



- שבוע 81 5
- 5 כבוננת הראשונים ומחזור ויטרי בתנאי שיעשה כשמופר עם הציבור
- 7 המדבר בברכת כהנים האם מתברר
- 8 האם קטן מברך הגומל וברכת שעשה לי גם
- 9 האם מותר לעשות ריקודים ומחולות במעודת בר מצוה במסירת העומר
- 11 מי שאינו לומד האם מותר לקשור ציצית בבית הכנסת
- 12 מי שמתפלל שמונה עשרה על יד איש שאינו יכול להשמר בהפחה בתפילה מה יעשה
- 13 תינוק שפלג מ"ר במעמד המילה לפני המילה מה יעשו
- 14 הטיובים בציצית האם הם בכיוון השעון או נגד כיוון השעון
- מי שקרא קריאת שמע לפני ברכת לעולם יהא אדם האם יש טעם למה לקרוא או לא לקרוא בברכה עצמה
- 15 שוב
- בית כנסת שיש פתח אחד למקום התפילה ובכניסה מהרחוב לחצר יש ב' פתחים האם יש מצוה לאחד
- 18 שהתפלל לצאת מחצר בית הכנסת מפתח אחד מטה שנכנס שם
- האם אפשר לברוך חוליה עם קשרים לפני ולאחריה בציצית על ידי גדול וכל השאר על ידי קטן ומה הדין
- 19 כששאר החולות והקשרים שלא לשמה לגמרי
- 23 האם קטן מותר לעשות ציצית לעצמו
- 25 מה המקור לדברי האבות דר' נתן שיש לשמש ד' חבמים
- כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים להמתירים האם זהו חזקתו הוא גם כשמתקבל הסופר מעות
- 26
- 28 האם זקן בשנים צריך לעמוד בפני זקן בן שבעים הצעיר ממנו ומה הדין במבוגר ממנו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

למה לא חיישינו במפירת העומר שמא ימות ולא ישרים המפירה (ועוד בענין אם גומס יכול למפור מפירת

- 31 העומר ומי שמוחזק בשכחן שישבח אם יכול למפור)
- 32 האם יש מקור לנשק את המזוזה
- 34 הבא לברך הגומל אחר קריאת התורה האם מברך קודם קריש או אחר קריש
- אבלים תוך שלושים שהגיעו למעודת בר מצוה ואוכלים בחוץ האם מותרים לאכול זה לצד זה
- 35
- אותם אלו שפינו את קבר מהר"ח ויטאל מדמשק כדי לקבורו בארץ ישראל האם עברו בזה איסור
- 38

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

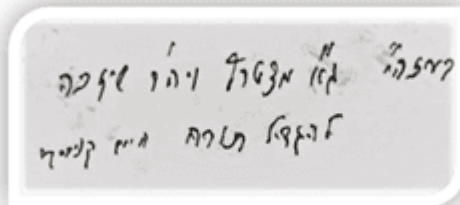
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בסו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שטרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"ם קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"ם
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש בתחליף 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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה, ותבוא עליז ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

בכוונת הראשונים ומחזור ויטרי בתנאי שיעשה כשסופר עם הציבור

בכמה

ראשונים [נמשכות רש"י ס' שז ושנה"ל ס"ס ללד והאורה ס"צ ס' קלנ] כתבו הלשון, בין פסח לעצרת כשהצבור ממהרין תפילת ערבית מבעוד יום מונה רבי (וי"א שהוא רבינו יצחק ב"ר יהודה רבו של רש"י) עם הצבור ימים ושבעות בלא ברכה מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא ברכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה עכ"ל (ועי' רשב"א ח"א ס' רלה מש"כ ע"ז).

והפשטות דלא מיירי בבין השמשות כיון שנזכר ביום ומבעוד יום וכן בפסקי תוס' דלקמן נזכר בעוד היום גדול וכן בעוד לשונות בראשונים דלעיל שהביאו מנהג זה נזכר קודם שקיעה"ח (ועי' להלן בדברי הבה"ל).

ויש מקום לבאר בכוונת זה שעושה תנאי שאם לא יזכור תהא ספירתו הראשונה למצוה, אולם יותר נראה דלא עשה תנאי כלל, אלא ר"ל דשמא שום מצוה בעלמא [והלשון מזה נהרבה מקומות הכונה לאפוקי מזה] יש במה שסופר מבעוד יום כעין מה שתקנו ק"ש ותפילה מבעוד יום הלכך טוב לספור בלא ברכה עם הציבור מ"מ החיוב לא יצא בזה ולכך יכול לספור ולברך כדי שוב בלילה אם יזכור.

ובמחזור ויטרי ה' ספירת העומר הובא הנוסח הנ"ל בקיצור גדול וג"כ לא נזכר שם שעשה תנאי אלא רק שספר עם הציבור בלא ברכה כדי שאם ישכח לא יהיה קירח מכאן ומכאן ומשמע שסבר שיש איזה צד לסברת המנהג רק דלעיקר ההלכה לא יצא אם עשה כהמנהג, ולכן אם יהיה בדעתו ויזכור יברך ממש אבל אם לא יזכור בדעתו לכה"פ אינו יכול לעשות גרוע מן המנהג (דהיינו שלא לספור כלל) ולכן יעשה עכ"פ כפי הוראת המנהג שיוצא מבעוד יום משום מהיות טוב אל תקרי רע.

ובאופן אחר יש לבאר שעשה תנאי ממש, וכך באבודרהם נזכר תנאי הובא בב"י סי' תפט [ועי' מש"כ בזה בט"ז סק"ג חס מהני תנאי צמחיה וצספירה, ועי"ש צפמ"ג משצ"ז סק"ג וצמג"א סק"ז ומש"כ צפמ"ג צא"א סק"ז ומשנ"צ סקט"ז (אע"ג דעיקר התנאי שם הוא לבה"ש מ"מ אפשר דקאי גם על דבריו בבה"ל שהביא הדעות דמיירי קודם לכן), והדע"ת כאן זיין לצ"י צס"י תקצ ותמה לא הוצאו כאן הדעות שם, ואולי יש לייצג קושייתו דיש ד שספירה יותר חמוה לענין תנאים וכמו שנקטו הפוסקים דצמחיה אופנים דמהני דצרים צאמירות אחרות לא מהני צספירה, ויש להוסיף עוד דצניד"ד להרשב"א המחמיר דינא הוא דהספירה צריכה להיות של יום האתמול

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וממילא כשיש ספק איזה יום לספור כרגע הוא חמור לענין ספירה כמו ש' האחרונים לענין ספירת ספק, וכ"ז הוא כזר נידון בפני עצמו ואכה"מ], אבל אינו מוכרח כלל בדברי שאר הראשונים.

ויש לציין דברשב"א שם למרות שפקפק על מקור השמועה שהביא השואל בשם רש"י מ"מ לא נראה ג"כ שלמד שיש תנאי, דהרי עיקר קושי' מעיקרא ליתא מה שהקשה שם איך יכול לברך אם כבר ספר, ואם רצה לטעון דלא מהני תנאי הו"ל לפרש בהדיא למה לדעתו לא מהני תנאי.

ואם נימא שהיה כאן תנאי לענ"ד הוא משום דיש חשש שיוצא מפלג המנחה בספירה דיש צד שחשיב לילה (וע"ע שאג"א סי' יז) וכמו צד שלכאו' היה לבעל התה"ד (עי' מג"א סי' רסז סק"א דלהתה"ד חשבי' לה כלילה לגמור סעודת שבת קודם לכן), ואע"ג שהרבה פוסקים שללו הצד הזה וגם אע"ג דהמחזור ויטרי לא ראה התה"ד שעדיין לא נכתב בימיו, מ"מ מאחר שהיה מנהג קבוע כזה בחו"ל כמבואר בהרבה ראשונים כנ"ל וכך נקטו כמה פוסקים להלכה (עי' סי' תפט ס"ג ובבה"ל שם בשם הרבה אחרונים דהיינו הלבוש והא"ר והחק יעקב ומאמ"ר ונהר שלום, ועי' פסקי תוס' מנחות סי' קצב וסי' קצד) ממילא מסתבר שהיה צד למחז"ו שמנהג זה נתקן ע"פ חכם ושיש צד שיש טעם וסברא למי שתיקן מנהג זה ולכן נקט לספור ולהתנות, או עכ"פ משום מהיות טוב לא לעשות גרוע מן המנהג, וכן הביאור בדבריו ע"פ המבואר שבהרבה מקומות היה המנהג פשוט להתפלל ולמנות מבעוד יום, וממילא א"צ להכנס לשום דחוקים בזה.

ויש להוסיף בזה עוד דנחזי אנן שאם היה יוצא תנאי זה מפי פוסק או חכם שעמד אחר שהזכירו הפוסקים להדיא צד זה ושיטה זו לא היה לנו ספק בכוונתו שהוא לחשוש לצד זה, והשתא נמי שנאמר התנאי קודם שנכתב התנאי בספרים אינו מופקע לפרש כן דהרי המנהג היה קבוע כן לברך קודם הזמן כמבואר בפוסקים ורבים מהפוסקים נקטו המנהגים בחזקת שנקבעו ע"פ חכם וכמבואר ברמ"א סי' תרצ סי"ז בשם ב"י בשם א"ח שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבעו ע"כ, ועי' ברמ"א חו"מ סי' כה ס"ב בשם רשב"א דאם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך הולכין אחר דעתו וכו' ע"כ, וממילא חשש למנהג זה שמא הוא אליבא דהלכתא וק"ל.

המדבר בברכת כהנים האם מתברך

במק
ום

אחר [נתשנה ד"ה כהן אילס האס מותר לו לישא כפיו] הבאתי דברי הגמ' בסוטה לט דמשמע דדיבור אין מעכב ומאידך משמעות דברי הפוסקים לענין העומד בתפילתו בברכת כהנים דמשמע שאינו מתברך אם ממשיך בתפילתו, וכמובן שיש מקום לחלק אם מדבר לצורך הברכה או שלא לצורך הברכה, אבל דבור לצורך הוא מתיר רק מצד הפסק ולא מצד גדרי שומע כעונה.

והיה מקום לפרוך הראיה מסוטה לט דאחר דלדידן אין אומרים פסוקים בזמן ברכ"כ א"כ האומר מבטל מעצמו הברכה אבל לא משמע כן כלל מטענת לשון הגמ' עי"ש.

והנה בבה"ל סי' קכח משמע דמי שאינו שומע אינו מתברך, כמו שהרחבתי במקו"א ד"ה מי שנמלא צדית הכנסת או מחוזה לו צעת צרכת כהנים ואינו שומע הצרכה האס מתנחן או לא] דמשמע שגם אם עומד בתוך בהכנס"ס ושיש לזה גדר שומע כעונה כמו בתפילה, וכמבואר בכמה מקומות שברכת כהנים צריכה שתהא באופן של שמיעה לעיכובא עכ"פ כשאינו אנוס וכמו שהרחבתי בב' התשובות הנ"ל, ועי' משנ"ב סי' קכח סק"נ.

ולפ"ז מאחר דפסק השו"ע סי' קפג ס"ו ובמשנ"ב שם שהשומע את המברך ברכהמ"ז ושח אין לו דין שומע כעונה לכאורה יוצא שהמדבר בזמן ברכת כהנים אין לו צורה כמו השומע כעונה, ואולי מחומר הקושי' מהגמ' שם יש לומר דמ"מ יש עדיין קצת חילוק בין גדרי שומע כעונה להמתברך בברכת כהנים אע"פ שהבה"ל מדמה לתפילה מ"מ אפשר דרק לענין שמיעה ולא לענין ההקשבה, דהנה הסוברים שצריך שיבין לשון הש"ץ אפשר דמודו בברכת כהנים וממילא ה"ה לענייננו וצל"ע.

ודוחק לחדש דלענין ברכת כהנים אמרי' דחביבא ויוצא אפי' בתרי קלי ואפי' במדבר בעצמו וצל"ע.

וידוע מה שדנו האחרונים [עי' משיב דבר להנצי"ח ח"א סי' מז וחזו"א או"ח סי' כט סק"ג צ"ס הצית הלוי צ"ס חכס אחד וליינו שהא"ר הג"ר צ"לאל הכהן מוילנא] בענין שומע כעונה בברכת כהנים להוציא כהן חבירו במצוות הברכה, אבל כאן נידון אחר אם שמיעת הישראל הוא הגדרה של שמיעה כמו שומע כעונה באופן שבברכה לא היה יכול לצאת כנ"ל.

יש מקום להביא ראיה ג"כ ממה דאמרו בגמ' והובא באו"ח סי' תל על תחינות שיש לומר בזמן נשיא"כ ואע"ג דיש פוסקים שהזכירו שאומר בזמן שמאריכים בתיבות, מ"מ בכה"ג בשומע כעונה גמור (כגון בקידוש) אפשר שלא יצא, ומלבד זה אם יש כאן שומע כעונה גמור לא היו מזלזלין בדיני השומע כעונה כ"כ גם אם נימא דבדיעבד יצא דהרי בקל יכול לטעות וגם אפשר דיש פוסקים שלמדו דאומרים התחינות בזמן הברכת כהנים ממש.

ואין כאן נידון מצד דעת החרדים המובאת בבה"ל ר"ס קכח שיש מצוה על הישראל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להתברך, דהרי זה הוא גופא הנידון מה כלול בתנאי להתברך, אם בעינן ממש כצורת שומע כעונה או לא, וכמו שאין להביא ראיה מהחרדים אם שמיעת ברכת כהנים היא בישיבה או בעמידה.

האם קטן מברך הגומל וברכת שעשה לי נס

הגו
מל

אין קטן מברך [אצל אין למחות זו אם יצרך דיש לו על מי לסמוך וגם חינוך אין צדד שיוכל בגדלותו לצרך ככה"ג] ואביו יכול לברך לרוב הפוסקים ולפשטות דינא דגמ' אבל ברכת שעשה לי נס יכול הקטן בעצמו לברך רק שברכה זו אינה מצויה מאוד בזמנינו.

מקורות:

במג"א ריש סי' ריט ומשנ"ב סי' ריט סק"ג וכה"ח שם סק"ב פסקו כדברי מהר"ם מינץ סי' יד דקטן אינו מברך הגומל כיון שאינו בכלל החייבים וא"א לברך הגומל לחייבים.

ואע"פ שהדברים הם חידוש דהרי בפוסקים מצינו כמה דברים שיש עליהם עונש בקטן (והרחבתי בתשובה לגבי וידוי בקטן גוסס) וגם המהר"ם מינץ גופיה ציין דברים בזה בתשובתו שם, וגם יש שנקטו שקטן מברך הגומל (עי' דעת מהר"י באסן בשע"ת ורע"א בגליון השו"ע שם וכן בברכ"י ובמור וקציעה) מ"מ בברכות שומעין להקל יותר.

ואע"פ שיש שתמהו דבקטן קיימין ואין איסור אמירת ספק ברכה בקטן [ראה בהרחבה בכל עניינים אלו בספר רץ כנזי קטן בהלכה ח"צ סי' כה שעיכרי המ"מ כאן כלל זה הוא משם] מ"מ יש להשיב על דבריהם דהרי יש גם בקטן חינוך להקל בספק ברכות, ועי' בפמ"ג בפתיחה לברכות דגם בס"ס דברכה שהיה מקום לטעון לפוטרו מצד שאין לא תשא בס"ס מ"מ מכיון שהוא במצב פטור חוזר עליו לא תשא.

ומ"מ צדקו דבריהם שאין כאן חינוך ממש לאסור על הקטן לברך כיון דבגדלותו לא יצטרך לבטל מברכה זו, וכעין מה דאי' בחגיגה ו' ע"א כל היכא דבגדול וכו' אבל אם ממליך אמרי' ליה דספק ברכות להקל.

ואע"ג דעל חולי זה גופא אין ברור שיוכל לברך בגדלותו כיון דלאו חייב הוא לענין הנוסח הגומל לחייבים טובות (וכבר דנו בזה) מ"מ מכיון שאם יהיה לו חולי בגדלותו יברך א"א לחנכו ע"ז בקטנותו לומר לו שאסור לו לברך (כן מוכח בחגיגה שם עכ"פ למ"ד כולם תשלומין זל"ז ודוק).

