



- שבוע 68 3
- 3 שטר הלוואה שנפרע ביומו וחזר ולווה תוך כדי דיבור לפרעון האם נפסל השטר או לא
- 5 או"ח סי' תקנא ס"ג
- 5 כום של קידוש האם צריך שלא לנהוג בו מנהג בזיון ואם מותר לשפוך מי הקידוש לכיור
- 7 או"ח סי' תקמ"ד
- 7 מי שנוהג לו נכד האם יכרך המזבח והמשיב או שהחיינו או בלל וכלל לא
- שני בני אדם המבקשים להכנס למעודה קודם תפילת ערבית האם אחד מהם יוכל להיות שומר לחבירו
- 13 להזכירו להתפלל ערבית
- 14 שאלות בענין תפילת החיד"א כנגד עין הרע
- 15 פיצוץ בצינור במטבח שגרם לנזק לשכן מי צריך לשלם
- האם מותר לגמר גחלים ביום טוב כדי שיכנס הריח בפירות שיהיו תאווה לעינים כשאין שינוי ממשי בטעם
- 17 הפרי
- 18 האם גפרורים מוקצה ביום טוב
- 19 הערה בענין מי שאמר לחבירו כמה העומר היום
- תינוק עם צהבת קשה שהורו להם להמתין ז' ימים לברית מילה האם צריכים לעשות הבדיקה בכל יום במשך
- 21 ז' ימים
- האם מותר להניח דבר מאכל עם או בלי רוטב על גבי סיר או על גבי תבנית המונחת ע"ג הפלטה או
- 23 הכלעך עם או בלי כיסוי
- 25 או"ח סי' תעה ס"א

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

א"ח סי' סו 26
מה הם המעשים שאין לאשה האידנא להניח תפילין 26

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' הפז 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

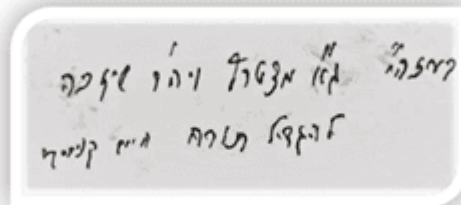
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בכו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

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

שטר הלואה שנפרע ביומו וחזר ולווה תוך כדי דיבור לפרעון האם נפסל השטר או לא

דין

שטר שלווה בו ופרעו שאינו חוזר ולווה בו כמבואר בב"מ יז ע"א וחו"מ סי' מח (ועכ"פ להרמ"א שם בשם המרדכי אינו חוזר ולווה בו בלא קנין מחדש), ונשאלתי האם בתוך כדי דיבור הדין שונה או לא.

ולכאורה אם חזר ולווה הלואה חדשה אינו מועיל שהוא תוך כדי דיבור לפרעון, שהרי שעבוד השטר (או כח הקנין להרמ"א) פקע כבר בסיום ההלואה הקודמת וכעת יש כאן הלואה חדשה וכתיבת השטר (או הקנין) הסתיים ביחס להלואה ראשונה ומעשה זה אחר שנעקר להלואה הראשונה ונפקע על ידי זה מכל הלואה עתידית אחרת לא יוכל להתייחס להלואה השניה וגם לא היה תוך כדי דיבור להלואה השניה.

אולם עדיין יש לדון לפמ"ש הקצה"ח בסי' מח סק"א דדין שטר שנמחל או נפרע ונמחל שעבודו הוא מחזיר שעבוד השטר ללוה והרי הוא כפודה או קונה שעבודו ממנו ולא מפקיע השעבוד למפרע, א"כ יש מקום לטעון דיכול לבטל את החזרת השעבוד תוכ"ד, וצל"ע דא"כ בהסכמת שניהם יוכל לבטל גם לאחר דיבור והרי זה אינו עכ"פ להשו"ע (וכן להרמ"א בלא עוד קנין) ויש לציין דכתב המנ"ח (מצוה שסח ד"ה וכבר) דמידי דלא מהני ביה שאלה (וי"ל דה"ה כיוצא בשאלה בכל ענין לגופו כגון בקנינים יש טענת מקח טעות להסוברים דמהני חרטה בקנינים) לא מהני גם ביטול תוך כדי דיבור.

ומ"מ להקצה"ח שם על ידי כתיבה ומסירה באופן המבואר שם יכול להחזיר שעבוד השטר עי"ש דלא כהש"ך ולפי שי' הקצה"ח מיהא יש לדון בזה, דאמנם אין מסירה ביטול הפעולה הקודמת אלא הקנאת השעבוד שחזר לידי הלוה וכעת מקנהו שוב למלוה מכאן ולהבא ואולי בלא המנ"ח הנ"ל עכ"פ יועיל תוכ"ד (וגם יש לדון בדעת הש"ך גופא היאך סובר בביאור נפקע שעבודו הנ"ל דלכאורה אינו מסכים להקצה"ח שהוא כהקנאת שעבוד קיים אלא הפקעה מוחלטת וביטול השעבוד לגמרי).

ושוב נראה דהמנ"ח אינו סתירה לזה דכיון שסובר הקצה"ח שהוא לא עדיף מהקנאת השעבוד ללוה ושמחמת כן יכול לחזור ולמוכרו להמלוה א"כ ה"ה לו יצויר שהיה חוזר בו המלוה מהקנאת השעבוד ללוה מחמת טענה נכונה של מקח טעות הרי היה יכול לחזור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בו, ממילא המנ"ח אינו סתירה לכאן, דהמנ"ח לא קאמר אלא שאילו לא היה שייך לבטל הפעולה על ידי שאלה (דהיינו חרטה באופן המועיל) לא הוה מהני כאן משא"כ כאן דמהני ביטול על ידי מקח טעות א"כ להסוברים דשייך לבטל על ידי קנין שייך גם כאן.

ומ"מ גם לצדדים דלעיל עדיין יש לומר דכשביטל ההלוואה ופעל הלוואה חדשה לא דמי לכתיבה ומסירה של השטר הקודם דמ"מ יש כאן פעולה חדשה.

ועדיין במקרה שפרע ותוך כדי דיבור חזר בו מהפרעון עצמו ואמר שמתחרט מן הפרעון, בזה יש לדון עוד אם תוקף ההלוואה הראשונה חזר וכאילו לא היה פרעון ולכאורה להקצה"ח הנ"ל יש מקום לומר דמהני, וצ"ע.

והנה אנו נכנסים בזה לנידון האם שייך כלל בקנינים חזרה תוך כדי דיבור, ועי' בזה בחו"מ סי' קצה ס"ז וקצה"ח שם סק"ז דמשמע שיש חזרה תוך כדי דיבור גם בקנינים, אולם דעת הט"ז באה"ע סי' לח סק"ב וההפלאה בקו"א סי' כז סק"ג שא"א לחזור מקנינים דלא אתי דיבור ומבטל מעשה (ראה אב"מ סי' כז סק"ט שחלק על זה), וכאן מצד קנינים יש עוד צדדים ונידונים דראשית כל היה כאן יותר מקניין שכן כבר נכנסו המעות לרשות המלוה וצ"ל"ע במקורי הדינים האם בזה חמור יותר, ונידון נוסף שהרי הלוה משועבד למלוה והכנסת המעות לרשותו הם יותר מסתם הקנאה כיון שהמלוה משלו הוא נוטל, ובפרט אחר תקנת הגאונים שיש שעבוד גם על מטלטלי, ויעוי' בקצה"ח שם שכ' דבמגביה מרשות הפקר כיון שאין מגביה משלו אינו יכול לחזור בו אפי' תוכ"ד משום שאינו מקנה משלו, וגם יש לדון דאולי השבת הלוואה הוא יותר מקנין וסגי לזה כעין סילוק דסילוק א"א לחזור בה כמו שמצינו בנדרים פז ע"א דבהקדש אין תוך כדי דיבור (מחנ"א הל' זכיה מהפקר יא), ובפשוטו החזרת הלוואה היא כקנין ככל הקנינים, עכ"פ כל היכא דלא כתבו אדרכתא על הנכסים, ויתכן לתלות זה בפלוגת הפוסקים לענין אם יכול המלוה להקדיש החוב (עי' קוב"ש ב"ב סי' תקכב בפלוגתא דהרי"ף ובעל המאור רפ"ד דב"ק ועי' עוד במרדכי ב"ק תקסה ומאירי ב"ק סח ע"ב ד"ה זה שאמרו, ועי' עוד שער המלך פכ"ב מהל' מכירה ה"ט בשם מהרי"ק בטעם דמהני מחילה בהלוואה וחשיב בא לעולם), ואינו מוכרח דיש לומר דחוב לחוד ומעות לחוד, אבל אפי' אם תמצי לומר דהחזרת הלוואה היא ככל קנין ומהני תוכ"ד מ"מ באופן של מחילת הלוואה וחזרה מהמחילה נסתפק המחנ"א שם אם מהני תוכ"ד ממחילה.

ויש בזה עוד נידון נוסף לגבי תוכ"ד כשבא לחוב לאדם אחר ועי' רמ"א אה"ע סי' מא ס"ד, ובב"ש שם סק"ט, ויל"ע להשיטות שאין מועיל תוכ"ד לחוב לאחר אם הוא רק באופן המבואר שם או לא, וכמו"כ יש לדון באופן שב' הצדדין חזרו תוכ"ד.

או"ח סי' תקנא ס"ג

אר"ח

סי' תקנא ס"ג ואסור מדינא אפילו בכלי פשתן ללבשן מיהא, משמע דפשיטא ליה דגיהוץ בכלי פשתן אסור ללבשן בימים אלו, ואם היה דין הגיהוץ ככיבוס היה מותר ללבשן, ובאמת דין גיהוץ בכלי פשתן מבואר לעיל בסעיף זה דגיהוץ של כלי פשתן אסור ללבשן, אבל מה דמשמע שכיבוס דכלי פשתן מותר ללבשן צ"ע, דלעיל במשנ"ב סקכ"ה בשם הב"י והגר"א הביא שאפי' כיבוס דכלי פשתן אסור ללבשן בשבוע זה, ולגבי שאר בגדים כבר לה לעיל בסקכ"ב בשם הב"י דאסור, אולם מסגנון השו"ע משמע דלא הוה פשיטא ליה לדינא דין זה, חדא מהלשון כאן "ללבשן מיהא" שכך יוצא מזה וכמשנ"ת, ועוד למה הביא דין זה דאסור ללבשן רק לגבי גיהוץ דכלי פשתן שהוא החמור מן הכל, ומ"מ יש לומר דהשו"ע לא נחית לחלק בזה כיון דבלאו הכי נהגו להחמיר בכיבוס שלנו וגם לכמה דעות ליכא האידנא כיבוס שלנו כמשנ"ת בשו"ע ולכך לרווחא דמילתא קאמר דאפי' אם שייך מן הדין היתר ללבשן בכיבוס שלנו מ"מ אינו נוהג לדינא.

בום של קידוש האם צריך שלא לנהוג בו מנהג בזיון ואם מותר לשפוך מי הקידוש לבזיון

הנה

קי"ל באו"ח סוף סי' מב לגבי קדושת תיק לתפילין שהוא רק אם אומניה וממילא בכוס שמשמש להרבה שימושים ולא רק לקידוש וכ"ש כוס חד פעמית לא עדיף ולא חמור דבר מצוה מתשמישי קדושה שאפי' בהם שקדושתם חמורה לא חלה קדושה באופן כזה, ובתיק של תפילין אפי' מנהג ביזיון מצינו דשרי לזרקו לאשפה אם לא אומניה (כגון בקרטון שהניח בו ספרי קודש לצורך נשיאתם ממקום למקום), כמ"ש בבה"ל ס"ס מב בשם נהר שלום לגבי תיק תפילין דצר ביה ולא אומניה שמותר להשתמש בו אפי' תשמיש מגונה לאחר שנטלו התפילין משם ושהביא ראיה לדבר עכ"ד, (וע"ע במשנ"ב שם סקכ"ו דבזמן שהתפילין שם לא יכניס שם מעות עם התפילין אלא בקשר בפני עצמו ומבואר דאח"כ אין חשש כלל אך עדיין אין ראיה לענין תשמיש מגונה), וא"כ כ"ש בכוס קידוש אם עומד לשימושים נוספים לא חל בו ענין דבר מצוה לאסור בו אפי' תשמיש מגונה.

