



- שבוע 71 5
- 5 למה הוצרכו רש"י והפוסקים ליתן סימנים לידע זמן שבת ההפסקה בר' פרשיות
- 5 למה תקנו ארבע פרשיות באדר סמוך לפורים ופסח ולא במסיכות לשאר מועדים וזמנים
- 6 מהו הביאור במה שצריך לשאול בשלום הצאן
- כשתפילין בזרועו ומתפלל האם עדיף ללבוש החליפה כדרכה על ידיו או לקפל החליפה למטה ולתופסה עם
- 7 בפתור
- 9 האם יש ענין לקחת עמו ערבה ולשומרה כשיוצא לדרך
- 10 האם יש לפתוח הפרוכת מימין לשמאל או משמאל לימין
- 11 ספר סיפורים ששזורים בו סעט דברי תורה ומסרים חינוכיים האם מותר לקורא בשבת
- מי שהביא עוף לשחיטה וכבדו השוחט בכיסוי הדם ויש שם ריח רע מחמת בית המטבחים מה יעשה לענין
- 12 ברכה
- 15 במקור דברי התרגום שהיו חולקין בקדשים לערב
- 16 האם כל אפר כשר לכיסוי הדם או רק אפר אוכלין ובגדים
- 19 בביאור דברי הספרי זוטא התמודים שהובאו בר"ש פ"ב דאהלות
- 21 העומד בפני המת בשעת יציאת נשמה של אדם כשר האם צריך לברך דיין האמת
- 22 למה הקדימו ביקום פורקן רישי כלי לרישי מתיבתא
- 23 האם מותר להביא בשבת ספר מתח למי שיקרא בזה או שיש בזה משום לפני עיוור
- עוף שעור בית השחיטה קלוף ושחט בו הבשר והמפרקת כלי העור ונמצא מכין פגום האם יש להכשיר משום
- 27 שודאי נפגם במפרקת או לא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 28 נדר שלא לשתות ביום פלוני האם מותר לאכול מרק סמיך או דליל כנפית
- 39 ספר שמלקט מעשיות מהגמרא והמדרשים מעובד לילדים האם צריך לנהוג בו קדושה
- 40 האם דגים נצטוו לפרוש מהר מיני בזמן מתן תורה
- האם בעלי חיים במתן תורה נצטוו רק שלא להתקרב לחר או שהיו צריכים לפרוש משם כל בעלי חיים
- 41 שנדרו והיו שם
- 41 האם יתרו עד סוף ימיו נשאר כאמונתו
- 42 ביאורים בדיון נתינת פת לעני כשיודע בו שלא יכרך

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 מתבכרים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

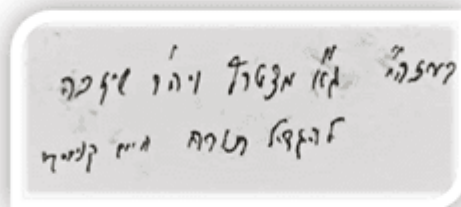
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז וצוקללה"ה
ויבדלחט"א:

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



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור 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,

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ותבוא עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

למה הוצרכו רש"י והפוסקים ליתן סימנים לידע זמן שבת ההפסקה בד' פרשיות

יתכן

לומר דעיקר הסימן בזה הוא דמאחר שיש כמה פלוגתות בסוגיות (מגילה כט ע"ב ושם ל ע"א) אימתי הן הקריאות ושבת ההפסקה לכך נתנו כדי לזכור הלכה כמאן, וכעין זה מצינו שנתנו סימן לאפוקי מדעות אחרות, כדתנן בנזיר לד ע"ב החרצנים אלו החיצונים וכו' רבי יוסי אומר שלא תטעה כזוג של בהמה החיצון זוג וכו' ע"כ, והלשון שלא תטעה מצינו בסימן (עי' מנחות צו ע"א).

למה תקנו ארבע פרשיות באדר סמוך לפורים ופסח ולא בסמיכות לשאר מועדים וזמנים

יתכן

לומר ע"ד הרמז בזה לפי מה שאמרו (תענית כט ע"א) משנכנס אדר מרבין בשמחה ופרש"י דבאדר וניסן אירעו ניסים לישראל, וידוע (עי' דרשות חת"ס לז' אדר וד' פרשיות קלד טור ג' ודרשות חת"ס מכת"י עמ' רנה) דיש להרבות בתורה מחמת זה, וכמו שמצינו (שלהי תענית) דבת"ב אסור ללמוד תורה דפיקודי ה' ישרים משמחי לב, והוא דבר פשוט דהמרבה בתורה בימי אדר מקיים בזה ריבוי בשמחה, וכ"ש דבעיקר המאמר של מרבין בשמחה משה מיעוט שמחה של אב לריבוי שמחה של אדר, ומיעוט שמחה של אב הוא גם במיעוט תורה בת"ב.

וכידוע שעיקר צורת תקנת קריאה"ת היא ללמד תורה לע"ה כמו שמצינו בשלהי פרק מרובה ובמכילתא בשלח מסכתא דויסע, וגם עיקר צורת התקנה דשמחה של יום שמחת תורה הוא משום שסיימו ללמד התושב"כ לע"ה שזהו כל לימודם כדמדומה שכך משמע מלשונות הפוסקים, ועי' במסכת סופרים דמשמע שהי' גם מצוי אצלם להעמיד דורש על קריאה"ת (הבאתי בהקדמתי לפסיקתא דר"כ).

וכן מצינו עוד ענייני תורה השייכים לפורים כדכתיב ליהודים היתה אורה זו תורה (מגילה טז ע"ב) והדור קבלוה בימי אחשורוש (שבת פח) ועי' ברמ"א לענין ללמוד קודם סעודת

פורים.

הלכך באדר יש מקום להרבות בקריאה"ת בהלכות הנוגעות ושייכות לאותם הזמנים, ואף למאן דאמר חזרו לסדר פרשיות וס"ל דד' פרשיות הן במקום קריאה"ת שייך לקרוא לזה ג"כ ריבוי בתורה מאחר שעוסק בדבר הנוגע למעשה ומעורר הציבור לשמוע ללמוד ולקיים.

ויש לציין עוד דבפ"ק דמגילה ו' ע"ב איכא למ"ד דאם קראו סדר פרשיות באדר הראשון א"צ לקרוא באדר השני ומסתמא שיצאו יד"ח גם בפרשת פרה והחודש אע"ג דמישך שייכי לחודש ניסן, ומשמע מזה דעיקר תקנת ז' פרשיות נתקן מכח החודש אדר ולא מחמת חיובים אלו דשקלים וזכירת עמלק וטהרת הפסח והקרבת הפסח (עי' רש"י מגילה כט ע"ב).

ואפי' למ"ד במגילה ו' שם שאם קרא ד' פרשיות באדר הראשון לא יצא יש לומר דעיקר החודש אדר של שמחה הוא החודש שבו נקבע פורים, והוא גם סיבה לקבוע החודש לשמחה דפורים נקבע להחודש השני כדדרשי' התם מהשנית וגם סימן דהחודש השני נבחר להיות פורים משום דכתיב השנית כנ"ל ומשום מסמך גאולה גאולה עדיף כמ"ש שם.

מהו הביאור במה שצריך לשאול בשלום הצאן

בב"ר

פרשה פד אות יג אי' בזה"ל, ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן, את שלום אחיך ניחא אלא מאי ואת שלום הצאן, הדא אמר שאדם צריך לשאול בשלום דבר שיש בו הנייה ממנו ע"כ.

וכע"ז בתנחומא (ישן וישב יג) עה"פ וירד יהודה, מה כתיב למעלה מן הענין, ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן (בראשית לז יד), וכי הצאן יודעות, מהו שלום שאמר לו את שלום הצאן, אמר ר' אייבו צריך אדם שיהא מתפלל על מי שהוא משביר אותו, לפי שהיה יעקב משתכר מצאנו ואוכל החלב ולובש הגז, לפיכך נצרך לשאול בשלומן, לכך נאמר את שלום אחיך ואת שלום הצאן ע"כ.

ומבואר בתנחומא דענין השלום האמור כאן הוא תפילה על הדבר לכבוד הדבר כעין הכרת הטוב והבעת חשיבות לדבר שהוא נהנה ממנו.

ונראה דהנה יש מילים וביטויים שיש בהם ב' משמעויות שונות זמ"ז המשתנים לפי הקשר המילה או הביטוי, וכאן גבי שאלת שלום ג"כ יש בו ב' משמעויות, דיש משמעות של דרישת שלום וברכה כעין מה דתנן בספ"ט דברכות שהתקינו שיהא שואל שלום חבירו בשם ומייתי קרא דכתיב ה' עמך ויברכך ה', ויש משמעות של בדיקה על הדבר שהוא נקי מדאגות וצרות, ומכיון שכאן בענינינו נזכר בסמוך ב' ענייני שלום יחד נלמד הדבר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ממשמעות הכתוב או מהקישא שהם שוים ששניהם עניין של כבוד וברכה.

ויש להזכיר בזה דברי הגמ' בקידושין ע' לגבי שאלת שלום לאשה דמבואר בגמ' שאסור לשאול השלום לאשה אבל על ידי בעלה ששואל שלומה אין בזה איסור ואע"פ שאין צריכה האמירה להישמע לאשה אלא לבעלה ואף אסורה להישמע לאשה אעפ"כ יש בזה כבוד לנשאל בזה שנשאל עליו, ואף לענייננו היה בזה ברכה מיעקב על הצאן כאות הכרת הטוב על הנייתו מצאן זה.

ומבואר במדרש הגדול ורבינו בחיי דשמות א' עה"פ ויקם מלך חדש וגו' אשר לא ידע את יוסף דכל הכופר בטובתו של חברו סופו לכפור בטובתו של מקום, ומבואר מזה הענין דיש לאדם להכיר טובה לכל דבר שיש לו הניה דאל"כ יכשל בכפירה בטובת ה' ואורחא שמעי' שהיא מידה טובה להכיר בטובתו של כל אחד וכדאמרי' בס"פ החובל בב"ק צב בירא דשתית מינא לא תשדי ביה קלא וכע"ז בתנחומא בור ששתית ממנו מים אל תזרוק בו אבן.

ומה שנזכר הלשון תפילה בתנחומא שם משום דברכה ג"כ נקראת בשם תפילה וכמו שמצינו במדרש עה"פ דבועז ברוך טעמך וברוכה את שהתפלל אותו הצדיק על אותה הצדקת וכו'.

אמנם במדרש הגדול עה"פ לך נא ראה הנ"ל נראה שהיו לפניו אז רק דברי הב"ר הנ"ל הובא המאמר דשמואל בחולין קה ע"א האיי מאן דסר נכסיה בכל יומא מרוח אסתירא ע"כ, ומשמע שהבין ענין דרישת השלום כעין דאגה ולקיחת אחריות כעין מה שמצינו שחזר יעקב על פחים וקטנים וה"ה גם כשאנו יודע שיש נזק צריך לדאוג ולבדוק.

בשתפילין בזרועו ומתפלל האם עדיף ללבוש החליפה כדרכה על ידיו או לקפל החליפה למטה ולתופסה עם בפתור

לכאור ה

המנהג היותר טוב הוא להכניס היד כדרכו שבזה מציין בגדיו כראוי היטב (עי' שבת י ע"א ואו"ח סוף סי' צא), ומ"מ מי שאינו נוהג כן יש ללמד עליו זכות שחושש שיזוזו התפילין ממקומם ולא אדעתיה להחזירם ונמצא שיצא שכרו בהפסדו.

וצ"ל בדעתם שסוברים כשיש תפילין בזרועם אזי ממילא הדרך לעמוד בפני אנשים גדולים כשלבוש החליפה באופן כזה, וכמבואר בשו"ע ומשנ"ב בסי' הנ"ל דבמקום שדרך לעמוד לפני גדולים באופן מסויים אין איסור להתפלל כך.

ומ"מ גם כשחושש שיזוזו התפילין ממקומם יותר טוב לכה"פ להניח החליפה על כתיפו שהוא יותר דרך לבישה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וגם בדבר ששייך להוסיף לציין בגדיו בכבוד יותר יש בזה הידור לציין בגדיו עוד, גם כשיש היתר כשדרך לעמוד בפני גדולים בלא כן, וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת, ולכן היה עדיף ללבוש החליפה כדרך לבישה לכבוד התפילה, עכ"פ לולא החשש הנ"ל לתפילין, ועכ"פ לכל הפחות להניחו על כתיפו ודאי עדיף מלהשליך הבגד ולתופסו בכפתור.

ולהכניס היד ממש הוא יותר דרך כבוד מלהחזיק החליפה על כתיפו דפוק חזי מאי עמא דבר בשאר היום כשעומדים לפני גדולים שאינו דרך כבוד, וכמו שהעיר בזה הגרשז"א בהליכ"ש תפילה פ"ב דבר הלכה אות כג, ואול"צ ח"ב פי"ג תשובה ג', ואם כי הוא מיירי שלא בשעה שיש תפילין בזרועו, מ"מ יש בזה תוספת כבוד גם כשתפילין בזרועו ללבוש החליפה באופן אלא שבזה כבר אפשר לומר שאינו חיוב כלל להכניס ידו אם הבגד כבר מונח כראוי על כתיפו ותפילין בזרועו ע"ד הגדרים שנתבארו.

ואם כי בשם החזו"א הובא שמותר להתפלל כשהחליפה ע"ג כתפיו (דעת נוטה עמ' רפו וארחות רבינו ח"א שבת אות קנ) צ"ע דהרי במקומות שמקשט עצמו קודם שהולך לאירוע או לאדם גדול שנפגש עמו מידי זמן אינו עושה כן, ואולי החזו"א מיירי מעיקר הדין דמעיקר הדין מה שאין מתביישין לפני גדולים סגי בכך אף שיש מקום להדר יותר (כמשנ"ת באידך תשובה ע"פ הפוסקים) ואולי המציאות בזה בזמן החזו"א היתה שונה מעט מזמנינו, ואולי ההוראה של החזו"א הי' באופן שנשאל שכך יכול לכוון יותר ובלא זה הוא טרוד כיון שהכונה היא עיקר התפילה (אבל לפ"ז צע"ק הלשון שם אפי' שלא בימות החמה).

ומי שלובש טלית גדול ע"ג החליפה יש קצת צד צירוף קולא יותר כיון שהוא הבגד העליון ועי' בשבת עז ע"ב לבושא לא בושא וברש"י שם, ואם כי שם מיירי במכסה לגמרי כדמוכח שם (ע"ע רש"י עירובין נד ע"א ושבת קיד ע"א), וכאן אינו מכסה כ"כ, מ"מ יש קצת צד קולא וכמו שנקטו משמיה דהחזו"א (ארחות רבינו ח"א עמ' נ ודולה ומשקה עמ' קיא) לענין עולה לתורה שאינו לובש חליפה ארוכה שילבש טלית, וכע"ז הורה לגבי ש"ץ של מנחה ומעריב (עי' אגרות וכתבים להגר"ק הוראות החזו"א פ"ד ס"י וסידור שיח תפילה עמ' נד סי"ז וארחות רבינו ח"א עמ' צא, וע' בסידור שיח תפילה שם שהקולא במעיל ארוך הוא רק בשעה"ד).

אם כי כאן שלובש החליפה שלא כדרך לבישה שברוב היום הוא גרוע יותר מחליפה קצרה גרידא שהוא מלבוש שלם ואינו מגרע, (ויש להוסיף דעיקר המנהג בעולה לתורה הוא טלית רק שנתבאר בדברי החזו"א שמלבוש ארוך חשיב עיטוף ג"כ מעיקר הדין לענין מנהג זה, ולכתחילה יש שנהגו גם במלבוש ארוך ללבוש טלית וכן נהג הגריי"ק בעלייה לתורה, ראה בארחות רבינו ח"א הוספות עמ' ח, והיו שנים שנהג כן הגר"ק בש"ץ, ראה ספר ראה ישר עמ' ק, ואינו שייך לענייננו שצריך שהמלבוש יהיה דרך כבוד לפני גבוה).

אם כי עיקרי הדברים שנתבארו הם בין בלבוש טלית גדול ובין באין לבוש טלית גדול דכל היכא שדרך לעמוד כן לפני גדולים אין איסור להתפלל כן ומצוה לקשט בגדיו דרך כבוד יותר.

האם יש ענין לקחת עמו ערבה ולשומרה כשיוצא לדרך

הנה

עיקר ענין מה ששומרים הערבות הוא משום חיבוב מצוה כמ"ש בספר כה"ח סי' תרסד ס"ק ס בשם ספר התניא רבתי ס"ס פו ומנהג פשוט בידינו שקיבלנו מאבותינו לאחר שגמרו מצות הערבה ביום הושע"ר כשיוצאין מבהכנ"ס כאחו"א מוליך הערבה לביתו ומשימין אותה סמוך לראש מיטתו לחיבוב מצוה ומנהג כשר הוא עכ"ל וכן הובאו דברי התניא רבתי בא"ר סי' תרסו סקי"ג.

והטעם שבמצוה זו יש יותר מנהג לשומרה ממצוות אחרות יש לומר משום שהיא מצוה הקבועה למשך זמן ובאה מזמן לזמן עד שנפסקת הלכך משום חיבוב מצוה נוטלה עמו להראות שחביבה עליו ושמח לקיימה והיה שמח להמשיך לקיימה אם היה מצוה בכך.

ולענין מה שיש בזה שמירה, יש לומר דמאחר שהוא חיבוב מצוה ממילא יש בזה גם שמירה, אם כי בפוסקים נחלקו אם מותר ליקח מזוזה עמו משום שמירה או שיש בזה משום ביזיון, ומ"מ אפשר דבמזוזה יש שהחמירו יותר משום שהוא תשמישי קדושה משא"כ שהוא תשמישי מצוה וכבר כלתה מצוותו (עי' במשנ"ב בהל' ציצית), וגם אפשר דיש עוד טעם למה החמירו במזוזה יותר משום שמזוזה יש בה שמירה כמבואר בפ"ק דע"ז, וממילא במה שנוטלה מגלה שמקיים המצוה כדרך שמירה לבד ולא למצוה (כמו שיש מהפוסקים שכ' בטעם מה דאין מוסרין מזוזה לגוי), משא"כ כאן שכבר קיים המצוה כהלכתה ועכשיו עושה דבר נפרד.

ולגוף ענין מה שיש בזה שמירה המקור לזה במנורת המאור למהר"י אבוהב פ"ז נר ג' כלל ד' ח"ו ששמע שעל ידי שנוטלין ערבה משיירי הערבה החבוטה של הושע"ר הוא סגולה להצלה לכל השנה, וכן במקור חיים או"ח סי' תרסד כתב ששמע שיש בזה שמירה לדרך, אם כי שניהם דייקו לומר ששמעו ולא נקטו הדבר כדבר מוחלטת וכמשנה סדורה.

ועי' עוד סגולה אחרת בערבה זו בליקוטי מהרי"ח ענייני סוכות ועוד סגולה אחרת ביסוד יוסף פע"ח, ועוד סגולה כעין זה והובא ענין זה ג"כ במועד לכל חי (לר"ח פלאג'י) סי' כד אות יח בשם שבילי אמונה וספר זכירה ע"א.

האם יש לפתוח הפרוכת מימין לשמאל או משמאל לימין

מנהג

מצוי לפתוח מימין לשמאל ויש נוהגים לפתוח משמאל לימין ע"ש כל פינות שאתה פונה לא יהיו אלא בימין, ועי' דרישה סי' תרנא בשם המהרי"ל (ואמנם עי' יומא נח ע"ב דאיכא פלוגתא אי ילפי' פנים דמתן דם בפנים מבחוץ או לא, ומשמע דכ"ש דחוץ לבהמ"ק לגמרי לכו"ע לא ילפי' אולם מצינו שנזכרו דברים לענין כל פניות גם מחוץ לבהמ"ק, כגון נרות חנוכה בסי' תרעו ולולב בסי' תרנא וברכת כהנים בסי' קכח ועוד, ומהקפות דסוכות אין ראייה דשם הוא זכר להקפות דמקדש).

