עם אהרן ומרים בארץ ישראל היה גם מחמת שלא היו ראויין לזה.

ועי' עוד טעמים אחרים במדרש אספה בביאור ענין מה שמתו ג' הרועים בסמיכות, כדי שלא ימותו עם פושעי מדבר לכך מתו רק בשנת הארבעים אחר שמתו כל רשעי המדבר, וכן שמשה ואהרן הרגישו במיתת מרים שהיתה צדקת ומתו אחריה שאף הצדיקים מרגישים במיתת הצדיקים.

השלמה לתשובה על טעם מיתת מרים

נתבאר דאינו שייך לומר כלל דמרים מתה מחמת מי מריבה דמרים קודם מי מריבה מתה בין לפי סדר המקרא ובין לפי החשבון, והקשו ע"ז בבהמ"ד דברש"י פרשת וזאת הברכה עה"פ תריבהו על מי מריבה כתב ומקורו מהספרי ברכה פ' שמת נסתקפת וכו' אם משה אמר שמעו נא המורים אהרן ומרים מה עשו ע"כ, ומ"מ אילו הוה כתב עשו ועשו היה כאן קושי' אבל מאחר שכתב מה עשו דהיינו שלא עשו אלא שבא הקב"ה בעלילה, א"כ מדוחק הדברים צ"ל דר"ל שלא עשו וטעם אחר היה במיתתם, ואף שגבי אהרן קאמר תריבהו על מי מריבה והכונה שהעלילה היתה שהמיתה היא על מי מריבה, מ"מ ע"כ צ"ל דאינו כולל כל שבט לוי בזה דהרי משה משמע שם שלא היה בזה עלילה אלא טעם (ומיהו יש לדחוק מדהא עלילה הא נמי עלילה וכמ"ש חז"ל שנגזר עליו מזמן שנאמר לו עתה תראה ואכמ"ל), ועוד דבאיש חסידך מיירי וא"כ מרים כדי נסבה והעיקר ר"ל ששניהם מה עשו ועיקר מיתתם לא היתה מחמת מי מריבה, והוא דחוק אבל הוא מוכרח שלא מתה מחמת מי מריבה שלא עשתה דבר וגם אין אדם מת על חטא של עתיד כדאמר' בפ"ק דר"ה דף יז.

ועיינתי בביאורי רש"י (הוצאת עוז והדר) ומצאתי שצינו שם בשם כמה ספרים ג"כ דמרים נקט לאו דוקא ושלא לצורך (פי הבאר) ודעיקר שנקט לה למרים משום שלא מתה בעון מי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מריבה (מלכה של תורה ע"פ אמרי שפר לאביו של בעל מגלה עמוקות).

אבל ציינו שם קצת רמז לענין הספרי הנ"ל דבילקו"ש (חוקת תרסד וירמיה רסה) אי' דאחר מי מריבה אמר לו הקב"ה למשה לא אתה ולא אחיך ולא אחותך נכנסין לא"י ופי' בעל המגן אברהם בזית רענן דהיינו שגם עצמותיה לא יכנסו ע"כ מביאורי רש"י.

והלשון דחוק קצת דכניסה סתם משמע כניסה מחיים (ועי' ביומא פלוגתא אם בפר ואפי' בדמו של פר או לא ושם הוא לענין קרבן דעיקרו הכפרה בדם וכאן דוחק יותר) וגם דלכאורה סובב על הא דכולם מתו בשנה לפני שנכנסו ישראל לארץ.

ולולי דמסתפינא אולי היה מקום להציע שיטה חדשה בענין זה דס"ל להני תנאי שאין מוקדם ומאוחר בתורה ומרים מתה אחר מי מריבה מטעם מי מריבה ובשי' זו אולי הספרי והילקו"ש הנ"ל וס"ל שנשמכה מיתת מרים למי מריבה להשמיע טעם מיתתה ולא פירש הכתוב טעם מיתתה, ואם יש צד כזה אולי היתה נוכחת גם כן במעשה דמי מריבה מעין אהרן שנענשה מחמת עון זה והיתה כפרה לדור דלכך נשמכה לפרשת פרה כמ"ש במו"ק כח ע"א.

