



- שבוע 50 5
- 5 האם מותר לעשות זירוז לידה במקום צורך
- 8 האם בשבת יש איסור שתיית כוס בבת אחת
- 9 מהו גרנרנות ואיזה איסור הוא
- 10 השוטה כוסו בבת אחת מה דינו
- 11 האם איסור שתיית כוס בבת אחת הוא גם באדם צמא וגם במים
- 13 הנוגע בנעל של חינוק קטן האם צריך נטילה
- 14 הנוגע בנעלי גומי נקיות האם צריך נטילת ידיים
- 15 המורד נעליים חדשות בחנות האם צריך נטילה מחמת הנגיעה בהם
- 16 הנוגע במקומות המכוסים כשאינם מויעים האם צריכים נטילה או לא
- 18 האם כשזורקים פת לאשפה צריך שני כיסויים
- 20 האם עדיף למלאות יום ר"ה בתחנונים ומזמורים או בלימוד
- 21 מהו המנהג שהזכיר המטה אפרים שהאבות סברכים הבנים שיכתבו לחיים טובים
- 21 האם האב יברך את בנו בשנה טובה והבן ישיב אחריו או להיפך
- חתבו את הבשר לפני ניקור לחתיכות באופן שהכל התערב ונאמר ואין גוי למכור לו את הבשר האם חובה
- 22 להקפיד עד שימצאו גוי כדי להימנע מכל תשחית
- 23 מה המקור שלא להזכיר בפה מחלת פרטן
- 24 אדם נוצרי או כומר שנכנס לחנות מבשרי כתיבה האם מותר למכור לו
- 28 האם מותר להכות בשבת דבורה המפריעה כדי להחלישה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 30 דבורה המסתובבת ומפריעה האם מותר להורגה בשבת או לצודה
האם אפשר להוסיף בברכות של בקשות דברים שהתחדשו בימינו כגון תאונות דרכים בתפילת הדרך
- 35
- 36 האם מותר להדפיס דברי תורה בעלונים העומדים לנגיזה
מי שקם באמצע הלילה ורוצה להתפנות ולחזור לישון האם מיד בשקם צריך נשילה של שחרית ולומר מודה
- 38 אני
- 40 שם הוי"ה שכתוב בהפסק מקף – בין אות לאות האם יש בו קדושה
- 41 לזה שמחל לו המלוה על הלוואתו האם מותר לו לתת מתנה למלוה או לא
- 44 האם מותר להדפיס שם שמים על זכוכית קבועה בבית כנסת
- 45 שולחן נמוך שאינו מיועד לאכילה אלא באקראי האם יש להזהר שלא לעלות עליו
- 47 כמה נענש הנחש במעשה עץ הדעת מכיון שכל מעשיו היו על ידי סמאל שרכב עליו
מה כוונת רבינו יונה שכתב שבשלשה שמות שבקריאת שמע יאריך עד שיחשוב היה הזה ויהיה
- 49
- 51 האם יש ענין שלא להביט בלבנה ומה המקור והטעם ומה הדין לצורך רפואה במילואה
מה הדין בנק שהמנהל הוא ישראל וכל בעלי המניות של הבנק הם גוים האם מותר ללוות בריבית
- 53
- 54 מה המקור לדברי הבן איש חי שכל צרות ישראל נגרמו במיכת עץ הדעת
מה המקור שמי ששבת ויכולו בקידוש בליל שבת אומרו באמצע סעודה על הכוס ומה הדין מי שנוכח מיד
- 55 לאחר הסעודה
האם אפשר לקיים מליחות לפני חצות לילה במנין של בעלי בתים שאחרת לא יאמרו מליחות כלל
- 57
- 61 האם כדאי להתחיל תפילת ערבית בשבת והוא רחום וכו' כשיש חתן משום שמחת חתן
לא אמר ופרוש עלינו סוכת אלא אמר כרוך אתה ה' בבחול האם ימים שומר עמו ישראל לעד בבחול או
- 62 הפורש סוכת שלום כמו בשבת

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח

questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בבויל' וברח' חפץ 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

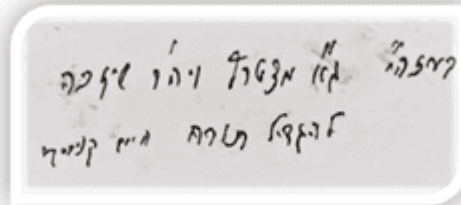
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנו ורבנו זצוקללה"ה
ויברלחמ"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
קמלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

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

האם מותר לעשות זירוז לידה במקום צורך

באו
פן

כללי כתבו הפוסקים להימנע מלעשות זירוז לידה ללא צורך מכיון שזירוז כולל בקרבו כמה סיכונים שע"פ השקפת החיצוניים הוא דבר שאדם יכול לקחת אותם על עצמו, אך אסור לקחת אותם על עצמו ע"פ השקפת התורה, אולם כשיש צורך צער או סיכון או סיבוך באופן שהצורך הרפואי בזירוז לידה הוא ברור, מותר לעשות זירוז לידה, וכן במקרה כמו שלך אפשר לעשות (והבאתי בסוף התשובה פרטי המקרה).

מקורות:

בספרי הפוסקים ובעיקר פוסקי זמנינו [ראה אג"מ יו"ד ח"צ סי' עד] הביאו כמה טעמים לומר שיש עדיפות ללדת בזמן שקבע הקב"ה כדי שלא להכניס עצמו במקום סכנה בידיים וגם ע"פ הסוד.

אולם כבר הערתי בתשובה אחרת [ד"ה האם מותר לעשות זירוז לידה טבעי בשבת במקום צער בסוף התשובה] שבמקום שיש צורך ע"פ רפואה וע"פ הסתברות לעשות זירוז לידה אין צורך להימנע, מכיון שיש בזה צורך גדול, ובפרט בניד"ד שגם היולדת צריכה ורוצה בכך, ואילו ההסתברות הפשוטה שבזירוז לידה אין שום סרך איסור, דמצד הדין אין בזה ג"כ מכניס עצמו למקום סכנה, מכיון שבלאו הכי יש על היולדת חיוב גמור של פיקו"נ ליילד את התינוק במוקדם או במאוחר מתי שתתרחצ בדבר, וברגע שהתרצתה לדבר הרי שבחרה עכשיו לעשות את החובה המוטלת עליה.

ועצם דברי האג"מ שם מחודשין מאוד מה שכתב שם שיש הבטחה על הצלה דוקא על מי שיולדת בזמנה, דמהיכי תיתי, ולא זכיתי להבין כל המהלך שם אולי אדרבה מי שמוסרת עצמה למצוה זו שמא זכות המצוה נמי מגינה עליה כמו שמצינו בצפרדעים שמהם למדו חנניה מישאל ועזריה, ומאידך על כל לידה אמרי' במדרש [מד"ר ומנומא פ' אמור] שתשעים ותשעה למיתה וא' לחיים (ועי' בביאורי על הפסיקתא דר"כ פ' ט' מה שכתבתי לבאר בזה), ובמתני' בשבת שנשים מתות בשעת לידתן שאז הוא זמן סכנה כמבואר בגמ' שם, ויל"ע מנ"ל לקבוע איסור חדש בזה, דהרי מיירי כאן בצער חולי ומנ"ל לחדש חידושים למנוע תקנה ורפואה לחולה במקום צער גדול, ובפרט שבכל לידה ביד היולדת להחליט אם לבצע את הלידה איטי או מהר, וכי נאמר שלא תסייע בהוצאת הולד ויצא לאטו כדי שיצא רק

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בדרכי הטבע שטבע הקב"ה, ובתוס' סוטה יא ע"ב משמע בפשיטות שהיא מצוה לעשות כן.

ואכן ראיתי בשם הגרשז"א (מועדים ח"ב פט"ז ארחות הלכה הערה א) שאיהו לא היה ס"ל כלל לקבוע איסור בזירוז לידה כעין דברי האג"מ אלא רק שבלא צורך פשוט שאין לעשות כן, ומ"מ גם האג"מ מודה שכשיש צורך בזה יש להתיר, רק דכמו שנתבאר דברי הגרשז"א בזה הם עיקר להלכה, מכיון שדברי האג"מ בזה מחודשין מאוד, ובמקום רפואה לצער כזה צריך ראייה ברורה.

וכן ראיתי ג"כ בתשובות והנהגות ח"ה סי' שפט שכתב שדברי האג"מ תמוהין, וכן השה"ל דלהלן לא סבירא ליה מעיקר הגדר של האג"מ, ולכן א"א לנקוט כן להלכה.

ובשם הגרי"ש ראיתי שהובא (כן הביא הגר"י זילברשטיין בשמו בתורת היולדת פ"א הערה א) שהיה רגיל להזכיר דברי המשנה באבות פ"א מכ"ד שעל כרחך אתה נוצר וממילא יש להשאיר את הזמן לבורא העולם, וצ"ע ומסתמא אין כוונתו להוכיח דבר ממתני' אלא הכונה שיש סיכונים בדרכי זירוזי הלידה וממילא כשאין צורך אין לעשות כן.

ואמנם בשבט הלוי ח"ו סי' קכח כתב שהכיר מקרה מוות שנעשה על ידי זירוז לידה, וצ"ע בנתונים בבתי רפואה כיום, אולם כתב שם שכשיש צורך ע"פ שיפוט יסודי של רופא מומחה ולא ע"פ שיפוט קל דעת יש להתיר.

אולם גם במקרה של המלצה רפואית לעשות זירוז לידה לפעמים צריך בדיקה לעומק עם יועץ שאינו משוחד בדבר לברר אם הוא אכן כך (עי' שו"ת מרכבו ארגמן ח"ז עמ' 270 מה שהביא שם מעשים שראה בזה מהשטח).

וכמו כן בשבועות מוקדמים יחסית, יש לשקול את העובדה שיתכן שהולד עשוי לצאת יותר מפותח ומוגמר אם לא יצא קודם זמנו, והדבר נצרך בירור ובכל מקרה לגופו לפי הענין, אך במקרה כמו כאן שמדובר בשבוע 41 כמובן שאין שיקול זה בחשבון בד"כ.

ולכן במקרה הנידון כעת שמדובר בשבוע מאוחר ויש המלצה רפואית לעשות כן וגם היולדת רוצה בכך לענ"ד אין חשש פקפוק לזרז את הלידה, אבל ישתדלו לפני כן לשאול יועץ רפואי יר"ש מחוץ לביה"ח שאינו משוחד בדבר או עכ"פ לברר שההמלצה הרפואית היא מבוססת על צרכים רפואיים אמיתיים בשיקול דעת של רופא מומחה.

והיות ויש כמה דרכים בזירוז לידה ובניד"ד מדובר במקרה שאינו חירום ממש באותו הרגע, לכן אם יש אפשרות לבצע את זירוז הלידה באופן המוחזק כפחות מסוכן בודאי שהוא עדיף.

וע"פ הסוד הובא במקובלים [ספר הקנה דף מז ע"ב, ראצ"ד ספר יצירה דף ס ע"ד, שער רוח"ק להאר"י דף י ע"ד] שאינו טוב לשנות זמן הלידה שנקבע, אולם במקרה כמו שלך שכבר התאחר זמן הלידה הנצרך ע"פ המבואר בגמ' בנדה שיש מקום לטעון שכבר זמן הראוי ללידה, ואם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ימתינו עוד ימים ספורים כבר יגיע לכלל סכנה, וכבר עכשיו טוענים הרופאים שכבר אינו בריא לעובר להשאר שם, אין מחוייבים לחשוש לזה, וכמ"ש המשנ"ב בסי' כה דאין הולכים אחר הקבלה כשסותר לדברי הפוסקים, ובניד"ד מאחר שמדובר בצער האם וצורך הולד הרי מצד הלכה יש לעשות מה שצריך לצרכיהם, דגם ניתוח באבנ"ז כתב שאסור להסתכן בו שלא לצורך אבל אם יש צורך חולה בניתוח הדין הוא שמותר.

ומ"מ יש לציין דעיקר האיסור לשנות זמן הלידה המובא במקובלים הוא על ידי קמיע אבל בכל דרך שהוא מוגדר כדרך שהיא אינה על טבעית אינו ברור שהוא בכלל האיסור, דבגמ' בפ"ק דברכות מבואר לענין מין שאע"פ שהוא בכלל מורידין ואין מעלין מ"מ אין ראוי לקללו בעת זעם דכתיב ורחמיו על כל מעשיו, ומ"מ גם משם אין ראייה ברורה דשם הוא לעורר חרון אף של מעלה כנגד אדם פרטי, וכאן הנזק אינו ברור (לפי המבואר בספר הקנה שם שהחשש הוא שישנה מזלו לרע), אם כן שמא כאן כשנעשה נזק באופן שאינו מכוון על ידי קמיע אינו דומה ממש לגמ' שם, אבל מצינו בכ"מ שהרחיקו יותר מרפואות שאינם טבעיות, כמו שאלה בשדים ובגורלים ביו"ד סי' קעט, ויתכן שגם קמיע הוא מצד זה, אך אין סברא מוכרחת לומר כן.

וכבר הזכרתי בתשובה הקודמת שהנוהגים בכל דבריהם ע"פ הסוד והמקובלים גם בזה באופנים מסויימים יתכן שיחמירו יותר מאחרים מלהזדקק לזירוז לידה, כל עוד שאין כאן סכנה ממש שאז יש כבר צורך בזה ממש משום פקו"נ.

לענין מה ששאלתם שוב, לגבי מה שהרופאים מונים את ההריון רק לפי תאריך הווסת האחרון, האם אפשר להסתמך על זה, תשובה אמנם הם סופרים לפי תאריך ווסת אחרון, ואעפ"כ המנין שלהם יוכל להיות נכון לגמרי במקרה שהווסת של האישה הוא קבוע, וגם אם לא, בד"כ הם מודדים את הספירה של הימים לפי נתונים אמיתיים, כמו הורמונים של גיל ההריון וגודלם של איברי העובר, רק שיש לפעמים כללים נוקשים בצורת הספירה שלהם, שלפעמים עין אובייקטיבית תוכל לבחון את הדברים מעט אחרת, אך בד"כ אין צורך לחשוש לזה.

האם בשבת יש איסור שתיית כוס בבת אחת

יש

אומרים שבשבת אין איסור שתייה בבת אחת (תוספת שבת סי' רעד ס"ב, כה"ח סי' קע סקל"ז, מהרש"ם בדעת תורה סי' קע ע"פ הגמ' בברכות שם), ועי' גם סי' קסז ס"א ברמ"א, ואף שאינו מוכרח מהגמ' שם ומהרמ"א שם, דיש לומר דוקא בבציעת הפת שהוא עיקר מצוות וחובת היום ואסמכוהו אקרא (ולקצת פוסקים פת בשבת הוא דאורייתא), מ"מ אפשר לסמוך על כל הני רבוותא עכ"פ במקום הצורך, ובפרט דלפי הטעם האמור בגמ' שם שייך בכל מה שעושה לכבוד שבת, דהרי אמרי' כיון דכל יומא לא עביד הכי והאידנא עביד הכי לא מחזי כרעבתנותא, וגם ענין כעין זה שכ' הרמב"ם שבחול לא ירבה במלבושים יקרים וכיו"ב לא נאמר בשבת ויו"ט.

ושוב ראיתי דבאמת בתורת חיים סי' קע סק"ח חילק בין דבר שיש מצוה באכילתו בשבת כלחם ושום לבין שאר דברים, ויש להוסיף דגם בסוכה מט ע"ב דרבא היה שותה בלגימות גדולות כוס של ברכה שם המצוה היא הכוס עצמה, ועי' רמ"א סי' תעב סט"ו, ועי"ש בערל"נ.

ובסידור היעב"ץ (מדריגת הסעודה ג י) כתב דמ"מ אינו משובח לאכול דרך רעבתנות גם בשבת, ועי' מגיד מישרים ויקהל קמא, וכן הובא בזה בשם הגר"א.

אולם בענין חיתוך הפרוסה מרייש הסעודה משמע שם בגמ' שאין בזה חסרון כלל, ואולי יש לחלק בין זה לשאר ענייני רעבתנות דכאן מוכחא מילתא שעושה לכבוד שבת ושאינו עושה להנאתו (כיון שאין נפק"מ אם חותך מראש הסעודה לכל הסעודה או לא), ובצירוף עם מה שבכל יום אינו עושה כן מוכח שהוא לכבוד שבת.

וראיתי בספר מאיר עוז סי' קעז ס"א וכן שם בסי' קע שהקשה מספר תורת העולה להרמ"א ח"ג פרק נג שביאר בטעם מה שלא יאכלו הפסח נא ומבושל מטעם גרגרנות או גסות הרוח, ועי"ש עוד מה שהביא בשם האבודרהם בטעם ג' סעודות מענין זה (ולגוף דברי האבודרהם יש לציין לדברי הגמ' ביומא עו מתחילה היו ישראל וכו' כתרנגולין המנקרין באשפה עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה וכו'), ולענ"ד יש ליישב, דודאי מעיקר ציווי התורה הגדרים הם שלא יאכלו דרך רעבתנות גם דבר מצוה, אבל אחר שיש ציווי שייך הנידון אם מותר בשעת מעשה לאכול דרך רעבתנות, דודאי לא יבוא הציווי מדאורייתא מעיקרו לאכול דרך רעבתנות, אלא אדרבה ללמד שלא לאכול דרך רעבתנות, דטעמי התורה הם דין נפרד ללמד דעת והשכל.

מהו גרגרנות ואיזה איסור הוא

הנה

ענין גרגרנות הוא רעבתנות (ע' בברכות לט ע"ב), וגם זולל [דנריס כא, ט] תרגם יונתן עניין גרגרנות (ועי' ערוך ערך גרגרן שהוא רק לשון מושאל לזלילת מאכל אבל עיקרו לשתייה), והזהירות מזה היא מנהג דרך ארץ (ולכן רוב הלכות הדברים הללו נשנו במסכת דרך ארץ), ובפשטות אין בו איסור מפורש מן התורה (ועי' להלן על הפסוק לשמור וגו' ובענין בן סורר ומורה), ויש מאן דאמר שהלכות דרך ארץ אין להם גדר של תלמוד תורה לענין בעל קרי (עי' ברכות כב ע"א).

והמהרח"ו בריש שער הקדושה רצה לומר שהטעם שהמידות לא נזכרו בתורה משום שהתורה נתנה אחר המידות, וכן יש בראשונים דכל המצוות השכליות שהם הכרח השכל מחוייבים בהם קודם מתן תורה, עי' רב ניסים גאון בהקדמתו למפתח התלמוד, וכן בכמה ראשונים רמב"ן רבינו בחיי וחזקוני (עי' בראשונים ר"פ נח).

וכעין זה איתא בריש תנא דבי אליהו ובמדרש רבה לשמור את דרך עץ החיים מכאן שדרך ארץ קדמה לתורה, והכונה שהתורה נתנה לבני אדם שכבר מקיימין דרך ארץ וישובו של עולם.

ועי' במדרש רבה ר"פ לך שכשהגיע אברהם למקום שאין עסוקין שם ביישובו של עולם התרחק משם וכהגיע למקום שעסוקין שם ביישובו של עולם קבע משכנו שם עמהם.

ומצאתי שכתב בתולדות יצחק (דברים שם) שמי שהוא גרגרן ורעות רבות ימשכו ממנו ושימות בלא עתו עכ"ל, ואין כוונתו דרך קללה, אלא כוונתו שעל ידי גרגרנותו יבוא לחמוד ולגזול וללסטם את הבריות וימות בלא עתו אם מחליים מחמת ריבוי המאכל כמ"ש הרמב"ם ואם על ידי ב"ד, (וציינו בזה גם לדברי הגמ' בב"מ צב שיהא סותם הפתח בפניו וכו' עי"ש), וקאי שם על עניינו של בן סורר ומורה שנכתב לשם דורש וקבל שכר (סנהדרין ע) והענין הוא המוסר השכל שיש ללמוד מדינים אלו.

השותה כוסו בבת אחת מה דינו

**בגמ
רא**

ביצה כה ע"ב ופסחים פו ע"ב ושו"ע סי' קע ס"ז איתא דהשותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן (והיינו דרך רעבתנות, עי' ברכות לט ע"ב).

ואם משייר כל שהוא כוס בכוס אינו גרגרן (משנ"ב), אבל כתב המג"א שאמנם אין זה גרגרנות אבל אין זה דרך ארץ אלא אם כן שותה ב' פעמים (ועי' במחה"ש שלמד כן המג"א מדברי הגמ' עי"ש דיוק נאה בזה).

והשיעור שעליו נאמר שלא לשתות בבת אחת [ושלא לשמות ג' פעמים] הוא בסתם יין וברביעית, אבל בין מתוק מידי או חריף מידי או בכוס גדול מידי או קטן מידי הדין משתנה (עי' רמ"א ומשנ"ב שם ע"פ הגמ' שם וכן בפסיקתא דר"כ פ"י), ודיברתי עוד מזה בתשובה הסמוכה [נד"ה האם איסור שתיית כוס צנת אחת הוא גם צלדס זמא וגם צמיס].

והוא הדין אדם גדול מימדים או בעל בשר שיחסי כמות השתיה אצלו שונים מאדם רגיל באופן מורגש ג"כ הדין אצלו עשוי להשתנות (ע"פ הגמ' שם, וראה במג"א שם).

ואמנם מאידך גיסא דעת המלבושי יו"ט [הוצא צא"ר] דבעינן כל הג' תנאים יינך מתוק וכוסך קטן וכריסי רחבה כדי להתיר לשתות בבת אחת.

אמנם במג"א ובמשנ"ב נראה שלא למדו כדבריו, וכן מוכח בספר חסידים סי' תתפח דסגי בתנאי אחד בזה, וכן מבואר במאירי בסוגי' דפסחים שם וכן משמע דעת הרמ"א שם.

וגם מסברא תמוה לומר דבעי' ג' תנאים דאטו דינא הוא לשתות כוס ב' פעמים שצריך דין אחר לעוקרו, הרי אין זה אלא מנהג דרך ארץ וכל שיש טעם מבורר ומוגדר שאין דרך לשתותו בב' פעמים סגי בזה, ותו אם בעי' ג' תנאים מה השיעור בכל אחד מהם, דהרי לא מסתבר שבכוס גדול מאוד או קטן מאוד בעי' ג"כ כל הג' תנאים, א"כ מהו השיעור, ועוד דחומרא דאתי לידי קולא הוא, דהרי אין לשתות לא בפעם אחת ולא בג' פעמים, ומיהו ליישב קצת דעת המלבושי יו"ט להסיר מחומר הקושי' יש לומר דמאחר שהוקבע דרך בני אדם דרך ארץ לשתות בב' פעמים אין ניכר השינוי בזה עד שיהיו ג' שינויים, ועדיין הוא דחוק מאוד.

וה"ה כל אכילה מרובה מאוד בדרך גרגרנות אינה ראויה לפי הענין כגון להתחיל אכילתו מפרוסה גדולה של לחם עד תומה (עי' ברכות שם) ועי' עוד פרטי דינים בשו"ע (סי' הנ"ל) ויש גם שיטות בחלק מהפרטים, ועי' גם סי' קסז ס"א.

ומה שמפסיק בשתיה באמצע מעט כדרך בני אדם ששותין ב' פעמים אינו הפסק לענין ברכה אחרונה כל שאין שוהה בינתיים (עי' שעה"צ סי' רי סק"א), ואפי' ששוהה כל דהוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בין פעם לפעם אינו הפסק (כן משמע במס' דרך ארץ רבה ספ"ו וכמה ישהה וישתה וכו').

האם איסור שתיית כוס בבת אחת הוא גם באדם צמא וגם במים

לגבי

השאלה אם הוא גם באדם צמא, לענ"ד אכן דין זה של גרגרנות נאמר גם במקרה שהאדם צמא, מכיון שזה גופא ענין הדרך ארץ שהאדם צריך לנהוג באיפוק ולא להתמקד בצרכיו ותאוותיו.

וכך נראה מפשטות המעשה בגמ' פו ע"ב ובפסיקתא דר"כ פ"י [לאה נמשונה הקודמת] שמדובר בכוס ראשונה ששתה כשבא מן הדרך, ואולם בלבוש לענין שתיית ב' כוסות בסעודה בסי' קע משמע דאם שותה דרך צימאון אינו דרך גרגרנות, אלא דשם ששותה בתוך הסעודה מוכח ששותה לצימאון ובלאו הכי לא מקיל בשותה אחר הסעודה שנראה כגרגרנות שרוצה לאכול עוד עי"ש ובמשנ"ב, ולכאורה עדיין צריך טעם למה האיסור משום שנראה כגרגרנות דסגי שאינו דרך צימאון, ויש לומר דשם לולא שהיה נראה כגרגרנות היה נראה כשותה דרך צימאון אחר הסעודה ופשוט.

ומיהו פירוש האחרונים לענין קודם בהמ"ז שהוא לשרות [משנ"ז] צ"ב קצת דממ"נ אם חיישי' ליוצאים שאין רואין שמברך א"כ יחשבו שהוא באמצע הסעודה ואינו דרך גרגרנות, ואם לא חיישי' ליוצאים א"כ הרי רואין שמברך ואינו אוכל עוד, וכי תימא משום היוצאין שרואין שסיים מנתו, א"כ מה שייך לברכה"מ דהרי בלשון הברייתא והשו"ע אי' שלא ישתה ב' כוסות ויברך בהמ"ז, ואציין שלולא ביאור האחרונים בדברי השו"ע סי' קע הנ"ל לענין ב' כוסות בבת אחת קודם בהמ"ז, היה אולי מקום להציע ביאור חדש בזה דמה ששותה באמצע אכילה אינו שותה דרך תאוה כ"כ ממה שקובע עצמו לשתיה אחר שסיים כל אכילתו, דאילו מה ששותה באמצע הסעודה שותה לפי המזדמן לו ועסוק בעיקר באכילתו, גם אם ישתה יותר אינו קבוע לזה ואינו מכוון לזה אלא שהוצרך עוד לשתות, וזה נמדד רק אם מברך בהמ"ז מיד אחר כך, שאז אם כן נמצא שסיים כל אכילתו וקבע לשתיה, וזה מתיישב עם מה שנתבאר שדרך תאוה וצימאון כשהדבר נחוץ הוא יותר דרך גרגרנות.

