



- שבוע 75 3
- 3 אם שופר שבמקדש היה מותר שיהיה מצופה
חכם שמייע לאשה בשלום בית ולאחר מכן החליטה להתגרש וקבלה מהחכם מידע בשאלות בדיני גירושין
- 3 האם מותר לישאנה לאחר כמה שנים
- 6 שאלות על קורדייקום
- 8 האם מותר להשתמש במימניה לספר בפתק של שם חולה שרוצה להתפלל עליו ברפאנו
קוליים האימפנין שהדחתו היא גמר מלאכתו וכן מאכל שניתן לבשלו בקלות במיקרוגל האם אפשר לשלוחו
- 11 במשלוח מנות
- 12 מי שלא המפיק לישון ביום פורים עד שקיבל שבת האם יש ענין שיישן עכשיו
- 15 מה הפעם שצריך כפרה בנפלו תפילין בנרתיקו
- 16 הערה בדעת הראב"ד לענין אור לארבעה עשר שהוא כשעדיין קצת יום
- 18 האם אבל יכול לצאת מפתח ביתו כדי לקיים ברכת האילנות ברוח עם
האם יש פגם בולד שנוגד תוך ג' חדשי הבחנה בין בעל ראשון לשני באופן שידוע ע"פ בדיקות המכשירים
- 20 וכיו"ב שבודאי לא היתה מעוברת קודם לכן
מי שלא היה צריך לגמבו כלל קודם התפילה אך ידע שיצטרך לגמבו קודם שיעבור שיעור ד' מילין וכך
הוא שבעת תפילה נשתנה המצב וכבר לא היה יכול להמתין ד' מילין האם צריך לחזור ולהתפלל
- 20 או לא
- 23 שני גיסים שמגיעים לשבת להורים ואחד מהם כהן האם יש לתת לו החרד חשוב יותר
- 25 הבא למצוץ סוכריה ומברך עליה מאימתי יכול לדבר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

האם יש איסור לומר אמן לחינם בלא מינה 27

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

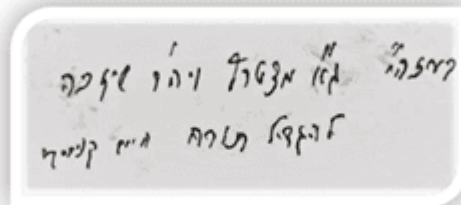
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בקו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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



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

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

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

אם שופר שבמקדש היה מותר שיהיה מצופה

שש
אלת

במתני' ר"ה כו ע"ב דתנן פיו מצופה זהב אם הוא דין מיוחד שמותר שיהיה זהב בין פיו לשופר שבמקדש.

תשובה בגמ' ר"ה ריש דף כז מבואר דדברי מתני' הוא באופן שאינו במקום הנחת פיו, ומוכח שם בגמ' דדין זה שווה לשופר שבמקדש לשופר שבגבולין, דהרי מקשה על מתני' מברייטא דציפהו זהב דהוא ברייתא שנאמרה בסמוך על שופר שבגבולין.

ומה שהזכרת לשון הרע"ב ר"ה פ"ג מ"ג ציפהו זהב בשל מקדש קאמר (והוא מפרש"י כו ע"ב) דהיינו דרך במקדש תקנו שצריך לעשות כן ובגבולין לא תקנו.

וכן בר"ן שם ד"ו ע"א מדה"ר כתב ופיו מצופה זהב שלא במקום הנחת פה ובשל מקדש קאמרינן ע"כ והוא ברור בסוגי' דהרי הנידון שם הוא על מקדש ובזה אמרו ששלא בהנחת פה קאמר.

אבל הרמב"ם לא הביא הך דינא דמצופה זהב ועי' להמהר"ם בן חביב ביום תרועה שהאריך בזה ובמחזיק ברכה או"ח סי' תקפו.

חכם שסייע לאשה בשלום בית ולאחר מכן החליטה להתגרש וקבלה מהחכם מידע בשאלות בדיני גירושין האם מותר לישאנה לאחר כמה שנים

אקד
ים

ואומר שאיני יודע כלל מה הוא המקרה ומה הם פרטי המקרה שעליו שאלת ואין כאן כוונה להורות או להתערב בפרטי המקרה, אלא רק להשיב על השאלה בלבד.

ואקדים ואשיב לכת"ר שהתשובה דלהלן היא רק מחמת שאיני מכיר המקרה ששאלת כלל, ואני משער שהמעשה לא היה, אבל לו יצוייר שמדובר על מקרה שקרה לא הייתי רושם בזה תשובה לכת"ר כלל.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הנה עצם מה שעברו כמה שנים משמע שבמקרה שאסור אינו מועיל כדתנן ביבמות כו ע"א ונפסק בשו"ע אה"ע סי' יב ס"ג שרק אם השתנה דבר בינתיים כגון שנישאה האשה לאחר בינתיים ונתאלמנה או נתגרשה אבל עצם מה שעבר זמן אינו מועיל.

אבל לגוף השאלה אם מה שייעץ לה חכם בשלום בית אם יש בזה משום לזות שפתים, הנה אם ידוע באיזה דרך שהייעוץ היה רק להשיג שלום ולמנוע גירושין והיא בכל זאת החליטה על דעת עצמה להתגרש א"כ ודאי שאינו דומה לדברים הנזכרים ביבמות שם ובאה"ע סי' הנ"ל (וצ"ע אם האידנא שמצויים הטלפונים ושאר המכשירים עדיין יש מקום לטעון כן ומ"מ התשובה כאן אינה למעשה כמשנ"ת).

ומאידך גיסא אם ידוע שיעץ לה החכם להתגרש והלך ונשאה הרי כ"ש שיש בזה משום לזות שפתים, דהרי כאן אמר לה להדיא שתתגרש ולא גרע מאם אסר את האשה על בעלה משום נדר שאסור לה לישאנה אחר כך, והוא גם כ"ש מדין דאם גירשה וארגיל קטטה בהדי אשתו דיש לזות שגירש את אשתו כדי לישא את האשה שאסר על בעלה וכ"ש אם הרגיל את הקטטה של האשה שנושאה עכשיו עם בעלה הראשון כדי שיגרשנה דיש בזה לזות שפתים, (ואמנם עיקר הכ"ש הוא באופן שאמר לה שלדעתו נכון לה להתגרש שאז אמר לה דבר שאינו אמת ודמי לחכם שאסר על בעלה בנדר שלא כדין, אבל אם אמר לה להדיא שתתגרש כדי שישאנה בלאו הכי הוא מגונה, ואינו שייך לניד"ד לענין לזות שפתים, ועי' בחו"י סי' קצו שאין לצאת לשידוכין מי שבתהליכי גירושין, והובא בפת"ש אה"ע סי' קמג סק"י).

ויש להוסיף דדעת הרמב"ן והרשב"א באיסור נטען על השפחה ונשתחררה או הנכרית ונתגיירה הוא שמא יאמרו שנשתחררה או נתגיירה בשבילו והוא ג"כ דומה לכאן יותר.

ומסתמא שעיקר השאלה היא באופן שאין ידוע מה היה בדיוק הייעוץ (עכ"פ לחלק מהאנשים ואיכא דידע בהאי ולא ידע בהאי) ובד"כ ייעוץ הוא ליתן שלום ולא להתגרש אלא שאם ישאנה שאלתך כנראה אם יש לחשוש שיטענו שהחכם המליץ לה להתגרש, והנה מהמקרים שנזכרו בגמ' ובשו"ע איני יודע אם יש ראייה ברורה לגבי שאלה זו, דהרי עיקרי הדברים שנזכרו שם הם באופן שידוע מה אמר ולא בספק, וגם מה שנזכר הנטען וכו' היינו שלכה"פ יש קול או רינון של לעז שטוען שהיה מעשה, משא"כ כאן שעדיין אין קול כזה, ויתכן שיש לדון בכל אופן לפי הענין (וכמובן במקרה ששאלת שהחכם כשניסה להסדיר שלום בית ניסה לשלוח את האשה לחכם אחר לשלום בית יש מקום לומר שהיא ראייה שניסה לעשות שלום בית, ובאופן שניסו יחד ב' החכמים לעשות שלום בית עי' בשו"ע ורמ"א ועה"ש שם לענין אם יש ענין להחמיר חשדא בתרי חכמים במקום שמעיקר הדין א"צ תרי).

ומ"מ לשי' הרמב"ן והרשב"א דלעיל אולי הוא ג"כ רק בטענת ספק, אבל יש לדחות דשם מ"מ יש טענת ודאי שנכבש על השפחה וממילא רגליים לדבר שמחמת זה התגיירה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משא"כ כאן בניד"ד שהכל הוא ספק.

ויתכן שהכל לפי הענין.

ששאלת שאחר הייעוץ לשלום בית כשהחליטה להתגרש שאלה על ענייני גירושיה הנה אם הכל היה בפני עדים שכבר גמרה דעתה להתגרש ושאלת דיני גירושין יש מקום לומר דאין בזה לזות שפתים, ומאידך במתני' ביבמות כה ע"ב תנן מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה מפני שהוא ב"ד, ומשמע דאם נתגרשה בפניו לא ישאנה אם היה ביחיד, וא"כ יש מקום לומר דאם רק השיב לה דיני גירושין ג"כ חשיב כמו נתגרשה בפניו, ומאידך אינו מוכרח דיש לומר דוקא אם סיים הגירושין החמירו בכה"ג, ומאידך יש גם מקום לדחות דדוקא מיאנה או שחלצה בפניו אסורה כיון שצריך את הב"ד מעיקר הדין, משא"כ בגירושין דמעיקר דינא דגמ' לא כל דמגרש בבי דינא מגרש לא חשיב שהחכם פעל את הגירושין ולכן אפי' ביחיד שמא לא יהיה איסור, וגם לא דמי להעיד על גירושין דכאן הרי היתה יכולה לילך לחכם אחר שילמדה דיני גירושין.

ויעוי' בפי' הר"א מן ההר ביבמות שם שדן לגבי נדר שאין אדם יכול להתירו והביא ראיה דגם בזה אם לא הצליח החכם להתיר לא יישאנה והראיה דמיאנה או שחלצה בפניו אע"ג דאין עושה החכם דבר שמחמת זה היתה אסורה עליו לולא שיש כאן שלושה, הלכך גם בנדר שאין אדם יכול להתירו איכא אינשי שסברו שהחכם היה יכול להתירה אם היה רוצה עכ"ד בקיצור.

ועדיין צ"ע דלכאורה אין הנידון דומה לראיה, דהרי טענה זו שאם היה רוצה החכם היה מתירה אולי שייך עדיין בנדר אבל מה תירצת לענין מיאנה או שחלצה בפניו.

ולכאורה משמע מזה דאח"נ אנשים יטענו שאע"פ שהמאון או החליצה היתה מדעת האשה מ"מ אם היה רוצה היה מונע את זה.

והמעין בלשונו יראה דמה שכ' שם דאיכא אנשי דאמרי שהיה יכול להתירה [לנעלה] אם היה רוצה היינו גופא באופן שמיאנה או שחלצה בפניו.

ויש לדון עפ"ז בענייננו בין בנתגרשה בפניו ובין בהיה מלמדה דיני גירושיה דיש לחכוך משום לזות שפתים משום אינשי דאמרי שהיה יכול להתירה לבעלה אם היה רוצה, ומה שהיא רצתה למרות הכל משמע מדבריו שאינו מועיל.

ועי' גם בערוך לנר על המשנה שם שנתקשה מאי קעביד במיאנה או שחלצה בפניו וכתב דמאחר דמשיאין עצה ההוגנת א"כ יש חששא שהוא יעץ לה למאן או לחלוץ כדי שיישאנה.

אולם הוכיח מהתוס' בגיטין סז ע"א ד"ה דיבורא דהנידון במיאנה או בחלצה בפניו הוא אם סמכי' על דיבורו שאומר שמיאנה או שחלצה בפניו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והיוצא מזה דלפ"ד הערל"נ בתחילת דבריו א"כ פשיטא דאחר ייעוץ כזה אסור וה"ה אם נתגרשה בפניו, אולם לפי מה שהביא מהתוס' בגיטין אין ראייה בנד"ד לעניינו.

אמנם לכאורה פשטות השו"ע בבאה"ע סי' יב ס"ב לא משמע כהתוס' בגיטין דהנידון מצד לסמוך על דיבורו וא"כ הוא כתחילת דברי הערל"נ ור"א מן ההר ויל"ע.

ובאמת יעוי' בבאר היטב סק"ה מה שדן שם לענין נתגרשה בפני ג' ומה שהביא שם בזה בשם הרשד"ם סי' צ ומשמע דלכל הצדדים אם נתגרשה בפני יחיד אינו יכול לישאנה וכן יוצא בחשבון לפי דברי הפרישה סק"ו (שציין הבאה"ט שם) עי"ש.