*

אתרוג של תפוסת הבית האם אמרינו דמסתמא דעת האחים להקנותו כדי שיוכל לצאת בו

**בש
ע"**

או"ח סי' תרנח ס"ח האחים שקנו אתרוגים מתפיסת הבית וכו', ומבואר דבכמה אופנים הנוטל אתרוג מתפיסת הבית ומברך עליו לא יצא ומסתמא אין מקנים לו, אבל לקמן ס"ט לגבי קהל שקנו אתרוג אמרי' דמסתמא מקנים זה לזה האתרוג במתנה על מנת להחזיר, ומענין לענין אי' לעיל ס"ה דהנותן לחבירו לולב הוא מסתמא כדי שיחזירנו לו, אבל לק"מ על מה שנתבאר כאן בס"ח דיש אופנים שלא יצא ושבסתמא לא אמרי' שהיה בדעתם להקנותו במתנה על מנת להחזיר, דהחילוק הוא אם קנו למצוה או לצורך אחר כמבואר בהג"ה לעיל סעי' ז, וה"ה באחים של תפוסת הבית, כמבואר בבה"ל לעיל סעיף הנ"ל בשם הלבוש, וממילא כל סעיף ח מיירי באופן שקנאוהו בסתמא כדמוכח בבה"ל הנ"ל.

ועדיין צריך לבאר דכיון שרוצה לצאת בו א"כ נימא דכיון שהוא לצורך מצוה לא אכפת להו להקנות לו במתנה על מנת להחזיר, בפרט דעיקר קפידתם על ההקנאה (שלא להקנות לו למצוה) הוא מחמת שרוצים לצאת בו כמבואר בלשון שו"ע ס"ח ומשנ"ב סקל"ו בשם הר"ן, ומאחר דעיקר קפידתם שלא להקנותו הוא מחמת מצוה למה לא נימא שכוונתם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

להקנות לו במתנה על מנת להחזיר כמו בקנו לצאת מצוה.

ונראה דהביאור בזה הוא משום שלא נתכוונו להקנותו כיון שלא קנאוהו אדעתא דמצוה ורק שאם לא היו מקפידים שיטול לעצמו לגמרי אז היה מועיל מצד קנין מחילה בסתמא אבל מאחר שמקפידים שלא יטלנו לעצמו לגמרי מחמת שצריכים למצוותם א"כ הדר דינא שלא היה בלבם להקנותו הלולב לצורך המצוה במתנה על מנת להחזיר כיון שלא קנאוהו למצוה, דהמועיל כאן הוא קנין מחילה גמורה או באופן שיש לשער שבסתמא דעתם ליתן לו למתנה על מנת להחזיר וכאן מחילה גמורה אין משום שצריכים למצוותם ומתנה על מנת להחזיר לא הוה בדעתייהו בשעת קניית האתרוג כיון שלא קנאוהו אדעתא דמצוה ואפשר דמה שהיה בדעתם אחר הקניה לא מהני לענין דנימא דמסתמא נותנים לו לקנות (וכן משמע ברמ"א בס"ז בשם המ"מ דאחר שעת קניה בלבד אזלי'), ועדיין צ"ב.

האם מפלת מברכת הגומל

המשנ"ב

בסי' ריט סק"ג כתב בשם האחרונים שמנהג העולם שנשים אין מברכות ברכה זו בפני עשרה שאינו דרך ארץ ויש שכתבו שתברך בפני עשרה שהם נשים ואיש אחד עכ"ד בקיצור, וכן הורה החזו"א לנשים שלא יברכו הגומל וכן בבית הקה"י לא בירכו נשים אף בלידה (ארחות רבינו ח"א עמ' צא), אולם בירושלים נהגו רבים שמברכת, והובא מנהג זה במנחת שלמה ח"ב סי' ד סקל"א, וכן בשלמת חיים סי' רב מבואר שהיו מברכות וכן בכה"ח סק"ז, וכך נהגו רבים גם היום ואין לפקפק במנהג זה במקום שהוא מונהג מכיון שמדינא דגמ' לכאורה כך צריך לצאת שהוא חיוב המוטל גם על נשים, ולומר שמדינא דגמ' לא נתקן בנשים משום כל כבודה בת מלך פנימה הוא מחודש.

(והואיל דאתאן לזה נראה דלפי מה שנתבאר בפוסקים שהעיקר לדינא שאשה אין מחוייבת בפני עשרה משום דלאו אורח ארעא עכ"פ לענין לכנס עשרה אנשים וגם למנהג המחמיר מ"מ רק ביולדת שיש לה עשרה לברך א"כ גם לגבי מש"כ הרמ"א בהל' יו"כ לגבי מחילה ויש לזה מקור ממדרש תנחומא כמ"ש הגר"א שם לכאורה גם בזה א"א לחייב אשה וכן בבקשת מחילה ממת בפני עשרה).

