



- שבוע 58 5
- 5 האם צריך להפסיק באמצע שמונע עשרה כששומע ברכת כהנים
- 7 האם מותר לנקות משקפיים עם מלית גדול של מצוה
- 8 באיזה אופן מותר לנקות משקפיים בשבת
- 10 האם מותר להרטיב משקפיים בשבת במים ולנגבן
- 11 האם יש ענין שבזמן ק"ש יגעו הידים והציצית בעינים כמש או דסגי בביסוי משקפיים כינתיים
- חכם שאמר דבר בשם חכם אחר ואומרים בשם שניהם האם שפתותיהם דוכבות בקבר או רק של מחדש
- 14 השמועה
- 14 דם היורד ע"ג תפוח או ארטיק בשעת אכילה והדם ניכר האם יש בו איסור או לא
- 16 למה כתב הרע"ב (מע"ש פ"ד מ"א) דוקא השמות קחת דניאל וטוביה
- 18 למה קרא הגרמ"ק לאדם בשם למד
- 19 המוצא מצלמה שיש איסור לעיין בה משום חרם דרכינו גרשום מה יעשה
- 21 האם מותר לשקר בממשלה ולומר שהוא נכה כדי שיתנו קצבת נכות
- 23 מה המקור שמשנה רבינו נקבר במערת המכפלה דרך מחילה שמהר נבו עד מערת המכפלה
- 24 או"ח סי' רצח משנ"ב סק"ר
- 24 או"ח סי' רצח ס"ח
- 24 או"ח סי' רצח ס"ב
- 25 או"ח סי' רצח ס"ז
- 25 אדם שנגמר דינו למיתה בבית דין והרג עצמו האם חשיב מאבד עצמו לדעת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 27 האם יש מקור לנוהגים שלא לגזוז ציפרניהם כלילה
- 28 האם הותר לכהן להיטמא למת גם באהל או רק במגע
- 28 או"ח סי' רפח ס"א
- 29 האם מותר לאשה למפר לשון הרע לבעלה
- 31 המקצץ ציפרניו בשיניו באקראי האם חייב בנטילה
- 31 הגזוז ציפורן אחת האם חייב בנטילה
- 32 מה הפעם שהשתמשו בשמות ראובן ושמעון בכל מקום
- הסוכרים שחיוב בהם"ז בפת הבאה בבסנין רק בשיעור קביעת סעודה גמורה האם שיעור האכילה הוא רק
- 33 כדי אכילת פרס
- 34 האם יש להחיד ספק חדש מחו"ל מטעם ספק ספקא שמא הלכה בהמתירים חדש בחו"ל
- 36 הבא להתפלל על חולה שאין ידוע שם אמו היאך יזכירהו בתפילתו
- האם אפשר להקל בשיעורים לענין ספקות ופלוגתות לגבי ד' ביצים של פת הבאה בבסנין לחיוב ברכת המזון
- 37 מי שעשה קידוש ואחר כך החליט לשנות מקום אכילתו ועשה שוב קידוש כדין במקומו החדש האם עבר
- 38 בזה איסור
- 40 ש"ץ שהקריא לכהנים בברכתם 'ישא' במקום 'אר' מה יעשו הכהנים
- מי שנוטל את ידיו מתוך פל ונתן כדי ששופך מים הפל ממשיך להתמלאות מן הברז ונשפך מהפל לידיו
- 43 האם הנטילה הועילה

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

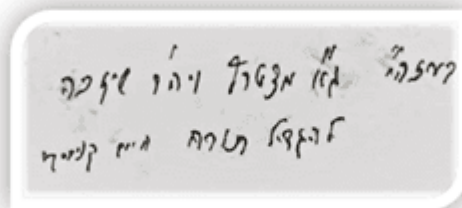
השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן זצוקללה"ה
ויברלחם"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שטרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קס"ר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראם, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

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

האם צריך להפסיק באמצע שמונע עשרה כששומע ברכת כהנים

יכול

להפסיק ואינו חיוב, ואם מפריע לו לכוון בתפילה שלא יפסיק, ויש אומרים שהוא חוב המוטל עליו להפסיק.

מקורות:

בשו"ע ס"ס קד הביא פלוגתא אם יפסיק [נשהייה] לשמוע קדושה (ודעות אלו הם בתוס' דברכות) ולהלכה מפסיק וכן מבואר בפוסקים וצל"ח ורע"א בעין הגליון שם.

ויש לדון מה הדין בברכת כהנים, דמחד גיסא אינו חיוב באותה דרגה של קדושה לכאורה, וא"כ יש מקום לטעון שבזה לא הותר להפסיק אי' בשהייה כיון דלכתחילה אסור להפסיק בשהיה לדבר שאינו צורך התפילה.

ומאידך גיסא יש לומר דגם להמחמירים גבי קדושה משום שהוא שומע כעונה אבל כאן ששומע שמברכים אותו (דבר שאינו מחוייב לאומרו ואינו בתורת אמירתו כלל מדין ברכה) מנ"ל דחשיב שומע כעונה.

וכן יש ללמוד ממה שמועיל תנאי לכו"ע שהשמיעה לא תהא כעניה, עי' רע"א בס"ס קד וצל"ח, וכן נראה שנקט המשנ"ב בשעה"צ ריש סי' תפט סק"ה.

והנה החזו"א ג"כ תפס דבקדושה צריך להפסיק לענות [ראה אגרות וכתבים להגרמ"ק ועי' שו"ע ומשנ"צ ס"ס קד], דלדידן סבירא לן דהפסקה לשמוע לא חשיבא הפסק [עי' שו"ע ס"ס], ואע"ג דהפסק בשהיה מצינו בכ"מ דלכתחילה לא יפסיק אפי' בשהיו מ"מ שעת הדחק כבדיעבד, ובדיעבד הפסק עכ"פ בשהיה בלא אונס ובלא שהיה לגמור כולה לא הוי הפסק, אבל לענין ברכת כהנים נקט החזו"א שיכול להפסיק [דינא והנהגות פ"ד סל"א] ואינו מחוייב [הגרמ"ק נשמו, אעלה נממ"ס סי' יח], וכנראה נקט בזה החזו"א שאינו חיוב המוטל על האדם.

אולם באג"מ ח"ה סי' כ נראה שנקט שהוא חיוב המוטל עליו ושבאופן שאינו יוצא בברכתם צריך לעקור ולבוא לפנייהם.

ויל"ע אם החזו"א יודה לאג"מ עכ"פ כשאין עשרה לפני הכהנים שצריך לעקור, וצל"ע בזה.

ודעה שלישית עי' בתשוה"נ ח"א סי' עז שרצה לטעון שלא יפסיק, והביא שהראוהו דברי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

החזו"א ולכך חזר בו קצת ממה שכתב, ואחר כך הביא ששמע מאדם נאמן ששמע מהחזו"א שמי שמפריע לו לכוון אם יפסיק לברכת כהנים שלא יפסיק, וע"ע שם ח"ג סי' מד.

ויש לדון להחרדים המובא בביה"ל ריש סי' קכח שהיא מצוה על הישראל הוא גם בדרגת חיוב, וא"כ מתי הוא החיוב, דהרי ברכת כהנים שבתפילה היא תקנה דרבנן, משא"כ הדאורייתא הוא כשקורין לכהן כדכתיב אמור להם כמבואר בשו"ע סי' קכח, ויש לדון להחרדים כשקורין כהנים ויש שם ישראל אם הישראל מחייב מדאורייתא, ולכאורה אינו חייב כיון שאין האמירה של הישראל אלא של הכהן כדכתיב אמור להם, ואולי עכ"פ מדרבנן תקנו על הישראל לשמוע בתפילה דומיא מה שתקנו על הכהן לברך בתפילה כיון ששניהם מקיימים מצוה מן התורה (ויש לדחות דדוקא בכהן תקנו כיון ששייך בו חיוב בדאורייתא כשקורין לו).

ומאידך שמא יש לטעון דהנה החרדים למד דבריו מדכתיב כה תברכו את בני ישראל אע"ג שהוא פסוק שנאמר לכהנים, וא"כ יליף לישראל ממה שנאמר לכהנים, וא"כ שמא הוא חיוב על ישראל לפי שיטתו כשבאים הכהנים לברך הישראל, דהו"ל כעין אמור להם דכהנים, או דילמא זהו רק רשות, וצל"ע בכ"ז, ועי' מה שצייד בתשוה"נ ח"א שם לדעת החרדים.

לגבי עצם הנידון אם מתפלל בזמן הברכה אם מפסיד הברכה אינו ברור כלל, והדברים יושלמו כאן בהמשך בתשובה זו.

השלמה לתשובה לגבי להפסיק באמצע התפילה בשהייה לברכת כהנים

ואמנם לגוף הנידון האם כשממשיך בתפילתו חשיב שאינו מתברך אינו ברור לי כלל, דבגמ' בסוטה מבואר שהיה מנהגם לומר פסוקים בזמן ברכת כהנים, ואם כי אי' שם שכבר ביטלו אבל מבואר שם שהוא משום דרך ארץ וכבוד הברכה, ולא משמע מהלשון שאין מתברכין כשאומרים פסוקים אלו, ואף שהיה מקום לחלק ולומר דרק בפסוקים שהם מענין הברכה אינו הפסק, מ"מ הרי לא נאמרו דיני שומע כעונה בכהנים לישראל, ואם משום שומע כעונה הרי בכל דיבור בשעת הברכה גופא מבטל השומע כעונה כמבואר בשו"ע בהל' בהמ"ז, וגם האג"מ לא הזכיר הנידון על ברכ"כ בתפילה אלא מצד לעקור ממקומו כשעומד אחורי כהנים, אבל מצד להפסיק מהתפילה לשמוע הברכה אינו ברור לן שיש בזה הפסק לענין דיעבד, וכבר הערתי מזה באיזהו מקומן.

ולגוף הנידון לפי הצד שאם ממשיך להתפלל לא נחשב שמתברך האם יכול מאמצע ברכת הכהנים להתחיל להתברך, וכן לדידן לכו"ע מי שבא באמצע ברכת כהנים לפני הכהנים האם יכול להתחיל להתברך ממקום שהוא שם, דבפשוטו למה לא, ובפרט דלחלק מהשיטות בגמ' עיקר הברכה היא מה שהקב"ה מברך אח"כ כדכתיב ואני אברכם ומפרשי' לישראל לשיטה זו, א"כ שמא סגי בזה שהיה בחלק מברכת הכהנים, ששמע משהו מזה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אחר שהברכה עצמה חלה בכשרות, אבל לדינא אינו פשוט כלל, דהרי לפי החרדי כה תברכו נאמר גם לישראלים להתברך וכנ"ל, והרי לכהן יש בל תגרע לברך חצי מהברכות, וא"כ שמא גם לישראל יש בל תגרע להתברך חצי מן הברכות, וצל"ע בזה, וכמדומה שלא נהגו להקפיד בזה כלל, ואולי דלענין זה סגי שיש ישראלים אחרים שמשלימים את הברכות ובס"ה כל הברכות נאמרו לישראלים, ואם סברא זו נכונה יש לדון האם לענין זה סגי שיהיו עשרה אחדים בתחילת הברכות ועשרה אחרים בסוף הברכות, או דבעי' שעכ"פ מצד המתברכים יהיו אותם המתברכים מתחילה ועד סוף, ואם נימא דלענין המתברכים צריך אותם המתברכים, יל"ע א"כ למה לענין מתברך אחד חיצוני יכול לבוא באמצע, דממ"נ כה תברכו את בני ישראל דוקא או לאו דוקא.

השלמה לענין דיבור בשעת ברכת כהנים

יש לציין עוד לדברי המשנ"ב בסי' קכח סקפ"ט לענין שלא יסתכלו בידי הכהנים כדי שלא יסיחו דעתם מן הברכה, ואמנם במשנ"ב שם גופא לא נזכר דההיסה"ד הוא לעיכובא, וגם יש לחלק בין דיבור לבין היסה"ד שאינו מקשיב ואינו שומע, ועי' בהליכ"ש תפילה פ"י ס"א דלמעשה נקט בוודאות שאין מתברך רק לענין הסיח דעתו באופן שהסיח דעתו שלא זכר שהוא עומד בברכת כהנים, וציינתי במקו"א לדברי הבה"ל דמוכח מדבריו שמי שלא נתכוון לשמוע ברכת כהנים וגם לא שמע ודאי אינו בכלל הברכה.

האם מותר לנקות משקפיים עם טלית גדול של מצוה

נכון לעשות כן (ארחות רבינו ח"ג עמ' קצ בשם הקה"י והליכ"ש פ"ג דבר הלכה סקי"ט וראה גם שה"ל ח"א סי' רכט).

אין

ואמנם יש מי שכתב להחמיר רק בטלית גדול (קובץ תשובות להגריש"א ח"א סי' ג), אבל יש לציין דראשית זה רק למ"ש המשנ"ב סי' כא ס"ב דבט"ק שאינו מיוחד לתפילה מותר להשתמש בו תשמיש שאינו מגונה, אבל בכה"ח שם סק"י נקט דגם בזה כיון שעשוי למצוה אין להשתמש בו גם תשמיש שאינו מגונה.

וכן יש לציין דהמשנ"ב גופיה הביא ג' דעות דדעת העו"ת דתשמיש שאינו מגונה אפי' בעוד הטלית עליו שרי ודעת הט"ז שאסור ודעת הפמ"ג לחלק בין ט"ג לט"ק, דבט"ג שמיוחד לתפילה אסור ובט"ק שאינו מיוחד לתפילה מותר, ואמנם יש קצת המשמעות בדברי המשנ"ב שדברי הפמ"ג פשוטים גם בדעת הט"ז, אבל המעיין בפנים הפמ"ג בא"א סק"א משמע שבא לחלוק על הט"ז (וז"ל והט"ז כתב וכו' ולי הדיוט י"ל וכו'), וממילא גם המשנ"ב יתבאר כן ולא בא המשנ"ב לומר דהט"ז מודה לזה רק נקט לשון הפמ"ג באופן חזק שכך הוא פשוט להפמ"ג גופיה שכך הדין.

הנמצא בזה דלהקל כהגרי"ש יש לומר ראשית כל דאין צריך להחמיר כהט"ז ושוב צריך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לומר דאין הלכה כהכה"ח וכן שאין הלכה כהקה"י והליכ"ש ושה"ל (וגם האדר"ת דלקמן שהחמיר עכ"פ לפניו משה"ד) ורק אז נקל כהגרי"ש, ועדיין אפשר שיש ללמד זכות על המקילים בזה כיון דלא ברור איסורא דתשמישי מצוה.

וכן יש להוסיף דבמקום שגורם כתם לבגד יתכן דגם להגרי"ש אין לעשות כן אף בט"ק כיון שסברתו של הגרי"ש היתה שדרך לעשות כן אף בבגד חשוב, ואילו במקום שזה גורם כתם (כגון המנקה את הזיעה שע"ג האפונים בבגד אחר שלא נתקנה במשך זמן ונצטבר זיעה).

ומנהג האדר"ת בצוואתו (נפש דוד אות סז) בעת לימוד הי' להקל בזה בכל גווני, וציין בזה במשנה אחרונה לדברי המשנ"ב סי' קנד סקל"א שאם השמש זורחת על הספר שלומד בו יש מקום להקל במקום הדחק להגן בספר אחר להיות כיון שאינו עושה להנאתו, ור"ל שלצורך הלימוד א"צ להקפיד בכה"ג, ויש להוסיף דעדיין לא שמענו מזה דכדי שלא יבטל מלימודו שרי אלא רק שבמשקפיים יש צורך בעצם הלימוד כדי ללמוד ולהתפלל ממשקפיים אלו, ועכ"פ יישוב הדעת ע"י זה, ועי"ש בצוואתו דמשמע שהיה מתכסה מהר מהבל והיה צורך גדול דבאופן כזה מסתמא מקשה עליו הלימוד.

באיזה אופן מותר לנקות משקפיים בשבת

מותר

לשטוף עם מים מכיון שהוא לשימוש תמידי ודמי לשטיפת כוסות שמותר כל השבת, וע"ע בזה בשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' רי ושש"כ פרק טו סל"ד ואז נדברו ח"ג סי' יד סק"א וח"ב סי' לג ובאר משה ח"ו סי' סב ועוד.

ולענין אם מותר לנגב את המים הרחבתי בתשובה אחרת (ד"ה האם מותר להרטיב משקפיים בשבת במים).

וכן מותר ע"י העלאת אדים על הזגוגית וקינוח האדים (אז נדברו ח"ג שם).

ובמשנ"ב סי' שכג סקל"ח בשם המג"א שם סקט"ו תמה על המהרי"ל שהיה אוסר לשטוף הזכוכית בשבת בשיבולת שועל להצהירו, דהרי בגמ' שרינן הדחת כלים בשבת, ותירץ המג"א שם דהצהרה הוא יותר מהדחה.

ועי' בתהלה לדוד שכ' דהוא משום מתקן כלי ור"ל דאע"ג מפורש בגמ' דמותר לשטוף כלים בשבת כשצריך להם וצ"ל כמו שתירץ המג"א שם שהצהרת זכוכית הוא תיקון מיוחד יותר מסתם הפרדת לכלוך הכלי.

ובחי"א כלל מד סכ"א כתב דהאיסור הוא משום טירחא יתרה, כיון דבלאו הכי הם נקיים, והיינו משום דהוא טירחא שלא לצורך (ואפשר שהוא ג"כ עובדין דחול), דלצורך עכשיו א"צ שיהיה הזכוכית נקי כ"כ.

שבתא שאלות המצוות בהלכה

ולגוף הנידון אם טירחא יתרה הותרה כשהיא לצורך עי' בהל' חוה"מ מש"כ בזה לענין חוה"מ, ואמנם אם נימא דטירחא יתרה לחוד נאסרה גם כשהיא לצורך שבת א"כ אם הוא משום טירחא יתרה גם במשקפים ה"ה שיש טירחא יתרה אם מנקהו באופן המצריך טירחא אפשר דאסור, אבל אם משום דלצורך עכשיו א"צ שיהיה נקי כ"כ במשקפיים יתכן שיש אניני הדעת שצריכים שיהיה נקי מאוד כיון שעומד מול עיניהם תמיד.

