



- שבוע 93 5
- 5 בעל ואשה שונאים זה לזה האם מותר לקבורם יחד
- 6 כהן שפסע והתקרב לדוכן לפני רצה האם צריך לפסוע שוב לבין הדוכן ברצה
- 10 האם מותר לאשה לקצץ שיער פנים המפריע בג' השבועות בבין המצרים
- 13 מי שהשכיר בית לאחר וחזר ושכרו האם חייב כמוזזה מדאורייתא או מדרבנן
- 15 פתח בין חדר שינה של החורים לחדר ילדים דיכן יקבעו את המוזזה בפתח זה
- 17 מכשיר שהאוכל נכנס בקביעות למקום המנוע בלא רצון האם צריך להשביל גם את המנוע
- 21 האם מותר לדבר דברי מסחר וממון בשבת כשהוא בצער אם לא ידבר על זה
- 24 נשברו חלונות הבית במלחמה והמשכיר השתתה בתיקונם עד לקבלת הביטוח האם יכול השוכר לבקש הוצלה במחיר בזמן זה
- משכיר שהחליט להחליף את החלונות בדירה לחלונות חדשים ומפוארים יותר האם יכול לבקש מהשוכר שישתתף בהוצאות
- 29 למה יש שלא נהגו לחדר בביסוי
- 30 מתי ובאיזה מאורע חרבה משכן שילה
- 31 האם צריך ללמד בתו פסוק ראשון של שמע ותורה ציוה
- 32 הפריש חלה בברכה ושוב לש עוד עיסה שיש בה שיעור חלה האם צריך לברך שוב כשהיה בדעתו מתחילה על החלה השניה
- 33 האם יש מקור לתת לחם לגזור שערו תגלחת מצוה של בן שלוש
- 35 מי שקם בלילה לומר תהלים וחזר לישן האם יכול לומר ברכה אחת בלילה וברכה אחת למחר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 37
בית שהסירו ממנו הדלת והחזירו לשם האם יש להחשיב המוזהה כתעשה ולא מן העשוי לדעת הרמב"ם וכן
- 39 בית שלא היו בו דיורין תקופה וחזרו לדור שם לדעת הרע"א
לשיטת הרמב"ם שגוי שעיבר קלף בשישראל עומד על גביו פסול האם הוא פסול ודאי או פסול ספק ומה
- 41 הדין בנר תושב
- 43 האם מותר לתת ענבים בנגיסון לתינוק בשבת

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

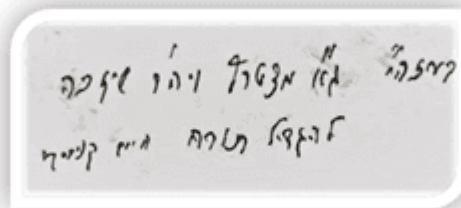
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו 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"מ
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראם, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

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

בעל ואשה שונאים זה לזה האם מותר לקבורם יחד

הנה

אם השנאה היא אמיתית שהיו מבקשי רעתם של זה לזה ולא היה נוח להם בנישואיהם ובחברתם זה עם זה, פשוט שאין לקוברן יחד דהרי אין קוברין אצל שונא דהכי קי"ל שאם יש שנים שונאים זה לזה אין לקברם יחד באבל רבתי ספי"ג ויו"ד ס"ס שסב ס"ו, וכן בשם ספר שבט שמעון ראיתי כתוב שאין לקבור יחד בעל ואשתו אם שנאו זה את זה.

אבל על פי רוב אין השנאה אמיתית אלא שלא זכו בימי חייהם לעמול על תיקון המידות כמו שהיו רוצים ובין תוכחה לתוכחה היתה אהבה מסותרת, ולכן ככל שלא היה ידוע על מקרה חריג או על צורך וכוונה בפירוד וגירושין אינו מוכרח שיש לקוברן זה בריחוק מזה.

ובחי' רע"א על שו"ע יו"ד סי' שעד ס"ד כתב בשם יש"ש גיטין פ"ב ס"ד שאם שונא אותה שאינו מתאבל עליה שכבר היה בדעתו כמו שנפרדה ממנו והביא ראייה לשיטתו מהרשב"ם ב"ב קמו ע"ב, וכמה אחרונים פקפקו בזה, ובבית מאיר אה"ע סי' צ ס"ה כתב שכשמתה שוכח שנאתה ומתאבל עליה, ובשו"מ רביעאה ח"ג סי' פח שהרבה פעמים משלימים ביניהם ועי' מעין זה בתשורת שי מהדו"ת סי' קנח, וכן בעל האג"מ (מסורת משה ח"א עמ' שסד ח"ב עמ' רצא רצב) נקט דחייב באבלותה מלבד במורדת שכבר כתב עליה גט, ומ"מ גם המהרש"ל גופא אפשר דמיירי באופן שאינו רחוק מזה.

ואם כי שם חיוב אבלות הוא חמור יותר מאיסור קבורת שונאים יחד (דבקבורת שונאים בדיעבד כתב החזו"א דהמשמעות שאין מפנים), וגם שם באבלות הוא תלוי בהגדרת קורבה וכדי להפקיע הגדרת קורבה צריך הגדרה הפכית חזקה, משא"כ כאן שליכא איסורא לקוברם בפירוד זה מזה, ובלאו הכי לא הכל זכו להקבר יחד (ועי' יו"ד סי' שסו ס"ג ובערה"ש שם), ומ"מ מצוי שאין שנאה אמיתית ולכן אם רוצים בטובת המת יעשו שאלת חכם שיחקור ויבדוק הענין.

כהן שפסע והתקרב לרובן לפני רצה האם צריך לפסוע שוב לביון הדוכן ברצה

בש"ע

סי' קכח ס"ח נזכר שצריך לעקור ברצה ולא נזכר שם להדיא מה הדין כשכבר עקר קודם רצה, אם צריך לעקור שוב.

ובמשנ"ב סקכ"ו הביא הטעם לזה שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם [ויקרא ט, כג] ואח"כ וירד מעשות החטאת וגו' משמע שבדרך קודם שנסתלק מהעבודה לכן תקנו גם בתפלה שיעלו הכהנים לדוכן קודם סיום ברכת עבודה עכ"ל, והזכיר שצריך שיהיה קודם סיום העבודה אבל לא הזכיר מה אם היה קודם רצה שהיה ג"כ קודם סיום העבודה אבל לא בסמיכות לעבודה, ויש מקום לטעון דממילא שמעין מינה שצריך שיהיה בסמיכות לעבודה (ועי' מגילה כח ע"א), אבל יל"ע בזה.

ועי' בעטרת צבי על השו"ע שם לתלמיד הב"ח שהביא הטעם בלשון אחר וז"ל דכתיב וישא אהרן וגו' כנ"ל, משמע בעוד העבודה בידו בירך, לכן כל כהן צריך לעקור ממקומו בעבודה עכ"ל, ולפי ביאורו משמע דתחילת העקירה לברכת כהנים צריכה להיות בעבודה ממש שההכנה לברכת כהנים היא כעין התחלת הברכה ובעי' שיהיה בעבודה ממש, אבל אפשר דהמשנ"ב דייק שלא לכתוב בלשון זו משום דיתכן שיש פוסקים חולקים על זה וכמו שיתבאר להלן.

ובמשנ"ב שם סקכ"ז נזכר בשם כמה אחרונים שיעקור קודם רצה ליטול ידיו ושוב יעקור ברצה ומשמע דהעקירה שעקר ליטול ידיו לא מהני, אבל אין מזה ראייה ברורה שהוא מצד שעקר קודם רצה, דעי"ש בסקכ"ח שהעקירה ליטול ידיו לא ברירא שנחשבת כעקירה וכך נראה שנוטה להלכה (וכן נקט בפשיטות בשעה"צ סקכ"ח דלא חשיב כעקירה), וס"ד שאם נשאר במקום הנטילה ואחר רצה חזר למקומו סגי במה שעקר ליטול ידיו, לכך נקט בסקכ"ז שצריך לעקור ברצה ממש אע"פ שכבר עקר ליטול ידיו.

ובסקכ"ט כתב המשנ"ב כתבו הפוסקים שאם עקר רגליו מביתו לבוא לביהכ"נ ומצא אחר רצה אף על פי שבודאי בעת שעקר רגליו מביתו היה קודם רצה לא חשיב עקירה וכו' עכ"ל, ומשמע שלפי דעה זו החשש הוא רק משום שלא נתכוון אבל עצם מה שהיה קודם רצה חשיב כמו שהיה ברצה ממש וסגי בזה, וכן מבואר בלשון דעה זו שהעקירה היתה "קודם רצה" וכ"ה בעולת תמיד בשם הכנה"ג ובפר"ח בשם הכנה"ג "קודם רצה" (אם לא דנימא דמי ששמע רצה שוב ולא עקר אז לא מהני מה שעקר קודם ורק מי שלא היה ברצה בזה סגי שעקר קודם רצה, ויש לציין ע"ז דאמנם כעין סברא זו יש צד בפוסקים דמי שלא היה בבהכנ"ס כשאמר החזן רצה א"צ עקירה כלל, עי' באה"ט, אבל כאן דקאי שלא לפי צד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

זה אלא דסבירא לן כרוב הפוסקים שגם מי שלא היה בבהכנ"ס צריך עקירה טפי א"כ השתא דחוק להציע חילוק זה).

ועי' בהערות הגרי"ש אלישיב בסוטה לח ע"ב שכתב בפשיטות דכשעקר רגליו קודם רצה סגי בזה ושאיין קפידא בזה (ולא נתפרש שם אם הוא לכתחילה ממש דלכאורה מסכים דלכתחילה טוב שיעקור בתחילת רצה, ויש מקום לומר דאפי' אמצע רצה עדיף מקודם רצה דהרי אסמכוהו אקרא דאהרן כנ"ל, ואולי ר"ל דמ"מ אם כבר עקר קודם לכן לא מטרחי' ליה לעקור שוב ורק אם לא עקר לכתחילה יעקור בתחילת רצה, או אפשר דלפי הטעם שכתב הא"ר סקי"ד [שהוא מקור המשנ"ז לדין הממלט רצה] לעקור בתחילת רצה משום שלא יתעכב עד סוף רצה א"כ כשבתחילת ברכת רצה הוא כבר עקר לית לן בה, ומה דנקט הגרי"ש עקר בלשון עבר אולי משום דקאי על הגמ' כל כהן שעקר ברצה וכו', ובשם ספר כה תברכו מערכת ע סק"ג מצאתי כתוב שנקט בפשיטות דמהני קודם ברכו, וקרי ליה זריז נשכר, וצ"ע דבכמה מקומות משמע שעיקר העקירה ברצה וכנ"ל).

אולם בשבט הלוי ח"ח סי' כג סק"א כתב דבעי' עקירה ברצה ממש כיון שהעליה לדוכן שייכת לברכת העבודה, וכן המשנ"ב שם הביא אח"כ דיש שכתבו דאפילו באופן זה שעקר בביתו ומצא אחר רצה אינו עולה כי אם כשהיה ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע שהש"ץ התחיל רצה עכ"ל, ולכאורה סברו הנך פוסקים דבעינן עקירה ברצה ממש.

אולם יש לדחות הראיה מהדעה השניה במשנ"ב, דיש לטעון הטעם מה שאין מועיל שם עקירה היינו משום שלא היה אדעתא דרצה אבל כל שהיה אדעתא דרצה אפשר דסגי במה שעקר גם אם היה קודם רצה, ועוד יש לטעון ולדון דשם בנידון שדנו בו הדעה שניה הנ"ל מיירי דלא שמע רצה כלל, ולכן אינו מועיל, אבל באופן ששמע רצה ובזמן זה היה כבר מוכן לברכת כהנים כששמע ברכת רצה.

אולם יעוי' בשו"ת הרמ"ז סי' כח שהוא מהמחמירים בזה ונקט להדיא דבעי' דוקא עקירה בעבודה ממש וילפי' לה מקראי ושהוא לעיכובא עי"ש שהחמיר בזה, (אם כי אין ברור שכל המחמירים בזה קיימי בחדא שיטתא), ונקט כן בכוונת חידושו של הכנה"ג, ובכה"ח תמה עליו דאם כדבריו שזה כוונת הכנה"ג לחדש דבר זה הא מילתא דפשיטא היא, ויש להוסיף דבאמת הלשון קודם עבודה בכנה"ג משמע שהועילה עקירתם שעקרו קודם עבודה וא"צ דוקא עקירה בעבודה וגם כמה אחרונים שהעתיקו לשון זו משמע שנקטו דקודם עבודה סגי בזה.

אבל יש לומר דמש"כ קודם עבודה ר"ל שעקר מביתו "קודם רצה" והמשיך בדרכו ובא לבהכנ"ס בברכת כהנים (תדע דהרי מיירי שלא היה ברצה בתוך בהכנ"ס) וממילא בזמן רצה עצמו עקר כיון שהיה אז בדרכו דלכו"ע א"צ שדוקא תחילת דרכו תהיה בזמן רצה, דסגי שהמשך דרכו הוא בזמן רצה, ומה שהקשה הכה"ח דא"כ הוא פשיטא ומאי אשמעי' הכנה"ג הרמ"ז יתרין דס"ד שצריך להשתתף בעבודה בעצמו ואם אינו מהציבור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שבבהכנ"ס השומע חזהש"צ ס"ד דלא מהני מה ששומע מביתו שהחזן עומד ברצה, וא"נ קמ"ל שא"צ להתכוון לצאת ברצה וסגי במה ששומע שעומד החזן ברצה (וצל"ע מה יסבור הרמ"ז בזה דאולי הרמ"ז בעי שישמע ויתכוון לצאת דנחשיב ליה שעוסק בעבודה אז), אבל עכ"פ פשטיה דהכנה"ג משמע שלא שמע רצה, וכמש"כ הכה"ח בקושייתו על הרמ"ז וכמו שהבינו רוב האחרונים, אבל אכתי יש ליישב שהיה בהליכה בזמן שהציבור שמעו רצה ושמא סגי בזה.

ולכשתדייק בלשון המשנ"ב הנ"ל בדעת המקילים תמצא דבאמת מיירי שעקר קודם רצה והגיע רק אחר רצה לבהכנ"ס ולמה שינה כאן המשנ"ב [והפוסקים] ונקט קודם רצה דבכולה סוגיין נזכר עקירה ברצה, אבל להנ"ל הוא מיושב דכוונת המשנ"ב [והפוסקים] בזה הוא שהלך כל זמן אמירת רצה ולדעה זו אם נתכוון לשם ברכת כהנים והיה זה בזמן שהציבור שמעו רצה סגי בזה, אבל לדעה שניה בעי' שישמע הוא עצמו רצה.

ואכן הפשטות דעכ"פ לכתחילה צריך לעקור ברצה ממש ממה שרק לגבי הנט"י הזכיר לעקור קודם רצה, אם כי מזה גופא יש מקום לדחות דבנטילה בעי' דוקא רצה משום דלכתחילה בשעה שאומר החזן רצה צריכין ידיו שכבר יהיו נקיות, אם כי האמת דעקירה לכתחילה בעי' ברצה, וכן משמע מלשון כמה אחרונים שכ' דאם לא עקר בתחילת רצה יעקור כל רצה, ויש מהאחרונים שנקטו דתחילת רצה לאו דוקא ויכול לעלות כל רצה, עי' בכ"ז בפר"ח ובבאה"ט, ועי"ש גם במשנ"ב בסקכ"ה בשם הא"ר בביאור דברי הטושו"ע דלכתחילה יש לעקור בתחילת רצה ממש, ועכ"פ המבואר דתחילת רצה הוא מנהג טוב לחלק מהאחרונים וכל רצה הוא לכה"פ לכתחילה לכל הפוסקים הנ"ל.

וכן ממה שהש"ץ כ' הפוסקים שיעקור קצת ברצה ובפרט למנהג ירושלים כהפר"ח שיודע שיברך שהרי בכל גווני נהגו שהש"ץ מברך ולמה לא יתכוון קודם ולהדיא הפר"ח סובר דאפי' יחיד בתפילתו יעקור קצת וביחיד יש מקום לטעון שלא הוה סליק אדעתיה שלא יסיים קודם רצה תפילתו אבל הש"ץ למה שלא יכוון מתחילה, ואולי רק לכתחילה כן הוא אבל כל עקירת הש"ץ הוא רק מחמת שעה"ד והוא מחודש שאף אם היה מכוון מתחילה מ"מ משום הלכתחילה מתירין לו לעקור ודוחק לומר דחיישי' שמא לא יכוון דמ"מ הו"ל להפוסקים לאשמעי' דבדיעבד בלא עקר מברך אם כיוון מתחילה לברך.

ועוד יש לדון להמקילים בזה עד כמה חשיב שעקר לצורך עבודה דלמה לא נימא שכל כהן יתנה שביאתו לבהכנ"ס הוא גם על דעת הברכת כהנים שבדיעבד אם לא עקר ברצה יסמוך ע"ז (ועי' בשו"ת הרמ"ז שם שטען דבאמת להמקילים כל ביאה לבהכנ"ס הוא על דעת ברכ"כ ג"כ, והרמ"ז הוא מהמחמירים בזה, ועכ"פ יל"ע למה שלא יכוון להדיא), ודוחק לומר דבעי' ביאה מיוחדת רק לזה ועי' במשנ"ב הנ"ל בדיני עקר מביתו וכשעקר להדיא על דעת זה הוא קל יותר [עי' במשנ"ז שם ועי' אורח מישור סי' קכח סק"ל], ואולי מ"מ אם התפלל בינתיים חשיב היסח הדעת, ויל"ע להסוברים שיש לסמוך על נטילה של שחרית ולא חשיב היסח הדעת א"כ גם בזה לא חשיב היסח"ד ואולי כיון דתליא בדעות (בדעות לגבי עקירה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מביתו דהמשנ"ב בסוף סקכ"ח הביא דדעת כמה אחרונים שאינו מועיל גם כשהיה דעתו לזה, ובדעות לגבי לסמוך על נטילה של שחרית עי' במשנ"ב סקכ"ד) לא סמכו ע"ז וצל"ע.

היוצא מכ"ז דדעת רוב הפוסקים וגם הדעה העיקרית במשנ"ב משמע דסגי לעלות קודם רצה, ואילו לדעה השניה במשנ"ב הדבר נוטה שא"א וכך דעת הרמ"ז שא"א.

אבל לפי המבואר סוגיין דעלמא מהלשונות מגמ' ושו"ע והפוסקים לגבי כמה עניינים משמע דעיקר צורת העקירה הוא ברצה ממש דבעי' שברכת כהנים יהיה שייך לעבודה, וכמו שהבאנו כמה אופנים שמצינו שנזכר בפוסקים דברים דשייכי לזה, שלפ"ז נמצא שאם העקירה מהני קודם רצה הרבה מהם נשארו דחוקים.

א' דבפשטות דין עקירה ברצה הוא משום דברכת כהנים שייכא לעבודה כמ"ש במגילה יח ע"א (וכמ"ש העטרת צבי והרמ"ז).

ב' למה כל כהן שבא לבהכנ"ס להתפלל לא חשיב עקירה ועכ"פ שמתכוון לזה (וכע"ז העיר הרמ"ז).

ג' בשו"ע כ' בתחילת רצה ומשמע רצה דוקא.

ד' באחרונים נחלקו אם תחילת רצה דוקא מצוה מן המובחר וסגי בכל רצה או דכל רצה כשר ומשמע דרצה דוקא.

ה' מה שנקטו הפוסקים קודם רצה נקטו רק לגבי הולך בדרך בכל זמן רצה ולגבי מי שבבהכנ"ס לא נקטו כן.

ו' לגבי נטילה נקט המשנ"ב קודם רצה ולגבי עקירה נקט ברצה ומשמע דוקא.

ז' בחזן הזכירו הפוסקים שיעקור ברצה ולא מהני מה שבא להתפלל בעמוד לזה.

אולם לפי מה שנתבאר דגם הדעה המקילה במשנ"ב מיירי שהמשיך בהליכתו כל זמן אמירת רצה, וממילא הדרי' לפשטות הדין דאין לנו ראייה שיכול לעקור ברצה דלפי מה שנתבאר יש בזה כמה קשיים.

ומ"מ בדיעבד מי שעקר קודם רצה ועולה לברך אפשר שאין למחות בידו דיש כאן צירוף הדעות המקילים לגמרי בזה עם הצד דכהן שעלה בלא עקירה מברך עכ"פ באמרו לו לעלות (עי' באה"ט ובבה"ל ולגבי אמירת כהנים אם מתכוונים אליו או לא יש מקום לדון בזה ולא נדבר מזה כאן ועי' בתשובה לגבי כהן שעומד בסוף תפילתו בשעה שהחזן מתחיל רצה) וצל"ע לדינא בזה, ולכתחילה טוב יעשה שיצא מבהכנ"ס אחר דעכ"פ הרמ"ז ודאי מחמיר בזה אפי' בדיעבד ולפמשנ"ת וכן בשבט הלוי מחמיר בזה.