וכן מצאתי מרגלית יקרה בפרקי משה של הרמב"ם פ"כ ס"ז וז"ל, אין ראוי לנו כשנרעב שנמלא עצמנו מהמאכל מלוי גרגרי ככלב, ולא בעבור הצמא שנשלים השתייה הקרה כמי שנלהב גופו בקדחת פתאום שישתה כל מה שיש בכוס בבת אחת, והחזק יותר שלא נפשוט ידינו אל מה שיוקדם ויקרה לפנינו ולא אל המתוק וזולתו ממה שיכונה אכילת הזוללים עכ"ל, ואין צריך לומר שדבריו קילורין לעיניים.

לגבי שאר משקאות חוץ מיין אם הם מתוקים (כמו שהוא בדרך כלל) יותר מיין הדין משתנה ושיעור הדרך ארץ בו הוא שונה מיין, דהיינו שהשיעור שמחייב בו לחלק את

שביחא שאלות המצויות בהלכה

השתיה לב' פעמים הוא בכוס גדול יותר (עי' במשנ"ב סי' קע).

ומה ששאלת על מים למרות שהמשנ"ב לא הזכיר להדיא מ"מ המציאות שהוא יותר קל לשתותו מייך באופן משמעותי, ומסתמא גם משתיית היין שהיתה בזמנם (דהרי זה ברור שלא כל הזמן שתו יין בזמנם, גם אם שתו יותר יין ממה שרגילים לשתות היום, ועי' עירובין סד ע"א), ומכיון שהנידון בפוסקים הוא על יין (וגם בגמ' שם אמרי' יינך מתוק ומשמע דהנידון על סתם יין שאינו מתוק), לכן במים השיעור לחלק לב' כוסות הוא ביותר מרביעית, ומסתבר שבכוסות שלנו שהם בהרבה מקרים בערך 180 מ"ל שיין שפיר לחלק את השתיה לב' פעמים ובפעם אחת יש מקום לומר שדומה לרביעית יין בבת אחת שנחשב דרך גרגרנות כיון שדרך שתיית מנת מים כיום היא בכוס כזו ואין רגילות לשתות הכל בבת אחת אלא כשצמאים.

וכן משמע בבן איש חי בהר שנה א' ס"ט דהשיעור נמדד לפי מנהג המדינה.

(ועי' גם שעה"צ סי' רי סקי"א שהזכיר ענין הפסק השתיה לב' פעמים לענין ברכה שנחשב שיעור כדי שתיית רביעית כדרך בני אדם, אבל שם אינו מוכרח דיש לומר שאחר שכך הוא דרך ארץ ממילא שיעור כדי שתיית רביעית נמדד לפי דרך בני אדם, משא"כ כאן שהנידון בדבר שאין ברור בו שיעור ההפסק האם יש ללמוד מדרך בני אדם, והוא נידון בפני עצמו).

ושוב ראיתי שבספר שלחן הטהור סי' קע סי"א נקט בפשיטות דבמים או ביין המעורב במים אין איסור כלל כיון ששותה לצמא, ולכאורה דבריו דלא כהמשנ"ב והשעה"צ שבמשקין מתוקין יש לשער בכל משקה לגופו, ועי' גם בעה"ש ס"ט דבמשקה חריף מאוד יכול לחלק אפי' לד' וה' פעמים ומשמע דהכל לפי הענין, וגם בספר חסידים סי' תתפח אי' דלא כהשלחן הטהור להדיא אלא דגם מים מוכח שם שלא ישתה דרך גרגרנות.

ומיהו אין מדברי הספר חסידים קושי' על האחרונים שכתבו דבכל משקה אזלי' לפי אותו המשקה דזה כבר מוכח בגמ' פסחים שם ובפסיקתא שם, ובספ"ח גופא שם מבואר ג"כ דבכוס קטן של מים אין איסור לשתות בבת אחת, וה"ה במשקה מתוק הספ"ח לא חלק על מה שמוכח מהגמ' להקל בזה כמו שנתבאר לעיל [נמשזה ד"ה השומה כוסו צנת אחת מה דינו], רק דצריך להזהר גם במים ודון מינה ואוקי באתרה, דבמים השיעור גדול יותר, ואף שהזכיר הס"ח בדבריו שלא לשתות בבת אחת יש לומר דגודל הכוס בהתאם לתכולתו, וכעין מש"כ המשנ"ב שבשכר שלנו שהוא מתוק מייך השיעור שלו הוא ביתר מרביעית.

הנוגע בנעל של תינוק קטן האם צריך נטילה

הגריש"א הובא (פניני תפילה עמ' סד) דמשעה שהקטן הולך ונעלו מתלכלכת חשוב כנעל לענין זה, אבל כשהולך בנעל רק מעט אינו נחשב כנעל ואין צריך לטול.

ויתכן דהפוסקים שסוברים שהוא משום רוח רעה (עי' שוע"ר סי' ד ובית ברוך על החי"א) יצריכו בכל נעל וכלשון היעב"ץ במור וקציעה סי' ד דמשעה שהלך בו פ"א על הארץ מצריך נטילה.

ומאידך גיסא יש לטעון דהרוח רעה הלזו היא רוח הבאה רק למקום זוהמא קבועה, וכלשון המור וקציעה דקרי לה רוח זוהמא, וממילא בנעל שאין הקטן מהלך בו ועשוי כעין שאר בגד להגן עליו מפני הצינה או לתכשיט גרידא לנוי שמא בזה לא אמר גם אם הילך בו מעט כל דהוא כיון שאינו עומד להתלכלך.

אולם בלא הלך הקטן ע"ג קרקע כלל בזה להדיא מבואר במור וקציעה הנ"ל שא"צ נטילה וכן בכה"ח סי' ד סקע"ב בשם עוד יוסף חי פ' תולדות אות ו, והחידוש בדברי הגרי"ש שגם במהלך קצת מ"מ אם הוא רק בדרך אקראי בעלמא אינו מצריך נטילה.

והנה נחלקו החזו"א והגריש"א לענין קטן בן יומו אם הנוגע בו במקומות שמכוסין אצל גדול צריך נטילה או לא, ויתכן דהגריש"א שאמר דבריו לענין נעל הקטן אמר כן רק לענין שיטתו דמקום המגולה אצל קטן א"צ נטילה אבל להחזו"א דמשה קטן לגדול בהנ"ל משום דסובר שהיא תקנה גמורה (עי' בתשובה אחרת שביארתי ד' שיטות בדיני נטילה ושהחזו"א סובר שהיא תקנה קבועה וגמורה להצריך בכל אופן ולא אזלי' בכל דבר בתר הטעם) שמא יסבור גם בנעל של קטן.

ומ"מ בנעל שאינו עשוי להילוך כלל בקטן שאינו יודע כלל להלך אלא עשוי לתכשיט גרידא שמא מודה דאינו בכלל נעל לענין זה.

אבל יש לטעון דסו"ס כיון שתינוק זה כשמונח על הארץ נעל זה נוגע ומונח על הארץ ואין מקפידין על מקום המסוליים (הסוליא) שלא ייטנף ולכן אין מושיבין התינוק ע"ג מיטה נקיה עם שוליא זו א"כ יש בזה שם נעל וממילא לא פלוג.

אולם בנעליים שעשויים כעין גרביים אם אינם מטונפות א"צ נטילה כמ"ש באשל אברהם מבוטשאטש סי' ד, ובנעל שהוא אינו מעור אך הולך בו על הארץ, עי' בתשובה ד"ה הנוגע בנעלי גומי נקיות וכו' דאינו מוסכם לכו"ע שאינו מצריך נטילה ויש בזה מחלוקת אחרונים (ולפי מה שיתכן לבאר בזה דתליא בטעם הדין הזה יתכן ממילא להרחיב המחלוקת בדרך אפשר לענין עוד אחרונים שנתנו טעם בזה ודוק), אבל כאן בצירוף שאינו משמש לנעל ממש אפשר דיש כאן תרתי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לטיבותא דמאיזה דין נחייבו כיון שגם אינו נעל וגם לא קביע להילוך. וכן בנעליים שלא הילך בו הקטן מעולם על הארץ קשה להחמיר אחר שלא ראינו מי שהחמיר בזה מעולם וגם החזו"א שהחמיר בתינוק בן יומו היינו אחר שלגוף הקטן יש דין גוף, אבל נעל שעדיין לא נתברר שלנעל שלו יש דין נעל אינו ברור שחולק בזה על הגריש"א ועכ"פ אחר שנתבאר ביעב"ץ ובכה"ח בשם בא"ח דנעל הוא רק אם הלך בו ע"ג קרקע מצריך נטילה אי אפשר לחדש יותר מזה, כל עוד שאינו מטונף, אחר דבלאו הכי תקנה זו להצריך נטילה בנעל נקי לא נתבררה כל הצורך מקורה מגמ' כמו שהארכתי בתשובות אחרות.

הנוגע בנעלי גומי נקיות האם צריך נטילת ידיים

שכתבו שרק נעלי עור מצריכים נטילה (ערך שי או"ח סי' ד וכן הובא בארחות רבינו ח"ג בהוספות לאו"ח ח"א אות ח בשם החזו"א), ויש שכתבו שגם נעלים שאינם של עור מצריכות נטילה (כה"ח סי' תקנד סקע"ג בשם הבא"ח דברים אות כא).

ולפי מה שבארתי בתשובה אחרת דאפשר שהחזו"א סובר שנטילה זו היא תקנה א"כ התקנה היא לפי גדרי נעל, ומה שאינו נחשב נעל להרבה פוסקים ביוה"כ (אע"פ שהחזו"א החמיר ביו"כ ות"כ) לא חשיב נעל לענין זה, אבל הכה"ח סי' ד סקע"ב בשם הבא"ח (עוד יוסף חי תולדות אות ו) סובר שהוא רוח רעה מחמת הדריסה על הקרקע, וממילא בני"ד מחמיר מאחר שיש בזה דריסה על הקרקע דרך זוהמא (וכלשון המור וקציעה בסי' ד שיש בזה רוח זוהמא משעה שדרך על הארץ).

ובגרביים נקיות אי' בא"א מבוטשאטש סי' ד כ' שאינן מצריכות נטילה, וגם הכה"ח בשם הבא"ח מודו דרק מה שהולך בהן על הארץ מצריך נטילה (ומה שהולך אבל באקראי עי' בתשובה לגבי קטן).

יש

המודד נעליים חדשות בחנות האם צריך נטילה מחמת הנגיעה בהם

לא.

מקורות:

כן

מבואר לענין נעליים שלא לבשן אדם מעולם במור וקציעה סי' ד שאין מצריכין נטילה עד שינעול אותם אדם פ"א וילך על הארץ, וכע"ז בבן איש חי שנה א' תולדות אות יז, כה"ח סי' ד סקע"א, שבנעליים חדשות א"צ מדידה.

ויעוי' בשם ספר שערים המצויינים בהלכה קו"א סי' ב ס"ט שכתב שהמודד בחנות א"צ נטילה כמ"ש השלה"ג ספ"ק דביצה דאין איסור בכלאים שלובש לצורך בחינה, ולפי סברתו יש לפטור גם בנעליים שאינן חדשות (כל עוד שלא ממש היו מטונפות דבזה פשיטא שאין פטור משום שלא נהנה מהם), ולא זכיתי להבין ההשוואה ביניהם, דשם הוא דין מצד ההנאה מהנעליים, וכאן הוא דין בנגיעה ולא בלבישה, דאפי' נגיעה לחוד מחייבת נטילה, כמבואר במור וקציעה הנ"ל, ועוד דכאן המחייב אינו ההנאה אלא הטינוף מהנעל, וגם כשאינו מתטנף מהנעל יש בזה להרבה פוסקים תקנה קבועה ליטול ידיו, אבל בכלאים תליא בצורת הנאת לבישה, ומאידיך גיסא גם הרבה בגדים חייבין בכלאים ואין מצריכין נטילה, ואולי כוונתו דמאחר שלא חשיב הנאת לבישה ממילא לא נעשה נעל על ידי זה ואז נחשב כנעל חדש שלא הלכו בו וכדברי הפוסקים הנ"ל, ודוקא שלא היה שימוש אחר בנעל קודם לכן.

ומ"מ הסוברים דהנטילה אחר חליצת מנעליו או נגיעה במנעליו הוא מחמת רי"ר (וכמ"ש השוע"ר סי' ד סכ"ז ועי' בבית ברוך על החי"א שכך דעת החי"א ג"כ ועי' בתשובתו של ה"ר יוסף בהר"ח פלאג') יש לדון דשמא דין זה הוא בדבר המיוחד לנעילה ועומד לנעילה, ומאידיך גיסא יש לומר דרק בדבר שכבר שימש לנעילה כבר, וכן דעת המו"ק הנ"ל דגם רוח רעה אין אם עדיין לא הלכו בו, ויעוי' בשו"ת שבט הקהתי ח"ד סי' ב שהצריך נטילה במודד בחנות.

הנוגע במקומות המכוסים כשאינם מזיעים האם צריכים נטילה או לא

ידוע

שנחלקו בזה האחרונים, ובתשובות אחרות הבאתי יותר הרחבה במ"מ בזה, (עי' בתשובה ד"ה מקומות המכוסין בכל אדם – שהם מגולים בגוף של תינוקות – האם הנוגע בהם צריך ליטול ידיו או לא, וכן בתשובה ד"ה עד כמה יש להקפיד להלביש את הילדים בשרוולים ארוכים, ובהערות והגהות שם), ומ"מ בקיצור אכתוב דיש ג' או ד' דעות בפוסקים בהגדרת הדברים.

הדעה הראשונה (וכ"כ כה"ח סי' ד סקפ"ה לענין גוף רחוק ואפשר שיש סתירות בזה בכה"ח) דאין דין נטילה במקומות המכוסים גרידא אלא רק מצד מקום שאינו נקי, אבל אם יש מקומות המכוסין והם נקיים אסור, ואפשר דאין הכי נמי סתם מקומות המכוסין חשיבי מקום שאינו נקי גם לדעה זו, כל עוד שלא נתברר אחרת.

ונ"ל להביא סמך לדעה זו מדברי הראב"ד שהביא הש"ך ביו"ד דהנוגע בכותל ג"כ צריך ליטול ידיו שהוא מהדברים המצריכים נטילה כמו מקומות המכוסין, ואע"ג דשם בכותל כו"ע מודו שאינו דבר המצריך נטילה אלא דמיירי במלוכלך.

וגם מדשתקו קמאי ולא הזכירו חידוש עצום כזה להדיא (באופן שאינו משתמע לב' פנים) דכל מקום מכוסה מצריך נטילה מן הדין וגם הרשב"א ח"א סי' קצג (וכן בעוד מקומות נדפסה תשובה זו בתשובותיו שבדפוס) שהזכיר ענין זה לא הזכיר אלא שהנוגע שם צריך ליטול ידיו משום שמלמולי זיעא מצויין שם, וא"כ אם רחץ שם משמע לפו"ר שא"צ, ואפי' הרשב"א דקאי על הגמ' ביומא ל' ע"א ושם בגמ' אין שום ראייה שכל המקומות המכוסין מלאים מלמולי זיעא אלא דמצוי שיגע גם במקומות שיש בהם מלמולי זיעא כ"א לפי טבעו, ומהיכי תיתי לפרש ברשב"א ולומר שהוציא מהגמ' דין שאינו מוזכר בגמ' כלל בעוד ששייך לפרש דברי הרשב"א באופן אחר בלי להידחק כ"כ (אא"כ נימא דהרשב"א הוציא דינו מגמ' דנזיר דלקמן).

וגם הראה אאמו"ר דבברכות מג ע"ב מבואר דנעליים שלהם היו מלוכלכות טובא בימות הגשמים עי"ש, ויש להוסיף דגם לענין רחיצה אי' ברמב"ם לרחוץ מז' ימים לז' ימים, והאידינא רוב בני אדם רוחצין יותר מזה, ומ"מ עיקר הנידון בזמן שאין מזיעין כלל כגון בימים הקרים או בזמן שאחר הרחיצה.

וגם אולי יש קצת ראייה מהראשונים בנזיר דלקמן לפי מה שפירשו לענין כינה ולא עלתה על דעתם לפרש מחמת תקנה דמקומות המכוסין.

הדעה השניה היא דיש דין נטילה גם מצד רוח רעה ולא רק מצד נקיות ולכן גם כשהמקום נקי צריך נטילה, ובזה אנו צריכין לדון מה נכלל בכלל ענין זה של רוח רעה, אם רק הנוגע ברגליו או נוגע בנעליו, או שענין זה נאמר בכל מקומות המכוסין, וכמו כן צל"ע עוד אם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דין זה נאמר ע"פ נגלה או ע"פ סוד, ונפק"מ באופנים שונים (כגון שניקה ידיו ונגע במקום מכוסה נקי ועכשיו כבר אין לו היאך לנקות ידיו מה יעשה כדי ללמוד ולהתפלל), ועי' בארוכה בתשובת הר"י בהרי"ח פלאגי'.

הדעה השלישית והיא פשוט דעת החזו"א דדין זה של מקומות המכוסין היא תקנת חז"ל להצריך נטילה במקומות המכוסין משום שהם מצויין להיות מאוסין ואפשר דלמד כן ממה דעכ"פ בסעודה מאוסין בדעת בני אדם דעיקר דינא דתשובות הרשב"א (שמשם הביא הב"י ושו"ע דין זה מקומות המכוסין) קאי על גמ' דיומא ל ע"א דמיירי לענין סעודה, ולענין סעודה מוכחא מילתא דתליא בדעת בני אדם עי"ש בגמ', ויש לזה קצת סמך מגמ' בנדרים נט ע"א שבתפילה אם נגע אדם בבית שחיו צריך נטילה, אלא דיש מהראשונים שפירשו שם מצד כינים.

ויש גם קצת לשונות בשו"ע ומשנ"ב דיותר משמע שמקומות המכוסין מצריכים נטילה בכל גווני, אלא דאינו מוכרח דיש לשונות דמשמע גם לאידך גיסא (אלא אם כן נימא דכל לשון מטונף כולל כל מקום מכוסה).

ולפי דעת החזו"א יש להחמיר בכל גוני כגון אפי' בתינוק בן יומו ואפי' בזמן הנחת תפילין ומסתמא אפי' בבית המרחץ.

והדעה הרביעית היא מעין הדעה השלישית הנ"ל רק דסוברת שיש לחלק לפי הענין דבדבר שאינו ראוי להיות מכוסה באופן שיש בו כרגע מצב מחודש שהוא מוגדר באופן ברור כמצב חדש אין בו דין מקומות המכוסין, וסברא זו מצינו בחלק מהאחרונים, כגון עי' א"א מבוטשאטש סי' ד ועוד אחרונים לענין מקום תפילין בזמן הנחת תפילין, (ופשוט שהצד להתיר הוא רק באופן שאכן נקי, גם אם אם נימא דזיעא ממקומות המגולין אינו מסריח מ"מ זיעא שנשארה ממקום שהיה מכוסה לא נטהר כאשר הוגדר כמגולה, ולא עיינתי בפנים), ועי' בתורה לשמה סי' יג לענין נגיעה במקום המרחץ במקומות המכוסין בזמן שהוא רטוב, ומאידך גיסא בשיעורי שה"ל סי' ר בט"ז סק"ג מחמיר גם בזה, וכן לענין קטן בן יומו שיש לו רגליים מגולות עי' מה שהבאתי בתשובה הנדפסת בעם סגולה (וישנו גם בשכיחא), ועי' שם שהארכתי יותר בנידונים אלו כי שם מקומו.

ועוד חילוק יש בין שיטה שלישית לשיטה רביעית הנ"ל הוא לגבי מי שהולך מגולה באיזורים שאצל אחרים הם מכוסים, דבפמ"ג סי' צב משב"ז אות ב כתב דההולך יחף אפשר דהוי אצלו בכלל מקומות המגולים, וכע"ז במשנ"ב סי' ד סקנ"ד, וע"ע מנח"י ח"ד סי' קיד סק"ב דלפי שיטתו במקומות אחרים בגוף הוא יותר פשוט מרגליים ושהמקל יש לו על מי לסמוך, מאידך ידועה דעת החזו"א גם בזה באגרותיו סי' ד שלא הקל בזה וס"ל שבטלה דעתם ומבואר להדיא דסובר שהוא מעין תקנה קבועה.

אולם עדיין אין להחליף בין דעה הרביעית לדעה הא' הנ"ל, דהדעה הרביעית סוברת דיש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

תקנה וגדר בזה ורק בדבר שיש בו גדר נפרד כגון מי שהוא יחף אינו בכלל הגזירה, אבל מי שאינו יחף ורגליו נקיות הוא דין אחר, דבזה מוכח כבר מהפמ"ג גופיה שלא הקיל בזה, ודוחק לומר דהפמ"ג מיירי רק בסתמא וממילא בידוע בכל גווני מקל, שלומר כן הוא דחוק מידי, ומ"מ גם הסוברים שיש להקל אחר רחיצה אולי סוברים איזה גדר בזה דלא תהא רחיצת הידיים גדולה מרחיצת המקום המכוסה דרחיצה מועלת בכל מקום.

וכמובן שאין הדעות שוות דגם הפמ"ג שהקיל לגבי מי שרגל לילך יחף החמיר לגבי הנוגע בשערו בזמן הנחת תפילין בסי' צ"א א"א סק"ג.

ועתה אפנה לנקודות שהזכרת במכתבך, ראשית כל לענין אם בזמנם היה יותר מקום להחמיר מזמנינו, תשובה אם מדובר בתקנה התקנה לא השתנתה, דהרי גם בזמנינו יש עדיין טעם לתקנה, דהרי גם בזמנינו הרבה מזיעים מאוד, גם אם עיקר טעם התקנה היתה בזמנם, מ"מ עדיין ישנה לתקנה גם בזמנינו, אבל גם אם אין מדובר בתקנה איני יודע אם השתנה דבר, דהרי להסוברים שבמקום נקי א"צ נטילה הרי גם בזמנם א"צ נטילה, ואף אם נימא דלכו"ע סתמא לחומרא, מ"מ כיון שבזמנינו ג"כ הרבה מזיעים למה נימא דסתמא לקולא.

ולענין מה ששאלת אם יש צד שבכל מקומות המכוסין יש רוח רעה (להסוברים שיש בזה רוח רעה) עי' מנחת יצחק ח"ד סי' קיד מה שהביא בזה בשם בית ברוך על החי"א כלל ב' ס"ה מה שהביא בשם השוע"ר וח"א דלדעתו כך סבירא להו וכך יתכן שלמדו במג"א סי' ד סקי"ז, הובאו בקובץ פעמי יעקב חלק ע"ד עי"ש מ"מ בעניינים אלו, ובאמת לכאורה שיטה זו דתליא ענין מקומות המכוסין ברוח רעה מחודשת.

האם כשזורקים פת לאשפה צריך שני כיסויים

להקדים דיש ב' דינים, דיש דין בל תשחית ויש דין של ביזוי אוכלין, ומדין בל תשחית זה מבואר שאין איסור כלל כאשר אינו אוכל משהו (והבאתי דברי הפוסקים בזה בסוף התשובה ד"ה האם יש בל תשחית בהמנעות מלאכול אוכל שאינו בריא, ועי' גם חזו"א על הרמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח), ולכן אין איסור לעוטפו היטב בעיטוף אחד באופן שמגין עליו מפני האשפה ואז יוכל להניחו עם האשפה כמו שיתבאר.

וכמו כן דין זה של ביזוי אוכלין מעיקר הדין אפי' לענין מעשה זריקה סגי שהוא באופן שאינו בא לידי מיאוס דהיינו כיסוי אחד מספיק, אולם מבואר במשנ"ב סי' קעא סק"ט בשם הב"י שם ושאר פוסקים דבפת יש להזהר שלא לבצע בו מעשה זריקה אפי' באופן שאינו בא לידי מיאוס, וכמבואר גם בסי' קסז סקפ"ח, והוא דין מיוחד בפת.

אולם גם דין זה אינו מתייחס לצורת השלכת הפת לאשפה אלא לענין זריקת פת כמשמעה,

יש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהיינו זריקתה באויר וכיו"ב, ועי' בתענית במעשה דצלותא דרב יהודה.

ובאמת היה מקום לדון דהאיסור בפת במקום נקי הוא כשהפת עצמה מגולה ומושלכת במקום נקי, אבל בפת עצמה בשקית היה מקום לדון בזה, אבל בספר שיעורי מרן הגריש"א ברכות נ' ע"ב עמ' תקעב מבואר דלא שנא, וכן באיסור זריקת ספרים המבואר ביו"ד פשיטא דספר שהוא בתוך שקית אינו מתיר הזריקה דגם זריקה כזו היא ביזיון לספר.

ואמנם להשליכן במקום איבוד גמור שנמאסין (כגון להשליך אוכל טוב לפח אשפה הכולל דברים מאוסין) או שכלין עובר גם משום בל תשחית אם יש בהם כזית כמבואר במשנ"ב סי' קפה סק"י, וגם משום ביזוי אוכלין כמבואר בשו"ע סי' קעא ס"א.

ומשמע לפי מה שהביאו בביאורים ומוספים על המשנ"ב שם שפוסקי זמנינו החמירו בזריקה לפח אפי' בפחות מכזית, ולא עיינתי כעת בפנים המקורות שהביאו שם, אבל הזכירו שם בשם הגריש"א והגרי"י פישר והגר"ח פ' שיינברג דיש לעוטפם בשקית לפני זריקתם ואז סגי גם בכזית (וזאת הברכה סוף פ"ב בשם הני ג' רבוותא הנ"ל).

וממילא ההנהגה להשליך לאשפה בב' כיסויים לא נתבררה כל הצורך, וכבר לפני כעשר שנים רשמתי כן בגליון ספרי שיש לידע מקור מנהג זה.

