



- שבוע 45 5
- משפחה ששברו קמפוס לתקופת נופש ומקיימים את התפילות באחד מהחדרים האם מותרים לעבור דרך
אותו חדר כדי לקצר דרכם 5
- חקירות בענין דרישת העתירות על ידי דלעת לבעל הרוקח 7
- בחור צעיר שליח ציבור שהתחיל חלקים מנוסה יהיו רצון בחמישי לפני הגבהת ספר תורה ושואל האם אחרי
ההגבהה יחזור לראש או לא 9
- ראתה דם ונפסקו דמיה מחמת זקנותה ועברו עליה כך כמה שנים בלא שבילה האם עדיין צריכה להפסיק
בטהרה 9
- מי שיש לו צער וקושי בלימוד תורה האם עובר על איסור תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה
..... 14
- האם מותר ליהנות מן התורה בסיפוק והרגשת רוממות הנפש מהלימוד או דיש כאן איסור שמשתמש ונהנה
מן התורה 15
- האם ראוי לאדם לקרוא לבנו בשם אביו או חמיו או אחיו 16
- למה אמרו בגמרא שנתנה הרשות לרופא לרפאות ולא נזכר שיש בזה מצווה והאם מקיימים בזה מצווה
..... 17
- למה לא תקנו ברכה על מצוות ונשמרתם מאוד לנפשותיכם 19
- האם הוא דבר טוב לישא קרובת משפחה המותרת מצד ההלכה 20
- האם צריך להזהר בזמנינו בצוואת רבינו יהודה החסיד בשמות 21
- המהלך בארץ ישראל הרבה או אפילו נח בין הליכה להליכה בתוך ארץ ישראל האם מקיים מצוות יישוב
ארץ ישראל בכל הליכת ארבע אמות או לכל הפחות בכל הליכה בפני עצמה 21

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 22 למה אין מברכים ברכה על מצוות על מצוות ישוב ארץ ישראל
- 23 למה אין מברכים ברכה על מצוות צדקה ומצוות כיבוד אב ואם
- מי שרוצה לאכול פירות מאילן בחצרו האם יכול להפקיד מראש את הפירות ובכך להיפטר ממעשרות
- 25
- 27 האוכל פירות בגינה מעץ פרי הגדר בגינה פרטית האם חייב לעשר
- 30 האם ראוי לקנות לילדים בתשעה באב נעלי בית סמותנות ומכונדות שגורמות להם שמחה
- 31 האם מותר לכבס ציצית בתשעת הימים לצורך כדי שיוכל ללבושו
- הבניסו במעוץ לקדירה בתשעת הימים אבקת מרק בשרית האם אפשר לאכול את המרק במקום הפסד
- 33 מרובה
- האם מותר לנהוג לילדים בגדים בתשעת הימים על ידי גוי ועל ידי ישראל כשמתביישים ללבוש בגדים
- 34 שאינם מנוהצים
- 36 האם מותר בתשעת הימים לתקן דלת של ארון שנפלה
- 37 ילד בן שנה או שנתיים שמזיע בלא לבלוך האם מותר לרחצו בתשעת הימים ובתשעה באב
- 39 האם איחול ברכה ועניית אמן על זה חל בכתב
- 40 מה הגדרת שנאת חנם
- 40 אדם חזקוס לפועל האם ראוי לשכור את או קרוב
- האוכל בידיו ענבים לחות מהמיץ שלהם האם צריך ליטול ידיים לפני כן ומה דין זיתים טריים (לא כבושים)
- 42 באופן זה

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 מתבדרים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

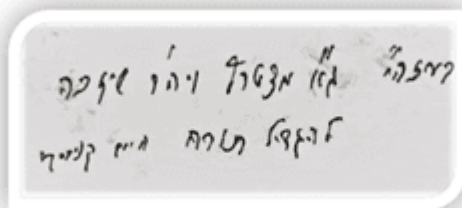
השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קס"ר, הגר"ח"י מ'שקובסקי, הגר"ש הכהן גראם, 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 לתקן הדברים להבא, ושגיאות מי יבין.

**משפחה ששברו קמפוס לתקופת נופש ומקיימים את התפילות
באחד מהחדרים האם מותרים לעבור דרך אותו החדר כדי לקצר
דרךם**

מותר.

מקורות:

בש"ע או"ח סי' קנד ס"א א' דמקומות שמתקבצים להתפלל בהם באקראי אין בהם קדושת בהכנ"ס, ובס"ב שם בשו"ע כתב שבית ששוכרין להתפלל אין בו קדושת בהכנ"ס.

אולם כתב הביאור"ל בשם הריטב"א על האופן בסעי' א' הנ"ל שמ"מ אין לנהוג תשמיש של בזיון כיון שהמקום מזומן לתפילה.

וכעי"ז כתב השע"ת סק"א בשם שו"ת כנה"ג סי' כו על השוכרין בית שמ"מ אין יכולים לנהוג בהם מנהג בזיון.

והנה לענין הגדרת מנהג בזיון מבואר בריטב"א בפנים שדימה זה לדין ד' אמות של תפילה שאסור להשתין, ועי' עוד במשנ"ב ס"ס קנא בהגדרת שימוש גנאי ששכיבה אינו שימוש גנאי אבל שכיבה בקבע הוא מנהג גנאי וכן דבר טינוף נקט שם שהוא גנאי גדול, ויש לדון אם גם כאן שייכים אותם הגדרות המבוארות במשנ"ב שם, אבל עכ"פ מדברי הריטב"א שהשווה דין זה של בהכנ"ס אקראי לדין ד' אמות של תפילה וכן ממה שנזכר שלהשתין אסור יש ללמוד דקפנדריא (דהיינו לקצר את דרכו דרך בהכנ"ס) אינו בכלל האיסור.

וכן יש ללמוד מדברי הערוה"ש בסי' קנא ס"ח דפרוזדור של בהכנ"ס וחצר בהכנ"ס מותר לעשות בו קפנדריא, והוסיף שם שמעשים שבכל יום יוכיחו, ור"ל שכך פשט המנהג להקל בזה.

ודין זה שהזכיר העה"ש להקל בקפנדריא בחצר בהכנ"ס הוא אע"פ שמבואר בפוסקים בריש סי' קנד (ראה במשנ"ב ובה"ל וכה"ח שם שהביאו דברי הנו"כ והאחרונים בזה) שהגדרת חצר בהכנ"ס הוא לכל הפחות כמקום שמתפללין שם באקראי ולחלק מהפוסקים חככו להחמיר בזה וחלק מהפוסקים מחמירים האידנא [היינו צומנס] שמתפללין שם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בקביעות, עי' בפמ"ג באשל אברהם ר"ס קנד, אבל עכ"פ אינו יותר קל ממקום שמתפללין שם באקראי ואעפ"כ הקיל שם הערוה"ש בקפנדריא.

וכן יש ללמוד מדברי הפמ"ג שם שכתב דקפנדריא בחצר בהכנ"ס האידנא אסור כיון דהאידנא הוא קבוע לתפילה ולא כבזמן המג"א שלא היה קבוע לתפילה אלא רק באקראי, ומבואר מזה דבמקום שמתפללין שם באקראי שאין לנהוג שם מנהג בזיון אין הקפנדריא בכלל איסור זה.

וכן מבואר בכה"ח ר"ס קנד כדברי הפמ"ג דבחצר בהכנ"ס של זמנינו שמתפללין שם בקביעות יהיה אסור קפנדריא, וכן בפמ"ג לעיל מינה במשב"ז ס"ס קנא מבואר ג"כ שחשש הפמ"ג שמא במבואות בתי הכנסת בזמנינו חמור לענין קפנדריא כיון שמתפללין שם בקביעות, ומבואר מכ"ז שבמקום שמתפללין באקראי אין איסור קפנדריא.

עוד יש להוסיף לעיקר הדין דמסתמא לפי מה שמסתבר שאותו חדר רק בזמן התפילות מיועד לתפילות ובשאר הזמנים מיועד לכל מיני עניינים המצויים בזמני נופש משפחתי ובכה"ג אינו בהכנ"ס כלל כמבואר במשנ"ב סי' קנד סק"ב, מ"מ לענין מנהג בזיון אינו יותר קל מרחבה של עיר שאין לנהוג שם מנהג בזיון ולא בא המשנ"ב שם אלא שאין צריך להחמיר בזה יותר מרחבה של עיר גם אם מתפללים שם תדיר.

ולענין מקרה שהפתח משם מוביל לחדר אחר באופן שאין אפשרות להגיע לחדר הפנימי בלי לעבור דרך בהכנ"ס אם יש לזה דין שביל מעיקרו (כמבואר במגילה כט ובאו"ח סי' קנא ס"ה) או לא לענין אם יש להקל באופן שהוא בכהנ"ס קבוע ומה הדין כשהחדר הפנימי הוא בהכנ"ס, עי' כמה אחרונים שדנו במקרים דומים (ראה שבט הלוי ח"י סי' לד ושו"ת אבני ישפה או"ח סי' כג ומה שהביא שם בשם הגריש"א וזכרון משה עמ' ע' בשם הגרנ"ק).

תשובות השייכות לזה: ד"ה מי שנתן רשות להתפלל בחניית ביתו באופן זמני ואקראי האם מותר להמשיך לגור בדירה שמעל החנייה, וד"ה שביל הסמוך לבית הכנסת שלפעמים עומדים אנשים ומתפללים בו כשאין מקום בביהכנ"ס האם קדוש בקדושת בית הכנסת, וד"ה ספר תורה במחסן מתחת בית האם אוסר לדור מעליו.

השלמה על תשובה על חדר שמקיימים שם תפילות בנופש משפחתי

יש לציין דעיקר דין שוכר בית במקרה רגיל תליא בפלוגתא כמבואר בבה"ל שם [והרחצתי בזה בתשו' אחרת, ול"ע דעיקר הדין כהמחמירים בזה כמו שנתפאר בתשו' אחרת וגם צצה"ל מסכים לזה ואעפ"כ צפנים המשנ"צ הציא דעת הלבוש דלכאוף לא חילק בזה ואפשר דהמשנ"צ צא לזאר דעת השו"ע כמו שמצוי צכ"מ שהמשנ"צ מלדד חידושי דינים צדעת המחצר כדקאי לפרש דצרי המחצר אע"ג דהרמ"א פליג על כולה מילתא], אבל בניד"ד מאחר דהשימוש של החדר בימי הנופש משמש לכל מיני עניינים ואינו תשמיש קבוע א"כ י"ל דהו"ל רחבה שמתפללין שם באקראי דאין בזה קדושה, ומ"מ הכל לפי הענין.

חקירות בענין דרישת העתידות על ידי דלעת לבעל הרוקח

בענין

שאלותיך בדברי הרוקח תחילה אביא לשונו על מנת שהדין ודברים דלהלן יובנו גם להמעיינים בעתיד בתשובה זו ואחר כך אכתוב דברי ע"ז.

ז"ל הרוקח (בספרו סודי רזיא ח"א פתיחה אות ח), קח דלעת לחה בערב חג הסוכות סמוך למנחה, ושים שעורים י"ב שורות כנגד י"י חדשים. ובכל שורה ושורה שים שלשים גרגרין מן השעורים וסימן (צ"ל וסומן) כל שורה ושורה בלשון הקודש בכל שורות ניסן אייר סיון תמוז וכל החדשים על כל שורה ושורה, וראה לאחר שיעברו כל ימי הסוכות על כל שורה ושורה כמה גרגרין צומחות כחשבון הגרגרין כך יהיה מטר בזה החודש, וכן תעיין בכל חודש וחודש שהוא מסומן ותבין בטוב, ואחר שתעיין החדשים כסדרן אז כתוב כך ניסן כך וכל צמחו, וכן כל החדשים, אז תבין כמה יהיה מטר בכל חודש וכמה ימים לא יהיה מטר, והסתר סודו ליריאו עכ"ל.

הנה מה ששאלת למה דוקא שעורים אפשר משום שעורים הם דין, ובסוכות הוא זמן דין על המים כדתנן בפ"ק דר"ה מ"ב, ועי' במאמר החכמה להרמח"ל ובברכות פרק הרואה.

ואפשר להמליץ על זה מה שאמרו בויק"ר פרשת אמור פרשה ל דסוכות נקרא יום הראשון (ויקרא כג, מ) משום שהוא ראשון לחשבון עונות אבל עד יום ערב סוכות במנחה הוא זמן שסרו עונותיו, ובגמ' שם אמרי' דשעורים הוא רמז לסרו עונותיו, והזמן הראשון הראוי לעונות הוא ליל סוכות כדאמרי' בפ"ח דיומא גבי עיו"כ שמא יארע דבר קלקלה בסעודה והיינו חטא לחלק מהראשונים שם, וכמ"ש כי אמר איוב אולי חטאו וגו' וכמ"ש חז"ל דהיינו מחמת שהי' שם סעודה וקיצרתי, וכמ"ש בברכות לב ע"א אין ארי נוהם מתוך קופה וכו' אלא מתוך קופה של בשר, הלכך זמן שעורים הוא בערב סוכות במנחה.

ואפשר להמליץ ע"ז בדרך צחות דרב שעורים אחוה דרבא נזכר רק פ"א בש"ס במו"ק כח ע"א על מיתתו שהיתה קלה, ושם באותו עמוד גופא אי' שמיתת צדיקים מכפרת, והיינו על עון הדור כמ"ש בכתובות ח ע"ב וק"ל.

עוד יתכן דכיון דאפשר בשעורים ועביד בחיטין קא עבר משום בל תשחית, כמ"ש בגמ' האי דאפשר ליה בשכרא וקא שתי חמרא קא עבר משום בל תשחית, ועד כאן לא פליגי התם אלא משום דאיכא למאן דאמר התם בל תשחית דגופא עדיף אבל הכא לא שייך.

ומ"מ רוב הסגולות אין טעמן ידוע ואם היינו יודעים טעם כל סגולה שנזכרה בקדמונים לאמיתה היינו יכולים לחדש גם סגולות מליבנו כספר הרפואות שכתב שלמה המלך עליו השלום וזה כמובן שאין אנו בדרגא זו.

מה שצריך לסוכות מפני שד' מינים באין לרצות על המים כמ"ש בתענית ב ע"ב, וכדתנן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

במתני' בר"ה שם שאז הוא זמן דין על המים, ומכיון שסוכות הוא זמן הדין לכך ממתין מתחילת סוכות עד סופו עם אותה הדלעת כדי שבשעת דין יהיה סימן על הדלעת, דשעה שהדין חל אז הוא זמן המסוגל להחיל הסימן, וכעין מ"ש לדעת האר"י שהבוכה בר"ה הוא סימן טוב ויש טעם בזה שנשמתו מרגשת.

מה שמתחיל מניסן מנין החדשים אע"פ שהסדר הוא מתשרי היינו משום דמצוה למנות מניסן כמ"ש החת"ס, ועי' ברמב"ן עה"ת שמות יב ב, ועי' בביאורי על המכילתא דרשב"י שם, ועי' באריכות בקובץ בית אהרן וישראל שציינתי שם מה שהביאו בזה.

לגבי מה שדנת אם אפשר לעשות החכמה על ידי אבטיח, יש לציין דברע"א באה"ע סי' ב בשם מהרי"ל כתב על רפואות שבגמ' שא"א לעשותן האידנא שאין בקי אין בעשייתן, ויש להוסיף דבכמה דברים כתבו התוס' והפוסקים דנשתנו הטבעין, ובפרט בענייני סגולות, דיש ראשונים שנקטו דסגולות שבגמ' הרבה מהם אין נוהגין האידנא, ומ"מ יש לחלק בין דברי הגמ' לדברי הרוקח.

לגוף השאלה האם אבטיח הוא ממיני הדלועין, יש שורש לנידון זה ויש בזה קצת מהרמב"ם ומאחר שחלק מדברי הרמב"ם בזה הם מספריו שפחות מצויין בידנו, ואפשר למצוא בזה מ"מ מדברי הרמב"ם בספר הצומח והחי במשנת הרמב"ם ערך דלעת, ועי' עוד קב ונקי על הירושלמי פ"ב דדמאי עמ' רכו, מ"מ לומר דקרא בגמ' הכוונה לדלעת הוא מחודש מאוד דיותר שייך לקרוא לאבטיח דלעת או להיפך בשם מושאל או לומר שהם מאותו משפחה אך לא לומר שאבטיח הוא דלעת אלא אם ימצא ראייה ברורה לזה (דיש כמה מיני דלועין עי' יו"ד סי' רצז סי"ד ממתני' פ"ק דכלאים).

מה ששאלת למה דוקא קרא ולא שאר דברים (הנזכרין בשלהי הוריות וכריתות מסימנא טבא וגדלי לעגל כדפרש"י) יש לציין דקרא הרגילות שמשתמשין בו חקלאי בשביל לגדל צמחים, אלא שהוא אסור באיסור כלאים כדתנן במתני' פ"ק דכלאים מ"ח ועי' בר"ש רפ"ז דכלאים ד"ה אפי' הבריכה בדלעת ותי"ט שם, וצע"ק דא"כ לכאורה נמצא דמיירי שעושה באופן שאינו כלאים וצ"ע.

מה שכתב הרוקח שכותב בלשה"ק שמות חדשים יש להעיר דשמות חדשים עלו מבבל כמ"ש בירושלמי, אבל הרמ"א בהל' גיטין קרי ללשון ארמי ג"כ לשה"ק, ועדיין יש לדחות דלשון ארמי סובר רמ"א בתשובותיו שניתן בסיני משא"כ שמות חדשים שעלו מבבל, ויש ליישב דכיון שהובאו הנך שמות חדשים במקרא ובמשנה הוא בכלל לשה"ק.

מ"ש שם ברוקח "וסימן" וכו' ברור שצ"ל וסומן דבחלק מכתה"י לא כ"כ הקפידו על הגבולות הברורים בין ו' ל' כמו שצריך, וכמו שהבאת נוסחא אחריתא ששם אכן כן איתא וסומן, והוא בחולם, ואמרי' ברפ"ק דמגילה דף ב ע"ב דהיכא דאיכא מאן דתני דוקא ואיכא מאן דתני שיבוש האמת כמאן דתני בדוקא.

בחור צעיר שלית ציבור שהתחיל חלקים מנוסח היה רצון בחמישי לפני הגבהת ספר תורה ושואל האם אחרי ההגבהה יחזור לראש או לא

**אמר
תי**

לו בשעת מעשה שיחזור רק למקום שפסק ולא יחזור לראש ונימוקי עמי
על יסוד דברי המשנ"ב בסי' קמז סקכ"ב לענין מש"כ השו"ע שם בס"ז
שלא יתחיל המפטיר בהפטרה עד שיסיים הגולל לגולל הס"ת הראשון כדי
שלא יהיה הגולל טרוד ויימנע משמיעת ההפטרה, וכתב המשנ"ב שם
דביהי רצון שאינו אלא מנהג מנהג אין צריך להמתין, והיינו דאין על זה
חובת שמיעה כל כך כיון דמנהגא הוא ולא מחמרי' ביה הלכך אין צריך
להמתין.

ולפ"ז אפי' אם אמר יהי רצון קודם הגבהת התורה, אף שרגילים להמתין ביהי רצון אחר
הגבהת התורה מ"מ כ"ש שבדיעבד אין לחשוש ולחזור לראש, דמנהגא הוא, והעיקר הוא
לומר יהי רצון בשני ובחמישי משום ששני וחמישי הם ימי רצון כמ"ש התוס' בב"ק פרק
מרובה, ונוהגים לומר בהם יהי רצון כמ"ש בסדר רב עמרם גאון סי' ק, ולא קפדינן לומר
רק אחר הגבהה.

ומ"מ מה שאמר בשעת הגבהה גופא שאין הציבור פנויין לשמוע אלא עסוקין בהבטה
בס"ת ואמירת הפסוקים אפשר דחשיב כמו שלא אמר עם הציבור אלא בפני עצמו, אולם
מעיקר הדין יש להקל דאינו אלא מנהג מאחר שסו"ס שמעו הציבור וענו אמן כמו מי
שבירך שאחר קריאה"ת ומי שבירך למתענים בה' וב' והשכבה וכו'.

ראתה דם ונפסקו דמיה מחמת זקנותה ועברו עליה כך כמה שנים בלא טבילה האם עדיין צריכה להפסיק בטהרה

יעשו

יום הפסק טהרה ולאחר מכן ז' נקיים ולאחר מכן בליל שמיני לז' נקיים (שהוא
ליל תשיעי להפסק) תטבול כמו בכל מקרה רגיל.