דינים היוצאים:

למצוה מן המובחר טוב לעקור בתחילת רצה כדי שלא ישכח ולכתחילה יכול לעקור כל רצה.

אם עקר קודם רצה ולא עקר בזמן רצה טוב יעשה שיצא מבית הכנסת ומי שמברך אין למחות בידו.

לנטילת ידיים יש לעקור קודם רצה כמש"כ המשנ"ב ומשם יש לעקור בתחילת רצה לברכת כהנים.

מי שבא מביתו אם הלך חלק מהדרך בשעה שאמר הש"ץ רצה (כגון שיצא לפני רצה) סגי בזה ויש אומרים שצריך שישמע רצה מהש"ץ.

האם מותר לאשה לקצץ שיער פנים המפריע בג' השבועות בבין המצרים

במשנ"ב

סי' תקנא סקע"ט הביא בשם הפמ"ג דריבוי שיער הצדעים של אשה אפשר שיש להקל, ואע"ג דבאבלות אסור שיער כל גופו כמ"ש ביו"ד סי' שצ וה"ה באבלות זו אסור כל גופו כמ"ש בשו"ע או"ח סי' תקנא סי"ב לענין שבוע שחל בו וה"ה מריטת שיער הפנים (ועי' אמת ליעקב או"ח שם), ויל"ע בטעם ההיתר כאן.

והיה מקום לומר דבמקום צער לא נהגו, או שהיה מקום לומר שנהגו רק באיסור תספורת וזה אינו בכלל תספורת כדאשכחן בהל' חוה"מ, ועכ"פ במקום צער נקטו להקל, [ועי' מעין זה במג"א לגבי איסור צער ויין מש"כ שם לענין דחיישי' שמא קצלו צלשון מסויס עי"ש ואולי כאן אמרי' לקולא דקצלו עלייהו רק איסור תספורת ואע"ג דלגבי אצלות כל גופו צללל האיסור שמא צלשון התקנה לא נכלל].

ואולי י"ל עוד דמצרפי' לזה גם דעת הפנים מאירות ח"ג סי' לז שבנשים לא נהגו כלל מנהג זה דבנשים סמכי' על דעת המחבר שגם באבלות הותר להם.

אבל יל"ע דההיתר שכתב המשנ"ב הוא גם לגבי שבוע שחל בו ושם הוא מדינא דגמ' וממילא צל"ע למה מתירים כאן יותר מאבלות דמסתמא לשון תספורת בשבוע שחל בו שוה לדיני תספורת באבלות, ואולי גם באבלות מקיל בשיער הצדעים לנשים בצירוף דעת המחבר ומקל באבלות דרבנן במקום צער ואכן מצאתי דפמ"ג משב"ז כאן שהוא מקור המשנ"ב מצדד להקל גם שם כהב"ח בשיער צדעים של אשה לאחר ז' בלבד וע"ז כתב דאפשר דה"ה כאן.

ועכ"פ לענין ג' השבועות לכאורה היתר זה לא נאמר דוקא בריבוי שיער אלא בכל שיער

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

פנים המצער לפי הענין ושו"ר בישא יוסף ח"ד סי' קכב בשם הגריש"א שהתיר לצורך בשיער הפנים עי"ש אבל רק בג' השבועות ולא בט' הימים, והרהמ"ח צידד שם לומר דכוונת המשנ"ב להשוות איש לאשה דלא כהפנים מאירות הוא רק בשבוע שחל בו ובט' הימים ואז גם צדעיים יהיה אסור אף באשה.

ויש להעיר ע"ז שאמנם דברי המשנ"ב על אחד איש ואחד אשה נאמרו על מה שהזכיר המחבר לענין שבוע שחל בו דוקא האסור מדינא דגמ', אבל לכאורה אפשר דה"ה לדידן באיסור שקודם לכן דהרי גם מש"כ לגבי איסורא דאיש ע"כ אין הכונה שלדידן מותר קודם שבוע שחל בו וא"כ גם לגבי אשה אין הכונה שקודם לכן מותר, אלא הכונה שסתם תספורת באשה אסור כמו באיש וגבי צדעים מותר דלא מחשיב לה המשנ"ב תספורת ע"פ הפמ"ג בשם הב"ח, ולכן בעיקר דברי המשנ"ב אין מקור לחלק דההיתר של שיער הצדעים הוא רק קודם לכן ושאח"כ בט' הימים או בשבוע שחל בו הוא חמור ואז אין חילוק בין אשה לאיש, ואדרבה משמע שם במשנ"ב שכל דבריו [גם מה שהשווה אשה לאיש וגם מה שכתב ששער הצדעים של אשה קילן מיירי באותו הזמן ובפרט דהכל קאי על דברי המחבר דמיירי בשבוע שחל בו ומסתמא גם על דברי הרמ"א דמשהו קודם שבוע שחל בו לשבוע שחל בו. רק דלפי מה שנתבאר סגי בכמה צירופים להתיר עכ"פ בג' השבועות הסרת שיער הפנים באשה לצורך גם בלא שנפרש דברי המשנ"ב כנ"ל (וע"ע בדינים אלו באמת ליעקב או"ח שם ומ"מ בשיער המצער יש להקל).

השלמה לענין הסרת שיער לאשה בבין המצרים

בגוף התשובה יש להדגיש שכל מקום שנזכר בתשובה שיער הפנים הכוונה שיער הפנים כפשוטו דלענין חוה"מ יש לו דין אחר ואין הכונה לשיער הראש.

ויש להוסיף בזה דהב"ח שהוא מקור הקולא הזו (שהזכירו הפמ"ג לניד"ד והמשנ"ב הביא הפמ"ג) אמנם כתב בדעת הרי"ף פ"ג דמו"ק שההיתר הוא צידעא ובת צידעא, אולם המעי' בדבריו יוכל להסכים ג"כ דלאו דוקא אלא כל מה שדרכה להסיר משער הפנים, דהרי חיליה ממה שהקשה הרמב"ן על הרי"ף שהתיר לאשה לגלח אחר ז' והקשה הרמב"ן דהרי אשה אין דרכה לגלח ותירץ דמיירי במה שדרכה של אשה לגלח כגון צידעא ובת צידעא וא"כ לא נקט אלא מה שנזכר בגמ' להדיא בשבת פ' ע"ב בגילוח אשה וזה מה שמצוי שם שיער בנערותה שטורחת להעבירה אבל ה"ה כל מה שדרכה של אשה להעביר השיער (ועי' בפ"ק דמו"ק) דהרי טרח הב"ח להעמיד דברי הרי"ף במה שדרכה של אשה לגלח.

ועוד כתב הב"ח שם וכל זה כדי שלא תתנוול על בעלה מחמת ריבוי שערות במקום דלא שכיחי שערות לשאר נשים עכ"ל, וכמובן דכל שיער שע"ג הפנים אם הוא מצער ומנוול הוא בכלל זה ולא דוקא ריבוי אלא ה"ה כל מה שמצער לפי הענין כגון אם עומד במקום שומא וניכר ומצער הוא בכלל זה.

והבאתי מי שכתב דאולי היתר המשנ"ב על צדעים הוא קודם שבוע שחל בו ומה שכ'

שביחא שאלות המצויות בהלכה

המשנ"ב שאיש ואשה אסורים הוא בשבוע שחל בו (או בט' הימים) והקשיתי דהרי גם באיש אין הכונה שמותר קודם שבוע שחל בו וא"כ גם לגבי אשה אין הכונה שקודם לכן מותר, אלא הכונה שסתם תספורת באשה אסור כמו באיש וגבי צדעים מותר דלא מחשיב לה המשנ"ב תספורת ע"פ הפמ"ג בשם הב"ח, ולכן בעיקר דברי המשנ"ב אין מקור לחלק דהיתר של שיער הצדעים הוא רק קודם לכן ושאח"כ בט' הימים או בשבוע שחל בו הוא חמור ואז אין חילוק בין אשה לאיש, ואדרבה משמע שם במשנ"ב שכל דבריו [גם מה שהשווה אשה לאיש וגם מה שכתב שיער הצדעים של אשה קילן] מיירי באותו הזמן ובפרט דהכל קאי על דברי המחבר דמיירי בשבוע שחל בו ומסתמא גם על דברי הרמ"א דמשהו קודם שבוע שחל בו לשבוע שחל בו.

והעירני הגר"ש צביון דהפמ"ג אמנם ציין לדברי הפוסקים שהתירו באבלות לאשה בשער הצדעים וטעם ההיתר הוא שלא תתגנה על בעלה ולמד דה"ה אבלות דידן אבל מקור ההיתר הוא ממס' שמחות (שהובא בטור יו"ד סי' שז ושא"פ) לפי פירוש הב"ח בדעת הרי"ף כנ"ל, והרי ברי"ף גופיה מבואר דההיתר הוא רק באבלות דיחיד ולא באבלות דרבים, וכן למד בנוב"י יו"ד סי' צט, ומיהו תיובתא לא הוה דרש"י ובתוס' ביבמות מ"ז לא פירשו הגמ' כהרי"ף ולדבריהם אין מקור לאסור יותר ועי' בתוס' שם שנסתפקו להדיא בדין זה, וכ"ז בשבוע שחל בו אבל מקודם לכן מאן דמקל לא משתבש דמאן יימר שנהגו בזה איסורא עכ"ד הגרש"צ, וכוונתו ליישב פסק הגריש"א שהבאתי בתשובה להתיר קודם ט' הימים [וה"ה להחמיר קודם שבוע שחל בו אינו מופקע רק לדלידן נהגו צרוז הדברים צט' הימים כמו שבוע שחל בו, ומ"מ ציפרייט קודם שבוע שחל בו יש לצרף החולקים על הט"ז גם בשבוע שחל בו ואכה"מ].

ואולי יתכן ליישב דהפמ"ג לא קאי על דברי השו"ע דמיירי בשבוע שחל בו אלא אדרבה הפמ"ג קאי על דברי הט"ז בסקי"ב דקאמר שלגבי ציפרייט אין להחמיר אלא בשבוע שחל בו (ובעי' שי' הט"ז והחולקים עליו דנתי במקו"א) והשווה הט"ז זה למה שבאבלות ג"כ הותרה נטילת ציפרייט לצורך מצוה, וע"ז קאמר הט"ז דכמו שמצינו שם היתר לצורך מצוה יש לומר דמנהגא לא קיבל זה, ור"ל דהמנהג לא קיבל דבר שמצינו בו צד קולא, והפמ"ג קאי על דברי הט"ז (אף שהפסיק באמצע בביאור דברי המחבר מ"מ הס"ק הוא ע"ס דברי הט"ז).

וע"ז קאמר הפמ"ג דכמו שמצינו שם היתר לאחר ז' ה"ה לענין צדעים דאשה א"כ מאחר שמצינו צד היתר בזה יש לומר דכאן ג"כ בזמן מנהג לא קבלו כיון שיש בזה צד חומרא, ואולי זה כוונתו מש"כ "אפשר כה"ג כאן" ר"ל דגם כה"ג י"ל כאן דהיכא שיש צד קולא מחמת שהוא רק מנהג יש להתיר, ועי"ש אח"כ שהזכיר עוד חילוק בין זמן המנהג לזמן שאח"כ עי"ש [וזה מתיישב אס' נא לומר דהיתר רק בזמן המנהג דהיינו מי"ז בתמוז].

ואם נפרש כן מצינו מקור שכבר כתב כפסק הגריש"א שהיתר הצדעים אינו אלא מי"ז בתמוז ואילך בזמן שאסור מצד המנהג, וגם מתיישב הקושי מהרי"ף על הפמ"ג, אבל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

במשנ"ב עדיין קשה כיון שהביא דברי הפמ"ג על דברי המחבר דמיירי בשבוע שחל בו.

עי' במגיה על הפנים מאירות (הוצאת זכרון אהרן) שהביא דבספר מראות ישרים סי' ח העיר על הפנמ"א הערה הנ"ל ותורף דבריו דהרי"ף מפרש הק"ו ביבמות מג ע"א דבאשה מותר לגלח ובשבוע שחל בו אסור, וממילא אם נפרש דשבוע שחל בו שרי לגלח אין כאן ק"ו וכהערת הנוב"י הנ"ל וצל"ע אם שייך לפרש ומה באיש בשבוע שחל בו שאסור לגלח ומותר ליארס ק"ו באשה בג' חדשים שמותרת לגלח שתהא מותרת ליארס, ומ"מ הפנמ"א נראה מלשונו דקאי על הסוגי' ביבמות שם, וכנראה שאינו כדעת הרי"ף בפרט זה וכמו שהעיר הרה"ג הנ"ל שהרי"ף נסמך גם על מס' שמחות להתיר אשה בגילוח ואילו אבלות דרבים רש"י מפרש לה באופ"א עי"ש, ויש לאבלות דהק"ו של הגמ' אינו מקור שאחר ז' מותר בתגלחת דשייך לפרשו גם אחר ל' לולי המסכת שמחות, וממילא עיקר המקור הוא ממס' שמחות.

ואם נימא דבאמת אין סותר שי' הרי"ף בשם המס' שמחות לשי' רש"י באבלות ישנה ואבלות דרבים י"ל דנקטו הפנים מאירות והמשנ"ב בשם הפמ"ג קולי דמר ודמר דאבלות דרבנן והלך אחר המקל באבל וכ"ש במקום דלא תתנגה.

מי שהשכיר בית לאחר וחזר ושכרו האם חייב במזוזה מדאורייתא או מדרבנן

הנה

שוכר פטור מדרבנן להרבה פוסקים משום דכתיב בתיך (עי' דעות הראשונים בזה באבנ"ז סי' שפ ובהגר"ק במזוזות בתיך), ומשכיר פטור משום שמזוזה חובת הדר, ועכ"פ מדאורייתא.

אבל כאן שהוא גם בעה"ב וגם דר בבית לכאורה יהיה חייב מדאורייתא, שהרי לא נתמעט לא מצד שאינו שלו ולא מצד שאינו דר בו, ואפי' שזכות השימוש שלו בבית מכח אדם אחר.

ואפי' למ"ד קנין פירות כקנין הגוף דחשיב שלו לענין ביכורים כמ"ש בגיטין מז ע"ב, ובב"ב נ ע"ב לענין אם עבדו חשיב כספו בקנין פירות וכן בקנין הגוף באופן שהעבד מושכר, ועי' ב"ק צו ע"א בקנין פירות לענין בעליו עמו, והיה מקום לומר דלא חשיב בתיך בקנין פירות מ"מ הרי כאן יש לו גם קנין פירות ממ"נ.

(לגוף הענין אם שוכר כקנין פירות או גרע מזה יש בזה סתירות, ועי' מחנ"א שכירות סי' ט, ועי' בקושיית הדרכי דוד בב"ק שם על הגמ' ואפשר שיש ליישב קושייתו לפי יסוד שנקטו האחרונים דגרעא מקנין פירות, ועי' קהלת יעקב להמהרי"י אלגאזי תוספת דרבנן מערכת אות ח סי' קמ שנקט כן, וכן יעוי' בקהילות יעקב להגריי"ק זרעים סי' א).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובב"י וט"ז יו"ד ריש סי' קסד הביאו פלוגתת ראשונים בענין מלוה שלקח שדה במשכנתא וחזר והשכירו, דלרש"י ב"מ סח ע"א הוא ריבית קצוצה ולהרמב"ם פ"ה מהל' מלוה ולוה הט"ו ורוב הראשונים הוא הערמת ריבית.

היוצא מזה דלהרמב"ם עכ"פ ענין הממונות כאן אין מתבטל וההגדרה של השכירות אינו שמתבטלת השכירות מעיקרא ומעות מתנה אלא אדרבה יש כאן הקנאת שימושים ושוב שכירות, (ודחוק לחלק בין ב' מיני שכירות למשכנתא ושכירות) וגם רש"י לא פליג על זה דאי"ז שאין כאן שכירות אלא דכיון שההלואה היתה על דעת הטבה ממילא חשיב ריבית.

ויעוי' בב"מ לה ע"ב בדין שוכר שהשאל את הפרה ומתה כדרכה דאין עושה סחורה בפרתו של חבירו ומחמת זה חשיב שהבעלים השכיר, והכי קי"ל בחו"מ סי' שז ס"ה דלענין זה חשיב של הבעלים הראשונים, ויש להסתפק בדין זה אם הוא דין דאורייתא או דרבנן ולענין איזה דינים נאמר עוד.

ומצינו שהוא מחלוקת ראשונים דלהתוס' בב"מ לה ע"ב הוא מצד טענה דאורייתא שיש לבעלים ויש גווני שהשואל ישלם לשוכר גם לר' יוסי כשאין הך טענה עי"ש ועי' קה"י ב"מ סי' א וסי' לג בביאור שיטתם דבאמת השואל שומר של השוכר ורק מחמת הטענה צריך לשלם לבעלים עי"ש.

אולם לריטב"א ונ"י ושאר פוסקים שחלקו על התוס' בדין הנ"ל (ועי' באבני החושן על השו"ע שם סק"ג) הטעם דר' יוסי הוא משום שהפרה של הבעלים והשואל הוא שומר של הבעלים, ומשמע שהיא ג"כ סברא דאורייתא.

ומ"מ לכל הצדדים ממ"נ הבעלים הראשונים בניד"ד הוא גם הבעלים הראשונים וגם השוכר ואין לשוכר קמא שום עדיפות בסופש"ד על פני הבעלים הראשונים דהרי לו יצויר שהשוכר חזר והשכיר לבעלים הרי בכה"ג לפי ר' יוסי שהלכה כמותו בודאי לא יהיה כאן תשלומין, וגם באופן שהשוכר חזר והשאל לבעלים בב"מ שם דלרבנן חייב הרי הוא רק לרבנן [שלא נפסקה שיטתם להלכה] ורק בשאלה שיש גריעותא לשואל על פני השוכר לענין תשלומין, וגם יעוי' בקוב"ש כתובות סי' ריז שיסד עוד מדין זה דשייך בעלים על תשלומין אף מי שאינו בעלים ממש, וחזי' שאי"ז משנה את גוף בעלות החפץ, ולכן בניד"ד לכאורה הבעלים הראשונים יהיו חייבים מדאורייתא.

ויש להוסיף דבראשונים בפסחים דף ד משמע בביאור קושיית הגמ' דלולי שיש דין שמזוזה חובת הדר היה על המשכיר חיוב קביעת המזוזה, ורק משום שמזוזה חובת הדר מוטל החיוב על השוכר והבעה"ב המשכיר נפקע מזה, ולפ"ז אם הבעה"ב דר בבית אה"ע שלא נפקע מחיוב המזוזה.

פתח בין חדר שינה של ההורים לחדר ילדים היכן יקבעו את המזווה בפתח זה

בנידון

דין יש לקבוע את המזווה מימין הכניסה לחדר ההורים וכדלהלן:

ראשית דלפי מה שהבנתי מפרטי המקרה ההיכר ציר מוכיח שהוא הפנימי והרי היכר ציר הוא עיקר הדין (עי' סי' רפט ס"ג) ולקצת פוסקים גובר על עיקר השימוש (הרחבתי בזה בתשובה אחרת שלא נדחו דבריהם לגמרי מהלכה במקום ששייך לצרף צד זה וכ"ש בנ"ד שאין צד אחר וכמו שיתבאר).

ושנית דחדר שינה של ההורים אין דרך בני אדם בזמנינו להקצותו למעבר מן הסתם (וחדר שינה שהוא משמש מעבר בבית חשיב פגם עכ"פ אצל חלק רוח מן הבריות) ואם יש שם ב' פתחים המכוון בהם לשמש את באי חדר זה עצמו, ויש להוסיף דאף שהיה שייך לטעון כן גם לגבי חדר הילדים מ"מ הפרטיות של חדר ההורים קודמת לחדר הילדים (ועי' עוד עירובין סג ע"ב הישן בקילעא וכו' עליו הכתוב אומר נשי עמי תגרשון וגו', ועי' ראב"ד בהשגות פ"א מהל' איסור"ב הט"ו אם ייחד לו בית וכו' מותר, ועי' שו"ע אה"ע סי' כה ס"ז ושם בט"ז סק"ג ושאר נו"כ שכתבו כדברי הראב"ד ועי' באוצה"פ שם) עכ"פ במקרה רגיל.

ויש להוסיף דיש אומרים דעיקר השימוש הקובע נמדד לפי בעה"ב ולא לפי שאר בני בית (עי' דעת קדושים סי' רפט ס"ק יא יב ועי' עוד מ"מ בזה באל"בא דהלכתא שם אות כח).