ויש צד לומר דעיקר מטרת ברכת הגומל בנוסח שנתקן (אע"ג דיוצא גם בברוך רחמנא דיהבך לן, ועי' אבנ"ז או"ח סי' לט סק"ה ובשעה"צ שם) היא על מתנת חנים שנתנה לאדם כאשר נגזר עליו למות מחמת חטאיו ולא היה לו צד מחמת עצמו להנצל מזה אלא רק

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ממידת חסדו, וזה אינו נוהג בקטן רגיל בד"כ בפשוטו, ולכן נהגו שאין קטן מברך הגומל.
בתשב"ץ ח"ד סי' ד כתב שאפשר לברך על בנו וכך יוצא בפשטות הגמ' גבי רב חנא בריך רחמנא דיהבך וכו' (וכ' התשב"ץ שם דאמנם הרשב"א בברכות נד ע"א כ' דרק ברבו אבל כ"ש על בנו, ויש להוסיף דהדברים פשוטים ובהוכחה מגמ' קיימין) וכע"ז בשו"ת בית יהודה למהר"י עייאש סי' ו' וכ"כ שם שכנה"ג בשם הב"ח וריא"ז בשלה"ג בברכות מג, וכ"כ בהלכ"ש תפילה פכ"ג ס"ח שיברך אם רוצה, אבל הברכ"י סי' ריט סק"ז לא נקט כן.
לגבי ברכת שעשה לי נס הובא בשם הגריש"א והגרנ"ק [ישמעל משה שנה א' גליון ט'] לברך והיינו דבזה לא נתקן נוסח לחייבים.

אם כי ברכת שעשה לי נס ודאית שמחוייב לכו"ע אינה כ"כ שכיחה בזמנינו כמבואר מדברי השו"ע ס"ס ריח, אבל עדיין שייכת שתהיה בזמנינו כמבואר בדברי האחרונים ובמשנ"ב ובבה"ל שם דא"צ נס של בריאה חדשה ממש כהאופן בגמ' ברפ"ט דברכות אלא כל דבר שאינו לפי כללי הטבע הרגילים משמע באופנים המבוארים שם שיש בזה דין נס.

השלמה לתשובה אם קטן מברך הגומל וברכת שעשה לי נס

עיקר דעת המשנ"ב שאין ברכת הגומל לאדם על חבריו אפי' על בנו עי' בסי' ריט במשנ"ב ובהרחבה בבה"ל שם ובכה"ח סקכ"ט ובשאר פוסקים שהובאו שם.
יש להעיר בהגדרת חיוב קטן דאף שיש פוסקים שנקטו שקטן אסור לברך מ"מ במשנ"ב נראה דעיקר מה שנקט הוא שאין חינוך בקטן בזה.

*

האם מותר לעשות ריקודים ומחולות בסעודת בר מצוה בספירת העומר

אגרות מרדכי סי' יד הביא בהרחבה ובאריכות דבפוסקים נזכר דריקודים ומחולות בסעודת מצוה מותרים ובסעודת רשות אסורים (א"ר סי' תצג סק"ב ופמ"ג ומחה"ש וחק יעקב בביאור דברי המג"א שם סק"א), ולכאורה סעודת בר מצוה שהיא מצוה (כמ"ש במהרש"ל פ"ז דב"ק מובא במג"א סי' רכה סק"ב ועי' זוה"ח דף טו ע"ב) חשיבי הריקודים כריקודי מצוה, ועל כן מקופיא היה צריך להתיר.

בספר

אבל הביא שם שבשוע"ר סי' תצג ס"א נקט דבקידושין א"א להתיר ריקודין ומחולות, וחזי' שיש דרגות בזה ולא בכל סעודת מצוה התירו ריקודין ומחולות עי"ש שהאריך בזה ע"כ חלק מדבריו בקיצור.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובאמת גם בסעודת ז' ברכות הנעשית בימי ספירת העומר [כגון צמקס שוהגין הימר נישואין זל"ג צעומר ואיסור צימס שאס"כ ונישאו זל"ג צעומר והו' צרכות צימס שלאחריו] נחלקו האחרונים ויש מהאחרונים שנקטו לאסור בזה [ראה מנח"י ח"א סי' קיא צסס דעת קדושים ושרגא המאיר ח"צ סי' יג, ומאידך האג"מ ממיר צאו"ח ח"צ סי' נה ואה"ע ח"א סי' לו וכן הוא דעת המשנה ח"ו סי' קט], וגם לגבי סיום הזכרתי בתשובה אחרת שדעת רוב פוסקי זמנינו להחמיר עכ"פ בתזמורת.

ועי' גם שו"ת דברי נחמיה באו"ח דף ע"ב שהקשה על המקילים בדעת המג"א מכמה טעמים עי"ש.

ומ"מ יש לדון דשמא אין ללמוד סעודת בר מצוה מסעודת אירוסין והנה לענין סעודת אירוסין בער"ש דעת המשנ"ב סי' רמט סק"ט דאם הוא זמנה שרי אבל טוב לדחותה, ועי' בערה"ש ס"ז וקצות השלחן סי' סט בבדה"ש סק"ו דסעודת בר מצוה בזמנה מותר לעשות בער"ש ועדיף לעשותה קודם חצות ובדיעבד אף אחר שעה עשירית דהו"ל מצוה בזמנה, ועי' מש"כ מהדגמ"ר ביו"ד סי' שצא, ואולם עי' חוט שני שבת ח"א פ"ז סק"א דיעשה בלילה, והיינו עכ"פ לפי מנהגינו שהוא רגיל להיות בלילה, ואין מכאן ראיה שזה חשיב יותר מצוה מסעודת אירוסין ואדרבה ממה שבסוגיות ובפוסקים נקטו לה יותר אפשר שהוא יותר מצוה אבל אין מזה ראיה די"ל דסעודה שכולה מחמת המצוה ולא מחמת הנאה חשיב יותר מצוה ועי' בל' המהרש"ל שם.

וגם אינו ברור שהשוע"ר אזיל כדעת שאר האחרונים שהקילו בסעודת מצוה ואולי להנך אחרונים כל הנחשב בסי' רמט ובשאר מקומות כסעודת מצוה יהיה מותר בריקודין ומחולות בספיה"ע וכ"ה להדיא בא"ר הנ"ל ואולי בעוד אחרונים.

וגם במג"א גופיה משמע כן דז"ל המג"א שם, אבל לארס ולקדש שפיר דמי שמא יקדמנו אחר, ונ"ל דמותר לעשות באותו פעם סעודת אירוסין (עסי' תקנ"א ס"ב) אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור ונ"ל שאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות עכ"ל.

והנה פתח המג"א בסעודת אירוסין וממשיך בשל רשות ומסיים בשל שידוכין שדינו כרשות, ולכאורה כוונתו פשוטה כמו שנקטו האחרונים בדבריו דמתחילה פתח בשל אירוסין שמחשיבו כמצוה וממשיך דבשל רשות אסור וממילא שמעי' דמה שאמר שאירוסין מותר כוונתו אפי' בריקודין ומחולות וסתם בזה כיון שנתכוון לכלול כל הרגיל בזה [וכמ"ש הא"ר שם ולאחרונים], ועוד שמעי' ממה דמסיים בסיפא דנ"ל שאפי' בשידוכים אסור ריקודין ומחולות כמו רשות, ובסי' רמט מבואר דשידוכים לא חשיב מצוה (עי' במשנ"ב שם סק"ט) א"כ מבואר דמוסיף כאן המג"א דגם שידוכים חשיב רשות ומסניף דין שידוכים לדין רשות אבל ארוסין דבסי' רמט מבואר שהוא מצוה אינו בכלל שידוכים וכך מסתבר כוונת המג"א.

ובמשנ"ב העתיק דברי המג"א והאחרונים בזה"ל ומותר לעשות ג"כ סעודת אירוסין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נשואין מ"מ מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה אבל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור וכ"ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות בודאי יש לזהר ע"כ, ובפשוטו מש"כ ריקודין ומחולות נהגו איסור קאי גם על סעודת אירוסין שבתחילת דבריו, אבל אולי יש לדחות דרך לענין שידוכין שעושין עכשיו פירש שסעודה מותרת וריקודין ומחולות לא, אבל לריקודין ומחולות של סעודת אירוסין שמא לא נחית כיון שאינו מצוי עכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נישואין לכך לא פירש אלא ריקודין ומחולות של שעת שידוכין דאסור.

והעיקר בדעת המשנ"ב נראה דלא נחית כלל מה היה הדין מעיקר הדין בריקודין ומחולות של ארוסין כיון דבלאו הכי סעודת ארוסין גמורה אינה קיימת לפי המנהג עכשיו והרי איסור ריקודין ומחולות אפי' בשידוכין הוא רק ממנהגא, ממילא לא נחית המשנ"ב לבאר מנהג בדבר שאינו נהוג היום, ולכן גם מה שאסר המשנ"ב ריקודין ומחולות בשידוכין אינו נפק"מ לדידן לענין בר מצוה כיון שהוא נחשב סעודת מצוה יותר מסעודת שידוכין וכמשנ"ת.

ובזה מיושב גם מה שציין המשנ"ב בשם המג"א והאחרונים, וק' דהרי האחרונים הקילו בריקודין ומחולות בסעודת ארוסין שכ"כ הא"ר ולכאו' כ"ד המח"ש והפמ"ג והח"י שהם מקורי המשנ"ב בקביעות ובפרט כאן שהוא עם דברי המג"א, וכולם נקטו דבריהם בביאור דברי המג"א, ובפרט דגם במג"א גופיה משמע כדבריהם וכמשנ"ת, אבל להנ"ל מיושב דבאמת המשנ"ב לא בא לחלוק עליהם.

ולכן יתכן שיותר טוב להמנע ריקודין ומחולות בסעודת בר מצוה מאחר דלשוע"ר לכאורה יהיה אסור ולהמשנ"ב יש לדון בדעתו, ומ"מ להנ"ל נמצא לכאורה שהמקל בזה אין למחות בידו, מאחר דלרוב הנו"כ יש מקום להתיר מעיקר הדין, ובפרט אם הוא במקום צורך גדול, ובפרט שהוא מנהג ותליא במנהגא, וצל"ע למעשה.

מי שאינו לומד האם מותר לקשור ציצית בבית הנסות

בש"ע

סי' קנא ס"ד כתב דאפי' לצורך מצוה מותר לסעוד בבהכנ"ס, ומקור הדין בירושלמי פ"ח דסנהדרין ה"ב, והמשנ"ב בשם הפוסקים דן שם מצד קלות ראש בסעודה לחלק בין סעודה לסעודה, אבל בניד"ד שאין קלות ראש אין חשש זה ואז לכאורה יהיה מותר מצד צורך מצוה.

וברב פעלים או"ח ח"ב סי' כד התיר למכור ספרים בבהכנ"ס מטעם מצוה לקונה ובשו"ת תורה לשמה סי' לו התיר להשחזיז סכין בבהכנ"ס לצורך מצוה ולכאורה כ"ש בניד"ד מהשחזת סכין.

מי שמתפלל שמונה עשרה על יד איש שאינו יכול להשמר בהפחה בתפילה מה יעשה

הנה

מאחר ואסור לברך ברכות על יד מי שמפיח כל זמן שיש ריח [ראה משנ"צ סי' עט
סקל"א נסח הרמז"ן דה"ה כל זרקה אסורה אפי' בהפחה דחזירו] הלכך צריך לעבור למקום אחר
כמ"ש בשו"ע ורמ"א באו"ח סו"ס צ סכ"ז, אע"ג דהמשנ"ב [סי' קד ס"ז וס"ג] דן
לגבי הפסקה בהילוך בתפילה מ"מ בכה"ג דמי לדברי השו"ע בסי' צ שם שמותר
וכן בסי' קד ס"ב כתב המשנ"ב דטעם ההיתר בסי' צ משום שהוא לצורך התפילה
וה"ה לענייננו.

ובאופן שירגישו שמרחיק ממנו באמצע שמונ"ע ויש כבוד הבריות בזה מצאתי כתוב בשם
הגרנ"ק דא"צ להפסיק ואע"ג דעיקר דבריו בחזקה ש"צ שהיא חובת ציבור מ"מ מכיון
שהטענה היא מצד כבוד הבריות בדרבנן אפשר דגם בחובת יחיד שרי.

ואע"ג דבהתפלל במזיד במקום שאסור מדרבנן הובאו במשנ"ב [עי' נסו"ס עו סקל"ג וזה"ל סי'
פג ס"ה ד"ה וכל וזה"ל סי' קפה ס"ה ד"ה אס וס' נמשנ"צ סק"ח] דעות בזה אם יצא בדיעבד או לא,
ועיקר הכרעת המשנ"ב נראה שלא יצא, מ"מ בהפחה שהוא ריח רע שאין לו עיקר הקל
הגרנ"ק בדיעבד (בתשובתו לידידי הגר"ג רבינוביץ בעמח"ס גם אני אודך), ויש לציין
דמצינו קולות בהפחה שלא מצינו דיני צואה ומ"ר אפי' בדרבנן, דמצינו שבמקום הפחה
בד"ת שרי, וכן שא"צ להרחיק ד' אמות משכלה הריח כמ"ש המשנ"ב בסי' עט סקל"ב
בשם הא"ר אלא סגי שאינו מריח, ויש מקום לומר דאפי' מי שהוא עצמו אינו מריח סגי
בזה לענין הפחה (והרחבתי בזה בתשובה אחרת).

ואם כדי להרחיק יצטרך לעבור כנגד המתפלל יש בזה דעות באחרונים, והפשטות דלא
אמרי' עשה דוחה לא תעשה דגם אם נקבל שיש כאן עשה דרבנן ועכ"פ להרמב"ם שיש
לטעון בדעתו דכאן מתייחס על העשה דאורייתא שנאמר בלשון עשה, מ"מ כאן לא בעידן
דמיעקר לאו מקיים עשה, ועי' במשנ"ב סי' צ סקפ"ה מש"כ בשם החי"א דגם מדבריו חזי'
שלא סבר להיתר זה, ועכ"פ במש"כ שם דיש לסמוך על הרשב"א במ"ר להמשיך במצב זה
יל"ע מה סבר לענייננו.

תינוק שפלט מ"ר במעמד המילה לפני המילה מה יעשו

הנה

מעיקר הדין מ"ר של קטן כזה א"צ להרחיק כלל כמבואר באו"ח סי' פא ס"א, אבל כתב הרמ"א ביו"ד סי' רסה ס"ח שיש לנקות הקטן מצואתו קודם שיברך, וכתב שם בבהגר"א חומרא בעלמא דא"צ להרחיק מצואתו וכ"ש שהוא מכוסה, ובש"ך שם סקי"ט כתב ואף על פי שאין מרחיקין מצואת קטן עד שיהא ראוי לאכול כזית דגן וכמ"ש בא"ח ר"ס פ"א מ"מ מוטב לנקותו קודם הברכה ע"כ.

ויש לדון מה גדר החומרא לנקותו האם הוא משום כבוד המצוה שנעשית בגופו או דלכתחילה יש להדר בכל ברכה בכל צואה של קטן בן יומו, ונפק"מ בניד"ד שהקטן עצמו נקי אבל יש שם מי רגלים.

ובכמה אחרונים [ראה משנ"צ להלן ושוע"ר סי' פא ס"ז וצא"ח שנה א' פ' זא כג] נקטו שהוא מצד הברכה שלכתחילה ראוי להחמיר אפי' בתינוק בן יומו, וכן משמע בש"ך שכ' קודם הברכה, וגם בבהגר"א הנ"ל משמע שהחמירו במה שמותר מעיקר הדין והיינו שהחמירו במה שא"צ להרחיק מצואתו, וכ"כ המשנ"ב בסי' פא סק"ג בשם המג"א וכ"ז מצד הדין אבל טוב וישר הוא להרחיק מצואת קטן אפילו בן ח' ימים ע"כ, וי"א שמקורו מהרמ"א ביו"ד הנ"ל [עי' בית צרוך על החי"א כלל ג סקע"א] שהביא כן מהראשונים.

ולכן בניד"ד אמנם אין חיוב מדינא להרחיק ממימי רגליו של הקטן אבל היכא דאפשר טוב לנקותם קודם הברכה או לשפוך עליהם רביעית מים [עי' שו"ע סי' נ סכ"ו, ואם אין זהם רביעית עי' צמשנ"צ סי' עז סק"ז וצוה"ח שם השיטות האם כריך רביעית לצטלס או לא] עכ"פ אם לא נבלעו [ועי"ש צמשנ"צ סק"ז צדין מ"ר שמסריחין דלא מהני לשפוך רביעית מים אם עדיין מסריחין].