ואמנם כנראה שאלו שהנהיגו הנהגה זו נהגו כן ע"פ דין ב' כיסויים ספרים, וצריך תלמוד מה ההנהגה בזה, דאפי' להניח ספר ע"ג קרקע א"צ מדינא כלי בתוך כלי וסגי בכלי אחד (וא"צ טפח אם אינו כליהן) כמ"ש בבה"ל ס"ס מג בשם המג"א, ומאידך גיסא כאן לא שייך לדין תשה"מ בסי' מ ס"ג, ואפי' בהכ"ס קיל מתשה"מ כמבואר בסי' מג ס"ו ובמשנ"ב שם, ועי' גם בביאור הלכה בסי' מ ד"ה אסור שם מה שתמה על הדרך החיים שהחמיר בזה לענין עשיית צרכיו, [והע"ק דמשנ"ב סי' מ סק"ה נקט כהד"ס בפשיטות], וגם להדה"ח לענין צואה כמדומה שמודה דסגי בכיסוי אחד גרידא דלא עדיף מק"ש, ובערוה פשיטא דמהני כיסוי אחד, מאידך גיסא בספרים לא יועיל זריקה לאשפה בב' כיסויין כיון שטעונין גניזה, ואילו באוכלין ופת אין בהם דין גניזה כלל, ועושה אדם כל צרכו בפת כמ"ש ריש סי' קעא ועי"ש בבה"ל דדעת רשב"א דמותר לסמוך אף קערה ריקנית בפת, וממילא הדמיון בזה צריך תלמוד, וכנראה שהיא הנהגת חומרא בעלמא.

ואמנם לענין איבוד תרומה או חלה אם מהני השלכתה לאשפה בב' כיסויים הוא נידון בפנ"ע אבל כאן הנידון בבל תשחית בפת של חולין.

ושוב ראיתי בשו"ת שש משזר ח"ג סי' ה שהזכיר ענין זה של ב' כיסויים וציין שם לספרו חלקת השדה חלק שלישי בהפרשת חלה סימנים א ב ובחלק ד הפרשת חלה סימנים א ב ולספרו תבואת השדה פ"ט ס"י ובקצירת השדה מהדו"ק פט"ו סעי' יא שהביא עוד דעות בזה, עי"ש מה שכתב בזה דעתו, ואני כתבתי לעיל הנלענ"ד.

האם עדיף למלאות יום ר"ה בתחנונים ומזמורים או בלימוד

לענין תורה אמרי' וכל חפצ'ך לא ישוו בה אפי' חפצי שמים, ובירושלמי פ"ק דפאה אמרי' אפי' כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה, ובירושלמי דברכות אי' פלוגתא דר' יוחנן ור' שמעון בר יוחאי אם תלמוד גדול או תפילה עדיפא, ומשמעות ההכרעה במו"ק שם וכן בקידושין מ ע"ב שתורה עדיפא מכל המעשים, וכן בפ"ק דשבת י ע"א אי' דרבא אמר על מאן דמאריך בצלותיה שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, ועד כאן לא פליגי אלא דאידך אמורא סבר דזמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד, אבל לא שהתפילה קודמת לתורה. ובדינים והנהגות חזו"א אי' שהחזו"א לא היתה דעתו נוחה ממה שמאריכים התפילות בישיבות ולא לומדים מספיק בר"ה, ופ"א אכלתי סעודת שב"ק בבוקר בבית הגר"ק בשבת הסמוכה לר"ה מלאחריה והיה שם הרב טובי וסיפר שכשהחזו"א היה ע"ג המדרגות של ישיבת פוניבז' למטה ושמע שעדיין תוקעין בשעה המאוחרת שביום אמר שאביי ורבא (נקט כן ע"ש הגמ' בסוכה כח ע"א עי"ש) אינם שמחים בתקיעות הללו, והוסיף ע"ז הגר"ק דאח"כ צריכים גם ללמוד בר"ה.

ואמנם בפוסקים נזכר להאריך עד חצות אבל יש צד דהיינו בפיוטים ולא בניגונים עי"ש במשנ"ב ועכשיו שהדורות חלופים ויש חיזוק לבנ"א גם בניגונים מה טוב, אבל תורה עדיף, ואמנם בשלה"ג פ"ק דברכות אי' שת"ח לא יפרוש מאמירת פיוטים עם הציבור והביאו הרמ"א, ומעי"ז כ' המשנ"ב ומטה אפרים ג"כ כמדומה לענין סליחות, מ"מ הענין מובן שהת"ח שיכול לעסוק בתורה הוא עדיף מאמירת פיוטים, ואינו צריך להמנע אלא מחמת ע"ה, כענין שכ' המשנ"ב לענין לימוד בחזהש"ץ כשיש כבר עשרה ששומעין, ולכן כשמסתיימת התפילה ואין חשש שיתבטלו ע"ה מחמתו אם לא יאמר פיוטים אז ישוב לתלמודו.

ובשם הגרי"ז אמרו שהיה לומד כל הר"ה תהלים וטעמו ונימוקו עמו לפי שהיה מרבה בעיון בהמ"ד ואם ילמוד גמרא ויחפש תירוצים בספרים נמצא שיש זמן שאינו לומד בר"ה, אבל כשאומר תהלים לומד כל הזמן, אבל גם הגרי"ז עשה כן בתורת לימוד ולא בתורת תפילה (דבתורת תפילה יש צד שפטור אף מברכה"ת עי' משנ"ב סי' מו), ואמרי' שביקש דוד המלך שיהגו בהם כנגעים ואהלות ולהנפה"ח לא נתקבלה תפילה ורובא דעלמא פליגי עליה, עי' במגיה חדש של של"ה מה שהביא בזה, עכ"פ כל הכתובים הם בכלל תלמוד תורה כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רמו, והנידון רק אם נתקבלה תפילתו שיהגה בהם כמו נגעים ואהלות.

מהו המנהג שהזכיר המטה אפרים שהאבות מברכים הבנים שיכתבו לחיים טובים

בענין

מה ששאלתם על מה שכ' המטה אפרים בריש סי' תקפג שהאבות מברכין הבנים שיכתבו לחיים טובים, ולכאורה הוא נגד המנהג הרווח הנזכר ברמ"א ובאחרונים שכל אחד מברך לחבירו ונזכר גם במטה אפרים גופיה סו"ס תקפב סכ"ו, הנה המעיין במטה אפרים ריש סי' תקפג יראה דשם מיירי להדיא במנהגים שבבית קודם הסעודה שהרי המטה אפרים קאמר לפני הלכה זו שנפטרין לבתיהם, ודן שם בענין אמירת שלום עליכם כשחל בשבת, א"כ הוא ענין נפרד ור"ל דבמקום ברכה שמברכין בשבת ישימך וגו' (או בתוספת לברכה זו) יברכום שיכתבו וכו', ומשמע דאף שנתברכו כבר בבהכנ"ס יתברכו שוב באופן שהאב מברל הבנים כדי לקיים מנהג ברכת הבנים דמנהג קבוע אין מבטלין.

האם האב יברך את בנו בשנה טובה והבן ישיב אחריו או להיפך

כרצונו לפי הענין או המנהג.

מקורות:

יער'

בגיטין סב ע"א בס"פ הניזקין דמבואר שם מתוך הסוגי' שהאומר שלום אינו כופל ואילו המשיב שלום כופל ואומר שלום שלום, ומבואר שם בהמשך הגמ' שהאומר שלום לת"ח כופל שלום, ומבואר מזה דאמירת שלום לת"ח הוא כשהתלמיד פוגע בת"ח יאמר הוא שלום לת"ח.

וכן מבואר במתני' דברכות שיש שואל מפני הכבוד ומפני היראה, וברכה הוא ג"כ בכלל שאלת שלום כמ"ש המשנ"ב לגבי מי שבירך דקריאת התורה, וכמו דמייתי במתני' סוף ברכות מדאמר בועז יברכך ה' לענין שאלת שלום. ומאידך גיסא בירושלמי דשקלים מבואר דר' יוחנן הקפיד אדר"א שלא אמר לו שלום ואמר לו רב אידי דבבליים מקיימין בעצמם ראוני נערים ונחבאו, ונתרצה ר' יוחנן.

ומבואר מזה דיש ב' הנהגות דיש הנהגה שהתלמיד שואל לרב ויש הנהגה שהתלמיד דוקא אינו שואל להרב.

ומכיון שבגמ' מבואר דיש הנהגה כזו והנהגה כזו יכול לעשות כרצונו לפי הענין או לפי המנהג במקום שיש מנהג בזה.

והיינו דאמרי' בעלמא שיש שאלת שלום של רב לתלמיד ויש שאלת תלמיד לרב.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומיהו הרב יכול בלאו הכי למחול על כבודו, דקי"ל הרב שמחל כבודו מחול, וריב"ז הקדים שלום לכל אדם כמ"ש בברכות יז ע"א אע"פ שיש צד שהיה נשיא, ונשיא נזכר ג"כ בסוגי' דקידושין לגבי מחל על כבודו עי"ש. ומיהו לענין ברכה מקובל בהרבה מקומות שהחכם או האב מברך שזהו כבודן לומר להם את חשיבת למיבעי עלן רחמי כמ"ש בתענית ר"פ סדר תעניות כיצד.

חתכו את הבשר לפני ניקור לחתיכות באופן שהכל התערב ונאסר ואין גוי למכור לו את הבשר האם חובה להקפיא עד שימצאו גוי כדי להימנע מבל תשחית

יכול להניחו בתוך שקית באשפה.

מקורות:

אם יש בזה טירחא שאינה שווה את המחיר והרווח מותר, מכיון שהכלל הוא שבל תשחית דגופא עדיף כמ"ש בשבת קכט ע"א, כלומר שכל עוד שהרווח אינו שווה את הנזק אין כאן בל תשחית, וכן הביאו בשם האחרונים לענין ההיתר בזריקת חד פעמי משומשים מכיון שהזמן אינו שווה את הניקיון ובל תשחית דגופא עדיף, דכעי"ז אי' בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד חו"מ סי' לה דגם איבוד זמן אמרי' בל תשחית דגופא עדיף.

ולגוף השאלה האם השלכת אוכל בשקית לתוך אשפה נחשבת בל תשחית או לא, יש לציין דאם אינו מאבד את האוכל בידיים אלא גורם לו להיאבד על ידי שמניחו במקום שאינו נאכל שם אין בזה בל תשחית כמבואר בכמה פוסקים, ראה מה שהבאתי בסוף התשובה ד"ה האם יש בל תשחית בהמנעות מלאכול אוכל שאינו בריא.

מה המקור שלא להזכיר בפה מחלת סרטן

איני

יודע אם יש מקור ברור לזה, אבל יש שציינו לזה לדברי הגמ' בנדרים מא ע"ב ובמפרש שם לענין בורדס או בורדס שהיא חולי שיש סכנה להזכירה, (והוא רק למפרש שם אבל לא לפירוש התוס'), וכן ציין לזה בנשמת אברהם על יו"ד סי' שלח סק"ב, ובבן יהוידע שם כ' דהממונים על חולי זה מידתם שמכבידים החולי כששומעים בני אדם אומרים אותו ושלכך רז"ל הקפידו שלא לומר צרעת אלא דבר אחר.

וכן בספר טעמי המנהגים עמ' תקע כ' בשם המאור הגדול שלא להזכיר שם המגפה עי"ש, וציינו סמך לזה גם בפי' הרמב"ן על נחש הנחושת עי"ש, וכן בשו"ת מהרי"ט ח"ב אה"ע סי' יד כ' שהצרעת נקראה דבר אחר מפני חומר שיש בה לא רצו להזכירה בשמה.

וכבר העירו שהרבה חליים אחרים נזכרו בגמ' ובדברי רז"ל, ואפשר דבצרעת שהיא דבר טומאה הרחיקו משפתותיהם יותר על דרך פסחים ג ע"א, ואולי רק בכתיבה הקילו וכשהיו מוציאים בפה היו מוציאים בכינוי על דרך יככה בשבועות דף לו שהיו אומרים בכינוי.

ויתכן לומר שעיקר הקפידא שלא להוציא המחלה בשמה היה מחשש שמא יאמרו באופן שיפתחו פה לשטן או בלשון קללה וכיו"ב עי' ברכות ס לענין פתיחת פה לשטן וכן בהרבה מקומות ברז"ל מצינו שקודם שאדם נענש הוא מוציא הדברים בפיו, כמו שאמרו עה"פ לא נעלה, וכמ"ש בזוהר פ' דברים על מה שהוציאה חוה לשון מיתה ואז יכול היה לה הנחש, וכן כנגע נראה לי ולא נגע שלא לפתוח פיו לשטן (תי"ט נגעים פי"ב מ"ה).

ויתכן עוד שיש בזה לשון נקיה שלא להוציא דבר מגונה מפיו, וצל"ע למה מחלה הוא פחות מגונה מסרטן, דאם סרטן הוא מגונה מחמת שמבשר על חולי א"כ מחלה ג"כ, ואולי משום שהבעל חי סרטן (שעל שמו נקרא המחלה) הוא בעל חי טמא, ומבואר בפסחים דף ג' שצדיק אינו אומר זנב הלטאה, וכן נזהרו חז"ל לקרוא לחיה רביעית דבר אחר ולא בשמה.

ואאמו"ר שליט"א לא ניח"ל במה שכתבתי שצרעת הוא דין מיוחד בטומאה וכתב לי יש צרעת רוחני עם הפרשה של טומאה ויש בש"ס הרבה צרעת מחלתי שתוקף את עור האדם ואח"כ מערכת העצבים שלו ואח"כ האיברים מתנמקים מחלה זו לא קשור לצרעת מטמא עכ"ל.

ויעוי' בברכות ה ע"ב לעניין נגעים דשם משמע שהוא אותו צרעת שהיה גם בזמן הגמ' רק שבבבל לא היו נוהגים דיני שילוח, ואולי שם הוא רק על נגעים ודבר אחר בגמ' הוא ענין אחר.

אדם נוצרי או כומר שנכנס לחנות מכשירי כתיבה האם מותר למכור

ל

מע
קר

הדין מותר מכמה טעמים, ובעל נפש יחמיר עכ"פ בכומר, ובאופן שידוע שישתמש בזה לכתיבת דברי איסור יש אומרים שאסור מן הדין כמו שיתבאר, ולכן בכלי כתיבה שישמשו באופן קבוע באופן שבלי ספק ישמשו גם לדבר איסור יש לדון בזה כמו שיתבאר.

מקורות:

(א) ראשית כל אבוא לדון בזה אם שייך איסור מסייע או לא.

הנה אי' יו"ד סי' קנא ס"א בהג"ה דיש פלוגתא אם מותר למכור להם דברים המיוחדים לע"ז באופן שהגוי יוכל למצוא גם במקום אחר, וסיים שנהגו להקל אבל בעל נפש יחמיר לעצמו.

ושורש הנידון בזה אם מותר לסייע לגוי באופן שאינו לפני עיור (ולפני עיור אין באופן שימצא במקום אחר, דקי"ל בפ"ק דע"ז שלפני עיור דאורייתא הוא רק כגון בתרי עברי דנהרא דהיינו שלולא הישראל לא יוכל למצוא הרשע דבר האיסור במקום אחר), והש"ך שם סק"ו סבר דבין בגין ובין במשומד ליכא איסור מסייע, והמג"א סי' שמז סק"ד חילק בין משומד לגוי, דבמשומד יש איסור מסייע אבל לא בגוי, והמשנ"ב שם סק"ז הביא דעת המג"א בזה שכך דעת רוב הפוסקים להקל במסייע בגוי, אבל הביא מהגר"א ומכמה אחרונים שהחמירו בזה להלכה, ומשמע קצת שהחמיר בזה להלכה, ובתשובה אחרת [ד"ה קראי שמבקש שירקמו לו את שמו על הטלית שלו האם מותר לסייע לו בזה] הרחבתי בביאור הסוגיות בנידון זה.

(ב) ועכשיו אבוא לדון בזה אם יש איסור בגויים שלנו, או לא.

דהנה בש"ך שם סק"ז מבואר בשם הד"מ דהאידנא (בנוצרים שהיו בזמנם באירופא) יש להקל מעיקר הדין, ומשמע מדבריו דזה קאי על מה שכתב הרמ"א שנהגו להקל, ואעפ"כ יתכן לפרש דגם בזה נקט הרמ"א דבעל נפש יחמיר, ומבואר מזה דבעל נפש יחמיר בכל דבר שלא יעבדו ע"ז על ידו, ולכן החמיר רבינו יונה בספר היראה.

ואע"פ שעיקר דברי הרמ"א נאמרו על בעל נפש שיחמיר הוא לחשוש להשיטות שיש איסור מסייע לדבר עבירה גם בישראל לגוי, אבל משמע שפסק כן למעשה שבעל נפש יחמיר גם בגויים שלנו, וכמו בהלכות יי"נ דקאי הרמ"א שם בכ"מ להלכה לענין גוים שלנו וכמו באו"ח סי' קנו שציין הש"ך שם.

ואם נפרש כן דלכך בעל נפש יחמיר, יתכן לפרש דלכך דייק הרמ"א לכתוב ובעל נפש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יחמיר לעצמו, דהיינו שלא יורה לאחרים להחמיר, משום דחומרא זו של בעל נפש אינה מצד הלכה בגוים שלנו, אלא מצד דברי רבינו יונה, וילע"ע בזה.

ומיהו יתכן דאינו מוכרח להעמיס כ"ז בכוונת הרמ"א שגם בגוים שלנו יש לבעל נפש להחמיר, דהרי הרמ"א שם בתחילת ההג"ה פירש דלא מיירי האיסור אלא למכור לכהן ע"ז או לגוי שודאי ישתמש בדבר לע"ז, וע"ז קאמר דבעל נפש יחמיר, וא"כ שמא לא מיירי באותו אופן שהביא הש"ך מדרכי משה, דהדרכי משה הרי קאמר דנכרים שלנו משתפים שם שמים ודבר אחר, וא"כ שמא בכל זאת לא מיירי הרמ"א בהג"ה על האיסור באופן שהזכיר הוא בדרכי משה.

ואע"פ שהוא דחוק לומר דלא מיירי על גוים שלנו להלכה שלא כדרכו מ"מ שמא נימא דשבקיה דדחיק ומוקי אנפשיה ויל"ע.

אבל מ"מ דוחק לומר דהיא גופא כוונתו דהאיסור הנזכר בשו"ע לא קאי על הנכרים שלנו, דהרי לשונו שם שבגוי שחזקתו יקטיר לע"ז יש להחמיר, והרי גוים שלנו בכלל זה ואין היתר למכור להם אלא משום שעובדין בשיתוף.

ולהלן יתבאר דגם אם מרמ"א כאן אין ראייה שבעל נפש יחמיר בכל גווי מכל מקום יתכן שיש לזה ראיות אחרות כמו שיתבאר.

ג) ולגוף ענין השיתוף אם לא חשיב כע"ז ואם מותר לסייע להם יש בזה פלוגתא רבתי, יעוי' ברמ"א הנ"ל באו"ח שם, ורשב"א בביאורי אגדות סוף ברכות, ובעולת תמיד שם וישועות יעקב, ובפת"ש יו"ד סי' קמז סק"ב וחוו"י סי' קפה, ונובי"ת סי' קמח, והוא נושא בפני עצמו.

ורק יש לציין בזה דיש ב' מיני איסורי שיתוף, דיש איסור שיתוף לשותף שם שמים ודבר אחר שלא דרך ע"ז שזה אסור על ישראל כמ"ש בהחליל פ"ה דסוכה, ועל גוים לא נזכר שם להדיא איסור זה, ומאידך יש הנידון של לעבוד ע"ז בדרך עבודתה בשיתוף עם ש"ש, שבזה האיסור ע"ז כדקאי קאי ורק שנוסף בזה שם שמים, ובזה הוא אכן מחודש לומר שאין בזה איסור לגוי ושאיין בזה שום דיני ע"ז לאסור בהנאה (נוב"י שם לשי' זו) ולפני עיור (רמ"א או"ח שם וש"ך יו"ד שם בשם הד"מ).

ד) ועכשיו אבוא לדון לגבי הנידון דידן האם מכירת מכשירי כתיבה לגוים מוגדר כדבר המיוחד לע"ז או לא.

הנה הבאתם דברי רבינו יונה בספר היראה שכתב ואל תתן דיו לסופרי או"ה הכותבים שמות הטומאה ופסיליהם כי אסור לסייע ידי עוברי עבירה עכ"ל.

וכן אי' ברמ"א סי' קלט סט"ו כעין דברי רבינו יונה שאפילו למכור להם קלפים ודיו לכתוב בהם ספרי דתן יש מחמירין לאסרן עכ"ל, והביא שם בש"ך לענין מין כלי יעה המסייע לכתובה או לניקוי הנייר לפני או אחרי הכתיבה שהסתפק בו התה"ד ח"ב סי' קיב אם מותר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתת להם [ועי"ש צפנים התה"ד שנראה שנטה להחמיר בזה משום שכמדומה לו שצאו"ז נקט שדין זה היא חומרא בעלמא דלא כהאוסרים בזה דמשמע בפשוטו שאסרו זה מדינא (ואולי כוונתו דלמסקנא לא וצל"ע בזה ובמקור דבריו באו"ז), ויתכן דכוונתו דאפי' אם נקבלו כחומרא בעלמא מ"מ הצו דלא לוסף עלה לענין היעה, ולכן לגבי המקרה של השואל שיש עוד נדדים להקל ממילא הוא "שריותא", וזה ניחא יותר מאם נפרש שכוונתו שכל דין זה הוא חומרא בעלמא ולכן הוא "שריותא" במקרה זה וגם במקרה של השואל, דחומרא בעלמא אינו שווה ללשון של שריותא].

וכתב עוד הש"ך בשם הב"ח והמהרש"ל (על הסמ"ג לאוין סי' מה) דאין איסור בדבר אלא נכון ליזהר (ועי' להלן דאפשר שכל סיוע לע"ז ראוי להזהר אף כשהוא היתר גמור), ויש לציין בזה גם לדברי התה"ד בפנים שצינתי בקטע הקודם.

ועוד כתב הש"ך שם בשם הדרכי משה סי' קנא סק"ו דכל האיסור אינו אלא בידוע שרוצה לכתוב ספר דתם אבל סתמא שרי עכ"ד הש"ך.

ויתכן דמאן דאמר הא לא אמר הא, רצוני לומר דמאן דאמר שאינו אסור מן הדין [כדעת האו"ז] שהציא התה"ד שם לא מפרש דמיירי שידוע שרוצה לכתוב ספרי דתם, ומאן דמפרש דמיירי שידוע שרוצה לכתוב ספרי דתם לא מפרש שלכו"ע אינו אסור מן הדין [אלא שאסור מן הדין כפשטות דעת הר"א מפייהם שהציא התה"ד שם וצאופן שאין להשיג דיו אחר ואז יש לפני עיור, או שאפשר להשיג ולמאן דאסר מסייע בגוי כנ"ל דרמ"א בסי' קנו].

ויש לציין דעיקר דין זה דהדרכי משה מבואר גם בשו"ע יו"ד סי' קנא ס"א שדברים שאין מיוחדין רק לע"ז אלא משמשים לעוד שימושים אין איסור למכור לגוי.

ורבינו יונה שכתב בספר היראה שלא למכור להם יתכן ליישב לכו"ע, באופן שאין אדם אחר שימכור לגוי ובגוי שידוע שישתמש למטרה זו.

או לומר דרבינו יונה מיירי גם כשיש אחר שימכור לגוי מ"מ לענין לסייע לדבר עבירה לכתחילה ס"ל לרבינו יונה דאפי' בגוי אינו ראוי, וכפשטות דברי האו"ז הנ"ל ומהרש"ל וב"ח דבעל נפש לעולם יחוש שלא תיעבד ע"ז על ידו, ולפי מה שנתבאר לעיל יתכן לבאר כן גם בדברי הרמ"א בסי' קנא ס"א.

וכן אף שהדברים אינם מיוחדים לע"ז ס"ל שאין כדאי שיהיה שום צד סיוע לע"ז על ידי ישראל.

וכדאמרי' בפ"ק דקידושין כ"ב ה"ב הואיל והלך זה ונעשה כומר לע"ז וכו' ומבואר שהוא מבונה מאוד אע"ג דיש לומר שהיה באופן שאינו איסור גמור מעיקר הדין, וכדמשמע קצת ברש"י ב"מ ע"א ע"א ורש"י ערכין ל"ב [ויעוי' בתשובה ד"ה מי שגזרו עליו הבג"ץ לעשות עבודת שירות לכנסיה כגון ניקיון גינה האם מותר לו לעשות כן], אעפ"כ הוא מגונה מאוד.

וכן אמרי' בשבת נו"ב ה"ב נוח לו לאותו צדיק שיהא שמש לדבר אחר וכו', וממילא שמעי' שהוא דבר מגונה ומבוזה מאוד לסייע לע"ז, ולכך בעל נפש יימנע שלא יסתייע ע"ז על

ידו בשום סיוע.

ואולי טעמו של הר"י שמחמיר שסובר דכל ההיתר בדברים שאין מיוחדין לע"ז הוא כגון בדברים ששימושם חד פעמי כלבונה הנזכרת שם, שיש לתלות שיסיים להשתמש בהם למטרה שהוא צריך ולא יבוא לידי שימוש לע"ז, אבל דברים שהם לשימוש קבוע למשך זמן רב שאין ספק שישמו גם לע"ז כמו קולמוס וחבילת דיו שמא אוסר מן הדין.

ויש לציין דרבינו יונה מייירי בסופרי או"ה דהיינו באנשים שקבועין לכתיבה וזה מה שעושים במשך היום וכשקונים דיו קונים למטרה ומה התפקיד שלהם, לכתוב שמות טומאה, כמבואר ברבינו יונה שם, הלכך אפשר דבכה"ג אסור מן הדין (עכ"פ בעובדי ע"ז בזמן חז"ל).

ורבינו יונה לא מייירי דוקא על למכור דבר לבית הע"ז (דבזה אין ענין דוקא בדיו לחוד) אלא על הסופרים המספקים שירות להע"ז או שכותבים כשפים ושמות טומאה לבני אדם באופן פרטי.