ויש לציין דברהיטת רוב דברי האחרונים אין היתר מפורש לדלג על הפסק טהרה באופן זה
כדי לספור שבעה נקיים מעכשיו, ואף כתב החזו"א דגם להאחרונים שמקילים על אומדנא
מ"מ מדרבנן אי אפשר לסמוך על אומדנא ובעי' הפסק טהרה מדרבנן, אבל מסברא היה
מקום לצדד שבאומדנא גמורה כזו הוא מותר, וכך הדין לפו"ר עכ"פ לפי רוב מהאחרונים,
ולכן בשעת הצורך כשאין ברירה אחרת יש מפוסקי זמנינו שהורו שיש לסמוך על היתר זה
כגון כשהאפשרות השניה היא שימשיכו לחיות באיסור, מ"מ מאחר שלא נמצא היתר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מפורש לזה (וגם הזכרון יוסף שהקיל בעיקר הנידון מ"מ למעשה עי' להלן מ"ש החזו"א בדעתו) ויש צד שיש תקנה דרבנן גמורה להפסיק בטהרה שהוא חובה לא פחות מהמנהג להמתין ה' ימים בכל גוני, הלכך לכל הפחות לכתחילה ראוי לחשוש ולהפסיק בטהרה.

יש לשים לב שאין הנידון כאן על דילוג על ספירה או על המתנת חמשה ימים, ועי' בתשובה אחרת לגבי המתנת ה' ימים שהיה שייך מעיקרו ג"כ לאותו המקרה שבא לפני אלא שהנידון והספק היה אחר.

מקורות:

לשון השו"ע סי' קצו ס"ה בדקה עצמה ביום שפסקה מלראות ומצאה טהורה הרי זו בחזקת טמאה עד שתפסוק בטהרה שלעולם אינה סופרת עד שתבדוק אם פסקה ואז מונה למחרתו עכ"ל, וכן מבואר ברמב"ן ורשב"א נדה ה' ע"א דאינה עולה מחזקת טומאה לחזקת טהרה אלא על ידי בדיקה דהפסק טהרה.

ומהלשון לעולם שפסק השו"ע, משמע שהוא תנאי גמור ולא רק שאומדנא קצת לא מועיל אלא אפי' אומדנא גמורה ג"כ אינה מועלת, דהפסק טהרה הוא דין ואחד מהחיובים הגמורים המוטלים לצורך הטהרה, ובאמת יש דעוף בפוסקים שהפסק טהרה הוא דאורייתא.

אולם מש"כ השו"ע לעולם יש לטעון ולומר דר"ל לעולם כל זמן שנשארת במצב זה, אבל אם השתנה המצב יש לומר דעל זה לא קאי דברי השו"ע לעולם.

ובאמת יש לחקור בדין הפסק טהרה גם אם נימא שהוא מדאורייתא (כמו שלמד החו"ד בפוסקים שהובאו בב"י וכמשמעות לשון הב"י וכן דעת עוד פוסקים כדלהלן) האם הוא מצד שצריך בירור סופי לענין הפסקת הדם, ואז ככל שנעשה בירור סופי די בזה, או דבעינן שהבירור ייעשה על ידי מעשה בירור ואז בירור על ידי שינוי הטבע שנעשה ושלא התכוונו בזמן השינוי להפסק טהרה ורק עכשיו רוצים להחשיבו להפסק טהרה, אינו חשוב הפסק טהרה למפרע, ולהלן יתבאר שיש אחרונים שסוברים דאזלי' בתר רוב נשים ואם עברו הרבה ימים סגי בזה מעיקר הדין, ולפי שיטתם הוא בודאי בירור בלבד, אבל רוב האחרונים סוברים דא"א לסמוך על רוב כזה וממילא יש לדון לשיטתם בגדר חובת ההפסקה בטהרה.

ונראה להביא ראיה מהרמב"ם דסגי בבירור מציאות כדי להפסיק בטהרה עכ"פ מדאורייתא, ולא בעינן מעשה בירור דוקא, דהרמב"ם בפ"ו מהל' איסו"ב ה"כ כתב דאם בדקה עצמה בימי נידתה ונמצאה טמאה ואחר כמה ימים בדקה ונמצאת טהורה הרי זו ספק זבה, דחיישי' שמא היה לה דם בכל ימים שבינתיים, וכ"ז מיוסד ע"פ המשנה והגמ' בנדה סח ע"א, וכ"כ במאירי נדה סח ע"א, ומבואר דהגדרתה כרגע ספק כיון שיש ספק במציאות אם ראתה בימים אלו או לא, ועל הצד דכלפי שמיא גליא שלא ראתה עוד דם אחר שביעי לראייתה אינה זבה, ואין לטעון דבלא בדיקת הפסק דינה מדאורייתא כשופעת,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אלא משמע דכל שכלפי שמיא גליא שאינה שופעת לפי צד זה אינה זבה, ומיהו אפשר לדחוק ולומר דאשה שכלפי שמיא גליא שאין לה דם לענין ספירה חשיב כשופעת שאינה יכולה לספור מדאורייתא דגזירת הכתוב שצריך בדיקה למראית עין כדי לקיים ספירה, או דאף גזה"כ דבעינן משה לזה, אע"פ שאינה שופעת, ולענין זבה אינה זבה ורק מספק אנו מחמירים כיון שיש צד שאינה זבה.

ואף שיש שלמדו בדברי הרמב"ם דבדיקת הפסק טהרה דאורייתא היינו כל עוד שלא היה בירור, ואז מדאורייתא בעינן לחשוש לטומאה הואיל והוחזק מעיין פתוח, אבל כל בירור סגי לזה ולא בעינן דוקא בדרך של בדיקה בחו"ס.

וכן משמע בחו"ד סי' קצו אות ג' שנקט שם שהפסק טהרה הוא דאורייתא ונתבאר שם באות ד' דטעם הפסק טהרה הוא משום שכל זמן שלא נבדקה האשה היא בחזקת רואה, ומבואר בזה שאין כאן אלא הגדרה בדיני בירור, וככל ויהיה כאן בירור אחר שאשה זו אינה רואה אפשר דלא יהיה צריך הפסק טהרה.

ובשו"ת גידולי טהרה ג"כ שנקט שהבדיקה היא מדאורייתא הזכיר בלשונו שהבדיקה מעלה אותה מחזקה לחזקה, ויתכן ג"כ שהתכוון לדין זה שע"י הבירור מפסיק אצלה חזקת טומאה, וממילא יש מקום לומר דסגי בבירור כל שהוא.

ובערוך השלחן סי' קצו אות א כתב מקור לדין הפסק טהרה מדכתיב ואם טהרה מזוהה כלומר שתדע בבירור טהרה מזוהה והיינו שתבדוק את עצמה יפה יפה, וכל שלא בדקה את עצמה אפילו עבר זמן רב ואחר כך בדקה ומצאה טהורה הרי היא בחזקת טמאה עד הזמן הזה כיון שלא בדקה מקודם ע"ש, ומבואר בדבריו ב' דברים אחד דיש כאן רק ענין של בירור ומטרת ההפסק הוא בירור, והשני שהזכיר שאם לא הפסיקה בטהרה הרי היא בחזקת טמאה ולא ודאי טמאה.

ומיהו עי' בספר מלבושי טהרה בפתיחה לסי' קצו מש"כ שם, ויש לדון בדעתו איך התייחס למעשה ההפסק טהרה שהיא מדאורייתא לפי שיטתו בדעת הרמב"ם, אם הוא דין של מעשה הפסק.

ויש לציין דגם לדעת כמה פוסקים שסברו שהפסק טהרה הוא דרבנן שמא יהיה לה דם ולא תדע כמ"ש האו"ז (ריש הל' נדה ח"א סי' שלח) בשם רשב"ם, אעפ"כ עדיין יש לטעון ולומר דהחשש הוא באשה שאינה זקנה ומ"מ גזרו בכל גוני דלא פלוג ויל"ע, וע"ע תוס' הרא"ש נדה סט ע"א.

ובעיקר יש להביא בזה פלוגתת האחרונים לגבי אשה שעברו עליה ימי מראיתה שסביר להניח שעכשיו כבר אינה רואה לפי זמן ראיית רוב נשים ולא עשתה הפסק טהרה האם יכולה לטבול לאחר ז' ימים או לא,

וכן נחלקו האחרונים לגבי אשה שיש לה מכה אם יש תקנה או לא.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וג' הדעות שמצאנו לענין זה באחרונים, דעה הראשונה היא דעת הזכרון יוסף סי' י שהביאו האחרונים שמקל בזה מאוד דאזלי' בתר רוב נשים והחזו"א נטה לדבריו, ועי' מעין זה באבנ"ז חיו"ד סי' רנב סק"ב, ודעה השניה היא דעת החת"ס בתשובה סי' קעז ועוד אחרונים שאפשר לסמוך על חזקה זו רק כשהטומאה היא רק מחמת חזקה אבל כשהטומאה היא ודאי א"א לסמוך על חזקה, וכן נתבאר בעוד כמה אחרונים שעכ"פ כשהטומאה היא ודאי לא יועיל שום חזקה דרוב נשים אינן רואות יותר מו' ימים ועיין סדרי טהרה סי' קצו אות כג, שו"ת רע"א סי' ס, ודעת החו"ד סי' קצו אות ו דגם בראיה שהטומאה מחמת חזקה אינה טהורה בלא הפסק טהרה, והדעה המפורסמת יותר באחרונים היא לחלק בין ראיית ודאי לראיית חזקה כדברי החת"ס וכן דעת האבנ"מ והלחם ושמלה סק"א בשם טוטו"ד סי' רחצ והובא גם בדרכ"ת סק"ה. וכן הפת"ש סק"ה הביא גם דברי החת"ס, והאחרונים האריכו טובא בדין זה.

ויש לציין בזה להזכרון יוסף בזה הוא כמעט יחידאה דכמעט כל האחרונים מחמירים עכ"פ כשראתה ראיית ודאי, וגם החזו"א שנקט כהזכרון יוסף מ"מ כתב דגם לדברי הזכרון יוסף יש לומר דמ"מ מדרבנן צריכה הפרשת טהרה ועי"ש מ"ש עוד דבנשים שלנו שם ספק זבות בלאו הכי לא שייך סברא זו.

ויעוי' באבני מלואים בתשובה סי' כג שכתב דלא כהחו"ד והביא לחלוק עליו מהנוב"י סי' נט דכשאשה אינה מרגשת דם מהמקור מקרי הפסק טהרה, ומהמהרי"ל סי' כה הביא ראייה ג"כ, אולם גם האבני מלואים גופיה להדיא לא מיירי להתיר אלא כשטמאה מצד וסתות (דהיינו כשהטומאה גופא אינה ודאית) והמהרי"ל גופיה דמייתי התם מיירי בכה"ג ולא עוד אלא שהגביל הדברים שם כמ"ד וסתות דרבנן ובודאי המהרי"ל והאבנ"מ הם שלא כהזכרון יוסף ולענין הנוב"י גופא צלע"ש בפנים מה דעתו (אלא דגוף הגדרתו בהפסק טהרה בראשונים ברמב"ן ורשב"א ומאירי מבואר לא כן וכן פשטיה דמתני' סח ע"א).

והנה כל מה שדנו האחרונים לכאן ולכאן הוא רק כאשר הנידון הוא להתירה מצד חזקה שהפסיקה לראות אבל כאשר יש כאן אומדנא דמוכח בוודאות שלא ראתה שהיא מסולקת דמים גמורה בטבע וגם בפועל שהוא יותר מאומדנא דרוב כנגד מיעוט מצוי אפשר דכו"ע מודו דא"צ הפס"ט (וגם דבזבה לא שייך אומדנא שנטהרה כנ"ל מ"מ כשהיא מסולקת יש לה חזקת מסולקת), עי' שו"ת שבט הקהתי ח"ד סי' רכח שנקט להקל כן למעשה בזוג זקנים שהדרך היחידה שלהם להטהר הוא על סמך קולא זו עי"ש, ועי' משמרת הטהרה למו"ר הגרמ"מ קארפ [מ"צ מהדו"ס עמ' עא] בשם הגריש"א דבשעת הצורך אפשר לצרף דעת הזכרון יוסף.

ושוב חשבתי דהנה החזו"א סובר שהרוב כאן מועיל מעיקר הדין ואעפ"כ נקט דלמעשה יש לומר דגם להזכרון יוסף צריך הפסק טהרה מדרבנן, א"כ אולי מהחזו"א בדעת הזכרון יוסף נשמע לשאר האחרונים דאע"ג דהאומדנא כאן היא אומדנא גמורה מן הדין מ"מ מדרבנן צריך הפסק טהרה דוקא, ואע"ג שיש לחלק ולומר דרק להזכרון יוסף יש לגזור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דהוא מצוי שיעברו איסור והוא מיעוט המצוי משא"כ בנדר"ד לשאר האחרונים מ"מ הטענה היא חזקה ובפרט להזכרון יוסף שמעיקר הדין רוב כזה הוא כמו רוב כזה א"כ מסתבר שאם גזרו על רוב גזרו על כל מיני רוב ולמעשה בודאי שיש לעשות הפסק טהרה וגם המקילים בזה למעשה כנ"ל לא דברו אלא באופן שהדרך היחידה הוא להיטהר באופן זה ובלא זה לא ישמעו לנו ולא ייטהרו כלל שאינם יכולים במצבם להיטהר עיין שם.

ויש להוסיף על הנ"ל דדנו הרבה אחרונים [עי' ענודת הגרשוני סי' עט, למח נדק הקדמון סי' עה, סדרי טהרה סי' קנז סקל"ה, מהר"ם מלוצלין נדה ז ע"א זרש"י ד"ה מפקידה, שו"ת חת"ס סי' קפז, חוט שני סי' קנז דינים העולים אות ו', קובץ תשובות להגר"ש"א ח"ג סק"ז, קנה צושס על השו"ע סי' קנז סקכ"ה, שיעורי טהרה פ"ט עמ' רלד ושם פ"י עמ' רסט] לגבי מקרה שבדקה עצמה באחד מד' הימים הראשונים כדי שתוכל לילך לבהכנ"ס ומצאה שפסק דמה, ולא בדקה ביום ה', האם יכולה ביום ו' להתחיל ספירת שבעה או לא, דיש מהאחרונים שנקטו דיכולה להסתמך על זה כיון שהיתה כאן בדיקה אע"פ שלא היתה לשם טהרה, אבל יש מהאחרונים שנקטו דכיון שלא היתה בדיקה לשם טהרה א"א להסתמך על בדיקה זו דשמא לא בדקה כהוגן, ומסתמא עד כאן לא פליגי אלא משום שיש כאן חסרון בבדיקה דלא היתה לשם טהרה ומילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה, לכך חיישי' שמא לא בדקה יפה יפה, אבל עצם הבירור הוא מועיל, ואין כאן חסרון במה שלא היתה ההפסק טהרה כהלכתה משום שלא היתה לשם הפסק טהרה.

אבל יש לדחות ולומר דבנידון האחרונים הנ"ל הוא עדיף מנידון דידן כיון שבנידון שם היתה כאן צורת בדיקה כמתבקש משא"כ כל בירור אחר של אומדנא דמוכח שאינו על ידי בדיקה לא קיימו בזה תקנת ההפסק טהרה.

יש לציין בזה עוד לדברי הרשב"א בתורה"ב הקצר בית ז' שער ב' דגם בביאה ראשונה דבתולה אע"פ שלא ראתה דם צריכה הפסק טהרה, ועי' סי' קצג ס"א, ומשמע שהוא תקנה של הפסק טהרה בכל גוני ולא רק מצד שינוי החזקה, וע"ע סי' קצב ס"א לענין הפסק טהרה כשלא ראה דם חימוד.

מי שיש לו צער וקושי בלימוד תורה האם עובר על איסור תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה

לכל

אחד יש זמנים שיש כבדות בלימוד וזה תפקיד עבודה אחר של צער, וכמו שאמרו שטוב אחד בצער ממאה שלא בצער (אבות דר"נ פ"ג ה"ו), וכמו שאמרו בסוף פ"ה דאבות לפום צערא אגרא, ועל זה כתב בספר הישר המיוחס לרבינו תם את דבריו על ימי האהבה וימי השנאה, ולפעמים הוא מצב של אונס ואי אפשר לבוא בטענות על אדם.

ונראה ג"כ שעיקר הצער האסור בזמן הלימוד וקיום המצוות הוא כשמצטער מכח מה שמגמד ערך מה שעושה אבל אם בידיעה יודע גודל מעלת מה שעושה עד כמה שיכול לפי השגתו אלא שיש לו רגשי צער שאינו יכול למונעם ממנו אין זה בכלל האיסור, וכמובן שמה שיכול לעשות לחיות את עצמו הוא טוב ויעשה כן.

וההנהגה הנכונה לפי זה להשתדל להבין במחשבתו שהמצב שהגיע אליו הצער כרגע הוא לטובתו והוא שמח גם בזה ולקבל היסורין באהבה והזכות שיודע שהיסורין באין עליו מן התורה (שאשרי לו כמ"ש במדרש רבה), ועי' עוד בספר הישר הנ"ל.

ומה ששאלת אם יש בעיה ללמוד מצד הלכה כשזה גורם לו צער מסיבה בלתי מובנת, בודאי שאין בזה סיבה להעדיף מצד הלכה ומוסר למעט בלימוד מחמת זה דלא ללמוד הוא בודאי גרוע יותר, וכ"ש לפי מה שנתבאר דאחת בצער ממאה שלא בצער, ועי' קריינא דאגרתא עמ' כט דאדרבה לימוד כזה שהוא בצער כגון מי שקשה עליו החזרות וחוזר בדוקא הוא יותר מסוגל לכפרת עונות מלימוד שלומד בחשק (ומ"מ מי שסובל באופן חריג מהלימוד מחמת משקעים שונים וקשיים נפשיים ועלול לצאת מזה נזק נפשי יתייעץ עם המומחים הכפופים לחכמים).

ומ"מ בד"כ צריך אדם ללמוד מה שהוא חפץ ומה שהוא נהנה כדי שיוכל תלמודו להתקיים בידו כמ"ש בע"ז יט ע"א, ועי' ביאור הלכה בהל' ת"ב בשם המאמר מרדכי מה שכתב בענין הלימודים בת"ב, וכמובן שהכל לפי הענין דלפעמים אדם צריך להרגיל עצמו בלימודים שקשה לו בהם כמ"ש הסטייפלר לענין חזרות (ועי' גמ' ע"ז שם), וה"ה לפעמים נצרך לעניינים נוספים (עי' פרישה יו"ד סי' רמו).

האם מותר ליהנות מן התורה בסיפוק והרגשת רוממות הנפש מהלימוד או דיש כאן איסור שמשתמש ונהנה מן התורה

בחדו שי

ר"א מן ההר נדרים מ"ז ע"ב כתב מצות לימוד הוא ענין ציור הלב וידיעת האמת עיקר הצווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב ומשום הכי אבל אסור לקרות בנ"ך מפני שהם משמחים לבו על כרחו עכ"ל, ועי' ערוך השלחן יו"ד סי' שפב ס"ד.

מהחזו"א הובא שזאת לא ההנאה האסורה מהתורה ואדרבה סיפוק הוא דבר טוב והוא מרומם את האדם והוא מעין העולם הבא, והחזו"א הראה בדבריו את היתרון שיש בהנאה מד"ת ובפרט אחר לימוד תורה ברציפות, והרחיב בזה הגרי"ג אידלשטיין בשיחותיו.

ויעוי' בדרך ה' ח"ד פ"ד מה שהביא שהתורה היא אור שברא הקב"ה מעין אמיתת מציאותו כדי לידבק בה מאחר שא"א לידבק בשכינה ממש עי"ש ומשמע שהוא ענין להתענג על ה' המובא בריש ספר מסילת ישרים על ידי אור תורתו.

וזה שאנו מתפללים הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו וכו'.

וזה ידוע לכל הרגיל בעסק התורה שההנאה והשלווה הפנימית הבאה מלימוד התורה אין לה שום דמיון בשום מין הנאה, (ועי' עוד בספר הגאון מה שהביא עוד בהגדרת לשמה השייך לזה).

ונראה הטעם שלא עלתה על דעת אדם לאסור הנאה זו משום שאינו מבזה את התורה דאדרבה זה רצון התורה שידבקו בה ויעריכו גודל מעלתה וישמחו בה, ואיסור הנאה מדברי תורה הוא רק במשתמש בדברי התורה לדבר שאינו מטרת התורה ומסיט את מטרתה הנעלית למטרה של ממון או שאר הנאה אחרת.

