



- שבוע 94 5
- מי שבירך שהחיינו במקום ברכת מתיה המתים על חברו שלא ראה י"ב חודש האם הוא ברכה לבטלה
- 5
- מי ששלחו לו ממקום רחוק בלי חדש שמכריזים עליו שהחיינו ולאחר זמן הגיע בשבוע שחל בו תשעה באב
- 7 מה יעשה
- 9 האם יש ענין לברוק ביצים שלנו
- 15 האם צריך שרטוט בשמדיפסים פסוק או כמה פסוקים עם מדפסת
- 16 מה שיעור ההפייה הנצרך לימינו ולשמאלו כשאומר עושה שלום לאחר התפילה
- 18 מי שחולץ תפילין לחולה וזקן האם יהלצם ביד ימין או ביד שמאל
- 20 האם מותר לקרוע דברי תורה
- 22 האם מותר לכבס מגבות ומפות שולחן לצורך שבת בתשעת הימים
- מי שהוזמן לפדיון הבן בתשעת הימים והגיע לאחר שסיימו את הפדיון האם יכול להשתתף במעודה ולאכול
- 24 בשר
- 25 היאך מכריזים ברכת התורה בתשעה באב
- 25 האם בריא יכול לצאת בהכרלה מחולה בתשעה באב שחל להיות במוצאי שבת
- 30 האם בערב שבת חזון מותר לרחוץ כבר מהבוקר
- 34 האם מותר להדליק ניגונים לציבור להזכיר על ביאת שבת בערב שבת חזון
- 35 נגע במקומות המכוסים כבף ידו בתשעה באב האם מותר ליטול כל היד
- 36 האם מותר לתת נשיקת חיבה לתינוק קטן מאוד בתשעה באב
- 37 היאך מותר לרחוץ בערב שבת חזון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 39 האם מותר לאשה בעת ההנקה לשבת על מקום גבוה בתשעה באב
- 40 האם כל פרק אלו מגלחין מותר בלימוד בתשעה באב
- 40 האם מותר לנקות ולשטוף משקפים בתשעת הימים
- 42 ההולך בלא מנעלים לרגליו בתשעה באב האם מותר לדרוך על שלולית ברחוב
- 44 אדם השרוי בריבאון מאוכחזן האם מותר לאכול בתשעה באב
- 45 מי שאשתו צריכה לאכול בתשעה באב שחל במוצאי שבת האם יכול להכביל לה מבעוד יום
- 47 האם מותר להציע מדינים מכובדים לאורחים שנקלעו בשבת חזון
- 48 ממתי אפשר לשטוף את ריצפת הבית לשבת חזון
- 49 במפק איסור מידות ומשקלות האם אזלינן לחומרא או לקולא
- 51 האם מותר להחזיק שעון שאינו מדויק מצד איסור מידות ומשקלות
- 57 מי שהכהנים לצדדים שלפניו לשמאלו והוא פונה לימינו או לפניו האם מתברך מהם או לא
- 58 האם אפשר לקחת קפמולות או טיפות לצום במהלך השבת
- האם מותר לתת מתנה חשובה בתשעת הימים באופן שאומר שיהיה לפקדון עד לאחר ט' הימים
- 62
- 63 האם מותר לכהן לצאת לפיז' לחו"ל או למדרות של גוים
- מי שיש לו מכולת ביישוב קטן ואירעה בו אכילות ואם יסגור חנותו לא יהיה לאנשים לחם האם מותר
- 66 למכור שם
- 69 קבר המסוד לו שהוקצה לאשתו האם מותר לקבור שם את נכדו שמת מעט זמן אחריו
- 72 קבורה בקומות - קבר של בנין
- בגירסת הרמב"ן (בתורת האדם) במסכת שמחות (פ"ד הלכה לא) ישראל וממזר יטמא ממזר מה הרין
- 73 בממזר תלמיד חכם וישראל עם הארץ
- במקום שהקיר הקדמי של בית הכנסת מבריק ודמות המתפלל משתקפת שם האם עדיף להתפלל צמוד לקיר
- כדי להרויח מעלת תפילה לפני הקיר או שעדיף להתפלל שלא על יד קיר זה אף שיפסיד המעלה
- 76 הנ"ל
- האם נזיר מותר להתקרב לכהן ולעסוק בענבים כשיש שם בני אדם שיזכירוהו שלא לשתות (וענייני נזירות
- 77 בקידוש והברלה)
- 79 למה בן מורר ומורה נהרג במקילה
- השאירו פירות בבניסה לבית וראו נגיסות של עכברים על חלק מהפירות האם כל הפירות נאסרו באכילה
- 80
- מי שבא להלוות וחבירו אומר לו תודה רבה האם צריך להימנע מלהלוות מחמת חשש ריבית דברים
- 81
- האם מותר לפנות בית קברות כדי לקצר דרך הרכים במקום שלא היה שם מתחילה דרך הרכים
- 85
- 87 האם אפשר לקדש בכתחילה על הפת בליל שבת
- אדם שרגיל לשלוח לקוחות לחבירו ללא תמורה ועכשיו לווה מאותו החבר האם מותר להמשיך לשלוח

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 88 אליו לקוחות
- 89 האם מותר להלוות כיכר מאה במאה כשמקפיד שיחזיר לו הכיכר
- 90 האם יש מעלה בהפס"ט לרחוץ רחיצה גמורה (ואם מותר בתשעת הימים)
- 93 למה אין מנהג ללבוש בגד עליון לבן בימי ליבונה
- 95 אמירת יהי רצון שיהא עסק זה לי לרפואה לפני צחצוח שיניים
- 96 במעם המנהג שאין צמים ג' צומות מבעוד יום אע"פ שהוא שעת השמך להרמב"ן
- 99 מי ששכח אתה חוננתנו ויש לו כוס להבדלה האם יכול לומר אתה חוננתנו בשמך קולינו
- בחור התקשר בטלפון לגופי כשרות ואמר שמצא בטיול כרם נסוע בבגדים ובגוף כשרות אחד האמינותו
- 101 והלכו לבדוק ומצאו אולם בגוף אחד לא האמינותו - הדין עם מי
- מוזזה שקבעו לפתח הבית לפי מה שנקבע הבנייה העיקרית ולאחר מכן נשתנית הבנייה העיקרית ונשתנה
- 103 מקום המזוזה לפי זה האם ישנה את מקום המזוזה
- 106 בית מוהר של משומדים בארץ ישראל האם חשיב השוזה שם כשותף בעלים לענין מזוזה
- 108 חדר כביסה שאין בו ד' אמות ויש לו פצים אחד מימין לכניסתו מהבית האם יקבע בו מזוזה
- מי שאחר שסיים גומס 'שאתה חוננתנו' במוצאי שבת אמר 'ברוך אתה ה' חונן הדעת' ולא אמר 'וחננו
- 110 מאתך' וכו' האם צריך לחזור

לקבלת גליון שביחא מירי 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

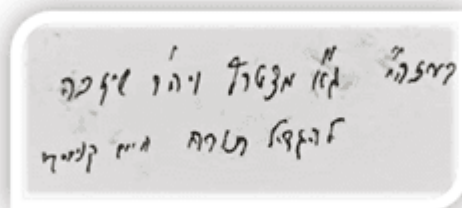
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מטרנז 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 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, ושגיאאות מי יבין.

מי שבירך שהחיינו במקום ברכת מחיה המתים על חברו שלא ראה י"ב חודש האם הוא ברכה לבטלה

נראה שבדיעבד אין כאן ברכה לבטלה מכמה טעמים וכמו שיתבאר.

א'

שהרי על חברו שלא ראהו ל' יום יכול לברך שהחיינו (או"ח סי' רכה ס"א), ומה שבמקרה זה לא ראה י"ב חודש הרי הוא רק תוספת מעלה ובכלל מאתים מנה ותיפוק ליה שיש לו כאן חברו שלא ראהו גם ל' יום וגם י"ב חודש.

ועי' במשנ"ב סי' רכה סק"ד דטעם מה שאם עבר י"ב חודש מברך מחיה המתים משום שכבר עליו דין ר"ה ויוה"כ, וצ"ל דמאחר שאם עבר י"ב חודש בכל גיוני עבר ר"ה ויוה"כ לכך תקנו שמברך מחיה המתים רק באופן כזה, דאם תתלה את זה בעבר ר"ה ויו"כ נאפי' אס יהיה רק צמא' שעצרו ל' יום] נתת דבריך לשיעורין, דפעמים יברך ברכה זו על ל' יום ופעמים רק על י"ב חודש.

אבל עכ"פ עיקר ברכת השהחיינו עדיין נשאר רק שנוסף עוד חיוב מחיה המתים ואז זה פוטר שהחיינו (כמ"ש המשנ"ב שם בשם האחרונים) כי לא תקנו מעיקרא שהחיינו כשיש עוד ברכה עמה.

ואע"ג דשייך לברך שהחיינו על חכם עם ברוך שחלק (כמ"ש המשנ"ב שם) שם המחייבים לב' ברכות הם ב' סיבות בגוף אחד, אבל כאן ב' הברכות מושפעים ממחייב א', דהל' יום שגורם לברכה דשהחיינו גורם גם למחיה המתים.

ובנוסף אחר אפשר לומר דלא תקנו חכמים מעיקרא על מקרה הידוע ב' ברכות דצורת תקנת ברכה לא היתה כשיש עוד ברכה אחרת שמברך אז, אבל באופן שיש ברכה המחייבת מצד תקנה אחת יכול לחול עוד ברכה אחרת מצד תקנה אחרת.

ב' דבבה"ל ס"ס רכג משמע דהשהחיינו פוטר הטוב והמטיב ואילו הטוב והמטיב אינו פוטר שהחיינו, וכלשונו בכלל מאתים מנה, ומבואר מזה דהשהחיינו היא ברכה הכוללת על מיני השמועות טובות ויש מקום לומר גם כאן.

ג' בב"ח ס"ל [כצ"ח] שאפשר לברך שהחיינו גם בנדבה על דבר ששמח בו [נראה דמידושו הוא דגם דבר שאינו צהגדרת שמועות טובות ולכן אין הצרכה חובה אלא רשות וכמו בקרא מדמא], וכן הבה"ל בס"ס

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

רכג פשיטא ליה לצרף סברא זו לעוד צירופים שכך פשטות הגמ' גבי קרא חדתא שברכה זו היא רשות, וכן פשטות דעת הרשב"א בתשובה, והראוני שגם בבינת אדם כ' דיכול לברך שהחיינו רשות לענין מעשרות, ומאחר שהבה"ל נקט שאפשר לומר כן כצירוף לכן גם בניד"ד אפשר לצרף סברא זו.

ד' ע' באה"ט סי' רכה סק"ג בשם הלק"ט ח"א סימן ר"כ שכתב שאם קיבל כתב מחברו תוך ל' מברך שהחיינו אבל לא מחיה המתים (ובמשנ"ב מקיל בכל גוני משום ספק ברכות), ולכאורה לשי' ההלק"ט נמצא דבמקרה שקיבל כתב תוך יב"ח ועברו יב"ח יברך שהחיינו וקצת תמוה לומר דבלא קיבל כתב שהחיינו הוא ברכה לבטלה, אם כי אין ראיה ברורה די"ל דהגדרת מצב כזה הוא כעברו ל' יום ולא יב"ח.

[ואדאמתאן לענין כתבים, יש להעיר דבשו"ע סי' רכה ס"ב מבואר דאם הכיר אדם ע"י כתבים לא חשיב חבירו לענין ברכות אלו ובפשוטו מיירי שקיבל ממנו כתבים ברצף ולפי הדעה שהובאה במשנ"ב שהכתב עצמו מפקיע השהחיינו שנקט כמותה משום סב"ל, א"כ בלאו הכי הכתב מפקיע השהחיינו, ובדוחק יש ליישב לדעה זו דמיירי בשלא היו כתבים בל' יום האחרונים, ועדיין צע"ק דהמשמעות בשו"ע דכתבים עצמם היו צד לחייב ולא לפטור ולמה לא הזכיר דמיירי אפי' לא קיבל תוך ל' יום].

ה' בפמ"ג כתב וכתב הב"ח ס"א דלאחר י"ב חודש שמברך ברוך מחיה מתים אין לברך שהחיינו, וכדלעיל כשמברך הטוב והמטיב אינו מברך שהחיינו דבכלל הטוב והמטיב הוא, הכי נמי בכלל מחיה מתים הוא, וכך כתב מהרש"ל בביאורו לטור בשם רבותיו עכ"ל הפמ"ג, ומבואר מזה דטעם הפטור משהחיינו דהוא בכלל ברכת מחיה המתים, אבל קודם שבירך מחיה המתים עדיין מישך שייך בזה שהחיינו.

ולפי הדברים שנתבארו באות א' דלא תקנו ב' ברכות על דבר זה א"כ לא יברך שוב מחיה המתים דהרי זה מבואר בפוסקים דלהלכה אין לברך ב' ברכות כאן ואם יברך גם המחיה המתים נמצא שבירך ב' ברכות (וגם לפי מה שכתבתי באות ב' דהשהחיינו אפשר שפוטור המחיה המתים א"כ גם מצד זה לא יחזור ויברך שהחיינו).

מי ששלחו לו ממקום רחוק כלי חדש שמברכים עליו שהחיינו ולאחר זמן הגיע בשבוע שחל בו תשעה באב מה יעשה

הנה

יש בזה ב' חששות הא' מצד ממצטין במשא ומתן של שמחה, והשני מצד שהחיינו.

ולענין משא ומתן נראה לדמותו למש"כ המשנ"ב בר"ס תקנא דצורך פרנסה או דבר האבד מותר, (וכע"ז אשכחן דלארס שרי אפי' בת"ב שלא יקדמנו אחר), ולכן במקרה שאם לא ייקח את הפריט עכשיו הוא יחזור לבעליו ע"י חברת המשלוחים ועלול להפסיד את הפריט יוכל לקחת את הפריט וישתמש בו לאחר ת"ב.

אבל יש לדון מתי יברך שהחיינו, דיש מקום לטעון שמאחר וקי"ל שאם לא בירך בשעת קניין יכול לברך על שימוש (עי' רמ"א סי' כב ס"א) יברך עליו בתחילת שימוש א"כ לכאורה יכול להמנע מברכת שהחיינו בימים אלו (עי' סוף סי' תקנא), והרי אשכחן בניד"ד יש להמתין בלבישת בגד כמ"ש המשנ"ב סי' תקנא סקצ"ט וה"ה בשימוש בחפץ.

ובמשנ"ב סי' רכג סקט"ו לגבי כלים חדשים כתב שיזדרז לברך לפני שתסתלק השמחה ממנו, ומ"מ יש לומר דאם לא התחיל להשתמש לא נאמר דבר זה לא רק בבגדים אלא גם בכלים, ועיקר הנידון באופן שכבר התחיל להשתמש דלדעת הבה"ל בסי' כב יכול לברך גם לא רק בשימוש הראשון ומ"מ דוקא כשעדיין שמח.

ואמנם בשו"ע סי' רכג ס"ג כתב דכלים שמכרן וחזר וקנאן אין מברך עליהם וכתב המשנ"ב בסקט"ז דאפי' לא השתמש בהן עדיין, ולכאורה קשה אם חזר בו המשנ"ב במה שנקט שאם לא בירך בשעת קניין יברך בשעת לבישה, ודוחק לחלק בין בגדים חדשים לשאר כלים חדשים, דהשו"ע שם מיירי בין בזה ובין בזה וכמ"ש המשנ"ב שם סקי"ג.

אבל יש לחלק דאם מכרן וחזר וקנאן אין שמחה כ"כ בשימוש כיון שכבר עבר מרשותו וחזר לרשותו, וכמ"ש בשעה"צ שם סק"כ ע"פ הפוסקים דאפילו אם לא בירך קודם שמכרן שוב לא יברך, דהשמחה ראשונה כבר נסתלק משמכרן ונתבטל חיוב הברכה, ועתה בקניה שנית שוב ליכא שמחה ע"כ, וחז"י דעיקר השמחה באופן זה הוא משום שאין שמחה באופן כזה שכבר היו חדשים אצלו והיה לו אז שמחת בגדים חדשים וסיים את שמחתן דבכה"ג אין שמחה מתחדשת שוב.

[ויש לדון באופן שלא מכרן אלא אבדו וחזר וקנאן ומסתמא אין לנו לחייב בברכה מספק ולומר דהחסרון לברך באופן זה הוא רק כשמכרן מעצמו, ובפרט דבגמ' ושו"ע נזכר גם הלשון חדשים לו למעט מכרן וחזר וקנאן ולשון זו משמע גם למעט אבדו וחזר וקנאן].

ובשע"ת סי' תקנא סקי"ח (הובא באג"מ ח"ג סי' עט ועי"ש משכ"ב) כתב דאם קיבל בגד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במתנה יברך הטוב והמטיב מיד, אולם לא דמי לכאן, דבמתנה מברך הטוב והמטיב לדעת השו"ע משום שהיא טובה לו ולנותן (בסי' רכג ס"ה והמשנ"ב נקט כהחולקים) וממילא אין חשש לברכו בזמן הזה דכל הקפידא על הנוסח שהחיינו וכו' לזמן הזה דלא לאומרו על בין המצרים, אבל בהטוב והמטיב לא.

וגם יש מקום לטעון דבהטוב והמטיב שצריך לברך על טובתו של הנותן צריך להזדרז בברכה כיון שצריך להיות גם בסמיכות לטובתו של הנותן משא"כ בשהחיינו שמברך על מה שקנה שבזה יכול לברך כשיתחיל להשתמש.

אולם במשנ"ב סי' תקנא ס"ק ק' כתב בשם המג"א לגבי פרי חדש דכיון שנהגו לאחר השהחיינו עד זמן אכילה לית לן בה לאחרו מזמן ראייתו עד זמן אכילתו.

אולם לכאורה כל סברא זו היא רק בפרי חדש שיש מנהג לאחר את הברכה, אבל בכלי חדש שלא נהגו במנהג זה לאחרו עד השימוש בו אפשר שלא נאמר דבר זה לאחר את השהחיינו עד השימוש, אלא הוא כמו פדיון הבן שצריך לברך ולא להחמיץ המצוה (השו"ע שם דע"ז קאי המשנ"ב ס"ק ק' הנ"ל) וא"כ גם בניד"ד יברך מיד כשקיבל וידחה איסור שהחיינו של בין המצרים כיון שאיסור זה אינו אלא מנהג.

היוצא מזה דלכאורה יש כאן סתירה במשנ"ב, דמחד גיסא במשנ"ב ס"ק צט כתב דיש לו שלא לאכול הפרי ולא ללבוש הבגד אלא להמתין, ומשמע דמותר להחמיץ הברכה.

[ויש מקום דרק לגבי פדיון הבן דממ"נ יצטרך לאחר את הפדיון או שלא לברך משא"כ כאן שיוכל לאחר את הלבישה אבל המג"א הביא בשם המהרי"ל דגם הברכה לא יחמיץ ולכן הוצרך ליישוב הנ"ל, אבל גם במהרי"ל יש לומר דמ"מ מודה כל היכא שיכול לגרום לעצמו חיוב ברכה אח"כ מן הדין].

ומאידך גיסא כתב בס"ק ק' דבפרי הוא סברא מיוחדת דסמכי' על המנהג שאין מברך קודם האכילה ולא חשיב שמחמיץ את המצוה, וא"כ בבגד שעיקר ברכתו הוא בזמן הקניה ורק בדיעבד יכול לברך בשעת הלבישה למה לא חשיב מחמיץ את המצוה.

ואולי היישוב בזה הוא דבסקצ"ט מיירי באופן שכבר קנה את הבגד קודם לכן ולא בירך דבכה"ג בלאו הכי יכול לברך רק על הלבישה, (ולא מצד שאסור לקנות אז בגד דהרי מי"ז בתמוז עסקי' שאין איסור אז בקניית בגדים חדשים ולא מיעוט במשא ומתן), וכ"ש שאם יש לו בגד לקנות שלא יקנה בינתיים אם הוא דבר שיצטרך לברך שהחיינו, ומש"כ המשנ"ב בסקצ"ט לא ילבש הבגד בא לכלול בזה בין לבישה שלא ילבש ובין קנין שלא יקנה ואם לא יקנה לא ילבש, א"נ דמיירי שבשעת הקניה לא היה יכול לברך כשלא היה מוגמר (עי' משנ"ב ריש סי' כב ושם יש צד נוסף לברך בשעת עשיית הציצית מצד המצוה).

ואם נקבל חילוקים אלו בניד"ד לכאורה יברך שהחיינו דהרי עיקר החיוב הוא בשעת הקנין והרי כבר כתב המג"א בשם המהרי"ל דלא יאחר הברכה ודמי לדברים שלא יוכל לברך

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

עליהם אח"כ שמברך עליהם עכשיו שהחיינו כמש"כ הרמ"א (וכאן עדיפא דהרי מצד הדין ברכתו היא עכשיו ושהחיינו אינו ממש רשות כסתם רשות כמש"כ המשנ"ב במקו"א ובלאו הכי יש פוסקים דס"ל שהוא חובה).

אבל יש מקום ליישב בעוד אופן דשמא בפרי הברכה בשעת אכילה הוא רק ממנהגא לכך הוצרך המג"א לומר דגם מנהגא מהני לומר דלא חשיב מחמיץ את הברכה, משא"כ בבגד מה שיכול לברך בשעת לבישה אף שהוא בדיעבד הוא מעיקר הדין, אבל זה אינו דבפרי באכילה לא גרע מלבישה בבגד ועוד דסו"ס כיון שהוא בדיעבד מי שאינו מברך בשעת הקניה א"כ הוא מחמיץ את המצוה.

היוצא מזה דבדבר האבד כזה לכאורה יכול ללכת להביא הדבר ולברך עליו [ומ"מ שימוש נכלי חדש אס מותר מר"ח ועד התענית אין להשתמש אס יש צו שמחה כמ"ס האג"מ ח"ג סי' פצ].

האם יש ענין לבדוק ביצים שלנו

(א)

הנה גם אם נניח שהביצים שלנו הם ודאי ספנא מארעא, לכאורה עדיין אין מקור לחדש שאין ענין לבדוק את הביצים, דהרי אפשר לברר בקל והרי קי"ל שהדם אסור בדספנא מארעא מדרבנן כמבואר בשו"ע סי' סו ס"ז ובבהגר"א שם סקי"ב, וקי"ל דבאפשר לברר בקל מחוייב לברר אפי' בדרבנן (עי' בכללי ס"ס להפמ"ג, ועי' פמ"ג בכ"מ לגבי אפשר לברר בקל וצינתי בתשו' לגבי בדיקת י"ח טריפות וכן להלן בהמשך תשובה זו).

ואף שהאיסור קליש דאף שכבר בביצים שלהם כ' כבר הרמ"א שם ס"ח שהוא חומרא ולא מעיקר הדין, מ"מ לא מצינו מי מהפוסקים שכתב שאין שום ענין לבדוק, אלא כל הנידון שכ' הפוסקים לפטור מבדיקה לגבי טעם ההיתר באכילת ביצים צלויות דא"א להם בבדיקה שלמה (כמש"כ הב"י בשם הגמ"י פ"ג מהל' מאכא"ס סק"נ וכן הוא לשון התוס' בחולין סד ע"א), ועכ"פ לא בקלות.

ואדרבה אותם פוסקים הנ"ל (היינו התוס' והרמ"א ועוד להלן) שכ' דבדיעבד או בא"א לבדוק א"צ לבדוק כתבו דבדאפשר לברר בקל צריך לבדוק [אס מדינא או ממנהגא עי' להלן], ולכן בביצי חביתה שע"י טיגון גם להרמ"א המנהג להחמיר לבדוק, ויש להוסיף דכ"ש במקרה שעלול להתברר אח"כ למפרע שיש דם.

והרמ"א שם שכתב דמעיקר הדין אין חיוב בבדיקת הביצים יש לדון אם מיירי כשא"א לברר בלא טירחא כגון בהרבה ביצים או להטיל הבדיקה על בעה"ב ישראל כשיש נחתום גוי שעושה שאר האפיה או באופן אחר, ובאמת עי' בבהגר"א שציין לדברי התוס' בחולין סד ע"א, דעיקר מה דשם מיירי הוא באופן שכבר קשה לבדוק או שא"א לבדוק, או דאיתא כהדעות שאין חיוב לברר גם כשאפשר בקל וכמשנ"ת, או דבאמת י"ל שהדם בביצים הוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מיעוט שאינו מצוי, ומ"מ גם הרמ"א כ' שנהגו להחמיר.

[ואחר העיון בדברי הראשונים נראה דהרמ"א אזיל כהדעות דבאמת אין חיוב לברר במיעוט מעיקר הדין אלא לחומרא בעלמא ממנהגא, ועי' להלן עוד, אבל אפשר דעיקר מה דלא נחית הרמ"א להכריע בזה, כיון דבלאו הכי לכתחילה צריך לברר ממנהגא ובדיעבד לכו"ע מותר לכך אין נפק"מ בין הדעות בזה, ובזה מיושב למה לא נתקשה הפמ"ג בזה שם על שיטתו דס"ל דאפשר לברר בקל צריך לברר לכתחילה גם במיעוט שאינו מצוי וגם בדרבנן].

ועי' בשב"ח ח"ב סי' ל שכתב דלגבי תערובת דם כבר מבואר בתוס' חולין נ"ד ע"א (צ"ל סד ע"א) דאזלינן כה"ג בתר רובא וכ"כ בביצה ט"ז ע"ב ונפסק להלכה ביו"ד סוסי' פ"ו רק במקום דאפשר לברר פתחינן לכתחילה עכ"ל, ואפשר שכך למד כוונת הדין דכל היכא שאפשר לברר ההיתר בלא בירור [שהזכיר הרמ"א] הוא בדיעבד וכפשוטו התוס' בחולין שם דלא הזכירו ההיתר אלא באופנים דבדיעבד או כשא"א לבדוק כגון שלקחו כך או כשנצלו וממילא מוכח מדבריהם דהיכא דאפשר לבדוק בדקו, וההגדרה של חיוב בירור כשאפשר לברר הוא רק לכתחילה דאם לא בירר שוב הו"ל דיעבד וכמו באבדה הריאה עכ"פ בשוגג מותר, וממילא המנהג לברר אינו חומרא בעלמא למצוה מן המובחר אלא דבר שהוא רק לכתחילה ואינו לעיכובא בדיעבד, כך יתכן שלמד דין זה וצ"ע.

ויש מקום לומר דתליא במחלוקת ראשונים דבד"מ סי' פו כתב בשם האיסור והיתר הארוך (כלל מב דין ד) דלכתחילה נוהגין לבדקן ביום אבל בלילה או בדיעבד אין לחוש ע"כ, ויש לפרש כנ"ל דלכתחילה ממש צריך לברר, [ואינו מוכרח ד"ל לכתחילה מלך מנהגא], וכך פשוטו התוס' והראשונים שהזכירו ההיתר בלא לבדוק דוקא במגולגלות או בלוקח שבורות שאז הוא טירחא לברר, [והתוס' שם מיירי מן הדין ואם מן הדין שרי בכל גווני לכאורה הו"ל לזיין דגם שלא אפשר לזרר שרי אצל יש לדחות ד"ל דלא ס"ל מאפשר לזרר ומאידך גיסא דוחק לדחות כן דפוסקים נזכר לגבי כמה דברים כגון צפסקים ד ע"א וצריאה ציו"ד ר"ס לט ע"ש צפמ"ג].

אבל ההגמ"י פ"ג מהל' מאכא"ס סק"נ שכתבו ומה שרוצים לבדקן כשרוצים לטגנן או לעשות מהן תבשיל חומרא בעלמא הוא ע"כ, וכן ברשב"א חולין סד ע"א כתב דמה שנהגו לעיין בהם כשנותנין אותו לתוך התבשיל חומר הוא שהחמירו וקדושה היא שנהגו עכ"ל, וא"כ סברו שאינו מצד הדין כלל, והרמ"א שם בפשטות פסק כהגמ"י אבל אינו מוכרח דאפשר דר"ל דמן הדין הלכה כהגמ"י אבל המנהג מחמיר.

[וממש"כ בד"מ שהאו"ה סובר כהגמ"י כלשונו "וכן כתב" יש לטעון שלא למד כן בהאו"ה אבל גם זה אינו מוכרח ד"ל דס"ל להאו"ה כההגהות רק בעיקר הענין ועכ"פ דאין נפק"מ ביניהם להלכה אם הוא לכתחילה מדינא או ממנהגא.

והרמ"א בהג"ה אולי יש מקום לומר דדר"ל שהמנהג מחמיר כהסוברים שהוא מן הדין דאפשר שלפעמים דרך הרמ"א להביא דעה על שם המנהג ובפרט כאן כשהוא לחומרא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שייך שיהיה כנגד עיקר ההכרעה שסבר שאין חיוב בדיקה מדינא].

ויש מקום לטעון דלכו"ע אין חיוב לבדוק מדינא אלא ממנהגא אבל יותר נקל לפרש עכ"פ בתוס' שהפטור לבדוק הוא רק בא"א לברר.

עכ"פ לכל הדעות דלעיל להלכה למעשה לכתחילה הוא חיוב לבדוק בין מצד דינא ובין מצד מנהגא וחומר שהחמירו על עצמם ישראל קדושים, ויש לומר דכל היכא שהדם הוא אסור הוא בכלל מנהג זה, וכן יוכיח המנהג שנהגו בזה גם האידנא.

(ב) וכ"ש שמדינא אינו ברור דביצים שלנו בכלל ספנא מארעא ודאיות דיעוי' בפ"ק דביצה ז' ע"ב דאם יש תרנגול עד ס' בתי וכו' והובא בפמ"ג שפת"ד סי' סו סקי"ד והוסיף עוד בשם הפר"ח סקי"ג דדין ספנא מארעא הוא רק בהיתה סגורה כ"א יום כלול בלא זכר דאם בא עליה זכר אח"כ אינה בכלל ספנא דארעא, וגם המח"ש הביא דברי הפר"ח הנ"ל ומבואר שם דאפי' אחר הכ"א יום אם בא עליה זכר קודם שהטילה ביצים לא חשיבא ספנא מארעא, ובפועל כדי להקפיד בזה במפעלים צריך להשקיע במשאבים ואפי' אם נכון הדבר שהחוק מבקש שיהיו הביצים ספנא מארעא עדיין אין הכרח שהחוק מבקש הקפדה בסדר גודל כ"כ באופן שנחשב מצד הדין ג"כ ספנא מארעא, ומה שיש סגירה ללול אינו הנידון כאן דעיקר הנידון שאם יש ריבוי תרנגולות צריך למיין היטב שלא יהיה שם אחד זכר בכל הלול.

ובתשובה"נ ח"ב סי' שפד כתב שאין המיעוט של דם בדספנא מארעא בלתי-מצוי כ"כ עי"ש, ומאחר שאינו מן הנמנע שנכנסים לשוק מפעם לפעם ביצים שאינם ספנא מארעא, ממילא נהגו להחמיר גם במקרה רגיל שלא לסמוך על רוב ספנא מארעא, ועיקר דבריו שם לגבי לאסור כל הביצה בביצים שלנו במעט דם, ולפי דבריו י"ל דה"ה שיש מנהג להחמיר לבדוק לכתחילה גם בביצים שלנו, וכן הזכיר שם המנהג להחמיר שלא לבשל ביצה בפנ"ע (ובגוף מנהג זה הרחבתי במקו"א בבירור דבר זה, ועי' בשו"ע הל' תערוכת המנהג שהביא לגבי בישול ששים ביצים).

(ודן בתשובה"נ שם עוד בדברי המנח"י שטען שאין דין רוב בדספנא מארעא אחר שנמצא דם ותמה עליו עי"ש מש"כ לדעתו דגם בספנא דארעא מצוי דם, אבל גם המנח"י לא טען אלא שאחר שנמצא דם איתרע חזקה משא"כ לגבי הניד"ד באופן שעדיין לא בדק ועדיין לא נמצא אין דבריו הללו שייכים לניד"ד).

ועי' בשב"ח"ל ח"ב סי' ל' דרוב ביצים שלנו ספנא מארעא אבל הזכיר כן רק בתורת סניף עם עוד כמה סניפים להתיר הביצים המדוברות שם וגם זה רק בתורת רוב וגם שם סי' כב מבואר שרק חלק מן הביצים ספנא מארעא.

וכן הראוני מה שכ' הרב טשזנר בזה דלא מסתבר שמקפידים שאין שם שום זכר בשום מקום, ויש להוסיף דאף שכל גידול זכר עולה להם כסף מיותר, מ"מ גם ניפוי התרנגולות

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בדיקה אחר בדיקה ג"כ עולה להם ואינו מוכרח שאפשר לפקח על כל המלאי ברמה המועילה גם מצד הלכה וצל"ע.

ובספר הכשרות (הרב פוקס) עמ' שכג כתב שביצי תנובה כ-85% ספנא מארעא והשאר מופרות, ועי"ש מה שציין עוד לדברי פוסקי זמנינו בזה.

ויש שטענו בפני שאינו מסתבר שיש זכר, והשתנו הדברים בשנים האחרונות, אבל הדבר צריך בירור מציאותי ולענ"ד ראוי בכל כה"ג שיהיו הוכחות הניתנות להוכחה לכל מאן דבעי.

ואמנם בשו"ע שם העתיק דינא דביצים מוזרות שהדם אסור ולא הזכיר ספנא דארעא אבל ה"ה ספנא דארעא דינא הוא בכלל דברי שו"ע כמ"ש הש"ך סקי"ד ופמ"ג שם ומבואר בפמ"ג שם שצריך לזרוק הדם מדרבנן בכל מקום שימצא אפי' בספנא דארעא.

ג) ויש לציין עוד דהאר"י היה גומע ביצה צלויה כמ"ש בשער המצוות פ' אחרי והובא ביד אפרים ביו"ד שם, והחיד"א במחב"ר מעמידו באופן ששייך בדיקה דלא כהאופן הנזכר בתוס' והגמ"י שם דמיירי כשאין שייך בדיקה, מ"מ כבר מצינו דיש פוסקים דלא ס"ל כהפמ"ג הנ"ל דאפשר לברר בקל מחוייב לברר, ויותר יש לומר דהאר"י לא מיירי באפשר לברר בקל לסברת המחב"ר שם דבטיגון בדקו אצלו ורק לא בגמיעה, א"כ בגמיעה החשיבו כא"א לברר בקל, אבל עכ"פ בבישול החמיר וכמשנ"ת דגם בדרבנן יש דין זה.

ומש"כ השו"ע בסי' סה ס"ה דא"צ לבדוק אחר העוף אם יש לו כף עגול לאסור בו גיד הנשה י"ל דשינוי מבריתו הוא מיעוט שאינו מצוי ולא חיישי' בזה אף אם אפשר לברר בקל.

אולם לענין לדמות דין דם ביצים לדין כף בעוף יש בזה נידון חדש אם מיעוט פחות מעשירית חשיב מיעוט שאינו מצוי, עי' משכנ"י יו"ד סי' יז ובאחרונים לענין מיעוט המצוי דעשירית ובריב"ש סי' קצא מיעוט המצוי הוא קרוב למחצה, אבל כ"ז מיירי בבדיקה רגילה, דהמשכנ"י שם מיירי בבדיקה הנזכרת בגיטין לא דאינה בכלל אפשר לברר בקל דוקא דאינו דוקא לפנינו, אבל אפשר לברר בקל הוא נידון בפני עצמו.

ומ"מ גם אם יש ראשונים שהזכירו ענין מיעוט שאינו מצוי באית ליה ועגיל אפשר דאין הכונה מיעוט שאינו מצוי בהגדרת אחוזים דמצד זה י"ל דג"כ צריך לברר אם אפשר בקל ורק באופן שהיא חזקה גמורה שאינה עשויה להשתנות כלל א"צ לברר משא"כ בניד"ד בדם, ומ"מ מאחר דברמ"א נזכר שבדיקה בדם גם בבישול הוא רק חומרא ממנהג אין הכרח להעמיס כ"ז ואפשר לומר שהוא חומרא ממנהג בכל גווני אבל גם בספנא מארעא.

וטענו לי עוד דבספנא דארעא הסבירות אינה מצויה כמעט שיש דם [ועי' צמח"ש"ג שם שכתב דומה לא כתב כן אלא שמו"י דם גס צה], ומ"מ הוא בודאי יותר מצוי מעוף דאית ליה ולא עגיל דמצוי בכמה מקומות והנידון על אפשר לברר בקל צריך בירור עד כמה מיעוט מצוי צריך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לחשוש, אבל לומר שאין טעם לבדוק לענ"ד אין מקור לזה בפרט כשקבלו עליהם ונהגו לבדוק דאפי' בספק ספקא כתב הפרי תואר ריש סי' לט שמידת חסידות לבדוק.

והנה עיקר חיובי בדיקה מצינו במיעוט המצוי (עי' יו"ד סי' לט ס"א ובבהגר"א שם ופמ"ג שם לגבי בדיקת ריאה וסי' פד ס"ח לגבי תולעים ובסי' א ס"א לגבי בדיקת מומחה ובבהגר"א שם ובמשכנ"י יו"ד סי' יז) אולם בפמ"ג סדר הנהגות הנשאל סדר ג' אות כ' דאפי' במיעוט שאינו מצוי במקום שיכול לברר בקל צריך לברר ועי' גם בפמ"ג בפתחה לסי' לט [ועי' בתשובתי על צדיקת י"ח טריפות דיש אחרונים המחייבים צדיקה בכל הי"ח טריפות צאפשר לזרר צקל וממילא אפשר דק"ל דיש חיוב גם צמיעוט שאינו מצוי צאפשר לזרר צקל אם ס"ל כהסוברים ששאר ח"י טריפות הם מיעוט שאין מצוי].

[ולגוף ענין בדיקת ריאה הנ"ל מצינו בזה כמה דעות דיש שנקטו דבריאה הוא מיעוט מצוי טובא טריפות ובשאר אינו מצוי כ"כ, עי' בהגר"א שם, ויש שנקטו דבריאה אפשר לברר בקל משא"כ שאר טריפות, וכמו שנתברר לעיל דבאמת אינו מוסכם לכו"ע דבמיעוט שאינו מצוי וכיו"ב מחוייב לברר בקל, ועי' במשנ"ב סי' ח' בדין בדיקת ציצית ומש"כ בשם המג"א והגר"א והם לכאורה לשיטתם בכ"מ שאולי סוברים דחיוב אפשר לברר בקל הוא לא בכל גווני, עי' במג"א והגר"א בסי' ח' ובמג"א סי' תלו ובבהגר"א במקומות המצויינים הנ"ל וחלק מהדברים נתבארו בתשובתי על בדיקת ח"י טריפות, ועי' כתר ראש החדש מהדור' מכון ירושלים הל' ציצית עמ' לב ואילך עוד בהרחבה בזה].

ועי' בספר השעטנז להלכה עמ' רטז דבעשר אחוז או קרוב לזה יש להקפיד לבדוק כהמשכנ"י, ובאחוז אחד אמר הגרי"ש אלישיב שבאפשר לברר בקל ראוי לברר ולדעת השבה"ל יתכן שיש בזה חיוב מדינא.

ד) רק דבאמת יש לטעון דאם איסור בספנא מארעא הוא איסור מראית העין דשרי ע"י תערובת לכתחילה ולא מטעם ביטול אלא מטעם שאין כאן מראית העין כיון שלא נודע התערובת (עי' ברמ"א לגבי ביטול דם אדם בסי' סו ס"י ובשו"ע סי' פז ס"ד לגבי חלב אשה שאם נפל לתוך התבשיל בטל וא"צ שיעור), א"כ כל עוד שלא נודע האיסור יש לטעון דחשיב כתערובת מראית העין שאין האיסור ניכר ולא דמי לשאר איסורי דרבנן.

וצע"ק דהרע"א בסי' פז כתב דאם ביטל לכתחילה אסור, ויל"ע למה לא נימא דאינו בתורת ביטול כלל אלא כמניח שקדים ע"י חלב שקדים שמותר לכתחילה, דע"י ביטולו אינו ניכר שהוא חלב אשה, וממילא ליכא מראית העין, ובתוספת מרובה הנדפס על גליון השו"ע התיר ג"כ באכילת דם אדם כשניכר שהוא דם אדם ע"י"ש, ואולי טעמו של הרע"א דכיון שבשעת הביטול עצמו עדיין הוא נראה כחלב בהמה א"כ עצם הביטול הוא בכלל איסור מראית העין, שנראה כמבטל חלב שעדיין אינו ניכר שהוא חלב אשה, משא"כ אחר הביטול דאז כבר אין מראית הענין כלל, ואם סברא זו נכונה [ושו"ר שכ' כע"ז ציד יהודה על השו"ע יו"ד ק"ס קו ושםחמ"י] א"כ ה"ה במי שאינו בודק הביצים יש לטעון דנראה כאינו בודק ביצים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

רגילות, אבל יש לחלק ולומר דבביצים אין ידוע אם יש איסור, ועוד דפשטות הרמ"א דאפי' בביצים רגילות אין איסור מעיקר הדין אם לא מצד המנהג.

והנה לחדד הדברים יש לדון במי שיש לו תבשילים שנתבשלו על ידי ע"ה שמבשל לפעמים דם אדם בתבשיל באופן שניכר הדם בתבשיל שבזה בודאי אסור (עי' דרכ"ת בסי' סו שם ובסי' פז שם מה שהביא בזה ופשוט), האם אין צורך לבדוק, והתשובה דבזה ודאי צריך לבדוק [עכ"פ לדין דנאפשר לזר נקל מחוייב לזר גם דרננן], אף דבכל קדירה בפני עצמה יש לטעון דבאה מרוב קדירות ואין ניכר האיסור, לא סגי בזה, דמ"מ יש כאן אחד שהוא איסור, ולא אכפת לך שהוא איסור רק משום מראית העין דסו"ס הוא איסור גמור.

רק דיש לדון וללבן האם מה שפשוט לנו ששם הוא אסור מכיון ששכיח שם האיסור [וכאן שכיח פחות] או משום שתערובת של מראית העין באופן האסור אינו בכלל היתר תערובת של מראית העין דהיתר תערובת של מראית העין הוא רק לח בלח שהאיסור אינו לפנינו בעולם בצורת האיסור [דהיינו צורה שנראה כאן איסור שאם נראה איסור חל איסור מראית העין] אבל תערובת יבש ביבש אינו מבטל צורת האיסור, וממילא אינו בכלל היתר תערובת מראית העין [ומה שמצטט על ידי שמענו את החזיתא או מערצה צמציל הו"ל כמצטט איסור לכתחילה דלא מהני גם צמציל העין כמש"כ הרע"א], ויש מקום לומר דשני הטעמים נכונים דגם שכיח איסורא הוא טעם לבדוק וגם מה שיש כאן תערובת איסור הוא מחוייב לבדוק אבל אה"נ זה כשיש תערובת איסור, אבל במקרה שאין תערובת ולא שכיח אם יש חיוב מצד אפשר לברר בקל הפמ"ג מחייב לכאורה תליא במחלוקת וכמשנ"ת.

לסיכום הדברים:

א' דעת הפמ"ג שאפשר לברר בקל הוא אפי' באיסור דרבנן ואפי' במיעוט שאינו מצוי (מלבד במיעוט שאינו דרך ברייתו דחשיב אינו מצוי כלל דבזה לא שמענו חולק בדבר לחייב בדיקה).

ב' פשטות דעת התוס' יותר קל לפרש דלכתחילה צריך לבדוק גם ביצים שלנו, ועכ"פ מצד מנהגא הוא ודאי כך שצריך לבדוק כמ"ש הרשב"א וכמו שפסק הרמ"א.

ג' המנהג לבדוק הוא גם בספנא מארעא.

ד' בפוסקי זמנינו נקטו שלא כל הביצים בזמנינו ספנא מארעא מכיון שיש לזה תנאים רבים, והוסיף בתשוה"נ שהמנהג שלא לחלק בין ביצים שלנו לביצים גמורות הוא משום שמצוי לפעמים שיש ביצים של ספנא מארעא בשוק, וצריך בירור אם השתנה דבר בזה בשנים האחרונות.

ה' איסור דם בביצה דספנא מארעא יש שכתבו שהוא מראית העין בלבד אבל עדיין אינו מתיר שלא לבדוק תערובת איסור או חשש איסור לפי התנאים שנתבארו והוא מוגדר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כאיסור כל עוד שניתן להוכיח למראית עין שיש כאן ספנא מארעא.

ו' המבשל ביצים עם דם דספנא מארעא בתבשיל אוסר בתבשיל ואין בזה היתר דתערובת מראית העין כיון שבטלו במזיד.

ז' מה שלא נחתו האחרונים לבאר ענין בדיקת ביצים שלנו אם הוא מחיובא או ממנהגא אפשר שהטעם לזה הוא משום דאין בזה נפק"מ דלכו"ע לכתחילה צריך ובדיעבד פטור וממילא אין מקור לטענה לומר דבביצים שלנו יורד דרגא וכבר אין מנהג, דאם הוא חיוב מדינא [כפשוטו דינא דאפסר לזרר צמיעוטא להמחמירים בזה] אין חילוק אם הוא דינא דדם דאורייתא או דרבנן או דרבנן דמראית העין.

ח' תערובת דבר האסור מצד מראית העין לח בלח באופן שהאיסור ניכר אסור וה"ה יבש ביבש במקום שיש חשש איסור מראית העין לפנינו וצריך להוציא האיסור ואינו שייך לדברי הפוסקים על תערובת דבר האסור מצד מראית העין כשלא ניכר האיסור ואין בו משום מראית העין.

היוצא מזה דיש טעמים למה לבדוק גם ביצים שלנו, ולא שאין בזה שום ענין בפרט אחרי שכבר הוחזק ונתפשט המנהג להחמיר בזה.

ויש להוסיף דכל בדיקת ביצים עכ"פ לחלק מהראשונים הוא רק מנהג וקבלוהו משום תוספת קדושה כמש"כ הרשב"א, א"כ מאחר שידוע שיש מנהג גם בביצים שלנו (עי' בתשוה"נ הנ"ל) אין צריך לבטלו.

האם צריך שרטוט כשמדפיסים פסוק או כמה פסוקים עם מדפסת

הנה

באמת יש בזה נידון אם מותר לכתוב האידנא רק כמה פסוקים בלא ספר, אולם סוגיין דעלמא דהרבה מהראשונים והנו"כ והמנהג להקל בזה והרחבתי במקו"א, אבל הנידון כאן האם בעי' שרטוט דהרי בב' וג' תיבות כבר בעי' שרטוט כמבואר בגמ' פ"ק דגיטין ו' ע"ב ושו"ע יו"ד סי' רפד ס"ב.

והנה התשובה בזה בודאי שא"צ שרטוט דהרי כבר מכמה דורות מדפיסים פסוקים ואין מקפידין על שרטוט ורק צריך לבאר ההגדרה בזה מ"ט בדפוס א"צ שרטוט.

ונראה דהביאור בזה הוא שבדפוס אין לך שרטוט גדול מזה דהרי יש לך כלי שמיישר את האותיות, וכע"ז כתב הרמ"א שם בשם ר"ת שאם שרטט שורה עליונה שוב לא צריך והטעם מבואר בנו"כ בשם הראשונים משום שמסתמא שורה ראשונה נכתבה ביושר והרי מיישר שורות אחרונות לפי שורה ראשונה ומבואר באחרונים (עי' פת"ש שם בשם חומות ירושלים) דה"ה אם כתב דברי חול ביושר יכול לכתוב תחתיהם הפסוק בלא שרטוט מטעם זה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובספר אפיקי מגינים סי' לב בביאורים סקל"ה דן בדין סת"ם שבדפוס שכבר האריכו בו הרבה וגם שם האריך בנידון זה, ודן שם עוד מצד שרטוט אם הוא לעיכובא או שאינו לעיכובא עי"ש מש"כ בזה ובשו"ת מהר"ם פריבנציאלו שציין לו הברכ"י סי' תרצא בענין זה, אבל בספר בני יונה הארוך ביו"ד ס"ס רעא נקט דמטעם זה פסול בס"ת שבדפוס כיון שאין שרטוט, אם כי שם השרטוט חמיר יותר מדין שרטוט בכותב פסוק אחד, ועי' תוס' גיטין ו' ע"ב מש"כ בשם המסכת סופרים פ"א ה"א.

מה שיעור ההטייה הנצרך לימינו ולשמאלו בשאומר עושה שלום לאחר התפילה

מחד

גיסא הי' מקום לומר דההטייה צריכה להיות בזוית מוחלטת של שבירה, דהרי בב"י סי' קכג וט"ז שם סק"א כתבו בשם רבינו האי כתב שדימוהו לכהן שעלה לכבש ופנה לימינו שבסוף עבודתו מקיף ויורד דרך שמאל עי"ש.

ומאידך גיסא מבואר בהרבה פוסקים (וגם במשנ"ב סי' קכג ס"א) ע"פ הגמ' ביומא נג ע"ב דהענין הוא שיתן שלום להקב"ה שעומד בשמאלו והיינו לפניו בשמאלו כדלקמן בשם רש"י, וא"כ לפ"ז א"צ שיהיה דוקא בזוית לשמאלו, אלא לשמאלו שלפניו.

וכן הוא לפמש"כ רש"י ביומא שם שהמתפלל רואה עצמו כאילו שכינה למול פניו, שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד ע"כ, והיינו שהקב"ה כביכול עומד לפניו בשמאלו וכ"ה בלבוש באו"ח סי' קכג שעומד כנגד הקב"ה ולכן מתחילה נותן פניו כנגד ימינו של הקב"ה ולאחמ"כ כנגד שמאלו והובא בקיצור במג"א סק"ג ובמשנ"ב סק"ד וכן במחה"ש וערה"ש.

והיוצא לפ"ז לכאורה דזה עיקר הטעם שנזכר בהרבה פוסקים ומשמע בגמ', ואילו הטעם דלעיל הוא סמך בעלמא, וא"כ יש מקום לטעון שעיקר הגדרת ומטרת ההיטוי כאן הוא שפניו יפנו כנגד מול שמאלו, ולכן א"צ דוקא בזוית של שבירה שלמה ואם אינו יודע לכוון שיעור זה סגי בהיטוי הניכר שפונה לשמאלו.

אולם באמת עיקר משמעות הלבוש אינה שההיטוי הוא כנגד שמאל שלפניו אלא אדרבה שההיטוי הוא לשמאל האדם משום שהוא כנגד שמאל שלפניו, דהרי כתב הלבוש בזה"ל ואחר שפסע וכו' יטה בראשו לצד שמאלו וכו' שזהו ימינו של הקב"ה אשר בשעת התפלה עומד לפניו יתברך וגם פניו יתברך הם כנגדו וכו' ואח"כ יטה בראשו לצד ימינו שהוא כנגד שמאלו של הקב"ה עכ"ל, ועכ"פ בסיפא דמילתיה משמע שפונה לאותו הצד והמקום שהוא כנגד ימינו של הקב"ה, ולפ"ז י"ל כנ"ל דפונה מתחילה לשמאלו כיון שהוא כנגד שמאל הקב"ה.