ויש להוסיף על כל הנ"ל שי' רמב"ן ורשב"א לגבי גיורת שנתגיירה אחר שנטען עליה דהחשש שמא נתגיירה בשבילו, וממילא כאן יש לחשוש שמא נתגרשה בשבילו, ואע"ג דשם יש יותר רגליים לדבר כיון שנטען עליה מעיקרא, מ"מ גם כאן יש מקום לטעון דיש רגליים לדבר כיון שמתחילה ידוע שסייע לה בענייני גירושה ולבסוף נשאה, והוא מגונה מאוד ליקח אשה מבעלה שמחמת זה אסרו אשה שאסר החכם עליה מחמת חשש זה.

היוצא מזה דלכאורה אדם שסייע לאשה להתגרש יש בזה משום לזות שפתיים.

וצ"ע בכ"ז למעשה.

שאלות על קורדייקוס

שאלת כמה שאלות בענין קורדייקוס במתני' רפ"ז דגיטין, ובאמת איני מכיר רוחות ושדים ואין עסקי בהם אבל אתייחס לדברים שכתבת.

ששאלת אם קורדייקוס הוא שם השד או התוצאה שנתבלבלה דעתו, ויעוי' במוסף הערוך ערך קורדייקוס דמבואר בדבריו שבמקור משמעות המילה הוא שם החולי בלשון יון ולא שם הרוח וז"ל הדופקת בלב נקראת קרדקוס והוא לשון יון ובחולי זה הלב נפוג וזיעה קרה נגרת מהגוף ע"כ, וכעיי"ז במגיה בערוך השלם על הש"ס גיטין סז ע"ב שהוא בלשון יון העתיקה כפי הידוע גם כיום.

ועי' מעין זה בפהמ"ש להרמב"ם שם שכתב קורדייקוס חולי המתהווה ממלוי תאי המוח והדעת מתבלבלת מחמתו והוא מין ממיני העלפון ע"כ, וכעיי"ז במאירי שם כתב קורדייקוס והוא חולי מבלבל הדעת ומשבשו ואחת מסבותיו שתיית היין החדש כמו שיתבאר בגמרא ומכל מקום הוא הדין לכל שנשתבש דעתו לאיזו סיבה ואמר שאם מתוך אותו השבוש אמר כתבו גט לאשתי וכו' עכ"ל.

ויעוי' בפ"י ר"י אלמדרי שהביא (אחר דברי רש"י) בשם ר"ח שפי' רוח הדופקת בלב נקראת קורדייקוס והוא לשון יוני ע"כ, ויתכן דר"ל שהוא דפיקה בלב בלשון יוני כמו שנתבאר לעיל שכך שם הדבר בלשון יוני (ודוחק לומר דרוח ר"ל שד שהרי כמו שנתבאר לשון יוני

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הכונה לרוח הדופקת בלב ממש), ואולי מפרש לשון הגמ' רוח דהיינו רוח ממש בלב, ויש לציין דברפואות אח"ז נזכר יוקרא דלבא ופרחא דלבא ואולי נזכרו משום קורדייקוס ומ"מ משמע שיש חילוק בין פרחא דלבא לקורדייקוס (ועי' סמ"ג עשין נ' דהוא רוח שעמום, ועי' עוד מה שאכתוב להלן בדעת ר"ח וסמ"ג).

אולם מאידך גיסא אמרי' בגמ' בגיטין שם דהא רוחא קורדייקוס שמה ונפק"מ לכתוב שמה בקמיעא.

ונראה שעכ"פ הרמב"ם והמאירי הבינו דאין הכונה רוח ממש אלא שם של חולי הלב, ואפשר שסברו דשם הנזק נקרא בשם רוח אע"פ שהנזק עצמו אין לו שם וישות, עי' ברמב"ם במו"נ על ענין עושה מלאכיו רוחות דהטבעים הם מלאכיו, ועי' עוד ברמב"ם במו"נ לענין שכינה שהוא שם פעולה ולא שם ישות והובא בנוב"י וכע"ז ברמח"ל, ואף שברמב"ם במשנה תורה פ"ב מה' גירושין הי"ד נזכר ג"כ שקורדייקוס הוא רוח רעה, מ"מ לא נתחדש שם יותר ממה שכבר נזכר כן בגמ' ואעפ"כ נקט הרמב"ם בפהמ"ש שהוא מילוי תאי המוח וכו', וגם במקרא נזכר שהי' לשאול רוח אלהים רעה והרמב"ם יפרשה ע"פ דרכו.

ויש להוסיף דלפי' הר"ח והרמב"ם וסייעתם א"ש הלשון דנכתיה חמרא חדתא דמשמע שהיין עצמו נשכו משא"כ לפרש"י הוא דבר חיצוני הבא על ידי זה.

ויתכן דהענין הוא דהשותה יין ישן ומתוקן ושתה פ"א יין חדש הרבה ושינה מוסתו ומטבעו היה רגיל עי"ז לבוא למין השפעה מן היין שיש בה חולי שאינו רגיל בו ומשמע שאינו כשאר שכרות אלא חולי שנשאר בו למשך זמן עד שיעשו לו רפואה על ידי זעזוע שחל בגופו על ידי זה ששתה הרבה מיין זה שאינו מתוקן כמו שרגיל בו, ומ"מ בודאי שנשתנו הטבעים שהרי בינינו אינו נוהג חולי זה כלל, ויתכן שגם אין עלול חולי כזה לבוא על פי הטבעים אשר עמנו היום.

ומ"מ יש להעיר דבכמה מקומות מצינו להרמב"ם וסייעתו שפירשו כמה דברים שלא נראה כפשטות הגמ' וכבר האריכו בזה ואכמ"ל (יעוי' מה שצינתי במקומות אחרים בשם ביאור הגר"א ובשם הלשם), אם כי כאן דלשון יוון מסייע לפירושם יש לדון בזה, דאולי יש לפרש דבריהם כבר בלשון הגמ', ומ"מ יש לקיים פשטות דברי הגמ' באופן שלא יוקשה מלשון יוון דנימא שחולי זה בא על ידי רוח וכך יתכן לפרש גם לשון ר"ח וסמ"ג דלעיל (וגם בערוך נזכר סתמא הל' רוח וכלשון הגמ' בגיטין שם שנזכר דהא רוחא קורדייקוס שמה).

לגוף שי' רש"י ורע"ב ונ"י שהוא שם של שד ממש יש לציין דמעין זה אי' בפסחים קיא ע"ב בי פרחי רוחי דבי זרדתא שידא דבי איגרי רישפי למאי נפקא מינה לקמיעא ע"כ, והוא כעין המבואר בגיטין שם דשם השד נצרך נפק"מ לקמיעא, ולפי מה דאי' בפסחים שם הוא שם של קבוצת מזיקין ולא של מזיק אחד ולכן מה ששאלת אם יש נפק"מ אם השד עצמו חי או מזרעו (מאחר ואי' בכמה קדמונים שיש שדים שהיו בזמן חז"ל ומתו וזרעם עמד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

תחתיהם) אם נימא כנ"ל אם כן לא סגי במה שמתו.

לגבי מה ששאלת אם הדבר קיים היום הנה לפרש"י ורע"ב שמפרשים שהוא שד ממש (ועי' פסיקתא דר"כ פ' פרה ובבמ"ר פי"ט ותנחומא פרשת חוקת, וגם בנידון שם יש לדון אם נאמר לתשובת המינים או לא, אבל עכ"פ זה ודאי ששדים היו בזמנם מצויים כדמוכח בהרבה דוכתי), הנה המציאות היא שכיום השדים נתמעטו ובד"כ אינם נראים ואינם מצויים והרחבתי בזה במקום אחר, והוא גם מחמת גזירת רחב"ד ואביי בפרק ערבי פסחים [ק"ע ע"ג], וגם מחמת שבכל דור המזיקים נתמעטו כדפרשב"ם בפרק ערבי פסחים [ק"ע ע"א] בריש סוגי' דד' כוסות דכמו שהיו הדורות זו אחר זו היו מקילין בזוגות והולכין ופוחתין עכ"ל, ומסתמא שיש טעם בדבר שהנזק ג"כ היה פחות עם הדורות, וגם מחמת שנשתנו הטבעים [עי' תוס' נספ"ק דמו"ק י"א ע"א ד"ה כורא ועוד], וגם מחמת שכתבו כמה קדמונים שהשדים מתו אחרי מעשה גזירות תתנ"ו, ולכן בד"כ אין שדים ובפרט בא"י, ומ"מ יש יוצאים מן הכלל, והנכפים של זמנינו אין הכרח שהם על ידי שד וכמשנ"ת מדברי הראשונים.

ועי' גם בספר מעדני מלך על הגמ' שם דהמציאות כיום שאין רוח הבאה על האדם השותה יין חדש.

ולענין נזק הציפורניים הובא בשם החזו"א (בספר אעלה בתמר) דכהיום אינו מזיק והוא מהסתר פנים, וצע"ק דבגמ' ורש"י הנ"ל בריש סוגי' דד' כוסות משמע שהוא ברכה שנתמעטו המזיקין ורמזוהו בפסוקי ברכת כהנים להורות שהוא דבר ברכה, ואולי ר"ל דמ"מ הטעם מה שקבעו מן השמים דהאידנא אינו מזיק אינו משום זכויות הדור אלא משום הסתר פנים שאין זכויות בבני הדור לראות דברים היוצאים מגדר הטבע וצ"ע.

האם מותר להשתמש בסימניה לספר בפתק של שם חוליה שרוצה להתפלל עליו ברפאנו

הוא רק לזכור שמות החולים אסור וגם אם יש שם נוסח של בקשה שחיבר אין לזה היתר ברור, אבל אם משתמש בסימניה לספר ונצרך לסימניה לספר מותר, גם אם נהנה שיש שם שמות חולים.

אם

מקורות:

בפוסקים נתבאר שמותר להשתמש לסימניה לספר בדבר שאין בו קדושת כתבי הקודש (ע"ע ספר חסידים סי' תתקג ומשנ"ב סי' כא סק"ח ותורה לשמה סי' שו, ועי' אבני ישפה ח"ג סי' יב ב), והטעם משום שהוא משמש את הספר ודבר שמשמש את הספר אין קפידא שמונח על הספר אף שאינו קדוש כקדושת הספר, וכמו שמצינו שמעיל שהוא תשמיש קדושה ואפי' מעיל של חול עוטף את הס"ת וחלקו מונח מעל הס"ת וכן במטפחת של ס"ת המובא בגמ' (עי' מגילה לב ע"א ועוד) ונרתיק של תפילין (עי' משנה שבת פט"ו ועוד) וכל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כיו"ב, וכן בדין מכסה את התפילין (עי' משנה ר"פ המוצא תפילין) וכן כיסויי ספרים שכל דבר שהוא לצורך הספר אין קפידא שהוא מונח מעל הספר, ועי' אג"מ מש"כ בזה, (ויעוי' אהל יעקב כבוד וקדושת הספרים עמ' פו ואילך שכתב באריכות מאמר בענין דברים המונחים על ספר לצורך הספר, הבאתי דבריו בתשובה ד"ה האם מותר להניח עט או מכשיר כתיבה על גבי ספר בשעת לימוד, ועי"ש מה שכתבתי בענין זה).

אלא דבנידון דידן יש לדון עוד שהרי יש לו עוד שימוש בדף זה מלבד מה שמשמש את הספר, ובאמת הפשטות היא דכל שמועיל לספר סגי להתירו להניחו בספר, מאידך יש מקום לומר דאזלי' בתר עיקר שימושו וכמו כלי שמלאכתו להיתר ולאיסור בשבת שנקבע לפי עיקר שימושו כמבואר בפוסקים (והזכרתי בתשובה אחרת בדיני מוקצה), אבל יש מקום להעמיד כדמעיקרא ולדמותו לגוי שעשה מלאכה לצורך ישראל וגוים בעיר שרובה גוים דאף שרוב העיר גוים מ"מ כיון שעשה להדיא גם לצורך ישראל מבואר בפוסקים דחשיב לצורך ישראל, ולכן לכאורה מותר כל שבאמת נצרך לסימניה ומשמש תשמיש של סימניה.

ובמקרה זה שהסימניה משמשת גם להזכרת שם החולה וגם לשימוש בספר, יתכן להביא ראיה להתיר הדבר מאחר שנצרך גם לצורך השימוש בספר ממה שהתירו פוסקי זמני (הגריש"א והגרנ"ק בספר גנזי הקודש פ"ג הערה כא) שאם מניח ספר במקום ולומד אחר כך בספר מותר, ומשמע אף שעיקר השימוש יתכן שהוא גם לתפוס מקום, אם כי שם השימוש לתפוס מקום הוא ג"כ שימוש לצורך שימוש בספר, וכאן מה שיש כאן שם החולה בסימניה אין זה ממש לשימוש בספר אבל יתכן דסגי בזה בפרט שהוא ג"כ ענין תפילה.