והיה מקום לומר באופן אחר דבמקומו ובזמנו של הר"י לא היה נפוץ כל כך ענין הכתיבה בין בני אדם נכריים כמו היום ולכן כשמוכר לסופר הוא בודאי לצורך תפקידו שמשמש לע"ז, אבל הוא דחוק, דהרי מאחר שסופר זה יודע קרוא וכתוב א"כ ישתמש בזה לעוד דברים, אלא כנ"ל שברור שזה ישמש לע"ז כמו שנתבאר לעיל.

אבל באופן שאין ידוע שמשמש למטרה זו יש מקום לצדד דאין שייך להחמיר ולא למכור לו משום דחיישי' לאיבה שהוא יותר איסור מדינא שלא לגרום לאיבה וכדמשמע בס"פ הניזקין, או דנימא שבעל נפש צריך להשתמט (על דרך מה דאי' בע"ז וכן בתוס' שם) באופן שלא יהיה איבה.

ולפי המבואר ברמ"א ריש סי' קנא הנ"ל אפי' בכומרים אין איסור אלא בדברים שחזקתן להקטיר לע"ז או בגוי שחזקתו להקטיר (או לעבוד באופן אחר כמו בענייננו) דבר זה לע"ז, דאילו סתם גוי מותר למכור לו אפילו דברים שחזקתן לע"ז כמבואר שם.

ומ"מ יש לומר דחסיד גמור יש לו ליהדר שגם ספק איסור לא יבוא על ידו ולכן החמיר הר"י אפילו בכה"ג.

האם מותר להכות בשבת דבורה המפריעה כדי להחלישה

לגבי

מה ששאלת לענין דין מלילה שהתירו בכינה כשעוקצתו (רמ"א סי' שטז סעי' ט), מה הדין בזה, תשובה הנה עיקר הנידון בזה לפי הצד דחשיב כפרעוש [כמו שהנאמי הנידון בזה במשנה הקודמת, ד"ה דבורה המסתובבת ומפריעה האם מותר להורגה בשבת או לא?], והרי טעם איסור המלילה בפרעוש כתב המשנ"ב סקמ"ב משום שהוא פרה ורבה ועלול לבוא בהריגתו לאיסור דאורייתא, ולכך לא הותר, (ומה שהותר מלילה בכינה הוא רק בצירוף שאינו פרה ורבה וגם בצירוף שהוא מעופש מאוד ומצער כמ"ש הבה"ל ס"ט סד"ה לא, ע"פ הרמב"ם), אם כן ה"ה בדבורה שסוברים לענין דרגת הנזק חשיב כמו פרעוש ג"כ לא הותר.

וכן בשוע"ר בסי' שטז סי"ח דן לגבי כמה דברים שלשיטתו כפרעוש חשובין, והצירעה היא אחד מהם, ושם בסי"ח וסי"ט דן על כל דיני פרעוש בשבת וקאי על כל המינים שהזכיר בריש סי"ח שדינם כפרעוש, ומבואר דמה שכתב בסוף סי"ט שאסור למלול פרעוש קאי גם על צרעה הנזכרת בריש סי"ח.

אבל לפי הפוסקים שנקטו דדבורה נחשבת כמו נחש לדידן (דסבירא לן להקל במלאכה שא"צ לגופה כמו שנתבאר הענין במשנ"ב סקמ"ו) וה"ה שנידון זה יש לדון על נחש גופא, דכשאינן רץ אחריו אסור להרגו כמבואר בשו"ע סי"י ובמשנ"ב שם, מה הדין במלילה בכה"ג לו יצוייר שיכול למוללו באיזה אופן האם זה הותר גם בשאין רץ אחריו או לא.

והיה מקום לומר בפשוטו מכיון שאינו מוגדר כפקו"נ בשאין רץ אחריו לא הותר כלום, אבל מצינו דדריסה לפי תומו התירו בנחש אפי' אין רץ אחריו כמ"ש בשו"ע שם, וכן כפיית כלי הותר בנחש אפי' אין רץ אחריו כמ"ש במשנ"ב שם סקמ"ז, וכע"ז לעיל סקכ"ז, וא"כ יש לומר דגם מלילה תהיה מותרת, דלמה נחמיר בנחש שאין רץ אחריו יותר מפרעוש שרץ אחריו, ויל"ע.

דמחד יש לטעון דהנה בפרעוש הותר צידה במצער כמ"ש השו"ע ס"ט, ואעפ"כ מלילה לא הותר אפי' במצער, כמ"ש הרמ"א שם וכהכרעת הבה"ל והחיי"א [דלא כהא"ר שמיכל צמלילה צמלערו, ועי' בעולת שמואל על השו"ע כאן שנה לטעון דרוב הראשונים מחמירים בזה גם מי שהציא הבה"ל צדעתו להקל בזה], א"כ שם בנחש אף שהותר לצודו אפי' כשאין רץ אחריו מ"מ שמא מלילה עדיין אסורה.

מאידך גיסא יש לטעון מה לפרעוש שכן אסור להרגו אפי' לפי תומו גם כשמצער תאמר בנחש שאין רץ אחריו שמותר להרגו לפי תומו.

וממה שהותר בכינה למלול אין ללמוד לנחש (או לדבורה להסוברים שדינה כנחש) דהרי בכינה הותר אפי' הריגה גמורה כל שאין חשש של בעלי חיים אחרים עמהם ביחד שיבוא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

להרגם (כמו שנתבאר במשנ"ב סקמ"ב לענין מפלה כליו), אבל בנחש לא הותר כן.

ומסברא נראה דכיון שאיסור המלילה בפרעוש הוא רק שמא יהרגנו כמבואר ברמ"א הנ"ל בס"ט, אם כן בנחש שאינו רץ אחריו שהותר להרגו לפי תומו דהיינו אפי' אם מכוון להריגה רק שלא יראה כמתכוון (כמו שנתבאר בשו"ע ס"י), אם כן למה נאסור מלילה שמא יהרגנו, כיון דאף ההריגה מעיקר הדין אינו חמור כ"כ.

ויעו' ברש"י ותוס' בשבת יב ע"א שנחלקו בדעת התנאים שם אם גזרי' מלילה של מין אחד שאין בו חיוב חטאת בהריגתו אטו מין אחר שיש בו חיוב חטאת בהריגתו, או דלא גזרי', ולפי החשבון להלכה דבכניה לא גזרי' [כמ"ס נגמ' שס ונשו"ע סי' שטז ס"ט] נמצא דלהלכה לכו"ע לא גזרי' מלילה דמין אחד אטו דמין השני, אלא כל מין שאין בו חיוב חטאת לא גזרי' ביה איסור מלילה.

(ויש לציין דאפי' למאן דגזר מ"מ יש מקום לומר דבדבר שהוא עצמו התירו בו לדורסו לפי תומו למה שיהיה אסור מלילה, דאדגזרי' מלילה אטו הריגה דפרעוש לגזור שלא לדורסו לפי תומו שהוא ממש דאורייתא בפרעוש, אבל א"צ לטענה זו דבלאו הכי נתבאר שאין לגזור מלילה בדבר שהותר לדורסו לפי תומו וכנ"ל).

וגם כל הצד לומר שדריסה לפי תומו יהיה מותר ושמלילה אסור הוא דבר שאינו מסתבר, דהרי באיסור מלילה כלול גם שלא ימללנו לפי תומו [כל שמתכוון למלילה צמחצמו] והרי אפי' הריגה הותר בכה"ג בנחש.

ודעת הא"ר להתיר מלילה בפרעוש שמצערנו לא נפסקה להלכה כמ"ש הבה"ל בס"ט ד"ה לא, ומיהו לגוף שי' הא"ר יש לדון מה הגדרת דבורה, דלהסוברים [כמוצא צמחצמו הקודמת] שהגדרתו כמו פרעוש [לענין איסור הריגה גם כשמצערנו ולידה כשאין מצערנו] א"כ ההיתר דמלילה בפרעוש להא"ר הוא רק במצערנו כמו שביאר הבה"ל בדעתו.

ולהסוברים שהגדרתה של הדבורה היא כמו דבר המזיק יש לדון כנ"ל האם התירו מלילה בדבר המזיק כשאינו עוקצו, דכמו שבבעל חי המזיק התירו לצודו על ידי כפיית כלי אפי' כשאין מצערנו ה"ה בניד"ד בפרעוש התירו לצודו כשמצערנו, וממילא אולי גם יש להתיר שם מלילה כמו כאן כשמצערנו לפי הא"ר, וכך מסתבר דהרי בנחש שאין רודף אחריו התירו אפי' דורסו לפי תומו מה שלא התירו בפרעוש כשמצערנו, וא"כ מה שהתירו בפרעוש [להא"ר] למלול כשמצערנו לכאורה יותר גם בנחש שאין רודף אחריו.

מש"כ כת"ר דיש מקום לדון דרך בפרעוש שייכא הגזירה של מלילה אטו הריגה שמא יהרגם בלא מתכוון, יש להעיר דלפי שי' התוס' בשיטת המחמירים בשבת יב ע"א גזרי' מלילה דכניה אטו הריגה דפרעוש אע"פ ששם אין הגזירה שמא יהרוג הכניה דבזה לא יעבור איסורא דאורייתא, עי"ש, ועדיין יש מקום לדון ולומר דשמא בזה גופא תליא הפלוגתא שם אם גזרי' מין אחד אטו המין השני ולהלכה לא נפסק כמה מחמירים בזה

דבורה המסתובבת ומפריעה האם מותר להורגה בשבת או לצודה

יש

בזה פלוגתא בתרתי, הא' האם צער הנפש הוא בכלל ההיתר לצוד פרעוש או רק צער הגוף, והב' האם צרעה היא בכלל פרעוש או בכלל בעל חי המזיק הרבה שהותר לצודו וכן להרגו לפי תומו אף שאין מזיק עדיין או להרגו בידיים כשבא להזיק.

ולמעשה לענין לצודו (או לכפות כלי דהיינו צידה כמ"ש במשנ"ב סקכ"ז) ולהשליכו, כאשר יש בזה צער גדול או פחד קטנים, יש להקל בזה, ולענין שאר הדברים אין ראוי להקל.

מקורות:

הנה מבואר בשו"ע סי' שטז ס"ט דפרעוש מותר לצודו אם הוא מצערו, ואם אינו מצערו אסור (ולפי קצת פוסקים גם באופן שאינו מצערו, אם הוא מונח עליו על בשרו או על בגדיו מבפנים, והכרעת השעה"צ שיש להחמיר בכל זה ושאין למחות ביד המקילין, כמו שהבאתי בתשובה אחרת ד"ה מי שהתיישב עליו יתוש בשבת ובא לעוקצו מה מותר לעשות במצב זה), ולהרגו אסור בכל גוני, ולמלול (דהיינו להחלישו על ידי מיעוך) כתב הרמ"א דאסור שמא יהרגנו.

ולענין אם יש להחשיב את הדבורה בעצם מה שמסתובבת כבעל חי המצער מכיון שגורם פחד לילדים, יש לציין שמצינו בזה נידון דומה לענין הפרעת זמזום של יתוש שמפריע לישון דהגרנ"ק הקיל בזה והגרשז"א החמיר בזה כמו שהבאתי בתשובה הנ"ל, ויתכן שבזה גם הגרשז"א יודה אם מפחיד מאוד את הילדים (וה"ה שיש כעין זה להסתפק במקק שיש כאלה שעצם הימצאות בעל חי כזה סביבם מיסב להם צער רב) אבל משמע בשלחן שלמה סקי"ט שגם צער הנפש גדול אינו בכלל ההיתר.

ובשם הגריש"א [וצ"ח השגת עמ' לז] ראיתי שמקק שמפריע מותר לטאטאו החוצה, ואולי היינו כעין היתר הרמ"א הנ"ל לענין לתפוס הכינה מחמת שהפרעת המקק חשיב לא פחת מהפרעת עקיצת הפרעוש.

וכינה הותר להורגה ואם בודק בגדיו ומוצא כינים אסרו להורגה שמא יהרוג כאן פרעושים (משנ"ב סקמ"ב) אבל מותר למוללה.

ולענין נחש ועקרב מבואר שם בס"י דאם רץ אחריו מותר להרגו (ועי"ש בביאור הלכה דלכאורה רק בנישופין בו) ואם אין רץ אחריו מבואר שם בשו"ע ומשנ"ב דאסור להרגו אבל מותר לדורסו לפי תומו שמראה כאילו אינו מתכוון, וכן הביא המשנ"ב שמותר לכפות

עליו את הכלי.

והנה לפי דין השו"ע הוא היתר מיוחד בנחש ואינו שייך בדבורה או דבר אחר שאין בעקיצתו חשש סכנה, אולם המשנ"ב סקמ"ו כתב דכל זה לדעת הרמב"ם שסובר דמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מדאורייתא, אבל לדין שאינה אסורה מדאורייתא מותר להרוג גם בעל חי שמזיק בעקיצתו, ולא נאסרה ההריגה בפרעוש אלא משום שאין צער כל כך בעקיצתו.

ולפי הגדרת המשנ"ב היה צריך להיות שמכיון שהדבורה עשויה לגרום חבלה ויש צער גדול בעקיצתה היה צריך להיות מותר.

ויש להוסיף דהא דנקט המשנ"ב לשון עקיצה הנה לשון זו מצויה בחז"ל בפרעוש (ופרעוש כמעט לא נזכר) ובדבורה ובעקרב, והרי פרעוש ועקרב כבר נזכרו בשו"ע בנידון דידן, וא"כ מסתמא הלשון עקיצה בדבר שיש בו נזק שבא ללמד על עוד דבר בא לומר על כגון דבורה וכיו"ב שלא נזכרו כאן להדיא בשו"ע.

ולא משמע דמיירי בבעל חי שיש חבלה גמורה או שבר בנשיכתו ככלב וחמור הכועס ומסוכן (עי' פסחים מט ע"ב), דלישנא דנשיכתן עוקצת לא משמע הכי, אלא משמע כעקיצת דבורה הנזכר ברוב מקומות בלשון עקיצה.

וכן הובא בשם הגרנ"ק (תורת המלאכות הצד סקפ"ד) דדבורה יש לה דין כמו בעל חי שמזיק בעקיצתו ומותר לצודה אם חושש שתעקוץ אנשים.

(והיינו רק באופנים שמותר להרוג נחש כמו שנתבאר בשו"ע ומשנ"ב ובה"ל, כגון ברצין בו ונישופין בו לפי חדא תירוצא בבה"ל שם, ולא בכל אופן שיש דבורה מפריעה בחדר).

(ובמאמר המוסגר לענין צידה יש לציין דהבה"ל בסי' שטז ס"ח ד"ה או כתב דמה שהתיר המחבר בס"ז לצוד לכתחילה רמשים המזיקים שלא ישכנו היינו שנשיכתן קשה מאוד, ומבואר שאמר כן אפי' לדעת המחבר שמחמיר בס"י במלאכה שאינה צריכה לגופה כמו שנתבאר שם במשנ"ב ס"ק מו בדעתו, ומאידך גיסא במשנ"ב הנ"ל בס"י סקמ"ו משמע דכל מה שהתיר המחבר בנחש לענין הריגה התיר המשנ"ב גם לענין דברים המזיקים, יותר ממה שהתיר המחבר, ולא הזכיר שם המשנ"ב דברים שנשיכתן קשה מאוד דומיא דנחשים ועקרבים, ואדרבה מבואר שם שבא לחלוק על המחבר שהזכיר רק נחשים ועקרבים שיש בהם סכנה וסובר דיש להתיר גם בלא סכנה, אם רצים אחריו, ושם בסקמ"ז הביא המשנ"ב דמה שהתיר המחבר לדרוס הנחש לפי תומו כשאין רץ אחריו ה"ה שמותר גם לכפות עליו כלי, ולכאורה ה"ה בשאר דברים המזיקים יתיר המשנ"ב גם בשאין רץ אחריו לכפות עליו כלי [דהרי גם המשך דברי השו"ע שם לענין דורסו לפי תומו הציא הצי" מהמרדכי זשס ר"ת דלדין שמלאכה שא"ל לגופה דרצין יהיה מותר גם כשמצער, ואמנם הוא הקיל גם בפרעוש והמשנ"ב חשש בפרעוש לדעת התוס' זשצת קכא ע"ז ד"ה צרצין, שלא סברו מהיתר זה, לכך המשנ"ב הקיל רק בצער גדול, כמ"ש השלחן שלמה להגרשז"א סקי"ת, וממילא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

גם מה שהוסיף המשנ"צ על דורסו לפי תומו יהיה גם לענין זה, וכמנזכר בזה"ל ד"ה ואפי' צממכוון ועיין עוד בזה להלן בסוף המשנה], ומאידך גיסא בבה"ל הנ"ל בס"ח ד"ה או שהתיר צידה באין רצין אחריו רק בבעלי חיים שנשיכתן קשה מאוד הוא אך ורק להמחבר שמחמיר במלאכה שא"צ לגופה, ואילו המשנ"ב עצמו יתיר גם בנזק גרידא, שאינו בדרגת נזק של נחשים ועקרבים, כך היה צריך לצאת לכאורה לפי החשבון.

אבל למעשה אי אפשר לפרש כן בבה"ל דלא מיירי לפי הדעה דמלאכה שא"צ לגופה מותר, דהרי הבה"ל קאי על דעה זו גופא בשו"ע שם עי"ש, וצ"ע.

ואולי להסיר מחומר הקושיא יש לומר דמה שנקט בכוונת השו"ע בס"ז דרמשים המזיקים היינו דומיא דנחש הוא כדי ליישב דברי השו"ע גם כדעת הרמב"ם דהרי השו"ע בס"י סובר כהרמב"ם וא"כ גם בס"ז צריך להיות גם כדעת הרמב"ם, וכמבואר במשנ"ב שם בס"ז סקכ"ז דדברי השו"ע בס"ז אתיין גם כדעת הרמב"ם, ממילא לכך העמיד הבה"ל דברי השו"ע בס"ז ברמשים שנשיכתן קשה מאוד, דבזה גם הרמב"ם מודה, לפי המבואר במשנ"ב ס"י סקמ"ו.

או אולי יש ליישב באופן אחר, דנשיכתן קשה מאוד שהזכיר הבה"ל בס"ח ועקיצתן מזקת שהזכיר המשנ"ב בסקמ"ו היינו הך ותרי לשונות הם והמכוון בהכל אחד הוא, ואעפ"כ לענין הריגה החמיר המשנ"ב לדעת הרמב"ם [צנזאור דברי השו"ע צנ"י] במלאכה שאינה צריכה לגופה ולכן לא הקיל בהריגה אלא בנחש ועקרב שיש בהם חשש סכנה, אבל לענין צידה כיון דהרמב"ם מודה דכשצד דבר להרחיקו מעליו אין זה צורת צידה דאורייתא כלל, ואפי' מלאכה שא"צ לגופה לא הוי, כמ"ש המשנ"ב בסוף סקכ"ז וכמו שנתבאר עוד בערוה"ש סי' שטז סי"ט, ממילא בזה הרמב"ם מודה לשאר רבוותא שכשיש צורך של מקום צער מותר כיון שאין כאן דאורייתא, וכמו דשאר רבוותא סוברין כן בין בצידה בין בהריגה כיון דלשיטתם תרומתהו אינו דאורייתא כיון דפטרי במלאכה שא"צ לגופה, ותדע דאם שאר רבוותא דפטרי בהריגה מתירים כל דבר שיש נזק בעקיצתו א"כ היה להם להתיר כזאת גם בצידה [וכ"ס לדידה קיל מהריגה כמנזכר בסקכ"ז וסקמ"ז], וממילא גם להרמב"ם היה להקל כזאת בצידה על פי החשבון שנתבאר כיון דאין בזה דאורייתא, ואם נאמר דב' הלשונות אחד הם ואין חילוק בין "נשיכתן קשה מאוד" לבין "עקיצתן מזקת" ניחא, וכמדומה שתירוץ זה האחרון אין בו דופי).

ואולם הגרשז"א (שלחן שלמה סי' שטז סק"ח) כתב דדבורה אין לה דין כנחש ועקרב אלא דינה כמו פרעוש שאסור להורגה.

ומה שנזכר במשנ"ב הלשון עקיצה ביאר בשש"כ ריש פרק כה דהיינו כגון עקרב שחור שיש בעקיצתו נזק רב מאוד אבל אין בו סכנת נפשות, ומ"מ הסכים בשש"כ שם שלגבי אנשים רגישים שיש בהם חשש סכנה מבחינה רפואית בעקיצת דבורה חשיב גם הדבורה כסכנה (ויש שם סתירה בשש"כ דבסעיף א' ובסק"ב שם משמע דזה מוגדר כסכנה שאז

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יהיה מותר גם לדעת השו"ע, ואילו בסק"ז משמע שטען כן רק לפי מה שהוסיף המשנ"ב לענין נזק הרבה ולא לדעת השו"ע, ומיהו בין כך ובין כך יש לציין דפשוטות המשנ"ב על מינים שעקיצתן גורמת נזק ולא על אנשים רגישים בלבד, ולכן דוחק להעמיד באופן זה דברי המשנ"ב, וגם לענין עקרב שחור צ"ע דעקרב נזכר שם בשו"ע לענין המינים הממיתים, ואם יש מין עקרב שאינו ממית וזה בא המשנ"ב לרבותו שיהיה מותר יותר ממה שנזכר בשו"ע הוא דחוק מאוד להמעיין כמובן, וצ"ל לדעת הגרשז"א שיש עוד מינים שעקיצתן מזיקה הרבה שלא נזכרו כאן, ואיני בקי בכל המינים.

ויש להוסיף דלגוף הדין אין כאן סתירה כ"כ דיתכן שיש אלרגיה שהיא בדרגת סכנה [ואו] יהיה מותר גם להשו"ע] ויש אלרגיה שהיא בדרגת נזק [ואו] יהיה מותר רק להמשנ"ב], אבל בהערה זו שם משמע שבא לבאר דבריו בס"א וזהו עיקר מה שהוקשה לי בדבריו.

ובגוף הדברים בשש"כ ס"א שם דמחשבי' אדם רגיש כמקום סכנה, היינו דוקא בסכנה מוחשית, כגון אדם שמאובחן כבעל אלרגיה שאם תעקצנו צרעה או דבורה עלול להסתכן, ובזה דמי לנחש ועקרב וכלב שוטה הנזכרים שם (ועי' בבה"ל שם שתמה למה לא הביאו הפוסקים דינא דנישופין בו בשבת קכא ע"ב), אבל אדם רגיל אין דבורה נחשבת כסכנה לכו"ע, ואפי' לפי הדעה שנחשבת הדבורה כדבר המזיק אבל לא בדרגא של סכנת נפשות, ויש להוסיף דלא כל ספק מרוחק של פיקו"נ הותר, וכמ"ש בקוב"א חזו"א ולכן גם במיתות ב"ד אזלי' בתר רובא כמבואר בפ"ק דחולין יא ועי' בסנהדרין פרק בן סורר, וגם בפ"ח דיומא נזכר איזה אופן דלא הלכו בפיקו"נ אחר הרוב עי"ש).

ולגוף דברי הגרשז"א אמנם נקט הגרשז"א שאינו כנחש ועקרב אלא כפרעוש, וממה שנקט נחש ועקרב היה מקום ללמוד דקאי לדעת המחבר שמיקל רק בנחש ועקרב, ולא כהמשנ"ב שמרחיב את ההיתר לכל מי שמזיק בעקיצתו, אולם המעיין בפנים דברי הגרשז"א יראה שאמר דבריו גם לדעת המשנ"ב דעליה קאי שם.

וכן מבואר להדיא בשו"ע ר"ס' שטז סי"ח דאע"פ שסובר כהמשנ"ב שדברים המזיקים את הגוף דינם כנחש ועקרב מ"מ לענין צרעה סובר שדינו כמו פרעוש שהוא צער בעלמא, וכתב שם דרק דברים המזיקים את הגוף אבל צער לא.

והשתא לפי הגדרתו יתכן לבאר גם את דברי המשנ"ב כדברי הגרשז"א דרק דבר שהוא נזק בגוף ממש (כמו פחת גוף ואולי הוא כמו שמצינו הגדרת נזק בדיני נזיקין) אבל דבר שהוא צער לא הותר יותר ממה שהותר בפרעוש שרק אם הוא עוקצו יכול לצודו או ליטלו ולהשליכו ואילו להורגו כשמצער או לצודו ולדורסו לפי תומו כשאינו מצער לא הותר.

ויתכן להוסיף דאחר שהשוינו לעיל בתירוצ' האחרון העיקרי דברי הבה"ל על רמשים "שנשיכתן קשה מאוד דומיא דנחשים ועקרבים" לדברי המשנ"ב בסקמ"ו על בע"ח שעקיצתן קשה, דהיינו הך, לפי הגרשז"א א"ש טפי.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויתכן שאם היה לפני הגרנ"ק שבשוע"ר החמיר בזה לא הוה נקט בפשיטות להקל בזה לכתחילה.

ויש לציין דגם בבן איש חי שנה ב' וארא סי"א נקט שדין צרעין כדין פרעוש, אך אי אפשר להביא מזה ראיה לדעת המשנ"ב, דיתכן שהבא"ח אזיל כדעת השו"ע ס"י שאין דין בעל חי מזיק כדין נחש ועקרב, וכן בסט"ו שם בבא"ח הזכיר דינא דשו"ע רק לענין נחש ועקרב.

ולמעשה לענין לצודו ולהשליכו, יש להקל בזה אם יש בו צער גדול מכיון שרבים מקילים בצער הנפש כמו בצער הגוף, וגם אפשר דיש קצת מקום ללמוד בדברי המשנ"ב להתיר אפי' באין מצערים אותו בכל דבר שיכול לגרום נזק כהדעות המקילים בזה, אע"פ שבשו"ע הרב לא כתב כן, וגם דיש כאן תרי ותלת דרבנן במקום צורך גדול [דהרי אין צמינו נילוד להרצה פוסקים וגם כאן לורת והגדרת לידה כיון שרק מרחיקו מעליו כמו שנתנאר וגם הו"ל מלאכה שא"ל לגופה], וגם דעת ר"ת במרדכי בלאו הכי להקל אפי' בפרעוש, הלכך בצירוף כל זה אפשר להקל כשהדבורה מסתובבת ומפחידה הילדים ורוצים לצודה או לתופסה ולהוציאה.

