



- שבוע 85 5
- ציבור שהתפללו ערבית של מוצאי שבת סמוך לעלות השחר האם יאמרו ויהי נועם ואתה קדוש אחר עלות השחר 5
- דין נשוי בבית הכסא כשאין פת במלך 6
- למה אין נוהגין כפשטות הרמ"א שלא לקבוע מדרש בין מנחה לערבית במוצאי שבת 7
- מי ששמע הברלה או רק עשה מלאכה במעודה שלישית אם יכול לומר רצה אחר כך בברכת המזון 8
- אם תלמיד חכם קודם לפדות מבית השבי לב' עמי הארץ 9
- הריגת ישראל רשע על ידי שם 10
- אם מלאכה מפוקפקת עדיפא או במלה 11
- בביאור כוונת מהר"ש אייגר בביאור הא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני 11
- הערה בענין חשש פולטת במתן תורה 12
- מי שהיה נייעור כל הלילה האם יכול לברך ברכות השחר קודם עלות השחר 13
- בבור בהמה שנוגד חציו ברוב אבר ואבר אחר גדול ממנו רובו בפנים האם קדוש בקדושת בבורה 15
- מי שהרג כינה בלא לגעת בה האם נתחייב ליטול ידיו 16
- לדעת המחבר שתקפו בהן אין מוציאין מידו האם מותר לכהן לתפוס גם לכתחילה 18
- העובר במסוד לבית הכנסת ומסתפק אם הוא שומע את הקהל שאומרים ברכו האם יאמר עמהם מספק או לא 21

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 22 האם עדיף לישון בערב שבועות או בליל שבועות
אבל ש"ץ תוך י"ב חודש לאביו ואמו שאומר הלל בציבור לרבים האם צריך להשתקו שיעמוד אחר תחתיו
- 23
המבזה את האוכל בדיבור האם עובר משום איסור ביזוי אוכלין
- 25
הנוטל ידיו בביתו לתפילה והלך לבית הכנסת האם צריך ליטול שוב
- 26
האיסור לשכב פרקין שיש בזמן קריאת שמע יותר משכיבה בעלמא האם הוא גם כשאר ברכות ומה הדין
בקורא בתורה או שונה במשנה
- 27
ראה שאדם כשר מברך ולא שמע אף מילה אחת בברור האם עונה אמן
- 29
הנצרך לישון קצת בליל שבועות האם עדיף שישן קודם חצות או לאחר חצות
- 29
חבל המשמש למשחק ילדות שיש בו סד אוטומטי המודד כמה מיבוכים נעשו בו האם מותר להשתמש בו
בשבת
- 31
האם מותר בשבת לענוד על ידו שעון הנשען מהשמש
- 32
מי שלא אמר יעלה ויבוא בליל ראש חודש האם יכול לחזור ולומר
- 34
האם מותר לכן לענות אמן על ברכת אביו שאומר הנוטל לחייבים טובות
- 35
מאוזרר כבוי האם הוא כלי שמלאכתו לאיסור או להיות
- 43
מי שאינו גולל את תפיליו אלא משאיריו מנולות או מכוסות או בקופסאותיהם עד למחר האם עובר איסור
(ערוך מחדש)
- 45

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

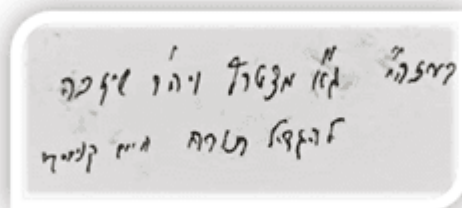
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה



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

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

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

ציבור שהתפללו ערבית של מוצאי שבת סמוך לעלות השחר האם יאמרו ויהי נועם ואתה קדוש אחר עלות השחר

לא.

מקורות:

**לכאור
ה**

לא יאמרו, דהרי ויהי נועם ואתה קדוש לא נתקן אלא במוצ"ש מטעם דויהי נועם הוא סי' ברכה לתחילת השבוע כמבואר בטור סי' רצה ואתה קדוש לפי שאז חוזרין הרשעים לגהינם כמבואר שם ובמשנ"ב שם, וכעין המבואר גם במדרש עשרת הדברות דלקמן ובהקדמת הזהר יד ע"ב ובעוד כמה מדרשים שציין בקרית מלך דלקמן, והמזמור ויהי נועם ואתה קדוש שייכי זל"ז שכשאינן אומרים ויהי נועם אין אומרים סדר קדושה (עי' מ"ב סי' רצה סק"ד בביאור דברי הרמ"א שם והוא מנהג אשכנז בטור שם ועי' שם מנהג ספרד וכן בכנה"ג), ולכן זה פשיטא שגם אם יחיד אומר ויהי נועם ואתה קדוש במוצ"ש (עי' סי' תקנט בכה"ח סקט"ז, ולגבי ואתה קדוש שייך גם לנידון קדושא דסדרא ביחיד), מ"מ לא יוכל להשלים למחר אם שכח במוצ"ש, וגם ציבור אין אומרים אף שיש לומר דנגרר אחר תפילת הלילה, מ"מ ביום ראשון לא תקנו אלא כלילה בלבד מטעם דשייך למוצ"ש, וצל"ע.

ויש להוסיף דגם רבון העולמים שהזכירו הפוסקים שיש לו מקור בירושלמי עיקר אמירתו לברכה הוא במוצ"ש שהוא בתחילת השבוע וכן ויתן לך נזכר בפוסקים לאמרו בתחילת השבוע לברכה (ונזכר גם בהקדמת הזהר יד ע"ב וכן פסוקים של נחמה קודם הבדלה, וכן תחנונים בואתה חוננתנו וכ"ז לא מצינו שתקנו ביום ראשון אלא רק כליל מוצ"ש (ולענין דין אתה חוננתנו בשחרית הרחבתי במקו"א).

ובשם האר"י הובא בשעה"כ (הובא בכה"ח סי' רצה סק"א ועי' שע"ת שם) דויהי נועם בא להמשיך קדושה לימי השבוע משבת, וגם זה מסתמא שתוקן רק במוצ"ש שהוא עיקר זמן הבדלה לכתחילה דחובה.

יש להוסיף דבשו"ע סי' תקנט ס"ב אי' דאין אומרים ויהי נועם במוצ"ש ת"ב, וזה פשוט

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שאינ משלימין ויהי נועם אח"כ דהרי ויהי נועם זמנו רק במוצ"ש וכמו שפושט במנהג.

וכן יסד הפייט בקינות לת"ב ויהי נועם הושבת במוצאי שבת ומבואר שויהי נועם היא אמירה של מוצאי שבת, וכן הוא במדרש עשרת הדברות ולכך חייבים כל ישראל לומר סדר קדושה במוצאי שבת וכו' (וציין לו גם הגר"ח"ק בקרית מלך על הרמב"ם עמ' מט) וכן מבואר בעוד כמה מדרשים שציין שם ובזוהר שציין שם דגם ויהי נועם נתקן למוצ"ש.

היוצא מזה דויהי נועם ואתה קדוש הם תקנה למוצ"ש וממילא אין אומרים אם סיימו אחר עלה"ש, ואף דיש אחרונים שנקטו דתפילה שייך להתחיל קודם הזמן ולסיים אחר הזמן מ"מ אלו הם ענין אחר דהזמן גורם להם וכשכבר אינו מוצ"ש אין ממשיך בהם (וגם לא גרע מהתחיל בעשרה ויצאו מקצתן דאינו ממשיך בסדר שאח"כ).

ומ"מ יש להעיר דלפעמים עדיין הם קודם עלה"ש השני שיש שנקטו שזהו לעיקר הדין ואז בזמן זה שבין עלה"ש הראשון לבין עלה"ש השני יוכלו לומר ויהי נועם ואתה קדוש.

דין נשוי בבית הנסא כשאין פת בסל

במשנ"ב

סי' ג סקכ"ז כ' בשם הט"ז והמג"א והברכ"י דבאשתו נדה או שהוא בדרך אין דין נשוי לענין בהכ"ס, ולשון המג"א שם אם אין אשתו עמו או שבא בדרך.

ויש לדון בשעת סמוך לוסתה או בחולה או בכל ט' מידות כגון בגמר בלבו לגרשה ושאר דיני ט' מידות.

ובפשוטו כל היכא דיש מניעה בגושמ"ע חשיב אין פת בסל גם כשאין איסורי הרחקות דהרי החשש הוא משום חימום כמבואר בנדה יג ע"א.

ובמקרה שיש מניעה ובידו לתקן עכ"פ כשאינו בקל היה מקום ללמוד ממה דאסור כשהיא בדרך.

ומ"מ זה פשוט דמחמת עיסוקים ותפקידים א"א לצמצם שיהיה פת בסל לאותו רגע ממש ובודאי דמש"כ המשנ"ב לענין שהוא בדרך אין הכונה בזה בשבילי העיר אלא שהוא במרחק דרך יותר משיעור המתנה שדרך להמתין בעת הצורך.

וממילא באפשר לתקן לא דמי לדרך רחוקה שאינו בידו לבוא עכשיו, וצל"ע.

למה אין נוהגין בפשטות הרמ"א שלא לקבוע מדרש בין מנחה לערבית במוצאי שבת

יערי'

במשנ"ב ס"ס רצב סק"ח שאינו איסור מדינא אלא מנהג לזכרון, וגם הביא בשם המג"א שהחשש הוא רק בחברותא ולא בשנים שלומדים בבתייהם, דלא עדיף מנשיא שמת שמותר לכל שנים ללמוד בבתייהם, כמבואר ביו"ד סי' שדמ סי"ח, וכאן הוא מחמת שמתו אז יוסף משה ודוד כדלעיל סק"ו, והוסיף בסק"ט בשם הא"ר בשם מלבושי יו"ט ע"פ מה שראה לרבו דבמקום שיש חשש שיתבטלו ההמונים יש לקבוע אפי' דרשא ממש.

וכנראה שע"ז סמכו עכשיו מה שנכנסין לבהמ"ד כדי שלא יתבטלו.

ושמעתי שנהגו בק"ק אחד שנועלים הבהמ"ד במוצ"ש בין מנחה למעריב, ואמנם במשנ"ב משמע דיש להתיר אפי' דרשא בציבור ממש כדי שלא יתבטלו לגמרי וכ"ש שלא לבטל מלכתחילה את הציבור בידיים, אבל יש לומר דאזלי כעיקר דין נשיא שמת שאין לומדין בבהמ"ד כמבואר ביו"ד שם ומשמע שם שאפי' יחידים אין לומדים בבהמ"ד, דההיתר לשנים שנים ללמוד היינו בבתייהם כמבואר שם בשו"ע ביו"ד, וכן במשנ"ב שם שציין לדברי השו"ע ביו"ד שם, ומסתמא דגם ליחיד ההיתר הוא רק בבית כלשון השו"ע שם נשיא שמת כל בתי מדרשות שבכל מקום שמספידין אותו בטלים ואחר ההספד אין נכנסין לבהמ"ד אלא מתחברים שנים שנים ולומדים בבתייהם עכ"ל, ואפי' אם נדמה כאן לאחר ההספד, מ"מ גם אחר ההספד משמע שאין נכנסין לבהמ"ד כלל.

ומש"כ המשנ"ב אין לומדין בחברותא לא בא להתיר ללמוד ביחיד, דהרי גם בשנים התיר בבתייהם אלא חברותא ר"ל חבורה, דמותר רק שנים שנים אבל גם זה ההיתר רק בבהמ"ד.

אולם יותר נראה דגם הרמ"א לא הקפיד בלימוד באקראי עכ"פ ביחיד כיון דאין זה אלא מנהג לזכרון בלבד, אלא המנהג הוא רק שלא לקבוע מדרש כלשון הרמ"א, ולכן מה שנהגו עכשיו שקובעין זמן סעודה בין מנחה לערבית של מוצ"ש נראה שיוצאים יד"ח מנהג זה, גם אם מי שמקדים לבוא לתפילת ערבית לומד, דלהתבטל אין מצוה כמבואר במשנ"ב.

ויש להוסיף דבמרדכי שהביא הד"מ בסי' רצב סק"ב אי' דבזמן זה לומדים פרקי אבות כדי שלא לקבוע מדרש, ומבואר דאי"ז ממש כדין נשיא שמת, דמסתמא בנשיא שמת גם פרקי אבות א"א ללמוד, דאין נכנסין לבהמ"ד, ואמנם היה מקום לומר דכל שאין לומדין בחבורה גדולה סגי בזה דכוונת הרמ"א שלא לומר דרשה ברבים, אבל א"א לומר כל כך דהרי במשנ"ב כ' דשנים שנים ילמדו בבתייהם, ומשמע דלא בבהמ"ד, אבל באקראי יש לומר דשרי וכן ביחיד אפשר דג"כ שרי.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף דגם דינא דהרמ"א מלבד שהוא מנהג אינו מוסכם לכו"ע כמבואר בהרא"ש פסחים פ"י סי' יג ע"ש, ויש להוסיף דר"ת דהחמיר בזה סבר דגם סעודה ג' אין לקבוע אז כמבואר בהרא"ש שם, ובזה לא נהגו כמותו (ועי' בסי' רצא), ואמנם בסעודה יש צד לאכול לאחר מנחה מטעם אחר כמבואר במשנ"ב שם בסי' רצא (והרחבתי בזה ג"כ במקו"א), אבל הוא עוד סניף ליישב מה דהאידנא לא נהגו בהנהגה זו כ"כ גם אם נימא דהמקפידים הקפידו שלא ילמד אפי' יחיד בבהמ"ד.

מי ששמע הבדלה או רק עשה מלאכה בסעודה שלישית אם יכול לומר רצה אחר כך בברכת המזון

לענין

מה ששאל כת"ר לעניות דעתי על מי ששמע הבדלה באמצע סעודה ג' מאדם אחר אם יכול לומר רצה אח"כ בבהמ"ז (היינו לפי הצד במג"א ובמשנ"ב שאין אומרים וכמו שנקטו כך למעשה המורים בזמנינו), והביא כת"ר דהגר"ק ועוד נקטו כן ויש מי שנטה מזה, ואיני ראוי להוסיף אבל כיהודה ועוד לקרא מסתבר דאה"נ גם בשומע כעונה הדין כמו שיצא בעצמו, ואין זה שייך לנידון בס"ס קד וברע"א שם בשם הצ"ח לענין מה דנקטי' שומע כעונה רק לקולא ולא לחומרא, דשם הנידון מצד דיני דיבור דלענין הדיבור עצמו נקטי' לעיקר כהפוסקים שהוא כמדובר לקולא ולא לחומרא, ולכן לענין הפסק ולענין חשש ברכה לבטלה שהם דינים בדיבור מעיקר הדין לא חשיב הפסק לדעת זו (ומ"מ עי' בשעה"צ ר"ס תפט סק"ה ומשמע דעכ"פ לחומרא חיישי' היכא דאפשר עכ"פ לענין ברכה לבטלה), אבל תוצאה שכבר חלה והיתה שכבר הוציא שבת לא אכפת לן אם הוציא באופן של דיבור או באופן של שומע כעונה, ואף שרצה הוא דיבור בלבד מ"מ א"א לומר רצה בחול (להצד הנ"ל) וכמו שלענין איסורי דיבור בשבת מותרת מיד אחר הבדלה.

ומ"מ במקרה ששומע בהמ"ז מדין שומע כעונה יוכל לצאת ברצה מספק דהרי יש צד במשנ"ב ובמג"א סי' רסג ס"ק סז שאומר רצה בחול על סעודה שאכל בשבת ויכול לצאת דשומע כעונה אינו הפסק גם לפי הצד שפטור כמשנ"ת שם בסי' קד, שכך הוא עיקר הדעה להלכה ששומע כעונה הוא לקולא ולא לחומרא, ומ"מ יותר טוב להתנות שיוצא ברצה רק לפי הצד שחייב ברצה כמשנ"ת בשעה"צ סי' תפט הנ"ל.

מה שדן כת"ר לגבי מי שעשה מלאכה לענ"ד הוא מסתבר שיכול לומר רצה, דהרי מה שעשה מלאכה קודם שהוציא שבת באיסור קאי ואטו מי שחטא ועשה מלאכה בשבת אינו אומר רצה בבהמ"ז בתמיה, (מלבד במזיד ומשומד לזה דיש לדון מצד בוצע בירך או אף ברכה לבטלה וכן יש שנקטו לענין קידוש היום דמשומד לחילול שבת אסור לברך על היין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קידוש היום), דכיון שלא הבדיל כדין בכוס או בברוך המבדיל הרי לא הוציא שבת ובפרט דגלי אדעתיה שלא נתכון להוציא שבת שהרי בלאו הכי עבר איסור שעשה מלאכה לפני שהוציא שבת ואין הלכה כהסוברים דיש מלאכות שמותר לעשות לפני ברוך המבדיל, ולכאורה אין חילוק אם עשה במזיד או שחשב שהמלאכה מותרת, ושוב אחר שכתבתי כ"ז ראיתי שהובא כן עכ"פ עיקר הדברים בספר אקח מועד פכ"ז סל"ד בשם הגר"ק שאם שכח ועשה מלאכה בלא אמירת ברוך המבדיל אומר רצה.

אם תלמיד חכם קודם לפדות מנית השני לב' עמי הארץ

נשאל תי

בהא דת"ח קודם לע"ה בבית השבי ביו"ד סי' רנא ס"ט אם ה"ה כשיש ת"ח מחד גיסא וב' או ג' ע"ה מאידך גיסא אם גם בזה קודם לכם.

ויעוי' בזה בברכ"י ביו"ד סי' רנב סק"ג שציין למש"כ הוא בשער יוסף בהוריות יג ע"א דדייק מהלשון אמו קודמת לכולם דהיינו גם כנגד רבו ואביו ואחיו יחד שקודמת לפדותה גם אם רוצה שבאי ממון עליה כנגד כולן והוסיף דה"ה לכל דקדים לחבריה אלא שאשה מצוי יותר שיבקש עליה השבאי יותר, ובשער יוסף שם תי' עוד אי נמי משום דבאמו הוי רבותא טפי, וזהו דלא כמ"ש בעלינו לשבח במדבר סי' קמא.

ובחוט שני שבת פפ"ט סק"ד עמ' שכח הוסיף דאפשר דדין זה רק לגבי קדימת נשים בהצלה מבית השביה אבל לענין קדימת איש בהצלה שאינה מבית השביה אפשר דלא נזכר זה ודן שם דאפשר שת"ח קודם לכמה ע"ה ועי"ש מה שציין בזה, וצל"ע אם הי' לפניו המשך דברי הברכ"י שם שכ' דגם שאר דיני הקדימה שם הם בכלל גדר זה (דהחוט שני הביא שם רק תחילת לשון הברכ"י, ועוד דלמה הי' צריך לדון לענין ת"ח, ועוד דאולי הברכ"י עצמו בא לכלול כל מה שכ' בסוגי' שם גם לענין דברים השייכים לסוגי' שם לענין להחיותו לאיש וכו' עי"ש וצל"ע בכ"ז).

הריגת ישראל רשע על ידי שם

מש"כ

כת"ר מה"ר ריחמ"א בשם הגר"ק דטעם מה שלא הרג משה את דתן ואבירם על ידי שם הוא משום דישאל אין הורגים על ידי שם, ושאל כת"ר מנ"ל ד"ז, לענ"ד המקור לזה מפ"ק דברכות גבי עובדא דההוא צדוקי וכו' עד גם ענוש לצדיק לא טוב, ומבואר במפרשים דאע"ג דצדוקי מורידין ואין מעלין מ"מ להשתמש בהקב"ה להורגם בדרך שאינה טבעית אין עושים כן בישראל משא"כ סבר הגר"ק דהמצרי הרגו משה משום שהיה גוי.

לגבי יהודה בן גרים הפשטות שהרג אותו במבטו בלבד, כדאמרי' בפ"ק דחגיגה כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני וכדעובדא דרשב"י ור"א בשבת לג דמוכח שפעלו בעיניהם, וגם בשער מאמרי רז"ל שהזכרתם משמע שהמיתה היתה בהבטה בעינים.

