



- שבוע 86 5
- 5 אם מותר לשתות מורה בבין השמשות של שבת
- 6 אם אפשר לעשות עירוב תחומין על מורה
- 7 השותה מורה ונהנה מהבועות למרות שאינו צמא ואינו צריך את המים האם מברך
- 9 האם מותר לשתות מורה לפני התפילה ולפני הברכה ועוד כמה נידונים בענין מורה
- 11 האם יש איסור לפזח קדירת בישול בשומן של בשר
- 12 פת שאפאו עם חלב ונגע בכלי האם אוסר הכלי
- 14 האם באמצע פסוקי דזמרא צריך לקום לחכם ולאביו ולזקן בשנים
- במקום שיש ספר תורה אחד בשבת ד' פרשיות או במועד ונוללים הספר למפסיר האם יש הגבלה בינתיים
- 16 (לפי המנהג הרווח להגביה ב' פעמים כשיש ב' ספרי תורה)
- 17 פת שאפאו עם חלב האם אסור גם בהנאה
- 18 האם מותר לאפות דונגל גבינה בצורה רגילה ולהדביק עליהם מדבקה חלבי
- 20 האם מותר לגדל כלב מנודל ומפחיד שהוא מאולף ואינו מזיק
- 22 קמטת גבינה שיש תחתיה שכבת ביסקויט מה ברכתה
- 23 מי שיש לו יארצייט ביום טוב בשנת אבלות האם יכול לשמש בשליח ציבור
- 24 בדיון מידור ביצים זה על גב הואך שייך טפח להמוכרים כן
- מי שהביאו לו מאכל חלבי לרגל חג השבועות ואין האיש בביתו בחג האם יכול לאכלו לפני החג
- 25
- 31 האם במים חמים מאוד יש איסור גילוי
- בירכו שבע ברכות חמש דקות אחר השקיעה האם צריך ביום השמיני להמנע מלאכול בשלושה שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 33 להתחייב בברכת אשר ברא
- 34 מדין שמניחים על המפרים לכמותם האם צריך לפרסם בשבת על ידי שני בני אדם
- האם בעל הבית מברך השוב והמשיב על יין שהיה לו בביתו והאם אורח מברך שוב ברכה ראשונה על
- 35 משקין שהביא בעל הבית מן השוק

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

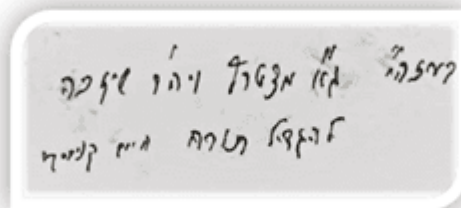
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו ורבנו 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"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

ואם ח"ו השתרכב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתקן הדברים להבא, ושנואות מי יבין.

אם מותר לשתות סודה בבין השמשות של שבת

לגבי

שתיה בביה"ש של ע"ש או של מוצ"ש (או"ח צא ס"ב בהג"ה), ועי' בשכנה"ג הגב"י סק"ב בשם הב"ח דשכר שרי וכ' שם ע"פ ספר המפה דה"ה כל משקין חוץ מן המים ושכ"ה גם כוונת הב"ח.

הנה לפו"ר היה מקום לטעון שדינו כמים שהרי גוזל את הנשמות ששותים אז (כמ"ש רשב"א בתשובה ח"א סי' אלף קיט בשם ר"ת ע"פ הירושלמי וכ"ה במרדכי פסחים רמז תריא, ועי' בבהגר"א ובתוספת שבת ובלבושי שרד על השו"ע שם דלהדעה השניה שאין לשתות מן הנהרות היינו משום שמתקררין בהם), וממילא מכיון שהגדרתם כמים ומה שהשתנה בהם הוא רק המרקם א"כ י"ל שגוזל המתים, דהרי כלפי מתים מסתמא שאין חילוק מבחינת המרקם של המים כל שדינם כמים, ויש להוסיף דמבואר בב"ח ובשכנה"ג שם דבספק מחמרי' בזה משום סכנה, ושור"ר שכ"כ בשם הקה"י (ארחות רבינו סי' קט הובא בדברי משה להגר"מ הלברשטאם סי' יד במכתבו להגר"ק) שהחמיר לעצמו בניד"ד.

ומ"מ להסוברים שהאיסור דדוקא מן הנהרות (עי"ש ברמ"א ומשנ"ב) כאן אינו נוגע.

ובאמת צע"ק למה המתים שותים רק ממים ולא משאר משקין המזומנים, ואם הוא משום שמים מצויים הפקר הא קמץ דמבואר בפוסקים דלדעה ראשונה מיהא האיסור אינו רק במים של הפקר, ויש לומר דלשם צימאון הרגילות בשתיית מים וכאן הוא מחמת צימאון מחמת הגהינם (כעין הדעה השניה שנזכר בה שמתקררין מהגהינם וה"ה לענייננו לדעה ראשונה ששותין ממים אלו), או דמתים אין להם שייכות למשקין של תענוגות העוה"ז, ושותים רק מים משום שהם ההיפוך מאש הגהינם, ויל"ע לפ"ז לענייננו אם נימא דהמתים מחזרים אחר מים אם שייך לומר שמחזרים אחר הסודה ג"כ, או דיש לומר דיש בזה ענין מוגדר שמחזרין אחר מים דוקא ואין נפק"מ בצורת הדבר אלא בהגדרתו.

ועי' שו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' צד שנקט לענין שפיכת מים בשכונת המת שא"צ לשפוך מי סודה משום שיש בהם שם לוואי, ועיקר טענתו שם משום דסתם מים היינו שלא נשתנו, וכע"ז גם בדע"ת להמרש"ם יו"ד סי' שלט ס"ה ועי' שם באו"ח סי' קנח ובתשובות ח"ג סי' נ וכ"כ באר יצחק יו"ד ח"ב סי' קנ בשם הגהות דעת קדושים, ולפי דבריהם גם במים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

של בה"ש יסבור שאין שותים ממים שיש להם שם לואי כמו שאין שותים שאר משקין. ולמעשה מאחר דבלאו הכי יש אומרים שמותר לשתות מלבד מן הנהרות ובלאו הכי אין המנהג מצוי כ"כ בזמנינו (ועי' פתח הדביר שנקט דהרמב"ם והמחבר לא סברו ממנהג זה) ובלאו הכי דעת הדברי מלכיאל יוצא שאין להחמיר א"כ בניד"ד אין חיוב להחמיר בסודה. והגר"ק בתשובתו לדבר משה שם (נדפס בסוף התשובה שם) ליישב מנהג אביו הנ"ל ציין לדברי המשנ"ב בסי' רצו סק"ז לגבי קווא"ס ובארש"ט דכמים נינהו ולא אמרי' שם לוואי ואף שיש לחלק מ"מ קשה להקל במקום סכנה עכ"ד, והיינו כמ"ש בגמ' פירוקא לסכנתא, וכעין המבואר בב"ח ושכנה"ג הנ"ל שבניד"ד מחמירי' בספקות, וכעין המבואר ברמ"א ביו"ד סי' קטז דבסכנתא מחמירי' בספקות, ומ"מ הראיה מהמשנ"ב לא זכיתי להבין דשם כוונת המשנ"ב שלא להחשיבו כחמר מדינה כיון שהוא כמים פחות או יותר, ובאמת לא ס"ד לומר שהסודה נחשב חמר מדינה, אבל לומר שדינו כמים בדברים התלויים בהגדרת מים מנ"ל שייחשבו הך בארש"ט וקווא"ס כמים כגון לגבי שתיה קודם הבדלה דהרי כל משקין אסורין קודם הבדלה ורק כאן דיש דינים ותנאים מיוחדים לחמר מדינה ולענין זה כל משקה שהוא כמיא בעלמא אינו ראוי להקראות חמר מדינה (ושו"מ דהרמה"ח דברי משה כבר עמד בזה כעי"ז), ויש לציין דהלשון מיא בעלמא נזכרו בהרבה מקומות בש"ס ופוסקים להפחית ערך הדבר בדברים שאין בהם שום צד שנחשבים כמים (עי' יבמות סט ע"ב וזבחים מב ע"ב וחולין צז ע"ב).

היוצא מכ"ז דיש הרבה טעמים להתיר מי סודה בזמן זה לכתחילה, ומ"מ מאחר שאין ההיתר ברור לגמרי יש שחששו מצד סכנה.

אם אפשר לעשות עירוב תחומין על סודה

לא.

מקורות:

יערי'

בסי' שפו ס"ה ובמשנ"ב שם דלהלכה אפי' במים מעורבין במלח לא היה שייך לערב בו עירוב תחומין אלא רק משום שאז דרכו ללפת את הפת, וממילא בתוספת גז למים שאז אין דרכו ללפת את הפת לא עדיף מתוספת מלח למים שלא היה סגי אלא רק מצד שדרכו ללפת אז בו את הפת.

אלא דצ"ב מה ההגדרה של ללפת בו את הפת אם היינו דוקא שנאכל עם הפת באכילה אחת או גם דנאכל בסעודה של פת, ולכאורה לא שייך לומר דמה שנאכל בסעודה עם פת הוא בכלל דבר שמלפתין בו הפת, דהרי גם מים לחוד נאכלין בסעודה עם פת, ולגבי ברכה ראשונה חשיבי טפלה ללחם לדידן, ועכ"ז לגבי עירוב לא, ממילא א"א לומר שמה שנאכל בסעודה שיש בה פת חשיב לגבי עירוב תחומין כדבר הבא ללפת בו את הפת, ועי' גם להלן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במשנ"ב בסעי' שלאח"ז סקל"ו דמשמע דעיקר הדעה להלכה הוא דבר הנאכל עם הפת ממש, וגם בגמ' בסוגי' דדייסא משמע בפשיטות דהנידון על דבר שנאכל עם הפת ממש, (ועי' במשנ"ב סי' תקכז סקי"ב ובשעה"צ סקכ"ב לגבי קטניות בעירוב תבשילין דג"כ משמע כן דבעי' דבר ששייך לאוכלו עם פת ממש, ושור"ר שבחוט שני עמ' קנא כתב דקוגל חשיב תבשיל רק אם רגילים לאכול עם הפת ועי' שער המועדים להגר"י ספטימוס מש"כ בשם בעל החוט שני לענין בשר בזמנינו, וגוף הקושי' שלו לא זכיתי להבין דבודאי בשר הוא דבר הנאכל עם פת גם בזמנינו), וממילא סודה אינה בכלל זה.

השותה סודה ונהנה מהבועות למרות שאינו צמא ואינו צריך את המים האם מברך

לכאור
ה

מברך דאין לך נהנה מעוה"ז גדול מזה וכל מה שא"צ ברכה הוא רק באין נהנה מעצם פעולת השתיה.

ויתכן גם לדייק כן מל' הגמ' בברכות מה ע"א לצמאו מאי א"ר אידי בר אבין לאפוקי למאן דחנקיה אומצא, ומשמע דפטרו רק באופן כזה שבאמת אין לו הנאה מן המים והוצרך לשתותו בעל כרחו ושלא בטובתו.

ונראה שדיוק זה נכון לדינא דהרי התוס' שם ד"ה דחנקיה ג"כ דייקו מעין זה שכתבו ודוקא מים שאין לו הנאה וכו' והנאה דחנקיה אומצא לא חשיב הנאה אבל שאר משקים שלעולם הגוף נהנה מהן בכל ענין מברך ע"כ וכן נפסק לדינא, וה"ה כאן שיש הנאה לגוף.

ויתכן דבאמת הגדרה של חנקתיה אומצא אי"ז הגדרה של שתיה אלא כלשון ספר הבתים הל' ברכות שער ז' סי"ח שאינו שותה לצמאו אלא לדחות מה שבגרוננו ושם יש לו הנאה בשתיה זו כגון בשאר משקין לו עכ"ד בקיצור, וכע"ז בנמוק"י בברכות שם חתיכה קטנה של בשר או מאכל וכיוצא בזה שקולטו בית הבליעה ושותה מים להורידו וזה אינו נהנה ממנו דאינו שותה לצמאו ע"כ, וכשאינו עושה פעולה למטרת שתיה אלא לפעולה פיזית בגוף של עצמו, ואמנם במשנ"ב סי' רד הרחיב ענין זה גם לשותה לרפואה, אבל באופן שעושה פעולת שתיה להנאה לא, וה"ה לענייננו שעושה פעולה של שתיה והנאה.

בענין סודה יש להוסיף עוד דהנה בשעה"צ סי' רד סקל"ד כתב החילוק בין מים לשאר משקין דבמים אם אינו צמא אין לו הנאה מהם כלל משא"כ שאר משקין דאמרי' בהו דכל דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי בברכות לו ע"א, וממילא כל שמרגיש הנאה מהמים צריך ברכה דמסתמא הוא צמא קצת עכ"ד והוסיף במשנ"ב שם דאם לא היה צמא כלל לא היה החיך נהנן ממנו עכ"ד, והשתא הסודה אינו דומה למים דהרי בסודה יש הנאה גם כשאינו צמא ודמי לשאר משקין ומה בכך שההנאה היא הנאת גרונו מהמרקם של הדבר ולא מטעם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

החיד, ואפי' אם תמצי לומר שהוא כמים ממש א"כ הא כבר כתב המשנ"ב דבמים אם נהנה בחכו ע"כ שהוא צמא קצת, היוצא דממ"נ לא שייך לפטור מברכה כל שיש לו הנאה ממעשה השתיה.

והיה מקום לטעון דכאן ההנאה מהאוויר שבסודה ולא מהמים שבסודה אולם אינו נכון דההנאה היא במה שמלחלח גרונו במים במרקם כזה והאוויר אין בו ממש.

ומ"מ לא חשיב הגז כדבר שיש בו ממש אע"פ ששותה את הגז, ויש להוסיף דלו יצויר שהיה כאן סודה שהמים של ראובן והגז מבלון של שמעון הרי היה אפשר להוציאו בשבת ויו"ט מחוץ לתחום של שמעון דהגז שהוא נעשה כאוויר בעלמא לא גרע משלהבת נצירה לט ע"א וסו"ע לו"ח סי' נז סי"ג וזמנשנ"ז סקל"א שאין בו ממש כלל, וגם אין ברכה על גז, ולכן לא שייך כאן לומר שמברכים על תערובת שיש בסודה, אלא הברכה על מה שיש הנאת אכילה שהיא הנאת גרונו ממים אלו בצורתם השתא מהצורה שהם קבלו על ידי הגז המעורב בהם.

ושו"ר לידידי הרה"ג מתתיהו גבאי בספרו בית מתתיהו ח"ד סי' מ שהביא ליקוט נפלא בזה מעשרות ספרים ומ"מ בנידון אם מברכים על סודה בשותה שלא לצמא, דיש מרבוותא שהביא שבירכו ויש שלא בירכו או שהסתפקו בזה, ואחר שראיתי דבריו הנחתי ידי מלחפש בספרים בענין זה ולא ראיתי עוד צורך לכפול הדברים שכבר הובאו שם באר היטב.

ואמנם לא עיינתי במקורותיו בפנים אבל מכל מקום לענ"ד יש ליישב עכ"פ חלק מהמראי מקומות בזה דיש אופן ששותה סודה שלא לצמא כעין מים ששותה שלא לצמא כגון דחנקתיה אומצא ואינו מרגיש הנאה מהבועות ובזה אין טעם מספיק לחייב ברכה על סודה יותר ממים (וגם כידוע שרבים אין להם הנאה כלל ממבנה הסודה והגז שבו), אבל באופן ששותה הסודה מחמת תאוה גם שאינו מתאוה מחמת צמאון אלא מחמת הנאת גרונו שנהנה ממבנה הסודה הקיים וה"ה כששותה מכל סיבה אחרת אבל מרגיש גם הנאת שתיה סגי בזה (כמבואר במשנ"ב סי' רד סקמ"ב דאם שותה מים גם לרפואה וגם לצמא מברך ושכן מוכח בירושלמי פ"ו דברכות).

האם מותר לשתות סודה לפני התפילה ולפני הבדלה ועוד כמה נידונים בענין סודה

לפני

התפילה מותר עכ"פ כשיש צורך ולפני הבדלה אפשר ג"כ שמעיקר הדין מותר אלא שאין ראוי.

מקורות:

נראה דאין נקבע הדבר רק לפי ההגדרה הדינית בענין שתיה לפני התפילה מצד גדר השתיה אם יש למשקה זה דין מים או לא, והראיה דהאחרונים אסרו קפה לפני התפילה עכ"פ עם סוכר (עי' משנ"ב סי' פט סק"ב), ואח"כ שבו חלק מהאחרונים ופוסקי זמנינו והתירו הדבר משום שאין שתייתו דרך גאוה בזמנינו (עי' ערה"ש סי' פט ודעת תורה להמהרש"ם ובא"ח ס"פ וישלח, והגריש"א בוישמע משה דלקמן התיר כשצריך, ועי' במשנה אחרונה על המשנ"ב שם שהביא עוד דעות פוסקי זמנינו ומראי מקומות בזה), וחזי' שהדבר תלוי במנהגי השתיה ולא במהות השתיה עצמה, וממילא לענין סודה יש לדון אם הוא דרך גאוה ואם יש בשתייתו חשיבות או לא.

והנה הפוסקים שאסרו קולה או שתיה קלה לפני התפילה מעיקר הדין (ועי' וישמע משה ח"א עמ' מו בשם הגריש"א בשם הגריש"א שקולה אינו מומלץ כלל וחמיר מקפה שמותר במקום צורך משום שקולה הוי דרך גאוה לפני התפילה, אולם מאידך עי' פניני תפילה עמ' נו בשמו ומשנה אחרונה שם בשמו), יש לדון אם יסברו דה"ה בסודה, כיון שבד"כ הסודה מוגש במקומות שבהם מוגשת שתיה קלה, וכן בלקט הקמח החדש סי' פט סקמ"ח החמיר בשתיית סודה לפני התפילה, ומאידך גיסא יש לטעון שהמציאות היא שיש מקומות שהקולה מוגש בעיקר במהלך סעודה או זמן מיוחד והסודה מוגשת בכל שעה (וכע"ז טען בקול מנחם הל' תפילה סי' סד ותמצית דבריו דאין להתיר קולה משום שהיא בעיקר משקה המיועד לקביעות סעודה עי"ש נוסח טענתו, ועי' עוד מה שציין לדברי הפוסקים בנידון סודה לפני התפילה בבית מתתיהו סי' מ סוף סק"ב), ואילו הפוסקים שנקטו ששתיית קולה לפני התפילה אינה אסורה מעיקר הדין אלא לחומרא בעלמא בסודה אפשר שכבר יקלו לגמרי.

ובזמנינו שכבר התרבו ברזי סודה והשגת כוס סודה הוא בקלות בהרבה מכוס קפה ותה מהרבה מובנים (מהירות, עלות, זמינות במקומות ציבוריים, וגם אפשר דמכיון שאינו חם אע"פ שיש בו גז שקל יותר לשתיה מהירה בלא עיכוב ממשקה רותח ממש, ועי' באחרונים מש"כ לגבי שתיה חמה לפני התפילה), א"כ לפי המנהג להתיר קפה ותה בזמנינו קודם התפילה כ"ש הסודה שיהיה מותר.

