



שבוע 104	5
הערות על הסדר מן הכתבים 104	5
ממך למה שאומרים רב פלוני למי שהורגל בתואר זה מחמת תפקיד וכיו"ב	14
הפיכת פני החזן כלפי ארון הקודש	14
אם אפשר שישמע אדם אחד תחילת חזרת הש"ץ ואחר ישרימו אחר כך	15
מלמד מן הצד לענין מה הותר	15
או"ח סי' תקעה ס"ט ומפסיקים וכו'	15
או"ח סי' תקעו דרפה אחר שניהם אינה משולחת	16
עולה ראשון שקרא ד' פסוקים אם יש ענין גם לעולים שאחריו לקרוא ד' פסוקים	16
האם יש ענין שראשי בנסיות יעלו לשישי כשאין חשוב מהם במקל	17
בנענוע הלולב לד' הרוחות האם יש להסיט גופו לכל אחד מהרוחות או לא	17
האובל אימורין וטהי עונותם על עצמותם	19
האם יש מקור ברמ"א להנזהגים לחלוץ מנעליהם בתשעה באב שבמוצאי שבת רק אחר ברכו	19
הנחת תפילין בתשעה באב	20
גזירת תענית בצרה שנוגעת לעבשיו ובקביעות	20
ישיבה בסוכה זכר לעניי הכבוד	21
מי ששכח יעלה ויבוא וחזר והתפלל שוב האם חשיב לגבי תפילתו השניה שהמסיד גאולה לתפילה	21
אנשי ירושלים האם היו מחזיקין הלולב בזמן קריאת התורה	24
האם אין מתינה אחר מתינה ביום טוב או גם בשבת	24

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 25 האם מותר לקפל טלית בחול המועד
- 27 מכך שלמעלה צילתו מרובה מחמתו ולמטה חמתו מרובה מצילתו מה דין המוכה
- 29 אם מותר לשנות מים הרבה במעודה המפסקת בערב תשעה באב
- 30 אמירת השקיפה אחר ברכת כהנים אם אומר כל הפסוק
- 31 מי שהקהל כבר באו להקפות בהושענות כשהוא עומד בהלל מה יעשה
- 33 האם מותר לשפוך דלי שהתמלא בשבת במים מן המזגן
- 35 מזגן שנוסף בשבת האם מותר להניח דלי מתחתיו והאם מותר לשפוך המים
- 37 האם מותר להניח מים בנרות ביום טוב תחת השמן כדי שתכבה הפתילה בשיטתיים השמן
- סוכה שיש לה ד' דפנות ובסוף הדפנות צפון ודרום יש מעבר מפולש שיש שם יותר מד' טפחים שאין שם צפון ודרום כלל האם הכשרות תחת הסכך מסתיים היכן שמסתיימים הדפנות של צפון ודרום או שתחת כל הסכך כשר
- 40 העומק בבניית הסוכה וכא זמן מנחה אם יכול להפסיק ולהתפלל
- 44 מי שמעך וכירך במוכות לקרוא את ההלל לפני שבידך על נשילת לולב ועבר תוך כדי דיבור
- 45 האומר הלל ביחידות במוכות היכן מנענע אם כמו החזן ביאמר נא ישראל או רק כחודו
- 47 במפק אכילה בשיעור קביעת מעודה האם יש לברך לישב במוכה (להנוהגים לברך רק על אכילה בשיעור)
- 48 מי שאכל חצי כביצה במוכה ואחר כך בירך לישב במוכה האם צריך לאכול רק שיושלם שיעור קביעת מעודה או לאכול עוד שיעור שלם לאחר הברכה
- 48 מי שיש לו ב' סטים של הדסים לפניו האחר כשר לשיטת רש"י דקיימי תלתא תלתא בקינא ממש והאחר כשר לשיטת בעל העיטור שהוא משולש מתחילתו ועד סופו מה עדיף לנשילה
- 50

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל זכרון משה בני ברק.

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

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

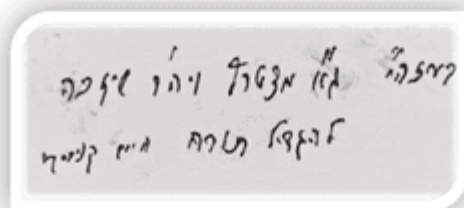
השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שמרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגרמ"ם 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 לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

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

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

הערות על הסדר מן הכתבים 104

ברכות כ"ה ב

ברכת

כה ע"ב, ת"ר מים צלולין ישב בהן עד צוארו וקורא וכו', יש לעיין על מ"ש בברייתא ישב בהן עד צווארו, ולמה צריך לישב עד צווארו, דסגי במה שממתניו ולמטה במים, כדמוכח מחשבון הסוגי', וכמו שהארכתי בכעין זה לעיל על הברייתא שם בדף כד ע"ב, ומה שכתבתי שם ליישב דאפי' עד ראשו ולא דוקא יל"ע אם שייך גם כאן לתרוץ כן לפי הסברא שהצעתי שם, וגם לפי הפר"ח שהבאתי לעיל לא נוחא, דהפר"ח לא מיירי אלא לדידן שלבו רואה את הערוה אסור ולא לדעת תנא דברייתא.

*

ברכות כ"ה ב

ברכות כה ע"ב, ואם לאו יתכסה במים ויקרא והרי לבו רואה את הערוה א"ר אלעזר וכו' במים עכורין שנו וכו', והנה במים צלולין נתבאר כאן שאם הוא בתוך המים חשיב רואה את הערוה, אבל גם אם הערוה בלבד מכוסה במים והוא עצמו מחוץ להם יש ב' ענינים לדון בהם, הא' כראשו או לבו רואין את הערוה לכל חדר מ"ד כדאית ליה כשהם מחוץ למים, והב' לענין מה שערוותו במים דהו"ל כעין ערוה בעששית.

והנה ברייתא דלקמן מיירי להדיא על מים צלולין, ואפ"ה אמרי' דכיון דסבירא ליה לתנא דברייתא לבו רואה את הערוה שרי, ולא אכפת לן שהמים צלולין וגם לא אכפת לן שערוותו נראית.

וזה מוכרח בגמ' ומוסכם בפוסקים דתנא דידן ותנא ברא לא פליגי אלא לענין לבו רואה את הערוה אם אסור או מותר, דהאופן הנזכר בברייתא לא יהיה כשר לדידן כיון שלבו רואה את הערוה, אבל עצם הדין שנתבאר בדברי הברייתא דאם ראשו מחוץ למים סגי בזה לעניין ראשו רואה את הערוה זה יהיה נכון גם לתנא דידן, וכן פסק בשו"ע [או"ס ס' עד ס"ג] דאם כיסה את לבו בבגד שוב אין בזה לבו רואה את הערוה, והשתא סגי שראשו מחוץ למים.

אבל באופן שגם לבו מחוץ למים ממה שתירצו בגמ' במים עכורין שנו וכו', ולא תירצו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דמיירי שלבו מחוץ למים, לפו"ר משמע מזה דאם מיירי במים צלולין לא חייצי גם אם לבו מחוץ למים.

אבל יל"ע מאידך גיסא דהא אמרי' בסתמא בגמ' דלענין עיניו מהני מה שהם מחוץ למים.

ובזה ראינו ב' דרכים בפוסקים, דהרמ"א [סי' עד ס"ז] פסק דאם לבו מחוץ למים שרי דהמים הוה הפסק, אמנם הפר"ח [שם סק"ז] פסק דלתנא דידן לא יועיל הפסק מים בין לבו לערוה, אף על גב דמועיל לענין הפסק עיניו לערוה.

ולכאורה על אף שפשטות דברי הגמ' מה שלא יישבו באופן שלבו מחוץ למים הוא ראי' להפר"ח מ"מ עיקר החילוק של הפר"ח צריך לביאור, ולעיל מינה הביא המשנ"ב בשם הפוסקים דהתורה לא הקפידה אלא על ראייה, ואילו גבי לב החמירו חכמים משם דאשכחן ע"ז בקרא לשון ראייה דכתיב ולבי ראה וגו' [משנ"ב סי' עד סק"ד], והנה כאן אשכחן שהחמיר הפר"ח בראיית הלב יותר מראיית העין, ואפשר משום דבלב לא שייכא ראייה ממש שיועיל ע"ז עצימת עינים משא"כ ראיית העין, ויל"ע דמשנ"ב לעיל שם הוכיח מדברי הפוסקים דאם הערוה עצמה מגולה לא יועיל שום כיסוי האברים, וא"כ כאן גם אם מהני עצימת העינים כמ"ש המשנ"ב לענין ראיית הערוה גופה שלא תיחשב ערוה בעששית לגבי העינים, אבל הרי עדיין הערוה בעששית מצד עצמה, אכן בבה"ל [רי"ט סי' ע"ד] מבואר שערוה בעששית חשיבא ערוה רק לגבי עיניו אבל מה שמגולה ומה שלבו רואה לא אכפת לן באופן של ערוה עששית, נמצא דהחילוק בין הפר"ח להרמ"א ושא"פ דהרמ"א ס"ל שהלב כשהוא מחוץ למים דמי לעינים סגורות בכה"ג שאין בהם משום ראיית ערוה כשהערוה בעששית, ואילו הפר"ח בא להחמיר בראיית הלב ומדמי להו לעינים מגולות גבי ערוה בעששית ולא לעינים מכוסות גבי ערוה בעששית.

*

ברכות כ"ה א

ברכות כה ע"א, מאי חזית דסמכת אהא וכו', והנה מימרא ראשונה משמיה דרב רב יהודה קאמר לה, ועי' בחולין [י"ט ע"ז] שמע רב יוסף איקפד אמר אנא מכולי עלמא גמירנא אנא מרב יהודה גמירנא דאפי' ספיקי דגברי גריס וכו', ויל"ע א"כ מאי פריך אביי וצ"ל דגם מאן דפליג עליה מדייק כוותיה ומלבד זה משום דר' יוחנן קאי כוותיה לכך עדיפא ליה למסמך עילויה.

*

ברכות כ"ה א

ברכות כה ע"א, כל זמן שגוללה, י"ל דהך גלילה אין הכונה שגוללה סביב עצמה כגלילת ספר, אלא שמגלגל אותה ע"ג קרקע כמות שהיא, והראיה לזה מדפרש"י שכ' איכא דאמרי חומרא היא אף על פי שאם זורקה נפרכת הואיל ואינה נפרכת מגלגול לחה היא ע"כ, ואילו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אם הכונה לגלילה כגלילת ספר אי"ז קולא אלא חומרא ועוד דאפי' צואה לחה תוכל להשתבר מגלילה זו, אלא כמ"ש.

*

ברכות כ"ה א

ברכות כה ע"א, פי חזיר כצואה עוברת וכו' לא צריכא אף על גב דסליק מנהרא, ותימה אם מיירי שנתנקה בנהר ואין עליו צואה ולכלוך וגופו נקי א"כ אמאי יחשב כצואה עוברת, ואם לא נתנקה מאי ס"ד להקל בזה אטו מקוה טהרא בעי' ליה דמשום מקוה טהרא אתי' לטהרו ע"י הנהר, הרי כיון שהוא מלוכלך בצואה א"א לקרות ק"ש כנגדו, ואם בדלא סליק מנהרא פשיטא לן שא"א לקרות כנגדו, א"כ ה"ה בדסליק מנהרא אסור לקרות כנגדו אם מלוכלך דמאי שנא.

ומזה משמע דבאמת גם אם נתנקה בנהר אסור לקרות כנגדו מטעם עביט של בהכ"ס שהוא מיוחד ורגיל בצואה [ועי' ציטור הלכה ריש סי' פז דלדעת תר"י אף על גב דמ"ר דרבנן עזיט איסורו מן המורה ועי"ש].

וכן משמע מלשון השו"ע סי' ע"ו ס"ג שכ' ופי חזיר כצואה עוברת דמי אפי' עולה מן הנהר אין הרחיצה מועלת לו דהוי כגרף של רעי ע"כ, ומשמע דאף על גב שהיתה לפנינו רחיצה שתוכל להחשב כרחיצה וניקוי מ"מ לא סגי משום שהוא גרף של רעי.

ובעביט קיי"ל בריש סי' פ"ז שלא מהני לזה הטלת מים.

אמנם בתלמידי רבינו יונה כ' דהטעם שמחמרי' גם בעלה מן הנהר הוא משום דדרכו להיות מלוכלך ואין הרחיצה מועלת לו, ויש להעמיד דבריהם באופן שאינו יודע אם נתנקה לגמרי דבזה תלינן שאינו נקי.

*

ברכות כ"ה א

ברכות כה ע"א, הטמא עומד וכו', ולאו במת קאי דאילו במת טמא בכל גוני וכדפרש"י דרק במצורע לי רחמנא דכתיב מושבו, ותימה לאביי כיון דגלי רחמנא רק במצורע א"כ הכא הוה ליה למילף ממת לאסור בכל גווני, ויש לאסור דמחניך נמי משמע ליה מענין ישיבה וקביעות ודבר שעובר אינו קבוע להחשב כמחניך שנחשיב מחמת זה שאין מחניך קדוש.

*

ברכות כ"ה א

ברכות כה ע"א, אתמר צואה עוברת אביי אמר וכו', הנה לעיל [כד ע"ז] אמרי' דלר' יוחנן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו ודוקא מהלך אבל עומד לא, וא"כ מה שנחלקו כאן אביי ורבא נחלקו רק אליבא דר' אבהו ורב חסדא דמחמרי במהלך במבואות המטונפות, דאילו ממה שהביא אביי ראייה גבי נגעים שמעי' דעד כאן לא הקל אביי אלא בצואה עוברת ואדם עומד אבל אדם מהלך וצואה עומדת מוכח שלא הקל, וכ"ש רבא לפי מה שהביא טעמא מדכתיב והיה מחניך קדוש ל"ש צואה עוברת ל"ש אדם מהלך, ולהניח ידו על פיו לא יתקן לרבא זה.

*

ברכות כ"ד א

ברכות כד ע"א, וה"מ בד"מ אבל בק"ש לא וד"מ נמי לא אמרן אלא דחבריה אבל ידיה לא, ראיתי להגר"ח"ק בתשובה שהשיב להר"ג רבינוביץ שכתב דאם בשמונ"ע היה חבירו מפיה והמשיך לברך בדיעבד א"צ לחזור ולברך, והנה במשנ"ב [נציה"ל סי' פ"ג ס"ה ד"ה וכל מי שקורא] הביא מחלוקת לגבי מילתא דרבנן אם בדיעבד יצא ונקט [סי' ע"ו סקל"ג] שיש להחמיר ולפ"ז ריח רע שאין לו עיקר אף על גב דהוה מילתא דרבנן לכאורה יש להחמיר בזה בדיעבד, אם לא דנימא שדעת הגר"ח"ק לפסוק כהמקילים בזה, ואם כוונת הגר"ח"ק הוא רק באופן דמעיקרא לא ידע ולא הרגיש בזה ויוצא משום שהוא אנוס, כדין צואה שנמצאה במקום שאין דרכה להמצא, קצת דוחק דמה דאתי לאשמעי' הוא דבר זה, ומיהו אין תשובת הגר"ח"ק לפני כעת.

והנה עיקר דין זה שברכות דינם כק"ש כן מבואר במשנ"ב [סי' ע"ט ס"ק לא] ע"פ הפוסקים, אמנם בגמ' לא נזכר אלא ק"ש בלבד, ופשטות הדברים דק"ש היינו כפשוטו ק"ש, וכן לעיל כב ע"א מחלק ר' יהודה בין ק"ש לברכות לענין בעל קרי עי"ש.

ובלבד [סי' ע"ט ס"ט] כתב שאי אפשר שהתלמידים הגורסים שם קצתם גורסים וקצתם ישנים ומפייחים בתוך השינה, לכך הקילו בו חכמים ולא אטריחו לשאר היקיצים להמתין עד שיכלה הריח, אבל בקריאת שמע שהוא שבח ביותר לו יתברך, אסור עד שיכלה הריח עכ"ל, ויל"ע לדבריו בשמונ"ע דמצד אחד אין בזה קולא דד"ת הנ"ל, ומאידך גיסא אפשר דבזה לא הוי כק"ש שהוא דאורייתא ורק ק"ש דאורייתא הוה שבח לו ביותר לענין שגזרו חכמים על זה, וצע"ק דמייתי קולא גבי ד"ת וחומרא גבי ק"ש, ולא נתבאר על הדברים שלבינתים מה דינם, ומשמע מזה דאח"כ בק"ש כיון שקורין בציבור היה להקל כמו בד"ת, אבל מחמת שהוא שבח וכו' לכו אין להקל, וממילא יש להסתפק מה דין שמונ"ע.

אמנם ברש"י כאן כתב הטעם שרק בלימוד תורה אי אפשר, ובמג"א [סי' ע"ט סקט"ו] משמע בכוונתו דא"א שבכל פעם שאחד מן הלומדים יפיה יצטרכו כולם לצאת אבל בק"ש יכול לצאת ולקרוא, והחילוק בזה משום שבציבור צריכים האחד את חבירו ולומדים בחבורה משא"כ בק"ש, ועיין מה שדן המג"א לגבי הלומד ביחיד, לפ"ז בברכות הדין כמו בק"ש, ויש להסתפק בתפילת שמונ"ע כיון שצריכים זא"ז מה יהיה הדין ובפוסקים לא מצינו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

חילוק בזה.

וגם למה שכ' רש"י אולי נפרש כוונתו מצד שהתורה היא דבר קבוע ואילו ק"ש היא דבר ארעי, ולא מצד שבד"ת הוא ברבים יש לדון מה הדין בכל שאר דברים שבקדושה בפרט שמונ"ע, אמנם מהמג"א הנ"ל והפוסקים שדנו בדבריו משמע דטעם רש"י הוא משום דהד"ת הוא ברבים.

ולפי טעם המשנ"ב [סי' ע"ט סק"ל] בשם הפמ"ג ושכ"כ בליקוטי הרמב"ן שרק בד"ת הקלו משום ביטול תורה א"כ פשיטא לטעם זה שלא הקילו אלא בד"ת אבל בתפילה ובברכות לא.

ואפשר דהגר"ח"ק צירף לזה גם פשטות לשון הגמ' להקל בזה גם בברכות, ועי' מה שכתבנו לעיל בדעת הלבוש.

ועוד אפשר דצירף בזה הדעה הנזכרת בכמה ראשונים [עי' רד"ק מנחם ק"ש פ"ג הי"ג הי"ד, וע"ע א"ר סי' עט ס"ק יז ע"פ דיוק משוואת הרא"ש כלל ד סוף ס"א, והעירו שד"ר זה אינו לפי מה שגרס ה"י צהרא"ש] וכן דעת הרא"ה ז"ל שרק בזמן ההפחה עצמה אסור אבל לאחר שנגמרה ההפחה או קול ההפחה שאין ההפחה בעולם, בזה אפי' איסור דרבנן ליכא, ואם נימא כן ממילא קולת הגר"ח"ק בדיעבד תהיה רק באופן זה.

ואפשר שטעם הגר"ח"ק דסברא הוא דאפי' לטעמיה דפרש"י יש לומר דכיון שהקילו בד"ת משום שהוא דבר שא"א ה"ה בדיעבד יש להקל, וכן ראיתי להגר"ח"ק שהקל בחזרת הש"ץ להמשיך כשיש שם הפחה משום כבוד הבריות ושעת הדחק ואפשר דסברא הוא שבדבר זה לא העמידו חכמים דבריהם בשעת הדחק.

וכן מצאתי כעת להגרשז"א [הליכ"ש מפילה פ"ח ארמות הלכה ס"ק קיא].

ובאופן שהוא עצמו הפיח יש לדון בפרטי הדינים הנ"ל, דהנה אם הסברא להקל בדיעבד בכל גוני יש להקל גם בזה, ואם דוקא באופן שכלה העיטוש או קול העיטוש ה"ה כאן יש להקל באופן כזה, ואם משום שצירוף דעת הלבוש כאן לא שייכא דעת הלבוש, דלא מיירינן להקל אליבא דהלבוש אלא בברכות באופן שנתעטשו אחרים, אבל נתעטש איהו גופיה אפי' בד"ת לא התיר בזה הלבוש.