אולם הקה"י הקפיד שלא ינקו המשקפיים בשבת (ארחות רבינו ח"א עמ' קנב), וכ"כ מו"ר שליט"א בהלכות שבת בשבת ח"ג עמ' רנו, אלא שכ' שהמיקל יש לו על מי לסמוך, ויתכן ששיטת המחמירים בניקוי משקפיים בשבת כהבנת התהלה לדוד הנ"ל שהוא כעין תיקון כלי שאינו שייך לשבת, או שסוברים כהפירוש השני שהוא מחמת שאין אדם מקפיד בזה לזמן מועט והיא טירחא שלא לצורך שבת וס"ל דגם במשקפיים כ"ה שאין אדם מקפיד כיון שכבר מורגל ללובשן לפעמים כשאין נקיות, ומ"מ לפי ב' הביאורים הללו לכאורה יוצא שהאיסור הוא רק להצהירן דהיינו הברקה חשובה אבל העברה בעלמא של האבק או האדים אינו בכלל האיסור.

וכע"ז הובא בארחות שבת פי"ג סקי"ב דעת הגרנ"ק עכ"פ לענין תכשיר המיועד לניקוי משקפים דאסור ע"פ המהרי"ל, ואולי סובר דתכשיר המיוחד לכך מוגדר כטירחא יתרה כיון שצריך דקדוק בנקיון כזה ששואף לדרגת נקיון גבוהה יותר וכעין מה שנתבאר בדברי החי"א.

וכע"ז בשש"כ פי"ב הערה עא בשם הגרשז"א אעיקר דינא דהמהרי"ל שהוא דוקא בשיבולת שועל שהוא תכשיר המיועד לזה, אבל בלא תכשיר שמשפשף ומנקה היטב אינו איסור, וכנראה שכוונתו שכל שמנקה בלא תכשיר ואינו קובע לזה הו"ל כארעי ועוד ארעי ואינו קבע וגם אפשר דגלי אדעתיה שאינו מקפיד על זה א"נ שאינו עושה באופן הנחשב דרך קבע.

והנה דברי המהרי"ל הנ"ל אינם ברורים לכו"ע, דהמשנ"ב כ' דדברי המג"א ע"ז דוחק, וכן בשעה"צ הביא ד' החמד משה שחלק ע"ז, ובתורת שבת סבר דדינא דמהרי"ל שייך בשיבולת שועל דוקא מטעם אחר עיי"ש [אס כי עי' צמ"ט סקט"ז דהציא חילוק המג"א צטמא להדימו שרי ולהסירו אסור ו"ע], (ועי' במחה"ש שם דבטעם המבואר בדבריו בכוונת המג"א יוצא שהוא דין בשיבולת שועל בלבד, אולם שבקיה דדחיק אנפשיה דהרי בתחילת המג"א לא משמע שהאיסור מטעם זה אלא מטעם שיש חילוק בין הדחה להצהרה, א"כ יש לומר דהמג"א רצה להסמיך לזה ב' דברים וכדאמר' בירושלמי שדין רפוי מסמכין לה מאתרינן סגיאינן), א"כ מאחר דדינא לא ברירא כ"כ ומדינא דגמ' הוא צ"ב כמבואר בחמד משה שם ממילא יש יותר מקום להקל עכ"פ כשאינו מנקה בחומר ניקוי מיוחד או בטירחא מיוחדת או בקפידא מיוחדת ואולי הסומך להקל גם בניקיון גדול במי שקשה לו להשתמש במשקפיים בלא ניקוי זה וכמו שנתבאר שע"ז יש מקום לטעון דלהחי"א הוא צורך שבת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אין מזניחין אותו (אם כי להתהל"ד לא יעזור בזה).

האם מותר להרטיב משקפיים בשבת במים ולנגבן

מותר

אם מקנח שלא מדוחק וכן בשעת הדחק במים מועטים שנבלעים במטלית ואינם מרטיבים אותו (עכ"פ כשאינו מקפיד עליה לסוחטה) המקל בזה יש לו על מי לסמוך.

מקורות:

אם מרטיב המשקפיים במים ואח"כ מנגבן נכנסים בזה לשאלה שכן אסור לקנח בשבת בספוג שאין לו בית אחיזה כמ"ש בשו"ע סי' שכ סי"ז ובמשנ"ב שם ס"ק מו מז (כמו שצינתי בתשובה אחרת ד"ה האם מותר לנקות בשבת עם סקוטש ובד"ה אם נשפך שתיה על השלחן בשבת האם מותר להעבירו עם סמרטוט).

ומסתימת הדברים בשו"ע ומשנ"ב שם משמע דהספוג עצמו אינו מיירי דוקא שהיה בו מים אלא שמנקה בו את הכלי עם המים, וכן בבה"ל שם הביא דבא"ר ובתו"ש כתבו להדיא דגם בספוג יבש אסור משום לא פלוג, אולם הקשה עליהם הבה"ל מרש"י שבת קמג וסיים שצ"ע לדינא.

וכן פשטות השו"ע סי' שב ס"ט דגם במטלית יבשה אסור לקנח מדוחק, ומיהו שם הנידון לגבי בגד על בגד.

אבל עי"ש בסעי' יב ומשנ"ב שם אות ס' ומה שמתיר שם המשנ"ב בכוס שאינו צר אפשר דאם מקנח מדוחק לא עדיף מכוס צר (והוא דבר ישר מאוד מסברא לומר כן דכל הגריעותא בכוס צר משום שקשה לו להמנע מקינוח בדוחק כ"ש במקנח בדוחק להדיא).

ומ"מ באופן שאחר הניגוב במטלית אין מורגש מים במטלית הוא הרבה יותר קל ובשעת הדחק המקל בזה יש לו על מי לסמוך כמבואר בבה"ל שם בס"ס שב.

אולם עי' בשש"כ שם שהתיר לנגב במטלית יבשה דומיא דניגוב הידים ורק במטלית לחה אסר וצע"ק, ולגוף דבריו על ניגוב ידיים הנה כבר הקשו כן הרשב"א ועוד ראשונים (ריטב"א ור"ן) לגבי רחיצה ותירצו דא"א לאסור נניגוב אחר רחיצה (באופנים המותרים) כיון שהיא גזירה שאינה עומדת שאז לא יוכלו לרחוץ, ועי' מה שכתב בספר הערות וחידושים שבת סי' כא עמ' תתכד בדברי הרשב"א בזה דאפשר דבניגוב ידיים לא ס"ד להקשות דההיתר רק כשאין המגבת נרטבת ואם נרטבת מנ"ל דשר (עי"ש בכל הצדדים בזה), ודבריו מיישבין גם לעניננו דאין להתיר אלא באופן שהמטלית לא תתמלא במים (וגם מה שמקשה הבה"ל הנ"ל מפרש"י אפשר דלא מיירי בכה"ג ולהחמירם בכל גוני

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

צ"ע מה יעשו בניגוב ידים ועי"ש בהרחבה בדברי הרשב"א).

ויש להוסיף חילוקי דינים שנתבארו במשנ"ב סי' שב סקנ"א וס"ק קעג וקעה, דמותר לנגב גופו באלונטית ולדעת המג"א משום שאין מקפיד על מימיו (ולדעת הגר"א סתם אלונטית אין מקפיד על מימיו), ולדעת הפמ"ג והא"ר משום שהן מים מועטים ולדעתם משמע שמותר באינו מקפיד (מה שנקרא ברמ"א דרך לכלוך) אפי' במים מרובים.

ובתשלום הדברים יש להוסיף דמה שלא חילק השו"ע בדינא דספוג דמותר שלא מדוחק אפשר דבזה סמך על מה שכתב בסי' שב ס"ט דאיסור קינוח בשבת הוא רק שלא מדוחק או דלא הוה ס"ד לאסור בזה.

האם יש ענין שבזמן ק"ש יגעו הידים והציצית בעינים ממש או דסגי בביסוי משקפיים בנתיים

לאשר שאלוני לענין הנוהגים להשים הציצית על העינים בק"ש מה יעשה מי שיש לו משקפיים, האם יניח ע"ג העינים ממש או מע"ג המשקפיים כנגד העינים.

**נדרש
תי**

ואפשר לבאר את ספיקו של השואל בב' אופנים, דמחד גיסא יש מקום להסתפק האם הענין בזה הוא דוקא על העינים ממש בנגיעה או דסגי במה שמגביה הציצית ומראה שבא לקיים בזה וראיתם אותו, ואם תמצא לומר שיש ענין דוקא על העינים ממש שמא יש הפסק בסידור המשקפיים באמצע ק"ש.

והנה דברים אלו אינם לעיכובא ואינם דינא אלא עיקרם הוא הרגשת הלב, ולכן מעיקר הדין כל שרוצה לעשות באיזה אופן יעשה, ויש להוסיף דבשוחר טוב שהביאו הראשונים והובא בב"י סי' כד לא נזכר שם בפנים השוחר טוב להשים ע"ג העינים כלל, ובטור בשם בעל העיטור הובא מנהג זה (וע' בתשובות רשב"ש בשם מורו הר"פ הכהן להסתכל בציצית בזמן וראיתם אותו וע"ש בשם רבנן סבוראי), וכן בד"מ בשם ראיתי נוהגים וברמ"א בשו"ע סי' כד ובאר"י, וי"ל שהוא נגיעה ממש בעין של חיבובי מצוה.

ויש להוסיף דגם מש"כ הרמ"א גבי הבדלה ליתן היין על העינים כמוכח דלא שייך בזה ליתן על המשקפיים.

ויש להוסיף דהקרוב נתנאל (מכת"י נדפס במוריה קמט קנ אזהרה יז) שהוא לגרש הטומאה מהעינים, וכ"כ הא"ר סי' כד סק"ג בשם הקדמונים (והוא מרשב"ש בשם רבנן סבוראי והובא גם בשאר אחרונים) שהוא מועיל שלא יבוא לידי חולי עינים, וא"כ אפשר דמכח זה בעי' שיהיה ע"ג העינים ממש, ועי' עוד להלן מה שאכתוב בזה.

ויש מקום לטעון דכיון דעיקר מילתא היא ראי' דכתיב וראיתם אותו ובראיה תליא מילתא,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

א"כ ראייה בעששית שמה ראייה כדאמרי' בברכות כד, אולם זה לא שייך לנד"ד דמשום ראייה כבר רואה בלא להגביה כלל אלא דמשום חביבות מצוה מגיעו ע"ג העינים ממש, וא"כ מנ"ל דאם יש הפסק משקפים חשיב נוגע, ומיהו יש מקום לטעון דהעיקר להראות חביבות המצוה וכן"ל.

אבל הלשון להעביר ע"ג העין אפשר שיש במשמעו שהוא לקרב לעין בלבד, אבל אינו מוכרח דיש לומר ע"ג העינים ממש, ועל בלשון האחרונים ברוב המקומות הכונה על ממש ולא בסמוך, ובשעה"כ אי' ומעביר על עיניו גבי וראיתם אותו, ובפע"ח אי' ובאמרו אחרי עיניכם ישים על העינים, וישים משמע השמה ממש (ומסתמא שאין דין נפרד לכל אחד מהם), ויל"ע.

ואולי מה שהביא הרשב"ש מרבנן סבוראי להעביר על עיניו היינו כמ"ש בסמוך בשם מורו הר"פ הכהן להסתכל בציצית וממילא אין צורך דוקא שיגע בעין וגם רפואה לפ"ז אין בזה וצ"ע.

ומנהג הגר"א והחזו"א שלא היו מנשקין הציצית בשעת ק"ש משום הפסק, ועי' במעשה רב, ובב"י הביא מאבודרהם וארחות חיים בשם רב נטרונאי ושכ"כ א"ח בשם רב משה גאון שלא להחזיק בק"ש הציצית משום יוהרא אולם כבר הביא שם דהאידנא שיש בזה מנהג אין בזה כבר משום יוהרא ועי"ש מה שהביא משאר ראשונים בזה.

וראיתי בלקט הקמח החדש סי' סא סקל"ז שהביא שמנהג רבים להגביה הבתי עינים ורצה לטעון דאפשר שגם מי שאינו חושש להפסק מ"מ בהזזת המשקפיים יש לחוש לשי' הגר"א והחזו"א בהפסק ולכן מי שיש לו משקפיים שלא יזיזם אלא יניחם ע"ג המשקפים.

ולולא דבריו הו"א דהסוברים שאינו הפסק מכיון שאינו בדיבור והוא מענין האמירה (ע"ע משנ"ב לגבי הפסק שלא בדיבור לצורך תפילין בין תש"י לתש"ר וכן גבי הפסק בלא דיבור לצורך הסעודה) א"כ גם לענין הזזת המשקפיים יהיה אפשר להזיזם, ועדיין צ"ב.

ובספר דעת ישראל ציצית סי' רמו הביא דבריו של הלקט הקמח החדש והעלה הצעה בזה להסיר המשקפים קודם ק"ש שלא יהיה הפסק והיא חומרא גדולה וכמבואר שנגיעה בעינים זה אינו ברור כלל שנצרך דבשוחר טוב אי' שמחזיק בציצית ובכמה ראשונים נזכר שמחזיק בציצית ומסתכל בציצית ולא נזכר בהם ליתן על העינים ממש (עי' בב"י), ודעת רב נטרונאי שאינו מחזיק ועי' לעיל (ועי' באוצה"ג ברכות יג ע"ב) וגם לדידן שמחזיק דעת הגר"א והחזו"א שאינו מנשק, וממילא אם הקורא חושש שעלול בהסרת המשקפיים להפרעה בכוונת הק"ש אינו מחוייב בהסרתם דלענין זה סגי לסמוך על כל הני רבוותא, וכן מצאתי כתוב (בספר שמחת הלבבות עמ' רב) שהגרי"ש היה מביא הציצית בלא להסיר המשקפיים.

אבל אם מחמת רפואה רוצה להסירם וכן"ל וחושש לזה ורוצה להסירם ויודע שמבטל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כוונתו בק"ש א"כ אה"נ יותר טוב להסירם קודם ק"ש מאשר להסירם באמצע ק"ש אם מבטל כוונתו שמתעסק בהם בק"ש, אבל אם אין מבטל כוונתו יכול להזיזן ממקומן מעט בק"ש וליתן הציצית שם (אבל מעיקר הדין עי' מה שכתבתי לעיל בדעת הרשב"ש בענין הרפואה לעינים בזה, דאפשר שכוונתו להסתכלות גרידא שהיא הרפואה כמו שנזכר בתשובתו שבב"י ענין ההסתכלות, וגם הק"נ שהזכיר לעיל שיש בזה העברת הטומאה שמא הוא ע"י הסתכלות וקיום המצוה בעינים, וממילא אפשר דאין הרפואה תלויה בהערה ע"ג העין ממש, וכנ"ל בשם הגריש"א).

ונלענ"ד דעיקר המנהג להרמ"א ליתן ע"ג העינים ממש כפשטות המנהג עד כה דלא סגי להו בהגבהת הציצית כנגד העינים לחוד וכ"ש שלא בראיה לחוד, וכך מתקיים חיוב מצוה כפשוטו, (ומה שיש לטעון שפטור מחמת דבמקום טירחא לא מחייב המנהג אבל לא אמרי' שטעם המנהג לא שייך באופן זה לשופרא מילתא), והפסק כל דהוא כהזזת המשקפיים אינו כלום, והוא כמו הגבהת הסידור והפיכת הדף בסידור לצורך התפילה, (וגם נשיקה שהקפידו עליה החזו"א והגר"א הובא כמדומני מהגר"ק דעיקר הקפידה בזה בנשיקה בפה דיותר חשיב הפסק כיון שא"א בזמן זה להמשיך בדיבור והו"ל הפסק מאמירתו, וכאן לא שייך, (וצל"ע בנתינה ע"ג העינים מה נהג הגר"א בזה, ועי' בסידור רנ"ה ודבריו תמוהין).

וראיתי ברשימות מהגר"ש דבלצקי (בנתיבות ההלכה ח"נ עמ' תשכט) כ' הנוהגים להעביר הציצית על העינים בק"ש בוראיתם אותו וכו', כשהולכים משקפיים אין צריכים להרים את המשקפיים כדי להעביר הציצית על העינים ממש וטוב כן להרים ע"כ.

תשלום הענין דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ולכן מי שנוהג כהגר"א והחזו"א נוהג ומי שינהג כהגר"ש"א (על יסוד הרמ"א) ינהג ומי שיחשוש להסיר המשקפים כפשטות דעת הרמ"א וכמנהג רבים כמו שהובא בלקט הקמח בתחילת הדברים (קודם שכ' להעיר על זה) וכמו שכ' הגרש"ד שהוא טוב יחשוש לזה יעשה כמנהגו, ומי שלא יחשוש שהרפואה היא דוקא באופן זה לא יחשוש וכנ"ל, ומי שיחשוש להפסק יחשוש ואם חושש לרפואה וגם יודע שיסיח דעתו עי"ז או אם יחשוש גם לרפואה וגם להפסק כל דהוא ויסיר מראש ואינו מבטל כוונתו שמשנה רגילותו שהוא בלא משקפיים קדוש יאמר לו, ובלבד שיכוון דעתו לשמים.

חכם שאמר דבר בשם חכם אחר ואומרים בשם שניהם האם שפתותיהם דובבות בקבר או רק של מחדש השמועה

שפתות שניהם.

מקורות:

יש

להביא ראיה לזה דבגמ' בנזיר [נו ע"ג] מבואר הכללים אימתי אומרים בשם חכם בשם חכם אחר, ומבואר בבכורות [לא ע"ג] ובירושלמי ברכות [פ"ג ה"א ור' יוחנן נטי דיימרון שמועמא מן שמיא וכו'] ובשר דוכתי דעיקר ההנאה שיש לחכם שאומרים דבר שמועה משמו הוא ששפתותיו דובבות בקבר, (וכן מבואר בגמ' דפסחים דלהלן ומאי נפק"מ מיניה וכו'), וממילא שמעי' דמה שנזכר בנזיר שם שפתותיהם של שני החכמים שאומרים דבר השמועה משמם דובבות בקבר.

ויש להביא ראיה ברורה לזה מגמ' דפסחים [קד ע"ג] דקאמר רברבנותיה דמר וסררותיה דמר גרמא ליה למר דלא נימא שמעתתא מפומיה ומבואר דהוא לענין זה של שפתותיו דובבות בקבר, ושם לא נזכר שחידש כלום, אלא רק שראה היאך נהג עולא בהבדלה, ואעפ"כ אם היה נאמר משמו היו שפתותיו דובבות בקבר מחמת זה, ותו לא מידי.

דם היוזר ע"ג תפוח או ארטיק בשעת אכילה והדם ניכר האם יש בו איסור או לא

אין לנו כח להתירו.

מקורות:

הנה

קי"ל בגמ' כריתות כא ע"ב ובשו"ע ביו"ד סי' סו ס"י שדם שע"ג כיכר גוררו ואוכלו וזה אע"ג שהיה מקום לטעון ולומר שעיקר כיכר מיועד לאכילת אדם וניכר שהוא מאדם.

