



- שבוע 74 3
- 3 חוליה שמצטער באכילה האם חייב במעודה ושכרות בפורים
- 5 האם דג וביצה שעליו מצטרפים לב' מנות למשלוח מנות
- 5 האם אפשר לתת כוס שתיה ממותקת מתרכיז כמנה אחת ממשלוח מנות
- 6 האם אפשר להקדים נתינת מתנות לאביונים לפני פורים
- 7 חתן שקנה דירה בזמן קשרי שידוכיו לדור בה לאחר חתונתו האם צריך לקבוע בה מזוזה
- 7 למה הזכיר הרמ"א ב' מקרים שנפטר במשלוח מנות באומר איני רוצה לקבל ובמוחל
- 8 קברי רפורמים או משומדים נוצרים האם מכרז עליהם אשר יצר אתכם
- 11 הלומד ל' יום שאין רצופים הלכות הפסח בחודשיים שלפני הפסח האם קיים התקנה
- 12 הבא ביאה ריקנית או להשתחוואה והמטיב את המנורה האם צריך קידוש ידים ורגלים
- 13 איך זכה יואל בן פתואל לנבואה אחר שלא הלך בדרכי אביו שמואל
- 14 מי שצריך להסיר נעלו הימנית באמצע היום האם יסיר קודם לכן את נעלו השמאלית
- 15 בפורים שחל בערב שבת האם יש ענין להקדים מעודת שבת לפלג המנחה כדי לצאת ב' המעודות יחד
- 16 המוכרים שאין חיוב להשתכר בפורים מה הדין בשתיה
- 20 האם בן עיר יכול ליתן מתנות לאביונים לכן כרך בפורים המשולש שאז הוא אותו יום לשניהם
- 20 רב שקיבל סכום קצוב מתלמיד לקיים עבודו זכר למחצה"ש ומתנות לאביונים איך יחלק את הכסף
- 21 האם צריך לעמוד בפני גוכי צדקה בבית המדרש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

- 32 מי ששתה במעודה ועדיין צמא האם חייב בברכת המזון מדאורייתא לדעת הוראים
- 35 מת הדבוק לאוהל מבחוח האם האוהל מטמא בטומאת אוהל או לא
- 42 פאזל שהחלקים שבו מרכיבים פסוק או דברי תורה האם יש לנהוג בו קדושה

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

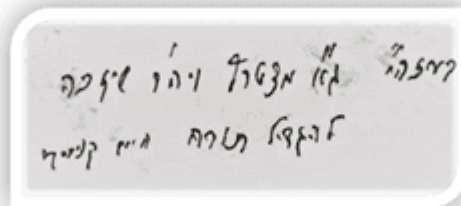
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בקו שכיחא 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 שמרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

חולת שמצטער באכילה האם חייב בסעודה ושכרות בפורים

הנה

לגבי שכרות כבר נתבאר בתשובות שאפי' לבריא להרבה פוסקים ולהלכה אינו חיוב כלל כמו שנקטו הד"מ והבה"ל ר"ס תרצה.

ולענין סעודה לענין שבת דינא הוא דשו"ע ומשנ"ב שמי שהאכילה קשה לו פטור שהשבת לעונג נתנה ולא לצער, ולגבי פורים היה מקום לדון כיון שיש דין משהו ויש מקום לטעון דלא תליא בעונג, אולם עי' בר"ן בפ"ק דמגילה דמדברי קבלה דמשהו יש רק איסור תענית ואילו סעודה יתרה מדרבנן, ועי' מעין זה בתשובת מהרי"ל, הלכך לא מסתבר שתקנו חכמים סעודת פורים יותר מחיובי שבת אלא בגדרי שמחה ולא שיאכל לאנסו בצער.

ואם בא לחשוש לצד שיש חיוב לשותות קצת יין בפורים ישתה בלא שכרות (ועי' באר היטב סי' תרצה סק"ב מש"כ בשם עמודי שמים), ועי' בתשובה אחרת שהרחבתי בזה ושגם היעב"ץ לא בהכרח סבר כן, ושלכאורה יש ראשונים שלא סברו כן, ומ"מ יש באחרונים שנזכרה בדבריהם סברא זו שמשתה הוא דין שתיית יין.

השלמה לתשובה על חולת בפורים

השלמה אחרי דברי הר"ן והמהרי"ל

ויש לציין דדעת הריטב"א (שהבאתי בתשובה הנ"ל) דהיכא דאי אפשר יוצא אפי' בפירות ובלבד שלא יתענה (והיינו אף דבר"ן ורשב"ץ ואולי גם במהרי"ל נזכר שיש עכ"פ חיוב סעודה מדרבנן מ"מ משמע בריטב"א דמעיקר הדין מקיים החיוב בסעודה כל דהוא של פירות היכא דא"א בסעודה גדולה, ועי' עוד שו"ע ובהגר"א סי' רצא סקט"ו), א"כ בחולה יש כאן עוד סמך שיוצא יד"ח כהריטב"א, ויש להוסיף דגם פלוגתת האחרונים אם יש חיוב פת בפורים (עי' מטה משה ומג"א ומשנ"ב ולענין אם חוזר בבהמ"ז), ויש להוסיף דלשון הראשונים (ע"ע בתשובה הנ"ל בשם השאילתות ושבלי הלקט) לעדן עצמו במיני עידונין וכמובן שאין בכלל עידונים אם מצטער מאכילתו.

השלמה לסוף התשובה הנ"ל

ואע"ג דלגבי תענית חלום החמירו הפוסקים שלא להתענות לגמרי ומ"מ לאכול רק בסוף היום ורק סעודה אחת (סי' תרצה במג"א ובמשנ"ב סק"ו), אבל מה שמבואר שאסרו לו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להתענות, מ"מ שם מיירי ברוצה להתענות לגמרי שהוא אסור לכל הצדדים מעיקר דינא דדברי קבלה וכמבואר במגילה ה' ע"ב דמשתה מלמד שאסור בתענית, משא"כ בניד"ד שאינו מתענה אבל גם לא מרבה בסעודה שהוא היתר לחלק מהדעות וגם הפוסקים שהזכירו שיש דין סעודה יתרה מדרבנן הרי הוא תקנה דרבנן בלבד, ואינו ברור שנאמר בו שיעור לדעת אותם הראשונים, וממילא בלאו הכי אפשר שמשתנה דינו לפי הענין (דדין פת אינו ברור דהר"ן מודה לזה) ולחולה יש לומר דאין השיעור בפת עכ"פ להראשונים שהזכירו סעודה יתרה ולא הזכירו פת, וגם להאחרונים שהזכירו פת יש לומר דמ"מ לא תקנו חכמים אלא באופן המועיל לשמחת פורים ולא יותר וסברא היא דלא תקנו להצטער בפורים אלא רק אכילה לשמחה, כמו שבשבת הכרעת הפוסקים כך היא לענין עונג.

וגם אם המתענה על חלום צריך לאכול סעודה שלמה משום שאחר שבלאו הכי צריך לאכול אין לו צער באכילת סעודה, דהרי מאחר שמחוייב לאכול בסוף היום אינו מרויח אם יאכל רק סעודה קטנה, וגם אם יש לו צד צער מחמת פחדיה אבל יש לו הנאה, אבל חולה אדרבה בטעימה קצת בד"כ אין לו צער ואין לו בחירה אם לאכול או לא, משא"כ ריבוי סעודה יש לו צער ואין לו כ"כ צד הנאה בזה.

ויש להזכיר גם דברי הרמ"א ביו"ד סי' קנה ס"ג שכתב י"א דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה ומ"מ כתב שם דאין מתירין שום דבר איסור לחולה אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור אף על פי שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר, מאחר שאין סכנה בדבר ע"כ, ואמנם שם מיירי לענין רפואה אבל אם האכילה מזקת לחולה לא עדיף מניעת האכילה מרפואה.

ועי' בתשובה שהארכתי בענין אכילה אחר אפיקומן לחולה, והבאתי שם דבישועות יעקב ס"ס שט נקט דבאיסור מוקצה שאינו איסור בעצם אלא מחמת יומא אין איסור בחולה שאין בו סכנה, וכן כתב בתהלה לדוד סי' שכח סקכ"ה, וכן נראה דעת החזו"א או"ח סי' מד סק"ה, ולכאורה זו גם מסקנת הרעק"א בשו"ת סי' ה' לפי מה שהובא בפת"ש על הרמ"א שם, ועי' שו"ת פרי יצחק ח"א סי' יד ד"ה אכן ע"כ מהתשובה שם ועי' שם מה שהבאתי עוד דעות, אבל עכ"פ לכאורה בניד"ד בודאי יש להקל דכ"ש דלהריטב"א ואולי לעוד פוסקים אין שיעור כלל לאכילה דפורים היכא דאי אפשר.

ויש להוסיף עוד בכל הנ"ל דמה שכתבתי בתשובה דלעיל דאיסור תענית במקצת יום לא נראה שהוא מכלל איסורא מדברי קבלה עכ"פ להר"ן כן יש ללמוד מהחשבון לענין תענית חלום גופא דבתענית בחלק מהיום לא עבר איסורא דאל"כ היה אסור להתענות בחלק מהיום ג"כ כיון דאיסורא מדברי קבלה לא שרינן ליה וק"ל.

האם דג וביצה שעליו מצטרפים לב' מנות למשלוח מנות

לכאור
ה

יש ללמוד ממשמעותא דקרא דבעי' ב' מנות נפרדות, דמנה משמע חלק כדכתיב והיה לך למנה, וכדכתיב ה' מנת חלקי וגו', וכאן אין הביצה שעליו ראוי להיות מנה נפרדת.

ובאמת יש באחרונים דעות דבעי' כל מנה בכלי בפני עצמו (עי' בא"ח תצוה טז ותורה לשמה סי' קפט), אבל עכ"פ נקבל דבכה"ג של דג וביצה שעליו לא חשיב מנה נפרדת.

וכן מצאתי בשם העה"ש סי' תרצה סי"ז דדג וביצה שעליו לא חשיב ב' מנות ובעי' חתיכה וראויה להתכבד בה.

האם אפשר לתת כוס שתיה ממותקת מתרכיז במנה אחת ממשלוח מנות

הנה

דעת הירושלמי משמע דבעי' נתינה חשובה למשלוח מנות, וכן משמע לגי' הר"ח במגילה ז, וגם אם נימא דלא קי"ל כשיעור הנתינה החשובה הנזכרת שם מ"מ אכתי יש מקום לדון דנתינה כל דהוא באופן שאין בו שמחה כלל ובהרבה פעמים גם אין בו תועלת כלל יש לדון אם יוצא יד"ח דהרי אין בזה סיוע בצרכי סעודת פורים ולא שמחה ורעות (שהחת"ס תלה אלו הטעמים בפלוגתא דהתה"ד ומנות הלוי), ומאידך גיסא יש לומר דיש כאן נתינה כל דהוא דפרוטה לפרוטה מצטרפת גם לצרכי סעודה וגם לשמחה ורעות, דבהרבה דברים בתורה מצינו דסגי שוה פרוטה.

ויעוי' בעה"ש סי' תרצה סי"ז שנקט דלא סגי בכזית או כביצה אלא בעי' חתיכה חשובה הראויה להתכבד בה.

ויש להוסיף דבירושלמי ובגמ' לגי' הר"ח הנ"ל מבואר דמשלו"מ שאין בו שיעור חשוב הוא כמתנות לאביונים, ואף במתנות לאביונים יש פוסקים דעכ"פ לכתחילה בעי' שיעור חשוב, וא"כ כ"ש דבמשלו"מ השיעור הוא לא פחות ממתנות לאביונים, ויתכן עוד דהמצריכים שיעור חשוב במתנות לאביונים כ"ש שיצריכו שיעור חשוב במשלוח מנות דגם אם לא קיי"ל כהירוש' וכגי' הר"ח מ"מ עד כאן לא פליגי אלא אם צריך להיות יותר ממתנות לאביונים אבל לא פחות.

האם אפשר להקדים נתנת מתנות לאביונים לפני פורים

בגמ'

מוכח (עי' בסוגי' דאע"פ שאמרו מקדימין וכו') דאין להקדים מתנות לאביונים לפני פורים עכ"פ לפני יום קריאת המגילה.

ובביאור הלכה סי' תרצד מה שהביא בשם המג"א משמע דהחשש הוא רק אם יאכל העני המעות לפני פורים אבל אם ישארו בפורים משמע דמהני ולכן קודם פורים סמוך לפורים רצה הפמ"ג לצדד ולחדש עוד דמהני לפ"ז ולהלן סי' תרצה א"א סקי"ג סתר חידושו זה.

אולם באמת דברי המג"א בשם הבעל המאור צ"ב מנין הוה פשיטא להו דמהני אם המעות קיימים בפורים, ובאמת יש אחרונים שהוכיחו דהבה"מ לא מיירי באופן שנותן מתנות לאביונים קודם פורים (דבר אליהו ס' ט) ויש אחרונים דמפרשים שהכוונה בנותן בתורת פקדון (תשוה"נ ח"ג סי' רלח), ולכן מאחר דנקט המשנ"ב לעיקר הדין בשם הפמ"ג שפורים כדברי קבלה הלכך מאחר דאין לנו ראיה להתיר באופן זה מאחר ואין ראיה ברורה דמהני וגם בערה"ש ס"ב כתב שלא יתן קודם פורים אף אם נותן מפורש על פורים.

ומ"מ אם מתנה עם העני שהמעות יהיו שלו בפורים אפשר דמהני כמ"ש בתשובות והנהגות שם, ובפרט אם המעות ברשות העני בפורים שאז חל קנין חצר לפי תנאי דיני קנין חצר או שעושה העני קנין ומעשה זכיה במעות אלו בפורים (עי' אז נדברו ח"ו סי' פ).

ויש מדקדקים שהעני יחזור ויזכה להנותן בפורים ע"ד רבני הקופה ויחזור ויטלם לחלקו והיינו משום שיש לחוש שהחלוקה תהיה באופן המועיל ע"פ הדין (כגון אלו שנתנו באשראי ורוצים שיבוא במזומן או שמביאים לאחר זמן החלוקה או שהביאו שטר גדול שניתן כולו לאביון אחד ומתכוונים שיבוא לב' עניים).

ויש שממנים שליח שיכניס המתנות ליד האביון ביום הפורים לצאת מכלל כל חשש וספק, ובזה ברור דמהני דאין טעם שלא יועיל על ידי שליח ושלוחו של אדם כמותו וכך נקטו כמעט כל האחרונים (שו"ת מהר"י אסאד או"ח סי' רד רז ובאר היטב סי' תרצה ס"ז שכך נוטה ביד אהרן וכ"ה בשו"ת בית שערים או"ח סי' שפא וערה"ש ס"ב ודלא כלהורות נתן ח"ג סי' רלח).

חתן שקנה דירה בזמן קשרי שידוכיו לדור בה לאחר חתונתו האם צריך לקבוע בה מזווה

ע"ר

במשנ"ב סי' יט סק"ד וערוה"ש יו"ד סי' רפט ס"א ומזוזות ביתך להגר"ח ק"ק סי' רפו סקע"ח ושבת הלוי ח"ו סי' קסא וחוט שני מזווה עמ' נה נו ועוד הרבה אחרונים שדנו בזה (עי' אליבא דהלכתא על השו"ע שם ריש סי' רפט).

ומ"מ כמעט כל האחרונים ס"ל שעכ"פ חיוב אין כל זמן שאינו משתמש בדירה, ולכן אף דיש אומרים שיכול לברך מ"מ אפשר דאין ראוי להיכנס לספק ברכה מאחר שאינו מחוייב בזה (וגם הראיה מהמס' מזווה יש לדון אם מוכרח שעדיין אינו דר שם), ואם רוצה לצאת כל הדעות יתכן שהפתרון הוא שיניח המזווה פעם אחת כשגמר בדעתו לדור בדירה בלא ברכה ולחזור ולהסיר המזווה לשיעור זמן ולהניחה מחדש קודם שנכנס לדור בה בברכה (ואף דהיעב"ץ בסי' יט כתב דאין ראוי להסירה ולהחזירה משום ברכה שאינה צריכה מ"מ כאן שמחוייב בברכה ואינו יכול לברך אפשר דמודה).

אבל יל"ע אם אריך לעשות כן מאחר דיהיה זמן שכבר מוטל עליו לקבוע מזווה שיהיה מעט זמן שלא יקבע אז מזווה, ונתבאר בפוסקים דאפי' רגע אחד שמסיר המזווה ודר בבית עובר איסור.

אבל יכול בזמן שכבר סמוך לדירה (שבזה הוראת החזו"א שיכול לקבוע מזווה) וכבר הניח חפציו בדירה (שבזה יש הוראה מהגר"ח ק"ק), ובזה כבר יצא רוב ככל הצדדים.

ואולי יותר טוב לפני שמכניס את חפציו כדי שלא ייכנס לחשש איסור על הדרך שנתבאר.

למה הזכיר הרמ"א ב' מקרים שנפטר במשלוח מנות באומר איני רוצה לקבל ובמוחל

דנלענ"ד

דהרמ"א סובר שהאופן השני הוא יותר ברור לדינא שמועיל ולכן כתבו בפני עצמו ונפק"מ לאהדורי לומר בלשון מחילה (במשנ"ב כתב הריני כאילו התקבלתי) היכא דאפשר, דמעיקר דינא אפשר לסמוך גם כשאומר איני רוצה לקבלם (בפרט דלכמה פוסקים מגילה שהוא דברי קבלה חשיב כדרבנן לענין דספקא דדינא לקולא, כמ"ש השעה"צ בשם הגר"א דעת חלק מהפוסקים, וכאן גם אם נימא שהוא פלוגתא התה"ד ח"א סי' קיא והמנות הלוי אסתר ט ז כמ"ש הכתב סופר סי' קמא מ"מ אפשר דסבר הרמ"א דבספק לקולא) ומ"מ הזכיר בפנ"ע אופן השני

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מאחר שהוא ברור יותר לדינא דהיכא דאפשר עדיף וכמשנ"ת.

ואין להקשות היאך תאמר שאינו עדיף מאחר שכתב הרמ"א שיצא, אין להקשות כן, דע"כ יצא היינו בדיעבד, דודאי עיקר המצוה הוא שיבואו המנות לחבירו, ומ"מ הריני כאילו התקבלתי דמי יותר לזה, מאחר דאשכחן לענין נדרים דהריני כאילו התקבלתי חשיב כמו שבא הדבר ליד חבירו.

ויש להוסיף דבכתב סופר סי' קמא כתב דלטעם התה"ד שהוא משום צרכי סעודה לא יצא בלא רצה לקבלם (ועי' בבנין ציון מש"כ בזה), ומ"מ בניד"ד יש צד לטעון דהגדרת המצוה הוא שיחשב שהי' כאן קבלה דחכמים לא חייבו יותר מזה גם אם נגנב או אבד אחר כך (וכע"ז כתב החת"ס דתקנו ליתן גם למי שיש לו צרכי סעודה שלא לחלק בתקנה אם כי התם לחומרא), ומאחר דחשיב קבלת הדבר לענין נדר יש קצת צד לומר דחשיב קבלה גם לענין זה.