אבל עדיין יש לטעון דמ"מ לאו דוקא צריך לפנות לשמאלו שהוא כנגד ימין הקב"ה אלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לכל הרוח השמאלית וכ"ש צדדין שלפניו בשמאלו עדיף דיותר מראה שנותן שלום לימין השכינה, וכך מדויק לשון הלבוש שכתב בריש דבריו שיטה לצד שמאלו שזהו ימינו של הקב"ה והרי ע"כ הכונה שלפניו הוא ימינו של הקב"ה, אבל הלשון "כנגד" שכתב לגבי שמאל קצת צ"ב [ואולי הוא ע"ד הסוד שלא רצה להזכיר להדיא שמאל כלפי מעלה ודוק, או אפשר דכנגד ר"ל נאומו המקום ואין הכונה מול דוקא].

ובמשנ"ב בסי' קכג הלשון הוא שהמתפלל רואה עצמו כאלו שכינה מול פניו ושמאל האדם הוא צד ימינו של הקב"ה ע"כ, ויש לפרש דכולל כל שמאלו עד צד שמאל שלפניו, דהרי ע"כ ר"ל שימינו של הקב"ה הוא צד שמאל שלפניו ולא שמאל האדם ממש, דהרי האדם מתרחק ממקום תפילתו, והמשך דברי הלבוש שפונה אח"כ לימינו שהוא כנגד שמאלו של הקב"ה לא העתיק.

אולם בב"י לעיל סי' צז ס"ב כתב בשם אביו דכשפוסע שלש פסיעות האדם מרחיק עצמו ממקום תפילתו והוא כנגד השכינה ולפיכך נותן שלום לשמאלו תחלה שאז הוא כנגד ימינו של הקב"ה עכ"ל, ובא ליישב בזה מ"ט כשרוקק בתפילה רוקק לשמאלו שכן לא ירדה שכינה למטה (סוכה ה' ע"א) ואין השכינה בשמאלו ורק כשמרחיק אז נותן לשמאלו ממש שהוא כנגד מקום תפילתו ואז שייך ליתן לשמאלו, ולפי תירוצו היה מקום לבאר דבעי' דוקא לשמאלו של האדם שהוא כנגד ימין השכינה שלמעלה מעשרה טפחים ואין הכונה ליתן שלום כנגד שמאל שלפניו.

אבל בד"מ שם כתב בסק"א ולי נראה וכו' אבל כשפוסע לאחוריו ג' פסיעות כתלמיד הנפטר מרבו ונוטל רשות ממנו א"כ משים השכינה לנגד עיניו ולכן חולק כבוד לשמאלו לימין השכינה שהיא לנגדו עכ"ל.

וברמ"א על השו"ע ס"ב הביא טעם אביו של הב"י אבל המשנ"ב בסי' צז סק"ט אזיל כטעמו של הד"מ, וז"ל, והאחרונים תרצו בפשיטות דהכא בשעת רקיקתו מסלק ממנו כבוד השכינה וכמש"כ בסימן ג' לענין התכבדו מכובדים וכו' ע"כ אזלינן בתר ימין ושמאל של האדם משא"כ בסימן קכ"ג דאיירי בהשתחואה שמשתחוה בסוף תפילתו להשכינה ע"כ אזלינן בתר ימין דשכינה ע"כ.

ומבואר דאדרבה עיקר השלום לדידיה הוא שנותן לימין השכינה שכנגד פניו לשמאלו ולפ"ז אין צורך דוקא ליתן לשמאלו בזוית ישרה.

וגם להב"י יש לטעון דלאו דוקא שצריך ליתן שלום לכנגד שמאלו של האדם אלא דהעיקר שהוא מרוחק ממקום תפילתו לכך לא חשיב שאין השכינה לשמאלו (מטעם שלא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים) דכל שהוא עומד כנגד המקום יכול ליתן שלום כנגד ימינו של הקב"ה כיון שמה שכנגד יכול להיות גם כנגד הגבוה מ' טפחים.

ואם נפרש דגם הב"י לא פליג ע"ז ניחא שהרמ"א על השו"ע לא יסתור דבריו בד"מ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שהביא בזה טעם אחר ואם יש נפק"מ לדינא בין הטעמים הוא דחוק.

ויעו' במשנ"ב שם בסי' צו סק"י שכתב בשם הלבוש על הטעם זה של הב"י [שהוצא צרמ"א שס] שע"כ כונתו אז בעת השתחוויה להשתחות נגד השכינה שהיא למעלה מעשרה כי הלא לא ירדה למטה עכ"ל, וגם לפי ביאורו משמע דהשתחוויה אינה בהכרח דוקא אל צד שמאלו של האדם אלא להשתחות אל כנגד השכינה העומדת משמאלו.

אולם בלבוש שם נוסף עוד הלשון "לפיכך צריך לתת כבוד לשמאלו שהיא ימין השכינה" ויש לפרש דהלבוש לשיטתו שפונה לצד שמאל האדם משום שהוא כנגד השכינה, אבל לפמשנ"ת אין מזה ראייה כלל דהכונה לכל צד שכנגד שמאלו שהוא גם צד שמאל שלפניו שכל צד זה הוא כנגד השכינה אלא שהוא דחוק, דפשטות דעת הלבוש בב' המקומות כפשוטו שפונה לצד שמאל האדם שהוא כנגד השכינה, והמשנ"ב בב' המקומות שינה התיבות המלמדות ענין זה ואולי הוא בדוקא.

היוצא מכ"ז דעכ"פ לדעת הד"מ והמשנ"ב ופשטות הדברים בסוגי' והסברא הפשוטה בזה דעיקר הפניה לשמאלו היא כנגד ימינו של הקב"ה ולכן א"צ היטוי כ"כ לשמאלו אף שיתכן שעיקר התקנה לפנות לשמאלו נאמרה שיכול לפנות לשמאלו ממש דנותן שלום בצד שמאל האדם שהוא כנגד ימין השכינה כמש"כ הלבוש [אם נראה ליישג לשון הלבוש צסי' קכג עס הד"מ וזפרט אם נימא דהלבוש צסי' לו מתפרש צאופן זה, ומ"מ אינו מן הנמנע דהלבוש סובר שעיקר התקנה לתת שלום לצד שמאל של האדם ממש שהוא כנגד ימין דשכינה, רק דלעיל נמצא שגם צלבוש יש לשונות לכאן ולכאן], ואילו לדעת הב"י יש לדון בזה ולפי מה שהזכרנו מדברי הרמ"א והמשנ"ב בסי' צו יש לומר דגם הב"י לא פליג.

מי שחולץ תפילין לחולה וזמן האם יחלצם ביד ימין או ביד שמאל

במשנ"ב

סי' כח סק"ו בשם השל"ה כתב דיש מהחכמים שהיו נוהגין לחלוץ התש"ר ביד שמאל שהיא ביד כהה להראות שקשה עליו חליצתן.

וכע"ז מצינו בחליצת נעליו בסי' ב שחולץ בשמאל משום שבדבר שאינו חשיבות עושה בשמאל, ובמקובלים אי' שבכל דבר יראה להשליט הימין על השמאל (עי' בראשית חכמה), וי"ל שבכלל זה גם שלא ליתן לימין דברי ביטול מצוה או דברי גנאי.

ונשאלתי בנידון דידן דמחד גיסא עושה מצוה שמסייע לזקן ומאידך גיסא עושה ביטול מצוה.

והנה זה ודאי שהענין לחלוץ בשמאל בניד"ד שאינו החולץ בעצמו קלוש יותר כיון שאינו צריך להראות שקשה עליו חליצתן ולא בדידיה תליא מילתא, אבל יל"ע מצד רמז זה של חליצה בשמאל האם כאן אזלי' בתר מה שהוא מצוה ואין כאן עבירה, ויש מקום לטעון

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דכל מה שיש לחלוץ בשמאל הוא רק כשיש כאן ביטול מצוה ואין דבר כנגד זה, אבל כשיש כאן מצוה כח המצוה גובר על מה שיש כאן ביטול מצוה כיון שסו"ס אין כאן עבירה.

אבל מסברא יותר נראה דגם כאן שייך הטעם לחלוץ ביד שמאל דהרי אתה והוא חייבין בכבוד המקום ולגביו יש כאן רק ביטול מצוה, ועוד דבין אדם לחבירו אתיהיב למחילה ונדחה מפני כבוד המקום כשהוא דבר שניתן למחילה כמ"ש התוס' ברפ"ג דשבועות בגירסת בגמ' ברכות כ ע"ב, ולכן מאחר שיש כאן צורת ביטול מצוה אין להתחשב במה שעושה לחבירו דבר טוב יחד עם זה.

והנה במקור הדברים בשל"ה (מס' חולין פ' נר מצוה) כתב ב' טעמים להנהגה זו של הסרת התפילין בשמאל, הא' שבשמאל משתהה יותר ומראה בזה שכבוד עליו להסיר התפילין, והב' שבשמאל מראה פחיתותו שיד שמאל היא כהה ומראה בזה חסרונו שאינו יכול לשמור גופו וצריך להסירן עכ"ד בקיצור, ומפורש בדבריו דהם ב' טעמים נפרדים, ולפ"ז טעם הב' אינו שייך כשמסיר לאדם אחר כיון שאין ענין להראות חסרון על אדם אחר, אבל הטעם הראשון יש מקום לומר דשייך גם באדם אחר דסו"ס עושה כאן מעשה ביטול מצוה והיה יותר טוב אם היה יכול להמשיך לקיים המצוה אע"ג דלאו בדידיה תליא מילתא מ"מ יותר טוב היה אם היה חבירו יכול ורוצה להניח, ואע"ג דהכבוד הנראית היא של המטפל בתפילין ולא של זה שמסירים ממנו מ"מ גם בזה שייך כבודות במה שצריך להסיר לחברו דסו"ס עושה כאן מעשה ביטול מצוה.

ובמג"א סק"ג נראה שצירף ב' הטעמים וכתב וז"ל והטעם שמראה שקשה עליו חליצתן מפני שמצותן כל היום אך מפני שאין לנו גוף נקי חולצן אחר התפלה ולכן חולץ בשמאל, ובסוף דבריו ציין לסי' קכג, והעירו ע"ז דשם בסי' קכג סק"י כתב המג"א דכשעקר שמאלו בתפילה מראה שכבוד עליו לעקור והוא אע"פ שבלאו הכי אי אפשר דלא לסיים תפילתו ואין מצוותו להתפלל כל היום, ואולי י"ל דאה"נ דהלואי יתפלל כל היום [וע"ע מה שכתנו במאמר זה זיושילמי פ"ק דברכות], אבל אולי י"ל דלרווחא דמילתא נקט הכי המג"א דהא בלאו הכי בפנים השל"ה מבואר דהם ב' טעמים נפרדים ולפי הטעם הראשון בשל"ה ה"ה כשמסירו קודם שקיעה"ח ממש יסירנו בשמאל.

ועי' עוד באפיקי מגינים שכתב דיחלוץ ביד שמאל גם כשחולץ על מנת ללובשן ומבואר דאף שיש צד מצוה בזה (דביוצא מבהכנ"ס על מנת לחזור י"א דמותר לרוץ) מ"מ צורת המעשה הוא ביטול מצוה וצריך להראות בזה כבודות.

ויש להוסיף דעיקר בהכנ"ס הוא הכשר מצוה (אף שיש בו גם מצוה בישיבתו) ולכן כשיוצא להכשר מצוה סגי בזה משא"כ כאן דהסרת התפילין הוא צורת מעשה של ביטול מצוה.

ובהערות לדעת נוטה ציין לדין זה במש"כ בשטמ"ק ערכין ב ע"ב סק"ג בשם גליון רש"י,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל שם הנוסח דכשמתעטף בציצית יתעטף בימין וכשנוטל נוטל בשמאל והיה מקום לפרש דהכונה להניח העיטוף לשמאל עי' במשנ"ב ר"ס ח אבל הוא דחוק, ושוב נראה דנוטלו הכונה להחזקת הציצית בק"ש ולא לפשיטה דנטילה לא משמע לשון סילוק, ולפ"ז מתיישב למה נקט לה השטמ"ק שם גבי קטן היודע להתעטף דהרי זה חלק מתנאי קטן היודע להתעטף שמחזיק הציציות בק"ש כמ"ש הרמ"א בשם המרדכי.

האם מותר לקרוע דברי תורה

איסור

קריעת ד"ת הוא חמור, וכדאמרי' במו"ק כו ע"א הרואה ס"ת שנקרע חייב לקרוע שתי קריעות אחד על הגויל ואחד על הכתב, וגם לספרים שבדפוס יש קדושה כמ"ש"כ המשנ"ב בסי' רמ בשם הפמ"ג.

ועונש ביזוי ד"ת משמעות הסוגיות ודעת כמה ראשונים שהוא כרת (שבועות יג ע"א לענין מגלה פנים וסנהדרין צא ע"ב לענין עוד דברים, ועי' רש"י שבועות שם דמגלה פנים הוא משום מבזה ד"ת ועי' תוס' יומא פו ע"ב ותוס' סנהדרין סד ע"ב).

ובמס' דרך ארץ זוטא שנינו כל המזלזל בדבר א' מן התורה חייב כרת שנאמר כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת ע"כ, והובא בילקוט ת"ת לתלמיד הרשב"א פר' שלח.

ועי' בתוס' יבמות ט ע"א דמשמע שהוא כרת ממש כמו ל"ו כריתות דכתבו שם דמה דלא חשיב לה עם ל"ו כריתות הוא משום דלא נזכר ביה לאו.

וברמב"ן בשער הגמול כתב דהטעם שלא נתחשב מבזה תורה ולומדיה עם ל"ו כריתות משום שהוא נתרבה עם עובדי ע"ז וענשו גדול משאר כריתות שנאמר בו כי תולעתם לא תמות וגו'.

ולדעת רש"י (שבת כה ע"ב ועי' תוס' יבמות ב ע"א ורמב"ן ויקרא יח יט) כרת הוא וזרעו נכרתין וגם להתוס' הוא במיתה קשה (עי' מו"ק כח ע"א) אם לא ישוב.

ומבואר ביו"ד ס"ס שלד שהמבזה דבר אחד מד"ת או מד"ס חייב נידוי והוא חיויא דרבנן דלית ליה אסותא, ושייך לזה כל מה שהוא בכלל ביזוי ד"ת ע"פ גדרי הלכה, ועי' עוד כס"מ ספ"ו מהל' ת"ת.

והמבזה ד"ת אין לו חלק לעוה"ב כמבואר בסנהדרין שם ואמרי' ביה הכרת בן העוה"ז תכרת מן העוה"ב (עי' בסנהדרין שם ושבועות שם ורש"י).

ועוד מבואר בשבועות שם שאין תשובה בלבד מכפרת על עון זה עד המיתה ורק המיתה ממרקת.

ועוד מבואר שם בשבועות בדברי רבי דעבירה זו חמורה מחילול שבת וכמעט כל עבירות

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שבתורה לענין המבואר שם לגבי כפרת יו"כ בלא תשובה.

גם ד"ת שיש בהם טעויות או שהם לא נכונים מחוייב לנהוג בהם כבוד ככל ד"ת (עי' בגנזי הקודש מה שהביא בשם פוסקי זמנינו בזה), וכ"ש שיש שם הרבה ציטוטים וד"ת נכונים ג"כ דבזה א"צ לבוא לנידון זה כלל.

והנה מאחר שנתברר שע"פ דין אסור לקרוע ממילא הקורע ד"ת מחמת שהוא חולק על מה שכתוב שם לא עדיף מקורע בחמתו שאמרו ע"ז (שבת קה ע"ב) יהא בעיניך כאילו עובד ע"ז ומשמעות הזוהר והרמב"ם בהל' דעות דחשיב כאילו עובד ע"ז מדבריהם.

גם עלונים שמיועדים לחלוקה יש בהם משום מעביר על דעתו של בעה"ב ונקרא גזלן לכמה דעות למי שקורע אותם כיון שלקריאה נתנו ולא לקריעה (עי' בהרחבה בשו"ת חו"י סי' רלב והרחבתי בזה בתשובה ד"ה מי שהביאו לו מאכל חלבי לרגל חג השבועות ואין האיש בביתו בחג האם יכול לאכלו לפני החג), ולכל הצדדים הוא בודאי דבר מגונה מאוד בכה"ג.

בפרט שיש עלונים או קונטרסים לחלוקה שמתנים להדיא שהקונטרס עדיין ברשותם (כדרך שאנו מתנים בקונטרסים דידן) ובכה"ג יש כאן גזילה ואין כאן היתר של אבידה מדעת אף אם הם במקום ציבורי כיון שאינם מיועדים להשחתה והוא גזל גמור וכמבואר בש"ך ובערה"ש חו"מ ס"ס רסא, ועי' מה שהרחבתי בזה במקו"א [ד"ה מפליס העומדים נרחוז צומני ערצ פסח האס מותר לקחת אותם].

ובספר שבות עמי ח"א עמ' ה' כתב וז"ל, יש להוכיח אותם תינוקות של בית רבן שקורעים עלונים עם דברי תורה כיון שהחליטו אלו כופרים וממילא אפשר לקרוע ועוד כהנה וכהנה הבלים ושטויות, וזה עוון גדול ונורא וחייב כל אחד להוכיח בביתו על זה, וסתם כך יש להזהר בכל העלונים שבאים לידי בזיון או ספרים להניחם במקום מכבוד ונקי ובצורה מסודרת ובטוחני שזה יסיר הרבה חרון אף, וכמ"ש באבות פ"ד מ"ו כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות וכו' [וכל המסלל דברי תורה גופו מחולל על הצריכות] עכ"ל, ועי' עוד בפלא יועץ שהאריך בחומרת עניינים אלו.

ודבריו קילורין לעיניים אבל אפשר להוסיף ע"ז דבאמת אותו הנער הקורע הד"ת בחמתו הרי הוא עצמו ג"כ יודע שאינו עושה כהוגן שהרי אינו שואל את רבו ע"ז ולא מטעם שיודע שהדין עמו, אלא משום שיודע בעצמו מה רבו ישיב לו ומשויה ליה למצוותו כחוכא ואיטלולא, וכשקורע עושה הדבר בהסתור בהחבא ואומר שלא יראני אדם, ולא מטעמי ענווה, והמורה היתר לעצמו בדבר שיודע בלבו הדין חייב דחשיב מזיד כדאי' בסנהדרין מט ע"א גבי יואב.

והפייט יסד וקונן ותרד עיני דמעה ואילילה ואנודה ולבכי ולחגור שק אקרא להספידה וכו' כבוד כל כלי חמדה ראיתיה קרועה שכולה וגלמודה התורה והמקרא והמשנה ואגדה ענו

וקוננו זאת להגידה.

ועוד יסד הפייט עד מתי תביט רואה כל סתרים קנא לתורת אשר שרפיה זרים קלאוה פרעוה קרעוה לגזרים כסירים סבוכים הגדילו המדורים העל אלה תתאפק אדון כל יצורים ע"כ, קינה היא וקוננוה ודיו לבא מן הדין לשריפת התורה ע"י ביטול לומדיה להיות כנידון שריפת התורה עצמה ומי נתלה במי.

ועוד יסד ר"י הלוי בפיוט שאלו שרופה באש על שריפת התורה, הלבעבור זה נתנך כי באחרית תלהט אש בשולך וכו' אוריד דמעות עדי יהיו כנחל וכו' ואשאל היש תורה חדשה בכך נשרפו גלילך (ר"ל למה נשרפה התורה שמא משום שתורה חדשה באה בתמיה, ומטבע לשון היא כדרך המקוננים, ואולי צ"ל גלילך כמ"ש גלילין נשרפין) וכו' אתמה לנפשי איך יערב לחכי אכול אחרי ראותי אשר אספו שללך אל תוך רחובה כנידחת ושרפו שלל עליון וכו' ע"כ.

ומ"מ בודאי שגם מי שחטא בזה ושב ורפא לו ואין דבר העומד בפני התשובה (ויצטרך גם לבקש מחילה מאחר שהוא גם חטא שבין אדם לחבירו).

האם מותר לכבס מגבות ומפות שולחן לצורך שבת בתשעת הימים

בטושו"ע

סי' תקנא ס"ג כתבו דשבוש שחל בו תשעה באב אסור לכבס אפי' מטפחות הידיים והשולחן, והרמ"א שם כתב בסוף הסעי' דאנו מחמירים בכ"ז מראש חודש אם לא לצורך מצוה, ולפי זה ש"מ שגם במטפחות הידיים והשולחן החמירו כבר אפי' מראש חודש.

וכע"ז מצינו לגבי אבלות בשו"ע יו"ד סי' שפט ס"א שכתב וגם הסדינים והמצעות של כלי המטה אסור לכבסן וכן להציע המכובסים, וכן מטפחות הידים אף על פי שמותר לכבסם במועד אסורים בימי אבלו עכ"ל.

אולם לענין כיבוס לצורך שבת הנה ברמ"א שם התיר ללבוש כלי פשתן ולהציע לבנים כמו בשאר שבתות, וכתב המשנ"ב סקל"ב דמשמע שמותר גם לכבס לכבוד שבת בימי חמישי ושישי אלא שנהגו לאסור ובסקל"ג כתב דעל השלחנות מותר להחליף ללבנים [ומשמע שהימר זה הוא אפי' למנהג דהרי נחית למנהג דהמשך הס"ק] אבל להחליף סדינים נהגו דאסור עכ"ד בקיצור.

ובפשוטו המנהג שהביא לגבי כיבוס מחלק בין לבישת בגד מכובס לשבת או לכבס ממש.

והמשנ"ב לא נחית להדיא במנהג זה שאסור לכבס לכבוד שבת האם הוא בכל בגד שהוא בכלל המנהג לכבס בחול או שמנהג זה נוהג גם במטפחות הידיים ומטפחות השולחן.

ובפשוטו יש לטעון דכל כיבוס אסור, ומאידך יש לטעון דשמא המשנ"ב שם קאי רק על דברי הרמ"א שלובשים כלי פשתן שבזה לא נהגו לכבס, דבזה מיירי המשנ"ב שם שאסור

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הכיבוס, אבל על המשך דברי הרמ"א שלכבוד שבת מציעים לבנים לא מיירי דשמא שם מותר גם הכיבוס.

ומ"מ הפשטות במשנ"ב דלא נחית להתירא דכל כיבוס נהגו לאסור ואדרבה גם ההיתר בסקל"ג מיירי רק בהצעת מכובסים ולא בכיבוס, וגם הרמ"א כבר דייק לכתוב שלכבוד שבת לובשים כלי פשתן ומציעין לבנים כמו בשאר שבתות, ומשמע שדוקא כתב לה לפי דבריו בד"מ שכיבוס ממש נהגו לאסור (ומש"כ וכן דמשמע דכיבוס שרי כמו ברישא כמ"ש המשנ"ב היינו מדינא לולי המנהג דאל"כ למה הזכיר רק ללבוש מכובס ולא הזכיר לכבס כמו ברישא).

וגם מסברא נראה דמאחר שהגדר הוא איסור כיבוס ולא איסור לבישה (דהרי לבישת מכובסים מותר בכה"ג בשבת וכמשנ"ת ברמ"א) ממילא גם אם מיירי בבגדים שהלבישה שלהם קיל שאינו ממש לבישה לא סגי בזה להתיר הכיבוס אחר שנאסר כיבוסם בכלל הבגדים.

ובדרכי משה סק"ז (שהוא מקור המשנ"ב) כתב בשם הר"ן תענית ט ע"ב והמגיד משנה פ"ה מהל' תענית בזה"ל דמדינא רחיצה שריא אפילו בערב תשעה באב א"כ נראה לכבוד שבת היה לנו להתיר מכל שכן דכיבוס דאסור מדינא ואפילו הכי מותר לכבוד שבת אלא שנהגו איסור אפילו ברחיצה עכ"ל, ומבואר דמיירי בכל כיבוס האסור, ולא חילק בין כיבוס בגדים לכיבוס מטפחות הידים והשולחן, היוצא מזה דגם זה אסור.

ויעוי' בערה"ש סי' תקנא סי"ב שכתב וז"ל, שבוע שחל ת"ב בתוכה אסורים לספר ולכבס אפילו אינו רוצה ללבושו עתה אלא להניח לאחר ת"ב ואפילו אין לו אלא חלוק אחד אסור אם לא לכבוד שבת כמו שיתבאר והמכובסים מקודם אסורים בין ללבוש בין להציע על המטה ואפילו מטפחות הידים והשולחן אסור ונ"ל דלכבוד שבת גם זה מותר כלומר דאנו נוהגים כל הדברים הללו מר"ח ולכן לכבוד שבת מותר בכתונת ובמטפחות וכיוצא בהם עכ"ל, ולכאורה כוונתו בתחילת דבריו שכתב אם לא לכבוד שבת דגם לכבס מותר לכבוד שבת, ולפ"ז מה שהתיר מטפחות הוא גם כיבוס לכבוד שבת, אבל המנהג אוסר בכיבוס עכ"פ כיבוס בגדים, וצל"ע שהערה"ש נתעלם מן המנהג ובפרט דערה"ש להלן הזכיר המנהג (ואביא לשונו להלן בסמוך).

אבל התי' פשוט דהמנהג לא החמיר במי שיש לו חלוק אחד כמ"ש הבה"ל שם ד"ה ואנו בשם החי"א כלל קלג סי"ב בשם הא"ר סקי"ב לענין המנהג להחמיר מר"ח ועיי"ש עוד במשנ"ב בסקל"ב בשם המג"א סקי"ד וחי"א שם סי"ג דמי שאין לו כתונת לשבת מותר לכבס.

וכן מבואר בהמשך דברי הערה"ש סט"ו בזה"ל וגם לכבס היה מותר ביום ה' לכבוד שבת אלא שבזה נהגנו איסור והרי אף ברחיצה נהגנו איסור כמו שיתבאר וכ"ש בכיבוס ומ"מ אם אין לו כתונת להחליף לכבוד שבת יכול לכבס וללבוש [מג"א סקי"ד] עכ"ל הערה"ש,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ומבואר דההיתר הוא באין לו אלא חלוק אחד.

וממילא מש"כ אם לא לכבוד שבת הוא היתר רק למי שאין לו אלא חלוק אחד, וממילא גם ההיתר שכתב בסוף דבריו ונ"ל דלכבוד שבת גם זה מותר קאי רק על סוף דבריו על ללבוש מכובסים, ור"ל דכמו שאיסור חלוק אחד הוא קיל לכך התרנו לצורך שבת א"כ גם ללבוש מכובסים דקיל יש להתיר לכבוד שבת עכ"פ בכתונת ומטפחות, וא"כ מדבריו מבואר כמו שכתבתי ע"פ הד"מ דגם כיבוס המטפחות אסור לכבוד שבת בכל ט' הימים.

היוצא מכ"ז דאין להתיר כיבוס מטפחות הידים והשלחן (מגבות ומפות שלחן) בט' הימים לצורך שבת.

השלמה לתשובה על קריעת דברי תורה

מה שנתבאר דאיסור כרת דכי דבר ה' בזה הוא ע"פ גדרי הדין ולא רק אם מתכוון לבזות ולבטל התורה עצמה יש לציין בזה לדברי הגמ' בספ"ג דברכות דהקורא ד"ת במבואות המטונפות עובר בכי דבר ה' בזה והיינו דחייב כרת, דכי דבר ה' בזה הוא איסור כרת כמבואר בסוגיות וכמשנ"ת בפנים התשובה.

מי שהוזמן לפדיון הבן בתשעת הימים והגיע לאחר שסיימו את הפדיון האם יכול להשתתף בסעודה ולאכול בשר

סי' תקנא סקע"ה כתב שמי ששולחים לו לביתו אסור לאכול, ומבואר דרך מי שאינו מגיע לסעודה ונשאר בביתו אינו נכלל בסעודת השמחה, אבל אם הגיע לסעודה והשתתף עם הקרואים לית לן בה במה שלא שמע את הפדיון או שלא היה בזמן הפדיון.

במשנ"ב

ולכן בניד"ד מותר לו להשתתף בסעודה ולאכול בשר.

ומ"מ היינו דוקא באופן שבא מחמת הסעודה וכהגדרת המשנ"ב שם שהיה בא גם בזמן אחר לסעודה זו (גם שלא בתשעת הימים), [ועי' שם נסקע"ז לענין יותר מעשרה נסעודת שחל צו וקודם לכן].

ועי' מה שהרחבתי בשאלה זו יותר בתשובה ד"ה מי שהגיע לסעודת הברית בתשעת הימים באיחור לאחר שכבר עשו הברית מילה האם מותר באכילת בשר.

היאך מברכים ברכת התורה בתשעה באב

נשאל
תי

דאם יש דעה שסוברת שיש פטור מת"ת בת"ב (ועי' בביאורים ומוספים על המשנ"ב מה שהביאו בזה בשם הראשונים), א"כ היאך מברכין ברכה"ת ויש ליישב דאמנם חיובא ליכא אבל רשות מיהא איכא ואפי' תימא דברכה הוא רק על חובה לשי' המחבר וסייעתו עדיין לק"מ דהרי מצות ת"ת דאורייתא ות"ב דרבנן וממילא מה שעדיין נשאר בת"ב מחובת ת"ת כגון קריאה"ת שנתקן לת"ת כדמוכח במרובה ובמכילתא ריש מס' דויסע, וכן מה שכ' הפוסקים שקבלו עליהם פרשת התמיד בחובה (והרחבתי במקו"א) וכל דבר שהוא סדר היום מותר בת"ב, וכן ק"ש ופסוד"ז יש אומרים שחייב בברכה"ת ועכ"פ מותר לקרותם בת"ב גם אם מכוון לת"ת שאז ודאי מחוייב בברכה"ת, א"כ מקיים בכ"ז ת"ת דאורייתא (דאפי' בדרבנן שגזרו שלא לתקוע בשופר לא נתקע הדאורייתא כמ"ש רע"א והקוה"ע וכ"ש בני"ד שהפקיעו רק חלק והתירו חלק וממילא כל מה שמותר מקיים בזה הדאורייתא אפי' אם נימא דמדרבנן אין חיוב לכוון בהנ"ל לת"ת).

והעירו עוד דבנשים כ' הפוסקים בא' מהטעמים שמברכות משום שלומדות הלכותיהן וכנ"ל בת"ב מותר ללמוד הלכות ת"ב, ויש להוסיף על דבריהם שהוא חובה ללמוד אם יצטרך לידע דבר למעשה אע"פ שאינו חובה מצד ת"ת ג"כ יכול לברך מידי דהוה גבי נשים.

האם בריא יכול לצאת בהבדלה מחוללה בתשעה באב שחל להיות במוצאי שבת

בשע
ת"

סי' תקנו סק"א הביא בשם הברכ"י שדעתו נוטה קצת שאפשר לצאת. ושמעתי אחד מן הלומדים שרצה לטעון מכח זה שהוא ספק ושיש צד שא"א לצאת ורצה לחדש מכח זה דהבדלה תליא בזמן אכילה וכשאינו זמן אכילה יש צד דחשיב כאינו מחוייב בדבר.

אולם המעי' במקור הברכ"י יראה שזה אינו, דלא היה לו צד כזה אלא אדרבה מביא כמה ראיות והוכחות שיכול לצאת, וגם כל הצד שממנו בא לאפוקי הוא דס"ד דגזרי' שלא יעשה הבדלה מחששות שונים שהיו יכולים לעלות על הדעת שיש לגזור מחמתם, ומשמע שהיה חשש כגון דילמא אתי למיסרך שישתה חולה זה כשיהיה בריא עי"ש קמ"ל דלא גזרי'.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

[והיינו דבקטן מצינו דיש אופנים שגזרו דאתא למיסרך כמו שציין שם הברכ"י ואולי יש לציין בזה עוד דבנזיר לדעת הרמב"ם גזרו שלא יהיה בחברת שותי יין דשמא ימשך לשנתות, ואולי בא לאפוקי גם מכל כה"ג (ושו"ר שהמגיה על הברכ"י נקט בפשיטות דהחשש אתי למיסרך הוא על השומעים ולא על החולה עצמו ודחה דברי הצי"א חי"ד סי' מד שהבין דקאי על החולה), אבל לא שהיה צד שאינו זמן הבדלה].

ומ"מ גם בברכ"י לא פירש להדיא ממה בא לאפוקי רק קאמר דאפשר דלא גזרי'.

ומה שהביא שם מאונן הוא ג"כ ע"ד זה דהיינו שיכול להוציאו באופן דאין לחוש לחששות מעין אלו, ולא מצד שאין מחוייב.

ומקור המטה משה שהזכיר שם לענין אונן הוא בזה"ל וכן כתב הרא"ש פרק מי שמתו (ברכות פ"ג סי' ב) לענין אונן במוצאי שבת, דאי לאו דאסור הוא לענות אמן אפילו אחר ברכה היינו מבדילים לפניו כדי לענות אמן לצאת עמהן ואף על גב דאיהו נמי לא חזי למשתי יין נפיק בטעימת חבירו, והוא הדין בנדון דנפיק בהדי אחריני עכ"ל, ומבואר דאדרבה בא לומר שהוא בר הבדלה, ויתכן לומר דמש"כ דאי לאו דאסור הוא לענות לאו דוקא דגם בברכה אסור (וגם אינו מוסכם דאמן לעיכובא ויש לפלפל מצד אי אפשר לענות ואכ"מ) אלא ה"ק דאי לאו דאסור בברכה וגם באמן של הברכה וגם לצאת יד"ח הברכה אי לאו כל זה לא היה חסרון במה שאינו יכול לשנות דמה שאחר ישתה עבורו סגי בזה.

ואדרבה המג"א הביא בשם המטה משה הנ"ל דמי שמתענה ב' ימים ישמע בליל עשירי הבדלה מאחרים ואל ימתין עד ליל ג' להבדיל בעצמו כי כל אקרובי הבדלה לשבת עדיף טפי עכ"ל (והברכ"י רמז לדבריו) ומבואר דעדיף טפי קודם לכן, וכ"ש כשיכול לשמוע במוצ"ש שאז הוא עיקר זמן הבדלה לכתחילה בכל ימות השנה.

ועי' בא"ר דמקורו של המטה משה סי' תשל גופא הוא ממה שבת"ב מבואר בראשונים [עי' טור ושו"ע ונו"כ] דאם לא היה חששת אתי למסרך היו נותנים לתינוק ומבואר מזה דגם מי שאינו יכול לשנות הכוס ישנו בהבדלה, ולפי הוכחתו של המטה משה א"כ פשוט דהכא עיקר דינא על ת"ב הוא בכלל זה, וזוהי ממש הוכחתו של הברכ"י.

ומה שכ' שם הברכ"י בלשון אפשר כידוע שיש הרבה מהפוסקים שכתבו דבריהם בלשון אפשר אבל הברכ"י שם לא פסיק פומיה להביא ראיות לזה ומענתנותו לא רצה להורות בזה וכתב בלשון אפשר כדרך הרבה פוסקים (ועי' משנ"ב לענין אפשר של הרשב"א לענין צירוף מנין ברואין אלו את אלו).

וכ"כ בכה"ח סק"ט בפשיטות בזה"ל, וזה החולה שמבדיל תכף במוצאי שבת יכול להוציא בני ביתו וכמו שכתב מטה משה דהצם בעשירי ישמע בליל עשירי הבדלה מאחרים עכ"ל, וציין לזה ברכי יוסף אות ג' זכור לאברהם אות ט' שערי תשובה אות א' מועד לכל חי שם אות מ"ט.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועי' עוד שבט הלוי ח"ח סי' קכט סק"א דשפיר יכול בריא להוציא את החולה ולא מקרי אינו בר חיובא וכמו שיכול חולה להוציא את הבריא, ונקט בפשיטות דזו דעת השע"ת שיכול החולה להוציא את הבריא.

(וגוף הנידון על בריא להוציא החולה תלה זה במח' הרמב"ן והרא"ש דלקמן והלכה כהרא"ש, ומ"מ יל"ע אם נימא דהרמב"ן מודה דהחולה מחוייב בהבדלה על הכוס א"כ אפשר שיש מעליותא לחוש לשיטתו, וממילא יש לדון לפלפולא באופן שיש איש בריא ואשתו חולנית, אם יותר לחוש לצד זה או למה דקי"ל לכתחילה שאשה תשמע מאיש, עי' משנ"ב סי' רצו סקל"ה, ויש מקום לטעון דכל ספק שיש צד שהוא לעיכובא גבר על חומרא בעלמא דלכו"ע אינה לעיכובא, עכ"פ למה דמשמע שעיקר הדעה שאשה מותרת להבדיל לעצמה ושאין צד שאינה יוצאת בזה, עי' במשנ"ב סי' רצו הנ"ל, אבל יש מקום לדייק מלשון הראשונים דלקמן שכ' שכל ישראל עניים דמעיקרא לא תקנו כלל הבדלה על הכוס בשנה זו דזה כוונתם במש"כ כל ישראל, וממילא יש מקום לטעון דלשיטתם גם חולה יהיה פטור כיון שלא היתה תקנה אז, ותדע דמי שאין לו יין מחמת שנסע למדינת היום ונודמן לו למחרת לא חשיב שאינו בכלל תקנה ואינו בכלל השלמה, ש"מ דמה שבמוצאי ת"ב לשיטתם אין הבדלה ואין השלמה הוא דין מיוחד במוצאי ת"ב משום שכל ישראל אינם בכלל תקנה זו אז, אלא שאינו מוכרח).

ועכשיו אשיב על כל הטענות שנשמעו מפי כת"ר בזה לומר דאינו זמן הבדלה ושהבדלה היא דין באכילה שלאחריה.

מה שטען בשם הר"ח בפסחים קב ע"ב שקידוש והבדלה קודם אכילה בא רק לומר דזמן קידוש והבדלה שניהם הוא קודם סעודה ולא לאחריה וממילא יש לאומרם יחד וז"ל הר"ח שם קידוש היום והבדלה תרויהו קודם אכילה הן [אצל] קידוש וברכת המזון [אינו כן אלא] הקידוש קודם אכילה וברכת המזון אחר הסעודה לפיכך שתי קדושות הן עכ"ל, והמעיי' יסכים שאינו מוכרח שבא הר"ח להוכיח דבר מגדרי הדינים אלא בא לומר דבר פשוט שמה שצריך להיאמר יחד ממש לא חיישי' ביה [לפירושו ולשיטתו] משום חבילות חבילות משא"כ דבר שיש הפסק בינו לדבר אחר, ולכן מה שהוא קודם סעודה וברכה מ"ז יכול להאמר יחד ומה שהוא אחר סעודה וברכה מ"ז אינו יכול להאמר יחד עם דבר שצריך להאמר קודם לסעודה וברכה מ"ז.

ועיקר הענין הוא שמוטלים עליו כמה ברכות וגם לעשות סעודה וממילא החילוק לפירושו ולשיטתו הוא מה מן הברכות יברך יחד הם רק הברכות שמעיקר דינם לברך באותו הזמן.

מה שטען מדברי הב"י או"ח ס"ס קסו שכתב דמשמע בגמרא (פסחים קו ע"ב) דלא הוי קידוש היסח הדעת בין נט"י לאכילה כיון שדעתו לאכול וכתב המרדכי (ברכות לז ע"ג) דהוא הדין להבדלה דלא הוי היסח הדעת כיון שדעתו לאכול מיד עכ"ל, היא הנותנת ומהתם גופא הרי מתוך הדברים ניכר שאין הכונה דההבדלה שייכא לאכילה אלא שדעתו

לאכול.

ומה שטען כת"ר שבפנים המרדכי נראה כן לענ"ד אדרבה דהמרדכי שם [רמז קמד] כ' ואותן בני בני אדם שמבדילין על השולחן ומשמע מלשוננו שהיא הנהגה של אותן בני אדם ולא מדינא ולא בהכרח דסבר שגברא רבה הנהיגו אלא שמי שינהוג כן חשיב דעת לגבי זה.

ועוד דאדרבה שהמרדכי הקשה ע"ז דבקידוש סברא הוא דבעי' קידוש במקום סעודה אבל בהבדלה אין סברא זו ולא שייכא לסעודה ותי' שם אליבא דרבינו יוסף המקיל בזה דנראה דכיון דנטל ידיו ודעתו לשתות פטור אפילו בהבדלה ע"כ, ומבואר שם שכל הענין הוא רק דעת ואדרבה משמע דההבדלה עצמה אינה שייכא לסעודה דבהבדלה לא בעי' קידוש במקום סעודה.

וכ"ש שהמרדכי עצמו שם הביא ב' דעות והביא דיש מחמירין ליטול רק אחר הבדלה לחשוש לב' הדעות (וצע"ק שהב"י הביא רק הדעה העיקרית דמפלפל בה המרדכי ולא הביא דיש כאן שייכות להחמיר יותר כמ"ש המרדכי גופיה ואין בזה שום הפסד אלא רק שינוי הסדר).

מה שטען דיש אומרים שא"צ לברך על הגפן אחר הבדלה קודם סעודה הוא ג"כ כעין הנ"ל שזהו רק סברא בדעת המברך בסי' רצט ס"ח להחשיבו כיון שלפני המזון, ואינו דין בשייכות ההבדלה לסעודה, ולחלק מהפוסקים בתנאי ששתה יין קודם המזון ואז מצטרף וגריע מקידוש שמצטרף לסעודה עי"ש בשו"ע ומשנ"ב, ואפי' להרא"ש המובא במג"א (שציין לו המשנ"ב) דמקל מ"מ מצריך שיהיה יין בתוך המזון כמו שהביא שם משמו המג"א, ואף נזכר בו הלשון "שאני הכא שאין היין בא לצורך אכילה אלא לצורך מצוה" והוא סברא לומר שלא יפטור אם לא היה יין במזון כלל, היוצא בזה דאין היין שייך לאכילה כלל.

ויש לציין דאפי' בקידוש מפקפק הבה"ל בזה בסי' רעד ס"ו עי"ש.

מה שהביא כת"ר ראייה מדינא דטעה בזו ובזו דלהשו"ע הוא אם אכל קודם הבדלה ורצו להוכיח מזה דהאכילה היא טעות בהבדלה משום שההבדלה היא קודם האכילה הרי ברשב"א מבואר דה"ה עשה מלאכה והרמב"ם מפרש באופן אחר לגמרי וגם אין בראשונים להדיא שחילקו בין מלאכה לאכילה כמש"כ הבה"ל ס"י רצד, ממילא אין כאן ראייה לומר דההבדלה היא מחמת האכילה, וגם לפסק הבה"ל דרק באכל קודם הבדלה חשיב טעה היינו משום דקודם הבדלה יש איסור אכילה ולכך חשיב טעה, (והבה"ל מצרף דעת הרמב"ם דמפרש טעה בענין אחר לגמרי), ולא בהכרח דההבדלה שייכא לאכילה, ומה דלגבי מלאכה לא חשיב טעה משום שאין המלאכה שייכא להבדלה על הכוס שכן יכול לפטור עצמו בברוך המבדיל לעשיית מלאכה, ועכ"פ אין מכאן הוכחה או רמז שההבדלה הוא דין באכילה אלא שהאכילה היא זלזול בהבדלה ותל"מ.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בהגדרת איסור אכילה קודם הבדלה מצד זלזול בהבדלה או בכבוד שבת עי' עוד בביאור הדבר בחי' הגרי"ז כתבים הל' שבת פ"ל, שכ' שם ב' נוסחאות בזה ותלה הדבר במחלוקת ראשונים, והבאתי חלק מדבריו בתשובה לגבי שתיה קודם הבדלה.

והנה חובה לציין שיש דעה בראשונים (דעת הריטב"א בתענית ל' ע"א ובהל' ברכות פ"י הי"ד ובסוכה נד ע"ב בשם רבו [הרא"ה] ורביה דרביה, והוא בתורת האדם להרמב"ן ענין אבלות ישנה, ועי' עוד במחה"ש ריש סי' תקנו) דאין הבדלה במוצ"ש ת"ב ואין תשלומין וכיון שנדחה נדחה אבל אינו שייך לנידון דידן לבאר בזה הצד שממנו בא הברכ"י לאפוקי דאילו לשיטת הנך אומרים א"צ להבדיל גם אח"כ וממ"נ אינו מפסיד לצאת ע"י מי שמבדיל.

והנה גם טעם הנך ראשונים ג"כ אינו משום שת"ב אינו זמן הבדלה אלא מצד שת"ב אינו זמן שתיית כוס וכמבואר הטעם בריטב"א בתענית שם ועוד דיש לזה ב' טעמים, הא' משום דמבואר בברכות כח דרק כשהעשירו קבעוה על הכוס וכיון דאין כוס בת"ב חזרה תקנה למקומה שההבדלה רק בתפילה דהו"ל ככל ישראל עניים אז, וממילא אין השלמה לזה אחר שכבר עבר מוצ"ש ויום ראשון, והב' צירף לזה דעת הרי"ף דא"א להבדיל ביום שני [והרא"ש צ"ח דכ"ג חולק דכ"ג ש"ס יכול היה להבדיל ביום ראשון והוצא צמג"א וכן צנהגר"א], ולב' טעמים אלו אין הפסד לצאת ביום הראשון ממ"נ.

ואדרבה לדידן דקי"ל כהמחייבים הוא גופא משום שאין ת"ב פטור מהבדלה ולא הוי כאונן וז"ל הרא"ש המובא במחה"ש שם, ולא דמי כ"ה דהתם גופיה הוי דחוי דאונן פטור מכל המצות ודמי לחגר, אבל הכא גופיה מחייב והזמן גורם שאינו יכול להבדיל וכשיעבור הזמן יבדיל עכ"ל ובא ליישב למה כאן יש תשלומין אף דבאונן ס"ל דאין תשלומין.

ויש מקום להעלות צד דאולי נחשוש לשי' הרמב"ן לגבי שאין יום ראשון זמן הבדלה על הכוס ונחשוש לשיטות שאר ראשונים שמחייב בהשלמה, ואז לא יוכל לצאת ביום הראשון, אבל זה אינו, דלא אשכחן מהראשונים מאן דמחלק בהכי, וע"כ הא בהא תליא, דמי שסובר שאין מוצ"ש מחייב בכוס גם אינו מחייב בהשלמה, וכמו שמוכח מכל הראיות של הברכ"י דמאן דמחייב בהשלמה סובר דיש חיוב מעיקרא נמי.

היוצא מכ"ז שמי שיכול לשמוע (כגון שגר בסמיכות לבית חולים) הבדלה במוצאי ת"ב מרוויח בזה חדא שמקיים בזה הבדלה במוצ"ש שהוא הלכתחילה של כל השנה כמו שהרחבתי במקו"א, וגם המטה משה שם כ' לגבי המתענה בעשירי דעדיף טפי שיבדיל במוצאי ת"ב דכל אקרובי הכי עדיף טפי, אף ששם כבר הפסיד הבדלת מוצ"ש, והב' שיוצא מידי ספק ברכה של הבדלה על הכוס במוצאי ת"ב דהרדב"ז ח"ב סי' תרמב חשש לספק ברכה (הובא בדע"ת למהרש"ם סי' תקנו ועי' גם ערך לחם), ולפי מה שנתבאר אין שום הפסד בזה דהסוברים שלא תקנו הבדלה בשנה זו סוברים שגם אין לזה השלמה בלאו הכי ואדרבה מרוויח לדעתם שאינו מברך לבטלה על ידי ששומע מחולה במוצאי ת"ב.

האם בערב שבת חזון מותר לרחוץ כבר מהבוקר

יערי'

בחוט שני הל' שבת פ"ה סק"א דמשמע מדבריו של המשנ"ב סק"ה דמדינא רחיצה בע"ש כבר מהבוקר מקיים מצוות רחיצה (והיינו מדינא דגמ'), ויש להוסיף שכן יש מקום ללמוד מדברי הגמ' לענין להשכים לצרכי שבת, ולפ"ז יש מקום לטעון דה"ה לענין שבת חזון שהתירו לרחוץ כשמתרחץ לשבת.

אולם מאידך גיסא באבלות גמורה מצינו אופנים שהותר לרחוץ רק סמוך לשבת ויש לדון בזה לעניננו, וכמו שיתבאר.

ביו"ד סי' שצט ס"ג נחלקו המחבר (ועי' שעה"צ סי' תקמח סק"ל ועי' באו"ח שם בשו"ע ס"ח וס"י) והרמ"א באבל שחל שביעי שלו ערב הרגל (והלשון אפי' שביעי צע"ק דביו"ד סעי' ה שם מבואר במחבר להדיא דעד שביעי הוא דין אחר עכ"פ בחלק מהדינים הנזכרים בס"ג) לענין רחיצה ועוד דינים, דלהמחבר משמע דמותר לרחוץ משחרית ולהרמ"א רק סמוך לחשיכה.

(ועי"ש לענין ערב פסח, ולהלן יתבאר דבאופנים שהמחבר מודה שמותר רק בערב אינו דוקא סמוך לחשיכה והוא עוד פלוגתא בין המחבר להרמ"א, ועי"ש בשו"ע באו"ח ויו"ד לענין אם יש פעמים שמותר לרחוץ רק בלילה).

ומבואר שם בש"ך סק"י דבדין זה של סמוך לחשיכה יש ב' דעות דדעת הטור שם בשם הריב"א (הטור עצמו ג"כ נקרא ריב"א בקצת ספרים אבל הכונה כאן לריב"א סתמא) דרק באחד משהם הימים הראשונים כך הדין שצריך שיהיה סמוך לחשכה, והרמ"א אזיל כדעת הראב"ה סי' תתמא הובא בב"י או"ח שם בשם הגהות אשרי מו"ק פ"ג סכ"ו דגם מיום שמיני ואילך צריך להמתין עד סמוך ללילה שאז ניכר שבשביל רגל הותר עכ"ד.

וכוונתו דלריב"א ביום שמיני עצם היום כבר הופקע האבלות וה"ה בשביעי שמקצת היום ככולו, משא"כ בימים שקודם לכן לא חשיב שהופקעה האבלות אלא רק מה שסמוך ליו"ט (והריב"א מקל יותר מן המחבר דלהריב"א הותר לרחוץ סמוך לחשכה לכאורה ולהמחבר ביום א' עד ו' כתב בס"ג שלא ירחץ עד הלילה), אבל להראב"ה גם ביום ז' וה"ה אחר ז' לא הופקע היום עצמו באבלות אלא רק מה שהוא לצורך היו"ט, ולכך צריך שיהיה קרוב לשבת, והיינו אף ברחיצה שהוא איסור מנהג בל' בלבד (עי"ש ברע"א רק דהוא מיירי מצד נידון המחבר שהותר אז בשביעי).

ומבואר בש"ך שם דהרמ"א שמחמיר ביום ז' אזיל כדעת הראב"ה דמחמיר גם מח' ואילך והיינו אף שהיה מקום לחלק דרק לגבי שביעי מחמירי' דלא נימא מקצת היום ככולו משא"כ לגבי שמיני דהרחיצה כולו משחרית רק ממנהג קמ"ל דלא מצינו דעה להלכה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שמחלקת בין שביעי לשמיני דמקצת היום ככולו הוא דין קבוע דשביעי הוא כשמיני לכל דבר וממילא גם לענין רחיצה, ועי' בזה בתוס' מו"ק יט ע"ב ד"ה הלכה דמבואר מדבריהם דזה פשיטא שהלכה כאבא שאול להקל לענין מקצת היום ככולו לעניננו וכן מבואר עוד דבריהם להלן בהמשך העמוד ד"ה שאסור (לגי' הרש"ש) שזהו החילוק בין אבא שאול לרבנן, וקי"ל הלכה כאבא שאול.

