



- שבוע 44 5
- 5 האם מותר להשתחוות על גבי רצפה של אננים בהר הכית
- 6 האם צריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום דוקא במדרן
- איסור שכבר נעשה ומתמשך אך לא מתווסף על האיסור עצמו ולא על מעשה האיסור האם מחוייב מן
- 7 הדין לעצור את התמשכות האיסור
- 9 האם מותר לטייח קירות מבנה של ישיבה בתשעת הימים כדי לסייד שם לאחר תשעה באב
- 10 מה מקור ופעם מנהג קריאת השם בזמן המילה
- מנהג מותרים שאינם מתפשרים במחיר עם הלכות הראשון שלהם מהשבוע משום סימן טוב האם הוא מותר
- או שיש בזה משום ניחוש ומה דין מי שמכוון את הנישואין ליום שיש סימן טוב או מי שמכוון
- 11 דרכו לפי שירות תחזית מזג האוויר האם יש בו משום מעונן
- 14 האם יש איסור שימוש בקלפים טיפוליים לצורך טיפול רגשי
- שליח ציבור שמעך בתפילה מתמת שהורגל עד היום להתפלל נוסח אחר מנוסח ציבור זה האם הטעות היא
- 15 סימן רע לשולחיו
- יש שלא מוציאים כסף במוצאי שבת או בתחילת השבוע כי אומרים שאם מוציאים כסף אז יתרגלו להוציא
- 15 כל השבוע האם עושים כדיון
- האם אפשר להשתמש בכלי הנקרא הורוסקופ המתיימר לומר מולות האדם ועתידות כאשר משתמש
- 16 להתעניינות בעלמא ולא לעשות דבר על פי זה
- 17 האם מותר לנחוג דברים על פי אינשוואיציה והרגשת הלך או שיש בזה משום ניחוש
- נגד שאינו מכובד המביא חרקים לבית האם מותר לכבסו בתשעת הימים כדי למנוע את התפשטות החרקים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 18
- 21 מה נוסח תוספת הטוב והמטיב בברכת מעין שלוש
- 22 האם מותר בתשעת הימים לאחר הטבילה במקוה לשטוף עצמו מן הכלור שבמקוה
- הרגיל להבדיל על היין כל השנה האם עדיף במוצאי שבת חזון שיבדיל על מיץ ענבים או שיבדיל על יין
- 23 ולתת לקטן לשתות
- מי שאין לו קטן שישתה היין במוצאי שבת חזון האם עדיף להבדיל על בירה או להבדיל על יין ולשתות
- 26 לכר
- האם מותר בימי חופשת הגן בתשעת הימים לכבס את המפות והריפוד לצורך שנת הלימודים הבאה
- 27
- 30 האם מותר לתפור שם על הטלית בתשעת הימים
- האם קטן נאמן לומר שחוט העירוב נקרע כדי לאסור לטלטל בשבת וכדי להודיע לאחרים מחמת כן לאסור
- 31 ומה הדין בשחקטן נאמן עליו
- 33 אדם שמחמת חולי אינו טועם טעם בפיו האם צריך להמתין שש שעות מכשר לחלב
- 34 האם מותר לעשות גורל קלפים המכונה טארוט
- 56 מה מקור המנהג המכונה טקס החינה
- 57 הנחנת אכילת חמין בליל שישי האם היא כדאית או לא
- 59 האם מותר לגזוז ציפרנים בליל י' באב
- 60 אשה שחל יום כיפור במוף ימי עיבורה האם תאכל כדי שיום לידתה לא יחול ביום כיפור
- האם אמירת על נהרות בבל או שיר המעלות לפני ברכת המזון הוא חיוב ולמה יש לאומרו מאחר שכבר
- 61 נזכר בנין ירושלים בברכת המזון
- למה אומרים בתיקון חצות בליל תשעה באב רק ענייני האכלות ולא ענייני הנחמה על אף שתשעה באב
- 62 נקרא מועד
- מי שנעליו קרועות בתשעת הימים האם עדיף לקנות נעליים חדשות או לתקן את הנעליים הקיימות
- 62
- 64 האם מותר לכבס בוכות של משחקי ילדים בתשעת הימים
- 66 ציפרי רגל הגורמים נזק לבגד האם מותר לקוצצם בשבוע שחל בו תשעה באב
- האם יש ענין לאכול פת עם האפר במעודה המפסקת דוקא במוף המעודה כדי שישאר בפיו טעם האפר
- 68
- 69 האם מותר לנקות כתם ברצפה בתשעת הימים
- 70 האם מותר ללמוד הלכות בנין בית המקדש בתשעה באב כדי להרגיש מה הפסדנו
- חולת האוכל בתשעה באב ונוהג לומר לפני ברכת המזון על נהרות בבל או שיר המעלות מה יאמר בתשעה
- 71 באב
- 73 האם מותר לכבס במוצאי תשעה באב במקום שיש בזה צורך ומניעת שירחא
- 74 במעודה המפסקת בערב תשעה באב האם מחויבים לברך ברכת המזון לפני השקיעה
- 75 מעוכרת האם מותרת לשבת על מושב גבוה בתשעה באב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 76 האם מותר להרוג ביום חול בעל חי המפריע ומציק או שיש כוח איסור צער בעלי חיים
- 79 האם לומר תיקון חצות שביום (בבין המצרים) עם תפילין
- 79 עד מתי אפשר לומר תיקון חצות שביום בבין המצרים
- 81 האם יש ענין לשבר דוקא כוס יקרה בנישואין
- 82 האם מותר לשטוף ריצפת מסעדה סגורה בתשעה כאב על ידי גוי
- לפי מה שכתב בספר חסידים (אות תתשכח) שלפעמים נגזר על גויה להינשא ליהודי ואם יזכה תתנייר ואם לא יזכה ישאנה בגיורתה האם במי שנשא גויה מותר להתפלל עליה שתמות כדי להצילו מאיסור
- 84

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 מתכבדים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

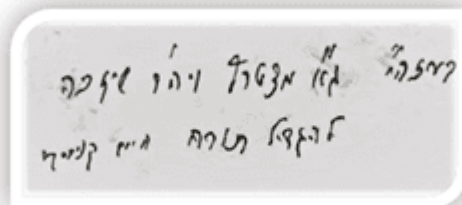
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בסו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו ורבנו זצוקללה"ה
ויברלחם"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם 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"ם
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 בתחליף 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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה, ותבוא עליז ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

האם מותר להשתחוות על גבי רצפה של אבנים בהר הבית

**במגיל
ה**

כב ע"ב אי' דבארצך אי אתה משתחוה על ריצפה של אבנים אבל אתה משתחוה בבהמ"ק, וכן הובא ברמב"ם הל' תפילה וברמב"ם הל' ע"ז, ובמנחת חינוך מצוה שמט דין האם הר הבית בכלל היתר זה או לא, וכן הביא בשמו בשפתי חכמים על הגמ' שם דלמסקנתו הר הבית אינו בכלל היתר זה, אבל במנ"ח בפנים רצה לתלות כן במחלוקת ראשונים דלרש"י יהיה מותר ולהרמב"ם והחינוך יהיה אסור וסיים בצע"ק, אם כי בזה בודאי שהלכה כהרמב"ם וכמ"ש הב"י בהל' ציצית דרש"י פרשן ולא פסקן.

ועי' נתיב מצוותיך להגרז"נ גולדברג עמ' תקנז שנקט לאסור כמו השפתי חכמים הנ"ל, וכן יתכן שדעת הגר"ח"ק דלהלן (עכ"פ בתורת חשש). [ועי' בספר חמדה יקרה עמ' תה מה שזן ג"כ בראייתו של הגרז"נ הנ"ל ויש למדד דבאמת הראי' היא ראי' גדולה דהרי אם עיקר ההשתחויה כשהיו שומעין את שם המפורש היתה בעזרה א"כ מאחר דמנינו שיש דיני השתחויה מסויימים שנאמרו רק במקדש א"כ שמא גם הם נאמרו רק בעזרה, אולם הראיה אינה מוכרחת דיש לומר דתליא במקום הכה"ג ולא במקדש גרידא, וגם יש לחלק בין השתחוויית חוצה להשתחוויית רשות ואולי עוד חילוקים].

ועי' בספר מורא וכבוד במקדש עמ' מ ומא שהביא ראיות דבפשוטו משמע שבהר הבית היו משתחוים על גבי רצפה, ובדרך שיחה ר"פ בהר נקט הגר"ח"ק שהר הבית לא היה מרוצף באבנים, אולם עי' בהנ"ל מה שהקשה ע"ז (אם כי מה שראיתי מהראיות שביאר בפנים שם לא ראיתי שם ראיה ברורה לזה אלא אדרבה מדברי רש"י שהביא שם יותר להיפך), ואולי היו משתחוים בהפסק דבר מה כמו בזמנינו או דעכ"פ היו שם מקומות שלא היו מרוצפות ושם היו ההשתחוואות.

ומאחר שהוא שאלה של דאורייתא ורבו המחמירים בזה אין להקל בזה בלא ראיה ברורה. ומ"מ בענין הר הבית בזמנינו כבר הורו גדולי הרבנים שלא להיכנס לשם מחמת ספקות וחששות.

האם צריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום דוקא בסדרן

לכתחיל

כן, ובדיעבד אם סיים הפרשה אין צריך, ואם עדיין עוסק בקריאה והמשיך קצת יש מי שכתב לחזור לאותו פסוק.

מקורות:

במשנ"ב סי' רפה סק"ו כתב שיש לקרוא בסדרן, ויש לדון האם הוא רק לכתחילה או גם בדיעבד.

והנה בכה"ח סקט"ו נקט שאם דילג פסוק יחזור לאותו פסוק ויקרא משם ואילך, ומשמע שהשווה דין לזה לדין ק"ש ותפילה ומגילה ששם הוא בדיעבד לעיכובא.

ומאידך בקצות השלחן (סי' עב בדי השלחן סק"ה) כתב דבדיעבד אם קרא הפרשת שלא כסדרה יצא ידי חובה [הוצא ציטוטים על המשנ"ב שם], וכן משמע שסבר בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' ריג.

ויש מקום לומר דאין פלוגתא בזה, אלא החילוק הוא אם כבר סיים או לא, דהנה המשנ"ב סי' סד סק"ז כתב לגבי ספיקות בק"ש דכל עוד שעוסק בק"ש מחוייב לחזור גם על דבר שהוא ספק דרבנן אבל אם כבר סיים אינו מחוייב לחזור משום ספק דרבנן [הצאתי בתשובתי ד"ה מי שנדס צאמנע קריאת שמע וכו' ועי"ש מה שדנתי בזה עוד].

ועל דרך זה יישבתי דהנה מבואר במשנ"ב בהל' קריאת המגילה בשם הפמ"ג דספק קרא מגילה קורא דהוא ספק דברי קבלה דהו"ל כדאורייתא, וגוף ענין זה הוא מחלוקת הפוסקים מה גדר ספק דברי קבלה (וגם במשנ"ב גופא יש סתירות בזה ואכמ"ל), אבל כך הכרעת המשנ"ב שם, ומשמע דעכ"פ אם היה דרבנן היה פטור, וכדינן שנתבאר בסוגי' דברכות גבי ספק קרא ק"ש וכו' עי"ש בגמ' בכל הפרטים ובראשונים.

ומאידך גיסא הגרנ"ק לגבי שנים מקרא ואחד תרגום [הוצא ציטוטים על המשנ"ב שם צט"ו רפה] נקט דאם אינו זוכר באיזה פסוק אוחז חוזר לפסוק שספק אוחז שם לחומרא.

והטעם נראה משום דעדיין עוסק בזה לכך מחוייב לחזור על הספק וכמו שנתבאר במשנ"ב הנ"ל לענין ק"ש.

וממילא אם נחשיב קריאת שנים מקרא ואחד תרגום שלא כסדר כספק? [דאע"ג דהפמ"ג צמס"ז סי' רפה סק"א הביא בשם הכנה"ג צהגות הטור בשם סדר היום דיקרא כסדרן מ"מ דין זה לא ברירא, דהנה לגבי כמה דברים נלמד מן הפסוקים שצריך כסדר, כמ"ש צמגילה י"ז ע"א, א"כ צמקום שאין רא' שצריך לקרוא כסדר א"כ אין חובה בזה, וראיתי לאחד מן המחברים שכבר יצא לדון לומר דטעם המשנ"ב משום שלפעמים משתנית כוונת הכתוב כשדילג פסוק אחד, ואפשר שנתקשה בקושי' הנ"ל ולכך היה צריך לדחוק כן, ולפי דבריו צריך לזאת שאם דילג פרשה וכו"ו צאופן שאין שניו לשון כלל מעיקר הדין אין איסור בזה (אא"כ נימא דלא פלוג), אבל לא משמע כן מהכנה"ג והפמ"ג אלא משמע דבאמת צריך שיקרא כסדרן, ויותר נראה דלמדו כן בדרך אפשר מהנך דברים שמחוייבין לקרות כסדרן, ואע"ג דצ' כחוצין הצאין כא' אין מלמדין, מ"מ אפשר דשם צריכותא יש, או דכיון דעכ"פ חלק מהדברים האמורים שם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הם אסמכתא ממילא לא שייך לומר ז' כמוצין הצאין כאחד], א"כ כל עוד שלא סיים הפרשה חוזר לפסוק שדילג, אבל אחר שדילג כבר אינו צריך לחזור דמוגדר הדבר כספק דרבנן. ובשו"ת צמח צדק הקדמון סי' רכו דן באופן שדילג פרשה שעבר ונקט שיקרא קודם פרשת השבוע ומשמע דסבר דעכ"פ באופן זה בבשלא כסדרן יצא ידי חובה בשנים מקרא, אולם בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' ריג תמה עליו עי"ש מה שכתב בזה לחלק בין משנה תורה לשאר ספרים דבשאר ספרים א"א שלא כסדרן, אבל עי"ש מ"ש עוד בשם האו"ז, ועי' עוד בשו"ת מהר"ם מינץ ובמשנ"ב בדיני ציבור שהשמיטו פרשה אחת מה יעשו דפרטי הדינים שם מישך שייכי לדין כאן, ואמנם שם הדינים מיירי לענין הקדמת פרשה שלמה על פרשה שלמה, אבל בניד"ד בפסוקים כבר נתבאר בסי' רפב ס"ז (כמו שציין הקצה"ש שם) דבדיעבד אין מעכב כסדרן עי"ש פרטי הדין בזה.

איסור שכבר נעשה ומתמשך אך לא מתווסף על האיסור עצמו ולא על מעשה האיסור האם מחוייב מן הדין לעצור את התמשכות האיסור

נראה

פשוט שמחוייב לעצור אותו ולכן נקטו חלק מהראשונים שבאיסור אינו מהול עובר כל הזמן (מחלוקת הרמב"ם והראב"ד) ובשם הגר"א הובא שאיסור ריבית עובר בכל רגע ובודאי שנתכוונו לומר בזה ג"כ שמחוייב לעצור את האיסור למרות שעכ"פ איסור ריבית מעשה האיסור נעשה ומאידך גיסא אין חילוק מחמת חומרת האיסור בין הלוואה ארוכה לקצרה, ואעפ"כ מחוייב לעצור את האיסור מכיון שכרגע האיסור הוא מתמשך ומחוייב לעצרו.

וכן שמעתי דא"י בשו"ת אבנ"ז דאם אדם הדליק נר בשבת אם היה שייך לכבותו בהיתר בשבת היה מחוייב לכבותו, והוא פשוט מכיון שהאיסור הוא מתמשך ולא יהיה אדם רשע בעיני המקום אפי' שעה אחת.

והקשה הרב זנגר חתניה דהגר"ז שוב מדברי הגמ' בפ"ק דשבת ד' ע"א ושו"ע סי' רנד ס"ו גבי הדביק פת בתנור בשבת דהתירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, ומשמע דאחר שבא לידי איסור סקילה לא התירו לו יותר, ר"ל דאחר שכבר בא לידי שיעור מאכל בן דרוסאי כבר לא התירו לו איסור רדיית הפת כיון דאינו מתקן, אע"ג דעדיין יש בזה המשך אפייה דכל שלא נתבשל כל צרכו עדיין יש בו איסור אפייה אם היה אופהו עכשיו ולא אמרי' בזה אין אפייה אחר אפייה או אין בישול אחר בישול מדאורייתא [לדעת הרמז"ס פ"ט מהל' שבת ה"ה ושו"ע סי' שים ס"ד וכמזכיר צנ"ל שם ד"ה שייך, ועי"ש צנ"ה אפילו מה שהציא סי' שאר הראשונים], ושכ"כ בתורת חיים לדייק בדברי הגמ' דמשו"ה לא התירו לו.

אך נראה דאין מכאן קושי' על הדין הנ"ל ועל האבנ"ז, דהרי האבנ"ז מודה דאפי' איסור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דרבנן לא הותר לו כדי להינצל מאיסור מתמשך, אלא רק דאם אין שום איסור המונע ממנו לעצור את האיסור מחוייב לעצור את האיסור, וכאן יש איסור דרבנן של רדיית הפת, הלכך לא הותר לו לעשות כן כדי לעצור את האיסור, ופשוט.

ומיהו גוף מה שדן שם האבנ"ז לגבי הקל הקל בפיקו"נ דגם בזה אם הדליק נר יותר מכדי צרכו היה צריך לכבותו (אם היה מותר ע"פ דין) כדי שלא יתמשך האיסור, יש לדון בזה והוא מחודש, דהיה מקום לומר דענין זה שלא יתמשך האיסור הוא דבר מוסרי המוטל על האדם שלא יהיה רשע בפני המקום, ומכיון דלאו איסורא עבד א"כ למה יצטרך להשביתו, והקל הקל לא שייך אלא לגבי דינים (וכמו שמצינו לגבי מעשה שבת שאיסור זה של מעשה שבת לא נוהג לגבי שחיטה ששחט לחולה כיון דלאו איסורא עבד מלבד בבישול שאז יש לחשוש שמא ירבה כמ"ש בסי' שיח ס"ב ועי"ש במשנ"ב סק"ג דעיקר הדעה בזה שהוא איסור דאורייתא).

ואולי דין האבנ"ז הזה השני נאמר רק לגבי נר מכיון שאפשר לחלק מעיקרא את הנר בשעת ההדלקה ושלא כדין הדליק יותר ממה שצריך ולכן דולק יותר, ממילא היה מחוייב לכבותו כשסיים לדלוק מה שצריך לצורך הפקו"נ (אם היה שייך לכבותו בהיתר כנ"ל), משא"כ במקרה שאינו שייך כגון שבישל קדירה לצורך חולה שיש בו סכנה ואחר כך כבר לא הוצרך וכבר נתבשל בינתיים שיעור מאכל בן דרוסאי [וזהו קדירה מע"ג האש אין שום איסור כמ"ש המשנ"ז סי' נד סקל"ט] דיש לדון אם גם בזה מיירי האבנ"ז בדבריו וצלע"ש.

והטעם שיש להחמיר יותר באופן זה, חדא משום שיש כאן כדי לחלק והיה מחוייב לחלק קודם ההדלקה, וכדמוכח בסי' שיח ס"ב מדאמרי' בפ"ק דחולין [דף טו] גזירה שמא ירבה בשבילו מבואר דאסור להרבות לחולה והוא כלול בדיני הקל הקל, וכאן שלא חילק שיעור שידלק רק חדא שעה והדליק שיעור הדולק ב' שעה איסורא עבד, ועוד דאפי' לא היה יכול במציאות לחלק מאיזה מניעה שהי' לו (כגון שהיה צריך למהר לצורך החולה ולא היה די פנאי לחלק) מ"מ מאחר דיש בו כדי חלוקה ממילא חשיב כמו שעשה מעשה הכולל בתוכו כמה דברים הכלולים במעשה אחד (ויש לציין במאמר המוסגר כמה נידונים לענין אם כל השמן חשיב אחד או לא שדנתי בתשובה לגבי גדול בברכה בלח, אבל כאן אינו מצד זה דשייך גם בדבר אחד שלם כגון שעה כיון דאפשר לחלקו).

ויעוי' בתשובה אחרת מה שהוכחתי דמי שהעמיד קדירה לחולה ומיד הבריא ועדיין לא נתבשלה הקדירה דבזה בודאי מחוייב להסיר הקדירה, אבל כאן מיירי שהקדירה נתבשלה בינתיים רק דלא נתבשלה בינתיים שיעור מאכל בן דרוסאי, דאמנם באפי' בשוגג בכה"ג היה מחוייב עכשיו להסיר הקדירה כדי שלא ימשיך האיסור עכשיו ויהיה עובר איסור בכל רגע, אבל כאן שאינו נחשב מחמת כן עובר איסור בכל רגע ומעשה האיסור כבר נעשה בהיתר וכרגע מתמשך אותו מעשה שנעשה בהיתר ולא מעשה אחר, (ואין כאן הרי כדי לחלק כמו במקרה של האבנ"ז), ממילא יש לדון בזה אם מחוייב להסירו או לא.

האם מותר לטייח קירות מבנה של ישיבה בתשעת הימים כדי לסייד שם לאחר תשעה באב

הנה

יש כאן כמה נידונים, הא' האם טיח הוא בכלל בנין האסור בט' הימים, והב' האם כשעושה טיח בלא סיד הוא בכלל האיסור, והג' האם יש להתיר משום שצריכים לעשות כן לצורך הדירה בבנין רק שאין צריכים לעכשיו האם הוא בכלל לצורך או דחשיב שלא לצורך ושל שמחה, והד' האם יש להתיר מחמת שהוא ישיבה והוא צורך מצוה, או דנימא דההיתר של צורך מצוה רק אם צריך לצורך הלימוד אבל מאחר שבלאו הכי לצורך הלימוד אין צריך שיעשו דוקא הטיח עכשיו כיון שיש בין הזמנים עד אלול, ממילא לא חשיב צורך המצוה אלא צורך עצמו, דמצד צורך המצוה אין צריך להתחיל עכשיו במלאכה זו.

ויעוי' במכתבי אחר [ד"ה האם מותר לסייד וכו'] שכתבתי לכת"ר, ושם קצת דנתי בפרטי דינים הנידונים שם [ועכשיו הגהתי אותו שז' הגה"ה רצה ומיקנתי שם כמה דברים שהיו לריכין מיקון, וגם הוספתי שם עוד קצת דין ודברים צנידונים שהתנאלו שם], ומה שנקטתי שם שסיד עם טיח הוא בכלל בנין, מאחר ובגדרי הל' שבת הוא בכלל בנין, ומאחר שהשו"ע לשיטתו דרך בנין של שמחה אסור ואסור באופן של שמחה ציור וכיור, ומזה נשמע להמחמירים גם בנין שלא של שמחה שגם בכה"ג יהיו אוסרים, ויהיה תלוי בגדרי בנין לפי הפוסקים שדנו בזה (דהיינו שרוב הפוסקים נקטו שרק של שמחה או של הרווחה שרי ושל צורך מותר, ויש שנקטו לאסור כל בנין כמו שנתבאר שם, ולצורך מצוה או דבר האבד נקטו האחרונים להקל).

ולענין נידון ב' לא דנתי שם, ולענין נידון ג' נקטתי שם אחר בירורים רבים בסוגי' שהדעת לכאורה יותר נוטה להתיר בזה עי"ש הנימוקים שכתבתי בזה, ולענין נידון ד' עי' שם מה שכתבתי דיותר יש מקום לומר דלא סגי להחשיבו צורך מצוה דרבים מחמת זה אבל בחשבון הדברים בסוגיות הוא צ"ב עי"ש מה שכתבתי להקשות ולתרץ בזה.

ולגוף נידון ב' שהתחדש עכשיו בשאלה זו, הנה באופן שמכין הטיח באופן שעדיין א"א לדור בו היה מקום להתיר, דכיון שאינו מסיים הבנין הו"ל ככל מלאכה אחרת שלא נאסרה בימים אלו.

ומיהו מצינו מעין זה בסי' תקנא ס"ח איפכא, דאסור להכין חוטים של שתי לבגדים אע"פ שאין מכינין הבגדים לגמרי [וצפוסקים שם צמג"א וצמשנ"צ סקנ"ד ע"פ התה"ד כתבו דחוטים לצורך תפירה שרי ועי"ש צמחה"ש דצומן הגמרא היו חוטים אחדים לשתי וחוט אחדים לתפירה וכאן צשו"ע מיירי צחוטים של שתי].

ומיהו באמת מצד הגיון הדברים קצת דוחק לומר דכל איסור בנין הוא רק בנין שאינו מסיים בתוך ימים אלו, דהרי לו יצויר שיש בנין שלוקח לבנותו עשרה ימים יהיה מותר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לבנותו, והרי בנין זו משמע שהיא שמחה בפני עצמה, ומסיח דעתו מן האבלות על ידי בנין זה, ואינו רק בעיה ליצור תוצאה של בנין שמחה חדש בתשעת הימים אלא עצם העיסוק בזה, דאטו וכי אם ישייר מכוש אחרון (או אמה על אמה) יועיל לבנות הכל בתשעת הימים, ויל"ע.

ועי' במג"א [סי' תקנ"א סק"ז] ובאר היטב [סק"ז] בשם מהרי"ל [עמ' רמז] דהסרסורים לא יסרסרו כלי כסף בעיר מפני ששמחה היא לרואים, משמע דעצם ההתעסקות גורמת שמחה.

וכן משא ומתן של צרכי חופה מבואר בפוסקים דאסור להתעסק בהם בימים אלו, אע"פ שהם רק מכשירי חופה ועדיין אין חופה כלל.

אבל מצד מה שנהגו שלא לשטוף הבית וכיו"ב הנה בודאי שכשמשים טיח לבד בלא סיד אינו בכלל מנהג זה.

מה מקור וטעם מנהג קריאת השם בזמן המילה

המנהג

הוא קדום והובא בהרבה ראשונים ואחרונים (סדר רב עמרם גאון, טור יו"ד סי' רסה בשם בעל העיטור, מחזור ויטרי, כללי מילה לר"י הגוזר, אבודרהם, יעב"ץ במגדל עוז, מושב זקנים לבעלי התוס' שמות יח ד, ועי' שו"ע יו"ד סי' רסג ס"ה, ויש לזה קצת סמך מפרקי דר"א פמ"ז ששמו של משה ניתן בעת מילתו).

וכמה טעמים הובאו בזה:

טעם א' הביא ר"י הגוזר שקוראין לו אז שם כדי שיהיה אפשר להתפלל עליו (ולפי טעם זה לחוד, אין ענין לקרוא לו שם דוקא אז אלא לכל המאוחר אז, ועי' בתשובה אחרת שהבאתי חילוקי דעות בין רבוותא בתינוק חולה קודם הברית אם להוסיף לו שם או לא, ולפ"ר נראה שהוא תלוי בטעמים כאן), ועי"ש מה שציין להתרגום המיוחס ליונתן עה"פ בך יברך ישראל, ועיקר ענין הברכה לנימול נזכר בגמ' ס"פ ר"א דמילה העומדין שם אומרים כשם שנכנס לברית כן יכנס וכו'.

טעם ב' הביא ר"י הגוזר דבעי' ששמו יהיה כשהוא מהול אחר שהוסרה ממנו החרפה וכמו אברהם שנשתנה שמו אחר המילה, כמ"ש ואתנה בריתי ביני וביניך והיה שמך אברהם (ולפי טעם לכאורה כל אחד שמל, בין ישראל בין גר, אחר שכבר היה קריאת שם היה צריך לשנות שמו, אבל יש לומר דהבו דלא לוסיף עלה, דהעיקר הוא כשנותנין שם בלאו הכי ממתנין עד הברית אבל לא רצו להטריח יותר מזה, ומכאן התשובה גם על מה שהקשיתי באות הקודם למה יש גדולים שהורו ליתן שם קודם המילה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

במקום שיש חולי שצריך להתפלל עליו).

הר"י בר יקר כתב מעין טעמו השני של ר"י הגוזר רק בנוסח אחר דכדי שיהיה שמו של התינוק קיים לכך קורא לו אחר המילה דרך שם שנקרא אברהם אחר המילה נתקיים ואילו יעקב מכיון ששם יעקב נקרא כשכבר היה מהול לכך לא נעקר שם יעקב (עיקר הדבר נזכר בברכות יג ע"א והטעם הזה למה לא נעקר שמו הביא בשם המדרש).

ועי"ש עוד טעם למה קורין שם התינוק במילה מאחר שמתפללין על התינוק במילה קיים את הילד הזה לכך מתפללין שיהיה שמו קיים. ויל"ע הטעם למה צריך התפילה שלא יעקר שמו, דבגיטין איתא יוסי וקורין אותו יוחנן וכו' ולא משמע שיש בזה פגם, ואולי משום דממעט את השם כמ"ש ברש"י ר"פ לך שכשמהלך ממקום למקום ממעט שמו, וא"כ גם במשנה שמו, וטוב שם משמן טוב כמ"ש בקהלת, ואולי מאחר שיש שכתבו סכנה בשינוי שם לכך מתפללין שלא יעקר שמו, או דר"ל שמאחר שמוסיפין שם לחולה לכך מתפללין שלא יעקר שמו וכן לחוטא צריך לשנות שמו כמ"ש בפ"ק דר"ה וברמב"ם הל' תשובה לכך מתפללין שלא יצטרך לשנות שמו (ומה שנשתנה שם אברהם הוא מחמת שלא נצטוה על המילה וגם מחמת שנתברך אחר כך בעוד ברכות), ויותר נראה דהכונה בזה (ואפשר דיש מי שכתב כן בכוונתו) דכלול בבקשה שלא ישתנה שמו שיזכה לכוון לשם האמיתי של הילד כמ"ש האר"י, וזה כוונת הר"י בר יקר במה שכתב "שמתפלל לקב"ה וקיים את הילד הזה אומר לו ליקרא שמו בישראל על הסכמתך שלא יהא צריך לשינוי בשם".

**מנהג סוחרים שאינם מתפשרים במחיר עם הלוקח הראשון שלהם
מהשבוע משום סימן טוב האם הוא מותר או שיש בזה משום ניחוש
ומה דין מי שמכוון את הנישואין ליום שיש סימן טוב או מי שמכוון
דרבנו לפי שירות תחזית מזג האוויר האם יש בו משום מעונן**

כמו שנתבאר בסנהדרין סה שיש איסור לומר על תחילת שבת וכו'.

הנה

ובכל זאת המקור למנהג זה כנראה נשתרבו ע"פ הגמ' בקידושין ר"פ האומר דארעא קמייתא לא מסמנא מילתא למכור, וגם ע"פ מש"כ בגמ' בחולין צה ע"ב בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן, ויש כמה פירושים בדברי הגמ' בראשונים, ורש"י מפרש דהיינו עיסקה ראשונה שעושה אחר דבר מדברים אלו, ואולי מוסיפים על זה גם ביום ראשון, אלא דיום ראשון צ"ב מדברי הגמ'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בסנהדרין שם (שהובאו בתשובה הארוכה לענין קלפי טארוט) דמבואר שאסור לומר על מה שאירע לו בתחילת השבוע שיהיה סימן לכל השבוע.

ובגוף דברי הגמ' בקידושין ובחולין שם בלאו הכי צ"ע היאך יתבאר לפי מה שפסק השו"ע שאין שואלין בגורלות משום תמים תהיה.

וכנראה שההיתר לדברים הנזכרים בסוגיות הנ"ל הוא כמו שאנו מיישבים על כלל הדברים שנזכרו בגמ' שיש בהם סימנא טבא ע"פ מה שנתייחד לעיל על יסוד דברי המרדכי והר"ן דרך דברים של שטות והבל אסור להסתמך עליהם או דברים שאין להם טעם, אבל דבר שיש בו טעם ורמז אינם בכלל האיסור.

אבל צ"ב דכיון שתולה בתחילת השבוע א"כ הרי הוא ממש כמו הגמ' בסנהדרין שם.

ואולי יש ללמד עליהם זכות דהנה בר"ן מבואר דהדברים האמורים שם בשבת ובסנהדרין הם רק דברי שטות והבל אבל דברים המועילים אין בהם איסור, וכיון שעסקא ראשונה יש לזה כדמות סמך בגמ' שהוא סימן המועיל א"כ גם אם עושהו בתחילת השבוע אין בו איסור.

ואילו בגמ' סנהדרין שם מיירי במי שפורע חוב כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קעט וזה אינו סימן רע לעשות בתחילת שבוע דאדרבה לישראל הוא טוב לכו"ע כמבואר במתני' ריש ע"ז דלר' יהודה הוא מנהג גויים להצטער על מה שפורע אבל ישראלים בודאי שמחים שעלה בידם לפרוע חובם.

ומ"מ בעל נפש ראוי ליזהר בדברים שאין להם ראייה ברורה להיתר, ובפרט שכבר נתבאר דעת המחבר אולי להחמיר בזה כהרמב"ם ולכו"ע טוב להחמיר בזה (כמו שנתבאר באריכות בתשובה הנ"ל).

ויש להעיר עוד דהנה דעת רש"י בשבת שם דכל דבר שאין ניכר רפואתו יש בו משום דרכי האמורי, וא"כ מסתמא גם נוחש בכה"ג יהיה אסור, גם כשידוע שיש בו רפואה אך אין צורת הרפואה ניכרת, (ועי' ברמב"ם פ"א מהל' ע"ז דמשמע שם שגם נוחש הוא בכלל דרכי האמורי), ולכאורה לפי רש"י סימנים היו צריכים להיאסר, ואולי יש לדחות דבסימנא לא דהא קיימא לן סימנא מילתא היא, ובכלל סימן כל דבר שיש בו רמז כמ"ש המרדכי.

וריא"ז (המובא בשלה"ג ובפת"ש יו"ד סי' קעט) סובר לענין דברים הנזכרים בסנהדרין שם שהם דברים שיש לחוש להם דיש לחוש למה שהבריות אומרים (א"ה כמ"ש בירושלמי דתרומות שצינתי בתשובה הארוכה) ואעפ"כ סובר שיש בהם איסור נוחש אם מוציא בפה, ויש לדחות דשם הוא ספק מועיל, אבל בדבר דמסמנא מילתא כיון דקי"ל סימנא מילתא א"כ מותר לחשוש גם בפה ולעשות מעשה עפ"ז כמו שאנו עושים בליל ר"ה ע"פ הגמ' והגאונים.

וגם מהתוס' בחולין אין ראייה ברורה לאסור אלא כשעושה מעשה ובדבר שאין ידוע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שמרפא (כדעת הר"ן) דהתוס' מיירי על מה שעשו אליעזר ויהונתן עי"ש, ואילו מה שעשה רב שהוא ע"פ סימן מותר וכן בית תינוק ואשה באתחזק ג' זמני הוא דבר שיש בו סימן. אולם מהתוס' בב"מ שהביא הפת"ש שם יש באמת ראייה לכאורה דאם עכ"פ עושה מעשה וסומך על זה ואומר את זה בפיו אז ודאי אסור אע"ג דיש בזה סימן, והתוס' הזה לכאורה לא אתיא כהראשונים המתירים דרכי האמורי באופן שאין ידוע שמרפא ולא כהראשונים שמתירים דרכי האמורי באופן שידוע שמרפא אבל אינו ניכר, ממה שלא תי' התוס' דסימנא מילתא וחשיב שידוע שמרפא, אלא ס"ל כהראשונים דדרכי האמורי הוא רק באופן שידועה וניכרת רפואתו כרש"י דשבת סז, או עכ"פ כשעושה מעשה עפ"ז כדעת הרא"ש, ואולי יש לומר בדרכי האמורי ס"ל להקל בכה"ג כל שיש רפואה אפי' אינה ניכרת, רק דהתוס' מחלקים בין דרכי האמורי לניחוש, ובניחוש מחמירים יותר גם כשידוע שאין רפואה כל שאין ניכרת, אבל הר"ן גופיה פשוט דעתו אינו מחלק בזה ומתיר בכל גוני גם ניחוש כשאינו הבל ודברים בטלים וכמשנ"ת בתשובה הארוכה.