ואמנם בדרכי משה לא הביא ב' האופנים כל אחד לחוד אבל מאחר שבהג"ה שינה וכתב ב' האופנים כל אחד מהם לחוד על כרחך דוקא נקט לה הכי.

ולהלכה עי' במשנ"ב בשם הפר"ח והחת"ס מש"כ בזה.

קברי רפורמים או משומדים נוצרים האם מברך עליהם אשר יצר אתכם

לכאור
ה

אי אפשר, דהרי בנוסח הברכה נזכר ועתיד להחיותכם וכו', ומאידך גיסא יש לומר דהיינו להחיות לדין בלבד וצל"ע אם שייך לפרש ועתיד להקימכם בדין גם על המינים ע"ש שעתיד להחיות הרשעים לדין כדכתיב (דניאל יב, ב) ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם.

ועי' בסוף ישעיה (ס"פ סו) כי כאשר השמים החדשים וגו' כן יעמד זרעכם ושמכם והיה וגו' יבוא כל בשר להשתחות לפני וגו' ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה וגו', ומבואר ג"כ דלעתיד כשיחיו הצדיקים יחיו הרשעים ג"כ.

וכן תרגם יונתן שם (הובא גם ברש"י עה"פ שם) ויפקון ויחזון בפגרי גבריא חיביא דמרדו במימרי ארי נשמתהון לא ימותון ואשתהון לא תטפי ויהון מתדנין רשיעיא בגיהנם עד דיימרון עליהון צדיקיא מיסת חזינא ע"כ.

ועי' גם בראב"ע בין הדעות שהביא שם כתב והקדמונים אמרו כי זה אחר תחיית המתים, וראייתם שאמר דניאל על הרשעים אחר שיקיצו שיהיו לדראון עולם ע"כ וכע"ז ברד"ק

ומאידך גיסא צל"ע מהו הלשון פגרים, וצ"ל שהוא כעין שבור את החבית ושמור את יינה בפ"ק דב"ב דפגר אינו לשון נטול חיים אלא לשון גרוע כמ"ש התוס' בשבת קכט ע"ב, ובנוסח אחר יתכן כוונת הרד"ק שם דלפי' התרגום הנשמה לא תכלה והגוף יהיה פגר.

אולם במפרש תענית ז ע"א אי' שם רשעים (ע"פ ב"ח שם) אינן חיינן כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה, ומשמע שלמד בזה שיהיו בגהנם, וכ"ה בר"ה יז ע"א אבל המינין וכו' יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות שנאמר ויצאו וראו וגו', ומשמע דמיירי בגהנם ושאינם חיים כלל ואין יוצאין משם וכן משמע בתוס' ב"מ נח ע"א עי"ש.

ובגמ' בר"ה טז סע"א בדברי בית שמאי דהך ורבים מישני אדמת עפר יקיצו היינו בתחילת תחיית המתים, ואח"כ הרשעים יחזרו לגהנם, וכע"ז מצינו שיש דין לאומות לעתיד, דכתיב (יואל ד ב) וקבצתי את כל הגוים והורדתי אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגוים ואת ארצי חלקו, והיינו לעתיד לבוא כדמוכח במכילתא בשלח מס' דויהי (שמות יג כא) ובספרי האזינו פ' שלג וכדמפורש בבראשית רבתי כד לא ועי' רש"י קהלת ח י דגם שם משמע דזה מדין העתיד, וע"ע בגמ' ריש מס' ע"ז דף ב.

ויש משניות בסנהדרין פרק חלק משנה ג' ואילך על רשעים שנידונים ושאינן נידונים, ולפי המבואר סתם רשעים הם נידונים.

ויש לדון עוד דברכה זו עיקרה על קברי ישראל ולא על קברי גויים, וממילא יש לדון בבית קברות של רפורמים שדינם כמשומדים האם דינם כישראל מחמת זה.

ויעוי' בכה"ח סקמ"ח שהביא בשם בית דוד או"ח סי' צג שנוסחתו היתה ועתיד להחיותכם ולהקימכם בדין לחיי העולם הבא, ושמצא כן באלו נוסחאות, וכע"ז בראבי"ה סי' קמו ובספר הבתים הל' ברכות שער י"ג ס"ו, ויעוי' בכלבו סי' פז ששם נוסף והוא יגלה עפר מעיניכם לזמן התחיה.

ולכאורה חומרא דאתי לידי קולא הוא דא"כ באמת לא יברך על מתים שאין עתידין לחיות לעוה"ב (עי' מתני' סנהדרין ז), אולם באמת נראה שכן הוא גם לנוסחא דידן שעתיד להחיותכם בדין הכונה לחיי העוה"ב ולא רק לעמוד בדין דהרי אומר כן רק על קברי ישראל ומסיים ברוך אתה ה' מחיה המתים וא"כ מש"כ להחיותכם בדין היינו במידת הדין.

ובגמ' דידן ברכות נח ע"ב אי' והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם ולא נזכר בדין, ולפ"ז הכונה על עצם תחיית המתים, ונוסחא המצויה להחיותכם בדין היא נו' הרי"ף.

ועי' בצל"ח שם שלפי פירושו גם לנוסחת הרי"ף קאי רק על אותם שיחיו ולא מיבעיא לנוסחת הגמ' דמפרש להחיותכם ולקיים אתכם דהיינו על מנת שיתקיימו אחר כך, ולפי מה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שנתבאר לעיל דהרשעים חוזרים אחר תחייתם לגיהנם.

היוצא מזה שא"א לברך ברכה זו על משומדים.

ובשם הגר"א"ל (כשחר אורך עמ' שיג) הובא בבית קברות של חילונים לברך בלא שם ומלכות משום שיש לחוש לתינוקות שנשבו או שיש בהם אחד ששמר שבת (א"ה עכ"פ בפרהסיא).

ומשמע שתפס דבמשומדים ממש מדינא א"א לברך אלא דבחילונים יש צד תינוק שנשבה בחלק ממי שנולד כן (עי' חזו"א יו"ד ריש סי' ב) ויש עוד צד שיש בהם שאינם משומדים לחלל שבת בפרהסיא ולכן יש בזה דין ספק ככל ספק שפטורים מברכה ומברכים בלא שם ומלכות, וכאן יש עוד טעם לברך כדי לעורר עליהם זכות כדאמרי' לא נחא למריהו דאמרת להו הכי וכו' (עי' כתובות קיא ע"ב וסנהדרין קיא ע"א) וביומא עז ע"א מי הוא שמלמד זכות על בני וכו'.

השלמה לתשובה על ברכת אשר יצר אתכם בקברי רפורמים

הגר"ש צביון העיר דלפ"ז יוצא עוד נידון גם על מלוה בריבית אם אפשר לברך על קבריהם עכ"ד, ולהנ"ל לכאורה יוצא שא"א, ומ"מ על רפורמים יותר ברור לדינא שא"א לברך, כיון דאינו בכלל ישראל להרבה דינים שיש חילוק בהם בין ישראל לעמים, וממילא שייך ללמוד כן כבר במשמעות הגמ' על הרואה קברי ישראל.

ולענין ריבית דרבנן אפשר דשייך לדברי התוס' והראשונים בביאור המחלל את המועדות אם שייך בדרבנן, ויעוי' בתשובה לענין עשירות במעשר דרבנן ובמ"מ שם, והרה"ג הנ"ל העיר עוד דממה שנענשו ישראל כנגד היוכל בשנים שהיה היוכל נוהג רק מדרבנן ש"מ דגם במידת פורענות נאמרו עונשים בדרבנן.

והביא עוד ספק לענין אם המלוה בריבית יכול לומר ואתה עתיד להחזירה וכו' בברכת המחזיר נשמות עכ"ד (והוא גם נפק"מ אם אפשר לצאת ממנו בברכה, ולענין שאר מינים יש לציין לתשובת הרמב"ם גבי קראים דמשמע שא"א לצאת ממנו משום שאינו מאמין בברכות ולכאורה משמע לדעת הרמב"ם דאין כל המינים שוים בדין זה, וק"ל, וילע"ע).

הלומד ל' יום שאין רצופים הלכות הפסח בחודשיים שלפני הפסח האם קיים התקנה

בפשוטו

נראה דעיקר התקנה הוא על זמן הל' יום ואם הקדים לא קיים התקנה כיון שבל' יום הללו לא עסק בכולם בהל' הפסח.

ויתכן להביא ראיה לזה מדאמר' במגילה כט דאם מקדימין הקריאה דשקלים ל' יום לפני נתינת השקלים הוא דלא כרשב"ג דאמר ב' שבתות, ומיהו הראיה משם יש לדחות דר"ל דעיקר התקנה הי' לתקן לפי עיקר דינא, ויש ג"כ מקום לומר דאם מקדימין כ"כ לפני הזמן לא ישובו אח"כ ללמוד בהלכות השקלים כיון שאין מחוייבין להקדים כ"כ (וע"ע מעין זה בע"ז ה' ע"ב) אבל לא שלא יצאו יד"ח התקנה בזה.

ומ"מ המשמעות דצריך להיות הל' הקרובים לפסח.

ויש להקשות ע"ז דבסוגי' שם מוכח דבחלק מהשנים מתחילין לקרות קודם ל' יום, ויש לומר דע"כ אין קורין עניני הדבר בכל יום מל' ימים אלו, (וגם בפוסקים דנו אם קריאה מהני ועי' שעה"צ סי' תכט סק"ה וע"ע בתוס' מגילה ד' ע"א על פורים שחל בחול) אלא שהוא לעורר העם ללמוד הדבר, דהרי לא היו קורין בכל הל' יום בפרשת שקלים אלא רק סמוך לשלושים יום קודם, וגם על משה בפ"ק דפסחים דף ו' לא נזכר שבכל ימים שקודם פסח היה דורש בהל' הפסח אלא קודם ל' או קודם ב' שבתות למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

אולם באמת יל"ע דאם נימא הכי א"כ מנ"ל שיחיד יש עליו חיוב יותר מהתחלת הלימוד לפני ל' יום גם אם אין לומד בכל יום מל' ימים אלו, ואולי ל' יום לא בעי' בכל יום ממש, אלא להתחיל קודם ל' יום כדאשכחן בקריאה דשקלים במגילה שם ובצוואה דמשה בפסחים שם, ולפ"ז מהני מה שמקדים קצת ימים אף אם אינו לומד יום, דומיא דמגילה שם שמקדים שקלים בחלק מהשנים בכמה ימים עי"ש החשבון.

אולם פשטות הלשון שואלין ודורשין ל' יום וכו' משמע כל הל' יום, ועי' בתוס' מגילה ד' ע"א דביו"ט ס"ד שכיון שעסקו ל' יום קודם א"צ לעסוק ביו"ט קמ"ל, ועי' גם בבה"ל שם שהביא דעת הב"ח דלאחר שלמד ל' יום קודם שוב א"צ ללמוד בחג עצמו והרבה אחרונים חולקין עליו ע"כ, והמשמעות היא דבעי' לימוד בכל הל' יום (כמו שמשמע משאר לשונות הבה"ל שם).

ואמנם גם בזה יש מקום לדחוק אבל הפשטות שעסקו כל ל' יום ויש צד שאין מחוייב יותר אח"כ בחג עצמו, ועי' גם משנ"ב שם סק"ב בשם האחרונים דמצוה לכל אחד לעסוק בהל'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הפסח שלושים יום קודם וכן בחג עצמו, וכן בבה"ל שם ועכ"פ בביהמ"ד בחבורות בודאי יש חיוב ללמוד שלשים יום קודם וכו', ומשמע דבכל יום מל' ימים אלו.

ויתכן לתלות נידון זה בטעמים שנזכרו בפוסקים דלטעם המהרש"ל (הובא בב"ח) דבעי' ל' יום משום שצריך למצוא בהמה הראויה לקרבן א"כ אין הקפידא לדרוש בכל יום מהל' יום הללו, וכן אפשר שהוא לטעם הנזכר בתוך דברי הב"י שהוא משום שיש דברים שאם לא יתקנום קודם הפסח לא יוכלו לתקנם בפסח, אבל להטעם הנזכר בתוך דבריו שהוא משום ההלכות המרובין (ועי"ש שהזכיר ב' הטעמים יחד) א"כ אפשר דהתקנה היא לדרוש בכל יום, ומ"מ גם לטעם זה אולי עדיין יש מקום לומר דהכונה להתחיל קודם ל' יום כדי שיהיה לו ל' יום פנויים לפי הצורך היאך שרואה לפי הענין ומ"מ הפשטות בלשון הפוסקים ובסתימת הפוסקים דבעי' ל' יום עכ"פ לטעם זה.

הנא ביאה ריקנית או להשתחוואה והמטיב את המנורה האם צריך קידוש ידים ורגלים

ריקנית פטור (עי' זבחים יט ע"ב ורמב"ם ריש פ"ה מהל' ביאת מקדש ומהר"י קורקוס שם) וכך דעת רוב הראשונים דביאה ריקנית אינה מחייבת קידוש ידים ורגלים אולם דעת קצת ראשונים דביאה להיכל לחוד אף בלא עבודה מחייב, ועי' בספר הדרת קודש על הרמב"ם שם סק"א שהביא דעות הראשונים בזה.

ביאה

לענין הנכנס ומשתחוואה אם עדיף מביאה ריקנית עי' מנ"ח קו א שחייב בזה, ועי' קרית ספר להמבי"ט פ"ז מהל' בית הבחירה הכ"א.

לענין הטבת המנורה והדלקת המנורה הפשטות בדברי הגמ' ביומא כד ע"ב כה ע"ב דהטבה עבודה היא (פשטות הגמ' כד ע"ב) ומצריכה קידוש ידים ורגלים (כה ע"ב) והדלקה לאו עבודה היא (שם כד ע"ב), וזה תליא בדעות הראשונים בביאור ענין הטבה ובנידון אם הדלקה כשרה בזר, ובניד"ד אם למסקנא הטבה עבודה עי' עוד תוס' הרא"ש וכן עי' בשפ"א לעיל כד ע"ב מש"כ בנידון דידן.

איך זכה יואל בן פתואל לנבואה אחר שלא הלך בדרכי אביו שמואל

ברש"י

ריש ספר יואל הביא מדרש חז"ל דיואל בן פתואל בעל הספר יואל הוא יואל בן שמואל הנביא, ונשאלתי דעל בני שמואל כתיב ולא הלכו בניו בדרכיו, והשבתי דהטענות שנזכרו בגמ' שבת בס"פ במה בהמה על בני שמואל הם דברים שאצל שאר בני אדם אינם נחשבים ומוחזקים לחטאים ורק נתבעו לפי דרגתם.

ואין סוף לדקדוק בצדיקים גמורים כדאמרי' וסביביו נשערה מאוד שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה וכמו שאר צדיקים שנזכרו בגמ' שם כגון שלמה המלך עי"ש ובפרק חלק, וכן במשה ואהרן התביעה היתה בדקות גדולה, ובמדרש רבה אמרי' הן בקדושתו לא יאמין אפי' באי"י.

וכן גבי בני שמואל לפי דעה אחת החטא היה שלא סבבו בארץ לשפוט את ישראל והרי לא מצינו כמעט שעשו כן מלבד שמואל אלא התביעה עליהם שהיה להם ממי ללמוד הנהגה זו, וכן למ"ד חלקם שאלו בפיהם לא נזכר שהיה בדרך חטא דאפשר שבעל המתנות חיפש למי לתת ואמרו לו שיתן להם וגם אפשר שהיה רק פעם אחת בימי חייהם שאירע כן.

ונשאלתי א"כ למה טענת ישראל כשרצו מלך שאמרו ובניך לא הלכו בדרכיך (שמואל א' ח, ה), והשבתי דהרי דבר הלמד מעניינו שישראל מצאו עילה לומר כן וכדמפרש קרא כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם (שמואל א' ח, ז), א"כ גם טענתם שבניך לא הלכו בדרכיך לא היתה אלא עלילה בעלמא.

ומ"מ מקור דברי רש"י הוא במדרש במדבר רבה פרשה י' ה' וכן ברות רבה, ובבמדבר רבה שם אכן איתא דמתחילה היו רשעים אלא ששבו בתשובה שלמה ונעשו צדיקים ואחר כך ששבו להקב"ה זכו לרוה"ק.

(ומשמע שם דשניהם זכו לרוה"ק ואולי למדו כן מהיקש ששניהם שבו, ובגמ' שם מקיש שני בני עלי, ומענין לענין יש לציין דיש במקובלים דהיינו שני בני אהרן היינו שני בני עלי היינו שני בני שמואל).

אבל לכאורה זה לא אתיא כשיטת הגמ' שלא חטאו אלא קאמר דמתחילה רשעים היו, (וגם מש"כ בגמ' שם שבני עלי לא חטאו בפ"ק דיומא ט ע"ב איכא למ"ד שחטאו וכן עי' באריכות במדרש הגדול פר' תולדות), ומ"מ גם לשי' הגמ' יש לומר דשבו אחר שנאמר עליהם מפי הגבורה שלא הלכו בדרכיו של שמואל.

מי שצריך להסיר נעלו הימנית באמצע היום האם יסיר קודם לבן את נעלו השמאלית

מסת
בר

שאינו מחוייב בזה דבהל' דרך ארץ לא הטילו עליו אלא שכשנועל או חולץ
מנעליו יעשה כסדר הנכון לענין דרך ארץ אבל לא הטילו עליו לחלוץ
ולנעול נעל שאינו צריך כלל לחולצה, וזה אינו תלוי בנידון אם יש בזה
ביזיון לרגל הימנית או לא.

וכמו שמי שיש מכה ברגלו אחת ורוצה לנעול מנעלו ברגלו השמאלית בלבד אין בזה
איסור וכך מוכח בפשיטות בפ"ו דשבת דף סא ע"א עי"ש ברש"י ד"ה עשיתו מכה וד"ה
ודילמא.

ואמנם מצינו לגבי קינוח שהטילו עליו שלא יקנח בימין אלא בשמאל (ברכות סב ע"א
ואחד מהטעמים שם מפני שקושר תפילין ביד ימין), אבל גם שם הוא מקנח בידו אחת
ולכן הטילו עליו לקנח בשמאלית במקום בימנית אבל לא הטילו עליו להימנע מלקנח
בשעה שצריך או להיפך.

ומיהו כשצריך לחלוץ נעל אחת כגון לעלות על מיטה להוריד חפץ יש לומר דלמדנו
מקינוח להעדיף לחלוץ של שמאל בזמן זה משל ימין, וכע"ז מצינו במשנ"ב ר"ס קסח
לענין דיני קדימה באכילה דאע"ג שאינו מחוייב להקדים דבר שאינו רוצה לאכלו מ"מ אם
יכול לבחור אחד מן השנים מה לאכול אזי יקדים מה שיש בזה חיוב קדימה, (ואף נקט
במשנ"ב שלא יחתוך חלק גדול קודם הברכה כדי שיהיה גדול בברכה ובגמ' ושו"ע מצינו
כעין דין זה לענין שלם).