וכמובן שבמקרים של ספקות יש יותר מקום להקל בניד"ד במ"ר שמעיקר הדין אין חיוב להרחיק מהם.

הסיכונים בציצית האם הם בכיוון השעון או נגד כיוון השעון

הנה

הרבה מגדולי הפוסקים דנו בהרחבה לענין פתיחת הארון אם הוא מצד ימין לשמאל או מצד שמאל לימין, האם אומרים בזה לפנות לימין או לא, ויש בזה הרבה פלפולים בדברי הגמ' ברפ"ה דיומא ועוד, ודנו בזה הפוסקים בנפק"מ לכמה עניינים כגון הדלקת נר חנוכה מאיזה צד להתחיל וכן לגבי כריכות הרצועה בתפילין של יד ובעוד כמה עניינים, ועי' בה"ל סי' תרעו ס"ה ובד"מ סי' כז, והרחבתי בחלק מדברי הפוסקים בנידון זה בתשובה נפרדת [האס"ט לפתח הפרכת מימין לשמאל או משמאל לימין].

ובניד"ד בהשקפה ראשונה יהיה תלוי בנידון הנ"ל מכיון ששם עיקר הנידון תלוי בב' עניינים, הא' שהיא הקפה חוץ לבהמ"ק (וכן בנר חנוכה ובשאר הנידונים), והב' דהיא הקפה ביד ולא ברגל כמבואר שם ובזה נחלקו הפוסקים אם יש קפידא שיהיה לימין או לא, וב' עניינים אלו שייכים גם כאן.

אבל עדיין יש בזה שאלה במציאות באיזה אופן צריך לעשות הציצית האם כשהבגד עומד לפניו והחוט עומד ממנו ולהלן ואז הפניה לימין הוא באופן אחד או שהחוט סמוך לו יותר מעיקר הבגד ואז הפניה לימין הוא בהיפוך בזה.

ולכאורה המשמעות שלא הקפידו בזה באיזה אופן יניח הבגד אבל לענין סיכוב ימין ושמאל לכאורה יהיה תלוי בנידון הנ"ל, דלהסוברים ששם יש לפנות לימין ה"ה בניד"ד ולהסוברים ששם א"צ גם כאן לכאורה יהיה הדין כאן, וצל"ע.

ובשם הגר"ח"ק (מאיר עוז סי' כז אות ב) ראיתי שהציציות קושרים כתפילין [ויש מנהגים כתפילין כנ"ל], ובשם הגר"ש דבלצקי (בנתיבות ההלכה נ עמ' תשג) ראיתי שאין נפק"מ לאיזה צד כורך הציצית.

השלמה לנידון לאיזה צד לברוך את הציצית

העירוני שבדעת נוטה כ' הגר"ח"ק לסובב לצד הלב והוא כמ"ש מאיר עז בשמו לעשות בכתפילין, וכ"ה מנהגינו בתפילין, ור"ל שיש לעשות כמנהגינו בתפילין עכ"פ לדידן שנוהגין כן בתפילין, אם כי בתפילין כתיב על לבבך ודרשי' במנחות לז ע"ב שתהא שימה כנגד הלב, ולכך עבדי' גם הרצועות בכה"ג, אם כי גם בציצית נזכר בהגמ"י בשם שוחר טוב שהיה דוד מחזיק הציצית כנגד הלב.

ומצאתי בפנים דעת נוטה ציצית סי' שצ שכתב הגר"ח"ק לענין השאלה לאיזה צד מסובבים שיש בזה מנהגים ומנהגינו לפניו, ובהערה שם כתב בשם בכתבי הגר"ח"ק ששמע בשם החזו"א לעשות כריכות הציצית לצד פנים כמו תפילין ולא לצד חוץ עכ"ד, ושמעתי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מרבנינו דלנוהגים כמנהג ספרד לכרוך בתפילין לצד חוץ י"ל דה"נ לא שנא עוד שמעתי מרבנינו דהקביעות לקבוע צד הפנים הוא כפי מה שנמצא צד הפנים כשהיא מונחת לפניו בשעה שתולה בה הציצית ע"כ מהערה שם.

ובגוף מה שכתבתי בפנים התשובה דאפשר שיש לפנות לצד ימין להנוקטים כן בשאר מצוות יש לציין דמלבד הנפק"מ היאך הציצית מונחת הוא נפק"מ ג"כ היכן החוט נמצא ובאיזה צד מתחיל את הכריכה, והפניה לימין לכו"ע היא בתחילת הפניה, דבמזבח גופא הפניה לימין היה רק בתחילה ובשאר הסיבוב כבר הוצרך לפנות לשמאל, אע"פ שאם היה פונה פ"א מתחילתו לשמאל היו רוב פניותיו אח"כ לימין, דהעיקר משגחינן במה שעושה כשיש לו ב' מקומות לפנות מתחילה ולא אח"כ שמוכרח לפנות לצד אחד.

מי שקרא קריאת שמע לפני ברכת לעולם יהא אדם האם יש טעם למה לקרוא או לא לקרוא בברכה עצמה שוב

לכאור
ה יכול להמשיך כהרגלו בין אם אומר רק שמע ישראל בכל ובין אם אומר כל הפסוק בכל יום.

מקורות:

הפוסקים נחלקו (עי' או"ח ס"ס מו (בב"י בשם הרא"ה ובבה"ל בשם הגר"א) אם לומר בברכה זו את שמע, מטעם שמא לא יספיק לקרותה בזמנה, או דאדרבה שלא לומר כדי שלא יפסיד לצאת בק"ש עם הברכות.

והנה בנידון שכבר קרא ק"ש קודם לכן ב' טעמים אלו כבר לא שייכים לכאן ולכאן, דמחד גיסא כבר אין חשש שיפסיד ק"ש בזמנה, ומאידך גיסא אי אפשר כבר להרויח לקרוא ק"ש של חובה עם הברכות, נמצא דהטעמים של ב' השיטות אינם שייכים כאן.

והנה זה פשוט שכל שאין טעם לשנות מנוסח הברכה אין משנים מנוסח הברכה, ולכן יש לברר מה הוא עיקר הנוסח של הברכה ובאופן כזה יש לאומרה לכו"ע, ומאידך גיסא אם אין דבר זה נחשב כשינוי בברכה כלל אין טעם לשנות ממה שהוא אומר בכל יום גם אם אינו הנוסח המקורי של הברכה.

והנה זה בודאי שבתד"א שהוא מקור ברכה זו (תד"א רבה פי"ט) לא נזכר לומר כל נוסח שמע ישראל, ויתכן שנקטו הפוסקים ששינוי כזה להמשיך הפסוק המובא בברכה לא חשיב שינוי (וע"ע במשנ"ב סי' סח בשם הרשב"א וכאן אפשר דאפי' שינוי כל דהוא לא נקרא כיון שהענין להזכיר האמירה של שמע ע"פ הפסוק ואין נפק"מ כמה אומר מלשה"כ), וממילא אם לא נחשב שינוי מסתמא שיש לו לעשות כמו שרגיל בכל יום לומר כל נוסח הפסוק להרגילים לומר כן.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועל דעת הרא"ה (שהביא הב"י והבה"ל שם) והגר"א (בבה"ל שם) שיכול לומר או שמע ישראל או ה' אלהינו ה' אחד כדי שלא לצאת בק"ש זו יל"ע דהרי כל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן (תענית כז ע"ב), וכי תימא דהיכא דלא אפשר שרי (עי' בגמ' שם), מ"מ הרי יכול לומר רק שמע ישראל וב' תיבות בלא שם לכאורה אין בהם קדושה כלל כדמשמע בסוגי' בפ"ק דגיטין וברמב"ן שם, ואע"פ שיש בהם משמעות לפסוק מ"מ אין להם קדושה מצד עצם הפסוק, (ובפרט דלכאורה זה עיקר מה שנאמר בתנא דבי אליהו ולמה יש לשנות מזה), אבל מה שיכול לקרות כל הפסוק ולכוון כוונה הפכית אי"ז קושיא דמצוי שישכח לכוון כוונה הפכית וכמ"ש הרמ"א (סי' תרמט ס"ה ובד"מ סי' תרלח דעת המהרי"ל) דאין אנו בקיאים בתנאים וכמ"ש הפוסקים (עי' מהרי"ל הל' אתרוג סי' יד ובבה"ל) דרבים אין בקיאים להקנות.

והנה גם אם נימא לפי הנ"ל שיכול להמשיך במנהגו הקבוע מה שנוהג בין אם נוהג לומר רק שמע ישראל ובין אם נוהג לומר כל הפסוק אבל יש להעיר דמ"מ הקוראים בכל יום חציו השני של הפסוק ה' אלהינו וגו' היום לכאורה אין להם היתר לזה לפי הנ"ל כיון שעכשיו אין בזה צורך לקרות חצי פסוק.

אבל יש טעם אחר להתיר משום שהוא דרך לימוד ולא דרך קריאה ובכה"ג משמע בפוסקים (עי' במשנ"ב סי' רטו) דמותר לקרות גם חצי פסוק, ולפ"ז גם הנוהג לומר בכל יום ה' אלהינו וגו' יכול להמשיך גם ביום שכבר קרא ק"ש קודם לכן ואין לטעון דאין כאן צורך לפסוק הפסוק כיון שאומרו דרך לימוד או תפילה (אבל יש טעם אחר שיותר טוב שלא לומר ה' אלהינו ה' אחד שהרי לכאורה יש כאן שינוי מהברכה שלא לצורך כיון שכבר קרא ק"ש ואמנם יש מהראשונים שסברו ששינוי כזה מותר לכתחילה עי' בסי' סח בב"י ובמשנ"ב דעות הפוסקים בזה אבל אינו מוסכם לכו"ע).

והנוהגים לומר כל הפרשה בכל יום בברכת לעולם יהא אדם לכאורה ביום זה הוא אריכות שאינה מחובת הברכה דהרי כבר אמר הפרשה קודם לכן.

ואיש אחד יצא לטעון בדבר החדש ולומר דכל מה שתקנו ברכת לעולם יהא אדם הוא רק לצאת יד"ח ק"ש כדי שלא ישכח ולכן א"צ באופן שא"צ לצאת יד"ח ק"ש.

והדברים אינם נכונים, חדא דהרי דעת חלק מגדולי הפוסקים דאדרבה שיש לברך הברכה ולא לצאת יד"ח ק"ש וכמשנ"ת.

ועוד דאינו ברור כלל לפי דברי המשנ"ב הנ"ל בסי' רטו שכשאומר ק"ש בדרך לימוד "ואומרים פעמיים בכל יום שמע" וכו' יוצא יד"ח ע"פ דברי המשנ"ב הנ"ל בסי' רטו (והארכתי בזה במקו"א).

ועוד דלפי לשון התוס' בכ"מ הברכה מתחלת אתה הוא עד שלא נברא העולם שהוא בלא אמירת שמע כלל, וכן נקט הגר"ח ק למעשה מעיקר הדין כשזכיתי לדבר עמו (ואח"כ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הרציתי הדברים לפני בעל הלכות חג בחג ולא הסכים לזה למעשה ובאמת הוא מחודש לומר שרק חלק מהנזכר בתד"א הוא מהברכה, וחלק לא, ומ"מ מאחר שנקטו הפוסקים ברכת אתה הוא ממילא שמעי' שלא שמע הוא העיקר).

ועוד דהמעין בתנא דבי אליהו פי"ט יראה שרוב נוסח הברכה וכמעט כולו כולל הרבה עניינים ורק בקצרה ממש נזכר שם ואומרים וכו' ולמה נזכרו שם כל העניינים הללו אם העיקר הוא ק"ש, אלא הוא רק הזכרה לשבח ישראל כמו בקדושת מוסף שמזכירים פעמיים בכל יום וכו'.

ועוד דדוחק גדול שיתקנו נוסח ברכה בשם רק משום גזירה מחמת ענין אחר לגמרי.

ועוד דבתד"א גופיה לא נזכר כל נוסח שמע ואפי' לא כל נוסח פסוק ראשון.

ועוד דלהסוברים שפרשה שניה בזמנה דאורייתא הרי לא מצינו מי שיקרא גם פרשה שניה, ולדידן שפסק המשנ"ב סי' מו סקל"א בשם הפר"ח דיקרא כל הג' פרשיות בזמן, ולא רק פרשה ראשונה א"כ למה אין להוסיף בלעולם יהא אדם פרשה שניה ושלישית בקביעות דהרי לפי טענתו זוהי מטרת הברכה וא"כ הכל היה צריך שיהיה בנוסח.

ועוד דענין זה לצאת יד"ח ק"ש בברכה זו נזכר רק בימי חכמים זמן רב אחר התד"א שהיה מצוי אצלם שהציבור מאחרים ולא על זה נתקן בתד"א שיש לומר שגם לא היתה מצויה בזמנו תקלה זו.

ועוד דלפי דבריו המתפלל בהנה"ח וכיו"ב באופן שבודאי לא ישכח לקרות ק"ש בזמנה לא היה צריך לומר ברכה זו, ואדרבה הלשון הוא לעולם יהא אדם וכו' וישכים ויאמר, דמשמע לקום בהשכמה, (ויש שלמדו לדייק בזה דאם אינו משכים אינו מברך וצל"ע, אבל עכ"פ כשמשכים ודאי מברך ועשה כמצוותו וכמאמרו וזו עיקר מצוותו), וכי תימא להשכים קודם סזק"ש הרי לא מקרי השכמה.

ויש להוסיף דגם הרמ"א בס"ס מו שכ' לומר בשכמל"ו כדי לצאת יד"ח ק"ש כתב רק 'וטוב', ואם זה היה עיקר הברכה היה צריך לתקן הנוסח שיאמרו חובה באופן המועיל, ויותר דחוק לומר דתקנו רק את ההזדמנות לצאת אם יצטרך (וגם במשנ"ב סקל"א ביאר כוונת הרמ"א שיאמר תמיד בשכמל"ו ורק לא יכוון לצאת אם א"צ אבל אמירת בשכמל"ו אינה חיוב כמבואר ברמ"א והיה צריך להיות חיוב אם זהו עיקר כוונת הברכה.

ויש להוסיף דגם במשנ"ב שם נקט לצאת רק אם ירא שיפסיד ק"ש בזמנה, וא"כ לא תקנו לצאת בק"ש זו וצריך להדחק שתקנו רק אם ירצה (ויש להוסיף דבכ"מ בפוסקים מבואר שהרבה מהאנשים לא בקיאי בתנאים ודוחק לומר שתקנו באופן כזה).

ויש להוסיף דאם לא הניח תפילין קודם נמצא שקרא ק"ש בלא תפילין כמו שהעיר המשנ"ב שם סקל"ג בשם הדגמ"ר ורע"א, וממילא צריך לדאוג שהניח תפילין קודם,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וסתימת הברכה לא תקנו דוקא בתפילין למי שעדיין לא הביא לו השליח [עי' זרכות יא ע"ז], אם כי יש סוברים דמהני השלמה לתפילין [עי' באמרי נועם להגר"א על הגמ' שחלה זה צפולגמא דאמוראי שם].

ומ"מ אם נאמר דאמנם עיקר מטרת הברכה אינה לזה ורק שתקנו בלשון הברכה גם ק"ש אם נימא הכי בזה ניחא קצת עיקרי הקושיות החזקות מבין הקושיות דלעיל, ואם נימא הכי נרויח קצת דבר אחד כדלהלן.

דהנה נתקשיתי לעיל למה שינו הרא"ה והגר"א מלשון הברכה לומר ה' אלהינו ה' אחד בלא שמע ישראל, והשתא יש לומר דעיקר לשון הברכה הוא כל הפסוק כדי לצאת כשצריך, ומ"מ כשלא צריך על כרחך צריך לשנות מנוסח הברכה [ע"ע צנה"ל ס"ס מו ד"ה כי לפעמים], כדי שלא להפסיד לחינם ק"ש עם הברכות, ומכיון שעיקר ייחוד ה' בק"ש הוא בה' אלהינו ה' אחד עדיף לומר זה ולהשמיט ההתחלה מלעשות אפכא ולכן חשיב לא אפשר לגבי פסוקא דלא פסקיה משה.