ובפרישה סי' קכח סקכ"ג וכ"כ מדנפשיה בשו"ת באר משה ח"ה סי' לח (ואחר כך מצא הפרישה) כתב דאפשר לפתוח גם מימין לשמאל דבב"י סי' קכג הכריע כהגה"מ פ"ה מהל' תפילה לפסוע אחר שמונ"ע של שמאל תחילה ע"פ המדרש (שוחר טוב בפסוק כל עצמותי), דלא כהמהר"י אבוהב בשם א"ח, ודחה מה שהביאו ראייה מכל פינות שאתה פונה וכו' דכאן אינו פונה לשום צד, ומזה למדו לענייננו.

ולכאורה יש לדחות הראייה מהב"י דשם באמת שאינו פונה לשום צד אלא גופו הולך לאחוריו אבל כאן הרי פונה עם הפרוכת לצד שגולל לשם.

וצ"ל דאמת הם מיירו באופן שאינו פונה כלל.

אולם יעוי' בגמ' ביומא ריש דף נט דאי' שם בזה"ל, ואי בעית אימא אי סבירא לן הקפה ברגל דכולי עלמא לא פליגי וכו' והכא בהא קא מיפלגי מר סבר הקפה ביד ומר סבר הקפה ברגל ואי בעית אימא דכולי עלמא הקפה ביד והכא בהא קא מיפלגי מר סבר ילפינן יד מרגל ומר סבר לא ילפינן ומקשה ע"ז התם ומפרש בדרך אחר עי"ש, ועכ"פ עד הנה נתבאר דהוא פלוגתא דתנאי מה שאדם מזיז בידיו אם אמרי' לענין זה כל פניות שאתה פונה לא יהיו אלא לימין או לא, ור' יוסי הגלילי דפסק הרמב"ם (פ"ד מהל' יו"כ ה"ב) כוותיה אמר התם דהקפה בימין גם באופן זה.

והתירוץ הוא משום דמסקי' התם למסקנא דלר' יוסי הגלילי היה עושה הקפה ברגל הלכך ליכא ראייה מיניה דבהקפה ביד בעי' הקפה דרך ימין.

וא"כ לכאורה אדרבה מכאן יש להביא ראייה מגמ' להפרישה (ואולי גם להב"י) דבאופן שמקיף ביד בלבד ולא ברגל א"צ להקיף בימין.

אולם ראיתי בחת"ס ח"א או"ח סי' קפז שהזכיר ראייה זו בשם החמד משה סי' תרעו סק"ג

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לענין נר חנוכה ודחה הראיה מהגמ' שם ומסיק דגם העושה מצוה בידו מתחיל בשמאלו וממשיך לימינו, והוא תליא בדעות הפוסקים בנר חנוכה שם שכידוע נחלקו בזה כמה פוסקים עי"ש בחת"ס.

היוצא מכ"ז דלפי כמה פוסקים (הסוברים בנר חנוכה שיש לפנות משמאל לימין) גם כאן יש לפנות משמאל לימין ושיש סוברים שאין קפידא בזה.

ובמקום שנהגו דוקא מימין לשמאל (עי' באר משה שם) יש להם על מה שיסמוכו (עי"ש בחת"ס מה שהביא בשם הלבוש שאפשר שהוא היפך שיטתו וחלק עליו, וכן בפרישה הביא כעין הלבוש הנ"ל דעה לפתוח מימין לשמאל דוקא שהוא כדרך שבני אדם כותבין וכו' דוגמא בהליכה עקירת רגל ימין).

ואם צריך להלך עם הפרוכת כדי לפותחו לכאורה גם לדעת הפרישה צריך לפתחו מימין לשמאל דהרי ברגל אי' בגמ' שם דלכו"ע לפנות לימין.

ועי' מנהגי וורמייזא סי' יח מה שנהגו שם בענין זה.

ספר סיפורים ששזורים בו מעט דברי תורה ומסרים חינוכיים האם מותר לקוראו בשבת

לפי

מה שנקטו הפוסקים (הובאו במשנ"ב ס"ס שז סקנ"ח) בטעם ההיתר ביוסיפון א"כ גם בזה יהיה מותר (לפי הענין), מלבד מה שהזהירו הפוסקים שיותר טוב לעסוק בד"ת בשבת (עי' בערה"ש שם סי"א וקצש"ע סי' צ סי"א ועוד).

אולם במקרה דיש מדור נפרד בספר לסיפורי מתח או טבע או מדור של חידות בענייני דעלמא או מילתא דבדיחותא וכיו"ב לכאורה יש להביא ראיה לאסור בזה ממש"כ הגריש"א (הובא בקובץ מבקשי תורה) דקובץ תורני שיש בו פרסומות אסור לקרוא הפרסומות בשבת, וכע"ז הובא בשם הגרנ"ק שמודעה על ספר תורני אפשר לראות פרטי הספר התורני אך לא המחיר.

והדברים כבר מפורשים יותר מזה בשאלת יעב"ץ ח"א סי' קסו דגם אם יש צד להתיר עיתונים בשבת מ"מ חושב אני להחמיר משום שבסופן יש דברי מסחר ומשום סחור סחור אמרינן לנזירא נכון לאוסרו לגמרי עי"ש, והובא בקיצור בשע"ת סי' שו סק"ג, ועיקרי הדברים במשנ"ב סי' שז ס"ק סג בשם הרבה אחרונים, ומשמע שכך נקט לדינא לכל אחד ודלא כהמהרש"ם (בדעת תורה ובהגהותיו לארחות חיים ספינקא סק"ט) דיש צד להקל למי שאין דברי המסחר נוגעים אליו והמחמיר תע"ב עכ"ד, וגם לדבריו אפשר דבדיחות

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שמענינות כל אחד שוב יש לחשוש שכל אחד יסתכל.

ומ"מ באלו הוא חמור יותר דעיקר גזירה דשטרי הדיוטות הוא ענייני משא ומתן שבזה אין נהיה מותר גם אם שזור בתוך הד"ת ממש, ועיקר ענייני משא ומתן הנוגעים לו אפי' בדיבור אסור, אבל בניד"ד שאם היה שזור עם הד"ת היה מועיל א"כ נטעון דגם בזה מועיל.

ומ"מ אם הוא מדור נפרד ונקרא בנפרד אין סברא שיהיה מותר מחמת שהוא כרוך עם ד"ת, (היינו לדידן שאין היתר דהמג"א משום עונג שבת ושאין היתר לשה"ק לדידן וגם בזמן הפוסקים במשנ"ב מבואר דיר"ש יחמיר וגם הד"מ התיר רק בצירוף נוסף עי"ש, ודברי הגריש"א אינם קשורים לנידון זה כמו שהרחבתי בתשובה על מבחנים בשבת), והכל לפי הענין.

ובספר קריאת עיתונים בשבת (שיצא לאור בהסכמת הגרנ"ק) הביא בשם הגרנ"ק שהיה ראוי שיתד נאמן יפרסמו רק כתבות המותרות לקריאה בשבת במוסף שבת, ומפי החזו"א הביא הגרנ"ק שעלון שרובו דברי תורה ומיעוטו דברי חכמות חשש משום מוקצה, והיינו אפי' שדברי חכמות לרשב"א ורמב"ן (בב"י ס"ס שז) שרי עצמו, ועי' חוט שני ח"ב פכ"ב ס"ק ריח ובשעה"צ סקט"ז.

מי שהביא עוף לשחיטה וכבדו השוחט בניסוי הדם ויש שם ריח רע מחמת בית המטבחים מה יעשה לענין ברכה

א"א לברך אלא אם כן יכול לברך בריחוק ד"א ממקום הריח מלאחריו באותו החדר בדוחק, או לכתחילה מחדר לחדר באותו בית, ולכסות תוך כדי דיבור, וכשא"א לברך בריחוק משום באופן המועיל לברכה לחול יכסה בלא ברכה, ולכאורה אין היתר לפטור עצמו מברכה בידיים אלא ליקח עמו הדם למקום אחר (כדין דם שע"ג סכין שגוררו ונותנו על עפר מלמטה ומכסה בעפר למעלה כמ"ש ביו"ד סי' כח).

לכאור ה

מקורות:

ברמ"א יו"ד סי' יט ס"א כתב ואם שחט (אולי צ"ל ואם שוחט) בבית המטבחים שהוא מקום מטונף יברך בריחוק ד"א (לאחריו ולא לפניו, ביהגר"א סק"ה) קודם שיכנס לשם ולא ידבר עד אחר השחיטה ע"כ.

ויש לברר דלכתחילה מקפידין על שיהוי כדי הילוך כ"ב אמה כמ"ש באו"ח סי' קסו, ובדיעבד כתב שם המשנ"ב דאינו מעכב אולם שם מיירי לגבי נט"י ואינו ראייה לניד"ד,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל במשנ"ב סי' ח סקכ"ח לגבי ציצית הביא הכרעת האחרונים בסי' רו דשתיקה לא חשיבא הפסקה בדיעבד ואפילו אם שהה הרבה יותר מכדי דיבור, ובפשוטו משמע גם יותר מכדי הילוך כ"ב אמה (וכן יש להוכיח דבסי' ח סי"ג כ' הבאר היטב בשם התוס' דשיעור ההילוך שמחשיב המחבר הפסק הוא כ"ב אמה ועל דברי המחבר הללו נקט המשנ"ב שאינו הפסק כמו שיובא לקמן) וכן פשטות הלשון בסי' רו סקי"ב דבשתיקה אפי' הרבה בדיעבד לא הוי הפסק ומשמע אפי' יותר מכ"ב אמה.

ולדידן שהוא שעת הדחק יש לומר דכל שעת הדחק כדיעבד דמי, ולכן בניד"ד גם אם יש שיהוי כ"ב אמה לכאורה יצטרך לעשות באופן זה כיון דלעיקר הדין קי"ל דשתיקה לא הוי הפסק.

אבל יש לדחות דבשעה"צ על המשנ"ב שם בסי' רו נקט בטעם מה דבדיעבד שתיקה לא הוה הפסק משום דהוא מחלוקת הראשונים וספק ברכות להקל, (דדעת השבלי הלקט שהביא הב"י בסי' רו דאחר כדי דיבור צריך לחזור ולברך ודעת הר"ד אבודרהם שהביא הב"י בסי' קמ דא"צ, והביא המג"א פלוגתא זו בסי' רו, וחילק בין לכתחילה לדיעבד), וא"כ בניד"ד הספק הוא להקל שיכסה ולא יברך כיון דיש צד שאינו יכול לברך בכשרות, ויש לציין דשם הנידון אפי' על תוכ"ד שהוא כבר בכלל הספק.

וצ"ע דלכאורה כך יוצא להלכה שא"א לברך מעיקרא באופן שיודע שיצטרך לשהות, ומ"מ בניד"ד הוא קל קצת כיון שמהלך לצורך הברכה ויש כאן צירוף נוסף ועי' במשנ"ב בהל' תפילין סי' כה סקכ"ט דמשמע בדבריו דהפסק בשיהוי בלא דיבור לצורך התפילין הוא קל יותר, ועי' עוד להלן.

ובפת"ש ביו"ד שם הביא דהמג"א סי' קסו סק"ג בדיני נט"י חלק על הרמ"א, והנה המשנ"ב בסי' קסו סק"ה כתב בסוגריים דאם הולך מביתו לבית אחר יש שמחמירין אפילו בהליכה מועטת, וציין לזה הגר"ז ובגדי ישע בפירוש דברי המג"א, וקצת משמע דמעיקר הדין לא חשש המשנ"ב לדעה זו, וצ"ע למעשה בניד"ד שהוא חמור יותר כיון שאם לא יחשוש לדעה זו יברך ברכה לבטלה ואינו כמו נט"י שבכל גוני אינו לעיכובא אם לא הסיח דעתו משמירת ידיו כמ"ש המשנ"ב בסי' קסו אח"ז.

ויעוי' עוד במשנ"ב סי' ח סקל"ג בדיני ציצית דנקט ג"כ בשם כמה אחרונים והגר"א מכללם דעצם הליכה לא הוי הפסק, אבל הוסיף בשם כמה אחרונים דעל הט"ג עצמו (היינו בלבש טלית קטן בביתו וט"ג בביהכנ"ס) צריך לברך משום שינוי מקום, ולהלן יבואר.

ובמשנ"ב בסי' ח בס"ק שלאחר זה (וציין לדבריו אלו גם בס"ק הקודם במה שהביא שם בס"ק הקודם דברי האחרונים דהליכה לא הוי הפסק) הביא דברי החי"א שחשש לדעת הסוברים דשינוי מקום לא הו"ל הפסק (פירוש דבס"ק הקודם סקל"ד הביא דעת כמה אחרונים דהליכה לא הו"ל הפסק ושינוי מקום הוי הפסק ואילו דעת החי"א דגם השינוי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מקום הו"ל הפסק, וצע"ק דהט"ז והגר"א שהביא המשנ"ב בשמם דהילוך לא הוה הפסק ס"ל דגם שינוי מקום לא הו"ל הפסק, והמשנ"ב למעשה נקט מדבריהם רק חלק מזה להלכה וצ"ל דעל שאר האחרונים סמך שאמרו חילוק זה בין הילוך לשינוי מקום ומהט"ז והגר"א פסק רק חלק מדבריהם, ומ"מ בבה"ל ד"ה חשיבא הביא דעתם, וצע"ק).

והנה אם נימא דגם בניד"ד עיקר הדין הוא דהליכה לא הוי הפסק א"כ לכאורה בניד"ד יצטרך לעשות כדברי הרמ"א ביו"ד שם לברך בחוץ ולהיכנס ולכסות, שהרי בתוך מקום עם הריח המאוס אינו יכול לברך כלל ולכסות בלא ברכה ג"כ אסור כל שיכול מעיקר הדין לברך, אבל מאחר שלגבי שינוי מקום משמע שנקט המשנ"ב דעיקר הדעה בזה דכן צריך לברך א"כ, צ"ב בניד"ד היאך הוא מוגדר האם כהילוך שבזה עיקר דעת המשנ"ב שאינו הפסק או כשינוי מקום שעיקר דעת המשנ"ב שהוא הפסק.

והחקירה בזה מה שחילק המשנ"ב בין הילוך לשינוי מקום מה כוונתו לחלק בזה, דאולי כוונתו בהבדל בין הילוך לבין שינוי מקום הוא דבשינוי מקום כבר חלה הברכה קודם לכן (כגון בשינוי מקום של יין ובשינוי גדול בסי' ח שם שכבר חלה הברכה על הט"ג), אבל אינו נכון דבדיני ברכות במשנ"ב סי' קעח סקל"ט בשם הא"ר (ועי' עוד בדין זה בשוע"ר סי' קז ס"ט) דאם עבר בין ברכה לאכילה מבית לבית (ובחדר לחדר לא נאמר דין זה עי"ש) אינו יוצא בברכתו (וה"ה אם חזר דשינוי מקום הוא גם בחזר עי' בסי' ח שם וכן בסי' קעח).

א"כ גם בניד"ד שלא כיסה עדיין במקום הברכה והלך למקום אחר חשיב שינוי מקום (וגם כוונה בשעת ברכה לא מהני בשינוי מקום כמבואר בסי' קעח), ומה דנקט המשנ"ב בסי' ח דהילוך לא הוי הפסק מעיקר הדין בלא שינוי מקום הוא כמו שביארו הדברים לנכון במפרשי המשנ"ב דהנפק"מ בזה הוא רק במהלך באותו מקום עצמו אנה ואנה דזה הפסק להסוברים שהילוך הפסק ואילו להסוברים שהילוך בלא שינוי מקום אינו הפסק ה"ה דגם זה אינו הפסק (ועי' עוד בבה"ל הנ"ל בדעת הט"ז והגר"א ובנשמ"א כלל יב).

היוצא בזה דלכאורה יש כאן כמה טעמים שלכתחילה לא יוכל לברך מחמתם במקום אחד ולכסות במקום אחר, הא' שמברך ואינו יכול לקיים המצוה תוכ"ד, אם לא דנימא שכיון שהוא צורך הברכה קיל, והב' שמפסיק שיעור הילוך כ"ב אמה, והג' שמהלך (אם כי הילוך אינו ברור דיש צד למשנ"ב בסי' ח' לחשוש לזה ואילו בסי' קסו אפשר דכוונת המשנ"ב הילוך עם שינוי מקום וגם שם אפשר דהוא לכתחילה בעלמא ולא מעיקר הדין וגם הביא המשנ"ב הדברים רק בסוגריים ורק בלשון יש מחמירים), והד' שמשנה מקום.

ויש שנקטו לגבי דינים אחרים דברואה מקומו לא חשיב שינוי מקום (ואינו בכל גוני ועי' מ"ב סי' קעח ס"ק לט וע"ע סי' רעג סק"ה וסק"ז), וכאן יש לדון אם מהני, ובסי' רעג סק"ז כתב המשנ"ב שאין לסמוך על דעה זו דסגי ברואה מקומו הראשון לענין קידוש אלא בדיעבד ובשעת הדחק כשלא יכול לסעוד במקום הקידוש כי יש אחרונים שמחמירין אפי' בדיעבד עכ"ד, (ואולי כוונת המשנ"ב דאם יכול לחזור ולצאת ידי קידוש במקום שהוא שם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עכשיו יצא כיון שהוא ספק דאורייתא רק דאם אינו יכול לקדש יש לסמוך על זה, אבל אינו מוכרח, וגם אם אינו יכול מה הנידון בזה כלל דמה עוד יעשה ואולי מסתפק המשנ"ב אם צריך לחזור ולקדש בעצמו וצל"ע, וגם מסברא אינו נכון לומר כן דהרי יש כאן ס"ס שמא יצא בקידוש של תפילה אם לא דנימא שנתכון שלא לצאת עי' בסי' רעא סק"ב וצע"ק), ועי' עוד ביה"ל סי' קעח ס"ב, ומ"מ צריך להיות באופן שאין מקום הטינופת לפניו כמ"ש בבהגר"א ביו"ד שם.

ובאופן שיכול ללכת לחדר נפרד באותו המבנה שאין שם ריח רע הוא ודאי טוב ויכוון בזמן ברכה דהרי כשמכוון בזמן הברכה להלכה מועיל מחדר לחדר (ויש לטעון דכאן סתמא חשיב שמכוון וא"צ כוונה בפנ"ע כיון שידוע מה עומד לעשות) וכמבואר במשנ"ב ובה"ל בהל' ברכות וכן לגבי ציצית בסי' ח שם, ובזה א"צ שיראה מקומו הראשון כמ"ש המשנ"ב בכמה מקומות במשנ"ב (סי' קעח סק"ג) ובספרו מחנה ישראל ח"א פ"ט סקל"ו.

ובאופן שיש באותו החדר שטח שהוא בלא ריח רע בריחוק ד"א הנה מצד שינוי מקום בברכה אין חשש כלל שהרי אפי' בקידוש ובבהמ"ז באותו חדר אינו הפסק כמ"ש השו"ע בהל' קידוש ומשנ"ב בהל' בהמ"ז, אבל יש כאן חשש אחר דיש צואה בחדר ונכנסים בזה לפלוגתא דקמאי האם צואה בחדר בריחוק ד"א מהני עי' בבה"ל בהל' ק"ש מה שהביא בשם הריטב"א ומ"מ עיקר הדעה בזה שנקטו הפוסקים הוא דמהני ריחוק ד"א.

ובשם התשב"ץ ח"ב סי' מג הביא הפת"ש שם שיברך הברכה אחר הכיסוי כשיצא מיד אחר הכיסוי לחוץ למקום טהרה אך נקט כן להלכה ולא למעשה, ובש"ך סק"ג נקט שא"א לברך אחר השחיטה (וה"ה אחר הכיסוי), והפר"ח סק"ג כתב דתוכ"ד אפשר והתבואות שור סק"ג חלק עליו והביא ראיות, ועי' שאג"א ברכות סי' כו ותפארת צבי יו"ד סי' ג.

במקור דברי התרגום שהיו חולקין בקדשים לערב

בתרגום

ויחי עה"פ ולערב יחלק שלל כתב דהיו חולקין הכהנים בקדשים לערב, וכן אי' בפסחים נז בס"פ מקום שנהגו עורות קדשים חולקין לערב (הר"ש צביון).