והרבה פסוקים בתהלים ובישעיה מדברים בשמחת ישראל בהקב"ה ובתורה, וישמחו כל חוסי בכך לעולם ירננו ותסך עלימו ויעלצו בכך אוהבי שמך (תהלים ה', יב), ישישו וישמחו בכך כל מבקשיך יאמרו תמיד יגדל ה' אהבי תשועתך (שם מ', יז), לולי תורתך שעשעי אז אבדתי בעניי (שם קיט, צב), ושאר פסוקים.

ועי' גם באמרי נועם להגר"א ברכות ח ע"א מש"כ על הגמ' גדול הנהנה מיגיעו וכו'.

ומ"מ אי' בגמ' שדוד נענש שקרא לד"ת זמירות וכבר דנו המפרשים מה ענין האיסור בזה, ואדרבה מצינו בסוף מגילה שצריך לזמר התורה ובזוהר אי' שצריך לשורר ולזמר בחדוה, ופשטות המשמעות של העונש הוא על קריאת השם זמירות בלבד ומענין העונש משמע

שהטעם שלא היה לו לקרוא שם זה משום שהד"ת קשין לקנותן עי"ש בגמ'.

האם ראוי לאדם לקרוא לבנו בשם אביו או חמיו או אחיו

המק
ר

לקרוא לבנו בשם הזקן הוא ממדרש רבה שכך עושים לזכור הדורות הקודמים ולהתייחס עליהם, וכך היו נוהגים רבים בזמן התנאים כמו שמצינו לשושילתא דהלל הזקן שנכפלו שם בשושילתא (עד זמן האמוראים כמה דורות אחר רבי יהודה הנשיא) השמות הלל וגמליאל ושמעון ויהודה, וכמו שמצינו גם בגמ' רבי מוסיא בר' מוסיא בן בנו של ר' מוסיא הגדול, (ויש שפירשו שם דהכונה ב' באותו שם ולא ג' אבל אינו מוכרח ואכמ"ל), ובמשקל זה נמצא דומה בעוד מקומות על דורות אחרים של אמוראים שהיה שם הצאצא כשם הזקן, וכן בפ"ג דמו"ק ואסיקו ליה חנין על שמיה.

אם כי על יסוד צוואת ריה"ח יש משמעות שבחלק מהמקרים לא כדאי לעשות שם זה לאדם נוסף כשיש אדם במשפחה בשם זה והוא עדיין חי (ובפשוטו הוא למנוע תחרות ומתח וכמו שכתבתי בתשובה לגבי העסקת בן משפחה), מלבד לקרוא על שם הזקן של התינוק (כגון אביו או חמיו של האב) במקום שיש בזה מנהג ברור לנהוג כן, אלא אם כן האב הוא רשע שאז אין קורין לאדם בשם אדם רשע כמ"ש בגמ' ובזה אין נפק"מ אם הוא חי או לא (ועי' דרך שיחה להגר"ח ק מה שכתב לעשות במקרה כזה).

ועי' בפת"ש אה"ע סי' ב ס"ו ומה שהביא שם בשם החי"א והחת"ס ושאר פוסקים ומה שנתבאר שם דיש פוסקים שסוברים שאפי' בשמות שנזכרו להדיא בצוואת ריה"ח אין להחמיר לגמרי עי"ש אלא באופנים מסויימים, א"כ הבו דלא לוסיף עלה ובמקום הצורך יש להקל ואין להחמיר אלא במקום דשייך ולפי הענין במקום שנראה שיש צורך בכך.

ואמנם ר"י החסיד ציוה שלא לקרוא לבנו יהודה ושמואל ויהודה היה שמו של הריה"ח עצמו ושמואל היה שם אביו, והפשטות בזה שרצה שלא יקראו על שמם במשפחה, ואולי הוא ג"כ למנוע מתח וכיו"ב, ובמקום למחול גזר עליהם שלא יקראו בשמו דבלא זה לא יועיל למחול (ויש שכתב שהמהרש"א ששמו היה שמואל בן יהודה היה מזרע ריה"ח ויש מקום לומר דבזה לא היה קפידא כיון שהיה הרבה דורות אחר כך ולא היה בזה חשש כלל, גם אם נימא ששאר הצוואה נאמרה לכל זרעו כמ"ש הנוב"י), אבל יש לומר שהוא הוראה פרטית למשפחתם וא"א ללמוד מזה לעלמא, אבל כמוכח שלפי הענין במשפחה שעלול להיות מתח מהקריאה בשם הסב ראוי לצדדים למחול כידוע.

ולגבי מקרה שהזקן עדיין בחיים אם אפשר לקרוא התינוק בשמו יש בזה חילוקי מנהגים, ויש שנקטו שהוא ענין של קפידא בלבד והסב יכול למחול אם ירצה, ומ"מ ע"פ הנידון

דלעיל בכוונת ריה"ח יתכן שכדאי להימנע גם באופן זה.

למה אמרו בגמרא שנתנה הרשות לרופא לרפאות ולא נזכר שיש בזה מצווה והאם מקיימים בזה מצווה

**בש
ע**

הל' ביקור חולים יו"ד סי' שלו ס"א, מבואר על החובה ללכת לרופא כשצריך, ומאידך גיסא יש דברי הרמב"ן עה"ת (הובא בט"ז שם) והגר"א בזה ובתשובה אחרת הרחבתי בזה, ויש לציין דברשב"א ח"א סי' תיג וסי' תיח מבואר דהבטחון נחלק לפי האנשים ולפי הזמנים וכן ציינתי לדברי המהרש"א בכתובות בתשובה הנ"ל דהנהגת ר' יהושע בן לוי היא רק ליחיד בדור, וכן ציינו בזה עוד לדברי הנפה"ח שער א' פ"ח (הובא בבה"ל סי' קנו ד"ה סופה) בביאור דברי הגמ' בברכות לה ע"ב הרבה עשו כר' ישמעאל וכו' דהנהגת רשב"י היא ליחידים ולא לרבים, ועי' בספר הבוטח להרב פאלק שהביא הרבה מ"מ בנידונים אלו (ואולי הט"ז שם מפרש דברי הרמב"ן לענין אחר שהצדיק מונע את הצורך ברופא, ולא לענין הימנעות מרופא כשצריך בפועל, עי"ש בסוף סק"א).

וצע"ק אם באמת נימא שאותה הפעולה ממש באותו המצב לאדם אחד יהיה איסור ולאדם אחד יהיה מצוה מחמת שהוא בעל בטחון יותר, ודוחק לומר דיש גבול בין המצוה לאסור. ואולי החילוק הוא אם מזניח הרפואה מחמת עצלות ורשלנות או מחמת ביטחון, אבל בתנאי שבאמת בוטח בה' ולא מועיל כשעושה לכוונה אחרת ורק מתרץ מעשיו שעושה כן לשם ביטחון, גם אם מועיל במצוה אחרת כגון שבונה מעקה ומכוון גם לשם מצוה דמועיל (עי' נזיר), אבל כאן אינו מועיל כיון שאם אינו מחמת ביטחון ממש יש כאן סכנה, דאל"כ הו"ל להשו"ע להזכיר שמי שאינו רוצה ללכת לרופא יכוון שעושה כן לשם ביטחון.

לגוף השאלה אולי יש חילוק בין מקום סכנה לשאר חולי, דאפשר שבמקום סכנה הוא חמור יותר, אבל צריך ראיה לחילוק זה, דהא לענין להזיק לעצמו בידיים גם לחבול בעצמו אסור כמו שאסור לאבד עצמו וכמבואר בס"פ החובל.

ולמעשה המשמעות בפוסקים דאמנם מתחילה היה צריך רשות לזה כדי לגלות שאין כאן עושה דבר כנגד רצון ה' אבל אחר שכבר יש רשות לרפאות ממילא הו"ל מצוה או חובה כמו כל איסור לחבול בעצמו ולשמור עצמו ושלא לאבד עצמו לדעת (ובתשובה אחרת לגבי ברכה על ברכת ונשמרתם ציינתי לנידון אם לשמור גופו מנזקין הוא מדאורייתא או מדרבנן), וכך משמע בלשון השו"ע בסי' שלו ס"א שם שכ' שנתנה הרשות לרופא לרפאות ומצוה היא ובכלל פקו"נ הוא ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים וכו', ונתבארו הדברים בט"ז שם סק"א דעכשיו שנתנה הרשות הרי הוא מצוה לרפאות עי"ש בהרחבה, וכן ראיתי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בשם הברכ"י שבאמת נקט כן דאחר שנתנה הרשות נהפך לחיוב.

והיה מקום להביא ראיה מהגמרא גופא דמש"כ נתנה הרשות הכונה למצוה, דהרי אמרי' שם לפי שאין דרכן של בני אדם וכו' אלא שנהגו, ועל זה אמרי' דלא לימא איניש הכי משום שנתנה הרשות לרופא לרפאות, ואם נימא דגם לפי הדעה הראשונה אינו מצוה ואינו איסור כיון שנהגו וגם לפי הדעה השניה אינו מצוה ואינו איסור, א"כ מאי איכא בין דעה הראשונה לדעה שניה, אבל לפי מה שנתבאר שהוא מצוה לילך לרופא, א"כ טובא איכא בין הדעות, דלדעה הראשונה הוא רשות ולדעה השניה היא מצוה.

ומיהו ראיה ברורה אין מזה, דאכתי יש לומר דלפי דעה הראשונה הוא כעין בדיעבד שלא היה ראוי לעשות כן אלא רק מצד המנהג ונפק"מ שיש מקום להדר למנוע מזה, ואילו להדעה השניה הוא לכתחילה גמור שנתנה הרשות לרופא לרפאות.

ומ"מ גם לפי זה הלשון שאמרו שנתנה הרשות וכו' צע"ק דמשמע שרק נתנה רשות דבד"כ רשות אינו מצוה ולא חובה וסתימת הדברים קצת צ"ב, ואולי הטעם שנקטו שניתנה הרשות הוא מאחר שהצדיקים שהם במעלה גבוהה ירידה היא להם לילך לרופא ואינם הולכים לרופא, וכמו שנתבאר בשם הרמב"ן, הלכך נקט נתנה הרשות ולא מצוה, כיון דלצדיקים לאו מצוה היא.

ולהט"ז שם [דגם אפשר שלמד צאופן אחר דדברי הרמב"ן כמו שנתבאר] הביאור בדברי הגמ' שונה קצת דמכיון שהיה יותר טוב שאדם יהיה בדרגא שלא יצטרך רופא מ"מ מאחר דעכשיו לפי דרגתו המצב הוא שצריך רופא, לכן הוציאוהו בלשון שנתנה הרשות שהוא לשון בדיעבד קצת אע"ג דעכשיו זהו המוטל עליו מ"מ מאחר שהיה יותר ראוי שלא יצטרך והוא בדיעבד לכך הוציאוהו בלשון זה דלא משמע מצוה.

וראיתי שיש שנקטו לחלק בין הרופא לחולה דלהרופא הוא רשות ולחולה הוא מצוה, וזה צ"ב, דאדרבה החולה אולי יכול למחול אבל הרופא לא, דלרופא הוא השבת אבידה בגופו של חולה כמ"ש הר"ן בנדדים מא ע"ב והרמב"ם בפה"מ שם פ"ד מ"ד, ועוד דאם לחולה הוא מצוה א"כ גם לרופא הוא מצוה שהרי מקיים בזה מצוה דחולה והוא שליח דחולה לקיים מצוותו.

למה לא תקנו ברכה על מצוות ונשמרתם מאוד לנפשותיכם

הנה

עצם ענין זה שיש דין ונשמרתם להישמר מן הסכנה מדאורייתא אינו ברור, די ש פוסקים שנקטו דמדאורייתא אין כוונת הכתוב לזה ורק רבנן אסמכוה וכך דעת הלבוש [עי' מאיר עוז ח"ז עמ' תרמה ואילן שהצא הרצה מ"מ לנידון זה], ואמנם החיוב להישמר מן הסכנה הוא ברור וכמ"ש בשו"ע ביו"ד הל' ביקור חולים לענין החיוב ללכת לרופא במקום סכנה (ובתשובה אחרת הרחבתי בדעות בזה), ועכ"פ האיסור לאבד עצמו הוא ג"כ ברור והוא ודאי דאורייתא דהרי החמירו הרבה בדינו בדברים שאין מחמירים באיסור דרבנן, א"כ יש לדון למה אין על זה ברכה.

ויש לומר דאין מברכין על מצוות לא תעשה [ר"ן צפ"ק דכמוצות הוצא צשדי חמד מערכת חמץ ומלה סי' ה, וכ"כ איסור והיתר כלל נח אוח ק הוצא צכנה"ג צהגהות הטור יו"ד סי' רכא אוח יג ושדי חמד מערכת ה עמ' מתקצצ], דונשמרתם הוא לשון לא תעשה, דכל הישמר אינו אלא לא תעשה, ואע"ג דאיכא למאן דאמר הישמר דלאו לאו הישמר דעשה עשה [צפ"ק דמו"ק], מ"מ בזה מודה, כיון דאין הציווי כאן עשייה אלא שלילה, ולא תקנו חכמים ברכות על דבר שהם שלילה כמ"ש הר"ן שם.

ויש להוסיף דאע"ג דלפעמים הוא עשייה כגון בנטילת רפואה והליכה אצל רופא מ"מ מאחר שעיקרו הוא שלילה לכך לא תקנו עליו וכמ"ש שם הר"ן לענין תשביתו וכמ"ש באיסור והיתר שם לענין מצוות הגעלה, וכאן הוא יותר חידוש דאף שכאן עושה מעשה של קיום הגוף ולא רק ביטול של ביטול הגוף כמו לגבי חמץ והגעלה, מ"מ מאחר ועיקר המצוה הוא שלילה ולא עשייה אין על זה ברכה.

ויש להוסיף טעם בדבר לפי מה שנתבאר באור זרוע [הצאמי צמשוזה לענין צרכה על צדקה וכיצוד אצ ואס] במה שאין מברכין על כבוד אב ואם וכיו"ב משום שהן מצוות תמידיות, דכל מצוה שהיא שלילה למעשה עיקר המצוה מקיים כל הזמן, ואף שכשמבקש יצרו לעבור ואינו עובר נוטל יותר שכר מ"מ צורת המצוה מקיים בכל רגע ואין זה עובר לעשייתו ובדבר שהוא כל הזמן ממש כתבתי בתשובה לענין ברכה על יישוב א"י דגם החולקים על האו"ז [שהצאמי צמשוזה על צדקה] אפשר דמודו ליה בזה.

ובתוספת הסבר שזו מצוה שבפועל כל הזמן מקיימים אותה וברכת המצוות הוא רק לפני הקיום.

ומלבד זה שכן אין מברכים על השלילה אלא על העשייה, וגם כשיש לפעמים מצוות לא תעשה שמתקיימת על ידי פעולה אקטיבית, אבל עדיין הציווי הסופי שמתקיים כאן הוא השלילה והפעולה היא רק גרמא למצווה הסופית שהיא השלילה.

האם הוא דבר טוב לישא קרובת משפחה המותרת מצד ההלכה

בגמ'

[סנהדרין עו ע"ב ויזמות סב ע"ב] מבואר שבת אחותו הוא טוב לישא ועי"ש ברש"י ותוס' ובמאירי ובמפרשים כמה עניינים בטעם הדברים, וכלל דברי המפרשים כל אחד בדרכו ובסגנונו הוא שבכך ישרה השלום במעונם משום שהם אוהבים את השני יותר ומבינים אחד את השני יותר.

וכן פסק הרמ"א למעשה באה"ע סי' ב ס"ו כמו שהוא בגמ' שמצוה לישא בת אחותו והביא שיש אומרים שגם בת אחיו מצוה לישא, ועי' גם ברמ"א שם סי' טו סכ"ה.

אבל ר"י החסיד בעל ספר חסידים ציוה [לואלת ריה"ח אות כב] שלא לעשות כן.

ובתשובה אחרת [לענין העסקת קרובי משפחה] ביארתי דיתכן שטעמו של בעל ספר חסידים הוא מחמת המתח והלחצים העלולים לעיתים להיגרם בעיסוק יתר בין קרובי משפחה בדורות המאוחרים שעצביהם חלושים יותר, ועי' שם עוד הרחבת דברים בזה, וממילא לפי טעם זה הכל לפי הענין.

והרבה אחרונים דנו איך ציוה ריה"ח דברים שהם נגד הגמ' והחת"ס פקפק בדברים המופיעים בצוואה שלא כדברי הגמ' (ועי' בספר צוואות רבינו יהודה החסיד ענייני שידוכין ונישואין שהביא הרבה מ"מ בזה), ובתשובה הנ"ל ציינתי דאפשר שעכשיו שהדורות חלושי בכה"ג ידע ריה"ח שעלולים לצאת מזה מכשולות עי' שם שציינתי עוד דוגמה לזה.

אבל לפי הדעות שנקטו שיש להזהר בצוואת ריה"ח משום סכנה א"כ אין חילוק בזה ואין להקל לדעות אלו, אלא כשיש סניפים נוספים יש שהקילו בזה, ועי' בפת"ש אה"ע סי' ב שם ובספר הנ"ל וכן בספר יבשו מפיהו להגריש"א על ענייני נישואין.

יש לציין שאנשי רפואה אומרים שבנישואין של קרובי משפחה עלולים להיות גם בעיות גנטיות ויש לבדוק הדברים מול מומחים דמצינו שחוששים לרופא עכ"פ לחומרא במקום פיקו"נ בהל' שבת ויו"כ.

האם צריך להזהר בזמנינו בצוואת רבינו יהודה החסיד בשמות

יש

שנקטו שאין צריך להזהר בזה, ויש שנקטו שציוה ר"י החסיד כן רק לצאצאיו [נו"י אה"ע סי' עט, הוצא צפת"ש אה"ע סי' ז ס"ו, ועי' גם צספר הגאון מה שהוצא צסס הגר"א ז"ל], ומ"מ המנהג לחשוש ולהזהר בזה דחמירא סכנתא, ויש שחששו רק באופנים מסויימים, ועי' חכמת אדם כלל קכג דין יג וחת"ס אה"ע ס"ס קטז ופת"ש באה"ע שם ושאר מקומות שציין שם, וכחיום נתקבל מאוד בהרבה מקומות המנהג לחוש לזה עכ"פ כשאין עוד סניף להקל ועכ"פ לשנות שם לצורך זה.

ולאחרונה נדפס ספר יבקשו מפיהו שהובא שם הרבה הוראות בשם הגריש"א בענין זה, וראה גם ספר צוואת רבינו יהודה החסיד ענייני שידוכין ונישואין שהביא הרבה מ"מ בזה.

המהלך בארץ ישראל הרבה או אפילו נח בין הליכה להליכה בתוך ארץ ישראל האם מקיים מצוות יישוב ארץ ישראל בכל הליכת ארבע אמות או לכל הפחות בכל הליכה בפני עצמה

בגמ'

בכתובות [ק"א ע"א] למדו ענין זה מדכתיב ורוח להולכים בה, דאפי' רק מהלך ד' אמות בא"י הרי הוא בן עולם הבא, ומשמע דיש ענין בהליכה לחוד יותר מסתם מי שנמצא בא"י במקומו בלבד כאבן שאין לה הופכין.

ובפאת השלחן [צ"ת ישראל אות ז] כתב דמאחר שנזכר בפסוק הליכה העמידוהו חכמים על שיעור הליכה שהוא ד' אמות, ויש להוסיף דבסוגיות מבואר דד' אמות הוא מקומו של אדם, וכמו שביארו חכמים [עירובין נ"א ע"א] ענין הפסוק שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו (שמות טז, כט), דשבו איש תחתיו אלו ד"א וממקומו זה אלפים אמה, וכשיוצא מתחתיו צריך להלך לשם כך ד' אמות.

ויש לדון מה הטעם שאמרו מעלה זו לענין הליכה יותר מסתם ישיבה, ויש לציין דגבי אברהם כתיב קום התהלך בארץ (בראשית יג, יז), ובגמ' בב"ב ק' ע"ב לר' אליעזר וכן בב"ר על הפסוק שם למדו משם גברי קנין על ידי הליכה, ומאחר שענין הליכה בא"י נזכר גבי אברהם, חזי' שענין ההליכה בא"י הוא ענין של קנין וכיבוש, על דרך וירשתם אותה וישבתם בה (דברים יא, לא), וגם לרבנן שם בב"ב שם דאין בזה קנין ממש מכל מקום אמרי' בגמ' שם שנצטוה בזה כדי שתהא נוחה ליכבש לפני בניו, והיינו משום דמעשה אבות סימן לבנים, וחזי' שיש בהליכה סימן כיבוש והתחלת כיבוש וסיוע לכיבוש.

