



- שבוע 100 5
- 5 נבזק קפה קר שיש לו עפרורית קפה בתחתיתו האם מותר לנער אותו בשבת
- מי שמוכרח לדבר לאחר כל לימוד קצת ואינו יכול ללמוד בלא לדבר דברים בשלים לאחר כל כמה דקות
- 5 לימוד האם מותר לו לבוא לבית המדרש
- 6 האם מותר לספור בני ישראל כשאין רואים אותם אלא מן הזכרון
- 7 מי שלא קרא מגילה בליל פורים האם מחוייב מדינא לקרות ב' פעמים ביום
- 9 האם עדיף לעשות הציצית בחוש עבה המצוי או בחוש דק
- 10 קמן שידוע הברכה אבל אינו מברך כדין האם מותר לברך עמו
- 11 האם בדגים אסור לאכול לפני שמאכילים אותם
- 12 חזן שנתבקש לגלוש את ספר התורה האם יכול בזמן זה לומר יהי רצון מלפני אבינו שבשמים
- 12 מי שהפקיד בהמתו האם מחוייב להאכילה קודם אכילתו
- 14 בגד שצדו אחד של עור וצדו אחד של בגד ודרך ללבושו מב' צדדים האם מחוייב בציצית
- 15 במדר ברית מילה תאומים האם מברך שהחיינו פעם אחת או ב' פעמים
- הזהיר לאכול בשר במעודת ברית מילה בעשירי באב האם הוא גם להנוהגים בהמחבר להקפיד שלא לאכול
- 23 בשר כל יום עשירי
- מי שבידו על מליתו קודם התפילה ובאמצע התפילה החליף מליתו בשעות ושוב חזר והבין טעותו מה יעשה
- 24
- 26 האם מותר לשורר ולנגן חזמר רחמנא דעני לעני ענינו שלא בעשרה מישאל
- 29 אמרה שראתה כתם ושוב התברר שהוא צבע בעלמא וטענתה באמתלא שזה הי' ל'מתח'
- 35 המתפלל ערבית ביחידות כמה צריך להמתין אחר שפסע הג' פסיעות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 41 אדם שירש ספר על דעת למוכרו האם דינו כמי שקנה ספר על דעת למוכרו
היושב בבמא נוח שהוא בעין שכיבה וראשו ומעט מנבו כולט למעלה האם חשיב פרקין או לא
- 45
- 48 ברכת אשר יצר וכו' נפשות איזו מהן קודמת
- 49 האם אשכנזי יכול לומר פליחות בגומח שלו בבית כנסת ספרדי או להיפך
- 52 האם אשכנזי יכול לומר פליחות בגומח ספרדי
- 52 האם מותר לפתוח בשבת אריזה של חלה שיש שם קיפול מודבק להסרה והדבקה חוזרת

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

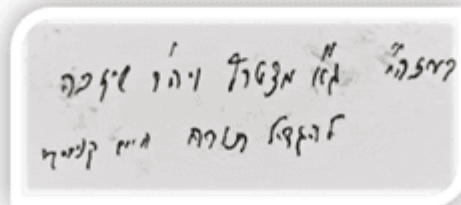
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה
ויבדלחט"א:

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



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

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ותבוא עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

בקבוק קפה קר שיש לו עפרורית קפה בתחתיתו האם מותר לנער אותו בשבת

צ"ר

בתשובה אחרת שהרחבתי לענין מקרה דומה [ד"ה מיץ ענבים שהתגזש חלק מהאוכל (לא פסולת) במחמת הצקצוק האס מותר לנערו נשנת] ולפי הדברים שנתבארו ע"פ דברי הפוסקים שהובאו שם יוצא דגם בנידון דידן יהיה מותר לנער בשבת עד שתיעלם העפרורית של הקפה, עי"ש, ועיקר מה שנוגע לענייננו הוא המובא שם מהחזו"א או"ח סי' נח סק"ט ועוד מן האחרונים שדבר הנימס במים אין בו לישה אפי' מדרבנן.

מי שמוכרח לדבר לאחר כל לימוד קצת ואינו יכול ללמוד בלא לדבר דברים בטלים לאחר כל כמה דקות לימוד האם מותר לו לבוא לבית המדרש

שאלו

שאלה זו לפני כמה מגדולי ההוראה וקבלו תשובות הפוכות וסותרות זא"ז.

ולענ"ד החילוק ביישוב הסתירות בין התשובות (ועכ"פ שיותר קרובין דבריהם להיות שוים), דבמקרה רגיל באמת השאלה אינה נכונה שכן הלומד צריך להתגבר על יצרו ולא לשוח דברים בטלים, ומזה מלאים כל ספרי המוסר על החיוב המוטל על האדם לכוף את יצרו.

אבל לו יצוייר שאכן לומד זה יש לו חולשה נפשית ברורה כגון שאובחן ע"פ רופא שאינו יכול ללמוד בלא לדבר לאחר כל כמה דקות לימוד ובל"ז יחלה ויתמוטט [כגון צאדס בעל חולשת ענבים העומד לפני קריסה], והשאלה אם עדיף שילמד ויפסיק לאחר כל כמה דקות או שלא ילמד בכלל או שילמד בבית.

ובאופן כזה יש באמת לדון מצד שהוא דיבור מצוה לצורך הלימוד [ועי' במשנ"צ שדן באופן דומה לענין ת"צ להחשיכו כחולה לפוטרו מן התענית כשהנזק יוכל להזיק לרפואתו, והרחצתי בזה ד"ה אדם השרוי צדיכאון מאובחן האס מותר לאכול בתשעה באב].

ועיסוק בדברי מצוה או עיסוק בדברי חול לצורך הלימוד הותרו בכמה אופנים לצורך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הלימוד כמבואר בפוסקים [עי' בהרחבה בתשובת ד"ה מי שאינו לומד האם מותר לקשור ליטת צצית הכנסת וכתשובת ד"ה מתקן לחליטת נעליים לכהנים האם מותר לקוצעו צצית הכנסת ללד ארון הקודש] ולא אכפול הדברים כאן שוב.

וכאמור שזה מקרה נדיר ובד"כ אין מדובר במקרה כזה.

האם מותר לספור בני ישראל בשאין רואים אותם אלא מן הזכרון

לכאור ה

מותר דלא עדיף מסופר חרסים או טלאים שמותר כמבואר בגמ' רפ"ב דיומא, ויש חלק מהפוסקים שהתירו אפי' ספירה ע"י אצבעות (עי' שמירת הגוף והנפש תנינא סי' רמב שהביא פלוגתא בזה).

ומאידך יש מקום לטעון דכשמונה מהזכרון הרי הוא מונה את בני האדם עצמם משא"כ כשמונה דבר אחר הוא כעין כוונה הפכית שמונה את החרסים או את הטלאים והאנשים נמנים ממילא.

אולם כמובן שזו סברא קלישתא, והעיקר דכשמונה החרסים והשקלים האנשים נמנים ג"כ וכלשה"כ ויפקדם בבזק ויפקדם בטלאים, ולא הובאו החרסים או הטלאים אלא באופן שא"א לאדם למנות רבים מן הידיעה והזכרון ואז בעי' שלא ימנה אותם כצורתם ולזה מביאים החרסים או הטלאים.

ולגבי מפקד אוכלוסין נחלקו פוסקי זמנינו דדעת האג"מ להתיר וטעמו כיון שאין מונים בני אדם אלא ניירות, ודעת הקה"י לאסור ודנו בזה הרבה מפוסקי זמנינו (עי' בזה בהרחבה בשמיה"ג והנפש שם הערה א').

אולם גם להאוסרים אין ראייה לאסור בניד"ד, דהטעם לאסור שם לכאורה הוא משום שתחילת הרישום הוא באדם, ואמנם בסופו של דבר מונים את הניירות אבל המנין מתחיל מכל אחד ואחד שנמנה בשעה שרושמים את שמו על הנייר ואז המנין הוא על האדם, משא"כ בניד"ד שאין מונה אלא מן הזכרון.

מי שלא קרא מגילה בליל פורים האם מחוייב מדינא לקרות ב' פעמים ביום

המגילה

ד ע"א אי' חייב אדם לקרות מגילה בלילה ולשנותה ביום, וברוקח (הל' ברכות סו"ס שסג) כתב דעיקר חיובא דקריאת מגילה בלילה והיה מקום לטעון דדינא דדברי קבלה הוא לקרותה בלילה ומדרבנן לשנותה ביום, ולכך כשקיים הדברי קבלה ביום יש מקום לטעון דלא נפטר מהדברי קבלה.

אבל יש לפקפק בסברא זו (דהרי התקנה היא לקרות ביום וזה כבר קיים), וגם זה אינו נכון לדינא דמבואר להלן כ ע"ב דכבר מדברי קבלה צריך לקרותה ביום דכתיב והימים האלה נקראים ונעשים, וכן מבואר בכמה פוסקים דשל לילה מדרבנן ושל יום דברי קבלה (שע"ת סי' תרפז סק"א בשם נוב"י סי' מא שכ"כ גם בדעת התוס', שעה"צ סי' תרצב סקכ"ז בשם הפוסקים וסי' תרצ סקמ"א בשם הפתחי עולם בשם הישועות יעקב, טורי אבן מגילה ד ע"א ד"ה כגון), וזה כבר מבואר בראשונים (תוס' ורא"ש ור"ן במגילה שם ועי' בהגר"א סי' תרצב ס"א שהוא מוסכם גם להרמב"ם) דעיקר מצוות קריאת המגילה היא ביום.

[והנה בפמ"ג שהביא דבריו גם במשנ"ב ר"ס תרפז משמע דלענין ספקות מחשבי' אפי' לקריאת הלילה לדברי קבלה, וכן במשנ"ב להלן בסתמא נקט בשם הפמ"ג דספק קרא מגילה לחומרא מטעם זה ולא חילק בין לילה ליום, והי' מקום לומר דהפמ"ג חולק על הנוב"י אבל מאחר שהמשנ"ב הביא דברי שניהם יש יל"ע דאפשר שאין כאן סתירה אלא דלענין זה ס"ל דסגי שחלק מהחיוב הוא מדברי קבלה, אבל שעה"צ בסי' תרצ שם כ' דלגבי כוונה במצוה אין לחלק בין לילה ליום לשיטתו דגם בדרבנן בעי' כוונה אע"ג דיש מהפוסקים שסברו דבדרבנן לא בעי' כוונה לעיכובא כיון שס"ל שהוא ספק אם בעי' כוונה, ואם איתא תיפוק ליה דחלק מהמצוה היא מדברי קבלה, ובדוחק י"ל דלרווחא דמילתא קאמר לה דאפי' אם ניזיל בתר כל חלק לגופו מ"מ בכוונה מחמרי' אפי' בדרבנן לעיכובא].

היוצא בזה דדברי הרוקח אין מוסכמין להלכה ואפי' לפי שיטתו אין הכרח לחידוש הנז"ל כמו שנתבאר, וגם בגוף דברי הרוקח אפשר שסובר שכבר מדברי קבלה צריך לקרות הכל בלילה ונימא דדרשא דמגילה ד ע"א דרשא גמורה היא ורק קאמר דעיקר המצוה ביום וצל"ע.

אבל יש מי שטען דהדברי קבלה כולל שהיום יהיה בפעם השניה, וגם בזה יש לפקפק אבל גם אחר טענה זו י"ל דהתקנה היא צורה בקיום הדברי קבלה משא"כ אחר שכבר קיים הדברי קבלה וכבר יצא יד"ח שמא אין תקנה לשנותה ביום, וזה אפי' להדעות ששייך לקיים מצוה חיובית פעם שניה (והרחבתי במקו"א לגבי תקיעות דמיושב), דסו"ס שמא לא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הטילו עליו אלא כהכנה למצוה, ולא לעשות מצוה שוב פעם (וגם דחוק לומר שהטילו עליו לכוון שלא לצאת בקריאה הראשונה).

והיה מקום לדייק בלשון הנוב"י שם גופא שא"צ לקרוא שוב פעם בלילה שכ' דקודם הנה"ח עדיין לא עבר זמנה של לילה [ומקורו מהגמ"נ המוצא במג"א ריש סי' תרפז שאציא להלן נסמך ואינו מוסכם לכו"ע אלא שאין כאן המקום לזה], אבל אי"ז דיוק מוכרח דמ"מ זה ברור שמחוייב לכתחילה לקרוא בלילה ואם לא קרא בלילה ביטל חיוב זה רק דהנידון כאן לגבי החלק של לשנותה ביום האם הוא ג"כ חיוב לשנותה ביום בדרך של פעם שניה או לא.

אבל יש להביא ראיה ברורה לזה מדברי המג"א שם שכ' בשם הגמ"נ שגר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה דעיקר מצותה ביום עכ"ל, וכתב ע"ז המג"א דמשמע שאדם אחר שלא קראה בלילה קוראה קודם הנץ החמה והמג"א גופיה פליג ע"ז וז"ל דאין קורא אחר עלה"ש, ויש מקום לפרש בכוונת ההגמ"נ דהגר הזה אם נתגייר בלילה ממש מודה הגמ"נ שצריך לקרות דלא גרע לענין זה ממי שנתגייר קודם פורים, רק דאחר עלה"ש קודם הנה"ח ס"ל שהוא כעין השלמה ללילה, ואז א"צ לקרות המגילה אם היה פטור בזמן העיקר (וכעין סוגי' דפ"ק דחגיגה לענין חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דפטור למ"ד שכולן תשלומין לראשון), הרי שנזכרו כאן כמה מצבים, האחד להמג"א דלשיטתו כל אדם אין קורא אחר עלה"ש, והשני בגר דלדעת הגמ"נ אין קורא אחר עלה"ש, והשלישי בכל אדם לדעת הגמ"נ שאין קורא אחר הנה"ח, אבל זה פשיטא דבזמן שהוא אחר הנה"ח לכו"ע אין קורא ולא אשתמיט למימר שצריך להשלים.

וכע"ז במשנ"ב סק"ג בשם המג"א והאחרונים ואם לא קראה קודם אפילו באונס שוב לא יקרא דמשעלה עה"ש יממא הוא עכ"ל, ומשמע דגם השלמה לא נזכר בזה להדיא כעין השלמה שיש שהזכירו בק"ש [ול"ע זיה] ועכ"פ חיוב לקרותה ביום כדי שהקריאה דיממא תהיה הפעם השניה זה ודאי לא נאמר בזה.

היוצא מזה דא"צ להשלים ב' פעמים ביום.

האם עדיף לעשות הציצית בחוט עבה המצוי או בחוט דק

הנה

במשנ"ב סי' י סקע"א כתב בשם הא"ר שם סקכ"א שהחוטים יהיו בינוניים לא עבים ולא דקים משום זה אלי ואנוהו, ומקור הא"ר מהמג"א סי' יב סק"ו (ושם כ' כן בתורת דחייה על הצד שהיה לטעון להיפך דבעבים יותר מנכר מצוותיהו ולכך המשנ"ב לא ציין את המג"א כמקור לדבריו מאחר דבמג"א אינו מפורש שהכריע לדינא כצד זה).

אולם אין מזה מקור ברור לומר שהחוטים המכונים בזמנינו חוטים עבים אינם מצוה מן המובחר דהמשנ"ב לא נתן שיעור איזה עבה אין לעשות ויתכן דהיינו דוקא עבה ביותר שאינו נאה, וגם אפשר שכשהוא עבה ואינו מיושר אינו נאה כ"כ משא"כ בחוטים שלנו שעשויים באומנות ואין בזה פחת משום נוי א"כ דחוק לומר שאינו טוב לעשות חוט עבה כמו חוטים שלנו, דיש לילך בזה אחר נוי המסתבר וא"א להוכיח בזה מן הספר שאין לעשות עבה דלא נאמר שיעור עובי וכנ"ל.

ובמג"א שם הביא דברי בעל העיטור (ציצית ש"א ח"ד) דעובי ח' שערות סגי לענין כדי עניבה ותמה מזה על הרמ"א בשם הב"י שם שכ' ומשערין בחוטין בינוניים, ובמחה"ש שם כ' דכוונת בעל העיטור ח' שערות כפולות, ומ"מ מה דחזי' מדברי המג"א והמחה"ש דשיעור ח' שערות או ט"ז שערות הוא פחות משיעור בינוניים אבל לא נזכר שם מה הוא שיעור בינוניים.

ויעוי' בארצה"ח (סי' יב המאיר לארץ סקי"ט) שתירץ בטעם מה דשבקו הב"י והרמ"א שיעורו שכ' בעל העיטור וכתבו דיש לילך אחר חוטים בינוניים היינו משום שנקטו בדעת הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו דין זה (דכדי עניבה באלימי) משום דלא בקיאין בשיעור עבים ודקים (ועי"ש לב הארץ ס"ב מתי אפשר לסמוך על בעל העיטור בשעה"ד כשאין ציצית ובעוד צירוף, ויש לציין דשעה"ד דציצית הוא קיל יותר משאר שהעה"ד כשאין ציצית מטעם המרדכי), ולפי דבריו כ"ש דה"ה לענין זה קלי ואנוהו ה"ה שלא נאמר בזה מה השיעור עבים ודקים, ואין לנו אלא מה שהוא נאה למראה עינים.

ועי' בדעת נוטה ציצית סי' ת"ו דהעב יותר מידי הוא נמדד לפי הרגילות ועוד כ' בהערה שם לענין נתינת חוטים עבים של ט"ג בט"ק שאם עבים יותר מידי טפי עדיף שלא ליתנם בט"ק, וכוונתו דאם הרגילות להשתמש בהם חשיבי בכלל זה אלי ואנוהו ואם אין הרגילות להשתמש בהם לטלית זו שמשתמש בהם (היינו אם ט"ג משערי' ברגילות של ט"ג ואם ט"ק משערי' ברגילות של ט"ג) א"כ גם בזה אזלי' בתר הרגילות, והיינו דזה קלי ואנוהו כיון שלא נאמרו לנו שיעורים ברורים בזה משערי' בדעת בני אדם, מה נחשב נאה, וכמדומה שאפי' הבנ"א המדקדקים במלבושיהם אין נמנעים מהמכונים היום חוטים עבים בט"ק

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וממילא אינם בכלל מה ששלל המשנ"ב.

ובגינת ורדים כלל ב' סי' א' כתב בתוך דבריו (בתוספת ביאור קצת) דזה ודאי שאין כוונת הגמ' במנחות לח שנקרע כל הענף בלא הגדיל והגדיל יציל אם הוא כדי עניבה דהרי הגדיל הוא ד' אצבעות [וע"ע שהרמזי נמש' אחרת נסתירות דדברי האחרונים צוה אולם לכו"ע אינו פחות מאלצנע] ובהשערה נראה דאפי' בפחות מאצבע סגי בכדי עניבה ע"כ עיקרי דבריו.

ולפי דבריו נמצא דגם אם מסתמא אזיל כדעת הב"י והרמ"א דאזלי' בתר חוטים בינונים [לפי צעל העיטור הוא הרצה פחות מאלצנע לכאן] מ"מ אין הכונה בינונים שבין העבים שלנו לדקים שלנו אלא בינונים שאינם מופרזים בעובי ומכוערים במראיתן כעין קליעת חבלים עבותים, דהרי שיעור פחות מאצבע לכדי עניבה הוא אינו מוצא מכלל חוטים עבים שלנו, ואפי' תימא דלא דק אימור דאמרי' לא דק פורתא טובא מי אמרי' לא דק (סוכה ח ע"א), וכ"ש שהגינת ורדים אזיל כהצד דבעי' ד' אצבעות גדיל וקאמר שבפחות באצבע יש שיעור עניבה, א"כ נחית לשיעורא.

היוצא בזה דהמכונה ציצית עבה שלנו בעובי הרגיל שנהוג להשתמש בו עכ"פ אם הם נראים ונחשבים נאים אין בהם חסרון של זה אלי ואנוהו.

קטן שיודע הברכה אבל אינו מברך כדין האם מותר לברך עמו

המשמע ות

בפוסקים (עי' סי' רטו ס"ג ובמשנ"ב שם סקי"ד) דמה שהותר לברך בשם עם הקטן הוא כל זמן שהקטן נצרך לחינוך ולא רק בזמן שמלמד את הקטן, דהרי ללמד את קטן סגי במספר פעמים בלבד.

ויעוי' במשנ"ב שם דגדול הלומד גמרא אינו אומר דרך לימוד, ומשמע דקטן כה"ג אומר דרך לימוד ולימוד אינו רק כשעדיין אינו יודע הברכה (ואדרבה מצינו בכ"מ שלימוד הוא הרבה פעמים כמו תנא מיניה מ' זמנין וכו' במגילה ו ע"ב ואינו דומה שונה פרקו וכו' בחגיגה ט ע"ב וכיצד סדר משנה בעירובין נד ע"ב).

ויעוי' עוד באג"מ או"ח ח"ב סי' נו דמה שבגדול שלומד הגמ' אין אומר עם הברכות השם כיון שא"צ להרגילו ומשמע דבקטן כה"ג כל מה שצריך להרגילו הוא בכלל זה, ובאמת כן הוא מוכרח דהרי האג"מ קאי על דברי היעב"ץ (שאלת יעב"ץ ח"א סי' פא) דנקט שגם בגדול יקרא הברכות בלימודו עם השם כיון שהוא דרך לימודו שמרגיל עצמו שלא יטעה וע"ז כתב האג"מ שהיתר זה הוא רק בקטן ולא בגדול, וחזי' מיהת שהגדרה של לימוד אינו רק מי שלא שמע הנוסח אלא כל מה שמוסיף אצלו בהרגל וחינוך הוא לימוד.

[ומעין זה עי' בכתר ראש חידושי תורה מקרי כל שהדברים מתבררים וכו'].

היוצא מזה דההיתר ללמד את הקטן הוא גם אחרי שהקטן שמע וידע את הנוסח עכ"פ כל

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

עוד שהקטן צריך סיוע וחיזוק לומר הברכה כדינה.

האם בדגים אסור לאכול לפני שמאכילים אותם

האחרונים

(שע"ת וא"א מבוטשאטש) הביאו דברי היעב"ץ (שאלת יעב"ץ א"ח סי' יז) דגם בדגים, וכ"כ הגר"ח"ק (דרך שיחה עקב עמ' תקמה) והמשנ"ה (ח"ו סי' רטו), וכך מסתבר דהרי בפשוטו הוא מטעם צעב"ח (כמ"ש בשאלת יעב"ץ שם עי' פלא יועץ ערך בע"ח) ולמה שיהיה מותר לצער דגים, ואחר שכללו חז"ל גם דין זה עם דיני הזהירות בבע"ח (ובפשוטו הוא מצד שלא ישכח להאכילם).

ואמנם דעת השיח יצחק סי' פז והיד יהודה [להר"י לנדא על השו"ע יו"ד סי' יג] נקטו שאין צעב"ח בדגים מ"מ דבריהם מחודשים וצריכים הבנה וגם הפוסקים לא נקטו כן (חת"ס ח"ו סי' כד ומשנה אחרונה עוקצין פ"ג מ"ח חכו ממתקים סי' תקלג הערה לב בשם הגר"נ"ק ועי' משנ"ה ח"ו סי' רטו ושש"כ פכ"ז החדש סכ"ח ועוד, ועי' תוס' ב"ק נה).

וגם בניד"ד גופא שאר האחרונים מחמירין כמו שנתבאר.

ובפרט דהיד אפרים (על גליון השו"ע שם) וכן מהר"ש קלוגר בברכות מ ע"א בשם נזר הקודש פירשו טעם דין זה להאכיל הבהמה קודם האדם הוא כדי להראות היכר שהאדם אוכל בזכות הבהמה (ומאמר זה במד"ר ותנחומא פ' אמור ופסדר"כ פ"ט), ובפשוטו לפי ביאור היד אפרים אינו ממש דין צעב"ח, וממילא אפי' להיד יהודה שאין צעב"ח בדגים מ"מ בניד"ד י"ל דה"ה דגים בכלל זה.

היוצא מזה שגם דגים בכלל איסור זה.

חזן שנתבקש לגלול את ספר התורה האם יכול בזמן זה לומר יהי רצון מלפני אבינו שבשמים

בפוסקי

נזכר דלענין הפטרה צריך להמתין לגולל (שו"ע סי' קמז ס"ז) אבל לענין יהי רצון א"צ להמתין (מג"א שם סק"י ומשנ"ב שם סקכ"ב) לפי שאינו אלא מנהג, ועכ"פ חזי' מיהא שאינו צורת כוונה ששומע בזמן הגלילה, ורק הותר מאחר שאינו חובת כל יחיד לשמוע.

ולכן עד כאן לא אמרי' אלא לענין כשאין הגולל אומר יהי רצון שא"צ להמתין לו משום שאין בזה חיוב אבל כשהגולל אומר יהי רצון עצמו אין זו צורת אמירה כלל שמתעסק כשאומר יהי רצון וכ"ש מאחר שיש מנהג לומר יהי רצון על ידי החזן (עי' קצש"ע סי' כג סכ"ז שכתב בשני ובחמישי אומר הש"ץ לאחר הגבהת התורה יהי רצון וכו' וצריכין הצבור לשמוע ולענות אמן, וכן נזכר מנהג זה בסדר רב עמרם סי' ק), גם אם אינו חיוב על כל יחיד עליו לקיים המנהג ולאמרו כנצרך, וא"צ לבוא בזה לנידון אם מותר לעסוק במלאכתו כשאומר תחינה שאין בה שם ומלכות ואם מותר לעסוק במצוה כשמברך.