אחר שכתבתי כ"ז מצאתי תשובה אחרת להגר"ח"ק [סו"ס אישי ישראל משו' עז] דאם הזיד וקרא ק"ש או התפלל במקום שיש ריח רע של הפחה יתכן שצריך לחזור ולקרוא ק"ש ולהתפלל, וא"כ אפשר שנעמיד דברי הגר"ח"ק דלעיל רק בשגג, ויל"ע שגג במאי, דשמא רק עכשיו שמריח מצא הריח וקודם לכן שלא הריח לא היה יכול להריח ג"כ, ויש לומר דאשכחנא באופן שמתחילה סבור כטועה הוא בריח או בקול, והמשיך בתפילתו, ושוב ראה שלא טעה וק"ל.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ולפי שעה לא מצאתי דברי הגר"ק הראשונים לעיין בהם שוב.

*

ברכות כ"ד ב

ברכות כד ע"ב תוס' ד"ה בחבלי השוא, כלומר בחינם וכו' כי טוב היה שלא היו מקיימים אותו כלל, פירוש דכיון שאין אדם חוטא ולא לו א"כ דרך הוא שכשאדם חוטא הוא בשביל להרויח עי"ז מתענוגי העוה"ז אבל כאן הוא חוטא בשביל להרויח מצוה ע"י חטאו והרי אינה נחשבת לו למצוה, נמצא שבחטא זה חטא לגמרי לחינם ואף מה שחשב להרויח בחטאו לא הרויח.

*

ברכות כ"ד ב

ברכות כד ע"ב, קסבר לבו רואה את הערוה מותר, ויל"ע א"כ מאי סני לחצוץ על לבו כיש אומרים, וי"ל דאה"נ דיש אומרים לית להו לת"ק אבל ת"ק אית ליה דיש אומרים, ולדידיה יכול לחצוץ היכן שירצה ממתניו עד צווארו, והא דנקט צווארו לאו דוקא שמחוייב לחוץ בצווארו אלא אפי' צווארו, ואפשר עוד דצווארו קל יותר לחצוץ בבגדו בכל היקף ידיו משא"כ לבו ומ"מ יכול גם בלבו וכנ"ל.

ולהלן [כה ע"ג] נתקשינו בזה יותר עי"ש.

*

ברכות כ"ד ב

ברכות כד ע"ב, ואם טלית נאה הוא מבליעו באפיקרסותו, אין להקשות דיעשה מה שרוצה ויבליע באיזה בגד שעדיף עליו ובודאי אם בגד אחד נאה וחשוב יבליע וקו בביגד אחר שאינו חשוב כ"כ, אין להקשות כן, דלכתחילה אם אינה טלית אמרי' ליה שלא יבליע באפיקרסותו בשעת התפילה ורק אם טליתו נאה יבליע באפיקרסותו, והטעם משום שבשעת תפילה מוטב לו לשמור על אפיקרסותו שהוא בגד עליון שבראשו [כדפרש"י ונ"י ור"י מלוניל] שיהיה נאה אם אפשר לו, ולקמן ר"פ אין עומדין [ל ע"ג] אמרי' דרב יהודה מציין נפשיה ומצלי והכל לפי דרך לעמוד בפני המלך שהדרך להקפיד באפיקרסותו יותר מטליתו וק"ל.

שוב מצאתי מי שכ' ליישב באופן אחר דאשמעי' הכא שאם טלית נאה היא מצוה לחוס עליה ע"כ, וכך צ"ל עכ"פ למאן דמפרש דאפיקרסותו היינו בגד התחתון [כרז הא' גאון ור"מ ור"ש ורא"ש נכלים פכ"ט מ"א וערוך ערך אפיקרסין] דלפי פירוש זה א"א לומר סברא דילן הראשונה.

אמנם יש להתבונן דכל המפרשים בגמ' פירשו דהיינו בגד עליון שבראש, ואילו כל מפרשי המשנה פירשו דהיינו בגד תחתון וכ' גן המלך [סי' לא] דב' מיני אפיקרסין אינהו, וכאן בגמ'

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כיון שטורח הוא להוציא בגד התחתון ולרוק בו לכך לא פירשו כאן המפרשים דקאי על בגד זה התחתון.

*

ברכות כ"ד ב

ברכות כד ע"ב, בשלמא מפהק ומפהק לא קשיא כאן לאנסו כאן לרצונו, ותימה אם כל שעשה רבי היה רק לאנסו א"כ מאי אסדהתיה דר' חנינא, ואין לומר דר' חנינא סתמא מסהיד וסבר דהכי עבד רבי אף לרצונו, ואילו אנן מהכרח הברייטא מעמידים דברי רבי לאנסו, דודאי ר' חנינא הוה מדייק במילתיה דרבי, ואם יתכן שלא עשה רבי כן אלא לאנסו לא הוה אמר לה בסתמא, כיון דבאונס היה מוכרח לעשות כן ומאי מעשה רב איכא בהא, ואפשר דלאו באונס גמור קמיירי שאינו תלוי בו אלא קרוב לאונס ג"כ שרי כגון בשעת דחק גדול והיינו אסדהתיה דר"ח, ולקמן אמרי' חזי מאן גברא רבא דמסהיד עלה [לקמן ל ע"ג] ופרש"י שם, ר' יוחנן שהעיד על הדבר יפה דקדק שבשביל תפילת המוספין היתה.

והנה בסיפא דמילתא בגמ' איכא למאן דרק ע"ג קרקע לאחוריו משום דאנינא דעתיה ומשמע דעצם מה דאנינא דעתיה הוא סברא להתיר מטעם זה שהוא איסטניס והיינו מעין הנ"ל שהוא קרוב לאונס לענין לרוק בבגדו ולאונס ממש.

ויש להוסיף בזה מ"ש רש"י להלן [כח ע"ג] גבי עקבו רואה את הערוה וז"ל לא נתנה תורה למלאכי השרת שאין להם ערוה על כרחנו יש לנו ערוה ואין אנו יכולים להשמר מכל זה, עכ"ל, וחזי' שאף על פי שאין כאן אונס אלא קרוב לאונס שהוא שעה"ד גדול הוא טעם מצד עצמו להחשיבו כעין אונס.

*

ברכות כ"ד א

ברכות כד ע"א ברש"י ד"ה לאסתכולי בה, אם אשת איש עכ"ל, ואף על גב דאמרי' [מז ע"א] עה"פ ומה אתבונן על בתולה עפרא לפומיה דאיוב איהו באחרניתא לא אסתכל אברהם אפי' בדידיה לא אסתכל, וכתבו הר"מ [אסו"ג פכ"א ה"ג] ושו"ע [אה"ע סי' כ"א ס"ג] שלא יסתכל בה דרך זנות, ואמרי' בע"ז [כ"א ע"א] ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה באשת איש ואפי' מכוורת, מ"מ מצינו בכל דוכתי ברש"י דעיקר חומר איסורי הסתכלות רגיל רש"י לפרשן בא"א וזה מצינו ברש"י פעם אחר פעם, כמו ברש"י עירובין [י"ט ע"ג], דמדליא למנא וכו', ובאשת איש קאמר, וכן ע"ז [כ"א], וכן במעשה ישו בסנהדרין [קז] וסוטה [מז ע"א] בכך אתה עוסק, וברש"י מסתכל באשת איש, וכן להלן בברכות [ס"א ע"ג], נזדמנה לו על הגשר, ופי' רש"י אשת איש, ותמוה דהרי בסוגיא שם מבואר אפילו אשתו, ולמה משמע לרש"י מכל מקום אי אפשר לחייב לדחקנה לצדדים רק באיסור ראייה דאשת איש.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומיהו קרא דמייתי הכא גבי בנות מדין לא מיירי דוקא בנשות איש, וגם א"א דעכו"ם לא חשיבה א"א לגבי ישראל, כדאי' בסנהדרין [נ"ג ע"ג] אשת רעהו פרט לאשת אחרים ועי"ש [פ"ג ע"א] אישות לית להו, אלא מחמת שיש איסור של בועל ארמית בפרהסיא מה"ת [ע"י ר"מ אסו"ז פ"ג ה"ד], ולהכי גם איכא איסור הסתכלות.

ויעוי' רש"י לעיל [כ"ג ע"א ד"ה שמע אשה] שכ' אותה אשה פנויה היתה וחכמים גזרו על הייחוד אף על הפנויה ע"כ, ומוכחא מילתא שם דמיירי גבי ביאה וכמו שכתבתי לעיל, וגם דבלא ביאה או קרי אין טבילה, [והרהור לא מסתבר שזה היה המשט שצוה לקרי מחמת הרהור בלעד אלא עזירה ממנו כדפרישית לעיל], ויל"ע אם ה"ה דהוה מצי כאן רש"י לפרש לענין הסתכלות בפנויה מדרבנן אבל נקט עיקר איסור הסתכלות מה"ת שהוא נכלל בדרשת המקרא דמייתי.

*

ברכות כ"ד א

ברכות כד ע"א ברש"י ד"ה בשלמא לרב יוסף וכו', והא דקתני בני ביתו אינו אשתו עכ"ל, והנה על אף שכבר הקשו התוס' על רש"י וחלקו עליו, אבל יש כאן ברש"י תמיהה שלא מצאתי בתוס' שהקשו זה, דהנה בהסברת דברי רב יוסף פשיטא ליה לרש"י דשייך שפיר לפרש בני ביתו לבר מאשתו, אבל בקושיא דמקשי גמ' אליבא דשמואל על רב יוסף פשיטא ליה לאידך גיסא, ולהתוס' לק"מ דלשי' התוס' קו' הגמ' היתה מברייטא דאמרה להדיא אשתו, אבל לרש"י ק' דבגמ' כאן נשתנית ההבנה לגבי בני ביתו בין ההו"א למסקנא אף על גב שלא הובאה שום ראיה ע"ז להוכיח דבני ביתו מוכרח להתפרש גם באשתו.

והנה בברייטא שהובאה כלשונה מתחילה מסיים בה ואם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר, ולכאורה מכאן ראיה דלאו באשתו מיירי דהרי אין דרכה של אשתו שהיא קטנה, אבל אין זו ראיה כלל די"ל באשתו קטנה מיירי.

ועי' תוס' קידושין [מ"א ע"א סוד"ה אסור], וגם לזה א"צ, דסגי שיהיה שייך ע"פ תורה שתהיה אשתו קטנה דסגי בזה דלאשמעי' הברייטא הדין ע"ז.

*

ברכות כ"ד א

ברכות כד ע"א, אשתו כגופו ופרש"י ורגיל בה, ונמצא דלפרש"י הא דאמרי' הכא אשתו כגופו לישנא בעלמא הוא דנקטו, ואינו שייך לדין אשתו כגופו דעלמא, אלא הכא ר"ל אשתו לענין הרהור היא כגופו שרגיל באשתו כמו שרגיל בגופו ולא חשיב ערוה לגביה לענין הרהור.

*

ברכות כ"ד א

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ברכות כד ע"א, והוה ידענא דיום טבילה הוה, אין להוכיח מזה שאין טעם להסתיר זמן הטבילה משום צניעות, די"ל שע"י שום הכרח נודע לו ושלא לרצון רבא, ואחר שכבר נודע לו אין הפסד בזה לרבא ללמדו הלכה למעשה.

*

ברכות כ"ד א

ברכות כד ע"א, והוה ידענא דיום טבילה הוה, ופרש"י יום שטבלה אשתו דהוה ליה ליל תשמיש ע"כ, ויש לעשות כאן סדר בדברים, דהנה בגמ' משמע שאותו יום הטבילה היה מעשה זה שביקש ממנו להביא לו תפילין, והנה גם אם נימא דפשטות הגמ' ורש"י שטבלה ביום ומש"ה אסורה לשמש עד הלילה, וכדפרש"י שהלילה הוא ליל תשמיש, הנה ע"כ מיירי שביקש ממנו התפילין אחר ששימש כבר, ובזה הראה שמעיקרא בשעת מעשה היו התפילין עמו, דאל"כ לא אגמרן הלכה למעשה דהלכה כשמואל אפי' אשתו עמו, נמצא שבליילה ביקש ממנו התפילין, ולא משמע דמיירי ביום שלמחרת מיירי, דהא קאמר והוה ידענא דיום טבילה הוה, ומשמע אותו היום עצמו, וק' הרי קי"ל דאין מניחין תפילין בלילה, וכי תימא שלקחן לשומרן במקום אחר, הא אמרי' לקמן [כו ע"א] שאם יש לו מקום אחר לא ישמש עמהם, וא"כ מעיקרא היה לו להנחן במקום אחר שיש לו, ובדוחק יש לומר שרק עכשיו בא לו מחדש מקום לשומרן, או י"ל שהשכים רבא בלילה ובכך יכול היה לשומרן עמו עד הבוקר, ובזה יל"ע א"כ מאי גרע שישאר שם כיון שכבר שימש, וי"ל שהלך למקום אחר.

א"נ ההוא פליגא.

או די"ל דההיא דלקמן לא מיירי אלא בס"ת אבל בתפילין אפי' יש לו בית אחר, וכן מוכח לכאורה בשו"ע [סי' ר"מ ס"ו].

*

ברכות כ"ג ב

ברכות כג ע"ב, תוס' ד"ה דברים, ולא בעי לשנויי וכו', ולא דברו התוס' אלא לפי מה שרצה לדחות טפח וטפחיים דהוה מצי לדחות גם בענין אחר, אבל למסקנא א"א לדחות לא בענין זה ולא בענין זה, דא"כ היכי מפרשת לסיפא דקאמר זהו ק"ו שאין עליו תשובה, ומ"מ לולי סיפא הוה מצי' לפרש גם באופן שרצו התוס' לשנויי, דמה שטענו התוס' ע"ז דלא אשכחן וכו', הרי גם הדין שנאמר בברייתא למסקנת הגמ' הוא דין דלא אשכחן בברייתא להדיא, ותדע דאם אשכחן לזה בברייתא כבר הוה תיובתא לרבא מעיקרא, אלא ע"כ שלא מצינו דבר זה בשום מקום אלא כאן ואעפ"כ כיון דליכא לשנויי בענין טפח וטפחיים משנינן באופן המתיישב לפי סיפא דברייתא, והמקשן אפשר משום שכבר מתחילה ידע סיפא דברייתא, לכך לא ס"ד לשנויי מענין טפח וטפחיים אף על גב דניחא

סמך למה שאומרים רב פלוני למי שהורגל בתואר זה מחמת תפקיד וכיו"ב

בפסחי ם

פו ע"ב אמרו ליה מאי טעמא קרית לך רב הונא אמר להו בעל השם
אני, ופי' רש"י מקטנותי כך קוראין לי רב הונא, ובפשוטו השאלה הי'
למה אין מדרך ענוה לומר בלא רב וע"ז השיב דמאחר שהוא שם קבוע
וידוע רק בשם זה אין טעם לומר בלא רב גם לא מדרך ענוה, ולפ"ז
כ"ש באופן של מי שנקרא בשם הרב פלוני אף אם אין ראוי לאצטלא זו
שאין קפידא לקרוא לו בשם זה, אע"ג דיש לדחות דשם גבי ר"ה סו"ס
היה ראוי להקראות רב משא"כ כאן דמה הנחת לכשרים [עי' זרכות טו
ע"ג] מ"מ הטעם דבעל השם הוא אותו הטעם, ומיהו ברז"ל אי' דיעקב
נענש שקראו לעשו אדוני, וי"ל דרשע שאני או דיעקב נענש לפי דרגתו
גם כחוט השערה.

הפיכת פני החזן כלפי ארון הקודש

במשנ ב"

סי' תרס כתב דאין נכון שיהפוך החזן פניו כלפי ארון הקודש
ממה שהתירו הפוסקים (סי' קנ במשב"ז סק"ב ובשעה"צ שם בביאור
דברי הט"ז ביו"ד סי' רפב) לרב להפוך פניו כלפי העם אף שאחוריו
להיכל והטעם משום שהוא ברשות אחרת, דהא שם יש בזה צורך ת"ת
דרכים [עי' סי' פט] ועת לעשות לה' [עי' מנחות נט ע"ג] הא לאו הכי לא.

אם אפשר שישמע אדם אחד תחילת חזרת הש"ץ ואחר ישרימו אחר כך

או"ח

סי' קכח ס"כ, ואם המקרא כוון לתפלת ש"ץ מתחלה ועד סוף וכו', בפשוטו משמע כאן דהשומעים חזה ש"ץ נכללים בכלל שומעי החזה ש"ץ רק מי ששומע מתחילה ועד סוף ולא מהני צירוף שומעים מכמה ברכות, דדומיא דתפילה בעי' כמו שהיו כאן עשרה שמתפללין בעצמם, ולכן גם אם בא אחר להשלים המשך דברי החזן בעי' שישמע מתחילה, ולא מיירי שאותו אחר יוצא בתפילה של חובה מן החזן אלא ששמע בתורת שמיעת חזה ש"ץ, ואף שכ' החזו"א שיש מצוה גם בשמיעת חלק מחזה ש"ץ מ"מ אי"ז מכלל א' מהט' שומעין של חיובא, ובתשובה בפני עצמה הרחבתי עוד בענין זה.

טלטול מן הצד לענין מה הותר

שו"ע

או"ח סי' תקיח ס"ו, בהמה שמתה וכו' הר"ז מחתכה לכלבים ואם לא היתה מסוכנת וכו' הר"ז מוקצה ולא יזיזנה ממקומה ע"כ, המשמעות כאן דחיתוך אפי' בלא נגיעה ביד ממש אסור אם הוא מוקצה, ועי' עוד לעיל סעי' ג גבי שפוד בבית שיש בו סכנה דגם טלטול מן הצד הותר רק מחשש סכנה, עי"ש במשנ"ב ובה"ל, ובמקו"א כתבתי בזה עוד בדעות הפוסקים.

או"ח סי' תקעה ס"ט ומפסיקים וכו'

או"ח

סי' תקעה ס"ט ומפסיקים בראש חודש חנוכה ופורים, לפ"ז נמצא דמש"כ קודם לכן קודם י"ז במרחשון או אחר זמן זה הכונה או אחר י"ז במרחשון אבל אין הכונה אחר כל זמן זה לגמרי (דהיינו אחר שמסתיימין התעניות בא"י) דא"כ לא משכחת לה חנוכה ופורים לא ב"קודם י"ז במרחשון" ולא ב"אחר זמן זה" ודוק.

או"ח סי' תקעו רדפה אחר שניהם אינה משולחת

שר"ע

או"ח סי' תקעו, אפי' רדפה אחריהם אינה משולחת, הלשון צע"ק דהרי עדיפא מינה קאמר בסיפא דאפי' אכלה שניהם אינה משולחת וכ"ש אם רדפה אחריהם, וכי תימא דזו ואין צריך לומר זו קאמר א"כ הכי הו"ל למימר אפי' רדפה אחריהם ואפי' אכלה שניהם אינה משולחת אלא אם טרפה שניהם ואכלה אחד מהם, אבל השתא חילק לב' דינים דאם רדפה אינה משולחת ואם טרפה ואכלה אחד מהם משולחת ושוב קאמר דאם אכלה שניהם אינה משולחת, והיה מקום לומר דאתי לאשמעי' דרק אם אכלה אחד מהם הרי זו משולחת דרק לגבי אכילה יש חילוק אם אכלה אחד מהם או שניהם אבל אם רדפה אחר אחד מהם לגבי רדיפה לא אמרנו חילוק זה דבכל גווני ברדפה אינה משולחת, ובאמת זה מסתבר גם מלשון הגמ' וגם מסברא דקשה לה בפ"א לרדוף אחר שניהם, [אלא"כ נימא דמיירי שהשני היה לפניו ולא רדפה אחריו כלל אללא נתאמנה לרדוף אחר השני וזה יש יותר חידוש שאינה משולחת ומ"מ אה"נ דנראה מסוגיית הגמ' דלגבי רדיפה צאגס לא חילקו בין רדפה אחר אחד מהם או אחר שניהם], אבל בשו"ע לא נמצא רמז לזה דהרי קאמר שרדפה אחר שניהם, [או דנימא דזה נלמד מדיוקא דסיפא אכלה אחד מהם אין רדפה אחר אחד מהם לא, וזה דחוק לומר כן דהרי השו"ע היה לו לפרש דכיון], ואולי בדוחק י"ל דהיה איזה צד קלוש דאתא לאפוקי מיניה דס"ד דרק אם ראתה שניהם לפניו ואכלתם אינה משולחת אבל רדפה עדיפא וחמירא מהא ודינה שמשולחת קמ"ל דגם בזה אינה משולחת.