מה שהזכרתם דיש מי שכ' שהוא גלגול המצרי ולכן הרגו רשב"י בשם איני יודע המקור לזה ולא ראיתי הדברים שציינתם בפנים, אבל גם אם קבלה היא אינו קשה על דברי הגר"ק הנ"ל, דיש לומר דגלגול גוי חשיב כגוי לענין זה ובפרט אם לא תיקן מעשיו (ועיש בפסיקתא דר"כ פ' זכור מש"כ שם בטעם מה שהרג דוד את דואג שבא מזרע עמלק ונתגייר אביו דהרגו מדין עמלקי ואמר לו הרבה דמים שפכת וכו', ומיהו שם משמע דהרגו מדין עמלקי ממש כמ"ש במכילתות ס"פ בשלח, ועי' בחיבורי על המכילתא דרשב"י שם שהרחבתי בסתירות בזה), ועי' בתוס' בשבת שם דמוכח דיהודה בן גרים זה לא היה תנא או צדיק אלא יהודה בן גרים אחר.

לגבי מה שהזכרת על כה"ג באלמנה שהאיסור שמא יהרוג את הבעל על ידי השם המקור לזה בפ"י רבינו יהודה החסיד, והובא במושב זקנים ויקרא כ"א י"ג וכן בפ"י מהר"ח פלטיאל פ' אמור, והיינו משום שכה"ג בקיא להרוג בשם, ומ"מ להרוג אדם כשר על ידי שם להנאת עצמו הוא בודאי דבר רע.

אם מלאכה מפוקפקת עדיפא או בטלה

בשל
הי

קידושין כל שעסקיו עם הנשים וכו' וע"ש בפרש"י ובשאר פוסקים, ונראה לפ"ז דגם לפי מה דתנן בכתובות נט ע"ב דבטלה מביאה לידי חטא וכן יש מהמפרשים שפי' כע"ז הא דתנן בפ"ב דאבות מ"ב כל תורה אין עמה מלאכה עי"ש ברבינו יונה וברע"ב, מ"מ במלאכה שעסקיו עם הנשים (וה"ה כל מלאכה שיש בה פתח למכשול לפי דברים המתחדשים מדור לדור) לא שייך לומר דהוא עדיף מבטלה דאדרבה אפשר דגריע מבטלה, וגם דיש לומר דשב ואל תעשה עדיף בפרט שבמקרה רגיל אפשר שיותר שייך שיצא מהבטלה למלאכה אחרת משיצא ממלאכה אחת שכבר נקבע בה למלאכה אחרת, ומ"מ אי"ז מתיר להשאר בבטלה רק דאם אינו יכול אלא או להתבטל או לעסוק במלאכה שיש בה מכשול ואינו כרב אושעיא וחביריו בפסחים קיג ע"ב אע"פ שבלא זה יבוא לידי בטלה אין לו לעסוק במלאכה זו.

בביאור כוונת מהר"ש אייגר בביאור הא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני

מה

שציטט כת"ר ממוהר"ש איגר דהטעם דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ולא חלים הקנינים שלו (א"ה בפ"ק דתמורה) הוא מטעם דאין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות (א"ה בפ"ק דסוטה) ושוטה לא חלים הקנינים שלו (א"ה ברפ"ז דגיטין) עכ"ד.

לענ"ד יש לבאר בדבריו דאע"פ שהאדם עצמו אינו שוטה לדינים אחרים דהרי קנין אחר או חלות אחרת שיעשה יחולו רק דלענין חלק זה של האיסור הוא שטות, והו"ל כעין קדירה שאינה בת יומה שנתנה טעם במאכל דחשיב שהטעם שנתנה לא אסר כיון שהוא פגום ואינו ראוי לאכילה ואף דנצטרף עם כל המאכל מ"מ חלק האיסור בפני עצמו אינו ראוי דהוא טעם פגום ולכן הו"ל כמאן דליתיה.

וזה שייך קצת לענין מה שדנו המחברים אם שייך לומר דיש דין של שוטה לאותו דבר, ועי' קצת מזה בתוס' חגיגה ג ע"ב ד"ה דרך, אבל אינו ממש הנידון כאן, דהמושג שוטה לאותו דבר ר"ל לגבי מעשים בנושא מסויים חשיב שוטה וכאן הטענה רק דמעשה פלוני שעשה דרך שטות הוא חשיב שוטה, ודמי יותר לענין הגמ' בר"ה כח ע"א על כפאו שד דחשיב שוטה לענין מעשה זה, ועי' רמב"ם וכס"מ פ"ט מהל' עדות ה"ט.

ובגיטין סח ע"ב המשמעות לפו"ר שאינו שייך שוטה בדבר אחד דאמרי' התם שוטה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בחדא מילתא לא סריך רק דשם אינו שייך גם לשוטה לדבר אחד דיש לומר דשוטה לדבר אחד הוא שכל פעם אומר שטות אחרת בענין פלוני, וגם יש לומר דמשם אין ראי' כלל דאין הנידון שם בגדרי שוטה אלא אם שייך שאדם יאמר שקר בדרך שטות במשך זמן דזה אינו מצוי אבל גדרי שוטה שאין בו שיקול דעת לענין מסויים אפשר דשייך.

ומ"מ נראה דלא אמר כן אלא מטעם דרוש דהרי ודאי שיש מן האופנים בפ"ק דתמורה דף ד' שאין מתיישבים עם טעם זה, אלא כוונת הדרוש בכ"ז דהטעם שהתורה אמרה שלא יחול משום שאינו עושה מדעת נכונה וממילא כמו דהתורה לא נתנה כח לשוטה להקנות קניינים ולהחיל חלויות מטעם שאינו עושה מדעת ומקלקל יותר ממתקן לכך גם מי שעשה דבר איסור שלא עשה מדעת נכונה לא חל. עמ"ס

השלמה לתשובה בביאור דברי מהר"ש אייגר

בענין שוטה לדבר אחד יש לציין עוד לדברי השו"ע חו"מ סי' לה ס"ח כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מהדברים, אף על פי שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים הרי זה פסול ובכלל שוטים יחשב, אלא דשם מיירי להשוותו כשוטה לכל דבר מחמת זה.

*

הערה בענין חשש פולטת במתן תורה

דהרי זב לפני הדיבור אינו מטמא כדאי' בהוריות י ע"א ותו"כ מצורע פ' זבים פ"א ה"ב, ויש להוסיף דכע"ז מבואר במתני' רפ"ז דנגעים לגבי נגעים שלפני מתן תורה, וא"כ למה הוצרכו לפולטת, והשבתי דאפי' אם נדמה טומאת קרי ופולטת לזב ומצורע, טומאת קרי בזמן מתן תורה יש לזה דינים אחרים, דהנה רש"י בברכות יח פי' דבניהו בן יהוידע טבל לקריו לעסוק בתורה, והקשו עליו התוס' בב"ק פב ריש ע"ב דהרי אז עדיין לא תיקן עזרא טבילת קריין, והתירוץ לזה דלדעת רש"י בניהו בן יהוידע כבר נהג כן מסברא וכדאמרי' בברכות כב ע"א דבעלי קריין אסורין משום שתורה נתנה באימה וביראה וברתת ובזיע ופרש"י דטומאת קרי על ידי זחיחות הדעת באתה לו, וממילא אין כאן גדרים של טומאה, ויש להוסיף דאמרי' בשבת פו ניתנה תורה לטבולי יום, ומבואר דא"ז בגדרי טומאה דוקא אלא גדרי קלות ראש, וכמו שנתבאר בתשובה אחרת דענין זה הוא גנאי כמ"ש הרמב"ם דחוש המישוש חרפה הוא לנו ושם הרחבתי.

נשאל
תי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולגוף הנידון אם בעל קרי שלפני הדיבור מטמא עי' ערל"נ נדה עא ע"ב דהוה פשיטא ליה שמטמא ולא שנא, ועי' מה שהקשה עליו בטהרת יום טוב ברכות כא ע"א עמ' קצה, ועי' עוד בחידושי רבינו מאיר שמחה זכחים לא ע"ב דשייך לניד"ד לענין הנידון אם בעל קרי כלל היא מצוה שלאחר הדיבור לאור הך דינא דפרישה.

מי שהיה נייעור כל הלילה האם יכול לברך ברכות השחר קודם עלות השחר

לא.

מקורות:

במשנ"ב

סי' מז סי"ד מבואר דמי שישן ונייעור משנתו יכול לברך ברכה"ש קודם עלה"ש, ויש לדון מה הדין בכיו"ב לדידן [עי' צרמ"א סי' מו ס"ח וצמשנ"צ ס"ו סקכ"צ] דרוב ברכה"ש הם גם למי שלא ישן כל הלילה.

ואמר לי הגרש"צ רוזנבלט דלא יתכן שמי שלא ישן יוכל לומר ברכות השחר באמצע הלילה דדוקא מי שישן וקם התחיל אצלו יום חדש הא לאו הכי לא.

ויש לדון בזה דהנה גבי ברכה"ת נחלקו הראשונים אם לילה קובעת או השינה קובעת, והנה להסוברים דלילה קובעת אין השינה קובעת, א"כ למאי דקי"ל דברכות השחר מברך על סידורו של עולם בין ישן ובין לא ישן א"כ אין השינה קובעת, ואם תאמר דסידורו של עולם הוא נמדד גם לפי השינה שלו ולא רק לפי עלה"ש א"כ הא מנ"ל לחלק ולפלוג דמי שישן הוא מלאחר השינה ומי שלא ישן כלל יש לו זמן אחר, ואולי יש לומר דהראיה לזה הוא מברכת הנותן לשכוי שמוכח מתוכה שהיא קודם עלה"ש, ועוד יש לומר דזה ודאי שעיקר הברכות הם על הקימה כדמוכח מסדר הברכות בגמ' ברכות ס ע"ב רק שנתחדש (בר"ן שפסקו הרמ"א באו"ח סי' מו) דברכות אלו הם כעין ברכות על הציבור ולא על היחיד אבל פשיטא שעיקר התקנה היא על מה שעמד ליום חדש.

ואפשר עוד דגם בברכה"ת אפי' להסוברים שהברכה היא על השחר מ"מ מודים שאם ישן בלילה ועמד מברך וא"צ לברך שוב בשחר כמ"ש המשנ"ב לדידן לענין ברכה"ש, ונראה דכך יוצא מדברי המשנ"ב סי' מז סקכ"ט שכתב שם דין זה ע"פ השו"ע שם ומבואר מדבריו דדין זה הוא להסוברים שאין מברכין על שנת קבע ביום ברכה"ת (דהרי כתב שם דאם חזר וישן בלילה א"צ לברך על מה שבירך קודם לכן קודם אור היום, כיון דכוונתו מסתמא הי' גם על מה שאחר שיישן וסיים המשנ"ב דזה אינו להסוברים שמברכין על שנת קבע ביום, וממילא שמעי' שדין השו"ע הנ"ל שמברכין ברכה"ת קודם אור היום למי שישן ועמד משנתו הוא לכו"ע).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והשתא יוצא בודאי כדברי הגרש"צ דהרי שם לגבי ברכה"ת כל הנידון בשו"ע סי' מז שם למי שישן בלילה ועמד קודם אור היום אבל בלא זה אינו מברך לכו"ע, (כדמוכח בסי' מז סי"ב דא"צ לברך בלילה כל זמן שלא ישן ובמשנ"ב שם דרך בבוקר תליא בפלוגתא וכן במשנ"ב להלן בסי"ג ובבה"ל שם מוכח דהנידון מצד שינת קבע דין שם בישן ב' פעמים בלילה שינת קבע אם השינת קבע ראשונה קובעת במקום שיש שניה כנגדה וממילא בלא שינת קבע כלל לא), (כדמוכח בסי' מז סי"ב דא"צ לברך בלילה כל זמן שלא ישן ובמשנ"ב שם דרך בבוקר תליא בפלוגתא וכן במשנ"ב להלן בסי"ג ובבה"ל שם מוכח דהנידון מצד שינת קבע דין שם בישן ב' פעמים בלילה שינת קבע אם השינת קבע ראשונה קובעת במקום שיש שניה כנגדה וממילא בלא שינת קבע כלל לא), וממילא גם הנידון לגבי ברכה"ש שג"כ בשו"ע שם שיכול לברך קודם עלה"ש הוא לא יותר ממה שהזכיר שם השו"ע לענין ברכה"ת שמברך קודם אור היום אם ישן והטעם משום שהתחיל אצלו היום וכנ"ל.

(ויש להעיר דמקור הדברים לענין ברכה"ש קודם אור היום הם בטור סוף סי' מז מהרא"ש בתשובה סי' ד סק"א והרא"ש לשי' בפ"ט דברכות לא סבר כדין בסי' מז ס"ח בהג"ה שהברכות על סידורן של עולם, אולם הב"י ציין לעוד ראשונים שכ' כן וכך נקטו האחרונים ג"כ כמבואר במשנ"ב שם).

וכך מסתבר מדברי השו"ע והמשנ"ב שהזכירו דין ברכה"ת וברכה"ש יחד באותו הלשון ממש ומוכח במשנ"ב דברכה"ת הנידון בישן דוקא רק שכתבום בב' בבות דהרי בברכה"ת מיירי ברוצה ללמוד כלשון השו"ע ובברכה"ש מיירי בכל גיוני גם כשאין רוצה ללמוד לכך חלקם לבבא נפרדת, אלא דמלבד כתבם באותו הלשון לגמרי, ולגבי ברכה"ת נתבאר דאין מברך קודם עלה"ש אם לא ישן גם דקאי הכא להדעות שמברך אחר עלה"ש אם לא ישן כמו שנתבאר ע"פ המשנ"ב.

ומ"מ העירו דיש אחרונים שלא נקטו כן, עי' בכה"ח, ובשו"ע"ר יתכן דיש סתירה בנידון זה. יש להוסיף בגוף כל הנ"ל דלגבי קול תרנגולתא היה מקום לומר שכששמע יוכל לברך גם קודם עלה"ש דאז מברך על מה ששמע ממש וא"צ לברך דוקא משום סידורו של עולם, וממילא דמי למי שישן וקם קודם עלה"ש שיכול לברך כמבואר בשו"ע ומשנ"ב כנ"ל כיון שבזה מברך על מה שישן, אולם יש לדון בזה דאולי עיקר התועלת מקל תרנגולתא היא לא ידיעת העת אלא מה שעומד ממיטתו על ידי זה, אבל לעיקר נראה דעצם ידיעת העת הוא ג"כ דבר טוב כפשוטו הגמ' בברכות ס ע"ב דמברך כי שמע קל תרנגולא ולא משמע רק אם מתער על ידי זה ואדרבה משמע שם שלא איתער על ידי זה, דהרי נזכר שם קודם לכן כי אתער, אבל לפי סברת הגרש"צ הנ"ל הברכה היא כשהתחיל אצלו יום חודש, ולפי סברא זו גם אם חלץ נעליו דרך קבע ולבשם קודם שהאיר היום לא יברך שעשה לי כל צרכי, כיון שלא התחיל אצלו יום חדש, ולא תקנו ברכות אלו על כל שמיעת התרנגול או על כל לבישת נעליים אחר שכבר בירך שחרית אלא רק ביום החדש דומיא דברכה"ת להמחייבים ברכה ביום חדש בניעור כל הלילה (דעיקר הדברים מיירי בייחוד לשיטתם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכמשנ"ת).

וכך מסתבר מדברי השו"ע והמשנ"ב שהזכירו דין ברכה"ת וברכה"ש יחד באותו הלשון ממש ומוכח במשנ"ב דברכה"ת הנידון בישן דוקא רק שכתבום בב' בבות דהרי בברכה"ת מיירי ברוצה ללמוד כלשון השו"ע ובברכה"ש מיירי בכל גווני גם כשאין רוצה ללמוד לכך חלקם לבבא נפרדת, אלא דמלבד כתבם באותו הלשון לגמרי, ולגבי ברכה"ת נתבאר דאין מברך קודם עלה"ש אם לא ישן גם דקאי הכא להדעות שמברך אחר עלה"ש אם לא ישן כמו שנתבאר ע"פ המשנ"ב.

ומ"מ העירו דיש אחרונים שלא נקטו כן, עי' בכה"ח, ובשוע"ר יתכן דיש סתירה בנידון זה. יש להוסיף בגוף כל הנ"ל דלגבי קול תרנגולתא היה מקום לומר שכששמע יוכל לברך גם קודם עלה"ש דאז מברך על מה ששמע ממש וא"צ לברך דוקא משום סידורו של עולם, וממילא דמי למי שישן וקם קודם עלה"ש שיכול לברך כמבואר בשו"ע ומשנ"ב כנ"ל כיון שבזה מברך על מה שישן, אולם יש לדון בזה דאולי עיקר התועלת מקל תרנגולתא היא לא ידיעת העת אלא מה שעומד ממיטתו על ידי זה, אבל לעיקר נראה דעצם ידיעת העת הוא ג"כ דבר טוב כפשטות הגמ' בברכות ס ע"ב דמברך כי שמע קל תרנגולא ולא משמע רק אם מתער על ידי זה ואדרבה משמע שם שלא איתער על ידי זה, דהרי נזכר שם קודם לכן כי אתער, אבל לפי סברת הגרשצ"ר הנ"ל הברכה היא כשהתחיל אצלו יום חודש, ולפי סברא זו גם אם חלץ נעליו דרך קבע ולבשם קודם שהאיר היום לא יברך שעשה לי כל צרכי, כיון שלא התחיל אצלו יום חדש, ולא תקנו ברכות אלו על כל שמיעת התרנגול או על כל לבישת נעליים אחר שכבר בירך שחרית אלא רק ביום החדש דומיא דברכה"ת להמחייבים ברכה ביום חדש בניעור כל הלילה (דעיקר הדברים מיירי בייחוד לשיטתם וכמשנ"ת).

בכור בהמה שנוֹלַד חציו ברוב אבר ואבר אחר גדול ממנו רובו בפנים האם קדוש בקדושת בכורה

בשו"ע

יו"ד סי' שיט ס"ד יצא חציו של עובר על ידי רוב אחד מהאיברים וכו' הר"ז ספק, ויש להסתפק מה הדין כשיש אבר אחד שרובו משלים לחציו שבחוץ ומיעוטו משלים לחציו שבפנים וב' איברים גדולים ממנו (וה"ה אבר אחד שגדול מהאבר הראשון הנ"ל) שמיעוטן משלים לחציו שבחוץ ורובן משלים לחציו שבפנים, דלכאורה היה מקום לומר דממה נפשך אם אזלי' בתר רוב כל אבר הרי ב' איברים בפנים ואם לא אזלי' בתר רוב הרי נולד רק חציו.

ומה דלעיל בסעי' זה נזכר דיצא רובו על ידי מיעוט אבר שבפנים חשיב כילוד יש שנקטו בדעת הגמ' בחולין ע ע"א דהיינו ג"כ כספק בלבד (ראה ש"ך ובית הלל ומאידך עי' שו"ת).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בבאה"ג וערוה"ש, ופשטות הגמ' שם שאינו ספק דקאמר פשיטא וכו', ועי' בש"ך לעיל סי' יד שציין לו כאן).

אבל אין בהכרח ב' הספקות תלויות זב"ז דיש לטעון דאולי עדיין יש צד לומר דמה שכבר יצא לא שדינן בתר פנים, ומאידך גיסא יש לטעון דאפי' לו יהי כן אבל עדיין באותה לידה עצמה לא שייך לומר צד דמה שבחוץ לא שדי' בתר פנים ומה שבפנים שדי' בתר חוץ דמאחר ובלידה זו כבר יש איברים דלא שדי' להו בתר רוב שבפנים ממילא גם לא יהיה שייך ליתן בתר רוב שבחוץ שהוא תרתי דסתרי.

והנה במקור הדין בחולין שם נזכר להדיא דיש צד כזה שמה שבחוץ לא שדי' בתר פנים גם אם נימא דמה שבפנים שדי' בתר חוץ, אבל לא נזכר שם באופן זה אלא משהו שם אופן דיצא רובו במיעוט אבר לאופן שיצא חציו ברוב אבר, דגם אם נימא דיצא רובו במיעוט אבר שדי' ליה בחוץ (כמו שפסק השו"ע כאן ועי' לעיל), עדיין יש מקום לטעון דיצא חציו ברוב אבר לא שדי' ליה בתר פנים דמה שיצא כבר יצא, וכלשון הגמ' שם פשיטא דלא שבקינן רובא דעובר ואזלינן בתר רוב אבר, וסברא זו אינה שייכת כאן דהרי בניד"ד לא יצא רוב ממש בחוץ אלא רוב ע"פ הגדרים של רוב אבר, ולענין גדר זה אינו שייך כאן כיון דיש כאן תרתי דסתרי.