ומיהו במג"א שם נזכר טעם נוסף למה א"צ להמתין על הגולל משום ביטול מלאכה דעם, ולפי טעם זה גם בניד"ד היה צריך להמתין, אולם צריך לחוש לטעם הקודם דלעיל שהמשנ"ב הביא רק טעם זה, ויותר טוב שאדם אחר יאמר יהי רצון ואז מקיים שני הטעמים.

היוצא מזה דאינו נכון שהחזן יאמר יהי רצון בזמן הגלילה אלא יאמר אחר כך וטוב שיאמר אדם אחר בינתיים משום ביטול מלאכה דעם.

מי שהפקיר בהמתו האם מחוייב להאבילה קודם אנילתו

הנה

אם הפקירה ברה"ר פשיטא שאינו מחוייב עוד גם אם לכתחילה אין להפקיר בהמה ברה"ר אם שייך בה נזיקין (עי' חולין ו והרחבתי במקו"א), דהרי שוב אינה שייכת אליו ואינה מונהגת תחתיו ואין מזונותיה עליו.

וכ"כ בכה"ח סי' קסז בשם עיקרי הד"ט סי' ט אות לב דכל דין זה בבהמות שלו אבל בבהמות אחרים שאין מזונותיהם עליו אינו חייב לתת להם כלום וכל שכן שאינו צריך להקדים ע"כ (וכע"ז בכת"ס או"ח סי' לב בשם החת"ס ובטעמא דקרא להגרר"ק בראשית ו' כא).

ועפ"ז י"ל שברגע שהפקיר הבהמה ושחררה ואינה תחת רשותו שוב משלחה לדרכה ואינו

ויתכן עוד דמצינו בכמה דיני חיובים שתקנו חז"ל שחיוב המזונות הוא במקרה שכובש השני במעשי ידיים או חלק מהם (כגון באשתו ובניו, ועי' קידושין טו ע"א לגבי עבד עברי, ועי' בגיטין יג לענין עבד דהוא פלוגתא ועי' מעין זה זכר לדבר בתוה"ק ר"פ כי תצא לא תתעמר בה תחת אשר עיניתיה, ועי' ס' החינוך מצוה תקלג, וגם בעבד כנעני נזכר בירושלמי ופוסקים דראוי להזהר בזה, עי' יו"ד סי' רסז סי"ז ובבהגר"א שם), וממילא אפשר דלגבי בהמה ג"כ הוא כעין חיוב שיש לו כלפיה כיון שכובשה לצרכו ואמנם אינו חיוב ממוני דאין ממון לבהמה אלא הוא סניף בדין צעבע"ח (עי' שאלת יעב"ץ או"ח סי' יז ופלא יועץ ערך בעלי חיים), אבל הענין הוא שעל ידי שכובשה אינה יכולה להשיג מאכלה וכיון שנהנה ממנה ולקח מזונותיה עליו עליו לדאוג לפרנס אותה.

אבל אם היא עדיין כבושה תחתיו ברשותו דוחק לומר שאינו מחוייב ליתן לה דהרי דין זה המובא בשו"ע ומשנ"ב סי' קסז להקדים מאכל בהמתו הוא מדין צעבע"ח (עי' האחרונים הנ"ל), ומה אכפת לן אם הוא בבעלותו או לא, ובפרט דגם הכה"ח בשם העיקרי הד"ט הזכיר ענין זה שמזונותיה עליו, וממילא כל שכובשה ואינה יכולה להשיג מזונותיה בכוחות עצמה אפשר דאין בזה פטור גם אם יפקירה.

ואמנם הגר"ח ק (טעמא דקרא בראשית ו' כא בתירוצו השני) כתב דלגבי נח כתיב והיה לך ולהם לאכלה והקדים האדם לבהמה משום שלא היו שלו, והיינו אף שלא היה להם מאכל אחר מלבד מה שהביא להם נח, ועדיין יש מקום לומר דלא לקחם נח להנאתו אבל מעיקרא נלקחה הבהמה להנאתו וממשיך להשתמש בה להנאתו אפשר דלא נאמר דבר זה.

ועי' ביד אפרים על השו"ע שם דמשמע מדבריו דבמינה שליח נסתלק החיוב מבעה"ב ורמיא אשליח ומותר לבעה"ב לאכול, אם דמשם אין ראייה ברורה דגם במצוות חוב של הבעה"ב אם מינה שליח מותר כמבואר במשנ"ב סי' תע.

וצל"ע גדר חיוב זה אם הוא דאורייתא או דרבנן, דבבה"ל סי' קסז סי"ו בשם המג"א סי' רעא בשם המהר"ם מרוטנבורג החדשות סי' שב נקט שהוא דאורייתא, וכן למד בשד"ח כללים מערכת א אות ק בדעת הפר"ח סי' סו ש"ח שהוא דאורייתא [אם כי אינו מוכרח לכאן] נפר"ם שם שהוא דאורייתא אלא שהוא איסורא מן הדין, ושור"ר דאכן יש שלמדו דד' הפר"ם שהוא דרבנן, וצנז"ר זיאו"ר של הפר"ם יש לציין דדעת הרא"ה דההיתר של גזיל למורי לא מצד איסורא צנז"ר אלא משום שהוא לורך אכילה], אבל כתב הבה"ל דמהפוסקים שהביא שם מוכח דלא ס"ל הכי, וכן בשבו"י ח"ג סי' נג כתב דהוא אסמכתא בעלמא, וברמב"ם פ"ט מהל' עבדים ה"ח משמע שהוא הנהגה ועי' מאירי גיטין סב ע"א.

ויש שדנו בניד"ד לפי הפלוגתא הנ"ל (עי' מבצרי יהודה בברכות מ ע"א), והביאור בזה דאם הוא דרבנן א"כ סברא דיש להחמיר במה שעומד לרשותו ע"ד הנ"ל, משא"כ אם הוא דאורייתא תלוי בגדרים הכתובים, אבל יש לציין דגם בדברים דאורייתא מצינו שגזרו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הקרוב אם כי היכא דלא גזרו להדיא בד"כ אמרי' דלא גזרו, ויש להוסיף עוד דלהסוברים שהוא הנהגה פשיטא דאין מועיל להפקיר כדי לקיים הנהגה זו, וכמו בעבד דאי' בחז"ל שם שצריך לזוהר בצרכיו וכו' ופשיטא דגם אם הוה סבירא לן שיכול להפקיר עבדו ולחזור ולזכור בו מ"מ אם יעשה כן כדי להפטר יום אחד מהנהגה זו לא יקיים עי"ז הנהגה זו.

בגד שצדו אחד של עור וצדו אחד של בגד ודרך ללבושו מב' צדדים האם מחוייב בציצית

במג"א

סי' י סק"ה כתב שאם הטלית של עור ותחתיו תפור בבגד פטורה וה"ה איפכא דחייבת דהא שתחתיו טפל לעיקר הבגד עכ"ל, והובא במשנ"ב סקי"א, וזה דלא כהמור וקציעה שנסתפק ונקט בב' האופנים שיטיל ציצית ולא יברך עליהם.

ונשאלתי מה הדין באופן שדרך ללבושו גם כן וגם כך דהיינו דרך גם ללבוש באופן שהביטנה היא הבגד והחיצוני הוא העור ודרך ללבוש גם באופן שהביטנה היא עור והחיצוני הוא הבגד.

ויש מקום לצדד בזה דכמו בבגד המיוחד ליום וללילה שחייב דכיון שיש כאן שימוש קבוע של חיוב אין הבגד נפטר ע"י הפטור דהפטור אינו מטיל חיוב מצד שימוש הפטור אבל אינו מפקיע חיוב הבא מכח השימוש של החיוב וממילא יש מקום לטעון דה"ה בניד"ד.

ויעז' בשבט הלוי ח"ז סי' ו שפירש דברי המג"א באופן אחר דהפנימי אין הכונה לבטנה אלא למילוי (פוטער) שבין החיצוני לביטנה, ואדרבה לפי דבריו המג"א לא חלק על המור וקציעה, ולפי דבריו אין הנידון דנן ספק בדעת המג"א ואין לנו בזה אלא דברי המור"ק שנסתפק בזה.

אבל עדיין יש לטעון דבנידון זה גם לפ"ד המור"ק יהיה חייב בציצית, דהרי ספקו של המור"ק מה העיקר אם הפנימי או החיצון, ובאופן זה שיש לבישה קבועה גם בפנימי וגם בחיצון ממ"נ יהיה חייב.

אולם אין רגילים ללמוד דברי המג"א כמו שפירשו השבה"ל אלא כמו שהבינו המור"ק והשוואל בשה"ל והשוואל דילן וכן נראה שהבין המהר"ם שיק או"ח סי' ד בדברי המג"א, וכ"ה בהרבה מקומות התחתון הכונה לפנימי הסמוך לגוף.

וגם לשון המשנ"ב כי התחתון הוא הטפל להעליון שהוא עיקר הבגד עכ"ל ומשמע דהבגד עצמו מחולק לתחתון והעליון ודכוותה כי הדדי נינהו אלא שזה עליונו של הבגד וזה תחתונו של הבגד.

וכ"ה בכתר ראש להר"ח מולוז'ין (הוצאת המכון ירושלים הל' ציצית סי' ב) ציצית בטלית

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שיש תחתיו אונטע"ר שלא"ק (פירוש ביטנה) העיקר הולך אחר העליון, ובמגיה שם הביא בשם ספר רי"ז מסלנט דאעפ"כ טוב להחמיר ליתן צמר גפן כשיעור שיחייב את הבגד עי"ש, (ועי' במגיה בתחתית העמוד שמצא גירסא הפוכה בשם הגר"ו מגירסת הכתר ראש).

וגם בחי"א כלל יא ס"ו כתב ואפילו אם תפור מתחתיו בבגד צמר ופשתים, פטור, דלעולם אזלינן בתר עיקר הבגד שהוא העליון בין לקולא ובין לחומרא ע"כ ודחוק לפרש בכוונתו מתחתיו הכונה שמילא בין ב' קצוותיו.

בסדר ברית מילת תאומים האם מברך שהחיינו פעם אחת או ב' פעמים

(א)

בטור יו"ד סי' רסה הובאה פלוגתת הפוסקים לגבי ברכת המילה אם מברך פעם אחת או ב' פעמים, דדעת בעל העיטור דכיון שהיא מצוה שא"א לעשות ב' המצוות כאחד לכך צריך לברך על כל אחד לחוד, אבל הרא"ש ועוד הרבה ראשונים חולקין ע"ז כמבואר בטור וב"י שם ועוד.

והשו"ע שם סעי' ה פסק כהמקילין, והש"ך חשש לבעל העיטור וכתב דמאחר דבלאו הכי מפסיקין ביניהם לכך יכול לברך ב' ברכות לכו"ע, והט"ז כתב קרוב לזה שאם מפסיקין ביניהם מברך ויוצא דעת בעל העיטור אבל לכתחילה נקט שאין להפסיק ודלא כבעל העיטור, והמנהג בזמנינו ראיתי שנהגו ע"פ גדולים כהש"ך ועושים הפסק הניכר דבזה יוצאים יד"ח כל הדעות.

[ובמקו"א נתבאר דלהלכה מותר לעשות הפסק כדי לצאת מחשש ספק ברכות ואכה"מ].

(ב) והנה יש להתבונן דכל טעם בעל העיטור לכאן שיך רק על ברכת המצוה ולא על שהחיינו, דהשהחיינו היא ברכת הודאה על התוצאה שהיא הרווח והשמחה ולא ברכה שנתקנה על פעולת עשיית המצוה, וא"כ למה יש תועלת במה שמפסיקין לענין השהחיינו.

(ג) ואולי י"ל דאה"נ מצד השהחיינו אין טעם להפסיק כדי להתחייב שוב רק דמאחר שבלא"ה מפסיק להתחייב שוב בברכת המילה כדי לצאת כל הדעות בפלוגתת בעל העיטור, א"כ מתחייב גם בשהחיינו, [ונכנה"ג א"ס סי' רע"א הנה"ט סק"ד כ' ש"ס נולד לו בן מאשה אחת וצריך שהחיינו על מילתו שמצד שהחיינו על מילת השני אפי' צריך ל' יום עי"ש], ומה שלא נחתו הפוסקים להדיא לענין שהחיינו י"ל משום דלכמה פוסקים ומנהגים אין מברכים שהחיינו כלל בברית מילה (עי' עוד ברמ"א יו"ד שם סעי' ז' ובערוה"ש), והבעה"ט גופיה כתב בריך בסתמא ויש לפרשו למר כדאית ליה בברכת המילה ולמר כדאית ליה גם בשהחיינו.

(ד) אבל מאידך גיסא י"ל דבאמת בשהחיינו אין מתחייב שוב, וי"ל בזה ב' טעמים.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הא' י"ל דברכת שהחיינו היא ברכה על מצוה לזמן לזמן וא"א לברך ב' פעמים על מצוה אחת שבאה בסמיכות כיון שכבר אינה מצוה הבאה מזמן לזמן, וכ"כ הלבוש ביו"ד שם דהמוהל אינו מברך שהחיינו כיון דלגביו אינה מצוה הבאה מזמן לזמן [אף דלא דמי לגמרי דשם הוא קצוץ למנוח ז', ומ"מ צ"יירוף עם מה שמצינו דדבר הקצוץ לז' פעמים סמוכות ז"ל צ"ע לא חשיב הפעם השניה כזמן לזמן כגון צולץ ציוס שני יש ללמוד כן צמח"ד השוה לפטור גם צניד"ד אליצא דטעם זה של הלבוש].

ואמנם מצינו בבגד שיכול לברך ביום אחד ב' פעמים שהחיינו על בגד אחד (כן מוכח מדין ר"ה שמברך בליל ב' בקידוש אם ירצה על בגד כמ"ש בסי' תר ס"ב, ושוב למחרת לדידן התוקע לכתחילה מברך על בגד חדש כמ"ש כהמשנ"ב שם סק"ז, ולא אשתמיט תנא דליתני שצריך לברך למחר על פרי או להיפך שיברך רק על פרי מאתמול ושלא יברך על בגד בב' הפעמים).

וזה אע"ג דאם לובש הבגדים בלא הפסק מברך שהחיינו פ"א על כמה בגדים (עי' סי' רכה בשעה"צ סקט"ז והוא פשוט גם לענייננו, וגם דיש מהאחרונים שנקטו דדברי השו"ע בסי' תר אינם לכתחילה לפטור שהחיינו של מועד בשהחיינו של בגד אלא רק בליל יו"ט שני של ר"ה משום דלא אפשר מ"מ אינו מוסכם לכו"ע ועכ"פ לכו"ע באותו גדר של שהחיינו כגון שניהם בגד אין לברך ב' פעמים שהחיינו אלא פעם אחת על שניהם, ולכו"ע בדיעבד בודאי פטר בכל גוני).

אבל שמא שם הוא מצד שיש כאן בגד חדש שהוא ברכה על הבגד עצמו שהוא גוף חדש שלא היה קודם לכן משא"כ כאן שהברכה על המצוה ולא על התינוק ובוזה כבר בירך קודם לכן כיון שהמצוה שוה בשניהם שהיא ציווי מאמר ה' אבל מאידך יש לומר דהשמחה מתייחסת למעשה הנעשה בגוף התינוק ועדיין צל"ע.

(וגם אם נימא דבציצית עשה ציצית ואח"כ שוב ציצית שיברך שהחיינו ב' פעמים דדעת הרמב"ם דציצית היא ג"כ מצוה הבאה מזמן לזמן ולא מצינו הגבלה בזה, אבל המשנ"ב בסי' כב פסק דלהלכה בציצית אין שהחיינו מצד המצוה אלא רק מצד הבגד, ועי"ש בבה"ל, ועי' עוד במשנ"ב סי' לח סק"ג דמי שביטל ל' יום מתפילין מחמת חולי כשחוזר א"צ לברך שהחיינו, ולהרמב"ם גופא צל"ע הדין בכה"ג דניד"ד שיש לו ב' תפילין חדשים בזמנים סמוכים).

ומצינו בלולב דמברכים רק על נטילה ראשונה אע"ג דמפסקי לילות מימים ויש נטילה חדשה בכל יום, ויש לדחות דשם נטילה של יום שני הוא מין נטילה הקבוע באופן שאינו בא מזמן לזמן משא"כ בענייננו (ויש להוסיף דבאמת הי' מקום להקשות דלכאור' בלולב גם בפעם הראשונה א"צ לברך כיון דנפטר במצוות החג כולם בברכת שהחיינו פעם אחת כמו שכתבו הראשונים לגבי מצוות הפסח, רק דבלולב יש דין מיוחד לברך שהחיינו פ"א מצד הלולב עצמו, וכמו שיתבאר להלן, אבל זה רק בפעם הראשונה של נטילת הלולב)..

וכיו"ב מצינו להרמ"א דמברכין על מגילה של יום שהחיינו אחר שבירך שהחיינו על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מגילה של לילה משום דעיקר המגילה של יום כדעת התוס' ורא"ש ור"ן במגילה ד ע"א וכל האחרונים (והרחבתי במקו"א), ומשמע דהא לאו הכי לא היו מברכין על מגילה של יום שוב גם להרמ"א.

(ולפ"ז כך צ"ל לדעת הרוקח בסי' שסג שכתב שעיקר המגילה של לילה וא"כ לא יברכו שוב ביום דלענין שהחיינו של קריאה של יום יהיה הדין להרוקח כדעת המחבר, ואכן ברוקח בסי' שעא משמע דמברך זמן במגילה רק בלילה, וצל"ע).

אבל י"ל כנ"ל דמגילה של יום טבעה שאינה באה מזמן לזמן כיון שקבועה אחר מגילה של לילה ובמהותה אינה מצוה הבאה מזמן לזמן כיון שקבועה לבוא אחר מצוה שהיא כיוצא בה, ולכן לולי טעם הנ"ל לא הי' ברכה ביום (וגם להמחבר וסייעתו אין ברכה בשל יום) משא"כ כאן מהות המצוה של התינוק השני אינו שונה ממהות המצוה של התינוק הראשון. ואולי תליא בפלוגתת המחבר והרמ"א לענין ברכת שהחיינו בתקיעת שופר ביום שני של ר"ה בסי' תר ס"ג.

אבל מהמחבר שם אין להוכיח לפטור גם כאן, דהרי יש לדחות כנ"ל כמו בלולב שהפעם השניה קבוע שהוא באופן שאינו דבר הבא מזמן לזמן.

ומהרמ"א שם שמחייב שהחיינו ביום השני ג"כ אין להוכיח לחייב בענייננו דהרי ביו"ט שני הצד להתחייב במצוה הוא משום שהיום יו"ט ולא אתמול, וממילא יכול לברך שהחיינו כיון שהיום הוא המצוה הבאה מזמן לזמן, משא"כ בנד"ד.

[ובמאמר המוסגר יש לציין דלגבי יו"ט שני של גליות נחלקו הר"ן ביצה כד ע"א ושאר פוסקים (עי' משנ"ב סי' תצז סקי"א) אם שני הוא ספק או ודאי, וכאן לא שייך נידון זה כיון דמיירי ביו"ט שני של ר"ה (עי' משנ"ב סי' תצז סק"י דדברי הר"ן לא נאמרו בב' ימים של ר"ה), אבל י"ל כמש"כ המשנ"ב בסי' תר שם בשם הב"ח בשם הגמ"י דטעם הברכה ביום השני משום דלא לכל מילתא יומא אריכתא היא, דהרי לא יצא בתקיעה של אתמול, וממילא אפשר דהי' צד בתקנה הי' ע"ד הספק, עי' בביצה ד' ה', רק ברכה שהיה מחוייב בה מחמת הספק אינו נפקע ממנה שוב אח"כ אחר שתקנו שהיא ודאי שרק לחומרא תקנו ולא לקולא, וממילא מאחר שמצד מצב של ספק יש כאן שהחיינו (ואין לטעון דממ"נ אם הוא ספק אין ברכה דזה פשוט שתקנו ברכות גם מצד ספק אפי' להר"ן שסובר דיו"ט שני של גליות חשיב ספק) לא נפקע גם להלכה שהוא יומא אריכתא.

ולגבי לולב ביו"ט שני של גליות המשמעות (ראה משנ"ב סי' תרנא סקכ"ט) שאין ברכה, והנראה בזה דהנה מעיקר הדין כתב שם המשנ"ב בשם הרי"ו דהברכה בשעת עשיית הלולב וממילא מה שבירך ביום א' לא גרע מבירך בשעת עשייה דמועיל ואין לטעון דאין בזה עשיה דכיון שלפי מחשבתו עשה בזה מצוה (גם לפי הצד שיום ב' היו"ט) חשיב שבירך על צורך הדבר ואפשר דגם א"צ שעת עשיה דוקא לעיכובא אלא שמברך על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הלולב, ויש להוסיף בזה עוד דהנה מצד הדין לא היה צריך על נטילת לולב דהרי כבר יסדו הראשונים שברכת שהחיינו על המועד כוללת כל מצוות המועד וכדבסמוך, רק דיש דין מיוחד לברך על חפצא דמצוה דבברייטא בסוכה מו"ע"א נזכר הברכת שהחיינו רק על סוכה ולולב ועי' בירושלמי ברכות פ"ט שנזכרו שם עוד דברים רק דלהירושלאמי הברכה היא אח"כ ועי"ש בהגהות הגר"א (וסוכה אפשר להסמיכה לקידוש כמ"ש בסוכה שם משא"כ לולב אינו עם הקידוש יחד), וממילא זה אינו נפטר בברכת המועד ומאידך גיסא יו"ט ראשון פוטר יו"ט שני.

(ובמאמר המוסגר יש לציין דהיוצא לפ"ז שמי שבירך שהחיינו מחוץ לסוכה יצטרך שוב לברך בסוכה וכך יוצא לכאורה מהמשנ"ב סי' תרסא סק"א שכתב דבאופן שלא אכל בסוכה בלילה ובשחרית יברך זמן בליל שני אחר לישב בסוכה דאז הזמן קאי גם על הסוכה, ומסתמא מיירי שבירך שהחיינו אתמול וכן מבואר להדיא ברמ"א סי' תרמא בסופו שאם בירך זמן בביתו צריך לברך שוב זמן כשאוכל בסוכה משום הסוכה ובמשנ"ב סק"ו דהברכה שבירך אתמול היה רק בשביל החג).

ומאידך גיסא בקידוש של יום שני אומר שהחיינו כמבואר בסי' תרסא ס"א, ולהנ"ל הוא רק על המועד ולא על הסוכה (ולכן ביום ב' אם בירך חוץ לסוכה אינו חוזר ומברך בסוכה, וכן מבואר במשנ"ב סי' תרסא סק"א דלהלכה זמן של יום שני הוא על הקידוש כלומר על היו"ט ולא על הסוכה דעל הסוכה יצא גם אם בירך בחול ולכן גם להצד שאתמול היה חול יצא מצד הזמן על הסוכה).

אבל בשופר לא מצינו דין כזה שמברכים שהחיינו על השופר עצמו קודם ר"ה וגם להמחבר אין ברכה בשופר ביי"ט שני והכל מטעם שהשופר הוא אינו חפצא המיוחד למצוה שהרי שופר הוא כלי המשמש לעוד שימושים (גם אם אדם משתמש בו רק למצוה) וממילא כל המחייב הוא המצוה בלבד.

ומ"מ גם להמחבר עכ"פ ביום ראשון אינו נפטר בשהחיינו של הקידוש כמו שכ' הראשונים על בדיקת חמץ ולא משום שהחיינו שלו רק למחרת דגם בבדיקת חמץ החיוב שלו קודם לכן, ואפי' למה שהביא הב"ח בסי' תלב קושי' המהרש"ל על הרא"ש הנ"ל, והיא דבדיקת חמץ אינו בזמן הרגל אלא בחול, מ"מ בניד"ד הרי הוא מחמת הרגל בזמן קודש, ואולי סובר הרא"ש דהשהחיינו שייך לתחילת הרגל ולכל חיובים השייכים בתחילת הרגל דוקא וביעור חמץ שייך גם לתחילת הרגל אם לא עשה קודם לכן, ותמצית מה שצ"ב בזה הוא דלגבי לולב מצד עצם המצוה לכא' נפטר בשהחיינו של הקידוש, ומה שלהלכה מברך שהחיינו הוא על הלולב עצמו שלא היה לו בשעת הקידוש, לכך לא נפטר, וכך הדין בברכת שהחיינו של סוכה כשבירך שהחיינו על הקידוש מחוץ לסוכה וכמשנ"ת, וגבי שופר לא שייכא טענה זו, שהרי בשופר אין ברכת שהחיינו מעיקר הדין על השופר קודם ר"ה כמו שיש בסוכה ולולב, וביותר דהרי בשופר מברך הגם שהי' לו השופר מהשנה שעברה, אבל אולי י"ל התירוץ כנ"ל, אם כי בחשבון הדברים עדיין צ"ב דאם נימא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דבשופר הטעם שמברך ביום ב' להרמ"א הוא משום המצוה ונימא דמה שאין יוצא בשהחיינו של קידוש משום דהשהחיינו רק על מצוות שנתחייב בהם בתחילת ליל ר"ה א"כ למה לא יברך על לולב שהחיינו ביו"ט שני וכי תימא שהרי כבר בירך שהחיינו עליהם אתמול הא זה היה שהחיינו על עשייתן ואילו על נטילתן ביום ב' לא נפטר במה שבירך ביום א' כדכוותה גבי שופר שאין נפטר במה שתקע יום א' ומה שבירך על החפצא עצמו הרי בירך על החפצא ולא על המצוה וי"ל דאה"נ מה שבירך על החפצא פטר את המצוה כדמצינו דעת התוס' בסוכה שם [ונצ"ל הצי"צ ד' דעות ופסק כהתוס' לקולא] דבירך על הסוכה קודם החג פטר אח"כ שהחיינו של החג, וגם להחולקים על התוס' י"ל דה"מ היכא שהשהחיינו שבירך הוא על החפצא והשהחיינו שלא בירך הוא על החג גופיה לא בירך אבל היכא שהשהחיינו השני הוא על המצוה של אותו החפצא שבירך עליו אפשר דמודו להתוס', ויש להוסיף דמש"ה גם להרמב"ם שמברך שהחיינו בציצית מ"מ י"ל דאינו מברך ב' פעמים גם על הבגד וגם על המצוה עי' בבה"ל סי' כב והיינו מטעם זה, ועי' עוד השלמה לתשו' זו בתשובה אחרת ד"ה מי שלא היה לו סוכה בליל החג ובא בשחרית למקום שיש לו סוכה ולולב האם יברך שהחיינו פעם אחת על שתיהן או ב' פעמים].