השלמה לנידון מי שכבר קרא ק"ש ואמר ברכת לעולם יהא אדם אם יאמר פסוק שמע וברוך שם

יש לציין למשנ"כ המשנ"ב בסי' מו סק"ל בשם השע"ת דאפי' המשכימים בבוקר השכם ואומרים ק"ש קודם עמוד השחר דשם בודאי אינו יוצא בזה ידי ק"ש אעפ"כ נוהגין לסיים אחריו ברוך שם וכו' ע"כ, וא"כ ה"ה מי שכבר קרא ק"ש קודם לכן.

*

**בית כנסת שיש פתח אחד למקום התפילה ובבניסה מהרחוב לחצר יש
ב' פתחים האם יש מצוה לאחר שהתפלל לצאת מחצר בית הכנסת
מפתח אחר ממה שנכנס שם**

לפי מה שדנו הפוסקים (עי' פמ"ג משב"ז סי' קנא סק"ד, ובסי' קנד בא"א סק"א, ובכה"ח שם בריש סי' קנד, וערה"ש סי' קנא ס"ח) דבחצר רגילה שאין מתפללים שם אין קדושת בהכנ"ס א"כ לכאורה בפשוטו גם אין בזה מצוה לצאת מפתח אחר.

הנה

והביאור בסברא זו הוא דכמו שחצר ביהכנ"ס לא נתפסה לבהכנ"ס לענין קדושת בהכנ"ס א"כ גם לא נתפסה לענין מצוה זו לצאת בפתח אחר משום חיבוב המקום (עי' משנ"ב סי' קנד בשם הר"ן).

ובחצר בהכנ"ס שמתפללים בה שדנו הפוסקים (עי' משנ"ב סי' קנד סק"ג ושעה"צ שם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סק"א) שיש בה קדושת בהכנ"ס ג"כ יש לטעון שהיא בהכנ"ס בפני עצמה ולא מועיל לצאת שם בפתח אחר מהפתח שנכנס כיון שבבהכנ"ס שבו התפלל יצא מאותו הפתח שנכנס משם, (ובפרט שדנו הפוסקים אם מותר לעשות קפנדריא בבהכנ"ס הדבוק לבהכנ"ס באופן שהבהכנ"ס החיצוני לא היה שביל מעיקרו ובא להכנס לבהכנ"ס הפנימי), וצל"ע בכ"ז.

האם אפשר לברוך חוליה עם קשרים לפניו ולאחריה בציצית על ידי גדול וכל השאר על ידי קטן ומה הדין כששאר החולות והקשרים שלא לשמה לגמרי

להמשנ"ב בפשוטו כשר ולהחזו"א יל"ע, ועי' להלן שכתבתי עוד ספקות בדעת המשנ"ב גופא.

מקורות:

א) הנה דינא הוא ברמ"א ביו"ד סי' קכו ס"ג דקטן חריף נאמן בדרכן בדלא אתחזק איסורא.

והנה דינא הוא דמחוליה שניה ואילך הוא דרכן עד ד' גודלים כמבואר במשנ"ב סי' יד ס"ק סו.

והנה עיקר החסרון בעשיית ציצית בקטן אינו מצד הכוונה אלא מצד הנאמנות שעשה לשמה כדמוכח בבה"ל סי' יד ס"א (הראשון) לגבי ציצית לגדול שעשה ציצית בקטנותו ויודע שעשה לשמה עי"ש (ועי' חולין יב ע"ב, והעירו דיש פוסקים דמשמע מהם שהקטן לא שייך בו לשמה, עי' שוע"ר סי' תס ס"א ומנחת ברוך סי' ד סוף ענף א, ועי' עוד אבן ישראל ח"ט בהערות על המשנ"ב ריש סי' יד).

וממילא מה שנשאר לדון בזה הוא אם נניח דגם הכריכות והחוליות שהם דרכן בעינן לשמה (ועי' בזה להלן) א"כ לגבי ציצית חשיב אתחזק איסורא ואז הקטן לא יהיה נאמן לומר שעשה לשמה, או דחשיב שלא אתחזק איסורא ואז הקטן נאמן.

ב) והנה מחד גיסא יש לומר דיש כאן אתחזק איסורא כיון שהבגד הוא בגד אסור, ומאידך גיסא יש לומר דהגדרת האיסור קי"ל כר"י שבמרדכי שהוא חיוב ליתן ציצית ולא איסור על הבגד (עי' במשנ"ב סי' יג), ולגבי זה חשיב כלא אתחזק איסורא באופן שהוא חיוב המוטל וקטן נאמן באתחזק כזה בדרכן כדמוכח במש"כ הבית הלל ביו"ד סי' קכ בביאור דברי השו"ע שם בשם התה"ד עי"ש (והרחבתי בכ"ז בתשובה ד"ה האם קטן מותר לעשות ציצית לעצמו), ומאידך גיסא יש לטעון דהרי מדרכן איכא איסור על לבישת הבגד עכ"פ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במקרה רגיל (עי' במשנ"ב שם), וממילא יש לדון אם חשיב כאן אתחזק איסורא או לא.

ובבה"ל סי' יד ס"א (השני) משמע דעיקר הטעם שאין סומכין על קטן הוא משום דהוא דאורייתא, ומשמע דלא מחשיב לה אתחזק איסורא, ויש לומר דמ"מ הגדרת האיסור הוא חיוב הטלת ציצית, ועוד יתכן דאין כאן עדות כנגד אתחזק ממש כיון דחזקה אתרע כשעשה קטן ציצית והו"ל לכל היותר כספקא, וצל"ע למעשה.

ג) ובמקרה שהקטן עושה כשגדול עומד על גביו ומלמדהו בכל עת לעשות לשמה שהקל הבה"ל סי' יא ס"ב בדיעבד אפי' בעשייה דאורייתא, ועי"ש עוד סי' יד ס"א (השני), לכאורה בעת הצורך יכול גם לכתחילה לתת לקטן להשלים הכריכות דרבנן אם יש צורך בדבר, (עיקרי הדברים שנתבארו נתבארו ג"כ בתשובתי הנ"ל ד"ה האם קטן מותר לעשות ציצית לעצמו).

ד) ומאידך גיסא היה מקום לטעון שאחרי שמוסיפים עוד חוליות שלא לשמה מתעורר כבר חשש פסול דאורייתא כיון שמעורב כבר חלק מהעשייה שלא לשמה, ובאמת יש לדון ג"כ בכל ציצית שקשר ראשון והכריכות נקשרו לשמה (וקשר אחר חוליה ראשונה) והשאר שלא לשמה לגמרי (כגון בכוונה הפכית או על ידי קוף) מה הדין.

[ולגבי אם לא היה כוונה הפכית משמע בזבחים ב ע"ב דכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, וכן משמע בל' השו"ע ריש סי' יא שיאמר בתחלת הטווייה שהוא עושה כן לשם ציצית וכו', ומשמע בתחילה בלבד, ובמשנ"ב סי' יא סקט"ו לגבי טויה כתב דבדיעבד יש לסמוך ע"ז, וכן נקט בפשיטות בבה"ל ריש סי' יד ע"פ דברי הגמ' והתוס' בזבחים שם].

ה) והנה כמו שהובא לעיל דבמשנ"ב סי' יד ס"ק סו נקט דמדרבנן לא מהני לקשור חוליא אחת אלא רק מדאורייתא, (ומדאורייתא יש לקשור גם הקשירה שלפני חוליא ראשונה וגם אחרי חוליא ראשונה כמבואר שם לחשוש לב' השיטות בענין קשר עליון), אבל מדרבנן פסול אם אין שם ד' אצבעות (ורק בשבת מותר לצאת בציצית כזו אע"ג דפסול מדרבנן ועי' בסי' יג), ולפ"ז לכאורה עכ"פ לכתחילה הכשר הציצית צריכה שתהא לשמה דהרי ודאי כעין דאורייתא תקון א"כ האם הוא מעכב בדיעבד.

וכן יש לדון אפי' בציצית שכבר הי' שם ד' אצבעות של קשרים וחוליות לשמה והוסיף שם עוד קשרים וחוליות שלא לשמה האם פוסלים או לא.

והנה גם כשהענף ארוך יותר וצריך מן הדין יותר גדיל לשי' הרמ"א בסוף סי' יד מ"מ אינו מוסכם לכו"ע (עי"ש במשנ"ב מה שציין לדברי המהרש"ל), וגם להרמ"א גופיה אינו לעיכובא כמבואר במשנ"ב שם וכן מבואר בבה"ל לעיל בביאור דברי הרמ"א לעיל בסי' זה, וממילא לענין פסול כשיש כבר ד' אצבעות גדיל והוא ארוך אין שייך לומר דיש פסול מצד שהיה צריך להמשיך לקשור ולכרוך אלא רק אם נימא דמה שיש כאן שלא לשמה פוסל בעצם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכן יש לדון בגוף הציצית הנזכר לעיל שנעשה הכשרו מן התורה לשמה ואחר כך הוסיף עוד שלא לשמה האם עכ"פ מן התורה כשר או דנימא דאפי' מן התורה אינו כשר דמה שמוסיף שלא לשמה הוא גריעותא.

(ו) ובמשנ"ב סי' יד סק"ו כתב בשם העולת תמיד דאם קשר קשר העליון וחוליא אחת בכונה אף על פי שעשה שאר הקשרים והחוליות אח"כ שלא לשמה גם בדאיכא ציצית אחרים יש להכשיר עכ"ל, ומבואר בזה שאחר שסיים הכריכות והחוליות דאורייתא כל מה שמוסיף אינו פוסל אפי' מדרבנן וכ"ש מדאורייתא, [וכ"ז למרות שדעת המשנ"ב שד' גודלים הוא חיוז דרנן], וכ"ש שאין פוסל אם יוסיף כריכות וקשרים יותר מהחיוב.

ועיקרי הדברים מבואר עוד לעיל במשנ"ב שם סק"א ודוקא אם תחבו בכנף או עשה החוליא או הקשר ראשון אבל אם החוליא והקשר ראשון עשה ישראל והא"י גמר שאר החוליות והקשרים דאינן רק למצוה בעלמא כשר ע"כ.

ואמנם כ"ז רק בדיעבד כמ"ש הגר"ח ק [דעת נוטה סי' תנט וזה ערה שם] אפי' בגוי, אבל במקומות שיש לצרף עוד צירופים אפשר דאף לכתחילה כשר.

ושם נקט הגר"ח ק דאפי' בציצית שנגמרה ונפתח הקשר עליון הסמוך לכנף אין לחזקו ע"י גוי לכתחילה ובדיעבד כשר ויש לציין שהוא חידוש לומר שאחר שהוכשר הציצית בקשר ראשון [ועי' צנה"ל סי' יד מש"כ לגבי דין גרדומין אם יש להכשיר כדין גרדומין כששאר הקשרים והחוליות מיעטו אם הכנף מהשיעור דלכתחילה של ז' שליט ענף עי"ש], חוזרים ומכשירים אותו על ידי הקשרים האחרים.

ולגוף דעת המשנ"ב להכשיר בעשה שאר החוליות בפסול יש להעיר כיון שסובר המשנ"ב בסי' יד ס"ק סו שכל החוליות הם חיוב דרבנן ונקט שמי שאינו עושה כן עובר על איסור דרבנן כמבואר שם, א"כ למה לא תקנו הכל שיהיה כשר לשמה בלבד ואולי הוא רק בצירוף עוד סברות בדרבנן וצל"ע.

ולגוף דעת המשנ"ב הנ"ל העיר בדעת נוטה שם דלפי הגדרת החזו"א בסי' ג סק"ג יתכן שיוצא שיהיה פסול אם הוסיף כריכות וקשרים שלא לשמה, ויש להוסיף דבגוף דברי החזו"א אין מפורש לפסול אבל יתכן שכך יוצא מדבריו, ויש להוסיף עוד דבגוף דעת המשנ"ב הנ"ל שמדרבנן חובה שיהיו ד' גודלים לכאורה גם ע"ז החזו"א חולק לאידך גיסא ומכשיר עי"ש אף שציין דהבה"ל פוסל באופן המבואר שם.

(וקצ"ע דמה שציין החזו"א להבה"ל סי' יב ד"ה שמא שפוסל באופן המבואר שם דהיינו כשהיה בדעתו להשלים חוליות ונעשו גרדומין ולמד מזה החזו"א שבאופן זה פוסל המשנ"ב [היינו משום דהנה"ל שם הציא מה שהציא הוא צסי' יא מהפמ"ג דאם דעתו להשלים ועי"ז נעשו גרדומין לא אמרי' דחשיב שיריו מטעם שאם היה רוצה היה משאיר חוליא אחת אלא דמאחר שהי' דעתו להשלים חשיב מחילתו ולא שיריו ומכאן זה למד הנה"ל עוד דגם בנתכוון להשלים ונחתך לו והשאירו כך לא חשיב שיריו אלא מחילתו כיון שהיה דעתו להשלים], וקשה דלכאורה המשנ"ב פוסל גם ביותר מזה דהרי בסי' יד ס"ק סו פוסל בכל

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

גונוני כשיש רק חוליא אחת.

ובאמת הבה"ל בסי' יב שם גופיה צ"ע דמשמע שם להדיא שחוליא אחת כשר והוא דלא כמ"ש הוא בסי' יד במשנ"ב ס"ק סו דפסול בחוליא א' בלא ד' גודלים, וגם אידך הבה"ל בסי' יא שצ"יין החזו"א שם ושצו"יין בפנים דברי הבה"ל בסי' יב הנ"ל שדן בשם הפמ"ג באופן שמיעט משיעור הענף על ידי שאר הכריכות האם יש להכשיר מצד דבזמן שהיה רק החוליא הראשונה היה כשיעור ועכשיו הוא כבר גרדומין לכאורה ג"כ משמע דחוליא אחת כשר מן הדין ועוד דאפי' להפמ"ג אם מתחילה רצה לעשות חוליא אחת ונמלך יש להחשיב לגרדומין עי' בחזו"א שם, וממילא קשיא המ"ב ידיה אדידיה וגם ממה שהביא החזו"א מהמשנ"ב, ואין ליישב דחוליא אחת תהיה כשרה רק מדיני גרדומין דהרי משמע דאף אם מתחילתו לא נתכוון אלא חוליא אחת כשר, ואולי מחמת דדין זה לא ברירא לכו"ע צירף זה המשנ"ב למש"כ בריש סי' יא דאין מעכב בזה לשמה, וצל"ע).

מ"מ גם דלהחזו"א אינו חובה מ"מ אם עשה כן בפסול אפשר דמגרע וכנ"ל בדעתו בשם הדעת נוטה ומ"מ יש לומר דקטן דלית ליה מחשבה לא מגרע ורק גדול שרצה לעשות בכשרות מגרע אם נגרם פסול על ידי זה וגם יש לדון דהחזו"א גופיה שמא פוסל רק בגרדומין כיון שהגדול עושה בכשרות אבל אם מתחילה עשה שלא בכשרות ושלא לשמה שמא בזה לא מגרע והו"ל כחוליא אחת דלהחזו"א לכאורה כשר וצל"ע בכ"ז.

ז) יש להוסיף דמש"כ המשנ"ב דאין מעכב כלל הלשמה בשאר כריכות וכמשנ"ת דצ"ב דהרי המשנ"ב סובר שהשאר ג"כ חיוב דרבנן ולמה לא תקנו רבנן לשמה, ויש להוסיף דבגיטין מצינו דגם זמן דרבנן צריך לכתוב לשמה, אבל לפי מה שנתבאר דלכאורה יש סתירות במשנ"ב בנידון זה אם השאר מעכב מדרבנן או לא (ובדוחק גדול אולי תאמר דכל המקומות שהקיל מיירי בשבת שבזה הקיל גם היכן שהחמיר בסי' יא ס"ק סו), ואם נקבל שהמשנ"ב חזר בו א"כ יש מקום לטעון דבאמת מה שהקל בשאר כריכות וקשרים הוא רק אליבא דהמקומות שכתב שכשר בלא שאר כריכות וקאמר דאף דלכתחילה לכו"ע יש לחזר אחר קשירת ד' גודלים מ"מ אם נקשרו השאר של"ש אין צריך לחזר אחר ציצית אחרים, אבל לפי המקום שכתב דקשירת ד' גודלים הוא לעיכובא א"כ אולי גם הלשמה מעכב בהם (וכעין מה שטען הגר"ח ק"ד כך יוצא לכאורה להחזו"א בכל מה שמוסיף כיון שיש בו דין קשירה דציצית).