והנה בגמ' נזכרו רק ג' צדדים (עכ"פ לפי הש"ך כאן ולהבאה"ג צד הראשון כאן אפשר שלא היה) צד א' דהלכו באיברים אחר הרוב לעולם, וצד ב' דלא הלכו באיברים אחר הרוב כלל וצד ג' דהלכו באיברים אחר הרוב ומ"מ ביצא רובו לא שבקי' רוב בהמה ואזלי' בתר אבר, אבל לא נזכר צד ד' דהלכו באיברים אחר הרוב רק לענין שדי פנים בתר חוץ ולא לענין שדי חוץ בתר פנים, ולכן לכאורה בניד"ד לא יהיה חל קדושת בכורה כיון שלא נזכר צד כזה להדיא בגמ'.

מי שהרג כינה בלא לגעת בה האם נתחייב ליטול ידיו

בעטרת זקנים סי' ד איתא בשם המרדכי ההורג כינה (ובמרדכי ברכות קצד שלפנינו בשם מהרי"פ ליתא כנה כלל ויתכן שהוא מהגהת מרדכי וכידוע שיש הרבה מהדורות של הגהות מרדכי וגם ראיתי מהדורה אחת של הגמ"ר ארוכה בכת"י שלא נדפסה וגם הב"ח מביא כמ"פ מהמרדכי הארוך בכת"י) וכן בשו"ע סי' ד סי"ח נזכר המפלה כליו בפני עצמו ונזכר נוגע בפני עצמו וכן איתא בפוסקים דמפלה כליו חייב גם בלא נגע (מג"א ומשנ"ב שם ועוד) ויש לומר דכל הורג מע"ג דבר הוא בכלל מפלה כליו ואולי גם הורג שלא ע"ג דבר.

ודין זה מהגאונים כמ"ש ריא"ז שבת פ"א ה"ד לענין נוגע בכינה.

(והואיל דאתאן לדברי הריא"ז יש לציין דמשמע בדבריו דגזירת נט"י שלנו לסתם ידים לתפילה היא חלק מגזירת סתם ידים לתרומה בשבת יד ע"א ואם כן מצינו בזה טעם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לשיטת הרבה פוסקים אחרונים דיש דין בנט"י כשנגע במקומות המכוסים גם אחר רחיצה (דהוא משום גזירה).

וטעם החיוב להמפרשים (עיין תשב"ץ סי' רעו ומור וקציעה באו"ח שם ומשנ"ב שם סקל"ט וסקמ"א וכה"ח שם מהאחרונים) הדברים הסמוכים משום רוח רעה יש לפרש גם זה משום רוח רעה והמפרשים הדברים הסמוכים משום נקיות יש לומר דגם בזה חיישינן שמא נגע ונתלכלך.

ועיין בתהלה לדוד סקכ"ב דלכאורה המפלה כליו והנוגע בכינה משום נקיות אולם הביא שבמג"א סי' צז סק"ז משמע דמספקא ליה אם הנוגע בכינה משום רוח רעה.

ומצינו בשבת שהזהירו שלא להרוג כינה על בגדו והביאו להלכה אא"ז רע"א וכן אי' במס' דרך ארץ שההורג כינה על מיטתו דמו בראשו והובא במחזור ויטרי סי' תקלא, והטעם בפשוטו משום שהוא מיאוס רב כדאמרינן בפ"ק דחגיגה ה' ע"א לענין ההורג כינה בפני חברו וחז"ל הרחיקו מהמיאוס כדאמרינן בערבי פסחים גבי נבל וכדאמרי' ביו"ד קטז לענין כלים מאוסים ובפשוטו זה גם טעם שלא לקנח ידיו בבגדיו בספ"ג דהוריות דף יג כמש"כ במקום אחר.

וממילא גם בנדו"ד ההורג כינה גם אם יש רוח רעה הוא משום שהוא מעשה מיאוס.

ויש להוסיף דבמהרש"א שם מוכח דהורג כינה יש בו צד מיאוס שאין בנוגע שהרי כתב שם דהיה לו להשליכה ולא להורגה בפני חברו ומיושב בזה המרדכי שיש נטילה מיוחדת להורג ומ"מ בשו"ע לא נזכר הורג יותר ממפלה.

מ"מ גם במפלה כליו לחוד מצינו שהם מיאוס כדאמר בשבת יב ע"א אין פולין ברה"ר מפני הכבוד ומ"מ אפשר דסתמא דמילתא שהמפלה הורג ועי' בשבת שם גבי משיכלא וגבי ר"נ.

[והואיל דאתאן לזה אציין דמצאתי פלוגתא אם ההורג בלא כוונה עובר איסור דבראבי"ה נקט דמיירי בכוונה במס' חגיגה סי' תתה וז"ל שנתכוין להמאיסו ואינו סבור שיהיה לו עון בכך אולם במהר"ל דרוש לשבת תשובה כ' דנעלם היינו בלא שהתכוון לזה ונראה משום שלמד כן מלשון רש"י בחגיגה שם שכתב דעל כל נעלם היינו בשוגג, אבל ראבי"ה מפרש שוגג דהיינו שסבור שלא יהיה לו עון].

וביפה ללב ח"א סקכ"ו למד דמרדכי שהביא העט"ז פוטר נוגע ומחייב רק בהורג וכן משמע ממה שלא נזכר שם נוגע אבל אינו מוכרח דשמא הורג גם בלא נוגע (ובמג"ג כתב לדייק בלשונות חלק מהראשונים שלא הצריכו נטילה בנוגע בכינה מאחר שלא נזכר בלשונם עם הדברים המצריכים נטילה ובספר דברי שלום עמ' ד העיר מלשונות אותם הראשונים עצמם שהזכירו שלא ליגע בתפילה בכנה אם כי י"ל דהמג"ג מיירי רק מצד רוח רעה, אבל עכ"פ היוצא מזה דאין ראיה דהמרדכי שבעט"ז פוטר נוגע בכינה משום נקיות).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועיין במשנ"ב דהנוגע בפרעוש אפשר דדי בניקיון בעלמא וי"ל דכ"ש ההורג פרעוש ואם בהורג כינה הוא משום רוח רעה משום מיאוס א"כ אפשר דכאן א"צ נקיות כלל ואם בהורג כינה הוא משום דחיישינן שמא נגע יש לומר דכאן צריך ג"כ נקיות.

ובהורג ברגליו יש לומר דאפילו בכינה א"צ אא"כ הוא משום רוח רעה.

ובנוגע בזבוב מעשים שבכל יום שאין נוטלין דגם המשנ"ב לא הזכיר אלא פרעוש שיש בו מיאוס אף שהכינה יש בה יותר מיאוס כמבואר בשע"ת מקור המשנ"ב ובשוע"ר ס' צו ס"ג כתב דהנוגע בבע"ח טמאים א"צ ליטול ידיו וביפה ללב ח"א ס"ק כו כ' דמ"מ יש להחמיר היכא דאפשר הו' בכה"ח.

לדעת המחבר שתקפו כהן אין מוציאין מידו האם מותר לכהן לתפוס גם לכתחילה

דעת

המהרי"ט אלגאזי בכורות פ"א דלכתחילה לא יתקוף, ויתכן להביא עוד רא' לזה דהט"ז ביו"ד סי' שטו סק"א כתב טעם מה דמוציאין מיד הכהן לפ"ד הרמ"א ורוב הראשונים משום דבאיסורא אתא לידיה, וכן מבואר בנ"י בב"מ ו' ע"ב (שהביא הגר"א שם חלק מדבריו ויובא להלן בסוף הדברים), ועי' גם בתוס' שם ד"ה פוטר בתירוץ הראשון, [ורש"י שם ג"כ אינו סומך לזה, ועי' עוד צנצנור דבריו צמ"ח חת"ס ושיעורי הגרש"ר שם], ויש מקום לדייק דע"כ לא פליגי אלא אם יש להחזיר מה דאתא לידיה באיסורא אבל לכו"ע הוא באיסורא, אף שהיה מקום לדחות ולומר דהרמב"ם והשו"ע חולקים לגמרי.

ובזה מבואר מה שיש כאן חזקה דהחזקה מועלת שלא יוכל לתקוף לכתחילה רק שאם תקף להמחבר ס"ל שנתשנה החזקה (וחזקת מרא קמא לא אלימא בעניננו כמבואר באחרונים), וגם דהלשון תקפו כהן הוא דיעבד.

וזוהי הגדרת מוציא מחבירו עליו הראיה דהרי דין זה של המוציא מחבירו פועל שהמחזיק את הממון חשיב מוחזק לכל דבר משום שע"פ דינים הנהוגים יש להחזיק את הממון בידו, אבל אם נימא שחבירו יכול לחטוף א"כ מה הגדרת הדין בזה, ומ"מ הא ל"ק דהרי בלאו הכי יש דברים שנאמר בהם כל דאליה גבר וזה הגדרת הדין שנאמר בזה (אף דלגבי כל דאליה גבר עיקר דינא נאמר כשאין מוחזק ועי' בדברי הגר"א דלהלן שהשווה דין זה לניד"ד, ועי' להלן מה שאכתוב בכוונתו).

ומבואר בזה דהרי דינא דאין ב"ד מוציאין מיד המוחזק הוא משום המוציא מחבירו עליו הראיה (עי' בב"מ ו' ע"ב) וזה גופא הטעם שאין מוציאין מיד הכהן אחר שתפס למ"ד הכי כמבואר בגמ' שם, א"כ ניחא דמה שאין ב"ד מוציאין מאותו הטעם אין לו רשות לעשות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דין לעצמו.

וגם הוא דחוק שלא לומר כן דהרי אפי' דינא דעביד איניש דינא לנפשיה [גרפ"ג דנ"ק] הוא מוגבל בכמה אופנים, ויותר הב"ד יכולים לעשות ממה שאדם יכול לעשות לעצמו, ומי איכא מידי שב"ד לא עבדי דינא ליה ואיהו עביד דינא לנפשיה (ולענין דינא דכל דאליה גבר עי' לעיל).

אולם הברכת שמואל ב"מ סי' כד והחזו"א ב"ב סי' יג סק"י נקטו שיכול לתפוס גם לכתחילה, וכך לכאורה יוצא במחנ"א הל' זכיה ומתנה סי' ח במה שביאר שם ע"פ הירושלמי.

ועי' בבהגר"א בליקוט ביו"ד שם סק"ב שהאריך בראיות לדעת הרמב"ם והשו"ע שתקפו כהן אין מוציאין מידו שכן מצינו כיו"ב בכמה סוגיות, ולפו"ר יוצא לכאורה סתירה בענין זה בין הראיות שהביא שם דמחד גיסא משמע שיכול לתפוס לכתחילה שהרי ציין להשוות לזה דינא דב"ב ל"ד דכל דאליה גבר, ומאידך גיסא הביא מב"ב לד ע"א ראיא מקאמר והלכתא לא תפסי' ואי תפס לא מפקי' לכאורה סותר לזה.

והיה מקום ליישב דמש"כ דלא תפסינן היינו דלא פסקינן להו שיכולין לתפוס אבל הרשות בידם לתפוס.

אבל באמת צ"ב ההשוואה לדינא דכל דאליה גבר, דשם בב"ב ל"ד עיקר דינא מיירי כשאין מוחזק, וכן מה שציין שם לגמ' בכתובות פד ע"ב שפיר תפסתוה היה מקום ללמוד לפו"ר מלשון הגמ' דמותר לכתחילה לתפוס אבל בביהגר"א כאן גופא מוכח דאין הכונה לזה דהרי מבואר בדבריו דעיקר הדין כר"ע שם דלא מהני תפיסה ורק בדיעבד אמרי' שפיר תפסתוה לענין שאין מוציאין מידן (ומש"כ שפיר תפסתוה היינו רק לענין שתפיסתם מקויימת לענין שאינם צריכים להחזיר וזה יותר מדויק בלשון הגר"א שבא להשוות דין זה לדין דיין שטעה בפסק דין זה דלא מהדרינן עובדא וע"ז קאמר הגר"א בלשונו אם מעצמם תפסוה ור"ל שעשו שלא על דעת חכמים שלא היו מלמדים אותם לתפוס אם היו מתמלכים), וגם גוף הראי' מהגמ' בכתובות שם צ"ב דהרי שם לא מיירי בספק ממון אלא בודאי ממון והשאלה אם תפיסה מועלת באופן המדובר שם או לא.

ונראה דגם בדעת הרמב"ם מסכים הגר"א שיש חילוקים בין דרגות הדינים במקרים אלא שהם שוין לענין שאם תפס לא מפקי' ושתפיסה מילתא היא, ואם נשווה דינא דלא תפסי' בב"ב ל"ד לניד"א א"כ יש לומר דמש"כ דלא תפסינן היינו דאמרינן להו לכתחילה שלא יתפסו ורק בדיעבד אם תפסו לא מפקינן מיניהו.

והואיל דאתאן לדברי הגר"א שם אשתדל לבאר כוונתו שכתב בזה"ל, וכן ממ"ש מטין משמע הכי דאם עבד כאידך מ"ד לא מהדרינן עובדא אלא דבשאר מקומות י"ל אם עשה הדיין כמ"ד שאין מוציאין מיד המוחזק לא מהדרינן ואפי' כאן כיון שברשות הדיין עבד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אין להחזיר הדין כיון דלא טעה בדבר משנה כמ"ש שם עשית כשל תורה אבל כאן שהם מעצמם תפסו וא"ל שפיר תפסתוה עכ"ל.

וכוונתו נראה דמתחילה בא להביא ראיה ממש"כ שם מטין כר' עקיבא ואי עביד כר' טרפון דמהני תפיסה בדיעבד מהני, ואח"כ בא לברר כוונתו דבאמת אין ראיה ברורה מעצם דין מטין שתפסו כהן בעלמא אין מוציאין מידו (ובאמת בב"מ שם בדינא דתקפו כהן הוא פלוגתא דאמוראי ובכתובות שם הוא פלוגתא דתנאי ומחלוקת היאך ההלכה ולא הובאו בב"מ שם ראיה מכתובות שם, וגם בכתובות שם אינו מדיני ספקות אלא דיני תפיסה בלבד ואינו ממש דינא דבכורות שם, וגם דבכתובות שם גם הרמב"ם וסייעתו בודאי מודים דלכתחילה בודאי לא יתפוס) דהרי בשאר מקומות שיש ספק ממון והוציא הדיין מיד המוחזק לא מהדרי' כיון שיש כאן רק ספק טעות [וכ"ז קאי נש"י הרמב"ם והשו"ע] ואפי' כאן שיש כאן ודאי טעות (כיון שאין כאן ספק אלא תפיסת בריא ולר' עקיבא ודאי לא מהני תפיסה כזו ועיקר הלכה כמותו וכמשנ"ת) מ"מ מאחר דלא טעה בדבר משנה כיון דיש בזה ב' דעות לכך לא מהדרי' אבל עדיין אין מזה ראיה לניד"ד אבל השתא דאמר להו שפיר תפסתוה שוב חזי' דאין זה מצד שינוי שנעשה על ידי דיין שחל בדיעבד לשנות המוחזקות מחמת פסק הדין, אלא אפי' תקיפה בעלמא סגי לזה.

אבל עכ"פ לגבי הניד"ד לא ברירא לי אם אפשר להביא ראיה מדברי הגר"א לומר דמותר לתפוס לכתחילה בספק בכור או שא"א לתפוס לכתחילה, דהגר"א השווה כמה סוגיות שיש חילוקי דינים ביניהם וכמו שמצינו שהגר"א גופיה חילק ביניהם (וגם עי' מה שהזכיר שם סברת התוס' לחלק בין תפיסת בריא לתפיסת שמא וצריך להתיישב בראיות הנ"ל אם דברי התוס' קאי על כ"ז, ואם שייך לומר מעין החילוקים גם בדעת הרמב"ם, ועי' עוד מה שהביא הגר"א להלן שם בשם הנ"י), והצד השווה שבהם דתפיסה מהני וצריך להתיישב בכל נידון לגופו.

[ומעיקר דברי הנ"י שהביא הגר"א שם דבב"מ קב ע"ב ברשות תפס לכאו' משמע דבלאו הכי לא הו"ל תפיסה ברשות אבל אין מזה ראיה לדעת הרמב"ם דהנ"י סבר תפס שלא ברשות מוציאין מידו כמבואר בדבריו שם].

העובר בסמוך לבית הכנסת ומסתפק אם הוא שומע את הקהל שאומרים ברכו האם יאמר עמהם מספק או לא

הנה

קי"ל ספק ברכות להקל ובפשוטו גם ברכו אף שאין בה שם ומלכות דהרי להסוברים שברכה לבטלה הוא מדאורייתא כאן הוא לכה"פ מוציא שם לבטלה (דאזהרתיה בעשה כמ"ש בתמורה ד'), וכן להסוברים דברכה לבטלה אסורה רק מדרבנן, דאמנם לשיטתם כ"ש שכאן אין איסור דאורייתא, מ"מ איסורא מיהא איכא בענייני ברכו לבטלה ולכן א"א לומר ברכו במסתפק כמו בספק ברכות שא"א לומר מחמת האיסור (עי' בפמ"ג בהקדמה לברכות ובמשנ"ב ס"ס רטו סק"כ בשמו ובשם הנשמ"א).

ואף דלגבי אמן דנו אם ספקו לקולא או לחומרא מ"מ כאן יותר חמור דאמן שייך לומר גם כשלא מתכוון לכלום כמו שהארכתי במקו"א וכן אחר קבלת שבועה או אחר ברכה שהדיוט מברך להדיוט משא"כ ברוך ה' המבורך הוא חמור יותר.

וכן מבואר בכמה מקומות דאסור לומר ברכו לבטלה (ראה בה"ל סי' נז ס"א ולבוש סי' קלה ס"ז) ואף דספק ברכו לקולא דאין לומר כשיש צד שאין לומר (עי' היטב בחי"א כלל ל ס"א והובא במשנ"ב סי' נה ס"ק סב), ומבואר שם שאינו דומה לענין ספק אמן שהקל שם, וממילא ה"ה לעניננו א"א לומר ברכו במקום ספק.

ולכאורה זהו דלא כמ"ש בשו"ת האלף לך שלמה שנקט דאין איסור לומר ברכו בחינם כיון שאינו אלא שבח בעלמא.

ומהרי"ף בתשובה סי' צד היה קצת מקום ללמוד כן שכ' שם דברכו לא הוי התחלה דהרי קחזי' שהש"צ אומר ברכו להוציא רבים ידי חובתן, ומשמע קצת דר"ל שהוא רשות, אבל הראיה מהרי"ף יש לדחות דר"ל מאחר שרשות ביד ש"צ לומר נוסח זה להוציא רבים ידי חובתן דהרי מעשים שבכל יום שכ"ה וכ"ה במסכת סופרים ממילא גם מה שאומר כאן לא הויא התחלה כיון שאומר להוציא רבים, ועי' בתוס' במגילה כג ועוד ראשונים בב"י סי' סט ובשו"ע שם כמה דעות על כמה בנ"א שלא התפללו מותר לפרוס על שמע וגם ברכו לחינם משמע דא"א לומר, (ובמשנ"ב סי' סט כתב פריסת שמע נקרא אמירת הברכו שאנו אומרים עכ"ל ועי"ש ברמ"א), ואפי' אם תפרש ברי"ף שיכול לומר ברכו בנדבה מ"מ שמא דוקא בציבור אפשר כמו בקדיש ששייך לומר בנדבה וא"א לומר ביחיד.

ואפי' להאלף לך שלמה צ"ב דהרי גם איהו לא מיירי אלא בעשרה וביחיד הרי לכו"ע אין אומר ברכו א"כ אפשר דמודה דא"א לומר ברכו בנדבה, וכדין קריאת התורה לחלק מהפוסקים שיכול לקרותה בנדבה עם הברכות אבל בציבור בלבד, וכמו שאר דיני דבר שבקדושה במתני' דמגילה שאין נאמרין בפחות מעשרה (ועי' בד"מ בשם הראב"ה בשם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הירושלמי דהיוצא להלכה לכאורה דאיש"ר וברכו דינם שווה שהם דבר שבקדושה).