ה) והב' י"ל דברכת השהחיינו הראשון פוטר החיוב שהחיינו השני, דבתוס' סוכה מו ע"א ד"ה נכנס כתבו דבירך שהחיינו על הסוכה אין מברך שוב בחג דכבר בירך על הסוכה, וכן פסק הבה"ל ס"ס תרמא שאין מברך כדעת התוס' כיון שספק ברכות להקל, אם כי יש לדחות דשם המחייב הוא אותו המחייב, וכמפורש בתוס' שם דברכת השהחיינו על המועד ואע"פ שבירך בחול קאי על המועד, ועכ"פ מה שכתבו הפוסקים (עי' אבודרהם ברכת המצוות ומשפטיהם דף ח ע"א ועי' ב"ח או"ח סי' תלב בדעת הרא"ש) דאין ברכת שהחיינו על בדיקת חמץ מאחר שמברך בליל הפסח א"כ אם בירך שהחיינו על בדיקת חמץ לכאור' לפ"ז אינו מברך בליל הפסח ועי' ב"ח שם ובהרחבה מה שכתבתי בזה בשו"ת עם סגולה ח"ג סי' קט קי קיא קיב.

[ועי' במשנ"ב ריש סי' תרצב בשם השל"ה דיכוון בשהחיינו של מגילה לפטור שאר מצוות היום, ואפשר שהי' לו לכה"פ צד שהוא חיוב שנפטר על ידי שהחיינו של קריאת המגילה, ויתיישב לפי דברי הנך ראשונים].

אבל עדיין יש לדחות דשם הכל הוא מחייב אחד וכאן גופים נפרדים ומחייבים נפרדים, ותדע דשם בעושה סוכה לא הגבילו הדבר לזמן דגם כשעושה סוכה כמה ימים קודם לכן אם בירך על הסוכה אינו חוזר ומברך בחג אליבא דהלכתא משא"כ בניד"ד דכל אחד יש לו מחייב נפרד והרי בני"ד פשיטא דמברכים ב' פעמים כשהיו בשני זמנים שונים.

ו) ויש מי שכתב לדייק בזה מדברי הטור שם בשם הרמב"ם פ"ג ה"ג שאבי הבן מברך שהחיינו על כל מילה ומילה, ולענ"ד אינו מוכרח דמיירי בזאח"ז די"ל דא"צ לברך רק פ"א בחיים ולאפוקי מצד כזה [ע' משנ"ז ונ"ל סי' כג] וכ"ש דהטור מסתמא ס"ל כאבוה שגם ברכת על המילה אין לברך ב"פ בתאומים ואין עושה הפסק ביניהם (כך יוצא ע"פ הט"ז והש"ך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לדעת הטור) ונתבאר דבשאינן הפסק בשהחיינו לכו"ע יכול לפטור שנים בבת אחת.

ז) בספר ברית אפרים סי' טו סק"ב העיר דבתוס' עירובין מ ע"ב ד"ה ודילמא משמע דהטעם לחייב שהחיינו בברית הוא משום שיו"ט שלו הוא אלא דלא מברכין [לפי שיטתם] דצערא דינוקא, והציע לדייק דהוא יו"ט, והיום גורם ולפ"ז ב' ביום א' אין מברך ב"פ, ולענ"ד אינו מוכרח, דטעם הרמב"ם משום שהיא מצוה הבאה מזמן לזמן והתוס' לא ס"ל מזה לכך הציעו טעם אחר שיו"ט שלו הוא, וג"ז דחו מטעם שכתבו, והמברכים הם כהרמב"ם, ועוד דיו"ט בכ"מ משמש לשון עשיית סעודה ואפשר שזה כוונתם שיש כאן גורם לעשיית סעודה, שהיא שמחה שהי' יכול לחייב שהחיינו, ולא בהכרח שהצד לברך שהחיינו הוא שינוי מצב לכל היום, ולכך כ' שם שמתענין עד חצות ב' באב בכה"ג אבל לא משחרית (ואמנם יש בפוסקים שכ' שמוסיפין על עלייתם מדין יו"ט אבל לא נפסק כן דבלא"ה הוא תמוה מאוד דהרי יש ביטול מלאכה לעם וקי"ל דבביטול מלאכה אין מוסיפין), ואדרבה אם הנידון לחייב מצד הסיבה ליו"ט יש לברך משום שמחה אבל אם הנידון מצד היו"ט עצמו קצ"ע לחייב שהחיינו מצד היו"ט עצמו אבל י"ל דאה"נ לברך משום המועד אבל הוא דחוק דבמועד הברכה על מצוות המועד וצ"ל דלפירוש זה בכוונת התוס' אין הברכה על מצוות המועד אלא על שמחת המועד.

ח) ואחר כתיבת חלק מהדברים דלעיל חיפשתי הכרעת הדין בזה בדברי האחרונים ומצאתי כדלהלן.

בברכ"י ביו"ד שם הזכיר בשם מהריק"ש מנהג מצרים כבעל העיטור, וכ' עוד בשם דרכי נועם יו"ד סי' כז דגם ברכת להכניסו ושהחיינו מברך על כל אחד ויש להם על מה שיסמוכו עכ"ל, ומשמע דלבעל העיטור גם השהחיינו צריך לברך על כל אחד [היינו אלינא דהרמז"ס שיש זרכת שהחיינו על מילה], רק דאכתי יש לעיין דהוא מיירי לפי מנהג מצרים שהיו נוהגים ממש כבעל העיטור כמפורש במהריק"ש בערך לחם שלו, אבל יל"ע לפי החולקים על בעל העיטור הסוברים שאפשר לברך אחר הפסק האם דין זה הוא גם לענין ברכת שהחיינו או רק ברכת המילה, ולכאור' אין חילוק ביניהם.

ובלקט הקמח (נדפס בשו"ע סוף מילה) הביא בשם דרכי נועם שמברך ב' פעמים ומדמה לה לב' כלים [ולפי הדמיון לז' כלים א"כ היינו רק כשיש הפסק צנייהם].

וכן הקה"י ברכות סי' כח [ואפשר שזחלק מהמהדורות הוא סי' יט] כתב דמברכין שהחיינו על כל תינוק לחוד דאין להם שייכות וקשר זל"ז [ומצאור' שם נמחלת דבריו דמיירי כשיש הפסק צנייהם והיינו כהש"ך והט"ז דמהני הפסק לענין זרכת המילה להחייב שז' גם להחולקים על בעל העיטור].

וכ"כ הקה"י בשם עיקרי דינים הנדפס בסוף השו"ע יו"ד בשם הנהר שלום באור"ח סי' קנב שמשמע שכך נהג למעשה לברך שהחיינו גם על הכנסה לברית של הנולד השני לאחר הפסק ביניהם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

[ומה שהביא שם הקה"י גם בשם דרכי נועם צ"ב קצת דהדרכי נועם מיירי לפי מנהג מצרים שהי' ממש כבעל העיטור כמבואר בערך לחם שהי' ג"כ במצרים, וגם הברכ"י הביא דברי הדרכי נועם עם דברי הערך לחם, ואולי בכ"ז יש ליישב דברי הקה"י שמבעל העיטור נשמע לדידן באופן של הפסק, ובאמת מטעם הדרכי נועם (שהובא לשונו בקה"י שם) לדמותו לכלים חדשים שחזר וקנה כלים אחרים א"כ ה"ה לדידן עכ"פ באופן של הפסק, אבל אין לומר דהדרכי נועם שם מיירי גם בלא הפסק גם לאלו שאין נוהגים כבעל העיטור דהרי כ' להדיא שזה ע"פ מנהגינו שאנו נוהגים לברך ברכת המילה על שניהם, והיינו כבעל העיטור וכנ"ל, ועי' לעיל.

וצע"ק שלא פי' הקה"י להדיא דהדרכי נועם לא מיירי באותו האופן דמיירי ביה הקה"י גופיה, ואולי לא הי' להקה"י הערך לחם ששם נתפרש להדיא שמנהג מצרים הי' ממש כבעל העיטור.

ומ"מ צ"ב אם מדמהו הערך לחם לקנה וחזר וקנה כלים אחרים א"כ למה אמר כן רק למנהגו כבעל העיטור, ויש לומר דזה פשיטא דמ"ד שאפשר לברך ברכת המצוות פ"א על ב' התינוקות ה"ה דהשהחיינו אינו מתחלק לב' גופים נפרדים ולמ"ד הזה הו"ל כקנה ב' כלים בפעם אחת, רק דלבעל העיטור שחידש שכשיש ב' מצוות שא"א לעשותן בפ"א הו"ל כמו שיש הפסק ברכה ביניהם וחשיב הפסק ממש כעין שינוי מקום בדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן או כמו שסיים אכילתו והסית דעתו והביאו לו פירות אחרים לדידן (עי' סוף סי' ר' במשנ"ב) א"כ גם לענין השהחיינו יחול הפסק זה, וה"ה כשהיה הפסק ממש באופן המועיל להפסק להחולקים על בעל העיטור הוא כמו זה, דהרי הדרכי נועם חידש דבשהחיינו אינו מועיל דעת לפטור מאחד על חבירו כשחשיב שיש הפסק לבעל העיטור וה"ה לדידן כשחשיב שיש הפסק להחולקים על בעל העיטור].

וכן הובא בארחות רבינו ח"ג עמ' קנה בשם החזו"א ושם כ' שא"צ שום הפסק ביניהם (ולא נתבאר אם הוא כדעת בעל העיטור ושא"צ הפסק גם לברכת המילה או דאינו כדעת בעל העיטור ולגבי שהחיינו סובר שהם גופים נפרדים לגמרי, וצ"ב דאפי' בכלים ופירות נתבאר ששייך לברך שהחיינו על ב' דברים יחד, וגם הדרכי נועם לא אמר דבריו בלא הפסק להחולקים על הבעל העיטור כדמוכח מדבריו כדלעיל).

וכן הגר"ש דבליצקי (מה טובו גליון ט' עמ' כה סקל"ז) כ' בפשיטות שבברית מילה של תאומים מברך שהחיינו.

ט) מאידך בשם הגראי"ל הובא (דברי שי"ח מילה עמ' ז) דבתאומים עושה ברית בזה אחר זה ושהחיינו מברך פ"א, וצע"ק שאם נוהג כהט"ז לעשות בזה אחר זה בלא הפסק לכתחילה וכדעת השו"ע א"כ גם עיקר הברכה מברך פ"א, ושו"ר דאכן הובא משמו שגם הברכה נהג בבת אחת (כאיל תערוג ברית מילה עמ' יא), אלא אדרבה באו להוסיף שגם שהחיינו הדין שמברך פ"א דלא תימא שלגבי שהחיינו יש מחייב נפרד משא"כ ברכת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הברית המצוה אותה מצוה.

והזכיר שם (כאיל תערוג שם) שדעתו כדעת הגר"ש אלישיב שלא לעשות הפסק בין הבריתות ולא להוסיף בברכות, אבל לא כ' שם להדיא אם מסכים גם למנהגו בשהחיינו ובפשטות אה"נ דהרי לא חשש לבעל העיטור (עי' קובץ תשובות ח"א סי' קא) ודברי החזו"א דלעיל אם נימא דהוא גם להרא"ש החולק על בעה"ט הוא חידוש גדול ולא נראה שהגר"ש"א שם חשש לזה לענין שהחיינו.

ובהדרת קודש סי' כו כתב להוכיח מהצל"ח בסוכה נו דלא שייך לברך שהחיינו לזמן הזה על ב' מצוות שחיובם לזמן אחד וכבר נתחייב בשניהם.

ובמועדים וזמנים ח"ו סי' י' ג"כ נוטה שלא לברך ב' פעמים שהחיינו על ב' תינוקות משום שלדעת המחבר לענין שופר הברכה על המצוה היא על השמחה המתחדשת וכשבירך באותו היום אינו מברך שוב על שמחה כיוצא בה, וכיון שברכת שהחיינו על ברית תליא בפלוגתא הבו דלא לוסיף עלה, [ומש"כ שם דלא דמי לברכת הפירות ור"ל שמצרך שוב לא הוצרך לזה דגם צפירות כשישנס לפניו מצרך על שניהם יחד, אבל הטעם שהזכיר כן משום דצפירות יכול לצרך על שניהם יחד ולאכול שניהם יחד או עכ"פ לצרך על ראיתם משא"כ כאן הצרכה צומן העשיה וכשמפסיק דמי לפרי שלא היה לפניו צשעה שצריך על פרי ראשון לכך כ' דמ"מ לא דמי לפירות מטעם שלא נתחדש כאן עוד שמחה מחמת הצרית השני כיון שהוא צרית כמו הצרית הראשון], אבל סיים ששמע שנתפשט ע"פ כמה פוסקים לברך על כל מילה ומילה וכתב שצ"ב.

י) והגר"ח"ק (ברית אפרים עמ' שנ) נשאל אם בברית של תאומים יש ענין לפטור שהחיינו של השני בפרי חדש וכיו"ב והשיב שבודאי שיש ענין [ולא נתבאר שם להדיא אם מיירי כשעושה הפסק או לא, ומ"מ מסתמא דמיירי כשיש הפסק דכשאינן הפסק אם רוצה לחוש לסברא רחוקה או לשי' בעל העיטור כמו שהצינו הצרכ"י צ"ס הדרכ"י ולצרך שהחיינו לא הו"ל למימר רק שיש ענין אלא דמחוייב ליקח פרי חדש, ואולי יש ענין לפטור יותר משלא לצרך אצל לא שמוחר לצרך מעיקר הדין צ"ל פרי חדש צכה"ג].

וכעי"ז בספר פסקים ותשובות על השו"ע שם הביא בשם הליכ"ש מכת"י להגרשז"א שלכתחילה יביא פרי חדש, וסיים דהיינו דוקא לאלו שמפסיקים בין הבריתות לברך ברכת הברית מחדש אבל אלו שאין מפסיקים פשיטא שלא, ואיני יודע אם סיום זה מדברי הגרשז"א, ומ"מ יש להעיר שיש קצת רווח בפרי חדש דאלו שאין מפסיקים אין יכולים להיפטר בברכת המילה על השני באיזה אופן משא"כ לגבי שהחיינו יכולים להפטר בפרי וכי תימא דאם איתא דחיישי לבעל העיטור הו"ל להפסיק ולברך גם ברכת המילה, יש לומר דעדיף להם לחשוש לשי' הראשונים שהביא המחזה"ש באו"ח סי' רצא דאסור לעשות הפסק בברכות כדי להרויח דין, [וגם יש טענה נוספת דאינו צרור שהפסק מועיל, כן העיר הגר"א"ל שם, וצ"ח"ת לפי גדרי הפסק צמשנ"צ סי' ח' לכאורה הפסק כל דהוא אינו מועיל כשהיה צדעתו הצרכה על עוד מילה וחלה הצרכה על מילה אחת, ועי' בתצואו"ש סי' יט סק"י דעכ"פ לפי דעת מהר"ם שהוצא שם משמע דכאן לא חשיב הפסק כלל עי"ש], משא"כ כאן שאין להם להפסיד דבר ועדיין צל"ע [ואם יש צד שגם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להחולקים על צעה"ט מודים צשהיינו, עי' לעיל, א"כ גם לאלו שאין מפסיקים ראוי לפטור שהיינו על פרי חדש, ועי' לעיל מש"כ צסס החזו"א].

יא) היוצא מכ"ז דדעת רוב האחרונים שאפשר לברך ב' פעמים שהיינו עכ"פ כשעושה הפסק ואם בא לצאת כל הדעות יברך שהיינו על פרי חדש וכשאינן עושה הפסק אין לברך שהיינו שוב ואם חושש לברך באופן זה מחוייב לקחת פרי חדש.

ההיתר לאכול בשר במעודת ברית מילה בעשירי באב האם הוא גם להנוהגים בהמחבר להקפיד שלא לאכול בשר כל יום עשירי

נראה

דאף שהשו"ע בסי' תקנח לא הזכיר שהמנהג עד חצות ומשמע שהמנהג כל היום וגם ברמ"א שכ' עד חצות משמע שבא לחלוק בזה על המחבר שכתב בסתמא יום עשירי דמשמע שכל היום, מ"מ מש"כ המשנ"ב בסק"ב להתיר בסעודת מצוה ה"ה לבני ספרד הנוהגים בהמחבר וכ"ה בכה"ח סק"ה בשם כמה אחרונים בלא חולק, ועי' מאמ"ר לענין כוס של ברכת המזון להתיר כמו בסי' תקנא להנוהגים שלא לשתות יין בט' הימים וחזי' שגם הוא דימה לזה לזה ולכן גם לבני ספרד הוא מותר.

והנה עיקר טענת המשנ"ב שם בשם האחרונים ללמוד ההיתר לי' באב מהימים של ר"ח אב ואילך, דהם חמורים כיון שיש בהם איסור משא ומתן מדינא דגמ' ע"כ חלק מדבריו בקיצור.

ויל"ע קצת למה בסי' תקנא הביא המחבר המנהג שלא לאכול בשר אז בשם יש נוהגים (והביא ג' מנהגים בזה עי"ש) ולא הכריע שראוי לנהוג כן ואילו כאן לגבי י' אב כתב המחבר מנהג כשר וכו' ומשמע שבזה נקט שראוי להנהיג כן בכל מקום.

וא"כ משמע שנקט המחבר די' באב חמור והטעם משום שאז נשרף רובו של בהמ"ק וכדאמרי' בגמ' שלהי תענית דאיכא למ"ד שאז היה ראוי לקבוע עיקר התענית ובירושלמי תענית פ"ד ה"ו איכא למאן שנהגו בפועל להתענות תשיעי ועשירי, וכל חומרות אלו לא מצינו בימים שקודם ט' באב הלכך חשש המחבר לחומרא זו יותר.

ועוד יל"ע דבתוס' יבמות מג ע"ב דנו שם בדברי הגמ' דמצינו קלין וחמורין שאין אומרים לגבי אבלות וכתבו שם התוס' ובאבילות דרבים יש להחמיר טפי לענין משא ומתן מאבילות דיחיד דמשא ומתן שהוא דבר של פרהסיא אם יעסקו בפרקמטיא כל היום יבאו ויאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים עכ"ל, והיינו דלענין משא ומתן יש דין מיוחד ולא מצד חומרת האבלות, וממילא צע"ק ללמוד מזה לענין חומרת הימים, אבל יש ליישב דמזה גופא שלא תקנו למעט במשא ומתן בי' אב חזי' די' אב קיל.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דעת המחבר באכילת בשר ביום י' אב

או"ח סי' תקנח ס"א ברמ"א ויש מחמירין עד חצות היום ולא יותר, אבל דעת המחבר כל יום עשירי דהרי מפרש טעם הטעם משום שדלק כל עשירי עד שקיעה"ח דעשירי וכן נקטו האחרונים בדעתו.

מי שבירך על טליתו קודם התפילה ובאמצע התפילה החליף טליתו בטעות ושוב חזר והבין טעותו מה יעשה

יערי' במג"א בסי' כה שדן במי שנפלו תפיליו בזמן התפילה די"ל שדעתו להחזיר, והיינו משום דבשעת תפלה מסתמא אינו מסיח דעתו מהם והוי כחולצן ע"מ להחזיר (לשון המשנ"ב שם) וכאן יש לדון דכשלבש טלית אחרת הרי כן הסיח דעתו מטליתו הראשונה שהרי לא נתכוון ללובשה.

וההגדרה בניד"ד היא כוונה הפכית בטעות וצל"ע אם מצינו נידון בזה לגבי כוונה הפכית בברכה.

ומצד הסברא הפשוטה כונה הפכית בטעות הוא בכלל היסח הדעת דסו"ס הסיח דעתו משא"כ באופן שנפל ממנו הציצית דבזה לא הסיח דעת מן הציצית אלא אדרבה ברגע הנפילה כבר רצה להחזיר ואפי' לא הרגיש ברגע הראשון אלא היה סבור שלבוש עדיין בציצית י"ל דהיא הנותנת כיון שסבור שלבוש הרי לא הסיח דעתו.

ועי' מה שציינתי [נד"ה האם יש ענין לכחילה ודעינן לכוון לפטור את הכוס השני להנוהגים שלא לזכך על הכוס השני] בשם התבואו"ש יו"ד סי' יט סקל"ג באופן אחר שהיסח הדעת בטעות לא חשיב היסח הדעת, אם כי התבואו"ש שם ג"כ מודה שאם לא היו לפניו בזמן שהסיח דעתו בטעות חשיב כהיסח הדעת, רק דיש לדון לעניננו דמחד גיסא אפשר דהטלית הקודמת עדיין לפניו ומאידך גיסא לא נתכוון כלל ללובשה והסיח דעתו ממנה ואינו דומה ממש למקרה של התבואו"ש שנתכוון לעשות רק לא ידע שאין מחוייב לברך.

ויעוי' בתבואו"ש שם דמוכח מיניה שמודה להט"ז שם שבאופן שהיה סבור שלא ישחוט עוד ושוב הביאו לו צריך לברך אע"פ שיש לטעון שהוא היסח הדעת בטעות מ"מ התבואות שור לא מחשיב היסח הדעת בטעות אלא כשהיה לו משגה לענין ברכה שאינו היסח הדעת ממש.

וכמש"כ לעיל מינה וז"ל אם הובאו שלשים אגוזים או תפוחים לפני אחד, ודעתו לאכול כולם, ובירך עליהם וטועה הוא וסובר שצריך לברך על כל אחד, כשנודע לו האמת אין צריך לברך שנית, דלא דמי לנמלך שלא היה בדעתו לאכול ונתחדש לו אכילה, אבל אם לא נתחדש לו כלום, למה יברך עכ"ל, ומבואר דהחידוש הוא אם נתחדש לו דבר באכילה או

לא.

ולכן גם אין לדחות הראיה ממה שהביא דברי הט"ז ולחלק בין טועה בנולד [וגם אינו נכון ללא חילק דוקא באופן שלא היה השלים צדק צינמיס] או טועה בדעת אחרים לבין טועה במציאות, דכל חידושו של הפמ"ג דטעות בפעולה חשיב היסה"ד וטעות במה שחושב שהברכה לא חלה אינו טעות כיון שסו"ס מצד המעשה התכוון לעשות את המעשה ולא הסיח דעת מן המעשה ולא כל כמיניה מחמת טעות בהלכות הברכה לומר שהברכה לא חלה על מה שיאכל אח"כ (ואם כיון להדיא שלא יחול ולא מצד טעות הוא נידון אחר ואכה"מ ועי' שם בתבואו"ש לעיל סקי"ז בסופו שלדעתו לא שייך תנאי כזה כלל ודברתי מנידון זה בעוד מקומות, ואולי בסקל"ג אזיל לשיטתו בסקי"ז שהרי בסקל"ג ציין לדבריו בסקי"ז, וכל הנ"ל לחייב בברכה בניד"ד הוא אף להתבואות שור, וכ"ש להחולקים על שיטתו בסקי"ז דלדבריהם גם באופן דמיירי שם התבואו"ש בסקל"ג להצריך לברך יש מקום לטעון דלהחולקים בסקי"ז ה"ה כאן בסקל"ג א"צ לברך).

ובמשנ"ב סי' ח לגבי ציצית לא הביא דברי המג"א הנ"ל אבל אפשר דאי"ז ראייה שלא פסק הלכה כהמג"א דהמג"א גופיה לא הביא דבריו בהל' ציצית, ואכן בסי' כה סקמ"ד הביא המשנ"ב דברי המג"א הנ"ל ודברי החי"א שהמברך לא הפסיד [ועי' צנה"ל דגם הא"ר מולק על השל"ה] וסיים דמ"מ למעט בברכות עדיף.

ואמנם היה מקום לחלק דתפילין כיון שיש איסור לקרוא ק"ש בלא תפילין דעתו להחזיר משא"כ בציצית דאפי' להזהר שהובא בסי' כד הרי יכול לסמוך על הט"ק, אבל אין לומר כן דמדינא אחר שכבר קרא ק"ש בתפילין לא עבר איסורא אם נפלו והתפלל בלא תפילין והמג"א הרי מיירי אפי' באופן כזה וא"כ חזי' שאין הנידון מצד חיובים אלא מצד דעת וה"ה בטלית גדול שנפלה בתפילה.