ונראה דא"צ בזה לבוא למנהג להתיר קפה ותה דגם המשנ"ב שהתיר בלא סוכר א"כ כ"ש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סודה שאין בו עוד טעם או דבר מאכל מלבד גז ולא השתנה אלא במרקם ואין בו סוכר שלא יהיה בו איסור.

ובשם הגר"ק ראיתי דשתיה קודם הבדלה במים אין איסור מעיקר הדין רק אין ראוי (בית מתתיהו ריש סי' מ), ובשם הגרשז"א הביא שם סק"ב להקל ועי"ש עוד דעות, והיינו אף דכל שאר משקין קודם הבדלה נאסרו מן הדין חוץ ממים, והטעם י"ל דהוא איסור מוגדר על משקין בלבד ולא על מים ומכיון שאין כאן רכיב במים אלו ששינה אותם מלהיות מים, ולכל היותר הם מים מעובדים לכן אינם בכלל האיסור.

והנה במשנ"ב ריש סי' רצט בשעה"צ הביא בשם נהר שלום דהאיסור לשתות מים קודם הבדלה אינו שמא ישכח אלא איסור בעצם (א"ה והוא דלא כמ"ש באחרות חיים מספינקא שם בשם הא"א מבוטשאטש), ולא ביאר שם מה כוונתו שהוא איסור בעצם וכי אין טעם אחר לאיסור ולמה לא כתבו, ובחידושי מרן רי"ז הלוי ריש הל' שבת ובסטנסיל ח"ב קונטרס המועדים מבואר שלמד שאיסור שתיה קודם קידוש או הבדלה הוא איסור מצד שחל עליו חוב קידוש או הבדלה, והיינו מעין הטעם שמא ישכח רק שהוא טעם תקיף יותר שמוטל עליו כרגע לעשות הבדלה ולא דבר אחר לפי מה שנראה לחכמים שהוא עיכוב והיסח הדעת מקידוש והבדלה (ולכן לא כתב המשנ"ב טעם אחר משום שהוא בערך אותו הטעם רק דאינו חשש שמא לא יעשה אלא עצם מה שעושה דבר כזה קודם קידוש או הבדלה מוגדר כאיסור כזה), או אפשר שאינו היסח הדעת מצד דעת אלא מצד שמבזה הקידוש וההבדלה כעין האיסור לאכול ולשתות קודם קידוש והבדלה רק שהגדרת האיסור היא הגדרה אחרת, ויתכן עוד דמאחר שקידוש והבדלה הם על ידי שתיה לכך אסרו חכמים להפסיק קודם לכן בשתיה אחרת וכ"ש באכילה, או דנימא דאכילה ושתיה הוא הפסק שאדם מתעסק בצרכי עצמו ולכן אסרו, וממילא ההיתר במים הוא משום שהוא דבר טבעי הנצרך לאדם ועושה אותו מטבעו בלא התעסקות והסחת דעת, וההגדרה בזה בכל דבר שהוא כמו מים כדין מים, מאחר שאינו מצד גאוה אלא מה שגדרו חכמים שלא להפסיק ביניהם, ועדיין צל"ע, ומ"מ נקט הגר"ק דאין ראוי דלא ברירא ההיתר כולי האי דיש מקום לטעון שהוא גם דבר חשוב קצת (כמו כל שאר משקין מלבד מים דנקטו הפוסקים לאסור דרק מים הוא דבר שניתן בחינם ונשפך בחוצות ואין בו חשיבות כלל) ונחשב עיסוק ולכן יש ג"כ שכתבו לאסור.

ועי' בתשובה הסמוכה (לענין שתיית סודה בבין השמשות של שבת) מה שהבאתי דברי הגר"ק שחשש ע"פ דברי המשנ"ב בסי' רצו לומר שסודה דינו כמים ולא ברירא ליה לגמרי ואולי ע"ז סמך כאן וכבר הערתי שם דההשוואה לדברי המשנ"ב צ"ע ובפרט אם נחדש שהמשקאות הנזכרים במשנ"ב שם מותרין קודם הבדלה הוא צע"ג.

ועתה אתייחס לשאר הנידונים שנזכרו בדברייך.

לגבי הבדלה עי' מה שציינתי בפנים דמשמע שמכיון שהאיסור הוא הגדרתי ולא מחמת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

גאווה א"כ י"ל דמעיקר הדין אין אסור אלא דההיתר לא ברירא לגמרי וכמו שנקט הגר"ק שאין ראוי, ועי' בהרחבה בציונים ומראי מקומות שהובאו בספר בית מתתיהו שם (ובאופן כללי דן שם בכמה נידונים לגבי סודה עי"ש).

לגבי שתיה בבין השמשות של שבת הרחבתי בתשובה נפרדת, וכן לגבי שותה מים שלא לצמאו הרחבתי בתשובה נפרדת, וכן לגבי סודה בעירובי תחומין הרחבתי בתשובה נפרדת.

לגבי לקנות סודה ממעות מע"ש א"א כיון שאינו מגידולי קרקע עי' עירובין כז ע"א וברמב"ם פ"ז מהל' מע"ש ה"ד.

לגבי טבילה בסודה עי' בבית מתתיהו סי' מ מה שהביא דעות הפוסקים לגבי נט"י בסודה להדעות ששאר משקין פסולין לנ"י, ועי' בדברי מלכיאל שם, ועי' עוד מה שדנו פוסקי זמנינו לגבי מקווה ריין.

לגבי הנידון אם מותר לשתות סודה אחר ד' כוסות הנה להכרעת המשנ"ב ריש סי' תפא דבתה וקפה מותר (עכ"פ בלי סוכר) וכמנהג כמה גדולים שהקילו בזה פשיטא דסודה קיל מזה וכמו שנתבאר בסמוך, ועי' מה שהובא עוד בזה בבית מתתיהו שם.

האם יש איסור לטוח קדירת בישול בשומן של בשר

אע"פ

שנאמר איסור בטישת תנור באליה כמבואר ביו"ד סי' צו ס"ב, מ"מ בקדירה מותר, והטעם משום שרק תנור מיוחד לאפות בו לחם כמ"ש בחידושי הפלאה על שו"ע שם, ובפר"ח סק"א ג"כ כתב לענין מדוכה דכיון שיש מדוכה שמיוחדת לבשר ויש שמיוחדת לחלב אין איסור בזה (ועי' במחה"ש על הט"ז סק"א דבמקומות שאין מייחדין מדוכה לבשר או לחלב מדוכה הו"ל כתנור), ואפי' לפי הט"ז שם שיש להחמיר במדוכה הוא רק משום שיש לחוש שישתמש בה לבשר ולחלב משא"כ בקדירה שהרגילות שיש קדירה שמיוחדת לבשר או לחלב כמבואר בפוסקים בהרבה מקומות שיש קדירה חולבת וקדירה של בשר (ואפי' בכוס שתיה עי' בסי' פט דיש לייחד של חלב ושל בשר וה"ה ברותח).

ובחת"ס הביא דברי הפר"ח ועפ"ז כתב להתיר יין שעירבו בו חלב וכתב עוד דדוקא בפת גזרו כיון שיש חשש שמא יאכלנו באלפס רותח כמ"ש בחולין קד ע"ב לגבי גזירה אחרת, ולכן בניד"ד גזרו רק בפת שיש לחוש לזה, ועי"ש עוד מש"כ בזה, ולגבי יין ע"ע בנחלת צבי שם סק"א בהרחבה ובהגהות זר זהב על השו"ע ס"א.

יש להוסיף דהמנהג שהביא הרמ"א הוא לסמן כלים של חלב אבל בדיעבד אם לא סימנו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אפי' כלי חלב אינו נאסר.

ויעוי' עוד בהגהות רע"א על השו"ע ס"א בשם המנח"י כלל ס סק"ג בשם מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' יח דדוקא היכי שיש לחוש שיאכלנו עם בשר ממש אבל דבר שאין רגילות לאכלו עם בשר ממש (היינו אם אפאו עם חלב וה"ה עם גבינה ממש אם אפאו עם בשר) רק אחר בשר או גבינה אין לחוש לאסור הפת ואפשר דעיקר דבריו מיירי במי שכבר אפה ומ"מ לא נזכר בדבריו איסור לכתחילה.

פת שאפאו עם חלב ונגע בכלי האם אוסר הכלי

הנה

הפשטות שאינו אוסר דהרי חששא זו שמא יבוא לאכלו בבשר לא שייך הכלי שנגע בו כיון דלגבי המאכל שייגע בכלי הזה כבר הו"ל נ"ט בר נ"ט, ודוקא תנור שטשוהו באליה נאסר כמ"ש ביו"ד סי' צז ס"ב.

אבל יעוי' בהפלאה בחידושי יו"ד סי' צז שכתב דהוא חתיכה דאיסורא ולא מצד בליעות, וכעי"ז בגליון מהר"ש אייגר בסק"ג כתב לענין ספקות דכיון שהוא איסור דרבנן לא חשיב ספק, אלא איסור ודאי והו"ל כאיסור ודאי שגזרו משום דאורייתא ובעי' ב' ספקות כדי להתירו, (ודבריו הם דלא כהש"ך שם סק"ב בביאור הדין), ולפי שיטתם אולי באמת יאסור גם הכלי כיון שהוא איסור בעצם כיון שעשה שלא כדברי חכמים ואז יצטרך להכשיר הכלי גם אם אינו תנור של פת, וצ"ע.

וע"ע פת"ש מה שציין ללבושי שרד ס"ק קלח מש"כ בדין תערובת שנתערב ככר זה בככרות אחרות, ובפנים הלבושי שרד נקט דכיון שהוא אסור מחמת עצמו ממילא אוסר גם בתערובת.

אולם ביד יהודה התיר ע"י תערובת משום שהוא איסור בלוע ומתבטל (וציין לסי' קא), ולכאורה גם הש"ך שם (דעליה קאי מהר"ש אייגר הנ"ל) ג"כ סבר דגדר האיסור אינו מחמת עצמו [ועי' בהפלאה מש"כ ע"ד המוס' ודוק].

וכן דעת רוב האחרונים להתיר (ראה ערה"ש סעי' ח, זבחי צדק סקט"ו מהרש"ק כאן וערוגות הבושם סק"ד).

היוצא מזה דבנידון דידן יהיה תלוי בפלוגתת הפוסקים אם חשיב איסור מחמת עצמו ומתבטל או לא, ומאחר דהוא פלוגתא בדרבנן והש"ך לכאורה מיקל וכך פשטות הדין וכך נקטו רוב האחרונים א"כ לכאורה במקום צורך יש להקל וצ"ע.

ועי' בספר דור המלקטים איסור והיתר עמ' תשד ואילך בדעות אם אוסר הכלי דהגר"ק והגר"מ שטרנבוך ועוד הקילו בזה ומאידך הביא שם שיש שהחמירו בזה.

ויש להוסיף דהנה הרבה אחרונים נקטו שאחרי שכבר נאסר אינו חוזר וניתר על ידי היכר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כיון שכבר נאסר, והבאתי בתשובה אחרת, ואף הבא"ח (ש"ב שלח יז) הזכיר הלשון שכבר נעשה נבילה, והיה מקום ללמוד דהוא איסור בעין ואוסר הקדירה, אבל הא קחזי דהרב זבחי צדק אוסר בהיכר לאחר אפיה ומתיר בליעה בכלי, א"כ אינו מוכרח בהגדרת חתיכה דאיסורא אוסר גם בליעות באופן שהאיסור רק מחמת טעם חלב.

ויש להוסיף עוד דמצינו פלוגתת האחרונים אם שייך להתיר הדבר אחר שכבר נאפה באיסור על ידי שיעשה היכר עכשיו, או שיחלק קצת לכל אחד, דדעת הכו"פ שאפשר (ואולי כך דעת מהר"ש אייגר אם היה שייך לעשות אחר אפיה היכר המספיק רק שנקט שא"א עי"ש), ודעת רוב האחרונים שכבר נאסר, והרחבתי בדעות בזה ובבירור דעת מהר"ש אייגר בתשובה אחרת.

והנה להסוברים דשייך תיקון לאחר אפיה מסתבר דבאופן שנבלע בכלי אינו גדר של דבר האסור מצד עצמו דאם שייך לתקן ע"י היכר א"כ שייך לתקן על ידי שיערב את הפת בתבשיל שאינו נאכל עם בשר (שאינן איסור לערב בתבשיל כזה חלב כמבואר בשו"ע ונו"כ והרחבתי בתשובה אחרת ופשוט), וה"ה אם מערב טעם הפת בקדירה חולבת שאין איסור לערב בה חלב, או כשנתערב טעם לחם זה בתנור אפיה באופן שאין מספיק טעם בליעה לאסור התנור מטעם נ"ט בר נ"ט.

ויש להעיר דיש סתירה בהגדרת האיסור לדעת מהר"ש אייגר וי"ל דלק"מ, דמש"כ שא"א לעשות היכר אחר אפיה אין הכוונה שקודם אפייה מהני חדא ועוד קאמר, דבא לחלוק על שו"ת דת אש הסובר שמועיל תיקון אחר אפיה, וקאמר דאפי' את"ל כדעת הש"ך שהגדרת האיסור הוא רק חשש תערובת ולא איסור עצמיי מ"מ א"א לעשות היכר לאחר אפיה, א"נ י"ל דלק"מ מטעם אחר דהא גופא קאמר דצורת הגזירה היה שיש איסור עצמיי משעת האפיה מאחר דלא שייך תיקון אחר האפיה, וזה דחוק קצת לומר כן ובפרט לומר כן על הכלים.

*

האם באמצע פסוקי דזמרא צריך לקום לחכם ולאביו ולזקן בשנים

לגבי

קימה בזמן ת"ת מבואר בגמ' דלהלכה חייב, ולגבי זמן קריאה"ת מדייק ג"כ לחייב הברכ"י יו"ד ריש סי' רמד מדברי הגאון שהובא בשבלי הלקט סי' מג, והאריך שם בראיות בזה ונקט להדיא לחייב גם בעת שעוסק בקרבנות ופסוד"ז וברכות ק"ש.

ובכמה אחרונים ציינו שכ"כ גם ברוקח ס"ס שסט עכ"פ לענין פסוד"ז שחייב לעמוד אז מפני רבו.

ומשמע בברכ"י שם דאפי' בק"ש מלבד פסוק ראשון הדין כן חדא ממה שדחה דגבי יעקב אבינו שמה הי' בפסוק ראשון, ועוד מא' הראיות שם שכ' דמשמע דלא חילקו בזמן ישיבתם בבהכנ"ס ועוד ממה שהזכיר שם להשיב מפני הכבוד אע"ג דהדמיון ביניהם אינו ממש דומה דהתם כבר אמר לו שלום ומאידך הכא יש חיוב קימה, מ"מ הענין מובן שרצה להביא בזה אסמכתא וזכר לדבר, דגם להשיב שלום הוא חיוב כמ"ש בברכות סוף דף ו' וכשהוא מפני הכבוד דמי קצת לעמידה, אלא דמפני הכבוד הוא בין הפרקים ובאמצע הפרק הוא רק מפני היראה.

וכן בשלמת חיים סי' נה כ' ג"כ דיש לעמוד אפי' בק"ש, ועי' גם תשוה"נ ח"ד סי' כב.

ובשו"ת שבה"ל ח"ו סי' קמו כ' מכח זה דבאמצע הקריאה פטור [א"ה מסתמא דמיירי לעמוד מפני הכבוד] אלא רק בין הפרקים צריך לעמוד מפני הכבוד (ועיקר ההשוואה להשיב מפני הכבוד כ"ה במקו"ח סי' סו סוף ס"א), ובאדר"ת (הובא במשנה אחרונה סי' סג) חילק בין פרשה ראשונה לשניה, ויתכן שזו כוונת השה"ל שציין לדינא שלא ירמוז בשעת ק"ש ולצורך מצוה האיסור רק בפרשה ראשונה לכו"ע כמ"ש המשנ"ב סי' סג סקי"ח וכן דעת אז נדברו ח"ב סי' ד (ויש מי שהביא דברי השה"ל ולא הזכיר להדיא דבאמצע הקריאה ממש סובר שלא יקום אלא רק בין הפרקים).

אבל צ"ע דאם לדעת השבה"ל יש לעמוד מפרשה שניה ואילך א"כ אם סיים פרשה ראשונה כבר יש לעמוד ולמה הוצרך לדינא דבין הפרקים.

וכתב הברכ"י על דבריו הנ"ל שהם דברים פשוטים ולא הוצרך לזה אלא מפני שראה תשובה אחת בכת"י לאחד קדוש שנקט שאין קימה.

וגוף מה שדחה בברכ"י שם הראיה לענין ק"ש של יעקב דמנ"ל דלא מיירי בפסוק ראשון אף שפשטות דבריו דבפסוק ראשון מודה מ"מ צ"ב אם כוונתו לזה דקאי על מה שכתב בתשובה כת"י דשמה זה לא מיירי בפסוק ראשון וע"ז תמה דאולי הוא להיפך, אבל בלאו הכי גם אם מיירי בפסוק ראשון צ"ב דנשיקה אפשר דחמור דהוא רמז ברור וגם יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מהפוסקים שנקטו דנשיקה הוא הפסק בק"ש כיון שאינו יכול לעמוד אז, ואפשר דהברכ"י לא הוה משמע ליה לחלק בזה דלא משמע ליה דנשיקה הוא הפסק כפשטות רוב הפוסקים לענין נשיקת ציצית, ולגבי רמז אולי משמע ליה דגם עמידה הוא רמז כהבנת המקור חיים דלעיל וסייעתו.

ומ"מ אם נימא דבאמת כל פעולה שעושה להיכר חשיב כרמז יל"ע היאך מותר לעשות עצמו כקורא ק"ש כשהציבור קורין פסוק ראשון והוא באמצע פרשה ראשונה, ואולי באמת אה"נ אסור וההיתר רק במקומות שמותר להפסיק לרמז לדבר מצוה, ובפוסקים איני יודע אם הזכירו להדיא דבפרשה ראשונה אסור, ויעו' בתשובה אחרת שהרחבתי בדשמונ"ע מסתבר שאסור וכך הפשטות שנוקטים עכ"פ לענין שמונ"ע, ואולי שם הוא קיל דהוא צורך ק"ש או לאידך גיסא דכאן חמיר כיון שעושה ליישב דעתו של אדם ולא לצורך גבוה וממילא חשיב שם כמרמז.