היוצא מזה דגם להצדדים ששייך לומר ברכו בנדבה מ"מ ביחיד א"א לומר ולכן בענייננו לא יאמר וכ"ש דהכרעת המשנ"ב ורוב הפוסקים ופשטא דסוגי' דפריסה על שמע שא"א לומר וכן הכרעת המשנ"ב להדיא בסי' סט דאין לומר ברכו לחינם.

ויש לציין למה שנקטו המורים בזמננו במה שנסתפקו המג"א ובמשנ"ב סי' קפח אם אומרים רצה בבהמ"ז אחר שהוציא שבת ונקטו דאין אומרים, ומיהו שם חמור יותר כמו שהביא הבה"ל בסי' קפח סוף ס"ז בשם הבגדי ישע דמה שאומר נוסח בתוך ברכה חשוב כברכה לענין ברכה לבטלה ושם הנידון לגבי רצה.

האם עדיף לישון בערב שבועות או בליל שבועות

אם יוכל להיות ניעור בליל שבועות על ידי שישן בערב שבועות יכול לישון ביום לכתחילה ותע"ב.

מקורות:

הנה באמת ששינת קבע ביום אינו למצוה כ"כ כמ"ש בשו"ע בב' מקומות (בסי' ד סט"ז ובסי' רלא ס"א), ומאידך גיסא דבר טוב הוא להשאר ניעור בליל שבועות כמ"ש בפוסקים בשם הזוהר (עי' במג"א ובמשנ"ב ריש סי' תצד ובשל"ה מס' שבועות נר מצוה), וזה ברור שנהגו לישון ביום כדי להיות ניעורים בלילה, וצל"ע המקור על מה נסמכו בזה דהרי בשו"ע סי' רלא שם כתב דאסור לישן יותר מס' נשמי ולכך אפי' אם אי אפשר לו בלא זה ישן ובלבד שלא יאריך ומשמע שלא ישן יותר מס' נשמי.

אבל הטעם בזה הוא משום דכיון שבמציאות ילמדו הרבה יותר כשישנו בערב שבועות בזה לא נאמר דין זה, דדין זה נאמר על בעל נפש (עי' משנ"ב סי' ד סקל"ו), ואסור לאו דוקא, וכן מוכח גם בל' השו"ע שם, ואם לא ישן ביום ישן כל הלילה וחומרא דאתי לידי קולא היא, לכך עדיף שישן ביום וישאר ניעור כל הלילה.

ובמשנ"ב בסי' רלא ציין למש"כ הוא בסי' ד' סט"ז בשם המחזה"ש וכ' שם בסי' ד' סקל"ו ועיין במחצית השקל שכתב דענין השינה ביום תלוי לפי מה שהוא אדם וכפי הצורך לעבודתו יתברך עכ"ל, והוא שייך ג"כ לענייננו.

ומ"מ צע"ק דבסי' ד שם ציין לדברי השו"ע סי' רלא ומשמע קצת במשנ"ב סי' ד שלמד דברי השו"ע בסי' רלא לענין שאם צריך יותר מס' נשמי ביום ישן ובלבד שלא יאריך יותר מכדי צרכו, וקצ"ע דעיקר דברי השו"ע בסי' רלא הם דלא יאריך משום שאסור לישן יותר מס' נשמי, ויוצא לפ"ז דוחק דלפי דברי המשנ"ב לכאורה יוצא שתורף דברי השו"ע הם שלא יאריך בשינה יותר מידי משום שבלאו הכי אין ראוי לישן יותר מס' נשמי ביום (ואסור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לאו דוקא ופחות מס' נשמי מותר לכתחילה כדמשמע בשו"ע סי' ד' שם), וממילא אין להאריך יותר מכדי צרכו יותר מידי, ואולי מה שהכריחו למשנ"ב לפרש כן משום דלא מצינו בגמ' וכן בשו"ע בסי' ד' סט"ז הנ"ל דיש צורך שלא לישן ביום כלל אפי' פחות מס' נשמי, וממילא א"א לפרש דברי השו"ע שאם רואה שצריך לישן ישן לא יותר מס' נשמי דא"כ משמע דלא הותר אלא מדוחק וזה לא אשכחן מקור לזה, אבל יש לדון בראי' זו דהרי שפיר יש לומר דיותר טוב שלא ישן כלל ביום, ואולי לא הוה משמע ליה להמשנ"ב לחלק בין יום ללילה לפחות מס' נשמי וצל"ע בכ"ז.

אבל ש"ץ תוך י"ב חודש לאביו ואמו שאומר הלל בציבור לרבים האם צריך להשתיקו שיעמוד אחר תחתיו

הנה

אמנם דעת המשנ"ב בסי' תקפא סק"ז שאבל לא יאמר הלל ושם בשם החי"א בשם הגר"א שהחמיר בזה יותר ועי"ש בשם משה"ש, וכן מבואר במשנ"ב בסי' תרעא סקמ"ד ובקונטרס מאמר קדישין בבה"ל סי' קלב דף טו ריש ע"ב וסי' תרפג סק"א ובעוד פוסקים ויש מקומות שנזכר במשנ"ב ובפוסקים להחמיר יותר מרק אמירת ההלל בלבד (ועי' להלן עוד בזה), אבל אמירת ההלל עכ"פ נקטו שא"א והוא ע"פ המהרי"ל בתשו' סי' כב ועי' באריכות בבירור הלכה תניינא באו"ח סי' קלב שהביא באריכות דברי הפוסקים בזה.

[וחלק מהמ"מ לזה ציינתי גם בתשובה ד"ה האם אבל בשנת האבל יכול לשמש כש"ץ בחול המועד, ולא אכפול פה כל הדברים, אלא דשם עיקר הנידון לגבי אם האבל מתפלל לפני העמוד בלא הלל].

והיה מקום לטעון שא"צ לתקן את הש"צ דאפי' אם תימא שהמחמירים מחמירים מדינא (ועי' ערה"ש סי' שעו סי"ד שכ' דגם למה שלא נהגו בשבת ויו"ט מ"מ אין איסור מדינא), מ"מ הוא יש לו על מי לסמוך (עי' ערה"ש שם דמשמע דלכמה פוסקים יכול לעבור לפני התיבה גם ביום שיש בו הלל ומשמע גם כשאומר הלל, עי' ד"מ ביו"ד שם דעת הר"י מקורביל, ועי' גם בלשונות הפוסקים שהובאו בבירור הלכה שם), ולכאורה יכול לומר קים ליה (עי' חו"מ סי' כה).

ויש להוסיף עוד דטעם המהרי"ל שלא יעלה אבל בר"ח הוא מצד השמחה ויעוי' בתשובה אחרת (לענין טקס חלאקה לאבל) דאפשר שהוא פלוגתא בדיני שמחה גרידא בלא סעודה אם יש בו איסור או לא, (ואף בסעודה שאין בה נישואין יעו' ברמ"א ביו"ד מה שהביא הדעות בזה), אלא שהעיקר לדינא שיש בזה איסור, אבל כאן אינו ברור שיש בו ממש שמחה וכמ"ש הערה"ש לענין שבת ויו"ט דאין איסור מדינא וכ"כ בעל מרכבת המשנה כמו שהביא בבירור הלכה שם דאין איסור מדינא אלא נהגו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכן הש"ך ביו"ד סי' שעו הביא בשם המהר"י ווייל בדינים סי' מז דהיכא דליכא דעדיף מיניה מותר (לענין אבל בימים נוראים) וחזי' שאינו אסור מן הדין.

והגר"א לשיטתו שהחמיר (כמ"ש המשנ"ב בשמו מהח"א) משום שהחמיר בכל שמחה באבל כמו שלמד מהגמ' כמבואר בביאורו ליו"ד (ואפשר דלשיטתו אכן אסור מדינא).

ויש להוסיף דאם אם ניגונים הוא קל יותר אפי' בהלל דר"ח דבמנהגי מהר"א טירנא יו"כ אות קנה מבואר שהשמחה מצד הניגונים וכן בדברי המרכה"מ (עי' בבירור הלכה שם בשמו ובשם הגהת מנהגים וכן עי' בלבושי מרדכי ח"ד סי' רמב) אבל ביד שאול ליו"ד סי' שעו נראה שחולק בזה משום שהימים הם ימי שמחה (וכך פשטות תשובת מהרי"ל הנ"ל שכ' שבימים אלו הקהל בשמחה והאבל אינו שרוי בשמחה, וכך יוצא דעת הגר"א הנ"ל שמנע גם לא רק ההלל, וכן במשנ"ב ופמ"ג נזכרו צדדים לענין התפילה שעד הלל והם ג"כ תליין בנידון זה אם בלא ניגונים אסור וגם בנידון אם רק מה שנוסף וחביב יש בו שמחה.

אבל אם הציבור מקפידים שלא יעמוד אבל לפני התיבה אינו יכול לשנות מהמנהג של הציבור כמבואר בהרבה מקומות (עי' או"ח סי' תסח ס"ד ויו"ד סי' רכח ועוד).

ומ"מ פשוט שבכל גווני אם אפשר להזכיר לאבל בלא שיש חשש לכבוד הבריות יש להזכיר לו שהרי המנהג המוסכם מימי האחרונים שאבל אינו אומר הלל בציבור.

אבל יש לומר דכמו שהקל המהר"י ווייל היכא דליכא דעדיף מיניה כ"ש בשעת הדחק כזה שכבר עלה לומר הלל שאין לסלקו משם, והיינו דאף שיש מנהג שלא יעלה מ"מ בשעת הדחק לא נהוג כן, וממילא אם האבל רוצה לגשת יש להזכיר לו היכא דליכא כבוד הבריות כנ"ל ואם עלה א"כ אין להורידו.

השלמה לתשובה בנידון אם לסלק ש"ץ שאמר הלל בימי אבלותו

במה שכתבתי שאין להסיר ש"ץ אחר שכבר עלה להלל, הוסיף אאמו"ר שליט"א דגם אי אפשר לסלק ש"ץ עכ"ד בקיצור, ויש לציין הדין בזה בסי' נג סכ"ה בהא דאין מסלקין ש"ץ בלא שנמצא פסול, ומקור הדין מסי' שסה לגבי בית שמניחין בו עירוב כמ"ש בסי' שסה והיינו לפי מה שנקטו הלל הפוסקים שאין איסור מן הדין באמירת הלל בציבור על ידי ש"ץ אבל, ואע"ג דשם בסי' נג מיירי בקבוע דבאינו קבוע אין בזה חשד כולי האי מ"מ לענייננו סגי בזה שאין מסלקין גם אם אינו קבוע כיון דמעיקר הדין אין איסור לרוה"פ באמירת הלל על ידי אבל אלא ממנהגא בלבד ועי' בסי' נג במשנ"ב סקפ"ו דבזמנינו אין לסלק בלא חשדא חזן קבוע ועכ"פ לענייננו ג"כ אין מסלקין האידנא חזן מן העמוד אפי' אינו קבוע בלא טעם גדול.

והוסיף אאמו"ר דמ"מ יכולים לתת לו לשמש כש"ץ בחדר צדדי ובזה אין חשש.

*

המבזה את האוכל בדיבור האם עובר משום איסור ביזוי אוכלין

יערי'

במפרש תענית כ"ב בטעם איסור האכלת אוכלי אדם לבהמה למאן דאית ליה הכי שהוא משום ביזוי אוכלין דמחזי כבועט בטובה שהשפיע הקדוש ברוך הוא בעולם, ולפי זה אסור גם לבזות בדיבור שהרי בועט בטובה, ואמנם שם רש"י הזכיר טעם נוסף דהתורה חסה על ממונם של ישראל, וטעם זה אינו שייך בביזוי אוכלין בדיבור, אבל אפשר שטעם זה נתן רש"י רק לענין הנידון שם לגבי אוכלי אדם אין מאכילין לבהמה אבל לא מחמת ביזוי אוכלין, ואדרבה מלשון רש"י שם משמע דהטעם הב' אינו ביזוי אוכלין.

ובגוף הנידון בין הטעמים מה ההלכה המג"א בסי' קע"א סק"א פסק כהטעם הראשון ברש"י ויש לומר שפסק כן משום דברי הרמב"ם שהביא קודם לכן שאין מפסידין את האוכלין דרך ביזוי ובעיטה.

אבל המחזה"ש כתב דאפשר שהעולם סומכים על הטעם השני עי"ש, ועי' עוד מש"כ במשנ"ב שם סקי"א ובשעה"צ שם.

וצע"ק דגם על ביזוי אוכלין ממש כתב במשנ"ב שם סק"ד דאם עושה לרפואה או דבר שהוא צורך האדם ודרך העולם לעשות באוכל צורך זה שרי, ואולי בהאכלה לבהמה הותר לצורך גם כשאין דרך בני אדם להשתמש לצורך זה, ובדרך אחר לא הותר וכמ"ש הבה"ל שאפי' כשצריך משקה ליטול ידיו אסור משום הפסד אוכלין (רק דן שם בשם האו"ז דשמא בשעת הדחק לא נאמר איסור זה דביזוי אוכלין כשאין לו מים אחרים ליטול בהן עי"ש), אבל לצורך אכילת בעלי חיים י"ל דגם מה שאינו דרך להאכילו לבע"ח מותר לצורך לפי המבואר במשנ"ב סקי"א בדעת המחזה"ש.

ונראה גם ממה שדנו הפוסקים להתיר מחמת הטעם השני של רש"י להתיר לאכיל לבע"ח לצורך כאופנים המבוארים שם ולא התירו שאר ביזוי אוכלין לצורך שאין דרך בני אדם לעשותו כדמשמע במשנ"ב בסי' הנ"ל משמע כמו שכתבתי דבאמת טעם השני ברש"י הוא רק לענין האכלת מאכל אדם לבהמה ולא מצד ביזוי אוכלין דבזה הטעם משום שנראה כמבעט.

אולם לענייננו יש לדחות דשמא עיקר האיסור הוא רק בצירוף שהוא דרך עושה מעשה הפסד אז עובר כמ"ש הרמב"ם פ"ז מהל' ברכות ה"ט דאין מפסידין אוכלין ומשקין דרך ביזוי ובעיטה ע"כ.

והנה מצינו בהרבה מקומות שנענשו מי שכפר בטובתו של הקב"ה, ראשון אדה"ר שאמר האשה אשר נתת עמדי שכפר בטובתו של מקום, שניים דור המבול כדאמר' בסנהדרין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שאמרו כלום אנו צריכין וכו', וכן דור ההפלגה כפרו בטובתו עי' בב"ר לח ג וביפ"ת שם (אות ג), וכן דור המדבר נענשו שאמרו ונפשנו קצה בלחם הקלוקל שכפרו בטובתו, וכן פרעה דאמרי' ביה (עי' מדה"ג ורבינו בחיי ר"פ שמות) שכפר בטובתו של יוסף וסופו לכפור בטובתו של מקום, והיינו דאע"פ שכפר בהקב"ה לגמרי מ"מ צורת העון שבא לזה על ידי שהיה כופר טובות.

ועכ"פ המבזה אוכל שחזי' שהקפידו בזה עושה מעשה שאינו ראוי דאע"ג דיש לדחות שחזה היתה יצירת כפיו וכן המן היה יורד מן השמים וכאן הלחם הוא מעשה ידי אדם מ"מ חזי' שהקפידו שלא לבזותו בהפסד משום דמבעט בטובה ולכך נראה שאין ראוי לבזות מאכל (ויש לציין לדברי החוה"ל שער הכניעה פ"ו דבלאו הכי אינו ראוי לבזות דבר אבל כאן לא משום הא דייני' לה).

ויש להוסיף דהמבזה מאכל שאוכל חבירו עובר מכמה שמות חדא דהרי ממאיס חבירו (עי' בחגיגה ה ע"א לגבי רק בפני חבירו ועי' מהר"ח פלאג'י כה"ח סי' ח סי"ד מה שהאריך בעוד כמה דוגמאות ופשוט דבאופן כזה עובר ג"כ במה שגורם חוסר נעימות לחבירו), והב' דאמרי' קנה מקח מן השוק ישבחנו בעיניו ולא יגננו בעיניו [כמוצא י ע"א] וכ"ש בניד"ד שהוא בשעת אכילה ושימוש בדבר, ויש לציין דאף כ' השו"ע קע ס"ו מהמס' דר"א רבה פ"ו שלא יהא אדם קפדן בשעת הסעודה וכ"ש שלא יגנה המאכל שאוכל חבירו (ועי' כה"ח למהרח"פ סי' ה ס"ד בהרחבה בענייני מניעה מקפדנות בסעודה), ואבוה דכולהון ואהבת לרעיק כמוך ועשית הישר והטוב וכיו"ב (ע"ש ברמב"ן).

הנוטל ידיו בביתו לתפילה והלך לבית הכנסת האם צריך ליטול שוב

אם לא הסיח דעתו אין צריך.

מקורות:

**במשנ
ב"**

סי' ו ס"ב מוכח שלא חשש לזה דהרי מיירי שם לענין מי שנוטל בביתו ומברך בבהכ"ס אם שפיר עביד מצד הברכה אבל לא שצריך ליטול שוב, וכ"ש בסוף סקי"א שם שדן באיזה אופן שיתחייב שוב בנטילה כדי לברך והרי שם היה המתנה אחר הנטילה דהרי אמר סליחות ואפי' אם סליחות אינו הפסק אבל הרי מיירי שם באופן שנטל בביתו ולהדיא מבואר שם שיכול אף לברך ענט"י בביתו ושלא ליטול שוב אחר כך עד התפילה.

וכן מבואר בסי' רלג סקי"ט דאמנם מה שנטל לאכילה אינו מועיל לתפילה [ועי"ש עוד צנע"ל צענין ז], אבל מה שנטל שחרית ממיטתו מועיל לתפילה והיינו מה שנטל בביתו.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ועוד כתב שם המשנ"ב לעיל מינה סקט"ז דאם נטל למנחה מהני לערבית אם לא הסיח דעתו בינתיים.

וכן בשו"ע סי' צב ס"ה כתב רח"ן ידיו שחרית והסיח דעתו צריכים נטילה לתפלה, וכתב שם המשנ"ב שהפליג הרבה בין הנטילה להתפלה עד שהסיח דעתו וכ"ש ששייך היסח הדעת בין הנטילה של שחרית לתפלת המנחה עכ"ל, ומבואר דהליכה גרידא לא חשיב הפסק.

ועוד במשנ"ב סי' רלג סקי"ח דאם נטל לתפילה והפסיק בלימוד א"צ ליטול שנית וגם במכירת העליות אמנם הביא שם ב' דעות אך סיים שהמנהג כהסוברים שכל זמן שהם בבהכנ"ס מן הסתם אין היסח הדעת, ויש להוסיף דבניד"ד שהולך לבהכ"ס יש לדון דאפשר ג"כ דאין בזה היסח הדעת מסתמא, ובפרט אם הולך בטלית ותפילין.

האיסור לשכב פרקדן שיש בזמן קריאת שמע יותר משכיבה בעלמא האם הוא גם בשאר ברכות ומה הדין בקורא בתורה או שונה במשנה

בהרהור אין איסור, וברכות כשמטה על צדו מותר וכשאין מטה על צדו יש לדון בזה דלפונ"ר היה מקום לאסור אבל למסקנא אין לזה ראייה.

לימוד

מקורות:

באמרי נועם בברכות יג ע"ב כתב ע"פ מסקנת הגמ' שם שהחילוק בין קריאה לשכיבה בעלמא הוא בדמצלי (דהיינו שמטה מעט בלבד) דבקריאה אסור ובשכיבה בלבד מותר.

ועי' במשנ"ב סי' סג סק"ב וסי' רלט סק"ו וגם בדבריו יש לפרש כדברי האמרי נועם דהרי לגבי פרקדן ממש כתב דגם לשכב כך בלא קריאה אסור (וכן מבואר בשעה"צ שם בסי' רלט סקי"ב) ולגבי הטיה מעט לא הזכיר כן, אלא אדרבה אי' בשו"ע אה"ע סי' כג ס"ג דבהטיה מעט מותר.