שו"ר במשנה אחרונה שכ"ה ברע"א על המג"א סי' ח סק"כ דאפשר שדין השל"ה הוא גם בטלית וכ"כ מהרש"ג ח"ב סי' קלח ותהל"ד סי' כה סקי"ב וכ"כ בשם הגרשז"א (הליכ"ש פ"ג דבר הלכה סקכ"ג) דגם בציצית כך הדין ודלא כהארצה"ח שחילק בזה [ומה שהציא שם מהשוע"ר כנר צינמי דצמקור המג"א ג"כ כ"ה ואעפ"כ לא נקטו כן האחרונים נדעמו].

האם מותר לשורר ולנגן הזמר רחמנא דעני לעניי ענינן שלא בעשרה מישראל

בש"ע

סי' קא ס"ד כתב דיחיד אסור לשאול צרכיו בלשון ארמי, והוא מגמ' שבת יב ע"ב, ובמשנ"ב שם סקי"ט כתב דבציבור שרי כגון יקום פורקן אבל יחיד לא יאמר יקום פורקן בביתו, ושכן מוכח מאו"ז סי' נ, וכ"א במחזור ויטרי סי' קכח וכע"ז בעוד ראשונים.

וכ"כ המשנ"ב בסי' תקפא סק"ד דאותם הבקשות שהן בלשון תרגום כגון מחי ומסי וכו' ומרן די בשמיא וכו' לא יאמר כשאין שם מנין עשרה עכ"ל.

ומבואר מכ"ז דהנידון וזמר שנתחבר על רחמנא דעני לעניי אם מתכוון לאמרו בלשון תפילה זה ודאי שאין לאמרו שלא בעשרה.

ויש להתבונן בזה למה באמת יהיה איסור בזה דאמנם לא תתקבל תפילתו אבל למה יש איסור בזה, ובפשוטו טעם האיסור הוא משום שאינו מועיל וחיישי' שיגררו המון העם לזה ולא יועילו התפילות לכך אסרו להתפלל בלשון זו, או אפשר דכיון שתפילתו אינה מתקבלת יש בזה אולי סכנה, או שמא יש איסור להתפלל כשידוע שאינו לצורך כלל משום על כן יהיו דבריך מעטים, וצל"ע בזה [ושו"ר צמורה לשמה סי' מט שציאר מנצח שקומך על נדקמו].

ועי' תמים דעים סי' קפד שביאר באופ"א קצת ומ"מ פשטות לשון שאר פוסקים שלא הבינו כדבריו אלא שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי מטעם שאין מכירין הלשון או מטעם אחר.

ומ"מ בין למר ובין למר יל"ע אם ההגדרה הוא איסור כשאר איסורין שהעובר ע"ז שרי למקרי ליה עבריינא או דאין ההגדרה בזה איסור גמור.

ואא"ז הרע"א (בגליון הש"ס בסוטה שם) הביא דברי הראב"ד שם שאם מתפללות בדמעה וצעקה אז תפילתן מתקבלת בכל לשון, ואזיל לשיטתו דסבר דלשון ארמי הוא מצד הכונה [וי"ל דגם הארחות חיים הקדמון שמפרש כל ענין החשש מנצח הכונה, ודבר זה הוצא גם צא"ר סוף סי' סג, ג"כ אזיל כהרא"ז שרי הא"ח נחשז מצית מדרשו של הרא"ז ד], וצל"ע היאך הותר הדבר אם יש בו גזירה או איסור, ולכאור' משמע מזה שאין גדר האיסור איסור גמור, וצל"ע.

ואין לומר דהאיסור רק בתפילת חובה דהלשון בגמ' ושו"ע שם הוא על שאלת צרכיו דיחיד, ומשמע דהיינו בקשות הרשות, וכן מבואר מדברי הפוסקים על יקום פורקן ועל מחי ומסי וכו'.

ומי שעומד במקום שיש עשרה אלא שאינם מתפללים עמו לא חשיב בעשרה, דלא יהא אלא כשמונ"ע שאינו מועיל מה שעומד במקום עשרה להחשב כמתפלל במנין אם אינם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מתפללין עמו, ולא הותר אלא בעשרה מתפללין ששכינה עמהם ושהוא עת רצון כמבואר בפוסקים (עי' רש"י סוטה לג ע"א וראב"ד בתמים דעים שם ומג"א סי' קא סק"ו ופמ"ג שם א"א סק"ז ומשנ"ב סקט"ז ועוד).

וכן מבואר בדברי שלחן שלמה להגרשז"א פ"א ס"ד לענין אמירת הסליחות בלשון ארמית אחר שסיימו הציבור הסליחות ועדיין לא הלכו לביתם שכבר א"א לומר אף שיש כאן עשרה.

וגם הגר"ח"ק (אישי ישראל תשו' שנח) שהקיל בזה מ"מ מודה דכשאין הציבור אומרים כלל א"א לומר עמהם ורק באופן הנ"ל כתב להקל מחמת שסמך על החזו"א (הובא גם באגרות וכתבים שלו) שסובר דהגדרת תפילה בציבור הוא גם אם התחיל עמהם והלכו אח"כ ועדיין לא סיים תפילתו.

וכן התיר הגר"ח"ק (שם תשו' קיט) לומר יקום פורקן אם התפלל עם הציבור, ואפשר דמיירי שמ"מ לא פסק משבח או דברי תיקון תפילה דאם כבר פסק והסיח דעתו אפשר דלא מקרי בציבור כלל.

ומצינו בכמה פוסקים שהזכירו שבבהכנ"ס גם יחיד יכול לומר בלשון ארמי (עי' פמ"ג סי' קא סק"ז, מקו"ח להחזו"י סי' רפד, ועי' תורה לשמה סי' מט לענין בריך שמיה אבל שם דן מצד עת רצון בזמן זה כמש"כ בזוהר או מטעם אחר עי"ש וגם עיקר דבריו מיירי שאכן יש שם ציבור).

וצל"ע דאפשר שעיקר ההיתר כשהציבור מתפללים שאז השכינה שורה וכעין מש"כ רש"י בסוטה שם, וזה למדו מדין חולה דאמרי' שיש שכינה שם [ויש לזיין דיש מהאחרונים שלמדו דאף צמולה גופא היתר הוא רק צרכי חולה ואכ"מ], אבל בבהכנ"ס בלבד בלא ציבור דוחק לומר כן, דהרי סתם ציבור הם בבהכנ"ס וציבור הם עשרה כמ"ש הפמ"ג שם סק"ו, ואעפ"כ לא הותר אלא מצד הציבור, אלא ר"ל כשהציבור מתפללים וכמו שיש אחרונים שכ' כן להדיא דכשהציבור מתפללים יכול יחיד לבקש גם בלשון ארמי (חת"ס שבת שם, בית ברוך על החי"א כלל כב סק"ז, וגם התו' לשמה שם בתי' הראשון על בריך שמיה אפשר דכוונתו לזה, וכ"ז דלא ככה"ח סי' קא סק"ח).

אבל באמת בפמ"ג שם סק"ז משמע שמתיר גם ביחיד בבהכנ"ס וא"כ צריך להעמיד ציבור דהיינו שלא בבהכנ"ס.

[ומ"מ עדיין צל"ע דמצינו כמה דרגות בשכינה וכמו שמצינו סתירות אם בבית שני שרתה שכינה או לא, וגם במד"ר פ' נשא אי' שאין מקום פנוי מן השכינה, ובחידושי ספ"ק דיומא הארכת בזה, וממילא מנ"ל דשכינה ששורה בבהכנ"ס הוא לענין שאפשר להתפלל שם בל' ארמין].

אבל א"א למחות בהנוהג לזמר זמר זה אף שמתכוון לתפילה שכן יוכל לסמוך על דעת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

רבני צרפת שהביאו תלמידי רבינו יונה ברפ"ב דברכות שכתב דתפלה הידועה לציבור, אפי' יחיד בביתו כמתפלל בצבור דמי עכ"ל, (ועי' בהרא"ש רפ"ב דברכות), והיא דעה שניה בשו"ע סי' קא שם.

אלא שמ"מ במשנ"ב בסי' תקפא שם מבואר שאין הלכה כדעה זו.

ומלבד זה עיקר דברי רבינו יונה מיירי שמתפלל מה שמחוייב הציבור ג"כ להתפלל אבל כשאומר דרך זמירות דבר שאין הציבור אומרו עכשיו יל"ע אם חשיב שמתפלל עם הציבור, ובמשנ"ב סי' קא סקי"ז בביאור דעה זו כתב דכיון שהתפילה קבועה לציבור הקדוש ברוך הוא בעצמו פונה אליה אפילו שלא בזמן שהציבור מתפלל עכ"ל, ויתכן דמ"מ צריך זמן הראוי להתחייב בתפילה זו ולא בזמן אחר אבל יותר משמע דר"ל שבכל זמן אפשר לומר הנוסח, ומ"מ להלכה פסק שלא כדעה זו וכנ"ל.

ויש לדון באופן שאינו מתכוון לתפילה כלל אם מהני לזה כוונה הפכית להתירו גם לדעת השו"ע והמשנ"ב ושאר הפוסקים.

וכמו"כ יש לדון בזה האם הוא בכלל היתר להשתמש בנוסח המשמש לתפילה ולהתכוון בו לזמר בלבד, דלגבי פסוק משה"ש אמרי' בסנהדרין קא ע"א שהעושה אותו כמין זמר הוא איסור ולכאו' שה"ש הוא דבר ההווה דה"ה שאר פסוקים וכן מוכח במשנ"ב סי' תקס סקי"ד בשם המהרי"ל.

ולפ"ז אם יש קדושה בנוסח קדום שנקבע לרבים [עי' מה שהציא נספר גנוי הקודש מפוסקי זמנינו לענין גמיה] א"כ אפשר דגם בזה.

ומלבד זה צ"ע אם אינו חוכא ואיטלולא לומר בקשה בלשון נוכח עם כינוי שם שמים כשאומר שאינו מתכוון לזה כלל אלא לזמר בעלמא, ובאמת לצדקה יש לומר דאולי באמת מכוונים לבקשה בזמן השירה, רק דבזה צ"ב מאידך גיסא, וצל"ע בכ"ז.

ובהר צבי או"ח ח"א סוף סי' סד ביאר ענין אמירת יה ריבון דרובו שבח ואינו בכלל בקשת צרכים בלשון ארמי, ועי"ש עוד בזה, ועדיין יל"ע כשאומר בקשת הצרכים בלבד כגון שמשורר ומזמר בניגון רחמנא אדכר לן וכו'.

ושוב מצאתי שנתחבר חיבור מיוחד "צלולתא דשמואל" על ענין זה של לשונות שאין מלאכי השרת מכירים בתפילה ושם האריך טובא בענין זה של תפילות שונות בלשון ארמי כגון אתקינו סעודתא והדרן עלך ועוד והביא כמה תירוצים מהאחרונים ליישב באופנים שונים כגון שהעוסק בתורה שכינה כנגדו וג' שעוסקים בתורה שכינה עמהם וכיו"ב, וכן יש שכתבו דבליל שבת שהשכינה שורה אין איסור, ובלי ספק שהוא דחוק טובא ובפרט לאור מה שנתבאר לעיל, ויותר נראה דבאמת כל מנהגים אלו תפסו דהאיסור כאן לאו דוקא אלא שיש כאן מצב של תפילה שאינה ראויה וכשיש טעם למה להתפלל בלשון ארמי לכך לא חשו לזה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

[והטעם למה נתקנה בריך שמיה בל' ארמי עי' בתורה לשמה שם, ובפשוטו הטעם לזה משום שהזהר נכתב בלשון ארמי ובפשוטו נכתבה למספרים בלשון ארמי הלכך התפילה נכתבה בלשונם, והטעם למה הדרן נכתב בלשון ארמי משום שנכתב בימי הגאונים שהיו אז מספרין בלשון ארמי, עי' בספר האשכול, וגם אינו ברור שהוא נוסח תפילה דיש כמה פירושים בנוסח זה, והטעם שנתקן יקום פורקן בלשון ארמי משום שנתקן בזמן הגאונים כדמוכח מתוכו, וגם היה לשבח הרישי כלי שהיו דורשין (עי' בבעל המאור שציינתי במקו"א), ולשבחם אמרו בלשון שיבינו המון העם, והטעם שנתקנו קצת מן הסליחות בלשון ארמי נלענ"ד שהיה פיוט קדום שנתקן בזמן שהיו מספרים בלשון ארמי שנשתקע בסליחות שלנו ונראה עוד שתקנו סליחה אחת קצרה כדי ליתן חלק לע"ה שאין מבינים לשה"ק, על דרך מה דמבואר דמי שאינו יכול לומר וידוי יאמר תהא מיתתי כפרה על כל עוונותי וכן הובאו נוסחאות קצרים אחרים בפוסקים, וגם כאן תקנו סליחה אחת קצרה כדי שגם ע"ה יבינו בקשה אחת ותקנו בלשון משל עבדא דמריד וכו' מאחר שנתקן לע"ה כדי שיבינו בקל].

אמרה שראתה כתם ושוב התברר שהוא צבע בעלמא ומענתה באמתלא שזה הי' ל'מתח'

(א)

הנה אמתלא מהני גם כנגד שווייה אנפשיה חתיכה דאיסורא (שו"ת רמ"א סי' ב, וכן משמע בכתובות כב ע"א והא שווייה וכו', ועי' בקצרה בט"ז ובבית הלל ביו"ד סי' קפה ס"ג).

(ב) אולם בשו"ע יו"ד שם נזכר לגבי אשה שאמרה טמאה הייתי דאם לבשה בגדי נדה לא מהני אמתלא והטעם הביאו הנו"כ בשם הרשב"א דמעשה לא עבדה אי לאו שהיה אמת, ולפ"ז כאן בניד"ד שהביאה כתם היה מקום לטעון שהוא בכלל זה להחמיר.

[ואע"ג דהי' מקום ללמוד באופן הנידון בשו"ע שם אין האיסור מדין שווייה אלא מדין נאמנות רגילה מ"מ בכתובות כב ע"א נזכר ענין זה גבי סוגי' דשווייה (דמבואר באופן הדומה לזה לעיל מינה דלולי שאמתלא מועיל היתה נאסרת מדין שווייה), ואפי' אם נימא דהוא דין נאמנות מ"מ לענין זה היינו הך דעכ"פ ילפי' מדין זה שכשעשתה מעשה לא אמרי' אמתלא, ולא אכפת לן מה היה האוסר בדיבורה הקודם דכיון דסמכי' על מעשה שלה אינו חוזר ונפקע על ידי אמתלא, וכ"ש אם נימא דהוא מדין נאמנות יש להבין כן, וכ"ש להסוברים דגם הנאמנות הרגילה של נדה היא מדין שווייה, וממילא לשיטתם לכאור' הא חזי' דאחר מעשה א"א להפקיע איסור שווייה על ידי אמתלא, וכ"ש להפלתי ועוד פוסקים שם שסוברים כפשטות ההבנה בגמ' בכתובות שם דאמנם נאמנות רגילה של נדה היא נאמנות אבל דינא דהשו"ע הוא מטעם שווייה, דחזי' מזה שא"א להפקיע איסור

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שווייה באמתלא כנגד מעשה, ועי' עוד להלן בכל זה].

אולם למעשה דחוק לומר שצריך להחמיר בכה"ג בניד"ד, דהא לא דמי לבגדי נדה ששם חוששים שלבשה הבגדים משום שאכן הי' דם שלא בא לידינו ולא ראינוהו, משא"כ בנד"ד שכל מה שאתה בא לטמאותה הוא מחמת כתם זה שאומרת שראתה והרי כתם זה אינו מטמא, והרי כל מה שאמרה טמאה היא והראתה הכתם הרי באתה לומר בזה שראיתי כתם זה, וביותר דהא לא שייך כאן לומר שעשתה מעשה דהרי המעשה שעשתה הוא מעשה שאינו שייך לדין טומאה אחר שאתה מברר מה היה המעשה שעשתה (וגם נתברר שהיא לא התכוונה למעשה טומאה כלל ולא דמי למעשה שיש מקום לטעון שבשעה שעשתה המעשה התכוונה לטומאה ורק חזרה בה אח"כ).

רק דעדיין באמת יש לדון בגדר שווייה אם ברור לנו שהי' כאן שחוק אם יש עדיין מקום לאסור מצד שווייה או דילמא דגדרי שווייה הוא כגדרי נאמנות וכל היכא דבנאמנות לא חיישי' אזי גם בשווייה לא חיישי' [וצאמת בשווייה מלינו דשווייה כנגד עדים מהני ומאידך גיסא מלינו דשווייה נפקע ע"י אמתלא וחזי' דשווייה הוא נורה של נאמנות מיהת ועי' בסמוך דלא בכל גוויי שווייה כנגד עדים אינו נפקע לכו"ע].

והנה יעוי' בכלי חמדה פ' תולדות סי' ד' שהאריך ע"פ דברי חלק מהפוסקים [עי' מוס' נדרים 5 ע"3 ד"ה חזרו] דלא שייך שווייה בשעבוד שמשועבדת לו וכ"ש לפי הסוברים שהוא מדין קונם [והנ"ל שם כן בשם המהר"י זאסן ס"ס פ' וכו' ע"פ] דאפי' בקונם אינה יכולה להאסר עליו ועכ"פ היכא שברור שאין כאן טומאה.

ומאידך יש אחרונים שנקטו שכל נאמנות נדה הוא מדין שווייה ומשמע דלפי דעתם שייך לחול איסור שווייה גם במקום שעבוד.

אבל יש להבהיר דהיא הנותנת דהדעות שסוברים שנאמנות נדה לבעלה על נידותה הוא מטעם שווייה [והוא הש"ס ש"ו פי"ט] הם הם הדעות עצמם שסוברים דנאמנות שווייה הוא מדין נאמנות על עצמו [הוא הקה"ס גופיה סי' לד סק"ד].

וממילא לכאור' הא בהא תליא שסוברים דשווייה הוא דרגא מסויימת של נאמנות (אבל לא נאמנות ממש דא"כ לא א"ש דברי הש"ס שם שבא לבאר דאי"ז מצד נאמנות אלא מצד שווייה), ולכן הם לשיטתם סוברים [כ"כ הכלי חמדה שם נדעת הקה"ס] דלגבי האדם עצמו שידוע האמת שהוא היתר אין חשש שווייה, וכמש"כ כן להדיא בתשו' הר"א מזרחי שהובאה באבקת רוכל סי' קפ, וממילא לשיטתם בניד"ד אם סביר שהתברר שאין כאן איסור (וכנ"ל דא"א לאסור יותר מכתם זה שבאה לאסור מכוחו) א"כ א"א לאסור מצד שווייה, אבל הוא צ"ב טובא דמבואר בקצה"ח שם דגם לשיטתו מודה דשווייה כנגד עדים אסור מגזה"כ מדין נאמנות ולכאור' גם שווייה כנגד מציאות שלפנינו.

אבל יש לחלק ולומר דכנגד עדים הו"ל נאמנות כנגד נאמנות וגזה"כ להעדיף נאמנות זו על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פני נאמנות זו משא"כ נאמנות כנגד מציאות שלפנינו לא שייך ואם נימא כן מובן למה למד הכלי חמדה בדעת הקצה"ח להתיר לאדם עצמו [ואינו מוסכם לדינא] ואם כנים הדברים א"כ בניד"ד שנתברר שהשווייה לא היה אמיתי כלל ויש לנו שווייה כנגד מציאות אזי יהיה מותר גם לאדם עצמו וגם לזולתו, כיון שגם התורה לא נתנה להך שווייה תוקף יותר מנאמנות ולא יותר, והו"ל כבאו עדים ששקעה חמה או על האשה שילדה והרי כריסה בין שיניה, וצל"ע.

ומאידך גם להסוברים שהוא מדין נדר לכאור' יוצא שאשה אינה יכולה לאסור עצמה על בעלה מדין שווייה כיון שהיא משועבדת לו וכנ"ל ועכ"פ באופן שהאמת התבררה [והש"ס דקצר שגדה הוא מטעם שווייה הוא לשיטתו דקצר דשווייה הוא דרגא של נאמנות וק"ל], ועי' להלן בסמוך דעת הישועות יעקב.

היוצא דלכאור' בין למר ובין למר במקרה שידוע האמת אין האשה אוסרת עצמה על בעלה מדין שווייה וכל נידון הפוסקים דלא מהני אמתלא לאחר עשיית מעשה הוא כשעדיין יש לחשוש מטעם זה, ובנידו"ד הוא דחוק לומר שיש כאן חשש וכמשנ"ת.

ומ"מ כ"ז לפלפולא דלמעשה אינו מוסכם בפוסקים שאשה אינה יכולה לאסור על בעלה אף שיש שעבוד ואף שהוא נגד עדים וגם הסברא של הכלי חמדה בדעת הקצה"ח דלדידיה לאדם עצמו יהיה מותר הוא מחודש מאוד, ובפוסקים הרי יש שנקטו לא כן.

ולפי פלפול זה נמצא דהסוברים שבשווייה האדם עצמו אסור (כשידוע האמת) יסברו דא"א לאסור שעבוד והסוברים שבשווייה שייך לאסור גם בשעבוד וס"ל שהוא משום נאמנות גם כנגד עדים מודו שכשידוע האמת מותר, וצל"ע בפוסקים אם הוא מוסכם לדינא שכך הוא לכו"ע, ומ"מ אפשר דכ"ז חזי' לאצטרופי.

(ג) עכ"פ מצינו דגם אם שווייה כנגד עדים אמנם אין מועיל אבל אם חוזר בו יש בזה סתירות דבמל"מ פ"ט מהל' אישות הט"ו מקיל בזה, ובפ"ג מהל' יבום הי"ג מחמיר בזה, ובשוע"ר בקונטרס אחרון סי' א סקי"ד נקט דבדרבנן יש להקל ובדאורייתא יש להחמיר [וגוף ההכרעה ל"ז לדעת רוב האחרונים וההסתברות המסתברת כמ"ש הנצי"ת אה"ע ס"ס כג דשווייה הוא מדין נאמנות ולא מדין נדר, וממילא מסבירא נאמנות כנגד עדים בלא"ה אינה מה"ת, ועי' זכור שוב יצמות פז ע"ז הו"ד דפת"ש סי' קכו סק"ז דג"כ נראה מדבריו דמעיקר הדין שווייה כנגד עדים מותר לזרז גדול כשי' הראב"ד עי"ש (ובגוף דברי הראב"ד עי' חקרי לב ח"א סי' ד שרוב הפוסקים כהראב"ד), וגם להרמז"ס מצואר שם שאינו מה"ת, ואע"ג דמצואר בקצה"ח שם דגם לדידיה שאינו משום נדר האיסור הוא מה"ת אפי' כנגד עדים, מ"מ לפי מה שהנעמי לעיל ה"מ כנגד עדים אצל כנגד מציאות כזוהר אפשר שמודה דאין כאן איסור ועכ"פ לא איסור תורה, ואולי השוע"ר קאי להלך שהוא נדר שכתבו קצת אחרונים], ובפמ"ג סי' א שפ"ד סקל"ט החמיר בזה, ובישועות יעקב על השו"ע סי' קפה סק"א נקט דבניד"ד שיש שעבוד לבעל לא שייך שווייה כנגד עדים [עי' לעיל בסמוך באת הקודם, ויש אחרונים שחולקים ע"ז עכ"פ באופנים דומים, עי' אורח הלכה על השו"ע סי' קפה ס"ג], ובבית אפרים סי' א' כ' דאיסור שווייה כשחוזר בו הוא איסור

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ספק אם לסמוך על דבריו הראשונים או האחרונים, ולכן עדים מכריעין להתיר.

ואפשר שיש לצרף צד זה עם הדברים שנתבארו לעיל, וכאן בניד"ד גם לפי הצד שיש כאן שווייה לכאן יש להחשיבו כחזרה עם עדים.

(ד) ויתכן עוד דגם כל מה דאמרי' לגבי לבשה בגדי נדה דחשיב מעשה היינו משום שעשתה כן לטובת עצמה ובזה מוכחא מילתא שעשתה לעצמה, אבל כשעשתה מעשה שאינו אלא להראות לבעל ולא הי' לצורך עצמה כלל יש לדון בזה, ומ"מ סברא זו רחוקה קצת דפשטות ל' הפוסקים דהיינו מצד אם היה מעשה או לא היה מעשה וכמ"ש הש"ך סק"ה בשם הב"ח דהרי היה די כשתאמר לו טמאה אני ולא היה לה ללבוש בגדי נדה וכו', ועוד דגם בלבשה בגדי נדה טוענת שעשתה כן רק להראות לבעלה ומאידך בבאה"ג הביא בשם התה"ד דהרא"י לזה מהוחזקה נדה בשכנותיה דשם לא מהני אמתלא, ושם אדרבה הרי לא הי' לבישה זו כדי להראות לבעלה ע"ש בסוגי'.

(ה) ויש להוסיף עוד דבב"י כ' דכולי האי לא הוי שטיא להחזיק עצמה נדה בין שכנותיה, ולפי טעם זה במעשה כל דהוא (כגון להכין כתם צבוע קצת) לא טעני' כן דלא היתה עושה משום האמתלא.