וצריך ביאור בזה למה באמת להריב"א הוא קל יותר כיון שגם גזירת שלושים היא גזירה שמתבטלת משום כבוד הרגל ולמה לענין זה חשיב שבטל כבר משחרית (או עכ"פ מחצות) לענין איסורים השייכים לרגל, אבל הריב"א סבר מכח הסוגי' דסברא היא שגזירת שלושים קילא ולא החמירו בה כ"כ וכמו שיתבאר מדברי הראשונים.

אבל הריב"א למד כן מדברי הגמ' במו"ק יט ע"ב דקאמרי נהרדעי הלכה כאבא שאול בזו ובזו דהיינו בשבעה ובשלושים ונקט כוותייהו כמו שפסקו הפוסקים (דהרי נסמכו על שמואל שאמר הלכה כדברי המקל באבל והכי קי"ל), ומה דאמר רב הונא בריה דר"י הכול מודין שאם חל ג' שלו להיות בעבר הרגל שאסור עד הערב מפרש לה ה"ה עד ו' ו' בכלל דלא כהמפרש שם, ויש להוסיף דכן אי' גם בהרי"ף והרא"ש פ"ג סכ"ו דשלישי הוא אפי' ששי, וכך משמע גם בתוס' שם ד"ה שאסור ובשביעי לאבא שאול וכו' (ועי"ש ברש"ש) וכתבו שם הטעם בזה דאבלות שבעה חמירא טפי.

(ולענין דעת הרמ"א ברחיצה בערב אם הוא בחמין או בצונן ואם סמוך לערב או רק מבערב עי' עוד בדגמ"ר ביו"ד שם ובמשנ"ב באו"ח שם ובשעה"צ סקכ"ו, ועי' עוד בשעה"צ סקכ"ח ובמשנ"ב סקמ"א).

ולכאורה לפ"ד הרמ"א כהראבי"ה יוצא דשמיני הוא כעין אבלות דידן דקודם שבת חזון (כיבוס מדינא בשמיני ורחיצה ממנהגא, ובנד"ד באבלות שקודם שבת חזון בד"כ הכל ממנהגא עכ"פ לחלק מהפוסקים, עי' סי' תקנא ס"ד וגם המחמירים שם לא נזכר שהוא מדינא ומשמע ממנהגא), ואעפ"כ הותר רק סמוך לחשיכה, א"כ היה מקום לטעון שגם באבלות דידן יהא אסור להכרעת הרמ"א.

ומאידך גיסא יש לדחות דשם היו"ט עצמו מפקיע האבלות (ולכך גבי שבת לא הותר כיון שאינו מפקיע האבלות כמ"ש הערך לחם שם להמהריק"ש בשם התוס' מו"ק יט ע"ב הנ"ל ד"ה הלכה בשם הירושלמי שם פ"ג ה"ה), ויש מקום לטעון דכיון שמפקיע האבלות צריך שיהיה סמוך לשבת דרק אז נפקע האבלות (ועי' במשנ"ב שם סוף סק"מ דיש צד שנפקע רק בזמן שאפשר לקבל תוספת, ועי"ש עוד), דשם טעם האיחור דהרגל מפקיע לגמרי האבלות לכך צריך לאחר עד קודם שבת שהרי האבלות לא מופקעת עד שבאה הרגל ומפקיע האבלות, משא"כ בניד"ד דאין השבת מפקעת את האבלות אלא רק הותר מפני כבוד השבת, וממילא אפשר שא"צ דוקא שיהיה סמוך לשבת.

ואמנם היה מקום לטעון דהיא הנותנת דכיון שהותר מפני כבוד השבת הותר רק כשניכר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהוא לכבוד השבת, אבל זה אינו דבעיקר דינא דבחמישי מותרין מבואר לא כן אלא ההגדרה היא דצרכי שבת לא היו בכלל הגזירה.

ואולי יש להביא קצת משמעות דהפקעת האבלות הוא בלבד הטעם שמותר ברחיצה רק בערב שכתבו הרי"ף והרא"ש שם בזה"ל, מאי טעמא (דר"ה בריה דר"י הנ"ל) דאכתי לא שלים אבלות ידידה אלא רגל הוא מפסיק ליה אבלות אין מותר לרחוץ אלא עד דעייל רגל עכ"ל, ומשמע דהענין הוא שהרגל מפקיע את האבלות לכך בעי' להמתין משא"כ שבת אין בזה הפקעת האבלות, דשבת עולה ואינה מפסקת וה"ה בניד"ד.

והביאור בכ"ז הוא דכשצריך להתיר הרחיצה משום שעכשיו הוא כבר רגל צריך שיהיה ניכר שהוא לצורך הרגל וחשיב כמו שעכשיו הוא בכלל הרגל, ומחמת זה הותר רק בערב שאז ניכר שהוא מן הרגל וכנ"ל [עי' צמח"ס סק"מ הנ"ל], אבל כשהיתר הוא משום כבוד השבת לא נאמר דין זה.

ויש להוסיף עוד דבבה"ל סי' תקמח ס"ח כתב דבחל שביעי שלו בער"ש שהשבת היא ערב הרגל א"צ לרחוץ ולספר ולכבס דוקא אחר המנחה דמה שבערב הרגל כשמספר צריך שיהיה סמוך לערב כדי שיהיה ניכר שהוא משום כבוד הרגל משא"כ הכא עכ"ד, וכונתו דכיון שמגלח בער"ש משום הרגל ולא משום כבוד השבת (דהרי שבת אינה מתרת לגלח בימי אבלו וכנ"ל) א"כ בלאו הכי לא ניכר בזה כבוד הרגל ולהכי א"צ להקדים, אולם אין מדברי הבה"ל ראייה ברור להתיר גם בניד"ד דבניד"ד באבלות דרבים ההיתר לרחוץ הוא מפני כבוד השבת, ולא דמי להתם שההיתר הוא משום יו"ט שאחר השבת ולא משום השבת, ואי משום הא עדיין יש מקום לטעון דגם כאן יהיה אסור מפני כבוד השבת, אולם האמת כנ"ל דהטעם שצריך שיהיה ניכר הוא משום שהיו"ט מפסיק האבלות.

(ויש לציין בזה עוד דלפרש"י בהחולץ הך אבלות קילא ויש אחרונים שנקטו כדבריו אפשר מטעם דהלכה כדברי המקל באבל).

וכן מסתימת הדברים כששם הזכירו וכאן שתקו י"ל דכאן לא שייך, דכאן הוא אבלות מנהגא עכ"פ לכו"ע ברוב שנים ועכ"פ למאן דסבר שבכל גווני דקודם שבת חזון הוא אבלות ממנהגא בלבד ודלא שייך קודם שבת חזון אבלות מדינא ואכה"מ, ולכו"ע אין בכלל אבלות זו מדינא דגמ' רחיצה.

וכן לגבי כיבוס דאסור מעיקר הדין בשבוע שחל בו והותר לצורך שבת כבר מחמישי מעיקר הדין [ולדין יש חומרות ממנהגא עי' צסי' תקנא, ועכ"פ צמי שיש לו חלוק אחד לכא' שרי מחמישי כזר עי"ש צמח"ס סק"ל וצעה"ס סט"ו וע"ש עוד צצה"ל צס"ה הא"ר דגם חומרות שמר"ח אין נוהגות צאופן זה].

ומאידך גיסא שם כתב המשנ"ב הטעם משום שיהא ניכר שהוא צורך שבת, ואולי גם כאן נוהג טעם זה דהרי בלא צורך שבת אין היתר.

ויש להוסיף דברמ"א סי' תקנא כתב דאפי' הנצרכת לרחוץ לצורך מצוה במוצאי ת"ב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מותרת להקדים ולרחוץ בערב ת"ב אם אינה יכולה לרחוץ במוצאי ת"ב, והיינו אף דקדים טובא, כיון שכוונת הרחיצה למצוה, רק דשם אם אפשר צריך לאחר, אבל שם הטעם לאחר לכתחילה הוא משום שאפשר לעשות במוצאי ת"ב שאז הוא קל יותר, משא"כ כאן אין שינוי בחומרא בין בבוקר לאחה"צ.

ויש להוסיף עוד לגוף חומרת הרמ"א דההיתר הוא סמוך לערב ממש ע"י בשעה"צ סי' תקמח סקכ"ג דעכ"פ בשעת הדחק לא משמע להחמיר יותר מחצות כהמחבר עי"ש ומשמע דמעיקר הדין נקט כהמחבר כיון דאין הרבה דעות שסברו כן (עי"ש בלשוננו) ואפשר דגם משום דהלכה כדברי המקל באב [והרמ"א גופיה אפשר שהחמיר גם מכת המנהג ול"ע], וישם מקום לומר דה"ה במקום צירוף קולא וכמו בניד"ד בשבת חזון דלא בריר שצריך להחמיר בזה, ולהלן יתבאר בזה עוד.

ובהליכ"ש ניסן פי"ד הערה ס"ג כתב דנכון לעשות הרחיצה והטבילה בע"ש אחר חצות כי אז ניכר שהוא עושה לכבוד שבת.

עכ"פ נתבאר שאינו חיוב מדינא אלא חומרא בעלמא ועכ"פ לא בשעת הצורך.

יש להוסיף דהמשנ"ב בסי' תקנא סקל"ב הביא עיקר הדין דבחמישי מותרין מפני כבוד השבת ומשמע דכך פסק למעשה לענין מי שאין לו כתונת לשבת, ויש מקום לומר דכאן לא עדיף מזה ומ"מ ברחיצה בחמישי אפשר דלא ניכר שהוא לכבוד שבת כ"כ כמש"כ המשנ"ב כעי"ז בהל' שבת [ואין להשוות נגדים דשם אינו לונשן מיד אלא לונשן נקיים קודם שנת], וצל"ע בזה.

יש להוסיף עוד דבבה"ל סי' תקנא סט"ז ד"ה בחפיפת (במה שדן שם לענין ת"ב שחל להיות בשבת) מוכח לכאורה דההיתר פשוט גם קודם חצות גם בשנה רגילה עי"ש היטב [וכ"ש להחמירים יותר מהנה"ל לענין לאחר חלות עכ"פ בשנה שיש להחמיר כ"ש שקודם חלות שרי ועי' בט"ז נשם סכ"ח].

האם מותר להדליק ניגונים לציבור להזכיר על ביאת שבת בערב שבת חזון

הנה

באופן כללי דנו פוסקי זמנינו על ניגוני המתנה בקו טלפון של מרכזיה וכיו"ב, דבאופן שאין נהנים מזה דעת רוב הפוסקים וסוגיין דעלמא שאין חשש לשמוע ניגוני ההמתנה וכיו"ב (ודיברתי מזה במקו"א), אבל עיקר הנידון כאן הוא כשנהנה מהניגונים דבזה באמת אין ההיתר הזה, ובמקרה זה הטעם שמדליקים ניגונים הוא כדי לעורר אורית השבת כך שקשה לומר שאין מטרה בזה ליהנות מזה, ועכ"פ אני נשאלתי ע"ז משואל שבאמת אומר שהוא נהנה מזה.

והנה מאחר דרחיצה וכיבוס לא ממש הותר בערב שבת חזון מאן לימא לן שזה הותר, דמסתמא מה שלא נזכר בפוסקים להיתירא הוא מכלל האיסור, ובפרט שאינו מצרכי שבת עצמו, ומה שמזהירים על ביאת השבת זה אפשר גם בלא ניגונים, וכן שמעתי שיש ק"ק שנוהגים בהם בערב שבת חזון שלא להדליק ניגונים ברחובות.

ובאג"מ או"ח ח"ד סי' קיב סק"א התיר אמירת זמירות בשבת חזון למזמרים בכל שבת, ומעין זה בהליכ"ש ניסן פט"ו ארחות הלכה ל"ג עי"ש, ועי' גם בתשובות והנהגות או"ח ח"ד סי' קב ומועדים וזמנים ח"ח שלח.

וכן נמצא במקור חיים ס"א דבסעודת מצוה מותר לשמוע קול זמרא ומנא וכן בשדי חמד מערכת בין המצרים אות י' [רק דשם המיר שלא נמנא אלא צפה צלצל] וכן אי' בשבלי הלקט שמחות כב לגבי אבל, ודלא כלקט יושר עמ' קו שכ' שהתה"ד לא אמר זמירות שבת בפה כל ג' השבועות וביוסף אומץ סי' תכא לזמר בשבת בקול נמוך (והמנהג בודאי אינו כן ואפשר שהוא הושפע מהנהגת הגר"א במנהגי שבת חזון בכמה עניינים ואכמ"ל).

אבל עיקר המנהג להתיר זמירות בשבת הוא מטעם דאין אבלות בשבת בפרהסיא אבל דין זה נאמר על שבת עצמה [או עכ"פ מה שהוא נורך שימוש צצצת ענמה כגון לצצת צג צצת קודם הצצת], בפרט דגם השדי חמד התיר זמירות שבת משום שהוא בלא מנא וכאן הוא במנא, וצל"ע.

ומ"מ להמקו"ח הנ"ל נמצא שיש היתר בזה גם במנא לצורך סעודת מצוה [אולם צמחות אחרות הרחצתי דיש צוה דעות צפוסקים לענין שירה צכלי צסעודת מנא, (עי' עוד בתשובה לענין בר מצוה בספירת העומר ובתשובה לענין ריקוד טובים מאורות), ויש שנקטו להתיר רק צפה אפי' צסעודת מנא וכדצרי השד"ח הנ"ל ועי' צמשנ"א סי' תקנא אות מ"א דדעות פוסקי זמנינו לענין שירה צכלי צסעודת מנא], ועל כן א"צ למחות במקילים בזה לצורך מצוה אבל עדיין אי"ז מתיר להמחמירים בזה להתכוון ליהנות.

נגע במקומות המכוסין בבפ ידו בתשעה באב האם מותר ליטול בל

היד

הנה

אם יש לכלוך ממש ביד (ואפשר ה"ה אם נגע בצואה ממש וכיו"ב) לא גרע מלכלוך שמותר לשטוף ידו, ובאופן זה אין הנידון כאן.

אבל בנגע במקום המכוסה משמעות הפוסקים שאינו מתיר ליטול, חדא דהרי נטילה לתפילה בסתם ידים שוה לנטילה לברכות בידים שנגעו במקומות המכוסין, ובכל זאת לא התירו נטילה לתפילה אלא עד פרקי האצבעות, ועוד דהרי במשנ"ב ס"ס ד מבואר דהאידנא מי שקם משנת הלילה סתם ידיים חשיבי כנגעו במקומות המכוסין ובכ"ז לא התיר יותר מפרקי אצבעות (ועי' בפמ"ג סי' ד א"א סק"ז שתמה בזה ועי' מנח"י ח"י סי' מה).

ופשטות הביאור בזה [היינו ע"פ נגלה ואין הכונה למש"כ זכה"ס סי' ד סקי"ד נשם מהר"י למח שיהא מחודש] שנקטו הפוסקים דנטילה לתפילה מעיקר הדין אינה אלא עד הפרק ומה שאנו נוטלין כל היד הוא חומרא בעלמא (ועי' רמב"ן בחולין פרק כל הבשר, ועי' עוד קצש"ע בהל' נט"י של שחרית), וממילא לא הוצרכו להתיר יותר מזה היכא שיש סרך איסור בדבר.

וצע"ק דבשער אפרים ועוד כתבו שמי שמקפיד על נט"י ג"פ ביוצא מבהכ"ס יכול ליטול כיון שאינה נטילה של תענוג, וכן בשם החזו"א (ארחות רבינו ח"ב עמ' ר) שא"צ להקפיד ליטול מדויק כיון שאי"ז של תענוג ובבאור הגר"א לגבי רחיצה לער"ש חזון כ' דטעם ההיתר דרחיצה דמצוה הותרה אפי' לת"ב.

וצ"ל דהענין הוא שכל דבר שהותר יש טעם למה הותר דג"פ הוא משום שכבר הותרה רחיצה אחת ואין נפק"מ בהנאת הגוף כ"כ בין רחיצה פ"א לרחיצה ג"פ וגם שם יש חשש סכנתא להמחמירים משום רוח רעה וחמירא סכנתא וגבי הוראת החזו"א הנ"ל הוא משום דא"א לצמצם בלא"ה, וגבי רחיצה בער"ש חזון להמנהג יש להחמיר בחלק מהאופנים כמ"ש הרמ"א שם ועכ"פ כל גופו ודאי יש להחמיר להמנהג וממילא חזי' שלא כל דבר שהוא לשם מצוה הותר ברחיצה.

[וצע"ק דהגר"א גופיה בסי' תריג סק"ו סבר לגבי ניד"ד דאין נט"י בת"ב כשי' הרמב"ם פ"ז מהל' תפילה ה"ח, ובמגדל עוז שם כתב דאין רוח רעה ביוה"כ וכבר הקשו עליו דבת"ב לא נזכר דבר זה, ומש"כ המהר"י צמח הוא מחודש, ואמנם היה מקום לומר דנטילה משום סכנה לא מחשיב מצוה כטבילה בזמנה מצוה, אבל עדיין צ"ע דהנטילה גם משום התפילה וצ"ל דהכא סבר דאפקעינהו רבנן למצוה בירושלמי פ"ב דברכות ה"ו, והטעם משום שהיא קבועה ליום הזה כמו בכל יום ולא רצו לקבוע נטילה קבועה לת"ב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויוה"כ משא"כ טבילה בזמנה דאקראי בעלמא חל ביום זה].

אבל אין להקשות דכל רחיצה שאינה שתענוג תהיה מותרת דגם הרמ"א בסי' תריג לגבי יו"כ הקפיד לכתוב שרוב רחיצה שאינה של תענוג מותרת ורוב אינו כל, אלא אין לך מה שאמרו חכמים, וגם בסי' הנ"ל לגבי לעבור בנהר הותר רק לצורך מצוה או באופנים המותרים.

ומ"מ אולי באמת עיקר דברי הפוסקים לגבי פרקי אצבעותיו נאמרו על מי שאינו מקפיד בתורת חובה בנטילה על כל היד, וכעין מה שחילקו בפוסקים בסי' תקנא סט"ז ברמ"א ומג"א לענין כמה פרטים ברחיצה בערב שבת שההיתר רק אם מקפיד תמיד ואינו מבטלה לפעמים, אבל מי שמקפיד ליטול כל היד בתורת חובה ואינו מבטלה כלל אפשר דלא מיירי הפוסקים בזה, ובמנח"י שם הביא מי שנטל כל היד, ועי' בתשובה אחרת מה שכתבתי בזה עוד.

האם מותר לתת נשיקת חיבה לתינוק קטן מאוד בתשעה באב

לדון מצד שאלת שלום וכמו"כ יש לדון מצד איסור לאבל להחזיק תינוק בחיקו כמו"ק כו ע"ב, ויש בזה ב' דעות כמו שהרחבתי במקו"א (בתשובה לענין חלאקה באבלות) דדעת הר"ח בפ"ג דמו"ק משמע שהוא איסור רק שלא יתגנה בעיני הבריות ע"י שישחק אבל יש חולקים ע"ז וס"ל שהוא איסור בעצם מצד שחוק וכן הוא בשו"ע יו"ד ריש סי' שצא ס"א.

יש

אולם הרמב"ם בספ"ה מהל' אבל כתב אם בשאלת שלום נאסר האבל קל וחומר שהוא אסור להרבות דברים ולשחוק שנאמר (יחזקאל כד יז) דום ולא יאחז תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק ע"כ, והובא בב"י שם, וכע"ז בכלבו, וזה מקור טעם השו"ע שהוא מצד איסורי אבלות ולא מחמת מראית העין, אבל מטונך י"ל ע"פ לשון הרמב"ם דהוא רק באופן שקובע עצמו להתעסק עם התינוק אבל לא כל מגע כל דהוא עם התינוק.

והנה היה מקום לדייק ממה שהשווה הרמב"ם דין זה של אחיזת תינוק לשאלת שלום דהאיסור הוא אף במעשה אקראי כשאלת שלום, אבל אין הכרח לזה דהרי לגבי דברים דייק הרמב"ם דהאיסור הוא רק להרבות דברים, א"כ יש דברים שאין האיסור בהם נקבע באקראי אלא בהרבות דברים, וגם לגבי אחיזת תינוק עצם האחיזה אם היה שייך להבטיח בזה שלא יבוא לידי שחוק היה מותר, וגם האחיזה עצמה אינה אסורה אלא שלא יביאנו לידי שחוק, אף שיש בזה קצת חיבה באחיזתו, וממילא אין מזה מקור שנישוק אסור.

ונ"ל ראה ברורה דאין איסור מדינא לאבל לנשק תינוק וה"ה לת"ב, דבטור וב"ח יו"ד סי' שמב דנו באופנים המותרים בחו"נ אפי' באשתו בשם כמה ראשונים, וכ"ש בתינוק שאין בזה חיב"א כלל, וגם לרבנו ירוחם שיש להחמיר בחו"נ באשתו שהביא הרמ"א ביו"ד סי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שפג, לא החמירו אלא משום סחור סחור אמרי' וכו' וכמו חו"נ בעריות בשבת י"ג וכן נש"ע שם הוצא ענין דסחור סחור וכו' לגבי שינה צמיטה אחת], אבל באופן שאינו שייך לא, ותדע דהרי לא דן מצד איסור שחוק או שאלת שלום אלא מצד קריבות לאיסור שאסורה בתה"מ.

ובתרגום עה"פ בקהלת עת רחוק מחבק מפרש לה על ימי אבלות, וכתב בספר אוצר יד החיים יו"ד סי' שצא דהמעין בדברי התרגום מוכח דכוונתו על כל נישוק כגון נישוק תינוק והשיג בזה על מש"כ בספר תולדות אדם מקור לשי' רבינו ירוחם הנ"ל בנתיב כח (הובא ברמ"א סי' שפג) שחו"נ באשתו אסור לאבל, ומ"מ י"ל דהתרגום לא מיירי מדינא אלא דאינו עת הראוי לזה וגם אפשר דהתרגום לא מיירי בעת הצורך.

היוצא מזה דמדינא אין איסור בזה אבל הוא דבר טוב להפריש מזה.

היאך מותר לרחוץ בערב שבת חוץ

ברמ"א

סי' תקנא סט"ז הזכיר שמותר רק ראשו ופניו ידיו ורגליו בצונן, וכתב דמותר לחפוף ראשו בחמין למי שרגיל בכך כל שבת, ובמשנ"ב סקצ"ז כתב בשם החי"א דגם פניו ידיו ורגליו מותר בחמין למי שרגיל בכל כל שבת, ובסקצ"ו שם כתב שבסבון אסור, ובשם החזו"א הובא דגם בסבון מותר וביארו דבריו דהיינו במה שהתיר המשנ"ב ראשו ופניו וידיו ורגליו (עי' קרא עלי מועד פי"ג הערה יט מה שהביא בזה).

[ובשיעור ידיו עי' בביאורים ומוספים על המשנ"ב שם דיש בזה ג' דעות, דדעת הא"א מבוטשאטש שכולל כל היד עד חיבורו ליד, ודעת הגרנ"ק עד המרפק, ודעת הגר"ח ק"ק רק פס היד, ועי' בתשובתי לגבי ברכת כהנים מה שצינתי עוד עניינים השייכים לזה].

והנה זה ברור שהדעה הרווחת בפוסקים היא לאסור גופו אפי' בצונן, אבל יש מהאחרונים שהזכירו שיש היתר בחמין למי שרגיל בהם בנוסחאות שונות (יש שהזכירו להדיא להתיר כל גופו ויש שהזכירו שיש בזה היתר רחיצה בסתמא ולא פירטו ויש שהזכירו שיש מנהג כזה ומחו בו שהוא לא משורת הדין) ובקרא עלי מועד שם הביא דבריהם ותמה בזה.

ומה שיתכן לומר בדעתם (וזה מיישב גם את אלו הנוהגים כן) דהנה הרמ"א התיר לחפוף ראשו בחמין למי שרגיל והחי"א הזכיר מכח זה היתר עוד בפניו ידיו ורגליו למי שרגיל, וממילא יש מקום לטעון דאכן מי שרגיל בכל גופו בחמין בכל שבת יהיה מותר גם עכשיו בחמין בכל גופו [ולהלן יתבאר דהרמ"א צוודלות אינו סובר כן ומ"מ י"ל דסברי כהרמ"א צמחא ופליגי עליה צמחא מכח כמה זירופים וכלהלן, ומה שיפולל להלן צוונת הרמ"א הוא רק לפלפול דמ"מ הרמ"א עזמו אינו סובר כן למסקנת סוף הדברים דלהלן, וכנ"ל].

אבל יש להקשות ע"ז דהרמ"א מיירי רק במי שאינו רוחץ בחמין בכל ערב שבת, דזה אינו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דע"כ הרמ"א מיירי באופן זה, דהרי מתחילה כ' הרמ"א דנוהגין שלא לרחוץ אפי' בצונן כי אם ראשו פניו ידיו ורגליו בצונן ושוב כ' דיש מקילים בחפיפת הראש למי שרגיל, א"כ ברישא מיירי דמי שאינו רגיל בזה אסור בכל גווני.

(ואמנם הי' מקום לטעון דחפיפת הראש ולא מידי אחרינא, דיש לטעון מידי אחרינא אפי' ברגיל לא הותר, אבל בזה כבר אמרי' דהחי"א בא להוציא מהבנה זו ועל דרך זה יש לטעון דה"ה גם כל גופו מי שרגיל אה"נ דמותר).

(ובגוף דברי החי"א יש לדון דאדרבה מסתמא הרמ"א מיירי גם במי שמקפיד לרחוץ כל גופו בחמין כמ"ש הרמ"א בסי' רס ס"א דראוי כן לכתחילה ואעפ"כ כאן לא הזכיר היתר בזה בשבת חזון, ואולי יש ליישב דהרמ"א בסי' רס נקט שטוב להקפיד היכא שהוא בקל וכאן ההיתר הוא רק על מי שמקפיד בקביעות).

אבל באמת שאינו מוכרח דיש לומר שכל ההיתר הוא רק במה שהותר בדכוותה בצונן אזי הותר ברגיל למי שרגיל אבל מה שבדכוותה לא הותר בצונן ה"ה שלא הותר אפי' ברגיל.

ועוד דהרי הרמ"א מסתמא מיירי גם במי שרגיל לרחוץ כל גופו כל שבת.

ובד"מ כתב ושמעתי מקצת בני אדם נוהגים שמי שחופף ראשו כל ערב שבת גם בערב שבת זו חופף ראשו אבל לרחוץ כל גופו כל אדם נוהגין בו איסור עכ"ל, ומבואר בזה דלענין כל גופו גם הרגיל אסור וכמו שטען הערה"ש בסי' תקנא דדעת הרמ"א לאסור.

והואיל דאתאן לדברי הד"מ שם אביא בזה תמיהה למה כ' הרמ"א דמקצת בני אדם וכו' ומשמע דלאו בהכרח דגברא רבה חתים עליה ולמה הזכיר דעה זו בשו"ע וביותר קשה שבהג"ה לשו"ע הביא דעה זו בשם יש מקילין ואילו בד"מ משמע שהוא מנהג מקצת בני אדם ומה הביאור בזה דמחד גיסא משמע דאין כ"כ בית אב לשמועה זו ומאידך גיסא נזכר שיש דעה כזו (ומ"מ אינו קשה כ"כ די"ל מקצת מכל בני האדם כולם שבכל מקום ומקום ור"ל שיש מנהג רווח כזה אצל בני אדם ורק ר"ל שאין כך המנהג היחידי).

והנראה בזה דלעיל מינה הביא הד"מ סתירה בשם המהרי"ל בזה אם שרי לרחוץ הראש רק בצונן או גם בחמין, וע"ז הביא מנהג קצת בני אדם וכו' ובא ליישב בזה הסתירה במהרי"ל דהרגיל כל שבת מותר בחמין ושאינו רגיל כל שבת אסור ולכן הביא מנהג זה בהג"ה לשו"ע כיון דמנהג זה מיישב דברי הפוסקים שהזכיר שם והמהרי"ל עמהם, אבל כ"ז רק הראש ולא שאר הגוף וכנ"ל.

[יש להוסיף דבר"מ אמנם בתחילת דבריו משמע כדמשמע פשוט לשונו בשו"ע דהיתר לרגיל הוא רק בחפיפת הראש אבל בסו"ד שם כתב דכל הגוף לא הותר, ומשמע דמה שאינו כל הגוף אינו בכלל השלילה כגון פניו ידיו ורגליו וכדברי החי"א, ומ"מ כל הגוף ממש זה כבר לא הותר].

ואמנם בבהגר"א על הרמ"א שם לגבי חפיפת הראש כ' דטעם ההיתר כנ"ל שכל רחיצה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שהיא למצוה שרי וציין לדבריו לעיל בסקנ"ו ששם כתב דכל רחיצה שאינה של תענוג למצוה מותר אף בת"ב (וכע"ז מצינו דגם לענין לבישת בגדי שבת בשבת חזון הביא המשנ"ב דבזילנא נוהגים להקל בזה ע"פ הגר"א דלא כהרמ"א).

וכנראה שהמקילים בזה צירפו בזה כמה עניינים יחד, ויש כאן צער ואיסטניס קצת דבאיסטניס גמור מותר אף באבל והשיעור באסטניסות לא נתבאר [אף דהפוסקים לגבי אצלות החמירו נשיעור דבר זה מ"מ שם הוא נלא עוד לירוף], ויש כאן כבוד שבת שהוא מדאורייתא (עי' רמב"ן פ' בא ופרשת אמור) ומדברי קבלה, ויש כאן רחיצה למצוה דשרי כנ"ל כדאשכחן בטבילת מצוה בזמנה, ובצירוף שהוא מנהג ולא מדינא דגמ' והמנהג עצמו כבר אינו ברור בזמנינו מאחר שרבו בזה המנהגים [ואולי ידעו שיש מנהג קצוץ כזה להחיר, ויש להעיר על קושיית הערה"ש דצאמת מטונק הרי עיקר טענת הד"מ בסוף דבריו הוא מלד שיש מנהג אלל מקצת כנ"ל המקיל לענין חפיפת הראש ויש מנהג המחמיר אלל אין מנהג המקל יותר מזה, אלל השתא שיש כנ"ל המקילים יותר מזה לא, ומיהו הפוסקים שהציא שם הנהיגו שלא לרחוץ כל גופו כמזואר שם ונפרט לפי מה שהנעתי לעיל דכל המנהג שהציא הרמ"א הוא רק ציאור זייסוז הסמירות בפוסקים שהציא לעיל מינה], לכן צירפו כמה קולות יחד, וגם צירפו מה שרגיל כל שבת כנ"ל, ואולי צירפו גם שהאידינא הוא שעה"ד מניעת הרחיצה יותר מזמנם כנ"ל, ואולי צירפו גם פשטות דעת הגר"א בזה כנ"ל, ומ"מ עיקר דעת הרמ"א והמשנ"ב והחזו"א נתברר דאין היתר בכל גופו אפי' בצונן ודין זה הוא ממנהגא כמו שנתבאר.

האם מותר לאשה בעת ההנקה לשבת על מקום גבוה בתשעה באב

במשנ"ב

סי' תקנה סק"ו התיר באדם חלוש לישן ע"ג מיטה, וחיליה בשעה"צ מהא דאמרי' בספ"ד דתענית מודה ר"י בשאינו יכול, וכן בערה"ש יו"ד סי' שפז ס"ג התיר לאדם חלוש ולמעוברת לישב ע"ג כסא גבוה באבלות, ולפ"ז אשה בעת ההנקה כ"ש שהיא בכלל אינו יכול, ולגוף ענין מעוברת עי' רמ"א ס"ס תקנה בשם התוס', ועי' בהרחבה בתשובתי לענין מעוברת).

ואם המינקת חלושה מחמת שאיבריה מתפרקין בלידתה א"כ בלאו הכי אינה מחוייבת בזה ולא רק בזמן ההנקה, רק דלא בכל ציור תהיה חלושה באופן שיהיה קשה עליה דבר זה באופן משמעותי יותר משאר בנ"א ולכן בפוסקים (ברמ"א ובעה"ש הנ"ל) הזכירו רק עוברות, אבל בזמן ההנקה אה"נ דחשיב כאינו יכול.

ויש להוסיף עוד דבשם החזו"א הובא שהיה יושב בת"ב כשנסע במונית לבית הקברות, ובפשוטו להנ"ל ההיתר הוא מובן דהא מודה ר' יהודה בשאינו יכול, וכמובן שלעמוד במונית או לישב ע"ג קרקעית המכונית הוא קשה ולכן מוגדר כאינו יכול.

האם כל פרק אלו מגלחין מותר בלימוד בתשעה באב

בש
ע

או"ח סי' תקנ"ד ס"א כתב דאם יש פסוקי נחמה באיוב ואיכה צריך לדלגם, וכן יש לפרש בל' הגמ' שלא הותר אלא בדברים הרעים שבירמיה ולא במה שבין דברים רעים לבין דברים רעים אחרים אע"ג שרובו ככולו בדברים הרעים, ולפ"ז גם בפרק אלו מגלחין שהזכיר השו"ע אח"כ יש לדלג עכ"פ סוגיות בפנ"ע שאינם שייכים לדיני אבלות, ומש"כ המשנ"ב שם דמותר אע"ג שיש שם כמה דיני מנוחה ומוחרם יש לומר דהיינו דוקא דיני מנוחה ומוחרם שהם ענייני פורענות (דס"ד שרק אבלות התיירו משום שהם הלכות היום), אבל מה שאינו שייך כלל כגון ריש אלו מגלחין וכן אגדתא דדוד בדף טז ע"ב וסוגי' דנטילת ציפרניים בבהמ"ד בדף יח ע"א א"א ללמוד בת"ב.

האם מותר לנקות ולשטוף משקפים בתשעת הימים

לכאור
ה

הנידון בזה הוא האם האיסור לכבס בגדים הוא מצד הבגד או מצד האריג דיש כאן דבר שמחד גיסא הוא בגד ומאידך גיסא אינו אריג.

ובמשנ"ב סי' תקנ"א סקנ"ד איתא לגבי אריג בכלים שאין בזה איסור דמנהגא דנשי דנהיגי דלא למשתי עמרא ר"ל שאין איסור לתקן אריג זה כיון שאינו מלבוש, ומשמע דמה שקובע את האיסור הוא מה שהוא בגד ולא מה שהוא אריג.

ויש להביא ראיה לזה דבמרדכי מבואר דכל מה שיש הנאה לגופו בבגד כגון מה שמציע תחתיו וכיו"ב הוא בכלל איסור כיבוס, ומילתא אגב אורחא למדנו שהגורם הוא הנאת הגוף ולא דוקא מה שהוא אריג דמה שהוא אריג לחוד אינו מתחייב מחמת זה באיסור כיבוס.

ומה שהחמירו הטושו"ע במטפחות הידים והשולחן הנה מטפחות הידיים בודאי משמש לאדם אבל גם מטפחות השולחן יש לומר דמשמש לפעמים ג"כ לגוף כעין ההיא דוילון בספ"ק דביצה ודמטפחות בירושלמי פרק בתרא דכלאים.

וכן בסי' תקנ"א ס"ז אי' שאסור לתקן מנעלים חדשים והוסיף המשנ"ב שם ע"פ הפוסקים והנו"כ שה"ה שאסור ללבושן, ולכאורה מנעלים כולל גם מנעלים שאין בהם אריג כלל, ולרוב הפוסקים איסור כלים חדשים הוא רק בבגדים ולא בשאר כלים [מלמד היכא דשייך שמה] וא"כ משמע דחומרת כלים חדשים הוא גם בבגדים שאינם אריג.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואם נימא דאין איסור כיבוס בדבר שאינו בגדים א"כ צ"ב דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, דאם נימא דבאריג בלבד יש איסור כיבוס א"כ היאך למדו מנעלים דיש בהם איסור בגדים חדשים, אבל אפשר דאה"נ יש איסור כיבוס גם במנעלים, דמה שקובע הוא מה שהוא בגד ולא מה שהוא אריג, וכנ"ל.

וכן בשלמת חיים סי' שלב מבואר דגם בנעליים יש דין כיבוס, וכן בספר קרא עלי מועד פ"ד הערה א' במה שהביא שם בשם הגרנ"ק נראה דאם מנקה הנעל במים הוא בכלל דין כיבוס (דכתב שם דבלא מים אינו כיבוס ולכן הורה הגרנ"ק אם מנקה הנעל במברשת בלבד אינו בכלל כיבוס).

או אפשר דבבגד של עור או שאינו אריג כל מה דלא חשיב כיבוס בדיני שבת אינו בכלל איסור כיבוס, וכן בספר קרא עלי מועד שם הערה טו הביא בשם פוסקים אחרים דמשמע מינייהו שניקוי נעליים אין בזה עיקר דין כיבוס כל אחד לפי דרכו בתנאים ובגדרים שהזכירו שם עי"ש ולפי הגדרים שהזכירו בדבריהם יש מקום לטעון דעכ"פ במשקפים שאין שום חשיבות ניקוי למשקפים שאין בזה כיבוס לפי דבריהם.

[ואולי שיך לדין כיבוס של בני בבל דלא חשיב כיבוס ומה דמחמרי' בגיהוץ אפשר משום דסבירא לן כהפוסקים דטעם האיסור בכיבוס שלנו האידנא משום שהוא עדיף מכיבוס של בני בבל, עי' בב"י, אבל בכלים שאינם אריג אינו ככיבוס שלנו].

אבל עי' בספר קרא עלי מועד פ"ד הערה א' בשם הגריש"א דגם סירוק פאה הוא בכלל כיבוס ועי"ש עוד אופנים ודעות בזה דנראה שיש שלא תפסו דתליא בכיבוס כמו בדיני כיבוס בשבת דוקא ומ"מ נראה דגם להגריש"א הוא רק מצד שיש חשיבות של אומנות בזה דהרי הגריש"א גופה שם בהערה טו מחלק בצחצוח נעליים בין זמנם לזמנינו ולפ"ז במשקפיים בזמנינו אין חשיבות כלל.

ובשם הגריש"א (אשרי האיש יו"ד ח"ב סי' שכט סנ"ו) הובא דיש אופן שהחתן האבל יוכל ללבוש נעליים או משקפיים חדשות מצד שאין על זה שם בגד, וכאן משקפיים חדשות [נאופן שאין לוך רפואה] יהיה חמור יותר מטעם של משא ומתן וגם דיש שנהגו להחמיר בכלים חדשים שאינם בגדים, אבל עצם הכיבוס לא יהיה כאן איסור אף אם מכבס במים, אם כי יש לברר לפ"ז דברי השו"ע או"ח שם דלענין אבלות מנעלים חדשים כמו בגדים ואולי ס"ל דבאופן המדובר שם יש להחמיר רק בבגדים חשובים.

ויש להוסיף לכל הנ"ל דגם עצם כיבוס משקפיים הוא קל יותר מאחר שבד"כ אין לו אלא חלוק אחד ומ"מ במשנ"ב סי' תקנא סט"ז מבואר דבמקרה רגיל החמירו גם באין לו אלא חלוק אחד (וגם כשיש לזה צורך רפואה הוא קל יותר כדאשכחן בהל' חוה"מ).

או י"ל דכיבוס קטן שעושים למשקפיים הוא משום שבמשקפיים מקפידים שלא יהיה בו אפי' רושם כתם קל וממילא לענין זה חשיב כבגדי קטנים שמתלכלכים תדיר שאין בזה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שמחה כמ"ש המשנ"ב דהרי גם בזה נעשה רושם כזה תמיד ואין בניקוי זה שמחה כלל.

היוצא מכ"ז דהיתר בזה הוא אם נימא דרך כיבוס חשוב מקרי כיבוס או אם נימא דתליא בכיבוס שצריך לו מעשה אומנות או אם נימא דתליא בגדרי כיבוס בשבת או דנימא דהיתר הוא משום שהוא דבר המתלכלך תדיר ואין בו שמחה, ועכ"פ בניקוי בלא שטיפה בודאי קיל יותר.

[ואם נימא דהא בהא תליא דהאיסור הוא או תליא בדיני כיבוס או בדרך אומנות א"כ ממ"נ שריא אבל איני יודע אם הוא מוכרח דלכו"ע תליא או בהא או בהא].

הוספה לנידון על ניקוי משקפים בתשעת הימים

בדברי המרדכי שהובאו שבגד שמציע תחתיו אסור לכבס יש לדקדק דדוקא בגד שמציע תחתיו אבל עץ שיושב עליו לא נאמר דין זה, וחזי' דתליא מיהא גם באריג, ועכ"פ צ"ל חדא מתרווייהו או דרך כיבוס שהיא מלאכה שלמה ע"י אומן או בעסק משמעותי או דרך מה דחשיב כיבוס בהגדרת כיבוס הוא בכלל זה.

ועוד בביאור ענין נעלים חדשות דנתבאר בשו"ע שאסורין כמו בגדים מכובסים י"ל הבחנה בזה דאף אם נימא דלא שייך כיבוס בנעליים כלל מצד שאין בהם גדר כיבוס כשהן של עור, אעפ"כ לגבי בגדים חדשים י"ל דאין לך מכובס גדול מזה כיון שניכר נקיותן טובא, אבל אי"ז סברא מוכרחת דבכה"ג בכלי חדש אינו מוסכם לכו"ע שהוא בכלל איסור בגדים חדשים (אם הוא כלי שאינו בגד) וכמו שנתבאר במקו"א, א"כ נצטרך לבוא דאי"ז תליא רק בגדרי כיבוס אלא בשינוי משמעותי שעושה ביופי וחשיבות הבגד.

ההולך בלא מנעלים לרגליו בתשעה באב האם מותר לדרוך על שלולית ברחוב

כשהולך לדבר מצוה כגון לבהכנ"ס אין בזה איסור כלל אפי' לעבור בנהר עד צווארו לא בהליכתו ולא בחזירתו וכן בשמירת פירות עכ"פ בהליכתו כמבואר בשו"ע (עי' סי' תריג לגבי יו"כ ועוד בהל' ת"ב לגבי ת"ב).

אבל יש לדון כשמהלך לפי דרכו לדבר הרשות ויש לפניו שלולית קטנה של מים עכורים שאינו מתכוון להכנס לשם אלא עובר לשם לפי תומו וגם המים עכורים ומלוכלכים והוא ממש רחיצה דרך לכלוך האם מותר להכנס לשם יחף כדי להמשיך בדרכו.

ומצינו היתר דרך לכלוך בהל' שבת בכיבוס (ועי' תוס' שבת קיא ע"ב) וכן להיש מתירים בצובע (עי' סי' שכח סמ"ח ובמשנ"ב ס"ק קמו), וצל"ע אם הוא דין בהגדרת מלאכה או בהגדרת מלאכת מחשבת, ואם כאן יש איסור גם מצד תענוג.

הנה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל נראה להביא ראיה דההיתרים הנ"ל לעבור בנהר בתנאי שהוא לצורך מצוה הוא אף שהוא דרך לכלוך דהרי בתוס' שבת שם העמידו דין זה בנהר שנכנס בו דרך לכלוך [והוכחו להעמיד נאופן זה משום דקשיא כיצוס, ועי' עוד צינור הלכה סי' שצ ס"י], ולמרות זאת הותר לצורך מצוה, א"כ ההיתר להכנס למים אפי' דרך לכלוך הוא רק לצורך מצוה.

והיה מקום לטעון שהוא כמתעסק בעלמא, ולא דמי לעובר בנהר שדימו בזה בגמ' ופוסקים ששם כולו נכנס לבפנים ושם יש מקום לומר שיש לו איזה הנאה ולכן הותר רק לצורך מצוה, משא"כ בנד"ד שאין מזה הנאה כלל אלא טירחא וצער מזה כמבואר ביומא כט דכשאין כולו נכנס במים יש בזה צער, עי"ש, והרי כאן אינו מתכוון כלל אלא עובר בשלולית לפי תומו, ויל"ע בזה.

ובשם החזו"א (ארחות רבינו ח"ב) הובא שאין חיוב לדקדק בנטילה עד הפרק בת"ב שיהיו בדקדוק ממש כיון שנוטל שלא לשם הנאת רחיצה, אבל אינו דומה ממש לני"ד דשם יש היתר לרחיצה כיון שהיא לצורך מצוה (וכמו שציין הגר"א בסי' תקנא סט"ז דרחיצת מצוה הותרה אפי' בת"ב אע"ג דרחיצה של שחרית דעתו בסי' תרי"ג סק"ו דאינה בת"ב מ"מ מסכים דמה שנצרך למצוה מותר ובתשו' אחרת הרחבתי בביאור שיטתו), משא"כ כאן שאין בזה היתר דצורך מצוה, והנידון אם מתעסק אצל רחיצה שרי או לא.

ומה שמצינו שמותר לרחוץ להעביר לכלוך כיון שאינו של תענוג אינו ראיה דמותר בניד"ד דשם הותר משום צורך גדול, דלא כל רחיצה שאינה של תענוג הותרה כדמשמע בלשון רמ"א סי' תריג לגבי יו"כ עי"ש.

ויעוי' ברמ"א ומשנ"ב סי' תריד סקי"ב לגבי יו"כ שדן במקרה שיש גשמים ורפש וטיט לגבי אסטניס, אם יכול אז לנעול נעליו, ולא נחית שם מצד ההיתר לעבור במים, ואפשר משום שהמים מלוכלכים ואין בזה הנאת רחיצה כלל, ולא דנו אלא על העובר בנהר שיש בזה קצת דרך רחיצה כיון שדרך לרחוץ בנהר.

ומ"מ ראיה גמורה אין משם דשם הנידון על הליכה לבהכנ"ס כמש"ש הרמ"א, ובזה הרי הותר לעבור בנהר לצורך מצוה.

והיה מקום ללמוד מדברי השו"ע סי' תקנד ס"ז דאסור לרחוץ ביו"כ אפי' בצונן ואפי' להושיט אצבעו במים, דיש מקום לומר שאינו מתכוון לרחיצה כלל ואעפ"כ אסור, אולם אינו מוכרח די"ל דמיירי מ"מ מי שרוצה להושיט אצבעו להנאת צינון המים ואסור אבל במתעסק שמא אינו בכלל האיסור.

ועי' רש"י שבת מ ע"ב בדין איסור הנחת קומקום על בני מעיו שלא יהיה מזה רחיצה בלא מתכוון, ואמנם שם לא מיירי בת"ב אלא בשבת ולא מיירי בצונן אלא בחמין, אבל באמת אין מדבריו ראיה לענייננו, דשם באמת הוא מתכוון להנאת החימום של המים ע"י הקומקום ואם נשפך מעט לחוץ הרי נעשה ג"כ רצונו וגם נהנה מזה (ובהנאה לא שייך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מתעסק, ויש לדון דאם באמת לא היה מתכוון שמא לא גזרו בכה"ג לגבי שבת וצל"ע, רק דמ"מ לא שייך כאן מתעסק או אינו מתכוון שכן נהנה), משא"כ כאן שבד"כ עדיף לו שלא יהיו כאן מים כלל.

וכעי"ז מבואר בחידושי הגר"מ"ה ביומא ע"ב בביאור ענין החשש בכלי מלא צונן, שכ' שם שכיון שמתכוון להנאת צינון לא חשיב מתעסק אם יישפכו עליו מן המים (ואין להוכיח מדבריו להיפך דבמתעסק גמור שרי דכאן יודע שנכנס לשוללית ולא מיירי הגר"מ"ה אלא בנשפך שלא בידיעתו כלל).

[והצצתי באליבא דהלכתא קובץ קו עמ' קיא וראיתי שנגע ג"כ בשאלה הנידונית בתשובה זו אבל עקב חוסר הפנאי בת"ב לא היה לי פנאי ללמוד הדברים שם כנצרך לע"ע].

היוצא לאור הנ"ל דאיסור רחיצה בפשוטו הוא איסור נגיעה במים ולא הותר שלא לתענוג אלא באופנים המותרים המבוארים בפוסקים, ולכן יראה להקיף השוללית.

הוספה למה שנתבאר דלא כל רחיצה שאינה של תענוג מותר בת"ב

עי' בשעה"צ סי' תקנא סט"ז סקצ"ד בשם האחרונים דמי שרוחץ בחמין לרפואה אסור בת"ב, ועוד במשנ"ב בסעי' הנ"ל דקטנים שיש להם חטטין בראשן נוהגין לרחצן בימים אלו, וצ"ע"ק שנקט קטנים, ואולי דגדולים רוחצים רק מה שמועיל ודאי לרפואה וקטנים הוא כעין הותרה לרחוץ כדרך כדי שיועיל גם לחטטין.

אדם השרוי בדיכאון מאונחזן האם מותר לאכול בתשעה באב

לגאון אחד שליט"א שכתב להתיר באיזה אופן של דיכאון לאכול בת"ב
מכח דברי המג"א סי' תקנ"ח ומשנ"ב שם סק"י שחסר דעה המתרפא
מיום ליום מותר לאכול בת"ב.

**ראי
תי**

ולענ"ד ההיתר של המשנ"ב אינו באדם במצב מדוכא אלא כלשונו חסר דעה שנתרפא מיום ליום שעדיין לא נתרפא לגמרי שאז המצב מסוכן מאוד ויש לו סכנה שאם לא יאכל יכביד עליו חולי הנפש, והמעייין בלשון המשנ"ב יראה שזו כוונתו, ומ"מ כך מבואר גם בלבושי שרד על המג"א ובערוה"ש.

וה"ה אפשר לשמוע להרחיב היתר זה לאדם במצב דיכאון שע"פ רופא יהיה לו ריעותא משמעותית אם לא יאכל, שיכביד עליו מחמת זה להצליח לחזור לעצמו, אף שאינו במצב של מתרפא מיום ליום, דטעם הנידון במשנ"ב שייך גם באופן זה, אבל באופן שיש חסר דעה (שאינו שוטה) או בעל חולי נפש או מרה שחורה וכיו"ב ששקוע בחליו ואין מתעסק ברפואה ולא אחרים מתעסקים עבורו ברפואתו ואין ידוע שהצום ישנה את מצבו מנ"ל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להתיר דבר זה.

ובגוף ההיתר של המג"א והמשנ"ב יש מקום לומר דא"צ לבוא כאן להיתר פקו"נ אלא סגי שיש כאן חולי (וחולי הנפש יש להחשיבו ג"כ כחולי הגוף) והיתר חולה הוא לא רק כשכבר חלה אלא גם כדי שלא יחלה (עי' בהרחבה בשלחן שלמה להגרשז"א ריש סי' שכח), וה"ה כדי שיבריא וה"ה כדי שלא יפריע להבראתו מחליו.

