



- שבוע 70 5
- מי שמצא תחוב בשיניו חתיכת מאכל ואינו יודע מה היא ואינו מצליח להוציאה ואתמול אבל בשר האם מותר בשתיית חלב 5
- האם מותר להשתמש במקלות סיניים לאכילה או שיש בהם משום דרכי האמורי 6
- אדם שיש בבעלותו חברה בע"מ שהוציאה הוצאה לקנות נכסים לצורך השקעת החברה האם יכול לנכות הוצאה זו מהרווחים לענין מעשר כספים 8
- האם מותר להכריז הכרזה בבית הכנסת באמצע פסוקי דזמרא 10
- מי שצריך לצאת לצורך תפילה עוברת באמצע סעודת פת שאוכל לכוון האם מוטב שלא יכרך עד הסוף או שעדיף יותר שיכרך ברבת המזון וילך למצוה וכשיחזור יכרך שוב המוציא 12
- האם יש ענין להדר במצות שיהיו מריחיים של יד ולא של מבונה 14
- המנהג לאכול פירות בש"ו בשבת האם הוא ביום דוקא 31
- האם יותר טוב בפורים שחל בערב שבת לפרום מפה ולקדש או להפסיק הסעודה ולילך לבית הכנסת ולקדש 31
- האם מותר לצאת בשבת עם עלה של ערבה של צדיק או מטבע של צדיק לשמירה ואם מותר בפלטוף 35
- מי שקורא שנים מקרא ואחד תרגום ובתוך קריאת המקרא אומר רש"י בין תיבות הפסוק האם עושה כדין 38
- מה המקור הקדום על שמות המלאכים שעזרו ליעקב אבינו בעת צרתו ועוד ענייני מלאכים 40
- האם במכר שהוא האוחז של הסוכה יש דין שראוי לקבל מעזיבה 41
- האוכל בקידוש בבית הכנסת האם מותר לעבור לקומה אחרת ולהמשיך לאכול שם 42

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בהמה שננבנה בעיר שרובה ישראל ונמצאה שחופה ואין ידוע אם רוב הגנבים ישראל או גוים מה דינה

43

44 הערות בענין איד לשער סוף זמן קריאת שמע

שקית שהדפיסו עליו פרומות וכתחילתו ראשי תיבות לק"י (לשונות קויתו ה') האם צריך גניזה והאם

45 מותר להשליכו לאשפה

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

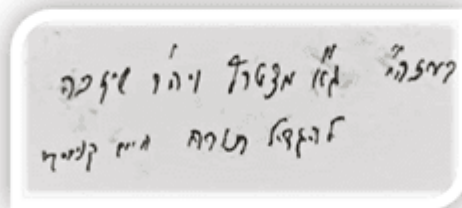
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז זצוקללה"ה
ויברלחמ"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שמרנבוך, 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 מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

ואם ח"ו השתרבב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתקן הדברים להבא, ושנואות מי יבין.

מי שמצא תחוב בשיניו חתיכת מאכל ואינו יודע מה היא ואינו מצליח להוציאה ואתמול אבל בשר האם מותר בשתיית חלב

הנה

דין של בשר תחוב לאחר ו' שעות תליא במחלוקת ראשונים אם מחוייב להוציאו כמבואר בטור וב"ח ובהגר"א ביו"ד סי' פט ס"א דלפ"ד הרמב"ם יוצא שהבשר שבין השיניים לאחר ו' שעות חשיב כמעוכל, ואע"פ שהוא ספק דרבנן (דהרי בד"כ אין כאן דבר שהיד סולדת בו וצונן בצונן הוא ודאי דרבנן) יש להחמיר בספק דרבנן בכה"ג כשיש קולא חומרא בב' דעות כמבואר בר"ן בפרק ערבי פסחים גבי הסיבה בד' כוסות, וכמו שפסק השו"ע בניד"ד להחמיר בב' הנפק"מ בין הדעות כמבואר שם והיינו דבין לועס לתינוק ובין נשאר בשר בשיניו אחר ו' שעות.

אולם בניד"ד שיש ספק אם החתיכה היא בשר או מאכל אחר אם כן יש כאן ספק ספקא דרבנן, ובכה"ג לכאורה לא נאמרה חומרת הר"ן כדמשמע בתוס' ר"ה לג ע"ב עי"ש.

וכה"ג הביא הדרכ"ת בשם החת"ס שאין חיוב לנקות בין החורים בשיניים כיון דאחר ו' שעות חשיבי כמעוכל, וכע"ז בכה"ח יו"ד שם סקט"ו מבא"ח שנה ב' פר' שלח ס"ח דבסתם אין צריך לחשוש ולחפש אחריו אא"כ יש חורים או מרווחים (והחמירו יותר מהחת"ס), ואף שכאן חמור יותר כיון שיש כאן ריעותא שמצא חתיכה ואינו יודע מה היא מ"מ יש מקום לדון להקל גם בניד"ד אם אינו מצליח להוציא את החתיכה.

ואין לטעון ולומר דאין כאן חשש גמור של איסור דרבנן, משום שאולי שותה החלב בצד השני, אין לטעון כן דאיסור זה שלא לשתות חלב קודם שמנקר הבשר משיניו נזכר בגמ' חולין קה ע"א, רק דנחלקו הטעמים בראשונים אם הוא גם אחר ו' שעות או לא.

האם מותר להשתמש במקלות סיניים לאכילה או שיש בהם משום דרכי האמורי

בכמה

מקומות מוכח דדרכי האמורי שייך או בדבר שהוא רפואת שוא (או רפואה בלא טעם לחלק מהראשונים) וזה נרמז במה שכתבו ובחוקותיהם לא תלכו שהוא מנג חק בלא טעם (עי' בהגר"א סי' קעח סק"ז), או דבר שיש בו סרך שמץ מנהג עבירה וכיו"ב, כגון דבר שהוא סרך ע"ז (עי' שו"ע יו"ד סי' קעח ס"א) או דבר שהוא דרך שחץ וגאווה (עי' ש"ך שם סק"א), או דרך פריצות (עי"ש ברמ"א וש"ך סק"ג), וגם דבר שהוא חוק בלא טעם אסור משום שיש לחוש לע"ז (עי' רמ"א שם), אבל דבר שהוא לתועלת אין בו איסור משום דרכי האמורי (עי"ש ברמ"א בשם מהרי"ק שורש פח), וכל דבר שיש בו טעם אינו בכלל איסור זה (עי"ש בבהגר"א סק"ז בשם הר"ן), ולכן מקלות סיניים אינם בכלל איסור זה.

מה שציינתם לפלוגתא דר' יהודה ורבנן במשנה בסנהדרין נב ע"ב לגבי הריגת הרג בסיף אם יש בזה משום חוקות הגוים או לא, לענ"ד אין להביא ראיה משם טענת ר' יהודה דיש בזה משום ניוול הבריות ואכזריות וחשיב כמו דבר שיש בו סרך עבירה שאין ללמוד מהם, ואילו טענת רבנן דלאו מינייהו קגמרינן אלא מה"ת כיון דכתיב סייף באורייתא כמ"ש בגמ' שם.

אבל בתוס' שם כתבו דמה שאמר ר' יהודה במשנה ניוול הוא זה הוא רק משום ובחוקותיהם לא תלכו, והיינו משום שהתקשו דר' יהודה מודה לרבנן שהמיתה ידיה דר' יהודה היא מנוולת ממיתה דרבנן, כמבואר בגמ' (וכלשון התוס' "כדמוכח בגמרא"), וא"כ הטעם הוא רק משום ובחוקותיהם ולא מטעם אחר.

אולם יש מקום לדחות הקושי ולומר דמאחר שדרך הגוים הוא ניוול הרי הוא אסור ומה שבאופן אחר הוא ג"כ ניוול אינו נאסר דרק מה שהוא גם ניוול וגם דרך הגוים נאסר.

אבל תירוץ זה דחוק, דהרי הסיף הוא אותו סייף ואם בדרך הגוים הוא פחות ניוול בדרך אחרת א"כ למה דרך הגוים אסורה ודרך אחרת מותר.

ויש לומר דשורש הפלוגתא דר' יהודה ורבנן הוא דלר' יהודה מחשבי' כמו אם לא הי' כתוב בתורה סייף ורק המלכות היתה עושה אז היה אסור לב"ד (אפי' במקום צורך) לעשות סייף באופן של הגוים, ומיהו דוקא באופן זה אסור, דחוקות הגוים הוא אסור רק באופן שהגוים עושים כן, אבל לרבנן מחשבי' כמו שכבר כתוב סייף בתורה והסיף ביד שליח ב"ד ובא לקיים המצוה והנידון רק אם יעשה בדרך שהמלכות עושה או בדרך שהוא יותר ניוול, ובזה אמרי' מאחר שמצוותו בסיף וכל הנידון רק אם לעשות כמו שעושה המלכות או באופן אחר אז מאחר דהמלכות עושה באופן שאינו ניוול כ"כ כמו באופן אחר לא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

חשיב חוקות הגוים דלא חשיב שיש סרך איסור במעשיהם.

וזה טענת רבנן בגמ' דמאחר דכתיב סייף באורייתא לאו מינייהו קגמרינן.

ולכשתמצי לומר אין דברי התוס' הללו (בד"ה רבי) סותרים ביאור זה ודוק, (אבל יעוי' להלן).

ואדרבה בזה מדויק מה דנקט ר' יהודה במתני' ניוול הוא זה, אבל לפשטות הבנת דברי התוס' אין לו מובן כ"כ.

אולם דעת התוס' שאחר זה (בד"ה אלא) באמת דכל דבר שהוא חוקות הגוים גם אם יש בו טעם ותועלת ואינו מסרך איסור אסור, אולם להלכה הוא כהר"ן בפ"ק דע"ז והמהרי"ק שם והרמ"א שם שהקילו בזה, אלא דבאמת צע"ק להתוס' דהרי מה שמשמע בסנהדרין שם דלולי שכתוב בתורה סייף גם לרבן היה בזה משום דרכי האמורי, לכאורה יש לדחות דיש טעם בסייף משום שהוא ניוול, (ועי' עוד בבהגר"א שם), והוא דרך גנאי, וכמו שמצינו שמה שהוא דרך פריצות או ע"ז אסור בדרכי האמורי, אבל נראה דעיקר ראיתם מדר' יהודה ולא למדו כמו שפירשתי דבריו אלא למדו בדבריו דלא חשיב ניוול כלל כיון דבאופן אחר חשיב ניוול יותר (כמו שכתבתי בדעת רבנן לעיל) ואעפ"כ אוסר כיון שהוא דרך גויים ומזה למדו דאפי' לרבנן כל דרך גויים אסור גם כשאין בו סרך איסור ודרך גנאי (ולא פליגי רבנן להתיר אלא בסייף משום שכתוב בתורה).

ומי שירצה להחמיר כהתוס' בסנהדרין לכאורה תבוא עליו ברכה ועי' בבהגר"א שם וכן בעצי לבונה על גליון השו"ע שם, אבל להלכה נקטו רוב הפוסקים דדבר שיש בו טעם ותועלת, אין בו איסור חוקות הגויים.

ואמנם יש נידון נוסף שנזכר בפוסקים לגבי רפואה שאין ידוע לה טעם שמרפאת ובתשובות אחרות נתבאר שדעת רוב הראשונים להקל בזה ושכן הכרעת המשנ"ב, אבל אינו שייך לגמרי לכאן דכאן הנידון על דבר שידוע שהוא מנהג הגוים אלא שיש לו טעם.

אדם שיש בבעלותו חברה בע"מ שהוציאה הוצאה לקנות נכסים לצורך השקעת החברה האם יכול לנכות הוצאה זו מהרווחים לענין מעשר כספים

יש כאן כמה שאלות שמתעוררות בזה:

הא'

האם חברה בע"מ נחשבת החברה וכל נכסיה כדברים שבבעלותו של בעל החברה, ונספח לזה השאלה מה הדין כשיש כמה שותפים בחברה וע"פ ההסכם ביניהם א"א להוציא את הנכסים מן החברה לבעלות כל אחד מהם אלא רק כמה אחוזים בשנה.

הב' האם מה שקונה לצורך השקעה והקרן קיימת ואילו היה רוצה (וה"ה בחברה שיש בה כמה שותפים אילו כל השותפים היו רוצים) היה יכול להחליט למכור הנכס ולשלשל מעות המכירה לקופת ההון העצמי של החברה, האם חשיב כמו שהוציא הוצאה לצורך העסק או דחשיב לענין מעשר כספים כמו שרק החליף כסף בעד נכס וכרגע מתעסק בנכס שלו להרוויח בו.

הג' אם תמצי לומר שיש חיוב מעשר כספים בחברה בע"מ וגם באופן זה, אבל עדיין יש לדון באופנים שע"פ ההסכם עם שותפיו או ע"פ החוק יכול להשתמש בכסף רק בזמנים ידועים כשנוטל חלק מרווחי החברה לחשבוננו הפרטי בתורת משכורת א"כ מתי חל החיוב של המעשר כספים, האם בזמן שהחברה הרויחה את הרווח ואז החברה תפריש מקופתה מעשר כספים, או שרק כאשר בא לידו מעשר כספים של החברה יפריש.

הד' יש לדון עוד מה הדין כשיש שותפות בחברה בין אדם כשר לבין אדם משומד והכשר רוצה להפריש מעשר כספים והמשומד אינו מסכים באופן שיש לו רשות לעכב ע"פ חוק שלא יפריש כלום לצדקה ממעות החברה, האם באופן זה כבר יוכל להפריש הכשר רק כנגד מעותיו שקיבל במשכורתו, או שצריך להפריש ממעותיו הפרטיות כנגד כל החלק שיש לו בחברה שאינו יכול להוציאו.

וכמובן שהדעת נותנת שחברה בע"מ מדין התורה והגמ' נחשבת כבעלות הבעלים והוא מי שקנה את הממון בדיני קניינים וטרח בו גם אם אין ערבות נכסים, וגם אם לענין ריבית יש דעת קצת פוסקים שבלא ערבות נכסים באופן כזה אין איסור מ"מ אסור לגנוב מחברה בע"מ דהנכסים שייכים לבעליהם, וכמו"כ הדעת נותנת שאם החליט להשקיע בחלק מרווחיו בקניית נכסים והם בעין וביכולתו למכרם ולהשתמש בהם הרי הם נחשבים כשלו וחשיב שהיה כאן רווח ולא הוצאה, אבל לענין אם צריך להפריש מזמן שהכסף בא לשימוש או מהחברה יש מקום לתלות דאם יש לו האפשרות להפריש ממעות החברה עצמה יפריש ממעות החברה ואם אין לו האפשרות אלא מכסף שלו יש מקום לדון דשמא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אינו מחוייב להפריש מכסף בעין שלו על כסף שעדיין לא בא לשימוש, וצל"ע בכ"ז.

ויעוי' במכתב הגרשז"א בס"ס באורח צדקה אות לא (ובהקדמת הפסקים שם כתב דיש להדגיש שענייני מעש"כ הרבה מהם לא נתבארו בפוסקים כשבת ושחיטה וחלק מהדברים מבוססים על דעתו הפרטית וכן חלק מדברי האחרונים הם דעתם הפרטית), שכתב, אם כל המנהלים של חברה בע"מ הם יראי ד' צריכים הם להפריש מעשר גם מהכסף שמשתמשים בו לפיתוח החברה, ואין אני יודע מה מקום יש לחלק בזה בין יחיד לבין שותפין של כמה אנשים עכ"ל.

ומה שכתב שיש לתת גם מהכסף שמשתמשים בו לפיתוח החברה יש לדון אם כוונתו באופן שהחברה התפתחה על ידי זה והתייקרה (ועי' בסמוך שבזה דעתו דהגרשז"א שיש לתת מעשר כספים ע"ז גם אם התייקרה מאליה) או שכוונתו אף אם החברה לא התייקרה על ידי זה ויש לתת מעשר כספים ממה שהרויח קודם לכן אף שהשתמש בו למטרה אחרת בסופו של דבר.

וספק זה תלוי בפלוגתת האחרונים (הבאתי בתשובה אחרת) במי שהרויח מעסקא אחת והפסיד בעסקא אחרת האם יכול לנכות מזה על זה, דלפי הצד שיכול לנכות פשיטא שיכול לנכות מה שהשקיע בפיתוח העסק עכ"פ אם הפסיד והחברה לא התייקרה על ידי הוצאה זו, אבל להסוברים שא"א לנכות מעסקא אחת על עסקא אחרת, עדיין יש מקום לדון האם כל החברה בע"מ חשיבא כעסקא אחת, וכמובן דמאחר שבתורה לא נזכר להדיא דין של חברה בע"מ א"כ הפשטות שיש לשקול כל עסקא של החברה בפני עצמה (ככל ומדובר בב' עסקאות שונות), וצל"ע בזה.

וכתב עוד בשמו שם באות לג לענין חברה שיש לה ג' שותפין או ה' שותפין, ומחלקים רק חמשים אחוז של הרויח בסוף השנה, אכן השאר נשאר בהחברה כדי שירוויחו יותר ממנה, לענין אם מחוייב הוא לעשר חלקו הנשאר בהחברה, יש לתת מעשר מזה שהעסק הוגדל שוויו ע"י ההשקעה, ודינו כמו במקבל מתנה שאינו חייב למכור בשביל המעשר (א"ה ע"מ ר"ל שאם אין מעות בעין א"צ למכור הנכס לשם זה דלענין זה מקילינן כמו במתנה מאחר שהחייב כאן אינו ברור לגמרי), והוא הדין אם העסק התייקר בגלל איזה סיבה שהיא כגון שהסביבה התייקר יש לתת מזה מעשר עכ"ל.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' רא סק"ד כתב דמי שמשקיע בתוכניות השקעה צריך להפריש מהרוויחים ולא מהקרן (אם כבר הפריש על הקרן בעבר), ושם בסק"ה כתב שיכול לעשות חשבון המעשר כספים כאשר מגיש החשבונות לרשויות המס אם ירצה, ולענין אם ההשקעה עצמה נחשבת הוצאה כתב שם בסק"ז דפשוט שאין זה הוצאה אלא עסק, ויתכן שכיון שהעסק לא נגמר עדין לא חל חיוב הפרשה, מכ"מ ראוי לעשות חשבון עכ"פ כל שנה שלא ישכח להפריש, אבל על סחורה שקנה ומונחת אצלו למכירה נקט שם בסק"ח דחשיבא הוצאה עד לכה"פ שקיבל התחייבות לתשלומים על הסחורה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולענין השאלה על מי שקנה משרד לעסק אם יכול לנכותו ממעשר כספים כתב שם בסק"ו בזה"ל, קשה בזה ליתן שיעורים קבועים, אבל מה שיראה שלא דוקא פחת (ר"ל מה שנפחת הנכס על ידי שימוש העסק בנכס) כיון שצריך הרכש לעסק שלו, ולאידך גיסא כל הרכשים האלה כמשרד ורכב הם גם השקעה עובר לסוחר ולפעמים מרויחים בזה יותר מכל העסק, ע"כ מסברא נראה שהנכוי בזה הוא יותר מפחת אבל פחות מחצי העלות שעלו לו רכשים האלה ע"כ.

ויתכן דכוונתו דא"א להחשיב שכל הנכס ברשותו ולא לנכות כלל מלבד פחת שימוש, דהרי בפועל יש בזה הפסד קצת שאינו יכול להשתמש במעות אלו למטרות אחרות וכ"ש שלא להנאתו והוא עומד ומשמש לצורך העסק בלבד, וכל ענין הרכישה יש בו ג"כ טירחא שהוא רק לצורך העסק ואולי גם זה יש להחשיב כהוצאה.