ויש להוסיף דעכשיו מובן למה בעי' לילך ד' אמות כדי לקנות מקום חשוב (ועי' סוכה ג ע"ב, ויש לציין דיש צד בפוסקים לגבי חצר קובעת במעשר דבעי' ד' אמות ועי' בתשובתי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

על קביעת מעשר בחצר), ואפשר עוד דגם לענין צורת הקנין לר"א הוא הליכה לכה"פ ד"א ויל"ע בזה.

ולפי זה כל מה שמהלך עוד ד' אמות הרי מוסיף בזה עוד הידור בפרטי המצוה, דאף שלכאורה מקיים מצוות ישוב ארץ ישראל בכל רגע שמתעכב בא"י בכוונת יישוב מ"מ הידור זה של הליכה מקיים בכל הליכה בפני עצמה, ואם הלך כמה הליכות הרי קיים כמה הידורים, ואם הלך הליכה אחת ארוכה הרי קיים הידור אחד ארוך (שכידוע שמצוה מתמשכת חשובה יותר ממצוה זעה שלא התמשכה וכמו שמצינו בכה"ג לגבי איסורים בפקו"נ בהקל הקל, עי' בתשובתי אחרת ע"ז, ופשוט).

ויעוי' להר"י מטרנאני שכתב דענין זה של מהלך ד' אמות בא"י קאי על הנקבר בא"י שאם מהלך ד' אמות בא"י הרי הוא בן עוה"ב ואם לא לא, ויש שחלקו על זה (יעוי' בילקוט ביאורים הוצאת עוז והדר על הגמ' שם), ומיהו לכו"ע מעשה ההליכה ד' אמות הוא דבר חשוב ויש בו מצוה.

למה אין מברכים ברכה על מצוות על מצוות ישוב ארץ ישראל

כדי

להשיב על שאלה זו צריך מקודם לכן לדון מה היא הגדרת יישוב ארץ ישראל שעליה יש לברך, אם על הכניסה לא"י או ההליכה בא"י ששבחו חכמים המהלך ד"א בארץ ישראל (סוף כתובות), או שהמצוה כיבוש א"י או אף קניית בית בא"י כמו שהתירו לכתוב שטר על זה אפי' בשבת באמירה לנכרי משום שהוא צורך מצוה (פ"ק דגיטין), וגם בכיבוש יש לדון אם מקיימים המצוה בהתחלת הכיבוש או בסוף הכיבוש ובקניית בית יש לדון אם עצם הקנייה או ההתיישבות.

והנה אם נימא דהמצוה מקיים בזה בכל רגע ששוהה ומתעכב בארץ ישראל ועכ"פ כשעושה כן לכוונת דירה, הנה כבר העירו דלדעת האור זרוע שמה שאין מברכין על כמה מצוות הוא משום שאין מברכין על מצוות תדירות כמו שהבאתי דבריו בתשובה לגבי ברכה על מצוות כיבוד אב ואם א"כ לפי שיטתו כ"ש שלא יברכו על מצווה כזה שנוהגת ביום ובלילה ובכל זמן אפי' כשישן, וגם יש לומר דגם שאר הראשונים שחולקים לענין כיבוד אב ואם וכיו"ב ואמרו תירוצים אחרים [עי' נמשנה ה"ל], היינו משום שיש להם זמן מוגדר אבל מצוה שבאמת זמנה בכל רגע ובכל עת ובכל שעה שאין זמן שאפשר לומר שהוא קודם מצוה זו (מלבד מי שלא קיים המצוה למרות שהיה יכול לקיים ובזה לא דיברנו), ממילא לא תקנו בזה ברכה, דהברכות לא תקנו אלא עובר לעשיית המצוות ולא אחר עשייתן.

ואולם בגוף הגדרת מצוות יישוב ארץ ישראל נראה דמכיון שעיקר המצווה החיובית היא הכיבוש כמ"ש והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

(במדבר לג, נג), וכמ"ש ואם לא תורישו וגו' (שם נה), ושאר הפרטים הם תוספת והידור בפרטי המצווה, א"כ על כיבוש לא היה אפשר לברך כיון דתליא במעשה אם יצליח או לא, וכעין מה שכבר העירו בזה ע"פ הרשב"א והגר"א והובא גם ברעק"א והגר"ק [הנלמא] נמשנה ה"ל דכל מצוה דתליא באחר לא תקנו עליהם ברכה.

למה אין מברכים ברכה על מצוות צדקה ומצוות כיבוד אב ואם

לגבי

צדקה יש בזה כמה שיטות בראשונים (רמזתי מזה גם בתשובה על ברכה על פדיון שבויים) דיש שיטת רבינו אליהו שהיה מברך מצוות צדקה, אבל לא נהגו כן כמ"ש בחרדים שם.

והרשב"א ח"א סי' יח וכן האבודרהם הל' ברכת המצוות בשם הר"י בן פלט כתבו שאין מברכין והטעם שמא לא ירצה העני או ימחול, ובמעשה רוקח הקשה מאי שנא מברכת אירוסין שתלוי ברצון האשה (דרך אמונה רפ"ז מהל' מתנות עניים בציון ההלכה).

ואולי יש לתרץ קושיית המעשה רוקח דכיון שגזרו חכמים שלא יקדשו בלא שידוכים (עי' קידושין יב ע"ב), א"כ בד"כ בקידושין מדובר שכבר אמרה האשה הן שמסכמת לקידושין, ובכה"ג אין מחוייב לחשוש שמא תחזור בה, ולכך תקנו ברכה באירוסין משום שרוב פעמים עושה כתיקון חז"ל ומקדש אחר שידוכין.

משא"כ בעני שהרבה פעמים אין מבקשים הסכמתו לפני שנותנים לו צדקה ואדרבה כדי שלא לביישו, הלכך לא תקנו ברכה בצדקה לעני גם כשהעני הסכים לפני הנתינה לקבל הצדקה, שמא יחזור בו העני, וכדאמרי' בנדרים שלא יאמר אדם לה' אלא קרבן לה' מטעם שמא יחזור בו, ואולי הגר"ק במה שכתב שם "וי"ל" על דברי המעשה רוקח, ר"ל ויש ליישב ואולי רמז בזה לתירוץ זה.

והנה הגמ' בנדרים שם מיירי אפי' אחר שכבר הסכים האדם עצמו לנדור אעפ"כ לא יאמר לה' קרבן אלא קרבן, ויש לחלק דכאן האשה הסכימה בפה לזולתה.

וגם יש לחלק דלדעת התוס' שם ה' לבטלה חמיר דהוא עשה דאורייתא כמ"ש בתמורה ד' משא"כ ברכה לבטלה לדעת התוס' הוא מדרבנן.

ועוד יש לחלק דבברכה אם בשעה שבירך היה דעתו על דבר ונתעכב הדבר אפשר דאינו חמיר כ"כ דהנה חד גיסא גבי נט"י הקיל הריטב"א, והגר"ק (חוט שני) והגר"ק (מנחת תודה) מוטו משמיה דהחזו"א באופן אחר בברוך שחלק, ויל"ע הדמיון, דהרי כאן לגבי ברוך שחלק בשעת ברכה כלפי שמיא גליא שאינו מחוייב בזה, ועוד דלגבי המברך ונפל הפרי מידו בתוס' ובשו"ע שהביאו הירושלמי בזה משמע דהוא ברכה לבטלה גמורה ושם אע"פ שבשעת הברכה בירך כדין, מ"מ הו"ל כברכה לבטלה באונס ולכך צריך לומר ברוך

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שם, ויל"ע בזה למעשה.

וטעם הרשב"א נכתב (שו"ת הרשב"א ח"א סי' יח) גם לגבי מצוות כיבוד אב ואם דהכיבוד תלוי בדעת אביו ויש לחשוש שמא לא יקבל האב ממנו את הכיבוד ונמצא מברך לבטלה, וכע"ז אי' בביאור הגר"א על השו"ע או"ח סי' ח.

ואף שבכיבוד אב ואם מסתמא מקיים מכבד את אביו בזה גם בעצם מה שמשתדל בכבודו ורצונו זהו כבודו, וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת [ד"ה מי שניסה לכבד את הוריו ולא הללם וכו'], מ"מ עדיין יש בעייתיות בברכה כזו שהתכוון לכבד את אביו באופן אחד ולבסוף נוצר כבוד אחר שהברכה לא היתה מכוונת לזה, וכמו שהביא התוס' בפ"ו דברכות בשם הירושלמי לגבי נפל פרי ממנו אחר הברכה וכמו שפסק השו"ע בהל' ברכות, וכמו כן אינו ברור שעל כבוד בלא מעשה יוכל לברך וכמו כן גם שיש הידור מצוה בכל כבוד יש לדון אם לפי הצד שהיה צריך להיות ברכה על כיבוד אב ואם אם על כל פרט והידור במצוה היה ברכה או רק על עיקרי הדברים שנזכרו בגמ' שהם בכלל עיקר דיני כבוד או מורא.

והראב"ד כתב (מדרך אמונה שם) דמה שאין מברכין על מצוות צדקה משום שיש בזה קלקול אחרים דהיינו שיש עני ואם יברך משמע שמודה על אותו קלקול.

וצע"ק דהרי חייב אדם להודות על הרעה כשם שהוא מודה על הטובה, וכי תימא דכאן בפרנסה הוא משום שהורע מעשיו כמ"ש בקידושין פ"ב, וממילא חשיב כהאדם גורם לעצמו (עי' תענית ט ע"א ודוק), הא גם לגבי מיתה איכא למ"ד בשבת נו אין מיתה בלא חטא ולא קאמר הך מאן דאמר דאין מברכין דיין האמת, ועוד דהרי מיתה הוא מחמת חטא אדה"ר כמ"ש כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב, יז), כמו פרנסה שהוא ג"כ מחמת חטא אדה"ר כמ"ש בזעת אפך תאכל לחם (בראשית ג, יט), וכמו שעתידה עניות להיעקר לעתיד (עי' פהמ"ש להרמב"ם פרק חלק) כך מיתה כתיב בילע המות לנצח (ישעיהו כה, ח), ועי' סוכה נב ע"א, וגבי מיתה מצינו ברכת דיין האמת, וכי תימא משום שכאן הוא צרה לאחרים, הרי גבי מיתה ג"כ צרה לאחרים, וכי תימא משום שבמיתה הוא צרה לו ולאחרים, הא קיימא לן בשו"ע דלא רק על קרוביו צריך לברך דיין האמת, א"כ גם שם מברך אפי' שהוא רעה רק לאחרים, ועוד מצינו ברכת דיין האמת גם ברואה בתי ישראל בחורבן בברכות נח וממילא דברי הראב"ד צ"ע.

ונראה דעיקר כוונת הראב"ד דכשמברך על קדושת המצוה מראה בזה שמרויח ממה שחבירו עני, ולדבריו כולו רווח ממה שהעני בצער, וזה יכול לצער את העני, אבל כשמברך דיין האמת אדרבה מראה בזה שהוא עצמו אין לו רווח כלל מזה ומשתתף בצערו של חבירו ורק שאנו מאמינים באמונה שלמה שגם הרעה היא טובה לכפר לנו על כל עונותינו ולנקותינו ליום הדין, אבל אנו מצטערים בצער מי שבא לידי כך.

נמצא דבעני יש מקום להתפרש שאנו שמחים ומרויחים במה שעני זה בא לידי כך אפי' אם הוא לכפר על עון הדור או לכפר על עון אחר, משא"כ בברכת דיין האמת המשמעות שהיה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

יותר טוב שלא יחטא כדי שלא יצטרך לבוא לידי כך.

רבינו בחיי (כד הקמח ערך ציצית) כתב דכל דברים שחייבים במושכלות ואין ישראל ניכרים בזה שהם עם קודש לא תקנו עליהם ברכה, ובערוך השלחן ריש הל' כבוד אב ואם (יו"ד סי' רמ"ג ס"ד) הרחיב בזה דברים לענין ברכה על כיבוד אב ואם, וכע"ז הביא בהגהות רע"א על השו"ע שם ס"א בשם שו"ת בנימין זאב סי' קסט, ועי' עוד בערוך השלם חו"ת סי' תכז ס"י שהביא גם טעם הרשב"א וגם טעם הבנימין זאב.

וטעם זה מתיישב מאוד דהרי הברכה היא וקדשנו וכן במצוות כהונה דעת הרמב"ם דמברכים אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, והיינו משום דיש קדושה יתרה לכהונה כמ"ש ויבדל אהרן להקדישו (דברי הימים א' כג, יג), ויש דעה לומר הבדלה זו בסדר הבדלות של מוצ"ש כמ"ש בפ"י דפסחים, ומאותו טעם שאין או"ה מברכין על ז' מצוות בני נח כיון דלאו בר קדושה ניהו או"ה א"כ מאותו הטעם גופא לא יברכו ישראל בדברים שלא נתחייבו בהן מחמת קדושתן אלא מחמת הכרח השכל.

ובאור זרוע ח"א הל' ברכת המוציא סי' קמ כתב שמצוה שהיא תדירים כמו ביקור חולים ותנחומי אבלים והידור ת"ח וכבוד אב ואם וכו' אין בה ברכה.

ועי' בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות אות טז מה שהביא עוד טעם בזה בשם שו"ת המהר"י אלגזי סי' יד דמשום חומר המצוה שא"א לקיימה כל הצורך לא תקנו ברכה עי"ש.

מי שרוצה לאכול פירות מאילן בחצרו האם יכול להפקיר מראש את הפירות ונכד להיפטר ממעשרות

הפקר

על מחובר ועל תלוש לפני שנגמרה מלאכתן פוטר ממעשר (ראה חזו"א שביעית סי' ב סק"ד, ויש צד שרק הפקר בתלוש פוטר ממעשר, עי' דרך אמונה פ"ב מהל' תרומות בציון ההלכה ס"ק רמח).

ומותר לכתחילה להפקיר לפני שנגמרה מלאכת הפירות מכיון שעדיין לא התחייבו במעשר (רמב"ם הל' מעשר פ"ג ה"כ ורדב"ז תרומות פ"ב הי"א, ובדיעבד דנו הפוסקים, ועי' דרך אמונה תרומות פ"ב סקצ"ה).

מדרבנן עד ג' ימים משעת ההפקר יכול הבעלים לחזור בו מההפקר (נדרים מד ע"א ועי' שו"ע חו"מ סי' רעג ס"ט) ואז אם יחזור בו יתבטל הפטור ממעשר מדרבנן (עי' דרך אמונה שם ס"ק צז), ויש שחלקו בין מפקיר פירות תלושין למפקיר פירות מחוברין (עי' קצה"ח סי' רעג סק"ג ודרך אמונה תרומות פ"ב צה"ל ס"ק ער, וע"ע ש"ך יו"ד סי' רכא סקנ"ג), ולמעשה קשה להקל בזה (עי' מסקנת הקצה"ח שם).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אבל אם הבעלים זוכה בו בתורת זכייה מן ההפקר, אם היה הפקר אפי' רגע אחד נפטר מן המעשר (ראה ד"א שם סקצ"ה וסקצ"ז).

אם חזר הבעלים המפקיר וזכה בו בסתמא תוך ג' ימים, ולא פירש אם מתכוון לזכות או לבטל את ההפקר, יש אומרים שאם זכה בו בסתמא חיישי' שמא ביטל את מעשה ההפקר (ר"ן נדרים מד ע"ב ד"ה אלא, והרשב"א שם והריטב"א ומאירי שם מג ע"ב חולקים, ובנתה"מ סי' רעג סק"ב חילק אם זכה בכל מה שהפקיר או בחלקו, ועי' ד"א שם ס"ק קב וצע"ק), וכדי להיפטר ממעשר לכל הדעות יש לפרש להדיא כשזוכה, שמתכוון לזכות מחפץ ההפקר, ולא לחזור בו ממעשה ההפקר.

ובאדם אחר שלא היה הבעלים שזוכה מן ההפקר אין חשש זה.

ההפקר צריך להיות בפני שלושה (ע"פ חו"מ סי' רעג בבהגר"א סק"ח ובדרך אמונה תרומות פ"ב ס"ק קכ), ושנים מהם עדים כשרים (כה"ח או"ח סי' רמד סקמ"ג וכ"ה בראבי"ה פסחים סי' תיז, ויעוי' דעת הדרך אמונה תרומות פ"ב ס"ק קב וציון ההלכה שם ס"ק רפו).

כשמפקיר צריך להפקיר את הפירות אך לא מועיל להפקיר את השדה (ראה שו"ע יו"ד סי' שלא סט"ז וש"ך שם סקכ"ז).

כשמפקיר צריך להזהר להפקיר לכל העולם ולא רק הפקר כלפי חלק מהאנשים (ראה ברכ"י שם סק"ז ושו"ע חו"מ שם ס"ה, והרחבתי בתשובה אחרת).

אם חזר ועשה גורן מההפקר חייב (ראב"ד תרומות פ"ב הי"ב, ועי' דרך אמונה תרומות שם סקפ"ג), ויש אומרים שאם עשה גורן לאחר שהכניס הפירות לעיר מחוייב במעשר דוקא כשההפקר היה במחובר אבל לא כשההפקר היה בתלוש (חזו"א שביעית סי' ב סק"ה).

אם הפקיר קודם הבאת שליש וזכה בו אז אינו פוטר (עי' ד"א שם סקצ"ה בפרטי דין זה).

האוכל פירות בגינה מעץ פרי הגדרל בגינה פרטית האם חייב לעשר

יש

דין שחצר קובעת למעשרות, כלומר שלאחר שהפירות נכנסו לחצר או לבית אסור לאכול מהם אפילו אכילת עראי לפני שמעשר, אולם יש בזה הרבה חילוקי דינים ויש גם דין נפרד לענין גינה [כמו שיתבאר להלן אות ד], ולהלן אזכיר חלק מהדינים:

א) מבואר בשו"ע יו"ד סי' שלא ספ"ג שהחיוב בחצר או בבית הוא רק אם טיפל בגמר מלאכתן (וגמר מלאכתן בכל פרי ומצב יש לדון לפי המצב מה גדרו) או עכ"פ אם התחיל לטפל בגמר המלאכה של חלק מהפירות אז מתחייבים גם שאר הפירות.

גמר מלאכה מועיל לחייב לדעת השו"ע גם אם הגמר מלאכה היה אחר שנכנס לבית על אף שיש בזה פרטי וחילוקי דינים לשיטות חלק מהראשונים (ע' תוס' ב"מ פח ע"ב ד"ה משיפקסו ורמב"ן שם ודרך אמונה מעשר פ"ג סקמ"א).

גמר מלאכה בלא כניסה לבית יש בזה חילוקי דינים, דאם הגמר מלאכה היה לצורך להביא לביתו אינו מחייב עד הכניסה לבית, אבל אם הגמר מלאכה היה לצורך מכירה בשוק, במקרה זה הגמר מלאכה לחוד מחייב במעשר ואסור לאכול מהפירות עראי מאז גמר המלאכה (שו"ע שם ספ"ב).

במקרה שקטף פירות בפרדס בשביל לאכול במקום נקט החזו"א (מעשרות סי' ה סק"ז וקצת מזה בדמאי סי' ז סקכ"ד, ועי' קה"י ביצה סי' ד"ה וא"ת) שהוא כמו קוטף למכור בשוק וגמר מלאכה לחוד יחייב בזה ושם מילא הכלי בפירות או שליקט כל צרכו שהוא גמר מלאכה, במקרה זה אפשר שנאסר באכילת עראי כשדעתו לאכול בפרדס (חזו"א דמאי שם בלשון אפשר), אבל הוסיף שאם רוב האכילות שכיו"ב דרך אנשים לעשותם דוקא בבית בטלה דעתו ואינו מתחייב (חזו"א מעשרות שם), והגדרה זו צ"ב דמסתמא כל פרי רוב האנשים אוכלים בביתם וקורה שאנשים אוכלים בפרדס.