וקשה דברוב הפוסקים מבואר שהוא איסור רק מחמת מראית העין ומחמת כן כתבו האחרונים להתיר למצוץ דם מאצבעו ממש מטעם זה שאין בזה משום מראית העין כיון שניכר שהוא דם אדם וכמו שהבאתי בתשובה אחרת (ד"ה חלב אדם שיצא עמו דם והוא ניכר האם נאסר), והוספתי שם שלכאורה גם חלב אדם שיש בו דם ניכר והוא במכשיר שואב חלב אדם לא יהיה בו איסור, ובתשובה אחרת (ד"ה מברשת שיניים שנשאר עליה מעט דם מאתמול האם מותר לצחצח בה שיניים או שמחוייב לחטאות את המברשת מכל שיירי דם) כתבתי דלפ"ז פשטות הדין דגם ע"ג מברשת שיניים יש להתיר (ושו"ר שאינו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מוסכם הדין בזה וכמו שהוספתי עכשיו בסוף התשובה שם, ועי' להלן בהרחבה בחילוקים בנידון זה, ומכיון שהם חילוקים דקים כחוט השערה ממילא יובן למה יש שלא תפסו חילוקים אלו לקולא).

ויש לומר ב' חילוקים בין כיכר לבין שאר עניינים, החילוק האחד אולי היה מקום לומר דכיכר הוא מאכל שלפעמים מביאים אותו לבע"ח כגון כשיש כיכרות מיותרים או כשחסר לבע"ח ממין מאכלו ואין לבעה"ב מאכל אחר לתת לו או כשהלחם אינו משובח ויש לאדם לחם משובח מזה או כשיש בזה הקלה מכל סיבה אחרת, משא"כ למצוין מאצבעו ניכר שהוא אדם, וגם במברשת שיניים של אדם אין משתמשים בו כלל לבהמה, דאטו בהמה ילתא היא (ע"פ ל' הגמ' בפרק במה בהמה) שהיא איסטניסא וצריכה רפואה לשיניה, וכן במכונת שאיבת חלב אדם כמדומה שלא שייך שישתמשו בו כלל לבהמה (וצריך לברר המציאות בזה) וכ"ש במציצת דם מאצבע שאין שייך בו כלל.

והחילוק השני יתכן לומר בין מציצה מאצבע לאכילת כיכר עם דם דבשוק של טבחים או בנתעסק בבשר לפעמים נוטף דם על בגדיו ולכן דם שע"ג כיכר אינו ברור לבני אדם שהוא דם אדם גם אם ניכרת בו הנשיכה, משא"כ במוצץ דם מאצבעו.

ויתכן חילוק בין הראשון לשני לגבי דם שע"ג המברשת שיניים דלחילוק הראשון יהיה בכלל ההיתר ולחילוק השני לא יהיה בכלל ההיתר, אולם גם לפי החילוק השני יש לומר דכל סברא זו של החילוק השני הוא רק לגבי דבר שאינו מצוי לייצר דם אדם מצד עצמו (כגון כיכר) ולכן תולים העולם לומר שכיכר זה עבר בשוק של טבחים, אבל מברשת שיניים ואולי ג"כ משאבת חלב אדם שהם דברים השכיחים יותר לייצר דם אדם אפשר דאה"נ דשייך בהם.

וגם יתכן לומר דלחם כיון שהוא אוכל מצוי גבי בשר ומצוי שנוטף דם מהבשר ללחם (ע"ע בסוגיות בפרק כיצד צולין), משא"כ מברשת שיניים ומכונת שאיבת חלב.

וכיון דמבואר ברמ"א ביו"ד סי' פט מכח רשב"א דמניח דבר עם הדבר שיצא ממנו אין בו משום מראית העין הלכך כל מה שדומה לזה יש להתירו מכח זה, ולכן עכ"פ מברשת שיניים שהוא דבר השכיח מאוד שהוא מלא בדם ויש בו דם לכאורה יש לדמותו להרמ"א אבל סתם אוכלין לא.

ובנוסף מבורר יותר דאין החשש שמא הבהמה אכלה ויצא לה דם מפיה, דאין אנשים מעלים בדעתם מחשבה כזו, בפרט שאם יעלו בדעתם מחשבה כזו לא יחשבו שהיה זה מפיה של בהמה, אלא דלעולם אכן המניח דבר אצל דבר שהוא תולדתו הוא מבטל על ידי זה חשש מראית העין, כמבואר ברמ"א, רק דלחם אין לו שום קשר לדם, כיון שרק מיעוטא דמיעוטא של אכילות אדם יוצא דם עם הכיכר וממילא אנשים חושבים שהדם בא מעלמא באיזה אופן שלא יהיה, ואין לנו לחדש מכח התירא דרמ"א אלא רק בדבר שמצוי שהוא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מייצר דם או שדבר שעמו מייצר דם וניכר שדבר זה הוא סיבת הדם.

עכ"פ לפי רוב ככל הצדדים כאן (ובפרט לפי הצד העיקרי שהתברר בסוף) תפוח וארטיק לא גרע כ"כ מכיכר ואין לנו ראייה ברורה להתירו יותר מכיכר ולחלק בינו לבין כיכר וממילא אין לנו כח להתיר בו.

רק בשולי הדברים רציתי להעיר תמיהה קטנה דהנה קי"ל בשר אדם אסור ולרוב הראשונים הוא דרבנן (והם תוס' כתובות ס ע"א ורא"ש פ"ה דכתובות סי' יט וראב"ד בהשגות על הרמב"ם פ"ב ממאכ"א ה"ג ורמב"ן בהשגות ויקרא יא ג ורשב"א ח"א סי' שסד) ולמיעוטם (רמב"ם מאכ"א שם ור"ן בפ"ה דכתובות) מהם הוא דאורייתא (ותימה על פסק הרמ"א ביו"ד סי' עט ס"א בזה שפסק שבשר אדם אסור מן התורה, ששינה בזה דרכו שלא להכריע כהרמב"ם במקום שחולק על שאר הראשונים [אף שהשו"ע לפעמים מכריע כהרמב"ם כשחולק על שאר ראשונים], ובפרט במקום שיש פלוגתא על חיוב אם הוא מדאורייתא או דרבנן יש אחרונים שנקטו דחשיב מדרבנן מכח ספק ספקא ואכמ"ל, וכמו שכבר הערתי באיזהו מקומן), והנה קי"ל בכל מקום שבשר אסור ממילא נאסר כל הטפל לבשר מדרבנן כגון העור והרוטב והקיפה והאלל וכו', ממילא יל"ע למה דם זה לא היה לכל הפחות טפל לבשר אדם לאוסרו מדין דבר הבא עם בשר האדם, ואפי' להסוברים שבשר אדם מדרבנן למה לא נימא כל דתקון מעין דאורייתא תקון, ויל"ע בזה.

למה כתב הרע"ב (מע"ש פ"ד מי"א) דוקא השמות קהת דניאל וטוביה

מה

ששאלת לגבי מתני' דתנן המוצא כלי וכתוב עליו ק' קרבן מ' מעשר וכו' ר' יוסי אומר כולן שמות בנ"א הן, ופי' הרע"ב ק' קהת ד' דניאל ט' טוביה, ושאלת למה נקט דוקא שמות אלו וגם למה לא פירש כנגד כל השמות כגון גבי מ' ות' שנזכרו בדברי ת"ק.

והנה כמובן שאין צריך לפרט כל השמות דאטו תנא כי רוכלא לימני וליזיל, ולענין זה סגי בג' שמות כדי שיהיה הענין מובן.

ולענין השאלה למה נקט דוקא שמות אלו, הנה לפו"ר באמת יש מקום לומר דשמות שנזדמנו לו נקט.

אבל יתכן לומר באופן אחר דכ"ז מיירי בביאור דברי ר' יוסי, ובא לומר חידוש בדבריו, ור"ל דהרי בזמנו של ר' יוסי לא היו רגילין לקרות בשמות אלו קהת דניאל וטוביה, ולמרות זאת תלינן בשמות אלו, ור"ל נפק"מ בזה דגם לו יצויר באיזה זמן או מקום שלא יהיה מצוי מי שקרוי בשם המתחיל ק' וכיו"ב יוכל לתלות בשם זה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולחכי מיושב מה ששאלת למה לא כתב מ' משה ות' תנחום דמשה נזכר בדורות הגמ' שאח"כ משה בר עצרי וכן תנחום נזכר הרבה (ויש אומרים דר' תנחומא הוא ר' תנחום, עי' ביד אליקים על הפסיקתא פ' מנה אחת אפים בראשו, ובריש מדרש תנחומא בדפוסים נדפס הפסוק שמעו שמוע מילתי ותהי זאת תנחומותיכם), ומ"מ דניאל גם נזכר בדורות שאח"כ אבל נשתדל לנקוט מה שלא היה כ"כ עכ"פ בדורו של ר' יוסי, ודניאל בסופש"ד מצוי פחות בס"ה משם משה, ומלבד זה נקט תלתא דלאו בשמות גיטין עסקינן וא"צ למנות כל השמות.

והנה לפי המבואר יצא מביאור זה חידוש נפק"מ הלכה למעשה, אלא שאינו מוכרח לומר ולחדש כן כמו שנתבאר.

וגם מיושב למה לא הביא תודוס שנזכר בתי"ט לפי שהיה תודוס בזמן התנאים כמבואר בגמ' דפסחים וברכות יט.

ומה שלא הזכיר תובל קין ותרח משום דלא מסקינן בשמייהו (יומא לח ע"ב), דתרח היה עובד ע"ז כדכתיב ויעבדו אלהים אחרים, ותובל קין היה ממתי דור המבול אותם שנאמר בהם וימח כל היקום, ואם לא מת ראוי היה למות אז שכבר אז החל האדם לקרוא ע"ז בשם ה' (עי' שבת קיט ע"ב).

ונפק"מ לדידן (לפי הצד הנ"ל בביאור דלעיל) דאמנם אפשר לתלות בשם ישראל שבמקרא אבל בשם גיות מובהק אין תולין לו יצוייר שהאות המסופקת הכתובה על הכלי אין שם ישראל המתחיל באות זו (וע"ע בגיטין יב ובשו"ע הל' גיטין).

מה ששאלת למה הביא התי"ט דוגמאות רק לאות ת' (שהוא לשי' ת"ק תרומה) ולא לשאר הדברים הנזכרים במשנה שם כגון מה דקאמר ת"ק ק' קרבן מ' מעשר וכו', התשובה בזה אפשר משום דקאי על דברי ת"ק דקאמר שבשעת הסכנה היו כותבין ת' תחת תרומה, וכן על דברי ר' יוסי שהרחיב דבריו בעיקר לענין תרומה (ודבר מצוי הוא מאוד מאוד בדברי חז"ל שאחר ששנו כמה דברים בדרך קצרה מרחיבין בדבר דסליקו ביה, פעמים עולה בארוכה ופעמים בקצרה, דמחד מצוה לשנות בדרך כמ"ש בפסחים ג' ומאידך גיסא אמרי' בריש ברכות דף ב' דאדעסיק במילי דשחרית תני מילי דשחרית ולכן כשמסיימים הכללים באים לפרט הדבר האחרון שנתבאר), א"נ משום שבאות ת' לא פירש הרע"ב ולכך הוסיף התי"ט דה"ה באות ת' יתפרש עד"ז (ואגב שפירשו הביא כמה שמות דדרך הרע"ב שמקצר ודרך התי"ט שמאריך ומה שפי' הרע"ב סמך ע"ז התי"ט ומה שלא פירש הרע"ב פי' התי"ט באריכות כדרכו), וכיון שהוסיף לפרש אות ת' שלא פירש הרע"ב אשמעי' דלאו דוקא השמיט הרע"ב אות ת' וממילא ה"ה אות מ', א"נ משום שאות מ' מצויות בו הרבה שמות לכך לא טרח להביא משא"כ בת' שפחות מצויות בו שמות.

מה ששאלת למה הביא התי"ט שמות שלא היו נהוגים בזמן ר' יוסי אפשר דלדוגמא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בעלמא נקט לבאר ששייך שמות בכל אות, ומ"מ בכל מקום ישתנה לפי עניינו.

למה קרא הגר"ק לאדם בשם למך

הנה

עיקר הנידון בשם למך כבר נידון בתשובה קודמת, ועכשיו אוסיף בזה עוד מה ששאלת כעת.

מה ששאלת שהגר"ק שינה לאחד שמו לשם למך, הנה ראשית כל הגר"ק ודאי אזיל לשיטתו שסובר בספרו טעמא דקרא שמותר לקרות ע"ש אדם שהיה קודם מתן תורה, אבל מאחר שכבר הורה זקן א"א לנו להורות להיפך הגם שאינו מוסכם לכו"ע.

אולם עצם מה שאמר הגר"ק שם זה איני יודע טעמו דאפי' אם לא היה למך רשע גמור כמ"ש הגר"א באדרת אליהו הרי מ"מ מהיכי תיתי שהיה צדיק, והרי לכה"פ מצינו בו שהיה רוצח בשוגג ורוצח בשוגג מגלגלין על ידו ונקרא חייב כמ"ש בפ"ב דמכות, ואם משום דאי' בב"ר שהיה למך ברור שבדור המבול מה בכך הרי מדבר שם בב"ר לגריעותיה שאע"פ שהיה ברור שבהם מ"מ נהג מנהג מופקר ע"ד הא דתנן אל תהי ראש לשועלים, ואם משום שאביו של נח נקרא למך שמא היה רשע כתרח דקרינן ביה מי יתן טהור מטמא אברהם מתרח כדאמרי' בבמ"ר פי"ט ותנחומא פ' חוקת ופסיקתא דר"כ פ' פרה.

ואולי סובר הגר"ק שהיה למך צדיק בסדר הדורות של צדיקי דור המבול מתושלח וחנוך ונח ואח"כ שם ועבר ואברהם שכולם היו בהשתלשלות הדורות שמאדם עד אברהם, ועי' בכוזרי מאמר א' מש"כ שם בענין זה.

ובגמ' בפ"ק דמגילה אמרי' כל שנתפרש בשמו ושם אבותיו ונתפרש בהם לשבח א"כ אבותיו צדיקים כמותו ואם נזכר בנביאות אבותיו כשרים כמותו, ובספר יחסי תנאים ואמוראים לרבו של הרוקח כתב דה"ה בגמ' חכם שנזכר בשם אביו אביו היה חכם ג"כ עכ"ד, ומיהו מוכח בגמ' פ"ג דתענית דמי שנזכר שמו בשם רב ושם אביו בלא רב חשיב שם לענין דהתם היה מנה בן פרס, עכ"פ יש לומר דסדר הדורות מאדם עד אברהם עכ"פ היו צדיקים מלבד מי שנתפרש לגנאי כעין מ"ש בכוזרי שם.

אחר שכתבתי תשובה זו באתי לחדר המחשבים לשלוח לכת"ר התשובה וקראתי עוד פעם השאלה ששאלת ושוב עלה ברעיוני ענין אחר לגמרי שהוא מיישב כל התמיהות שהיו עד כאן.

דהנה המעשה שראית היה שהגר"ק שינה לכל בני המשפחה את שמותיהם מלבד לאדם אחד שמחק שמו ולא שינה שמו עד ששאל התלמיד איך יקראוהו ואמר לו הגר"ח בחיך ובבת שחוק טובא שיקרא למך, והתקשית בכמה קושיות, ראשית כל למה לא שינה שמו כמו ששינה שם כולם, שנית לכולם שינה מעין שמם (לפחות ב' אותיות הדומות במבטאם לב' אותיות בשם הקודם), ולאדם זה לבסוף כששינה הגר"ח את שמו שינה שלא כל כך

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מעין שמו, שלישית למה שחק כל כך כשהציע לו השם למך, רביעית למה בחר כלל למך, דלמה לא נחשוש לכתחילה עכ"פ לכבודם של קדמונים שחששו שלא לקרוא קודם מ"ת כמו שנתבאר באידך תשובה, כשאין שום סיבה אחרת להקל בזה, חמישית דהרי צדיק ודאי לא היה למך אבי תובל קין וכמשנ"ת, ועוד יש להוסיף בשישית דהרי דרכו של הגר"ק ע"פ רוב שלא לקרוא שם שאינו נהוג בקרב הבריות ולמה נתן לו שם כזה.

והנראה לומר משום שאדם זה נקרא בן סמיא ובארמית הוא כינוי לאדם עיור, ואמנם לא מחק הגר"ק שם סמיא אפשר משום שדומה לר' סימאי ור' סמא שנזכרו הרבה ויש ביבמות עד ע"א לפנינו ר' סמיא, (וסימא בל' ארמית הוא מטמון), אבל אמר הגר"ק בדרך שחוק שאם אדם זה הוא בן סמיא אפשר לקרותו למך מאחר שלמך היה בן סמיא, וזה אפשר היתה כוונתו שלפעמים אמר הדברים בלשון חכמה ורמז ומפני כבודו של האדם לא אמר טעמו.

המוצא מצלמה שיש איסור לעיין בה משום חרם דרבינו גרשום מה יעשה

מותר לפי הצורך במקום שיש לשער שדעת בעל האבדה שיעשו כן.

מקורות:

הנה ראשית כל יש מקום לטעון דחרם דר"ג לא נגזר כדי לבטל מצוה מן התורה ואפי' במקום הפסד ממון שאדם יפסיד ממנו שלא כדין מחמת זה.

וכן נקטו הפוסקים לענין חדר"ג של איסור נשיאת ב' נשים שהוא חומרא דרבנן וספקו לקולא (ט"ז אה"ע סי' קיט סי"ב וסקי"ד וחת"ס אה"ע א ג וסי' ד ד"ה וא"כ ודברי חיים אה"ע ב סי' ו וסי' מא והשמטות סי' כב בשם רוב הפוסקים), וגם לפי אבנ"ז שסובר דכיון שהוא חרם דינו כמין התורה מ"מ יש לומר דלא תיקן במקום שמבטל מצוה מן התורה וכ"ש במקום דניחא ליה לבעל המצלמה שיעיין בזה.

וגם בחדר"ג של איסור ב' נשים מצינו דהותר לצורך מצוה (תשו' ב"ח סי' צג, ועי' חת"ס ח"א סי' ג), ואמנם שם המנהג להצריך ק' רבנים, וגם מש"כ הרמ"א אה"ע סי' א ס"י בשם רשב"א ומהרי"ק שורש קא להתיר במקום הצורך כשאנו יכול לגרשה, כתבו ע"ז האחרונים דהיינו רק בהיתר מאה רבנים (ב"ח ותשו' ב"ח שם וב"ש וט"ז וחת"ס שם) אבל היכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג לא נהוג, וגם אם היתר מאה רבנים היה כלול בתקנה מ"מ סברא דלא תקנו כן אלא במקום שאמרו ויש בזה טעם דבנישואין החמירו משא"כ באבדה לא שבקת חיי לכל בריה אם צריך היתר מאה רבנים לפתוח האבדה.