ואולי תוס' יפרשו דסימנא מילתא בגמ' בהוריות באופן שאינו אומר בפיו (כעין היתר הרי"ז והמהרי"ל עי' בתשובה הארוכה) ודלא כמנהגינו ע"פ הגאונים לומר בפה, ואילו הגמ' בב"מ קושייתם מזה כמו שכתבתי בתשובה הארוכה דאי אתא דבדיבור אסור א"כ משכח"ל שישאיל אדם ארנקי, ומסתימת דבריהם הוא קצת דוחק אבל בחשבון הדברים הוא מתיישב לפי השיטות והסוגיות.

ואם נימא הכי יש לומר דלהלכה קי"ל דלא כהתוס' דהרי כל הפוסקים נקטו בסימני ר"ה כהגאונים, ומה שפסק המשנ"ב כהרא"ש דדרכי האמורי אסור כל שאין ניכר רפואתו אם עושה מעשה מחמת זה, היינו משום דקי"ל סימנא מילתא היא, ולהכי גבי סימני ר"ה חשיב כניכר רפואתו וק"ל.

ובגוף ההשוואה בין הגמ' בחולין שם למנהג אותם הסוחרים, יש להעיר דבגמ' שם אי' דרק אם אתחזק ג' זמני, ומשמע דבלא זה אין אפי' סימן, אם נפרש דכוונת הגמ' להתיר בזה מחמת דסימנא מילתא, ומ"מ מהגמ' בקידושין הנ"ל יש קצת סמך לזה.

ובתשובה זו אסיים לבאר גם מה ששאלת על מה שנזכר בקדמונים שעות שונות שהם טובות לנישואין, אם הוא בכלל מעונן ואם הוא בכלל ניחוש, ובאמת כבר נשאל בזה הרמב"ן (בתשובת הרמב"ן הנדפסת בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רפג ותשובה זו בפירוש הובאה שם ע"ש הרמב"ן) והרמב"ן מבאר שם דכיון דמסמנא או לא מסמנא מילתא ממילא אין בזה שאלה של מנחש ומעונן וגם באסטרולוגין לא משום שדבריהם הם דברים שצריכים לחוש להם ורק שלפעמים הקב"ה משנה הנהגתו ומבטל הנהגתו.

ומה שהרמב"ם נקט שהאומר עונה זו וכו' ע"פ האסטרולוגיה הוא מעונן כבר כתבתי בתשובה הארוכה שהוא משום שהרמב"ם לשיטתו שסבר שאין ממש באסטרולוגיה וממילא המעונן עפ"ז חשיב כמעונן בדבר שאין בו ממש, דהגדרת איסורים הללו הם מה שאין בו ממש כמו שהבאתי מהר"ן דסנהדרין בשם רבינו דוד, ונקט כן הר"ן גם לענין דרכי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

האמורי וגם לענין ניהוש.

ולפי זה גם הרמב"ם יודה לגבי מה שעושים ע"פ חזאים שאינו אסור, לפמשנ"ת איסור מעונן הוא רק כאשר מתייחס מחמת דברים שאינם נכונים (ועכ"פ לפרש"י בשבת סז לענין דרכי האמורי הוא כולל גם דברים על טבעיים) דאיסור מעונן הוא מישך שייך לאיסור ניהוש, והרמב"ם בפי"א מהל' ע"ז הביא הכל מדין דרכי האמורי (שאמרו בהם בשבת שם שכל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי וה"ה י"ל על מנחש ומעונן), ולכן לפ"ד הרמב"ם עובר על מעונן גם כאשר עושה ע"פ אסטרולוגיה משום שהרמב"ם לשיטתו סובר שאין ממש באסטרולוגיה משא"כ לשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ם סי' רפג, אבל בדבר שאינו שטות אלא אמיתי ואף אינו סגולי אלא נראה לעינים ואפשר להסבירו בטבע אין בו איסור מעונן דאינו שייך לניהוש כלל.

היוצא מכ"ז דחזאים אין בהם בעיה בכלל, ונישואין לפי שעות החדשים להרמב"ם שרי, ובשאר דברים שעושה לפי מה שמסמנא מילתא (עכ"פ בדברים שנזכרו בגמ' וראשונים) ג"כ להרמב"ם וכמה ראשונים יהיה שרי ויתכן שכך עיקר ההלכה לפי מה שנתבאר (ועיקר דברי הרמב"ם הובאו גם ברמ"א בסי' קעט), ובדברים שידוע שהם עובדים רק שאין בהם סימן כל שהוא הוא מח' ראשונים ואחרונים [וימתן דשורש מחלוקתם נעון איך לפרש גמ' צמולין שם גזי צית מינוק ואשה וכו' והוא דלמחזק וכו' האם אז מותר בכל דבר שמתחזק להחזיקו כמו סימן או רק צדצרים המזכרים שם צלירוף שהם גם סימן רק דאינם סימן גמור כמו שאר סימנים לכך צע' דלמחזק], והמשנ"ב פסק לחומרא אם עושה מעשה ומנח"י נקט דרוב פוסקים להקל בזה, ובדברים שעושה בלא טעם אלא תולה דבר בדבר וסומך עליו אז עובר על ניהוש, ומברר עתידות עובר ג"כ בתמים תהיה (ריש סי' קעט וראשונים בריש תשובה הארוכה).

האם יש איסור שימוש בקלפים טיפוליים לצורך טיפול רגשי

במק
רה

שאיין מופיע בקלפים סממנים שאין רוח חכמים נוחה מהם והקלפים עצמם אינם מיוצרים במקור למטרה שאין רוח חכמים נוחה ממנה [כמו קלפי טארוט וכיו"צ] ואין משתמשים בזה על ידי התרכזות בתת מודע או שימוש בכוחות על טבעיים, ואין משתמשים בו לגורלות ועתידות וכיו"ב, אלא באופן טבעי והגיוני בלבד ע"פ ניתוח התנהגות המתבטאת על ידי התת מודע של האדם (והתת מודע כולל בחלקו דברים שהאדם אינו מסוגל לבטא ולהגדיר בעצמו והם באים לידי ביטוי רק על ידי רגשות שלו וע"ז הדרך) נראה שאין בזה שום בעיה.

והיינו שמשתמש בו למטרה נכונה לצרכי חינוך וטיפול ע"י אבחון הילד או לימוד הילד, אבל לא לבטל זמנו בהם, דאילו אם עושה כן עובר אל תפנו לפי דעת רש"י בשבת פרק שואל, וגם שייך בזה מ"ש הפוסקים על שחוק הקארט"ן.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולענין קלפי טארוט והאיסורים המסתנפים בשימוש בו הארכתי בתשובה נפרדת בפרטות.

שליח ציבור שטעה בתפילה מחמת שהורגל עד היום להתפלל נוסח אחר מנוסח ציבור זה האם הטעות היא סימן רע לשולחיו

נראה

דאין כאן סימן רע, דאע"ג דתנן ש"צ שטעה סימן רע לשולחיו, מ"מ אמרי' בספ"ח דיומא דף פח לגבי הרוואה קרי ביה"כ ועלתה לו שנה שהוא סימן טוב רק אם לא הרהר מאורתא, מבואר שהרהר מאורתא אין בזה סיבה או טעם להחשיבו כסימן, וכה"ג אמרי' בפתרון חלומות בברכות דנ"ז לגבי הבא וכו' בחלום שהסימן הוא רק אם לא הרהר, ובענייננו מכיון שהטעות היא מחמת דרך הטבע אין כאן סימן רע מצד שאין תפילתו שגורה בפיו, דכך דרך הטבע שאם רגיל להתפלל נוסח אחד יתקל מילוליה בנוסח אחר.

יש שלא מוציאים בסף במוציאי שבת או בתחילת השבוע כי אומרים שאם מוציאים בסף אז יתרגלו להוציא כל השבוע האם עושים כדיון

**לכאור
ה**

היה צריך לאסור מדין ניהוש כמבואר בסוגי' דסנהדרין סה ע"ב וביו"ד סי' קעט ס"ג.

אם אינם מוציאים בפה מותרים לדעת הריא"ז המובא בשלה"ג וכן לפשטות דעת הרמ"א בשם המהרי"ל (לא בדעת הט"ז בדעתו) ויש כמה שמחמירים והרחבתי בזה בתשובה המורחבת בענין קלפי טארוט.

ומ"מ אולי יתכן לומר ע"ד מה שתירצתי את הנהגות הר"ח מולוז'ין דגם כאן מכיון שתולה כן בטבע שאם יתחיל בהוצאה כבר יתרגל לזה ולא יפסיק, ממילא אין האיסור אלא כשתולה בעל טבעי וכמ"ש הר"ן בסנהדרין שהאיסור רק כשמסתמך על הבלים ולכאורה כך דעת המרדכי ואפשר שכך גם דעת הרמב"ם כמו שהרחבתי בכ"ז בתשובה הנ"ל.

האם אפשר להשתמש בכלי הנקרא הורוסקופ המתיימר לומר מזלות האדם ועתידות כאשר משתמש להתעניינות בעלמא ולא לעשות דבר על פי זה

ר' עיק

הדברים נידונו והתבארו בתשובתי על קלפי טארוט, ומ"מ אכתוב כמה דברים הנוגעים באופן ממוקד לשאלה הזו.

למען הדיוק הורוס במקורו הוא שם של ע"ז ושל דת ע"ז, וצריך לברר מה הקשר בין גורל זה לכלי זה שהזכרת (שאיני מכיר) כמו"כ גורלות הוא בעיה לפ"ד השו"ע סי' קעט ס"א כמשנ"ת, וכמו כן יש מצוות תמים תהיה שלא לדרוש אחר עתידות כמו"ש כמה ראשונים, וע"ז מיוסדים דברי שו"ע אלו ע"פ פסחים קיג ע"ב, כמו"כ הרמ"א כ' שמי שהולך בתום וכו' הוא משובח והגר"א הביא לזה מקור מגמ' בנדרים כל המנחש וכו', כמו"כ להרמב"ם ההיתר בסימנים הוא רק לשעבר רק דיש לדון אם צריך לחשוש להרמב"ם (ותלוי אם המחמירים ברמ"א הכונה לרש"י או להרמב"ם עי' בפנים).

ומ"מ אם אין בזה בעיה של ע"ז לפ"ד רש"י בחולין צה ע"ב נראה לכאורה שעיקר האיסור הוא כשסומך עליו לענין מעשה, ולכן אינו עובר איסור ניחוש בדבר זה, (ודין תמים תהיה שלא לשאול בעתידות נצטרך לומר חדא מתרי, או דנימא שאינו איסור גמור כמו שהוא לכמה פוסקים כמו שהבאתי בתשובה הנ"ל, או דנימא דהאיסור הוא רק במעשה כמו שסבר רש"י על איסור ניחוש), והשו"ע שלא הזכיר חילוק זה אפשר שסובר כהרמב"ם פי"א מהל' ע"ז שרק על העבר מותר לברר ע"פ סימן כמו אם היה ברכה בעבר או לא, והרמ"א שהזכיר בזה ב' דעות עי' בתשובתי הנ"ל מה שכתבתי בזה.

האם מותר לנהוג דברים על פי אינטואיציה והרגשת הלב או שיש בזה משום ניחוש

יש

לשים לב שהרבה פעמים האינטואיציה מבוססת על מאורעות ושינויים שאדם מרגיש, וכמה שהאדם חכם יותר גם האינטואיציה שלו משגת יותר באופן זה, כמו שמצינו ברב ששת במעשה דההוא צדוקי בפרק הרוואה, ועי' בגטין סח ע"א אמר ליה רב חסדא לרב ששת מנא הוה ידע מר, אמר ליה חדא דנחר לי מר ועוד דפסק לי ינוקא פסוקא ועוד דחשידי עבדי דלא מעלו ע"כ, וגם לפעמים כאשר אדם מרגיש משהו בלא שהוא מסביר את הרגשתו אם ינסה לחשוב מה גרם לו להרגשה הוא יוכל לפעמים למצוא את הגורם להרגשה, ובכל כה"ג יש לומר דלא חשיב ניחוש דהרי זה בודאי שתת המודע של האדם מעבד כמויות מידע וניסיון שהאדם אינו מעבד במודע ותת המודע שומר את האדם בכמה פעמים מאסונות על ידי זה כשמרגיש שדבר אינו כשורה.

וגם כאשר אין האדם יכול להצביע על הגורם להרגשה אולי יש קצת סמך לענין האינטואיציה בגמ' במגילה ג ע"א דאע"ג דאינהו לא חזי מזלייהו חזי, ולכן כשחרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא (דניאל י, ז), וכן בגמ' בב"ק ב ע"ב אדם אית ליה מזלא, עי"ש ברש"י, ויש מקום לפרש דכיון דאית ליה מזלא לכך מזלו שומרהו מליפול ברעה.

אבל צע"ק דא"כ נמצא שבניחוש אם תולה עשיית הדבר באירוע פלוני לעשות או לא לעשות עובר בניחוש (ולחלק מהפוסקים דוקא כשמוציא בפה), ומאידך כאשר תולה הדבר באינטואיציה שלו שעושה או לא עושה דבר פלוני מחמת שכך מרגיש באינטואיציה אינו עובר בזה איסור, ומהיכי תיתי לה.

ואולי כדפרש"י שהרגשת האדם הוא מחמת המלאך ממילא לא חשיב ניחוש ויל"ע דברמב"ן עה"ת גבי תמים תהיה מבואר דעתידות ששומעים משרי מעלה הוא ג"כ בכלל רצון התורה שלא ידרשו בהם, ויש לומר כמ"ש בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן ופסקו הרמ"א בריש סי' קעט דגם דברים שאין רצון התורה שידרשו בהם מ"מ אחר שגונב לאזניהם שמועה מפי העוסקים בדברים אלו (כגון חוזים בכוכבים) צריך למיחש לזה והביא לזה בבהגר"א שם הרבה ראיות.

וכאשר אדם עושה לפי הרגשת האינטואיציה בלבד הוא יותר קל דלפי איזה פוסקים איסור ניחוש הוא רק כשאומר בפיו כמו שהרחבתי בזה בתשובה על קלפי טארוט.

ומ"מ כשאדם מאמין שהוא מתחבר לאינטואיציה על ידי ריכוז וכיו"ב יש בזה בעיית הקוסם לפי מה שתיארוהו הרמב"ם והחינוך.

בגד שאינו מכובס המביא חרקים לבית האם מותר לכבסו בתשעת הימים כדי למנוע את התפשטות החרקים

נידון
1

זה לא הובא להדיא בפוסקים, ואם נדמה לה לנידונים אחרים נמצא דאם מפריע עד בלתי נסבל יש מקום לכאורה להתיר לכבסו גם בשבוע שחל בו, ואם מפריע באופן שנסבל יש מקום להתיר לכבסו עד שבוע שחל בו, ואם גורם נזק כגון שמביא מכרסמים ותולעים המתפשטים בכל מאכלי המטבח הוא דבר האבד ומותר לגמרי.

מקורות:

הנה עיקר הדין הוא שדבר האבד מותר בתשעת הימים כמבואר בדיני אבלות, והרחבתי בזה בתשובתי האחרת [לענין נטילת זיפריי הרגל נשזע שחל זו ח"צ כשמקלקלים הנגד], ועיי"ש מה שדנתי אם אפשר להשתמש בהיתר זה למעשה.

אם כי לגבי חרקים בחוה"מ מבואר בסוגיות ובשו"ע הל' חוה"מ סי' תקלז סי"ג לגבי צידת האישות והעכברים בחוה"מ דיש גדרים בזה מתי הגעת חרקים מוגדר כדבר האבד ומתי לא, ולא בכל גוני התופעה של הגעת חרקים לשדה צומחת מוגדרת כדבר האבד, אלא רק באופן שבאמת מאבד על ידי זה ממונו, וגם בבית אם אין נזק ממשי הנגרם על ידי החרקים אין הגדרת המצב כמצב של דבר האבד.

ואמנם לגבי חוה"מ הותר להרוג חרקים המצערים אותו (ראה משנ"ב סי' תקלג סק"כ) וכן הותר לשים מצודה לעכברים אם באים לבית (כה"ח סי' תקלז סקנ"ט), אבל שם הוא מחמת צורך המועד, ולגבי אבלות ההיתר שמצינו הוא מחמת דבר האבד, ויש לדון אם יש היתר מחמת צער בתשעת הימים או שמא רק בחוה"מ הוא דין מיוחד שיש בזה צורך המועד.

וגם בחוה"מ גופא יש לדון דלכאורה לא מצינו שהתירו כיבוס לצורך המועד (שהרי כל כיבוס הוא לצורך המועד ואעפ"כ אסרו כיבוס שלא יכנסו לרגל מנוולין), אלא רק מלאכות אחרות התירו לצורך המועד, ובמקום צער יש לדון מה דין כיבוס כזה בחוה"מ [כשיש לו נגד אחר ורק מכנס לצורך ניקיון ביתו].

וכיבוס לצורך דבר האבד התירו בחוה"מ (עי' מסורת משה להאג"מ ח"ב אות רמז, אשרי האיש להגריש"א חוה"מ פי"א ס"ט, קובץ מבית לוי להגרש"ו ח"א עמ' מח, חוט שני חוה"מ עמ' רלה, ארחות רבינו ח"ב עמ' קכא בשם הקה"י, ועי' חוה"מ כהלכתו פ"ה הע' עז שכ"כ ע"פ כמה ראשונים), וכן כיבוס לצורך רפואה (עי' באר משה משה ס"ס פח), וכן התירו כיבוס לצורך רפואה גם בתשעת הימים (כמו שהבאתי בתשובה אחרת), וכן התירו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תספורת לצורך רפואה בתשעת הימים בדבר האבד גדול באופנים מסויימים (כמו שהבאתי באופנים אחרים), אבל יש לדון כנ"ל בצורך גדול שלא יבואו חרקים לבית הן לגבי חוה"מ והן לגבי תשעת הימים.

ויעוי' בנוב"י תנינא סי' צט שדן לגבי חוה"מ בפועל ספר שאין לו מה יאכל אם התירו תספורת לצורך המועד בכה"ג, ונקט דיש להתיר בתנאי שאין מקום לגזור שמא יכנס לרגל מנוול, והיינו דוקא באופן שהיה אנוס במה שלא הסתפר ערב הרגל, ובמהדו"ק סי' יג התיר בכיבוס יותר מזה, עיי"ש הטעמים שכתב למה אין חשש זה, ועכ"פ גם לפי מה שהחמיר במהדו"ת ואולי אפי' אם נקבל הוכחת הערוה"ש סי' תקמב ס"ב שהוכיח מהירושלמי לאסור גם בפועל עני מחמת דין שמא יכנס לרגל כשהוא מנוול, מ"מ אם התפשטות החרקים אירעה לאחר כניסת חוה"מ, שבזה אין חשש שמא ייכנס לכאורה יש ג"כ מקום להתיר מצד צורך המועד.

ויש לציין דגם בעלת הכתם שנמצא במועד התירו לכבס לצורך המועד כמ"ש בשו"ע סי' תקלד ס"א [אם כי יש משמעות דהוא גם מחמת מלוא, עי' קרן אורה מו"ק יח ע"ב מה שכתב בטעם השמטת השו"ע דינא דנעל קרי ודוק, אולם בכה"מ סי' תקלד סק"י הביא להלכה דין הנעל קרי, ואולי גם זה יש לומר מחמת אמירת דברים שנקדושה ומעין מ"ש המשנ"ב בהל' יו"כ].

ובתשעת הימים שאין דין זה שלא יכנס מנוול יש לדון דמחד גיסא אין היתר דצורך המועד אבל יש לדון אם יש להתיר בצורך גדול.

וברחיצה בגופו בתשעת הימים מצינו שאם יש טעם לרחוץ שלא מחמת תענוג כגון באסטניס או לצורך רפואה או בבא מן הדרך וחלש או לצורך ניקיון וכיו"ב מצינו שהותר (עי' סי' תקנד ס"ט וע"ע בריש סי' תריג לגבי יו"כ), אבל כאן אין נוהג דין זה דהרי כל כיבוס הוא מחמת ניקיון הבגד ולא התירו דכיבוס בגדים מסיח דעת מן האבלות כמ"ש המשנ"ב והפוסקים.

מאידך יש לטעון דמה שלא התירו כיבוס לצורך נקיות הבגד גרידא היינו בכיבוס בגד לחוד אינו צער כ"כ כיון שיכול ללבוש בגד אחר, אבל כשיש לו צער ואין לו תקנה אחרת, אולי יש ללמוד להתיר, ועי' משנ"ב סי' תקנא סקכ"ט לענין אין לו חלוק אחר שהתיר עד שבוע שחל בו.

וראיתי שבאול"צ (ח"ג פכ"ז תשובה א) אכן למד מדין הנ"ל [של רחיצה לכלוך] גם לענייני כיבוס שמי שהתלכלכו בגדיו הרבה עד שא"א ללובשם ואין לו בגד אחר יש לדמותו למי שהתלכלך בטיט או בצואה שמותר לו לרחוץ אף בת"ב וגדול כבוד הבריות, ומבואר שם בפנים להדיא שהתיר גם בשבוע שחל בו [על אף דפסק השו"ע צ"ג שאפי' מי שאין לו אלא חלוק אחד אסור ועל אף שצו"ת רב פעלים נקט להדיא דגם מי שדרכו להתלכלך אין מחיר לו, מ"מ התיר האל"ף צוהמא הרבה, ומשמע שם בפנים שמי שיש לו לכלוך שא"א ללבוש צו הוא צלל היתר זה] ואולי התיר בכה"ג אפי' בת"ב.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכ"כ בחוט שני (ר"ה עמ' תיג) דמי שהתלכלכו בגדיו עד שא"א לצאת עמהם לרחוב יכול לכבסם בתשעת הימים ועי"ש עוד, ולכאורה צ"ע שלא הזכיר שההיתר הוא עד שבוע שחל בו כמ"ש המשנ"ב הנ"ל בסקכ"ט שההיתר באין לא אלא חלוק אחד, ואולי המשנ"ב מיירי בכיבוס רגיל אבל באופן שהבגד הוא בלתי ניתן ללבישה בזה לא גזרו כלל, ויל"ע בזה.

ומ"מ לענייננו שגופו יכול לסבול בגד אחר ורק מכבס כדי שימנע מהחרקים לבוא אין כאן ההיתר דכבוד הבריות שהזכיר האול"צ, וכמו כן מה שהביא ההיתר ממי שהתלכלך גופו וכו' יש מקום לומר דההיתר שייך רק כשהאדם מלוכלך וה"ה כשאין לאדם בגד נקי אלא רק בגד מלוכלך אבל אדם שיש לו בגד אחר שמא לא נאמר היתר זה.

אבל יותר נראה דעצם מה שבבית שהוא דר בו באים חרקים על ידי בגד זה חשיב צורך ג"כ כעין צורך ללבוש בגד שאינו מלוכלך, דכל צורך שמוגדר כצורך נחוץ אצל בני אדם ומקום צער לא אסרו בזה כמו שמצינו כנ"ל שהתירו באבלות מלאכה משום דבר האבד וכן התירו כנ"ל רחיצה במקום לכלוך, וכן התירו קישוט לנשואה ולבוגרת באופנים מסויימים (עי' יו"ד ס"ס שפא), ולכאורה נלמוד מבינייהו דמה שצריך ונחוץ לו ואין לו ברירה אחרת לא נהגו לאסור.

ועוד יש מקום לטעון דכמו שנקטו הפוסקים שבאופן שהבגדים שהוא לבוש בהם מפריעים לו מאוד יכול לכבסם, כמו כן יש מקום לומר דגם כשאינו לבוש בהם ממש אם מפריעים לו מאוד יכול לכבסם, כגון שיש בהם צואה ואין לו מקום אחר להניח בגדים אלו מלבד בביתו על שולחנו, וכמו שנקט הרמ"א דבגדי קטנים שמלכלכין בצואה הני ודאי מישרי שרו וכתב המשנ"ב שאין שמחה בכיבוס זה (והוא ע"ד מש"כ המשנ"ב לגבי רחיצה להעביר לכלוך שאינה רחיצה לתענוג ועי' משנ"ב ריש סי' תריג), וא"כ לכאורה גם כשמפריעים לו על ידי שמשליטים את אויביו על ביתו [וכמ"ש חו"ל צפסקמא דר"כ פ' ויהי צשלם דמש"כ גס לויציו (משלי טז, ז) היינו פרעושים שצנימו] חשיב כצורך גדול שיכול לכבס מחמת כן, ויל"ע למעשה.

ובמאמר המוסגר לכאורה בענייננו שהחשש הוא שהבגד יביא חרקים אולי אפשר למצוא לזה פתרון בלא לכבסו על ידי שיסגור הבגד באופן של וואקום, ואם יש פתרון כזה לכאורה לא יהיה היתר לכבס מחמת נוחות, וכמו כן יש לראות לפי הענין כמה חרקים מביא ואם הדבר אכן נחוץ, דהרי גם האול"צ לא התיר שם כל לכלוך וזיעה אלא ברמה גבוהה שא"א לצאת בו (ולהדיא אסר שם בכלל רגיל) וכע"ז בחוט שני שם.

ובאופן שהחרקים שהבגד מביא הם מפריעים באופן יחסי אבל לא מאוד, יש לדון למה נדמה לה, דאם נדמה לה לבגדי קטנים שטעם ההיתר משום שאינו כיבוס של שמחה א"כ יש להתיר, מאידך גיסא בבגדי קטנים יש לטעון דמעיקרא לא היו בכלל הגזירה וא"א ללמוד מזה לכל כיבוס שאין בו שמחה שיש להתיר בו, ואם נדמה לה לבגד מלוכלך שא"א לצאת בו יהיה מותר אף בשבוע שחל בו, אבל זה אינו דומה לבגד כזה, והכי דומה לבגד מלוכלך גרידא במי שאין לו אלא חלוק אחד, שלא התירו בו השו"ע ורב פעלים באין לו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

חלוק אחד גם כאן יש לאסור, והיינו משבוע שחל בו כמ"ש המשנ"ב, אבל אינו מוכרח.

מה נוסח תוספת הטוב והמטיב בברכת מעין שלוש

יש

מהראשונים שגרסו כי אתה טוב ומטיב לכל ונודה לך על הארץ וכו', ויש מהם גם שלא גרסו את ההמשך ונודה לך על הארץ, ויש שלא גרסו כלל את תוספת הטוב והמטיב, ותוספת שם ה' (כגון כי אתה ה' או ונודה לך ה' וכו') כמעט כל הראשונים שהובאו שם לא גרסו בתוספת זו, ולפירוט נוסחאות הגמ' והראשונים בזה ראה בסידור מה"ר שבתי סופר בחלק על ברכת הנהנין [נמצוא בקונטרס על זרכת מעין שלוש סי' ד עמ' קלז] שהביאו עשרות השוואות בזה, ועי"ש עמ' עה שהביאו כמה דעות שגרסו ה' אחר אתה.

ולמעשה כיום במקומות ובקהילות שונות יכול להלוך אחר המנהג.

ובני תימן (המקוריים) שגרסו כי אל טוב ומטיב אתה הוא כרגילותם שנמשכים בנוסחאותיהם לרוב אחר נוסח הרמב"ם וכך היתה נוסח הרמב"ם בפ"ח מהל' ברכות הי"ד, ויש מבני תימן שלא הזכירו ג"כ התיבות כי אל טוב ומטיב אתה, ולכן נחלק מספרי המכלאל הוא נא נמוסגר ונמכלאל עץ חיים נ"ין שזכת"י אינו], מכיון שברמב"ם שם הובאו ב' דעות אם להזכיר תיבות אלו או לא.

ויש לומר דהטעם שמעיקרא לא תקנו תיבות אלו בברכת מעין שלוש נראה משום דמעין שלוש היא תקנה קדומה ונתקנה קודם חורבן ביתר (שאז תקנו הטוב והמטיב בבהמ"ז כמ"ש בברכות מח) לכך מעיקרה נתקנה רק כנגד ג' ברכות, ולכך נקראת בכל מקום ברכה אחת מעין שלוש, ואחר כך כשתקנו הטוב והמטיב ביבנה נחלקו הפוסקים אם יש להוסיף גם למעין שלוש כנגד ברכת הטוב והמטיב.

ואולי מחמת זה גם לא נזכר שם מלכות בית דוד דאפשר שהיתה ברכת מעין ג' תקנה קדומה מזמן תקנת ברכה שלישית מזמן דוד ושלמה אבל צ"ע א"כ כשהוסיפו בבהמ"ז למה לא הוסיפו בברכה שלישית כמו שהוסיפו אחר כך בברכה שלישית הטוב והמטיב לרוב הראשונים.

ועי' כיו"ב בתוס' ברכות מט דברכת הטוב והמטיב מעיקרה היתה קצרה שהיו מברכים רק הטוב והמטיב ואח"כ הוסיפו גמולות וטובות ומלכיות כמבואר בגמ' שם.

האם מותר בתשעת הימים לאחר הטבילה במקוה לשטוף עצמו מן הכלור שבמקוה

אם

הכלור מוגדר כדבר שמזיק או מפריע מותר לרחוץ ממנו, שהרי אפי' בת"ב מותר לרחוץ כדי להעביר מעליו לכלוך כמ"ש בשו"ע סי' תקנד ס"ט לגבי רחיצת ידיו, ובמשנ"ב שם סקי"ט שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג, ולגבי רחיצת גופו מזיעה מרובה ביו"כ עי' משנ"ב סי' תריג סק"ב ובשעה"צ שם סק"ד מה שהביא הדעות בזה, ועי' משנה אחרונה על המשנ"ב סי' תקנא ברמ"א סט"ז ובהערות שם ומה שהביא שם בדעת המשנ"ב להלכה לענין ת"ב דמשמע שהוא קל יותר וכ"ש בענייננו, ומה שדן שם בשם החזו"א ושאר פוסקים מה הגדרה של זוהמת זיעה המתרת.

ויש לציין דיש מהפוסקים שהתירו לשטוף גופו מזיעה מרובה, ונקטו שאם יכול שירחץ אבר אבר (שבט הלוי ח"ז סי' עז, הליכ"ש ניסן פי"ד הערה סב, אשרי האיש ח"ג פס"ט סל"ו סל"ז), ועכ"פ לא יותר ממעוט הגוף בפ"א, [ואפשר דרלו לחשוש לדעת הנ"ל ושאר פוסקים המחמירים ברחיצה מזיעה כמזו"ל צמח"צ סי' תריג שם], וכאן יהיה תלוי אם חשיב כלכלוך או רק כזיעה מרובה, דכלכלוך נקט המשנ"ב בסי' תריג סק"א שאם גופו מלוכלך בכמה מקומות יכול לרחוץ כל גופו בפעם אחת אם יש צורך ובלבד שלא יכוון להנאת רחיצה.

אבל איני יודע המציאות בזה של הגדרת המיאוס או הסיכון שיש בכלור, ומ"מ כמובן שמי שאלרגי לכלור והוא צורך רפואה עבורו יכול לשטוף הכלור דלכלוך גמור מותר לרחוץ כל גופו אם יש בכך צורך אפי' ביו"כ ובלבד שלא יכוון להנאת רחיצה כמ"ש המשנ"ב סי' תריג סק"א.

והיה מקום לומר שאם הכלור גורם לו חוסר נעימות במידה מרובה יתכן לפי הענין דחשיב כלכלוך גמור, אולם מצינו דהפר"ח והפוסקים שהחמירו בזיעה [שהניא המשנ"צ שם צרי"ס תריג] לא קבלו סברא זו, וכן החזו"א וסייעתו שנקטו דרק בזיעה מרובה שמזוהם מאוד מיירי המשנ"ב ולא בכל זיעה [עי' קרא עלי מועד פ"ג עמ' לא, דברי יציב או"ח ח"צ סי' רלז אות ד, אול"ף ח"ג פכ"ז אות ה, חוט שני יו"ט עמ' שמו] ג"כ לא קבלו סברא זו, ומ"מ באופן שהכלור גורם חוסר נעימות באופן חריג מאוד אצל אדם מסויים אפשר שיחשב כלכלוך וכן באיסטניס שסובל מאוד מזיעה החשיב החוט שני שם כלכלוך [ועי"ש עוד עמ' שמו] (ועי' גם בחוט שני ר"ה עמ' תיד שכתב לחדש דשיעור בגד מלוכלך כדי להתיר לבישתו אחר כיבוס בט' הימים הוא כ"א כפי הרגשתו).

לגוף הענין הנ"ל עיקר תשובה זו נאמרה לענין הנוהגים להקל בטבילת עזרא או בטבילת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תוספת קדושה בימי בין המצרים, אבל הטובלים במקווה לכבוד שב"ק הוא יותר קל, אע"ג דאי' בשל"ה לקצר בזה, מ"מ מכיון שעכ"פ חלק מהפוסקים החזיקו ענין זה כרחיצת נקיות המותרת, דהחזו"א סבר (והוא דלא כהמשנ"ב) להתיר אפי' בסבון, וממילא לענין טבילה כזו שההיתר שלה הוא מחמת נקיות יש אולי מקום לומר עכ"פ לדעת החזו"א דכלול בזה כל מה שכלול בדרך בני אדם בכלל חובת רחיצה ובכלל זה שטיפת הכלור מהגוף.

הוספה מלאחר זמן

ואמנם שוב חשבתי דאמנם כן אפשר לטעון דאם גדר ההיתר הוא משום שאינה רחיצה של תענוג כיון שהוא צורך מצוה א"כ יש לכלול בזה כל הרחיצה, אבל אם הגדר שהמצוה דוחה את מנהג איסור הרחיצה א"כ שמא אין הכל דוחה, ויש יד עוד לדון בזה דמצד הגדר אין לחלק בין זל"ז דהמתירים טבילת עזרא וכיו"ב הוא ג"כ משום שסוברים מעיקר הדין שאינו מחמת תענוג, אלא דיש לטעון שמא טעם ההיתר שלהם לא מחמת שאי"ז תענוג אלא מחמת שמצות הטבילה דוחה המנהג שלא לרחוץ בימים אלו, אבל יש לטעון גם לגבי המתירים בע"ש שזהו טעם ההיתר, ומה שהותר רק למי שרגיל בו הוא משום שאם רוחץ עכשיו אינו לכבוד שבת כיון שמבטלו ורק רחיצה לכבוד שבת הותרה, או בנוסח אחר דכיון שאינו חשוב לו מספיק לטרוח לזה בזמן אחר גם לא התירוהו לדחותה מפני מנהג איסור רחיצה בט' הימים, אבל אכתי יש לטעון דאולי מ"מ יש יותר מקום להחמיר בטבילת עזרא שרבים נהגו להחמיר דהבו דלא לוסף עלה עוד קולא בדבר שאינו ברור להקל לגמרי, וכמו"כ יש לדון (וזה כנראה עיקר מה שהתכוונתי לכתוב בפנים התשובה) דלפי כל הצדדים בטבילת עזרא כל המצוה שמקיים הוא רק בעצם הטבילה ואח"כ כלתה לו מצוותו וכל השאר יש לדון לכל היותר מצד מכשירי מצוה או מצד התירו סופן משום תחילתן, אבל ברחיצה של ע"ש יש בזה כבוד שבת גם בהעברת הכלור מגופו כיון שהמצוה בע"ש הוא נקיות והעברת הכלור הוא ג"כ חלק מן הנקיות.