ויש להוסיף שפחד הילדים הוא נחשב כנזק גדול יותר כמ"ש בארחות רבינו ח"א עמ' קמח שהחזו"א התיר אף להרוג מרבה רגליים משום פחד הילדים, ובשם הגר"ח ק [וציוס השגת שס] הובא שטעמו מדין דלת שנסגרה בפני ילדים שמותר לפורצה בשבת (מ"ב סי' שכח סקל"ח) שפחד הילדים עלול לגרום אף לפקו"נ, ויש להוסיף דכן פרש"י ביומא פד ע"ב שנעלה דלת היינו שהתינוק נבעת, (ואף שאולי היה מקום לטעון ששם הוא קל יותר שכשהקטן לבדו יש יותר מקום לחוש שמא ימות מבהלה, ואולי גם בבור בגמ' שם מיירי באפן זה, מ"מ כאן יש צירוף המרדכי הנ"ל, ואם מיירי בבע"ח מזיק כנדל אפשר דלהמשנ"ב ג"כ יהיה מותר), ומ"מ אם נימא דבקטנים א"צ להיתר זה א"כ היתר דידן יהיה עכ"פ במבוגרים.

ולענין שאר הדברים אין ראוי להקל מאחר דרוב הפוסקים מחמירים וגם המקילים בזה אם היו רואים דברי המחמירים בזה אפשר דלא היו מורים להקל בשופי, בפרט לאור לשון הבה"ל הנ"ל, ובנוסף לכל זה יש לציין דיש כאן דררא דאורייתא כיון דלפי דעת הרמב"ם שמלאכה שא"צ לגופה חייב עליה ויש יותר מקום להחמיר בדברים שיש בהם חשש מלאכה דאורייתא אף שלא נפסק להלכה.

מה ששאל כת"ר אם ההיתר של הא"ר המובא במשנ"ב סקמ"ז לכפות כלי על נחש כשאין רץ אחריו הוא גם בבעלי חיים המזיקים, לפי מה שנתבאר בתירוץ האחרון והעיקרי על הבה"ל אה"נ כך יוצא, ועי' עוד מה שצינתי לעיל מדברי המנחת שלמה בביאור שי' המשנ"ב בסקמ"ו שלפי דבריו יוצא דגם דין דורסו לפי תומו שייך במזיקים, וכך מבואר בבה"ל כמו שציין כת"ר ד"ה ואפי' במתכוון, ובבה"ל ציין למש"כ במשנ"ב שכ' דלדידן דין זה הוא גם בבע"ח מזיקים, אע"ג דהמשנ"ב לא מיירי להדיא על פרט זה אלא על הענין הקודם בשו"ע להרגן כשרצים אחריו, א"כ לפ"ז משמע שכל הסעיף לדידן מיירי במזיקין

האם אפשר להוסיף בברכות של בקשות דברים שהתחדשו בימינו כגון תאונות דרכים בתפילת הדרך

ע"י

בב"י ובמשנ"ב באו"ח סי' סח שהביאו הדעות בזה מתי מותר להוסיף בתפילה ובאלו אופנים, ומ"מ המנהג כיום שאין מוסיפין ומתקנין נוסחאות חדשות כי אנו מחזיקין עצמנו שאין אנו בקיין בטופסי ברכות ובסודות שעליהם נתקנו התפילות כמ"ש באר"י ובנפה"ח.

ואף פיוטים והוספות לתפילה שנתחברו על ידי גדולים כ' המהרח"ו (הובא במשנ"ב שם סק"ד) שהאר"י לא היה אומר מלבד מה שנתחבר על דרך הסוד.

ועי' בקצש"ע שאף אין לשלב ולמזג בין נוסחאות כי כל נוסחא בפני עצמה נתחברה מתחילה לסופה ע"ד הסוד, ועי' במשנ"ב שם.

ולענין לתקן ברכות על דברים שנתחדשו היום אין לנו כח לתקן גם אם הנידון לגבי דברים שמסתמא אם היו בזמן חז"ל היו מתקנים עליהם.

ועי' עוד ציטוטים בענין ההקפדה על נוסח התפילה בספר הגאון וכן בספר גדולי הדורות על משמר מנהג אשכנז של הרב"ש המבורגר.

ומ"מ בדיעבד אינו מעכב כלל כמ"ש המשנ"ב שם לענין הנוסחאות.

שוב הראוני בהלכות יום ביום למו"ר הגרמ"מ קארפ ח"ד פ"כ ס"ב שהביא בשם הראב"ה בברכות סי' פו שרשאי להוסיף בברכה זו אם רוצה ושכ"כ הגרשז"א הליכות שלמה הלכות תפילה עמ' רנב.

וצ"ל שהחשיבוהו כמו ברכות אמצעיות שבשמונ"ע שיכול להוסיף כמ"ש בגמ' פ"ק דע"ז וברש"י שם.

ומסברא כך צ"ל דהרי ברכה זו היא בקשה ומאי שנא מברכות אמצעיות של שמונ"ע, וצל"ע לפ"ז לענין ברכת המפיל וברכת המעביר חבלי שינה, וכידוע שהרבה בהמפיל הוא תוספת מרב עמרם כמ"ש בהגהות הגר"א ברכות ס"ב, וגם בתפילת הדרך חלק הוא תוספת.

ויל"ע אם כשמוסיף בתפילת הדרך צריך להוסיף רק מעט לפני סמוך לחתימה ועי' בהלכות יום ביום שם בהערה הקודמת מה שדן לגבי מיקום ההוספות.

ואולי יש לצרף בזה גם דעת הפנ"י בדעת התוס' שבברכה שמסיים בה ברוך שומע תפילה אין בה איסור ברכה לבטלה, ואף שהפוסקים להלכה לא נקטו כן דהרי כתבו הפוסקים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לענין תחינות במחזורים שמסיימין בא"י שומע תפילה שאסורין לחתום בשם, מ"מ הגריש"א צירף לזה בספקות, וה"ה יתכן לומר דכיון שמסיים ברוך שומע תפילה כאן יכול להוסיף עוד דתיפוק ליה שהיה יכול לברך ברכה זו (שמוסיף) גם בפני עצמה.

האם מותר להדפיס דברי תורה בעלונים העומדים לגניזה

אין

איסור מן הדין להדפיס ד"ת בעלון גם אם עומד לגניזה, וכן משמע גם בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' קלד וקלה שהבעיה רק במקרה שאין גונזין את העתון אבל אם ידוע שעומד לגניזה אין בזה איסור בהדפסתו, וכן משמע לפו"ר בקוב"א לחזו"א ח"א סי' קפג, ובשדי חמד ח"ג דף קפ, ושו"ת מנח"י ח"א סי' יח בשם שו"ת זקן אהרן ח"ב סי' ע, ועי' גם בשו"ת מי יהודה ח"א סי' צג ד"ה אבל, ובמעייני גנים או"ח סי' ו אות ד בסוף התשובה ד"ה כללא דמילתא, וע"ע במשנ"ב סי' א לגבי שו"ת.

וכן מתבאר במכתבי גדולי ההוראה הנדפסים בספר גנזי הקודש עמ' שי ואילך מהגרשז"א והגרנ"ק והגרא"ל והגרש"ו והמנח"י ועוד דהאיסור להדפיס ד"ת בעיתונים הוא לא כשיש עיתון מיוחד לד"ת שיודעים שצריך לגנוזו.

אולם יש בזה היבט של קצת חוסר כבוד לד"ת להדפיסם לשימוש חד פעמי.

וכן הגר"ח"ק היה מבקש מבהכנ"ס לדרמן שינסו לתקן סידורים במקום לגנוזן ולקנות חדשים כי הגניזה אינו דרך כבוד אלא הותר מחמת שעת הדחק (ראה מנחת תודה).

ודעת הט"ז באו"ח סי' קנד סק"ז דכל דבר שאם לא ישתמשו בו יגנוז מותר להשתמש בו לקדושה קלה ממנו כדי שלא יגנוז (אולם הט"ז לא הזכיר שם להמנע לגמרי מכתבת ד"ת באופן שעומד אח"כ לגניזה).

וכן מצינו בכ"מ שהתירו בשעת הדחק כדי שלא יבוא ספר לידי גניזה, עי' שו"ת פסקים ותקנות לרע"א סי' כו ועוד.

וכן נזכר בקסת הסופר סי' ט ס"י לדקדק לקרוא הפרשיות קודם כתיבת השמות כדי שלא יכתוב לחינם באופן שצריך רק גניזה עי"ש (ושם מדובר באופן שלא ישתמשו בו כלל דאין היתר לכותבו כמבואר בסי' שלד סי"ד להדעה הראשונה שם ובמשנ"ב שם סק"מ, ואינו ראייה לגמרי לעניננו, ומ"מ להדעה השניה בסי' שלד שם אין להביא ראייה לעניננו להתיר דשם אינו עומד לגניזה אלא לשימוש קבוע).

ולכן אם יש בזה צורך להרבות ד"ת והרווח יותר מהנזק, ובלא שידפיסו הדברים אנשים לא יגיעו לד"ת הללו או שלא ילמדו כלל בזמן זה, ולפעמים יש בעריכת העלון תועלת גדולה לעורך עצמו כמו שידוע בשם החזו"א על תועלת בכתיבת ספרים ובכריכת החידושים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בספר, א"כ בס"ה בהרבה מקרים עת לעשות לה' וזהו כבוד התורה, אבל במקרים אחרים לפעמים יש לקחת בחשבון את צד הזלזול שיש בהדפסת חומר לשימוש חד פעמי והכל לפי הענין.

ועי' עוד בזה בשו"ת ודרשת וחקרת יו"ד ח"ג סי' מא דאמנם הרמ"א ביו"ד סי' רעו סי"ג כתב דאין לכתוב שם לכתחילה שלא בספר שמא יבוא לידי ביזיון ולכן נזהרים שלא לכתוב שם ה' באגרת וכו', מ"מ בענייננו יש כמה צירופים להקל שיש בזה צורך מצוה (וסמך בזה על הס"ח סי' תתעט שמותר לגנוז יריעה גרועה מס"ת כדי להחליפה, ואע"ג דלענ"ד אין ראייה גמורה משם דשם הו"ל כדיעבד כיון דלכתחילה לא היה להם לכתוב יריעה זו ועכשיו אינו רוצה להשתמש בזה נמצא שצריכים לכתוב יריעה חדשה, אבל מסברא אפשר ללמוד כן), וגם שכאן אינו שם ממש אלא ד"ת וקיל מכתובת השם.

ויתכן להוסיף ג"כ דכוונת הרמ"א שם רק באופן שיש חשש שיתבזו ולא יבואו לידי גניזה כדין דומיא דאגרת שהזכיר שם, (דהרי דף דפדפת לא נזהרו בו שלא לכתוב בו ד"ת אם נימא דזו כוונת הרמ"א לשלול), אבל בעלון שמיוחד לד"ת ועשוי כחוברת לא מיירי בזה הרמ"א, וכך נהוג עלמא.

וגם האג"מ ביו"ד ח"ב סי' קלד שהביא דברי הרמ"א הביאם לענין דפי מסחר שמצד אחד יש ד"ת ומצד שני יש פרסומות מסחריות ולא לענין עלונים המיוחדים לד"ת באופן שיש חשש שלא ייגנוזו כדין.

ולגבי הדפסת עלונים שאין בהם ד"ת אין מצוה בהכנסתם לבהמ"ד שיוצר מצב שאנשים מפסיקים מלימוד גמרא והלכה ועוסקים במעשיות וכיו"ב, ויש מכתב מהגרי"ב שרייבר השייך לזה ותן לחכם ויחכם עוד.

וגם עלון שיש בו דבר תורה אבל עיקר העלון הוא סיפורים או שהקוראים הפוטנציאליים קוראים בעיקר את הסיפורים במקום ללמוד גפ"ת והלכה, כמובן שכל ערום יעשה בדעת מה מפיץ תורה בעולם ומה לא, וא"א ללמוד מכל מיני גדרים שנאמרו בהלכה או שנהגו בדורות הקודמים כאשר ידוע שיש ביטול תורה הנגרים על ידי הנהגה כל שהיא, די שיש לשפוט בכל מקרה לפי הענין.

וכמו"כ יש לשים לב שלא להכניס במקום שמבקשים שלא יכניסו מה שגורם לטירחא והוצאת ממון בגניזה.

וכמו"כ יש להזהר שלא יגיעו העלונים למקומות שלא ינהגו בהם קדושה וישליכום לפח האשפה דמדרבנן גרמא של ביזוי דברי קדושה אסור ג"כ כמו שציינתי המקורות לזה במקום אחר.

מי שקם באמצע הלילה ורוצה להתפנות ולחזור לישון האם מיד בשקם צריך נטילה של שחרית ולומר מודה אני

מעיקר

הדין היה צריך ליטול ידיו ג' פעמים מכיון שהוא שוהה כדי הילוך ד' אמות עד שחזור לישון (ואפי' אם מתנה תוך ד' אמות למיטתו מ"מ מבואר במשנ"ב ריש סי' א' סק"ב דשהייה בלא נטילה אינה חמורה פחות מהילוך עי"ש).

רק דאם הוא בתוך בית יש בזה צירוף שכל הבית כד' אמות כמ"ש במשנ"ב שם שאפשר לסמוך על זה בשעת הדחק, וגם לצרף מה שמובא בשם הגר"א דהאידנא רוח רעה של ד' אמות אינו נוהג (ובפרט דהמקור מהזוהר לחיוב מיתה למי שהולך ד' אמות בלא נטילה אינו ברור, ואכמ"ל, ועי' בהלכות יום ביום למו"ר שליט"א).

ובכל גווני יזהר שלא לגעת בנקביו אם לא נטל ידיו מאחר והרוח הרעה עוברת לנקבים כשנוגע בהם.

לגבי ניקיון ידיים לאשר יצר צריך לנקות את ידיו כמו שנתבאר במשנ"ב (סי' ד סק"ג וסי' סב סק"ח), עי' מה שכתבתי בזה בתשובה אחרת (<https://shchiche.com/3394>).

ויש להוסיף דהנוהגים כהזוהר והמקובלים (הובאו בשערי תשובה סי' ד סק"ח) שלא לברך בלא נטילת ידיים של שחרית יצטרכו גם כאן נטילה של ג' או ד' פעמים על כל יד, אלא שמבואר המשנ"ב (סי' ד אות סא וס' א סק"ב) שמעיקר הדין מי שאין לו מים יכול להקל בזה בנקיות בעלמא אפי' בתפילה כדין התלמוד והפוסקים, ומי שיש לו מים מבואר שם שטוב שיחמיר לעשות נטילה כדין.

ומי שנוהג בכל יציאה מבית הכיסא כדעות האחרונים שנוטלים ג' פעמים משום רוח רעה (עי' משנ"ב סי' ד סק"ט מה שהביא דעות בזה ועי"ש סק"מ ועי' שם בארצה"ח), לכאורה יצטרך גם כאן ליטול משום רוח רעה ג' פעמים.

אבל למעשה נראה דמצד זה אינו נצרך דהרי כל ענין נטילה ג' פעמים עכשיו נלמד מרוח רעה של השינה, והרי חוזר לישון מיד אחר שיוצא מבהכ"ס ואינו מתכוון לשהות אחר כך כלל, אלא מנקה ידיו במעט מים או יקנח ידיו בכותל או בדבר המנקה ומברך אשר יצר (משנ"ב סי' סב שם).

אבל מצד אם בא להחמיר כדברי הזוהר יטול ידיו ג"פ.

ויש לציין דהמשנ"ב בסי' ד אות סא נקט דלכתחילה יש להחמיר כהזוהר וכן משמע בסי' א סק"ב, ומאידך גיסא בסי' ד סק"ג לגבי מי שהתעורר בלילה הזכיר רק ליטול ידיו בשביל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הברכה ולא הזכיר דברי הזוהר, וכן בסי' סב סק"ח לגבי הניעור ממיטתו הזכיר רק ליטול ידיו ולא הזכיר דברי הזוהר.

ויתכן ליישב דסמך על דבריו בשאר מקומות דלכתחילה יש ליטול ג' או ד' פעמים כהזוהר.

ולתי' זה מה שבסי' סב שם נקט שמי שאין לו מים או בעת הקור א"צ מים אלא רק יקנח ידיו בדבר המנקה היינו דבשעת הדחק א"צ להחמיר כהזוהר כמ"ש בסי' ד אות סא.

אבל אולי יש מקום ליישב באופן אחר, דבאמת כל מה שהחמיר המשנ"ב לכתחילה כהזוהר שלא לברך קודם נט"י הוא רק במי שקם ממיטתו בבוקר שבכל מקרה נוטל ידיו ג' פעמים, ולכן אפשר להחמיר בקל כהזוהר ולברך אחר כך, דבסי' א ובסי' ד אות סא מדבר המשנ"ב במי שקם בבוקר שיש להחמיר כהזוהר, משום שאפשר להחמיר בקל.

משא"כ בסי' ד סק"ג ובסי' סב סק"ח שמדבר המשנ"ב במי שקם משנתו, שבזה הרי מתכוון ליטול ג' פעמים רק בבוקר, אין מטריחין עליו ליטול פעם נוספת עכשיו.

וגם לתירוץ זה כיום שיש ברזים יתכן שבכל גווני נחשב שאפשר להחמיר בקל.

אבל אולי יתכן לומר חילוק שלישי בין המשנ"ב בסי' א ובריש סי' ד לבין המשנ"ב בסו"ס ד ובסי' סב, דהמשנ"ב בסי' א ובסו"ס ד מדבר במי שקם בבוקר ואז יכול להעביר מידיו רוח רעה, אבל מי שקם באמצע שנתו הרי אינו בטוח שיכול להעביר מידיו רוח רעה, דהרי השו"ע פסק שהוא ספק אם הלילה גורמת או השינה גורמת, לכך אין צריך לעשות כהזוהר.

ולפי חילוק זה גם בזמנינו א"צ להקפיד וצל"ע לדינא.

לגבי תפילת מודה אני עיקר תפילה זו היא על מה שבא לסיים שנתו ולהתחיל את היום כדמוכח מתוך התפילה שהיא הודאה על החזרת הפקדון, ולכן ראוי לומר רק אחר סיום השינה לגמרי.

שם הוי"ה שכתוב בהפסק מקף – בין אות לאות האם יש בו קדושה

יש להזהר בזה.

מקורות:

באבנ"ז

יו"ד סי' שסה החמיר בזה כיון שנקראין כאחת ע"י תינוק, עי"ש המקורות שהביא לדבריו, ושקרב לודאי שיש במחיקתן איסור מחיקת השם מן התורה, ומ"מ סיים דעדיף לתקן תקנה כל דהוא כזה בסידורים כדי למנוע ביזוי השמות במה דאפשר.

ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' לב משמע דנקט בפשיטות שהמנהג בקו המפריד לענין ג-ט בלעז שאינו נחשב שם, אולם אינו ממש הנידון בענייננו, חדא דמיירי שם בשם לעז, ועוד דמיירי שם בעיתון שהיה לו צד שאין נוהגים בו מנהג ביזיון מחמת חשיבותו, וממילא מאחר שהיה בזה עוד צדדים א"א להביא ראיה מוכרחת לענייננו.

ובשבט הלוי ח"ג סי' קע תמה על האבנ"ז הנ"ל, ובשלמת חיים סי' תקמ נקטו להחמיר, ובתשובה"נ ח"א סי' תרלח לא הכריע ויתכן שיותר נראה לו שהיה מקום להקל מעיקר הדין, ובמנח"י ח"ט סי' סב סק"ג כ' דאפשר שלצורך יש מקום לצדד להתיר ולמעשה יתכן שהסכים לדעת האבנ"ז, ועי' הליכות ח"א פכ"ב ארחות הלכה אות לד שהגרשז"א נהג לכתוב ש"ש עם מקף, אבל לא נזכר שם שהקל בזה במחיקת השם, ועי' עוד מעורר ישנים סי' כו סוף אות סט, ועי' בספר אסוקי נתנאל עמ' כא מה שהביא עוד מרבני זמנינו בנידון זה.

ועי' בגנזי הקדש פ"ז סי"ד שהביא בזה עוד דעת הגרנ"ק שאינו מועיל ודעת הגריש"א שמועיל, אולם אם עושה קו בכל הפסוק הביא שם בפ"ט דבזה מודה הגריש"א שאינו מועיל.

לזה שמחל לו המלוה על הלוואתו האם מותר לו לתת מתנה למלוה או לא

הנה

בפשוטו דכל היכא שעכ"פ אינו משלם יותר ממה שהלווה אין זה ריבית..

ויש להוסיף דאמרי' בגמ' דמגילה ובפ"ק דב"ב דמתנה אי לאו דאית ליה הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה, ומחמת סברא זו מתירים לתת מתנה בהכנס' למאן דאמר הכי, א"כ כשמוחל עושה כן באופן דמוכחא מילתא שיש לו טובת הנאה מן הלווה, והרי היכא דמוכחא מילתא שיש לו טוה"נ מהלווה יש לאסור כמדבואר ביו"ד סי' קס ונו"כ שם, ומה ההיתר כאן, אלא דהנה אם מוחל לו להדיא ההלוואה תמורת מתנה או פעולה הרי מותר כמדבואר בחו"מ סי' קצט ס"ב, ועי"ש גם סי' רד ס"י, ואע"ג דלא בכל האופנים (שם ושם) מהני קנין מ"מ ריבית אין כאן עכ"פ כל שאינו שוה יותר מההלוואה, וא"כ גם כשלא אמר לו להדיא שזה תמורת ההלוואה יהיה מותר.

ועי' גם שו"ע אה"ע סי' כח ס"י שג"כ הזכיר כן לגבי קידושין, ואע"ג דסיים שם שאסור לעשות כן לא קאי האיסור על בבא זו של הנאת מחילת מלוה אלא על בבא אחריתא דארוח לה זמנא, וכן ברשב"א בקידושין ו ע"ב כ' בפשיטות דבאופן של הנאת מחילת מלוה אין בזה משום הערמת ריבית, ואפי' ברש"י שם אינו מוכרח דר"ל שיש בזה איסור אלא רק דכ"ש שקונה בזה, ועי' עוד רש"י כתובות עד ע"א ד"ה בהלוואה ותוס' שם (ובבהגר"א באה"ע שם שעמד על הסתירה לענין דיני קידושין).

ולענייננו יתכן להביא ראיה מהב"ש באה"ע סי' כח סקכ"ה מש"כ בשם המהרי"ט דהנאת מחילת מלווה מיירי דאחר שאמר לה שמוחל לה על המלווה אומר לה שיהיו לקידושין ובלא זה לא חייל המחילה, ולפי מה שנתבאר בשם הרשב"א מדבואר שהוא היתר גמור.

ומכל מקום אינו ממש האופן דידן דשם הרי מדובר שאמר לה הכל בבת אחת ובמעמד אחד, דאי לאו הכי אינו יכול לחזור ולקדשה במה שכבר מחל לה, אלא שמחל לה כדי שתחול המחילה ומיד אמר לה שמקדשה בזה הו"ל כעין חילוף להלוואה.

משא"כ בנידון דידן שמוחל ויש צד דחשיב כמו שכבר התקבל ההלוואה היה מקום לטעון דאם מוסיף על זה חשיב כריבית.

אבל למעשה אין לטעון כן דאם בכה"ג היה ריבית היה אסור גם כשאומר לה שמוחל ומקדשה בהנאת המחילה, דהרי אחר המחילה כשמבקש טובה הו"ל כמו שמבקש עוד תמורת ההלוואה, בפרט דמדבואר בפוסקים להלכה דצריך להיות דוקא באופן זה (ולרמ"א בחו"מ בב' המקומות שם גם מכר צריך להיות דוקא באופן זה) של הנאת המחילה ולא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

תמורת ההלוואה עצמה דאילו תמורת ההלוואה אין כאן קנין, א"כ ע"כ שהמחילה חלה בפני עצמה ואעפ"כ אין איסור בהוספת דבר בנוסף למחילה על ההלוואה.

שוב עיינתי בפנים המהרי"ט ולא מצאתי לשון זו שיאמר לה מתחילה אני מוחל ורק אחר כך יאמר שמקדש בהנאת המחילה, אלא אומר הכל בפעם אחת, וכלשונו אלא צריך שימחול לה בפירוש ויאמר לה בהנאת מחילה זו שאני מוחל לך חובי דומיא דהנאת דארוח לה זימנא בהדיא ואמר לה בהנאה זו שאני מרויח לך עכ"ל.

ומה שנקט הב"ש בשם המהרי"ט שצריך שיאמר שימחול ואח"כ יאמר שמקדש בהנאת המחילה לא דוקא שיהיה בסדר זה אלא דאפשר גם בסדר זה, ואפשר שלמד כן מתוך המשך דברי המהרי"ט שכתב דגבי קנין בהמה תמורת מעות מיירי שהראשון בעל החוב אמר לשני בעל הפרה מתחילה שיטול דמי החוב ויקנה לו פרתו והשני השיב לו טול הפרה במחילה זו שמחלתי, ובזה סגי שאמר הראשון נוסח המועיל קודם ההסכם וה"ה כאן, אבל גם באופן זה לכאורה צריך לומר גבי קידושין שאמר לה שימחול לה תמורת הקידושין ושוב אמר לה שמקדשה בהנאת מחילת מלוה, דאם אמר לה קודם שמחל לה המעות ושוב שמקדש לה למה דיהני, וצ"ל דאמר לה בבת אחת וכן"ל, וצ"ע.

ויש לציין עוד לדברי המל"מ פ"ה מהל' מלוה ולוה הי"ד (אבל היכא שהתנה ואמר וכו') דמבואר שם שראובן שהלוה לשמעון ונעשה שמעון לוה ואמר לו שמעון לראובן הריני מלוה לך (כלומר שהלוה יחזור וילוה למלוה) על מנת שתמחול לי הלוואתך דהו"ל ריבית קצוצה, עי"ש באריכות.

