



- שבוע 106 3
- 3 השלמה לגבי הנדון אם לומר שלום רב בשחרית כדי להמפיק לומר קדושה עם הציבור
- 4 הערות על הפרק 106
- 4 האם מותר לחתום כתב בורות על ערכאות של משומדים
- 6 אשה שמסייעת לבעלה בלימוד התורה האם נוטלת שכר כפי לימודו או לא
- 7 שאלות בענין כתיבת יהושע ח' פסוקים שבתורה ולמה אין מותר עיקר האמונה והמפתח
- 8 שינוי נוסח במימרא דר' חנניא בן עקשיא
- 9 מי שברך על מצוות ציצית על שלית גדול ועבר תוך כדי דיבור האם יתעטף או לא
- 10 מי שפתח ואמר ברוך ה' אלהי ישראל במקום ברוך אתה ה' אלהינו מה יעשה
- האם מותר לאכל לאכול סעודה או מיני מרקחת במסעדה עם גינים או לאכול במעורת אזכרה בבית הכנסת
- 11 או ביום הולדת או במסיבת בת מצוה או בארוחת צוות
- 13 מי שיש לו יארצייט של אביו ביום נישואי נכדו האם מותר להשתתף בנישואין
- קטן כיבה נר חנוכה ואמר לו המדליק שזיכהו לקיים ההלכה ככתה אין זקוק לה האם צדקו דבריו או לא
- 15
- 16 האם חובה להזכיר שם השואל במפר תשובות

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.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

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

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

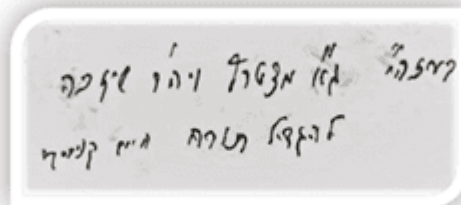
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה ויבדלחט"א:

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



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

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

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

השלמה לגבי הנידון אם לומר שלום רב בשחרית כדי להספיק לומר קדושה עם הציבור

בביאו

מחלוקת האחרונים שהובאה בפנים אם יאמר שלום רב כדי להספיק קדושה או לא, נראה דשורש הענין אם להתייחס לחיוב אמירת שם שלום בשחרית כחיוב של תקנה או של מנהג, דלהסוברים שיש בזה תקנה גם אם הוא תקנה מאוחרת חשיב כמטבע שטבעו חכמים בברכות כמבואר בבה"ל סי' קכז, אבל להסוברים שהוא מנהג א"כ כיון דרמיא עליה חיוב קדושה יכול לעשות שלא כמנהג כיון דהמנהג הוא רק לכתחילה משא"כ הקדושה הוא חיוב מדינא, וגם דכשמבטל מנהג בצנעא הוא קיל אם לא חל עליו חובת המנהג ויל"ע בכ"ז.

וממה שהיו מנהגים שונים בזה לכאור' ש"מ שיש בזה מנהג ולא תקנה, ובדוחק י"ל דהוא חילוקי מנהגים בתקנה (עי' כע"ז בפרק מקום שנהגו שנחלקו תנאי במנהג דהתם אם הוא איסורא או מנהגא).

ויתכן עוד דסבר החזו"א לשיטתו שאם התחיל עם הציבור ושהה עד שאמרו הציבור קדושה לא עבר איסורא ולכך לא ס"ל דחשיב דרמיא עליה קדושה כיון שעדיין לא סיים תפילתו כמנהגו.

