



- שבוע 96 3
- 3 שליח ציבור שבוודאות אינו מכוון בברכת אבות האם מותר לענות אחריו קדושה ואמן
- 5 האם מותר לברך על המים קודם פסוקי דזמרא ולהמשיך בשתייתו לאחר ברוך שאמר
נגע בצואה וניקה ונצל ידיו היטב ועדיין יש ריח כל דהוא כשמתאמץ להריח מקרוב האם מותר להתפלל
- 9
אדם שמתחרשים במחשבתו חידושי תורה כתשעה באב האם מותר לו לרשום ברמז הדברים כדי שלא
- 12 ישבח לאחר תשעה באב
- 14 כלי תבנית או מנגל חד פעמי האם צריך הנעלה ושבילה
- 15 האם מותר להניח ספר על מיטה שתינוק שוכב בה
- 17 נצל ידיו לתפילה ועדיין יש פסולת ושחרורית תחת ציפרניו
- 20 האם יש ענין שלא לכתוב על השופר את שמו מבחוץ בעט ארטיין
מי שקשר הציצית בשלא היה נוסף על הקרן ואחר כך שינה תנוחת הציצית האם יש בזה משום תעשה ולא
- 21 מן העשוי
- 22 האם מותר לעמוד בקומתו ולהישען בברכיו על הכותל כשמתפלל שמונה עשרה
- 24 האם הדלקת נר מועלת לעילוי נשמת המת
- 25 הערה במ"ע
ראובן השאיל כלי לשמעון ואמר לו שהוא על אחריותו ומכר שמעון וקיבל ומתה מחמת מלאכה האם חייב
- 29 שמעון באחריות הכלי
- 33 האם מותר לילדות ליצור בועות בדרך אכילה בדרך במיני מתקנה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

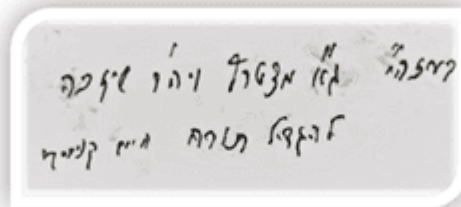
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בכו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז זצוקללה"ה ויברלחט"א:

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



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

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

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

שליח ציבור שבוודאות אינו מכוון בברכת אבות האם מותר לענות אחריו קדושה ואמן

יש

בזה ב' נידונים, הא' אם חיוב כוונה בברכת אבות הוא גם להש"ץ, כיון שהוא חובת ציבור, ויעו' בבה"ל ריש סי' קא ד"ה יכוון דמבואר למסקנתו שסבר שהוא גם להש"ץ דבלא שמכוון בברכת אבות לא יצא יד"ח (והמעייין היטב שם יראה דבאופן שגם הש"צ וגם הציבור עצמם לא כווננו לא היה להבה"ל שם אפי' צד שיצאו יד"ח, [אם כי אפשר דשם עיקר הנידון צמי שרואה לנאת צרכות ממש ולא לענין להחשיצו כחזרת שליט ציבור], ויש להוסיף דהעירו בזה עוד דגם במקור הדין דסי' נג שהקשה מזה הבה"ל שם משמע בלשונו יותר כתי' זה שנקט הבה"ל במסקנתו).

והנידון השני הוא מי שלא כיוון באבות אם חשיב שאינו מתפלל כלל, וחשיב ברכה לבטלה כל הברכות, והתשובה דדעת ר"פ דחשיב תפילה וכך סוגיין דעלמא ממה שנקטו הפוסקים (רמ"א ריש סי' קא בשם הטור שם) דלמעשה מי שלא כיוון לא יחזור ואע"ג דמבואר שם במשנ"ב בשם החי"א דמדינא צריך לחזור מ"מ מבואר דעכ"פ כשהוא אנוס מלחזור (כעין אריא רביע עליה דהרי מסתמא לא יכוון גם בפעם הב') אבל יכול להמשיך בתפילתו מיהת (כמבואר בבה"ל שם ד"ה והאידנא בשם החי"א כלל כד ס"ב וכך סוגיין דעלמא), ומבואר בזה דאין ברכותיו ברכה לבטלה, וכך דעת רוב פוסקי זמנינו כמש"כ בקה"י ברכות סי' כז סק"א.

ולכן אמנם הציבור לא יצאו יד"ח חזרת הש"ץ וכנ"ל אבל יכול לענות קדושה, ולענין אם יחזור אחר ויתפלל לכאורה דינא הוא דיעבור אחר תחתיו עכ"פ כשמסיים תפילתו דהטור ורמ"א לא קאמרי אלא שזה שלא כיוון לא יחזור ויתפלל אבל לא שאחר לא יתפלל דא"כ לא שבקת חיי לכו"ע שאף אחד לא יתפלל משום זה שלא כיוון, וצל"ע, ואולי הטעם שהקילו בזה משום כבוד הבריות בדרבנן ועוד דהוא שב ואל תעשה (ומ"מ אינו מתיר להעמיד מתחילה מי שאינו מכוון) וצל"ע.

אבל יש לדון מצד אחר והוא דשמא לא חשיב שליח הציבור כלל כשאינו מתכוון ואז לא יוכל להמשיך, חדא דלתקוני שדרתיך ולא לעוותי, ועוד דכיון שהציבור אין יוצאים בתפילתו א"כ במה הוא שליח שלהם דהשתא שוב אינו יכול ליקראות שליח ציבור כיון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שאינו מקיים בזה התקנה של חזרת הש"ץ שהוא כדי להוציא הרבים.

ויש מקום לדמותו למי שהתחיל תפילה ובאמצע תפילתו נזכר שכבר התפלל שאינו יכול לומר שיהיה לנדבה וצריך לפסוק מיד כמ"ש בשו"ע ריש סי' קז, דאין נדבה למחצה (עי"ש במשנ"ב סק"ז), ויש מקום לומר גם כאן שהתחיל תפילה שניה על דעת שהוא לשם חזרת הש"ץ [ונלא זה לא היה לו היתר להמפלל תפילה שניה מלצד תפילת נדבה] א"כ מזמן שהתברר שאין תפילתו חזרה הש"ץ וכבר התפלל א"כ אינו יכול להתפלל, וצל"ע בכ"ז.

היוצא מכ"ז דמצד עצם התפילה לא היה איסור לענות אחריו אבל יש בזה חשש אחר שהרי אינו שליח ציבור כלל וכיון שהתחיל שלא על דעת תפילת נדבה חשיב כמי שהתחיל בתפילת חובה והמשיך אפי' בתפילת נדבה לא מהני וכ"ש כשלא המשיך על דעת תפילת נדבה.

אבל אם קודם שהתחיל עשה התנאי המבואר במשנ"ב סי' קכד בשם השלחן שלמה שאם אין ט' ששומעין מתכוון שיהיה לנדבה א"כ אפשר דגם בכה"ג חשיב נדבה (עי' עוד בסי' קז סק"ז לענין התחיל מתחילה על דעת תנאי), אבל תפילת נדבה אין בה קדושה דיחיד אינו אומר קדושה (ברכות כא ע"ב) וממילא אינו מתיר לומר קדושה גם אם יש בה תפילת נדבה [ומ"מ אי משום הא ל"ק כ"כ דאינו מוכרח דדין יחיד אינו אומר קדושה תליא צמא שאינו מהש"ץ דסו"ס יש כאן ליצור מידי דהוה אמנתה קררה שנוכר בשו"ע ואכזה"מ לזה].

ולפי המבואר יוצא שיש בזה שעה"ד גדול שכמה פעמים לא יוכלו הציבור לענות על קדושת הש"ץ בפרט דיש קצת חזנים שבאופן מוצהר ורשמי אינם מכוונים בברכת אבות ואומרים כל ברכת אבות בנשימה אחת ועכ"פ באופן שעושים מחמת שאין יכולים לכוון א"כ לפעמים אם יהיה ניכר שיש מן הציבור שלא יענו על הקדושה יהיה בזה חשש כבוד הבריות וכ"ש אם כולם לא יענו על הקדושה וכ"ש אם יעמוד אחר תחתיו יהיה בזה ביזיון עצום להש"ץ ולא יכול לזקוף ראשו אחר מעשה זה, וגם המנהג בפועל אינו כן.

וכנראה שאע"פ שמבואר במשנ"ב בשם החי"א דלא יצא יד"ח תפילה מ"מ סמכו בזה על הפוסקים שבדיעבד יצא ידי חובת תפילה עכ"פ מעיקר הדין, גם אם לא כיוון (כן משמע בשבלי הלקט סי' יז בשם ה"ר יעקב, ועיין עוד כתר ראש סי' לא לענין תפילה בלא כוונה, ומש"כ עוד בכתר ראש בשם הגר"א לענין כוונה באבות, ובקה"י שם ומה שהביא שם בשם המבי"ט), ויש לומר דלדעה זו מי שאינו יכול לכוון יותר טוב שלא יתפלל אבל אם התפלל כך יצא, ולשיטתם ה"ה ששייך בזה גם מצוות חזרת הש"ץ.

האם מותר לברך על המים קודם פסוקי דזמרא ולהמשיך בשתייתו לאחר ברוך שאמר

יש

לדון באופן שכבר בירך שהכל לפני התפילה (ולא הסיח דעתו משתיה), וכן באופן שלא בירך שהכל לפני התפילה עדיין, האם מותר לברך ולשתות מים.

וכמו"כ יש לדון באופן שצמא או חלש וצריך לשתות, וכן באופן שאין לו צורך גדול אלא שותה רק לתענוג.

וכמו"כ יש לדון באמצע פסוד"ז ממש, וכן בין ישתבח ליוצר.

וכמו"כ יש לדון בכ"ז אם נימא דאין ראוי לשתות לפ"ז מי שבדיעבד שתה באמצע פסוד"ז או בין ישתבח ליוצר, האם הוא מתורת הנהגה מצד המוסר, או שעבר איסור ממש מדינא.

וכמובן שכל הנידון כאן רק במשקה המותר לשתות קודם התפילה או באופנים המותרים, ועי' שו"ע או"ח סי' פט ס"ג ס"ד ובמשנ"ב שם, ואכה"מ לזה.

וכמו"כ אם נימא דמותר לברך לפני ברוך שאמר וממשיך לשתות יש לשים לב שלא יבוא למצב שיתחייב בבורא נפשות באופן שלא יוכל לברך תוך שיעור עיכול (לפי הצד שא"א להפסיק לזה בפסוד"ז).

א) ומתחילה נדון בזה על עצם ברכת שהכל במהלך פסוד"ז, דהנה במשנ"ב (סי' נא סק"ח וסי' נג ס"ג בבה"ל ד"ה אין) ורוב האחרונים (באר היטב בשם גינ"ו וערה"ש סי' נא ס"ו ועוד) אמנם הקילו לגבי ברכות הודאה וה"ה ברכת אשר יצר לברך בפסוד"ז ויש אחרונים שהחמירו בברכת אשר יצר בפסוד"ז (חי"א הובא בבה"ל שם ותהל"ד סי' נג סק"א ועוד).

אבל גם להמשנ"ב וסייעתו שהקילו באשר יצר עדיין אין להביא מזה כמובן ראייה לברכת שהכל, דאשר יצר מתחייב על מה שיצא לבהכ"ס לצרכי נקיות שהוא מצוה ופעמים חובה וגם צורך התפילה משא"כ שתית משקה או מים ששותה להנאתו ולצרכי הגוף ואין ענין מצד התפילה שישתה דוקא עכשיו, ולכן הו"ל ברכת הודאה שאין צורך לברכה או להתחייב בה דוקא עכשיו דאין לנו ראייה שדוחה.

ואדרבה מצינו בברכת המצוות דטלית ותפילין שלא הותר לו בלא צורך התפילה, דהנה דנו הפוסקים (עי' שו"ע ורמ"א ובה"ל סי' נג ס"ג) על ברכת התפילין והציצית באמצע פסוד"ז או בין ישתבח ליוצר, ומבואר באחרונים (אג"מ או"ח ח"ד סי' ז ועי' עוד בלשון הרמ"א שם) דההיתר בזה לשי' המתירים הוא רק אם לא יכול לברך קודם ולא בפושע שאיחר הנחת הטלית והתפילין שלא לצורך ושם הוא אף שעכשיו מיהת הטלית והתפילין הם לצורך התפילה וכ"ש בניד"ד במקרה שאין צורך מיוחד לשתות שאם ישתה באמצע הוא

שלא לצורך.

ואפי' אם תפרש בד' תשו' הרמב"ם (פאר הדור סי' קמז) להתיר בכל גווני בטלית ותפילין מ"מ שם עכשיו הוא צורך התפילה משא"כ בניד"ד.

[ומ"מ לענ"ד גם מתשו' הרמב"ם א"א להביא ראיה להתיר בכל גווני דהרי הרמב"ם שם מיירי על דברי השואל דמיירי שנזדמנו לו רק בפסוד"ז וע"ז קאמר הרמב"ם לגבי הפסקה "כזאת" דאין פסוד"ז חמורים כ"כ להפסיק הפסקה "כזאת" ואחר דדייק הרמב"ם ב' פעמים לומר הפסקה "כזאת" ש"מ דאין כוונתו להקל לגמרי בפסוד"ז להתיר כל הפסקה לדבר מצוה שלא לצורך אלא מיירי על הפסקה כזאת, ויש לציין דבכ"מ בגמ' אמרי' דהלשון "בזו" או "זו היא" מיעוטא היא ולמעט שום דבר אתא].

ומ"מ באדם חלוש שמחוייב לשתות ע"פ אומדנא (או עכ"פ ע"פ רופא) יש לדון להחשיב צורך התפילה ולדמותו ליציאה לבית הכסא ונימא שאז יותר לו עכ"פ לענין ברכה דשהכל, ולענין עצם ההפסקה לשתיה עי' עוד להלן בייחוד אות ג' וקצת באות ב', (ואם שתה קודם ישתבח יאמר תהלה לדוד כמו שכתב הבה"ל שם בשם הבה"ט בשם הגינת ורדים שיהיה לברכה על מה לחול).

[וכשצריך להפסיק באמצע פסוד"ז לשתיה יש שצינו בזה לדברי המשנ"ב בסי' נא סק"ז שיאמר ברוך ה' וגו' עי"ש לפני ואחרי ההפסק ולענ"ד עדיין צל"ע דכאן מפסיק לברכת השבח והשתיה עצמה היא מעשה בלבד ואינו ברור דבין זה ובין זה חשיב הפסק].

(ב) ולגבי בין ישתבח ליוצר הנה דנו השו"ע והפוסקים לגבי שיחה לצורך מצוה בפסוד"ז או בין ישתבח ליוצר (עי' סי' נד ס"ג בהג"ה ובמשנ"ב שם סק"ו), וכתב הערה"ש ס"ס נד דבזמנינו לא שמענו מעולם לעשות הפסק בין ישתבח לקדיש וכל עיכובי התפלה אצלינו או איזה עשיית צדקה הוי קודם קריאת התורה, וכן הובא בשם הגר"י קמנצקי (ספר במחיצת חכמי ישראל סי' טז) דכיון שבזמנינו אין מפסיקין לדברי מצוה ונראה כחילול וזלזול בתפילה ע"כ גם לא יפסיק לשנים מקרא ואחד תרגום או לאמירת תהלים בין ישתבח ליוצר עכ"ד.

ויש מקום לומר דגם להפסיק לברך שהכל ולשתות אף אם יועיל לו בכוונה שלא ישתה, כיון שאינו צריך לשתות דוקא בפסוד"ז [וכ"ש אם היה יכול לשמות קודם לכן ולא שמה] ובזה נראה כזלזול בתפילה בין עצם הברכה ובין השתיה, ואפי' אם תטען דעיקר הזלזול שמקפיד בו המנהג הוא כשמדבר עם חבירו ולא בברכה שמברך בלחש דאינו ניכר שמפסיק מ"מ בשתיה הוא ודאי זלזול יותר מהכרזת דברי מצוה בציבור.