הרגיל להבדיל על היין כל השנה האם עדיף במוצאי שבת חזון שיבדיל על מיץ ענבים או שיבדיל על יין ולתת לקטן לשתות

הנה

השאלה מעיקרה היא רק לפי הנוהגים במיץ ענבים להקל ולשתות על ידי גדול במוצ"ש חזון [כמו שיצא להלן], או במקרה שבלאו הכי אין לו קטן לשתות ושותה בעצמו [כמ"ס הרמ"א נס"י תקנא ס"י] אבל מי שמחמיר גם במיץ ענבים לשתות על ידי קטן ויש לו קטן לשתות את היין או את מיץ הענבים (באופן שהגיע לחינוך הבדלה ולא לאבלות ירושלים כמ"ס המשנ"ב שם סק"ע) א"כ למה שיעדיף מיץ ענבים על יין (אלא אם כן נימא דגם בקטן כזה שהותר לצורך מצוה עדיף להדר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שלא ישתה וזה לא מסתבר דהרי יש מצוה לכו"ע להעדיף יין על מיץ ענבים בהבדלה [כמ"ש המשנ"ב סי' ערב סק"ה לענין קידוש בשם מג"א ושאר אחרונים ועי"ש בצרכ"י מש"כ שם בדעת הא"ר וכן בקפ"ה סי' פ סק"א מש"כ בדעת הא"ר דלדברי כולם גם הא"ר לא פליג על עיקר הדין שיש להעדיף יין על מיץ ענבים וכמו שפסק גם המשנ"ב, ולענין הבדלה ע"ע משנ"ב סי' ר"ז סק"ח במעלת הבדלה על היין וכן שצחז' בגמ' במענית שהועיל זכות זו צעת לרה (אם נימא דחומר מדינה היה להם), וכן אמרו ז"ל שמועיל לזכות לזכרים ומסתבר שגם שמהדר מועיל טפיל].

עכ"פ באופן שהגדול שותה את ההבדלה מחמת שאין קטן א"כ לפי הצד שמיץ ענבים כשר לכתחילה להבדלה, א"כ אם יש מיץ ענבים, לכאורה הוא עדיף מיין במוצ"ש חזון, כיון שאז יותר ברור שגדול יוכל לשתותו, דיש שכתבו להתיר לכתחילה הבדלה על מיץ ענבים ולשתותו ע"י גדול גם לפ"ד הרמ"א שיש להזהר כן ביין [עי' בהלכות חג צחז' למו"ר הגרמ"מ קארפ הלכות ומנהגי צ"ח המזכיר עמ' פ"א הערה עד*], ומאחר שאם אפשר בקטן אין לגדול לשתות לפי המנהג שהובא ברמ"א, מאחר דחז"י שיש להדר שלא ישתה הגדול את היין, א"כ יש מקום להדר שגם כשאפשר במיץ ענבים שלא ישתה יין.

ואפי' אם נסבור דאין להתיר לשתות לכתחילה מיץ ענבים בהבדלה, [ואם נימא שכן הוא המנהג למת לקטן גם מיץ ענבים בהבדלה של מוצ"ש חזון א"כ יש ללמוד ממנהג זה שאסור לכתחילה גדול גם צמיץ ענבים בהבדלה], מ"מ זה מסתבר שמיץ ענבים עדיף מיין עי' תענית ל' סע"א, ועי' בארחות רבינו [מ"ב עמ' קמ"ה ת"צ אות לט] שהעיר [והסכים עמו הקה"י] דבחולה המבדיל בת"ב עדיף שיעשה על מיץ ענבים שסוחט כיון דבסעודה המפסקת מדינא דגמ' שרי [וה"ה בחולה צמ"ב], רק דבניד"ד אין ברור שצריך לחזור אחר זה כיון דבלאו הכי גם ביין האיסור עכשיו במוצ"ש חזון הוא רק מטעם מנהג, והמנהג הרי נוהג גם במיץ ענבים, ודוחק לחלק בזה בין תרי דרבנן לחד דרבנן לענין שיצטרך להדר אחרי זה, אלא אם כן נימא דיין שמטבעו משמח הוא סברא להימנע ממנו, משא"כ לשיטת מו"ר שמיץ ענבים אין בו איסור בהבדלה גם להרמ"א יש מקום לומר להבדיל דוקא במיץ ענבים עכ"פ היכא דאפשר, וכ"ז הוא לפי הצד שאפשר לעשות על מיץ ענבים לכתחילה בהבדלה.

אבל מאחר דלכו"ע יש הידור להבדיל על היין במוצ"ש [כמ"ש המשנ"ב סי' ערב סק"ה לענין קידוש], א"כ יש מקום לומר דעדיף לן להדר בדבר שהוא מדינא דגמ' מלהדר באבלות דמנהג שבלאו הכי נאסר עליו כשאין לו קטן.

ומ"מ אם רוצה לשתות מיץ ענבים ולהדר באבלות כמובן שהרשות בידו.

ומי שיש לו קטן אלא שמיץ ענבים נוהג לשתות בעצמו [כשהוא נזיר], ומסתפק אם להביא לקטן יין או לשתות בעצמו מיץ ענבים, בזה נמצא שההידור בב' הצדדים הם מדינא דגמ', דאם שותה מיץ ענבים בעצמו מהדר לשתות בעצמו, ואם מבדיל על היין ומביא לקטן לשתות, מהדר בזה שעושה הבדלה על היין, ויש מקום לטעון דמאחר שב' הצדדים שקולים א"כ עדיף להדר באבלות ולעשות על יין ולתת לקטן, ויש להוסיף דממה שראינו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהחזו"א והמנח"י נהגו כל השנה שנתנו לאחר לשתות ההבדלה [ע"י צמחצמ"י על מי שיש לו צמילות מ"יין א"ס יכול לעשות הצדלה על צירוף] אולי יש ללמוד מזה שאינו הידור נצרך כ"כ להקפיד לשתות בעצמו, וכמ"ש השוע"ר דבזה לכו"ע יוצא יד"ח גם להמחמירים לענין קידוש (ועדיין אולי יש לחלק בין גדול לקטן אבל בכל זאת ממה שהנהיג כן הרמ"א יש לשמוע דהוא לכתחילה במקום הצורך), וא"כ עדיף לעשות על היין ולתת לקטן.

וכ"ש אי נימא דיש אומרים שאי אפשר לצאת ידי הבדלה במיץ ענבים שלנו ומקפיד מחמת כן בכל מוצ"ש לעשות הבדלה דוקא על יין, הנה באופן שיש קטן שיכול לשתות את היין, מסתבר שעדיף לעשות על יין ולתת לקטן שאז יוצא לכו"ע, וכמ"ש השוע"ר כנ"ל דאף שנחלקו הפוסקים בקידוש מ"מ בהבדלה יוצא לכו"ע כשמביאו לאחר לשתות, א"כ עדיף לעשות דבר שיוצא בו לכו"ע מלעשות על מיץ ענבים אם אינו יוצא בו לכו"ע.

וה"ה באופן שאין קטן לשתות את היין עדיין יש מקום לטעון דמ"מ טוב שיעשה על יין כדי שיצא לכל הדעות ולשתות בעצמו כיון שמותר לו ע"פ דין לשתות כשאין קטן (כמבואר ברמ"א סי' תקנא וכ"ש להמחבר שם דמותר לשתות בעצמו לגמרי) וכ"ש דהאידנא יש שנהגו שגדול שותה אפי' כשאין קטן (ראה דינים והנהגות חזו"א והליכ"ש, ציינתי בתשובה אחרת), וכ"ש שרגיל להדר להבדיל על היין דעדיף לחשוש לשיטות שרגיל לחשוש להם מלהדר בדבר שגם אם לא יהדר בו יוצא יד"ח כדין לכל הדעות.

ומשאר בשרי הג"ר שמעון כהן ז"ל תלמיד הגרי"ש שמעתי שהורה הגרי"ש שהמיץ ענבים הוא בלא תערובת מים (או עכ"פ כמעט בלא שום תערובת מים) אפשר לעשות עליו קידוש.

ובגוף הנידון הנ"ל שהובא מהמשנ"ב בשם האחרונים דיש להעדיף יין על מיץ ענבים מצאתי לאחיכם הגר"א בקובץ מה טובו אהליך יעקב ח"ז עמ' קפג שהביא ממהרי"ל הל' ר"ה ס"ה דבבהכנ"ס קדשו על יין חדש שדעת התינוקות נמשך אחריו, וציין שם דמצינו בכמה פוסקים להעדיף חביב על פני יין.

והביא שם דברמ"א סי' רצו לגבי שכר אי' דכשהוא חביב יכול להבדיל עליו במקום על היין, וכע"ז לענין קידוש בחי"א כלל ו סי"ח ומשנ"ב ערב סק"ל בשמו, והוא מיוסד על דין ריפתא חביבא לה הנזכר בגמ', אלא דבשוע"ר בסי' רצו ס"ב משמע שבנידון הנ"ל שרוצה לקדש בשכר מחמת זה היא קולא והיתר ולא הידור, אבל באופן שאין יין והנידון על ב' מיני חמר מדינה עדיף לקדש על חמר מדינה החביב יותר (מחה"ש סי' ערב סק"ו וע"פ הגמ' הנ"ל).

והנה יל"ע דבניד"ד לשניהם יש שם יין, ורק יש לדון אם דינא דהמהרי"ל הוא להחשיב החביב כמשובח יותר ולהעדיפו על הפחות חביב או שרצה שהתינוקות ישתתפו בקידוש על ידי שירצו לטעום ממנו ואינו מדיני קידוש, והיינו שהנידון הוא באופן שלשניהם יש שם יין יש לדון אם המשובח יותר עדיף או החביב עליו עדיף.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובודאי שהדבר הפשוט יותר הוא לומר שכוונת המהרי"ל הוא לענין דין חביב שהוא דין שנזכר בפוסקים ויש לו סמך בגמ' כמשנ"ת.

ומאידך יש לציין דבמהרי"ל הוא יותר קל מצד מה שמקדש על יין חדש כיון שהמקדש נתן עיניו גם ביין ישן כמבואר שם, ממילא הוא קל יותר לענין מה שמפסיד החשיבות של יין ישן, (דבנותן עיניו ביין אחר מעיקר הדין חשיב שעשה הקידוש גם על יין אחר כמ"ש המשנ"ב בשם הט"ז בהל' קידוש והבאתי בתשובה אחרת), ועוד יש לציין דלגבי הל' ברכות החביב אזיל בתר המברך ולא בתר השומעים [עי' שו"ע סי' קס"ה וצמח שני ד"ה מי שיש לו צ' מלות וכו'], ואם נימא דטעם המהרי"ל הוא מחמת לעורר התינוקות כנ"ל לק"מ, וכמו כן יש לומר כמ"ש המגיה למהרי"ל שם דהמקדש לא היה שותה מן היין כיון שהיה מקדש בביתו ורק התינוקות היו שותין, וא"כ יותר ניחא למה העדיף יין חדש, אבל ציין אחיכם שם דבד"מ סי' ערב לענין קידוש משמע דחביב נמדד גם לפי השומעים עי"ש, ואולי בקידוש שהוא מצוה השומעים יותר חשיבי כמברכים בעצמם, וכמו שמצינו שיכולים לשתות במקום המקדש ושיכול המקדש להוציאם גם אם כבר קידש, והיה מקום לומר דכוונת הד"מ שם שכיון ששותים מקדש בשבילם כדי שישתו דמה שישתו הוא עדיף ממצלת חביב, אבל צ"ע דגם אם יקדש על הפת באופן הנידון שם הרי בני ביתו יאכלו מזה, וא"כ מאי אהני לענין זה אלא רק לענין שעליהם הוא חביב, ואין לומר דיש עדיפות שישתו ממין הבא לקידוש בפני עצמו מפת שבא גם לצורך הסעודה, דא"כ זה היה לו לומר על המקדש גופא ולמה צריך לבוא להשומעים (ובאמת שא"א לומר כן על המקדש גופא דבגמ' הנ"ל גבי רב דחביבא ריפתא וכו' מוכח דלא כסברא זו), אלא אם נפרש מצד שהיין חביב להם לא קשיא הא, אלא אם כן נדחוק ונימא שעושה כן מחמת רצונם ולא מצד הדין דחביב שלהם לא דחי חביב שלו, ויל"ע.

מי שאין לו קטן שישתה היין במוצאי שבת חזון האם עדיף להבדיל על בירה או להבדיל על יין ולשתות לבד

עדיף שישתה בעצמו.

מקורות:

בתשובה אחרת [ד"ה האם אפשר לעשות הצדקה על צירה וכו'] שהרחבתי בענין ההבדלה על בירה שאינו פשוט כהיום כאן בא"י לעשות כן משום שדעת החזו"א וסייעתו שאין זה נחשב חמר מדינה וגם בפוסקים יש לשונות שהגדרת חמר מדינה הוא עיקר שתיית בני העיר (עי' משנ"ב סי' רעב סקכ"ד), וגם פשטות הגמ' ופוסקים שאין שייך לעשות הבדלה על חמר מדינה כשיש לו יין להבדיל עליו, ומצב דידן הגם

ע"י

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שהיין ביוקר ונזכר בהל' בהמ"ז שיש בו שייכות להחשיב כמו שאין יין היינו דוקא לענין בהמ"ז שהמנהג כהדעה שבהמ"ז אינה צריכה כוס, וגם יש סברא דדוקא בבהמ"ז אם יצטרך כוס בכל ברהמ"ז בבוקר ובערב לא יוכל לעמוד בזה ורק מחמת כן חשיב כאין יין מצוי (כמו שצידדתי בדברי בקול הלשון בשו"ע שם), ומה שאינו רוצה לשתות מצד מנהג אבלות אינו ברור שנחשב שאין לו יין מאחר שנזכר בפוסקים [גרמ"א ס' תקנא ס' שו"א מקור דין זה] שכשאין לו תינוק ישתה בעצמו.

ולכן עדיף להבדיל על יין ולצאת לכו"ע ולשתות לעצמו שהוא עושה כדין לכו"ע משיעשה דבר שיש לו צד מעיקר הדין שעושה שלא כדין.

ויש להוסיף עוד דהענין שלא לשתות בעצמו הוא מצד מנהג ואילו הענין לעשות הבדלה בעצמו הוא לחשוש לצד חשוב בדינא דגמ'.

ויש להוסיף עוד דבלאו הכי יש שנהגו האידנא שגדול ישתה לכתחילה [עי' דינים והנהגות חזו"א פ"כ אות ח והליכ"ט פ"ד סכ"ז והערה לז] ועי"ש בטעם הנהגה זו.

ואם אפשר לעשות הבדלה על מיץ ענבים מה יעשה הרחבתי בנידון זה בתשובה דלהלן.

האם מותר בימי חופשת הגז בתשעת הימים לנבם את המפות והריפור לצורך שנת הלימודים הבאה

אין להתיר.

מקורות:

היה מקום לומר דבמפות לא נאמר בהם דין של בגדי קטנים כיון דאינו ממש בגד שלהם אלא בשימושם.

בפשוטו

אולם באמת שיש לדון בזה, דהנה דעת המחבר [סי' תקנא ס"ד] דאין היתר כיבוס לקטנים, והרמ"א שם כ' דקטנים ביותר מותר והטעם כ' המשנ"ב שם דאין בזה שמחה, ועוד הוסיף הרמ"א וכתב דהמנהג להקל גם בבגדי שאר הקטנים.

ובתשובה אחרת לענין שירים לקטנים בספירת העומר (ד"ה האם מותר להשמיע שירים בימי ספירת העומר לילדים פחות מגיל שלוש) הבאתי פלוגתת הדעות בדין אבלות קטנים דישי הרבה פוסקים שסוברים שאין אבלות לקטן מעיקר הדין ויש הרבה פוסקים שחולקים על זה.

והמשנ"ב כאן בסי' תקנא סקפ"א בביאור דברי המחבר על איסור תספורת לקטנים נקט

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כהדעות שיש אבלות לקטן ועי"ש בתשובה הנ"ל שהרחבתי בביאור דבריו ומה שכתבתי שנראה בדבריו שגם בדעת הרמ"א נקט כן עי"ש מה שכתבתי הטעם לזה, וא"כ היוצא מזה דלהרמ"א הוא דין מיוחד בהיתר בכיבוס קטנים מאחר שהוא מתלכלך מהם טובא ועליהם לא גזרו איסור כיבוס.

וא"כ באמת יש לדון דשם כל דבר שהוא במגע תמידי עם התינוקות ומתלכלך טובא אין בזה איסור כיבוס.

ועכ"פ דבר שהתינוקות משתמשים בו בקביעות עם חומרי יצירה ואוכל וכיו"ב ומלכלכים אותו מחמת זה יש לדון שהוא בכלל היתר התינוקות.

ואמנם במשנ"ב נזכר לענין דינא דהרמ"א דבגדי הקטנים ביותר שמתלכלכין ברעי וכו' שטעם ההיתר בזה (שבזה מתיר הרמ"א מעיקר הדין גם לולי המנהג) הוא משום שאין שמחה בזה, ולפ"ז היה מקום לדון דרך בבגדים סרוחים כאלה אין שמחה בכיבוסם, אבל במפות של חומרי יצירה יש לדון בזה, ומאידך גיסא לפי מה שהוסיף הרמ"א דהמנהג להקל גם בבגדי שאר קטנים ולא רק בגדים שמתלכלכין תדיר ברעי א"כ יש מקום גדול לומר דגם מפות המיועדות לשימוש תדיר של חומרי יצירה יש להתיר.

ובאמת גם אם נימא דטעם הרמ"א שסובר כהפוסקים דאין אבלות בקטן ורק בתספורת קבלו על עצמם משום חומרא דת"ב על דרך מש"כ שם המג"א סקל"ח והערוה"ש סל"א בביאור איסור התספורת לקטן הנזכר בדברי המחבר (כלומר דהם נתקשו למה אסור לספר לקטן מאחר דאין אבלות בקטן ועי"ש מש"כ ליישב ועד"ז יתכן לומר בטעם היתר הרמ"א בכיבוס בגדים דסובר שאין אבלות בקטן), גם אם נימא דזה טעם הרמ"א עדיין יש מקום לומר דבבגד שהוא בשימוש הקטן לא גזרו.

אולם טעם זה אינו מספיק לכאורה אלא לענין תספורת ששם עיקר הפעולה מתבצעת על ידי המסופר (ולא שייך לכאן דיני תספורת פיאות הראש והזקן דשם הוא דין במעשה דאיסורא וכאן הוא מנהגי אבלות) ולא מצינו שגזרו איסור לספר אחר, אבל בבגדים שמצינו איסור לכבס בגדי נכרים משום מראית העין כמ"ש המשנ"ב וא"כ למה שבקטן לא יגזרו א"כ רק בגדים שהם של קטנים ממש וניכר שהם של קטנים.

[ומיהו על זה יש לטעון להיפך דלא מצינו בפוסקים שאסרו בכיבוס בגדי קטנים אם אין ניכר שהם של קטנים וא"כ יש לומר דטעם מה שלא אסרו בקטנים משום מראית העין הוא משום דלא אפשר בהכי ולכן לא גזרו בהם משום מראית העין על הדרך שנתבאר בטעם הקודם, משא"כ בבגדי גוי דאפשר להמנע מכיבוסם, וא"כ מפות של קטנים יהיו בכלל ההיתר].

ועוד דאם מפות אלו משמשים גם את הגדולים למה שיהיה מותר לגדול לכבסם, דדל קטנים מהכא ונשאר כאן איסור מחמת שהוא בגד לשימוש הגדול, א"כ לכאורה טעם זה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אינו מספיק אם נאמר דזה טעם הרמ"א להתיר כיבוס בגדי קטנים.

ועוד דאם מסקנת המג"א והעה"ש דלגבי תספורת החמירו כאן יותר משאר אבלות על קטן א"כ למה שבכיבוס לא יחמירו אא"כ נימא דהטעם שהקילו בכיבוס מחמת שבקטן לא גזרו, וא"כ נצטרך לומר דכו"ע מסכימים לטעם שכתבתי בדעת המשנ"ב בביאור המנהג שהביא הרמ"א דבקטנים לא גזרו כיון שיש בזה צורך, ובפרט לדידן שנוהגים כהמשנ"ב א"כ הטעם שבגדי קטן מותרים בכיבוס הוא משום שלא גזרו בבגדי קטן.

וא"כ מפות שמתלכלכות תדיר על ידי קטנים עכ"פ כשעיקר שימושים מיועדים לקטנים אם יש בהם צורך תדיר לכבסם יש מקום גדול לומר דהוא בכלל הצורך לכבס בגדי קטנים [מלמד בשם שחל ח"צ להיות נמוכה שזו הציא המשנ"ב סקפ"ז בשם הח"א להחמיר גם בצגדי קטנים].

ואולם בטושו"ע בסי' תקנא אסרו לכבס מטפחות שעל השולחן ומסתמא נראה דאם יש קטנים בבית אינו מתיר לכבסם, רק דהשאלה כאן היא מחמת שרוב ועיקר שימושם של המפות הם לקטנים ומטבע הדברים נותנים להם להשתמש בזה כפי הרגלם גם באופן שמתלכלך, ויל"ע בזה.

אולם במקרה ששאלת שרוצים לכבס בשביל שימוש לאחר ט' הימים יש להעיר דיש שנקטו (הגר"י קמינצקי אמת ליעקב עמ' תקיג), דאם יכול בלא לכבס לקטנים על ידי קניית בגדים חדשים שלא יכבס, ובנידון דידן שאינו צריך כלל כרגע ויכול לאחר לאחרי ת"ב לכו"ע אסור לכבסו עכשיו, דגם צורך הקטנים מעיקרא מה שהותר אפשר שהוא רק צורך הקטנים כרגע, וכן הוא האמת דהגריש"א שהקיל לכבס בגדי קטנים בתשעת הימים גם באופן שהיה אפשר למצוא פתרון על ידי קניית בגדים חדשים (אשרי האיש או"ח ח"ג פס"ט ס"ס) מ"מ נקט להדיא דהיתר לכבס לקטנים הוא רק מה שצריך לתשעת הימים ולא עוד אלא שנקט שאם יש לו בגדים מכובסים אסור לו לכבס עוד אף אם ישתמש במכובסים (שם סנ"ז).

ולענין עצם השאלה על ריפוד הכיסאות אם הוא אסור בכיבוס או לא, נראה הוא אסור בניד"ד מכ"ש ממפות שלחן שנזכרו לאיסור כיבוס בשו"ע סי' תקנא, והוא כמו סדינין שאסורין לכבסם כמבואר בפוסקים, וכמבואר במרדכי במו"ק בשם ה"ר אברהם דכל בגד שיש ממנו הנאה לגוף אפי' תחת הגוף בלא לבישה אסור לכבסו.

האם מותר לתפור שם על הטלית בתשעת הימים

בטל
ית

ישנה יש להתיר ובטלית חדשה שמכינה לשימוש על ידי תפירה זו יש מקום לאסור.

מקורות:

הנה יעוי' בתשובה הסמוכה [לענין תיקון נעליים ישנים] שהבאתי דדעת רוח"פ דאיסור תיקון בגדים הוא רק להכין בגדים חדשים, וכלשון השו"ע בס"ז שלא לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים, אבל תיקון בגדים ישנים מותר, א"כ לכאורה יהיה מותר.

אבל בעצם דבריהם יל"ע, דא"כ דין זה שכתב השו"ע בסעי' ז לאסור תיקון בגדים חדשים ומנעלים חדשים הוא ממש מה שנתבאר בסעי' ח דנשי דנהיגי דלא למשתי עמרא מנהגא ע"פ הירושלמי [פסחים פ"ד ה"א] וכמו שנתבאר שם במשנ"ב דהכונה לענייננו, ומה בא השו"ע בס"ז להוסיף על ס"ח.

אולם במקור הדברים בב"י מבואר שבאמת דברי השו"ע בס"ז נלמדים מדברי הירושלמי שהובא בס"ח, וכמבואר גם במשנ"ב סקמ"ח, ומה שחילקם השו"ע לב' סעיפים הוא לפי דרכו של השו"ע כשיש דין הנמצא בב' פוסקים דלפעמים מביא השו"ע הדין ב' פעמים כלשונו של כל פוסק בפני עצמו כמו שיש בעוד מקומות (עי' משנ"ב סי' תרמו סק"ב).

ולמעשה יש חידוש בס"ח ג"כ דאף הכנת החוטים אסור ומאידך גיסא בס"ז יש ג"כ חידוש דגם נעליים שאינם אריג אסור דהאיסור מצד בגד ולא מצד אריג וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת.

ונראה עוד דבסעי' ח בא לפסוק השו"ע דהגירסא הנכונה בירושלמי למשתי עמרא כגי' רב ניסים גאון המובא בב"י ולא למשתי חמרא, דאילו למשתי חמרא אינו שייך כ"כ לנשים אלא יותר לאנשים כדמבואר בגמ' דכתובות, הלכך יש לגרוס למשתי עמרא דהוא שייך לנשים ענין הכנת חוטי השתי, דאין חכמה לאשה אלא בפלך, כדאמרי' ביומא סז ע"ב, והוא נפק"מ לידע דמנהג זה שלא לתקן בגדים ומנעלים וחוטי בגדים מקורו מהירושלמי שיש לו תורת מנהג ברור ושאינו בכלל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור (וה"ה כל מנהגי אבלות של תשעת הימים הם בכלל מנהגא כמו שציין הבהגר"א לירוש' פ"ד דתענית, אבל מנהג שנזכר בירושלמי להדיא שיש לו תורת מנהג רב גובריה דאותו המנהג).

ואמנם האג"מ ח"ג סי' עט החמיר גם בתיקוני בגדים, וכמו שהזכרתי בתשובה הנ"ל, אבל גם האג"מ החמיר רק בהכשרת בגד לעשותו חדש ולא בשינוי קל כל דהוא ובאופנים המבוארים שם ע"פ הפוסקים, אבל בניד"ד לעשות תיקון כל דהוא לבגד חדש האג"מ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מודה להקל כדברי כל שאר הפוסקים, וכפשטות לשון השו"ע, לכך א"צ להחמיר בנידון דידן.

ובטלית חדשה שמכינה לשימוש יש מקום לאסור מדברי המג"א בסקכ"ג שהביא המשנ"ב בסקנ"ד להתיר טוויית חוטי עיטורים על עצים מאחר שאינם בגד, ויש ללמוד מזה דבבגד כה"ג אסור להוסיף לו תוספת כדי להכינו לשימוש, אם מדובר בבגד חדש וכמו שנתבאר.

ואם לא אכפת ליה כלל בתוספת זו ללבישה ועושה כן רק לרווחא דמילתא יש לדון בזה, דמחד גיסא מוסיף כאן תיקון לבגד חדש ומאידך גיסא אינו עושה כן למטרת יופי ונוי הבגד או צורך הלבישה אלא צורך חיצוני בעלמא, ומספק יש מקום לטעון דמכיון שהוא מתיקוני הבגד בסופו של דבר ובטל לגבי הבגד וחלק מן הבגד לא דמי למה שהתיר המג"א שאינו בגד כלל.

ואם מדובר שהטלית אכן יכולה להאבד (כגון בתפילה של קהילות גדולות שיש הרבה אנשים ואם יסיר מעליו הטלית ליכנס לבית הכסא עלול להעלם לו) וצריך ללבוש טלית זו יש לדון מצד דבר האבד שהותר באבל ובבין המצרים כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, רק דנידון זה האחרון אינו נוגע למעשה, דאם מדובר בטלית חדשה (או עכ"פ כעין חדשה לפי הצד שהוא ג"כ בעיה ללבוש בימים אלו ועי' משנ"ב סקמ"ד ובדברי האשל אברהם מבוטשאטש שהזכרתי בתשובה על ברית מילה בתשעת הימים) א"כ גם ללבוש אסור, ואם מדובר בטלית ישנה מותר לתפור וכמשנ"ת.

האם קטן נאמן לומר שחוט העירוב נקרע כדי לאסור לטלטל בשבת וכדי להודיע לאחרים מחמת כן לאסור ומה הדין בשהקטן נאמן עליו

הרמ"א יו"ד סי' קכז ס"ג, קטן אין לו דין עד להיות נאמן באיסורין, מכל מקום בקטן חריף ובקי בדבר ואיכא רגלים לדבריו יש להחמיר אם מעיד על דבר איסור עכ"ל.

ויעוי' ברמ"א לעיל מינה מה שדן על עד אחד גדול דבכללות דיניו נזכר שבאופן שמעיד לאסור על דבר שאפשר לבררו יש לו נאמנות יותר (באופנים שלולא כן לא היה נאמן כמבואר שם).

ולפ"ז בקטן ג"כ נראה דיש יותר לחוש לפי הענין בקטן שאומר שנקרע חוט הערוב כיון שהוא דבר שאפשר לבררו, ובמקרה שאפשר לברר יש יותר רגלים לדבר לעתים קרובות ויותר דומה לאופן שנקט הרמ"א שיש לסמוך עליו לאסור עכ"פ לחייב בירור.

אע"פ שקטן ביותר כגון שיודע שאינו מבין או שעדיין לא הורגל להקפיד שלא לשנות בדיבורו יתכן שיהיה לפעמים אפשר להקל לפי הענין אפי' בזה שהוא דבר ששייך לבררו.

כ'

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכדברי הרמ"א הנ"ל כ"כ גם המחבר ביו"ד סו"ס מח קטן שמצא מחט תחוב בכרס יש להחמיר ולאסור על פיו אם הוא חריף לידע ולכוון בדברים אלו עכ"ל, ור"ל דבדברים אלו של טרפיות צריך יותר חריפות כדי להיות בקי בהם כדי לידע לכוון בהם עדותו.

אולם במקור הדברים ברשב"א בתשובה סי' רד [שנינו לו נט"ו וצניחג"א טס] משמע דדוקא בנידון המדובר שם שכיון שנמצא מחט רגליים לדבר ומ"מ גם דברי הרמ"א הנ"ל בסי' קכז הם ג"כ מהרשב"א בתשובה שם, ובפנים הרשב"א נזכר יותר מזה דגם בדיני ממונות מצינו לפעמים נאמנות של קטן כמו שהביא דבריו בב"י בסי' מח ובגליון מהר"ש אייגר עי"ש מה שהוסיף על זה, הלכך אין שום הכרח שהמחבר חולק על הרמ"א בזה, שהרי גם הרשב"א שהוא מקורו של המחבר מסכים לדין שהזכיר הרמ"א בסי' קכז.

[ולגוף קושייתו של המהר"ש אייגר על הרשב"א עי"ש בפנים דבריו, הנה לפו"ר אינו קשה כ"כ דהא גם נאמנות בגדלו מה שראה בקטנו הוא מצד שיש לקטן איזו נאמנות דלולא זה שיש לו נאמנות כל דהוא לא היה נאמן להעיד בגדלו מה שראה בקטנו דהרי כל ידיעתו רק מכח דעת שהיה לו בקטנותו, אם כי כאשר דנים מצד חשד לשקר במזיד יש עדיפות לגדול המעיד מה שראה בקטנו שכן בזה אין חשד שישקר במזיד ולכן שפיר הוסיף מהר"ש אייגר מה שהוסיף, אבל מעצם מה שטועה בראייתו בדדמי בזה כבר ראיית הרשב"א טובה, וזה הביא הרשב"א לראי' שמצינו איזה צד נאמנות לקטן אפי' בדיני ממונות, רק דאכתי אינה ראי' גמורה לניד"ד דכאן יש חשש שקר שזה אין במקרה של הרשב"א, ולכן הוצרך מהר"ש אייגר להוסיף הראיה שהביא לענין דיני ממונות].

ויש להוסיף דבנקרע החוט של העירוב שהוא בידו של הקטן, דבפוסקים מצינו (לגבי אופנים מסויימים להתיר שלולא שהוא בידו לא היה נאמן) דבאופן שהוא בידו של הקטן יש יותר נאמנות באופן כללי לקטן, עי' ברמ"א ונו"כ בסי' קכז שם ובחכמת אדם כלל עב סט"ז.

ובמהר"ש אייגר בס"ס מח הביא בשם שו"ת צמח צדק הקדמון סי' צא דהיכא שהקטן אינו נאמן גם דבר שהורה בו חכם אינו, ור"ל שאין צריך להחמיר בזה כלל אפי' ליר"ש, ויל"ע באיזה אופן מיירי שאינו יוצר אפי' ספק קל שיר"ש לא יצטרך להחמיר, ואולי בקטן ביותר שאינו יודע בין ימינו לשמאלו, אבל לא נראה שלזה הכונה.

וראיתי אחד מהמחברים שציין למש"כ הש"ך בסי' קטו סקי"ב בשם האיסור והיתר דנאמנות קטן הוא מבין ט' שנים ושכ"כ התורת חטאת ובחיבורו ד"מ ובט"ז שם, אבל אין הנידון בהכרח דומה לראיה דשם הנידון מצד מאיזה גיל חשיב מירתת לגבי גוי, וזה אינו בהכרח הנידון לדין נאמנות דאפשר דנאמנות גרידא בלי שהגוי מירתת בפניהם שייך כבר קודם לכן, ויל"ע.

וכן מבואר בש"ך סי' קיח סקל"ג דמירתת הם גדרים אחרים מנאמנות דנקט שם שאע"פ שקטן אינו נאמן בדאורייתא להתיר (עכ"פ בחלק מהאופנים) מ"מ במירתת מהני משום

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שיש לזה גדרים אחרים, ואע"ג דכאן הוא לאידך גיסא להאמין לקטן יותר בנאמנות בגיל שעדיין אינו נאמן במירתת, מ"מ יש מקום לטעון דאינו שייך זה לזה דהם סברות שונות, דבמירתת שייך בעיקר בגיל וכאן שייך בחכמה.

ובתשלום התשובה יש לציין דיש סברא דאיבדרא בבי מדרשא לומר דבנקרע עירוב א"צ להודיע כיון דהו"ל מתעסק לענין הוצאה דאינו מתכוון להוציא מרשות לרשות ואמנם לא בדקתי אמיתת מקור סברא זו אבל יש לציין דסברא זו צ"ב מנ"ל לחדש דבר כזה, דהרי הוא מתכוון למעשה שעושה ולא אכפת ליה בגדרי הדין אם מוגדר מקום זה כהוצאה או לא, וכעין מי שסבור טריפה הרג והרג בריא דלא חשיב מתעסק, מלבד מה שא"א לסמוך על עירוב כשלא מודיעים שנקרע (שהוא שכיח מאוד), וכן אינו מוסכם לכו"ע דמתעסק מותר לכתחילה ואכה"מ.

אדם שמחמת חול' אינו טועם טעם בפיו האם צריך להמתין שש שעות מבשר לחלב

לגוף הענין הוא אסור. אלא שאני מצרף מכתב בזה.