עולה ראשון שקרא ד' פסוקים אם יש ענין גם לעולים שאחריו לקרוא ד' פסוקים

באר"ח

סי' קלז ס"ב ואיזה מהם שקורא ד' הרי זה משובח, והוא מגמ' מגילה כא, ויש לדון באופן שכבר קרא הראשון ד' אם יש שבח לשני ולשלישי לקרוא ד' והמשמעות שרק אחד בלבד קורא ד', דאיזה מהם משמע איזה אחד מהם שייבחר, וגם בגמ' הלשון ראשון שקרא וכו' דמשמע דוקא ראשון או שני או שלישי, ונראה דא"צ להוסיף פסוקים משום טירחא דציבורא, ורק אותו הפסוק הנוסף מי שיחטפנו משובח איזה שיהיה מהג' הקוראים, וצריך ביאור לפי הנ"ל הא דאמרי' שלישי שקרא ארבעה משובח והרי בלאו הכי מחוייב בקריאת ארבעה פסוקים כדי להשלים י' פסוקים, וגם לולי סברא הנ"ל הרי ודאי פשטיה דגמ' שקרא ד' פסוקים כדי להשלים לרביעי וא"כ למה משובח דמשמע מצוה מן המובחר ותבוא עליו ברכה,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויש לומר דר"ל שאין לערער ולהלעז על השנים הראשונים שהשאירו לו הפסוק הרביעי אע"ג דהי' מקום לטעון דאין מעבירין על המצוות או שהיה להם לחטוף המצוה שאין להלעז עליהם מכח זה כיון שיש טעם למה יקרא האחרון דוקא יותר מאלו שלפניו.

האם יש ענין שראשי כנסיות יעלו לשישי בשאין חשוב מהם בקהל

שר"ע

או"ח סי' קלו ס"א קורים אחר הלוי ת"ח וכו' ואח"כ ראשי כנסיות וכל העם, והוא מגמ' גיטין נט, ולכאורה הוא סדר קדימה בלבד וכשאין ממונה על הציבור יקרא שלישי ת"ח הראוי למנותו וכו' דדוקא בכהן ולוי משום פגם תקנו שלא יקרא אחר בעלייתם היכא דאיכא כהן.

ובמשנ"ב סק"ה הביא בשם הפמ"ג דאיסורא לקרות ע"ה קודם ת"ח לפי השנים כלומר שהע"ה גדול בשנים מהת"ח ואפשר דמיירי לכאו' אפי' לענין הקדמה ולא רק הקדמה לדחות וכך יוצא לפי הסברה דלעיל.

ובשם הגר"א הובא שהיה עולה שישי ומצאתי כתוב משום דין זה, ולפי מה שנתבאר הוא צ"ב דלא היה לו דוקא לעלות בשישי וליתן לאחרים לעלות לפניו וגם לא היה ראש הכנסת שקורא בשישי אלא ת"ח שראוי למותו שקורא ברביעי, ואפשר דמ"מ לזכר בעלמא עשה כן ובשביעי לא קרא כדי שלא ישווה לשאר העם, או שהיה לו טעם אחר לעשות כן לצורך נכבדי הקהל או ע"פ סוד או שהיה מנהג במקומו ליתן עליית שישי לגדול כמו בזמנינו ואפשר גם שלא נמלכו בו אלא קראוהו לשישי וצלע"ע.

בנענוע הלולב לר' הרוחות האם יש להסיט גופו לכל אחד מהרוחות

או לא

לכא'ך

מצד הפשט אין נפק"מ אם מסובב את כל גופו לכל אחד מהצדדים או לא, מלבד מה שצריך זהירות שלא יגרום נזק כשמנענע לאחריו בלא לראות מי עומד שם, וכ"ש שכתבו הפוסקים דאם נטל הלולב בלא נענוע צריך לחזור ולנענע אבל אם נענע באיזה אופן שלא כדיני נענוע א"צ לחזור ולנענע, וכן משמע במגיד משנה, א"כ אין קפידא בזה כ"כ.

ולמעשה בעיקר שאלה זו מצינו ב' מנהגים, דבמשנ"ב סי' תרנא סקל"ז הביא בשם הא"ר שמנהג המהרי"ל היה לעמוד על עמדו ולקרב המינים אל הד' רוחות ושכ' המאמ"ר שכן משמע מלשון השו"ע, וכ"כ עוד במשנ"ב סקמ"ז.

אולם בכה"ח כתב בשם האר"י להפוך פניו לצד שמנענע וכן נזכר בעוד פוסקים (רדב"ז,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

סדר היום, ועי' בשעה"צ דגם שם יש משמעות שהיו שנהגו כן ושכ"א יעשה כמנהגו ומיהו לגוף טענת השעה"צ כבר האריכו בזה דבמשנ"ב מבואר שאין טענה זו מוכרחת דשייך להביא עד חזוהו גם בלא להפוך פניו אלא כוונתו דמסתימת הדברים לגבי עד חזוהו משמע שסברו שהופך פניו), וכן נתפשט בזמנינו.

א"כ עיקר דעת המשנ"ב שלא לסובב גופו לכל צד ועיקר המנהג בזמנינו לסובב גופו, וא"צ לשנות המנהג, דהרי אפי' במנהגי הנענועים לא הקפידו וכ"ש בפרט זה שאינו מעכב כלל מצד הפשט וכ"ש שהשעה"צ גופיה כ' שכ"א יעשה כמנהגו.

ומיהו באמת צ"ב למה דקדקו המשנ"ב והאחרונים לציין שלא לסובב גופו, דאמנם האר"י ידוע שרוב דבריו ע"פ סוד, אבל מצד הפשט יל"ע, ואולי עיקר המכוון בזה שאין חיוב לסובב כל גופו אבל אה"נ אם ירצה יסובב גופו, אבל אין המשמעות כן וגם בשעה"צ שם משמע שהוא כעין היתר להחזיק במנהג למי שיש לו מנהג זה אבל לא ניח"ל בזה לגמרי למי שנוהג לסובב כל צדדיו.

וביותר דהמשנ"ב כתב בשם הא"ר דמנהג המהרי"ל שלא היה מסבב פניו ובזה מה שירחא יש בזה לסובב פניו דאדרבה לפעמים יותר קל לסובב פניו שיראה להיכן מנענע וגם מה ס"ד שצריך לסובב פניו [דנשלמא אם אמרי' לסובב גופו אולי הי' נד דבעי' שהאדם ע"מנו יעשה הנענוע כדרך הולכה והבאה מלד האדם וזה יהיה כנגד ד' הרוחות א"נ לאפוקי מהמקובלים, עי' במשנ"צ סי' כה דהלכה כנעלי הגמ' כשחולקין על המקובלים].

ומה שיתכן לומר בזה דהנה אם היינו מרבעין ד' הנענועים לפי ד' רוחות של עולם היה צריך לדקדק לפי סדר הרוחות ולכה"פ לנענע כנגד הרוחות ממש ולא אל ד' פניו באלכסון, א"כ הענין הוא לאו דוקא לד' רוחות העולם אלא לפניו ולאחריו ולימינו ולשמאלו ואם הוא מסתובב נמצא שכל הנענועים הם לפניו בלבד [ואמנם פשטות ל' הגמ' משמע דהוא לד' רוחות העולם אצל י"ל דמאחר שאין מכוונים הרוחות ממילא ראוי עכ"פ שיהיו כנגד ד' רוחות של האדם] ולכך סבר המשנ"ב שעיקר המנהג הוא לעמוד על עמדו.

ובטעם החולקים כתבתי לעיל דגם מצד הפשט יש לזה ביאור דשמא עיקר הנענוע הוא בדרך הולכה והבאה והולכה היינו שמרחיק מגופו מפניו והלאה והבאה היינו שמחזירו אל גופו ובעי' הולכה והבאה כדרך עמידתו לכל צד מכל צדדי ד' הרוחות.

האוכל איסורין ותהי עונותם על עצמותם

או"ח

סוף סי' תקנ"ד סכ"ה, וכל האוכל בשר או שותה יין בסעודה המפסקת עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם (יחזקאל ל"ב כ"ז) והוא מיוסד ע"פ הגמ' סוף תענית, הענין הוא דמי שאוכל איסורין אז האיסור נעשה עצם מעצמו והוא גופו מחזיק ומלפף עמו האיסור בכל עת וכעין מש"כ המפרשים על מאכלות אסורות, והו"ל עי"ז כעין מרכבה לטומאה והוא עצמו הטומאה וגריע משאר איסורין, ואה"נ זה לא נאמר דוקא באוכל בת"כ וכ"ש לא דוקא באוכל בסעודה המפסקת דכל מאכל אסור הוא בכלל זה, אלא רבותא קאמר דאע"ג שאין כאן גוף האיסור ואף דאי"ז אלא מדרבנן מ"מ חשיב עונותם על עצמותם כיון שאכלו בזמן אסור.

האם יש מקור ברמ"א להנהיגם לחלוץ מנעליהם בתשעה באב שבמוצאי שבת רק אחר ברכו

ברמ"א

סי' תקנ"ג ס"ב ומותר ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל עד בין השמשות מיהו בחול נוהגין לחלוץ מנעלים קודם שיאמר ברכו ואם הוא שבת חולצים לאחר ברכו ואם הוא ש"ץ וכו' עכ"ל, מסתבר דכל הנידון כאן בברכו שהיו נוהגין לומר מבעוד יום, כמו שביאר בדבריו הגרשז"א.

ויש להוכיח כן דאם מיירי בברכו משחשיכה א"כ מהיכי תיתי להמתין עד ברכו, וממילא גם בת"כ שחל במוצ"ש לא נזכר כאן היתר להשאיר הנעלים בבין השמשות (כמו שיש שטענו מטעם אבלות בפרהסיא בספק שבת) אלא אדרבה שאם אומר ברכו מבעוד יום צריך לחלוץ מנעליו קודם שקיעה, וכן הובא במג"א להלן סי' תרנו שאם הבדיל מבעוד יום נאסר בכל דיני ת"כ, והובא גם במשנ"ב לעיל בהל' הבדלה.

ועוד דהו"ל למימר מיהו וכו' אין חולצין מנעלים אלא עד קודם שיאמר ברכו, ומהו נוהגין לחלוץ מנעלים קודם שיאמר דמשמע דחומרא קאמר.

ועוד דמה טעם יש למנהג זה דלמה לא יחלצו מנעלים קודם לכן ומה טעם יש בזה.

ועוד דמה באמת נשתנה בזמן שקודם ברכו כיון שאין אז שום שינוי במציאות.

ועוד דמש"כ מיהו משמע דבא לאפוקי ממה שאמר קודם לכן שמותרים עד בין השמשות, ולא כמו שתרצה לבאר שבא לאפוקי ממה שאסורין משקיעת החמה ואילך דנוהגין שאין אסור.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל לפי מה שנתבאר דקאי על ברכו שמבעוד יום ניחא דלחומרא קאמר והשינוי הוא משום דהברכו מכניס יום חדש ובעי' דבברכו כבר יהיה בתענית וכ"ז מיושב.

היוצא מזה דאין מקור מהרמ"א כאן לאלו הנוהגים לחלוץ אחר שהוציאו שבת, וכן לענין אכילה קי"ל דיש להפסיק בשקיעה אף שהוא ספק שבת ואף בפרהסיא דיש לטעון מצד אבלות בפרהסיא [כעין מה שהציג השו"ע בהל' אכלות בשם ר"ת גני ס"ת דכל היכא דמוכח צליצור שעושה משום אכלות מוכח דעמו דחשיב אכלות בפרהסיא].

הנחת תפילין בתשעה באב

או"ח

סי' תקנה ס"א נוהגים שלא להניח תפילין בת"ב וכו', צע"ק כיון דמן הדין היו מחוייבין בתפילין א"כ למה אי"ז כמעיד עדות שקר בעצמו, ויעוי' באמרי נועם בפ"ב דברכות שדן לגבי מי שקורא ק"ש בלא תפילין אם מהני מה שמניח אח"כ ותלה זה בפלוגתת האמוראים שם, וכעיי"ז כתב במגיד תעלומה, ולדעה זו ניחא מה שמניחים אח"כ, אולם סוגיין דעלמא דבעי' תפילין בשעת ק"ש ממש, וגם הא"נ מודה שכ"ה למ"ד כאילו מעיד עדות שקר כמבואר שם וטעם זה הובא בפוסקים להלכה, א"כ י"ל דגם חיוב זה הוא כפי מה שנראה לחכמים, ותדע דבשבת ויו"ט לא חשיב מעיד עדות שקר כיון שאין צריכין אות ולא חשיב מעיד עדות שקר שאומר וקשרתם ואינו קשר ואפי' בלילה דמדאורייתא זמן תפילין, דכיון שיש טעם בדבר ע"פ חכמים שלא להניח תפילין לא חשיב מעיד עדות שקר כיון שעושה כדין.

ויש להוסיף דלגבי ברכה בשחרית הביא המשנ"ב דבאופן שלא ישן עם הציצית י"א דמחוייב בברכה והטעם דחיובים שמחוייב בהן מדינא לא אתא מנהגא לאפקעינהו.

גזירת תענית בצרה שנוגעת לעכשיו ונקביעות

שו"ע

או"ח סי' תקעז ס"א ואם הענין נחפז וכו' אין גוזרין בו תענית וכו', צריך ביאור דבכמה מקומות בב' הסימנים הקודמים לסימן זה נתבארו גם דברים שהענין נחפז ונוגע לעכשיו וגם לאחר זמן אם לא תעבור הצרה וגוזרין תענית, והי' מקום לומר דדברי הרשב"ץ בזה (שהם מקור השו"ע) הוא תקנה דרבוותא בתראי ולא מדינא דגמ', אבל בבהגר"א כאן בשם הר"ן מוכח דס"ל דהוא מדינא דגמ' עי"ש.

ישיבה בסוכה זכר לענני הכבוד

בביאור

ענין הדמיון דהסוכה לענני הכבוד הנה בזוהר פ' אמור מבואר דהוא ישיבה בצילא דמהימנותא והיינו הדמיון לענני הכבוד שהוא מקום השראת השכינה כדכתיב אשר נשאך ה' אלהיך וגו' [ועי' מוס' שנת כז ע"ג].

ומלבד זה ידוע בספרי המוסר דיש בזה ענין יציאה מדירת קבע וישיבה בדירת ארעי והוא ג"כ הי' במדבר כדאי' ביומא עה ע"א מי שיש לו עשרה בנים וכו' דהיינו ענין ביטול הקביעות בעוה"ז כבנים הסמוכים על שלחן אביהם.

ופשטות הענין בטושו"ע ומשנ"ב סי' תרכה ס"א הוא דישיבת הסוכה הוא צורת ארעי כעוברי דרכים שאין בונים לצרכיהם בנין של קבע אלא רק דירת ארעי להגן עליהם מפני שרב ושמם וכענין ענני הכבוד שעיקר מטרתם הי' להגן עליהם מפני שרב ושמם.

מי ששבת יעלה ויבוא וחזר והתפלל שוב האם חשיב לגבי תפילתו השניה שהסמך גאולה לתפילה

הנה

יש דעות לגבי כמה עניינים דהפסק בשיהוי בלבד חשיב הפסק אבל להלכה קי"ל בכ"מ [עי' נמשנ"ב סי' כה וכן נסי' ח' ונזה"ל שם ועוד] דבדיעבד שיהוי בלבד אינו הפסק ולכן היה מקום לטעון דגם כאן אינו הפסק, ומה שהפסיק בינתיים בתפילה אחרת, הא כתב הרמ"א ביו"ד סי' רסה ס"ה דהפסק בברכה לא חשיב הפסק ועכ"פ בדיעבד, בפרט דכאן הוא צורך התפילה כיון שהתכוון להתפלל.

ואמנם בהזכרת דבר אחר בתפילה לא חשיב כהפסק לצורך התפילה כדבסוף סי' קח ובמשנ"ב שם אבל כאן שכל מה שאמר היה מחיובי האמירה יש לדון בזה, ועכ"פ לא גרע ממש"כ המשנ"ב שם בשם הדה"ח דכשאינו משקר בתפילתו לא חשיב ההזכרה הפסק.

וקצ"ע דבגמ' בברכות ד ע"ב אמרי' דהשתא דתקון רבנן ה' שפתי תפתי והשכיבנו לא הוי הפסק ולולי שתקנו כן הוה חשיב הפסק אע"ג דהוא לצורך התפילה וכן אי' בתוס' דברוך ה' לעולם אינו הפסק ויש לדייק כנ"ל וכן בטור אי' דאין לומר פסוקים בין גאולה לתפילה, ודוחק לחלק בין לכתחילה לבדיעבד עכ"פ בדעת הגמ'.

ואולי יש לחלק ולומר דסמיכת גאולה לתפילה לא דמי לשאר דיני הפסק וחמיר טפי דהוא צריך להיות תיכף ממש והטעם כדאי' בירושלמי ספ"ט דברכות כיון שהפליג עוד הוא הפליג וילפי' לה מדכתיב יענך ה' ביום צרה דיש לסמוך גאולה לבקשת התפילה ובעי' הסמכה ממש ולא סגי שאין הפסק וצל"ע.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובמשנ"ב סי' קיא סק"ב לגבי הפסק בין גאולה לתפילה כתב בשם הפמ"ג בסי' סו א"א סקי"ג דאפילו בשהייה בעלמא יותר מכדי דיבור יש לזהר לכתחלה עכ"ל, והיה מקום לפרש דכדי דיבור יש להזהר לכתחילה אבל שהיה מרובה אפשר דאף מדינא חשיב הפסק לפי הנ"ל אבל אין לזה מקור לפי הנ"ל.

ועי' עוד במשנ"ב סי' סו סקל"ח וסקמ"ד דמשמע שנקט מעיקר הדין דשהיה הוה הפסק [ושם נסקל"ח הזכיר שהיה סתמא אצל נסקמ"ד מיירי נשהיה שעי' העיטוף אצל לא מיירי להדיא דעיטוף גופא], וצל"ע.

אבל עכ"פ מבואר דהמשנ"ב נוטה דיש איסור להפסיק בין גאולה לתפילה אפי' בשיהוי ועכ"פ בודאי כך נקט לכתחילה, ומבואר דיש חילוק מהותי בין הפסק בק"ש וברכותיה עד גאל ישראל [דנזה מותר להפסיק לעיטוף כמבואר שם בשו"ע ונמשנ"ב].

והנה במג"א שם בסי' סו לגבי בין גאולה לתפילה כתב דהנחת תפילין הוה הפסק וע"ז כתב הפמ"ג וז"ל דשהיה נמי הוה הפסק בין גאולה לתפילה עכ"ל, ומשמע דבין גאולה לתפילה חמיר משאר הפסקים (כגון בין נט"י לסעודה) אבל לא הזכיר דהגדר הוא תוך כדי דיבור ומסברא למד כן המשנ"ב כיון דהנחת תפילין יכול להספיק להניח בין גאולה לתפילה בלא שהיית כ"ב אמה אלא בשהיית כדי דיבור בלבד.

והנה המג"א הראה בדבריו לסי' צז ונראה דכוונתו לדברי השו"ע שם דעיטוף בטלית באמצע שמונ"ע הוה הפסק, ויש לדון אם היא ראייה מוכרחת דהפסק בשיהוי כדי דיבור הוה הפסק די"ל דהמעשה הוה הפסק דמצינו בכמה פוסקים דס"ל דהפסק במעשה הוא הפסק והרחבתי בדבריהם במקו"א (בתשו' על שתיית מים באמצע פסוד"ז) וצל"ע בכ"ז.

וכתב המשנ"ב שם סקמ"ד בשם המחז"ש דהאיסור להתעטף בטלית בין גאולה לתפילה משמע דאינו מצד העיטוף אלא מצד מה שצריך להשהות ע"י העיטוף, [והי' מקום לומר דהנידון מנל שצריך להמתין ד' אמות אף שמצד רק אחר התפילה דהרי בתפילין שמונ"ע להניח מצד רק לאחר התפילה, א"כ גם צוה אף שאין מצד צריך להמתין ד' אמות, אצל אינו מוכרח להעמיס כ"ז אלא י"ל דהנידון רק מנל ע"ס השיהוי בזמן העיטוף], ומשמע דאין ההפסק מצד המעשה, וא"כ גם דברי המחבר בסי' צז יבארו הפמ"ג והמשנ"ב בדעת המג"א דההפסק מצד השיהוי שעל ידי העיטוף.