(ו) ויש להוסיף עוד דבש"ך שם הוכיח ע"פ כמה פוסקים דכל היכא שבאמתלא יש הסבר למה עשתה דוקא מעשה זה אמרי' אמתלא גם במעשה, ויש אחרונים שנקטו באופן אחר (עי' בתוה"ש ובפלת'), אבל רוב האחרונים נקטו בזה כהש"ך שכן מבואר בתשו' הרמ"א שם (עי' בהרחבה באוצר הלכה הוצ' עוז והדר סי' קפה אות כ' עמ' עב ואות כב עמ' עג), ועכ"פ להש"ך אם יש סבירות ודרך שהתכוונה באופן זה יש מקום לטעון דהרי לא הי' בידה לעשות השחוק בלא המעשה כ"כ ולכן לא שייך לטעון דהוה סגי באופן אחר.

לא באו לידי כל פרטי המקרה של השאלה ששאל כת"ר, ומ"מ כתבתי לפי ההוה ויש לדון לפ"ז לפי פרטי המקרה, דשמא נצבע כבר מעצמו ולא היה מעשה שלא הוסיפה אלא דיבור בלבד.

(ז) אולם בפוסקים מבואר דדרך שחוק לא חשיב אמתלא, עי' לבוש וב"ח וש"ך סק"ב בשם הרמב"ם וסה"ת ושוע"ר סק"ד.

אבל יש אחרונים [דרכי תשובה סק"ז נשם פרדס רימונים סק"ז, ועי' עוד נקלה"ס דלקמן] שנקטו דהיכא דמסתבר שהיא דוברת אמת במה שאמרה דרך שחוק חשיב אמתלא לפי ראות עיני המורה, ואמרתי להשואל עוד דאפשר דלכו"ע אם כבר היתה עושה ובאה מעשי שחוק כיו"ב א"כ כבר הוכיחה דטרחא גם במעשה לשחוק ממילא דחוק לומר שיש להחמיר בכה"ג, א"כ לכאן לפי הנ"ל אין חשש.

ובאמת כך היה מקום לטעון שאם רגילה לעשות מעשי שחוק כאלה יש לה טענה של אמתלא גם בלא הטענה הנ"ל, דלמה נימא דדוקא כשיש לה טעם מהטעמים הנזכר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בפוסקים ולא כל טעם אחר המסתבר והנראה.

ועי' בלשון הרדב"ז ח"ד סי' רסד שדן אם סגי באמתלא כל שהוא או דבעי' דוקא אמתלא גדולה, ובסוף דבריו מסיק וכתב כלל לא דמלתא עיקר הדבר תלוי אם יש באמתלאה צד הערמה כפי מה שנראה לבעלה הרגיל אצלה אינה נאמנת אפילו שתהיה הגדולה שבאמתלאות, ואם אין שום צד הערמה באמתלאה אפילו שאמרה מפני כעס או מפני קטטה נאמנת וכו' עכ"ל.

אולם בשיעורי שבט הלוי נראה שנקט דדוקא אם אמרה כן בדרך בדיחותא שייך לטעון כן אבל אם אמרה באופן המשתמע ברצינות לא תוכל לטעון אח"כ שאמרה בבדיחותא עכ"פ אחר כדי דיבור.

ועי' גם בערה"ש בסי' קפה שכ' ואף כשאומרת שאמרתי זה דרך שחוק והיתול כדרך הנשים הלא ניכר האמירה באופן זה ולכן אם הבעל הרגיש שאמרה זה בשחוק והיתול וודאי אינו כלום אבל אם אמרה שלא בדרך שחוק וודאי דאינה נאמנת לומר משטה הייתי בך עכ"ל.

ומ"מ בניד"ד יש מקום לטעון שהוכיח סופו על תחילתו שהכל היה דרך שחוק דכל שנתברר שכבר מתחילה כוונתה היה שיבין בעלה בסופש"ד שכוונתה לשחוק א"צ לבוא לטענה של משטה אני בך דבלאו הכי הרי ניכר שהי' דרך שחוק ודמי לרישא של הערה"ש, וצל"ע.

ובאמת אפי' מי שאמרה שראתה כתם וא"א לשואלה מה התכוונה (כגון בישנה) ונתברר שהוא כתם טהור כגון מי צבע וכיו"ב דאינה טמאה, דהרי הוא שווייה בטעות, ואין שייך שווייה בטעות [עי' פרי מואר סי' לט סקכ"א], וממילא דוחק לומר דאם אומרת שכבר מעיקרא לא נתכוונה ברצינות אלא רק לשחוק בעלמא יהיה שווייה חמור מזה, חדא אפשר שחסר כאן בצורת שווייה כיון שלכל היותר גם אמירה כזו ברצינות לא היתה אוסרת כיון שנתברר שהיה טעות במציאות או בדין, ועוד דכיון שהוא דיבור שמתברר שהוא אינו נכון א"כ יש מקום לטעון דהו"ל כאמתלא ברורה וכאמרה דרך שחוק וכנ"ל, ועוד דאפי' לא נאמין לדבריה שהוא דרך שחוק, וכפשטות דברי הרמב"ם והשו"ע שאינה נאמנת שאמרה דרך שחוק, הא מ"מ ברצינות גם אינה נאסרת בכה"ג, א"כ ממ"נ מאיזה צד אתה בא לאוסרה, דאם תאמינה א"כ הרי הי' דרך שחוק ואם לא תאמינה הרי הי' כאן שווייה בטעות, וצל"ע.

ועכ"פ באופן שלא אמרה נטמאתי אלא רק ראיתי כתם זה והמתינה לבעלה שיכיר שאינו כתם קשה לומר דיש כאן שווייה [לא נא לידי כל פרטי המקרה].

ח) ואולי בצירוף שיש כאן בירור לפנינו חשיב אמתלא, דהרי אפי' במתכוונת ודאי לא תישאר אסורה אחר שיתברר שהכתם הוא צבע בעלמא, כיון שהי' שווייה בטעות [זה מפורש בפוסקים שם דאם נתברר שהי' לה טעות חשיב אמתלא], וגם דיש לטעון שסמכה על הבירור שיהיה אחר כך דרך חלק מבנ"א שמגזמין בדבר שתתברר אמיתתו לאלתר ואין חוששין בזה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

למנהג רמאות כיון שיתברר מיד.

ט) והנה הסברא בתוך כדי דיבור שבתחילת דיבורה סמכה על מה שתעקור הדברים ובנוסח אחר דמה שסיימה בדיבורה מברר מה שאמרה בתחילת דיבורה, וע"ד זה יש מקום לדון גם בניד"ד דמאחר ודיבורה התברר שכל הצד לאסור לא היה אלא באופן המותר א"כ אינו בכלל איסור.

י) ויש מקום לדון באופן שאמרה כן בז"נ [כך ה' המעשה שאלוני] דבזה לא שייך שיהי' תביעה מצד הבעל דשמא דרך שחוק לא מהני רק כשהיה בזה שייכות לתביעה מצד הבעל אבל כאן הא בלאו הכי אין הבעל יכול לתובעה וממילא אפשר דיותר מצי משטה אני כך (וגם שאין טענת משטה מועילה בממון גם בלא תביעה של התובע, עי' קצה"ח סי' פא סק"ח וערה"ש ביו"ד שם, היינו משום ששם יש משמעות מיידית לדבריו במה שמודה ממון שהרי מיד יוכל התובע לתבוע משא"כ כאן) ומאידך לפי מה שמחשב הערה"ש כאן דדמי לטענת משטה בממון שא"א לטעון משטה אני כך כשאין טענה כנגד תביעת הבעל [היינו שמוצע זכות תביעה או שאינו מוצע ואז אין מועיל משטה דגם בממון אין מועיל משטה כשמודה בלא תביעה] א"כ הרי כאן יש טענה כנגד תביעת הבעל, אבל עדיין יש לטעון דהא ניחא אילו הי' כאן תביעת הבעל אבל אם אמרה מעצמה בלא תביעת הבעל הו"ל כאומר משטה אני במודה בממון בלא תביעת התובע, ומאידך גם ע"ז יש להשיב כנ"ל דבניד"ד גם לאחר ההודאה אין תביעה, וממילא כ"ש דמציא למימר משטה אני כך, וכ"ש דדמי למה שדייקנו מהערה"ש דכשהבעל תובע ואין לו זכות תביעה מציא טענה משטה אני כך כנ"ל, וצל"ע.

ומאידך יש מהפוסקים שנקטו דכשיש לה חזקת טומאה אין מועיל אמתלא כלל, אבל רוב האחרונים לא נקטו כן.

והנה נזכר בשו"ע דבמידת חסידות יש להחמיר ולכאוף כאן נוגע יותר כיון שהצדדים להתיר בזה אינם מפורשים להיתר בהסכמת הפוסקים, ומאידך גיסא יש לטעון דהני מילי שם שיש צד קל דמה שאמרה מעיקרא היה אמת, אבל בניד"ד שנתברר לכאוף שלא היה צד שטמאה דהרי גם מעיקרא בשעת האיסור לא אמרה שראתה עוד כתם מלבד כתם זה שהוא צבע בעלמא א"כ מה חשש יש כאן.

יא) אם המקרה שהי' רק כתם באופן שאינו מטמא מדאורייתא מצינו בזה פלוגתת הרא"ה ור"ת אם יש שווייה באיסור דרבנן (עי' בזה שה"ל ח"ד סי' ק סק"ג ובשיעוריו סי' קפה סק"ב), ואולי יש לצרף דעת הרא"ה בניד"ד.

בסיכום הדברים המשמעות לגבי הך עובדא דבדיעבד יתכן שיש כאן מה שאפשר לסמוך להקל, ויש"ח.

המתפלל ערבית ביחידות כמה צריך להמתין אחר שפסע הג' פסיעות

לגבי

שחרית המתפלל עם הציבור הדין מבואר בפוסקים (סי' קכג ס"ב) דלכתחילה ימתין עד קדושה, והמתפלל ביחיד לכתחילה ימתין עד שיעור כדי שיגיע הש"ץ לקדושה היכא דאפשר (עי' שאר הפרטים והדעות בזה במשנ"ב שם).

ולגבי תפילת ערבית כתב הגר"ק (שאלת רב ח"א עמ' ריט) ששיעור ההמתנה בציבור הוא עד תחילת הקדיש, וכ"כ בבית ברוך על החי"א (כלל כד סקכ"ה) ובהליכ"ש (תפילה פי"ג ס"ב) ובלקט הקמח החדש.

ובהליכ"ש שם כ' דבליל שבת ימתין עד שיתחיל הש"ץ ויכולו, ועי' אישי ישראל פכ"ג סעי' סג ובהערה שם, ושם הביא עוד דעה בזה מאורח נאמן סי' קכג סק"ז דבמעריב א"צ להמתין יותר מד"א, ועי' עוד להלן מנהג האג"מ בזה.

ולכאנ' ה' מקום לומר שאם נימא שצריך להמתין רק עד תחילת הקדיש כ"ז הוא לפי הדעה דבשחרית סגי עד תחילת החזה הש"ץ שאז יכול לחזור למקום תפילתו, מכיון שהוא כעת מתקרב כדי לשמוע הש"ץ, אבל למה שנקט המשנ"ב דבשחרית יש להמתין במקום שפסע לכתחילה עד קדושה ממש, א"כ בניד"ד יש מקום לטעון דגם בערבית מכיון שבלאו הכי אומר עוד תפילות אח"כ א"כ לכה"פ שימתין עד שיתקרב לאמירת איזו תחינה או שבח כגון עלינו לשבח, וקצת דחוק לומר שכל הנך אחרונים לא קיימי לפי הדעה שפסק המשנ"ב להלכה לכתחילה.

ויש מקום לדחוק ולומר דכל מה שצריך להמתין עד קדושה הוא רק משום שקדושה היא חובה, משא"כ עלינו לשבח שאינו מדינא דגמ', אבל יש לעיין בסברא זו, דהרי מדינא דגמ' לא נזכר שום גדר או שיעור מתי יכול לחזור למקומו אחר שפסע ג' פסיעות, ולרווחא דמילתא אמרי' שיחזור לומר קדושה, כיון שיכול לחזור לצורך דבר של אמירה, ואז ניכר יותר שאינו מבזה את התפילה לכך לכתחילה לא סמכי' [לדעה זו] על חזרת הש"ץ להתיר לחזור למקומו אז דלא תהא שמיעה כאמירה, וממילא מכח טענה זו גופא השתא דתקון רבנן עלינו לשבח ואפי' אם הוא רשות בעלמא מ"מ כיון שאומרו למה לא ימתין עד אז.

והנה באמת יש לדון גם בשחרית אם רוצה לחזור למקומו כדי לומר תחינה או בקשה או שבח האם יכול לחזור למקומו מכח זה או שרק לקדושה יכול לחזור.

ובאמת צע"ק למה לא נחשיב כל פיוט או שבח שיכול לחזור למקומו אז כיון שסו"ס אינו חוזר ללכת לדרכו (וגם מוכח שאינו חוזר להתפלל שמונ"ע שוב לפי פי' הט"ז) אלא חוזר לצורך התפילה ואינו בכלל מגונה.

ויש לציין למה שדן המשנ"ב שביום שמאריכים בפיוטים א"צ להמתין עד שיגיע הש"ץ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לקדושה דבשעה"ד סמכי' על דעות שיכול לחזור למקומו כשמתחיל הש"ץ, ולכאורה יש לתמוה למה לא קאמר המשנ"ב [והפוסקים שהציא מהם המשנ"ב] שביום שמאריכין לפיוטים, יחזור למקומו באמירת הפיוט, ולכאו' משמע מזה דבפיוט גרידא לא אמרי' דיכול לחזור למקומו.

ובדוחק היה מקום ליישב דהמשנ"ב מיירי במקום שהש"ץ אומר עיקר הפיוט והציבור שומע ועונה קצת תיבות ובכה"ג לא עדיף הפיוט מהחזרה הש"ץ גופא שהציבור שומע ועונה אמן ובכה"ג יכול לחזור כבר בתחילת חזרת הש"ץ מכח שעה"ד וא"צ להמתין עד קדושה.

אבל עכ"פ אם נימא דאמירת תחינה או שבח לא עדיף משמיעת חזרה הש"ץ ולכן נקט המשנ"ב שבתחילת חזרה הש"ץ יחזרו כיון דליכא לעלווי עילויא אחרינא [ר"ל שאם יחזרו לאמירת הפיוטים ולא יחזרו מיד בתחילת חזרה הש"ץ לא חשיב שקיימו יותר הידור מחמת זה] א"כ נימא מה שנקטו אחרונים דבערבית א"צ להמתין עד שאומר עלינו לשבח וסגי ששומע הקדיש, היינו דעלינו לשבח אינו כקדושה של שחרית, ודוקא בשחרית שיש קדושה דאיכא לעלווי עילויא אחרינא יותר מחזרה הש"ץ לומר קדושה בעצמו אז יש לו להמתין ולא לחזור למקומו לכתחילה [כשאנו שעה"ד] בתחילת חזרה הש"ץ אלא רק כשיאמר קדושה משא"כ כאן בערבית יכול לחזור למקומו בתחילת ערבית וא"צ להמתין לחזור למקומו רק באמירת עלינו לשבח.

ובעל הלכות חג בחג אמר לי שאם סיים בין קדושה למודים ימתין עד מודים, והביאור בסברתו הוא משום שבזה ל"א דא"צ להמתין דהא איכא לעלווי עילויא אחרינא דגם המתנה לקדושה לא נזכר בגמ' דסגי בזה ולא שמחוייב בזה, אלא משום דיכול לחזור לשם תפילה עדיף לן מלהמתין בלבד ולחזור [ומה"ט מי שהתפלל ציחידות י"א דסגי לזה כדי הילוך ד"א בלנד כיון דליכא לעילויא עילויא אחרינא וגם להסוברים שצריך להמתין כדי שיגיע הש"ץ לקדושה מ"מ אינו ממתין בפועל לאמירת קדושה, וחזי' מזה דמה שצניצור ממתינים לאמירת קדושה כדי לחזור למקום תפלתו אז, הוא לרווחא דמילתא], אבל אם יש לו מודים יחזור במודים.

ובאמת יש לדון מ"ט ביחיד אמרי' שישעה שיעור קדושה ולא אמרי' שיחזור כשאומר תחינות ובקשות, ואולי חזי' מזה דבאמת לענין תחינות ובקשות לא נאמר דין זה, כיון שאין צריך בהם עמידה מעיקר הדין ממילא לא שייך בזה דנימא שמה שחזור למקומו הוא בשביל זה ולהכי בעי' שיחזור לקדושה ולאית דאמרי סגי שיחזור בחזרה הש"ץ כיון שי"א שגם הקהל אז בעמידה.

ואם נימא הכי ניחא למה בערבית ג"כ ל"א דצריך להמתין לחזור למקומו רק באמירת עלינו לשבח אלא אדרבה בקדיש י"א שמחוייב לעמוד מן הדין [עכ"פ צעניית הקדיש] משא"כ בעלינו לשבח שעיקרו אינו ברור שנתקן בתורת חובה גמורה ולפ"ז גם לגבי פיוטים גריעי מחזרה הש"ץ לענין עמידה על דרך זה.

ודבר מחודש מצינו בא"ר שכתב דטעם המחייבים להשאר עד קדושה רק בציבור ולא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ביחיד (והוא דעת הראב"ד המובא בב"י) הוא משום שהמתפלל בציבור אחר שסיים תפילתו עדיין שכינה כנגדו כיון שממתין לומר קדושה.

והוא דבר מחודש דלא מצינו בגמ' רמז וחילוק בין זה לזה, ולכאור' לולא דברי הא"ר הו"א דסברת הראב"ד משום שזהו השיעור ששייך לחייב במתפלל עם הציבור ועד כמה תחייבו יותר מזה, משא"כ במתפלל ביחיד שא"א לחייבו להשאר יותר משיעור כל שהוא כיון שאין לו למה להמתין, וצ"ע.

וכנראה טעמו של הא"ר דמתפלל עם הציבור חשיב שעדיין לא סיים שמונ"ע כיון דקדושה יש לו קדושת שמונ"ע, וממילא אין לו לעקור ממקום שפסע לשם ע"י שחזור מיד כיון שזה דרך ביזיון, ואי"ז דוקא מצד הגדרת החיובים שתאמר שלא סיים חיוב שמונ"ע אלא מצד שיש עליו חיוב נוסף להשלים על חיוב שמונ"ע וממילא אם חוזר מיד ומחזי כממהר להסתלק משם (לפי' הטור והמשנ"ב) כשיש עליו חיוב נוסף יש בזה ביזיון כלפי מטה.

אבל עכ"פ מיהת גם לטעם הא"ר בערבית לא שייך טעם זה כיון שאין קדושה, וכפי שנתבאר מוכח בפוסקים דחששו רק לענין קדושה להמתין לחזור עד אז ולא הצריכו להמתין לחזור לשאר תחינות ובקשות וכן עלינו לשבח [וגם מודים לפי טעם הא"ר יש לדון].

אבל עדיין יש לדון ביחיד בכה"ג בערבית כמה זמן יצטרך להמתין עד שיחזור למקומו, דהרי בשחרית שיעור ההמתנה ליחיד לכאור' [ועי' צמחן מה שאניא מהמקור חיים צוה] הוא שיעור של תחילת חזהש"ץ עד קדושה, וממילא בערבית שאחר תחילת הקדיש יכול לחזור מיד א"כ היחיד א"צ להמתין כלל [ואם נימא דהמסיים אחר הציבור חשיב כיחיד לענין זה א"כ כ"ז ג"כ לענין המסיים אחר הציבור אבל אינו מוסכם שהוא כך אע"ג דמסבירא אכן היה נראה לומר כן].

אלא דעדיין צ"ב דהנה מצינו דהמשנ"ב הביא דעת הב"ח דגם יחיד יש לו להמתין בשחרית שיעור שיגיע הש"ץ לקדושה, ויש לעיין מה מקור שיעור זה, ולכאור' טעם הדבר הוא דכיון שבגמ' לא נזכר השיעור כמה צריך להמתין במקום שעומד אחר שפסע אלא רק שלא יחזור מיד וכיון דאשכחן בציבור שצריך להמתין לקדושה, א"כ סברא היא דשיעור זה שעומד במקומו מתחילת חזהש"ץ עד קדושה הוא שיעור המועיל [מתחילת חזהש"ץ דוקא כדלקמן צ"ס החו"י והיינו משום שעיקר תקנת חזהש"ץ הוא כשהציבור מסיימים מיד להתחיל רק שאין הציבור מסיימים בשווה אז ממתינים אבל לולא זה מיד לאחר תפילת לחש צריך חזהש"ץ ועכ"פ צמחין מזומנס האחרון שמסיים מיד מתחילין אח"כ חזהש"ץ וא"כ חו"י ששיעור זה הוא שיעור המועיל, ואין לומר דצ"ע גם שיעור המתנה לש"ץ דא"כ נתת דצריך לשיעורין], וממילא גם יחיד שממתין שיעור זה יצא מכלל כל ספק.

ואם נימא הכי א"כ ה"ה המתפלל ערבית בין ביחיד ובין בציבור וסיים תפילתו ומיד אח"כ התחיל החזן קדיש יצטרך להמתין שיעור זה וגם המתפלל אפי' שחרית בציבור וסיים תפילתו אחר שסיים הש"ץ כל תפילתו יצטרך להמתין שיעור זה.

וצ"ב דמנ"ל ללמוד יחיד מציבור כיון שציבור כשחוזרים לקדושה אין נראה בזה ביזיון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

(כמש"כ הב"ח גופיה וכל הפוסקים) ומנ"ל דהשיעור שהותר לציבור הוא השיעור שהותר ליחיד באופן שיותר נראה אצלו ביזיון.

וכמו"כ צ"ב שהפוסקים לא הזכירו חילוקי דינים אלו וגם בערבית כל האחרונים דלעיל לא הזכירו דבר זה וחזי' דלכאורה לא ס"ל כן, וגם במשנ"ב שהזכיר דכשאומר הש"ץ פיוטים מכיון שהוא שעה"ד יכול מיד בתחילת חזהו"ש"ץ לחזור למקומו למה לא הזכיר דלפחות ימתין עד שיעור שש"ץ בכל ימות השנה יגיע לקדושה.

[אבל אם נימא דהחיוב על יחיד להמתין הוא מטעם כעין קנסא ניחא כל קושיות אלו, וגם בעל הלכות חג בחג אמר לי דהמתפלל בציבור וסיים אחר הציבור לא נאמר בו דינא דיחיד, וסברתו זו מיושבת אם נימא כנ"ל, (אולם לגוף חידושו עי' בכה"ח שלא כ"כ, ועי' במשנ"ב סי' קלא סק"י דג"כ משמע דעכ"פ לא ברירא ליה חידוש זה עי"ש), וגם צ"ב שמי שסיים כשכבר התחיל הש"ץ חזרת התפילה א"כ היאך יוכל לחזור למקומו לדעה זו (משנ"ב סק"ט) שאפי' יחיד צריך להמתין שיעור זה, ועי' ערוה"ש, אבל להנ"ל הוא מיושב, ועי' בסמוך.

אולם מאידך גיסא יעוי' בל' הב"ח שסיים וכ' בזה"ל, נקטינן כל יחיד המתפלל בביתו שאסור לו לחזור מיד למקומו שהתפלל שם אלא ישהה הרבה קודם שישוב לשם או ילך למקום אחר עכ"ל, והנה בדבריו לא הזכיר ענין זה של שיעור שהיה כדי שיגיע ש"ץ לקדושה אבל המג"א ושאר אחרונים הזכירו כן בשמו, ויל"ע דאולי כוונת הב"ח דבאמת בעי' שיעור שהיה הניכרת כלשון הב"ח שישהה הרבה, ודוקא במתפלל עם הציבור יש לו קולא שיכול לחזור למקומו לצורך קדושה וא"צ שיעור שהיה רבה כ"כ ואז יכול לחזור גם אם סיים אחר שהתחיל הש"ץ קדושה ומאידך גיסא מי שסיים אחר הש"ץ יצטרך להמתין כמו יחיד כמ"ש הכה"ח ובערבית אם מתפלל ביחיד יצטרך ג"כ שהיה רבה (או שישוב למקומו לקדיש כדי לענות לקדיש להסוברים דמהני לחזור לחזהו"ש"ץ וכך נקט המשנ"ב להלכה בשעה"ד וי"ל דערבית חשיב שעה"ד לענין זה להתיר לחזור לקדיש), אבל בתחינה גרידא אפשר שא"צ להמתין לזה כיון דאפשר בשיבה.

וצל"ע דהמג"א והאחרונים שאחריו (מגן גיבורים ומקור חיים ומשנ"ב ועוד) לא קבלו כן בדעת הב"ח אלא כ' דיחיד ימתין בשיעור כדי שיגיע ש"ץ לקדושה וצל"ע מנ"ל, וכנראה למד המג"א כן ממש"כ הב"ח "לא משמע דאיכא לחלק בין המתפלל בביתו ביחיד"י ועדיין צ"ב דעיקר כוונת הב"ח הוא שאם יחזרו תוך שיעור קצר בלא צורך אז אין חילוק דבין ביחיד ובין בציבור עובר איסור אבל מ"מ חילוק יש, וז"ל הב"ח שם ולא נהירא דהא דקאמר ביומא דאחר שפסע שלש פסיעות יעמוד ולא יחזור מיד וכדרב מרדכי משל לתלמיד הנפטר מרבו וכו' לא משמע דאיכא לחלק בין המתפלל בביתו ביחיד ובין מתפלל בבית הכנסת עם הציבור דאידי ואידי אית ביה משום כלב השב לקיאו דלמה הוא חוזר מיד אם היה נפטר מרבו עכ"ל, וא"כ רק לענין כלב שב על קיאו אין חילוק ביניהם, וממילא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

צ"ב מנ"ל לפרש כוונתו באופ"א].