ויתכן לומר דה"ה האימורים היו מקריבין הכל לערב רק שלא היו מערבין זב"ז (עי' בס"פ תמיד נשחט), ואז היו ממתינין עם אכילת החלק לערב דלא היה אפשר לאכול הבשר קודם [ועי' מ"ט פ"ט דחולין מ"ו] ואפי' עור לא היו חולקין קודם שהי' להם רשות בזה [ע' ספרי זוטא קמ יט ט], והטעם כדי שיהיו פנויין לעבודות שביום ביום, ומיהו בפסחים סה ע"ב משמע דלכתחילה יש להקריב האמורים מבעוד יום אחר השחיטה והזריקה, אבל יש לומר דמאחר שיש שלא הספיקו מבוקר לכך היו חולקין לערב אחר שהיו מסיימין להקריב אמורי היום, משום שלא ידעו אלו קרבנות לא הקריבו או משום שרצו לחלוק הכל יחד, ועוד טעם אחר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יש לומר בזה דבקיודשין נג ע"א מבואר שהיו צריכים לחלוק בין הכהנים מכל אחד ממה שהיה לחלוק ולא יחלוק זה כנגד זה (ואולם עי' תוס' מנחות עג), ולכך היו צריכין להתקבץ יחד, וגם יש לומר דהיו מתקבצין יחד כדי שיתחלק ע"פ ממונה ולא יטלו בעלי זרוע חלק בראש עי' בפסחים נז בס"פ מקום שנהגו וברפ"ק דפסחים דף ג וכן ביומא בר"פ טרף בקלפי דף לט.

ומאידיך יותר נראה דלא היו מזלזלין בבשר שלא לאכלו מיד דהרי לכתחילה אין מביאין הקדשים לבית הפסול, אלא רק בעור היו מניחין בלשכה כמ"ש במקום שנהגו שם, ולענין בשר אמרי' שם שאו שערים ראשיכם ויכנסו וכו' וימלא כרסו מקדשי שמים ואמרו עליו כל ימיו לא היה נותר במקדש, והלשון בכמה מקומות (זבחים צח ע"ב ועוד) חולקין בקדשים לאכול לערב העירו דלא משמע דהחלוקה היתה רק בערב.

ואדרבה יש מקום לדייק דהנה לשון התרגום הוא בצפרא ובפניא יהון מקרבין כהניא קורבנא ובעדן רמשא יהון מפלגין מותר חולקהון משאר קודשיא, והלשון מותר ושאר יש לפרש דרק הנשאר שלא הספיקו לחלוק קודם לכן מאחר שנתעכבו באימורים או שהיו טרודין בעבודה ועכשיו שכבר א"א לשחוט ולזרוק עוד נתפנו לחלוק מה שלא הספיקו, ומ"מ הלשון בצפרא ובפניא יהון מקרבין יש קצת מקום ללמוד דהשלל הוא רק אחר כך אבל אינו מוכרח.

האם כל אפר כשר לניסוי הדם או רק אפר אוכלין ונגדים

**בשו
ע"**

יו"ד ס"ס כח הובא דבאפר אוכלין או בגדים מכסין, וצ"ע דבכל אפר מכסין כמבואר בהמשך הסעיף ובנו"כ שם ובסוגיות בחולין ובפ"ק דביצה דף ז ועי' בזהב מזוקק בגליון השו"ע בריש הסי', ויעוי' בבהגר"א שציין דמצינו מקור וסמך בגמ' לב' דברים אלו אוכלין ובגדים שאפשר לכסות בהן, אבל צ"ע הא גופא למה הוצרכו לראיות אלו כיון דבכל אפר מכסין.

ואולי יש ליישב דכל אפר בעי' שיהיה אפר לגמרי ואילו ב' דברים אלו עדיפי שמכסים גם כשצורת הבגד לא נהפכה כולה לאפר לגמרי ועדיין ניכרת קצת צורת הבגד, וזה שנקט השו"ע כאן הלשון "ובאוכלים או בגדים שרופים עד שנעשו עפר" דאולי עדיין שייך לקרותם אוכלים או בגדים אבל הם שרופים, ואילו להלן נקט "ואפר" סתמא "נקרא עפר" דהיינו אפר גמור.

ובזה קצת יתיישב מה דנקט הרמ"א לעיל סעי' כא תקנתא דרבנן בתראי למי שהוא בספינה שיש לו בגד ולא שווה העוף כהפסד הבגד וכו' וקשה למה דוקא בגד דנהי שבגד הוא מצוי בספינה יותר מדברים אחרים מ"מ יש משמעות שבגד דוקא, ועוד למה לא ישרוף כל דבר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אחר ואפי' מבשר העוף עצמו או מעצמותיו, ויכסה באפרו, ועיקר הלשון שורף בגדו הוא כבר בברייתא בגמ' אבל כאן משמע ברמ"א שהוא דוקא, ולהנ"ל יש קצת ליישב דבבגד א"צ שיהיה אפר לגמרי, ועדיין צ"ב דמ"מ למה לא נתן הרמ"א עצה זו תחת העצה שהביא שם תקנתא דרבנן בתראי.

והנה באמת במקור הדברים בגמ' חולין פח ע"ב נזכרו ב' העניינים יחד דנזכר שם שורף טליתו ומייתי לזה ראייה מדמצינו אפר שנקרא עפר ומייתי לב"ה דהכי מיירו ומשמע דלא היה להגמ' צד שאפר בגד עדיף מאפר אחר אלא דבר ההוא נקט שטלית יש במדבר גם כשאין שם דברים אחרים.

וצל"ע בכ"ז דדברים האלו אם כנים הם ראויים היו להכתב בספרי הפוסקים, וגם בלאו הכי איני מוצא דרך ליישב חילוק זה דהרי מדינא סגי במה שמקצתו אפר, דהרי קי"ל בסי' כח שא"צ לכסות כל הדם כולו, וממילא גם אם צורת הבגד ניכרת בתוך האפר סגי שיש כאן גם אפר.

והנה מבואר בתוס' שם דאפר שמגדל צמחין (כגון אפר עצים של תנור) פשוט יותר שכשר מאפר סתמא כגון דטלית דבמגדל צמחין גם ב"ש מודו דאפשר לכסות בו, וא"כ להתוס' אפר טלית אצטריכא ליה, אבל בשו"ע למה נקט לה, ואולי אה"נ גם השו"ע בא לאשמעי' דאפר אוכלין וטלית אע"ג דאין מגדלין צמחין ושוב כלל ואמר אפר סתמא כדי שלא תאמר דוקא הנך.

אבל אין ליישב דדוקא אפר אוכלין ובגד נתרבו כשאין מגדלין צמחים דלא משמע הכי בסוגי' ובפרט דמיירי התם בטלית ומייתי שם אח"ז קרא מאפר פרה אדומה.

והנה בטור שם משמע דבכל אפר מכסין (כך יתכן שלמד בדבריו הב"י וכמו שפסק כן בשו"ע והוא כדעת התוס' ד"ה מצינו, ועי' עוד להלן בסוף התשובה דיש עוד אופן ללמוד דברי הב"י), ובדעת הטור יש שנקטו בשם הב"י לבאר דעתו שכל אפר מצמיח ודבר המצמיח כשר, ומ"מ אין הוכחה ברורה מהב"י שלא סבר כן אלא י"ל שדעתו לבאר דברי הטור כשי' התוס' דאפר איקרי עפר בא לרבות גם מה שאינו מצמיח, ועי' עוד להלן בסוף התשובה בדעת הב"י בהשוואת הדברים להשו"ע (ולפי הצד שסובר הטור דכל דבר מגדל צמחים י"ל דהקושי' בתוס' ד"ה מצינו יסבור לענין זה כתירוצ' רבינו שמואל שם, דלפי תירוצו עדיין יש לנו פתחון פה לטעון דבעי' דוקא מגדל צמחים, ועדיין צע"ק אם אפר מגדל צמחין בכל גוני א"כ מאי טעמייהו דב"ש ויל"ע).

ואילו הב"י והב"ח כתבו דבתוה"ב להרשב"א בית א' שער ה' משמע שרק שחיקת כלי מתכות שנשרפו כשר, ודברי הרשב"א הם ע"פ ר"ת בתוס' באידך דיבור (ד"ה שחיקת)

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בתירוץ האחרון שאפר מתכות השחוק מצמיח (ומ"מ ע"כ לר"ת גופא לא כל אפר מצמיח כמ"ש ר"ת גופיה בתוס' ד"ה מצינו, ועי' להלן), וכך ריהטא דמילתיה דהרשב"א בקצר שלו. (ומשמע בב"י בתירוץ השני על הטור דהרשב"א והטור חולקין בזה ואילו לתירוץ הראשון אפשר שאין חולקין, ועי' עוד להלן בסוף התשובה לבאר בעוד אופן דברי הב"י).

ואין להקשות על הרשב"א דבגמ' יליף מקרא אפר איקרי עפר די"ל דלמד הרשב"א מארץ מליחה שאע"פ שנקראת עפר פסולה דמגדלת צמחין, אבל עדיין צ"ע דפשטות הסוגי' דמגדל צמחין מהני גם מה דלא אקרי עפר וכמו שפסק בשו"ע ואם אינם מצמיחים אם נקראו עפר מכסין בהם, וא"כ ארץ מלחה לא אקרי עפר, ויש כמה שי' ראשונים בביאור הסוגי', וצל"ע בזה.

ולאור הנ"ל אולי באמת השו"ע בא לרמוז בזה שאפר אוכלין ובגד הם יותר ברורים ומוסכמין לדינא משאר אפר דבהו מוכח בגמ' שמגדלין צמחין ואילו שאר אפר הוא רק מדיוק הטור (וכך גם ודאי דעת התוס' ד"ה מצינו), ולכך פירט מתחילה דין אפר דאוכלין ובגדים שהוא מפורש בגמ', ובסוף הדברים הזכיר כל אפר מכח המכשירים בכל אפר דהם העיקר להלכה כפשטות הגמ' דיש לזה לימוד מקרא דאפר איקרי עפר, ומ"מ הזכיר קודם לכן אפר אוכלין ובגדים נפק"מ להקדים אפר אוכלין ובגדים לשאר אפר לחשוש להצדדים החולקים (ב"י וב"ח בדעת רשב"א), וכיו"ב נפק"מ דאם יחמיר אדם כשי' הסוברות שלא לכסות בכל אפר יחמיר, וכיו"ב נפק"מ דאילו משכחי' מידי ומבטלינן דינא דכל מיני אפר מ"מ דין אפר אוכלין ובגדים במקומו עומד (ע"ע ספ"ג דתענית).

ולכאורה צ"ע דרבינו תם מיירי בב' המקומות בתוס', והיאך היה יכול מתחילה לומר דרק אפר מתכות מגדל צמחים כהב"י והב"ח בדעת הרשב"א ובמקום אחר לומר כפשטות דעת הטור שכל אפר כשר אפי' אינו מגדל צמחים.

אבל המעיין בדברי התוס' בפנים יראה דלק"מ, דר"ת בתוס' שם בד"ה שחיקת לא נקטו דמשום שאפר מתכות מצמיח הוא כשר, דבלאו הכי כשר כב"ה כמ"ש בתד"ה מצינו, אלא רק מיירו על מה שנזכר בגמ' ששחיקת כלי מתכות פסול, וע"ז אמרו דמיירי בשאינו אפר, אבל אם הוא אפר בלאו הכי כשר מצד אפר דכשר אפי' אינו מצמיח כדקאמר ר"ת בתוס' ד"ה מצינו, וא"צ לבוא שהוא מצמיח, ומ"מ הב"י הביא עיקר הדברים שבתוס' כדי ליישב דעת הרשב"א לפי שיטתו ודון מינה ואוקי באתרה.

ובאמת בתוה"ב הארוך להרשב"א שהביא הב"י הביא דברי ר"ת המובאים בתוס' ד"ה שחיקת כצורתם ולא נזכר שם לענייננו יותר מבתוס', ורק בתוה"ב הקצר נקט הרשב"א מסקנתו דבאפר מתכות מכסין דמגדל צמחין, וצל"ע אם המשך דברי ר"ת בד"ה מצינו שמא לא היו בתוס' שלהם (ולכן לא פסק בשו"ע כרשב"א מטעם זה, ועי' עוד בב"י דלתי')

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אחד להטור הי' גי' אחרת בספר התוה"ב) או דשמייע ליה ולא סבירא ליה וטעמא דנפשיה קאמר ע"פ תירוצו של ר"ת.

וצ"ע דא"כ הו"ל להזכיר בפנ"ע אפר עצים שמגדל צמחין (כשי' ר"ת בתוס' ד"ה מצינו) דבזה ג"כ א"כ לכו"ע מכסין, ואולי משום דתירוצו של ר"ת לא ברירא שם כיון דרבינו שמואל שם מתרץ באופן אחר ולפי תירוצו אין הכרח ליסוד זה של רבינו תם.

ויל"ע דא"כ הו"ל להזכיר אפר מתכות כתוש דמגדל צמחין, והנה המחבר הזכיר שם בזה"ל, אבל אין מכסין בזבל גס, ולא בחול שהיוצר צריך לכתשו, ולא בקמח וסובין ומורסן, ולא בשחיקת מתכת אם אינם שרופין עכ"ל, ויל"ע אם סובר דכל אלו מגדלין צמחין כשנשרפין דהא מנא ליה, ובב"י משמע דאינו כן דהרי כתב על הטור בזה"ל, ובנוסחת רבינו בדברי הרשב"א לא היה כתוב בכלי מתכות ואם תמצי לומר שהיה כתוב איפשר שהשמיטו בכוונה כדי לכלול בכלל זה קמח וסובין ומורסן שאם נשרפו מכסין בהן ע"כ, ויש לומר דמקורו בשו"ע הוא לפי תירוצו הראשון שבטור ומפרש דכל אלו מגדלין צמחים אם נשרפו (וגם אינו מוכרח דתירוצו השני חולק ע"ז דיש לומר דיסבור בדעת הטור שכל אלו מגדלין, אבל גם אינו מוכרח לצד הזה וכמשנ"ת לעיל), ולכך הזכיר אפרם בפני עצמם שמה שמגדלין צמחים אפרם עדיף משאר אפר לחשוש להרשב"א וכמשנ"ת.

והקדים השו"ע אוכלין ובגדים דמפורש בגמ' שמכסין בהם לשאר דברים שנלמדים מהוכחת ר"ת והרשב"א ומשמעות הטור והקדימם לדינא דהתוס' (וצד אחד בהבנת הטור) דכל אפר כשר.

בניאור דברי הספרי זוטא התמוהים שהובאו בר"ש פ"ב דאהלות

בר"ש

פ"ב דאהלות מ"ד הביא ברייתא מספרי זוטא במדבר יט בזה"ל א"ל השיבות על ידיך השיבני על ידי, אמר לו אני משיב על ידיך ובלבד שלא תכפור בי הבית שהמת בתוכו מהו, א"ל טמא, שלח קנה והסיט וכפר בו בזה א"ל אתה כופר שלא תאמר יטמא במשא ואני כופר שלא יטמא במגע כל עיקר ומה אם הזב שיצא מתחתיו משכב לטמא אדם ולטמא בגדים לא יצא ממנו מגע כלים לטמא אוכלין ומשקין המת שלא יצא מתחתיו (בילקוט נוסף משכב) לטמא אדם ולטמא בגדים אינו דין שלא יצא ממנו מגע כלים לטמא אוכלין ומשקין עכ"ל.

וכתב עלה הר"ש לא נתברר לי מאי אהדרו ליה אהדדי.

ויש אחרונים (הובאו בהערות על הר"ש שם) שהבינו דלשי' ר"ע אם הסיט את המת עצמו בקנה שאינו מקבל טומאה אינו נטמא במשא וצ"ג שיטה זו ובפרט דר"ע קאי אליבא דהלכתא בעיקר פלוגתא לענין גולל במשא ור"א לא קאי אליבא דהלכתא, ועוד דכל מת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יוכל לקוברו כל אחד אפי' כה"ג ביוה"כ על ידי קנה תחת אויר השמים, וצ"ע.

אבל בילקוט חוקת רמז תשסג הביא הספרי זוטא בתוספת שנשמטה מן הנוסחא שהיתה לפני הר"ש דלאחר התיבות "א"ל טמא" גרס התם שוב "המוסיף ידו על המשקוף מהו א"ל טמא", וא"כ יש לומר דמש"כ שלח קנה והסיט הכונה את המשקוף עצמו שאם נגע בו טמא ואם הסיטו בזה איכא פלוגתא בין ר"א לר"ע אם טמא או לא (דהרי וכפרו זה בזה ע"כ ר"ל שלא הושוו ביניהם) וע"כ ר"ע הוא המקיל ור"א הוא המחמיר דהרי עיקר הפלוגתא הוא לגבי גולל הקבר דלר"א טמא ולר"ע טהור.

ואולי יש לבאר לפ"ז דהכי קאמר השיבני כלומר תאמר אם יש לך פירכא על זה, והיינו דר"א לעיל מינה אמר לר' עקיבא שיש לטמאות הגולל במשא מכ"ש מטומאת אהל, ואמר לו שוב ר"א לר"ע השיבני על ידי (ותיבות השיבות על ידיך הגר"א מוחקם, ואי גרסי' לה הכי פירושו השיבות על ידיך מה שהיה לך להשיב מעצמך והיינו מה שדן ר"ע לעיל מינה בברייתא, עכשיו השבני על ידי כלומר מה תשיב עוד על מה שאמרתי).

ועל זה אמר לו ר"ע בלבד שלא תכפור, דחשש ר"ע שמא ר' אליעזר לא יסכים לדבריו כשם שהי' קודם לכן בשחיטה (דזה היה תחילת תשובת ר"ע לר"א כמ"ש בפסחים בר"פ אלו דברים), והתם אמרי' ר"א גמריה אתעקרא ליה וע"ז אמר לו ר"ע ובלבד שלא תכפור.

והמשיך ר"ע ואמר הבית שהמת וכו' ועיקר דבריו הם סוף דבריו שלח הקנה והסיט והיינו את המשקוף דמיירי ביה לעיל מינה בסמוך, ור"ל שאם הסיט את האהל בלא ליגע אין בזה טומאת משא, וביקש ר"ע שיודה לו ר"א עכ"פ באהל המת עצמו דלא מטמא במשא, דלא כמ"ש לעיל מינה ר' אליעזר לר' יהושע (ובדברי ר' אליעזר שהביא הר"ש לעיל מינה בשם התוספתא נתבאר יותר, ואילו בספר"ז צריך ביאור).

וקאמר וכפרו זה בזה כלומר דר"א לא הסכים לדבריו שאינו מטמא במשא.

וקאמר ר"ע אתה כופר שלא יטמא במשא וכו' כלומר אתה כופר מה שאמרנו שלא יטמא למשא ואני אענה חלקי לאידך גיסא שאף במגע לא יטמא כל עיקר, והוא במשקל מה דתנן במתני' ר"פ אלו דברים אמר לו ר"ע או חילוף וכו' עי"ש ודוק ומפרש שם בגמ' שרצה להזכירו מה ששכח.

ובדין הוא דהו"ל לר"ע למימר ואני כופר שיטמא במגע דר"ל שכופר במה שמטמא במגע אבל הלשון כל עיקר מברר כוונתו דר"ל שאינו מטמא וכופר במה שמטמא, אלא אפשר דאידי דאמר אתה כופר שלא וכו' קאמר אני כופר שלא וכו'.

והביא ר"ע ראיה לדבריו ממה שמצינו דאין דין טומאת משכב במת למצעות שהיו למטה מן המת (באופן שלא היה מגע ומשא) אע"פ שמצינו שיש משכב בזב, א"כ המת הוא קיל מן הזב, א"כ יש לנו ללמוד מזב ק"ו למת שהנושא משקוף המת בקנה לא יטמא.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וטובא יש להשיב על ק"ו זה דריבה הכתוב הרבה דברים שמטמא במת שאינו מטמא בזב, אבל לא חשש ר"ע כלל, דר"ע אתי לאדכוריה לגמריה דר"א וכעין ק"ו התם דנזכר בפסחים או חילוף וכו', ויתכן גם דר"ל שאין ללמוד חומרא מזב למת כשם שאין ללמוד קולא מזב למת דתרויהו אי' להו פירכא, וממילא א"א ללמוד מזב שמטמא במשא אע"פ שאין מטמא באהל לעניינו בגולל שיטמא במשא ולא באהל (כעין מה שטען ר"א קודם לכן).