אבל אם מרגיש צורך לשתות מחמת חולשה או חולי או צימאון גדול (דהוא ג"כ כחולה לענין היתר שתיה קודם התפילה כמ"ש בשו"ע או"ח סי' פט ס"ד ועי"ש בבה"ל באיזה אופן מיירי ואפשר דמיירי בשתיית יין כשאין לו מים לשתות וכיו"ב ואפשר דגם לענין זה חשיב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

צימאון) יש לדון מצד ברכת השבח במקום הצורך דמותר וכו"ל, [וכע"ז נש"ת רצנות אפרים ח"א סי' כט כ' נשינוי קצת דמזכרת לשמות הו"ל כאלו ומותר לזל צלמא ומרגיש שקשה לו להתפלל לא הכריע], אבל השתיה עצמה יש לדון בה מצד הפסק בעצם השתיה.

ובשם הגר"ח פ' שיינברג הובא (ספר במחיצת וכו' שם) בנוסח אחר דמדינא מותר להפסיק בין ישתבח ויוצר לתהלים וכיו"ב מדין צורך מצוה רק דמאחר שהמשנ"ב [ע"פ המג"א] תמה על מנהג האר"י להפסיק באמירת שיר המעלות חזי' מזה שהמשנ"ב חשש ולא התיר בנקל לצורך מצוה אבל מי שצמא ימתין בין ישתבח ליוצר וישתה עכ"ד וכנראה מיירי במי שצמא וצריך לשתות לצורך התפילה, ויתכן לומר ביאור בעיקר החילוק בין צורך מצוה לבין שיר המעלות דשיר המעלות אין צורך גדול לומר דוקא שיר המעלות ולא להמשיך ולהתפלל המשך התפילה משא"כ שתיה וכיו"ב שהוא צורך דוקא ודמי לצרכי המצוה שהזכיר הרמ"א שם, ומלבד זה עצם הצורך מתיר לפעול לפי המותר מעיקר הדין משום שעה"ד.

ויש להוסיף דכעין דברי האר"י הנ"ל אי' כבר ברמב"ם אבל י"ל דלענין אמירת נוסח תחינה או מזמורים שיש בהם מנהג קבוע חשיב צורך גדול משא"כ בהפסק לדבר שאין בו מנהג כלל.

ג) ועכשיו נדון לגבי מי שבירך קודם פסוד"ז ובא לשתות תוך כדי פסוד"ז האם חשיב הפסק או לא.

ובחת"ס בהגהות או"ח סי' קי כתב דמסתימת כל הפוסקים משמע שריח בשמים הו"ל הפסק בין ברכות דלא כרבו (וגם רבו עשה כן לצורך הברכה עי"ש) וכן צווחו הפוסקים קמאי ובתראי על המנהג הרע שמריחים בזמן התפילה ביו"כ בשמים בבהכנ"ס (עי' מזה גם בדברי האחרונים שצינתי בתשובה ד"ה האם מותר להריח שמן אתרי ביום הכיפורים), וממילא חזי' מזה דכ"ש שתיה אין לשתות באמצע פסוד"ז שהוא מגונה יותר מהרחת בשמים ופוק חזי שפעמים תמצא אדם מעיז פניו להריח בחזהש"ץ ואילו השותה בחזהש"ץ נקרא פורץ גדר.

וציינו בזה עוד לדברי התבואו"ש סי' יט סקכ"א לענין הפסק כיסוי הדם בין הברכות דמשמע ליה שאם עוסק במעשה כיסוי דם לצורך חצרו הו"ל הפסק בין הברכות ורק דן שם מצד שהוא מצוות השחיטה, ומשמע דהוה ס"ל שמעשה הוא הפסק, וכן הוכיח הגר"א סילבר בנפש חיה סי' א מדברי רש"י בעירובין נ' דמעשה הוה הפסק וכתב שהסכים לדבריו בעל הצפנת פענח, ועוד מצינו בפוסקים דמעשה חשיב הפסק עכ"פ לכתחילה עי' משנ"ב סי' רו סקי"ב ומג"א סי' קסז סק"ג ושע"ת ר"ס רב בשם הא"ר.

וכבר הביאו רבותינו המחברים עוד ראיות לנידון זה לכאן ולכאן ומ"מ זה ברור דלכתחילה יש לחוש בזה להמחמירים לכתחילה אפי' בפסוד"ז עכ"פ מצד ברכות הפסוד"ז ולכו"ע מצד שמפסיק לעניינו באמצע פסוד"ז שהוא הפסק בין הברכות של פסוד"ז כמבואר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במשנ"ב ר"ס נא וגם שפונה לעסקיו באמצע פסוד"ז (ועי' סי' תקנט ס"ה ובמשנ"ב שם והמעייין יראה דכ"ש לענייננו, וגם יש לציין לדברי כמה פוסקים שהחמירו בהכרזות וקיבוץ ממון בתפילה אפי' לצורך מצוה וצינתי דבריהם בתשובה אחרת ד"ה האם מותר להכריז הכרזה בבית הכנסת באמצע פסוקי דזמרא, ודי בזה), ולכן אין להפסיק לשתייה.

וכן יש לציין מה שאסור להיות מרמז באצבעותיו וכו' בק"ש וכ"כ המשנ"ב בסי' כה סקכ"ט בשם הארצה"ח בשם ההלק"ט לענין הפסק בין ברכות התפילין דלכתחילה לא יפסיק אפי' ברמיזה, וכן נקטו שם הפוסקים דלכתחילה לא יעסוק בכריכות שאינם ממצוות התפילין דהו"ל הפסק שלא לצורך, וכן מה שנקטו הפוסקים דאפי' תשמיש קל אסור לעשות בשעת ברכה או בק"ש (ולענין אם מפסיק קצת מברכתו אם מותר לעשות תשמיש קל עי' מה שהבאתי הדעות בתשו' לענין קימה בפני חכם באמצע ק"ש), ומ"מ אין כל האיסורים שוים בזה.

וכן הביאו בזה דמבואר להדיא במלחמות ה' להרמב"ן פסחים כד ע"א דשתיה בהגדה הו"ל הפסק דלא כהר"ז"ה שהתיר [ויש להוסיף דגם הר"ה אולי התיר רק באופן שאין דיבור אסור מעיקר הדין ול"ע].

וכן ציינו לדברי המג"א סי' רט סק"ה והפמ"ג סי' ריב משב"ז סק"ו בביאור דברי הט"ז שם, דגם שם מבואר ששתיה או אכילה הוא הפסק, אם כי יש לדחות הראי' מהמג"א והפמ"ג דשם מכיון שהשתיה היא הפסק בין ברכה לשתיה ולגבי שתיה השניה שתיה ראשונה הו"ל הפסק אבל לגבי דיבור לא דמינה מחריב בה ודלאו מינה לא מחריב בה, וכעיי"ז בתקיעות אשכחן דשמיעת תקיעה אחרת הו"ל הפסק עכ"פ לחלק מהדעות והאופנים מה שלא מצינו לגבי דינים אחרים [ולע"ק מרע"א ומשנ"ז נס"ס קד ודוק], אבל הראיה מהרמב"ן ברורה (ודוחק לומר דמכיון שנתקנה ההגדה על הכוס חשיב הפסק במה ששותה הכוס החדש בהגדה דמהיכא תיתי לומר כן וגם יעוי' בל' הרמב"ן שם).

והנה נחלקו הפוסקים (בפשטות הרמ"א והגר"א נחלקו בזה) האם נישוק ציצית בזמן ק"ש נחשב הפסק, ובשם החזו"א הובא הטעם להחמיר בזה משום שהנישוק בפיו ואינו יכול להוציא התיבות בפיו אז, וגם להרמ"א שם ההיתר לצורך מצוה ולצורך התפילה אבל שלא לצורך לא יפסיק [ומלהלן], ולפי טעם זה גם שתיה חשיב הפסק, ואם הוא אדם חלוש ושותה לצורך התפילה אז לפי מה שנהגו כהרמ"א לענין נישוק לצורך תפילה ולצורך מצוה אפשר דגם בניד"ד יהיה מותר.

וכן בספר אבני דרך חיי"ג (שנסתייעתי בו בתשו' זו) הביא בשם מחברים מזמנינו (התפילה והלכותיה ח"א טו מז ושארית יוסף הל' פסוקי דזמרא) לאסור לשתות עכ"פ באופן רגיל שאין צורך מיוחד.

[והביא שם עוד בשם מציון תצא תורה ח"א עמ' לו תשובת הגר"א נבנצל ובזה האחרון מיירי עכ"פ לענין שהכל, ויש להעיר דבתשובת הגר"א נבנצל בקובץ מה טובו חט"ז עמ']

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

קכ כתב דרך הברכה הוא הפסק אבל השתיה אינו הפסק אפי' בקפה משום דהוי ארעי, ועי' עוד שואלין ודורשין ח"ח סי' ז שנקט ג"כ דמעיקר הדין יש להתיר במקום הצורך ורק אין ראוי בפסוד"ז, אבל לפי המבואר ההיתר בזה עכ"פ באופן רגיל הוא תמוה וצ"ב, מלבד כשצריך לשתות מכח איזה אונס וכדברי הרבבות אפרים הנ"ל דאונס רחמנא פטריה ומאי אית ליה למיעבד].

ובתשלום כל הנ"ל יש לציין דמצינו בכמה חיבורים שדנו בנידון זה, ואע"פ שלפעמים יראה שיש סתירה בין החיבורים מ"מ המדקדק יראה שעכ"פ בחלקם קרובים דברי אלו להיות כדברי אלו דלפעמים מאן דמיירי באיסורא מיירי במי שאינו מוכרח לשתות ובא לשתות להנאתו ומאן דמיירי בהיתרא מיירי במי שמוכרח לשתות ובא לשתות לצורך גדול ולצורך התפילה, רק דאין שוה בזה בכל החיבורים ההגדרה בין האסור והמותר בזה מה הגדר המדויק שביניהם (וכמו"כ יש נידון נוסף שאינו מוסכם האם ההיתר הוא בכל פסוד"ז ואז יברך שהכל מצד ברכת הודאה לדבר שהוא צורך גמור או רק בין ישתבח ליוצר ואז ההיתר מצד צורך מצוה וכנ"ל).

היוצא מכ"ז דיש בזה חשש בין מצד הברכה ובין מצד השתיה דמצד הברכה יש חשש שמפסיק לדבר שאינו מוכרח לעשות עכשיו ומצד השתיה יש חשש שעושה מעשה הפסק באמצע פסוד"ז ובשעת צורך גדול שצריך לשתות מחמת קצת חולי וכיו"ב באופן שאי אפשר אחרת אז כשבא לשתות לצורך התפילה ולא הי' לו פשיעה אפשר שמותר לו גם לברך דברכת ההודאה אינו הפסק בפסוד"ז ואפשר דגם ברכת הנהנין.

נגע בצואה וניקה ונטל ידיו היטב ועדיין יש ריח כל דהוא נשמתאמיץ להריח מקרוב האם מותר להתפלל

הנה ריח בלא עיקר הוא איסור אפי' אינו על היד, אבל ריח קלוש כזה יש לדון אם הוא בכלל ריח רע שאין לו עיקר.

ויעוי' בתשובה אחרת (ד"ה כשנעשים עבודות שיפוצים בשירותים והדבר מורגש באופן קלוש בחלקים מהמבנה האם אסור לברך שם) שהרחבתי דאפשר שבריח רע שאין לו עיקר לא החמירו בריח שאין דרך בני אדם להצטער ממנו (וע"ע בתשו' ד"ה ריח קל של רפת פרות שמרחף בחלל החדר מהרפת הסמוכה ואינו מפריע ומורגש כלל האם זה אוסר אמירת דברים שבקדושה), עי"ש הראיות לזה.

ועוד דריח שמריחים רק מקרוב הוא פלוגתא אם חשיב ריח האוסר לענין כשהוא מכוסה כמבואר בתשובה אחרת (ד"ה האם מותר להתפלל בסמיכות לטיטול שיש בו צואה אך יש ריח מורגש רק מקרוב ממש) ועי' בתשובה אחרת (ד"ה האם מותר להתפלל כנגד טיטול של תינוק שהרטיב ונודף ריח בסמוך אליו אך אין מגיע ריח רע עד למתפלל) דבמ"ר בלבד

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הוא קל יותר, ובכה"ג כשהריח עצמו אין לו עיקר אפשר שהוא ג"כ בכלל זה.

ותדע שא"צ להרחיק ד"א ממי שידו באופן זה, דהא אפי' בצואה שיבשה הדין שא"צ להרחיק כשהגיע לשיעור יבשות המבואר בגמ' ופוסקים בסי' פב ס"א, אע"פ שבשיעור הנזכר שם מ"מ עדיין יש בה ריח כל שהוא כשמתקרב ומתאמץ להריח, ומבואר בזה דכ"ש דבר שהיה בו צואה וניקוהו אסור להתפלל לידו אם יש ממנו ריח כל שהוא.

וכן מבואר במשנ"ב סי' פז סק"ו דאם שטף כלי שהיה בו צואה ומ"ר (ואינו עביט) אפי' יש בו ריח ממש מ"מ א"צ להרחיק ד"א אלא ממקום הריח בלבד נהו"א קיל מנאה מכוסה שזוה הוא פלוגתא הפוסקים כמו שהתחזתי בתשו' ש"ינתי לעיל צראשונה].

וכן במשנ"ב סי' עט סק"ט דמי שאינו מריח מותר להתפלל כנגד צואה שאין לה עיקר.

רק דיש לדון לגבי המתפלל עצמו האם בכה"ג חשיב שיש לו ידיים שאין נקיות מחמת ריח כל שהוא או לא.

ובמשנ"ב סי' עז סק"י כתב בשם הפמ"ג דמי שידיו מטונפות מקינוח ביהכ"ס אם אין בהם ממשות צואה אלא לכלוך בעלמא והלך ריחה והיא על ידו דומיא דמלמולי זיעה שרי לקרות כנגדה אפי' בלי כיסוי, ודוקא אדם אחר משום דלאו כצואה דמיא אבל הוא גופא כל שידיו מלוכלכות מלמולי זיעה וחיכוך הראש אסור לקרות ק"ש ותפלה עד שיטול ידיו או עכ"פ אם אין לו מים יניקה ידיו וכדלעיל בסימן ד' עכ"ל.

ואפשר שדימה רושם בעלמא לצואה יבשה דאע"פ שיש כאן צואה מ"מ מאחר שאין בזה ריח אין בזה איסור, וכ"ש ברושם בעלמא שאין בזה ממשות.

ואפשר עוד דגם רושם בעלמא כשמתאמץ להריח ומתקרב להריח הר"ז מריח (דכמעט לא ימלט שכ"ה עכ"פ בנגע מקרוב בצואה ולא ניקה שזה בד"כ מה ששייך במציאות) ולמרות זאת לא אסרו אלא מצד רושם הכללית אבל אם ניקה ידיו לא.

ולגוף מש"כ המשנ"ב דבלא שיניקה אסור לו עצמו לקרות בב"י כאן כתב להתיר בשם הרמב"ם פ"ג מהל' ק"ש הי"א ובשם תר"י ורשב"א, ובלשון הרמב"ם מבואר דגם למי שהיד עצמה כן מותר, וכ"כ המג"א סק"ג בשם ב"י תר"י ורשב"א לענין לקרות כנגדה, וכ"כ הגר"ז סי' עז ס"ה ומחה"ש ולבושי שרד (ואף דבמג"א נזכר רק לגבי לקרות כנגדה מ"מ כתב הלבושי שרד דה"ה לאדם עצמו רק שלדעת הלבושי שרד הרשב"א אינו מסכים להתיר אפי' כנגדה בלא כיסוי ובזה לא הסכימו עמו שאר האחרונים הב"י והמג"א והבה"ל) וגם בבה"ל ד"ה ומכוסה מסכים דעיקר הדין להתיר ושכ"ד הרשב"א והתר"י והשו"ע, ונטה הבה"ל שגם הפמ"ג מיירי רק בתורת חומרא.