[ובדברי השו"ע שם בסי' צז צע"ק מה הוא ההפסק שיש בין נפלה רובו לבין נפלה כולו, דאם אכן נימא דבנפלה כולו צריך להמתין כדי הילוך ד' אמות אף אם מברך אחר התפילה, א"כ א"ש החילוק בין נפל כולו לנפל רובו דבנפל כולו סובר לטעמיה בסי' ח' דצריך עיטוף בברכה ולכך גם שאינו מברך באמצע השמונ"ע אבל שהיה מיהא צריך כדי הילוך ד"א ולכך בנפל כולו פסק המחבר בסי' צז אסור לחזור ולהתעטף בו, אבל כבר נתבאר דאין הכרח לומר כ"ז, עכ"פ בניד"ד שאין מברך לאלתר, ובמשנ"ב שם בסי' צז סקי"ד כתב דהעטיפה הוי הפסק, והי' מקום לבאר מצד עטיפת הישמעלים כמב' דעת הגאונים בב"י ריש סי' ח בשם בעל העיטור, וכ"ה במשנ"ב שם, אולם כבר נתבאר במקו"א דדעת המחבר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בסי' ח דא"צ בציצית עטיפת הישמעאלים ואף עיטוף הראש לדעת המחבר שם לגבי ט"ק מבואר דמעיקר הדין א"צ, וי"ל דהיינו טעמא דכיון דצריך לברך אחר שנפלה כולו א"כ ש"מ שיש כאן מעשה עיטוף, אבל לפי דברי הפמ"ג והמשנ"ב בסי' סו דאין המעשה הפסק אלא השיהוי א"כ גם לגבי הא דסי' צז יש לומר דהשיהוי שעל ידי מעשה עיטוף שלם הוא שיהוי גדול יותר].

עכ"פ זה מבואר שם בפמ"ג סי' סו שם וכן לעיל מינה בסק"ד דשהיה בין גאל ישראל הו"ל הפסק וכן מבואר במשנ"ב סקל"ח וסקמ"ד כנ"ל.

והנה בטעם מה שאם לא הגיע לגאל ישראל מותר להתעטף בטלית ג"כ כתב המשנ"ב שם בסי' סו סקמ"ה בשם הב"י והלבוש שאין הנחת התפילין ולבישת הטלית הפסק שהרי אפילו יכול לקרות ולעסוק במלאכתו בעוד שהוא קורא וכדלעיל בסימן ס"ג ס"ז עכ"ל המשנ"ב, והנה אם נפרש לעיל בדברי המשנ"ב בסקמ"ד דההפסק בטלית אחר גאל ישראל הוא מצד השהיה שלאחר העיטוף ולא העיטוף עצמו [דהיינו מה שא"ל להתעטף בשעה שמתפלל ממש] א"כ אינו מיישב כלל.

ואמנם שם הוא בשם המחז"ש וכאן הוא בשם הב"י והלבוש אבל המשנ"ב העתיק הכל בסתמא בב' ס"ק סמוכים בזאח"ז וגם מסתמא לא יחלוק המחז"ש על הב"י והלבוש.

ומבואר בזה דבאמת כוונת המשנ"ב בסקמ"ד רק בהפסק שאינו יכול להתפלל בזמן העיטוף עצמו ואין הנידון מצד ד"א שאח"ז.

ויתכן לומר בזה דיש כאן כמה צדדים, דהנה יש לדון הפסק מצד עצם מה ששוהה ויש לדון בהפסק מצד מעשה העיטוף, שהוא הפסק במעשה, ומלבד זה יש לדון מה שאינו יכול להתפלל בזמן שמתעטף דמעשה שצריך להתעכב בו מלהתפלל חמיר טפי, וכן היה מקום לדון בהפסק מצד שאינו יכול להתפלל בזמן כדי הילוך ד"א אחר שמתעטף, (שהי' צד כזה אבל למסקנא אינו כן כיון שאין כאן ברכה עד אחר שמונ"ע וכמשנ"ת), והנה מצד שיש כאן "הפסק במעשה" הטענה היא קלישתא כיון שהוא הפסק בלא דיבור וגם לצורך התפילה ובכה"ג בצירוף כל הני להלכה לא חשיב הפסק כ"כ [עי' עוד צסי' כה לגבי תפילין צמסנ"צ וכן להלן צה"ל צניעת הפת], אבל עיקר הטענה מצד ההפסק בשיהוי, וחזי' דמצד הפסק השיהוי החמירו רק לענין בין גאולה לתפילה, ואילו לענין הפסק כזה בק"ש וברכותיה מבואר דלא חמיר כ"כ כמו הפסק בשיהוי בין גאולה לתפילה.

אנשי ירושלים האם היו מחזיקין הלולב בזמן קריאת התורה

בגמ'

סוכה מא ע"ב איתא שבזמן שהיו נכנסים לבית המדרש לא היו מחזיקין הלולב, אלא משגרו ביד שלוחו, ויל"ע האם קריאה"ת חשיב תורה כיון שהוא לימוד תורה או שהוא מסדר התפילה וגם שא"צ כ"כ כוונה לזה כמו בבהמ"ד.

[ויש להוסיף דאם נימא דסתם בהמ"ד היינו בהמ"ד של כל השנה א"כ היינו בעיוני דבזה פטורים מסוכה כמ"ש בסוכה כח ובזה מובן למה לא החזיקו הד' מינים בידם והגר"א היה מחזיק הד' מינים גם בעת לימודו כיון שהיה יכול ללמוד ולעייין גם עם הד' מינים].

ובסוכה שם אי' שכשהיה קורא בתורה היה מניחו ולכאו' היינו רק הקורא בעצמו ולא כל השומעין, דומיא דנשיא"כ שם שרק הנושא כפיו עצמו היה מניחו ולא כל השומעין.

ויעוי' בט"ז סי' תרנב סק"ב שכתב דדוקא בקורא בתורה כיון שצריך להחזיק הס"ת בידו בשעת ברכה, וא"כ מבואר דהשומעין לא היו מניחין מידם.

האם אין טחינה אחר טחינה ביום טוב או גם בשבת

הרמ"א

סי' תקד ס"ג הביא דין זה ביו"ט בשם המהרי"ל הל' יו"ט סי' ח, וכן הובא במהרש"ל פ"א דביצה סי' מב ובט"ז סי' תצה סק"ב, ולכאו' ה"ה בשבת כיון דביו"ט טחינה הוא מהמלאכות האסורות כדאי' בסי' תצה, וכן הביא דין זה הרמ"א לגבי שבת בסי' שכא סי"ב בשם הגמ"י פכ"א מהל' שבת ור"ן שבת פ"ז וסמ"ג, ומבואר דדין זה נאמר בין בשבת ובין ביו"ט.

ומאידך גיסא אמנם יש מיני כתישה שהותרו ביו"ט אבל לא מצד טחינה אחר טחינה אבל יש מיני כתישה שהותרו בשינוי וכמובן שאין מסתבר לומר דטחינה אחר טחינה חשיב שינוי מחמת שהוא אחר טחינה שהרי אין ניכר שינוי בגוף המעשה.

וראיתי בשתילי זיתים בסי' תצה שדן שם לחלק בין שבת ליו"ט דביו"ט היה יותר מקום לאסור להדעות דטחינה דרבנן אם לא שאין דרך לטחון מצה לימים הרבה [ולפי דבריו העירו דלא חומרא לענייננו] אבל בשבת מודה לדין הרמ"א שהוא מצד מלאכה וכ' דהרמ"א וסייעתו אמרו דבריהם גם לענין יו"ט כיון דס"ל כהפוסקים דטחינה ביו"ט אסור מדאורייתא [עי' טו"ז ריש סי' תנ"ה], ולפי דבריו יצא חומרא ביו"ט משבת [נמצא שדרך לפורר לימים הרבה], ואפשר שהוא קצת דוחק להוסיף עוד חומרא ביו"ט משבת מה שלא נזכר בש"ס ובראשונים להדיא דמסתמא לא תקנו איסור לישא יותר משבת.

ושמא הטעם שנזכר כן במהרי"ל לגבי יו"ט משום דמצה שכיחא בעיקר בפסח, ובמצה יותר מצוי שמשתמשים במצות טחונות מטחינת לחם בשאר ימות השנה, ומה שהזכיר כן

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הרמ"א שוב לגבי יו"ט אפשר דמיירי במצות שלנו בני אשכנז שהוא מין שיש רגילות לטוחנו ולשמרו למשך זמן ולאפוקי מהך סברא דהוא במצה שאין רגילות לטוחנה למשך זמן [כגון צמח של בני תימן שה' לפני צעל השמילי זיתים] אע"ג דמ"מ האופן דהמהרי"ל והרמ"א מיירי בטוחן לצורך יו"ט.

ובגוף דין זה של אין טוחן אחר טוחן יעוי' בספר דור המלקטים הל' שבת סי' שכא סי"ב שהביא כשישים פוסקים שהראו דעתם בזה, ואינו מן ההכרח לכפול שוב כל הנזכר שם, רק אכתוב בקיצור הנוגע לענייננו בזה, דזה ברור שרוב המכריע בראשונים נקטו להקל בזה וכהכרעת הרמ"א והמשנ"ב, והראשונים שהביא שם שיש טחינה בלחם רובם עניין דבריהם הי' לבאר למה למעשה אין בזה איסור טוחן משום שראוי לאכילה מיד [ולא צהכמ סגרת הרש"א דאין איסור טוחן סמוך לאכילה] א"כ אי"ז ממש פלוגתא שקולה.

[ויש לחדד הדברים בדפשוטו חזי' דלא הוה מסתבר להו שיש טחינה בלחם ואולי משום דמעשים שבכל יום דלא חיישי' לחיתוך לחם וגם בגמ' בברכות לט ע"ב ושבת קיט מפורש שמותר לחתוך לחם בשבת והיא ראייה ברורה עכ"פ לפי הצד דפריס אינו דוקא בחיתוך דק בלבד, או אפשר משום דמעשים שבכל יום שמפריין פת לתרגולין, וממילא אף דאם נצרף הצד דיש טוחן אחר טוחן בצירוף עם הצד שחיתוך דבר הראוי לאכילה הו"ל טוחן, מ"מ דחוק לצרף ב' הדעות כיון דמ"מ ב' הדעות ס"ל דלא מסתבר שיש טוחן בלחם, ועי' עירובין ז' ודוק.]

ומ"מ הרשב"א עצמו סובר דגם בפת ההיתר הוא רק סמוך לאכילה ולא סגי דראוי לאכילה ולכן מצינו דעה שיש להחמיר ומאחר דסו"ס יש מחמירין לכך מ"מ טוב להחמיר בזה וכמו שחשש לזה הח"א והח"ח בספריו מחנה ישראל ונדחי ישראל כמובא שם.

האם מותר לקפל טלית בחול המועד

או"ח סי' שב ס"ג ובמשנ"ב שם הובאו כמה חילוקי דינים לענין קיפולי בגדים בשבת, וסיים השו"ע דיש מי שאומר שמותר בכל גווני לקפל אם מקפל שלא כסדר קיפולו הראשון ונראין דבריו וכן נקט המשנ"ב והאחרונים מלבד מי שירצה להחמיר על עצמו שלא לקפל כלל עדיף.

בשו"ע

ויש לעיין אם כל דינים אלו נאמרו גם בחוה"מ או לא.

ומצינו בספ"ק דמו"ק י ע"ב קיטורי בירי אסיר ויש גורסין בי ידי, ונאמרו בזה כמה פירושים בראשונים, ובשו"ע סי' תקמא ס"ג כתב דקשרי בתי הידיים אסור, וכתב המשנ"ב דהיינו לעשות קמטים בבגד ודוקא אם אינו מתפשט בשעה שלובשו, דכיון שהקמטים חזקים כ"כ הו"ל מעשה אומן, אבל אם מתפשט כשלובשו אינו בכלל האיסור [כן הביא שם צ"ח המג"א צ"ח רצ"ו ירוס].

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולפ"ז הקמטים האסורים הם כעין הקמטים של צווארוני החליפות וכיו"ב שנשארים על עומדם מקומטים באופן זה, אבל מי שעושה קמטים בטלית אף שמתכוון ליופי (וכ"ש אם רק מקפל על הקיפול שהיה מקופל קודם לכן ומחזק הקיפול עי"ז), מ"מ מאחר שמתפשט בלבישתו ואינו קמט חזק כ"כ משמע שאינו בכלל האיסור [ואף אם ניכר הקיפול גם בזמן שמתפשט מ"מ לא משמע שזהו בכלל האיסור הנזכר כאן אלא דוקא קיפול שעומד בצורת קיפולו בזמן הלבישה].

אולם באמת צל"ע באופן שיש גיהוץ ממש בכלי כדי לעשות צורות נאות (כגון במגהץ שלנו וכגון במגהץ המכני הנזכר שם בהמשך דברי המשנ"ב לאסור לקמט הענק בעצים המיוחד לזה) למה לא חשיב מעשה אומן, וברמ"א שם כתב בשם הסמ"ק ורבינו ירוחם דמותר להחליק הבגדים עם הזכוכית כדרכן הואיל והוא לצורך המועד, ויל"ע למה לא חשיב מעשה אומן, ויעזי' עוד במשנ"ב שם סק"ט [על דברי הרמ"א] שכתב לדייק מדברי הב"י והח"א שמותר להחליק בכל כלי וגם בכלי ברזל חלק שנוהגין חייטים להחליק דהכל מעשה הדיוט הוא ומותר לצורך המועד עכ"ד.

וחזי' מזה דהגדרת מעשה אומן הוא דבר שאין כל אחד יכול לעשותו ולכן להחליק בגדים מותר וכן לגהץ באופן שאינו יוצר קמט עומד וקיים כגון צווארון מותר וכ"ש לקפל הבגדים בכל גווני לא חשיב מעשה אומן אם הוא לצורך המועד.

וכ"כ במק"ח סי' תקמא ס"ד שאפשר לקפל הטלית והמשנה מן המתמיהים, וכ"כ מבית לוי תשרי עמ' צד בשם בעל השבה"ל שהמנהג לקפל את הט"ג כדרכו בחול.

אולם ראיתי בשם אחד מפוסקי זמנינו לאסור לקפל בגד בחוה"מ על הקיפולים הקודמים וצל"ע מקור חומרא זו (ואולי מיירי במקפל שלא לצורך המועד), ושוב ראיתי שכן הובא בלקט יושר עמ' קו על בעל התה"ד וכן הובא על החזו"א שלא היו מקפלים טליתותיהם בחוה"מ, ואולי לחומרא בעלמא, וכן ראיתי שכ' הגר"ק [לא לענין זה] דהחזו"א הורה לשואלים בחוה"מ לאיסור גם מה שמותר מן הדין משום בקעה מצא וגדר בה גדר (ובמאמר המוסגר עי' בנו"כ ביו"ד סי' רמב דכל מה שאסר חכם להשואל מדין בקעה הוא גזירה גמורה ואסור אפי' לחכם אחר להתירו), ועי' בתורת המועדים עמ' סה מה שהובא בשם הגר"ק בטעם החזו"א במנהגו על קיפול הטלית.

סכך שלמעלה צילתו מרובה מחמתו ולמטה חמתו מרובה מצילתו מה דין הסוכה

בסו
כה

כב ע"ב ובאו"ח סי' תרלא ס"ב (ע"פ ביאור רוב הראשונים והשו"ע ועי"ש במשנ"ב ובה"ל) מבואר דכשלמטה שוין בידוע שלמעלה צילתו מרובה מחמתו וכל שלמעלה שוין בידוע שלמטה צילתו מרובה, ויש לעיין מה הדין כשלמעלה צילתו מרובה מחמתו ולמטה חמתו מרובה מצילתו.

והנה לפי ההגדרות הפשוטות הי' צריך לפסול בכה"ג דהרי במחצה על מחצה למעלה טעם הפסול הוא לא משום שהוא מחצה על מחצה אלא משום שלמטה החמה מתפשטת.

והנה דעת בעל העיטור ועוד כמה ראשונים הוא להיפך (עי' בה"ל שם), ולכאורה צ"ב איך שייך כאן מחלוקת במציאות ובפרט שהוא מעשים שבכל יום שלפנינו.

והנראה בזה דבאמת ב' הדעות אמת דמצד הצל המתפשט יש למטה יותר צל המתפשט מלמעלה ומצד החמה המתפשטת יש יותר חמה למטה מלמעלה, דיש השטח שהוא בין חמה לצל והוא צל קלוש, וזהו הנקרא בין חמה לצל כמבואר בכ"מ, וגם הנזכר בכ"מ בבואה דבבואה יש צד שהכוונה לזה (והרחבתי במקו"א), והנידון איך להתייחס לשטח זה שהוא הצטרפות החמה והצל.

ולפי הגדרה זו נמצא דכשלמטה נמצא שהצל החזק מצטמצם ונשאר רובו חמה שהוא צל קלוש מאוד שהחמה מורגשת בו שאינו צל גמור א"כ אינו בכלל צילתה מרובה, ויש לומר דבהגדרות הנזכרות בגמ' ושו"ע לא דברו אלא על הרוב אבל הוא יכול להשתנות לפי גובה הסכך וחוזק השמש ועובי הסכך ונימא דסגי לסמוך על הגדרות אלו כל שלא נודע אחרת.

ויש להוסיף דבסוכה שרובה חמתה מרובה מצילתה לא מצרפי' מיעוטה שצילתה מרובה אף אם בס"ה כל הסוכה צילתה מרובה [משנ"צ סי' תרלא סק"צ גס ד"מ גס הרי"ו], ומבואר מזה דכשיש ריעותא לפנינו של רובה חמתה מרובה לא סגי לצרף דבר מן הצד ויש מקום לטעון דכ"ש דלא מצרפי' מה שלמעלה צילתה מרובה דלמעלה אין הסכך מועיל אלא מה שהוא מועיל בתורת מחיצה ולא בתורת צל כלל.

ומ"מ יתכן שנראה שרובו חמה רק בשעות מסוימות ויש למדוד הדברים לפי אמצע היום שחמה עמדת בראש כל אדם כמש"כ התוס' ריש דף כב וכ"כ הרמ"א סי' תרלה ס"ה בשם הרמב"ם והר"ן.

ובגוף הנידון במש"כ רש"י והר"ן דהצל מתבטל ברוב חמה [כשחממה מרובה] נלענ"ד הביאור בזה דאין להקשות שיש כאן צל או סכך ניכר לפנינו, דהנידון איך להתייחס לדפנות כדפנות של סוכה וכשהרוב חמה הדפנות משמשים שטח שאינו מסוכך דהצל לא חשיב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כלפי מקום שרובו חמה וממילא אין כאן הכשר סוכה.

ועוד בגוף הנידון דזה נמדד לפי למעלה ולמטה יחד יתכן לבאר דמאחר דאזלי' בתר רוב א"כ סגי שיש רוב באחד מהם ושביח השני אין ריעותא, נמצא דבס"ה יש כאן רוב לטיבותא, (אבל אם יש מיעוט בצד השני לא שייך לומר כן דמנ"ל דכשיש ריעותא למטה אינו הצל כמאן דליתיה, דלא שמענו אלא כשאין ריעותא אז הטיבותא שמגיע מכח רוב שלמעלה משביח חלק הצל שלמטה דלענין רוב סגי במשהו שטוב זה מזה, ועצם מה שלמעלה הוא רוב לא גרע מכל דהוא), ובפרט לפי מה שנתבאר דכשיש רוב למעלה הוא מורגש למטה בקלישות א"כ כ"ש שכשיש מחצה על מחצה למטה ורוב למעלה יש כאן סו"ס רוב דיש כאן כל שהוא שמציל ואינו מציל לגמרי למטה שמצטרף למחצה של צל גמור.

ולמעשה בניד"ד ראיתי שהובאה בזה מחלוקת אחרונים דבאג"מ ח"א סי' קפב משמע דמצד גדרי הדין היה צריך להיות שפסולה רק דלמעשה אין לנו להרהר אחר קביעת בעלי הגמ' אף אם נראה לנו שאינו כן ולכן אם למעלה הצל מרובה אפי' במשהו סגי אף אם נראה דלמטה החמה מרובה [ועדיין יש לדקדק דצ"ל ציור הגמ' מצינו כמה ציורים צראונים, עי' רש"י ותוס' ובעה"ט, וגם צאחונים מצינו שחששו לחלק מהדעות עי' צ"ח שחשש לדעת צעל העיטור, וגם הציור הלכה המעי' היטב צלשונו יראה דלא הוה צירוף ליה שלמעשה אין צריך לחשוש לצעל העיטור, ומ"מ היינו לפי מה שנפסק להלכה ציור הגמ' אין לנו להרהר אחר קביעה זו, דהרי לא יתכן לשנות מה שנפסק ציור הגמ' אחר שנמצאה סוכה זו, א"כ ע"כ שאין הצדיקה כהוגן, כך יש לצאר ש' האג"מ, ויתכן להוסיף עוד ציור שיתנו דלפי מה שנתבאר דיש בכל סתם סוכה שטחים שהם צין חמה לזל א"כ יש מקום לטעון דפעמים ששטח זה הוא קלוש יותר או פחות וקיים להו לרצון דאם הצל למעלה הוא רוב א"כ גם למטה לא יתכן שיהיה קלוש כ"כ שלא יהיה אפשר להחשיבו כזל כלל, ובשבה"ל ח"א סי' קע וח"ג סי' עח סק"ו הכשיר בזה, עכ"פ לתרווייהו כשר.