ואע"פ שכתב המשנ"ב בסי' כא סק"ה דבציצית לא מהני תנאי (להתיר השימוש בהם בזמן שהם קבועים בטלית) דציצית על כרחך לשם מצוה עושה דמברך להתעטף, סברא זו לא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שייך לענין כוס שאינו גוף המצוה (ואילו על היין עצמו אם הוא שיעור מצומצם ולא שתה כולו שייך לומר שלא יוכל לעשות תנאי אבל לענין תנאי על יין שהוא יותר מהשיעור דומה לנר יותר מהשיעור כשעושה תנאי ועי' להלן).

והנה לענין הזמנה לתשמישי קדושה א"צ דוקא הזמנה בפה ממש אלא כל שצר בקביעות או על דעת קביעות בלא שהיה דעתו לפנותו אחר כך מהני לקבוע קדושה (עי' משנ"ב סוף סי' מב), וגם לגבי תשמישי מצוה לא משמע שהוא קל לענין ההגדרה הזו, עי' סי' כא סק"ד.

ובאופן כזה או עכ"פ כשהכוס מיוחד לקידוש בלבד יש לדון דלכאורה יש להזהר בזה מלהשתמש בו תשמיש מגונה או להשליכו לאשפה (עי' סי' כא סק"ו).

והנה כל הנידון עד כאן לענין כוס ולענין יין נידון רק לענין תשמיש מגונה או השלכה לאשפה, ובאמת לענין היין כיון שאינו עומד עוד למצוה אין לדון בו מצד תשמיש גרידא ולא נאסר היין, אבל לענין הכוס יש לדון עוד דדבר שמשמש למצוה ועומד עדיין למצוה יש להזהר בו גם לתשמיש חול כמבואר במשנ"ב סי' כא סק"ד לענין שופר שעומד למצוותו ולולב ישן העומד לשנה הבאה, ולכאורה לפי דברי המשנ"ב יוצא שאם יש כוס שעומד רק לקידוש יתכן שיהיה אסור להשתמש בו שימושים אחרים.

ובד"כ שאלה זו אינה נוגעת למעשה שכן מי שמשתמש בכוס של קידוש לעוד שימושים ויודע שישתמש בזה לעוד שימושים יש לומר דלא חשיב אומניה כלל אבל עדיין יש לדון בזה בכוס שאדם ייחד לקידוש וירש אותו בנו האם בנו יכול להשתמש בזה לשאר שימושים, ויש לדון בזה לפי הנ"ל.

ויעוי' בבאר היטב סי' תרעד סק"א בשם מהרש"ל דאין להדליק מנר בית הכנסת וגם מנר של הבדלה אין להדליק נר אחר שהוא נר מצוה אולם בנר של הבדלה אחר שהבדיל התיר שם משום דמדמי לה לנר חנוכה אחר שעבר זמן שיעורו, והמשנ"ב בסק"ז העתיק מש"כ על נר של בהכנ"ס אבל השמיט ההיתר שכ' לענין כלתה שיעורו ונעשית מצותו, והטעם משום דלא ס"ל מהיתר זה, וכמבואר בסק"ח שחשש בניד"ד להסוברים שאפי' בנר חנוכה אסור להשתמש אחר שיעורו, והחמיר מחמת זה שלא להדליק נר של חול מנר חנוכה אחר הזמן, ומובן לפ"ז למה לא העתיק קולת המהרש"ל לענין נר של הבדלה דהמהרש"ל לא אמר דבריו אלא להמקילין בנר חנוכה אחר השיעור.

ובתשובה אחרת הרחבתי דיש כמה פוסקים שסוברים שאין לנהוג מנהג בזיון בבשמים של הבדלה, ולפי דברי המהרש"ל הנ"ל לענין נר אפי' לענין שימושים (כל שלא כלתה שיעורו) וכן לענין דברי הפוסקים על בשמים של הבדלה כ"ש שאין לנהוג מנהג ביזיון בכוס שהוא חיוב מדינא יותר מבשמים ונר.

ולענין לשפוך את שיירי היין לאמת המים או לכיור הנה לענין שפיכה אפי' בדם קדשים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לא החמירו שלא לשפוך לאמה, ועי' בדברי פוסקי זמנינו לענין שפיכת שמן של נר חנוכה בכיור, אבל לענין שפיכה לאשפה לא עדיף מבשמים אלא אדרבה יין חמור מבשמים שהוא חובה והוא עיקר הבדלה וכמשנ"ת, ולכן להרמ"א בר"ס כא שאין להשליך הציצית במקום מגונה א"כ גם היין אין להשליך שם.

וכן להשליך ע"ג קרקע מבואר במשנ"ב סי' תרסד בשעה"צ סק"כ דמותר לזרוק ההושענא ע"ג קרקע ודלא כהח"א כלל קנג ס"ג שהחמיר בזה.

ומ"מ אם משליך במקום מעבר בני אדם לא עדיף ממשליך לאשפה (עי' סי' תרלח סקכ"ד לענין עצי סכך דיש למחות ביד העושים כן).

או"ח סי' תקמד ס"ד

סי' תקמד ס"ד, בורות ומעינות של רבים וכו', סימן לרוב עיקרי הדברים המבוארים בסעי' זה דהיכא דאיכא תרתי לטיבותא בחפירת בור מותר, ולכן במקום שיש צורך רבים וגם צורך המועד הו"ל תרתי לטיבותא ושרי, וכשיש צורך רבים ומעשה הדיוט (שא"צ מעשה אומן) הו"ל תרתי לטיבותא ואז מותר גם בלא שהוא צורך המועד, וכשיש צורך המועד ומעשה הדיוט אז שרי אפי' בשל יחיד שאין בו צורך רבים.

או"ח
ח

מי שנוולד לו נכד האם יברך הטוב והמטיב או שהחיינו או כלל וכלל

לא

הבה"ל ריש סי' רכג שהביא את דברי הא"ר שנקט שיש לברך הטוב והמטיב וחלק עליו הבה"ל, וידידי הרב מושקוביץ כתב באריכות בכ"ז ולא זכיתי לעיין בכל מה שכתב שאינו לפני כעת, אולם בעניותי למדתי דהבה"ל נקט שאין לברך הטוב והמטיב וה"ה שלא לברך שהחיינו בתורת בשורות טובות.

הנה

ובזה מיושב מה שחתם הבה"ל בדבריו בזה"ל וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא ע"כ, וטעם זה שייך גם לגבי הטוב והמטיב וגם לגבי שהחיינו, דאם לגבי שהחיינו היה מחייב הבה"ל לברך וטענתו רק לברך שהחיינו במקום הטוב והמטיב לכאורה לא היה שייך לנקוט בסגנון זה, ואמנם היה מקום לטעון דלגבי שהחיינו מצרף דעת הב"ח ששייך לברך שהחיינו רשות אבל לעיל ר"ס רכ הביא דברי הפמ"ג שיש למעט בברכות אלו (שהוא בדיוק הסגנון שכתב כאן בבה"ל) ושם מיירי לגבי בשורות טובות ג"כ בין לענין שהחיינו ובין לענין הטוב והמטיב הנזכר באותו הסעיף.

והנה עיקר הטוב והמטיב הוא במקום שהחיינו כשהוא טוב לו ולחבירו, וכאן הרי גבי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ילדה אשתו זכר מבואר בגמ' שהברכה היא שהחיינו ורק דמשום שאשתו שמחה עמו לכך מברך הטוב והמטיב (דכך הדין שבשורות טובות שאחר שמח בהם עמו מברך הטוב והמטיב) וא"כ אם מוטל על הסב לברך שהחיינו היה לכאורה כבר מוטל עליו לברך הטוב והמטיב מחמת שהוא שמח עם הורי הולד.

אולם טענת הבה"ל שלא לברך הטוב והמטיב היא לפי מה שהוכיח ע"פ תשו' הרשב"א ח"ד סי' עז ששמחת הורי הילד היא בעלת תועלת ממשית משא"כ שמחת הזקן היא רק שמחה בלבד, והטוב והמטיב שייך לברך רק על שמחה בעלת תועלת ממשית.

ולפ"ז היה מקום לומר דמיושב כל הנ"ל, דמה שנוהגין למעט בברכות אלו הוא רק במקום ספק אבל כאן הרי הרשב"א אינו שולל שהחיינו אלא רק הטוב והמטיב, וא"כ לגבי שהחיינו אין כאן ספק אלא רק לגבי הטוב והמטיב יש ספק, וגם א"צ לצרף שיטות לענין ברכת שהחיינו (היינו שיטת הב"ח הנ"ל), ומאידך גיסא גם קושיא מעיקרא ליתא למה יברך רק שהחיינו ולא הטוב והמטיב שכן שהחיינו אינו מוגבל באופן שאין הנאה ממשית.

אולם בסוגיות קשה לפרש כן דהרי שם נתבאר שאותם השמועות הטובות שמברך עליהם שהחיינו אם הם טובות לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב, ואילו לפי הפירוש הנ"ל נמצא שיהיו כמה דברים שיברך עליהם שהחיינו מדינא דבשורות טובות ולא יברך עליהם שהחיינו.

משא"כ למשנ"ת מתחילה בכוונת הבה"ל לק"מ דממה נפשך מה שאינו יכול לברך הטוב והמטיב מדינא דבשורות טובות אינו יכול לברך ג"כ שהחיינו ואילו דברים שיש בהם שהחיינו בלבד בלא הטוב והמטיב כפרי חדש ורואה את חבירו לאחר זמן כל אלו אינם מדין בשורות טובות.

וכן מבואר בהליכ"ש ח"א פכ"ג ארחות הלכה סקמ"ג שלא למד בכוונת המשנ"ב שיש חיוב לברך שהחיינו על לידת נכד עי"ש (ועי' גם נשמת אברהם על השו"ע או"ח שם דג"כ הוה פשיטא ליה ולרבותיו ומכללם הגרשז"א שאין כוונת הבה"ל בדבריו הנ"ל לחייב בשחיינו).

ומ"מ המעיין בלשון הרשב"א ובלשון הבה"ל יראה שיש כאן סתימת וקיצור דברים במקום שאמרו להאריך, דהנה גם הרשב"א וגם הבה"ל לא נחתו לענין ברכת שהחיינו אם יברך או לא, וגם הרשב"א גופיה שחילק כ"כ בין שהחיינו להטוב והמטיב הוא מחודש מאוד, ודבר זה אומר דרשני.