הערות על הסדר 106

בש"ע

או"ח סי' קסז ס"א, ולא יבצע פרוסה קטנה מפני שנראה כצר עין ולא פרוסה יותר מכביצה מפני שנראה כרעבתן, יש לדון אם כ"ז מיירי בבוצע לעצמו או בבוצע לאחרים או בשניהם, דהנה לכאור' עיקר החסרון בנראה כצר עין הוא לאחרים ומאידך עיקר החסרון בנראה כרעבתן הוא לעצמו, אולם ממה שהובאו בסמיכות עוד עניינים השייכים לבוצע לאחרים א"כ מיירי כאן גם בבוצע לאחרים, וגם ברמ"א כאן כתב דאם בוצע באופן שיגיע כזית לכל אחד אין בזה רעבתנות וי"ל דבשיגיע פרוסה גדולה לכל אחד אפשר דאפי' לאחרים יש בזה דרך רעבתנות להביא להם פרוסה גדולה יותר מידי, [אולם זעט"ז כאן זשס רש"ל יש אולי משמעות דפורס לאחרים אין קפידא, אצל יש לומר דכוונתו רק לדין הרמ"א הנ"ל ולכן כתב אצל פורס לאחרים וכו' "שהן מרוצין" ולא מנא שהם אחריים אלא מנא שמרוצין ולכן פורס חמיכה גדולה שיגיע כזית לכולם], ומאידך גם בבוצע לעצמו י"ל שאם בוצע פרוסה קטנה חשיב צר עין כלפי עצמו, בדבר שצריך לו לחיי נפש, וכדמוכח מהרמ"א והעט"ז הנ"ל דהסעיף מיירי גם בבוצע לעצמו, וצל"ע.

האם מותר לחתום כתב בוררות על ערכאות של משומדים

הנה

בשו"ת הר"ן סי' עג [ויעוי' עוד זשפתי חכמים ר"פ משפטים] מבואר דאע"ג שמותר לדון על ידי בוררות הדיוטות ישראל מ"מ אסור לדון בערכאות משום אויבנו פלילים, וכן מבואר בתה"ד (הובא בסמ"ע ובבה"ט חו"מ סי' כו ס"א בשם הרמ"א שם סי' ד) דגם בדבר שמותר לעשות דינא לנפשיה מ"מ אסור ע"י ערכאות [ויש צוה פרטי דינים, עי' בפוסקים].

ויש לדון אם החילוק בין הדיוטות לבין ערכאות הוא מצד שהם אפיקורסים או מצד שהוא מקום הקבוע לדון, ויעוי' במפרש התיבות בשו"ע שם ריש סי' כו שכתב השו"ע אסור לדון בפני דייני עובדי כוכבים ובערכאות שלהם, וכתב המפרש פי' מושב קבוע לשריהם לדון בו, ויש לדון אם דוקא או לאו דוקא.

והמשמעות בראשונים בכ"מ דעצם מה שהאדם ממונה להיות דייין ונעשה עי"ז בכלל ערכאות אפי' אם הוא הדיוט עדיף מאדם שמעולם לא נעשה להיות דייין כלל [כן מנא דרמז"ן סנהדרין כג ע"א זסוגי' דערכאות זסקוריא ודלא כהחולקים שהציא שם, וכן מוכח זספר הישר לר"ת חלק המידושים סי' תרכח וזכרי ר"ת הללו הוצאו זתשו' מהר"ם דפוס פראג סי' תש"מ זשס הראב"ן ועי"ש זראב"ן דף רכו ע"ז].

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ולאור דבריהם נמצא שדיין הממונה עדיף מדיין שאינו ממונה, ובלשון ר"ת שם מבואר דמיירי אפי' בערכאות דעלמא א"כ החומרא בערכאות הוא משום שנעשה ע"י גויים, ואפשר דה"ה משומדים שדינם כעם אחר לכל דבר וגריעי מגוים דמעיקר הדין בזמן שהיתה יד ישראל תקיפה היה דינם דמורידין ואין מעלין.

ומאיך גיסא לההיא דעה שהביא הרמב"ן נמצא שדיין הממונה פסול, וא"כ יש לומר דדיין שממונה לדון בדיני שקר גריע מרועה בקר דבממונה לדון דיני שקר יש בזה אויבינו פלילים [והי' מקום לומר דגם להחלקים על הדעה הנ"ל ס"ל דבממונה לדון דיני שקר של גויים חמיר מ"מ לא משמע שם בלשון ר"ת כן אלא דרועי צקר חמיר, ע"ש שהזכיר הל' ערכאות דעלמא וקילרתי, ויש מקום לומר דעיקר החומרא צשו"ע והרמ"א לא אמר כהנך הראשונים אבל הוא דחוק לומר דפליגי ע"ז ועכ"פ צניד"ד אין נפק"מ וקילרתי].