ושוב יתכן לבאר הענין באופן אחר, והוא דבאמת עיקר מדידת הרוב נמדד רק לפי העליון ולא לפי התחתון כלל, דהכל נמדד לפי הצורה ולא לפי החמה בפועל.

ומש"כ התוס' בריש דף כ"ב דאין סברא שכשיש רובו צל בזמן שחמה בראש כל אדם שיפסל מחמת חמה הבאה בשאר היום מן הצד כ"ז אינו סברא דאזלי' בתר זמן שהחמה בראש כל אדם, אלא סברא דאזלי' מצד צורת הסכך המצל ולא משגחי' בחמה שבפועל.

הלכך כשיש מחצה על מחצה למעלה פסול הואיל ובעי' רובא למעלה [ועי' לעיל צסוג' דף ט"ו וזע"ק ואולי יש לחלק צין פסול חמה לפסול סכך פסול כיון דמ"מ החמה מתגזרת למטה וממילא הו"ל מחצה על מחצה כשיש יתרון אפי' כל דהוא לצד אחד, כיון דשז אין כאן מחצה על מחצה שקול, ויל"ע, ושז עדיין צ"ע דלפי הנ"ל צמאי מוקמת לה הא דדף ט"ו לא למעלה ולא למטה ודוק וז"ע], אבל כשיש למעלה רוב שוב לא משגחי' למטה.

וממילא אם נימא כפי' זה נמצא דבניד"ד כשר וכמש"כ האג"מ והשבה"ל וצל"ע.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובגוף דברי האג"מ הנ"ל יתכן להוסיף עוד דהנה בסוכות המצויות שיש קנים ויש רוב למעלה מכוסה ולמטה הרוב חמה דהחמה הזו אפשר דאי"ז חמה ממש כמו שעומד אדם בחוץ (וגם לא כמו חמה כשיש חור גדול באמצע הסוכה), אלא כעין חמה המעורבת עם הצל שהוא אינו ממש כמו חמה אלא כעין אורה ויתכן שהמונע לזה הוא גם צורת הקנים העגולים ובכל כה"ג מחשבי' ליה כמקום צל ואי"ז מקלקל הצילתה מרובה שלמעלה דאי"ז חמה ממש.

אבל גוף דברי האג"מ דבגמ' מוכח שאינו שייך שיהיה למעלה רוב צל ולמטה רוב חמה זה צ"ב מדברי הגמ' גופא דהרי אמרי' כזוזא מלעיל כאסתירא מלתחת ולא אמרי' כזוזא ומשהו מלתחת אלא כאסתירא שהוא גדול הרבה, א"כ לו יצוייר שיש סוכה שלמעלה צילתה מרובה מחמתה משהו ואחד מהנקבים הוא בגודלו של זוזא ולמטה הוא מתפשט לגדלו של אסתירא א"כ נמצא דלמטה הוא חמתה מרובה מצילתה.

אם מותר לשתות מים הרבה בסעודה המפסקת בערב תשעה באב

ברמ"א

סי' תקנב ס"א לגבי ערב ת"ב כתב ואף ממשקים אחרים ממעט בשתייתן ממה שרגיל לשתות, ולכאור' דוקא משקין שיש בהן לכה"פ קצת חשיבות אבל מים א"צ למעט, (ועי' בסי' פט ס"ג ועוד סי' רצט ס"א), וגם במאכל לחם לא אמרו שצריך למעט ואפי' להלן בסעי' ו' גבי מי שאפשר לו לאכול פת חריבה במלח ומים לא נזכר למעט בזה, ואדרבה משמע שם במשנ"ב דגם מי שאוכל פת חריבה במלח ומים מ"מ אין למעט לא באכילה ולא במים אלא יעשה כפי מה שאפשר לו לסבול התענית.

ובמשנ"ב ובשאר נו"כ כאן בסעי' א' כתבו דאם הוא חלש שרי ואין להוכיח מזה דמיירי אפי' במים שנצרכין לאדם חלש, דהא במקור הדברים בעט"ז בשם שו"ת מהרש"ל סי' לא מבואר דאדם חלש זה מיירי בנצרך לשתות שכר, וממילא מהא ליכא למשמע מינה.

ויש להוסיף דכעי"ז מצינו בדינא דרשב"ג בגמ' דתענית ל' "ישנה" ושם נזכר לגבי יין אבל לא נזכר לגבי מים וי"ל דגם להחומרא [ויש סמך להסמיר בזה יותר מדינא דגמ' מהא דסעודת ת"צ דרז צירושלמי פ"ד דתענית] מ"מ משקין דומיא דיין שיש בזה חשיבות.

אמירת השקיפה אחר ברכת כהנים אם אומר כל הפסוק

**בש
ע**

או"ח סי' קכח סט"ו עשה אתה מה שהבטחתנו השקיפה וגו', והוא מסוטה דף לט, ומשמע דמה שהבטחתנו היינו השקיפה, ולכאורה ההבטחה היא אני אברכם, וגם ברש"י סוטה לט ריש ע"ב והובא במשנ"ב שם כתב דמה שהבטחתנו היינו ואני אברכם.

וא"כ קרא דהשקיפה המובאת כאן היא לצחות הלשון דעיקרה לאו לענין ברכת כהנים נאמרה, והכונה להמשך הפסוק וברך את עמך וגו'.

ואולי לפ"ז אכן עיקר הנוסח היא רק עד תיבות את עמך את ישראל דזה מפורש לענין ברכת כהנים גבי ואני אברכם וכן הוא בשו"ע ובלבוש אף בלא תיבת "וגומר", ועי' בא"ר סקל"ב שהאריך להוכיח כן מדברי הרבה פוסקים דלא כהעו"ת סקל"א, (ועי' עוד במאמ"ר שתמה על העו"ת, וגם הוא למעשה נראה שאחר כל מה שהביא נוטה יותר שלא לומר דהרי הביא בעיקר טעם שלא לומר בשם הפרישה ודחה ראיית העו"ת מהטור ואילו הראיה שהביא מהמאירי כתב ג"כ שאינו מוכרע), ובאמת א' מהטענות שהביא הא"ר דלא שייך לומר ואת האדמה וגו', ור"ל דהכל אמרי' לה רק מטעם ואני אברכם, אבל למעשה העולם לא נהגו כן אלא כהעו"ת לומר גם המשך הפסוק.

ואולי שום לימוד יש דהשקיפה קאי גם לענין ברכת כהנים ולפ"ז מיושב גם מה שאומרים המשך הפסוק ואת האדמה וגו'.

ובעיקר הנידון אם אמרין כל הפסוק או לא הנה בא"ר נתבאר ע"פ הרבה פוסקים שאין לומר הכל, ואין לומר דאין בזה חסרון דהרי המוסיף גורע דהרי מאחר שכוונתו מה שהבטחתנו בואני אברכם א"כ לפי הא"ר [ופשטות פרש"י ושאר פוסקים שהציא הא"ר] נמצא דובר וגו', ואם הטענה משום חצי פסוק יעוי' בשבועות טו ע"ב ובהגהות הגר"א שם ומשמע דהא דאמרי' דהיכא דלא אפשר פסקין באמצע פסוקא הוא כלל בכל מקום, [ושאני נהגהם המורה דלא חשיב לא אפשר], אבל המגן גיבורים חשש לסברא זו, על אף שהזכיר שהנוסחא ברמב"ם וטושו"ע היא בלא סיום הפסוק, ולכן יש מקום גם למנהג על מי לסמוך דהיינו המגן גיבורים והעו"ת וצד בדעת המאירי, אף שהרבה פוסקים נקטו שלא לומר המשך הפסוק, וצ"ע (ואולי יש ליישב דלא חשיב דובר שקרים כיון דהכל נלמד מדרשא ורמזים מברכת כהנים גם ההמשך ואת האדמה אשר נתת לנו וגו' מ"מ לא מסתבר דזה כוונת הגמ' אלא כמו שהוא בכל הראשונים הנ"ל בלא המשך הפסוק וכדפירשו הפרישה והא"ר ע"פ פרש"י שכוונת הגמ' על תחילת הפסוק).

מי שהקהל כבר באו להקפות בהושענות כשהוא עומד בהלל מה יעשה

לכאור

יקיף עמהם דאמירת נוסח ההושענות דוקא אינו לעיכובא דעיקר המנהג המבואר בשו"ע סי' תרס ס"א וס"ב וברמ"א ומשנ"ב שם הוא הקפה בלולב ולא נזכר שם להדיא שהוא תלוי בהושענות, ודבריהם ע"פ הגמ' סוכה מג ע"ב כמ"ד הקפה במקדש בלולב.

אולם בטור בריש סי' תרס משמע שההקפות הונהגו עם ההושענות, וגם בסוף הסי' שם כתב לדעתו דבשבת כיון שאומרים ההושענות כיון שהוא בלא הקפות לא יבואו התינוקות למסרך ליטול לולב ודלא כרש"י שנקט דיש לחוש שהתינוקות יטלו הלולב כשיראו הושענות בשבת, ומבואר מכ"ז דנתקן עם ההושענות.

וכן בסידור רס"ג מבואר דאמירת ההושענות בזמן ההקפות (והובא בקיצור בריצ"ג ובמנהיג הל' לולב סי' מג וקצת בטור) וכמו שהמנהג פשוט.

ובאמת כן מבואר במשנה [שהוא צ"י עס] שהיו מקיפין ואומרים אנא ה' הושיעה נא ולר' יהודה אני והו' הושיעה נא, אבל י"ל דאינו לעיכובא.

ובאמת יש לדקדק דהנה לפי רבנן שהנוסח הוא אנא ה' הושיעה נא א"כ היה לומר אני והו' הושיעה נא אבל למעשה המנהג לומר אני והו' הושיעה נא כר' יהודה, וגם הטור ביאר רק דברי ר' יהודה והם דברי התוס', ויש לברר למה שבקינן רבנן ועבדינן כר' יהודה במנהגינו שאומרים בהקפות אני והו' הושיעה נא.

ויעו' ברמב"ם פ"ז מהל' לולב הכ"ג שכתב בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא וכו', וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש עכ"ל.

ומבואר מדבריו ב' דברים, הא' דבאמת פסק כרבנן ולא כר' יהודה, והדבר השני דלא הזכיר שאומרים דבר כשמקיפין את התיבה בבהכנ"ס, ואף שכן המנהג שאומרים הושענות, מ"מ אפשר דאין כלול במנהג מה שאומרים אנא ה', ואולי מכיון שאין המנהג אומר כרבנן במקדש לכך לא מחשיב ליה למנהג זה דלאו דוקא הוא אלא תחנונים בעלמא הם, ועיקר המנהג לומר אנא ה' הושיעה נא לא הוצרכו מאחר שכבר אומרים כן בהלל, אם לא דנימא דזה כלול במש"כ כדרך שהיו מקיפין דר"ל שגם אומרים אנא ה' הושיעה נא, אבל איני יודע אם יש מנהג כזה.

ואפשר דגם טעם המנהג לומר אני והו' הושיעה נא הוא משום דכיון דעבדי' ככל הדעות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כיון דלא אפסקא הלכתא לא כמר ולא כמר [ונפרט דאין כ"כ קפידא צוה דהוא רק זכר לדבר ומדינא א"ס הקפה כלל האידנא], ואנא ה' הושיעה נא אמרי' בהלל הלכך בשעת ההקפות עבדי' כר' יהודה.

וגם לפי צד זה יכול להקיף גם בזמן שאומר הלל ולומר ההושענות אח"כ, שהרי בהלל יש אנא ה' הושיעה נא, וכ"ש אם נימא דעיקר המנהג שתקנו הגאונים הוא רק ההקפה ולא האמירה.

ושוב נראה דבאמת אין קושי' כ"כ אם סדר ההושענות נקבע דלא כהלכתא דהרי כבר כתבו התוס' ברפ"ב דחגיגה דר"א הקליר תנא היה ועשה כמה פעמים דלא כגמ' דילן וגם להדעות שלא היה תנא מ"מ היה קדמון מאוד והיה מבני א"י ויש כמה פיוטים דאיתין כדעות דלא כהגמ' דילן ולכן ההושענות שתיקן אף דניכר מהם שסבר כר' יהודה והלכה כרבנן כמש"כ הרמב"ם מ"מ כיון שאין בזה לא איסור ולא היתר וכנ"ל לכך לא שינו אמירתם כמו שאר מקומות שחולק על הגמ' כמש"כ התוס' שלא בטלו אמירתם.

ושמא מה שהשו"ע ורמ"א והמשנ"ב לא ביארו דההקפה היא באמירת ההושענות הוא לרוב פשיטות המנהג ולא שא"צ לומר כן וגם דממילא נלמד מדבריהם מה שדנו לענין שבת ולענין הושע"ר בסי' תרסד [והנידון נסי' תרסד ס"ג לגבי הקפה כלול או צערצה שם ג"כ מיירי כ"פ כשאומר הנוסח ולא הקפה לחוד].

ויעוי' בספר כלבו סי' עב וא"ח דיני לולב אות לג שנהגו לומר הושענות כדרך שהיו אומרים אנא ה' הושיעה נא במקדש, ואין הכרח דר"ל שגם האידנא נהגו לומר אנא ה' הושיעה נא, אלא דההושענות שלנו הם זכר למה שהיו אומרים במקדש אנא ה' הושיעה נא כרבנן, אע"ג דהאידנא אמרי' בנוסח אחר כגון הושע נא או אני והו הושיעה נא לא קפדי' כיון דזכר בעלמא הוא וסגי בזה וכ"ש כשאומר אנא ה' הושיעה נא ממש.

היוצא מזה דלכאורה יכול להקיף גם בזמן שעדיין אומר הלל ואומר אנא ה' הושיעה נא בזמן ההקפות וישלים ההושענות אח"כ וגם כשאינו עומד באנא ה' הושיעה נא אפשר דעדיף לפחות לקיים מנהג ההקפה בלולב משלא לקיים כלל.

האם מותר לשפוך דלי שהתמלא בשבת במים מן המזגן

כלי

זה נעשה בסיס למוקצה של נולד באמצע שבת וכתב המשנ"ב בסי' שי סקל"ז בשם הט"ז דאמנם אין מוקצה לחצי שבת אבל כל זמן שהמוקצה מונח עליו אסור בטלטול (ומ"מ יכול להניח עליו גם דבר היתר החשוב מן האיסור ולטלטל הכל יחד אם א"א לנערו כמש"כ המשנ"ב שם).

[ויש לציין דעצם דברי המשנ"ב שם בשם הט"ז להחמיר כשהניח עליו מוקצה באמצע שבת לעשותו כעין בסיס יש שהעירו דהט"ז לשיטתו דס"ל בסיס לחצי שבת והמשנ"ב הרי פסק כהמג"א בזה דס"ל שאין בסיס לחצי שבת ולפ"ז הי' מקום לומר דאין כאן צורת בסיס כלל אלא כמו טלטול איסור על ידי היתר בלבד, ועי' עוד בענין זה בתהל"ד סי' שח סל"ד ואג"מ ח"ה סי' כא סקי"ד וארחות שבת בירורי הלכה ס"ד סקי"ג ומשנה אחרונה סי' רסה הערה לו].

ובחזו"א סי' מח סק"ח כתב דבמקום המיוחד לכך כגון אשפה יש בסיס גם לאמצע שבת.

ומצד שני אין חשיבות למים כלפי הכלי וגם בסיס ממש אין שייך בסיס כשהוא אינו חשוב כמו הכלי (כמש"כ סי' שי סקל"א) וכ"ש זה שהונח רק בשבת בכלל מאתים מנה, דאם נשרו מים כאלו של מזגן מעצמם לתוך כלי לא חשיב הכלי בסיס להם כלל לא אם היה קודם שבת ולא אם היה באמצע שבת, אפי' אם היה ניחא ליה במים אלו.

ולכן אם שומר את המים כדי להשתמש בהם חשיב הכלי בסיס משום שנאסר באמצע שבת כשביטל את הכלי מהיכנו אבל אם אינו שומר את המים אלא מניח את הכלי כדי שהמים לא ילכלכו את הקרקע אין בזה בסיס [ולענין אם מותר להניח הכלי בשבת תחת המזגן הרחצתי צתשו' אחרת].

ואם הכלי קבוע לשמש את המים יש שכ' כיו"ב לענין פח אשפה דבכה"ג נאמר דין בסיס אף שהוא חשוב מן האשפה שבתוכו כיון שהוא מיועד לאשפה וכ"כ בחזו"א סי' מח ע"פ שבת מח גבי קינה של תרנגולים דלפ"ז דבר שהוא מיועד מקומו משוי ליה בסיס וכ"כ בעוד כמה אחרוני זמנינו, וצל"ע הגדר בזה אם לזמן קצר ג"כ יש לזה חשיבות של בסיס.

ואם כל הכלי מלא מים יש שכ' סברא בזה שאם יש ריבוי אשפה על השולחן מכיון שיש כאן שימוש חשוב הוא בכלל זה אף שהשולחן חשוב מן האשפה [עי' ארחות שבת ח"צ פי"ט ר"ד עמ' קנז] (וצל"ע אם מתיישב עם דברי תשו' הריב"ש, ואולי י"ל דמ"מ מודה כשיש דבר היתר על השולחן דלא אמרי' הך סברא של שימוש חשוב דזה רק מבטל את חשיבותו של הבסיס עצמו, כשהוא משמש תשמיש חשוב המגדיר את מהותו מחדש, אבל לא חשיבות של חפץ אחר שאין חשיבות ההנחה של האשפה נוגעת אליו).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכל הנפק"מ בין בסיס לשאינו בסיס דבבסיס אסור לנער הכלי עצמו ג"כ, וא"צ לומר שאסור להגביה הכלי למקום אחר ולנער שם [היכא דאי אפשר צניעור במקומו וכמו צעניינו במים שצד"כ צריך לנער דהיינו להטותו ולשופכו לתוך הכיור], וכשאינו בסיס הנה מצד טלטול מוקצה על ידי דבר אחר מאחר שמטלטל לצורך דבר המותר וא"א לטלטל במקומו אין בזה איסור כמבואר בשו"ע סי' שט ס"ג ובמשנ"ב שם סק"י"ז [והוא היתר מיוחד כשרוצה ההיתר ואין רוצה האיסור ואינו יכול לנער במקומו וצ"ל שצ"ל היתר צקים לאיסור, וכמו שציאר החזו"א או"ח סי' מז סק"ב שהטלטול מתייחס להיתר ולא למוקצה, ועי' חוט שני שבת ח"ג פ"ג ע"ב ע"מ קנ"ג, ואינו שייך לנידון טלטול ע"י דבר אחר כשרוצה להצניע המוקצה וכיו"צ].

ובמשנ"ב סי' רסה סק"ה משמע דאין איסור לנער כלי שהניחו לקבל המוקצה בשבת אם אין צריך את המוקצה כלל והניחו רק כדי שהמוקצה לא יפול לארץ ויזיק את הארץ ועי"ש בהגהות רע"א.

ויש להוסיף שאם נשפכו מים רבים והושחרו עד שנעשו גרף של רעי מותר לפנותם כמש"כ בשו"ע סי' שח סל"ד, רק שבד"כ הגרף הוא המים שנשפכו סביב לכלי ואילו המים שבכלי הם עצמם נקיים וכשהמים שבפנים נקיים זה שייך כאן לנידון אם דבר הגורם לגרף של רעי חשיב גרף של רעי או לא.