ויש לציין דזה לשי' החזו"א והקה"י דהחילוק בין דעתו למכור בשוק הוא מצד שאין דרכו להביאו לבית, אבל לדעת הש"ך סי' שלא ס"ק קיא והמהר"י קורקוס מעשר פ"ג ה"א ע"פ הירושלמי מעשרות פ"א ה"ד שהטעם הוא משום שמקח קובע וחיישינן שמא ימצא לקוחות מיד לכך אסרו בשעת גמר מלאכה, א"כ אין ללמוד מזה למי שהוא בפרדס או במקום שאינו קובע משום חצר וצ"ע"ג (וגם צ"ע"ק על דברי החזו"א מדיני תאנה בחצר במשנה מעשרות פ"ג מ"ח ורמב"ם פ"ד מהל' מעשר הט"ו ושו"ע סי' שלא ספ"ז שיובא להלן, דלפי החזו"א אין כ"כ הבדל בין עומד בחצר לעומד בפרדס, וצריך ביאור בזה לשי' החזו"א ובפרט לפי מה שמבואר שם שאם עלה ע"ג האילן אינו כחצר), ולכאורה במקום הצורך היה אפשר לסמוך להקל בזה מאחר דעיקר הטעם בזה הוא כהש"ך, אבל לא מצאתי שכתבו כן הדין להדיא וצ"ע למעשה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כל המדובר עד כאן הוא במקרה שהאילן גדל בפרדס שאינו חצר ואינו קובע למעשר מצד עצמו, אבל אם האילן עומד בחצר במקרה זה הדין הוא שבתאנה אוכל אחת ופטור ואם צירף חייב (שו"ע שם ספ"ט) וכן בענבים מגרגר אחת ופטור וכן ברימון פורט ואוכל וכן באבטיח חותך ממנו חתיכה מהחומר ואוכל (שם סצ"א) וכן בכוסבר מקרסם עלה עלה ואוכל ואם צירף חייב וכן כל כיוצא בזה (סצ"ב), וכן בכל פרי גדול כמו תפוז אם לקח פרי שלם נתחייב במעשר (חזו"א).

ובאמת דין תפוז צ"ע דאבטיח דרך לאכלו על ידי כמה בני אדם או לחלקו לכמה ארוחות משא"כ תפוז שרוב בני אדם אוכלים תפוז אחד בבת אחת, ואולי בזמן החזו"א היה המנהג בזה אחרת, או שחשש החזו"א רק לחומרא ולא בתורת ודאי, אבל פרי כמו פומלה או אשכולית ודאי מן הדין נתחייב במעשר באופן זה, ועי' משפטי ארץ פ"ז הערה נד. ליקט ב' פירות בשני ידיו חשיב כמו ב' פירות ומתחייב במעשר (משנה שם).

יש אומרים דאם דעתו ללקט עוד אין ב' פירות מחייבים במעשר ויש חולקים (עי' תוס' ב"מ פח ע"א ד"ה עד ושטמ"ק שם בשם הראב"ד, חזו"א סי' ו' סק"א ד"ה ואפשר וסי' ג' סקט"ו), ולמעשה נקטו להקל בזה (עי"ש בחזו"א ושערי צדק פ"ג סכ"א).

יש שלמדו מדין אילן בחצר שמותר לאכול אחת אחת דה"ה גם אם הכניס פרי אחד מבחוץ פטור ויש שחלקו בזה (עי' בזה בדרך אמונה מעשר פ"ד הט"ו בביה"ל ד"ה אוכל ומה שהביא שם בשם מרכה"מ שם פ"א ה"י, ועי' עוד בשערי צדק פ"ג ס"כ).

ובמקום שיש ב' חומרות יחד דגם שהכניס פירות מבחוץ וגם דעתו ללקט עוד הסתפק החזו"א להחמיר מעיקר הדין ולא מטעם דלא מקילינן ב' קולי (עי' יו"ד בסוגי' דסרך בתה), אלא מטעם שיש כאן יותר סברא להחשיב קבע, ולדידן יש להחמיר ג"כ מטעם שיש כאן ס"ס לחומרא.

אם עלה האיש ע"ג האילן ולא עומד ע"ג קרקע אינו נחשב כעומד בחצר לענין זה אע"פ שעומד מעל אוירה של החצר (ע"פ השו"ע שם), ונחלקו הפוסקים אם לענין זה בעינן דוקא שיהיה למעלה מי' טפחים (שערי צדק משפטי ארץ פ"ג סט"ז) או לא (רדב"ז בדעת הרמב"ם הל' מעשר פ"ד הט"ו), ויש לדון לענין אויר מחיצות, ויש להשוות זה לסוגיות בדיני עירובין, ועי' עוד בשאלה זו לעניננו לענין מעשר בר"ש סיריליאן מעשרות פ"ג מ"ח ובמלאכת שלמה שם.

ב) גדר חצר שקובעת למעשרות חייב רק כשיש לו הגדרה מסויימת, כגון שאם יכנס אדם זר יאמרו לו מה אתה מבקש או שיש שם שומר או חצר שאין אדם בוש לאכול בתוכה (רמב"ם פ"ד מהל' מעשר ה"ח וחזו"א מעשרות סי' ה' סק"ב), והוא מיוסד על המשנה במעשרות שיש שם כמה דעות בהגדרת חצר, ואמרי' בגמ' בנדה מה דהלכה כדברי כולם

ולדעה זו חצר שבחלקה יש הגדרה של חצר ובחלקה אין הגדרה זאת הולכים בכל חלק ממנה לפי מה שהוא (דרך אמונה פ"ד סקנ"ז ע"פ ריבמ"ץ מעשרות פ"ב מ"ב).

ויש אומרים שמדרבנן כל חצר קובעת (שערי צדק משפטי ארץ פ"ג ס"ב בשם הראב"ד, ועי"ש בינת אדם הערה יא), וכמדומה שהדעה הראשונה עיקר וכך רהיטת הסוגיות.

ג) חצר שאין בה ד' על ד' אמות בדרך אמונה (סקנ"ג) כתב שמסתבר שצריך שאינה קובעת למעשרות, אך הערה"ש סי' צז ס"ד לא כתב כן, וכן יש שלמדו בדברי החזו"א מעשרות סו"ס ה דלא כהדרך אמונה (כרם ציון השלם ח"ג הלכות פסוקות מהגרא"י זלזניק פ"ו הערה א), ולגבי בית שאין בו ד' על ד' עי' במקורות הנ"ל וכאן התמקדתי בדיני חצר.

ד) גינה שמגדלים בה צמחים וסמוכה לבית אינה קובעת למעשר מאחר ששימושה לגדל צמחים ולא למגורים (רמב"ם פ"ד מהל' מעשר הי"ד), ועיקר דין גינה שאינה כחצר לענין זה מוכח גם בשו"ע סי' שלא ס"צ וסצ"ב עי"ש.

ויתכן שלמדו הפוסקים דין גינה מדיני עירובין דגינה אינה כחצר אלא כקרפף, ולפ"ז אולי יש ללמוד חלק מהדינים בהגדרה של צורת הגינה מדיני עירובין כגון לדין רוב השטח אילנות או מיעוט וכן לענין דין כשיש מים במקום וכיו"ב.

ה) חצר שאינה שלו או חצר שמשמשת לדירתו ליום אחד או תינוקות שהכניסו פירות או פירות שהוכנסו שלא לדעת או בטעות והושארו לדעת עי' בזה ברמב"ם הל' מעשר פ"ה ה"ח ודרך אמונה שם ס"ק פד פח פט צג וחזו"א מעשרות סי' ג סקי"ד ד"ה והא דחשיבא.

[ורק אעיר על מקרה שנתקלתי בו שילדים הכניסו פירות מרצון ההורים דבזה לכאורה לא גרע מפירות שנכנסו בטעות והשאירם מדעתו שם שחייבים כמבואר שם].

ו) חצר שלפני בית פרטית בזמנינו הגר"ק נקט שמסתבר שגם לדעת החזו"א (באו"ח סי' סה סקנ"ב וסי' צ סקכ"ג) הם קובעים לענין מעשרות (דרך אמונה מעשר פ"ד הי"ד בה"ל ד"ה חצר), ויש שלא למד כן (שיעורי תרומות ומעשרות להגר"מ בויאר).

בית משותף בזמנינו שאין להם שער ננעל יש שכתבו שאינם קובעים למעשר לפי שאין כלים נשמרים שם ואין בהם מקום של פרטיות (ראיתי בשם משפטי ארץ פ"ז הכ"ב ובהערה מג), וכך מסתבר, וזה יתכן שכתב אף לפי הצד שחצר פרטית בזמנינו חצר לדיני עירובין וכ"ש לפי דעת הגר"ק דלעיל לדעת החזו"א שלענין עירובין אינו נחשב חצר ורק לענין מעשר לכאורה בחצר משותף שפתוח לכל מאן דבעי בזמנינו אין שום הגדרה של חצר.

ז) נכנסו הפירות לחצר או לבית שלא בדרך הכנסה בשער אלא כגון דרך ארובה וכיו"ב אינן נקבעין למעשר, (ובפרטי דינים אלו עי' רמב"ם פ"ד מהל' מעשר ה"א ה"ו ה"ז

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובאחרונים, ולענין נכנסו לבית שלא דרך חצר עי' מנ"ח מצוה שצה אות ג).

ח) יש לשים לב שבמקומות שהתירו אכילת עראי לא התירו אכילת קבע, ועי' שו"ע סי' שלא ספ"ז ואילך.

האם ראוי לקנות לילדים בתשעה באב נעלי בית ממותגות ומכובדות שגורמות להם שמחה

מסתבר

שעדיף לקנות להם נעלי בית שאין גורמות שמחה דבקושי התירו לקנות בט' הימים נעליים לת"ב וגם זה אינו מוסכם לכו"ע [חוט שני יו"ט עמ' שמו, יעו' להגרמ"ק בהערות לספר קרא עלי מועד עמ' מח], וכל מה שיש שהתירו נעליים בזמן זה הוא משום שאין ברירה [עי' אג"מ או"ח ח"ג סי' פ, הגריש"א באשרי האיש או"ח ח"ג פס"ט סכ"ג, קונן מצית לוי ח"ג עמ' כו], ובקושי התירו להלך בנעלי גומי בט' באב וגם זה אינו מותר לכו"ע [יעו' ז"ח והגר"א והחזו"א], ובודאי שאינו כדאי לקנות דבר המשמח שאין בו צורך שכמעט יש לחכוך בו לחייב שהחיינו עכ"פ לפי הצד שיש ברכת שהחיינו בנעליים.

ואל תשיבני שאני מחדש כאן איסור חדש, דהרי זה מבואר בפוסקים (עי' משנ"ב סי' תקנא סקי"א ואג"מ או"ח ח"ג סי' פב ועוד) שלא לקנות דבר המשמח בימים אלו, וא"כ אפי' אם תמצא לומר דלענין הנעליים הותר כאן האיסור מחמת שיש בזה צורך, מ"מ אסור לקנות דבר המשמח ובזה אין שום צורך לקנות דוקא דבר המשמח.

ויש להוסיף דבמשנ"ב סקמ"ד אי' דהטעם שהחמירו הפוסקים בגדי שבת הוא משום שניכר גיהוץ, והוא ע"פ המג"א, ואף ששם אינו דומה ממש לכאן, דהרי שם יש כאן ענין של גיהוץ, שהוא איסור לעצמו ודינו ככיבוס כמבואר במג"א ומשנ"ב הנ"ל, מ"מ נעליים יקרות ומשודרגות מסתבר שגם אחר מעט שימוש נראים טובות ומפוארות ומנ"ל שמותר לו להביא עצמו לידי איסור מתמשך מחמת שהותר לו רק ההתחלה מחוסר ברירה (ועי' אול"צ ח"ג כו ס"ד לגבי הא דלא אמרי' הואיל ואשתרי בענין אחר ומיהו יש לדון בכל מקרה לגופו).

ועוד יש להוסיף דהמשנ"ב נקט בשעה"צ שם שבגדי שבת שאינם מגוהצים ממש איסורם קל יותר מבגדים מגוהצים ממש, אע"פ שאיסור בגדי שבת בט' הימים נלמד מאיסור גיהוץ ג"כ, וחזי' שבגד שנראה חשוב ויקרותו נראית וחשובה אינו פשוט להקל בזה.

האם מותר לכבס ציצית בתשעת הימים לצורך בדי שיוכל ללבוש

הנה מצינו בפוסקים שהזכירו איזה היתרים לצורך מצוה.

ראשית

כל מצינו היתר של נטילת ציפורניים לצורך טבילת מצוה או לכבוד שבת [משנ"ז סי' תקנ"ז סק"כ], או לצורך מילה [קנש"ע סי' קכ"ז ס"ה וכה"ס סי' תקנ"ז סקמ"ט] וכן נטילת ציפורניים לצורך חציצה בנט"י באופנים מסויימים [שו"ס מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ה ס"ק סג].

אולם במשנ"ב שם משמע שהקיל רק מטעם צירוף מאחר שנטילת ציפורניים בלאו הכי לדעת המג"א אין בהם איסור אפי' בשבוע שחל בו.

ובאמת צורך שבת אע"ג דמדינא דגמ' שרי מ"מ למנהגנו לדעת כמה פוסקים אינו מותר בכיבוס ותספורת בשבוע שחל בו אפי' לצורך שבת [עי' משנ"ז סי' תקנ"ז סקל"ז], ואעפ"כ הותר לגבי ציפורניים מטעם זה.

וכן היתר של קניית תפילין לצורך מצוה [אג"מ או"ח ח"ג סי' פ] וציצית אסר שם כיון שהוא בגד וכ"ש טלית גדול שיש בו גם שהחיינו, ובשם הגריש"א [אשרי האיש או"ח ח"ג פס"ט ס"כ] הובא שמותר לקנות טלית, ודין קניית בגדים חדשים למדוהו הפוסקים מדיני כיבוס.

וכן היתר של לבישת לבנים ואפי' כיבוס לבנים לצורך מצוה בימי ליבונה [רמ"א סי' תקנ"א ס"ג] ואפי' בשבוע שחל בו [משנ"ז סק"ל].

ויל"ע למה לצורך שבת לא נהגו להתיר בכל גוני [וגם המשנ"ז שם נסקל"ז מה שהתיר למעשה נשופי משמע שהוא רק בגדי פשתן ורק כשאין לו] ולצורך ימי ליבונה התירו, ואולי לצורך שבת החמירו יותר מאחר והוא מתכוון להתנאות דוקא בבגדים אלו, דבזה עיקר צורת קיום המצוה הוא להתנאות בבגד טוב ונקי, אבל בימי ליבונה צורת המצוה היא שיהיה בגד נקי בר בדיקה, ממילא הוא קל יותר דאין כאן כ"כ צורה ומטרה בייפוי הבגד אלא בהכנתו לבדיקה, ולפי חילוק זה לכאורה היה מקום לדמות טלית לבגד של שבת, דטלית ג"כ הוא בגד חשוב ויש מצוה ביפוי, כמ"ש בשבת קלג ע"ב, ומיהו יש ליישב גם לשיטת הגרי"ש דדין ימי ליבונה נוהגים גם בבגד אע"פ שנהנית מנקיונה ועילויה, וגם בטלית עיקר המצוה הוא הציצית אע"פ שיש מצוה גם ביפוי הבגד, הלכך כל שאין עיקר קניית הבגד למטרת יפוי מותר.

שוב נראה לומר חילוק אחר בין בגדי שבת לימי ליבונה דמכובסים בימי ליבונה הוא יותר נחוץ בדרגת החיובים מבגדים מכובסים בשבת, ולפ"ז בטלית היה צריך להחמיר דציצית לאו חובת גברא לענין שיתחייב לקנות בגד.

וגם האידנא דנהגו להקל ללבוש בגדים מכובסים בשבת חזון אבל לא נהגו לכבס

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(ובשעה"צ סקמ"ו משמע שם לכאורה לפי החשבון דבזמן המשנ"ב לא נהגו גם ללבוש בגדים מכובסים בשבת חזון וכן מוכח מהמשנ"ב סקל"ב ובה"ל ריש ס"ו דרך כתונת הקילו).

ואולי טעמו דהגריש"א כיון דמדינא דגמ' מותר לכבס לצורך שבת א"כ הבו דלא לוסיף עלה על המנהג להחמיר בכיבוס לצורך שבת אבל לקנות לצורך מצוה מתיר וכמו שגם בשבת לא נהגו באיסור לבישת מכובסים.

וגם הגריש"א אפשר שהקל רק בצירוף שקניית בגד הוא קצת יותר קל מחמת שלא נזכר בגמ', אבל כיבוס ממש שהוא איסור מדינא דגמ' יל"ע אם היה מתיר בזה מחמת מצוות ציצית, ואולם במשנ"ב בסקמ"ד בשעה"צ שם יש קצת משמעות דבגדים חדשים חמירי לגמרי ואין בהם צד קולא, ויל"ע.

ואולי סובר דקניין חדשים דינו לא חמור יותר מלבישת מכובסים, ולפ"ז יל"ע מה סובר לענין קניית חדשים לשבת חזון ואמנם השעה"צ הנ"ל בסקמ"ו החמיר בזה [נלמד כמות כמזכר צה"ל שם צריש ס"ו ע"פ המשנ"ב לעיל סקל"ב דכמות כשאין לו מותר צצת וכע"ז צמשנ"ב לעיל סק"ו מנהג הרמ"א], אבל למנהגינו שמקילים במכובסין בשבת חזון כמנהג הגר"א [כמ"ש קרא עלי מועד עמ' מה הערה יט צסס הגריש"א, ועי' משנ"ב סק"ו] יל"ע בדין חדשים שלכאורה יהיה מותר ג"כ דזה לא נלמד אלא ממכובסין (עי' בה"ל ריש ס"ז בשם הבהגר"א), ולא נתבאר בגמ' להדיא לאסור חדשים.

ומכיון שדעת האג"מ להחמיר בקניית טלית אפי' טלית קטן, א"כ גם כיבוס אינו יותר קל מקניית בגדים חדשים כיון שכיבוס נזכר להדיא בגמ', ואדרבה מצינו שדעת הגר"י קמינצקי (אמת ליעקב תקיג) להחמיר בכיבוס יותר מקניה לענין בגדי קטנים, ואף להגריש"א שסבר שכיבוס מותר בקטנים לכתחילה וא"צ לקנות, אבל מסכים שאין קניה יותר קלה מכיבוס, ויודה לדעת האג"מ שקניה נאסרה גם כיבוס נאסר, אבל לדעת הגריש"א גופיה שסובר שקניה הותרה לצורך מצוות ציצית יש לעיין מה סבר בזה לענין כיבוס.

ושוב ראיתי שבשאלת יעב"ץ סי' פב דן בטלית חדשה והקיל שם רק בהרבה תנאים ומהם שאין לו ציצית אחרת ורק בזמן התפילה שלא יהיה כמעיד עדות שקר בעצמו ועי"ש, ומאחר דדברי האג"מ נראים דאזלן כפי המנהג שלא לכבס וגם כך דעת היעב"ץ ואפי' הגריש"א דמקל בחדשים יש מקום גדול לומר דלא הקל לכבס ממש א"כ אין להקל בזה.

ומה ששאלת במקרה שרוצה לכבס ציצית של לילה כדי ללבושו בלילה שכן אינו רוצה לישון עם הציצית של יום מחמת שחש עליו, כמדומה שהוא אותו נידון כמו נידון האג"מ הנ"ל, דכיון שדעת כמה פוסקים שיש בזה מצוה ללון עם הציצית ממילא יש בזה נידון של צורך מצוה, אבל כבר נתבאר שההיתר להתיר לצורך מצוה אינו ברור.

הכניסו בטעות לקדירה בתשעת הימים אבקת מרק בשרית האם אפשר לאכול את המרק במקום הפסד מרובה

לא יאכלוהו.

מקורות:

כל

מידי דטעמא לא בטיל כמבואר בשו"ע וש"ך ביו"ד, ובפרט דמבואר כאן במשנ"ב ענין ששים וענין טעימה ע"י קפילא (בסי' תקנא במשנ"ב אות סג ושעה"צ אות סח), א"כ אין לאכול מרק זה.

וגם אם נפל בטעות אינו מותר דבפמ"ג [א"ל סקכ"ט] שהוא מקור השעה"צ אי' להדיא דאם נפלה חתיכת בשר בתבשיל שמותר לאכול רק בנותן טעם, והלשון נפלה משמע בטעות.

הפסד מרובה דנו הפוסקים (ראה ח"א כלל קלג סט"ז ומשנ"ב סי' תקנא אות סא וכה"ח שם אות קלד) אבל כל מה שדנו הוא רק על ההיתר לשחוט, אבל לא דנו שם על ההיתר לאכול, ואדרבה כתבו שם שיתנו כזית לעני חולה מכל בהמה, וגם בפמ"ג ובשעה"צ הנ"ל לגבי נפל לקדירה לא מצאתי שהזכירו היתר דהפסד מרובה.