ומשמע מדבריו שם דאין זה ריבית מצד שמשלם לו שמעון לראובן בהלוואה חדשה תמורת הלוואתו הראשונה (של ראובן לשמעון שנמחלה) אלא מצד שנותן לו ראובן לשמעון מחילת חוב (של ההלוואה הראשונה) תמורת הלוואתו החדשה (של שמעון לראובן), ומבואר מכל זה דעצם מה שמשלם לו שמעון לראובן עוד הלוואה על מה שמוחל לו ראובן לשמעון על הלוואתו הראשונה לא חשיב שמחזיר לו ריבית שמעון לראובן תמורת ההלוואה הראשונה שהלוה ראובן לשמעון דהרי הלוואה זו מחולה ואינו מוסיף על התשלומין.

והיה מקום לומר סברא נוספת למה אחר מחילה אין איסור לתת מתנה, מכיון שאין כאן הלוואה וממילא אין כאן ריבית, אבל האמת דלהמבואר יש כאן הלוואה אלא שהתשלום על ההלוואה התבטל, ואה"נ יתכן לומר סברא כזו שכאשר התשלום על ההלוואה התבטל ממילא אין כאן איסור ריבית.

והנפק"מ בין הסברא הקודמת לסברא זו, דלפי סברא זו היה צריך להתיר אפי' אם המתנה גדולה מההלוואה עצמה, דיהיה מותר ליתן לו תמורת הנאת המחילה או עכ"פ במעמד המחילה, רק דלמעשה א"א להתיר באופן זה דהרי תיפוק ליה שיש כאן הערמת ריבית.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והעירני אאמו"ר הגאון שליט"א עוד ממתני' דשלהי שביעית ומייתי לה בגיטין בפרק השולח גבי הלוואה ששטתה שביעית דצריך לומר משמט אני ויכול אחר כך ליקח ממנו, ואמנם היה מקום לדון כדרכה של תורה בראיית אאמו"ר דשמא התם שכבר שביעית שימטה את ההלוואה ממילא לא שייך ריבית דכל מה שיתן מעתה ואילך אינו מחמת ההלוואה כלל, אולם מסברא היה נראה דא"נ אם מחזיר מחמת ההלוואה א"כ אם יחזיר ההלוואה בריבית גם אחר ששטתו שביעית יהיה בזה ריבית, וממילא יש ללמוד מדין זה שאפשר לשלם חוב אחר שביעית שאין ריבית אחר מתנה.

אולם ראיתי בשם הגר"ל [כאיל תערוג יו"ד עמ' שצו] נידון סביב המשנה הנ"ל ושם דן גם כן מצד ריבית אחר ששטתו שביעית באפקעתא דמלכא, ותירץ שם שהיא ריבית והתורה התירתו, ולפי דבריו שם אין ראייה ברורה לעניינו עי"ש, אבל יש להבין למה נדחק לזה דלפי כל הנתבאר עד השתא מה שאין משלם יותר על הלוואתו אין בזה ריבית, וגם יל"ע דבלאו הכי אין כאן ריבית דאורייתא, עי' ארחות רבינו (ח"ג זרעים שביעית עמ' שנד) מה שציין בזה בשם הקה"י ליו"ד סי' קעז סי"ד ובבהגר"א שם סקל"ה, עי"ש דבאופן זה שאין התחייבות ריבית אלא אם יאחר ההלוואה אין בזה ריבית, ואכן הגר"ק [הוצ"ד נקונטרס דעמ' משפט] תירץ (על הקושי הנ"ל של הגר"א) דריבית לא שייך כשאינו משלם יותר מקרן ההלוואה ולכאורה דבריו מסכימים גם עם מסקנתי לנידון דלעיל.

ולגבי הנידון שדנתי על ריבית גמורה בהלוואה ששטתה שביעית אם יכול להוסיף ריבית הביא שם דחכ"א הורה בזה להקל ושהגר"א"ל החמיר בזה מדרבנן מדין ריבית מאוחרת, וכן הובא בשם הגר"ק [שמיטת כספים ופרוזבול לר"י כהן פ"ד ס"ט] והגרמ"ש קליין [הוצ"ד נכרס אלעזר שביעית סי' ז] לאסור בזה וכ"כ במשנת יוסף ח"ג סי' שיג.

ושוב מצאתי מכתב מחודש מאוד מהגר"ק [נדפס באגרות וכתבים ח"א אות יט וצאהלי שביעית גליון מד עמ' א ושם השמיטה עמ' שא] וז"ל נתקשיתי למה המחזיר חוב שעברה שביעית מותר לקבל, הרי ברור שלולי ההלוואה לא הי' נותן לו ולמה לא מקרי רבית מאוחרת עי' יו"ד סימן קס' סעי' ו' ז', ואטו משום שהתורה הפקיעה החוב יהא מותר לו ליטול רבית עלי' הרי זה דומה למי שמחל לחבירו החוב וכי משום זה יכול לקחת ריבית וצ"ע עכ"ל, ועי"ש באהלי שביעית מה שהשיב לו בזה חכ"א.

אך יל"ע למה הוה פשיטא ליה להגר"ק דכשנותן לו ממון לא יותר ממה שלווה ממנו חשיב ריבית מחמת שההלוואה נמחלה, ועוד צ"ע מה דהוה פשיטא ליה שאחרי מחילה יש ריבית האם אכן מדובר באופן כמו בניד"ד ולמה הוה פשיטא ליה כ"כ שהוא אסור, או שכוונתו במקרה שבא לשלם בס"ה יותר מההלוואה אחר המחילה של ההלוואה, ואם נימא דרק בזה הוה פשיטא לאיסור א"כ הרי אין המקרה במשנה בשביעית דומה למקרה זה אלא למקרה שבא לשלם כדמי ההלוואה, א"כ לכאורה נמצינו למדים דהגר"ק מחמיר בשאלה שבניד"ד, ומשמע שהבין דגדר ריבית כל מה שנותן שלא מחמת החיוב שלו עצמו אלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מעבר לכך נתינת רשות מחמת ההלוואה, ולא זכיתי להבין הא מנא לן, וצ"ע.

ושוב ראיתי בהערות שיח אמונה על דרך אמונה (בהוצאת בנו) פ"ט מהל' שמיטה ויובל ס"ק קסד בזה"ל הטעם שרשאי המלוה לקבל המעות ואין הדבר נחשב ריבית אע"פ שנותן לו הלוה מעות אלו מחמת ההלוואה כתב רבינו [מכתזיס כמ"י] שכיון שבטל ופקע החוב מן הדין אין שייך בו איסור ריבית, אמנם במקום אחר [אגרות ומכתזיס סי' קסט] כתב שעדיין הדבר תמוה ודומה הדבר למי שהלוה לחבירו ומחל לו החוב שאין הלוה רשאי לתת לו ריבית ע"כ מהערות שם.

ואכן מבואר מזה שחזר בו הגר"ק במכתבו מכת"י ומסתבר שזהו המאוחר שכן מכתב ראשון הוא צ"ב טובא וגם נשאר שם בקושי' וגם הגר"ק נקט כלשון אחרון.

הלכך יוצא לפי לשון אחרון של הגר"ק שהלוואה שכבר נפקעה אין בה ריבית, ובפשטות משמע לפ"ז שסובר שאפי' להוסיף יהיה מותר, רק די"ל שיאסור משום דמחזי כריבית כמ"ש במשנת יוסף הנ"ל [והוצאו דבריו ג"כ בהערות שם], וכ"ש בהלוואה רגילה שנמחלה כמו שנתבאר שא"א לומר שהדבר מותר להוסיף ריבית, רק דיש לדון אם גם לענין הלוואה רגילה חזר בו הגר"ק או רק לענין הלוואה שנתבטלה לגמרי מן התורה, ובאמת מצד הסברא דאורייתא אין חילוק בין הלוואה שנתבטלה באופן כזה או אחר, ורק הנידון כאן מצד מחזי כריבית וגם בזה לא נראה כ"כ כמחזי כריבית וצל"ע.

האם מותר להדפיס שם שמים על זכויות קבועה בבית הנסח

יערי' בנוב"י שהזכיר מנהג לכתוב שמות שאינם נמחקים על קירות בית הכנסת ולא הזכיר שיש איסור בדבר.

ואמנם בט"ז יו"ד ריש סי' רפג כתב דלאו שפיר עבדי לענין פסוקים, אבל לא דן שם מצד שיבוא למחיקת השם אלא מצד שכותבין פסוקים שלא על מנת להתלמד, וכע"ז טען הלבוש בסי' תרלח כנגד הכותבין פסוקים בסוכות דלא הותר לכתוב בלא ספר שלם שלא לצורך, וכן במג"א סק"ט ציין לדברי הט"ז ביו"ד שם.

אבל במשנ"ב בסי' א' העיר בשם האחרונים כנגד המנהג לכתוב שם שמים דשיויתי באופן שיבוא לזלזול אח"כ, וכן אי' במגילת תענית והובא בגמ' שעשו יו"ט ביום שבטלו כתיבת שם שמים בשטרות, והיה מקום לומר דהכל לפי הענין, דשם שכיח שיבוא לידי ביזיון אבל בלאו הכי לא.

אולם במשנ"ב סי' תרלח סקכ"ד הביא מ"ש האחרונים הנ"ל שלא לכתוב פסוקים על דלעת ולתלותו בסוכה וכ' טעם האחרונים הנ"ל משום שאינו ספר שלם, וכתב עוד דיבוא לידי ביזיון.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועדיין יש מקום לחלק בין דבר אקראי לדבר קבוע כמו זכויות קבועה בבית הכנסת. ומ"מ בבית כנסת של אנשים שיש לחשוש שלא ינהגו כבוד כראוי בזה או שעלול להגיע לאשפה בזמן שיפוצים וכיו"ב צריך להזהר שלא לעשות שם דבר כזה. ולגוף דברי הט"ז הנ"ל יש לציין דאמנם בש"ך ביו"ד שם סק"ו לא סבר כהט"ז (ועי' גם בדעת להמהרש"ם מש"כ להקל כשאנו פרשה שלמה לפי המבואר שם), אבל האחרונים הנ"ל תפסו כהט"ז וכ"כ בערוה"ש ביו"ד שם סי"ג שהעיקר כהט"ז. אמנם בערוה"ש שם התיר בנ"ך שכ' דטעם הט"ז לא שייך בנביאים וכתובים, ומ"מ טעם המשנ"ב הנ"ל שלא יבוא לידי ביזיון שייך אפי' בשם בלא פסוק כלל. ועי' גם בשו"ת דברי יציב דאין ראוי לכתוב שיויתי אפי' על הלוח, ואם נימא דהוא משום שמא יבוא לידי ביזיון כדברי המשנ"ב הנ"ל בסי' א' על שויתי שבסידורים א"כ חזי' שחשש אף בבהכנ"ס או דנימא שחלק על העה"ש הנ"ל, אבל יותר נראה כהצד הא' דהרי המשנ"ב בסי' א' לענין שיויתי בסידור לא הביא הנידון ביו"ד שם אלא רק מצד ביזיון.

שולחן נמוך שאינו מיועד לאכילה אלא באקראי האם יש להיזהר שלא לעלות עליו

אם אינו מיוחד לאכילה או ללימוד או להנחת ספרים (שבזה אפי' בלא שנחשב תשמיש קדושה כבתשובה הקודמת), יש בזה מחלוקת, וכן יש שנהגו להקפיד בזה.

ושלחן שעשוי בצורה שאינו מיוצר למטרת אכילה יש יותר צד להקל בזה אבל בפשוטו המחמירים מחמירים בכל גוני שכל שצורתו שלחן ומשמש שלחן יקפידו בזה.

ובשלחן ששימש לאכילה באקראי יל"ע ומסתבר שאם רוב שימוש אינו מיועד למאכל וגם כשממש בו למאכל הוא בדרך אקראי בעלמא ואינו מיועד לכך חשיב כמו שאינו מיוחד לאכילה.

מקורות:

לכאורה הענין של דומה למזבח הוא דוקא בשלחן הקבוע לאכילה, ואפי' אם נימא דבכלל זה שלחן שצורתו כמו שלחן שקבוע לאכילה מ"מ שלחן שניכר מתוכו שאינו מיועד כלל לאכילה קבועה ואינו נוח לאכילה קבועה לא.

ויש להוסיף דענין זה של נהיגת הכבוד בשלחן שדומה למזבח כל כולו חידוש והבו דלא לוסיף עלה.

ובמקומות שנוהגים לאכול ע"ג קרקע סביב שלחנות נמוכים, ושלחן זה אינו מיועד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לאכילה קבועה, יתעורר בזה הנידון האם הכבוד הנהוג בשלחן הוא רק במיועד לאכילה או גם בראוי ורגיל להיות מיועד לאכילה.

ויעוי' בספר חסידים (הוצאת מוסה"ק סי' קב) דאסור להרוג כינה על שלחן שאוכלים עליו, וההורג עליו כאילו הורג על המזבח כי השלחן הוא המזבח וכו' עכ"ל, ומהלשון שאוכלים עליו משמע לכאורה דר"ל לאפוקי שלחן שאין אוכלים עליו, דטעם מה שהוא דומה למזבח הוא משום האכילה כמבואר בשו"ע ונו"כ סי' קסז ורש"י חגיגה כז ע"א.

ועי' כה"ח סי' קס"ז ס"ק מ"א שכ' ועוד נ"ל דיש לזהר בזה שלא להרוג כנה וכו' גם בשלחן שלומד עליו וכו' עכ"ל, ומה שנקט שלומד עליו היינו משום שהוא מקום ספרים (עי' בספר חסידים שהביא היוסף אומץ הנ"ל בסי' כה ובשאר מה שהביא היוסף אומץ שם ובסי' סד), ומשמע שבלא שמיועד לאכילה או ללימוד א"צ להזהר כלל.

ויש להוסיף עוד דבתשובה הקודמת נתבאר דיש מחלוקת אחרונים האם שלא בשעת אכילה דומה השלחן למזבח או לא, ויש מקום לטעון דעד כאן לא פליגי אלא בשלחן המיוחד לאכילה אבל שלחן שהוא עצמו אינו מיוחד לאכילה כלל לא.

וצע"ק על הנהגה שיש קצת שנהגו שלא לעלות על כל שלחן.

ומצאתי תשובה להגרח"ק [הוצא בספר סגולות נצחיות ענינים שונים שאלה י"ט] שנשאל אם מותר לישוב על שולחן במשרד המשמש לעניני חולין שאינו לאכילה ולימוד תורה, וכ' שם אולי.

ועוד שם בשאלה כ' לגבי שולחן המונח בפינת הבית ומשתמשים בו לאכילה לעיתים רחוקות האם מותר להניח עליו נעליים וכדומה באופן שצריכים לנקות את המקום וכדומה או מסיבה אחרת או יש להמנע מזה, וכ' שם בתשובה כמדומה שלצורך מותר אבל לא דבר מגונה עיין שונה הלכות סימן קסז דין י עכ"ל.

ואולי יש להביא מקור לסברא מחמירה זו מספר יוסף אומץ לה"ר יוזפא סי' כה כתב וז"ל, בסימן תתקכ"ב כתב בספר החסידים ילד עמד על השולחן שהיו ספרים תדירים עליו רק בשעת אכילה הסיר הספרים ונחתך רגל הילד ההוא ואמר אביו שנענש מפני עמידתו על השולחן [עכ"ל הס"ח], ומשמע מזה שבשולחן סתמא אין איסור אכן בספר היראה דרבינו יונה כתב אל תהרוג כינה על השולחן מפני שהשולחן דומה למזבח [עכ"ל היוסף אומץ].

ומשמע בלשונו דמחלק דלפי הס"ח יש לנהוג כבוד רק בשלחן המיוחד לספרים ולפי הספר היראה יש לנהוג כבוד גם בשלחן סתמא, וכבר ציינתי בתשובה אחרת דהיוסף אומץ גופיה חזר בו במקום אחר כיון דבאמת בס"ח ג"כ מסכים לרבינו יונה דלא רק שלחן המיוחד לספרים אסור אלא גם בשלחן שאוכלין עליו כדלעיל, אבל עכ"פ משמע בלשונו דעכ"פ לרבינו יונה אפי' שלחן סתמא אסור.

אבל עדיין אין מכאן ראיה ברורה דבכל שלחן קטן הדין כך הוא, דיש לומר שכל שלחן שצורתו כשלחן עומד ג"כ לאכילה, וגם בזמנם לא היו כ"כ רהיטים בכל בית כמו עכשיו,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משא"כ שלחן שבצורתו מעיקרו עומד שלא למטרת אכילה אפשר דלא מיירי בזה.

ויעוי' עוד ביוסף אומץ הנ"ל סי' סד אסור להושיב או להעמיד התינוק על השטענדיר שמימינ' עליו מחזורים וכו' ואפילו על השולחן שאוכלין עליו כתב בספר חסידים שאסור עכ"ל, ושוב לא הזכיר דבשלחן סתמא אסור, וא"כ יש ליישב דר"ל שלחן סתמא שבזמנם שמשמש גם לאכילה ולא בהכרח שכל דבר שצורתו ד' רגליים אסור.

(אם כי אמנם בשם האר"י הובא שהיה מקפיד בשבת לאכול דוקא בשלחן ד' רגליים שיהיה דומה לשלחן של לחה"פ, ועי' בחגיגה שם פתח במזבח וסיים בשלחן, אבל ד' רגליים הוא רק תנאי נוסף מלבד מה שישמש לאכילה ואינו הגורם היחיד להחשיבו כמזבח).

ויתכן ליישב הסתירה ביוסף אומץ באופן אחר דמש"כ שלחן סתמא אין הכונה שאינו עומד לאכילה אלא כל רוב שולחנות שלנו שמיועדים לאכילה בלבד ולא לספרים.

אולם אפשר דזהו דוחק קצת, דהרי לא נזכר בדבריו בסי' כה ענין אכילה כלל.

ומ"מ פשטות שי' היוסף אומץ בדעת רבינו יונה שכל שלחן סתמא בכלל זהירות זו ושיש להזהר בזה.

היוצא בזה דלהס"ח משמע שרק שלחן שאוכלין עליו אסור, וכן נראה שנקט הכה"ח, וביוסף אומץ לדעת רבינו יונה הפשטות דכל שלחן סתמא אסור, וכן נראה שנקט הגר"ח"ק, ובשלחן שאין לו צורת שלחן של אכילה כלל יל"ע בזה, אבל בפשטות המחמירים יחמירו גם בזה.

למה נענש הנחש במעשה עץ הדעת מכיון שנל' מעשיו היו על ידי סמאל שרנב עליו

ששאלת למה נענש הנחש כיון שהס"מ פעל בו את ההסתה לחוה כמבואר בפרקי דר"א פרק יג.

מה

הנה עי' סנהדרין צא במשל החיגר והסומא, שהרכיבן הקב"ה יחד וענש את שניהם.

ואמנם במשל המובא בפרקי דר"א שם לענין אדם הפועל ע"פ רוח רעה משמע שלא היה שייכות לנחש כלל מזה, אבל צ"ל דגם הנחש היה פגום והיה רוצה בכך ולא לחינם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו (ב"ק צב ע"ב) וכמו שציינתי בביאורי על המדרש הגדול בראשית עמ' רא.

(ולגוף הענין שם, אם הדחייה קאי על סמאל או על הנחש, עי' בפ"י מהרז"ו בפרד"א שמשמע שפירש דקאי על סמאל, ורד"ל שם פירש דקאי על שניהם, והיינו כעין מה דאמרי'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בסנהדרין שם ודנם כאחד).

וגם לגבי רוח רעה הנזכר שם הובא בכתבי האר"י דאין רוח נכנסת לאדם אלא אם יש בו חטא ופתח להכנס בו מחמת זה.

והנה לכשנדקדק לכאורה קושי מעיקרא ליתא כ"כ דקי"ל שכל צעבע"ח לצורך אינו צעב"ח (נוב"י בשם כמה פוסקים והבאתי בתשובה אחרת), ממילא מאחר שהיה צורך להעניש את הנחש מחמת העבירה שנעשית בו שוב אין לטעון לטובתו.

ומיהו בסנהדרין כט ע"א לא משמע כסברא זו דמשמע שם שאם היה טוען טענה היה ניצול, וא"כ אינו שייך רק לגדרי צער בעלי חיים, דכאן הוא מדין עונש משמיא, ומיהו גם זה יש לדחות דהטענה המבוארת בקידושין שם סמאל גופא היה יכול לטעון כן.

וכעי"ז ראיתי בספר ולא עוד אלא על הפרקי דר"א שם באחד מהתירוצים דהנחש נענש כדי ללמד לעולם העונש על דבר זה, ועי"ש מה שתמה על זה, והוסיף שם המגיה דהוא על דרך ואת הבהמה תהרוגו.

ועי"ש בחיבור הנ"ל מש"כ עוד אופן ליישב הענין מעין התירוץ הראשון דלעיל שהנחש היה לו שותפות במעשה ועשה עוד מדעתו.

ובזה מיושב גם שאר השאלות ששאלת, למה רצה הנחש להחטיא את אדם וחיה ולמה לא מצא לו השטן שותף לחבור אליו אלא הנחש בלבד, דהנחש היה מעיקרו חפץ ברע ומצא מין-את מינו.

מה ששאלת על דברי החזקוני שהנחש הרשיע משום שאכל מעץ הדעת למה אכל קודם שהיה יצה"ר בעולם, יש לציין דבחירה ויצה"ר אינו סתירה בהכרח, דיתכן שאין יצר רע פנימי ובכל זאת אדם יבחר ברע מסיבות שירצה בהן, וכמו מלאכים שאין בהם יצה"ר כמבואר בחז"ל, ואעפ"כ מצינו בכמ"מ בחז"ל שהמלאכים חטאו, וכן יש אומרים שלעתיד גם כשלא יהיה יצה"ר עדיין יהיה הבחירה לבחור ברע, וכן יש קצת משמעות בפירוש חלק להרמב"ם לגבי המעדנים עי"ש.

מה כוונת רבינו יונה שכתב שבשלישה שמות שבקריאת שמע יאריך עד שיחשוב היה הוה ויהיה

ד
נלענ

דאין כוונת רבינו יונה שזהו פירוש כל אחד מג' שמות הללו היה הוה ויהיה, דאדרבה שם אלהינו אין פירושו מלשון זה, כמ"ש בטוש"ע או"ח סי' ה.

ויש לציין עוד דלשי' הגר"א אפי' שם ה' אין צריך לכוון בו היה הוה ויהיה דא"צ לכוון [עכ"פ זעלמא מלמד פסוק זה של ק"ש] אלא רק קריאתו בלבד, עי' בבהגר"א על השו"ע שם ובמה שהובא משמו במעשה רב.

ואפי' אם נפרש בכוונתו של הגר"א שפסק כמו שלמד הוא בדברי רבינו יונה (כמו שיתבאר להלן) דבשמות של פסוק זה מודה שצריך לכוון גם כתיבתו היה הוה ויהיה וכפשוטו מה שכתב וכן עיקר דקאי על כל דברי רבינו יונה (וכן נקט המשנ"ב בדעתו ואכמ"ל), מ"מ בשם אלהינו כו"ע מודו דאין מחוייב לכוון בזה היה הוה ויהיה (ולהלן יתבאר דעת הגר"א בביאור שיטת רבינו יונה).

אלא כוונת רבינו יונה לפי נוסחת הספרים לענ"ד היא דג' שמות שנאמרו בפסוק זה באו לרמז כנגד היה הוה ויהיה, ואינו פשוט אלא רמז, וכמו שנזכר בגמ' לכוון גם על ממשלתו של הקב"ה בז' רקיעין וד' רוחות משום שזה נרמז בח' וד' של אחד, ומ"מ כל זה אינו לעיכובא, כמבואר בכתב וחותם לזקני הרע"א על הגמ' שם, וגם להחולקים על הרע"א בדינו לענין כוונת התיבות (והרחבתי בזה בתשובה אחרת), וס"ל שצריך לכוון כל תיבה, מ"מ מודו דאין כוונת הרמזים מעכבת, דאפי' היה הוה ויהיה אינו לעיכובא בדיעבד כמו שהורו הפוסקים.

ומש"כ הר"י ובכל אחד ואחד מג' שמות האמורים בפסוק ראשון יאריך עד שיחשוב היה הוה ויהיה [עכ"ל], אין הכוונה שבכל אחד מהם יאריך עד שיכוון בכל אחד היה הוה ויהיה, אלא הכוונה שיאריך בכל אחד בשיעור שיספיק לכוון בין כולם ענין היה הוה ויהיה שנרמז במה שנזכר ג' שמות.

ולפ"ר אם איתא לפירוש זה נמצא לכאורה דהר"י אינו סובר שצריך לכוון כתיבתו (היינו כתיבת שם הוי"ה שהוא היה הוה ויהיה כדעת הטוש"ע) דהא משמע מדבריו שבלא שיקפיד על דבר זה אינו מכוון היה הוה ויהיה, ודוחק לומר דבא לכלול עוד פעם לכוון בין הכל.

ולכשתמצא דבעוד מקומות שאנו כופלין ג' פעמים אנו מכוונין כנגד היה הוה ויהיה כגון ג' גמולות וג' טובות בהטוב והמטיב של ברכהמ"ז (ברכות מט) הם כנגד היה הוה ויהיה,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דהוא הטיב היינו היה והוא מטיב היינו הוה והוא ייטיב היינו יהיה, וכן ה' מלך (בב' סגלין) כנגד הוה, ה' מלך כנגד היה, ה' ימלוך לעולם ועד כנגד יהיה, ופסוק זה בנוסח זה אינו במקרא אבל ישנו במסכת סופרים פי"ד ה"ח ובפרקי היכלות.

וכן אי' באותיות דר"ע נוסח א' אות ה' (מהדורתי עמ' מט) אהיה אשר אהיה, אמר הקב"ה במדת אמונה בראתי את העולם ובמדת אמונה אני מנהיגו ובמדת אמונה אני עתיד לחדשו, והיינו כנגד היה הוה ויהיה.