אבל בפמ"ג בסי' תקנד שם יש שהבינו מדבריו דההיתר הוא גם ביו"כ (ואף דלענ"ד אינו מוכרח בכוונתו דמש"כ הפמ"ג דכל שיש סכנה יש לפרשו כגון שיפגע בעצמו כעין מ"ש המשנ"ב להלן בשם הר"ן בהל' תענית), ויעוי' בתשובה אחרת שהבאתי הנידון זה אם הצלת אדם מחולי הנפש כגון רוח רעה הוא בכלל פקו"נ כמו הצלת אדם ממיתה או משמד שדינו כפקו"נ, דאפשר דתליא במחלוקת ראשונים, והפמ"ג לכאורה אזיל כדעת המקילין בזה, אבל המג"א והמשנ"ב אפשר ליישבם לכו"ע וכמשנ"ת.

לסיכום היתר לבעל חולי הנפש לאכול הוא כדלהלן:

א' אם הוא מוגדר כבר כשוטה שאז הוא פטור מן המצוות.

ב' אם יש חשש סכנה שמחמת המצב יפגע בעצמו (ע"פ משנ"ב להלן בשם הר"ן).

ג' אם יש חשש שיכביד מחלתו או שיקשה על רפואתו והבראתו, והיתר זה בת"ב הוא משום חולי, וביו"כ היתר זה הוא רק להמקילין בפקו"נ לצורך הצלה מחולי נפש.

מי שאשתו צריכה לאכול בתשעה באב שחל במוצאי שבת האם יכול להבדיל לה מבעוד יום

מעיקר הדין השו"ע סי' רצג ס"ג [והוצא צמט"ז סי' לט סק"ז] פסק שאפשר לעשות הבדלה מבעוד יום במקום אונס (וה"ה צורך גדול מאוד כמו חולה חשיב אונס).

הנה

אבל האידנא דלא עבדי' כר' יהודה יש בזה בעיה כמבואר במשנ"ב סי' רצג שם ועיי"ש בב"ח ומג"א ובמשנ"ב בשם מהרש"ל והאחרונים שהסכימו דבלאו הכי אין לעשות כן משום כבוד שבת וכ"ש השתא דלא עבדי' כר' יהודה.

וכן מנהג ירושלים כמו שהביאו הגרי"ש ועוד (הרחבתי במקו"א) אפי' בשל שבת למערב שבת להחמיר ולא להתפלל מאחר דעבדי' כרבנן (אף דמבואר בנו"כ בסי' רצג שם שהוא קיל יותר מלהבדיל של מוצ"ש בשבת לענין הטעם של כבוד שבת דטעם זה שייך רק באופן הזה האחרון).

ויש להוסיף שגם אם רוצה להרוויח שיוכל לשתות ולא תצטרך היא לשתות מ"מ אם עושה הבדלה קודם שקיעה יש לשים לב שמאז ואילך נאסר לאכול (כמ"ש בשעה"צ סי' רצט

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

סקל"ג בשם המג"א בסי' תקנו) וממילא אינו מרוויח דבר שהרי בלאו הכי לא יוכל לשתות. ומצד הדין יכולה לכתחילה להבדיל בעצמה בשעה"ד כמבואר במשנ"ב בס"ס רצו, כיון שמה שנשים אין מבדילות אי"ז מעיקר הדין ואכ"מ.

העירוני דאולי יעשה הבדלה קודם שקיעה ויתכן לאחר שאינו יוצא בהבדלה לשתות את הכוס, ויתכוון לצאת רק בברכת בפה"ג, אבל אי"ז פשוט שאפשר לשתות כוס הבדלה מי שלא יצא הבדלה ועי' משנ"ב סי' תקנא דבעי' דוקא תינוק שהגיע לחינוך ובפשוטו הוא משום שצריך שיהיה מהשומעים הבדלה אבל אינו מוכרח די"ל שהגיע לחינוך לצאת ידי חובת הבדלה א"נ דא"צ שיצא מהבדלה אבל צריך שיבין ענין הבדלה, והוא קצת דחוק, ועי' עוד משנ"ב סי' רעא ס"ק סט, אבל משם אין ראיה ברורה לניד"ד, ועי' במשנ"א על המשנ"ב שם לענין קידוש שהביא דעות הפוסקים וגם שם נתבאר דלא ברירא לכו"ע שיוצא כשאינו יוצא בקידוש זה אלא רק בברכת בפה"ג.

ועכ"פ יכול להבדיל לה במוצ"ש ולתת לה לשתות ועי' שבט הלוי ח"ח סי' קכט

ומ"מ אם אינה מסוגלת לשתות יין או מיץ ענבים מעיקה"ד מיץ תפוזים הדבר נוטה דחשיב חמר מדינה גם להחזו"א וכן הורה הגריי"ק לגבי חולה ביוה"כ שיסמוך ע"ז לענין מיץ תפוזים (והרחבתי במקו"א).

וגוף הפסק הסעודה שלא לעשות בסמיכות ממש לשקיעה שבלוח כדקה וכיו"ב כיון שהזמנים שבלוח יש בהם דעות שונות ויש שכתבו ש[עכ"פ] בכל עניינים דאורייתא להשתדל לכה"פ להקדים ג' דקות עכ"פ לכתחילה (עי' לאאמור"ר בספרו בנין בית נאמן לגבי הפס"ט מה שהביא בזה).

לגוף הנידון אם יש ענין לעשות הבדלה בתחילת הצום בכה"ח סק"ט שיעשה הבדלה החולה רק כשצריך לאכול, והנה יסוד הדין נזכר בשו"ע סי' תקנד ס"ה דעוברות ומניקות בג' צומות אין מתענות אבל ראוי שלא יתענגו במאכל ובמשתה אלא כדי קיום הולד, ובסעי' ו' כתב השו"ע דיולדת וחולה מאכילין אותם בת"ב (עי"ש הפרטים), והיה מקום ללמוד דהם מופקעים לגמרי מתענית, אבל גם שם כתב המשנ"ב בשם הא"ר דאפילו יולדת שאינה מתענה תתענה איזה שעות אכן אם גם זה קשה לה לא תתענה כלל עכ"ל, ומבואר דאין מופקע לגמרי מתענית (וע"ע בבה"ל שם לענין חוליר"ע דהירא מזה יאכל לשיעורין אולם בחוט שני דחה דשם עדיין אינו במצב חולה עי"ש ואין ללמוד מזה בחולה והביא שם בשם החת"ס שהחמיר יותר גם בחולה ולמעשה נקט דא"צ שיעורין ומ"מ מסכים גם בחוט שני דאם אפשר שלא תאכל מיד וכדברי המשנ"ב בשם הא"ר).

האם מותר להציע סדינים מכובסים לאורחים שנקלעו בשבת חזון

במשנב

סי' תקנא סקל"ג כתב דעל השולחנות מותר להחליף לבנים אבל להחליף סדינים לבנים נהגו דאסור, ובכולה מילתא מבואר דלבנים הוא ענין חשיבות שכולל גם בגדים נקיים או בגדי שבת.

[עי' בל' הרמ"א כאן לגבי ימי ליבונה דמשמע שיש חשיבות לבגדים לבנים ועי' בסמוך בדברי הפוסקים לגבי בגדי שבת במילה, ואפשר דסדינים לבנים דאינם דוקא של שבת ואינם חשובים אין בהם חומרא וכמו בגדי חולצה לבנים של חול ומ"מ קצת דוחק להעמיד הרמ"א לגבי ימי ליבונה בבגדים לבנים חשובים ואולי היו רגילים דהלבנים הם לימים חשובים וצל"ע].

ומאידך במשנ"ב לעיל סקל"ב כתב בשם המג"א סקי"ד וחי"א כלל קלג סי"ג דאם אין לו כתונת לשבת מותר לכבס, וכעי"ז כתב בערה"ש סי"ד וסט"ו דמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבס לשבת עי"ש עוד, [ועי' עוד צנה"ל ד"ה ולנו צסס הא"ר והסי"א שס סי"ז דגס עיקר המנהג להחמיר מר"ח אינו צמי שיש לו חלוק אחד].

ודין זה של מי שיש לו חלוק אחד הוא גם במי שיש לו כמה חלוקים וכולם אינם נקיים (כן הובא בשם הגר"ש ואזנר במבית לוי בין המצרים עמ' יד, והוא פשוט).

ולכן בניד"ד מותר להציע סדינים מכובסים לאורחים הנ"ל כיון שאין דבר אחר להביא להם וכ"ש שסדינים קיל מבגדים (עי' בערה"ש כאן משוה סדינים למטפחות).

ומ"מ המשמעות במשנ"ב דאין להביא סדינים לבנים המיוחדים לשבת עכ"פ כשיש סדינים רגילים ואין בזה אבלות בפרהסיא דהוא בביתו בלבד ואינו שייך לדעת הגר"א לענין בגדי שבת בשבת חזון.

ממתי אפשר לשטוף את ריצפת הבית לשבת חזון

הנה

כל איסור שטיפת הריצפה הוא ממנהגא והוא מנהג שנתחדש בעיקר בדורות הפוסקים האחרונים (עי' התעוררות תשובה ח"ג סי' ל' ושלמת חיים סי' שיב בשם הגר"ש מסלנט ועוד), ולא נזכר בראשונים ובשו"ע.

ובזה הקילו יותר שלא נהגו לאסור לכבוד שבת (עי' התעוררות תשובה שם וארחות רבינו ח"ב עמ' קלג ועוד, עי' משנה אחרונה סי' תקנא על המשנ"ב סקכ"א מה שהביא כן מהגרשז"א והגר"ש ואזנר).

והיינו אם רגילים לשטוף כל שבוע (עי' התעוררות תשובה שם וע"ע משנ"ב סי' תקנא סקל"ב בשם המג"א לגבי תספורת ועי' בפוסקים לגבי רחיצה).

והנה לגבי בגדים מצינו שמעיקר דינא דגמ' הקילו כבר בחמישי לכבוד השבת, ורק ממנהגא נהגו שלא לכבס לכבוד שבת ג"כ (כמש"כ הד"מ והמשנ"ב סי' תקנא שם), ולכן מאחר שברחיצת רצפה התירו כמו בבגדים יש לטעון דלא אסרו ג"כ מחמישי כל שעושה לכבוד שבת דומיא דבגדים בזמנם.

והנה לגבי כתונת הקל המשנ"ב שם כשאין לו כתונת לשבת (בשם המג"א סקי"ד וחי"א כלל קלג סי"ג), וכ"כ הערה"ש סט"ו בשם המג"א שמ"מ אם אין לו כתונת להחליף לכבוד שבת יכול לכבס וללבוש, וכן כתב עוד בבה"ל שם (ד"ה ואנו בשם הא"ר סקי"ב וחי"א שם סי"ב) דמי שאין לו אלא חלוק אחד בזה יש להקל שלא לנהוג החומרות מר"ח והוסף הערה"ש סי"ד דגם לצורך שבת יש להקל במי שאין לו אלא חלוק אחד.

וא"כ י"ל דפשטות ההיתר במי שאין לו כתונת הוא מחמישי דמשמע שהמשנ"ב קאי בזה על דינא דמתני' דבחמישי מותרין וע"ז כתב דגם לדידן מי שאין לו כתונת שרי [וסיים המשנ"ב דע"י גוי פשיטא דשרי ומ"מ מעיקר הדין ממיר גם בלא זה], א"כ ההיתר הוא מחמישי גם לדידן באופן זה וא"כ יש לדמות גם רחיצת רצפה למנהגינו לאופן זה.

ויש להוסיף דמי שזו ריצפתו ואין לו רצפה אחרת אפשר דלא גרע ממי שאין לו אלא חלוק אחד, ואף אם יש לו רצפה אחרת יש לטעון דערב לאדם לדור בתוך שלו כבירושלמי דמו"ק (והובא בהל' חוה"מ), אלא דאין מזה ראייה גמורה די"ל דבבגד שהוא צורך מוחלט ומוכרח הקילו יותר כשאין לו בגד אחר [וכ"ז כשאין הריצפה ממש צמנז מלוכלך דזה א"ל לצוא להמירם הללו והארכתי במקו"א, וגם מי שצגדו ממש מלוכלך לגמרי יש בפוסקים התירים בכל גווני והרחצתי במקום אחר, אלא כשהריצפה צמנז שהיה נריך לנקותו לפני שנת כמו שרגיל].

ומ"מ היוצא מזה שיכול לרחוץ הרצפה כבר מיום חמישי.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

[וע"ע בתשובתי ממתי אפשר לרחוץ בערב שבת].

הוספה למה שנתבאר שמותר לשטוף הבית ביום חמישי לשבת חזון

בקובץ מבית לוי בין המצרים עמ' לט כתב שבת"ב אין לשטוף אפי' ביום חמישי לכבוד שבת, ואולי יש לדייק מזה ג"כ דבט' הימים מותר בכה"ג.

בספק איסור מידות ומשקלות האם אזלינן לחומרא או לקולא

יש

לדון באופן שיש ספק איסור מידה ומשקל (כשיש ברשותו מידה שאינה נכונה אבל אינו משתמש בה לרמות) האם ספקו לחומרא שהוא דאורייתא או דחשיב דבר שבממון ואז המוציא מחברו עליו הראיה.

ויש מקום לטעון דאין זה מוגדר כספק ממונא דיש כאן לאו על המעשה עוד לפני הרמאות (ועי' מנ"ח סוף מצוה תרב רק שהוא לשיטתו סובר דהאיסור מדאורייתא בזה רק אם רוצה בסופו של דבר לרמות במשקל זה).

ויעוי' בחו"מ סי' רלא סי"ד ובבהגר"א שם, דלפי המבואר שם נקטו בספק מידות ומשקלות לקולא, דבב"ב פח ע"ב הוא בתיקו מה שהקיל בשו"ע שם, דאזלי' לקולא כמש"כ הגר"א, אבל יש להשיב ע"ז דשם הנידון לגבי תשלומין ואוקי ממונא בחזקת מאריה, אבל כשהנידון על המשקל עצמו אם מותר או אסור שמא אזלי' לחומרא, וממילא אין משם ראייה כלל.

וברשב"ם בב"ב פט ע"ב מבואר דאיסור מידות ומשקלות כשאין מתכוון לעשות בו עוולה אינו מדאורייתא, ומשמע דעכ"פ כשמשאיר לעשות בו עולה הוא מדאורייתא כבר משעת עשיה, ועי' להלן בדברי הגמ' בב"מ סא ע"ב, ולפי דעת הרשב"ם יוצא שספק איסור זה יהיה לקולא כשאר ספק דרבנן ועי' גם בריטב"א שם.

ובספרי פ' רצד משמע דהאיסור הוא מדאורייתא אולם אפשר שהוא אסמכתא בעלמא, ועי' בריטב"א בב"ב שם (ועי' הגרי"פ ל"ת קמ"א קמ"ב).

ומאידך מצינו ברמב"ם פ"ז מהל' גניבה ה"ג הביא איסור זה וסיים שאין לוקין על לאו זה שאין בו מעשה וכן משמע שלמד המ"מ דברי הרמב"ם שם כפשוטן, ומבואר מזה דהאיסור הוא דאורייתא ורק שאין מלקות.

וכן הוכיח באבן האזל על הרמב"ם שם מדברי הרמב"ם בספר המצוות ל"ת רעב דהאיסור מדאורייתא אפי' אין עושה הכלי לרמאות (ודן שם לגבי עושה לעביט בהכ"ס אם האיסור הנזכר בזה בב"ב שם הוא מדאורייתא או מדרבנן, ונראה שנוטה שגם זה הוא מדאורייתא), ודלא כמנ"ח מצוה תרב.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועי' גם באולם המשפט על השו"ע חו"מ סי' רלא סק"א שנקט דבספק איסורא בנידון זה יש להחמיר משום שהוא של תורה (ומה שהשו"ע שם הקיל אינו ראייה להיפך דהשו"ע נמשך אחר הפוסקים המקילים בנידון שם).

ובגמ' ב"מ סא ע"ב אי' שעובר עליו משעת עשיה, והמ"מ שם הביא ראייה מזה לדברי הרמב"ם, ומ"מ יעוי' בתשו' אחרת (ד"ה האם מותר להחזיק שעון שאינו מדויק וכו') מה שכתבתי דאי משום הא יש להעמיד הגמ' בב"מ לענין מי שמתכוון לרמות כדמשמע בגמ' שם שזהו עיקר הנידון שם וממילא יתיישבו דברי הגמ' עם שיטת הרשב"ם.

ועי' במשך חכמה ס"פ כי תצא שכתב לחדש דמי שיש לו מידה שאינה מדויקת ואינו יודע ממנה לא עבר הלאו עי"ש הראיה לזה, ולכאורה אזיל כהסוברים דאם יש לו ואינו מתכוון לרמות אין לו בזה איסור, דמסתמא אם לא ידע שיש לו מידה שאינה נכונה כ"ש דמיירי באופן שאינו מתכוון לרמות, וממילא תיפוק ליה מצד זה שאינו עובר.

ובכסף הקדשים להגאון מבוטשאטש על השו"ע סי' הנ"ל מתחילה אמנם כתב דהאיסור להשהות בביתו מידה ומשקל הוא מדרבנן, דמדאורייתא רק אם עושה עוולה בזה ואינו מודיע עובר איסור, ואם מודיע אין איסור.

וצל"ע למה נחית לאם מודיע דהרי הרשב"ם מקיל יותר מזה מה"ת וכדלעיל, ואולי מיירי גם לפ"ד הרמב"ם אבל צ"ב דלהרמב"ם בעצם שהיית הכלי עבר איסור, ויותר נראה דבעיקר הדברים אזיל שם כסברת הרשב"ם שהאיסור בעושה כלי כדי לרמות, אבל מוסיף בזה דאם עושה הכלי למכור בו במידה שאינה נכונה שלא בדרך רמאות אין בזה איסור, דהיינו כשמודיעו שהמידה אינה נכונה, ואצטריך דס"ד דהרשב"ם מודה להרמב"ם באופן שהוא משתמש בזה במדידה שגויה במכירה קמ"ל דכולי מילתא בתר רמאות אזלי' להרשב"ם, ומילתא דאתיא מסברא טרח וכתב לה.

אבל לפי סוף דברי הכסף הקדשים שם (ומצד לשון וכו') נראה שלבסוף חזר בו בקצת מדבריו ויצא לו דגם החזקת ב' מידות שונות זו מזו הוא אינו נכון מן התורה, אולם משמע דלא סבר בהגדרת גוף האיסור מצד איסור גמור וצל"ע בהגדרתו (ועי' עוד מה שכתבתי בתשובה אחרת לענין דעת הרמב"ן במצוות סיפור יציאת מצרים בשאר ימות השנה, ודוק), וגם במה שסבר שיש חילוק בין כלי אחד לב' כלים (ועי' רש"י ס"פ כי תצא עה"פ גדולה וקטנה), וכ"ז הוא מחודש.

ובתשלום הדברים יש לציין דמלבד הך פלוגתת הרשב"ם והרמב"ם שם אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן מצינו עוד פלוגתא לגבי מי החשש שישמש בו לאיסור, דהרשב"ם כתב דחיישי' שמא ישכח, והרמב"ם כתב דהחשש הוא שמא אחר ישתמש בזה, ואולי יש לומר דהרשב"ם סבר שהוא גזירה לכך מפרש שהוא גזירה ושכחה הוא דבר שמצינו בכ"מ שגזרו מחמתו, אבל להרמב"ם שהוא דאורייתא אין ההגדרה בזה גזירה דאורייתא אלא שיש כאן חפץ מאוס שהוא חפצא דאיסורא והתורה אסרתו למרות שמצד הדאורייתא אין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

חשש שישכח מ"מ יש כאן חפצא דאיסורא שאחרים שאינם שומרי תורה ודרכי היושר ישתמשו בו לגזל.

ובב"ב פט ע"ב אי' ולא היא זימנין דמיקרי בין השמשות ומיקרי ושקיל, ובפשוטו הוא ענין של שכחה, אבל הרמב"ם שמא יפרש דאין מצד שכחה או דפרט זה מודה להרשב"ם שהוא מדרבנן.

ומיהו בלאו הכי אין מגמ' זה קושי' כ"כ דאינו ברור שהרמב"ם גרס בגמ' כמו שהוא לפנינו, ועי' בב"י חו"מ סי' רלא ובבית יעקב על השו"ע שם ובמעשה רוקח על הרמב"ם שם.

האם מותר להחזיק שעון שאינו מדויק מצד איסור מידות ומשקלות

(א)

יש לדון שבזמנינו מצוי שמשלמים לעובדים לפי שעות עבודה ואף יש מקומות שרושמים שעת כניסה ויציאה, והנה מצינו (ב"ב פט ע"ב ושו"ע חו"מ דלקמן) דיש איסור להחזיק ברשותו כלי מדידה שאינו מדויק כיון שיכול לרמות בו אף אם אין מתכוון לרמות בו כלל ואף אם אין משתמש בו למדידה כלל, וברמב"ם פ"ז מהל' גניבה ה"ג מבואר דטעם האיסור שמא יבוא אדם שאינו יודע שאינו מדויק וימדוד בו ומוכח שם שהוא דאורייתא (עי' בתשובתי ד"ה בספק איסור מידות ומשקלות האם וכו'), וברשב"ם בב"ב פט ע"ב מבואר דהאיסור שמא הוא עצמו ישכח, ועי' באידך תשובה הנ"ל עוד בפלוגת הרשב"ם והרמב"ם.

ויש לדון על שעון שאינו מדויק האם הוא בכלל איסור זה או לא.

ויש לציין דאמנם בפוסקים דנו בהל' שבת מה נכלל בגדרי מדידה כגון מדידת זמן ומדידת חום (והרחבתי במקומות אחרים, עי' בתשובה ד"ה האם מותר למדוד חום של אוכל ושתייה בשבת ומה הדין למדוד לצורך בירור הדין בשבת, ובד"ה חבל המשמש למשחק ילדות שיש בו מד אוטומטי המודד כמה סיבובים נעשו בו האם מותר להשתמש בו בשבת), אך כאן לכאורה הגורם לזה אינו מה נכלל בגדר מדידה אלא כל דבר שיש באפשרותו לשער סכום דבר שבא עליו ממון שאינו מדויק.

ובב"מ סא ע"ב מבואר דהמרמה במידות ומשקלות עובר עליו משעת עשיה, ואמנם בגמ' שם לא נתבאר להדיא דגם אם אין כוונתו לרמות בזה כלל אלא להשתמש בביתו למדוד מלח לקדירתו עובר בזה, אבל בגמ' ב"ב פט ע"ב מבואר דאפי' לעביט של מ"ר אסור, וכ"ה בשו"ע חו"מ סי' רלא ס"ג.

(ב) ויעוי' בכסף הקדשים להגאון מבוטשאטש בחו"מ סי' רלא שדן בענין החזקת כלי מידה בביתו שאינו מדויק שמשמש למדוד תבשילו וכיו"ב וכתב לחלק בזה כמה דרגות, דאם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יש כלי מידה שאינו משמש למידה כלל משמע שם דפשיטא ליה דשרי, ולא הוצרך לדון בזה, ואם יש כלי מידה שמשמש למידה למדוד תבשילו אבל שלא דרך משא ומתן כלל חידש שאין בזה ענין להחמיר אפי' בדרך הפלגה מעין חסידות, ואם יש כלי מידה שמשמש בו אחר שקונה לידע אם קנה בזול או ביוקר דן בזה שם ובתחילת דבריו מצדד דאולי אין בזה איסור ובסוף הדברים שם דן שאולי גם הוא בכלל מש"כ שם על האופן הקודם שאין ענין להחמיר בזה, וסיים שצ"ע בזה היטב, ואם יש כלי משמש לפעמים באיזה פעם למסחר (עי"ש בלשוננו) הוא בכלל האיסור אם אינו מדוייק.

ובאמת כל דבריו מחודשים דסתימת הגמ' והשו"ע דכל כלי מידה אף אם משמש רק לעביט של בית הכסא יש לחשוש שישתמש בו למדידה ואפי' אם יש ממונה על המידות אמרי' בגמ' שם דחיישי' שבשעת הדחק (עי"ש בגמ') ישתמש בזה, ואולי מסתימת שאר פוסקים יש ללמוד שלא חילקו בזה, אף אם עשאו מתחילה רק לעביט של מ"ר.

[ואמנם עיקר דברי הגמ' מיירי ששימש מתחילה למדידה, ואפשר דמש"ה נקט לעביט של מ"ר דס"ד שעושה מצוה בכך שמהפך דבר איסור לדבר ביזיון על דרך ואבדתם את שמם בע"ז ואפ"ה לא מהני, ומ"מ לא חילקו בש"ס ופוסקים להדיא לומר דאם מתחילה לא היה מיועד לזה שרי.

ושוב ראיתי שיש מי שהבין דברי הכסף הקדשים בכלי שאינו ראוי למדידה למסחר כלל אולם לענ"ד אין כוונתו לאופן זה, דלא נראה שזה טעם ההיתר המבואר שם דוקא באופן זה, אלא אפשר שכוונתו לענין מה שנעשה הכלי מעיקרו וכמו שכתבתי].

וכן מבואר באבן האזל על הרמב"ם שם שאפי' עשאו מעיקרא לעביט של בית הכסא עובר בזה איסור, ונראה שנוטה שם דלדעת הרמב"ם אפי' בכה"ג הוא איסור דאורייתא ע"פ דברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת רעב, וגם למנ"ח מצוה תרב דמקל בזה יותר מהאבן האזל וס"ל שאיסור באופן כזה הוא רק מדרבנן, עכ"פ מודה שאפי' עשאו מתחילה לעביט של מ"ר הוא איסורא עכ"פ מדרבנן.

וכן מוכח מהלכה למשה על הרמב"ם שם שג"כ לא למד שיש היתר באופן שעשאה למטרה אחרת, דהרי כ' שם דרק אם עשאה שלא למדוד בה ולהשליכה מיד לים מותר אבל אם לא נתכוון להשליכה מיד לים משמע להדיא מדבריו ומלשוננו שם (דאם עשאה חסרה וכו') שעובר איסור אף שמתחילה עשאה שלא למדוד בה.

אבל עכ"פ גם להכסף הקדשים מה שנוגע לניד"ד הוא דאם הכלי משמש באיזה פעם למסחר אסור להחזיקו אם אינו מדוייק במידה.

ג) והנה בהלכה למשה על הרמב"ם שם כתב דאם עשאה ולא השהה (דהיינו שעשאה להשליכה לים כמ"ש שם) אינו עובר איסור, וכע"ז מצדד הרש"ש בחיבורו על הרמב"ם שם דכאן האיסור הוא השהיה ולא הקניה של החפץ עכ"פ מדאורייתא.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

[ועי' עוד באבן האזל על הרמב"ם שם שצידד כן בדעת הרמב"ם שאם עושה המשקל החסר על מנת לאבדו לא עבר איסור, ומ"מ תלה זה בפלוגתת התוס' והרמב"ם, ויש להעיר דלפי דברי הרש"ש שם שחילק בין חמץ למשקלות אין ראיה לדעת התוס' לענין משקלות, ובגוף דין זה יש להעיר דהמנ"ח מצוה רסב אולי סבר דגם בעשיה בלבד עובר איסור וצל"ע דאולי מודה בעשיה שלא על מנת להשהות כלל שאין איסור עכ"פ מדאורייתא].

ומ"מ גם לפי דברי ההלכה למשה לא יצא מזה פטור בניד"ד שמתכוון להשאיר את השעון אצלו.

ד) ושמעתי לפני כמה שנים מבעל הלכות חג בחג שליט"א לגבי אברכים המקבלים לפי מילוי שמירת סדרים דיש בזה איסור מידות ומשקלות לגבי שעון שאינו מדויק כיון שמודד לפי זה את הזמן שעליו מקבל כסף כגון עכ"ד, ובפשטות כוונתו על עצם החזקת שעון כזה (עכ"פ כך הבנתי כוונתו מתחילה מיהת).

ה) אבל אפשר שרבים לא נהגו להחזיק דבר זה באיסור מידות ומשקלות, ועי' בספר ארחות רבינו ח"ב עמ' קסו בשם הגר"ח ק בשם החזו"א בשם הגר"ח מבריסק שלא הקפיד על איחור כמה שעות בשעונו דהעיקר שידוע השעה הנכונה, ונראה שהחזו"א אמר דבר זה כדי להמחיש הענין דענייני העוה"ז לא תפסו אצלו מלבד מה שהיה נוגע לו למעשה, וכיון שידע את השעה הנכונה סגי בזה.

ויש להוסיף שגם מנהג הגר"ח ק עצמו כמו שהיינו רואים שהיה להשתמש בכל השנה בשעון חורף גם בשנים שכבר אחרים לא השתמשו בשעון זה בקיץ ואז היה השעה בעולם באופן אחר, ואע"פ שגם שם אינו חשש של איסור מידות ומשקלות כיון שאינו בא לידי זה לדבר שקר בפיגור משמעותי כ"כ, מ"מ כמדומה שגם בפיגור כל שהוא אין רגילים העולם לדקדק ולהקפיד בתורת איסור.

ו) ואין לטעון שמסתמא על זמן קטן אין מדקדקים, חדא דיש שאכן מדקדקים בזמן מועט כידוע, ועוד זמן של נוקב מרגליות ודאי מקפידים וה"ה דקות של השכרת מכונה יקרה וכיו"ב.

ועוד דבכל מידות ומשקלות תטען שמסתמא אין בני אדם מקפידים על כל שהוא, והרי שם האיסור גם בכל שהוא, שכך יש ללמוד בפשטות מדין איסור הטמנת משקלות במלח בב"ב שם ובחו"מ סי' רלא סי"א, אף שמסתמא כשעושה כן בלא כוונה מיוחדת ושיטה מיוחדת אין משתנה המשקל כ"כ, ועי' להלן דדעת כמה ראשונים דאיסור מידות ומשקלות הוא אף בפחות מש"פ.

ועוד דבספר חסידים סי' שי וסי' תתרח ובפוסקים נזכר דאומן יש לו איסור להפסיק באמצע מלאכתו לדברים אחרים אפי' כל שהוא, ועי' מס"י פי"א, ועי' תענית כג ע"ב גבי אבא חלקיה, ועי' בהרחבה בעניינים אלו בספר שערי משפט לאאמו"ר הגאון שליט"א פ"ו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ס"א ובהערה שם שהביא הרבה ראיות לזה.

ובלאו הכי איסור מידות ומשקלות הוא גם אם אינו משתמש בו כלל כל שהוא כלי שעשוי לבוא לידי מכשול (וכדלעיל מגמ' ושו"ע) א"כ מה מהני שאין מקפידים [ומיהו אי משום הא יש לטעון דה"ל לא חשיב שכל לידי מכשול כיון שמסתמא אין מקפידין, רק דה"ל לטעון כן מחמת שאר הטעמים].

ז) והנה מבואר בשו"ע חו"מ סי' רלא ס"ג ע"פ הגמ' בב"ב שם דאם יש מנהג בעיר שמודדין לפי מידה ידועה מותר להשאיר כלי מדידה שאינו משמש למדידת מסחר, ולכן אם היה מנהג ידוע שבענייני ממונות מודדים רק לפי השעון העולמי בסוג מכשיר מסויים מאוד היה להתיר להשתמש בשאר מיני השעונים, אבל מה שיש מפעלים שמצריכים כרטיס כניסה לעובד לפי שעה אינו מנהג בדרגת המנהג דמיירי ביה השו"ע שם, דכל עוד שיש גם בני אדם הנוהגים לסמוך על כל שעון ובפרט שיש רבים כאלה, ממילא יש כאן כלי הראוי למדידה דאסור אפי' אינו משתמש בו למידות ומשקלות.

וכן מוכח בגמ' בב"ב שם דכל ההיתר הוא רק באופן שהוא דבר ברור שלא יכשלו בו דאמרי' שם בגמ' דבאתרא דאין מקפידין למדוד רק במידה חתומה אבל יש אימת המלכות אינו מועיל לפטור דעדיין מקרי ששוקל במשקל המשובש בשעת הדחק.

[יש להעיר דיש שנקטו להחמיר בזה יותר מהשו"ע ואכזהמ"ל בזה, ועי' אולם המשפט חבל יוסף על השו"ע שם סק"א מה שהביא בזה דעות הראשונים, וע"ע בית יעקב על השו"ע שם סק"ג].

ח) ואולי יש מקום לומר בנוסח אחר שלא נאמר שמסתמא אין מקפידים אלא שאם המציאות היא שידוע לן שרבים לא מקפידים על השעה א"כ הו"ל כמנהג שנהגו שלא להקפיד ודמי למקום שנהגו להכריע בשו"ע שם סעי' יד ע"פ מתני' שם פח ע"ב.

ומיהו לא דמי לגמרי לאופן המבואר שם בשו"ע שיש שם כללי "הכרע" ברורים, ולא שיש מידה רשמית שאין מקפידים עליה, אלא אדרבה ה"הכרע" היא המדידה דהתשלום על המידה עם ה"הכרע", ואם לא ישלם עם ההכרע יקרא גנב ורמאי (עי' בסמ"ע שם סקכ"ז בשם הרמב"ם פ"ח מהל' גניבה הי"ט), משא"כ בניד"ד שבאופן רשמי התשלום על כמות מסויימת של זמן ובפועל משלם יותר ממה שצריך לרעת הבעה"ה או להיפך לרעת הפועל.

וגם דאינו ברור שיש מנהג כזה שאין מקפידים על הדקות [ונקל אפשר לעקור איסור מידות ומשקלות על ידי טענה כזו כמשנ"ת] וגם באמת יש מקומות שאכן מקפידים על הדקות [כגון כמות לימוד לילדים קטנים שא"ל לאחר אפי' דקות ספורות או צממיה על דברים יקרים וכיו"צ שאכן לפי ההסכם מי שמאחר אמור לקבל פחות כסף].

וגם יש להוסיף דלכמה ראשונים איסור מידות ומשקלות הוא אפי' בפחות משהו פרוטה (עי' ב"ח חו"מ סי' רלא אות ז והרחבת הדעות באשל ברמה לאחי שליט"א על הגמ' בב"ב שם) ולא אמרי' דמסתמא מחלי.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ט) ויתכן דהביאור בזה הוא משום שעיקר הכלי אינו מיועד לקבוע בו ממון, אלא מיועד לדעת השעה לעצמו, וגם בדין שאסור לעשות בו אפי' עביט לבהכ"ס לא נזכר אלא שכלי שמיועד למדידה מסחרית אסור להשתמש בו למטרה אחרת, אבל כלי שמעיקרא אינו מיועד למדידה מסחרית דוקא אלא לכל מיני מדידה כגון מדידת חום וכיו"ב בזה לא נאמר דין זה אף אם משמש למדידה מסחרית, (מלבד היכן שאכן השעון משמש למדידה מסחרית), אבל צריך מקור לסברא זו.

[ובכלליות יש לדון אם נימא דיש כאן ספקות האם ספקו לחומרא דהוא דאורייתא או דחשיב דבר שבממון ואז המוציא מחברו עליו הראיה, והרחבתי בזה בתשובה נפרדת].

י) או דהביאור הוא משום דהאיחור והקדימה שבו שוין זל"ז, רצוני לומר דאם יאחר בדקה בכניסתו הרי גם יאחר אותה הדקה גם ביציאתו.

אבל עדיין צ"ב דהרי שכיח שיכנס לפי שעון אחד ויצא לפי שעון אחר, וכמו"כ אין מופקע שיקפיד בעה"ב שכולם יכנסו יחד בשעון הרגיל דאל"כ נתת תורת כל אחד בידו וכל אחד יאמר קים לו כשעון פלוני ויאחר בכמה ואין שוה בנזק הבא לבעה"ב מזה וגם שנוצר רפיון ע"י זה בזמני העבודה, וגם דיש אופנים שצריך דוקא לפי שעון מדויק כגון בשמירה לפי משמרות וכיו"ב.

יא) ואולי הביאור במנהג זה הוא דשמא מאחר שמצוי אצל רוב בני אדם טעויות בשעון ממילא חסר בזה בעיקר ערך ההגדרה של מידה ומשקל (ומ"מ אינו היתר לעבוד לפי שעון שגוי באופן האסור וכדלהלן, והיינו דאין הכוונה שיש מנהג שלא לדקדק במידה במסחר דאין מנהג כזה וכמשנ"ת לעיל, אלא דשמא יש מקום לטעון שאין כאן כלי של מידה דמידה מהותו כשמדייקים וכאן אצל רוב בני אדם יכול להמצא שהשעון לא יהיה מדויק).

אבל הוא מחודש מאוד, דלו יצוייר שיש מדינה ששם המידה והמשקל אינו מדויק לרוב בעלי בתים האם מותר מחמת כן להחזיק מידה כזו, ואולי אה"נ דהו"ל כמו שנהגו שאין זה מדידה, אבל הוא מחודש מאוד דסו"ס היא מידה שמודדים בה בחנות, ודוחק לחלק בין עיקר מידה שנזכרה בתורה שבה בכל גווני חשיב מידה גם אם אין מנהג לדקדק בו לבין שעון שאינו עיקר המידה שכתובה בתורה שבזה אם אין מדקדקים במדינה לא נחשיבה מידה, ויותר קל להבין שכל דבר שמשמש למדידה בדבר שחייבים עליו שכר הוא בכלל ציווי התורה וממילא כיון שיש בזה איסור לא מועיל מנהג.

יב) ואולי הביאור בזה הוא דמכיון שמצוי מאוד שיש שעונים שמשנים את זמנם לאחר שימוש קצת אף אחרי שכוונו אותם ממילא כבר בכה"ג דרך בני אדם דמחלי להדדי, וצל"ע אם יש מקור לסברא זו.

ושוב מצאתי זכר לדבר לנידון זה בכסף הקדשים בחו"מ שם שדן לגבי מידה בחבל שנזכר בו הלשון הן חסר הן יתר, ולמד מזה דבדבר שמפרש בו שאינו מדויק אין בזה איסור,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואמנם בתחילת דבריו קודם לכן הזכיר שאין בזה איסור תורה ובראיה זו משמע שם שאין בזה איסור כלל, אבל דחה ראיה זו דשם ליכא למיחש דילמא משתלי (עי' ב"ב פט ע"ב) וכוונתו דבמידה בחבל כיון שכל המדידה אינה מדוייקת ממילא לא שייך לומר דילמא משתלי ויחשוב שהוא מדוייק (ובאופן שיש על הכלי סימן יותר מצדד להיתר שם, ר"ל שיש סימן על הכלי המסמן שאינו מדוייק, וסיים שם שכן שמע מחותנו הרב ר' משה נ"י בשם הרב הגאבדק"ק טרניפאל יצ"ו מ' שמואל זלה"ה לעשות סימן עכ"ל, וי"ל דגם בזה לא שייך דילמא משתלי, ולגוף הסימן אם צריך שיהיה סימן ניכר לכל, הנה לפי הדעות דלעיל שהחשש הוא שאדם אחר ישתמש בו א"כ צריך שהסימן יהיה ניכר לכל).

ויש לציין דגם בסוגיות בכיצד מעברין מוכחא מילתא דמדידה בחבל אינה מדוייקת לגמרי ומוכח שם דידעי' לזה לגבי מדידה בעירובי תחומין ופשיטא שחבל משמש גם לממונות.

וממילא יש מקום לומר דמכיון שבשעונים מאוד מצוי שאינם מדוייקים ורוב בני אדם לא יימלטו שעכ"פ לפעמים השעון לא יהיה מדוייק אם משום שהמכשיר אינו עובד כנצרך או מחמת קלקול בסוללה או מחמת שנתכוון על ידי מכשיר אחר שהוא ג"כ לא היה מדוייק ואם משום הקושי בכיוון המכשיר וכיו"ב ממילא הו"ל כמידת חבל שהוא כלי של מדידה שאינו מדוייק דלא שייך ביה דילמא אשתלי והו"ל ככלי שיש עליו סימן שאינו מדוייק.

(יג) וצל"ע בכ"ז ומ"מ לכל הצדדים א"א להשתמש בשעון אחד לכניסה ואחד ליציאה אם יש הפרשים ביניהם ולפעמים צריך לשים לב לדבר זה השכיח כדי שלא להכשל בו, ואולי גם הרה"ג הנ"ל אין כוונתו באיסור על עצם ההחזקה אלא על מי שבודק את הזמן שמקבל עליו כסף לפי שעונו דבאופן זה אסור לבדוק לפי שעונו, ועי' גם בספר נתיב יושר פ"ל ס"ט שג"כ יצא לדון דשעון הקבוע במקום העבודה למדוד לפ"ז את הזמן יהיה אסור להחזיקו שלא מדוייק, ומ"מ יש להוסיף דאם נימא דהאיסור רק על שעון הקבוע לעבודה א"כ איסור זה יהיה כשלפעמים נמדד לפי שעון אחר, [וכך היא המציאות דכ"כ שנמדד לא רק לפי שעון מסוים עכ"פ כשהשעון המסוים אינו מדוייק כהשעה של העולם דכזה לא ימלט שחלק מהזמנים יתצטעו לפי שעון העולם].

מי שהכהנים לצדדים שלפניו לשמאלו והוא פונה לימינו או לפניו האם מתברר מהם או לא

מי

שעומד בצידי הכהנים במקביל אליהם הוא בכלל ברכה כמבואר בשו"ע סי' קכח סכ"ד ע"פ הגמ', וכן מבואר ביתר ביאור בב"ח סט"ז ובעולת תמיד שם סקנ"ד והובא במשנ"ב סקצ"ה.

ובמשנ"ב סי' קכח סקצ"ד כתב בטעם מה שאינם בכלל ברכה משום דבעי' פנים כנגד פנים (ועי' בדין זה לעיל סקל"ז שציין לו המשנ"ב כאן והוא מדינא דגמ'), ולכן אם הישראל פונה לצד ההפוך יש מקום לומר שיצא מכלל פנים כנגד פנים.

וכתב הט"ז סק"כ דנראה דהעומדים אצל הכותל לא יהפכו פניהם להכותל אלא לצד הכהנים דהא בעינן פנים אל פנים עכ"ל.

ומבואר בזה דלא רק אם פונה הישראל לימינו כשהכהן עומד לשמאלו דאינו בכלל ברכה, אלא אף אם פונה למזרח אינו בכלל ברכה דבעי' פנים כנגד פנים, וכשהוא עומד במערב הכהנים מתקיים כבר פנים כנגד פנים במה שהוא עומד כדרכו מול הכהנים אבל כשהוא עומד בצידי הכהנים לא יתקיים בזה פנים כנגד פנים עד שיסובב פניו לכהנים.

ויש ליתן לב לזה דאף שהכהנים עצמם אין פניהם אליו מ"מ כשהוא מסבב פניו אליהם הו"ל פנים כנגד פנים כל עוד שאין פני הכהנים סובבים להצד ההפכי.

והטעם לסברא זו כתב הבה"ל דפנים נגד פנים ילפינן בגמרא מאמור להם כאדם שאומר לחבירו וזה לא שכיח כלל ששני אנשים ישבו בשוה ממש ומדברים וזה יהיה פניו פונה לצד מזרח וזה יהיה פניו פונה לצד מערב עכ"ל עי"ש עוד, א"כ מה שאין הכהנים מסתכלים לכיוונו אין זה מגרע בפנים כנגד פנים דכיון שהוא מסתכל אל פניהם והם אינם מסתכלים אל הצד ההפכי עדיין זה כלול בהגדרת כאדם האומר לחבירו (וע"ע פמ"ג משב"ז סק"כ).

וכתב עוד הבה"ל ואפשר דאפילו עומד בשוה עם פני הכהנים דהיינו פניו לצד מערב ג"כ בכלל ברכה הוא דזה הוא ג"כ בכלל מאמרם כדרך שאומר אדם לחבירו דמצוי כמה פעמים שבני אדם יושבים בשוה ומדברים עכ"ל, והיינו כנ"ל דהעיקר תלוי בצורת אדם האומר לחבירו ואחר שנתחדש בפשיטת האיבעיא בגמ' דאין הכונה פנים מול פנים כפשוטו דהרי גם בצידיהן מתברכין למסקנא א"כ יש לדמות לצורת דיבור של אדם האומר לחבירו.

ויש להוסיף דבפוסקים חילקו בין צדדים שלאחריו לצדדים שכנגדו (עי' רש"י סוטה לט ע"א וב"י ומג"א סקל"ו וט"ז ובהגר"א וא"ר סקמ"ז ועוד) ולפי הנ"ל כל הנידון בצדדים שלאחריו שלא יצא היינו אפי' מכוונים פניהם כנגד הכהנים דאי"ז כאדם האומר לחבירו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהשומע עומד מאחורי פניו.

ויש להוסיף בכ"ז דיש לחקור האם יש להדר שיהיה יותר נראה כאדם האומר לחבירו או שא"צ יותר להדר יותר ממה שמתברך, ונפק"מ גם למי שעומד בצדדין שלפניו האם יש ענין שיסובב פניו שיהיו ביושר אל מול הכהנים, וכן נפק"מ למי שעומד בצידיהם של הכהנים האם יותר טוב לעמוד בצדדים שלפניו, וכן למי שעומד בצדדין שלפני הכהנים האם יש ענין שיעמוד ביושר אל הכהנים ממש לפנייהם (דהיינו שלא בצדדין שלפניהם), וכבר הרחיבו בזה המחברים דמצינו כמה גדולים שהידרו בזה לעמוד ממש כנגד הכהנים, ויש לומר דה"ה כשעומד בצדדים שלפניו שיהיה מעלה לסבב פניו כנגד הכהנים.

ויש לחקור עוד כשעומד מקצתו בצידי הכהנים ומקצתו לפנייהם האם בזה מתברך גם כשלא סיבב פניו לכהן, דמחד גיסא הוא רואה הכהן ומאידך גיסא לא בהכרח שהכהן רואה אותו.

ולפ"ר משמע מהגדרת הבה"ל בביאור דין הט"ז דלא תליא במה שהכהן רואה אותו אלא במה שהוא רואה את הכהן היטב, ולכן אפשר שיהיה תלוי במקום עיניו א"נ י"ל שדי במה שהכהן רואה חלק ממנו לברכו, וצל"ע.

האם אפשר לקחת קפסולות או טיפות לצום במהלך השבת

הנה

ענייני רפואה אסורים בשבת, מצד שני עניינים שאינם לרפאות חולי מצינו באיזה אופנים שאין בהם איסור בשבת.

והנה ראשית מצינו לגבי שיכוך שכרות בסי' שכח סעי' מא ובמשנ"ב שם ס"ק קכז בשם הא"ר והט"ז דטעם ההיתר משום שהפגת שכרות אי"ז רפואה אבל כאן אינו ממש דבר שאין לו רפואה כיון שהוא לחזק את האדם מידי חולשה ואינו דומה ממש להפגת שכרות שאינו רפואה דאדם שהוא פחות שיכור אינו אדם יותר בריא ואדרבה לפעמים ירצו אנשים להשתכר דוקא.

ועוד מצינו דלהנעים הקול (שם סל"ח) לא חשיב רפואה, אבל שם כל עוד שלא הנעים קולו אין בו חסרון דדבר הרגיל אצל רוב בני אדם שאין קולם משובח יותר מידי ולא אכפת להו בכך ולא הורגלו לטרוח בו אינו בכלל חולי, והמרפא אותו אינו בכלל רפואה בשבת.

ועוד מצינו דלהבריא ריח רע לא חשיב רפואה (שם סל"ו), אבל שם הוא לסלק דבר חיצוני, דאדרבה להבריא ריח רע באופן שהוא מתקן הריח רע שבגוף חמיר מזה לענין רפואה בשבת והרחבתי בענין זה ובמ"מ בזה בתשובה אחרת (ד"ה האם מותר לשים על הגוף בשבת דבר להברחת יתושים), וכה"ג מצינו גם שרפואה להצטנן מחום המרחץ חשיב רפואה לענין שבת (עי' שו"ע או"ח סי' שכא סי"ז).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועוד העירו מדברי השו"ע סי' שכח סכ"ז דרטיה ע"ג מכה שנתרפאה מותרת כיון שאינו אלא משמר המכה ואינו מרפא, אבל יש להעיר ע"ז דאמנם במשנ"ב ובשאר הנו"כ שם מבואר דשם טעם ההיתר משום שכבר נתרפאה המכה וליכא משום שחיקת סממנים ובמכה שלא נתרפאה משמע שלא הותר וגם בסעיפים הקודמים מוכח דאין היתר להניח סממנים המרפאים או רטיה המרפאה ע"ג מכה.

ומ"מ אפשר דכמו ששם מצינו שאם אין מכה לא גזרו שהרי לא יתחלש בשבת א"כ ה"ה בענייננו שאינו עתיד להתחלש בשבת לא גזרו, אבל הוא מחודש דהרי אם עושה כן על מה שיתחלש בשבת עיקר דעת המג"א להלן לאסור, וא"כ הוא מחודש לחלק בגזירה שאם ההתחלשות לא תהיה בשבת אין איסור אלא דעדיין יש לטעון שהרי בידו עכ"פ בשבת לאכול ולא להתחלש והויטמינים שלוקח טעם לקחתם הוא כדי שלא יתחלש, ויש לטעון דטעם ההיתר שאם אין מכה לא גזרו הוא משום שאינו בהול וא"כ בכל כי האי נמי אינו בהול, אבל עדיין לא דמי למכה שנתרפאה ששם אכן עכשיו לא נשאר דבר מן החולשה, וכאן עושה על דבר שעדיין טרוד בו כיון שהוא על העתיד, (ועי' להלן בשם השלחן שלמה להקל באופן שלמחר יפול למשכב גם בענייננו ומוכח שם דהיינו אף אם אין חולה כלל, ומוכח מדבריו דאין היתר בניד"ד).

ועוד ציינו בזה לדברי השו"ע לעיל סעי' כג דשם מבואר דרטיה שאינה מרפאה אין איסור ליתן ע"ג המכה גם קודם שנתרפאה, אולם יש לטעון דשם נזכר בשו"ע שהוא כדי שלא תישרט המכה ושם אין הגוף פועל שום פעולה לטובת המכה אלא הכל הוא ענין חיצוני לגמרי ובכה"ג באמת קל להבין שאינו בכלל רפואה, משא"כ בניד"ד שהוא פעולה בתוך הגוף והוא יותר מחודש לומר שמותר אם הוא כדי להשאיר המצב הקיים.

ובהערות הגריש"א מו"ק י ע"ב הביא דברי המג"א סי' שכח סקמ"ג שאוסר גם לבריא ליטול רפואה להתחזק ודימה לזה גם הויטמינים המצויים עכ"פ לענין שבת (וכן הובא בשמו באשרי האיש פל"ו סכ"ט).

וכן הובא בשם הגריש"א (אשרי האיש או"ח ח"ג פ"ע ס"ו) שלא לקחת תרופות בשבת להקלת הצום למחרת (וה"פ יש משם הכנה ג"כ) ולענין אם מועיל לזה לערבב התרופה במאכל עי' להלן.

ויש לציין שהמשנ"ב שם סקק"כ פסק כהמג"א [וכ"ה שם נסקק"ל], וכ"כ הפמ"ג בא"א סקמ"ג שם שכ"ד הלבוש.