ומ"מ אולי גם לשיטתו כאשר העסק נסגר צריך להחשיב כל הנכס כולו (מלבד הפחת) כרווח לענין מעשר כספים מלבד מה שנפחת.

האם מותר להכריז הכרזה בבית הכנסת באמצע פסוקי דזמרא

בש"ע

סי' נד הביא דיש מי שאומר שמותר להפסיק בין ישתבח ליוצר להכרזה לצורך מצוה, ומשמע שם ברמ"א שכך המנהג.

ויש שכתבו שכהיום לא נהגו בזה ואין לעשות כן (ראה עה"ש שם ס"ד וע"ע כה"ח סקי"א).

וכתב שם המשנ"ב סק"ו בשם הא"ר סק"ג והגר"א בסי' נא דבין הפרקים (וכ"ש באמצע הפרק) של פסוקי דזמרא אסור אפי' לצרכי רבים ולצורך מצוה.

ומ"מ עיקר חילוק זה נאמר על מי שהוא עצמו התחיל פסוד"ז אבל בבהכנ"ס שמתפללים פסוד"ז ורוצה להכריז אדם שכבר התפלל או שעדיין לא התחיל להתפלל לא מיירי בזה שם המשנ"ב.

אם כי יש קצת משמעות בפוסקים שאינו ראוי ואינו הזמן והמקום להפסיק (ועי' עוד שו"ע סו"ס נז), וכך מסתבר.

ובאופן ששאלתם שהיו סמוכים לסוף זמן ק"ש איני מבין הצדדים בזה, דהרי בודאי שסמוך לסוף הזמן אין היתר לעסוק בשום דבר עד שיקרא, ולא שייך כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה להיפטר מק"ש על ידי הכרזת המצוה, מאחר שבא עליו החיוב דק"ש קודם לכן.

והנה הפוסקים (הב"י וד"מ ושו"ע) שדנו בסו"ס נד ובסו"ס נז נקטו איסור הכרזה בכל מיני אופנים ולא נחתו לאופן שהמכריז אינו בתפילה עכשיו, ובפשטות נקטו דבר ההוה שהיה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מצוי בעיירות קטנות שבחו"ל שיש מנין אחד לתפילה, אבל היה מקום לומר דנקטו כן משום שהשומעים ג"כ עוברים באיסור הפסקה משום שומע כעונה, אולם אינו נכון לדינא דקיי"ל בס"ס קד דלא אמרי' שומע כעונה לחומרא (עי"ש בהגהות רע"א בשם הצ"ח ועי"ש במשנ"ב), וגם להחמירים בזה הא קיי"ל דשייך לכה"פ כוונה הפכית ודלא כהמחמירים גם בזה (עי' בב"י הל' ר"ה), ואפי' להמחמירים שם לא יתכן שכל רעש שאדם שומע חשיב הפסק, אלא ע"כ צ"ל דהמחמירים שם לא יחמירו בהפסק דשומע כעונה כמו בניד"ד ויסברו כהמקילים בס"ס קד, או לומר דלהך דעה בב"י בהל' ר"ה יש צורה מסויימת של מצוה דחשיב לדידהו שומע כעונה בלא כונה אבל לא בכל שמיעה.

אולם מ"מ אמת הוא דבמקום שכ' הפוסקים שאין להפסיק אין ראוי שיעשה ההכרזה גם מי שכבר התפלל כיון שעוקר דעתו מן הפסוד"ז, ובפרט דלכתחילה מחמירים שגם שיהוי יותר ממהלך כ"ב אמה עכ"פ שלא לצורך הו"ל הפסק.

ועי' עוד בבה"ל סי' קיד ס"ב דאין נכון לכתחילה עצה זו להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם באמצע התפילה, אם כי משם אין ראיה ברורה שהוא מצד זלזול בתפילה דשם יש בעיה נוספת עי"ש וגם בתפילה הוא חמור יותר להשמיע קול הכרזה, עי' ביומא יט ע"ב, ועי' מנהגי מהרי"ל (עמ' ה ו) דקילס המנהג שהנערים מכריזין בין גאולה לתפילה ר"ח שלא יצטרך השמש להפסיק, אם כי שם מיירי בהכרזה לצורך התפילה דמותר אף לשמש להכריז לכמה פוסקים ולמהרי"ל מכללם ואעפ"כ לכתחילה רצה שהנערים יכריזו, ואילו להפסקה אחרת כלל וכלל לא.

ועי' בתנא דבי אליהו מעשה נורא מא' שהיה בנו מכריז דבר של תפלות בתפילה במקום לענות עניה דקדושה ונענש על זה מאוד, ומשמע שם דגם עצם מה שענה דבר אחר באמצע התפילה היה בזה איסור מלבד שהיה דבר של תפלות.

ועי' במשנ"ב סי' תקסו סקי"ב בשם הפמ"ג על מה שנוהגין בקצת קהלות להכריז ליתן כופר נפש, דמ"מ יראה לעשות כן שלא בחזרת הש"ץ התפלה כי מבלבלין וצריך לשמוע להש"ץ עכ"ל וכ"ה בכה"ח סקט"ו.

ובפמ"ג בפנים (משב"ז סק"ז) כתב עוד גם בשני וחמישי הגבאין הולכין במעות קערה כמה פעמים אמרתי להם שלא לילך בשעת קריאת התורה דתקנת עזרא הוא (בבא קמא פב ע"א) ומבלבלין רק לאחר קריאת ספר תורה ונכון הוא עכ"ל.

ומשמע דבחזרת הש"ץ ודאי אינו טוב כיון שצריך לשמוע לש"ץ, וכן בקריאה"ת שצריך לשמוע לבעל קורא, ומ"מ יש לומר דגם במקומות אחרים אינו טוב כגון בפסוד"ז שמבלבל דעת האומרים פסוד"ז.

וכ"כ במשנ"ב סי' קלב סק"ב בשם המג"א כשמכריזין דבר יש להכריז קודם שמתחיל הש"ץ לומר אשרי ולא בין אשרי ללמנצח וכש"כ בשעה שאומרים הקהל אשרי או סדר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קדושה שתתבטל עי"ז כונתן ע"כ, וכתב שם עוד בפמ"ג (על דברי המג"א שם) ואין נכון מה שמסבבים בנדבה וכדומה וכל שכן בשעת חזרת התפלה, דמבלבלים הכוונה ע"כ.

מי שצריך לצאת לצורך תפילה עוברת באמצע מעודת פת שאוכל לברך האם מוטב שלא יברך עד הסוף או שעדיף יותר שיברך ברכת המזון וילך למצוה וביחזור יברך שוב המוציא

הנה

מעיקר הדין ביציאה כזו אינו צריך לברך ברכת המזון לפני שיצא והמוציא כשיחזור כיון שעוסק בסעודת פת שהיא דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם (כהכרעת הרמ"א בסי' קעח ס"ב, ואפי' לבני ספרד אע"פ שהמחבר החמיר בלא הניח מקצת חברים, מ"מ נקט הבא"ח דלמעשה סב"ל כהרמ"א).

אולם כתב הרמ"א שם דלכתחילה (היינו בלא מצוה עוברת כדמסיים שם) לא יעקור בלא ברכה, והאחרונים נתחבטו בדבריו מה מקורו ומה כוונתו, דבשוע"ר שם סעי' ד ה שלכתחילה יש לברך בהמ"ז כשיוצא (ויש להעיר דצד זה מלבד שהוא דחוק מצד ברכה שאינה צריכה ומצד המקור לזה, מלבד זה אם נימא הכי א"כ מש"כ שם מצוה עוברת היינו שאף אין לו זמן לברכהמ"ז והוא קצת דחוק) ויש שנקטו שכוונתו רק שלכתחילה לא יצא עד שמסיים הסעודה שמא ישכח, ועי' מש"כ בחידושי הרע"א שם.

ובמשנ"ב הכריע דלכתחילה אין לצאת לדבר הרשות ובמקרה שיוצא אין לו לברך משום ברכה שאינה צריכה, אבל אם הוא משער שיפליג, (ור"ל שיתעכב או שיתרחק, דהלשון יפליג היינו גם לענין התעכבות מרובה, עי' יומא ל' ע"א, וגם לשון ריחוק כמו במשנה עירובין פג ע"ב וירוש' ספ"ט דברכות, והיינו שיש חשש שלא יוכל לשוב למקומו קודם שיסיים שיעור עיכול), אז נכון יותר שיברך בהמ"ז כשיוצא.

ובמשנ"ב בפנים לא נחית לחלק באיזה אופן מיירי אם מיירי באופן שלכו"ע אינו מחוייב לברך (דהיינו בהשאר מקצת חברים) או באופן שיש פלוגתא אם יכול לברך או לא (דהיינו בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם באופן שלא השאיר מקצת חברים, או בעקר למקום אחר דאז גם אם השאיר מקצת חברים דינו כן), ומשמע דמיירי המשנ"ב גם באופן שלפי המחבר חייב לברך ולמרות זאת אינו יכול לברך בנדבה.

וכן מבואר שם בבה"ל שהכרעה זו נאמרה בכל גוני, וכדקאמר שם לגבי שיברך אם חושש שיתעכב בזה"ל, ובפרט אם לא הניח מקצת חברים בודאי נכון לברך ואין לחוש לברכה שא"צ כי נוכל לצרף לזה דעת המחבר דסתם כהרמב"ם והגאונים דפסקו דבכל גווי משיצא מפתח ביתו צריך לחזור ולברך עכ"ל, ומבואר דשייך לחשוש לדעות המחמירים רק באופן שחושש שיפליג ולא יספיק לברך במקומו בזמנו אבל כשאין חשש זה מוכח שא"א לברך נדבה, דהרי אפי' באופן זה מיירי הבה"ל ואעפ"כ קאמר דא"א לברך באופן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

רגיל דהיינו באופן שלא יפליג.

ויש להעיר דבסי' קעד ס"ז נקט המחבר שאפשר לברך על המים קודם הסעודה כדי לצאת מידי ספק ברכה על המים באמצע הסעודה, ואע"ג ששם הוא ספק שקול להמחבר, מ"מ אולי גם להמשנ"ב שם ס"ק לז לח עי"ש מותר למעשה לעשות פתרון זה אף דנהגו שאין מברכים על המים בסעודה כלל, ומשמע דאם מברך ברכה לצאת מידי ספק לא מקרי ברכה שאינה צריכה, ואף שבלא שמתכוון לצאת מידי ספק אסור לברך על מאכל קודם שבא לסעוד פת שיפטור המאכל כמ"ש המשנ"ב בסוף סי' קעו.

ויש ליישב דשם בסי' קעד כשבא לשתות מים קודם הסעודה מברך ברכה גמורה כיון שעושה מעשה שמחייב אותו בברכה ומותר לו לעשות מעשה זה כיון שיש לו טעם לעשות כן כדי לצאת מידי ספק ברכה.

משא"כ כאן בניד"ד לדעת המחבר חייב בברכה ולדעת הרמ"א פטור ואינו עושה שום מעשה כדי להתחייב בברכה לדעת הרמ"א נמצא שמברך ברכה אסורה לדעת הרמ"א.

ובביאור חומר הענין שבניד"ד בסי' קעז יותר מהנידון בסי' קעד, יש לומר בב' אופנים.

חדא יש לומר דכיון דהברכה עצמה היא ההיסח הדעת ממילא מי ביקש זאת מידכם לברך ברכה שרק עצם אמירתה מחייב אותה דזה ברכה שאינה צריכה, וזה חמור יותר מהאופן המדובר בסי' קעד שעושה מעשה חיצוני בידיים שמחייבו בברכה.

ובנוסף אחר קצת דבסי' קעד יש שינוי מצב ולכן הוא קל יותר משא"כ כאן שאין שינוי מצב אלא הברכה עצמה באה להחיל את המחייב של אותה הברכה עצמה בבאין כאחד.

ובאופן שני יש לומר דבאמת הברכה אינה היסח הדעת מצד עצמה דשייך ברכה בלא היסח הדעת מאכילה רק דהברכה באה בנלווה עם היסח הדעת שעושה עם הברכה, ולפי זה באמת אם מתכוון לשוב לביתו ולאכול בעוד רבע שעה אין כאן היסח הדעת כלל, ונמצא שמברך ברכה לבטלה ממש.

וב' ביאורים אלו תלויים במחלוקת האחרונים האם ברכה באופן שעכ"פ התכוון שלא להסיח דעתו שייך לומר שיכול להמשיך לאכול אחר כך או שברכה אחרונה זה סילוק, ועי' בבה"ל בסי' קצג שהביא הדעות בזה וכן במשנ"ב ושעה"צ לעיל בהל' קריאה"ת (והרחבתי בזה בתשובה אחרת), והסוברים שברכה אחרונה היא סילוק לעולם ולא תליא בכוונתו יוכלו לסבור כהאופן הראשון הנ"ל, ואילו הסוברים שברכה אחרונה אינה סילוק מחמת עצמה אלא רק צורה של היסח הדעת ושייך ברכה אחרונה בלא היסח הדעת לכאורה יסברו שכאן יש ברכה לבטלה ממש כהאופן השני.

ולפ"ז מה שנקט המשנ"ב בענייננו בסי' קעז סקל"ה דאם יברך קודם שיצא הרי הוא מברך ברכה שאינה צריכה הוא לאו דוקא לכו"ע, וה"ה דיש כאן חשש ברכה לבטלה לחלק

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מהדעות וכמו שהתבאר.

והשתא יש לדון לענין ספרדים שאינם פוסקים כהרמ"א כנגד השו"ע אלא בתורת ספק מטעם סב"ל כמש"כ הבא"ח, האם במקרה שהמחבר מחייב בברכה יכולים להחמיר אם ירצו ולברך או לא.

ואמנם לדידהו הוא יותר קל מכיון שחוששים להשו"ע מעיקר הדין, אבל למעשה לפי המתבאר שכאן הוא חמור יותר מהאופן המבואר בסי' קעד א"כ גם מי שחושש להרמ"א בתורת ספק אינו יכול להחמיר ולברך (כפשטות כוונת הבא"ח), דהרי יש כאן צד של ברכה לבטלה וספק ברכה לבטלה קיימא לן שאינו מותר אפי' כדי לצאת ידי ספק חיוב ברכה, ועוד דלפי מה שנתבאר אפי' להשיטות שאין כאן ברכה לבטלה מאחר שהברכה היא עקירה וסילוק גמור מ"מ הוא חמור יותר מסי' קעד, וגם במשנ"ב יש משמעות כזו (דהרי נקט הלשון ברכה שאינה צריכה כהסוברים שאין זה ברכה לבטלה ולמרות זאת מבואר שהוא חמור יותר מסי' קעד).

ומה שכתב המשנ"ב שאם יש חשש שיפליג יברך ובזה לא חש לברכה לכל הנ"ל יש לומר משום ששם יש חשש אמיתי שיפליג ואז נחשב היסח הדעת כיון שאינו בטוח שימשיך סעודה זו, דהיינו שאינו יודע בבירור אם ישוב למקום זה לאכול קודם שיעבור שיעור עיכול, ובאופן כזה אנו מצרפים צד נוסף שחל כבר היסח הדעת מעצם המצב שיוצא ואינו יודע אם ישוב ובכה"ג יכול לברך.

האם יש ענין לחרר במצות שיהיו מריחיים של יד ולא של מבונה

הנה

בגמ' פסחים מ ע"א אמרי' ואמר להו רבא להנך דמהפכי כיפי כי אפכיתו אפיכו לשם מצוה וכו' ובגמ' דחו לה הראיה דשמא הוא רק משעת לישה, וראשית יש לדון אם למסקנא חיישי' לדברי רבא להלכה או לא.

ובאמת כבר בכמה דוכתי מצינו דיש מקומות שהביאו אמוראים ראייה וגמ' דחי לראיה ונחלקו הראשונים אם הלכה כמר או לא, כגון גבי וצריך לשקועיה במרור בפסחים קטו ע"ב עי"ש בטור וב"י סי' תעה ובמשנ"ב שם, וכן גבי קשר עליון דאורייתא במנחות לט ע"א עי"ש בטור, והטור לכאו' אזיל לשיטתו בתרויהו (וגם להלן שנקט בדעת הרא"ש להחמיר קודם לישה יש לומר שהוא מהך טעמא), ובעוד דוכתי כמו שהרחבתי במקום אחר לענין הא דע"ז כ ע"ב גבי חדתי ועתיקי שנחלקו בזה קמאי אם הלכה כמאן דאמר אע"ג דאדחי ליה מראה, ועי"ש מה שכתבתי שם, וכאן הוא חמור יותר משום שנזכר הלשון (בפסחים מ) ואפ"ה לא הדר ביה רבא וכו' שהוא עצמו לא קיבל הדחיה (וכמ"ש התוס' הרא"ש ברפ"ב דקידושין דבכל תיובתא ממתני' האמורא היה לו טעם בדבר ולא נתקבל לבעל הגמ').

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכאן נחלקו הראשונים אם בעי' שימור רק משעת לישה (שאלות הובא ברא"ש וכן ראבי"ה ורשב"א) או שימור משעת טחינה ג"כ (מנהג הובא ברא"ש וכן נקט הטור בדעת הרא"ש) או משעת קצירה (רי"ף ורמב"ם, ועי' להלן שנקטו אחרונים בדעתם דשימור זה הוא רק מחמץ ולא מצד לשמה וכך הפשטות בדבריהם).

ובשו"ע סי' תנג ס"ד טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה ולפחות משעת טחינה ובשעת דחק מותר ליקח קמח מן השוק, ובבה"ל הביא גם דעת הפר"ח דשימור בעי' משעת קצירה לעיכובא (ובבה"ל דייק בלשוננו וכ' דבכמה ראשונים מבואר דבעי' משעת קצירה, אולם עי' להלן דבכמה ראשונים מבואר דאינו לעיכובא), ועדיין לא נחת כאן השו"ע לדין לשמה או לדין עשייה על ידי ישראל עד להלן גבי לישה, ונחלקו בזה אם דין שימור קודם לישה כולל לשמה כפשטות הגמ' ורש"י או לא, ויובא להלן.

ובהרא"ש פ"ב סי' טו משמע שנקט דשעת קצירה הוא רק חומרא ושהעיקר הוא משעת לישה, והביא שנהגו להחמיר משעת טחינה שאז מקרבין אותן אל המים (והיינו דחיישי' להצד דשימור דלישה לאו שימור ובעי' שיהיה קודם הלישה, [ומשמע שמשכו זה נריך להיות דבר שיש בו משמעות], לכך עבדי' משעת טחינה, ע"פ ר"ן), עי"ש, ובטור כתב בשם הרא"ש שא"צ אלא משעת טחינה.

ובשעה"צ נקט להלכה ע"פ הרא"ש דבריחיים של מים כיון שהקמח עלול לבוא במגע עם מים א"כ שייך שימור גם דבריחיים של יד או של רוח לא נאמר שימור.

והנה מכיון שכיום לפי העדויות מצוי שיהיה מכשול בריחיים של מכוונה במקום שהפיקוח אינו מהודר שהקמח מתלחלח ונאספים שכבות של בצק עליו (ראה בהרחבה בעדותו של הרב ראטה שנדפסה בבית אהרן וישראל קצט עמ' קנג ובאור ישראל חלק עב עמ' ק"ע, ובקיצור הובאה עובדא זו באול"צ ח"ג פ"א סי' ב ובשיעורי פסח להגרמ"מ לובין סי' ה), ולפ"ז העיר בתשובה הנזכרת דמסתבר שלפי הגדרת הרא"ש והשעה"צ הנ"ל יהיה גם בזה מצוות שימור לשמה והרי במעשה המכוונה בד"כ קי"ל שיש חסרון לכתחילה בלשמה עכ"ד בקיצור.