ויש להוסיף עוד דיש אומרים דאזלי' בתר עיקר הכניסות כאשר ידוע ששם הוא עיקר הכניסות ויש אומרים שזה גובר על היכר ציר (עי' דעת קדושים שם ומנח"י ח"א סי' פט סק"ד בשם תשובה מאהבה ח"א סי' סא כלל ג' הובא בפת"ש יו"ד שם סק"ד, ועוד, ועי' אליבא דהלכתא שם עוד מ"מ בזה), ובחדר כזה שצד אחד מחדר הורים לילדים וצד אחד להיפך לא מסתבר שבמקרה רגיל משמש חדר ההורים למעבר לילדים יותר מהאופן ההפוך משום הצורך בפרטיות בחדר ההורים.

ובמרדכי רמז תתקסא בשם ר"י (הובא בב"י סי' רפט) מבואר דבי גברי ובי נשי בגמ' שם שוים שימושם, ואעפ"כ עדיין יש לחלק בין בי גברי ובי נשי לבין חדר ההורים וחדר הילדים.

ועוד יש להוסיף דיש צד בדעת ירושלמי ספ"ד דמגילה שכששוין ב' צידי הפתח יתן באיזה צד שירצה (עי' להגר"ק על הל' מזווה), וממילא אחר כל הנ"ל לא נראה שיש צד להניח במקום ההפוך.

יש להוסיף דאמנם בדיני המזווה נזכרה סברא שבב' חדרים יש עדיפות לצד שממנו בא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מרה"ר שהוא החיצוני אבל עיקר הנידון שם לגבי חדר א' חיצוני לרה"ר וחדר אחד פנימי, משא"כ בנידון שלנו חדר ההורים פתוח לכניסת הבית וחדר הילדים פתוח לחדר ילדים אחר הפתוח לסלון הפתוח לכניסת הבית כך שאינו פנימי לגמרי ולכן לולי כל הנ"ל היה מקום לצדד שיניח מימין הכניסה מחדר ההורים לחדר הילדים אבל בניד"ד סו"ס רוב הכניסות מחדר השינה לחדר הילדים וכמו שנתבאר.

ומ"מ חדר הילדים עצמו שהוא מחולק לב' חדרים [נזכר לעיל שיש חדר ילדים סמוך להורים ולאחמ"כ חדר ילדים אחר] ואחד מהם פנימי יותר ואחד מהם לצד החיצוני של הבית יש להניח מהחיצוני לפנימי עכ"פ בצירוף שיש כאן היכר ציר מהחיצוני לפנימי.

[אח"כ באו אלי בטענה שאמרתי דה"ר שהוא יותר פנימי יש לו חשיבות של חדר פנימי על פני חדר פחות פנימי שהוא ג"כ פנימי והבינו מדבריי שזה דוחה היכר ציר, ואמנם הוא נידון בפני עצמו (וציינו בזה לדברי הט"ז סי' רפט סק"ד בשם מהרי"ל סי' צד ותשובת מהרי"ל הובאה גם בב"י שם בשם תשו' אשכנזית, ועי' להלן).

אבל הנידון שבו כתבתי הנ"ל הוא באופן שיש כבר היכר ציר לצד אחד החדרים של חדר הילדים, ולרווחא דמילתא הוא יותר פנימי, ובאופן שהשימושים שווים ג"כ ואין היכר ציר באחד מהם או שיש היכר ציר מב' הצדדים כך שאין עדיפות לאחד מהם ע"פ חבירו אפשר ג"כ שיש להתחשב בחדר שהוא יותר פנימי מחבירו, ואם שגיתי בהבנת דברי השואל אתי תלין משוגתי (וזה אינו שייך לנידון חדר ההורים שהוא מחוייב משום שהוא נחשב יותר וחשיבותו משווית לה שהכניסה תהא אליו).

ובגוף הנ"ל יש להוסיף דמקור דין פתוח לרה"ר הוא במרדכי שם שכתב אפילו אחד פתוח לרשות הרבים ואחד אינו פתוח לרשות הרבים כיון דעיקר תשמיש כניסה ויציאה דרך שם לא משגחינן בה בהיכר ציר עכ"ל, והנה אמר כן מסברא ולא מגמרא והסברא היא דאזלי' בתר עיקר השימושים דמה שהוא החיצוני משמש יותר למעבר ופחות לשימושים, ולכן כשיש אומדנא על חדר שהוא יותר פנימי באופן משמעותי שמחמת זה חשיב ג"כ חדר עיקרי עכ"פ כשאינו סותר ענין היכר ציר.

ויש להוסיף עוד דבגוף דברי הט"ז הנ"ל בשם מהרי"ל בפשוטו אמנם נראה שאין דוחה היכר ציר כשאין אחד מהם פנימי מוחלט אף אם הוא יותר פנימי, אבל עיקר הנידון כשיש בסופו של דבר פתח בחדר היותר פנימי שדרכו אפשר לצאת לרה"ר ממקום שלא היה אפשר לצאת מהחדר היותר חיצוני דרכו, אבל באופן שגם החדר היותר פנימי וגם החדר היותר חיצוני יוצאים מפתח אחד רק שאחד מהם יותר קרוב ליציאת הבית ואחד מהם יותר רחוק מיציאת הבית צל"ע אם אזלי' בתר היכר ציר, דבזה יש לטעון סברת המרדכי הנז' דאם אחד מהם יותר פנימי מחבירו שצריך לעבור דרכו לחבירו חשיב יותר פנימי וצריך הנשאל לבדוק לפי ענין המבנה והשימושים].

יש להוסיף דיש צד בפוסקים דבשימוש עיקרי אזלי' בתר ריבוי בני בית יותר באותו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המקום, אבל כשיש ריבוי בני הבית ילדים כנגד הורים יש כאן ריבוי בכמות כנגד ריבוי באיכות (חשיבות ההורים, בעלותם, קביעותם בבית לתמיד) יש לדון אם גם בכה"ג נקטו כן ועכ"פ בניד"ד יש די טעמים לומר דלא אזלי' בתר יותר בני הבית.

מכשיר שהאוכל נכנס בקביעות למקום המנוע בלא רצון האם צריך להטביל גם את המנוע

בפוסק

זמנינו מצינו כמה דעות בענין טבילת כלים שיש בהם מנוע מתפרק, ודעת הגרי"ש אלישיב שצריך להטביל גם המנוע מדין מעמיד הכלי (הוב"ד בספר מטבח כהלכה מהדו"ב עמ' רפז ועוד ספרים, ומחמיר אפי' במיועד לכמה כלים ומחמיר בעוד כמה אופנים, יעוי' גם בספר טבילת כלים כהלכתה דלהלן).

אולם רוב פוסקי זמנינו לא ס"ל שהמנוע חשיב מעמיד בכל גווני, אבל מצינו כמה דעות בזה.

ודעת האג"מ יו"ד ח"א סי' נז, ועוד בתשובת האג"מ הנדפסת בקובץ לתורה והוראה ח"א עמ' יא שאין צריך להטביל את המנוע כלל כיון שאינו נוגע באוכל.

וכ"כ באר משה ח"ז קונטרס עלקטריק סי' נז אולם אפשר שעיקר הנידון בבאר משה שם כשכלי המאכל מונח בתבנית אין חיבור ממש למנוע.

ועי' בטבילת כלים כהלכתה פ"ד עמ' כג בשם קונטרס טהרת הכלים עמ' קכה סעי' מא בשם הגר"נ קופשיץ שמנוע מתכת שאינו נוגע באוכל אינו נחשב למעמיד אלא כיד האדם המפעילה את הכלי, ועדיין צ"ב דיד האדם אינו מחובר ואף אינו מונח שם דרך קבע.

ועי' בשבט הלוי ח"ב סי' נז סק"ג שכך כתב לגבי חוטי החשמל שבתוך מחבת חשמלית שאפשר להוציאם משם קודם הטבילה, ועי' גם בשמו בטבילת כלים כהלכה עמ' רכה שמשמע דגם מנוע שמתחבר לכלי אחד אפשר להקל שלא לטבול המנוע אלא רק הכלי לבד, אולם בקובץ מבית לוי ח"ז עמ' מב דן בכלי פלסטיק שגוף החימום שלו מתכת שיטבול בברכה, ואף אם נימא דהחומרא שמחמיר בקומקום פלסטיק הוא באופן שאינו יכול לפרקו או שאינו רוצה לפרקו ואז יצטרך להטביל כולו, מ"מ חזי' דעכ"פ אם אינו מתפרק חשיב כלי אחד, ולכאורה ה"ה באופן שהכלי של המאכל חייב בטבילה והוטבל אך גוף החימום לא הוטבל והוא חזר ונתחבר בו, ואפשר דדוקא בחוטים ממש הקיל שאין בהם שימוש על ידי האדם ממש ולא דמי ממש לידות הכלים ובפני עצמם אין ניכר בהם צורת כלי אלא גולמי כלי מתכות וכשמחברם מחדש לכלי לא חשיב שצירף עוד כלי שאינו טבול לכלי, ואפשר שצירף גם הפסידא של הכלי, ועי' טבילת כלים פי"א סעי' קא ומעדני יו"ט דלקמן, ואולי היה מקום לחלק בין אופן שכבר יש מתכות בכלי עצמו דאז חשיב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הפלסטיק ככלי שכולו חייב בטבילה ואינו טבול ומשמש שנתן לזה דין מעמיד ביו"ד סי' קכ ס"ז דשם מבואר דרק אם המעמיד מתכות הוא מחייב בטבילה את הכלי שאינו מתכות, משא"כ אם כבר נטבל חלק החייב בטבילה אין החלק המעמיד שמחובר בו שלא נטבל מחייב בטבילה שוב, כיון שאין משתמש בו למאכל, אבל הוא מחודש ודחוק בפרט דבמרדכי מבואר דגם ידות הכלים צריכין טבילה וכמ"ש ביו"ד שם סי"ב, ולכאורה מעמיד חמיר מידות הכלים.

ויש אומרים שתלוי דבר זה אם הוא כלי שדרך לחברו רק לכלי אחד של האוכל שאז יש להטביל גם את המנוע, לבין אם דרך לחברו לכמה כלים, כגון מיקסר שיש בו כמה מתאמי מתכת הנוגעים באוכל שאז אין צריך להטביל את המנוע (כן משמע במנח"י ח"ג סי' עז ובחוט שני טבילת כלים עמ' נה ועוד בשם הגר"ק בספר מטבח כהלכה שם, וכ"כ בטבילת כלים כהלכה פי"ח עמ' רכו בשם הגר"ש ואזנר [אולם שם נעמ' רכה משמע דהוא מקיל לגמרי גם כשדן למצוה לכלי אחד] והגר"מ שטרנבוך, ועי"ש שהביא עוד רבנים שהורו דיש אופנים להתיר באופן זה או כהאופן הקודם).

ויש עוד נידון נוסף שדנו בזה הפוסקים בכלי שהוא מורכב מכמה חלקים הקבועים בו תמיד אם יכול להטבילו כשהוא מפורק, או שיש להטבילו דוקא כשהוא מחובר כתיקונו, ומצד שני יש שנקטו שיש להטבילו דוקא מפורק דאם הוא מחובר הו"ל חציצה, ויש שנקטו שאין בזה חציצה כל עוד שהם מחוברים כדרכם, ונאמרו כמה דעות בזה (עי' מנח"י ח"ג סי' עז סק"ג ומשמרת הבית פ"ו סוף ה"ז וח"ב כלים סו"ס י וחוט שני טבילת כלים עמ' נה וארחות רבינו ח"ג עמ' פד ושבת הלוי ח"ב סי' נז סק"ג ומטבח כהלכה שם), וכמובן שיש לדון בכל כלי לגופו אם מיועד להיות מחובר ואם החיבור חזק ואם יש חלקים להחלפה תמידית, ואכה"מ.

מנהג העולם להקל בזה מחמת פסידת הכלי על ידי הטבילה ומטבילים רק את הסכינים הנוגעים במאכל ולא את המנוע, אבל רק במיקסר וכיו"ב שניתן להשתמש בכלים הנוגעים באוכל על ידי הדחק בלא המנוע משא"כ בבלנדר וכיו"ב שהחלק הנוגע במאכל אינו ראוי לדבר (הגרי"ט זנגר מעדני יו"ט כשרות המטבח בהלכה עמ' טו, וכע"ז כתב הגרי"מ שטרן ובהם נהגה ח"ז עמ' סו שהמנהג פשוט והלכה רווחת בישראל שאין מטבילים במיקסר אלא את הכלי שנוגע במאכל משום שאפשר להשתמש בו בדוחק בלא המנוע משא"כ בבלנדר, אך בשני החיבורים הנ"ל לא כ' הדברים הנ"ל באופן שהחלקים במיקסר מחוברים בקביעות וגם לא ראיתי אם נחתו להדיא באופן שאין כלים להחלפה).

יש עוד שחילקו בזה בין כלי שיש בו כלי בפני עצמו בלא המנוע (כגון כלי קיבול או כלי מתכות) לבין כלי שאין בו כלי קיבול בפני עצמו והכלי שנוגע באוכל הוא אין בו שום תשמישים כלל בלא המנוע (ע"ע טבילת כלים כהלכה שם מה שהביא בזה, ועי' שם עוד עמ' כג, והוא דומה לחילוק הקודם הנ"ל שהזכרתי מהרבנים בדורינו בשם המנהג, וכמובן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שאם יש בו שימוש אחר שאינו קיבול אלא כגון שהוא כלי מתכות שאפשר לטחון בכלי ביד [כמו צמלוק הקודס הנ"ל] אינו סותר לחילוק המובא כאן באחרונה דכלי מתכות א"צ שיהיה דוקא כלי קיבול להחשב כלי).

ועי' בש"ך סי' קכ סקי"ד בשם הדרכי משה סק"ז בשם הגמ"י ואיסור והיתר הארוך דכלי עץ של תבלין אינו צריך טבילה התחתון המקבל את התבלין אף שהעליון של עץ, ולא חילק שם להדיא בין מחובר ובין אינו מחובר, ואולי עכ"פ יש להביא ראיה באינו מחובר בהכלי עומד נפרד, ומצד שני עי' בטבילת כלים כהלכה עמ' כג הנ"ל מה שהביא שם, ומה שיש לדון לפ"ז בענין כלי המיוחד לחמין ואינו יכול לקבל עי"ש, ואולי יש מקום לטעון דכל כלי שעומד בצורתו המתוקנת יש לו ודאי שם כלי לכל כלי שבו בפני עצמו עכ"פ כשאינו מחובר זל"ז (דבמחברים יש בסוגיות שיש כלים דמשמע שבשעת מלאכה חיבור ודברו מזה האחרונים לענייננו, וצל"ע), אבל כלי שהופקע משימושו מגרע גרע ואין מזה ראיה שכל עוד שהוא בשימושו אין לו תורת כלי מיוחד בפנ"ע וצל"ע בזה.

ויש להוסיף עוד דברמ"א שם ס"ז באופן המחוייב בריחים הוא בכלי שיש בו ברזל קבוע, אבל באופן שהברזל מתפרק לא מיירי שם, ויש מקום ברווח לפרש דכל שהוא קבוע הוא המקרה הראשון ברמ"א שם וכל שאינו קבוע הוא המקרה האחרון בש"ך שם, וקבוע בלשון חכמים היינו מחובר עליו, עי' בפסחים צד וסוכה נו, ולכן במונח יש מקום לומר דלא חשיב מחובר (עכ"פ כשיש תורת כלי לחלק זה בפני עצמו דלולי זה אין לנו ראיה מהש"ך) ובקבוע ומחובר חשיב מחובר אבל במחובר בחיבור שנשלף בזה דנו האחרונים אם לדמותו לדיני טומאה וטהרה דשם מצינו שיש כלים שמחברים יחד ובשעת מלאכה חשיבי חיבור, ובבהגר"א סקי"ט דן בדין מעמיד דיש לדמותו לדיני טומאה (מלבד מה שכ' שם דבדיני סעודה אזלי' בתר מקום התשמיש ועי' להלן) והביא ראיה מהמרדכי ע"ז רמז תתנט בשם המהר"ם (דפוס פראג סי' תרכא) דאזלי' בתר דיני טומאה, ודין ידות דלהלן בשו"ע סי"ב הוא מהמרדכי דמדמה לה לדיני טומאה וטהרה.

עוד יש לדון בזה לפמש"ש הבהגר"א בסקי"ח דיש חילוק בין דיני טומאה וטהרה לדיני סעודה, דבדיני סעודה אזלי' בתר מקום התשמיש (ולא רק אחר המעמיד), והיה מקום לומר דקאמר לה רק לחומרא לדעת המחמירים במחבר ס"ז ובבהגר"א סקי"ז באופן שמשתמש במתכות והכלי של עץ ולא לקולא באופן הפוך, אבל לעיל בסעי' ו גבי כלי עץ שיש לו חישוקים של ברזל מבחוץ שא"צ טבילה שכתב שם הבהגר"א סקט"ז דאע"ג דלרבנן הכל הולך אחר המעמיד מ"מ כלי סעודה בעי' [ונעי"ז נקיטור נמרץ נט"ז סק"ט] ומבואר בזה דסבר דלא אזלי' בתר המעמיד כשאינו נוגע באוכל, אבל יש בזה כמה דעות ועי' בבהגר"א באותיות הנ"ל וכן בש"ך סקי"ב דבב"י נקט שהוא ספק ויש לטובלו בלא ברכה, עכ"פ יש ללמד בזה זכות על המנהג כיון דלכמה פוסקים אזלי' לקולא במקרה שהמעמיד הוא של מתכת ואינו משמש הסעודה וגם להב"י הוא ספק ולכן בצירוף עוד צדדים הוא קיל ובלבד שיהיה לכה"פ צירוף אחד המועיל מעיקר הדין (כגון בדבר שמונח ואינו מחובר דבזה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משמע מהש"ך בשם הפוסקים שפטור מטבילה וגם מדויק כן קצת מלשון הרמ"א או כשיש כמה כלים להחלפה מהכלים המחוברים למנוע הנוגעים באוכל דבזה הסכמת רוב פוסקי זמנינו שאין חיוב טבילה).

ובכלי לחימום סוכר שאינו מחובר לגוף החימום שתחתיו אלא עומד עליו ע"י עוד בטבילת כלים כהלכה שם מה שהביא בזה דהוא קל יותר מדין חצובה הנזכר בפוסקים, ע"י במ"מ שהביא שם, אולם הגרי"ש החמיר גם באופן מעין זה ע"י ש.

ויש לדון לפי דעת הסוברים שא"צ להטביל את המנוע [עכ"פ צלי שיש צו צית קיצול שאינו מחובר למנוע], מה הדין לפי דעתם במכונת סוכר שהמנוע בנוי באופן שהוא מתחתית כלי קיבול המאכל ונופל מן המאכל שבכלי אל המנוע וצריך להוציאו משם האם בכה"ג יודו שצריך להטביל את המנוע.

ולכאורה גם בזה אין צריך מכיון שאין מלאכתו לכך ואין רוב תשמישו למאכל והרי אזלי בכלי בתר רוב תשמישו (ועצם מה שנגע האוכל בכלי שאינו טבול אינו נאסר וכ"ש שאינו חייב טבילה).

וכ"כ הפת"ש סי' קכ ק"ו בשם השב יעקב ח"א סי' לא שכלים ששופכים מהם לפעמים חמין על התה פטורים אם אינם מיועדים לזה דאזלי בתר רוב תשמישו, וכן בבא"ח ש"ב מטות סעי' יד לגבי שולחן שרוב תשמישו רק עם מפה.

אולם יש לחלק בין אין מלאכתו לכך כלל לבין רוב תשמישו, דרוב תשמישו תלוי בפלוגתא, דלפי המחבר בסי' קכ ס"ה סכין של שחיטה פטור לגמרי מטבילה, ולפי הרמ"א שם טוב לטבולו בתורת ספק משום שיש מחייבין, וטעם המחייבים להש"ך סקי"א הוא משום שסכין של שחיטה ראוי למאכל, (ועי' עוד בינת אדם סוף ס"ק פה ד"ה אך), והגר"א סקי"ד הקשה עליו והביא דמהאיסור והיתר הארוך כלל נח דין פה מבואר דלא תליא בראוי לתשמיש אלא במשמש בפועל [והש"ך גופיה הציא דצרי האיסור והיתר רק דהרמ"א היא דעה אחרת דהאיסור והיתר מדמה סכין שחיטה לצרזלים של מנזות והש"ך נקט דעת הרמ"א לחלק ציניהם מטעם ראוי, וצצהגר"א נראה דפליג על חילוקו של הרמ"א וסובר כהאיסור והיתר דמדמה בין סכין שחיטה לצרזלים וס"ל דהיינו הך ולא תליא בראוי לתשמיש, ויש לזיין דצמקרה צפת"ש סק"ו הנ"ל אפשר דקיל אס הוא צאופן של עמוד ונעשה מלאכתו דצוה אפשר גם לרמ"א שרי אפי' אס נימא דשייך להשתמש צו לאוכל מ"מ עיקר צורת הכלים המדוצרים שם לתשמיש אחר או די"ל צאופן אחר שהמים הנמנאים שם גופא אינם מיועדים לאוכל ורק שלפעמים משנים ייעוד המים או דאמאי כהא"ה ולא ראיתי השצ יעקב צפנים].