במקו"ח להחוי"י סי' קכג סק"ב כתב דהמתפלל ביחיד שצריך להמתין נראה שהשיעור הוא משיתחיל ש"ץ עד שיגיע לקדושה אע"ג דאם היה מתפלל בביתו אפשר שהיה צריך להמתין יותר גם עד שיתחיל הש"ץ, אולם יעוי' במשנ"ב בסקי"א דדעת הב"ח דאין חילוק בין מתפלל יחידי בביתו למתפלל בביתו אלא בכל גווני צריך לשהות כפי השיעור שיגיע ש"ץ לקדושה או עכ"פ עד שיתחיל ש"ץ בקול רם וכן פסק המג"א סק"ח וכו' עכ"ל המשנ"ב, ולכאורה מה שכ' עד שיתחיל וכו' קאי גם על יחיד שגם יחיד צריך עד שיעור זה, ואם נימא דהזמן שממתין לש"ץ להתחיל אינו מכלל ההמתנה (כמ"ש המקו"ח להחוי"י) א"כ ממתין כל דהוא, וזה הרי ודאי אינו דאפי' המתנת ד"א אינו וגם אין כאן המתנה כלל, וממילא יש לומר דמזה נשמע למש"כ עד שיעור שיתחיל קדושה היינו בהדי ההמתנה עם הש"ץ, דאל"כ נמצא ששיעור השני גדול מן הראשון ומלשונו משמע דהראשון הוא הגדול (ודוחק לומר דבציבור הראשון הגדול וביחיד השני הגדול), ופירוש זה צ"ב דמהו שיעור זה עד שיתחיל וכו' כיון שאין בזה שיעור קבוע ביחיד, אבל בדוחק יש לומר דלצדדין קתני דר"ל שיש להמתין עד שיעור שיגיע לקדושה בין בציבור בין ביחיד או בציבור עד שיתחיל הש"ץ, וגם זה צ"ב דהרי היא פלוגתא דרבוותא אם שיעור זה או זה בציבור כמ"ש בב"י, ולמ"ד שהוא עד שיתחיל דמשמע שסומך עליו בשעה"ד א"כ ביחיד כה"ג מאי ולמה לא נחית לפרש השיעור למ"ד זה ביחיד וכי תימא דאה"נ לדעתו סגי בד"א א"כ מהו לשון זה דאין חילוק וכו' כיון דלענין בציבור משמע שסומך בשעה"ד על מ"ד עד שיתחיל א"כ ביחיד הו"ל לסמוך על דעתו דסגי בד"א ומלשונו לא משמע כן כלל (היינו מלשון המשנ"ב בדעת הב"ח והמג"א אבל המשנ"ב גופיה נקט להקל בשעה"ד בשם דה"ח דיני תפילת שמונ"ע סעי' קא).

בשם האג"מ (רבבות אפרים ח"ז סי' כו) הובא שהיה חוזר לאחר שסיים הש"ץ לעילא מן כל ברכתא וכ' שם דכיון שאולי משום דכיון דבערבית אין קדושה צריך להמתין עד סיום התפילה ומעיקר הדין שם נגמר הקדיש, ועלינו אינו מעיקר התפילה עכ"ד בקיצור (ובהליכ"ש שם כ' דבחול יש ממתנים עד שיסיים הש"ץ קדיש אבל כ' שם טעם אחר שלא לפסוע באמצעו), ודברי הרב"א בדעת האג"מ א"ש יותר עם ביאורי דענין החזרה בקדושה הוא משום דלא ידעי' שיעורא דלא יחזור מיד לכך כל שחוזר לצורך קדושה אינו בכלל ביזיון וכשאין קדושה סברא היא שא"צ לישראל שם יותר מזמן שסיימו התפילה.

ולפי סברת האג"מ הנ"ל יש לדון מה הדין ביחיד, דבקדושה לכאו' יוצא לפי מה שלמדו האחרונים דלעיל דברי הב"ח דאמרי' שסברא היא שאין היחיד מחוייב להמתין יותר משיעור ציבור, ולכאורה כ"ש ביחיד בערבית שא"צ להמתין יותר מציבור, רק דיש לדון דאם יחיד בשחרית נלמד מסברא שלא חייבו יותר ביחיד מציבור, א"כ למה לא נלמד הסברא מערבית לשחרית דכמו שבערבית יכול להמתין שיעור קטן עד שיסיים ש"ץ קדיש א"כ כמו דילפי' ממתפלל בציבור בערבית למתפלל ביחיד א"כ נלמוד גם לשחרית, וביותר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

צ"ב דלפי צד זה שהחזרה לקדושה היא משום שאינו דרך ביזיון א"כ היאך נלמד מציבור ליחיד וכמו שהערתי כבר לעיל.

(ולפי הא"ר ג"כ צ"ב קושיא האחרונה מאחר שהזכיר בדבריו גם סברת הב"ח לפי ביאור האחרונים הנ"ל, ואמנם לא קשי' למה לא ילפי' מערבית לשחרית בציבור, אך כן צ"ב למה לא ילפי' ליחיד כהקושי' הראשונה הנ"ל, אולם אחר העיון בלשון הא"ר יתכן לבאר שכל סברא זו דבציבור משום שכינה כ' כן רק לדעת המטה משה שביחיד א"צ להמתין יותר משיעור הילוך ד"א, אבל מסיים שיותר טוב אם יש לו פנאי להמתין כשי' הב"ח, אבל טעם זה גופא של הא"ר מבאר רק שי' המטה משה, ויש להוסיף עוד דבא"ר גופא נזכרו ב' טעמים לחלק בין ציבור ליחיד, דמלבד הטעם הנ"ל משום שכינה נזכר שם דבציבור בלאו הכי שווה שם משא"כ ביחיד שמתכוון ללכת אחר תפילתו, ולפי טעם השני יוצא דביחיד שאין ממהר לדרכו עדיף שישהה כמו בציבור, ולכן מסיים הא"ר שאם יש לו פנאי ימתין גם ביחיד, והשתא אפשר שהוא גם להמטה משה, ויש להוסיף בכ"ז עוד דחילוק זה של יש פנאי וכו' בא לבאר למה הראשונים כ' שימתין עד קדושה אבל מדינא דגמ' גם בציבור סגי ד' אמות לביאור זה בשי' המטה משה, דהרי בגמ' לא נזכר חילוק בין ציבור ליחיד, אלא אם כן נימא דמש"כ קודם לכן הא"ר דהתם איבעי ליה למיקם קאי בין ביחיד ובין בציבור קאי רק לפי' הב"ח ולא לפי' המטה משה, אבל זה דחוק, דהרי גם אם נפרש כן עדיין לא מצינו מקור בגמ' לשיעור זה של המתנה עד קדושה, אלא י"ל דגם המטה משה מסכים להב"ח דכל סוגיית הגמ' מיירי בין ביחיד בין בציבור, רק דסובר דשיעור האיסור לחזור הוא ד' אמות ורבנן בתראי שאחר הגמ' הנהיגו שבציבור ימתינו לקדושה מטעמים שכתב הא"ר).

ואולי יש ליישב קושי' ראשונה הנ"ל לביאור הנ"ל דבאמת מעיקר הדין היה יכול לחזור בשחרית כמו בערבית רק דכיון שאין בזה טירחא אמרי' ליה להמתין עוד [והוא כעין הטעם השני שצ"ב] משא"כ בערבית שצריך לילך לדרכו לכך ההגדרה היא עד סיום התפילה (אע"ג שתקנו עלינו מ"מ לא חייבו יותר מעיקר הגדרת ההמתנה בערבית שהיא עד סיום התפילה) והוא דחוק דסו"ס ממתין שם עד ברכו בתרא או קדיש בתרא ועכ"פ סוף עלינו ואולי עדיפא ליה לחזור כשלא סיים עדיין כל התחינות כדי שלא יראה שחזור להפטר שוב.

ושמא יש מקום להעלות ביאור אר דבשחרית שחזור ונשאר במקום שחזור הו"ל ביזיון יותר אם יחזור שלא לצורך ולכן אמרי' ליה שיחזור רק לקדושה דאז אינו ביזיון וכדלעיל משא"כ בערבית שהולך אח"כ (וזה א"ש עם ביאור הט"ז שחשיב ככלב שב על קיאו משום שנראה כרוצה להתפלל שוב וכן לביאור הטור והמשנ"ב שכשחזור נראה שלא הלך לאחוריו כדי להפטר י"ל דטענה זו שייכת יותר כשחזור ונשאר במקומו כמו בשרית).

משא"כ בערבית שחזור לילך לדרכו בסמיכות לזמן זה אינו ביזיון אם יחזור למקומו בסיום התפילה דרך כבוד לילך משם לאלתר או בסמיכות זמן (וההגדרה לזה כשחזור למקומו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בסיום התפילה אף שאינו מסתלק באותו הרגע ממש וגם אחר שתיקנו עלינו).

אבל צ"ע המקור לכל חילוקים אלו, וגם צ"ע למה למדו הפוסקים יחיד מציבור לפ"ז ואולי ביחיד הוא כעין קנסא, ואם נימא הכי יתיישבו מהדברים דלעיל.

אבל בלשון הב"ח לא נראה שיש כאן קנסא אלא סברא שנראה ככלב שב על קיאו וגם מהיכי תיתי לקנוס ובפרט כשלא פשע במה שהתפלל יחידי, ועי' לעיל שכתבתי בדעת הב"ח סברא אחרת ע"פ לשונו בפנים דבריו.

אדם שירש ספר על דעת למוכרו האם דינו כמי שקנה ספר על דעת למוכרו

נזכרו כמה חילוקי דינים במכירת ספרי קודש וספרי תורה ונתבאר במשנ"ב סי' קנג ס"ק סב דמי שקנה על מנת למכור וכ"ש אם קיבל בחובו אינו בכלל החשש.

בפוסקי

ונשאלתי במי שירש ספרים ומתחילת הירושה לא נתכוון מעולם לזכות בספרים על דעת להשתמש בהם אלא למוכרם מה דינו.

ולכאורה היה מקום לטעון דלא חמיר ממי שקנה שלא על מנת להשתמש אלא למכור שמותר למכור.

אבל מאידך גיסא יש לדון דשמא עומד תחת אביו, ואז אם אביו קנה כדי להשתמש ולא למכור באופן כזה לא מהני מה שהבן ירש על דעת שלא להשתמש (ואמנם עי' לקמן דיש דעה בפוסקים דהמנהג שכל מי שקונה הוא כמתנה על דעת שיוכל למכור, אבל גם זה אינו מוסכם לכו"ע, ולהלן יתבאר דאף באופן שהאב קנה על דעת מנהג זה מ"מ יש אולי צד בדעת הפמ"ג שיורש חמיר מזה).

ויעוי' בתו"ח סנהדרין כא ע"ב שכתב דאין להקדיש ס"ת שלו לבהכנ"ס כדי שלא יפסיד את מצוות הכתיבת ס"ת שלו כשמקנה את הס"ת לבהכנ"ס [והרחמני עוד נדנריו נמשו' ד"ה האס ראוי לתת ספר תורה נמנהג] ויש אולי איזה צד רחוק בכוונתו דהוא גם מצד איסור מכירת ס"ת שהרי הרא"ש (הל' ס"ת סי' א והובא בטושו"ע יו"ד סי' ער) תלה דין שלא למכור ספרי לימוד משום שלשיטתו מקיים בהם מצוות כתיבת ס"ת וממילא דימה דין ספרים אלו לס"ת לענין איסור מכירת ס"ת, וממילא אם נימא הכי א"כ הרי בירושה אין מקיים מצוות כתיבת ס"ת (עי' בריש סי' רע).

ומאידך יש לטעון דדברי התו"ח אינם מצד איסור מכירת ס"ת דאולי לענין זה ס"ל כהמתירים ליחיד למכור ס"ת אלא האיסור מצד שמפסיד מצוות כתיבת ס"ת בלבד, ומאידך גיסא איסור מכירה להמחמירים בשו"ע או"ח שם ויו"ד שם הוא מצד זלזול בכבוד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הספר ולא מצד שמבטל מעצמו כתיבת ס"ת והרא"ש דמדמה להו לא משום שאיסור מכירת ס"ת נעוץ בחיוב כתיבת ס"ת אלא דמאחר שמצינו דמיון ביניהם לענין אחד ש"מ שיש בהם קדושה ומדמי' להו גם לענין זה.

ויש משמעות קצת כהצד השני דאיסור מכירת ס"ת אינו פרט במצוות כתיבת ס"ת מהמבואר לקמן מהמשנ"ב בסי' קנג בשם המג"א דאין ראוי למכור גם שאר עניני קדושה ואפי' בהכנ"ס גם לצורך אספקת תלמידים או קדושה חמורה כשאפשר בלא המכירה.

ועוד יש להוסיף שכתב הברכ"י (ויובא להלן) על דברי הרא"ש לגבי שאר ספרים דלא דוקא דאינו איסור גמור א"כ י"ל דגם לא לגמרי תליא בזה וממילא נפק"מ לניד"ד דגם ירושה אפשר דהו"ל כמו קנה מעיקר הדין.

ויעו' בלשון השו"ע ביו"ד ריש סי' ע"ר ואפילו הניחו לו אבותיו ספר תורה מצוה לכתוב משלו, ואינו רשאי למכרו אפילו יש לו הרבה ספרי תורה עכ"ל, וקצת דוחק לומר דאינו רשאי למכרו כולל רק מה שכתב משלו דהרי כ' אפי' יש לו הרבה ס"ת וא"כ האיסור למכור גם כשאינו מפסיד עי"ז קיום מצוות כתיבת ס"ת, א"כ מסתימת הדברים אפשר דקאי גם על הס"ת שהניחו לו אבותיו דגם זה אינו רשאי למכרו.

וכן מבואר בפמ"ג באו"ח סי' קנג א"א סקכ"ב דמי שירש ס"ת תליא בדעות בשו"ע שם סי' ונקט דסומכין בזה על הדעה הראשונה שבשו"ע, ומבואר מדבריו דלפי האוסרים אסור גם ביורש [ודברי השו"ע שם ציו"ד צפשוטו הם כדברי האוסרים צאו"ס שם והאחרונים האריכו בזה].

ואין כוונתו שם שביורש יש יותר מקום לסמוך על דעה הראשונה שבשו"ע אלא אדרבה קאי על דברי המג"א שכתב דבלא הקדישו לרבים מיירי הדעה המקילה בשו"ע שמותר למכור ס"ת, והאידנא שמוכרים העולם סומכין על מה שכאילו התנו שלא תחול קדושת רבים ואז מותר להדעה הראשונה, וכתב הפמ"ג דכל שלא נתנו לציבור לקרות בו א"צ לבוא לדברי המג"א דהו"ל כאילו התנו שלא יוקדש לרבים, ועי"ז כתב דגם בירש י"ל שסומכין על מקילים דלא שייך שמתנה, וצע"ק דגם אם כוונתו של הפמ"ג שהיורש אינו יכול להתנות ביורשה כיון דתליא בדעת הנותן ולא המקבל, מ"מ הרי הו"ל כאילו התנה המוריש כשקנה הספר, והרי כאן קאי הפמ"ג לפי הצד דאמרי' כאילו התנו דעי"ז קאמר הפמ"ג שביורש ל"א כן, ולמה לא אמרי' דסגי במה שכשנתנו אביו לציבור כאילו התנה האב, דהרי הבן לא הוסיף על קדושתו דבר, ואולי יש לבאר דמש"כ הפמ"ג דביורשה לא שייך מתנה אין הכוונה על המסירה לציבור שמתנה שלא תחול קדושת הציבור, אלא על התנאי שאדם מתנה בשעת קניה שיוכל למכור (שנזכר בב"י וט"ז ותפארת למשה ומשנ"ב, אלא דבמשנ"ב עיקר ההיתר בזה הוא כשרוצה לקנות בדמיו ספר אחר עי' מה שכתבתי בתשובה ד"ה האם מותר למכור או לתת מתנה ספר שלו שקיבל מתנה שאינו משתמש בו), ועי"ז קאמר שביורש שירש ספר לא שייך לומר שבשעת ירושה התנה שיוכל למכור, כיון שבא לידו ממילא בלא דעתו, ולא שייך להתנות אלא כשעושה מעשה הקניה מדעתו, וס"ל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

להפמ"ג דבאיסור מכירת ס"ת לא אזלי' בתר מחשבה של בעלים קודמים אלא בתר בעלים של עכשיו וכיון דממילא אתא לידיה לא תליא בדעתו מה התכוון להשתמש בו, כך יתכן לומר אלא שהוא דחוק דהרי קאי על המג"א שהזכיר תנאי אחר ולא על התנאי של רבינו מנוח והט"ז, ואולי מש"כ ועיין ב"י הכונה לתנאי של רבינו מנוח שהביא הב"י שם וע"ז כתב דבריו דביורש אין תנאי זה).

ובתורת חיים על השו"ע או"ח סי' קנג סק"כ כתב דיורש שירש הוא כמו שקנה ס"ת על מנת למוכרו.

(וגם אם נימא דדעת התו"ח על סנהדרין דלעיל ג"כ להקל מ"מ אין שייך לדברי התורת חיים דהכא, דהתורת חיים על הגמ' הוא ממחבר אחר מהתו"ח שעל השו"ע, וגם דהם ב' טעמים נפרדים להקל, ועכ"פ לעיל נתבאר דאינו מוכרח שזה טעמו של התו"ח בסנהדרין).

וכע"ז כתב בכה"ח שם סק"צ דתליא בדעתו מה שסבר בשעת הירושה או לקרות בו או למוכרו, ואפשר שגם התו"ח מודה לזה, אם לא דנימא דאיהו קאי לפי המנהג שהזכירו חלק מהפוסקים שקנין הוא ע"ד שימכור וקאמר דה"ה בירושה הוא ע"ד זה ונפמ"ג לכא' לא סבר קן ועי' לעיל).

ובאופן שלא חשב בשעת הירושה ולאחמ"כ חשב למוכרו אפשר שיהיה תלוי במה שנקט הבה"ל לעיל ע"פ הסוגי' בריש זבחים דהוא ספק אם הוכיח סופו על תחילתו.

(ובדוחק רב אפשר דגם הפמ"ג התכוון להקשות רק באופן שהיורש לא חשב למכור בשעת ירושה דאז כבר נאסר במכירה ואולי גם סבר דבסתמא היורש לא נתכוון למכור דסתם ירושה עומדת לשימוש עכ"פ באופן שהוא כך וצל"ע).

ויש לתמוה על התו"ח והכה"ח מהירושלמי ספ"ג דבכורים דשם אי' תני המוכר ס"ת של אביו אינו רואה סימן ברכה לעולם וכל המקיים ס"ת בתוך ביתו עליו הכתוב אומר הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד, ואע"ג דנתבאר כבר דסימן ברכה אינו דרגת איסור, מ"מ הקונה ספר על מנת למוכרו אין בזה חשש סימן ברכה (עכ"פ כשעושה לשמה עי' פסחים נ ע"ב), וממילא מה דודאי חזי' מזה שיורש ס"ת אינו בדרגה זו, ומסתמא הירושלמי מיירי אפי' שלא רצה להשתמש בו כלל דזה הרבותא במוכר של אביו.

וכן נתבאר גם לעיל דפשטות השו"ע ביו"ד שם דלא כהתו"ח והכה"ח בזה.

והנה גם אם נלך לפי האב יש בזה קולא מכיון שלחלק מהפוסקים סתם קוני ספרים בזמנינו הוא ע"ד למוכרם כשירצו (ראה משנ"ב סי' קנג סקי"א בשם הט"ז ופת"ש יו"ד סי' ער סקי"א בשם התפאל"מ שם בשם רבינו מנוח בב"י שם) ואע"ג דמשו"ט של הפוסקים נראה שהרבה פוסקים לא סברו כן מ"מ חזי לאצטרופי.

ובאמת בעיקר סברא זו יש לדון דבזמנינו מעט פחות מצוי שאנשים פרטיים מוכרים ספרים

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

יד שניה באופן סדיר מכיון שעכשיו שווי ערך ספרי יד שניה נמוך בהרבה מספרים חדשים, ובחלק מהמקרים הוא מופחת בעשרות אחוזים, מ"מ אפשר דאין הגדרת תנאי זה שמוכרים בפועל אלא שהגדרת התנאי שמתכוון שאם ירצה ימכור וזה מיוסד על מה שמנהג שלא לאסור מכירה למי שמעוניין במכירה.

אלא דמ"מ גם להמקילין אינו רואה סי' ברכה (ב"י או"ח שם ועו"ת סק"ל וא"ר סקכ"ב וחת"ס סקי"ב ומשנ"ב ס"ק ס בשם העו"ת והא"ר), ויעו"י בחת"ס שם דחידש עוד דכל המקילים בזה ג"כ הוא רק אם יש לו ס"ת כמותו (ויל"ע במי שמוכר מלאי של ספרי קודש שיש לו ספרי קודש אחרים מה הדין בזה ומלשון החת"ס שכתב ספר תורה כיוצא בו משמע דלא סגי בס"ת פחות מזה ולכאורה הוא כ"ש לענייננו כשבשאר הספרים שלו אין ספרים כמו אלו).

ויש לדון מה הדין כשמוכר כדי להשתמש בכסף לקנות ספרים ללימוד, דהנה בפוסקים (עי' משנ"ב סי' קנג ס"י בשם הפמ"ג והרחבתי בזה במקו"א) נזכר איזה צד דבאופן כזה הוא בכלל למכור כדי ללמוד תורה.

אבל התשובה לזה דלמכור ס"ת ללמוד תורה או לישא אשה הוא רק באין לו דבר אחר מה למכור כמבואר בטוש"ע ביו"ד סי' רע, והטעם מבואר בב"ח שם שכיון שיש לו דבר למכור ומוכר ס"ת נראה כמוכר כדי לקיים אותו דבר, ומבואר דאף בללמוד תורה דאפשר דחשיב שאין מוציא הדמים מקדושתן אסור, וממילא כשמוכר הס"ת לקנות ספרי לימוד אינו בכלל היתר זה.

וכן במשנ"ב סי' קנג סקכ"ד ובשעה"צ שם סקט"ו נקט בשם המג"א דאין ראוי למכור אפי' בית כנסת (ומוכח שם דכ"ש ס"ת עי"ש ובשו"ע) אפי' לקדושה חמורה והספקת תלמידים כי אם בשא"א להשיג מעות אחרות מן הציבור, ומ"מ אפשר דכשיש עוד צירופים להתיר מצרפים גם זה שישתמש עם המעות לקדושה חמורה.

ויעו"י עוד באידך תשובה [ד"ה האם מותר למכור או לתת מתנה ספר שלו שקיבל מתנה שאינו משתמש בו] שדנתי מצד סוגי' דמגילה כו ע"א דתורה בתורה היא בעיא דלא אפשטא ולא חשיב ללמוד תורה, א"כ מעצם מה שאין מוציא המעות מקדושתן אין היתר להאוסרים בהך איבעיא דהגמ'.

[וקצת דחוק לומר דמ"מ מאחר ולא היה קונה לולא שמוכר ספרים אלו חשיב כמו שאין לו דבר אחר למכור, ועי' נידון כעי"ז בסי' תקמה ס"ג לגבי חוה"מ וכתבתי בזה בתשובה ד"ה כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים להמתירים האם ההיתר הוא גם כשמקבל הסופר מעות].

ומ"מ למעשה אם יש בזה שעה"ד יש קצת צירופים להקל בזה, חדא דהמנהג להקל במכירת ספרים כמבואר בד"מ וא"ר סי' קנג, ואף דכתב הא"ר שם שגם לדעת המקילים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

למכור ס"ת אינו רואה סימן ברכה, מ"מ בשאר ספרים כבר כתב הברכ"י דאין בזה איסור מעיקר הדין כמו בס"ת [ועדיין נ"ע דלכאורה לא גרע מאפי' תשמישי קדושה שאין ראוי כמס"כ המשנ"צ נסמ המג"א], וגם די"א שקנין ספרים בזמנינו הוא על דעת שיוכל למכור [אלא דנתצאר דעיקר היתר זה להמשנ"צ הוא כשרוטה לקנות ספרים אחרים], וגם דבירושה יש דעות דחשיב שירש על דעת למכור עכ"פ כשהיתה דעתו לכך [אלא דנתצאר שמשמעות הירושלמי והשו"ע לא כן וכ"ד הפמ"ג], ובאג"מ יו"ד ח"א סי' קסג עמ' שכו' (ועי"ש או"ח ח"א סי' עב) כתב להקל כשאנו צריך לזה [אלא דנחמ"ס וזפלא יועץ מצואר דעכ"פ אינו היתר גמור לכו"ע וכן המשמעות בשו"ע יו"ד ריש סי' ער גזי יש לו כמה ס"ת], וכן יש שכתבו דלצורך ספר אחר מותר כיון דגם לגבי ס"ת הוא איבעיא דלא איפשטא לכך בשאר ספרים מקילינן [אלא דגם זה נ"ע דאפי' להעלותו לקדושה חמורה מצואר במשנ"צ נסמ המג"א שאין ראוי אם יש ממון אחר וכ"ש לצורך ספר אחר שהוא איבעיא דלא איפשטא], וכן יש צירופים נוספים, והדעות בזה נתבארו לעיל בתשובה זו וכן בתשובות נוספות [ד"ה האם ראוי לתת ספר תורה צמחנה, וד"ה האם מותר למכור או לתת מתנה ספר שלו שקיבל מתנה שאינו משתמש בו], והמחמיר בזה תע"ב מאחר שרוב הצירופים אינם ברורים לדינא.