והיינו דאף שיש שטענו דיש לצרף כאן הצירופים להחשיב לחות זו כמי פירות ועוד כמה צירופים, מ"מ הצירופים קלושים שהרי להלכה מי פירות עם מים קי"ל דמחמיצים מיד וכאן לא בשעת הדחק עסקי'.

והיינו אפי' שבהכשרים המהודרים מקפידים שלא יבוא לידי חימוץ מ"מ עצם מה שמצריך הקפדה מצריך שימור כמבואר בהרא"ש ושעה"צ הנ"ל, ושימור צריך שיהיה לשמה להרבה פוסקים להלכה משעת קצירה כדלקמן.

וכל מה שנצרכים אנו לטענה זו היא רק אם נימא דלהלכה א"צ אלא משעה שנעשה בחיטים מעשה שראויות להחמיץ עי"ז, אבל לדעות הראשונים דהשימור משעת קצירה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לכאורה א"צ לבוא לדבר זה דלכאורה כל זה כלול בהצרכה לשמה, וכך משמע מפשטות הגמ' ורש"י שם דכי אפכיתו כיפי אפכו לשמה.

ולהלן יבואר אם שייך כלל לטעון כן (בין אם נימא דבעי' משעת קצירה ובין אם נימא דחשיב עלול לבוא לידי חימוץ ואז יצטרכו שימור למאן דמצריך מזמן טחינה בריחיים של מים), או דילמא אין הלשמה כולל שצריך כח גברא בכל מעשיו וכמו שמצינו שהתירו הפוסקים ריחיים של מים.

הטעם להקל

נהגו רבים להקל בריחיים של מכונה (אם מקפידים שלא יתחמם המכשיר ויווצר בצק על גביו) ולא לחשוש להצריך ריחיים של יד משום דבאמת מעיקר הדין מכונה חשיב לשמה [עי' חז"ל אור"ח סי' ו' סק"י], וכאן יש יותר מקום להקל ולסמוך על עיקר הדין מכיון דעיקר הדין כ' הרא"ש דהשמירה היא רק משעת לישא.

ויש לציין דיש מגדולי האחרונים (יובא להלן) שכ' ליישב המנהג בטחינה ע"י בהמות של הגוי שלפנינו אם הישראל מכניס החיטים ואע"פ שאינו מוסכם לכו"ע (כמו שיתבאר) ולפי צד זה ודאי דבמכונה דלא מעורב ביה דעת אחרת עדיף מבהמות שעושות לדעת גוי (אם נימא דבזה מיירי שם) שצריך לבוא לסברות דלא מחשבי' ליה כאילו הגוי עושה מעשה (ועי' שבת קנג ע"ב וע"ז טו ע"א ופהמ"ש להרמב"ם פ"ד מפסחים מ"ג, וצע"ק), וכ"ש לענייננו שאין כאן גוי כלל, וקשה לקבל שיהיה צד שבניד"ד שנעשה על ידי חשמל מכח ישראל יהיה יותר חמור מבהמה העושה לדעת גוי בעל הריחיים והבהמה.

וגם אפי' להסוברים דבעי' שמירה משעת קצירה שאינו ברור שזה הגדרת השימור דבעינן לשמה מכיון שמשמעות הרי"ף והרמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה משמע שהוא רק שימור מחמץ ולא דין לשמה כלל כפרש"י וסייעתו [וכפשטות גי' הגמ' שלפנינו דרצא כפרש"י עכ"פ אס הלכה כרצא].

ואפי' לפי הצד דעי' שמירה לשמה עדיין אינו ברור דבעי' שימור לשמה משעת לישא, וגם הט"ז [הוצא צנה"ל ר"ס תס] נקט דאפי' אם בעי' שימור קודם לישא מ"מ הלשמה אינו אלא משעת לישא וכן נקטו עוד כמה אחרונים להלכה עי' חק יעקב וחמד משה ושוע"ר ועי"ש בח"ס, וכן המנהג כמו שהביא בבה"ל שם עי"ש בהרחבה, וכך יש אולי קצת מקום ללמוד מפשטות לשונות השו"ע כמו שנתבאר לעיל וכן העיר בדעת השו"ע בשו"ת אול"צ שם.

(והב"ח והא"ר והמטה יהודה והגר"א [הוצאו צנה"ל סס] חולקין ע"ז, ועי' במחזיק ברכה שם, והפמ"ג במשב"ז על הט"ז שם בסי' תס סק"א הוכיח מתשובת הרשב"א סי' כו ותקצג דלא כהט"ז אלא דשימור לשמה הוא גם קודם הלישה, אולם בדעת הרי"ף למד הפמ"ג שסובר כהט"ז, כיון שהזכיר שימור משעת קצירה מחימוץ, ויש להעיר דהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו כלל דין שימור דלישה וא"כ לכאורה סברו דכל השימור הוא מחימוץ בלבד ולא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בענין לשמה, וכמ"ש הערה"ש דלהלן בדעתם, והיה מקום לומר דסבר הפמ"ג דלא יחלוק הרי"ף על פשטות הגמ' בפסחים שם גבי כי אפכיתו כיפי, דמשמע מזה דבעי' לשמה ממש, אולם א"א לומר כן כלל דהרי שם ג"כ מיירי קודם לישא והדרא קושי' לדוכתיה דממ"נ אם תפרשנו מצד לשמה מה יעשו הט"ז לדעתו והפמ"ג לדעת הרי"ף ואם תפרשנו שלא מצד לשמה א"כ מנ"ל שיסבור הרי"ף שיש לשמה במצה).

ואפילו לפי הצד דבעינן לשמה יש לומר דרק השימור נצרך לשמה ולא העשיה.

(כן הקשה המנ"ח מצוה י אות ד' ועי"ש מה שכתב ליישב בזה לדידן דבעינן מעשה לשמה, וכן עי' בחת"ס על השו"ע או"ח סי' תס ובחזו"א סי' קכד לדף לה ע"א, ומ"מ נזכרה סברא זו בריטב"א פסחים מ ע"א בשם הרא"ה להלכה ולא למעשה והובאו דבריו כשיטה בשעה"צ סי' תס סק"ד, אולם הרבה פוסקים נקטו עכ"פ לגבי גוי בשעת לישא דלא מהני גוי, כמ"ש הב"י בשם רשב"א ומשמע בדבריו דבעי' לישא לשמה, וכמבואר יותר בדבריו המובאים בפמ"ג הנ"ל דסבר הרשב"א דבעי' עשייה לשמה, ורב האי שהביא הרא"ש דמקל בלישת גוי בפני ישראל נקט הערה"ש בסי' תנג סי"ח ואילך בדעתו שדעתו כהרי"ף הנ"ל, ומיהו שייך לומר שסובר כהרא"ה, אבל מכיון שלא הזכיר ענין לשמה מסתבר שסובר כהרי"ף שאין לשמה במצה, ומ"מ הריטב"א כתב דבלשה גוי בפני גוי יש גריעותא גם מצד שמירה גופא דקי"ל בפ"ב דחגיגה שאין אדם משמר מה דביד חברו (וכ"כ המאירי ומנ"ח שם סברא זו) וזה גם בלא שנצריך עשייה לשמה כפשטות רש"י ורשב"א, אבל טענה זו אינה שייכת לגבי מכונה, דכבר כ' התוס' בחגיגה דמה שאין אדם מחזיק אין בזה היסח הדעת בהך דקי"ל אין אדם משמר מה שביד חברו, והוסיף הגרמ"מ לובין [שיעורי פסח סי' ה'] דבניד"ד נלמד ג"כ מריחיים של מים דבעי שימור כמפורש ברא"ש וסגי במה שהאדם משמר עכ"ד בקיצור עי"ש, וצל"ע המציאות בריחיים של מים שלהם אם היה כמו מכשירים שלנו שלאחר שסיים הלחיצה אינו עושה כמעט כלום, אבל אחרי דברי התוס' בחגיגה הנ"ל סגי לענייננו, ויעוי' עוד להלן בבירור ההשוואה בין ריחיים של מים לריחיים מכשיר.

וכ"ז לפי הסוברים דהחסרון בלישת גוי היא מצד שימור אבל לפי הסוברים דבעי' עשייה לשמה יש לדון בפני עצמו, ועי' מנ"ח שם ומשנ"ב סי' תס סק"ג, ועי' להלן בנידון בהשוואה בין ריחיים של מים שלהם לריחיים מכשיר).

ויש להוסיף דגם אם נימא דמש"כ בגמ' בפסחים מ' כי אפכיתו כיפי וכו' היינו לשמה לשם מצוה כפשטות פרש"י וגם אם נימא דבעינן לשמה משעת קצירה, מ"מ מסתבר אין כל העשיה כולה לעיכובא, דרק עיקר העשייה המעכבת עצמה לעיכובא אם לא נעשתה לשם מצוה, דהרי לכאורה גם להמחמירים ביותר בעשייה לשמה משעת קצירה לא יתכן לשום דעה שאם עשה היפוך אחד שלא לשמה פסל את הקמח וצל"ע בגדר טחינה לענין זה אם הוא חלק מעיקר העשייה כמו לישא או כמו היפוך בלבד.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולפי הגדרת המנהג שהובא ברא"ש אולי כל מה שהוא מזמן חשש חימוץ ואילך כגון טחינה בריחיים של מים המובא שם הוא בכלל זה, דהרי להמבואר שם הוא בכלל מילתיה דר"ה ולא מכלל חידושו של רבא בגמ' שם, וממילא יש לדון אם גם לענין זה נימא הכי או לא.

ואפי' לדעת הרי"ף דבעי' שימור משעת קצירה יש שנקטו דאינו לעיכובא, עי' בר"ן על הרי"ף בשם גאון אחד, ועי' גם בריטב"א פסחים מ"ע"א שהביא פלוגתא דלהרא"ה שימור דלישה מעכב ולהרי"ף ג"כ משמע ששימור דקצירה אין מעכב ושכן מבואר מהגאונים הלכך תפס למסקנא דשימור דקצירה ודאי אינו מעכב (וגם הב"י סי' תנג כתב דנראה דשימור דלישה הוא לעיכובא ומ"מ כתבו הראשונים שאינו לעיכובא, וזהו דלא כפר"ח הנ"ל ששימור משעת קצירה לעיכובא).

אולם דעת רבינו ירוחם כפר"ח דשמירה לעיכובא, וגם הר"ן משמע דלולי דברי גאון לא הוה פשיטא ליה דאינו לעיכובא, וברמב"ן נסתפק ומשמע שנוטה להקל בדיעבד, ועי' בשיעורי פסח להגרמ"מ לובין סי' א מה שהקשה על המחמירים בזה מסוגי' דחיטין שירדו בעבים במנחות סט ע"ב עי"ש בהרחבה.

ויש להוסיף דבפסחים שם נזכר דלשי' רבא מצוה ללתות כדי לקיים שימור, אע"ג דגם לרבא אינו לעיכובא, ומיהו יש לחלק בין להמנע מפעולה לבין לעשות פעולה של"ש וגם יש לחלק בין פעולה הכרחית כטחינה לפעולה שאינה הכרחית כלתיתה ואפוכי כיפי.

ויש להוסיף דלפי חלק מהפוסקים דין שימור זה הוא דרבנן, ועי' בבה"ל שם שהביא הדעות בזה ונקט לחוש להמחמירים לענין חזקה דרבא בבן י"ג שלא נבדק אבל לדידן יש לצרף גם דעות אלו שהוא דרבנן.

הלכך מאחר דמעיקר הדין מכוונה חשיב לשמה ומאחר דעיקר הדין שבדיעבד ודאי כשר, לכן לרווחא דמילתא בצירוף כל הנ"ל סגי בשימור הנעשה על ידי מי שמפעיל את המכונה.

אבל לכאורה לא שייך לומר שאין הידור בריחיים של יד, דהרי הנידונים והספקות הנ"ל רובם ככולם הם דברים דנקטי' להחמיר בהם, דהרי במכונה לכתחילה אין משתמשים בתפילין וכיו"ב שחוששים לשיטות האחרונים שהחמירו בזה [עי' דברי חיים ח"צ סי' א, אמרי אש סי' א, מחזה אברהם סי' ג, לחם ושמלה סי' קנח סק"כ, וע"ע מהרש"ס ח"ד סי' קנט], ולכתחילה עבדי' לשמה ולכתחילה עבדי' לשמה משעת קצירה, ולכתחילה אין להסתמך על קולות בענייני שימור (עי' שעה"צ סי' תנג ס"ק סח), הלכך לכאורה לא שייך לומר שאין שום חומרא בריחיים של יד, אבל נכון הוא דהמקילים בזה שפיר יש להם על מה לסמוך.

ויש שהעירו דלדעת כמה פוסקים (עי' חו"ד ס"ס קי ופלתי סי' טז סוף סק"ג ועוד) לא אמרי' ספק ספקא במצוה קיומית, ונכנסים בזה לנידון האם שייך לצאת יד"ח מצה דאורייתא ואפי' דרבנן במצה שיש בה תערובת חמץ, ומ"מ טענה זו אין בכחה די לפסול מצות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ריחיים של דעיקר ההיתר מבוסס על מה דקי"ל מעיקר הדין שמכונה כשרה ושכדיעבד כשר וכנ"ל.

הכנסת ישראל הקמה לטחינה

בשיעורי הגרמ"מ לובין פסח סי' ה' הביא דברי הבה"ל ריש סי' תס בשם המטה יהודה שם ששלל ריחיים שע"י גוי, ומ"מ התיר ריחיים של מים וזה כהמבואר בהרא"ש הנ"ל, ונקט שם דלפ"ז גם בגוי יועיל אם יכניס ישראל המצות, כמו שמועיל בריחיים של מים, וכן דייק מהמשך דברי הבה"ל שם שנהגו להקל וכו' (יובאו הדברים להלן בסמוך).

ויל"ע חדא דלפ"ז למה לא כתב המטה יהודה היתר זה בעצמו, ועוד יל"ע למה סתם המטה יהודה דע"י גוי לא יעשה ולא חילק בהנ"ל.

ועוד יל"ע דהפתרון שהביא המטה יהודה לעשות באופנים שהזכיר שם בודאי חלקם הם יותר טירחא משישנה בהכנסת הקמח, כגון מה שהצריך לעשות בריחיים של יד על ידי ישראל, ולמה לא הזכיר רק פתרון זה הקל מהם דסגי במה שיכניס ישראל והגוי יטחן.

ויש להוסיף עוד דהלשון של המטה יהודה (שהעתיק הבה"ל) וכן ראינו המדקדקים שלא לטחון את החיטים אלא ע"י ישראל בריחיים של יד וה"ה בריחיים של מים ולא על ידי גוי של בהמות ואפי' ישראל עומד ע"ג וכן ראוי להנהיג כצ"ל.

ובאמת יש לדון בזה עוד בדברי המטה יהודה על ריחים של יד למה כ' דוקא ריחיים של יד מאחר דמשמע בדבריו שעיקר הקפידא הוא על ריחיים של בהמות של גוי, ויש שכתבו שהמציאות בזה כנראה היתה שביישובים שיש בהם קצת ישראל הריחיים הקבועות של בהמות היו מצויות רק ביד גויים ומי שלא היה רוצה להשתמש בהם היה צריך ריחיים קטנות של יד, אבל עדיין צ"ע בזה מה שהוסיף הבה"ל על דבריו דה"ה בריחיים של מים, למה לא הוסיף דה"ה ריחיים של בהמות גופייהו הנזכרים בענין, שהן עצמן כשרות כשאין שם גוים, ולכאורה יש קצת משמעות דהמדקדקים שנזכרים בבה"ל בשם המטה יהודה עדיפא להו שלא להשתמש בריחיים של בהמות גם אם הוא על ידי ישראל, וגם יל"ע למה הוצרך כלל המטה יהודה לציין בזה שהריחיים שהמדקדקים משתמשים בהם הם של יד, דלמה לא סגי ליה לומר שמשמשים בריחיים ככל שהם מכל מקום כל עוד שאין בהם תערובת גוי אבל להנ"ל מיושב דר"ל של יד דוקא (ואולי יש לדחות דר"ל שאף שהיה בזה טירחא לטחון ביד מ"מ החמירו), ועוד למה הוצרך לציין שהריחיים שאינם טובים הם של הגוים ושל בהמות, תיפוק ליה דהם של גוים לחוד, אבל להנ"ל מיושב דר"ל לא של גוים ולא של בהמות (ואולי יש לדחות דאתא לאשמעי' דאפי' באופן זה לכתחילה מחמרי' לאפוקי ממ"ש במחב"ר), וצ"ע.

ועוד יל"ע דבמטה יהודה בפנים כתב דגם הטחינה וההרקדה יש לעשות על ידי ישראל לשיטת הפר"ח שבא לחשוש לה, ולכאורה טחינה ממש לא גרע מהרקדה שיש לעשותה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

על ידי ישראל וגם נלמוד טחינה מהרקדה דכמו שבהרקדה משמע דבגוף המעשה מיירי ולא בהכנסה לנפה ה"ה בניד"ד בגוף המעשה מיירי.

ועוד יל"ע דלשון הבה"ל אחר זה הוא ומ"מ מי שאפשר לו שכל תיקוני המצות שלו יהיה על ידי ישראל הרי זה משובח ע"כ ומשמע מלשון זה דכל מעשה עכ"פ מעשה עיקרי בטחינה (שהיא הניד"ד) הוא בכלל זה.

וכמו כן הביא בשם הפמ"ג שכ' ודאי אם אפשר יקצרו הישראלים לשמה וכל עשיה הן טחינה וכדומה וכו' ומבואר מלשון זה דכל עשיה והטחינה וגם הדומה לזה הוא בכלל זה וכ"ש דפעולת הטחינה העצמה בכלל זה.

ועוד יל"ע במה שהובאה ההוכחה מריחיים של מים לריחיים שע"י גוי, דלכאורה שפיר יש חילוק בין ריחיים של מים לריחיים של גוי דבריחיים של מים הוא לכה"פ כח כחו ישראל משא"כ בגוי.

ועוד יל"ע דשפיר איכא חילוק בין ריחיים של מים לריחיים של גוי דריחיים של מים אין דעת אחרת מעורבת בהן וריחיים של גוי דעת אחרת מעורבת בהן, והרי הרשב"א המובא בב"י הוא הפוסל לישת גוי יותר מחש"ו בפני ישראל משום שגוי אדעתא דנפשיה עביד, וכ"ש דלישת גוי גרוע מלישת מים.

ועוד יל"ע בעיקר ההוכחה מהבה"ל שכתב דהמנהג להקל כהט"ז שהגוי מכניס החיטים והישראל עומד ורואה ומשמע דאם הישראל בעצמו מכניס הוא טוב לכו"ע, וקשה על הוכחה זו דילמא הבה"ל מיירי בריחיים של בהמות (כמו שהזכיר קודם לכן בלשון המטה יהודה שהעתיק שלא לעשות בריחיים של גוי של בהמה) שעיקר העבודה הוא ההכנסה ואילו להוליך הבהמה אינה מעשה כ"כ, ומנ"ל דבריחיים של יד של גוי מהני בזה מה שהישראל מכניס הקמח.