והמעין בשו"ת תורה לשמה שם ימצא דהלשונות שם סותרים שכך כתב שם, ועוד יש להזהירם בעבור בתי עינים שלהם שדרכם להניחם תוך הספר כדי שיהיו נשמרים שם עד שיקומו באמצע לימודם ויעשו צרכים שלהם והרי נמצא אלו משתמשים בספרי הקודש לצורך ממונם לשמור אותו שם מיהו אם מניחים אותם שם לסימן כדי שידע המקום שפסק שם ויחזור ללימודו שרי כי רק אם מניחם לצרכם כדי לשמרם הוא דאסור ע"כ, ויש בזה משמעויות לכאן ולכאן, דמתחילה כ' שהאיסור הוא אם משתמשים ושוב כתב דאם הוא לסימן שרי ויש לומר דאם הוא לסימן מתיר גם באופן הקודם, ושוב כתב שהאיסור הוא רק אם מניחם לצרכם ויש להבין בזה דר"ל רק אם הוא רק לצרכם ומאידך יש לומר דבא להוסיף דגם ההיתר להניח לסימן הוא רק אם אינו לצרכם, וממילא אין כאן ראיה לאחד מהצדדים, דמש"כ לצרכם אסור יש לדייק הא לצרכם ולצורך הספר שרי ומש"כ לצורך הספר שרי יש לדייק הא לצורך הספר ולצרכם אסור ומאידך יש לומר דגם זה הוא בכלל צורך הספר.

ויש להוסיף דתפילה על החולה היא מצוה אבל אין זה נהפך להיות קדושה שיהיה אפשר להניחו ע"ג ספר או להשתמש בספר עבורו ואפי' שיש קצת צד לומר שנחשב צורך

שביחא שאלות המצויות בהלכה

התפילה לענין להניחו בתוך הסידור ויהיה מותר להניח בזמן התפילה אם צריך לזה לצורך התפילה לחלק מהפוסקים (ע"ע באהל יעקב הנ"ל) מ"מ אין זה מתיר להניחו בזמן אחר, וכן המשנ"ב בסי' קנד סקל"א פסק שאסור להניח דפים שאין בהם ד"ת בתוך ספר אע"פ שמיעדם לד"ת וכ"ה בערה"ש סכ"ג (וע"ע ס"ח סי' תתצט), ולכאורה כ"ש שהיה מחמיר בדף שאין מיועד להשתנות אלא רק לשמש למטרת תפילה אף אם כבר כעת מיועד לכך, ומ"מ לסימניה מותר וכמשנ"ת.

ויש להוסיף דגם פלוגתת המג"א סי' קנד סקי"ד והט"ז ביו"ד סי' רפב סקי"ג אם מותר להשתמש בספר לצורך ספר (עי' משנ"ב סי' קנד שם וסי' שטו סק"ל ופת"ש ביו"ד סי' רפב מש"כ בשם החמודי דניאל ועוד) הנה להאוסרים שם בני"ד בודאי יהיה אסור, ועי' גם ספר חסידים סי' תתקב ודעת הט"ז במשנ"ב סי' שטו שם, אבל גם להמתירים שם עיקר הפלוגתא הוא כשמשמש לצורך ספר שיש בו קדושה או לצורך שימוש בספר של עכשיו, אבל אם משמש לצורך דבר שאינו ספר אלא לצורך תפילתו בעל פה צל"ע אם הוא בכלל ההיתר, וגם אם כן יש לומר שהוא רק בשעה שצריך אבל בקביעות להניח דבר ע"ג ספר מחמת שימוש שיצטרך בהמשך אין לנו ראייה להתיר.

וכ"כ הגר"ח"ק (גנזי הקודש עמ' רנז ואוהל יעקב) שאין להכניס בתוך הספר טישו לצורך התפלה גגון לניגוב דמעות, אף שגם שם יש קצת צד לומר שהוא צורך התפילה או המתפלל כיון דאין זה משמש הקדושה עצמה אם כי שם אינו משמש התפילה עצמה.

ולגוף הנידון דהנחה בתוך הספר כדי להזכיר השם בתפילה לא חשיב שימוש ישיר בספר (עכ"פ ששימוש זה לבד בלא שהוא סימניה אינו טעם להתיר), יש להזכיר בזה דברי המשנ"ב סי' קנד שם דגם להסוברים שמותר להגביה ספר עם ספר מ"מ להשתמש בספר בשביל להסתיר החמה או להסתיר מעשיו אסור ומשמע אף אם הוא לצורך הלימוד אסור ועכ"פ להסתיר מפני החמה מסתמא מיירי גם אם הוא לצורך הלימוד שהרי מצוי דשמעתא בעי צילותא ובכל זאת אסור, וא"כ גם מה שהוא צורך הלימוד ג"כ אסור.

ויש להוסיף עוד דבפוסקים מבואר שאסור להניח תשמישי קדושה ע"ג קדושה עצמה ודין זה מוכח גם בגמ' (כמו שנתבאר בתשובה לענין הנחת רצועות תפילין ע"ג ספר), וממילא צורך תפילה כגון להזכיר שם חולה בניד"ד יש לטעון שאינו מתיר להשתמש בספר ולהניח ע"ג הספר, דלא עדיף חשיבות שימוש זה מדרגת קדושה של תשמישי מצוה.

ובמקום שיש נוסח שלם של תפילה עם שם החולה הוא קל יותר, דבנוסח תפילה עכ"פ נוסחאות שנתקבלו נקטו פוסקי זמנינו שיש בזה קדושה לענין גניזה (ראה גנזי הקדש פ"י סי"ז), וצ"ע דעצם מה שאדם מברך את חברו אף דבחז"ל מבואר בכמה מקומות שברכה היינו תפילה (עי' בפ"ג דתענית שקירה רחב"ד בתפילתו וברות רבה ו ב וכיון שהתפלל עליה אותו צדיק נפקדה שנאמר ברוכה וכו', וכל הענין שם) אין בו קדושה כלל וכדמוכח בדברי הירושלמי שהובא בדברי התוס' בפ"ק דגיטין, ומאידך למה בפיוטים נקטו שם שיש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בו קדושה, ומאידך לגבי זמירות שבת נקט שאין בהם קדושה אם אין בו שם או פסוק או ד"ת עי"ש, ואדרבה בזמירות יש לומר דשבח השבת הוא ד"ת, ואולי מה שאומר בלשון נוכח להקב"ה יש בו קדושה אבל צריך מקור לזה.

קוליים האיספנין שהדחתו היא גמר מלאכתו וכן מאכל שניתן לבשלו בקלות במיקרוגל האם אפשר לשולחן במשלוח מנות

יערי'

בתשובה לגבי משלוח אוכל שאינו מעושר שכתבתי להציע חילוקים בין זה לבין אוכל שאינו מבושל, חדא דכשמזמין מסובין לסעודה ואומר להם שאינו מעושר אין בזה זילותא כ"כ משא"כ כשאומר להם שאינו מבושל, ועוד דמצינו בשבת שדג תפל לא אמרי' ביה שאם עבר ותקנו מתוקן ובטבל מצינו דאמרי' ביה, וכמדומה שלא מצינו שחלקו בזה בקוליים האיספנין שאינו מוקצה מחמת שיכול לבשלו בקל (עי' סי' שח סל"ב), ולכאורה הטעם הוא משום דלגבי דבר שאינו מבושל הוא חסרון הניכר בגוף הדבר משא"כ בדבר שאינו מעושר, וכה"ג מצינו שחלקו בהיזק בין היזק ניכר להיזק שאינו ניכר שיש בו דינים אחרים, ולפי כל הנ"ל אם נקבל חילוקים אלו יוצא דגם בקוליס האיספנין ראוי לשלוח דבר מבושל (ויש להוסיף דמצוי שגם בישול קל כגון מיקרוגל דורש מעט ניסיון והכרת הפעולה כדי שיצא כהוגן).

ומה שבשר בהמה חי מעיקר דינא דגמ' אינו מוקצה הוא מטעם דראוי ולא מטעם דאינו מחוסר תיקון (עי' סי' שח סל"א), אולם לענין משלוח מנות בעי' דבר חשוב המועיל לאכילה ולא מתחשבים בזה שראוי לקצת בני אדם, וכן לגבי דג מליח שאינו תפל ג"כ אין מתחשבים, דבמהרי"ל מבואר דטוב שיביא המשלוח מנות שאינו מחוסר בישול.

השלמה לנידון על דגים קטנים למנה מבושלת במשלוח מנות

ועי' סי' תרכז ס"ה לגבי עירוב תבשילין דדגים אלו חשיבי מבושלין לענין עירוב תבשילין, אם כי משם אין הכרח לענייננו דשם לדעתו כבוש ומעושר חשיבי כמבושל [אולם עי' צמח"צ שם, מיהו אפשר להסבירם כן לגבי עירוב תבשילין הכא נמי כן הוא לענין משלוח מנות, וכ"ש הוא דמידי מנה מצושלת כמיצ], ולגבי ב' תבשילין בערב ת"ב כתב הרמ"א בסי' תקנב ס"ג בשם המרדכי דאין חילוק בין צלי למבושל ואילו כבוש פשטות דעת המרדכי דלא חשיב.

מי שלא הספיק לישון ביום פורים עד שקיבל שבת האם יש ענין שיישן עכשיו

ידועים

דברי הרמ"א בס' תרצה דאם ישן אחר שתייתו מקיים עד דלא ידע, וידועה החקירה בזה האם הוא סיבה או סימן, דהיינו האם הוא שיעור שתיה וסימן ששתה דיו או שהוא תנאי לישון ודין נפרד מלבד השתיה.

ושורש הספק בזה הוא בעיקר האם דין שינה כבר נזכר בעיקר דין הגמרא עד דלא ידע וכו' שהכונה בזה שיישן, או דעיקר דינא דעד דלא ידע הוא כפשוטו, אלא ששינה היא אופן לקיים חיוב זה עד דלא ידע.

והנה זה פשיטא שאם ראובן ושמעון הגיעו לאותה דרגת שכרות במצב ששניהם עדיין לא באו לידי עד דלא ידע כפשוטו (שעדיין יודעים ומכירים בין ארור המן לברוך מרדכי) ובכל זאת ראובן ישן ושמעון לא ישן, א"כ ראובן קיים הדין לדעת הרמ"א ושמעון לא קיים, שהרי זה גופא מה דבא הרמ"א להשמיע דעל ידי שיישן מקיים הדין, אבל הנידון הוא בגדר השינה שאחרי השתיה האם הוא דין בפני עצמו שצריך לישון אחר השתיה כדי לפטור עצמו מפרט של עד דלא ידע, או שהוא בס"ה צורה בשתיית היין דעל ידי השינה הושלמה מצוות שתיית היין.

ובודאי הסברא הפשוטה ע"פ נגלה היא דעל ידי השינה הושלמה מצוות שתיית היין, דהרי מדיני פורים הוא לשתות ודיני שינה אינם שייכים לפורים כלל, אלא דהשינה משלימה את השתיה ואמרו חכמים שצורת שתיה שמביאה לאחריה שינה הבאה מחמת שכרות היא שתיה חשובה שמקיים בה משתה ושמחה.

ויתכן לחדד הענין יותר דאין המטרה עצם השתיה האת גרונו או הנאת מעיו אלא השמחה הבאה על ידי השתיה אלא שהמעשה הוא השתיה ושתיה צריכה להיות חשובה המשכרת וגורמת לישון.

ויש להוסיף דאם לא נפרש כן אלא דשינה היא רק פטור מפרט של עד שלא ידע, לכאורה היאך נפטר בשינה ממצוות עד דלא ידע דהרי אם נפרש דעד דלא ידע הוא מצב גבוה של שכרות תקיפה מאוד שחייבו חכמים לבוא אליה על ידי שתיית יין רב א"כ היאך יפטור עצמו על ידי שינה שהיא ההיפך הגמור מהבאת עצמו לשכרות גבוהה שיש בה שמחה רבה.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה כתב כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות ע"כ, ומשמע מלשונו שסבר שכך עיקר דין הגמרא לשתות ולהרדם בשכרותו, ולמד שזו הכוונה בעד דלא ידע דהיינו בדרך משל שיבוא למצב שינה של עד דלא ידע והוא בלשון משל ומה שסבר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שנאמר הדין בלשון משל הוא כדלהלן.

דהנה הרמב"ם דרכו בכמה מקומות לפרש המאמרים בלשון משל וכמ"ש בפהמ"ש דחלק לגבי לחם דלעתיד ועי' רשב"א בביאורי אגדות ברפ"ט דברכות ומהרש"א שם.

ונראה לבאר פירוש זה דהנה אמרי' בספ"ו דשבת סז ע"ב חמרא וחיי לפום רבנן אין בו משום דרכי האמורי, מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס שהביא אמר חמרא וחיי לפום רבנן חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון, והיינו שיש מנהג משום שמחה לברך את הצדיקים הראויים לברכה בזמן שתיית היין המשמח אלהים ואנשים ואומרים עליו שירה (עי' ברכות לה ע"א ותוס' פסחים סד ע"א), וגבי יצחק מצינו ג"כ שאמר לו יעקב שהביא לו מטעמים בעבור תברכני נפשך (בראשית כז, יט) ויבא לו יין וישת (שם כה), (ועי' בפרדר"א דלשיטתו פנחס גזר על היין מחמת קירוב, וע"ע ערה"ש יו"ד סי' קיד ס"ו).