ויש אופנים שמתירים כשהאשה אינה רוצה גט גם בלא היתר מאה רבנים (עי' מה שהובא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

באוצה"פ על הרמ"א שם ס"ק עג אות כד, וע"ע שבט הלוי ח"ה סי' קצ).

וכ"כ הפוסקים דאשה שמעכבת ממון מבעלה אין לה חדר"ג דב' נשים (שו"מ ח"א סי' א וסי' קע וסי' קא וחת"ס אה"ע ח"א סי' א ונו"ב תניינא אה"ע סי' קב) וכי"ז מבואר במהרי"ק שורש סג דאפי' אבי הכלה מעכב הנדוניא אין כאן חדר"ג, וע"ע אג"מ אה"ע ח"ד סי' ג.

ויש להוסיף עוד דבעצם הוא לא דבר שנתחדש היום בשימוש במצלמה, דבעיקרון מצד דיני החרם בכל דבר סגור יש חדר"ג לפתוח אותו, מכובאר בפוסקים ועי' בנו"כ ביו"ד ס"ס שלד לענין צמר סגור, ואעפ"כ פשיטא שהכל הותר בשביל לבדוק בסימנים, וממילא ה"ה בניד"ד כל שיש לשער שבעל האבדה רוצה בכך.

ויתכן עוד דחשיב כמו שיש לו רשות כיון דאנן סהדי שרוצה בעל המצלמה שיעיין במצלמה כדי להשיבו.

ומצינו בדומה לזה לגבי המוצא מציאה והיא דבר שטיפולו ממרובה משכרו שיכול למוכרה [מו"מ סי' רסו סכ"ד ועי' ז"מ לח ע"א], ושם שיש חשש גזל דאורייתא אפשר דמשום הכי צריך למכור בב"ד, אבל כאן שהיא תקנה דרבנן יש מקום לומר דמעיקרא לא תקנו במקום כזה וכך המנהג.

ולדעת הרמ"א שם גבי דבר שטיפולו מרובה משכרו גם א"צ ב"ד וגם להמחבר מודה דיח כמה דברים שהותרו בלא ב"ד דברים שלולא האבדה לא היה מותר לו כגון להשתמש בהם לצרכן שם בסי"ט וס"כ ולגבי מוצא תפילין עי"ש סכ"א וא"צ ב"ד ופשוט.

וע"ע סי' שנט ס"ב (בדברי היש מי שאומר) ובט"ז ונו"כ שם לענין לגזול באופן שהוא לטובת הבעלים.

ומ"מ יש להגביל הדבר בב' תנאים, ראשית דלא הותר בזה אלא לראות כל דהוא הנצרך ויותר מזה אסור, וב' דבכל מקום שיש לשער לפי הענין שאין בעל המצלמה רוצה בכך (כגון כרטיס זכרון פשוט שיש בו רק כמה תמונות והם מאוד אישיים) אין להקל בזה.

והואיל דאתאן לזה אציין מה שראיתי שהגר"י זילברשטיין הביא (ווי העמודים ח"ב עמ' מז) שבא מעשה לפניו באדם שמצא מצלמה שהאובד היה אדם חשוב "המצטלם עם גדולי ישראל" והתמונות משמע שם שהיו דברי כיעור, והמליץ למוצא שיצרף פתק ויכתוב בו שאינו מכירו ואינו פוגשו וכו' ועי"ש מה שכתב עוד.

ויש להוסיף דכמובן שיש לכתוב באופן המיישב את הלב באופן היודע לרצות כרב אידי, כגון שבודאי מיד ישכח כי אין זה תופס את מחשבתו ושלא יספר לאדם (כשאין צריך) ושאין בריה יודעת זאת ושאינו אומר זאת אלא ליישב דעתו.

וכמו כן יש להוסיף דאם התמונות אסורות יש למחוק לפני שמחזיר ע"פ ברכות כ ע"א וכמו שהורה החזו"א כעי"ז רק שהוא מנוע מלעסוק בהם אא"כ נימא בעבידתיה טריד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וע"ע בש"ך יו"ד סי' קצה סק"כ ותוה"ש שם, וצל"ע מתי אומרים כן.

ומה שכתב שם להוסיף דברי כיבושין לאותו אדם כמובן דהכל לפי הענין וכבר הבאתי בזה בתשובות אחרות לענין דברי תוכחה בזמנינו.

האם מותר לשקר בממשלה ולומר שהוא נכה כדי שיתנו קצבת נכות

הנה

כפי שכבר הזכרתי בעבר בכמה תשובות שיש כמה דעות בענין עצם הדבר לגנוב מכסף שעומד תחת קופת המדינה האם יש היתר בדבר או לא, ורבו הפוסקים האוסרים בדבר עכ"פ לכתחילה במקרה שיודע שלוקח כסף שלא מגיע לו, למרות שיש הרבה אנשים שלא מקפידים על זה ונסמכים על המתירים בזה, ואני אין מתפקידי כמובן להכריע בדברים שנחלקו בהם גדולי הפוסקים.

ורק אציין כאן כמה נקודות שנתעוררו תוך כדי כתיבת התשובה, הא' שיש מגדולי הפוסקים שכתבו לאסור בזה עכ"פ במקרה רגיל, ומהם הגרנ"ק והשבט הלוי, ולא כמו שיש סבורים ורגילים בזה כדבר פשוט להתיר.

והב' דגם אם כבשו הממשלה באיסור, מ"מ הרבה מהמלכים לקחו הממשלה בכיבוש שאינו כשורה כמבואר במקראות ולמרות זאת הכיבוש קונה כמבואר בגיטין בפרק השולח, אם כי העירו לנכון דיש לזה מקור בר"ן בנדרים בשם התוס' ובאו"ז ב"ק סי' תמז בשם הרא"ם בעל היראים וכן בעוד ראשונים בנדרים שם בשם הרא"ם.

והג' דגם אם מחוייבים לנהוג ע"פ דיני תורה ואינם נוהגים ע"פ דיני תורה עדיין אינו מפקיע מהם דינים השייכים למלכות הנוהגים גם במלכים שאינם נוהגים כשורה שהיו בחו"ל בכל הדורות ומהיכי תיתי לחלק בין יהודים עובדי עבירה לגויים עובדי עבירה (וכי תימא משום שמלך ישראל אסור לו לתקן תקנה חדשה שאינה כתובה בתורה, א"כ הרי גם מלך גוי אסור לו לתקן על ישראלים תקנה שאינה כתובה בתורה, דמי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור כדאמרי' בחולין, וכ"ש שגזל גוי מישראל אפשר דחמיר מגזל ישראל מישראל, ועי' בפרק בן סורר), ולא חשיב מוכס שעמד מאליו אלא רק קודם שהיה כיבוש גמור, אא"כ תאמר שממשלה בתנאי דמוקרטיה אין לה דינים של מלכות (כעין מה שנתעוררו נידונים שונים לגבי חברה בע"מ שאינה נחשבת בבעלות הבעלים לענין ריבית אם הבעלים ישראל ואולי יש צד שדינא דמלכותא צריך שיהיה מלך העומד במלכות זו), ואז גם בחו"ל יהיה הדין כן, ומאידך היו רמות שונות של מלכות במשך הדורות וגם ברומי עד יוליוס קיסר היתה המלכות מונהגת על ידי ישישים (סנט) כמבואר ביוסיפון, ומסתמא שמה שדנו חז"ל היו על רמות שונות של מלכות כל עוד הוא מוכס שיש לו קצבה ולא עמד מאיליו ויל"ע, ומאידך גם אם יש לה דין של מלכות, לא בכל חוק ודבר שעולה על רצון המלך להשכיך שלום בין אנשים לפי הבנתו נאמר דינא דמלכותא (ועי' בזה בדברי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הפוסקים), אבל במיסים אם הוא מוכס שיש לו קצבה באופן רגיל מבואר בסוגיות שיש דינא דמלכותא וכמובן שיש בזה פרטי דינים ואין כאן המקום לדון בזה.

ועוד יש לדון בזה נקודה נוספת דגם אם טוען שמותר לו לשקר מולם כדי להציל ממון גזול מ"מ אם גזלו ממנו פחות ממה שמוציא מנ"ל שיכול להוציא ממון שגזלו מהציבור, ולמה לא חשיב חולק עם הגנב, ועוד יש לדון דאף מה שמשלם מע"מ בכל קניה שקונה מנ"ל דחשיב שגנבו ממנו, דילמא חשיב שגנבו מהמוכר, דאע"פ שהמוכר מייקר מחמת זה הסחורה מ"מ לא התנה בזה שאם יצילנו מן המע"מ יניח לו והרי המוכר הוא זה שצריך לבוא בחשבון עם הרשויות ולהעביר להם את המע"מ בסוש"ד.

ועוד יש לציין בזה נקודה נוספת לעיונא דאפשר שהמתירים מיעטו לדבר בזה מטעמים מובנים ולכן בכתובים באו יותר דברי האוסרים, אבל אינו מוכרח דיש יותר מתירים ממה שידוע לנו דאין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות.

ועוד יש לציין עוד דאמרי' בפרק ערבי פסחים אל תגנוב את המכס וכו' וכן היה מורה הגר"ק לשואלים שלא לגנוב המכס שלא יתפסו ויקחו מהם כל מה שיש להם כמבואר בגמ' שם, וכ"ש שלא ישקרו להוציא כספים במרמה.

ויל"ע בכל דינים אלו ולא באתי בכאן לקבוע מסמרות בכ"ז.

לגבי מה ששאלת אם שייך בזה המשנה בסוף פאה שמי שעושה עצמו חיגר ייענש בזה, הנה להסוברים שאסור להוציא ממון באופן זה פשיטא שהוא בכלל קללה זו וחמירא סכנתא, ומאידך להסוברים שמותר להוציא ממון בכלל זה אם טעם ההיתר שלהם הוא כעין נודרין להרגין וכו' (עי' בתוס' שם מה שנשמט ונדפס בעוז והדר והבאתי בתשובה אחרת) והו"ל כמציל מידם ממון גזול, א"כ יש בזה צורך להוציא מידיהם, וכבר ציינתי בתשובה אחרת לדברי הפוסקים דבאופן שיש צורך מצוה מותר לומר שהוא חיגר וכיו"ב כמו שנתבאר, ואם כן התירו נדר ושבועה (בכפוף לתנאים המבוארים בפוסקים לש"ך ובית מאיר ונו"כ כדאית להו ואכמ"ל), וכן התירו עוד דינים כדי להציל מיד גוים כמבואר בפ"ק דע"ז, א"כ לכאורה התירו גם דבר שעיקר איסורו קל יותר, דהיינו שקר לחוד (דלדעת כמה ראשונים אם אינו נוגע לממון ולב"ד וכו' ואכמ"ל), וגם אם יש בזה סכנה, מ"מ הסכנה היא רק כשמשקר לצורך איסור.

וכמובן שלא באתי להכריע כדעות המתירים בזה (וגם איני ראוי להכריע) אלא רק לדון בדעתם.

מה המקור שמשו רבינו נקבר במערת המכפלה דרך מחילה שמהר נבו עד מערת המכפלה

בגמ'

סוטה יד ע"א משמע לפי פשט הגמ' שעד היום לא נעקר משה מקברו, וכן אי' ברז"ל שמשו לא נכנס לארץ גם במותו (עד לעתיד) ועוד אי' ברז"ל שנשאר שם להיות עם מתי מדבר, וגם במדרש איכה דאי' שהלך משה על קברי אבות משמע בפשוטו שהוא לא היה קבור שם.

אבל ברוקח עה"ת וילך רסד אי' שמשו הלך אחר שנקבר למערת המכפלה דרך מחילה.

ועי' עוד מקדש מלך חוקת צג ע"א בשם ספרי שמשו הלך במחילה למערת המכפלה.

ולשון הספרי (פ' וזאת הברכה) וימת שם משה מנין אתה אומר מחילה היתה יוצאה מקבורתו של משה לקבורתן של אבות נאמר כן וימת שם משה ונאמר להלן שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו ע"כ.

ובאמת כן אי' במדרש איכה שמשו הלך על קברי אבות בשעת החורבן, אבל ברוקח שם קאמר דמשום הכי לא ידע איש את קבורתו, ומשמע שמיד אחר קבורתו הלך לשם, ומשמע שגם בגופו ממש הלך לשם, וראה עוד ברמ"ד וואלי פרשת וזאת הברכה, וקאמר שהלך במחילה ולא שעמד על קברי אבות כדמשמע במדרש איכה שלא נכנס לשם.

ודעה שלישית מצינו בחיד"א (הובא בתורת החיד"א פרשת חיי שרה), שרק אחר זמן רב הלך למערת המכפלה (וע"ע בתורת החיד"א פרשת וזאת הברכה וצלע"ש, ועיקרי הדברים כאן מיוסדים ע"פ ספר לקט אליהו ולא בדקתי המקורות בפנים).

ואולי יש ליישב דכיון שהוצרך משה לשוב לארץ על ידי צער מחילות קרי לזה שלא נכנס במותו, דהצדיקים התפללו שלא יצטרכו לבוא לצער מחילות (עי' שלהי כתובות ושלהי ירושלמי דכלאים ופסיקתא רבתי פ"א).

או"ח סי' רצח משנ"ב סק"ל

סי' רצח משנ"ב סק"ל, איתא ברא"ש וכו' דהאידנא אין מברכין כלל על נר של בהכנ"ס שאין מדליקין בו רק לכבוד שהרי דולקין הנרות אף ביום ע"כ, וכע"ז מבואר להלן בסי"ב דמת שהיו מוציאים לפניו נר ביום והוציאוהו בלילה בנר אין מברכין עליו והוא מגמ', ויל"ע לפ"ז לפי דעה שניה כאן השו"ע בסי"א, למה היכא דאיכא אדם חשוב בבהכנ"ס והדליקו נר לכבודו מהני מה שהוא גם להשמש כיון שהיו מדליקין גם בלא השמש, וגם לפי דעה ראשונה דכשאין אדם חשוב הוא לכבוד בבהכנ"ס א"כ מה מועיל אדם חשוב או שמש כיון שהיו מדליקין בלאו הכי לכבוד, והרי לא שייך לתרץ דכל היתר זה רק בתנאי שלא היה מדליק בלאו הכי, דבחילוקים לא משמע שזה כלול בחילוק.

או"ח
ח

או"ח סי' רצח ס"ח

סי' רצח ס"ח, אור היוצא מהעצים ומהאבנים מברכין עליו, והוא מגמ' פסחים נד, והלשון צע"ק דגם נר ששבת יצא מהעצים ומהאבנים, אלא כאן מיירי שיצא במוצ"ש, וא"כ הו"ל למימר אור שיצא במוצ"ש, ושמא לא קאמר הכי שלא ייטעו דמיירי רק במי שהעביר אש, ועדיין צ"ע.

או"ח
ח

או"ח סי' רצז ס"ב

סי' רצז ס"ב, וצריך לחזור ולברך על אחרים, היינו אם יש לו וכו"ל בס"א, דאם יש לו בודאי יש מצוה בברכה זו במוצ"ש, ורק לא הטריחוהו לחזור אחריהם, וזה גם לדעת האחרונים להלן במשנ"ב סקי"ג וכ"ש לדעת המחבר שם בס"ה.

או"ח
ח

או"ח סי' רצו ס"ז

אר"ח

סי' רצו ס"ז, אפילו שמעו כל בני הבית הבדלה בבהכנ"ס, נקט דוקא ששמעו כל בני הבית, ולא נקט באדם פרטי ששמע בבהכנ"ס ובא לבדו בביתו, ואפשר הטעם דבזה אין טעם שלא יצא בבהכנ"ס, וכמבואר לעיל סי' רצה במשנ"ב סק"ו דרק מי שיש לו בני בית שלא יצא בהבדלת הש"ץ כדי להוציא אח"כ בני ביתו, והכא מיירי שלא נתכוונו לצאת אף אחד מבני הבית על דעת שיבדילו בבית, דקדרא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא (עירובין ב), אבל ביחיד כה"ג יוצא בבהכנ"ס, א"נ דבר ההוה נקט בני הבית דאורחא דמילתא שיש יותר מאחד.

אדם שנגמר דינו למיתה בבית דין והרג עצמו האם חשיב מאבד עצמו לדעת

לכתחיל

אמנם העדים צריכים להמיתו, אך אם עשה כן נתכפר לו חטאו ולא חשיב מאבד עצמו לדעת.

מקורות:

חדא דמצוה על כל ישראל להמיתו, והוא מכללם, ובדיעבד יצאו בכל אחד מישראל (גם כשהעדים יכולים להורגו), כמו שיתבאר.

ב' דגם החובל במי שנגמר דינו אינו חייב כמבואר בסנהדרין פה ע"א וברמב"ם פ"ה מהל' ממרים הי"ב מטעם דהוא גברא קטילא או מטעם אחר [עי' נמי' ר"ן שם ונמי' סנהדרין קטנה] וכ"ש ההורגו שהרי קיים בזה עיקר הציווי, (אף דלכתחילה אסור לאחר להרגו כשאפשר לקיים יד העדים וגו' וכמבואר ברמב"ם פ"ד מהל' סנהדרין ה"ח, ומסתבר דאינו לעיכובא, ועי' עוד בזה במנ"ח מצוה רצו ד"ה ודע דאף אם לא ייחדו, וע"ע בדברי הר"ן שהבאתי בתשובה ד"ה מי שהוא גואל הדם וכו' ומה שנו"נ שם בדבריו, ולכאורה גם דברי הר"ן שבחובל חייב תשלומין יתיישב רק אם נימא דחשיב רציחה ולכן בחובל חייב בתשלומין, אבל יש לדון בזה כיון דחבלה גרידא בלא מטרת מיתה אלא נתנה לזה רשות, וע"ע משנה אחרונה נגעים פ"ד מ"ט ומנ"ח מצוה תסב, ועי' בתשובתי ד"ה מי שהוא גואל הדם וכו' מה שכתבתי עוד בענין זה), וה"ה ההורג את עצמו, דלא יהא חמור מאחר ההורגו.