**נשאל
תי**

[שאלת הרה"ג ממתיבו גנאי] בזה"ל, ראיתי בס' נר אבנר [קנן] ח"ד יו"ד ס' פ"ט, דאדם שנפגע לו חוש הטעם ואין מרגיש שום טעם מאכל במה שטועם, ואכל בשר, אם צריך להמתין ו' שעות, וכתב לתלות בתרי טעמי שיש להמתין ו' שעות, דלטעם שהבשר מוציא שומן, ומושך טעם זמן ארוך, כיון שאין לאדם זה חוש טעם, א"צ להמתין ו' שעות, דליכא טעמא דמושך טעם שטעם הבשר עולה לחיכו, שהרי הוא לא חש בטעם עיי"ש, ודבריו תמוהין, דאטו מי שאין לו חוש טעם יכול לאכול בשר וחלב כיון שאין לו טעם, וודאי נהי שאין הוא מרגיש הטעם, אבל הטעם עולה לפיו וממילא טועם בשר תוך שש שעות ואין לו לאכול חלב, ואף שאין הוא מרגיש טעם הבשר, מ"מ טעם הבשר עולה לפיו ואוכלם ביחד תוך ו' שעות וכו' ע"כ.

והשבתי, גם לענ"ד יש מקום לומר דגם אדם שאינו יכול לטעום יהיה אסור לו מכיון שבסופו של דבר יש כאן מאכל שיש בו טעם איסור, והרי אפי' דברים האסורים מחמת טעם לחוד כגון תערובת שיש רוב היתר ואין ס' כנגד ההיתר או תבלין שיש אפי' ס' כנגדו אבל תבלין לא בטל מחמת דעביד לטעמא, וכל דינים הללו הם גם על אדם שאינו מרגיש טעם שגם הוא יהיה אסור לו מחמת שדבר זה יש בו טעם איסור.

ומ"מ קצת להסיר מחומר הקושי' יש לציין דלמעשה סברתו לא נאמרה להלכה כיון דהדין ברור לדידן בפוסקים שיש להחמיר כב' הטעמים לענין המתנה מבשר לחלב, ולכך יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לפרש דבריו דהוא ע"ד אפי' אם תמצוי לומר דלפי שיטה זו יש להקל מ"מ למעשה יש להחמיר מחמת דלאידך שיטה יש להחמיר.

ועוד קצת להסיר מחומר הקושי, יתכן שהבין דהנה באמת כאן אינה ממש בשר וחלב אלא טעם בשר בחלב ואמנם קי"ל דכל מידי דעביד לטעמא לא בטיל אפי' באלף, ועי' ש"ך ביו"ד סי' צח ס"ק כט ורע"א שם דיש בזה פלוגתא דקמאי בין הר"ן לבעל איסור והיתר אם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן (ועי' משנ"ב סי' תמ"ב סקמ"ה), ואמנם בבשב"ח אמרי' טעם כעיקר דאורייתא בחולין קח ע"א, ולפי הדעות דטעם כל דהוא מדאורייתא הוא כמו טעם כעיקר גם כשיש ששים היה כאן לכאורה שאלה של דאורייתא, אבל כאן מכיון שכל הטעם הוא רק בשיירי הטעם שבפיו אפשר שכבר הטעם בטל מאכילה דכבר אבד ממנו שם מאכל וכעין מה דאמרי' בגיעולי גוים דדינה כנבילה שנסרחה ואף דהתם בת יומה אסורה מדאורייתא מ"מ שיירי מאכל בתוך פיו בטל מזה שם מאכל כמ"ש הפוסקים לענין ברכות, ולכן בכה"ג שהמאכל כבר בטל אפשר להחשיבו טעם איסור רק אם מרגיש הטעם, דמאיזה טעם נחייב הרי המאכל בטל והטעם בטל א"כ מצד מה נחייבו.

אולם לענ"ד נוטה יותר כדברי כת"ר דמאחר שיש כאן איסור הבא מחמת טעם יש לילך אחר הגדרת טעם המאכל כדיני והגדרות טעם באיסור.

האם מותר לעשות גורל קלפים המכונה טארוט

בהתעסקו ת

בקלפים אלו ישנם בעיות הלכתיות רבות המתעוררות יחד עם העיסוק בהם, ומי שיש לו צורך גדול לעסוק בקלפים אלו יעי' במקורות לראות אם יש אופנים שבהם יש לדון בכל איסור לגופו לפי שיטות מסויימות.

מקורות:

יש להקדים בקצרה שלפי הרושם שהתקבל נראה שעיקר הטארוט מיוסד על קלפי משחק ששימש בעבר לשחוק וביטול זמן, ובמשך הזמן צופי הנסתרות החליטו לצורך פרנסתם לצפות בזה עתידות.

ויש בזה כמה מיני קלפים, שיש קלפים שמופיעים בהם פריטים שמקורם במנהגי עובדי ע"ז, ויש קלפים שאין בהם פריטים אלו, ויש קלפים דומים שהכינו אותם בהשראה של הקלפים הללו בלא סממני גוים, ויש קלפים כאלה אף עם פסוקים מהתהלים.

וכמו כן יש גם כמה מיני קריאה בקלפים, יש כאלה מן הסתם שיחשבו שהוא כעין גורל בעלמא, וילמדו מזה סימנים שונים,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לנחש העתידות והנסתרות בדרך גורל, ויש מטפלים שיאמרו שבחירת קלף על ידי מטופל הוא מצביע על התת מודע של האדם ומגלה נבכי נפשו על ידי ניתוח הנתונים באופן טבעי והגיוני, ויש שיאמרו שהם יודעים לקרוא הקלפים באופן על טבעי על ידי שמתקשרים עם השכלים הנפרדים ועם הכחות העל טבעיים.

לפי מה שניסיתי לבדוק לענין מקור קלפים אלו התקבל רושם מסוים שהממציאים עצמם של שיטת הגורל בקלפים אלו אין ידוע אם היה להם מטרה של ע"ז, למרות שיש בקלפים אלו מושגים של עובדי ע"ז כמשנ"ת, אעפ"כ יתכן שהם סמלים אקראיים על רקע השראה של הפעילות של אורח החיים שלהם, וגם אם היו עולים סמלים אלו בגורל יתכן שהיו מקשרים זאת להבליהם אבל אין ברור שהיו עושים הגורל מעיקרא למטרת התקשרות עם הע"ז, אבל חלק מאנשי קלפים אלו ברבות הימים אכן קישרו את שיטת הטארוט לע"ז שהיו עובדין במצרים מתקופת פרעה וכיו"ב, ואף הגדילו לעשות כדי להשביח מקחן ולהרחיק עדותן לומר שמקור קלפים אלו במצרים העתיקה.

ולענין הגורל של קלפי הטארוט לפי חלק מאופני השימוש שהתבאר בהם לעיל, יש לדון בזה מכמה איסורים, (א) האיסור הראשון מצד תמים תהיה שהוא איסור כללי לחקור אחר העתידות גם בגורלות, (ב) האיסור השני מצד ניחוש שהוא כולל מי שמאמין מחמת איזה מאורע או גורל שמחמת כן יהיה כך וכך, (ג) האיסור השלישי הוא דרכי האמורי שהוא כולל מי שעושה פעולה שמאמין שמחמת דבר כל שהוא יקרה דבר פלוני, (ד) האיסור הרביעי יש לדון מצד מנהג עבודת ע"ז, (ה) האיסור החמישי יש לדון מצד איסור קוסם וכמו שיתבאר, (ו) ובמקרה שמברר לפי זה על זמנים מסויימים שיתאימו לדברים מסויימים עובר לכאורה גם על מעונן [עכ"פ לפ"ד הרמז"ס], (ז) ובמקרה שהוא גם מבזבז זמן עלול להיכנס לזה לעוד כמה איסורים עי' ע"ז יח ע"ב, ועי' ביאורה"ל ריש הל' חנוכה ולקמן בדברינו.

[ואף שאציין הדברים להלן בצורת אותיות, אות אחד לכל נידון, מ"מ הדברים פעמים באו בארוכה ופעמים בקצרה ומשלימים זה את זה].

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

א) ולענין תמים תהיה, הנה לשה"כ הוא (דברים יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלהיך", ופירש רש"י התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו.

וכן אי' בגמ' בפסחים [ק"ג ע"ג] שאין שואלין בכלדיים משום שנאמר תמים תהיה וכו', וכמבואר בכמה ראשונים דכלדאי הם החוזים בכוכבים (אסטרולוגים) וכדאי' בגמ' בשבת [דף ק"ט ודף קנ"ו] וביבמות [כ"א ע"ג] אמרו כלדאי וכו'.

וכן פסק בשו"ע יו"ד סי' קע"ט ס"א, אין שואלין בחוזים בכוכבים ולא בגורלות, וכ' הרמ"א משום שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך.

ובפשטות ענין תמים תהיה כולל לא רק אסטרולוגיה אלא כל צפיית עתידות, וכן בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן סי' רפ"ג [ומשנה זו היא מהרמב"ן על שם פנים מסדר המשניות] מבואר ג"כ ענין צפיית העתידות שיש להמנע מזה מחמת תמים תהיה, וכמו שגם השו"ע הזכיר לאסור גם גורלות והיינו מטעם זה.

ויש לציין ללשה"כ וכי יאמרו אליכם דרשו אל האבות ואל הידענים המצפצפים והמהגים הלוא עם אל אלהיו ידרש בעד החיים אל המתים (ישעיהו ח, יט), דר"ל שאין לדרוש העתידות אצל האחרים אלא עם אל אלהיו ידרוש.

וברמב"ן עה"ת שם כ', וטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמיתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאו או מאנשי חסידי רצוני לומר אורים ותומים, ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וכו', ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקום ודורש בעד החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתיד אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע עכ"ל (ועי"ש גם בפסוקים הקודמים).

ונראה שלמד מהפסוק תמים תהיה לפחות ב' דינים, הא' שלא להתענין בעתידות שלהם, הב' שלא נאמין לדבריהם בוודאות, משום שהקב"ה יכול לשנות את דבריהם (ועי' עוד להלן בזה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דכן יתכן ללמוד מהסוגיות לענין סימנים דחלק מהחיוב הוא לקחת הסימנים רק בספק, אבל לענין האסטרולוגים משמע ברמב"ן לכאורה שהאמונה המחוייבת היא להאמין שהקב"ה יכול לשנות, אבל דבריהם מצד עצמם יכולים להיות נכונים לשעתם עד שיחליט הקב"ה לשנותם, והוא ע"פ שבת קנו ע"ב בענין אין מזל וכו', וכן מבואר בהרבה מקומות שיש ממש במזלות אם ירצה הקב"ה לקיימם, ועי' ביאור הגר"א ריש סי' קעט מה שציין מקורות לזה, ועי' ברמב"ן עה"ת שם ג"כ שדחה דעת הרמב"ם שנקט שעניינים העל טבעיים אינם נכונים ונקט הרמב"ן דחז"ל אין דעתם כן, ומ"מ נזכר שם ברמב"ן קודם כל דאין כל דברי המכשפים אמת, ואפשר שכך מפרש גם לגבי קרא דמייתי וקוסמים יהולל דהיינו שמערבב אותותיהם וסימניהם שלפעמים הם בלתי נכונים, ועי' עוד בפ"ק דסוטה יב).

ויעוי' בספר החינוך מצוה תקי באיסור קוסם שכתב וז"ל, אבל השואל מן הקוסם איננו בחיוב מלקות, ואמנם הוא מגונה מאד כל הקובע מחשבותיו ומוציא עתיו בהבלים אלה וכו', רק שיקבע מחשבותיו בעבודת הבורא יתעלה וכו', וידוע שאנחנו עם הקודש אין אנו תחת כוכב ומזל וכו' עכ"ל החינוך עי"ש שהאריך.

ויל"ע למה לא נקט שיש כאן איסור גמור מדאורייתא מצד הציווי דתמים תהיה [ומצוה להדיא דדבריו קודם לכן שסבר שיש קצת ממש בקוסמים אלו ואפי' אם תמני לומר שאין בהם ממש כלל מ"מ מנ"ל השואל שחושב שיש בהם ממש למה אינו עוזר על איסור תמים תהיה], ונראה מדבריו שסבר דגדר ענין זה שלא לשאול העתידות הוא יותר טעם איסורים הללו וקאי על הקוסם עצמו דכתיב לעיל מינה, ובכלל זה גם גילוי רצון התורה שאינו דבר טוב (גם לשואל) ולא איסור מוגדר וברור לכלול באיסור עשה כל דבר של שאלת עתידות, וצ"ע היאך מפרש דברי הגמ' בפסחים הנ"ל ואפשר דמפרש דר"ל הגמ' שהוא נכון שלא לשאול בכלדיים ולא איסור עשה גמור.

ועי' במלבי"ם (התורה והמצוה אות סו) שלמד ג"כ בדעת הרמב"ן [עה"ת וצמחצמו הנ"ל] דאין הכונה שיש איסור בעצם מעשה שאלת הכלדיים דהדבר עצמו מותר אלא הוא איסור כללי לדרוש אחר עתידות אף באופן המותר, והוא יותר הוראה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והנהגה וגילוי רצון התורה ולא איסור על מעשה פלוני, ובכל זאת יש כאן איסור שנזכר כאן ויל"ע בהגדרת איסור זה. ובר"ן (הובא בכס"מ) כ' בחידושו לסנהדרין בשם רבינו דוד שיש ב' איסורין, יש איסור תמים תהיה שהוא שלא לשאול בעתידות שכולל את האסטרולוגים וכדברי הראשונים דלעיל, ויש דין ניחוש שלא לשאול בסימנים באופן שאין להם משמעות כלל ואין להם עיקר בטבע כגון ניחוש וזה יבואר לקמן.

[ובגוף ענין אסטרולוגיה יש בזה פלוגתא דקמאי דברמב"ם פי"א מהל' ע"ז ה"ח ה"ט נקט שיש בו גם איסור מעונן כשבודק ע"פ הכוכבים איזה שעה טובה, והרמב"ן בתשובתו הנדפסת בתשובות הרשב"א שם חולק ע"ז, ואפשר דהראשונים רובם ככולם שסוברים שיש ממש באסטרולוגיה ושנקטו שכך דעת הגמ' וחז"ל יסברו שאין בזה איסור מעונן, ורק להרמב"ם שאין בזה ממש כלל לכך הו"ל כמו מעונן דרך ניחוש שעובר גם איסור מעונן, ויש עוד דעות בראשונים בדין האסטרולוגיה ואכמ"ל בזה, ומ"מ יש לשים לב בגוף דברי הרמב"ם שסבר שמעונן כולל ב' עניינים הא' שמאבחן את השעות והב' שמאחז את העיניים ע"י שעושה מיני קוסמות ומראה עצמו כפועל דברים על טבעיים, והן ב' מיני מעונן הנלמדים ממעונן לשון עת ולשון עיניים, ואין מזה קשר לענייננו לא בזה ולא בזה מלבד היכן שעושה הגורל עבור חישובי שעות וזמנים ובזה ידובר להלן].

והנה כשמשמשים בו באופן של גורל בעלמא מצינו כמה גורלות במקרא כמו גורל דיונה [אס כי לא מזכר שם שהיה הימר וזה] ועוד מקומות, וכן נזכר ענין הגורל בעוד מקומות וכמו שיבואר להלן, ועי' במנחת אשר עה"ת [פרשת מסעי סי' עז סק"ד ואלן] מה שהביא בענין גורל מדברי הפוסקים ושבספר חסידים [אות תרעט] כתב דיש לנהוג כגורל דיונה כשהים סוער והספינה עלולה להיטבע ומי שיפול עליו הגורל ג"פ (א"ה מיוסד על דברי הגמ' בחולין דלקמן לענין אתחזק ג"פ) יטילוהו אל הים ושבמקום אחר [אות תש"א] סתר הספר חסידים דבריו, ועי"ש מה שכתב בזה. ולגוף מה שנתקשה בסתירה בס"ח אולי לגוף ענין הסתירה [ולא להלכה דאין הלכה כן ודאי ע"פ שאר פוסקים] יש ליישב דהס"ח היכן דמיירי שלא לעשות גורל היינו בגורל אחד או מה דשרי הוא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

רק בהסכמתו ע"ד מתני' דתרומות שדן שם ויל"ע בזה.
ובגוף ההשוואה לגמ' בחולין יש לציין דגם שם לא נזכר שיש
בזה בירור אחרי ג' זמני אלא סימן ולא נחש והוא דאתחזק עי'
בגמ' שם.

אבל עכ"פ מבואר בשו"ע הנ"ל שאין שואלין גם בגורלות וכמו
שהעיר להלכה במנחת אשר שם.

ומה שהביא במנחת אשר שם בשם תשוה"ג שנדפס בוילנא
תרמה סי' נז מש"כ בחשיבות הגורלות שהוא כעשרת הדברות
הנה יש לדון בכל תשובות אוצה"ג לגופו וכידוע שיש שערערו
שבחלק מקבצי תשוה"ג שבידינו נשתרבבו דברים שאינם
מהגאונים.

ומה שהביא שם מסנהדרין מג ע"ב אל תוציא לעז על הגורל
שעתידה א"י להתחלק בגורלות, יש לחלק דהתם ר"ל אל
תוציא לעז על גורל שנעשה ע"פ הגבורה, דגם הגורל שעשה
יהושע היה ע"פ הגבורה וגם הגורל שעתידה א"י להתחלק בו
היה ע"פ הגבורה, אבל גורל גרידא מהיכי תיתי דמידי מששא
אית ביה.

ב) ולגבי איסור ניחוש בסנהדרין סה ע"ב אי' מנחש זה האומר
פתו נפלה מפיו, מקלו נפלה מידו, בנו קורא לו מאחריו, עורב
קורא לו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו ושועל משמאלו, אל
תתחיל בי, שחרית הוא ראש חודש הוא מוצאי שבת הוא, ועוד
אי' שם לא תנחשו ולא תעוננו כגון אלו המנחשים בחולדה
בעופות ובדגים ע"כ.

ג) וכע"ז אי' עוד לענין דרכי האמורי בפ"ו דשבת [קז ע"ב]
דהאומר שחטו תרנגול זה שקרא ערבית ותרנגולת שקראה
גברית (פירוש כמו תרנגול זכר) יש בו משום דרכי האמורי.
וכן אמרי' שם [קז ע"ב] כל דבר שהוא משום רפואה אין בו
משום דרכי האמורי הא דבר שאין בו משום רפואה אין בו
משום דרכי האמורי.

אלא דשם עיקר המדובר לענין מי שעושה מעשה מחמת הדבר
או עכ"פ אומר איזה דבר שמאמין שהוא פועל משהו, שבזה
יש איסור דרכי האמורי, וכשאינו עושה מעשה אלא רק מסיק
דבר מחמת אירוע כל שהוא שאירע אז יש בזה איסור ניחוש,
ולכאורה כשעושה מעשה מחמת אירוע כל שהוא שאירע כ"ש
שגם אינו יוצא בכלל ניחוש, [עכ"פ צוה שיעשה מעשה ויש לדון בלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עושה מעשה דלולי כלל ניחוש כלול מעשה האמורי], ודרכי האמורי בלא ניחוש הוא רק באופן שעושה מעשה שלא מחמת אירוע שאירע כמו באופנים אחרים שזכרו בגמ' שם.

וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' ע"ז ע"ש ה"ד ואילך ענין ניחוש יחד עם דרכי האמורי, ומתחילת דבריו בפרק משמע שכל איסורי ניחוש כלולים ג"כ באיסורי דרכי האמורי.

וז"ל השו"ע ביו"ד שם ס"ג, האומר פתי נפלה מפי או מקלי מידי, או בני קורא לי מאחרי, או שצבי הפסיקו בדרך, או שעבר נחש מימינו או שועל משמאלו, ולמי שאירע לו אחד מאלו עושה ממנו ניחוש שלא לצאת לדרך או שלא להתחיל במלאכה, וכן המנחשים בחולדה ובעופות ובכוכבים, וכן האומר אל תתחיל לגבות ממני, שחרית הוא, מוצאי שבת הוא, מוצאי ר"ח הוא, וכן האומר שחוט תרנגול שקרא כעורב ותרנגולת זו שקראה כתרנגול אסור.

ויש לדון באופן שמנחש ע"פ גורלות וכדומה, והדבר נתבאר בחולין [נ"ה ע"ג] לפרש"י שם, דניחוש הוא אסור רק כאליעזר עבד אברהם וכיהונתן בן שאול (וכבר דנו המפרשים מה היה ההיתר שלו ועי"ש בתוס' ובב"ח סי' קעט), ובפשט כוונת הגמ' שם דצורת איסור ניחוש היינו רק כמו אליעזר ויהונתן שבהם המנחש היה בטוח בתוצאת הגורל, אבל אם אין לוקח התשובה אלא כסימן בעלמא מותר, וכך אמרי' שם בית תינוק ואשה (שהם מיני סימנים או גורלות עי' בפרש"י ורבינו גרשום) אע"פ שאין נחש יש סימן, והיינו שבהם אין בטוח אלא יש סימן בעלמא, וכ"כ בשו"ע יו"ד שם ס"ד בית תינוק ואשה וכו' כמו בגמ', וכן בכריתות [ו' ע"א] ובהוריות [יז ע"א] מסקי' דסימנא מילתא היא, וכך נפסק בשו"ע או"ח הל' יו"כ [סי' מקפג], וכן בסוכה כט ע"א מבואר דיש סימנים הנלמדים מליקוי חמה ולבנה וכיו"ב.

ובפשטות לפי המבואר בחולין שם נמצא דגם הדברים המבוארים לאיסור בסנהדרין שם ובשבת שם יהיו מותרים אם עושה כן לסימן בעלמא, וכן יש ברמ"א סי' קעט ס"ג לגבי תרנגול שקראה כתרנגול שיכול לשוחטה אם שוחטה בסתמא ואינו אומר שזה מחמת זה.

אם כי יש לדחות דדברים המיוחדים לנחש ודרכי האמורי אסורים בכל גוני, אבל זה צ"ע לומר כן דגורל היה דבר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המיוחד לנחש ואעפ"כ הותר אם אינו נחש כמבואר בחולין שם.

וכן מבואר להדיא בשלה"ג [סנהדרין טו ע"ג מדפי הרי"ף] בשם הרי"א ז"ל דגם האופנים של פתו נפלה מפיו וכו' אם אינו אומר כן בפיו אלא רק מחשב בלבו ונמנע מעסקיו מחמת נחשים אלו הרי זה מותר, שראוי לאדם לחשוש למה שאומרים הבריות [א"ה זה מיוסד על הירושלמי תרומות פ"ח ה"ג].

אולם עיי"ש בט"ז [סי' קעט סק"ג] שכתב מדנפשיה דלא כהרי"א ז"ל וחילק בדברי הרמ"א בשם המהרי"ל הם דוקא באופן שעשה התרנגול שלא כדרך הטבע, וגם בגוף דברי המהרי"ל אינו מוסכם לכו"ע דהב"ח חולק ונקט שבעל נפש יחמיר, ולמד דהראשונים גרסו אחרת ממהרי"ל וכך גירסתינו ולגירסתינו אין הלכה כהמהרי"ל בזה, וכן נקט בבהגר"א שם, וכן הפת"ש הקשה מדברי התוס' בב"מ כז ע"ב ד"ה כיס, ובתורת חיים בב"מ שם יישב קושייתו דבמעשה בלא דיבור ג"כ אסור ובזה מיירי התוס', [ולולי דבריו הו"א דאין הכרח מדברי התוס' דמעשה בלא דיבור אסור אלא רק היכא דמתוך המעשה מוכחא מילתא שכן הוא, דהרי מצואר שם בגמ' דאין מציאות שאדם ישאל ארנקי משום דלא מקמנא מילתא ומאז זה שאדם אינו מסכים כלל להשאל משום סימן הוא נחוש, כיון שניכר למה עושה כן, ושז נראה דצאמת גם התוס' כוונתו לזה, דאם נימא דמעשה גרידא אסור א"כ אינו מיישז את המהרי"ל דהרי המהרי"ל מחיר גם מעשה היכא דלא מוכחא מילתא], ובדרכי תשובה שם סק"כ הביא בשם השד"ח ח"ג מערכת נ כלל לד בשם אחד מחכמי דורו ג"כ להחמיר בזה כהב"ח, אבל מ"מ המקיל בזה יש כמותו השלה"ג בשם ריא"ז והמהרי"ל והרמ"א להקל בזה וכן היה המנהג כמו שהעיד הרמ"א, ומהתוס' אין ראיה ברורה להיפך כמשנ"ת.

ובשם המרדכי בריש יומא [רמז תשנ"ג] ראיתי שהובא דטעם מה שאין איסור בסימני ר"ה משום שהם נרמזים במקראות עיי"ש, ויש לציין דגם בגמ' בסוכה שם הובאו ראיות מן המקרא, וצ"ע דלפ"ז משמע דסימן אחר יהיה אסור וצ"ב מדברי הגמ' בחולין שם.

אולם עיינתי בדברי המרדכי בפנים ולא מצאתי רמזים מן המקרא לכל הסימנים המובאים שם אלא רובם רמזים וסימנים, והיה מקום לומר דהכל מיוסד על קרא דאכלו ממתקים דמיניה ילפי' לאכול מיני מתיקה בר"ה והשאר נלמד מזה שיש לאכול

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דבר לפי שמו, אבל לא נראה, חדא דלא הובא הך קרא בגמ' יחד עם שאר הדברים דסימנא מילתא ואם הכל נלמד מזה הו"ל להביא זה, וגם דהיה לו להביא פסוק זה ראשון, לפני טעם שהביא על ראש כבש שהוא משום שנהיה לראש, ועוד דאי איתא דהכי הוא א"כ למה לא נלמד כל דבר מזה שיש לילך אחר הסימן.

אלא דס"ל להמרדכי דכל דבר שיש לו סימן ברור ואינו ממש דבר אקראי כהא דיונתן וכאליעזר דמייתי בחולין שם אינו בכלל נחש, ורק בא לדחות מה דקאמר שהיו משחקים עלינו שעושים נחש וקאמר תשובה על זה דאין זה נחש כיון שיש רמז וסימן בכל דבר, ואם נימא הכי מיושב גם הסתירה שהקשיתי להלן ברש"י ודוק [עי' להלן], ולכן מיושב גם האופנים שהובאו בגמ' בחולין שם להתיר כיון שיש רמז שם כמו במברא ובבית תינוק ואשה, (ומ"מ אפשר דמודה המרדכי דצריך עוד תנאי שלא יסמוך על הנחש כסימן ברור כפשטות הגמ', או שלא יעשה גורל על העתיד כדעת הרמב"ם ועוד קצת פוסקים שאולי סברו כן במקצת כמו שיתבאר להלן).

ואפשר דהמרדכי סובר כהר"ן (לעיל אות א) דדין ניחוש הוא רק בדברים בטלים שאין להם עיקר וסימן כלל אבל אם יש בזה עיקר וסימן ממילא כבר יצא מכלל נחש דהא קיימא לן סימנא מילתא היא, נמצא דשוב אין כאן דברים בטלים [ואולי יש להוסיף בזה עוד הצמנה דאם מסתמך על זה שזו עושה דברים בטלים ונעשה עי"ז נחש שהוא דברים בטלים].

ויעוי' בכתר ראש והוראות והנהגות להר"ח מואלז'ין שהזהיר את כל ההתחלות להתחיל בטוב כגון בקבלה טובה ובלימוד טוב, וכן את התחלת היום והתחלת השבוע וכו', ויש להעיר מדברי הגמ' בסנהדרין שם, ולפי דברי האחרונים שכל מה שאינו עושה דרך נחש שרי זה מיושב.

אבל יש ליישב באופן אחר דכל דבר שאפשר לפרשו ע"פ הטבע אין בו משום דרכי האמורי, כמבואר בשבת שם וברש"י שם, (וכ"ש להראשונים דסוברים דסגי במה שנראה שהוא רפואה משום דזה רפואה משא"כ האופן דשחרית וכו' בגמ' שם שאינו בדוק ולהגדרת הרשב"א והיראים הוא בדוק שאינו כן) והתחלה טובה במצוות הוא בודאי טוב לאחר כך דמצוה גוררת מצוה, ואין מהגמ' בסנהדרין שם קושי' ממה דקאמר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שחרית הוא ר"ח הוא מוצ"ש הוא, דשם מיירי בדבר שהוא מזל בעלמא בלא הסבר טבעי.

ועי' ברמ"א על דברי השו"ע שם שכתב, די"א דאדם מותר לעשות לו סימן בדבר שיבוא לעתיד כמו שעשה אליעזר עבד אברהם או יהונתן, ויש אוסרין, וההולך בתום ובוטח בה' חסד יסובבנו עכ"ד.

ובגוף דברי הרמ"א צ"ע דהביא דעת הרמב"ם שאוסר לגמרי ודעת הראב"ד ורד"ק שמתירים לגמרי ולא הביא דעת רש"י ותוס' שלמדו בגמ' שיש איסור להתנות ואעפ"כ מבואר שם שיש חילוק בזה, ופשטות דעת רש"י לחלק בין אם סומך על הסימן בוודאות או לא, ובפרט שדעת הרמב"ם צ"ע מהסוגיות כמו שהעיר הראב"ד וכמו שהעיר בבהגר"א שם, וגם כמה מפרשים נקטו דחז"ל לא סברו כהרמב"ם בשיטתו בענין זה (כמו הרמב"ן בפסוק תמים תהיה והגר"א בביאורו לשו"ע וכע"ז דעת הלשם).

ועי' בבהגר"א שכתב דסמ"ג ושאר פוסקים חולקים על הרמב"ם ומפרשים [ע"פ מ"ש הרד"ק נשמואל א פרק יד] מש"כ כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן הכונה שאינו מתנה מראש שאם יהיה כך יעשה כך וכו' כאליעזר ויונתן שהתנו כן אלא רק עושה כפי הסימן שאירע לו לבסוף בלא להתנות, ואז אינו נחש, ומפרש לה דאין זה לענין איסור אלא לענין אם צריך לחשוש לנחש, דאם לא התנה מתחילה א"צ לחשוש לנחש אלא אם כן אתחזק ג' זמני כמ"ש בחולין שם [ומש"כ אע"פ שאין נחש יש סימן מפרש נזהגר"א שם אע"פ שלא היה נחש מתחילה מ"מ צריך לדאוג מחמת שאחר ג' פעמים נעשה סימן], אבל איסורא ליכא כלל לא בזה ולא בזה, ורק דטוב לימנע מזה כמו שהביא שם בבהגר"א מהגמ' בנדרים.

אולם לפי מה שיתבאר דרש"י ותוס' בדבר זה בודאי סוברים כמו הרמב"ם דהנידון בסוגי' שם על איסור נחש, רק דלכאורה שאינם סוברים כהרמב"ם לאסור בכל גוני לעשות כהסימן וכמו שנתבאר בגמ' שם שכך נהגו האמוראים ג"כ, ורש"י סובר דכאליעזר ויונתן ר"ל כאליעזר ויונתן שסמכו על התנאי לעשות לפי התנאי, ומ"מ בסופו של דבר לפי החילוקים שנתבארו להלן בדעת רש"י יש אופן שיהיה מותר, ואולי הרמ"א היה לו ביאור בדעת רש"י שסובר לעיקר כשא"ר להתיר תנאי כזה ורק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אוסר באופן מסויים כמו באחד מהאופנים שנתבארו להלן או באופן אחר, ולכך לא הביא הרמ"א דעת רש"י לחוד, או דנימא דהרמ"א למד ברש"י שאסור כהרמב"ם עכ"פ באופן שמתחילה עושה תנאי לסימן והאוסרים ברמ"א כולל דעת רש"י וזה נראה יותר, בפרט שזה הביאור היותר מסתבר מהביאורים שכתבתי להלן בדעת רש"י לחלק בין עושה תנאי מעיקרא או רק פועל כפי הסימן בשעת מעשה.

ולמעשה לא קשה כ"כ למה הביא הרמב"ם אע"ג דיחידאה הוא, חדא דרב גובריה, ועוד דלחומרא הוא בדאורייתא, ועוד דלכו"ע טוב להחמיר בזה כמ"ש הגר"א מגמ' דנדרים, ובפרט להתירוך האחרון [והמסמך] דהמחמיר כולל לענייננו גם דעת רש"י, רק דיש חילוק בין רש"י להרמב"ם דלהרמב"ם לעולם כל תנאי לעתיד אסור ולרש"י משמע שיש אופן שמותר ומיהו אין לשון מפורשת ברש"י שאם אינו סומך בוודאות יכול לעשות גם תנאי לעתיד, דיש לומר דזה גופא שעושה תנאי לעתיד חשיב כסומך על זה בוודאות, אבל עכ"פ מה שלכאורה חלוקים רש"י והרמב"ם הוא במי שעושה עכשיו דבר ע"פ סימן דבזה משמע ברש"י דשרי ולהרמב"ם משמע דרק בלשון עבר מותר האופן של סימן כמבואר בפ"א מהל' ע"ז.

ובאמת מלבד דעת הרמב"ם לרוב הדעות יל"ע היאך יפרשו הגמ' בסנהדרין שיש אופני נחש האסורין, דלרש"י הרי מבואר שיש אופן שמותר ובפשטות המשמעות שאם אינו סומך להדיא על זה שרי, ואולי מכאן יש ללמוד דרש"י סובר כריא"ז [ופשטות הרמ"א והמהרי"ל] להתיר כל שאינו אומר להדיא.

אולם לפי הבהגר"א בביאור שי' הראשונים המתירים לעשות תנאי של ניחוש, בודאי שצל"ע מגמ' דסנהדרין שם, דהרי לפי הבהגר"א שם גם אליעזר ויונתן עשו כדין [ולכאורה היינו מה דקאמר הבהגר"א שזה מתוך קשיית המוס'], והרי הם אמרו להדיא התנאי של הנחש, א"כ באיזה אופן נאסר, ודוחק לחלק בין אמירה קודם התנאי לאמירה אחר התנאי, ואולי יסבור כעין דעת הרשב"א שאיסור דרכי האמורי כולל רק הניחושים הנזכרים בגמ' בסנהדרין ושבת אסורים או הבדוקים שאינם מועילים אסורים [ע"ד הרש"א ששנת ונש"ת הרש"א שהוצא להלן] כך יסבור גם לגבי איסור ניחוש [ומעין דברי הר"ן דלהלן ולעיל].

ובגוף דברי הרמב"ם הנ"ל שסובר שאין ממש בניחוש, כיו"ב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לענין שימוש בחלומות בגמ' בברכות נה ואילך משמע שיש חלומות שיש בהם ממש וכן משמע במקראות בכ"מ שיש חלומות שיש בהם ממש, ומאידך דעת הרמב"ם ידועה בזה. וכן נתבאר דכל חיזוי עתידות לדעת הרמב"ם אסור וצ"ע שבכמה מקומות בגמ' מבואר שסמכו על עתידות כמו בפסוק לי פסוקך ושאר סימנים בסוכה וחולין שם וגם בענייני חלומות וכבר הקשה כן בבהגר"א סי' קעט סקי"א ע"פ הפוסקים עי"ש. ויל"ע בכל זה בגדר האסור והמותר בדעת הרמב"ם בזה, ולהלן אדון עוד בדעת הרמב"ם.