וכך יהיה הפירוש לפי נוסחת הספרים בדברי רבינו יונה.

אבל יעוי' בביאהגר"א על השו"ע שגרס בדברי רבינו יונה ב' שמות במקום ג' שמות, וביאר דדוקא בק"ש צריך לכוון גם כתיבתו אבל בשאר מקומות סגי לכוון קריאתו לבד.

וכך נקט להלכה עכ"פ נקודה זו שבשאר מקומות א"צ לכוון פירוש כתיבתו.

ולענין ק"ש עי' במעשה רב שכתב דא"צ לכוון בכל השמות רק אדון הכל, ולא נזכר שם שבק"ש הדין אחר, ואדרבה הלשון בכל השמות משמע שבא לכלול דבר שלא היה נלמד אם היה רק אומר שם ה'.

ומאידך גיסא במשנ"ב ועוד אחרונים למדו בדעת הגר"א שמודה בפסוק ראשון של שמע כמו שביאר הגר"א בדעת רבינו יונה, וכן הגיהו והוסיפו חלק ממגיהי מעשה רב כמו הר"י משקלאב.

אם כי קצ"ע דאח"כ שבא להוכיח בדברי הר"י לא הוכיח כדבריו לענין ק"ש אלא לענין מה שסובר דבעלמא א"צ, ואולי יש ללמוד מזה דלא פסק כהר"י לענין ק"ש, אבל יש לומר דמה שלא כתב טעם לשי' הר"י גבי ק"ש היינו משום שכבר נתבאר הטעם של הר"י בעצמו כמו שהביאו הגר"א בקיצור, וגם דלא נחית להביא ראיה אלא רק במה שבא הגר"א לחלוק על הטושו"ע ולא לענין ק"ש שבזה מודה להם.

אחר שכתבתי כ"ז ראיתי מאמר שכתב חכ"א בנושא, והעיר שם (מוריה תנד תנו עמ' שעט) שכך הגירסא בכל כת"י ודפוסים ראשונים ברבינו יונה ג' שמות ולא ב' שמות, ולא נתקרה דעתו עד שהעיר שבכת"י של ליקוטים מביאור הגר"א אי' ג"כ בשם רבינו יונה ג' שמות ולא ב' שמות.

ובא שם להפוך כל הקערה על פיה וליישב גם דברי המעשה רב הנ"ל לפ"ז, דבאמת הגר"א אינו מפרש דברי רבינו יונה שיש לכוון בשם ה' היה הוה ויהיה בקריאת שמע וגם הוא עצמו לא סבר כן, אלא דקאי על פרש"י עה"ת דמפרש ה' אלהינו ה' אחד מענין היה הוה ויהיה, דה' שהוא אלהינו עתה יהיה יחיד לעתיד, וממילא בשמות אלו נזכר היה הוה ויהיה.

ועדיין צל"ע לפי גירסא ופירוש זה מה כוונת הגר"א שהטור למד שיטתו מדברי רבינו יונה, דאם גרסי' בדברי רבינו יונה ב' שמות ולא ג' שמות צל"ע היאך שייך ללמוד מזה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דשם ה' בעי כוונת היה הוה ויהיה באמירתו ואילו שם אלהינו א"צ באמירתו כוונה זו.
ועוד צל"ע דבבהגר"א שלפנינו שם נזכר ב' פעמים ענין זה שב' השמות מורין על היה הוה ויהיה, פ"א בהביאו דברי הר"י ופ"א במה שמפרשו אח"כ, ואטו טעי המדפיס ואזיל תרי זמני.

האם יש ענין שלא להביט בלבנה ומה המקור והטעם ומה הדין לצורך רפואה במילואה

הרבה

פוסקים ומקובלים כתבו שלא להסתכל בלבנה ומשמע בין שהיא חסרה ובין שהיא מלאה, ויש לזה סמך מדינא דגמ', ואולם אפשר דיש משמעות במשנ"ב ע"פ הכנה"ג דלפי מנהג העולם אין בזה איסור, ולצורך כגון לצורך הברכה או לצורך רפואה יש להתיר, ועי' להלן.

מקורות:

כעיי"ז איתא בגמ' [פ"ג דמגיגה] שהמסתכל בקשת ראוי לו שלא בא לעולם ע"ש הכתוב כמראה הקשת אשר יהיה בענן וגו' הוא דמות כבוד ה' ואראה ואפול על פני וגו'.

והנה גם לבנה נזכר במקובלים שרומזת לשכינה, ולפ"ז היה מקום לומר דגם בלבנה אין להסתכל.

ואע"ג דמצינו בהרבה מקומות שהיו מסתכלין בלבנה לקדש החודש, יש לומר דלצורך שאני, דגם בקשת מותר להסתכל כדי לברך עליה ברכתה הראויה לה [כה"ס סי' רכט ס"ה] וכנ"ל לענין ברכת הלבנה יש לראות הלבנה קודם שמברך [רד"ז שו"ת ח"א סי' שמא זשס מ"ס פ"כ ה"א].

וכ"כ בשל"ה [שער האומיות ק' אות יח ואות לח, וכעיי"ז בהגהות יש נוחלין פ"ד הגהה לו, והמג"א זסי' תכו סק"ה זיין נקיטור לדברי השל"ה] בשם ה"ר מאיר הלוי בספר שושן סודות [אות שמו] שאין להביט בלבנה אלא בזמן שמברך עליה כמו שאסור להסתכל בקשת, וכעיי"ז הובאה שי' החרדים בכנה"ג [או"ח סי' תכו בהגהות הטור אות ה'] וכ"כ בעולת שבת [סי' תכו ד], וע"ע בקנאת ה' צבאות להרמח"ל [מ"ז כי המקומות נקדושה וכו'] נראה דכוונתו שם לרמוז לענין זה דהרי זה גופא כ' השושן סודות שם שהפגימה היא משום התאחזות הקליפות [וע"ע לשם שזו ואחלמה ח"צ דף פח].

וכן בחרדים [פרק מה אות ה] הביא דה"ר מאיר הלוי שבספר שושן סודות שלא להסתכל בלבנה כמו שאסור להסתכל בקשת.

(והיינו ר"מ הלוי המובא בשושן סודות, דהשושן סודות כתב כן בשם "אחד מחכמי הקבלה האחרונה", והכוונה לספר אוצר הכבוד ר"ה כא שהזכיר שם ענין זה בשם ר"מ הלוי, וכן הובא בשער הרזים אות שסא, ולא כדמשמע ריהטת לשון השל"ה שם שר"מ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הלוי חיבר שושן סודות, דשושן סודות חיברו ה"ר משה בן יעקב נכד הרמב"ן, ולכשתדקדק בלשון החרדים תראה דג"כ לא נתכוון לזה).

אלא דיש חילוקי דעות באחרונים הנ"ל אימתי יסתכל בלבנה, דלהשל"ה יסתכל פ"א קודם הברכה, ומעין זה כ' במורה באצבע להחיד"א (אות קפו) וחסד לאלפים (סי' תכו אות ו') והבא"ח (שנה שניה ויקרא הכ"ג) דרך קודם שאומר פסוק כי אראה שמ"ך וגו' יסתכל פ"א ולא יותר, ולהחרדים כל זמן הברכה, ובכנה"ג שם הביא מנהג העולם דמסתכל כל זמן הסדר, וציין שבחרדים נקט דרך בזמן הברכה יכול להסתכל.

ובמשנ"ב סקי"ג הביא ג' הדעות וציין [שעה"ס סקי"ד נסס הא"ר סק"א] דפשט הלשון בשו"ע משמע דמסתכל עד סוף הסדר (ועי' כנה"ג שם).

[ולגוף הראי' מלשון השו"ע זה צ"ע אם השו"ע כלל סבר מאיסור ההסתכלות בלבנה (וע"ע רדב"ז מגן דוד אות י' ד"ה וכאן), אבל יש ליישב חדא מתרתי, או לומר דממ"נ סבר השו"ע דבזמן זה מותר להסתכל, או דמאחר שסובר השו"ע שהוא דבר טוב בזמן זה להסתכל בלבנה ממילא אין בזה איסור כיון שהוא לצורך המצוה, ואחר הדקדוק בדברי המשנ"ב יש קצת משמעות דלפי הצד שיסתכל כל הברכה באמת אין האיסור חמור להסתכל בלבנה לפי צד זה, וכן יש לפרש בלשון הכנה"ג שם וז"ל, אמר המאסף פשט הלשון נראה דמסתכל בה משהתחיל לברך עד שיסיים כל הסדר והכי נהוג עלמא אבל שמעתי בשם ספר חרדים שכתב שלא יביט בה כי אם בשעת הברכה בלבד ואחר כך אסור להביט בה כמי שמסתכל בקשת ע"כ, ויש לפרש דלפי מנהג העולם אין איסור להסתכל בלבנה כמו בקשת].

בספר יוסף אומץ לה"ר יוזפא אות תעד כ' דראיה בעלמא בלא הסתכלות מותרת, והביא דבריו יוצ"ח בספר נוהג כצאן יוסף קידוש לבנה אות ד' דדוקא בהבטה בהבנת הלב אסור אבל ראייה כפשוטה מותר, ובלשונם נראה דהסתכלות האסורה אינו מה שאסור בשאר ראיות אסורות (וע"ע עזר מקודש אה"ע סי' כא) אלא דוקא התבוננות ממש.

ומ"מ מכל הנך פוסקים שהזכירו שלא יסתכלו אחר הברכה או אחר פעם אחת משמע שאין היתר אם אין מתבונן בה, ובאמת סתם איסור הסתכלות כולל כל הסתכלות בכוונה, וע"ע בכה"ח להר"ח פלאגי סי' לה ס"ד שכתב דהמהדר לומר ברכת הלבנה מן הסידור כשי' המחזה"ש סי' ק מרויח בזה ג"כ שנזהר שלא להסתכל בלבנה.

וגם היוסף אומץ בסוף דבריו הביא ההגהות יש נוחלין דלא יסתכל כי אם קודם שיתחיל לברך.

אולם בארחות חיים [נרכות סי' נז] נקט כן גם לגבי הסתכלות בקשת דהאיסור הוא דוקא דקדוק הרבה והתבוננות.

בספר סגולות ישראל מערכת ע' אות לא הביא שמועה בשם בית הלוי בשם הר"ח

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מואלוז'ין סגולה לכאב עינים בדלקת להביט בלבנה במילואה והדלקת יוצא, ויש לציין דלפי הטעם שהביאו המקובלים [שטן סודות ואלור הכנוד ומרדס] שהוא כקשת א"כ אין חילוק בין זמן חיסורה לזמן מילואה, אבל כמו שנתבאר שלצורך הברכה מותר כך לצורך רפואה יהיה מותר, אם כי איני יודע אם הספר סגולות ישראל דסמכא הוא או לא.

ראיתי קצת מחברים דהזכירו בזה גם הטעם דמעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה (ר"ה כג ע"ב), ולא ראיתי מקור לזה בדברי הפוסקים, ולענ"ד אי מהתם אדרבה אפכא מסתברא דהתם אמרי' מעולם לא ראתה חמה, חמה דיקא, כיון שהיא צרתה בדבר זה, ועל זה קבלה הלבנה דאין שני מלכים וכו', עי' חולין ס, נמצא דהקפידא לענין חמה, ועוד דגם אם נקבל טעם זה אין זה מבטל טעם הנזכר במקובלים משום דרומז לשכינתא.

אבל יש להביא סמך לזה מדברי הרמח"ל בקנאת ה' צבאות ח"ב שכ' דאין להסתכל בכל מקום דקדושה שנאחזים שם הקליפות והמסתכל שם אינו חס על כבוד קונו, ונראה דרומז למ"ש השושן סודות אות שמח דפגימת הלבנה היא התאחזות החיצונים, ולפ"ז להרמח"ל נמצא שעיקר הקפידא הוא להסתכל בזמן הפגימה, אלא דמ"מ נשאר לנו פשטיה דקרא דמשום שהוא מראה דמות כבוד ה' לכך ואראה ואפול על פני.

מה הדין בנק שהמנהל הוא ישראל וכל בעלי המניות של הבנק הם גוים האם מותר ללוות בריבית

ד' דעות באחרונים מי הם בעלי חברה, או בעלי המניות, או בעלי רוב המניות, או מנהלי החברה, או אף אחד (לענין ריבית), אבל למעשה הסכמת הרבה אחרונים לענין מנהל הבנק עכ"פ בזמנינו שאין לו דין של בעלים.

יש

מקורות:

הדברים דלהלן נכתבו כהמשך וכהשלמה לתשובה דלעיל לענין ריבית בבנקים בחו"ל אחר שהתקבלה השגה על הדברים (הובא שם בשלהי התשובה).

בפוסקים אכן מצאנו כמה דעות בענין איך להסתכל על חברה בעלת מניות, דיש שדנו לפי בעלי המניות ויש שדנו לפי ההנהלה או הבעלים של החברה, ויש שדנו לקולא דלענין ריבית לא חשיב שההלוואה היא מנכסיו של אדם.

ושורש הדברים דהנה נחלקו האחרונים בענין בעלי המניות האם הם בעלים או לא, דמהר"ם שיק [יו"ד סי' קנח] סבר שאינם בעלים, ואפשר שיש לזה קצת אסמכתא משו"ת הרשב"א [ס"ד סי' סג], ואילו מהרש"ג [יו"ד סי' ג] סבר שהם בעלים, ועי' לעיל מה שהובא ממנח"י [ס"ג סי' א' וס"ז סי' כו] ואג"מ [א"ה ע"ה סי' ז] ושאר אחרונים שאחריהם ולענין מה שיש שחילקו בין מיעוט בעלי מניות לרוב בעלי מניות.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובשו"ת בית יצחק [יו"ד ח"צ קו"א סי' לז, ויש ששיערו שכתב משונה זו למחרש"ג] נקט בדעת מהר"ם שיק דאמנם בעלי המניות אינם בעלים אבל בעלי החברה עצמה הם הבעלים, וכמו הצד שהעלה כת"ר, וכע"ז כ' בשו"ת משנת ר"א סי' טו סקט"ז.

אמנם העירו (קבץ כתר ח"א ע"ש באריכות בכל עניינים אלו) דבכמה אחרונים מזמן הבית יצחק מבואר דבזמנם אחריות הלוואות היה על מנהלי הבנקים (מנחת אלעזר ח"ב סי' כב, שו"ת שערי צדק יו"ד סי' קכד, שו"ת פני מבין יו"ד סי' קיט), מה שאינו קיים כבר האידנא, ולכן יתכן שהבית יצחק עצמו לא דיבר להלכה לענין הבנקים בזמניו, ומאידך גיסא יש אחרונים שמבואר בדבריהם שלא היה למנהלי הבנקים אחריות על הלוואות הבנק (קיצש"ע סי' סה סכ"ח, שו"ת מהרי"א הלוי ח"ב סי' נד, שו"ת הרי בשמים מהדו"ת סי' קטו, שו"ת ישא איש יו"ד סי' ג דף יא, ועי' גם יד שאול עמ' מה), כך שא"א לומר בוודאות שזאת היתה סברת הבית יצחק, אבל יש רגלים לדבר מאחר שבפוסקים המאוחרים התייחסו בעיקר לבעלי המניות או לרובם.

ולמעשה הרבה אחרונים (וחלק מהם הם האחרונים שציינתי לעיל, וכן דעת הצפנת פענח סי' קפד, ויד שאול עמ' מז, חלקת יעקב סי' קצ, וכן ביארו בני המחבר שם בהגה באות ו' דעת המהר"ם שיק, וכן דעת האג"מ דלעיל, ועי' בקובץ כתר הנ"ל הרחבת הדברים, ועי"ש מה שהאריכו לתמוה על ביאורו של הבית יצחק במהר"ם שיק, ועי"ש בעמ' 249 שציינו לדברי עשרות אחרונים שדנו בענין בעלי המניות) נקטו דאין בעלי ומנהלי החברה נחשבים כבעלי החברה, עכ"פ כל עוד שאין להם אחריות על הלוואות החברה, רק שדנו האחרונים לענין בעלות של בעלי המניות וכמו שנתבאר.

מה המקור לדברי הנז"ל איש חי שכל צרות ישראל נגרמו בסיבת עץ הדעת

איש חי שנה א' פרשת דברים בהקדמה כ' "ונודע כי החורבן וכל הרעות שהיה לישראל היו מסיבת עון עץ הדעת".

בבן

ובזוהר שמות ב ע"ב אי' דעיקר גלות מצרים היה להוציא ניצוצות הקדושה שנפלו על ידי עץ הדעת, וכן נתבאר בשעה"כ פסח א ושער הפסוקים ר"פ שמות, ועי' פנים יפות בראשית טו יג, שמות יא ב, ושם ד ב.

וכידוע בהרבה מקומות שעד התיקון השלם לא נאספו כל הניצוצות.

והנה זה ברור שהשתלשלות הרע הוא ע"י חטא עץ הדעת, דהרי לולא זה לא היה כל השתלשלות הקלקול.

ועי' שבת נו ע"ב על צדיקים שמתו בעטיו של נחש דהרבה קלקולים אירעו מחמת הנחש,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' עירובין ק ע"ב, ועל נשים צדקניות אמרי' שלא היו בפתקה של חוה.

ועי' חולין קלט ע"ב המן מן התורה מנין שנאמר המן העץ וק"ל.

ועי' סנהדרין לח ע"ב אדה"ר מין היה מושך בערלתו היה וכו' עיין שם וק"ל.

מה המקור שמי ששכח ויכולו בקידוש בליל שבת אומרו באמצע סעודה על הכוס ומה הדין מי שנזכר מיד לאחר הסעודה

המק

לזה ממשנ"ב סי' רעא סקמ"ה בשם האחרונים, והיינו המג"א שם סקכ"א בשם המטה משה סי' תכט (ובא"ר סקי"ט תמה על זה דאין לזה מקור ברור במטה משה עי"ש, אולם בבאר היטב סי' רסח סקי"ב הביא לשון המטה משה כן בשם מעשה דר' קלונימוס שכך נהג), וכ"כ בעולת שבת סי' רסח ס"י וחיי אדם כלל ו סי"ג.

ועי' בא"ר שם סקי"ט דמבואר לפי דבריו דדין זה תלוי במחלוקת הראשונים מה טעם האמירה על הכוס, דלפי טעם הרוקח סי' נב שהוא שמא שכח בבהכנ"ס נקט הא"ר שא"צ, ויש להוסיף דכה"ג אשכחן בפ"ק דב"מ דתקנתא לתקנתא לא עבדינן, ר"ל דאע"ג דמי שעומד קודם קידוש יאמר ויכולו אע"ג דיודע שכבר אמר בבהכנ"ס והטעם שמא ישכח, מ"מ אם שכח ויכולו של קידוש וזכר שאמר בתפילה על זה לא תקנו שיאמר שוב אחר שכבר אמר בבהכנ"ס.

אבל לפי טעם הטור שהוא כדי להוציא בניו ובני ביתו נקט הא"ר שצריך.

וצ"ע דגם לפי טעם הטור שהוא כדי להוציא בניו ובני ביתו משמע בטור שעצמו אינו צריך להוציא כיון שכבר יצא בבהכנ"ס, א"כ גם לפי הטור אין צריך דוקא כוס, א"כ למה שלא יאמרנה עכשיו בלא כוס.

ובאמת בא"ר הלשון אינו ברור, דרק קאמר דלפי טעם הטור א"כ צריך לומר עכשיו אבל לא הזכיר דלפי טעם הטור צריך לומר עכשיו על הכוס.

ואמנם היה מקום ליישב שי' המג"א והעו"ש לפי טעם הטור דהטור לא מיירי על ויכולו שאמר בתפילה או אחריה אלא בויכולו שאמרו על הכוס בבהכנ"ס.

אבל להדיא לא משמע כן בטור דאי איתא שזה כוונת דברי הטור היה להטור לומר טעם נוסף למה אומרים ויכולו בקידוש של בהכנ"ס, דוק ותשכח שאינו מתיישב בדבריו.

והוסיף הא"ר דיש סתירה ברוקח דבסי' מט הביא הרוקח המדרש בטעם מה דאמרי' ג' פעמים ויכולו (וכ"ה בעוד ראשונים) ואחד מהם הוא על הכוס, ולפי טעם זה אינו שמא ישכח, ואדרבה אם לא אמר על הקידוש צריך להשלים פעם שלישית.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויל"ע עוד דבשו"ע כ' בשם הג"מ ועוד ראשונים דויכולו שאחר התפילה אמרי' גזירה משום שבת שחל בו יו"ט שאין אומרים ויכולו בתפילה, וצל"ע להך מדרש שהביא הרוקח דלא אשתמיט תנא בשום דוכתא לומר דביו"ט שאחר השבת צריך עכ"פ בעל נפש להשלים ב' פעמים אחר התפילה ויכולו, ואפשר לפי זה דהטעם דג' פעמים אסמכתא בעלמא הוא, ולפ"ז מיושב גם הרוקח.

ואפי' אם נימא הכי עדיין יל"ע להרוקח דשמא אחר שכבר תקנו בקידוש שמא שכח כיון דאסמכוהו אג' פעמים צריך להשלים כיון שהשמיט דבר המוטל עליו, דהשתא יש לו לתקן מה שתקנו אסמכתא דכנגד ג' פעמים, משא"כ בשבת שחל בו יו"ט דמעולם לא תקנו ג' פעמים ויכולו ומשום הך אסמכתא לחוד לא באו לתקן.

הלכך אין ליישב דברי האחרונים הנ"ל (שאם שכח לומר ויכולו בקידוש יאמר ויכולו על הכוס אחר הסעודה) אלא לפי המדרש שהביא הרוקח שהביא גם המשנ"ב שם (קודם שהביא דברי האחרונים הנ"ל) דכיון דבעי' לומר ויכולו ג' פעמים הלכך צריך להשלים, וכיון שאחת מהם נתקנה על הכוס יש להשלימה על הכוס.

ולגבי אם נזכר אחר הסעודה אף דיש מקום לומר דכוס בלא סעודה לא חשיב על הכוס כיון דילפי' לכוס זו מקידוש, מ"מ מסתבר דכיון שהוא רק מחמת הך חומרא דהרוקח שאינו מוסכם לרוב הראשונים וגם להרוקח גופא יש בזה סתירות כמו שנתבאר, ולכו"ע אינו מדינא דגמ', א"כ לענין זה יכול לסמוך על דעת התוס' דערבי פסחים שהביא השו"ע דקידוש מיד אחר הסעודה חשיב ג"כ קידוש מקום סעודה, ולענייננו ג"כ יחשב מקום סעודה, ולהכי גם לא כתב המשנ"ב שאם נזכר באמצע הסעודה שצריך לחזור ולאכול אחר כך כזית או כביצה דיכול לסמוך על מה שאכל וגם אינו ברור לגמרי דבעי' תיכף לסעודה בכוס זה של ויכולו.

וגם אם נזכר זמן רב אחר הסעודה אין בכחינו לחייבו לומר על הכוס ולאכול פת לחשוש לשיטת המדרש שהביא הרוקח אחר דאין כאן דינא דגמ' ולא דאורייתא (ואפי' פ"א ויכולו משמע בגמ' שבת קיט לפי פשוטו שאינו חיוב גמור מעיקר הדין).

ואם נימא דבאמת התיקון הוא רק עם כוס הסמוכה לסעודה כמו קידוש מיושב לפ"ז הא דלא קאמר המשנ"ב אלא באמצע הסעודה שאז יכול לתקן ולהחמיר בקל.

האם אפשר לקיים סליחות לפני חצות לילה במנין של בעלי בתים שאחרת לא יאמרו סליחות בלל

אין

לעשות כן בשום גווני אולם במקום שהאנשים חלשים וילכו למקומות בילוי ולא יהיה להם קשר לתפילה ולתשובה נלענ"ד דיש לסמוך על המקילים בזה משום עת לעשות לה' ואעפ"כ בן תורה לא יתפלל עמהם, ומ"מ המקל בכל זה אין למחות בידו.

מקורות:

אמנם יש כמה דעות בזה, ונהרא נהרא ופשטיה, ומ"מ נשתדל לברר דעת המשנ"ב בזה.

הנה במשנ"ב סי' תקסה סקי"ב כתב דקודם חצות לא יאמרו סליחות וי"ג מידות לעולם, מלבד בליל יו"כ, (ומקורו במג"א שם סק"ה משעה"כ), ולכאורה הלשון לעולם בא לאשמעין שאין שום אופן שיש להנהיג לומר סליחות קודם חצות, ללא יוצא מן הכלל.

וכ"כ המטה אפרים סי' תקפא ס"כ דבמקומות שאומרים סליחות בערבית ואומרים י"ג מידות ראוי לבטל המנהג.

ואמנם יש מקום לטעון דכל זה רק באנשים שישמעו לנו, אבל באנשים שלא ישמעו לנו ואם לא נעשה כרצונם לא יאמרו סליחות, עת לעשות לה' הפרו תורתך, אבל לגבי אשרי הביא המשנ"ב בסי' קח סקי"ד דעת הב"ח ומהג"א שאין לומר אשרי בלילה כלל, אף דמוכחא מילתא דשם הרי אם לא יאמר בלילה נמצא שלא אמר כלל, אף דאין משם ראיה ברורה דשם הרי כבר הפסיד ורוצה לומר רק לתשלומין, ואעפ"כ בלילה לא יאמר (ועי"ש לגבי אשרי שהביא עוד דעות בזה).

וצ"ע דבסי' כה הביא המשנ"ב שבכל מקום שהקבלה חולק עם התלמוד שלנו יש לילך אחר תלמוד שלנו, וא"כ בניד"ד דלפי הנגלה עדיף שיאמרו קודם חצות משלא לומר כלל למה מבטלין האמירה מחמת הקבלה.