ובגוף נידון השאלה כאן יש לציין דמצינו מחלוקת האחרונים (עי' ביאורים ומוספים
ומשנה אחרונה על המשנ"ב סי' ב שהביאו דעות בזה) במי שחולץ מנעליו ולובש אחרים
האם בזה הימין קודם או השמאל קודם, ומ"מ אין ללמוד מזה לניד"ד דגם הסוברים שם
יש לחלוץ של ימין תחילה הוא כדי לקיים בו לבישה תחילה, וכאן לא שייך סברא זו דהרי
אם חולץ של ימין ומשאיר של שמאל נמצא דגם לענין לבישה של שמאל היתה לבושה
קודם לכן, ומאידך גיסא גם הסוברים שם שיש לחלוץ של שמאל תחילה היינו משום
שצריך לחלוץ שניהם אבל כאן שאינו צריך לחלוץ של שמאל כלל אפשר שלא חייבו.

בפורים שחל בערב שבת האם יש ענין להקדים סעודת שבת לפלג המנחה כדי לצאת ב' הסעודות יחד

ד
נלענ

דגם לפי הצד שאפשר לצאת ב' הסעודות בסעודה אחת מ"מ יותר טוב שלא לעשות כן, דהרי כמה מפוסקי זמנינו נקטו שמנהג ירושלים לכתחילה שלא להקדים לפלג שאינו הכי לכתחילה (והרחבתי בתשובות אחרות), וגם אם יאכל עוד אחר כניסת שבת אפשר דאינו כדאי לאכול עיקר סעודת שבת על השובע עי' בבה"ל סי' רמט ועי' בתשובתי לענין פריסת מפה בשבת ערב פורים ששם נזכרו עיקרי דברים אלו ביתר הרחבה.

וגם יש לדון בזה מצד אין עושין מצוות חבילות חבילות, עי' פסחים קב ע"ב, ואין ללמוד משבת שחל בו יו"ט ששם עושים סעודה אחת לשתיים, דשם הסעודה היא לב' הימים שכבר חלו יחד, וגם שם מוסיף לכבוד יו"ט, ומ"מ יש מקום לדון מצד דסעודתא וסעודתא חדא מילתא היא עי' בפסחים שם, אולם בתוס' בפ"ק דמו"ק נקטו למאן דאמר אין מערבין שמחה בשמחה שהוא כעין אין עושין חבילות חבילות, ואמנם הרמ"א ס"ס תרצו בשם הרשב"א ח"ג ס' רעו נקט דבפורים מותר לישא אשה אבל יש לומר דבדבר שחיובו סעודה יותר שייך אין עושין מצוות חבילות חבילות מכיון שעושה שני חיובים יחד.

ויש לציין דבשבת שחל בו ר"ח או פורים אי' בירושלמי לגבי שניהם דיש לאחר את הסעודה דר"ח ופורים לאחר שבת, וחזי' מזה ג"כ שטוב לחלק את הסעודות ולא לעשותן יחד, (והפוסקים פסקו דברי הירושלמי לענין מגילה וכן קצת הובא לענין ר"ח), ואילו ביו"ט לא נקטו מאחר שבדבר שבחובה מדאורייתא לא נזכר לאחר את הסעודה אלא רק בדבר שאינו בחובה או בדבר שהוא מדרבנן דהם אמרו והם אמרו.

ויש להוסיף עוד דיש חילוק בין הגדרת סעודת שבת לפורים, דבפורים מצוה להשתכר לפי פשטות הגמ' במגילה ז ע"ב והרבה ראשונים (עי' בב"י וד"מ סי' תרצה), ואילו בשבת משמע בפוסקים (עי' משנ"ב בשם של"ה ופוסקים ע"פ הזוהר) דיש מצוה לישב בכבוד ראש ולמעט בשיחה, וממילא מה שודאי אפשר לומר שיש ענין ליתן לכל סעודה זמנה כדי לקיים מצוותה הראויה לה ולא לקיים סעודת פורים בשבת.

ולפ"ז אפי' אם יעשה ב' סעודות נפרדות לב' החיובים לאחר פלג אינו טוב, מלבד גם חשש אכילה גסה שזה קיים (עי' בה"ל סי' רמט) כשעושה ב' הסעודות בהפרש זמן עי' עוד בסי' רצא.

וכן אמרו לי בשם שו"ת התעוררות תשובה שלא לעשות כן.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף דהצד שיוצא בסעודת פורים אחר שקיבל שבת, הוא צ"ב ואינו ברור לדינא כ"כ, דהרי בדברים אחרים מצינו בפוסקים דלא ברירא להו שאפשר או שנקטו שא"א כגון הפסק טהרה וציצית בברכה ותפילין ואכמ"ל.

ויש להוסיף דהנה בגמ' לא נזכר דמשלוח מנות נדחה משבת כשפורים חל בשבת, אע"ג דהוא חמיר מגזירה דרבה לענין שופר ומגילה ואפשר דכאן גם להחולקים על רבה מודים כיון שכאן צורת המצוה על ידי הוצאה, אלא דחזי' מזה שכשדחו מצוות מגילה בשבת דחו כל מצוות פורים משבת וכדעת הירושלמי וכפסק הפוסקים, וכמו דזה פשיטא שמתנות לאביונים לא דחי שבת ולא הוצרכו לפרשו כלל (אלא לכל היותר נזכר אגב שגזרו קריאת המגילה מחמת זה לחד דעה בגמ'), וממילא לא אריך לעשות סעודת פורים אחר שקיבל עליו שבת.

חלק מהטעמים דלעיל שייכים גם אם כבר אכל פת ושתה בשחרית של פורים ורק בא לעשות עיקר סעודת פורים עם סעודת שבת בפלג.

הסוברים שאין חיוב להשתכר בפורים מה הדין בשתיה

הנה

כתיב ימי משתה ושמחה ומאידך גיסא כ' בראבי"ה הל' מגילה ובהגמ"י הל' מגילה בשמו ומנהגי מהרי"ל הל' פורים סי' י בשם מהר"ש בשם ראבי"ה ובד"מ ריש סי' תרצה בשם הגמ"י וא"ר ובה"ל ריש סי' תרצה דאין חיוב להשתכר, ויש מקום לומר דמ"מ חיוב שתיה יש לכו"ע, אבל זה צ"ב דהרי בסוגיות נזכר רק איסור תענית (ה ע"ב) וחיוב שכרות (ז ע"ב) וחיוב סעודה (שם), ואחר דאמרי' דחיוב שכרות הוא למצוה ולא לחובה א"כ שוב היכן נזכר חיוב שתיית יין עוד בסוגיות.

ובר"ן בפ"ק דמגילה נזכר דמדאורייתא רק משתה שאסור בתענית ומדרבנן יש חיוב סעודה יתירה, והביא הך דחייב אדם לבסומי וכו', והעיר ר"ש צביון אפשר שלמד דלבסומי וכו' היינו להרבות בסעודה עכ"ד.

וכעין דברי הר"ן כ' בתשובת מהרי"ל סי' נו סק"ט הביא ראייה להראבי"ה מדאמרי' שאסור בתענית וא"כ אין חיוב שכרות אלא לכל היותר סעודה, וממילא אין לנו מקור ללמוד דין שתיה אלא מלשון הפסוק בלבד ומאחר שלא נזכר בשום סוגיא בתורת חיוב אין לנו מקור לזה.

וז"ל תשובת מהרי"ל שם (בפירוש דעת הראבי"ה), הא דאמר רבה חייב אדם לבסומי, ודאי מצוה בעלמא הכי משמע לישנא מחייב אדם כו', ולא קאמר סעודה, כך דינא לכה"ג, דימי משתה כתיב ואיכא משתה בלא שכרות תדע דרב יוסף יליף מיניה שאסור בתענית, מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי ע"כ.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויתכן שנפל בדבריו חסרון או שיבוש, ומ"מ יש לפרש דר"ל דאילו הוה קאמר חייב איניש לעשות סעודה, הוה ראבי"ה גופיה מפרש לה לשון חיוב ממש, וכמו שהראה השואל שם שאתח המימרות הסמוכות שנאמרה בלשון חיוב מספקא ליה לראבי"ה גופיה אם הוא חובה, וה"ה סעודה היא חובה (וכדמשמע מהמשך הסוגיא שם), אבל מאחר דלא קאמר סעודה אלא קאמר לבסומי והרי הוא ודאי אינו חובה דהרי לשון משתה לא משמע דוקא שכרות ממילא ע"כ דלשון חייב איניש לבסומי דהיינו להשתכר לאו דוקא חיוב, והראיה שלשון משתה לא בהכרח הכונה שכרות הוא מדרב יוסף דיליף מיניה שאסור בתענית ש"מ שאם לא עשה תענית כבר הוא בכלל משתה וממילא ע"כ דבסומי אינו חובה.

ויש מי שרצה לפרש דתענית הוא עקירת הדבר ובסומי הוא קיום הדבר אבל לפי דבריו יש מצב בינתיים של בלא תענית ובלא בסומי ועדיין לא קיים חובתו, [וצאמת יעו' צפ"א צמגילה שם י"ש דברי הגמ' צאופן שלא תקשי על ה"ל שיש חיוב שמה עי"ש מה שיישז שם, ועי' מה שאליין להלן צממוך לדברי כמה אחרונים והשפ"א מכללם, שלמדו ענין משתה צאופן אחר, חולס עכ"פ דדברי כמה ראשונים כבר נתפרש לא כן], אבל זה אינו נכון להר"ן ולהמהרי"ל (לר"ן בלא התקנה ולהמהרי"ל גם עם התקנה) דהרי כל דבריהם מיוסד על מה שהוכיחו מדרב יוסף שכיון שלא התענה כבר הוא בכלל משתה ולולא הוכחה זו אין הוכחה כלל לדבריהם.

ויש להוסיף דפסחים סח ע"ב אי' אמר רב יוסף כל מודים בפורים דבעי' נמי לכם מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב ולא נזכר יותר מזה.

ויש להוסיף דבר"ן שם אחר דבריו הוסיף דעיקר דין משתה ושמחה נאמר גם לגבי פורים שבאדר ראשון, והרי זה לא נזכר בפוסקים דין לשותות יין אז.

ויש מי שרצה ליישב דברי הר"ן דאיסור תענית דדברי קבלה הוא שלא יתענה לשם תענית אפי' חלק מהיום, ולענ"ד אין זה דעת הר"ן דהרי אם כך היתה דעתו לא היה צריך ליישב הסתירה בין איסור תענית לחיוב סעודה או חיוב שכרות, דגם אחר שסעד ונשתכר אסור להתענות חלק מהיום, והטעם שלא תי' כן באמת הר"ן דאיסור תענית הוא על חלק מהיום יש לומר שסבר הר"ן דאיסור תענית לא מסתבר שנאסר באופן זה מדברי קבלה כיון שאין מתענה יום שלם ומדברי קבלה לאו מידי קעביד דאינו מחוייב לאכול בכל רגע (וע"ע תענית יב), ועוד דהרי אם זה נכלל במש"כ בגמ' מלמד שאסור בתענית א"כ היאך הוציאוהו מלשה"כ משתה.

וכל חשבון זה הוא גם בדעת מהרי"ל.

ויש להוסיף עוד דיוק בלשון הר"ן דאח"כ כתב הר"ן דהדבר נוטה להרבות בסעודה בי"ד שבאדר ראשון, ומבואר דלגבי י"ד שבאדר שני היה ברור לו בודאות מה שכתב דמדברי קבלה יש איסור תענית ומדרבנן יש סעודה יתירה.

ובכל הנ"ל יש להוסיף דבסי' תרצה ס"א וברמ"א שם מבואר שצריך לעשות סעודת פורים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ושמצוה להרבות בסעודת פורים, ואילו בס"ב מבואר שצריך להשתכר וע"ז כתב הבה"ל בשם א"ר ולכן חייבו חכמים להשתכר וכו' וכ"ז למצוה ולא לעכב, ומלבד זה לא נזכר עוד דין שצריך לשתות, ולכאורה אם היה עוד דין אמצעי של חיוב שתיה שהוא חובה היה צריך להזכירו בפירוש ולא ברמז.

וכן בתשב"ץ ח"ג סי' רחצ כ' כעין דברי הר"ן דלעיל והובא בדברי יציב או"ח סי' רצז.

ולגבי בירור דעת הר"ן והתשב"ץ אם שכרות חיוב מדרבנן או לא, הנה אין ראייה ברורה שחלקו על רבוותא דלעיל דהרי הם ג"כ לא הזכירו שכרות אלא שיש מדרבנן סעודה יתירה וריבוי סעודה, ויש לדון בזה, ועכ"פ בבה"ל שנקט כהא"ר שהוא למצוה לא הביא דעה החולקת.

ויש להוסיף דגם בריטב"א במגילה ה' ע"ב גבי אסור בתענית כתב כעין המבואר בר"ן ובמהרי"ל דמצד הדברי קבלה יוצא במה שאינו מתענה ואפי' בפירות ושם משמע יותר דדין סעודה אינו חיוב דרבנן יותר מזה, אלא דאם יכול יוסיף בסעודה כפי יכולתו היכא דאפשר (ויתכן דכוונתו בתורת ראוי ולא בתורת שאם לא עשה כן עבד איסורא וצל"ע ויתכן דהמהרי"ל הוא כעין שי' הריטב"א אבל הר"ן והתשב"ץ סברו דתוספת הסעודה הוא דרבנן עי"ש, אלא שגם בדבריהם לא נזכר שיעור בזה ועי' באחרונים שדנו לגבי חיוב פת וכן בבשר, ואולי הסוברים דבשר הוא חיוב פשיטא להו שיין הוא חיוב, ויש לדון בזה).

וגם בריטב"א שם לא התייחס לענין שתיה לומר שהיא נרמזת בפסוק (ולכאורה כמה ראשונים נתנבאו בסגנון אחד דענין משתה לא בא כלל ללמד חיוב שתיה ולכאורה הוה פשיטא להו שמשתה הוא שם כולל של אכילה דאין אכילה בלא שתיה ואפשר לאו דוקא יין אלא כל משקה טוב וחשוב, ושהוא לשון מושאל לאכילה וסעודה וכמו שהוא בלשונינו, ובאמת גם בכתובים מצינו בכמה מקומות לשונות מושאלין וכ"ש בדבר שהוא קבוע במטבע הלשון, ויש להוסיף דבמתני' דנדרים טיפת צונן שאיני טועם אמרי' שלא נתכוון זה אלא לשום אכילה ושתיה, וכ"ש משתה שהוא בידוע שם דבר של אכילה ושתיה, הלכך למדו הראשונים דבאכילה לחוד מקיים משתה דהרי למדו שאם אינו מתענה מקיים משתה וא"כ אכילה סגי, ויש להוסיף דגם במשתה אחשוורוש כתיב משתה ואמרי' בגמ' אף סעודתו של אותו רשע אכילה מרובה משתיה).

ויעוי' בשבלי הלקט סי' רא וחייב אדם לשמוח בפורים ולהתעדן במיני מאכל ומשתה כדכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ומשמע בפשיטות שלא למד דין משתה על שתיית יין אלא להתעדן במאכלות ומשקאות כפי כחו ורצונו וכך יש לפרש גם דברי השאילתות שאי' סז ומחייבין ב"י למיכל ומשתי בפוריא וכו' דלמשתי היינו דומיא דלמיכל במשקאות חשובות ומעודנות.

ומ"מ יש לציין דבאחרונים מצינו כמה שנראה שהבינו דמצות משתה היא כפשוטו שתיית יין ולמדו כן מהפסוק דכתיב משתה (עי' עמק ברכה ענייני סעודת פורים בשם הגרי"ס

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והגרי"ז ושפ"א מגילה ז ע"ב ומועדים וזמנים ח"ב סי' קצ), ויש לדון בכל אחד מהם אם סובר כן בחובה או ברשות (ר"ל בהך מאמר דרבא דנתבאר דלהרבה ראשונים ופוסקים הוא רשות) או שנקטו כן לפי הצד שהוא חובה.

ודבר הנוגע לענייננו מצאתי שכ' בארחות רבינו ח"ג עמ' נו דלקיים לבסומי יכול בשאר משקין אבל צריך לשתות גם קצת יין משום משתה שזה דרכו ביין, ובדבריו מבואר להדיא שחילק ענין המשתה ולבסומי לב' עניינים ולפי דבריו יתכן באמת דגם מש"כ הפוסקים שאין חיוב שכרות בפורים מ"מ יש צורך לשתות קצת יין, ויש לדון אם שיעור שתיה לענין זה ברביעית, ומיהו לגוף דבריו אם שייך לקיים לבסומי בשאר משקין, יעוי' מש"כ עוד אחרונים בזה (שלמי תודה פורים סי' לא עמ' שכו, גליוני הש"ס מגילה ז ע"ב, מקראי קדש פורים סי' נד, להורות נתן ח"ט סי' כא).

ויש להוסיף דבבאר היטב סי' תרצה סק"ב הביא בשם הסידור עמודי שמים להיעב"ץ (שער הדגים פרק מגילה עפה ו ז) דמי שהוא חלש בטבעו אין לו לשתות יותר מדאי, ומשמע דמעט כן ישתה, ויש לומר אם מהדר לקיים המצוה אבל לא בתורת חובה, וכמשנ"ת כנ"ל, אי נמי יותר מדאי אסור לו ופחות מזה אינו אסור לו (ומה שהביא ראיה מר"י בר אלעאי ראיתי מי שטעה בכוונתו וביאר בדבריו דריב"א לא שתה כלום ואינו מוכרח די"ל ששתה פחות משיעור שמזיק לו דהיינו כל שהוא או עכ"פ רביעית מצומצם שאינו מזיק כ"כ עי' עירובין סה ע"ב).

ויעוי' במשנ"ב בסוף הל' יו"ט סי' תקכט סק"כ שכתב בשם תשובת בית יעקב סי' עג דאפי' מי שמסגף עצמו מבשר ויין בכל ימות השנה בשבתות וי"ט וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות עכ"ד בקיצור, ובהשקפה ראשונה משמע שיש חיוב לשתות יין בפורים, אבל עדיין צ"ב דהרי בחנוכה לכו"ע אין חיוב לאכול בשר, א"כ ע"כ צריך ליישב חדא מתרתי או לומר דר"ל שאסור להתענות, וזה דחוק דהרי לא מיירי בתענית, או לומר דאסור להמנע מבשר ויין מחמת סיגוף, וכעין מה דמבואר בפוסקים דלשם תענית אסור להתענות אף חלק מהיום.

ויש להוסיף דבשו"ע סי' תרצו ס"ז כתב דיש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמות בפורים וכו', ויש לבאר ג"כ שכשאנו אוכל מטעמי אוננות הרי הוא דוחה מצוות שמחת פורים ולכן דייק המחבר לומר דהעשה דרבים הוא לשמות בפורים ולא שהעשה דרבים הוא לשתות יין.