ג' דקי"ל שאול בן קיש שאיבד עצמו מותר כמבואר בהרבה ראשונים ע"פ הב"ר, ואע"ג דלא דמי לגמרי כיון שכאן חיוב המיתה ע"פ דין מ"מ אין בזה חילוק לעניננו, ויש גם צד לומר דכיון שהוא גברא קטילא יותר מותר להורגו מאם אחר רודפו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואמנם הי' מקום לטעון דכיון שמחוייב למות ע"פ ב"ד ממילא לא נאמר בו היתר זה של "אך" דמכם שמתיר לאבד עצמו, דהיתר זה נאמר כדי להציל אדם ממיתה שאינו מחוייב בה (ליהרג בפחות ביזיון), ומ"מ יש לומר הבנה בזה דכיון שעומד למות ממילא הו"ל כגברא קטילא לענין זה שמותר לאבד עצמו, כיון שלא נאמרה קצבה לדבר כמה שיעור ביזיון מותר להרוג עצמו כדי למנוע מזה, א"כ יש לומר דההגדרה היא כנ"ל שעומד למות, אבל עדיין יש לדחות דבעינן משהו ביזיון או צער שמונע מעצמו ולזה הותר להרוג עצמו, אבל עדיין אינו ברור דצער או ביזיון לחוד אינו מתיר לאבד עצמו, אלא דבצירוף המיתה אז הצער מתיר לו לאבד עצמו, ואינו מוכרח, וע' בחיבוריהם של בעה"ת עה"ת פרשת נח.

ד' דיש אחרונים שטענו שמי שאיבד עצמו מחמת צרות ורדיפות לא חשיב מאבד עצמו וגם אם לא נקבל דבריהם כ"כ מ"מ דבריהם מסתברים מצד עצמם בגברא קטילא כמו בניד"ד.

ה' במעשה דיקום איש צרורות למדו מזה האחרונים (שבו"י ח"ב סי' קיא והגהות הרד"ל קידושין פא ע"א) דמי שחטא מותר להרוג עצמו לכפרה וכן הביאו את דברי השטמ"ק ומהרי"ט בכתובות קג ע"ב גבי ההוא כובס שיצתה בת קול וכו', וכן למד הרד"ל מעובדא דר' חייא בר אשי בקידושין שם דמותר לאדם להרוג עצמו לכפרה, ודלא כיפ"ת שהביא השבו"י שם שקצת נסוג מהגדרת ההיתר, וע' ברכ"י יו"ד סי' שמה ס"ג.

ו' יש להוסיף עוד דאדם שנגמר דינו למיתה אסור לו לברוח מב"ד, ורק לגבי בועל ארמית נאמרו לגבי הקנאי דיני רודף, אבל לגבי חייבי מיתות ב"ד שנהרג בדין לא נאמרו שום דיני רודף על הב"ד (ע"ע במנ"ח מצוה הנ"ל דהרחיב הענין על עוד מחוייבי מיתה אבל במחוייבי מיתת ב"ד שנגמר דינם הוא פשוט ואי"צ לפנים), ואסור לו להלחם בב"ד ולא לברוח מהם, וחז"י שוב את הנקודה שגם לגבי עצמו הוא מתייחס כאדם שחייב מיתה.

ז' ע' עוד בתשובה אחרת (ד"ה מי שהוא גואל הדם וכו') שצינתי עוד לדברי הגמ' בשבת קלו ע"א שהחובל בנפל חשיב לענין שבת כמחתך בשר בעלמא אם כי שם הגדרים אחרים כיון שלא נולד עדיין כתיקונו, כמו שהערתי שם, ובנגמר דינו לא בהכרח נאמר דינא דמחתך בשר, וע"ע במנ"ח שם בהגדרת עובר במעי אמו לענין רציחה.

וכ"ז דלא כמו שהביא כת"ר מספר מדרש אליהו לבעל השבט מוסר (פרק ח) שכתב וז"ל, מספקא לי על מי שנגמר דינו למיתה וקדם והרג לעצמו אם נקרא מאבד עצמו לדעת, כי אפשר שלא נקרא מאבד עצמו דכתיב "יומת המת" השווהו הכתוב למת, או אפשר שגזרתו יתברך שיחיה עד אותה שעה שימיתוהו בית דין, ודעתי נוטה שאינו יכול, וטוב שיטלה מי שהניחה ותהא מיתתו כפרה, משא"כ ממית עצמו אין אותה מיתה כפרה על העון שעשה. ועוד שבהורג עצמו קודם שימיתוהו בית דין, נראה כבועט על גזרותיו שגזר עליו המיתה הזאת ומאבד עולמו עכ"ד, ואילו לפי מה שנתבאר (וכן מה שנתבאר באידך תשובה הנ"ל ד"ה מי שהוא גואל הדם וכו'), אכן א"א לו להרוג עצמו כיון דלכתחילה יד העדים תהיה בו בראשונה, אולם בדיעבד לא חשיב כאיבד עצמו לדעת אלא ככל אחד מישראל שאם הרג

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נתקיימה המצוה בזה בדיעבד, וגם היתה לו כפרה דלא גרע מיקום איש צרורות שלא היה גמר מיתה.

האם יש מקור לנוהגים שלא לגזוז ציפורניהם בלילה

יער'י

ביפה ללב (סי' רס אות ג) שכך הבין בדעת האר"י שלא לגזוז ציפורניים בלילה ע"פ מה שנהג שלא להסתפר אז, ועי' תשובות ישראל ח"ו סי' לט ומה שהביא שם שכן נהג רב אחד שלא לגזוז ציפורניים בלילה ותמה עליו, אולם אין לתמוה אם כך נהג הרב הנזכר שכן מבואר ביפה ללב לרח"פ, ודלא כמה שכתב הגר"י הלל בקובץ מקבציאל לח עמ' רכג (ועי' בספר יצחק ירנן סי' כד) שאין ללמוד הצפורניים מהשער, אולם יש לציין דמנהג זה שלא לגזוז הצפורניים בלילה אינו מפורש בכתבי האר"י וגם אינו נהוג כ"כ כמו מנהגים אחרים שהובאו בכתבי האר"י, ועי' במועד לכל חי סי' ו אות ז שהזכיר רק תספורת, ועי' יוסף אומץ להחיד"א, ועי' במנחת אלעזר ח"ד סי' י סק"ו שהתיר אפי' תספורת בלילה ונקט בפשיטות שאין כוונת האר"י כלל לזה.

וראה גם בא"א מבוטשאטש מהדו"ת סי' רס שהזכיר באיזה אופן קציצת ציפורניים בלילה ולא הזכיר שיש חשש בזה [ואולי יש חילוק באיזה לילה] וכע"ז בקצות השלחן סי' עג בדה"ש סק"ד ובמילי דחסידותא על הספר חסידים.

ומאחר שדברי האחרונים המחמירים בזה מיוסדים על דברי האר"י שהובא במג"א ס"ס רנא וזה היה מסתמא גם לפני המקילים ולמרות זאת לא שיערו ללמוד מזה הנהגות אלו א"כ לא שמעו מהנהגה כזו לענין מניעת גזיזת ציפורניים בלילה ואולי גם תספורת.

ובקהילותינו שלא נהגו בהרבה דברים ע"פ קבלה כ"ש שלא חשו לזה ולא נהגו בזה, שהרי גם אינו ברור שהאר"י נהג שלא להסתפר בלילה (ראה מנחת אלעזר שם שדחה הדברים בתוקף ושאין ראיה מהמג"א בס"ס רנא) וגם אינו ברור שגזיזת ציפורניים הוא כתספורת כמ"ש קצת אחרונים, ומאחר דבקבלה בלאו הכי לא החמירו בהרבה דברים, ואיסורא בודאי אין כאן, לכן נראה שלא חשו לזה, למעט שכשגזזו לכבוד שבת שלכתחילה טוב לגזוז ביום ו' ולא בלילו כדי שיהיה ניכר יותר שעושה לכבוד שבת כעין מ"ש המשנ"ב לגבי רחיצה (וראה ט"ז סי' רס סק"א בשם רש"ל, והרחבתי עוד בתשובה אחרת), אבל לא מצד זהירות ע"פ קבלה.

ומ"מ מי שרגיל לנהוג ולהחמיר לחשוש ע"פ קבלה ושואל אם יש בזה דבר טוב להזהר גם בזה, בודאי שאפשר לומר שיש בזה דבר טוב.

האם הותר לכהן להיטמא למת גם באהל או רק במגע

אע"ג

דלגבי טומאת אהל יש גם לאו של לא יבוא כמבואר בסה"מ להר"מ מצוה קסח, מ"מ במה שהותר לכהן להיטמאות כלשון התורה לה יטמא הותר כל אופני טומאת מת וגם טומאת אהל אע"פ שיש לזה לאו ביאה מ"מ התוצאה היא טומאה וזה כלול בהיתר הטומאת מת לכהן.

וכן מבואר ברמב"ם פ"ג מהל' אבל דכה"ג מוזהר שלא לבוא באהל המת, ומבואר מזה דכהן הדיוט שרי, וכע"ז איתא גם ברמב"ם בסה"מ ר"פ אמור ובחינוך מצוה ע"ר.

וכן מבואר בפשיטות במנ"ח מצוה רסד אות ט' אגב אורחא דמותר לכהן להיטמא לקרוביו באהל המת, וכן מבואר בפשיטות בהרבה פוסקים דיכול הכהן להיות בבית המת (דה"ח הובא בפת"ש וכ"כ בחכמ"א כלל ק ס"ה וקצש"ע סי' רב סי"א, וכן לצורך שמירה במהר"ם שיק יו"ד סי' קכג).

ואע"ג דאיסור לא יבוא נלמד מכהן גדול לכהן הדיוט וכנ"ל מ"מ היינו דוקא לדברים שכהן הדיוט אסור בהם.

ויתכן שיש ללמוד כן ממתני' דנזיר גבי ק"ו מהלכה דעצם כשעורה ורביעית דם, ומבואר שם דמצד הק"ו הוא שפיר ורק דאין למדין ק"ו מהלכה או כלשון ר' יהושע יפה אתה אומר אלא אמרו כך הלכה, ולמה לא פרכי' דאם למד חומרתו של רביעית דם מאהל א"כ לפרוך מה לאהל שכן חמור שנאסר לכהן לכך רביעית דם מטמא בו תאמר במגע דקיל שהותר לכהן, ושמא לא יטמא בו רביעת דם, וצל"ע אם שייך לפרוך בכה"ג.

או"ח סי' רפח ס"א

בבה"ל

ריש סי' רפח הביא פלוגתא אם איסור תענית בשבת הוא מדברי קבלה מדכתיב וקראת לשבת עונג, או מדאורייתא מדכתיב אכלוהו היום, ונשאלתי א"כ איך כתב השו"ע בס"ב דיש אומרים שמי שעונג לו שלא לאכול וכו' מותר להתענות אם הוא גדר של אכילה שנזכרה בתורה.

ובפשוטו באמת הנך יש אומרים ס"ל כשיטה הראשונה הנ"ל שנלמד מדכתיב וקראת לשבת עונג ואז הגדר הוא רק עונג, משא"כ שיטה שניה הנ"ל, ויעוי' בשל"ה שנקט דג' סעודות מן התורה דהרי בגמ' דרשי' לה מדכתיב היום ג"פ.

אבל שאר פוסקים לא קבלו בזה דברי השל"ה להלכה, ואולי יתכן ליישב דגם להסוברים שנלמד מדכתיב אכלוהו היום מ"מ גדר האכילה הוא עונג דקרא דדברי קבלה מגלה לן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הגדר של מצוות האכילה בשבת, ואינו דין אכילה כאכילת כזית מצה בלילי פסחים.

ואם נימא כן יובן נמי למה סתם השו"ע בס"ג בפשיטות דמי שעונג לו שלא לאכול יתענה ולא כתב יש אומרים, דיתכן דרק בס"ב שהסיבה שלא לאכול היא מחמת נזק בריאות אינו מוסכם לכו"ע דחשיב עונג אבל באופן שמרגיש בעצמו שאינו נהנה מן האכילה אלא נהנה מהתענית בזה שמא כו"ע מודו (מיהו שמא י"ל דבס"ג סמך על מה שכתב בס"ב יש אומרים), וכמ"ש המשנ"ב בסק"ה דהמתענה מחמת עונות ותשובה אסור בשבת, והיינו משום שאינו מרגיש עונג בעצם התענית ורק בשכלי יודע שזה עונג.

ויתכן לומר בנוסח אחר מחודש קצת, דבקה"ע להגרא"ו נקט דמה שיש כח לחכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה אינו שהמצוה נעקרה אלא דאריא רביע עליה של איסור דרבנן ואינו יכול לקיים הדאורייתא, ואם יקיים הדאורייתא יחול המצוה (ואמנם עי' תוס' סוכה ג ע"א ואכמ"ל בנקודה זו), וממילא בנד"ד אפי' נימא דמדאורייתא הגדר הוא אכילה מ"מ מאחר דמדברי קבלה רמיה עליה לענג את השבת, לכך מי שהאכילה אצלו היא ביטול עונג והתענית אצלו עונג מוטל עליו מדברי קבלה להתענות.

האם מותר לאשה לספר לשון הרע לבעלה

בהפץ

חיים [כלל ס פ"י] מפורש לאיסור בזה, והביא הח"ח שם ראיה מאבות דר"נ פ"ז ותורף הראיה משם צריכה ביאור, דעיקר מה שנזכר שם שאינו דבר טוב ולא מיירי שם להדיא לגבי איסור לה"ר דהרי קאמר שם שאינו טוב גם במה שמבזה את עצמו, והרי לבזות עצמו בפשטות אינו משום לה"ר כלל, אלא מצד שאינו טוב לבזות את עצמו ואת חבירו דהרי סברא הוא דכשמבזה את עצמו ואת חבירו ואין בזה שום תועלת אלא רק המשך מריבה בודאי שאינו דבר כדאי, וגם אם נקבל שכל סיפור לה"ר של אשה לבעלה אינו כדאי כשאין בזה צורך (וכך פשוט דהרי גם האדם עצמו צריך להסיר הכעס מלבו ולדון לכף זכות וכ"ש שלא לספר לבעלה גם אם אשתו כגופו), מ"מ עדיין מנ"ל דחשיב לה"ר, ועוד למה נזכר שם רק הענין שלא לספר לאשתו מריבה שעשה עם אחר שזהו דשמא רק בזה החמירו כיון שהוא לא לצורך כלל דהרי גם את עצמו מבזה, ושמא דס"ד שיש בזה צורך אבל להנאה בעלמא פשיטא דאסור.

אולם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ח"ד סי' אלף כג (הטה אזנה וכו') הביא מאמר מרז"ל בענין זה, ומבואר שם להדיא דגם אשה לבעלה אסורה לספר לה"ר עכ"פ כשהוא שלא לצורך עי"ש, ואמנם שם נזכר שהאשה נענשה משום שהיתה מחזרת לשמוע לה"ר לספר לבעלה, ויש לציין דשם היה חמור מחמת עצם הטיית האוזן לשמיעת לה"ר שהוא איסור לכו"ע, וגם עצם התאמצותה לשלח מדנים בין אנשים גם בלא איסור לה"ר, אם כי כמו שנתבאר דמשמע שהכל היה איסור, ולכן נענשה בכל חומר הדין, מ"מ ממילא ש"מ דגם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בלא מחזרת יש איסור, ואמנם בדוחק היה מקום לדחות הראיה דשם מטרת הסיפור היה כדי לשנוא הבריות בעיני בעלה ולכן חמור יותר כיון שהוא למטרת שנאת חנם אבל אם הוא למטרת הנאה בלבד עדיין אין ראיה ברורה לזה, אבל אין שום צורך לומר כן והעיקר דמחמת זה רק החמירו עליה יותר אבל גם להנאה בעלמא אין היתר.

אבל בשם החזו"א אתבדרא שמועה (שאיני יודע אם יש לה מקור מתלמידי החזו"א וכבר אמר החזו"א שאין להאמין לשום שמועה משמו כמו ששמעתי מפ"ק הגר"ח"ק) שהדבר מותר משום אשתו כגופו, ויש לציין שמצינו דבר דומה לזה במאירי דכתובות סז ע"ב לגבי צדקה בצנעא דלאשתו מספר משום שאשתו כגופו, אבל שם יש סברא נוספת מאחר שאוכלים מקופה משותפת והם שותפים בהכנסות ובהוצאות, וראוי כלפי שמיא וארעא שתהיה שותפה בהחלטת הצדקה ואפי' באופן שמדינא אין הממון שלה.

ומ"מ יש אופנים שגם להח"ח יהיה מותר באופן שיש צורך להפיג דאגתה על ידי שמספרת לבעלה באופנים המבוארים בפוסקים להתיר בזה [ראה חפן חיים כל י ס"ד צפרט המשיטין], וכהיום שהדורות חלושים לפעמים יש בזה צורך.

ועי' בחוט שני הל' שמה"ל פ"ג עמ' שמו סק"ב שכתב וז"ל ואשה באיזה מקום עבודה ומצעים אותה שם, או שפגעו בכבודה וכיוצא בזה, ודאי מותר לה לספר לבעלה שהרי הבעל צריך לעזור ולייעץ, ושפיר חשיב לתועלת לה, מ"מ מותר גם לספר ולשמוע להפג לבו רק אם מסייע בזה, שהמספר נרגע אף שאינו יכול לסייע, מ"מ צריך ליזהר לספר אז רק מה שצריך להרגיע ולא יותר, אך פשוט שאסור לה לספר לבעלה את כל מה שמתנהל במקום עבודתה כשיש בהם דברי גנאי לאחרים, אם לא כשצריך לסייע ולייעץ לה, ולפעמים יש ענין של להפיג לבו בעניני שלום בית שמספרים אחד על השני, אם מתכוין לחפש להקל מעליו את הצער, ואולי ימצא איזה עצה ופתרון, ואין כאן כוונה לגנות את השני הרי זה מותר וכנ"ל, אבל אם הכוונה היא להקניט את השני ודאי דאסור עכ"ל.

והגר"י זילברשטיין צידד דגם מה שאומרים בשם החזו"א הכוונה כשיש בזה תועלת לצרכה ע"ד דברי הח"ח הנ"ל להפיג הדאגה ושבזה אפשר שאין מחלוקת וגם הח"ח מודה לזה, עי"ש בהרחבה בשיעורי ווי העמודים וחשוקיהם סא עמ' סג ואילך.

ובאמת בכתובים לא מצאתי בשום מקום בשם החזו"א היתר ברור לספר לאשתו כל לה"ר, דגם בספר ושב ורפא עמ' תקמו הובאה שמועה בנוסח מעין זה בשם החזו"א שלספר לצורך לפרוק וכו' מותר וגם בחוט שני הנ"ל לא התיר להנאה גרידא אלא לצורך וכנ"ל בביאור דברי המהר"ם מרוטנבורג.

המקצץ ציפרניו בשיניו באקראי האם חייב בנטילה

הנה

בגמ' מבואר דיש בזה חיוב נטילה מטעם סכנה ולא חילקו בגמ' בין דרך אקראי לדרך קבע, ומבואר ברמ"א יו"ד סי' קטז דבכל ספק סכנתא יש להחמיר, ולכן גם בניד"ד מאחר שלא נתבאר שיש היתר בזה צריך להחמיר.