ויתכן דמה שדחה שם הברכ"י דברי התשובה כת"י במה שכתב דילמא שהיה יעקב מייחד וכו' והעוסק במעשה מרכבה אינו פוסק אפי' לאיש"ר, אפשר דכוונתו בזה מלבד מה שבא ליתן טעם למה נימא דהיה דוקא פסוק ראשון של ק"ש ומחמת זה לא פסק, מלבד זה אפשר דבא ליתן טעם למה דוקא יעקב לא פסק בפסוק ראשון כיון שהיה עוסק במעשה מרכבה הא שאר אדם לא, ואם נימא הכי מיושב ג"כ מה שכ' בסוף דבריו "הא כל שעתא ושעתא זימניה הוא" ור"ל בזה שבכל עת התפילה במיושב בבהכנ"ס צריך לעמוד, אבל אפשר דאינו מוכרח בכוונתו בב' דברים אלו דגם מש"כ כל שעתא לאו דוקא אלא ר"ל רוב שעתא.

ובשם החזו"א הובא שיקום גם בזמן קריאת פסוק ראשון (הובא בהערות לדעת נוטה עמ' ריא אות מט) עכ"ד ונראה דס"ל דהפסק לא שייך בעמידה דאפי' בהליכה בשמונ"ע דנו בזה בפוסקים (עי' רבינו יונה ותי"ט ומשנ"ב בכ"מ וצינתי דבריו בתשובה אחרת לגבי מי שיש הפחה בסמיכות לו בשמונ"ע) ואף דנישוק ס"ל להחזו"א דהוא הפסק יש לחלק דהחזו"א סובר דמה שאין יכול להמשיך בקריאה בינתיים חשיב הפסק כמו שכתבו בדעתו אבל עמידה ס"ל דלא הוי אפי' רמיזה דלדין צריך לעמוד (היינו להדעות שהביא הש"ך והרחבתי במקו"א) אפי' אחר שעבר החכם כל שהוא תוך ד"א, וצע"ק דעיקר הגדרת הקימה היא קימה שיש בה הידור א"כ יש בזה קצת רמיזה.

ואולי סובר החזו"א דמה שהותר רמיזה בפרשה ראשונה לצורך מצוה ה"ה בפסוק ראשון דאיסור רמיזה בפסוק ראשון סובר שהוא כפרשה ראשונה (ועי' רא"ש פ"ב דברכות סי' יג), או דסובר דמותר לעצור ולהפסיק ברמיזה (עי' פת"ש סי' ס"ג ס"ו ועי' במשנה אחרונה שם דמהרבה פוסקים מוכח שאסור), או דסובר דהגדרת קימה היא לא רק רמיזה אלא חיוב על האדם, וממילא כשאין מתכוון לרמיזה אע"פ דהוא פסיק רישא שרי, או דס"ל דעשה דכבוד תורה עדיף (ועי' העמק שאלה פ' בא ובהערות עה"ג שם מה שדן שם אם עשה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דכבוד תורה דוחה מצוות אחרות לענין הסיבה ועי' מגילה ג' ובפוסקים ע"ז), או דסובר דאיסור רמיזה בק"ש דרבנן (ועי' רש"י יומא יט ע"ב ובהרא"ש ברכות שם) ולא העמידו דבריהם במקום קימה דאורייתא, וצ"ע בכ"ז.

היוצא בזה דמפרשה שניה ואילך יש לעמוד ובפרשה ראשונה באמצע הפרק משמע דמפני היראה יכול לעמוד ובפרשה ראשונה באמצע הפק מפני הכבוד תליא בפלוגתא ופשטות המשנ"ב דאסור כיון שיש בו רמז וכן נקטו להדיא כמה אחרונים, אבל פשטות הברכ"י (עכ"פ מפסוק ראשון ואילך ויש לדון בזה) גם בפרשה ראשונה וכן הובא בשם החזו"א אפי' בפסוק ראשון.

במקום שיש ספר תורה אחד בשבת ד' פרשיות או במועד וגוללים הספר למפטיר האם יש הגבחה בינתיים (לפי המנהג הרווח להגביה ב' פעמים כשיש ב' ספרי תורה)

בזה הרבה מנהגים בין כשיש ס"ת אחד ובין כשיש ב' ספרי תורה, ולכן מה שיעשה אין מזניחין אותו.

יש

ומ"מ בדברים אלו לכתחילה הלך אחר המנהג, והמנהג הרווח אצלנו בק"ק אשכנזים הוא דמ"מ כשיש ספר תורה אחד ביום שקוראין ב' ספרים שאין עושין הגבחה ביניהם וכן מוכח בשער אפרים שער י ס"ד וכך הורו הגר"ק ועוד גדולים (ועי' בספר מחקרי ארץ ח"ב סי' כ ובפניני הלכה מרבני מיר חלק קל"ה הרחבת דברים בזה).

ומ"מ הגדרים בזה מצד הדין אינם ברורים דמהירושלמי סוטה פ"ז ה"ד ומהמס' סופרים אין ראיה ברורה למנהגינו שמגביהין בכל ס"ת לחוד כשיש ב' ספרי תורה, וגם אין מקור ברור לחדש דבעי' שיגביהו כל ספר שקוראין בו וכ"ש שאין מקור לחדש שיראו דוקא הקריאה עצמה אפי' כשקוראין בב' ס"ת, ומאידך גיסא אין מקור ברור להיפך.

וטעם המנהג נראה דכיון שהגבחה אינה אלא למצוה בעלמא ולא נזכרה בגמ' שלנו וכבר בלאו הכי עושים הגבחה לבסוף מצד הדין להראות הס"ת לעם וגם אין ספר שקראו בו שלא עשו בו הגבחה, שהרי קראו רק בספר אחד, הלכך סגי בזה שלא לעשותה אלא עם הגלילה בלבד (למנהגינו שהגבחה בזמן הגלילה), דלהוציא ס"ת ממקום הקריאה לצורך הגבחה בלבד לא עבדינן למנהגינו (דכע"ז אשכחן דלדעת הפרישה ביו"ד אין משתמשין האידנא בס"ת בדאפשר בספרים וכן מביהכנ"ס לבכהנ"ס אין מוציאין אפי' לצורך קריאה, ולצורך הגבחה דהוא למצוה בעלמא ולא ללימוד אפשר דגם הוצאה מבימת קריאתו לא ראו לעשות) אלא רק בזמן הגלילה כשמסיים לקרות בו וגוללו.

ואולי למדו עוד דתקנת הגבחה הוא מדיני הגלילה ולא מדיני הקריאה, דהגבחה לחוד לא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

תקנו לעשות על קריאה בלא גלילה, ובמשנ"ב סי' קמז סק"ה מבואר דהגולל שנוטל שכר כולם הוא המגביה עצמו, וצל"ב אם יש קשר לענייננו, ובסקי"ח לא משמע שזה הטעם אלא משום שהמגביה אוחד הס"ת בידו, והכי מסתבר דהרי ההגבהה לא נזכרה בגמ', וצע"ק מלשונו בסקי"ט דמשמע דמצוות ההגבהה יותר מגלילה ואולי מלבד זה קאמר דמצוות הגבהה שהזכיר הרמב"ן דלקמן יותר מגלילה ועי' עוד חת"ס יו"ד סי' רעו, אבל לק"מ דבלאו הכי נזכר במשנ"ב סקי"ט שם הטעם משום שהוא עיקר הגולל ולא מטעם מצוות ההגבהה גופא, אבל עכ"פ יש לומר דהגבהה הוא תקנה דשייכא לגולל.

ויש לציין עוד לדברי הב"ח בסי' קמז בתירוצו השני דהגולל נוטל שכר כולם מפני שכלולים בו הרבה דינים ולהכי גדול גולל כדי שיהיה זהיר בזה, ומ"מ הגבהה לא הובאה בגמ' אבל לרווחא דמילתא יש להוסיף להנ"ל דהגבהה הוא תקנה דשייכא להגלילה.

ואולי סוברים ע"פ דברי הרמב"ן דברים כזו כו בביאור דברי הירושלמי דגדר החיוב הוא בס"ת שקראו בו, ולכן אם קראו בב' ס"ת החיוב על כל ס"ת בפני עצמו.

פת שאפאו עם חלב האם אסור גם בהנאה

פשיטא

שאיין בזה איסור הנאה דהרי קי"ל כרוב הפוסקים ביו"ד ריש סי' פט (ב"י וש"ך ושאר פוסקים) דאיין איסור הנאה בכל איסור בשר בחלב שאינו אסור מדאורייתא וכ"ש כאן שהוא רק אביזרייהו דבשר בחלב דרבנן ולא בשר בחלב דרבנן ממש. (ובדעת המהרש"ל עי"ש בנו"כ, ובבירור דעת הב"ח הרחבתי בתשובה אחרת, ומ"מ כאן גם להמהרש"ל לא מסתבר דפליג לאסור בהנאה).

וכן הלשון ביו"ד ריש סי' צז ואם לש כל הפת אסור אפילו לאכלה לבדה, ובתורת חטאת (סימנים כלל ס"ב) הל' הוא אסור לאכלה בכל ענין, ומבואר דהאיסור הוא רק האכילה.

ולענין מכירה לגוי בכמה אחרונים נקטו להתיר (מצאתי בשם חמודי דניאל בשר בחלב ס"ק יב, פרי תואר סי' צז סק"ג, זבחי צדק סקי"ט, רב פעלים ח"ב ס"ס יא, הגהת זר זהב או"ה סי' מ ס"ד יד יהודה סי' צז סק"ג שו"מ תנינא ח"ד ס"ס קפט) ויש שפקפקו ע"ז ואכמ"ל, אולם לכו"ע אי"ז מצד איסור הנאה אלא לכל היותר שמא ימכרנו לישראל.

האם מותר לאפות רוגלך גבינה בצורה רגילה ולהדביק עליהם מדבקה חלבי

הנידון

כאן האם מהני תיקון לאחר אפיה, ובזה הביא הפת"ש סי' צז מהחור"ד שם בביאורים סק"ג וחידושים סק"ה דאחר שכבר נאסר אין מועיל תיקון לאחר האפיה, וכ"ה בפמ"ג בשפת"ד סק"א, וכ"כ בגליון מהר"ש אייגר שם סק"ב דלא מהני אחר אפיה לעשות סימן, ודלא כנראה מתשובות דת אש סקי"ב (וגם בדעת הדת אש כתב דאולי כתבו רק לרווחא דמילתא בנידון שכבר יש טעם להתיר) וכ"ה להחמיר בבינת אדם סי' נא סק"ע ובעוד הרבה אחרונים (חת"ס דלקמן, זבחי צדק סקי"ג, בא"ח ש"ב שלח סי"ז ורב פעלים ח"ב יו"ד סי' יא כה"ח סקי"א ועוד).

אם כי בגליון מהר"ש אייגר לא דן מטעם שכבר נאסר אלא מטעם דבעי' שתהא כל צורתן משונה אבל לסמן בה אותיות לאחר אפיה יש לחשוש שלא ישגיחו בסימן.

וראיתי שיש מההכשרים שהקילו במדבקות על רוגלך גבינה (שצורת אפייתן כמו רוגלך רגילים), ואולי סוברים דמהר"ש אייגר לא החמיר אלא בשינוי שאין ניכר כדמשמע מלשונו ודלא כהחור"ד שהחמיר בכל שינוי אחר אפיה, (אבל צ"ע למה באמת מהר"ש אייגר לא כתב לעשות בו סימן אחר אפיה באופן שיחתוך וישנה כל צורתו ואולי דבזה לא ישמעו לנו ויעשו שלא כדין משא"כ אם נימא ליה דאסור).

ואם כי מהר"ש אייגר לא התיר בכתיבת אותיות על הפת מ"מ שמא מדבקה ניכרת יותר א"נ לפי הרגילות לכתוב פרטי המוצר על מדבקה וצ"ע שלא תמיד קוראים המדבקה שלפעמים הוא רק פרסומת וכיו"ב.

ואולי מדביקים המדבקה כבר לפני האפיה (דבזה ודאי מהני גם שהוא רק מדבקה עי' בינת אדם סי' נא שהרחיב בזה דמהני גם רושם וכיו"ב והוא דלא כמהר"ש אייגר שכ' דמה שאין מועיל אחר אפיה הוא משום דרושם לבד לא מהני, וכעין שי' מהר"ש אייגר בשם הגר"ש דבליצקי הובא ג"כ שאסר ע"י מדבקות בנתיבות ההלכה חמ"ו עמ' תקכג, אולם בבינת אדם הביא ראיות דמהני דבהגהת שיערי דורא סי' לה אי' בשם הרא"ש דמהני היכר על ידי שמכניס דבר בשרי או עצמות בלחם ויש להוסיף שכע"ז ברוקח שהובא בהגהות זר זהב על השו"ע שם, ואולי זה ניכר יותר ממדבקה שאינה ניכרת בלא לקרוא בה, אולם מדבקה ברורה וגדולה עם ציור ברור של חלב לא יתכן דגרע מזה), וחוששים רק לחשש החור"ד שכבר נאסר וכאן לא נאסר וא"נ ס"ל דיש כאן שינוי ניכר מצד חשש הגרש"א וממילא אין החששות כלל.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובאופן שאפה פת בחלב ופירקו לגמרי והכין ממנו פת חדשה בלישה משמע דלמהר"ש אייגר יהיה מותר ולהחזיר"ד יהיה אסור (ובתשובה אחרת הרחבתי בדעות הפוסקים אם פת זו אוסרת על ידי תערובת ולהאוסרים בתערובת מטעם שהוא איסור בעצם א"כ כ"ש שכאן יהיה נוהג טעם זה, אבל מה שצ"ע בזה דמהר"ש אייגר שם יוצא לכאורה שהוא מהאוסרים, ועי' מה שהרחבתי שם).

ובגמ' דאיתא שאסור לאכול משמע דלא מועיל שינוי כעין תורא אם יחתוך בפת אבל לישה מחדש אפשר דאה"נ ולא נחית לה.

ומיהו יש לדון דשמא חיתוך באמת אינו כ"כ היכר בפת ולכן הגרש"א לא הביא פתרון זה וגם לכן בגמ' נקטו שהוא אסור בסתמא, אבל לגבי בשר קי"ל שחיתוך הוא סימן ואולי יש חילוק בין בשר ללחם שבשר מקבל צורת החיתוך יותר מחמת קושיו וצל"ע.

אולם בפלתי סק"א וכרתי סק"ג בשם זקנו מוכח דהיכר מהני להכשיר גם לאחר האפיה עי"ש בלשונו שכך סובר להתיר לחלק מחמת היכר למרות שעיקר דבריו לא מיירי בהיכר של שינוי אלא בהיכר דחלוקה פת אחת לכ"א, עכ"פ כשיש עוד צירוף, והובא לשונו במחה"ש, אבל בפמ"ג שפ"ד סק"א ופת"ש סק"ג דחו דבריו.

ואם נאמר שמדביקים לאחר האפיה א"כ סומכים על מש"כ באבן ישראל ח"ט סי' סז שאם מתכוון להדביק מדבקה אחר האפיה סגי בזה גם שלא היה מודבק המדבקה בשעת האפיה, וצע"ק דא"כ למה אסרו ולא חייבו להדביק סימן, וכי תימא דחיישי' שישכח א"כ למה בניד"ד לא נחשוש כיון שלא הדביק המדבקה בשעת האפיה, ואולי באופה שלא על מנת להניח מדבקה יותר מצוי שישכח, א"נ דלא היה מצוי פתרון המדבקה בזמן הגזירה ולכן אסרו לגמרי אחר שנאפה וזה לא הותר גם האידנא שנאסר בדבר שבמנין, ועדיין יש לטעון דאי משום הא א"כ לאידך גיסא יש לטעון דאדרבה אם לא היה בזמן הגזירה א"כ מנ"ל דמהני שמכוון לאחר האפיה כיון דבזמן הגזירה לא היה מותר בכה"ג וא"כ נאסר בדבר שבמנין, ובאמת פשטות הבינת אדם שם דכל היתר ברושם הוא רק באופן של אחר האפיה בלבד עי' שם, ושור"ר דבחת"ס ב"מ צא ע"א בשם מורו מפורש להדיא דלא כהאבן ישראל הנ"ל.

ומהר"ש אייגר יתכן שיוצא בדעתו שסובר כשי' האבן ישראל, לפי מה שנתבאר דבפשטות לשונו היכר שהיה יכול להועיל קודם אפייה יועיל גם לאחר אפייה, אולם יעוי' בתשובה הסמוכה שלמעשה יתכן שקצת קשה לומר בדעתו שסבר כן דמועיל מצד הדין כיון דלשיטתו סבר שיש כאן איסור עצמי ולא איסור של תערובת וחשש, ועי' מה שכתבתי שם.

ויתכן שמצרפים עוד ב' צירופים בזה, הא' דיתכן דברוגלך כאלה ניכר בהם שהם גבינה ובאופן כזה כבר נתבאר ברוקח דבבשר ניכר על הפת לא גזרו (עי' ביד יהודה והגהות זר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

זהב ביו"ד שם מה שהביא בזה).

והב' דאפשר שרוגלך כאלה אין דרך לאכלם עם בשר יחד ממש, דבזה מבואר ברע"א בשם המנחת יעקב שלא גזרו בדבר שאין דרך לאוכלו עם בשר ממש, ובמיני מתיקה כתב מהרי"ט ח"ב סי' יח דאין דרך לאכלן עם בשר.

ומ"מ יש מהפוסקים שנקטו דבפת טעם האיסור משום דעל הלחם יחיה האדם (ועי' בחת"ס מה שציין כאן לדברי הש"ך לעיל ועי' בנחלת צבי) וצ"ב מה יסברו על פת שהיא מיני מתיקה שאינה נאכלת עם בשר.

לסיכום אם יש המקילים בזה יש כאן ד' צירופים שכנראה סומכים עליהם, הא' דיש אומרים שמועיל היכר גם לאחר אפייה, הב' דיש מי שאומר שמועיל עכ"פ אם התכוון להכניס ההיכר לאחר האפייה, הג' דניכר בהם הגבינה (אם ניכר), והד' דאין דרך לאכול מיני מתיקה עם בשר ממש.

והנה לפי מה שנתבאר דעה א' היא דעה שלא נפסקה להלכה, ודעה ב' היא דעה שנסתרה מדברי החת"ס וגם מוקשית, וג' מה שניכר בהם גבינה איני יודע עד כמה כן הוא ואם יש פיקוח על זה, וד' דאין דרך הוא דבר שאפשר לסמוך עליו, ומ"מ עדיין צריך לברר כנ"ל.

וצל"ב המציאות בזה בהכשרים מצד אם ניכר הגבינה ומצד אם מדביקים המדבקה לפני האפייה.

האם מותר לגדל בלב מגודל ומפחיד שהוא מאולף ואינו מזיק

אסור

דהרי אפי' באופן שניטלו שיניו לגמרי מבואר בגמ' ב"ק פג ע"א שאסור כיון שהוא מפחיד את העוברות ומפילות, וכדמוכח גם בסמ"ע בחו"מ סוף סי' תט שטעם זה שהכלב מזיק על ידי הפחד נפסק ג"כ להלכה במקום שנוגע רק טעם זה עי"ש וכן מבואר בשוע"ר הל' שמירת הגוף והנפש.