וממילא כששותים יין בפורים אומרים ברוך מרדכי וארור המן וקאמר שישתה כ"כ עד שיישן וכבר לא יוכל להבחין באמירתו, ומשל קאמר, דלא מסתבר ליה להרמב"ם שיש מצוה להשתטות וכמ"ש כמה ראשונים בביאור דברי הגמ' כל חד לפי שיטתו וכן מבואר בכמה מקומות בחז"ל דשתיית יין הוא דבר מגונה באופן מוחלט כמו שהביא הבהגר"א שם ע"פ הכלבו והגמ"י פ"ב, וכמ"ש הרמב"ם גופיה שהוא מנהג שטות להתאסף על היין כדי לוותר על הדעת החשובה שקיבל במתנה מן השמים והביאו בארחות צדיקים.

ולגבי לשון הרמ"א על אף שיש שלמדו ברמ"א שחולק על הרמב"ם, מ"מ אין הכרח ברור בלשונו שחולק על הרמב"ם לעיקר דינא שכ"כ בזה"ל, וי"א דא"צ להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ע"כ, והמעייין בלשונו לא ימצא שום לשון ברורה שאין מפרש לשון הגמ' כהרמב"ם (ומה שכ' על לשון המחבר שלהי"א אין צריך לעשות כן אין הכוונה שמסכים דכך פירוש הגמ' כהמחבר אלא דהשו"ע יש לו לפרש דבריו יותר מהגמ' ולא לסתום וכעין מ"ש התוס' בר"פ אין צדין דאמורא יש לו לפרש דבריו יותר מתנא, וממילא מדלא פירש משמע דפסק כפשוטו, אבל בגמ' גופא שייך שפיר לפרש כן).

ובאמת כן מבואר בדרכי משה שלמד כן בל' הגמ' ממש דז"ל שם, ומהר"י ברין כתב דרוצה לומר שישתכר וישן ולא ידע בין ארור המן וכן משמע במיימוני ע"כ, ומבואר בדברי המהרי"ב דפירש כך לשון הגמ' עד דלא ידע ועוד מבואר בדברי הד"מ שלא בא המהרי"ב לחלוק על הרמב"ם.

(ואפי' אם תמצא לומר שכתב הרמ"א לשון סתמית ולא כתב שזו כוונת הגמ' אינו ראי' כלל דיש לומר שבא לפרש דברי הגמ' ולשונו בד"מ יוכיח, ומגם את"ל כן מ"מ אפשר דרצה הרמ"א לומר דאפי' לחלק מהחולקים על הרמב"ם בפירוש הסוגיא מ"מ יש לטעון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שמודים לו שיכול לקיים גם באופן זה וממילא שייך לכתחילה לעשות כהרמב"ם אבל לא דהלכה שאין האמת בפירוש הגמרא כהרמב"ם).

ומ"מ עדיין יש קצת נפק"מ בין הרמב"ם להרמ"א דלהרמב"ם משמע שהכל הוא בכלל שיעור השתיה ולהרמ"א ע"פ המהרי"ב משמע שהשינה מועלת להשלים השתיה על ידי שיישן, ומ"מ עדיין צריך שיישן מחמת היין אלא דיש סברא לומר דשתייה המסתיימת בשינה היא שתיה חשובה ושזו כוונת הגמ' בעד דלא ידע, דבענייני שכרות לא אמרו הראשונים והפוסקים להחמיר אלא להקל וכדמוכח בכל דבריהם.

ויש לציין דמש"כ המשנ"ב בשם הפמ"ג וכן ראוי לעשות לכאורה ג"כ הבינו דהוא עיקר דין הגמרא.

ומ"מ זה יש לדחות, חדא דיש לצרף הדעות שאין להשתכר (עי' ר"ן בשם רבינו אפרים), ועוד דסו"ס האידנא יותר מצויים קלקולים מבזמן הגמרא וכמ"ש הלבוש דהרבה מכשולות באו על ידי השכרות, ועי' בפר"ח שכתב דאף דמעיקר דינא הלכה שצריך להשתכר מ"מ האידנא שהדורות מקולקלים ראוי לתפוס סברת הסוברים שאין להשתכר אלא לשתות מעט יותר ממה שרגיל ביו"ט.

ובפנים הפמ"ג הזכיר שם דברי הפר"ח אלא שהלשון שם מגומגם דמשמע שם שהפר"ח כתב כל דבריו ובפר"ח גופיה כתב רק שלא להשתכר וכו' כדלעיל ולא ככל דברי הרמ"א אלא שהפמ"ג המשיך דברי הרמ"א דכן יש לעשות עכ"פ כדי לצאת דעה זו.

עכ"פ לפי צד זה דכך עיקר דינא דגמ' לכאורה אין כ"כ טעם לישן אחר שכבר בא שבת, כיון שהוא מדין צורת השתיה וכ"ש אם נימא דהוא שיעור שתיה של יין עד שירדם יש מקום לומר דאין תיקון אם לא הועיל לו היין להרדם מחמת היין.

ובאמת יש לדון דמ"ש הרמב"ם עד שירדם הרי אין כוונת הרמב"ם שיפקיע מעצמו חיוב בהמ"ז ועכ"פ ברכת מעין ג' שעל היין אלא הכונה שירגיש צורך להרדם וירדם כשירצה, ומ"מ אפשר דאם יחזיק עצמו ולא יירדם יש לדון בזה אבל ברמ"א ובמהרי"ב בד"מ אכן משמע דיש כאן צורה של שינה אחרי היין שהיא משלמת את ענין היין ובצירוף דברי הרמב"ם שסמך עליו הרמ"א בד"מ וגם בסדר היום מייחס דין זה להרמב"ם א"כ למדנו שהוא דין בצורת השתיה שישתכר עד מצב של הירדמות וההירדמות מסיימת צורת קיום המצוה של היין (ויתכן עוד שדרך השותים יין לשם שמחה הולכים לישן אחר כך משא"כ השותים יין דרך תענוג או לשרות מאכלם ולכן צריך להתנהג כדרך השותים לשם שמחה וגם לעשות היכר בדבר).

ומ"מ אם רוצה לישן יכול לסמוך על הצד דהשינה מקיימת את השתיה ומלמדת שהיתה כאן שתיה חשובה.

ובאמת עי' ביד אפרים שנקט דעד דלא ידע הוא עד ולא עד בכלל, ויש עוד אחרונים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דמשמע מהם כדבריו, וגם דעיקר דבריו שם הם שנויים במחלוקת אבל עכ"פ אפשר דגם להרמ"א הלא ידע גופיה אינו חלק מן המצוה וסגי שמקיים אחר כך.

ומלבד זה יש אומרים שיכול לקיים סעודת פורים אחר שקיבל שבת.

ומלבד זה בפוסקים מבואר דבסעודת פורים היו ממשיכים גם בלילה ממש ויש מצוה בזה כיון שעיקר הסעודה מחמת פורים ולכבוד הפורים, א"כ יש לומר דגם בניד"ד יש מצוה מה שממשיך ומסיים ענין השתיה על ידי שישן מחמת היין, וגם יש לדון דשמא הנוהגים במנהג זה שהזכירו הפוסקים גם ישנו אחר סעודה זו, ומ"מ מי שאינו ישן מחמת היין בכל גוני לא יועיל לו מה ששותה יין ואחר כך שותה.

ובשם הגר"ק ראיתי (אגרת הפורים פ"ו הערה יא) דצריך שהשינה תהיה ביום, ויתכן שהבין שהוא חלק מפרטי שתיית היין שיישן אחר כך ובזה נשלמה צורת שתיית היין (אם כי יש שהבינו דהוא רק לקיים עד דלא ידע ולא נתברר לי דעת הגר"ק בזה אבל עכ"פ ביאור זה הוא צ"ב כמו שנתבאר לעיל), ועי' עוד מה שכתבו בבירור זה באגרת הפורים להגר"ש דבלצקי עמ' כ ובארחות רבינו ח"ג עמ' נז.

ויש לצרף כאן עיקר דינא דדרכי משה בשם הגמ"י ובה"ל דשכרות אינו לעיכובא, וגם די' בראשונים שנקטו דעד דלא ידע הוא גוזמא, וגם יש בראשונים שנקטו דאין הלכה כן, וגם יש דעת הפר"ח שהאידנא אין להשתכר כ"כ וגם עי' במשנ"ב דמי שיתבטל ממצוות אין לו להשתכר, וגם יש להזכיר מש"כ בחז"ל ובראשונים ואחרונים הרבה בגנות היין, וממילא בכל כה"ג לא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל.

מה הטעם שצריך כפרה בנפלו תפילין בנרתיקן

הנה

כל ההיתר ליתן קדושה ע"ג קרקע בתוך כלי מעיקר הדין כמבואר בבה"ל ס"ס מג בשם המג"א בשם רש"י, הנה כ"ז הוא דוקא בכלי שאינו כליהן הקבועים להם אבל כלי שהוא כליהן מבואר בבה"ל שם שא"א א"כ יש טפח.

וכן מצינו עוד חילוק בין כליהן לאינו כליהן לגבי ב' כיסויין.

אולם יתכן להוסיף עוד דבאופן שהוא כליהן שיש בו קדושת תשמישי קדושה אינו מציל על התפילין להתיר להניחן ע"ג קרקע דהרי אפי' הוא עצמו אסור להניחו ע"ג קרקע דתשמישי קדושה הוא, ותשמישי קדושה צריכים גניזה (עי' סי' קנד ס"ג), וכמו שהזהירו החזו"א והפוסקים שלא להשליך רצועה של תפילין ע"ג קרקע הגם דלרוה"פ אינו רק תשמישי קדושה (והנני לציין מה שכתבתי בתשובה אחרת נד"ה האס מותר לישז על ספסל שמונחם עליו לזעות של תפילין) דכן הביא הפמ"ג בפתיחה לא"א אות סט דלהלכה נפסק שהם תשמישי קדושה בשו"ע סי' קנד ס"ב, ואולם עי' בה"ל שם ד"ה משל ראש בשם הב"ח שם [ומסתמך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

השו"ע לא נראה שיש לפרש בדבריו כהצ"ח מה שפי' בדברי הגמ' אחר שהתוס' פירשו דברי הגמ' דלא כרש"י והשו"ע פסק דברי הגמ'[, ועי' בבה"ל סי' מב ד"ה לגוף דכמעט כל הפוסקים פליגי על רש"י], וממילא אם התפילין בתוך כלי שהוא תשמיש קדושה ממש לא חשיב שיש הפסק כדין בין התפילין לקרקע, וכל מה שהתיר הבה"ל בכלייהן ביש בו טפח אפשר דהוא דוקא באופן שאינו תשמיש קדושה.

והעירוני מה טעם ההיתר לפ"ז להניח ארוה"ק על גבי קרקע מאחר שהוא תשמיש קדושה עכ"ד, ואולי בדבר שחלק רשות לעצמו שאני, אבל ההיתר הוא לא רק באופן שיש מ' סאה או גובה מחיצה של י' טפחים ברוחב ד' טפחים, וכן בימה ג"כ מבואר בגמ' שהוא תשמיש קדושה, אלא אם כן נימא דלענין זה סגי אם יש טפח שחלק רשות לעצמו ואז נימא דדין כליהן דמהני טפח הוא אפי' בתשמישי קדושה (ויש להעיר דבאמת זהו טעם ההיתר להניח בתוכו דבר קדושה אפי' הוא כליהן כיון דלגבי הדבר קדושה חשיב שחלק רשות אבל לגבי התשמיש קדושה עצמו המונח ע"ג קרקע צריך לברר אם אומרים כן).

ובשם הגרמ"ש קליין ראיתי (תורת האגרת עמ' רכה) שכל דבר קדושה קדושתו לתשמישו ור"ל דמאחר שכל קדושתו הוא רק לשימוש באופן שהוא ע"ג קרקע אינו מתקדש להיאסר להניחו ע"ג קרקע ויש להעיר דלפ"ז גם מה שהקל בספר הנ"ל להניח צמח קופסא ע"ג קרקע אם יש בכלי טפח יש מקום לטעון דהוא רק בכלי שתשמישו ע"ג קרקע בקציעות ונל"ע].

ובאמת יש לציין דבנפלו התפילין יש איסור נוסף משום זריקת התפילין דאסור לזרוק ספרים כמבואר ביו"ד ומה שאסור לזרוק משום כבוד הוא אפי' בנרתיקו עי' מש"כ במשנ"ב בדין זריקת הפת, אבל בדינא דנפלו תפילין בנרתיקן עיקר המשמעות שהנידון הוא ע"ג קרקע כעיקר הנידון של נפילת תפילין ואם נפלו ע"ג מיטה אפשר שבדיעבד בנפלו בלא כוונה הוא קל יותר לענין כפרה.

הערה בדעת הראב"ד לענין אור לארבעה עשר שהוא בשעדיין קצת

יום

הראב"ד בהשגות פסחים א ע"א דאור לי"ד היינו תחילת הלילה שהוא עדיין קצת יום, וצ"ע דהרי בגמ' שם מבואר שהוא משום ל' נקיה ובגמ' מצינו הרבה פעמים שנזכר לשון נקיה להיפוך ממש רק משום לשון נקיה ולא מטעם אחר, כמ"ש שונאו של הקב"ה ושונאיהם של ישראל וסגינהור, וגם בסוגי' שם גופא הובאו כמה שינויים שנזכרו במקרא ובמשנה רק משום לשון נקיה (רק דבשינויים שם נזכרו דברים שאין המשמעות משתנה לפ"ז) ויש להוסיף דאמרי' שם בדף ג ע"א דבאתריה דמר הו' קרו ללילה נגהי אע"פ שהוא לשון אור ולמה לא נימא דכוונת התנא ג"כ למטבע לשון כזו, ועוד יש לעיין דשם נזכר תנא דבי שמואל לילי י"ד

דעת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכו' ולמה כאן לא קתני אור לפי פי' הראב"ד.