עכ"פ בין למר ובין למר נתבאר דבית משפט חילוני הוא בכלל דין זה דהרי הוא גם מקום קבוע לדון דינים וגם הוא מקום משומדים.

וכל נידון זה אינו שייך לדיני היתר ערכאות הניתנים בב"ד עבור צד אחד כנגד צד אחר, דזה מותר גם בגוים כמבואר בשו"ע שם, וה"ה לו יצויר שיש ב' צדדים שכל אחד מהם יש לו ב"ד אחד שס"ל שבעל דין שכנגדו לא ציית דינא וכל צד קיבל היתר ערכאות, אלא דשם כל אחד קים ליה כב"ד דיליה וכל אחד הולך לערכאות אך ורק מחמת חבירו, אבל אינו מצד שמותר להם להתדיין שם אלא שכל אחד קים ליה כהב"ד שהתיר לו שאותו ב"ד סובר שחברו מחזיק בידו ממון שלא כדין, משא"כ כאן הנידון לו יצויר שב' הצדדים בחרו מעצמם בוררות בערכאות, ומ"מ יש לדון בכל מקום לפי עניינו וכאן הנידון רק באופן שמעצמם רוצים ליקח בורר כזה ויש ביד ב' הצדדים ללכת לב"ד דבזה אסור ליקח שופט בבית משפט לבורר.

בשולי הדברים יש להדגיש שכל הנידונים כאן אינם מתייחסים לעובדא כל שהיא אלא רק לבירור הסוגיא.

אשה שמסייעת לבעלה בלימוד התורה האם נוטלת שכר כפי לימודו או לא

בגמ'

בסוטה כא ע"א מבואר דכל אשה נוטלת שכר לעוה"ב ע"י תורתה של בעלה ובניה, וידוע השמועה דמבדרא בשם הגרי"ז שאמר דרך ענוה שאף שאינו לומד כפי הנצרך מ"מ אשתו תקבל על כך שכר מכיון שטורחת לשם הלימוד (ויש עוד תוספת בזה מה שאמרו משמו וזה אינו נוגע לכאן).

והנה הדבר לכשלעצמו הוא מסתבר דהרי אי' בברכות ו ע"א חישב אדם לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וכ"ש במצוה שכל עשייתה היא למטרת מצוה אחרת והרי העשייה הראשונה כבר נגמרה.

מ"מ מבואר בגמ' בתענית כה ע"א שהשכר תקבל האשה כפי מדרגת בעלה עי"ש, [והנה מה שמצואר שם שאם יקבל שכר צעוה"ז יתמעט גם שכר אשתו יל"צ צאופן שגם היא נהנית ממה שנוטל שכר צעוה"ז כמצואר שם, אבל מעט מה שמצואר שמשכר עמו צנן עדן משמע שהוא גם מחמת לדקותו].

ולכן צ"ל דאה"נ יש בזה ב' חלקים דיש השכר שנוטלת על עצם המעשה שעשתה ובזה גם אם נאנסה ובעלה לא למד אינה מפסדת השכר על מה שעשתה, ויש זכות שיש לה בפועל אם למד שמתווסף לה זכות מצד עצם הלימוד, ולא גרעה ממי שמזכה אחרים שיש לו זכויות כמ"ש ביומא לח ועוד, ומי שמחטיא אחרים שיש לו חובה כמ"ש ביומא שם ובסנהדרין קז ע"ב וסוטה מו ע"א ועוד ומידה טובה מרובה, ואין הקב"ה מקפח שכרה לקבל גם כנגד כל מה שזיכתה את בעלה בפועל.