ויש לדון לגבי שאר ברכות מה הדין בזה וכן בכל שכיבה בשאר ברכות אפי' אינו פרקדן (ועי' רמ"א ומשנ"ב סי' רלט ס"א לגבי כל שכיבה בק"ש כשאינו שוכב פרקדן, ובמקו"א הארכת במקורי הפוסקים עמידה בברכות השחר ונתבאר דמעיקר הדין אין איסור במברך בשכיבה אלא דהוא סברא בקבלת עול מלכות שמים בשוכב פרקדן אפי' מוטה כמ"ש ברש"י ברכות יג ע"ב ואפשר דיש שנקטו עכ"פ לכתחילה כן בכל שכיבה אפי' על צדו עי' ברמ"א ובמשנ"ב שם ומ"מ אפשר דבשאר ברכות לא נאמר מעיקר הדין, רק דיש סוברים שיש ברכות שמצוותן בעמידה, וכן בבהמ"ז קי"ל דאינו מיסב ומברך אבל לא בשאר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ברכות), וכן יש לדון בלימוד תורה בפרקדן.

והספק הוא בג' אופנים, הא' באופן הנ"ל שיש חילוק בין שכיבה בעלמא לקורא ק"ש, ב' להסוברים ששכיבה באקראי מעט מותרת (ואכמ"ל), ג' אם שוכב בעל כרחו פרקדן כבר אם מותר עכשיו.

ובתורה לשמה סי' שסז כתב להוכיח דכשרוצה מעט לנוח מלימודו מותר לשכב מעט על בטנו ודייק כן מרש"י זבחים ה' ע"א גבי רמי ר"ל על מעוהי ומקשי, ויש להוסיף דכן מבואר גם בתוס' גיטין מז ע"א.

והוכחתו צ"ב דמנ"ל שסובר רש"י דעל הבטן הוא אפרקדן דהרי יש בזה דעות, ורש"י בנדה יד ע"א נקט שהוא פניו למעלה ואפשר דגם התוס' בגיטין אתיין כדעה זו.

ואולי החולקים יפרשו דרמי על מעוהי אין הכונה שהי' שוכב על בטנו ממש, אלא לכל היותר שהי' יושב בלא כר (וגם יש להעיר על עיקר דבריו של בעל התורה לשמה שנקט שהוא היתר מעט באקראי שאינו פשוט שהוא מוסכם לכו"ע ואכה"מ), אבל עכ"פ לפי דבריו יוצא שאין איסור גם בשעת אמירת ד"ת, דהרי נזכר שם בגמ' ומקשי, וכך מסתבר דהחמירו רק בק"ש.

והנה לענין הפחה של אחר כ' המשנ"ב בשם הרמב"ן דה"ה בברכות, אבל בתורה לא, ואולי גם כאן יש להחמיר בברכות אפרקדן.

והנה ברש"י בברכות יג ע"ב מבואר דכשמצלי אין חשש הרהור אלא דרך גאוה בלבד שמקבל עליו עול מלכות שמים, אבל בלא מצלי יש חשש הרהור, וכן מבואר בעוד ראשונים (עי' אגודה ותוס' רבינו יהודה ועוד) ובשו"ע אה"ע שם שיש חשש הרהור בפרקדן, וממילא בשאר ברכות יש מקום לטעון דכשמצלי יהיה מותר וכשלא מצלי העיר בחמדת דניאל על הגמ' שם דלכאורה גם בשאר ברכות יהיה אסור, ויש להוסיף דמצינו בדברים שאסרו משום הרהור דבשאר ברכות הוא כמו בק"ש עי' ברכות כד ע"א ועוד (ובמקו"א הארכתני בענין הסתכלות אם הוא מצד הרהור בזמן ק"ש והבאתי דעות הפוסקים).

אולם בתורה לשמה הנ"ל מוכח שלא סבר כן דהרי דיבור בד"ת אסור במה שאסור בק"ש מצד הרהור ועוד דאם היה הרהור באקראי א"כ היה אסור גם באקראי כמ"ש השו"ע אה"ע שם דפרקדן אסור והוא מצד הרהור, אבל עדיין יש לומר דגם להתורה לשמה מ"מ בשוכב בקבע אסור משום הרהור אבל אינו מוכרח כלל, דשמא אינו גדר האוסר בד"ת אלא רק משום שלא יבוא לידי הרהור חטא, (וגם בר"י מלוניל שכ' דהוא משום הבגדים שנוגעים בו דיש הרהור הא בכה"ג אסרו רק בתנאים עמוקים מזה בברכות כד ע"א וקצת דחוק לומר דבכל גרם להרהור יהיה אסור לקרוא ק"ש גם כשאינו מהרהר), ומה שאסור בק"ש משום שהוא דרך גאוה וכנ"ל.

ראה שאדם בשר מברך ולא שמע אף מילה אחת בבירור האם עונה אמן

ע"ר

סי' קכד סקל"ג הלשון מותר לענות על ברכה שלא שמע ויודע מה היא ובסי' רטו סק"ו כתב בשם החי"א דצריך לענות וי"ל דכיון שמותר ממילא צריך, ויש להוסיף דגם בסי' קכד גופא נראה להוכיח דסבר שהוא חיוב דהרי באופן השנוי במחלוקת שם הכריע דבדיעבד אחר ששמע יענה אע"פ שיש בזה צד איסור ואם איתא דהוא אמן של רשות מסתמא לא היה מכריע כן וק"ל.

ועי"ש עוד במשנ"ב ובבה"ל די"א שאם לא שמע השם אינו מחוייב לענות אבל מותר, ובדעת השו"ע לא נקט כן, וכן נקט בשו"ה שם ס"ב דבכל גוני מחוייב לענות.

הנצרך לישן קצת בליל שבועות האם עדיף שישן קודם חצות או לאחר חצות

לענ"ד

יותר טוב שילמוד מחצות ואילך ומ"מ דעביד כמר עביד וכו' ומ"מ בודאי שאינו לעיכובא כלל ובלבד שיכוון דעתו לשמים.

מקורות:

ידוע מדברי הזוהר בכ"מ לגבי כל השנה בשבח מי שעומד בחצות ועוסק בתורה עד השחר, ועי' בגמ' בפ"ק דברכות ובירושלמי שם כמה דעות מה עשה דוד וע"כ לחלק מהדעות כך היה מנהגו של דוד ג"כ, ויש לדון בשבועות מי שאינו יכול להשאר עד כל הלילה האם העיקר הוא קודם חצות או לאחר חצות כמו בכל השנה.

ויעוי' במעשה ממהר"י קארו שהובא בשל"ה (מס' שבועות נר מצוה) ובמהר"ן שפירא (טוב הארץ עמ' רלו) דמבואר שם שבאתה השכינה להם בלילה הראשונה לדבר עמהם בחצות ובלילה השניה שבאו בעשרה באתה קודם לכן והטעם בזה נראה משום דאמרי' בפ"ק דברכות ו' ע"א בעשרה קדמה שכינה ואתיא, ומ"מ גם בלילה השניה הוסיפה לדבר שנית בחצות.

ומבואר מזה דגם בליל שבועות עיקר ייחוד השלם הוא בחצות כמו שהוא בכל השנה כמבואר בזוה"ח איכה ובמקומות רבים בזוהר (וכמ"ש באמרי נועם בברכות ג' ע"א דהוא אמצעיתא דאמצעיתא של הגמ' שם המבואר במקובלים ובזוהר ועי' במשנ"ב סי' א סק"ט), וממילא גם עיקר זמן הלימוד בליל שבועות יש לומר דעדיף מחצות ואילך מעד חצות דבמקובלים נזכר שכל השנה זמן זה עדיף מקודם חצות ועי' במשנ"ב שם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף דגם לענין הטבילה הנזכר בזהר (הובא בשל"ה שם וכ"ה בשעה"כ עה ע"א) לטבול בסוף הלילה והוא כמו בכל לילה שעיקר זמן הקדושה הוא בסוף הלילה וכמ"ש השל"ה שם אות לט דהזמן המוכן יותר לעסק התורה בכל הלילה (ושם מיירי על כל לילות השנה) הוא באשמורת הבוקר, לפיכך היה דוד קם בחצות הלילה לקרות בתורה וכו'.

ויש להוסיף דגם לפי הטעם להקדים למתן תורה כמ"ש המג"א והמשנ"ב ריש סי' תצד א"כ עדיף לאחר חצות.

ויש להוסיף דגם בזוהר (המובא בשל"ה שם) אי' דילעי בתורה שבע"פ בליליא כדי שיתחבר בזה התושב"כ שביום וישתכחו כחדא בזיווגא חד, ולכאורה א"כ יש להסמך למה שישמע התושב"כ ביום אח"כ דהיינו בסוף הלילה ולא בתחילת הלילה בהפסק ביניהם וגם אם אומר התיקון יש בו תושבע"פ שיוכל להתחבר ליום.

וראיתי שיש שאמרו שבליל שבועות עיקר אמירת התיקון הוא קודם חצות ואיני יודע למה אמרו כן, (וראיתי עוד מי שכ' בשם המג"א בסי' תצד שמי שאינו יכול להיות ניעור כל הלילה יהיה ניעור עד חצות ולא מצאתי הדברים בפנים המג"א, אבל כן מצאתי בהל' חג בחג עמ' קלו בשם כתר שם טוב ח"ד, עי' כה"ח סי' תריט בסופו לענין ליל יוה"כ), ומ"מ אם יש מנהג כזה [ועי' עוד נספח יוסף אומן של ה"ר יוסף עמ' רמ] יש ליישב המנהג דתיקון ליל שבועות כיון שהוא נחלת הכלל הנהיגוהו בזמן השייך יותר להמון העם קודם חצות משא"כ אחר חצות אינו שייך לכל אחד או יש ליישב שנשתרבב ע"פ השו"ע האר"י דלקמן.

ועי' בשו"ע האר"י (שהמשנ"ב ציין לו בסי' זה) דעד חצות תושב"כ ומחצות והלאה תושבע"פ, וכן במקור חיים הכהן סי' תצד כ' לדייק מהזוהר דלימוד תשוב"כ הוא בתחילת הלילה ורזי דאורייתא עד אור הבוקר, וכן במקדש מלך אמור ויקרא י ע"ג נקט ג"כ בשם הרב (היינו האר"י) דילמוד תושב"כ בחצי הראשון של הלילה ובחצי השני רזין וכוונתו כנראה לשו"ע האר"י (ועי' בשעה"כ מש"כ על הושע"ר ויש שלמדו דאדרבה ממה שסתם בליל שבועות אין כוונתו להשוות ביניהם וצל"ע).

ובאול"צ ח"ג פי"ח עמ' קצג כתב שיכול לומר התיקון עד חצות ומאז והלאה גמרא, ולא ציין מקור לפרט זה, ואולי נסמך בזה על שו"ע האר"י שהוא כעין דבריו, ומ"מ עי' בשל"ה שם ועי' עוד דעות בכה"ח סי' תצד.

ומ"מ גם הנוקטים בשם האר"י דיש לחלק הלילה לתושב"כ ותושבע"פ אפשר דמודו דאם אומר התיקון רק בחלק מהלילה ובחלקו ישן עדיף שיאמר בסוף הלילה מכל הטעמים דלעיל מלומר בתחילת הלילה ובחציו השני ישן.

חבל המשמש למשחק ילדות שיש בו מד אוטומטי המורד כמה סיבובים נעשו בו האם מותר להשתמש בו בשבת

כשאיין

מתכוונין למדידה כלל מותר, וכשמתכוונין למדידה יש להסתפק בזה לדעת הפוסקים שאסרו שעון חול ושעון צל (ולהמתירים שעון זה לכאורה כ"ש שבניד"ד מותר), ואם עשוי באופן של קפיץ יש לדון בזה ואם אין צריך לכוון דבר בקפיץ לכאורה אינו בכלל האיסור.

מקורות:

(א) הנה הדין הוא שמדידה אסורה בשבת (או"ח סי' שכג ס"א, ועי' סי' שו ס"ז), וכמו"כ הדין הוא שכלי שמיוחד למדידה אסור להשתמש בו בשבת (עי' משנ"ב סי' שח ס"ק קסז) ובנידו"ד היה מקום לדון מטעם פסיק רישא בדרבנן וכאן לכאורה הוא פסיק רישא דניחא ליה.

אולם מצד איסורי מדידה זה לא חשיב מדידה כלל כיון שצורת מדידה שנאסרה היא שמתכוון למדוד, וכן אי' בגמ' מתעסק אנא, ומשמע שם דאפי' שהוא כלי של מדידה כיון שאינו מכוון למדידה שרי, ודעת הרמ"א בריש סי' שכג דכל שאינו מודד במדוייק אין בזה איסור מדידה (ואמנם כ' המשנ"ב בסי' תק דלגבי שקילה לא אמרי' כיון דשקילה הוא צורה של חול אבל כאן אין שייכת סברא זו) וכ"ש בניד"ד שאין מתכוונים למדידה כלל, ויעויין גם בשו"ע סי' שכג בהיתר שימוש בכלי שיש בו סימני מידה [ומיוחד למידה לאו דוקא שזהו מהות הכלי אלא שרגיל למדוד ולמכור בו כמ"ש המשנ"ב שם אצל הוא כלי קיצול ככל כלי], כשאינו מתכוון למדידה כלל.

(ב) ומ"מ בעיקר דין מדידה אינו ברור שיש כאן מדידה גם אם מתכוונים למדידה זו, דהרי הפוסקים דנו האם שייך מדידה בשעונים ממינים שונים (עי' סי' שח סנ"א ובב"י שם בשם תשובת מהרי"ל סי' ד ופנים מאירות ח"ב סי' קכג), ויש מהפוסקים שמשמע שנקטו דבזמן לא שייך מדידה כלל (עי' שאלת יעב"ץ ח"א סי' מא וח"ב סי' סג), וממילא אפשר שגם כאן הוא ספירת סיבובים בעלמא שאפשר לספור בפה, ועי' בתשובה אחרת [ד"ה האם מותר למדוד חוס של אוכל ושמה צנצנת ומה הדין למדוד לצורך צירור הדין צנצנת] שהבאתי פלוגתת פוסקי זמנינו לענין מדידת קור וחום האם הוא בכלל מדידה או לא, ואפשר שכאן הוא קל יותר מב' המקרים מכיון שהוא דבר שאפשר לספור אותו על ידי כל אדם ואינו בכלל מדידה שהוא דבר מופלא המצריך כלי.

(ג) ויש לברר ג"כ באיזה אופן פועלת המדידה דאם יש שם פעולה הנפעלת על ידי סיבוב קפיץ או הדומה לו שוב נכנסים בזה ג"כ לנידון המשנ"ב בשם האחרונים (עי' סי' שלח ס"ג

שביחא שאלות המצויות בהלכה

במשנ"ב סקט"ו וחזו"א או"ח סי' נ סק"ט) על שעון קפיץ וצריך לברר המציאות בזה.

ואמנם לגבי שעון קפיץ הפוסקים דברו באופן שהאדם צריך לכוון השעון ולהכינו וכמבואר בחזו"א שם שהאיסור הוא שנותן כח בהתקן שהוא כעין בונה או מכה בפטיש, אבל כאן אם כל התהליך בתחילה ובסוף אוטומטית אינו שווה לנידון שם.

האם מותר בשבת לענוד על ידו שעון הנטען מהשמש

אין היתר לעבור בזה במקום השמש.

מקורות:

הש
אלה

היא לפי הדעה המקובלת (ראה חוט שני פס"ט סק"א מנהג החזו"א ובשש"כ פכ"ח הערה מו בשם הגרשז"א) שמותר לענוד על ידו שעון העובד על ידי בטריות חשמליות (שכן גם חשמל הבא על ידי השמש דינו בשבת כחשמל, שהרי חשמל מטעם בונה מדאורייתא לדעת החזו"א וחששו לזה הרבה פוסקים, וגם אם נדון רק מצד מבעיר הרי תולדות חמה אסורה, ומלבד זה אש הבאה על ידי החמה אין דינה כתולדות חמה).

ומסתמא שעיקר הספק בזה לגבי שימוש לאור השמש, שאז מטעין את הבטריות מהשמש.

ולכאורה אפי' להמתירים פסיק רישא דלא ניחא ליה (ואפי' אם נימא דהוא רק איסור דרבנן לחלק מהפוסקים מצד שהוא מבעיר על ידי החמה דלא כמ"ש לעיל לפי הצדדים דפס"ר דלא ניח"ל בדרבנן הוא קקל יותר, ואכה"מ), אפילו הכי אין היתר לזה דהרי הוא פסיק רישא דניחא ליה לגמרי (דמה שלא ניח"ל שייטענו מצד איסור שבת לא נעשה על ידי כן הגדרתו כלא ניחא כמ"ש התוס' בפ"ב דקידושין דהרי אם יהיה מותר שוב יהיה ניחא ליה).

ויעוי' במשנ"ב סי' שלח ס"ג שהביא נידון האחרונים לגבי העורך שעון עם קפיץ בשבת ומשמעות דעת המשנ"ב דיש לחוש בזה.

ובחזו"א או"ח סי' נ אלא הכא ע"י עריכתו יוצר כח חדש בהמסובב שידחוק על האופנים שינועו כולם והעמדתו על תכונה זו הוא בונה או מכה בפטיש עכ"ל.

וכן בדינים והנהגות פרק י"ג סעיף י"ט כתב אסור לערוך שעון בשבת דיש בזה משום בונה או מכה בפטיש וכן ביו"ט ושמענו דאפילו בשעה שהוא עדיין הולך אמר שאסור וכן שמענו שאמר שאין לילך בשעון אוטמטי שנערך מעצמו ע"י תנועות היד ע"כ.

ויש לציין גם דבחוט שני ח"א עמ' רד ומנח"י ח"ג סי' לז כתבו בשם החזו"א דכל שינוי במחוגי שעון שבת הו"ל תיקון כלי ושם יש לדון ג"כ מצד שמתקן דרכי חשמל וגם מצד שפועל כאן כח בהתקן כעין מש"כ החזו"א לגבי קפיץ.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכאן חמור יותר ואין להזכיר כאן הצירופים שהזכיר המשנ"ב שם מכיון שכאן מייצר חשמל חדש בבטריה.

ובתשובה אחרת [ד"ה ילא כעת מאוורר חדש וכו'] שרשמתי לידידי הגר"ג רבינוביץ שליט"א כתבתי עיקרי הדברים לענין הטענת מאוורר הנטען מהשמש שהוא ג"כ אסור בשבת.

ומ"מ יש לדון בכל היכא שאין כאן פסיק רישא, כגון שמכסהו בשרוול בגדו ועלול להתגלות מהשרוול ולהיטען מהשמש שאז אין פס"ר ואז לכאורה יהיה מותר.

ואין לומר דנגזור שלא להשתמש בשעון זה שמא יבוא להטעינו מן השמש דהרי לא מצינו בחז"ל גזירה זו, (היינו עכ"פ להסוברים ששעון רגיל אינו מוקצה).

אבל יש לדון דשמא הוא כלי שמלאכתו לאיסור כיון שמשמש להטענה, אבל לפי מה שנתבאר בפוסקים דאזלי בתר עיקר שימוש של הכלי (עי' סי' שח במשנ"ב סק"כ ועוד) א"כ בניד"ד עיקר שימוש של הכלי הוא היתר (היינו לסברת המתירים שעון וכו"ל), דהרי עיקר מטרת השעון הוא השימוש בו ולא ההטענה, וזה גופא מעין סברת המנהג להתיר בשעון יד חשמלי (עי' בדברי הגרשז"א שציינתי בריש התשובה).

וכן במאור השבת ח"ד סי' שנ הובא במכתב הגר"י הלפרין שלא להעמיד שעון זה מול השמש עכ"פ משום מוליד ודן שם מצד בונה לדעת החזו"א, ונדפסו דבריו גם בתשובותיו של הרב הלפרין מעשה חושב ח"ח סי' ג שג"כ נקט שראוי להחמיר שלא לצאת בו בשבת אל מול השמש, וכן בשו"ת וילן בעמק חו"מ ח"א סי' שכ הביא מי שאסר לצאת בו בשבת.