(ועי' עוד בה"ל סי' צב ס"ד ד"ה צריך במש"כ בדעת הפמ"ג והרמב"ם והעירו דלכא"ו יש בזה סתירה בדעת הבה"ל בדעת הפמ"ג ומ"מ יש להעיר דגם בסי' צב דנראה שנקט הבה"ל בדעת הפמ"ג בסי' עז דלהרמב"ם הוא לעיכובא דין זה שהידיים עצמן יהיו נקיות מ"מ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הבה"ל גופיה מכריע דלא כהפמ"ג בזה שברמב"ם לא נראה כדבריו ולכן ע"כ מה שבסי' עו סק"ו נקט במשנ"ב כהפמ"ג שם הוא רק לפי מה שביאר סברתו בבה"ל סי' עו שם וק"ל וקיצרתי).

והנה מקור החומרא הוא כבר ברמב"ם שמקצת גאונים הורו לאסור וכן נכון לעשות וכן הביא הב"י והבה"ל בסי' עו הנ"ל הביא כ"ז, וביאר בזה הבה"ל דכן נכון לעשות מצד שראוי שלא לקרות ק"ש בידים מטונפות כאלו [ע"פ הכס"מ שם], אבל מצד הדין מותר כיון דקי"ל מעיקר הדין שרושם מועט כזה אינו צואה ומשמע דהוא לא משום דחיישי' לדעת הנך גאונים, ונפק"מ דלגבי אחר מותר גם אחר צוואת הרמב"ם לחשוש לדברי הגאונים (כך יוצא מדברי הבה"ל עי"ש).

ומבואר מכ"ז דלעיקר הדין גם האדם עצמו מותר לקרות ק"ש ומבואר מזה דאע"פ שמן הסתם אם יתאמץ ויתקרב ריח (כלשון הרמב"ם שם שאין מריח מתוך קטנות הצואה או יבשותה ובכה"ג אם יתאמץ ויתקרב ריח בד"כ) אעפ"כ מעיקר הדין שרי וממילא אם שטף ונשאר רק ריח כל דהוא אפשר שהוא קל יותר, וגם המקצת גאונים מחמירים אפשר דאין מצריכין אלא לשטוף המקום.

ויש להוסיף בכל הנ"ל דהנה המשמעות ברמב"ם וכן יוצא מהבה"ל דלשי' המקצת גאונים רושם כל דהוא של צואה על היד אסור לקרות ק"ש גם כנגדו (עכ"פ כל עוד שלא יבשה כשיעור יבשה דבגמ') והנה לדידן [עכ"פ לשי' הרמז"ס וסייעמו ולפי זיכור הנ"ל צ"ע] כל צואה שאסור לקרות כשהוא על ידו מעיקר הדין אסור לקרות גם כנגדה, וגם לדעת אותם גאונים הגדר כך הוא שכל מה שאסור כשהיא על ידו מן הדין אסור לקרות גם כנגדה [רק דהנידון מה נכלל בזה ואם רושם כל דהוא הוא נכלל ואם מן הדין לענין כ"ז] והנה ריח צואה שאין לה עיקר נתבאר בתשובות הנ"ל (ד"ה כשנעשים עבודות וכו') דיש סברא חזקה לומר דלא חמיר מריח רע שלא על ידי צואה שזה הגדר שכ' הפוסקים (הובא במשנ"ב סי' עט) דהוא כל שדרך בני אדם להצטער מן הריח, והנה מאחר דריח רע כל דהוא בלא רושם בזה גם המקצת גאונים מודים שאינו בכלל איסור זה כיון שאין דרך בני אדם להצטער מריח זה, א"כ אפי' להמקצת גאונים א"צ להרחיק ד"א מיד כזו וכ"ש לדידן לענין האדם עצמו דכפי מה שנתבאר ע"פ הבה"ל הנ"ל בסי' עו האדם עצמו בעל היד לדידן קיל מהסובבים לדעת מקצת גאונים, ודי בזה.

יש להוסיף בכל הנ"ל דאע"ג דקי"ל צואה במקומה במשהו מ"מ זה פשיטא דאין הכונה לאסור אף בריח כל דהוא בלא ממשות צואה וזו א"צ לפנים (ועי' עוד בתשובתי ד"ה צואה במקומה בלי ממשות אלא גון בלבד האם חשיב משהו או לא) ויש להוסיף על מה שכתבתי שם דכאן נתברר דלרוב הפוסקים צואה כל דהוא שאין בה ריח ממשי ומשמעותי עכ"פ קצת לקרובים לה אינו בכלל צואה [ועי' עוד צ"ח מצוטט שם סי' עו ומחד גיסא המשנ"ב מיקל יותר ממנו דסובר שזואה כזו אינה זואה להלכה מעיקר הדין אצל צ"ח שם נזכרו קולות אחרות לענין זואה במקומה שלא נזכרו

היוצא מכ"ז דהמשמעות שאין קפידא בריח כל דהוא שאינו מריח בקל אחר שכבר נשטפה היד, וכך יוצא בחשבון הדברים דלעיל, ועכ"פ מצד הדין קי"ל שאין בזה איסור מעיקר הדין, וכמו"כ נתבאר דלאדם אחר אין בזה איסור כלל.

אדם שמתחדשים במחשבתו חידושי תורה בתשעה באב האם מותר לו לרשום ברמז הדברים כדי שלא ישבח לאחר תשעה באב

הנה

עצם מה שאדם מתעורר אצלו בהרהור באקראי ד"ת אינו עובר בזה איסור עי' בחכמת שלמה סי' תקנ"ד שכתב שאין מחוייב להסיר ההרהור מלבו, ואף שהדברים מחודשים קצת, מ"מ גם בלימודים המותרים צריך לבוא לעוד עניינים השייכים להם תוך כדי לימוד, וממילא הוא כמו שכ' החכמת שלמה שם דהענין הוא שאין מסיחין דעתם מן האבלות ולא מצד שגדר הלימוד הוא כגדר כניסה לבית השמחה [ונתבאר ענין זה בהרחבה במסנ"צ ד"ה מי שנהנה לקרוא שאלות ומשנות בהלכה האם מותר לו ללמודם במשנה צאצא] וה"ה כאן מה שנפל אצלו בהרהור באקראי יש מקום לומר דאינו מסיח דעת עי"ז מן האבלות (ואמנם יש שנקטו דהצער של הדברים המותרים הוא כנגד שמחת התורה ולטעם זה אינו שייך להתיר כאן).

אבל מה שיש לדון כאן לענין כתיבה מעוד ב' אנפין, הא' אם הותר גם מצד מלאכה בת"ב, והתשובה דלכאורה אה"נ שיהיה מותר, שהרי זה מפורש בשו"ע סי' תקנ"ד סכ"ג דמלאכה בתשעה באב הותרה לצורך דבר האבד, וגם בבה"ל שם סכ"ב כ' דכתיבה בת"ב הוא כמו בחוה"מ וכתיבה לצורך דבר האבד מותר ואפי' לצורך חידו"ת שאבדו לו כמש"כ בשו"ע ובמשנ"ב הל' חוה"מ [ולא יתבאר עוד].

אבל יש לדון עוד דהרי לומד תוך כדי כתיבתו, (ועצם רשימת רמזים בשם האג"מ הובא שאינו ד"ת לענין גניזה ויש שחלקו ע"ז, אבל כאן קובע עצמו ללמוד בהרהור תוך כדי הרישומים והרהור אסור בד"ת בת"ב כמ"ש בשו"ע אף אם נימא דאין כאן כתיבה, ויש לדמות בזה לדין בהכ"ס שאם נזדמן לו הרהור באנסו מבואר במשנ"ב שאין להתיר דיבור וה"ה שאין להתיר כתיבה וזה אף דהרהור לאנסו נראה שיש מהפוסקים שלמדו בגמ' דהוא היתר ולא עבירה באונס, ומ"מ יש לחלק בין זה לנידון תורה בהרהור בת"ב לפי הגדרים שנתבארו בתשו' הנ"ל שצינתי), ולימוד תורה בת"ב מהיכא תיתי שהוא מכלל היתר דבר האבד.

דאף שמלאכה בת"ב הותרה לצורך דבר האבד מ"מ מלאכה עיקר הגדרת האיסור שלה הוא מנהג [עי' שו"ע או"ח סי' תקנ"ד סכ"צ], וכן מצינו עוד דברים ממנהגי בין המצרים שהתירו הפוסקים משום דבר האבד [עי' משנ"צ סי' תקנ"א סק"א ועוד], אבל כאן שהוא איסור גמור מדינא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דגמ' מאן לימא לן שיש בזה היתר דבר האבד, אולם מצינו גם דברים שאסורים באכל שהותרו משום דבר האבד כמבואר לענין כמה דברים ביו"ד סי' שפ (ועי' בתשובתי ד"ה מי שיש לו מכולת ביישוב קטן ואירעה בו אבלות ואם יסגור חנותו לא יהיה לאנשים לחם האם מותר למכור שם).

וצריך לידע גדרי המותר בת"ב לצורך דבר האבד בדברים שלא נתבארו להדיא בפוסקים.

והנה מצינו בביאור ענין הדבר האבד בכתיבת חידו"ת בפוסקים בב' אופנים בסי' תקמה ס"ט ובמשנ"ב שם, דיש טעם משום שהחידו"ת נאבדים לו, ויש טעם משום שאח"כ יצטרך ללמוד דברים אחרים, ויש נפק"מ בין הטעמים, ועי' בתשובות אחרות [ד"ה האם מותר לעמוד מדרש על שירת הים צחול המועד, וזד"ה האם מותר להגיה ספר חידו"ת שלו צחול המועד], ולכאורה בת"ב יהיה תלוי בב' הטעמים, דלפי הטעם שמא ישכח החידוש א"כ מה ששוכח החידוש הוא דבר האבד גם בענייננו, אבל לפי הטעם שבזמן שיחדש חידושים אחר חוה"מ יצטרך לחדש, א"כ יש לטעון דכאן אין שייך טעם זה, דכאן אדרבה עכשיו אינו זמן המותר לחדש, אלא רק אחר כך, וממילא יש לו לדחות העסק בחידושים עד אחר כך.

ובפשוטו משמע שם בשו"ע ומשנ"ב דטעם שמא ישכח הוא בודאי נוהג להלכה (ורק דהטעם השני אינו מוסכם לכו"ע ואעפ"כ נראה שגם טעם זה נפסק לקולא) ולכאורה א"כ שייך גם כאן (אא"כ נימא דבת"ב אין חשש שמא ישכח כיון שהוא יום אחד, כדלהלן).

ויש מהאחרונים (שלחן גבוה סי' תקנד סק"ד ומועד לכל חי סי' י סע"ה) שהתירו לכתוב לצורך דבר האבד, ויש שהתירו לכתוב ראשי דברים להזכירו (שד"ח ח"ד מערכת בין המצרים סי' ב אות י, כה"ח שם סקק"י, דעת תורה להמהרש"ם שם סכ"ב, מבית לוי בין המצרים עמ' לא הערה ד בשם הגר"ש ואזנר) ובמסורת משה ח"ב עמ' קלה אות רעא כתב בשם בעל האג"מ שאסור לכתוב דברי תורה בט"ב אף אם יש חשש שישכח דכל היום אסור בד"ת.

והאג"מ אולי לא ס"ל מדברי החכמ"ש הנ"ל להתיר אם הרהר באקראי דס"ל דהגדרתו הוא מעשה איסור כמו כניסת אבל לבית השמחה באופנים האסורים ולא מצד שמסיח דעתו מן האבלות (ומ"מ עי' באידך תשובה שציינתי הנ"ל דאפשר שהחכמ"ש אינו יחד בדבר זה שאיסור הלימוד הוא כעין הסחת דעת מן האבלות, עי"ש), וס"ל דלא הותר משום דבר האבד מה שנאסר בעצם כמו שלא הותר אכילה משום דבר האבד (וגם אם נימא דהתירו רחיצה בכמה אופנים היינו כשעושה למטרה שאינה תענוג וכמש"כ הרמ"א בסי' תריג לענין יוה"כ דכל רוב רחיצה שאינה של תענוג לא נאסרה בחוה"מ).

ובשע"ת ס"ס תקנד סק"כ ונראה דמי שנתחדש לו איזה חידוש אין לכותבו בט"ב אף על גב דבת"ה כתבו להתיר שאני ט"ב דשמחה היא לו כשכותב חידושי תורה וגם שאינו רק יום

שביחא שאלות המצוות בהלכה

א' ואין חשש שישכח עכ"ל, ובערה"ש ס"ס תקנד ואין לכתוב חידושי תורה בט"ב ע"כ, וע"ע בדע"ת למהרש"ם מה שפלפל בדברי השע"ת.

המבואר בכל הנ"ל דלכאורה היה מקום לטעון להתיר מצד דבר האבד [והוא פלוגתא האחרונים ואינו מוסכם], ומצד עצם ההרהור י"ל דלא עבר איסורא כשנתחדש לו בלא שנתכוון לחשוש בזה כנ"ל ע"פ דברי החכמ"ש, רק דמצד דבר האבד אם אין חשש שמא ישכח כנ"ל בשם השע"ת אין היתר, ואם יש חשש שמא ישכח (כמו בזמנינו שיש ששוכחים מהר), אפשר דמודה השע"ת, רק שיכול לכתוב ראשי פרקים וכנ"ל [והאג"מ אוקר צלל גווי].

כלי תבנית או מנגל חד פעמי האם צריך הגעלה וטבילה

לגבי

טבילה בכלי שמשמש לחד פעמי נחלקו פוסקי זמנינו בזה, יש פוסקים (מנח"י ח"ה סי' לב וח"ח סי' סט בדברי בשואל ע"פ שו"ת גידולי טהרה סי' יז וחלקת יעקב או"ח סי' קנב סק"ב ושרגא המאיר ח"ב סי' פג, הגרש ואזנר מבית לוי טו עמ' עח, ועי' תשוה"נ ח"ג ס' קנט וח"ד סי' קצב [ועי"ש שחילק צין מיני הכלים בזה דיש בזה ג' דרגות צחל ולומיניום ופלסטיק ואכה"מ] וקנה בושם וכע"ז באול"צ ח"א או"ח ס"ס כד וכע"ז דעת אג"מ יו"ד ח"ג סי' כו לכה"פ בכלי רעוע, והמתירים בזה נסמכים בייחוד על הרמב"ם פ"ה מהל' כלים ה"ז ושם פ"ב ה"א).

ויש מחייבים (הגר"ש"א וחו"ט שני ה"ל' טבילת כלים עמ' כו והגר"ח"ג ומשנ"ה ח"ז סי' קיא וכע"ז מטו משמיה דהחזו"א שהחמיר גם יותר מזה).

ולמעשה תבניות של הבד"ץ העדה"ח ההכשר עליהם הוא רק לענין הגעלתם ולא לענין טבילתם ויש שכתב שהחשש בתבניות של העדה"ח הוא רק אם כתוב אם כתוב עליהם מיובא מחו"ל.

[הדברים ע"פ עומק הפשט חלק קי, ועי"ש בהרחבה ובחילוקים בין הדעות].

ויש בזה עוד נידון אחר לגבי שימוש שני בכלי חד פעמי האם הוא בכלל ההיתר להמתירים בזה עי"ש.