ועוד יל"ע דהרי טעם הגמ' מה שבדקין בלילה הוא משום שאור הנר יפה לבדיקה וא"כ הא מצד זה יש לבדוק בעומק הלילה ולא כשקצת יום דהרי אחר שכלה היום לגמרי אז אור הנר יפה לבדיקה, אם כי מצד זה יש ליישב דמה שלאור הארובה או אכסדרה יבדוק בתחילת לילה כשיש קצת אור והשאר יבדוק בעומק הלילה כשיעבור הזמן תוך כדי הבדיקה, אבל גם זה צ"ע דהרי לכתחילה בעי' נר גם באכסדרה וכנגד ארובה משום דגמרי' חיפוש מחיפוש כדמוכח בפרש"י גבי הך גמ' דאור הנר יפה לבדיקה ואולי בזה היה להראב"ד פירוש אחר.

והנה המשנ"ב בריש סי' תלא סק"א הביא בשם כמה אחרונים דהבדיקה אחר צאה"כ בתחילת הלילה והוא דלא כהראב"ד אלא כהחולקים ועי' בבאר היטב סק"א שהביא הדעות בזה.

ולהלן סק"ז מוכח דגם כשיש לו היתר ללמוד מ"מ הוא רק עד צאה"כ דאז יש עליו חיוב ללמוד, והטעם כמשנ"ת דהחיוב של הבדיקה הוא בתחילת הלילה.

וכן להלן סקי"א בביאור דעת הסוברים שצריך להפסיק בלימוד גם אם התחיל בהיתר פי' המשנ"ב משום דזמן הבדיקה בתחילת הלילה וכו"ל.

וכן להלן סק"ח מבואר דיש אחרונים שסוברים דיש להקדים בדיקה לערבית אף דערבית תדיר והיינו משום דזמן הבדיקה תקנו בתחילת הלילה וכו"ל.

ובאמת גם לגבי ערבית מבואר בשו"ע הל' ערבית דיש להקדים הק"ש מיד אחר צאה"כ וכעין המבואר בשו"ע לעיל לגבי ק"ש של שחרית דלכתחילה יקראנה אם הנה"ח ואם לא קראה יש לו להקדים לקרותה כל מה שיוכל.

אם כי יש לחלק בין בדיקה לק"ש דבבדיקה הענין הוא דכל זמן שהגיע זמן בדיקה ולא בדק קעביד איסורא לדעה זו גם אם בדק אחר כך לא הציל עצמו מאיסורא אלא מכאן להבא משא"כ בתפילה כשהתפלל ניצל מאיסורא לגמרי ומה שיש להקדים ערבית הוא רק משום זריזין מקדימים כמ"ש המשנ"ב שם בהל' ערבית ע"פ האחרונים ולגבי ותיקין היו גומרין אותה פרש"י ענוים המחבבים את המצוות ולגבי מתני' דאבות שנה של שחרית מבלה עולם פי' המפרשים שעי"ז מפסיד זמן ק"ש ותפילה אבל מלבד זה אין עוד איסור בזה של קרא ק"ש והתפלל מיד בתחילת היום.

יש להוסיף בקושי' דלעיל דגם לא הוה סגי דלא לכתוב אור כיון שרצה לכתוב בלשון נקיה ובפרט שיש צורך לכתוב בלשון המוכח שהוא לשון נקיה כדי ללמוד מזה שיש לכתוב בלשון נקיה כדמוכח ברש"י פסחים ג ע"א וגם אילו הוה נקט לשון ערב יש במשמעו גם אחר חצות.

האם אבל יכול לצאת מפתח ביתו כדי לקיים ברכת האילנות ברוח עם

נראה

דאין להביא ראיה להתיר בזה להלכה מדברי הנ"י במו"ק כא ע"ב שמתיר לצאת לצורך מצוה (ובגוף דעת הנ"י יעו"י להלן), דיש לחלק בין דבר מצוה שתתבטל לגמרי אם לא יצא האבל למצוה שאם לא יצא רק יחסר בהידור המצוה, וגם אם בעלמא יהיה שייך לומר דגם הידור מצוה הוא בכלל צרכי מצוה מ"מ כאן שנתבאר בפוסקים דאינו יוצא לבהכנ"ס (וכך פשטות משמעות הגמ' מו"ק כג דאפי' לבהכנ"ס אינו יוצא מהמשך דברי הגמ' שם שאח"כ משנה מקומו וכו' משמע דקודם לכן אף לבהכנ"ס אינו יוצא, ומקומו יש לומר דהיינו בבהכנ"ס דזה נלמד מדבסמוך כב סע"ב עי"ש) מתבאר דלהידור מצוה אינו יוצא.

ובזה מיושב מה שהקשית דבשו"ע יו"ד סי' שצג ס"ג כ' שאינו יוצא להתפלל בבהכנ"ס ומשמע אף אם יצטרך להתפלל ביחיד וכן נקטו הרבה פוסקים (עי' מג"א סי' תרצו ס"ק ח י, תשו' חת"ס יו"ד סי' שנב, מטה אפרים דיני קדיש יתום סי' א ס"ח, משנ"ב סי' תרצו סקט"ז, וע"ע רע"א על השו"ע שם בשם הא"ר), וגם להסוברים שיכול להתפלל בציבור אם אין לו מנין בביתו (קצש"ע סי' ריד ס"ב, וע"ע המנהגים וחילוקי דינים שהביא בחכמ"א כלל קסז ס"ג ולמנהג הקהילות בני אירופה נקט שא"א אפי' בלילה, ועי' עוד בחיבורו מצבת משה סי' ח, וע"ע גשר החיים ח"א פכ"א אות יג ו), מ"מ אחר שיש לו מנין ורוצה להתפלל בבהכנ"ס הקבוע שבעיר משום רב עם לא התירו לו, וכ"ז אינו בכלל היתר דצרכי מצוה לענינו.

ובזה מיושב מה שהשו"ע כ' שם דקריאה"ת יוצא (והיינו רק למנהג השו"ע ולא להרמ"א וכן מבואר בחי"א שם), אע"ג דקי"ל שהוא חובת ציבור משום ששם המצוה תתבטל לגמרי אם לא יצא ואינו רק הידור בלבד משא"כ הכא.

ומ"מ מה שיש סוברים דאם יתבטל לו תפילה בציבור מותר לצאת מפתח ביתו יש לומר דסוברים דאי"ז בכלל הידור אלא מצוה גמורה כיון דעד ד' מילין צריך לילך, הלכך אין האבלות פוטרות מחיוב זה.

ואין להוכיח מהסוברים שאינו יוצא גם לתפילה בציבור שסובר שתפילה בציבור רשות (והאחרונים כבר דברו בעיקר נידון זה), ולעולם יש לומר דעד ד' מילין הוא חיוב כפשטות דין הגמ', אלא דכמו שמצינו שיותר מד' מילין נפטר ואינו מטעם אונס אלא מטעם שלא חייבוהו כ"כ, ה"נ י"ל דגם אבל לא חייבוהו כ"כ כיון דשרי באבלותו, ואינו ראייה שהוא רשות גמור ופטור גמור בכל מקום, אלא שהוא חיוב שהקילו בו באופנים שראו חכמים צורך להקל בהם.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויש להוסיף דגם באו"ח סי' צ סי"ח מצינו פטור מתפילה בציבור ללומדים שכ' הרמ"א שם בזה"ל וי"א דאפי' בלא י' עדיף להתפלל בבה"מ הקבוע לו ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי ע"כ, ועי"ש דלמעשה אין להרגיל לעשות כן, ושם יש סברא נוספת לפטור מכיון דתורתו אומנתו מעיקר הדין פטור לגמרי מתפילה ולענין תפילה בציבור שהוא קל יותר יש יותר מקום לסמוך ע"ז (ועי"ש במשנ"ב בשם הבהגר"א).

בגוף דברי הנ"י יש לציין דדבריו יתכנו דהוא עצמו סבר דלכל צורך מצוה שרי, וכ"כ שם ומתוך כך נראה דיותר לאבל ללכת לבהכ"נ לשמוע תפלה או מגילה וכ"ש בתשעה באב שמותר ללכת שכולם אבלים והוה ליה כהולך לבית האבל עכ"ל.

אולם לדידן עכ"פ פשיטא דלא לכל צורך הותר, גם שהוא לצורך מצוה מה שאינו חיוב עכ"פ בחילוקי הדינים שנתבארו בפוסקים, עי' ש"ך סי' שצג סק"ג שחילק בשם תשובת הרא"ש כלל כז סי' ב בין מצוות שבגופו למצוות שהם לצורך אחרים, וכך דעת השו"ע שם ס"ג במה שפסק שאינו הולך אפי' לשמוע ברכות חופה או מילה, ומ"מ גם בנ"י אפשר שלא כל מצוה מותרת אלא רק בגדרים מסויימים.

(ולגוף ענין תפילה שכ' הנ"י הנה תפילה בציבור נידון בסמוך ומה שנקט הנ"י לשמוע תפילה אפשר דר"ל לצאת ידי תפילה כשצריך שיוציאוהו דומיא דלשמוע מגילה אבל אינו מוכרח כלל, ומש"כ לגבי מגילה עי' במשנ"ב הל' מגילה שם, ומש"כ לגבי ת"ב ע"ע בחכמ"א שם).

ולפי מה שנתבאר לכאורה יוצא דברכת האילנות ברב עם אינו מתיר לאבל לצאת, כיון שהוא רק הידור אם יכול לקיים המצוה בלא לצאת מפתח ביתו, אולם היה מקום לבאר החילוק באופן אחר דמה שאינו יוצא לבהכנ"ס הוא שיהיה ניכר אבלותו וזה חמיר מצד זה משאר צורך מצוה וממילא בברכת האילנות אפשר דכיון שהיא ברכה בשוק לא אמרי' שלא יצא כיון דאין בזה חסרון בהיכר אבלות ואינו נראה בכך שאינו אבל כמו ביציאה לבהכנ"ס, אבל ממה שדנו הפוסקים לגבי כמה עניינים (כגון השו"ע בשם הרא"ש דלעיל לענין לצאת לברכות חופה ומילה, והרמ"א דלקמן לענין דבר האבד, והחכמ"א דלקמן לענין קידוש לבנה ופת"ש סי' שפ סר"א בשם החמודי דניאל לענין לצאת לבקר חולה) נראה דאין זה שייך לענין תפילה בלבד שלא לצאת מפתח ביתו אלא לכל דבר מצוה ורשות מלבד הדברים המותרים.

ובדבר האבד הותר שם ברמ"א וכן מצוה עוברת התיירו בערך לחם להמהריק"ש ובהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש סק"א, וברב עם אינו בככל היתרים של מצוות שבגופו שהביא הש"ך שם, וגם מה שדן בחכמ"א שם בקידוש לבנה כמעט כל הצדדים שהביא שם להתיר אינם שייכים לענייננו עי"ש.

האם יש פגם בולד שנולד תוך ג' חדשי הבחנה בין בעל ראשון לשני באופן שידוע ע"פ בדיקות המכשירים וכיו"ב שבודאי לא היתה מעוברת קודם לבן

לו

יצוייר שנישאה ע"י חו"ק על ידי בית דין טועים בזמן זה הנה מצד שהבן אין לו ייחוס אין כאן פגם מכיון שידוע שהבן הוא של השני, אבל יש כאן פגם מכיון שביאה זו היתה ביאת איסור והולד נולד על ידי ביאת איסור, דהרי מפרישין אותן [ע"י אה"ע סי' יג סי"ז] וכ"ש שהביאה עצמה היא איסור, ודין איסור זה קי"ל דהוא אפי' ודאי אינה מעוברת [אה"ע סי' יג ס"א ואילן], וכל ולד שנולד ע"י ביאת איסור יש בו צד פגם [ע"י ט"ז יו"ד סי' קנ"ה סק"ז ושיעורי שטת הלוי שם וש"ס הר זני אה"ע סי' ז], ולא גרע מט' מידות ע"י ברמב"ם [פ"ה מהל' דעות ה"ה] ובאגרת הקודש המיוחס לרמב"ן, ובראב"ד, וע"י בגמ' ביבמות [מה ע"א] אי ניהוי כיהושע וכו', וזה אפי' לא היתה נידה, (ומאידך ע"י חלקת יעקב סי' כ), אם כי דנו פוסקי זמנינו לגבי ההנהגה בשידוך טוב שנולד מביאת איסור לענין שידוך ע"י עליהם ואכמ"ל.