ובאופן שקשור בשלשלת של ברזל מעיקר הדין שרי כמבואר כמבואר שם בשו"ע וברמ"א אבל כבר נהגו בני ישראל הכשרים שאין מגדלין כלל גם כשקשור בשלשלת אם הוא שלא לצורך שמירה וכיו"ב, ועי' שבט הלוי ח"ו סוף סי' רמא שכתב דברים חריפים בזה ופשטות לשונו דמיירי גם בלא שלשלת כלל.

(ויש לציין עוד נקודה בזה דהנה הרמ"א שהתיר על ידי קשירה כנ"ל מבואר שם שהזכיר כן על היתר במקום צורך כשדריין בין הגויים ויל"ע דלכאורה משמע קצת לפו"ר דבלא זה לא היו מגדלים כלבים גם בלא ההיתר הזה, דהרי בכלב שאינו רע לא מיירי שם הרמ"א ובכלב רע כ' שצריך קשירה למרות שדריין בין הגויים א"כ במה מיירי מה שכתב שכשדריין בין הגויים נהגו לגדל,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל במחבר לגבי עיר הסמוכה לספר [שהוא אותו הדין שדרין בין הגויים כמצואר צנהגר"א
ס] לא נקט כן, וגם צ"ע דהרי בקשור בשלשלת של ברזל משמע במחבר דא"צ
לבוא להיתר של עיר הסמוכה לספר, א"כ באיזה אופן בא הרמ"א להתיר,
ולולא הנ"ל הו"א דהרמ"א בא להתיר בכלב שאינו ממש רע דבזה שרי גם בלי
שלשלת, ובלבד במקום שדרין בין הגויים, אבל קשה כנ"ל, וא"כ אולי נימא
דהרמ"א נקט דגם היתר השלשלת הוא רק אחר שדרין בין הגויים, אבל גם זה
קשה כנ"ל, ויל"ע).

כשהכלב אינו קשור בשלשלת של ברזל אבל סגור בתוך בית משמעות
הפוסקים שאינו מתיר, וכנראה דאינו בדרגא של שמירה מעולה (עי' בר"פ
הכונס), וגם אפשר שיבואו אנשים לבית ויפגשו בכלב.

כשהכלב קשור בשלשלת של ברזל אף אם נובח בקול משמעות הפוסקים
שאינו בכלל עיקר האיסור דרק בפניו אנשים מפחדים וממילא כאשר רואים
שהכלב קשור בשלשלת של ברזל אזי אינם מפחדים (ראה סמ"ע בסוף סי' תט
ובשוע"ר הל' שמירת הגוף ונפש ס"ג), ומ"מ גם בכלב שצועק יש בו הפרעה
לשכנים ואינו ראוי לגדלו עי' בשבה"ל שם.

בעל תשובה שהחזיק בעברו כלב רע ושב בתשובה שלמה ושואל מה לעשות,
יש לדמותו למי שנפלו לו כלבים בירושה שכתב השו"ע שם שא"צ למוכרו מיד
אלא מוכרן מעט מעט וממילא גם בניד"ד אם היה תינוק שנשבה בזמן שהיו לו
כלבים אינו מחוייב למכור מיד בזול אלא יכול להמתין עד שימצא מי שיקנה
את הכלב במחיר שאינו הפסד בשבילו, אבל אם קנה כלב במזיד כשידע שהוא
איסור לא נאמר דין זה ופשוט, ובתינוקות שנשבו שלנו נחלקו הפוסקים אם
חשיב תינוק שנשבה או לא (עי' חזו"א יו"ד סי' ב ועוד), ובניד"ד יש מקום
לצדד דעכ"פ לענין פרטי דינים חשיב תינוק שנשבה ובפרט דיש להקל מפני
תקנת השבים.

לענין להרוג כלב של אדם אחר כשמזיק רק בפחד ואינו יכול להזיק בפועל יש
דעות בזה, ועי' שו"ע חו"מ סי' רסו ס"ד וערוה"ש שם, ב"י סו"ס פ, שו"ע סי'
שצו ס"ב וסמ"ע שם סק"א וסק"ד ופת"ש שם סק"א בשם חו"י סי' קסה, ושבת
הלוי שם והרי הלכות הל' השבת אבידה.

לענין אם מותר לבעל הכלב עצמו להפקיר את כלבו הרחבתי בזה בתשובה
אחרת לענין אם יש חיובי נזיקין במפקיר כלבו, ולענין אם מותר לבעל הכלב
עצמו להרוג את כלבו הרחבתי בזה בתשובה אחרת לענין צער בעלי חיים
לצורך האדם והבאתי דברי הגמ' בחולין פ"ק השייכת לזה (ומעיקר הדין נזכר
בגמ' שם שגם למכור אינו טוב ומ"מ עיקר הנידון שם מצד מידת חסידות וגם
שם מדובר במזיק ברור יותר, אבל להלכה יש לדון למכור באופן שאינו איסור
ואינו מכשיל ואינו מזיק לישראל, ועי' בשו"ע שם סי' תט).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

השלמה לנידון על החזקת בלב

העירוני עוד לדברי השאלת יעב"ץ ח"א סי' יז לגבי שחוק בכלבים קטנים שהוא מושב ליצים ומעשה ערלים רח"ל, ובחלקת יעקב או"ח סי' לד דהעיקר שאי"ז רגש יהדות האמיתית להוליך עמו כלבים, ויש לציין בזה עוד (כהשלמה לדברי היעב"ץ הנ"ל) לדברי הנוב"י על מי שיוצא לעשות ציד ביערות עי"ש מש"כ בזה (ציינתי מקור הדברים בתשובה לענין צעב"ח).

קמטת גבינה שיש תחתיה שנבת ביסקויט מה ברכתה

במשנ"ב

סי' קסח סקמ"ה דן לגבי ריקיין שתחת המרקחת שאם הרקיין הם טובים לאכול גם מחמת עצמם אז מתכוון לאכול גם הרקיין ואז הברכה היא על הרקיין אך אם נאפה הרקיין בפני עצמו צריך לברך על הרקיין בפני עצמו.

וכעי"ז הורה הגריש"א לגבי עוגת גבינה זו שאם הביסקויט נאפה בנפרד צריך לברך עליו בנפרד, והגר"ש ואזנר הורה שבאופן שהביסקויט היא שכבה דקה הרי היא טפילה לגבינה (הבאתי דבריהם בתשובה ד"ה עוגת גבינה שפיזרו עליה לאחר האפייה פירורי עוגיות מה ברכתה, ועי"ש עוד שהרחבתי בענין זה).

והנה באמת מעיקר הדין קשה לומר שהביסקויט מתבטל מכיון שהוא נאכל בפני עצמו וגם כאן נותן טעם משמעותי בד"כ בקסטת הגבינה, וברור שאין רגילין לאכול התערובת הגבינה הממותקת בלא הביסקויט שמתחת שנותן טעם עיקרי (דבכל מה שנותן טעם משמע בשו"ע מעיקר הדין שהוא מזונות עי' בהרחבה בלשונות השו"ע בתשובתי לגבי ברכת השניצל), ולכן לא עדיף מהרינג שאוכל עם ביסקויט או קרקר שצריך לברך על הביסקויט כדמוכח במשנ"ב סי' ריב סק"ג (רק דשם כיון שהוא המוציא פוטר את המליח ובאופן שהוא מזונות יתכן שתלוי בנידון החי"א על גדר תערובת ומאידך יתכן דבזה לא נחשב תערובת).

אבל מאידך יש פוסקים שנקטו כגון לגבי טילון שהעיקר הוא הגלידה ולא הטילון, וסברו דמכיון שהעיקר הוא המלוי בזה לא נאמר הדין שכל שיש בו מין דגן מברך עליו בורא מיני מזונות, ויתכן שחששו מחמת ספק ברכות לברך שהכל (עי' בהרחבה בתשובתי הנ"ל).

ולכן מעיקר הדין בקסטת גבינה רגילה שכידוע נהנים מהביסקויט למרות שהעיקר הוא המלוי יכול להפריד מהם פיסת ביסקויט ופיסת גבינה ולברך על כל אחד בנפרד (וכעי"ז הורה אחד מפוסקי זמנינו לענין הקבוקים הנקראים גם בוטנים אמריקאים), ולכוון שלא להוציא (בצירוף עם עיקר הדעה להלכה דמה שמכוון שלא להוציא מהני לדעת הט"ז בסי'

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

תפד והבה"ל בהל' ציצית לגבי בית המרחץ, ועל סמך צירוף דעת הרא"ש לא חשיב ברכה שאינה צריכה מה שעושה לצורך הדין ועיקר הדברים כן משמע בשו"ע והרחבתי בדברים בתשובתי לענין שינוי מקום), ובזה יצא מחשש ספק אכילה בלא ברכה.

והמברך שהכל יש לו על מה לסמוך כמו שנהגו לברך על שניצל שהכל מחמת שהעיקר הוא הבשר, ויוצא ג"כ מחשש ספק אכילה בלא ברכה ומחשש ברכה שאינה צריכה.

באופן שהגבינה עצמה עשויה מתערובת קמח שנעשה למרקם ולטעם פשיטא שברכתה מזונות אף בלא הביסקויט כלל, כמבואר בתשובה ד"ה עוגת גבינה שנילושה עם קמח מה ברכתה.

מי שיש לו יארצייט ביום טוב בשנת אבלות האם יכול לשמש בשליח ציבור

יערי'

בתשובה לענין אמירת הלל ע"י ש"ץ שהרחבתי בדעות בזה, דרוב הפוסקים נקטו שאין איסור מן הדין בזה ולכן הקילו במקום שאין אחר דעדיף מיניה, ולכן היה מקום לומר דגם במקום צורך לא החמירו במנהג זה, ואאמו"ר שליט"א אמר דמאחר שהוא מקרה שאינו שכיח ממילא לא שייך לומר שיש מנהג באופן כזה עכ"ד בקיצור רק דלמעשה נקט שעכ"פ שלא יתפלל במנין הציבור אלא במקום בפני עצמו.

ויש לציין דכעיי"ז מצינו לגבי קריעה בחוה"מ שכ' הב"ח והש"ך והט"ז ביו"ד סי' שמ דבאבלות שתהיה רחוקה במוצאי הרגל דחשיב שאין בזה מנהג ולא אמרי' דנזיל בתר המנהג הכללי שאין קורעים בחוה"מ עיי"ש (אע"ג דשם באביו ובאמו קורע בחוה"מ מ"מ גם כאן בדליכא אחר מתפלל האבל), וממילא גם בניד"ד יש מקום לטעון כן.

ומאחר שנתבאר בפנים התשובה הנ"ל דיש מהפוסקים שנקטו שהמניעה היא רק מחמת הניגונים א"כ טוב שיהיה בלא הניגונים (ולכאורה אין כ"כ רווח אם אחר אומר את ההלל כשהאבל אומר מוסף).

ומ"מ נלענ"ד שהמהדר בזה לכתחילה לא הפסיד לצאת יד"ח פשטות דעת הגר"א שאסור מדינא משום שמחה (לפמשנ"ת בתשובה הקודמת) וגם פשטות דעת החזו"א שגם בדליכא אחר לא התיר עיקר התפילה ודבריו הם דלא כמשמעות המהר"י ווייל (המובא בש"ך הנ"ל) וכך גם פשטות המנהג שהובא בפוסקים להחמיר בזה היכא דאפשר, ואפי' לפ"ד המהר"י ווייל דמיקל בדלא אפשר אינו מוכרח דכאן חשיב דלא אפשר כיון שכאן אינו צורך הציבור.

ויש לציין בזה לדברי החפץ חיים בענין תועלת עילוי הנשמה בתפילה ביי"ב חודש עיי"ש,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכע"ז שמעתי מפ"ק של הגר"ח שמהתפלל בישיבה בזמן יארציט כשיש ש"ץ קבוע יאמר קדיש (ולא הזכיר שיתפלל במקו"א).

ברין סידור ביצים זה על גב הואך שייד טפח להסוברים בן

בסי'

שטו ס"ח פסק השו"ע דאהל שאין בו טפח אסור מדרבנן, ובמשנ"ב שם הובאו הדעות דמותר לכתחילה עכ"פ כשאנו לכמה ימים, וגם הסוברים שאהל שאין בו טפח אסור מדרבנן מ"מ יש אופנים המותרים (עי' סי' תקב סקי"ב ודעת הפמ"ג משב"ז סק"ח דבאוהל ארעי שאין בו טפח לכו"ע שרי, ואפשר דהבה"ל שם ד"ה כל מודה בדבר שאין בו צורת והיכר אוהל למראה עינים אין בו איסור כלל, דאל"כ כל הנחה דבר על ב' דברים הוא חשש איסור לדעות אלו, ועי' קצת מעי"ז בסי' שטו סי"א לענין כילה שמתקנת לכך, ובסי' שא ס"מ לגבי כובע ובמחה"ש שם סקנ"א, ועי' להלן לענין וילון יוצא פחות מטפח ושאר אופנים שהאיסור הוא טפח, ולענין אופן שאין צריך לאויר שתחתיו עי' לקמן דבזה יש דעות), ועי' במשנ"ב בסוף סי' שטו לגבי כסויי חביות.

עכ"פ בביצה סוף ד' לב אי' אמר רב יהודה האי מדורתא מלמעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסור וכן ביעתא וכן קדרה וכן פוריא וכן חביתא ונשאלתי בבהמ"ד בביאור ענין ביעתא דהרי ביצה היא קטנה ואין בה טפח.

ובאמת דעת הרמב"ם פ"ד מהל' יו"ט הי"ד סובר דדינא דהאי מדורתא הוא מדיני בונה שעושה הדבר כתיקונו ולא מדיני אוהל.

ולכאורה יש כאן ג' דעות בראשונים דהמשנ"ב בסי' תקב סקט"ו וכן בסי' שטו הביא פלוגתא אם יש איסור כשאין צריך לאויר שתחתיו או לא, ולכאורה דעת הרמב"ם היא דעה שלישית שסובר שהוא מצד בנין בלא אויר כלל, ועי' במאירי בביצה שם שכ' שאם מפזר העצים בערבוב שרי משום שאין בו סדר.

והקושי' כאן להסוברים שהוא מחמת אויר שתחתיו ולהסוברים שיש איסור רק בטפח וכאן בביצה אין מצוי שיש טפח.

ויעוי' בתוס' שבת קלח שהביאו הך דביעתא וחביתא וכו' והיה פשוט להם דלא יתכן שיש גובה י' טפחים בזה אבל משמע דהעמידה בגובה טפח וכע"ז מבואר בבה"ל סי' שטו ס"ג ד"ה דפין.

וכמובן שא"א להעמיד בביצת בר יוכני (יומא פ ע"א) להדעות שהוא עוף כשר שהיא גדולה טובא, דזה לא יתכן שכוונת הגמ' לזה, מאחר דמבואר בכ"מ שאינו עוף שבנמצא בינינו בד"כ (ומאידך בחזו"א סי' נב סק"ט נקט בפשיטות שבביצה אין אוהל רוחב טפח

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ונשאר בתמיהה דלא אתפרש הטעם לזה, וצ"ע דקאי שם על דברי המשנ"ב והבה"ל שם ציין להתוס' הנ"ל דמבואר שיש טפח בגובהו ולכאורה גם ברחבו).

ולכאורה להנך דעות שהקושי' אליבייהו צ"ל דאכן מיירי באופן שיש טפח כגון בביצים גדולות או בביצת תרנגול ממין גדול כגון תרנגול הודו שלנו או שמניח ביצים זה בצד זה (ולפרש"י שם שמפרש שמניח הביצה על הכלי אולי יש לומר שנעשה גג טפח עם הכלי (ושו"ר כן בשם הגרשז"א שש"כ מהדו"ח פכ"ד בהע' טו דחצי טפח לחצי טפח שהי' קודם לכן מצטרף בשבת לאוהל ועי' שם מה שכ' בשם הקצה"ש), וכע"ז להתוס' שסוברים שמניח הכלי בעצמו וגם הביצה אבל לא היה טפח בכלי קודם לכן ואכמ"ל) וגם נראה שכשמניח ביצה ע"ג כלי יש קצת רווח בצד אבל רווח זה מצטרף לאהל (עי' במשנ"ב סי' תקב סקי"ז לגבי לבוד בגובה וה"ה בזה), ובס"ה יש כאן טפח, וכן יש ליישב ע"ז הדרך. ובאמת רש"י בביצה ריש דף לג כ' ביצים גסות.

מי שהביאו לו מאכל חלבי לרגל חג השבועות ואין האיש בביתו בחג האם יכול לאכלו לפני החג

סי' רמב סק"ד הביא בשם הספר חסידים סי' תתסו לענין מאכל שהביאו לו לשבת שלא יאכלנו בחול.

במשנ"ב

וציין המשנ"ב שם לדברי השו"ע סי' תרצד ס"ב לענין מגבת פורים שהעני יכול לשנותם אבל הביא שגם בזה יש מחמירים (והיינו שיטת הטור שם).

ובפשוטו כוונת המשנ"ב לומר דדברי הס"ח תליין בפלוגתא דהטור והשו"ע או יש לומר מעין זה עכ"פ בכוונתו דלענין פורים הפלוגתא היא אם הוא כמו שבת או לא, והמבואר מזה דהמשנ"ב סבר שדברי הספר חסידים הם מהנהגה ולא מדינא.

אבל אינו מוכרח שזו כוונתו, דהיה מקום לטעון דהתם בצדקה מיירי שנגבה לצורך עניי שיהיו לו צרכי פורים ממש, דשם חמיר כיון דמשנה מצדקה ממה שנדב האדם ויש בזה חשש של שינוי מעות מצוה דאינו בעלים על המצוה שניתנו המעות לצרכן, כיון שהוא כלול בנדרו או בנדבתו שנדר או שנדב במעות הצדקה שאמר, אבל במתנה גרידא לא, ורק המשנ"ב ציין דלפי השו"ע שמקל שם בצדקה ולא הזכיר דעכ"פ לכתחילה יש להחמיר בזה א"כ כ"ש שסובר השו"ע דלכתחילה א"צ להחמיר בניד"ד עכ"פ בפורים אבל להמחמירים אין ראי'.

וממילא יש מקום לטעון דאמנם הספר חסידים סבר לכל הפחות כהטור אבל הטור שמא לא סבר כהספר חסידים דשמא רק דוקא בצדקה הדין כן לשיטתו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומאידך גיסא גם לפי צד זה יש מקום לומר שהוא כעין נדרי מצוה ואז אין חילוק אם ניתן דרך צדקה או ניתן דרך נדרי מצוה ואז יהיה איסור לשנותו.

אולם במקור הדברים דהטור בגמ' בב"מ ע"ז ע"ב מבואר דא"י"ז מטעם נדר צדקה אלא מטעם מעביר על דעתו של בעה"ב, ולפי המבואר שם דלמאן דאמר מעביר על דעתו של בעה"ב נקרא גזלן בכל גווני יש איסור להעביר ממה שקיבל מבעה"ב להסוברים כן, רק דלפ"ז יוצא דלפי הב"י ורמ"א בסי' רצד שלא פסקו כר' מאיר בב"מ שם יהיה מותר וכמו שהעיר המשנ"ב בסי' רמב.