ויש להוסיף דלהיעב"ץ במור וקציעה שם וכן בבית יהודה או"ח סי' ה נקט דההיתר דיש מי שאומר הוא גם בלילה כיון שגם אז יש קצת חיוב לאכול ולשתות, ומבואר דאין זה מצד הגדרת חיוב יין, וגם המג"א שלא סבר כן הוא משום דדין שמחה לא נאמר בלילה כמבואר בדבריו שם שהובאו במשנ"ב סק"ד, וס"ל דשמחה דלילה הוא למצוה בלילה ולא מחיובא דמ"ע דרבים דימי משתה ושמחה כתיב, הלכך לא דחי.

האם בן עיר יכול ליתן מתנות לאביונים לבן כרך בפורים המשולש שאז הוא אותו יום לשניהם

**לכאור
ה**

שכן (גם לפי הדעות שבשאר שנים בן כרך לא יכול ליתן לבן עיר) דלא שייך לומר שכל אחד מחוייב מדין אחר (אחד מדין י"ד ואחד מדין ט"ו מוקדם) דהרי בתקנה לא שייך לחלק בזה, דהרי כל שמקיים חובת התקנה באופן שמכוון לעיקר טעם התקנה לפרסם הנס סגי.

ואף שבאמת יש עוד תקנה במה שיקראו כרכים בט"ו ליתן כבוד לעיירות א"י כמ"ש הב"י בהל' מגילה בשם הר"ן בפ"ק דמגילה ע"פ הירושלמי שם, והוא גם תקנה לזכרון לשושן שנעשה בה נס גם בי"ד ונחו בה בט"ו, כדמבואר שם וכדמשמע קצת גם בגמ' מגילה ב ע"ב, מ"מ בשנה זו אין תקנה זו מתקיימת במתנות לאביונים.

וכן בבן כרך שחשב שהוא בן עיר שקרא מגילה בי"ד לפי דעתו שהוא עיקר דינו אז, ונזכר שהוא בן כרך מוקדם, לכאורה א"צ לקרות שנית ולכוון לצאת חובת בן כרך, והוא מאותו טעם הנ"ל.

וכן בבן כרך שקרא בתורת שיהיה בן ט"ו בן כרך וחזר קודם שבת של ט"ו לעיר פרוזה (באופנים והדעות שמועיל לשנות מקומו) לא חשיב שנפקעה קריאתו ולא אמרי' שקרא בתורת בן כרך ונתברר שלא היה בן כרך, דלענין תקנה זו כולן שוין.

ויש לצרף ג"כ דעת הפוסקים שהכל יוצאין בי"ד שהוא זמן קריאתה ואולי יש לצרף גם דעת הפוסקים דאפי' בימים שקודם לכן בשעה"ד.

רב שקיבל סכום קצוב מתלמיד לקיים עבורו זכר למחצה"ש ומתנות לאביונים איך יחלק את הכסף

הדעת

נותנת דאם יכול להדר בכסף זה במתנות לאביונים לצאת נתינה חשובה להסוברים כן או להדר בזכר למחצה"ש לתת כשיעור מטבע מחצה"ש הקודש, יש להדר במתנות לאביונים מאחר שהוא חובה מדברי קבלה, ואילו נתינת זכר למחצה"ש הוא ממנהגא והרי כבר מקיים עיקר המנהג במטבע היוצא ועכ"פ בג' חצאי מטבע היוצא.

וכה"ג אשכחן בדיני קדימה שמקודש קודם ועיקר חיובא קודם עי' בפרק כל התדיר ובדינא דכבוד יום קודם לכבוד לילה.

וכך הדין לגבי דאורייתא דיש להקדים לדרבנן (עי' פנ"י ברכות נא ע"א וצל"ח שם ע"ב)

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ואפי' להשאג"א סי' ב שחולק באופן הנתבאר שם מ"מ לדחות ודאי לא דחיא כמ"ש הפר"ח באו"ח סי' תרפז סק"ב וכ"ש כאן שהוא חיוב ממנהגא ומסתמא ה"ה לענין הידור (ועי' שאג"א סי' כב אצה"ח או"ח סי' כה ארץ יהודה סק"א וגז ישי סי' כב).

השלמה לתשובה על תלמוד שהביא בסף לכל מצוות פורים איך לחלקו

ויש לציין עוד בזה דיש לחזר אחר דאורייתא ולהקדים לדרבנן אף דאורייתא ספק ודרבנן ודאי כדאשכחן גבי תקיעות בשלהי ר"ה ובשו"ע שלהי הל' ר"ה, וי"ל דה"ה בהידורים יש להקדים הידור בדברי קבלה למנהג.

האם צריך לעמוד בפני גובי צדקה בבית המדרש

**בפת
ע"**

יו"ד ריש סי' רנו סק"א הביא בשם שו"ת יד אליהו סי' נד שצריך לעמוד מפני גבאי צדקה והוא ע"פ דברי הגמ' בקידושין לג ע"א ע"פ המשנה בביכורים פ"ג מ"ג שעומדים בפני מביאי ביכורים דחביבה מצוה בשעתה, והובא גם בבא"ח ש"ב כי תצא יט שנכון לעמוד בפני גבאי צדקה.

ועי' גם בט"ז ביו"ד סי' שסא כתב (ומיירי שם קודם לכן בענין עמידה מפני נושאי המת) ומ"מ נ"ל ללמוד דבכל דבר מצוה שאדם הולך ומתעסק בה יש לעמוד לפניו וכ"מ בקידושין וכו' עכ"ל (ודבריו הובאו גם בשו"ת יד אליהו שם ועי"ש מה שכתב על שאר דבריו אבל בזה מסכים לו), וצ"ע למה לא הגביל למצוה בשעתה לפי המשמעות דלעיל, ואולי סובר דשעתה שייך גם במצוה שאין לה זמן קבוע אם עכשיו הוא מקיימה חשיב שעת הקיום.

קושיות

ולכאורה לא דמי, חדא דמש"כ מצוה בשעתה יש לטעון דר"ל מצוה הבאה מזמן לזמן כשהיא באה בשעתה יש לעמוד מפני עושי המצוה, ובזה נתייחד עמידה לביכורים שמצינו עמידה מיוחדת שכל בעלי אומניות עומדים לכבודם ואומרים להם וכו' אבל במצוה שחיובה בכל עת מנ"ל.

ויש לציין עוד דיש מאמר כע"ז בברכות י ע"ב גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מן העוסק בתורה, ושם ג"כ בפשוטו בא ללמד החשיבות של ק"ש הבא מזמן לזמן שמקיימו בזמנו, ועי"ש במפרשים שכתבו ביאורים בזה דק"ש כולל העוסק בתורה, ועכ"פ הסגנון הדברים הוא כעין דין זה דידן, וכן בשו"ת יד אליהו גופא שם הראה עוד כמה מקומות שמצינו הלשון מצוה בשעתה ובכולם הענין הוא דבר הקבוע בזמן וכמו חביבה מצוה בשעתה בפסחים סה ע"ב לגבי הקטרת אימורים שעיקר שעת מצוותן הוא ביום ודוחה שבת מחמת זה וכיו"ב מצינו דאיכא למ"ד ביומא פת ושאר דוכתי טבילה בזמנה מצוה והיינו ביום

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שנאמרה בו הטבילה כשאנו מאחר זמן הטבילה.

ויש להוסיף דלשון חביבות מצינו במצוות הבאות מזמן לזמן וכן הרמב"ם בריש הל' חנוכה הזכיר על נר חנוכה שהיא מצוה חביבה וכו'.

ובאמת שו"ר בנוב"י או"ח מהדו"ק סי' כז דפירש ענין זה דחביבה מצוה בשעתה רק במצוה הבאה מזמן לזמן עי"ש ונקט דאפי' תורה לענין זה לא מהני דבעי' מצוה שאינה בכל זמן דהיינו מצוה שהיא נדירה (ועי' להלן דבירושלמי לפי' המפרשים על הדף שם נזכרה עכ"פ דעה כזו להדיא בפנים הירושלמי).

ועוד יש להקשות דשם בביכורים הם עושי המצוה ובצדקה אף דגדול המעשה יותר מן העושה מ"מ עיקר עשיית חלות המצוה היא נותן הצדקה עצמו.

ויש להוסיף דהרי שם בבכורים אי' שכל בעלי אומניות עומדים וכו' ואומרים אחינו אנשי וכו' והרי כאן לגבי גבאי צדקה לא נזכר שאומרים להם דבר, וא"כ לכאורה גם הוא מודה דאין זה ממש כמביאי ביכורים, וממילא יל"ע דהרי בגמ' הובאה ראייה שחביבה מצוה בשעתה מכל לשון המשנה ומנ"ל לחלק א"כ לכאורה הוא דין מיוחד במצוה בשעתה.

וגם יל"ע דשם מיירי בציבור העוסקים במצוה כמבואר שם וכל אנשי מעמד מתכנסין וכו' עי"ש, ומנ"ל דגם ביחידים יש חיוב לעמוד מפניהם.

ובאמת בפהמ"ש להרמב"ם שם נקט דהיינו מפני כבוד ציבור, וכי היכי דלא ניסתור לטעם הגמ' יש לומר דהיינו כבוד ציבור העושים מצוה שהוא דבר גדול יותר (ע"ע מגילה ג ע"ב), שכשמרובים עושים הבכורים יש בזה משום ברב עם הדרת מלך כמ"ש בפהמ"ש פ"ג מ"ב והל' בכורים פ"ד הט"ז.

אם כי באמת ברע"ב בבכורים שם כ' אף על גב דאין בעלי אומניות חייבין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקים במלאכתם כדי שלא יתבטלו ממלאכתם, מ"מ היו חייבים לעמוד מפני מביאי בכורים דחביבה מצוה בשעתה, ומטעם זה עומדים מפני נושאי המטה שהמת בה ומפני נושאי התינוק לברית מילה עכ"ל, וכן במחזור ויטרי בסדר המילה ח"ב סימן תק"ה וכללי המילה לרבי יעקב הגוזר פרק דין מהדרין את המילה בסופו הזכירו לענין ברית.

ואולי שם ג"כ יש לזה חשיבות שהיא מצוה הנעשית בציבור, ומ"מ גם שם היא מצוה בשעתה.

ועי' בספר חסידים אות תקפ, שהזכיר שם נושאים את המת או עוסקים במצוות שיש לעמוד וכו', ואולי גם שם ר"ל עוסקים במצוות הנעשים בציבור ושאנם מצוות קבועות כמו נשיאת המת.

וכן בתשב"ץ סי' תקלט (בס"א תקלו) אחר שהביא דברי הירושלמי לעיל מינה לענין מביא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בכורים, כ' מכאן נראה שחייב אדם לעמוד בפני עושי מצוה, ואולי ר"ל במצוות כעין עושי מצוה דבכורים דהיא מצוה בשעתה, דע"כ לא בכל מצוה בעולם אמרי' לה, אבל יש מקום לדחות דבשעתה הוא רק לענין בעלי אמוניות וכמו שיתרחב להלן.

ובשלה"ג שבמרדכי שבת רמז תכ"ב הביא בזה טעם לשיטת הר"מ מרוטנבורג שהיה עומד בשעת קריאת התורה ובשעה שמלים את התינוק מהירושלמי דביכורים דאמר רבי יוסי וכו', וסיים מכאן ראייה שאדם חייב לעמוד לפני עושי מצוות ע"כ, ולגבי מילה אולי יש ליישב כמ"ש הס"ח, וכבר הביאו מקור לזה מדאמרי' העומדים שם וכו' דבברית נהגו מחמת זה לעמוד עד סופו, אבל לגבי קריאה"ת צל"ע בטעמו.

וגוף ביאור השלה"ג בהנהגת מהר"ם על קריאה"ת צע"ג למה דוקא בקריאה"ת בציבור מס"ת בזמן חיוב קריאה נהג כן ולא בכל לימוד שהיה שומע ד"ת מאדם אחר (ועי' במגילה כא ע"א דמוכח שאין איסור לשבת עכ"פ אם שניהם בישיבה), ועוד למה בכל פסוד"ז ושאר תפילות שהיה שומע מאחרים לא היה עומד מפניהם, ובפוסקים הובא דלכל היותר בדבר שבקדושה צריך לעמוד כשאומר עם החזן כקדיש וברכו ע"פ הירושלמי וחזהש"ץ, ואפי' בקידוש לכמה פוסקים הוא בישיבה דוקא, וכן לא מצינו לעמוד בפני כל מי שאוכל בסוכה או מקדש על היין או מעשר כריו או נותן צדקה בעצמו או אוכל קדשים בלשכות שחציין בקודש או תוקע לעצמו בשופר (ועי' במס' ר"ה דמוכח שם שהדיינים היו יושבים כשהיו יחידים תוקעין וכן תקיעות דישיבה דידן עיקר תקנתם הי' בישיבה ממש כמבואר בפ"ק דר"ה) וכל כיו"ב.

ועוד דהרי בקריאה"ת הבעל קורא כבר עומד במקומו, והרי בחכם בכה"ג שמד במקומו כבר א"צ לעמוד לו, ומנ"ל להחמיר כאן יותר מחכם ולהשוותו לס"ת עצמה במה שלא נזכר להדיא, ובאמת בשאר פוסקים הובא טעם אחר בהנהגת מהר"ם דשייך רק בקריאה"ת, עי' במשנ"ב מש"כ בזה.

ואע"ג דגם בצדקה יש זמנים שצריך ליתן צדקה כמ"ש ברמב"ם ענין שלישית השקל וכמ"ש באהבת חסד ענין חישוב ההכנסות מזמן לזמן, מ"מ יכול ליתן מתי שירצה והחיוב מוטל עליו בכל עת שנדר או שיש לו צדקה וקיימי עניים ומה שיכול לדחות אינו מן הענין לכאורה ובפרט שבכורים יש זמנים בשנה שא"א להביא כלל כדמבואר במתני'.

ועוד יל"ע דבגמ' שם דחינן להא דיש לעמוד בפני עושי מצוה בשעתה דאמרי' ודילמא משום דאל"כ נמצאת מכשילן לעתיד לבוא, וא"כ למסקנא לא קיימא הא.

בביאור דברי הירושלמי

והנה בירושלמי פ"ג דבכורים נמי מקשה ולא כן תני תקום והדרת מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בה חסרון כיס ע"כ, והיינו דאיך צריכים לבטל בעלי אומניות דהרי מצינו בת"ח שאין עומד לו אם יש בזה ביטול מלאכה, והוא גם קושיית הבבלי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בקידושין שם.

ובבבלי קידושין שם מתרץ מפניהם עומדין מפני ת"ח אין עומדין משום דחביבה מצוה מצוה ותירוצ' אחר אי' שם דאל"כ נמצאת מכשילן לעתיד לבוא.

אבל בירושלמי מתרץ שניא היא שהיא לקיצין ולכן מבטלין ממלאכתן אע"ג דבקימה לחכם א"צ אם יש בו חסרון כיס, והיינו שהוא דבר הבא מזמן לזמן הוא דוחה חסרון כיס, והוא כעין המבואר בבבלי חביבה מצוה לשעתה לענין זה.

והנה בירושלמי שם אחר תירוצ' זה איתא רבי יוסי בי רבי בון בשם ר' חונא בר חייא בא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוה שמפני זקן אין עומדין ובפני עושי מצות עומדין ע"כ.

והנה לא מסתבר דר' יוסי ב"ר בון סובר כהצד שניא שהיא לקיצין, דא"כ אין זה משום שכחן של עושי מצוות גדול יותר מת"ח, ויתכן דר' יוסי ב"ר בון בא לומר תירוצ' אחר ולדבריו גם מצוה שאינה לקיצין חייב לעמוד מפניה, משום שכחן גדול בשעת קיום המצוה.

ובנוסח אחר פי' המפרשים שם (המהרא"פ ופני משה) דלקיצין ר"ל שכיון שבכורים היא אחת לשנה ממילא לא שייך בזה חסרון כיס, כיון שהוא רק אחת לזמן רב, וא"כ ר' יוסי ב"ר חנינא בא לומר דגם מצוה שאינה לזמן רב יש בה ומ"מ עדיין אפשר דרק במצוה בשעתה כדאמר ר"י בר אבין גופיה בבבלי וד"ת עשירין במקום אחר, וכן הר"ש סיריליאו על הירושלמי שם פירש את דברי ר"י ב"ר בון לענין מצוה בשעתה.

ומאידך גיסא יתכן דמצוה בשעתה ר"ל בשעת קיום המצוה דאז יש לעמוד לכבודן ולא שהמצוה היא שעתה עכשיו להתקיים (אבל לפי הנזכר מצוה בשעתה בעוד מקומות ולפי ההקשר כאן לביכורים לא משמע כפירוש זה אלא כעיקר הפירוש דלעיל).

ובאופן אחר יש לומר דר"י ב"ר בון לא פליג על התירוצ' הראשון אלא רק קאמר דאחר הטעם דשניא היא שהיא לקיצין מ"מ מצינו דיש דבר שמחמירים בעושי מצוות יותר מת"ח ומאחר שנתסבב שיש דבר כזה אע"פ שהוא מטעם אחר מ"מ חזי' כמה גדול כחן של עושי מצוות, ודוחק.

והנה בירושלמי שם נזכר אחר כך אמר רבי יוסי בי רבי בון אילין דקיימין מן קומי מיתא לא מן קומי מיתא אינן קיימין לון אלא מן קומי אילין דגמלים ליה חסד, (פירוש אלו העומדים מלפני המת לא מפני המת הם עומדים אלא מפני אלו שגומלין חסד למת שנושאין אותו).

ולפי הצדדים דלעיל שנתבאר דר' יוסי ב"ר בון בא להוסיף דגם במצוות אחרות כך הוא הדין א"כ מתפרש דבא לומר דאפי' מצוה זו שאינה לקיצין כלומר לשעות מזומנות

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(להפירוש הראשון), א"נ שאינה נדירה (להפירוש השני), אעפ"כ יש בזה מצוה.

ולפי הצד דר' יוסי לא פליג על התירוצ' הקודם בירושלמי אלא גם התירוצ' הקודם וגם ר' יוסי ב"ר בון קאי על מצוה בשעתה כמו בבבלי, א"כ יש לומר דגם זה חשיב מצוה בשעתה כיון שמצוה לקוברה מיד אחר פטירתו ואינו מצוה בכל עת.

ולפי כל הצדדים נמצא דמה שאמר שיש לקום מפני נושאי המת היינו אפי' בשעת מלאכה, ולכל צד יתבאר לפי התנאים דיליה.

דעת הירושלמי להלכה

הנה לפי מה שנתבאר יש ג' צדדים בירושלמי או דהפלוגתא היא אם רק במצוה נדירה או לא, או דהפלוגתא היא אם רק במצוה בשעתה או לא, או דכל הדעות מיירו רק במצוה בשעתה.

ואילו בבבלי (לפי פשוטו) משמע דיש פלוגתא אם הוא מחמת מצוה בשעתה או דין מיוחד כאן שלא נמצאת מכשילן לעתיד לבוא.