ובמקרה ששאלת שנולד בלא חו"ק כ"ש דגרע שהוא גם בלא חו"ק [פגם ולד בלא חו"ק ע"י משו' ה"ס הישנות סי' ק ע"פ המ"מ ספ"ז מהל' איסור צדעת הרמב"ם] וגם לא נצלו מאיסור ג' חדשים דהרי אפי' בנישאת מפרישין אותה ואסורה כל ג' חדשים כ"ש שבאינה נשואה, וכל הפלוגתא לגבי מזנה (באה"ע סי' יג סי"ב) היינו כשזינתה ואח"כ נכנסת לנישואין אבל נתגרשה ואח"כ מזנה פשיטא שהוא בכלל איסור זה רק דשייך לנידון אם אמרי' איסור דרבנן חל על איסור ואם שייך איסור דרבנן בדבר שכבר נאסר קודם לכן (וע"י בסי' פז בב"י וש"ך סק"ג ונו"כ ודוק).

מי שלא היה צריך לנקביו כלל קודם התפילה אך ידע שיצטרך לנקביו קודם שיעבור שיעור ד' מילין וכך הוה שבעת תפילה נשתנה המצב וכבר לא היה יכול להמתין ד' מילין האם צריך לחזור ולתפלה או לא

הנה

בשו"ע ומשנ"ב ובה"ל ריש סי' צב מבואר דאם בדק עצמו קודם התפילה ולא היה צריך לנקביו כיון שהתחיל בהיתר יכול לסיים התפילה גם אם נתעורר לו תאוה באמצע תפילתו, וה"ה אפי' היה צריך קצת לנקביו אלא שהיה יכול להעמיד עצמו עד פרסה בדיעבד א"צ לחזור ולהתפלל, אבל יש לדון באופן שאמנם עכשיו לא היה צריך לנקביו כלל אבל ידע שיצטרך לנקביו תוך שיעור ד' מילין כגון שאכל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ושתה הרבה או שיש לו חולי מעיים, האם חשיב כמו שעמד להתפלל וידע שיצטרך תוך שיעור ד' מילין או לא.

והנה מחד גיסא יש ללמוד מהמשנ"ב כיון שהטעם בזה משום דהתחיל בהיתר (ע"ע בבה"ל ריש ס"ב בדעת השו"ע) והרי זה כמתפלל ומעבירים לפניו מ"ר להמתירים (ע"ש בשם הרשב"א) א"כ התחיל בהיתר היינו דוקא שידע שיוכל עכשיו להמתין ד' מילין, דהמתפלל ויודע שיעבירו לפניו מ"ר אפשר שאינו בכלל הנידון שם, ומאידך גיסא יש לטעון דהגדרת התחיל בהיתר הוא כל שאינו צריך עכשיו לנקביו בשיעור שאינו יכול להעמיד פרסה, אבל אין הכרח לזה, והוא גם צע"ק כנ"ל.

ובמשנ"ב סק"ד כתב דאם בהתחלת התפילה שיער שיכל להעמיד עצמו שיעור פרסה אז אפי' אחר התפילה עשה צרכיו יצא בדיעבד, וציין שם לבה"ל, ובבה"ל שם מבואר דבא לאפוקי מהצד שהיה מקום לומר דכיון שעשה צרכיו מיד וא"כ בודאי שהיה צואה במעיו בזמן התפילה א"כ נימא דלא יצא (עי"ש למה היה צד לומר כן), קמ"ל.

ולכאורה הו"ל להמשנ"ב לומר יותר מזה דאפי' הוצרך לנקביו באופן שלא היה יכול להעמיד פרסה תוך כדי התפילה ג"כ יצא (ולא נראה שכ"ז כלול בדבריו של המשנ"ב).

ועוד יעוי' בבה"ל בשם רע"א בשם הגינת ורדים דמי שכשיושב יוכל להעמיד עצמו פרסה ואם יהלך לא יוכל אזלי' בתר כמו שהוא מהלך, וצע"ק דהרי מהלך הוא גורם לעצמו שלא יוכל להעמיד והרי עכשיו יכול להעמיד עצמו, דבכמה מקומות בגמ' מוכח דמהלך מצריך עצמו, וא"כ אולי יש ללמוד מזה דגם אם יצטרך אח"כ חשיב, ומיהו יש לומר דאי"ז ראייה ברורה, דיש לומר דכל זה כלול בשיעור שצריך להעמיד עצמו ד' מילין כשהוא מהלך, אבל אכתי צ"ע דלכאורה כ"ש אם יצטרך בלא הילוך כלל ולא יוכל להעמיד עצמו ד' מילין (ואכתי יש מקום לחלק בין צריך קצת כבר לבין עכשיו עדיין אינו צריך כלל).

ובמשנ"ב סק"ה נזכר דבאופן שצריך קצת עכשיו לכתחילה לא יתפלל אף שיכול להעמיד עצמו ד' מילין (והוא ע"פ השו"ע שם בס"א) אבל לענ"ד אין להוכיח מדבריו דאם אינו צריך עכשיו יתפלל אפי' אם יצטרך אחר כך ולא יוכל להעמיד עצמו, אלא המשנ"ב בא לומר דאפי' שיכול להעמיד עצמו ד' מילין מ"מ לא יתפלל כיון שצריך קצת עכשיו אבל אם אינו יכול להעמיד עצמו ד' מילין בזה לא מיירי המשנ"ב כלל, ואכתי יתכן דבזה אסור אפי' השתא קודם התפילה אינו צריך כלל.

ואפי' באופן שגם אינו צריך עכשיו וגם כשיצטרך יוכל להעמיד עצמו ד' מילין אבל יודע שיצטרך תוך התפילה עדיין איני יודע אם פוטר המשנ"ב באופן זה לכתחילה לבדוק עצמו דיש מקום לומר דאורחא דמילתא נקט.

ובאמת כ"כ בספר פתחי תשובה על השו"ע שם ס"א דאפי' שעכשיו אינו צריך כלל וכשיצטרך יודע שיוכל להעמיד עצמו ד' מילין מ"מ כיון שיוודע שיצטרך באמצע התפילה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הלכך לכתחילה עליו לנקות עצמו לכתחילה קודם התפילה.

ומאידך גיסא במקור חיים (קיצור הלכות שם ס"א) כתב דמי ששתה משקה המשלשל ויודע שתוך פרסה יצטרך לנקביו (ובפשטות הכונה שלא יוכל להעמיד עצמו פרסה דלענין זה נזכר שיעור פרסה בניד"ד) רק שעכשיו אינו צריך כלל מותר להתפלל.

ואולי יש לחלק בין צורך טבעי לצורך שאינו טבעי וגם יש לטעון דמשקה המשלשל יכול לקחת זמן שיעבור זמן תפילה ולא יתפלל הלכך עדיף דיעבד מלא כלום, עי' במשנ"ב סי' פ סק"ד בשם שו"ת רמ"א סי' צח קולא מעין זה מענין לענין על מי שאינו יכול להישמר מהפית.

וגם העיר בספר משנה אחרונה דבמקור חיים גופיה אינו ברור דמיירי גם באופן שיודע שתוך התפילה ממש יצטרך עכ"ד (אם כי לענ"ד יש מקום לומר דהמקור חיים מיירי עכ"פ באופן שהוא מסופק שאולי יצטרך דהרי אינו יכול לדעת בדיוק לגמרי שיצטרך תוך פרסה ולא כשמיים תפילתו).

ויש מקום להסתפק ולהעלות צד דאולי גם המקור חיים וגם הפתחי תשובה מסכימים דצריך לפנות עצמו עכשיו מה שיכול ויותר מזה אינו מחוייב.

ויעוי' בלשון המשנ"ב סי' צב סק"ח שקודם התפלה בדק עצמו או שלא היה צריך לנקביו כלל לכך אף על פי שאח"כ נתעורר אפילו לגדולים אינו רשאי להפסיק באמצע עכ"ל, ואולי באמת מה שהביא המשנ"ב ב' אופנים הללו דאם בדק עצמו הוא פוטר יותר (ונפק"מ בזה בניד"ד אלא שיש כאן רמז בלבד זכר לדבר) ויל"ע.

וכע"ז מצאתי בשם הגר"ח (אישי ישראל פרק י הערה מג) לענין חולי מעים שיפנה עצמו ויותר מזה אינו מחוייב אף אם יודע שיצטרך (וסמך בזה על דינא דשו"ת הרמ"א הנ"ל).

אם כי באמת אין הכרח לומר כן לא בדעת המקור חיים ולא בדעת הפתחי תשובה, אלא דאם נימא כן מיישב שאין כאן פלוגתא, וילע"ע בזה.

ובמשנ"ב סי' ב סק"ז כתב בזה"ל מי ששתה סם המשלשל דיש בדעתו מתחלה לפנות הבני מעיים עד שתכלה הזוהמא מהם ע"כ י"א דלא יברך כ"א אחר גמר ההוצאה וי"א דיברך בכל פעם והמנהג כסברא אחרונה אך בשלשול חזק שמרגיש שמיד יצטרך לפנות שנית אסור לברך כדלקמן סימן צ"ב שאפי' בד"ת אסור [ט"ז] עכ"ל המשנ"ב.

ויל"ע מה הגדר במש"כ שמיד יצטרך לפנות שנית שבזה אסור לברך, דלכאורה לא מיירי שעכשיו כבר צריך, אלא שמרגיש שמיד יצטרך בלשון עתיד, ואם כן מה הוא הגדר של שיעור הזמן שיודע שאם יצטרך בזמן זה אסור, ובאמת אם נעיין בסי' צב שציין המשנ"ב (בסי' ז) לשם, נתבאר שם דהשיעור שאסור אפי' בד"ת הוא אם אין יכול להעמיד עצמו פרסה (עי' בסי' צב ס"א בשו"ע ומשנ"ב), ממילא בזה מיירי המשנ"ב שם בסי' ב סק"ז

דבזה אסור.

וקצ"ע שהובא בשם הגר"ח פ' שיינברג (תפילה כהלכתה מכתבים בסוה"ס עמ' תקלח) ללמוד מדברי המשנ"ב שם בסי' ז להיתר.

ואולי יש לומר דמ"ש המשנ"ב שם שמרגיש שמיד יצטרך לפנות היינו דאף שאינו מרגיש שעכשיו צריך אלא רק מרגיש שאחר כך יצטרך מכל מקום עכ"פ מרגיש בגופו שמיד אחר כך יצטרך והגר"ח פ' מקל רק באופן שעכשיו אינו מרגיש אפי' לא זה אלא רק יודע בידיעה בעלמא, ומשמע ליה להגר"ח פ' דהאופן שהמשנ"ב מקל שמברך בכל פעם הוא אפי' באופן זה שיוודע בידיעה שיצטרך אחר כך כל עוד שאינו יודע כן בהרגשה (ואף שאין מפורש כן במשנ"ב אפשר שלמד כן מהדיוק או שמסבירא למד כן דמסתמא אין המשנ"ב מיירי לכתחילה באופן שיש הפסק כ"כ גדול של ד' מילין בין הוצאה להוצאה).

ועדיין צ"ע מה שלמד מדין זה גם תפילה דשמא בתפילה החמירו יותר דהרי בתפילה בדיעבד חמור יותר עי' במשנ"ב סי' צב ס"א.

שני גיסים שמגיעים לשבת להורים ואחד מהם בהז' האם יש לתת לו החדר הטוב יותר

אמר

בגיטין נט ע"ב דיש ליתן לכהן מנה יפה ראשון והעירו שם התוס' והרא"ש פ"ה סי' כ דהרי אמרי' בפסחים נ ע"ב שהנוטל מנה יפה אינו רואה סימן ברכה, ותירצו דכהן נוטל מנה יפה ראשון בצדקה ובמתנות עניים ובסעודת חברים אבל בשותפות לא, והובאו דבריהם להלכה במג"א ובמשנ"ב סי' רא ס"ב.

ובפנים דברי הפוסקים לא נתבאר להדיא טעם החילוק בין האופנים שזכרו בדבריהם, אבל נראה דהחילוק הוא שבכל דבר שהוא בבעלות הכהן עם אדם נוסף שהוא נידון של ממונות אין ראוי לו לכהן ליטול יותר מחבירו, אבל דבר הבא מעלמא כגון צדקה ומתנות עניים או סעודה בבני חבורה שאין מקפידין בממונות לא.

והטעם שנקטו סעודה של חברים נראה משום דאמרי' בני חבורה המקפידין זה על זה עוברין משום מדה ומשקל וכו' ולכך נקטו סעודה של חברים שאין מקפידין ובזה דמי למידי דאתי מעלמא ולא לדבר שיש לישראל שלטון ובעלות כמו שכתבו לגבי שותפות כיון שאין מקפידין.

ואפשר דבני חבורה המקפידין זה על זה שעוברין משום משקל ומנין וכו' ה"ה שגם כהן שם לא יטול מנה יפה ראשון בסעודה כזו.

ויש מי שרצה לפרש הדברים באופן אחר אבל בהרא"ש שם להדיא נזכר הלשון ולא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מיסתבר לדרוש הפסוק הזה להרגיל הכהן שיתן עינו בחלק יפה ע"כ.

עכ"פ בחדר בבית ההורים כיון דאתי מעלמא לכאורה הוא דומה לאופנים שנקטו הפוסקים שנוטל מנה יפה ראשון.