ושוב ראיתי דכעין זה מבואר במחזיק ברכה שכתב ליישב המנהג ואת סתימת הפר"ח (שלא הזכיר טחינה ע"י ישראל) ולומר דאפי' אם יש צד להתיר בטוחן על ידי בהמות גוי כשהמכניס הוא הישראל מ"מ מוכח מדבריו דהוא דוקא מחמת שהגוי אינו עסוק בטחינת הקמח כלל, ועכ"פ באופן שהגוי עסוק בטחינת הקמח מוכח מלשונו שאינו בכלל היתר זה כלל גם אם הישראל מכניס החיטים (אע"פ שכ' כן ליישב את המנהג ואת סתימת הפר"ח שלא הזכיר טחינה מ"מ משמע בדבריו שהמטה יהודה [המונא צנה"ל] אינו סובר מהיתר זה), והבאתי לשונו להלן.

ועוד יל"ע דבהרא"ש שם אחר שהביא פלוגתת הראשונים לענין לישת גוי בפני ישראל הביא מנהג בעלי מעשה וחסידיהם והתמימים שמחמירין על עצמן כגאונים המחמירין ולשין ואופין בעצמן כההיא דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה ע"כ, ומנהג זה הביא השו"ע סי' תסב ס"ב על הרא"ש עצמו שהיה משתדל וכו' וכן ראוי לכל אדם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לעשות להטפל הוא בעצמו במצת מצוה, ומשמע שיש דין מיוחד שייעשה על ידו מלבד דין דלשמה, והוא יותר משאר הכשר מצוה דכאן יש מצות שימור גם על ההכשר של אכילת מצה, אם כי יש מקום לומר דמצד מצוה בו אין עדיפות בשליח ישראל על פני מכונה, אלא רק מצד מצה דהעוסק בעצמו אבל לא מצד האוכל שהוא אינו מרויח הידור במה שהדבר נעשה על ידי ישראל, אבל ממה דמסיים הרא"ש מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה משמע דיש ענין שיעשה על ידי אדם, אבל גם זה יש לדחות דאולי כוונת הרא"ש רק שיש ענין שהעשיה תהיה על ידי האוכל עצמו כמנהג עני משום שהוא לחם עוני אבל אין עדיפות לאדם ישראל חבירו על פני מכונה מצד זה, ומ"מ יש לטעון דמאחר שיש מצוה בהתעסקות בדבר א"כ עדיף לשלוח חבירו מלשלוח מכונה וכדאמרי' בפ"ב דשבת ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו לא ביד ולא ברגל, ויל"ע.

ועוד יל"ע דבמחזיק ברכה הביא דברי המטה יהודה הנ"ל (שהביא הבה"ל) וכתב בתוך דבריו והוא תלמוד ערוך דרבא אמר פ' כל שעה להנהו דמהפכי כיפי כי הפכיתו אפיכו לשם מצוה ופירשו הרי"ף ורש"י כיפי עומרים אלמא דמשעה שהן עומרים בעינן לשם מצוה וא"כ ה"ה טחינה וכו' ומכאן קשה על הרב ט"ז שכתב דטחינה לא בעי על ידי ישראל וסגי בישראל עומד ע"ג והוי שמירה מחימוץ דעיקר המצה הוא משעת לישא וכו' ע"ש דהנה דעת הפוסקים דבעי משעת הקצירה היינו מדרבא דאמר כי אפכיתו וכו' ומשם מוכח דשימור מחמץ ושמור לשם מצוה כי הדדי נינהו וא"כ גם טחינה אי בעי שמור מחמץ בעי לשם מצוה שיהיה ע"י ישראל וכו' עכ"ל, ומבואר דעיקר טענתו משום שכל מה שבין הקצירה לאפיה משמע ליה שצריך שיהיה על ידי ישראל.

וכן מדויק ביותר מהמשך דברי המחזיק ברכה שבא לתרץ המנהג בזה ומסיים דנראה דיש להחמיר בריחים של יד שהעכו"ם טוחן בידו שיזהר שלא לטחון בכי האי גונא ע"י עכו"ם כיון שהטחינה נטחנת מכח גברא דלא חזי (ר"ל גוי שאינו ראוי לטחון), וקרוב לזה ראיתי להרב חק יעקב ושם מכשיר גם בריחים של יד על ידי עכו"ם ע"ש ולי ההדיוט נראה להחמיר עכ"ל, ומבואר מדבריו דהעיקר הוא מעשה הטחינה עצמו ולא ההכנסה.

וכן מבואר להדיא ממש בדבריו לעיל מינה שכ' בזה"ל, ונראה דטעם מנהגנו היינו דאע"פ דכתב הרשב"א דכי בעי לשם מצוה לא מהני ישראל עומד על גביו ואפילו אומר לו שיעשה לשם מצוה גוי אדעתא דנפשיה קעביד, היינו דוקא בלישה ואפיה דהגוי מתעסק בעיסה ובמצה, אבל הכא בריחים שהטחינה ע"י בהמות וכיוצא והגוי אינו עושה כי אם לתת החיטים בכלי וכל זמן הטחינה הנה זה עומד הישראל והוא מכוין לשם מצוה הישראל העיקר ודעת העכו"ם בטל ולא משגחינן בדעתו כי אינו מתעסק הוא בטחינה עכ"ל, ומבואר דטעם ההיתר בהכנסה על ידי ישראל הוא משום שהטחינה עצמה נעשית על ידי בהמות, ואפי' בזה נקט דלמעשה יש להחמיר.

ולפי ההיתר שכ' שם ליישב המנהג להקל לטחון ע"י בהמות כשהישראל מכניס לכאורה כ"ש שיש היתר לטחון על ידי מכונה אבל לפי מה מה דמשמע שם שהמטה יהודה (המובא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בבה"ל) מחמיר גם בגוי עם בהמות כשהישראל מכניס, א"א ללמוד היתר למכונה, למרות שבגוי עם בהמות הוא חמור יותר משום ששם יש מקום לטעון שהבהמות מכוונות על ידי דעת אחרת וכלשונו שהטחינה נטחנת מכח גברא דלא חזי, ויש קצת משמעות במטה יהודה שההידור דהמדקדקים הוא טחינה ביד [וה"ה צמים שהוא מפורש כרא"ש וכמו שהוסף הנה"ל על דברי המטה יהודה והטעם שהוא יותר נחשד כמו כיון דעדיין הוא צלל כח שני] וכמשנ"ת.

ולגוף ההערה הנ"ל גם לדבריו נמצא דבריחים של מכונה אם מקפידים שיהיה דומיא דריחים של מים שהמכונה דולקת ואדם ביד מכניס החיטים לתוך גוף הטחינה עצמו (ולא על הליין שבזה שלל שם עי"ש) אין בזה שום גריעותא במכונה, ובתשובה שהזכרתי לעיל של הרב ראטה העיד שיש טחנות שמקפידים שיהיה דוקא באופן זה מטעם לשמה.

דין ריחיים של מים שהובא בפוסקים

יש לדון להמחזיק ברכה שצידד ליישב המנהג דאם הישראל מכניס החיטים אין מתייחסים לבהמות שהם של הגוי למרות שמסתמא עושים על דעת בעליהם גוי ולא הישראל, מה דעת המחבר"ר בזה לענין לשמה בתפילין וכיו"ב.

והנה זה פשוט שלא היה מקל בזה עם העיבוד נעשה על ידי בהמות, והטעם דשם בעי' עשייה דישראל.

וכן מצינו בריחיים של מים שאין בה שום חשש במצות כמ"ש הרא"ש וכמ"ש הבה"ל אפי' בדעת המטה יהודה המחמיר ביותר, ואעפ"כ בנט"י דבעי' כח גברא ממש לא כל כח שני מועיל כמבואר בסי' קנט ס"ז.

ומבואר מזה דלכו"ע דין לשמה בשימור מצות מצוה אינם באותה הדרגה של שאר דברים דבעי' לשמה או עכ"פ כח גברא, ולכאורה הטעם דגם המחמירים ביותר לא סבירא להו דכל פעולה ופעולה צריכה ליעשות לשמה (ובאמת יש לדון באופן שחבטה אחת בלישה נעשתה על ידי מכונה האם יש צד שיש בזה גריעותא, וע"ע לעיל מה שכתבתי לענין אפוכי כיפי ממתי ההגדרה שאינה לעיכובא).

ולענין מכונה כמשנ"ת הוא בודאי קיל מבהמות, אבל מאחר שנתבאר שגם בהמות אינו פשוט לכו"ע (עכ"פ בבהמות של גוי), אבל מים הוא פשוט לכו"ע, ממילא יש לדון האם יש צד שחשמל גרוע מכח כחו או לא.

ולפי מה ששמעתי שהיה שייך מלפנים ריחיים של מים באופן של כח כחו שפוטר מים כנגד הריחיים והיה שייך ריחיים של מים באופן שאינו כח כחו כלל אלא כעין גרמי בלבד.

ואם נימא דהפוסקים דברו גם על ריחיים של מים שאינם כח כחו כלל אלא רק בגדר גרמי א"כ בחשמל כ"ש שלא עדיף מזה, ויעוי' בשיעורי פסח להגרמ"מ לובין סי' א שכתב דריחיים של מים לכאורה לא עדיף מריחיים של חשמל.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויתכן להוסיף בזה דהוה פשיטא להו להראשונים דכל מה שהוא דרך הכנת הלחם שעני מסיק ואשתו אופה (כלשון הרא"ש בפנים בביאור מנהג המדקדקין ע"פ הגמ') אינו צריך שיהיה דוקא כח גברא דמה שרגיל לעשות בפת עושה גם בזה (וגם האש דאפיה אמנם קי"ל שהוא משום חיציו אבל לחלק מהפוסקים לא אמרי' חיציו אלא בנזיקין בלבד, כמו שהרחבתי בתשובה אחרת), אבל צריך שיהיה באופן של שימור לשמה ושלא יעשה גוי תחתיו, ולפ"ז יש לומר דאחר שהשתנה עכשיו לחשמל שכך הוא דרך העשיה א"כ ה"ה לענייננו.

ויש לדון בהנ"ל דהרי גם הנוהגים בזמנינו להקל בריחיים של מכונה לענין טחינה אינם מקילים לליל פסח ללישה של מכונה והכנסה על ידי מכונה לתנור, א"כ לענין טחינה במכונה מצרפים גם הדעות דא"צ שימור בטחינה עכ"פ לעיכובא ועכ"פ מעיקר הדין, ולמה לא תהיה מכונה זו כריחיים של מים שכשרה לכו"ע בלא פקפוק, ואולי באמת יש ללמוד מזה דאינה ממש כריחיים של מים.

[ומה שחילק המחזיק ברכה הנ"ל בין לישה על ידי גוי לבין טחינה עם בהמות על ידי גוי המעיין יראה דאין כוונתו לחלק בדרגת הלשמה בין טחינה ללישה אלא דבלישה הגוי עושה מעשה ובטחינה על ידי בהמות אין הגוי עושה מעשה, וראה לשונו לעיל ותמצא שזה כוונתו, ואמנם יש דעות שחלקו לגמרי בין לישה לטחינה וס"ל דשימור דקודם לישה היינו שמירה לחוד (עי' לעיל מהבה"ל ריש סי' תס בשם הט"ז) אבל המצריכים שמירה גמורה גם בטחינה לכאורה הוא כמו בלישה].

ויעוי' בבה"ל בדיני נט"י סי' קנט ס"ט דלדעת הבה"ג בפ"ו דברכות ועוד ראשונים המכנים ידיו לכלי חשיב כח גברא מצד מה שמכנים ידיו לכלי ואם המים מקלחין על ידיו מאליהן לא חשיב כח גברא, ואולי ריחיים של מים שהמים מקלחים והכנים יד הריחיים לתוך המים כדי להפעיל את הריחיים חשיב להך דעות כח גברא ומקילינן כוונתייהו בשימור דמצה קודם לישה דקילא, אבל דחוק דעיקר הדעה בזה משמע בבה"ל שם וכן במשנ"ב סקנ"ו להחמיר במטביל בכלי ולא נראה דזה מה שצירפו כאן, אלא דבאמת לא חשיב כח גברא אבל לא צריך כח גברא ממש כאן.

ואולי יש לחדש ולומר דגם לכל הרבוותא החולקים על הט"ז (הב"ח והא"ר והפמ"ג בשם הרשב"א וכו') וס"ל דאף השימור שקודם הלישה הוא עשיה לשמה ולא רק שימור מחמץ, מודו דמ"מ אין כל העשיה צריכה להיעשות לשמה אלא שכל מה שאדם עושה יעשה לשמה, ולכן אין צריך כלל לקשור הכיפי שלא יתהפכו ברוח, ורק מה שמהפכים בכיפי צריכים לשמה, משא"כ בלישה שנאמר בזה עשיה לשמה כיון שזהו עיקר העשיה של המצה, וצל"ע הא מנ"ל.

ואולי סוברים שכח כחו הנראה לעיניים כגון ריחיים של מים כשר וה"ה אם היה שייך ללוש בלישה שעל ידי מים, אבל זה עדיף מהפעלת מכונה שאין מעשה גרם האדם נראה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לעיניים, ולכן בחשמל אין מקילים, אבל אין סברא זו מוכרחת וצל"ע.

ושוב ראיתי תשובה מורחבת לחכ"א (דבריו נדפסו בקובץ בית אהרן וישראל קסו) שהאריך טובא כיד הטובה בין הדלקת כפתור המוליך את החיטים למטחנה דבזה אין דינו כעושה מעשה לבין ריחיים של מים שמשליך החיטים לתוך דבר הפועל אז את פעולתו שבה חשיב שפועל את פעולתו שכן מבואר בכמה אחרונים וז"ל שכן יולא מדברי האנן העוזר סי' שכת לגבי שבת ונזיקין דחשיב מעשיו ממש ומשמע צדכיו שם שהוא יותר מגרמי אלא כזרק לתוך האש, וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק סי' קיד צניד"ד ממש וכ"כ בשו"ת מהר"ם פאלדווא סי' נב, וללא כפת"ש או"ת סי' רנב, ועי"ש בתשובה הנ"ל עוד צוה], וכן אם פתח גוף המים כנגד החיטים חשיב כפועל את פעולתו וכמו שכתבתי לעיל מדינא דנט"י ועוד, והזכיר שם דיש אחרונים שנקטו בריחיים של מים גופא דרך החיטים שהניח ממש על הריחיים חשיבי מעשה ואילו החיטים העליונות לא חשיבי מעשה ידיה אע"פ שיורדים אחר כך, ואולי כל זה הוא טעם המחמירים בריחיים של יד יותר מריחיים של מים, וצל"ע.

ויש רק לציין דאם הדברים היו אמורים רק לגבי נזיקין אינו ברור בשאר דוכתי דבנזיקין יש דיני גרמי וכן דיני חיציו שלכמה פוסקים אינו מדין מעשיו בשאר דינים (והרחבתי בזה בתשובה אחרת וכן בתשובת החכם הנזכר הביא דעות אלו) אבל מה שהזכירו כן לענין שבת לכאורה הוא ראיה לדין שלא ללמוד הדלקת כפתור מכונה מריחיים של מים להסוברים שמכונה אינה נחשבת מעשיו בהדלקת כפתור גרידא.

אבל גם לדבריו אפשר שאם נקבל דהרא"ש וביה"ל שהכשירו ריחיים של מים מכשירים בכל גוני (גם באופן שהריחיים לא פעלו בזמן שהשליך וגם שלא פתח המים כנגד הריחיים אלא נפתחו לבד) א"כ גם חשמל בכלל זה, רק דבאמת בבה"ל אינו ברור כ"כ דמיירי בכל גווי דהרי נקט ריחיים של מים דומיא דריחיים של יד, רצוני לומר דבתוך כך שהביא דברי המטה יהודה להקפיד בריחיים של יד דוקא הוסיף דה"ה ריחיים של מים, וא"כ אפשר דכעין של יד מה שנחשב בגדרי הדין ככחו וצל"ע בזה.

ויש להוסיף דאמנם אם היה כאן דין של כח גברא ממש לא היה שייך ללמוד מדיני שבת ונזיקין לכאן, דאף אם בשבת חייב כגון בזורה ורוח מסייעתו משום שאחראי למלאכה, ואפי' בנזיקין לא נאמרו דינים של כח גברא ממש ומלבד זה קי"ל בגרמי דחייב, אבל אין ראיה לכאן, דהרי לגבי מניח ידיו תחת מפל מים לא חשיב כח גברא כדפשוט וכמ"ש בבה"ל סי' קנט וכן במכניס ראש בהמה לשחוט בסכין התחוב בגלגל המסובב על ידי מים מאליו לא הו"ל כח גברא כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ז, וממילא אם נימא דהפוסקים גבי טחינת חיטים בריחיים של מים מיירי באופן המבואר באו"ח שם וביו"ד שם שפטר את המים אז אין ראיה לניד"ד כלל, אבל מסתמא לא מיירי הפוסקים רק באופן זה וכמשנ"ת.

עיקרי הדברים מתייחסים למקומות שיש כשרויות מהודרות שלפי השמועה אין בהם חשש חימוץ אבל במקומות שאין פיקוח הגון לפי השמועה מצוי בהם ממש חימוץ ובצקות בתוך מכונת ההטחנה כמו שנתבאר לעיל, ומיהו יש שהציעו בדיעבד להתיר עכ"פ כשאין איסור ידוע מחמת כמה צירופים של ספק ודין מי פירות ע"פ דברי המקילים בזיעת חומה בסי' תסו ס"ג ועכ"פ במקילים באבנים במשנ"ב סק"ח, ונתייבשו המי פירות להמקילים בזה בבה"ל סי' תסד לאפות עם מים שכך נקט בשעה"ד, ודין היתר ע"י הרקדה [אס"ה הרקדה] להמקילים בסי' תסו ס"ד ובמשנ"ב שם סק"ח לענין היתר דהרקדה בזיעת החומה (ע"ע בשד"ח אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי' י' סק"ג ואול"צ שם ובעיקר בקרבן נתנאל פ"ב דפסחים ושיעורי הגרמ"מ לובין סי' א, ובית אהרן וישראל קעב עמ' סה ואילך), ונידון זה הוא נפק"מ גם למדקדקים לקנות רק מהודר בביתם מ"מ נפק"מ למי שנקלע למקום שיש לפניו רק מצה ממין זה בליל יו"ט פסח האם עדיף לאכלו או עדיף שלא לאכלו.

ובדינים והנהגות חזו"א פסח אות ט' כתוב בחור א' מהמדקדקים במצוות שאל אם צריך להדר אחר קמח מטחינת יד למצות אף שדמיו מרובים והשיב שאין לדאוג על ההוצאות שזה בכלל הוצאות שבת ויו"ט עכ"ל, ומסתמא שעיקר החששות שדובר עליהם היה מחמת החששות במכונות בלא פיקוח הגון, וצויין בדינים והנהגות שם באות הקודם שבמכתב החזו"א פירט מה שנמנע ממצות מכונה ממש.

האם יש חסרון באדם אוכל כשלא נעשה שימור

העירני ידידי הרב סינאוואני דיש לדון אם השמירה הוא דין בעושה המצה או באוכל המצה, אולם לענ"ד משמעות הרא"ש שכ' דחסידיים ותמימים הולכין להשתדל מדין שימור והזכיר הא דעני דרכו שמסיק וכו' משמע שדין שימור אינו רק בעושה המצות אלא גם באוכל לחזור אחר מצות שיש בהם שימור, וכך מוכח מדברי הפוסקים שנקטו דעכ"פ לכתחילה יש לקנות מצות שנעשה בהם שימור, ועי' ברש"ל שהזכיר עובדא מאחד שלא הי' לו מצה משומרת בליל פסח ולא אכל מחמת זה מצה, ואמנם האחרונים דנו בדבריו ובכוונתו וגם יש לדון בין שימור דקודם לישא לשימור דלאחר לישא אבל מה שברור דריהטא דמילתא ודאי שיש בזה דין גם על האוכל המצה, ויש להוסיף דבגמ' פסחים מ' ע"ב איתא דמר בריה דרבינא מנקטא ליה אימיה חיטי בארבא, ומשמע דההידור היה של מאריה דעובדא מר בריה דרבינא דהוא הגברא רבא, אע"ג דגם אימיה שייכת בהידור, מ"מ ההידור הוא גם בתוצאה של המצה ומי שאוכלה.