ומ"מ גם הרמ"א גופיה שחשש לכתחילה בסכין של שחיטה משמע שלא חשש מספק מעיקר הדין שלא כתב אלא וטוב, והמחבר פטר לגמרי, וגם הרמ"א גופיה מודה בכלי שמתקנים בו המצות שאין טעון טבילה והטעם כתב הש"ך דאין ראוי לתשמיש אוכל, ולכאורה ה"ה בניד"ד לרוב הפוסקים פטור כנ"ל וגם להש"ך המחייב מספק פוטר בדבר שאינו מיועד לוראוי לשימוש של מאכל הנוגע בו ומה שהמאכל נוגע בו בטעות לא חשיב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שמיועד למאכל, ויותר מזה יש מהאחרונים (פר"ח סק"ד וערה"ש סל"ה) שנקטו דטעם הפטור בברזלים של המצות הוא משום שאינו עושה תיקון חשוב במאכל, וכ"ש כאן בגוף המנוע שאינו מיועד כלל לשמש את המאכל בנגיעה, וגם להמפרשים הפטור בברזלים מטעם שאינו ראוי (עי' בש"ך שם) מ"מ מודים בדבר שאינו ראוי לשימוש אוכל שאינו מחייב בטבילה ולכן בניד"ד א"צ להטביל המנוע שאינו מיועד לשימוש האוכל ואם היה שייך שהאוכל לא יפול לשם זה היה עדיף על בעה"ב (וכ"ש דבניד"ד הטבלת המנוע במכשיר המדובר הוא קלקול מוחלט של המכשיר כמו שהוכיח הניסיון והרמ"א לא כתב אלא "וטוב"), ולכן לכאורה א"צ להטביל מנוע זה.

האם מותר לדבר דברי מסחר וממון בשבת כשהוא בצער אם לא ידבר על זה

נראה

דיבור דברי מסחר בשבת האמורים בגמ' שבת ק"ג ע"ב ושו"ע סי' שז ס"א אסורים מדינא ואין בהם היתר שמדבר אם יש לו עונג ואף אם יש לו צער בלא זה כיון שהוא איסור מדינא שלמדוהו חז"ל מדברי קבלה ודבר דבר (ישעיה נ"ח י"ג) שלא יהיה דיבור של שבת כדיבור של חול, ואפי' אם תימא שהוא אסמכתא מ"מ יש בזה איסור דרבנן [ועי' צפמ"ג ריש סי' שז שהציא שיטת הנמסר נדק הקדמון סי' כח שסובר לאיסור זה הוא דאורייתא], ולא דמי למש"כ הרמ"א שם לגבי דיבורים גרידא שמי שהוא עונג להם מותר.

ואדרבה העירו דממה שהמחבר אסר כמה דברים ובא הרמ"א והתיר מתוך כולם רק שמועות וסיפורים (ועי' במשנ"ב מש"כ האחרונים ע"ז דאינו טוב לכתחילה להקל בזה למעשה) באופן שהוא עונג ולא התיר גם עניני מסחר הנזכרים במחבר שם ש"מ דלזה אין שום היתר גם אם יש לו עונג.

והטעם בזה משום דזה הוא איסור בעצם ולא רק זלזול בכבוד שבת, ולכן גם כשמדבר לכבוד שבת לא הותר דבר שהוא איסור בעצם.

ויש להוסיף דגם המחבר לא קאמר על דברים בטלים אלא אסור להרבות משא"כ לגבי עניני מסחר מבואר בלשון המחבר דאפי' דיבור אחד אסור, וכן גם מוכח בגמ' בסוגי' דחשבונות של מה לך וכו' דאין איסור בדברי הרשות בשבת באמירה אחת בלא להרבות בהם וכמ"ש בבהגר"א על השו"ע שם, וכמו שהמנהג פשוט, ומבואר מזה דזה איסור בעצם אבל דברים בטלים הוא איסור רק באופן של ריבוי שעל ידי זה מזלזל בכבוד שבת.

וכן מבואר במשנ"ב שם סק"ב בדבריהם בטלים רק הריבוי אסור ובדברי סחורה גם מעט אסור.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

[ושוב מצאתי דיש מהאחרונים שכנראה לא הי' לפניהם בשו"ע תיבת להרבות כמו בטור ובלבוש אבל כבר העירו ע"ז דאין הכונה שכל שיחה אסור, עי' יפה ללב ח"ב סק"ב ובכמה מהאחרונים שהובאו שם].

והנה אף דבשו"ע נזכר הלשון אסור גם לגבי דברים בטלים אבל בטור דייק לומר אסור לגבי דיבור בעניני מסחר אבל לגבי דברים בטלים רק כתב דאי' בירושלמי שצריך שלא להרבות ולא כתב הלשון אסור, והטעם כנ"ל, דלא נאמר גזירה בעצם מעשה זה אלא האיסור כשעושה בזה צורה של זלזול בשבת דהיינו כשמרבה בדיבור ועכ"פ כשאינו עושה הדבר לצורך עונג שבת.

והנה בגוף דעת הרמ"א היה מקום ליישבו גם לדעת ר"ת בתוס' שבת קיג ע"ב והרא"ש פט"ו ס"ב [שצד"כ הרמ"א נמשך אחריהם וזפרט שצ"ה בתוספתא שדין דברים בטלים נלמד מדבר דבר כמ"ש בתפארת שמואל על הרא"ש שם סק"ז] דס"ל דומצוא חפצך ממעט דברי מסחר ודבר דבר ממעט דברים בטלים, וחפצך הוא הגדרה מוחלטת שמה שהוא חפצך הוא בכלל האיסור משא"כ ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול בא ללמד רק ענין כבוד שבת והכל לפי הענין.

ויש להוסיף דגם בלשון התוס' שם גופא כתבו על דברי המדרש שהובא שם וז"ל משמע שאין כל כך לדבר בשבת כמו בחול ובירושלמי אמרי' בטורח התיירו בשאלת שלום בשבת עכ"ל, ומשמע דההגדרה היא שלא יהיה כמו החול אבל אינו אסור בכל תיבה כאיסורי דיבור אחרים, וכמו שנתבאר שהסכמת הפוסקים שהאיסור הוא בריבוי דברים בטלים, וממילא יש מקום להבין דגם לצורך מותר.

וגם בהרא"ש שם אי' שלא יוסיף לדבר דברים יתרים ויש לפרש שלא יוסיף יותר מידי ושלא ירבה.

אמנם בערה"ש ריש סי' שז ס"ב כתב דיש ליישב הרמ"א רק כפרש"י שסבר דבקרא נרמז רק איסור אמירת מקח וממכר וחשבונות ולכן בדברים בטלים לצורך הקיל הרמ"א.

ויש להוסיף דבשו"ע שהובא ודבר דבר משמע שמפרש כפרש"י וע"ז הוסיף דגם להרבות בדברים בטלים אסור.

אם כי יש לומר דהשו"ע הביא דברי רש"י והתוס' יחד על הפסוק ודבר דבר כיון שלהלכה שניהם נלמדים מודבר דבר וקי"ל דאין חיוב לדקדק בהבאת דרשות הדינים [כמו שהציג הצ"ח] בהליכות עולם מהרצח ראשונים] וממילא הביא ב' הדינים על ודבר ודבר.

ואמנם בבאר היטב סק"ב הביא בשם הזוהר והאר"י דמחלליה נאמר גם על דברים בטלים מ"מ מחלליה הוא מדיני כבוד שבת כמבואר בשבת קיט ע"ב במטותא מינייכו לא תחללוניה (ועי' רמב"ן עה"ת במש"כ על מקרא קודש), ואין צורת האיסור בדיבור אחד או בדיבור שיש בו צורך עונג אם לא ע"פ הסוד דמצד הסוד יש לומר דיש איסור בכל גווני וכן

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הביא שם להימנע גם מדיבור בשפת לעז בשבת ע"פ הסוד.

אולם במשנ"ב ריש סי' שז [ולענין דעה ראשונה צמסנ"ז ע"י להלן] הביא דעת הב"ח בתשו' סי' קמו דמי שיש לו הפסד של ממון מהגוי שיברח אם לא יאמר אמירה של איסור בשבת לשופט גוי יכול לומר דבמקום הפסד לא גזרו, (ומעין היתר זה הובא ביד אהרן הגהות הטור מהדו"ב סק"א בשם בית יהודה למהר"י עייאש או"ח ח"א סי' יב, רק דשם לא הזכיר לומר בהדיא אלא בעקיפין עי"ש, ועי' במשנ"ב בשם האחרונים), אבל גם שם לא נתבאר דלצורך עונג שבת או מניעת צער דמניעת פסידא יש לומר שהוא דין אחר, וכמו שמצינו שצורך מצוה לכמה פוסקים מתיר אמירת דברי סחורה בשבת (עי' במשנ"ב לעיל שם), וצורך יישוב א"י הותר אפי' אמירה לגוי.

ובספר פתחי תשובה או"ח שם כתב שהב"ח שם כתב דבמקום פסידא מותר לדבר צרכיו ובשם הנשמת אדם כלל סא כתב שם שצ"ע להתיר בכל מקום פסידא אלא רק באופן של הב"ח שהוא כמציל מידם, ורצונו לומר דמצינו בסוגיות שהותרו כמה דברים באופן שהוא לצורך הצלת ממון ישראל מגויים ובכה"ג סמכי' על סברת הב"ח להתיר אבל בפסידא בלבד לא רצה להתיר הנשמ"א, ועי' תהלה לדוד שהביא המנחת כהן שחלק על הב"ח וכך נקט שאין היתר במקום פסידא ואפשר דגם האגודה שהביא במג"א חולק על הב"ח גם בזה כמו שנחלקו האגודה והב"ח לענין ליתן גוי בתפיסה בשבת וגם במשנ"ב סק"א אפשר דכוונתו שהב"ח חולק על איסור האגודה.

עכ"פ בין לפי הב"ח ובין לשאר פוסקים החולקים על הב"ח (והם האגודה שאסר תפיסה בגוי בשבת והוא כדעה ראשונה במשנ"ב בשם האחרונים וכן מהר"י עייאש שלא התיר לגמרי במקום פסידא והנשמ"א שלא התיר בכל פסידא והתהלה לדוד בשם המנחת כהן שלא התיר כלל) אין היתר אלא באופנים שהתירו מחמתם איסורי שבת אחרים דגם הב"ח למד ההיתר שלו מדין אמירה לגוי במקום פסידא [אולם גם שם לא הותר אמירה לגוי ממש כמ"ש צסי' שז סי"ט אלא רק כל המציל אינו מפסיד וכיו"צ, אבל עי' צמג"א סי' שז סק"ז לגבי אמירה לגוי צמקום הפסד מרובה, ויעוי' צמג"א שם דאין מדמין התירי שבות ז'ז, ועי' צמח"ד שם צמחצמח צדכרי הצ"ח].

(ועי' עוד באשל אברהם להרב מבוטשאטש מש"כ עוד היתר מעין היתר הב"ח הנ"ל להתיר במקום פסידא אולי אף של מניעת רווח גדול, אבל רק בצירוף שיאמר לשון הניכר עי"ש, והוא מחודש מאוד ולע"ע לא מצאתי כן בשום פוסק עד אז היתר על ידי שיאמר בלשון הניכר או בלשון שלא נזכר לאיסור בגמ', ועי' מש"כ ע"ז המהרש"ם בהגהותיו על ארחות חיים מספינקא סק"א).

יש להוסיף דגם מה שדנו הפוסקים אם להתיר עיתונים מצד צורך שבת (עי' שבו"י ח"ג סי' כג) מ"מ בענייני מסחר לא הקילו (ראה שאלת יעב"ץ ח"א סי' קסב והגהות מהרש"ם ס"ס שז ובמשנ"ב שם בשם האחרונים), וחזי' מזה דבשטרי הדיוטות החמירו דהוא איסורא ולא מהני בזה סברא שהוא לצורך שבת ולתועלת וה"ה באמירה של ענייני סחורה אף דאינו

נשברו חלונות הבית במלחמה והמשכיר השתתה בתיקונם עד לקבלת הביטוח האם יכול השוכר לבקש הוצאה במחיר בזמן זה

הנה

עצם הדין באופן שנשברו חלונות תוך ימי השכירות יש בזה סתירות בדברי השו"ע אם המשכיר מחוייב לשלם, בין הדעה שהובאה בסי' שיב סי"ז לדברי השו"ע בסי' שיד ס"א, והסתירה בין ב' סעיפים אלו תליא במחלוקת ראשונים כמש"כ הקצה"ח בסי' שיד סק"א וערך שי שם וערוה"ש שם ס"ג ועוד, עי' שו"ת שערי יושר לרא"ח חו"מ סי' נג סק"ד מה שהביא בזה ומה שהביא עוד דעות בביאור הסתירה וכבר דברו בזה רבים, (והנתה"מ חידש שזה תלוי אם שילם כבר דמי השכירות או לא, אבל הסמ"ע והקצה"ח לא חילקו בזה).

והמנהג האידנא שהמשכיר משלם עכ"פ ודאי כל מה שניזוק באונס (ועי' חקרי לב חו"מ סי' סח שכבר בזמנו היה מנהג כע"ז וכן בערוה"ש ס"ס שיד), ובדברים אלו אזלי' בתר המנהג כמש"כ הרמ"א סי' שיד ס"ב.

ומנהג זה הסכימו עליו הגריש"א וגדולי הרבנים וכך דנים בזמנינו, ועי' בהרחבה המ"מ שציינתי לזה בתשובה ד"ה ראובן שכר דירה משמעון על מנת שיחזיר ראובן את הדירה ללא שום נזק האם חייב לשלם עבור הבלאי.

ואמנם יש מי שנקט שבאונס הבא מעלמא אין מנהג ולהוציא מהמשכיר עלות התיקון הוא המע"ה (ראה שערי יושר לרא"ח הנ"ל) אולם ברוב החיבורים נראה שנקטו שבכל אונס המנהג שהמשכיר משלם (ראה בהלכה פסוקה שכירות פ"ט ס"ג כתב שבזמנינו אפי' בשבירת חלון באונס נהוג לתקן, ובדברי מלכיאל ח"ה סי' קלא הובא מנהג הפוך שהשוכר מתקן חלון אבל במקרה של פרעות דלא שכיחי דן שם די"ל שלא שייך מנהג, ופרעות של פצצות מלחמה בזמנינו אפשר שיותר שכיח מהמקרה הנידון שם, אף שבד"כ יש ניסים במקומינו שמחמתם אין קורה נזק, ויש לע' עוד בזה ואכמ"ל, וכן בחבצלת השרון כ' דהמנהג עושהו כדין בית סתם שמתקן גם באונס דלא שכיח, ונקט שם שמתקן גם חלונות, וכן בספר שמרו משפט ח"א להגר"ש זעפרני עמ' שפ כתב שהמנהג מחייב לתקן גם נזקי אונס, ובגוף ענין חלונות עי' בערה"ש ששם נזכר ענין ג"כ של תיקון חלונות, וכ"ז מבלי להכנס לנידון לגבי חלון שנשבר באשמת השוכר או משימושו שזה אינו שייך לכאן, וכן בספר משפטי אהרן הל' שכנים עמ' לו כתב דגם באונס מעלמא פשיטא שהמשכיר משלם גם על שבירת חלון מלבד אם יש התחייבות להחזיר את הדירה כמו שהיתה שבזה כתב שם שדעת הגר"ש רוזנברג והגר"י סילמן שהכונה אפי' במצב של אונס, ובתשובה אחרת כתבתי מה שאמר לי הגר"ש רוזנברג בזה בנוסח אחר, ועי' להדיינים בספר דברי משפט הל'.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שכנים ובהישר והטוב חלק י"ג עמ' סג ועמ' קיא וחלק כ"א עמ' קכח מש"כ לפי דרכם לגבי נוסח חוזה זה, ומ"מ גם שם מיירי באונס המצוי יותר כמו אונס מחמת הרוח או מילד שזרק כדור, וגם בספר פסקי המשפט חו"מ סי' שיד הערה יא משמע דבשכירת חלון כשלא נעשה מחמת הדיירים הוא כלול במנהג המחייב את המשכיר אבל אין הנידון בזה שם גם על אונס דלא שכית, אולם בחבצלת השרון מהדו"ק חו"מ סי' ל כתב דגם בנשברו מחמת מלחמה יש מנהג לחייב המשכיר, אולם למעשה לא כתב כן עי"ש הטעם).

ודין חלונות בשו"ע סי' שיד ס"א אינו ממש שייך לכאן דשם מיירי על פתיחת חלונות סתומים או שעדיין לא נעשו ומ"מ בזמנינו בפשטות חלונות הוא בכלל זה כיון שאין דרים בבית שהחלונות פרוצים ללא אפשרות סגירה ובפשטות כ"ז הוא בכלל המנהג לתיקון המשכיר דברים שאין דרך לדור בבית בלא לתקן עכ"פ בדבר שהוא מעשה אומן עי' רמ"א סי' שיד ס"ב, (ובספר פסקי המשפט סי' שיד כתב שבמקומו בחו"ל נהגו לחייב את המשכיר גם בתיקונים שהם מעשה הדיוט ובא"י משמע שם שנהגו בדבר זה כהרמ"א).

ולפי מנהג זה יש מקום לטעון שהשוכר יכול לבקש שיפחיתו לו מדמי השכירות בזמן שהיו מחוייבים לתקן לו ולא תקנו שהרי קיבל פחות ממה שסוכם, דהרי סוכם שהמשכיר מתחייב להעמיד לרשותו דירה שלמה בכל זמן השכירות, מכיון שהשכירות היא על דעת המנהג.

ועכ"פ אם בזמן שבא לדור שם לא היה לו היזק ראייה כיון שהיה יכול לסגור חלונותיו ולהשתמש ועכשיו לא יכול מחמת היזק ראייה נמצא שנתמעטו שימושיו בבית בכל זמן זה [דלגזי היזק ראייה קי"ל לגבי שינוי חלון שא"ל לטעון אחרי שכבר קיבל עליו אצל אס קיבל עליו נזק ראייה קטן א"ל לכופו על נזק גדול וכן מצאנו בשו"ע וכן הורה הגר"ק].

מצד שני יש לדון דשמא המנהג קובע רק שמוטל עליו לתקן אבל עדיין שמא אין מנהג להחזיר ההפרש של ימי התיקון.

ובספר פסקי המשפט חו"מ סי' שיד אות ד הביא מכמה אחרונים (חקרי לב ח"ב סי' סח ומהרי"ל דיסקין פסקים סי' רח ומהרש"ם ח"ד סי' קח, אם כי בראייתו מהמהרש"ם יש לדון דבמהרש"ם שם מבואר דיש חסרון שלא נחשב חסרון משמעותי בגוף הנכס ויש לדון מה נכנס בכלל זה לדעתו) דמה שהמשכיר צריך לתקן ולא תיקן יכול השוכר לנכות מדמי השכירות בימים שנתעכב ולא תיקן עכ"פ כשידוע שדירה עם פגם זה דמיה פחותים ועכ"פ כשנשתהה יותר מזמן סביר שלוקח שמתקנים דבר זה, ועי' עוד בפתחי חושן הל' שכירות פ"ו הט"ו בהרחבה, אבל צל"ע בדבריהם אם הוא גם באופן שהחיוב רק מצד מנהג (ועי' בספר הלכה פסוקה מכון מאור החושן הל' שכירות שהובאו שם הרבה פסקי דינים מהאחרונים בעניינים מעי"ז).

ומ"מ מצד הסברא הפשוטה נראה דהמנהג הוא כעין תנאי והו"ל כמו שהמשכיר לא עמד בהתחייבות שהתנו ביניהם ואז יוכל השוכר לנכות, ועוד דהרי כלול במנהג שאם אינו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מתקן השוכר יכול לצאת וא"כ אולי גם זה כלול, וכן לפי דברי החבצלת השרון הנ"ל שהמנהג עושהו כבית סתם שדינו לתקן בכל גווני (ופירוש דבריו לכאורה כבית סתם שיש לו מפרט כך וכך ואין יכול לטעון שתשתמש בשאר החדרים, והיינו כבית סתם כזה, עי' חו"מ סי' שיב סי"ז, ואולי תלוי בלשון החוזה, וילע"ע בזה) משמע שגם זה יהיה כלול.