והנה בתשו' הרשב"א בפנים שם, אמנם מבואר לגבי פרי חדש דאין בו הטוב והמטיב אלא שהחיינו כמו שמצינו בעירובין מ לגבי קרא חדתא, דרק בשמחה שיש בה תועלת שייך לברך הטוב והמטיב, אולם לגבי פרי חדש באמת הסכמת הפוסקים דרק במה שמצינו ברכת שהחיינו רשות שייך לומר שהחיינו רשות ולא בשום דבר אחר ודלא כהב"ח.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והנה קודם שנבוא לדון בדעת הרשב"א גופיה נדון בדברי הבה"ל שהביא תשובת הרשב"א להלכה והרי המשנ"ב סובר דבפרי חדש השהחינו מעיקר דינא הוא רשות, וממילא יש לטעון דלגבי השהחינו דפרי חדש אין בו הטוב והמטיב (כשיש שני בני אדם) כיון דהשהחינו שלו הוא ענין גרוע שאינו חיוב משא"כ לגבי כל דבר אחר לכאורה בכל היכא שיש בו השהחינו של חיוב שייך בו ג"כ הטוב והמטיב וממילא קצת דחוק לומר ששהחינו יהיה כאן והטוב והמטיב אין כאן, ואפי' שיש לומר דהוא כלול בלשון הברכה מ"מ מאחר שהוא דבר המחוייב בברכה ויש בו שמחה לאחרים למה לא תקנו ברכה המועלת גם לזה, ואע"פ שהיה לומר שאם מועלת לאחרים בשמחה בלא תועלת ממשית אינה חשובה לייחד לזה ברכה מפורטת יותר וסגי בשהחינו מ"מ בסוגיות הרי לא משמע כן אלא דכל החילוק בין השהחינו להטוב והמטיב הוא רק אם הטובה היא לו בלבד או לו ולחבירו וכמשנ"ת [ולסלן יתורן כמין סומר].

(כ"ז לדידן דקי"ל דברכת השהחינו דפרי חדש רשות ושהחינו דילדה אשתו חובה, מיהו י"א דשניהם רשות כמבואר ר"ס רכג ברמ"א ובמשנ"ב וי"א דשניהם חובה כמשנ"ת בתשובה אחרת וי"א דעל כל דבר ששמח יכול לברך השהחינו רשות).

ויש בזה נקודה נוספת דהנה מצינו כמה מיני השהחינו בש"ס ופוסקים ואפשר לחלקן לד' חלקים, הא' הוא על בשורות טובות דבזה כ' העה"ש סי' רכ שרק בדבר שהוא שמח מאוד מברך, ובזה כ' הפוסקים (הפמ"ג ומשנ"ב ר"ס רכ ובה"ל ר"ס רכג) שיש למעט בברכות אלו וכלול בזה גם השהחינו וגם הטוב והמטיב, והב' הוא בברכות שתקנו להם חז"ל שהחינו ומהני להו שמחה אם היא שמחה אמיתית אף שאינו שמח בהם הרבה כיון שטופס ברכות כך הוא, והג' הוא לענין פרי חדש שהסכמת רוב הפוסקים שהוא השהחינו של רשות מעיקר דינא ובזה אין הטוב והמטיב, והד' הוא על מצוות הבאים מזמן לזמן שבזה איכא חיובא לכו"ע לברך השהחינו ומשמע שלא תלו הדבר כלל בשמחת הלב.

ויתכן לחלק הדברים לה' חלקים, דיש ד' חלקים הנ"ל ואחד מהם הם דברים שקבעו עליהם חז"ל ברכת השהחינו כמו כלים חדשים אם שמח בהם שמחה גמורה (אף שבשמחה המקבילה לזה בשמועה גרידא לא יברך לפי דברי הפוסקים הנ"ל, ולכך גם בבגד אם לא בירך בשעת קניה מברך רק בשעת לבישה ולא עכשיו ששמח מכיון שהשמועה גרידא והשמחה שבזה לא נתברר שמספיקה לברכה), ויש עוד מין חמישי שהוא דברים שגילו חז"ל שגדרם כשמחה גדולה בשיעור שאפשר לברך עליה הטוב והמטיב ושהחינו (וילדה אשתך זכר יתכן ששייך למין רביעי זה אבל אינו מוכרח כלל, ומיהו בחי"א כלל סב מבואר דילדה אשתך זכר הוא מדין בשורות טובות ומ"מ עצם הדברים כן משמע כבר בגמ' רק דיש לומר בכוונת הגמ' שזה תקנו עם שמועות טובות והוא פרט בדין שמועות טובות שזה מוחלט בכלל תקנה זו).

וממילא מה שסובר הבה"ל בזה דלית נכד מאחר דאינו כלול בדינא דילדה אשתך זכר,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואינו בכלל גדר זה ממילא אין בו ברכה כלל, ואילו שהחיינו דרשות לא מצינו מלבד בפרי חדש מלבד דעת הב"ח.

והנה אם נקצר תמצית דברי הרשב"א בכל תשובתו הם שברכת הטוב והמטיב אינה לשמחה או להנאה בלא תועלת ממשית או ממונית ע"כ, ועל זה יש לטעון דבשהחיינו לא נאמר כלל זה, דהרי בקרא חדתא וכן ברואה את חבירו מצינו שיש שהחיינו רשות אע"פ שאין מזה תועלת ממונית כמו שהזכיר הרשב"א שם, וממילא נלמד מזה דלשון שהחיינו סובל ג"כ באופן שהיא שמחה בלא תועלת ממשית או ממונית גם לשהחיינו דבשורות טובות, ונמצא בזה בריה חדשה של דבר שיש בו שהחיינו ואין שייך בו הטוב והמטיב.

ויש להעיר על כל הנ"ל שבסי' רכג סקי"ג לגבי ברכה על ספרים דמצוות לאו ליהנות נתנו הזכיר המשנ"ב דעת החי"א דברכה על כלים חדשים היא על השמחה ולא על התועלת.

ובאמת ברשב"א גופא נקט כן בחידושיו לברכות (ופסקו השו"ע בס"ד) שאע"פ שלא השתמש בכלים מברך עליהם דהברכה על שמחת הלב, ולכאורה משמע מזה דאע"פ שברכה על כלים חדשים שייך שיהיה הטוב והמטיב כמבואר בשו"ע אם הכלים לו ולחבירו אע"כ כשהכלי לו לבדו ומברך שהחיינו אז תהיה הברכה היא על השמחה ולא על התועלת.

ואמנם לענין דברי הרשב"א בחידושיו יש ליישב דהיינו ראוי להיות לתועלת וא"צ תועלת כרגע ממש, אבל המשנ"ב בשם החי"א צ"ע למה לא העיר מדברי הרשב"א בתשובה דשם מבואר דבהטוב והמטיב לא אמרי' הכי ודוחק לומר שלענין הטוב והמטיב כשקנה ספרים לו ולחבירו ישלול המשנ"ב סברת החי"א, דהו"ל להמשנ"ב לפרש ולא לסתום דהרי בהמשך דברי השו"ע בסעי' שאחר זה מבואר דבקניית כלים לו ולחבירו יברך הטוב והמטיב והו"ל להמשנ"ב לפרש דבספרים לא יהיה שייך סברת החי"א הנ"ל לענין שאין למחות ביד המברך כדברי המשנ"ב שם בסקי"ג.

ואולי ר"ל דא"צ תועלת ממונית דוקא של שוויות ממון דלענין להחשיב טובה סגי בתועלת שאינה מוגדרת כשוויות ממון, היינו אף אם נאמר דמצוות לאו ליהנות נתנו, וכ"ז דוחק.

אולם אחר העיון נמצא דהרשב"א גופיה שיטה אחרת יש לו בכל סוגי' דשהחיינו דהנה מחד גיסא סובר הרשב"א לפי מה שביארוהו הפוסקים (יעו' בט"ז סי' רכג סק"א ובברכ"י שם וזה כתירוצו האחרון של הד"מ שם בדעת הרשב"א) שברכת הטוב והמטיב היא בתוספת לברכת השהחיינו ולא כדעות שפסק השו"ע שם ס"ב שהיא במקום השהחיינו, ועוד סובר הרשב"א (ח"א סי' רמה הובא בד"מ בסי' רכג) דלא רק ברכת השהחיינו של פרי חדש היא רשות (כמ"ש שם בח"א סי' רנ) אלא אף ברכת השהחיינו דנולד לו בן היא רשות כהי"א שהביא הרמ"א בסי' רכג ס"א כדלעיל.

וממילא לענייננו יש לפרש כל דברי הרשב"א כפשוטם דהנה דברי הרשב"א בחידושיו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אמנם שייך שפיר לפרש כמו שנתבאר לעיל [ומסתמא שכן יספור השו"ע צדעתו שהציאו להלכה לדין ומקורו צ"י שם ג"כ בשם הרש"א א"ס כי גם הרא"ש והטור נשמו כחזו כן], אך מאידך גיסא שייך גם לפרש דכוונתו דרק לגבי שהחיינו א"צ שימוש אבל לגבי הטוב והמטיב צריך שימוש ואינו דוחק כלל דהרי הטוב והמטיב היא ברכה נפרדת העומדת בפני עצמה לשיטתו, וכמו כן אפי' אם נפרש דברי הרשב"א בתשובתו דאח"כ ברכת שהחיינו לעולם תהיה שייכת בכל דבר שמחה וברכת הטוב והמטיב לא תהיה שייכת בכל דבר שמחה אלא רק בשמחה שיש בה תועלת ממשית מ"מ לדין דשהחיינו עומדת במקום הטוב והמטיב יהיה יותר דוחק לקבוע חילוק זה להלכה, אמנם שוב נראה דהעיקר כמו שכתבתי מקודם לכן בדעת הרשב"א דהרי הרשב"א בחידושו שם דימה זה לברכה על הגשמים ובגשמים סובר הרשב"א דבכל גוני מברך הטוב והמטיב והמשמעות דמברך מיד ומזה גופא הביא הרשב"א ראיה שמברך קודם התועלת, וא"כ סברא זו נקט לה גם לגבי הטוב והמטיב, וא"כ האמת כמו שכתבתי קודם לכן דסגי שיש כאן תועלת שתבוא כדי לברך גם עכשיו.

אבל לענין הרשב"א בתשובה שהביא הבה"ל הנ"ל יסבור דבריו רק לענין הטוב והמטיב ולא לענין שהחיינו, דהרי סובר ששהחיינו דבנו שנולד הוא אותו השהחיינו של פרי חדש שבשניהם סובר שהוא רשות וסובר שמברך הטוב והמטיב בפני עצמו כשיש לו תועלת, וא"כ סובר דאין שייך זה לזה כלל, אבל לדין שהם ב' שהחיינו שזה חובה וזה רשות ומאידך השהחיינו דחובה עומדת תחת הטוב והמטיב א"כ במקום שאינו יכול לברך הטוב והמטיב גם שהחיינו לא יוכל לברך, ולכן הבה"ל שהביא דבריו סתם ולא פירש.

[ואמנם היה מקום לטעון דהרשב"א סבר חילוק זה בין שהחיינו להטוב והמטיב משום שסבר דהם ב' ברכות נפרדות אבל לדין דברכות זו עומדות זו תחת זו א"כ אין חילוק ביניהם וממילא יש ללמוד משהחיינו דפרי חדש ורואה את חבירו שאינו דוקא במקום תועלת וממילא ה"ה לכל שהחיינו וממילא ה"ה לכל הטוב והמטיב, כך היה מקום לטעון, אבל בכל זאת הבה"ל עכ"פ להדיא לא טען כן, ויש לומר חדא דבאמת דוחק לומר שיתחייב שהחיינו במקום שלא יתחייב הטוב והמטיב דלא משמע כן בסוגיות כדלעיל, ושבקיה להרשב"א דבלאו הכי דחוק דסובר שעל בשורה טובה כל דהוא אפשר לברך שהחיינו כדין פרי חדש ולעולם אינו חובה אפי' על בשורות טובות, ואילו הטוב והמטיב רק על טובה שיש בה תועלת ממשית, אבל שאר פוסקים הרי לא סברו כן, שהוא דחוק מאוד ולשיטתם גם לא שייך לחלוק חילוק הנ"ל לומר שהשהחיינו שייך לעולם גם כשאין תועלת ממשית, אלא דיש רק שהחיינו דפרי חדש שבזה נאמר דין מיוחד ואין לך בו אלא חידושו דלא קי"ל כהב"ח בזה וכנ"ל, ועוד דהרי סב"ל וממעטים בברכות אלו וממילא אם נמצא דלפי שי' הרשב"א מסברתו הרמה א"א לברך הטוב והמטיב כאן א"כ גם שהחיינו לדין שהוא תחת הטוב והמטיב דהרשב"א לא יהיה אפשר לברך ור"ל דלו יסבור הרשב"א ששהחיינו תחת הטוב והמטיב יטעון ג"כ דלא חייבו שהחיינו בזה וצ"ע דלמה לא נימא דהרשב"א רק לפי שיטתו והס"ח רק לפי שיטתו].