ומ"מ יתכן שרוב העולם נהגו כהמקילים בזה עכ"פ כשיש עוד צירוף כגון באופן שקנה את הכלי מלא (כגון בקופסאות שימורים) או באופן שהתמלא כבר במפעל ולא התמלא על ידי המשתמש (והמפעל סומך על המקילים) או באופן שהתמלא כבר במפעל ולא התמלא על ידי המשתמש (והמפעל סומך על המקילים) או באופן שהוא מין כלי שלא חייבים בו טבילה לכו"ע (כגון תבניות אלומיניום וכ"ש בכלי פלסטיק שחיובם אינו מוסכם כלל).

לגבי הגעלה המקפידים להגעיל כל כלי חדש ממתכת מקפידים גם שלא להשתמש

בתבניות חד פעמיות ללא השגחה או הכשרה מאחר שמצוי גם בהם שנמשח מן החי.

האם מותר להניח ספר על מיטה שתינוק שוכב בה

יש

לדון לאסור מצד ספיה לתינוק שלא הגיע לחינוך (עי' באו"ח סי' שמג ברמ"א מש"כ על המחבר די"א שזה בלא הגיע לחינוך ושם במשנ"ב סק"ג בשם המג"א דספיה אסור אפי' בתינוק שאינו מבין כלל).

וכן יש לדון מצד שהוא מבזה את הספר בידים כשמניחו עם אדם באותה מיטה ועי' בתשב"ץ ח"ג סי' ג דטעם האיסור הוא משום זילותא דס"ת (ושם הזכיר גם לועג לרש אבל שם מיירי שהמת במיטה ובחי לא שייך לועג לרש) ומבאר בזה דברי הגמ' מו"ק כו ע"א שאסור להניח ס"ת ע"ג מיטה שמת עומד בה, ומבואר בזה דיש זילותא דס"ת בעצם מה שמניח וכן מבואר בתשו' הרשב"א ח"ז סי' קעח שאינו כבוד לספר (ומיירי שם אם מגביה הספר קצת והמיטה רכה והאדם עלול לגבוה או להנמיך וכן הספר דיוכל להיות בגובה הספר ואינו כבוד לספר).

ולפי דברי התשב"ץ הנ"ל י"ל דבמת מי שעובר האיסור הוא החי שמניח הס"ת לצדו (ועי' בהערות הגריש"א שם מש"כ לבאר באופן אחר), דהחי הוא המבזה את הס"ת שמניחו על יד אדם, וממילא ה"ה במניח ע"ג מיטה שיש שם תינוק.

ועי' בריטב"א במו"ק שם שהזכיר הלשון שהאיסור כשהס"ת שוה לו ור"ל שהאיסור כשהס"ת שווה לגובה האדם ואינו מוגבה ויתכן דבא לרמוז בזה עוד דהאיסור במה שמשווה עצמו לס"ת דהוא צורת הביזוי וממילא אין חילוק בין המניח למי שנתיישב או שהניחו אצלו, ומ"מ אפשר דלאו לטעמא נחית.

ובתשורת שי ח"ב סי' קסט כתב דמי שהניחו אצלו ספר א"צ לקום דהספרים באו בגבולו, והוא דחוק מאוד וגם המנהג אינו כך.

[וגם פשטות הרשב"א הנ"ל דאוסר אף שבשעה שנתיישב היה כבר הספר אף דיש לדחות ולומר דשם שהאדם גרם לזה שהוגבה מחמת תנועותיו נאסר, וגם יש לטעון דשם מאחר שעלול לבוא לידי ביזוי הספר חשיב הביזוי מזמן שכבר נתיישב שם.

ובדברי הרשב"א הנ"ל יש לדון עוד דלכאורה מיירי כשמניח הס"ת על הכר ובכה"ג אסור כיון שאולי יוגבה האדם ויונח בצמידות להס"ת, וחזי' שהאיסור שמשווה עצמו לס"ת שיושב באותו גובה אע"ג שהס"ת מונח על דבר שאין האדם מונח שם, ואז יש לפשוט דבספסל עם מושבים נפרדים הוא ג"כ בעיה ואמר לי הגר"ק בפה קדשו בסעודת שבת לגבי השאלה על ספסל כזה, דיגביה הספר, ועדיין יש לדון דאטו להרשב"א לא יהיה שום תקנה דהרשב"א הרי מחמיר אפי' כשהס"ת מוגבה ממנו ואם נפרש דהרשב"א מיירי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהס"ת מונח ע"ג הכר א"כ אין היתר אלא במונח ע"ג אסיתא ע"ג קרקע כבמנחות שם וצל"ע, אולם מ"מ הרשב"א גופיה מודה בספסל כיון שאינו מונח כנגד הספר ובמיטה אוסר אע"פ שהספר מונח על חפץ דמ"מ יוכל להיות שווה לספר ואינו כבוד לספר, הלכך בספסל שהמושבים שוים יש איסור לשבת כנגד הס"ת אבל אם מגביה הספר מותר כיון דבהגבהה בספסל שרי כמו שכ' הרשב"א שם ע"פ הירושלמי (יובא בסמוך), אבל מאחר שהוא חידוש של הרשב"א אפשר דכאן סגי בכל שהוא דהא איכא למ"ד בירושלמי שם בכל ספר דסגי בכל שהוא (וע"ז הדרך יש לטעון דבשקית ניילון מאחר דיש צד גדול מעיקר הדין להחשיבו ככלי כמו שיש שהורו מפוסקי זמנינו וכן לגבי צמיד פתיל בכהן במטוס ואם הוא כלי א"צ טפח כמש"כ הבה"ל א"כ סגי דגם אם אינו כלי מ"מ הרי בלא"ה איכא למ"ד בירושלמי שם שא"צ טפח ויש לדון בזה), וכ"ז דלא כמש"כ בספר גנזי הקודש להקל בספסל הנ"ל, ושמעתי שגם הגר"ש דבליצקי הורה להחמיר בזה.

אבל אולי מיירי הרשב"א באופן שאין הס"ת מונח על הכר ורק מונח במקום יותר גבוה כגון שהמיטה מוגבהת יותר במקום אחד או במקום הכר, ואז א"א להוכיח דין זה אבל עדיין מתבאר דהטעם הוא משום שמשווה עצמו לס"ת.

אבל הרשב"א ע"כ מיירי שהס"ת מונח ע"ג דבר אחר דהרי הרשב"א קאי על הירושלמי פ"ג דברכות (כח ע"א) דמתיר כשהס"ת מונח ע"ג דבר אחר וע"ז קאמר רשב"א דה"מ ספסל אבל מיטה לא, מטעם הנ"ל, א"כ מיירי כשהס"ת מונח ע"ג דבר אחר ע"ג מיטה כגון ע"ג הכר וכנ"ל בפי' הקודם.

ודוחק לומר דכוונת הרשב"א מצד שהספר זז מכוחו והוא ביזיון להזיז הספר ממקומו שלא לצורך ע"י גופו דהרי הרשב"א לא בא לחדש איסור חדש אלא קאי על האיסור הנזכר במו"ק שם ובמנחות ובירושלמי שם לישב ע"ג מיטה שהס"ת עליה].

ויתכן לומר הביאור בזה דהחילוק הוא דלא דמי לדין המתפלל ובא אדם בגבולו (או"ח סי' קב ובמשנ"ב שם) דשם סיבת האוסר הוא האדם וכאן סיבת האוסר הוא הספר עצמו ובספר לא שייך לומר שהפסיד זכותו כיון שהכל חייבים בכבוד הספר וכמו שהרואה ספר תורה מוטל על הארץ מחוייב להגביהו (עי' פת"ש יו"ד סי' רפב סק"ז בשם התפל"מ), וגם יש אחרונים שהציעו לגבי העומד בתפילה דגם אם מתפלל במקום מעבר הרבים הפסיד זכותו כדין קבר המזיק את הרבים, וזה בודאי לא שייך כאן שאם מאן דהוא הניח הספר במקום ישיבת הרבים מותר לישב שם (ובירושלמי פ"ג דברכות אי' מעשה בר"א שהיה יושב ע"ג ספסל שס"ת נתון עליו והרתיע מלפניו כמרתיע מלפני נחש והובא בבהגר"א יו"ד סי' רפב ס"ז), וכ"ש שאם הניחו במקום מעבר הרבים שאסור לדרוך שם.

ונראה להביא ראיה דגם אם קדם להנחת הספר אסור לו להמשיך ולישב שם מדאמרי' במו"ק כו ע"א דאם יניחו הספר אחר מותו לא ס"ל מזה דאסור לישב ע"ג מיטה שס"ת מונחת עליה ומדמה לה שם המת להחי דבשניהם אסור ובמת הרי מיירי שם שהי' עם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המיטה כבר קודם שהונחה הס"ת וכ"ש שבחי חמור מן המת [ועי' זהירות הגרי"ש"א] דעיקר המימרא נאמרה בחי (ודוחק גדול ליישב דשם האיסור מצד מה שהמניח מניח שלא בהיתר דמשמע דמדמה לה לאיסור ישיבה ולא לאיסור הנחה) וכך הלכה כדברי הגמ' במו"ק שם כמ"ש הב"י ביו"ד שם.

היוצא מכ"ז דלכאורה אין היתר בזה, הן מצד ספיה והן מצד שמבזה הספר בידים דלא גרע מהנחה ע"ג מיטה שיש שם מת.

נטל ידיו לתפילה ועדיין יש פסולת ושחרורית תחת ציפרניו

בפשוטו

יש מקום לומר דעדיין חשיב כמי שאין ידיו נקיות, דהרי מי שמקצת ידיו מלוכלכות לא מהני מה שרוב היד נקיה, אולם במציאות קשה מאוד להקפיד בזה לנקות כל העפרורית והשחרורית שתחת ציפרניו קודם כל נטילה לתפילה (ועי' במשנ"ב ריש סי' קסא דמטעם שעלול להכשל לנט"י בסעודה טוב שלא יגדל ציפרניו), וגם ממה שהביאו הפוסקים דינים אלו לגבי נט"י לסעודה [גרי"ש סי' קסא ע"פ חולין קן] דשם מעכב חציצה יש מקום ללמוד דלתפילה א"צ, ובאמת הוא נידון בפנ"ע אם לתפילה מעכב חציצה או לא, ועי' ברמ"א סי' ד' ס"ז ובמשנ"ב סקי"ז ובב"י שם דדעת רוב הפוסקים שדיני נטילת ידים של סעודה אינם מעכבות לתפילה, וכך עיקר הדין, ולשון הרמ"א שם שאינו מעכב לא כלי ולא וכו' ולא שאר דברים המעכבים לנט"י בסעודה, ומסתמא ה"ה לענין חציצה, וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש שם וז"ל, לגבי נקיות ידים פשיטא דלא שייך חציצה, לנטילת ידים במים והיה חציצה פשיטא דלא גרע מנקיות ידים עכ"ל וכ"כ בשלמת חיים סי' תתשעז.

ואמנם שם בסי' ד' אין הנידון מצד החציצה הנחשבת לכלוך וכאן הנידון לגבי חציצה הנחשבת לכלוך, אבל לגבי נט"י דנו הפוסקים בזה מצד חציצה ולא מצד טינופת אע"ג דגם טינופת פוסלת הנט"י לסעודה.

ואמנם בסידור הגר"ז כתב דיש להזהר מדברים החוצצים וראיתי מי שעשה בזה פלוגתא בין הגר"ז להא"א, אבל לענ"ד הביאור בזה הוא דהרי הגר"ז שם קאי כדעת המחמירים דבעי' כח גברא ומים כשרים לנטילה ועוד כמה דברים דבעי' לנט"י של סעודה דהרי כתב שם דכל מה שמעכב לנט"י לסעודה מעכב לנט"י של שחרית שאינו מברך על נטילה זו (ובפרט דעיקר הנידון שם בסידור הגר"ז קאי שם על נט"י של רוח רעה דבזה גם האשל אברהם נוטה להחמיר, אבל במשנ"ב בשם החי"א נקט דמעיקר הדין אינו מעכב גם לרוח רעה), ואנן לדידן קי"ל דמעיקר הדין אינו לעיכובא מה שמעכב לסעודה כמ"ש הרמ"א סי' ד ס"ז והמשנ"ב שם סקי"ז [וגם נמחזר שם משמע דמעיקר הדין אינו חיוז להקפיד בזה שלא כתב אלא טוב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכו'), הלכך אין להביא ראיה מהגר"ז לשי' המקילים בזה, כיון דהגר"ז לא קאי כשיטתם כלל בלאו הכי [ואדרבה ממה שדימה זה לשאר ענייני נט"י לסעודה יש מקום ללמוד דהא דהא תליא], וגם הגר"ז גופיה אפשר דעיקר חששיה הי' לענין ברכה לחשוש ליחידאה משום לא תשא, אבל בנט"י למנחה וערבית כיון שאין מברך בלאו הכי אפשר דמודה (ועי' בב"י שהביא בשם הרשב"א דאזיל לשיטתו שבשחר מברך משום שהוא ברי' חדשה וכ' הרשב"א דרק בשחר יש מקום לומר דבעי' מן הכלי ולא במנחה וערבית ולדידן מעיקר הדין א"צ כלי אפי' בשחרית וכו'"), וצל"ע.

והחזו"א כתב בקוב"א ח"א אגרת ד' בסופו וז"ל כן צריכים לתת לב להיזהר ממפסידים טבעים וסגולים, מן הסגולים שלא להקל בנטילת ידים המבוארים בשו"ע, ומאד החמירו בזה כמבואר בשו"ע או"ח סי' ד', ומן דקדוק ההלכה שלא יהא חציצה ושתהיה הנטילה למעלה מקשרי אצבעות וזהו מכלל טהרה המביאה לידי קדושה וכו' עכ"ל, והנה החזו"א מסתמא אזיל כדעת השו"ע רמ"א ומשנ"ב דמעיקר הדין אין מעכב הדברים המעכבין לסעודה ואעפ"כ מחמיר לענין חציצה ואולי בדוחק י"ל דמשום חומר ענין שכחת התורה החמיר בזה יותר (וקצת דוחק דא"כ למה היקל למעלה מקשרי אצבעות ולא החמיר בזה ג"כ, דמסתמא הכונה פרק אמצעי לקולא כל' הפוסקים לגבי ת"ב ויו"כ וכ"כ הקצש"ע דבדיעבד מהני כאן מעיקר הדין בנט"י של שחרית, וקשר אצבעות אינו מתפרש על קשר של כף היד).

ולפי הסברא דלעיל [נריש המשונה] א"ש להחמיר בחציצה יותר משאר דינים דבחציצה המשמעות היא שהמקום היכן שהי' החציצה לא נטל שם ידיו ונמצא שחלק מהיד עדיין אינו נקי והו"ל כמי שנגע באצבע קטנה במקום הטינופת וכל שאר ידו נקיה שצריך ליטול מחמת אותה האצבע (ולגבי אם צריך מחמת זה שוב ליטול כל היד או סגי במקום הטינופת הוא נידון בפנ"ע ואכה"מ לזה, אבל אותו המקום מיהת כל עוד שהוא בטינופו לא חשיב שידיו נקיות).

והנה השו"ע בריש סי' קסא כתב דצריך ליזהר מחציצה כגון צואה שתחת הצפורן, וכתב שם המשנ"ב בסק"ב בשם פהמ"ש להרמב"ם פ"ט דמס' מקוות דהיינו זוהמת הצפרנים שדרך להקבץ שם, והוסיף אבל צואה ממש אפילו כנגד הבשר מסתברא שלא חשיב נטילה אם מצאו שנשאר שם.