וצע"ק בגוף דברי התוס' והרא"ש למה לא תירצו דמ"מ מצוה על ישראל לוותר לכהן ורק דלכהן אין לקחת המנה היפה, ויש לומר דמ"מ משמע בגיטין שם שיש לכהן לקחת מה שיתן לו ישראל (ועדיין צ"ע למה לא תירצו דהגמ' בפסחם מיירי במי שלוקח המנה יפה מעצמו, ואילו מי שנותנים לו אינו בכלל הקללה, ויש לומר דזיל בתר טעמא, עי' בפסחים שם, ומשמע להו דטעם זה שייך בכל גווני).

א"נ שמא ס"ל דפרטי דינים אלו הם מדרבנן ולא מסתבר דתקנו רבנן באופן שאינו דבר הראוי לעשות, אבל בגמ' שם משמע שהוא מדאורייתא, וכן נקטו הרבה ראשונים, אולם בתוס' חולין פז ע"א ורא"ש שם פ"ו סי' ח נקטו דהוא אסמכתא בעלמא, וא"כ יש לומר דאזלי לשיטתייהו, אולם בהרא"ש בגיטין שם משמע דנקט כן גם להצד שהיא דרשא גמורה כמו שהובא לשונו לעיל אם כי קאי מדאורייתא שם כעין הך סברא.

אולם הפמ"ג במשב"ז בפתיחה לסי' קלה נקט שקדימת כהן הוא רק בדברי קדושה ומנה יפה שמא היינו בסעודת מצוה, וכן בתומים סי' טו סק"ג נקט דקדימת כהן הוא בדבר מצוה.

אולם העירו בילקוט ביאורים על הגמ' בגיטין שם דחדא דפשטות הראשונים לגבי מנה יפה אינו דבר מצוה ובפרט ברש"י בגיטין שם, וכן מבואר בראשונים דגם בדין יש להקדים כהן (רש"י שברי"ף וריטב"א בסוף מו"ק), וכן יש להוסיף ולהעיר ממה שלא תי' כן התוס' והרא"ש על קושייתם לחלק בין דבר מצוה לדבר הרשות, וגם במג"א ובמשנ"ב סי' רא שם לא משמע דמיירי דוקא בסעודת מצוה, וכן ציינו שם בשוע"ר סי' רא ס"ג וקצש"ע סי' קמד ס"ח דבכל גווני הוא.

ומש"כ בגמ' וקדשתו בכל דבר שבקדושה פי' הרא"ש בנדירים סב ע"ב דהיינו בכל דבר שאפשר לקדשו (ועי' גם מהר"ם שיף בגיטין שם), וכך מסתבר לשון הדרשא, ולא דרך בדבר מצוה יש לקדשו.

ומ"מ באמת בדין וקדשתו לא מצינו שצריך לוותר לכהן לגמרי על המנה אלא להניח לו ליטול מנה יפה ראשון ויטול ישראל מנה רעה אחריו, וכ"ז במנה דאתיא מעלמא, דאילו בשותפות אפי' מנה יפה א"צ להתוס' (ואף דלגבי בהמ"ז הוא ויתור גמור יש לומר דהיינו בדבר של כבוד שבזה הכהן קודם לישראל גם לדחות אבל בדבר של ממון לכאורה לא מצינו), אבל באמת לא נתבאר הגדר בזה, דהנה לו יצוייר דיש בצד האחד מנה קטנה ובצד שכנגדה מנה אחת אפים שמא בזה כבר חשיב ויתור דבויתור י"ל דאין מחוייב בזה כלפי הכהן וכנ"ל, ומאידך גיסא מנה יפה יש במשמעה שהיא משובחת יותר מחברתה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכדאשכחן בכ"מ הלשון יפה בב"ק דהמשמעות יפה בשווי, ואין לטעון דמתנות כהונה אין כולל הפסד ממון דאדרבה מתנות כהונה הם דבר שבממון.

ומ"מ לענין חדר אירוח ללילה אחת בבית הורים לכאורה במקרה רגיל הוא בכלל דין מנה יפה שצריך להקדים הכהן.

ולגבי לדלג על תור לכאורה יצא חילוק דאם כל אחד תפס כבר את תורו א"כ לכאורה יש בזה כעין תפיסה דממון דלהוציא ממון לא אמרי' נוטל מנה יפה ראשון, ובזה שייך תווהו בה אינשי (דפסחים שם) אם יקדים הכהן, אבל אם לא היה כאן תפיסה וכגון שהממונה מחליט למי לקרוא קודם א"כ לכאורה כהן קודם כמו שקודם לפתוח בתורה ראשון ולא גרע מסעודת חברים שבזה ג"כ הכהן קודם למנה יפה, וכמ"ש הרש"י שבריי"ף במו"ק שם והריטב"א שם לענין הקדמה בדין (ואי"ז רק דין הקדמה מצד הדיין דגם בסעודת חברים יש הקדמה אע"פ שאין שם דיין).

ובאופן שהי' תפיסה שלא כדין (שתפס אחר שכבר בא לכאן הכהן) אפשר דכדי לתקן האיסור יצטרך לוותר לכהן להקדים התור וצל"ע בכ"ז.

ואם הכהן מוחל עי' במשנ"ב ס"ס קכח ס"ק קעה דיש פלוגתא באופן המבואר שם, ומבואר שם להדיא דמאן דסובר שיכול למחול על השתמשות ה"ה שיכול למחול על מנה יפה, (וגם משמע שם שזה עיקר הדעה להלכה), ומאידך הט"ז שסובר שאין הכהן יכול למחול על השתמשות בו מבואר שם שהוא מטעם ביזיון אבל באופן שאין בזיון משמע דלכו"ע יכול למחול.

ואם אחד מהם ת"ח ואחד ע"ה או ששניהם ת"ח ואחד יותר ת"ח מחבירו עי' במגילה כח ובמשנ"ב שם ושם מה שנתבאר באופנים אלו אם כהן קודם או לא.

הנא למצוין סוכריה ומנרד עליה מאימתי יכול לדבר

המציצה ובליעת הטעם מותר לדבר והמדבר קודם לכן לאחר שכבר הכניס ולעס אפשר שאין למחות בידו מאחר שיש פוסקים דס"ל כן.

לאחר

מקורות:

נחלקו הפוסקים בכל אכילה מאימתי יכול לדבר, ורוב הפוסקים נקטו דמשעת בליעה (מג"א סי' קסז בשם של"ה שער האותיות דף נה ע"א, א"ר שם סק"ז בשם ברכת אברהם דף קעד, שוע"ר שם ס"ט), אבל יש מהפוסקים שנקטו דמשעה שהכניס המאכל לפיו יכול לברך (מור וקציעה שם, הלק"ט ח"ב סי' לג) ודחו הראיה מדין טעימה דא"כ גם אחר שבלע קצת כל שלא בלע כזית או רביעית דינו טעימה לחלק מהפוסקים (ובאמת עי' דגמ"ר סי' קסז מש"כ שם, אבל גם לדידיה אינו אומר שפטור מן הברכה על פחות מכזית שאכל ודיבר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ושהפחות מכזית הזה היה יכול לאכול בלא ברכה, וע"ע במשנ"ב סי' קסז סקל"ה כתב דטוב שיאכל כזית קודם שמדבר בשם מזה"ש).

ועכ"פ להלכה חיישי' לדברי רוב הפוסקים דאסור לדבר קודם הבליעה, והמשנ"ב בסי' קסז שם הביא שיש דעות בזה אם לעס ולא בלע ודיבר אם צריך לחזור ולברך ומשמעותו שנוטה יותר דעיקר הדין שצריך לחזור ולברך ועכ"פ לכתחילה נקט שבודאי אין לדבר קודם שיבלע עכ"פ קצת, ועי' מש"כ במשנ"ב סי' רי.

ויש להעיר עוד בגוף דברי הפוסקים שהתירו לדבר אחר שמכניס המאכל בפיהם ונימוקם עמהם דגם להסוברים שאין ברכה בטעימה בבליעה מ"מ לאחר בליעה יכול לדבר, לכאורה יש לדחות טענה זו דהרי טעם המתירים טעימה קטנה בלא בליעה בלא ברכה הוא רק משום שאין מכוון להנאת אכילה כלל אלא לתקן המאכל (עי' סי' רי משנ"ב סקי"ג) אבל אם מכוון להנאת אכילה הדר דינא שאין כאן דין טעימה כלל אלא אכילה גמורה לכו"ע (ראה שם סקי"ט בשם החי"א כלל מט ס"ה).

ואפי' בטועם תבשיל ברביעית או בכזית שלא להנאת אכילה אם נימא דאחר בליעת כל שהוא יכול לדבר יש לומר משום דסו"ס כיון שאוכל שיעור חשוב לא חשיב טעמה ומצטרף הכל לשיעור אכילה חשובה כבר מתחילת בליעתו (ע"ע סקי"ד ובה"ל ד"ה עד לענין טעימה קצת מהרבה קדירות ועכ"פ מקדירה אחת ודאי חשיב אכילה מתחילתו כשאוכל כשיעור וע"ע שם עוד בדעת המג"א סק"ו אם אזלי' בתר מחשבתו).

אולם בסוכריה יש מקום לומר דאחר שבלע מקצת מן המתיקות של הסוכר כבר הו"ל כבלע מן המאכל כיון שהמתיקות באה מתוך הסוכריה, והנה יש לציין דמצינו מעין זה בפוסקים דהמוצץ פרי צריך לברך [גליון רע"א סי' רז ס"ט נספח ס' נספח מיס חיים סי' ז וכה"ס ס"ק סג נספח ס' א], אבל כאן הענין שונה משום שכאן אינו ניכר מה שמוצץ, והסוכריה נשארה אותו הדבר, ואין נוזלים בסוכריה מעיקרא שהי' אפשר למוצצם, ואינו בולע אלא הרוק שקיבל טעם מהסוכריה, אבל יש לומר דמאחר שמוצץ ובולע אינו בכלל היתר טעימה אף שאינו ניכר מה שבולע, וממילא יכול להקל לדבר אחר בליעה זו.

והנה ברמ"א הל' תענית סי' תקסז ס"ג כתב דמותר ללעוס בשמים ללחלח גרונו ולפלוט בשאר תעניות מלבד יוה"כ (והמשנ"ב בשם האחרונים העירו דלדידן אסור בכל תענית ציבור) ולא נחית הרמ"א לענין הרוק עצמו היוצא מהם אם מותר או לא (ועי"ש במשנ"ב ומג"א לענין לבלוע סתם רוק).

והמשנ"ב בסי' רי ס"ב בביאור הדעות דטעימה ג"כ הביא החילוקים בין טועם ופולט לטום ובולע אבל לא נחית שם המשנ"ב לבאר מה דין במוצץ ובולע הרוק בלבד.

ובסי' רב סט"ו ומשנ"ב סקע"ו מוכח כהמנהג שמיד אחר בליעת מציצת הסוכריה חשיב כאכילה לענין ברכה, וז"ל המשנ"ב שם, דהא הקנה בעצמו הוא עץ בעלמא וא"א לאוכלו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אלא שיש בו מתיקות וא"כ לא עדיף המוצץ את המתיקות מהעץ מאלו סחט את הזיעה הזאת ושתאו. וכתב בח"א דה"ה הלועס שורש שקורין לאקעריץ ג"כ אין מברך אלא שהכל דגם הוא עץ בעלמא אלא שיש בו טעם מתוק ע"כ.

וע"ע לשונות בבה"ל שם שכתב ובאמת בארץ מצרים ששם גדלים אותם הקנים נמכרים לאלפים למצוץ אותם בפה וא"כ אין עיקרם דוקא לסוחטם ולעשות מזה צוקער ולהכי אף שסחטם לא עדיפי משאר מי פירות שאינם אלא זיעה וכו' משא"כ בזה שא"א לאוכלו אלא למצוץ את הטעם המתוק ובכי האי גוונא לא מצינו בש"ס דליבריך ע"ז ברכת הפרי וזהו כונת הרמב"ם שכתב שאין זה נקרא פרי וכו', עי"ש שהזכיר כמה דעות בזה בברכתו אם חשיב כעיקר פרי או לא, אבל זה ברור שם שיש ברכה לדבר שמוצצים אותו ואוכלים רק המציצה אף בדבר שאינו לח כפרי שיש בו ליחה ומיץ, ועכ"פ כל הנידון שם מה חשיב עיקר לענין איזו ברכה לברך אבל ברכה ודאי איכא.

ועל כן יש לקיים המנהג שאחר שמוצץ וכולע יכול לדבר.

האם יש איסור לומר אמן לחינם בלא סיבה

הנה

בפוסקים הובאו כמה אופנים מפורשים של איסור אמן לבטלה, האחד הוא בעונה אמן יתומה להשיטות [עי' רמ"א סי' קכד ס"ח וצנה"ל סד"ה מיד ומשנ"צ שם סקכ"ב] שכלול בזה גם מי שעונה אמן בריחוק זמן על הברכה, ואז אין האמן מתייחס לברכה, וכן להשיטות [עי' צה"ל ריש סי' רטו ועי' סי' קכד ס"ח וצמשנ"צ וצה"ל שם] דאמן יתומה הוא שעונה אמן על מי שבירך והוא לא שמע הברכה ועכ"פ כשאנו יודע על מה הוא עונה, משמע דאסור לענות אמן בלא ברכה, וכן מצאנו איסור אמן לבטלה במי שעונה אמן על ברכה לבטלה (נזכר בשו"ע סי' רטו ס"ד).