(ואם דרכו שמפריע לו הכלי של המים עצמם א"כ חשיבי גרף של רעי, ובשלחן שלמה כ' דכל דבר שמכוער ומקפיד עליו בחול חשיבי גרף של רעי, ובאג"מ או"ח ח"ה סי' כא סק"ב מבואר שהוא כפי האדם וכע"ז מבואר בעוד פוסקים, וצל"ע אם חשיב עשיית גרף של רעי לכתחילה במה שהניח הכלי כיון דהמים שהיו נופלים היו מאוסים יותר אך לא היה צריך לזה להיתר גרף של רעי כדי לגורפם משא"כ כאן, ועי' בבה"ל סי' שלח סוף ס"ח לגבי מים אחרונים לתוך כלי ובעוד אחרונים מש"כ בזה אם חשיב גרף של רעי לכתחילה וחלק מהסברות שכ' חלק מהאחרונים שייכים גם לעניינו).

וכן יש להוסיף דבמקום שזוחל תינוק קטן ויש סכנת טביעה שייטבע התינוק במים שבדלי יש דינים אחרים לענין לפנות את הדלי עי' בסי' תיקח ס"ג ובבה"ל שם כמה דעות וחילוקי דינים ובסי' שח סי"ח.

לגוף הנידון על מי המזגן שהם מוקצה והמסתעף עי' בתשובה ד"ה

מזגן שנוטף בשבת האם מותר להניח דלי מתחתיו והאם מותר לשפוך המים.

מזגן שנוטף בשבת האם מותר להניח דלי מתחתיו והאם מותר לשפוך המים

(א)

מי מזגן הם מוקצה מכיון שנוצרו היום ואסורים מדין נולד (עי' שעה"צ סי' תצה סקט"ו דדבר שלא היה בעולם הוא מוקצה אפי' לר"ש וא"כ גם בשבת אסור וכ"ש ביו"ט לכו"ע, וכ"כ פוסקי זמנינו שמי המזגן אסורים משום נולד, ראה שש"כ מהדו"ח פי"ג הע' קל בשם הגרשז"א, הלכות שבת בשבת ח"ב פכ"א סכ"ד בשם הגריש"א, חוט שני ח"ג פ"פ סק"א, ועי' עוד במשנ"ב סי' שי סקל"ב).

(ב) מי גשמים אינם מוקצה (משנ"ב סי' שלח סק"ל בשם זכור לאברהם), וכ"ה בב"י בס"ס שי בשם השבה"ל סי' פה בשם רב צמח גאון (הל' פסוקות סי' קמו) אף דאינו מוסכם לכו"ע [עי' פמ"ג פתיחה ליו"ט ח"צ פ"א סקכ"ט צ"ס המוס' ריש צ"ה, ועי' שנת מג ע"א לגבי דלף דלא נזכר שם נולד אלא מוכן מלכד צנתי חדתי ע"ש אלא שאין מכאן הכרח להכריע צפונגת הראשונים שיש לדון מחד גיסא דלא מיירי בגשמים שירדו מע"ש כן שאין כאן חשש נולד (אלא שהוא דוחק גדול) ומאידך גיסא י"ל דמה שאינו יורד דרך דלף אין זו חסרון מוכן].

(ג) המניח כלי לקבל בו דבר מוקצה עובר על מבטל כלי מהיכנו (או"ח סי' שי ס"ו) משום דהו"ל כסותר הכלי (משנ"ב שם בשם הטור).

(ד) כלי המיוחד לקבל בו אותו הדבר מוקצה יש אומרים דאין בזה משום מבטל כלי מהיכנו (עי' ארחות שבת פי"ט הערה תפד, והלכות שבת בשבת פכ"ו הערה יט בשם הגריש"א, וכן יש שלמדו מל' הלבוש סי' רסה ועוד דאיסור מבטל כלי מהיכנו הוא רק כשמשנה את ייעוד הכלי ומ"מ יש שתלו ד"ז בטעמי הפוסקים לענין מבטל כלי מהיכנו ואכה"מ לזהארחות שבת פי"ט הערה תפד, הלכות שבת בשבת פכ"ו הערה יט בשם הגריש"א), ובענייננו אין מצוי כ"כ כלי המיועד לשימוש של קבלת דליפת מי מזגן ואדרבה מזגן שהוא דולף ונוטף בד"כ עומד לתיקון [אלא אם כן יש הקפאה לזה, ואפשר דא"כ סגי צמה שהוא מיוחד לזה צנן השמשות של ער"ש ואז מותר להשתמש בו לזה כל השנה אף שתיקר כלי זה אינו מיועד לזה], אבל יש כלי המיוחד לקבל מי פסולת כגון דלי המשמש לשטיפת רצפות וכיו"ב, והמשמעות שיש אומרים שגם כלי כזה מותר להניחו תחת דליפת המזגן בשבת (עי' שלמי תודה ענייני ירידת גשמים עמ' רסט בשם הגראי"ל).

(ה) כשהכלי העומד לשימוש המוקצה משמש באותו זמן גם להיתר מותר, שאם יש בכלי דבר היתר קודם שמניח בו איסור מותר [כמש"כ צמשנ"צ סי' רסה סק"ו, ועי' מה שנתקשה ויש צוה הגרשז"א הוצא צ"ס מהדו"ח פ"כ הערה נג].

ויש שהקילו בענייננו ג"כ להניח לפני כן בכלי מי היתר וקמא קמא בטיל [עי' שש"כ החדש פי"ג הע' קלא ע"פ דברי המשנ"צ צסי' שלה סקט"ו דלענין ציטול כלי מהיכנו סמכי' על הסוברים דאמרי' קמא קמא צמיל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ואין חוזר וניעור ולא אולי צמר רוצה], אולם למעשה היתר זה צריך ביאור, דהרי מים מזוקקים אלו אינם משמשים לשתייה אף אם הם בתערובת [ויעו' צמשו' אחרת מה שהצאתי דעת הגריש"א לענין מוקצה צמים מזוקקים], ומלבד זה תערובת מוקצה אסור משום דבר שיש לו מתירין, וכן בארחות שבת פ"ט הע' תקכ כתב לאסור בניד"ד משום דבר שיש לו מתירין.

אולם אם מניח בקבוק סגור של משקה בתוך הכלי יש לדון שלא יהיה אסור, וה"ה אם מניח שאר דבר אטום, כגון אם מניח שם משחק של ילדים לפני שמניח את הדלי תחת הדליפה, ולכאורה בעי' שיהיה יותר חשוב מן האיסור [עי' משנ"צ סי' שי סקל"א לענין צסק וליין לזה המשנ"צ צסק' רסה לענין מצטל כלי מהיכנו, וכ"כ להדיא צמחה"ש סי' רסה גם לענין מצטל כלי מהיכנו], ולכאורה הכנסת משחק ילדים (וכיו"ב) לכלי לפני הנחתו תחת המזגן הוא הפתרון המועדף בזה שהרי מים אלו אין בהם חשיבות כלל ובד"כ עומדים לשפיכה.

אם כי יש בזה עוד תנאי דבעי' שלא יוכל לאחמ"כ ליטול את ההיתר בפני עצמו בלא ליטול את הכלי שעי"ז נעשה כל הכלי היתר ואינו מתבטל לאיסור ולא חשיב מבטל כלי מהיכנו [עי' צמחה"ש משנה אחרונה סי' רסה אות יג], ואם המים יגברו על דבר ההיתר ויכסו אותו לכאור' הוא בכלל תנאי זה.

וכן יש להוסיף שאם הכלי עומד במקום באופן שמיד לאחר שהתמלא במים אפשר לשופכו אז אין בזה חשש מבטל כלי מהיכנו כמבואר במשנ"ב סי' רסה סק"ה, וכגון במקום שאין מקפידים שלא לשפוך שם מים מפעם לפעם ורק אין רוצים שינטוף שם מים בקביעות, או באופן שיש שם תעלה סמוכה ומנער את הדלי אל תוך התעלה, ובכה"ג אין מבטל כלי מהיכנו, דמבטל כלי מהיכנו הוא רק אם צריך שהאיסור יישאר בכלי, אבל עיקר ההיתר הוא דוקא אם שייך לשפוך את המים מיד לאחר שהמים נכנסים לכלי ולא אם הוא מתאפשר רק לאחר זמן כמבואר במשנ"ב שם [וצריך לזכור הגדר צוה דהנה מי שאינו יכול לנער צאותו הרגע אלא רוצה שהמים יתאספו בכלי עד שייקח הכלי לחדר אחר ושם ינער שמא הוא ג"כ עדיין צלל זה כדין היתה צין החציות אע"ג דלא דמי לגמרי להיתר המצואר צמשנ"צ שם שכשמנער מיד אינו חשיב צסק אצל אינו מוכרח].

האם מותר להניח מים בנרות ביום טוב תחת השמן כדי שתכבה הפתילה בשיסתיים השמן

ערי'

סי' תקיד ס"ג בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב לענין גרם כיבוי ביו"ט בכמה אופנים ודעות, ועכ"פ זה מבואר שם דאם עושה כן קודם שמדליק שרי לכל הדעות, וכן מוכח שם דלא חמיר יו"ט משבת לענין נידונים אלו דעכ"פ מה שמותר בשבת יהיה מותר גם ביו"ט.

והנה דעת הרמ"א בסי' שלד סכ"ב בשם המרדכי שבת רמז שצט [והוא שם צס רצינו יואל] לגבי שבת דהיתר גרם כיבוי הוא רק במקום פסידא [ונתה"ל ד' סי' שלד מזדד שכן גם דעת האו"ז הל' ע"ש אות כח, והעירו ש"כ"ה גם צלה"ג סנהדרין פז וכן משמע צמאירי וצמיוחס להר"ן שבת קכ, ועי' רע"א על הרמ"א שם דכן גם דעת התוס' דצי"ה דלקמן שכתבו שצצת צגרם כיצוי "אינו חייב" ומשמע להדיא מדצריהם דאסור עי"ש, וכ"כ צישוע"י ס"ס שלד מנכד המחצה, ומאידך עי' קרצ"נ פ"צ דצי"ה סק"ע ש"כ צדעתס להיפך ועי' שפ"א שס].

[ולולי דברי הרע"א וסייעתו אולי הי' מקום לומר דמש"כ התוס' אינו חייב היינו בנידון שם בנר של שעה שהוא אסור בטלטול בשבת דע"ז כ' התוס' שביו"ט מותר ובשבת לא שייך לומר מותר כיון שהוא אסור בטלטול ומה שאסור בטלטול אסור לחתכו דהו"ל טלטול מן הצד וכן גבי מחתכין את הנבלה, אולם המאמ"ר והשעה"צ דלקמן שהבינו החילוק בדברי התוס' מצד שביו"ט מותר בכל גווני וגם במקום פסידא אפשר שהבינו דדעת התוס' כהמרדכי ממש ומזה למד המאמ"ר דגם המרדכי מודה ביו"ט ובאמת יש לדייק יותר כדבריהם דהתוס' כ' גרם כיבוי ביו"ט מותר ומשמע דבשבת מה שאינו מותר אלא רק אינו חייב הוא מצד הגרם כיבוי שבזה ולא מטעם אחר, רק דצע"ק למה כ' השעה"צ בטעם הראשון שלו דדעה זו שההיתר רק במקום פסידא היא יחידאה אם מסכים שכ"ד התוס', ויש ליישב בקל דלפי הצד שכ"ד התוס' א"כ בלא"ה א"צ הטעם הראשון (דדעה זו יחידאה) כיון דביו"ט שרי גם למאן דמתיר במקום פסידא, וכל מה שנצרך להטעם הראשון הוא רק לפי הצד שהתוס' אין סובר כדעת הנ"ל, ודוק כי תירוצן זה מספיק להסיר מחומר הקושי'.

ושו"ר דהחזו"א באו"ח סל"ח סק"ו כ' כעין מה שכתבתי דטעם האיסור בשבת הוא משום מוקצה בהוצאת השמן מן הנר, והיינו לענין הנידון הראשון שם בתוס' שדנו בדברי הגמ' דבזה כתבו דגרם כיבוי בשבת "אינו חייב", (ואין דברי דלעיל דווקני בזה דאילו מה שכתבתי לעיל הוא לסוף דבריהם וכע"ז לראש דבריהם כמש"כ החזו"א), וה"ה למה שהוסיפו בסוף דבריהם על חיתוך השעוה שההיתר הוא רק ביו"ט מטעם מוקצה ג"כ, וכמו שכתבתי].

(ב) ויש לעיין אם ההיתר במקום פסידא הוא רק כשעושה גרם כיבוי אחר ההדלקה או גם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כשעושה גרם כיבוי קודם ההדלקה גם אז יהיה מותר רק במקום פסידא [ולגבי שנת הנידון קודם ההדלקה צערז שנת]

והנה האו"ז בסי' כח דין בכמה מיני גרם כיבוי (ולפ"ד התהל"ד בסי' שלד סכ"ב האו"ז סובר דגרם כיבוי שרי רק במקום פסידא) וכתב לגבי המנהג להניח מים בנר דטעם ההיתר דאינו בכלל גרם כיבוי כיון שמניח המים לפני שמדליק הנר.

וכע"ז בבה"ל ס"ס רסה כתב להדיא בשם התו"ש דדין זה שהותר גרם כיבוי רק במקום פסידא הוא רק (עכ"פ להכרעת הרמ"א) בגרם כיבוי בשבת עצמה אבל קודם שבת לא נאמר דין זה, וכ"כ בתהל"ד ס"ס רסה סק"ה בשם הא"ר סק"כ והתו"ש וע"ש בתהל"ד שהרחיב בזה (אבל עי' עוד חזו"א או"ח סי' לח סק"ב ויש לדון בזה).

ואולי לפי סברא זו י"ל דגם ביו"ט כל גרם כיבוי אם הוא ביו"ט כצמו אבל כל שהוא קודם ההדלקה (כגון שמניח מים בנר קודם שמדליק) לא חמיר מגרם כיבוי קודם שבת ששם הותר גרם כיבוי אף שלא במקום פסידא כלל, אבל בבה"ל לעיל ד"ה כיון הביא פלוגתת הפוסקים לענין הוספת מים לנר שידלק על ידי גוי בשבת לצורך חולה, ועי' בתהל"ד שם סק"ז שכ' דהאו"ז שם הוא מהמקילים בזה, ואולי להאוסרים שם יאסרו גם בהוספה לנר שידליק הוא ביו"ט אחר הוספת המים וצל"ע [ונגוף ההיתר צערז יש לדון אם הוא גם לאחר הדלקה כל עוד שהוא ער"ש או רק קודם ההדלקה ול"צ].

ג) וצל"ע מה יסבור הרמ"א ביו"ט באופן של גרם כיבוי כשאין פסידא.

ויעוי' בשעה"צ סי' תקיד סקל"א שדן לגבי מה שהזכיר שם במשנ"ב היתר דגרם פסידא, והביא קושיית המג"א שם בסק"ה דגרם כיבוי הרי מותר רק במקום פסידא כמש"כ בסי' של"ד סכ"ב בהג"ה.

וכתב ע"ז השעה"צ כמה טעמים במה שלא חש לדעה זו בפנים דבריו במשנ"ב, האחד דאותה הג"ה אין לה מקור כמש"כ הט"ז סי' תקיד סק"ו דלא מצינו חבר לזה וכו' עי"ש (ועי' בתהל"ד סי' שלד שהקשה ע"ד הט"ז דהשתא מצינו חבר האו"ז וחוכך שם להחמיר בזה מחמת זה וצל"ע אם יסכים השעה"צ לטענה זו).

והשני דהמאמר כתב דאפשר דביו"ט לכו"ע שרי גרם כיבוי לכתחילה (צל"ע הלשון אפשר דבמאמר שם פשיטא ליה דין זה, ואולי היינו משום סוף דברי המאמר שכ' אח"ז דאפי' להרא"ש אפשר להתיר וכו' אבל גם בזה לכאו' כוונתו דאפי' להרא"ש אפשר להתיר בנידון המדובר שם אפי' בשבת, דהרי קאמר שם ב' טעמים לחלוק על המג"א וכדבסמוך), היינו גם להדעה דבשבת הותר גרם כיבוי רק במקום פסידא וכמשמעות התוס' בביצה כב (רצונו לומר דבתוס' שם ע"א ד"ה והמסתפק כתבו בזה"ל וגרם כבוי ביום טוב שרי אף על פי שממהר כבוייה ובשבת נמי אינו חייב עכ"ל, ומשמע דגרם כיבוי לא נאסר ביו"ט כלל, ועוד כ' התוס' שם בהמשך דבריהם להתיר חיתוך נר שעוה בתחתיתו והטעם כתבו בזה"ל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כיון דבשעה שחותך אותה אינו מכחיש מאור שלה כלל אף על גב שהוא גורם לגרום כבויה שרי עכ"ל, ושור"ר בפנים המאמר דכוונתו לדיבור זה של התוס' ד"ה והמסתפק).

והוסיף השעה"צ שכן דעת עוד אחרונים כמש"כ בסי' רעז (רצונו לומר לענין רוח כשאינה מנשבת בזמן פתיחת הדלת ואותם האחרונים שהזכיר שם הקילו גם בשבת כמבואר בבה"ל שם).

והוסיף השעה"צ שכן הסכים המאמר להקל עכ"פ ביו"ט (יש לדון אם כוונתו לענין או לכל ענין גרם כיבוי, ויעוי' בפנים המאמר דתירתי קאמר דגם ביו"ט אין גרם כיבוי וגם דבענין פתיחת דלת אי"ז מעשה בגוף הדבר) ע"כ תמצית דברי השעה"צ.

היוצא בזה דדעת השעה"צ לעיקר משמע דבגרם כיבוי יש להקל ביו"ט וכך סתם בפנים דבריו במשנ"ב שם [והמחמירים שם לענין רוח אינו מלד גרם כיבוי אלא מהטעם שז' שם דכלל שעה הרוח מנשנ].

ויש להוסיף דלפ"ז ניחא למה המחבר בסי' רסה דס"ל דהמניח מים מער"ש אסור אם מתכוון לכיבוי כדלקמן, ואילו דברי התוס' בביצה שם לגבי יו"ט להתיר חיתוך שעה נקט המחבר להלכה, והשתא לפי החילוק הנ"ל בין שבת ליו"ט ניחא.

אולם ביש"ש דביצה פ"ב סי' כח נקט דגרם כיבוי גם ביו"ט הותר רק שלא במקום פסידא עכ"פ במקום שהוא גרם כיבוי ממש (מלבד היכא שהוא רק שלא יתפשט האש כמו בפורסין עור גדי אף דבראשונים נזכר גם ענין זה לגבי שבת).

והתהל"ד בסי' שלד הקשה על הט"ז שכ' דלא נמצא מקור לדין זה, דהרי כ"ה גם באו"ז והעירו בזה דכ"ה בעוד ראשונים וכדלעיל, וכן בקו"א להגר"ז סי' תקיד סק"ג כתב דמאחר שהביא הרמ"א בסי' שלד דין זה בלא חולק ומאחר שהמג"א נקט כן בסי' תקיד לכך אין להקל לדבר הרשות בלא צורך גדול, ומבואר שנקט להחמיר בזה גם ביו"ט שלא במקום פסידא.

והנה בסי' רסה ס"ד הובאו ג' דעות בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב בטעם ההיתר להניח מים תחת השמן בנר בשבת, דלדעת המחבר טעם ההיתר הוא כיון שאינו עושה אלא להגביה השמן [ואם מתכוון להדיא לכבות משמע מל' הרמ"א דכזה המחבר עזמו מחמיר], ולדעת הרמ"א ההיתר הוא משום שאין המים בעין אלא תחת השמן [ואפשר דכוונתו דאין האש נוגע צמים וכעין דברי הגר"א דלהלן, ולע"ק א"כ הנה"ל שהקשה מהרש"א על הגר"א למה לא הביא דברי הרמ"א לסייעתא], ולדעת פוסקים אחרים שהביא המשנ"ב שם טעם ההיתר משום שבזה ליכא למטעי לעשות בשבת משום שהוא בגוף הנר ולא דמי למים שמניח בכלי תחת הנר (והיינו לפי מה שהביא לעיל מינה דטעם האיסור להניח מים בכלי תחת הנר משום שיבוא לעשות כן גם בשבת וזה לא שייך במים שבתוך הנר).

[ובבה"ל שם הביא עוד ב' טעמים להתיר דבר זה, הא' (בד"ה כיון) הביא טעם הרא"ש דלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

חשיב גרם כיבוי כיון שהנר יכבה כשיכלה השמן גם בלא המים, והב' (בד"ה וי"א) הביא בשם הגר"א בדעת א' מתירוצי התוס' דלא נאסר גרם כיבוי כזה כיון שאין האש עצמו נופל לתוך המים, אמנם העיר ע"ז שם דמהרשב"א משמע דלא חשיב בזה שאין האש עצמו נופל למים].