ויעוי' מש"כ בצוואה המיוחסת להר"י בעל הטורים (הובא באילת השחר עה"ת) והזהר שתהיה עם ה' יתברך תמים, ולא תבטח בדברי חלומות ולא בשום נחוש, ולא תשאל לחוזים ולא תשליך גורלות ולא בנקודות ולא בשום דבר, כי הכל הבל, ומחסרון הבטחון בלתי אל ה' לבדו תבטח, והוא יעזור, כמו שאמרו ז"ל בא ליטהר, ומה דאיתא בברכות [נו ע"א] על אביי ורבא שהלכו לפותר חלומות י"ל דאע"פ שהלכו לשאול פתרון מ"מ לא עשו איזה פעולה משום הפתרון עכ"ל.

ויתכן שתפס ע"פ פשטות דברי הגמ' בחולין שם בית תינוק ואשה אע"פ שיש נחש יש סימן דמיירי לסימן בעלמא ולא לעשות שום דבר מחמת זה דאם אינו עושה פעולה מחמת הפתרון לא חשיב שמקבל הפתרון בוודאות וממילא לא חשיב כנחש, דאילו אם עושה דבר מחמת הסימן בזה הוא כאליעזר ויונתן הנזכר שם שהוא בכלל נחש.

ויעוי' בש"ך סי' קעט סק"ה על דברי הרמ"א לענין שאלה בתינוק פסוק לי פסוקיך שנקט הש"ך דגם מעשה אפשר לעשות בזה כיון דחשיב קצת נבואה, ובאמת כן מבואר בחולין שם ובעוד מקומות שפעלו ע"פ פסוקי קטנים, ואפשר דבזה מודה בעל הטור כיון שהוא כמין נבואה.

אבל צ"ע דנזכר שם רב בדיק במברא ומה יעשה בזה בעל הטור.

ואולי רב דעבר במברא הוא אחר דאתחזק ג' זמני ובזה מודה בעל הטור ולא כמו שכתבתי שלמד בעל הטור דבריו ממש"כ אע"פ שאין נחש יש סימן, אלא לעולם דאחר ג' פעמים מותר גם לעשות מחמת זה, אלא צ"ל דבגמ' שם סמכו על מה שנתבאר גבי בית תינוק ואשה דהסימן הוא רק אם אתחזק ג'.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

זימני ואז יש יותר רגליים לדבר לסימן זה, ובזה דומה למש"כ המרדכי שיש רמז במקרא לסימנים של ר"ה, שרק מחמת זה אפשר לסמוך עליהם, אבל לפי מה שנתבאר דאין כוונת המרדכי שצריך כעין נבואה או אתחזק ג' זמני אלא שיהיה רמז הניכר בתוך הדברים, ומ"מ אפשר דבעל הטור סבר כן.

וגם צ"ב דאפי' לגבי חלום משמע שיש מקומות שקבלו החלום כמו בתענית גבי ר' אלעזר מהגרוניא ואולי בחלום שניכר שהוא ע"י מלאך שאני והו"ל כעין רגליים לדבר דלעיל.

אולם הראב"ד סובר [כמו שהוצא לעיל מהגרי"א נדעמו] שאתחזק תלתא זמני הוא רק לומר שיש ממש בסימן.

ועיקר דין זה שכל שאינו דרך נחש מותר, כן פשטות הסוגי' ורש"י גבי מימרא דכל ניחוש שאינו כיהונתן בן שאול וכו' בחולין שם וכך יש לומר גם בדעת המרדכי וגם בדעת רש"י [שלא הזכיר דמזכר יש איסור לפני שאתחזק ג' זמני].

אבל אין להקשות היאך יהיה מותר לבדוק בג' הפעמים הראשונים דר"ל אחר שאירע שהסימן נתברר כמורה דבר בלי שנבדק מראש, לאחר הפעם השלישית ואילך אפשר לבדוק לפי זה בסימן בעלמא ולא בנחש וכמשנ"ת.

ואולי אפשר ליישב שי' הטור הנ"ל בצוואתו באופן אחר ע"פ דברי הרמ"א הנ"ל דדרכי האמורי הוא רק אם אומר להדיא שעושה מחמת זה, וכן ניחוש הוא רק אם אומר בהדיא כן וכמו האופן המובא בגמ' דסנהדרין שם, וכדברי הרי"א ז"ל דלעיל.

אבל עדיין אינו מיישב שאר הקושיות, דבתענית שם כן נזכר שאמר פשר החלום וכן במקומות במקרא מצינו כן [ואולי לא מצינו אחר מתן תורה ולא אינוס מלכות ממקרא], וכן בחולין שם כן נזכר שפירשו דברי הפסוק שאמר התינוק ועשו מחמת זה, אלא צ"ל ע"פ הש"ך הנ"ל דיש דברים שהם כמין נבואה קטנה וכן חלומות כשניכר בהם שהם על ידי מלאך שעליהם אמרו ז"ל בברכות נה ע"ב הפסוק בחלום אדבר בו (ע"פ במדבר יב, ו), והוא ג"כ כעין נבואה, וכן שאר חלומות שאמרו שהם אמת כמו השכים ונפל פסוק וכו' שהוא כנבואה קטנה [ברכות נה ע"ב] ושאר הכללים שנזכרו שם בזה, ועי' שו"ע או"ח הל' שבת [סי' רפח ס"ה].

אבל דוחק לומר דכוונת הטור לאסור רק כשאומר להדיא שעושה מחמת זה, אבל יש לומר דבזה יש איסור ובכל גוני

שביחא שאלות המצויות בהלכה

טוב להימנע מזה כמו שציין בבהגר"א להגמ' בנדרים, ולפ"ז אפשר לומר דיפרש הגמ' שם בחולין בכל גוני אפי' כהשי' המקילות ביותר שהביא בבהגר"א ומ"מ הזהיר להחמיר בזה מחמת הגמ' בנדרים שם ויש בזה גם הידור במצוות תמים תהיה לפי מה שנתבאר בדברי הראשונים בפירוש פסוק זה.

ואגב אורחן יש להעיר לכאורה סתירה ברש"י שם שכ' על דברי הגמ' אמר רב כל נחש שאינו כיונתן בן שאול אינו נחש, ופירש"י, כל נחש שאינו סומך עליו ממש כאליעזר עבד אברהם שאם תשקני אדבר בה ואם לאו לא אדבר בה, ואח"ז אמר' רב בדיק במברא, ופרש"י אם מזומנת לו אזיל ואם בקושי מוצאה לא אזיל, ולכאורה קשיא דרב אדרב, דמתחילה כ' רש"י דאם סומך וכו' ומשמע דאם מעשהו תלוי בתוצאה חשיב נחש, ושוב קאמר דרב גופיה עשה כן, והיה מקום לומר דתיתי בעי' כדי לאסור, אחד שסומך עליו ממש בדעתו והב' שעושה על פי זה, אבל אם רק עושה על פי זה ואינו סומך מותר, אבל בלישנא דרש"י משמע דבא לפרש מה חשיב שסומך שעושה מעשה כאליעזר וכו', וכך גם הפשטות שאם עושה על פי זה הוא בכלל סומך על זה [ומעין זה מצינו בחפץ חיים שהמספר לה"ר ששמע חשיב כקיצלו].

ואולי יש לומר דהיינו הך דמה שסומך בזה היינו שעושה מכל סימן זה דבר משמעותי אם הסימן אינו נכון עושה בזה נזק בלתי הפיך, וכך היה כאליעזר עבד אברהם וביונתן בן שאול, ואז חשיב נחש, כל עוד שבטוח בנחש, ועצם מה שעל סמך הנחש עושה דבר שיגרום נזק גדול אם אין הנחש נכון הוא מוכיח שבטוח בנחש, אבל במברא גם אם יסע וגם אם לא יסע אין בזה נזק כ"כ וממילא לא חשיב שסומך על זה כשעושה מעשה כזה על סמך הסימן, והם דברים שיש בהם טעם.

או אולי החילוק ברש"י הוא אם מוציא בפיו הדבר כדברי הריא"ז והמהרי"ל והרמ"א הנ"ל, ובאמת גבי אליעזר מיירי שאמר כן להדיא וכן ביונתן בן שאול, וגבי רב לא נזכר שהיה אומר בפיו, אלא רק שלא היה נוסע אם לא היה מוצא אלא בקושי, אבל קצת תמוה אם נימא דזו כוונת רש"י שלא הזכיר ענין זה כלל שהאיסור הוא רק אם מדבר ושמחמת זה הותר גבי רב.

ולעיל כתבתי ברמז ליישב ברש"י עוד ע"פ המרדכי דלעיל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דאולי עיקר מה שהיה נחש באליעזר ויהונתן הוא מחמת שלא היה שום טעם בסימן זה, וע"פ מה שכתבתי גם בדעת הר"ן דסנהדרין, ודוק, אבל הוא ג"כ מחודש מאוד.

ואולי החילוק הוא דהאיסור הוא רק אם מתנה מעיקרא שאם יארע כך יעשה כך וכו' אבל בלא שמתנה מראש מותר לו לעשות כמו הסימן, ובזה א"ש שאינו חולק על התוס' שם שנקטו שהנידון שם לאיסור, אבל לתי' זה צ"ע מ"ט פיתו נפל מפיו וכו' בסנהדרין שם אסור כיון שבהם הרי לא התנה מראש, ואולי צריך לבוא גם לחילוק בין אמר או לא אמר, דבסנהדרין שם אסור כיון שאמר כמ"ש הריא"ז ובאופן של אליעזר ויהונתן ג"כ אסור כיון שהתנה מראש וחשיב ג"כ אמר (ויל"ע אם בהתנה מראש חמיר דאסור גם בלא אמירה) ובאופן של רב עבר במברא הוא תרתי לטיבותא דגם לא אמר כלל וגם לא התנה מראש.

ויעוי' בבהגר"א הנ"ל סי' קעט סקי"א שדרך אחרת היתה לו בביאור הסוגי' ע"פ הרד"ק וכך נקט בדעת שאר הראשונים דהנידון אינו כלל משום איסורא אלא אך ורק האם צריך לחשוש כמו שהבאתי דבריו לעיל, ואם נאמר שגם רש"י סובר כן ג"כ לא קשיא מצד קושי' זו, אבל לא נראה שכך סובר רש"י שהרי כתב וז"ל, אף על פי שאין נחש, [פירוש] שאסור לנחש ולסמוך על הנחש, יש סימן, [פירוש] סימנא בעלמא הוי מיהא דאי מצלח בסחורה ראשונה אחר שבנה בית או שנולד התינוק או שנשא אשה סימן הוא שהולך ומצליח ואי לא אל ירגיל לצאת יותר מדאי שיש לחוש שלא יצליח עכ"ל, ומבואר שתפס בגמ' הנידון על נחש לענין איסורא.

[ושיטת הרמב"ם בביאור הגמ' בחולין שם צ"ב טובא, דהרמב"ם לכאורה מחלק בין בירור משמעות העבר לבירור עתידות, וזה מבואר לא כן בגמ' שם, וכמו שהקשה בביאור הגר"א, והרבה יש להאריך בדבריו בסוגי' זו בשיטת הרמב"ם דכל דבר שמחשב לעתיד הוא בכלל ניחוש, ובגוף ענין זה עי' מש"כ הרמב"ן בתשובתו הנדפסת בתשובות הרשב"א המיוחסות הנ"ל, וכן בראב"ד שם, וכן מש"כ הגר"א באופן כללי על שי' הרמב"ם בכל עניינים אלו ע"פ הפילוסופיא שכל ענייני הכשפים וחלומות ורוחות וקללות הם שקר וכן בעל הלשם מש"כ על התיחסותינו לדברי הפילוסופיא של

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הקדמונים, הבאתי בביאורי על המדרש הגדול פ' בראשית, והנה מאחר ששא"ר חלקו על הרמב"ם וגם יש שנקטו ששיטת הרמב"ם בנידונים אלו אתיין דלא כהגמ' וכך יש משמעות בדברי הגר"א הנ"ל הלכך גם אם נימא דלפי שי' הרמב"ם אין שום סימן המותר מ"מ לא נקטו כן הפוסקים].

(ד) והנה יש לדון בזה ג"כ מצד מנהג ע"ז, וראשית כל יש לציין דבשנים האחרונות נתעוררו כמה נידונים לענין כמה דרכי טיפול שאינם נראים לעין הנחשבים על ידי העוסקים בהם כדרכי אבחון או ייעוץ על טבעיים ומקורם מקרב עובדי ע"ז, ורבו הדעות בהגדרת הדברים, האם יש בהם איסור מצד מנהג ע"ז מאחר ששרשו בע"ז או לא, ועיקר הנידון הוא מצד מנהג האמורי שהתבאר בעיקר באות הקודם, אבל מאחר שכבר רבו הדעות בדברים הדומים לזה (לגבי מוח אחד ומטולטלת וכיו"ב) לא נאריך בזה כאן שוב, והרחבתי בזה בתשובתי על מוח אחד וקצת הבאתי בזה בתשובתי על המדיטציה.

והנה בגוף דין זה נחלקו הראשונים דלרש"י (שבת סז ע"א) כל דבר שאין הרפואה נראית כגון לוחש על המכה אסור משום דרכי האמורי, ולהרא"ש (שבת פ"ו סי' יט) בלחש מותר בכה"ג ורק אם עושה מעשה ואי אפשר להבחין שהוא רפואה אסור, וכן פסק המשנ"ב (סי' שא ס"ק קה).

והר"ן (חולין כז ע"א) נקט שכל דבר שמרפא גם אם אין הרפואה ניכרת מותר, וכן פסק היש"ש (שבת פ"ד סי' כאן), וכע"ז נקט בפתח הדביר (או"ח סי' שא ס"ט), והרשב"א (שבת סז ע"א ד"ה כל) נקט כעין דברי הר"ן והוסיף שדברים המסופקים ג"כ מותרין ואין אסור אלא דברים שבדוקים שאינם מועילים, ובמקום אחר כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קסז) בנוסח אחר דרק רפואות שנזכרו בגמ' שם לאיסור אסור והשאר מותר, ויש ליישבו עם דבריו על הגמ' שם שכוונתו דהדברים שנתפרשו בגמ' הם בדוקים שאינם מועילים, וה"ה כל דבר בדוק שאינו מועיל, וכדברי הרשב"א בשו"ת כתבו הגמ"י [ע"ז פי"א ה"א] והב"י [צו"ד סי' קעט] בשם היראים [סי' טיג] וכן בשו"ת מנח"י [מ"ו סי' פ] נקט שרוב הפוסקים סוברים כר"ן ונקט גם כדברי הרשב"א.

אבל בטיפול שמקורו מע"ז ממש הוא חמור יותר כמבואר בפוסקים ובשו"ע וכל דבר שמגיע מעובדי ע"ז ואין ברור מה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הוא בדיוק יש שסברו שמדובר בטכניקות של ע"ז.

רק אכתוב בקיצור דלפי מה שראיתי קצת כתוב בענין קלפים אלו נראה שהדעת נוטה יותר לרוב אלו שהתענינו בנושא, שקלפים אלו בזמן המצאתם בתקופה הראשונה לכל הפחות שימשו למשחק בלבד, ואם דבריהם נכונים לכאורה נמצא שלכאורה אי אפשר לטעון שיש שמץ ע"ז בעצם השימוש בקלפים (וסממני ע"ז שיש שם הם אקראיים ולא לשם ע"ז כמו שנתבאר וע"ד מה דתנן אין אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי וכו'), גם אם לאחר מכן נטפלו תקוות כל שהן על קלפים אלו, אלא לכל היותר יש לטעון דרכי האמורי מצד שמשמש בחפץ כל שהוא שימוש שמבוסס על דעות תפלות של עובדי ע"ז.

אבל עם כל זה, עדיין צריך בירור על צורת השימוש בקלפים אלו כיום באופן גורל, כשייסדו צורת שימוש זו האם התכוונו לע"ז או לא (ויש להעיר שלכה"פ אחד מהקלפים מכיל איזה סממן של משמשי ע"ז ויש לדון אם התכוונו להאמין באלילות הע"ז בביצוע הגורל עם קלפים אלו או רק שאם עלה קלף זה פירושו מן הסתם לענין ע"ז עכ"פ בחלק מהמקרים).

עכ"פ לענ"ד אם יתברר שאין בגורל זה שמץ של ע"ז ואם אינו מתכוון שהתוצאה בודאי אמיתית אלא כגורל בעלמא שאולי יתן כיוון (וגם באופן לא יהיה בו שאר מיני בעיות הנזכרים כאן כגון התחברות לעל טבעי ולכוחות חיצוניים והתרכזות בעל מודע ועל טבעי וכיו"ב וצפית עתידות לפי זמנים וגם באופן שאינו מבטל זמן וממכר וכיו"ב) יש מקום לדון להתיר מדינא [עכ"פ כשאנו פועל לפי זה או להשיטות שמותר לפעול על פי סימנים על הדרך שהתנא].

אולם לענ"ד דבר כזה לברר בעלי הגורלות מה מתכוונים באותו הקלף ובשימוש זה - אינו יכול להתברר ולא יתברר, ודי למבין, וכבר כתבתי מעין זה בתשובתי לגבי מדיטציה עי"ש.

[והנה גורלות על עתידות להשו"ע אסור כמשנ"ת וא"כ האופן שאולי יהיה מותר כאן (בהיתר רחוק כמשנ"ת) הוא רק לא בשביל העתיד ויל"ע אם זה אתיא גם כהדעה המקילה בתנאי ברמ"א סעי' ד' שאם יהיה כך וכו', אבל פסוק לי פסוקיך עדיף מסתם גורל כמ"ש הש"ך, וק"ל].

כיום יש שהכינו קלפים דומים לטארוט עם פסוקים וזה יותר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

קל שהרי כאן בודאי שאין משהו מכוון ישירות לכחות של ע"ז, אלא רק אם נאמר שהרעיון הגיע מע"ז, אבל אם עושה כן כגורל בעלמא או כמבחן אישיות בעלמא קשה לקבל שיש כאן צורה של ע"ז, אבל יש לדון מצד שימוש בפסוקים לצורך עצמו שהוא בעיה כמבואר במשנה בסנהדרין צ' ורק להגן שאני כמ"ש בגמ' בשבועות [טו ע"ג], מאידך גיסא יש מקום לטעון דמצינו דבדקי בספרא ובתינוק בחולין שם, מאידך גיסא מצינו בגמ' בסנהדרין קא ע"א דיש איסור להשתמש בפסוקים לצורך שירי בית משתאות, ויתכן שבענייננו אם מתייחס לפסוקים כדבר של לימוד מוסר ממנו ע"פ משמעותו האמיתית אין בזה איסור.

ועי' בספר חסידים (הוצאת מוסה"ק סי' תרמד) מעשה אחד אמר לבנו מדוע הלכת אחרי הבחורים הפריצים, א"ל לקחתי חבלי חכמים ומשכתיים אל תחת כנפי השכינה, כי ראיתי שהיו חפצים לשחוק בקוביא, אמרתי להם תשחקו בפסוקים, מי שיאמר פסוק שסופו א' יאמר חבירו פסוק שראשו א', וכן על כל אות ואות, ומי שלא ימצא יפסיד, הרי עשיתי שלומדים תורה, ואמרו חכמים מקרבן לתורה, א"ל אביו עד שבאת למשוך ונמשכת ונלכדת בחבלי שוא ובעבותות החטאת, כי למדתם ד"ת להתלוצץ בהם ולשחוק, וזה כפרתך אל תלך בדרך איתם יותר, ועל אות ואות שיצא מפיהם צריך או תעניות או מעות לעניים שאין להם במה להשכיר מלמדים לבניהם, ותגרום שילמדו כנגד מה שהחטאת אותם ילמדון, וצריך אתה ללמוד לאותם שלא ידעו ללמוד כגון קטנים ויתכפר עכ"ל, ושם הכונה לאלו שעושים משחק בד"ת, דאסור להשתמש בד"ת וכ"ש לעשות משחק. אולם לגבי מוח אחד יש שנקטו להחמיר כל עוד שהרעיון הגיע מע"ז ויעוי' במקומו מה שהבאתי בזה.

לגבי אם יש ממש בזה או לא, הדעת נוטה במושכל ראשון שאין ממש בזה, מכיון שאין שום מקור לזה לכאורה ומהיכי תיתי, ובפרט דבגמ' בפ"ו דשבת נאמרו גדרי קמיע מומחה וקלפים אלו אינם עומדים מן הסתם בכלל קמיע מומחה, וגם לא אתחזק בג' זמני ע"פ המבואר בחולין שם.

אולם יש לחכוך בזה, דבכ"מ מצינו ברז"ל שסמכו על סימנים עכ"פ כדבר שיכול לתת סימן בעלמא ולא תשובה וודאית (עי' בהוריות יב ובדברי הפוסקים הנ"ל על הגמ' בשבת שם), ואולי יש דעה אחת מהדעות שהובאו ברמ"א הנ"ל [נסעי' ד] להתיר גורלות, ולכאורה בעצם גם שאין שום מקור לדבר זה מ"מ יש כאן צורה של גורלות או שילוב של גורלות עם סימנים, ולכן יש לדון אם שייך לומר שיש כאן איזה גורל וסימן לפי הענין, וכמובן שלא בכל דבר אפשר לעשות גורל ולא בכל צורה אפשר לעשות גורל וקלפים טמאים כאלה שיש בהם כל מיני סממנים של חיי או"ה ושימוש ע"ז שלהם גם אם אין בזה ע"ז בפועל ונועד מעיקרו למטרת משחק מ"מ הוא מגונה להשתמש בו לגורל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובודאי שכשמחליטים שצריך לעשות גורל יש לראות שגורלות אחרים כמו גורל בספר תורה שהזכירו המפרשים בחולין שם וגורל הגר"א בודאי יותר טובים מזה, ויש להתרחק מדברי טומאה המגיעים מעובדי ע"ז ומכילים סממני ע"ז.

ואם תתברר המציאות שבאמת יראו דברים היוצאים מגדר הטבע על ידי העיסוק בקלפים אלו, וכיון שידוע שאנשים יסדו שיטה זו של קריאת עתידות בקלפים אלו וטוענים שעשו כן במסתרים, יש בזה חשש אמיתי שמי שישד דבר זה יסדו מצד הטומאה ולא מצד קדושה, אם לא דנימא שהיה להם קבלה קדומה על דבר שמועיל דומיא דקמיע מומחה והטביעוהו בצורת העבודה עם קלפים אלו אבל יש כאן חשד אמיתי שהוא מצד הטומאה, רק שעד כה באמת איני יודע אם יש למאן שהוא טענה על אירוע מיוחד על טבעי שאירע לו על ידי קלפים אלו.

ומ"מ אם קורא הדברים מול השכלים הנפרדים והכוחות העל טבעיים וכו' (כדברי אנשי קלפים אלו וכמו שיובא להלן אות ה') יש כאן שאלה של כישוף, ויש מהאחרונים שנקטו שהתקשרות עם כוחות חיצוניים הוא ע"ז [וכן אומרים נסם הגריש"א ועוד גדולים], ואם כי יש לדון בזה עכ"פ כך נקטו ואם כי עדיין יש לדון אם בכל אופן של התקשרות.

כאשר דנים בגדר האיסור חשוב לדון איזה גדר הוא דאם יש צד שהוא צורת עבודת ע"ז ואביזריהו דע"ז ממש אפי' בלאו יש לדון מצד יהרג ואל יעבור במקום פיקו"נ אבל אם הוא איסור אחר אין בזה יהרג ואל יעבור [ולא שקלפים אלו יכולים לרפאות אלא אם ימלא איזה היכי תמלי אחרת שיהיה תלוי בנידון אם הוא יהרג ואל יעבור ככל דרך שינויי ויש הרבה דרכים כאלה].

אבל כישוף אינו יהרג ואל יעבור דלא הוה כאביזריהו דע"ז לענין זה, וכדמוכח ברש"י סנהדרין סה ע"א ד"ה אסור וביו"ד סי' קעט וש"ך סק"ט, וכ' המהרש"ל (שו"ת סי' ג' ויש"ש חולין פ"ח יג) שמותר להתרפאות ע"י מכשף גוי במקום סכנה, אע"פ שיש חלקים בכישוף שהעושה אותם חשיב כעובד ע"ז (עי' קב הישר וזוהר פרשת בלק הובא במעם לועז פרשת בלק), מ"מ לא מיירי בזה הפוסקים בענין זה, ומ"מ להתרפאות בדרכי ע"ז ממש או בשם ע"ז מבואר בפוסקים דאסור וכמ"ש הראשונים במס' ע"ז גבי מעשה דבן אחותו דר' ישמעאל ע"פ הירושלמי שם.

שימוש בקלפים למטרת זיהוי אישיות באופן פסיכולוגי מקצועי רוב חששות אלו אינם קיימים בזה (אם אין בזה חשש ע"ז) ואם עובד בצורה לא מובנת ולא הגיונית ונתלית בכל מיני הסברים כשיקוף התת מודע וכיו"ב נכנסים בזה ג"כ לנידון הפוסקים לגבי רפואה שאולי מוסברת בתיאוריה ולא במציאות ובפרקטיקה.

[ובמטפלים וכיו"ב יותר נוטים להשתמש בקלפים אלו על מנת להצביע על תכונות מסויימות של התת מודע ע"פ מה שבוחר המטופל, ובעצם באים לראות בזה לפי דבריהם את פנימיות המטופל יותר ממה שהמטופל אומר ויכול לומר על עצמו באמצעות הקלפים שבוחר].

ה) וראיתי באחד מאנשי הקלפים הללו שכתב (עריכת תוכן דבריו) שהוא יכול לקרוא את

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הקלפים ע"י התקשרות עם כוחות וישויות חיצוניים בעלי חשיבה שאינם מוגבלים בגוף [מה שנקרא בלשון הרמז"ס השכלים הנפרדים] או עם האינטואיציה הפנימית העל טבעית וכיו"ב, וציין שם שאפשר לקרוא דברים אלו בהרבה דברים וגם בקפה אפשר לקרוא, ויש לציין דבגמ' איתא דהיו יכולין המכשפים לקרוא דברים מכל מיני דברים כמו ומקלו יגיד לו (הושע ד, יב), וכן על ידי התבוננות באור הלבנה בקרקע החדר או החזקה במקל כמו שהובא בשם הגר"א (עליות אליהו הערה לה, והובא בקובץ ישורון ו עמ' תשיא ובספר הגאון עי' מה שכתבו בזה), ועי"ש שהגר"א נקט שצורת פעולה זו היא בודאי כשפים וחיצונים ושאימירה ע"פ מקל היא מדרגה קטנה שבכשפים (ולהחנינוך דלקמן משמע שהוא בכלל קוסם אלא דאינו ברור בחינוך מה נכלל בלאוין ואם יש לאו כולל לכמה דברים).

(ואולי כעצה בעלמא אפשר לבדוק אם שייך לעשות אינטואיציה זו באמת על המים כמו שמובא בגמ' בסנהדרין סז דכישוף לא קאי על המים, וכן לבדוק אם אפשר לעשות כן כשרגליו באויר דבזה ג"כ מבואר בחז"ל שא"א לעשות כשפים, ועי' ברש"י סנהדרין גבי שמעון בן שטח בשם הירושלמי, וכן גבי אין עוד מלבדו כשמהרהר אין עוד מלבדו יש שלמדו בגמ' בסנהדרין שם שאז אי אפשר לעשות לו כשפים, וכמובן שיתכן שיש סוגים שונים של כשפים וא"א לברר על סמך בדיקה זו בלבד, וגם הדבר נתון לדמיון פורה, אולם מ"מ אם זה לא יצליח כצפוי באופנים כאלה זה יכול לתת כיוון).

ועי' ברמב"ם פי"א מהל' ע"ז ה"ו מה שדן בדיני קוסם ולפי מה שתיאר שם מאוד דומה לניד"ד וז"ל, איזהו קוסם זה העושה מעשה משאר המעשיות כדי שישום ותפנה מחשבתו מכל הדברים עד שיאמר דברים שעתידים להיות ויאמר דבר פלוני עתיד להיות או אינו הווה או שיאמר שראוי לעשות כן והזהרו מכך, יש מן הקוסמין שמשמשים בחול או באבנים, ויש מי שגוהר לארץ וינוע וצועק, ויש מי שמסתכל במראה של ברזל או בעששית ומדמין ואומרים, ויש מי שנושא מקל בידו ונשען עליו ומכה בו עד שתפנה מחשבתו ומדבר, הוא שהנביא אומר עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו עכ"ל. ועי' באריכות במו"נ ח"ג פל"ז ומחמת האריכות לא הבאתי דבריו כאן.

ויעוי' עוד בספר החינוך [מנחם מן] שהגדיר הגדרות במעשה הקסם האסור המאוד דומות למה שנזכר מאנשי קלפים אלו, ומתחילה כתב בשם סהמ"צ להרמב"ם וז"ל, שענין הקסימה הוא המניע כחו ומחשבתו לחשוב במין ממיני התנועה, כאשר יעשו בעלי הכחות כולם שיגידו מה שיתחדש קודם היותו, ואמנם יתאמת להם זה בהיות כח המחשבה והשיעור מהם חזק מאד, וכתב על זה החינוך פירוש לפירושו (כלומר פירוש החינוך לדברי הרמב"ם), כלומר שמתבודדים במחשבתם וקובעים כל הכוונה וכל ההרגש שלהם על אותו הענין שיחפצו לדעת, ומתוך ההתבודדות והקביעות החזק והתפשטות כל המחשבה מכל עניני העולם הגופני תתערב נפשם עם הרוחנים הקולטים העתידות הקרובות כידוע בין החכמים, אבל מכל מקום אין כח בהם לעולם ולא אפילו בשדים לדעת העתידות הרחוקות, ולא יעלה אל המעלה הגדולה הזאת זולתי נביאי אמת, וגם בעתידות הקרובות לא ישיגו בהן הקוסמין כל האמת אבל יתקיימו דבריהם ברוב, ובענין הזה בעצמו אין כל האנשים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שויים בו, אבל יש מהם שיש להם יתרון גדול בענינים אלו, כיתרון בני אדם בגבורה וענינים אחרים קצתן על קצתן, ואלה בעלי הכחות אין פעולתם בענין הזה שוה, כי יש מהם שיתבודדו במדברות לחשוב בזה, ומהם שיכה במטה אשר בידו בארץ מכות ממהרות זו את זו ויצעק צעקות משונות ויניח מחשבתו ויביט לארץ זמן ארוך עד שיבין במה שיהיה, והעיד הרמב"ם ז"ל שהוא ראה זה במערב פעם אחת, ומהם מי שיישר החול ויעשה בו צורות, וזה יעשו הרבה בני אדם במערב, ומהם מי שישליך אבנים דקים בחתיכת עור ויאריך להביט בהם ואחר כך יספר דברים, ומהם מי שיעשה מלאכה זו בשעלי שעורים וגרגיר מלח ופחם מעורב בו, וזה מפורסם בינינו יעשו אותו תמיד לענינו הישמעאלים והישמעאליות, ומהם מי שישליך חגורת עור בארץ ויביט בה ויגיד. והכוונה בזה כולו להעיר כח נפש המביט. ומכל ענינים אלו תרחיקנו תורתנו השלמה ועל כל זה נאמר [דנריס ית, י], לא ימצא בך וגו' קוסם קסמים וגו' עכ"ל החינוך.

והנה גוף דבריו בודאי שאפשר ללמוד בהם מהצד השווה מי שמתבונן במחשבתו ומוציא מתוך הכוחות העליונים מידע לפי הכרטיסים שהוא רואה וזה נלמד במהצד השווה בדוגמאות שנזכר בדבריו.

ובתוך דבריו כתב דיני המצוה מבוארים במקומות מסנהדרין ותוספתא דשבת ובספרי, וצ"ע דלא בכל המקורות הללו נתפרשו להדיא ענין קסם אלא ענין מנחש ומעונן ודרכי האמורי, ואפשר דכלל כולם באיסור קסימה, ועי' ברמב"ם שמשמע שכלל כל דינים אלו בדין דרכי האמורי אלא שפירט בהם עניני ניחוש לחוד וקסימה לחוד עי"ש.

ובטעם האיסור כתב שם טעם שהוא ג"כ לענין מנחש ומעונן וכיו"ב, וז"ל, וכבר כתבתי באזהרת לא תנחשו בסדר קדושים לאו כ"ט בסימן רנ"ג [מ"א רמ"ט] בטעם איסור ענינים אלו מה שידעתי, וראיתי בספרי הראשונים בטעם איסור זה, לפי שכל ענינים אלו מטעים ההמון, ויחשבו בשביל שיצדקו עליהם קצת מן הדברים שיגידו להם בעלי הקסם, שכל הפעולות שהם בעולם סבתם המזלות והכחות, וכמעט יקראו מן הכת הרע האומרים עזב אלהים את הארץ [יחזקאל ס', י"ז], ובעד זה הענין שהיה מפורסם הרבה בזמן הנביאים אמר הנביא [הושע ד', י"ז] עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו וכו', עכ"ל החינוך.

ובמצוה רמט לענין איסור מנחש כתב וז"ל לפי שענינים אלה הם דברי שגעון וסכלות גמורה, ולעם קדוש אמיתי אשר בחר האל לא יאות להם שישעו בדברי שקר. ועוד שהם סבה להדיח האדם מאמונת השם ומתורתו הקדושה. ולבוא מתוכם לכפירה גמורה, שיחשוב כל טובתו ורעתו וכל אשר יקרהו שהוא דבר מקרי, לא בהשגחה מאת בוראו, ונמצא יוצא בכך מכל עקרי הדת. על כן, כי חפץ השם בטובתנו, ציונו להסיר מלבנו מחשבה זו ולקבוע בלבבינו כי כל הרעות והטוב מפי עליון תצאנה לפי מעשה האדם אם טוב ואם רע, והנחשים לא מעלין ולא מורידין, וכמו שכתוב [צמדנר כ"ג, כ"ג] כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל עכ"ל.

ו) באופן שאומר ע"פ הקלפים שיום מסויים יוכל להתאים לדבר מסויים פשטות הגמ' שעובר על איסור, רק שבגמ' לא נתפרש באיזה אופן עובר על איסור, דהנה אם אומר שיום

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פלוגי טוב לזריעה פלונית מצד סטטיסטיקות מזג האויר וכיו"ב פשוט שאין בו איסור, ויש מקום לתלות הדברים במה שהוא על טבעי או במה שתלוי בעתידות במה שיהיה, וכך המשמעות ברמב"ם שהובא לעיל שסובר דכל דבר שהוא על טבעי או עתידי שתולה הדברים בעונות ובזמנים עובר איסור מעונן בנוסף לשאר איסורים שיכולים להיות בזה, ויעוי' מה שכתב ע"ז הרמב"ן בשו"ת הרשב"א שציינתי לעיל.

ז) נידון שחוק הקרטין בבה"ל ריש הל' חנוכה, ובהרבה ספרים (ע' פרדס אליעזר על חנוכה שליקט בזה כמדומה עשרות מ"מ) האם היה בזה התייחסות לטארוט או רק למשחק של שחוק בעלמא ובזבז זמן, וכמדומה שעיקר מה שדברו הספרים לא התייחס כ"כ לטארוט שכן הקלפים שהיו שימושיים לבזבז זמן במקומותיהם של הפוסקים היה בעיקר סידרה אחרת של קלפים, והבעיה בהם של בזבז זמן או שחוק בקוביא היא בעיה אחרת בקלפים שאין מטרתם בזבז זמן אלא חיזוי עתידות שיש להם מטרה מוגדרת ואין העיסוק בהם מוגדר כבזבז זמן אלא כדבר שיש לדון בו אם הוא אסור או מותר, ופשוט שדבר שהלוקח זמן מה שבעיני העוסק בו נחשב תועלת אינו מוגדר כבזבז זמן (במקרה שאינם מבזבזים זמן רב ובמקרה שאין נראה לחכמי הדור לפי הענין להצילם מטעותם).