ומאידיך גיסא בבבלי לא נחית לחלק אם הוא מצוה נדירה או לא.

והנה אם נקבל דלהבבלי דין זה הוא רק במצוה בשעתה ולהירושלמי יש צד שהוא בכל מצוה הנה בפלוגתא דבבלי וירושלמי בד"כ הלכה כהבבלי.

אבל גם יש לומר יותר מזה דמאחר דהבבלי לא חילק בין מצוה נדירה למצוה שאינה נדירה א"כ ניזיל בתר הירושלמי אם נימא דחילק בזה, אלא דגם בירושלמי לאחד הצדדים דלעיל הוא רק פלוגתא בין תי' ראשון לבין ר"י ב"ר בון דמחמיר בזה, ומאידיך גיסא יש מקום לטעון דמאחר דהבבלי לא חילק א"כ לא סבירא ליה לחלק, וזה נראה יותר, וכמו כן יש מקום לטעון דמאחר שבירושלמי גופיה הפירוש אינו ברור א"כ יש מקום לפרשו כהבבלי.

דעת חיד אליהו בביאור הירושלמי

ועי' ביד אליהו שם שפי' תי' הירושלמי כמו דחיית הבבלי (דמש"כ לקיצין ר"ל נמצאת מכשילן לעת"ל) ואינו מוכרח בל' הירושלמי וגם סובר שהוא חולק על דעת ר"י ב"ר בון דלקמן בא וראה כמה גדול כוחן וכו' (כדמוכח בבבלי שדחיה זו דוחה דעה זו).

ואולי היה מקום לומר דהוכחת היד אליהו דבבבלי משבח מעיקרא מצוה בשעתה, וזה מתיישב עם תי' הירושל' לקיצין, דיש חביבות לדבר שיש לו זמן, אבל בירו' לשון המאמר דר"י ב"ר בון לקמן הוא בא וראה כמה גדול כחן של עושי מצוות, והרי לשון זו משמע כל מצוה, לכך הוצרך היד אליהו לומר דהדחייה לקיצין חולק על הדעה דלעיל, אבל עדיין צ"ב למה לא פירש כמשנ"ת לעיל דלקיצין יסבור לשעתה בלבד על אחד מהדרכים שנתבאר.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אבל אין זה כוונת היד אליהו גופיה שהרי לא נראה מדבריו שלמד מלשון הגמ' "בשעתה" למעט מצוות אחרות, וגם שכתב בתוך דבריו דר"י ב"ר בון שבירושלמי סובר כמו שאמר הוא עצמו בבבלי ר"י בר אבין, ולכן בבבלי אינו מפרש כן.

ומשמע שסובר דלר"י ב"ר בון בין בבבלי ובין בירושלמי הוא בין במצוה נדירה ובין במצוה שאינה נדירה ובין במצוה בשעתה ובכל מצוה ואילו התירוץ לקיצין ע"כ פליג על ר"י ב"ר בון ומאחר דאשכחן בגמ' דיש מקשה שחולק על ר"י בר אבין מעמיד הדעה החולקת בירושלמי כהמקשה בבבלי שחולק על ר"י ב"ר בון.

ולפי כל מה שנתבאר הוא דחוק בין בלשון לקיצין דמשמע שהוא דבר הבא מזמן לזמן ובין בלשון לשעתה דמשמע שהוא דבר שקבוע לו זמן.

ועוד ביד אליהו כ' דאין הלכה כהדחיה ודילמא משום שנמצאת מכשילן וכו' דהרי בכ"מ בגמ' נזכר ענין זה של חביבה מצוה בשעתה ואפי' לענין זה גופא בלא הדחיה עי"ש, ולא זכיתי להבין דהרי בכל שאר המקומות נזכר לענין עצם המצוה עצמה לקיים אותה בשעתה (פסחים סה ע"ב, שם קה ע"ב, מנחות עב ע"א), ורק כאן בקידושין לג ע"ב ובחולין נד ע"ב שהובא לגבי דין חיצוני לעמוד בפניהם בעלי אומניות דחי' ודילמא וכו' דלחדש דין חיצוני שאינו חלק מהדין לקיים המצוה בשעתה צריך ראייה.

מקור הדעה

והיה אולי מקום למצוא מקור אחר לסברא שיש לעמוד בפני גבאי צדקה אע"פ שאינה מצוה בשעתה, דמקורן אולי אינו מהגמ' בקידושין שם אלא מהירושלמי שם בפ"ב דבכורים לגבי נושאי המת, וס"ל דמת אינו דבר הבא מזמן לזמן דהרי אין לו זמן קבוע ובפרט דבמדינות גדולות פעמים שנשיאת מתים היא מצוה קבועה, הלכך למדו מזה גבאי צדקה ג"כ, ומ"מ הך דקידושין דמיירי על מצוה בשעתה היינו לבטל מלאכה דע"ז קאמר מפניהם עומדים מפני ת"ח אין עומדין הבעלי אומניות וזה רק במצוה בשעתה.

ואולי אף אפשר לדייק מלשון הגמ' בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי מפניהם עומדים מפני ת"ח אין עומדין, וא"כ יש לומר דלענין בעלי אומניות דוקא אמרי' שחביבה מצוה בשעתה שהרי אין הם עומדין מפני ת"ח משום ביטול מלאכה וחסרון כיס אבל שאר מצות עומדין כשאר דיני קימה לחכם, ואמנם אין דיוק זה מוכרח אבל מהירושלמי אפשר שלמדו כן.

ומה שפי' הר"ש סיריליא דברי ר"י ב"ר בון על כח עושי מצוות לענין מצוה בשעתה, יש לפרש רק מימרא קמייתא דכח עושי מצוות, אבל אידך מימרא דמיירי בנושאי המת אין זה רק במצוה בשעתה.

ויש לציין דהאוקימתא ד"לקיצין" באמת נאמרה בירושלמי על המתני' דבעלי אומניות עומדין לפני מביאי הביכורים, וע"ז הובאה המימרא דר"י ב"ר בון (כמו בבבלי שהובאה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מימרתו על מימרא זו וא"ש לפירוש רש"ס הנ"ל) ורק אחרי כן הובאה המימרא על נושאי המת ושם לא נזכרו בעלי אומניות.

ויש לציין עוד דבפני משה ומהרא"פ מפרשים דכיון שהיא לקצים א"כ אין כאן חסרון כיס, ומשמע מזה דלדבר שאינו לקצים יש עמידה אבל בלא בעלי אומניות, ויש ליישב בזה דעיקר הקושי' על ביכורים ואילו מלוי המת נקט דעומדין רק שאר בנ"א ולא בעלי אומניות, דעד כאן לא נאמר להדיא אפכא, ועושי מצוות היינו בשעתה וכדפי' רש"ס ואולי ד"ת עשירים במקו"א דהבבלי מגלה על הירושלמי דמיירי בעושי מצווה בשעתה.

ואם כנים הדברים יוצא לפי חשבון זה דבמצוה קבועה א"צ לבטל ממלאכתו.

ואולם ביד אליהו שם מחלק דיש אופן שעומד בפני המת ולא בפני נושאי כגון בנושא עכו"ם ודן שם אם באופן זה צריך ליבטל ממלאכתו (מש"ש ואפשר דבעמידה וכו') ובאמת צ"ע דין זה וכו'), אבל נקט קודם לכן (מש"ש ולפ"ז צריך ג"כ וכו') דבפני הנושאים בודאי צריך ליבטל ממלאכתו, וא"כ לא למד באופן זה וכבר נתבאר שלא למד הירושלמי באופן זה.

ומצאתי שכתב בתוך דבריו שם (מש"ש דלא תימא דוקא וכו') דגם דחיית הירושלמי שאני וכו' לקיצין (שנתבאר לעיל) לא קאי להלכה, וכוונתו לאחד מן הצדדים דלעיל דר"י ב"ר בון בא לומר תירוץ אחר דכח עושי מצוות גדול לענין קימה ואזיל לשיטתו דלעיל דהקושי' האחרונה בבבלי היא היא היישוב לקיצין בירושלמי ושהקושי' האחרונה בבבלי לא נפסקה להלכה.

ועוד משמע ביד אליהו שם מתוך דבריו שם (מש"ש ובזה עדיף וכו') דהבין דברי הגמ' מצוה בשעתה על כל מצוה שיכול לקיימה עכשיו, ואע"ג שהביא כמה מימרות לעיל מזה על מצוה בשעתה דהכונה על מצוות שזמן קבוע, אולי ס"ל דכל מצוה שאם תידחה לא חשיב שאבד עיקר זמנה חשיבא בכל זמן מצוה בשעתה וצע"ג.

ויש לציין דגם הדיוק מהירושלמי להחמיר בשאר מצוות אינו מוכרח לפי מה שנתבאר לעיל דיש מקום להחשיב גם נושאי המת כמצוה בשעתה ע"ד הגדרים שנתבארו לעיל.

עכ"פ יוצא מזה דהנוב"י בודאי לא סבר כהיד אליהו בפירוש "לשעתה" והנוב"י רב גובריה, וגם הפשטות כהנוב"י, וכמו"כ יש לציין דהרש"ס סובר דגם הירושלמי גבי כח מצוות מיירי במצוה בשעתה, וכמו"כ יוצא דמפרשי הירושלמי הפנ"מ ומהרא"פ לא קבלו פירוש תשובת היד אליהו על "לקיצין", ומפרשי דהכונה על מצוה נדירה (ואולי יש להשוותם להנוב"י אבל עכ"פ לא סברו כהיד אליהו ועכ"פ לענין מה שטען שיש לעמוד בפני עושי כל מצוה אפי' בדבר שיש בו חסרון כיס), וממילא מה שלא נהגו כהיד אליהו המנהג מתיישב שפיר.

ולגוף הענין גם אחר דברי היד אליהו יש לדון בכמה עניינים.

גבאי צדקה שאינו קבוע

(א) ראשית כל יש לדון האם מיירי רק בגבאי צדקה שממונים לזה או בכל גובה צדקה.

ומסתימת הט"ז והיד אליהו נראה בכל גבאי צדקה שהוא בכלל עושה מצוה ובפרט דכ' ביד אליהו שם דהאר"י כ' דמי שנותן צדקה יעמוד וכ' שם דהיינו רק בכגון עני שגובה לעצמו ואילו בגבאי צדקה בלאו הכי צריך לעמוד ולא תי' דמיירי במי שאינו קבוע לגבות משמע דגם מי שאינו קבוע צריך לעמוד לו וכן כ' שם דרק אם נוטל שכר טרחו אין מחוייב לעמוד לו ולא נחית לחלק אם ממונה או לא.

מחל על כבודו

(ב) כמו כן יש לדון דלגבי ת"ח אמרי' שיכול למחול שלא יקומו דתורה דיליה הוא (קידושין לב ע"ב), ויש לדון האם גם במצוה יכול למחול על כבודו וכמו שמצינו דגם האב יכול למחול על כבודו (עי' קידושין שם ע"א), וכן מצינו דגם בנשיא להלכה יכול למחול על כבודו (יו"ד סי' רמד סי"ד), או דהיא סברא מיוחדת רק בתורה משום דתורה דיליה הוא ונשיא ג"כ שמא כבודו משום תורה וכדאמרי' בסוכה אנן ארקתא דנהרא וכו' משום שהי' מלמד תורה לכל וכבר כ' התה"ד ע"פ הסוגיות (ופסקו הרמ"א) דמעיקרא דדינא מי שתופס ישיבה חשיב ראש הישיבה כרבו אפי' אינו רבו ולפ"ז נשיא שהוא רה"י של כל ישראל.

ולכאורה דבר זה תליא במחלוקת ראשונים שהביא השטמ"ק בכתובות יז ע"א דלשי' התוס' בסנהדרין יט הטעם שמלך אינו יכול למחול על כבודו משום דלאו תורה דיליה היא ואילו לפרש"י וה"ר יונה הוא מטעמים אחרים, וא"כ יש מקום לטעון דלשי' התוס' במצוה לא נאמר דינא דתורה דיליה כמו במלך משא"כ לשא"ר יש לומר דלמסקנא א"צ לסברא דתורה דיליה כמו באביו (ואולי גם בנשיא באופן שאינו ת"ח ואינו מלמד תורה כמו רישי גלוותא בבבל בזמן הגאונים שלא כולם היו צדיקים, עי' סדר הקבלה להראב"ד, אעפ"כ יש לנהוג בו כבוד עכ"פ כשאינו רשע).

מחל על כבודו לענין הידור

(ג) כמו כן יש לדון דבגמ' בקידושין שם משמע דגם אם קים ליה בחכם שמוחל שלא יקומו מ"מ הידור פורתא בעי כדפרש"י שם שמראה שרוצה לעמוד הוא בכלל ההידור, ויש לדון האם מהני מחילה גם בזה, והאם מה שנתברר בגמ' שם הוא רק דגם היכא דאפשר לשער דמסתמא מחלי מ"מ בהידור מסתמא לא מחיל, ויל"ע היכא דמחיל להדיא על הקימה או במקום שידוע שנוהגים למחול (וכעין מה שאמר הגר"ח ק זללה"ה לגבי כולל חזו"א, מפי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הרב פרנקרייך), מה הדין לגבי הידור.

ובשו"ע סי' רמד סי"ד משמע דדין הידור פורתא אינו מצד דמסתמא לא מחל ע"ז אלא משמע דגם על זה מחל אלא מצד היושב מצוה לעשות כן, דמשמע שם שאין זה חיוב מעיקר דינא כשאר חיובים עי"ש, וכן כ' הגרי"ז בהל' ת"ת ע"פ השאלות, וכן משמע במאירי שם, וממילא יש מקום לטעון דה"ה בניד"ד.

אבל דעת הרמב"ם הל' ת"ת פ"ה הי"א דהידור הוא חובה ועי"ש בהגרי"ז בביאור דעתו ולפי ביאורו שם (וגם ממשמעות הרמב"ם דהוא חוב כלפי התלמיד גם אחר שנמחל) הוא חיוב גם אחר שנמחל.

עוסק בתורה

(ד) כמו כן יש לדון בזה שעושה מצוה או עוסק בתורה האם צריך לעמוד אז דבגמ' בקידושין למסקנא דגם העוסק בתורה צריך לעמוד מפני ת"ח ודלא כהדעה הסוברת שאין לו לעמוד בשעה שעוסק בתורה, ויש לדון דאולי במצוה מחמת שאינו קם אלא מחמת המצוה שעושה האדם ולא מחמת חשיבות האדם עצמו אולי מה שעוסק בעצמו בתורה או במצוה ג"כ מהני לענין זה שלא יבטל תורה מפני מצוה שאינה נצרכת לביטול תורה, ומאידך גיסא יש לומר דאשכחן דכבוד תורה עדיף (מגילה ג ע"ב) ואולי גם כבוד מצוה דוחה ת"ת.

והנה אמרי' בקידושין לג ע"א דבמצוה בשעתה מפניהם עומדין בעלי אומניות ולא מפני ת"ח, וא"כ יש לומר דבמצוה בשעתה לא יהיה קל מאידך גיסא לענין העוסק בתורה, דא"כ מצינו חומרות הפוכות דלענין בעלי אומניות מצוה בשעתה חמור ולענין עוסק בתורה ת"ח חמור וזה דוחק (וכ"ז לפי הצד דלמסקנא נפסק כהדעה דהוא משום מצוה בשעתה וכמו שנקט היד אליהו).

ולפמש"כ בנוב"י שם שעוסק בתורה לא מקרי מצוה בשעתה לענין זה אלא רק מצוה נדירה הבאה מזמן לזמן א"כ יש לומר דצריך להפסיק במצוה קבועה מפני מצוה נדירה.

ועי' ביד אליהו שם דיצא לו ג"כ דלכאורה בהלויית המת הוא להיפך מעמידה בפני ת"ח דשם עוסק במלאכתו צריך לבטל המלאכה ועוסק בתורה א"צ ונשאר בצ"ע, אלא דעיקר דבריו שם לענין ליוי המת, וצל"ע מה סבר לענין קימה בפני נושאי המת, דהרי קודם לכן חילק לענין עוסק במלאכתו דבפני נושאי המת צריך לבטל ובפני המת עצמו כשאין נושאי מת נסתפק בזה.

ועי' שו"ת וישב הים ח"ב סי' טו עוד מש"כ בזה והביא שבזוכר הברית פשיטא ליה דגם עוסק בתורה צריך להפסיק בזה, ועי"ש שהאריך הרבה בכל נידון דידן.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

באופן שאין לו מה לתת לגובי הצדקה

ה) ויש לדון עוד באופן שאין לו מה ליתן לגובי הצדקה דלכאורה אם יעמוד הר"ז כמי שעומד על המקח ואין בידו ליתן ולכאורה כאן יהיה גרוע יותר לעמוד אם נראה כרוצה לתת ואז לכאורה יוכל לעמוד לפני שמתקרבים אליו ולא יתחייב לעמוד להם (כמו שיש קצת שנהגו לעמוד בתחילת העליה במקומות שעומדין באמצע קריאה"ת שהוא אסור לדעת הרמב"ם בתשובה).

ובש"ך יו"ד סי' רמד סק"ו כתב בשם הב"ח דאסור לעמוד קודם שיבוא אליו החכם, וצ"ע גדר איסור זה, ואולי הוא משום דמבטל עצמו ממצוה, ע"ד הא דאי' בקידושין לג ע"א ויו"ד סי' רמד ס"ג שלא יעצים עיניו מקמי דאתא זמן חיובא, ואע"ג דלכאורה לא דמי לגמרי למש"כ שם, דשם באמת לא נפטר, דהרי מה מהני שעוצם עיניו כיון שיודע שיש חכם שעובר כאן.

(ובאמת כל הס"ד צריכה ביאור בזה מה מועיל בזה שעוצם עיניו אטו סומא פטור ובגמ' אי' על רב יוסף דקם אף בפני אמו, אבל יש לבאר הס"ד דמיירי שכשעוצם עיניו אינו יודע באיזה רגע ממש עובר וס"ד דבזה אין חיוב הידור כיון שבכל רגע אינו יודע שהחכם עובר עכשיו וס"ד שבזה לא שייך הידור כשאינו יודע, קמ"ל דכיון שיודע שהחכם עובר עליו לברר אימתי החכם עובר ולעמוד לפניו, ושור"ר דכ"כ המנ"ח מצוה רנו סק"ה וחזו"א סי' קמח דגם בלא ראייה חייב לקום כגון סומא וכל' החזו"א ידיעה הוא כראיה ושכ"א ברמ"א יו"ד סי' רפב ס"ב לגבי ס"ת ודלא כהנחל"צ ביו"ד סי' רמ שרצה לפטור ולחלק בין רבו לרבו מובהק ואביו ואמו).

אבל כאן יותר דומה לסדין בציצית דענשי בעידן ריתחא במנחות לט ע"א, אבל בנד"ד אינו דומה לזה כיון שאם יתחייב בזה עלול לעבור איסור ובזה יש לו רשות לפטור עצמו כדי שלא יכנס לספק איסור וצל"ע.