א"כ הטור וב"י ורמ"א בפשוטו נחלקו אם הלכה כר' מאיר בב"מ שם או לא (עי"ש בב"י) והלכה כב"י ורמ"א וממילא דברי הספר חסידים פליגי על הב"י ורמ"א או דקאמר רק לפנים משורת הדין או שהוא דין מיוחד בשבת.

ומלשון המשנ"ב בסי' רמב (דאחר שהביא דברי הס"ח לא כ' דהשו"ע חולק אלא רק כ' ועי' בשו"ע וכו'), ויש מקום ללמוד דאין הכונה שחולק, וגם ממה שסיים אולם גם שם יש מחמירים משמע דר"ל דגם שם יש שמחמירים כמו שהחמיר הס"ח כאן למרות שיש ש"ש" (לא החמירו) משמע דבשבת יותר פשוט להחמיר (ואולי משום דבצדקה לאידך גיסא דבלאו הכי מקיים מצוה גם אם לא ישתמש העני למצוה משא"כ במתנה לעשיר עיקר המצוה יקיים רק אם יעשה העשיר מצוה, ועי' חו"מ סי' רד), אם כי אינו מוכרח בלשונו די"ל דר"ל שגם שם אין ראיה נגד הס"ח כיון שגם שם יש מחמירים בזה.

ויש להוסיף עוד דבסי' תרצד לא הביא להדיא המשנ"ב דעת הטור שם, ואולי יש ללמוד מזה דלא חש לדעת הטור דמחמיר בזה מדינא ורק בהל' שבת הביא דברי הספר חסידים מטעם דבשבת יותר פשוט להחמיר מטעם הנ"ל או מצד דהספר חסידים לא מיירי מצד הדין משא"כ הטור דהחמיר בזה מצד הדין אין הלכה כמותו.

אולם החו"י סי' רלב נקט להלכה כדעת הטור דמחמיר בזה, ונקט שהספר חסידים אזיל כדעת הטור, ומבואר בדבריו שנקט שהאיסור הוא מדינא, אבל לא נקט כן מצד נדרי מצוה אלא מצד מעביר על דעתו של בעה"ב דניחא ליה לאיניש דלתעביר מצוה בממוניה ואינו רוצה שישנו את מה שנותן לדבר שאינו מצוה.

וכן הובאו דברי החו"י הנ"ל בהגהות הר"מ אריק על הספר חסידים שם וכך נקט בפשיטות, וכן הובאו דברי החו"י בשו"ת דברי יציב סי' קמג דהספר חסידים אזיל בדעת הטור המחמיר בסי' תרצד.

ונחזור לדעת הטור דלעיל דפשוטות שיטת הטור שמחמיר בזה משום שפסק כר' מאיר שכל המעביר על דעתו של בעה"ב נקרא גזלן כמו שנתבאר לעיל, וכך יתכן שלמד הב"י בדעתו באו"ח סי' תרצד, אבל יש מקום ללמוד שיטת הטור בעוד אופן שפסק כשאר התירוצים והדחיות בגמ' שם שהברייתות המובאים שם הם גם להסוברים שמעביר על דעתו של

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בעה"ב לא נקרא גזלן.

והנה ברבינו יונה בס' היראה סי' רפב כתב ג"כ דעני שקיבל ליקח חלוק לא יקח טלית וכיו"ב ולפי המבואר בב"מ שם למסקנא זה לר' מאיר דמעביר על דעתו של בעה"ב, ואם נימא דהטור והס"ח פסקו כר' מאיר א"כ יש לומר דגם רבינו יונה פסק כר' מאיר, אולם יש לומר באופן אחר דרבינו פסק כאידך תירוצא בגמ' שם דיש בזה חשד וסבר דסברא הוא ואינו רק לשיטת ר' מאיר [ומ"מ אם נימא הכי ז"ע למה דינים אלו שזכרו בגמ' שם נשנו רק ע"י ר' מאיר הסובר שכל המעביר וכו' ועכ"פ ברייתא זו של שני חלוק וטלית דמוכחא בגמ' דר' מאיר קאמר לה א"כ למה רק ר' מאיר קאמר לה ולא החולקים ולמה ר' מאיר הוצרך לטעם דנקרא גזלן, ומיהו אי משום טענה זו האחרונה יש לדחות דגזלן ודאי חמיר יותר לענין דיעבד ושעה"ד].

והנה רבינו יונה ע"כ לא מיירי מצד נדרי צדקה או נדרי מצוה דהרי חלוק וטלית היינו הך לענין צדקה.

ובאמת גם בטור ובס"ח א"א ליישב שהוא מדין נדרי צדקה או נדרי מצוה, דא"כ למה לא תירצו בגמ' שם שהוא מצד זה.

אבל להספר חסידים יש מקום ליישב דאח"נ הוא מצד נדרי צדקה רק דאינו מעיקר הדין אלא הנהגה בלבד ולכן לא תירצו תירוץ זה בגמ' שם כיון דבגמ' שם מיייתי ברייתא דאסר ליה מעיקר הדין.

אולם בשו"ת דברי יציב שם ציין לדברי השו"ע חו"מ ריש סי' שנט דבירושלמי אוסר ממידת חסידות לגזול דבר דליכא מאן דקפיד ותלה דברי הספר חסידים ורבינו יונה בדברי הירושלמי הללו.

אולם יש מקום לחלק בין דברי הירושלמי לכאן, דהרי בירושלמי שם מיירי בדבר שהוא ביד בעה"ב וברשות בעה"ב ובזה קאמר דמידת חסידות שלא לגזול אבל כאן מיירי שהוא כבר ברשותו של זה שמשתמש ומאידך גיסא יש חילוק להיפך כמו שיתבאר.

ויש לדון האם הקפידא בזה דוקא כשאמרו לו בפה, והנה אם נימא דהוא מצד מעביר על דעתו של בעה"ב א"כ גם היכא דמוכחא מילתא לפי הענין הוא ג"כ בכלל זה, וה"ה אם נימא דהוא מצד מעביר על דעתו של בעה"ב ממידת חסידות [דע"כ רבינו יונה כן סובר שאינו מנ"ד נדר נדקה שהרי הזכיר חלוק וטלית א"כ סובר שנקרא גזלן מן הדין או ממידת חסידות] ה"ה דהוא ג"כ בכלל זה.

אבל אם מוכחא מילתא שאינו מתכוון להקפיד דוקא באופן זה א"כ ממ"נ אין קפידא.

וכן אם נימא דאי"ז ממש מעביר על דעתו של בעה"ב כיון שודאי יסכים (כמו שדימה הדברי יציב לחו"מ שם) ורק משום שא"א לעשות כנגד מה שאמר, א"כ כיון שלא אמר לו בפה וגם לא אכפת ליה א"כ מאיזה טעם יש לאסור דהרי לא שאל ולא אמר ולא התנה וגם אין אומדן דעת שמקפיד בזה, וממ"נ אפי' אם ניזיל בתר דעתו אף שלא אמר להדיא א"כ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בדעתו הא ידעי' דאינו מקפיד.

אבל אם הוא כעין נדר דמצוה א"כ היכא דמוכחא מילתא שאינו מקפיד לא, כשהוא במחשבה ולא בדיבור אפשר דתליא בפלוגתת הראשונים והפוסקים בכ"מ האם במחשבה בלבד יש חלות לדרי מצוה (ועי' מה שהביא המשנ"ב בסי' תרצד ס"ב ובעוד מקומות כגון בקבלת תענית, ועי' בספר כל נדרי שהאריך בדעות בזה) אבל כבר נתבאר שלכאורה ע"פ הגמ' בב"מ שם אין צד כזה שהוא מצד נדר מצוה אבל עי' להלן.

ומ"מ לכל הצדדים היכא שעכ"פ לא אמר ואינו מקפיד שיהיה דוקא לצורך זה אע"פ שיש אומדנא ששלח למטרה מסויימת אין בזה חשש איסור כיון שגם לא אמר וגם לא הקפיד.

(ויש לציין דלא תמיד מוכחא מילתא שכוונת הנותן שיאכלוהו דוקא בחג השבועות דלפעמים הוא לסימנא בעלמא וכמו שמצוי שמשלחים משלחי מנות קודם פורים לדורון לסימנא בעלמא, וגם בלא זה אם לא אמר להדיא שהוא לשבת יש מקום לטעון דבסתמא רצונו שהמקבל ינהג בזה כפי הבנתו).

ובחו"י שם כתב יותר מזה דמ"מ לפי המנהג דשולחים לת"ח מעות ואומרים לו דרך כבוד לקנות מהם יין או דג חשוב לשבת או י"ט דהואיל דהמנהג לומר כך דרך דורון וכבוד ואין דרך להקפיד לא הוי קפידה וכו', עי"ש שהאריך בזה.

ובמנחת שבת סי' עב סקל"ג ואשל אברהם מבוטשאטש סי' רמב כתבו דאם לא פירש שהוא לשבת אין לחשוש, ומסתמא מיירי באופן דאין אומדנא שיש קפידא בזה, ולא הוצרכו לפרש, וכנראה לא סברו דהחשש מצד אומדנא דמעביר על דעתו של בעה"ב אלא מצד אמירתו כהצדדים דלקמן שהוא מטעם אמירתו ולא מטעם אומדנא, אולם החוט שני נקט שהוא מטעם דעת הבעה"ב (ואם ירצה ליישב דבריהם כשיטתו יישב דאומדנא ואמירה היינו הך ור"ל דאם יש אומדנא או אמירה אסור ואם אין אומדנא או אמירה שרי, ועי' עוד לעיל ולהלן בכ"ז).

ולולא דברי האחרונים בזה היה מקום לומר דבאמת להלכה אין איסור מעיקר הדין לשנות מדבר לדבר דאפי' מצדקה לצדקה לעני מותר לשנות וכמו שפסק הרמ"א בסי' תרצד ס"ב והמשנ"ב שם וכ"ה בב"י שם [ונשו"ע לא מיירי על העני ענמו] וכמו שהראה בב"י שם דכן דעת הרי"ף והרא"ש, רק דמשום מידת חסידות אין לשנות בזה וכמו שיבואר.

ויש מקום לומר דהטור והספר חסידים ורבינו יונה ג' עניינים הם, דהטור מיירי מדינא (ואז יש לפרשו דפסק כר' מאיר או שפסק כאידך תירוצא בגמ' וכדלעיל), אבל הב"י והרמ"א והמשנ"ב פסקו שלא כמותו וכמשנ"ת.

והספר חסידים לא מיירי מדינא וגם לא מצד מעביר על דעתו של בעה"ב אלא דלכתחילה אין ראוי לחזור בו ממה שייחד לשבת, דהרי יש מצוה לייחד מנה יפה לשבת משום זכור את יום השבת (עי' ביצה טז ע"א ובמכילתא פ' יתרו וברמב"ן עה"ת ס"פ יתרו, והבאתי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בחיבורי איתת צדק על המכילתא דרשב"י שם, ועי' במשנ"ב סי' רנ סק"ב), וכמובן שאם מבטל את הייחוד מבטל את המצוה ומונע אותה מלהתקיים.

ואי נמי יש לומר דהוא כעין נדרי מצוה שנדר הנותן לתת ויש לקיים מחשבתו, ואף שאינו נדר מצוה ממש כיון שהנדר הוא במה שייתן לחבירו ואינו יכול לנדור על חבירו מ"מ לכתחילה כך צורת הדבר שיש לסייע ביד חבירו לקיים המצוה בדבר שנהנה בו.

ואע"ג דמוכח מהגמ' שם שאין נדר כזה מדלא מתרצי' תירוץ כזה יש ליישב בקל דהרי הגמ' שם מיירי בנותן לעני א"כ קיים מצוה ממ"נ אבל כאן מיירי בנותן לבעה"ב עשיר והרי לא קיים צדקה במתנתו (וכמ"ש השו"ע דבעשיר שאמר שיתן לעשיר מתנה חוזר בו מעיקר דינא עכ"פ במתנה מרובה משא"כ באמר שיתן לעני דהו"ל נדרי צדקה) וכן יש ליישב דהגמ' שם מיירי מאיסורא ולא ממידת חסידות וטעם זה של הס"ח הוא ממידת חסידות.

[ולפי מה שציינתי לעיל דיש קצת משמעות במשנ"ב דהמקרה בס"ח חמיר מהמקרה בטור נוחא לפי ב' טעמים אלו שנמצא שטעם הס"ח אינו שייך במקרה של הטור בין אם הוא מצד זכור את יום השבת ובין אם הוא מצד שהוא כעין נדרי מצוה.

ויש לציין עוד דהמשנ"ב לא הזכיר האומדנא של החו"י שא"צ לעשות כמו שאמרו לו מכיון שנהוג שאין בזה קפידא אע"ג שדברי החו"י הם סברא פשוטה והטעם כנ"ל דלאו בקפידא תליא מילתא.

ומאידך יש מקום לומר דהחומרא לגבי שבת אי"ז מטעם דשבת חמירא אלא מטעם דהס"ח לגבי שבת מיירי ממידת חסידות והשו"ע לגבי פורים מיירי מדינא].

ולפ"ז גם אם חבירו מרשהו לשנותו אחר הנתינה יוצא שאין ראוי ג"כ, אבל אם נימא דהוא מצד שיזכה את חבירו במצוה על ידי שמקיים מצוותו (כעין דברי החו"י הנ"ל) א"כ מהני מחילה בזה אחר מתנה.

ואילו רבינו יונה מיירי אכן מצד מעביר על דעתו של בעה"ב, אבל אין הכרח דפסק כר' מאיר, וגם אין הכרח שהוא מטעם הך ירושלמי דלעיל דוקא, (דהירושלמי מיירי באופן שיש מעליותא אחד גיסא שודאי אינו מקפיד וריעותא לאידך גיסא שהחפץ ברשות בעה"ב, אבל כאן יש מעליותא וריעותא להיפך), אלא סבר רבינו יונה דאין ראוי מצד ההגיון הפשוט לעשות היפך רצון בעה"ב במה שקיבל ממנו, הגם דמדינא אין איסור למאי דקי"ל בב"מ שם דלא כר"מ, דעד כאן לא פליגי אלא מצד הדינא אם נקרא גזולין אבל לכתחילה לכו"ע אינו ראוי להעביר על דעתו של בעה"ב (ויש לציין להא דחולין שלא יתן לבנו של בעה"ב וכו'), ורבינו יונה לא מיירי במצוה שצריך לעשות כבקשת בעה"ב אלא אפי' בדבר הרשות שצריך שלא להעביר על דעתו של בעה"ב.

[ולפי מה שהוכחתי בתשובה אחרת מהרבה מקומות דרבינו יונה בספר היראה ושע"ת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

חשש גם לדעות שאינן עיקר להלכה א"כ יש ליישב בקל דמאחר שיש פוסקים כר"מ כמ"ש רבינו ירוחם הוב' בב"י סי' תרצד, א"כ יש לומר דחשש לדעות אלו רבינו יונה וגם אפשר דאיהו גופיה פסק כן].

ובניד"ד אם נימא דאין כאן איסור מן הדין אלא הנהגה בעלמא, דהיינו שגם באופן שחבירו אמר לו להדיא שיאכלנו בחג השבועות ואכלו קודם לכן לאו איסורא קעבד ולא עבריינא מקרי, והנה גם אם היה כאן איסור נדר היה מהני לזה התרה ואם היה מקח אפשר דהוה מהני לזה חזרה (מדין מקח טעות) ואם היה הקדש הוה מהני לזה שאלה, והשתא כיון שהוא הנהגה בעלמא א"כ גם שאלת חכם אין צריך כיון דלא בא לכלל איסור.

בכל הנ"ל יש להעיר דבאופן שתחת חג השבועות יאכל המאכלים בשבת שהוא צורך מצוה ג"כ הוא קל יותר, כיון שמעביר על דעת בעה"ב לצורך מצוה שבחלק מהאופנים אין איסור כמבואר בקצה"ח סי' רסב סק"א (והרחבתי בדברי הקצה"ח בתשובה ד"ה בכור פדה את עצמו ושכח ולא שילם למוכר וכו'), אבל הקצה"ח לא מיירי באופן שחיסר ממון במצוה דלא רמיא עליה, כמבואר להדיא בדבריו, וממילא אין ראייה ברורה דלא דמי להא דלשנות מחלוק לטלית דשם שניהם הוא מצדקה לצדקה אע"ג דלגבי העני אינה מצוה מ"מ לבעה"ב הוא מצוה עכ"פ אין ראייה לחלק בין נידון זה לנידון זה, אבל בחו"י סי' רלב נקט דהקפידא במגבת פורים הוא שיעשה העני מצוה בממונו ולא יקנה רצועה לסנדלו ומבואר בסוף דבריו שם דאם רוצה לשנות ממצוה למצוה תליא מה משנה כגון דאורייתא ודרבנן עי"ש.

וגם להחוי"י יש לדון דבמקום שיודע שנתן לו המאכל רק לשם חביבות או הכרת הטוב, ולא דלתעביד מצוה בממוניה אם גם בזה סובר דיש קפידא, דמחד גיסא יש לומר דכאן לא שייכא סברא זו, ומ"מ יש לומר דעם כל החביבות ניחא ליה דלתעביד מצוה בממוניה וממילא המשנה עובר על דעת בעה"ב.

ויש להוסיף בכל הנ"ל דבאופן שמטריח על המקבל ליקח עמו למקום אחר אפשר דיש אומדנא נוספת שאין דעת המקבל לזה.

הדברים דלעיל מתחילתן לסופן משלימין זא"ז ואין סדר למשנה.

דינים היוצאים:

(א) מי שאינו מקפיד בזה מאחר דאין קפידא לפי הענין והמנהג לדעת החו"י אינו עובר איסור ועל זה סומכין מי שאינו מקפיד בזה.

(ב) הכרעת הפוסקים הב"י בשם הרי"ף והרא"ש והרמ"א ומשנ"ב דאין איסור מעיקר הדין למקבל לשנות מדעת בעה"ב עכ"פ במעות פורים.

(ג) לפי הדיוק בלשון המשנ"ב יש מקום לטעון דבשבת יש יותר מקום להחמיר מבפורים אם משום זכור את יום השבת ואם משום דגבי צדקה שמקיים הנותן צדקה בלאו הכי הוא

קל יותר.

ד) גם לאחר דיוק דברי המשנ"ב יש מקום לטעון דדברי הספר חסידים לגבי שבת אינם מעיקר הדין מאחר דבגמ' לגבי פורים יוצא שמותר ואין גמ' להדיא לאסור בשבת (ועי' לעיל בדעת המשנ"ב עוד).

ה) הרוצה לחשוש לדעת הטור והחזו"י ואינו רוצה להסתמך על אומדנא להתיר יכול לשנות משבועות לשבת.