הלכך לא מצאתי עד כה בפוסקים היתר ברור להפסד מרובה בדבר זה, ואמנם בדיני אבלות מצינו היתרים באבלות במקום דבר האבד וגם בדיני תשעת הימים אבל יש ללמוד בכל מקרה לגופו.

וממה שדנו הפוסקים אם מותר לאכול הבשר שנשתייר משבת (ועי' ברכ"י סי' תקנא סק"ו הקל בזה, ועי"ש במחבר"ר בקונטרס אחרון, והשע"ת סקכ"ז החמיר בזה וכן הגריש"א באשרי האיש ח"ג עמ' תסז, ועי' שדי חמד ח"ח פאת השדה מ' בין המצרים אות ג, ומה שדייק בזה מדברי המשנ"ב שכתב דבמוצ"ש שהתפללו הקהל ערבית מיד נאסר היחיד לאכול בשר), משמע לכאורה דבחול כה"ג אין היתר של הפסד מרובה, ואולי שם שאני כיון שהיה להם לאכול בשבת.

ועי' אול"צ [ח"ג משנה כו ז] שהקל לענין מה שנשאר משבת עכ"פ תבשיל של תערובת בשר כמו בניד"ד, דגם בישראל בהיתר וגם יש כאן תערובת ותרי חומרי לא מחמירין, אבל ראיתי בשמו שנקט [שם צניאוריס למשנה ג] שאם בישראל באיסור ואין לו אפשרות לשומרו או לתנו למי שיכול לאוכלו בהיתר יזרקנו, ואפי' בהערמה לבשל לשבת יותר כדי שישאר לימות החול אסר שם [נהערות למשנה ז] אח"כ בימות החול ע"פ השע"ת שהחמיר בזה אפי' להנוהגים היתר בבשר שנשתייר בשבת.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וגם להאול"צ שנמשך לבני ספרד אחר הברכ"י להתיר עכ"פ באופן זה מ"מ לא התיר אלא בבישל בהיתר, ויש לדון בבישל בשוגג מה דינו, דיש בזה פלוגתא וחילוקים בין דרבנן לדאורייתא עי' בסוגי' דגיטין ובריש סי' שיח ומשנ"ב שם, אבל שוב ראיתי בפנים הביאורים לתשובה ג' הנ"ל שהחמיר להדיא אפי' בשכח (ואף דיש מקומות שחילקו בין שכחה לטעות בפוסקים ואכמ"ל מ"מ מאחר דבלאו הכי הרבה פוסקים מחמירים במה שנשאר משבת והמנהג להחמיר בתבשיל של בשר הוא מנהג ברור שהובא בפוסקים ובלאו הכי אפי' בשוכח מחמיר ולא הקיל אלא בבישל בהיתר א"כ הבו דלא לוסף עלה).

ובניד"ד אם יכולים יתנוהו לחולה ואם גם זה אין יכולים עכ"פ יעשו סיום ויאכלוהו דבמקום צורך גדול התירו בפוסקים לסמוך על סיום גם באופן שעושה הסיום רק כדי לאכול בשר, ויל"ע אם המרק אינו מאכל חשוב כ"כ אם נראה כמוכחא מילתא שלא הובא מחמת הסיום, ואולי חשיבותו שמתיר בשר בתשעת הימים.

ואם אפשר להקפיא לאחר ת"ב הוא עדיף (ויש לציין דבבשר עוף הובא בשם הגריש"א שהתיר לקטן ולכן אם הוא בשר עוף ואפשר להביא לקטן יעשו כן).

האם מותר לנהיך לילדים בגדים בתשעת הימים על ידי גוי ועל ידי ישראל כשמתביישים ללבוש בגדים שאינם מגוהצים

הנה

עיקר דין גיהוץ מבואר במשנ"ב סי' תקנא סקמ"ד, ובמג"א שם נזכר הלשון שבגדים מגוהצים אסורים מדינא, ולמד כן המג"א מסברא ולא מחמת מנהג שנהגו להחמיר, ומשמע שסבר שדינו ככיבוס, וכן בשעה"צ שם סקמ"ו מבואר דבגדי שבת קל יותר מבגדים חדשים או מגוהצים, ומשמע דגיהוץ הוא כמו בגדים חדשים שהם כמו בגדים מגוהצים.

ועיקר דין קטנים מבואר שם בסעי' יד דהוא מחלוקת המחבר והרמ"א ויש מחלוקת הפוסקים האם יש אבלות לקטן או לא ומה הדין כשהגיע לחינוך, וגדרי המחלוקת בדיני אבלות הם ביו"ד מח' הטור והרי"צ גאות ועוד הרבה פוסקים והרחבתי בזה בתשובה שכתבתי אליך על שירים לקטנים בספירת העומר, והמשנ"ב כאן בסי"ד קאי בדעת המחמירים בדין אבלות לקטן, (ובתשובה אחרת ביארתי דהמשנ"ב קאי גם לדעת הרמ"א), ובמג"א כתב דגם שאין אבלות לקטן בת"ב הוא חמור יותר.

ויש לדון אם קולא זו נאמרה גם לענין גיהוץ או רק לענין כיבוס, ובפשוטו משמע דמעיקרא לא נהגו איסור כיבוס בקטנים וכלול בזה גם דיני גיהוץ, אבל אין הכרח לסברא זו, דהרי בגדי שבת מבואר במשנ"ב סקמ"ד ובמג"א הנ"ל שטעם האיסור שבזה הוא משום שניכר גיהוץ, וא"כ היה צריך להתיר לקטנים ולא מצינו שהותר להלביש בגדי שבת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לקטנים, א"כ ש"מ שלא בכל מקום אומרים סברא זו שאין איסור כיבוס לקטן אלא במקום שבאמת יש צורך מצד שהוא קטן והבגדים מתלכלכים מהר, ואולי כמו כן לענין גיהוץ שייך שפיר לומר שהבגדים גם מתקמטים מהר.

ודין גוי בכיבוס בט' הימים בעלמא הוא כמו גדול כמבואר ברמ"א סי' תקנא סוף ס"ג, ואדרבה מבואר במשנ"ב שכיבוס ישראל לגוי מעיקר הדין שרי דאין בזה שמחה ורק משום מראית העין החמירו, ומאידך לגבי כיבוס לקטן מבואר במשנ"ב בסי"ד שתלוי בנידון אבלות לקטן, ורואים מכ"ז שאין הנידון מי הוא המכבס אלא לצורך מי מכבסים את הבגד.

ולגבי דין כיבוס למי שמתבייש מתבאר מדברי השו"ע [לגבי חלוק אחד] סי' תקנא ס"ג דאין היתר בשבוע שחל בו וביותר הרחבה בשו"ת רב פעלים [הוצא צאור לזיון], ומיהו גם לדידן חומרא זו של מי שאין לו אלא חלוק אחד הוא רק בשבוע שחל בו כמ"ש במשנ"ב סק"ו.

ואמנם נזכר בפוסקים [עי' חוט שני ר"ה סי' תיג ואול"ס הנ"ל] דיש בגד מלוכלך מאוד שאדם מתבייש לצאת בזה ברחוב ואז מותר לכבס גם בשבוע שחל בו (ובאול"צ שם משמע שהיקל אפי' בת"ב), אבל אינו מצוי כ"כ שיגיע לדרגה כזו בבגד שרק אינו מגוהץ.

ולכן ההיתר כאן הוא קלוש קצת, אבל יכולים לקמט קצת אחר הגיהוץ ובכה"ג הובא בשם הקה"י [ארחות רבינו ח"צ עמ' קלד] להתיר ללבוש, ועיקרי הדברים מבוארים ברמ"א ביו"ד סי' שפט ס"א לגבי אבלות דסגי שילבשם אדם שעה אחת קודם לכן, ועי"ש בש"ך דלאו דוקא שעה אחת, ויש שנקטו עד שירגיש שאינו בגד מכובס [חוט שני וזיינתי צמטופה לגבי חמישה אחר כלור, ועי' קרא עלי מועד פ"ד הערה 1 צסס הגריש"א], ולפי מה שנתבאר שחומר גיהוץ הוא ככיבוס א"כ רמת החומרא לעניין זה הוא כמו בכיבוס.

ויש לדון אם מותר גם לגהץ בט' הימים כדי לאחר מכן לקמטם כל שלא עושה הכיבוס, ולכאורה ממה שמשווה המג"א דין גיהוץ מסברא לכיבוס א"כ היינו הך (וכמו שלמדו דין תיקוני בגדים חדשים ומדין כיבוס בגדים ה"ה לכאורה יש ללמוד דין גיהוץ הבגד מדין כיבוסו), ויל"ע.

האם מותר בתשעת הימים לתקן דלת של ארון שנפלה

נראה

דמותר, ראשית כל דהרי הוא צריך לו לצורך שימוש ולא חשיב בנין של שמחה (עי' סי' תקנא במשנ"ב סקי"ב), ועוד דמנא לן דחשיב בנין, דהא אפי' דאיכא למאן דאמר יש בנין בכלים שמא היינו דוקא בבנין חשוב ולא בכל דבר שמוגדר כבנין, דהרי לא נאסרו ימים אלו במלאכה, וכ"ש דלא קיימא לן יש בנין בכלים לגמרי [נאס' ריש סי' שיד], וגם תיקוני בגדים לא נאסרו אם מדובר בבגדים ישנים כמו שביארתי בתשובות אחרות (בתשובה על תיקון נעליים ישנים ועוד) וכ"ש כלים שאינם בגדים כלל מאן לימא לן דחשיב כבנין [ועי' בתשובה הנ"ל לענין קניית כלים חדשים אם יש צו איסור צט' הימים, וביארתי במקומו דעיקר הדין נראה שאין איסור בכלים חדשים יותר משאר קנייני דבר של שמחה, אבל כאן לא מיירי צדצר חדש כלל], ובפרט לרוב הפוסקים שרק בנין של שמחה נאסר שהם הרמב"ם ורא"ש וטור ושו"ע וט"ז ועוד פוסקים [עי' בתשובה על סיד ושיפון צמוקד צמשעת הימים] הרי תיקון ארון שנשבר אינו מוגדר כבנין של שמחה, ועוד יש לציין דכותל שנוטה ליפול נזכר בירושלמי ובפוסקים דמותר, ובחלק מהפוסקים נזכר הטעם משום שאינו בנין של שמחה [משנ"צ סי' תקנא סקי"ג], ויש להוסיף דגם בחוה"מ נזכר דין זה [יש סי' תקמ], ושם נוסף עוד דאם נפל בחוה"מ מותר לבנותו [שם], ואם נלך אחר הטעם דלא חשיב כבנין של שמחה א"כ לכאורה יש מקום לומר דגם כאן לא שנא, דלא רק הנוטה ליפול יהיה מותר משום סכנה, אלא גם מה שכבר נפל יהיה מותר לתקנו מכיון דבכה"ג לא חשיב בנין של שמחה.

ומ"מ באופן שהוא בנין של שמחה כגון בארון שמיועד להיות לצורך דבר אירוע של שמחה או שיש בו שמחה מכל טעם יש מקום לדון להחמיר בזה דאפי' במשא ומתן של שמחה יש פוסקים שהחמירו [עי' משנ"צ סי' תקנא סקי"א וצ"י שם] ומאחר שהשוו הפוסקים לענין בגדים קניית בגד חדש לכיבוס ותיקון דבר חדש לקניית דבר חדש וכיבוס בגד אולי יש ללמוד גם לענין דבר של שמחה תיקון מקנייה, ועי' בשו"ת אג"מ או"ח ח"ג סי' פב דגם משמע שחשש לאסור תיקון כלי של שמחה, ואמנם שם מיירי מצד שהוא חדש יש לומר מצד שמחה [וכמו שדן שם האג"מ גופא מלך דצר של שהיינו] דהרי בכלים נתבאר שעיקר הדעה מסתבר לאסור דיני קניין של שמחה שהוא מבואר בגמ' ולא מצד דבר חדש או מכובס שנאמר רק לגבי בגדים ולהדיא מבואר במשנ"ב סקנ"ד דתיקוני בגדים נאמרו רק לגבי בגדים ולא לגבי כלים, והיינו משום דלגבי כלים הגדר הוא איסור קניין של שמחה ולא איסור קניין דבר חדש או מכובס, אם כי יש לציין דבכלים יותר מצוי שמחה בכלי חדש ופחות מצוי בכלי משומש, ואפשר דלכן הנידונים בפוסקי זמנינו לגבי כלים חדשים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שגורמים שמחה בט' הימים הם בעיקר נידונים על כלים חדשים.

וגם עיקר דין כלים חדשים הוא להכניסן לביתו ולא לעשותן דבזה אין ברור שיש בו איסור כמבואר באג"מ שם.

וארון שאינו צריך לו לשימוש אלא רק למטרת הרווחה הנה אם היה בנין בכה"ג היה נאסר לדעת הר"ן תענית ה' ע"א והמג"א והמשנ"ב סי' תקנא סק"ב, וא"כ אם נימא דזה חשיב בנין ייאסר, אבל כבר נתבאר דיותר יש מקום לומר דחשיב תיקוני כלים ישנים דאינו נאסר.

ילד בן שנה או שנתיים שמוזע בלא לכלוך האם מותר לרחצו בתשעת הימים ונתשעה באב

הימים נראה דבמקום הצורך יש להקל וגם בת"ב אם מצטער וא"א להמתין מותר ברחיצה ואפי' בקטן שהגיע לחינוך בכה"ג אם בא להקל יש לו על מה להסתמך.

**בתש
עת**

מקורות:

יש להקדים בזה דמעיקר הדין גם ביו"כ לא גזרו איסור רחיצה לקטן דהיינו רביתיהו (יומא עח ע"ב וכן פסק בשו"ע או"ח סי' תרטז ס"א), אלא שכתב המשנ"ב שם סק"ג בשם האחרונים דעכשיו שבלאו הכי לא נהגו לרחוץ הקטנים בכל יום נהגו להחמיר בזה.

אבל בקטן שרגילים לרחצו בכל יום יש שהעירו להתיר גם ביוה"כ (עי' קנה בושם ח"א סי' לב, ועי"ש מה שהסתפק לגבי המנהג בט' הימים, ולענ"ד קצת דוחק להחמיר מדעתנו במנהגי אבלות יותר מדבר דלפי חלק מהפוסקים עיקרו דאורייתא ואף דבאבלות דת"ב מחמיר' בכ"מ (עי' שע"ת תקנא סק"ז ומג"א על סי"ד שם וערוה"ש מ"ש על דבריו) מ"מ גם בעבודת יו"כ אמרי' בגמ' דסוכה שמעלה עשו בכפרה, ודוחק לומר דבקטנים אינו נוגע, אלא אם נימא דכפרה היינו דוקא בקרבנות יוה"כ ויל"ע, וגם יש להזכיר דהפוסקים שנקטו להקל בגדולים בזיעא למדו מהמתירים ביוה"כ ולא חלקו ביניהם).

והגריש"א הורה (אשרי האיש ח"ג פס"ט סמ"א) להקל בזה עד הבר מצוה, וכע"ז הורה הגרנ"ק להקל במקומות החמים עד שנה לפני הבר מצוה (קרא עלי מועד פ"ג הערה טז), וצל"ע מה מקור דבר זה להחמיר מגיל מופלא סמוך לאיש ואולי כך מצא המנהג.

ויש להעיר דבאופן כללי המשנ"ב הביא דעות בריש סי' תריג דאפי' לגדול ביוה"כ יש להקל בריבוי זיעה שיש בו זוהמא.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף עוד מה שכתבתי בתשובה אחרת, דבד"כ הפוסקים שהחמירו בזה דרו במקומות הקרים שלא היה בזה קושי כ"כ כמו האידנא במקומותינו במקומות שאינם קרים כ"כ, והפוסקים שדרו במקומות החמים לא הזכירו הרבה מנהג זה שלא לרחוץ כל ט' הימים, משום שהיא גזירה קשה מאוד, וכמו שמצינו בב"ב שלא גזרו אכילת בשר ושתיית יין משום שהוא קשה מידי, (ומיהו שם דמיירי בכל השנה יש בזה צד יוהרא כמ"ש בהכונס), והיום מצוי אצל רבים שרוחצים כמה פעמים בשבוע למרות שבימי קדם לא היה חובה להקפיד לרחוץ כל יום כדמוכח בגמ' בנדרים וברמב"ם בהל' דעות (וזה למרות שגם בעלי הגמ' וגם הרמב"ם היו במקומות החמים וכ"ש במקומות הקרים שלא רחצו כ"כ כמו היום), ולכן האידנא יותר שומעים להקל וכמו שמצינו שיש עניינים בער"ש חזון שהקיל החזו"א יותר מהמשנ"ב.

ויש לציין עוד דבכיבוס יש צד דלקטן לא גזרו משום שאין בזה שמחה כיון שדרכו ללכלך (עי' סי' תקנא סי"ד ובמשנ"ב שם), ומיהו עדיין אינו ראייה לעניננו דשם אין שמחה והסחה מאבלות אבל כאן יש תענוג ולכך כאן יותר שייך מנהג בזה מעיקר הדין (עי' משנ"ב סקצ"ג).

ומ"מ בת"ב ממש אם אין צורך מיוחד נחוץ ובלאו הכי בד"כ אין מקפידים לרוחצו בכל יום בשעה מסויימת, גם אם רוחצים אותו בכל יום, ולכן כדאי להמתין דהרי המשנ"ב נקט בהל' יוה"כ דהאידנא נהגו להחמיר וגם בהל' ת"ב שם בסקצ"ג משמע דהחמיר בקטנים, ואע"פ שהיה מקום לטעון שאין מצוי להמתין ברחיצת קטנים ט' ימים אעפ"כ לא כתב סברת האחרונים הנ"ל שכן מצינו באבלות תשעת הימים שהחמירו הרבה יותר, ואפי' בקטן עי' במג"א סי' תקנא סי"ד ובמשנ"ב שם מה שכתבו לגבי קטן וכן בריש סי' תקנא לגבי לימוד קטנים החמירו בזה, וכמדומה שאין מנהג רוח לרחוץ קטנים בת"ב.

ובמצטער ואינו יכול להמתין אפשר להקל דהרי אפי' ביו"כ יש מקילין בזהמת זיעא כמשנ"ת והבו דלא לוסיף עלה ובצירוף מה שקטן מעיקר הדין אין בו דין רחיצה שרי, אבל אם יכול להמתין ימתין דהרי האידנא לא נהגו קטנים לרחוץ בת"ב ותיפוק ליה שיש בזה מנהג דרוב דיני אבלות האידנא בבין המצרים הם מנהגים ואסור לזלזל בהם כמ"ש הפוסקים.

ומ"מ עיקר דברי המשנ"ב בסקצ"ג נאמרו בקטן שהגיע לחינוך, דבקטן שלא הגיע לחינוך הוא קל יותר כמבואר שם בסקע"א, ואעפ"כ יש דינים שנוהגים גם בקטן יותר מזה מפני עגמת נפש כמבואר אחר זה בסקפ"א ובשעה"צ שם סקצ"ט, [וצמטוזה אחרת לענין שירים נספירת העומר הנצחית הדעות לענין קטן פחות מגיל חינוך באצלות וגם אחר גיל חינוך אם הוא אצלות או רק עגמת נפש, וע"ע בית הלל ציו"ד סוף סי' שפ"א דנקט כהטור שאין אצלות כלל בקטן אלא רק משום עגמת נפש ודלא כהרי"ן גאות, והמשנ"ב הוא לכאורה מהמחמירים צידדן זה ויש בזה הרבה דעות], ולכן בקטן כזה שלא הגיע לחינוך הוא קל יותר דהרי מעיקר הדין אין איסור רחיצה בקטן ויש כאן ג' צירופים, דקטן אינו באיסור

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

רחיצה מעיקר הדין, וקטן שלא הגיע לחינוך לחלק מהפוסקים אין בו דיני אבלות כלל, ואפי' להפוסקים שבקטן שלא הגיע לחינוך יש בו דיני אבלות משום עגמת נפש אבל מנ"ל לגבי כל העניינים, [דהרי פוסקים צדיקי קריעה לגבי אלו שנקטו דמיירי צהגיע לחינוך שאין זה חינוך אלא עגמת נפש נקטו דאין זה דיני אצלות מסויימים עי' בית הלל סס], וזיעא אפי' בגדול יש מתירים.