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובאחרונים יש לציין שכ"כ בשע"ת סי' לח סק"א נקט דבנכדו הראשון אין לברך שהחיינו, וכן בפי' החיד"א על הספר חסידים (ע"ש סק"ג וסק"ו) שאין לברך אלא לפטור וכע"ז הביא בשמו הדע"ת להמהרש"ם ר"ס רכג לברך בלא שם ומלכות, ואם כי לא נביא בזה כל דברי האחרונים אחר שלכאורה כן דעת המשנ"ב כהמקילים ועוד שספק ברכות להקל.

ואמנם יש צד אחר במשנ"ב סק"ב לברך שהחיינו על בת בעת ראית הולד אבל זה נידון בפני עצמו ובברכה זו באמת אין הטוב והמטיב אלא שהחיינו בלבד (וכמבואר גם בשו"ת הרשב"א הנ"ל גופיה), וכאן הנידון במאמר זה הוא רק לגבי ברכת הטוב והמטיב או שהחיינו מצד הבשורה הטובה (ובגוף דברי המשנ"ב הנ"ל על ראייה עי' מש"כ בניד"ד בהליכ"ש ונשמ"א שם).

היוצא מכ"ז דהרשב"א שסתם ולא נחית לענין שהחיינו טעמא רבה אית ביה שכן לפי שיטתו ברכת שהחיינו אינה שייכת כלל לברכת הטוב והמטיב ואינה עומדת תחתיה ויש לה תנאים אחרים ודינים אחרים לקולא (שהיא רשות) ולחומרא (שנוהגת רשות בעוד דברים רצוני לומר ששם שהוא רשות הוא ג"כ מאותו דין שהחיינו דבכאן ואולי יסבור גם כהב"ח דשייך בכל הודאה), משא"כ הבה"ל דאזיל כשי' הפוסקים דשהחיינו דשמועות טובות הוא תחת הטוב והמטיב לכל דבר (ויותר מדויק שהטוב והמטיב הוא תחת שהחיינו) מסתמא שמה שאינו בכלל הטוב והמטיב ג"כ אינו בכלל שהחיינו, וממילא גם לא יברך שהחיינו בנידון דידן.

השלמה לתשובה לענין ברכת שהחיינו על נכד

ובגוף דעת הב"ח שאפשר לברך שהחיינו רשות על דבר שמחה העירני הרב מושקוביץ דבבה"ל ס"ס רכג מבואר ג"כ כע"ז עכ"ד, אולם שם הבה"ל נקט כן רק באופן המסויים אחר כמה צירופים שצירף גם סברא זו, וגם שם דייק הבה"ל בלשונו דלא שיכול לברך אלא שאם יברך לא תהיה ברכה לבטלה, וה"ה בענייננו יש מקום לומר שיש בזה צירוף אם ירצה לברך, ולענין צירוף בלאו הכי יש כבר דעת הב"ח שסובר כן להלכה שאפשר לצרפו.

*

שני בני אדם המבקשים להכנס לסעודה קודם תפילת ערבית האם אחד מהם יוכל להיות שומר לחבירו להזכירו להתפלל ערבית

במשנ"ב

מבואר (סי' פט סקל"ד לגבי שחרית וסי' רלה סקי"ז לגבי ערבית ומקורו מדה"ח סי' כג ס"י וסי' מו ס"ח וכ"ה בשוע"ר סי' תלא אלא דשם הוא נידון אחר דשם יש צד שצריך דוקא בתחילת הלילה עי"ש במשנ"ב ומ"מ גם המשנ"ב שם הביא נפק"מ לקודם צאה"כ באיזה אופן מותר (ללמוד) דמי שרוצה ללמוד וממנה שומר צריך למנות מי שאינו לומד, ודוחק לומר דלגבי אכילה הוא קל יותר, דאדרבה באכילה עיקר הדין נזכר במשנה ולימוד רק נלמד מאכילה וגם הוא חמור יותר לכמה עניינים כמבואר בסי' רלב סקכ"ט וסק"ל דאין לסמוך על קריאת השמש בסעודה גדולה דשכיחא שכרות (ויש לציין דגם קודם שחרית אם כי שם הוא דיש בזה גאווה).

ולכן לא שייך לומר שבאכילה הוא קל יותר מלימוד לענין זה אפי' אם נקבל דמהני שומר גם לענין אכילה (דבסי' רלה מבואר דקודם ערבית הוא כמו קודם מנחה, ולא נתבאר שם כל הפרטים בזה, ובסי' רלב ס"ב אי' ברמ"א דאפשר לסמוך על קריאת השמש בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה ובסקל"ג כתב המשנ"ב דבסעודה קטנה יכול לסמוך על קריאת השמש אפי' התחיל הסעודה אחר שהגיע זמן מנחה, ולא נתבאר שם להדיא מה הדין לכתחילה בזה).

ומה שיש שמועה אחרת בשם הגרנ"ק צריך לברר מקור טיבה של שמועה זו דהרי במשנ"ב לכאורה יוצא שא"א לסמוך על קריאה של אדם שהוא עצמו יש חשש שמא ימשך, וגם אפשר דמיירי הגרנ"ק באופן שאחד מהם אין בו חשש שלא יזכור כגון כשרגיל להתפלל בבהכנ"ס יש צד שאינו בכלל איסור זה (עי' סי' רלב סקכ"ח וסי' תלא סק"ז סק"ח).

וכן מצאתי שכ' בפשיטות באשל אברהם מבוטשאטש סי' רצט וכן כ' בשלמי תודה פורים סי' סק"ב ע"פ דברי המשנ"ב הנ"ל ושמעתי כן גם בשם הגר"ח ק, ודלא כמ"ש בדברי יציב ח"א סי' קב.

ושוב חשבתי דאולי הגרנ"ק הנ"ל מיירי באופן שיש רבים שאוכלים על יסוד ההיתר שנזכר במשנ"ב סי' תרסה בהקדמה דיש לימוד זכות דרבים מדכרי אהדדי (וגם בענין רבים מדכרי עי' באשל אברהם מבוטשאטש סי' רלב), אולם יעוי' שם במשנ"ב דמשמע שהיתר זה קלוש משאר התירים, וגם בסי' רלב גבי סעודה לא אשתמיט הרמ"א ומשנ"ב להזכיר היתר זה אפי' ליישב המנהג לגבי סעודה גדולה בזמן מנחה קטנה, ואע"ג שמצינו מקומות שלא גזרו במקום רבים (עי' ט"ז יו"ד סי' קי סקכ"ט ונקה"כ ורע"א שם ועוד), מ"מ אטו בחדא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מחתא מחתינהו דפשיטא דרוב גזירות שייכין גם במקום רבים מלבד היכא דאתמר, וכאן יש צד לומר דמהני רבים אחר שגילו הפוסקים דמהני שומר.

שאלות בענין תפילת החיד"א כנגד עין הרע

בענין

תפילת החיד"א (עבודת הקדש כף אחת אות לא) שהיא השבעה כנגד עין הרע, הנה מקור הענין שיש לחש שהאדם מדבר כנגד עין הרע הוא כבר בגמ', ושאלתם כמה שאלות.

מה ששאלתם במה שפירט כל מיני עיניים וכל מיני בעלי עינים למה לא פירט החיד"א עינא דישראל לחוד ועינא דגוי לחוד כמו שפירט שאר מיני עיניים כל אחד לחוד, נראה שהוא משום שלא רצה להוציא לעז על עם קודש שיש בהם מזיקים ולכן לא פירט, וגם שיש בזה חוסר כבוד להתפלל כנגד עין ישראל בפרט דאיכא בי דינא בארעא (עי' ב"ק צב ע"ב), וגם שרוצה להתפלל מכח שומר ישראל וא"כ אינו מתפלל כנגד ישראל אחר ומכח כל זה לא הזכיר עינא דישראל וממילא לא הזכיר עינא דגוי ג"כ שכל הדברים כאן דבר והפכו.

ונראה עוד דענין זה של ריבוי העינים שהזכיר החיד"א סובב על מה שאמרו ז"ל מלאך המות מלא עינים ור"ל שכל מיני עין הרע באים דרך הסט"א וממילא אינו כדאי להזכיר בתוך כ"ז עינא דישראל.

אבל אה"נ לולא דיש טעם בדבר היה מפרט דישראל לחוד ודגוי לחוד, ולומר גוי בלבד ג"כ לא רצה דאז משמע שישראל אינו בכלל המזיק בעין הרע וזה הרי אינו נכון.

מה שכתבת על מה שהזכיר החיד"א שם עינא עקימא אם בא לרמוז בזה להמבואר בתק"ז קלב ע"א ובאור יקר להרמ"ק שם סי' יב דאיבר עקום הוא מחמת חטא וקלקול אם כאן כוונה לזה, אפשר שכ"ה, ומ"מ אינו מוכרח שהרי הזכיר גם עינא ישרה, בכלל כל הדברים כאן שנזכרו דבר והפכו, ומ"מ אפשר דעינא ישרה הזכיר אגב עינא עקומה שהוא עיקר הדבר בזה אבל אינו מוכרח דנזכרו שם הרבה דברים שהם דבר והפכו.

אם ההשבעה שהזכיר החיד"א הוא שמשביע את העין או את השר שלהם, יש לציין לדברי הראשונים בענין גינאי נהרא בפ"ק דחולין דהיינו שמשביע את השר (עי' תוס' חולין ד' ע"א ד"ה אמר), ובגוף הענין שהוא השבעה לסט"א יש לציין שוב למה שכתבתי בקטע הקודם לענין מלאך המות מלא עינים, ועי' בן יהוידע נדה כד ע"ב ובעוד הרבה ספרים ומקובלים שדברו מענין זה של מלאך המות מלא עינים שהוא עין הרע.

ועוד בענייני השבעות עי' בספר אמרות טהורות חיצוניות ופנימיות לר"י החסיד.

פיצוץ בצינור במטבח שגרם לנזק לשכן מי צריך לשלם

**בש
ע"**

(חו"מ סי' קנה ס"ד) מבואר דבמים שאדם שופך בדירתו חייב לתקנם, אבל במי גשמים שאין אדם עצמו שופך פטור (רמ"א שם), וכן יש שנקטו לגבי מי צנרת אינסטלציה שאינם נחשבים כפעולת האדם עצמו אלא לכל היותר כגרמא שחייב רק בדיני שמים עכ"פ כשפתח את הברז עכ"פ שאינו חייב בתשלומי נזק (ראה שה"ל ח"ט סי' שו ס"ג), ויש שמחייבים מדין נזקי ממונו כיון שזכה במים וקנה אותם עכ"פ כל עוד שלא הודיע שאינו רוצה לזכות בהם (עי' פתחי חשן נזיקין פ"ה סק"ג), ויש שנקטו שלכו"ע האידנא חייב בעה"ב לתקן כיון שהחוק מחייב לתקן בכה"ג והוא כעין מנהג מדינה או שעל דעת כן באו (ראה מה שהובא בפסקי המשפט על שו"ע שם, וצל"ע מה החוק אומר לגבי תשלומי נזיקין בזה על מה שניזוק על ידי המים, ויש לציין דבמקור השה"ל שם ג"כ נקט שחייב לתקן אולם מיירי שם באופן שהפיצוץ נוצר מחמת בעה"ב עי"ש), וכמו"כ גם להפוטרים היינו רק בדיני אדם אבל מחייבים מצד גרמא עכ"פ כשהמים מגיעים מניקוז כיור של מי ברז שהוא פתח.