וגם בספרים שהזכירו שיש קליפות בקארט"ן אעפ"כ לא דיברו על קלפי הטארוט אלא על שחוק הקארט"ן דהיינו משחקי קלפים כמו משחקי קלפים שלנו, אבל את גורל קלפי הטארוט כנראה שלא היה נפוץ בזמנם.

השלמה לתשובה שנכתבה בענין קלפי טארוט

נ"ל דעיקר הדין הוא דכל דבר שיש לו הסבר סגולי שהוא מרפא סגי בזה עד שיהיה ידוע שאינו מרפא, דהרי כן דעת הרשב"א בתשובה ובחידושיו למס' שבת והמרדכי ריש יומא והרמב"ן בתשובתו הנדפסת במיוחסות סי' רפג וכן דעת הרמב"ם בפה"מ כמו שכתב המשנ"ב סי' שא סקק"ה, והר"ן בשבת כתב כן בשם התוס' כמו שהביא הבאה"ג בסי' שא על השו"ע סי' שא סכ"ז וגם הדעה הראשונה בשו"ע שם שהיא בד"כ הדעה העיקרית נקטה כן, וגם הגר"א סובר כן כמבואר שם במשנ"ב סקק"ז וגם המשנ"ב בעצמו סובר כן בסקק"ה ובסקק"ו בביאור שיטה ראשונה שבשו"ע, ואפי' בסקק"ז בדבריו שבא לבאר שיטה האחרונה שבשו"ע נראה עיקר שסובר כהדעה המקילה, עי"ש בלשונו ובתוכן דבריו שהשאר דבריהם דחוקים.

ואפי' ששיטת הרא"ש דבעינן שתהיה הרפואה ניכרת והמשנ"ב הביאו, מ"מ המשנ"ב גופיה מיד אחר שהביא דברי הרא"ש בסקק"ה הביא פה"מ להרמב"ם שאם היודעים אומרים שהוא לרפואה מצד הסגולה הו"ל כניכר, א"כ המשנ"ב סובר שהרא"ש אינו סתירה לדברי רוב הראשונים (והדרנא בי ממה שכתבתי דדעת המשנ"ב כהדעות המחמירות בזה), ובזה מיושב ג"כ מה שהביא השו"ע שם בשם הרא"ש שכל לחש מותר והוסיף על זה בשם שא"ר שלא נאסרו אלא אותן שבדקן ואין מועילים.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וגם פשטות הגמ' דקמיע מומחה משמע דבחול מותר גם בשלא מן המומחה כמבואר במשנ"ב שם סקק"ז, ויש להוסיף דאם עד שהמחזהו הוא אסור נמצא דברשיעי עסקינן דהא א"א להמחותו אלא באיסור וק"ל, ויש להוסיף דפשטות הש"ס בעשרות מקומות שמוותר לעשות רפואות סגוליות הוא כדעת הראשונים שכל רפואה סגולית שיתכן שתועיל מותרת ורק מה שנבדק ואין מועיל אסור, וגם בתשובות האחרונים נקטו שהדעה העיקרית היא להתיר שכך דעת רוב הראשונים ושכך המנהג.

וממילא הדר דינא דהדעה העיקרית היא להתיר ולכן עכ"פ במקום הצורך אפשר להקל בזה וגם שלא במקום הצורך מדינא אין חיוב להחמיר.

וכ"ז לענין שאר טיפולים אבל לגבי קלפי טארוט וכיו"ב יש בעיות נוספות כמו שנתבאר.

מה מקור המנהג המכונה מקם החינה

בקהילותינו

בני אשכנז לא נהגו בזה, אבל יש מקומות שנהגו בזה, כמו בני תימן וחלק מבני ספרד, ויש שאמרו שחנה הוא ר"ת חלה נדה והדלקת הנר, ויש שפירשו הדברים כסגולה לטובת הזוג או אחד מהם, עי' ספר שולחן ערוך המקוצר חלק ז' נישואין סימן רו סעיף יז שהאריך בזה.

ועי' שו"ת דברי דוד ח"ב יו"ד סי' מה מה שדן בענין זה להלכה לענין חציצה ומה שהביא כמה מ"מ למנהג זה, ולפי המבואר שם נמצא שעיקר השם חינה ונוהג זה של צביעת הידים נזכר כבר בראשונים ברמב"ם ובמאירי.

אבל יש להעיר דעדיין גם אחר המ"מ שהובאו שם על מנהג צביעת הידיים אבל הטקס עצמו שעושים סביב ענין זה לא ברור מתי התחיל וכיצד היה נהוג בזמן הקדמונים וגם לא נזכר ברמב"ם ובמאירי הנ"ל דבר בשבח או בגנות דבר זה אלא רק הנידון לענין חציצה למי שעושה כן, וגם לא היו צריכים הרמב"ם והמאירי לדון בזה שכן דעתם ידועה בענייני סגולות ובפרט במנהג נשים שנזכרו במקומות שונים בראשונים כדבר שא"א להסתמך בו (עי' ברמב"ם במו"נ ח"ג פל"ז ובתוס' ביצה כב ע"א ד"ה נר) ויתכן שלא ראו צורך למחות או לאשר מנהג זה (הדברי דוד ג"כ לא הביא המ"מ כראיה למנהג זה אלא רק לנדון החציצה).

ומאידך יש שפקפקו במנהג זה שאין לו טעם וטענו שהושפע מהערבים ושיש לבטל טקס זה מכמה טעמים, ועי' מ"ש בזה מהגר"צ מוצפי (הוב"ד בספר סגולות רבותינו עמ' תכד).

הנהגת אכילת חמין בליל שישי האם האם היא כדאית או לא

יערי'

במשנ"ב סי' רמב סק"ד בשם ספר חסידים דמי ששלחו לו דבר מאכל לשבת ימתין לאוכלו עד שבת, ועל כן יש מקום למי שמקפיד דמאכל החמין שמכינים לשבת כדאי שלא יאכלו ממנה קודם הזמן, אף שאין מזה ראייה ברורה שכן אין מייחדים החמין לשבת, מ"מ טוב לייחד מה שמכין לשבת לצורך שבת כמ"ש הפוסקים בשם האר"י.

ועוד יש להוסיף דבדין הכנה לצרכי שבת כבר הזהיר המשנ"ב סי' רנ סק"ב דיש להכין ביום ו' היכא דאפשר ולא ביום ה' לפי הענין ואם ביום ה' יש חסרון נוסף שמכין המאכלים לצורך אותו היום בזה חסרון נוסף שהוא שלא לצורך שבת, ועי' בחוט שני שבת ח"א פ"ד סק"א דמי שמקפיד אחת לכמה שבתות אינו נחשב כראוי שמכין לצרכי שבת, ולכאורה כ"ש מי שמכין לשבת ולחול ביחד.

אולם יש לעיין מלישנא דקרא דכתיב והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקטו וכו', ויל"ע אם והכינו כולל גם מה שמכינים לאותו היום, ובגמ' בביצה ב ע"ב משמע שכולל את מה שמכין למחר [ועדיין יל"ע צזה], וכן שם טו ע"ב ובמכילתא פרשת בשלח שלמדו מפסוק את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו דאין אופן אלא על האפוי מבשלין אלא על המבושל, ומשמע דקאי על ההכנה של יום למחר.

וכן אי' במשנ"ב סי' רנ סק"ב לגבי טועמיה שיש לטעום ממאכלי השבת ולא נזכר שיש לאכול סעודה בע"ש ממאכלי השבת, ויש ליתן טעם בזה דמה שאוכל בע"ש כבר אינו תאב לו בשבת.

וכן אי' בגמ' בפ"י דפסחים שאני רב ששת דאי טעים מידי בצפרא לא אכיל ללילה לתיאבון וכו', וכמובן שאין איסורא מדינא דגמ' דבגמ' לא נזכר אלא על אכילה הכללית שתהיה לתיאבון אבל תן לחכם ויחכם עוד וזיל בתר טעמא שיש דין עונג שבת שצריך להרגיש העונג כל אחד כפי כוח.

וכע"ז אי' שלא יאכל מצה בער"פ כדי שיאכל מצה לתיאבון בלילה וכן כ' חלק מהפוסקים על עוד דברים, ותן לחכם ויחכם עוד לשמור תיאבון למאכל העיקרי של שבת (ע"ע בריש פרק ערבי פסחים דיש ענין של תיאבון גם בסעודת שבת).

ויעוי' עוד בגמ' בשבת קיט אמרו ליה בני פפא בר אבא לרב פפא כגון אנן דשכיח לן בישראל וחמרא בכל יומא וכו', ומבואר שם שהדרך הנכונה היא לייחד לשבת מאכלים טובים שיהיו ניכרים לשבת, ורק בלית ברירה אמר להם לעשות היכר כל שהוא לשבת מחמת שהיו כאנוסין, אבל לכתחילה טוב לייחד מאכלים טובים לשבת גרידא.

ויש לציין עוד דאמרי' במכילתא שבכל יום היה המן משובח ובשבת ביותר, כדכתיב לחם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

משנה ודרשין לחם משונה, ומשמע שצריך שמאכלי השבת יהיו משונים משל יום חול וכמבואר בגמ' שם.

ועוד יש לציין למעשה דר' אבהו ששייר בשר משבת למצו"ש ונענש דאכל אריא בהמה שלו (שבת קיט ע"ב) ואפשר דעיקר הענין לשחוט בשר מיוחד למצו"ש הוא כדי לייחד למצו"ש דבר בפני עצמו והכל לפי הענין.

ובאמת ענין של מי שאין בידו להמתין ההמתנה הראויה לאוכל מצינו שהוא דבר שלא שבחיהו חכמים, כמו שאמרו על אדה"ר שהיו ראוי לאכול מעץ הדעת (והיה מאכל לשבת והיה מתוקן לשבת) אלא שאכלה פגה ואכל ביום שישי ביום רשות (ועי' הליכות קדוש עמ' מב) וכן עשו אמר הלעיטני נא.

מ"מ הכל לפי הענין דיש חילוק בין אם אוכל ממאכל השבת עצמו לבין אם אוכל ממאכל אחר ויש חילוק בין אפשר ללא אפשר.

ובמאמר המוסגר יש להוסיף על כל הנ"ל שבהרבה ישיבות מצוי שראשי הישיבות מזהירים שלא לעשות כהנהגה זו שלא להכניס אוירה של התעסקות בעניינים אחרים וענייני הנאת עוה"ז בישיבה שעלולה להשפיע גם על רציפות הלימוד בזמן ליל שישי ובערכי הישיבה והכל לפי הענין.

הוספה לתשובה על הנהגת אכילת חמין של שבת בליל שישי

בחוט שני שבת פ"ג עמ' נג הלובש בגדי שבת בימות החול כגון לשמחות של רשות וכדו' ממעט בזה את הענין של בגדי שבת עכ"ל.

וכתב שם בהערה עי' מג"א סי' רס"ב סק"ב מה שהביא בשם הכתבים, וז"ל הבאר היטב בשו"ע אבן העזר סי' ס"ה ס"א כבוד לחתן וכלה עדיף מכבוד הרגל ונפ"מ שאם יש לו איזה מלבוש חדש ללבוש בחופה ופגע בו הרגל קודם החופה לא ילבישנו ברגל אלא יניחנו עד יום החופה ע"כ וע"ע רמ"א או"ח סי' תקנ"ט סעיף ח' עכ"ל החוט שני.

ועי' עוד במשנ"ב סי' רמב בענין דברי הספר חסידים על מאכל ששלחו לשבת אם מותר לאכלו בחול, ובתשובה אחרת הרחבתי אם הוא מדין כבוד שבת או מדין מעביר על דעת בעה"ב.

האם מותר לגזוז ציפרנים בליל י' באב

נראה

להתיר מב' טעמים, טעם א' דהו"ל ס"ס, דהרי נחלקו הט"ז והמג"א אם יש איסור נטילת ציפרניו בשבוע שחל בו, כמ"ש השעה"צ בסי' תקנא, ועוד דאפי' לענין תספורת נחלקו בזה המהרש"ל והמאמ"ר בשם שכנה"ג אם נאסר מצד המנהג או לא, כמו שהביא הבה"ל, א"כ יש סברא לומר דבמנהג אין להחמיר בס"ס.

והטעם השני להקל בזה, דאפי' מר"ח עד שבוע שחל בו הקיל הט"ז (והט"ז הוא הדעה המחמירה בזה בשבוע שחל בו שהביא השעה"צ) לענין נטילת ציפרניו, וכן יש צד להבין בדברי המשנ"ב (והרחבתי בזה בתשובה אחרת), א"כ אפי' מר"ח ועד שבוע שחל בו דחמור מותר בנטילת ציפרניו כ"ש בליל עשירי במוצאי ת"ב שהקילו בו המשנ"ב והפוסקים בכמה דברים יותר מר"ח ועד שבוע שחל בו שיהיה מותר בנטילת ציפרניו, ואף שאולי יש צד שהיום נהגו בכל ט' ימים בנטילת ציפרניו (ועי' בתשובתי הנ"ל) מ"מ לענין עשירי דקיל לענין כמה דברים וגם יש עוד ספק ספקא כמו שנתבאר א"צ להחמיר בנטילת ציפרניו.

ואפי' ביותר מזה התיר א' מן הפוסקים בכיבוס במניעת טירחא שצירף דעת המקילים בכיבוס בליל י' אב וכמו שהבאתי בתשובה אחרת, וכנראה צירף בזה צד דשמא במקום טירחא לא נהגו, בצירוף שהאיסור קל יותר ובצירוף עם המתירים בכיבוס, וכאן כמדומה שהוא יותר פשוט להתיר מאחר דלהמג"א גם בשבוע שחל בו לא נאסר נטילת ציפרניים, ואילו במקום טירחא בשבוע שחל בו איני יודע אם יש מי שהתיר לכבס להדיא מחמת כן (וגם האג"מ שהתיר מה ששייך לטירחא לא התיר לכבס להדיא כדי למנוע טירחא וכמו שביארתי בתשובה אחרת).

אשה שחל יום כיפור בסוף ימי עיבורה האם תאכל כדי שיום לידתה לא יחול ביום כיפור

הנה

ראשית כל יש לציין דברוב המקרים אין מוגדר כסכנה עצם האכילה בצום למעוברת כמבואר בפסחים נד ושו"ע או"ח סי' תריז ס"א.

אולם גם באופנים שנתבארו בפוסקים שיש בזה חשש שמתיר לה לשתות, כגון שיש רופא שאומר שעלולה להתקרב ללידה מחמת זה, שהיה מתיר אם היה בזה חשש סכנה (עי' הליכ"ש יוה"כ פ"ו דבר הלכה אות ג), או שאחזוה צירי לידה קודם זמנה שיש בזה סכנה לפי הענין (חוט שני יו"כ עמ' קסו) או באופנים אחרים (עי' מה שלקטו דעת הפוסקים בזה בביאורים ומוספים ריש סי' תריז), מ"מ בנידון דידן גם כשיש חשש שתתקרב לידתה על ידי זה מ"מ מכיון שהיא בסוף ימי עיבורה שאז אינו סכנה שיחול לידתה ביום כיפור א"כ צריכה לצום ואף דאם תצום יתכן שתצטרך ללדת וממילא תצטרך מחמת זה לעשות מלאכות ולחלל יו"כ אינו מתיר לה כרגע לאכול, דהרי הוא רק ספק אם תצטרך לחלל יו"כ לצורך לידתה דשמא יתחזקו ציריה רק במוצאי יו"כ, וא"כ יש כאן ספק וודאי דאם לא תאכל יתכן שלא יצטרכו לחלל עליה יו"כ כלל, ועכשיו אם תאכל ודאי תחלל יו"כ, וא"כ אין ספק מוציא מידי ודאי, דהרי עכשיו יתכן שתצום ולא תצטרך לבוא לידי חילול כלל, ובנוסף אחר קצת, דעכשיו עדיין לא אתחזק כאן סכנה כלל, ואע"פ שאח"כ אולי תבוא לידי מצב של סכנה לצורך הלידה הרי יוכלו לחלל שבת אז, וזה פשיטא שבמקום שאינו נחוץ ואפשר לברר דשמא לא יצטרכו לחלל אין מחללין לפני הבירור ביולדת דלא גרע ממה שנתבאר בסי' שכח במשנ"ב סקל"ה.

נמצא שאם תחלל אחר כך יהיה היתר גמור כיון שהיא במקום פיקו"נ אבל אם תחלל עכשיו אינו היתר גמור דשמא לא תצטרך בסופו של דבר לחלל כלל דעדיין אינה צריכה לילד עכשיו, והוא דבר שאפשר לבררו שלא על חשבון הפקו"נ. אבל אם הוא במצב שאם לא תאכל ודאי תלד ביו"כ ויכולה למנוע הלידה ע"י אכילה יתכן שמוטב שתאכל שהרי בזה מונעת הרבה יותר מלאכות והרי זה בכלל הקל הקל.

ויעוי' גם בדברי החוט שני דלעיל שכתב ההיתר באופן שלא מלאו לה ט' חדשים ומשמע דבמלאו לה ט' חדשים הוא חמור יותר, ומ"מ כמו שסיים שם דהכל לפי הענין.

וכמו"כ אם כבר אחזוה חבלי לידה שכבר מוגדרת כמסוכנת בזה לא מיירי' כלל דבזה כתב המשנ"ב בסי' תריז סק"ק שדינה כיולדת שאינה מתענה כלל.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכן באופנים אחרים שיש בזה סכנה עי' בהליכ"ש שכתב פרטי דינים בזה.

האם אמירת על נהרות נבל או שיר המעלות לפני ברכת המזון הוא חיוב ולמה יש לאומרו מאחר שכבר נזכר בנין ירושלים בברכת המזון

מזמ
ור

זה אינו חיוב והגר"א לא אמרו (והגר"א לשיטתו שלא להוסיף מזמורים בתורת חיוב ולמדו מהגמ' לענין מה שלא הוסיפו פרשת בלעם ובלק בק"ש מפני טורח ציבור).

ומ"מ המשנ"ב בסי' א סקי"א הביא מנהג זה שטוב לאומרו לזכור בהמ"ק, אבל הוסיף המשנ"ב שהעיקר שיידע מה הוא אומר ואחר כוונת הלב הן הן הדברים.

ובמקום שיש מנהג קבוע וברור לומר מזמור זה אפשר שיש בזה גם חיוב.

ויעוי' במקור חיים לבעל החו"י סי' תקנא ס"ד שכתב דבבין המצרים יש לומר מזמור זה בכל סעודה וכן הובא מנהג זה במנהגי מהרי"ץ הלוי דינר עמ' קכג שזוכר שכך נהגו בקעלן בימי ילדותו.

והטעם שלא די במה שנזכר בבהמ"ז בנין ירושלים הוא משום שיש להצטער על חורבן בהמ"ק בפועל, וכמ"ש השו"ע בסי' א שראוי לכל יר"ש שיהיה מיצר ודואג על חורבן בהמ"ק ועל זה הביא המשנ"ב דבריו.

ויש לזה מקור בזוהר [מרומה קמ ע"ג] לזכור את חורבן בהמ"ק על שולחנו.

אבל מה שמוסיף שיר המעלות בשבת יל"ע חדא דהרי מזכיר רק הנחמה והנחמה נזכרה בבהמ"ז ובפרט שבשבת מוסיף והראנו בבנין וכו', ואולי הלשון שיבת ציון מורה על הגלות שהיתה קודם לכן דלשון שיבה משמע לשוב לדבר שהיה מעיקרא והפסיק, אבל לשון צער גמור א"א לומר בשבת רק דאכתי צ"ע דעיקר הדברים נרמז כבר ברצה שנזכר שם לשון נחמה ובפרט להנוהגים לומר נחמנו בשבת שכבר נזכר נחמה בגוף הברכה, ואולי מכיון שתקנו מזמור לחול תקנו מזמור גם לשבת כדי שלא לשנות הקביעות, או אפשר דכדי לעורר הזכרון תקנו נוסח לומר מלבד חובת ברהמ"ז, וצ"ל דשיבת ציון משמע יותר מרמז על צער חורבן ירושלים השתא מלשון נחמה גרידא שאינו מברר לגמרי צער ירושלים דהשתא, ועדיין יל"ע.

ובגוף דעת הגר"א הנ"ל ראיתי בהגדה של פסח עם ליקוטים מהגר"א שכתבו שם דמודה הגר"א בליל פסח, וצ"ב דזיל בתר טעמא דהגר"א סובר דאין להוסיף פסוקים שלא נזכר בגמ' לאומרן, או עכ"פ שיש מנהג קבוע לאומרן בכל ישראל כמו למנצח.

למה אומרים בתיקון חצות בליל תשעה באב רק ענייני האבלות ולא ענייני הנחמה על אף שתשעה באב נקרא מועד

ערי'

בתשובה אחרת (לענין אמירת על נהרות בבל) שהרחבתי בזה, והענין הוא שתשעה באב אמנם נקרא מועד אבל עיקרו לקינה ואבלות ולא לשמחה, ונקרא מועד כדי שנזכור הנחמה שעתיד ליהפך לשמחה לעתיד, ולכן די שעושין היכר לזה לענין תחנון.

מי שנעליו קרועות בתשעת הימים האם עדיף לקנות נעליים חדשות או לתקן את הנעליים הקיימות

יתקן הנעליים הישנות.

מקורות:

נראה

דגם אם נרחיב את דברי השו"ע (סי' תקנא ס"ז) לאסור גם תיקוני בגדים ישנים, מ"מ נעליים חדשות חמור יותר כיון שמבטל בזה עיקר האיסור של כיבוס, ע"י שלובש בגד חדש שהוא כמו בגד מכובס, משא"כ אם רק מתקן הנעל ולובשו כך כשאינו חדש הרי איסור תיקון הוא רק מחמת איסור כיבוס [ויעו' צמח"צ סי' תקנא סקמ"ח דהוא מלך מנהגא דלא למשתי עמר' צמ"ח], וגם הכרעת הבה"ל (בסי' תקנא ס"ו ד"ה ונהגו להקל) דהוא יותר קל מאיסור כיבוס לעניין המבואר שם.

ויש להוסיף עוד דגם איסור הקניה נלמד מאיסור הכיבוס שדומה לאיסור הכיבוס [יד אפרים סי' תקנה ס"ז], אבל כ"ז כשלובש הנעליים החדשות רק לאחר ת"ב, ואז דמי לכבס ולהניח, אבל אם לובש הנעליים החדשות עכשיו הרי זה כעין מכבס ולובש, ואז עובר גם מצד מה שלובש בגד חדש, אבל נעליים מתוקנות משומשות אחר שתוקן בהם קרע וכיו"ב לא חשיבי בגד מכובס דאפי' בגד שהוא חדש עברו אבל משומש לא חשיב חדש [הגרמ"ק זקונן נזהר אהל אזי עזרי עמ' קפה] ופשוט, ונמצא שהוא קל יותר באופן זה שמתקן ממה שקונה חדש.

וראיתי בביאורים ומוספים [על המשנ"צ סקמ"ט] שהקשו על דעת האג"מ באו"ח ח"ג סי' פב שנקט דרך בבגדים יש איסור קניה, מדברי היעב"ץ [סידור צית יעקב שער השלכת אשנא א אות כ] שנקט דאיסור כלים חדשים הוא בכל כלי, ויש לציין דגם האג"מ שם מודה בדבר של שמחה שאסור לקנותו בימים אלו, כמפורש בדבריו להדיא, וכמבואר בפוסקים דממעטין במשא ומתן עכ"פ של שמחה כמ"ש במשנ"ב סי' תקנא סקי"א (ויש כמה דעות בזה בב"י

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומשנ"ב), ואולי היעב"ץ דאסר כלים חדשים מיירי באופן כזה כגון כלים חדשים שמברכים עליהם שהחינו וצלע"ש.

וכן אי' בלקט יושר [עמ' קז] שהתירו"ד התיר לקנות כפות וקערות, וכן הובא בשם הגרנ"ק [נחמט ישראל פ"י הערה יג] להתיר לקנות כלי בית קטנים, ועי' עוד בביאורים ומוספים על המשנ"ב שם סקי"א מה שהביאו בזה, אולם לפי מה שהובא שם בשם הגרש"ו משמע שנקט שיש איסור קניית כלים חדשים כמו שנקטו בשם היעב"ץ הנ"ל עי"ש.

ויש לציין דלפי מה שהבאתי מהפוסקים [בתשובה על שימוש צמדיה כלים צמעת הימים ובתשובה על כיבוס בוצות צמעת הימים] דאין איסור כיבוס בכלים, אם נימא דדין קניית כלים חדשים נלמד מדין כיבוס כמ"ש היד אפרים הנ"ל, וכפשטות דברי הרמ"א ס"ז דקאי על דינא דהמחבר שם שלא לתקן בגדים שהוא מדין כיבוס כמבואר שם בבה"ל בשם הבהגר"א [וכדמוכא ג"כ צמט"ז שם סקמ"ח שחלה דין זה דהמחבר צמנהג"ל דלא למשמי צשו"ע סעי' ח, ומנהג זה הוא רק בצגדים כמבואר צמט"ז סקנ"ד], א"כ אם נימא הכי דדין קניית כלים נלמד מכיבוס א"כ לכאורה הוא רק בבגדים, דהבו דלא לוסף עלה, וכמו שהעיר האג"מ שם לענין תיקון כלים.

ובאמת כך מסתבר דהוא נלמד מכיבוס, חדא דמנא לן דין זה ומהיכי תיתי לה אם לא מדין כיבוס, ועוד דלמה לא הזכיר הרמ"א דין זה יחד עם דינא דממעטין במשא ומתן ולוסיף דלקנות כלים יש להזהר ג"כ מר"ח, ומאחר שכן מבואר גם באג"מ ושיש לומר שכך גם דעת הלקט יושר וכן החוט שני ועוד מפוסקי זמנינו לא אסרו קניית כל כלי [וצפשיטות אפשר דגם המשנ"ב צדצרו על משא ומתן של שמחה סדר כן מדלא אשתמיט וקאמר שצכלים חדשים אסור גם אם צריך אותם ואין צום שמחה וצרכה שהחינו וגם דצסקנ"ד לגבי עשיית כלים משמע דנקט דשרי מה שאינו צגד], א"כ לכאורה יש לסמוך על זה במקום הצורך בדבר שאינו בגד או נעל (דנעל דינו כבגד לענין תיקון כמבואר בשו"ע וה"ה לענין קניה).

אחר שכתבתי כ"ז מצאתי דיש הרבה פוסקים [עי' צמט"ה אחרונה צסי' תקנא אות לו על המשנ"ב סקמ"ו שהציא כן צסם הכה"ח וארמות רצינו צסם החזו"א ואג"מ והגרש"ו והגרש"א והגרש"ו והגרנ"ק, וכן איתא צטעמא דקרא להגרמ"ק צהנהגות החזו"א אות כא צסם החזו"א וצארחות רצינו ח"צ עמ' קכט צסם הגרמ"ק] שהתירו לגמרי לתפור קרע בתשעת הימים בבגד ישן ולא אסרו אלא בתיקון דבר שהוא בגד חדש (או עכ"פ בדבר שנוצר ממנו בגד חדש לחלק מהדעות שאז אסור גם אם הוא נוצר מתוך בגד ישן וכך מסתבר, ועי' מה שהביא שם בזה, וראיתי בתורת המועדים סי' תקנא סמ"ט סק"א שכתב בשם האג"מ דגם בבגד ישן שצריך תיקון אם יש לו בגד אחר ויכול ללובשו שלא יתקן, אולם באג"מ שלפני או"ח ח"ג סי' עט מבואר דאיסור תיקון בגדים ישנים הוא רק להופכם לחדשים עה"ד שנתבאר שם ע"פ המבואר בפוסקים), ויש לציין דאם מדובר על קניית נעלי ת"ב אינו מוסכם לכו"ע להתיר [עי"ש צאות דל מה שהציא מהגרמ"ק צזה צהערה].

ומיהו אם נקל לגמרי בתיקון בגד ישן יל"ע מה בא השו"ע בס"ז להוסיף על דין הירושלמי שהביא בס"ח, ויעוי' בתשובה הבאה [לענין תפירת שם על טלית צמעת הימים] מה שאכתוב בזה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וראיתי בשם הגר"י קמינצקי [אמת ליעקב עמ' רכה] דלגבי קטן עדיף לקנות לו מלכבס דאיסור קניה לא נזכר בגמ' משא"כ כיבוס, ואולי שם מאחר שהלבישה נעשית ע"י קטן א"כ עצם קניה קילא ממעשה כיבוס, אבל באופן שהלבישה נעשית על ידי גדול אפשר דמודה דאין עדיפות בבגד חדש על בגד מכובס.

האם מותר לנכס בובות של משחקי ילדים בתשעת הימים

פשטות הדין נוטה להתיר עכ"פ אם יש צורך בדבר, ועי' במקורות.

מקורות:

מבואר שרק בגדים אסור לכבס וכלים מותר, עי' בהרחבה בתשובתי בענין מדיח כלים [ד"ה האם מותר להפעיל מכשיר מדיח כלים בתשעת הימים].

בפוסקי

ואולם יש לדון דכלי העשוי מאריג אולי לענין זה נחשב בגד, דהרי מבואר בטושו"ע סי' תקנא ס"ד לענין מטפחות הידיים והשולחן שאסור ג"כ.

ויש להביא סמך לזה מה שהביא השו"ע סי' תקנא ס"ח דינא דנשי דנהיגי דלא למשתי עמרא מנהגא ולפי חלק מהפירושים הכונה להעמדת השתי של הבגד, ומבואר דהאיסור הוא מצד צורת אריג.

אולם מאידך גיסא במשנ"ב שם סקנ"ד כתב דלענין עשיית עיטורים לכלי עץ וכיו"ב מותר לתפור בימים אלו, ומבואר א"כ דאין איסור מצד אריג אלא מצד אריג לבגד דוקא, א"כ בניד"ד שאינו בגד לכאורה יש להתיר.

וע"פ המשנ"ב הנ"ל כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' ד סק"ז) להתיר תפירה באופן שרק תופרים חלקי בד להתלמד בלא מטרת תפירת בגד כלל.

ויש להוסיף סמך לזה דבשו"ע סי' תקנא ס"ז כתב דאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים וזה מדינא דנשי דנהיגי דלא למשתי עמרא מנהגא, כמ"ש שם המשנ"ב סקמ"ח, ואם נימא דהמנהג הוא מצד אריג א"כ מנעלים שאינו אריג מנ"ל לאסור, ומיהו אי משום הא יש לדחות דהאיסור באריג אע"פ שאינו בגד ובבגד אע"פ שאינו אריג, אבל יותר פשוט לומר דתליא רק מצד בגד לחוד ולא מצד אריג או אינו אריג וכפשטת המשנ"ב בסקנ"ד, ואז בגד אסור לתקנו אע"פ שאינו אריג.

ועוד מצאתי שכתב החוט שני (ר"ה עמ' תיד) דמגבות כלים מסתבר שאין איסור להחליפם כיון שאין בזה הנאת הגוף ושיש לברר המנהג בזה עכ"ד.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומשמע שנקט דטעם האיסור אינו מחמת אריג או בגד אלא מחמת שבא במגע עם הגוף, ולכן התיר להשתמש במגבת כלים חדשה כיון שאינה באה במגע עם הכלי, ואף דאפי' מטפחות השלחן אסר השו"ע אפשר דשם תכליתה לשימוש האדם משא"כ הכא תכליתה אינו מיועד לשימוש בני אדם אלא לשימוש הכלי.

ועדיין צ"ב ע"פ פשט מה הוא החילוק בין מטפחות השלחן שאסר השו"ע בס"ג לכבס לבין עיטורים לכלי עץ שהתיר המשנ"ב בסקנ"ד, דהרי סו"ס יש כאן דבר שמשמש את האדם בסופו של דבר, ואולי כיבוס חמיר מתפירה כיון דיש כיבוס שאסור מעיקר הדין, ואם נימא שזהו החילוק א"כ היה צריך להיות לכאורה דגם מגבות כלים יהיה אסור לכבס ויל"ע.

וגם יש לדון מה סבר לענין כיבוס ממש.

וראיתי באג"מ או"ח ח"ג סי' פב שהביא הך ראייה מדין עיטורי העצים שכתבתי (והביא שם ראי' זו ע"פ המג"א סקכ"ג שהוא מקור המשנ"ב הנ"ל בסקנ"ד) ומזה למד שם להתיר לתפור תיק הספר בתשעת הימים, והוסיף שם דאפי' לדעת הגר"א שהובא בביאה"ל דדין טויה נלמד מכל שכן מדין כיבוס גם לזה אפשר דלא ילפי' לשאר כלים עכ"ד.

ואפשר דר"ל דילפי' לענין איסור טויה רק בגדים דוקא דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, וצ"ע דהרי לענין כיבוס אסרי' גם מטפחות הידיים והשלחן שאינם בגד כלל, וא"כ מה שייך דיו בזה, דכמו שלגבי כיבוס אסרי' בכל גוני א"כ ה"ה לענין תיקון הבגד.

ואולי סובר כמו החוט שני דגם בכיבוס לא כל אריג נאסר בכיבוס, ויל"ע ממטפחות השלחן כנ"ל.

ואולי טעם האיסור במטפחות השלחן לפי שפעמים מקנח ידיו ומשתמש בהם כמ"ש ביו"ד סי' שא ס"ט בהג"ה, ואולי במגבות כלים סובר החוט שני שאינו בכלל זה.

ושו"ר דבמרדכי מו"ק רמז תתק"ה כ' וז"ל וכתב רבינו אברהם דכמו שאסור ללובשו כך אסור להציע תחתיו בלילה שלא אסרום מפני הנאת לבישה לחודא אלא משום הנאת הגוף עכ"ל, ולפ"ז אפשר דגם מטפחות השלחן הוא באופן שמשמש הנאת הגוף כגון באופן המבואר ביו"ד הנ"ל, או שהיה משמש להנחת הידיים בלבד.

ויש להוסיף דגוף דברי הגר"א הנ"ל (שהביא האג"מ) הובאו בבה"ל ללמוד חידוש דין מכיבוס לתיקון בגד עי"ש, ומאחר שהוא דוחק לומר שיש סתירה בדברי המשנ"ב (ממה שלא הביא חולק לגבי דין המג"א הנ"ל לענין עיטורי עצים) לכאורה נצטרך לומר דגם בכיבוס מותר לכבס אריג שאינו בגד.

[ובגוף הנידון לגבי הכלי הנ"ל, הנה לענין להכניס לביתו כלי חדש כזה דין באג"מ שם לאסור מצד שמחה של כלי חדש ודן שם בגדרי שהחיינו ג"כ ועי"ש עוד, ויש להוסיף על

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דבריו דקנין בגד חדש הוא חמור יותר ואינו תלוי בגדרי שמחה, דקנין בגד חדש נלמד מדין איסור לכבס ולהניח כמ"ש המשנ"ב סי' תקנא סקמ"ט, וממה שדן כאן בגדרי שמחה מבואר שוב דלא סבר שיש לזה דין של כיבוס להניח].