וכעיי"ז הובא בשש"כ ח"א פל"ד ס"כ בשם הגרשז"א דויטמינים שלוקח לחזק מזגו אסור אבל לדעתו מותר לקחת אם לוקח תחליפי מזון (ולפי שיטתו יש לדון אם ויטמינים אלו שלוקחים לצום הם כתחליף למיני מזון או גם משנים בפעולת הגוף ע"י סממנים שהגוף לא ייחלש, ולגוף דברי הגרשז"א יש להעיר דהנה המשנ"ב שם בשם המג"א ג"כ חילק בין אם אוכל ושותה לרעבוננו לבין אם הוא לחזק מזגו, ולפ"ז מה שייך לויטמינים שהם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

תחליפי מזון שאינם לרעבוננו, ואולי באמת גם הגרשז"א לא התיר אלא כשלוקח את אותם הויטמינים לרעבוננו בזמן האכילה וכדבריו שם שאז נחשבים למאכל, ולא שלוקח את הויטמינים לשם מניעת צריכת מזון בהמשך היום, וכ"ש בניד"ד שלוקחם כתחליף לצריכת מזון לאחר השבת שבזה יש לדון אף מצד הכנה כדבסמוך).

ויש לציין דיש שנקטו בדעת הב"י בסי' שכח והשו"ע שם סל"ז להקל בזה, וכן נקט באג"מ דלהלן בדעת השו"ע והב"ח (ועי' אול"צ ח"ב עמ' רנז), ובמשנ"ה ח"ד סי' נא נקט להחמיר גם בדעת השו"ע, ובגוף דברי המג"א הנ"ל נאמרו כמה ביאורים באחרונים, ועי' בתשובתו של הגר"פ פאלק שנדפסה בקובץ קול התורה חלק סא וחלק סד שהרחיב בדעות בזה בהיקף רב, ועי' עוד אג"מ ח"ג סי' נג נד וצי"א חי"ד סי' נ ובאר משה ח"א סי' לג לז.

ויש להוסיף דגם לפי הצד שיש היתר בויטמינים גרידא מטעם שהם מאכל בריאים, מ"מ ויטמינים המיוחדים לצום הם חמירי מזה מאחר ואינם מאכל בריאים רגילים אלא מאכל אנשים הנחלשים מן הצום [מלמד הגידון של הכנה] וגם להמתירים יש לדון בזה אם חשיב מאכל בריאים בכה"ג, אבל באג"מ שם (וכעי"ז בבאר משה שם) כתב דמה שלוקח כדי שלא יחלש מותר אף להמג"א.

ובפמ"ג פשטות דעתו בביאור דברי המג"א לאסור בזה שכתב לאסור אם לוקח "לשמור מזגו שלא יחלש", אף דהאג"מ דייק מלשון אחרת של הפמ"ג בא"א סקמ"ג שכתב "כל שכוונתו להיות גופו בריא אסור אף בבריא" מ"מ כל מקום שאתה מוצא מקרא אחד מקיים דברי עצמו ומקיים דברי חבריו וכו', והדיוק בלשון הראשונה הנ"ל מוכרחת משא"כ באידך לשון של הפמ"ג דאינו מוכרח לומר דלהיות בריא ממעט אם רוצה להמשיך להיות בריא בעתיד כמו שהוא עכשיו ואדרבה יש מקום לומר דמש"כ "להיות גופו בריא אסור אף בבריא" יש ללמוד "בריא" ראשון מ"בריא" שני דמיירי שרוצה להיות כמו שהוא עכשיו דהיינו שלא ייחלש.

אבל עדיין בויטמינים לצום יש שנקטו שהוא קל יותר גם להפמ"ג מכיון שאין האדם מעצמו עתיד להחליש אלא רק מאחר שלא יאכל (עי' במאמרו של הרב פאלק הנ"ל), ומ"מ הפמ"ג מן הסתם מיירי גם באופן כזה, וצריך מקור ברור לחלק בזה בפרט שעיקרי הדברים הם מדינא דגמ' מה שטען הפמ"ג שמה שעושה לצורך בריא שלא יחלה חשיב רפואה וצריך לידע אם מצינו מקור מגמ' לידע דמה שעושה לצורך שלא יחלה על ידי מעשה חשיב רפואה, ובהך דסי' שכא סי"ז גבי אלונתית משבת קמ ע"א סתם השו"ע לאסור ולא חילק בין לפני בית המרחץ לאחר בית המרחץ וגם בעיקר הברייתא בגמ' שם לא נזכר לחלק בזה אלא דהוא דבר שאסור להכינו כיון שהוא לרפואה (ואולי יש לדחות דבאמת לא היו שותין אותו קודם בית המרחץ ולכך המשקה עשוי לרפואה, אבל המשנ"ב הזכיר דאין לשתותו ולא חילק דדוקא בשעה שיצא מבהמ"ר אסור ובדוחק גם זה י"ל דאין מצוי ששותין אותו קודם לכן כלל אל שבזמן המשנ"ב כבר לא היו שותין אותו כלל).

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וגם המעי' בראיות של המג"א שם כפי שפירשם המחז"ש שם יסכים דדחוק לומר די'ש אופנים דשרי, כגון מה שדן שם מצד דרפואה ממילא קא הויא וכתב המחז"ש דהראיה ממה דלא משני דמיירי בבריא, ואם יש אופנים דבבריא שרי א"כ למה לא תירצו דמיירי באופן זה (ובדוחק י"ל דלא שכיחא אופן זה), וכמו"כ מש"כ התוס' דבקיילורין לעיניי' מותר רק לתענוג ולא לרפואה והוכיח מזה המחז"ש בביאור דברי המג"א דבבריא אסור א"כ ממה שלא פירטו שיש אופנים דשרי בבריא לרפואה ש"מ דבכל גווני אסור (ובדוחק י"ל דבקיילורין לעיניי' אין מצוי שיעשה מעצמו דבר שיחליש כח העינים, אבל גם בזה אולי שייך שיבכה בדמעות וצל"ב המציאות בהשפעת הדמעות והקילור זה כנגד זה) וגם הראיה מר' ירמיה שם לא דחה המג"א דמיירי באופן כזה.

וראיתי מי שכתב להתיר בזה משום שהויטמינים הנ"ל מחזקים את האדם כבר עכשיו בשבת, אבל לא זכיתי להבין דהרי אינו מאכל רגיל כלל בד"כ, (עכ"פ הכדורים הנארזים ומיוחדים לצום), ואין מורגש מן הסתם בשבת ההשפעה של זה אלא לכל היותר בזמן הצום.

ובהערות הגריש"א לברכות לו ע"א נראה שנוטה דאם מערבו בדבר מתוק מותר לקחת ויטמינים בשבת, כמ"ש אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע, וכן הובא בשמו לענין הויטמינים הללו שלוקח בשבת עבור הצום שלמחרת באשרי האיש ח"ג ס"ז שאם עירב מערב שבת מותר לקחתו בשבת.

ובאשרי האיש שם הובא שאין לערבו בשבת, אבל בשם הגר"ש ואזנר (מבית לוי בין המצרים עמ' מד) הובא להתיר בזה לערבב בשבת אך שעדיף לערבב מע"ש.

ולכאורה פשטות הדין בברכות שם שהזכיר הגריש"א בהערות שם שנותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע מיירי בשבת וא"כ לכאורה הוא סותר לפסקו שפסק שאין לערב מתחילה בשבת.

ומאידך גיסא יש לדון דבב"י סי' שכח סל"ב בדעת הרמב"ם נראה דלא למד כלל מצד היתר של עירוב האניגרון עם השמן אלא מדין אחר וכך מבואר שפסק שם המשנ"ב סקק"ד, דהעירוב עצמו אינו מתיר, ולכאורה נמצא מזה שההיתר הוא מפירוש שלא נפסק לדינא וצ"ע.

מלבד כל הנ"ל כאן יש חשש נוסף של הכנה בזה כיון שאין מזה שום תועלת למהלך השבת דהרי בשבת בלאו הכי אינו יכול לצום וברור שאין בכוונתו לצום ואין לו תועלת מזה וניכר שלוקח את זה לצורך לאחר השבת [ונכמה משוואת דנמי בגדרי הכנה צאופנים שונים ומה שמתבאר בדברי הפוסקים דהכנה לצורך חול צאופן דמוכח שהוא לצורך חול אסור אם לא במקום פקידה דצוה נאמרו המירים בפוסקים כמו שהצאתי כנמה מקומות, ויש לדון אם מניעת פער חשיב כפקידה].

ומ"מ אם נתערב באוכל עכ"פ לפני שבת עכ"פ כשאינו ניכר ואוכל האוכל לצורך הנאתו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(עי' במג"א שם) א"כ בודאי שאין בזה איסור.

יש לדון בכל הנ"ל בכדורים שצריך לקחתם ב' ימים קודם הצום וכבר התחיל לקחתם מאתמול, דבזה פשטות הסוגיות דאין היתר עכ"פ במי שאינו חולה שנפל למשכב או שיש בו סכנה אבל דעת רוב האחרונים להתיר בזה (ועי' במשנ"א סי' שכח שהביא הדעות בזה).

אם יודע שיפול למשכב למחרת התיר בשלחן שלמה סי' שכח סק"א כבר לאכול הרפואה בשבת כדי שלא יפול למשכב למחר (ומה שיפול למשכב אח"כ מתיר אם הוא באותה השבת הוא מסתבר ואינו מחודש כ"כ, אבל אם יפול למשכב למחר הוא מחודש ומ"מ אינו מוקשה), ומ"מ אם יחלה למחר אינו ברור שיש עליו חיוב לצום דאפשר שאינו בכלל הגזירה כלל באופנים שנפטר מזה, ואכה"מ.

סיכום הדברים, נחלקו הפוסקים לענין ויטמינים, ופשטות דעת הפמ"ג בדעת המג"א [שהמשנ"ז פסק כמותו] להחמיר בזה וכ"ד הגריש"א והגרשז"א והגרש"ו, ויש שחידשו להקל בזה, ולערב בשבת פשטות הסוגיות לכאורה יוצא שאין היתר בין מצד הכנה ובין מצד מעשה רפואה לפי מה שנתבאר וכך נקט הגרי"ש להלכה ויש שהקילו בזה.

האם מותר לתת מתנה חשונה בתשעת הימים באופן שאומר שיהיה לפקדון עד לאחר ט' הימים

יערי'

בתשובה אחרת שהבאתי דברי הפוסקים בנידון ותמצית הדברים [עס מוספת זיאוויס קמ] דמעיקר הדין היה מקום לטעון שאסור לתת מתנה שלא לצורך כיון שצריך למעט במשא ומתן, רק דלפעמים יש בזה דבר האבד, דלפעמים מתנה אם עבר זמנה אינה חוזרת, ולכן במתנה לבר מצוה כתבו הרבה אחרונים להקל דבזה הוא ממש דבר האבד עכ"פ כלפיו וגם יש בזה עוד צירופים, ואילו במתנה רגילה נקטו שהמנהג להחמיר (היינו שאין לו לתת דוקא עכשיו בט' הימים כיון דמ"מ הנותן יכול ליתן אח"כ) אבל למקבל מותר כיון דלגביו יש בזה דבר האבד.

והנה באופן שאסור לתת מתנה יש לדון אם מהני לתת בפקדון (וכיו"ב יש שדנו לגבי שבת) ובעצם הוא הערמה רק דיש מקום לטעון בניד"ד דכאן הערמה חמור משאר דינים כיון שהוא מטעם שמחה וא"כ כשנותן לו לשום מתנה ואומר שהוא לפקדון אפשר שלא תיקן כ"כ, שהרי השמחה היא עדיין בערך אותו הדבר וצל"ע.

[ויש להוסיף דלפי האחרונים שנקטו שיש איסור להתחיל להשתמש בכלים חדשים בשבוע שחל בו (וציינתי במקו"א) א"כ יש לדון דאולי גם אם יש לו רשות שימוש בשל אחר אפשר דג"כ הוא בכלל האיסור וכ"ש שכאן מובן בין הצדדים שיש לו רשות כל השימושים שהוא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עכ"פ כעין קנין פירות וכ"ש אם אין לא אכפת לנותן גם אם יזיק או יאבד או ימכור את המתנה וכיו"ב, וצל"ע בכ"ז].

ויש להוסיף בכ"ז דאינו ברור כלל שהתעסקות סביב המו"מ בלא חלות המו"מ עצמו מקיים בזה מיעוט עיסוק במו"מ דגם העיסוק עצמו יש לדון בו ובל"נ עוד חזון לסדר בזה תשובה בפני עצמה.

ומ"מ באופן שצריך לשלוח המתנה בימים אלו בהיתר (כגון שיש שיירה מצויה עכשיו לשלוח את המתנה ויהיה דבר האבד אח"כ לשלוח לשם כך שליח מיוחד, או באופן שהמתנה נצרכת לט' הימים ממש כגון אנפילאות לת"ב שבזה יש שהקילו גם מצד איסור נעליים חדשים מחמת שנצרך לת"ב, וציינתי במקו"א), בודאי שיש יותר תיקון אם אומר שיהיה לפקדון בינתיים.

האם מותר לכהן לצאת לטיול לחו"ל או למדורות של גוים

במק
רה

רגיל אסור, דאפי' לישראל אסור לצאת לחו"ל לזמן קצר לטיול אלא רק להרווחה או לראות פני חבריו שהוא מצוה (משנ"ב סי' תקלא סקי"ד ועי' מו"ק יד ע"א ורש"י שם) וכ"ש שכהן אסור לו לצאת לצורך טיול.

ובמקום שיש צורך אמיתי לצאת לטיול בחו"ל לבריאות הנפש רגילים לשאול בזה שאלת חכם אם יש להחשיבו צורך מצוה לפי הענין.

ולגוף הנידון אם מותר לכהן להטמא בטומאת ארץ העמים בשאר מצוות [מלמד ללמוד תורה ולישא משא] נחלקו הראשונים דלהתוס' ע"ז יג ע"א ד"ה ללמוד אסור ובשם השאלות דר"א אמור קג הביאו התוס' שם להתיר, ורוב האחרונים נקטו להתיר (עי' ב"ח יו"ד סי' שעב וט"ז שם סק"א וחכמ"א כלל קנט ס"ד דלא כאג"מ יו"ד ח"א סי' רמט).

וצל"ע דאפשר גם להמקילים בכהן שיכול לצאת לחו"ל התנאי למצוה לצאת לחו"ל הוא יותר מישראל דאפשר שלצורך הרויחא דלישראל שרי אפשר דלכהן אסור, ויעו' בירושלמי ברפ"ג דמו"ק שהובא בראשונים במו"ק שם (רא"ש ומאירי והשלמה) ובבהגר"א באו"ח שם.

ועי' בקרן אורה במו"ק שם שכתב בדעת השאלות והרמב"ם בתוך דבריו וז"ל ועל כרחין צ"ל הכי דאפי' לשאר מצות מותר, כיון דאפילו לסחורה הותר כל שכן לדבר מצוה עכ"ל, והיינו דהוה פשיטא ליה דעכ"פ לדעת הבבלי שרי [מלמד דעת התוס' דאוסר לכהן ללכת לחו"ל לשאר מנאות] ולענין הירושלמי שם עי"ש מש"כ בזה דיש חילוק בין המצוה שנזכר שם שאפשר שתבוא היבמה אליו למצוות דלא אפשר בהכי (והזכיר שם דלהגר"א שם הירושלמי חולק על הבבלי לענין כהן ועי"ש שכתב לחלוק על דבריו, ויש לציין דגם בירושלמי יש גירסאות

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אם מיירי בכהן או לא).

ובאמת כן נראה ממש"כ הרא"ש דהירושלמי כהראב"ד דמפרש הירושלמי כהבבלי לענין איסורא בחו"ל [ולא כהמפרשים דמיירי ציונא לשוט ממדינה למדינה צאמו מקום ולא מא"י לחו"ל] והרי בירושל' גופא מיירי בכהן, אולם אכן יש שלא גרסו דמיירי בכהן, ועכ"פ למי שגרס דמיירי בכהן יש מזה ראייה אבל הרא"ש גופיה לא גרס כהן בירושלמי, ועי' עוד בנידון זה אם מיירי בכהן בשו"ת אהל משה סי' א.

(והשו"ע פסק כדעת הראב"ד, והגר"א חולק על הראב"ד ועי' בשעה"צ שם ובהערות הגריש"א למו"ק שם, וצל"ע אם יש להוכיח מדבריו לענייננו).

עכ"פ היוצא לדעת הקר"א צרכי מצוה בכהן לא חמירי בזה (ואולי גם ממה שהשו"ע ומשנ"ב לא נחתו לפרש שיש דין מיוחד בכהן שמעי' מזה ג"כ לענייננו), ועדיין צ"ב שלכאורה היוצא מזה שעיקר גדר דיני האיסור בכהן הוא כמו בישראל וצל"ע אם כך הוא לכו"ע.

ובאופן שמחוייב ע"פ רופא לצאת לטייל ויכול לטייל בא"י לא עדיף ממי שהיבמה יכולה לבוא אליו לא"י (עי' בקר"א שם).

משמעות רוב הפוסקים שעיקר האיסור על הכהן לצאת לחו"ל הוא בזמן שהיו משמרין א"י בחזקת טהרה (עי' מהרש"ל וב"ח ופרישה וט"ז וש"ך יו"ד סוף סי' שסט וחכמ"א סי' קנט ס"א, ודלא כשבו"י ח"א סי' פה וח"ב סי' צח בדעת הראשונים והפוסקים, וע"ע אליבא דהלכתא על יו"ד שם עוד מה שהובא שם).

גזירת מדורות הגוים הביא בתשובה"נ ח"ד סי' רסג בשם מהר"ר שמחה זליג הדיין דבריסק שנוהגת גם בזמנינו וע"ע תשובה מאהבה ח"ג סי' תי על יו"ד סי' שסט.

ובאמת עיקר הגזירה לכאורה בפשוטו אין סברא שלא תהא נוהגת בזמנינו, וצל"ע אם נהגו להקפיד בזה, דאולי הגויים שבזמן הגמ' היו יותר פרוצים בזה ודמי קצת לדין העמדת בהמה בפונדקאותיהם דהיכא שאין חשודים אין איסור בזה כמ"ש ביו"ד ריש סי' קנג, אבל שם נזכר מכין ועונשין, ומ"מ בזמן שמשמרים גוויות לכאורה חשיב שפרוצים בזה.

ובגוף ענין מדורות הגויים יש עוד נידון דדעת הרמב"ם דהלכה שאין קברי גוים מטמאין באהל וכן דעת החינוך והרשב"ץ ח"ג סי' שכג והיראים סי' שכב (והוא מתיר טפי מהרמב"ם) כמש"כ הברכ"י בסי' שעב וכ"כ הרוקח דמותר להכנס לבית גוי שיש שם מת גוי אבל להלכה נקטו השו"ע ורמ"א בסי' שעב ס"ב דנכון ליזהר שלא להטמאות באוהל המת, ועי"ש בדגמ"ר שאין לצרף דעת הראב"ד שכהן בזמנינו אינו מצווה על הטומאה דאין ברור שדעת הראב"ד להתיר לגמרי ועי"ש לגבי ס"ס כנגד רוב הפוסקים (וכן נתקבל באחרונים שאין לצרף דעת הראב"ד לספק בדיני טומאת כהן לשוויי ס"ס וכן את דעת המג"א ואכמ"ל וכבר כתבתי במקו"א), ועכ"פ בניד"ד במדורות הגויים שהוא איסור ספק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

או דרבנן אפשר דיש יותר מקום לסמוך על הפוסקים דקברי גויים אין מטמאין באהל [ומ"מ במדורות משומדים כל"ע דלכאורה טעם זה אינו שייך דהרי לכו"ע קצר משומד מטמא אפי' באהל].

וצל"ע אם יש מנהג בזה ואם יש מנהג להקל בזה אולי המנהג סובר דבטומאת ספק מדרבנן לא החמירו באוהל בפרט דהב"י עיקר דעתו מעיקר הדין להקל (עי' בברכ"י) ורק מחשש דאורייתא החמיר וממילא אפשר דבמדורות הגויים לא החמיר.

רק שיש נידון על מדורות הגויים בחו"ל בזמנינו ואף לגבי מדורות הגויים בא"י וכמו שיתבאר, דהנה לגבי מדורות הגויים בחו"ל יש מהאחרונים שנקטו (עי' שבו"י בח"א שם) דכיון שחו"ל הוא כבר בכלל מקום טומאה משום גזירת ארץ העמים מותר לעבור מחו"ל למדורות הגויים שבחו"ל אבל פוסקי זמנינו (הגריש"א והגרנ"ק הוב"ד בטהרת הכהנים פרחי טהרה ד"ה ארץ ובאליב"ד שם) נקטו שאין למדין הגזרות זו מזו.

והנה י"ל דעיקר תקנת מדורות הגויים נתקנה לגבי מדורות הגויים שבא"י שהיא נקיה וטהורה ואסור לצאת משם למדורות העמים, אבל בזמנינו שלדעת רוב הפוסקים מאחר שהגויים אין שומרים א"י בטהרה כדין אין דין זה לגבי איסור יציאה מארץ העמים א"כ יש לדון בזה, והנה להסוברים שיש איסור גם בארץ העמים ממש לצאת למדורות הגויים כ"ש שא"י בזמנינו לא גריעא מחו"ל אבל להסוברים שאין איסור במדורות גויים בארץ העמים כיון שכבר נמצא בארץ העמים שהוא מקום טמא, יש לדון בא"י בזמנינו דמחד גיסא יש לומר דאין הכי נמי (להסוברים שא"י בזמנינו אינה בכלל חזקה כנ"ל, ועי' להלן בסמוך דאינם אותם הסוברים שאין איסור במדורות הגויים בחו"ל) ודינה כארץ העמים, אבל יש לומר דלא דמי דמדורות הגויים הם תקנה וחו"ל היא תקנה ולכך מותר לעבור מתקנה לתקנה אבל א"י אין בה תקנת טומאה דלא נתקנה תקנת טומאה בא"י מעולם הלכך לא שייך לומר דאין רווח לצאת משם למדורות הגויים, כך היה מקום לטעון, ומאידך יש מקום לטעון דממה שהפקיעו רוב הפוסקים איסור ארץ העמים בזמנינו כיון שכבר עכשיו אין הכהן נמצא במקום מוחזק בטהרה א"כ גם במדורות הגויים אין איסור כיון שגם לענין זה אין הכהן נמצא במקום מוחזק בטהרה, אולם למעשה מ"מ עיקר הדין למעשה דאפי' מחו"ל אין להכנס למדורות הגויים וכנ"ל.

ומ"מ לכשתמצי דהשבו"י גופיה דמחמיר ביציאה מא"י לחו"ל בזמנינו מקיל ביציאה מחו"ל למדורות הגויים ואזיל קצת לטעמיה דסבר דגדר הטומאה בכ"ז הוא תקנה, והיכא דתקון תקון וחייל בזה דרגת טומאה דרבנן והיכא דלא תקון הוא בחזקת טהרה, וא"כ אפשר שאין הרבה מקום לסברא לומר שאין איסור לצאת מא"י לחו"ל בזמנינו ושלמרות זאת מותר להכנס מא"י (וה"ה מחו"ל) למדורות הגויים, דיש לומר דלשיטתם שאין איסור לצאת לחו"ל בזמנינו ש"מ שיש למדוד הדבר בסברא ולכן במדורות הגויים שיש יותר חשש טומאה יהיה אסור אפי' מחו"ל למדורות הגויים וכ"ש מא"י למדורות הגויים, אבל סברא זו אינה מוכרחת.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היוצא מכ"ז דכהן לחו"ל אסור לצאת אלא לצורך מצוה, ואם יש לו צורך בבריאות יעשה שאלת חכם, ובזמנינו קל יותר מכיון שרבו הפוסקים שנקטו שעיקר איסור זה לכהן נאמר בזמנם (אבל האיסור שנאמר בישראל ה"ה שנאמר גם בכהן ופשוט).

ולענין מדורות הגויים עיקר הדין שנאמר גם בזמנינו, ואף שיש שנקטו שאין גויים מטמאין באהל בזמנינו ואף שיש מי שנקט שאין איסור מחו"ל למדורות הגויים מ"מ יש לחוש להמחמירים וכ"ש שאין הלכה כמ"ד שאין איסור טומאת כהן האידנא או באופן אחר, ולכן לכאורה אין היתר בזה ובמקום צורך יעשה שאלת חכם אם שייך לצרף כאן ספק ספקא ואם יש בזה מנהג.

מי שיש לו מכולת ביישוב קטן ואירעה בו אבלות ואם יסגור חנותו לא יהיה לאנשים לחם האם מותר למכור שם

הנה

מה שאסור לפתוח חנות של אבל אפי' על ידי אחרים הוא דין ברור ביו"ד סי' שפ ס"ו עכ"פ בדליכא דבר האבד ואפי' בדבר האבד ג"כ לא הותר על ידי עצמו (לענין הגדרת דבר האבד בחנות יומיומית אם אפשר להחשיב הימים העוברים כדבר האבד, פשטות הסוגיות לגבי שיירות משמע דלא, ומ"מ עי' או"ח סי' תקלט ס"ה ברמ"א ובמשנ"ב, והרחבתי בזה בד"ה האם מותר לסייד בג' השבועות או בט' הימים וכו').

ואיסור זה הוא גם בחנווני כמ"ש מהר"ח או"ז בפסקיו פ"ב דמו"ק סי' נא.

אבל בנידון דידן שאין עוד חנות בעיר מתחילה יש לציין דמצינו כמה דברים באיסורי אבלות שהותרו מחמת צורך אכילה וכדלהלן:

א' בסי' שפ סכ"ב התיר השו"ע למשרתת לעשות בשכר צרכי הבית ומ"מ כתב שם הט"ז דאין בכלל היתר זה לצאת מן הבית וכן נקט בחכמ"א כלל קסד סי"ב, ובבאה"ט הביא מי שחלק על זה והתיר לעשות צרכי הקהל גם מחוץ לבית.

ב' לקנות האבל לעצמו דברים שיש בהם חיי נפש הותר בשו"ע שם סכ"ד.

ג' יש בפוסקים ג"כ שכתבו דכשאין לו מה לאכול כלל בלא לעשות מלאכה מותר בכל גיוני לעשות מלאכה, אפי' בג' ימים הראשונים.

ד' כל הנ"ל הוא לענין חיי נפש של האבל עצמו, אבל בפוסקים דנו עוד באבל שהוא שוחט העיר ובני העיר תלויין בו אם מותר לו לשחוט, ועי' בב"י ובגליון מהר"ש איגר סי' שפ סק"ה מה שהביאו דעות הראשונים בכעין זה (ועי' להלן) ועי"ש משכ"ב.

והרבה אחרונים נקטו להקל בזה כמ"ש בד"מ סק"ה וסק"י שמותר לאבל לעשות עכ"פ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מלאכות שמותר לעשותן ביו"ט (ראה בבית מאיר שם סכ"ב וחכמת אדם כלל קסד סי"ב לענין בצנעא ומצבת משה סי' ז וכן נוטה לזה דעת התשובה מאהבה ח"ג סי' תיב על סי' שפ ודלא כשבו"י ח"א סי' פו וגם לשיטתו י"ל דלחם קיל מבשר וכמו שברופא הקיל שם, ובלחם נקטו הפוסקים בכ"מ דחשיב שעה"ד כי על הלחם יחיה האדם כמו גבי מרדה בהל' מאכלי גויים).

ומ"מ בנידון שלנו לגבי חנות יש ב' חומרות יותר משוחט, הא' שאינו אומן ויכול לעשות המכירה על ידי אחרים, וא"צ דוקא את האבל עצמו, ולכן לאבל עצמו בודאי שאסור לעשות מלאכה לאחרים [ואף שהותר לעשות נרכי האכילה לעצמו כמ"ס החכמ"א שם מ"מ לנורך אחרים לא הותר מלנדד היכא שהם עומים תלויים צו].

והב' שהזכרת סכום מקח הוא דבר האסור ביו"ט וממילא אינו בכלל דבר המותר ביו"ט (ומה שהותר בחוה"מ לא הותר בימי אבלו כמ"ד הכי במו"ק יא ע"ב ובטוש"ע סי' שפ).

ויש לציין דמקור הפלוגתא בב"י הוא לגבי דברים האסורים ביו"ט מחד גיסא ומאידך גיסא הוא צורך הרגל, ולכן אינו ממש הנידון של שוחט העיר.

והב"י שם כתב בשם ברייתא דמס' שמחות פ"ה ה"ו היה נחתום בעיר ואין שם אלא הוא עושה בצנעא מפני כבוד העם, ולכאורה משמע שיכול גם למכור בעצמו ובלבד בצנעא, וע"ז קאמר ר' שמעון הרי שהיה ספר והגיע זמן הרגל וכו', ואפשר דהוא רשב"ג דבגמ' דנחלקו הראשונים בב"י שם אם הלכה כמותו, ועכ"פ יש מקום לטעון ולפרש דבצורך חיי נפש כלחם ועכ"פ מה שמותר ביו"ט מותר גם לת"ק.

אולם גם שם הנחתום הוא האומן האופה והרבים צריכים לאומנותו ואגב שאופה אפשר שהתירו לו גם למכור אבל באופן שהחנוני אינו האומן בעצמו אולי הוא דין אחר.

ועי' בחכמ"א שם מש"כ לגבי הוצאות השוחט שמותר ליטול רק בהבלעה ולא על כל עוף, ועי' מנח"ש ח"ב סי' צב סקי"א, ומבואר מכ"ז שגם ברופא שמותר לו לרפאות מ"מ יש איסור ליטול רווחים כביום רגיל אלא רק מה שנזכר בפוסקים להתיר.

ולכן בנידון דידן לענין מכולת שעצם העיסוק מותר לצורך האחרים שחיי נפשם תלויין בו ורק אסור לו עצמו לעסוק א"כ יכול למסור בימים אלו המכולת לאחרים שימכרו בצנעא, ועי' רמ"א סי' שפ סט"ז ובבאה"ט סקי"ג, ואף ששם מדובר על מלאכת אחרים המוטל על האבל שעושה בידי אחרים וכאן המוצרים שלו מ"מ המוצרים שלו מותרים להמכר ע"י אחר מטעם דהם חיי נפש דלא גרע מהיתר של דבר האבד דגם חיי נפש מותר כמשנ"ת, ולאותו האחר מותר ליטול כסף על מלאכת עצמו מהלקוחות שאינם אבלים (כמו שכ' הרמ"א בסי"ז כה"ג לענין אחרים העושים מלאכת אחרים שביד האבל בדבר האבד ועי"ש בבאה"ט דעת הלבוש דמקל טפי), ולכן עכ"פ במקרה שבעל המכולת אינו מקבל חלק מן הרווחים לכאורה יש ללמוד שמותר.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומלאכה שעושה על ידי אחר ליכא בזה חשש פרהסיא כמ"ש החכמ"א שם בשם הד"מ סי' שפו סק"ו עכ"פ כשאינו בפרהסיא.

ועי' לעיל בדברי הט"ז על משרתת בחוץ שאסורה והחכמ"א הנ"ל הביא גם דברי הט"ז דלעיל וחזי' דרק היכא שאינו בפרהסיא נקט כן, (וכן מוכח גם מדין שותפין דהיתר למכור לשותף הוא רק בצנעא), ולכן אותו האחר שמוכר לכאורה לא יוכל למכור בפרהסיא דגם מלאכה שעושה על ידי אחר אין בזה היתר לעשותו בפרהסיא אם נקרא על שמו של בעה"ב.

ויש לדון דאולי יהיה מותר לו גם להרויח כשאחר מוכר לו דהרי מצינו בדבר האבד כנ"ל בסי' שפ ס"ה שהותר לאחרים למכור עבורו וא"צ שהאחרים ירוויחו עבורו, וכן בדיני מועד דמה שמוכר לצורך הרגל הותר להרויח, ויש מקום לדמות היתר דחיי נפש להיתר דצורך המועד, ועי' גם לעיל בברייתא דנחתום ובדברי הפוסקים על שוחט, ולכן אין בידינו לשלול לגמרי דאפשר שיש לו היתר להרויח גם כשאחרים מוכרים עבורו כיון שהוא בהיתר.

ולענין אם האבל יכול לקחת כסף על שכירות המקום וכיו"ב עי' שם בשו"ע סי"ד וצ"ע.

ועי' בשו"ע סכ"א דשותף מותר לעשות מלאכה בצנעא בעסק השותפות אא"כ הוא אדם חשוב והשותפות נקראת על שמו (וה"ה בכל עסק שמפורסם בשם אדם פלוני), וכמובן שהוא דין מיוחד בב' שותפין שהעסק אינו מוחלט לאחד מהם אבל בעסק של אדם יחיד שאחרים עושים לו לא דמי דאחרים הם עושים בשליחותו, ואחרים גם להרמ"א בסי"ז לא הותר אלא בדבר האבד, וכן השו"ע ס"ה ג"כ מתיר דבר האבד ע"י אחרים, ועי' פת"ש סק"ה דהמשכנ"י סי' עו חלק על השו"ע ומחמיר אף בשותפין.

לענין קניית דברים שאין בהם צורך עם דברים שיש בהם צורך בשו"ע סכ"ג הנ"ל לגבי האבל מבואר שאסור, ועי' מה שהובא בשם הגרנ"ק לענין חוה"מ.

ולדינא צל"ע בכ"ז.

קבר הסמוך לו שהוקצה לאשתו האם מותר לקבור שם את נכדו שמת מעט זמן אחריו

יש

מעלה לאשה להקבר ליד בעלה, כמ"ש בשו"ע סי' שסו ס"ג וראה במעבר יבוק שפת אמת פ"ט שיש להם ניהותא יחד (ואולם עי' ערה"ש שם ס"ב שכתב הטעם דחייב בקבורתה, ואפשר שאינו סותר לזה), ועי' קובץ תשובות סי' קכח.

ומאידך יש מעלה להקבר בקברי אבותיו, ועי' לעיל בשו"ע סי' שסג ס"ב בהג"ה דמותר אף לפנות הקבר לקברי אבות.

ועי' ביד שאול ביו"ד סי' שסו בשם שוחר טוב שטוב לבן להיקבר אצל האב, וכן נראה במה שקברי משפחתו הוא דבר טוב דהכוונה לקברי אבות כדמוכח במקראות ובחז"ל בהרבה מקומות שנזכר בהם קברי אבותיו והכי אמרי' משפחת אב קרויה משפחה.

ובנידון זה מאחר ורצונו של הזקן להקבר בסמוך לאשתו ראוי לקבור שם את אשתו, ויש להעדיף קבורת אשה אצל בעלה מקבורת בן אצל אביו כדלהלן, ועכ"פ בניד"ד שטרח הזקן בקבר זה ומצוה לקיים מה שטרח בו המת מנכסיו וגילה דעתו לזה.

ועי' באג"מ לגבי קבר שמיועד לאשתו שקברו שם אשה אחרת שהוא ביזיון לנקבר ולנקברת, ומותר לפנותה, וגם בלא שהיה מיועד לאשתו, ראה שם יו"ד ח"ב סי' קמח וח"א סי' רמא, ואע"ג דשם יש בזיון יתירא מחמת שהם איש ואשה הזרים זל"ז עכ"פ חזי' דלכתחילה מה שהיה מיועד לאשתו בודאי שאינו טוב לקבור שם מת אחר [אף דכאן אין מסרון מלד ע"ס המת האחר שהרי הוא נכדו הנא ליקבר בקברי אבותיו מ"מ האם קודמת שהיא עיקר קברה].

ויעוי' עוד בפוסקים (והזכרתי קצת בתשובתי על נידון פינוי קבר מהר"ח ויטאל) שדנו לגבי פינוי קבר אשה מקבר אביה לקבר בעלה אולם בודאי שעדיף לשמור הקבר לאשה מלנכד ועיקר הנידון על פינוי אחר שכבר קברו שם חמיר, אבל מלכתחילה אצל מי לקבורה יש בזה ב' דעות בשו"ע יו"ד סי' שסו ס"ג ולמעשה כתב הערה"ש ס"ב דלהלכה תיקבר אצל בעלה וכ"ה הדעה הסתמית בשו"ע וכך המנהג ולכך קבורת האשה אצל בעלה קודמת לקבורת אפי' בן אצל אביו וכ"ש נכד.

ולענין אם יש בזה איסור להשתמש עבור מת בקבר שהוקצה לאדם אחר עי' ביו"ד סי' שסד ס"ז ובנו"כ שם דיש בזה פלוגתא דקמאי אם אחר שקברו ופינו המת מותר לקבור מת אחר והעיקר לדינא אפשר שמותר (ועי"ש ברע"א), ועכ"פ בניד"ד שלא קברו שבזה אין איסור שכך אי' במסכת שמחות פ"ג ה"ט וכך פסק בשו"ע שם, ובניד"ד שזה שהקצו בשבילו חי לית כאן נידון כלל.

בשולי הדברים יש לעורר בזה נידון נוסף אם מדובר בנכד שהוא גם צאצא של הסבתא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הנזכרת דיש איסור לקבור בן בקבר שחצבוהו לאביו או לאמו (כמ"ש בשו"ע סי' שסד שם וראה בערוה"ש שם), ויש לדון בנכד ונכנסים בזה לנידון של כבוד אבי אביו (עי' ביו"ד סי' רמ סי' כד בהג"ה ונו"כ שם ובתשובה אחרת הרחבתי אם פרטי דינים נוהגים בזה ג"כ), וכן בנידון אם אביו אם דינה כאבי אביו לענין זה וכן אם מיירי באם אמו הוא נידון נפרד, ולא הרחבתי בזה כי לא הודיעני כת"ר אם כוונתו לשאול באופן כזה וגם דבלאו הכי נתבאר שאין ראוי לקבור הנכד שם.

האם מותר לפנות נכד הקבור אצל זקנו כדי לקבור שם את אשת הזקן (המשך לשאלה קודמת)

על דבר מה שהשבתי לך בתשובה הקודמת (ד"ה קבר הסמוך לו שהוקצה לאשתו האם מותר לקבור שם את נכדו שמת מעט זמן אחריו) שיש להעדיף את אשת הזקן על פני נכדו, לקבורה בסמיכות לזקן, וכעת כת"ר מה"ר ריחמ"א שואל במקרה שלשעבר כבר העדיפו הנכד על אשת הזקן וקברוהו בקבר הסמוך לזקן, אם יש לפנות את הנכד כדי לקבור שם את אשת הזקן.

ויש לציין דהנה לפנות את אשת הזקן מקבר אחר לקבר הסמוך לזקן מותר כמבואר בכמה פוסקים, וכעין המבואר בשו"ע יו"ד סי' שסג ס"א דמותר לפנות אדם מקברו לקברות אבותיו, וכך נקטו כמה אחרונים גם לענין אשתו, אבל לפנות אדם אחר מקבר הסמוך לסב כדי לקבור מת אחד בקברי אבותיו או את אשתו אינו מפורש בשו"ע שמותר לפנות אחרים לצורך כך.

ובאמת יש סברא לחלק בזה שהרי המת המתפנה אינו מוחל על צערו וכבודו, ולא דמי כשהמת שמתפנה מתפנה לקברי אבותיו שמוחל על צערו וכבודו כיון שמרויח על ידי זה ניחותא שנקבר בקברי אבותיו.

ומעין סברא זו כתב בשו"ת בצל החכמה סי' יד סק"א להוכיח מדברי הפת"ש סי' שסג ס"א בשם תפארת צבי דמבואר מדבריו דדין זה שמפנים מת לקבורו בקברות אבותיו הוא רק אם אין מתים אחרים מתבזין עי"ז עי"ש וכע"ז י"ל לעניננו ג"כ.

ועי' בשו"ע יו"ד סי' שסג ס"ג בשם ברייתא דמסכת שמחות דאין מלקטין עצמות לא מתוך הארון ולא מתוך הקבר לצד זה לקבור שם מת אחר או לצורך המקום ע"כ, והיינו במקום שאין נוהגין ללקט עצמות [עי"ש צנעור"א וצנעור"א ס"א סוף סי' פז] שאז אין ללקט עצמות של מת אחד כדי לקבור שם מת אחר, וא"צ להאריך להוכיח דהיינו אף להדעות שאין קבר נאסר בהנאה מדינא מלקבור שם מת אחר מ"מ אין מלקטין עצמות מת אחד לצורך מת אחר.

ואמנם האג"מ ביו"ד ח"א סי' רמא מתיר לפנות איש שנקבר על יד אשה שאינה אשתו כדי שלא תתבזה ממנו, אבל שם הטעם משום שגם האיש עצמו יש לו ביזיון כמבואר באג"מ שם, והוא מפנהו גם לצורך כבוד המתפנה עצמו, משא"כ כאן כשמדובר בפנינו הנכד הרי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הנכד עצמו עדיפא ליה קבר זה מקבר אחר כיון שקבר זה הוא קברי אבותיו ואינו מתפנה משם אלא לצורך הזקנה בלבד.

ואף שיש משמעות באג"מ שם שמשום ביזיון האשה הקבורה שם בלבד היה מותר לפנות את האיש משם אף לולא הביזיון של האיש (וזה לעצמו אינו מוסכם לכו"ע שזה חשיב לה כביזיון מה שקבור איש שם ואכה"מ לזה, ועי' צי"א ח"ה בקונטרס אבן יעקב סי' כח מה שהביא בזה), מ"מ שם יש ביזיון אבל בענייננו הוא עדיפות בלבד לזקנה להקבר אצל הזקן ואין לה ביזיון כשקבורה במקום אחר.

ובאג"מ שם דין מצד עוד סברא [ואפשר שהוא ציור הקצרה הקודמת] שכשקברו את האשה הזרה מתחילה זכתה בקבר שעל ידה שלא יקברו שם אנשים, וכאן בענייננו האב גם שילם על הקבר שלידו וגם ציוה לקבור שם את אשתו, וצל"ע אם זכיה כה"ג סגי להתיר גם לפנות את המת הנקבר שם [ונצאמת מהאג"מ אין ראיה ברורה לכ"ז דהרי שם הוא זכיה לענין ציוון שזוכה בקצורת עולמו שלא יקברו שם מת אחר באופן שמצוהו אצל זכיה למה שקנה בחייו לענין מנוח לקיים דברי המת שיועיל לפנות קבר זל"ע אם מספיק לזה, וכן זכיה מנח שחפרו את הקבר למת מקוויים, דגם זה אין מוסכם דחשיב זכיה לאסור על מתים אחרים, וגם דמ"מ היה להאג"מ שם עוד טעמים בזה].

והמע' היטב באג"מ יו"ד ח"א סי' רלח יראה שמסכים שאין מפנים מת לצורך מת אחר כדי שיראה קבור בקברי אבותיו [וכל הנידון שם אם להחזיר הוא רק באופן שהמת המתפנה מרוויח ג"כ מזה בכבודו, אבל פנינוי מת שלא להנאת המת המתפנה כלל אינו מחזיר עי"ש היטב בלשונו].

ובאמת לאחר מעשה אינו קלקול כ"כ שהעדיפו לקבור נכד בקברות אבותיו מאשה אצל בעלה דאף שנהגו להקפיד יותר בקבורת האשה אצל בעלה יותר מבן אצל אביו וכ"ש נכד, וגם האשה עצמה נהגו להעדיף קבורתה אצל בעלה מקבורתה אצל אביה, מ"מ יש צד בקצת מהפוסקים שקברות אבותיו חשיב טפי מקבר אשה אצל בעלה [עי' עוד אג"מ יו"ד ח"א סי' ללו וס"ז סי' קסא], אם כי גם זה הוא מלבד שאר החששות שהזכרתי בתשו' הקודמת.

והגם דמותו לפנות מת מקבר גזול כדמוכח בשו"ע יו"ד סי' שסד ס"ב ובש"ך שם סק"ד וסק"ח, ואף הוא מצוה לפנותו משם (יו"ד סי' שסג ס"א קבר הנמצא והיינו שנעשה בגזילה כמ"ש בהג"א פ"ג דמו"ק סי' לט וכמבואר בש"ך סי' שסד שם) ויש בזה צער וביזיון למת כל זמן שלא פינוהו משם (או"ז הל' אבלות סי' תכ), מ"מ כאן אינו ממש קבר גזול אם נעשה מדעת היורשין אלא קבר שנקבר שלא מדעת מי שנקבר שם ראשון ואין בזה ממש דיני זכיה להוציא בדיינים [ואמנם בתוספתא פ"ט דז"צ ה"ה מצואר שכופין את היורשין לקיים דברי המת וכ"כ צ"י ס"ק רנב בשם ריטב"א וצ"מ בשם ריב"ז] וצ"כ ברמב"ן ומאירי גיטין יג ע"א, ודלא כהחולקים שהביאו שם (עי' מרדכי כתובות סי' רנ וב"ב סי' תרלג), אצל לכו"ע אחר שנתנו הקרקע לאחר מה שנתנו נתנו כמצואר צ"מ חו"מ סי' רנב ס"ג בשם הגמ"ר דצ"צ], וגם אינו ברור דגילוי דעת חשיב מצוה לקיים דברי המת [עי' רמ"א צו"מ שם ונריך לזכר מה היה צאופן זה], וממילא אינו ברור דגם אפשר לפנות קבר על סמך זה אע"ג דפינוי קבר גזול הוא ג"כ טובתו של המת.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש לדון בקבר שנחצב לצורך אמו ועברו וקברו את הבן שם דעשו איסור בזה (עי' שו"ע יו"ד ס"ס שסד) אם גם בדיעבד יש להוציאו משם, וממילא יש לדון לגבי נכד דאין ברור שכל דיני כיבוד אם נאמרו גם לענין אם האם וכמשנ"ת.

ובשבו"י ח"א סי' פז פסק דכשקברו מת באיסור והיינו בקבר שהיה כבר של מת אחר ופינוהו לקבור מת אחר וזה היה באיסור לדעת השבו"י, לכך מותר לפנות את המת השני כיון שנקבר באיסור, וחז"י מזה דמת שנקבר באיסור מותר לפנותו עכ"פ אם שייך לומר שהאיסור ממשיך עכשיו בזמן שאחר הקבורה, ונצאחרונים דנו לגבי שנקברו רשע אלל לדיק אס צריך לפנותו, ויש בזה כמה דעות, ואולי יש מקום ללמד דשם הסוברים שלא לפנותו ס"ל שהאיסור הוא רק מעשה הקבורה ואינו איסור מתמשך א"נ דס"ל שאינו איסור גמור א"נ דס"ל דאין האיסור ודאי דאין הגדרה ברורה של לדיק ורשע לדיק כמ"ס בקידושין מט, משא"כ בכל גווני שהוא איסור מתמשך מדינא אפשר לכו"ע צריך לפנות המת השני].

ובאמת יש כאן פנים שקצת נוטים להתיר הפינוי, דהרי בעל הקבר ייחד הקבר לצורך זה ומת בעל הקבר, וגם מצד עצם מה שחפרו קבר לצורך מת אחר עכ"פ כשהיא זקנתו, וממילא מת זה נקבר שם לכאורה באיסור, והו"ל כעין קבר גזול שהוא מתיר להוציא המת וגם צער למת הנקבר שם, אבל צריך לברר כמה פרטים בזה דלפי המתבאר אין ברור שיש כאן איסור מתמשך וודאי [וגם עיקר הגידון שעליו הורה השו"י שם דמת שנקבר בקבר מת אחר חשיב כאיסור ומתפנה מיירי בקבר שנקבר שם מת אחר וגם זה הוא מחלוקת הפוסקים וסברת השו"י בזה אינה מוסכמת לכו"ע לאיסור קבורת מת בקבר של מת אחר אפי' כשנקבר נקבר, וכמו שזיינתי בתשו' הקודמת לדברי השו"ע והרע"א צו"ד סי' שסד ס"ז, וכ"ס צלופן שעדיין לא נקבר המת הראשון דבזה גם להמחמירים צרע"א שם אין מחמירים בזה].

ולכן למעשה בכל אופן שאינו ברור שמותר לפנות בד"כ נוקטים שלא לפנות (עי' שבט הלוי ח"ה סי' קפ ועי"ש ח"ב סי' רד, ועי' עוד מהר"ם שיק יו"ד סי' שנד), וממילא בינתיים אין לפנות אלא אם כן יתברר ע"פ חכם או ב"ד שנעשה כאן איסור ודאי המתמשך.

קבורה בקומות - קבר של בנין

בזה שלולי שנתבקשתי לא הייתי כותב בענין זה, שכן אין כוונת תשובות אלו להקיף ענינים מורחבים שכבר דנו ודשו בהם רבים, ומ"מ אבוא בכמה מילין רק לציין בקצרה שיש תמימות דעים ברבותינו וקהילותינו שאין לנהוג כן].

אקדי

הנה מסתבר שעיקר הקבורה גם בזמנם לא היה בקבר של בנין ואף שנזכר בסוגיות מושג קבר של בנין (סנהדרין מז ע"ב, ועי' מו"ק ח ע"ב) מ"מ עדיין יש מקום לדון באיזה אופן מיירי.

ובכמה ראשונים (עי' רמב"ן בתורת האדם ורא"ש סנהדרין פ"ו סי' ג וכן משמע בר"ח סנהדרין מז ע"ב) מבואר דקבר בנין מיירי בבנין שמעל הקבר והקבר עצמו בקרקע ולא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שנקבר בתוך הבנין, וכבר האריכו בזה.

וגם דאין ברור דשמא הוא בדיעבד וגם אפשר שאין בזה מעלות של מנוחה בקבורה בעפר (וציינו בזה דבחי' הר"ן בסנהדרין מו ע"ב משמע שיש רמז לקבור דוקא בתחתיות ארץ וכמובן שגם אם אינו חיוב או לכתחילה ומה נכלל בזה מ"מ ודאי שעיקר הענין לדידן למנהגינו הוא בתחתיות ארץ דוקא כפשטות הר"ן).

ואמנם בכוכין אפשר שהיה גם קבורה זעג, ועי' ביו"ד סי' שסב ס"ד ונו"כ שם בדינים אלו, ומ"מ לא ממש שייך לנידון של קבורה ע"ג קרקע ובפרט מבנין ועפר המובא ממקום אחר.

מ"מ כבר הנהיגו רבנן קדישי מצוקי ארץ נ"ע שלא לשנות ממנהגי הקבורה, ושלא לקבור בקומות, ולדעת כמה פוסקים הוא איסור מדינא ואין זה קבורה כלל [עי' ציט יתקן יו"ד סי' קסא ואג"מ ח"ג סי' קמג ומנח"י ח"י סי' קכז ועי' בהרמז דש"ס יס"א יוסף ח"ד עמ' ואילך בהרמז וצאליצא דהלכתא על השו"ע יו"ד סי' שסז סק"ד וכן נמסרו על ענין זה כמה חיבורים ומאמרים אין ספור].

ואף שבקהילותינו אינו מצוי שקוברים בקומות, מ"מ מי שחושש שאחר שימלאו ימיו ושנותיו יקברוהו באופן זה יוכל לעשות שאלת חכם בדרכי ההשתדלות הנצרכים מחיים לבוא למנוחה נכונה.