ובשעה"צ שם כתב ב' טעמים לזה ובטעם הראשון נחית שם מצד חציצה, ובטעם השני כתב דכל עיקר נטילה תקנו משום ידיים עסקניות הן ונוגעות במקום הטינופת, ומאי מהני שנטל ידיו, הא נוגע בהם בכל שעה עכ"ל, ומבואר מתוך דברי השעה"צ שטעם זה הוא רק כשיש לו צואה ממש תחת הציפורן אבל זוהמת הציפורניים אע"ג שהוא דבר שאינו נקי לא קאתי עלה המשנ"ב [נצי"אור השו"ע והפוסקים] מטעם זוהמא אלא מטעם חציצה בלבד.

ומבואר מזה דבמקום שאין חיוב לחוש לחציצה אלא רק לדבר טינופת א"כ לא חשיב שיש

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שם טינופת אלא חציצה בלבד, וצ"ב דהרי מ"מ יש כאן טינופת, וחזי' שאע"פ שנקרא זוהמא מ"מ לא חשיב שהידים מטונפות, וגם לא חשיב שלא ניקה את הידיים כולן [כסנר] הנ"ל ציטור דברי החזו"א, ולכאורה דברי החזו"א מובנים היטב וצ"ב דאם נקבל ביאור זה במשנ"ב נמצא שהמשנ"ב לא סבר כן וגם באשל אברהם הנ"ל יוצא כן ואפי' הגר"ז שנזכרה בדבריו חומרא מ"מ נתבאר דיש צד לפרש קולא מתוך דבריו לדין כיון שכ' שם דמה שאינו מועיל לסעודה א"א לברך עליו בשחר ואין מועיל לרוח רעה ויש מקום לפרש דעכ"פ להפוסקים המקילים בפרט זה יקלו גם בחציצה [רק שאינו מוכרח כלל ועי' לעיל].

ויתכן לבאר בזה דבשו"ע סי' קפא ס"י כתב דמי שהוא אסטניס וידיו מזוהמות מן המאכל צריך ליטול ידיו קודם ברכה מ"ז לנקותם, גם להסוברים שאין חיוב מים אחרונים בזמנינו, ומבואר מזה דדין נקיות ידים הוא כפי קפידתו, וגם אם נימא דבאופן הפוך שכו"ע מקפידים ואדם אחד אינו מקפיד בטלה דעתו מ"מ באופן שכו"ע אינם מקפידים אפשר דלא חשיב זוהמא [ואולי מה"ט אס נטל ע"ג התכונות ולא ירד התכונות נסעודה חשיבי ידים נקיות נאופנים מסויימים ואכ"מ ודוק], וממילא בשיירי זוהמא מעט שתחת הציפורן בדבר שאין דרך בני אדם להקפיד בו אפשר דאינו בכלל ידיים מזוהמות וצ"ב.

ועדיין צ"ב דלפי הנ"ל היה צריך לצאת שמה שדרך להקפיד להסירו יהיה בכלל זוהמא והרי כל הנידון כאן על דברים שחשיבי חציצה לענין נט"י אך ורק משום שדרך בני אדם להסירן (כגון שיירי זוהמא שתחת הציפורן שלא כנגד הבשר או בצק אפי' כנגד הבשר עי"ש במשנ"ב סק"ג), ועל זה גופא אנו באים לומר דבתפילה אולי לא יחצוץ לדעת המשנ"ב.

ויש לומר דלק"מ דהקפדה לגבי חציצה אינו אותו ההקפדה לגבי נקיות, דיש דבר דחשיב הקפדה לגבי חציצה ולא חשיב הקפדה לגבי נקיות, דהגדרת הקפדה לגבי נקיות הוא דבר שירצה להסירו מיד או שלא ירצה לאכול בו והגדרת הקפדה לגבי חציצה הוא דבר שלא ישאיר עליו בקביעות דרך קבע, נמצא דלגבי נט"י לסעודה שההגדרה היא חציצה מעכב אבל לגבי נט"י לתפילה שההגדרה היא נקיות ידיים כל מה שאין דרך בני אדם להסיר מיד ומקפידין שלא יישאר על בשרם אפי' זמן פורתא הוא בכלל לכלוך אבל בלא זה לא.

כך יתכן לומר בדעת המשנ"ב אולם למעשה קשה לסמוך על דיוקים אלו לדינא שאינם מוכרחים בפרט שהם קצת קשים מסברא כמו שנתבאר וגם דבחזו"א כתב לא כן ולשיטתו לכאורה מעכב בתפילה חציצה כמו בנט"י.

היוצא מכ"ז דבנט"י של שחרית של רוח רעה ולתפילה וכ"ש מנחה וערבית לדעת המשנ"ב היה מקום לטעון מעיקר הדין אין חיוב לנקות עפרורית שאינו מקפיד עליה שבציפורניו ויש לדון בזה.

ולהחזו"א לכאורה חשיב לענין זה כנט"י לסעודה דמעכב חציצה, וגם המשנ"ב מודה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דיותר טוב לחשוש לדעת המחמירים להקפיד בכל מה שמעכב לנט"י לתפילה.

ונתבאר דיש אחרונים שהקפידו עכ"פ לענין נט"י של רוח רעה או לענין ברכה לחשוש לדעת המחמירים דבעי' דיני נטילה.

ונתבאר עוד דנטילה למנחה וערבית יש צד להקל יותר לענין זה אליבא דהרשב"א הסובר דלא בעי' נטילה מן הכלי אלא בשחר ולא במנחה וערבית, ונפק"מ לאלו שמודים שהמקילים בנט"י של שחרית שא"צ דיני נט"י ס"ל שא"צ שלא יהיה חציצה א"כ גם בזה קל יותר, ומ"מ החזו"א מחמיר אפי' לד"ת ויש בזה טעם כמו שנתבאר.

האם יש ענין שלא לכתוב על השופר את שמו מבחוץ בעט ארטליין

בש"ע או"ח סי' תקפא סי"ז כ' בשם הרמב"ן בדרשתו לר"ה ועוד ראשונים דאין לצייר צורות בשופר והיינו במיני צבעונים כמ"ש הב"י, והוסיף בהג"ה בשם הב"י דלחקוק בשופר עצמו מותר.

והטעם מבואר במשנ"ב שם דבצורות פעמים שמשנתה קולו של השופר עי"ז ולכן בחקיקה לבד אינו מוריד גם אם משנה הקול דכל הקולו כשרים בשופר, ומבואר מדברי הפוסקים בזה דלא תמיד משנתה הקול על ידי הצורות אלא לפעמים משנתה.

ויש לדון האם במי שרושם רושם מועט הוא גם בכלל זה או דשמא יש לומר דרושם מועט אינו בכלל זה (ואע"ג דבסתימת נקבים אף בכל דהוא משנתה הקול י"ל דשאני התם שהוא משנה בגוף השופר).

אבל יעוי' במשנ"ב בסעי' הקודם סק"ע שכתב בביאור דברי השו"ע שם לענין ציפהו זהב מבחוץ דיש בזה ב' ביאורים [והם ז' הדעות נש"ע שם סט"ז], ולב' הביאורים שם יוצא דבציפוי מעט כל דהוא אין רגילות שמשנתה קולו ואינו נפסל בכך, ולכן בניד"ד שרק רשם את שמו בדיו (כגון בעט ארטליין) עכ"פ בדיעבד אינו פסול.

ועי' עוד להגר"ז בסט"ו שכתב לחלק בציפוי מעט בין נשתנה קולו ללא נשתנה קולו וכ' דבציפוי מעט מסתמא לא נשתנה קולו כל שאינו יודע שנשתנה קולו, והמעייין ימצא דלכאור' הגר"ז מיירי על ציפוי יותר מציפוי כל דהוא ואעפ"כ שהוא ציפוי מועט מסתמא אינו משנה הקול [והטעם דהרי ציפוי כל דהוא להדעה השניה המחמרת לא חילקו בין נשתנה ללא נשתנה, עי' במשנ"ב ס"ק ע ועא, ורק באופן שהוא יותר מציפוי כל דהוא חילקו בין נשתנה ללא נשתנה, ומדחילק הגר"ז ש"מ שכלל הכל יחד דכל שלא ידוע שנשתנה והוא ציפוי מעט אין צריך לחשוש מספק שנשתנה הקול].

ויש להוסיף דאם היה צד שרושם כל דהוא פוסל א"כ גם היד שמניח ע"ג השופר לתקוע בו לא עדיף מזה, וכי תימא דכיון שאינו מדובק לשופר אינו מתבטל לשופר אבל לא מהני כיון דהטענה משום שהשופר משנה את קולו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואפי' באופן דהרמב"ן הנ"ל שעשה ציורים בחלק משמעותי בשופר אינו ברור שהוא לדיעבד (ובשבט הלוי כ' דאינו פוסל בדיעבד, ויש להוסיף דכ"ש שבסעי' ז' מכשרי' בשעה"ד אפי' בהרבה יותר גריע מזה עי"ש) ולכן רק כ' השו"ע לא יפה הם עושים ולא שהוא פסול, ועכ"פ לדעה הראשונה במשנ"ב הנ"ל סק"ע אין בזה פסול וגם לדעה השניה אם לא נשתנה קולו אין בזה פסול.

היוצא מזה מי שרשם את שמו על השופר מבחוץ אינו פוסל את השופר (ומ"מ אפשר דיותר טוב שלא לעשות שהוא כלול בצוואת הרמב"ן שלא לצייר, ומ"מ בדרשת הרמב"ן לר"ה נזכר רק לנאותו, דדרך הוא שמצייר בגודל משמעותי כיון שעושה לנאותו, ואז לפעמים משתנה קולו כמש"כ שם הרמב"ן [דנרוסס כל דהוא אין דרך להשתנות כמ"ס המשנ"ז הנ"ל צינור דברי הפוסקים וממילא לא מיייר צרוסס כל דהוא אלא לנאותו כלשון הרמב"ן], וגם ציפהו נזכר בל' דיעבד אם כי אשכחן בגמ' דבמקדש מצפה לכתחילה במקום שאינו הנחת כפה וי"ל הואיל והוא צורך תקנה שאני או י"ל דציפהו נקט דיעבד הואיל ויש אופן שהוא פסול אבל באמת בציפוי כל דהוא אפשר דשרי אף לכתחילה).

אם צייר צורות נאות הרבה על השופר והסיר אותם אח"כ אזי השופר חוזר להכשרו דבסקל"ג כתב המשנ"ב לגבי סתימה הפוסלת שאם הסיר הסתימה כשר, ולכן אם יש צד שרישום השם על השופר אינו טוב יכול למוחקו ויחזור למה שהיה קודם לכן.

לסיכום, רושם כל דהוא (כמו כתיבת שם) אינו פוסל את השופר בוודאות, ולכאור' גם אין בזה גריעותא כלל, ומ"מ גם אם יש צד שרושם כל דהוא פוסל מ"מ בודאי מועיל להסיר את הרושם כדי להחזירו למצבו הקודם.

מי שקשר הציצית בשלא היה נוטף על הקרן ואחר כך שינה תנוחת הציצית האם יש בזה משום תעשה ולא מן העשוי

זה שנוטפת על הקרן שיהיה הציצית יורד מצדו אל למטה הוא דינא דגמ' לאיזה מהראשונים (כלבו סי' כב וארחות חיים סי' יז ורוקח סי' שסא) והובא בשו"ע או"ח ס"ס יא בשם יש אומרים, אבל אינו לעיכובא כמבואר במשנ"ב שם ע"פ המג"א, ומשמע דגם אם בירך כשהציצית לא היו נוטפות על הקרן לא חשיב שהי' כאן ברכה לבטלה ואפשר דר"ל דלכו"ע אינו לעיכובא.

ומבואר עוד במשנ"ב שם בשם הפמ"ג דאם בשעת תליית (ולכאור' ה"ה קשירת) הציצית היה אינו נוטף על הקרן אפשר לשנותם אח"כ.

והיה מקום לומר דהטעם לה הוא דדינא דנוטף על הקרן הוא למצוה בעלמא ולכן אין בזה מצד תעשה ולא מן העשוי.

דין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ כמה ראשונים סוברים דגם אם הוא יורד למטה ולא תלוי לצד הוא ג"כ בכלל נוטף על הקרן ודעת בעל העיטור (עי' בב"י בסוף הסימן שם בשם מהרי"א דלפ"ד יוצא שלבעה"ט פסול לדין והב"ח ועו"ת חולקין ודיברתי מזה בתשו' אחרת) דהציצית בב' נקבים כמנהג האר"י בטלית קטן, אם כי העו"ת סבר דגם לבעה"ט שייך באיזה אופן לדקדק שיהיה נוטף על הקרן עי"ש [ויש להזכיר דיש מפרשים דינא דשו"ע גופא נאופן אחר, עי' צערך לחס להמחמירק"ש], ומ"מ אפשר דכל דברי האחרונים הנ"ל שאינו לעיכובא הוא אפי' להדעות המחמירים בזה, דהרי אם נימא דיש כאן צד שהוא תעשה ולא מן העשוי א"כ מה יועיל להחזירו אח"כ ממ"נ דלמר א"צ כלל ולמר לא מהני אלא ע"כ שגם להמחמירים בזה אינו לעיכובא, וגם בלבוש בסוה"ס אחר שהביא דברי המחמירים בזה כתב אבל אין קפידא כל כך לפוסלו בכך (ומ"מ משמע דלא הוה ברירא ליה לגמרי דין זה).

אבל בפמ"ג בא"א סקכ"ד כתב דאף אם נימא דהוא לעיכובא מ"מ לא שייך תעשה ולא מן העשוי בדבר שאין צריך מעשה גמורה כמו בגג בסוכה שפותח וסוגר עכ"ל, וכוונתו להמבואר ברמ"א סי' תרכ"ו ס"ג, אולם יש להעיר דדין זה לא אתיא ככו"ע דדעת הב"ח והמ"א והא"ר ושאר אחרונים להחמיר בזה כשהיה בשעת עשייה, וממילא כל דברי הפמ"ג כאן הם אליבא דהמקילין שם, וממילא יש צד שציצית זו תהיה פסולה.

אבל הפמ"ג לא אמר אלא לרווחא דמילתא דאפי' לפי הצד שהוא לעיכובא בזמן לבישה מ"מ אינו לעיכובא בזמן עשיה מטעם הרמ"א בסי' תרכו, אבל אה"נ שאינו לעיכובא כמש"כ המג"א, ולכן א"צ לבוא לסמוך על שי' הרמ"א שם.

ומ"מ היוצא בזה שיש ענין להדר בזה לכתחילה כיון שההיתר הוא מטעם ס"ס [עי' פרי מואר יו"ד ריש סי' לט לענין הידור צ"ס] וגם בלאו הכי משמע במשנ"ב דהנידון רק בדיעבד ואפשר דבלאו הכי מה שלכתחילה תהיה נוטפת על הקרן הוא דין גם בעשייה.

האם מותר לעמוד בקומתו ולהישען בברכיו על הכותל כשמתפלל

שמונה עשרה

לדין קי"ל כדעת המג"א והמשנ"ב ובה"ל בכ"מ לחשוש להדעות שסמיכה אינה כעמידה (עי' במ"מ שציינתי בזה בתשובה ד"ה דין סמיכה כישיבה האם הוא רק לחומרא או גם לקולא כגון בברכת המזון), ולכן לכאורה כשנסמך בגופו באיזה אופן היה חשיב כישיבה, אבל בנידון דידן יש מקום להסתפק דשמא סמיכה כישיבה הוא רק כשנסמך ממתניו ומעלה אבל מה שנסמך ברגליו אפשר דהכל חלק מצורת העמידה דמה לי עומד בקרסוליו או בברכיו, ויתבאר להלן.

ובנידון זה יש ב' ציורים הא' שיושב ממש וברכיו לארץ כצורת כריעה, והנידון השני שהוא הנידון המדובר כאן שהוא בדרך עמידה והברך נשענת על הכותל.