אבל ראיתי בדרכי המשפט שכנים עמ' קנג קנד דלפי דברי הגרנ"ק שהובאו שם יתכן שיוצא שגם לפי המנהג א"א לנכות מדמי השכירות כל עוד שנלא נתקן עי"ש והבן (שהרי נקט שם הגרנ"ק שאינו חיוב תשלומין על המשכיר אלא שאם לא יתקן יוכל השוכר לצאת וכנראה נקט כהקצה"ח והאחרונים שכך נקטו בדעת הריטב"א והרמ"א עי"ש, וס"ל שהמנהג הוא כדעה זו, וממילא אם נשאר השוכר מאן לימא לן שיכול לבקש סכום נמוך פחות מהסכום שסוכם, וגם בזה שמה יש לטעון דההסכם היה על דירה אחרת ועכשיו הדירה שוה פחות ובדעתו לשלם סכום אחר, אבל היא טענה קלושה כמובן, שהרי לא עשה הסכם אחר בינתיים, ויל"ע בזה).

[אבל אין להביא משם ראיה ברורה לעניננו דשם המוחזק הוא המשכיר וכאן לגבי התשלומין של השכירות המוחזק הוא השוכר אם נתפוס כפשטות היוצא מדברי הקצה"ח הנ"ל דהדברים תליין בפלוגתא, מצד שני יש לומר דהנכס הוא ברשות המשכיר והוא המוחזק לומר שלא יוכל השוכר להשתמש בו בלא לשלם מה שמבקש אבל גם בזה יש להשיב דאחר שכבר דר שם השוכר אם ירצה המשכיר לחייב מדין תקפו כהן הרי לא בכל אופן אמרי' שתקפו כהן אין מוציאים מידו כמו שמצינו בכ"מ והרחבתי בזה בתשובה אחרת ד"ה שרף באש ספק טמון האם חייב או פטור ויש לדון בזה לעניננו].

ומ"מ גם דברי הגרנ"ק שהובאו שם אינם מוסכמים לכו"ע עי"ש שהביא כמה דעות בזה.

[אך גם אם נקבל שיש חיוב לתקן עדיין יש לדון אם המתנה לתביעת הביטוח כשמוכרחים להמתין (אם נניח שנעשה באופן זה) חשיב זמן סביר מכיון שאין מי שלא יעשה כן וגם המנהג מסתמא אינו מחייב לפעול ביותר מכך ואולי הו"ל להשוכר לאסוקי אדעתיה וצ"ע, ויעוי' בספר עמק המשפט ח"ה עמ' תיז שכתב בפשיטות דאם יש לבעה"ב ביטוח אין השוכר יכול לחייבו להזמין איש מקצוע דוקא כשם שאינו יכול לחייבו להזמין בעל מקצוע יקר בדוקא, ולא נחית לשם מה הרווח שיש בהזמנת איש מקצוע או בהתעלמות מן הביטוח, אך במציאות מצוי שיש איש מקצוע יקר שמתקן מיד ובמקצועיות ולוקח יקר, והשוכר טוען שבכך מונע מעצמו עגמ"נ שהרי זכותו לקבל דירה שלמה ואינו צריך להמתין לבעלי מקצוע שיבואו באיחור או שלא יסיימו עבודתם ויצטרך להמתין שוב אחר כך, שהרי בכל רגע הוא משלם על דירה שלמה, אבל המשכיר לא התחייב על יותר ממה שכלול בנוהג המקובל, וכן ע"ז הדרך בהמתנה לביטוח הרי הוא כלול בנוהג המקובל להמתין לביטוח].

והנה באופן שאין הבית כלל ראוי למגורים פשיטא שא"צ לשלם דמי שכירות (כן הובא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בשם ראנ"ח סי' לח ובית יהודה למהר"י עייאש ענייני מנהגי שכירות ועמק המשפט שכירות בתים סי' נא), וה"ה כשיש חדר אחד שאינו ראוי למגורים מנכה שכירות של אותו החדר (ראה עמק המשפט שם סי' לה סק"מ), אבל באופן שהדירה ראויה למגורים ראיתי בשם פתחי חושן הל' שכירות פ"ו הערה כז שרק השוכר יכול לבקש מהמשכיר לתקן אבל צריך לשלם כל דמי השכירות, עי"ש.

והנה בראנ"ח שם מיירי באופן שהשכיר לו חנות והדלת נשברה שבאופן זה מדמה ליה לבית שנתקלקל וסכנה לדור בו שבזה נקט הרא"ש שחייב לתקנו והובא בשו"ע סי' שיב סי"ז, וקאמר ראנ"ח שיש גם סכנה להניח שם נכסים ולכן צריך המשכיר להחזיר הממון בינתיים, אבל לא נחית שם באופן שהוא פגם בשימושים ושאין סכנה ממש (וגם מלשון הרא"ש שהביא שסכנה לדור ונקט שיש סכנה להניח שם הנכסים משמע דלא בכל גווני אמר מילתיה, רק דלא נחית שם באופן שאין סכנה אם אפשר לתבוע להפחית מן התשלום מעט או לא, אבל יותר נראה שכוונתו שאי אפשר להפחית מן התשלום שהרי הזכיר שם בתחילה צד ששריפת הדלת לא חשיב קלקול בגוף החנות ולפי צד זה רצה לומר דמה ששילם השוכר כבר אזדא ליה מעותיו לפי דעה אחת שהביא שם בשם התשובת מיימוני ועדיין יש לדון אם עדיין לא שילם ומה הדין בפלוגתא שהזכיר שם, ועי' בהרחבה בפתחי חושן שם הדעות בזה).

ואם נקבל דבאמת אין ניכוי תשלומין כשאין סכנה ומניעה לדור בדירה א"כ מסתבר שדירה באזור כזה בקיץ שיש שם חדר אחד שחלונותיו שבורים וניתן להדביק שם נייר קרטון וכיו"ב אמנם הוא בכלל דבר שדרך העולם לתקנו אבל לא בכלל חדר שאין אפשרות להשתמש בו בינתיים וכ"ש שאין כאן בית שאין בו שימושים (אם נימא דדינו כבית סתם ולא כבית כזה, עי' בסמוך ע"פ השו"ע סי' שיב סי"ז).

ואפי' אם נדמה לדין מכת מדינה ברמ"א סי' שיב סי"ז שצריך המשכיר להחזיר שכרו שם מיירי בנשרף בתי כל העיר ואפי' אם נימא דלאו דוקא (ועי' באחרונים מש"כ בזה) מ"מ שם מיירי בנשרף ושלא דר בו השוכר בינתיים כמפורש ברמ"א שם ולא נחית הרמ"א שם בנפגם שם דבר והמשיך השוכר לדור בבית.

ועוד יש לדון דשמא אומר לו המשכיר היה לך לומר בזמן שחל הנזק שאתה רוצה לשכור בפחות אבל כל עוד שהשתמשת וידעת שייקח זמן עד השגת התחייבות הביטוחים ולא סילקת עצמך מכאן הוא ע"ד זה ואמנם ברמ"א סי' שיד ס"א כתב דדברים המחוייבים בדירה אפי' אם כבר דר שם השוכר לא אמרי' ראה ונתפייס, אבל שם הוא לגבי עצם חיוב התיקון, אבל לא כתב הרמ"א שיכול לבקש החזר על הימים שבינתיים, ואולי אדרבה יש מקום לפ"ז לדייק מהרמ"א להיפך (ויל"ע אם ידע השוכר מעיקרא שהמשכיר ישתהא בזה ואם היה יכול להשיג דירה אחרת בינתיים, ועוד יל"ע מה הדין כשהיה יכול המשכיר להשתהות פחות זמן אבל נשתהה מעט יותר עקב כך שלא הכיר מספיק ההתנהלות בענייני

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

(הביטוח).

לגבי הטענה שהמשכיר רוצה לבקש עוד סכום לגבי החלונות ע"י מה שכתבתי בזה בתשובה נפרדת [ד"ה משכיר שהחליט להחליף את החלונות בדירה לחלונות חדשים ומפוארים יותר האם יכול לנקש מהשוכר שישתתף בהוצאות] דכיון שאין השוכר מעוניין בזה אין מוטל עליו חיוב להשתתף בזה, ובפשוטו ה"ה שאם המשכיר מחוייב לשוכר כסף אינו יכול לשלם באופן כזה את מחוייבותו באופן כזה שלא נחשב תשלומין וצל"ע בזה.

וע"י עוד בהרחבה בפתחי חושן שכירות פרק ו' במקורות שהובאו שם מדינים אלו.

לסיכום הדברים, אמנם היה בפשטות מקום לטעון שיש כאן ניכוי מתשלומים, אולם טענות המשכיר הם כדלהלן:

א' שמא יש רק מנהג שהמשכיר מתקן אבל מנ"ל שאם לא תיקן יש מנהג שיוכל השוכר שלא לשלם השכירות, ובפרט לפ"ד הגרנ"ק הנ"ל.

ב' שמא מ"מ אם השוכר המשיך לדור בבית הוא על דעת ההסכם הקודם בפרט שלא אמר קודם לכן.

ג' אדם הממתין לשמאות הביטוח למטרת התיקון הוא כלול בדרך העולם ושמא גם המנהג אינו מטריח יותר מזמן סביר ככל תהליך המקובל אצל בני אדם לתקן קלקול בבית.

ד' אפי' אם נדמהו לדין בית סתם (כשי' החבצלת השרון) מ"מ מניין דדמי לבית סתם כזה דאולי סגי בכל בית שמעמיד לו שיש בו ד' על ד' אמות כדין בית סתם בסי"ז הנ"ל, אם כי כמו שהתבאר נראה שאין זה כוונת המנהג.

ה' מאחר והדירה הושבחה אולי יצטרך השוכר להוסיף על שכירותו, אם כי כמו שהתבאר בתשובה אחרת במקרה כזה אין כאן טענה למשכיר.

ו' יש צד דבנזק אונס הבא מעלמא לא נאמר מנהג זה אולם העיקר נראה שהמנהג נוהג גם במקרה כזה.

ז' יש לדון אם חשיב אונסא דלא שכיח כלל ולא נראה בפרט אם מדמי' ליה לבית סתם כנ"ל דאז אינו נידון.

ח' מכיון שהבית באזור שאין בו קור ואפשר לסגור החלונות עם קרטון ודבק וכיו"ב לשימוש אקראי לכמה ימים לא חשיב שיש דירה שא"א לדור בה בינתיים, ואינו דומה לנידון הראנ"ח והאחרונים לדירה שא"א לדור בה.

ט' גם אם נימא דמילתא תליא בפלוגתת הדעות והסתירות בשו"ע מ"מ יש מקום לדון בגדר המוחזק כאן בכל מצב לגופו כמשנ"ת.

ומכיון שיש כאן הרבה צדדים יגשו הצדדים לבורר הגר"י סילמן כפי שסיכמו ביניהם

משכיר שהחליט להחליף את החלונות בדירה לחלונות חדשים ומפוארים יותר האם יכול לבקש מהשוכר שישתתף בהוצאות

**ברמ
א"**

בסי' שיב ס"ט מבואר דא"א לייקר השכירות תוך הזמן גם אם נתייקרו הבתים, ובשם מהרי"ל דיסקין פסקים סי' ר הובא (בפתחי חושן שכירות פ"ה הערה ד) דבשיפוצים שעשה המשכיר יש להסתפק בדינו אם חייב השוכר מדין יורד או לא.

אבל העירוני לנכון ממש"כ ברמ"א סי' שעה ס"ז בשם הרא"ש ראובן שהיה לו בית רעוע ויצא מן העיר, ובא שמעון ודר בו והוציא הוצאות להציל הבית מן הנפילה וסיידו וכיירו, כל מה שהיה לצורך שלא יפול צריך ראובן להחזיר לשמעון, אבל א"צ ליתן לו מה שסיידו וכיירו, כי יוכל לומר אני צריך לזה וכו' עכ"ל, ומבואר מזה דעל שיפוצים גרידא של יופי כגון חלונות יפים יותר וכיו"ב אין יכול לבקש שכר מדין יורד אפי' מבעה"ב וכ"ש מהשוכר.

אולם בענייני ריהוט אם הוסיף רהיטים חדשים על פני הרהיטים הקיימים והשוכר השתמש בהם אין יכול להפטר בלא לשלם עליהם עכ"פ מכאן ולהבא שהרי משתמש בחפצים שלא היו בכלל השכירות (ולענין לשעבר יש לדון בזה אם מוגדר עביד למיגר כשכר משלם לו על הדירה וסבר השוכר מן הסתם שזה בכלל התשלום על הדירה ויל"ע בזה, ומאידך גם למשכיר אין רשות להשאיר רהיטים בבית מושכר ללא רשות השוכר, אך אין זה בהכרח נהפך מיד על ידי זה להיות מועמד לשימוש השוכר על ידי ההכנסה לבית והרחבתי בפרט זה במקו"א).

למה יש שלא נהגו לחדר בכיסוי

נשאל תי

דיש מקומות שהנהיגו לחשוש לדעות המחמירים בכמה עניינים, ויל"ע דמצינו לכאורה שבכיסוי לא חששו באותם המקומות להחמיר בזה למרות שיש בזה ב' דעות בפוסקים (עי' משנ"ב סי' עה סקט"ו ובשד"ח בשם הפוסקים ועוד), ומה הטעם דמשמע בהנהגת אותם המקומות דלית מאן דחש להחמירים בזה וצ"ע.

ויתכן לומר בזה כמה טעמים, הא' דעיקר דעת הרמ"א בסי' עה והמשנ"ב שם והחזו"א להקל בזה עכ"פ במקום שנהגו ומימיהן אנו שותין.

והב' משום שיש כאן מנהג קבוע בקהילות אלו כא' מן הדעות.

והג' דרוב פוסקי זמנינו האחרונים שאנו נסמכים אחריהם הקילו בזה (והם הקה"י והאג"מ והגר"ש"א והגר"ח"ק ועוד, והדברים נלמדים מכתביהם, והרחבתי בזה במקו"א) וברוב אפשר להקל אפי' בדאורייתא מעיקר הדין.

והד' דיש בזה טעם שלא להחמיר משום גינוי (עי' שבת סד ע"ב ועוד רבים) ועי' שבת כג ע"ב פשיטא לי וכו' ויבמות טו ע"א דרכיה דרכי נועם.

והה' אפשר שסברו שאין בזה חשש דאורייתא כיון שאין כאן האיסור עצמו לפנינו וטענת מחזי לא שייך כאן כיון שניכר שאינו שיעור (מעיי"ז כתב האג"מ) ואף שהי' מקום לטעון דחשיב דרך פריצות כיון שהוא כפרועת ראש יש קצת לשונות בפוסקים דעיקר הנידון מה חשיב דרך פריצות משמע דתליא במנהג המקום והזמן מעיקר הדין ועכ"פ כיון שאין כאן איסור דאורייתא קיל במקום פלוגתא.

והו' אפשר דיש קצת שהחשיבו לזה כשעה"ד כיון שיש בזה לפעמים גם קצת צד של כבוד הבריות בחלק מהאופנים והכל לפי הענין, ובאופנים כאלה לא מחמירי' יותר מעיקר הדין.

ויש עוד טעם ז' להורות להקל בזה אחר שנתרבו עוברי עבירה בלא כיסוי כלל שיש תקנה כנגד יצה"ר, (אולם טעם זה השביעי אינו נוגע לבעלי נפש ובני תורה לומר שמחמת כן לא יהדרו בזה אלא רק להורות שמעיקר הדין שרי במקום הצורך).

ויש עוד טעם אחר שמיני עי' בתענית כג ע"ב גבי אבא חלקיה.

והטעם הט' ואפשר שהוא עיקר הטעם שהכריע את המנהג במציאות בזה שהנהגה בזה מסורה לנשים ובנשים מצוי יותר בפרט האידנא שאין מטילים עליהם להחמיר באופן שיש מעיקר הדין מקום על מי לסמוך להקל גם בעניינים אחרים כגון בעירוב שכונתי וכיו"ב דמצינו בכמה מקומות בפוסקים שנקטו שבעל נפש יחמיר ולפעמים עיקר הכונה ללומדי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תורה או עכ"פ מי שבא להחמיר מעצמו ולא דאמרי' לכל אדם שיחמיר (ומסתמא שאם הדבר היה מסור לאנשים בלבד היה המנהג יותר מתפשט בבעלי הנפש להחמיר).

ואף שהדברים דלהלן פשוטים מ"מ אדגיש שאין בכוונת דברים אלו להנהיג או לשנות איזה מנהג בקהילות הקודש (וכ"ש במקום שהנהיגו ע"פ חכם באיזה אופן וכ"ש שלא להקל במקום שנהגו להחמיר), אלא רק ללמד זכות על ההנהגה הנ"ל [וגם אין צא' מהטעמים דלעיל כוונה לומר שאין ענין להחמיר צוה דודאי הסכמת רוב פוסקי זמנינו צוה דטוב להחמיר].

ובאמת שאפשר לשאול שאלה זו על עוד דברים מ"ט בדבר פלוני החמירו ובדבר פלוני לא, ולא בכל דבר אפשר לנו לדעת בו הטעם הברור, ומ"מ בזה שנשאלתי הטעם לזה כתבתי הנלענ"ד.

מתי ובאיזה מאורע חרבה משכן שילה

בנביאים

נזכרו כל פרטי המאורע של חורבן בית עולמים אבל לא נזכרו פרטי המאורע של חורבן משכן שילה והיה מקום לומר שהיה מרצון, אבל מצינו בירמיה ז' דמבואר שהיה על ידי פורענות, דכתיב כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו וגו' וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל וגו' ועשיתי לבית וגו' כאשר עשיתי לשלו, ומבואר שחרב בעוונות, וכע"ז מצינו בתהלים ע"ח ויטוש משכן שלו וגו'.

ובמגילה טז ע"ב אי' שבנימין בכה על צווארו של יוסף על משכן שילה שעתיד להחרב, וכן בגמ' זבחים ריש דף קיח מייתי קרא (ועי"ש ברש"י) ולו תאנת שילה מקום שכל הרואה אותו מתאנח עליו על אכילת קדשים שלו ור"ל מתאנח על אכילת קדשים שהיה וחרב.

ובגמ' ביומא ט ע"ב מבואר שחורבן משכן שילה היה בעונותיהם של בני עלי חפני ופנחס שחטאו בביזיון קדשים וג"ע עי"ש, (ומבואר שם אליבא דהדעה שהובאה שם דמפרש המקראות כפשוטן וכ"ה במדרשים, ואע"ג דבספ"ה דשבת אמרי' שבני עלי לא חטאו צ"ל דיש בזה דעות), וא"כ מיתת חפני ופנחס במלחמה שם הי' ג"כ בעונותיהם, ובמדרש מבואר עוד דגם עלי שמת באותו הפרק (כמבואר במקראות ריש שמואל ועי' בזבחים שם יובא לקמן) היה בעונותיהם של בניו (עי' באריכות במדה"ג פ' תולדות עה"פ ויהי כי זקן יצחק), נמצא לפ"ז דמלחמת פלשתים בשנת מותו של עלי הוא אותו הזמן שאז חרבה משכן שילה וע"י מלחמת פלשתים מת וכן מבואר במפרשים בתהלים שם דהפלשתים הם החריבו את משכן שילה.

וכ"ה בסדר עולם ריש פי"ג תניא וכע"ז בבברייתא זבחים קיח ע"ב שעלי פרנס את ישראל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ארבעים שנה ויום שמת בו עלי ויטוש משכן שלו וגו', והיינו שבאותו היום חרב שילה.

וכן בתהלים בסמיכות לפסוק הנ"ל הובאו עוד צרות שאירעו באותו הפרק של חורבן שילה שנזכר שם כהניו בחרב נפלו והיינו חפני ופנחס כמ"ש הרד"ק וכן כתיב שם ויתן לשבי עוזו והיינו הארון שלקחו הפלשתים כמבואר בסדר עולם שם ובב"ר פרשה נד ד ועוד מדרשים (ועי' עוד אברבנאל שופטים יח כז).

ויתכן לומר ביאור בזה במה שלא נתפרשו להדיא ענייני סדר מאורעות משכן שילה במקראות משום שאין משיבין על הקלקלה (יומא עז ע"ב) ומצוה לספר בלשון נקיה (פסחים ג ע"א ועי' בחיבורי פשר דבר על האותיות דר"ע ריש נוסח א'), ומאחר שנחרב על עון אנשים פרטיים לא נתפרש יותר מידי משא"כ מקדש שחרב על עון ציבור נתפרש היטב לפשפוש המעשים דכל דור כאילו נחרב בימיו (ועי' בהקדמת הח"ח).