ומה שהוצרך להשמיע שהכריכות של"ש כשרים אע"ג דפשיטא דלא גרע מבלי כריכות כלל מ"מ נתבאר דהוא עדיף וכמו"כ יש להוסיף דס"ד דעם כריכות וחוליות שלא נעשו לשמה הוא פסול וגריעא מאם לא היו אותם כריכות וחוליות דהו"ל כעין מזויף מתוכו וכעין מה שצייד הגר"ח ק"ד בדעת החזו"א שכריכות של חול מפסיקין בין זה לזה קמ"ל העולת תמיד והבאר היטב והמשנ"ב שאינו מעכב אבל עדיין אין ראיה שפסול בלא כריכות אלו לדעת העו"ת המובאת כאן במשנ"ב.

האם קטן מותר לעשות ציצית לעצמו

מותר.

מקורות:

יש כאן כמה נידונים, וכמו שיתבאר:

(א)

לענין אם קטן נאמן בדרבנן, הנה לענין טבילה נזכר בשו"ע יו"ד סי' קכ סי"ד שאינו נאמן וכ' שם הנו"כ [צאה"ג צסס תה"ד סי' רז וכ"כ צלוצ' וט"ז שס] דלפי שהוא דאורייתא ובהל' ציצית כתב הבה"ל סי' יד סוף ס"א דהטעם שאין קטן נאמן עכ"פ לכתחילה משום שהוא מדאורייתא, ומשמע דזה עיקר הטעם.

וביו"ד סי' קכו ס"ג כתב הרמ"א דאם הוא קטן חריף נאמן בדרבנן ובלבד דלא אתחזק איסורא דהימנוהו רבנן בדרבנן, ובציצית אפשר דחשיב לא אתחזק איסורא מאחר והוא חיוב הטלת ציצית ולא איסור לבישה כמבואר במשנ"ב סי' יג בשם ר"י שבמרדכי, וכע"ז יש לדון אם שייך ספיה בבגד של ד' כנפות בלא ציצית מטעם דאי"ז איסור בעצם אם כי מבואר שם בסי' יג דמדרבנן יש איסור לבישה על הבגד.

ועכ"פ בכלי אם נימא דהוא חיוב טבילה ולא איסור שימוש יש לדון דחשיב לא אתחזק איסורא ולכך היה הקטן נאמן אם היה דרבנן, ובזה מיושבת קושי' הבית הלל ביו"ד סי' קכ שם מה שהקשה דהוא אתחזק איסורא בדרבנן ולמה משמע שנאמן אם היה דרבנן ובזה מיושב, וכע"ז כתב ליישב הבית הלל שם ז"ל, אלא וודאי נראה הטעם דאע"ג דזה מקרי לא איתחזק איסורא אלא לתקן הכלי כדאיתא בטור סוף סימן קכ אף על פי שצריך להטביל הכלי קודם שישתמש בו אם ישתמש בו קודם לא נאסר מה שנשתמש בו ויטבילם עוד עכ"ל הבית הלל בשם הטור, אבל יש לדחות יישוב זה, דבפועל יש איסור שימוש בכלי ולא דמי לציצית דהאיסור אינו הלבישה כלל אם כי למעשה יש איסור בציצית גם על הלבישה וכנ"ל, אבל עכ"פ מאחר דהגדרת המצוה היא חיוב המעשה אפשר דלא חשיב אתחזק איסורא, ובאמת גם אם נימא דקטן נאמן לציצית של עצמו מטעם שיתבאר להלן אבל עדיין יש לדון אם יהיה נאמן בדרבנן אחר של גדול (כגון חוליה שניה תוך ד' גודלים, עי' במשנ"ב סי' יד ס"ק סו).

(ב) מאחר דבציצית לגדול התיר הבה"ל סי' יא ס"ב בדיעבד בגדול עומד על גביו ומלמדהו כל שעת העשיה לעשות לשמה יש לדון דבדאורייתא התיר לכתחילה ואולי בדרבנן דהיינו בציצית של קטן שהוא חיוב דרבנן התיר לכתחילה, וזה יהיה נידון גם לציצית של גדול לענין חוליה שניה ואילך תוך ד' גודלים וכנ"ל בסוף האות הקודם.

(ג) והנה דינא הוא שמותר לגדול ללבוש ציצית שעשה בקטנותו אם יודע שעשה לשמה [ראה צה"ל סי' יד ס"א], דקטן רק אין לו נאמנות אבל יש לו כוונה [ועי' עוד חולין יז ע"ב וצאה"ל צסי']

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יא שם לענין גדול עומד ע"ג].

ובפשוטו מצד הסברא כ"ש בקטנותו, ומאידך גיסא יש מקום לטעון דבקטנותו המצוה מוטלת על אביו לחנכו, וכאן הרי אביו אינו יכול להאמינו.

ומאידך יש מקום לטעון דמצוות חינוך אינה בכל אופן שהקטן באופן זה בדיוק לא היה צריך לעשות בגדלותו יותר מזה, וזה מבואר בפ"ק דחגיגה ו' ע"א לגבי קטן חגור דכל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן כל היכא דגדול פטור מדאורייתא מדרבנן קטן נמי פטור.

ומאידך גיסא יש מקום לטעון דכאן החשש הוא שהקטן משקר, והרי בגדול כה"ג הטעם שיכול לסמוך על עצמו הוא משום שאינו משקר משא"כ הכא, ומאידך יש מקום לטעון דאמנם זהו הטעם אבל הדין היוצא מזה מטיל עליו חומרא שאינו מחוייב לקיימה בגדלותו, וזה א"א להטיל עליו, וכך מסתבר.

וכך פסק בבה"ל סי' יד שם דכ"ש שפשוט דהקטן לעצמו מותר להטיל ציצית לכו"ע אם רק הגיע לחינוך שהוא מחוייב מדרבנן במצות ציצית ומיקרי בר לבישה להוציא את עצמו בציציותיו עכ"ד.

(ד) לענין מזוזה אי' בפוסקים שהקטן יכול לקבוע מזוזה לעצמו עכ"פ בזמן שהוא קטן [עי' מזוזות דיתיק להגרמ"ק על השו"ע הל' מזוזה סי' רלא סק"ד דשם הנחלת שצעה, ועי"ש מש"כ לגבי גדלותו אצל עכ"פ דקטנותו כך הדין ומסתמא גם כשיש לו אב שמוטל עליו לחנכו].

(ה) יש לדון מצד תקלה אם הקטן עשה ציצית אם מותר להשאירה בעולם, וכמו שהביאו הפוסקים מירושלמי לגבי מגילה דר' מאיר הכתובה שלא מן הכתב שכתב אחת וגנוזה, אבל בבה"ל הנ"ל [נסי' יא ס"ז ועי' דה"ל נסי' יד ס"א ד"ה וטו] דמקל בדיעבד עכ"פ בגדול עומד ע"ג מוכח דמצד תקלה לא חיישי, וכן מבואר בסי' יד ס"א הנ"ל ד"ה להצריך, דקטן יכול לעשות ציצית לעצמו, והיינו דבזה אחר שנעשה מותר לכתחילה ללבשו ולא דמי לדבר שגם אחר שנעשה מותר להשתמש בו לכל היותר אפי' להבבלי רק בשעת הדחק.

(ו) במקרה שהקטן רוצה לצאת ידי כל ספק יכול לתת לגדול לעשות חוליה ראשונה וקשר שלפניו ולאחריו על ידי גדול ובזה יוצא ידי כל חשש עי' במשנ"ב סי' יד סק"ו.

הובאו דברי הבה"ל שמכשיר בקטן לעצמו, ושוב מצאתי שהגריש"א חולק ע"ז (הובא בספר מנשים באהל עמ' פג מרשימות הגר"ע אויערבך, וכן בספר פניני חנוכה פ"ג באריכות), ומסתמך בזה על המשיב דבר ח"א סי' מא שחלק ע"ז (הובא בהערות הגריש"א פסחים פט ע"א) ועי' צפנת פענח ח"ב סי' ג לגבי תפילין ומה שציין שם עוד בהערה לס' מנשים באהל שם, [ולענין מה שראיתי מוצא עוד שם שהחמיר הגריש"א אפי' במקיעה לעצמו ז"צ דהרי צתפילה וק"ש הקטן מוציא עצמו ומנ"ל לחלק דאורייתא כיון דמדאורייתא אינו מחוייב כלל, ויעוי' צ"צ דה"ל מגילה דשם המדכי דשם הראצ"ה דיש ד' שהקטן מוציא אשה דדבר שחיוצם שווה שהוא חיוצ דרבנן והוא חיוצ שמיעה, ויעוי' עוד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

זגמ' וראשונים ופוסקים לגבי קטן להוציא צדהמ"ז צמחוייז מדרבנן].

ומ"מ באופן המבואר בתשובה דלעיל [ד"ה האם אפשר לכרוך חוליה עם קשרים לפנייה ולחמריה צניית על ידי גדול וכל השאר על ידי קטן ומה הדין כששאר החולות והקשרים שלא לשמה לגמרי] שהגדול עושה הכשר הציצית והקטן ממשיך וגם גדול עומד ע"ג ומלמדו, ואפי' בלא גדול עומד ע"ג, קשה להחמיר בזה כ"כ בדרבנן במקום פלוגתא, ולכאור' בזה יש להקל אפי' לכתחילה אפי' בבא לימלך.

הובאו דברי הבה"ל שמכשיר בקטן לעצמו, ושוב מצאתי שהגריש"א חולק ע"ז (הובא בספר מנשים באהל עמ' פג מרשימות הגר"ע אויערבך, וכן בספר פניני חנוכה פ"ג באריכות), ומסתמך בזה על המשיב דבר ח"א סי' מא שחלק ע"ז (הובא בהערות הגריש"א פסחים פט ע"א) ועי' צפנת פענח ח"ב סי' ג לגבי תפילין ומה שציין שם עוד בהערה לס' מנשים באהל שם, [ולענין מה שראיתי מוצא עוד שם שהחמיר הגריש"א אפי' צתקיעה לעצמו ז"צ דהרי צתפילה וק"ש הקטן מוציא עצמו ומנ"ל לחלק צדאורייתא כיון דמדאורייתא אינו מחוייב כלל, ויעוי' צצ"י צהל' מגילה צסס המרדכי צסס הראצ"ה דיש צד שהקטן מוציא אשה צצבר שחיוצם שווה שהוא חיוצ דרבנן והוא חיוצ שמייעה, ויעוי' עוד זגמ' וראשונים ופוסקים לגבי קטן להוציא צדהמ"ז צמחוייז מדרבנן].

ומ"מ באופן המבואר בתשובה דלעיל [ד"ה האם אפשר לכרוך חוליה עם קשרים לפנייה ולחמריה צניית על ידי גדול וכל השאר על ידי קטן ומה הדין כששאר החולות והקשרים שלא לשמה לגמרי] שהגדול עושה הכשר הציצית והקטן ממשיך וגם גדול עומד ע"ג ומלמדו, ואפי' בלא גדול עומד ע"ג, קשה להחמיר בזה כ"כ בדרבנן במקום פלוגתא, ולכאור' בזה יש להקל אפי' לכתחילה אפי' בבא לימלך.

מה המקור לדברי האבות דר' נתן שיש לשמש ד' חכמים

נ"ל

דהמקור לזה מהברייתא בעירובין נד ע"ב שכל ישראל למדו תורה מפי משה ומפי אהרן ומפי נדב ואביהוא ומפי הזקנים, וברייתא זו מוסכמת במדרשי ההלכה דכע"ז מבואר גם מדברי התו"כ ר"פ ויקרא וכן במכילתא דרשב"י שמות רפ"ב, וממילא יש לומר דלמדו ד' לימודים אחד מפי משה ואחד מפי אהרן ואחד מפי נדב ואביהוא ואחד מפי זקנים ויש מקום לומר דלא מפי כל הזקנים למדו דתרי קלי לא משתמעו אלא כל זקן לבני שבטו כעין שרי אלפים, וממילא יש לומר דגם נדב ואביהו כל אחד לימד לחצי ישראל ונתחלקו ישראל לב' חלקים כעין הר גריזים והר עיבל ואבני איפור.

ולענין מה שהיו זקנים מכל שבט עי' סנהדרין יז ע"א והואיל דאתאן לזה יש לציין לקושי' בדף יח ע"א דמבואר שם (לפי ביאור המדרש דלקמן) דהדיינים מלבר ולא ממנין ישראל עצמם וכן ציין להדיא בצדו על גליון הגמ' בשם המדרש [ונג' הדעות צמוס' יש להציע על הדעה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

האמנעית שהיא הקרובה לדברי המדרש ושייך להשוות המדרש לדעה זו, אצל לשכתמני לומר יש חילוק ביניהם דלגי' שצמדרש משמע דהמנין מדויק בלא הדיינים משא"כ להמוס' ול"ע, ומה שכתמני דיש ג' דעות צמוס' אם נימא דקושיית המוס' אינה דעה צפני ענמה כנגד הצ' יש מפרשים א"כ יש צ' דעות צמוס'].

ויש להקשות דהרי דיינים הוא בפרשה נפרדת ולא נזכר במנין ומיהו יש דעות ברוז"ל דשש מאות אלף היינו לבד מפרטן וכע"ז יש בראשונים על מניני פרטי השבטים שלא חישבו יחידים אלא לכל היותר עשרות, אלא דממ"נ אם הוא לבר מפרטן א"כ בלאו הכי אין שש מאות אלף דוקא וממילא מה מהני דאמרי' דייני מלבר.

א"נ י"ל דלעולם כל הזקנים וכן נדב ואביהוא למדו לכל ישראל אלא שד' חכמים ה"ה ד' לימודים דב' חכמים המלמדים לימוד אחד חשיבי חכם אחד לענין זה דהמטרה היא להסתגל לד' מיני לימודים.

ולגוף דברי האדר"נ עי' בעירובין נד וע"ז יט ובתוס' שעמדו על הסתירה בזה ויש לומר דעיקר הנידון הוא לסברא וד' חכמים הוא לכתחילה ואין שיעור למעלה למצוה מן המובחר.

כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים להמתירים האם ההיתר הוא גם כשמקבל הסופר מעות

יערי'

במשנ"ב סי' תקמה סק"ט ובשעה"צ שם שהביא ב' דעות בכותב ספרים לצורך עצמו דלהמג"א הוא מדין דבר האבד ולהגר"א הוא מדין כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, ומבואר דיש חילוק בין לצערו לבין מורדת שאינה לצערו, והיינו דדבר האבד הותר לאחרים בשכר [רמ"א סי' מקמז ס"ב], משא"כ כותב שהוא רק לעצמו וכדנקט שם הלשון לעצמו.

וצע"ק דמסקנת המשנ"ב להלן בסעי' ג' דכל דינא דכותב לעצמו הוא רק אם הוא לאחר המועד, דאף כותב לאחרים מותר גם בשכר, אם הוא לצורך שימוש בחוה"מ [עי"ש סק"י וסק"ז, ומ"מ הוא רק כמש"כ שם צסק"ד דהוא רק צירוף שמשמש צמעותיו להרווחה לשמחת יו"ט וכן מצואר עוד בשעה"צ סקכ"א ואילו צעשיר שאינו צריך להרווחה מצואר שם דאסור].

ואולי באמת הגר"א מפרש דהיתר כתיבת ס"ת הוא גם כשא"צ לצורך המועד, ובאמת לפמ"ש השעה"צ דהגר"א אזיל כדעת הרא"ה והב"י לא סבר כן דבאמת יעוי' כאן בב"י שמתחילה הביא דעת רא"ה דמשמע שההיתר הוא לצורך מצוה להגיה הס"ת ואולי הוא גם בצריך לאחר המועד, והב"י תפס אח"כ היתר הרא"ה רק באופן שאין להם ס"ת אחר והיינו דצריך הס"ת למועד ממש.

והנה לגבי כותב ספרים לצורך רבים כתב המשנ"ב לעיל מינה סק"ח ועי' גם בבה"ל שם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דהו"ל דבר האבד, ולעיל מינה סק"ו כתב דכיון שהוא צורך המועד מותר אפי' במעשה אומן כדאי' לעיל סי' תקמ"ד ס"ב, ולפי מה שציין שם לסי' תקמ"ד ס"ב יוצא דההיתר לצורך המועד במעשה אומן הוא רק לצורך מועד של רבים אבל לצורך מועד של יחיד לא.