והיה מקום לדון כאן מטעם נוסף דהבובות הם שימוש קטנים וברמ"א הביא בסי"ד המנהג להקל בבגדי קטנים, ויש לדון בדברים שאינם ממש של קטנים, ועי' מה שאכתוב בס"ד בתשובה על מפות בגן קטנים אם מותר לכבסן בתשעת הימים.

ציפורני רגל הגורמים נזק לבגד האם מותר לקוצצם בשבוע שחל בו תשעה באב

אע"פ

שיש מקום גדול לומר דמעיקר הדין מותר להסירו, מ"מ אפשר דטוב יותר להסירו בשינוי להסירם בידיו או בשינוי ויכול גם להתחיל את החיתוך בסדק עם סכין ולסיים אותו בידיו, וי"א דמועיל גם בסכין שאינו מיועד לציפורניים וי"א דמועיל ליטול על ידי אחר, וליטול על ידי גוי מסתבר להקל.

מקורות:

הנה יש פוסקים שהתירו דבר האבד בט' הימים [עי' אג"מ או"ח ח"ה סי' כד אות ט והליכ"ט זין המנרים פי"ד ק"ז], וכדין אבל לאחר ג' ימים דפסק הרמ"א [יו"ד סי' שפ ס"ה] שמותר לעשות מלאכה בדבר האבד, ועי' ברע"א שם בשם החכמ"א בקונטרס מצבת משה דגם לצורך דבר האבד של אדם אחר מותר לאבל לעשות מלאכה אז.

והיה מקום לומר דכ"ש נטילת ציפורניים שאינו מוסכם בלאו הכי לאסור בשבוע שחל בו והוא מחלוקת הט"ז והמג"א כמו שהביא השעה"צ בסי' תקנא.

אולם למעשה קשה להתיר כיון שההפסד כאן הוא קטן, והפוסקים הנ"ל שהזכרתי התירו רק בהפסד גדול ולא בכל הפסד עי"ש, וגם האג"מ גופיה [או"ח ח"ד ס"ד ס"ז] לא רצה להקל מחמת הפסד אלא בט' הימים ולא בשבוע שחל בו, ובאידך תשובה לא הקיל אלא בהפסד גדול מאוד וכ"ה בהליכ"ש שם שיש להתיר רק אם לפי ראות המורה יש חשש הפסד גדול וכו'.

ואולם ברמ"א ביו"ד שם משמע דלא מיירי בהפסד מרובה דהא קאמר דתוך ג' ימים יש להתיר רק בהפסד מרובה, ולא עיינתי בפנים האג"מ אך לא משמע דמדמי לה לתוך ג' ימים ויל"ע (ואולי יתכן שהטעם שהקפידו שם לגבי גילוח זקן במקום העבודה שיהיה ברור שיש הפסד משום דלולא זה עלול לצאת מזה מכשול להתיר בכל מיני אופנים וד"ל).

אולם באמת צל"ע בהגדרת דבר האבד אם כל הפסד כל דהוא כלול בזה, גם הפסד קל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שלא היה אדם טורח הרבה להצילו, וכמו כן יל"ע דכיון שיכול להחמיר בזה כדלהלן ומאחר ומצינו בכמה דברים שהחמירו בבין המצרים יותר מעיקר הדין, דרוב דינים הנוהגים בבין המצרים הם מחומרא, וגם אבלות דקטן בבין המצרים יש שנקטו בכוונת המג"א סקל"ח שהוא חומרא רק כאן [עי' ערוך השלחן סי' תקנ"א סל"א], ועי' גם בשע"ת סי' תקנ"א סקי"ז מה שהביא דיש להחמיר יותר משאר איסורין מחמת ת"ב, וא"כ בניד"ד שיש היכי תמצי לעשות בהיתר כמו שיתבאר א"כ אפשר דאין להתיר ליטלן כדרכו וגם אפשר דכיון שאפשר בשינוי אין בזה משום דבר האבד אולם בהל' חוה"מ ריש סי' תקל"ז לא משמע כן, [ודחק לחלק ולומר שדבר שהותר לכתחילה צאינו שאלו יעשה צאינו כדי שלא להיכנס כלל להיתר דבר האבד], ויל"ע.

וע"ע בכה"ח סי' תקנ"א סקמ"ט דגם מה שהתיר הבא"ח [שנה א' דברים אות יג] ליטול הציפורניים אם הם עורפים על הבשר ונדבקים בהם החיצוניים, מ"מ אם אפשר יש לחתוך אותם בידיו או בשיניו.

ולגוף הנידון אם נטילת ציפורניים הוא איסור בכל ט' הימים או בשבוע שחל בו הרחבתי בתשובה אחרת [ד"ה האם מותר בשבוע שחל בו משעה צאצ לגזוז ציפורניים לכבוד שבת].

אם כי יש לציין דיש פתרון גם בלא להיכנס לכל חשש, דהרי בנטילת הציפורניים בידיו או בשיניו בלא כלי נקט השו"ע [יו"ד ס"ס ש] לגבי אבלות דשרי כיון שנוטל בשינוי, ואף אם נוטל מעט בסכין והשאר בידיו או בשיניו התיר השבוי"י [מ"ג סי' ק], וכן הביא בתורת המועדים [סי' תקנ"א סק"כ] בשם הגריש"א גם בענייננו להתיר בשינוי בידיו או בשיניו.

ולענין נטילת הציפורניים על ידי אדם אחר, דעת הט"ז ביו"ד [סי' ש] בדעת הרמ"א שם דחשיב ג"כ שינוי והש"ך שם בנקוה"כ חולק ע"ז.

ובקובץ מבית לוי [גליון ט' עמ' נג] נקט דבזמנינו שהדרך לגזוז בכלי המיוחד לזה, א"כ הגוזז בסכין בזמנינו חשיב שינוי, ויל"ע בזה למעשה דבתוס' במו"ק יח ע"א מוכח שסברו דבכל כלי אסור ורק בשינוי שרי, וכן כתבו כמה פוסקים דבכלי אסור [רמב"ם פ"ה מהל' אצלות ה"צ רמב"ן נמורת האדם עמ' קנ"ג וסמ"ג הל' אצלות רמ"ב ע"ג], וכן באו"ז סי' תמב נקט דבסכין הדעת נוטה לאיסור ועי' רמ"א בהל' חוה"מ סי' תקל"ב ס"א, ומ"מ אין כאן קושי' גמורה דיש לומר דבזמן האו"ז נהגו גם בנטילת סכין [ואף ללא נהגו לגמרי דא"כ הוה קאמר צפשיטות דאסור מ"מ נהגו בזה ג"כ קצת].

ולפמ"ש בערך לחם ביו"ד ס"ס שצ דעל ידי גוי יש להקל בציפורניים גדולות באיסטניס באבל, ומסתמא גם בצורך כזה, ויש לצרף גם דעת הט"ז דעל ידי אחר חשיב שינוי וגם דעת המג"א דבבין המצרים לא גזרו על נטילת ציפורניים.

עכ"פ מאחר דמבואר דיש כמה אופנים להתיר נטילת ציפורניים ע"י שינוי א"כ אינו פשוט דיש להתיר גם בלא שינוי.

האם יש ענין לאכול פת עם האפר בסעודה המפסקת דוקא בסוף הסעודה כדי שישאר בפיו טעם האפר

יש מקור לאכול הלחם עם האפר אחר סוף אכילתו.

מקורות:

נראה

דיש טעם למה שיאכל אחר כל הסעודה דהא אי' בירושלמי פ"ד דתענית ה"ו ובמד"ר שאחר שאכל רב כל צרכו אכל פת באפר ואמר זהו סעודת ת"ב, והטעם כתבתי בתשובה אחרת ע"פ המפרשים כדי שהסעודה המפסקת עצמה תהיה בפת באפר בלבד ולא בשאר מאכלים.

וכן נקט ברמ"א סי' תקנב ס"ו הלשון לטבל אחר אכילתן פת באפר ולאכלו על שם ויגרס בחצץ וגו', ומבואר הענין שיהיה אחר אכילתו דוקא.

ולענין הטעם שהזכרתם לאכול האפר אחר אכילתו כדי שישאר בפיו טעם האפר, יש לציין דכע"ז מצינו בפוסקים לגבי מצה וקרבן פסח (עי' פסחים קכ), ואולי יש ללמוד שיש ענין גם בניד"ד ממה שהזכירו בענייננו הפסוק ויגרס בחצץ שיני הכפישני באפר (איכה ג, טז), ומלשון הכתוב משמע דמיירי על עצם החצץ והאפר שבפה ולא דוקא דרך אכילה.

וראיתי בפוסקי זמנינו (הליכ"ש ניסן פט"ו הערה ה, חוט שני יו"ט עמ' שמט) שכתבו דהשיבה ע"ג קרקע בסעודה המפסקת צריכה להיות כל הסעודה ולא רק באכילת הביצה בסופה, והנה לכאורה דין זה יהיה תלוי במחלוקת בין גירסת הירושלמי לגירסת המד"ר דמאן דגריס שהיה אוכל סעודה בפני עצמה קודם לכן ואח"כ אוכל פת באפר כדי לקיים בזה סעודה המפסקת של ת"ב בפת באפר [ואפשר דנסעודה שקודם לכן היה אוכל ג"כ צ' תנשילין או נשר ויין מה שאסור נסעודה המפסקת, עי' במג"א סי' תקנב], א"כ סובר שרק חילוק סעודה לגמרי חשיב סעודה נפרדת, עי' במג"א הנ"ל מה שכ' בפ"י דברי הירושלמי, אבל למאן דגריס שאחר שאכל כל צרכו היה מייחד פת לאוכלה באפר ובפשוטו משמע דבאותה סעודה גופא היה מייחד אחר כך פת לסעודת ת"ב, ולכן היה אומר "זהו סעודת ת"ב", א"כ אפשר דא"צ לישוב כל הסעודה ע"ג קרקע, ומ"מ בגמ' דידן בתענית דף ל' משמע דבעי' חילוק סעודה שיהיו לגמרי ב' סעודות כדי להתיר ב' תבשילין ובשר ויין בסעודה הראשונה [מדינא דגמ'], וא"כ לדידן דנהגי' כהבבלי יש לישוב ע"ג קרקע כל הסעודה וכפשטות מנהג ר' יהודה שהובא בבבלי שם [ועי' צ"י ורע"א].

והנה מאחר שלדידן בלאו הכי אי אפשר לייחד שרק סוף הסעודה יהיה לסעודת ת"ב א"כ יל"ע למה כ' הרמ"א אחר אכילתו ואולי לגי' דגריס שהיו ב' סעודות [כמ"ש המג"א] ס"ל דמה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שהיה אוכל פת באפר אחר אכילתו הוא כדי שיישאר בפיו אפר או טעם אפר לקיים הכפישני באפר.

אולם גם לטעם זה יל"ע למה כ' המשנ"ב שיאמר זהו סעודת ת"ב אם נימא דמעיקרא דדינא אמר כן רק כדי לחלק את הסעודה לב' חלקים לפי מה שנתבאר, ויש להוסיף דבלאו הכי תיקשי דבירושלמי שם הרי משמע שהיו ב' סעודות, ואעפ"כ בא לייחד בפה את הסעודה השניה לסעודת ת"ב, אבל אי משום הא לק"מ דרצה לעשות היכר שיידעו שסעודה הראשונה אינה מחמת ת"ב, אבל המשנ"ב דמיירי בכל אחד שאוכל פת באפר אחר אכילתו שהיתה כדין [גלגל צ' תגלילין וגלגל חילוק סעודה דפני ענמה] א"כ למה צריך לומר זהו סעודת ת"ב, וי"ל דמ"מ לעשות היכר שההפסקה לת"ב עצמה תהיה באופן של אבלות.

ומה שציין הרמ"א סמך ממד"ר לעשות סעודה טובה לת"ב זכר לנחמה לא נראה דשייך לפרש כאן כן לענין הפת באפר, עי' מה שכתבתי בתשובה אחרת בענין זה [ד"ה האם סעודה המפסקת הוא דוקא נפת].

ובאחרונים (מועד לכל חי סי' י אות כט) נזכר מנהג ג"כ לטבל הביצה באפר, ומה שבירושלמי נזכר שטיבל פת אפשר שהוא כדי להרגיש צער האפר יותר שהוא בלא תבשיל.

האם מותר לנקות כתם ברצפה בתשעת הימים

מותר.

מקורות:

**בשו
ת"**

התעוררות תשובה ח"ג סי' ל כתב יותר מזה שאם התלכלך מותר לשטוף הריצפה וא"צ לנקות רק מקום הכתם, ובהליכ"ש ניסן פי"ד סכ"א כ' עוד דאת מקום הלכלוך עצמו מותר אפי' בת"ב.

ועי' מבית לוי (בין המצרים עמ' יא) שכ' שנוהגים שלא לשטוף ולעשות ניקיון בבית אלא רק בצורה קלה ולא באופן יסודי ואם התלכלך יעשה כפי הצורך.

ופ"א נשאלתי במקרה שמישהו נתן דירה לשבת חזון ומטבע הדברים הריצפה היתה צריכה ניקיון לאחר השבת, והשבתי דודאי ינקו ככל הנצרך, דהרי כאן מצד שאלה מחוייבים להחזיר הדירה כמו שהיתה קודם לכן (דהנה לכלוך בית הוא דבר שהמלכלך צריך לדאוג לנקיונו לפ"מ שלמד החזו"א מדין כתם, וכאן אע"פ שנעשה על ידי קטנים מ"מ הרי שואל חייב אפי' באונסין), ומנהג זה שלא לשטוף הריצפה לא נזכר בשו"ע ומשנ"ב ובפוסקים עד זמננו, ואמנם הריצפה היתה עשוי באופן שונה בחלק מהמקומות והזמנים אבל מבואר בפוסקים שגזירת כיבוס היא רק בבגדים ולא בכלים (כמו שהרחבתי בתשובה על מדיח

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כלים (בתשעת הימים), וגם כהיום אינו ברור שמנהג זה התקבל בכל מקום, וגם בשם הגריש"א ראיתי שכ' (אשרי האיש או"ח ח"ג פס"ט סעי' סז) שמי שאינו רגיל לשטוף דירתו באמצע השבוע ראוי להחמיר מלשטוף, וכאן אינו שייך כי בודאי רגילים לשטוף אחרי שימוש עם ילדים בבית של מישוהו אחר באופן כזה [וכידוע שזנוסף לכ"ז הוא גם לורך גדול ואי נעימות גדולה אם ימנע מלנקות הדירה ועלול לגרום כעס וכיו"צ וחוסר אפשרות להשתמש שוב בדירה אח"כ], וגם יש לצרף ענין חלוק אחד אף שנהגו להחמיר בשבוע שחל בו כמ"ש בסי' תקנא סקכ"ט וכאן אין לבעה"ב דירה אחרת, וגם א"צ לכל זה דבפוסקים הנ"ל מבואר שמותר לשטוף הבית בט' הימים אם התלכלך לפי הצורך.

ובגוף נידון השאלה כאן יש לציין דגם אינו מוסכם לדינא לכו"ע אפי' לענין כיבוס שניקוי כתם בבגד חשיב כיבוס, וכבר דברו מזה כמה פוסקי זמנינו ואכמ"ל, ועי' בחוט שני על ר"ה שחילק בזה בין מנקה כתם אחד למנקה כל הכתמים בבגד.

האם מותר ללמוד הלכות בנין בית המקדש בתשעה באב כרי להרגיש מה הפסדנו

יערי'

בשו"ע סי' תקנד סוף ס"א שכ' דגם כשלומד את הנבואות הרעות מ"מ כשמגיע לפסוקי נחמה צריך לדלגם, ומשמע מזה שאינו מותר מחמת שיודע על ידי זה מה הפסדנו, דהרי השו"ע מיירי באדם שבא במיוחד ללמוד ענייני הפורענות וחורבן בהמ"ק ובודאי שכשמגיע לענייני הנחמה מצטער על מה שעדיין לא באנו לזה, ואעפ"כ אינו מותר על ידי זה ללמוד פסוקי הנחמה.

ומיהו יש מקום לחלק בין פסוקי נחמה על העתיד שצריך לדלגם מכיון שאינם צער אלא תקוה לבין פסוקים המדברים ממה שהיה בעבר דבזה יש צער על מה שהיה ונחרב.

ומ"מ מסתימת הפוסקים לא נראה שהתירו דבר זה, דהרי הזכירו כמה עניינים שמותר ללמוד ולא הזכירו כלל מס' מידות וענייני בנין בהמ"ק כמו הל' בית הבחירה להרמב"ם, ועוד דא"כ אין לדבר סוף דא"כ רוב סדר קדשים ורוב מס' יומא ופסחים יהיה מותר ללמוד באופן שעי"ז מצטער ואולי גם עוד כמה דינים כמו דיני יובל ודיני עבד עברי וסדר טהרות וכיו"ב על הכול יטעון שמצטער על מה שאין יכולין עכשיו לקיים כל מצוות אלו, ולכן לא נראה שיש היתר בלימוד מס' מידות בתשעה באב.

וכמו"כ גם אם יש רגשי צער על מה שהפסדנו אבל יש בזה הרי גם רגשי תקוה שנזכה לזה, וכמו שכתוב במדרש שהוא משל לאשת המלך שהלך בעלה למקום רחוק שבכל זמן שקוראה כתובתה מיד מתנחמת, כך ישראל כשקורין בגלות הבטחות והתהלכתי בתוכם וכו' מיד מתנחמין ומלאין תקוה ומחזיקין כח בגלות כמ"ש בפסיקתא דר"כ, הלכך בודאי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שיש תקוה בלב ומשמחי לב בלימוד מס' מידות וכיו"ב.

ויש להוסיף דבשו"ע סי' תקנד ס"ג דמה שהותר פרשת הקרבנות ומשנת איזהו מקומן היינו רק מחמת שהוא סדר היום, וביותר מבואר במשנ"ב שם דלא כל פרסת הקרבנות מותר בת"ב, ולא הזכירו כלל מהיתר שמצטער על מה שאבד וכע"ז מבואר בדרכי משה (סי' תקנט סק"ז) לענין פיטום הקטורת (הובא ברמ"א סי' תקנט ס"ד), וציין לדין זה במשנ"ב הנ"ל.

וכן העירו עוד הגרשז"א והגר"ח ק"ק [קרא עלי מועד פ"ח הערה ו] דמי שאינו רגיל בכל יום בדברים שנזכרו בשו"ע שם אין לו היתר לאומרם, ועכ"פ מכ"ז מבואר דאין היתר לעסוק בדיני בהמ"ק בת"ב.

ויש להזכיר בזה עוד מש"כ הערוך השלחן יור"ד סי' שפב ס"ד אבל לצד שהשמחה מצד קיום המצוה היאך התירו לעסוק בדברים הרעים הא גם בדברים הרעים מקיים מצוה תלמוד תורה בדיוק כמו שמקיים בשאר דברים, וי"ל בשיטה זו דדברים הרעים הם קיום מצות היום למצות האפילות ולא למצות תלמוד תורה כמו שהובא בבית יוסף תקנ"ד בשם הכל בו קורא הוא בקינות ובאיכה ובדברים הרעים שבירמיה ובמדרש איכה רבתי כדי להזכיר חורבן ביהמ"ק עכ"ל, ולדבריו מבואר דהיתר הוא רק מצד שהוא מחיובי היום להזכיר החורבן ומה שאינו מכלל זה לא הותר, ודוחק לומר דגם לימוד בהמ"ק מזכיר בזה את חורבנו, דהענין הוא להזכיר את החורבן עצמו, דרך זה מתיר את איסור הלימוד של דברים אלו.

חולת האוכל בתשעה באב ונוהג לומר לפני ברכת המזון על נהרות בבל או שיר המעלות מה יאמר בתשעה באב

הדעת נוטה שיאמר על נהרות בבל.

מקורות:

בדבר

השאלה לענין חולת האוכל בתשעה באב האם יאמר על נהרות בבל או שיר המעלות, לכאורה הדעת נוטה שיאמר על נהרות בבל, דהרי ת"ב הוא יום קינה ואע"ג שבמשנ"ב (סי' א סק"א) בשם השל"ה תלה דבר זה ביום שאומרים בו תחנון או לא, ולפ"ז בת"ב היה צריך לומר שיר המעלות ולא על נהרות בבל, כיון דת"ב הוא יום שאין אומרים בו תחנון, מ"מ מאחר שאינו דין אלא הנהגה נראה דזיל בתר טעמא שעל נהרות בבל הוא קינה על החורבן וממילא יש לאומרו בת"ב שהוא יום אמירת הקינות ואבילות על החורבן, ויש להוסיף דבהכונס משמע שלא כל אחד ראוי להתאבל על ירושלים בכל ימות השנה,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואעפ"כ בת"ב הוא יום הראוי לכולם להתאבל בו שאז תקנו, ואם על נהרות בבל התירו לכל אחד לומר בכל יום כ"ש שבת"ב התירו.

ויש להוסיף עוד דבפסיקתא רבתי מוכח שאמרו ביום ט"ב על נהרות בבל כמו שאנו אומרים מזמורים אחר התפילה (כגון שיר של יום וכיו"ב) וכן נהגו בקהילות שונות לומר מזמור על נהרות בבל בתשעה באב [כמ"ש צנתיצות המערב מנהגי מרוקו מנהגי ת"צ אות כג וצמכלאל של בני תימן צת"צ אחר איכה] וכן יש פיוטים שנכתבו לת"ב על פי המזמור על נהרות בבל.

או דבעלי הפסיקתא היו אומרים על נהרות בבל כאפטריתא מן הכתובים כמנהג נהרדעא (שבת קטז) להפטיר בכתובים וכמנהג בעל המדרש אגדת בראשית, ועי' מה שכתבתי בביאורי על הפסיקתא רבתי ריש פסקא על נהרות בבל. וכן תיקון רחל שהובא בפוסקים (שע"ת סי' תקנב) לומר בליל ת"ב יש בו על נהרות בבל.

ובאמת א"צ לזה דהרי כל הקינות הם מענין זה ולמה שלא יאמר גם קינה זו. ומה דלא נחית לזה המשנ"ב משום שסתם אדם אינו יכול לאכול בת"ב. ועי' בשעה"צ סי' תקנז סק"ד שנקט למעשה דש"ץ אומר עננו בשחרית של ת"ב, והטעם לזה מבואר במאמר מרדכי שם סק"ז שלא לכל דבר נקרא מועד שהרי יום אבל הוא ואין זה אלא רמז בעלמא כדי שלא להתייאר מן הגאולה, ולזה די בהיכר כל שהוא במה שאין אומרים תחנון עכ"ד ע"ש ועי' עוד קצת מעין זה במשנ"ב סי' תקנט סקי"ז (ודברי המשנ"ב שם הם גם לשי' הט"ז שהוא בר פלוגתיה דהמאמ"ר בהא דסי' תקנז הנ"ל).

ויש להעיר דאם יאמר שיר המעלות אפשר דאיסורא נמי קעביד דקורא מזמור בת"ב וכמ"ש הד"מ [לפי שיטתו] דפיטום הקטורת לא יאמר כיון דאין הכל אומרים אותו וכ"ש בניד"ד שאינו ברור לדינא שאומר שיר המעלות בת"ב, ואינו אומר אותו בכל יום אלא רק בימים טובים, א"כ למה יהיה מותר לומר בת"ב.

משא"כ אם אומר על נהרות שהוא קינה אין בזה איסור דדברי קינות אין איסור לומר אלא רק דברי נחמות ושאר לימודים כמ"ש בשו"ע.

ויש להוסיף בכל נידון זה דבעצם גם שאר צומות בזמן הבית הם שמחה כמבואר בגמ' דר"ה ואעפ"כ ת"ב שהוא עיקר חורבן הבית יותר נזכר לענין דאיברי מועד משום שאז תצמח גאולתינו וכמ"ש בירושלמי ומד"ר שמישיח נולד ביום זה, ומ"מ חזי' דמה ששאר צומות יהיו לששון ולשמחה אינו מחיל על אותם הצומות דברי יו"ט ואע"פ שבת"ב נזכר גם מועד מ"מ עיקר הטעם הוא מחמת שיהפך לששון ושמחה כמ"ש המאמ"ר, וטעם זה הוה ליה להועיל לפחות במשהו לענין שאר צומות, אלא דגם בת"ב עיקר ענין המועד הוא להכירא לזכור הנחמה כמ"ש המאמ"ר, ומעין מ"ש הפוסקים עוד לענין היתרים מסויימים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לאחר חצות שהתירום לנשים שלא יסיחו דעת מן הנחמה, ואע"פ שבת"ב יש בו דינא דאקרי מועד בכתובים, מ"מ עיקר היום הוא אבלות וכמשנ"ת.

ובכ"ז מבואר ג"כ מה טעם בת"ב אומרים רק תיקון רחל של קינה ולא תיקון לאה של תנחומין בתיקון חצות כמ"ש השע"ת סי' תקנב, דת"ב הוא יום אבל ולא יום שנקבע לומר פסוקי נחמה, וגם שיר המעלות בשוב ה' וגו' שהוא בתיקון לאה אין אומרים בת"ב.

וכ"ש בערב ת"ב שאין לומר שיר המעלות אלא על נהרות בבל.

האם מותר לכבס במוצאי תשעה באב במקום שיש בזה צורך ומניעת טירחא

הנה

דין זה שאסור לכבס במוצאי תשעה באב מצד מנהג כשר, נזכר בפוסקים (משנ"ב סי' תקנח סק"ג בשם המהרש"ל), ומאידך גיסא נזכר לגבי כמה עניינים בפוסקים (משנ"ב שם סק"ב, ביאה"ל שם ד"ה שלא בשם המאמ"ר, שמעתתא דמשה להאג"מ עמ' תלז ועוד) שיש חילוקין בין ליל עשירי באב לשאר דיני שבוע שחל בו ת"ב ובחלק מהדברים שנזכר בפוסקים מבואר שהוא קיל בדברים מסויימים אף מט' הימים.

והנה לגבי מניעת טירחא בכיבוס בתשעת הימים מבואר בפוסקים (נטעי גבריאל פל"ה סקמ"ו בשם הגרשז"א והגר"ש"א) שגם אם יש מניעת טירחא על ידי זה אינו מתיר הכיבוס (ולענין חוה"מ בשש"כ פס"ו הערה רנה הובא בשם הבאר משה כדברי הגרשז"א והגר"ש"א ובשם האג"מ בקובץ מבקשי תורה חוה"מ עמ' תסה-ב הובא להתיר באופן הנידון שם, והנה מלבד שהאג"מ יחידאה בכ"ז ראשית כל יש לדון דשמא באבלות דת"ב החמירו, עי' שע"ת בהל' ת"ב בשם הברכ"י בשם נחפה בכסף מה שהביא שם לענין אחר דבת"ב החמירו, וכן אפשר דלעניינים אחרים שהחמירו יותר בת"ב כמו לגבי מי שיש לו חלוק א' לחלק מהפוסקים כמדומה שהחמירו בשבוע שחל בו יותר מחוה"מ, ומ"מ גם אם נקבל דלא החמירו בת"ב יותר, ויל"ע בזה, אבל מ"מ הרי האג"מ שם לא התיר אלא שלא ליקח עמו בגדים לנסיעה ועי"ז יצטרך לכבס, אבל אז הרי אם יכבס יהיה כדין, והנידון רק אם מחוייב לטרוח למנוע מעצמו שיבוא לידי היתר זה, אבל לא נזכר בדבריו דמותר לכבס לכתחילה למנוע טירחא וכמדומה שהוא פשוט).

והנה במשנ"ב סי' תקנח סק"ב דן לגבי סעודה שעושין בלילה שלפני החתונה שאם חל במוצאי ת"ב אסור לאכול שם בשר, ועי"ש שחילק כמה חילוקים בזה דיש שכתבו להתיר לגבי החתן והכלה עצמם, וכן לגבי מקום שמשלחין סבלונות אז נקט להקל, אבל בלא אחד מתנאים אלו אסור לאכול בשר, ואף שלכאורה היה מקום לטעון שהוא מקום צורך ושעת הדחק כיון שיש רגילות לעשות סעודה אז מ"מ לא התיר המשנ"ב.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכן ראיתי בשם הגריש"א (הובא באשרי האיש או"ח ח"ג פ"א ס"מ) שליתן בשר לקטנים במוצאי ת"ב בעת הצורך יש להקל, ומשמע דגם שהוא עת הצורך היקל רק לקטנים שיש בזה עוד סניף להתיר [וכן יש להזכיר כאן עוד מה שדנו הפוסקים על רמיזה צוון צמקס לורך צמוצאי ת"ב, אצל קינרמי צוה כיון שיש לדמות דיש צוה צד לומר דמעיקרא לא נהגו צרמיזה צוון].

ומאידך גיסא לגבי שעת הדחק בכיבוס ראיתי בשם הגר"ש ואזנר (הובא בקובץ מבית לוי בין המצרים עמ' לח) להתיר באופן שיוצא למקום רחוק למחרת ת"ב ולא יספיק לכבס ביום עשירי שיכבס בליל עשירי.

ויתכן שיש לחלק בין שעת הדחק גדול לשעה"ד קטן ולא התיר הגרש"ו אלא בשעת הדחק גדול.

או יתכן שטעם ההיתר של הגרש"ו הוא משום שכיבוס אינו מוסכם לאיסור, יעוי' בביאור הלכה (סי' הנ"ל ד"ה עד) דיש פוסקים שנקטו שהאיסור הוא רק בבשר ויין ולא ברחיצה ותספורת, וה"ה כיבוס דהוא נזכר בכמה מקומות יחד עם תספורת, הלכך יתכן שבשעת הדחק היקל הגרש"ו לסמוך על פוסקים המקילים בכיבוס בזמן זה, ואולי רק בצירוף שהוא שעת הדחק גדול דיש לצרף איזה צד שאולי מעיקרא לא קיבלו עליהם לנהוג כן בשעת הדחק גדול.

ולענין מנהג בני ספרד בכיבוס במוצאי ת"ב הגר"ח פלאג"י (מועד לכל חי סי' י סקצ"ב) נקט כהמחמירים בזה וכהכרעת המשנ"ב, והאול"צ (ח"ג פכ"ט תשובה כו) נקט כהמקילים בזה וכמו שהביא הבה"ל שם שכך דעת המאמ"ר בשם הכנה"ג להחמיר בזה, ומ"מ נראה שספרדי בעל נפש יחמיר בזה דבר פלוגתא דהכנה"ג בזה הוא המהרש"ל וכמו שפסק המשנ"ב.

בסעודה המפסקת בערב תשעה באב האם מחויבים לברך ברכת המזון לפני השקיעה

שמעיקר הדין לא מצינו שום איסור לאחר את ברכת המזון לאחר השקיעה ואפי' לאחר צאה"כ, מאחר שכבר פסק לאכול קודם שקיעה"ח ובהמ"ז אינו מהדברים האסורים בת"ב ואדרבה חולה שאוכל בת"ב מברך כדין.

**כמדו
מה**

ויש להזכיר בזה דברי הרמ"א סי' תקנב סי"א בשם הגהות אשרי פ"ד דתענית סי' ח ושאר פוסקים דמי שנדר שלא לאכול לפ"ד הרמ"א אוכל סעודה המפסקת קודם ביאת השמש, ולהמשנ"ב שם אוכל בצמצום קודם השקיעה, ואולי יש מקום ללמוד מזה שבהמ"ז יברך אחר השקיעה, אבל אינו מוכרח, דע"כ אין הכונה צמצום גמור של רגע כמימריה דבזה הרי

גם לאכול לא יספיק.

רק שיש בזה איזה נקודות לעורר העיון שאם מברך קודם השקיעה יוצא מחששות אלו.

הנקודה האחת שלפי המנהג הרווח שלא ליטול שום נטילה יותר מקצות האצבעות [ונמקו"א הרמזמי נידון זה] נמצא שאם יברך ביום יוכל ליטול מים אחרונים על כל היד [עי' צמה שהוצא צמס החזו"א על דברי המעשה רצ] משא"כ אם יברך רק לאחר שקיעה יוכל ליטול רק עד קצות אצבעותיו [מיוסד ע"פ הערת הגר"ש דבליצקי בספרו ת"צ שח"ל ציוס א' אות כז, אלא דשם עיקר ההערה נכתבה על ת"צ שח"ל צמזת לענין סעודה שלישית, ועי' עוד מה שכתב בזה הגר"ש כהן בספרו ת"צ שח"ל צמזת].

הנקודה השנייה שאם מברך רק לאחר שקיעה נכנס כאן לכמה נידונים בפוסקים אם צריך להזכיר נחם, אבל עכ"פ לדידן בודאי שא"צ להזכיר כיון שיש כאן ספק ספקא דיש פוסקים שאומרים שאזלי' בהזכרות בתר עיקר הסעודה (עי' סי' רפח בסופו ובמשנ"ב שם) ויש פוסקים שנקטו שאין נחם כלל בבהמ"ז (עי' סי' תקנז בסופו ובמשנ"ב סק"ה), ואפי' בתפילה לדידן בני אשכנז אין הזכרה עד מנחה [אם כי משמע צמזת"ז שם דמאן דקצר שיש להזכיר צמזת"ז מזכיר ככל שעה שאוכל ויל"ע], א"כ למעשה אינו מזכיר וא"צ לחשוש שמכניס עצמו לס"ס (לפי מה שביארתי במקו"א ע"פ הבה"ל סי' קסח דבפשטות גם יר"ש מותר להכניס עצמו לס"ס בברכות).

עוד נקודה שלישית ששייכת רק בסעודה המפסקת שחלה בשבת מש"כ בא"ר סי' תקנב סקי"ד (הובא במשנ"ב שם סק"ג) שמזמנין אז, וזה רק אם מברכין בהמ"ז בשבת אבל לא אם מברכין במוצ"ש שאז נכנס לשאלה מה לעשות אם נתחייב כבר בזימון וכבר נכנס ת"ב.

מעוברת האם מותרת לשבת על מושב גבוה בתשעה באב

מותרת (עכ"פ אם לא נוח לה בספסל נמוך).

מקורות:

לגבי מנהגי האבלות שהובאו בשו"ע ורמ"א סי' תקנה ס"ב כתב הרמ"א דמעוברות א"צ להזהר בכל אלה, ומשמע דקאי גם על מ"ש המחבר שישכב מוטה על הארץ, וכן מבואר במשנ"ב סק"ו שכתב על דברי המחבר הנ"ל שאדם חלוש א"צ להקפיד לישכב מוטה על הארץ, ונימוקו בשהע"צ שם דגם הדעות האוסרים זה מדינא מצד דעת ר"י ורבנן בברייתא בתענית ל ע"ב מ"מ הא מודה ר' יהודה בשאינו יכול כמבואר שם, ובסק"ז לגבי דברי הרמ"א הנ"ל השווה דין אדם חלוש עם מעוברת וציין למש"כ בסק"ו, ומבואר מזה שסובר שאדם חלוש ומעוברת אינו בכלל דין כפיית המיטה, ומכיון שדין ישיבה ע"ג קרקע בת"ב נלמד מדין כפיית המיטה א"כ כ"ש שמעוברת אינה צריכה לישב ע"ג קרקע בת"ב.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואפי' לגבי אבלות דשם לכו"ע כפיית המיטה הוא מדינא כ' הערוה"ש ביו"ד סי' שפז ס"ג דמעוברת יכולים לישוב על כסא גבוה.