ו) במקרה שלא אמר להדיא שהוא לשבת וגם יש אומדנא שאינו מקפיד הדר דינא לכל הצדדים דאין בזה קפידא.

ז) במקרה שיש טירחא למקבל ליקח עמו למקום אחר יש לצרף הדברים לאומדנא שאין רצון הנותן להטריח עליו.

האם במים חמים מאוד יש איסור גילוי

רק אם נתגלו רק בזמן שמעלים אדים מחמת החום.

מקורות:

פי"א מהל' רוצח ושמיה"נ ה"ח כתב שאם היו חמין אין בהם משום גילוי כל זמן שההבל עולה מהם, והביא שם דין זה יחד עם דין תוסס שהוא מחמת שהנחש מתירא ובורח כדפרש"י בע"ז וכן יחד עם דין טיף להדי טיף שהוא ג"כ מחמת זה ומשמע דהוא רק מצד ההבל ולא מצד החום, דמעצם החמימות אין הנחש בורח.

ברמב"ם

ויש להוסיף דהרמב"ם כלל את הך דינא דירושל' בין ב' דינים שנזכרו בבבלי וי"ל דהוא כדי לבאר הטעם ולאפוקי ממ"ד בירושלמי שמים חמין אין הנחש שותה מהם אפי' נתקררו.

וכן כלל הטעם בסוף דבריו שהנחשים מתיראים מן הבעבוע ומן ההבל (בעבוע לענין תוסס והבל לענין חם שמעלה הבל), ומבואר דהוא באופן שמעלה הבל המירא את הנחש.

וכן הובא בטעמא דקרא בהוראות שבסוה"ס בשם החזו"א דרך כל זמן שההבל עולה מהמים אין בהם משום גילוי אבל קודם לכן ואחר כן אפי' הם חמים יש בהם משום גילוי.

ומקור הרמב"ם כ' הב"י ביו"ד סי' קטז מהירושלמי פ"ח דתרומות ה"ג וז"ל הירושלמי שם, חמין כל זמן שמעלין הבל הרי אלו מותרים אבל מים המגולין אף על פי שמחממן הרי אלו אסורים ע"כ, ר"ל אם היו חמין בשעת הגילוי לא נאסרו כל זמן שמעלין הבל (היינו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אם היו מגולין בזמן זה) אבל אם נתגלו ונאסרו לא הותרו אח"כ.

ההבל הוא לכאורה האדים העולם מן המשקה ואע"ג דבכ"מ מצינו הבל גם שאינו אדים כמו בור משום הבלו וכמו דבר המוסיף הבל דשם פשיטא דגם כשאינו גורם אדים אסור מ"מ כאן הלשון עולה יש לומר דהכונה אדים ומ"מ היה אולי מקום ללמוד משאר מקומות שנזכר הבל שא"צ דוקא חוס הנראה לעיני בשר דגם אם עולה חוס שאינו נראה למראית עין אלא מורגש בלבד ג"כ צל"ע אם סגי בזה, אבל ממה שדימה שם הרמב"ם הבל לבעבוע לענין ששניהם הם דברים שהנחש מתירא מהם א"כ יותר יש מקום ללמוד שצריך דבר המורגש ביותר דהיינו כעין אדים הניכרים כלשון הבל עולה, וכן נראה מהלשון בשרו מעלה הבל (יבמות פ) דהיינו כמו אדים שלנו וכן נראה מדברי הרדב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם פי"א מהל' מטמאי משכב ומושב הי"א ובח"ו סי' ב' אלפים קעח דהבל העולה היינו דבר הנראה כמו אדים שלנו (ויתכן שזו גם כוונת רש"י בשבת צה ע"א לענין דהתם שנקרא החול המתפזר הבל כעין הבל של האדים בלשון מושאלת).

ויעוי' ברבבות אפרים ח"ח סי' רפז שכ' לחדש דכמו שבחמים אין משום גילוי ה"ה בקרים וצע"ג דבחמים נתבאר שאינו מטעם מזג המים אלא מטעם ההבל, והטעם מפו' ברמב"ם שם וכמו שהביא הב"י שם בזה"ל שזוחלי עפר מתיראים מן ההבל ואין שותין ממנו ע"כ (ע"פ ל' הרמב"ם שם אלא דהרמב"ם כלל), ובלאו הכי אפי' אם היה מטעם חוס ממש הרי לא דמי חוס לקור דחוס יש בו סכנה יותר מקור.

וגם לא מהני שיחמם אותם לאחר מכן כמפורש בירושלמי שם שהוא מקור הדין המובא ברמב"ם, (ויש שם כמה דעות אבל כך יוצא שם למסקנא ע"פ הרייתא, וכן יש להוכיח מספ"ד דסוכה דף נ' ע"א וליעבריה במסנת ולא מקשה ולרתחיה ואפי' דביין לא יועיל למזבח ויש מקום לטעון דגם בהרתחה פורתא חשיב מבושל מ"מ במים למה לא יועיל וצל"ע בזה וגם ביין יש לדון בגדרי מבושל ועי' בשו"ע יו"ד סי' קכג ס"ג ובנו"כ שם בגדרי יין מבושל לענין ניסוך, ועי' בהרחבה בביאור הדעות בזה באול"צ ח"ה פמ"א).

מים שנתבשלו יש בהם משום גילוי דרך יין שנתבשל אין בו משום גילוי (כדמוכח ל' הרמב"ם שם דכתב דין יין לחוד ודין מים ויין וחלב לחוד, ובאמת הוא פלוגתא בירושלמי שם אבל למסקנא דמכריע שם כר' יוחנן צ"ל דמכריע גם לענין זה ובפרט דבברייתא דמוכח מיניה כר' יוחנן אי' כל זמן שמעלין הבל מותרים משמע דאח"כ אסורין ואפי' נתבשלו בינתיים).

בירכו שבע ברכות חמש דקות אחר השקיעה האם צריך ביום השמיני להמנע מלאכול בשלושה שלא להתחייב בברכת אשר ברא

יש

לציין בזה דהכרעת הרמ"א באה"ע סי' סב דרך בג' קרואים מברכים ולא בבני ביתו, ובנ"כ מבואר דזה נלמד מלשון הגמ' בכתובות ח ע"א לענין אפויי שמחה, ומשמע שכל מי שאינו בא מחמת שמחה הוא בכלל בני ביתו לענין זה שאין מצטרף לשלושה, ואינו נפק"מ אם אוכל בביתו או בבית הוריו כל עוד שאין כאן קרואים לשמחת נישואין מחמת שמחת נישואין.

וכן מבואר ברמב"ן בכתובות שם (שהוא מקור דברי הרמ"א לענין קרואים) שמברכין רק אם זימן אנשים מחמת הילולא משום אפויי שמחה ודהיינו מי שעושה סעודת מריעות לחתונתו, ולפ"ז מה שאדם אוכל אצל אביו לא.

[בגוף דברי הרמ"א בשם הרמב"ן דבבני בית אין מברכין יש לדון מי שלפעמים אוכלין יחד מחמת קורבה אבל לא בקביעות אם חשיבי בני בית, כגון הורים הגרים בסביבת מקום, ולפי מה שנתבאר אם אין אוכלין מחמת הנישואין אין בזה ברכת אשר ברא, אבל יש לדון כשבאים לאכול אצל הוריהם סעודת חשובה לרגל סיום וסילוק ימי השבע ברכות, כשרגילין לאכול שם מחמת השכנות, אבל אין אוכלים כל יום, וגם בזה צ"ע, ומ"מ הפשטות בזה דמברכים].

ועוד יש לציין דדעת הרמב"ן בכתובות ח' דאין מברכין אשר ברא פחות מי' והובא בט"ז סי' סב, ובב"ח כתב דעכשיו נהגו כהרמב"ן והביאו תלמידו הנחלת צבי, וכמדומה שהמנהג פשוט שלא נהגו לברך אשר ברא לחוד בד"כ וכמעט לא שמענו שבירכו ברכה זו (ואמרו לי שכ"כ הגרב"צ קוק כע"ז שלא ראינו מי שבירך כן).

ויש להוסיף דעכשיו שהנידון רק מצד ספק א"א וכ"ש שגם יש כאן ס"ס דיום, וכמש"כ המשנ"ב לגבי מנחה בדיעבד, ואפי' אם יש צד שמחשבין השבעה בשעות מעת לעת (עי' גשר החיים פי"ט ס"ז סק"ג) מ"מ היא שיטה מחודשת והרבה אחרונים כתבו לא כן (ראיתי בשם גינת ורדים או"ח כלל א' סי' כח ושם בשם מהריק"ש וכנסת יחזקאל סי' ס דפ"ג ע"ג ובאר יצחק א"ח סי' כג [עי"ש שם] להוכיח כן מדברי המוס' ומשיב דבר אה"ע סי' לו וכה"ח סי' קלא ס"ק סט שכולם נקטו לא כן).

היוצא מכ"ז דיש כמה טעמים למה לא יתחייב באשר ברא, דגם יש כאן ס"ס דסיימו ביום לפ"ד המשנ"ב וגם אין מברכין האידנא בג' ובלאו הכי לא נתכנסו לסעודת נישואין ואפי' מתכוונים לסעודת נישואין מ"מ יש כאן כמה טעמים שלא לברך ואפי' יר"ש דמחמיר בספק ברכות (או"ח סי' קסח סי"ג) משמע בבה"ל בסי' הנ"ל ובכמה דוכתי דבס"ס א"צ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

להחמיר, ולפ"ז א"צ להמנע מלאכול יחד בשלושה אפי' אם מתכוונים מחמת נישואין.

בשולי הדברים יש להעיר דבב"ש יש קצת משמעות שהיה אפשר להבין בכוונתו דהרמב"ן סגי ליה בג' לענין אשר ברא כמו שהוא לדעת השו"ע והרמ"א אבל הרמב"ן במה שהביא הב"ש משמו מיירי רק לענין שהשמחה במעונו ולא לענין אשר ברא ומה שציין הב"ש לסעיף ד' לענין שלשה באשר ברא היינו לדידן דהשמחה במעונו הוא כמו אשר ברא.

השלמה לענין ז' ברכות ביום השמיני כשיש שאלה של מעת לעת

מה שמשערין הז' ימים רק לפי הזמן שבירכו הברכות בלבד זה מפורש בסי' סב.

*

סדין שמניחים על הספרים לבסותם האם צריך לפורסו בשבת על ידי שני בני אדם

בשו"ע

סי' שטו סי"ב הביא דין זה לגבי פרוכת שצריך לפורסו בב' בני אדם, וע"כ מיירי בלא מחיצה המתרת, דאילו מחיצה המתרת גם בב' בני אדם אסור, ואתיא כדעת המג"א שנקט המשנ"ב לעיל סקל"ט לעיקר, דאם היה חוט מבעוד יום אינו מתיר במחיצה המתרת (וכאן מיירי בהיה חוט מבעוד יום כמבואר בשעה"צ סקנ"א), ולפי התוספת שבת שהביא המשנ"ב לעיל שם דבהיה חוט מבעוד יום מותר לנטות גם מחיצה המתרת א"כ דברי שו"ע כאן הוא גם במחיצה המתרת, אבל העיקר נראה שנקט המשנ"ב כהמג"א וכנ"ל.

ומ"מ בניד"ד בסדין שנשאלתי לא מיירי במחיצה המתרת, ולכן דינו מחד גיסא שוה לפרוכת, אבל מאידך גיסא קל יותר מכיון דפרוכת הדין שצריך לנטותה בשנים דוקא, הוא מחמת שהיא פרוכת גדולה כמבואר בלשון השו"ע סי"ב, הא לאו הכי לא.

ושיעור גדולה הוא כל שלא יוכל אחד לנטותה בלא שיקפלה וכלשון המשנ"ב סקמ"ה "דשנים יכולין לתלותו כולו כאחד שלא תתקפל", וכמבואר בשעה"צ כאן סקנ"ג בביאור טעם האיסור שהוא משום פסיק רישא שתתקפל, ולכן האיסור יהיה רק כשיש פסיק רישא אבל כל שאינה גדולה כל כך שעכשיו אפשר לנטותה בלא לקפלה מותר.

ובשעה"צ סקנ"א מבואר עוד דלרש"י והרא"ש והטור אם היה עליו חוט או משיחה מע"ש שרי בפרוכת, אולם בניד"ד בסדין לא מיירי באופן זה שהיה עליו חוט מע"ש ולכן אין שייך לכאן היתר זה.

האם בעל הבית מברך הטוב והמטיב על יין שהיה לו בביתו והאם אורח מברך שוב ברכה ראשונה על משקין שהביא בעל הבית מן השוק

הנה

לענין יין שהיה לו לפניו הדין מבואר בשו"ע סי' קע"ג דאם יודע מה המשובח שבהם לכתחילה יש לו לברך על הטוב בפ"ה"ג ולהפטר עי"ז מהטוב והמטיב שאח"כ, ואם הוא מסופק כתב המשנ"ב סק"ד שמן הדין יכול אח"כ לברך הטוב והמטיב על השני אבל יותר טוב לסלק אחד מלפניו ולברך הטוב והמטיב על השני אחר שיביאו לו השני.

ואפי' ביודע מה המשובח מהיין שלפניו ועבר ובירך בפ"ה"ג על הגרוע כתב המשנ"ב סק"ה שמברך על השני הטוב והמטיב.

והיינו אפי' בששניהם לפניו חוזר ומברך על השני הטוב והמטיב דהרי אפי' במסופק מעיקר הדין (ועכ"פ בדיעבד כשכבר בירך על הראשון בפ"ה"ג כשהיו שניהם לפניו) שיכול לברך על השני הטוב והמטיב אפי' היו שניהם לפניו.

וכן מוכח מהמשנ"ב סק"ה הנ"ל שכתב דבאופן של השו"ע (דהיינו שלא בירך על הגרוע תחילה בפ"ה"ג כדמשמע מדברי המשנ"ב) מברך כשלא היה השני לפניו בשעת הברכה אבל אם בירך על הגרוע תחילה (דמשמע שאינו האופן של השו"ע) מברך גם בלא זה על המשובח אחר כך הטוב והמטיב, ומבואר מדבריו דבבירך על הגרוע תחילה מברך על השני המשובח אחר כך הטוב והמטיב גם אם היה לפניו מתחילה בשעת ברכה.

[וצע"ק דבסק"ד מבואר במשנ"ב שאם היו שניהם לפניו בשעת ברכה אינו צריך לברך על השני הטוב והמטיב, ואם היו שניהם בבית הביא שם שהוא פלוגתא דהלבוש והלחם חמודות וסיים שספק ברכות להקל, וצ"ע באיזה אופן מיירי, דאם השני ששותה הוא גרוע אין הטוב והמטיב כלל כמבואר בשו"ע ס"ב באין חולק, ואם השני משובח מבואר במשנ"ב סק"ה שיכול לברך על השני הטוב והמטיב, וכמשנ"ת דהיינו אפי' היו שניהם לפניו, ואם הוא מסופק מה משובח, הרי מבואר במשנ"ב להלן סק"ד דמעיקר הדין יכול לברך הטוב והמטיב אפי' היו שניהם לפניו ולרווחא דמילתא עכ"פ יסלק אחת מן השולחן ומשמע שתהיה עמו בבית ואז יוצא כל החששות, ושם מיירי להדיא במסופק.

ובחידושי בתרא להגר"פ שיינברג (ראיתי בשמו) למד דבסק"ד מיירי המשנ"ב בששניהם שוין, ואז אינו יכול לברך אם שניהם לפניו, ובלא היו שניהם לפניו אז יכול לברך אפי' על שוין, ולפי איך שלמד החידושי בתרא באמת מיושב הסתירה לפ"ז.

וצ"ע א"א למה לא פירש המשנ"ב להדיא דמיירי באופן זה, ואולי סמך המשנ"ב על מה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהזכיר בס"ק שלפני זה דברכת הטוב והמטיב הם כשיש ב' מינים ועדיין לא פירש דמיירי בהגדרותיהם של שני טוב בודאי או בספק (כסקי"ד ושו"ע ס"ב) או במקצת (כיינ לבן).

ועוד צ"ע דבמקור הדין של המשנ"ב בסק"ד שהוא הלבוש לא נזכר ענין זה כלל דמיירי בשוין.

ועוד צ"ע דבפמ"ג משב"ז סק"ד (והובא בכה"ח סקי"ז) אי' דבשוין אין מברך על השני [ואולי הם מיירי צאמת רק זהו שניהם לפניו].

ומ"מ גם דברי החידושי בתרא אינם מופקעים מדינא דהרי כך דעת הרמב"ם ששינוי יין צריך לברך כל עוד שיש כאן שינוי בין מין למין אף דאינו משובח, דהברכה היא על שינוי המין ולא על מה שיש כאן שמחה שהוא אולי משובח, אולם בב"י משמע דנקט להלכה דלא כהרמב"ם, ומ"מ עדיין יש לטעון דאפי' לדעת התוס' בדעת הרשב"ם שפסקה השו"ע משום שכך המנהג (כדמשמע בב"י שכך סוגיין דעלמא) הרי גם דעה זו לא קאמרה רק דכל שאין ידוע שגרוע השני מברך על השני כמ"ש השו"ע בס"ב וא"כ בשוין ג"כ יש לברך, ולפי מאי דדייק לישנא משמע דלא מיירי בשוין.

אבל באמת דוחק להעמיד הדברים באופן כזה דבהדעות בראשונים שהובאו בב"י ובנו"כ על גליון השו"ע כמדומה שלא מצאתי מי דמיירי להדיא לענין שני מינין שוין שיש לברך על השני שבהם, ואפי' לשון השו"ע והפוסקים גופא דא"צ שיהיה משובח השני אלא שלא יהיה ידוע שהוא גרוע מהראשון, ועכ"פ שיהיה לו מעליותא בדבר אחד (כמבואר בשו"ע ובמשנ"ב לענין אדום ולבן), ומשמע דסתמא דמילתא שאינו מצוי ב' מיני יינות שידוע לו שהם שוין למעליותא בכל דבר ולכן תמיד יש לספק שהשני עדיף ומברך מצד הספק שמא השני עדיף.

ועוד צ"ע על החידושי בתרא דבסעי' ו' כתב המחבר דבהיו מחבית אחת עד מ' יום לא חשיבי ב' מינים בלא חולק, ולא הזכיר דמ"מ אם הביאו בזה אחר זה הדין שונה (ודוחק להעמיד דהיו לפניהם בבת אחת, אבל יש ליישב לדעת החידושי בתרא דרק בב' מינים שוין ולא במין אחד ממש שהביאו בזאח"ז).