בגירסת הרמב"ן (בתורת האדם) במסכת שמחות (פ"ד הלכה לא) ישראל וממזר יטמא ממזר מה הדין בממזר תלמיד חכם וישראל עם הארץ

יל"ע

מה באמת הטעם שלא יטמא ישראל ויש לומר בזה ג' ביאורים, הא' דס"ל אסור ליטמאות עכ"פ ברגל (עי' ר"ה טז ע"ב, וע"ע בפת"ש אה"ע סי' נה סק"ד וחיי"א כלל עט ס"א), ב' מיירי בהולך לשחוט את פסחו ואסור לו להיטמאות לכו"ע לכתחילה כדי שלא יפסיד קרבן הפסח, ג' מיירי בדיני קדימה מי יכול להפריש עצמו מטומאה כדי להרויח לאכול מעשר שני ושלמים, וחבירו בעל כרחו יתחייב להיטמאות מחמת זה.

והנה לב' הטעמים הראשונים דלעיל עדיין לא נתברר למה הישראל קודם, אבל להטעם השלישי הנ"ל י"ל שהוא מדיני קדימה כדבסוף הוריות שהממזר נדחה מפני ישראל, וא"כ אה"נ כשהממזר ת"ח והישראל ע"ה הישראל הע"ה נדחה מפניו לפי כללי הדינים בהוריות שם.

ואם נימא דדין הנ"ל הוא דיני זכויות קדימה בלבד ניחא למה לא הביאו הפוסקים דין זה אחר שכבר הביאו דיני קדימה אלו שבסוף הוריות במקומם.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכן אם נימא דדין הנ"ל הוא דיני זכויות קדימה בלבד ניחא דסתמא דמילתא בסוגיין בעלמא עכ"פ במקרה רגיל שאין שום מצוה לישראל שלא לטמאות עצמו.

וכע"ז בערוה"ש סי' שעד ס"ז כתב שכששני כהנים מהלכין בדרך ייטמא ישראל מפני שהוא קודם במעלה ורצה לדייק כן מהרמב"ם ודחה דהרמב"ם מיירי במעלות שהיו בזמן הבית וסיים דמ"מ לדינא יש להתיישב בזה.

ומ"מ כמו שנתבאר יש חילוק בין הביאור ב' לביאור ג' דלפי ביאור ב' מיירי בדבר שאסור מדינא לישראל להיטמאות שלא לצורך ובזה קודם לממזר ולפי ביאור ג' מיירי באופן שאין איסור מדינא לישראל להיטמאות לממזר ואעפ"כ הישראל קודם משום שצרכיו ורצונותיו של הישראל קודמים לממזר כשא"א בשניהם.

ומ"מ אפשר למזג הביאור הב' והביאור הג' יחד לומר הביאור הג' בתוספת קצת דבאמת אין חילוק בין מה שאסור מדינא ומה שאינו אסור מדינא דעכשיו לאחד מהם הוא היתר ומ"מ מה שהישראל קודם בשניהם הוא דמתחשבים ברצונו אבל אם ירצה למחול ימחל.

והנה בירושלמי פ"ג דהוריות תניא נביא קודם למשוח מלחמה וכו' כהן קודם ללוי, ומקשי התם לוי לישראל לא הוה לוי הוא, ור"ל דהיינו לוי היינו ישראל, אמר רבי אבון בשעת הדוכן שנו ע"כ, ולשאר כל החילוקים הנזכרים במשנה לא נחית שם בקושייתו, ומשמע דעצם הייחוס סגי להקדימו, אבל לפי מה שיש שלמדו בירושלמי (כן נראה שלמד בפ"י לב חכמים על המסכת שמחות שם ועוד, ועי' בסמוך) דהך ברייתא מיירי לענין דיני קדימה בטומאה א"כ ניחא דהקושיא היתה רק למה שיש להקדים זה לזה כדי שלא להיטמאות דבשלמא כל התפקידים המנויין שם מתחילה (כגון משוח מלחמה, ראש משמר, ראש בית אב וכו') יש לומר שלא ייטמאו משום תפקידיהם אבל לוי שהוא דבר שבייחוס א"כ מה שייך להקדימו והא לענין טומאה הוא כישראל, וע"ז מתרץ הירושלמי דבשעת הדוכן שנו דלא מיירי מצד ייחוסו של הלוי אלא מצד תפקידו כעת שהוא צריך להיטהר כדי לשמש בדוכן וממילא דמי הלוי לכל הנך שהם קודמים שלא להיטמאות מצד תפקידם (ומשוח מלחמה אפשר שהיה נכנס לפנים ג"כ לפעמים עכ"פ לדעה זו ועי' עוד ביומא יב ע"ב).

ובאמת בנזיר פ"א הי"א מבואר דהך דברי הירושלמי דבשעת הדוכן שנו מיירי בשעת הטומאה.

ולפ"ז מיושב דבברייתא בירושלמי שם אכן לא תני ישראל וממזר ושאר מעלות דתני במתני' בהוריות שם כיון שהם דינים אחרים.

ומאידך גיסא את גי' הרמב"ן במסכת שמחות אפשר ליישב על דרך הירושלמי דמיירי בישראל שצריך לשמש במעמדות לעמוד על הקרבן כדתנן במס' תענית וממזר אינו בכלל זה הלכך ישראל קודם לממזר דלויים בדוכן וישראל במעמדן מעכבין את הקרבן כדאי' מ"ד בגמ' תענית שם.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולכאורה מהירושלמי שם יש קושי' על הערוה"ש דמבואר שעצם מעלת לוי אינה מספקת לענין טומאה ורק מצד שהוא צריך להיטהר לדוכן, אע"פ שמעלת לוי מספקת לקדימות אחרות, ואולי הערוה"ש סובר שבאמת דברי הירושלמי מיירי לכל ענין קדימה שקדימת לוי הוא רק בשעת הדוכן, וצל"ע א"כ למה היה פשוט להירושלמי שאין קדימה ללוי בלאו הכי, ולמה לא תירץ הירושלמי מקרא הבדיל ה' את שבט הלוי ועי' פסחים קד ע"א.

ובאמת יש מהפוסקים שלמדו הך ירושלמי בהוריות דמיירי לענין עצם קדימת לוי (עי' מג"א ונו"כ בסי' רא), והערוה"ש מתיישב שפיר לדעה זו לפי החשבון הנ"ל, ומ"מ כבר נתבאר דבירושלמי בנזיר שם לא נתבאר כן וכן בטוש"ע יו"ד סי' רנא ובטור או"ח סי' רא מבואר דיש קדימה ללוי והיינו לפי מה שנתבאר דההגבלה דדוכן מיירי רק לענין טומאה ולפי החשבון שנתאר יוצא דכ"ז הוא קושיא על הערוה"ש.

ויתכן לומר באופן אחר דהערוה"ש מסכים דהירושלמי מגביל הדברים לשעת הדוכן, ומ"מ סובר דהמסכת שמחות פליג דהרי מקדים ישראל לממזר וקדימה זו לא נזכרה בירושלמי, א"כ מאחר דהמסכת שמחות סובר דיש להקדים מי שהוא בקדימה יותר והירושלמי סובר שאין קדימה לחד מינייהו א"כ יש לתפוס דברי שניהם ולהקדים מי שהוא בקדימה ובזה מקיים דברי שניהם.

ושוב חשבתי דאולי יש לחלק בין קדימת לוי שלא נאמרה לכל דבר לבין קדימת ת"ח שהיא תקיפה מדין קדימה זו (ע"ע גיטין ס' ומגילה כח) ואולי הערוה"ש סובר דבכלל כבוד התורה שיתן לכהן הע"ה לדחות טומאה זו מכיון שטומאה זו היא כעין דיעבד דדחוויה ולא הותרה ואין כבוד לת"ח שידחה הטומאה כדי להציל הע"ה מטומאה.

ובתשלום הדברים אציין דבאמת הערוה"ש בדחייתו בביאור דברי הרמב"ם מפרש דהרמב"ם מיירי רק על המעלות שהיו בזמן הבית וא"כ יש לפרש שיטתו כמו שביארנו בירושלמי ובמסכת שמחות אליבא דהירושלמי דמיירי רק במעלות שבזמן הבית דהיינו לויים בדוכן וישראל במעמדן ויש לפרש שכ"ז נכלל בכוונתו על המעלות שהיו בזמן הבית, ולולי זה אין קדימה ללוי על פני ישראל וישראל על פני ממזר לענין להטמאות, אבל סתם ערוה"ש הנזכר לעיל היינו לפי מה שכתב מתחילה ומה שסיים דמ"מ לדינא יש להתיישב בזה (והטעם שכתבתי ערוה"ש בסתמא משום שמתחילה ראיתי ספר אחר שכתב כן בשם הערוה"ש ושוב ראיתי בפנים הערה"ש שלא הכריע לדינא בזה, ולכן הערתי ע"ז כאן ומשנה לא זזה ממקומה).

היוצא בזה דיש כמה ביאורים בדין קדימה זו של ישראל לממזר, ועיקר הביאור ע"פ הירושלמי לא נראה שהוא מחמת קדימת הישראל וכמו שנתבאר דיש לומר שהוא מחמת שהישראל הוא במעמד ע"ד הירושלמי, ואם נימא דהמסכת שמחות חולק על הירושלמי יש להעמיד המס' שמחות כערוה"ש שיש להקדים לפי דיני קדימה ולפ"ז ממזר ת"ח קודם לישראל ע"ה ויטמא הישראל ע"ה, ונתבאר שיש כמה ביאורים ודרכים לפלפל בזה.

במקום שהקיר הקדמי של בית הכנסת מבריק ודמות המתפלל
משתקפת שם האם עדיף להתפלל צמוד לקיר כדי להרויח מעלת
תפילה לפני הקיר או שעדיף להתפלל שלא על יד קיר זה אף
שיפסיד המעלה הנ"ל

נראה

שבקיר כזה שדמותו משתקפת בתוך הקיר יותר טוב שלא להתפלל על יד הקיר אלא כגון מאחורי בני אדם המפסיקים בינו לבין הקיר, והטעם דתפילה מול דבר המפריעו הוא מה שודאי אפשר לומר בזה שאינו לכתחילה [עי' שו"ע סי' 5 סכ"ג וכן ברמ"א שם], ואילו תפילה שלא על יד הקיר אף שחסר בזה מעלה מ"מ מדינא הוא לכתחילה לגמרי [עי' צמח"צ סי' 5 ס"ק סט לענין אדם חוץ צינו לצד הקיר ולעיל שם ס"ק סג לגבי כל צינו לצד הקיר], ולכן אפי' אם יש בזה מעלה של קיר אינו דוחה מעלה שלא יהיה דבר המפריעו.

ויש להוסיף דבתשו' הרמב"ם שמובא בב"י שם בשם האבודרהם ג"כ משמע דעיקר הענין שליד הקיר הוא שלא יפריעו דבר ואדרבה משמע שם שכשמתפלל כנגד דבר המפריעו הוא היפך המטרה של תפילה לפני הקיר ונמצא דקיר כזה איבד מעלת קיר לגמרי.

וז"ל שם, שהטעם שהצריכו להתקרב אל הקיר בעת התפילה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו, והבגדים התלויים אינם אסורים אבל אינו נכון שיבדיל בינו ובין הקיר ארון ושקים וכיוצא בהם מכלי הבית כי הדברים האלו מבלבלים הכוונה, והבגדים המצויירים אף על פי שאינן בולטות אין נכון להתפלל כנגדן מהטעם שאמרנו כדי שלא יהא מביט בציוורם ולא יכוין בתפילתו, ואנחנו רגילים להעלים עינינו בעת התפילה בזמן שיקרה לנו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר עכ"ל, והיוצא מזה דגם כותל מצוייר הוא חסרון והפשטות יוצא לפי החשבון שקיר כזה גריע מלהתפלל אחורי אדם שלא כנגד הקיר.

ולכאורה יש להוכיח מזה דגם להעצים עיניו לא יועיל כיון שאפי' אם נימא שכשמעצים עיניו אין איסור מצד ציורים (עי' בלשון המשנ"ב שיובא בסמוך) מ"מ ברמב"ם בתשובה זו משוה להו כחדא דהקריבה לקיר והמניעה מן הציורים הם כדי שלא תתבטל כוונתו.

והנה פשוט שבכלל דבר המפריעו כמו ציורים הנזכרים בפוסקים הוא כל קיר שרואה את פרצופו כנגדו במבט ראשוני בלא להתאמץ, דהרי מבואר בפוסקים דטעם האיסור הוא משום שמבטלו מכוונתו [עי' תוס' יומא נד ומרדכי דע"ז שהצ"ח הד"מ זל"ח שם].

וכ"ז אפי' רק נחשיבו כדבר המפריעו, וכ"ש אם נימא דחשיב כבבואה ממש דבזה חמור יותר, עי' משנ"ב שם סקע"א שכתב אסור להתפלל כנגד המראה דמיחזי כמשתחווה לבבואה שלו והיינו אף בעינים סתומות דבפתוחות בלא"ה אסור משום ביטול כונה עכ"ל (ובאחרונים יש פלוגתא בזה האם איסור זה שכנגד המראה הוא דוקא בדבר שנעשה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

למראה ובמשמרת שלום סי' טו ס"א בשם אביו החמיר בזה, וכן אביא בסמוך להלן דעת הגריי"ק, וכמדומה שבסוגי' דחולין שהוא מן הסתם מקור האיסור להתפלל כנגד המראה שם מוכח דלאו דוקא דבר שנעשה למראה דשם מיירי במים וכי תימא דחשדי' ליה שעשה דוקא למראה א"כ למה בתפילה יש חילוק וכי תימא דשאני שחיטה שכבר אסרו חז"ל ובתפילה לא חשדי' דאינו מצוי אפשר שיש בזה מן הדחק דהרי הפוסקים חששו לזה עכ"פ במקרה רגיל וא"כ מנ"ל לחלק כ"כ).

וכן בארחות רבינו ח"א עמ' נז הובא שהגריי"ק היה נזהר מלהתפלל כנגד עמודי ארון הקודש שהיו מבריקים, וכן הובא בשמו בדעת נוטה עמ' רעח דטוב להסב פניו אף באותיות של שויתי של הש"ץ שהם מבריקות ומשתקף כנגדם.

האם נזיר מותר להתקרב לכרם ולעסוק בענבים כשיש שם בני אדם שיזכירוהו שלא לשתות (וענייני נזירות בקידוש והברלה)

הנה

אמנם יש דינים שמועיל בהם שומר כמו בקריאה בספר בשבת לאור הנר שיש חשש שמא ישכח ויטה וכן בלימוד קודם ערבית שיש חשש שמא ישכח מלילך לערבית, והפמ"ג דן לגבי שומר ברכיבה בשבת שהוא חשש שמא יצא מחוץ לתחום או שמא יתלוש (עי' בשלהי ר"ה), אבל כ"ז לא בדברים שיצרו תוקפו אלא בדברים שיש בהם חשש שכחה, אבל אם נדמהו לדינים שנאמר בהם סחור סחור לכרמא לא תקרב משום שמעורר יצרו כגון בקורבא לעריות בפ"ק דשבת יג ע"א אין מועיל בזה שומר.

וכן בשמשון מצינו שנזכר בו שהקיף ונטה מן הדרך שלא להתקרב לכרם מחמת שהיה נזיר וזה אף שהיו עמו עוד אנשים כדמוכחי קראי.

וכן מבואר ברמב"ם בפ"ה מהל' נזירות ה"י שכתב מדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי יין ויתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב עכ"ל, ומבואר דאף שיש עוד בני אדם אין נחשבים שומר עליו.

(ואף שבתפילה לא מהני שומר מי שאוכל או לומד והרחבתי במקו"א ד"ה שני גני אדם המצקשים להכנס לסעודה קודם תפילת ערצית האם אחד מהם יוכל להיות שומר לחזירו להזכירו להתפלל ערצית), מ"מ כאן שאינם עוסקים בדבר ששייך בו שמא יימשך היה מקום לטעון שיועיל שומר אם היה שייך בזה שומר).

ובערוה"ש העתיד הל' נזירות ס"ס יד כתב דהא דתנן ברפ"ג דעירובין מערבין לנזיר ביין מיירי שאינו שם, והנה אף דמשמע מלשון המשנה שמערבין אחרים לו וגם הוא עצמו נקט כן מ"מ נקט שאין הנזיר שם דיש לו איסור להיות שם, (וגם דימה זה לאיסור חמץ בפסח אחר ביטול, ופשטות כוונתו דדמי לזה לגמרי שאסור להיות אצלו החמץ שביטל וכמובן

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דלא מהני לזה שומר, אם כי יש לטעון דע"כ לא דמי לחמץ ממש לכל הלכותיו דשם הא בעי איבוד וכאן אפשר שיכול למוכרו על ידי שליח).

ועי' בתשובתי אחרת [ד"ה האם למיר אסור להתקרב לעגנים וליין או לא] ששם נתבאר בהרחבה דהעיקר לדינא שהוא איסור על הנזיר שלא להתקרב לכרם ויין.

ששאלתם אם יש נזירות שמשון גם בזמנינו, תשובה יש ומעיקר הדין אין לזה התרה, ועי' במה שהרחבתי בזה במקו"א [נד"ה אדם שקבל על עצמו להיות נזיר שמשון צדורנו האם יש היתר לנזירות] ועוד [נד"ה מי שאמר הריני כשמשון וכו'].

ששאלתם מה יעשה בקידוש והבדלה, תשובה אמנם יש צד בראשונים (עי' במפרש נזיר ריש דף ד ובראשונים שהובאו בספר הישר לר"ת סי' סב ודחאם) שמותר לו לשתות אז, אבל להלכה אסור (כמ"ש בספר הישר שם ובתוס' ורא"ש שם וברמב"ם הל' נזירות פ"ז הי"א ורשב"א ח"ד סי' קט וברוב הראשונים).

ולכן כשיש לו ממי לשמוע מאחר ישמע מאחר, ויש אומרים שיכול לקדש ואחרים המסובים ישתו (עי' רמ"א סי' ערב סעי' ט ובמשנ"ב סקל"ג, ומשמע שם דלהמג"א א"א כיון שהם יודעים לברך, ובמקו"א הבאתי דיש פלוגתא בזה באופן שידוע השומע לברך בעצמו, ואפשר דהרמ"א החשיבו כמו שאין יודעים כיון שאין יכול לשתות או דמיירי במסובין דוקא שיוצאין עמו בברכתו), וכשאין לו ממי לשמוע בקידוש בליל שבת יעשה על הפת, ובשבת שחרית ג"כ משמע בשו"ע דשייך קידוש על הפת בדלא אפשר (עי"ש סי' ערב ס"ט ובמשנ"ב שם ועוד נתבאר במשנ"ב סי' רפט סק"י) ומ"מ משמע שאם יש לו חמר מדינה יותר טוב שיעשה על חמר מדינה (עי' סי' רפט ס"ב ומשנ"ב שם סק"י בביאור הדין).

ואם בא יין באמצע הסעודה עי' במשנ"ב סי' רפט שם ולכאורה ה"ה אחר הסעודה כיון דאיכא למ"ד דגם אחר הסעודה חשיב קידוש במקום סעודה (עי' סי' רעא ס"ו), ואולי לספק ספקא לא חיישי' כיון שכבר יצא יד"ח איזה דעה וגם אחר שישמע עכשיו אינו ברור שיצא אם לא יאכל, ואם נימא הכי א"כ מה שדן המשנ"ב על אמצע סעודה היינו שימשיך לאכול כזית אח"כ, וא"כ אולי גם אחר סעודה יש לדון למה לא קאמר המשנ"ב שיקדש ויאכל כזית ואפשר דכולי האי לא אטרחוהו (וכיו"ב דנתי בתשובה אחרת [ד"ה מה המקור שמי ששכח ויכולו בקידוש צליל שנת אומרו צאמצע סעודה על הכוס ומה הדין מי שזכר מיד לאחר הסעודה] במש"כ המשנ"ב בסי' רעא במי שלא אמר ויכולו שיאמר על הכוס בסעודה אם ה"ה אחר שסילק הסעודה ועי"ש).

אין מבדילין על הפת (סי' רעא ס"ה), וכשאין לו מי שיבדיל בין במוצ"ש ובין במוצאי יו"ט יבדיל על חמר מדינה ואם אין לו יבדיל בתפילה כמו כולם ואם שכח להבדיל בתפילה וסיים תפילתו חוזר כיון שאינו יכול לברך על הכוס.

ועל הנר והבשמים במוצ"ש יכול לברך בפני עצמם בלא ברכת הבדלה המבדיל בין קודש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכו', אבל במוצאי יו"ט אין נר ובשמים.

ולכאורה צ"ע דהרי אסור לו להיות בחברת שותי יין וכנ"ל בשם הרמב"ם וא"כ היאך ישמע הקידוש או ההבדלה, אבל אפשר דאם יושבים בחדר אחר אין בזה איסור, אף ששומע שעוסקים בשתיה מ"מ כשהם במקום אחר אפשר דשרי, ובקידוש יוצא בכה"ג כמ"ש השו"ע בסי' רעג ס"ו.

למה בן סורר ומורה נהרג בסקילה

הנה

שייך לומר כמה טעמים בזה דחמיר משום שהחציף פניו או משום שישמעו ויראו, אבל צ"ע דהרי בגמ' בסנהדרין עא מבואר שטעם מיתת הבן סורר ומורה משום שימות זכאי ואל ימות חייב, והיינו דהמיתה היא לטובתו, דבאמת מצד הדין הוא פטור כדאמרי' בפ"ק דר"ה שאין הקב"ה דן האדם אלא ע"פ מעשיו שבאותה שעה.

ועי' עוד במסילת ישרים פ"ד דלפעמים לטובת האדם דן הקב"ה באופן שונה מן הדין הרגיל והוא הנקרא לפנים משורת הדין עי"ש שהביא כמה מקומות שמצינו בזה.

ושאלני ע"ז בני ישראל מאיר נ"י דמאחר שהוא לטובתו א"כ למה חייב סקילה שהיא חמורה מכולם.

והמשמעות בזה דאחר שנתחייב מיתה כבר אפשר להוסיף עליו עוד חומרא מחמת חומר מעשיו, אבל צ"ב דמשמע מדברי הגמ' בסנהדרין הנ"ל שאפי' מיתה אינו כבר חייב א"כ בעצם מיתתו כבר קיבל יותר ממה שהיה מוטל עליו מצד הדין ממילא צ"ע למה להחמיר במיתתו.

ואמנם ברא"ם נתקשה דהרי מלסטם את הבריות אינו בסקילה ותירץ וכע"ז תירצו הרמ"ה בסנהדרין עא ע"ב ופי' המיוחס להרא"ש עה"ת וחזקוני ועוד כמה ראשונים כ"א לפי דרכו דה"ה שאר עבירות או שילסטם הבריות באופן שיחלל עי"ז שבת ויתחייב סקילה, אבל עדיין צ"ע דהרי עיקר דינו אינו במיתה וכבר קיבל יותר מדינו.

והיה מקום לומר בהגדרת הדברים דלחייב אדם מיתה למען ישמעו וייראו לא סלקא דעתך כלל אם אינו חייב, אבל אם כבר נתחייב מיתה, א"כ השתא כדי להחמיר עליו במיתתו זה שייך למען ישמעו ויראו.

אבל לכאורה עדיין הוא מחודש דהרי אם אינו מחוייב בכ"ז א"כ איך ייענש יותר מן הראוי לו למען ישמעו ויראו.

והנראה בזה דחזי' בזה דאחר שהקב"ה שינה את דינו של הבן סורר לדונו על שם סופו כלשון הגמ' שם, ממילא שייך לדונו לגמרי לפי עבירות שיעבור בסופו, וזה חזי' מדברי

הרא"ם שם.

אבל צ"ע עיקר מה ששינה הקב"ה את דינו לדונו על שם סופו הוא שימות זכאי ואל ימות חייב משא"כ מה שדנו בסקילה הוא למען ישמעו ויראו דהרי כדי שימות זכאי א"צ דוקא סקילה לזה (והעיר בני אליהו נ"י [נמוספת קטא] דעיקר מיתה שנאמרה בכל ישראל היא סקילה כדתנן בסנהדרין וממילא במיתה שהיא למען ישמעו שייך טפי סקילה).

אולם ביד רמ"ה שם לא כתב טעם זה, אלא דמאחר שאתה בא לדונו על שם סופו ממילא דייני' ליה על שם סופו ממש כיון שיעבור גם עבירות שיש בהם איסור סקילה ממש, והיינו דממ"נ לא שייך לדונו במיתה קלה, דאם לא תדונו על שום סופו לא תהרגנו כלל, ופלגינן לא שייך כאן דהכל אותו המעשה שעתיד לעשות באופן שיחלל את השבת.

השאירו פירות בכניסה לבית וראו נגיסות של עכברים על חלק מהפירות האם כל הפירות נאסרו באכילה

בגמ' הוריות יג ע"ב אי' שהאוכל ממה שאכל עכבר הוא קשה לשכחה.

וכתב

הגר"ק (בספר זכרון הנדפס בשיח השדה) מסברא ושכן שמע מהחזו"א דפשוט שאם עכברים נשכו שק מלא חיטים אין בשאר החיטים שבשק שום חשש, וצריך להוריד רק מקום הנשיכה (הערת הגר"ק בשולי הגליון הספר שמירת הגוף והנפש מהדו"ת סי' טז ס"ג), וכן כתבו עוד כמה פוסקים (הוב"ד בספר שמירת הגוף והנפש שם) וכן הובא לעיל מינה שם ס"ב מהלקט יושר יו"ד עמ' ו דכשאכל עכבר מחתיכה אחת אכל בעל התה"ד מחתיכה אחרת.

וכ"ש שבפירות גדולים אין חשש בפירות שלא נשך בהם העכבר, ומ"מ אם היו הפירות במקום שהיו עכברים ואכלו מקצת יבדוק בחתיכות הנשארות שאין שם רושם של נשיכות.

ומ"מ אותם פירות שאכל מהם העכבר יש אומרים שאין ראוי לאכול מהם (שם מהלקט יושר בשם התה"ד והגר"ק ועו"פ), אבל הביא שם ב' דעות בזה דיש אומרים דסגי בחיתוך המקום עי"ש פרטים בזה.

מי שבא להלוות וחבירו אומר לו תורה רבה האם צריך להימנע מלהלוות מחמת חשש ריבית דברים

בתשובה

אחרת [ד"ה האם יש איסור ריבית מוקדמת צריצית דברים] הרחבתי ע"פ הפוסקים דבריבית דברים מוקדמת עכ"פ כשמוכח שהוא מחמת הלוואה אסור.

ובנידון זה שהלווה אמר "ישר כח" קודם ההלוואה השיבני בעל הלכות חג בחג שההלוואה לא נאסרה, ויכול להמשיך במסירת ההלוואה.

וצל"ע דלכאורה יכול למנוע את האיסור ע"י שימנע את ההלוואה ואם יכול למנוע את האיסור למפרע למה שלא יהיה מחוייב בזה, ואולי יש לדמותו לאומר שבועה שלא אשן היום אם אשן למחר וישן היום שאסור לו לישן למחר כדי שלא יעבור האיסור למפרע.

ולגוף הדברים שהלווה עובר ג"כ בריבית דברים אע"ג שכ' הרמ"א ביו"ד סי' קס ס"א דבריבית דרבנן אין עובר הלווה מ"מ בריבית דברים עובר כמ"ש הנאות יעקב סי' ל בשם הבית הלוי וכמשמעות הסוגיות.

והנה אמירת יש"כ על הלוואה הוא מילתא דתליא בפלוגתא אם יש בזה איסור או לא (ועי' להלן), ויש להזכיר כאן דיש פלוגתא באחרונים אם המכשיל חבירו בדבר התלוי בפלוגתא כשחבירו סומך על המקילים והוא מחמיר אם יש בזה איסור לפני עיור (והרחבתי בזה בתשובה ד"ה האם מותר להביא בשבת ספר מתח למי שיקרא בזה או שיש בזה משום לפני עיור), וא"כ יש לטעון דכאן קיל משום שהלווה סומך על המקילים וממילא לכמה פוסקים אין איסור לפני עיור בכה"ג.

[אבל עדיין צל"ע אם המקילים בזה מיירי גם בלפנ"ע דאורייתא בחד עברא דנהרא, דכשמכשיל חבירו בידיים חשיב לפנ"ע דאורייתא לרוב הפוסקים אפי' כשהוא בתרי עברא דנהרא כמו שהרחבתי במקו"א (ראה בד"ה גוי העומד בפתח חדר האוכל של בית המלון ורושם כל מי שנכנס האם מותר להכנס לבית המלון כשהבעלים ישראל, ובד"ה ביאורים בדין נתינת פת לעני כשיודע בו שלא יברך), ואפי' להרע"א ביו"ד סי' קפא ס"ו דס"ל שהוא רק לפני עיור דרבנן מ"מ כיון שפועל האיסור בידיים אצל חבירו שמא לענייננו חשיב עושה בעצמו האיסור דהרי לפי הדעות שמחמיר כמותם מה מועיל לו שחבירו סומך על המקילים כיון שהוא עושה המעשה אצל חבירו, ומאידך כיון שהוא רק גורם האיסור למפרע אפשר שאינו ממש כך, וכן יש לדון מצד שממציא לפני חבירו האיסור הוא כחד עברא דנהרא כמ"ש היד מלאכי ערך לפני עיור בשם הפוסקים (ראה עוד בתשובות הנ"ל), ובהלוואה במקרה ממוצע הוא בכלל זה, וצל"ע בכ"ז, ועכ"פ להרה"ג המאה"ג הנ"ל]

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משמע דגם לגבי הלווה גופיה לא נאסרה ההלוואה].

והנה כ' הרמ"א סי' קסא ס"ב בשם הרשב"א ח"ה סי' קפז ועוד דוכתי, דבריבית מוקדמת ומאוחרת אין צריך להחזיר אפי' לצאת ידי שמים וצל"ע אם דומה לכאן דגם לבטל ההלוואה כדי להנצל מהאיסור אין חיוב, או דילמא י"ל דיכול למנוע האיסור ע"י שימנע את ההלוואה מעיקרא ונמצא שבזה לא עבר איסור כלל ואולי בזה מחוייב.

אבל יש לטעון כנגד זה דבגמ' ושו"ע מוכח דאין איסור ללווה למחול ללווה כשבא להחזיר ריבית קצוצה ואף יש אופנים דהמקבל הריבית הקצוצה אין רוח חכמים נוחה הימנו, וחזי' דהחזרת ריבית אינו ממש אופן של מניעת ריבית, דהרי אם היה תיקון בזה מצד המעשה הראשון היה צריך הלווה לקבל, (ולא רק מצד דברי הרמ"א דבריבית דרבנן אין הלווה עובר ונימא דגם אין תיקון במה שמקבל בחזרה, דכאן מ"מ הרי הי' ריבית קצוצה שגם הלווה עבר כבר ואם היה בזה צד תיקון היה ראוי לו לקבל ואולי היה מחוייב לקבל), וממה דחזי' שאינו מחוייב לקבל ש"מ שאין בזה תיקון כלפי המעשה הראשון, וממילא א"א ללמוד מדין חזרה לדין ביטול הלוואה, דחזרה אינו משנה את המעשה שכבר נעשה במצב של איסור, אבל יש להסתפק בזה דשמא בהגדרות דרבנן עיקר האיסור נעשה כשעשה מעשה שהתכוון לאיסור והיה מוכן לסיים את תנאי המעשה כדי להחיל עליו איסור למפרע וצל"ע בזה אבל עכ"פ מניד"ד אין שום הכרח ללמוד דבר זה דכל האופנים הם לגבי חזרה בלבד שבאמת אינם מתקנים את המעשה משא"כ באופן שמתקן את המעשה הוא שאלה נפרדת.

ולגבי ברכות מצינו דאיכא לדעת המחבר באו"ח סי' קעב ס"א הכניס משקין לפיו בלא ברכה בולען אע"ג שיכול למנוע את האיסור וחזי' שיש תקנות שלא תוקנו במצב של דיעבד משום הפסד, ואולי גם כאן יש לדמותו להפסד ההלוואה דחשיב דיעבד, וממילא מאחר דחזי' שלא חייבוהו להחזיר (אע"ג דיש חזרת ריבית דמתקן קצת הריבית היכא דאמרו שיש חזרה) חזי' דבדיעבד לא אמרו כן, וצל"ע מתי אומרים כן, דהרי לא בכל דרבנן התירו בדיעבד במקום פסידא, ואדרבה בכל היכא שלא אמרו היתר מסתמא הוא אסור בכל גווני.

ויתכן להביא ראיה לזה דהנה מצינו שאסור למלוה להשתמש בחצרו של הלוה בחינם ביו"ד סי' קס סעי' ז, ומאידך גיסא מבואר בסי' קסו ס"א דאע"פ שאסור מראש לדור בחצרו בחינם מ"מ אם דר א"צ לשלם לו, ואע"פ שלכאורה יבטל כאן את האיסור, שהרי לכאורה משלם שכר על הדיורין וממילא לא דר שם בחינם, מ"מ כיון דגברא לא עביד למיגר וחצר לא עבידא לאגרא אין מחוייב לשלם אפי' לצאת ידי שמים, וחזי' שיש תקנות שלא תקנום בדיעבד אלא אי עבד עבד.

ויש לדון האם ניד"ד דומה לנידון בסי' קסו או לא, דיש לטעון ששם כשדר בחצרו היה כבר במצב של ההלוואה ודר שלא על מנת לשלם (דהרי בדר על מנת לשלם צריך לשלם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דבזה מיירי בריש הסעי' שלא לדור בחינם), וממילא היה כאן מצב של איסור ועכשיו רוצה להפקיע את האיסור וכאן יש לטעון דהמצב שונה שהרי ריבית דברים נעשה לפני הלוואה ואם ימנע את הלוואה נמצא שלא עבר איסור כלל שהרי אין איסור לתת ריבית או מתנה אם אין כאן הלוואה.

אבל יש מקום לטעון דכל מה ששייך לומר שהתברר שלא היה כאן איסור שייך רק בדאורייתא שהתברר שלא חל איסור אבל באיסורים דרבנן מכיון שלפי מה שסכמו לקחת הלוואה היה אסור לו לומר ריבית דברים ממילא את האיסור עבר בשעת האמירה, והתיקון שיעשה אח"כ הוא תיקון קלוש, כיון שעיקר האיסור דרבנן עשה כבר בזה שעבר על דבריהם שאמרו לו שלא יאמר ריבית דברים כשיודע שצריך ליטול הלוואה, ולכן יש מקום לשמוע הסברא הנ"ל שהלוואה לא נאסרה.

ואין ההגדרה בהנ"ל שהדאורייתא חמור מהדרבנן, דודאי מה שיש בדרבנן שנתכוון למעשה איסור והיה מצב איסור יש גם בדאורייתא, רק שבדאורייתא עדיין יוכל לתקן תיקון גדול אח"כ להפקיע חלות האיסור משאל"כ בדרבנן עיקר הגדרת האיסור הוא מה שעשה מה שאמרו לו רבנן שלא לעשות.

ואמנם מצינו גם בדרבנן שאם יכול לתקן צריך לתקן אפי' מעשה שעשה שלשעבר דהרי אפי' אבק ריבית צריך להחזיר לצאת ידי שמים ורק מצינו פטור באופנים מסויימים להחזיר וכן"ל אבל כאן מיירי בריבית מוקדמת דבזה הגדר שא"צ להחזיר וכן"ל אבל צל"ע עד כמה להרחיב גדר זה ולא מצאתי בכתובים דבר ברור בזה.

ומ"מ דברי השו"ע הנ"ל לגבי דר בחצרו הם רק דעה ראשונה שם דהביא שם דעת הרמב"ם דפליג על זה ונקט להחזיר ועי"ש בבהגר"א שפשטות הגמ' כהרמב"ם.

(ויש להוסיף דאומר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר וישן היום אסור לישן למחר ופשוט שהוא גם באומר בלשון שנאסר רק מדרבנן כגון שלא אמר 'עיני' אלא רק אמר קונם לא אישן היום אם אישן למחר, אבל אינו שייך לנידון כאן דשם עדיין לא עבר שום איסור דהרי בזמן שישן היום עדיין היה במצב שלא חל שום נדר).

ואולי עיקר טעמו של הרה"ג המאוה"ג הנ"ל כיון שלא שייך לההנות את המלוה בעל כרחו אבל צ"ב אם זו כוונתו דוקא באופן זה.

או אפשר שעיקר טעמו כשי' רבו הגרי"ש (עי' וישמע משה שציינתי גם להלן) דתודה רבה גרידא אינו בכלל ריבית דברים כיון שהיום אומרים כן על כל דבר וגם למי שמוכר פריט במכולת שהוא תמורת כסף.

ומ"מ יתכן שיש לתת ב' עצות למנוע חלות ריבית דברים מכל חשש, הא' לומר ללווה שכאשר יבוא להחזיר יתן מעט מהסכום פחות כשמחזיר הכסף ובכה"ג יש מקום לטעון שלא עבר ריבית כיון שמ"מ לא החזיר יותר ממה שלקח דהרי לא מסתבר לשום את

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הריבית דברים יותר משוויו האמיתי שהוא כמעט לא שווה כסף.

והב' שכשאומר הלווה תודה רבה יאמר המלווה לא קיבלתי האמירה שלך ואיני רוצה בו כדי שלא יהיה בזה חשש ריבית דברים (וכמובן בנימוס באופן שלא יפגע), ובכה"ג אפשר דחשיב שלא קיבל די"ל דלא עדיף מממון שיכול לומר איני מקבל וממילא אי"ז ריבית אע"ג שגם בממון כשרוצה להביא לו מראה בזה הוקרה.

ויש מי שכתב בזה פתרון ג' להשיב לו יישר כחך וכנראה למד שהריבית דברים הוא כעין שכר טירחא כל שהוא או על הכבוד וההנאה שמקבל ממנו שיש כאן פחות מש"פ ואע"ג דהרגילו למחול מ"מ בריבית תקנו שלא יועיל מחילה אפי' בכה"ג אבל השבה מועלת.

ויש לזה מקור מדברי המאירי בב"מ עה ע"א שכתב בזה"ל ומ"מ יש מתירין בהחזקת טובה וברכה הואיל והלה משיב כנגד דבריו הרי דבור מבטל דבור עכ"ל, וכן בהגהות מרדכי רמז תמא והגמ"י פ"ה מהל' מלוה ולוה סק"ל הביאו סברא כע"ז והב"י תמה ע"ז אבל הב"ח בשם אגודה סי' קיב הביא הדברים בשינוי ע"ש.

ומ"מ דברי המרדכי והגמ"י אפשר שאינם ממש כדברי הפתרון הג' הנ"ל דעיקר דבריהם אפשר שמחמת שהם דברים שרגיל להשיב לו וגם דברי המאירי קצת נוטים לזה, ומ"מ אינו בהכרח סתירה ועכ"פ המאירי יתכן שאף אם סבר שהוא דבר רגיל שישב לו מ"מ טעם ההיתר הוא משום שישב לו כדרכו וכ"ש כשלהדיא מקפיד להשיב לו.

כמובן שכל הנידון כאן לפי הצד שאמירת תודה הוא בכלל ריבית דברים אבל אינו מוסכם לכו"ע, ועי' פניני הלכה איזהו נשך מה שהביאו בזה, ועי' אג"מ יו"ד ח"א סי' מ ובספר וישמע משה בשם הגריש"א, ואכהמ"ל בזה, ומ"מ פשטות דברי הרמ"א (עי' להלן אבל יותר נראה וכו') לגבי דבר שאינו מקפיד, לא משמע דתודה רבה הוא בכלל האיסור.

ואין לטעון להעמיד איסור הקדמת שלום בסי' קס סי"א דמיירי במשכים לפתחו דלולא ההלוואה לא היה עושה כן דלא משמע כן, אלא דבאמת מיירי בכל גווני שלא היה רגיל להקדים לו שלום, ואולי דבר שהוא חלק מההחזרה אפשר לכוללו בכלל ההחזרה משא"כ שאלת שלום הוא דבר נפרד.

אבל יותר נראה דההיתר בסי' קסב ס"א הוא היתר מיוחד דסאה בסאה ששם אינו ריבית דאורייתא וגם מדרבנן אינו ממש תוספת דלאו בדידהו תליא התוספת, אלא מוסיף לפי שער שבשוק, ובסי' קס סי"ז לגבי דבר מועט בתלמידי חכמים משמע דאינו ההנהגה המסורה בקביעות ע"ש אבל בסתם אין מקפיד אין היתר וכדאשכחן לגבי בני ביתו בסי' קס ס"ח.

השלמה לענין אם יש איסור למלווה להלוות לאחר שקיבל ריבית דברים על

בתשו' הרדב"ז ח"ד סי' רלג כתב דאין איסור להלוות אחר שקיבל טובה מהלווה, ולפי מה שנתבאר במקו"א ע"פ הפוסקים דיש איסור גם בכה"ג מצד נתינת המתנה, אם הוא מוכח וידוע שהוא מחמת ההלוואה או במפרש, א"כ היה מקום לפרש ברדב"ז דאיסור ריבית מוקדמת הוא רק על נתינת המתנה ולא על המלווה לתת ההלוואה אחר מתנה כשהמתנה עצמה לא ניתנה לשם זה, וז"ל הרדב"ז ואף ע"ג שבשביל טובה שעשה עמו ראובן שנעשה לו שליח וכו' ממתין שמעון על מעותיו אין בזה חשש רבית שכל הלואה וכו' כך הם מלווה לו מעותיו בשביל שעשה עמו טובה או אי זה נחת רוח ואין בזה לא חשש רבית ולא אפילו הערמת רבית עכ"ל, ואין מזה ראיה לענייננו דשם המתנה לא נתנה לשם ההלוואה משא"כ בענייננו, וכל היכא דמוכחא מילתא שהמתנה נתנה מחמת ההלוואה הוא כבר בכלל איסור ריבית מוקדמת [רק דעדיין אינו צרור שיש לאסור גם צריצת דברים צכה"ג דשמא המלווה אינו רוצה לקבל וגם אינו מתנה ממשיט ועוד לדדים שזכרו בפנים התשובה].

בהנ"ל השלמה לנידון של החזרת ריבית דברים

יעוי' ברמ"א יו"ד סי' קעד ס"ה שכ' בשם הטור ודוקא שאומר אנכה לך מן הדמים, אבל אם אמר אשלם לך הפירות שאכלתי אסור דסוף סוף רבית קא נוטל אלא שחוזר ומשלם לו עכ"ל, ולפ"ז גם בניד"ד אם ירצה לנכות כל שהוא בשביל זה ינכה קודם התשלום ולא יחזיר לאחריו.

האם מותר לפנות בית קברות כדי לקצר דרך הרבים במקום שלא היה שם מתחילה דרך הרבים

בשו"ע סי' שסד ס"ה מבואר דמותר לפנות קבר אם מזיק את דרך הרבים, ומבואר שם שאם קדם הקבר מקומו טהור ואסור בהנאה ואם קדם הדרך מקומו טהור ומותר בהנאה.

והיה מי שיטעון דהיתר זה הוא גם אם קדם הקבר לדרך דהרי בסיפא מבואר דמיירי גם באופן זה שבנו את הדרך לאחר שהיה קבר.

אבל יש לדחות הראיה דכ"ז אחר שבדיעבד כבר נעשה שם דרך לרבים אז מותר גם אם הקבר קדם את הדרך דהרבים בירו דרך לעצמם, אבל לכתחילה אסור לרבים לברור דרך לעצמם במקום קבר כדי לפנות את הקבר.

ואדרבה יש מקום ללמוד להיפך דמאחר שכל דברי השו"ע מיירי רק בדיעבד א"כ שמא לכתחילה אסור.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(ולגוף הנידון אם רבים שביררו דרך לעצמם הוא גם באופן שידוע שביררו בגזל ועי' ב"ב ק, והרחבתי בזה במקום אחר [נד"ה "חצר פרטית שהרצים התרגלו לעצור שם למורת רוחו של צעל הצית האס תפסו את מקומם ויהיה אסור לסגור את החצר מדין מיצר שהחזיקו בו רצים אסור לקלקל"], ועכ"פ אפשר להעמיד הבדיעבד כאן בסתמא באופן שיש מקום לציבור לטעון שביררו בדין ומ"מ הקבר קדם, ועי' בסמ"ע שצינתי בתשו' הנ"ל, או דאולי יש לומר דכל היכא שיש כאן כבר דרך לרבים שא"א לבטלו א"כ צרכי הרבים קודמים אבל לא שיש כח לרבים להעביר המת ממקומו כל עוד שאין להם דרך שם, וזה דחוק קצת דהרי הרבים כאן בגזילה להסוברים כן [ועי' נמשו' הנ"ל], ועי' מה שאכתוב להלן בדברי הגרי"ש).

וכן יש מקום לדייק מסי' שסג ס"א דאסור לפנות קבר אא"כ הוא קבר הנמצא והיינו דוקא שנקבר שלא ברשות או באופן שיש לשער שנקבר שלא ברשות עי' בשו"ע בסי' שסד אח"ז סעי' ב ובש"ך שם, ומשמע דלצורך סלילת דרך של רבים אסור, וכן יש מקום לדייק מסי' שסד הנ"ל גופא ממה שדנו שם על קבר הנמצא והידוע ולא נחתו לבאר דלפנות לצורך רבים מותר ש"מ שאסור.

ועי' בחזו"א יו"ד סי' רח ס"ה שכתב ונראה דאם עושין הגויים מסילה עליו אין כאן רק משום קלות ראש ואין מפנין בשביל זה, ולהמבואר לעיל דאין איסור קלות ראש אלא על הקבר ממש יש מקום לומר דאם יעלו עפר על הקבר י' טפחים הוי הפסק רשות ומותר לעשות למעלה דרך לרבים וכו' מיהו נראה דראוי לפנותו בזמן שסללו עליו מסילה משום מזיק לרבים שכהנים עוברים עליו עכ"ל, והנה החזו"א מתחילה כתב שמותר לעשות דרך לרבים באופן שאינו קלות ראש לקבר, ולבסוף כתב שמותר לפנות המת אם כבר סללו המסילה על הקבר דהוי קבר המזיק את הרבים, ואפשר דלא נחית לכתחילה למקרה שרוצים לפנותו כדי לסלול דסבר שלפנות ממש כדי לסלול דרך לרבים אסור.

וכעי"ז מבואר לענייננו בכמה אחרונים דאם השלטון מבקש לסלול כביש ע"ג הקברים יש לפנות את הקברים שלא יתבזו (עי' שיבת ציון סי' סב ואילך ותמצית דבריו הובאו בפת"ש ביו"ד שם, וראה גם כתב סופר יו"ד סי' קפד וע"ע מהר"ם שיק יו"ד סי' שנג ומהרש"ם ח"א סי' קעא ובספרו דעת תורה יו"ד סי' שסג ס"א), ומבואר שתפסו ג"כ דלכתחילה א"א לפנות כדי לסלול הכביש כאשר הדבר תלוי בידינו אם לסלול הכביש או לא.

ועי' שם במהר"ם שיק ודעת תורה שהזכירו שאנשי השלטון ברשעותם מתעקשים שיהיה דוקא בדרך הקברות ואפשר דר"ל דה"ה אם מפנים היה פשיטא להו שאין שום היתר לזה.

ובשם הגריש"א (ציוני הלכה עמ' טו יז) הובא דהכביש אסור בהנאה אם ידוע בוודאות שפינו משם קברים באיסור, והיינו כדברי השו"ע הנ"ל דאם קדם הקבר מקומו אסור בהנאה, אבל משמע שנקט שהוא איסור מקנסא ולא רק מחמת שהקבר קדם [ועי' פרישה סי' שסד סק"י דעת הנ"י והפרישה לענין איסור הנאה בקצר קרקע עולם שפינוהו ועי' עוד צרע"א ס"ס שסד על השו"ע ס"ז], אבל אפשר דבאמת למד כדברינו בפי' הא' בסוגריים לעיל דכל שידוע בבירור שהדרך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עשויה באיסור לא נאמר שום היתר בזה לא קודם הפינוי ולא אחר הפינוי.

ובשם המנח"י הובא שבמקרה השלטונות מבקשים לסלול כביש על גבי ביה"ק עדיף שיסללו ע"ג הקבר מלפנות את הקבר, ואפשר דהיינו משום שבסתמא יש כיסוי י' טפחים ע"ג קבר בזמנינו (עי' בתשו' אחרת מה שהבאתי בשם הנצי"ב ובשם הגריש"א בזה לענין הנידון על אמירת דברים שבקדושה בסמיכות לקבר בזמנינו כשבסתם קבר יש כיסוי עפר י' טפחים), והוא כדברי החזו"א הנ"ל, ומ"מ אם יש כהנים הדין כמו שנתבאר ואפשר דמיירי המנח"י במקום מרוחק שאין מצויים שם בני ישראל או באופן שאין חשש טומאת כהן באיזה אופן עכ"פ לחלק מהדעות ואכה"מ.

היוצא מזה דהאחרונים נקטו שאסור וכך יש מקום ללמוד בדברי השו"ע.

האם אפשר לקדש לכתחילה על הפת בליל שבת

בזה הרבה דעות ואופנים ועל כן לכתחילה אין לקדש על הפת גם אם הפת חביב לו מן היין עכ"פ כשאפשר ביין (עי' משנ"ב סי' ערב סקל"ג).

יש

והמקדש על הפת כשחביב לו דעת הדה"ח (הובא בבה"ל סי' ערב שם) שמותר, והמשנ"ב אמנם לא פסק כדעתו (וגם בבה"ל לא הכריע כמותו אלא רק בעוד צירוף, וגם בבה"ל בסי' הקודם הביאו ולא הכריע כמותו אלא רק הזכיר אופן שאז לכו"ע מותר), אבל לא דחה להדיא דברי הדה"ח מהלכה ולפ"ז הנוהג כמותו אין למחות בידו (ועי' עוד משנ"ב סי' ערב סקנ"ט ושם אפשר דלא נחית לפרטי דיני ריפתא חביבא ליה כיון דיש בזה כמה דעות ואופנים).

ובאופן דחביבא ליה פת ויש עוד טעם לסמוך ע"ז כגון שאין לו לקנות יין (עי' בה"ל סי' רעא ס"ג) ואז יתבטל מן הפת אם יקנה יין (עי"ש), או באופן שאינו אוהב לשתות יין ואינו מקובל עליו (עי' בה"ל סי' ערב הנ"ל ע"פ רב האי בטור סי' ערב שסובר דזהו בכלל חביבא ליה), משמע בבה"ל שמתיר לכתחילה לסמוך על המקילין בכה"ג לקדש על הפת.

והטעם שנקט שאפשר להקל כרב האי גאון יש מקום לומר שכן הרמ"א חשש לדעת ר"ת שא"א לקדש על הפת רק כחומרא וממילא אין חשש זה נוהג כשהיא חומרא דאתיא לידי קולא (כמו שביאר כע"ז הבה"ל בסי' רעא הנ"ל את דעת הרמ"א בזה), ולכן כאן באופן שאם אינו נהנה כלל מן היין יפסיד חומרת רב האי גאון אפשר דאין מחוייב להפסיד לצאת שיטת רה"ג כדי לצאת שיטת ר"ת, וממילא מותר לקדש על הפת לכתחילה בכה"ג.