היושב בבסא נוח שהוא בעין שכיבה וראשו ומעט מגבו בולט למעלה האם חשיב פרקדן או לא

(א)

קיימא לן שאסור לקרוא ק"ש פרקדן אפי' מוטה על צדו (סי' סג ובמשנ"ב שם), וקיי"ל שפרקדן הוא בין פניו למעלה ובין פניו למטה.

והנה פרקדן היא מילה בלשון לעז, ויש לדון מה ההגדרה של משמעות מילה זו (ועי' להלן), ואם נימא דהגדרתה היא צורה של שכיבה, א"כ כשהראש ישר וכל שאר הגוף באופן של שכיבה, יש מקום לטעון שאינו בכלל פרקדן דהרי ראשו אינו בשכיבה וניכר שאינו שוכב.

וכן הובא בשם הגרשז"א (בנשמת אברהם על השו"ע שם) שאם ראשו למעלה יצא מכלל פרקדן והביא לזה ראיה דהרי הטיה ג"כ מהני, וכעיי"ז כתב הגרש"פ שיינברג בחידושי בתרא סי' סג דכשראשו למעלה בכסא נוח אינו בכלל פרקדן, וכן ראיתי עוד מי שכתב כן [וכ' שג' כריות מולא מכלל פרקדן ונפחות מזה יש לראות לפי הענין].

(רק דיש להעיר דאם נדמה לה לשכיבת פרקדן בהטייה א"כ בהטייה לחוד מבואר באמרי נועם בברכות יג ע"ב דק"ש אסור, ובמקו"א [נמשכות ד"ה האיסור לשכב פרקדן שיש צומן קריאת שמע יותר משכיבה נעלמא] נתבאר דגם דעת המשנ"ב כן היא בסי' סג סק"ב ובשעה"צ בסי' רלט סקי"ב אבל הגרשז"א שם מיירי בחולה ואפשר דאינך ס"ל דאפי' הטיה לא חשיב אלא כשיבה או כעין הסיבה).

ואמנם הי' מקום לטעון דהחשש להרהור הוא מחמת הגוף ולא מחמת הראש, ואז צריך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהגוף ג"כ יהיה באופן שאינו שוכב, אבל הר"י מלוניל כ' דפרקדן ששוכב על גבו הוא מחמת הבגד שעליו, ולכן בנדר"ד עכ"פ כשאין עליו שמיכה בצירוף עם מה שאין צורת גופו שוכב מחמת שהראש למעלה אפשר דלא חשיב פרקדן.

(ב) ולגוף דברי הר"י מלוניל שהוא מחמת הבגד שמעליו מיושב למה נקט הרמב"ם פ"ה מהל' ק"ש ה"ב דב' האופנים הם בכלל פרקדן ולא מחמת שחשש לב' דעות דאין דרך הרמב"ם לזה וגם לא משתמע מלשונו שזו כוונתו, אלא ר"ל דב' האופנים בכלל פרקדן מאותו הטעם שיש בגד מעליו או מתחתיו ויש בזה חשש גרם הרהור, וכן למד הר"י הב"י סי' סג בדעת הרמב"ם דשני האופנים הם בכלל פרקדן, וכעין דברי הרמב"ם פסק בשו"ע שם, אבל לא הגבילו הפוסקים דוקא כשיש בגד מעליו, ואפשר דלא פלוג אבל דוקא באופן של שכיבה, ותדע דהרי בישיבה לא אסרו אע"ג שיושב באופן שפני גופו למעלה.

(ג) ומאידך גיסא לכאן יש להביא ראיה להיפך, דבכל גווני שאינו נוטה לאחד מן הצדדים הוא בכלל פרקדן בין בשכיבה ממש ובין בכעין שכיבה, דהרי בפסחים קח ע"א אמרי' פרקדן לא שמייה הסיבה, ולדידן היינו על גבו או על פניו, והיינו דבעי' דוקא הסיבה לצדדין, והרי בין יש כרים וכסתות תחתיו או לא ובין פניו למעלה או לא דינא הוא דלא יצא, וכ"ז כלול בגמ' במש"כ פרקדן לא יצא, דאין סברא דמיעטו בגמ' רק פרקדן דשכיבה ולא פרקדן דישיבה אלא תרומיהו נתמעטו מהלשון פרקדן, וממילא מנ"ל לחלק בין פרקדן דהסיבה לבין פרקדן דק"ש.

ואמנם יש שכתבו לדון מהשוואת הגמ' הסיבה לפרקדן דחזי' שהסיבה יותר דומה לשכיבה, אבל עכ"פ ממה שהסיבה סגי עכ"פ בהיטוי הניכר [ונאמרו צ"ח כמה הגדרות צפוסקי ומינו] ובלבד שיהיה על צדו ואמרי' דפרקדן לא יצא א"כ שמעי' דפרקדן היינו בכל אופן של הסיבה שאינו על צדו, ויש להוסיף עוד דמלבד זה דנו שם לענין הסיבת ימין, חזי' דכשם שבאו לשלול הסיבת ימין כך באו לשלול הסיבת למעלה ולמטה [ולמרמז"ס מתפרש שצאו לשלול שניהם וכנ"ל].

ובדוחק יש לדחות הראיה מהגמ' בפסחים שם ולומר דבאמת פרקדן הוא שוכב, רק דאחר דאשמעי' שבשוכב ופניו למעלה או למטה או שניהם (לכל מר כדאית ליה) לא יצא ילפי' מזה דה"ה במיסב באופן זה לא יוצא, דהרי בשוכב על שמאלו יצא (וכעין מש"כ מהרי"ל דהאידנא הסיבה דמי לחולה) ושוכב פרקדן לא יצא.

ויעוי' באו"ז פסחים קח ע"א שכתב וכן מוכח ההוא דערבי פסחים דאמר פרקדן לא שמי' הסיבה דהיינו כאדם שזוקף ראשו לאחוריו ופניו למעלה עכ"ל, ובא להוכיח בזה ראי' לדעה שפרקדן שוכב ופניו למעלה, ומה שכ' זוקף ראשו לאחוריו צ"ב דאם זוקף א"כ הראש ביושר ולא פניו למעלה, וגם למה הזכיר כאן אחורי הראש, ואולי ר"ל שהראש בזקיפה כלפי הגוף שהוא בשכיבה, ומ"מ הראש עצמו הראש לאחוריו כלו' נשען על כר מאחוריו, [ומש"כ כאלם וכו' ר"ל שכן דרך בני אדם לפעמים לאכול משא"כ צאופן הפוך אין דרך כלל לאכול כן, וצא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להציל רחיה למ"ד שפרקדן הוא פניו למעלה דהרי רק לשיטתו משכחת לה כאלס וכו', ואם נפרש כן בכוונתו א"כ מבואר דגם אופן זה הוא בכלל פרקדן לפי' האו"ז עכ"פ כשהראש בהיטוי קצת לאחוריו.

ד) יש מקום לטעון לפי המתבאר דדעת הרמב"ם והשו"ע דגם פניו למטה הוא בכלל פרקדן ולא מטעם ספק דנימא דממ"נ [צין אס פרקדן למעלה או למטה] אינו כולל תנוחה זו, לפ"ז יש מקום לטעון דעצם מה ששני התנוחות הם בכלל פרקדן א"כ הגדרת פרקדן אינו שם לצורת שכיבה מסויימת אלא שם כולל לאופן שהוא על פניו או על גבו באופן דשייך לבוא לידי הרהור וממילא אינו תליא בצורת שכיבה, אלא אם כן נימא דפרקדן הוא שם של שכיבה שאינה לצדדין.

ועי' גם בשו"ע סי' סג שכתב פרקדן דהיינו שפניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה וכו', ולא הזכיר שיש בזה תנאי שהוא יהיה בשכיבה, דשמא האוסר הוא מה שפניו למטה או למעלה.

וכמובן דשייך גם לפרש כוונתו הראש עם שאר הגוף ולא הגוף בלבד בלא הראש, אבל מנין דהאוסר הוא דוקא דרך שכיבה, אלא אם כן תאמר דמש"כ שם למטה ולמעלה בא לומר למטה ולמעלה לגמרי ולא אלכסון, וצל"ע בזה.

(וגם בתוס' בפסחים שם דנו אם פרקדן או פניו למעלה או למטה ולא הזכירו שכיבה, אולם ברשב"ם שם נזכר שכיבה ואולי התוס' קאי על הרשב"ם, וגם בלבוש ריש סי' סג יש קצת משמעות דפרקדן הוא ממיני השכיבה ושייך בצורת שכיבה אבל איני יודע אם הוא מוכרח מדבריו שאין פרקדן בלא שכיבה עי"ש).

ושו"ר בס' האשכול [דפוס ירושלים] דפירשו רבותיו בטעם פרקדן לפי' שהוא על פניו דמשום שהוא דרך תש' ואולי הרמב"ם כלל שניהם מטעם זה, וממילא סו"ס צ"ל דוקא בשכיבה אלא שדברי האשכול מחודשין והבו דלא לוסיף עלה.

ה) ויש שפירשו דפרקדן הוא מחמת השדרה [מידושי רצניו דוד פסחים שם וכן משמע צמוס' נדה י"ד, ויש שכתב לדייק כן צ"ל הערוך שכ' צ"ס רצ הא' השוכב על שדרו ופניו למעלה] ולפ"ז אפשר דעיקר החילוק בין בשכיבה רגילה ובין בשכיבה כזו בין שכיבת פרקדן לשכיבת היטוי היא בצורת הנחת השדרה ולא הראש.

אבל יש לדון באופן ששוכב כעין הסיבה ע"ג כרים וכסתות בלא נטיה לצדו, דבזה כל גופו עם שדרתו ע"ג המיטה, אבל אלכסון ואינו שוכב, דמחד גיסא אין בזה ממש צורת שכיבה רגילה, ומאידך גיסא שדרתו למטה לפי החשש הנ"ל, א"כ אולי להטעם הנ"ל באופן זה ייחשב פרקדן, אלא אם כן נימא דרק אם כובד גופו על השדרה חשיב פרקדן, דהרי ישיבה עם סמיכה ע"ג משענת אינו בכלל פרקדן כדמוכח בכתובות קי"א ופשוט, וממילא רק סמיכה באופן המסויים חשיב פרקדן ואפשר דדוקא באופן של שכיבה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

(ו) ויעוי' בתפא"י אבות פ"א מט"ו שכתב שלא ללמוד בדרך שכיבה או יושב פרקדן ומבואר מזה דשכיבה שלל לגמרי מדלא כ' שוכב או יושב פרקדן א"כ פרקדן קאי על ישיבה, א"כ הי' פשוט לו דשייך פרקדן גם בישיבה ואולי יש לדחות דפרקדן סתמא היינו בשכיבה וכאן קאמר יושב פרקדן הוא פרקדן עם שם לואי והוא ענין אחר.

(ז) ועכ"פ יש לציין לענין ספקות שאיסור זה אינו מדאורייתא ודקי"ל שבדיעבד יצא בכל אופן להבה"ל והפמ"ג בסי' סג [ולא כישועות יעקב ומורת חיים שם דס"ל שמעכצ דזיענזד].

(ח) אך אם הישיבה הזו אינה באימה וביראה יתכן שדינה כשכיבה שלכתחילה אין לקרות כן ועי' לעיל מש"כ בשם התפא"י ודוק, וגם הגרשז"א שם דן בעיקר בחולה (רק שבק"ש על המיטה כשכבר יצא בבהכנ"ס ידי חובה יש נידון אם אסור בשכיבה על צדו או לא, עי' במשנ"ב סי' רלט סק"ו ועוד בשעה"צ שם סק"י לענין על צדו מעט).

ברכת אשר יצר ובורא נפשות איזו מהן קודמת

בהגהות

אא"ז רע"א על השו"ע סי' ז ס"א [אחר שהציג דברי המג"א דלקמן לענין ניד"ד] דן אם ברכת המזון קודמת מצד דאורייתא או אשר יצר מצד תדיר, ובנידון דידן כשהנידון הוא אשר יצר כנגד בורא נפשות הי' מקום לטעון דב' הטענות אינם שייכות, דמחד גיסא ברכת בורא נפשות אינה דאורייתא, ומאידך גיסא לכאור' אשר יצר אינה בהכרח תדירה יותר מבורא נפשות ואדרבה אפשר דבורא נפשות תדירה יותר כיון ששונה גם כשאינו מוכרח כגון להנאתו או לבריאותו או לצורך אחר משא"כ אשר יצר הליכתו לבהכ"ס היא רק בזמן ההכרח.

ובעיקר הנידון אם שייך לומר על תדיר על דבר שאין לו הגדרת תדיר מצד צורת המצוה אלא מצד המאורעות בפועל שהוא מצוי יותר נחלקו בזה הפוסקים אם נקרא תדיר ע"פ הגמ' בזבחים צא ע"ב, והרחבתי בנידון זה ובדעות בזה בתשובה אחרת [ד"ה ישן זיוס וניעור כלילה ונחסייז מחמת זה צרכת התורה צעלות השחר ואל כל קודם לכן ופוסק מסעודתו צעלות השחר האם יקדים צרכת המזון או צרכת התורה].

אבל במג"א סי' קסה סק"ג הביא מהמהרש"ל סי' צז דיש להקדים אשר יצר דתדיר ועוד דכיון שאשר יצר אין לו שיעור חשוב יותר וכן הובא ברע"א שם ובמשנ"ב שם סק"ב, אולם במור וקציעה שם תמה דאדרבה בורא נפשות תדיר יותר ועוד דהרי מצוי אינו תדיר וכנ"ל בגמ' בזבחים שם [ונתשו' ה"ל הרמב"ם דעוה צציאור הגמ' שם דלינו מוסכס לכו"ע דמנאי אין לו חשיבות כלל די"א שאין לו חשיבות תדיר כנגד מקודש להלך שדמיר דומה מקודש, או צאופ"א, וממילא אין כאן קושי' על המג"א, ועי' בספר דרך מלוותיך עמ' ה ואילך שהאריך צציאור דברי המג"א צעוד אופנים].

ויתכן לבאר ענין התדירות של אשר יצר כנגד בורא נפשות דאדרבה אשר יצר כשצריך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לילך לבהכ"ס לא תליא בדעתו וצריך לילך כמ"פ ביום או קודם התפילות, משא"כ אכילה אם לא ירצה לא יאכל ויכול להתקיים זמן רב בלא אכילה וממילא כשטרוד בעניניו או בעת תענית אינו אוכל משא"כ ביהכ"ס הוא הכרח בכל זמן.

ויתכן להוסיף עוד דהנה השאג"א יסד דברכה שצריך לעשות מחמת חיובים (כגון בהמ"ז על סעודת שבת) חייל בזה שם תדיר גמור ולא רק מצוי [כן מוכח מדבריו ועי' נמשנמי הג"ל], ולפ"ז י"ל דבאמת החיובים לילך לבהכ"ס בתורת מצוה חיובית הם יותר תדירים מבורא נפשות, דהרי לבהכ"ס צריך לילך מדינא בכל פעם שצריך לנקביו ולבדוק עצמו קודם תפילות חובה (וה"ה קודם סעודה רק דשם אינו חובה ואי בעי לא אכיל עי"ש בשאג"א), וממילא אפשר דמטעם זה נקטו הפוסקים שאשר יצר תדירה מבורא נפשות.

ובמקו"א [נד"ה י"שן דיום וניעור זלילה ונמחייז מחמת זה צרכת המורה זעלות השחר ואלל קודם לכן ופוסק מסעודתו זעלות השחר האם יקדים צרכת המזון או צרכת המורה] כתבתי דקדימת אשר יצר לברכות אחרות אחר שהלך לצרכיו אפשר דאינו רק מטעם תדיר אלא גם מטעם דאשר יצר נתקן מיד לאחר עשיית צרכיו עי"ש מה שכתבתי, ואפשר להוסיף עוד בזה דיש בזה קצת טעם כיון שאשר יצר נתקן על עשיית צרכיו שיש בזה היסח הדעת גמור בד"כ שאין דרכו לילך לצרכיו עוד אח"כ משא"כ בורא נפשות ושאר ברכות אחרונות דברכות הנהנין הרי מצוי שמסיח דעתו ונמלך אח"כ ואם יימלך ויאכל עוד הברכה האחרונה תעמוד לו על ב' האכילות, ועוד דעשיית צרכיו גופא הוא בד"כ רק פעם אחת משא"כ אכילה דרך לאכול מעט מעט על יד ולא הטילו עליו לברך ברכה אחרונה על כל מעט שאוכל כיון שדעתו לאכול עוד, ממילא החיוב לברך מיד לא נתקן כ"כ בברכות אחרונות של ברכות הנהנין כמו באשר יצר.

ואמנם יש לדון ולפלפל בכ"ז אבל עכ"פ כך נקטו המשנ"ב ורוב האחרונים דאשר יצר קודם לבורא נפשות.

האם אשכנזי יכול לומר סליחות בנוסח שלו בבית כנסת ספרדי או להיפך

בעיר שיש ב' קהילות מותר לכל אחד לנהוג כמנהגו [כן מצאנו צרש"ץ ח"ג סי' קעט ע"פ הגמ' צינמות יד ע"א], ולפ"ז לכאורה הוא גם בבהכנ"ס של הקהילה השניה (ויעורי להלן).

הנה

אולם הדין הפשוט ששנינו ברפ"ד דפסחים של אל ישנה אדם מפני המחלוקת (והובא בשו"ע או"ח סי' תסח ס"ד) קיים כשאדם עושה שינוי הניכר בבכנ"ס של קהילה אחרת אם יש לחוש למחלוקת.

ודין זה אינו שייך לגדרי לא תתגודדו דגם במנהגים בלבד שאין בהם לא תתגודדו יש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

איסור לשנות מפני המחלוקת כמבואר ביבמות יג ע"ב [והמג"א סי' תנ"ג דלקמן כתב דלמסקנת הגמ' גם במנהגים יש לא תתגודדו מלכד צ"ב בתי דינים בעיר אחת שאז בכל גוויי אין, אצל עכ"פ מסתמא מודה דגם למסקנת הגמ' גם בדבר שאין שייך צו מדינא לא תתגודדו דהיינו צ' בתי דינים בעיר אחת מ"מ במקום ששייך מחלוקת יש איסור], וה"ה בניד"ד אם יש חשש שיגרום למחלוקת.

ודין זה אינו קיים כשעושה שינוי לחומרא שאינו ניכר כמבואר בגמ' ביבמות יג ע"ב (הובא במשנ"ב סי' תסח סקכ"א אבל עי' במג"א סי' תצג הנ"ל ומ"מ גם להמג"א מצב של ב' בתי דינים בעיר אחת הוא מצב היתר עכ"פ במנהג וכשאין ניכר אין מחלוקת ואין חשש), ולכן אם אינו ניכר שאומר הסליחות בנוסח אשכנזי אין בזה איסור.

אך אם הדבר ניכר ומאידך אינו עושה מחלוקת יש לדון בזה, דהנה בסוגיות מבואר דעיקר החשש למחלוקת הוא כשמנהג המקום, אבל כאן אין ממש משנה ממנהג המקום שהרי בהכנס"ס זה עומד במקום שיש בו ב' מנהגים שהוא כמו ב' בתי דינים בעיר אחת.

ובמג"א סי' תצג הביא סתירה בדברי הראשונים אם כשמתקבצים בני מקומות מותר לעשות כל אחד כמנהגו, דבתוס' בפסחים ריש דף י"ד משמע שאין ראוי לעשות כל אחד כמנהגו ובקיצור פסקי הרא"ש ביבמות שם מבואר שמותר, וחילק שם [וימתן שצא ליישז הסתירה בדברי הראשונים הנ"ל] דתלוי אם הוא מנהג המקום או הכרעת ההלכה של המקום, דבמנהג שנתקבצו מכמה מקומות וידוע שהחליטו בני המקום לעשות כן שלא מדינא (כגון פורים של בני כפרים וכרכים או כמו סליחות של כ' סיון של בני פולין ואפשר דדוקא נקט לה דשם אינו מנהג שנהגו אלא מחמת המקום ולא מסברא שכך ראוי לתקן, אולם מאידך גיסא במקרה השני נקט חלב של בני ריינ"ס שזה הוא מדין גמור, וא"כ המקרה הממוצע ביניהם לא נחית להדיא אלא אם כן נימא דפשיטא ליה שכל מנהג שאינו מחמת איסור הוא בכלל מנהג שאינו מדינא ועי' ביבמות שם), רשאי כל אחד לעשות כמנהגו משא"כ בהכרעת דין שבזה אין רשאי כ"א לעשות כמנהגו אלא צריכים לעשות מנהג השווה.

וצל"ע דבגמ' ביבמות שם משמע דלמסקנא שרי בכל גוויי אם יש ב' בתי דינים בעיר אחת וכמו שפסקו הרי"ף והרא"ש שם, ויש לדון דאולי היה שייך ליישב הסתירה באופן אחר דהרי התוס' בפסחים שם מיירי שכל הערים נתקבצו לירושלים ויש לומר דאם נתקבצו בני קהילה אחת למקום אחר ועתידין לחזור למקומן א"כ יש כאן בני מנהג שאינם קבועים [וזכר לדבר מצינו דאם פסקו עליהם נדקה אם יש שם חצר עיר אין יכולין ליטול הנדקה למקומן ואם אין חצר עיר יכולין ליטול למקומן] ואז יש לעשות כולם במנהג אחד (ולגבי הנידון שם שיש חילוקי מנהגים לענין מלאכה עדיפא לן לקבוע מנהג איסור מלאכה שהוא שווה לכולם כמו שציין המג"א לתוס' בפסחים ריש דף י"ד והוא סברא שכך ראוי לעשות עי"ש בתוס', אבל מעיקר דינא אפשר דמנהג הקבועים קובע בין לקולא ובין לחומרא), אבל אם יש כאן קבועין הו"ל גב' בתי דינים בעיר אחת [וע"כ כנ"ל להרש"ז ש"כ אפי' צמידי דאיסורא ע"פ הגמ' ציצמות שם וס"ע].

והנה המג"א בסי' קלא משמע שנקט דיש פלוגתא בין הרוקח לבין הטור אם יש עשרה אם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יש להם כח לקבוע מנהגם או דגירי בתר הציבור, והמג"א שם אזיל כדעת הטור דעשרה יש להם דין ציבור [ואז לא חשיבי כמיעוט ומתצטלים למנהג הציבור אלא יש להם מנהג שלהם ועיקר הנידון שם לגבי תחנות אצל נוגע גם לענין מנהג], וי"ל דלכך לא תירץ המג"א בסי' תצג כהתי' הנ"ל כיון דלשיטתו מסתבר ליה דכל עשרה יש להם דין של ציבור לומר שיש להם מנהג ולכך לא שייך לומר שיתבטל מנהגם אלא ע"כ דבמידי דאיסורא לא אמרי' דבר זה.

אולם נתבאר דהרשב"ץ פליג ע"ז וגם הרוקח פליג ע"ז וכמשמעות מהגמ' וכך המנהג בזמנינו שיש קהילות רבות בעיר אחת וכל אחד עושה כמנהג קהילתו.

[ופוסקי זמנינו הורו לענין אשכנזי בתחנות בבהכנ"ס ספרדי שכיון שניכר הנפילת אפים כשהציבור אינו עושה לכך לא יעשה, ואפשר דס"ל שיש בזה צד איסור כיון שספרדים אין נופלים על פניהם מפני הסכנה ואז א"ש הוראה זו לדעת המג"א, אבל בלא דברי המג"א י"ל חדא מתרתי, או לומר דשינוי הניכר ובולט במנין שאף אחד אינו נוהג כן הוא בכלל אל ישנה אדם מפני המחלוקת אע"ג שאין כאן לא תתגודדו, או דנימא דס"ל שבאמת יש לא תתגודדו בבהכנ"ס אחד ואין זה כב' בתי דינים כיון שהוא בכנ"ס אחד אבל נראה דסוגיין דעלמא שגם בני ב' קהילות בבהכנ"ס אחד חשיבי כב' בתי דינים].

ולפ"ז עכ"פ בבית כנסת שיש רגילות שמתפללים שם מכל הקהילות הרי זה כמו כל העיר דבזה קי"ל שכשיש ב' קהילות בעיר אין בזה לא תתגודדו כמבואר ברשב"ץ שם ע"פ הגמ' ביבמות שם, וזה גם בלא תירוצו של המג"א יהיה מותר לנהוג דהרי כאן לא שייך אל ישנה אדם מפני המחלוקת אלא רק דינא דלא תתגודדו וזה הרי אינו שייך בב' בתי דינים בעיר אחת.

והי' מקום לומר בטעם מה שבית כנסת המכיל ב' קהילות לא חשיב בית דין אחד חציו כב"ש וחציו כב"ה משום שב"ד הוא רק מקום הוראה ולא מקום המנהג של המון העם דמקום המנהג הוא העיר ובעיר חציו נוהגים כב"ש זה וחציו כב"ד זה אין בזה משום לא תתגודדו.