שאר ימי הפסח

עיקר הנידון עד כאן הוא לענין מצות מצוה של ליל פסח אבל הוא פלוגתא דקמאי, ויש צד דבעי' מצה שמורה לכל הפסח, ועי' בפלוגתא זו בהרחבה בערה"ש סי' תנג סי"ח ואילך),

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ טען הערה"ש שם שצד זה עצמו אינו סובר מדין לשמה אלא רק שימור מחמץ, ודאין ענין לאכול מצות שנשמרו לשמה בשאר לילות הפסח אלא רק שנשמרו מחימוץ, ולכן סובר דאין להחמיר בשמירה לשמה בשאר ימות הפסח אלא בשמירה מחימוץ בלבד.

וכן פסק בחי"א כלל קכח לעיקר הדין אך הצדיק המנהג להצריך שימור גמור לכל המצות לשמה וכך לכאורה דעת המשנ"ב סי' תנג סק"א וסי' תס סק"ב דרך מצד המנהג יש חומרא בזה ולא מדינא (ועי' בשע"ת סי' תצו סק"ח בשם הפר"ח), אבל יש מקור למנהג זה במהרי"ל הל' אפיית המצות עי"ש ובחי"א שם הביא שהקפיד בזה גם הגר"א (אם כי יש הבדל בין מהרי"ל להגר"א דהמהרי"ל מוכח שם שלא הקפיד מדינא כלל אלא מטעם אחר שמא יצטרך לו לאפיקומן כמבואר שם, ויל"ע אם היה להמהרי"ל עוד טעם שלא כתבו התלמיד).

ונראה דגם אם סבר הגר"א דדעת כמה ראשונים שא"צ שמירה לשמה ושלדעת כמה ראשונים שא"צ שמירה אלא רק לב' לילות ראשונות, מ"מ סבר דלא תליא הא בהא ושייך לסבור דבעי' שימור לשמה מחד גיסא ושימור כל ימי הפסח מאידך גיסא, וגם לסבור דהשמירה היא בעשייה ולא בשמירה לחוד, ויש להוסיף דיש שטענו שהרי"ף שלכאורה לא הצריך לשמה גרס בשינוי מהגמ' דידן.

ואם נימא דהגר"א למד כל דיני מצה של שבעה מלילה ראשונה דהחילוק ביניהם הוא רק שכאן האכילה חובה וכאן מצוה רשות א"כ למד גם שאר דינים מליל פסח לשאר ימים.

ואם נתפוס חומרת ריחיים של יד כחומרא שיש מקום להחמירה א"כ אם זה כוונת הגר"א יש טעם להחמירו בכל ימי הפסח, אולם להמהרי"ל דכל מה שיש להחמיר בשאר המצות הוא רק שמא יצטרך לו יש לדון דשמא תקנתא לתקנתא לא עבדי' ותרי חומרי לא מחמרי' וצ"ע.

ועוד נפק"מ בין הגר"א להמהרי"ל במצות שקונה תוך ימי הפסח דלהמהרי"ל לכאורה א"צ להחמיר בזה בשמירה לשמה אם נימא דהתלמיד רשם טעמו היחידי של המהרי"ל.

ועוד נפק"מ במקום שיש שפע רב של מצות לליל פסח דאפשר שבזה לא חשש המהרי"ל לעשות שאר מצות של ימי הפסח שמורה לשמה, דהרי לא תיקן תקנה בזה שתאמר לא פלוג אלא חששא בעלמא היא לרווחא דמילתא שיהיו די מצות שמורות מצויות.

סיכום עיקרי הדברים שנתבארו לגבי ריחיים של מכונה

יש הרבה צירופים למה שרי להשתמש גם בריחים של מכונה (במקום שאין חשש של לחות ובצקת) וכמו שנתבאר בפנים הדברים, מהם צירופים שהם עיקריים בהכרעת הדין (כגון דמכונה חשיבא מעשיו מעיקר הדין להחזו"א, ודמעיקר הדין א"צ שימור קודם לישה) ומהם צירופים השנויים במחלוקת שיש בהם עכ"פ כדי לצרף (כגון דעת הט"ז דלכו"ע לא נאמרה עשיה לשמה קודם לישה, ודעת רוב הראשונים דאין השימור לעיכובא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בדיעבד ודעת הסוברים שאינו דאורייתא ועוד), ואף שאין כאן צירוף אחד שסומכין עליו להלכה לכתחילה בפני עצמו אבל בצירוף הכל מצרפינן להקל לכתחילה (והרוצה להחמיר אם להנ"ל לחוד הרשות בידו), אבל בנוסף לכל הנ"ל ההכרח העיקרי להכשיר ריחיים של מכונה הוא מהמבואר בפוסקים שאף המחמירים ביותר בשמירת טחינת המצה לא שללו ריחיים של מים, ומ"מ גם בזה יש שטענו דלא כל ריחיים של מכונה דומה לכל ריחיים של מים והביאו סימוכין לדבריהם, ומ"מ גם לפי דבריהם במאפיות הידועות שמקפידות בחומרא להשליך החיטים במכונה רק אחר שהיא פועלת לכאורה אין בזה כל חשש.

(ובפנים התשובה נזכר גם צד רחוק דהפוסקים שהתירו ריחיים של מים מיירו רק בכחו ממש, ואע"פ שיש לשונות שמתיישבים לפ"ז מ"מ הוא דחוק).

עוד השלמה לנידון מצות מקמח של ריחים של מכונה

הגר"ש צביון הוסיף לחזק הערתו דלעיל דהחזו"א הרי הביא החילוק בין עיבוד ס"ת לכתובת ס"ת דרך בעיבוד סגי בישראל עומד ובכתיבה לא, וכן מה דישראל מסייע (כמ"ש הרמ"א בסי' לב לגבי עיבוד) הוא רק בעיבוד מועיל מה שממשיך הגוי אח"כ, וע"ז נקט הקולא דמכונה רק היכא דמועיל התחלת ישראל וישראל עומד.

ועדיין יש מקום לדון דאמנם לגבי מצות השו"ע בסי' תס נקט לעיקר דאין מועיל ישראל עומד על גביו על אף שבתפילין הביא ב' הדעות (אם כי משמע מסתימת הדברים דספק דאורייתא לחומרא), וגם ברמ"א לא נזכר לגבי מצה שנהגו שיסייע ישראל מעט כמ"ש הוא לגבי תפילין (ובאמת יש לדון בין להמחבר ובין להרמ"א אם יש לומר דסמכו על מש"כ בהל' תפילין ובפרט המחבר שלא טרח להביא דעה שלא נפסקה להלכה מאחר דספק דאורייתא לחומרא ובפרט דהמחבר רגיל לפסוק כהרמב"ם ובגוי הרמב"ם מחמיר), מ"מ במשנ"ב שם ושם בתפילין ובמצה נקט למעשה בערך אותה ההכרעה דלכתחילה אין להקל בזה אלא רק בשעת הדחק, רק דיש עדיין מקום לדון ולטעון דמ"מ מכונה קיל מגוי ובזה א"צ להקל כ"כ כהרא"ש בגוי בפני ישראל דגם להחולקים על הרא"ש כאן בלבד יודו, אבל צריך ראיה לזה.

השלמות והערות בנידון על ריחים של מכונה

הגר"ש צביון העיר דאין להביא ראיה מדברי החזו"א לעשיית מצות, דהחזו"א מיירי רק לגבי טווית ציצית דשם מבואר בגמ' בסנהדרין מח ע"ב שהוא מצד הזמנה וכן לגבי עיבוד לסת"ם אבל לא בדבר שצריך מעשה לשמה עכ"ד בקיצור.

ועדיין יש מקום לישא ליתן בזה, דגם גבי ציצית כתיב גדילים תעשה לך וכתוב ועשו להם ובפ"ק דסוכה ט ע"א מייתי לה להך קראי ונזכר שם גם דין טויה לשמה למאן דאי' ליה הכי, ולא נזכר שם ענין הזמנה, ופשטות דהכל בסופש"ד נלמד מדין ועשו להם דבעי' עשייה לשמה וכך פשטות משמעות ל' הגמ' שם דמאן דיליף טויה לשמה יליף הכל מדין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

עשיה לשמה דהרי אמרי' דכתיב ועשו לאחר דאמרי' טויה לשמה ובפשטות כולל הכל לפי כל דעה כדאית לה, עי"ש.

ויותר מזה לענייננו בבעל המאור שם הביא בשם הגאונים (אוצה"ג חלק התשובות סי' כא) דמש"כ בסוכה שם ועשו וכו' וכל הראיות מהמקראות אתיין להוכיח שיטת שמואל דבעי' טויה לשמה.

וגם בפרש"י שם (אע"פ שחולק על הגאונים בענין הנ"ל דהוא סובר שכו"ע שם מסכימין דעשיה לשמה בעי והגאונים ס"ל דרק מאן דמצריך טויה לשמה, כמבואר בבעל המאור שם) מסכים לענין זה גופא דעכ"פ ודאי מאן דמצריך טויה לשמה משמע ליה הכל בכלל עשיה, כן מבואר להדיא בלשונו של הבעל המאור בביאור דברי רש"י עי"ש.

ומ"מ בגמ' סנהדרין שם נזכר ענין עיבוד לשמה דתליא בפלוגתא אבל גם ענין טויה לשמה מבואר בראשונים דתליא בפלוגתא אם הזמנה מילתא (עי' כתוב שם להראב"ד סוכה ד ע"א ועי"ש בבעל המאור ומלחמות ועוד בתוס' סנהדרין שם) וכך מוכח מגמ' דמנחות מב ע"ב דתלי פלוגתא דטויה לשמה בפלוגתא דעיבוד לשמה, ומאחר דבסנהדרין שם תלו פלוגתא דעיבוד לשמה בפלוגתא דהזמנה מבואר דהא בהא תליא, וטויה לשמה ועיבוד לשמה הכל תליא בגדרי הזמנה.

ומ"מ אכתי יש מקום לטעון דמאן דלא בעי לשמה בטויה ובעיבוד לא יצריך לשמה גם בעשיית מצות וכ"ש דבזה פשטות ל' הרי"ף והרמב"ם שא"צ לשמה במצה, וכמו שנקט בדעתם העה"ש.

ובאמת אם נימא הכי מיושב גם פשטות ל' הגמ' בסוכה הנ"ל וכמשנ"ת וק"ל.

ויעוי' להראב"ד שם שנקט כפרש"י וכתב עוד דלרבא דאמר הזמנה לאו מילתא היא יתרין מאן דמצריך טויה לשמה ועיבוד לשמה דהוא בכלל עשיה משא"כ לענין תפיסת קדושה ואף לאביי דמפורש בגמ' שסבר דינא דעיבוד משום הזמנה משום דסבר דהזמנה מילתא היא להחשיבו כעשיה, עי"ש בהרחבה וקצרתי.

ובתוס' סנהדרין מח ע"ב ד"ה אע"פ חלקו על פרש"י דמאן דמצריך עיבוד לשמה ס"ל הזמנה מילתא ופי' ר"ת להיפך דלא סגי בהזמנה, ומבואר דגם לשיטתם אין עיבוד לשמה הגדרה של הזמנה, ופירושם הובא גם בבעל המאור בסוכה שם והוסיף שכ"כ הר"ח.

עכ"פ שוים גאונים ורש"י ותוס' ור"ת ור"ח ובעל המאור וראב"ד דדין טויה דציצית לשמה הוא מדין עשיית הציצית ונלמד מועשו ותעשה, וממילא יש יותר מקום לטעון דדין טויה לשמה השייך לדין ועשו בציצית אינו מרוחק מדין לשמה דבמצות (ואדרבה במצות יש כמה צדדים שהלשמה הוא פחות כמו שנתבאר בפנים התשובה).

והגר"ש הנ"ל הוסיף עוד דבשונה הלכות לא הביא דברי החזו"א רק ברמז ובשם הקה"י

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אמרו הטעם בזה שלא ילמדו מזה היתר למצות מכונה עכ"ד בקיצור, וגוף העובדא דהקה"י היא בארחות רבינו ח"ב עמ' מח והלאה ועי"ש באריכות ובהרחבה כמה פרטים והוראות בזה ומחמת האריכות לא אכפול כאן הדברים.

ועי' קוב"א ח"א אגרת קפה אות יט שכל עסק המצות יהיה בידי אדם ולא על ידי מכונה עי"ש, ומלשון זו לחוד יותר משמע דהוא מצד כח גברא וצל"ע.

ובמעשה איש ח"ה עמ' יט הובא בשם הגר"ק שהחזו"א אמר להקה"י על מה שקנה לילדים מצות מכונה האם אתם מחזיקים חמץ ומאז סילקם אביו מרשותו, וכע"ז ראיתי בארחות רבינו שם עמ' מט, ומשמע שהוא משום חמץ, וי"ל דהא והא איתא, וכן משמע בכל אריכות הדברים בארחות רבינו שם שב' החששות קיימות הן מצד שחסר בעשיית גברא לשמה והן מצד שיש בזה חשש חימוץ (והעירו עוד דהרי מדינא דגמ' הוא איסור ללוש במקום חם), אולם ברוב הדברים שם העיר שם המסדר שעיקרי האזהרות דחשש חימוץ נאמרו לענין מצות מכונה שאינם מכשרות העדה"ח.

ובחוט שני פסח עמ' קמח כתב מצות מכונה בחזו"א בהלכות ציצית (או"ח סי' ו סק"י ד"ה ונראה) נקט לענין ציצית דכל מקום שאין צריך עשיה בכח גברא לשמה רק שצריך שהדבר יעשה לשמה סגי אף בסתמא לשמה וכו', ולכן בציצית אם טוה על ידי דשקיל בדקא דמיא על מכונה שטוה סגי דכיון דכח ראשון הוי לשמה הו"ל אידך סתמא לשמה ואין צריך כח אדם וכן נקט בשו"ת אחיעזר להתיר ציצית שנעשית ע"י מכונה עי"ש, ולענין מצה אע"פ שיש צדדים להקל במצות מכונה בעני הלשמה וכו"ל לא רצה מרן החזו"א למעשה להקל בזה והיקל בזה משום איסור בל יראה אבל לענין איסור חמץ אמר החזו"א שמצות יד זה מצות של מ"ר אבל מצות מכונה זה דבר שנתחדש שצריך לפסוק עליהם מה דינם, והחזו"א היה ממליץ להחמיר ולאכול כל ימות הפסח רק מצות יד והתיר רק למי שקשה להם וכו' עכ"ל עי"ש עוד פרטים בזה.

ומשמע שתפס שעיקר החשש הוא מחמת שאלות של חימוץ ונספח לזה גם ענין הלשמה משמע דלא ברירא כולי האי אע"פ שבציצית הוה ברירא ליה ואין הכרע בלשון החוט שני כמה חשש החזו"א לענין לשמה במצות, דמתחילת דבריו משמע דיש מקום להקל בזה מלבד ענין חימוץ ולבסוף משמע דלא ראה החזו"א לזה מקור ברור, וכנראה ס"ל בדעת החזו"א גדר הלשמה בציצית הוה ברירא ליה להחזו"א שא"צ כח גברא ואילו במצות לא הוה ברירא ליה כולי האי.

ומצאתי בהליכות אבן ישראל על הגרי"י פישר (פסח עמ' ס וכן בהגדש"פ אבן ישראל בהלכות עמ' לה בהערה) בזה"ל, ולשואל ששאל את רבינו ששמע בשם החזו"א שא"א לצאת ידי חובה עם מצות מכונה בפסח, האם יש לחוש לזה, השיב רבינו איך יכול להיות שהוא אמר את זה והא הוא זה שמתיר ציצית ע"י מכונה, ברור לי שזה מותר לכתחילה וכו' עכ"ל, והיינו דסבר שאין לחלק בין ציצית למצה לענין זה ומאחר שהתיר ציצית ע"י מכונה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מסתמא שהשמועה אינה נכונה, אולם מדברי תלמידי החזו"א משמע יותר שהשמועה נכונה בזה שלא רצה לסמוך על היתר מכונה לענין מצה בליל פסח (ולפי העדויות בליל יו"ט ראשון של פסח החמיר יותר, עי' בפנים המקורות דלעיל), ועי' עוד מה שהבאתי בפנים התשובה משמו בדינים והנהגות.

ובארחות רבינו הובא שם עוד הענין (הנזכר גם בדינים והנהגות) שרבותיו (היינו החזו"א וגם הגריי"ק) הקפידו על ריחיים של יד, ומ"מ בזמנם היה יותר מכשולות בזה, אם כי מלשון מסדר הספר ארחות רבינו נראה ששייך ד"ז לנידון שמורה משעת קצירה, ומ"מ לא הזכיר ששמע כן להדיא מפייהם.

אחי הרה"ג אליעזר העיר דמדינא אין לחמם עכ"ד בקיצור, ועי' בתשובה שכתבתי לענין המזגן מה שהזכרתי מדברי הגמ' והפוסקים בזה בהרבה עניינים שאין לגרום חימום למצה ומיהו רוב הדברים שנזכרו בגמ' ופוסקים הם לגבי דברים הנוגעים לשעת הלישה, אבל מה שמצינו קודם הלישה הוא לענין הנחת שקי הקמח שנזכר ג"כ להזהר בזה כמו שצינתי שם, ומ"מ מסתבר דעיקר הקפידא בדבר שאינו מעיקר הדין הוא במקום דאפשר לכתחילה, ועוד מסתבר דחימום כל דהוא היה גם אצלם בריחיים שלהם ורק העיקר מה שמקפידים במטחנות של הבד"ץ העדה"ח שלא יהיה חום בשיעור שנראה לעיניים שגורם למכשולות, ויש להוסיף דבשקים שמונחים לאורך זמן הדעת נותנת שגם בהם יש מכשולות הנראים לעיניים וכמו שדנו הפוסקים לגבי קמח שנתלחלח מזיעת החומה.

ולגבי מה שטוענים שיש מכשולות במכונות של מצות מכונה שנשארו שיירי בצק שקשה להסירם, (ואיני יודע על איזה כשרויות מדובר), לענ"ד הדברים צריכים בדיקה לגבי ריחיים ששם החיטים אמורים להיות יבשים במקומות שיש הקפדה שלא יהיה חם מידי המכונה ומסתמא הוא יותר טוב אבל צריך בדיקה.

הרב זלושינסקי העיר דלפי הצד שריחיים של מכונה חשיב מעשיו משום שהוא מכניס החיטים לריחיים בזמן הפעולה א"כ אם בחברת החשמל הדליקו וכיבו החשמל לא אהנו מעשיו, ומ"מ יש לומר דאם נתפוס הדבר בתורת חומרא ורוב המוחלט של המצות אין בהם חשש זה א"כ הבו דלא לוסיף עלה, ומ"מ ראיתי מי שדן והאריך לענין החילוקים בין חשמל פרטי לחשמל מחברת החשמל לענין עשיית גברא במצות.

המנהג לאכול פירות בט"ו בשבט האם הוא ביום דוקא

הנה

מאחר ומנהג זה הונהג משום שהוא ר"ה לאילנות ור"ה לאילנות מתחיל בתחילת הלילה כמבואר בגמ' פ"ק דר"ה ובפוסקים, ומבואר דליל ט"ו כיומו לנין ר"ה לאילנות, א"כ אין במנהג זה חילוק בין יום ללילה, כל עוד שלא נודע שהונהג אחרת.