האם איחול ברכה ועניית אמן על זה חל בכתב

מצינ

בכל הדורות שכתבו ברכות גם בכתב, ומאידך גיסא חרמים וקללות כתבו ג"כ בכתב, והוא מבואר כבר בגמ' במו"ק דמהני דכתב שמתא וכן בשאר דכותי דכתבי פתיחא, ואיני יודע אם צריך לבוא בזה לכתיבה כדיבור, דאמנם עיקר מה שמועיל הוא בפה מדין תפילה (דברכה מכונה בחז"ל ג"כ תפילה כמבואר בפסיקתא דר"כ עה"פ ברוך טעמך וברוכה את דאמרי' שהתפלל אותו צדיק על אותה הצדקת), וכמ"ש בחז"ל דלכך נמשלו ישראל לתועלת שכוחה בפיה וכמ"ש בתנחומא פרשת בלק דלכך הביא בלק את בלעם שהביא אדם שכוחו בפיו כישראל, אבל אעפ"כ לפעמים גילוי דעת ג"כ מועיל לתפילה כשראויה להתקבל, כמ"ש כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך, ובפרט שמועיל בדין ולכן מועיל גם בברכה.

ולכן יש תועלת גם בכתיבה וגילוי דעת ומאידך מה ששאלת על אמן גם באמן יש תועלת בכתב בכה"ג במקום דא"א בפה דאמן בו קבלת דברים כמ"ש בגמ' בשבועות לו ע"א, ובמשנ"ב כתב לענות אמן על כל ברכה, כמו הרחמן, ונראה דכלול בואברכה מברכיך גם לענות אמן על זה כיון שהעונה אמן כמברך (ועי' בסוף נזיר), ועי' בר"פ הרואה גבי בריך רחמנא דיהבך לך וכו' וכן בהניזקין אף אנו ענינו אחריה אמן ואי' לה גם במדרש רבה, וכן בע"ז גבי עינא דבר ששך אמרי' עני רבא בתריה אמן, ובזה נתקיימה קללתו ע"י עניית אמן, ולכך יכול לקבל הברכה גם בכה"ג שעונה אמן כיון שהוא קבלת דברים.

מה הגדרת שנאת חנם

ע"ר

רש"י שבת לב ע"ב דהגדרת שנאת חנם היא שלא ראה בו דבר עבירה שיהא מותר לשנאותו ואעפ"כ שונאו עכ"ד, ומבואר מזה דהגדרת שנאת חנם אינו מי ששונא בלא סיבה, שאילו גם אם שונא עם סיבה עובר על איסור לא תשנא וכל שאין לו היתר מצד הלכה לשנאו ואעפ"כ שונא משיקולים אישיים נחשב שנאת חנם דהיינו שנאה בלא סיבה מוצדקת.

ולפ"ז הביטוי שנשתרשב "אהבת חנם" ומתכוונים בזה לומר שאוהב את חבירו אהבה שאינה תלויה בדבר, אינו נכון ביטוי זה ואינו דומה ל"שנאת חנם", דאדרבה מצד התורה יש מצוות ואהבת לרעך כמוך, ואין זה אהבה לחנם כלל, אלא אהבת ישראל שעל ידה יזכה לאור הגנוז לנצח נצחים.

ועי' עוד בדיני לא תשנא בקה"י על ערכין סי' ד ובמשפטי השלום לאאמו"ר שליט"א בפרק לא תשנא.

אדם הזקוק לפועל האם ראוי לשכור את או קרוב

מבחינת

הדין הוא דבר טוב לקרב את קרוביו ולפרנסם באופן מכובד כשיש לו אפשרות והם קודמים לכל אחד אחר, ומ"מ במציאות מאחר שמקרים אלו לעתים קרובות מתבררים כגורם ללחץ ומתח לכן יש לשקול בכל מקרה לגופו אם הדבר כדאי או לא.

מקורות:

יש סוגי' דמבשרך לא תתעלם (ישעיהו נח, ז) לקרב את קרוביו [ינמות סג ע"ז] לגבי צדקה או דברים אחרים להקדים דאגה לבני משפחה, ואמרי' על זה בגמ' שם שהמקפיד על זה תפילותיו מתקבלות ותתקיים בו ההבטחה אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני [שקול המשך המקרא אחר הפסוק ומנשך לא תתעלם], וכמו שנתבאר עוד במו"נ ח"ב פמ"ב שהחכמים שבחו מאוד למי שמקרב את קרוביו ללא תמורה ובכל מצב.

והערל"נ במכות כד ע"א פירש ע"פ הריב"ן שם דאם רואה אדם קרובו בחרפה עליו להושיעו ממצבו.

וע"ע במו"נ ח"ג פמ"ט על הצורך הבסיסי הטבעי לכל אדם באוהבים קרובים כבנים ובני משפחה שידאגו לו בעת צרה מאכפתיות אמיתית.

וכן מבואר בשו"ע הל' צדקה ע"פ כתובות נב ע"ב, ובבהגר"א שם ציין למעשה דריה"ג

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מויק"ר פל"ד אות יד.

ועי' בראשונים שזה טעם חיובי נישואין ואיסור פנויה כדי שהולד תהיה לו משפחה תומכת ומקרבת ולא יגדל כערער בערבה (עי' במורה הנבוכים גבי תמר בטעם איסור פנויה ושאינו מוסרי אפי' לבן נח, ובספר הנבחר באמונות ודעות לרס"ג).

ועי' במכילתא דרשב"י שמות יב לגבי שה לבית אבות שלא יהיה אדם מניח את קרוביו וכו', והיינו שאדם צריך הקשר ושיתוף הפעולה לחבורת סעודה עם קרוביו וכיו"ב הנזכרים שם, וממנה יש ללמוד לשאר דברים, וכן ברבינו בחיי עה"פ שם כתב דמכאן ילמד אדם לקרב קרוביו בימים טובים.

אולם לגבי העסקת בן משפחה, אמנם מצד הדין היה צריך ליתן גם לבן משפחה לעבוד מכיון וגם לגבי העסקה יש קדימה לישראל והעסקה לצורך העני יש בזה ג"כ לפעמים מענין צדקה, ולכן מצד הדין היה מקום לתת לקרוב או אח לעבוד, אולם מכיון שיש מאנשי המקצוע הטוענים שהניסיון מוכיח שבהרבה מקרים מצב של העסקת בן משפחה בפעילות וכיו"ב גורם למתיחות יתר ואי הבנות מינוריים עלולים לגרום לגבה טורא בינייהו מחמת שחוסר ההתאמה בעניינים אלו עלול לתפוס את הרגש ולגרום ללחץ רב, ולמרות זאת א"א לומר כלל ברור בזה, ובחלק מהמקרים כן יהיה טוב לבחור בן משפחה לדבר כזה (עי' בכל זה בספר המשפחה ואני של הרב אהרן פרידמן), ולכן כל ערום יעשה בדעת בכל מקרה לגופו האם הוא דבר נכון וטוב לעשותו או לא.

ויעוי' במשנ"ב [קנ"ק] מה שהביא בשם הרדב"ז [מ"ג סי' טעז] שאם יש מתח וחילוקי דעות בין הקהל באופן העלול לגרום לחילוקי דעות יותר טוב כאן מצד התורה וההלכה ובין אדם לחבירו שיפרדו וכל אחד ינוח בשלום בפני עצמו על מי מנוחות, וכ"כ בשו"ת חת"ס [מור"מ סי' יז] ועי' פת"ש [מור"מ ריש סי' קסג].

ויש להוסיף שהראשונים [עי' רמב"ן זכ"פ אחרי מות ומהר"ל זצ"ל הגולה זצ"ל השני אות יא] נקטו שדיני עריות כגון נישואי אחותו וב' אחיות הם חוק בלא טעם דאדרבה מסברא היה כמו מצוה לקרב את קרוביו, ומקורם כנראה מדברי הגמ' ביומא [סו"ד ע"ג], אולם בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ו נקט שעריות הם דברים מחוייבי השכל, וכתב במסורת הש"ס על הגמ' שם דהרמב"ם לכאורה לא גרס לה, ועי"ש מה שכתב עוד בזה, ויצוי' שמאחר יותר נתברר דבאמת קשר משפחתי קרוב מידי באופן כזה גורם לבעיות נפשיות חמורות ואכמ"ל, ודברי הגמ' ביומא יש ליישבו על חלק מהעריות (דהא מצינו כה"ג בבת אחותו שטוב לישא כמ"ש ביבמות שם ובתוס' ושאר מפרשים שם, וכן ברמ"א אה"ע סי' ב ס"ו ועי"ש אם יש ללמוד מזה גם בת אחיו או שהוא דין מיוחד בבת אחותו, ולכאורה תלוי בפירושי התוס' שם) או לגרום כהרמב"ם.

ובגוף הנ"ל דהנושא את בת אחותו יש להוסיף דבצוואת ר"י החסיד אות כב אסר כן, וכנראה שראה שנישואין כאלה בזמן שהדורות חלושין ומלאים במתח ולחץ אינם עולים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יפה כמו בדורות הראשונים שהיו בריאים בנפשם יותר, אלא אדרבה גורם יותר מריבות וחילוקי דעות קשים על דברים של מה בכך.

ויתכן שמטעם זה גם ביקש בצוואות ר"י החסיד שלא לקרות על שמו או על שם אביו [וכלשונו שלא יקרא איש לזנו לא יהודה ולא שמואל] משום שדבר זה כמה פעמים גרם לחץ גדול במשפחות עד כדי מקרים שהגיעו להזדרת החתן מהנכסים וכיו"ב וכבר בקדמונים מצינו שהיו מריבות על דברים כאלה כמו בשו"ת מהרש"ל וכיו"ב, אע"פ שבב"ר מבואר שהוא דבר טוב לקרות על שם האבות, מ"מ ביטל ריה"ח דבר זה לפי צורך הדור.

וגם מה שהזהיר שלא יהיה שווה שמות המחנות אפשר שהוא ג"כ למנוע לחצים ומתחים ותחרויות (כגון שקורים לאחד ולשני לא או שמשבחים אחד והשני לא וכיו"ב או שמדבר הדרשן בשבח ר' ראובן הגדול וה"ה ר' ראובן השני שהוא ג"כ אדם גדול מאוד וכיו"ב שהוא גורם לאי נעימות דקטן נתלה בגדול כמ"ש בפ"ק דתענית) אע"פ שבזמן הגמ' לא הקפידו בזה כלל כמבואר בפ"ג דברכות דרב יהודה איעסק ליה לבריה בי ר"י בר חביבא.

האוכל בידיו ענבים לחות מהמיץ שלהם האם צריך ליטול ידיים לפני כן ומה דין זיתים זריים (לא כבושים) באופן זה

דעת

מהרש"ל [המונח צמג"א סי' קנח סק"י וצט"ו ע"ס] דהגזירה לחייב נטילת ידיים בדבר שטיבולו במשקה הוא רק בדבר הנאכל בדרך טיבול ולא במשקה הבא מהמאכל עצמו, ולשיטתו כל שכן שבניד"ד לא יצטרך נטילת ידיים בשום אופן.

אולם הרבה אחרונים נראה שלא קבלו את חידושו של המהרש"ל, ולכן באופן שהמשקה נחשב משקה לענין להחשיב לקבל טומאה יחייב גם בנטילת ידיים עכ"פ לחומרא.

וזה כולל האופנים דלהלן:

- (א) זיתים וענבים שנוח לו במשקה היוצא להדיא.
- (ב) זיתים שפצען בדוקא כדי לאוכלם כשהם לחים ורטובים.
- (ג) זיתים מגולגלין בחבית שאינה נקובה ומלאה מוהל של הזיתים.
- (ד) ענבים שבצרן לדורכן בגת (לא לאכילה או למכירה), ואם בצרן למכירה אינם מקבלים טומאה עד שיבואו לרשות הגת.
- (ה) זיתים שמסקן [מלשן] לדורכן בבית הבד וכבר נגמרה מלאכתן ועומדין לדריכה.
- (ו) זיתים שמלאים מוהל ועירב בהם אפי' מעט מים או משקה לשיטת הרמבם צריכים נט"י

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כל הזיתים הנוגעים בתערובת זו.

יש להסתפק בזיתים וענבים שבצרן ומסקן לאכילה, אך הניחן בתוך קופות שאינן נקובות והתמלאו במשקה, ופשטות דעת רש"י והתוס' והרמב"ם שהתנאי שהמשקה יהיה מכשיר הוא שאינו מקפיד שיצא משקה ואם בצרן ומסקן לאכילה אינו עונה על תנאי זה.

בדיני יין נסך מצינו שהנוטף מן הענבים אינו נחשב יין, בחלק מהאופנים אפי' לכתחילה ובחלק מהאופנים והשיטות עכ"פ בדיעבד, אבל שם הוא מטעם דלא חשיב יין לענין ניסוך ולא שאינו חשוב משקה כלל.

מקורות:

הנה יש דין לענין מכשירין שמשקה שלא לדעת אינו מכשיר, והנה בשבת יז ע"א אי' דבוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, ור"ל דענבים בשעת בצירה עם משקה טופח הוכשרו לקבל טומאה וזיתים לא הוכשרו במשקה שעליהם, ולמסקנא דגמ' שם מבואר טעם הדין שהוא משום שמא יסחוט הענבים מדעת עי"ש.

ויש לדון אם אפשר ללמוד מדיני מכשירין לדיני דבר שטיבולו במשקה ואם גזירה זו שמא יסחוט לדעת תקיפה גם לחייב מדין דבר שטיבולו במשקה (ועי' להלן מה שאביא פלוגתת מהרש"ל והפוסקים).

כמו כן יש לדון מה שנזכר שם בתחילת הסוגי' שאם בוצר בקופות טמאות יש מחלוקת אם מחשיב המשקה לקבל טומאה, וכלשון הגמ' שם הניחא למ"ד כלי טמא חושב משקין וכו', ויש לדון לפי זה מה הדין להלכה, דכמדומה שברמב"ם לא נחית לחידוש דין זה לפסוק דכלי טמא חושב משקין, דהיינו אם תמצי לומר שמשקה גרידא לא נחשב מדעת מה הדין בענבים בתוך קערה.

[ויעוי' בתוס' בשבת שם וכן בפ' רב ניסים גאון בשבת שם דלר' יוסי אליבא דבית הלל בתוספתא מכשירין פ"ב ה"ב נמצא שאין כלי טמא חושב משקה ולפ"ז מובן למה פסק הרמב"ם כן דהלכה כר' יוסי לגבי ר' מאיר כדאמרי' בעירובין מו ובעוד דוכתי].

ואולי מה ששתק הרמב"ם בזה הוא מחמת דלמסקנא דגמ' אמרי' טעם אחר וכו"ל, וטעם זה נאמר בגמ' למסקנא בשם כמה אמוראי ואחרון שבהם רב נחמן אמר רבה בר אבוא, וכן הרמב"ם פסק טעם זה להדיא בפ"א מהל' טומאת אוכלין, וא"כ למד מזה הרמב"ם דמסקנת הגמ' היא שאין כלי טמא חושב משקין ולכן הוצרכנו לטעם זה, וא"כ אין כלי טמא חושב משקין.

ובאופן שלהדיא מכוון שרוצה את המשקה הטופח ומתכוון להצניע אותו בפני עצמו או לאוכלו יחד עם הענבים לכאורה לפי פשטות הגמ' שם בזה כו"ע מודו שמחשבו מהניא להחשיב המשקין וכמבואר בדברי רבא שם דקאמר גזירה שמא יבצרנו בקופות מזופפות, ובאמת היה מקום לפרש דממה שטרח לזפת את הקופות מוכח דניחא ליה שלא ילך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המשקה לאיבוד, ולפ"ז בקופה רגילה שאינה מחוררת אך גם לא מזופפת אלא עשויה בלא חורים מעיקרה היה מקום לומר דאינו כלול בזה (אם לא דנימא שגם כאן מדטרח להביא כלים כאלו ש"מ דניחא ליה במשקה).

אולם רש"י שם כתב גבי מזופפות דכיון דלא אזיל לאיבוד ניחא ליה במה שיוצא המשקה, ולפ"ז בכל קופה שאין המשקה יוצא מהחורים והענבים בתוכו יהיה הדין שהמשקה טמא ומכשיר, וכן מוכח בדברי הרמב"ם בטעם השני שאביא בסמוך, [ועי' דין כו"ז צמחני' דעדות המוצא ציצמות טו ע"ב גבי מצית של זיתים מגולגלין ויוצא לקמן].

ומסתימת הלשון כל הפלוגתא בין רבא לשאר אמוראי שם הוא רק אם גזרי' אטו קופות מזופפות או משום גזירה אחרת אבל בקופות מזופפות גופייהו לא נזכר דאיכא מאן דפליג עליה דרבא.

והנה הרמב"ם ברפי"א מהל' טומאת אוכלין כ' ב' טעמים, הטעם הראשון שהביא הרמב"ם הוא טעמא דר"נ בשם רבה בר אבוה, והטעם השני שהביא הרמב"ם כבר תמה עליו הראב"ד שלא נמצא כן בשום מקום, וז"ל הרמב"ם בטעם השני, ועוד מפני שאינו מקפיד עליו הרי הוא מתמעך ויצאו מימיו והוא מקפיד עליהן שלא יזובו בקרקע ונמצא מוכשר בהן לפיכך גזרו וכו' עכ"ל.

והנה ברבא"ד ובמפרשי הרמב"ם נאמרו כמה אופנים לפרש הדברים, אבל אפי' אם נימא דהרמב"ם קאי כרבא עדיין צ"ע חדא למה פסק ב' טעמים מתוך ג' טעמים, דממ"נ או דהו"ל להכריע כאחד מהטעמים כיון דמסתמא פליגי זה על זה, ואם לא הכריע ביניהם או דסובר דלא פליגי זע"ז, א"כ הו"ל להביא כולם.

ועוד קשה דאפי' אם נימא כנ"ל דהרמב"ם קאי כרבא אבל אכתי קשה למה הוסיף על דברי רבא דקאמר גזירה שמא יבצרנו בקופות מזופפות, ולמה לא סגי בדברי רבא ולמה הוסיף על זה דאינו מקפיד וכו'.

ובאמת אי משום הא יש לומר דהכל כלול בדברי רבא, דכיון שאינו מקפיד שיצא יין מהענבים ומגלה דעתו (במה שבוצר בקופות מזופפות) שאינו מסכים שילך לאיבוד אותו היין היוצא, הלכך הרמב"ם הרחיב והסביר הדברים.

אבל יש לומר באופן אחר, וזה יתרון ב' הקושיות, דהרמב"ם שיבץ דברי רבא ור' זירא בהדי הדדי, דמה דקאמר ר' זירא גזירה משום הנושכות ופרש"י שפעמים סוחט על ידי שמפריד הענבים זה מזה (ועי' להלן עוד בדברי רש"י), הרמב"ם מפרש לה דכשמפריד אינו מקפיד שלא יצא יין, אבל עדיין לא מהני זה לחוד להכשיר אלא רק אם גם מקפיד על היין היוצא, ובזה פסק הרמב"ם כל הטעמים להלכה, ואפשר דסובר דגם לא פליגי הטעמים זה על זה.

ושו"ר בשם אור שמח העיר דברמב"ם בפה"מ פי"ח דאהלות מ"א מבואר דמפרש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הנושכות כהכס"מ שהוא האשכולות הרפוינות שמשקה זב מהן דלא כפרש"י, [ונכס"מ שס הרמיז הדגרים וליקף דגרי ר' זירא לדגרי רב נחמן], ובדקתי בפח"מ שלפני ולא מצאתי שם לפי שעה ההוכחה לזה, אולם גם אם נימא שמפרש הנושכות בעניין הנ"ל עדיין יש לפרש על דרך זה ג"כ, (ויש לציין דבגמ' שלנו אי' על דברי ר' זירא משום הנושכות דאמר רב נחמן וכו' והמגיה מחק תיבת דאמר, אבל לפי הכס"מ הוא מיושב כיון דסובר דרב נחמן הובא לפרש מילתא דר' זירא, אבל באמת ברמב"ם משמע שהם ב' טעמים, והדרא קושי' לדוכתיה גם אם נפרש בגמ' דר' זירא ורב נחמן הוא אותו הטעם).

ובגוף דין זה שבקופות מזופפות המשקה טמא יש לדון אם הוא רק בענבים שמיועדים לסחיטה או גם בענבים שמיועדים לאכילה כמות שהם, והספק בזה הוא האם כדי להחשיבו משקה צריך שיהיה ניחא ליה ביציאת המשקה, ובענבים לאכילה לא ניחא ליה ביציאת המשקה, או דכדי להחשיב משקה סגי במה שרוצה לשמור את המיץ שיצא ושלא ילך לאיבוד גם אם מתחילה לא הוה ניחא ליה שיצא, ומדברי רש"י הנ"ל [נד"ה מזופפות] משמע דהתנאי הוא שיהיה ניחא ליה ביציאת המשקה מהפרי, וכן נקט להדיא הרמב"ם שם שהוא אחד מהתנאים להחשיב המשקה להיות משקה.