(ולא מיירי' באופן שיש דבר האבד כשצריך הספר דאז יש להתיר מצד דבר האבד, ועי' במשנ"ב סי' תקמ"ה סקמ"ח מה שמתיר לכרוך ספר לצורך לימוד במועד כשצריך הספר דהו"ל דבר האבד ושאר מה שנתבאר שם).

ובבה"ל סי' תקמ"ד מבואר דלצורך מועד של רבים מותר גם לקבל עליהם שכר (והביא שם דעות דבעי' צורך רבים של מצוה אבל משמע דנוטה דא"צ מצוה אם הוא של רבים).

היוצא מכ"ז דבאופן שצריך לכתוב לרבים במועד מותר גם לקבל על זה שכר.

וכן ההיתר הוא גם במקום טירחא כמבואר במשנ"ב שם סק"א וסק"ט.

ואם צריך לכתוב במועד לצורך יחיד יהיה תלוי בנידונים דלעיל, וגם מבואר בבה"ל סי' תקמ"ד שלצורך מצוה מותר, ואמנם אין כל דבר כלול בזה, דהרי תפילין ומזוזות לאחר המועד לא הותר בשכר, אבל לפי המתבאר להמתירים לכתוב ס"ת לעצמו לשימוש המועד א"כ ה"ה דיהיה מותר בשכר מהטעמים שנתבארו לעיל וגם התפילין ומזוזות אם צריך למועד נתבאר שמותר ליטול עליהם שכר.

ולענין לכוון מלאכתו במועד יעוי' במשנ"ב סי' תקמ"ד סק"א דמותר לצורך רבים, אבל רק כשיש טעם שבאמת כשמתקבצים עכשיו יכולים לעשות, ולא כשהיה מנהיג שהיה יכול לעשות מראש, עי"ש הפרטים בזה.

[ודעת הגר"א דלעיל נתבאר דלכאורה לפי החשבון יוצא דמיירי כשא"צ למועד וקצ"ע שהובא כאן בדברי המשנ"ב עם דברי המג"א אבל כבר בשעה"צ מבואר דהגר"א אזיל כדברי רא"ה וע"כ השעה"צ מסכים דהרא"ה מקיל יותר מהשו"ע דהרי כתב שם דהב"י אינו כהרא"ה וקיצרתי וק"ל].

ומ"מ ההיתר דהגר"א הנ"ל הוא רק בצירוף מה שצריך להשתמש עם המעות להרווחה לשמחת יו"ט וכמו שנתבאר.

באופן שהסופר צריך לצורך פרנסת המועד שאין לו מה יאכל בכל גוני שרי (עי' סי' תקמ"ב ס"ב וסי' תקמ"ה ס"ג ולהרווחה עי"ש).

ומ"מ עיקרי ההיתרים כאן הם בספרים שיש לציבור צורך אמיתי להם אבל בספרים שמופצים לזיכוי הרבים ואין ברור שיש כרגע צורך לציבור ללמוד דוקא בספרים אלו עי' מה שכתבתי בתשובה ד"ה האם מותר לעמד וכו'.

האם זקן בשנים צריך לעמוד בפני זקן בן שבעים הצעיר ממנו ומה הדין במבוגר ממנו

מפני

צעיר ממנו א"צ לעמוד אלא הידור בלבד וה"ה בשו"ן, אבל במופלג ממנו בזקנה יש אומרים שצריך לעמוד וכך יוצא לכאורה להלכה.

מקורות:

יעוי' בבהגר"א בהל' אבלות שכתב שאין ת"ח מחויב בכבוד ת"ח הקטן ממנו, ובמק"א הבאתי שכן מבואר גם בט"ז ע"פ הרמ"א, וכן מבואר בדברי הר"ן דלקמן וכ"ש להטור וסייעתו, (וכן מבואר בסי' שלד בכ"מ), ולכאורה ה"ה בניד"ד שיהיה פטור מלקום מזקן הקטן ממנו, ועי' בשו"ע יו"ד ס"ס רמד דמשמע שמי שגדול בזקנה יש לכבדו יותר מהקטן ממנו בזקנה עכ"פ כששנים בחכמה ואע"פ שגם הקטן בזקנה זקן קצת בן ע', ויש לדון מה הדין לענין קימה לענין לפטור הצעיר לקום.

ובשו"ע שם סעי' ח כתב שני חכמים ושני זקנים אין אחד צריך לקום מפני חברו, אלא יעשה לו הידור ע"כ, וזקן היינו זקן ממש בשנים כמבואר שם בשו"ע בסעיף שלפני זה, ולפו"ר משמע דאפי' הצעיר שבהם אינו מחויב לעמוד מפני הזקן ממנו כיון ששניהם זקנים, ולכאורה השיעור בזה לדעת השו"ע שם ס"א הוא מבין שבעים.

ולכאורה נראה שנחלקו בנידון זה הטור והבאה"ג מחד גיסא והר"ן והגר"א מאידך גיסא, דהבאה"ג ע"פ הטור בביאור דברי הרמב"ם סובר בטעם דין זה דכיון שעומדין מפניו אין לו להתבזות בפניהם, ומבואר להדיא בטור בביאור דברי הרמב"ם דמטעם זה גם זקן ליניק וחכים אינו עומד דכיון שעומדין לזקן אין לו לעמוד מפניו אע"פ שגדול ממנו בחכמה.

אבל הבהגר"א סובר [כן מבואר מלשונם שכתב צמח דבריו אף על גב שהיו גדולים כמותו עי"ש] דמשום שאינו גדול ממנו, וכע"ז בהרחבה בר"ן קידושין יד ע"א המובא בב"י דהוא מטעם שרק בגדול ממנו [או עכ"פ שלמד ממנו עי"ש] צריך לעמוד אבל בת"ח קטן ממנו לא, וא"כ לפי דבריו דברי השו"ע אמורים בשו"ן.

אולם יש לדחות דגם לדברי הטור הרי קאי על דברי הרמב"ם שזקן כנגד יניק וחכים אין צריך לעמוד משום שהם שוים שלכל אחד יש מעלה שאין לחבירו משא"כ כשיש זקן שאינו חכם כנגד זקן והוא חכם אפשר שבזה מודה הטור שצריך לעמוד מפניו, וכמבואר גם בש"ך סק"ה דגם לפי מה שפסק השו"ע בס"ז שילד חכם אינו צריך לעמוד בפני זקן שאינו חכם כמותו אלא רק להדרו, מ"מ צריך לעמוד בפני זקן שחכם כמותו כמ"ש התוס' בקידושין סוף דף לב עכ"ד, והיינו דמ"מ כשיש לאחד מעלה על פני חברו צריך חברו לעמוד מפניו, ואין מתחשבים במה שחבירו הוא אדם שיש לקום בפניו, וממילא גם בשני

שביחא שאלות המצוות בהלכה

זקנים שאחד זקן יותר מחבירו אולי צריך לעמוד מפניו.

וז"ל הטור, ל' הרמב"ם מי שהוא זקן מופלג בזקנה אף על פי שאינו חכם עומד לפניו ואפי' חכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה (היינו מי שיש מפניו חיוב קימה) ואינו חייב לעמוד כדי קומתו אלא כדי להדרו וכו' ע"כ [לשון הרמב"ם] ואיני יודע למה כתב שאינו חייב לקום מפני הזקן כדי קומתו דהא מהך קרא ילפינן זקן וחכם וכמו שצריך לקום מפני חכם מלא קומתו כך צריך מפני הזקן ואפשר שלא אמר שא"צ לעמוד לפני הזקן מלא קומתו אלא ילד חכם שכיון שצריכין לנהוג בו ג"כ כבוד אין לו להתבזות לקום מפני הזקן אלא שיעשה לו הידור אבל כל אדם צריך לקום מפני הזקן מלא קומתו והכי מסתבר נמי בשני חכמים או בשני זקנים שאין אחד צריך לקום מפני חבירו אלא יעשה לו הידור ע"כ מהטור.

והנה אם נרצה לבחון הדברים לפי דקדוק לשון הטור נמצא לכאורה סתירה מרישא לסיפא, דהרי בתחילת דברי הטור הביא לשון הרמב"ם דמיירי הפטור רק לגבי יניק וחכים, כנגד זקן שאינו חכם שאין מחוייב בעמידה אלא בהידור בלבד, משא"כ יניק וחכים כנגד זקן וחכים צרי לעמוד כמ"ש הש"ך וכן באופן שיש זקן שאינו חכם כנגד זקן שהוא חכם שיש לאחד מעלה שאין לחבירו צריך לעמוד, אבל בסוף דבריו שהזכיר שני חכמים ושני זקנים מן הסתם לכאורה מסתימת דבריו מיירי אפי' בזה גדול מזה דאף שיש לאחד מהם מעלה על פני חבירו אין מחוייב לעמוד מפניו.

ואם נרצה ליישב הסתירה נצטרך להעמיד סוף דברי הטור באמת רק בשוין דאילו בזה גדול מזה מודה דאחד חייב בכבוד חבירו, ועי' גם בסוף הסימן בדברי השו"ע דמבואר שם שהקטן חייב בכבוד הגדול (ואם כי שם מיירי לגבי הקדמת כבוד ויש לדחות דדוקא שם שהנידון מי להקדים על פני חבירו, דלגבי שאחד יכבד חבירו אינו מחוייב).

ובאמת השו"ע כתב רק כסוף דברי הטור ואעפ"כ לא נמנע הגר"א לפרשו דמיירי רק בשוין, וא"כ גם בלשון הטור שייך לפרש כן.

רק שהטור עצמו הזכיר טעם יותר מהשו"ע דאם עומדין מפניו לא יתבזה לעמוד בפני אחרים, וטעם זה לכאורה בכל גווני שצריך לעמוד אבל יש לדחוק דאח"נ טעם זה אינו מספיק אלא בשוין או עכ"פ באופן שלכל אחד יש מעלה על פני חבירו, רצוני לומר דאפי' אם לא נקבל בדעת הטור שבשאיין שוין מודה שצריכים לעמוד זה מפני זה כדעת הגר"א, מ"מ באופן שלכל אחד יש מעלה על פני חבירו כגון ביניק וחכים כנגד זקן וחכים או בזקן ואינו חכים כנגד זקן וחכים מחוייב לעמוד כמבואר ע"פ דברי הש"ך.

ויש להוכיח כן דהרי טעם זה כ' הטור על לשון הרמב"ם הנ"ל גופא שהזכיר שרק אינו עומד מפני יניק וחכים ומשמע דזקן עומד מפני זקן וחכם וחזי' שכלל זה שמי שעומדין מפניו לא יעמוד מפני אדם אחר אינו כלל גמור דכשיש טעם הגון שהוא וכולם חייבים בכבוד הגדול אינו ביזיון, ועי' במתני' רפ"ז דיומא חזן בהכנ"ס נותנו לסגן וכו' וכולהו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מפני כבודו דכה"ג ועי' ביומא ט ע"ב דריש לקיש לא משתעי וכו' אפי' עם ת"ח.

ועוד יש להוכיח דכלל זה (שמי שעומדין מפניו אין לו לעמוד מפני אחר) אינו כלל גמור בכל מקום, דהרי ת"ח שבבבל עומדין זה מפני זה והטעם שמלמדין זא"ז כמ"ש הב"י בשם הר"ן, ועוד דהרי הטור גופיה הביא דמהר"ם מיום שעלה לגדולה לא ראה אביו, ואמאי דהרי פטור מעמידה בפני אביו כיון שעלה לגדולה וחזי' שאין כלל כזה הפטור מכל חיובי קימה מי שעומדין מפניו.

והנה דברי השו"ע הם בודאי דברי הטור ולא דברי הר"ן, חדא דהרי הם לשון הטור ולא לשון הר"ן שהביא בב"י שם, ועוד דהרי הר"ן כתב דרק אפשר שבשוין א"צ לעמוד זה בפני זה, והרי דברי השו"ע לכל הפחות מיירי בשוין אם לא נרצה ליישב דאחד מהם גדול מחבירו ואז הוא ודאי דלא כהר"ן, אבל אפי' אם נעמיד דברי השו"ע בשוין עדיין אינו כהר"ן דהרי הר"ן לגבי שוין לא כתב בהכרעה אלא כמסתפק בלשון אפשר ולא החליט הדברים אלא לגבי קטן ממנו שלא למד ממנו.

והיה מקום לטעון דרק באחד מהם מופלג בחכמה מחבירו עדיף המופלג מחבירו אבל באחד מופלג בזקנה מחבירו אין זה עדיף מזה דכולם בכלל זקן דהרפתקי עדו עליה, אבל בשו"ע הנ"ל בסוף הסי' ובבהגר"א שם סקכ"א מוכח לא כן אלא דמופלג בזקנה עדיף עי"ש דלפי חשבון הדברים בבהגר"א שם יוצא דאחד מופלג ואחד אינו מופלג המופלג עדיף וכ"ש אם שניהם בזקנה בלבד ואחד מהם מופלג ולא נאריך בזה.

אחרי הדברים והאמת האלה נתבאר שהעיקר לדינא דזקן וחכם עומד אחד מפני חבירו אם הוא גדול ממנו, חדא דכן דעת הר"ן שצריך לעמוד הקטן מפני הגדול וכך למד הגר"א בשו"ע וכך משמע גם בשו"ע בסוף הסימן דגדול חייב בכבוד הקטן וגם בחשבון הדברים בטור שהביא בשם הרמב"ם הדין דלעיל רק על יניק וחכים משמע דבגדול ממנו צריך לעמוד מפניו כמו שנתבאר לעיל יעו"ש.

ומאידך גיסא היו ב' טענות כנגד זה, אחד דמסתימת לשון הטושו"ע לא משמע כן, וכתבנו לדחות הראיה דהגר"א למד שיטתו בשו"ע גופיה וא"כ אין לדייק היפך בזה, והטענה השניה דטעם הטור לפטור עמידת זקן מפני יניק וחכים [אלא רק הידור נלמד] הוא מפני שמי שעומדין בפניו אין לו להתבזות אבל טענה זו נדחתה כמו שנתבאר.

אולם שוב חשבתי דעדיין לשון הטושו"ע קשה מאוד לפ"ז דהרי נזכר ששניהם זקנים והרי א"א לצמצם ואחד גדול מחבירו ואפי' אפשר לצמצם מ"מ אינו מצוי שלא יהיה אחד גדול מחבירו, ולא משמע דהטור מיירי באופן זה ששניהם שוין בזקנה, ולמה אין מחוייב הקטן לעמוד מפני הגדול, אלא דצ"ע דבאמת בבהגר"א למד לגבי חכם דהפטור הוא רק בקטן ממנו ולפמשנ"ת מדברי השו"ע בסוף הסי' שיש מעלה למופלג בזקנה יותר על פני זקן פחות, וכמשנת"ל ע"פ הבהגר"א שם.

ומה שיש מקום לומר בזה דגם מה שנתבאר שם הוא דיש מעלה למופלג על פני שאינו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מופלג אבל אחד זקן ואחד זקן ממנו חשיבי שוין, כלומר שהמעלה בזקן אחד על פני זקן אחר הוא רק במופלג בזקנה מחבירו ולא בזקן קצת ממנו, ובזה הכל מיושב.

למה לא חיישינו בספירת העומר שמא ימות ולא ישרים הספירה (ועוד בענין אם גוסס יכול לספור ספירת העומר ומי שמוחזק כשבת שישבת אם יכול לספור)

חיישינו שמא ימות גם בגוסס וגם ברגיל לשכוח בכל שנה ושנה מותר לו לספור בברכה כל עוד שלא שכח השנה.

לא

מקורות:

התשובה דשמא ימות לא חיישי' ואפי' הגיע לגבורות שאין לו חזקת חיים מ"מ יש כאן לכל היותר ספקא שמא ימות ויש כאן ספק ספקא שמא אינו לעיכובא אם לא יספור הכל, ובכל ספק ספקא כה"ג מברכים.