יש להוסיף דעיקר המנהג דמשמע שנקט המשנ"ב סי' קלא סקל"ב דאף במנחה שלפני ט"ו בשבט אין נופלין על פניהם, ומבואר מזה דהיו"ט (כלשון הבהגר"א) מתחיל בלילה, ולא נצרכא אלא לדעת השו"ע שם דסבר שנופלין על פניהם במנחה של ערב ט"ו בשבט.

האם יותר טוב בפורים שחל בערב שבת לפרום מפה ולקדש או להפסיק הסעודה ולילך לבית הכנסת ולקדש

הטוב

ביותר הוא לאכול בבוקר כמ"ש הרמ"א בסי' תרצה ס"ב בשם התה"ד שאף בכל השנה יכול לעשותה בשחרית ובשם המנהגים דעכ"פ כשחל פורים ביום ו' יעשו הסעודה בשחרית משום כבוד שבת עכ"ד הרמ"א, ואפי' מה שעושין בבוקר סעודת מצוה מבואר בפוסקים דלכתחילה מה שאפשר לעשות סעודה גדולה ביום אחר אין לעשות ואפי' בברית מילה נקט המשנ"ב שיעשו ביום ו' משום דלא אפשר ובשוע"ר נקט שיש לצמצם במזומנים לסעודה, וכ"ש סעודת פורים דלכתחילה יש לעשות בבקר כמ"ש הרמ"א.

ובמשנ"ב סי' תרצה סק"י כתב בשם סידור עמודי שמים שיש לעשות הסעודה בשחרית קודם חצות, וכתב "ועיין ביד אפרים מ"ש בשם מהרי"ל" ובפנים היד אפרים כ' בשם מהרי"ל סי' נו ס"ח עד שעה עשירית.

ובמשנ"ב סי' רמט סקי"ג לגבי סעודת מצוה בע"ש שזמנה קבוע כתב ומ"מ לכתחילה מצוה להקדימה בשחרית משום כבוד שבת וכמ"ש בסי' תרצה ס"ב לענין סעודת פורים עי"ש ובדיעבד יכול לעשותה אפי' ממנחה ולמעלה עכ"ל, וכתב בשעה"צ דאף שבב"ח נזכר דמצוה להתחילה קודם שעה עשירית לאו דוקא הוא דלא עדיפא סעודה זו מסעודת פורים וכמו שכתבנו וכ"כ בחי"א עכ"ל.

ומבואר מזה דהוה פשיטא ליה דמש"כ הרמ"א בשם מנהגים לעשות הסעודה בשחרית היינו שלא לפני חצות, וכמו שמצינו תפילת השחר לרבנן עד חצות דתמיד של שחר לרבנן קרב עד חצות, ואחר חצות לא שייך בו שחרית דהחמה אינה בצד זריחתה, והמ"א בשם הב"ח שכ' שעה עשירית לאו דוקא הוא כמ"ש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בשעה"צ סי' רמט, ואילו המהרי"ל שכ' עד שעה עשירית אפי' בפורים (דפורים הוא מקורו של השעה"צ להוכיח דמסתמא מודה בזה הב"ח מאחר שהב"ח מסתמא לא פליג על הרמ"א) א"כ צ"ל דפליגא וכדמשמע מרהיטת דברי המשנ"ב בסי' תרצה דהיא דעה אחרת, ומה שהביאה המשנ"ב משום דלכתחילה יש להעדיף לכה"פ קודם שעה עשירית אם לא הספיק קודם חצות, וגם בלא שמקיים בזה דעת המהרי"ל גם לדעת הרמ"א לחוד יש להקפיד על זה דהרי כבוד שבת לא הותרה אלא דחוייה וכדחזי' דלא הותר אלא מה שזמנה קבוע כמבואר במשנ"ב סי' רמט וגם בזה לכתחילה מקדמי' קודם חצות, א"כ פשיטא שאם יכול להקדימה קודם שעה עשירית יש להקדימה שאז הוא חמור יותר לענין סעודה גרידא כמבואר בשו"ע שם וכ"ש לענין סעודה גדולה שיש להקדים.

ובדיעבד יוכל לעשות סעודת פורים אפי' מן המנחה ולמעלה כדמשמע במשנ"ב בסי' רמט שם ומפורש שם בבה"ל. ולענין מי שנשתתה בסעודה ונמשכה עד שבת אם טוב לסיים או לפרוס מפה ולקדש.

הנה מצד שמקיים בזה קידוש על הכוס בשל דאורייתא, נראה דגם להסוברים דמדאורייתא קידוש שלא על הכוס מ"מ יש שבח באמירה על הכוס דשבח נאמר על היין עי' ברכות לה ע"א וע"ע תוס' פסחים סד ע"א, ויש להוסיף דכה"ג אשכחן דזמן אומרו אפי' בשוק (עירובין מ ע"ב), ואעפ"כ יותר טוב לאומרו על הכוס (עי' טור סי' תריט), וכמו"כ אשכחן לגבי בהמ"ז לדידן דאינה טעונה כוס ולכתחילה אומרו על הכוס, וכה"ג בפסחים נד ע"א לגבי נר ובשמים דלכתחילה אומרו על כוס, וכה"ג למדו הראשונים בהא דר"כ בסוכה מו ע"א דלכתחילה שהחיינו על הסוכה עבדי' אכסא דקידושא וכ"כ הראשונים לענין שהחיינו דביעור חמץ דעבדי' לה אקידושא, הלכך יש לומר דגם להסוברים שמדאורייתא קידוש שלא על הכוס מ"מ מקיים הידור בדאורייתא על הכוס.

אולם בניד"ד יש כאן נידון נוסף דיש צד שבדאורייתא שייך לקיים המצווה ב' פעמים, ולפי צד זה אין כ"כ נפק"מ אם עושה הדאורייתא קודם לכן בפעם הראשונה או בפעם השניה, ועי' תוס' ור"ן בר"ה טז ע"ב ותוס' שם כח ע"ב ותוס' פסחים קטו ע"א לענין תקיעות וב"י סוף סי' מו בשם רא"ה (בחיבורו פקודת הלויים ברכות פ"ב עמ' כא) לענין ק"ש.

אולם במשנ"ב סי' רעא סק"ב כתב דמסתמא אין דרך העולם לכוון לצאת את המ"ע דזכור בתפילה כיון שיש לו יין או פת וכו' ושמעי' מינה כהצד דעדיף לצאת הדאורייתא וגם בתקיעות דמיושב יעוי' בתשובה אחרת שכתבתי בהרחבה איזה תנאי לעשות לצאת הדאורייתא כראוי במעומד ע"ס הברכות,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומאידך גיסא מבואר כאן במשנ"ב ששייך לעשות תנאי בזה שלא לצאת דבמכון שלא לצאת קי"ל דמהני גם דמצוות צריכות כונה (עכ"פ במצוות דאורייתא).

וכה"ג מצינו בבה"ל סי' תפט שמסתבר שמי שאמר לחבירו בין השמשות כמה העומר לא התכוון לצאת בזה יד"ח אם אינו רגיל לספור ספירת העומר בבין השמשות.

ולכן בניד"ד אין רווח זה כיון דבלאו הכי יכול לכוון כנ"ל שלא לצאת (ויתכן דהמשנ"ב אינו מצריך כאן בניד"ד כוונה הפכית אבל בודאי שיותר טוב כוונה הפכית שיכול על ידי זה לצאת יד"ח ליותר דעות).

ולענין פריסת מפה בסעודת פורים שחל בע"ש, הנה בשו"ע סי' רעא יש ב' אופנים עיקריים של מי שהיה סועד בע"ש ונכנס השבת, דבסעיף ד הנידון במי שהתחיל סעודה מבעוד יום ורוצה להמשיך בסעודתו, ובסעיף ו הנידון במי שהתחיל סעודה מבעוד יום וגמר סעודתו, ובזה הכרעת הרמ"א שיפרוס מפה ויקדש ויאכל קצת כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, אבל גם האכילה שם היא רק כדי לצאת קידוש במקום סעודה לחשוש להדעות הסוברות שסעודה כזו אינה מצטרפת כיון שהיא סעודה של חול (כמ"ש המשנ"ב סקל"ג ובשעה"צ שם סקמ"א שזו דעת הרא"ש), אבל לא שמתכוון לאכול עכשיו סעודת שבת, וכמבואר מדברי המשנ"ב שם סקל"ה ושעה"צ שם סקמ"ג דמטעם זה נזכר שאוכל כזית (פמ"ג) ולא כביצה משום ששם הנידון לצאת מצד קידוש במקום סעודה ולא מצד סעודת שבת.

משא"כ בסעי' ד' הנידון שרוצים להמשיך לאכול אחר הפריסה, ולמעשה אין כ"כ נפק"מ בין מה שלמדנו לענייננו בסעי' ד' למה שלמדנו לענייננו בסעי' ו, דגם בסעי' ד אם רוצה להמשיך לאכול לקיים סעודת שבת לכל דעות צריך לאכול עכשיו כביצה, ומאידך גם בסעי' ו יוצא יד"ח סעודת שבת אם ימשיך לאכול כביצה, ואין בזה נפק"מ אם נטל מים אחרונים ובירך המוציא על אכילה שניה שאחר קידוש או לא נטל מים אחרונים ולא בירך (היינו לדידן דקידוש לחוד לא הוה הפסק משום סב"ל כמ"ש המשנ"ב סקי"ח אבל י"א בשו"ע שם דאם קידש בכל גוני מברך המוציא), ומ"מ לענין סעודה שאחר קידוש אם אכל כביצה לסעודת שבת יוצא בכל גוני (עי' בשעה"צ סקמ"ג), ולאו דוקא אם מברך המוציא שוב.

ולענין מעשה לדידן קצת קשה לנהוג כן דהרי מיד שקיבל עליו שבת כבר חל האיסור להמשיך בסעודה ואפי' בספק חשיכה שקיבל עליו שבת ממילא (משנ"ב סקי"א), ומאידך לצאת יד"ח סעודה אינו ברור שאפשר לצאת עכ"פ לכתחילה קודם צאה"כ (עי' בבה"ל ריש סי' רעא ובקובץ תשובות ח"א סי' כג ובספר וביום השבת מה שהובא בשמו, ארחות רבינו ח"א עמ' קח, והליכ"ש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תפילה פי"ד ארחות הלכה סק"י), ואמנם לאכול יכול להמשיך לאכול (כמ"ש המשנ"ב הנ"ל סקי"א), אבל יתכן דכיון שבלאו הכי מתכוון לאכול עיקר הסעודה בודאי חשיכה א"כ אינו כדאי שימלא כרסו בינתיים, ויש להביא לזה סמך קצת מבה"ל סי' רמט דאינו כדאי להתמלאות במיני מזונות קודם הסעודה אפי' שכבר שבת כיון שעיקר הסעודה עם הפת, וכ"ש בניד"ד שאוכל קודם עיקר הסעודה פת ממש ואינו מתכוון לצאת יד"ח ובפרט אם אוכל כזית בלבד ומתכוון אחר כך לאכול כביצה ואפי' אם אוכל כביצה הרי עיקר הסעודה מתכוון לאכול אחר כך ונמצא שממלא כרסו קודם לכן והוא אינו טוב מצד הבה"ל הנ"ל בסי' רמט וזה עיקר הטעם לאסור סעודה אחר ט' שעות כיון שלא יכול בלילה לתיאבון דלא גרע מאיסטניס כמ"ש במשנ"ב שם, ואע"פ שבדיעבד סעודת פורים מותר לאכול אחר ט' שעות מ"מ כבר יצא יד"ח סעודת פורים (וביצא כבר אינו כדאי דומיא דהסוברים שאפשר לצאת סעודת פורים במאכלים שיעשה כן אם הוא בע"ש עכ"פ כשעבר הזמן ועי' ביד אפרים סי' תרצה מה שרמז בזה), וגם כבר קיבל עליו שבת, דבספק חשכה קיבל עליו שבת ממילא כמ"ש במשנ"ב סי' רעא סקי"א, ממילא אין כאן ההיתר לאכול מצד סעודת פורים, ואפי' אם יאכל כביצה ויעשה תנאי שאם הוא חשיכה מתכוון בזה לצאת סעודת שבת ואם אינו חשיכה מתכוון לזה לסעודת פורים והשני לסעודת שבת, מ"מ אינו טוב דסעודת פורים כבר יצא וכנ"ל ובפרט דיש אומרים דקידוש הוא עקירה מסעודה, כמ"ש בשו"ע סעי' ד, וגם בלאו הכי כיון שעושה סעודה שלמה אחר כך ועורך שלחנו כלשון גמ' בשבת קיט ע"ב א"כ אינו כדאי לצאת בפת כל דהוא בסוף הסעודה במקום סעודה שלמה שיעשה אחר כך.

ויש להוסיף בכ"ז שאם פורס מפה מיד בספק חשיכה צריך להכנס בזה לקידוש קודם צאה"כ.

רק הערה קצרה בענין מה שדיברתי עם כת"ר דהתוס' בפסחים ק ע"א שהביא השעה"צ בסעי' ו בשם הגר"א אינו הרא"ש דהרא"ש אינו סובר כן אלא דבריו יוצאים יד"ח כל הצדדים כמפורש ברמ"א ומשנ"ב שם.

האם מותר לצאת בשבת עם עלה של ערבה של צדיק או מטבע של צדיק לשמירה ואם מותר בטלטול

הנה

בדיני יציאה לרה"ר מפורש הדין בגמ' שבת ס ע"א ואילך ושו"ע או"ח סי' שא סכ"ד סכ"ה ואילך דאין יוצאין בקמיע שאינו מומחה וקמיע מומחה הגדרתו שריפא ושנה ושילש וכמבוארים פרטי הדינים בשו"ע שם, ולכן מאחר שבזמנינו אינו מצוי כ"כ קמיע מומחה כזה לכן בד"כ יהיה הדין שאסור לצאת בו לרה"ר, והנידון בזה הוא בדרך מלבוש כמבואר במשנ"ב סקפ"ח, ובכל אופן שאסור לצאת בקמיע מחמת שאינו מן המומחה אין נפק"מ אם מאמין בקמיע או שאינו מאמין בו.

ולענין אם העשבים מותרים או אסורים בטלטול בשבת הנה עשבים (כגון חתיכת ערבה מהושענא של צדיק) בד"כ אינם ראויים לשימוש כלל, ולגבי אבנים מבואר בכ"מ (בסי' שח סכ"ג ובסי' שג משנ"ב סקע"ג, ועי' בדיני הטמנה סי' רנט ס"ב, ועוד) דיש חילוק אם ייחדם לשעה או ייחדם לעולם, ולכן בניד"ד אם מאמין בזה וייחדם לשימוש עולמית (דהיינו עד שיתכלה ויצא מכלל שימוש) לשמירה הרי הוא ככלי שמלאכתו להיתר כיון שאין איסור להשתמש בו בביתו, אולם אם בעל העשב אינו מאמין בשמירה זו והקצה אותו מדעתו הרי הוא כשאר עצים ואבנים דלא חזו למידי.

ולא נכנסתי בזה אם ראוי להתרפא בדבר מצוה או לא, וידוע מה שדנו האחרונים אם מותר להתרפאות במזוזה כשאינה קבועה במקומה או כשאינה משמשת למצוה (ודעת הרא"ש בסוף הל' מזוזה שזה הטעם שאסור למסור מזוזה לגוי משום שמשמשת רק לשמירה ולא למצוה והובא בבאר שבע סי' לו ובפת"ש), ועי' שבט הלוי ח"ב סי' קמט ח"ט סי' רכא ואג"מ יו"ד ח"ב סי' קמא ענף ג ומס' מזוזה להגרח"ק עמ' ק, ודון מינה ואוקי באתרה.

לענין מטבע אם הוא מוקצה או לא, עי' בסי' שא סל"ב סל"ג ובמשנ"ב ושעה"צ שם, ותמצית הדברים דדעת הגר"א ועוד פוסקים שאם צרר את המטבע בסדינו לצורך הסדין וגם הוא מטבע ממין מנוקב (עי"ש סקקכ"א) אז אין המטבע מוקצה כלל אף אם רק צריך לסדין שהוא צרור בו, ואם רק צרר את המטבע בסדין ואינו מין מטבע המנוקב (וה"ה שגם לא ניקבו בעצמו) לדעת הגר"א אינו מפקיע מהמטבע מוקצה אף אם המטבע משמש את הסדין, ודעת המג"א דגם באופן שהמטבע מנוקבת וצורורה בסדינו יש על זה עדיין קצת שם מוקצה, ואסור בטלטול אלא לצורך גדול כגון בחשש גניבה.

ולעיל סכ"ח נזכר דינא דיוצאין בסלע שעל הצינית, ושם לא נזכר שהמטבע מנוקב, והטעם אולי משום ששם יש שימוש ברור במטבע כשאינו מנוקב, לכן אינו נחשב מוקצה למרות שאינו מנוקב, משא"כ בניד"ד אפי' בפורפת יש לומר דאינו שימוש חשוב דיו לבטל את

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ייעוד המטבע אלא אם כן הוא מנוקב (כמ"ש השעה"צ שם בשם הגר"א).

ואם נאמר כטעם זה נמצא דבמטבע של צדיק שביטלו משימושו וייחדו לעולם לשימוש של היתר אולי אין דין זה, ועדיין יש מקום לדון לאסור משום מראית העין או משום שבטלה דעתו לייחד וצ"ע.

והנה במג"א הנ"ל בסי' שא סקמ"ה נזכרו ג' אופני היתר לצאת במטבע, הא' שניקבה בעצמו לתלותה בצואר בתו, והב' שמשמש לבגד ובטל לבגד וייחדו לבגד, והג' היינו במקום צורך גדול מאוד דחשש גזילה או סכנה עי"ש ובמשנ"ב ובבה"ל שם סל"ב.

והנה האופן השלישי הנ"ל אינו שייך כאן כלל, והאופנים האחרים ג"כ לכאורה אינם שייכים כאן, דהאופן הראשון מיירי שעשה מעשה כדי להעבירו לשימוש של היתר, וכאן מיירי בניד"ד במטבע שלא עשה בו מעשה כלל, והאופן השני ג"כ אינו שייך כאן שהרי בניד"ד אינו בטל לבגד אלא עומד בפני עצמו.

אולם בשעה"צ סקמ"ז נראה דנקט בדעת המג"א דסגי בייחוד לשימוש, שאחר שהביא דברי הט"ז דמקל בטבעת נקובה במינה כ' דהמג"א מצריך שייחוד לשימוש לצואר בתו ולא הזכיר מש"כ המג"א דבעי' שינקבנה וכמו שהביא השעה"צ גופא לעיל דברי המג"א הללו בסקמ"ה, ואולי סבר דאינו מצריך מעשה אלא סגי בייחוד, וכן מבואר לגבי אבנים בסי' שח סכ"ב דסגי בייחוד לעולם ולא בעי' מעשה, ועי' בסוגי' דצאו וחשבו ובדברי הפוסקים סי' שח ס"כ, וסובר המשנ"ב דה"ה בכלי שמלאכתו לאיסור סגי שמיחדו להיתר, אבל במג"א כאן אין הכרח לזה וכמשנ"ת.