ויש לציין דבאמת אם בוצר מעיקרא לאכילה ולא לגת יהיה הדין אחר, דהרי הוא כבר גזירה לגזירה, גזירה שמא יבצור לגת, וגזירה שמא יבצור בקופות מזופפות, ובאמת לשון הגזירה בגמ' שם הוא הבוצר לגת, ודין בוצר לאכילה אינו בכלל זה כמבואר בתוס' ע"ז לט ע"א וברמב"ם שם, וכן בתוספתא (המובא להלן בהמשך הדברים) מבואר שאינן מקבלים טומאה אפי' בבוצר לשוק (וכ"ה ברמב"ם שם, וגוף התוספתא הנ"ל פסקה הרמב"ם שם בה"ב), וכ"ש בבוצר לאכילה להדיא וכמ"ש הרמב"ם שם בה"א דבבוצר ליבשן הוא כמו בוצר לשוק וה"ה לאכילה גרידא רק דלא היה מצוי בזמנם בכה"ג.

ובאמת יש כאן גזירה לגזירה ולא אמרי' כולה חדא גזירה היא, אבל א"צ לבוא כאן לטעם דמשום גזירה לגזירה לא גזרו, דאפי' במקום דאיכא רק חדא גזירה נמי לא גזרו, דהיינו אפי' משקה היוצא מהם אינו מכשיר כמ"ש בר"ש ור"מ פ"י ממס' טהרות מ"ה.

ומשמע דלא רק הגזירה עצמה לא גזרו בבוצר לשוק או לאכילה (או לייבש שנזכר ברמב"ם שם דהיינו לאכילה) אלא אפי' אם בצר בקופות מזופפות אפשר נמי דלא גזרו כיון דלא ניחא ליה במשקה היוצא, דבעי' ב' תנאים כדי לשווייה משקה, ואחד מהם הוא שלא יהיה אכפת ליה במשקה היוצא כמבואר ברמב"ם הנ"ל.

ואע"ג דהיה מקום לטעון שיש כאן רק חדא גזירה דהיינו משקה של פירות כאלה באופן שבצרון בקופות מזופפות משום משקה של פירות שבצרון לגת שאז הוא דאורייתא לפי התנאים הנ"ל.

ומ"מ באופן זה אכתי יש לטעון דהטעם שלא גזרו באופן זה גרידא, הוא עדיין משום גזירה לגזירה, דהרי בבצרון בקופות מזופפות בענבים לגת באופן שלא הוה ניחא ליה שיצא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משקה הוא עדיין אינו דאורייתא (דאחד התנאים לומר שיש כאן משקה דאורייתא הוא דניחא ליה שיצא משקה וכדלעיל בשם רש"י ורמב"ם), וא"כ בכה"ג בענבים לאכילה או לשוק הוא גזירה לגזירה.

ועי' עוד להלן שאדון עוד בכל האופנים המבוארים בגמ' שבת שם לגבי ענבים לגת מה דין בכה"ג בענבים לאכילה או לשוק.

ויש להזכיר כאן דבאופן שבצר הענבים מתחילה לגת ושוב נמלך לאכילה תלוי בסוגי' בסוכה דף יג ע"ב ודף יד ע"א ולכאורה בניד"ד שהענבים עצמם לא נפקעו משם אוכל ורק המשקה נפקע משם משקה יועיל מעשה רק שלא יכשיר ענבים חדשים וכ"ש שהמשקה שיצא אחר כך לא ימשיך להכשיר אבל ענבים שכבר הוכשרו ולא נפקעו מידי אוכל איך יעלו מטומאה לטהרה, ובלא מעשה שום דבר לכאורה לא יועיל ע"פ המבואר בגמ' בסוכה שם.

ובמקרה הפוך שבצר ענבים על מנת לאוכלן אם ימצא קונים ואם לא ימצא קונים יחזירן לגת בזה לא חשיבי כמקבלין טומאה בענין המבואר אלא רק כשיבואו לידי רשות גת כדתניא בתוספתא פ"א ממס' טהרות וברמב"ם פ"א מהל' טומאו"כ ה"ב.

וצע"ק דתניא התם שאינם טמאים עד שיבואו לרשות גת, ואמאי לא סגי במה שנמלך עליהן לגת דהרי קי"ל דכל הכלים יורדין לידי טומאה במחשבה.

ואולי הטעם לדין זה הוא משום שאם ימצא לוקחין עד הגת ימכור להם, א"כ עד שהכניסן לרשות גת לא חשיב המלכה, כדאמרי' כה"ג בדוכתי אחריני (כגון במס' ברכות גבי גוזליא לי וארדיליא לאבא וכו' וכן בב"מ פא ע"א אילו משכח לזבונה אדשא דביתיה מי לא מזבין לה, כ"ה הגירסא באור זרוע וכע"ז בגמ' שלנו), וזה נראה עיקר.

א"נ כיון שהוא טומאה דרבנן מגזירה לא החמירו בה כולי האי, ותירוצ' זה כמדומה שאינו עיקר דכמדומה דלא אשכחן בדין מחשבת טומאה שום חילוק בין טומאה דרבנן לדאורייתא, אבל שוב נראה דיש מקום לקיים גם תירוצ' זה דהרי בהכשר זה מצינו היתר בבית הפרס כיון שגזירה זו היא דרבנן כמ"ש ברמב"ם פ"א מהל' טומאת אוכלין ה"ה.

ועל דרך זה יש לדון בטעם ר' זירא בגמ' בשבת שם גזירה משום הנושכות ומבואר ברש"י שם דכשסוחט בידיים אפי' שמטרתו היא מטרה אחרת מ"מ לא שייך לומר לא ניחא ליה (וצל"ע קצת להסוברים דבשבת בכה"ג לא הוה פסיק רישא כמו שהבאתי בתשובה לענין הליכה במקום מצלמות בשבת, ויעוי' לעיל דהכס"מ פירש באופן אחר דברי ר' זירא וגם אם לא נקבל כל חשבון הדברים אבל עצם פירוש ענין נושכות שייך בקל ליישב לפי אותם דעות לענין פסיק רישא אם נשווה הל' מכשירי טומאה בזה להל' שבת, ועי' בפ"ק דשבת גבי מתני' דזב מה שהשוו שם דיני מכשירי טומאה), ואם נימא דבעיקר הדין כו"ע מודו ורק הנידון אם הגזירה היא משום שמא יעשה כן או שאין חוששין לזה והגזירה היא משום

שביחא שאלות המצוות בהלכה

טעם אחר, ע"ד מה שכתבתי לענין תירוצו של רבא, א"כ באופן שסוחט בידיים אפי' להפריד ענבים ואשכולות זה מזה לפרש"י המשקה יקבל טומאה מדאורייתא [והרמז"ס לא הציג דין זה וניחא לפי המפרשים דהרמז"ס דרך אחרת היתה לו צפי' דצרי' ר' זירא].

וכמו כן יש לדון בזיתים דעל אף שנזכר בגמ' שם דבזיתים לא חיישי' להך חששא דרב נחמן בשם רבה בר אבוה, אבל מה הדין אם באמת מניחו בכלי טמא (עה"ד שנתברר לעיל גבי ענבים בצדדים שנתבארו שם) וכן מה הדין אם באמת מחשב המשקין דניחא ליה בהם ומה הדין אם מניחו בכלי שהמשקה לא אזיל לאיבוד כן מה הדין וכן מה הדין בנושכות כנ"ל.

ולפמש"כ התוס' בשבת שם דמשקה היוצא מהזיתים הוא מוהל בלבד ואינו משקה [מלמד אס עמדו כומר דדומק צ' או ג' ימים] נמצא דעכ"פ חלק מהאופנים שנתבארו בענבים אינו נוהג בזיתים, ובחשבון לכאורה יוצא שכל הדברים האמורים שם בטעם הגזירה אינם נוהגים בזיתים [דאל"כ לא תירצו התוס' כלום והדרג קושי' לדוכמיה ודוק], וצע"ק דלכאורה בסוחט זיתים ליכא למאן דאמר שאינו משקה גם אם לא עמדו בכומר ב' וג' ימים, דהרי לא נחלקו ר"א ור' יהושע בחולין אלא אם כל פירות היוצא מהן הוא משקה או לא אבל בזיתים כו"ע מודו, וכדאמרי' בשבת קמד ע"ב טמא מת שסחט זיתים וענבים וכו', וא"כ למה בנושכות שסוחט בידיים אינו משקה אלא מוהל, ואין לומר דאחשבינהו חשיב משקה כמ"ש בדף קמד שם, דשם לא מיירי לענין ז' משקין, דמוהל הרי אינו מז' משקין ומה מועיל אחשבינהו, אבל לר' יעקב בדף קמד שם ניחא כיון שסובר שמוהל הוא כמשקה ורק לא ניחא ליה, א"כ סוחט זיתים ניחא ליה, אבל לר' שמעון דפליג עליה התם הרי מוהל אינו כמשקה עי"ש, ובתוס' שם בדף יז משמע מלשונם שאמרו דבריהם לא רק לשי' ר' יעקב.

ויש לומר דכמו שר"ש מודה דמוהל שיוצא בסוף טמא מחמת צחצוחי שמן כמבואר בדף קמד שם כך מודה דבסוחט פרי שלם א"א לו בלא שמן ופשוט, ואעפ"כ בנושכות נתחדש דמאחר שיש כאן רק טיפות כל דהוא שיוצאות בפסיק רישא ואין כאן צורת סחיטה רגילה אין טיפות הללו אלא מוהל בלבד, (ועדיין יל"ע אם אכן כוונת התוס' בדבריהם גם להא דר' זירא).

אולם בדף קמה ע"א אמרי' המפצע בזיתים הוכשר, ולא הובא שם מאן דפליג על זה לומר שהוא מוהל ואינו משקה, וכן פסק הרמב"ם פי"א מהל' טומאת אוכלין הי"ד, וצ"ל דכל שמתכוון להוציא משקה לצאת פשיטא שיוצא גם משקה גמור, ולפ"ז במפצע בזיתים כדי להרטיבן לאכילה לכאורה לכל הצדדים יצטרך ליטול על זה ידיו כדין דבר שטיבולו במשקה.

ובמשנה ספ"ה דמכשירין תנן השוקל ענבים בכף מאזנים היין שבכף טהור עד שיערה לתוך הכלי, הרי זה דומה לסלי זיתים וענבים כשהן מנטפין.

ואפשר דכף המאזנים היה מקום שלא היה מיוחד לזה ולא חשיב משקה כיון דלא ניחא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ליה, ולכך מדמה לה לסלי זיתים וענבים שהיין אינו מחזיק בהם לפי שהם מלאים נקבים, אבל אם מערהו לכלי גלי אדעתיה דניחא ליה בזה.

ובר"ש דטהרות (וכן ברא"ש דמכשירין שם) הביא מהתוספתא טהרות פי"א ה"ד השוקל ענבים ככף מאזנים אע"פ שהיין צף על גבי ידיו ואע"פ שחישב עליו טהור, כנסו לתוך כלי טמא, הדורס ענבים בחבית אע"פ שהיין צף על גבי ידיו טהור, וכן בנכרי אינו חושש משום יין נסך (והמשך הדברים שם הוא כמו שהבאתי לעיל לענין הבוצר וכו').

ואולי מיירי שם בדורס לאכילה ולא בדורס לצורך דריכה ולצורך גת, וממילא כמשנ"ת דלכאורה לדעת התוס' מה שהוא לצורך אכילה אין בו הכשר משקה אפי' בכלי מזופת דלא ניחא ליה במשקה, אבל אם כנס הכלי להדיא בתוך כלי ניחא ליה במשקה ואז מטמא.

עוד בענין זיתים מגולגלין בחבית עי' יבמות טו ע"ב ועדויות פ"ד מ"ו ורמב"ם פי"א מטומאת אוכלין ה"ז מה שפירט דין זה דאם יש מוהל והחבית לא ניקבה הוכשר לטומאה, ואם ניקבה אין המוהל מכשיר גם אם נסתם הנקב עם שמרים, ולכאורה מיירי בזיתים שמסקן לדריכה אלא שעדיין לא נגמרה מלאכתן, אבל אם מסקן לאכילה או למכור בשוק יש מקום לטעון דלא ניחא ליה כלל במשקה, על דרך מה שנתבאר לעיל דאפשר דכך כוונת התוס' בשבת שם, וצ"ע לדינא.

בשולי הדברים יש לציין דעת הרמב"ם דגם במוהל של זיתים שאינו מכשיר (כגון בזיתים שעדיין לא הוכנו לדריכה [עי' שם ה"ח] או בזיתים שמסקן [מלשן] לאכילה או למכור בשוק) מ"מ אם נתערב מים במוהל זה הוא חמור יותר, ויש שחששו לזה [עי' חזו"א סי' כה סקט"ו].

ובתשורת שי סי' י הביא הך דמתני' דמכשירין ולמד מזה שאין הכשר בהך ענבים אפי' בקערה, ותימה שלא הביא כל הנך חילוקי דינים שנתבארו.

בשו"ע יו"ד סי' קיד ס"ט לגבי מאכלי גוים כתב הענבים שלהם אפילו הן לחות הרבה עד שמנטפות מותרות, אבל אין ללמוד מזה דאין כאן שם יין על רטיבות זו, אלא רק משום דאין דרך לנסך בכה"ג וכמבואר גם בדברי הראב"ד [ע"ז נח ע"ז] דלקמן, וע"ע סי' קכג סי"ז בדין יין שלא נמשך לגת דלא נאסר, ועי' ש"ש בסעי' כ ובחידושי חת"ס שם ומה שהובא שם על הגליון (הוצאת מכון ירושלים) בשם החזו"א, ועי' סי' קכה ס"ו דגם בכלים שיש בהם ענבים ומשקה טופח אם זרקן הגוי לגת בדיעבד אינו נאסר ועי' ש"ש בט"ז ובהגר"א מה שהביאו בשם הראב"ד דמעיקר הדין אינו יין ליאסר כיון שלא נמשך אלא משום סחור סחור אמרי' דלכתחילה לא יעשה כן והוא גזירה לכתחילה מדינא דגמ' בע"ז נח ע"ב ושם מבואר דאפי' ענבים לכתחילה אסור.

וכן בשו"ת רבינו גרשום סי' כב מבואר דלמד דדין הולכה שאסור לכתחילה הוא גם בענבים, וכמבואר בגמ' דע"ז שם, ומ"מ בדיעבד שרי.

ואמנם דעת הרשב"ם המובא בתוס' ע"ז נט ע"א דהטעם שנאסר הוא משום דלכתחילה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

חששו חכמים שלא יגע הגוי בענבים משום משקה טופח שלהם.

אמנם התוס' חלקו עליו רוב המוחלט של הראשונים סברו דהגזירה היא מטעם יין שבגת ומכללם הרמב"ם והראב"ד והראב"ה והאשכול והרי"ד והר"י בתוס' והפרנס וספר התרומה ורמב"ן ורשב"א ורא"ה וריטב"א ור"ן ורא"ש ונ"י ומאירי בכמה סגנונות שונות [ועי' סיכומי הטעמים לפי השיטות צילקוט ציפורים הוצאת עוז והדר על הגמ' טס], אבל דבריהם שוין דאין מחמת מגע הענבים, והטעם כמו שנתבאר דנגיעה אסורה רק מהמשכת היין, וכמו שנתבאר בהראב"ד דאין דרך ניסוך בכך, וגם לדעת הרשב"ם מודה דמעיקר הדין אינו אסור אלא משום סחור סחור וכו' לכרמא לא תקרב.

דברמב"ם [פי"ג ממאכלא"ס הי"ג] מבואר דבעצם לקיחת הענבים של הגוי אינו אוסר ורק דלכתחילה חיישי' שמא יגע בגת, וכעין זה בראב"ה [סי' אלף נ וסי' אלף סט] מבואר דמעיקר הדין אין ענבים שהולیکن גוי נאסרים אלא רק טעם האיסור לכתחילה שמא יניחן שלא בדריקה בתוך הגת, ומיהו עי' בראב"ה סוף מס' ע"ז סי' שג וצ"ע.

ועי' בספר הפרנס סי' רכו (נדפס במוריה שנה כה) שכתב וז"ל, גוי שבצר את כרמו ונתן את הענבים לכליו של ישראל, למחר בא הישראל ומצא הענבים ובשולי הכלי נמצא משקה שיצא מן הענבים אין לחוש, ואילו שמותרים באכילה הדרבניות (והיינו הך דסי' קיד הנ"ל והוא מע"ז לט ע"ב) אע"פ שמנטפת לא חיישינן שמא גוי לקטן מתוך ענביו הדרוכות לו, ומשקה הטופח הוא יין נסך דכה"ג לא מחזקינן איסורא, ואע"ג דתנא אם היו משוקעות אסורות התם ודאי יין נסך נפל עליהם כדתנן יין נסך שנפל על גבי ענבים וכו' אבל הכא לא מחזקינן איסורא, מיהו לכתחילה לא עבדינן מדבעי גוי מהו שיוליך ענבים לגת א"ל אסור משום לך לך אמרינן נזירא איתיביה רב יימר גוי שהביא ענבים לגת בסלים אע"פ שהיין מזולף עליהם מותר א"ל הביא קאמינא אסור לכתחילה קאמינא, ר' יהודה ב"ר מאיר הכהן עכ"ל, ומבואר ג"כ דבענבים שאינם דרוכות משקה הטופח עליהן אינו נאסר בדיעבד ואם אינו נלקח למטרת גת משמע דאפי' לכתחילה שרי וכמ"ש בשו"ע סי' קיד שם.

[וצע"ק בדין דובדבניות דבגמ' דע"ז דף לט שאם אי' שאין בהם משום הכשר ואילו בסוגיות דמכשירין מבואר כדלעיל שיש חילוק אם בוצרן לשוק או לא, וא"כ לכאורה הגמ' בדף לט מיירי בבוצר לאכילה ומיירי בקונה מן השוק, וממילא אין מזה קושי' על שי' רשב"ם בתוס' דנ"ט דלכתחילה אין נותנין לגוי ענבים אלו, דשם מיירי בענבים העומדין לדריכה, ובלאו הכי לקנות מן הגוי יש לדון אם חשיב בדיעבד או לא, ועי' בלבושי שרד שהבאתי בתשובה על שערות סוכר בכלי שכור שאינו טבול ואינו בן יומו, וצל"ע בכל זה].

בשו"ע או"ח בהל' דבר שטיבולו במשקה סי' קנח ס"ה כתב דבשר צלי יש מי שנראה מדבריו שאע"פ שמוהל טופח עליו דינו כפירות נגובין וא"צ נטילה, ותבשיל מחיטים והם נגובים דינו כפירות, ובפת"ש שם סקי"ג הביא בשם מהרש"ל דבכל הני אפי' משקה טופח עליהם לא נקרא טיבול במשקה, ולא גזרו אלא במה שצריך לטבול אותה אבל לא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בלחלוחית של עצמו, והט"ז חולק וכתב דאף מצד לחלוחים של עצמו צריך נטילת ידיים, והיינו מצד המים או שאר משקה מהנך שבעה משקין שעל הפירות אבל לחלוחית מצד מוהל שלהם לא מהני, דהא לא מז' משקין הם ועי"ש עוד.

ומשמע שהקיל כל שלא נאכל דרך טיבול, וכ"ש דלא מיירי בענבים שהמשקה בא מהפרי ממש, וכן מבואר בדבריו המובאים במג"א שם, וכמה אחרונים לא נקטו לקולא זו להלכה [עי' מג"א וט"ז וציאור הגר"א], אלא כמו שמבואר שם בב"י המובא בט"ז דבצלי בלא מים המוהל שלו אינו מחייב נטילה משום שאינו משקה ומבואר דבאופן שכן נחשב משקה מחייב בנט"י, וכמו שמבואר שם ג"כ ברשב"א המובא בט"ז שם עי"ש וכדעת השו"ע שם כדעתו בב"י.

ומ"מ גם מה שחכך המשנ"ב בסקכ"ו להחמיר כעין ספק הוא רק בנתבשלו עם משקה שבזה יש צד באחרונים דחשיב אוכל [עי' כנה"ג ושאר אחרונים], אבל בדבר דמצד הדין לא חשיב אוכל אלא משקה לא היה להמשנ"ב צד להקל בזה להלכה מחמת שאינו דרך טיבול כמבואר לעיל שם סקכ"ד, ואפי' בכבושים החמיר המשנ"ב לגמרי.



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