האם צריך ללמד בתו פסוק ראשון של שמע ותורה ציוה

הנה

מאחר דקי"ל דאין מצוה בעצם בלימוד בתו תורה כמבואר ביו"ד סי' רמו ס"ו א"כ פסוק תורה ציוה פטור ללמד אף אם נימא דהלכותיה צריכה ללמוד (כלשון הרמ"א ביו"ד שם ומשמע שאי"ז חיוב על האב כפשטות לשון הגמ' בפ"ק דקידושין דאין מצוה בבנותיכם), וגם פסוק ראשון בין אם נימא דהוא גם מצד תורה כפשטות הגמ' בסוכה מ"ב ובין אם נימא דהוא מצד להרגילו בקריא"ש הנה קי"ל באו"ח סי' ע ס"א דמעיקר הדין נשים פטורות מק"ש.

בגוף הענין אם פסוק ראשון של ק"ש החיוב הוא מצד תורה או מצד ק"ש בתוס' ברכות דף כ' משמע שהוא מדין ק"ש אבל בפנ"י שם ובהגר"א או"ח סוף סי' לז וערוה"ש יו"ד סי' רמה ס"א משמע דהוא מדין ת"ת לחוד וכע"ז משמע באהל מועד שער ראשית חכמה הארוך ו' דאינו מדין ק"ש.

ויתכן לומר לפ"ז דודאי עיקר התקנה הוא מצד חינוך לתורה כדמוכח לשון הגמ' בסוכה שם וספרי עקב מ"ו וברמב"ם פ"א מהל' ת"ת ה"ו, רק דצורת התקנה נתקנה באופן שיש בזה גם חינוך לק"ש (היינו להתוס' שם ולהסוברים שאין אז חינוך לק"ש צ"ל דעכ"פ לאמונה שצריך להאמין כשקורא הק"ש שזהו ג"כ חלק מטעמא דקרא דמצוות הק"ש ועי' רמב"ן ס"פ בא).

אולם בבהגר"א שם נראה דיש ב' דעות בזה דלדעת התוס' הוא חינוך לק"ש ולפי מש"כ שם בדעת השו"ע אינו מדין זה אלא לחנכו בתורה.

והנה כתב השו"ע בסי' ע שם שנכון ללמד מ"מ אפשר דמה שנכון לכתחילה ללמד בזה היינו בגדולה שיכולה לכוון ולקבל עול מלכות שמים ועדיין אין מזה ראייה שכלול בזה כל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פרטי הדין מקטנות (אף דמצוה מיהא בודאי יש ללמדם מקטנות ככל אחד המזכה את חבריו במצוה) אבל חזי' באיזהו מקומן שמצוות חינוך כולל גם הפרטים שאין לעיכובא [עי' רמ"א הל' נתינת צדקה והרחמתי בזה במקו"א] וא"כ יש מקום לומר דכיון שטוב ללמדן לזה א"כ טוב ללמדן גם כשיודעות לדבר כדי להרגילן, ואף דיש לחלק שבק"ש אליבא דהלכתא לא באת לכלל חיוב כלל מ"מ א"א לומר שאין מצוה לחנך לזה בקטנות (עכ"פ להסוברים שיש מצוות חינוך בבתו, עי' פמ"ג פתיחה כוללת ח"ד ועי"ש ח"ב סק"ט ועי' נזיר כח ע"ב תד"ה בנו ואו"ח סי' תרטז ס"ב ושא"פ), אבל לפוסקים דחינוך לפסוק ראשון אינו מדין חינוך לק"ש א"כ אינו נוגע [ויש להוסיף ולהרמ"א דהל' נתינת צדקה לומר דפסוק ראשון הוא מדין חינוך לק"ש דהרי לשיטתו שם גזי' נתינת מצוות חינוך הוא אחר שידוע לקיים המצוה כמקונו, ומ"מ י"ל דלא ככל מצוה אמרו כן ואולי נתינת שאני שהיא חובת מנא].

ובחי"א כלל סו ס"ב כתב וחייב האב לחנך את בנו ובתו וכו' ואח"כ פירט שם דיני החינוך בכל מצוה שמהתחיל לדבר מלמדו תורה דהיינו פסוק ראשון וכו', אבל אין מדבריו ראיה ברורה שחינוך זה של לימוד הפסוקים משהתחיל לדבר הוא גם בבתו, חדא דהרי יש מן המצוות שהזכיר שם יחד עם דבר זה הם דברים השייכים באיש בלבד כגון ציצית, ועוד דהרי פתח בלשון רבים וסיים בלשון יחיד שכתב בנו ובתו וכו' וחייב לחנכם בכל המצוות בין מדאורייתא ובין מדרבנן, כל מצוה ומצוה לפי דעתו של הבן, ולכן משהתחיל לדבר מלמדו וכו' עכ"ל, א"כ מתחילה מיירי בשניהם ושוב מיירי באחד בבן דקאי לעיל מינה, ותדע דהרי מנה שם מצוות הנוהגות בבן לבד ג"כ, וא"כ אין להוכיח מדבריו לעניננו.

הפריש חלה בברכה ושוב לש עוד עיסה שיש בה שיעור חלה האם צריך לברך שוב כשהיה בדעתו מתחילה על החלה השניה

להביא ראיה מדין כיסוי הדם בשו"ע יו"ד סי' יט דשם מבואר שגם שבירך על הכיסוי הראשון כשעדיין לא שחט החיה השניה אעפ"כ א"צ לברך על הכיסוי השני, אף שאפשר לטעון שעדיין לא נוצר המחייב בכיסוי ועדיין אין כאן לא דם ולא דם שחיטה אעפ"כ סגי בברכת הראשון.

יש

יש להוסיף דבתבואות שור סי' יט סקל"ג דן לגבי מי שהיו לפניו כמה חיות לכסות וכסבור שצריך לברך על כל אחת ונודע לו שא"צ ברכה על כל א', דהפר"ח והלבוש מחייבים בברכה שוב והתבואות שור פוטר ומדמה לה לברכת הנהנין שבכה"ג פשיטא ליה שא"צ, וכתב דאף שיש מקום לחלק דשם בברכת הנהנין הכל לפניו משא"כ הכיסוי שאינו לפניו, (ורע"א באו"ח סי' רו ס"ה ציין לדברי התבואו"ש ונסתפק בזה להלכה ובכה"ח שם סקל"ט הביא דברי התבואו"ש), מ"מ אין הכרח ברור לחייבו בברכה, וחזי' מזה דאמנם יש קצת מקום לחלק בין כיסוי הדם שאין הדבר לפניו מ"מ לעיקר הדברים חזי' שכיון שדעתו לזה [עכ"פ להתבואו"ש דמחשיב גם ככה"ג שהיה דעתו וה"ה להפר"ח והלבוש במקרה רגיל שלא חשב שא"צ לברך] שיכול

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לברך, דלכל היותר חשיב שאינו לפניו אבל הוא בדעתו.

וממילא גם בהפרשת חלה יכול לברך בכה"ג אלא אם כן לא היה בדעתו בזמן ההפרשה הראשונה להכין עוד בצק ואז חשיב שלא היה בדעתו ולא היה לפניו ובכה"ג צריך לברך שוב כמש"כ בסי' רו ס"ה.

וגם במיץ תפוזים שאמרו לי שמועה בשם הגר"א"ל שהורה שאם אחר שבירך על המיץ חזר וסחט עוד פרי אחר צריך לחזור לברך מכיון שלא היה סחוט קודם לכן, אם השמועה נכונה י"ל דמיירי שלא היה דעתו ע"ז וממילא כשאינו לפניו ולא היה בדעתו צריך לברך ומחשיב ליה כמו שאינו לפניו כיון שבינתיים עדיין לא נסחט, אבל גם מה שאינו לפניו אם כיון ע"ז להדיא מהני כמ"ש המשנ"ב בסי' רו סק"ט בשם הפמ"ג (אף שקודם לכן אפשר שהיה למשנ"ב צד אחר מ"מ לא הכריע להחמיר בזה וספק ברכות להקל, ומלבד זה הצד האחר שאפשר שהיה למשנ"ב הוא רק באופן שלא היה לפניו דבר בשעת ברכה אבל בניד"ד דומה למש"כ בסק"כ ואילך שם שהיה לפניו פרי בשעת ברכה ורק הוסיפו לו אח"כ ממקו"א דבזה מבואר ברמ"א שם ובמשנ"ב סק"ג דמהני דעתו וכ"ש להמחבר במשנ"ב שם סק"כ וכמדומה שלא נזכר צד שלא יועיל דעתו לזה).

וגם בסי' קעז ס"ה וברמ"א שם מבואר דמה ששלחו לו בתוך הסעודה מסתמא היה דעתו על זה בשעת ברכה כיון שהוא בסעודה ופוטרי והיינו אף שלא היה כלל בעולם שהרי היה של השכנים ולדעת רוב הפוסקים היתר זה הוא רק במי שרגילים לשלוח לו (לבוש ס"ג ושוע"ר ס"ה וערה"ש ס"ט דלא כההל"ד סק"ד בדעת הרמ"א), ועכ"פ טעם ההיתר הוא משום דחשיב כמו שהיה בדעתו ובברכות מה שהיה בדעתו מבטל מה שלולא זה לא נחשב שהברכה קאי על זה באינו לפניו.

ובמג"א וא"ר ופמ"ג ואלף המגן בהל' פסח חלקו בין מצא חמץ בפסח להחמיץ מחדש דבהחמיץ מחדש צריך לברך דלא היה דעתו, אבל שם גם אינו לפניו וגם לא היה בדעתו, ועי' מה שכתבתי בתשובה אחרת בהרחבת דין זה (ועיקר המקור להחשיב דבר שלא היה בעולם ככל היותר כדבר שלא היה לפניו הוא מהתבואו"ש הנ"ל וכן בפשוטו מה שאינו שלו בסי' קעז הנ"ל הוא ג"כ בכלל דבר שלא בא לעולם ובכ"ז מועיל דעתו).

היוצא מכ"ז שאם לא היה בדעתו צריך לברך ואם היה בדעתו א"צ לברך.

האם יש מקור לתת לחם לגזור שערות תגלחת מצוה של בן שלוש

מצין

רמז וקצת סמך למנהג זה ברדב"ז ח"ב סי' תרח שהזכיר המנהג לגלח בקבר שמואל הנביא ומחשיב לה כנדרי מצוה משום שהיו רגילין אז לנדב צדקה, אבל אפשר דאין כוונתו מצד עצם התגלחת במקום קבורת הצדיק.

ובשעה"כ דרושי הפסח דרוש י"ב שיש המנהג הידוע לגלח לקטן ושעשה כן האר"י בקבר רשב"י ובנו ר"א, והובא מזה בכה"ח סי' תצז סקכ"ו ושע"ת סי' תקלא סק"ז, וכ"ה עוד בפרי עץ חיים שער ספירת העומר, הובא בשע"ת שם, ויתכן שמזה נשתלשל המנהג לגזוז השער אצל אדם חשוב כמו המנהג בזמננו לגזוז במקום קבורת צדיק.

ויש לציין עוד דבאחרונים נזכר שבתגלחת הראשונה שמשאירים לו פיאות הראש יש בזה מצוה במה שמגלח כדין, ויתכן טעם המנהג דמאחר שלולי ציווי התורה היה מספר כדרך האומות ממילא חשיב ישב ולא עשה עבירה שנותנין לו שכר כעושה מצוה, אף אם אין בזה צער וניסיון מ"מ עצם מה שעושה כן חשיב מצוה, ועי' בפלא יועץ שכ' דבכל תספורת יכוון אדם מצוות של איסורי תגלחת, ויש גם מצוה בעצם מה שמגלח תספורת הניכרת של ישראל כדאמרי' במ"ר שישראל מצויינין בתגלחת, וכן בעל הפאת השלחן כ' דיש מצוות זה אלי ואנוהו בפיאות נאות [ועי' נארחות יושר להגר"ק מש"כ נשם החזו"א והקה"י], ומצינו דיש שמכבדים החכם במצוה כגון בקביעת מזוזה ושילוח הקן, וכנראה מזה השתלשל ג"כ מנהג זה.

עוד יש לציין בהקשר למנהג זה דבשד"ח (אסיפת דינים מערכת חוה"מ סק"ה) כתב דלא מסמנא מילתא לגלח הקטן תגלחתו הראשונה ע"י ספר נכרי, והגר"ק הוסיף דגם ספר משומד אין ראוי (הוב"ד בקונטרס תגלחת מצוה תשובות הגר"ק תשובה יא), ועי' עוד כע"ז בגיטין נט ע"א ובחולין צה ע"ב לגבי מסמנא מילתא בפעם הראשונה [וזמק"א הארכמי נגדרי האסור והמוטר זזה], ואולי מטעם זה נוסד המנהג שיהיה צדיק ע"ד סימן טוב בטבילת מצוה (וע"ע בריש מדרש אלה אזכרה).

באופן כללי מה שמצינו להגר"ק ועוד מגדולי זמנינו שהסכימו לגזוז שערות לילד בן שלוש בקביעות כשהיו מבקשים מהם אינו בהכרח ראייה שנקטו שיש מצוה לעשות כן דוקא ע"י חכם דאפשר שהסכימו כדי שלא לגרום צערא דינוקא ומשפחתו אם היו נמנעים מזה, ושו"ר בדברי שיח (קובץ שפג בסופו) דאכן בביתו של הגר"ק גופיה לא נהגו כלל לילך אצל רבנים בענין זה.

אולם בארחות רבינו ח"א עמ' רלג סקל"ט הובא שהקה"י לא היה מניח לזה והקפיד על אלו שבקשו ממנו, וכן בשם הגרי"ז כתב בתשובות והנהגות ח"ב סי' ה כתב ששמע מפיו דלא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה האי מנהגא שרבנים יגלחו ובסוף דבריו שם הוסיף

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שאינן לזה טעם ושורש ניש להוסיף עוד דאין זהכרם הכונה שאין מקיים צוה שום רמז או הנהגה, אלא אפשר דר"ל שאין צוה טעם מספיק להטריח החכם לזה].

ונראה דהחילוק בין הנהגת הקה"י להנהגת חכמי הדור האידנא שמה שהקה"י לא היה מניח לזה משום שאז היו בני הדור יכולין לקבל האמת אבל האידנא בלאו הכי לא יקבלו מה שיאמרו להם ולכן מה שנשאר שמוטב שיהיו שמחים ולא עצבים.

(ויתכן עוד דהשתמשות בת"ח כספר הוא ביזיון כבוד תורה דמשתמש בת"ח, אבל האידנא אחר שהוקבע שיש בזה דרך כבוד שנותנין דוקא לחכם לגזוז אין בזה ביזוי כבוד תורה, דהוא כעין המבואר בתענית טו ע"א דאמרי' את חשיבת וכו').

והגר"ק זכיתי לראות שהיה מנהגו לספר כל החלק השיער שבין אוזן לאוזן מאחוריו הנקרא בלשון גמ' בלוריתו ואפשר משום שסבר דיש מצוה בחיתוך בלוריתו או דסבר שכשמספר מאוזן לאוזן ניכר טפי שמניח מקום הפאות, ועדיין אינו ראייה שסבר שיש ודאי מצוה בזה דאפשר שלרווחא דמילתא עשה כן, וגם אפשר שסבר שיש מצוה בזה אבל לא שיש צורך לכבד דוקא רבנים בזה, דהיא מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כמ"ש במו"ק ט ע"א, וגם דמצוה בו יותר מבשלוחו כמ"ש בקידושין מא ע"א, ועי' להלן בסמוך.

[ויש מהגדולים שנהגו לספר מקום תפילין משום שבזמנינו יותר מצוי שיש המגדלים שיער שם (ראיתי מובא בגם אני אודך ל"ג בעומר ח"ב מהגר"מ הלברשטאם ועוד), ועי' משנ"ב סי' כז סקט"ו בשם מחה"ש ומה שכ' ע"ז הקוה"ע ומנח"י וחזו"א, ואם גוזזין עד האוזן מכאן ומכאן ג"כ מצוי שמניחין מקום הפאות כעין הנ"ל].

(ובגוף מה שיש מכבדים אחרים במצוה ראיתי להגר"ק שפקפק בזה בשילוח הקן ראשון שבא לידו שנותן לאחר לסגולה לזש"ק משום ביזוי מצוה ושיעשה בעצמו, אולם כשנותן לאדם חשוב אפשר דאין בזה ביזוי מצוה, כדאמרי' בפ"ק דסוטה הניחו לו כבודו בגדולים וכו', וקצת שייך לזה בר"פ סדר תעניות את חשיבת למיבעי עלן רחמי, אם כי עדיין יש בזה קצת חסרון שסו"ס מפסיד המצוה, עכ"פ באופן שמפסיד, ומצוה בו וכו' כנ"ל, אבל כאן אין בזה כ"כ מצוה במה שגוזז מעט).

בעבר ראיתי חיבור בשם הררים התלויים בשערה להרב וייס שהביא הרבה מ"מ במנהגי התגלחת וצלע"ש ואינו לפני כעת.

מי שקם בלילה לומר תהלים וחוזר לישן האם יכול לומר ברכה אחת בלילה וברכה אחת למחר

אחרי

שכתבתי התשובה בענין דעות הפוסקים בענין הפתרון במצב כזה אמרו לי בשם רבנן קשישאי שיכול לעשות פשרה ולברך ברכה אחת בלילה ואחת ביום, וצ"ב אם מותר להפסיק ביניהם.

והנה בתר"י בברכות יא ע"ב מבואר דג' הברכות הם כנגד מקרא משנה תלמוד ולכך אומר אחריהם מקרא משנה תלמוד אבל לא אמרי' מקרא אחת ברכה ראשונה ומשנה אחת ברכה שניה וכו', והטעם יש לומר משום שעכשיו טופס ברכות לומר הכל וממילא עכ"פ לכתחילה א"א לומר אפי' מקרא אחת ברכה ראשונה וממילא מאותו הטעם אפשר שאין להפסיק ביניהם ויל"ע.

ועי' מה שהארכתי בדברי הפוסקים בזה בתשובה אחרת [ד"ה האם מותר להפסיק צהלכה פסוקה צין ברכה ראשונה של צרכה המורה לצרכה שניה], ושם נתבאר עוד טעם במה שאין להפסיק ביניהם מעיקר הדין ע"פ הסוגיות, דהרי מעיקר דינא דגמ' ברכות יא ע"א דקודם תקנת רב פפא (כג' הראשונים) היה יוצא בברכה אחת, אבל אחת תקנה נתחדש דאף שכבר בירך ברכה אחת מחוייב לברך עוד ברכה מאחר שנקבע שכולם טופס ברכה"ת מדרבנן, ומכיון שהוקבע ששניהם טופס אחד אחת מסקנת הגמ' ודינם כברכות הסמוכות זל"ז מדינא כמו ד' ברכות של חתנים וכיו"ב עי"ש בהרחבה, וביותר לדעת הלבוש [ע"י צהרצרה צה"ל] דאם כבר בירך ברכה אחת מברכה"ת ולמד ושוב אח"כ רוצה לברך ברכה שניה כיון אינו יכול לברך, וחזי' דהתקנה לברך היא דוקא כולם יחד ובלא זה לא קיים תקנת הנוסח ויצא רק עיקר חובת ברכה"ת בדיעבד.

ותמצית הדברים [שנתפאר שם לענייננו עם עוד מוספת דברים] דבמשנ"ב ריש סי' מז הובאה דעת השאג"א [דלא כהפ"ח] דבמסופק יברך ברכה אחת דהוא חשש דאורייתא ובברכה אחת יוצא יד"ח הדאורייתא, ובסי' קלט ובנו"כ שם נתבאר דעיקר הדעה להלכה דבקראוהו לעלות לתורה קודם שבירך ברכה"ת מברך אשר בחר בלבד וקורא בתורה ואח"כ לרוב הפוסקים משלים אשר נתן לאחמ"כ, וכנראה שע"ז מיוסד הדין הנ"ל שהזכירו רבנן קשישאי.

ויש לדון בזה בענייננו עוד מב' הראיות הנ"ל, דראשית באופן שיוודע שיברך שוב אחר כך יש מהאחרונים שנקטו דאין כאן ספק דאורייתא שהאיסור ללמוד קודם ברכה"ת אינו דאורייתא, וממילא לשיטתם אין כאן ההיתר להפסיק בין ב' הברכות כיון שאין כאן חשש דאורייתא אלא חשש דרבנן, וממילא כיון שספק ברכות דרבנן לקולא ממילא הדר דינא שאין יכול להפסיק בין הברכות.

(ואף שכאן חמיר כיון שיישן בינתיים ויש מקום לטעון דהשתא כבר יתחייב מדאורייתא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לומר ולא ייפטר בברכה למחר, עי' בפנים התשובה על אמירת תהלים כשניעור משנתו).

ומצד הראיה השניה יש לדון דהנה עיקר ההיתר לברך ברכה אחת קודם קריאה"ת אינו מצד חיוב הברכה"ת של כל יחיד אלא מצד חיוב הברכה דרמיה עליה כשעולה לתורה, וממילא אין להביא ראיה מזה שיכול לברך בלילה באופן כזה.