אולם לגבי מפלת נראה שלא נהגו לברך (וכן מבואר בשיעורי מרן הגריש"א על ברכות נד, ובהליכ"ש הל' תפילה פכ"ג ארחות הלכה יב), והטעם לא משום שאין בזה סכנה, שכן אכן יש הפלות שאין בהם חולי או סכנה, ובהם ודאי שאין לברך, אבל יש הפלות שהם כמו לידה ממש ואף מסובכות לעתים יותר מלידה, והוא לא גרע מניתוח שאשה תברך אם יש לה עשרה (הליכ"ש שם), אלא משום שרק ביולדת עיקר הטעם שנהגו לברך הוא שיש עשרה שמתאספים בביתה כגון בברית או בקידוש שיש עושים אחר לידת בת אבל במפלת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לא, ויש להוסיף דבמפלת מצוי גם כבוד הבריות אפי' אם יש לפניה עשרה שיכולה לברך ואפי' במקום שאינו כיסופא באופן הפוטר מצוה דרבנן או שוא"ת משום כבוד הבריות אבל שייך טפי גם לומר כל כבודה בת מלך כשיש בזה חוסר נעימות גדולה וגם מצטרף למנהג הידוע המובא בפוסקים שאשה אינה מברכת כלל מחמת אורח ארעא שהוא משום כל כבודה.

שבתו דבר מאכל במיקרוגל בערב שבת האם מותר לפותחו בשבת

הנה

אף אם בתנור רגיל נימא דיש מקום להקל ואכאמ"ל בזה, אך בניד"ד במיקרוגל יש בו שאלה נוספת, שכן אפי' אם אין נורה נדלקת בפתיחת דלת המיקרוגל וכפתור ההפעלה של המכשיר כבוי, מ"מ הפתיחה של הדלת שולטת על מעגלי חשמל של המכשיר והר"ז כמכשיר חשמלי שמפעיל בו כפתור כאשר אין המכשיר מחובר לחשמל כעת, (שבזה יש הוראה בשם החזו"א שהורה להגאב"ד דפוניבז' שיש בזה איסור וכן יש שנקטו רוב ככל פוסקי זמנינו כן בפשיטות בדעת החזו"א וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת ד"ה האם מותר לחבר בשבת משהו למטען כשהמטען כבוי עם שעון שבת, ושם ציינתי לדעות פוסקי זמנינו בזה), אא"כ הגורם בחול הוא רק עין אלקטרונית שכאן שכבר המכשיר כבוי לית לן בה.

וצל"ע על מה סמכו להקל בניטרול המקרר בפתיחתו בשבת ולא חשו לסברא זו.

ושמעתי משאר בשרי הגרי"מ מורגנשטרן (בעהמ"ח ספרים בתחום זה), שגם חלק מהפתרונות המצויים למקררים בשבת אינם מתיימרים לפתור בעיה זו ומודעים לכך שאינו פותר הבעיה לכל הדעות, וסומכים על הפוסקים המקילים בזה הסוברים שאין בזה מלאכה ושיש פתרון הלכתי למי שרוצה להחמיר בזה באופן מסויים וכו' עכ"ד (ולכאורה עכ"פ מחמירים בחיבור מעגל חשמלי עכ"פ כשצד אחד מחובר לחשמל חי גם אם הצד השני כבוי, וצריך בירור).

והוסיף הרה"ג הנ"ל דלהמחמירים ביותר בזה בחיבור מעגלי חשמל גם במצב כבוי, צל"ע מה ההגדרה בזה לאסור חיבור חשמל דהרי כל הנחה של כלי מתכת ע"ג מתכת יש בזה תשתית לחיבור חשמל, ואמיתי דמ"מ יש מקום לצדד שחיבור הקבוע ועומד להעברת מעגל חשמל יהיה אסור לדעת החזו"א לחבר לו תוספת בשבת וא"א ללמוד לזה ממה שלא נאסר הנחת מתכת ע"ג מתכת באופן שאינו עומד לחשמל כלל.