ועוד צ"ע דגם בשו"ע אין מקור לדינו של החידושי בתרא, דהרי בסק"ד בא המשנ"ב לבאר דמש"כ השו"ע דאפי' לא הביאו לפניו היינו עכ"פ שלא היו לפניו אלא ר"ל המחבר רק שהיו בביתו, (לפ"ד הלבוש), ולהחידושי בתרא בא בזה ללמד הדין דבשוין סגי שבאו בזה אחר זה, א"כ העיקר חסר מן הספר מלשון השו"ע שלא הזכיר שצריכין לבוא בזאח"ז אבל לולא החידושי בתרא נימא דהשו"ע והמשנ"ב באמת מיירי במסופק ממילא דין זה כבר נרמז בס"ג שאם יודע שאחד טוב מחבירו יברך קודם על הטוב אבל במסופק יש שלמדו בדברי השו"ע שם שלא יניח שניהם על השולחן קודם לכן (כמבואר במשנ"ב שם סקי"ד רק דהמחמירים שם הם המקילים במשנ"ב סק"ד והמחמירים בסק"ד לא נזכרו בסקי"ד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והמקילים בסקי"ד לא נזכרו בסק"ד וככל אשר נתבאר לעיל).

ויש להעיר עוד על החידושי בתרא דסתמא דמילתא דהשו"ע שמיירי בסעי' ב בהשני טוב מהראשון בודאי או בספק מסתמא קאי על סעי' א' ודוחק להעמיד דברי המשנ"ב על השו"ע בס"א דמיירי בשוין.

עוד יש להעיר על החידושי בתרא דבמשנ"ב סק"ה כתב או שעבר ובירך על הגרוע ומשמע לפו"ר דגם השו"ע מיירי שיש כאן טוב וגרוע, אם כי אינו הכרח גמור כמו שאכתוב להלן.

ויעוי' בא"ר סק"ג שתירץ דהשו"ע בס"א מיירי בעבר ובירך על הגרוע, דאז אפי' היו שתיהן לפניו מברך על השני הטוב והמטיב, וכ"ה גם בב"ח כמו שהביא בבאר היטב, אבל המשנ"ב בסק"ה להדיא לא פירש כן דברי השו"ע עי"ש, הגם שמסכים לעיקר הדין לפי היוצא מפירושם של הב"ח והא"ר.

והיה מקום לחלק באופן אחר דהמשנ"ב להלן בסקי"ד מיירי במסופק והיינו שמכיר את היינות ומסתפק מה מהם טוב, דבזה כ' הפוסקים דיש לו הנאה מעצם מה ששותה יין שהוא ספק יותר משובח מהיין הקודם, ואילו כאן בסק"ד מיירי המשנ"ב בסתמא, דהיינו בלא ראה היין השני, ובזה חמיר יותר, כיון שהיה לו לבדוק היין, ואם לא בדק אינו יכול לברך על השני הטוב והמטיב אא"כ היין השני אינו לפניו להלבוש ואינו בביתו להלחם חמודות.

אבל הוא דחוק מאוד, דממ"נ אם החסרון בסתמא הוא משום שהיה לו לבדוק ולא בדק (ונימא דאינו יכול לברך על סמך שיש כאן ספק ואינו מחוייב לבדוק והיינו דנימא דלא כפשטות הפוסקים ע"פ הירושלמי שאינו מחוייב לחקור ולברר הספק כיון שיש לו שמחה מחמת הספק), א"כ מה מהני שאין היין לפניו להלבוש, דלמה לא ילך ויבדוק, ותו דאפי' אם מרויח שאין היין לפניו דלא הטריחוהו מ"מ הא משמע במשנ"ב דמה שמרויח שאין היין לפניו הוא פרט בדיני הטוב והמטיב, משא"כ לפי תירוץ זה יוצא שמה שמרויח שאין היין לפניו הוא משום שעי"ז מתחזק הספק להיעשות כספק גמור כדין וזה לא משמע כאן.

(או שיש ליישב ולומר דמחמת דיני הטוב והמטיב נעשה ספק אמיתי כיון שאינו מחוייב לבדוק ואז צריך לברך אח"כ, ואף דלפי צד זה יצטרך לבדוק כשיבוא היין השני לפניו קודם שמברך כדי למנוע ברכה שא"צ, מ"מ אם יבדוק וימצא שהיה טוב יברך הטוב והמטיב ולא נימא שאינו מברך כיון שהיה צריך לבדוק קודם, דלא היה צריך לבדוק קודם כיון שלא היה לפניו, אבל לאלתר יתבאר דאינו נכון כלל דזה פשוט שאפי' לא בדק בפשיעה ואפי' בדק ועבר ובירך בפה"ג על הגרוע חוזר ומברך על הטוב והמטיב ואפי' היו לפניו שניהם בשעת בפה"ג ולא לאלתר יתבאר).

ושוב נראה דבאמת לא שייך לומר כן דהרי סו"ס הנידון כאן על ברכת הטוב והמטיב גופא אם יכול לברך, והרי כיון שעבר ולא בדק ונמצא השני טוב מן הראשון א"כ יכול לברך על השני דלא גרע מעבר ובירך בפה"ג על הגרוע שמברך על המשובח הטוב והמטיב אפי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היה לפניו כדלעיל ע"פ סק"ה, וה"ה במסופק אם השני טוב מברך על השני מעיקר הדין אף אם היה השני לפניו בשעה שבירך על הראשון בפה"ג כדלעיל ע"פ סקי"ד.

ונחזור לענין הקושי' דתמצית הדברים שיש כאן כמה קושיות בדברי המשנ"ב בסתירה בין סק"ד לסקי"ד, ראשית דבסק"ד כשהביא הדעות בענין אם היינות לפניו אם מיירי שם במסופק מה טוב מביניהם א"כ למה לא הביא הך דבסקי"ד דיכול מעיקר הדין לברך הטוב והמטיב אם שניהם לפניו, ושנית למה בסקי"ד לא הביא דעת הל"ח שהביא בסק"ד שכדי לברך הטוב והמטיב צריך שלא יהיה היין השני בביתו, ושלישית למה בסקי"ד כתב שאם יסלק מעל השלחן יוצא כל החששות, הרי הל"ח סובר שצריך לסלקו מביתו, וא"כ יש כאן דעה שלא יצא חובתה, וא"כ לא יצא ידי כל החששות, ועוד קשה דבסק"ד אחר שהביא דברי הל"ח סיים שספק ברכות להקל ומשמע שפסק כהל"ח, ומאידך גיסא בסקי"ד הכריע להדיא דמעיקר הדין א"צ אפי' לסלקו ואף לרווחא דמילתא הכריע דסגי לסלקו מעל השלחן בלבד, ומשמע שהיין עדיין בביתו.

והנה זה בודאי שהתירוץ הפשוט הוא דבסק"ד מיירי באופן שיש אחד משובח מחבירו דהרי כל דבריו בסקי"ד מפורש דמיירי במסופק מה משובח, וממילא בסק"ד נימא דמיירי ביודע מה משובח מביניהם.

אבל א"א להעמיד כן מש"כ בסק"ד, דהרי אם אחד משובח מחבירו ממ"נ אם בירך בפה"ג על הגרוע הרי יכול אח"כ לברך על המשובח הטוב והמטיב אפי' היו שניהם לפניו כדלעיל ע"פ סק"ה, ואם בירך תחילה על המשובח ויודע (וה"ה אם נודע לו אח"כ) שהשני גרוע ממנו הרי אפי' אם הביאו לו היין אח"כ מן השוק אינו יכול לברך הטוב והמטיב.

והיה מקום לומר בזה (ועיקרי הדברים כבר הובאו לעיל) דהנה בסק"ד מיירי על דברי המחבר בסעי' א שיכול לברך אפי' שניהם לפניו ונחלקו שם האחרונים באיזה אופן מיירי דהב"ח מפרש בעבר ובירך על הגרוע והט"ז מפרש דמיירי במסופק ויכול לברך על השני אבל אם לבו נוקפו כ' הט"ז שיסלק מעל השולחן (היינו דברי המשנ"ב בסקי"ד), והמשנ"ב להלן סק"ה פסק דבעבר ובירך על הגרוע יכול לברך אפי' לא היו שניהם לפניו [כן מוכח מדבריו וכדלעיל צ"ח המסופק] וציין בשעה"צ לב"ח וט"ז והיינו אף דפליגי בביאור דברי השו"ע מ"מ שוין בדין זה.

וממילא מאחר דלפי הב"ח דברי השו"ע בסעי' א' מיירי בעבר ובירך על הגרוע שאז יכול לברך הטוב והמטיב על השני אף שהיה לפניו ממילא לא הביא המשנ"ב בסק"ד את מש"כ בסקי"ד שבמסופק יכול לכתחילה מעיקר הדין לברך כששניהם לפניו כיון שלענינו זה אינו נכון דהרי ביודע מה משובח מביניהם לכתחילה צריך לברך על המשובח שבהם בפה"ג מתחילה ולא לברך הטוב והמטיב, וע"ז קאמר דרק אם היין השני אינו לפניו ואז אינו מחוייב להקדימו לענין לברך עליו בפה"ג מתחילה ממילא יוכל אח"כ לברך עליו הטוב והמטיב, משא"כ אם שניהם לפניו אז צריך להביא את המשובח לפניו ולברך עליו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בפה"ג ולהפטר מהטוב והמטיב, אבל במסופק לא מיירי דבזה מאחר שאין ענין קדימה המוטל על אחד מהם ממילא לא נפטר מהשני מברכת הטוב והמטיב.

ואין להקשות דא"כ פלוגתא דסק"ד (של הלבוש והל"ח) אינו לענין הטוב והמטיב אלא לענין אם מחוייב להקדים דזה ודאי שגם להלבוש וגם להל"ח אין חיוב קדימה כשאינו רוצה לאכול דבר עכשיו ואינו לפניו (עי' ברמ"א סי' קסח ס"א ובמשנ"ב שם), אלא דטענת הל"ח שמאחר שצריך להקדים ממילא א"א לברך הטוב והמטיב.

והטעם דכל מה שאין חיוב קדימה במה שאין רוצה לאכול עכשיו הוא רק מצד הקדימה אבל אסור לגרום לעצמו מחמת זה (דהיינו מחמת שאינו מקדים המשובח) ברכה שאינה צריכה של הטוב והמטיב.

(ועי' באמת בשונה הלכות סי' קעה ס"א שכ' מכח דברי הל"ח הנ"ל שמחוייב להביא היין לפניו כדי לפטור עצמו אח"כ מהטוב והמטיב אלא שהשונ"ה גופיה להלן מפרש דברי הל"ח להלכה אפי' בדיעבד שלא יוכל לברך הטוב והמטיב אח"כ ואפי' באופן של מסופק).

אך כל זה א"א לומר לדינא, חדא דהרי הלבוש והל"ח והמשנ"ב בסק"ד שהביאם לא מיירי דוקא בזה אלא באופן דהמחבר דהוא כל שאין ידוע שהשני גרוע מן הראשון, כמבואר במחבר בס"ב שבא לפרש הס"א וכן בלבוש ס"ב שבא לפרש הס"א נזכר שם בס"ב דמיירי בסתמא כל שאין ידוע שהשני גרוע מהראשון.

ועוד דהמשנ"ב גופיה בסק"ה מוכח דלא מפרש דברי המחבר כהב"ח שבירך על הגרוע קודם עי"ש (אם כי אי משום הא היה מקום עדיין לומר דכיון שיש שיטה שמפרשת דברי המחבר ביש כאן משובח וגרוע ממילא לא הזכיר שמותר לכתחילה לברך על אחד בפה"ג ועל השני הטוב והמטיב כששניהם לפניו בשעת ברכת בפה"ג וגם השו"ע בס"ב והלבוש בס"ב גופא יש ללמוד בכוונתם שכללו בס"א גם באופן שהשני עדיף מן הראשון בוודאות לכך לא כ' כאן המשנ"ב שמותר לכתחילה כנ"ל מכיון שיש במשמע בס"א גם אופן שאחד משובח ואחד גרוע, וגם דבסק"ה של המשנ"ב גופא יש משמעות דמפרש דברי השו"ע עכ"פ באופן שאחד גרוע בוודאות מחבירו ועי' להלן בנידון זה).

ועוד דהרי אפי' שניהם לפניו ובירך על הגרוע בפה"ג חוזר ומברך הטוב והמטיב על השני המשובח כמ"ש המשנ"ב בסק"ה, וכ"ש דכאן בסק"ד דקאמר המשנ"ב שצריך שלא יהיה לפניו (להלבוש כדאית ליה ולהל"ח כדאית ליה) דלא שייך לפרש באופן שמברך על הגרוע קודם שלא יוכל לברך אח"כ הטוב והמטיב, דהרי אפי' בירך על הגרוע בפה"ג באיסור (כששניהם לפניו) מברך על המשובח שוב הטוב והמטיב כ"ש כשבירך על הגרוע בפה"ג בהיתר (שלא היה המשובח לפניו על השלחן).

וגם אין ליישב (חלק מהקושיות) ולומר דבסק"ד מיירי רק לכתחילה שלא יברך על הגרוע

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שלפניו כדי שלא להתחייב בברכת הטוב והמטיב שאינה צריכה דזה אינו דהרי להדיא מיירי המשנ"ב בסק"ד אפי' בדיעבד.

והיה מקום להסיר מחומר אחד מהקושיות דלעיל דמש"כ בסקי"ד להסיר מעל השולחן היינו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה (ר"ל דלהל"ח צריך לסלקו מביתו לגמרי) דאינו נכון דלסלקו מעל השולחן לא משמע לסלקו מביתו.

ומ"מ להסיר קצת מחומר חלק מהקושיות אולי היה מקום לומר דמש"כ בסוף סק"ד וספק ברכות להקל אינו הכרעת המשנ"ב עצמו אלא חלק מדברי הל"ח דהרי בל"ח שם כתב דכדי דלא לאפושי בברכות והיה מקום לבאר בדבריו שבא לנקוט כדברי המרדכי דפטר כשלא היו לפניו, ומ"מ המשנ"ב גופיה לא סבר כן בסקי"ד, אלא כהלבוש דסגי שאינם לפניו וגם זה בתורת חומרא בעלמא, כמבואר שם, ולפי תירוץ זה יוצא דבאמת הל"ח חולק על המחבר והרמ"א וממילא המשנ"ב לא פסק כמותו דהאחרונים הלכו בזה בדרך המחבר והרמ"א, וממילא מש"כ בסקי"ד שיוצא לכל הצדדים היינו לכל הצדדים שדנו אליבא דהלכתא דהיינו אליבא דהמחבר והרמ"א.

אבל גם זה אינו מיישב שפיר דהרי המשנ"ב לא הביא פלוגתא הטור והמרדכי (אם מברך כשהיו שני היינות לפניו מתחילה לפי מה שפירשם הל"ח) דנפרש דבריו על ספק ברכות לענין זה אלא הביא רק פלוגתא הלבוש והל"ח הנ"ל ומשמע דע"ז מסיים ספק ברכות להקל, ועוד דסו"ס למה לא הביא בסק"ד מה שסבר בסקי"ד דמעיקר הדין יכול לברך גם אם היו שניהם לפניו במסופק מאחר דזהו עיקר הדין לשיטתו (ומ"מ אי משום הא יש לומר דלענין זה לא הביא משום שיש מפרשים דברי השו"ע באופן שאחד טוב ואחד גרוע כדלעיל).

ואכן נראה דאין תירוץ זה נכון דהא בשעה"צ סק"ו למד דהל"ח אינו חולק על הטושו"ע (וכ"ש על הרמ"א שכ' להדיא דבעי' שלא יהיה השני לפניו בשעת בפה"ג), וממילא גם מה שכ' המשנ"ב ספק ברכות לא שייך לומר דהיינו מה שכ' הל"ח דלא לאפושי בברכות ודקאי על פלוגתא הטור והמרדכי, דאדרבה אין כאן ספק בין המרדכי להטור לפי מה שלמד השעה"צ בדעת הל"ח ומש"כ הל"ח לאפושי וכו' הוא רק לבאר טעמו דבעי' לא לאפושי בברכות מעיקר טעמא דמילתא עי"ש, והמעייין היטב בדברי הל"ח (דברי חמודות ברכות פ"ט סקמ"ז) יראה דבאמת אין כוונתו להכריע דלא כהטור אלא אדרבה כתב דבריו גם בדעת הטור וכמ"ש בלשונו וכי קאמר הטור אף על פי שהיו לו לעצמו במרתפו וכו', וכמו שסיים בדבריו שכ"ש שיש לומר כן להרא"ש א"כ ר"ל כן גם בדעת הטור.

(ובמאמר המוסגר פשיטא שאין ליישב דברי המשנ"ב בסקי"ד באופן שלא היה בדעתו דבזה מודה הל"ח שאם אינו על השולחן ולא היה בדעתו והביאו לו היין השני יכול לברך הטוב והמטיב, אין ליישב כן דלהדיא המשנ"ב בסקי"ד מיירי באופן שדעתו לשתות אח"כ מן היין השני).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אולם בין כך ובין כך צ"ב מש"כ המשנ"ב בסק"ה על לשון המחבר ודוקא שלא היו לפניו וכו' וכו' עלה המשנ"ב או שעבר ובירך על הגרוע תחלה צריך לברך ברכת הטוב על היין השני עכ"ל, ומשמע דמפרש דברי המחבר שהיו ב' יינות טוב וגרוע (וגם כך צריך לצאת דהרי הרמ"א בס"א כ' דמיירי השו"ע שם שלא היו שניהם לפניו בשעת בפה"ג והרי באופן שמסופק והיו לפניו בשעת בפה"ג כ' המשנ"ב בסקי"ד דמעיקר הדין יכול לברך אל הראשון בפה"ג ועל השני הטוב והמטיב וא"כ ע"כ בס"א לא מיירי במסופק), והמחבר מיירי שלא בירך על הגרוע תחילה אלא על המשובח תחילה ובזה מברך על השני הטוב והמטיב רק אם לא היו שניהם לפניו א"כ בלאו הכי מבואר במשנ"ב דשייך לברך הטוב והמטיב על השני כשבירך על המשובח שבהם בפה"ג ולא היו שניהם לפניו, וזה קשה כנ"ל דהרי כשבירך על הטוב תחילה קי"ל בס"ב דבכל גווני אינו מברך על השני הטוב והמטיב [ואמנם יש דעות זראשונים שמזכך לעולם על המין השני הטוב והמטיב גם אם הוא גרוע עי' צנ"י אצל צנ"י גופא וצו"ע ס"ז צמסנ"ז שם פסקו דא"ל לזכך על המין השני אם הוא גרוע] וצ"ע.

(ומיהו הראיה מסק"ה אינה מוכרחת דיש לומר דהמשנ"ב קיצר בלשונו וקאמר או שהיה שם גרוע ובירך על הגרוע אבל לא בהכרח דגם המחבר מיירי בידוע שיש שם אחד גרוע מחבירו).