והגר"ק ראינו בביתו אחר תפילת שחרית לפני כמה שנים שהחמיר ליטול ידיו אחר שגזז פעם אחת שערות תינוק שבא אליו לגילוח השיער כנהוג, ומצאתי כתוב (אולי בספר מנחת תודה) שנהג כן אחר שראה להגראי"ל שהחמיר בזה, ועיקר החידוש בזה להחמיר אפי' שגזז לאדם אחר, אע"ג דבנט"י אין חיוב של מאכיל מחמת אוכל כמבואר בפרק כל הבשר, מ"מ כאן משום רוח רעה חמיר ואפי' בספק, אבל הגוזז לעצמו כ"ש שיש להחמיר, וגם להמקילים בגוזז לאחרים (אשל אברהם מבוטשאטש מהדו"ת סי' ד סי"ח וכה"ח שם סקצ"ב) יחמירו בזה.

וכ"כ בקצות השלחן סי' ב סי"א דגם מי שנושך ציפרניו בשיניו חייב בנטילה, וכן מבואר דעת החזו"א (המובאת בתשובה הסמוכה ד"ה הגוזז ציפורן אחת) דעכ"פ הנושך כמה ציפרניים צריך ליטול.

הגוזז ציפורן אחת האם חייב בנטילה

לענין

הגוזז ציפורן אחת אמנם היה מקום לדייק מלשון הגמ' פסחים ריש דף קיב והשו"ע או"ח סי' ד סי"ח דרק ציפרניים רבים כגון ב' או יותר, אבל אין מוכרח דיש לומר ציפורניים דעלמא, או שלא דברו חכמים אלא בהוה שרגיל ליטול כל ציפרניו בפעם אחת, וגם צל"ע בנוסחאות שם, ולכן לכאורה בחשש סכנה מחמירין (דיש בזה סכנה כמבואר בגמ' ושו"ע שם ועוד הובא סכנה בזה בחופת אליהו רבה שער ח'), וכ"כ בתהלה לדוד מהדו"ת סי' ד דאפילו גזז ציפורן אחד חייב בנטילה, וכן מבואר בכמה פוסקים דלאו דוקא הנוטל כל ציפרניו (כה"ח סי' ד אות סז בשם רשב"ץ במס' נדה וארצה"ח שם), ומסתימת הדברים משמע שאין שיעור של כמות ציפרניים שמתחייב על ידי זה בנטילה.

ומ"מ המקל בזה יש לו קצת סמך מלשון הגמ' והשו"ע, ובשם החזו"א (בהנהגות שנדפסו בסו"ס אמרי יושר בשם יש מי שאומר) הובא שאין נוהגין ליטול אחר ציפורן אחת, ויתכן שסבר החזו"א דמאחר שיש לומר דנשתנו הטבעים וגם כל ענין זה הוא חידוש א"כ אין אנו מחוייבים לנהוג אלא רק מה שכתוב להדיא בגמ' ומאחר דבגמ' נזכר רק טופריה בלשון

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

רבים אין אנו צריכים להקפיד יותר מזה.

אמנם גם בשם החזו"א יש שמועות סותרות בזה דבבית ברוך ח"א מילואים כלל ב סק"מ הביא שמועה אחרת בשם החזו"א דרך בחצי ציפורן אין ליטול, ועי"ש שהסתפק בביאור הדבר וסיים ששמע שאין לסמוך על מה שלא נדפס בספר רק מפי השמועה.

ולגוף הענין של חצי ציפורן יש להעיר דבעצם בכל נוטל ציפורן אינו נוטל את כל הציפורן, ואף דיש מקום לומר דהמידה בזה היא רק מה שדרך להוציא ע"פ המבואר בדיני נט"י לגבי צואה שם וטבילה ובדרי המקובלים (ויש גם צד באחרונים שהרוח רעה השורה אחר נטילת הציפורניים היינו רק בציפורן העודפת על הבר, עי' צי"א ח"ז סי' ב), מ"מ מנ"ל לחדש כ"כ ענין חצי ציפורן, דאם אנו מקבלים שציפורן אחד חייב בנטילה א"כ סו"ס היה כאן מעשה נטילה בציפורן.

ושוב ראיתי ששמועה זו הובאה גם בארחות רבינו ח"א עמ' קה דבקוצץ בשיניו ציפורניו חייב נטילה אבל ציפורן אחת לא, ויש לסמוך ע"ז יותר ממש"כ בבית ברוך, חדא דהכא תרתי והכא חדא, ועוד דאינהו תלמידים מובהקים ואיהו לא, ועוד דשמועה זו גופא לא ברירא כ"כ לבעל הבית ברוך גופיה, ועוד דשמועה זו שהביא הבית ברוך היא מילתא דתמיהה כמו שנתבאר.

וע"ע בנידון זה אם יש לפטור נטילה בציפורן אחת בשמירת הגוף והנפש ח"א סו"ס סח.

מה הטעם שהשתמשו בשמות ראובן ושמעון בכל מקום

ראינו ששבחו מה שעלו ממצרים בשמות ראובן ושמעון כמו שירדו ואפשר דע"ש זה נקבע להמשיך בהנהגה זו.

ויש להוסיף עוד דמבואר בכמה קדמונים שלא לקרוא בשמות קודם האבות, וממילא מכיון שהאבות לא היו חברים אלא אב ובנו ממילא כשבאו לומר שם של בני אדם חברים אמרו ראובן ושמעון אבל לא רצו להשתמש בשמות קודם מתן תורה, ומאידך עי' מה שכתבתי בחידושי על השו"ע הל' זימון דבמקום שרצו לומר אב ובנו הזכירו ראובן ויעקב וק"ל.

בחיז"

הסוברים שחייב בהמ"ז בפת הבאה בכסנין רק בשיעור קביעת סעודה נמורה האם שיעור האכילה הוא רק כדי אכילת פרס

הנה

מצד הסברא הפשוטה בודאי ששיעור האכילה של שיעור קביעת סעודה באוכל סעודה שלמה [להסוברים כן, עי' צמח"צ סי' קסח] מסתבר שהשיעור הוא גדול יותר דלפי צד זה לא ילפי מאכילת כיכר דעירובין כמבואר במשנ"ב שם.

ויש להוסיף דלדעת הפמ"ג באשל אברהם סי' רי סק"א מי שאכל כמה אכילות פחות מכזית עד שיעור ששבע יתחייב בבהמ"ז, ומבואר להדיא דדעתו דשיעור קביעת סעודה לא נמדד בשיעור כדי אכילת פרס.

וכן הובא במשנ"ב שם סק"א בשם הפמ"ג דכל מה דבעי' שיעורא דכדי אכילת פרס הוא רק לענין שיעור אכילה בכזית אבל לענין פת כדי שביעה דשיעורו מה"ת חייב אף שאכל מעט מעט.

ובדבריהם נוסף חידוש עוד דאף א"צ שיעור הרגיל בכדי לאכול סעודה שכדי שביעה אלא סגי שבסופו של דבר אכל כדי שביעה ולא אכפת לן כלל כמה זמן זה לקח, דכיון שאכל שיעור כדי שביעה נתחייב לברך את קונו על מה ששבע.

אבל כתב שם השעה"צ דדין זה לא ברירא כולי האי דאפשר דאף שיש כדי שביעה מ"מ בעינן ואכלת ג"כ וזה לא מקרי אכילה כמ"ש המג"א, ואפשר שמשום זה סיים הפמ"ג וצ"ע, אך אם אכל כזית אחת מזה בבת אחת בודאי שחייב בבהמ"ז מן התורה ממה נפשך ודוק עכ"ד.

ורצה לומר דיש צד דבעי' ב' תנאים לבהמ"ז מן התורה שתהיה אכילה ושתהיה שביעה, ומאחר שקיים ב' תנאים אלו שאכל כזית פת (דאכילה הוא בכזית) ואכל עוד פת מעט מעט וקיים בזה שביעה א"כ יצא ידי חובה מכל צד, ויש להוסיף עוד דכך מתבאר גם מדינא דצירוף שאר תבשילין לשיעור שביעה דאף שלא נאמר בהם ואכלת ושבעת וברכת (עי' ברכות לה ע"א ושם במתני' אח"ז בפלוגתא דר"ג ורבנן ובגמ' שם), מ"מ סגי שיש כאן ואכלת מפת ויש כאן ושבעת יחד עם הפת.

ולפי צד זה יצטרך לכה"פ כזית א' של פת (וע"ע במסורת משה דלקמן) אבל לפי הצד הקודם בפמ"ג אפשר דיתחייב גם בפחות מכזית, ובנידון כעין זה ע"ע בבה"ל סי' רח ס"ט ד"ה אינו ואג"מ או"ח ח"א סי' עו ושבט הלוי ח"ד סי' כב וח"י סי' מד סק"ג ונשמת אברהם סי' רי סק"א בשם הגרשז"א.

ומ"מ יש לצדד דגם לפי הצד דיש איזה שיעור שביעה מ"מ מסברא היה נראה דמ"מ לו יצוייר שאכל כל שיעור השביעה בשיעור זמן של כדי אכילת שיעור שביעה [יש שיעור מה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש לחשוב לפי שיעור אכילת שניעה נהשוואה לשיעור אכילת פרס] ולא אכל אפי' כזית א' כדי אכילת פרס יתחייב מדין שעשה הדאורייתא, אבל במציאות דבר כזה לא יתכן דהרי בחשבון יוצא שאם אכל שיעור שביעה בשיעור זמן של כדי אכילת שיעור שביעה אכל א"כ לפחות כזית אחת כדי אכילת כזית (לא מבעיא להסוברים ששיעור שביעה הוא כ"א ביצים דגם לממעטים השיעור מ"מ כו"ע מודים שהוא יותר מכזית כמבואר בגמ'), והוא זמן קצר יותר מכדי אכילת פרס.

ולכן גם האג"מ הנ"ל [וקייעמו] שהזכיר דכדי להתחייב בבהמ"ז הסברא נוטה מעיקר הדין דבעי' לפחות שיעור אכילת פרס של כזית [עי"ש מ"ש להלכה], לא הזכיר מציאות כזו שאכל הכל בכדי אכילת שיעור שביעה ולא אכל כזית בכדי אכילת פרס מכיון שמציאות כזו לא שייכת כמו שנתבאר, ורק דן באופן שלא אכל הכל בשיעור אכילה כלל (באופן שאין במאכל שיעור אכילת כזית בכדי אכילת פרס) ורק דן מצד אם יש לחייבו מצד שביעה בלבד בלא אכילת כזית פת או לא.

ובעיקר הנידון בתשובה זו יש להוסיף דדעת האג"מ (מסורת משה ח"ב עמ' לו) דשיעור קביעת סעודה א"א למודדו בכמות (ומאידך ע"ע בערה"ש שהביא שם) אלא נמדד לפי מה שרגיל לאכול פת אז יתחייב גם עם משלים השיעור בדבר שאינו פת, וכע"ז כ' בספרו או"ח ח"ג סי' לב ששיעור קביעת סעודה הוא בכל מקום לפי דרך אכילת הפת הנהוגה בו עכ"ד, וגם בזה אין סברא לומר ששיעור אכילת זמן זה יחשב בשיעור כדי אכילת פרס שלא נזכר לענין שיעור זה כלל.

האם יש להתיר ספק חדש בחו"ל מטעם ספק ספקא שמא הלכה כהמתירים חדש בחו"ל

הנה

עצם ענין היתר ספק חדש מטעם ספק ספקא כבר נזכרה ברמ"א יו"ד סי' רצג ס"ג סברא כזו שמא התבואה משנה שעברה ואם תמצי לומר משנה זו שמא נשרשה קודם לעומר, ובעצם מה שנקט שיש בזה ספק ספיקא הוא דבר הצ"ב קצת דלמה לא נימא שיש כאן ספק אחד אם תבואה זו דינה כישן או כחדש, דהרי אם הושרשה קודם לעומר דינה כישן, אולם אם נקבל דיש ספק אם חדש בחו"ל איסור או מותר שמא נאמר שיש כאן ספק ספקא מצד דשמא הלכה דחדש בחו"ל מותר.

אולם על התירו של הרמ"א הנ"ל המשנ"ב סי' תפט סקמ"ה כתב דא"א להתיר מטעם זה במקומות שרוב התבואה מן החדש או אם באה התבואה ממקום כזה שרוב התבואה מן החדש, דבאופן שיש רוב איסור לא מחשיבים הדבר כספק.

ואח"כ הביא המשנ"ב עוד צדדי התירים שעליהם סמכו העולם וכ' דבעל נפש לא יסמוך על היתרים אלו ויחמיר באיסור חדש "בכל מה שאפשר לו" דלכמה ראשונים הוא איסור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תורה וגם הגר"א היה מחמיר בזה ככל איסורי תורה, ויש לעיין אם כוונתו גם לשלול היתר של הרמ"א, אבל בביאור הלכה שם הביא דגם כמה מן האחרונים המקילים לא רצו להקל אלא בספק ולא בודאי וסיים שם דמן הראוי והנכון לפרוש עכ"פ מודאי חדש ושאפשר להשיג מתבואה ישנה מי שרוצה עי"ש בהרחבה בלשונותיו, ומבואר מדבריו דעיקר מה שסבר דיש מקום מצד הדין להקל בספק חדש ולא ברירא ליה לגמרי.

אבל בבה"ל שם דן לענין אנשים יר"ש הטוענים שלא שייך להם להחמיר בחדש מחמת דבלאו הכי מוכרחים לאכול חדש בכל מיני דברים ובפליטת כלים, ותמה עליהם הבה"ל דאטו מי שמוכרח לעבור איסור יעבור עוד איסור, ולענין ספקות הביא בשם האו"ז ח"א סי' שכח דלענין ספק בשעת הדחק יש לסמוך על הסוברים שחדש דרבנן והוי ספק דרבנן, וכן בפליטת כלים (משמע אפי' בודאי חדש) יש צדדים להקל וכו' עי"ש.

וחזי' מדבריו שבמשנ"ב דן מטעם ספק ספקא ולא דן מטעם דיש צירוף דעות אלו שחדש מותר והזכיר בלשונות חזקים להחמיר בחדש ולחשוש לשיטות הראשונים שהוא איסור תורה, ואפשר דסבר שהשיטה העיקרית היא שחדש אסור (דרוב הפוסקים החמירו בזה עכ"פ בחדש ודאי) וממילא יש כאן רק ספק אחד, וגם לא הזכיר לסמוך על המתירים חדש אלא רק על הסוברים שהוא דרבנן, דהמתירים הם יחידאי, גם אם רבים נהגו כמותן (דהמשנ"ב ובה"ל לאסבר ממנהג זה כמבואר שם), וגם זה רק בשעת הדחק וגם זה הביא הבה"ל לא כפסקי הלכה אלא לדחות טענת האומרים שאם מקילים בספק יקלו בודאי ולכן הביא כסניף דברי האו"ז דבספק מקל ובודאי מחמיר.

היוצא מכ"ז דיש צד כזה שבשעת הדחק מותר להקל בספק חדש עכ"פ בחו"ל [ועי"ש צמח"צ דיש קוננים שצ"י הוא דאורייתא וצחו"ל מדרבנן וגזרו רק צמדינות הקמוכות ואפשר שצ"ז סמכו] כשצריך, ולא ברירא לן לגמרי להקל בזה מאחר דיש לחשוש שהשיטה העיקרית שחדש בחו"ל אסור מן התורה.

הבא להתפלל על חולה שאין ידוע שם אמו היאך יזכרהו בתפילתו

יזכיר בשם אביו או בכינוי אחר שמייחד אותו (חזו"א).

מקורות:

צ"ר

בתוס' חגיגה ט ע"ב שגר נקרא בן אברהם ושרה אבל שם באמת הוא מתייחס ישירות אליהם, וגם בעליה לתורה יש נוהגים לעשות מי שבירך על שם אברהם (ראה עלי תמר על הירושלמי פ"א דבכורים ה"ד, ובגט אי' באה"ע סי' קכט שכותבים רק שמו ולא שם האב דשם מחמרי').

משא"כ כאן שיש לו אם אחרת א"כ בניד"ד שמא כאן גם בתפילה אין להזכיר שרה כשם האם, ובפרט דאי' בתוס' שם שהיו אברהם ושרה תחילה לגרים ולכן הגר נקרא בנם א"כ שמא אין כל אחד מישראל נקרא בן אברהם ושרה.

וראיתי מי שכתב דכאן יאמר בן חוה ואיני מבין דבריו, דהרי רק בני נח מתייחסים אחר נח וה"ה אחר אדם ואם אנו מתייחסים לאדם וחוה כ"ש שאנו מתייחסים לאברהם יצחק ויעקב ואם גר מתייחס לשרה כ"ש ישראל דבזה לכו"ע מתייחס אחריהם (עי' במפרשי המשנה בבכורים בשם ירושלמי) ועוד דכבר מבואר בדברי האחרונים (והרחבתי בתשובה אחרת) דאם האם היא חוטאת אין להזכיר שמה ולמה יזכיר חוה שבא עליה הנחש והוליד ממנה (פדרר"א ומדה"ג פ' בראשית) וגרמה מיתה לעולם.

[וראיתי חכ"א שכתב בשם הגר"ק בספר שמות בארץ דלהלן שיש אומרים שיזכיר בן חוה כי היא היתה אם כל חי, והיה נראה לי קצת תמוה, ולכן עיינתי בפנים הספר הנ"ל וראיתי שכל הדברים שם שמהגר"ק באו בכתב מודגש ומילים אלו הובאו בכתב לא מודגש ובסוגריים ובכתב קטן משאר כל התוכן, ועיינתי בהקדמה שם וראיתי שכ' שם שמה שבכתב לא מודגש הוא תוספת דברים או ביאור מהעורך או מדברים שנשמעו בע"פ מהגר"ק, ולכן מאחר שכל שאר הדברים שם מהגר"ק בקטע זה מודגשים, לכן כנראה שסוגריים קטנות לא מודגשות אלו הם תוספת מהמחבר].

ובארחות רבינו עמ' שלג הביא בשם הקה"י שאם המתפלל אינו יודע את שם האם אפשר להזכיר את שם האב, וכן הובא שם בשם החזו"א שיאמרו שם האב או באופן אחר שיוודע שהכונה לחולה זה.

ובתשובה אחרת הרחבתי שאין איסור מעיקר הדין בהזכרת שם האב וגם יש מקומות שכנראה נהגו בזה לכתחילה, וכ"כ בעה"ש או"ח סי' קיט ס"א שיזכיר שם אמו או שם אביו של החולה.