הנה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובאופן הראשון הנ"ל מצינו נידון בפוסקים לגבי יבמה דבשו"ע אה"ע סי' קסט ס"ל ובשו"ע פירוש סדר חליצה סקע"ה בשם רבינו פרץ בהגהת סמ"ק דהיבמה לא תהיה על ברכיה אלא מעומד ועי' גם בשו"ת מהר"ם בן חביב סי' טז.

ומאידך גיסא שם חמור יותר מניד"ד דשם יש חדא לריעותא שאמנם אין כל כולו נסמך על הקרקע אלא רק רגליו, אבל הרי צורת מושב הגוף אינו בעמידה אלא בהנחה, שהרי מכופף קומתו ואינו עומד מלא קומתו (ואפי' סמיכה בצירוף שחיה יש שנקטו דחשיב כסמיכה ע"פ הגמ' בזבחים יט ע"ב, ועי' ברכ"י חו"מ סי' יז סק"ג מש"כ בדעה זו), משא"כ כאן שהוא תרתי לטיבותא שהרי גם אין כל כולו בסמיכה אלא רק רגליו וגם אין צורת הגוף בישיבה אלא בעמידה גמורה שהגוף כולו עומד (ולהסוברים דסמיכה כעמידה לקולא אה"נ דכאן אין שאלה כלל אבל הנידון להסוברים דסמיכה כישיבה לחומרא שזהו דעת המשנ"ב).

ובהלכות קטנות ח"א סי' צד כתב שדברי השו"ע לגבי חליצה אמורים רק לגבי אם יושבת כל גופה עליהם אבל אם גופה בעמידה והיא כורעת אין בזה חשש והוא בכלל עמידה (ואמנם מש"כ שם לגבי אדם חשוב כנפילה על פניו אינו שייך לניד"ד שאינו משנה צורת תנוחת גופו).

ויש לציין שבעניני חליצה לרבינו פרץ הנדפסין בשו"ת הרשב"א ח"ז סי' שצט אי' שהיבמה יכולה להיות על ברכיה ואולי יש בזה ב' נוסחאות בשם רבינו פרץ, אבל יתכן ליישב כחילוקו של ההלק"ט הנ"ל.

ולכאורה יוצא מזה שהוא פלוגתא מהר"ם בן חביב (שהוא פשוט השו"ע) וההלכות קטנות דלמהר"ם בן חביב הוא מחלוקת הרשב"א והשו"ע ולהלכה כריעה כישיבה ולהלק"ט כריעה כעמידה כשאין מתיישב על כריעתו.

אבל בניד"ד אם נצרף דעות הסוברים שסמיכה כעמידה א"כ קיל יותר ואז אפשר לסמוך על זה במקום הצורך, דהרי הבה"ל בסי' תכב ס"ז נוטה מעיקר הדין כהבית מאיר בדבר שחיוב עמידתו מדרבנן כשר בסמיכה וא"כ למעשה נקט שהוא ספק, וכאן יש עוד צירוף.

אבל עצם מה שגופו נסמך על ברכיו לדעת המהר"ם בן חביב דמחמיר בכריעה אליבא דהסוברים דסמיכה כישיבה בפשוטו נראה דגם סמיכת ברכיו כישיבה, דאף שיש כאן תרתי לטיבותא מ"מ תרתי הטיבותא הללו אינם מעלים ולא מורידים לדעות אלו, ולכתחילה יותר טוב לחוש לזה מאחר דקי"ל דיש לחשוש שסמיכה כישיבה ופשוט השו"ע כהמהר"ם בן חביב, וצל"ע.

האם הדלקת נר מועלת לעילוי נשמת המת

כשמדליק

בבתי כנסיות שיש בזה מצוה (והראשונים הזכירו בזה דברי הפסיקתא דר"כ פכ"א באורים כבודו ה' באילין פנסיא, ועי"ש בהערות המדפיס הראשון דברי הראשונים בזה) ולכן בפוסקים נזכר על הדלקת נר לע"נ קרוביו בבתי כנסיות (מהרש"ל בתשובה ס"ס מו וב"ח יו"ד סי' תב) והוא מטעם שעושה מצוה לעילוי נשמתם ומקיים המצוה בנר משום נר ה' נשמת אדם, וכן ביוה"כ כ' הפוסקים שהיה מנהג להדליק בבתי כנסיות (רמ"א או"ח סי' תרי וש"ך יו"ד סי' רנו סקי"ב).

ויתכן שמזה נשתרbb לאחמ"כ המנהג להדליק נר של יאר צייט גם שלא בבתי כנסיות, ובבה"ל סי' תקיד ס"ה הזכיר ג"כ מנהג זה להדליק בחדרו נר של יארצייט בשם הכתב סופר או"ח סי' סה, ויתכן לומר טעם בזה שהוא לכבוד המת וכן כשמדליק על קברו הוא לכבוד המת, ועי' שו"מ מהדו"ו סי' לג שכתב שהוא רק זכר לנשמת המת מצד המנהג כמ"ש נר ד' נשמת אדם (ושם מיירי בנר דמיירי ביה המהרש"ל ואמנם המהרש"ל גופיה מיירי בנר של בהכנ"ס אבל אפשר דלא היה עשוי לאורה אלא לכבוד עכ"פ בזמן השו"מ).

ועי' עוד בכ"ז באריכות בשו"ת יהודה יעלה סי' שטו ומש"כ שם דעיקר המצוה להדליק לאורה בבהכנ"ס וכשמדליק לכבוד המת בלבד אין בזה מצוה דאורייתא ולא דרבנן ועי"ש באריכות מש"כ שם.

ומ"מ להלכה אם הוא אביו או רבו יש בזה כבוד אב או כבוד חכם ועי' גם כת"ס שם, וכן מסתבר דיש בזה מצוה כיון שמחזיקים דבר זה לכבוד, דהרי כבוד הוא לפי הרגיל באותו המקום וכדתנן בכתובות לא יפחות מב' חלילים ומקוננת.

היוצא מכ"ז שעיקר הדלקת הנר נתקן בבהכנ"ס ומ"מ אחר שנשתרbb המנהג להדליק גם שלא בבהכנ"ס יש בזה דרך כבוד.

הערה במ"ע

מה

חיוב מ"ע בטייל שאשתו פועלת או להיפך כלפיו וכלפיה - הנה בשו"ע אה"ע סי' עו ס"א נזכר דטיילין בכל יום, וכע"ז באו"ח סי' רמ ס"א, ולא נזכר שם מה גדר החיוב באשתו, ויש להעיר דסתם אשה עושה מע"י וא"כ היא בכלל פועל, דגדר פועל ע"י גמ' ופוסקים דגם במלאכה בעיר חשיב פועל, ובשו"ע אה"ע שם ס"ב מבואר דעושה מעשה מחט הוא בכלל פועל, והוא בכלל מעשי ידיים שאשה עושה כדמבואר במשניות ובסוגיות (וע"י עוד בעזר מקודש על השו"ע שם דטייל הוא רק מי שאין לו מלאכה כלל ע"ש עוד), וממילא גם מי שהוא טייל סתם אשתו פועלת, ואעפ"כ לא נזכר פטור בזה, [ואע"ג ד"ל דהיא נגדר טייל ונעשה פועל מ"מ כאן נעשמה פועל בהסכמתו וצרכו ועוד דהרגילות מסתמא נהרצה פעמים שהיתה פועל גם קודם נישואין].

ויש להוסיף דגם בעונה הרמוזה בתורה כמ"ש בפרש"י ר"פ וישלח מבואר דהכל לפי מעשה האיש ולא לפי מעשה האשה.

אם כי בגוף המתני' גם לא נחית לחיובי האשה אלא רק לחיובי האיש ואפשר דאורחא דמילתא כך ה' בזמנא שהאיש מצוי דמשתמט משא"כ רוצה אשה וכו', וגם דבאשה אינו מבטל כחה ממנה כמו באיש כ"כ וכעין מ"ש השו"ע באו"ח סי' רמ בשם הרמב"ם (עכ"פ באין לה טענה שמבטל זמנה), מלבד מורדת בסי' עז ס"ה שהוא בד"כ מחמת כעס כעין לשון השו"ע להלן סי' עז ס"ב (וע"י כתובות סג ע"ב), ואמנם שם ה' מקום לומר דמיירי במשתמט לגמרי, אבל ע"י להלן, או י"ל משום דאמרי' בכתובות ס"ג לענין קנסא דמורד ומורדת דצערו של איש קשה משל אשה ובשכל טוב בראשית כ' י"ח הביא טעם בכלליות לענין חומרות דמורדת ואפשר דגם לכך החמירו יותר בחיובי אשה במ"ע כלפי בעלה יותר מחיוביו כלפיה.

והנה בפת"ש אה"ע סי' עז סק"ז כתב בשם המהרי"ט ח"א סי' ה וז"ל לא מצינו מורדת אלא באומרת מאיס עלי או מצערנא ליה אבל אם היא טוענת בעונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום וכו' (ר"ל שטוענת שרוצה רק במשורה זו) לא כייפינן לה שאינה שבוית חרב להזדקק לו בכל שעה עכ"ל וכן הובא בכנה"ג אה"ע סי' הנ"ל בהגה"ט סק"ז.

ומבואר מזה לכאורה דגדר החיוב שלה כלפיו הוא כעונה האמורה בתורה.

וזה צ"ב, דהרי ממ"נ אם נימא דמי שהוא פועל שהוא פטור מחמת שטרוד בעסקיו א"כ גם היא פועלת הטרודה בעסקיה, ומאידך גיסא אם הוא פועל והיא טיילת (וה"ה אם הוא חמר וגמל וספן והיא פועלת) מה טעם תוכל להתפס במה שהוא פועל כיון שהיא אינה פועל והרי מחיל על מה שפטר והו' חכמים במה שהוא טרוד, וע"ע ב"ב מט ע"ב כל האומר אי אפשי וכו', וכאן אפשר דא"צ לכתוב בעודה ארוסה כיון שהחיובים הם לפי האדם ולא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שייכים להסכם הנישואין דרך עצם החיוב הכללי הוא בנישואין אבל לא הפרטים, וגם גמל ונעשה ספן אם הוא בהסכמתה משתנה ע"י סי' עז ס"ה אבל יש לדחות דא"נ לזה צריך ההסכמה לבטל ההסכם הקודם, אבל י"ל דקאמר לדידי אינו טירחא הפעולה או החמרות או הגמלות ואינו מטריח עלי, ובדוחק י"ל דמ"מ יש לה לטעון דבשעת נישואין לא סברה שיהיה יותר משיעור זה וממילא לא נתחייבה יותר מזה ועדיין צ"ב דשיעור זה הוא למטה ולא למעלה (ואין לחלק דמ"מ לא היה בדעתה שיהיה בקביעות יותר משיעור זה דגם בקביעות שיעור זה הוא רק למעלה ולא למטה ובדוחק י"ל דר"ל דמ"מ כבר בשעת נישואין סברה לעכב עליו שלא ירבה יותר, ועדיין צ"ב).

ועוד צ"ע דאפי' הבעל כלפי אשתו אם רואה שצריכה צריך [או"מ סי' רמ ס"א ונמשנ"ז שס סק"א, ועי"ש בהמשך הסימן נסקכ"א דהוא מחיזי עונה], ומיהו אי משום הא לק"מ דזה ברור שיש חילוק בין בקביעות לארעי לגבי חיוביו כלפיה וממילא ע"ד המהרי"ט הנ"ל י"ל דה"ה אפכא.

[ובדוחק אולי אה"נ כוונת המהרי"ט דחיובי האשה נמדד לפי העסקים שלה וזה חידוש שלא נזכר בפוסקים שלפנ"כ].

אולם בשו"ע סי' עז ס"ב כתב דאפילו היה בעלה מלח שעונתו לששה חדשים וכו' ומרדה כדי לצערו ולא נשאת הרי זו מורדת וכו', ומבואר לכאורה דאע"פ שאי"ז עונתו מ"מ מה שמרדה חשיב לה מורדת, ובפשוטו הרבותא היא אע"פ שמרדה לגבי זמן שאין מורדת, אולם בח"מ שם סק"ט פי' דמיירי שמרדה כבר עכשיו על זמן שאחר ו' חדשים והוא מחודש בכוונת השו"ע, ומ"מ גם לפי פשטות השו"ע יש לומר דהתם שאני כיון שמרדה כדי לצערו, אולם אעפ"כ העירו דמ"מ מלשון הח"מ מיהא משמע דלא ס"ל כהך דמהרי"ט שהרי כתב שם הח"מ אבל במורדת מי ימחה בידו לקרב עונתה וכו' ומבואר דבידו הי' לקרב עונתה.

וגוף קושיית הח"מ צריכה תוספת ביאור והואיל דאתאן לזה אבאר דבריו דהח"מ השווה ב' הדינים דלעיל סי' עז בספן שנדר באשתו לדינא דסי' עז ס"ב בספן שמרדה בו אשתו, וקאמר דבספן שנדר באשתו הדין הוא רבותא כיון שלגבי האשה לא נשתנה דבר בינתיים משא"כ בניד"ד אין בזה רבותא כיון דלגבי הבעל נשתנה דעד עכשיו מצי לחזור לה אם יתרצה תוך הזמן ועכשיו אינו יכול לכך הכא פשיטא ליה להח"מ דחשיבא מורדת, לכך העמיד באופן שידועת שיחזור רק אחר ו' חדשים ואמרה שתמרוד אחר ו' חדשים ובכה"ג חשיבא מורדת כבר מעכשיו.

והיה מקום לטעון דגם הח"מ כל מה דמיירי הוא רק באופן שמתכוונת להדיא לצערו בין מה שכ' בקושייתו דבמורדת מעכשיו הוא פשיטא ובין מה שהסיק במסקנתו דבמורדת לאחר ו' חדשים חשיבא מורדת, אולם משמע מדבריו דעצם מה שמונעת ממנו חשיבא עי"ז שאינה כהוגן ובפרט דאחר ו' חדשים ע"כ גם לפי המהרי"ט מה שממאנת הוא שלא כהוגן גם אם אינו להדיא לצערו (ועי' עוד בח"מ וב"ש ובאה"ט בשמם דלצערו לאו דוקא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לענין עיקר דין מורדת ועי"ש עוד בב"ש בנפק"מ בין זה למין אחר של מורדת ומ"מ אפשר דלצער אתא לאפוקי מחמת חולי דבזה אינה מורדת כלל דבזה אינה מורדת כלל אולם בלאו הכי מיישב לה הב"ש דיש חילוק בין לצערו לבין מורדת שאינה לצערו).

ויש להוסיף דמה שהעמיד הח"מ דברי השו"ע במורדת עכשיו לגבי אחר ו' חדשים הוא לרבותא לומר דחשיבא מורדת בכל ו' חדשים אלו ונפק"מ לקנסא דמורדת אבל אפשר דלא פליג דגם אם מרדה לזמן שבינתיים חשיבא מורדת לזמן זה אע"ג שאי"ז עונתה וכך מתבאר לפי מה שנתבאר כוונת הח"מ לאלתר בסמוך.

ובפרט לפי לשון הב"ש סקכ"ג העתיק דברי הח"מ ושם מבואר יותר להדיא דדינא דמורדת תוך הזמן הוא ג"כ למסקנא אלא דאפי' מורדת לאחר הו' חדשים הוא ג"כ בכלל זה.

[וצע"ק דלכאור' הבאה"ט סתר א"ע מסי' עו שכ' כהמהרי"ט לסי' עז שכ' כהח"מ].

ויש להוסיף עוד דגם פשטות השו"ע דלא כהמהרי"ט מלבד אם ניישב כא' מב' היישובים דלעיל ולפי מה שנתבאר ב' היישובים הללו אינם נכונים לדינא לפמ"ש"כ נו"כ השו"ע וא"כ אם נימא דהמהרי"ט סובר דהשו"ע מסכים לשיטתו א"כ ע"כ יתרץ כאחד מב' היישובים הנ"ל.