העומד בפני המת בשעת יציאת נשמה של אדם כשר האם צריך לברך דיין האמת

הנה

מעיקר דין המשנ"ב והפוסקים צריך לברך דיין האמת על כל אדם כשר שמת, אולם המנהג שאין מברכים, והרחבתי בתשובה אחרת מדברי הפוסקים האחרונים שהצדיקו מנהג זה שלא לברך, וכע"ז מצינו ברמ"א בהל' אבלות שלא נהגו לקרוע הרואה אדם כשר שמת, ובשלחן גבוה כ' דגם הנוהגים כהמחבר אין נוהגים בקריעה משום שיצטרכו לקרוע על הרבה אנשים כשרים, ומ"מ יש מגדולי זמנינו שהורו שאם מצטער מאוד יקרע.

והעירני ידידי הרב מושקוביץ לענין הרואה אדם כשר שמת דלכאורה לא גרע מהרואה את הקיטע שמברך עליו דיין אמת דהרי כאן הוא כקיטע בכל גופו עכ"ד, ובאמת לא מסתבר דמת לא יברך עליו מה שקיטע מברך, דאף שיש בחינה מסויימת של פגם שיש בקיטע שאין במת שיש כאן חסרון באדם קיים, מ"מ ברמת הצער והעצבון והשמועה הרעה שיש כאן לא ישוה לזה צער מי שרואה אדם שמת כולו, ויש להוסיף ע"ז דאמנם מי שאינו מצטער כשרואה קיטע יל"ע אם יברך דיש ברכות התלויות בהתפעלות, אמנם מי שכן מצטער ע"ז א"כ מאחר ומעיקר הדין היה צריך לברך אפי' על שמועה דאדם כשר והבו דלא לוסיף על המנהג מה שנהגו שלא לברך בשמועה גרידתא, לכן עכ"פ כאן כשמצטער כשרואה אדם כשר שיצאה נשמתו לכאורה יברך ועוד דהוא צער מופלג שלא גרע משמועות הרעות (לפי שאינו רגיל בזה) וכעין מה שהורה הגדול הנזכר דיש לברך גם בשמועת אדם כשר אם מרגיש ומצטער.

למה הקדימו ביקום פורקן רישי כלי לרישי מתיבתא

בגמ'

פ"ט דברכות המשמעות שרישי מתיבתא קודמים לרישי מתיבתא, וכן בתשועה"ג מבואר דהיו רק ב' ראשי ישיבות וכמה רישי כלי שהם היו הדורשים לעם, וקי"ל בתענית טו ע"ב דבדבר של שבח מתחילין מן הגדול, ומ"מ כאן הקדימו.

ונשאלתי בבהמ"ד בזה למה הקדימו רישי כלי, והשבתי הטעם יתכן משום שעיקר הנוסח נקבע לכבודם של רישי כלי שהיו שם והיו מלמדים את העם באמונה, וכיון שלכבודם נתקן ובפניהם לכך הוקדמו, ומעשה שהיה כך היה.

ומצאתי קצת סמך לטעם זה בלשונו של בעל המאור עירובין נט ע"א (יז ע"א מדפי הרי"ף) שכתב אי הכי כולהו ישראל נמי שכיחי גבי הדדי בצפרא דשבתא לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ורגילין היו ליטול רשות מן הנשיא כל מי שהוא דורש ברבים ולברך את הנשיא בכל שבת ושבת כמו שרגילין לומר עכשיו יקום פורקן מן שמיא וכו' עכ"ל, וכוונתו שהדורש היה נוטל רשות ואח"כ הכל מברכין את הנשיא, ויקום פורקן נתקן ג"כ במצב דומה לזה, ולפ"ז יש לומר שנוסח זה נתקן לברך מי שדורש ברבים אז, ועי' במסכת סופרים שלפעמים היו מעמידים דורש אחר קריאה"ת ויש מקום לומר שבמקום שתקנו נוסח זה היה הדורש רישא דכלה.

ושוב מצאתי במבוא לשאלות שהביא ראייה לענין זה שהדורשים בשבת נקראו ג"כ רישי כלי ושלכן נתקן רישי כלי קודם לכן לפי שנאמר בפניהם לכבודם משא"כ ריש מתיבתא לא בהכרח היו שם בקביעות, וכע"ז כ' בסתמא המפרש בסידור וילנא דרישי כלי הם הדורשים בשבת שם והביא קודם לכן דברי הבעל המאור הנ"ל, ויש להוסיף דריש מתיבתא דידהו היו שנים בדור ומטבע הדברים לא התפללו ברוב בתי כנסיות.

ומ"מ צל"ע בנוסחאות ישנות אם לא נמצא שינוי סדר בזה.

האם מותר להביא בשבת ספר מתח למי שיקרא בזה או שיש בזה משום לפני עיור

הנה

באחרונים [מג"א ושע"ש דמה דנרין] נזכר צד כזה שספרים שנקראים לעונג אין בהם משום איסור קריאת דברי חול ושטרי הדיוטות בשבת, והגרנ"ק הורה שאין למחות מחמת כן בילדות שקוראות ספרים אלו [מנוחה שלמה עמ' ללה], ורק שאין לבני תורה לעשות כן, אבל יש לדון דהניחא לענין תוכחה א"צ להוכיח כיון שטוענת קים לי כהמתירים [וע"ע זרמ"א חו"מ סי' כה], אבל לענין לספות בידים כיון שאנו מורים כדעת רוב הפוסקים שהוא אסור א"כ לדידהו לכאורה יהיה אסור גם לספות לאדם ספר כזה לקרוא עכ"פ בתרי עברי דנהרא.

ואפי' כשאנו תרי עברי דנהרא אם הוא אינו זמין לפניו ומזמינו לפניו כמ"ש היד מלאכי ערך לפני עיור בשם הפר"ח ועוד פוסקים וכמובן שגם בזה יש גדר, אבל עכ"פ כשמביא ממקום למקום ומונע בזה טירחא רבה הוא כמו תרי עברי דנהרא.

ואמנם ספק לפני עיור יש אופנים דשרי (עי' יו"ד סי' קנא ברמ"א ונו"כ בשם הרא"ש ועוד) אבל עיקר היתר דספק לפני עיור אינו משום שהיא מצוה שהותרה בספק, אלא דתלינן שיעשה באופן של היתר אבל באופן שיש ספק אחר כגון שיש פלוגתא על פעולה מסויימת אם חשיב לפני עיור או לא לא נאמר באופן זה הכלל של ספק לפני עיור שרי והוא כמו ספק דאורייתא גרידא וכ"ש באופן שעיקר הדעה נפסקה שאסור (ומש"כ היד אפרים ביו"ד שם בשם שו"ת פנ"י ח"א יו"ד סי' ג שיש להקל בפלוגתות בלפני עיור הוא רק בלפני עיור דגוי ששם יש צירוף נוסף, ובאמת גם דבר זה תמוה מאוד, דהרי מבואר בב"ק לח דלא התירן לגמרי וגם בסוגיות בפ"ק דע"ז מבואר דבגוי יש לפני"ע דאורייתא).

ואפי' שכאן הוא איסור דרבנן מ"מ הרי גם באיסור דרבנן אזלי' בתר רוב אם הם מחמירים (עי' עוד ע"ז ע"א ובתוס' שם), וכ"ש בלפני עיור דרבנן דיש צד דחשיב דאורייתא דרבנן מהני לדאורייתא בלפני עיור (עי' מנ"ח פ' קדושים מצוה רלב בהשמטה מה שהביא מ"מ בנידון זה, וע"ע משנ"ב ושע"ש צ"ס סי' שמז).

ואפי' באופן של ספק לפני עיור באופן המותר א"כ בדבר שהוא נוטה לחומרא לא תלינן לקולא וכמבואר בע"ז גבי דרב אשי דאמרי' סתם עצים להסקה נתנו ועי' בנו"כ ביו"ד שם מש"כ בדעת הרא"ש.

אולם יש פוסקים שכתבו דאכן כשיש למקבל החפץ על מי לסמוך להתיר אין בזה לפני עיור גם לנותן גם שהנותן מחמיר כהמחמירים (מבי"ט ח"א סי' כא וכת"ס יו"ד סי' עז ומנחת שלמה ח"א סי' מד), אבל עי' שם מה שהביאו דעת השער המלך בזה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובמנחת שלמה דשביעית פ"ה מ"ז הוסיף בזה דאין בזה נפק"מ אם הנוהג לקולא יודע מן המקילים בזה, דגם באופן שאילו היה יודע מן המקילים היה נוהג לקולא בזה סגי.

והראוני סברא באיזה ספר שדברי בדחנות אינו בכלל איסור קריאת ספרים הנזכר בפוסקים (ב"י ומשנ"ב ס"ס שז בשם הרבה פוסקים) דהאיסור הוא רק בספר שיש בו קביעות וספר שהוא בדחנות הוא רק קריאה באקראי לשחוק בלבד, ותמוה מאוד דכתב שתחת התמונה אין בו קביעות וכן מונה את אורחיו מן הכתב וכיו"ב הם דברים שאינם קבועים למשך זמן ג"כ ואמנם יש קצת פוסקים דעיון בעלמא שרי אבל לא קי"ל הכי וגם צל"ב הגדר בזה לשיטתם.

וששאלתם אם אפשר לצרף בזה דעת הגריש"א שבספר אין דין שטרי הדיוטות, והשבתי דאין דבריו שייכין לענייננו כלל וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת (לענין הכנה למבחנים בשבת) דהגריש"א לא פליג על כל הרבוותא קמאי ובתראי שאסרו עכ"פ ספרים של דברי הבאי בשבת וכמבואר בד"מ ומשנ"ב (עכ"פ באופן שאין היתרים) וגם הראשונים שהתירו רק ספרי חכמות אסרו דברים שהם בכלל דברי הבאי ודברי הדיוט אלא הגריש"א מיירי באופן אחר לגמרי וכמבואר בתשובתי שם ולא אכפול הדברים.

מה שהראית דברי גאון אחד שהזכיר בנידון אחר צירוף דעת רמב"ן שבת קנא ע"א שמתיר לקרוא אגרת שלומים והובא בב"י סי' שז בשם רשב"א שאי למחות במי שעושה כרמב"ן ומזה למד דה"ה ספרי סיפורים אינם בכלל דין שטרי הדיוטות לדעת הרמב"ן עכ"ד בקיצור.

לענ"ד אינו מוכרח דאגרת שלומים נחשב תועלת עצומה דהרי לשלום התירו לפסוק באמצע ק"ש וכן התירו כתיבתו בחוה"מ לחלק מהדעות וכן התירו לשאול בשם וכן אמרו שמי שאינו משיב נקרא גזלן דגדול כח השלום והרבה תקנות תקנו מפני השלום ולא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום וממילא אינו מוכרח שכל דבר שאינו שטר הדיוט ממש דעת הרמב"ן להתיר, וכן נ"ל להביא ראיה לזה ממש"כ הב"י בס"ס שז בשם האגור סי' תקח שהרשב"א בח"ז סי' רפח והרמב"ן התירו לקרוא בשבת בספרי רפואות מפני שחכמה היא ולא דמי לשטרי הדיוטות ע"כ, ומבואר מזה דלא סגי במה שאינו שטר לומר שאינו שטרי הדיוטות אלא בעי' טעם לזה אפי' לרמב"ן.

והנה הרמב"ן במס' שבת שם כתב הדברים בקצור נמרץ וכמעט ברמיזה בזה"ל דמשום שטרי הדיוטות ליכא באגרות שלום ושל עסקי רבים ע"כ, ונראה מדבריו ברור כמו שכתבתי דהרי למה הוצרך עסקי רבים דהוא מתיר בכמה מקומות הוה ליה למימר דהא אין כאן שטר, אלא ע"כ שלא רק שטר נאסר, וכמו שמצינו בכתב שתחת התמונה ובאורחיו שהם גזירה משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות, דלא רק שטר נאסר, ולהכי הוצרך הרמב"ן להיתר מיוחד דאגרת שלומים ועסקי רבים שהם דברים המתירים בעלמא וסבר הרמב"ן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דה"ה כאן דיש להחשיבם כצורך מצוה ולא כדבר הדיוט.

ואמנם קריאה להנאה היא סברא דהמג"א ודחוהו האחרונים מהלכתא כמש"כ השעה"צ אבל לא שייך דוקא לדברי הרמב"ן.

ובאמת לדעת המג"א הנ"ל יש לדון לענין ההיתר דעונג שבת בקריאת ספרים שיש לו בהם עונג האם חשיב צורך מצוה לעוד עניינים כגון להשתדל לצורך זה לפני תפילת שחרית ולצאת לחו"ל לצורך זה, ויש לציין לפלוגתת המשנ"ב בסי' שמ והחזו"א בענין אכילת מאכל עם אותיות לצורך עונג שבת (ושם העונג הוא ברור לדינא דאכילה נזכר בגמ' מקראי), ומעין זה מצינו ברמ"א בב' מקומות אם מותר אמירה לגוי לצורך סעודת שבת, מצינו ולגוף הנידון מעין זה על בדיבור בשבת לצורך תענוג יעוי' ברמ"א ובמשנ"ב מש"כ בשם השל"ה בזה.

מה שהערת דבמשנ"ב ס"ס תרכד כתב בשם הד"מ הארוך בשם הגמ"י סוף הל' שביתת העשור כתב דהעושה ב' ימים יו"כ אסור לאחרים לבשל לו, ונ"ל דלק"מ דשם הרי לפי חומרתו הוא יו"כ וביו"כ יש איסור שיבשלו לו אפי' ע"י גוי ולא דמי למי שקיבל שבת קודם חבירו או לא הבדיל כשחבירו הבדיל דשם גם לפי חומרתו מותר לחבירו לעשות מלאכה משא"כ כאן לפי חומרתו אסור, ודיני אמירה לגוי ומלאכת גוי יש להם הגדרות חמורות יותר מלפני עיור, ואין להביא ראיה מדין זה לכל דין לפני"ע, וקל להבין.

ועי' בב"י שם בשם תשובת מהר"ם מרוטנבורג סי' עו מה שמבואר מדבריו שדן שם אם יש לדמות לגוי דשם אסור במכירו דחיישי' שמא ירבה בשבילו, ובענייננו בישראל כתב דנראה דלא חיישי' שמא ירבה בשבילו.

ומה שהזכיר שם במהר"ם הלשון לפני עיור אין הכונה שהישראל המבקש מישראל חבירו לבשל בשבילו עובר בלפני עיור (אף שאינו מוכרח שלא יסבור כן מהר"ם, מ"מ מדבריו אין ראיה לזה משום דלא בזה מיירי), אלא כוונת מהר"ם דאם ישראל שהוא חול אצלו ירבה בשביל ישראל שהוא יו"כ אצלו ויאכל הישראל המחמיר כשיסיים תעניתו במוצאי יו"כ יעבור בזה הישראל המחמיר איסור כיון שאוכל מה שהרבו בשבילו, ולכך לא חשיד הישראל המבשל להכשיל ישראל חבירו כיון דאלפני עיור לא עבר, משא"כ בגוי שחשוד להכשיל הישראל (דכשמרבה הגוי בשביל הישראל אסור לישראל לאכלו ונמצא הגוי מכשיל את הישראל) ולכך רק בגוי חיישי' שמא ירבה בשבילו, זה תורף כוונת דברי מהר"ם שם.

ואין להקשות על מהר"ם דלישראל המבשל ממ"נ מותר דלשיטתו אינו מכשילו, אין להקשות כן דמי שקבל עליו יו"כ אסור לו עי"ש בד"מ ורמ"א וכבר בטור נזכר בשם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הרא"ש שצריך לזה התרה, ואופן הנאסר ע"י קבלה היא כמו שהיה יו"כ בדיני יו"כ.

והראיתם שהגריש"א (שבות יצחק חי"ד ל"ט מלאכות פט"ו עמ' קפא) נקט כהשער המלך (פ"ט מהל' אישות הט"ז) להחמיר בלפני עיור בדבר שנוהג בו איסור אף כשיש לחבירו על מי לסמוך, ולמד דברי הפוסקים בסי' תרכד הנ"ל מענין זה דאפי' דבר שהוא בתורת חומרא אסור לומר לחבירו לעשות לו.

וצ"ע דבגמ' נתבאר דלהלכה אין צד שאסור מדינא והוא כעין חששא (עי' בב"י שם בשם הגמ"י סוף הל' שביתת העשור) שקיבלו עליו בתורת נדר או קבלה (עי"ש בטור בשם הרא"ש), ואולי למד שהמתענה ב"א תשרי סובר דבאמת מסקנת הגמ' דצריך לחשוש עי' בב"י שם, וצ"ע.

ומ"מ יש לומר לפי פירוש זה דהנדר צריך להיות באופן שאין תרתי דסתרי ואם יבקש מחבירו לעשות לו הו"ל תרתי דסתרי, ומ"מ לפי מה שכתבתי לא קשיא וכן מבואר לפי מה שכתבתי למה לאחרים אסור לעשות לו דבתורת נדר אסור לו לאכול משל חבירו אף דלדידיה דשמעון הוא היתר גמור מ"מ גם לגבי שמעון איסור האכילה דראובן ממה שהכין שמעון הוא איסור גמור וק"ל.

ולענין אם חשיב נידון זה (של לפני עיור כשיש לחבירו על מי לסמוך) כשל תורה או כשל סופרים לענין לך אחר המחמיר או אחר המקל (עי' ע"ז ז ע"א), תלוי בנידון המנ"ח מצוה רלב אם לפני"ע דרבנן מהי לדאורייתא או לא, ועי"ש בספר בשולי המנחה על המנ"ח שהביא עוד גדולים שדברו מנידון זה, ושייך לזה עוד נידון האחרונים אם דבר שיש בו פלוגתא אם הוא מדאורייתא או מדרבנן ויש בו פלוגתא אם אמרי' ביה ספק ספקא להקל דשמא אינו דאורייתא ואת"ל דאורייתא שמא מותר.

עוף שעור בית השחיטה קלוף ושחט בו הבשר והמפרקת בלי העור
ונמצא סכין פגום האם יש להבשיר משום שודאי נפגם במפרקת או
לא

בשר
ע

יו"ד סי' יח ס"א השוחט בסכין בדוקה ונמצאת פגומה הר"ז נבלה וכו' חיישינן שמא בעור נפגם ונמצא שוחט בסכין פגומה ואפילו בעוף, נסתפקתי לפ"ז מה יהיה הדין בעוף שעור בית השחיטה קלוף או סדוק והכנס הסכין שלא במקום העור (ובדק מעיקרא שכך הוא שלא תטען דלאו אדעתיה כיון שלא היה צריך לכך, עי' להלן סעי' ד ולעיל סי' א ס"ג) וחתך המפרקת ונמצאה הסכין פגומה האם בכה"ג כבר נימא דודאי במפרקת נפגמה כיון דכאן ליכא עור במה לתלות, או דילמא דגם בתחילת הבשר או תחילת הקנה ונמצא שוחט בסכין פגומה, ולפו"ר התליה היא רק כשיש מקום לתלותו בפגימה בעור, אבל לפי מה שנתבאר בתוס' דקנה וושט אחד מהם קשה ואחד מהם רך א"כ יש מקום לטעון לפ"ז דעור לאו דוקא דה"ה כשאין עור.

ומ"מ למעשה לכאורה שאלה זו אינה נוגעת כ"כ למעשה כיון דבעור סדוק או קלוף בבית השחיטה בלאו נקטינן להחמיר משום דלא בקיאנן בבדיקה דנקובת הושט.

והמקור להטריף כל חבורה בצואר עוף בהל' שחיטה ברמ"א ס"ס כג, ועי"ש בט"ז וש"ך ושמלה חדשה ושאר נו"כ דיש אופנים מיהת דשייך היתר גם אחר קילוף קצת העור עכ"פ בבהמה (עי' בשמלה חדשה ס"י) אלא דשם משמע שההיתר רק בלא חתך כל עובי העור (וכך יתפרש גם מש"כ הט"ז סק"ח בשם המהרי"ק שורש לד דזה החילוק בין עוף לבהמה דבבהמה שייך שלא יחתוך כל עובי העור), אבל מהרש"ל התיר יותר מזה עי"ש בש"ך סק"א, ונמצא דעדיין יש מקום לדון בזה לשיטת המהרש"ל אולם גם הש"ך שם לא קיבל דברי המהרש"ל לענין נחתך כל העור אף לא בהפסד מרובה עי"ש.

ושוב מצאתי להדיא בפמ"ג סי' יח שפ"ד סק"ג דעור לאו דוקא אלא דה"ה אפי' קרע העור אסור מספק (ולענין אם הוא ספק או ודאי עי"ש בנו"כ).