ובספר שמות בארץ עמ' קיז הובא מהגר"ק שהחזון איש אמר שאם אין זוכרין שם אמו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יאמרו שם אביו ואם גם זה אין ידוע יזכירו שם עירו או שם פרנסתו כגון הסנדלר וכה"ג ע"כ, ועי' בתפילה כהלכתה פי"ב סמ"ב בשם הגרי"י פ"י פ"ב בעל אבן ישראל שאם ידוע רק בכינוי שמו יזכירוהו בכינויו ואפי' בלשון לעז.

ומ"מ כשמתפלל בפני החולה א"צ להזכיר שמו כמו שהביא המשנ"ב שם בשם המג"א, והוא ע"פ הגמ' ברכות לד שכ"א שם, ומהרי"ל שחילק בין בפניו לשלא בפניו.

ויש לשים לב דבתפילה צריך שהתפילה תהיה מבוררת כמ"ש המשנ"ב סי' קיט סק"ב בשם הפר"ח בשם הזוהר (ראה זהר פ' לך לך פד ופ' וישלח קסט) שבתפילה צריך לפרש דבריו כראוי עכ"ד, ולכן צריך להזכיר שם החולה רק כשהוא שלא בפניו (עה"ש שם ס"ב ופשוט), וממילא כשבא להזכיר החולה באיזה דרך של כינוי וכיו"ב (כדלעיל בשם החזו"א) צריך לומר שם החולה באופן שיהיה מכוון לחולה, שלא תתקבל התפילה על אדם אחר בשם זה, וכדאי' במדרש אסתר שפעם התפלל אדם שהיה עיף בדרך שיבוא אליו חמור ובא אליו שר אחד וביקש שישא על כתפיו את חמורו, ועי' עוד במשנ"ב גבי עשי"ת גבי זכרנו לחיים שלא לומר בפתח, ומנהגינו לחשוש לזה בכל ימות השנה אף שהמשנ"ב החמיר שם רק בעשי"ת.

האם אפשר להקל בשיעורים לענין ספקות ופלוגתות לגבי ד' ביצים של פת הבאה בכסנין לחיוב ברבת המזון

הדין

הוא שאם יש עוד צירופים אפשר לצרפם להקל לפי הענין, והראיה דהמשנ"ב בסי' קסח הביא פלוגתא אם השיעור להתחייב בבהמ"ז הוא ג' או ד' ביצים וילפי' מעירובין או דלא ילפי' מעירובין והשיעור הוא שיעור קביעת סעודה גמורה, ומשמע דסבר לעיקר הדין כהמקילים בזה ששיעור החיוב הוא רק בקביעת סעודה גמורה ולמרות זאת חשש למעשה להמחמירים בזה, אבל במה שכתב לחשוש להמחמירים בזה לא הזכיר לחשוש מג' ביצים, והטעם משום דבספק ספקא א"צ להחמיר לדעה שאינה מעיקר הדין, וכמו שהוכחתי מעוד מקומות בתשובה אחרת.

ויש בזה צירוף נוסף שדעת השעה"צ דבמעין ג' יוצאין יד"ח בהמ"ז מדאורייתא (ובריטב"א יש סתירות בזה ובחידושי ברכות דף מ' משמע דבדיעבד יוצא אפי' מדרבנן, אבל מה שהביא השו"ע הדעה שאם לא חתם בברוך רחמנא לא יצא יד"ח ברכה ראשונה מבואר מזה דלדעה זו חילוק ברכות הוא לעיכובא עכ"פ דרבנן).

וממילא כשיש עוד צירופים וספקות אם אכל כשיעור ג' וד' ביצים או לא (וכן באופן שלא אכל השיעור הגדול אלא רק השיעור הקטן, אבל בזה לא נראה שיכול למעשה להקל מאחר שכבר מבואר שצריך להחמיר כהשיעור הקטן מעיקר הדין ואכמ"ל), ממילא יכול לסמוך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להקל בזה במקום הצורך.

וכן הובא בשם החזו"א (פתחי הלכה פ"ח הערה נו וארחות רבינו ח"א עמ' פ) להקל מחמת הנ"ל גם באופן שהד' ביצים אינו מפת אלא בצירוף ביצים ותבלינים, כיון שהעיקר דרך שיעור קביעת סעודה גמורה נחשבת בזה, הלכך אין חוששין בס"ס (וזהו דלא כמה שהביא בוזאת הברכה ספ"ד בשם הגריש"א להחמיר גם בזה, והגריש"א לשיטתו שם בפ"ד הערה כג שמחמיר אפי' בג' ביצים דלא כהמשנ"ב, ואילו לדעת המשנ"ב להחמיר מד' ביצים נקטו ג"כ האג"מ והגריי"ק והגרשז"א, ראה ביאורים ומוספים על המשנ"ב שם).

מי שעשה קידוש ואחר כך החליט לשנות מקום אכילתו ועשה שוב קידוש כדין במקומו החדש האם עבר בזה איסור

לכאור
ה

עבר בזה איסור דהרי נמצאת ברכתו הראשונה ברכה לבטלה שהרי לא יצא בזה יד"ח קידוש, ועוד שהרי שתה קודם קידוש, דקידוש הראשון לאו כלום עבד, וכן יש להוכיח ממש"כ השו"ע בס"י רסט ס"א שבקידוש של בהכנ"ס לא ישתה אלא מטעימו לקטן, ומבואר מזה שאם יודע שאינו אוכל שם אסור לשתות, ועד כאן לא התירו לקדש בבהכנ"ס אלא משום תקנת אורחין אבל בלא תקנת אורחין עובר איסורא גם בעצם הברכה, וכן יש להוכיח עוד ממש"כ המחבר שם בסוף הסעיף שיותר טוב שלא לקדש בבהכנ"ס לחשוש לדעות דהאידנא שאין אורחין אין לקדש וא"כ כ"ש שלא בבהכנ"ס שאין היתר כלל.

וכן יש להוכיח מסי' רעג ס"ד שאם מקדש לאחרים יכול לקדש אע"פ שאינו אוכל עמהם דלדידהו הו"ל מקום סעודה, ומבואר דבלא אחרים מצד הוא עצמו כיון שאינו מקום סעודה שלו אסור לעשות כן.

ועוד שם בסוף הסעיף דאם עדיין לא קידש לעצמו אסור לו לטעום עמהם עד שיקדש במקום סעודתו, וחזי' דאע"פ שיש לו היתר לעשות קידוש זה משום שיש אחרים השומעים, מ"מ מאחר והוא אינו אוכל שם אסור אפי' לטעום עמהם.

וכן מבואר עוד שם ברמ"א סעי' ה שכתב דמעיקר הדין המברך על היין בברית מותר לשתות היין כיון ששתיית רביעית יין משוי לקידוש מקום סעודה אבל נהגו ליתן לתינוק, ומבואר דאם אינו מקום סעודה שלו אסור לשתות מן היין.

ובאמת הדברים פשוטים דאיזה היתר יש לו לברך ברכה לבטלה ולשתות קודם קידוש (באופן דלא חשיב סעודה, כגון בצירוף שתים לשתיה או באחד מהשומעים ששותה או להסוברים דאין מועיל שתיה לשויי מקום סעודה, עי' סי' רעג ס"ה ונו"כ שם, או להסוברים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דשתיית הקידוש עצמו לא חשיב מקום סעודה, עי' סי' רעג במשנ"ב סקכ"ז) כיון דלא חל קידוש כלל.

אולם עדיין יש מקום לטעון דכ"ז כשיודע בשעת קידוש שלא יאכל שם אח"כ אבל אם בשעת קידוש חשב שיאכל שם אח"כ ורק אחר שסיים הקידוש נמלך הנה יעוי' בשו"ע סי' רעג ס"ב שכתב אם קידש בבית אחד על מנת לאכול שם ואחר כך נמלך לאכול במקום אחר צריך לחזור ולקדש במקום שרוצה לאכול שם ע"כ, ולמה לא כתב השו"ע שמחוייב לאכול במקום הראשון כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ואטו ברשיעי עסקינן.

אבל היה מקום ליישב דהשו"ע מיירי רק במקום שנאנס (וע"ע להלן בבאר היטב סק"ב על דברי הרמ"א בס"ג ומשנ"ב שם סקי"ג), אבל הלשון בשו"ע כאן בס"ב ואחר כך נמלך לאכול וכו' משמע שהיה זה מרצונו, וצ"ע.

אבל מ"מ בודאי שאין להוציא מהשו"ע כאן שסבר שיש היתר בדבר די"ל שמרוב פשיטות הדברים לא טרח השו"ע לציין דלא מיירי אלא בעבר ועשה כן (עכ"פ להסוברים שלא מועיל תיקון לחזור למקומו, ובכל גוני יצטרך לחזור ולברך, עי' בהרחבה בבה"ל ס"ג ד"ה לאלתר), או במקום אונס, ושבקיה דדחיק ומוקי אנפשיה.

והנה ידועה דעת הריטב"א שסובר שאם נטל ידיו ונמלך מלאכול לא עבר איסורא בברכתו שבירך ענט"י, אבל אין משם ראיה לענייננו דשם הברכה היא רק על טהרת ידיו והכשרתם לאכילה וכאן תנאי במצוות הקידוש היא הסעודה שאח"כ כדפי' רשב"ם מדכתיב וקראת לשבת עונג שיש ללמוד מזה לעשות קריאה על השבת במקום הסעודה (הובא במשנ"ב סי' רעג סק"א), וממילא כשעשה קידוש בלא סעודה חסר כאן פרט בקידוש.

ויש להוכיח עוד כן ממה שהכריע הבה"ל בס"ג הנ"ל שאם יצא ממקומו וחזר לא יקדש שנית מטעם ספק ברכה לבטלה, ולכאורה אם יש היתר לצאת למקום אחר ולקדש א"כ איזה חשש ברכה לבטלה יש כאן, וכן בשעה"צ לעיל בס"א סק"ח לגבי ראיית מקום מבית לבית אפי' בלא היתה דעתו לזה מתחילה כיון שהוא חשש ברכה לבטלה ולמה אין כאן תיקון לקדש בבית אחר, ומ"מ אם משום הא אין ראיה ברורה דיש לומר כשא"א בהכי, אבל דין דין אמת שאסור להסתלק ממקומו כדי שלא לבוא לידי ברכה לבטלה.

והנה מקור דין הנ"ל דסי' רעג ס"ב הוא בב"י בסוף הסי' מהא דרב הונא איתעקרא ליה שרגא, ושם יש לומר דשפיר חשיב אונס, חדא דלא אסיק אדעתיה בשעת קידוש שלא יהיה לו נר, ושמא א"צ דוקא אונס גמור בזה, ועוד דתקנת חכמים להדליק נר בסעודה וא"כ אנוס בתקנת חכמים שלא לאכול במקום חשיכה לדעת הרבה גדולים ראשונים (כלשון הבה"ל ס"ס רעג), ועכ"פ לכתחילה לכו"ע (עי' סי' רעג ס"ז ומשנ"ב שם סקל"ב), ועכ"פ כשרוצה בנר שבזה ישב בנר (ראה בה"ל שם מש"כ בשם הב"י).

ש"ץ שהקריא לכהנים בברכתם 'ישא' במקום 'יאר' מה יעשו הכהנים

ירמז
ן

לש"ץ להקריא להם כדין ואז יקיימו ברכת כהנים דאורייתא, אבל בדיעבד אם המשיכו לבד קיים מצוות ברכת כהנים מדרבנן ויצא יד"ח החיוב המוטל עליו מדרבנן לקיים ברכת כהנים בחזרת הש"ץ (אם כי יתכן דלאו שפיר עבדו שביטלו מצות הקראה דרמיה עליה), ודין זה הוא בין בב' כהנים ובין בכהן אחד (וגם מה שעם הקראה יוצא הדאורייתא הוא גם בכהן אחד להסוברים דבכהן אחד הוא דאורייתא, עי' משנ"ב סי' קכח סקל"ט).

מקורות:

הנה לכתחילה ודאי בעי' שהש"ץ יקריא להם, כמבואר באו"ח סי' קכח סי"ג, ולכן יכולים לנחור לש"ץ או להכות באצבע צרידה שיקריא להם "יאר", אבל בדיעבד אם אמרו יאר מעצמם יצאו ידי חובה, מאחר דדין זה של הקראה בכל מילה אינו לעיכובא כמבואר במשנ"ב שם סקמ"ט בשם הפר"ח שהוכיח כן מדינא דבהכנ"ס שכולה כהנים, דחזי' שם שההקראה מילה במילה אינה לעיכובא.

והנה כ"ז במקום שיש ב' כהנים ואז החזן אמר כהנים ונתקיים אמור להם בענין זה שקראו להם כהנים, אבל יש לדון במקום שיש רק כהן אחד (וכך אירע מעשה זה) שלא קראו לו כהנים האם גם בזה אמרי' שההקראה מילה במילה אינה לעיכובא.

והנה בעצם במקרה שהחזן טעה רק בפסוק שני שאמר ישא במקום יאר אין כאן ספק כ"כ, שהרי כבר הקריא את הכהן מתיבת יברכך, ואפי' להסוברים שאין החזן מקריא יברכך הני מילי כשיש שם ב' כהנים או יותר שאז כבר נתקיים אמור להם כשקראו להם כהנים, אבל כשיש שם רק כהן אחד נקט המשנ"ב סקמ"ז בשם המג"א שבזה כו"ע מודים שהחזן מקריא יברכך, וחזינן שעיקר דינא דאמור להם כבר נתקיים בהקראת יברכך, ויש לומר דהקראת תיבה ראשונה דאמור להם מקיימת אמור להם גם לשאר התיבות, דהקראת תיבה בתיבה אינה לעיכובא, וכנ"ל כדחזינן מבהכנ"ס שכולה כהנים, וחזי' בשו"ע ס"ב בשם המרדכי שאפי' אמרו לכהן ליטול ידיו חשיב כמו שאמרו לו לעלות, ולפ"ז כ"ש שיברכך הוא בכלל זה, (ואפי' להיעב"ץ שהביא בבה"ל שם שמפקפק בזה י"ל דביברכך מודה דעיקר הקראת התיבות אסמכוה על אמור להם וכ"ש להמאירי שהביא בבה"ל שם שתלה האמירה בציבור או בש"ץ חשיב כאן שאמרו לו), ממילא בניד"ד שהחזן טעה בפסוק שני כבר נתקיים אמור להם ביברכך, ולכן בניד"ד אינו שאלה כלל.

אבל יש לדון באופן שהיה כהן אחד ולא הכריזו כהנים והחזן טעה ביברכך והקריא יאר או ישא במקום יברכך האם בכה"ג יכול לומר יברכך או לא, דבפשוטו משמע במשנ"ב שעצם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ההקראה מעכבת ולכן נקט המשנ"ב שבכהן אחד כו"ע מודו שיאמר המקרא יברכך אבל לענין הקראת מילה במילה אינה מעכבת.

ויש מקום לטעון דגם אם הקריא החזן יאר או ישא במקום יברכך חשיב אמור להם כיון שסו"ס אמר להם החזן לומר ברכת כהנים וממילא על הכהן עכשיו מוטל לומר הברכה כסדרה.

והנה בגוף הראיה שהביא המשנ"ב מדינא דבהכנ"ס שכולה כהנים, יל"ע בזה, דהרי בסעי' כה שהוא מקור דין זה נקט שם המשנ"ב בסקצ"ז דבבהכנ"ס שכולה כהנים הש"ץ הכהן מקרא את השאר, וציין שם למש"כ בסקפ"ז שכשאין ישראל מקרא יכול כהן להקרות, וא"כ עדיין אין לנו ראיה כשאין מקרא כלל שיהיה כשר בזה, ואמנם אולי הפר"ח למד שבבהכנ"ס שכולה כהנים אין מקרא כלל אבל לפי מה שנקט המשנ"ב בשם כמה אחרונים (נהר שלום ופמ"ג והגר"ז) שיש שם מקרא כהן א"כ עדיין מנ"ל שבאופן שאין מקרא התיבות כלל יצאו יד"ח ברה בדיעבד.

והיה מקום ללמוד מעצם מה שבדיעבד אם המקרא כהן יצאו יד"ח, אע"ג דמאמור להם למדנו ג"כ שאין המקרא מהם, אבל צ"ע דחדא משמעות המשנ"ב הנ"ל בשם הפר"ח שאין הקרא כלל בבהכנ"ס שכולה כהנים, ועוד דא"כ הו"ל לציין לעיקר דינא בסקפ"ז ששם נקט שכהן מקרא כשר מעיקר הדין, ועוד דאדרבה מדחזי' שכשאין מקרא ישראל מקרא כהן, א"כ חזי' שמקרא כהן הוא עדיף מבלא מקרא כלל, א"כ הא דבעינן שלא יהיה המקרא מהם אינו לעיכובא (וי"ל דהוא אסמכתא), ממילא עדיין מנא לן שבלא מקרא כלל כשר דשמא הוא דינא דאורייתא לעיכובא.

וכנראה דצ"ל דסבר המשנ"ב דלעולם דעת הפר"ח דבבהכנ"ס שכולה כהנים אין הקראה כלל, ובאמת אין הלכה כהפר"ח בזה דשאר האחרונים נקטו שיש הקראה גם בבהכנ"ס שכולה כהנים, אבל עד כאן לא פליגי על הפר"ח רק שעדיף גם כאן מקרא כהן מבלא מקרא כלל, אבל לא דדין הקראת התיבות מילה במילה הוא לעיכובא.

אולם הבה"ל בסי' כה כתב בשם הפמ"ג דבבהכנ"ס שכולה כהנים אין מתקיים ברכת כהנים דאורייתא כיון שאין ישראל שאומר להם לעלות, ולפ"ז אולי יש לומר דלעולם גם בסקמ"ט בשם הפר"ח סבר המשנ"ב שבבהכנ"ס שכולה כהנים מקרא כהן, רק שאין מקיימים מצוות אמור להם מה"ת, וממילא גם באופן שאין הקראת התיבות מילה במילה דמשמע שם בשעה"צ בשם הט"ז שהוא ג"כ דאורייתא אעפ"כ בדיעבד יצאו, דבדיעבד אמור להם אינו לעיכובא דמדרבנן תקנו ברכת כהנים גם כשלא התקיים אמור להם דאורייתא.

אבל פירוש זה האחרון בדברי המשנ"ב צ"ע חדא דהו"ל להמשנ"ב לפרש דיצאו בדיעבד רק הדרבנן ולא הדאורייתא, (היינו אפי' בהקרו כהנים כיון דהקראת מילה במילה היא דאורייתא וכנ"ל), ועוד דלמה הזכיר המשנ"ב דין זה דהפר"ח (דבלא הקראת מילה במילה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

יצאו בדיעבד יד"ח) רק אחר שהזכיר דין זה של הט"ז (שדין אמור להם כולל גם לומר מילה במילה ולא רק להכריז כהנים), דהו"ל לומר דין זה דגם בלא הכריז כהנים ג"כ אינו לעיכובא.