אולם במג"א לקמן סי' שג סקי"ח כתב להדיא לגבי פורפת (שהוא מקור הדין דהמג"א בסי' שא הנ"ל) דהמעשה מבטל המוקצה, וכתבו המג"א בקיצור נמרץ, והביאו המשנ"ב שם סקע"ה ומבואר שם בשו"ע סכ"ב דלא מהני ייחוד ועי' עוד בשעה"צ ס"ק סב בשם הלבושי שרד, וא"כ צע"ק שקיצר השעה"צ בסי' שא שם בהביאו דברי המג"א דמהני ייחוד, דהמג"א הרי מיירי במעשה או בבטלו לבגד דהשתא מתבאר בדברי בסי' שג דזה גופא ג"כ מחמת מעשה.

ומ"מ בייחוד לשבת אחת גם להמשנ"ב אינו מועיל כמבואר בסי' שג בשו"ע, אבל בייחוד לעולם כ' המשנ"ב שם סקע"ד בשם התוספת שבת שם סקמ"ז וחי' רע"א דמהני כמו דמהני באבנים ייחוד לעולם עי"ש סקע"ג, ומ"מ עדיין אינו מיישב למה כ' השעה"צ בסי' שא סקמ"ז דלהמג"א מהני ייחוד דאפי' אם מיירי יחוד לעולם אינו מפורש בדברי המג"א שם.

ויעוי' בשעה"צ בסי' שא ס"ק קמה שכתב דאפשר דגם הגר"א מודה דההיתר בנקובין הוא רק בעשה מעשה לנקבו כמ"ש המג"א, ומש"כ המשנ"ב בסקקכ"א דהיתר נקובין הוא גם במטבע ממין מטבע נקוב אינו לדעת הגר"א וכמו שציין שוב שם השעה"צ שזהו לדעת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הט"ז ולא לדעת המג"א ושדעת הגר"א כתב מתחילה עכ"ד, וא"כ לא היתה בכונתו להכריע כן בסקקכ"א בדעת הגר"א כן אע"פ שבהמשך הס"ק הביא דברי הגר"א.

ולפי הנ"ל בשם התוס' שבת ורע"א לכאורה יוצא דגם בנקובין צריך לנקיבה רק באופן שייחדו לשבת אחת, אבל באופן שייחדו לעולם א"צ גם הנקב, וצריך לדחוק לומר דמיירי בנקב שאינו מעכב שימוש המטבע לסחורה אלא רק מוסיף בו שימוש לתלותו בצואר בתו ובזה סגי שעשה ייחוד לשבת א' על ידי מעשה, כך היה מקום לומר.

ומיהו המעי' בהמג"א בסי' שא שם יראה דב' הטעמים להתיר שלא במקום סכנה או הפסד הוא במעשה בצירוף עוד סברא, דבטעם אחד יש מעשה וגם בטל לבגד והיינו טעמא דפורפת, וטעם שני היינו במעשה של נקבה לתלותו בצואר בתו, ויש מקום לומר דבנקבה לתלותו בצואר בתו מהני אע"פ שלא בטל לבגד משום שקלקלו מלשמש כמטבע, ובזה מדויק מש"כ המג"א בסי' שט שם בטעם ההיתר דפורפת שהוא בטל לבגד.

אולם א"א לומר כן להלכה מג' טעמי, הא' דבסי' שג שם כ' המג"א דשינוי המעשה מתיר, ומבואר דזה לבד מתיר, והב' דאם נקב מקלקלו משימוש מטבע ומכינו לשימוש תכשיט א"כ מאי ס"ד לאסור, והג' דהתוספת שבת ורע"א ומשנ"ב מקילין בייחוד לעולם, הלכך לא שבקי' הספק בדעת רבינו המג"א מקמיה פשיטותא דכל הנך רבוותא, ולכך בניד"ד אם מאמין בסגולה וייחד המטבע לעולם לסגולה אין בזה איסור מוקצה ואם לא ייחד לעולם ולא עשה מעשה יש בזה איסור מוקצה.

אולם החזו"א סי' מב סקי"ג כתב דדינא דמטבע דפורפת הוא דוקא כשמחובר לבגד ובטל לבגד ולא מחמת מעשה, ובאמת כמשנ"ת שיש לשון כזו במג"א שטעם ההיתר בפורפת הוא משום שבטל לבגד, אע"פ שיש גם לשונות סותרים במג"א וכמשנ"ת.

וצ"ע דבניקבה מבואר בכמה פוסקים בסי' שא דמהני מעשה אפי' אם נאמר דבעי' שהוא עצמו ינקב כדעת המג"א וכמו שחכך השעה"צ לומר גם בדעת הגר"א וכמשנ"ת שדחוק לומר דעשה באופן שנפסל להיות מטבע דא"כ מאי למימרא.

ובדוחק אולי יש לומר דלעולם יפרש החזו"א דמיירי באופן שנפסל להיות מטבע רק דס"ד שעומד לתקנו.

או אולי יש לומר דלעולם לא מיירי שניקב באופן שנפסל להיות מטבע אלא שעשה בו נקב באופן שניכר השימוש במטבע עצמו שעומד לתכשיט ואז מעשה שמוכח בכלי שהוא מיוחד להיתר מהני דלא גרע מכלי שמלאכתו לאיסור כשעיקר שימושו להיתר דאינו מוקצה ואפי' מוקצה לאיסור ולהיתר קי"ל שאינו מוקצה.

ועוצ"ע להחזו"א מדין סלע שעל הצינית ואולי גם בזה סובר שבטל לגופו מע"ש.

עכ"פ בתשלום הדברים להמשנ"ב וכמה אחרונים (תוס' שבת ורע"א וכן הלבושי שרד שהביא שעה"צ סי' שג שם חולק עכ"פ על חלק מדברי החזו"א וגם המג"א בסי' שג

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דמעשה מועיל הוא דלא כהחזו"א עכ"פ במקצת) מהני ייחוד לעולם במטבע ולכאורה כך פשטות הפוסקים (הט"ז והגר"א ועוד ופמ"ג בדעת הט"ז) לגבי מטבע מנוקבת, ואילו החזו"א מחמיר בזה, ובמג"א יש לכאורה סתירות בזה ושייך לפרש דבריו בסי' שא כהחזו"א לפמשנ"ת, (ולענין מטבע מנוקבת צ"ל דלא תקשי על החזו"א על דרך שנתבאר אבל מתרץ רק המג"א ומי שיסבור כמותו שהניקוב נעשה למטרת תכשיט ולא כהדעות שהביא המשנ"ב וסתם כמותם שהמטבע הוא ממין מנוקב דבזה לא שייך לתרץ מה שתירצתי לעיל דברי המג"א לדעת החזו"א).

ולפמשנ"ת הסומך על המקילין בזה לא הפסיד.

מי שקורא שנים מקרא ואחד תרגום ובתוך קריאת המקרא אומר רש"י בין תיבות הפסוק האם עושה כדין

הנה

לענין מה שמפסיק בפירוש באמירת המקרא אין בזה איסור כדמוכח בשו"ע סי' תרצ שרק בדברים אחרים הוא האיסור, עי"ש, וכן מצינו דכל שאין חשש הפסק ברכה אין איסור בדיבור לצורך המצוה כמו אמירת זכר למקדש כהלל כמו שהרחבתי בתשובה אחרת וכמו הפסק בענין התקיעות בין תקיעות דמיושב לדמעומד כמ"ש בשו"ע ורמ"א וכהמנהג לומר גם פיוטים אז כהיום הרת וארשת שפתינו, ולכן מעיקר הדין אין בזה איסור של הפסק, אם כי משמע בגמ' דעיקר התרגום בקריאה"ת נתקן שלא לאומרו באמצע פסוק אלא בין פסוק לפסוק ולכן גם בניד"ד מסתבר שיש עדיפות בזה.

ולענין לצאת יד"ח תרגום באמירה של הפירוש תוך כדי אמירת הפסוק, הנה מאחר שבלאו הכי כבר אמר תרגום וכבר יצא יד"ח עיקר התקנה דהרי בתרגום לכו"ע יוצאים ומשמע במשנ"ב שעיקר טעם שהיר"ש קורא גם הפרש"י הוא כדי להבין הפרשה טוב יותר, דזה נראה עיקר הטעם לדעת המשנ"ב בסי' רפה, וכמו שהרחבתי בתשובה בפני עצמה, ולכן לענין זה ודאי יצא ידי מצוותו במה שקרא פרש"י בין פסוק לפסוק.

אולם מה שבעיקר יש לדון בנידון זה הוא באופן שהיה קורא שנים מקרא בלבד ופרש"י באופן כזה בלא תרגום, האם יוצא באופן זה של קריאת פרש"י ידי חובת קריאת התרגום או לא.

ויש לציין בזה דבפנים התשובה כתבתי לדון בדעת המהר"ם מינץ סי' פז שהביאו הכנה"ג והמשנ"ב בסי' רפה, דנקט שהקורא פרש"י יש לו לקרוא ג' פעמים הפסוקים שאין עליהם פרש"י, ושוב נראה מסברא דמה שנקט פסוקים שאין עליהם פרש"י אין הכונה דוקא לפסוק שאין עליו פרש"י כלל, דלו יצויר שרש"י פירש תיבה אחת בפסוק שיש בו כ' או ל' תיבות אין הסברא מכרחת כלל שייפטר על ידי זה מקריאת פסוק זה פעם ג', דהרי דעת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המהר"ם מינץ היא שכנגד התרגום יכול לקרוא המקרא עם פירוש ולא סגי רק בביאור התיבות קשות, א"כ למה ייפטר בתרגום על תיבה אחת בפסוק שלם.

ומה דנקט פסוקים שאין עליהם פרש"י יש לומר דר"ל מקראות שאין עליהם פרש"י ולא דוקא פסוקים שלמים מפסוק לפסוק שאין עליו פרש"י כלל.

ובזה מבואר מה שנקט השוע"ר סי' רפה שהקורא שנים מקרא עם פרש"י צריך לקרות הפרשה ג' פעמים, ונראה דמקורו הוא ממפרשי השו"ע בשם מהר"ם מינץ הנ"ל, דהרי אותם החיבורים גופא שהיו לפני המשנ"ב היו גם לפני השוע"ר, ולכן נקט שיש לקרוא הפרשה ג' פעמים, משום שרוב הפסוקים אין עליהם פרש"י על כל תיבותיהם ללא יוצא מן הכלל, ואותם הפסוקים שיש פירוש בכל תיבה (כגון שירת הים ושירת האזינו וכיו"ב) בד"כ כבר בלאו הכי מעתיק רש"י כל תיבות המקרא בתוך פירושו והוא בכלל מה שהתנה השוע"ר לקרוא ג' פעמים מקרא.

ויש לציין בזה עוד דבפנים דברי המהר"ם מינץ משוי דינו של פסוקים שאין עליהם פרש"י לדין עטרות ודיבון בברכות ח' ע"א שלפ"ד חלק מהפוסקים הכונה לקרוא הפסוק ג' פעמים וכתב דדין הפירוש כתרגום לענין זה שאם קורא הפירוש במקום תרגום תצריך לקרות ג' פעמים הפסוקים שאין עליהם פירוש, ולפי זה אם נשוה דין הפירוש כתרגום לגמרי א"כ בתרגום לא מצינו שאם יש תרגום על חלק מהפסוק יכול לדלג החלק שהתרגום כופל לשון הכתוב (אע"ג דבאופן כזה חשיב כמו שאין תרגום על תיבות אלו כמו שנקטו הראשונים לענין עטרות ודיבון), ואמנם יש לדחות דשם מאחר שהוא חלק מחיבור התרגום יש לקרותו משא"כ בניד"ד שקורא רש"י והתיבות שלא נתפרשו בפסוק שרש"י פירש רק חלקו אינם חלק מפרש"י אבל דחיה זו קלושה מידי כדי לדחות חיוב כזה.

ומ"מ לענין מי שכבר קורא תרגום נקטו פוסקי זמנינו שא"צ לחוש לחומרת המהר"ם מינץ וכמשנ"ת בריש התשובה דבאופן כזה סגי במה שיקרא רש"י כמנהגו.

בגוף דברי פוסקי זמנינו דמי שקורא פרש"י ותרגום א"צ לחשוש לחומרת המהר"ם מינץ (לקרוא ג' פעמים הפסוקים שאין עליהם פרש"י) אולי יש להביא ראיה לזה ממש"כ הבה"ל דיר"ש הקורא רש"י יקרא גם תרגום משום שיש כמה פסוקים שאין עליהם פרש"י א"כ האופן דהיר"ש מיירי באופן שאינו קורא ג' פעמים הנך פסוקים שאין עליהם פרש"י ולכן אומר תרגום משום חשש זה.

ויש מקום לדחות הראיה דהבה"ל מיירי אחר שכבר קרא ג"פ הפסוקים שאין עליהם פרש"י כחומרת המהר"ם מינץ ומשום הכי רק היר"ש צריך להחמיר לקרוא עוד תרגום ולא שאר כל אדם, ומה שהיר"ש לא סגי ליה במקרא ג' פעמים עם הפרש"י חדא דיש אומרים דבעטרות ודיבון בעי' תרגום ירושלמי ולשי' זו לכאורה לא סגי אף עם חומרת המהר"ם מינץ (ויעוי' בפנים המהרמ"מ ס"ס פז), ועוד דאפי' להסוברים דבעטרות ודיבון קורא ג' פעמים שמא היינו דוקא מה שאין תרגום אבל מה שיש תרגום ונתחייב בתרגום לא סגי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

במקרא ג' פעמים אלא בעי' פירוש ועי' תוס' ברכות ח (וצל"ע בזה דלפ"ז יוצא דהנה הסוברים דפירוש כשר לית להו הסברא דג' פעמים מקרא לא מהני אם קרא גם הפירוש והראשונים שכ' דלא מהני ג' פעמים מקרא צ"ל דלא מיירו עם פירוש לשי' הבה"ל דבזה הכל כשר וצ"ע אם הוא מוכרח לומר כן, ועכ"פ אם נאמר כן סברא זו האחרונה (ועוד דאפי' וכו') אינה קושי' כ"כ, דהרי כל מה שלא סגי בג' פעמים מקרא ובעי' תרגום כ"ז הוא רק בשלא קרא פרש"י, ויש להזכיר בזה עוד מש"כ מהרש"ל דכל מה שמעכב בתרגום כבר העתיק רש"י ולפי דבריו פשיטא שלא שייך לטעון סברא אחרונה הנ"ל).

ויש חכ"א שקורא ג' מקרא ואחד פרש"י ואחד תרגום ואע"פ שבתרגום יוצאים לכל הצדדים ופרש"י הוא רק להבין הפרשה יותר, מ"מ אין לפקפק במנהגו במה שקורא ג' פעמים מקרא משום דיש אומרים שאם אינו מכוון בתרגום אינו יוצא ידי חובה, ובתרגום לדידן קשה לכוון ולהבין הכל ע"פ התוס' במגילה הנ"ל, ולכן מחמת זה חושש לקרוא רש"י מעיקר הדין ולכן קורא מקרא ג"פ משום חומרת המהר"ם מינץ הנ"ל לפי מה שתפס השוע"ר.

מה המקור הקדום על שמות המלאכים שעזרו ליעקב אבינו בעת צרתו ועוד ענייני מלאכים

ששאלת שראית בשם מהר"ש אוסטרופולי שהביא בשם זוהר חדש וספר הפליאה דמיכאל מלכיאל שננדיאל הם עזרו ליעקב בשעת צרתו ושנרמז במש"כ רש"י מלאכים ממ"ש, ושאלת שלא מצאת לא בזה"ח ולא בספר הפליאה.

מה

תשובה במקור הדברים (בשם ליקוטי שושנים שבס"ס קרנים על הדן ידין למהר"ש אוסטרופולי דפוס מונקאטש יב ע"א), הנוסח הוא "איתא בזוה"ח והובא בפליאה" וכ"ה בהעתקת הרב חיד"א בדבש לפי מערכת מ"ם אות לה, ואפשר שהוא אחד ממהדורות המדרשי פליאה (אולי אפי' בכת"י או ספר אחר שהוא מכונה בשם זה) ולא ספר הפליאה הידוע, והזוה"ח כידוע שלא כולו נדפס וחלק ממנו נותר בכת"י (הזוה"ח עצמו הוא חלקים שנשארו בכת"י כשנדפס הזהר ונדפסו אחר כך אבל גם אחר כך לא הכל נדפס), ומ"מ אינו מן הנמנע שנפל ט"ס בספר שהוא דבר המצוי מאוד כמ"ש השד"ח, וגם יכול להיות שעיקר מה שבא לציין מהזהר הוא "מלאכים ממש הוו ודאי" דכאן ה"ממש" וה"ודאי" הם כפל לשון, וסבר מהר"ש דע"כ אחד מהם בא לומר עניין אחר.

לגבי מה ששאלת מי הם אותם המלאכים עי' בספר רמזי תורה פרשת ויצא דף י ע"א דמש"כ ויאמר יעקב כאשר רא"ם היינו רפאל אוריאל מיכאל בראשי תיבות ג"כ, והדברים עתיקים שכן ממש כתב כבר במקדש מלך על הזהר ח"א קסו ע"א בשם המקובלים, ועי' במד"ר ר"פ וישלח שנטל יעקב מלאכים מאלו ומאלו היינו מהמחנות הנ"ל הנזכרים בס"פ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויצא, וכן הוא בתנחומא וישלח אות ג' ובזהר שם.

ולפי זה נמצא א"כ שמלכיאל ושננדיאל הם רפאל ואוריאל, וכן במגלה עמוקות ר"פ שלח כ' ששלח יעקב את אוריאל, ואינו תמיהה שיש מלאכים שיש להם ב' שמות או יותר, דהמלאכים שמותיהם משתנים לפי שליחותם כמ"ש חז"ל, וכמו שאמרו באותיות דר"ע נוסח א' ע' שמות למטטרון.

מה ששאלת מי הוא המלאך קומם הנזכר בברייתא דריב"ל נראה דעיקר הגי' הוא קיפוד דהרי כן הוא בגירסא הארמית של הברייתא וסברא הוא שהגי' העברית הועתקה מהגי' הארמית הקדומה יותר וממילא תולין השינוי בנוסח המועתק שעבר עריכה, והמלאך קיפוד הוא מלאך גיהנם כמו שציננת לספר מלאכי עליון במלאכים מסטרא דשמאלא אות קה וכן בברייתא דריב"ל שם נזכר לגבי גהנם.

ואע"ג שבברייתא דריב"ל נזכר שבא להביא הצדיקים מהעוה"ז לק"מ דעל הצדיקים מלאך רע עונה אמן כמ"ש בשבת קיט ע"ב ולכך הוצרך מלאך הרע להביא הצדיקים שכן המלאכים אומרים יבוא שלום וגו' עי' כתובות קד ע"א ובמדרש שהדפסתי בסו"ס פתרון תורה ועוד.

מה ששאלת מי הוא המלאך קנור נראה דלכך נקרא קנור על שם נורא, ולכך אמרי' בברייתא מעשה דריב"ל "ואורו הולך עמנו עד שהגענו לגהנם" והוא אור טוב כמבואר שם שיושבי גהנם כשראו אורו חשבו שבא להוציאם משם, ומתוך הענין שם משמע שעיקר המינוי שלו בגיהנם לטובה, ואולי תפקידו לשלוח אנשים מהגהינם, או אפשר דנקרא נורא ע"ש אש הגהינם שהוא ממונה עליו וזה א"ש דהרי כשלא היה יכול קיפוד לעזור את ריב"ל במדידת הגהינם ביקש עזרתו של קנור א"כ יש לומר דשניהם יש להם מינויים בגיהנם.