וברמב"ם פט"ו מהל' אישות הי"ח כ' ולא תמנע מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה אלא נשמעת לו בכל עת שירצה ע"כ, וכתב המ"מ דהיא בכלל מורדת, ומשמע מזה דס"ל להמ"מ כהח"מ והב"ש ופשטות השו"ע, ודלא כהמהרי"ט, וכל דכן הוא, דהרי אפי' אם עושה כן לטובת שלום ביתם שיוסיף באהבתה אסור (והוא כעין גונב ע"מ לשלם כפל שהוא מתכוון לטובה), וכ"ש כשמתכוונת לטובת עצמה בלבד.

וגם הרמב"ם גופיה הוא דלא כהמהרי"ט לכאור' דאמנם לא הזכיר שנכללת בדין מורדת כשאינה נשמעת בכל עת אבל עכ"פ מבואר בדבריו דצריכה להשמע בכל עת עכ"פ לכתחילה, ובמהרי"ט מבואר דהחיובים שלה הם רק כעונה הכתובה בתורה.

וגם אם נימא דכוונת המ"מ לא שיש לה דין מורדת אלא רק דמדין מורדת למדנו שחייבת בכל עת מ"מ אכתי הוא דלא כהמהרי"ט דמשמע מיניה שהחיובים אינם יותר מדין עונה האמורה בתורה.

וכע"ז במשיב דבר להנצי"ב ח"ד סי' לה שהאשה משועבדת לבעל בכל עת שירצה עי"ש, ובב"י יו"ד ר"ס קצז והובא בבאה"ג ובלו"ש שם כתב ואם היא מתאחרת מלטבול כדי לצער את בעלה עבירה היא בידה וכתוב בספר הזוהר בענין יסודות ההוא סבא שהאשה שעושה כן גורמת כמה רעות בעולם בר אי איהו לא חייש ולא אשגח לדין ע"כ, ועי' שו"ת מהרש"ל סי' נט שכתב דהוא קלון לזרע אברהם אבינו שהאשה תמנע תשמיש המיטה מבעלה עד שיתן מוהר וקל וחומר בעת הטבילה שהרי טבילה בזמנה מצוה, ועי' עוד של"ה אות ק' קדושה ובכלל זה אותן הנשים האומרות לבעליהן אם תקנה לי זה התכשיט

שביחא שאלות המצוות בהלכה

או מלבוש זה אעשה כן שהוא עבירה גדולה אפי' דרך צחוק ולא בשביל מצוה לבד אלא תמיד כשאנינה נשמעת לו עד שיעשה רצונה אז היא נפש חוטאת במאוד עכ"ל, ובשכנה"ג ביו"ד שם בהגב"י כ' דאשה שציערה בעלה בענין זה צריכה לישב ל' יום בתענית והוא מחודש, ומ"מ בזוהר הנ"ל (והוא במשפטים קיא ע"א) מבואר דהוא חמור מאוד עי"ש, ועי' חסד לאלפים לבעל הפלא יועץ ביו"ד שם מה שביאר בחומרת הדבר, ועי' עוד ספר חסידים סי' תקו שאפי' לדבר מצוה אין לה לעשות כן מהטעמים שכ' שם אבל לא כתב מטעם שעבוד [ומ"מ אינו ראי' דאין שנינו דשם יש מקום לומר דאדרבה עשתה כן מדין כפייה וק"ל].

ולעיל הזכרתי דגם בדעת המהרי"ט ע"כ צ"ל שיש חילוק בין ארעי לקבע עי"ש וכע"ז ראיתי עכשיו מי שרצה ליישב גם הקושיא מהרמב"ם על המהרי"ט דמיירי באופן שרוצה ארעי והמהרי"ט מיירי באופן קבע, ועדיין צ"ב דדוחק להעמיד דברי הרמב"ם רק באופן של אקראי בלבד דהמע' בכל לשון הרמב"ם שם יראה דהוא מדיני החיובים כלפי מרותו של בעל, ובפרט בצירוף כל שאר הקושיות דלעיל וגם ברמב"ן כתובות ס"ג כתב תוך דבריו דהמורדת כשחוזרת בה אומרת שתש' בכל עת שירצה וכן הבין בפשיטות בעמודי אור סי' עח סקכ"ג, ומ"מ מה שבודאי אפשר לומר דהמהרי"ט מודה דכשמבקש בלא קביעות הוא בכלל חיוביה דלא גרע בקשתו כלפיה מבקשתה כלפיו וכמשנ"ת.

ומ"מ יש להוסיף דבין למר ובין למר זה הובא בכמה פוסקים דלענין דרישות יתרות שלא כדרך העולם אינו בכלל החיובים של האשה והטעם בזה דלא יהא אלא מנהג ולא נישאו אלא אדעתא דמנהג (עי' עוד בית דוד סי' כח בביאור דברי התשב"ץ ח"א סי' קכד, אבל בתשב"ץ שם אין הנידון מצד עצם מ"ע כך שאינו ממש שווה לנידון כאן, אבל זה נזכר באחרונים דדרישות משונות ומופרזות אינו בכלל החיובים, וע"ע אוצה"פ סי' עז ס"ב, ועי' שו"ת קב ונקי להגריש"א סי' תקסד שנראה שנקט כהמהרי"ט כהצד שכתבתי מתחילה דחיובי אשה הוא כמו חיובי הבעל וכמו דרגת הבעל אם הוא טייל או פועל וצ"ב דלכאורה להנ"ל רוב מנין ובנין הפוסקים לא סברו כהמהרי"ט ואפי' הבאה"ט שהביאו סתם דבריו אח"כ [ומ"מ שם מיירי צאופן שאין חשש מלד הרקורס עי"ש], והי' מקום לומר דשם תטען קים לי כהמהרי"ט אבל אינו מיישב הנידון שם לגבי גלולה עי"ש דבזה היא מוציא ולא מוחזק).

היוצא מכ"ז דפשטות דעת המהרי"ט דחיובים דאשה הם כדיני חיוביו, אולם סוגיין דעלמא בפוסקים אינה כן [אף דאין צורך דלכו"ע פחות מזה הוא הגדרת מורדת למרות שיש משמעויות עכ"פ בחלק מהפוסקים שכי"ה], ומ"מ בבקשה שלא כדרך העולם הוא דין אחר.

השלמה על הערה במ"ע (133533)

מה שהעירו מעירובין ק ע"ב ואץ ברגלים חוטא אינו שייך לענינו דלכו"ע אסור לכופה שלא מרצונה ומ"מ אולי יש בזה ניחותא יותר לפרש בגמ' שם דגם אינה מחוייבת להסכים ומ"מ כמשנ"ת דמה שאין רגילות בלא"ה אין חיובים, ובאה"ע סי' לח ס"ה מבואר דלא

ראובן השאיל בלי לשמעון ואמר לו שהוא על אחריותו וסבר שמעון וקיבל ומתה מחמת מלאכה האם חייב שמעון באחריות הבלי

(א)

מתנה שואל להתחייב במתה מחמת מלאכה ולהרבה פוסקים הוא אף בלא קניין.

[במתני' ב"מ צד ע"א מתנה שומר חנם וכו' ובענייננו לגבי שואל להתחייב במתה מחמת מלאכה בקצה"ח סי' שמ סק"א כתב צדדים בזה אם מהני בלא קנין ותלה זה במחלוקת הראשונים, ודעת הנתה"מ שם סק"ב דמועיל וכ"ה ברבינו יהונתן בשטמ"ק ב"מ סט ע"ב, וכך יתכן גם דעת הפנ"י ב"מ סט ע"ב דגם במתה מחמת מלאכה שייך דבר זה ומיירי שם בספינה שצריך להחזירה בעין ולא במעות עי"ש וגם לא משמע לדחות דמיירי בעושה קנין דהרי מדמה לה להדין הפשוט דמתנה שומר חנם וכו' דקי"ל כהראשונים שסוברים שא"צ קנין בזה, וכן פשטות כוונת הרמ"א בחו"מ ריש סי' שדמ בשם המרדכי פ' השואל דבשומרין כל תנאי קיים בלא קנין, ועי' עוד בשו"ע סי' שטו ס"ד דכל תנאי שבשכירות א"צ קנין ובסמ"ע שם בשם הריב"ש דהקנין הוא כשמביא הדבר לביתו, ולפ"ז לכאו' ה"ה בכל תנאי של שאלה, דגם בשאלה אשכחן בגמ' בקידושין מז ע"ב וב"מ צט ע"א דחשיב השימוש קנין, ושמא דוקא בהקדש דלא חשיב ההקדש עצמו כעושה מעשה בכלי אזי לא חשיב קנין, וע"ע במחנה אפרים הל' שומרים סי' ח דגם לדבריו לכאורה בני"ד שייך לעשות תנאי, ועי' עוד בתשובתי ד"ה ראובן שכר דירה משמעון על מנת שיחזיר ראובן את הדירה ללא שום נזק האם חייב לשלם עבור הבלאי].

ולכן אם נימא דלשון באחריותי משמע שמקבל עליו אחריות גם במתה מחמת מלאכה היה צריך לשלם.

(ב) אבל יש לדון מה נכלל בלשון אחריות, האם הוא כולל גם מתה מחמת מלאכה דחשיב שלא באשמתו, או לא.

(ג) ועיקר לשון אחריות מצינו אחריות לגבי נכסים שיש בהן אחריות, דהיינו שאם יטרפנו בעל חובו של המוכר יחזור המוכר ויתן קרקע אחרת לקונה, ושם עכ"פ במקרה רגיל הוא אכן באשמתו של המוכר שכן האחריות הוא כשטרף את הנכס אדם שהמוכר לווה ממנו ומחוייב לשלם לו הנכס (ועי' להלן עוד בזה מלשון הרשב"א ח"ג סי' כב ובפנים דברי הרשב"א שם ביתר הרחבה).

(ד) ויש לדון עוד דאף אם נימא דאין כאן לשון שמשמעותה להתחייב באחריות כל דבר נזק שייווצר מ"מ מכיון שלא היה צריך להתנות שהוא באחריותו והתנה א"כ כל דטפי לישנא כוונתו לחייב בזה (עי' ב"ב קלח ע"ב ונזיר ז ע"ב) כמו שנתבאר בתשובה אחרת [ד"ה לאונן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שכר דירה משמעון על מנת שיחזיר ראובן את הדירה ללא שום נזק האם חייב לשלם עבור הנזקין בשם הר"ן בב"מ קד שהובא במחנ"א שם, ולהלן יתבאר בזה עוד.

ה) ובסמ"ע סי' רצא סק"נ בשם הרשב"א בתשובה ח"א אלף ג' דשומר חנם שקיבל אחריות דינו כשומר שכר, והרשב"א שם בפנים דבריו נטה לומר דגם באבדה יהיה חייב ולא בגניבה אבל כתב דיש לומר שקיבל על עצמו שמירה כאחד מן השומרים דהיינו שומר שכר שחייב גם באבדה (כיון דלא מצינו שיש אחד מד' השומרים שחייב רק באבדה ולא בגניבה), וסיים הרשב"א אבל להיות כשואל לא, ולא תימא שיש בכלל אחריות אונסים ע"כ, ומבואר בדברי הרשב"א דקבלת אחריות אינו בהכרח כולל התחייבות לאונסין וי"ל דה"ה לענין מתה מחמת מלאכה, וכן בערך השלחן חו"מ סי' רצא סק"א הביא דהרדב"ז ח"ב סי' תשס"ו כתב בדברי הרשב"א והוסיף דאפי' מתה מחמת מלאכה פטור במתנה שומר להיות כשואל.

ועדיין אין ראוי דבשואל יש לומר דקיבל יותר שמירה, וכן מוכח ברשב"א ח"ג סי' כב דמה ששומר חנם שקיבל עליו אחריות אינו מתחייב באונסין הוא רק מצד שקיבל על עצמו עוד דבר יותר ממה שהי' מחוייב בו ולכן סגי שאתה מחייבו בגניבה ואבדה, עי"ש שהאריך וכתב שם עוד, ולא תימא שיש בכלל אחריות סתם אונסין, דאדרבה איננו שהרי המוכר שדה לחברו וקבל עליו אחריות אין בכללו אחריות אונסין עד שיפרש שהוא מקבל עליו אונסא דמתילד וכו' עכ"ל עי"ש שהאריך.

[ואפי' בשואל יש לדון דבאופן שהרגילות שהרבה פעמים מוחלים זל"ז כגון בני משפחה הגדלים יחד בבית אחד כמו בג"ד במקרה דמיירי ביה השואל יש מקום לטעון דסתם מה שקבל עליהם ר"ל שלא יהיה בכוונתו לפוטרו במקרה כזה, ואמנם יש לדחות דמ"מ התנאי בא לחייב מן הדין וזה ע"כ במתה מחמת מלאכה, דמה שיכול האח לחייב בדין אינו שייך לעשות תנאי בזה, אבל אינו מוכרח דשמא כונתו מילתא בעלמא שייזהרו בזה יותר כיון שאין כוונתו למחול, אבל באמת שסברא זו דחוקה מאוד דבכל הסוגיות דדרשי' לשון הדיוט ולשון תנאים נדרש התנאי בדיני החיובים בלבד דמה שאומר התנאי הוא כדי לייפות כוונתו].

אבל הביא בערך השלחן בחו"מ שם ע"ד הסמ"ע שהבעל העיטור חולק על הרשב"א וסובר דאחריות כולל כל חיובים וה"ה אונסין עכ"ד, ומדבריו משמע דה"ה מתה מחמת מלאכה וכ"ש בשואל דאפי' להרשב"א שהאחריות בא להוסיף א"כ בא להוסיף גם בשואל שיהיה חייב במתה מחמת מלאכה.

ועי' גם במחנה אפרים שם שדייק מדברי הריטב"א בתשובה דאם קיבל אחריות חייב גם על אונסין וגניבה ואבדה אבל אין משם ראיה ברורה דיש מקום לטעון דהמחנ"א מיירי במי שהתנה להדיא על אחריות לענין דברים הללו (דגם בריטב"א גופא א"א להוכיח דסתמא הוא קבלת אחריות ועיקר הנידון במחנ"א שם הוא דשייך להתנות בזה והתנאי חל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולא נחית שם ללשון התנאי).

עכ"פ היוצא מכ"ז עד כה דאמנא לשון אחריות יש אומרים שאינו כולל כל מין אחריות (רשב"א), אבל באופן שאינו יכול להתפרש בלתי אם נחייבו יותר מהחיובים אזי אמרי' דודאי הי' בדעתו להתחייב יותר, ולכן בשואל שקיבל אחריות על החפץ יש לחייב במתה מחמת מלאכה ג"כ.

(ו) וביו"ד סי' קסט סט"ז משמע דאחריות דמיירי שם כולל גם אונסין אבל לא מיירי שם במתה מחמת מלאכה, ועי' עוד פנ"י ב"מ סט ע"ב לענין אגרא ופגרא, אבל י"ל דהיכא דמפרש שאני ושם הוא מין אחר של שמירה שאינו שייך לכאן כלל וממילא אין להביא ראיה מזה לעניננו, ועי' ברמ"א שם סי' קעז ס"א וסי' קעז ס"ב בכמה מיני אחריות, ועי' גם בערל"נ ביבמות סו ע"ב בתחילת וסוף העמוד (ובאמצעו ג"כ בענין אגרא ופגרא) דלפי דבריו שם יוצא דשייך אחריות בחלק מהאופנים שלא יהיה אחריות בכל דבר ותלוי מה התנו.