אבל בהרא"ש בפ"ק דיבמות (הובא במג"א סי' תצג) בתירוצו השני משמע שאם בני הכרכים קורין לבני הכפרים חשיב כב"ד בעיר אחת ואם בני הכפרים קורין לעצמם בכרכים הו"ל כב' בתי דינים בעיר אחת, אע"ג שלא נזכר שהקריאה בב"ד, ויש לדון מה ההגדרה של בית כנסת אחד לענין זה.

ויש מקום לומר דדוקא כשבני הכרכים מוציאים את בני הכפרים נעשה בזה צורה של ב"ד אחד מאחר שאותם האנשים קוראים לאחרים ביום אחד ולעצמם ביום אחר אבל כשמתפללים יחד במקום אחד אינו נפקע מלהחשב ב' בתי דינים בעיר אחת.

האם אשכנזי יכול לומר סליחות בנוסח ספרדי

במשנב

סי' סח סק"ד כתב שהמנהגים שנהגו בהם הקהילות בתפילה אין לכל אחד לשנות מנהגו ומבואר מתוך דבריו שם שהנידון אינו רק לענין הנוסח (כמו שהיה מקום להבין מה שהזכיר שם ענין השערים) אלא גם לענין המנהגים שנהגו בתפילות, ולכן לא יהיו הסליחות אלא מנהג שנהגו בו בני אשכנז שלכתחילה אין לשנות לומר מנהג ספרדי וכן להיפך.

אולם בימים שבהם אשכנזים אין אומרים סליחות אין ללמוד מדברי המשנ"ב הנ"ל שטוב להמנע ולא לומר הסליחות (אשכנזי שרוצה לומר בימים אלו עם בני ספרד) דלא שייך לומר שיש מנהג שהקפידו עליו בני אשכנז שלא לומר סליחות בכל ימים שקודם זה, אלא רק שלא הטריחו את הציבור [עי' הגרנ"ה הלוי על מעשה רב מה שז"י צוה ע"פ דברי הגמ' בספ"ק דזרכות לענין פסוקים קודם התפילה], ואולי יש מנהג שלא להטריח את הציבור לומר סליחות בימים אלו אבל יחיד שרוצה בעצמו לומר אין בזה שום חסרון, ואף שיש שכתבו שלא לומר וידוי בכל יום [ספר אות היא לעולם ח"א סי' פט הוצא צד"ח אסיפת דינים מערכת ו אות ז], וכך מנהג אשכנז, [ולענין מנהג ספרד עי' צד"ח שם ויש לזה מקור צוחר טוב מזמור קמא להתבודות בכל צמחה וכן צוהר פקודי רס"ב ע"א להתבודות אחר תפילתו], מ"מ בימים שיש להם טעם לומר בהם תחנון מסתבר שאי"ז בכלל מנהג זה.

האם מותר לפתוח בשבת אריזה של חלה שיש שם קיפול מורבק להסרה והדבקה חוזרת

פתיחת

הדבקה בין ב' ניירות מבואר בשו"ע סי' שמ סי"ד שיש בזה איסור קורע, רק דיש לדון בזה מצד שכאן הפתיחה והסגירה של ההדבקה מיועדת להדבקה שאינה מתקיימת ואי"ז ממש דומה לקריעת ב' דפים מודבקים זה מזה, (ועי' ספר נתיבות ההלכה שהאריך בזה).

והנה דנו ונחלקו האחרונים לגבי היתר של שבירת חבית רעועה שהודבקו חלקיה במוסתקי בריש סי' שיד האם כלים חד פעמיים הם בכלל היתר זה או לא [עי' חזו"א סי' נא סק"א ועוד הרבה אחרונים שז"י צספר דור המלקטים שבת ח"ד עמ' ז' אלפים פז ואילך, ועי"ש עמ' נג ואילך הרבה דעות לגבי פתיחת קרטון חלב כהדבקה ועי' עוד מה שאכתוב להלן בזה].

ויש לציין דהיתר כלים חד פעמיים מצד מוסתקי מכח הגמ' הוא מחודש דלפי פשטות הגמ' התנאי העיקרי במוסתקי הוא כלי שהחיבור של החלקים רעוע ויכול להשבר בקלות ואינו תלוי רק בחשיבות גוף הכלי או בקביעות השימוש בו, וגם לפי הצד שיכול לשבור את

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הכלי גם שלא במקום המוסתקי [והוא דעת הפמ"ג שצידד כן והוצא צמסנ"צ ריש סי' שיד, ועי' צרשצ"א צילה לג ע"ז ד"ה שוצר דיש צוה פלוגמא], היינו משום שהכלי עומד להשבר לא חשיב כמאבד צורת כלי גם כששובר שלא במקום המוסתקי משא"כ כשיש צורה גמורה.

(ומאידך גיסא ממה שהחמיר המשנ"ב בריש סי' שיד בשם האחרונים לענין כלי שמחובר בחישוקים שאין דינו כמוסתקי מטעם שכך צורת כלי זה משמע דתליא בחשיבות, אבל יש לדחות דאה"נ תליא גם בחשיבות ובעי' ב' תנאים כדי ליתן לכלי דין מוסתקי, שאין בו חשיבות ושהוא רעוע).

אבל עכ"פ מיהת בניד"ד דאכן החיבור רעוע ועומד להדבקה והסרה באופן קבוע אפשר דעדיפא ממוסתקי (אף שיש מקום לדחות דבמוסתקי כשישבר אבד ממנו שם כלי לגמרי וכאן כשיוסר עדיין עומד להדבקה חוזרת מ"מ להכי אהני הצד שהדבר תלוי בחשיבות והרי אין כאן חשיבות של כלי מצד חד פעמי וגם אין חשיבות לחיבור זה לומר שעושה כאן כלי כיון שהוא חיבור קלוש העומד להיפרד, ואמנם עדיין היה מקום לטעון דמאחר שיש כאן כללות צורת כלי [נלי מלק ההדנקה וההסרה] שאינו עומד לשבירה א"כ גם בצידי הכלי אסור להדביק ולהסיר אולם הוא צד רחוק מידי, אבל יתבאר להלן בסמוך שטענה זו אינה נכונה).

ומצינו בגמ' פ"ק דמכות ג ע"ב וברש"י שם לענין מגופה של חבית שמותר להתיזה ומבואר שם בגמ' בטעם דין זה שכיון שאינה חיבור לחבית מותר להסירה, ועיקרי הדברים הובאו בשו"ע סי' שיד ס"ו.

ובחזו"א שם כתב דהגדר בחיבור מגופה הוא כמו של מוסתקי שהוא חיבור רעוע משא"כ בקופסאות שימורים שמחובר חזק.

ולפי דבריו יוצא דבניד"ד שאכן מחובר חלש מאוד דמי למגופה של חבית, וחזי' שלא משגחי' במה ששאר החבית מחוברת בחיבור חלש כיון שחיבור המגופה הוא חיבור של מוסתקי [ולל"ע מה שוצר החזו"א לענין הנידון הנ"ל של הפמ"ג לענין הפרדת החצית המדוצקת צמוסתקי שלא צמוקס המוסתקי ואם תליא צנידון זה ועכ"פ המשנ"צ שוצר כהפמ"ג לכאן להקל צהנ"ל].

וכעין דברי החזו"א מבואר גם במשנ"ב שם סקכ"ג דאפי' בחבית שלמה שאינה של מוסתקי מותר להתיז ראשה כיון שהמגופה אינו חיבור, וכמובן שאין מדובר שאין חיבור כלל דבזה אין שאלה כלל (ועי' בגמ' ורש"י במכות שם), ומבואר מזה דבחיבור חלש אין איסור להסיר החיבור בשבת (ומ"מ היתר של מוסתקי הוא רק לצורך שבת כמש"כ הפוסקים, אבל כאן אפשר דקיל יותר עי"ש במשנ"ב סקכ"ח).

באג"מ או"ח ח"ד סי' עח דן לגבי הדבקה שקית סוכר וכיו"ב שההדבקה נחשבת סתימה גמורה, ונחלק בזה על פוסקים אחרים שהתירו הדבר (ע"ע ארחות שבת פ"ב הערה יד כד), אולם אפשר דגם האג"מ לא מיירי אלא בהדבקה גמורה שבזה יש לומר שהוא יותר חיבור

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ממוסתקי משא"כ בהדבקה בניד"ד לכאורה לא חמיר ממגופת חבית.

וגם האג"מ גופא עיקר מה דמיירי הוא כשפותח במקום אחר אבל כשפותח במקום ההדבקה יש לדון בזה דדינו כמגופת חבית גם בסוכר.

והנה בשש"כ כתב להקל בזה אבל בארחו"ש שם ס"ז וסכ"ג צידד להחמיר בזה.

ואפשר דגם לפי דבריו מ"מ כאן שהחיבור קלוש כ"כ ועשוי באופן שמיועד להסרה והדבקה חוזרת לא עדיף ממגופת חבית ואף שבסוכר אפשר לטעון שהוא חיבור קבוע לזמנו אבל בניד"ד כיון שיכול להסירו ולהחזיר הדבקתו למה שהיה קודם אינו צורה של חיבור קבוע.

[ובגוף הגדרה של חיבור קבוע צל"ע כשהחיבור הוא עד תחילת השימוש בו ואז החיבור אינו קבוע אם חשיב חיבור קבוע או לא, ועי' משנ"ב סי' שיד סק"א לענין חביות של מיני מרקחת דלא נחית לענין שהוא חיבור עד השימוש ומ"מ אוסר מכיון שצורת הכלי לעשות כן ע"י חישוקים אף שאינו חיבור גמור, ולכן לא דמי למוסקתי, ואעפ"כ לא אמר המשנ"ב סברא זו לגבי מגופה שדרך החבית לעשותה עם מגופה, והטעם משום שמגופה אינו מן הכלי אלא כיסוי הכלי, וכאן בניד"ד מחד גיסא יש לומר דכיון שצריך פתח לכלי לא חשיב חיבור זה מן הכלי ומאידך גיסא יש לומר דלא דמי לגמרי למגופה ששם מפריד חלק נפרד מן הכלי וכמש"כ החזו"א דמגופה בשעת שימוש הכלי לא תהיה מחוברת לכלי לכך חשיבא מופרדת, אבל גם לגבי חיבור בניד"ד יש לטעון כן שבכל שעה יפריד החיבור כדי להשתמש עם הכלי ועדיין לא דמי לגמרי וצל"ע].

בשו"ע סי' שיד ס"י כתב דחותמות שבקרקע אם אינו עשוי לקיים כלל מותר החיתוך ומבואר שם בשו"ע דהגדרה להתיר חיתוך הוא אם הוא קשר העשוי להתיר בשבת [ועי"ש עוד צמח"ס].

ומסיים השו"ע דמטעם זה מותר להתיר דף שמשימין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט, שאינו עשוי לקיום עכ"ל.

ועפ"ז כתב במשנ"ב סי' שמ ס"ד בשם המג"א שם סק"ח דהאיסור לקרוע ב' ניירות הדבוקות זב"ז הוא דוקא בזה שדיבוק זה נעשה לקיום אבל היכא שנדבקו הדפין להדדי ע"י שעה או בשעת הקשירה מותר לפתחן כמש"כ סימן שי"ד ס"י כיון דלא נעשה לקיום כ"ש הכא דנעשה ממילא בלא מתכוין לפיכך אינו דומה כלל לתופר ואין בו משום קורע עכ"ל [מלמד אס נדקו במקום האותיות עי"ש צמח"ס וזה לכא' נוגע גם לענינו אס הדיקוק היה על אותיות ואכה"מ לדון צפרט זה].

ולכא' אם נשווה דברי המשנ"ב כאן לדברי השו"ע שם בסי' שיד ס"י נמצא דההיתר הוא רק אם לא נעשו לקיום אף לאותה שבת (ובשם הגרשז"א בשש"כ פ"ט הערה כא הובא דהדבקה העשויה לזמן קצר ולהסיר אינה נחשבת להדבקה כלל, וראה גם חו"ש שבת ח"א

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

פי"ז עמ' קמ, ובשם הגריש"א הביא בעל השבות יצחק לאסור, אליב"ד חלק ע עמ' לב, ועי' להלן עוד בביאור פלוגתא זו).

וצ"ב שלא פירש המשנ"ב להדיא דגדר ההיתר שלא נעשה לקיום הוא שנעשה רק לאותה שבת, והיה מקום לומר שסמך על מה שציין שם בסי' שיד ס"י, אבל להלן יתבאר שאינו כן אלא שהנידון במשנ"ב שם מותר גם אם נעשה קודם כמה ימים כיון שלא נעשה לכוונה כלל וכמו שיתבאר מלשון המג"א.

והנה בנידון דידן צ"ב אם נחשב שנעשה להתירו באותה שבת או לא, ואם המדובר בחלה ממאפיה שנעשתה בע"ש להתירה בשבת א"כ דומה לאופן המבואר בשו"ע שם בסי' שיד שנעשה מע"ש כדי להתירו בשבת ואז יהיה מותר לפתוח וצ"ב.

והנה האופן שהתיר המשנ"ב בסי' שמ הוא כשהדיבוק נעשה בעת עשיית הספר, וא"כ אינו מצריך שההתרה תהיה מיד לאחר ההדבקה אלא סגי בזה שהדבקה זו עומדת להתרה מיד כשיבוא להשתמש בזה, ולכן לא חשיב שההדבקה נעשית אפי' לזמן כיון שהיא הדבקה בטעות.

וצל"ע בניד"ד דמחד גיסא דומה לסי' שיד ס"י שנעשה בכוונה עד שיבוא להשתמש במאכל בשבת ומצד שני בסי' שיד נעשה ביום ו' אבל אם נעשה כמה ימים קודם לכן בזה מיירי המג"א לענין ספר בסי' שמ, אבל מאידך גיסא א"א לעשות צד השווה בין ב' המקרים, דבעי' שההדבקה לא תשמש לשימוש קבוע, ולכן בסי' שיד ההדבקה משמשת ליום אחד ושירי ובמג"א בסי' שמ ההדבקה אינה משמשת כלום ונעשתה בטעות ולכן לא אכפת לן כמה זמן ההדבקה קיימת כיון שאינה משמשת דבר, משא"כ בניד"ד אם ההדבקה נעשתה כבר כמה ימים קודם לכן א"א ללמוד הדבר במהצד השווה מב' המקרים.

[וזה גופא הטעם שלמד המג"א דינו מדין השו"ע בסי' שיד הוא משום שהדבקה בטעות חשיבא כהדבקה שלא נעשתה לשום זמן כלל וכלשון המג"א בסי' שמ סקי"ח, נ"ל דאם נדבקו הדפין להדדי ע"י שעה או בשעת הקשירה מותר לפתחן כמ"ש סי' שי"ד ס"י דלא נעשה לקיום כל שכן הכא דנעשה ממילא עכ"ל המג"א, ומבואר דלמד שדבר שנעשה ממילא דמי לדבר שלא נעשה לקיום, וזה אינו שייך בניד"ד].

ואמנם בזה היה מקום לדון מצד מוסתקי וצל"ע שהמג"א לא הביא דין המוסתקי בדינו ואולי סבר דדין מוסתקי נאמר רק בבנין כלים ולא בקריעת תפירה ובהדבקה דפים חשיב תופר עי' בשו"ע שם וממילא בקריעתם לא נאמר דין מוסתקי.

ועי' באחרונים מש"כ בנידון זה אם היתר דמוסתקי שייך גם בקורע או רק בסותר כלי (עי' פמ"ג סי' תקיט סק"ה דאולי סבר שהיתר זה לא נאמר בקורע, ועי' אג"מ ח"א סי' קכב, ומאידך חזון יחזקאל על התוספתא ביצה פ"ג ה"ט והשמטות לשבת פי"ז ועוד, לגבי תוספתא דקריעת עור על פי חבית, ומ"מ אפשר דאינו בהכרח תליא בנידון דידן שכולו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כעור דשמא עור שעל פי חבית קיל מצד החבית, אבל עי' בחזו"א סי' נא סקי"ג שלא סבר כן אלא סבר שהוא היתר בקריעה מעין היתר דמוסתקי שנאמר בעיקרו בסתירת כלי בצירוף שהוא מקלקל ובצירוף שרוצה להגיע רק אל היין עי' בהרחבה בדבריו, וכן הברכ"י ביו"ד סי' קיח סק"ב למד כדברי החזו"א דגם דין עור שע"פ חבית הוא מדין מוסתקי וגם דין דסי' שיד ס"י הוא מדין מוסתקי דדין מוסתקי שייך בקורע נמי, ועי' גם שאלת יעב"ץ ח"ב ס"ס קמ, אבל יש שכ' משום שלעור אין צורת כלי עי' פמ"ג באו"ח סי' שיז א"א סק"כ (ואולי לשיטתו דסובר שאין בקורע היתר דמוסתקי) וכן בערה"ש שם, וע"ע שוע"ר סי' שיד סי"ב).

ואם נימא דאכן המג"א והמשנ"ב ס"ל דבקורע לא נאמר דין מוסתקי א"כ אין מקום לדון בניד"ד מצד מוסתקי אלא אם כן נימא דשקית פלסטיק לא חשיב קורע אלא סותר כלי אבל עי' בבה"ל לעיל שם שדחה מי שטען כן לגבי עור מכח ירושלמי ואולי ה"ה בזה ולא נאמרו גדרי והיתרי מלאכת סותר אלא בדבר חזק כראי מוצק ויש למדל בזה הדברים דמעט דברי הבה"ל ש"ס דוקא אריג לדין קורע אלא סגי בעור אין מזה ראייה דגם בהדקה כך הדין, אלא לגבי הדקה המקור הוא מהשו"ע שם, ולגבי מה שאינו אריג המקור הוא מהבה"ל, ולגבי מה דהיתר שלא מוסתקי לא נאמר דדין קורע יש מקום ללמוד כן מדברי המג"א והמשנ"ב הנ"ל, וצל"ע.

וכן יש לדון שאכן הקריעה הסופית היא קריעה שלא על מנת לתפור או דחשיב ע"מ לתקן מאחר שע"י הקריעה יכול להשתמש במה שבפנים, וזה שייך לנידון הבה"ל שיובא בסמוך בתשובה זו ודברי החזו"א ע"ז.

[בה"ל סי' שמ סי"ג כתב באריכות בשיטות הפוסקים בקריעת מעטפה (ואינו שייך לנידון של הפרדת ניירות מודבקים), ולגבי מה שכ' שם בתוך דבריו צד דהתיקון של האגרת הוא הקריעה שלו מכיון שעכשיו צריך לקורעו, לא מיירי במעטפה חיצונית (כמבואר להדיא בדבריו שם), דבזה אדרבה המעטפה משמשת רק כשהיא סגורה וכשצריך לקורעה הסתיים שימושה ואם היה שייך שהמעטפה לא תהיה כאן מכאן ואילך הוה ניחא ליה בזה ואכן זה מה שעושה שקורע ומשליך המעטפה.

אלא מיירי שם בכעין גלויה מודבקת שבזה הוא חפץ א' שאי אפשר להשתמש בו בלא הקריעה וגם שאר הסברות דלעיל לא שייכות בגלויה, דהרי אינו הולך לאיבוד אחר הקריעה וגם א"א לומר דהוה ניחא ליה בלא הגלויה שהרי רוצה את הגלויה רק אינו רוצה שיהיה מודבק, אבל במעטפה שיש בתוכה גלויה בפני עצמה מבואר בדבריו שסברא זו לא נאמרה בזה כלל.

אולם החזו"א פקפק גם בעיקר הסברא דעכשיו הקריעה של המעטפה היא לצורך המכתב שבפנים ולא לצורך המעטפה, ועי' בבה"ל שם בסמוך שדן כיו"ב דיש צד שאם הקריעה עצמה אינה בדרך לתיקון על ידי הקריעה אי"ז בכלל קורע על מנת לתפור אע"ג שכלליות הבגד הוא ע"מ לתפור ועי"ש בכל מה שהאריך.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ופוסקי זמנינו דנו עוד לגבי פתיחת קופסת שימורים אם חשיב שעושה אותו כלי שעכשיו אפשר להשתמש בו על ידי הפתיחה (החזו"א סי' נא סק"י החמיר והגרשז"א בשש"כ פ"ט הע' ז' י' הקיל בזה ועי' תהל"ד סי' שיד סק"ב), אבל במעטפה אינו כן, ומ"מ גם במעטפה מצוי במיעוט מהמקרים שפותחו על מנת להמשיך להשתמש במעטפה, כגון במעטפה שמכילה בתוכה גם הזמנה לאירוע שיתקיים בעוד זמן וכיו"ב, ובזה צ"ב דאולי בזה יסבור המשנ"ב שהוא כמו גלויה, ועכ"פ גם במעטפה שמשליכה לא התיר המשנ"ב למעשה אפי' על ידי גוי במקרה רגיל עי"ש הטעמים לזה].

אבל אולי הי' מקום לומר דהטעם שלא הביאו המג"א והמשנ"ב דינא דמוסתקי משום ששם אינו לצורך אכילה.

אבל אינו מיישב דהרי מקורם מדברי השו"ע בסי' שיד דשם מיירי לצורך אכילה וא"כ שפיר יש ההיתר של מוסתקי וגם בשו"ע שם בסי' שיד מיירי שהדבקה היא כלי מוצק ממש על כלי מוצק ממש, ולמה לא נזכר בזה ענין מוסתקי, ובזה ודאי אפי' תאמר שהוא בכלל מלאכה קורע כיון שאינו מחובר בדרך נעיצה ותקיעה וכיו"ב אבל עדיין אינו מיישב דהרי במוסתקי גופא המקרה בגמ' דמוסתקי מיירי בכלי על כלי מודבק ואפי' אם תאמר שהוא בכלל קורע הא קמן חזי' דבקורע כזה נאמר ההיתר של מוסתקי וצ"ב.

והנראה בזה לכאור' דבאמת בשו"ע סי' שיד ס"י הנ"ל וכן במג"א ומשנ"ב הנ"ל בסי' שמ מיירי בחיבור חזק שאינו בכלל דין מוסתקי כלל, ולכן אין בזה ההיתר שנאמר בחבית המחוברת במוסתקי, ואעפ"כ יש היתר אחר מכיון שהוא חיבור לזמן קצר שאינו מתקיים, אבל היכא דשייך היתר דמוסתקי ל"צ לבוא לגדרי חיבור לזמן קצר ואז אפשר דגם לא יהיה חילוק בין סותר כלי לקורע וכדברי החזו"א.

ובארחות שבת פי"ב הערה טו בתוך דבריו צידד לגבי הדבקה של קרטון חלב [עס שאר הדברים שהזכיר שם לגבי קושר וגם צוה יש לדון השייכות צוה לקושר ועי' צמח"א שם] לתלות דין הסרת ההדבקה של החלב בפלוגתת הפוסקים אם נאמר איסור קורע בתפירה שאינה של קיימא ברמ"א סי' שיז ס"ג, ולא זכיתי להבין, דהרי בניד"ד הסכמת המג"א והמשנ"ב להתיר ומקורם מדברי השו"ע בסי' שיד וכנ"ל ולא נזכר בזה חולק גם לא במשנ"ב בסי' שיד, ואילו לענין קריעת תפירה שאינה של קיימא הרמ"א מגביל הענין טובא שאינו מוסכם לכו"ע להתיר וגם דלמעשה יש להתיר רק שלא בפני ע"ה, וא"כ ע"כ צ"ל כמו שציידד הגרשז"א (הוב"ד בביאורים ומוספים על המשנ"ב סי' שמ הנ"ל) דכל הנידון של הרמ"א היא רק בתפירה גמורה, אבל בהדבקה לא, והיינו דבהדבקה שאינה של קיימא אין בזה צורת תפירה כלל והו"ל כהחזקת דבר בעלמא שאין בו ממש [ואולי הגריש"א דלעיל לענין הדקקה לא סגר צוה כהגרשז"א אצל החוט שני כ' כהגרשז"א וכך יוצא לפי משנן הדברים כאן].

ולפו"ר לפי הדברים שהובאו כאן אם כנים הביאורים והחילוקים יוצא דבאופן שאם החיבור חזק א"כ אם סגרו השקית לפני שבת כדי לפתוח בשבת יש להתיר לפתוח בשבת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכשסגרו זמן רב לפני שבת אין להתיר לפתוח בשבת, אבל אם סגרו בסגירה קלה וחלשה על מנת לפותחה אם אינו צורת הכלי (כגון שנשבר ותוקנו החלקים ע"י סגירה חלשה) או שחיברו חתיכה שאינה מן הכלי בחיבור קל וחלש על מנת להסירו ולהשליכו ג"כ יש להתיר (וגם בסגירה של שקית גרידא אין מקור לאסור וצל"ב לעיל בהגדרת היתר מגופה).

ומ"מ להלכה למעשה בודאי צריך לברר הוראות פוסקי זמנינו בזה (ולע"ע לא מצאתי שום מי שבא בכתובים שדן להדיא כמו בנידון דידן שההדבקה מיועדת לשימוש חוזר והודבקה בחנות לפני תקופה וההדבקה היא חלשה), ומאחר שאין עיתותי בידי כעת לעיין היטב בכל דבריהם כראוי, השארתי הדברים דלעיל שכתבתי מקופיא לפלפולא בעלמא ולא למעשה.



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