נדר שלא לשתות ביום פלוני האם מותר לאכול מרק סמיד או דליל בנפית

הנה

הדין הוא שמי שנשבע שלא לשתות מותר לאכול (יו"ד סי' רלח ס"ב) דאין אכילה בכלל שתיה, ומאחר דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם ככל שידוע שהוא לשון בני אדם כן, ואמנם דנו הפוסקים לגבי דינים שונים אם מרק בכפית נחשב כאכילה או כשתיה (יתבאר להלן), אבל בנידון דידן אין לשון בני אדם לקרוא שתיה לאכילת מרק בכפית, א"כ לכאורה היה צריך להיות הדין שכל מאכל שאין דרך לשתותו באופן שנקרא שתיה בלשון בני אדם אינו בכלל איסור שתיה בנדר כזה, אא"כ נדר שלא לשתות מרק זה שאז נאסר במרק זה עצמו בתורת איסור אף בתערובתו כמבואר ביו"ד סי' רטז ס"א.

ויש להוסיף דאפי' אינו שייך לדין ממליך עליה שליח דהתם קי"ל (יו"ד סי' ריז ס"ד וס"ח) שאסור, דאילו בניד"ד הרי אדם אומר לשלוחו הבא לי שתיה או הבא לי לשתות לא יבא לו מרק.

אבל יש לדון ממש"כ ביו"ד סי' רטז ס"ט דמי שאמר קונם בשר ויין שאני טועם או שאני אוכל וכו' אסור בתבשיל שיש בו טעם בשר או יין, ואם כן יש לברר אם גם באופן שאסר על עצמו דבר ששייך לשתותו א"כ מה יהיה הדין במרק שאפשר לשתותו וגם לאכלו, האם נאסר מחמת שהוא דבר ששייך לשתותו או שלא נאסר משום שאינו שותהו (כלשון בני אדם), וכן יש לדון באופן שיש בזה רק תערובת של משקין כגון מים והוא עצמו אינו נחשב שתיה האם נאסר מחמת שיש בו תערובת של דבר שהיה משקה.

ויש לדון ולחלק בין הנידון כאן לנידון שם מכמה טעמים.

(א) ראשית יש לדחות הראי' משם, דהתם הלשון הוא "שאני אוכל" (ולחלק מן הגירסאות בראשונים "שאיני אוכל") ומנא לן דגם הלשון "שאני שותה" מכיל איסור על היוצא ממנו, וצל"ע דאולי דינא שאני אוכל הוא תוספת לשון שאוסר בכל גוני, וה"ה אם אומר "שאני שותה" וצל"ע, ועי' בזה לקמן.

(ב) וגם יל"ע אם לצדדין קתני דאולי "שאני אוכל" קאי רק על נדר דבשר אבל נדר דיין אולי לא נאמר בזה שאני אוכל אלא רק "שאני טועם בלבד" דהרי בלאו הכי אין מצוי שיהיה נדר בלשון אכילה ביין, ועי' בנ"י לגבי יין ששם כ' שאני טועם לחוד (ועי' עוד הלשון בסי' רטז סי"ב), וקצ"ע דלפי הטעם שהביא הנ"י שם לענין שאני טועם דאפי' טעימה אסורה א"כ מה הטעם בשאני אוכל, וצל"ל דבשאני אוכל יש טעם אחר כעין מ"ש בר"ן בכמה אופנים בדף נב ע"ב ונג ע"א, וצל"ע מה הוא הטעם שיש בשאני אוכל שאינו שייך בשאני טועם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שמחמת זה הוצרך לומר טעם חדש בשאני טועם שאינו שייך בשאני אוכל.

ושוב ראיתי במחנ"א הל' נדרים סי' לב שכתב דדעת הטור דרק בשאני טועם יש ספק זה לאסור אפי' בנותן טעם אבל לא בשאני אוכל (ועי"ש עוד), וא"כ שוב הדר דינא די"ל דדעת הנימוק"י לכאורה ג"כ כדעת הטור.

ומ"מ עיקר הענין בזה לדידן לדעת התוס' והרא"ש וב"י ושו"ע דשאני אוכל אם אמר על יין דינו ג"כ כמו שאמר שאני אוכל על בשר דכיון שהוציא בפיו שאני אוכל מאי שנא.

ג) שלישית יש לדון עוד דהתם כיון שאמר על היין בלשון "שאני אוכל" נאסר אפי' בתבשיל שהוא ג"כ דרך אכילה, וכשאסר על עצמו אכילה נכלל בזה גם איסור שתיה דשתיה בכלל אכילה כמבואר בסי' רלח שם, אבל עדיין בנידון אם אמר קונם יין שאני שותה אפי' אם נימא דאוסר גם היוצא ממנו יל"ע דאולי באמת יהיה מותר בתבשיל שהוא דרך אכילה, דלא אסר אלא אם יעשה באופן שנדר שלא לעשות כן, דהיינו רק בדרך שתיה ולא בדרך אכילה, ועי' בזה לקמן דלכאורה נידון זה השני תליא במחלוקת הפוסקים.

ועי' שו"ת בית יהודה למהר"י עייאש סי' יא שדן לגבי מי שאסר חמין עליו שאם הזכיר לשון אכילה כמו שאני אוכל נאסר לגמרי גם כשיצטנן התבשיל משום שאסר הדבר על עצמו כהקדש, אע"פ שבלשון בני אדם אין התבשיל הצונן נקרא חמין, ומשמע בדבריו דאחרי שאסר הדבר על עצמו בנדר ממין נדר זה שאוסר על עצמו הדבר כהקדש יהיה אסור גם אם אוכל הדבר באופן שאינו בכלל נדרו, ולכן נשמע מדבריו פשיטותא לספק זה.

אבל עי' להלן מה שנביא לדברי הרמב"ם בזה.

ד) וכמו כן יש לדון ולחלק עוד בענייננו רביעית, דשמא לענייננו אינו שייך נידון זה דגם לפירוש זה מה שנאסר הוא מצד שאסר על עצמו דבר המסויים כגון יין וזה לא היה כאן דהרי אסר על עצמו כל דבר שהוא שותה נמצא דבזה יש לטעון שלא אסר על עצמו מינים מסויימים אלא כל מה שיבוא לו בדרך שתיה.

ה) עוד יש לדון חמישית, דאולי טעם האיסור באמר "שאני אוכל" הוא משום שאמר "אני" (וה"ה לגירסא "איני" הוא ג"כ קיצור של "אין אני" בלשון חכמים), והוא כעין דינא דאמרי' בפ"ק דמגילה דף ט' כיון דאמר עלי כמאן דטעין אכתפיה דמי, ולכן גם הלשון שאמר אני אסר הדבר עם תערובתו, אבל מנא לן שאם אסר על עצמו באופן שלא אמר "אני" הוא בכלל איסור זה.

ולענין הנידון האחרון הנ"ל כתב הב"י ס"ס רטז בשם התוס' (נדרים נב סוף ע"ב) והרא"ש (פ"ו מנדרים סי' ד) שאם אדם אוסר שלא יאכל בשר עד זמן פלוני שאסור ברוטב וכו' דאי יוצא מהם אסור הכי נמי נתינת טעם אסור וכו', וסיים בה הרא"ש והא דאמרינן במתניתין הנודר מן הבשר מותר ברוטב היינו באומר קונם בשר עלי שלא כוון אלא במה שנקרא בשר עכ"ל.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומבואר מזה דכשאמר שאיני אוכל אסר הכל עליו כהקדש (כלשון מהר"י עייאש הנ"ל), וכאילו אוסרו איסור תורה (כל' הנוב"י הביא מהב"י הביא מהר"ן שם, ועי' בר"ן שלפנינו נב ע"ב גבי אלו דהוא כהקדש ולמסקנא דגם שאני אוכל הוא כמו אלו א"כ מובן מש"כ המהרי"א שאיני אוכל אסר עליו הכל כהקדש).

ומשמע דתליא בלשון אכילה שאם הוציא בלשון אכילה אז נאסר, וממילא אסור גם בהיוצא מהם ובנותן טעם גם כשאני אוכל בשר ממש, וגם אם מה שאוכל עכשיו אינו בכלל לשון איסור הנדר שהרי אינו אוכל בשר עכשיו, מ"מ נאסר מחמת שאמר בלשון איסור נדר.

ולפ"ז אם נימא דשאני שותה לענייננו הוא כמו שאני אוכל א"כ גם אם אוכל דבר הבא מדבר הנקרא שתיה בלשון בני אדם שלא בתורת שתיה יש לדון בזה לאסור.

ומ"מ גם לסברא זו עדיין יאסר רק דבר הבא משתיה ולא אם אוכל דבר נוזלי הבא מדבר שאינו נקרא שתיה כגון מרק תערוכת שמן ודבש ששניהם אינם נקראים שתיה בלשון בני אדם ועכשיו כשעשה מהם מרק ג"כ אפשר דעדיין לא באו לכלל שתיה בלשון בני אדם, ויש לדון בזה.

אולם יש לדחות דאינו מוכרח דשם גבי שלא יאכל בשר עד זמן פלוני קרא הדבר האסור בשמו, ואילו בניד"ד שלא קרא הדבר בשמו אלא רק אמר שלא ישתה אפשר דבזה לא אמרי' שכל דבר שהוא בכלל שתיה נאסר בכלל שאיני שותה.

ויש לדמותו למי שאמר שלא אוכל עד למחר דשמא באופן זה לא אסר על עצמו היוצא מן המאכל כיון שלא הזכיר שלא אוכל מאכל, אם כי שם אין נפק"מ אם היוצא מן המאכל הוא מותר או לא, דבלאו הכי אם נדר שלא לאכול עד למחר אסור להכניס לפיו בין אכילה ובין שתיה דשתיה בכלל אכילה וכנ"ל מהשו"ע, אבל בניד"ד הוא באמת דבר שיש לדון בו.

ואין לדייק מהתוס' ממה שנקטו שלא אוכל בשר ולא נקטו שלא אוכל גרידא, דאילו הו' נקטי שלא אוכל גרידא לא היה שייך לדון ביוצא מן המאכל וכמו שנתבאר כאן (בקטע הקודם ד"ה ויש לדמותו וכו' אם כי שם וכו').

אבל באמת יש לדון למה שתקו הפוסקים ולכאורה לא אשתמיט חד מינייהו לפרש הדין בשאיני שותה.

והנה במג"א על השו"ע או"ח סי' תקנא סקכ"ט כתב טעם מה שאין אוכלין תבשיל של בשר בבין המצרים משום דבנדר רגילין להזכיר לשון אכילה וא"כ מדינא אסורים גם בתבשיל, וציין לדברי הב"י והד"מ (והכונה לדבריהם ביו"ד שם לפי מה שביאר הנוב"י ח"ב סי' ריב כוונת המג"א) שאסרו גם היוצא מהם אם הזכיר דרך אכילה.

וכן ביארו כל מפרשי המג"א את כוונתו שכוונתו לאסור כדיני נדר שאם הוציא איסור הנדר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בלשון אכילה נאסר הדבר גם לענין היוצא ממנו כמשנ"ת, המחזה"ש והלבושי שרד ורע"א וגליון הר"ש אייגר ויד אפרים.

ומבואר בדברי המג"א וסייעתי דאם אמר הנדר בלשון אכילה אוסר גם שלא דרך אכילה (וכמו שכתבתי לעיל דכן משמע מהתוס' והרא"ש שהביא הב"י ודלא כדעה ראשונה שבר"ן דלקמן), אבל יל"ע היאך שייך ללמוד מזה לענין איסור בשר ויין בבין המצרים, דתינח לגבי בשר יש לומר דרגילין להזכיר לשון אכילה, ר"ל דצורת התקנה היתה בצורת אכילה ולנדר מדמי' לה, אבל ביין הרי אין רגילות להזכיר דרך אכילה, אלא רק שקבלו עליהם "שלא לאכול בשר ולשתות יין בימים אלו" וכמו שמצינו גם בלשון הפוסקים, וכן בגמ' ב"ב ס"פ חזקת משחרב בית המקדש בשנייה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין וכו', ולכאורה יש ללמוד מזה דגם אם אמר שאני שותה בלשון הנדר נאסר ביוצא ממנו כמו אם אמר שאני אוכל.

אולם אחר הדקדוק בלשון השו"ע והמג"א שם ומצאתי דבאמת בפנים לשון השו"ע והמג"א נזכר רק הנידון לגבי תבשיל של בשר ולא נזכר שם הנידון לענין תבשיל של תערובת יין.

ויותר מזה יעוי' במשנ"ב שם ס"ק נז בשם הט"ז ושאר אחרונים לענין ההיתר בחומץ שהזכיר הרמ"א שם בסעי' ט, דהיינו אף בחומץ שנעשה מיין וכשנכנס שבת זו היה עדיין יין מותר כיון שעכשיו הוא חומץ ואין שמחה בשתייתו עכ"ל, והרי לפי הכללים שנתבארו לעיל כל דבר שגופו נאסר בלשון "שאני אוכל" גם היוצא ממנו אסור בכל גווני.

וכן מבואר גם במג"א גופיה לעיל סעי' ט סקכ"ז שהסכים לדברי הרמ"א להתיר חומץ, והשווה זה לדיני נדרים עי"ש, ועי"ש שגם הקל יותר מנדרים מטעם שהוא מנהג, אבל עכ"פ מוכח מדבריו שם שגם מצד נדר גרידא בחומץ גמור ודאי מותר בכה"ג, ומשמע שלא חשש שמא קבלו הנדר בלשון שתיה ואז אסור גם היוצא מן היין.

ואם נקבל פירוש זה א"כ למדנו מדברי המג"א שהמקבל עליו בנדר שלא לאכול בשר ולשתות ויין בלשון פלוני יהיה הדין דלגבי בשר כיון שקבלו בלשון אכילה סובר המג"א שאוסר גם תערובתו ולגבי יין מה שקבלו בלשון שתיה אינו אוסר תערובתו.

אבל גם ביין אם קבלו בלשון שאיני אוכל או שאיני טועם יהיה בו איסור תערובת וכמו שנזכר ביו"ד שם הלשון שאיני אוכל ושאני טועם על בשר ויין אם נימא ד"שאני אוכל" ג"כ קאי על יין ולא נימא לצדדין קתני כמו לעיל.

והגר"ש צביון הקשה על זה דא"כ למה לא חשש המג"א שמא קבלו עליהם הציבור יין בלשון אכילה אלא כוונת המג"א דחיישי' שמא קבלו הציבור עליהם בדוקא בלשון אכילה כדי לאסור תערובת בשר אבל חומץ לא רצו לאסור לכך לא קבלו עליהם איסור יין לא בלשון אכילה ולא בלשון שתיה לפי הצד דשאני שותה הוא כמו שאני אוכל עכ"ד וכוונתו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כיון דבשר גם בתערובתו יש צד הנאת בשר משא"כ בחומץ אין הנאת יין כלל.

ויש להוסיף דה"ה אם נימא בלשון השו"ע ביו"ד הנ"ל דשאני אוכל לא קאי איין מ"מ קושייתו במקומה עומדת דעדיין לא ניוחש דשמא קבלו עליהם בלשון שאני טועם, דבזה ודאי קאי גם על יין שנאסר בלשון זה גם תערובתו, וגם אין לדחות על קושי' זו דאין דרך לומר אכילה על יין, דלשון טעימה ודאי שייך שפיר לומר על יין, ובכל זאת לא כ' המג"א שחששו לזה.

ולפי' הגרש"צ יל"ע דמאי אמרת למה לא אמרו בלשון אכילה, רק משום שלא רצו לאסור חומץ, הא אכתי שפיר טעמא רבא איכא שהרי רצו לאסור תערובתו, ולכך שפיר הו"ל לאסור בלשון אכילה, ויש לדחות דהו"ל לאסור היין שלא בלשון אכילה ולאסור תערובת יין בפני עצמו, אבל הוא דחוק דהרי בלשון התקנה לא נחתו לפרטים, ועוד דהמג"א לא הזכיר כלל דין תערובת יין, ומשמע דלא חידש איסור זה אלא על בשר משום שתערובת הבשר יש לחוש שנכלל בלשון התקנה.

אולם יש מקום לטעון באופן אחר דעיקר טענת המג"א לענין לשון אכילה הוא מצד מה שהזכירו הפוסקים שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, וע"ז קאמר המג"א דבאכילת בשר כיון שנזכר לשון אכילה בתקנה נאסר, והפוסקים הם קבעו את המנהג דהמנהגים נקבעו על דעת הפוסקים, וממילא חיישי' דשמא נימא שקבלו האיסור באופן לשון הפוסקים ממש, אבל ביין שלא נזכר בדברי הפוסקים אלא שתיה בלבד לא חש לה המג"א, ועי' באגודה פ"ד דתענית סימן כג שכתב והנזהרין שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מותרין לתת חומץ יין לתוך תבשילין דתנן הנודר מן היין מותר בחומץ ע"כ (ועי' עוד מה שאכתוב להלן בל' ראב"ן ושייך גם לל' אגודה אם כי באגודה אין מפורש מה לשון הנדר).

ומה דנקט המג"א "משום דבנדר רגילין להזכיר לשון אכילה וא"כ מדינא אסורין ג"כ בתבשיל" ולא בלשון ודאי משום שאינו מוכרח כ"כ לדמות לשון הפוסקים לנדר דעדיין יש לומר דלא נדרו על דעת איסור היוצא מלשון הפוסקים בהגדרה של נדר, ועדיין הלשון צ"ע דהו"ל יותר לפרש דבריו דכוונתו על לשון התקנה הנזכרת בפוסקים.

עכ"פ לפי פירוש זה עדיין יש לטעון דלהמג"א איני שותה אינו אוסר תערובתו.

ובסוגי' דנדרים כא ע"א קונם לביתך שאני נכנס טיפת צונן שאני שותה מותר ליכנס לביתו ולשתות צונן שלא נתכון אלא לשום אכילה ושתיה, אבל אין משם ראייה לענייננו דהרי גם לגבי ביתך שאני נכנס אם היה נודר כן בזמן אחר היה אסור ליכנס לביתו וה"ה אם היה נודר בזמן אחר שלא לשתות טיפת צונן היה אסור לשתות, אלא שם הוא דין מיוחד דמוכחא מילתא שלא נתכון אלא לשום אכילה ושתיה, ומיהו צע"ק למה לא תנן התם א"כ חתיכת בשר שאיני אוכל ונימא דגם בלשון אכילה היכא דמוכחא מילתא שרי, ומיהו זה צ"ע גם לפי מה דקי"ל דלשון אכילה אוסר היוצא מהן דהוא רק מספק כמבואר בתוס'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בנדרים נב ע"ב וצ"ל דאטו תנא כי רוכלא ליתני וליזיל.

ומצאתי בספר ראב"ן (דפו"ר דף קמא ע"ב) הנודר מן היין לשותות מותר בתבשיל שיש בו טעם יין, יין שאני טועם ונתן לתבשיל אם יש בו בנותן טעם אסור וכו', ומבואר ד"לשתות" לא החשיב כמו "שאני טועם" (וגם יש לדייק בדבריו שלא הזכיר "שאני אוכל" על יין ועי' בזה לעיל) אבל יש לדחות הראיה מלשתות דשמא גם לאכול לא סבירא ליה לראב"ן דחשיב שאסר הדבר עצמו (וכע"ז הדעה הראשונה שבר"ן בנדרים נג ע"א סוברים דאם אמר "באכילה, אינו כמו "שאני אוכל" ולא מיתסר ביוצא מהן), אלא רק איני אוכל וממילא א"א להביא ראיה מלשון לשתות (והואיל דאתאן לראב"ן יל"ע במש"כ שם זיתים וענבים אלו שאני טועם וכו' למה נקט בלשון זה למסקנא אחר דלהלכה מחמרי' גם באחד מלשונות אלו לחוד וש' לומר דלישנא דמעיקרא נקט וצ"ע).

וכעין המבואר בדברי ראב"ן מבואר גם ברשב"א ח"א סי' תשנא (וביאר דבריו עוד בתשובותיו החדשות מכת"י סי' שעד) דציבור שהחרימו שלא לשתות מיין של עיר פלוני דינם כאמרו שלא לשתות מיין זה אסורים בחומץ היוצא מיין שהיה יין משעת הנדר ואילך, ומבואר דלולא זה עצם הלשון "לשתות" אינו אוסר כחומץ, ומבואר ד"לשתות" אינו כמו "שאני אוכל" אם כי אין מזה ראיה לדידן כשם שאין ראיה מראב"ן וכן אין ראיה מאגודה שהבאתי לעיל וכמשנ"ת.