אולם מצאתי בארחות רבינו ח"א עמ' קמג דכבר נחית לשאלה זו וגם הוא הביא בשם החזו"א מפיו דלהוריד את המפסק בשבת גם כשהחשמל כבוי יש בזה משום תיקון מנא, אבל לענין מקרר שהוכשר לשימוש בשבת (ע"י הוצאת התקע של המקרר מהשקע או על ידי הוצאת הנורה) הביא שם הוראה מהגריי"ק שלא כל חיבור בין שני חוטים הוי תיקון

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מנא ושכך נהג למעשה.

וטעמו של הגריי"ק שבנידון דמקרה לא חשיב בונה כשכבוי יש לומר דכיון שעיקר הפעולה שפועל היא פעולה אחרת הלכך בצירוף מה שמערכת החשמל (של הנורה) כבוייה מחשיבים כעושה מעשה אחר ולא כמחבר מעגל חשמל, על דרך דורסו לפי תומו עי"ש ברש"י וע"ד שיטת הרשב"א בפסיק רישא לפי מה שביארוהו רבים ועוד פוסקים (יעוי' בתשובתי על מצלמות בשבת) דכל שעיקר הפעולה שעושה היא פעולה אחרת הפסיק רישא הוא גרוע ומלבד שאפשר שמצרף שיטה זו להקל מצד הפסיק רישא אבל מ"מ יתכן שהחשיב ג"כ כאינו בונה מאחר שעיקר הפעולה שעושה כאן היא פתיחת מקרה ואינו מכוון ליצירת תשתית חשמל משא"כ מי שמזיז מפסק שעיקר הפעולה שעושה הוא להכין תשתית חשמל שתהיה מוכנת כשתדלק האור (כהמעשה שהורה החזו"א בפוניבז').

ובתוספת חידוד דיתכן שעיקר הקולא של הגריי"ק הוא משום שאינו מתכוון למעשה זה ועושה פעולה אחרת וזהו עיקר מה שעושה כרגע, משא"כ באופן שהורה החזו"א לאסור שם יש תרתי לריעותא שגם מכוון לזה וזה עיקר מה שעושה עכשיו וגם אינו עושה פעולה אחרת כרגע.

ויתכן שבשם בעל החו"ב הובא להחמיר בזה ג"כ.

האם חלקים בתורה היו כתובים לפני מתן תורה או לא

ראיה ברורה מחז"ל שהיה כתוב קודם לכן ומ"מ אפשר גם שאין קושיא מוחלטת כנגד זה.

אין

מקורות:

עי' בסוף הגמ' ב"ב דפוס וילנא מה שהובא שם בשם ר"מ שטראשון (בנו של רש"ש) על דף יד ע"ב שהביא פי' המהרז"ו בשמו"ר פ"ה יח דמגילות שהיו משתעשעים בהם במצרים היינו ספר בראשית וכו' והשיג עליו שהוא ספר איוב, (וכעין תוכן דברי רמ"ש בספר מחשבת מוסר להגרא"מ שך ח"ב עמ' סז), ואיני יודע מה ההכרח לזה ולזה דהרי בודאי אפשר שהיו בידם מגילות שאיננו יודעים מה הם כמו שיש בכל מקום ובכל זמן מגילות וספרים וחיבורים, ומהיכי תיתי שהיה זה או זה, ואמנם אי' בשמו"ר שם שהיתה בהם הבטחה לגאולה באותן המגילות ובמדרש תהלים קיט לח מבואר שהיו מגילות של דברי התורה, אבל עדיין אפשר שהיו דינים ומוסרים שהיו בידם מאבותיהם ועי' פרד"א ריש פ"ח ובראשית רבתי בפרשת יבום בפ' וישב לענין המסורות שהיו בידם מאבותיהם.

[ואדאמתאן לדברי רמ"ש שם מה שהביא שם בשם הריטב"א לענין משה כתב פרשת בלעם שהוא פרשה נפרדת מן התורה בענייני בלעם וכע"ז בשל"ה בשם הציוני וציין לזה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הגרי"ב, יש להעיר דאפשר דהרבוותא שכתבו כן כתבו כן אחר שראו חיבור דברי הימים למשה שיש בו הרבה מענין בלעם וכתוב בלשון מקרא וכידוע שחיבור זה היה לפני הרבה ראשונים כמו שצינתי בהקדמתי לחיבור זה באוסף מדרשים הוצאת זכרון אהרן ח"ב].