ואפי' גוסס דרוב גוססים למיתה אינו מוכרח דבניד"ד אין להחשיב ס"ס דבעלמא ס"ס בברכות לחומרא כמבואר במשנ"ב ס"ס רטו בשם הפמ"ג והח"א, ורק כאן הקילו משום דעיקר הדעה להלכה שאין מעכב ספירה בכל יום כמ"ש הגרשז"א וכדמשמע בבה"ל סי' תפט, וממילא יש מקום לדון דסגי בספק ספקא כל דהוא, ויל"ע.

ובמשנ"ה ח"א סי' שצח כתב דגוסס מברך ואפי' אם הרופאים קצבו והגבילו ימי חייו ושיש לפלפל בזה עי"ש, ודן שם מצד מה שכ' המשנ"ב סי' תפט סק"ג בשם השולחן שלמה שנשים לא יברכו דודאי ישכחו עי"ש מש"כ בזה.

ולא עיינתי לע"ע בדברים שם, ולענ"ד יש מקום להעלות צד דעיקר הטענה שנשים לא יברכו היינו רק בצירוף שסבר שהם פטורות מן הדין ומלבד זה אפשר דעיקר טענת המשנ"ב דחיישי' שמא ימשיכו לספור בברכה כיון שרגילות לברך וגם אין בקיאות בדין הלכך טוב שלא יברכו, וזה שייך ג"כ רק באופן שפטורות וגם אולי רק בנשי דלאו דינא גמירי, ולולא שנאמר כן אטו נימא דכל מי שבעוה"ר אירע לו כמה שנים בקביעות ששכח באיזה יום לספור יהיה אסור לו לברך בשנה הברכה מיום הראשון.

ושוב עיינתי במקור דברי השולחן שלמה (שהוא מקור המשנ"ב) וכתב בזה"ל דהא בודאי יטעו ביום אחד ואין יודעות הדין, והוא כעין מה שכתבתי ושמתתי.

והשתא מתבאר דגם בגוסס יכול לספור לפי חשבון זה בדברי השולחן שלמה כיון שלא חשש אלא לעתיד ודוק, אם כי יש לדחות דבנשים אין וודאות באותה הרמה של גוסס שיש הגדרה של רוב מדינא דגמ' שרוב גוססין למיתה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וגאון מופלג אחד שליט"א מגדולי הדור אמר בדרשתו דהטעם משום שהסופר לשמה בודאי לא ימות, ועיקר דבריו נראה מקורו ממה דאמרי' לענין נדר שלא ימות עד שיקיים נדרו, ומ"ש דרק לשמה נראה מקורו מדברי הגמ' בסנהדרין כו ע"ב ורש"י שם לענין מחשבה מועלת.

ודבריו צע"ג דאיך שייך לסמוך על הנס לענין ברכה, ועי' בירושלמי דשקלים גבי לחה"פ ובגמ' ברכות פרק הרואה גבי לאה וכו' ובירושלמי שם פ"ט ה"ה, ובלאו הכי א"צ לבוא לזה כמשנ"ת, ועוד למה לא חיישי' שמא לא יהיה לשמה, ולמה לא גזרו שמא יברך אדם של"ש וימות, ולמה לא אמרו שההיתר לספור ספירת העומר בברכה הוא רק בלשמה, ועוד דבנדרים י' גבי קרבן לה' לא טענו כן, וכן מבואר במשנ"ב סי' תקסח סקכ"ח לגבי הענין דהתם דחיישי' שמא ימות ולא יקיים נדרו, ועוד דהרי כמה יש שמתו בספירת העומר ואטו לא ספרו פעם אחת לשם המצוה, ועוד אטו לא כווננו במחשבתם לכה"פ פעם אחת לשם מצוה שיסיימו כל הספירה דאולי מזה למד שאם עוסקין לשמה אין מחשבה מועלת להתבטל אלא להתקיים (עי' בסנהדרין שם), ועוד לא ניחא למרייהו דאמרת עלייהו שלא היה לשמה ומסתמא שגם הרה"ג הנ"ל לא התכוון לומר כן.

וכנראה שלא נאמרו הדברים אלא דרך דרוש.

ומיהו קצת להסיר קושיא אחת י"ל דעיקר דבריו מקשה להראשונים הסוברים דלהלכה א"א לברך אם אינו מברך כל הימים ולא לדידן.

האם יש מקור לנשק את המזוזה

הנה

בגמ' ע"ז יא ע"א וברמ"א סי' רסה ס"ב נזכר ענין הנחת היד, אבל בטעמי המצות להאר"י פ' ואתחנן דף צ"ד ע"ב כשיצא אדם מפתח ביתו ונותן ידו במזוזה ונושק וכו' וכע"ז הובא הנישוק בברכ"י סי' רסה ס"ב בשם האר"י, וכן בחי"א כלל טו ס"א לפיכך כשיצא אדם מפתח ביתו ינשק המזוזה וכו', ובכה"ח סי' כה סקכ"ב לגבי היציאה לבהכנ"ס כ' ינשק המזוזה ויכוין בשם שדי וכו' הרב חיד"א בספר צפורן שמיר סי' ב' סק"י וכן כתב סולת כלולה בעניני התפילין שקודם לסימן כ"ה שתילי זיתים שם עכ"ל הכה"ח, וראה עוד בענין נישוק המזוזה הנהגות ופסקים לרי"ח זוננפלד מזוזה דין ו' וארחות רבינו ח"ד מזוזה דין ב' ובאר משה ח"ב (ואמנם אין כל המקורות שוות דיש שמשמע מהם לנשק היד ויש שמשמע מהם לנשק בפה, ובשערי אפרים שער י' ס"ד כתב לנשק הס"ת בפה ואם אין יכול לנשק בפה ינשק ביד, ועי' ארחות רבינו ח"ד עמ' רלה).

ולענ"ד א"צ לדון כנגד המנשקים ולטעון שהמנהג המקורי היה בלא נישוק דלו יהי כדבריהם בלאו הכי הוא ענין של הנהגה וכבוד ואין שום הפסד בזה למי שזוכה לעשות כן,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ובמקום שרגילים לכבד בנישוק יכול לכבד בנישוק [וע"ע זרכות ס ע"ג], וגם בפוסקים נזכר נישוק על תפילין [או"ח סי' כח ס"ג], וכן על מצה ומרור [עי' סי' תעז משנ"ז סק"ה], וכן על סוכה [של"ה ריש פסחים ועי' משנ"ז סי' תעז סק"ה], וכן על נישוק ס"ת [רמ"א סי' קמט ס"א זשס או"ז לחנך הקטנים וה"ה גדולים כמ"ש כה"ח סי' קלד סק"י זשס האר"י וכע"ז] זשער אפרים דלקמן וכן המנהג פשוט וכן ראינו שהתאמן הגרמ"ק על הדבר מאוד], וכן על ציצית בסי' כד במשנ"ב סק"ד וכן ציין בעל הפלא יועץ בספרו דמשק אליעזר אות מ סק"כ לחלק מהדברים הנ"ל וכן לדברי הרמ"א סי' רצו ס"א לענין יין הבדלה ליתנו על עיניו משום חיבוב מצוה דהענין הוא לחבב המצוה לפי מה שיכול היכא דאפשר ומה שייך כאן לטעון אם בעבר לא היו נוהגים כן דאין מזה שום ראיה שאינו דבר טוב להראות חביבות בזה.

ולשון השל"ה שם ראיתי בני עליה המחבבים מצוות שהיו מנשקין המצוות והמרור וכל המצוות בעת מצוותן וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם וכן ד' מינים שבלולב והכל לחבב המצוות ויש ללמוד זה ממה שכתב רמ"א בסי' כד יש נוהגין לנשק הציצית עכ"ל, וכמובן שתן לחכם ויחכם עוד לחבב המצוות גם במה שלא נזכר.

ואין לטעון ששם הוא רק בקיום המצוה, דגם כאן חובת המצוה היא מחמת דירתו בבית ועצם מה שנכנס לבית היא דירתו ומתכוון לנשק בזה המזוזה שמקיים המצוה [עי' רע"א ?], ואין לטעון דא"כ ביציאתו לא ינשק דגם בתפילין נזכר לנשק בחליצתו, ואין לטעון דבתפילין הוא מתעסק בזה דהרי גם כאן עוסק בביתו שהוא המחייב במזוזה, ובציצית הוזכר אף כשרק מזכיר פרשת ציצית, ובפרט דיש בזה גם ענין של שמירה דבלאו הכי הזכירו להניח היד.

ולהקצש"ע סי' יא סכ"ד אפשר דבאמת הנישוק רק בכניסה עי"ש, אבל בשל"ה על סוכה כבר נזכר לנשק בכניסתו וביציאתו.

השלמה לתשובה על חיבוב מצוה בנשיקת מזוזה

יש לציין עוד לדברי המכילתא דרשב"י פ' בא וכע"ז במכילתא דר' ישמעאל פ' בא משארותם צורות וגו' על שכמם וכי לא היה בידם מה ליטול וכו' אלא שהיו מחבבין את המצוות ע"כ, ור"ל שהחזיקו הדברים בידיהם לחיבוב מצוה וכ"ז אע"פ שלא היו עסוקין במצוה אז וחזי' שיש חיבובי מצוה שאדם יכול לעשות בגופו גם מדעתו בדברים שלא נאמרו לו לעשות.

עוד הראני הרב מושקוביץ דבספורנו כ' בטעם וישק לו (שמות ד, כז) דאהרן למשה משום מצוה, ונלענ"ד כוונת הספורנו דהרי היתה אז מצוה על אהרן בהוראת שעה לך לקראת משה המדברה, והוא מעין חיבוב מצוה דנישוק המצוות שכ' השל"ה והפוסקים (ומעין זה מצינו ברש"י פ' חיי שרה מב"ר נט יא, שמצוה חביבה לו ובאה על ידי צער וכו' והיינו דהמילה הי' חפצא דמצוה).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אמנם שוב עינתי בל' הספורנו ולא נראה שזו כוונתו וז"ל כמנשק דבר קדוש, כענין וישקוהו, ויאמר הלא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד (ש"א י, א) ע"כ, אלא נראה שהוא כעין מה שהביא מטבע הלשון משמואל א'.

הנא לברך הגומל אחר קריאת התורה האם מברך קודם קדיש או אחר קדיש

הנה בפשוטו היה צריך לברך אחר קדיש כיון שהקדיש נתקן על קריאה"ת [עי' מג"א סי' רנז סק"ג], וצריך א"כ שלא להפסיק ביניהם.

אבל יש לטעון דמ"מ אין איסור לברך הגומל קודם הקדיש חדא דבלאו הכי מפסיקין קודם הקדיש בכמה דברים בימים שאומרים קדיש רק קודם התפילה שלאחריה כגון במנחה של שבת [עי' זמג"א ס"ט], ואע"ג דשם הוא מענין התפילה או קריאה"ת מ"מ יש לומר דכיון שנהגו לומר הגומל בקריאה"ת הוא ג"כ מענין קריאה"ת, ומאידך גיסא יש שכתבו דפסוקים אינם הפסק כיון שהם במקום הפטרה כמ"ש בליקוטי מהרי"ח משא"כ ברכה שאינה שייכת לקריאה"ת, ואמנם באחרונים כתבו רמזים לטעם המנהג לברך עם קריאה"ת אבל עיקר התקנה אינה שייכת לקריאה"ת.

ועוד בגוף הענין יש להעיר דלכאורה יכול לומר קדיש על קריאה"ת עם הגומל כמו שיכול לומר הקדיש על ישתבח, אבל גם זה יש לדחות דמ"מ חיוב הקדיש הוא על קריאה"ת (וציינו בזה שער אפרים שער י בפת"ש סמ"ד שכ' דלדידן להאומרים אודה וכו' הי' צריך ב' קדישים אחד אחר קריאה"ת ואחד קודם שמונ"ע ולשיטתו אין לומר המזמורים הנ"ל) משא"כ הגומל גם שיש בו רמזים לשייכו לקריאה"ת מ"מ אינו מסדר תיקון קריאה"ת, ויש גם שכ' להעיר דמה שמשיב מי שגמלך וכו' הוא הפסק כמו מי שהפסיק בין ישתבח לקדיש דהו"ל הפסק כמבואר בסי' נד.

ובאחרונים מצינו הרבה דעות בזה לכאן ולכאן [עי' אשל אברהם מצוטטש"ט סי' ריט ס"ג, שצט הקהתי ח"ג סי' ע"א, ירך יעקב חו"ס סי' מ, ואור תשובות לשאלות המצוות ח"א סי' נד בהרחבה, תודת חיים פ"ז הערה כט צ"ס הגר"ש דבלינקי, משנת יוסף ח"י סי' לה, הגר"ק הליכות חיים סי' ריב, רצות אפרים ח"ז סי' שמו, ויצחק דוד הל' תפילה ח"צ עמ' נ, בני אברהם ח"א צארכה וצ"ס הגר"ש"א], והמעייין [צפרט צדצרי ח"א ואור תשובות צמה שהציא שם ועוד] יראה שיש משמעות במנהגים ובספרי האחרונים היותר קדומים שהיו אומרים קודם קדיש, ומאידך האומרים לאחר קדיש הוא יותר פשוט מצד הדין לפי מה שנתבאר, ומאידך האומרים לאחר קדיש הוא יותר פשוט מצד הדין לפי מה שנתבאר, הלכך המדקדק לומר לאחר קדיש תע"ב כיון דלהמתבאר זה הנראה יותר מדוקדק, ודעביד כמר עביד וכו'. וכ"ז במקום שאין מנהג דאם יש מנהג יעשה כהמנהג. וכ"ז במקום שאין מנהג דאם יש מנהג יעשה כהמנהג.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

השלמה לנידון אימתי מברך הגומל אם לפני קדיש או לאחריו

הראוני דבסידור הגר"ק הובא בשמו דמנהגינו לומר הגומל לפני קדיש.

וכמו שהערתי בפנים התשובה דבמנהגים היה נראה מדברי האחרונים שנהגו יותר לפני קדיש, ובאופן כללי במנהגי הקדמונים מצינו יותר הפסקים ממנהגים שלנו, כמו פיוטים בברכות ק"ש ובקריאה"ת ושאר ברכות ואמירת שב בין התקיעות וחבטת הערבה באמצע קדיש ותשבחות באמירת החזן ברכו אחר ישתבח, ואין זה שהקדמונים היו זהירים בהפסקים פחות מדין אלא שהיה בידם הכח לקבוע איזה דבר שייך ולא אסור מצד הפסק, וגם הגומל שהנהיגו הקדמונים להסמיכו לקריאה"ת מהטעמים המבוארים בחת"ס ובפוסקים נקטו הקדמונים דלא הוי הפסק בין קדיש לקריאה"ת וכמו פסוקי הכנסת הס"ת לארון ושאר פסוקי במנחתא דשבתא דאי"ז הפסק בין קריאה"ת לקדיש.

אבלים תוך שלושים שהגיעו לסעודת בר מצוה ואוכלים בחוץ האם מותרים לאכול זה לצד זה

בזה פלוגתא, והמנהג שהביא הרמ"א הוא להחמיר, אבל המקיל כהמקילים אין למחות בידו.

יש

מקורות:

א) ברמ"א ביו"ד סי' שצא ס"ג כתב יש מתירין לאכל לאכול בסעודת נישואין או ברית מילה עם המשמשין ובלבד שלא יהא במקום שמחה כגון בבית אחר ויש אוסרין וכן נוהגין רק שהאכל משמש שם אם ירצה ואוכל בביתו ממה ששולחין לו מן הסעודה ע"כ.

וכ"ה בפשיטות בקצש"ע סי' ריב ס"ה מותר לאכל ללכת אל המשתה לשמש ואוכל בביתו מה ששולחין לו מן הסעודה ע"כ.

והיינו שלפי המנהג ההיתר של האכל להיות שם הוא רק אם משמש שם ומלבד זה לפי המנהג אוכל רק בביתו ולא בבית אחר ומשמע דגם ההיתר לאכול עם המשמשין לפי המקילין גם על זה חלקו המחמירים והמנהג כהמחמירים.

ובפרט זה האחרון שהמחלוקת הוא אם מותר או אסור לאכול עם השמשין כן מוכח גם במקורי הלשונות הפוסקים המובאים בב"י ובד"מ.

וכן הוא להדיא בערך לחם להמהריק"ש שם ואסור לאכול עם המשמשין ואפי' בחדר אחר שלא במקום החופה ע"כ, רק שהוא לא הזכיר ההיתר לאכול בביתו מה שמשלחין לו, אבל יש מקום לומר דהאיסור רק אם אוכל עם המשמשים.