ויעוי' בבה"ל סי' קכח שלמד מדברי הגמ' הנ"ל לענין כהנים שלא יפטרו עצמן לצאת מבהכנ"ס קודם שקוראין כהנים אולם גם בבה"ל גופא מתיר אם יש צורך בדבר שלא יכנס לחשש איסור שיצא קודם לכן כמבואר במשנ"ב בכ"מ ופשוט.

ועי' כע"ז בשו"ע על מהר"ם מרוטנבורג שמיום שעלה לגדולה נמנע ליפגש עם אביו מחמת ספקות בדיני קימה עי"ש ומבואר דמותר לפטור עצמו מלבוא לידי חיוב מצוה כדי להמלט מחשש איסור.

או לעשות כעין מש"כ בשבועות ל ע"ב צא ואפרח עלי בר אווזא ושדי עלוואי ואיקום, והיינו שנראה שעומד מחמת דבר אחר כדפרש"י שם, וגם כאן ימצא דרך לעמוד כדי ליישר איזה חפץ העומד ממנו והלאה וכיו"ב, ואפשר שזה עדיף כיון שעומד ויודע שעומד מפניהם אף שאינו ניכר שעומד לכבודם, משא"כ כשעומד לפני שבאים לרשותו.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ובתוס' בשבועות שם לכאורה הוא תלוי בתירוצים, דלפי ב' התירוצים הראשונים אינו מקיים מצוה עכ"פ כשאין בעלי הצדקה יודעים שעומד אלא לכה"פ אינו עובר איסור בזה שעומד מפני דבר אחר כיון שלא נשאר לשבת (עכ"פ כך מפורש בתירוצם הראשון).

ולפי התירוצ' השלישי בתוס' שם (ובלאו הכי וכו') שעמידה מחמת בר אווזא אינו כעומד בביה"כ ובית המרחץ א"כ אולי מקיים בזה גם מצוה אלא שדבריהם בתירוצ' השלישי צריך תלמוד, ובאגודה שם כ' בשם ר"י דבאפרח עלי בר אווזא הוי הידור קצת וצל"ע באיזה אופן מיירי דאם יודעים בעלי הדין שעושה משום כבוד א"כ שוב נסתמו טענותיו של בעל הדין ואם אינם יודעים מה הידור קצת יש בזה ואם רק זה שעומד לכבודה יודעת א"כ זה כבר נתבאר בתירוצ' הקודם, ועי' באילת השחר שרצה באמת להגיה בלשון התוס' באופן דזה יהיה שייך לתירוצם הקודם (ולא תירוצ' שלישי בפני עצמו) אולם באגודה הנ"ל לא משמע כן.

ואולי באופן שאין ניכר מה מתכוון לעשות כיון שעומד מפני שני דברים יחד (דהיינו גם מחמתה בספק וגם מחמת הבר אווזא) שבזה יש קצת צד הידור כיון שמקבלת במחשבה שנתכוון לעמוד גם לכבודה ומאידך גיסא הבעל דין השני אין נסתמין טענותיו כיון שמבין שבלאו הכי היה צריך לעמוד ולא עמד דוקא בשבילה [וע"ע אגן ישראל על הרמז"ס מנחת שיהאריך צניאור דברי המוס' ועדיין לא למדתי דבריו לע"ע].

ובאופן שאינו יכול לעשות לא זה ולא זה, לכאורה בזה עדיף שלא יעמוד כלל דהרי שב ואל תעשה עדיף וגם אונאת דברים דאורייתא וגם יש לדון כאן בכבוד הבריות של העומד והגבאי בשב ואל תעשה.

השלמה לנידון לעמוד בפני גבאי צדקה

שו"ר דבתשוה"נ ח"ד סי' ריח כתב באופן פשוט שאין המנהג כן לעמוד בפניהם דמצוה בשעתה היינו מצוה הבאה מזמן לזמן, ויש להוסיף הדברים על מה שנתבאר בתשובה דאין חיוב להקפיד בחומרא זו (שהיא חומרת היד אליהו סי' נד) מאחר דהמנהג לא כן וכן מבואר בנוב"י שלא ס"ל מזה אלא כעין מש"כ התשוה"נ, וגם מצד הפשט נתבאר דלא נראה כן ע"פ סוגיית הגמ' והירושלמי.

מי ששתה בסעודה ועדיין צמא האם חייב בברכת המזון מדאורייתא לדעת היראים

תשובה

זו היא השלמה לתשובה מה שיעור השתיה לשתות בסעודה כדי להתחייב בברכת המזון לדעת היראים

הנה במשנ"ב סי' קצז סקכ"ו כתב דאם אינו צמא אז גם בלא שישתה חייב בברכת המזון מדאורייתא גם לדעת היראים, ובאמת כן מפורש כבר ביראים גופיה כמו שהביא המרדכי המובא בב"י שם.

והנה זה פשיטא דמאחר שאם אינו צמא בלא שתיה חייב בבהמ"ז לדעת היראים, כ"ש שאם היה צמא ושתה פחות מרביעית ונעשה רווה ושוב אינו צמא עוד כ"ש שבזה חייב מדאורייתא.

אבל יש לדון באופן הפוך ששתה רביעית ועדיין הוא צמא, האם בכה"ג כבר חייב מדאורייתא לדעת היראים כיון ששתה רביעית, או יש לומר דבעינן שישתה עד שלא יהיה צמא.

ובפשיטות היה מקום לומר שהשיעור הוא רק שלא יהיה צמא ובזה חייב מדאורייתא ואין נפק"מ כמה שתה.

אבל א"א לומר כן דהרי האחרונים שנקטו ששיעור השתיה היא רביעית (כמו שהובא בפנים התשובה) היה להם דברי היראים והמרדכי והב"י שאם אינו צמא א"צ לשתות וגם הרמ"א שרמזו כן להדיא, ועם כל זה כתבו דהשיעור הוא רביעית.

ובאמת כן נמצא בא"ר שכתב דלהיראים אם שתה נתחייב בבהמ"ז אף אם אין עדיין צמא, והוכיח כן דהרי לשי' היראים לא בעי' כלל שיעור שביעה (זה דעת ר"ת המובא ביראים סי' רנג דמדאורייתא בעי' שיעור שביעה וכך דעת רוב הראשונים כמ"ש בבה"ל ס"ס קפד והיראים עצמו סובר דושבעת קאי על שתיה ולא על שיעור שביעה אלא דסעודה כזית דאורייתא חייב), וא"כ כ"ש דלענין שתיה לא בעינן שיעור שתיה.

ועיקר דברי הא"ר בסי' קצז סק"י דאחר ששתה חייב בבהמ"ז מדאורייתא להיראים כתב כן שכן גם נוטה דעת העולת תמיד סי' קצז סק"ד אלא שכתב שבלבוש לא משמע כן ממ"ש הלבוש י"א דאין חייב אדם לברך מן התורה על אכילתו אלא כשתה ג"כ עד שאינו צמא אבל מי שהוא צמא ותאב לשתות אינו חייב לברך שאין אכילה בלא שתייה כלומר לא נקרא שביעה אלא אם כן שתה ולא יצמא עכ"ל והא"ר עצמו חלק עליו.

א"כ לפי דבריו שהם מוכרחים כמבואר יוצא דשיעור שתיה הוא רביעית אפי' אם עדיין

אולם יעוי' מש"כ היעב"ץ במור וקציעה כאן באריכות ובתוך דבריו הזכיר הענין דשיעור סעודה שיתחייב מן התורה הוא רק אם עדיין אינו צמא דכל שצמא עדיין לא שייך לומר בו ששבע.

ואם נלמוד הדברים כפשוטן הדברים תמוהין, דהרי אפי' באכילה לא נאמר שיעור שביעה גמורה לשי' היראים, ובדוחק היה מקום לומר דשתיה חמירא מאכילה כיון דאפקה רחמנא בלשון שביעה גמורה הלכך בעי' שלא יהיה צמא, אבל גם זה לא נראה דא"כ למה לא נוקים ושבעת כבר על אכילה ויתחייב רק באכילה שיש בה שביעה גמורה, וביותר דהרי לפי הגדרת היעב"ץ במור וקציעה כשאנו רווה חסר בשביעה של האכילה כיון שאין סעודתו שלמה וא"כ כ"ש כשאנו שבע מכזית לא יצטרך לברך מדאורייתא, והרי זה אינו לשיטת היראים וכמשנ"ת.

אבל יתכן דגם להיעב"ץ אין הכונה דבעי' שלא יישאר צמא כלל אחר השתיה, אלא ר"ל היעב"ץ שיש שיעור של הנאת גרונו אחר אכילת כזית להיראים שזה מחייב להיראים ברכה מדאורייתא דיש לזה חשיבות נאה, וכמו שקבעה התורה עונש דמלקות על הנאה של כזית איסור דיש לזה חשיבות הנאה, וה"ה לגבי שתיה יש לזה חשיבות הנאה בשיעור שתיה ששותה שיעור שתיה, אבל עדיין אפשר דאין השיעור שלא ירגיש כלל עצמו תאב לשתות, ובזה אין נסתרים דברי יעב"ץ מהיראים גופיה.

ומצאתי בא"ר בפנים סק"י שכתב כע"ז ע"פ לשון היראים גופיה שהזכיר שביעת גרונו וז"ל ועוד דהאב אכילה אף שאכל כזית עדיין רעב לאכול ואפ"ה מחוייב משום דשביעת גרון סגי כמ"ש ספר יראים שם, וודאי לא עדיף שתיה מאכילה עכ"ל.

והיה מקום לפרש דעת היעב"ץ דושבעת מלמד גם על אכילה שיש בה שביעה וגם על שתיה, דכל זמן שחסר מחמת רעבון או צימאון אין אני קורא בו ושבעת, אבל זה ודאי אינו דעת היראים גופיה שהובא בב"י ס"ס קצו שסבר דכזית דאורייתא וכמ"ש הא"ר (וגם פשטות לשון השעה"צ ס"ס קצו דהיראים אינו סובר דשיעור שביעה דאורייתא וכן מפורש בבה"ל ס"ס קפד דדעת היראים דשיעור שביעה מה"ת בכזית).

אולם יתכן לומר דגם אם היראים עצמו לא סבר כן מ"מ ראשונים אחרים סברו כן, דהנה הא"ר הביא תמיהת הב"ח שתמה למה לא חיישי' לעוד ראשונים שנקטו דיש לשתות בסעודה, והביא עוד הא"ר דבאגודה סי' קפ וכלבו סי' כה סברו כהתוס' דבעי' שיעור שביעה מדאורייתא ופסקו דאינו מוציא עד שישתה, ורצה הא"ר ליישב דגם התוס' שסוברים דבעי' שיעור שביעה מדאורייתא בעי' שישתה מדכתיב ואכלת ושבעת ולא כתיב ואכלת לשבוע שמעין דהם ב' דברים (דהיינו גם שתיה) ועד"ז יש ליישב גם דברי היעב"ץ כנ"ל דכלול בזה שיעור אכילה עם שביעה ובכלל זה שלא יהיה לא רעב ולא צמא וכמבואר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בדברי היעב"ץ דכשצמא חסר באכילה.

אולם הא"ר כתב עוד תירוץ דהאגודה והכלבו רק חשו להיראים ולא דסברת היראים אזלא לפי הצד דבעי' שיעור שביעה גמורה, וסיים ותו לא מידי, ומשמע שכך תפס כרוב האחרונים שהביא שם שנקטו דהסברא המצרכת שביעה מדאורייתא לא מצרכת שתיה מדאורייתא, ולפ"ז מתיישב מה דלעיל בסק"י לא הביא הא"ר צד דבעי' שתיה בשיעור שביעה גמורה, דלפי תירוצו הראשון בדעת האגודה והכלבו יוצא דבעי' שתיה בשיעור שביעה גמורה ואם נמשיך בסברת הב"ח יוצא דהראשונים שקי"ל כשיטתם שיעור שביעה גמורה אין חולקים על סברא דשתיה וממילא יש להחמיר שתיה גמורה, רק דהא"ר לא קיבל דעת הב"ח בזה וכנ"ל.

ושוב אחר העיון בדברי המור וקציעה נראה ברור שכך סבר דענין השתיה הוא חלק מהענין של שביעה גמורה, ולא כזית, עי"ש בלשוננו, רק שהוא נקט כן בדעת המרדכי, אבל לדידן עכ"פ יש דעת היעב"ץ עצמו ודעת הראשונים שלמדם הב"ח שמצריכים שיעור שביעה גמורה וגם מצריכים שתיה.

היוצא מזה דעיקר הדעה להלכה דאם שתה עכ"פ רביעית שהוא שיעור שביעת גרונו חייב מדאורייתא להיראים וכמ"ש הא"ר וכדמוכח ממה שנקט הבה"ל בדעת היראים דשיעור אכילה מדאו' בכזית, וכמו שנוטה דעת העו"ת, וכמו שמתבאר גם מדברי האחרונים שנקטו דשתיה בניד"ד הוא ברביעית, אבל יש דעה שאינו חייב מדאורייתא כל זמן שעדיין תאב לשתות, והוא משמעות הלבוש ודעת היעב"ץ (שהוא למד כן גם בדעת היראים) וכך יוצא לפ"ד הב"ח.

והנוהגים כהמשנ"ב יסברו בניד"ד כמו הא"ר, חדא דהמשנ"ב נקט דהיראים מחייב מדאורייתא בכזית, וממילא דברי היעב"ץ לא יתכנו לפ"ז וכמ"ש הא"ר, וכל דברי היעב"ץ רק לפי הצד דבעי' גם שיעור שביעה וגם שתיה, ועוד דהב"ח והיעב"ץ שסברו דבעי' שיעור שביעה וגם שתיה נקטו כן לשיטתם גם להלכה (דהרי לשיטתם אין רוב הראשונים המצריכים שיעור שביעה מדאו' חולקים על סברת היראים דבעי' שתיה) והמשנ"ב הרי הלך בזה בדרך הב"י והרמ"א שלא נקט כן להלכה דס"ל להדיא בשעה"צ ס"ס קצז ששאר הראשונים חולקים על היראים וכן מתבאר בבה"ל ס"ס קפד.

מת הרבוק לאוהל מבחוץ האם האוהל מטמא בטומאת אוהל או לא

במתני,

ספ"ב דאהלות מ"ח הובאה מחלוקת תנאים בכזית מן המת המודבק במשקוף דלת"ק כל הבית טמא ור' יוסי מטהר.

ונחלקו המפרשים באיזה אופן מיירי שנחלקו אם המשקוף מביא טומאה אל הבית, דבר"ש ורע"ב נזכר שהוא תחת המשקוף.

והיינו ע"כ באופן שהמשקוף פחות מטפח (כ"כ חזו"א אהלות סי' ז סקט"ו ע"פ התוס' חולין קכו ע"א, והחזו"א הוציא כן מסברא דבטפח מעביר הטומאה, והנה בר"ש ג"כ אולי יש מקום ללמוד מדבריו דסבר שהמשקוף פחות מטפח לפי מה שהביא אחר כך בהמשך דבריו ל' התוספתא שיובא להלן בסמוך דר' יוסי מטהר אם אין משך פותח טפח בטומאה ומבואר דגם ת"ק דמטמא מיירי במשקוף כזה שאין בו פותח טפח, אולם בטומאה יש לומר דהיינו בטומאה עצמה כעין המבואר לעיל פ"ו מ"ה ומאידך יש מקום לומר דהיינו במקום הטומאה וכן"ל).

ומסתימת הרע"ב שם משמע דמיירי באופן שיש איזה טעם וסיבה שייחשב הפסק בין המשקוף לבית, דאל"כ למה לא יצטרף לר' יוסי המשקוף לבית ואף לא הזכיר דמיירי במשקוף פחות מטפח (כמו שעכ"פ הביא הר"ש אחר כך כל לשון התוספתא) אלא רק כתב תחת המשקוף (היינו הקנה שע"ג הפתח) מן השקוף ולחוץ (היינו מקום חביטת הדלת) ומשמע שהשקוף הפסק ביניהם דמחמת זה לר' יוסי לא יטמא הבית.

(ואולי מסתימת הרע"ב צ"ל דגם אם המשקוף הוא טפח מ"מ אינו מצטרף לבית, אבל אינו מוכרח, וגם בפי' הרע"ב דלעיל פ"ז מ"א משמע דמסכים לעיקר הדין שהמשקוף מתבטל לבית כמו שיבואר, וגם יל"ע דלדברי החזו"א שמוכרח לומר שאין במשקוף פותח טפח א"כ צ"ל דמיירי בכה"ג, וצ"ע, ועי' עוד בשושנים לדוד על המשניות לבעל החסדי דוד שהאריך בדעות האחרונים ובדעתו בבירור כוונת הרע"ב).

וכן הר"ש שם כתב לענין ר' יוסי דמטהר דאזיל לשיטתו במתני' דכלב לעיל פי"א מ"ז דסבר שם ר' יוסי דמן השקוף ולחוץ כלחוץ לפמש"כ בחולין שם עי"ש, והיינו ג"כ שיש הפסק בין פנים הבית למן השקוף ולחוץ.

ועי"ש בחזו"א שדן בביאור המשנה ע"פ התוס' שם מה גדר ההפסק דהדלת עשוי ליסגר ועי"ש מה שכתב לגבי דלת סגורה ממש.

אבל מאידך גיסא יש שפירשו בלשון המשנה דמיירי שהכזית מן המת אינו תחת אוהל המשקוף כלל, והנידון על כזית מן המת המודבק למשקוף מבחוץ בצד המשקוף תחת כיפת השמים אם מעביר טומאה אל תוך הבית (עי' להלן שיובאו דעות אלו).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומיהו מש"כ הר"ש דמיירי מחוץ לשקוף (ונתבארו דבריו בשושנים לדוד לבעל החסדי דוד), אין הכונה שעומד הכזית בצד המשקוף כהנך מפרשים, דא"כ לא שייך לפ"ז מש"כ הר"ש תחת המשקוף, דהרי תחת אינו חוץ למשקוף ואינו בצד המשקוף, ובאמת המעיין יראה דהר"ש כבר נקט בלשונו הלשון מן השקוף ולחוץ, אבל הר"ש (וכן השושנים לדוד בפירוש דברי הר"ש) קיצר בכוונתו וכוונתו של השושנים לדוד בדעת הר"ש דיש המקום שהוא תחת המשקוף עצמו (היינו חלל הקנה העליון של הפתח) והוא חוץ לשקוף (דהיינו מקום שהדלת שוקף ונחבט) ובזה נחלקו ר' יוסי וחכמים.

וממילא הר"ש (והשושנים לדוד בשיטתו) אינם שייכים להמפרשים דשקוף בספ"ב מיירי שהטומאה בצד המשקוף, אלא שהטומאה היא תחת המשקוף וכמו שנזכר להדיא בדברי הר"ש.