ומש"כ בשמו"ר פכ"ב ה שאמר הקב"ה נטלתי ספר בראשית וכו' (ומצאתי שכבר העירו מראה זו) לענ"ד אין מזה הכרח שכבר היתה כתובה אז למטה דיש לומר דלפני הקב"ה הכל היה כתוב מראש כמו שדרשו שכל התורה כולה היתה כתובה לפניו אש שחורה וכו' הרבה קודם שנברא העולם וכן אמרי' אסתכל באורייתא וברא עלמא.

ויעוי' במכילתא מס' דבחדש השלישי פ"ג ויקח ספר הברית דלחד דעה היינו מתחילת ספר בראשית עד כאן, אולם עדיין אין הכרח שנרשמה אפי' אות אחת קודם מתן תורה, דיש לומר דס"ל כמ"ד (עי' גיטין ס וחגיגה ו ע"א) תורה מגילה מגילה נתנה וכתב מ"ר באותו היום מתחילת ספר בראשית עד שם והיתר כתב אחר כך כל פרשה בזמנה, וכע"ז הוכחתי בביאורי למכילתא דרשב"י משפטים כד ז שהכונה למה שכתב משה רבינו עצמו סמוך לאותו מעמד ע"פ המבואר לעיל שם פסוק ד'.

מש"כ בב"ב דכתיבת התורה על ידי משה עצמו והמשמעות שהוא כתב הכל, אינו סתירה לדברי המהרז"ו הנ"ל שהיו הדברים רשומים כבר ומסודרים למעלה ואפי' נימא שחלק היה כתוב ע"י נביאים שקודם משה ונתבקש משה לקובעו בתורה, ומ"מ אפשר דעיקר מה שהוקשה להם מי כתב פסוקים האחרונים בתורה משום דמשמע שבפטירת משה היה הספר מוכן כדכתיב לקוח את ספר התורה הזה, אבל מ"מ אמרי' התם משה כתב ספרו אבל זה ג"כ הוא ברור שמשה כתב הכל וסידר כל ה' חומשי תורה מפי הגבורה וכל הנידון אם היו חלקים שנכתבו על ידי נביאים קודמים כשם ועבר והאבות כעין מה שמצינו בנביאים שאחריהם שהיו נבואות שנכתבו על ידי כמה נביאים בנוסחאות שונות, אם כי ספר תהלים שם אי' להדיא דנכתב על ידי עוד מחברים מלבד דוד ולענין התורה לא נכתב כן, וצ"ל דגם לגבי הנביאים מה שהנתבא נביא נבואה מעין נבואה שנתבא חבריו לא חשיב שכתב ספרו עם נביא אחר, ודוד המלך נצטוה מפי רוח"ק לכתוב דברי נביאים אחרים בספרו, וההגדרה המדוייקת בזה מה היה לא נתבררה.

השלמה לתשובה בענין אם התורה היתה כתובה קודם מתן תורה

בפנים התשובה נזכרה הצעה שהראשונים שכ' דפרשת בלעם היינו ספר בפני עצמו השתמשו בדברי הימים למשה (שיש בו מעשיות נדירות מבלעם) שהיה לפני הרבה ראשונים וכמשנ"ת, ויש להבהיר דאף שמסתמא לא נקבל דהכונה לספר זה עצמו מ"מ יתכן שבעל דברי הימים למשה השתמש בפרשת בלעם ומשם לקח דבריו המחודשים והמפורטים על מעשה בלעם בארץ מצרים ובארץ כוש, רצוני לומר דהראשונים שראו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דברים אלו נקטו שהיה חיבור על בלעם שמשם לקח דבריו.

וכמובן שלא היה ענין למשה רבינו לכתוב תהלכותיו ומאורעותיו של בלעם גרידא אלא רק מה שהיה שייך לישראל ולניסים.

ויש להוסיף עוד דאם נאמין לספר הישר ולמקורותיו והוא בפרשת שמות הביא עוד מעשה נדיר על בלעם עם תהלכותיו במצרים ואנגיאס מלך אפריקא ואולי הספר שהיה לפני ספר הישר שממנו לקח הסה"י דברו היה לפני אותו הספר הפרשת בלעם המקורי לפי הראשונים שסברו שיש חיבור כזה (אבל הסה"י עצמו מאוחר מאוד וקצת דוחק שהיה לו הפרשת בלעם המקורי).

*



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