במקרה שלך טענת שהחדר הסמוך של השכן היה מיועד לשימוש אחר והשתנה להיות חדר שינה אבל אין טעם זה מספיק לפטור מתשלומין (לפי הצד שחייב או בדיני שמים) מכיון שאדם רשאי להשתמש בביתו לכל מטרה וכדין שינה את חדרי הבית, ועוד דגם אם היה חדר אחר שם היה צריך השכן בעל הנזק לתקן את הנזק, ולענין מה שהזיק הרי יודע שהשכן שינה את הייעוד של המקום וקבע שם ארונות חדר שינה ובלאו הכי גם אם היה מטבח היה יכול לשים שם ארונות, וגם שם הרי יכול לבקש שאינו רוצה שם רטיבות, וגם אינו ברור שחוסר ידיעה פוטר דשוגג בנזיקין חייב ורק אונס גמור יש פוטרין, וכאן אינו מוכרח שנחשב כאונס גמור כלל שהרי אינו יודע מה בבית שכנו.

ובמקום שהמזיק השתמש במים בשעה שלא ידע מהנזילה (לפי הדעות שלא חשיב המים כממונו המזיק, ועי' בדברי משפט שם סוגיות סי' ג' עמ' שיח מש"כ ע"פ הריב"ש דאין לחייב מצד ממונו המזיק כיון שאינו בפשיעתו ועי"ש שהאריך בזה) דן בספר דברי משפט שכנים פ"ב עמ' לד לפטור דבזה מחשיב שם כאונס גמור.

וכ' שם עוד בעמ' שכ שעל העליון לתקן משום שכך הוא נהוג בין שכנים כיום אולם אין חיוב על העליון לתקן נזקים שהזיק הצינור, למרות שידע שהצינור התפוצץ, והביא כן גם בשם הגרנ"ק, אולם בשפיכת מים ממש שע"י העליון באופן שידע שמזיק והזיק מגירי דיליה משמע שנטה שם להחמיר מצד גירי דיליה וכמבואר בד"מ סי' קנה בשם הראב"ה וכו"ה בהגמ"י דהגדרת גירי דיליה משתנית לפי הענין ובכלל זה כל נזק ודאי הנוצר ממצב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תמידי של ריבוי מים עי"ש (ועי"ש עוד גם בחלק ההלכה לעיל שם עמ' לד).

ועי"ש עוד שהאריך מאוד בדינים אלו ובמקורותיהם (ובמה שהביא שם בשם השבט הלוי שם יש להעיר דעיקר הנידון בשבט הלוי על פיצוץ שגרם בעל הדירה כלשונו אולם בכלל מנה מאתים דכ"ש שאם לא גרם אינו צריך לשלם על הנזק שנגרם על ידי זה עכ"פ כל שלא עשה כן מדיעה בגירי דיליה, אולם מה שחייב שם בדיני שמים שמא באופן שלא גרם פטור אף בדיני שמים, וכן לענין לחייבו לתקן את הצינור אין הוכחה משם שריך לתקן כשלא גרם את הפיצוץ מלבד מה שהוא נהוג כיון בין שכנים וכו"ל, וגם יש לציין דלהשבה"ל משמע שם שאינו נחשב גירי דיליה כלל אלא רק גרמא לחייב רק בדיני שמים, ובפשוטו מדובר גם בשימושים שהשתמש דלולי זה מאי ס"ד שלא ייחשב גירי דיליה, אולם אם נאמר כן צל"ע היאך יתרץ הקושי" מהך ראבי"ה והגמ"י דמשמע שגם בניד"ד נחשב גירי דיליה, והרמ"א סי' קנה ס"ד פסק דבריהם להלכה, ואולי האופן שבא לפטור הוא בצינור הברז שמגיעים אליו מים מהעיריה או צינור דוד שמש ולא בצינור ניקוז שופכין שבזה האדם עצמו שפך אותם ולפי הענין הרי חשיב גירי דיליה, ואחר העיון שוב בלשונו של השבה"ל אכן נראה דלא דן על מים שהבעה"ב עצמו שפך אלא שטף מים רבים שבאו על ידי פיצוץ שגרם בעה"ב לצינור ודן שם אם אפשר לדמותו לדין מחיצת הכרם שנפרצה שהנזק נעשה לאחר מכן על ידי הפריצה של המחיצה או שא"א לדמותן זה לזה עי"ש, וממילא כל הנידון של השבט הלוי אינו ממש שייך לניד"ד, וגם בגירי דיליה יש מקום לומר דמודה השבט הלוי באופן שבעה"ב שפך מים בצינור והיה שם נקב וחדרו המים לכותל השכן דחשיב מעשיו גרמו עכ"פ כשהיה בדיעתו, וכל הנידון אם לחייבו מצד גירי דיליה כשעשה רק פיצוץ ובזה מסיק שאין בזה גירי דיליה אבל גרמא יש בזה, ומה דלא חשיב כמי גשמים של הרמ"א משום שהוא בעצמו מסדר להביא את המים מהעיריה והוא ארגן את זה וניחא ליה בזה, ולא שייך להשתמט ולהפטר בדיני שמים שאומר שאינו קונה מים אלו, ויל"ע).

ובדברי משפט הביא שם עוד (עמ' לד לה) בשם הגרנ"ק שאפי' בדיני שמים אין המזיק צריך לפצות את הניזק (במקרה שלא הזיק בידיים [כגון שלא שפך מים ועכ"פ שלא שפך מים כשידע שם מוסיקס] אלא המים עצמם הזיקו ואפי' ידע את הנזק דבזה א"צ אלא רק לתקן את הצינור ולא את מה שהצינור הזיק את השכן) ואין אומרים להם בב"ד להתפשר אלא פוטרים את המזיק, אבל הביא שבשבט הלוי לא כתב כן, אלא נקט שיש לצאת ידי שמים עכ"ד בקיצור, ולפי מה שנתבאר אין בהכרח שהשבט הלוי חולק דהרי השבט הלוי מיירי באופן שבעל הצינור גרם את הפיצוץ של הצינור ושם לא מיירי כלל במים שהוא שפך אלא במים שבאו ממילא וכמשנ"ת).

ובגוף השיטה הנ"ל שהחויב הוא רק מטעם גרמא יש לדון במקרה של שוכר ומשכיר האם המשכיר יכול לטעון שהגרמא הוא פעולת השוכר או שהגרמא היא מה שקבע את המערכת ואז המשכיר חייב, וכן יש לדון אם השוכר יוכל לטעון למשכיר שעליו לשלם על נזקי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

גרמא שאירעו משימושו מכיון שהמנהג שהמשכיר משלם נזקי הדירה, ובפנים השה"ל שם משמע דעיקר החיוב בידי אדם לתקן והחיוב ביד"ש לשלם על הנזק הוא באופן שהנזק נגרם על ידי בעל הנזק, ולא מירי שם באופן שנעשה ממילא מחמת בלאי וכיו"ב, ויל"ע בכ"ז.

ובעיקר הענין שנזכר המנהג שבעל העליה מתקן הנזק אולי יש לציין סמך לזה מהרמ"א בסי' קסד ס"א שכל צרכי העליה על בעל העליה לתקן שמזה הקשה הסמ"ע בסי' קנה סקט"ו על מה שכ' הרמ"א שם בס"ד דבגשמים מנטפין א"צ בעל העליה לתקן, ויל"ע בזה.

כהשלמה לכל הענין יש לציין שאפי' אם יש מקום שנהוג שבעל הנזק משלם את כל הנזק אפי' בנזק שנעשה ממילא, מ"מ טוב שהניזק יותר לילך לפניו משורת הדין, דמלבד מה שהמזיק לא נהנה כלום מהיזקו ולא קיבל כלום על ידי זה, הרי גם כמו שנתבאר החיוב לשלם מצד הדין הוא קלוש, ועוד שהרי המזיק לא התכוון כלל בהיזק, ועוד שהרי המזיק עצמו כבר בלאו הכי ניזוק כבר וצריך לטפל בכל הנזק שלו בלאו הכי ולתקן את הצנרת שהתפוצצה, וכל המרחם מרחמין.

ולכן לסיכום הדברים אם נקבל דברי רוב החיבורים במקרה שלך עליך לתקן את הצינור מצד מנהגי שכנים, ולגבי המים שנשפכו ממך אל השכן והזיקו את ארונות החדר השינה שלו יתכן שא"א לחייב באופן ברור ע"פ דין אלא אם כן ידעת שהמים זורמים ומזיקים והמשכת להשתמש במים והם התנקזו והזיקו בזה יש יותר מקום לדון לחייב מצד מזיק בידיים המוגדר כ"גירי דיליה" ואם אתה גרמת את פיצוץ הצינור באיזה דרך אז יש לדון לחייב בדיני שמים מצד גרמא.

וכל הדברים כאן אינם אלא בגדר מראי מקומות אבל למעשה יש ללכת לב"ד יחד ולברר הדין.

האם מותר לגמר גחלים ביום טוב כדי שיכנס הריח בפירות שיהיו

תאווה לעינים בשאין שינוי ממשי בטעם הפרי

סי' תקי סעי' ד, אין עושין מוגמר דהיינו לפזר מיני בשמים על הגחלים וכו' אבל אם עושה כדי ליתן ריח טוב בפירות למתקן לאכילה מותר ע"כ, יל"ע למה כתב למתקן לאכילה, וע' במשנ"ב סקכ"ד בשם כמה אחרונים דגם כשראוין לאכילה קודם לכן שרי אם רוצה למתקן יותר, והנה יש לדון כשרוצה רק להנעים ריח הפירות יותר שיהיו מגרים לאכילה יותר ואין הריח משנה בטעמם כלום אך נותן הרגשה טובה יותר האם בכה"ג מותר, ומסברא היה מקום לטעון דהכל צורך אכילה בפרט דקי"ל בריש סי' תצה דמכשירין שא"א לעשותן מאתמול שרי וריח טרי א"א לעשותו מאתמול,

א"ר
ח

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אבל יל"ע לשון המחבר כאן וכן"ל, ומ"מ אינו בהכרח מוצא מכלל "למתקן לאכילה" די"ל דלא בא המחבר לאפוקי צורך אכילה, אבל יל"ע א"כ מה בא לאפוקי, ואולי בא לאפוקי מי שרוצה להשתמש בפירות לריח בלבד שלזה אסור לעשות מוגמר בי"ט.

ויש לדון בזה מטעם מה דאמרי' בגמ' בכתובות ז ע"א שהגימור אינו שווה לכל נפש וא"כ יש לדון דאע"ג לדבי צבי אמרי' התם ששוה לכל נפש כיון שהוא דבר אכילה מ"מ כאן שהשבח אינו לאכילה אלא לריח המאכל שמא אינו בכלל שווה לכל נפש.

ועי' ערוה"ש סי' תצה סי"ט ס"כ וסכ"א דלפי מסקנת דבריו לא אמרי' סברא זו להלכה ואין דבריו מוסכמין לכו"ע, ויל"ע בכ"ז.