האם בסנך שהוא האוהל של הסוכה יש דין שראוי לקבל מעזיבה

הנה

דעת הרמב"ם פי"ג מהל' טו"מ ה"ב דבאהל של טומאת מת אינו מטמא מה"ת אלא אם כן יש בו כדי לקבל מעזיבה, אולם הרבה ראשונים חולקים ע"ז, וסוברים דהתוספתא שהיא מקור הרמב"ם מיירי רק בסככות ופרעות שהוא דין דרבנן מיוחד רק בהם, וכך הפשטות מדנקט לדין זה רק גבי סככות ופרעות.

ויש לדון לדעת הרמב"ם דבכ"מ אשכחן דמדמי אוהל דסוכה לאוהל דטומאת מת, כגון ברפ"ב דסוכה גבי הישן תחת המיטה דיליף דינים באהל דסוכה דלא אתי אהל ומבטל אהל מדיני אהל דטומאת מת, וכן בסוגי' דחבוט רמי יליף דיני אהלים מטומאה, וכן בסוגי' דסוכה תחת סוכה איכא למ"ד דילפינן שיעור טפח שכן מצינו אוהלים טפח, וגם להחולקים בזה מודים בחוטט בגדיש דסגי במשך ז' בגובה חלל טפח מעיקרא וכע"ז הוא להרמ"א לענין עשה סכך קודם לדפנות ע"ש.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אבל לניד"ד לענין לקבל מעזיבה הוא דחוק מאוד שיש תנאי כזה בסוכה שהשמיטוהו הפוסקים לגמרי ועוד דמצינו ב' דינים דומים לזה, הא' לגבי שהסכך צריך לעמוד ברוח מצויה, כדמצינו גבי העושה בראש הספינה וכו' בגמ' ושו"ע דמיירי גם בסכך שצריך לעמוד ברוח מצויה דיבשה כדמוכח מסעי' שאחר זה דגם בסכך מיירינן עי"ש, ולעמוד ברוח מצויה היא דרגא קלה יותר מלקבל מעזיבה עי' בבה"ל גבי עירובין בקורה, ועוד מצינו דסיכך בדבר הכלה בסוכות הסוכה פסולה ואיכא פלוגתא אם הוא דאורייתא או דרבנן, ובמשנ"ב משמע שנקט לעיקר הדעה שהוא דרבנן, ועי' עוד סוכה י ע"א גבי כרים וכסתות של עליונה (ושם הוא דין בישיבה בריצפתה של עליונה ובלא זה אין עליונה ראויה לישיבה, אבל לקבל מעזיבה אין דין) ומכ"ז משמע דלא נאמר בסוכה דין שתהא ראויה לקבל מעזיבה.

ואדרבה מצינו בתוס' ריש סוכה דלשי' ר"ת אסור שלא יוכלו הגשמים לבוא לסוכה דדירת ארעי בעי' וכן בתשו' הרשב"א הביא דעה דאם קבע הסכך במסמרים נפסלה מטעם דדירת ארעי בעינן והאריכו בזה הפוסקים.

ויש לציין דאפי' גבי קורה קי"ל בשו"ע דאם רחבה ד' טפחים אין צריכה שתקבל אריח כלל (ורק בעי' שתעמוד ברוח מצויה, עי' בבה"ל שם, וגם בזה מסיים בצ"ע), וגם מה דבעי' בקורה קטנה שתקבל אריח הוא דוקא בקורה שהיא משום היכר ולא מדין המחיצה.

עכ"פ לו נימא דבד' טפחים עכ"פ אשכחן שא"צ שתהא בריאה כלל, א"כ כיון דבסוכה לא אשכחן שהיא פחות מד' טפחים, הלכך יש לדון אם עכ"פ בד' טפחים א"צ שתהא בריאה.

וראיתי בטעם ודעת (בביאורי הלכה) על הרמב"ם שם שאכן כ' להוכיח מהירושלמי שאפי' בטומאת מת לא מיירי הרמב"ם באהל רחב ד' טפחים דבזה מטמא גם באינו ראוי לקבל מעזיבה עכ"ד עי"ש, ולפ"ז לא שייך דין זה לסוכה כלל.

האוכל בקידוש בבית הכנסת האם מותר לעבור לקומה אחרת ולחמשיך לאכול שם

מאחר שמיני מזונות וקוגל אטריות הם דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם א"כ הדין הוא דלכתחילה לכו"ע לא יעקור ממקומו (הקדמת המשנ"ב סי' קעח ובעוד מקומות בסי' הנ"ל וכן מבואר ברמ"א בסוף דבריו ועי"ש בבה"ל), ובדיעבד אם עקר להמחבר יכול רק לצאת ולחזור ולאכול במקומו רק אם הניח מקצת חברים האוכלים עמו בקידוש, ואז יכול להמשיך לאכול גם משאר מינים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם כגון שתיה ודגים (משנ"ב שם סקי"ח), ואילו להרמ"א (סי' קעח ס"ב) בדברים הטעונים ברכה במקומם א"צ לברך גם אם לא השאיר מקצת חברים, ולכן בדיעבד שעקר ממקומו אם יחזור למקומו והשאיר

הנה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מקצת חברים שוה בזה לדעת המחבר שיכול להמשיך לאכול הכל, אבל אם ממשיך למקום אחר או אפי' חזר למקומו הראשון ולא השאיר מקצת חברים בזה יש חילוק בין המאכלים בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ממשיך לאכול כמו שאכל קודם בלא ברכה נוספת ובדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם כגון שתיה מברך רק לפני מה שבא לאכול עוד.

ולפ"ד המחבר בכל אופן שלא נשארו מקצת חברים או שהולך למקום אחר (דאם הלך עם החברים למקום אחר אינו מועיל בזה שיש עמו מקצת חברים כמ"ש המשנ"ב בשם הפוסקים) צריך ברכה לפני ואחרי, אולם כתב הבא"ח דבזה (היינו גם בני ספרד הנוהגים כהמחבר) יש לנהוג כהרמ"א משום דספק ברכות להקל, ולענין לכתחילה גם להרמ"א אין לצאת בלא ברכה כמ"ש הרמ"א בסי' קעח ס"ב.

ויש לציין דבבה"ל ר"ס קעח הובאה דעה דמחדר לחדר לא הוי הפסק, ונפק"מ דאין למחות במקילין בזה, אולם לכתחילה מחדר לחדר בעי כונה, וגם שיש מפוסקי זמנינו שהקילו יותר מחדר לחדר מטעם רגילות, מ"מ היכן שאין רגילות בזה לעבור באמצע אכילה מחדר לחדר אחר הדר דינא, ובקידוש בבהכנ"ס באופן המצוי אין רגילות לעבור מחדר לחדר באמצע הסעודה.

בהמה שנגנבה בעיר שרובה ישראל ונמצאה שחוטה ואין ידוע אם רוב הגנבים ישראל או גוים מה דינה

דבין

סי' א ס"ד בהגה כתב דבעינן "וגם רוב גנבי ישראל", דאז סמכי' שהשוחט היה ישראל ושחט בהכשר, וצע"ק דהנה בסתם מקום שאין מכירין מי הם הגנבים הא לכאורה אזלינן בתר רוב אנשי העיר דלו יצויר שמי שנטל הבהמה היה לו כלי כל שהוא שאין יודעים אם רוב מחזיקי כלי זה הם ישראל או גוים הרי אזלי' בתר רוב אנשי העיר, וממילא למה הצריך הרמ"א בתנאי שידעו שרוב גנבי העיר ישראל, הא סגי שאין יודעים שרוב גנבי העיר גוים, ויש לומר דהש"ך סקי"ט ובפמ"ג שפ"ד סקי"ט פירשו דאם הבהמה נגנבה בעינן שיהיו רק רוב גנבי ישראל גם בלא רוב העיר, וממילא הרמ"א בא להקל דסגי לילך גם אחר רוב גנבי ישראל אף כשרוב יושבי העיר גוים, דלא בעינן תרי רובי וכמבואר בפמ"ג שם, וכמ"ש הגר"א בסק"כ וכאן רוב ישראל לא מעלה ולא מוריד ע"כ, ממילא באופן שאין רוב ישראל בודאי לא מהני שאין ידוע שרוב גנבים גוים, אלא בעינן דנדע דרוב גנבים ישראלים, וצ"ע לדינא.

אי נמי יש לומר דהרמ"א נקט כן משום שבספק מי הם רוב הגנבים צריך לברר אם הם ישראל או גוים לכך כתב הרמ"א דבעינן שידעו שרוב גנבי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ישראל הם, וגם בדין זה אם יש חיוב לברר או לא צ"ע לדינא.

הערות בענין איד לשער סוף זמן קריאת שמע

בגמ'

פ"ק דברכות מחשב כמה שעות היו לדוד בין קימתו בחצות לילה לקימת מלכים בג' שעות וקאמר שית דליליא ותרתי דיממא, ומשמע שלא היה עוד זמן, ויש להעיר דלכאורה זה אתיא לפי המדידה של שעות מעלה"ש ולא לפי המדידה מהנה"ח דהרי אם התרתי דיממא מתחילין רק מהנה"ח אם כן יש לחשב גם הזמן שמעה"ש עד הנה"ח, וצ"ע.

ועוד יש להעיר דשעות דליליא הם בודאי לפי הלילה האמיתי דהיינו עד עה"ש וא"כ לכאורה נלמד משית דיממא שהם שעות לילה גמורות לתרתי דיממא שהם שעות יום גמורות לפי היום האמיתי המתחיל מעלה"ש, דדוחק לומר כאן הא כדאיתא והא כדאיתא דלא פורש כאן כלום שיהיה צריך לומר כן, וצ"ע.

ועוד יש להעיר דבהרבה מקומות אמרי' ו' שעות לענין דינים שהם בחצות מדאורייתא, כגון חמץ בערב פסח, ושם נזכר הלשון שש שעות, ולא תליא התם בדעת בנ"א או במנהג במנ"א, כמו שיש לטעון לגבי ק"ש, ממילא כמו ששם המדידה היא מהיום האמיתי א"כ מסתמא שכל סתם שעות הם לפי היום האמיתי, דסברא הוא שכל שעות יש לדמותן זל"ז וכעין מש"כ הרמב"ם ושו"ע שכולם שעות זמניות, וצ"ע.

ועוד יש להעיר דבגמ' דף ט' אמרי' דבדיעבד סמכי' אדר"ש בקורא ק"ש של לילה בין עה"ש לנ"ח כיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא וכן בדיעבד יוצא יד"ח ק"ש אז אפי' לפי הצד שהוא לילה כיון דאיכא אינשי דקיימי בההוא שעתא, ממילא צריך ביאור מה דמשמע בדברי הפוסקים דפשיטא להו דשיעור זמן ג' שעות הוא מדאורייתא, דהרי כאן בגמ' אמרי' דבדיעבד שייך לסמוך על הדעות דמשערי' לפי זמן קימה של בנ"א וולענין הקושי האחרונה הג"ל שזו מנלתי שדנתי זה לשעבר צמאמי הנדפס בקונן מחזיק צרכה שי"ל צאשדוד תש"פ וכן בקושיות נוספות, ודוחק לומר שהכל נקבע לפי שעת מ"ת (כעין דברי החזו"א בטרפות) דהרי ובשכבך ובקומך כתיב ולא של יוצאי מצרים ועולי מדבר, ולכאורה היא סייעתא לדעת קצת אחרונים דבדיעבד יקרא כל זמן שהוא שעת קימה, וצ"ע בכל זה.

שקית שהדפיסו עליו פרסומת ובתחילתו ראשי תיבות ל"ק" (לישועתך קויתי ה') האם צריך גניזה והאם מותר להשליכו לאשפה

בגיטין

ס ע"א מבואר דמה שאסור לכתוב מגילה מן התורה כגון פרשת סוטה מותר לכתוב לסירוגין אף דאסור לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה, וכע"ז מבואר להלכה בשו"ת הרמב"ם סי' ז (ונדפסה תשובה זו בפאר הדור סי' פח).

ובפת"ש סי' רפג סק"ב בשם התשב"ץ ח"א סי' ב הביא דכדי להתיר לכתוב מגילה מס"ת יכול לכתוב רק ראשי התיבות כגון וידב' ה' א' מש' לאמ' דב' א'.

אולם שם עדיין יש ראייה רק למה שנתבאר בגמ' דבסירוגין אין איסור כתיבת מגילה, אבל עדיין אין בזה ראייה שלא יצטרך גניזה, צא ולמד דחלק מהאופנים המובאים שם להתיר כתיבת מגילה אף אין שייך להעלות בהם צד שיפטרו מגניזה עי"ש, אבל בא להתיר שם רק כתיבת מגילה, וכתב שם דמה שיפסול ס"ת מתיר בכתיבת מגילה מן התורה, משא"כ הנידון לעיל משרטוט הוא אופן שיכול לפטור משרטוט וגם מגניזה.

אבל בתשו' הרמב"ם שם משמע שפותר כתיבה דסירוגין אפי' משרטוט (עי"ש שהשווה דין זה לדין ג' וד' תיבות שזה נאמר לענין שרטוט בפ"ק דגיטין ו ע"ב), וכן נראה מסתימת דברי הש"ך בנקה"כ יו"ד סי' רפג סק"א שכך למד ג"כ ממה שתלה מיד דברי השו"ע שם (שהביא להלכה דברי תשובת הרמב"ם דלקמן לענין סירוגין היתר כתיבת מגילה מן התורה בשורות ג' ג' תיבות בכל שורה) בפלוגתא אם ג' תיבות בעו שרטוט או ד' תיבות בעו שרטוט (ואף דגם אם נימא דאינו ברור שאין השורות מצטרפין מ"מ גם אינו ברור שלהלכה הוא ג' תיבות, מ"מ מסתימת דברי הנקה"כ משמע שתלה בעיקר בנידון זה של ג' תיבות לענין שרטוט משמע שכאן פטר גם משרטוט).

[אם כי צ"ע למה בפנים הש"ך כתב טעם דכיון ששינה שרי תיפוק ליה שאין זה כותב מקרא כלל כיון דג' תיבות אפי' שרטוט לא בעי לדעה זו דתליא בד' תיבות, ויש לומר דשם שיש כמה שורות רצופות אע"ג דלא בעי שרטוט מ"מ חזי לאיצטרופי דלא גרע מד"ת שבע"פ שא"צ שרטוט כיון שאין בהם קדושת כתבי הקדש ומ"מ בעו גניזה, ולכן הוצרך לטעם דכיון ששינה שרי וטעם זה אינו פותר מגניזה אלא מדינא דאין כותבין מגילות דכאן אין איסור זה כיון ששינה ואין בזה קדושת מקרא אלא קדושת ד"ת].

וסירוגין לפרש"י בגיטין דף ס שם היינו בראשי תיבות, אבל הרמב"ם שם פירש סירוגין דהיינו שכותב ג' תיבות בכל שורה, וכן פסק השו"ע ביו"ד סי' רפג ס"ג דבכה"ג מותר לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה (ומקורו מתשובת הרמב"ם הנ"ל שהובאה גם בעוד מקומות וכמ"ש באה"ג שם), אבל אם נצרף דברי רש"י שם עם דברי הרמב"ם לענין סירוגין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פוטרי משרטוט יצא לנו שראשי תיבות אינם צריכים שרטוט.

אולם יש לדחות דהיא הנותנת דהרמב"ם גופא שלמד דסירוגין היינו ג' תיבות בכל שיטה הוצרך לומר דתליא בדין ג' תיבות דאל"כ לא מצינו ידינו ורגלינו דהרי כל מה שפוטרי כאן הוא מצד שאין בשיטה אחת יותר מג' תיבות, אבל רש"י שמא יאמר דלא תליא הא בהא, ויל"ע.

עכ"פ אם נימא דבזה שוו רש"י ורמב"ם דהנזכר כאן שהוא סירוגין אינו טעון גניזה, יעוי' ברמב"ן בפ"ק דגיטין שם מבואר דדין שרטוט הוא מחמת קדושת כתבי הקדש, ולפו"ר מבואר מזה דמה שכתוב בראשי תיבות אינו טעון גניזה, ועי' עוד לקמן מה שאכתוב עוד בצד זה דאף אם נימא שא"צ שרטוט עדיין יש לדון דשמא לענין גניזה הדין שונה.

ומ"מ אף דאינו טעון גניזה לגבי מנהג ביזיון כגון לזורקו לאשפה הובא בשם הגריש"א והגרנ"ק (גנזי הקדש פ"ט ה"ט בהערה) שאין מועיל מה שרשום בראשי תיבות.

וכאן יש לדון מדין חדש דהנה נתבאר בפוסקים דלהלכה יש ספק אם ג' תיבות מפסוק [נאופן שאינו כותב ענין שלם מהפסוק] דינו כד' תיבות או כב' תיבות, דב' תיבות אין טעון גניזה כשאינו ניכר שהוא פסוק וד' תיבות צריך, ולגבי ג' תיבות יש בזה ספק [ע"פ השו"ע יו"ד סי' רפג וסי' רפד ס"א], ונתבאר בתשובה אחרת [ד"ה האם מותר לשלז לשונות של פסוקים נמכת מודפס או דיגיטלי] בשם הגר"ח ק"ק וע"פ הפוסקים דכשיש צירוף נוסף מקילים בג' תיבות משום ספק ספקא.

ולכן בניד"ד יש מקום לדון דמאחר שבס"ה אין כאן אלא ג' תיבות וגם הם אינם כתובים אלא בראשי תיבות אפשר דאפי' מנהג ביזיון מותר לזרקו.

ומאידך יש לדון דגבי שיעור דכתיבת ג' וד' תיבות הדין הוא שאם יש משמעות של דבר שלם במה שכותב א"כ צריך גניזה גם בב' תיבות (כמו שנתבאר בתשובה הנ"ל), דלא גרע מתושבע"פ שאף שאין צריך שרטוט כיון שאין תושב"כ מ"מ צריך גניזה, וא"כ כאן כשכותב לק"י שיש משמעות במה שכותב שהרי מפורסם וידוע שהכוונה בזה הוא לפסוק, א"כ יש לדון שמא יצטרך גניזה, ומה שאין צריך שרטוט הוא רק משום שאינו לשון מקרא אבל תורה יש בזה.

אולם למעשה מבואר בדברי הגריש"א הנ"ל שא"צ גניזה והטעם נראה משום שהוא הסכמת בנ"א להבין רמז זה אבל לא שיש כאן משהו מפורש בכתב, ודמי כעין למש"כ האג"מ לדברי רמזים שאינם מחייבים בגניזה.

ולמעשה לענין להשליכו במקום בזיון משמע שא"א דדברי הגרנ"ק הנ"ל לענין ראשי תיבות הם מסברא שיש בזה בזיון לכבוד שמים ונימוקו עמו שהרי בע"ז כה"ג היה בזה מצות ואבדתם את שמם, וכל מה שבע"ז מצוה לאבד בשכנגדו בשם שמים הוא אסור דכתיב לא תעשון כן לה' אלקיכם, ממילא לפי דבריו ה"ה ברמז של ג' תיבות שבפסוק בלבד וכ"ש כשא' מן התיבות רומז לשם המיוחד.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולענין אם יכול לחתוך הכיתוב מהשקית על מנת לזרוק שאר השקית, הדין הוא שיותר, ולא נתקדשה כל השקית, דלא גרע מהיה שם כתוב על ידות הכלים יגוד (שבת סא ע"א), ובשו"ע (יו"ד סי' רעו סי"ג) כלי שהיה כתוב עליו שם קוצץ מקום השם וגונזו ע"כ, וכאן דאינו אלא ראשי תיבות לא חמור לענין שיכול לחותכו ולהשליך שאר הכלי לאשפה, אבל קיל מהתם דשם יש צדדים ואופנים שמחוייב לחתוך השם ולגנוז עכ"פ לחלק מהדעות, עי' בפת"ש שם.



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