והיה מקום לומר בזה הוא דהנה נתבאר בשו"ע בסי' זה דיש ב' מצבים של טוב וגרוע, דמלבד מה שיש סתם טוב וגרוע גמור שאחד מהם טוב מהשני בוודאות ואחד מהם גרוע ממנו בוודאות, מלבד זה נתבאר בסמוך דיש גם מצב של טוב וגרוע שאינו לגמרי ב' מינים של טוב וגרוע כיון לבן ואדום שאחד מהם נחשב טוב יותר והשני יש בו טיבותא לאיזה ענין, ואולי המשנ"ב בסק"ד ובסק"ה מיירי ביינות שהם טוב וגרוע כזה, דלענין בפה"ג יש להקדים הטוב יותר ולענין הטוב והמטיב יכול לברך על השני שיש בו טיבותא, אבל קשה לומר כן, דמשמע בדין יין אדום ולבן דחשיב מין אחד משובח מחבירו לענין הטוב והמטיב וממילא ה"ה לענין אם בירך על כל אחד מהם קודם יכול לברך על השני הטוב והמטיב, דהרי לא גרע ממסופק דמחשבי' כל אחד למשובח מחבירו כיון שהיה יכול לברך על השני ואפי' שניהם לפניו מחשבי' ככה"ג מעיקר הדין כל אחד מהם עדיפים זה מזה.

ואולי יש מקום ליישב מעין היישוב דלעיל דבס"א מיירי בסתמא (כפשטות ל' המחבר בס"ב והלבוש בס"ב דבאים לפרש הס"א ויש קצת משמעות דהמקרה העיקרי הוא בסתמא) ולא כהיישוב דלעיל שיש צד שצריך להביא ולבדוק מה עדיף, דאפשר דלא הטילו עליו לבדוק מה עדיף ועכ"פ כשאין אחד על השולחן אפי' להל"ח, וגם לא חשיב כמביא עצמו לברכה לבטלה מצד שאינו בודק שמא יש יפה בהם ולפטור השני מהטוב והמטיב.

אלא הענין הוא דכשאין ידוע שאחד מהם עדיף מחבירו (ויש מקום להניח שגם אינו מחוייב לבדוק מה משובח מביניהם וגם מיירי שלא יבדוק גם כשיביא היין וכמעשים שבכל יום) חשיב הבפה"ג של אחד מהם דקאי על השני אא"כ אינו לפניו (דאז אף דלענין בפה"ג של האחד קאי על השני אבל לא לענין הטוב והמטיב, דשינוי יין א"צ לברך בפה"ג

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אבל מברך הטוב והמטיב בברכות נט ע"ב, ולפ"ד של הל"ח בפנים מה שחילק שם בדברי הר"ן יוצא שהוא קצת חסרון מעין נמלך אבל לא נמלך גמור לכך יש ברכה של הטוב והמטיב ולא בפה"ג גמורה עי"ש והבן), ולכך כ' הלבוש דאם אינו מונח לפניו יברך על השני הטוב והמטיב והל"ח כ' דצריך שלא יהיה בבית כדי שייחשב שינוי יין דבלאו הכי אינו בכלל שינוי יין.

ומש"כ בשונ"ה שאם הוא בביתו יש להביא את היין היינו רק מצד ספק שמא הלכה כמאן דמחייב בהטוב והמטיב אבל במרתף דלכו"ע חייב ואינו נכנס לספק אינו צריך להביא מתחילה אלא יביא אח"כ ויברך הטוב והמטיב.

אבל באופן שיש ספק גמור שמסתפק איזה מין עדיף (ולצורך הענין יש מקום לטעון שהגדר הוא במכיר טיב היין ואינו יודע אם מין כזה חשיב משובח יותר, וע"ע בגדרי חסרון ידיעה מה אינו בכלל ספק ביו"ד בטוב"י וש"ך ואכה"מ), בזה כ' המשנ"ב דיש לברך על אחד בפה"ג ועל השני הטוב והמטיב ומעיקר הדין מותר אף כששניהם על השלחן כיון שיש צד אמיתי שהשני עדיף מן הראשון וסגי בזה לענין הטוב והמטיב (דהרי עבר ובירך על הגרוע מברך על השני הטוב והמטיב וכנ"ל אפי' היו שניהם לפניו, וכאן לא חשיב אפי' "עבר" כיון שבירך על הראשון בפה"ג מחמת הספק, וגם להנ"ל שבחסרון ידיעה אין לברך על השני הטוב והמטיב מ"מ בספק מברך על השני הטוב והמטיב מצד שיש כאן צד שנוסף בשני דבר טוב, והענין הוא דצריך שיתחדש ביין השני דבר, דהיינו או שיתחדש שיש כאן שינוי יין כגון שלא היה דעתו לשתות היין השני והביאוהו לפניו או שהיה מחוץ לבית דאז מוגדר כשינוי יין שהוא מעין נמלך, ע"פ דברי הלחם חמודות כ"ז, ולהלבוש אפי' לא היה לפניו והביאוהו לפניו, או שיתחדש ביין השני שהוא טוב מן הראשון, או אפי' שהוא ספק שמא הוא טוב מן הראשון, דגם בזה יש שמחה, ויתכן עוד לומר דהמקור לפרט הראשון הוא מן הבבלי דהל"ח דייק דין זה מהלשון שינוי יין והמקור לפרט השני הוא מעובדא דרבי בירושלמי שהביאו הראשונים, אף דיש מהראשונים שהשוו הירושלמי לבבלי).

וכמדומה שזה מיישב רוב ככל הקושיות, ואשתדל לבאר התירוצים לקושיות לפי הסדר, דראשית כל הקשיתי דבמשנ"ב בסק"ד הביא פלוגתא שלא הביאה בסקי"ד וגם בסקי"ד הביא דמעיקר הדין אפשר לברך אף שהיו שניהם מתחילה לפניו שזה אינו לפי המבואר בסק"ד (ובפרט לפי המבואר בדברי הרמ"א שם שבכה"ג א"א לברך על השני אם היה בזמן שבירך בפה"ג על הראשון), והיישוב לכ"ז דבסק"ד אינו אותו האופן של סקי"ד.

ועל החידושי בתרא הקשיתי למה המשנ"ב לא פירש דמיירי בשוין, אבל לתי' זה ניחא דהמשנ"ב קאי על השו"ע ובשו"ע ס"ב פירש דברי עצמו דעיקר דבריו מיירי בסתמא.

וגם מה שהקשיתי על החידו"ב על הלבוש מיושב על דרך זה.

וגם מה שהקשיתי מדברי הפמ"ג והכה"ח דבשוין אין מברך השתא מיושב דלא מיירי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בשוין אלא בסתמא דבזה מפורש בפוסקים שמברך.

והקושי' שהקשיתי מבסעי' ו' כמובן שאינו שייך לפי תירוצי כלל.

ומה שהקשיתי דסתמא דמילתא מיירי השו"ע בס"א על מה דמיירי בס"ב אדרבה הוא סיוע לתירוצי.

ומה שהקשיתי מדברי המשנ"ב בסק"ה אה"נ שהוא קשה גם על תירוצי אבל כבר כתבתי דהקושיא אינה מוכרחת כ"כ די"ל דעבר ובירך על הגרוע ר"ל אם היה שם גרוע ובירך על הגרוע ולא דכל מילתא דהשו"ע קאי ביש שם גרוע דוקא וכמשנ"ת.

ומה שהקשיתי על הצד ליישב דמפרש דברי השו"ע כהב"ח והא"ר דמיירי בעבר ובירך על הגרוע דהרי המשנ"ב אינו מפרש דברי השו"ע כן, אה"נ דלפי תירוצי לא מפרשי' השו"ע בעבר ובירך על הגרוע כנ"ל.

ומה שהקשיתי בגדרי חיובי בדיקה (על הצד שהוא חיוב בדיקה) לתירוצי הזה דלא מיירי בחיובי בדיקה לק"מ.

ומה שהקשיתי דלא שייך לקנוס להפקיע ברכת הטוב והמטיב מצד חיובי בדיקה וכמשנ"ת, השתא לפי תירוצי הזה באמת אינו קנסא ולא כעין קנסא אלא דהטוב והמטיב שייך רק בשינוי יין וזה לא מקרי שינוי יין באופנים שנתבאר בתירוצי זה.

והקושיות שכתבתי אח"כ כבר כתבתי בעניינם בשורות הקודמות פחות או יותר.

וגם א"צ לדחוק בזה לומר דספק ברכות להקל אינו דברי המשנ"ב גופא (דבר שגם אינו נכון כמשנ"ת), וגם א"צ לדחוק בזה דהל"ח חולק על הטור והשו"ע (שג"ז אינו נכון וכמשנ"ת).

והדיוק מסק"ה (במה שכתבתי אולם בין כך וכו') כבר כתבתי בזה לעיל.

ולענין ההוכחה מדברי הרמ"א שבסעי' א (במה שכתבתי וגם כך צריך לצאת וכו') אין מטרת ההוכחה אלא לומר דבס"א לא מיירי במסופק ולא דמיירי בידוע שיש גרוע שם, וממילא שייך להעמיד הס"א בחסרון ידיעה שאינו ספק כמשנ"ת, ועדיין לא יסתור דברי הרמ"א.

ולענין מה שהמשמעות הפשוטה היא (במה שכתבתי לעיל דיש ב' מצבים וכו') שכל דבר שחשיב משובח לגבי הטוב והמטיב אפי' מספק או מצד אחד חשוב משובח גם לענין אם היו שניהם לפניו מתחילה, וממילא בסתמא בחסרון ידיעה יש להחשיב ג"כ השני כמשובח בין בלא היה השני לפניו מתחילה ובין בהיה לפניו, זו באמת טענה שיש להתחשב בה, אולם כבר נתבאר דיש ביאורים לבאר הענין].

בירך בפה"ג במסופק אין חוזר ומברך הטוב והמטיב על השני אם היו שניהם לפניו בשעת

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הברכה (משנ"ב סקי"ד).

ועי' לעיל בסוגריים דכשאיין ספק אמיתי אלא חסרון ידיעה אפשר שלא נאמר דין זה, אלא אם כן אם היין השני במרתף והביאו לביתו שאז יכול בכל גווני לברך על השני בפה"ג והטוב והמטיב (כדלקמן) עכ"פ כל עוד שאין ידוע שהשני הוא מהמין הגרוע (עי' בשו"ע ס"ב).

והנה מבואר בסי' רו ס"ה וקצת מזה בסי' קעז ס"ה דאם הביאו לו יין מן השוק אח"כ ממקום שלא היה דעתו על זה צריך לברך שוב ועי' כמה דעות ופרטי דינים בזה במשנ"ב סי' רו שם, ולענייננו בדין הטוב והמטיב יל"ע דהנה במשנ"ב סי' קעה סק"ב כתב טעם שלא לברך הטוב והמטיב בכוס של ברכה שאחר בהמ"ז עי"ש, וכתב שם בשעה"צ בשם רע"א עוד טעם משום שכ' הבית יהודה באו"ח סי' מט דכל היכא שצריך לברך בפה"ג כגון בנמלך ובשינוי מקום אין מברך הטוב והמטיב משום שאינו שייך ליין הראשון (פי' דהטוב והמטיב קאי על היין השני בצירוף עם היין הראשון וכאן אין צירוף).

ולפי המבואר בסי' קעז שם גם בהביאו לו אח"כ מה שלא היה בדעתו על זה ההגדרה היא כנמלך וכן מוכח בגמ' בעובדא דאמימר, וא"כ לפי שיטה זו שאין מברך הטוב והמטיב כשמברך בפה"ג יוצא שגם בנידון כזה לא יברך הטוב והמטיב.

וצ"ב דבהמשך דברי המשנ"ב באותו הס"ק דן לגבי ד' כוסות וכתב שם בשעה"צ סק"ג בשם הפמ"ג והשע"ת שיכול לכתחילה לשתות אחד מיין זה והשני מיין אחר ולברך הטוב והמטיב אבל לענין הסעודה כתב בפנים המשנ"ב שם שלא ישתה בסעודה מיין אחר שלא יתחייב לברך הטוב והמטיב שלא יראה כמוסיף על הכוסות.

וצ"ב דלפי מנהגינו בסי' תעד שמברכין על כל כוס (והמשנ"ב קאי לדעה זו להדיא שמברך בפה"ג עם הטוב והמטיב) א"כ בלאו הכי לא שייך לברך הטוב והמטיב כיון שנתחייב לברך על הכוס השני וכמ"ש לעיל מינה בשעה"צ סק"ב בשם רע"א בשם הבית יהודה.

ויתכן לומר דבאמת המשנ"ב לעיקר לא סבר מטעם שהביא הרע"א, והראיה דאפי' לגבי כוס של ברכה מ"ז לא הביא המשנ"ב את טעם הרע"א בפנים אלא טעם המג"א שבודאי חולק על שיטת הבית יהודה הזו (וכבר הראיתי עוד מקומות שהמשנ"ב במה שאינו סובר לעיקר הדין לא הביא בפנים המשנ"ב אלא רק בשעה"צ, עי' בתשובתי על צובע במשקה תה בשבת ובתשובתי על ישיבה בקידוש לדעת הגר"א), וממילא מיושבין גם המשך דברי המשנ"ב לפ"ז דבאמת לא קאי הם לפי דברי הרע"א בשם הבית יהודה דלעיקר שיטת המשנ"ב לא סבר כהבית יהודה.

ובניד"ד יש לציין דגם הפמ"ג והשע"ת שהם מקורי הדין הנ"ל שבשעה"צ סק"ג הם דלא כהבית יהודה וגם בשו"ע"ר בסדר ברכות הנהנין כתב שיש הטוב והמטיב גם במקום ברכת בפה"ג.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ושו"ר בביאורים ומוספים שכ"כ במנחת שלמה ח"א סי' יח הערה ו' דבאמת דברי השעה"צ דלקמן סק"ג אינם כשיטת הבית יהודה שהביא בשם הרע"א בשעה"צ סק"ב.

ולפ"ר היה מקום להוסיף דגם שי' הלחם חמודות פ"ט סקמ"ז שהביא המשנ"ב לקמן סק"ד לפי מה שביארו בשעה"צ שם (ע"פ מקור הל"ח) יוצא שסובר שכל ברכת הטוב והמטיב הוא רק באופן של שינוי יין גמור שצריך לברך אז בפה"ג, והמשנ"ב שם הרי מכריע כדעת הלחם חמודות שהרי מסיים שם ספק ברכות להקל דהיינו שלא לברך כשהיה היין בבית שבזה לא היה שינוי יין ולהלחם חמודות אין ברכת הטוב והמטיב בכה"ג, א"כ מצינו עוד ראיה דהמשנ"ב אינו סובר כהבית יהודה בזה.

(ולגוף הענין אם המשנ"ב סובר להלכה כהל"ח או לא שוב הרחבתי בזה וכתבתי הדברים לעיל בתשובה זו).

אבל לפום קושטא אינו נכון דזה מפורש בגמ' בברכות נט ע"ב דעל שינוי יין אינו מברך בפה"ג אלא רק הטוב והמטיב, וגם שכתב שם הל"ח דכאן חשיב יותר שלא היה בדעתו מפת עיי"ש כ"ז הוא רק לבאר למה מברך הטוב והמטיב מצד שיש כאן מעין נמלך ולמה בפת שאין נמלך כלל לא תקנו שום ברכה, אבל לא שיש כאן נמלך גמור, וממילא מדברי הל"ח אין סתירה לשיטת הבית יהודה.

ולגוף המקרה של הל"ח שהביאו לו יין מחוץ לביתו בהיה דעתו לזה (כן מוכח מהל"ח) דבזה אין ברכת בפה"ג שינוי יין כלל (עי' להלן בסוף התשובה מה שאציין בזה), ולענין בתוך ביתו כשלא היה דעתו להדיא לזה (כ"א בל"ח שם), עי' במשנ"ב סי' רו שם דיש בזה דעות, וע"כ הל"ח סבר דבכ"ז אין ברכת בפה"ג על שינוי יין אלא רק הטוב והמטיב.

אבל צ"ע דבשונה של הגר"ק הביא ב' הטעמים לענין כוס של בהמ"ז בחדא מחתא ואח"ז כתב לאלתר דינו של המשנ"ב לענין מוסיף על הכוסות, וצ"ע דלפי טעם הרע"א לגבי ברהמ"ז א"כ לא שייך הדין שמברך על ד' כוסות הטוב והמטיב כששינה היין ביניהם.

ואם נימא דבאמת נקט הגר"ק כב' הטעמים של כוס בהמ"ז להלכה א"כ אולי סובר הגר"ק דהך דינא שאינו מברך הטוב והמטיב כשמברך בפה"ג הוא לא בכל פעם שמברך בפה"ג אלא רק כשיש שינוי משמעותי כגון נמלך או שינוי מקום או ברכת המזון לגבי כוס של בהמ"ז כיון דקי"ל שברכה אחרונה היא סילוק (עי' בבה"ל סי' קצג והרחבתי בזה בעוד מקומות שכך עיקר דינא דהמשנ"ב להלכה דהוא סילוק גמור כמבואר בדבריו בהל' קריאה"ת לגבי ברכת אשר בחר), אבל בד' כוסות דמה שמברך הוא משום חשיבות כל מצוה בפני עצמה לחלק מהראשונים או משום שדעתו שלא להוציא בברכה לפ"ד הט"ז בסי' תפד (ולהמשנ"ב שם המג"א הוא כעין הט"ז) אפשר דלא חשיב כהפסק והפרדה מוחלטת שנאמר שא"א לברך הטוב והמטיב על השני.

ושו"ר דבאמת הגר"ק (שיח התורה עמ' רפז) תירץ מעין תירוץ זה כדי ליישב דברי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השעה"צ אהדדי אולם ציינו שבמקור הבית יהודה עצמו סי' נג מבואר להדיא דאכן חולק על דין המובא בשעה"צ בסק"ג וכמו שכתבתי לעיל ושכ"כ במנחת שלמה.

ועכ"פ לפי שי' הגרח"ק יש לדון לגבי בעה"ב שהביא יין מן השוק דאם לא היה דעתו ע"ז הרי הוא בכלל נמלך כדמוכח בסוגיות בגמ' ובפוסקים שכ"ז הוא בכלל נמלך אבל אם היה דעתו ע"ז לפי הדעות בסי' רו שם דצריך לברך דאולי יש מקום לטעון דאין כאן סילוק גמור ממש אבל נתבאר כבר דכל מה שיש לחייב מצד נמלך בברכת בפה"ג הוא בכלל דין זה שאינו מברך הטוב והמטיב להבית יהודה.

ולגבי אורח במקרה כזה אפי' אם נימא דעל אותו היין ממש יצטרך בעה"ב לברך כיון שלא היה דעתו ע"ז מ"מ לגבי האורח י"ל דיברך הטוב והמטיב אם היה סמוך על דעת בעה"ב כמ"ש בסי' קעט ס"ה (והיינו לפי מה שמבואר בסי' קעז ס"ה דאפי' בעה"ב אם שלחו לו מבחוץ וסמך ע"ז מראש אינו מברך על מה ששלחו לו עי' במשנ"ב סי' רו סקכ"ג) דכל דין זה שאין הטוב והמטיב כשיש בפה"ג הוא חידוש והבו דלא לוסיף עלה לבטל הטוב והמטיב מטעם שיש אדם אחר שצריך לברך בפה"ג.

*



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