ובמשנ"ב סי' תקז סקכ"ה בטעם הראשון לענין שיפורי מאכל בדבר שאינו שווה לכל נפש, וכן בשעה"צ סי' תקי סקי"ב, משמע שהחמיר, והצד שם להקל משום דבנידון שם יש צד דחשיב שווה לכל נפש, דמה שאפשר בלא זה משמע בשעה"צ שם שאינו מוסכם לכו"ע להחשיבו אינו שווה לכל נפש, וצריך לברר אם הוא משום שהוא מידי דלצורך אכילה, אם כי גם בניד"ד יש לדון בזה וכאן גרוע יותר אם אינו מורגש בשעת הנאת גרונו ומעיו ורק קודם לכן.

וכן מבואר בכ"מ במשנ"ב (סי' תקיא סק"א וסק"י וסקכ"א וסקכ"ה ועכ"פ חלק מהדעות שהוא מדאורייתא בסקי"ג ושעה"צ סי' תקז סקל"ז וסי' תקיא סקי"ד וסק"ל וע"ע שם בסקל"ב) שנקט בפשיטות להלכה דין זה דבעי' שווה לכל נפש וכמבואר בהרבה ראשונים להלכה וכפשטות הגמ' עכ"פ במקרה שאינו לאכילה שבהנאה כזו אינה בכלל ההיתר כיון שאינה שווה לכל נפש.

האם גפרורים מוקצה ביום טוב

יערי'

במשנ"ב סי' תקיח סקכ"ג ובס"ס תקב סקכ"א ולכאורה לפי היוצא מדבריו לגבי חתיכת עץ שאם מטלטלו לצורך אוכל נפש מותר, וכן אם מטלטלו להסקה או להעברת אש לצורך כגון להדלקת הנר שהוא ג"כ בכלל הסקה מותר, אבל אם מטלטלו למטרה אחרת להסוברים שיש מוקצה ביו"ט יהיה אסור דלא נתנו עצים אלא להסקה, ולהסוברים שאין מוקצה ביו"ט משמע שסובר המשנ"ב לעיקר הדין להלכה שאין בו מוקצה גם לשאר שימושים, ולפ"ז להנוהגים כהמחבר בסי' תצה שיש מוקצה ביו"ט יהיה אסור ולהנוהגים כהרמ"א שם יהיה מותר גם לשאר שימושים, (מלבד באופן שצלו בשר בעץ ונמאס שבזה חמור יותר ובזה לדעת רש"י אסור אף לצורך גופו ומקומו כמבואר בשעה"צ שם בסי' תקיח סקל"א, אבל זה אינו מצוי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בגפרורים שלנו).

כך יוצא לפו"ר לענין כל חתיכת עץ שמשמשת מעשה גפרור אבל בגפרורים גופא יש לדון עוד דשמא עדיף מסתם עץ והו"ל כיחדוהו מערב יו"ט לשימוש האש ואז יש לו תורת כלי כמו שפוד שייחדוהו דמבואר בבה"ל סי' תקיח ריש ס"ג דיש לו תורת כלי (ועי"ש איזה תורת כלי אם שמלאכתו להיתר או לאיסור), אבל במשנ"ב סי' תקב סקכ"א משמע דדבר העומד להסקה אינו מקבל על ידי זה תורת כלי, ויש לדון לענייננו דהרי גפרור אחר שימוש האש אין לו שום שימוש וא"כ יש לומר דכשעומד לשימוש האש לא חשיב שימוש כמו דבר העומד להסקה.

לענין גפרורים שנדלקו ונכבו יש לציין עוד לדברי הרמ"א ס"ס תקא ולמשנ"ב שם לענין לפידים ופתילות בשימוש השני, אולם בניד"ד אין משתמשים בגפרורים בפעם השניה ולא דמי לנידון שם.

לענין לחתות גפרורים על ידי גפרור יעוי' בשו"ע סי' תקז ס"ג דאסור ליקח עץ מבין העצים לחתות בו האור דהו"ל מתקן מנא, אולם להמבואר שם בשעה"צ ע"פ הפמ"ג האיסור רק בעץ הראוי להיות מתוקן לזה ומייחדו לכך אבל באקראי שרי ולכן איסור הנ"ל אינו נוגע לשאלה זו ואינו נאסר באופן זה.

הערה בענין מי שאמר לחבירו במה העומר היום

באו"ח

סי' תפט ס"ד, מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי ספירה בזה הלילה וכו', ונתבאר בשו"ע שמספק אינו יכול לברך אחר שאמר הספירה בבין השמשות, ומבואר במשנ"ב ובה"ל דכ"ז רק להדעות שמצוות אין צריכות כוונה עכ"פ בדרבנן, וכתב המשנ"ב דיש לחוש כאן לדעה זו לענין ברכה, וצ"ע דהרי יש כאן ספק ספקא דהרי בבין השמשות עסקינן, וא"כ הוא ספק יום ספק לילה וספק אם יצא באמירה זו או לא, ובכה"ג מחשיב המשנ"ב ספק ספקא לענין מנחה בדיעבד אחר זמן זה, ויש לומר דכאן לא שייך דהרי ספק ספקא דברכות לקולא כמו ספק אחד כמבואר במשנ"ב בהלכות ברכות, ומאידך גיסא בספק לענין תפילת מנחה אינו כמו ספק ברכה גרידא, אלא חמור מזה, וכמבואר בגמ' ופוסקים בסוגי' דספק התפלל.

ומ"מ יעוי' בבה"ל שכתב להקל בנידון השו"ע במי שרגיל לספור רק אחר צאה"כ דהו"ל כמכוון שלא לצאת, כיון שאינו רגיל לספור בין השמשות, ולכאורה קשה דהרי בכל גיוני הו"ל כמכוון שלא לצאת דהרי אם השיב בלשון לעז או בהברה עברית מדוברת ובלא ברכה ובלא הנוסח הרגיל אנן סהדי שלא נתכוון לצאת, והרי חומרא זו לא משמע שאינה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

נוהגת אלא במי שאומר הספירה בנוסח הרגיל וכמו כן זה בודאי מוכח בשו"ע ובפוסקים שהנידון באומר בלא ברכה שהרי בלא זה אינו נידון כלל (ולענין אם לא אמר בעומר ולא אמר היום הרחבתי בתשובה אחרת), ומיהו קצת להסיר מחומר הקושי' יש לציין דהשו"ע גופיה מייירי באמר היום כך וכך לפי מנהג השו"ע לעיל שאין אומרים בעומר, וא"כ אמר אותו הנוסח ממש ובלשה"ק, ובזמן השו"ע לא היה חילוק בין הברת תפילה להברת דיבור כמו בזמנינו באשכנזים, ואולי לענין ברכה לחוד מאחר דשייך דאדם משתלי לפעמים ועושה מצוה בלא ברכה ממילא אין כאן אומדן דעת ברור שיש בזה כוונה הפכית, (ומי שיש לו קפידא לומר דוקא עם הציבור ומהדר אחר זה אפשר דג"כ שייך כאן טענת הבה"ל דהו"ל כמכוון שלא לצאת, וכמו כן מי שרגיל לומר לשם ייחוד קודם לכן יש לדון בזה דלכאורה הוא כמו הברכה דהשו"ע, דטענת הבה"ל תהיה שייכת בזה וכנ"ל, אם לא דנימא דברכה שאני וכנ"ל וכ"ש לשם יחוד, וכן מי שמקפיד שלא לספור אלא עם התפילה כדי שלא ישכח ג"כ יש לדון בזה לפי טענת הבה"ל הנ"ל), ומ"מ מה שלא טען הבה"ל כן בכל האופנים הנזכרים יש לומר דדוקא לענין בין השמשות צירף הספק הנ"ל (ואולי גם צירף דעת הט"ז).

ויש לציין דאם נטען בכל האופנים הנ"ל א"כ האבודרהם שהביאו להזהר שלא יאמר היום כך וכך הוא דחוק דנקט לה בסתמא ונצטרך לדחוק בזה טובא, משא"כ אם נימא (עי' משנ"ב ובה"ל) דהאבודרהם קאי למ"ד מצוות לאו צריכות כוונה (עכ"פ בדרכבן) אם נימא דאנן לא קי"ל הכי יותר ניחא.

והנה לשון השו"ע הוא מי ששואל אותו חבריו בין השמשות וכתב המשנ"ב דכ"ש אחר כך, ולפו"ר היה מקום לטעון דדוקא בין השמשות כיון שכשסופר אז אינו יכול לברך הלכך אמרי' שאין כאן כוונה הפכית משא"כ אחר צאה"כ שכשסופר יכול לברך א"כ יש בזה כוונה הפכית שלא לצאת כשלא בירך שהרי למה לא בירך כיון שהיה יכול לברך, אולם לקושטא דמילתא גם בבה"ש אפשר לטעון אותה הטענה דחשיב ככונה הפכית שהיה לו להמתין אחר צאה"כ ולברך, ועדיין יש מקום לדחות דבדרכבן יש צד שאינו מחוייב להמתין לצאת ידי ספק מעקר הדין ועי' במשנ"ב סקט"ז, אולם למעשה דחוק מצד פשטות הדין להעמיד דין זה דוקא בבין השמשות וכמו שנקט המשנ"ב דכ"ש לאחר צאה"כ.

אין להקשות דלקמן ס"ח כתב השו"ע דבספק ספקא יכול לברך באופן שמסופק אם דילג יום אחד, דשם עיקר הטעם משום דעיקר הדעה היא שיכול לברך אפי' בודאי דילג שהיא הדעה העיקרית להלכה וסגי במה שחששנו לאידך דעה בודאי דילג אבל לא בספק דילג, וכמ"ש כע"ז הגרשז"א.

תינוק עם צהבת קשה שהורו להם להמתין ז' ימים לברית מילה האם צריכים לעשות הנדיקה בכל יום במשך ז' ימים

יש

להקדים בזה דהנה לעיקר ענין סתם צהבת דאף שא"א למולו אז כמ"ש ביו"ד ריש סי' רסג מ"מ דעת כל הראשונים ורוב ככל האחרונים [הצ"ח ומכ"א ואצנ"ו וערוה"ש ומהרש"ס ועוד] שא"צ להמתין ז' ימים אחר יום הבראתו אלא יכולין למולו מיד אחר הבראתו דלא חשיב חולי להמתין מחמת זה ז' ימים (ועי' כל הדעות בזה אוצר ברית אברהם ריש סי' רסג פסקי תשובות סק"ג וכן בברית הלוי דלקמן ולא אכפול הדברים).

אבל מאחר וידוע שיש ב' מיני צהבת דיש צהבת קלה ופשוטה המצויה אצל רבים ויש צהבת קשה שהיא מוגדרת כמחלה (עי' ברית הלוי הל' מילה ריש סי' רסג ועוד), ממילא באופן שיש צהבת שהיא מחלה גמורה יש לדון אם חשיב לפי הענין כחלה כל גופו דקי"ל בשו"ע שדינו להמתין ז' ימים וכ"כ בשבט הלוי ח"ג סי' קמב דבצהבת זיהומית יש להמתין ז' ימים, וכע"ז בזוכר הברית סי' י סקי"ז וצי"א ח"ג סי' פא.

ואפי' בצהבת רגילה ככל שהיא כבדה מהרגיל באופן הניכר החמיר בשבט"ל שם (וכן בח"ה סי' קמח) להצריך ז' ימים, וכע"ז הובא בשם הגרשז"א (נשמת אברהם חיו"ד סי' רסג עמ' של) והגר"ש"א והאול"צ, ונאמרו בזה שיעורים שונים עי' תורת הברית עמ' קה שהביא הוראות בזה, וכן עי' ברית הלוי שם שהביא גם כמה הוראות בזה מפוסקי זמנינו מהו שיעור הצהבת שיש לצאת ממנו בבדיקות בשביל שיהיה אפשר למול לאחר ז' ימים באופן שהי' צהבת חזקה.