(וצל"ע אם רב האי לכתחילה קאמר או בדיעבד קאמר דאם מיירי רק לכתחילה א"כ שפיר יש לטעון דמוטב לחשוש לשי' ר"ת דהרי לא יפסיד בזה שי' רה"ג בדיעבד, ואולי רה"ג מיירי גם בדיעבד ויליף לה מדכתיב וקראת לשבת עונג שצריך שיהיה לו הקידוש ג"כ עונג

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דקידוש אסמוכה על הך קרא כמ"ש כע"ז רשב"ם, ולגבי עונג שבת אם מתענג בתענית יותר מן אכילה וקץ באכילה יתענה ע"י בשו"ע וה"ה יש לטעון דרה"ג סבר דאם מתענה משתיית יין אינו מקיים בזה וקראת לשבת עונג, או אולי רה"ג לעולם מיירי רק לכתחילה ואעפ"כ אולי מצרפי' בזה מה שהוא שעה"ד לשתות דבר שאינו נהנה ממנו).

ומ"מ פשיטא שזהו רק מצד שמותר לסמוך בכה"ג על המקילים, אבל יותר טוב עכ"פ לכה"פ כשיכול לצאת מאחר בקידוש על היין שהרי בזה יוצא ידי חובת כל הדעות.

[ובמקרה הנ"ל שאין לו לקנות אלא רק יין או פת פשיטא שאם יכול לצאת מאחר בקידוש לא מיירי כלל הבה"ל אפי' לא כהיתר בעלמא, כמו שמתבאר שם לפי חשבון הדברים].

וכן יש עוד אופן ברמ"א בסי' ערב שנזכר שבדיעבד יקדש על הפת כשא"א לקדש על היין עי"ש.

אדם שרגיל לשלוח לקוחות לחבירו ללא תמורה ועבשיו לווה מאותו החבר האם מותר להמשיך לשלוח אליו לקוחות

**בשו
ע**

יו"ד סי' קס סכ"ג מבואר שגם טובת הנאה כגון ששולח אליו לקוחות אסור משום ריבית, וכתב הרמ"א, אפילו לא התנו מתחלה אם אינו רגיל לעשות בלאו הכי אסור, וכן כל טובת הנאה, אבל אם כל אחד מחזיק טובה לחבירו לפעמים הלוח למלוה ולפעמים להיפך שרי עכ"ל.

ולכאורה הגדרת המותר באופן זה האחרון משום שאינו עושה מחמת ההלוואה וניכר שאינו עושה מחמת ההלוואה, וכדלעיל בסעי' ו' בהג"ה ובנו"כ שם באיסור מתנה שלא בשעת הלוואה דעכ"פ כשאינו מחמת ההלוואה וניכר שאינו מחמת ההלוואה שרי, וכן בבהגר"א כאן ציין לדינא דלעיל בסעי' ז' דמותר ליהנות מהלווה מדעתו בדבר שבלאו הכי היה עושה לו.

ולפ"ז צ"ע מה דנקט כאן שאם כל אחד רגיל (כן מוכח מתחילת הלשון כאן אם אינו רגיל לעשות בלאו הכי אסור) להחזיק טובה לפעמים הלוח למלוה ולפעמים להיפך שרי, דלכאורה סגי במה שהלוח רגיל להחזיק טובה למלווה, ועוד יל"ע דגם ברישא דמילתא כאן קאמר הרמ"א אם אינו רגיל לעשות בלאו הכי אסור ומשמע דאם רגיל הלוח לעשות למלוה מותר.

ויתכן ליישב בב' אופנים שלכאורה סותרים זה לזה.

הא' יתכן ליישב דיש המצב האסור שאין הלוח רגיל כלל להיטיב בכה"ג עם המלוה לולא ההלוואה דבזה בודאי אסור, ויש המצב המותר ששניהם אם עושים זל"ז אף שאין רגילים בזה כ"כ ויש עוד מצב של היתר שזה נלמד בדיוקא מן הרישא דכשהלוח רגיל לעשות עם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המלוה טובות הנאה בדרך רגילות אז ג"כ מותר אף אם אין המלוה רגיל לעשות עמו טובות הנאה.

והאופן הב' יתכן ליישב לאידך גיסא דברגיל הלזה לעשות למלוה ולא להיפך א"כ מוכחא מילתא שעושה מחמת הלוואה דברגיל כ"כ בלא שמקבל תמורה דמי למתנה מרובה לעיל בסעי' ו' ובזה אסור ולא הותר אלא ברגילים שניהם זל"ז.

ולפ"ז יש לפרש דאם אינו רגיל בלאו הכי אסור ואם כל אחד מחזיק טובה וכו' מותר אבל אם רק הלזה מחזיק טובה למלוה ולא להיפך א"כ נעשה כמי שאינו רגיל בלא ההלוואה וכנ"ל ואסור.

והיוצא מזה דבאופן הממוצע הנ"ל דינו תלוי בין ב' התירוצים והתירוצ' השני נראה יותר דגם מסתבר טעמיה בדין וגם יתכן דהלשון דחוק יותר להתי' הקודם הלכך יש להחמיר בזה.

ומ"מ כמובן שהכל לפי הענין דאם ניכר שאינו שולח אליו את הלקוחות מחמת ההלוואה יש לדון בכל מקרה לגופו ע"פ המבואר לעיל בסעי' ו' ובנו"כ שם ואם הוא דבר של פרהסיא ששולח אליו את הלקוחות עי' לעיל בסעי' ז.

האם מותר להלוות כיכר סאה בסאה בשמקפיד שיחזיר לו הכיכר

ברמ"א

יו"ד סי' קסב ס"א יש מי שאומר שמותר ללוות ככר לחם בככר לחם וכו' דמאחר שדבר מועט הוא ולא קפדו בני אדם להדדי בזה וכן נוהגים להקל ע"כ, ויש לברר אם הכוונה שאין מקפידים על היוקר ולא אכפת להו אם התייקר או שאין מקפידין שיחזיר הככר כלל.

ונפק"מ עכ"פ כשידוע ויודעים שניהם שמקפיד אם לא יחזיר לו הככר.

ויעוי' באג"מ יו"ד ח"ג הל' ריבית הערה ל' דלפי היוצא מדבריו לא קפדי הוא על השווי שעלול להתייקר, ועי' גם בתוס' ב"מ עה ע"א ד"ה וכדברי דלפי המבואר שם הצד להחמיר בזה הוא לומר דסתם בנ"א מקפידים על מה שנתתיקר ומשמע דזה הנידון אם מקפידים על מה שנתתיקר.

ולפ"ז ה"ה אם מקפידים להחזיר כיכר עדיין הוא בכלל ההיתר (וכ"ש לפרש"י שהביאו התוס' שם שטעם ההיתר הוא משום שלא החמירו חכמים לאסור בדבר מועט כזה ומבואר שם שהוא טעם אחר ולפ"ז כ"ש שאין לחלק בין מקפיד להחזיר הככר או לא, ובב"י הביא דעת הראב"ד עם דעת רש"י אבל אפשר דלא שוו בטעמייהו).

וכמדומה שכ"ה המציאות שרוב העולם יקפידו שיחזירו מה שלקחו אבל אין מקפידים אם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מה שהחזירו שווה בדיוק כמה שלקחו.

ויש להעיר דבשנים האחרונות היו שינויים במחירים שהתפרסו למשך תקופה עד שלאחר זמן היו מוצרים שעלו כמעט פי שניים מלפני כן, ומסתבר שבכה"ג אם לווה לפני תקופת התייקרות המחירים ומחזיר לאחמ"כ אין שייך בזה לומר שבשינוי משמעותי כ"כ הוא בכלל ההיתר שאין מקפידין וכמו שנתבאר שאין הכוונה שאין מקפידין על ההלוואה כלל אלא שאין מקפידין על שינוי השער בדבר קטן.

האם יש מעלה בהפס"ט לרחוץ רחיצה גמורה (ואם מותר בתשעת הימים)

ברמ"א

ביו"ד סי' קצו ס"ג ומנהג כשר הוא כשהאשה פוסקת בטהרה שתרחץ וכו', אמנם אם לא רחצה רק פש"מ די בכך ע"כ, ומשמע דעיקר המעלה בזה הוא לרחוץ ממש, אלא שאם רחצה פש"מ דיה בכך, ולכאורה ברישא מיירי ברחיצה סתמא דהיינו כל הגוף ובאופן שלא רחצה אלא הפש"מ נקט בלשון דיעבד אם רחצה, א"כ משמע דעיקר המנהג לכתחילה הוא כל הגוף.

אבל במקור הדברים במרדכי בשבועות סי' תשלז בשם הרוקח סי' שיז שיח לא נזכר בלשון אם רחצה אלא אם רוחצת וכו' ומשמע דמנהג זה הוא ג"כ לכתחילה אבל לא כהמנהג הראשון שהוא טוב ממנו.

ובמשנ"ב בהל' ת"ב סי' תקנא בשעה"צ סקל"ה בשם המחז"ש כתב ועיין ביורה דעה סימן שפ"א בט"ז לענין אבלות שאין לה לרחוץ כל גופה ללבישת הליבון אלא תרחץ פניה של מטה לבד, והוא הדין לענין ט' באב עכ"ל, ומשמע מזה שהיו שרחצו כל הגוף בשאר ימים להפסק טהרה, אולם לא דן בזה המשנ"ב אם יש בזה מעלה או לא.

ובגוף דברי הט"ז ביו"ד שם סק"ב כתב אלא דמ"מ למעשה נראה לי דאין לה לרחוץ ללבישת ליבון אלא שתרחץ פש"מ וכו', ומבואר בדבריו דרחיצה סתמא היינו כל הגוף, ולפ"ז נתקשיתי דהרמ"א ביו"ד שם ס"ה כתב וכל שכן שאינה רוחצת והט"ז חלק עליו ולמה הוצרך לחלוק אם הט"ז עצמו מסכים דאי לרחוץ כל הגוף והרי סתם רחיצה בט"ז ג"כ הכונה לכל הגוף א"כ גם ברמ"א יוכל לפרש דרק כל הגוף אסור.

וי"ל דבט"ז כיון שפירש שרק פש"מ מותר ממילא שמעי' שמה שנקט שאסור לרחוץ הכונה כל הגוף אבל ברמ"א א"א לפרש כן שהרי הרמ"א סתם ולא חילק א"כ גם פש"מ אסור [ועי' לעיל צ"א צ"א ה"ל וצ"ח שם וכו' אם האיסור כשרותן רק פניו ידיו ורגליו לפי המנהג הוא גם צלון או רק צממין] ולכן הט"ז בביאור דברי הרמ"א סי' שפא שם כתב שלא תרחץ אלא תנהג כמו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בשעה"ד ברמ"א בסי' קצג שם שתפסוק בטהרה בלא רחיצה.

ואם בזמנינו יש שלא הנהיגו לרחוץ כל הגוף אפשר שיצא זה להם ממה שסיים הרמ"א ביו"ד סי' קצו שם וכן נוהגין ואין לשנות וכו' ולמדו דזה קאי על סוף דבריו אם לא רחצה וכו' אולם לא יתכן דזה קאי על הבדיעבד שבדבריו שאם רחצה כשנזכר בדבריו גם מה יש לעשות לכתחילה, (ובפרט דהמשך דבריו אח"כ נראה דעיקר מש"כ וכן נוהגין קאי על לבישת הלבנים שהזכיר קודם לכן שהרי כתב אבל בשעה"ד רק תלבש בגד בדוק ונקי וכו' אבל בט"ז הנ"ל נראה שלמד מהמשך דברי הרמ"א הנ"ל דר"ל שבשעה"ד א"צ רחיצה כלל, והיינו משום דגם הרחיצה הוא מנהג כשר ולא חיוב מדינא דגמ', וכן הוא להדיא בלבוש סי' קצו, ועי' בסדרי טהרה שם סקי"ג שהאריך בפרט זה, ולפ"ז אין ראייה מזה דלא מיירי לענין רחיצה במש"כ וכן נוהגין אבל עדיין אפשר דמיירי גם על הלכתחילה ולא רק על הבדיעבד).

וכן מוכח בערה"ש סכ"ב שג"כ הבין דה"ו וכן נוהגין ואין לשנות" לא בא לומר שלא נהגו ברחיצת כל הגוף שכ' וז"ל תרחץ גופה יפה דאולי נשאר איזה כתם בגופה ואח"כ תתקלקל בו כשתמצאנו ובפרט פניה של מטה וכו' וכן נוהגין ואין לשנות וכו' עכ"ל.

והראוני בחוט שני נדה עמ' רנב כתב הא דאיתא שצריכה לרחוץ קודם הפסק טהרה היינו במקומות ששייך בהם כתמים אם ימצאו ומש"כ הרמ"א דדי ברחיצת פניה של מטה כשאי אפשר בענין אחר היינו כדי לאפשר לעשות בדיקה אבל לא שרחיצה זו מעכבת אף בדיעבד ע"כ.

ועוד כתב שם מנהג כשר שהאשה המפסקת בטהרה תרחץ עצמה לכתחילה את חלק גופה התחתון, ולכל הפחות באו"מ מבפנים וסביביו ובין ירכותיה בין בחמין ובין בצונן ואם אי אפשר בענין אחר די ברחיצת פניה של מטה ע"כ, וציין שם בהערה מקור דבריו במשנ"ב הנ"ל בשם הט"ז דמשמע מזה שלכתחילה צריך לרחוץ את כל המקומות שאם ימצא שם דם יהיה לזה דין כתם עכ"ל, אבל משמע דהוה פשיטא ליה דאין הכונה רחיצה גמורה ממש.

(ומסברא אה"נ דאין טעם לרחוץ כל הגוף ממש גם מקומות שע"פ דיני כתמים אין בהם חשש, אבל אם נימא בג' ימים הראשונים אין תולים גם בכה"ג כעין מ"ש ברמ"א סי' קצו ס"י על כתם רגיל, א"כ אז תרחץ כל מקום קודם ההפסק שלא תבוא אח"כ לבית הספק, וכמבואר בטעם מנהג זה בתורת השלמים שם סק"ג דאולי נתלכלך גופה או חלוקה באיזה כתם ותמצא בתוך הז' נקיים דאז אין תולין כמבואר בסמוך סעיף י' עכ"ל).

ואולי סברת החוט שני דכיון דבעלמא לא מייחסים כתמים שם למקור ה"ה לענין חשש להבא אולם יש לחלק בין חשש לשעבר לבין חשש להבא כי היכי דמחלקי' בין איסורא לסכנתא וכן בין שמא מת ושמא ימות, וכאן חמירא משמא ימות דאינו איסור שמא תראה אלא עצה טובה ומה תעשה אם תראה והסד"ט הזכיר שם שיש בזה עוד חשש אחר שמא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

תראה ותתלה, ולפי החשש הזה יותר שייך לשמא ימות שהוא חשש דיני.

אבל האמת הוא דהנה יש לדון בכתם שאינו בצד מקורה כלל באופנים המבוארים בסי' קצ בזה י"ל דלא אמרי' דאין תולין בג' ימים ראשונים דבזה א"צ לבוא לתליה דבזה לא תקנו לטמא כיון שאין בזה חששא ורק לגבי דיני תלייה מחלקין בין ג' ימים ראשונים לשאר ימים, ובאמת כן מוכח בהגהות רע"א סי' קצ סי"ז דבכתם שלמעלה מן החגור וכו' גם בג' ימים הראשונים אין מטמאה, וכן מוכח מהסד"ט סקמ"ב ועי' עוד בחוט שני נדה עמ' תל דכתם בבגד עליון כשהתחתון נקי ויודעת שהיה מהודק כל הזמן טהורה גם תוך ג' ימים, ולפ"ז דברי החוט שני הנ"ל ברורים דבאמת א"צ לרחוץ אלא רק מקומות שיש בהם חשש כתם, ואולי מה שלא נחתו לזה הפוסקים משום דדבר ההווה נקטו שאחר שהצרכה ברחיצה כזו תעשה כבר הרחיצה כבר גמורה).

ובשיעורי שבט הלוי שם כ' הרחיצה היא באותו מקום ומתחתיו במקום שיכול להמצא דם שמקלקל אותה כרגלים וירכים עכ"ל, וזה אולי קיל יותר מהחוט שני שנקט שהגדר בזה הוא דם שתוכל להיטמאות ממנו, וכאן אולי נקט שהגדר הוא בכל מקום שמצוי עכשיו שיהיה דם.

ויל"ע דמשמע ברמ"א שיש ב' מעלות זו למעלה מזו דיש רחיצה סתמא ויש רחיצת פש"מ ועיקר המעלה היא רחיצה סתמא ורחיצת פש"מ הוא דיעבד מצד המנהג, ובפרט בט"ז שהובא לעיל דמבואר שם להדיא דעיקר מה שנזכר בתחילת דברי הרמ"א הוא הרחיצה הכוללת.

ואולי עיקר מה שהקילו במנהג הרחיצה בזמנינו שלא לרחוץ כל הגוף הוא משום דמצינו עוד קולות בזמנינו מצד שיש בגד מהודק, וכמו שכ' עוד השיעורי שה"ל שם דגם לבישת לבנים של זמנינו מעיקרו מתקיים בלבישת בגד לבן מהדוק בדוק ונקי ועי"ש עוד פרטים בזה, וגם לענין בדיקת מיד דנו הפוסקים אם מהני לזה בגד המהודק וכן לענין כתם תוך ג' ימים אם מהני לזה אם הבגד המהודק היה נקי (ראה בנידון האחרון הנ"ל בחוט שני נדה עמ' תל), וממילא אפשר דלענין רחיצה זו שאינה אלא מנהגא ולא נהגו אלא לטובתה לדעת התוה"ש הנ"ל שמא תראה כתם בגופה לכך הקילו כיון דהאידנא לא שכיח כ"כ שתראה עוד כתם מחמת הבגד המהודק.

ולענין מה שנשאלתי אם דברי השעה"צ הנ"ל לאסור רחיצת כל הגוף בהפס"ט הוא רק בת"ב או גם קודם לכן יש לציין דמחה"ש והשעה"צ קאי על דברי הרמ"א דמיירי בת"ב עצמו, ולכן גם הם מיירי בת"ב עצמו, אך לא פירשו דעתם מה סוברים על קודם לכן, אך מכיון דקאי על דברי הרמ"א לענין בגדים שמחמיר בת"ב יותר משאר ימים שקודם לכן ש"מ שגם לענין זה כ"ה הדין וכ"ש דלענין רחיצה אין האיסור אלא ממנהגא [וגם לא נמפסט המנהג בכל הארצות] משא"כ בגדים מכובסים בשבוע שחל בו שהוא מדינא דגמ' ואעפ"כ הקיל הרמ"א בבגדים מכובסים וא"כ מש"כ האחרונים להחמיר בת"ב לענין רחיצת כל הגוף

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בהפס"ט [להרגילה צוה] א"כ ה"ה בנ"ד.

(ועיקר דברי הרמ"א קאי כאן על דיני בגדים ולא על דיני רחיצה אלא דמשום שהמג"א בסקי"ג הביא דברי המשאת בנימין דמקל בלבישת בגדים הזכיר המח"ש שהמשאת בנימין גופא מקיל גם בדיני הרחיצה וע"ז הביא דברי הט"ז הנ"ל דמחמיר ברחיצת כל הגוף).

וכתבתי בסוף התשובה הסמוכה (על חלוק לבן בימי ליבונה) ואכתוב גם כאן דבעצם התשו' הנ"ל ותשובה זו הא בהא תליא ושם הארכת יותר בביאור הדבר.

למה אין מנהג ללבוש בגד עליון לבן בימי ליבונה

בשו"ע

יו"ד סי' קצו ס"ג הביא דאחר ההפסק יש ללבוש בגדים נקיים מכתם וכן בלילה תיקח סדינים נקיים, והרמ"א שם הוסיף מהמרדכי בשבועות רמז תשלז בשם הרוקח שכתב מנהג כשר ללבוש בגד לבן [היכא דאפשר עי"ש צרמ"א] וסיים הרמ"א שכן נוהגים ואין לשנות.

ומנהג זה הוא קדום מזמן הגמ' כמו שצינו המפרשים לדברי הגמ' והתוס' בשבת י"ג, רק דיש מהראשונים שלמדו דשם המנהג הי' גם עם טבילה אחר סיום ימי הדאורייתא, אבל אינו סותר שמקיימים האידנא רק חלק מפרטי המנהג.

ובזמן הגמ' אפשר שלבשו כל הבגדים לבנים (ואינו מוכרח) ועכ"פ זה מפורש בשו"ע שדין הבגד נקי הוא גם בחלוק וכן ברמ"א מוכח דדין הבגד לבן הוא גם בחלוק (חדא דהרי קאי על מש"כ המחבר ועוד דהרי מסיים שבשעת הדחק ססגי בחלוק נקי א"כ ברישא דקאמר לבן שלא בשעת הדחק מיירי ג"כ בחלוק).

[ובכתובות עב ע"א וברש"י שם ד"ה הוחזקה מבואר שהיו רגילין בבגדים אחרים בזמן הנידות אבל אין זה הנידון המדובר כאן, דבכאן מיירי בימי ליבונה ולא בזמן הנידות].

ונשאלתי למה אין נוהגים בפועל בלבישת בגד לבן כגון בבגד עליון ושאר רוב הבגדים.

ויעוי' בשיעורי שבט הלוי ביו"ד שם סק"ג שכתב דבזמנינו שיש בדק מהודק מתקיים בו עיקר דין זה, וכתב שם עוד כמה חילוקים דכתונת לילה בזמנינו הוא הידור ולא מדינא, וסדין הוא לכתחילה שמא יזוז הבגד, וכרים וכסתות הוא רק כנראה חומרא מאוחרת שנזכרה בחכמ"א כלל קי"ז ס"ח [ונחוט שני עמ' רנז כ' דיש שנהגו שיהיו הכרים והכסתות לזנים ושנחמ"א כמז שמספיק לזדקן שיהיו נקיים], וציין שם עוד בזה לדבריו בשבט הלוי ח"ג סי' קכח סק"ב, ועי' עוד בדינים אלו באג"מ מה שהקיל בזה בח"ד סי' יז סקכ"ז ועי"ש כט, וכן בבנין בית נאמן לאאמו"ר פ"ו ס"ו.

ויש לציין דמצינו עוד כמה דינים בזמנינו דאמרי' שעיקר הדבר נמדד לפי בגד המהודק

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

(עי' מה שצינתי בתשובה הסמוכה לענין רחיצה בהפס"ט), וה"ה לענין לבישת לבנים וה"ה לגבי בדיקת נקיות הבגד הקילו גם בזה, ובפרט דמשמע שאין זה מהחיוכים מדינא דגמ'.

אבל יל"ע ממ"נ אם מקפידים על חלוק לבן בזמן השינה א"כ למה אין מקפידין בגד לבן בכל היום.

ויש לציין דבמקור השו"ע שם והפוסקים נזכר להיפך דהחלוק ביום והסדין בלילה, רק שבזמן השו"ע לא לבשו החלוק בלילה והסדין היה לבדיקה תחת החלוק כמ"ש בששה"ל שם [ונחוט שני עמ' רנז כתב דרך צמקוס הזורח יש לסמוך על צגד מהודק שצומנינו צמקוס הסדינים, ועי' עוד מה שכתב שם צא"ח ד' לגבי כיסוי ראש לנן ושם משמע שיותר נתן מקום להקל אף שמתחילה החמיר גם לענין זה], אבל מ"מ האידנא יל"ע למה החמירו בחלוק לבן רק בלילה.

[ובמאמר המוסגר יש לציין דבדרכ"ת סי' קצו סקל"ה בסוגריים הביא בשם שו"ת מור דרור יו"ד סי' מו כמעט להיפך מדברי פוסקי זמנינו וטענתו דאדרבה תקנה דצבעונין לא בטלה אף בג' ימים ראשונים וכשתראה שם כתם לא תחוש כיון שהם צבעונין, ורק החלוק צריך שיהיה לבן כמ"ש בשו"ע, ולפי דבריו אין לומר דהשו"ע מיירי רק באופן שאינו נוהג בזמנינו אלא אדרבה].

והקושי' לכשלעצמה היא קשה אבל יש ליישב בב' אופנים.

הא' י"ל דבאמת גם במשך היום יש ענין להדר בזה רק כיון דלא אפשר מפני הצניעות וכבוד הבריות לכן השאירו הידור זה רק ללילה כיון שאינו מעיקר הדין, ואף מה שמציעים סדין לבן י"ל דאינו חיוב אלא משום היות טוב במקום שאינו שעה"ד שייך להדר בזה.

הב' י"ל דבלילה יש יותר חשש שתתהפך [עי' שו"ע סי' קז סי"ד היתא פושטמו ומתכסה צו צלילה, וכל מקום שימנא צו טמאה מפני שהוא חוזר הינן והינן], ולכן בלילה יש יותר מקום להדר בחלוק עליון מעיקר הדין (ועי' בשיעורי שבט הלוי שם שבאשה שאין דרכה להתהפך הוא קיל לענין סדין בחצי עליון ואולי כל החומרא דחלוק הוא מטעם זה).

ובחוט שני שם כתב דהלובשת הבגד המהודק לבן נוהגים להקל בבגדים העליונים אבל בלילה שהחשש הוא יותר יש ללבוש גם החלוק לבן ויתכן שכוונתו לתי' הב' הנ"ל (ויש לציין דהחוט שני אזיל לשיטתו דסבר שמש"כ הפוסקים שהסדין המוצע יהיה לבן הוא גם בלובשת חלוק משא"כ להששה"ל עיקר דברי הפוסקים בזה בתורת עיקר המנהג המקורי לא מיירי בכה"ג כמשנ"ת לעיל).

ויש לציין דב' השאלות הללו נשאלתי ע"י שואלים נפרדים בעתים שונים למה לא נהגו האידנא בחלוק לבן הנזכר בפוסקים ולמה לא נהגו האידנא ברחיצה ממש כנזכר בפוסקים, וכתבתי על כל אחת מהן תשובה בפנ"ע, אבל הטעם לשני דברים אלו הוא טעם אחד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דבזמנינו נשתנה המציאות בחששות הכתמים בחלק מהמקומות וכמשנ"ת.

אמירת יהי רצון שיהא עסק זה לי לרפואה לפני צחצוח שיניים

**בברכו
ת**

ס ע"א הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני וכו', וכע"ז בשו"ע סי' רל ס"ד כנוסחת הרמב"ם פ"י מהל' ברכות הכ"א.

ונשאלתי מה טעם אין אומרים הנוסח יהי רצון שיהיה עסק לי לרפואה לפני צחצוח שיניים.

והנה במג"א שם סק"ו כתב דלאו דוקא להקיז אלא ה"ה כל רפואה אולם הא"ר סק"י ואחרונים הקשו דבאבודרהם עמ' שמט משמע דדוקא בהקזת דם שיש בה סכנה שמא יחתוך הדם וימות, ובמחה"ש כתב על דברי הא"ר וז"ל, מיהו אמירת התפלה בשאר עניני רפואה אינו מזיק, ואפילו לרבינו דוד אבודרהם אין בו איסור עכ"ל, וכוונתו לפי מה שלמד המשנ"ב דבאמת יכול לומר יהי רצון זה תמיד דבכל דבר שעושה צריך לזכור קווי' להקב"ה וכלשונו בשעה"צ "ומסתברא כונתם דבכל דבר שהאדם עושה צריך לבקש מה' שיהיה לתועלת", וחילוקו של האבודרהם נזכר רק לגבי הברכה שמברך אח"כ לפי הצד שמברך בשם ומלכות דזה נתקן רק לענין הקזה מהטעם הנ"ל.

ואפשר דסבר המשנ"ב שיהי רצון זה הוא רשות ולכן לא חילק החילוק הנ"ל דהאבודרהם מיירי מצד חובה והמג"א מיירי מצד רשות, ובאמת בזה מיושב מה שלא נהגו ביהי רצון זה בתורת חובה, אם כי גם בהקזת דם לא נהגו בתורת חובה, ואולי בהקזת דם שלנו אין כ"כ סכנה כמו בימיהם או משום שאין נוהגים בהקזה למטרת רפואה ישירה כמו שהיו נוהגים בימיהם, או בדוחק י"ל דבאמת סבר המשנ"ב שהכל חובה ושהאבודרהם לא פליג ע"ז ורק לענין הברכה ברוך רופא חולים סבר דמברכי' רק בהקזה והוא דחוק מאוד דהי"ל לאבודרהם לפרשו וגם היכן מצינו מקור לחילוק דין זה מדינא דגמ'.

ומ"מ בצחצוח שיניים לא נהגו לומר יה"ר זה, ונראה שיש בזה כמה טעמים או עכ"פ הצטרפות של כמה טעמים.

שהרי אין כאן ריעותא או חולי לפנינו שבא לרפאות, ואף דמבואר בשו"ע או"ח סי' ו' שגם למנוע נזק חשיב רפואה (ועי' עוד להלן מה שאכתוב בענין ההקזה) מ"מ גם פעולה זו עצמה אינה משפיעה רפואה אלא רק בצירוף הרבה פעולות א"ס יחד, ובפרט שאין הפעולה משנה או יוצרת דבר בגוף עצמו אלא מנקה את הגוף מבחון מחומרים מזיקים המצטברים (ואפי' בבהכ"ס שנזכר הלשון רופא כל בשר בברכות ס ע"ב שם יש ריעותא בתוך הגוף ובא לשנותו ג"כ בגוף עצמו).

וכן יש להוסיף שהיא פעולה קבועה שעושה כל הזמן ובפרט שגם הבריאים עושים כן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואפשר שלא תקנו הנוסח אלא לדברים שהם צרכי רפואה ממש, ואף שגם הקזה הבריאים עושים כן (ע"ע שבת קכט) אבל אין עושים כן בתמידות.

(וידוע דהרמב"ם בפהמ"ש ספ"ד דפסחים נקט דגם אכילה היא רפואה לחולי הרעבון והחת"ס יישב דעת רש"י דרפואה לענין הנזכר שם הוא רק רפואה לחולי שאינו כדרך העולם, ויש לציין עוד דעיקר הנוסח מובא בברכות שם למ"ד שאין דרכן של בני אדם להתרפאות וזש"כ רש"י בברכות שם שאין דרכן של בנ"א להתרפאות כלומר לא היה להם לעסוק ברפואות אלא לבקש רחמים ואזיל לשיטתו בפסחים שם, ויש מקום לומר לפי דברי החת"ס הנ"ל בדעת רש"י שגם הך מ"ד לא תיקן נוסח זה אלא לענין דברים המגיעים לאדם כחולי אבל לא דברים שכל בריא עוסק בהם, הלכך י"ל דלא שייך בזה כלל תפילה זו, גם אחר שהובא נוסח ברמב"ם וש"ע דאזיל לפי מסקנת הגמ' שם שמותר להתרפאות, רק דיש לדחות ולומר דהנה גם הקזה מבואר בשבת קכט דגם בריא טוב לו להקיז אלא מאי דהוא צריך שיהיה לרפואה למנוע מחלה וממילא גם צחצוח שיניים היינו הך, אולם יש לדחות ולומר דאף שבשבת שם מיירי גם בריא מ"מ בברכות שם אפשר דמיירי בחולה דע"ז קאמר שאין דרכן של בני אדם להתרפאות אלא לבקש רחמים ולכן הזקיקוהו לומר יה"ר זה לבקש רחמים בזמן שעוסק ברפואה משא"כ בהקזה שעושה בריא ממש, ועוד י"ל דבהקזה יש סכנה וגם הוא חולה אחר ההקזה כדאי' בשבת שם וה"ה ברפואה מחולי בלא סכנה הוסיף המשנ"ב מסברת המג"א שיאמר היה"ר אף אחר שנקבל פי' הגמ' כהאבודרהם דלא מיירי בהקזה אבל בדבר שאינו חולה עכשיו ואינו חולה לאחר הפעולה ואין בזה סכנה אפשר דא"צ לומר כלל).

ומ"מ בודאי שאפשר לומר נוסח זה אם רוצה וה"ה קודם שנכנס לבהכ"ס יכול לומר כן והפשטות שיש בזה גם מעלה גדולה וכנ"ל מדברי המשנ"ב שגם מבואר שם שצריך להזכיר שם שמים בכל ענייניו רק שלא מצינו שנתקן נוסח קבוע על כל פעולה.

בטעם המנהג שאין צמים ג' צומות מבעוד יום אע"פ שהוא שעת

השמד להרמב"ן

יח ע"ב אי' דאם אין שלום ואין שמד רצו מתענין בג' הצומות (מלבד ת"ב) רצו אין מתענין, ובטור או"ח סי' תקנ כתב דהאידנא מחויבים בתעניות כיון שרצו ובפרט עכשיו שיש שמד, והוא מלשון הרמב"ן כמ"ש הב"י שם.

בר"ה

ויל"ע דלכאורה טעם ראשון סותר להטעם השני, ובדוחק היה מקום לומר דאה"נ ור"ל לולא הטעם השני היינו אומרים הטעם הראשון.

אבל עדיין צ"ע דהרי מיד אח"כ קאמר שבשאר ג' תעניות מותרים בכמה דברים ואם יש שמד היו צריכים להיאסר בהם (וכמנהג בעל נפש עי' במג"א סק"ט ושע"ת ובשעה"צ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

סק"ט), וכי תימא דס"ל דגם בשעת השמד מותרים אכתי קשה דבב"י הביא כאן מהר"ן בשם הרמב"ן גופיה דהאידנא טעם ההיתר בדברים אלו משום שאין שמד, וכי תימא דאף שיש שמד מ"מ נהגו להתיר אם תאמר כן זה סותר גם לדברי הרמב"ן בתוה"א וגם לדברי הרמב"ן המובאים בר"ן וגם לסוגיית הגמ' בר"ה יח ע"ב דמבואר דשעת השמד הוא חיובא ולא מנהגא.

אלא הנראה דבאמת לא נקט הרמב"ן דהאידנא הוא שעת השמד אלא לרווחא דמילתא ולא מעיקר הדין ונפק"מ עכ"פ במה שנהגו דלא לזלזל ביה.

ואע"ג שכתב הר"ן בשם הרמב"ן דבתענית בשעת השמד אסור בכולם וכך יוצא בגמ' תענית יב ע"ב לגבי אין תענית ציבור בבבל וכו' לפי מה שפי' המפרש שם, מ"מ צ"ל דהרמב"ן צירף צד שאינו כן, ולפי הצד הזה מתבאר מה דאע"ג דבזמן הזה הוא עת שמד אעפ"כ אין נוהגין בכ"ז, דאם אין צד כזה כלל א"כ מ"מ"נ לא היה להרמב"ן להזכיר דהאידנא הוא שעת השמד אף לא לרווחא דמילתא כיון שאין נוהגין כדן שעת השמד כלל.

ובמשנ"ב סק"ו בתחילת דבריו כתב דמה שלא קבלו כתע"צ גמור משום שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה, והיינו משום דס"ל דתליא ברצו, אבל בסיום דבריו כתב דבעל נפש יחמיר בכולן והטעם מבואר בשעה"צ סק"ט דיש חשש שדינו כתענית ציבור גמור דחשיב השתא כשמד, ור"ל שאז אינו תלוי אם יכולין לעמוד בזה ואם רצו וקבלו או לא דאילו בשעת השמד ממש בכל גווני אסור מדברי קבלה.

ועכ"פ גם במשנ"ב מבואר שנקט דלפי עיקר הדין אין כאן דין של שעת השמד ורק יש בזה חששא לבעל נפש שהוא חששא בעלמא לרווחא דמילתא ולא מעיקר הכרעת הדין, דהרי אפי' בא לימלך אין מורין לו שמחוייב להקפיד בזה אם אינו בעל נפש.

ומ"מ בשעה"צ מייחס הדעה המחמירה להרמב"ן והיינו דמקור הסברא להחשיב האידנא כשעת השמד הוא ברמב"ן אבל גם הרמב"ן גופיה נקט להדיא בב' מקומות גם להיפך א"כ גם ברמב"ן לא נקט לה להך סברא דהאידנא (בזמנו של הרמב"ן) חשיב כשעת השמד אלא לרווחא דמילתא וכנ"ל.

וגם מה שציין השעה"צ לבהגר"א שמסכים לדברי הרמב"ן (ועי' לקמן) ואולי הוא מש"כ הבהגר"א דבזמן רבי שנחו ישראל מעט מצרותיהם עקר רבי חלק מחומרות הצומות ומשמע דדוקא אז לא היה חשיב שעת השמד מ"מ גם בבהגר"א בריש הסי' נקט בסתמא דהאידנא ברצו תליא מילתא ועיקר מה שהביא הבהגר"א דברי הרמב"ן וכתב עלה שדבריו של הרמב"ן נכונים עיקר מש"כ בתוך דברי הגר"א בשם הרמב"ן הוא החלק דהאידנא רצו וכו'.

לענין השאלה אם צריך דוקא שמד רוחני או גשמי ג"כ יש לציין דבאמת בהרבה מקומות שמד הכוונה שמד רוחני אבל כאן נראה דהכוונה לשמד גשמי דעיקר תקנת אלו הד' צומות

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היו אחר גלות ירושלים שהיו צרות גשמיות (ועי' באגרת רב שרירא לענין דהתם דכי נפישו שמדי וכו' וגם שם אין הכרח ששמד הכונה שמד רוחני), ועוד יש לציין דמשמע שמצב השמד הוא מצב הפכי למצב שלום ומצב שלום לפרש"י שידינו תקיפה ולמפרשים אחרים (עי' טוב"י סי' תקמט) שיש בהמ"ק, וממילא אין שייך זה לגזירות על המצוות דוקא.

ולענין אם בזמנינו חשיב שעת השמד או לא, השאלה נחלקת לב' חלקים, הא' בזמן שאין מלחמות בפועל מן הנכריים ואין בהמ"ק, ולחלק מהראשונים כנ"ל חשיב אין שמד ואין שלום (ועי' בבהגר"א סי' תקנ מש"כ שבימי רבי עקר חומרות הצומות מאחר שנחו וכו' והיינו אע"פ שלא נבנה בהמ"ק), והב' כשיש מלחמה בפועל עד כמה חשיב מלחמה כשיש איומים אקראיים מצד או"ה ועדיין היישוב רובו ככולו מוצא מכלל האיומים ואין לו שום משמעות בחייו האישיים מכח המלחמה וכמו"כ גם בזמן בהמ"ק היו מפעם לפעם איומים מצד הנכריים האם חשיב יש מלחמה מחמת זה, וכמו"כ יש לדון בכל זמן שעדיין יש איום עתידי בזמן הנכריס"ף והוא נפק"מ אם חומרת הבעל נפש נוהגת האידנא (ויתכן ששמעתי בעבר שמועה בשם הגר"ש דבליצקי בזה ולא ביררתי מקור הדברים), והנידון בכל זה מה גדר שעת מלחמה שהוא זמן שאז הצומות מדברי קבלה, ואיני יודע גדר ברור בזה, ומ"מ אפשר שלא אמרו להחמיר בזה כיון שעיקר הדין ובודאי המנהג הוא להקל בחומרא זו כמבואר בפוסקים וממילא יש מקום לטעון דעד כאן לא פליג חומרא דבעל נפש על המנהג אלא במקום שיש צער מן הגויים ממש וכלשון השעה"צ שם דהאידנא מצוי גזרות מן גויים.

[ובתשלום כל הנ"ל יש לדון מה הדין כשמצוי גזירות ממלכים ומושלים משומדים על ישראל, כמו האידנא, האם יש להחשיב משומדים כאומה בפני עצמה דבאמת אין לנו צורך בהם ואינם מועילים אלא כמבריא ארי בעלמא מאו"ה, או דילמא דכולי האי לא אמרי' כיון שכולם בכלל ישראל וחשיב כבר בכה"ג כמו שיש צער לישראל מחמת עצמן ולא כשעת מלחמה מן הגויים, ויש מקום לטעון דבכה"ג לא חשיב שעת השמד לפי מה שנתבאר שהגדרתו שעת מלחמה שהרי גם בזמן מלכי ישראל ויהודה מצינו שהיו מלכים משומדים שגזרו גזרות על ישראל, ועדיין לא נחשב אז גלות או שעת מלחמה, ומאידך יש לטעון דשם אקראי בעלמא הוא אבל בזמנינו בתוך הגלות הכללית יש להחשיבו כחלק מן הגלות וצל"ע בכ"ז].

מי ששבת אתה חוננתנו ויש לו כום להבדלה האם יכול לומר אתה חוננתנו בשמע קולנו

הנה

מה שאין בזה חיוב הוא מפורש בפוסקים בסי' רצד, כיון שעתיד להבדיל על הכוס ואינו חוזר ומתפלל בכה"ג וה"ה שאינו מחוייב להשלים בשמע קולנו, ורק הנידון בזה הוא האם יש רווח באמירת אתה חוננתנו בשמע קולנו גם אם יבדיל אחר כך אחר שמונ"ע.

וכן יש לדון האם יש בזה רווח עכ"פ במקרה שמתכוון רק לומר ברוך המבדיל אחר שמונ"ע ויבדיל על הכוס מאוחר יותר.

ולכאורה רווח אחד ודאי יש בזה אם רוצה להספיק לעשות מלאכה קודם הבדלה דאם אומר אתה חוננתנו בשומע תפילה מרוויה בכך הדעות הסוברות שצריך לומר ברוך המבדיל בשם ומלכות [והיא דעת הנה"ג והרא"ש צטור סי' רלט ואזכרהם צסדר מו"ס ועי' משנ"צ סי' רלט סקל"ד], והשתא שאמר בשומע תפילה יש מקום לטעון שיצא גם יד"ח דעות אלו כיון שאומרו בנוסח ברכה.

[ומ"מ יעוי' בב"י כאן דאינו מוסכם דיכול לומר בשומע תפילה ויובא להלן ויל"ע להאוסרים מה סוברים בדיעבד ופשטות דבריהם דגם בדיעבד לא מהני, וממילא כאן יועיל רק לשוויי ספק ספקא במקום ספק אחד דיש צד א' שיצא בלא שם ומלכות כדעת רש"י ועוד צד שיצא בשומע תפילה כדעת הטור בשם הרמב"ם, אבל לא לאפוקי נפשיה מספקא לגמרי דהרי כמה ראשונים חולקים על רש"י וכן התוס' חולקים על הרמב"ם וגם הרמב"ם הביא כן בשם יש מי שהורה ולא ברירא ליה לגמרי דין זה וגם הכס"מ הביא נוסח ברמב"ם שלא גרס דין זה כלל].

אבל עדיין יש לדון באופן שמתכוון לשמוע הבדלה מיד לאחר התפילה בלא לעשות מלאכות קודם האם יש רווח שיאמר דוקא בשומע תפילה אף שכבר שומע הבדלה.

והיה מקום לומר (ועי' עוד להלן דלדינא לא אמרי' הכי) דעדיף שיאמר כדי שאם ישכח ויאכל לא יצטרך לחזור ולהתפלל וכן אם יעשה מלאכה לא יכנס בזה לפלוגתא אם מחוייב לחזור ולהתפלל (עי' באוה"ל שלגבי מלאכה הוא פלוגתת הרשב"א ופשטות עוד ראשונים ועי"ש מה שהביא בשם ספר קובץ).

אבל עדיין יש לדון אם אינו חושש לכל הנ"ל האם מצד עצם הזכרת אתה חוננתנו בשמע קולנו ג"כ מרוויה דבר או לא.

ולכאורה יש בזה רווח דהרי התקנה למעשה היא לומר בתפילה וגם על הכוס והשתא קיים התקנה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויש להוסיף דנחלקו הפוסקים באופן שהבדיל על הכוס ושכח להתפלל ערבית אם מזכיר למחר אתה חוננתנו בשחרית עי' בהרחבה בדעות ובפרטי הדין בבה"ל ריש סי' רצד, ובמשנ"ב שם סק"ב חילק דאם הבדיל על הכוס אינו מזכיר כלל בב' התפילות שמתפלל לשחרית, ובשוע"ר שם ס"ב כתב דיזכיר בתפילה שניה שמתפלל לתשלומין משום שהבדלה בתפילה היא עיקר התקנה, ועי' ערה"ש סי"ב, ולפי הסברא שהבדלה היא עיקר התקנה יש מקום לטעון דגם לגבי הבדלה בשמע קולנו לכתחילה יאמר אף שמבדיל על הכוס מטעם זה.

אולם הפוסקים לא נקטו כן לענין להשלים אתה חוננתנו בשמע קולנו, ובמשנ"ב סי' רצד סק"ו כתב בשם המג"א סק"ג ושאר אחרונים דמי שיש לו כוס ושכח אתה חוננתנו יסמוך על הכוס ולא יאמרנה בשומע תפילה, כיון שעיקרה שבח ולא שייך כ"כ לשומע תפילה (ויתבאר עוד להלן כוונת ומקור דברי המשנ"ב בזה).

(והיה מקום להוסיף בזה עוד דכיון שאינו מקיים עיקר התקנה לאומרו בחונן הדעת אין צריך לומר בשומע תפילה כיון דבלאו הכי לא נתקן על התפילה כדי שיאמרו אח"כ על הכוס, עי' ברכות לג ע"א, וממילא אין אנו מתקנים בשבילו תקנה חדשה לומר בשומע תפילה דתקנתא לתקנתא לא עבדינן ורק מי שאין לו כוס עבדי' ליה תקנתא משא"כ מי שאומרו באתה חוננתנו דתשלומין חשיב כמי שאומרו כדינו כיון שאומרו במקום שנתקן לאומרו.

אבל למסקנא סברא זו אינה דאדרבה להסוברים שיכול לאומרה בשומע תפילה יכול לאומרה בכל גווני כיון שהוא מענין השומע תפילה, ולא אשכחן בראשונים להדיא מאן דמחלק בין יש לו כוס לאין לו כוס רק דבאין לו כוס סמך המג"א על הסוברים שיכול להשלים בשומע תפילה ובאין לו כוס לא, כמו שיתבאר להלן, אבל אם נימא דיש מי שיסבור לחלק בין לכתחילה לדיעבד מעיקר דין הגמ' אזי אולי יהיה שייך לומר סברא זו).

ובכה"ח סי' רצד סק"ז הביא פלוגתת הרדב"ז והברכ"י סי' תכב ס"א והא"ר סי' קיד סק"ז אם יכול לומר אתה חוננתנו אחר שסיים חונן הדעת בין ברכה לברכה, והכרעת המשנ"ב סי' רצד סק"ז בשם האחרונים כהברכ"י והא"ר שא"א, והכה"ח הוסיף שגם להברכ"י מ"מ יכול לאומרו באלקי נצור קודם יהיו לרצון (ומ"מ נראה דלא חשיב כמו שאמרו בתפילה אלא כדרך שבח או תחינה כעין אמירת על הניסים קודם יהיו לרצון, ולענין לאמרו אחר התפילה עי' בתשובה אחרת מה שכתבתי אם יש ענין לומר על הניסים לאחר התפילה או לא וה"ה לענייננו).

ובגוף הנידון אם שייך להשלים בין ברכה לברכה נוסח הזכרה שאינו לעיכובא בדיעבד (עכ"פ כשמדובר באופן זה דבזה מיירי המשנ"ב שם סק"ז כמ"ש השו"ע שם במקום שאמרו אינו חוזר ומתפלל וכו') הרחבתי בזה עוד בתשובה אחרת (עי"ש המראי מקומות בזה) דהכרעת רוב הפוסקים דא"א להזכיר, כיון שבין ברכה לברכה הוא ספק נחשב הזכרה ספק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הפסק, ולכן לא עבדי' הכי לכתחילה בדבר שאינו לעיכובא.

וממילא גם בשמע קולנו לפי מה שנתבאר במג"א ובמשנ"ב דאינו לכתחילה לומר אז אתה חוננתנו ויש צד שהוא ספק הפסק עכ"פ לכתחילה, לכך לא אמרי' התם כשאנו לעיכובא דהיינו כשעתיד להבדיל הלילה על כוס.

ויש לחדד עוד הדברים, דהנה במקור דין זה דאמירת הבדלה בשמע קולנו מצינו ד' דעות, הא' פשטות דעת התוס' ברכות כט ע"א דאין הבדלה שייכת לשמע קולנו כלל ולכאורה גם לא בדיעבד, הב' פשטות דעת הרמב"ם פ"י הי"ד בשם יש מי שהורה דהבדלה שייכת לשמע קולנו, ולפי ביאור הב"י לסברא זו משמע דהוא לכתחילה מענין שמע קולנו, עי' היטב בלשונו, הג' דעת וגירסת הכס"מ והב"י בדעת הרמב"ם שסובר כהתוס' לגמרי, הד' הכרעת האחרונים דלכתחילה לא יאמר א"כ אין לו כוס [ועי' נכ"ז נצ"י ונמחה"ש כאן].

והנה בין אם נימא דההכרעה לדינא הוא מצד הפלוגתא [וכך נראה נמג"ל כאן כע"ז שהיא הכרעה אך לא בין פלוגתא הרמב"ם והתוס' דהרמב"ם אין שיטתו צרורה אלא בין הטור דעת הרמב"ם וסייעתו לנ"י דעת הרמב"ם וסייעתו] א"כ הוא דומה ממש לאמירת הזכרה בין ברכה לברכה דכיון שיש בזה פלוגתא לכך במה שהוא לעיכובא אמרי' שם ובמה שאינו לעיכובא לא אמרי' שם.

אבל גם אם נימא דההכרעה לדינא הוא דשייך לשמע קולנו רק בדיעבד ולא לכתחילה כיון שאינו ממש בקשת צרכים אבל גם אינו הפסק, א"כ הדין הוא ג"כ דכשיש לו כוס אין להזכיר [ומ"מ המעיין במקורי הדין יראה דאף דמפשטות לשון המשנ"ב היה מקום לפרש דדצריו כן מ"מ אין זה הטעם אלא מטעם ספק וכמו שנתבאר בטעם הקודם].

היוצא מזה שא"א אבל יכול לאומרו קודם יהיו לרצון (ואינו נחשב לו שאמרה בתפילה).

בחור התקשר בטלפון לגופי בשרות ואמר שמצא בטיול כרם נטוע בכלאים ובגוף בשרות אחד האמינוהו והלכו לבדוק ומצאו אולם בגוף אחר לא האמינוהו - הדין עם מי

הדין

עם גוף הכשרות שהלכו לבדוק, דיש כאן עד אחר באומר בא ואראך דאיכא לברורי ובאופן זה צריך לחוש לדבריו אפי' היכא דאתחזק התיירא כמבואר ברמ"א ביו"ד סי' קכז ס"ג והוא מוכח מגמ' קידושין סו ע"ב ואין בזה חולק כמ"ש בש"ך שם סקכ"ד, (וגם הרמ"א שכ' בלשון יש אומרים עכ"פ איהו גופיה נקט כן לדינא, ועי' עוד בפת"ש שם סקי"א שיש מי שתמה על הש"ך).