ויש לומר כיון דבזה יש סכנה ע"פ קבלה א"כ חמירא סכנתא מאיסורא, וכמבואר בשו"ת הרמ"ז סי' ל דאמירת י"ג מידות קודם חצות מעוררת את הדינים ויש בזה סכנה, ולגבי אשרי מאחר דס"ל להב"ח והמג"א שא"א להשלים אשרי בלילה גם מדינא דגמ' א"כ אין זה סתירה לדינא דגמ', וכן לעניין סליחות מאחר דאמירת סליחות אינו תקנה מזמן הגמ', א"כ גם דסובר המשנ"ב דאין לומר סליחות קודם חצות כלל ומשמע אף אם יתבטלו הסליחות מחמת זה, לא חשיב כ"כ כנגד הגמ', ואפי' אם נימא דסליחות האידנא חיוב מוטל עליו לצאת יד"ח הנגלה והנסתר יחד ולומר אחר חצות מלומר קודם חצות, דאטו נתיר לו איסורא זוטא אם רוצה מדפשיה לעבור איסורא רבה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף דגם לגבי נפילת אפים בלילה המנהג לחשוש אפי' לספק חשיכה משום דחמירא סכנתא, וכך הורו חלק מפוסקי זמנינו, אע"פ שהמשנ"ב היקל בזה, וכמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קטז דיש לחשוש לספק סכנה יותר מספק איסור.

ואולי יש לומר משום דכאן יש סמך גם במדרש בתד"א דאמרי' שמשא למד בסיני מקרא ביום ומשנה בלילה, אם כי זה אינו שייך ממש לניד"ד, דכאן אין הנידון מצד אמירת המזמורים (דאדרבה בהם היקל הברכ"י בשם רמ"ז דלהלן, ואפי' אשרי הקל המג"א בסי' קח ס"ב לומר אחר מנחה קודם לילה כקורא בתורה, אם כי בלילה ממש לא הקיל בכה"ג).

ומ"מ בניד"ד יש מקום לטעון דכל מה שמבואר במשנ"ב לגבי אשרי היינו בסתם אדם שלא יתבטל זמנו מחמת אי אמירת אשרי, אבל אם הנידון בעמי הארץ שאם לא יאמרו סליחות ילכו לבתי משתה ולצפייה בחדשות מסתבר דאמרי' בזה עת לעשות לה' שיאמרו סליחות בכל שעה, דיש יותר סכנה גשמית ורוחנית באיבוד זמן בדברים אלו מלומר סליחות קודם חצות, ועשרת מונים הזהירו בחז"ל ובספרים מדברים אלו יותר ממה שהזהירו על אמירת סליחות קודם חצות (ועי' תורת הבית להחפץ חיים וביאור הלכה סי' תרע), וגם דיש לסמוך על האג"מ דלקמן, וכנ"ל כ"ש לגבי כל לימוד מקרא בלילה.

ויעוי' בברכ"י סי' תקפא סק"ב שאם אדם נמצא במקום שאומרים סליחות קודם חצות ישב בדד וידום, ומסתמא ישלים אחר כך סליחות בזמנם בציבור או עכ"פ ביחידות אם לא יהיה לו מנין, ומש"כ ישב בדד וידום היה מקום לומר דמ"מ יכוון למה שהם אומרים או בד"ת או דאפי' ילמד בפה דאנן בדידן וכו' ורק ידום מסליחות שלהם, וצל"ע, אבל עכ"פ מה דמיירי הברכ"י בעיקר הוא במי ששומע לנו, אבל במקום של עמי הארץ כנ"ל יש לעיין דשמא בזה מודה הברכ"י.

אבל שוב עיינתי בדברי הברכ"י במילואם, ואחר העיון אני מסופק היה אם מורה להקל בזה באיזה אופן, וז"ל בשם הרמ"ז, מקומות שנוהגים לומר סליחות בערבית הוא מנהג רע ומר, ישתקע ולא יאמר, ואין ראוי להזכיר י"ג מידות אלא בעת רצון, וקרוב הדבר האומרם בערבית לקיצוץ ח"ו, היושב בבית הכנסת שנוהגים לומר סליחות בערבית ישב וידום וליכא משום לא תתגודדו ואי בעי לימא מזמורים וכיוצא, אך הוידוי יוכל לאמרו מלבד במוצ"ש שאסור לאמרו עד שיעבור חצות לילה וכו' עכ"ל.

ועל דרך מה שכתבתי לעיל דמ"מ יתכן דבאופנים מסויימים עת לעשות לה', כמו כן באופן שאם לא יאמרו קודם חצות לא יהיה מנין לסליחות כלל כ' האג"מ או"ח ח"ב סי' קה דמותר לומר קודם חצות בהוראת שעה ויש לפרסם שהוא הוראת שעה שלא יבואו לעשות כן שוב לשנה אחרת, ועי"ש דטוב שיהיה בסוף שליש הראשון של הלילה שהוא עת רצון כמבואר בברכות ג ע"א (ועי"ש באמרי נועם) ובשו"ע או"ח סי' א.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וצע"ק דבאג"מ שם בתשובה הזכיר שאמירה קודם חצות לילה אינו איסור, והרי בדברי האחרונים נתבאר שיש בזה איסור, ואולי ר"ל שע"פ נגלה אין בזה איסור, אבל עי' בלשונו שם שכתב דאין לזה מקור מגמ' אלא מספרי הקבלה ושמסתבר שאין בזה איסור אלא שאין מועילין וכו', ולכן נראה שלא ראה דברי האחרונים הנ"ל (וכן משמע שלא ראה דבריהם במש"כ האג"מ שם ומש"כ בשע"ת וגו' בשם מהר"ם זכותא וכו' נראה שלא ראה הברכ"י או הרמ"ז בפנים עי"ש), אם כי אין הכרח שהיה חוזר בו אילו היה רואה דבריהם, אבל כן נראה שתשובתו מיוסדת על האחרונים שהיו לפניו ומה שהביאו בשם האר"י והרמ"ז עי"ש שדן בדבריהם לענייננו.

ומ"מ הנוהגים לומר סליחות קודם חצות אין למחות בידם, עי' הליכ"ש פ"א ארחות הלכה הערה ט ומה שהובא שם בשם מנהג פולין, וכ"ש שכמו שנתברר אין כאן שם איסור כלל.

הוספה

אחר זמן שלח אלי השואל מאמר נכבד ויקר עם כמה מ"מ יקרים מפנינים שהיו מקומות שנהגו מלפנים לומר סליחות קודם חצות, וכתבתי לו:

ראשית כל יישר כח על הערתו, ושמחתי שנמצאו מקורות נאמנים ללמד זכות על הנוהגים להקדים קודם חצות.

איברא איני יודע אם יש בזה טעם מספיק לומר שהיה רמ"ז וכל הנך פוסקים שהביאוהו חוזרים בהם, דזה שהיו נוהגים כן בפולין כמה דורות אחר הרמ"ז ודאי אינו ראי' דהרי גם הרמ"ז מתייחס לאלו שהיו נוהגים בזמנו כן, וגם נתן שם הוראה כיצד לנהוג בקהל שאומר לפני חצות וגם יתכן שלא התחשב אלא במנהג פשוט ומפורסם במדינה.

ומה שהיו נוהגים כן בדורות שלא היו נוהגים ע"פ סוד איני יודע מה הראי' מזה כנגד דברי רמ"ז דמיירי על פי סוד וידוע מ"ש מהרח"ו בשם רבו בריש עץ חיים שלא ללמוד מספרי קבלה שקודם זמנו אחר רמב"ן, ומה שהובא משמו גם במשנ"ב שלא היה האר"י אומר פיוטים שנתקנו בדורות שלא ע"פ סוד.

אם כן מה שנשאר לנו לפליטה הוא בעיקר מדברי התשוה"ג, ושם גופא נזכר שהיו עושים כן מפני הדחק והיה עדיף להם לעשות ביום ורק לא היה אפשר לכך עשו בחצות או קודם לו, וגם בזה אפשר דלפי הענין עשו מה שהיו יכולין, דהרי בשעת הדחק מיירינן ואין למדין אפשר משאי אפשר, וגם מאן לימא לן שעשו ע"פ הזהר והסוד (גם אם היה לפני הגאונים זהר כדברי קצת אחרונים), דפשטות הדברים שם משמע שעשו ע"פ הגמ' בברכות ג ע"א עי"ש.

וגם לשון הרמ"ז שהתייחס בחומרא למנהג זה קשה לומר שכל זה הוא רק מחמת שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

נהגו כן, ולא סברא עצמיית שלו, ומ"מ יתכן שהיה מסיר מחומרת הדבר אם היה שומע מנהג קבוע בזה.

וכמו שכתבתי בפנים נהרא נהרא ופשטיה ושאיין למחות ביד המקילין בזה, ואני לא באתי אלא לברר הכרעתו של המשנ"ב והרבה מרבוותא וכמו שכתב בזה המשנ"ב דלעולם אין לומר קודם חצות ומשמע בכל גוני, ואה"נ השתא אחר מאמר זה יש יותר מקום לסמך לנהגים לומר סליחות קודם חצות.

מה שדן כת"ר להביא ראיה מענין מקרא בלילה שהקילו בזה יש מרבוותא, לא זכיתי להבין דברמ"ז שם גופא היקל יותר באמירת מזמורים כמבואר שם עי"ש ושלו'.

מה שהביא מספר דברי תורה להרב ממונקאטש ח"א סי' קיז שהביא דברי האר"י בדרושי הלילה דרוש א' שא"צ לתת קודם תפילת ערבית כמו בשחרית יען שעתה הוא זמן דינים קשים, ועוד כתב מזה בפע"ח שער מנחה ומעריב פ"א ופ"ב, ודייק בזה בדברי תורה שם דרך מצד הנהגת נתינת הצדקה לגבאי קודם התפילה א"צ ליתן לו אבל אם בא עני ומבקש יש ליתן לו, עדיין אפשר דאין מוכרח ללמוד דבר מדבר דלגבי סליחות נאמרו לשונות חריפים יותר ברמ"ז שם, ולא רק ש"אין צריך" (גם אם בפע"ח שם נאמר שעיקר צדקה בשחרית ועכ"ז היה נותן במנחה ואילו במעריב אינו זמן צדקה שהדין גובר עכ"ד בקיצור, עדיין יש הרבה משמעויות ללשון "אינו זמן צדקה" דיש לומר אינו הזמן המיוחד הראוי לייחדו לקיום מצוות הצדקה) ומלבד זה הרי אם קיימי עניים הוא מדאורייתא ליתן צדקה ואינו באותה דרגת חיוב כמו וידוי על חטא שאינו מכוון על חטא מסויים שגם כבר התודה עליו כמ"פ, (וצא ולמד דמפשטות דינא דגמ' טוב ליתן צדקה לפני כל תפילה כמ"ש בגמ' ושו"ע ואעפ"כ לא אמר משום כאן בעל הדבר תורה לנהוג כן משום דברי האר"י דע"פ סוד האידנא עיקר זמן צדקה בשחרית, וחזי' שהדבר תורה גופיה ראה כבר לחלק בין חיוב להידור) ועוד למה יצטער ויפסיד העני מחמת רצונו לנהוג לפני משורת הדין ע"פ קבלה, ולא דמי לסליחות שהוא בין אדם לקונו ויכול להחמיר מה שירצה, ועוד שכבר נתבאר שאמירת מזמורים אינו באותו דרגת איסור גם ע"פ סוד א"כ משמע שאין הכרח לדמות דבר לדבר.

האם כדאי להתחיל תפילת ערבית בשבת והוא רחום וכו' בשיש חתן משום שמחת חתן

לא.

מקורות:

(תרומה דף קל קל"ה) ובקדמונים (רוקח סי' מט וכלבו סי' כח) מבואר
שאין אומרים והוא רחום בשבת.

בזוה
ר

ובזוהר שם אי' הטעם בזה דמה שאומרים והוא רחום בחול הוא משום גהינם וזה שובת
בשבת.

וצע"ק דבזוהר בהקדמת בראשית משמע שוהוא רחום נתקן לכפרה על חטא קודם
התפילה, ויש לומר דגם מצד זה אין וידוי בשבת, ומעין זה אי' ברוקח וכלבו שם דהוא
תחינה ואסור להתפלל על צרכיו בשבת שמא יתעצב.

ועוד טעם בכלבו שם דבשבת אין איברים ופדרים של חול קרבין ובחול אומרים והוא
רחום משום כפרה דאיברים ופדרים שקריבין בלילה.

ועי' בלבוש סי' רסז ס"ג שכ' אין נוהגים לומר במדינות אלו והוא רחום קודם ברכו כמו
בשאר ימות החול, שבימות החול אומרים אותו בשביל המלקות כמו שנתבאר לעיל סימן
רל"ז, וזה אין לעשות סמוך לשבת שאין לוקין בשבת ע"כ, וטעם זה הוא בטור ריש סי'
רסז.

והוסיף ע"ז בהגהות מוהר"א אזולאי על הלבוש שם, שכן אנו נוהגין גם בני ספרד מטעם
אחר הנזכר בזוהר.

ועי' בברכ"י סי' תקפא בשם שו"ת רמ"ז סי' לב דאף תחנונים בסליחות אסור לומר אפי'
במוצ"ש עד חצות, ומוכחא מילתא שם דמיירי אפי' בלא י"ג מידות עי"ש.

הלכך אין לעשות כן גם משום שמחת חתן כיון דיש בזה דררא דאיסורא ע"פ סוד וכבוד
שבת.

ולענין אמירת והוא רחום בפסוקי דזמרא של שבת בשחרית, עי' שע"ת סי' רסז ס"ק ג.

לא אמר ופרוש עלינו סוכת אלא אמר ברוך אתה ה' בבחול האם יסיים שומר עמו ישראל לעד בבחול או הפורש סוכת שלום כמו בשבת

יסיים הפורש וכו'.

מקורות:

יערי'

במשנ"ב ס"ס רסז דאם סיים שומר עמו ישראל לעד כמו בחול אם עדיין
עומד תוך כדי דיבור מוסיף אחר "לעד" את חתימה דשבת הפורש סוכת
שלום וכו'.

ולכאורה כל שכן אם אמר רק ברוך אתה ה' שאינו מסיים כמו בחול אלא אומר מיד של
שבת.

אולם באמת שאין הנידון דומה לראיה, דמצוה לומר בסוף כל ברכה מעין חתימה סמוך
לחתימה, כדאי' בפרק ערבי פסחים לגבי הבדלה וכן מבואר בירושלמי לגבי שאר ברכות,
וא"כ באופן של המשנ"ב שהתחיל שומר עמו ישראל לעד ניחא שסיים מעין חתימה שהרי
מעין החתימה אמר ושומר וכו' וסיים שומר וכו'.

אבל בניד"ד שאמר סמוך לחתימה את הנוסח של חול (שאמר "ושמור צאתנו ובואינו"
וכו') היאך יאמר אחר כך החתימה של שבת הפורש סוכת שלום וכו'.

ומאידך היה מקום לטעון דהפורש סוכת שלום שייך ג"כ למעין החתימה של ושמור צאתנו
וכו', שבשניהם נזכר ענין השלום.

ובאמת דברי המשנ"ב לחוד צריכים בירור, דהרי קי"ל בברכות מט ע"א אין חותמין
בשתיים, וא"כ היאך אפשר לחתום שומר עמו ישראל לעד וגם הפורש סוכת שלום.

אלא צ"ל חדא מתרתי, או ליישב דחשיב כמתקן עצמו תוך כדי דיבור ומבטל החתימה
הראשונה, או דנימא באופן אחר דאין כאן חשש חתימה בשתיים מכיון שהכל הוא אותו
הענין.

והנה לפי הצד הראשון יוצא שגם בניד"ד שעדיין לא אמר שומר עמו ישראל לעד יכול
לומר ופרוש, דהרי לפי הצד הראשון שאפי' אם כבר אמר שומר עמו ישראל לעד צריך
לבטל דבריו ולחתום בשל שבת כ"ש שעדיין אם לא אמר שומר ישראל לעד ואוחז בברוך
אתה ה' שצריך לומר מיד הפורש סוכת שלום וכו'.

ויש מקום לומר דגם לפי הצד השני שטעם ההיתר לחתום בשתיים הוא משום שהכל אותו
ענין א"כ גם מה שחתום הפורש הוא מעין החתימה של ושמור וכו', דהרי סוף סוף הכל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הוא אותו ענין.

אלא דלא דמי לומר שמעין החתימה צריך להיות דומה לחתימה יותר ממה שתחילת החתימה צריכה להיות דומה לסוף החתימה, דיש לטעון שמעין החתימה צריכה לכפול את עיקר הענין שנזכר בחתימה.

ולכאורה יש להוכיח כן, דהרי טופס תפילה שלנו הוא שבשבת משנים את מעין החתימה ופורש עלינו סוכת שלומך, ולמה משנים אם שומר עמו ישראל לעד הוא מעין החתימה, אלא על כרחך דבעינן שהנוסח שאומרים מעין החתימה סמוך לחתימה יכפול את עיקרי הדברים שנזכרו בחתימה, ועכ"פ לכתחילה כך הוא, דבלאו הכי דין זה של סמוך לחתימה מעין החתימה הוא רק לכתחילה.

ולפי חשבון זה יוצא לכאורה שמי שאמר בשבת כמו בחול ושמור צאתנו וכו' מעתה ועד עולם ברוך אתה ה', ואז נזכר שהוא שבת יצטרך לסיים שומר עמו ישראל לעד הפורש סוכת שלום וכו'.

אבל הוא תמוה מאוד דא"כ כבר עדיף לומר נוסח מכוון יותר השומר עמו ישראל לעד ופורש סוכת שלום וכו' (במשקל מנחם ציון ובונה ירושלים ששם ג"כ ההיתר לחתום בשתיים שהוא אותו ענין כמו שביארתי בתשובה אחרת).

ועו"ק דבמקרה של המ"ב ג"כ לימא ופורש וכו', ולא הפורש וכו' דמשמע שבא לתקן עצמו.

וגם צע"ק דלמה נימא שנחשב חתימה בא' שהוא אותו ענין, דלכאורה הם ב' עניינים.

ולכך התירוץ הראשון דלעיל בכוונת המשנ"ב (דמה שאומר הפורש אחר שומר עמו ישראל לעד הוא תיקון וחזרה) יותר נראה להלכה שלפ"ז יוצא שאחר ברוך אתה ה' יאמר הפורש וכו'.

ואע"פ שלכתחילה בעינן מעין חתימה סמוך לחתימה מ"מ בדיעבד שכבר הפסיד לומר מעין חתימה לכה"פ שיאמר עכשיו הנוסח של שבת ולא של חול.

אמנם גם זה צ"ע דהרי מעין חתימתן הוא דינא דגמ' ואילו דין זה של שינוי החתימה בשבת היכא אשכחן לה, דהרי במדרש אי' שבק"ש חותמין בשלום כמו בתפילה ומשמע שהיו עושין כן בכל יום, ובכל בו סי' לז אי' בשם רב שר שלום דבישיבה לא היו משנים, ומשמע שהיו אומרים בשבת כמו בחול, א"כ תקנה זו היא מאוחרת ולמה יש להקדימה לדין מעין חתימתן דהוא דינא דגמ' (ולהלן בסוף התשובה אכתוב יישוב לזה).

ונהי שהביאור הלכה בסי' רכז מהדר אחר תיקון לשים שלום כשאמרה במקום שלום רב אע"פ שהיא תקנה מאוחרת, אבל כאן לכאורה יש לו להעדיף לומר מעין חתימתן.

ויש לומר דלק"מ, דמחד גיסא גם אם אמר מעין החתימה ושמור וכו' בלבד כמו בחול

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והחתימה אמר הפורש וכו' כמו בשבת ג"כ חשיב שיצא בדין אמירת מעין החתימה סמוך לחתימה, כיון שבשניהם נזכר שלום, אבל לכתחילה תקנו לדקדק לומר נוסח מעין חתימה קרוב יותר כמו שתקנו בהרבה ברכות, אבל גם תיקון זה לומר נוסח קרוב יותר לכאורה אינו חיוב מעיקרא דינא דגמ' דידן (ועי' להלן בסוף התשובה, ומיהו גם לפי מה שנתבאר שם דפרוש הוא מדינא דירושלמי מ"מ השתא שהשמיט ופרוש כבר אין עליו חיוב זה לומר יותר קרוב למעין חתימתן כשכבר התחיל החתימה והפסיד הדיוק בנוסח של מעין חתימתן).

ולכן מאחר דבלאו הכי יוצא הדינא דגמ' דמעין חתימה כיון שהזכיר בשניהם שלום, א"כ עדיפא לן שיסיים עכשיו בנוסח של שבת כדי שלא לשנות ממה שנתקן בתפילה אפי' בדורות מאוחרים וכהבה"ל הנ"ל בסי' רכז, ויש גם ענין ע"פ סוד כמ"ש בשעה"כ סט ע"א.

וכ"כ בערוך השלחן סי' רסז ס"ח ובתהלה לדוד סי' רסז סק"א שבמקרה זה שסיים הברכה כמו בחול ועומד שם ישלים ויסיים הפורש וכו'.

וראיתי להגר"ק (לקט שאלות המצויות לגרא"ד דינר ח"ד עמ' כא) שנשאל בשאלה זו והשיב שסמוך לחתימתן מעין חתימתן הוא רק לכתחילה כמדומה עכ"ד, וכעין זה הובא בשם הגר"א"ל (כאיל תערוג תשעה עמ' כג) אם כוונתו לזה [והשאל שם יתכן שהנין שכוונתו של הגר"א"ל כמ"ש הגר"ק אצל איני יודע אם הוא מוכרח].

וכנראה מה שהכריחו לומר דלא חשיב מעין חתימתן ממה שתקנו מעין חתימה מיוחד לשבת, וצ"ע דלפי חשבון הדברים דלעיל צ"ב דאם נימא דאין בזה מעין חתימה א"כ כבר יש להעדיף דינא דגמ' ולסיים מעין חתימתן, אבל בלאו הכי נתבאר דיש טעם ליישב דין זה ג"כ דחשיב מעין חתימתן וממילא עדיף לן לסיים בנוסח של תפילה (ולהלן בסוף התשובה אכתוב יישוב לזה).

ואולי יש ליישב דעתם של הני תרי רבוותא [הגר"ק והגר"א"ל] שסוברים שהתקנה לחתום כמו הנוסח שתקנו הוא תקנה דרמיא עליה בכל זמן ואף שהיא תקנה מאוחרת אם ישנה ממנה שתקנו עכשיו חשיב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות שהוא איסור לכתחילה, [וי"ע דאינו פשוט דלדין שסוברים דמעיקר הדין מותר להפסיק צפויטס חשיב שינוי צכה"ג ועי' משנ"צ צסס הרשצ"א], וממילא מחשבינן ליה כמו שהפסיד כבר לומר מעין חתימה ועכשיו צ"ל כהנוסח הראוי.

ושוב ראיתי דבאמת בלבוש סי' רסז ס"ג מבואר להדיא דהטעם שאנו אומרים ופרוש הוא כדי לסמוך סמוך לחתימה מעין החתימה, ועי' שם בא"ר דמבואר שם מחלוקת הנוסחאות אם כוללים ירושלים גם במעין החתימה, דיש נוסח שצריך לכלול גם סמוך לחתימה את ירושלים כיון שהוא מן החתימה עצמה, אלא דהא"ר מתרץ דלנוסחתינו ישראל וירושלים היינו הך עי"ש, ומבואר דבעינן דוקא סמוך לחתימה כעיקרי ענין החתימה דוקא ולא סגי שנזכר בו דומה לו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולפ"ז יוצא דכל הדין שהזכירו כל האחרונים לסיים הפורש וכו' תליא על סברא מחודשת שכתבתי בדעת הגר"ק והגראי"ל, דהרי בפשוטו דינא דגמ' קודם לתקנה של ופרוש, וצ"ע, ולהלן בסוף התשובה אכתוב יישוב לזה.

וגם צל"ע לדעת המקילים בפיוטים אם חשיב שינוי בברכה, וצ"ל דחשיב שינוי דבטור מבואר דיש טעם למה בשבת מסיים כך ועדיין יל"ע.

ומיהו יתכן ליישב דגם מש"כ הלבוש דאומרים ופרוש משום מעין חתימתן אין הכונה דבלא זה אינו יוצא ידי חתימתן אלא כמשנ"ת שהוא נוסח יותר קרוב למעין חתימתן ובזה אומר מעין חתימתן בהידור יותר.

ועיינתי בתהלה לדוד בפנים וראיתי דאה"נ דג"כ דנקט דפריסת שלום היא השמירה וממילא חשיב מעין חתימה.

ושוב מצאתי כדבר זה ממש בערוה"ש שם בפנים, דהעה"ש שם בס"ז כתב דטעם מה שאומרים ופרוש וכו' הוא כדי שתהיה מעין חתימה סמוך לחתימה, ושוב כתב אח"כ ונ"ל דאם חתם בושמור צאתנו וכשאמר ברוך אתה ד' נזכר מ"מ יסיים פורס סוכת שלום ולא שומר עמו ישראל, ואף שאין מעין חתימה סמוך לחתימה י"ל דזהו ג"כ מעין חתימה דע"י פריסת שלום שומרינו ואדרבא היא שמירה מעולה במדריגה גבוהה עכ"ל, ומבואר דלכתחילה בעי' מעין חתימה ממש ובדיעבד סגי במעין חתימה זו.

אולם בטור בסוף הסי' רסז הביא דאי' בהדיא בירושלמי (ובירושלמי שלפנינו ליתא) התקנה לחתום ופרוש בשבת וכ"כ ראבי"ה בשם ירושלמי וכ"כ בהערות על הטור (מהדו' המאור) בשם שוחר טוב כתב יד, וא"כ מאחר דקיבלנו דיני ירושלמי במקום שאינו חולק על הבבלי (ועי' בהקדמה לספר תוספת ירושלים) א"כ יש לומר דאע"ג דמצד דינא דסמוך לחתימה הנזכר גם בבבלי גבי הבדלה, היה צריך לסיים שומר עמו וכו' אולם מאחר דחתימת ופרוש נזכרה בירושלמי ואין סתירה לה לבבלי א"כ פסקי' לה להלכתא, ומאחר שמחוייב לומר ופרוש נמצא שכבר הפסיד לקיים המעלה של סמוך לחתימה.



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