אבל אם נימא דחדא מהנך רבוותא (ובדעת האגודה עיין עוד לעיל) סובר כדעת התוס' והרא"ש וב"י וד"מ והמג"א בדעתם דכל לשון אכילה הוא כמו בשר זה ואעפ"כ לשון שתיה אינו כמו יין זה, א"כ יש פשיטותא לנידון דידן.

ויעוי' ברמ"א סי' תקנא הל' ת"ב שהביא עיקר דינו של האגודה להלכה אבל לא הזכיר נימוקו של האגודה אבל אם נימא דמסכים גם לנימוקו של האגודה שהלשון "לשתות" אינו אוסר חומץ היוצא ממנו אם נימא דכוונתו ממש למה שנתבאר בראב"ן והרשב"א א"כ יוצא דגם לדידן להלכה אם אסר על עצמו לשתות אין כל היוצא מהן בכלל האיסור, וה"ה אפי' אם אמר שאיני שותה יין אין היוצא מן היין בכלל האיסור אבל אין זה הנידון כאן.

וכן יש לציין ללשון הר"ן בנדרים נג ע"א בדעת הרמב"ם פ"ה מהל' נדרים הי"ד, דאילו דעה ראשונה שבר"ן שם דמחלק בין "פירות הללו באכילה" ל"שאני אוכל" אפשר דלא נפסקה להלכה בב"י וד"מ שם בשם התוס' והרא"ש דהרי הזכירו שאם אמר שלא יאכל בשר הוא ג"כ בכלל איסור זה, ולא דוקא אם אמר אני, וא"כ אפשר דה"ה לשון כל לשון אכילה, ועכ"פ המג"א בפשוטו סבר דכל לשון אכילה אוסר אח"כ תערובת, ועי' בנוב"י שם, והרמב"ם שהביא הר"ן שם לבסוף אפשר שחלק על דעה הראשונה ג"כ לענין זה כיון דסבר דאינו משום שלא אמר אכילה ואמר שאני אוכל אלא משום דלשון שאני אוכל ושאני טועם משמע שאוסר כל אכילה וטעימה הבאה מהם ע"כ, ולפי טעם זה יש מקום לטעון אין חילוק בין שאני אוכל לשאני שותה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומ"מ אינו מפורש בלשון הרמב"ם מה שכתב הר"ן בדבריו ועי' במחנ"א שם שהקשה על זה ונקט לפרש הסוגי' באופן אחר לדעת הרמב"ם לחלק בין היוצא מן הדבר הנדור כשעומד בפני עצמו כגון זיתים ועשן שמן ענבים ועשן יין לבית תערוכת דבזה אין האיסור, עי"ש שהאריך וכתב כמה צדדים בזה, ובניד"ד יש לדון בזה דיש לומר דאיסורא בעיניה אם הוא דבר ששייך גם לשתותו וגם לאכלו בכפית.

(ואגב שהזכרתי ל' הר"ן כבר תמהו הקר"א ומלא הרועים ד"הללו" הוא לשון אלו והרי בכה"ג ודאי אסור היוצא מהן כמבואר במתני' לעיל מינה ובגמ' נב ע"ב, ונקטו דלאו דוקא הוא, ויש להוסיף דהללו ר"ל דעלמא הידועים (וה"ה האמורים) כמו שמצוי באגדה לשון זה ור"ל הנזכרים לעיל בסוגיין, ואין כוונתו שנדר בלשון זו, ומ"מ מצאתי במחנ"א שם שהעתיק לשון הר"ן ודייק בלשונו להשמיט תיבת "הללו").

אבל לפי טעם זה לכאורה רק באופן שאמר שאני אוכל ועכשיו עושה בלשון אכילה אבל אם אמר שאני שותה ועכשיו עושה בלשון שתיה אפשר שאינו בכלל איסור זה, שהרי אסור רק אם יאכל דבר שהוא מהם אבל אם מה שיאכל לבסוף לא יהיה בדרך אכילה אלא בדרך הנאה אינו אסור וה"ה לענייננו אם נדר שלא אשתה מהם ולבסוף בא לאכול דאין אכילה בכלל שתיה (וכנ"ל מהשו"ע) אולי לא יהיה אסור.

אבל המהר"י עייאש שנקט בלשונו שהוא כהקדש (ועי' לעיל מה שציינתי להנוכ"י בשם הב"י בשם הר"ן) משמע דבכל אופן שיהיה אסור לאכול.

וכן לפי דעה הראשונה שבר"ן דיליף לה מיתורא א"כ יש לומר דה"ה אם אמר שאני שותה (ועי' בפרשת נדרים שנקט בדעה זו דבשאני אוכל מיתורא הוא אף שלא בדרך אכילה עי"ש).

סיכום השיטות והדעות בענייננו

להדעה הראשונה המובאת בר"ן אין איסור משום שלא נאמר בלשון "שאני".

לדעת הנ"י (לכאורה) והטור (המחנ"א בדעתו) אין איסור מכיון שהאיסור הוא רק בלשון שאני טועם שאסר טעימה.

לדעת הר"ן בדעת הרמב"ם לכאורה אין איסור מכיון שבסופו של דבר אינו מבטל את הנדר בלשון שהנדר מתבטל על ידי זה שהרי אסור עצמו לעשות מעשה בדרך שתיה ועושה כן בדרך אכילה (לפי לשון בני אדם)

לדעת המחנ"א בדעת הרמב"ם לכאורה האיסור הוא רק באופן שהאיסור עומד בפני עצמו ונפק"מ לענייננו כשאין שייך מרק זה לשתות אלא רק לאכול אבל יש בו תערוכת שתיה.

לפשטות דעת המג"א בדעת התוס' והרא"ש [שהואלף נ"י וד"מ] האיסור כל היכא שהזכיר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לשון אכילה (בתוס' והרא"ש עצמו אינו מוכרח דכולל כל לשון של אכילה).

גם להמג"א שלשון אכילה הוא בכלל איסור מ"מ יש צד לדייק דלשון שתיה אינו בכלל איסור זה ולכן בניד"ד לא יהיה איסור, אבל יש מי שאמר לדחות הדיוק.

בכמה ראשונים משמע דלשון שתיה אינו בכלל האיסור ולפ"ז בניד"ד יהיה מותר, אם כי אין הכרח דאזלי כהצד דכל לשון אכילה הוא בכלל האיסור כדי שנלמוד מדעתם לדעת המג"א.

גם לדעת המג"א בדעת התוס' והרא"ש אינו ברור שאם לא הזכיר מה אוסר על עצמו התכוון לאסור את היוצא מהם.

לכל הדעות בראשונים בכל האופנים האסורים האיסור הוא רק בתורת ספק משום דהיא איבעיא דלא איפשטא.

למעשה

למעשה א"א למחות במי שירצה להקל בזה, מאחר שיש כאן הרבה צדדים להתיר, ובפרט דכל עיקר דינא ד"שאני אוכל" אסור ביוצא מה הוא רק מטעם ספק דאורייתא דבעיא דלא אפשרטא היא וכמ"ש התוס' בנדרים נב ע"ב הביאם הב"י דלעיל וכ"כ הר"ן בנדרים שם, ממילא אם נימא דלפי שי' הר"ן בדעת הרמב"ם אם לבסוף שותה שלא בדרך אכילה אינו בכלל האיסור שרי, ומלבד זה אם נצרף גם הדעה הראשונה שבר"ן שרק בלשון שאני אוכל אסור וכאן שאמר שלא אוכל (שהוא מקביל לשלא אשתה) אינו ברור שהוא בכלל לשון האיסור ובפרט דבאופן שלא פירש איזה מין אוסר עליו אפשר דגם לדידן אין היוצא מהם בכלל האיסור, וכ"ש אם מרק זה אינו נשתה בדרך שתיה כלל אלא רק יש בו תערובת מים דבזה אפשר דלהמחנ"א בדעת הרמב"ם אין איסור.

מה הדין בשבועה

לענין שאלתך דמיירי בכה"ג בנשבע אם הוא כמו נדר, תשובה הר"ן לדעה הראשונה שהביא בדבריו נג ע"א מחלק בין נשבע לנדר, אולם בדעת הר"ן בדעת הרמב"ם לא חילק, ולהלכה לפי המתבאר דכל לשון אכילה אוסר א"כ אין חילוק בין נדר לשבועה (דכל הדעה הראשונה מבוססת על מה דהוה ליה למימר אכילה ואמר שאני אוכל וממילא שבועה שהיה מתחילה צריך לומר שאני אוכל אין בזה ייתור לשון, אבל להלכה אין חילוק בין לשון אכילה ללשון שאני אוכל וכמשנ"ת, וממילא א"א לטעון שיש חילוק בין נדר ושבועה להלכה).

עוד דינים השייכים למרק בדרך אכילה

והואיל דאתאן לזה נציין הנידון בפוסקי זמנינו לענין ברכות אם משקה שאוכלו כאוכל

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

חשוב אוכל או לא.

דהחזו"א בטבו"י פ"ד סקי"ט הקשה סתירות בזה דלגבי ציר שע"ג ירק מצינו שדינו כמאכל (יומא פ ע"ב וחולין קכ ע"א) וזה על אף שציר מקרי שתיה לכשהיא לעצמה (וציין לזה לרש"י בחולין שם שהביא המג"א בסי' רי'), ושכן נראה מדברי המג"א בסי' קנח סק"י דתבשיל רך לא הוי משקה, ומאידך גיסא במשנה בטבול יום שם ובמפרשים שם משמע שמשקה שנקרש קצת כל שלא נקפה לגמרי עדיין חשיב משקה, ויסד שם החזו"א לחלק בין דיני טומאת משקין לבין דיני צירוף אכילה ושתיה דבזה מחשבי' ציר שע"ג ירק כמאכל, וסיים החזו"א דגם לענין שיעור רביעית וכזית (וציין בזה לתוס' זבחים קט ע"א) תלוי אם הוא דרך אכילה או שתיה עכת"ד.

ובפנים דברי החזו"א לא נמצא מקור ברור שדבר שהוא נוזלי לגמרי ואוכל אותו בפני עצמו דינו כמאכל, ומש"כ החזו"א דרך אכילה יש לפרש לפי מה שהזכיר קודם לכן החילוק בין האופן דבמשנה לבין האופן הנזכר במג"א כגון תבשיל דליל.

וכן נקטו הגריש"א והגרשז"א (ע"ע וזאת הברכה עמ' מד ועמ' ק) דלענין ברכה כל דבר נוזלי הוא נחשב משקה אא"כ אינו כ"כ נוזלי ברמה שהגיע ללעיסה, ואע"ג דבשו"ע או"ח סי' רח ס"ו כתב לחלק בין תבשיל קמח עבה לתבשיל קמח דליל לענין ברכה, וכתב שם המשנ"ב דכל שאינו דליל כ"כ שראוי רק לשתיה מברך עליו בורא מיני מזונות, תירץ הגריש"א (הוב"ד בשבות יצחק ח"ג הל' סוכה והל' ברכות הנהנין) דשם דייסא תחילתה אוכל לפיכך גם בשיעור דליל יותר חשיב מאכל עי"ש מה שכתב בזה.

ויש להוסיף ב' דברים על זה, חדא דאם איתא שיש כאן קושי' מדברי המשנ"ב א"כ תקשי לטעמין למה לא חילק המשנ"ב בין אוכלו בדרך אכילה לבין אוכלו בדרך שתיה, ועוד יש להוסיף ע"ז דבמין דגן מצינו שהוא מביא חשיבות על כל המאכל ובפרט כשיש כאן תערובת גמורה של הדגן באופן שאינו ניכר שבזה אפי' להחיי"א (המובא בבה"ל ר"ס ריב) חשיב תערובת לענין שהדגן הוא העיקר, וא"א ללמוד מזה למרק שאין בו אלא טעם בשר או חתיכות בשר בפני עצמם לומר שכולו חשיב מאכל מחמת זה.

ובכתבי הקה"י החדשים ברכות סי' ט הביא ראייה ממתני' רפ"ג דטהרות דמבואר שם (עי"ש בר"ש וברא"ש במשנה ב' מה שהביאו מהתוספתא) דמשקה קפוא לא חשיב משקה, אבל גם בדבריו לא משמע שאם אוכל הדבר בכפית כמרק חשיב מאכל אלא רק בקפוא.

ועי' בוזאת הברכה שם מה נפק"מ לדינא בין דעת הקה"י לדעת הגריש"א והגרשז"א.

ועי' שו"ע הגר"ז סי' קנח ס"ח לגבי נט"י מדין דבר שטיבולו במשקה בדבש עם מרקחת של רסק תפוחים, כגון שיש חתיכות עבות והדבש הוא טופח ע"מ להטפח רק שאין טופח על מנת להטפח ניכר בפני עצמו, שיש חילוק אם הוא עבה שדרך בני אדם לאוכלו כמאכל או שהוא דליל בשיעור שדרך בני אדם לגומעו כמשקה (וציין בסידורו פ"ח סע' ח').

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובעיקר דין דבש עי' במשנ"ב סי' קנח סקי"ד שהביא פלוגתת הט"ז והמג"א כשהוא ע"ג אוכל אם חשיב מאכל או משקה לענין נט"י ועי"ש שהביא עוד דעות ואופנים בזה, אכן לפי דברי החזו"א הנ"ל א"א ללמוד מדיני טהרה לדיני ברכות, דבטהרה המשקה מק"ט כמשקה אפי' אם הוא מעט ע"ג הירק משא"כ לענין ברכה חשיב כמאכל, ובגר"ז משמע קצת שלא סבר חילוק זה, ויל"ע מה יסבור בדין ציר שע"ג ירק דלכאורה איך אפשר לפוטרו מנט"י דמפורש בפוסקים דאפי' קצת נוגע מחייב בנט"י אע"ג דבברכות אזלי' בתר עיקר, ואולי עיקר חידושו של הגר"ז הוא באופן שיש כאן תערובת מוחלטת של ב' מינים ובזה המין שאינו ניכר מתבטל גם אם היה מחייב נט"י אילו היה ניכר, וצל"ע.

עכ"פ לכל הנך יש לומר דמרק דליל שאוכל עם כפית לא חשיב מאכל.

אולם בשם הגרמ"ש קליין הובא (שאל בני ח"א ברכות הנהנין סי' קכה, וציין שם עוד למש"כ שם לעיל בסי' ט) דכל מרק אפי' נוזלי שאוכל בכף דינו כאוכל מאכל אפי' לענייני שיעורין דאורייתא ביוה"כ והשוה דין זה לציר שע"ג ירק דחשיב כאוכל, והמגיה שם הגרא"ח ווייס דחה הראיה דשם הוא טפל לאוכל כמבואר בגמ' יומא ובסי' רי עכ"ד.

ועי' במשנ"ב סי' רי סק"א שכתב ציר שע"ג ירק מצטרף לכזית דכל אכשורי אוכלא [משקה הנא לממק אולן] אוכלא הוא וה"ה בפת השרוי במשקה או ביין או ברוטב, אבל אם אכל הפת עם הרוטב בלא טבול אין מצטרף, אך אם היה הרוטב של המאכל מדברים שמברכין עליהן כמו על המאכל [ומצואר נסימן ר"ה] אפשר דמצטרף הרוטב להמאכל וצ"ע [מ"י אדס] עכ"ל המשנ"ב, וצע"ק דשמא החי"א לשיטתו שהובא בבה"ל ר"ס ריב דמחמיר לענין עיקר וטפל שניכרים כל אחד בפני עצמו, ועי"ש בהמשך הסי' סק"ה לגבי פת עם יי"ש, ועכ"פ א"א ללמוד מדין ציר שע"ג ירק וה"ה מכל משקה הבא להכשיר האוכל.

ובעמח"ס שאל בני הנ"ל הוסיף עוד דינא דאכליה ע"י אניגרון ביומא עו ע"א דחשיב אכילה, ודחה דאולי שם כיון שהוא טעם הירק חשיב כירק, והמגיה הנ"ל שם כ' ע"ז דשמא שם מכיון שמטרת המשקה הוא למזון ולהשביע חשיב מאכל וה"ה אם שותהו בכוס עכ"ד, (ועוד ציין שם לספר ברכה אחרונה פ"ד סע' י' י"ד ובהערות שם שדן בנידון זה בהרחבה), ויש להוסיף דבאמת משמעות הגמ' דשותה ע"י אניגרון היינו בכוס, וצל"ע אם יש הכרח מהגמ' שם שאין הסלק בתוך האניגרון, אבל המשמעות בברכות לה ע"ב שאניגרון הוא רק המיא דסילקא בלא הסילקא עצמו ועי' שו"ע או"ח סי' רב ס"ד ומשנ"ב שם סק"ל וסקל"ד דמוכח שיש שם רק מיא דסילקא ולא הסילקא עצמו.

ובגוף הדין ששייך שמי הירק יטפלו לירק גם כשאין הירק לפנינו כן דעת התוס' בברכות לגבי ברכה על מיא דירקי וכן פסק המשנ"ב סי' רה [וציין לדין זה נספר שם וכן ציין למשנ"ב נס"י רי הנ"ל], וזהו דלא כהריטב"א שסובר שדין זה דמיא דירקי הוא רק שטפלין לירק כשהם עם הירק.

שיטת הרדב"ז

הרדב"ז (בתשובה סי' אלף תקיח) הביא דברי הרמב"ם פי"ד מהל' מאכ"א ה"ט דהשותה רביעית של סתם יינם או חמץ מחוי (שנימס) או חלב מחוי שיעורו בכדי שתיית רביעית, וכתב הרדב"ז דאע"ג דבאכילה אזלי' בחמץ וחלב כשיעור איסורו שהוא בכזית מ"מ לענין שהיית הזמן הוא ברביעית דלענין זה הוא שותה ולא אוכל עכ"ד.

ומכאן זה למד בשו"ת קול אליהו דבמציצת פרי אזלי' לענין השהיה בתר רביעית ולא בתר כדי אכילת פרס ולענין שיעור האכילה אזלי' רביעית (ולעיקר דין מציצת פרי שהוא בכזית לענין שיעור אכילה מיהת, כן הביא מפר"ח בספרו מים חיים סי' ז וכן הביא דברי הפר"ח רע"א בהגהות לשו"ע או"ח סי' רב ס"ח וכ"כ כה"ח שם ס"ק סג בשם החסל"א), וכע"ז נקט באול"צ ח"ב פי"ד אות יח לענין משקה קפוא דשיעורם בכזית כדי אכילת רביעית.

ולא זכיתי להבין כל מה שלמדו הקול אליהו והאול"צ מדברי הרדב"ז, דלכאורה עיקר טענת הרדב"ז דלענין איסור שנאמרה בו רק אכילה משערי' גם שתיה בשיעור אכילה דהרי לא שייך לומר שמה שעושה הוא היתר, ולכן גם בדבר שהוא שתיה מחשיבין לענין השיעור כאכילה למרות שהיא שתיה ולא אכילה, משא"כ בברכות הנהנין שנאמר בהם גם שתיה וגם אכילה יש מקום לומר דבכל דבר אזלי' בתר מה שעושה אם אכילה או שתיה ולא בתר עיקר הדבר מה שהיה מעיקרו קודם לכן, הלכך ממ"נ אם נתברר בפוסקים שיש להחשיב מציצת פרי כאכילה לענין שיעור אכילה כיון שנאכל מתוך פרי, א"כ היינו שיעור אכילה, ומאידך לענין שתיה מוקפית יש לומר דחשיב כאכילה לענין תרווייהו או כשתיה לענין תרווייהו.

עוד עניינים

ולגבי מה דקי"ל לדידן (עכ"פ להרמ"א או"ח סי' קעד ס"ז אפי' לכתחילה) שאין ברכה על משקין בסעודה, נחלקו רבוותא מה הדין במשקה קרוש שאינו בא מחמת הסעודה כגון קרחון קפוא, ולכאורה הדין היה צריך להיות שיש ברכה במשקה כזה, דהרי מה שאמרו שאין מברכין על המשקה הוא ע"ד הרוב שנטפל לסעודה, אבל כשידוע שאינו נטפל לסעודה ואינו אלא קינוח לכאורה יש לברך.