ולכך היה נראה יותר לומר כהתירוץ הקודם, אבל יש ליישב על ב' קושיות אלו, דמה שהקשיתי למה לא נקט המשנ"ב דדברי הפר"ח הם רק בדרבנן ולא יצאו הדאורייתא, שבקיה להמשנ"ב דדחיק ומוקי אנפשיה דעיקר דינא דבהכנ"ס שכולה כהנים נקט הבה"ל בסכ"ה בשם הפמ"ג שיוצאים רק דרבנן ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, וא"כ שבקיה דדחיק ומוקי אנפשיה דכוונת הפר"ח גם לגיגן שלא יצא הדאורייתא (כנ"ל בשעה"צ בשם הט"ז) אלא רק הדרבנן.

ולענין הקושי השניה, יש לומר דגם זה לק"מ, דהרי המשנ"ב קאי גם על מה שנזכר לעיל מינה שבכהן אחד שאינו קורא כהנים לכו"ע מזכיר הש"ץ יברכך, וממילא מה שהביא אחר כך בשם הפר"ח שהקראה מילה במילה אינה לעיכובא יש לומר דקאי גם על אופן זה שלא הכריזו כהנים ואפ"ה אינה לעיכובא, ואין להקשות א"כ למה לא הזכיר המשנ"ב דין זה דהפר"ח לעיל גבי דין הכרזת כהנים, דאם היה המשנ"ב מזכיר שם הו"א דטעם הכשרות משום שהקריאוהו אח"כ יברכך, ולכן הזכיר המשנ"ב דין זה כאן שאפי' בלא הקראת יברכך יצא יד"ח הדרבנן.

ומ"מ הוא קצת דוחק לומר דכוונת המשנ"ב לכלול בלא הקראה כלל שיצא יד"ח וכמשנ"ת אבל כמשנ"ת דבלא מקרא ישראל נקט המשנ"ב בבה"ל סכ"ה שלא יצא הדאורייתא אלא הדרבנן ושפיר חשיב שיצא יד"ח (ר"ל תקנת הברכת כהנים שבחזה"ש"ץ) וכמ"כ נקט שעה"צ בשם הט"ז שהקראה מילה במילה היא דאורייתא ואעפ"כ בדיעבד יצא יד"ח בלא זה, וא"כ נלמוד מבינייהו דגם בלא הכרזה והקראה כלל ג"כ יצא יד"ח הדרבנן.

וכן ראיתי במקור הפר"ח (שהביא המשנ"ב) שכתב בפשיטות דקריאה לא מעכבא מדחזי' מבהכנ"ס שכולה כהנים, ומשמע דגם ההכרזה לא מעכבא דהרי קאי שם על דינא דשו"ע בס"י דלב' כהנים קורא כהנים.

ויתכן להוסיף על כ"ז דאמנם המשנ"ב הביא דינא דהמג"א בשם המהר"ם מינץ דבכהן אחד קורא החזן יברכך לכו"ע כדי לקיים אמור להם, אבל יש צד דקריאה לא נאמרה בכהן אחד, ע"י בפר"ח שם, ומכהן אחד יש ללמוד לב' כהנים דאע"ג דבטלו חיוב קריאה ואפשר דעבדו בזה איסורא מ"מ קיימו ברכת כהנים דכלל מאתים מנה ולא יגרעו ב' כהנים מכהן אחד דמחוייב עכ"פ מדרבנן כמ"ש חלק מהפוסקים (עי"ש בפר"ח וע"ע מה שהביא המשנ"ב בשם הפוסקים), ואין לדחות כלום, דכבר נתבאר שבלא הקראה יוצא עכ"פ הדרבנן.

מי שנוטל את ידיו מתוך ספל ותוך כדי ששופך מים הספל ממשיך להתמלאות מן הברז ונשפך מהספל לידיו האם הנטילה הועילה

המים

שיצאו וירדו מכחו נחשבים כנטילה ומה שלא ירד מכחו לא נחשבים נטילה, ואם המים היו צריכים לבוא לידו והוא קירב ביאתם על ידי נענוע הספל יש איזה צד בדעת חלק מהפוסקים דחשיב נטילה ואינו מוסכם לכו"ע.

מקורות:

במשנה ספ"ק ידיים נחלקו ת"ק ור' יוסי, דלת"ק אם היטה חבית על צדה כשרה לנטילה ולר' יוסי רק אם החזיק החבית על ברכיו והיטה את החבית ונפלו המים מכח הטייתו (וה"ה אם החבית היתה על הארץ ונפלו המים מכח הטייתו עי' בטור סי' קנט ס"ט וב"ח שם), ופסקו רוב הפוסקים כר' יוסי, וכן פסק בד"מ על הטור שם וכן בשו"ע שם ס"ט, (וצ"ע שבב"י הכריע כהמקילים בזה, ואמנם עי' בבה"ל ד"ה ואם שכתב דגם להמחבר בס"ח שפסק דבשעת הדחק לא בעי' כח גברא מ"מ בניד"ד מודה, ואולי זהו הטעם שחזר בו השו"ע ממש"כ בב"י משום שבב"י צירף לפסקו את הדעות שאינן מצריכות כח גברא, אבל אחר הסברא שהזכיר הבה"ל שם לחלק בין המקרים כמבואר שם ויסודתו מדברי כמה ראשונים, ממילא הראשונים המקילים בחבית מוטה על הארץ הם מיעוטא דמיעוטא עי"ש בב"י ובבה"ל, וקיצרתי, ומאידך גיסא לחלק מהנו"כ והגר"א מכללם המחבר בס"י פסק כת"ק ודלא כר' יוסי דלר' יוסי פוסל גם בכה"ג, וכמו שהביא הבה"ל שם ד"ה עלתה, ואילו מה שפסק המחבר בס"ט לפסול בחבית המוטה על הארץ היינו בשלא היטה את החבית הוא עצמו כלל, אלא היתה מוטה מאליה דבזה שאין כח נותן פסול גם להפוסקים שאין מצריכין כח גברא כמ"ש בשו"ע שם, אבל הרמ"א שלא הגיה בשו"ע כלום למרות שבד"מ חלק להדיא על הכרעת הב"י אפשר שלמד המשנה באופן אחר וכמו שלמד הב"ח דלקמן ומעי"ז המג"א דאם היטה הוא את החבית לכו"ע כשר והאופן שפסול הוא רק באופן שהמים היו יוצאין בלאו הכי).

ודנו הפוסקים בגדר ההיתר שיש כשמחזיק החבית על ברכיו ומנענע, דבב"ח הנ"ל מבואר דאין שום מעליותא במה שהוא מונח על ברכיו יותר ממה שהוא מונח על הארץ, אלא דבמקרה של ברכיו שהנטילה כשרה היא משום שהמים באו מכח הטייתו את החבית, וכעיי"ז מבואר במשנ"ב סקנ"ט בשם המג"א סקט"ז דיש לנענע את החבית בכל פעם כדי שייצאו המים, וגם מש"כ המשנ"ב בהמשך דבריו שהוא רק לכתחילה דבדיעבד סגי בפעם אחת כמו שמצינו בסעיף י (וכן נקטו בפשיטות בשו"ע ר' סי"ט ועה"ש סל"ג דסגי שכל השפיכה שאח"כ היתה מכח הטייתו הראשונה וכפשטות השו"ע בס"ט וס"י, אמנם עי' בבה"ל ס"י ד"ה עלתה דמבואר שם שעיקר הדין אינו מוסכם כלל לכמה פוסקים), גם זה הוא רק משום דבדיעבד יש להחשיב כל השפיכה שאחר כך מכח הטייתו, אבל עצם מה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהחבית מונחת על ברכיו אינו מכשיר את הנטילה להחשיבו ככח גברא מחמת מה שהחבית מונחת על ברכת אם הוא לא היטה ולא נענע.

אמנם החזו"א או"ח סי' כא סק"ו נראה שלא למד כדברי הב"ח הנ"ל שאין חילוק בין אם החבית על ברכיו או על הקרקע, שהקשה על דברי המג"א הנ"ל שהכשר על ידי נענוע דא"כ למה חילקו במשנה בין החבית על ברכיו או על הקרקע דהו"ל לחלק בין מנענע לאין מנענע.

והחזו"א רצה לומר (וסיים בצ"ע) דהכשרת הנטילה כאן כלל אינה כלל מחמת נענוע אלא מחמת שאדם מחזיק את הכלי ומה שמחזיק את הכלי בברכיו חשיב כמו מחזיק בידיו וחשיב כח גברא מחמת שהמים באים מיד אדם אע"פ שהוא אינו מנענע.

וכ' שם דמדברי שאר מפרשים משמע דאף שאינו מנענע כשר, ובא ליישב בזה דאע"פ שהמג"א נסמך על רשב"א מ"מ הרשב"א הוא כנראה יחידאה בזה.

ומפשטות דברי החזו"א יש ללמוד דמיירי אפי' באופן שהקוף נתן חבית של מים מוטה על ברכיו של האדם וכיון שהמים באים מיד אדם סגי בזה.

אבל לכאורה אינו נכון לומר כן, דהא במשנה שם נזכר שהאדם הניח את החבית על ברכיו, ומנ"ל להכשיר גם באופן שהאדם לא הניח החבית על ברכיו.

ומיהו באמת צ"ע דהרי מבואר במשנה שם שאם האדם היטה החבית על הארץ לא חשיב כח גברא לפי פשטות המשנה וכמה פוסקים שהביא הבה"ל בס"י ד"ה עלתה, ממילא מה בעצם הנפק"מ אם האדם הניח מתחילה את החבית על ברכיו או שהקוף הניחו על ברכיו.

ויתכן לומר בזה דבאופן שהאדם לא עשה כלום אין מעשה השפיכה מתייחסת אליו כלל, אבל כשהאדם הניח את החבית על ברכיו ובשעת שפיכה האדם מחזיק את החבית בברכיו המעשה כולו מתייחס לאדם, ובזה טען החזו"א דמה אכפת לן אם נענע או לא, דאם ההכשרה היא מצד הנענוע א"כ בכה"ג גם על הארץ יהיה כשר, וממילא למה חילקו במתני' ד"ז לתרי בבי (דבמקרה שהחבית על הארץ פסול לר' יוסי ורק במקרה שהחבית על ברכיו הכשיר), אלא דעצם החזקת החבית מכשירה לר' יוסי.

ויש להוסיף על זה דגם לפי מה שכתבתי שיש תנאי שאת ההנחה הראשונה יעשה אדם ולא קוף כדי להכשיר לר' יוסי (דלת"ק קוף כשר אפי' בכל הנטילה כמבואר במתני' דידיים שם), מ"מ בקרקע אינו מכשיר לר' יוסי מה שעשה ההנחה הראשונה כיון שכרגע השיכה אינה מתייחסת לאדם, משא"כ במקרה שאת ההנחה הראשונה עשה על ברכיו מתייחסת כל השפיכה לאדם.

ור"ל דגם להחזו"א שטען שאם יש תנאי בנענוע בברכיו א"כ בקרקע דכוותה כשר ג"כ, מ"מ בהנחה אפשר שמורה החזו"א שלמרות שהוא תנאי בברכיו מ"מ בקרקע דכוותה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

פסול, דהנחה לבד לת"ק לא מהני.

ולפמשנ"ת הוא מיוסד על דעת הגר"א והמהרש"ל וכן נראה מפשטות המשנה וסמ"ג והראשונים האוסרים כמ"ש הבה"ל בס"י הנ"ל (ומה שכ' הב"ח דהטיה כשר לכו"ע גם בארץ צע"ג איך נכנס בלשון המשנה דהרי בזה גופא נחלקו במשנה והיאך אפשר לפרש דכל הנידון שם כשהיה נשפך מים גם בלא זה, ויש להוסיף דאע"ג שהבה"ל רק כ' דטוב להחמיר מ"מ מבואר בלשונו דהעיקר בזה כד' הגר"א ומהרש"ל שדברי המחבר בס"י לא אתיין כר' יוסי, ושזו פשטות המשנה והראשונים, רק שצירף לבדיעבד את האינם מצריכים כח גברא עם דעת הב"ח והמפרשים את דעת השו"ע דקאי גם לר' יוסי, ולכן המקל בזה אין למחות בידו, אבל טוב להחמיר אע"ג שהוא ס"ס לקולא בהל' נט"י דרבנן, מ"מ טוב להחמיר משום שהדעה העיקרית היא להחמיר), ולפי מה שנתבאר החשבון לעיל העיקר הדעת המחבר בזה שפוסק כת"ק דר' יוסי (כמ"ש בב"י ודוחק גדול לומר שבשו"ע חזר בו, וגם מ"ש הבה"ל בס"ט שהמחבר שם אזיל להמכשירים בכח גברא ואפ"ה במוטה על הקרקע מאליה פוסל א"ש גם לפי חשבון זה דבב"י שם כ' דלכו"ע כח נותן בעינן גם אם א"צ כח גברא) דלדידן לא נפסק להלכה לרוב הראשונים, אלא לדידן בעי' כח גברא כמ"ש הד"מ ועוד כמה פוסקים במשנ"ב סקנ"ו, ולכו"ע לכתחילה בעי' (עי' בס"ח), וממילא הנחה לבד על קרקע לא מהני גם אם כלולה הטיה בהנחתו, לפי מה שנתבאר דהדעה העיקרית שאין נטילה כזו נחשבת כח גברא, והאופן הכשר להחזו"א הוא רק בהנחה על ידי אדם בצירוף שאדם מחזיק בשעת שפיכה.

ועי' עוד במחה"ש דגם אין מצריך בנענוע ויש לדון בדעתו אם סובר כהמקילים לסמוך על תחילת הטיה ע"פ השו"ע ס"י או שסובר כהחזו"א ואינו לפני כעת.

ולפ"ז יוצא דבאופן שנוטל מתוך ספל ונשפך מים מהברז לספל ומשם על ידיו מכיון שהנחת המים לא נעשתה על ידי אדם אין להכשיר, כיון שהנחת המים לא נעשה על ידי אדם ואילו החזקת הספל נעשה על ידי אדם מקודם לכן, ואין שום מקור שנחשב כנטילה דאדם.

וכמו דפשיטא דגם להדעות שהטיה על הארץ חשיב ככח גברא מ"מ מי שהניח חבית עם ברזא הפתוחה ואח"כ נפלו לשם מי גשמים ומקלחין משם, בזה ודאי לא חשיב כח גברא, דפשיטא דלא חשיב כח גברא על ידי זה (ואם הברזא סגורה ונפתחה מאליה אח"כ פשיטא דלא מהני דא"כ כמעט אין ברזא שתהיה פסולה לנט"י דאין לך חבית כמעט שלא הונחה או נתמלאה על ידי אדם וא"צ לבוא בזה לראיה מסוגי' דארייתא דדלאי דלא מהני כח שני).

אבל באופן שהאדם נענע את הספל ומחמת זה באו המים על ידו חשיב כח האדם כמו כל נטילה.

אבל באופן שהמים היו באים על האדם בלא הנענוע ורק קירב המים על ידי הנענוע, בזה שייך למה שדן שם החזו"א בדעת המג"א בגדר הנענוע המועיל דאולי מיירי באופן זה,

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומסקנת החזו"א שם דאין ראייה שנענוע כזה יועיל, דאם באופן זה כשר כשהוא על ברכיו א"כ גם על גבי קרקע יועיל עכ"ד, ומשמע שתפס שיתכן שבזה מיירי המג"א אבל הוא עצמו תפס שאין מקור להחשיב נענוע כזה ככח גברא כשאין כח גברא מלבד זה, ולכן גם בניד"ד אין מקור לדעת החזו"א להכשיר באופן כזה שקירב המים על ידי נענוע, ואפי' להפוסקים האחרים גם אם מיירי באופן זה מ"מ שמא מיירי רק בגוונא דתחילת הנחת המים היה על ידי אדם או עכ"פ תחילת השפיכה היה על ידי אדם כמו במקרה של חבית שהיטה על הארץ להב"ח ומג"א דמכשרי באופן זה ע"פ השו"ע ס"י, אבל באופן שהחבית היתה מוטת מאליה על הארץ דמשמע לדעתם דלא מהני נענוע כמו שהעיר החזו"א (ועכ"פ תוך כדי אחד מהצדדים בדבריו) א"כ מנ"ל שכאן הוא יותר טוב מזה כיון שהמים הגיעו מאליהם לתוך הספל אחרי שכבר החזיק את הספר.

ויש לציין עוד דבחשבון הדברים יוצא דהחזו"א אינו מסכים לפי' הב"ח דהרי החזו"א נקט שלא יתכן שמה שכשר על ברכיו כשר גם על הארץ וזה ממש היפך דברי הב"ח, וממילא באופן שהניח על הארץ בלא הטיה שכ' הבה"ל שטוב להחמיר גם החזו"א יחמיר בזה מאחר דכל זה אתיא כר' יוסי רק לפירושו של הב"ח הנ"ל אבל בלא זה לא אתיא כר' יוסי אלא כת"ק בלבד וכמשנ"ת לעיל יותר בהרחבה.

והנה הב"ח דייק דבריו גם מדברי הטור ששינה ל' המשנה היתה מוטת בארץ שפסול ולא כתב שאם היטה בארץ פסול, והנה לפי מה שנתבאר שהוא דחוק מאוד ורש"ל והגר"א ומשנ"ב וחזו"א חולקים על זה א"כ יש לומר לדבריהם דאדמסייע מהטור ליקשי ממתני' דשם אי' דבקרקע פסול אפי' היטה בעצמו, אלא דהטור דכ' היתה מוטת קאי אדלעיל מינה שאם היטה על ברכיו כשר וע"ז קאמר שאם היתה עכשיו חבית זו (שהיטה אותה האדם) מוטת על הארץ פסול.

וגם מה שנשמך הב"ח על פי' שני שבר"ש שחשיב כח גברא כיון שברכיו מסייעין אותו לשפוך וא"כ ה"ה במוטה על קרקע לא זכיתי להבין הראיה משם דהרי בברכיו הם מסייעין אותו בשעת מעשה השפיכה וכמשנ"ת בחזו"א דהחזקה של המים חשיב ככח גברא, והביאור בזה דעצם החזקה בצורה מסויימת חשיבא כמעשה, כמו להישאר במצב של לבישה דמבואר בכ"מ דחשיב כמעשה (עי' תוס' שבועות ל' ע"ב ותוס' יבמות צ'), משא"כ במניח החבית על הקרקע.



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