ויש לדון מה הגורם לאיסור לפי המחמירים, אם מה שאוכל עם המשמשים או מה שאוכל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קרוב לשמחה ועכ"פ מחוץ לביתו, וברמ"א משמע דשניהם בכלל האיסור ומותר רק בביתו ורק בלא המשמשים, דהרי לגבי המקילין הזכיר הלשון בבית אחר ולמעשה כ' שהמנהג להתיר הוא בביתו, אבל בערך לחם משמע שהאיסור רק מצד שאוכל עם המשמשים, וכ"ה בתוס' מו"ק כב ע"ב המובא בב"י כאן הלשון "דאסור לאכול אפילו עם המשמשים", וכן בב"י הביא בשם הגהות אשירי פ"ג דמו"ק סי' מב בשם אור זרוע (הל' אבלות סי' תמז) אסור לאכול בין עם החתן בין עם השמשים עד לאחר שלשים יום ואפילו בחדר אחר שלא במקום החופה ע"כ, ולא הזכירו ביתו כלל אלא רק הנידון שלא לאכול עם השמשים.

ואם כן יש מקום לטעון דגם להרמ"א ביתו לאו דוקא אלא ר"ל מקום שאין המשמשים שם וצ"ע.

אולם בבאר היטב סק"ה בהג"ה כתב ויש נוהגין להיות מן המשמשים על הסעודה ולאכול אחר כך עם המשמשים לאחר גמר הסעודה וזה אין למחות בידם אבל להסב על השלחן כשאר בעלי הסעודה ראוי למחות ע"כ.

ובאמת לא קשיא מידי, דהרמ"א הזכיר המנהג העיקרי שהוא כשיטת המחמירים שהביא (הגהות אשירי פ"ג סי' מב), אבל הבאר היטב הביא יש נוהגין והם כשיטת המקילין שהביא הרמ"א (והם כלבו סי' קיד וב"י בשם סמ"ק סי' צז בהגה אות נג), ואין למחות בידם שהרי יש להם על מי לסמוך, וגם הרמ"א אפשר שלא החמיר מדינא כהמחמירים דבאבלות אזלי בתר המקל, אלא רק שנהגו להחמיר.

ב) והנה הרמ"א שם כתב בשם הרוקח סי' שנד בשם ר"י דיש מתירין לאבל לאכול באותה סעודה של דגים שעושים לאחר הנישואין כי מאחר שכבר פסקו לומר שהשמחה במעונו אית ליה הכירא שאין שמחה באותה סעודה ושרי.

ולפ"ז יש מקום לטעון דכ"ש בניד"ד שאוכלים במקום אחר א"כ מכיון שיוצאים מסעודת השמחה כדי שלא לאכול בסעודת השמחה ממילא חשיבי כמי שאינם אוכלים כרגע בסעודת השמחה וממילא יהיו מותרים לאכול זה בצד זה, וזה נלמד במכ"ש מסעודה שאין בה שהשמחה במעונו.

אולם כבר הט"ז כתב דלפי המנהג שכ' הרמ"א בסעי' הקודם להחמיר בכל סעודה ה"ה שאין ראייה להקל באופן זה.

אבל החכמ"א כלל קסו ס"ב (ולמד כן גם בדעת הש"ך) נקט שבזה גם לפי המנהג שרי כיון דאית ליה הכירא שכבר פסקו שהשמחה במעונו, ועדיפא מסעודה דלית ליה הכירא, ולפי דבריו לכאורה גם אם אוכל בחוץ יהיה מותר, ובאמת צל"ע באופן שאוכל עם המשמשים למה לא חשיב הכירא ובאמת יעוי' בלשון ההג' סמ"ק שהובא בב"י "ואוסר לאכול עם המשמשים אם אינו אוכל בבית אחר במקום שאין מברכין שהשמחה במעונו" ומשמע דכיון שאוכל במקום שאין שמחה במעונו סגי בכך וכע"ז בכלבו הנ"ל המובא בד"מ, והוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דעת המקילין ברמ"א דלעיל.

ואולי יש לומר דאם הסעודה היא של שמחה א"כ האוכל עם המשמשין הוא נספח לשמחה.

ואולי יש לומר דאוכל עם המשמשין הוא דרך לפעמים לאנשים לאכול עמהם וחשיב סעודת שמחה אבל אוכל בחוץ ממש אפשר דהוא היכר גמור, ומסברא כך נראה אף שפשטות הרמ"א דלעיל להחמיר בזה ויל"ע.

(ג) ויעוי' בערוה"ש סי' שצא סי"ג שהביא דברי הרמ"א שהביא ב' הדעות וכתב דה"פ דדיעה ראשונה סוברת דהאיסור הוא רק אם אוכל בבית החתונה שהקרואים אוכלים אבל בבית אחר כלומר בחדר אחר עם המשמשין מותר והאוסרין ס"ל דגם זה בית שמחה מקרי עכ"ל.

ומבואר בדבריו שלמד דהמחמירים באים לומר שאם אוכל עם המשמשים בחדר אחר חשיב כצורה של שמחה, ובאמת בזה מיושב מה שנתקשיתי לעיל למה כתב הרמ"א שיאכל בביתו (אלא דצ"ע דמשמע דברמ"א הוא עוד תנאי ולא תנאי חילופי). כתב הרמ"א שיאכל בביתו (אלא דצ"ע דמשמע דברמ"א הוא עוד תנאי ולא תנאי חילופי).

ויתכן דצורת השמחה היא שאוכל באופן הרגיל באכילה, דהיינו עם המשמשים בחדר שלהם וכנ"ל, אבל אם אוכל בחוץ כעני בפתח אפשר דבזה לא חשיב שמחה כלל גם אם אוכל עם עוד אבליים.

(ד) היוצא מזה שהמיקל כהמקילים אין למחות בידו, חדא דהסמ"ק והכלבו מקילין, ובאבלות מקילינן לולי שיש כאן מנהג, וב' דגם בבאר היטב מבואר שיש נוהגים להקל ושאינן למחות ביד המקילין בזה, וג' דבלאו הכי יש מקילין ליכנס בסעודה שאינה של נישואין [עי' היטב ברמ"א סי' שצא ס"ז וצדגמ"ר שס], וד' דלכאורה בחשבון יוצא שאם מקילין בלא השמחה במעונו כ"ש שמקילין במי שאוכל בחוץ, אלא דטענה זו האחרונה לא תקיפא כ"כ דאם תמצא לומר שמחמרי' ביוצא לחוץ ואוכל עם המשמשים אע"פ שאין אומרים השמחה במעונו וכמו המנהג שהביא הרמ"א כ"ש שיש להחמיר באופן של הרוקח הנ"ל, וע"כ צ"ל חדא מתרתי או כהט"ז דהרוקח אינו לפי מנהגא דידן או לומר כהחכמ"א ואז נצטרך לומר חילוק אחר על הדרך שנתבאר.

ולפי מה שנתבאר יש אולי צד לומר דאכילה בחוץ ממש באופן שהוא ניכר שאינו כרגילות האכילה קיל מלאכול ברגילות האכילה עם השמשים ואולי סבר כן גם העה"ש.

(ה) בכל הנ"ל ברמ"א לא חילק בין תוך ל' לאחר ל' אולם במנהגי וורמיישא ח"ב עמ' קה הביא דאפי' להיות עומד ומשמש אסור בתוך ל' אפי' על שאר מתים, ועי' גשר החיים פכ"א סי' ח סי"א שיש מתירין באביו ואמו אחר ל' ושאר מתים אחר ז'.

(ו) ולענין אם ההיתר לאבל לשמש בשמחה הוא גם במקום השמחה ממש או רק בבית אחר,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עי' מש"כ בזה בערה"ש שם סי"ג ובבית מאיר, ועי' בלשונות הפוסקים שהובאו בב"י לענין לבוא לשמחה ולא לאכול, ויש לציין דבלשון הבאר היטב לענין המנהג שאין למחות בו משמע שמשמש במקום הסעודה דהרי כתב שיש למחות אם אוכל במקום הסעודה משמע דבמשמש במקום הסעודה אין למחות.

ז) מש"כ הבית לחם יהודה ורע"א בסי' שצא ושע"ת באו"ח סי' תקנא לענין שושבינים הוא דין מיוחד בשושבינים ואינו שייך לניד"ד.

אותם אלו שפינו את קבר מהר"ח ויטאל מדמשק כדי לקבורו בארץ ישראל האם עברו בזה איסור

הלכה

פסוקה היא בשו"ע סי' שסג ס"א אין מפנין המת והעצמות לא מקבר מכובד לקבר מכובד וכו' ובתוך שלו אפי' ממכובד לבזוי מותר שערב לאדם שיהא נח אל אבותיו וכן כדי לקבורו בארץ ישראל מותר ע"כ, וכתב שם הש"ך סק"ג משום שהוא כפרתו שעפר א"י מכפרת, דכתיב (דברים לב מג) וכפר אדמתו עמו ע"כ, ועי' בסוף כתובות ובב"ר פרשת ויחי, ועי' גם בירושלמי סוף כלאים על ענין גלגול מחילות ובפסיקתא רבתי פ"א.

ובדרך שיחה ח"ב עמ' שלב הובא בשם הגרש"ק שיכול הבעל להעביר את האשה להקבר אצלו בא"י אפי' אם היתה קבורה בחו"ל בקברי אבותיה כמה שנים (ושם הוא נידון בפני עצמו אם יש להעדיף א"י על קברי אבות וקבר בעל על קברי אבות ועכ"פ בצירוף שניהם).

ויעוי' בכמה אחרונים דיתכן שמעיקר הדין היה צריך להתיר גם להעביר מחוץ לירושלים אל ירושלים [עי' שצט הלוי ח"צ סי' רז סק"ג וח"ה סי' קפה סק"ג ומה שז"י שם לדברי הרמז"ן צמורת האדם שהציא הצי"י סי' שעה ס"ג ורד"ז ח"צ סי' תשל"ג, ועי' עוד גשר החיים ח"א פכ"ז אות ט ג ומנחת שלמה ח"צ סי' לו סק"ז].

עכ"פ לפי דברי השו"ע והפוסקים לכאורה יוצא שלא עברו בזה שום איסור אלא אדרבה עשו בזה טובה למת שזכה לכפרת ארץ ישראל וגם זכה להמנע מצער גלגול מחילות על ידי שהעבירוהו בארון בכתף.

אולם באג"מ יו"ד ח"ג סי' קנג חידש לענין עצמות השר מונטיפיורי דרך בני המת יכולים להעבירו אבל אחרים אינם יכולים דלמה מעבירים רק מת השר מונטיפיורי ולא גאונים גדולים, ונמצא שמבזים בזה הרבנים והגאונים, עי"ש וצ"ב דמ"מ אם יש טעם למה להעביר מת פלוני למה לא להעבירו, אבל באמת יעו"ש שהיה עוד טעמים שלא להעבירו דגם המת רצה להקבר בחו"ל לפי דעת האג"מ שם וגם משמע שם שהיה עת צרה ומצוק שהשופטים ניסו לפנות הנכסים המקודשים שנדב השר ויתכן שהיה זה גם טעם לפסק (כעין דברי הגרש"ז א דלקמן ודוק), וגם יש שם משמעות בתשובה שהיו שם דברים שלא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

פירטם הרבה והוא מעין הנ"ל.

ועכ"פ בדיעבד במקום שהעבירו כבר מת אפשר דגם האג"מ מודה דאינם עבריינים דרק קאמר שאין להעדיף מת זה על פני מתים אחרים, ויש להוסיף עוד דבניד"ד שמדובר במהרח"ו שהיה ת"ח יחיד בדורותיו שרבים ניאותרים לאורו עד היום (המהרח"ו מלבד מה שהוא מוסר התורה של כתבי האר"י ונסמך לזה ע"י האר"י בעצמו מלבד זה היה גם המשך שלשלת חידוש הסמיכה אחר הב"י כמ"ש החיד"א ומשמע שהיה מופלג בחכמה מאחר שנבחר לזה) מודה האג"מ שמותר שהרי טענת האג"מ שאין להעדיף השר מונטיפיורי על פני גאונים גדולים שנמצא כמבזה אותם, וכאן לא שייך לענייננו כיון שהוא ת"ח מופלג, בפרט שהוא קרוב לא"י ואפשר להעלותו בקל ונמצא במקום יישוב של גויים ורבים רוצים להשתטח על קברו, דלכאורה לא עבדו בזה שום איסור.

ובאמת צע"ג במש"כ האג"מ שאם מעלים אדם יש בזה ביזיון לגדולי תורה א"כ באיזה אופן מיירי השו"ע והפוסקים שכתבו להדיא שיכול להעלות אדם.

ויתכן דעיקר טענת האג"מ הוא רק באדם בעל חשיבות כגון השר מונטיפיורי שבזה ניכר שמעלים עצמותיו מחמת חשיבותו אז יש ביזוי לגדולים בתורה החשובים ממנו, אבל כשמעלים אדם לא מחמת חשיבותו אפשר דלא מיירי וכ"ש כשמעלים גדול בתורה מחמת חשיבותו, ומלבד זה היה להאג"מ עוד טענות מלבד זה.

ומש"כ האג"מ דצאצאים יכולים להעלות היינו אפי' במקרה שמעלים שר נכבד שמכיון שהם צאצאיו אין בזה ביזיון לגדולי התורה.

ועי' גם במנח"ש ח"ב סי' צח סק"כ (קמא ב עמ' שסא) שפקפק בסברא דנימא שעל ידי שמעלים צדיק אחד לא"י מבזים צדיקים אחרים, אלא אם כן יש חשש שאם יביאו צדיק לא"י הנכרים יבזו את שאר ביה"ק אין להביא את הצדיק, שלא ייגרם בזיון לשאר הקברות על ידי זה, ואעפ"כ כתב דלענין חסידים ההולכים לאורו של צדיק אפשר שנחשבים צאצאיו לענין העברתו, ויתכן שהמהרח"ו שרוב כתבי האר"י שבידינו הם ממנו חשיב כרבים של כל בעלי הקבלה לענין זה, ועי"ש שכתב שם עוד צדדים בזה דאפשר שהקברים יביאו לחיזוק לתפילה ועבודה, ולא הכריע, והצדדים שכתב שם להיתר עכ"פ חלקם יתכן ששייכים גם בענייננו, ואילו הצדדים שכתב שם לאיסור (שבה"ק שם בסכנת איבוד ואם יוציאו הקברים של הצדיקים הנכרים ישמידו את בה"ק) אפשר שלא שייכי בענייננו כלל ולא נודע לי המציאות בכ"ז.

(ומש"כ הגרשז"א שכשמעלים גדול בתורה אין בזה ביזיון לגדולי תורה אחרים אפשר דגם האג"מ מודה לזה ולא פליגי).

ומ"מ מן הסתם דגם האג"מ וגם המנח"ש מודים דגם אם יש בזה צדדים להמנע באופנים מסויימים מ"מ מי שהעביר את המת עכ"פ בניד"ד עדיין א"א לומר דמיקרי עבריינא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ושעשה שלא כדין כיון שמצד הדין הלכה פסוקה היא דשרי וטובה עשה למת.

ומ"מ יתכן שהיה עליהם להמלך קודם לכן באפוטרופסים וגזברים אם יש וכן ברכנים ובמנהיגים ובפרנסים ובציבור לפני מעשה משמעותי כזה מכיון שא"א שכל אחד יבנה במה לעצמו ובמחטף ובהחבא ויעשה דברים שיש בהם משמעות לציבור ולכלל ולמת, וגם צריך לברר אם יש מנהג קבוע בזה בזמנינו בענין העברת מת לא"י ואם יש צוואה מהמת או טעם אחר למה קברוהו שם.

ולגוף הנידון דהקבר כאן הוא בסוריא אם חשיב א"י קצת כבר ציינתי לדברי הגמ' ורש"י גיטין ח ע"א דמבואר שם שלענין יציאה לחו"ל סוריא חשיבא כחו"ל לענין זה, וכן מבואר במקובלים דסוריא הוא מקום הקליפות והרחבתי בזה בתשובה אחרת.

ולא נכנסתי כאן לשאלות בעלות על המקום ועל המבנה אלא רק על נידון העברת המת בלבד.



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