אולם יתכן שסברו רבנן קשישאי שגם באופן כזה יש איסור דאורייתא מצד לימוד קודם ברכה"ת שסבר שאיסור זה ג"כ נכלל בחיוב דאורייתא לברך ברכה"ת או שסבר דהמחייבים אחר כל שינה אם יחזור וישן הוא חיוב חדש ונמצא דכשלמד ולא בירך בינתיים עבר איסור.

ומ"מ יש להעיר דיש אחרונים שנקטו שהאיסור ללמוד קודם ברכה"ת הוא מדרבנן [ונמשנה אחרת הרמזתי בדעת המשנ"ז והחזו"ט צוה].

כמו"כ יש לדון אם ליר"ש מותר לכתחילה (עי' סי' קסח סי"ג) להכניס עצמו לספק ברכות דרבנן בידיים, דהרי בסי' קלט מבואר דעת רזה"פ במשנ"ב סי' קלט סקל"ב דאם בירך ברכה אחת צריך להשלים אח"כ הברכה השניה וכאן אינו יכול להשלים דחיישי' שמא מה שישן פעם שנית בלילה אינה הפסק וכבר בירך ברכה אחת אם כי מאחר שהוא כבר עכשיו במצב ספק חשיב שעה"ד ואפשר דמותר להכניס עצמו לספק כדי לצאת מחשש הדאורייתא וכדברי המשנ"ב בשם השאג"א הנ"ל..

כמו"כ יש לדון לדעת הלבוש שם (לפי מה שתפסו רזה"פ בדעתו) דא"צ להשלים ברכה שניה אם הפסיק בד"ת אחר ברכה ראשונה כיון שכבר יצא בברכה ראשונה וכבר חלה הברכה ולא גרע מאהבה רבה, א"כ בניד"ד יש צד שאין יכול ביום לברך, ואם מה שנסמך לברך הוא משום דסמך על הדאורייתא א"כ למה שלא יברך ב' הברכות בלילה וביום יסמוך על הדאורייתא לברך עוד ברכה אחת, אבל יש לומר דלמעט בברכות עדיף בכל גווני שיכול לצאת הדאורייתא אע"ג שלא יצא לכתחילה יד"ח הדרבנן והוא נשאר בספק בלילה וגם ביום אח"כ (ואמנם לפ"ד הלבוש למנהגינו שא"א לברך אחר כל שינת קבע ה"ה שא"א לברך גם באופן זה כיון שהלבוש סובר דבדיעבד יצא בברכה אחת והרי להמנהג גם בדאורייתא אינו מברך אחר שינת קבע פעם שניה ביממה, רק די"ל דמותר ביום לברך ברכה אחת מצד שהלכה כהחולקים על הלבוש).

כמו"כ יש לדון אם יש מי שיוציאו בשחרית בברכה"ת דשמא אין לו היתר לחלק הברכות כיון שיש לו עצה לצאת מחשש דאורייתא ודרבנן ממילא הדרי' לעיקר דינא שאסור להפסיק בין הברכות.

ותמצית הנידון בזה הוא דגם מה שהתיר השאג"א לברך ברכה אחת כשכבר נכנס לספק, וכעת מדרבנן אינו מחוייב במידי כיון דספק דרבנן לקולא אלא רק מצד הדאורייתא, ולענין זה סגי במה שמברך ברכה אחת כיון דמדאורייתא אין מחוייב יותר, אבל באופן שמחוייב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בודאי מדרבנן לברך עד מחר כל ברכות התורה מנ"ל דסגי לפטור מעיקרא באופן שאסור מדרבנן לחלק הברכות זה מזה.

(אלא אם כן נטעון דבאמת אין איסור לחלק ביניהם ורק דבכל יום שהוא מחוייב בוודאות בכולם אין יכול לומר פסוקים עד שיסיים הברכות ולא להפסיק כיון שאינו אומר הברכה"ת על התורה משא"כ ביום ספק יכול לומר פסוקים מיד אח"כ מכח השאג"א הנ"ל, אבל זה צ"ב מכח משנ"ת בתשו' שם בהרחבה ושכן בב"ח סי' רטו בשם רש"ל משמע שאסור להפסיק בין ברכה"ת).

היוצא מזה דמה שאפשר בודאי לומר שהפתרון לצאת ע"י אחר בבוקר עדיף מכמה טעמים.

בית שהסירו ממנו הדלת והחזירו לשם האם יש להחשיב המזוזה בתעשה ולא מן העשוי לדעת הרמב"ם וכן בית שלא היו בו דיורין תקופה וחזרו לדור שם לדעת הרע"א

(א)

במנחות לג ע"ב מבואר דגם במזוזה יש דין תעשה ולא מן העשוי אם הונחה בפסול וכ"ה בשו"ע סי' רפט ס"ה (ואמנם בדעת קדושים סי' רפט סק"ב הסתפק דאפשר שאין מעשה בקביעת מזוזה אלא לדור בבית שיש שם מזוזה ואם קבעה גוי יהיה כשר, אבל לא נראה דכוונתו שאין צריך לקבוע כלל מכח הגמ' והנ"ל, וגם דבריו אינם מוסכמים לכו"ע לענין קביעות גוי, ועי' באחרונים שהובאו באל"בא דהלכתא סי' רפט ס"א סק"ד).

(ב) אא"ז רע"א במהדו"ק סוף סי' ט דן לענין יצא מן הבית לעסקיו לכמה ימים וחזר אם צריך לברך או לא, ונטה שם מסברא שצריך לברך, אבל הביא שבברכ"י או"ח סי' יט סק"ב לא כתב כן והרע"א לא הכריע, ובפת"ש יו"ד סי' רפו סק"ד הביא ב' הדעות, (ועי' עוד משיב דבר ח"ב סי' פב ושאלת יעב"ץ ח"ב סי' קיז קיט ושבט הלוי ח"ו סי' קסא), ונשאלתי אם עכ"פ לפי דעת הרע"א הנ"ל יהיה בזה חששא דתעשה ולא מן העשוי.

ואף אם נהגינן שלא לברך משום ספק ברכות לחומרא בלא תשא מ"מ כאן הברכ"י לקולא בדאורייתא דהרי לרע"א יש כאן לכאורה חשש תעשה ולא מן העשוי.

ולפום קושטא ה"ה שהיה מקום להסתפק גם לדעת הברכ"י הנ"ל דגם הוא מודה שיש פטור.

והנה באופן שנעשה בכשרות ויצא מהבית לכאורה אין שאלה כלל דבכה"ג גם בסוכה מצינו שכשרה (עי' בסי' תרכו משנ"ב סקי"ט), אבל יש לדון באופן שקבע המזוזה כשלא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

היו דיורין בבית כלל ואח"כ נתיישבו דיורין בבית אם יש בזה חשש תעשה ולא מן העשוי.

ג) אבל יש לחלק דלא דמי לשאר תעשה ולא מן העשוי, דהרי כאן הוא רק פטור צדדי מצד שאין שם דיורין אבל גוף הדבר מצד צורתו הוא חיוב, ויש לדמותו לדין סוכה שתחת גג להרמ"א באו"ח ס"ס תרכו דכיון שהסוכה עשויה כדינה אין בזה משום תעשה ולא מן העשוי.

ואף להב"ח ושאר האחרונים (שהובאו במשנ"ב שם) שמחמירים שם מחשיבים הסוכה עצמה פסולה כיון שיש חסרון במציאות הסוכה, אבל פטור בחיוב כמו בבית עם מזוזה שאין דרים בו יש מקום לדמותו לציצית שקובע בו ציצית קודם שלובשו למ"ד חובת גברא או בסוכה שבונה אותו קודם חג הסוכות לב"ש דאמרי בעי' לשם מצוה דבכל הני אין פסול.

[ובתשובה אחרת הזכרתי דגם לענין שמירה מן המזיקין יש צד לחלק בין מזוזה שלא במקומה למזוזה שמניחה במקומה בבית הפטור מן המזוזה].

ואכן המעיין בפנים תשובת הרע"א שם ימצא דלא היה לו צד שצריך להסיר המזוזה ולחזור ולקובעה, אלא כל הנידון שם רק לענין ברכה בלבד.

ואדרבה באופן שגם הסירו המזוזה וחזרו וקבעוה משמע בערה"ש ביו"ד שם ס"ב דבזה כו"ע מודו שצריך לברך וא"כ הרע"א לא מיירי באופן זה שם אלא באופן שהשאיר המזוזה במקומה.

ד) וכן מפשטות דין פונדק ושוכר ושואל וכיו"ב שיש אופנים שפטור ויש אופנים שחייב מדרבנן לא אשתמיט תנא שכשמתחייב צריך לקבוע מחדש ובפרט דיש מהפוסקים שכתבו (עי' הגר"ח"ק מזוזות ביתך סי' רפו מה שהביא בזה) דראוי לעולם שיהיה עם מזוזה, וגם מה שדנו כמה פוסקים על קביעת מזוזה בבית קודם שדר שם (והרחבתי בתשובה אחרת) מצד ברכה ולא נחתו כלל מצד תעשה ולא מן העשוי אולי יש ללמוד מזה דלא ס"ד שיש בזה חשש.

ה) וכן ציינו בזה לכמה אחרונים שכתבו דבניד"ד אין תעשה ולא מן העשוי (חקרי לב יו"ד ח"ג הל' מזוזה סי' קכח, בית מאיר או"ח סי' יד, ובדרך אפשר במנ"ח מצוה תכג והרי בשמים מהדו"ת ס"ס ריט), וכע"ז מצינו בעשיית ציצית כלילה דסוגיין בעלמא שאין בזה תעשה ולא מן העשוי (עי' משנה אחרונה סי' יח סק"ב שהביא בזה הרבה מ"מ מגדולי האחרונים ולא אכפול הדברים).

ו) אבל כשאין דלת לפתח דלהרמב"ם יש בזה חסרון מצד מזוזות ביתך (כמ"ש הכס"מ בשם תשובות הרמב"ם בביאור דין זה לדעתו) יש יותר מקום לומר דפסולו בגופו ולדמותו לאופן המבואר בגמ' במנחות שם דחשיב תעשה ולא מן העשוי, והב"ח סי' רפו והלבוש שם סט"ו החמירו בזה, וכ"ה בש"ך שם סקכ"ה, וכן כתבו להזהר בזה הגר"ח"ק במזוזות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ביתך סי' רפט סקכ"א ודעת קדושים שם סקי"ז וכך סוגיין דעלמא (ע"ע פת"ש סי' רפו סקי"ד, כת"ס יו"ד סי' קלט ואג"מ יו"ד ח"א סי' קעט ועוד), ויש שכתבו לפטור בזה (העמק שאלה להנצי"ב שאילתא קמה סקי"ב וחי' הרי"ם סי' רפו סט"ו).

השלמה בדיני תעשה ולא מן העשוי בפתח שלא היה בו דלת בזמן קביעת המזוזה

יש להוסיף דפשטות הגמ' במנחות לג ע"א קבע דשא ברישא לפי שי' הרמב"ם מלמד כדעת רוב הפוסקים שאם יקבע הדלת אח"כ יהיה בזה משום תעשה ולא מן העשוי, ועי' בתשו' הרמב"ם לחכמי לונל (הו' בכס"מ ובב"י יו"ד שם), והראוני דברי הקר"א במנחות לג ע"א גבי תלי דשא ברישא שאי"ז משום תעשה ולא מן העשוי אלא משום שמפסיד הברכה, ויש להוסיף דמהקר"א משמע דלא ס"ל כסברא שהציע הרע"א דאילו לסברא זו יכול לברך בכניסתו ולא הפסיד הברכה.

לשיטת הרמב"ם שגוי שעיבד קלף בשישראל עומד על גביו פסול האם הוא פסול ודאי או פסול ספק ומה הדין בגר תושב

הנה

במקור הרמב"ם בפ"א הי"א מהל' ס"ת מבואר הטעם משום דגוי עושה על דעת עצמו וכן מבואר במשנ"ב סי' לב ס"ט בשמו, ומקור דין זה הוא בגיטין כג ע"א לגבי גט.

ולפי טעם זה לכאורה היה טעם ספק בלבד, דהרי יש גר תושב [דעיקר דינו שג"כ פסול לכתיבה תפילין עי' סי' לט צמח"ס סקי"א וזה"ל ד"ה כשר ואולי ה"ה צעידה, ומאידך יש לטעון דהמשנ"ב הביאו דוקא לגבי כתיבה דדוקא שם הסברא מלך ישנו צמח"ס ולא מלך דלדעתא דנפשיה ענין] ויש כשרי או"ה שנזכרו בכ"מ (עי' ב"ב טו ע"ב, סנהדרין קה ע"א, ע"ז י סוף ע"ב, רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ה והל' מלכים פ"ח הי"א) ולמה נימא דלעולם אדעתא דנפשיהו עבדי, ועוד לו יצויר שנתגייר בעצמו ויודע שבגויותו נתכוון למה שהישראל אומר לו מה יהיה דינו.

אולם ממה שנקט הרמב"ם פסול משמע שהוא פסול ודאי, וכך יוצא להדיא מדברי השו"ע אה"ע סי' קכג ס"ג לענין גט שאם כתבו גוי אינו גט.

ויתכן לומר בזה בג' אופנים, הא' דהפסול הוא מטעם אומדנא דחזקה או רוב ולא שלא יתכן כלל שהוא כשר כלפי שמיא.

והאופן הב' יתכן לומר בזה דמאחר שחכמים גזרו גזירות על גויים מדרבנן שחזקת כוונתם להרע בכמה עניינים כגון בסתם מגע יין, א"כ אף שמדאורייתא אפשר שהוא ספק אבל מדרבנן הוא פסול ודאי וכידוע דשייך גם פסול ודאי מדרבנן ואכה"מ.

ויש מקום לומר באופן שלישי דהטעם הוא דמאחר שהגוי בחזקתו אדעתא דנפשיה קעביד ממילא הוא מופקע מכלל דבר שצריך בו לשמה לגמרי אף אם יודע שיעשה לשמה, ולפ"ז

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אם גוי כתב הגט לשמה ונתגייר יהיה אסור לו לישא אותה האשה אף שיודע שהגט נכתב לשמה מ"מ הגט פסול, אלא שצ"ע מניין למדור דבר זה [ומנאמתי כעת דומה לאופן זה השלישי נשם מרן הגר"ם הלוי זצ"ל בחידושו על הרמב"ם הל' תפילין שם, ועי"ש שציאר הדברים].

אולם מצינו בכמה פוסקים שנקטו שהוא ספק גט, והם רש"י בגיטין שם (הובא ברע"א תשו' כג) והמגיד משנה (הובא בכס"מ פ"ג מהל' גירושין הט"ו ובב"י אה"ע שם) והפר"ח באה"ע שם, וכן הבית מאיר באה"ע שם הביא דברי רש"י והפר"ח וכ"כ במנחת שלמה ח"ב סי' א סק"א בדעת התוס' בגיטין שם.

והנה הכס"מ בהל' גירושין שם תלה זה במחלוקת ראשונים דלדעת הרמב"ם הוא גט בטל משום דבעי' בן כריתות, אבל להרשב"א ושאר שסוברים שהוא משום דאדעתא דנפשיה קעביד אינו גט בטל.

וצל"ע דהרי הרמב"ם בהל' תפילין נקט מטעם הגמ' שהתפילין פסולות, ושם הזכיר להדיא הטעם משום דאדעתא דנפשיה קעביד, א"כ קשה בתרתי, חדא דחזי' שלמד טעם הגמ' משום זה ולא משום שאינו בכלל כריתות, ועוד דהרי הזכיר שהתפילין פסולות ומשמע לגמרי.

ועוד צ"ע דאם כוונת הכס"מ למש"כ הרמב"ם שם הט"ז גבי עבד שהפסול הוא מטעם שאינו בן כריתות א"כ הרי ברמב"ם שם גופא נזכר שזה רק טעם העבד אבל טעם הגוי כתב שם שהוא משום דאדעתא דנפשיה קעביד, ובאמת צ"ע שזה הוא הטעם שנזכר בגמ' שם דאדעתיה דנפשיה קעביד, ודוחק להעמיד מטעם אחר, ובפרט דלפי דברי הכס"מ טעם זה הוא פוסל רק מספק שהרי כתב הכס"מ שהראשונים שהחזיקו טעם זה פסלו בגוי רק מספק א"כ מאחר דס"ל להרמב"ם דטעם פסול גוי הוא משום שאינו בר כריתות א"כ לענין מה הוסיף עוד טעם שפוסל רק מספק דהרי ספק קיל מודאי ובפרט דלפי הכס"מ משמע וגם יוצא לדינא מטעם זה שמכשיר בספק והרי זה אינו כמ"ש הכס"מ גופא.

ואולי לתרץ אחת מג' קושיות אלו יש מקום לומר דס"ל דמש"כ שהתפילין פסולות היינו פסולות ולא לגמרי וכמו שמצינו בכ"מ הלשון גט פסול וחליצה פסולה ולולב פסול דאין הכונה פסול לכל דבר אלא פסול מספק, וצע"ק דהיכא דאשכחן דלשון פסול הוא למחצה אשכחן אבל היכא דלא אשכחן שמא לא נאמר חידוש זה.

אבל לולי דבריו הק' היה מקום ליישב כל הג' הקושיות הנ"ל ולומר דבאמת סבר הרמב"ם שגם הגט פסול וגם התפילין פסולות אבל הוא על אחד מן הדרכים שנתבארו לעיל דכיון שאדעתיה דנפשיה קעביד פסול לעולם.

ויש לציין עוד דאם הוא ספק בתפילין היה שייך לומר שיש ספק ספקא דלהרא"ש כשר ואפי' להרמב"ם הוא רק פסול ספק, אבל זה אינו חדא, דאין כאן ספק ספקא המתהפך, ועוד דלפי מה שנתבאר משמע דהרמב"ם סובר שהוא פסול ודאי ועוד דאף לולי ביאור זה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מ"מ ברוב אופנים גוי אדעתיה דנפשיה ולא תמיד שייך לצרף מיעוט לספק ספקא כיון שס"ס הוא מטעם רוב (כמ"ש הרשב"א ובשו"ע סוף הל' תערוכות).

היוצא מזה דפשוטות הרמב"ם שבתפילין פסול לגמרי וכך יוצא אם יש מקום לומר כהביאורים הנ"ל והראי' שהרי כ"כ גם בחי' הגר"ח, ולכו"ע כך דעת הרמב"ם בגט [דלא כרוב הראשונים], אולם הכס"מ תלה דעת הרמב"ם בגט בטעם אחר שלא הובא בהל' תפילין ולכך צ"ע מה יסבור כאן.

האם מותר לתת ענבים בנגיסון לתינוק בשבת

הנה

צורת הכלי הזה שהתינוק מכניסו לפיו ומוצץ משם המאכל דרך נקבים וכיו"ב.

והנה מצד ברירה אין איסור כיון שבוררו על ידי פיו תוך כדי אכילה ומה גם שיש כאן פלסטיק שממנו צריך להוציא האוכל דבזה אפשר שאין כאן צורת תערוכות שהרי הפלסטיק הוא יחידי (ע"ע מה שדנו הפוסקים בניקוי פרי יחידי ובדברי החזו"א על הוצאת שיערה מבגד ועי' בחזו"א סי' נד לענין קילוף פרי) ועומד בפני עצמו מחוץ לענבים והו"ל כמוציא דבר מן הכלי בשבת דלא חשיב בורר גם דרך ברזא או נקב צר (פשוט בש"ס ופוסקים), אבל גם אם יש צורת תערוכות מ"מ עושה כן דרך אכילה ובשעת אכילה, וכן מוכח מדברי השו"ע סי' שיט סט"ז דבנידון דידן אין חשש ברירה כלל עי"ש ולפי המבואר שם אין חילוק לענין זה בין בד העשוי באריגה וכ"ש אם עשוי מפלסטיק שאין מובלע דבר בתוך הכלי עצמו.

וגם להחזו"א בסי' נד שמחמיר בברירה בשעת אכילה להרמב"ן מ"מ כמדומה דבדרך אכילה ממש אין צד לאסור דאפי' הרא"ש דמחמיר מהרמב"ן מסכים להתיר בדרך אכילה כמפורש בדבריו (ועי' בשעה"צ סי' שכא סקצ"ח).

ומצד סחיטה יש מקום לדמותו לנידון המשנ"ב בסי' שכ סקי"ב לגבי מי שסוחט ענבים לפיו כשהענבים עצמם אינם בתוך פיו, ותלה המשנ"ב דין זה בב' הדעות שהובאו ברמ"א שם ס"א, והביא שם הכרעת הא"ר דבענבים שחשש הסחיטה שלהם הוא דאורייתא יש להחמיר, וכוונת המשנ"ב לאפוקי מהכרעת הט"ז סק"ב שנקט להלכה להקל בכל גווני (והשע"ת סק"ה הביא גם הכרעת הט"ז וגם הא"ר).