ולר"ש וסייעתו המפרשים המשנה כאן מצד צורת אוהל שהמשקוף מאהיל על המת (בין אם נימא אם הוא מדאורייתא או מדרבנן) אין שום ראיה לענין הנידון במת שדבוק לאוהל מבחוץ אם מקבל טומאה או לא.

ובודאי מפשטות הדינים בעלמא דאוהל המת שהוא אוהל שהמת בתוכו לא משמע דהמת נוגע באוהל בחוץ, ומ"מ להלן יתבאר אם יש צד שהוא מצד מת שדבוק לאוהל דנימא שמטמא בכה"ג, או לא.

ולכאורה יש להביא ראיה לצד שיש טומאת אוהל במת הנוגע באוהל מאחוריו דבמתני' ספ"ו דאהלות מ"י תנן הנוגע במת והנוגע בכלים המאהיל על המת והנוגע בכלים טמאין, מאהיל על המת ומאהיל על הכלים נוגע במת ומאהיל על הכלים טהורים, אם יש בידו פותח טפח טמאין ע"כ, ולכאורה משמע דהיד שיש בה פותח טפח מעברת את הטומאה בתורת אוהל ומקבלת את הטומאה בתורת מגע.

ויעוי' במתני' דכלב בפ"א מ"ז שהובאה בגמ' דחולין קכו ע"א (שהו' בר"ש בפ"ב שם), דשם יש כמה דעות מתי כלב מת מעביר הטומאה בתורת אוהל לטומאה שיש בו, אולם בניד"ד כמדומה שהאדם הוא פותח טפח בחללו וידי פותח טפח והטומאה חוצה לו (היינו תחתיו או אפי' נוגעת בו לפי הצד דטומאה הנוגעת באוהל חשיב כמו בתוך האוהל) חשיב כולו אוהל לכל הדעות בגמ' חולין שם דוק ותשכח, ועי' ברא"ש בפ"ו שם שכתב בתוך דבריו "וגוף אינו מפסיק דאדם חלול הוא".

ומקור הדברים בפ"א מ"ג לדעת בית הלל דתנן התם היה אדם נתון שם דבית הלל אומרים אדם חלול הוא והצד העליון מביא את הטומאה.

וע"ע ברפ"ב דסוכה כא ע"ב גבי ובעצמות וגידים וגו' ועיקר הגמ' שם מיירי לגבי מה שבתחתית גוף השור אבל הפסוק דמייתי שם מלמד שיש אוהל גם בתוך השור עי"ש, רק דאינו שייך לענין טומאה בתוך השור כשהוא חי דטומאה בלועה אינה מטמאה כמ"ש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

רש"י בחולין שם ע"פ הגמ' לעיל שם ע"א.

ומיהו עיקר הסוגי' בסוכה שם לא שייך לענייננו דשם מיירי שיש חלל אויר של טפח או יותר בתחתית גוף השור עד הקרקע ורק בעי' ללמוד דשור אינו פסול מלהיות אוהל משא"כ כאן הנידון אם להחשיב חלל האדם עצמו לאהל בלא שיש אוהל חלל תחת גופו, ומ"מ האמת דאה"נ וכמשנ"ת.

וגם בסוכה שם יש להוכיח כן מעצם מה דנקט שהחלק החיצוני שבשור הוא אוהל על בני מעים א"כ כ"ש שהוא אוהל על מה שתחתיו, וגם שהחלל אינו הפסק.

ועיקר קרא בעצמות וגידים נאמר באדם אלא דיליף לה גם על בהמה כמ"ש בתוס' בסוכה שם דאדם כ"ש בהמה שכריסה יורד למטה כעין אוהל.

עכ"פ אם נימא כפשטות המשנה דהנוגע במת ומאהיל על הכלים באופן שיש בידו פותח טפח הרי זה מטמא באהל, א"כ מתני' אתיא כרבנן דלעיל שהנוגע במשקוף מטמא את כל הבית.

אולם במשנה אחרונה (וכן הוא בתפא"י שם) נקט דחלק זה של המשנה של המאהיל קאי רק על מאהיל על המת ומאהיל על כלים ולא בנוגע במת ומאהיל על כלים.

וצל"ע למה לא פירשו כמ"ש בספי"ב שם, ובאמת לק"מ דיש לומר דשם בפ"ב אכן נקטו שאין מטמא אלא כשיש עכ"פ קצת אוהל וכהר"ש שנקט דמאהיל על המשקוף.

אולם המפרשים בפ"ב שם שהוא מצד נוגע באוהל שמטמא בתוכו היה מקום להבין בפשוטו שכך יפרשו כן גם כאן.

וא"כ תאמר שהתפא"י סתר עצמו וצ"ע.

אבל להאמת נראה דגם המפרשים בספי"ב בכזית מן המת במשקוף דמיירי בנוגע בצד המשקוף לא יטמאו במת הנוגע באוהל מאחוריו שיטמא את כל האוהל, דדוקא הנוגע במשקוף משום שהוא פתח האוהל הוא מטמא את כל האוהל אבל באופן אחר לא.

ויש להוסיף דגם להמפרשים בספי"ב דהטומאה מתחת המשקוף והמשקוף מאהיל על הטומאה צריכים לבוא שמשקוף הוא דין מיוחד דשם הוא מעביר טומאה לאוהל, והוא דין מיוחד כעין דין טומאה במעזיבה שאז הטומאה נטפלת לאוהל באופנים שכ"ה הדין.

וכן מבואר בחזו"א אהלות סי' טו סקי"ד שהוא דין מיוחד במשקוף שנטפל לאהל עי"ש שדן בפרטי דיני חבוט רמי ונקט דכאן אינו מצד זה אלא מצד שהמשקוף בטל לאוהל ונקט שם שדין זה דטומאה תחת המשקוף הוא דאורייתא (וע"ע בשאר מפרשים מש"כ אם הוא דאורייתא או דרבנן).

וכע"ז מצאנו בספ"י מ"ז דיש דינים מיוחדים של כלי חרס שנשנו לגבי משקוף עי"ש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכע"ז בפ"ט מ"י נאמרו דינים בכוורת כשהיא במשקוף.

וגם במשנה בספ"ב גופא נזכר לגבי הנוגע במשקוף החילוק בין ממחצה ולמעלה לבין מחצה ולמטה בדעת ר' יהושע באופן המבואר בסוף המשנה שם (אם כי משם אין ראיה שהוא דאורייתא ועי' עוד ברא"ש דלקמן).

וגם בר"ש שם כ' דר' יוסי אזיל לטעמיה שם דמכנגד השקוף ולחוץ סובר ר' יוסי לעיל (במתני' דכלב לפמשנ"ת בחולין שם) שהוא כלחוץ, ויעוי' לעיל מה שנתבאר בכוונתו, ועכ"פ מבואר מזה שהוא דין מיוחד במשקוף בלבד, דהרי תולה הדבר בדעות מה חשיב כלפנים ומה חשיב כלחוץ וצורת האוהל גופא אינו מכריח כאן הטומאה לולא זה דחשיב כלפנים למר כל המשקוף ולמר רק עד מקום השקוף (להר"ש).

[יש לציין במאמר המוסגר דמצינו גם בספרי זוטא פ' חוקת המובא בר"ש בפ"ב לענין מסיט המשקוף ונוגע במשקוף אולם שם אינו בהכרח מדינים מיוחדים הנאמרים במשקוף אלא דמיירי באופן שיש אוהל שאין עצמו מטמא מאחוריו בנגיעה וצל"ע].

והנה בתוספתא שהועתקה באורך בהר"ש בפ"ב שם משמע כמו המפרשים שפירשו דהנידון במשקוף שאין בו פותח טפח, דנזכר שם בזה"ל, מודבק במשקוף הבית טמא ורבי יוסי מטהר עד שיהא בטומאה משך פותח טפח ע"כ, ומשמע א"כ דהנידון הוא באופן שיש משקוף שאין בו פותח טפח.

אולם המפרשים דמיירי שאינו תחת המשקוף אולי יפרשו דכשאין פותח טפח במשקוף הוא שוה לכמו שלא היה תחת המשקוף כלל כיון שאין כאן אוהל.

אולם להמבואר דיש דינים מיוחדים במשקוף א"כ צ"ע למה לא נאמר דגם משקוף פחות מפותח טפח עדיף מטומאה הנוגעת במשקוף מן הצד, וממילא אין ראייה לניד"ד בפ"ב כלל, רצוני לומר דמאחר שפשטות ל' התוספתא משמע דפלוגתא דת"ק ור' יוסי הוא גם באופן שהמשקוף מאהיל ואין פותח טפח, א"כ למה נדחוק ונימא דהתוספתא מעמיד המשנה גם באופן שאין המשקוף מאהיל על המת כלל ומשום נוגע במשקוף, ולמה לא נוקמיה רק באופן שהמשקוף פחות מטפח כפשטות לשון התוספתא ואז הטומאה לת"ק היא רק משום שהמשקוף פחות מטפח מאהיל. (ובתפא"י כתב דבתוספתא משמע שהוא דבוק בצד המשקוף בחוץ, ויל"ע).

ובאמת גם הרא"ש שלמד בפ"ב שהוא מדין מודבק למשקוף לא למד שהוא מדינא דמת הנוגע באוהל אלא חומרא בעלמא וז"ל, כזית מן המת מודבק לאסקופה רבי אליעזר מטמא את הבית כאילו היתה הטומאה תחת אהל הבית, וחומרא בעלמא הוא, ובמודבק לשקוף מודה רבי יהושע דטמא דיותר בטל השקוף לבית מן האסקופה שבטלה אגב קרקע, רבי יוסי מטהר אף בשקוף ע"כ (אפשר דשקוף ומשקוף להרא"ש היינו הך, ועי' שושנים לדוד), ומבואר מדבריו שהוא כעין ביטול שמתבטל המשקוף לבית ושהוא חומרא בעלמא ולא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מצד מת הנוגע באוהל מצדו או מאחוריו.

וגם הגר"א באליה רבה שם נקט דהפלוגתא היא כשהטומאה דבוקה למשקוף ברוחב המשקוף מצדו ולא בתחתיתו, וכתב להדיא הטומאה היא רק דרבנן, והתפא"י ג"כ נקט בכ"ז כהגר"א, וגם במשנה אחרונה שם נקט דמיירי במודבק למשקוף ומשום גזירה ויתכן דג"כ סבר דאין זה אוהל כלל (וצלע"ע בשיטתו).

אולם בחזו"א סי' יד סק"ג הביא דברי המשנה בספט"ו הנ"ל ולמד דהכזית מן המת מטמא כשהאדם נוגע בו ומאהיל על הכלים אע"ג שאינו בתוך האוהל עצמו ונדנריו הם דלא כהמשנה אחרונה והתפא"י הנ"ל דחקו למתני' ופירשו צאופן אחר, וכתב דטעם הטומאה כיון שהטומאה נראית באהל וציין לדבריו בסי' ח סק"ט [א"ה דשם נתבאר שאם הטומאה מנומנמת עד חלל האוהל הוא נראה צאולה וחשיב כמו בתוך האהל].

אבל כתב שם (בהמשך הדברים בסי' יד סק"ג הנ"ל) שהוא בלבד שיגע בשיעור פותח טפח ושיהיה תחתיו פותח טפח [אולי ר"ל דהידיס שנוגע בהם צמת לריכס ג"כ שיהיה בהם פותח טפח (כמו שנזכר במשנה על היד שנוגע בכלי דצריך שיהיה פותח טפח), דכלא כן אין הטומאה נראית צאולה דכלא זה אין ידיו אהיל ומש"כ שיהיה תחתיו וכו' אולי ר"ל תחת האדם הנוגע מעל הקרקע ושז נראה יותר דר"ל שיהיה בשיעור הטומאה שתחתיו פותח טפח] או שיגע באופן שהוא מאהיל על המת עי"ש [וזה ז"צ דא"כ לפירוש זה נמצא דנוגע היינו מאהיל ולמה קמני נוגע בהדי מאהיל צמתני' דלכאורה נוגע לחוד בלא מאהיל ולחוד בלא נוגע כמו צאחר רוב דוכתי, ועוד קשה דלענין נוגע ונוגע צמתני' (נוגע במת ונוגע בכלי) ע"כ שנוגע צמת לאו דוקא מאהיל, וא"כ לענין נוגע ומאהיל (נוגע במת ומאהיל על הכלי) אם נפרש נוגע מאהיל הוא דחוק דלא שווה הלשון].

ועוד הוסיף שם דאולי גם במת עצמו אמרי' אדם חלול הוא ומצטרף אהלו של מת עם אהלו של נוגע [וגם זה ז"צ דמאי פסקה דנוגע צמת מיירי צמת שלם ואפי' תימא דמת סתמא היינו שלם מדלא קמני כזית מן המת בלד או בהדי מת, מ"מ למה לא נזכר דמיירי צאופן שיש צו חלל טפח, וכ"ש דצמפרשים מצאור דזרועות של סתם אדם אינם פותח טפח עי"ש צרא"ש ותפא"י, ונוגע צטומאה סתמא קמני גם צזרוע של המת].

הרא"ש העיר דלפי אחד מהצדדים הזרועות צ"ל פותח טפח ובתפא"י נקט דידי קאי על הזרועות, ולכאורה יש מכאן ראייה לאבנ"ז שסובר דבברכת כהנים היד קאי על הזרוע או עכ"פ גם על הזרוע, לפי פירוש זה במשנה (והרחבתי בנידון זה ובדעות בזה בתשובה אחרת).

ובגוף דבריו בסי' ח סק"ט צע"ק דהביא שם ראייה מפירושו של הגר"א באליה רבה ספי"ב ואילו החזו"א גופיה בסי' ז שם פירש המתני' כדברי הר"ש דמיירי שהוא תחת המשקוף.

ועוד צע"ק דהרי הגר"א שם נקט שטומאה זו מדרבנן ואילו בסי' ח שם לא הזכיר להדיא דמדרבנן קאתי עלה.

וביותר יל"ע דהרי החזו"א גופיה סי' טו סקי"ד נקט דטומאה דמתני' בספי"ב דמשקוף

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

(לפי פירושו שם כהר"ש דמיירי במשקוף מאהיל) היא דאורייתא [ואולי נסי' ח נקט כהגר"א ולא מטעמיה אלא מדאורייתא].

ועוד צ"ע דלפי מה שנתבאר שיש חומרות שנאמרו במשקוף יותר מבשאר סתם קצה אוהל א"כ מנ"ל בכל קצה אוהל (כגון יד הנוגע בניד"ד שקישר החזו"א בסי' יד סק"ג הנ"ל למה שכ' בסי' ח סק"ט הנ"ל) לדמותו לזה, וכ"ש דהחזו"א גופיה בסי' טו סקי"ד הנ"ל ביאר דין משקוף לפי פירושו שם (כהר"ש דמיירי במאהיל) שהוא דין מיוחד במשקוף, ואולי סבר החזו"א דהענין במשקוף הוא שיש כאן מקום הפתוח והטומאה נראית בפנים, וה"ה כל דדמי ליה לפי מה שנראה לחכמים וכן מה שדחוק ומצומצם עד אויר האוהל עי' בסי' ח' שם.

ובדברי החזו"א הנ"ל שדימה מתני' דמשקוף לטומאה הנראית לבפנים מתחילה חשבתי שהוא כעין זכר לדבר דהרי משקוף נטפל לבית כמשנ"ת אולם שוב הבנתי דהוא ממש אותו הענין, דמשקוף שנטפל לבית אינו מטמא את הבית יותר ממה שהבית מטמא את עצמו ולכן דבוק למשקוף מצדו לא עדיף מדבוק לבית מצדו.

באליה רבה בספי"ב שם ר' יוסי מטהר דלא גזר ותניא בתוספתא ר' יוסי מטהר עד שיהא בטומאה משך פותח טפח, פירוש דהיא עצמה נעשית אהל ומביאה לבית עכ"ל, ומתחילה חשבתי דר"ל באופן שהיא עצמה נעשית אהל ממש שמאהלת על הטומאה, אמנם מצאתי בחזו"א סי' ח סק"ט הנ"ל דמפרש להגר"א דגם זה מיירי בדבוק במשקוף מבחוץ, ובזה סבר שהוא דאורייתא (אע"ג דבפחות מטפח מטמא ת"ק רק מדרבנן) וכנראה דייק כן ממשמעות הגר"א דקאמר דהיא עצמה נעשית אהל ומביאה לבית ע"כ ומשמע דאורייתא, אבל גם בזה יש לדון דשם ר' יוסי קאי אמילתיה דת"ק וקאמר דמה דלת"ק מביאה טומאה לבית מדרבנן לדידי זה לא שייך בפחות מטפח אלא רק בטפח שאז יש אוהל גמור לענין טומאת אוהל דאורייתא ולכן גם בדבוק דרבנן מודינא שאם יש אוהל גמור יש טומאת דבוק גם לענין הבית.

[בהנ"ל יש לתקן דאמנם היה מקום ללמוד דפותח טפח בטומאה היינו במקום שהטומאה שם, אולם העירו לנכון דלכאורה הכונה פותח טפח בטומאה עצמה, ויש להוסיף דלכאורה כך מבואר באהלות פ"ו מ"ה, ויש לדון החזו"א גופיה מה למד, אם למד דפותח טפח היינו הטומאה עצמה או מקום הטומאה, ויש להתיישב בכל זה].

בחזו"א בסי' ח סק"ט יש מקום לדון דמש"כ על בשר מת הנראה בפנים הכונה כשיש פותח טפח בטומאה עצמה ואז יש אוהל ליד אוהל ומעביר הטומאה, אבל מלשון החזו"א שם לא נראה דמיירי רק בכה"ג שהטומאה עצמה יש בה פותח טפח ומסתימת דבריו משמע דמיירי בכל גוני, וכן מלשונו נראה דקאי על המשנה באהלות פ"ו מ"ה ושם מוכח דמיירי כשאין פותח טפח בטומאה עצמה, וגם ממה שהזכיר החזו"א שם שיעורא דקליפת השום שזה השיעור שנזכר בר"ש באהלות שם ע"פ המשנה שלאחר זה, אולם לגבי מתני' דפט"ו כן

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הזכיר החזו"א צד זה דמיירי שהטומאה שנוגע בה האדם יש בה פותח טפח.

ומ"מ הקושי' דלעיל שאולי הוא רק דין במשקוף מיושבת לפי ב' הפירושים, דהרי ר' יוסי שלא הסכים לדינא דמשקוף הסכים לדינא דפותח טפח שהוא אוהל שיש בזה דין טומאה דבוקה, א"כ גם ת"ק לא פליג אדר' יוסי אלא רק מוסיף עליו שכשאינן לפנינו אוהל (במשקוף פחות מטפח) מטמא מדין משקוף אבל כשיש אוהל לא פליג אדר' יוסי שמטמא מדין דבוק לאוהל (עכ"פ בנראה באוהל כהגדרת החזו"א ולכה"פ מדרבנן, דגם בחזו"א שם לא נתברר להדיא שהוא דאורייתא).