(ז) ועי' בראב"ד בשטמ"ק בב"מ לד ע"א דמשמע דעיקר אחריות בסוגי' היינו כל אחריות אבל לא נחית שם ללשון בני אדם אם סתם אחריות מיירי בלשון זו ואפשר דאה"נ מיירי שם שפירש להדיא שמקבל עליו כל אחריות, ועי' בשיעורי הגר"ד פוברסקי שם מש"כ בזה לחלק בין אחריות לכלל אחריות [וגם שם לא נחית לסתם משמעות אחריות מה נכלל בזה].

(ח) ויעוי' בעולת שבת באו"ח סי' רמו סק"ד עי"ש דמפרש שם האחריות של השו"ע בסעי' ה' שם באופן שנתחייב במתה מחמת מלאכה [וכן מפרש שם גם דברי השו"ע שם בסעי' ד' שזוהי צמון], ועי' במהר"י עייאש במטה יהודה ובגדי ישע על השו"ע שם שכ' דאע"ג דשואל חייב במתה מחמת מלאכה מ"מ כאן שקיבל כל האחריות חייב במתה מחמת מלאכה [רק דהמטה יהודה והצגדי ישע מיירי צו"ע שם סעי' ד' דהזכיר להדיא גם יוקרא וזולא צמנאו כמזו' צו"ע שם וממילא אין ראיה לעניננו, והמטה יהודה ציין לדברי העו"ש הנ"ל דקאי על השו"ע ס"ד ומ"מ העו"ש גופיה קאי גם על השו"ע צסעי' ה'], וכן בתהלה לדוד שם סק"ו משמע דסתם קבלת אחריות מאונסין בכלל זה הוא גם מתה מחמת מלאכה (אבל י"ל דרק שפירש בתנאי אפי' אונסין באופן המדובר בשו"ע שם סעי' ה' דבזה מיירי השו"ע ועכ"פ בגוי ועכ"פ בשותף), ועי' עוד בשעה"צ שם סקל"ד שהביא הדעות אם השו"ע שם מיירי בקיבל עליו גם יוקרא וזולא או רק אונסין ומכריע כהצד הא' אבל לא נחית שם להדיא למתה מחמת מלאכה אבל יתכן דאה"נ נכלל בזה ג"כ וכדברי שאר האחרונים הנ"ל, אבל עדיין כ"ז אינו מוכרח דיתכן שכל הנידון בשעה"צ (ואולי בעוד מהאחרונים הנ"ל) איזה נוסח התחייבות צריך לעשות ועדיין אפשר שאין ראיה ברורה דקבלת אחריות בסתמא כולל כל אחריות, ועי' עוד מהרי"ט צהלון סי' עו ומהר"י באסאן בלחמי תודה סי' כ'.

ומ"מ גם אם נימא דיש מהנו"כ באו"ח שם דס"ל דסתם קבלת אחריות כולל גם מתה מחמת מלאכה מ"מ בשואל רגיל ישראל שלא אמר לו לשון מיוחדת (כמו בישראל שיש לו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שותפות עם גוי שהתנה עמו שלא יעשה מלאכה בשבת ואם יעשה יתחייב באונסיה עי"ש בשו"ע ס"ה, והיינו אף דשותף אינו שואל על החלק של השותף השני) אלא רק אחריות בלבד שאין לו אחריות מלבד מתה מחמת מלאכה נתבאר דאפי' להרשב"א דמקל באחריות שקיבל עליו שומר חנם שלא יתחייב באונסין מ"מ בשואל לא יקל במתה מחמת מלאכה כמשנ"ת, ומ"מ יעוי' להלן בסוף התשובה עוד בפרט זה.

ט) ויעוי' בתשו' הנ"ל [לגני צללי בדירה] מה שהבאתי מהגר"ש רוזנברג לענין מה שמתנים כיום בדירה שתחזור ועי' בעוד תשובה [ד"ה נשצרו חלונות הצית צמלחמה והמשכיר השתהה צמיקונס עד לקבלת הציטום האם יכול השוכר לזקק הוזהר צמחיר צומן זה, מלצד אס יש התחייבות וכו'] מה שציינתי בזה עוד.

י) יש לדון עוד דלא היה כאן תנאי כפול כדיני תנאים ובפשוטו בענין דיני תנאים ככל תנאים שבתורה אולם יש מי שהציע לתלות הנידון על תנאי של קבלת אחריות במחלוקת הראב"ד והשטמ"ק (עי' קונטרס שיעורים ב"מ עד ע"ב מה שהביא בזה) אבל לא זכיתי להבין הכרח לזה מדברי השטמ"ק שהזכיר שם שלא יצטרכו תנאי כפול, ומסתמא שלא אמר דבריו להלכה [וגם עיקרי דבריו שם אפשר דמיירי צאופן שמקבל עליו דין של שומר ולא שמקבל עליו דבר שאינו שייך בשומרים כגון מתה מחמת מלאכה וכו'ע], ומ"מ יש צד לומר דלא בעי' תנאי כפול דשמא חשיב כמכניסה לרשותו ע"י קנין שאלה, ובעיקר הנידון אם בעי' תנאי כפול באחריות שמקבל עליו שומר מצינו עוד שדברו בזה (עי' ספר חוק לישראל שומרים ח"ב עמ' אלף שעג מה שהביא בזה, אם כי עיקרי דברי הפוסקים שהובאו שם מיירי לאידך גיסא בשומר שמתנה ליפטר יותר מן הדין).

ועי' בשיעורי הגרש"ר ב"מ או' שדמ שהאריך דחיובו מדין אחריות שקיבל עליו ולא מדין שומר ולפ"ז לכאורה קבלת אחריות הוא תנאי ככל תנאי, ואף שיש קצת נידונים בזה (עי' עוד תוס' ב"ב ג' ותוס' כתובות נד' ותור"פ ב"מ צד) מ"מ עכ"פ מהצד דחזי' דבעי' קנין חזי' שאינו כעין מחילה או סילוק אלא פעולה שצריך להחיל אותו ש"מ דבעי' תנאי כפול, וגם לפמ"ש"כ המגיד משנה דסמכי' על הא דבההיא הנאה גמר ומשעבד נפשיה מ"מ בעי' תנאי בכל כה"ג, ולכן מחודש לומר שא"צ תנאי כפול בהתחייבות כזו, וצל"ע למעשה.

יא) כמו"כ יש לדון עוד אם התנאי היה לאחר שבא החפץ ליד השואל דבזה לא מהני דברים בעלמא בלא קנין כמ"ש הרמ"א בחו"מ ריש סי' שמד בשם המרדכי פ' החובל.

יב) יש להוסיף בכל הנ"ל דבמקום שמצויין עדים צריך השואל להביא עדים שמתה מחמת מלאכה כמ"ש בשו"ע שם ריש סי' שמד, ואם טוען המשאיל איני רוצה למחול על עדים ולהאמינך מעיקר הדין הרשות בידו, אבל אם בלבו מאמין לבעל דין ובדיבורו מכחיש אינו ברור שיכול לטעון כן, ועי' רמ"א יו"ד סי' קכז.

יג) ויש לדון עוד דהנה נתבאר ע"פ הרשב"א ור"ן דכשמקבל אחריות מקבל על עצמו עוד דבר אבל עדיין יש לדון דשמא מקבל עליו בעליו עמו ואונס גמור דלא שכיח ומאן לימא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לן דמקבל על עצמו מתה מחמת מלאכה, ומ"מ עדיין יש לטעון דמתה מחמת מלאכה ובעליו עמו שניהם בכלל זה ועכ"פ מתה מחמת מלאכה שמצוי מאוד ודעתיה ע"ז [וכן יוקרא חולא יל"ע דשמא אין שכיח כ"כ לומר שדעת הממנים יהיה ע"ז] וצל"ע.

(יד) היוצא מכ"ז דמאחר שיש כאן כמה צדדים ודעות איני יודע אם יש בכחינו להוציא ממון בכה"ג, ומ"מ לפי מה שנתבאר יש מקום לצדד דבקבלת אחריות רגילה של שואל הכונה גם למתה מחמת מלאכה ואפשר דגם קנין א"צ ובאופן שלא היה תנאי כפול אפשר שאין כאן קבלת תנאי מן הדין, וצל"ע.

השלמה לענין מי ששאל חפץ ואמר שהוא על אחריותו (133534)

שו"ר דהפת"ש הביא בשם הנתה"מ וכ"כ עוד אחרונים דהמנהג שלא להצריך תנאי כפול בעסק מטלטלין, ולפ"ז אין לפטור בניד"ד במתה מחמת מלאכה מחמת שלא היה תנאי כפול.

האם מותר לילדות ליצור בועות בדרך אכילה כדרך בנימי מתיקה

הנידון

כאן מצד עשיית וסתירת כלי מהאוכל בשבת, ובתשובה אחרת הרחבתי בדעות הפוסקים בזה אם שייך בונה או עשיית כלי או סתירת כלי באוכלין (ראה בתשו' ד"ה סוכריה המיוצרת בצורת משרוקית וכו'), ומ"מ בניד"ד אמרתי להן שמותר וחיילי מכמה טעמים:

בסי' רנט ס"ז מבואר דמותר לסתור פי התנור (ומיירי שם שהוא לצורך אכילה) וכתב המשנ"ב סקי"ט דאין זה סתירה אפי' מדרבנן כיון שלא נעשה לקיום כלל, וגם להרמ"א כתב דיש לעשות ע"י גוי היכא דאפשר, מ"מ מודה דמעיקר הדין שרי, וכ"ש בניד"ד שלא נעשה לקיום אפי' לרגע אחד אפשר דמודה דאפי' לכתחילה שרי וכ"ש בצירוף שאר ענינים כדלקמן.

(ועי' בסי' שמ ס"ה דדעת השו"ע דלרשום בצפרנו על הספר מותר כיון שאי"ז כתב המתקיים כלל).

במשנ"ב סי' שיד סק"א כתב דחביות חשוקים הקשורות בחבלים מותר לפרקן בשבת (ודוקא בחשוקים החמיר שם דהיינו שהם גמורים וקבועים, ר"ל שעשוי במעשה אומן לפרק ולהחזיר, וממילא לק"מ בסי' קנט הנ"ל).

חיבור רעוע לא חשיב חיבור כדמצינו דמגופה אינה חיבור במכות ג ע"ב ובסי' שיד במשנ"ב סקכ"ג ועי' בביצה לג ע"ב בסוגי' דמוסתקי ובסי' שיד ש"א (וגם שם מיירי לצורך אכילה).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ ההתירים הנ"ל הוא בסתירה ולא בבנין, אולם במכות שם מבואר דהצד לחייב במגופה הוא משום דמשוי ליה מנא ע"י סתירה זו ואעפ"כ הותר מאחר שאין כאן חיבור (וגם דבעי לאוכל) וממילא יש לדון באופן שצריך לחבר המוסתקי כדי לבוא לאוכל דאולי הוא גם בכלל ההיתר דשבירת מוסתקי וצל"ע, ועי' גם בשו"ע ורמ"א בסי' רנט שם דיש אופנים שמותר לסתום התנור בשבת [רק דצטיט אסור כמ"ש בשעה"ש שם והטעם דצטיט אסור הוא משום ממרח כמבואר במשנ"ז להלן סקכ"ו ולא משום צונה], ומ"מ כאן אינו ממש דומה זה דכאן אינו מוכרח לבוא לעצם האכילה על ידי עשיית כלי זה, א"כ היתר זה אינו בהכרח שייך בניד"ד אבל עכ"פ מתבאר מזה דאין כאן צד שהוא דאורייתא בחיבור רעוע כזה של מוסתקי וגם דיש מקום לומר שהוא צורך אכילה ג"כ.

עשיית כלי באוכלין אינו מוסכם לאסור לכו"ע והרחבתי בזה בתשו' הנ"ל.

אלא אם כן נאמר דכיון שיש הנאה באכילה בזה שרי.

והלשון שם במרדכי וב"י וט"ז ומשנ"ב בסי' רנט שאין בזה סתירה כיון שלא נעשה לקיום כלל, ומש"כ בשעה"צ שאין בזה בונה כשהוא בלא טיט מסתמא ג"כ כוונתו לזה דכיון שאין בזה לא סתירה אין בזה גם בנין, [ונע"ק דמשמע צט"ז שם דליומא לא חשיב אפי' צנין ארעי וצקי' שמ משמע צמשנ"ז דגם אם נימא דליומא אינו קצת מ"מ פחות מזה ארעי ושרי ומשמע דצנין חלוק מכתבה וצ"ע], ומ"מ יש לומר דגם בזה ההיתר רק משום שהוא לצורך אכילה כמו במוסתקי, אבל אינו מוכרח דשמא כאן עדיף ממוסתקי דחבית כיון שכאן לא נעשה לקיום כלל ואז אולי ההיתר הוא גם שלא לצורך אכילה.

וכאן גריע כיון שהוא דבר שגם אינו יכול להתקיים מעצמו כלל [וצריטנ"א שנת קצ ע"ז אי' דדצר שאין מלאכתו מתקיימת אפי' לשנת חייב חטאת וצ"ע אם המרדכי דלעיל חולק ע"ז או דאם דעתו לפרקו קיל ממתפרק מעצמו ודחוק, ועי' בשביתת השנת מעשה חושב מש"כ בדצר שאין מתקיים, וכאן קיל מהאופן דהריטנ"א כיון שאין מתקיים כלל].

בשו"ע הגר"ז סי' שכ ס"ב כתב דיש צד לומר שכל שהוא דרך אכילה אינו מעין מלאכה כלל ואף חכמים לא גזרו בו, ומצינו מעי"ז בשו"ע על בורר באכילה בסי' שיט סט"ז (שהוא ראייתו של הגר"ז) וכעי"ז לגבי סוחט בדרך אכילה בסי' שכ ס"א בהג"ה לחד דעה דבזה מיירי הגר"ז שם לענין שאר פירות (ועי' בתשובתי ד"ה האם מותר לתת ענבים בנגיסון לתינוק בשבת), וכאן מאחר שנעשה דרך אכילה יש מקום לומר שהוא בכלל היתר הגר"ז הנ"ל, אם כי אינו מוכרח דשם מיירי באכילה עצמה דהיינו בעצם מה שמכניס לגרונו ולמעיו אבל במה שמוסיף ועושה בפיו תוך כדי אכילתו אינו מוכרח שהוא בכלל זה.

אולם שוב נראה דאין ראייה ברורה מהגר"ז לענייננו דא"כ לימא לה להך סברא גם בסי' שמ בנידון אכילת עוגה עם אותיות [ועי"ש צמשנ"ז וחזו"א], אלא דבדבר שצורת אכילתו כך הוא לא גזרו וכמ"ש הגר"ז הנ"ל שדרך אכילתן של הפירות כך הוא (וסגי שיש הרבה בני אדם שאוכלין כך), אבל בדבר שעושה לעצמו דבר בדרך אכילה יש לדון דשמא לא אמרי' להך

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

סברא (ובעוגה יש להסתפק דמ"מ דרך אכילתה של עוגה עם אותיות היא באכילה אבל בניד"ד שאינו האכילה ממש אינו בהכרח בכלל זה).

ויש לצרף עוד דלדעת המשנ"ב בסי' שמ אפשר לצרף גם צירוף עונג שבת עם עוד צירופים (והחזו"א אפשר דפליג).

היוצא בזה דעיקר הטעם להתיר משום שיש פלוגתא אם יש בונה ועשיית כלי באוכלין וכאן הוא דרבנן, ומלבד זה יש לצרף דיש צד להחשיבו כצורך הנאת אכילה ואז בלאו הכי מותר, וכמו"כ אולי יש לצרף לכ"ז ג"כ שהוא דרך אכילה (אלא שאינו מוכרח), וכן יש עוד צדדים שנתבארו בדבר שאינו מתקיים אפשר דלא בעי' צורך אכילה ושכאן גריע כיון שהוא דבר שמצד עצמו אינו מתקיים כלל וכן עונג שבת.



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