ואם יש מקום לדמותו לאופן זה שהענבים מחוץ לפיו, א"כ בגדול ראוי להחמיר כנ"ל בשם הא"ר (ובשו"ע"ר סי' שכ ס"ב כתב דהמנהג להקל אפי' בזיתים וענבים והמחמיר אפי' בפת ובשר תבוא עליו ברכה אבל בשאר פירות יש להקל שכן יש צד לומר שהוא דרך אכילתן ובכל דבר שהוא דרך אכילה לא גזרו כלל).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובתינוק קטן הרגיל בכלי זה הוא קל יותר (ועי' במשנ"ב שם סקי"ב שכתב בביאור המחמירים "אסרו חכמים" ומשמע מזה שאין בזה דאורייתא לכל הצדדים, ומאידך גיסא כתב אח"כ בשם הא"ר דבזיתים וענבים שסחיטתן דאורייתא הנכון להחמיר וכו' ואולי יש לדחוק דאורייתא ר"ל שאם יסחוט ממש יהיה דאורייתא הלכך חמירי ולכך דייק לומר שסחיטתן דאורייתא דהיינו סחיטה דאורייתא ולא המציעה, דסחיטה אינה מציעה כדמוכח ברמ"א כאן, ובשוע"ר שם כתב דלהחמירים יש לחוש שהוא דאורייתא כיון שרגילים למצוץ לפעמים, והיא לכאורה סברא הפוכה מסברתו דלעיל שלמעשה קל לגמרי בשאר פירות מטעם זה גופא שהוא דרך אכילה).

אבל יש מקום לדמותו למי שמכניס הענבים לתוך פיו ממש, דבזה כתב המשנ"ב שם ע"פ הפמ"ג שלכו"ע אין איסור כלל, וכך יש מקום לטעון דמה שיש כאן פלסטיק לא חשיב שהענבים מחוץ לפיו דהרי גם במקרה שסוחט הענבים בתוך פיו ממש ומשליך אח"כ קליפתן א"כ האוכל נמצא בתוך דבר שאינו רוצה לאכלו שהוא הקליפה ולא אמרי' שהוא כמי שמניח הענבים מחוץ לפיו.

לכך בקטן א"צ להחמיר (וכעי"ז שמעתי בשם בעל הלכות חג בחג אלא שהחמיר בנגיסון שעשוי מברד) ובגדול יהיה תלוי בצדדים דלעיל ולפי הנ"ל נמצא שהמקל בזה גם בגדול יש לו על מי לסמוך כמשנ"ת בפרט דלהמשנ"ב אפי' אם נדמה הניד"ד למי שמוצץ הענבים מחוץ לפיו לכל היותר הו"ל פלוגתא בדרבנן.

ולגוף דברי המשנ"ב שם שנקט שהוא איסור דרבנן ודמיירי שאין הענבים בתוך פיו, צ"ב דמקור הרמ"א מהגמ"י פכ"א מהל' שבת סק"י ושם איתא שהשורה פת ביין ומחזיר לפיו ומוצץ המשקה חוששני לו מחטאת וכ"ש שלא ימוץ בפיו משקין מענבים וכיוצא בהן (סה"ת) עכ"ל ההגמ"י.

ומשמע בלשון ההגמ"י שהם בפיו, ומ"מ גם הרמ"א הזכיר בלשונו בפה רק שהמשנ"ב מפרשו על ידי פיו ולא דוקא בתוך פיו, אבל בהגמ"י נזכר הלשון ומחזיר לפיו ומשמע שהוא בתוך פיו ומשמע דגם האופן שלאח"ז מיירי בכה"ג, (ואף שהיה מקום לדחות ולפרש דמחזיר לפיו היינו סמוך לפיו מ"מ לשון מחזיר לפיו עם הלשון בפיו צ"ע אם אינו דוחק ובב"י מתחילתו וכן בהג' הרמ"א הובא רק הלשון בפיו או בפה אבל בב"י אח"ז הובא כל לשון ההגמ"י), ואמנם בב"י סבר כהמקילין בזה (כמ"ש בשיו"ב בשם מהר"י ואל"י וכ"כ המאמ"ר) וכן הט"ז, אבל הכלבו והא"ח העתיקו בפשיטות דברי היראים בלא חולק, וא"כ בידינו יראים וסה"ת והגמ"י וכלבו וא"ח דמחמרי ושמא ס"ל דהוא איסורא דאורייתא [וכעצנת הגר"ז כנ"ל וכפשטות הלשון צפניס].

וצ"ע אם למעשה יש להקל לכתחילה במוצץ לתוך פיו, ועי' באג"מ או"ח ח"ה סי' כד סק"א שכתב שאין ברור אם כו"ע סברי כהמ"ב בזה (ועי' בהמשך דבריו שכתב בתו"ד ולא כתבתי שי' המשנ"ב אף שמסתבר כוותיה וכו'), אבל מ"מ פוסקי זמנינו לא זוו מדברי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המשנ"ב בזה (עי' שבט הלוי ח"א סי' פו סק"ט וחי"ט עמ' לו סקי"א ושש"כ פ"ה ס"י וארחות שבת פ"ד סכ"א ועוד), ועי' להלן שיש טעמא רבה לזה, וזהו, דגם אם המחמירים עלמם מחמירים באופן זה, מ"מ באופן זה מוכח בשו"ע לעיל בסי' שיט בשם הרא"ש שדעתו להקל עכ"פ באופן זה, ואדרבה אם נימא דהמחמירים מחמירים גם באופן זה שמכניס לפיו נמנא דלהלכה יש קולא בזה אפי' כשאין מכניס לפיו שהרי נמנא בזה דהשו"ע סתם כדעת המקילים ומנ"ל לחלק בזה בדעתו אם נימא דהמחמירים לא חלקו בזה, ואילו המקילים ודאי לא חלקו בזה כדמוכח בטעמם צ"כ, ואפשר שזו דעת הט"ז, ולהלן יתבאר].

ויש להוסיף דבב"י למד דלשי' היראים אסור למצוץ קנה הסוכר בפיו בשבת ממה שאסור למצוץ הענבים ומסתמא מיירי במקרה רגיל ששייך גם מציצה בתוך הפה ולא חילק בזה וכלשונו "דאלמא מוצץ בפה מקרי סוחט אסור למצוץ קנה הסוכר" וכו' ואע"ג דבהמשך דבריו אמר שמה שמוצצים לתוך הפה י"ל דבא לומר דמה שהולך לתוך הפה לשי' היראים אין בזה חסרון בהגדרת סחיטה מצד שהיה מקום לומר דלא מקרי דרכו להיסחט קמ"ל שזה ג"כ נקרא דרכו להסחט אבל ברישא מה שדן מצד שאולי לא אסרו המלאכה בשבת בדרך אכילה (כמו שהציע הגר"ז, וע' משנ"ב סי' שמ לגבי אכילת עוגה וחזו"א ע"ז, ושם חמיר כיון שדרך רוב אכילה הוא בלא שבירת אותיות העוגה) בזה קאמר הלשון בפה דר"ל שגם כשהוא בפיו נאסר (ומה שסיים אח"כ דלשי' השבלי הלקט אינו כן מ"מ היראים כך סבר, והשבה"ל הוא דעה ראשונה ברמ"א שהכל מותר).

[ושוב יתכן דבקנה סוכר מחמת גדלו אין הרגילות להכניס כולו לתוך הפה, ונתעוררתי לצד זה ע"פ לשונו של הארחות שבת שם סכ"ד בהערה].

וגם משמע מלשון ההגמ"י דגם המשך דבריו של ההגמ"י לגבי ענבים הוא דאורייתא וכמ"ש השוע"ר שהחשש הוא דאורייתא וכנראה שמקורו הוא מלשון הראשונים בזה שכן מבואר בדבריהם כן.

ולעיל הערתי דגם במשנ"ב במה שהביא הכרעת הא"ר יש מקום לשמוע דשם סבר שהוא חשש דאורייתא, אם כי בא"ר גופיה לא נזכר בלשון זו וגם במשנ"ב יותר נראה שלא לפרש כן, אלא אדרבה אולי יש מקום לפרש גם בהמשך לשון המשנ"ב שהוא איסור דרבנן שכתב בזה"ל וטעם דעה זו דסבירא ליה דלא גריע דבר זה מיונק מן הבהמה דגם שם הוא שינוי ואעפ"כ אסרו חכמים ועיין בא"ר שכתב דבזיתים וענבים שסחיטתן מדאורייתא הנכון להחמיר מלמצוץ אפי' בפיו וכו' עכ"ל המשנ"ב.

וממילא אולי יש מקום דלעולם ס"ל שהוא דאורייתא רק קאמר דמאחר שמצינו שע"י שינוי ביניקה אסרו חכמים א"כ שמא עדיין שייך בזה צורת סחיטה וממילא כאן י"ל דלא מקרי שינוי כיון שדרך לעשות כן ואז יהיה איסור דאורייתא (ומ"מ עיקר דעת המשנ"ב נראה יותר שהוא מדרבנן, חדא דסתימת לשונו "דגם שם הוא שינוי" משמע דה"ה כאן הוא שינוי, ומה שאסרו חכמים י"ל ה"ה כאן אסרו חכמים דקי"ל שבשאר מלאכות ג"כ שינוי הוא דרבנן כמ"ש הרמ"א גבי פקו"נ, ומה שסיים בשם הא"ר י"ל אדרבה דגבי סחיטה הוא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דאורייתא הלכך יש להחמיר במציצה אע"פ שבזה אינו דאורייתא).

בשו"ע סי' שכ ס"ו סבר שמותר לסחוט לימוני"ש כיון שבזמנו לא היה בו כ"כ דרך סחיטה כהגדרת מלאכת סחיטה ודישה (עי' במשנ"ב סקכ"ב ובבה"ל ד"ה לסחוט), ומ"מ אינו ראייה שלהלכה מותר לסחוט בני"ד כיון שבענבים שייך סחיטה כתנאי סחיטה ואין ראייה שדבר שיש בו סחיטה מותר לסחוט לתוך פיו.

ויתכן דמה שהוקשה להמשנ"ב שמחמת זה כתב דמודים שאם הוא בתוך הפה מותר משום קושיית הט"ז מלעיל סי' שיט סט"ז שמותר בכה"ג משום בורר במפה וקשה מה נעשה מצד סוחט והט"ז תי' דבאמת שם אתיא כהמקילין, אבל המשנ"ב אזיל בשי' הא"ר דשם לכו"ע שרי, ואמנם הא"ר גופיה אפשר דמיוסד על החילוק בין פרי לבין בשר ויין השרוי בו דמתיר ביראים סי' רעד (א"ר בשמו), אמנם בהגמ"י שם מפורש לאיסור א"כ גם במפה היה צריך לאסור, ואולי מכח זה למד המשנ"ב דאין צד לאסור להלכה באופן שהוא בפיו מצד סחיטה ושבכה"ג מיירי בסי' שיט, ואם נימא הכי י"ל דה"ה בנגיסון מותר כיון שהוא בפיו (ולא אכפת לן שהפלסטיק חוצץ דגם במפה יש לטעון כן לכאורה ולא טענינן להלכה כן), אבל אם נימא כהט"ז דשם בסי' שיט אסור להמחמירים בסי' שכ א"כ ה"ה דאסור בניד"ד בנגיסון, ולפ"מ שמשמע בהגמ"י לאסור בכל גווני א"כ לכאורה גם בניד"ד יהיה אסור להמחמירים (רק דהט"ז גופיה פסק מכח זה כהמקילים דלשיטתו נמצא שבסי' שיט הוכרע כהמקילים, אבל יש כמה ראשונים מחמירים מדאורייתא כמשנ"ת).

רק דיש להעיר על ביאור זה דלפי ביאור זה נמצא דטענת המשנ"ב להתיר כשהענבים בפיו משום שהוא דרך אכילה ואינו ממש האופן של המפה שהמפה עצמה אינו אוכל ויש מקום לטעון דשם כבר אינו דרך אכילה כיון שרק שותה מים בלבד ורק גבי ענבים כשמכניס לפיו יש מקום לטעון שהאכילה או השתיה נקבעת לפי מה שמכניס הדבר לפיו.

ובתשובה אחרת הרחבתי במי שמכניס משקה לפיו עם כפית אם חשיב דרך אכילה או שתיה ולפי מה שנתבאר שם במציצה מפרי דעת הפוסקים דחשיב דרך אכילה ואילו באכילה עם כפית עיקר הדין נראה דחשיב כשתיה ובאכילת מאכל עם כפית עם נוזלים חשיב גם הנוזלים כאכילה, (עיין בהרחבה בתשובה ד"ה "נדר שלא לשתות ביום פלוני האם מותר לאכול מרק סמיך או דליל בכפית"), וכאן במשקה הבלוע במפה יש לדון בזה דמחד גיסא יש מקום לטעון דחשיב כאוכל המשקה בכפית כיון שהמשקה עומד כאן בלא אוכל, ומאידך גיסא יש לטעון דכיון שאינו יכול לשתות המשקה בעין אלא רק למוצצו חשיב כאכילה כמציצה מפרי וצל"ע.

ועכ"פ אם נימא דמציצת משקה ממפה חשיב שתיה לא יתכן שראיית המשנ"ב משם כיון דשם הוא עצמו חשיב משקה.

אולם באמת צ"ב מה באמת ההיתר שם במפה בפיו מצד סחיטה ובב"י סי' שכ הביא בשם השב"ל סי' צ בשם ה"ר בנימין וכ"כ בהג"ה בלבוש בטעם ההיתר למצוץ ענבים בפיו,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דאינו דרך סחיטה ואפי' תימא שהוא דרך סחיטה אין חשיבות משקה למה שבא לפיו אלא הוא כאוכל בפיו, והמשנ"ב כאן נקט שכשהוא בתוך פיו לכו"ע חשיב מאכל, ולכאורה טעם זה שייך גם במוצץ ממפה, דאף אם נימא דלפי ההגדרה הדינית חשיבא כמשקה מ"מ כאן אין לזה חשיבות משקה דא"צ המשקה בפיו (וז"ל הב"י שם ואפילו תימא דהוי דרך סחיטה לא חמירי מפרישין ופגעין ואין איסור סחיטה שייכא אלא בדבר שדרכו להיות משקה כגון זיתים וענבים דחשיב אבל הכא מה חשיבות יש למשקה בתוך פיו ואפילו אם יתכוין למצוץ המשקה ממנו בפיו אוכל הוא חשוב ובטלה דעתו אצל כל אדם ע"כ), וממילא כל היכא שהמשקין הולכין מיד לתוך פיו ס"ל דהמשקין הולכין שלא לשם משקה, [ואפשר דס"ל שאוכל לאו דוקא אלא ר"ל דבר שאינו משקה, דגם לאיצוד מותר בשבת דהעיקר שאינו משקה מתוך אוכל, דהרי עיקר טעמו הוא מלד שאין חשיבות למשקין אלו, אצל נע"ק דטעם מה שצא לאוכל מותר משום דלא חשיב שעה דבר חדש וטעם מה שהצא לאיצוד מותר משום שאין לזה חשיבות, אצל בלשון הב"י כאן בשם השצ"ה"ל משמע שצריך צ' טעמים אלו יחד, אולם יעוי' בסמוך דיש שהצינו בכל הנידון כאן שהוא אכילה ממש ושאיין הדגש כאן שאין שתייה, ולפי הצנחם מובן יותר מה ששייך כאן לענין אכילה אצל מה שהדגיש שאין צוה חשיבות צריך ביאור, ואולי הכונה צוה שכל זמן שאין חשיבות לדבר הוא נשאר צמאצו הקודם ואין נעשה צו דבר חדש ולכן במקרה שמוצץ חשיב אוכל ובמקרה שמשליך לאיצוד חשיב שלא נעשה משקה וצ"א אופנים אלו שאין חשיבות משקין אין איסור כלל וצוה מיושג הכל], וממילא הדר דינא דשייך שראיית המשנ"ב מדין מפה הבלועה במשקין כעין הט"ז [ושו"ר שצמאצו"ס סק"צ שהוא מקור המשנ"ב אכן הביא הראיה מהך דין צורר צ"י ש"ט סט"ז והוא כדצרי ושמתח, אצל עדיין יש לדון עד כמה אפשר ללמוד מזה לדינים אחרים אם חשיב מאכל בתוך פיו או שלא בתוך פיו דכמו שנתבאר יש חילוק בהגדרת הדברים, ועי' בסמוך דצרי האחרונים צוה, ומידי דצרי צוה ראיתי באחרות שבת שם עמ' קנ"ד בהערה שדן מ"ט לגבי צרכות לא אמרי' צפשיטות שהוא ספק צרכות ויישצ דכאן כשמכניס צפיו לכו"ע הוא אוכל, ולפ"ז נעמיד דצרי המשנ"ב צפולוגתא צצרכות צוה צאופן שלא הכניס צפיו, אולם אם נימא דבאמת בשבת הוא הגדרה אחרת כדלעיל א"כ ניחא דמיירי בכל גווי].

וראיתי מי שהעיר על המשנ"ב בסק"י שכתב דטעם המקילין משום שאין דרך סחיטה בפה והקשה דהרי בב"י בשם השב"ה"ל מבואר הטעם משום שהמשקין בכה"ג חשיבי כאוכל, ויש להעיר על השגה זו דבאמת המשנ"ב הביא טעם זה להלן בסקי"ב במה שכתב דבכה"ג שהוא בפיו לכו"ע שרי משום שהוא דרך מאכל לכו"ע, וס"ל דטעם זה כשהמאכל בפניו הוא לכו"ע, ורק מתחילה לפי מה שהעמיד המשנ"ב לפי שיטתו המחלוקת באופן שהפרי מחוץ לפיו הביא הטעם שאין דרך סחיטה בפה והוא ג"כ טעם שנזכר בב"י בשם השב"ה"ל ע"ז הביא הטעם שסחיטה ע"י הפה אינו דרך סחיטה [אולם צ"י נראה דהשצ"ה"ל חולק לגמרי על היראים, אצל יש לדחות דשמא באמת אין חולק לגמרי ואולי גם שמא פליגי אם הטעם של דרך אכילה שייך בכל גווי או ששייך רק באופן שהמאכל בתוך פיו, ובאמת הרע"א צאו"ח שם הביא מדצרי הפר"ח דהמוצץ פרי חשיב כאוכל, ויעוי' צמאצו"ס סי' רג סק"ג שהציא צ' דעות אם המוצץ פרי חשיב כאוכל או כשותה וצכה"ח סי' רצ סק"ק סג הביא בשם הצ"ח"ח דיש חילוק בין לצערו לצין מורדת שאינה לצערו אם לועס הפרי צפיו או רק מוצצו מחוץ לפיו, והיינו כשיטת המחמירים כאן לפי מה שביאר המשנ"ב].

סיכום הדברים בניד"ד דלדעת כמה ראשונים יש לדון אם יש כאן צד של מלאכה דאורייתא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עכ"פ בענבים (ובפרט דלא ברירא לגמרי שמוגדר כאן שהוא בתוך פיו אף שהפשטות כן היא), ועי' באג"מ.

אולם למעשה יש כאן הרבה צדדים להקל מחומר האיסור (דעה ראשונה ברמ"א להתיר שהיא דעת הבעל העיטור ושיבלי הלקט וכן הט"ז סבר להלכה וכך עיקר דעת הב"י להלכה כמ"ש האחרונים, המשנ"ב בשם הפמ"ג שבתוך הפה לכו"ע מותר, פשטות המשנ"ב שנקט שהחשש בדרך מציצה הוא רק דרבנן), ולכן ליתן לתינוק אין איסור דבתינוק לצורך אכילה מקילינן כשיש על מה לסמוך כמבואר במשנ"ב סי' שמ סקי"ד.

ואפי' גדול אין למחות בהמקילין בזה שכן יש לו על מי לסמוך ברווח (משום שלפי היוצא מדברי המשנ"ב והפמ"ג נמצא שהשו"ע בסי' שיט סט"ז קאי באופן שכאן הוא מותר כשהוא בתוך פיו בין אם נפרשנו לכו"ע או כהכרעה כהמקילין וכך נקטו כל פוסקי זמנינו כהמשנ"ב בזה).

ולפי המבואר דהיתר זה (עכ"פ לקטן) הוא לכאורה גם בנגיסון של בד דלא חמיר משקה הבלוע בבד ממשקה הבלוע בענבים שהותר באופן זה וכ"ש שעיקר ההיתר בענבים בפוסקים נלמד מההיתר בבד כמבואר, (אלא שבשם גדול אחד שמעתי להחמיר בנגיסון העשוי מבד כדלעיל, ולא נודע לי טעמו).



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