ויש עוד דין אוהל שנוגע בקבר סתום בפ"ז סוף מ"א סמך לו סוכות, שאז לפי מהר"ם האוהל הנוגע בקבר הסתום טמא כולו כדין אוהל, והיה מקום לטעון היכן מצינו שקבר סתום יטמא יותר ממת עצמו, דמאחר שמת עצמו אינו מטמא בנוגע עכ"פ לחלק מהדעות א"כ למה בקבר סתום יטמא, אולם שם באוהל נוגע בקבר סתום האוהל החדש הוא המשך של האוהל הקודם, דאחרי שכבר חל כאן אוהל מצא מין את מינו, ולכן יש צד חומרא בקבר סתום לעניינו יותר ממת, ועי' גם בתוי"ט דדין זה הוא רק אם מקום הטומאה הוא טפח על טפח שאז יש לו דין אוהל, אם כי שם פחות מד"א הוא רצוצה ולא קבר סתום, ובטומאה רצוצה ודאי לא נאמר דין זה כיון שאין הטומאה סמוכה לאוהל השני.

ומו"ר הגר"ש קרליץ העיר די"ל דגם המהר"ם מיירי מצד שיש איזה אופן של בית הטפל לבית ובאופן של סמך לה סוכות הסוכה היא טפלה למקום ושצריך לידע מתי נאמרה הגדרה זו שהאוהל השני טפל לאוהל הראשון ולא בכל גווני אמרי' לה ע"כ.

ואולם בסמך לה סוכות גופא אינו מוסכם דאין הכונה שהאוהל החדש מאהיל על האוהל הקודם (עי' היטב פי' הרמב"ם), וכמו כן יש שפירשו דהיינו שבנה לה כעין משקוף (עי' שם ברע"ב והוא ע"פ נוסחא אחרת בפהמ"ש להרמב"ם עי"ש בתוי"ט) ולפי מה שנתבאר לעיל המשקוף בודאי בטל לבית, והוא יותר דומה לביאור הגרש"ק בדעת מהר"ם שהוא מדין טפלות אלא שכאן במשקוף הוא דין שכבר נשנה בכמה מקומות שהמשקוף הוא טפל לבית בין להכניס בין להוציא וכמשנ"ת.

ובעיקר דינא דמשקוף החזו"א תפס שהוא דאורייתא לענין דלעיל ודלא כהאחרונים שחלקו בזה.

ובטומאה בבית הנוגע במשקוף טמא יש מן המפרשים שהזכירו שהוא דרבנן (עי' תפא"י), וצ"ע דמדשקיל וטרי בספרי זוטא משמע שהדין שנאמר במשקוף לענין להוציא טומאה הוא דאורייתא, וכן מסתימת הלשון במפרשים אחרים (א"ר ועי' ר"ש) משמע שהוא מה"ת והיינו משום שהמשקוף בטל לבית וחשיב מן הבית, ולפי' רע"ב לעיל פ"ז הנ"ל הדין שם הוא ממש הדין כאן וק"ל.

ואולי דיני משקוף נאמרו מסברא או מקרא מדרשא או הלכה למשה מסיני.

פאזל שהחלקים שבו מרכיבים פסוק או דברי תורה האם יש לנהוג בו קדושה

הנה

בעצם השאלה היא גם לגבי אם יש קדושה בפאזל אם חשיב כתב בחיבור כזה העומד להתפרק וכן אם חשיב כתיבה ומחיקה לגבי שבת.

ויתכן לדמותו לנידון הפוסקים באו"ח סי' שמ ס"ג ובמשנ"ב שם לענין ספר שכתוב אותיות על חודי הדפין, אם חשיב כתיבה בכיו"ב לענין שבת, ומשמע שם במשנ"ב דמעיקר הדין לא סבר דאסור אלא רק דנכון להחמיר בתורת חומרא היכא דאפשר, ואם נדמה כן א"כ גם בניד"ד נכון להחמיר לגנוז פסוקים אלו היכא דאפשר, ולהלן יתבאר עוד אם יש לדמותו.

(והרמ"א שם שהקיל בחודי הספר החמיר במחיקת כתב על גבי העוגה אף שהוא כתב שאינו מתקיים, דשם הכתב מחובר לגמרי כל חלקי הכתב זה לזה, ולכן ס"ל להרמ"א שהוא חמור מחודי הדפים, אלא דמאידך גיסא בעוגה יש יש צד להקל ולומר דבאוכל לא שייך כתיבה וכן דרך אכילה אינו באיסור מחיקה, עי' במשנ"ב שם, ולגבי כתב ד"ת על גבי עוגה יש צד נוסף שמעיקרו עומד לאכילה, עי' מה שהובא בשם הגר"ח"ק בתשובה הובא בגנזי הקודש עמ' קלח, וכן יש צד נוסף בעוגה לטעון שעומד לכילוי ולא בדפין ובפאזל שעומד לחיבור תמיד, וכע"ז מצאתי בתשובת הרמ"א דלקמן, וכמו כן יש לציין דלגבי כתב שע"ג עוגה בשבת כ' המשנ"ב בסי' שמ שם דלתנו לתינוק מותר, וכע"ז בניד"ד כתב החו"י סי' טז בעוגה שיש עליה ד"ת שרק יכול ליתנה לתינוק ולא יאכלנה (הגדול).

ומ"מ פאזל שיש חיבור בין החלקים הוא חמור מחודי דפים גרידא דשם ברוב הפעמים הוא פס"ר דלא ניהא ליה ומתכוון לעשות פעולה אחרת משא"כ פאזל ניהא ליה וזו מטרתו, וגם שיש חיבור במקום הכתיבה עצמו (דמטעם זה חודי הדפים קיל יותר בעיקר משום שבמקום הכתב עצמו הוא מופרד ואין שם צורת אות שלמה).

ובפאזל המורכב באופן שאין חיבור ממש בין החלקים יש מקום לומר דדינו כחודי הדפים אבל עי' להלן ששם יתבאר דין זה.

והגדרת חיבור בפאזל באופן שכשמחזיק בחלק מהפאזל ועולה עמו שאר הפאזל אפשר דחשיב חיבור עי' בהלכות בציעת הפת מה שלמדו מדיני טהרה (עי' משנ"ב סי' קסז סקי"א ומג"א שם סק"ה), וכמשנ"ת שכשיש חיבור אזי יש לטעון דבזה חמיר מהאופן המבואר בסי' שמ שם לגבי חודי הספר של הדפים בשבת.

ומאידך לגבי דינא דאוחז בקטן וגדול עולה עמו מ"מ אפשר דכאן שאינו אוכל דינו שונה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דבכלים מצינו כמה כלים שדינם חיבור ושאינן דינם חיבור ועי' שבת מח ע"ב ועוד (ועי' בה"ל סי' לב).

ושוב מצאתי בספר השבת בתפארתה (הל' כותב) שנקט בפשיטות שבפאזל ג"כ אזלי' בתר שיעור הנ"ל, ואולי סברתו בזה דכל היכא שמטרת החיבור הוא לעשות מהכל חלק אחד ולא רק חיבור בין כמה חלקים שונים אזלי' בתר שיעור הנ"ל, ולכן באופנים במס' שבת שם ובשאר משניות שדנים בענייני חיבור הוא בכלי שיש בו כמה חלקים שלכל אחד מהם יש תפקיד אחר ולכן שם יש עוד נידונים משא"כ כאשר המטרה להפוך הכל לחלק אחד פשוט אזלי' בתר שיעור הנ"ל וצ"ע.

וכאן שעיקר שימוש הכלי הוא לחברו וליצור ממנו אותיות יש לדון בזה לפי הכלים המבוארים במתני' דכלים ושבת שם.

ולענין שאר החלקים שאין כתוב עליהם הקדושה יש לדון דכלי שכתוב עליו שם יגזז [שנא ס"א ע"ז ורמז"ס פ"ו מהל' יסוד"ת ה"ו (וע"ש בפר"ח) ושו"ע יו"ד סי' רעו סי"ג] ואינו מקדש כל הכלי, וכאן יש לדון אם חשיב שהדבר מיוחד לדברי הקדושה שעליו, דהרי זהו ממש מטרת הפאזל שיהיה כאן דבר שיש בו כתב, ונידון זה הוא ג"כ על הפאזל עצמו וגם על שאר החלקים שדרכם לחבר ולהפריד אם חשובים ג"כ מגוף הקדושה.

ומצאתי בגנזי הקודש עמ' קלז ששיטה אחרת היתה לו בזה דפאזל מתחילה הי' פסוק שלם מודפס על דף אחד ועומד לחיתוך ואחר החיתוך בכל חלק יש רק תיבה או אות ובכה"ג מה שהיה כתוב קודם לכן לא חשיב קדושה כיון שעומד להחתך וכתב שם שהגרנ"ק הסכים למה שכתב שם.

וצ"ע דמה שהביא שם מהמשנ"ב סי' שמ סקי"ז וכנראה כוונתו ממה דלא חשיב כתב דבר העומד להתפרק, קשה דהרי המשנ"ב נקט דנכון להחמיר היכא דאפשר, ובפרט דבחודי דפים אין כתב אלא רק קירוב חלקים בלא חיבור במקום הכתיבה, משא"כ כאן דמעיקרא היה חלק אחד שלם מעיקרו וגם בהמשך כשמתחבר נעשה חלק אחד על ידי חיבור החלקים וכמשנ"ת, ועוד דבדפים הוא ג"כ פס"ר דלא ניחא ליה כמשנ"ת, ועוד דעיקר הפעולה שעושה בדפדוף ופתיחת הספר היא פעולת שימוש בספר כך דגם פס"ר אין כאן לשי' האחרונים בדעת הרשב"א משא"כ בניד"ד.

ועוד צ"ע דלא דמי לעוגה שם וכמו שנתבאר החילוקים לעיל, ומלבד מה שנתבאר לעיל דעוגה עומדת לכליון גמור ולא רק לפירוק, כמו"כ עוד צ"ע דבעוגה כשתתפרק גם אם לא אכפת לן שתתכלה מ"מ הרי לא תתחבר עוד לעולם משא"כ כאן שיחזור ויתחבר אחר כך וזה צורת העיסוק בו לחבר ולפרק וכ"ש דעיקר המלאכה שהוא מיוצר לשמו הוא לחבר ואף כאשר מפרקים אותו הוא רק למטרת חיבור מחדש.

ושוב מצאתי הסברא שכתבתי בעוגה שא"א לחזור ולחברן כתובה בתשובת הרמ"א סי'

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ק"ט ולפ"ז אין ללמוד מאיסור אכילת עוגה עם כתב לפירוק פאזל שיש בו כתב.

ולענין כשחוזר ומתחבר דין שם להתיר לפרק החלקים מטעם החו"י וצ"ע דאדרבה החו"י הביא מהרוקח דמתיר סי' רצו ליתן לתינוק לפרק וכ' ע"ז החו"י דהוא רק לתינוק, אבל לגדול אסור, וגם המשנ"ב לגבי שבת נקט דמותר רק ליתן לתינוק לפרק עוגה.

הנמצא בזה דהסברא שעומד להחתך לא התיר החו"י והמשנ"ב אלא בתינוק וגם זה בעוגה שיש לה קולא יותר כמשנ"ת, ויש להוסיף דבידות הכלים אע"ג דאין הכלי מיוחד לזה ויש לומר דלא היה בדעתו להשאיר כן על הכלי (דהרי מיירי גם באופן זה) אין זה מתיר למחוק.

ויש להוסיף דיש בפוסקים דמשמע דמחיקת שם שנכתב שלא בקדושה אף דלהרבה פוסקים אין בזה קדושה מ"מ לא הותר מחיקה אלא לצורך כתיבת ס"ת וכ"ש כאן שיש לטעון דיש לזה קדושה כיון שנכתב לשם פסוק דהרי זה מטרת הדבר.

ובגוף נידון הפאזלים יש להעיר דיש כמה מיני פאזל, דיש פאזל שאין בו תפיסות וחיבורים כלל אלא הנחת כמה חלקים זה ליד זה (ועי' מג"א סי' שמ סק"י, ומאידך עי' במשנ"ב הנ"ל סק"י לגבי חוד הדפים וכאן חמור יותר כיון דניח"ל וזה עיקר כוונתו ומטרתו, ומאידך גיסא למעשה באחרונים תפסו שכאן קל יותר מטעם שיתבאר להלן), ויש פאזל שהחלקים נתפסים זה בזה על ידי בליטות ושקעים התופסים את החלקים והם רוב הפאזלים המצויים הנידונים בתשובה זו, ויש פאזלים שהחיבורים ביניהם הם בקשר אמיץ כמו מגנט או פזאל בתוך מסגרת והוא חשוב יותר כחיבור, ועי' השבת בתפארתה מלאכת כותב שהארך בגדרי פאזל לענין שבת.

וראיתי בארגון של השאלת כלי רפואה בשבת שבא משהו לשאול כלי רפואה ומבקשים שיסדרו את מספר הטלפון בניירות שכתובים עליו ספרות זה לצד זה, ואמנם יש לדון מצד שטרי הדיוטות ומצד אם חשיב דיבור האסור בשבת לצורך חולה, אבל מצד כתיבה יש מקום לדון אם תליא במשנ"ב הנ"ל לגבי חודי הדפים דמשמע שיש להקל לצורך עי"ש, אלא שכאן חמור יותר כיון שמתכוון וזו מטרתו, אבל לפ"ד המג"א שם יוצא שגם בענייננו יש להתיר בצורך כזה עי"ש, ולהלן יתבאר דלהלכה נקטו כל האחרונים כהמג"א בזה ושגם המשנ"ב לא החמיר אלא בספר שהוא מחובר בעבר אחר.

והנה בפאזל באופן שאין שום חיבור בין חלקי הפאזל אין איסור (עיקר ההיתר נאמר לגבי הנחת אותיות של כסף במג"א שם סי' שמ סק"י, ואמנם המשנ"ב הביא דברי המג"א להחמיר באופן שהאותיות קבועים והשמיט פרט זה שאם אינם קבועים מותרים, אבל אפשר דממילא שמעי' לה וכן נקט להיתר זה בחי"א ובאג"מ ובחוט שני והגרשז"א, ראה בהרחבה הדעות בספר השבת בתפארתה שם), ובחי"א שם מבואר על איזה אופן שאינו חיבור גמור באופן דלא חישב תפירה בתכיפה אחת בלא קשירה שיש להתיר לצורך מצוה בשינוי (וגוף מש"כ שינוי בשמאל צל"ע מה מהני שינוי כשאינו דרך כתיבה אלא דרך

שביחא שאלות המצויות בהלכה

חיבור או תפירה, ומ"מ תלוי גם בנידון האם שמאל חשיב שינוי במלאכות אחרות וילע"ע (בזה), וכמובן שא"א ללמוד לכל אופן שהוא חיבור רפוי להתיר מכח זה שגם בזה לא רצה החי"א להתיר אלא על ידי צירופים.

ולענין אם מותר לפרק פאזל שכתובים בו ד"ת והפאזל אינו קבוע בחיבור כלל, יש מקום לומר דכמו שבשבת אם אין בזה חיבור כלל מותר לפרק ה"ה הכא (דבשבת מה שמותר לקרב אותיות מותר גם לפרק כמ"ש בתשובת רמ"א סי' קיט), אבל במקום שמפרק האותיות עצמם ושובר צורתם על ידי פירוק הפאזל, אינו פשוט להתיר, דבאג"מ או"ח ח"א סי' קלא נתקשה בענין ההיתר הנ"ל לקרב אותיות מהמשנה דכתב במשקין פטור אבל אסור והעלה דשם האיסור כיון שעושה מעשה כתיבה, ויש לדון לענייננו בחיבור ופירוק צורת האות עצמה לחלקיה אם חשיב ג"כ צורת כתיבה להאג"מ כמו שהבין בספר השבת בתפארתה עמ' שפב, אבל אינו מוכרח דפשטות לשון האג"מ הוא משום דדמי לשאר כתיבה שכותב בדיו וכיוצא בו אבל קירוב חלקי אותיות יש לדון שמא אינו נכלל בהגדרת האג"מ.

ובאמת בתשובת הרמ"א סי' קיט כתב דאין לחלק בין מקרב ב' חלקי אות לבין מקרב ב' אותיות זל"ז לענין שבת, אם כן אם נפרש דטעם החומרא שכ' האג"מ בכתב במשקין הוא רק משום שיש בזה מריחת דבר הצובע ודומה לכתיבה בדיו א"כ ניחא שאי"ז סותר דברי הרמ"א.

[ויש לציין עוד דגם אילו הי' צד דצירוף חלקי אות חמור יותר, אולי יהיה נפק"מ שלא לפרק בחזרה את האות לחתיכות אם הוא ד"ת, מאחר דיש לדמות דיני פירוק לדיני כתיבה ודיני כתיבה דכאן לשבת, מ"מ עדיין אינו ראיה שיש קדושת ד"ת על פאזל שנתחבר באופן של חיבור חלקי אותיות, דהרי שם הוא נידון מצד שיש טעם לגזור בצורת עשיית כתיבה כזו אבל לא שהפעולה יצרה כאן דבר שהוא נחשב יותר כתיבה מכמה אותיות שלמות המונחות זה לצד זה, וממילא גם הפירוק יש מקום לטעון שלא יהיה איסור, ומאידך יש לטעון דפירוק לא, דזה ילפי' מכתיבה, אבל להלכה בלאו הכי לפי מה שנתבאר אין בזה נידון כלל כיון דצירוף חלקי אות לא חשיב כתיבה יותר מצירוף כמה אותיות זה לצד זה].

אם כי כמשנ"ת יש מקום לדונו שדומה לנידון הפוסקים על אותיות הכתובות על חודי דפי הספרים, שאמנם הרמ"א שם היקל בזה אבל יש דעות שהחמירו בזה כמובא במשנ"ב שם, רק דשם גם שיש בו קצת חומרא (דמעיקר דינא שרי להמשנ"ב כמשנ"ת) מ"מ הוא חמור יותר מאחר שהדפים מחוברים מקצוותיהם, כמ"ש בארחות שבת עמ' תלה הערה יט כג, ואותם המחמירים בזה אפשר שיחמירו גם במחבר ב' אותיות זל"ז ממש, דגם הם לא יחלקו לענין חומרא בין חיבור אות לאות לחיבור חלקי אות, אלא יחמירו מחמת שהדפים מחוברים בקצה השני שלהם, וזה לא שייך כאן (בפאזל שאין חיבור בין החלקים).

ולנהוג מנהג ביזיון ממש בדבר מגונה כגון להשליכו באשפה, אפשר דלכו"ע אין לנהוג

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דהרי בכל מה שיש מצוות ואבדתם את שמם יש איסור לא תעשון, ודין ואבדתם את שמם (דברים יב ג) הוא אף במידי דאינו בכתיבה כלל כמבואר בע"ז מו ע"א ובתמורה טו (ועי' מגילה כה ע"ב), וכע"ז העיר הגרנ"ק לגבי ראשי תיבות (הבאתי בד"ה שקית שהדפיסו עליו פרסומת ובתחילתו ראשי תיבות לק"י וכו').



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