ובשו"ת קול מנחם עמ' פג רצה לטעון כנגד האוסרים משום שאינו עושה פעולה כשיוצא עם השעון מול השמש, ולא זכיתי להבין סברא זו, דהרי יש כאן מעשה רבה, כמו בזורה ורוח מסייעתו (בב"ק ס ע"א), ובמכניס פת לתנור ובזריעה שמניח הזרעים ועי"ז צומח ובחרישה כמ"ש החזו"א ע"פ הרמב"ן וכל איסור"ב, וכ"ש כאן, וא"צ לבוא לכפיפת גופו ועקימת שפתיו אם הוי מעשה בפ"ק דכריתות ג ע"ב ובכתובות מה ע"ב, דכאן מעשה רבה יש שמשנה את המצב של הדבר על ידי שמוציאו ממקומו, ועי' עוד בהגדרות דומות בסי' רנב בבה"ל ד"ה להשמעת לענין ריחים של מים ובאחיעזר ח"ג סי' ס ואמנם דעת החזו"א סי' לו סק"א דזורה ורוח מסייעתו נאמר מדאורייתא רק היכא שעיקר המלאכה בכך מ"מ מדאורייתא קאמר ויש גם שהחמירו גם מדאורייתא, עי' באחיעזר שם.

ואם טענתו שהשמש אינה מפעילה עכשיו את השעון הא מ"מ מעבירה ומייצרת חשמל בשעון, ואולי דבריו אזלי כפי הצדדים שאין איסור לאגור חשמל בבטריה בשבת, וממילא דן רק מצד שמעביר את החשמל לשעון שימשיך לפעול, ובזה יש קצת מקום לדון דשמא אינו מעשה ישיר או פסיק רישא, אבל להלכה בודאי שנוהגים איסור בזה וגם איני יודע אם אפשר לטעון שאין כאן פסיק רישא מאחר שמאריך זמן שימוש השעון כהנותן שמן באופן שיתווסף על הנר אחר כך, ועי' סי' רעז ס"ב ובמשנ"ב שם סק"ט (ולא דמי למה שהתיר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הרמ"א שם בס"א לנעול כנגד הרוח שלא יכבה את הנר דשם הרוח הוא חיצוני לנר ואינו אלא מבטלו מלבוא וכל עוד שלא בא לא נעשה כאן שום מעשה והוא רק מונע מעשה (מלהיווצר), ובסי' שח סמ"ו לגבי זרע התולעים שאסור להניח בבגדו כיון שמייצר התוצאה על ידי חום היד (ועי' שבה"ל ח"ג סי' צז ולגוף השעון הנידון שם שמחזיק על ידי נענוע היד ע"ע דינים והנהגות פי"ג ס"ט שאסר כמו שהובא לעיל, ושש"כ פכ"ח הערה נז בשם הגרשז"א ושלמי יהודה פ"ב סקכ"ד שהתירו וראה עוד בחוט שני ח"ב פל"ז סק"ד, וכאן חמור יותר מכיון שיש כאן חשמל, וגם עיקר נידון הפוסקים הנ"ל על שעון מחוגים דשעון דיגיטלי הוא חמור יותר גם להמתירים הנ"ל בשעון מחוגים, כמ"ש במאור השבת ח"ד סי"ד סקמ"ח).

בשו"ת שערי חיים ח"ג סי' מג דן אם יש לדמות ענין זה למה שדנו הפוסקים על מדידה בשעון בשבת אם חשיב מדידה או לא (עי' פנים מאירות ח"ב סי' קכג), ולענ"ד אין כאן חומרא לענין מדידה יותר משעון הפועל על ידי סוללות רגילות כיון שהצג המראה את השעה מופעל על ידי חשמל, וקרני השמש רק מטעינות את בנק כח החשמל במכשיר, ולכן לענ"ד אין דומה זה למה שדנו הפוסקים לענין שעון של צל או של חול שעל ידי עצם העמדת השעון מכין את מעשה המדידה כמבואר בפנים מאירות שם ובדברי השואל שהסכים להם שם, אלא לשעון רגיל הפועל על חשמל שהמתירים בו מצד מדידה יתירו גם בשעון הנידון כאן מצד מדידה רק שיש לאוסרו מטעם שמייצר חשמל בשבת וכמשנ"ת.

מי שלא אמר יעלה ויבוא בליל ראש חודש האם יכול לחזור ולומר

אינו

יכול לחזור ולומר יעלה ויבוא כיון שפטור לחזור יעלה ויבוא מדינא דגמרא וממילא אם יחזור ויאמר הו"ל ברכה לבטלה.

ולא רק אם כבר התחיל מודים שאז כדי לחזור צריך לומר כל ברכת רצה שוב, אלא אפילו אם עדיין לא התחיל מודים שאז דינו בשאר יעלה ויבוא המעכב לומר במקומו מ"מ בנידו"ד שאין יעלה ויבוא לעיכובא לכן לא יאמר כדלקמן.

ויש לציין דפלוגתא [עי' צה"ל סי' קיד ס"ו ד"ה צלא שהאריך צדעות הראשונים והאחרונים צוה] הוא לגבי האומר יעלה ויבוא בין רצה למודים אם חשיב כאומר בברכת רצה או כמפסיק (ומוכח שם דהיינו אפי' לענין יעלה ויבוא), ויש מקום לטעון דגם לדעת השו"ע שנקט שם שיאמר שם הוא ספק ברכות להקל, אבל כאן שהוא מקום פטור מבואר במשנ"ב שם סקל"ב דהסכמת האחרונים דאין לומר כן (נזכר שם גם לגבי יעלה ויבוא של ליל ר"ח) כיון שיש כאן צד דחשיב אמירה באיסור כיון שמפסיק באמצע מודים דהרי בין ברכה לברכה ג"כ אסור להפסיק עי' סי' קד ס"ו, ובזה אפי' השו"ע מודה כדלקמן (ואולי מטעם אחר דבזה גם הסוברים דחשיב תיקון מודו כאן כדלקמן).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אבל יותר מזה מצאתי שהביאו דרוב הראשונים נקטו שברכות שאין מחוייב בהם (הרא"ש פ"ד דברכות סי' יז ושם בשם רבינו יונה ורשב"א ברכות ל' ע"א ושם בשם התוס' וכן משמע בשבלי הלקט ס"ס קעא ועי' ב"י או"ח סי' קיד ושו"ע סי' רצד ס"ד ס"ה).

וכן מבואר ברוב הפוסקים האחרונים (שו"ע שם ובא"ר סי' קיד סק"ז וחזר בו ממש"כ באליה זוטא שם, ושאר נו"כ שם ומטה יהודה סי' רצד סק"ד ופמ"ג במשב"ז סק"ג וברכ"י סי' קפח סק"ז וסי' תכב סק"א ומשנ"ב דלעיל).

ודלא כקצת פוסקים שנקטו לומר יעלה ויבוא בין ברכה לברכה (רבינו אלחנן שהביאו הרא"ש והרשב"א שם [לפי מה שפירשו הרש"א דמייני זהזכרת יעלה ויצא זלא זרכה] והרדב"ז סי' תקסא ומעדני יו"ט שהובא בא"ר שם ואשל אברהם מבוטשאטש סי' תרצה).

ומבואר עכ"פ בחלק מהראשונים הנ"ל דהיינו גם לפי הצד שהיה יוצא אם היה חיוב מ"מ בדבר שאינו חיוב אין להפסיק בשביל זה באופן זה.

וכן לענין אם אמר ברוך אתה ה' א"א לסיים למדני חוקיך כשאין האזכרה חובה כמ"ש באשל אברהם הנ"ל סי' תכב ודלא כמ"ש שם בסי' תרצה דכיון שאסור להפסיק ביעלה ויבוא אחר שסיים הברכה כמבואר בכל הפוסקים הנ"ל כ"ש שאסור להפסיק בפסוק בא"י למדני חוקיך, וכן המשמעות במשנ"ב שם סק"ב בסופו דאמירת למדני חוקיך נאמרה רק לגבי דברים שמחזירין אותו.

האם מותר לבן לענות אמן על ברכת אביו שאומר הגומל לחייבים טובות

יענה אמן, ואם יכול שלא לשמוע הברכה ועכ"פ ההזכרה או לצאת באמן מאחר בתנאי הר"ז עדיף.

לא

מקורות:

(א) עי' במשנ"ב בשעה"צ סי' ריט סקי"ג מש"כ לענין לבן שמברך לאביו דדעת הט"ז שם סק"ג דבאביו או רבו לא יאמר לחייבים, ומבואר שם במשנ"ב סקי"ז דבאופן שמברך לחבירו להסוברים שמברך הגומל גם על חבירו (ועי' בביאור הלכה מה שדן בזה וכן בדין אשתו שהזכיר שם במשנ"ב דן בזה שם בבה"ל ג"כ), אומר לחייבים, ומ"מ על אביו או רבו אין אומר לחייבים.

(ב) ועי' בפוסקים מש"כ לגבי קטן דלחלק מהפוסקים אינו מברך הגומל לפי שאינו יכול לומר לחייבים, (והרחבתי בדעות הפוסקים בזה בתשובה אחרת לענין אם קטן מברך הגומל ושעשה לי נס), ולכאורה הוא סותר מה שאמרו כאן שעל רבו יברך וישמיט חלק מן

ויש לומר חילוק בין קטן למברך על אביו או רבו, דבקטן לא תקנו ברכה זו אפי' מצד חינוך ופטור מלהודות כמ"ש במשנ"ב סק"ט, וממילא מאחר שאינו יכול לומר הנוסח שתקנו לברי חיובא לא תקנו ברכה בנוסח חדש באדם הפטור מן הברכה.

משא"כ במברך על רבו כיון שיש בזה ברכה כמפורש בגמ' ומאידך גיסא אינו יכול לומר לחייבים על רבו, הלכך אומר הנוסח בלא לחייבים, דע"כ יש תיקון ברכה למי שמברך על רבו, ובאמת בגמ' הנוסח דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, ומבואר שאין קפידא לברך הברכה דוקא בנוסח שתקנו עכ"פ כשמברך על רבו מיהת (שאז א"א לו לברך הנוסח הרגיל וכנ"ל).

ג) ולענייננו הנידון בזה הוא כשאביו או רבו אומר הגומל האם יש ביזוי לענות על האב דמחד גיסא שמא יש לחוש דנראה כמו שמסכים שיש כאן חייבים על ידי שעונה אמן על אביו, ומאידך הרי כבוד המקום עדיף ומצד הדין מחוייב לענות אמן על ברכה ששומע מאביו, וממילא יש לדון בכבוד המקום כנגד ביזוי ממש של האב.

ועי' ערה"ש סי' רמ"ס"מ בשם הספר חסידים להעיר אביו לתפילה, ופשטות משמעות הבנת הערה"ש להלכה דגם במקום שמצער אביו מותר אם הוא לצורך מצוה בדליכא אחר, דכולכם חייבים בכבודי (ואע"ג דעיקר דבריו בסוף דבריו שטוב להעיר על ידי אחר הוא לגבי ממון י"ל דה"ה לענין להעיר לצורך מצוה ג"כ עדיף ע"י אחר, דהרי גם בזה אין נעשה שליח להכותו ולקללו כמ"ש ביו"ד סי' רמא וגם כשהוא לטובתו דדמי למקרה הראשון שם בערה"ש אינו יכול לחבול באביו לצורך רפואה כמ"ש הרמ"א שם אלא רק היכא דליכא אחר).

ובערה"ש משמע שמעיקר הדין נקט ע"פ הספר חסידים סי' שלז שיש להעיר אביו לתפילה ומשמע גם כשהאב אינו חפץ בכך משום אתה ואביך חייבין בכבודי, ומשמע שלא סבר מדברי האחרונים דלקמן שחידשו דלגבי ביזיון אביו לא אמרי' אתה ואביך חייבין בכבודי, ואולי יש מקום לחלק בין ביזיון לצער, ומ"מ לפי מה שנקט למסקנתו שטוב יותר על ידי אחר ושכך המנהג (אם נימא דקאי גם על זה עי' לעיל) אולי מסקנא זו חוששת למנהג שאולי סובר כהאחרונים שיובאו לקמן דלגבי ביזיון אביו לא אמרי' סברא דאתם חייבין בכבודי וס"ל דצער הוא כמו ביזיון (עי' לקמן בזה דהקוה"ע אולי לא סבר כן ומאידך עי' לקמן דמצינו לגבי דינים אחרים שהשוו הפוסקים צער לביזיון).

ואולם קי"ל בסי' רמא דאין הבן נעשה שליח להכותו ולקללו, וצ"ל דיש בזה דרגות, דלהעיר אביו אינו ממש שליח לצער את אביו, וגם יש חילוק בין דבר שעיקרו לצער אביו, לבין דבר שאין עיקרו כן, וכע"ז מצינו דלהוציא קוץ לאביו בדליכא אחר מותר כמבואר בסי' רמא, וגם אמנם הגרא"ו בקוה"ע סי' יז סק"א נקט דלא משמע שאי ליכא אחר מותר לבנו לבזותו ולקללו דס"ל דלגבי זה אין היתר כלל, וגם בערה"ש גופא סי' רמא הביא חילוקים רק ברפואה דבדליכא אחר יעשה כהרמ"א והערך לחם או באביו רוצה בו, אבל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אח"כ לגבי שליח ב"ד לא הביא כלל ופשטות הלשון שפסק מדברי הפוסקים משמע שם שהבן הוא הממונה להעניש החייבים בב"ד ולא יענישם אע"ג שיתבטל עונשם על ידי זה, ועי' מה שכתבתי עוד קצת בביאור דברי העה"ש הנ"ל בתשובה אחרת [ד"ה אדם שאניו צעל קורא וטעה בקריאה או צננינה האם יש לו לתקנו או לא].

ובניד"ד אפשר דאין כאן ביזוי דרך מסכים על עיקר הדברים שהאב אמר ולא על הפרטים, ומע"ז קיי"ל עדים החתומים על שטר דמסיים בשאלת שלום חיישי' שמא על שאלת שלום חתמו [צ"צ קעו ע"א], ובפרט דמוכחא מילתא שעיקר הכוונה בעניית אמן היא רק על דברי השבח שאמר להקב"ה ואין מחוייב לענות אמן על דברי הגנאי שאמר אביו על עצמו דהרי בשום מקום לא תקנו לענות אמן על דברי גנאי שאדם אומר על עצמו גם אם מחוייב לומר כן מצד הדין, אבל שוב נראה דאין לטעון כן דהרי בכותי שלא שמע ממנו כל הברכה חיישי' שמא אמר בתחילת הברכה דבר שאינו הגון ואינו עונה אמן כדתנן בברכות וחזי' דאמן הוא קיום והסכמה על כל הברכה ובפרט דגם לגבי שטר יש חילוק בין שאלו לבין ושאלו וכאן אומר שגמלני.

ויש להוסיף דאם תאמר שאין עונה אמן על ברכה של אביו א"כ תמצא עוד כמה ברכות שלא יוכל לענות אמן על ברכת אביו כגון ברכת מוסף ומפני חטאינו גלינו מארצנו דכל דור שלא נבנה בהמ"ק בימיו כאילו חרב בימיו [עי' בהקדמת הס"ח], וכן סלח לנו אבינו כי חטאנו וכמובן שהוא מחודש ומופלא לומר כן וכמובן שגם המנהג הפשוט אינו כן ומ"מ אולי שם יש ליישב לענין עון הדור והדורות.

ומ"מ מצד שאביו מוחל על כבודו אין כאן עצה דהרי מה דמהני באב שמחל על כבודו אינו במקום ביזיון דעל ביזיון אין אב יכול למחול על כבודו ואם מחל אינו מחול כמבואר בפוסקים [ראה צמח שט"י השלום לאאמור"ר פכ"א סנ"א צסס ריב"ש ס' כ ושד"ח מערכת כ' כלל לא ועוד, וכ"כ הצרכ"י שמאל מי שכ' כן צסס השאלמות הוצא צהעמק שאלה עו סק"ו, ועי' עוד בתשובתי ד"ה אדם שמלמד את בנו קורס הגנה ענמית האם מותר לזן להתאמן כנגד אביו צזה בהסכמת אביו].

ויש לציין דבעצם יש דין שאסור גם להכריע את דברי אביו, וכל עניית אמן הוא הסכמה לדברי האב רק דאין כיבוד אב כנגד חיוב אמן, ואיסור מכריעו הוא בפניו כמבואר ביו"ד סי' רמ"ס"ב ובש"ך שם, וגם הגר"א שם שמקיל בחולק על אביו שלא בפניו עכ"פ בד"ת מ"מ מחמיר אפי' בד"ת בהכרעה בפניו כדמוכח שם, ובכ"ז באמן מותר וי"ל דדין ולא מכריעו הוא דין בכבוד ולא בביזיון, וחזי' בזה דמותר להשיב אמן על דברי אביו כיון שהוא מצוה וגם אפשר דאמן אינו בכלל הכרעה כיון שניכר שעונה בשביל המצוה שיש בזה לאשר דברי אביו גם כשהדברים ברורים שדברי אביו אמת וצדק, ולכך גם כשאביו מברך את חבריו וכיו"ב שמקיים דברי אביו בדרך ברכה משמע דאי"ז בכלל איסור הכרעת דברי אביו.

ואין להקשות למה בהגומל מדלג על חלק מנוסח הברכה כיון שכבוד המקום דוחה כבוד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אביו, חדא דהרי בזה מוכח בגמ' שמותר מדינא לשנות הברכה עכ"פ במכרך לחבירו, ועוד דשם יש במה לתקן לקיים המצוה בלא לבטל כבוד אביו משא"כ הכא.

(ד) אולם מצאתי דבר חדש במשיב דבר להנצי"ב ח"ב סי' נ דדינא דכולכם חייבים בכבודי נאמר רק לגבי כבוד ולא לגבי ביזיון, ואמנם עיקר הנידון שם נאמר לגבי נשיאת אשה שאין זה חיובא לישא דוקא אשה זו אבל במצוה חיובית כגון שאומר לו אביו שלא ישא אשה כלל היה מקום לומר בדעתו דגם במקום ביזיון אינו נדחה מפני כבוד אב וממילא ה"ה בענינו יצטרך לענות אמן בכל גוני, ואמנם בפנים המשיב דבר אמנם משמע דמה דמיירי שם אינו בעבירה גמורה מה שרוצה אביו לבטלו מלישאנה וכלשונו נדנוד עבירה, אולם ממה שהביא ראיה מדברי הגמ' על כולכם חייבים בכבודי וכמו שהביא שם דמיירי גבי שבת משמע שאמר כן גם באיסור שיצטרך לעבור כדי להציל אביו מביזיון וצל"ע ועכ"פ בניד"ד דעניית אמן אינו בדרגת חיוב כשאר סתם מצוה חיובית י"ל דאמר דבריו.

וכן הנצי"ב גופיה בהעמק שאלה עז סק"ו דין בכע"ז לענין הסיבה, ומתחילה כתב כעין מש"כ במשיב דבר דמה שאין תלמיד מיסב במקום רבו [נפסמס קמ ע"א] הוא משום דלגבי רב הוא ביזיון אם יסב ואינו יכול למחול וכבודו דוחה מצוות הסיבה משא"כ בבן אצל רבו אין בזה ביזיון כשאינו מיסב.

אבל שוב חזר בו והגיה דהוא נגד דעת הרמב"ם והמחבר שנקטו שרוב יכול למחול, אלא משמע שם דלעולם נקט שאינו ביזיון (דהרי על ביזיון הביא שם מהפוסקים דאין יכול אב למחול וה"ה רב), ואעפ"כ הסיבה נדחת אם לא מחל הרב עי"ש.

ודן שם במסקנתו מצד כמה טעמים למה באמת אינו דוחה אם הוא מצד עשה דכבוד תורה עדיף (והביא במסקנא דמילתיה שכ"כ הרי"צ גאות בהל' פסחים) או מצד דכבוד תורה דאורייתא דוחה הסיבה דרבנן אבל משמע שם דזה פשיטא אפי' למסקנתו (עכ"פ אחר שהביא דברי הרי"ץ גאות) דדבר שהוא כבוד ואינו ביזיון לא דחי מצוה דבזה הרב שוה לאב דכולכם חייבים בכבודי, וכ"ש למה שכתב מתחילה דהטעם שהסיבה נדחת מפני כבוד רבו משום שהוא ביזיון אם לא יסב ולא רק כבוד (וע' בקוה"ע סי' יז שיובא לקמן דאין ללמוד דיני כבוד דמלך מאב לענין כולם חייבין בכבודי ואולי דוקא במלך דאין יכול למחול או די"ל דברב שנתרבה כבודו מריבויה דומיא דכבוד שמים מקרא פשיטא דלא דחי כבוד שמים וכדאמרי' מורא רבך כמורא שמים שלא יהא טפל חמור מן העיקר ומי נתלה במי ואולם גם לגבי אב אמרי' שהוקש כבודן לכבוד המקום ובעי' קרא שאין דוחה כבודן את המצוה, ואולי י"ל דכאן ברב מ"מ שאני ילפי' לעיקר כבוד מדרשא דומיא דכבוד המקום, ולא שיש הקישא בנוסף לזה, וצל"ע, ובירושלמי אי' דהחמיר הקב"ה על כבודן של אביו ואמו יותר מכבודו ולפ"ז מיושב, אבל עי' בתוס' קידושין לב ע"א דאפשר דלדידן לא קי"ל כהך ירושלמי).