ובמקרה שהיתה בו צהבת קשה והורה לכם הגרמ"ש קליין להמתין ז' ימים, לו יצויר שכעת נבדק ולא היתה בו צהבת באופן האוסר (לפי כל שיטה כדאית לה) ולאחר ז' ימים נבדק שוב ואכן אין בו צהבת, מסברא יש מקום לומר דאם חלה ונתרפא והרי הוא בריא לפנינו אין חוששין שמא חלה שוב והבריא דכאן נמצא כאן היה ואחזוקי ריעותא לא מחזקי' דספק על ספק לא על לא מחזקי' כדאמרי' בפ"ק דפסחים, וכ"ש שאינו ברור לגמרי מעיקר דינא דבעי' המתנת ז' ימים בצהבת מהמין הפשוט גם אם הצהבת חזקה (עי' בדברי הפוסקים שהובאו בברית הלוי שם), וכן יש לציין דאינו מוסכם כלל אפי' בתינוק חולה שנימול בדיעבד שלא עלתה לו מילתו, ותינוק שלא המתינו לו ז' ימים שכ"ש שאינו מוסכם כלל שבדיעבד לא עלתה לו מילתו, ובד"כ כשיש רופאים לפנינו עכ"פ שומרי תורה שאומרים שאין כאן סכנה א"כ אין כאן סכנה, וידוע שהגרשז"א בסוף ימיו אחר שנתברר שאין בצהבת רגילה חשש ע"פ הרפואה הקל בזה יותר, וכע"ז יש שכ' בשם החזו"א, (אם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כי יש שהחמירו בזה), אבל למעשה יל"ע באופן כזה ובפרט שכבר שאלתם את הגרמ"ש קליין ראוי לחזור ולשואלו שוב כמה צריך לבדוק או לשאול מוהלים ותיקים ומומחים כיצד מקובל לבדוק באופן כזה (ואם אין בזה הוראה ברורה או מנהג קבוע מסתמא שלא ינהגו המוהלים לבדוק יותר מפעם אחת לאחר שפסק ולכל היותר עוד פעם אחת קודם הברית).

ועי' כאיל תערוג עניני ברית מילה עמ' צב שהביא בשם הגר"א ל"ל שאם יש צהבת לבדוק באופן נורמלי אם ירד הצהבת עד הברית ואין להרבות בבדיקות יותר מדאי שלא לצער את התינוק ורק לעשות בדיקות רגילות ולראות כשיורד הצהבת לקיים הברית עכ"ד, ואמנם עיקרי הדברים נאמרו על צהבת שאינה מצרכת המתנה (שגם אינו מוסכם בצהבת פשוטה שיש בזה חשש גמור ופקו"נ ואכמ"ל), אבל יש לטעון כן עם צהבת גבוהה שהסתיימה.

ובמקרה שבמשך כמה ימים הי' חוסר יציבות ברמת הצהבת שהיה עולה ויורד כמובן שא"א לומר שהצהבת הפסיקה לאחר בדיקה אחת שירד, ויעוי' בברית הלוי שם בשם הפוסקים דבאופן כזה הוא חמור יותר מסתם צהבת שבאופן זה יש חשש לחולי גמור וכן בתורת הברית שם.

ולענין השאלה כרגע שעדיין לא פסקה ממנו הצהבת האם יש חיוב בכל לבדוק אם פסקה ממנו הצהבת או דסגי במה שיבדוק פעם בכמה ימים כי יש בזה הוצאת טירחא וזמן וממון וצער גדול לינוקא שדינו כחולה לכל דבר וענין.

יתכן לדמותו לנידון הפוסקים לענין בדיקת הציצית בכל יום דדעת כמה פוסקים (סי' ח משנ"ב סקכ"ב) שאינו מן הדין לחשוש שנשתנה מאתמול מלבד לצורך ברכה דלא תשא (ועם כל זה אינו מוסכם לכל הפוסקים דאפי' לברכה צריך לחשוש בכל יום) וכן מצינו במתני' בספ"ג דגיטין לא ע"א ורמב"ם פ"ז מהל' מעשר ה"ד לגבי המניח פירות להיות מפריש עליהם דלא חיישי' להצריך בדיקה בכל יום, ולכן אפשר שחיוב הבדיקה הוא רק בשיעור זמן הרגיל להשתנות ולא יותר וכמבואר ברמב"ם הל' תרומות פ"ה הכ"ה (ע"פ הסוגי' דגיטין שם) דבשעת הפרק חיישי', אם כי התם בתרומה דרבנן מיירי'.

ומש"כ המשנ"ב בסי' ח שם לחשוש לדעת המג"א דבחזקה שיכולין לבררה יש לבדוק קודם הלבשה גם כשאין חשש ברכה לבטלה מלבד בזמן מועט (כגון באותו היום אחר שכבר בדקו) שאז א"צ לבדוק כמובן שאפשר לברר משתנה לפי הענין דבדבר המצריך בדיקת מומחה ומכשיר מיוחד הדורש הוצאת ממון לא בהכרח דחשיב אפשר לברר בקל, וגם בשעת הדחק הקל המשנ"ב שם אף בציצית כשא"א להספיק לבדוק כמבואר שם, וממילא גם לענייננו יש מקום לומר דאינו מחוייב לבדוק יותר ממה שיש סבירות ע"פ רפואה שהשתנה בינתיים.

ובזה יש להזכיר דברי הגר"א ל"ל הנ"ל דמשמע שעיקר בדיקת הצהבת לינוקא הוא כשרואים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שהצהבת ירדה דקודם לכן יש בזה חשש צער לחולה שלא לצורך וכמובן שהכל לפי הענין.

ולענין אם יכול לבדוק גם ביום ו' לענ"ד אם אירע שלא בדקוהו אתמול או שבדקוהו אתמול ורוצים לבדוקו שוב, יכולים לבדוק, דהרי ממ"נ אם פסקה ממנו צהבתו ודאי שלכתחילה עלינו לידע זאת ואז מותר לעשות סעודת ברית לכתחילה ביום ו' כיון שצריך למולו אז ואסור לאחריו יותר (משנ"ב סי' רמט סקי"ב), ואם לא פסקה ממנו צהבתו כ"ש שאין שום הפסד לבדוק.

אבל מעיקרא לדחות הבדיקה ליום ו' בודאי שעדיף לבדוק בה' אם אפשר, עי' משנ"ב סי' רמט סק"ט, דהרי אינו לכתחילה לכו"ע הסעודה בבוקר (עי' מג"א בשם השל"ה ועי' שוע"ר שם ס"ז שהגביל למנין מצומצם ועי' ערה"ש שם ס"ז שלא ימלאו כריסם).

האם מותר להניח דבר מאכל עם או בלי רוטב על גבי סיר או על גבי תבנית המונחת ע"ג הפלטה או הבלעך עם או בלי כיסוי

כפי

שהתבאר בתשובה אחרת לדעת הפמ"ג והמשנ"ב (בבה"ל סי' רנג) היתר זה הוא רק באופן שמניח ע"ג סיר של תבשיל שעל האש אבל אם מניח תבנית ריקה או סיר ריק על אש למטרה זו אי אפשר להניח מעליהם, וכן מבואר גם בחזו"א סי' לז סקי"ד על המשנ"ב בסי' שיח סקק"א דבקדירה ריקנית אסור (ובאמת צ"ב דברי המשנ"ב שם לפי דבריו נ"ל בבה"ל, ויש להעיר עוד דבתבנית חדשה יש בעיה נוספת של כדי לחסמן והמשנ"ב בסירים בזמנו היתר רק בשעת הדחק ואולי בתבנית שודאי רק מתקלקלת מהאש הוא יותר קל).

לגבי מאכל עם רוטב הדין הוא כנ"ל ג"כ שמותר להניחו ע"ג קדירה המונחת על האש אפילו אם המאכל העליון קר (ראה סי' שיח ס"ו ס"ז וס"ח ובמשנ"ב שם), אולם בדבר לח ההיתר הוא רק אם בודאי לא יגיע לחום שהיד סולדת בו שכן אם יבוא לחום שהיד סולדת בו אין היתר אפי' להניח קרוב למדורה (ראה סי' שיח ס"ו שאסור והיינו בלח כמבואר במשנ"ב שם סקנ"ג).

ומכל מקום אם המאכל הוסר מע"ג האש והוא עדיין חם ולא הניחו בינתיים במקום אחר יש בזה דינים אחרים ובחלק מהאופנים יכול להניחו ע"ג הבלעך שוב (עי' סי' רנג).

ואם המאכל חם והוסר מע"ג האש והונח במקום אחר אין היתר להניחו שוב על אש אבל להניחו כנגד האש באופן שיבוא להיד סולדת בו (וה"ה להלכה המניח ע"ג קדירה שע"ג הבלעך נחשב כנגד המדורה כמבואר בס"ח ובמשנ"ב שם) להנוהגים כדעת שו"ע סי' שיח ס"ו מותר רק ביבש כנ"ל ולהנוהגים כדעת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הרמ"א שם ובסי' רנג כל שלא נצטנן לגמרי (היינו כל שעדיין נאכל מחמת חמימותו כמבואר בפוסקים ולהדיא בשו"ע"ר), מותר להחזירו כנגד המדורה אפי' אם יבוא לידי יד סולדת בו אפי' בלח (ובחזו"א סי' לז סקי"ג כתב דלרמ"א מעיקר הדין אין בישול אחר בישול בלח ורק אם נצטנן לא נהגו להקל שלא יבואו להקל במאכל חי), ובאופן שהמאכל עדיין רותח בשיעור שהיד סולדת בו הוא להשו"ע מותר כמו להרמ"א.

ולהעמיד על האש ממש אסור גם להרמ"א מדרבנן (סקצ"ח).

לגבי שומן קרוש הנפטר בחימום דנו הפוסקים בסי' שיח סט"ז מצד נולד אולם מצד מבשל עדיין נחשב כדבר לח שאין היתר להניחו במקום שיבוא להיד סולת בו כמבואר במשנ"ב שם ס"ק קד, אולם במשנ"ב בס"ק ק משמע שהקל גם לענין בישול להחשיבו כדבר יבש וצ"ע וכן מבואר להקל בחזו"א סי' לז סקי"ג וכן נקט בארחות שבת פ"א סכ"ג בדעת המשנ"ב ועי"ש בשיטות בזה.

אם יש מעט רוטב לחלוחית ע"ג החתיכה הביא בארחות שבת פ"א סכ"ב נידון הפוסקים בזה ונקט שם דאם אין רוטב העומד בפני עצמו אלא רק ע"ג החתיכה מותר והביא שם דברי הפוסקים בזה, ואמנם הכרעתו ברורה שכן יש הרבה צירופים בזה ובפרט דלדין עיקר דינא דלח שרי כמשנ"ת בחזו"א, מ"מ מה שהביא ראייה בארחות שבת שם מדברי הגרשז"א לענין שמן על קוגל אינו דומה לרוטב גמור שכן שמן על קוגל אינו נראה כדבר נפרד ואינו מורגש בטעם ואינו נצרך לטעם משא"כ רוטב גמור על חתיכה של בשר.

ויש לציין בזה דרוטב סמך מאוד מוגדר כדבר יבש לחלק מהפוסקים עי' בארחות שבת פ"א מה שהביאו בזה.

מה שמותר במבשל הותר גם אם אוכל אותו למחרת בשבת ולא רק אם אוכל לאלתר.