ונאמנות זו היא גם היכא שהבעל דבר מכחישו וגם היכא שיש עד אחד המכחישו כמ"ש כהש"ך והבאה"ט שם.

אבל יש כאן נידון נוסף דהנה אם ברור שאותו גוף הכשרות נוטל מאותו הכרם א"כ ודאי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דלאו שפיר עבד במה שלא הלך ובדק את האיסור כיון שהוא איסור דאורייתא ויש לחשוש לדברי העד וכנ"ל, אבל באופן שנוטלים מכלל הכרמים באזור יש לדון האם אזלי' בתר רוב או לא.

והנה באופן שיש להם דרך לבדוק בקל אם הענבים באים משם או לא מחוייבים לבדוק דכל דבר שאפשר בקל לבדוק אינו בכלל היתר ספק ותערובת כמבואר בפר"ח ופמ"ג בכמה מקומות (והרחבתי בזה בתשובה לגבי אם יש הידור לבדוק כל י"ח טריפות).

וכן באופן שהישראל הוא הלוקט מהפירות יש כאן ספק חמור יותר מאחר שהוא נוטל מן הקבוע והספק נולד קודם דפריש מן הקבוע (עי' יו"ד סי' קי ס"ג ואילך).

ועי' בשו"ע סי' רצד סי"ז שדן לגבי קניית פירות מגויים מצד ספק ערלה בחו"ל, דבחו"ל מותר אבל בא"י ג"כ מתיר שם מטעם דרובא דגפנים לאו ערלה נינהו, ואפילו בכרמים שידוע ודאי שיש בהם ערלה יש להתירה משום דקודם שיעברו עליה שני ערלה אינם עושים פירות, ואם עושים הם דקים וקלושים שאינם ראויים לעשות מהן יין עכ"ל.

והנה הטעם האחרון שאינו מצוי שיש פירות מערלה אינו שייך בכלאים, וכמו שנתבאר שכאן חמור מכיון שיש כאן קבוע ואפי' קנה מגוי דאי' בשו"ע סי' קי ס"ג דלא חשיב קבוע עדיין יש לדון כשהגוי עושה בשליחותו וכ"ש להסוברים שיש שליחות לגוי לחומרא, וגם דעת הבית מאיר שם (הובא בדרכ"ת שם) דההיתר רק אם לקחו מגוי בשוק, דבביתו של הגוי שוב הו"ל קבוע, ויל"ע דלכאורה כ"ש בהניחו הגוי בביתו של הישראל במשלוח ושם קנאו הישראל ממנו, ובפרט דיש לטעון שארגזי ענבים הם דבר שבמנין והרי בחתיכה הראויה להתכבד אין מתבטל בכה"ג (עי' פמ"ג שפ"ד ביו"ד שם סקי"ד סוף חקירה הא') ובלאו הכי לכאורה בכל מצב הוא דבר שאפשר לברר.

והנה באמת יש לעיין דבמדינה אחת שיש ענבי כלאים מעט לא יתכן לאסור כל ענבי המדינה מחמת זה והטעם כיון שכבר פירש כמה פעמים והוא דבר שאי אפשר לברר אבל החששות דלעיל עדיין שייכות בעיקר במי שקונה ישירות מן הכרמים וכ"ש כשקונים כמויות גדולות בפעם אחת שיש יותר אחריות לברר במצב כזה.

מזווה שקבעו לפתח הבית לפי מה שנקבע הכניסה העיקרית ולאחר מבזן נשתנית הכניסה העיקרית ונשתנה מקום המזווה לפי זה האם ישנה את מקום המזווה

בגמ'

ב"ב ריש דף יב אי' בית סתום אינו מטמא כל סביביו פרץ את פצימיו (היינו העמודים המזוזות שבצדדים) מטמא כל סביביו, ופרש"י דכל עוד שחשיב שיש לו פתח מטמא כנגד הפתח אבל כשאין פתח דינו כקבר סתום ומטמא כל סביביו, ועי"ש עוד בתוס'.

ופרש"י עוד (בסוף הדף הקודם) שכשנסתם פתחו לא סלק מזוזתו ומשקוף ומפתן דגלי דעתיה וכו', וסופו לפותחו לאחר זמן עכ"ל, ור"ל שכל עוד שרק סתם את הבית לא חשיב שעשה מעשה בגוף הפתח כיון שהשאיר את כל הפתח על מכונו ורק הוסיף בו תוספת זמנית, אבל כאשר שבר את חלקי הפתח אז חשיב כמו שאין פתח.

ומבואר מזה ששינוי שאינו סתירה בגוף הפתח לא חשיב שביטל את הפתח לאיזה דינים הנוגעים לפתח וביניהם דין קבר סתום כמבואר שם.

אולם יש חילוק בין דיני פתח למזווה לשאר דיני פתחים דבשאר דיני פתחים הדין הוא שכל עוד שיש פתח יש פתח אבל במזוזות מצינו דלפעמים אזלי' בתר השימוש בפועל ולא בתר צוה"פ בלבד, דחדא מצינו שבית שאין דרין בו פטור מן המזווה, וכמו"כ מצינו שכשיש צוה"פ בין ב' חדרים להרבה פוסקים אזלי' כפי הצד המשמש לפתח העיקרי, וכמו"כ מצינו שפתח שאינו משמש כלום (כגון פתח חירום) יש שנקטו שפטור מן המזווה מעיקר הדין וכך יש צד משמעות בחלק מלשון השו"ע ורמ"א שיובאו לקמן שפטור אם הפתח מתחילתו לא נעשה לכניסה ויציאה.

וממילא יש מקום לטעון דבניד"ד בפתח ששינוי את שימושו סגי בזה לומר שמעתה ואילך נמדד לפי השימושים שיהיו מעתה ואילך.

ובשו"ע יו"ד סי' רפו סי"ז אם יש בבית הרבה פתחים פתוחים לחצר או לרשות הרבים ונעשו כולם לכניסת ויציאת בני הבית, כולם חייבים אפילו נתמעטו הדיורים שאין רגילין עתה לצאת ולבא אלא באחד מהם ע"כ, אולם עדיין אינו דומה לניד"ד דשם בשו"ע הנידון לפטור לגמרי את אותו פתח ובכה"ג אזלי' לחומרא ולא פטרינן, אבל באופן שרק רוצה לשנות את מקום המחייב במזווה אפשר דלא אמרי' בכה"ג כיון דחומרא דאתיא לידי קולא היא.

ובשו"ע שם סי"ח כתב בית שיש לו פתחים הרבה, אף על פי שאינו רגיל לצאת ולבא אלא באחת מהם, חייב לעשות מזווה בכל פתח ופתח ע"כ, ובסעי' זה משמע דהפטור גם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כשמתחילה לא נעשה אותו הפתח לצאת ולבוא משם, אבל ברמ"א שם הוסיף הג"ה הואיל ונעשו לכניסה ויציאה, ומבואר דהיינו רק מאחר שמתחילתן נעשו לכניסה ויציאה וכמו שנתבאר בסעיף הקודם שהובא לעיל.

ולכאורה יש בזה מחלוקת בין המחבר להרמ"א וגם במחבר גופא יש סתירה בין ב' הסעיפים.

ואכן כך מבואר בבהגר"א סקי"ז דהרמ"א בסי"ח אזיל כדעת הגאונים ברש"י שפטר אם הפתח לא נעשה מתחילתו לכניסה ויציאה, שהיא הדעה שהביא השו"ע בסי"ז ואילו דברי השו"ע בסי"ח הם כדברי הרמב"ם.

והנהגים כהמחבר מסתמא ינהגו להחמיר כמש"כ בסי"ח [מלכד שהוא לחומרא ונהגו להחמיר במזוזות ככל פתחים המסופקים] דהרי מה שיש לדייק לפטור פתח הנ"ל מסי"ז הוא רק דיוק אבל בסי"ח הוא מפורש להחמיר, וכן נקטו כמה אחרונים דעיקר דעת המחבר להחמיר [עי' גידולי הקדש סק"ט ע"פ הלכזה ויד הקטנה הלכות מזוזה פ"ג סי"ז ועוד, ומאידך עי' באג"מ יו"ד ח"א סי' קעז].

עכ"פ לענייננו אין צ"ל דמדעת הרמב"ם אין ראייה לענייננו כלל כיון שלא נכנס בזה לנידון של פתח שהשתנה ייעודו אלא שהוא דין בפתח שחייב גם כשלא נעשה ולא שימש מעולם לכניסה ויציאה, אבל גם מדעת הגאונים אין ראייה ברורה וכמו שנתבאר.

עכ"פ לענייננו לפי מה שנלמד מסוגיית הגמ' בב"ב שם דבכל מה שדינו נקבע מחמת פתח לא מהני סתימה א"כ גם לפי הדחיה שכתבתי כ"ז רק לגבי שינוי כיון הפתח שבזה מתחשבים בעיקר הכניסה והיציאה או בעיקר השימוש כמבואר בפוסקים בסי' רפט ונו"כ שם, אבל לגבי לבטל לגמרי את הפתח לדעת הרמב"ם והמחבר בסי"ח שביטול שימוש אינו מבטל את הפתח א"כ לא שייך לומר דחיה זו, אלא אדרבה יש לדמותו לדיני פתח המבוארים בב"ב שם, ולכן לכאורה כשהיה לו פתח וסתמו לא פטרו וכן נקט בערוה"ש ודעת קדושים ומהרש"ם (הוב"ד באלבא דהלכתא שם אות צד).

אולם לדעת הרמ"א שסבר דמה שמלכתחילה לא שימש לכניסה ויציאה לא נתחייב מעולם א"כ מחד גיסא יש מקום ללמוד משם דהרי חזי' שביטול שימוש לא מועיל וממילא מה שאינו מבטל הפתח לא מבטל כאן כמו שביטול שימושים כאן לא מועיל אפי' להרמ"א ומאידך יש לומר דדין מזוזה אינו דומה לגמרי לדינים המבוארים בגמ' שם דכאן אם מעולם לא שימש לפתח אינו פתח משא"כ שם ולכך לדעת הרמ"א יש להסתפק בזה ועי' באלב"ד שם שהנצי"ב והגר"ח"ק והגר"ק פטרו בזה, [וכמו שנתבאר ללכאורה כל הדין שיש לפטור ממזוזה ככה"ג הוא רק להרמ"א ולא להרמב"ם והמחבר בסי"ח, אצל ז"ע צמקורי הדברים].

והנה כל הנ"ל הוא באופן שבא לפטור לגמרי את הפתח ממזוזה אבל באופן שאינו בא לפטור את הפתח ממזוזה אלא רק לשנות את מקום הכניסה והיציאה מן הפתח יש מקום לטעון שא"צ שום מעשה לזה, ויש לזה ב' טעמים:

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הא' דשם הוא לחומרא לומר שלא נפקע החיובים כדי לפטור על ידי שינוי שעשה בדלת, משא"כ כאן חומרא דאתיא לידי קולא היא להפקיע את הצד האמיתי של חיוב הדלת.

והב' דשם הנידון מצד הצורה והחומר (דהרי לכו"ע מה שכבר חל עליו שם פתח לא נפקע ממנו) ולכן יש מקום לטעון שצריך שינוי צורתי וחומרי, אבל כאן בניד"ד הוא דין על חובת הדר ועל צורת הדיוורין והביאה לבית, וכמו שמצינו שבית שפסקו ממנו הדיוורין פקעה ממנו חובת המזוזה מה"ת (ע"ע שו"ת רע"א מהדו"ק סי' ט), וממילא מה שייך לדון לפי מה שהיה קודם לכן.

אולם המהרש"ם הנ"ל בח"ד סוף סי' קיא נקט שאין משתנה הדין בלא שלכה"פ יעשה מעשה בסתימת הדלת כמבואר שם אף בלא פרץ את פצימיו, וכע"ז כמדו' ששמעתי בשם הגר"ק דאין משתנה לאחמ"כ וצ"ע.

ואולי אפשר להביא זכר לדבר ממה שנזכר בפוסקים ענין בית החורף (עי' סי' רפט בב"י ובט"ז בשם מהרי"ל וש"ך בשם לבוש) ובחלק מהפוסקים נזכר שהוא עיקר השימושים (עי' ש"ך הנ"ל) ולא נזכר שצריך להעתיק המזוזה בכל עונה ממקומה אף דמסתמא עיקר השימושים היה רק בחורף דע"ש זה נקרא בית החורף (ועי' יומא שם ועי' עוד ערל"נ ריש סוכה מש"כ בדעת רש"י שבר"ף שם ומ"מ כאן אין הנידון מצד מניעת שימוש לגמרי אלא מניעת שימוש מעט שיקבע את עיקר השימוש לחדר המקביל).

ויתכן שמסתמכים על משמעויות דיש צד שבמזוזה חשיב לב' הצדדים כמו שהארכתי בתשו' אחרת וכדמשמע בירושל' בספ"ד דמגילה, וזה הטעם גופא דלכו"ע א"צ מזוזה בצד שהוא שימוש מועט אף שאם היה רק השימוש המועט היה מחוייב במזוזה מצד זה, וא"כ מצד הדרבנן סגי שבזמן הקביעות הי' כדין ועדיין צ"ע מאוד, ומ"מ לכו"ע נראה שאם ישנה את מקום המזוזה עכשיו למה שהוא עיקר המקום ג"כ יצא.

ולגוף הנידון אם סתימה לזמן תועיל ומה השיעור של הזמן יש לציין לנידון הפוסקים לגבי ביטול לשבעה בסוכה (עי' רש"י סוכה ריש דף ד' ובמשנ"ב סי' תרלג סקי"א) וכן לגבי ביטול לשבת (עי' משנ"ב שם ובשו"ע סי' שנח ס"ב), וכ לגבי שיעור זמן של ביטול מחיצה למת, וכאן בניד"ד אם יש רהיט זמני שמעכב כניסה ויציאה בפתח מסויים שע"ז גורם לפתח אחר להוות עיקרי לצד הנגדי ממה שהוא תמיד (כגון שעד עכשיו שימש לכניסה ועכשיו ליציאה או להיפך) כ"ש שאם נימא שאין כאן מחיצה לזמן נימא דאין כאן שינוי הביאה לזמן, אבל גם אם נימא דמצד מחיצה מועיל יש מקום לטעון דמצד דיוורין אין כאן דיוורין של קבע דוקא באופן זה (וכן אם נימא דאי"ז בהגדרה של דיוורין אלא דרך ביאה ג"כ יש מקום לומר דתליא בקובע הכללי ולא באקראי).

בית סוהר של משומדים בארץ ישראל האם חשיב השוהה שם כשותף בעלים לענין מזוזה

נחל
קו

הפוסקים אם בית האסורים חייב במזוזה או דיח לפטור מטעם דירה שאינה של כבוד או דירה באקראי (בבית הלל על השו"ע יו"ד סי' רפו פוטר ובשער אפרים סי' פו מחייב והובאו הדעות ברע"א סי' רפו ס"א ובברכ"י שם סק"ג, והברכ"י פטר אבל לא מטעם הבית הלל שהיא דירה שאינה לכבוד אלא מטעם דירה באקראי, עי"ש ובפתח עינים יומא י ע"ב ועי' עוד בחיים שאל ח"ב סי' כב ובהערות המגיה על הברכ"י שם וערוה"ש סי' רפו ס"ד ותשובה מאהבה ח"ג סי' ת).

[ויש לדון עוד לפי פטור בית חולים שכ' האבנ"ז ח"ב סי' שפ שאינו שוכר המקום אלא משלם על השהות, ואפשר דכוונתו שאין לו רשות לפעול דבר במקום מלבד השימוש, והרשות לפעול כל דבר אחר במקום הוא רק ברשות בעלי המקום, וסיים דגם מחזי כשלו שיש בשכירות אין כאן שהרי גם אם היה שלו לא היה שם לולא שהוא חולה, ולפי דבריו לכאורה נמצא שבבית האסורים הנידון לחייב הוא רק כשיש חדר שלו שיש לו רשות לכל שימושיו ואין רשות לצוות ביהא"ס לעשות שימושיהם שם, ומסתבר שאינו דבר המצוי עכ"פ בזמן הפוסקים, ומסתמא דאה"נ האבנ"ז קאי כהמקילים בבית האסורים דסברותיו שייכי גם בבית האסורים, וא"כ המורים להקל בבית החולים אפשר דממילא יקלו גם בבית האסורים].

ויש לציין דגם לגבי קנין חצר מצינו בפוסקים חילוק בין דירה שניתנה לאדם לשימוש או להליכה בלבד דאף שיש לו רשות הליכה לא חשיב חצירו לענין זה (ראה ש"ך חו"מ סי' קצח סק"ו בשם הריטב"א).

והעירוני דאולי בפונדק הנזכר ביו"ד סי' רפו כ"ה המציאות שיש לו רק רשות לישון שם כמו בבית חולים, אולם נראה שהאבנ"ז לא היה לו צד כזה, וגם בדברי הפוסקים לגבי תשה"מ באכסניא (עי' בהרחבה מה שהובא באוצה"פ באה"ע סי' כה ס"ז) לא נראה שהבינו ענין אכסניא שיהיה דוקא באופן זה, ועכ"פ מסתבר שגם בזמנם כשבא אדם חשוב לאכסניא יכלו להקצות לו חדר לדירתו ולכל צרכיו עד שיסתלק משם, ואין להקשות דא"כ היינו שוכר, דשוכר היינו דירה קבועה והוא מצוי יותר באדם שהיה קונה לולא שהקנין יקר יותר, וגם אם אינו קונה עכ"פ מדובר בדירורין במקומו, אבל פונדק הוא אקראי להולכי דרכים ואין ברצונו לדור שם לעולם גם אם יתאפשר לו (וראיתי שבאוצה"פ שם ג"כ הביא מי שחילק מענין הדומה לזה בין שכירות בית לאכסניא לדין הנידון שם על אף שגם באכסניא יוכל להיות שאין עוד אורחים), ועי' גם בב"י ס"ס רפו בשם רבינו ירוחם נתיב כא חלק ז נראה לי הדר בפונדק דוקא שנותנים חדר בפני עצמם או עם שותפים ישראלים בפני

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

עצמם עכ"ל הב"י (ועי' בשא"פ מש"כ לענין שותפים גוים, ועי' לעיל מינה בב"י בס"א בבדק הבית על שותפין מש"כ בשם הרשב"א והמרדכי), ועכ"פ מה שנתבאר דשייך פונדק שהוא כעין שכירות שהוא מקבל חדר בפני עצמו, ורק שהוא רעוע יותר אבל לא שחסר שם בשכירות וניתן רק רשות שימוש.

והנה אם יש חיוב מצד עצם צורת הדיורין א"כ מדרבנן החיוב הוא גם כשאינו בעה"ב שם, ולכאורה גדרי ודיני החיוב יהיו לפי דיני שכירות ושאלת בית או פונדק ביו"ד סי' רפו סכ"ב ובהג"ה שם, דהיינו בא"י בשכירות ובשאלה מיד ובפונדק לאחר ל' יום ובחו"ל בשכירות ושאלה לאחר ל' יום, [רק דיש לדון לפי ש"י המס' מזוזה שהציא הגרמ"ק על השו"ע שם שפונדק בחו"ל פטור לגמרי א"כ מה הדין בזה אם נדמהו לפונדק].

[ולפי שי' התוס' רי"ד והגאון שהובא באו"ז ובהגהות אשר"י ספ"ק דא"ז שהביא באבנ"ז שם דתליא בשלו ושכירות הוא קצת כשלו (עי' באבנ"ז שם) א"כ אפשר שרק בשכירות נאמר דין זה ולא בשאלה, ומ"מ להלכה ברמ"א שם השהו שכירות לשאלה].

אבל גם המחייבים בבית האסורים מסתמא היינו רק לחייב מדרבנן, ולא לענין לחייבו מדאורייתא להסוברים שאין חיוב מה"ת למי שאינו בעה"ב דכתיב ביתך שהוא דעת רוב הפוסקים [עי' צ"י ס"ק רפו וצאנ"ז שם סק"א ובהגרמ"ק על הל' מזוזה].

ומאידך גיסא שותף חייב מה"ת [הנה דעת רש"ז ריטב"א ור"ן צחלין קלא ע"כ שאפי' שותפות דגוי חייבת מה"ת אבל צותף מישראל לכו"ע חייבת כמו צליית כמ"ש ציומא יא ע"א צית השותפים וילפי' לה מקראי וכ"ה צשו"ע ר"ס רפו ולא נאמרו בזה הגזלות ל' יום אפי' בחו"ל וראה עוד ערוה"ש סי' רפו ס"ב ומנ"ח מלוא תכג ורע"א ורש"ש ציומא שם].

ולפ"ז נשאלתי אם בבית סוהר ישראלי חשיב שותף לפי הסוברים שממון הממשלה חשיב ממון ציבור ודינו שיהא מונח עד שיבוא אליהו.

ולכאורה נראה דלא חשיב שותף דאפי' להפוסקים שכתבו שהממון הוא ממון ציבור אפשר דאפי' לפי דעתם מ"מ אי"ז אלא נכסים שנקנו על ידי גזלני הציבור ומשועבדים לשלם החובות של גזילות הציבור אבל לא שהנכסים עצמם לפנינו בבעלות הציבור בלא אדרכתא ובלא גוביינא.

ואע"ג דמבואר בפוסקים (באו"ח סי' שסט ס"א ומשנ"ב סק"ז ובחו"מ סי' קפג ס"ד ועי"ש סי' קפב ס"ב וש"ך סק"ב דלא כד"מ שם שתלה הדבר בפלוגתא, ועי' בתשובתי ד"ה ראובן שלח את שמעון לקנות לצרכו וכו') ששליח שקנה לבעה"ב החפץ הקנוי נקנה לבעה"ב וחשיב כבר ברשותו מ"מ כאן אינו שליח ואדרבה כאן הוא שליח שלא עשה שליחותו (עי' קידושין נ ע"א) ומעביר על דעתו של בעה"ב בב"מ עח ע"א [ועי' צמחיה אחרת שהרמזתי שיעקר הדעה להלכה דמעביר ע"ד של בעה"ב לא נקרא גזלן כמו שפסק הרא"ש צפ"ו דצ"מ וכמבואר צמחיה פוסקים מ"מ צאופן שגזל צקנייני גזילה גמורים וקנה עם זה דבר דינו שהוא כזר צרשות הלוקח שהקנין חל ואינו משלם אלא כשעת

הגמילה] ועי' בב"מ מא ע"א.

והנה באמת גם ביהא"ס וגם ביה"ח של משומדים פועל בהרכבה דברים שלא ע"פ תורה וממילא שלא ע"פ רצון הקהל, אבל יש חילוק ביניהם דבבהא"ס של משומדים עיקרו מנוהל ע"פ חוקים הנוגדים התורה וההלכה, משא"כ ביה"ח של משומדים עכ"פ לענין מה שמביאים מיטות לחולים זהו כדין, ומ"מ שותפות אין בממון שנלקח מהציבור דרך גזילה ונעשו בו דברים שלא בהתמלכות עם הציבור.

השלמה לענין בית האסורים במזוזה

לגבי הנידון אם פונדק שייך בחדר נפרד לכ"א יש להוסיף דלגבי אבידה בכותל נזכר שפונדק הוא בג' בנ"א ושם לא מיירי בחדרים נפרדים של כל אחד, ואינו סתירה דפונדק שייך גם בחדר אחד, וא"נ שנמצא בחדר משותף של שלשתם כגון מסדרון ופרוזדור של החדרים.

חדר כניסה שאין בו ד' אמות ויש לו פצים אחד מימין לכניסתו מהבית האם יקבע בו מזוזה

לו יצוייר שהיתה כאן צוה"פ שלמה א"כ היה בזה פלוגתת הרע"א והחמודי דניאל אם יש לקבוע מימין הכניסה או מימין היציאה, אבל מאחר שאין פצים מימין היציאה א"א לקיים בזה שיטת הרע"א [עי' ר"ס ס' פז ונו"כ].

הנה

ולכן מכיון שרוב האחרונים נקטו שא"צ לחשוש לשי' החמודי דניאל לכן מעיקר הדין פתח זה יהיה פטור, בפרט דגם להחמודי דניאל יש כאן פתח גרוע שיש רק פצים אחד [משמעות דעת השו"ע סי' רפז ס"א לפטור בזה, והש"ך שם סק"א חשש לדעת הרא"ש לחייב בכה"ג שהמזוזה היא בצד הימני ולקבוע מספק בלא ברכה], אבל יהיה כאן הידור אם ירצה משום מזיקין ורוח רעה להניח מימין הכניסה לחשוש לשי' החמודי דניאל בצירוף חשש לפצים אחד.

(וע"ע בתשובה ד"ה היכן צריך לקבוע וכו' בקטע ד"ה מזוזה אחת וכו' ועובדא הוה בב' חדרים וכו', שדנתי במקרה הדומה למקרה זה, וכאן קיל יותר משם מכיון שכאן אין ד"א בחדר הפנימי וחייב רק לפי החמודי דניאל משא"כ שם חייב גם להרע"א בפצים מימין הכניסה לפי הדעות שאריך וקטין חייב).

ואמנם בשם החזו"א הובאה שמועה על מטבח דבפחות מד' אמות יש מקום לחשוש לשי' החמודי דניאל וביארו בדבריו דיש מקום לומר דמטבח חזי למילתיה (והבאתי הדברים בתשובה ד"ה היכן צריך לקבוע מזוזה בפתחי חדרים ומבואות בדירות המצויות בזמנינו,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בקטע ד"ה ב' חדרים קטנים בבית פנימיים זה מזה שאין באחד מהם ד' אמות).

אבל שם השמועה לא ברורה שכך נקט החזו"א (עי' מזוזות ביתך להגר"ק שעה"צ סק"ט דזמנין שכך נקט החזו"א) וגם זה לא בהכרח בכל מקרה (עי"ש לענין מטבח בתוך חדר בתוך חדר וע"ע חוט שני), ובלא"ה פשטות וסתימת הרע"א עצמו שלא חשש לזה דהרי גם אצלם היו חדרים קטנים דחזו למילתייהו.

[ולפי מה שהבנתי אני הק' בתשובה הנ"ל הענין הוא (ע"פ השמועה שמסר הגר"ק שם דמיירי באופן כזה) דהחזו"א סבר שבאופן כזה של חדר בתוך חדר בתוך חדר לא שייך בזה החומרא דחדר פנימי שער לחיצון (היינו חומרת הגרע"א) ולכן החמיר בזה שי' החמודי דניאל עכ"פ כשהיה עוד צירוף בזה, והחזו"א לשיטתו שאין קובעין ב' מזוזות בפתח אחד ולכן כאן כשסבר שיש חשש יותר לחמודי דניאל ומאידך לא חשש להרע"א באופן זה לכך קבע מימין הנכנס למטבח].

וכ"ש שחדר כביסה הרגילות שמשתדלים ורגילים לקבוע לו מקום בחדר הפינתי והמרוחק ביותר בבית שאין פוגעין בו, ואם היה שייך לעשותו מחוץ לבית באופן שלא יזיק לנוחות הצרכים היו עושים כן, ובזמנם עי' במגילה כז ע"ב באחד הפירושים ברש"י שהיה בזה מיאוס ג"כ.

ולכן כל הענין הזה קלוש טובא לטעון לקבוע כן מצד השמועה בשם החזו"א, ולכן אין חיוב מעיקר הדין להניח מזוזה שם מלבד לשי' החמודי דניאל דלסברתו מסתמא יש להניח (כל עוד שלבית הכביסה של זמנינו אין דין בהכ"ס ואין מיאוס מצוי שם).

ולכן טוב לחשוש לשי' החמודי דניאל אף שיש בזה עוד ספק ולכל היותר הוא ספק ספקא (מצד פצים אחד וכנ"ל) ואולי מרויח עי"ז לחשוש גם לצד הרחוק בדעת החזו"א ולהניח להידור מצוה ויגן עליו משום מזיקין ורוח רעה.

ויש להוסיף דמאחר שבמקרה רגיל יש שחששו לשי' החמודי דניאל לענין ברכה כשקובע מזוזה באופן הנגדי כדעת הרע"א (עי' מזוזות ביתך להגר"ק שעה"צ סק"ט, ועי' מנח"י ח"ג סי' קט דמשמע שחשש טפי מזה להחמודי דניאל) לכך בודאי טוב לחוש לדבריו גם לענין מקרה כזה שאין כאן שום הפסד לחוש לשי' החמודי דניאל וגם אין כאן מזוזה מלבד החמודי דניאל.

במנח"י ח"ג סי' קג כתב דחדר העשוי לחפצים ולא למגורים לא חשיב כפתח לחדר הגדול לענין סברת הרע"א אבל אינו שייך לניד"ד דשם הטענה מחמת שאין מי שנכנס מהחדר הקטן לחדר הגדול אבל בחדר כביסה יש מי שנכנס גם אם השימוש אינו שימוש של חשיבות.

לסיכום חיוב המזוזה כאן הוא קלוש אבל הידור בודאי שיש בזה ויהיה בזה שמירה.

מי שאחר שסיים נוסח 'שאתה חוננתנו' במוצאי שבת אמר 'ברוך אתה ה' חונן הדעת' ולא אמר 'וחננו מאתך' וכו' האם צריך לחזור

(א)

גדר השאלה כאן האם בקשה מענין הברכה הוא לעיכובא, דהנה הזכיר ענין הברכה שאמר אתה חונן לאדם דעת וגם הזכיר נוסח בקשה הכלול בנוסח אתה חוננתנו אבל הנוסח של הבקשה הנזכר באתה חוננתנו אפשר דאינו ממש מענין הברכה ואילו הנוסח הבקשה של ברכת אתה חונן לא נאמר כאן כלל, ויש לדון אם הוא לעיכובא או לא.

ולכאורה יש להוכיח דתפילה הבקשה היא לעיכובא, כיון דצורת התפילה היא בקשה, וכדאמרי' בגמ' אמצעיות דומה למבקש פרס מרבו (ברכות לד ע"א), וילפי' לסמוך גאולה לתפילה בירושלמי פ"ק דברכות המובא ברש"י ברכות ד ע"ב מדכתיב יענך ה' ביום צרה, ודאמרי' בברכות לב ע"א לעולם יבקש אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל והיינו בקשה (אולם לעיל שם לא ע"ב תפילה אין הכונה לבקשת צרכים עי"ש), ודאמרי' בשבת י ע"א שהתפילה נקראת חיי שעה מטעם שהיא בקשה.

ובנוסח הבינונו שנזכר בגמ' ברכות כט ע"א והובא בטור או"ח סי' קי וכן בנוסח שהובא בירושלמי פ"ד דברכות ה"ג נזכרו לשונות בקשה על כל הברכות ומשמע דזה עיקר ענין התפילה שהוא בקשה וצל"ע אם הוא לעיכובא דוקא דרך בקשה.

וכן בדין מעין י"ח בברכות כט ע"א ורש"י שם גבי מעין כל ברכה ומשנ"ב סי' קי סק"ו בשם החי"א סוף כלל כד, אבל בנוסח החי"א שם אכן הובא נוסח בקשה בכל ברכה כנ"ל וכן מעין חתימה סמוך לחתימה בכל הברכות עי"ש, ויל"ע אם הוא לעיכובא.

אבל בצל"ח ברכות לב ע"ב כתב דשמואל דאמר הבינונו מודה לרב גבי מעין כל ברכה [וכמדומה שהוא פשוט ואין חולק בזה דהרי מה שנוסף בדברי רב על דברי שמואל הוא שצריך להוסיף גם החתימות והרי שמואל לא פליג שמוטר לומר החתימה דהרי לכתחילה צודאי שצריך לומר החתימה ושמואל רק צא להקל דמהני גם בלא החתימה, ולכן גם המשנ"צ והחי"א נקטו דמעין כל ברכה וצרכה ודאי יוצא, וז"ל רש"י לייט עלה אצ"י אמאן דמנלי דצינו לפי שמדלג הצרכות וכוללן בצרכה אחת ע"כ, ומשמע דעיקר הדין דהצינו שצ"י לייט אצ"י הוא משום שאינו אומר חתימה לכל ברכה אצל לא על עכ"ל הקיצור ולכך לא לייט אצ"י כל ברכה].

וכתב עוד הצל"ח דסגי בתחילת ברכה וסופה (ועי' להלן בדברי הירושלמי לענין ראש ברכה או סופה), ולכאורה אין מעכב בקשה ולא סמוך לחתימה.

ובבה"ג עמ' נא אי' כעין נוסח החי"א התחלה עם בקשה וז"ל רב אמר מעין כל ברכה וברכה ובקשה בכל אחת ואחת כגון אתה חונן לאדם דעת חננו מאתך דיעה והשכל, וצריך למיחתם בכל חדא וחדא ע"כ.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אבל בפ"י רבינו יהונתן על הרי"ף א' התחלת הברכה אתה חונן לאדם דעת וחזקתם ברוך אתה ה' חונן הדעת בלא בקשה כלל, וכ"ה ברמב"ם ברכות פ"ד ה"ג ורא"ה ונמוק"י ושטמ"ק.

וכן ברע"ב ברכות פ"ג מ"ה א' גבי בעל קרי אלא יקצר דיאמר פתיחתה וחתמתה בלבד וציין שם התי"ט לדבריו בפ"ד מ"ד (כך לכאורה צ"ל שם) שציין שם לדברי הרמב"ם הנ"ל, ומבואר שגם הוא למד דדעת הרע"ב כדעת כל הנך ראשונים שמקילים דאין הבקשה מעכבת.

ורש"י כתב מעין כל ברכה אומר בקוצר ומברך על כל אחת ואחת (וכע"ז בעוד ראשונים כמו בריבב"ן כ' יקצר בכל הברכות וחזקתם בכל אחת) ומסתימת רש"י משמע דס"ל כרבינו יהונתן אבל אפשר לדחות דהוה פשיטא ליה לרש"י דהבקשה היא עיקר הברכה וכמו בנוסח הבינו.

ואפשר דבזה נחלקו דהבה"ג סבר דהבקשה ג"כ לעיכובא ורא"ה ורבינו יהונתן והנ"י והשטמ"ק סברו דאינו לעיכובא.

ומ"מ זה ודאי יוצא שרבינו יהונתן והנ"י והשטמ"ק סברו שאינו לעיכובא אבל מה שיש לדון בזה אם דברי הבה"ג הוא לעיכובא או דילמא שאינו לעיכובא דלכתחילה אין לדלג הבקשה כמו שמצינו בהבינו דלכו"ע אומרו בנוסח בקשה (רק דצ"ב להראשונים שנקטו דמעין כל ברכה אינו בנוסח בקשה למה בזה תקנו כך ובהבינו תקנו כך וצ"ע).

ויעוי' בערוך ערך עין ששם לכאורה מצינו שיטה שלשית בביאור מעין כל ברכה וז"ל, חננו מאתך דיעה ובינה והשכל בא"י חונן הדעת, החזירנו בתשובה שלמה ברוך הרוצה בתשובה, מחול לנו כי פשענו ברוך חנון המרבה לסלוח, גאלינו מלכנו למען שמך ברוך גואל ישראל, וכן כל ברכה וברכה עד מלא רחמים רבים אתה ברוך אתה ה' שומע תפלה עכ"ל.

והנה מחד גיסא הזכיר בקשה כשי' בה"ג, אבל קילא מדהבה"ג דהבה"ג מצריך גם מעין הברכה וגם בקשה (ונראה דמעין כל ברכה מפרש הבה"ג קיצור הברכה ואילו בקשה מוסיף הבה"ג מסברא דזו עיקר התפילה ובודאי שאין כוונת רב להשמיטו), והערוך סובר דמעין כל ברכה היינו הבקשה גופא ומקורו מהירושלמי פ"ד ה"ג דקאמר דלרב בעי' סוף ברכה דהיינו מה שסמוך לחתימה עם החתימה והיינו י"ח מעין י"ח [לשון היחושלמי שס] ולשמואל בעי' ראש כל ברכה דהיינו בלא החתימה.

[ומ"מ צ"ע דאם נפרש סוף ברכה על מה שסמוך לחתימה א"כ לשמואל ליבעי רק התחלת הברכה בלא בקשה וזה אינו דהרי הבינו בין להבבלי שם ובין להירושלמי שם הוא נוסח הבקשות בלבד, וצ"ל דתחילת ברכה היינו ענין הברכה וסוף ברכה היינו חתימת ברוך אתה ה' שבסוף הברכה ור"ל דרב בעי' גם סוף הברכה והיינו ראש וסוף ודוחק, ועכ"פ אם נפרש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דהבה"ג למד בירושלמי דבעי' ראש וסוף אשכחנא מקור לשיטתו דסבר דצריך גם ענין הברכה וגם בקשה].

אלא דצ"ע למה בשמע קולינו לא הצריך הערוך בקשה דוקא, וי"ל דמלא רחמים רבים אתה היינו בקשה דהרי בא לבקש שיפעל הקב"ה ברחמיו, וכה"ג מצינו גם בתפילת הבינונו דאמרי' והתועים על דעתך ישפטו דהיינו ע"י הקב"ה אף שאינו מבקש בלשון נוכח (ומה שאין מבקש בלשון נוכח יש טעם בדבר משום שהוא פורענות ויש טעם שלא לייחס פורענות להקב"ה ומצינו עוד מקומות כיו"ב, עי' בביאורי לאותיות דר"ע ריש נוסח א').

והנה מקור הצל"ח שם דגם לדידן דפסקי' כשמואל מהני מעין כל ברכה הוא מדברי השו"ע סי' קד ס"א שבאופן דמיירי שם אומר תחילת כל ברכה וסופה ובפשוטו דין זה הוא בלא בקשה כלל, וכדברי רוב הראשונים דלעיל שמעין כל ברכה אינו צריך לכלול בקשה, וכן הוכיחו מבה"ל סי' קיט ס"ג [עי' דדברי השואל דעת נוטה דלקמן], וכן נקט באול"צ ח"ב פ"ז יב דאין הבקשה בכל ברכה לעיכובא.

אולם בשם הגרש"ק הובא (הגרי"א דינר מים חיים חלק קכ) דאם לא אמר וחננו צריך לחזור ולברך כיון שהשמיט עיקר הברכה, ואולי יפרש דתחילת הברכה צריך לכלול גם נוסח בקשה, וכן בדעת נוטה עמ' שלח כתב הגרש"ק דבפשטות הבקשה שבברכה מעכבת וכ"כ בעמק ברכה תפילה אות ה' שבתפילה אין יוצאין בלא בקשה אם נימא דכוונתו בכל ברכה.

והנה לפי מה שנתבאר החי"א לכאורה הוא כשי' הגרש"ק בזה, אף דרוב הראשונים לא נקטו כן, ובנשמת אדם סי' קנב סק"ג כתב דלא נעלם ממנו דברי הרמב"ם בזה שמבואר בדבריו שאין הבקשה מעכבת, אבל כתב שם שחשש לדברי המנהיג שהובאו בב"י בסי' קכב שכתב שנוסח הברכה מעכב אם מקצר ולכן חשש שיהיה מעין הברכה, אולם מבואר בדבריו שם שלפחות חלק מדברי המנהיג אינם להלכה כיון שברמב"ם מבואר שלא כדבריו ונקט שם להדיא דלהרמב"ם בדיעבד יצא גם כשאמר ממש הנוסח הנזכר ברמב"ם הנ"ל בלא בקשה כלל, וגם זה נראה שנקט לה רק לרווחא דמילתא לכתחילה שיהיה מעין נוסח הברכה ממש כיון דנראה שנקט דעיקר ההלכה כהרמב"ם שכתב דמהרמב"ם מוכח דלא כהב"י בשם המנהיג.

א"כ היוצא מזה דדעת רוב הפוסקים שלפנינו כאן שהם רוב הראשונים וגם הבה"ל ולכאורה החי"א דיוצא גם בלא נוסח בקשה.

ב) כמו"כ נידון נוסף יש בזה דהרי הנוסח חננו מאתך וכו' הוא מעין הפתיחה ומעין החתימה סמוך לחתימה ויל"ע האם מעין פתיחה או מעין החתימה סמוך לחתימה הנזכר בפסחים קד ע"א בטופס נוסח ההבדלה הוא לעיכובא או לא.

וראיתי בשם הריטב"א שהביא בשטמ"ק ביצה יז ע"א כתב דמעין חתימתן הוא לעיכובא,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וצ"ע מהיכן למד הריטב"א דין זה, דעיקר הנידון בגמ' שם הוא לכתחילה, ושוב ראיתי שאף שיש אחרונים שנקטו בדעת הריטב"א כדלעיל מ"מ הברכ"י סי' רסח סק"ה והחקרי לב או"ח סי' עג נקטו שאין הכרח דזו כוונת הריטב"א ועי' גם במאמ"ר סי' תכה דאפשר שלא הבין דברי הריטב"א לענין דידן אלא לענין החתימה בלבד והמשנ"ב בשעה"צ שם ציין לדבריו.

ומ"מ סוגיין דעלמא אפשר שאינו לעיכובא כמו שמצינו באיזה פיוטים, וכן בר"ן דלהלן נזכר דהיכא דלא אפשר לא אפשר ואולי ה"ה בדיעבד דאינו מעכב [ואין לטעון דאין רא' מהר"ן כיון דמיירי דעיקר נוסח התפילה דלא אפשר, אין לטעון כן דהרי נוסח זה ענמו הוא משום דלא ידעי' אס' הלכה כמ"ד מעין פתימתן או מעין חתימתן וכיון דלא אפשר למיעבד כמרווייהו לא עבדי' דלא אפשר א"כ חזי' דאינו לעיכובא וק"ל].

ובפרט אם נפרש דברי חלק מהראשונים כדלהלן כפירושו של האמרי אש דלקמן נמצא דודאי מעין חתימתן אינו לעיכובא.

וכן ברשב"א ברכות י ע"א ומכאן סמכו חכמים ברוב הברכות לעשות חתימתן מעין פתיחתן עכ"ל, ומשמע שלא הקפידו בכולם לעשות כן וכן בהגהות הג"ר שלמה אלישיב על השו"ע (הוב"ד בישורון חלק כב עמ' תתכח) הביא ראייה מדברי התוס' בפסחים שכתבו שרוב הברכות כן ש"מ שאינו לעיכובא עי"ש מה שכתב בזה עוד (וראייה השניה צריך ביאור דהרי בפסחים שם גופא הוא פלוגתא א"כ מנ"ל דכל הדעות בחולין כו ע"ב אזלי' כמ"ד מעין חתימתן וכנראה הראיה ממסקנת הגמ' שם כמ"ש שם המגיה).

ולעיל מצינו בחלק מדברי הפוסקים ברכות קצרות של שמונ"ע (עי' לעיל) דלא נזכר מעין פתיחתן וחתימתן אבל אינו ראייה די"ל כשמקצר ואומר משפט אחד הוא גם הפתיחה וגם מעין הפתיחה סמוך לחתימה וגם מעין החתימה סמוך לחתימה כיון שלא מפסיק דבר.

ובמשנ"ב סי' סו ס"ק נב בשם המאמ"ר מוכח דמעין חתימה סמוך לחתימה הוא רק לכתחילה.

ועי' בחקרי לב ובאחרונים שהביאו דעות בזה ומ"מ נלענ"ד דסוגיין דעלמא שאינו לעיכובא וכ"כ בכה"ח סי' קיד סקמ"ה בשם שו"מ מהדו"ק ח"ג סי' קע.

ג) והנה אם כבר סיים כל התפילה ובא להתפלל שוב לכתחילה לא אמרי' ליה שיחזור בתורת השלמת ודאי בלא תנאי, שכן רבנו שמחה במחזור ויטרי (ח"א עמ' קפ) מסיים אתה חוננתנו וכו' ומדובקים ביראתך ומחוננים מאתך דעה בינה והשכל ברוך אתה ה' וכו', וא"כ אין כאן בקשה וא"כ ודאי אין בזה עיכובא, [עכ"פ אס' נימא דגם מעין פתימתן וחתימתן סמוך לחתימה אינו לעיכובא], רק הנידון לדידן אם יש לחזור בתורת נדבה מספק ואם צריך לחדש דבר או לא.

והנה המדקדק בנוסח המחזור ויטרי ימצא דעניינו הוא לסיים מעין פתיחתן וחתימתן סמוך לחתימתן, רק בלא בקשה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אולם בר"ן על הרי"ף פסחים כא ע"א בשם התוס' יש קצת משמעות שלא היו נוהגים בהבדלה בתפילה לומר מעין חתימתן סמוך לחתימתן ולמד מזה בשו"ת אמרי אש ח"א סי' נד שלא היו אומרים כלל במוצ"ש וחננו מאתך וכו' אלא רק ומדובקים ביראתך ברוך אתה ה' וכו'.

ויש להעיר דלכאורה אין משם ראיה ברורה דעיקר מה שהביא שם הר"ן בשם התוס' הוא שא"צ לומר בהבדלה שבתפילה בין יום השביעי לששת ימי המעשה כיון דמה דאמרי' ליה בהבדלה שעל הכוס הוא משום שהוא מעין חתימתן (כמ"ש בגמ' פסחים שם) וכאן לא שייך כיון שמסיימים חונן הדעת אבל לא נזכר שם שכלל אין מסיימין מעין חתימתן בנוסח שמסיימין.

ואף שהוא יותר שפיר לפרש כן בלשונם שלא סיימו מעין חתימתן מ"מ אם לא מצינו נוסח כזה להדיא מזמנם וכן ברמב"ם בסדר התפילות ובטור נזכר וחננו (וכן בעוד פוסקים עי"ש בב"י וב"ח ופרישה) א"כ דחוק לחדש בכוונתם נוסח כזה בלא ראיה ברורה.

וכ"ש דמחודש לומר שא"צ לסיים מעין חתימתן דגם אם אינו לעיכובא מ"מ עיקר נוסח הברכה הוא מעין חתימתן כמו שמצינו בהרבה מקומות מלבד הגמ' בפסחים שם, עי' טור או"ח סי' רח בשם הרא"ש וסי' נט בשם הרא"ש וסי' רלו בשם הרא"ש ועוד.

ומלבד זה הר"ן שם בשם התוס' לא הזכיר להדיא טעם למה רק בהבדלה איכא למ"ד שצריך מעין חתימתן בגמ' שם ובתפילה א"צ, ולפי ביאורו של האמרי אש הו"ל לפרש לה.

ועוד דהר"ן שם ממשיך ושקיל וטרי בנוסח הבדלה של מוצ"ש ליו"ט בתפילה דבעי' שם מעין חתימתן בנוסח בין קדושת שבת וכו' ומבואר מדבריו דגם בתפילה בעי' מעין חתימתן וממילא מהבדלה זו של מוצ"ש ליו"ט נלמד להבדלה בתפילה של מוצ"ש לחול דג"כ כוונתו שצריך מעין חתימתן באופן השייך שם, וממילא א"א לבאר כביאורו של האמרי אש הנ"ל.

אולם במרדכי בתוספות דערבי פסחים על דף קד ע"א אי' בשם רבינו יחיאל שהרי חותמין בחונן הדעת ומדובקים ביראתך ואולי כוונתו כהנ"ל שאומר ומדובקים ביראתך סמוך לחתימה, אבל גם שם אינו מוכרח דאפשר דר"ל שהרי חותמין בהבדלה שבחונן הדעת ומדובקים ביראתך וממילא אינו נפק"מ אם אומר עוד הבדלה אבל מ"מ עדיין צ"ב דא"כ הו"ל להמרדכי להוסיף גם את קושיית התוס' שהביא הר"ן דהתוספת בין יום השביעי וכו' אינו שייך כלל לחתימת חונן הדעת, ומ"מ זה קשה גם אם נפרש המרדכי כהבנת האמרי אש.

וכמובן שהוא דוחק עצום לומר שהיה צד להמרדכי שהסיום של נוסח אתה חוננתנו שהוא אמצע ברכה (בתיבות ומדובקים ביראתך) נקרא חתימת הנוסח ומצריך שיאמר דבר מענייננו סמוך לו (היינו קודם ומדובקים ביראתך או סמוך לו).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובהגהות הרמ"א על המרדכי תיקן הענין דלא שייך לפ"ז להוכיח לניד"ד כלל, ובבגדי ישע על המרדכי שם ס"ק עח הבין ג"כ דאין כוונת המרדכי שאין אומרים וחננו אחר ומדובקים ביראתך [ודענו שס' נריין פירוש], ובביאור המהר"ם בנעט על המרדכי שם סקע"ב נראה שהבין שאכן אומר החתימה אחר ומדובקים ביראתך שהקשה מזה על הט"ז אפשר שכוונתו שאומר וחננו קודם אתה חוננתנו שהוא אחד מהצדדים שבא הט"ז סי' רצד סק"א לאפוקי מיניה וכמו שכ' המגיה על המהר"ם בנעט (מהדו' תשס"ז אות קסב).

ומ"מ לעיל גבי תפילה קצרה משמע דדעת הרבה ראשונים דאינו לעיכובא כלל.

ועי' במשנ"ב סי' קח סקל"ב דאם יש סברא שצריך לחזור ולהתפלל אין לך חידוש גדול מזה אבל הגביל שם בסקל"ג בשם הפמ"ג שאין זה בפלוגתא דיחיד כנגד רבים ר"ל שאם לשיטת הרבים פטור מה שמתפלל לצאת דעת היחיד לא חשיב חידוש.

ולכן בנידון דידן מאחר דהוא פלוגתא דרבוותא יתפלל שוב בנדבה ויתנה כדין, ואם אינו רוצה לחדש בה דבר אפשר דאין למחות בידו [דהוראת הגרמ"ק שלא ילא וממילא מרויח שיוכל דעמו וחשיב כחידוש דבר וכן מרויח הלא שמעין חתימתן לעיכובא וכשמרויח צ' נדדים יש מקום לומר דחשיב חידוש אף אם נדדים אלו לא נפקו דהוא כעין ס"ס ואפשר דלענין להחשיבו כחידוש דבר סגי בזה], ומ"מ ראוי לחדש בה דבר כיון שסוגיין דעלמא של רוב הראשונים והפוסקים שיצא ובאופן שעיקר ההלכה שיצא אם רוצה לחזור צריך לחדש דבר כמבואר במשנ"ב.

ומאידך מי שאין רוצה לחזור ולהתפלל כ"ש דיש לו על מי לסמוך כיון שדעת רוב הפוסקים שיצא וכנ"ל.

לסיכום יצא וראוי לחזור ויתפלל נדבה ויתנה ולכתחילה יש לחדש בה דבר.

השלמה לנידון מי שלא אמר נוסח וחננו במוצאי שבת

שוב נראה דאין ראיה כלל מהמחזור ויטרי דביאור הנוסח דהמחז"ו הוא החל עלינו וכו' שנהיה חשוכים מכל חטא וכו' ושנהיה מחוננים מאתך דעה וכו' א"כ הוא עצמו בקשה מענין הברכה, אולם כבר נתבאר שדעת רוב הראשונים שאינו לעיכובא, והם הרמב"ם והרא"ה ורבנו יהונתן והנ"י והרע"ב והשטמ"ק, ואף להביאור הנ"ל במחז"ו עכ"פ אין ראיה שהוא לעיכובא.



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