עכ"פ ההעמק שאלה במסקנתו לא חזר בו מעיקר הדין דביזיון אין מצוה נדחת מפני ביזיון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

רב ומוכח שם דה"ה באב (ממה דמהדר לאוקים דלגבי אב לא חשיב ביזיון עי"ש) וכמו שנתבארה דעתו גם במשיב דבר.

וכן בקובץ הערות סי' יז סק"א כתב הגרא"ו כדברי הנצי"ב דכמו שמצינו כמה חילוקים בפוסקים בין כבוד לביזיון הלכך נקט דגם לענין כולכם חייבים בכבודי שכבוד האב נדחה מפני מצוה הוא דוקא בכבוד ולא בביזיון.

ואמנם שם בסק"ב הקשה ונשאר בקושי' אבל הקושי' שהקשה שם הוא לכל הצדדים.

ובגוף מה שהקשה הקוה"ע בהא דבן אצל אביו לולא שהיה מחילה היה צריך להסב (עי"ש מה שהקשה עוד ונשאר בקושיא), יש ליישב הקושי' דהגדרת פטורי הסיבה אין זה מצד מצוה דוחה מצוה אלא דכל היכא שאין צריך להסב ממילא אינו בכלל הנהגת דרך חירות ועי' בבהגר"א מה שציין למשמעות השאלות בסי' עז אשה לאו דרכה למזגי דמשמע כראבי"ה דתליא בדרך, ועד"ז י"ל גם בשאר הפטורים שלא תיקנו בהם כשיש טעם מספיק שלא להסב (אע"פ שאינו רק מצד דרך רגילות העולם אלא משום שיש טעם שלא להסב), וע' בהעמק שאלה הנ"ל מש"כ ליישב באופן אחר קצת.

עכ"פ מה שהיה אפשר ללמוד ממה שכשארין הרב מוחל כבודו דוחה מצוות הסיבה אינו ראיה לענינו כיון שאינו לעיכובא במקום שאין שהצורה הנרצית היא שלא להסב כגון תלמיד אצל רבו וא"כ שם לא חשיב שנדחת המצוה משא"כ באופן שהמצוה נדחת.

ובגוף דברי הקוה"ע שכתב כמה חילוקי דינים עי"ש בין כבוד אב לבין איסור ביזוי אב יש להעיר מדברי הרמ"א ביו"ד סי' רמ ס"ח דאין חילוק בין לכבדו או לצערו, ואולי באמת צער אינו בכלל ביזיון וכמו שנזכר צד כזה בסמוך לגבי דברי הערה"ש אם נשווהו לשי' הקוה"ע וכמו שמשמע גם להלן בסמוך שסובר הקוה"ע שכל מקלל אביו אינו עובר על מקלה אביו (דהיינו ביזיון) אע"פ שמצער.

אבל יתכן ליישב באופן אחר דהרמ"א שם קאי רק לענין דינא דמשל אב ולא משל בן דלענין זה אין חילוק בין לכבדו לבין לצערו, אבל צ"ע דלפי טענת הקוה"ע לכל הדינים שהביא שם יוצא שא"א ללמוד שום דין מזה לזה ובגמ' לב ע"א הקשו דאמרי' כתיב כבוד את ה' מהונך וכו' מה להלן משל בן אף כאן משל בן ויישבו בביטול מלאכה, ואולי נימא דמה שבשאר עניינים הוא משל אב הוא סברא ואז שייך בין בכבוד בין בביזיון (הנלמד מדין מקלה) אבל צ"ע דבכבוד יותר שייך סברא ומנ"ל לחדש דגם בביזיון אמרי' סברא זו.

ויעוי' בבהגר"א שם סקי"ח וסקי"ט דדברי הרמ"א במחלוקת שנויה והרי"ף והרמב"ם והמחבר סוברים דלענין להכלימו הוא משל בן ולא רק משל אב ותלה זה בב' גירסאות בגמ'.

אבל גם אם נימא דהקוה"ע שם מיירי רק לשי' הרי"ף והרמב"ם והמחבר עדיין אינו מיושב דהא בקוה"ע שם לא נראה דשויה בפלוגתא ואדרבה מבאר הדברים בין לדעת הרמב"ם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

פ"ו מהל' ממרים הי"א דמחייב לכבוד אביו רשע ובין לדעת הטור סי' רמ והרמ"א שם סי"ח דאינו חייב בכבודו אבל בהכאה וקללה אסור (ומ"מ כבר נתבאר דהקוה"ע סובר דמקלל אינו עובר על מקלה).

ובש"ך סק"כ ובט"ז סקי"ז כתבו דגם באביו רשע אסור לצערו וכ"כ בבהגר"א סקכ"ט (וכתב כן בשם ההגמ"י ממרים פ"ו סק"ז וטור אבל אינו מפורש בדבריהם), ובדברי שלשתם נזכר ענין לצערו ולא רק בזיון או הכאה או קללה (דלהקוה"ע בזיון והכאה וקללה כל אחד מהם נלמד מענין אחר עי"ש).

ובביאור דברי הרמ"א נחלקו הט"ז והש"ך דהט"ז סקי"ז כתב להוכיח מכמה ראשונים דלא כשיטת הרמ"א אלא דלצערו אסור בכל גווני והש"ך בנקודות הכסף סק"ב כתב דהרמ"א לקמן סי' רמא ס"ד ס"ה כתב דאסור לצערו ורק לענין ממון אין חילוק בין לצערו או לכבודו.

ולפי הט"ז שדחה דברי הרמ"א מהלכה ניחא להקוה"ע אבל גם אם יסבור כהש"ך אולי סובר שהוא דין מיוחד בממון שאינו צריך להוציא בין לכבוד בין לבזיון וכנ"ל והוא צ"ע כמשנ"ת.

אבל המעיין במקור דברי הרמ"א בתה"ד סי' מ ימצא דלא מיירי שם במצער את אביו ממש אלא באביו אומר לו שאם יעשה דבר פלוני נמצא מצערו ובזה נקט התה"ד דלענין לצערו א"צ משל בן ובאמת משנה שלמה היא בכמה ראשונים (עי' שטמ"ק קידושין לב ע"א בשם הרמב"ן והרשב"א והמקנה שם לא ע"ב ד"ה ת"ר ועי' שו"ע ורמ"א ונו"כ בסי' רמ סכ"ה בדינים אלו).

היוצא מזה דבאמת קושיית הט"ז והש"ך שייך ליישב דהרמ"א מיירי רק לענין שהאב אומר על דבר ששייך לבן לצערו דזה אינו מדיני כאו"א, אבל אם יש צער לאב כדרך העולם כגון שמצטער מחמת המציק וצריך הבן להוציא הוצאות הוא כבר נידון אחר.

והקוה"ע יתרץ דבאמת באופן של צער גמור כצער מחמת המציק א"א לדמות כבוד למורא אבל הצער דמיירי התה"ד שם שאינו ממש צער גמור כדרך בני אדם לא חשיב בכלל מקלה אביו.

וככל החילוק הזה כן מבואר בהעמק שאלה שם לענין הסיבה דבאביו שאין דרך להסב לא חשיב ביזיון אם האב מקפיד אלא כבוד וברב חשיב ביזיון בכל גווני (ואע"פ שחזר והגיה שם דבריו לענין הסיבה דאינו בדרגא כזו של ביזיון אפי' ברב וכדלעיל, מ"מ לא חזר בו אלא לענין הגדרת ההסיבה אבל לעיקר הדברים י"ל דלא חזר בו דחלק מהדברים שכתב קודם חזרה כ' גם במשיב דבר שלו וכמשנ"ת).

והש"ך בנקה"כ שם שאולי לא חילק בזה (דהרי מדמה לה לדין צער אביו רשע דמיירי בצער גמור) אולי למד מסתימת דברי הרמ"א שלא פי' דמיירי רק באופן המבואר בתה"ד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שם, אבל צ"ע דבאמת מבואר בסכ"ה דהאופן המבואר בתה"ד הוא דין אחר מכמה טעמים עי"ש ובבהגר"א וממילא אם תפרש כן דברי הרמ"א אין מקור לרמ"א וממילא צ"ע תירוצו הש"ך למה לא תי' כמו שכתבתי בדעת הקוה"ע.

ועכ"פ אפשר דסובר הקוה"ע דכל צער אביו דינו ככבוד ורק לענין מבזה אביו או מכהו או מקללו יש לזה דינים אחרים דס"ל שמצער הוא מדין כיבוד משא"כ ג' הנך כל אחד מהם נלמד מקרא אחרינא ולא מכבוד כמבואר בדבריו.

והואיל דאתאן לדברי הקוה"ע שם יש להעיר הערה קצרה על מש"כ שם לענין מקלה בעושה מעשה עמך דאפי' אי מקשי' הכאה לקללה למעט עושה מעשה עמך אבל לגבי מקלה ליכא הקישא, ולכאורה זה צ"ב דכל קללה הוא גם מקלה וממילא אם במקלל אימעות עושה מעשה עמך בכלל מאתים מנה, ואולי לא הוה פשיטא ליה להגרא"ו דמקלל קללה בלבד עובר גם משום מקלה ולפי לשונות הפוסקים הוא קשה טובא דהרי כל ביזיון הוא בכלל מקלה וכ"ש מקלל ממש ובפוסקים נזכרו חילוקי דינים אפי' לענין מצער אביו דבזה גם באביו רשע אסור גם להמקילים בכבוד וכנ"ל.

ה) ובגוף הנידון אם עונה אמן על ברכת אביו שמברך הגומל, יש לציין להבה"ל סי' ריט ס"ד שדן אם אדם מברך הגומל על בנו או לא דדבריו קאי על דברי השו"ע שם באופן שבנו עונה אמן על זה וכן עוד מהנו"כ שם דנו בזה, והיינו אע"ג דהמברך על אשתו מזכיר עליו לחייבים בנוסח הברכה כדלעיל בשם המשנ"ב וה"ה על בנו, ומ"מ אין בזה קושיא על ניד"ד דשם האב שמברך על בנו ומזכיר לחייבים קאי לחייבים על הבן שמברך עליו (ומ"מ אם היה צד שבזה מזכיר שגמלנו ואז מאחר שנוסחתינו שגמלני במברך על יחיד, א"כ כשמברך על בנו ואומר שגמלנו ע"כ דחייבים קאי גם על עצמו, ועי' רע"א סעי' ה במה שדן לענין הנידון שם, אבל במשנ"ב כ' דעל אשתו אומר שגמלך ושלא בפניה שגמל לאשתי אע"ג דיש צד ששם מברך דוקא משום שאשתו כגופו כמובא בבה"ל שם וכ"ש בבנו שלא יאמר שגמלנו).

ו) ואפשר עוד דאף שחייב בל' ארמי הוא רשע (עי' סנהדרין צא) מ"מ אפשר דר"ל חייבים היינו שחייבים להקב"ה על טובותיו דאפי' צדיקים חייבים להקב"ה יותר ממה שהוא נותן להם כמ"ש חז"ל בפסדר"כ ר"פ העומר דיין לצדיקים שהקב"ה מזריח עליהם את השמש, אולם הל' הגומל לחייבים טובות משמע רשעים שאין ראוי שיקבלו טובות והוא ל' ארמי (עי' תוס' ושב"מ"ק מנחות יח ע"א) וכמו שפי' המפרשים.

ז) ולהלכה יש מקום להציע דמאחר שאם יבזה אביו עובר באיסור תורה וארור ומאידך גיסא אין איסור תורה במי שאינו עונה אמן וגם אינו פשוט דלכו"ע עובר איסור מדינא אפי' מדרבנן אם היא ברכה שאינו יוצא בה [כן נקט ה"ה סי' רטו דעת הטור שם שאינו חיוז וכן פשטות לשון הטור, אולם ה"ה וט"ז ומאמ"ר וזה"ל שם ס"ז ד"ה חייב לא נקטו כן דעת הטור אלא צאופנים אחרים עי"ש (והב"ח והט"ז אינם שווים בדעת הטור דמר מפרש ליה כהרמב"ם ומר מחלק בין דהטור חולק כשלא שמע

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כל הברכה) וכן צרמז"ס פ"א מהל' ברכות הי"ג נקט שחייב לענות אמן על כל ברכה וכן הוא צנה"ג כמ"ש הצ"ח וכן פסק השו"ע שם, וע"ע בתשובתי צדיני אמן על ברכה ששמע רק חציה וכו' שכתבתי ע"פ תחילת דברי הטור שם דאפשר שלמד סתם הלשון עונה אמן צמשה היינו צמחוייב ללכת יד"ח וזה מתיישב עם דעת הצ"ח הנ"ל צדעת הטור אצל אינו סותר שאר הדעות] הלכך יותר טוב שלא יענה אמן ויותר טוב שלא ישמע הברכה כדי שלא יכנס לחשש איסור דגם שב ואל תעשה עדיף.

ויש להוסיף עוד דבבה"ל סי' קכד מבואר דבאופן שיש ספק אמן יתומה לא יענה דענשו חמור אע"פ שהוא ספק חיוב וכן כיבוד אב ענשו חמור כמבואר בחז"ל, וכן יש להוסיף עוד דעת השבט הלוי ח"ט סי' מג דגם מה שנחלקו הרמב"ם והטור אם אמן הוא חיוב מ"מ מודים דהיכא שנפסד שעי"ז גורם ביטול תורה ותפילה והפסקים באמצע הענין כגון המברכים ברכות השחר בקול בסמיכות למי שלומד ומתפלל דעתו שבמקום הפסד בענין אחר בתורה ותפילה אין חיוב לענות אמן.

והי' מקום לומר דהאב ישנה הברכה כמ"ש השע"צ בשם הט"ז לענין מי שמברך על אביו אבל אינו מוכרח דלא דמי דשם הברכה מעיקרה לא נאמרה בלשון לחייבים כדמוכח מסברא ומגמרא כמשנ"ת לעיל, אבל כאן שהברכה מעיקרה נתקנה עם הנוסח לחייבים אינו ברור שמותר לשנות ממטבע בשביל צורך ואפשר דמוטב שהבן לא יענה אמן.

ויש להוסיף דמבואר בירושלמי וברמ"א דשייך להוציא באמן מי שאינו יכול לענות מחמת הפסק, ואי' בס"ס קד ובמשנ"ב שם דלדינא קי"ל דשומע כעונה אינו הפסק וצל"ע בניד"ד אם שומע כעונה הוא מזיק אבל תנאי בודאי יכול לעשות שאם מותר לו לענות אמן יוצא באמן חבירו ואם אינו רוצה לעשות תנאי זה ולצאת מאחר אז שב ואל תעשה עדיף וכן"ל.

ואם יכול שלא ישמע הברכה מאביו ועכ"פ שלא ישמע ההזכרה (עי' משנ"ב ובה"ל סי' רטו) עדיף.

ח) ואמרתי עיקרי הדברים דלעיל להגר"ע פריד ופקפק מטעם שהוא נוסח קבוע, ואולי למד הגר"ע כן מדין טופס ברכות בשבת דיש שלמדו שמתיר כל נוסח קבוע, אם כי יש לחלק דשם אינו ביזיון שבת ממש בהזכרת בקשות בשבת אלא רק אם עושה כן בדרך ביזיון לפי מה שנראה לחכמים אבל רענו זונינו הכרעת ירושלמי בתוס' ברכות מח ע"ב דאי"ז בכלל האיסור משא"כ בדבר שהוא ביזיון בפה אפשר דאין היתר נוסח קבוע, ומ"מ יש להוסיף על דברי הרה"ג הנ"ל דבאמת מהט"ז לעיל לגבי הברכה לחייבים שאדם אין מברך על אביו אין ראיה ברורה דכבר בגמ' מוכח שבברכת הגומל שאדם מברך על חבירו לא תקנוהו בכלל נוסח הגומל (היינו ממ"נ למאן דמוקי לה לגמ' על חבירו הוא בין לענין מה שיכול לברך ובין לענין הדין דבכאן לענין הנוסח וכן מאן דמוקי לה על רבו ג"כ ב' דינים אלו הם על רבו), והטעם פשוט דהרי מה שאדם מברך על חבירו לא תקנו מלכתחילה שיאמר עליו חייבים דמתלכתחילה לא תקנו שאדם יאמר דבר פחיתות על חבירו, ולכן נקט הט"ז דבאביו ודאי לא יאמר חייבים, משא"כ בניד"ד שהאב מברך על עצמו שבזה יש

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

תקנת נוסח קבוע בזה שאני, ומ"מ יש לטעון דכיון שהאמן כולל הכל כמו שכתבתי לעיל להוכיח מברכת כותי מידי ספקא לא נפקא.

השלמה לענין עניית אמן על ברכת הגומל אחר אביו

העירוני דמילתא דשכיחא הוא שמברך האב גומל בפני הבן וממילא הוא דבר מחודש לומר שאין לבן לענות על ברכת האב ויש להתחשב בטענה זו, ובפנים התשובה הזכרתי אלו צדדים להתיר עניית האמן אף דהדבר מסברא נוטה לאיסור מ"מ אולי יש מנהג כנגד זה.

*

מאורר נבוי האם הוא כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר

נחל
קו

הראשונים בכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו שימושים של היתר, האם חשיב כלי שמלאכתו לאיסור או כדבר שאין לו תורת כלי, ואמנם רוב האופנים שנזכרו בשו"ע ונו"כ של מוקצה מחמת גופו הם באופן שאין לו שימוש רגיל כלל, אבל למעשה נקטו רוב פוסקי זמנינו (עי' בארחות שבת פי"ט הדעות בכל זה) לאסור עכ"פ לכתחילה היכא דאפשר.

והחילוק בין כלי שמלאכתו לאיסור לבין מוקצה מחמת גופו הוא לענין היתר טלטול לצורך גופו ומקומו כמבואר ברמ"א בסי' שח.

ובניד"ד במאורר יש לדון שהרי כשהוא דלוק יש בו שימוש היתר של הנאה מהאורור אבל כרגע א"א להשתמש בו בלא איסור, והוא נידון חדש האם אזלי' בתר שימוש הרגיל שהוא שימוש בהיתר או מאחר דא"א כרגע להשתמש בו בהיתר חשיב כמוקצה מחמת גופו להמחמירים בנידון הקודם.

ובמשנ"ב סי' שח הביא דברי המג"א שפשטות דבריו משמע שמיקל בנר להחשיבו ככלי שמלאכתו לאיסור ולא כמוקצה מחמת גופו, אולם היעב"ץ במור וקציעה מחמיר בזה.

והמעייין בפנים המור וקציעה יראה שאמר דבריו גם בדעת המג"א אולם במשנ"ב מבואר להדיא שהבין דברי המג"א כפשוטם דלא כמו שפירשם במור וקציעה ופשטות המשנ"ב שזו עיקר הדעה להלכה, וכן מבואר לעיל בשע"צ שסתם להקל כהבנתו במג"א כאן ועי' גם בשוע"ר שפסק כהמג"א [ומ"מ הפוסקים שיקלו בזה אינו צרור שמחמירים בכל כלי שאין בו שימושי היתר וגם אינו צרור להיפך].

אולם בחזו"א נטה להחמיר בנר שאינו דולק כיון שאין בו שימושי היתר ותמה מסתימת האחרונים בדין זה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וצל"ע למה לא נימא דאדרבה ממה שכתבו הפוסקים בסי' רעט דבנר הדולק בשבת יש איסור לטלטלו אפילו שלא לצורך גופו ומקומו שמע מינה ששאר נר שלא דלק אינו אלא ככלי שמלאכתו לאיסור.

והיעב"ץ במור וקציעה שם הביא מקור לסברתו מדין בשר תפל באופן שהוא מוקצה (ע"פ המבואר בש"ס ופוסקים כגון דג תפל) משום דלא חזי למידי אע"ג שאפשר לבשלו בשבת.