לענין דבר יבש בחזרת תבשיל בשבת יש חומרים סמיכים שהורו בהם פוסקי זמנינו להחשיבם כדבר יבש (עי' ארחות שבת פ"א מה שהביא בזה).

עוד השלמה בדין שאני שותה

לכאורה יש להביא ראיה מהא דקי"ל בסי' רלח ס"ב נשבע שלא לאכול אסור אף לשתות דשתיה בכלל אכילה ונשבע שלא לשתות מותר לאכול, ולא אמרי' דאסור על עצמו כל הדבר, אף דבשבועות אזלי' בלשונות בכמה דברים כמו בנדרים כדלהלן סי' רלט ס"א,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומיהו אין מכאן ראייה מוכרחת דשמא יש לחלק בין שלא אשתה סתם לשלא אשתה דבר פלוני וצל"ע.

השלמה לתשובה על שאני שותה אם דינו כמו שאני אוכל ושאני טועם

בגוף הדמיון של דינא דשאני אוכל ושאני טועם לדינא דאומר פירות אלו, מ"מ יש לדייק מיהת דאמנם דין שאני אוכל ושאני טועם שוה לדין זיתים וענבים אלו לענין שאסורים היוצא מהם כמ"ש בסי' רטז סי"ב ועוד, אבל מ"מ יש עדיין חילוק בין הלשון אלו לבין הלשון שאני אוכל ושאני טועם, דבלשון אלו אסור אפי' גידולי גידולין בדבר שזרעו כלה כמ"ש לעיל ס"א, ובלשון שאני אוכל ושאני טועם אין איסור בגידולין בזרעו כלה כדלעיל ס"ב.

ספר שמלקט מעשיות מהגמרא והמדרשים מעובד לילדים האם צריך לנהוג בו קדושה

בעניותי

איני מוצא צד לפטור דבר זה דהרי כל דברים אלו הן מדברי הגמ' ואמנם נזכר במשנה באבות יש פרפראות לחכמה ויש גופי תורה אבל כל הנזכר בגמ' דינו תורה לנהוג בו קדושה אפי' שיחת חולין של ת"ח שנקבעה בגמ' שהכל בא ללמד גופי תורה, ועי' במפרשים ריש מס' אבות מה שנתבאר דגם ענייני המוסר שבתורה נתקבלו מסיני ולכך התחיל משה קיבל תורה מסיני (ועי' במאמר האגדה להרמח"ל), וכידוע שגם הכופר באגדות חז"ל דינו ככופר גמור ואפילו בדבר אחד (ועי' הנהגות מהרש"ל החדשות מכת"י הנדפס בשו"ת מהרש"ל הוצאת זכרון אהרן, וכן במה שהובא במעשה איש בשם החזו"א על הא דעוג בברכות רפ"ט), והתפלאתי לשמוע כביכול ישנם אלו שלא שמו לב שיש להקפיד על זה.

ויגעתי ומצאתי כן גם בשם הגריש"א (גנזי הקדש עמ' קכג) ובתשובת הגר"ק (שם עמ' רנד) שאין היתר בספרי מעשיות מחז"ל לילדים, והוסיף הגריש"א שמה שהסיפור הוא מעובד לא גרע מתרגום שטעון גניזה כמבואר באו"ח סי' שלד סי"ב.

האם דגים נצטוו לפרוש מהר סיני בזמן מתן תורה

יערי'

בסוגי' דב"ק נה ע"א ובתוס' שם סד"ה המנהיג בתי' השני דלפי חשבון הדברים יוצא דגם דגים היה עליהם איסור התקרבות להר סיני בזמן מתן תורה ודוק, ואילו להתירין הראשון שם אפשר שאינו מוכרח.

ודבר מופלא מצינו בחי' המיוחסים להר"ן שבת קח ע"א שכתב דדגים לא היו שם במתן תורה משא"כ שאר בעלי חיים שהיו שם ונצטוו לעמוד מרחוק, ולכן דגים לא זכו לכתוב עליהם תורה.

ולפי דברי המיוחס להר"ן ניחא להתי' הראשון שבתוס' למה א"צ ריבוי לדגים לענין מתן תורה משום שלא היו שם.

ומ"מ אין דברי המיוחס להר"ן סותרים תירוצ' ראשון שבתוס' דהתוס' לא נחתו לנידון זה אלא כך יוצא מדבריהם ע"פ החשבון שיהיה אסור אבל אין קרא מיותר לדבר זה עי"ש.

ונפק"מ בין ב' תירוצי התוס' אם דחקו דגים ונגעו או עלו בהר דלתי' הראשון לכאורה היו פטורים ולתירוצ' השני חייבים.

וע' עוד בכלי חמדה עה"ת מש"כ בדברי המיוחס להר"ן.

השלמה לענין דגים במתן תורה

כהשלמה לדברי המיוחס להר"ן יש לציין דדבריו מיוסדין על דברי הגמ' להלן קמ' שישראל שעמדו במ"ת פסקה זוהמתן ואו"ה שלא עמדו במ"ת לא פסקה זוהמתן, ולגבי דגים נזכר בדף קח דחיישי' שלא עברה זוהמיה הלכך פירש זה לענין מתן תורה, ומ"מ הזוהמא כאן וכאן שונה בפשט, רק שפירש זה גם לענין שאין בו קיבול לקדושה משום שלא פסקה זוהמתו.

ויש להוסיף עוד דברז"ל מבואר שחיה נתנה מעץ הדעת לכל הבע"ח ובגמ' להלן קמ' אי' דכשבא נחש על חיה הטיל בה זוהמא, ואפשר דכשאכלו הבע"ח מעץ הדעת נכנסה בהם זוהמא מחמת החטא, ולפי דברי המיוחס להר"ן שנקט שגם בדגים יש זוהמא שלא עמדו בפני מ"ת אולי גם דגים אכלו.

האם בעלי החיים במתן תורה נצטוו רק שלא להתקרב להר או שהיו צריכים לפרוש משם כל בעלי חיים שגדלו והיו שם

מהלש
ון

במשנה בב"ק נד ע"ב הפרשת הר סיני מוכח דגם מי שהיה שם קודם לכן היה צריך לפרוש משם, ובזה מתפרש גם הלשון לא תגע בו יד (שמות יט יג) וכן ונגוע בקצהו (שם יב) ומעשה נגיעה מתפרש גם בנוגע מעיקרא.

האם יתרו עד סוף ימיו נשאר באמונתו

אמנם

נזכר שבקש משה ממנו בפ' בהעלותך שיבוא עמו ולא בא (ראה במדבר י ל), אבל מבואר במדרשים שם ובמכילתא יתרו דאדרבה הלך כדי לגייר בני מקומו וכוונתו היתה לש"ש (אם כי לא צדק בזה ולכן דבר עמו משה על הדבר, עי"ש בתורת משה להחת"ס, וע"ע בשל"ה תורה שבכתב בהעלותך), ועי' עוד בפירוש מהר"ם אלשיך שם שדורש כל הענין גם לשבח יתרו.

וכן אי' בחז"ל איתא שזכה יתרו בכמה דברים בזכות מעשיו כגון מה שנקבעה פרשת דיינין על שמו וכן מה שבני בניו זכו לישב בלשכת הגזית, וקצת תמוה לומר שאז כבר היה לאחר שחזר יתרו לעבוד ע"ז שבזה הוא כעין תוהה על הראשונות (עי' קידושין מ ע"ב וירושלמי פאה פ"א ה"א).

ומ"מ יש לציין מאחז"ל בב"ב קט ע"ב לעולם ידבק אדם בטובים ומבואר שם דנכדו של משה עבד ע"ז משום שנשא משה מבנות יתרו.

ויש להוסיף בזה עוד דמבואר עוד (עי' מכילתא יתרו יח ג) דמחמת שהתחייב משה ליתרו שכן ראשון יהיה לע"ז נגרם כן (בעל הטורים שמות ב טז), ויתרו הוא זה שביקש זאת כמבואר במכילתא נמצא שיתרו גרם שצאצאו יהיה עובד ע"ז, ויש סוברים שיתרו ביקש דבר זה ממשה אחר שהוא יתרו עצמו כבר חזר למוטב, מטעמים אשר לא טובים שהיו עמו, ועי' בשיחות מוסר תשל"ב מה שדרש ענין זה לגנאי, ועי' בספר שלח את עמי (עמ' קז) מה שהביא בזה לשבח יתרו אלא שטעות ודאי היתה כאן ליתרו.

וכן יש לציין מה דבדברים רבה ב כה אי' רבנן אמרו יתרו נתן ממש בע"ז שנאמר (שמות יח) עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים, אבל יש לבאר לפי מה שכ' הרמ"א ס"ס קנו דלא הוזהרו גוים על השיתוף ויש לומר דהך דעה ס"ל שעדיין לא נתגייר אז בזמן שאמר דבר זה ויש לומר דמה שאמר אינו חמור יותר משיתוף (ובאמת עי"ש בדב"ר עוד לגבי נעמן ועי')

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בדברי שו"ת ושב הכהן סי' לח ותורה תמימה שמות כג סקצ"א לגבי שיתוף בנעמן).

ביאורים בדין נתינת פת לעני כשיודע בו שלא יברך

מה

שהקשה כת"ר כמה עניינים בדין נתינת צדקה לעני שיודע שלא יברך (סי' קסט ס"ב ברמ"א ונו"כ) לענ"ד עיקר כוונת הפוסקים (ב"י סי' קסט ס"ב בשם הרר"י ס"פ אלו דברים המובא בב"י ס"ס קסט והב"י עצמו חלק עליו, והיינו לפי מה שביארו המג"א שם סק"ו בשם הב"ח והמג"א עצמו חלק על הב"ח במקצת) בהיתר בזה כלשון הרר"י "ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר", והכונה היא משום שעיקר המעשה שעושה כאן הוא צדקה ומכיון שעיקר כוונתו היא למעשה מצוה לא מחשבי' ליה כמכשיל בעבירה, דצריך לקרוא שם דין למעשה שעושה, וכעין סברת הרשב"א בשבת קז לפי מה שביארו החפץ חיים (בספרו מחנה ישראל) ועוד כמה אחרונים דפסיק רישא לא נאמר כשעיקר המעשה שעושה נקרא על שם פעולה אחרת שעושה אז.

וסברא זו אינה סברא בלפני עיור דאורייתא אלא רק בלפני עיור דרבנן (מסייע) כמו שיתבאר.

וטעם היתר הסברא נזכר במשנ"ב שם סקי"א דלא מפקעין מצות צדקה בשביל חשש שמא לא יברך, והיינו דכיון שיש כאן מצוות צדקה המוטלת עליו לא מפקעי' מצד חשש זה, ויש לומר דלא מפקעין דאורייתא משום דרבנן או יש לומר דלא מפקעין ודאי משום חשש ספק דאין ספק מוציא מידי ודאי.

אבל המשנ"ב לשיטתו (ושיטתו תתבאר להלן) כהמג"א דההיתר הוא רק באופן שאין כאן לפני עיור גמור מדינא אלא רק ספק לפני עיור דמדינא אין בזה לפני עיור משום דרכי שלום (כמבואר בסוגיות דגיטין ס"פ הניזקין) ורק בשמש חששו כמבואר בסעי' הקודם (וצ"ל דאין בזה חשש משום דרכי שלום ויש לומר דמה דמטרחי' ליה ליטול ידיו ולברך אין זה סתירה לדרכי שלום) ובעני משום צדקה אוקמוה אדיניה, אבל בלפני עיור גמור משמע במשנ"ב לעיל ס"ס קסג סקי"א וסקי"ב שאפי' מסייע לא הותר לצורך צדקה.

(דבסקי"ב שם נקט דלהביא ממה של העני חשיב מסייע [ולחן מתנזר עוד שיטת המשנ"ב דזה], ובסקי"א שם נקט דההיתר להביא לעני הוא רק בספק ולא בודאי, ואף שהיה מקום לדחוק דלא שייך בעני שיתן לעני משל העני ויקיים בזה מצוות צדקה וממילא לא הותר מסייע שלא לצורך צדקה אבל לצורך צדקה הותר, מ"מ סתימת המשנ"ב בס"ס קסג שם ובסי' קסט שם דבכל גוני אין היתר לצורך צדקה אלא רק בספק בלבד, והיינו מטעם שנתבאר דאוקמוה אדיניה דספק לפני עיור שרי בעלמא).

מיהו לשיטת הב"ח דמתיר להביא צדקה לעני אפי' ודאי לא יברך יש לומר דג"כ מלבד

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הטענה הנ"ל שעיקר המעשה הוא מצוה, מלבד זה הוא ג"כ משום שמצות צדקה דוחה חיוב ברכה הנדחית כאן מחמת הצדקה וכלשון הב"ח "ואפי' יודע בו שהוא ע"ה ולא יברך כלל לא מפני כך יבטל מצות צדקה".

ומה ששאלתם למה לא יהיה מותר מחמת זה להביא לנזיר עני כוס יין לשתות מטעם צדקה לענ"ד יש לחלק בזה ב' חילוקים.

חילוק האחד כמו שנתבאר דחיוב צדקה דוחה איסורא דברכה וכן"ל, וממילא הוא רק בצירוף שהמצות צדקה דאורייתא והאיסור לאכול בלא ברכה לרוב ככל הפוסקים הוא דרבנן, אבל באופן שהאיסור הנעשה כאן הוא איסור דאורייתא (כגון שתיית יין לנזיר) לא.

וחילוק השני דכידוע שיש לפני עיור דאורייתא (כגון בתרי עברי דנהרא ועוד אופנים שנקטו בהם הפוסקים שדינם כלפני עיור דאורייתא), ויש לפני עיור דרבנן הנקרא מסייע (עי' בפ"ק דע"ז ו ע"ב וביו"ד סי' קנא ובש"ך שם סק"ו ובמשנ"ב סי' שמז סק"ז).

וממילא יש לומר דבלפני עיור דאורייתא לא נאמר היתר זה דהב"ח, וסברת ההיתר נאמרה רק באופן שהוא לפני עיור דרבנן.

והנה נחזי אנן דיש לומר דסובר הב"ח שבדבר שלא שייך שום אופן של היתר אז חשיב לפני עיור דאורייתא, אבל באופן ששייך היתר (שהרי יכול לאכול עם ברכה גם אם ודאי יאכל בלא ברכה) הוא רק לפני עיור דרבנן דהיינו מסייע כיון דאין מזמין האיסור לפניו באופן שלא יוכל לקיים בהיתר (וע"ע ביד מלאכי ערך לפני עיור דלכמה פוסקים באופן שודאי מעבירו איסור הוא לפני עיור דאורייתא, אף בדליכא תרי עברי דנהרא, ויובאו להלן, ומ"מ בניד"ד עיקר החילוק שהעני יוכל להחליט לברך מלבד מה שלכאורה אין כאן תרי עברי דנהרא).

ואע"ג דמבואר בע"ז שם ובש"ך יו"ד שם ומשנ"ב שם דבמושיט כוס יין לנזיר בחד עברא דנהרא אין לפני עיור דאורייתא, וא"כ מאי שנא בין נותן לעני שלא יברך לבין מושיט כוס יין לנזיר, תשובה מושיט כוס יין לנזיר באופן שאין האיסור מזומן לפניו הוא ג"כ לפני עיור דאורייתא [יד מלאכי אות שסג ערך לפני עיור דאורייתא סי' תנ"ו דלכלי מנהגי איסור כלל כ"ג, משפטי שמואל סי' קל"ד, דרך הקדש על עשר קדושות דף י' ע"א יעו"ש, וע"ע דש"ת חוות יאיר סי' קפ"ה עכ"ד היד מלאכי].

אבל עדיין במושיט כוס יין לנזיר מושיט לו איסור שאין לו דרך היתר להשתמש בזה (דהרי סתם אדם שיש לו כוס יין לא ימכרנו לאחרים שאין רגילות למכור כוס אחד של יין שמקבל לשתות ולא תלינן בדבר שאינו רגיל וכדמוכח בע"ז שם שאין לתלות אלא בכגון רוב עצים להסקה עי"ש וביד מלאכי לעיל), משא"כ בניד"ד שנותן לעני דבר שיכול לברך בקל ואין לו שום הנאה שלא יברך באופן זה אפשר דלא חשיב ליה להב"ח כמזמין איסור לפניו להחשיבו כלפני עיור דאורייתא (ר"ל אם היה איסור דאורייתא או אם נימא דבלפני עיור אמרי' דאורייתא מהני לדרבנן, ועי' מנ"ח מצוה רלב מה שהביא בנידון זה, ועי' מ"מ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דאמרי' לפני עיור גם בדרבנן ביד מלאכי אות שסד).

ועי' עוד ביד מלאכי לעיל מינה אות שסב שהוכיח מגמ' דב"מ ה"ע"ב דבאופן שאין לו הנאה אם יעבור איסור אפי' אם יש הנאה לחבירו מהאיסור לא חשבי' ליה לפני עיור דחזקה אין אדם חוטא ולא לו, ואע"פ שכאן אינו ממש אותו הענין כיון דקים ליה בעני זה ויודע בו שלא יברך (כמבואר בלשון הב"ח), ולא אמרי' חזקות אלו במי שעבר ושנה (וכמו שהרחבתי בחידושי בפ"ק דר"ה דמטעם זה מי שעבר ושנה מחשבה רעה מצטרפת למעשה עי' קדושין מ משום שמסתמא יחטא כמחשבתו), מ"מ מהני ליה להב"ח לענין שאין כאן לפני עיור דאורייתא כיון שבקל יכול להמנע מהאיסור ואין לו הנאה מלאכול בלא ברכה באיסור.

או יש לומר חילוק אחר (או בצירוף הנ"ל) דהמעייין בדברי הב"ח ימצא דעיקר ההיתר שלו הוא בעני ע"ה שאינו יכול לברך, ובזה יש קצת צד דהו"ל כעין אנוס, וכמ"ש המשנ"ב סי' קסט סקי"א בשם הפמ"ג דבאנוס לא נפקע מצדקה מחמת זה וצ"ק דלכאורה לא מיירי באנוס של פיקו"נ או באילם השומע ואינו מדבר או באנוס אחר שמותר לכתחילה לאכול בלא ברכה, דבזה מאי למימרא, אלא מסתמא מיירי בדבר שאינו אנוס פקו"נ ממש, (אם לא דנימא דעיקר מה שבא להשמיע שגם חיוב צדקה יש ולא רק רשות, אבל לכאורה הא נמי פשיטא).

ומ"מ גם אם נימא דיש היתר במשנ"ב יותר מאנוס גמור מ"מ ודאי לא מתיר כהב"ח ממש דהרי המשנ"ב אזיל בזה בשי' המג"א שחולק על הב"ח, אבל עכ"פ להב"ח יש לומר דעיקר ההיתר הוא רק בצירוף דשייך להחשיבו כעין אנוס, ואע"ג דיש לו לע"ה ללמוד סדר ברכות מ"מ כל שאינו יודע היאך לברך יש קצת צד לומר דאינו מחוייב להתענות כעין חולה שאינו יכול לברך (וכמו שיש אומרים שכך נהג החזו"א כשהיה חולה ותשוש), וצ"ל"ע, ועכ"פ מאחר דעיקר דברי הב"ח נאמרו באופן זה הבו דלא לוסיף עלה ליתן לסתם קל דעת שאינו מברך מחמת קלות דעת.

ודעת המשנ"ב בכ"ז להלכה יובא להלן.

ומה שהקשיתם למה המג"א לא הביא כל דברי הב"ח שכתב להדיא בהמשך דבריו דאף ביודע בו ודאי שלא יברך יכול ליתן לו, תשובה המג"א גופיה לא סבר כן, ורק הביא גם סברת הב"ח כב"ה שהיו שונים גם דברי ב"ש (עירובין יג ע"ב), ואע"פ שלא הביא כל מילותיו של הב"ח מ"מ כבר כלול בתוך מה שהעתיק ממנו שאפשר לדעת הב"ח לתת לעני אף אם יודע בו בוודאות שלא יברך, שהרי לגבי נט"י כתב שא"א וכתב שלגבי ברכה אינו כן, ש"מ שבברכה אפשר.