לא נכנסתי כאן לגדרי בלעך ופלטה עצמם, והתשובה מתייחסת לפי הסברא שבלעך ופלטה נחשבים כגרופה וקטומה, ועי' בארחות שבת פ"ב ס"ח הדעות לענין בלעך ושם סי"ג הדעות לענין פלטה.

ששאלת אם מותר לכסות במגבת הכלי העומד ע"ג קדירה ע"ג האש תשובה אסור כמבואר בשו"ע סי' רנז ס"ח לגבי קדירה על האש וה"ה בקדירה העומדת ע"ג קדירה שע"ג האש כמבואר בארחות שבת פ"ב סע"ה בשם הפמ"ג סי' רנח בא"א סק"א אך נייר מעט אלומניום לשמירה בלא שכבות מיותרות אינו מוגדר כהטמנה עי"ש סע"ז.

או"ח סי' תעה ס"א

אר"ח

סי' תעה ס"א, וישקענו כולו בחרוסת, בטור חלק על הפוסקים שהשמיטו דין זה, וכבר כתבתי באיזהו מקומן בביאור פלוגתת הראשונים בזה, ויתכן לבאר בעוד אופן אחר דהנה אמרי' בגמ' וצריך לנעוריה שלא יתבטל טעם מרור, וקשה דהרי אמרי' שצריך שיהיה עבה זכר לטיט וכו', ומה יועיל הניעור, ובאמת בחרוסת עבה שלנו אינו מועיל לו כ"כ הניעור, וממילא אפשר דסברו דהך דעה דקאמרה דצריך לשקועיה וצריך לנעוריה ס"ל שהחרוסת אינה עבה וממילא אף דלפעמים בדחיית הגמ' לא אזלי' בתר הדחיה כשרק דוחים הראיה מ"מ כאן דהדחיה אזלה כהדעה דצריך לסמוכיה א"כ ההלכה כפי הדחיה וצל"ע דלפ"ז נמצא דגם דינא דלנעוריה להנך ראשונים אינו להלכה וצ"ע.

שם בשו"ע ואומר זכר למקדש, בבה"ל תמה מנא ליה, ותמה עוד דאין זה צורך ברכה כיוון שלא נזכר בפוסקים, וצע"ק למה לא יישב בפשיטות שכך נהגו במקומו של המחבר השו"ע כמו שהמנהג פשוט כן האידנא ולא חשו להפסק מענין הברכה דהרי כבר היה לברכה מקום לחול ועוד דהוא רק זכר ודרבנן ועוד דיש בזה מצורך הברכה והמצוה לפרש שהוא זכר למקד כהלל ולא עיקר המצוה ועוד שיש מנהג, וכבר הזכרנו דמצינו בכמה מקומות דבמקומות שיש עוד צירוף או צירופים הקילו לשוח לצורך הברכה ועכ"פ כשכבר היה מקום לברכה לחול.

השלמה לתשובה על זכר למקדש בהל"ל

יש לציין לדברי השו"ע סי' תקצב ס"ג לא ישיח וכו' בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד, וכתב שם הרמ"א בשם מרדכי ומהרי"ל מיהו בענין התקיעות והתפלות אין הפסק וכו', ובשו"ע שם עוד ואין צריך לומר שלא ישיחו בין ברכה לתקיעות, אם לא בענין התקיעות, ומבואר כנ"ל דאחר שהיה לברכה מה לחול וגם שקיים המצוה מעיקר הדין והשאר רק להידור בכל כה"ג אין לחוש לשוח לכתחילה לצורך הדבר.

*

א"ח סי' סו

אר"ח

סי' סו, בין הפרקים שואל וכו', וסימן לזכור דינים אלו דבכל ענין שיש תרתי לטיבותא הוא מותר, דבין הפרקים מותר להשיב לכל אדם דיש כאן חדא לטיבותא שהוא השבה שהוא קל כיון שמצד דיני בין אדם לחבירו מחויב להשיב לחבירו ויצטער חבירו ויתבייש אם לא ישיבנו, ויש כאן עוד חדא לטיבותא שהוא בין הפרקים, ובאמצע יכול להשיב לאדם נכבד דיש כאן חדא לטיבותא שהוא רק השבה שהוא קל וכו"ל, ועוד חדא לטיבותא שהוא אדם נכבד, ובכל גוני גם באמצע יכול לשאול בשלום אביו או רבו דיש כאן ג"כ תרתי לטיבותא דיש כאן גם כבוד אביו או רבו וגם מורא אביו או רבו, ובנוסח מחודד יותר היינו דמלבד דין כבוד שיש גם בכל סתם אדם נכבד כאן יש גם דין מורא (ולהכי חלקו מפני הכבוד לחד ומפני היראה לחד) ומאחר שיש כאן עוד מעלה עלה בדרגא יותר, ונראה דהפסק בק"ש הוא דרבנן (גם להסוברים שואהבת ואילך הקריאה דאורייתא) לכך הקילו בתרתי לטיבותא ולכך אינו מעכב בדיעבד גם אם הפסיק באיסור עכ"פ לחלק מהפוסקים.

מה הם הטעמים שאין לאשה האידנא להניח תפילין

טעם

ראשון דלא סמכי' על אשה שתשמור גופה (סי' לח ס"ג ומג"א ומשנ"ב שם ועי"ש בב"י בשם כלבו ע"פ התוס' בשם הפסיקתא, ועי"ש עוד באשל אברהם ולענין הנחה בזמן תפילה בלבד ג"כ אסור כמ"ש הפמ"ג שם וסתימת הפוסקים דלא כהתהלה לדוד והטעם דבתפילה קל להשמר להפסיק קצת קודם כדי הילוך ד"א ועי' מגילה כח ע"ב וגם דתפילין חמיר יותר), וגם אם מיכל בת שאול הניחה בגלל עקרותה (עי' בא"ח) מ"מ להלכה קיימא לן שהיא עצמה לא עשתה כהוגן (כדברי התוס' בשם הפסיקתא שהביא הב"י).

טעם שני דיוהרא הוא (עי' סי' יז ס"ב).

(ואע"פ שהמשנ"ב שם בסי' יז כתב שדדין יוהרא הוא דוקא בציצית כיון שאינו חובת גברא וממילא גם אשה אין מתבקש ממנה להדר בו לכשתדקדק תמצא דמאותו הטעם גופא יש יוהרא גם בתפילין כיון שאין מתבקש מאשה לקיים דבר שע"פ דין יש בו כמה טעמים שלא תקיימו, וממילא גם בתפילין שייך יוהרא, ומה שלא הזכירו הפוסקים יוהרא בתפילין משום דטעם דיוהרא קיל מכל טעם אחר שאינו נוהג באופנים שונים וגם אינו חמור כ"כ אבל מאחר שהזכירו טעמים אחרים לא הזכירו גם טעם דיוהרא דיהודה ועוד לקרא משא"כ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

גבי ציצית שם כ' הרמ"א דיכולות ללבוש ציצית ורק לא ילבשו מטעם יוהרא, ומ"מ אינו מוכרח דיש לטעון שעיקר היוהרא בציצית משום שיש בזה הידור משא"כ כאן דאם משום החיוב באיש הרי בדבר שיש חיוב באיש אין בו יוהרא באשה כמו לולב ושופר ואם משום שהוא חשש איסור באשה א"כ אין זה מצד יוהרא אלא מצד איסור, ומ"מ מאחר שיש בזה צד הנראה כהידור נראה לעיקר דכ"ש שיש להחשיבו יוהרא אם יש בו איסור).

טעם שלישי לא ילבש (עי' אג"מ או"ח ח"ד סימן עה אות ג ותרגום יונתן דברים כב ה) ומהסוגיות משמע שלא חשו לחששא זו ובאמת הרבה מדברי התרגום יונתן אינן כהלכות הבבלי ואף לפעמים לא כהירושלמי (ועי' ירושל' פ"ד דמגילה ואילין דמתרגמין וכו'), ואכמ"ל, ובגוף הדין יל"ע (ועי' שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סוף סי' קעג וארצה"ח סי' יז המאיר לארץ סקט"ו) אבל בצירוף לכל הטעמים הללו יש להזכיר טעם זה ג"כ.

והנה להסוברים שיכולה אשה ללבוש כלי גבר בחמה מפני החמה וכו' ולא נאסרה אלא במלבוש שהוא להתערב בין האנשים וכמו שהבאתי בתשובה אחרת לדעות אלו תוכל ג"כ ללבוש לצורך מצוה ולפי שכבר עמדו בזה האחרונים הנ"ל לא נאריך בזה עוד, ורק יש לציין שדברי האג"מ בזה לומר שכאן חמיר מכל כלי גבר מחודשים, וכאמור שמצינו בהרבה מקומות שדברי התרגום המכונה יונתן לא אזלי כגמ' דידן, ואדרבה יש מקום לומר לאידך גיסא [לישנא פשטות הסוגיות שאין לא ילנא נמפילין] דאפי' להמחמירים בחמה מפני החמה וכו' כאן יש מקום לדמותו למנהג כללי של מצוות שאשה פטורה מהם שמנהג הנשים לקיים הרבה מהם ולא דייני' על כל מנהג בפרטות אע"פ שיש מנהגים שהם כלי גבר על אשה ויש שלא, מ"מ באופן כללי אינו בכלל כלי גבר מה שמקיימת מצוות שלא נצטוותה בהם כיון שמנהג נשים לקיים הרבה מהם, וגם יש מקום לדון ולטעון דמה שגבר אינו עושה מחמת עצמו אלא מחמת המצוה ומצוות לאו ליהנות נתנו לא חשיב כלי גבר בכה"ג, ובהכי מיושב פשטות הסוגיות כנ"ל.

טעם רביעי שהוא מנהג המינים, והאומר בסנדל איני עובר ואיני עובר בצבועין לא יעבור כלל (משנה במגילה), וכן מצינו שהזהירו החת"ס והמשנ"ב והפוסקים הרבה על שינוי מקום הבימה ושאר מנהגים שהנהיגו המינים, ועי' בספר חכמי גליציה שהביאו ליקוט עצום מהאחרונים כנגד שינויים ששינו המינים בבהכנ"ס.

וא"א לדון בדבר זה עוד מאחר שהלכה פסוקה היא ברמ"א (סי' לח ס"ג) שהיא אסור ושמוחין בידן.

השלמה לתשובה על נשים בתפילין

הרה"ג זלמן פרלמוטר העיר דהמשנ"ב בסי' תרלח ס"ג סקי"ב הביא דעת הפמ"ג דגם עבדים מוחין בידם אם מניחין תפילין, ומבואר מזה דה"ה מה שנשים אין זהירות לשמור גופן אינו משום שא"א לאשה להזהר בפועל אלא משום שאין מחוייבות ממילא אין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

נזהרות לכך עבדים כמותן לענין זה עכת"ד.

וכן הוא מבואר בפנים לשון הפמ"ג במשב"ז שם סק"ב וז"ל, עיין ט"ז ומ"א וכו', ומשמע עבדים אין מוחין שיכולין להזהר, וזה אינו דגם כן אין זהירים דפטורים, וגם גריעי תו מנשים דעד א' נאמן באיסורים וכו', ועבדים בסתמן לא וכו' עכ"ל, ומבואר מדבריו דעיקר הטעם מה שעבדים אין זהירים היינו משום שהם פטורים ובזה שוו לנשים, וזהו שכ' "אינם זהירים דפטורים".

ומ"מ עיקר דברי הפמ"ג הללו להשוות נשים לעבדים אין מוסכמין לכו"ע, עי' במשנ"ב שם מה שהביא דעות בזה, וכן בפמ"ג גופיה משמע לפו"ר דמ"מ הט"ז והמג"א לא סברו כדעתו בזה.



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