(ודנו הפוסקים בכמה אופנים השייכים לאמן על ברכה לבטלה כגון מה דין אמן על ברכה שאינה צריכה ואמן על ברכה שבירך שלא כדיני קדמה ואמן שהוא לבטלה רק מחמת פלוגתא דספק ברכות להקל, ובזה נקט הבה"ל בס"ס רטו בשם הפמ"ג שכשיש פוסקים המצריכים לברך אין בזה איסור לא תשא וממילא שמותר לענות אחריו אמן, וכע"ז אשכחן פלוגתת הפוסקים לגבי לפני עיור דיש אומרים שלא שייך לפני עיור אם יש לנכשל על מי לסמוך, והרחבתי בתשובה אחרת, ואולי יש להביא לזה ראיה ממש"כ הרמ"א ביו"ד ס"ס נז סכ"א דהיכא דאסור למכור לגוי שמא יחזור וימכרנו לישראל מ"מ באופן שיש מכשירים שרי, אם כי שם יותר קל כיון שהוא ס"ס דשמא לא ימכור לישראל, וגם אפשר דמדאורייתא בההוא גוונא חשיב לפני דלפני, ויש בזה מחלוקת ראשונים אם מכירה לגוי בהאי חששא חשיב לפני דלפני, עי' תוס' רי"ד ע"ז ד ע"א ורמב"ן ורשב"א חולין צג ע"ב וצד ע"א ורא"ש וסמ"ג).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והנה גם באופן הראשון הנ"ל שדנו בו הפוסקים יש לומר דאינו ראייה לניד"ד דאמן יתומה כשעונה בריחוק זמן מהברכה הוא זלזול בברכה עצמה שאינו עונה על הברכה אמן כתיקונו, דומיא דאמן חטופה שהוא משום שאינו עונה על הברכה כתיקונו (ואפשר נמי דזה חמור ממי שאינו עונה על הברכה כלל כיון שאינו עונה כתיקונו), משא"כ כשעונה אמן גרידא שלא על ברכה כלל אפשר דאין בזה איסור כלל וצל"ע.

וגם להפירוש אמן יתומה שאינו יודע על מה הוא עונה יש לומר דהוא זילותא בצורת ההתייחסות לברכה, ועי' עוד בבה"ל סי' קכד ס"ח שמבואר בדבריו שנקט דבספק אמן יתומה יש להחמיר משום שנאמר בו עונש חמור ולפו"ר הוא דין מיוחד מצד אמן יתומה ולא רק מצד שיש כאן אמן לבטלה.

וגם באופן השני שדנו בו הפוסקים לגבי אמן על ברכה לבטלה לכאורה לא דמי לניד"ד, דהרי שם האיסור הוא משום שמסכים לברכת המברך כמ"ש בחדו"א לאלפים סי' רטו סק"ו, ומטעם זה הוא חמור יותר כשעונה על ברכה לבטלה ממי שעונה אמן לבטלה, ויש לדמות קצת עונה על אמן לבטלה לעונה אחר כותי המברך להר גריזים דאסור כדמוכח ממתני'.

(ועי' להלן דלפי מה שיתבאר דיש חילוק בין עונה לשם חובה לאומר סתם אין הכרח לבוא לחילוקים אלו דיש לומר דהאיסור במה שמתכוון לענות בתורת חובה, עכ"פ הדברים שאכתוב בסמוך אינם אליבא דמסקנא זו).

אולם בבהגר"א בס"ס רטו (והובא במשנ"ב שם) נקט דמה שאסור לענות אחר ברכה לבטלה נלמד במכ"ש ממה שאין עונין אחר תינוק כשעונה להתלמד הנזכר בשו"ע שם ס"ג, אע"ג ששם אינו איסור כלל, (ואפי' לגדול מותר לברך עמו ללמדו), ומשמע שלמדו הגר"א והמשנ"ב דהאיסור לענות אמן אחר קטן שמברך להתלמד אינו פחות מן העונה אמן אחר ברכה לבטלה, ומשמע שלמדו שהאיסור לענות אמן אחר ברכת קטן הוא איסור גמור אע"פ שהברכה עצמה אינה איסורא כלל.

ואולי יש ללמוד מדבריהם שגם העונה אמן אחר דבר שאינו ברכה כלל עובר איסור.

אבל נראה דאינו כן, דהנה בהרבה מקומות מצינו דיש עניית אמן אחר דבר שאדם מברך את חברו, וכדאמרי' בכתובות סו ע"ב וענו אחריה אמן, וכע"ז בירו' כתובות פ"ה הי"א ומדרשים, וכמ"ש המג"א סי' רטו סק"ג והמשנ"ב סי' קפט סק"ה וסי' רטו סק"ט בשם מדרש וכמה פוסקים דיש לענות אחר כל ברכה שאדם מברך ישראל עי"ש בכל פרטי הענין, ועי' ערה"ש סי' רטו ס"א דמצוה לענות אמן אחר מי שבירך.

ומכאן זה יש לומר דאולי דימו אמן אחר ברכה לדין קבלת שבועה וכשיש ברכה לבטלה הרי זה כאמן אחר שבועת שוא וכשיש ברכה שאינה ברכה אף אין אין איסור לאומרה כיון שאינו אומרה בתורת ברכה אלא בתורת להתלמד מ"מ העונה עליה מקבלו כברכה ומשיב עליה כקבלת אמן וחמיר וצל"ע.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועיין בחו"ד (יו"ד סימן קי הלכות ספק ספיקא על הש"ך סק"כ) שכתב וז"ל, ומטעם זה נראה לי לדון זכות על האומרים במעמדות ובקשות ברוך אתה ה', דדוקא דרך חוב אסור, דהא חזינן דהרבה פיוטים וזמירות נתייסדו ונתקנו בלשון ברכה והודאה בהזכרת שמו, ומה הפרש יש בין ברוך ה' ובין ברוך אתה ה', וכן הדין באמן דמותר לענות אמן שלא לצורך, ואמן חוב אסור באמן יתומה וכו' ע"כ.

ויש להוסיף דלפי דבריו יוצא דגם כשעונה אמן על ברכת תינוק אם מתכוון להתלמד בלבד דהיינו ללמד ולהרגיש את הקטן א"כ יהיה מותר כיון שאינו עונה לשם חיוב, ויש לומר דהכי מסתבר מאוד עכ"פ לענין אמן (ולגוף הנידון לענין פיוטים המסיימים בא"י שומע תפילה, עי' עוד בתוס' ברכות כט ע"א ופנ"י שם וב"י וט"ז סי' קלא סקט"ו וחיי"א כלל ה ס"א ובנשמ"א שם מש"כ בדעת התוס', אבל לענין להתלמד המשנ"ב בודאי פסק כן בסי' רטו וכן בסי' תפד סק"ח), דלא יהא אמן חמור מנוסח הברכה עצמה דשרי לברך עם התינוק כמבואר בפוסקים שם בסי' רטו וגם בבהגר"א שם גופא, ואפשר דלכך נקטו הפוסקים הלשון אסור רק גבי העונה אמן אחר לבטלה כיון ששם לא שייך שעונה להתלמד משא"כ גבי תינוק לא נקטו הלשון אסור אע"ג דגם שם הוא איסור כמו שנתבאר מ"מ יש צד שיענה בלא איסור.

א"כ גם אם נימא דהגר"א והמשנ"ב לא סברו מהטעם שכתב החסד לאלפים ובין אם נימא דסברו ב' הטעמים ורק הביאו הטעם שיש לו מקור מוכרח בגמ' מ"מ לב' הטעמים אין איסור לומר אמן כשאינו עונה על דבר כלל לפמשנ"ת.

ועי' עוד בה"ל סי' קפח ס"ז בשם בגדי ישע דגבי יעלה ויבוא שאומר אחר בהמ"ז שכוונתו בזה לצאת ידי חיוב ברכה גרע ויש בזה חשש ברכה לבטלה ע"ש שהביא סמוכין לדבריו עכ"ל הבה"ל, ומבואר דעכ"פ עצם אמירת יעלה ויבוא דרך תחינה בעלמא שלא לצאת ידי חיוב מסכים לקושיית המג"א שם להתיר, ויש מקום לדמות יעלה ויבוא לאמן כשאינו אומר האמן אחר דבר (דבאומר נכנסים לשאלה של קבלת דברים שבו שבועה וכו"ל) כיון ששניהם אינו נוסח ברכה ואינו מכוון לברכה.

וראיתי בפסקי תשובות סי' קכד הערה קנ שהביא מקור לאיסור עניית אמן לבטלה מפורש בהדיא בדרישה סי' קכ"ז סק"א "אין לענות אמן בחינם ואיסור יש בדבר".

והנה בפנים דברי הדרישה שם דן לענין עניית אמן אחר הש"ץ כשאומר פסוקי ברכת כהנים וכתב בתוך דבריו וז"ל, ומה שכתב אין צריך הכי פירושו כיון דאין צריך משום הכי אין לענות אמן בחנם ואיסור יש בדבר ע"כ.

ובהמשך דברי הדרישה שם דן במה שנוהגים לענות אמן אחר יעלה ויבוא בחזהש"ץ וכתב לחלק דשם כיון שעיקר הברכה היא לש"ץ שרי לענות אמן אחר מה שאומר אבל כאן עיקר הברכה לכהנים וכשהש"ץ אומר הפסוקים אי"ז אלא סיפור דברים עכ"ד בקיצור.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועדיין צ"ע דאם הוא מצד אמן לבטלה א"כ מה שיך חילוק זה כיון שלא שמע כל הברכה ועונה אמן, ואפי' אם אזיל כמ"ד דמותר לענות אם לא שמע כל הברכה (עי' רמ"א ומשנ"ב בסי' קכד ס"ח ובה"ל בסי' רטו), אבל לכו"ע בעי' סוף הברכה (עי' בבה"ל בסי' רכד ס"ח ד"ה וזה אינו שומעה דאפי' להמחבר דמיקל בנידון המבואר שם מ"מ דינא הכי).

וכדי ליישב כ"ז אולי יש לדחוק דכוונתו שאין לענות אמן בחינם הוא רק מצד מה שמפרש הטעם בסוף דבריו דהחזן אומר רק סיפור דברים אבל לא מצד עצם עניית אמן בחינם שזה אינו איסור כשיש כאן דבר ברכה לישראל כמו שהובא במג"א ובמשנ"ב דלעיל לענין עניית אמן אחר הרחמן וכיו"ב בשם מדרש וכמה פוסקים וכדמוכח בגמ' וכמשנ"ת (ובלאו הכי באמצע חזקה"ש חמיר לענות אמן אם אינו מצוה כיון דיש בזה צד הפסק).

היוצא מכ"ז דאם אדם אומר אמן באופן שברור שאינו מתכוון לשום דבר לא נמצא מקור בלשונות הפוסקים דלעיל לאסרו ועכ"פ לדעת כמה פוסקים הוא בודאי מותר (היינו עכ"פ להפנ"י וחז"ל דלעיל וכן להמג"א שהביא הבה"ל בסי' קפח לענין דבר שאין בו נוסח ברכה ומסתמא גם לבגדי ישע והבה"ל שהביאו) ולענות אמן על מי שמברך את ישראל אחר מבואר בגמ' וירושלמי ומדרשים ובהרבה פוסקים שהוא מצוה.

השלמה לתשובה לענין עניית אמן לבטלה

בתשובה על אמן יש להוסיף אחר התיבות יש בזה הפסק וכו' (בסוף הסוגריים לפני הסוגר האחרון) את התוספת דלהלן.

ומ"מ אולי יש ללמוד ממשמעות לשון הדרישה דאין לענות אמן לחינם על דבר שאין עונים עליו אמן והאיסור כאן אינו רק מצד שהוא באמצע חזקה"ש, ועדיין יש מקום לטעון דמ"מ האיסור כאן הוא מצד שאמן הוא קבלת דברים וכעין שבועה ועונה אמן על דבר שאינו אמירה לענות עליו אמן, דהרי החזן אומר סיפור דברים שכך הוא הברכת כהים וכשהשומע עונה אמן משוי לזה לגבי עצמו כאילו אמר החזן דבר ברכה ועונה ע"ז אמן ונמצא אומר אמן שאינו נכון, ועדיין מנ"ל שהחמיר הדרישה גם באופן שאומר אמן בלבד ואינו עונה אמן על שום דבר או בעונה אמן על דבר אמיתי שאין בו שום תועלת, ומ"מ עדיין יש לטעון דבמשמעות לשונו של הדרישה סבר דבכל אמן שהוא לחינם הוא אסור.

*

השלמה לסוף התשובה הנ"ל

ולכל הצדדים הוא איסור דלכאורה אינו מפורש בתלמוד, ובדעת הדרישה יש לדון בזה כמשנ"ת דעיקר דבריו מיירי באופן שיש עוד טעמים שלא לענות אמן.



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