ומש"כ המג"א סק"ו מהב"ח בזה"ל "דוקא בנטילת ידיים אסור דתיכף בשעה שנותן ידו כדי לאכול עובר משום לפני עור אבל בברכה בשעה שנתנו אינו עובר ואם אחר כך לא יברך מה עלינו לעשות" אמנם היה מקום להבין בכוונתו דבשעת נתינה אין ברור שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יברך, אבל המדקדק בדבריו יראה דא"א לפרש כן אפי' במילותיו הספורות שהעתיק (וכמבואר גם במקור דברי הב"ח) דא"כ אין חילוק בין עני שאינו נוטל לעני שאינו מברך, אלא כוונת הב"ח שהביא המג"א הוא באופן אחר דבעני שאינו נוטל ידיו הבעה"ב מעבירו האיסור בשעת שנותן המאכל לידיו משא"כ בעני שאינו מברך האיסור לא התחיל בשעת הנתינה ומה שאחר כך לא אכפת לן באופן זה (והטעם שלא אכפת לן מזה נתבאר בנפרד רק שלא היה מספיק הטעם הזה אם היה מעבירו איסור בידים וכמו שיתבאר עוד).

וראיתי שנתקשה כת"ר טובא בטעם החילוק בנט"י יותר מבאוכל, ומה כוונת הב"ח שמזמן שמנגיע בעני את האוכל מעביר את העני באיסור באותו רגע.

ולענ"ד הביאור בזה דהנה בגמ' דחולין פרק כל הבשר קז ע"ב נזכר הנידון (ולענין מאכיל נזכר שם רק למסקנא) לגבי מאכיל מחמת האוכל אם צריך נט"י מאחר שעיקר הנטילה נתקנה משום נגיעה באוכלין, וכן נזכר שם נידון לגבי אדם שאוכל כשאינו נוגע בפת בפני עצמו כשיש לו מפה שלא ליגע, ולאחר כן אוכל מחמת מאכיל דהיינו באופן שיש לזה האוכל אדם שמאכילו, ולמסקנא האוכל צריך נט"י ומאכיל א"צ והאוכל צריך גם אם אינו נוגע בפת וכמו שפסק השו"ע בסי' קסג ס"ב (מלבד באופנים המותרים בלא נגיעה כמבואר בשו"ע סי' קסג ס"א לגבי מהלך בדרך, וע"ע בשו"ע סי' קנח ס"ב וס"ג לגבי שיעורא דפת החייבת בנטילה).

והטעם לזה משום שצורת התקנה דנט"י היתה להאדם האוכל ולא פלוג.

וסובר הב"ח דמ"מ אדם שלא נטל ידיו עבר איסורא כבר מזמן הנגיעה באוכל, ואמנם נראה דמ"מ מודה הב"ח דכשמכין את הסעודה אין עובר איסור בנגיעה באוכל, ואין חילוק בזה בין אדם האוכל בנטילה לבסוף לבין מי שאכל לבסוף בלא נטילה, אבל בשעה שכבר מחזיק האוכל בשעת אכילה [וה"ה רגע לפני שפותח פיו לאכול ומגזיה המאכל ג"כ כלול באיסור זה דא"א למאס והוא נזק האכילה], צורת האיסור עבר על ידי הנגיעה באוכל.

והראיה לזה דהא יש אופנים שאם אין נוגע באוכל אין עובר איסור כגון בדרך באופנים המותרים וכמשנ"ת, וכן מבואר שם בגמ' שהתירו מפה לאוכלי תרומה דלא מנשי ונגע ומבואר דגם אוכלי חולין שלא התירו להם מ"מ עיקר האיסור הוא הנגיעה בפועל, ועכ"פ חלק מן האיסור, א"כ בכל גוני בעצם הנגיעה באוכל עובר עוד פרט באיסור האכילה בלא נטילת ידיים, וממילא סובר הב"ח שבעה"ב כזה שנותן לעני בידיו לאכול פת נמצא בעה"ב מעביר את העני איסור בידים.

ואדם המעביר את חבירו איסור בידים מבואר ביד מלאכי ערך לפני עיור כלל שסה בשם משפטי שמואל סי' קל"ד (ועי' עוד ביד מלאכי שם כלל שסו) דזה צורת לפני עיור דאורייתא גם בדליכא ב' עברי דנהרא, וכעיי"ז סברת הב"ח כאן, ודלא כהגהת רע"א ביו"ד סי' קפא ס"ו שמבואר בדבריו שלא סבר כן (ועי' עוד בזה בתשובתי ד"ה גוי העומד בפתח

וממילא כשמאכיל את חבריו בלא נט"י ומנגיע את חבריו באוכל יש כאן לפני עיור גמור ולא יועיל שום היתר לזה, משא"כ כשנותן לידיו.

ולהלכה עי' במשנ"ב סי' קסג סקי"ב דכשנותן ליד העני מלחם של העני אין בזה לפני עיור אלא רק מסייע, ולא נחית בזה לומר דמיירי רק קודם שעת האכילה אלא נראה דמיירי גם בשעה שבא לאכול, שגם אז הוא רק מסייע, ויתכן שסבר המשנ"ב שכל עוד שלא התחיל העני באכילה בפועל לא חשיב הנגיעה באוכל כמעשה איסור, דהו"ל כנוגע קודם אכילה, וצל"ע בזה, וממילא יש כאן רק מסייע אבל כשנותן לו הבעה"ב לעני משל בעה"ב עצמו יש כאן גם לפני עיור כיון שלא היה יכול העני ליקח מעצמו וכו"ל בשם הפר"ח.

אבל לא קיבל המשנ"ב סברא לומר דגם כשנותן הבעה"ב לעני משל הבעה"ב הוא מסייע דכיון שיכול לאכול בלא לעבור איסור ממילא אין בזה לפני עיור, דכיון שיודע בו שיעבור איסור ומזמין לפניו האיסור עובר בזה לפני עיור גמור כפשטות משמעות הסוגיות דכל מי שמזמין איסור לחבריו ויודע שיעבור איסור עובר בזה איסור לפני עיור (ומ"מ לענין איסורא לא התיר המשנ"ב לצורך צדקה אפי' במסייע אלא רק בספק לפני עיור וכמו שנתבאר בריש התשובה).

וכן פסק המשנ"ב בסי' קסט סקי"א כהמג"א וסייעתו (הלחם חמודות והפמ"ג) שכשיודע שהעני לא יברך במזיד אסור לו ליתן לעני כלל, וכמשנ"ת שהמשנ"ב סובר דביודע בוודאות שהעני לא יברך ונותן לו משלו יש בזה איסור לפני עיור שלא הותר כלל לצורך מצוות צדקה (וה"ה מסייע גמור לא הותר להמשנ"ב לצורך מצות צדקה אלא רק ספק לפני עיור וכמו שנתבאר בריש התשובה, רק דבאמת דעת המשנ"ב שבזה הוא לפני עיור גמור ולא מסייע וכדמוכח מדבריו בסי' קסג הנ"ל, וכנראה דפשטות דעת המשנ"ב דמדאורייתא אין איסור בספק לפני עיור ואפי' בדרבנן בכמה אופנים אין איסור בספק לפני עיור כמו שצויין בריש התשובה ואף כאן אוקמוה אדיניה להתיר ספק לפני עיור מחמת דין צדקה, אם כי יש אחרונים שמשמע שהבינו ענין ספק לפני עיור באופן אחר ואכמ"ל).

מה שהקשיתם על דברי מה שייכא סברא הנ"ל שנאמרה במלאכת מחשבת לענייננו בלפני עיור, תשובה הסברא עצמה למדתיה מקצת משמעות בין בתרי לשונות הפוסקים בענייננו, ואמת אמנם כתבתי דסברא זו לא אמרוה הפוסקים בלפני עיור דאורייתא דבאמת לא שייכא סברא זו בדינים דאורייתא אלא רק במקום שיש איסור מסייע דרבנן אחר דהם אמרו והם אמרו, והוא גם רק בצירוף הטעמים שנזכרו בפנים התשובה, ובפרט איסור דמסייע דלא ברירא לגמרי איסורא כולי האי גדר האיסור ובחלק מהפוסקים לא נזכר ועיקר מקור הדברים בתוס' וסייעתם שהוכיחו מגמ' שיש כזה איסור (ואולי יש להזכיר בזה דגם אין מאמר מפורש בגמ' כשאר איסורים המפורשים בגמ' ויש מקום דאיסור זה הוא סברא ותליא בסברת החכם לפי הענין), לכך הקילו בזה מכח כמה סברות וצירפו גם סברא זו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דכיון דעיקר האיסור נאמר להרחקה מן העבירה משא"כ בענייננו מאחר שעוסק במצוה ולא באיסור לכך לא ראו חכמים צורך להרחיקו מן האיסור בכה"ג כיון שעוסק במצוה דאורייתא דרמיא עליה בחובה ואין כאן כוונה לעשות איסור לא מצד העובר ולא מצד הנותן ובכל כה"ג לא העמידו חכמים דבריהם באיסור מסייע.

ומה שהקשיתם עוד למה אין בזה מצוה הבאה בעבירה לדעת הב"ח (כמ"ש הפמ"ג בדעת המג"א וסייעתיה המחמירים בזה) היינו משום דלהב"ח אין בזה איסור לפנ"ע וממילא אין בזה גם מצוה הבאה בעבירה והטעם שאין בזה איסור כמשנ"ת.

**בביאור בוונת הבהגר"א בדיני עיור בנתינת צדקה לעני שלא יברך
(השלמה לתשובה בביאור דעת הב"ח בלפני עיור)**

ששאלתם דבבהגר"א סוף סי' קסט ציין מקור לדין דרבינו יונה ליתן לע"ה עני צדקה אף שלא יברך, לדברי הרמב"ם בפהמ"ש רפ"ג דדמאי על מאכילין את העניים דמאי דפירש הרמב"ם שהיתר זה הוא רק בבית בעה"ב ולא מה שמקבל העני מקופה של צדקה לביתו ושמשום כך תנן מאכילין ולא אוכלין עכת"ד הרמב"ם, ובא להוכיח ענין זה דבאיסור שאינו דאורייתא שעובר העני דעת קצת פוסקים שנדחה לפנ"ע כזה משום מצוות צדקה. וז"ל הגר"א שם, נראה דלמד ממ"ש ברפ"ג דדמאי וחכ"א כו' ועיין ר"מ שם ואולי יקשה עליך כו' ע"כ.

וז"ל פהמ"ש להר"מ שם (תרגום חדש), התירו לעניים אכילת דמאי קולא לנותן הצדקה כדי להקל עליו את הדבר, ואכסניא הם האורחים, ועשו זאת לרוב חשיבות האכסון בתורתנו כדי להקל הדבר על בני אדם, ואמרם הרוצה לתקן יתקן, כלומר מי שרצה לתקן הדבר שניתן לו ולהפריש ממנו מתנות הדמאי עושה, ושמא תסתפק ותאמר הואיל והתירנו לעניים לאכול דמאי מדוע נאמר במקבלי הצדקה הרוצה לתקן יתקן הרי הוא עני, זה אינו קשה, לפי שכל מה שהתירנו לעניים לאכול דמאי הוא כשניתן להם סעודה אחת, מפני הטעם שאמרנו, אבל אם חלקו להם את הקופה והגיע לכל אחד מהן חלק הגון ובא לרשותו חייב להפריש ממנו מתנות הדמאי, הלא תדקדק אמרו מאכילין את העניים דמאי ולא אמר אוכלין העניים דמאי ע"כ.

ושאל כת"ר למה ציין הגר"א לדבריו, ובאמת לכאורה אינו מובן דהרי הרמב"ם סובר דבבית בעה"ב אין איסור לעני לאכול דמאי כלל א"כ למה שייך לענייננו שהדבר אסור מדינא דגמ' ובאנו להפקיע איסור.

והיה מקום לומר דמ"מ עיקר סברא הביא דמפני צורך עניים התירו דמאי וה"נ מפני צורך עניים למדו הפוסקים להתיר לפני עיור דרבנן בדרבנן (דהיינו לפני עיור בחד עברא דנהרא שהוא רק דרבנן בצירוף שהברכה עצמה לרוב ככל הפוסקים היא דרבנן), ומצינו באיזהו מקומן שלמדו הפוסקים איסורי דרבנן מדרבנן בחולה שאין בו סכנה בשבת.

או היה מקום לבאר דר"ל שלא תאמר שרק נותנים להם אם יפרישו אלא אף שהוא בביתו ומאכילו אע"פ שאוכל העני דמאי באיסור (לשי' הירושלמי עי' להלן) וזה מדויק מלשון

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המשנה דתנן מאכילין.

אבל המעיין יראה דעיקר מה שכוונת הבהגר"א לציין הוא לעצם הדין דמבואר ברמב"ם שמה שנותן לעני לאכול בביתו של בעה"ב פטור מן המעשר לגמרי (וכפשטות דעת הבבלי דעני פטור מן הדמאי כדאמרי' בכמה מקומות דאילו מפקיר לנכסיה הו"ל עני וכו'), אבל מה שנותן כמות דבר מאכל לעני לאכול בביתו של העני חייב במעשר מדינא, וזה נלמד ממש"כ וחכמים אומרים גובין סתם ומחלקין סתם והרוצה לתקן יתקן דמש"כ הרוצה לתקן שמע מינה שיש תיקון שבלא עשייתו אינו מתוקן ואעפ"כ מותר ליתן לעני סתם אע"פ שיש בהם שאינו מתקן ואע"פ שבאמת רוב ככל ע"ה אינם מעשרים דמאי (עי' להלן מהירושלמי).

זהו עיקר כוונת הבהגר"א במה שציין, ולהלן אכתוב בזה כמה עניינים וצדדים לישא וליתן כדרכה של תורה.

והנה לכל האמוראים בירושל' שם (היינו ודאי ר' יונה להדיא ואפי' ר' יוסי כדמסיים שם מפני אחר וכו' עי"ש במפרשים פני משה והגר"ק) העני עצמו אפי' מה שאוכל בבית בעה"ב צריך לעשר (וגם לחכמים דגובין סתם ומחלקין סתם אי"ז שהעני עצמו א"צ לעשר וכמשנ"ת פרט זה כבר בדברי הרמב"ם אבל בירושלמי ס"ל דגם מה שאוכל בביתו חייב לעשר).

והיה מקום לבאר כנ"ל (בקטע ד"ה או היה מקום לבאר) דלכך הביא הגר"א דברי הרמב"ם שלמד ממשמעות המשנה דיכול בעה"ב להביא לעני אע"פ שידוע שלא יעשר, ויש להוסיף דבאמת יש לומר דאפי' דהבבלי חולק על דעת הירושלמי וס"ל דהעני פטור לגמרי (עי"ש בביאור הגר"ק ברפ"ג דדמאי ומ"מ לכו"ע יכול לתקן כדתנן שם והרוצה לתקן יתקן), אבל דעת הירושלמי דהעני עצמו חייב גם בבית בעה"ב שאילו היה שואלנו היה אסור לו, אלא דאינו נמלך ומביאים לו בלא לחייבו לעשר ולדעת ר' יוסי בירושלמי שם הוא אפי' אם הוא ע"ה שידוע לנו שלא יעשר, וכדקאמר טעמא התם בירושלמי טעם ההיתר דאל"כ נמצאת נועל דלת בפני ע"ה (ויש להוסיף דכאן הטעם הזה שייך יותר דשם הבעה"ב אם ירצה יכול לעשר קודם שנותן לעני וכאן אפי' זה א"א).

ועפ"ז יש לומר דלכך הביא הגר"א דברי הרמב"ם הללו משום שהוא מוכיח מן המשנה שגובין סתם ומחלקין סתם אע"פ שיאכלו בלא הפרשה, ובודאי הירושלמי לא פליג על ההוכחה ממשמעות המשנה, אבל ביאור זה אינו נכון דכמשנ"ת כבר בפהמ"ש גופא כבר נתבאר שמה שמקבל העני לביתו של העני צריך להפריש מזה, ומלבד זה ביאור זה צ"ע כמו שיתבאר.

והנה בירושלמי שם איתא וצריך להודיע ומסיק שם דהוא גם למ"ד שנותן לעניים ע"ה מ"מ צריך להודיע שהוא דמאי מפני שיש ע"ה שמעשרים דמאי ולכן יש להודיע להם (בהגר"א על הירושלמי שם בב' הנוסחאות), ומבואר מזה דהיינו אפי' בביתו, דקאי שם על פלוגתא דר' יונה ור' יוסי שהיא על המשנה דתנן מאכילין דהיינו בביתו, ומבואר מדברי ר' יוסי דמחד גיסא מאכילין ומאידך גיסא מודיעין שהוא דמאי.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והנה לגבי חלוקת צדקה על ידי גבאי צדקה דעת ב"ש שם דנותנין לע"ה רק מעושר וחכמים פליגי ע"ז (ומה שנקטו בלשונם ומחלקין סתם אין הכונה דא"צ להודיע אלא סתם ר"ל לאפוקי מסברת ב"ש), וע"כ גם שם צריך להודיע שהוא דמאי דהרי אפי' בביתו צריך להודיע, ואעפ"כ משמע שאין מחייבין את העניים לעשר, וא"כ צ"ב להירושלמי מה הוא החילוק בין בביתו לבין חלוקת גבאי צדקה, דבתרווייהו דינא הוא דא"צ לעשר וא"צ לחייבם לעשר ומאידך גיסא בתרווייהו צריך להודיע.

וא"כ ע"כ צריך לומר דהגר"א לדעת הבבלי קאי שיש היתר לעני לאכול בלא דמאי וכדקאמר הרמב"ם דההיתר הוא רק בבית בעה"ב ואעפ"כ מותר להביא לו לביתו של העני אע"פ ששם אסור לו לאכול ממנו דמאי והטעם משום דבצדקה אין לפני עיור באופן זה. וקצ"ע דהבבלי משמע דההיתר גם בלא אורח כדאמרי' מיגו דמפקר ליה וכו' ולא משמע שהוא אורח ולא קאמר מיגו דהוה ליה אורח וכ"ש דתרי מיגו אינו פשוט דאמרי' עי' בפ"ק דב"מ, אולם עכ"פ מיהא חזי' דכן דעת הרמב"ם גופיה שציין לו הגר"א.

ואולם יעוי' ברמב"ם בהל' מעשר פ"י הי"א מותר להאכיל את העניים ואת האורחים דמאי וצריך להודיע, והעני עצמו והאורח אם רצו לתקן מתקנין ע"כ, ומבואר מדבריו לכאורה כהירושלמי שצריך להודיע ודאם רצו לתקן מתקנין שהוא לשון של צורך תיקון (דלפי פהמ"ש משמע שהוא לשון של חובה ולכך העמידו הפהמ"ש רק בגבאי המחלק כמות מאכל לעני בביתו, ולא בעני האוכל בבית בעה"ב), ומ"מ הלשון אם רצו צע"ק רק דבאמת כבר במשנה הלשון הוא כע"ז ועכ"ז למדוהו בירושלמי ובפהמ"ש בתורת חיובא.

והנה לכאורה דברי הרמב"ם בפהמ"ש אינם לא כהבבלי ולא כהירושלמי ולא כמסקנת הרמב"ם להלכה בהל' מעשר וא"כ למה הביא הגר"א ההוכחה מפהמ"ש להרמב"ם, אבל יש לומר דעיקר מילתא הוא דבסיפא מוכחא מילתא דאף שהרוצה לתקן יתקן שצריך תיקון מ"מ מותר להאכילם גם בלא תיקון וזה אינו נפק"מ היאך נפרש הרישא.

ולכאורה יש לומר בדעת הירושלמי יותר מזה, שדעת הירושלמי דגם בעני האוכל בביתו של בעה"ב צריך לעשר אבל יש לומר דאעפ"כ בעני האוכל בביתו של בעה"ב הוא יותר חידוש לענייננו, דגבאי צדקה יתלה שהע"ה יעשר כיון דיש ע"ה שמעשרין דמאי וכנ"ל משא"כ בביתו שמאכילו כשרואה שאינו מעשר.

ויש להוסיף דגם מש"כ בירושלמי שצריך להודיעו לא נזכר אף שצריך הבעה"ב להורות לעני עליך לעשר או לך ועשר אלא רק להודיעו שהוא דמאי ואם ירצה העני יתקן, וגם לא נזכר שגבאי הצדקה צריך להודיע לעני לתקן.

ומ"מ כוונת הגר"א לענייננו בביאור מקור רבינו יונה נתבארה לעיל בתחילת הדברים ע"פ המבואר בפנים פהמ"ש להרמב"ם.



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