ואולי יש ליישב הקושי' מדג תפל ששם הוא שינוי מהותי בגוף הדבר משא"כ בניד"ד בנר לא היה שינוי מעשה בגוף החפץ וה"ה בענייננו גבי מאוורר.

ויש לדון עוד דהנה במוקצה מחמת גופו גמור יש תנאים באיזה אופן חשיב שיש לו שימוש להפקיעו ממוקצה בשבת כמו שמצאנו גבי אבנים שכ' הפוסקים דבעי' ייחוד לעולם, ויעוי' בסי' שח גבי עצים וגבי מה שתקנו למשיחה וכו', אבל כאן יש לדון הגדר בזה.

ויעוי' בארחות שבת פי"ט בהערה שהזכיר שמועה בשם החזו"א דהשימושים להחשיב חפץ כיש לו שימושי היתר הוא לפי הזמן והמקום.

והיה מקום לומר דלענין שימושים כאן קל יותר ממוקצה מחמת גופו כיון שמה שיש לו תורת כלי עליו בחול מצטרף לחשיבות הכלי ולכן סגי כאן לשימושים ארעיים אע"פ שבאבנים היה מקום לטעון שאין מתייחסים לשימושים ארעיים כל עוד שעיקר האבן נחשבת כדבר שאין לו שימוש.

אבל אפשר דאי"ז בהכרח דין חדש כאן להקל עליו בצירוף מה שראוי לשימושי איסור דהרי גם בלבני מצינו היתר כשעשוי לשימוש לפי הזמן והמקום כגון לבני דאשתיירו מבניינא דחזו למזגא (עי' סי' שח ובמשנ"ב סקע"ג ובמג"א ונו"כ דמשמע דבלא זה הו"ל מוקצה מחמת גופו אם עומד לבניינא וכן מבואר במשנ"ב שם סקע"ד שאם העמידם לבנין הו"ל כאבנים בעלמא דאסורים גם לצורך גופו ומקומו) וכיו"ב.

ובאמת במור וקציעה שם השווה דין זה לאבנים וצורות וכתב שם דהרי גם באבנים וצורות שייך להשתמש בהם שום שימוש ועם כ"ז אינו מועיל להפקיעו ממוקצה ולפז"ר חזי' שסבר שהגדרת שימוש היתר הנצרך כדי להתיר הכלי הוא אותו שימוש היתר הנצרך במוקצה מחמת גופו להפקיעו ממוקצה מחמת גופו, וצל"ע.

ואמנם מצינו בפוסקים ובמשנ"ב דכלי שעקר שימושו לאיסור חשיב לאיסור כך אם עיקר שימושו הוא דלא חזי למידי י"ל דאזלי' בתר זה דלא חזי למידי אבל לענין מוקצה מחמת גופו משמע לכאורה בשו"ע בסי' שח (לענין שברי כלים במקום שאין כלים) דסגי שיש לו שימושים ארעיים כדי להפקיעו ממוקצה מחמת גופו אף כשאין לו עוד שימושי איסור אחרים.

ויש בנ"ט להביא ראיה לזה דאם תאמר שכאן צריך שיהיה רוב שימושו להיתר א"כ הוא

כלי שמלאכתו לאיסור.

היוצא מכ"ז דבאמת יש מקום להשוות מוקצה מחמת גופו רגיל למוקצה מחמת גופו מסוג זה (שכל תשמיש הכלי לאיסור) דבאמת תשמישי איסור להמחמירים לא מעלה ולא מוריד, רק דמוקצה מחמת גופו רגיל באמת אין מוכר בעיני העולם לשמש שימוש רגיל (דהנה סתם אבנים שמונחין בחוצות אין עתידים לשמש שום שימוש מלבד אם יעשו בהם שינוי מעשה אבל לבני חזו למזגי וכן עור לפני הדרסן צריך טעם דחזי למזגא בביצה יא ע"ב למר כדאית ליה להתיר טלטול ולמר כדאית ליה לתנו לפני הדורסן, עי' תוס' רע"א ביצה פ"א מ"ה מה שדן בדברי הפר"ח ומשכ"ב, וגם במשנ"ב סקע"ג לגבי לבני משמע דעיקר הדעה שא"צ לחשב על לבני דאשתייר מבנינא כיון שעומדים למזגי עלייהו), אבל דבר שמוכר לשמש שימוש רגיל אה"נ, וה"ה לענייננו צריך שיהיה שימוש רגיל וקבוע אם רגילים להשתמש בו לפי הזמן והמקום.

ולכן בניד"ד אם יש רגילות לפי הזמן והמקום (כל' החזו"א) להשתמש במאוורר למתלה למגבעתו (כדברי כת"ר) א"כ הו"ל כעין חריות במקום שסתמן לישיבה דסגי בזה כמבואר במשנ"ב, אבל מאחר שבמציאות מאוורר הוא דוגמא לעמוד ונעשה מלאכתו אם כנים הדברים דלעיל יתכן שיוצא מזה דלא מהני לדעות המחמירים כאן.

מי שאינו גולל את תפיליו אלא משאיריו מגולות או מבוטות או בקופסאותיהם עד למחר האם עובר איסור (ערוך מחדש)

אפשר שאין עובר איסור מדינא ומ"מ ראוי לגוללן מיד היכא דאפשר, ומ"מ השי"ן שעל הבית של ראש אפשר שיש איסור להשאירו מגולה לזמן ממושך שלא לצורך.

מקורות:

יש לדון בזה בד' ספקות, ספק אחד האם הבית מותר להיות מגולה, ספק שני האם השי"ן של ראש מותר להיות מגולה, ספק שלישי האם הרצועות מותרות להיות מגולין, ספק רביעי האם צריך לגלול הרצועות.

(ויש להוסיף ספק חמישי האם סגי לכסות האותיות שברצועות או כל הרצועה, ואינו שייך רק לנידון אם קדושה לרש"י תופסת כל הרצועה דיש לומר דגם אם קדושה תופסת מ"מ הדין הוא רק לכסות הכתב וכדאשכחן בעירובין הופכו על הכתב אע"ג דמבואר להרבה פוסקים דהקדושה גם בעבר השני כמשנ"ת בתשובה אחרת [לענין הדפסת דברי מול צמח ספרי קודש או מעבר השני של הדף] וגם בכל ס"ת גלול הצד החלק מגולה ונראה, אם כי לכתחילה גם הס"ת לא סגי להפוך על הכתב דמיירי שם בשעה"ד אבל בלאו הכי אין להפוך ס"ת כמבואר בפוסקים, וגם ס"ת חלק גלול לכתחילה יניחנו במטפחת ולא ישאירנו כך כדמוכח

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בגמ' סוף מגילה ופוסקים, וממילא אין להביא ראייה לניד"ד רק שיותר חמור כשהכתב מגולה ונראה).

והנה מצינו לענין מניח ספרים וכתבי הקודש שאסור להשאירן בלא כיסוי אם הם פתוחים (עי' ביו"ד ריש סי' רעז ונו"כ שם), אבל כאן לענין הנחת קציצת תפילין על השולחן בלא כיסוי, יש לומר דחשיבי כסגורים כיון שיש קציצת התפילין שמכסה את הפרשיות, ומאידך גיסא יש מקום לטעון דהשי"ן שבבית יש לו דין כתבי הקודש דקדושתו מחמת שהוא מן השם כדפרש"י, וא"כ כשמניחו על השולחן יש לכסותו כדי כיסוי הכתב.

(ומה שכשמקיים מצווה בהנחת התפילין אין מכסהו להרבה פוסקים אין להביא מזה ראייה שיותר להשאירו מגולה, שהרי אז הוא כקורא בס"ת שאין צריך לכסות הס"ת אז, שהרי זהו שימוש הדבר ואינו דרך בזיון וצורת השימוש בתפילין הוא בגלוי משום וראו כל עמי הארץ, וכמו בזמן הלימוד בספרים שא"צ לכסותן, ולכן גם כשמקיים מצוות תפילין א"צ לכסות של ראש כמ"ש בש"ס ופוסקים ואכמ"ל).

ולענין הרצועות והאותיות שבהן דעת הרבה ראשונים שאין בהם קדושה אלא תשמישי קדושה כעין קדושת מטפחות ספרים וכך הוא להלכה, וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת בדברי הפוסקים, וממילא מאחר דדין הרצועות הוא תשמישי קדושה ולא קדושה עצמה, א"כ מעיקר הדין לא נאמר בתשמישי קדושה דין כיסוי כמו שא"צ לכסות הבימות שמניחין עליהם ס"ת (גם בלא תנאי ב"ד) וכעין מה שלא נאמר בהם דין איסור נגיעה בידים שלא נטל ואיסור ישיבה על ספסל שיש בהם תשמישי קדושה.

א"כ לכאורה הקציצה יש לכסות מקום השי"ן ואילו הרצועות אין צריך לכסות כיון שהם תשמישי קדושה, ולגבי שאר הרצועה יש לדון.

ומ"מ גם לרש"י הסובר שיש קדושה באותיות שברצועות יש לדון דמ"מ שמא סגי בזה שמכסין ומנ"ל שצריך לגוללן.

ואמנם היה מקום ללמוד מדין [או"ס סי' מג ס"ה] גוללן בבהכ"ס שיש חיוב לגלול, אולם אין משם ראייה דשם הגלילה היא כדי שלא יהיו הרצועות משולשלות דרך ביזיון בבהכ"ס ולכך מסיים שם ובלבד שלא תהא רצועה יוצאה מתחת ידו טפח, וכן אשכחן בהולך במקום שאינו נקי שיש מהפוסקים שהזכירו [ראה משנ"צ סי' מג סק"כ] לכסות התפילין.

אלא דצ"ע דלגבי מקום שאינו נקי דהא ניחא מה שהובאה פלוגתא במשנ"ב שם אם מחוייב לכסות והם כב' דעות בשו"ע ורמ"א שם כשנכנס לבהכ"ס שלא לעשות צרכיו אם מותר להכנס בתפילין בראשו בלא לכסות או שאסור (עי"ש במשנ"ב לעיל מינה בשם המג"א ובבה"ל בשם האו"ז), אבל מה שקשה דלגבי עובר במקום שאינו נקי הזכיר המשנ"ב דלדידן א"צ לכסות הרצועות, ולמה א"צ כיון שהנכנס לנקביו בבהכ"ס צריך, דלמה בלא זה א"צ לכסות הרצועות אם הוא דרך ביזיון שמשתלשלות בבהכ"ס.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והיה מקום לומר ג' תירוצים בזה, הא' דבאמת צריך לגוללן, ב' דמה שאין צריך לכסותן משום שמונחין כדרכן, ג' דבאמת אין דין כיסוי רצועות כלל ורק בבהכ"ס הוא דין שלא יטנפו.

וביאור התי' הא' בזה הוא דגם אם אין צריך לכסות הרצועות דאין איסור לגלותן בבהכ"ס מ"מ גלילה בעי דכשמשלשלות הרצועות כדרכן בבהכ"ס הו"ל בזיון, אבל גם לתירוצ' זה עצם הגלילה אין דין בתפילין להתחייב בזה בעלמא בלא בהכ"ס, וגם דינא שלא יתגלה הרצועה בבהכ"ס אין בו איסור מדינא אלא רק שלא יתגלה שיעור הניכר בלא גלילה בבהכ"ס שהוא דרך ביזיון, ואולי יש ללמוד כן גם מהדין שלא תהא רצועה יוצאה מתח"י טפח דמשמע הא פחות מטפח שפיר דמי, משמע דעצם הגילוי אין בו בזיון ורק אם יש שם טפח שלא נגלל הוא דרך בזיון, וכן מצינו דבבהכ"ס יש חומרי שאין מחוץ לבהכ"ס דס"ת אסור להכנס לבהכ"ס אפי' נתון במטפחת כמ"ש ביו"ד סי' רפב ס"ד.

[אבל למסקנת הדברים יתבאר דכאן הוא מטעם שפשוף וממילא למסקנא אינו שייך לכאן דשם אינו מדין שפשוף אלא מצד שבבהכ"ס הוא ביזיון יותר].

אבל יותר משמע לא כן אלא דמש"כ המשנ"ב דא"צ לכסות הרצועות כשמהלך במבואות המטונפות ה"ה דא"צ לכסות ולא לגלול.

והטעם בזה יש לומר כתי' הב' הנ"ל דכיון שהוא בזמן לבישה וקיום מצוה ורק במורידן מראשו בבהכ"ס נזכר חיוב גלילה, ועכ"פ הדין הוא כנ"ל שגלילת התפילין בבהכ"ס הוא רק מחמת ביזיון בבהכ"ס.

והיותר נראה כתי' הג' דדין גוללן הוא רק בנכנס לבהכ"ס לנקביו דאז יש חשש של טינופת בתפילין, דהוא כדי שלא ישפוש ברצועות בידים מטונפות, עי"ש בשו"ע ס"א ובמשנ"ב ריש סק"כ, לכך גוללן באופנים המבוארים, וה"ה י"ל שאין דין לכסותן כשהוא מניחן על השלחן ומתעכב.

ואמנם במשנה ברפ"י דעירובין ובשעת הסכנה מכסין והולך לו ולא נזכר שצריך לגלול, אבל יש לומר דשם מיירי בגלולין והיינו צבתים או כריכות ויל"ע אם אינו דוחק להעמיד דרך בגלולין פטור מלגלול, אבל גם מצד הכיסוי אין להוכיח משם דבעי' כיסוי די"ל דעיקר הכיסוי שם הוא מצד שמירה עי' בביצה ט וסע"א ובמשנ"ב סי' רסו סק"ח.

והנה כמו שנתבאר דדעת רוב הראשונים דברצועות אין קדושה אלא תשמישי קדושה ומסתמא שאפי' לכסותן אין חיוב וכ"ש לגוללן, (וגם לרש"י אין ברור שכל אורך הרצועה בקדושה והארכתו במקום אחר), ובפרט דהמשנ"ב בסי' מג שם בשם רדב"ז ח"ד סי' לו נקט להקל אפי' במהלך במבואות המטונפות שתפילין בראשו שא"צ לכסות האותיות שברצועות א"כ יש לומר דה"ה בניד"ד כשמניחן על השולחן.

על אף שבמשנ"ב ס"ס כח סק"ח בשם הפמ"ג בשם הב"ח כתב שנכון להזהר שלא לחלוץ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

של יד עד שתהא של ראש מונחת במקומה מ"מ אם אינו מתכוון מלכתחילה להניח בתיק אפשר דאינו מחוייב דדין זה נאמר מצד אין מעבירין וגם נאמר רק לרווחא דמילתא היכא דאפשר שבלא"ה הוא נותן בתיק וצל"ע.

ובבא"ח ש"א חיי שרה סי"ט כתב דלכתחילה יקפל התפילין מיד משום כבוד התפילין (וז"ל שם יזהר לקפלו ולהניחו בכיס תכף ומיד אחר שיחלוץ אותו, ולא כאותם שחולצים ומניחים אותו מצידם ואחר איזה רגעים מקפלים אותו כי אין זה כבוד לתפילין שיהא מונח כך ע"כ), ובר"ח או כשאי אפשר כ'שיקפל לאחר מוסף עי"ש.

ומשמע מתוך דבריו דהוא קפידא משום כבוד התפילין ולא איסור מדינא כמו הנחת תפילין ע"ג קרקע ולכן היכא דלא אפשר מותר במקום הצורך ויזדרז.

ויעוי' בספר ברוך שאמר לבעל התורה תמימה דף ש"ל שהעיר כשמסלקין התפילין בר"ח יש לכסותן שלא יראו בושטן כעין דין כיסוי החלות בקידוש הנזכר בטור סי' רעא עי"ש שהרחיב בזה, ושכך ראה לזקני ת"ח שכשלא הספיקו לגוללן כיסו אותם עד אחר התפילה, והזכירו בשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' רפה סק"ה.

ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' מה כתב שראה לכמה גדולים שהקפידו שלא להשאיר התפילין מגולות בר"ח אך לא הזכיר שם סברא הנ"ל אלא מעצם מה שהוא בזיון לתפילין להשאירם כך, וכן בשם הגר"מ פיינשטיין הובא (מגד גבעות עולם ח"ב עמ' נט) שהקפיד לגלול מיד בר"ח גם כשהציבור התחילו בינתים מוסף.

אולם בספר הזכרונות מובא על החזו"א שלא קיפל התפילין רק הניחן על הכסאות עד אחר מוסף, והובא בדעת נוטה ח"ג עמ' קטו ונשאל שם הגר"ח ק' לגבי אם מותר להשאיר התפילין בלא לגוללן כתב אין איסור ונכון לכסות, ועי' שם עוד בעמ' קטז לגבי חזרת הש"ץ שטוב להמתין לאחר חזרת הש"ץ (ומאידך עי' בספר אלא פ"מ ס"ח), ועי' עוד שם תשובה תשצט להתיר להניחן על סטנדר והרצועות משתלשלות.

ויעוי' בחסד לאלפים סי' מ ס"א כנגד התולים תפילין בר"ח קודם מוסף ומשמע דעיקר האיסור הוא מצד תליית התפילין ולא מצד מה שמשאירין אותם בלא גלילה, אם כי יש לומר דלזמן מועט כשעוסק בתפילה לא חשיב כ"כ הפסק כמו שגם בספר יש שלא החמירו להשאירו פתוח בהפסק מועט לצורך הלימוד (עי' בגנזי הקודש שהביא דעות בזה).

ובאמת מעיקר דין תליית תפילין בשו"ע שם היה מקום ללמוד דשלא בכיסן רק תליה אסור והנחה מותר, אבל ג"ז יש לדחות דמיירי שם בזמן מועט דבזה לתלות אסור.

היוצא מכ"ז דהוא דבר שאינו ראוי להניחו עכ"פ זמן רב אבל איסור אין בזה עכ"פ בזמן מועט וגם זמן רב אין ראייה ברורה שהוא אסור מדינא דגמ' אבל הוא דבר שאינו נכון וכנ"ל ועיקר החשש הוא בבית אבל גם לגבי הרצועות יש לומר דראוי שלא להשהותן ולהשאירן בביזיון באופן שאינו מסודר (ויש שכ' גם לגבי ספרים שאינו נכון להשאירם בערימות

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בביזיון).

ונראה פשוט דממה שהוזכר בכל מקום בש"ס ופוסקים שיש נרתיק לתפילין וס"ת ושמצילין אותן עמו ומכניסין שם בסוף הקריאה שכך הוא הדרך וממילא לכתחילה בודאי שיש להכניס ועכ"פ לכסות [וגם כש"ס גלול לכתחילה יש לכסותו והלניחו צארון כמזואר צ"ס ופוסקים, ואף נזכר צ"ס ופוסקים שלא לנאת מזהכנ"ס לפני שמכניסו לארון מלכד צאופנים המותרים], ועכ"פ השי"ן של ראש יש מקום לומר מעיקר הדין דשלא בשעת לבישה כשהוא לזמן מרובה צריך כיסוי, מלבד היכא שעסוק בתפילתו לזמן מועט דבכה"ג גם בספרים יש שהקילו (עי' בגנזי הקדש מה שהביא דעות הפוסקים בזה).

יש להוסיף דלגבי הנכנס לאכול סעודת קבע אמרי' מניחו על שלחנו וכן הדור לו עד זמן ברכה, ומשמע דבעי' שיהיה מונח ומזומן לפניו והיינו משום שהוא לזמן מועט ושם לא נזכר כיסוי או גלילה.

אולם אחר שפרסמתי התשובה הראונית מסוכה כו ע"א לגבי פריס סודרא בישן סמוך לתפילין וברש"י שם, אולם בתשובה אחרת [ד"ה המחזיק תפילין או ספר תורה האם צריך לשמור גופו מהפחה] הרחבתי בדעות ושיטות הפוסקים בדברי הגמ' והיוצא בזה דשם הוא מחשש שישן על יד התפילין דחיישי' להפחה, יעו"ש בהרחבה ולא אכפול הדברים, ויעו"י במ"מ שציינתי שם בשו"ע ורמ"א ס"ס מד ומשנ"ב שם סק"ז ושוע"ר שם וכמה דעות בענין בעל העיטור כמשנ"ת שם.



אין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים ללא שאלת חכם.

אין התחייבות להשיב לכל שאלה המתקבלת, עקב העומס.

לתמיכה בהוצאות המערכת ניתן באמצעות כרטיס אשראי בקו שכיחא 03-6703-111 שלוחה 5