ומש"כ המשנ"ב בסי' תקנט סקי"א שמי שקשה לו לישוב על הארץ יוכל לישוב על ספסל נמוך וכו', יש מקום לומר דזה לא מיירי במעוברת או באדם חלוש הפטורים מדינא מכ"ז כמו שנתבאר ועכ"פ במקרה שלא נוח להם ישיבה נמוכה זו.

ויש לדקדק עוד במשנ"ב שכתב וז"ל, ועיין באחרונים דמותר להניח תחתיו שק או כר קטן וגם יוכל לישוב על ספסל נמוך למי שקשה לו לישוב על הארץ עכ"ל, ומשמע דכילל להו בחדא מחתא שכ"ז מותר למי שקשה לו וכו', ויל"ע דאטו מי שלא קשה לו אסור בכל זה.

ועוד יל"ע דבשעה"צ (על דין לישוב על ספסל נמוך) כתב וז"ל, פשוט דבאופן זה גם למהרי"ל מותר עכ"ל, וצ"ע אם הוא דבר שהותר רק למי שקשה לו א"כ למה הוא פשוט להתיר.

אבל יתכן דהענין הוא דבבאר היטב הביא בשם המהרי"ל שהי' יושב על הארץ ממש בלא הפסק, וע"ז כתב המהרי"ל דמ"מ מי שקשה לו אפשר להתיר יותר מזה גם למהרי"ל, מאחר דגם למהרי"ל לכאורה מעיקר דין כפיית המיטה שרי בספסל נמוך וכיו"ב מדברים שהזכיר המשנ"ב, ומנהג המהרי"ל היא חומרא בעלמא, ולהכי באדם שקשה לו גם המהרי"ל מודה שיכול להחמיר, והוא פשוט דהרי הוא חומרא בעלמא, והרי מצינו לעיל בס"ס תקנה דבאדם חלוש מותר לגמרי לישוב על כסא כדרכו אם צריך לזה, א"כ באדם חלוש יש להקל דלא יצטרך לעשות כחומרא דמהרי"ל.

האם מותר להרוג ביום חול בעל חי המפריע ומציק או שיש בזה איסור צער בעלי חיים

בזה איסור אם יש בזה צורך אדם אבל יש בזה מידת חסידות ליחידי סגולה ע"פ הסוד, ומ"מ יש להימנע מלהורגו בדרך אכזריות שתגרום לו צער, ולהרוג בע"ח בלא שום צורך אמנם יש שיטה שמתירה אבל בהרבה ראשונים מבואר לא כן ולכן למעשה אסור לעשות כן.

אין

מקורות:

אין בזה איסור כמבואר באו"ח סי' שטז ס"ט (וגם באופנים שאסור בשבת בחול בודאי מותר), ובגמ' איתא עוד על אחד מהאמוראים שביקש שישמיעוהו קול של שונאיו הכינים כשממיתים אותם [ולא נראה דיש חילוק בין פרו"ר לאין פרו"ר וגם בגמ' שם מנא"ר דנחול כה"ג שרי], וכמבואר גם בחוט שני (ח"א פט"ו סק"ב עמ' קכד).

וכן אי' בנוב"י (שיובא לקמן) בשם האיסור והיתר (כלל נט סי' לו) בשם התוס' בע"ז

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דאע"פ שצער בע"ח דאורייתא מ"מ אם יועיל לאיזה דבר מותר, והנוב"י ציין מקור לזה בפסקי תוס' בע"ז (אבל בתוס' בע"ז יא ע"א משמע דלא לכל צורך ורווח מותר, אבל לענייננו לא יחלקו התוס' שהוא בכלל הצרכים המותרים דזה מפורש בגמ' בסוגיות דצידה ושחיטה בשבת) ושכן מבואר בתה"ד פסקים סי' קה.

והוסיף באג"מ (חו"מ ח"ב סי' מז סק"א) שאין צריך להימנע מהריגה לצורך האדם אפי' ממידת חסידות, אך כשאפשר עדיף לא להורגם בידיים אלא בגרמא כדי שלא להוליד בגופו טבע אכזריות.

ויש להעיר על דברי האג"מ דבשו"ת שאלת יעב"ץ (ח"א סי' קי) הביא דהאר"י ציוה לתלמידיו שלא להרוג אפי' כינה והוא מידת חסידות ע"פ הסוד.

ויש לציין דיש דיעה באחרונים (נוב"י מהדו"ת יו"ד סי' י וכ"כ האו"ש פ"ג מהל' רוצח ה"ט בשם ספר האשכול) דאיסור צער בעלי חיים הוא רק בצער מחיים אבל במיתה להרוג את הבע"ח אין איסור צעב"ח.

וכן בגמ' חולין ז ע"ב משמע דאין צעב"ח בהריגה, דאמרי' שם עקנא להו איכא צעב"ח קטילנא איכא בל תשחית, אבל יש לדחות חדא דקטילנא להו איכא נמי בל תשחית וזו ואצ"ל זו קתני נסוב נראה דאין לומר זו ואצ"ל זו דמשמע שאתר שרפז"י אמר איכא כל תשחית שוב אמר לו רבי קטילנא להו וק"ל, ועוד יש לדחות דשם הרי הורגן לצורך בני אדם א"כ ליכא צעב"ח משא"כ אם עוקרן שבזה אין צורך לבני אדם כיון דאפשר בהריגה הלכך איכא צעב"ח.

ועוד בביאור גמ' זו הרחבתי בתשובה ד"ה הריגת בעל חי על ידי מכשיר.

ועי' בדעת תורה להמהרש"ם יו"ד סי' כח סקט"ו מה שכתב ע"פ תוס' ושאר ראשונים בב"ב כ ע"א, ועי' גם תשובת עבודת הגרשוני סי' יג, ועי' בספר נפש כל חי על דיני צער בעלי חיים לרי"א שטסמן סימן ה' סעיף א' והלאה עיי"ש (ציין לו ולמהרש"ם בספר מצות איש) וכן בספר נחלת צבי עה"ת ח"ד.

ומ"מ זה צריך ביאור דהרי עד רגע המיתה יש לו צער מיתה מהחבלה והפחד וכו', וכן ברע"א (תוס' רעק"א למשניות חולין פ"ה מ"ג) מה שהביא שם בשם השושנים לדוד מבואר מזה דגם במיתה יש צעב"ח וכן מוכח לכאורה מהר"ן בחולין יט ע"ב וכ"כ להדיא כבר הר"י מיגש הובא בשטמ"ק חולין כ ע"א וכן דעת החינוך והמו"נ שיובא להלן וכ"ד האג"מ דלעיל.

(וגם האר"י דלעיל שהזהיר שלא להרוג אפי' כינה מסתמא שעיקר הענין של מידת חסידות היא למחול על רצונו וממילא יש בזה צד של מניעת צעב"ח לבעל חי למצוה מן המובחר, ומ"מ אינו מוכרח דיש לומר דמידת חסידות הוא שלא לבוא לשום צער לבע"ח גם כשאינו צעב"ח כלל ממידת רחמנות ומעביר על מידותיו).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

[ויש לציין עוד דספר האשכול שהיה לפני רוב האחרונים לא היה ספר האשכול המקורי שעבר הרבה הוספות ושינויים מהמקור, וצריך בדיקה אם ספר האשכול המקורי (הוצאת אלבק) מופיע בו ג"כ מה שכתב האו"ש בשמו, ובודאי שאם ידעו האחרונים מה שנתגלה אחר כך לא היו סומכים לגמרי על האשכול שהיה לפניהם].

ולענין מה ששאלת אם יש להורגן דוקא באופן שאין ממנו צער רב, הנה מהגמ' בחולין הנ"ל משמע דגם כשמותר להורגם מ"מ לצערם מידיי אסור, ואמנם שם מה שנאמר שאסור מדובר לגבי לעוקרן ולא להורגן, אבל בפשטות בענין ההריגה ג"כ יש למעט בצערם אז (בפרט לשי' הגרע"א הנ"ל שאין חילוק בין צער של שעת מיתה לצער אחר).

וכן כתב החינוך מצוה תנא, דזה טעם מה שאמרה התורה שלא יהיה פגם בסכין השחיטה כדי למעט צער הבעל החי הנשחט. (ובחת"ס ח"ו ליקוטים סי' כד הקשה על דבריו), ועיקרי הדברים מבו' כבר במורה הנבוכים להרמב"ם דלא שנשחט על דרך האכזריות והשחוק.

וכן בר"ן בחולין שם משמע ג"כ שאם מכביד על הבע"ח במיתתו עובר איסור צעב"ח (שכ' שם הר"ן שאם חותך מן הצדדים כיון שאם יחתוך המפרקת מה שאינו צריך יעבור צעב"ח לכך לכתחילה אין לשחוט מן הצדדים, ויש להסתפק אם כוונתו בחותך מפרקת אחר הסימנים דאז האיסור במה שמכביד צער גרידא, או דהחשש הוא שמא יחתוך קודם סימנים ואז החשש שיהרגנה סתם ואז ודאי עבר על צעב"ח כיון שלא היה צורך במיתתה וכשי' רע"א הנ"ל שכך דעת הר"ן כמשנ"ת, ויותר נראה כהצד הא' בדבריו, דהרי החשש הזה שמא תישבר המפרקת קודם הסימנים נזכר בבבא שקודם לכן בדברי הר"ן וא"כ החשש עכשיו הוא שהיא תישבר אחר הסימנים ויהיה צעב"ח, ולכך נקט בלשון ודאי ולא בלשון ספק).

ולכן אם יכול להורגו בפעם אחת יש להורגו בפעם אחת ולא באופן שיצער אותו לחינם.

ונראה דאדם שמהלך ברחוב ורואה בע"ח כל שהוא ממין שיש הרבה כאלה שהולך לדרכו והאדם הורגו, בכה"ג הוא ודאי צער בעלי חיים לפי דעת הרבה ראשונים ופוסקים שיש צער בעלי חיים גם בהריגת בעל חי, מכיון שאין בזה שום תועלת וכמ"ש בגמ' בשבת סיימתינהו לכולהו (אע"פ ששם הוא לגבי איסור שבת מ"מ מצד גדרי האיסור מה שאין בו תועלת גם כאן אסור).

אבל אם עושים תוכנית הדברה עירונית לסלק כל הבע"ח מסוג זה לצורך כלל יושבי העיר אז יהיה מותר.

וכמו כן בביתו שכל בעל חי כזה מפריע לו בפני עצמו (גם אם יודע שיש הרבה) ועלול לפגוש בו בודאי שמותר להורגו.

האם לומר תיקון חצות שביום (בבין המצרים) עם תפילין

אמנם

יש מן האחרונים שהביאו מנהג ליתן אפר במקום תפילין לגבי תיקון חצות שבלילה (עי' באה"ט סי' א', וע"ע זה השלחן להגר"ש דבלצקי או"ח סי' תק"ס), אך כמדומה שעיקר שורש מנהג זה הוא בלילה, אבל ביום לכאורה מי שמניח תפילין עדיף להשאיר עליו התפילין ולא להפסיד המצוה.

ומ"מ מי שאינו מניח תפילין במשך היום חוץ מק"ש ותפילה כמנהג רוב ישראל, ורוצה להניח בזמן מיוחד באמצע היום, יותר טוב שיניח לפני או אחרי מאשר בשעת התיקון עצמו, מאחר שדרך אבלות בלא תפילין וכמ"ש רש"י בפ"ב דסוכה שאכל מעולל באפר קרנו ואין ראוי לו ליתן תפילין שם ועי"ש בתוס', אבל בס"ה כל רגע שיניח תפילין יותר הוא מצוה (עי' בה"ל סי' לז), ואם מחמת הנהגה זו בס"ה יניח פחות זמן פתילין אינו כדאי.

עד מתי אפשר לומר תיקון חצות שביום בבין המצרים

מדב

המ"ב סי' א' סק"ט לענין תיקון חצות של לילה מבואר שאפשר בלילה להשלים גם אחר חצות, ומבואר שם דעד נה"ח שיין להשלים, אך לכתחילה עדיף לאומרה בחצות ממש ע"ש, ולענין מנהג הספרדים בזה כתבתי בזה בתשובה אחרת (ד"ה עד מתי אפשר לומר תיקון חצות בלילה).

ומה שעיקר האמירה היא בחצות (או קודם לו כמ"ש המשנ"ב) היינו דוקא בתיקון חצות של לילה (של כל ימות השנה) אבל בתיקון חצות של יום (של בין המצרים) ראה בל' המ"ב להלן שכתב אחר חצות היום, ומשמע דאף לכתחילה האמירה היא אחר חצות ולא בחצות ממש.

(ובאמת יש להעיר דבעצם כל הזמן הנקרא חצות הוא אחר חצות, דחצות אין לו זמן מצד עצמו, דהרי חצות הכוונה בין חצי הראשון של היום לחצי השני, ורגע זה אין לו שום שהות שהרי היום או הלילה נחלק לשנים כמ"ש ויחלק עליהם לילה (וכמ"ש בפסיקתא דר"כ פ' ויהי בחצי הלילה), והחצי הראשון הוא קודם חצות, והחצי השני הוא אחר חצות, אבל מצד הקבלה זמן תיקון של לילה הוא בחצות עצמו וזמן של יום הוא לאחר חצות וכמו שיתבאר ומלבד זה לענין חצות של לילה התיר המשנ"ב בסי' א' לומר התיקון גם מעט קודם חצות).

וראיתי מובא מהספר כל כתבי הח"ח (תש"ן שיחות עמ' י"ט), שהיה החפץ חיים נוהג בימי בין המצרים לומר תיק"ח לאחר חצות היום גם שבשאר ימות השנה לא הקפיד על הנהגת המקובלים לומר בכל לילה תיק"ח, וכן מצינו עוד דברים שהחמירו באבלות ת"ב יותר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משאר דינים, עי' בשע"ת סי' תקנא מה שהביא בשם הברכ"י בשם נחפה בכסף. [מנהג הגרמ"ק היה לומר בכל לילה כמנהג הגרמ"א].

והטעם מדוע דווקא אחר חצות היום כתב בכה"ח ס"ק רכ"א בשם שער הכוונות להאר"י כי אז התעוררות הדינים בסוד כי ינטו צללי ערב אשר לסיבה זו נשרף ההיכל אחר חצי היום וכו' ולענין חצות הלילה א"צ להזכירו כי גם בשאר לילות צריך להתאבל על החורבן כ"ש בלילות דביהמ"צ וכו' עכ"ל.

ויש להוסיף עוד דבלילה תיקון חצות היינו משום שזמן חצות ממש הוא עת רצון כמבואר במקובלים ובזוהר (ועיי' באמרי נועם להגר"א ברכות ג' א' ומש"כ על הגמ' שם), אבל ביום לא נאמר זה, והיכא דאתמר אתמר דלא אתמר לא אתמר, א"כ אפשר לאומרה עד צאה"כ, ואדרבה מה שהחמירו המקובלים בשאר ימות השנה שלא לומר תיקון"ח ביום כאן לא שייך דבר זה, אלא נידון אחר האם אפשר לומר תיקון"ח בספק לילה.

ולענין אם אפשר לומר בין שקיעה לצאת הכוכבים (כגון עד י"ג דק' ומחצה אחר השקיעה) מסתבר שכן, חדא דמצד שריפת המקדש דלעיל הרי המקדש המשיך להישרף גם אחר חצות היום, ועוד דמצד דין יום ודין לילה אין כאן דהרי תיקון"ח של לילה התיר המשנ"ב עד הנה"ח, ועוד דאפי' מנחה התיר המשנ"ב מעיקר הדין עד צאה"כ שלו, וכמ"ש בגמ' במגילה כ' דעד צאה"כ יממא הוא, וגם בשם החזו"א י"א שהתיר עד צאה"כ שלפי שיטתו (ראה הלכתא דבי דינא במאמר הרב ישראל מאיר קרליץ), א"כ כ"ש בניד"ד, ולענין בני ספרד שגם בלילה אין אומרים אחר עה"ש אולי כאן ג"כ יחמירו לא לומר אחר שקיעה, מאחר שבזוהר הזהיר שלא לומר תחינות בחצי ראשון של לילה וכמ"ש המשנ"ב וכ"כ המשנ"ב לגבי אשרי שלא יאמר בלילה, אולם עד 13 וחצי דק' אחר השקיעה נראה דבין אשכנזים ובין ספרדים יכולים להשלים תיקון"ח (ולחזו"א בא"י עד 10 דק').

וכן המשנ"ב נקט לומר תחנון גם בבין השמשות מאחר וספק זה מחזקי' לעיקר שהוא יום אע"פ שמצד הזוהר אין לומר תחנונים בחצי הראשון של הלילה.

אמנם לפי מה שנהגו האידנא להחמיר שלא לומר תחנון בספק לילה דחמירא סכנתא (וכע"ז שמעתי בשם הגרמ"ק) א"כ הנוהג שלא לומר תחנון אחר השקיעה יחמיר גם בזה.

האם יש ענין לשבר דוקא כוס יקרה בנישואין

הנה

עיקר הענין הוא לשבר כוס יקרה, כמבואר בברכות לא ע"א שהוא כדי להוריד מהשמחה, ונזכר שם שהכוסות ששברו שם היו יקרות מאוד [ומה נא להוסיף צמעה השני על המעשה הראשון כתנתי בחידושי על הגמ' שם ונמנא צמיתופתא], וכן נקט בשדי חמד [אסיפת דינים מערכת ז' אות יז] שיש לשער שתהיה כוס יפה לפי ערך בעל השמחה שידאג עליו, אך כתב שמהדרכי משה סי' תקס סק"ב ששוברים כוס של חרס משמע שאין קפידא בכך, ועי' להלן מה שכתבתי בטעם המנהג.

ולמעשה בזמנינו קצת קשה להגיע לצער על ידי שבירת כוס יקרה מכיון שבלאו הכי מוציאים הרבה הוצאות על הנישואין ועוד כוס כמעט אינו מורגש, וגם כוס זכוכית גרידא אינו כל כך יקר בזמנינו, ומאידך לשבר כוס ששווה הון תועפות (כגון קריסטל נדיר או מזכרת נדירה וכיו"ב) אע"פ שבגמ' שם משמע שהוא דבר טוב לשבר דבר יקר מאוד (ואין בו כל תשחית עי' במשנ"ב סי' תקס סק"ט), הוא דבר שא"א לקובעו כמנהג כללי.

ולכן נהגו לשבור כוס זכוכית (וכן הובא בכמה אחרונים מנהג זה של שבירת כוס זכוכית דוקא, ויש בזה מנהגים שונים אם שוברים כוס הברכה או כוס אחרת, עי' בפמ"ג שם וכן ברע"א וחת"ס על השו"ע שם מי שצינו בזה), ואע"פ שאין בזה צער כ"כ כמו שנתבאר, מ"מ יש בזה ענין כמה שבא לרמוז בזה שיזכור את ירושלים כמבואר בשו"ע שם ס"ב.

ובגוף המנהג לשבור כוס של זכוכית, כן כתבו גם התוס' בברכות שם, מכאן נהגו לשבר כוס זכוכית בנישואין, ונראה לבאר ב' ענינים שם, הא' דיש ענין לעשות כמו שכתוב הואיל ונפיק מפומיה דמר כמ"ש בגמ' פ"ג דסוכה, והב' דכוס זכוכית הוא דבר שאם נשבר הוא ניזוק טובא בערך הכלי.

להלן מחידושי על הגמ' שם:

נראה דזוגגיתא חירותא הוא מעל ומעבר לכוס יקרה גרידא דהיא ממין שנכחד בעונות ונשתייר מעט לזכרון מזמן שהיו ישראל בשפע כמבואר בתוס' במקו"א, הלכך לא נזכר מחירה כיון שמחירה יקר מאוד וגם מובן מה נוסף בזה על המעשה הקודם, דאע"פ שהיה יקר מאוד והיה גם מקום לומר שלא לאבד כוס זו מחמת שהיא לזכרון לחסדי ה' אעפ"כ אבדה, ואה"נ מה שנזכר שוויות הכוס במעשה הקודם הוא לאשמעי' כמה מצוות היו חביבין עליהם שהסכים לאבד ד' מאות זוז לצורך מצוה זו שיזכרו צער החורבן כמ"ש כיו"ב בפ"ג דסוכה גבי רבן גמליאל, ואפשר דבפחות מכוס יקרה כזו לא היה להם צער כ"כ אם היה שובר כוס אחרת טובה שהיא פחות מכוס זה.

ומש"כ אמרו ליה רבנן וכו' נראה שהוא מעשה חדש, דהרי המעשה הקודם (האמצעי) היה בהילולא של בריה דרב אשי ועכשיו הוא הילולא דמר בריה דרבינא, ולכן מובן למה

הוצרך לזמר זה ולא סגי במה ששבר זגוגיתא חירותא.

האם מותר לשטוף ריצפת מסעדה סגורה בתשעה באב על ידי גוי

יש

לדון בזה, דמחד גיסא אמנם ניקוי ריצפה אינו אסור בת"ב מדינא, ומאידך גיסא כבר נהגו להחמיר בזה אפי' קודם ת"ב [ראה שו"ת התעוררות משו"ב ח"ג סי' ל, שלמת חיים סי' שיז צ"ח הר"ש סלנט, הליכ"ש ניסן פי"ד סכ"א, מבית לוי זין המנצח עמ' יא, וע"ע אשרי האיש או"ח ח"ג פס"ט סכ"ז].

ומאידך גיסא בנידון דידן יש בזה בעיה נוספת דאחר שנהגו שלא לעשות מלאכה בת"ב [עכ"פ עד חזו"ת] מצד הסחת דעת מן האבלות [עי' ס"ס תקנ"ד סכ"ז וצמ"ש וצ"ל ס"ס] מכיון שהניקיון הוא גדול ויש בזה בעיה של עושה מלאכה בת"ב ומסיח דעתו מן האבלות, וכ"ש שדבר שיש בו להדיא הסחת דעת הוא חמור גם לאחר חצות [כמ"ש צמ"ש צ"ח ס"ס סקמ"ט].

וכן ראיתי שהעירו הפוסקים לגבי הדחת כלים בת"ב [עי' שמעתיא דמשה להאג"מ עמ' תלד ואל"ף ח"ג פכ"ט משו"ב יד] מצד הסחת דעת מן האבלות [ולענין אחר חזו"ת עי' להלן].

ומאידך גיסא הוא יותר קל במקרה זה מכיון שהוא נעשה על ידי גוי, וכמבואר בשו"ע [סי' תקנ"ד סק"ז] דעל ידי גוי מותר לעשות מלאכה בת"ב.

ומאידך גיסא אפשר שיש כאן גם היתר של דבר האבד מאחר ואם יעשה את הניקוי ביום אחר יצטרך לעשות זאת על חשבון זמן של מכירת אוכל ללקוחות, ומאידך גם אינו ברור שזה מוגדר כדבר האבד כי יש צד לומר שבמקרה שהדבר האבד עצמו הוא מה שאינו יכול לעשות מלאכה ביום האסור אינו מוגדר כדבר האבד מחמת שעושה כעיקר התקנה, שזה עיקר התקנה לבטל מלאכה ביום זה, ודבר האבד הוא רק אם נגרם נזק צדדי על ידי זה (והבאתי קצת מ"מ לנידון זה לגבי סיווד בתשעת הימים, וע"ע סי' תקלט ס"ה).

ומכיון שהנידון מצד מנהגא ויש כאן כמה צדדים, היה מקום לנקוט ולומר שאם אינו מתעסק מול הגוי בת"ב עצמו כלל או כמעט כלל [תלוי צ"ח הצדדים צ"ח ל"ח א"ס ע"ס הדיבור לגוי צ"ח אסור או לא, והצ"ח הצי"א דעה שמחמירה בזה ותמה עליו ולמעשה לא הכריע להדיא להקל בזה], והגוי אדעתיה דנפשיה עביד, ונעשה בצניעא בתוך חנות סגורה, אינו חמור כ"כ, דגם באבלות מצינו היתרים כיו"ב כמבואר בסוגיות, וכ"ש כאן דמבואר בשו"ע שם שעל ידי גוי מותר.

אבל אם יש בזה התערבות שוטפת מצד בעלי החנות אי אפשר להתירו לפי שיש כאן היסח הדעת מן האבלות, וכמו שהביא בשו"ע (סי' תקנ"ד סכ"א בשם יש מי שאומר דהיינו בלא חולק כמ"ש המשנ"ב בהל' תפילין) שלא יטיילו וכיו"ב בת"ב, ואפי' לענין תענית עי' במשנ"ב [סי' תקמ"ט סוף סק"א צ"ח הצי"א], וכמו שנקטו לגבי מלאכה [צ"ח תקנ"ד סכ"ז] שהוא מצד הסחת דעת מן האבלות, ונראה דהכל לפי הענין.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והנה למעשה לענין מלאכה בת"ב, כתב המשנ"ב סקמ"ו דאמנם על ידי גוי מותר בת"ב כמ"ש השו"ע שם, אבל דבר שבפרהסיא כגון בניה אסור, וכן פרקמטיא שהוא פרהסיא ג"כ אסור (שעה"צ שם בשם הדה"ח וכן נקט בשונה הלכות), ולכן בניד"ד דלא חשיב בפרהסיא כיון שהוא בחדר סגור לכאורה יהיה מותר (עי' מה שהביא בשבט הלוי ח"ה סי' מב לגבי כיבוס באופן המדובר שם דלא אמרי' דבחדרי חדרים יש בו משום מראית העין בדרכנן ע"פ המשנ"ב סי' שא ס"ק קסה), וכ"ש לאחר חצות שמותר במלאכה ובלבד שאינו מסיח דעת מן האבלות (סי' תקנד במשנ"ב סקמ"ט).

ואע"פ שיש פוסקים שהחמירו גם לאחר חצות [מי"א כלל קלה סט"ו וקנ"ש ע"י קנד סט"ו], מ"מ הורה הגר"ק (הוב"ד בתורת המועדים שם סכ"ח) דלמעשה אין צריך להחמיר דהמשנ"ב לא הביא חומרא זו, ואפי' להפוסקים שהחמירו במלאכה גם לאחר חצות כדי שלא יסיח דעת מהאבלות מ"מ מלאכה על ידי גוי שטעם ההיתר הוא משום שאין בזה הסחת דעת כמ"ש הבה"ל סי' תקנד סכ"ב בשם הגר"א א"כ אפשר דבזה גם הנך פוסקים מודו, כיון דזו היא מלאכה שאין בה שיהוי כלל כעין מ"ש הרמ"א בסי' תקנד סכ"ב ל הדלקת נרות, ובפרט כשמסכם עם הגוי לפני ת"ב שבזה אף הדעה המחמירה שהביא הבה"ל [שיט לסכס מראש לפני ת"ב] מודה בזה, ולא נאמר הגבלה במלאכת גוי בת"ב אלא רק שלא יהיה בפרהסיא.

אבל כ"ז מצד עצם ענין המלאכה בת"ב, אבל מצד ניקוי הריצפה שהוא ממנהגי האבלות שנהגו עכשיו יתכן שיש בזה בעיה, ואמנם היה מקום לומר שאם הוא בצירוף שהוא גם על ידי גוי וגם אינו לצורך שימוש עכשיו אפשר דיש להתיר, ובפרט שהענין לא לשטוף ריצפה, הוא מנהג מאוחר שאינו ברור שהתקבל בכל מקום וגם שהוא במקום צורך כמשנ"ת.

אבל לאחר העיון נראה דבאמת יש בזה בעיה למסור לנכרי בת"ב לשטוף בת"ב [גם לפי ה"ד צנה"ל הנ"ל שצמל"ה גרידא יש להתיר צנה"ג] דהרי פסק הרמ"א בסי' תקנא ס"ג שאסור למסור אחר ר"ח בגדים לכובסת נכרית, וא"כ גם שטיפת הרצפות מאחר שכבר נהגו להחמיר בזה מחמת שמסיח דעתו מן האבלות, א"כ אם רוצה ליתן לנכרי לשטוף רצפותיו הרי אם נשווה מנהג שטיפות רצפות למנהג כיבוס נמצא שאסור בכה"ג, [ואע"ג דלענין מלאכה גרידא התיר השו"ע אמירה לגוי מ"מ כאן החמירו יותר לענין כיבוס מכיון שהוא הסחת דעת מן האבלות צע"ס מה שעושה דברים שנהגו שלא לעשותן צימס אלו, וכמו שהוצא בפוסקים שהחמירו כאן צאמירה לגוי יותר משאר דיני דרצנן שצ"ס הוא מותר כמ"ש הפר"ח סי' תסח סק"א, דהכא החמירו משום חומרא דאבלות ת"ב, ראה שע"ת סי' תקנא סק"ו צ"ס המחז"ר סק"ד צ"ס נחפה צנ"ק], ועוד דהא אפי' בכיבוס שיש אופן של היתר הנזכר ברמ"א שם למסור לו קודם ר"ח אבל הוא בתנאי שעושה כן בבית הנכרי ולא בבית הישראל כמ"ש בשע"ת שם סק"ז בשם המחב"ר להחיד"א סק"ח בשם זרע אמת סי' עז משום מראית העין, א"כ בניד"ד לכאורה יהיה אסור, ויל"ע באופן שהוא מוסתר לגמרי דלכאורה בזה אין חשש מראית עין להמבואר בשה"ל הנ"ל ע"פ המשנ"ב הנ"ל בסי' שא.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומ"מ לאחר חצות מאחר ואין איסור מעיקר הדין במלאכה שאינה מסיחה דעת מן האבלות יש להתיר ע"י גוי באופן שאין בו פרהסיא כנ"ל [וכשעושה לאחר חצות היה מקום לומר דלכו"ע מותר לומר לגוי אף צת"צ גופא, כיון דאף הוא עצמו היה מותר לעשות כן אם לא היה צוה היסח הדעת, וממילא גם מהרמ"א הנ"ל בס' תקנא ח"א ללמוד לאסור בענייננו], אבל שהישראל עצמו יעשה העבודה אפי' לאחר חצות אין להתיר להסיח עצמו מן האבלות כנ"ל בשם המשנ"ב סי' תקנא סקמ"ט.

ועי' באול"צ שם שהתיר לשטוף כלים לאחר חצות מחמת השו"ע בס"ס תקנט המתיר להכין צרכי סעודה לאחר חצות, ויל"ע אם ההיתר גם באופן המסיח דעת, ואפשר דמ"מ היינו דוקא כלים שיש בהם צורך ישיר לסעודה, וגם משמשים ישירות דוקא לסעודה שאחר ת"ב, והוא כעין מפני עגמת נפש בשבת קיד עי"ש, ועי' עוד בשערי תשובה מה שהביא שיש מקילים בעוד דברים לאחר חצות כדי להזכיר נבואות הנחמה לנשים,

לפי מה שכתב בספר חסידים (אות תתשכח) שלפעמים נגזר על גויה להינשא ליהודי ואם יזכה תתגייר ואם לא יזכה ישאנה בגיורתה האם במי שנשא גויה מותר להתפלל עליה שתמות כדי להצילו מאיסור

נראה

דאין בעיה להתפלל שתמות, דהרי תפילה שתמות מועלת לבטל גזירה זו כמבואר במו"ק יח ע"ב, ואע"פ ששם נזכר שלא להתפלל כן, היינו במקום שאינו אלא רצון עצמו בלבד, אבל במקום שהוא מצוה וצורך בזה לא מיירי שם, ועוד דהרי אם ישנה מעשיו מועיל לבטל הגזירה כמ"ש בסוטה ב ע"א א"כ הגזירה יכולה להתבטל וכ"ש על ידי תפילה שתמות האשה (כמבואר במו"ק שם), ועוד דהגזירה שתינשא לו כבר נתקיימה כשנישאה לו, וא"כ מה שיתפלל עכשיו שתמות אין זה מבטל הגזירה, ועוד הא אפשר להתפלל לבטל גזירה כמבואר בברכות י ע"ש, וכן מבואר בהרבה מקומות, ויש לציין דיש מקור לתפילה זו שתמות כדי שלא יכשלו בה הוא בתענית כד ע"א עי"ש.

לגבי מה ששאלת היאך שייך שתהיה גזירה מאת ה' שאדם ישא גויה, הענין הוא שהיא זיווגו של האדם רק שאם יזכה תתגייר, וכיון שאפשר בהיתר לא חשיב שיש גזירה על אדם זה לעבור איסור, ואם לא זכה אה"נ ישאנה באיסור אבל יעשה כן מבחירתו, ואינו רק שאם לא יזכה לא תתגייר, אלא שאפי' אז עדיין יהיה תלוי ברצונו, דגם ענין זיווגו של אדם אם לא ירצה לא ישא כמו שאי' בספרים (ויש שפי' בזה דברי הגמ' בסוטה שם זיווג שני דהכונה אחר שלא נשאו את זיווגם), ואמר הקה"י שמחמת זה יש שאינם נושאים זיווגם מחמת שהם דוחים את זיווגם מרצונם, וא"כ ה"ה בנידון דידן, וגם אם יעשה כדין ימתין מלישאנה ואפשר שמן השמים יסבבה לאחר מכן להתגייר כמ"ש במנחות מד ע"א (ואולי הספר חסידים למד דבריו מדברי הגמ' במנחות שם).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויתכן עוד שעיקר כוונת גזירת זיווג כזה היא שתתגייר ויישאנה בהיתר ורק דאם לא זכה משמים מביאין אותו למצב שירצה לנושאה באיסור וניסיון זה בא אליו מחמת שהיא זווגו האמיתי ורק הירע מעשיו שמחמת זה לא זכה שתתגייר (ואמנם בגמ' בסוטה שם משמע שאם שינה מעשיו הזיווג מתבטל ועי"ש במאירי, וגם קשה לומר דיש גזירה שמאן דהוא יתגייר דהרי יש בחירה, אבל אעפ"כ יש לומר דמ"מ עיקר כוונת ורצון הגזירה הוא שיעשה מעשים טובים ותתגייר וישאנה בהיתר, וגם יש לומר דגרים עתידין להתגייר משום שמזלם היה בהר סיני כמ"ש בשבת קמו ע"א וממילא אין לטעון שיש בחירה, וגם בגמ' בסוטה שם דאם שינה מעשיו מזוגין לו לפי מעשיו יש לומר דהיינו מטובה לרעה אבל עיקר הכוונה ששני בני הזוג יהיו צדיקים ועד כן זיווגם מתחילתם כמ"ש האלהים עשה את האדם ישר והמה ביקשו חשבונות רבים).

ואם יש יותר ענין להתפלל שתתגייר בודאי שהוא עדיף דגם ענוש לצדיק לא טוב כעין מה דאמר גבי ריב"ל בפ"ק דברכות (וגם עי' במהרש"א ברכות י ע"א), ועי' מנחות שם, אבל במציאות הוא קצת קשה לגויה הנשואה למשומד שתבוא לידי קבלת מצוות גמורה, ולכך המתפלל על דבר מציאותי יותר אין מזניחין אותו.

לענין אם יש ענין להתפלל על בניו שיתגיירו לענ"ד נראה שאין בזה ענין דהאשה וילדיה תהיה לאדוניה ואינם מתייחסים אחריו כלל, ואדרבה קשים גרים לישראל כספחת ואין מחזרין אחרי הגרים.



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