[ובמאמר המוסגר יש להוסיף בעיקר הך סברא דליכא למטעי ולא יבואו להכניס מים בשבת אם גם ביו"ט טמאי' להך סברא, או דילמא ביו"ט יש חשש שיתן מים תחת הנר גם כשהוא דולק, אם כי למעשה נתבאר דביו"ט קיל בלאו הכי ענין גרם כיבוי ביו"ט].

היוצא מכל הנ"ל דיש כמה טעמים להתיר הנחת מים אלו בשבת (להרמ"א גם במתכוון לכיבוי ולהמחבר רק באין מתכוון לכיבוי אלא להגביה המים), וכ"ש ביו"ט דבזה י"א שאין איסור גרם כיבוי אפי' בדליכא פסידא (וגם המחבר דמחמיר בשבת כשמתכוון במים לגרם כבוי אפשר דמודה ביו"ט דמותר גם באופן כזה וכמו שנתבאר ולזה נוטה דעת השעה"צ) ועכ"פ לא חמיר משבת.

ולענין הנחת המים ביו"ט אחר שמדליק נתבאר דיש בזה נידון [כיון די"א נשנת שלא נאמר הימך הנחת מים קודם הדלקת גוי הנר לנר מולך] אלא דלעיקר סבירא ליה להשעה"צ דאין איסור גרם כיבוי ביו"ט כפשטות התוס' בביצה.

**סוכה שיש לה ד' דפנות ובסוף הדפנות צפון ודרום יש מעבר מפולש
שיש שם יותר מד' טפחים שאין שם צפון ודרום כלל האם הכשרות
תחת הסכך מסתיים היכן שמסתיימים הדפנות של צפון ודרום או
שתחת כל הסכך כשר**

יש לה פסל היוצא ממנה לצד חוץ הסוכה ואין דופן שנמשכת לצד הפסל
אלא רק דופן רביעית שעומדת מאחורי כל הפסל וגם הדפנות שמן הצדדין
עצמם עומד מרובה וגם כל הסוכה בהיקף עומד מרובה.

הסוכה

הנה יש דין פסל היוצא אחר הסוכה נידון כסוכה דלפי אחד מהפירושים בגמ' [וכ"ה נש"ע]
מיירי שיש סוכה בעלת ג' דפנות ואחת מהדפנות ממשיכה עם הסכך הכשר והדופן השניה
אינה ממשיכה עם הסכך הכשר, דכשר מדין פסל.

והנה זה מבואר בדין זה שאם אין הדופן הזו ממשכת עד הסוף לא נכשר המשך הסכך
שאינן סביבו ג' דפנות, אבל יש לדון האם כשיש רוב דופן חשיב לענין זה כמו שיש כל
הדופן מדין רובו ככולו עכ"פ אם יש בהנשאר צוה"פ או לא.

ולכאור' בסוכה רגילה שאין בה דופן רביעית ואין שום המשך לדפנות שבצדדים בצפון
ודרום אלא מגיעים רק עד רוב הסכך שא"כ לחשב שיש כאן רוב דופן כיון שאין שום

המשך לדופן כלל.

ומאידך גיסא כשרק יש פתח באמצע הדופן וממשיך אחר כך עד סוף הסכך מבואר בשו"ע בסי' תרל ס"ה דסגי בעומד מרובה עכ"פ כשיש ז' כהלכתו (ועי' חזו"א סי' עה).

ועוד יש לדון דגם אם תמצי לומר דלא מהני רוב דופן ולא צוה"פ (או שאין צוה"פ) עדיין יש לדון שמא מכיון שיש כאן דופן רביעי נמצא שכל השטח שבין דופן אמצעי המרכזי לבין הדופן הרביעי הוא בין ב' דפנות וכשר.

ולגבי הך דינא דדופן רביעי היה מקום להוכיח דאה"נ דכשר שהרי כן מצינו בסוכה העשויה כמבוי המפולש (בסוכה ז ע"א ושו"ע סי' תרל ס"ג) שיש ב' דפנות זו כנגד זו במזרח ובמערב דינא הוא דמהני שיש דופן שלישית ביניהם בצפון או בדרום אף שאינה כנגד כל אורך הסוכה [ועס מהני אפי' ד' טפחים ועוד לזו, כ"ט ב"ד ש"ס ז' טפחים שלמים, וכ"ט ש"ס כ"ט עוד ז' דפנות חלקיות למשך ז' זה של הסוכה דהיינו גם בצפון וגם בדרום], אבל בשו"ע סי' תרל ס"ג מבואר דבסוכה העשויה כמבוי י"א דבעי' גם צוה"פ וכך הכריע במשנ"ב ע"פ האחרונים (ואין בטוח שיש ב"ד צוה"פ), אולם ברמ"א שם כ' דאם הדופן החדשה בצפון או בדרום ז' טפחים שלמים א"צ צוה"פ (ובתנאי שאין ריחוק של י' אמות שאין בהם הדופן, ראה משנ"ב שם), ולכן לפי דברי הרמ"א ב"ד צוה"פ כשר כל משך הסוכה.

[ובגוף דברי הרמ"א הנ"ל יש לדון דלכא"ו דברי הרמ"א אמורים אליבא דהדעות דסתם מחיצה של שתי בלא ערב פסולה, אבל להדעות ששתי בלא ערב כשרה בכל מחיצות הסוכה, א"כ גם בדופן של ההשלמה לכא"ו אין מעליותא למחיצת שתי וערב על פני מחיצה של שתי בלא ערב, וא"כ אלו הנוהגים כהדעות להכשיר לכתחילה בסוכה ג' דפנות במחיצת שתי בלא ערב אם יסמכו בזה על קולת הרמ"א נמצא דארכבה אתרי רכשי, וצ"ע.

והנה באופן שהמחיצה האמצעית היא שתי בלא ערב לא שייכא קולת הרמ"א כלל, דהרי סו"ס אין כאן פס ז' דאפי' פס ד' עם לבוד לא מהני לקולת הרמ"א וכל שכן קנה קנה פחות מג'.

אבל יש לדון באופן שהמחיצות הם ערב בלא שתי (וכך נשאלתי במקרה כזה), והנה להפוסקים דבעי' מחיצות שתי וערב (או להדעות דעכ"פ לא יהיה ערב בלבד) אין מחיצה זו כשרה, אבל הנידון להפוסקים דמחיצת ערב בלבד כשרה יש לדון אם שייכת בזה קולת הרמ"א.

ומסברא היה מקום לומר דקולת הרמ"א אינה שייכת בזה דהרי כל חילוקו של הרמ"א הוא לחלק בין מחיצה שלמה למחיצה גרועה לומר דבמחיצה שלמה לא בעי' צוה"פ כמו במחיצת פס' ד' שהיא מחיצה גרועה כיון שנסמך על לבוד, והרי מחיצת ערב בלא שתי שוב היא מחיצה גרועה כיון שצריכין ללבוד.

ומאידך גיסא יש מקום לומר דהמכשירים בסוכה מחיצה גרועה בלא הכי יכשירו בלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

צוה"פ וכהדעה השניה במחבר סי' תרל ס"ג שבפס ד' בסוכה העשויה כמבוי המפולש א"צ צוה"פ כלל והטעם משום שלעולם ס"ל לדעה זו שיש כאן מחיצה שלמה.

והי' מקום ללמוד כנגד סברא זו ממה דבעי' צוה"פ בטפח שוחק בסוכה העשויה כמין גא"ם אבל יש לדחות דשם יעמידו בסוכה גדולה שהדופן השלישית אינה עשויה כהלכתה דאין לבוד בין הצוה"פ לבין הטפח שוחק ונמצא שאין ז' לדופן השלישית לכך מכשירתו הצוה"פ, אבל אה"נ אם היה הצוה"פ בשיעור סוכה קטנה נכשר בלאו הכי מדין לבוד וס"ל לדעה זו כדעת הלבושי שרד בשעה"צ ר"ס תרל שצוה"פ כזו מכשירה כל הדופן השלישית אם הדופן שכנגדה שלמה דהרי דעה זו אינה מחלקת בין מחיצה גרועה למחיצה שלמה.

ומאידך יש לטעון דגם כללו של הרמ"א שייך לומר כן להלכה אפי' להמכשירים שתי בלא ערב ותדע דהרי כאן לכו"ע כשר בפס ד' ואעפ"כ מחיצה שלמה עדיפא לענין פוטרו מצוה"פ א"כ חזי' דדבר שלם עדיף מדבר גרוע כשר, וממילא יש לטעון דגם לדעה זו מחיצה שלמה עדיפא על מחיצה גרועה כשרה ולכן במחיצה שלמה לא יצטרכו צוה"פ בשאר הרוח משא"כ במחיצה גרועה.

וסיכום הדברים דלהמקילים במחיצה גרועה יש מקום לומר דלדידהו לא יצטרכו צוה"פ כלל אפי' במחיצה גרועה ומאידך יש מקום לומר דמ"מ מודו להרמ"א ומה שמכשירים במחיצה גרועה הוא רק ברוח שלם אבל בלא רוח שלם בעו צוה"פ.

והנה מאחר דדעה זו בפשוטו ס"ל כהלבושי שרד (בשעה"צ ר"ס תרל) דבסוכה העשויה כמין גא"ם סגי בדופן שלישית בטפח שוחק וצוה"פ עמה במשך ז' שהוא דופן עם לבוד ומתכשר לכל אורך הסוכה שכנגד דופן שכנגדה, וחזי' מזה דסגי במחיצה שלישית לבוד בלא צוה"פ א"כ י"ל דה"ה בניד"ד בדופן העשויה כמבוי סגי בלבוד בלא צוה"פ.

אלא דיש לדחות דגם המשנ"ב הזכיר דברי הלבו"ש אע"ג דלגבי סוכה העשויה כמבוי ס"ל בדופן שלישית עשויה במחיצה גרועה בעי' צוה"פ, וי"ל לשיטתו דכשהתירתי עריבן בלא לבוד אז בשלישית אפשר להקל בלבוד בלבד, אבל בתרתי דעריבן בלבוד הוא גרוע, א"נ דתרתי דעריבן שהם לאורך כל הסוכה עדיפי מתרתי דעריבן שאין שניהם לאורך כל הסוכה, ועי' בסוכה ז' ע"א התם דאיכא ב' דפנות כהלכתן וכו', וצל"ע בכ"ז.

ויש להעיר בכ"ז דדעת הרא"ש בתוס' הרא"ש דא"צ שתי וערב ובפסקיו בפ"א דסוכה ס"ו נטה שא"צ צוה"פ כלל בסוכה העשויה כמבוי המפולש רק שלמעשה חשש לרבוותא המחמירים בזה, אם כי כבר כתב החיד"א בשעה"ג שאין להקשות מפסקיו לתוספותיו.

ומ"מ יש לציין בזה שהספק הוא רחוק דלהרמ"א הרי הוא כשר וגם לולא הרמ"א (אם נימא דהמכשירין שתי בלא ערב לא ס"ל מחילוקו של הרמ"א) הא יש מכשירין בלא צוה"פ כלל, וגם בלא כ"ז יש מחשיבין הסכך לצוה"פ.

והשתא נחזי אנן דהנה הלבוש דמחמיר בצוה"פ בדופן שלישית בסוכה העשויה כמין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

גא"ם דבעי' שצוה"פ תימשך על כל הדופן השלישית (כמו שהביא משמו השעה"צ ר"ס תרל) הוא עצמו מודה בסי' תרל ס"ב דאם יש דופן שלישית ז' א"צ צוה"פ בדופן שלישית (וכמש"כ הפמ"ג משמו במשב"ז סי' תרל סק"ה).

וחזי' מזה דהגדרת צוה"פ הוא פטור במקום מחיצה, ולהסוברים שמחיצה גרועה לא מהני בסוכה א"כ בסוכה העשויה כמין גא"ם א"ש למה בעי' צוה"פ (לדעה ראשונה בשו"ע וכהכרעת הרמ"א) כיון שהיא מחיצה גרועה, ולכך הדברים היו נוטים דאה"נ דהסוברים דמחיצה גרועה מהני בסוכה א"צ צוה"פ כלל בדופן שלישית בסוכה העשויה כמין גא"ם.

ואפי' את"ל דהרא"ש חשש להמחמירים דבעי' בדופן שלישית בסוכה העשויה כמין וסבר דמהני מחיצה גרועה בסוכה (ובגוף זה יש לדון דשמא מה שחשש להמחמירים הוא בכל ענין מחיצה גרועה ולא מהני בסוכה, ואילו בתוס' הרא"ש דנקט דמחיצה גרועה מהני בסוכה אזיל כעיקר שיטתו דס"ל דבעשויה כמין גא"ם א"צ צוה"פ, ובאמת החזו"א בסי' עה נקט בדעת הרא"ש בפסקיו דס"ל דמחיצה גרועה לא מהני בסוכה רק ל"י אם הי' כותב כן גם אחר שראה דברי התוס' הרא"ש ומאידך גיסא אינו מוכרח וכמשנ"ת דאין להקשות מפסקי הרא"ש לתוס' הרא"ש), שמא כ"ז בסוכה גדולה דפרוץ בדופן שלישית מרובה אבל בסוכה קטנה שעומד מרובה או אפי' בסוכה גדולה כשדופן שלישית מרובה לכאן בזה מהני לכו"ע].

ועוד יש לדון מצד דדופן מערבית ודופן צפונית יחד הם סוכה כעין גא"ם, המכונים ב' דפנות דעריבן, ובסוכה כעין גא"ם א"צ דופן שלישית שלמה כמבואר בסוכה ו' ע"ב ז' ע"א ובשו"ע סי' תרל ס"ב, ויש לדון את הדופן המערבית כדופן שלישית, רק דכאן הדופן השלישית אינה סמוכה אל ב' הדפנות דעריבן כמין גא"ם, ויעוי' בתשובה אחרת שהרחבתי בנידון אם הדופן השלישית צריכה להיות סמוכה לב' הדפנות דעריבן או דסגי גם במרוחקת מהן, וכאן יש לדון בזה מצד חסרון נוסף שכן הדופן השלישית אינה עומדת בשווה לסיום הדופן השנייה שכן הדופן השנייה אינה מכסה את כל הרוח השנייה, אלא שכבר נתבאר דבניד"ד הוא כשר מטעם הרמ"א הנ"ל, וכן מבואר במשנ"ב סי' תרל סקכ"ה דכשיש ב' דפנות עריבן מותר אף אם יש פתח בקרן שבין דופן ב' לדופן ג' ומשמע שאין חילוק אם הפתח הוא בסוף קרן של דופן ג' סמוך לדופן ב', או בסוף קרן של דופן ב' סמוך לדופן ג' [כמו צענייננו].

היוצא מכ"ז דכל משך הסכך כשר גם היכן שב' הדפנות של צפון ודרום אינם קיימים (עכ"פ כשעשוין ממחיצה שאינה גרועה לדידן דבלאו הכי אין כשר במחיצה גרועה, ואף להנהגים כהמכשירים במחיצה גרועה יהיה כשר עכ"פ כשהרוב עומד בדופן הצפוני או הדרומי או בעומד ז' גרוע וצוה"פ בכל הדופן הצפוני או הדרומי).

העוסק בבניית הסוכה ובא זמן מנחה אם יכול להפסיק ולהתפלל

הרב

ראובן היה בונה הסוכה באחד הימים שקודם סוכות ובא זמן סמוך לשקיעת החמה ושאל אם יכול להפסיק ממלאכתו לתפילת מנחה שהרי פטור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

והשבתי להרב ראובן דבמשנ"ב סי' ע' סקי"ח הובא בשם הא"ר דמי שעוסק במצוה ויכול להפסיק למצוה אחרת ולחזור למלאכתו צריך להפסיק וכתב בשעה"צ שם שלמד הא"ר כן מדברי הרמ"א סי' לח ס"ח [אע"ג דיש לדון אם הוא מוכח כרמ"א שם וכדמוכח גם צמשנ"צ שם גופא דא"י מוכרח לגמרי שכן יסבור הרמ"א עצמו אלא שכן למד הא"ר, אצל יש לזיין דצנ"י צסי' לח שם וכן בלבוש שם מצואר כדברי הא"ר דכותזי תפילין אם יכולין לקרוא ואח"כ לכתוב יקראו ק"ש ואח"כ יכתבו, וע"ש צמשנ"צ סקכ"ז וצנ"ה"ל].

ומלבד זה עיקר דין עוסק במצוה הוא דין פטור מלעסוק במצוה אחרת ולא איסור ומה דאשכחן שלא כל הרוצה ליטול את השם במתני' ספ"ק דברכות ובתוס' שם היינו רק איסור צדדי מצד יוהרא כיון שניכר שכולם אין קורין והוא קורא, ואילו כשיוצא משם אין יצר שיוצא כדי להתפלל דכמה בטלני איכא בשוקא שיוצאין ומפסיקין באמצע בניי הסוכה, ובכל כה"ג דשייכא סברא זו לא שייך יוהרא כדמוכח להדיא בגמ' בספ"ק דברכות יז ע"ב לגבי האי עניינא גופא, וגם מצינו שבביתו לא שייך יוהרא כמבואר בבה"ל סי' רסב ס"ב בשם הפמ"ג עכ"פ היכא שאינו עושה מעשה שהוא מעשה יוהרא בעצמו כמו שהרחבתי בתשובתי לענין התכבדו מכובדים [ד"ה האם צריך לומר התכבדו מכובדים מי שנכנס לזית הכסא].

וכ"כ המשנ"ב סי' ע' סק"ח בשם הפמ"ג בסי' עא סק"ה דאע"ג דהעוסק בצרכי רבים פטור מק"ש מ"מ אם פסק וקרא שפיר יצא ידי חובה דלא פטור ממש מק"ש אלא שהוא אז עוסק במצוה אחרת עכ"ל ועי' עוד סי' תעה בשעה"צ סק"ל ט, וגם רהיטת הפוסקים לענין עוסק במצוה שהוא פטור ולא אסור במצוה ונזכרו בלשונותיהם להקל או להחמיר לגבי כמה דינים ולא לאסור בק"ש או להתיר בק"ש [מלמד היכא שמצטל צידיים מנחה אחרת שאז הוא נידון אחר].

ומלבד זה אינו ברור דהאידנא שייך כ"כ ענין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכבר האריכו בזה, ועי' מועדים וזמנים ח"א סי' צג, וכ"כ במקור חיים דהמפסיק במצוה לענייניו אינו פטור מן המצוה דזה לא נאמר אלא על מי שאינו מפסיק לענייניו.

היוצא מזה דלענין השאלה אם יכול להפסיק ממלאכתו להתפלל זה ודאי דשרי ומלבד זה נראה דגם מחוייב בזה.

מי שטעה ויברך בסוכות לקרוא את ההלל לפני שברך על נטילת לולב ועבר תוך כדי דיבור

הנה

לכמה פוסקים [עי' סי' תרנה ס"ה] משמע דא"א לברך על הלולב שוב אם יתחיל לקיים בו מצוותו קודם הברכה, ומאידך לומר הלל בלא לולב הוא ג"כ שלא לכתחילה, ולכן מחד גיסא צריך להתחיל לקיים מצוות הלולב ומאידך גיסא מתי יברך עליו דאם לא עכשיו אימתי דהרי לכאורה כבר יצא יד"ח המצוה דמדאגבהיה נפק ביה (ועי' להלן).

והנה אם יפסיק ויברך על נטילת לולב קודם שמתחיל הלל בין ברכת ההלל לבין אמירת ההלל א"כ יש לדון דשמא עי"ז ברכת ההלל הו"ל ברכה לבטלה דאין לברכתו על מה לחול [עי' משנ"ב סי' נא סק"ד ועי"ש צ"י דצרוך שאמר יש נד דקיל יותר].

ולענין לברך באמצע הלל תליא בדיני הפסקה באמצע הלל השלם שווה לדיני הפסקה בק"ש כמבואר בסי' תפח ס"א, ולכן אם יברך באמצע ההלל אפשר דדמי בזה לנידון אם מותר לברך באמצע ברכות ק"ש על התפילין, ועי' סי' סו בשו"ע ומשנ"ב דמבואר שם דלענין ברכות ק"ש אם שכח להניח קודם יכול להניח בין הפרקים בברכה ובק"ש עצמה יניח בברכה מיד כיון שכל תיבה ותיבה צריך שיהיו עליו התפילין, ויש לדון בניד"ד אם דמי לק"ש כיון שלכתחילה צריך להחזיק הלולב בזמן הלל מדינא דמשנה, ולכך לכאורה דינו כמו לענין תפילין בק"ש.

ואם נימא דזה דמי לק"ש א"כ יש לדון עוד דשמא שרי להפסיק גם בין ברכת ההלל להלל עצמו, כיון שהוא חובה להלל וכמו שמותר להפסיק בין תיבה לתיבה, ועי' במשנ"ב סי' תקפה סק"ח ובדברי הפוסקים שהביא שם לענין אמירת ויהי נועם בין הברכה לתקיעה, ושם יש טיבותא מחד גיסא שא"א לעשות המצוה בלא זה [משנ"ב כאן ששייך לקרוא ההלל בלא זה] וריעותא מחד גיסא שאין זו סגולה בדוקה כמש"כ שם הדגמ"ר, [ויש גם נד דצאמת הויה נועם הי' הפסק רק דהותר להם להפסיק ולצרך שז' עי"ש צע"ת והוא מחודש מאוד דהרי סו"ס שם לצורך הצרכה ונמכוון לצורך הצרכה, עי' סי' קסז ס"ו גזי טול צרוך, והמשנ"ב ג"כ לא צריכא ליה דצרי השע"ת], ובניד"ד הוא צורך ההלל לומר הלולב עם הלל אבל לא שא"א לצאת יד"ח הלל בלא זה, ועי' עוד בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב בסי' קסז שם לגבי דיבור בין ברכה לסעודה בטול ברוך דלכתחילה בודאי אין להפסיק בדבר, ומבואר שם בבה"ל דהוא אף בביטול מצוה דרבנן כגון הבאת מאכל לבהמה לפ"ד שהוא דרבנן וכגון הבאת מלח לשולחן בפת שאינה נקיה בכל גווני אסור להפסיק בין ברכה לאכילה וה"ה בניד"ד (וגם אין ברור בניד"ד שאמר הלל בלא לולב אף שהי' לולב דמקרי עברינא, ודעת הלקט יושר ח"א עמ' קמז שהלל בציבור עדיף על הלל עם ד' מינים, וזה אף דלא ס"ד שיש איסור באמירת הלל ביחיד, ומ"מ יש לציין דבזמנם אם היו קובעין להעדיף ד' מינים בהלל על פני הלל בציבור היה בטל אמירת ההלל בציבור לגמרי

[ואמנם אשכחן דבין אהבה לשמע שרי להפסיק לתפילין אבל בזה י"א דברכות אין מן הק"ש ואפי' להסוברים דברכות הן מהק"ש ועי' ב"י בסי' נא מ"מ שם קיל לענין אמירת שלום, וגם להמחבר שייך לומר הברכות מעיקר הדין בלא הק"ש אם קרא הק"ש קודם לכן, אבל בין ברכה למצוה כשהברכה רק על המצוה או בין ברכה לאכילה לא כמבואר במג"א סי' רו סק"ד ומשנ"ב שם סק"ב, וחזי' מכ"ז דבין אהבה לשמע אינו ממש כמו כל בין ברכה למצוה].

והנה בניד"ד הפסק בברכה הוא קיל כמש"כ הרמ"א ביו"ד סי' רסה ס"ה בשם הרשב"א ח"א סי' שפב וכלבו סי' עג, דברכה לא הוי הפסק כמ"ש בסי' כח ס"ט לגבי כיסוי הדם, וכ"ה בב"י יו"ד סי' יט, ולכן מעיקר הדין גם אם יפסיק בין ברכת ההלל לקריאת ההלל כיון שההפסק הוא בדבר ברכה אין בזה הפסק בדיעבד להצריכו הלל מ"מ לכתחילה אינו ברור שמותר לסמוך ע"ז דבתבוא"ש סי' יט משמע דברכת הרעם הו"ל הפסק כקדיש וקדושה, וגם הרמ"א גופיה שם בסי' רסה מיירי בשכח ולא לכתחילה, [ולגוף ראייתו של הרמ"א מהרש"א יט להעיר דלכא' אינו מוכרח דמיירי גם בצרכה שאינה על אותו המעשה שמצרך חולס ממה שהשוה הרמ"א לדין כיסוי הדם חזי' דגם כשהצרכה אינה על אותו המעשה אצל עכ"פ כשהוא מעשה שצא מחמת מעשה זה וכמו צענינו שנטילת הלולב שייכת להלל שמאזתם יחד] ומ"מ בדיעבד אפי' בקדיש וקדושה אינו הפסק [עי' צט"ז סי' כה סק"ח וצמשנ"צ שם].

ולשי' הגר"א (עי' שעה"צ סי' תרנה סק"ב) בשם כמה ראשונים (עי' ש"ב ב"י) שאפשר לברך על המשך המצוה כאנשי ירושלים א"כ יוכל לברך אחר ההלל [אלא דיכול לזכך גם צאמנע הלל כמו שכתבילין ג"כ מצרך צאמנע ק"ש אף שיכול לזכך אח"כ], אבל אם ירצה לחשוש לכל הדעות לא יוכל לברך אחר הנענוע אבל יוכל לברך אחר ההגבהה קודם הנענוע (עי' משנ"ב ושעה"צ שם דבדיעבד אם הגביה ולא נענע יכול לברך קודם נענוע), ולא יעשה נענוע עד אחר שמסיים פרק ראשון של הלל.

ולכן מכיון שהדיבור בין ברכת הלל להלל לצורך ההלל לא ברירא לכו"ע שהוא מותר אף בדיעבד, ומאידך גיסא לפי הכרעת המשנ"ב בשם האחרונים בדיעבד מותר לברך לאחר נטילה קודם נענוע, לכך ראוי לומר ההלל עם הלולב בלא נענוע עד בין פרק לפרק [דהרי אין צורך דוקא לנענע צאמנע פרק ראשון ואי"ז מחיר להפסיק צאמנע הפרק, משא"כ צין הפרקים חוצה לנענע דהרי יצטרך לנענע אח"כ צהודו ויש לזכך עכשיו צי הפרקים] ושם לברך ולנענע ואח"כ לנענע ולהמשיך באמירת ההלל.

ואותו הנידון יהיה במי שבא אליו לולב באמצע הלל אם יכול להפסיק כדי לברך עליו באמצע הלל דלהנ"ל נמצא שמותר עכ"פ בין הפרקים, וכ"כ המשנ"ב סי' תרנא סקמ"א בשם הח"א אם לא הביאו לו הלולב ובאמצע הלל הביאו לו מותר לברך עליו בין הפרקים דהיינו בין מזמור למזמור עכ"ל, [וי"ל דצאמנע הפרק אסור משום שהצרכה היא קודם הנענוע והנענוע אינו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

חובה קודם ההלל כמו שהתפילין חובה קודם ק"ש, ועדיין יש לדון בזה דהרי מלכותה לזרז קודם הגזעיה לדעת המחבר ועכ"פ קודם שמתכוון ללכת, ואולי הח"א הג"ל אח"כ דלא כהפמ"ג הסובר שבתפילין צק"ש מותר להפסיק באמצע הפרק, או דס"ל דתפילין צק"ש יומר חובה, ועכ"פ צירוף שהנענוע אינו חובה שיהיה קודם ההלל, ולענין אם בא לו לולב בין ברכת ההלל לאמירת ההלל יהיה תלוי בנידון הנ"ל.

ואם יש אחר שמוציאו א"כ יכול שיוציאו גם באמצע הלל, דקי"ל להלכה בס"ס קד [עי' שם ברע"א] דשומע כעונה לא הוי הפסק.

האומר הלל ביחידות בסוכות היכן מנענע אם כמו החזן ביאמר נא ישראל או רק בהודו

הנה

מדינא דגמ' לא נזכר נענוע ביאמר נא ישראל אלא רק בהודו ובאנא ה', אבל נזכר ברמ"א סי' תרנא ס"ח ובד"מ שם בשם כמה פוסקים שהש"ץ מנענע ביאמר נא ישראל ולא ביאמרו נא וגו', ובמשנ"ב שם בשם החי"א כתב דיחיד מנענע רק באמירת הודו בתחילת ובסוף ההלל ובאנא ה' הושיעה נא.

ויתכן לומר הטעם לזה משום שכל טעם הנענוע ביאמר נא הוא רק מנהגא דמעיקר הדין קי"ל כדעת הראשונים שהובאו בטוב"י שם שאין החזן מנענע כלל לא ביאמרו נא ולא ביאמר נא, ולא נהגו אלא בחזן והבו דלא לוסיף עלה [וכע"ז] כ' הפוסקים לגבי צרכה לאחריה צמילה דתליא צמנהגא ולא נהגו אלא ציצור].

ויש להוסיף דבשליח ציבור שהציבור עונים אחריו הודו מנענע כשאומר יאמר נא משום שהציבור מנענעים אחריו כשעונים הודו אחריו, וכמש"כ המשנ"ב בשם הט"ז דטעם מה שהש"ץ מנענע הוא כמו להזכיר לציבור שינענעו [ויש להוסיף דדעת התוס' שהש"ץ מנענע גם ביאמרו נא משום שהציבור מנענעים בהודו שאומרים אחריו כמוצא צ"י], אבל ביחיד שאומר יאמר נא למה ינענע.

ויש להוסיף דהיחיד עצמו לא גרע מהציבור שאומרים יאמר נא קודם החזן ואין מנענעים אז [אם כי אין מזה רא' ברורה שהרי הם מנענעים שוב בהודו הסמוך ליאמר נא מלאחריו משא"כ היחיד דה"י מקום לומר דינענע אז במקום מה שהציבור מנענעים אז בהודו, רק דלפי מה שנתבאר באמת אין היחיד מנענע אז דאין מקור לכל נענועים אלו בגמ' וגם להתוס' שהש"ץ מנענע אז הוא משום שהציבור עונים הודו, והוא כעין מה דינא דדין נענוע נמדד גם לפי אמירת הודו של הציבור ולא רק של הש"ץ, והמנהג מקיים סברת התוס' במקצת דרך קודם תחילת ההודו שמוסיפין הציבור מנענע הש"ץ פעם אחת להזכיר לציבור ותו לא].

בספק אכילה כשיעור קביעת סעודה האם יש לברך לישב בסוכה (להנחה לברך רק על אכילה כשיעור)

לכא
י'

יש כאן ס"ס שיוכל לברך דהרי י"א שאפשר לברך בלא אכילה כלל, וכ"ש דמבואר במשנ"ב בסוף הסי' דלעיקר קי"ל כדעה זו [והיא דעת הרמז"ס והגר"א והחזו"א], ורק מחמת מנהגא חיישי' להסוברים שלא לברך (והטעם דבברכות חיישי' אפי' ליחידא עי' בה"ל ס"ס מז ועוד).

אבל מדברי המשנ"ב לגבי נידון אחר בספק ברכה באכילה בסוכה נראה שלא צירף בזה ס"ס, והטעם יש מקום לומר משום דבאמת לא אמרי' ס"ס בספק ברכות כדי לברך כמבואר במשנ"ב ס"ס קכד בשם הפמ"ג ואיסורא הוא [כך נראה ממקור דברי הפמ"ג שז"י שם].

והטעם בפשוטו משום דלא חל חיוב ברכה בכל מקום שיש ספק דמאחר שברכות דרבנן לא אמרו חכמים את הדבר אלא להקל ולא להחמיר וממילא כל היכא שאין חיוב ברכה יש איסור.

מי שאכל חצי כביצה בסוכה ואחר כך בירך לישב בסוכה האם צריך לאכול רק שיושלם שיעור קביעת סעודה או לאכול עוד שיעור שלם לאחר הברכה

במשנ
ב"

סי' תרלט סקט"ז הביא פלוגתא באוכל יתר מכביצה מה דינו [ועי' לעיל מזה מש"כ המשנ"ב לגבי הטועם טעימה כמה פעמים], ולפ"ז כאן עיקר הנידון הנידון בקובע סעודה אלא ששכח ולא בירך עד שאכל.

והנה מי שהתחיל באכילתו מחוץ לסוכה ועדיין לא השלים סעודתו הרי ודאי מחוייב להמשיך סעודתו בסוכה, דהרי אם יאכל עכשיו כל השיעור מחוץ לסעודה נמצא שאכל באיסור, [ועי' בהרחבה לענין נידון דומה בתשובתי ד"ה האוכל בסוכה סעודה כשיעור יותר מכביצה פת המחיצו בסוכה מדינא, האם יכול להמשיך לאכול צדיתו פחות מכשיעור, ומה הדין כשמתחייב לאכול בסוכה רק צדיתו שניהם], ויש לומר דעכשיו מצטרף הכל לשיעור קביעת סעודה, ולפ"ז גם כאן הכל מצטרף.

אולם יש לדון דבמקרה ההוא שאכל חצי שיעור מחוץ לסעודה שמא אדרבה אם נימא דמצטרף הכל לשיעור קביעת סעודה א"כ אסור לו להמשיך באכילתו אפי' בסוכה דהרי מתברר שגם החצי הראשון היה בכדי קביעות וממילא לא יאכל כלל [וכע"ז כ' הפוסקים דנשהא בסעודה אז אסור לאכול מחוץ לסוכה אפי' דבר ארעי], וכך נראה עיקר לפ"ד רוב הפוסקים שהובאה בתשו' הנ"ל [ד"ה האוכל בסוכה סעודה וכו'].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובניד"ד יש מקום לדון דשמא הוא חצי שיעור במצוה וא"כ הברכה אינה עובר לעשייתה [היינו לפ"ד הפוסקים שאפשר לזכך רק על אכילה] ומ"מ יש שנקטו דכל שלא גמר המצוה יכול לברך בכל גווני וכמו בנט"י שסמכו הראשונים על הניגוב שיש בו מן המצוה אע"פ שאינו שיעור שלם.

ולכן בניד"ד יכול לברך מכמה טעמים, הא' די"א שאין הברכה רק על האכילה בלבד, הב' די"א שכל שלא גמר חשיב עובר לעשייתה, הג' דיש צד לומר לדעת רוב האחרונים דכשאוכל כמות של קביעות אז כל קצת חשיב קביעות [וגם החולקים אם אוכל הכל במקום אחד אפשר לכו"ע כל קצת חשיב קביעות].

ובמשנ"ב ס"ס תרלט כתב בשם המג"א ושאר אחרונים דאם שכח לברך לישב בסוכה עד שהתחיל לאכול יברך אח"כ על מה שרוצה לאכול ואפילו אכל כבר ובירך בהמ"ז יכול לברך שגם הישיבה היא מן המצוה דמאכילה ואילך כ"ז שיושב הוי הכל קביעות אחד ע"כ.

ועוד כתב המשנ"ב בשם הלבושי שרד דמ"מ כל שעדיין לא בירך בהמ"ז יברך ויאכל מעט ע"כ.

והנה המדקדק יראה שיש כאן ג' חלקים בדבריו, ונבאר הדברים למפרע, דיש החלק האחרון דשם מבואר מהלשון "מעט" דא"צ שיאכל כשיעור אחר הברכה דלענין זה סגי במה שאכל קודם לכן והוא עומד בסעודה, ויש החלק האמצעי בדברי המשנ"ב ששם מבואר שאחר שסיים סעודתו ובירך לא אטרחהו לאכול שוב כלל ובכה"ג הקילו שיכול לברך על עצם הישיבה כשהיא ישיבה של חובה שהרי אכל בישיבה זו [ולענין מי שיושב בקביעות בסוכה בלא אכילה כלל עי' עוד במשנ"ב סוף סי' הנ"ל, ומבואר דע"פ יש נד שהענין הוא הקביעות במקום], ויש החלק הראשון בדברי המשנ"ב ששם מבואר דגם כשכבר אכל יש לאכול שוב אחר הברכה.

ובחלק הראשון בדברי המשנ"ב לא נתבאר כמה צריך לאכול לאחר הברכה, אבל אם נפרש דהכונה אפי' פחות מכשיעור יתיישבו ב' דברים לפ"ז הא' דלא לסתרו דברי המשנ"ב מרישא לסיפא עם מה שהביא אח"כ בשם הלבושי שרד דלזה סגי שיאכל "מעט".

[ובאמת בסוף דברי המשנ"ב מה שהביא בשם הלבושי שרד לא נתחדש הרבה מלבד מה שכ' שיאכל "מעט" אבל עצם מה שכ' שיאכל זה כבר מבואר תחילה במה שהביא בשם המג"א, אלא אם תימא דס"ד שהמג"א בסוף דבריו חזר בו וס"ל לעיקר דהשתא אינו מחוייב לאכול כלל, וכמובן שזה לא מסתבר, אלא דלעיקר ס"ל שיכול לברך בלא לאכול ולרווחא דמילתא יאכל אח"כ כמש"כ המג"א מתחילה].

והב' יתיישב לפ"ז מה החידוש והרבותא בזה, דהנה אם נפרש שהכונה שיאכל כזית אחר ברכתו א"כ פשיטא דהרי מה שאכל קודם לכן בלא ברכת לישב בסוכה מה מגרע.

אם כי בדוחק שמא יש לומר דס"ד דהו"ל כמו שכבר קיים המצוה בלא ברכה והפסיד ולא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דמי למי שאכל בלא ברכת הנהנין שיברך דשם כל אכילה עומדת לחוד [וכמוצן שהוא דחוק מאוד דהרי בתפילין וצניצת צה"ג מצוה צפוסקים וצמט"ז שיכול לברך כל עוד שהן עליו וימשמש, וכ"ש כאן שאוכל ועושה צוה מעשה חדש], א"כ דס"ד דעיקר מה דאתא לאשמעי' הוא סוף דבריו דנ"ל להמג"א שיכול לברך גם בלא אכילה [אבל גם זה לא מסתבר, דהרי הם צ' נדדים תחילת דברי המג"א וסוף דבריו, ושיהם כ' בלשון נ"ל דאחד מהם הוא לכתחילה לחשוש לחומרא וא' מהם הוא מעיקר הדין, ולא מסתבר דנקט נד ראשון אטו נד שני].

ולפי מה שנתבאר כ"ז דחוק מאוד, ולכן יש לנקוט בדעת המשנ"ב שאם אכל כשיעור קודם לכן יברך עכשיו וסגי באכילה קצת אחר שיברך ובדיעבד או בשעה"ד אין מעכב אכילה כלל, וה"ה בענייננו שאכל חצי שיעור ואוכל עוד חצי שיעור אח"כ.

**מי שיש לו ב' סטים של הדסים לפניו האחד בשר לשיטת רש"י
דקיימי תלתא תלתא בקינא ממש והאחד בשר לשיטת בעל העיטור
שהוא משולש מתחילתו ועד סופו מה עדיף לנטילה**

השני

עדיף לנטילה דמה דבעי' משולש מתחילתו ועד סופו נפסק בשו"ע סי' תרמו ס"ה שיש להחמיר בזה לכתחילה גם לדידן, דלענין לכתחילה מסכימים עוד ראשונים [הראש"ד צממס דעיס סי' רכח והרא"ש צקכה פ"ג ס"י], משא"כ שיטת רש"י לגבי תלתא תלתא בקינא דבעי' בקן אחד ממש יחידאה היא ולא הובאה להלכה אפי' לכתחילה.

ועוד דמאחר שרש"י כתב חיבורו בדרך פירוש ולא כדרך פסק מצינו בפוסקים שנקטו דכשיש פלוגתא נקטי' כדברי ספרי הפסק וכמש"כ הב"י באו"ח סי' י ס"ו [ועי' צ"צ קל ע"ז אין למדין וכו' והוריות צ ע"א הורה לעשות וכו'], ולכך אפשר דשי' בעל העיטור יותר יש לחשוש לה כיון שנכתבה להלכה.

ועוד דאינו ברור בכוונת רש"י שכולם יצאו מקן אחד ממש דהרא"ש כך הבין ברש"י וכתב דחומרא גדולה היא וכן התוס' הבינו כן ברש"י, אולם מהר"י מלוניל והר"א מן ההר משמע לכאור' שלא הבינו כן בלשון רש"י, שהרי כתבו כעין לשון רש"י ומוכח בדבריהם שאין כוונתם לקן אחד ממש וראמ"ה הזכיר בדבריו את רש"י ג"כ [עי' צממס צקצן עז ואורה ס"ג סי' ה' עמ' לט בהתנצח], והתוס' והרא"ש שהבינו דברי רש"י כפשטו הא כבר תמהו עליו טובא, וממילא אינו מוסכם שרש"י גופיה נתכוון לזה.



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