[וכבר הראיתי באיזהו מקומן בשם רבינו בחיי ועוד מן הקדמונים דהלשון "כאילו" אינו לגמרי כמו הדבר בעצמו וגם כאילו עשאה אין הכוונה שמכל הבחינות והגדרים נקבע אצלו כאילו עשה לגמרי וגם לענין מתן השכר י"ל דכשנעשה על ידיה זכות בפועל מזדכה עי"ז].

ובתשו' אחרת ציינתי ג"כ לדברי הפוסקים דעיקר ענין יששכר וזבולון הוא מה שהיששכר יוכל ללמוד עוד על ידי הזבולון יותר, וכמובן דעיקר זכותה של האשה לענייננו ג"כ כל מה שהיה יכול בעלה ללמוד יותר מכח השתדלותה, אבל יש ג"כ ענין עצם החלק בתורתו כעין שותפות.

שאלות בענין כתיבת יהושע ח' פסוקים שבתורה ולמה אין סותר עיקר האמונה והמסתעף

שש
אלת

למה מ"ד שיהושע כ' ח' פסוקים אחרונים שבתורה מוימת משה ואילך
למה אינו סותר העיקר דקי"ל שכל התורה המסורה לידינו היא הנתונה
למשה רבנו ע"ה, כבר הרחבתי וביארתי בכמה מקומות ע"פ המבואר
בסוגיות דכל התורה כולה שבכתב ושבע"פ עם דקדוקי סופרים והוראות
חכמים וחידושי תלמידים נתנו למשה מסיני [עי' מגילה יט ע"ג וזרכות ה ע"א
ועוד], אע"פ שיש הוראות שנתחדשו בדורות אח"כ אפי' מכח דרשות [כמש"כ
בהקדמת משנה מורה להרמב"ם ועוד], מ"מ הכל נראה לו מתחילה למשה [ע"ע נדרים
לז, ויעוי' תמורה נז ע"א], והיינו מה דאמרי' בכ"מ [מגילה ג ע"א ועוד] שכחום וחזרו
ויסדום, ולכן גם ח' פסוקים הללו בודאי נאמרו לו למשה מסיני.

ששאלת מה אם יאמר אדם ששמואל כתב פסוקים אלו או פסוקים אחרים שבתורה אם
ייחשב כפירה, הנה יש להקדים דאה"נ דכל הכופר בדברי חכמים חשיב כפירה וכמש"כ
הרדב"ז והמהרש"ל [הנהגות מהרש"ל הגד' גשו"ת מהרש"ל] דכפירה אינו רק מי שכוfer בעיקרי
האמונה אלא אפי' הכופר בדיבור אחד מדיבורי חכמים ג"כ חשיב כופר, וכן אי' בויכוח
דהרמב"ן שיש חיוב להאמין בכל הכתוב בגמ', וכן מבואר כבר בחז"ל שהכופר אפי'
בדיבור אחד מהדרשות הוא בכלל כי דבר ה' בזה שחייב כרת [לפי הרצו' ראשונים הוא כרת כפשוטו
וכפשטות הסוגיות] ואין לו חלק לעזה"ב, ולכן מי שיאמר דבר כזה הוא כבר כופר מחמת
שכוfer בדברי חכמים.

אבל יש להוסיף בזה דאם אדם שפלוני כתב פסוק פלוני [שכידוע זה דברי הלוחמים דת משה
וישראל] הנה עיקר המכוון שרוצה לטעון הוא שהתורה נתחברה במשך הדורות ח"ו, ולא
עבדו ישראל ע"ז אלא להתיר להם וכו', אבל מ"ד שיהושע כתבם ר"ל שפסוקים אלו
נכתבו באותו מעמד ומיד אחר פטירת משה בלא שיהוי מה שלא היה יכול משה עצמו
לכתוב דלא ליהוי מחזי כשיקרא לדעה זו [ועי' מוס' גיטין כו ע"ג].

וכבר מבואר בראשונים ובשו"ע דמי שהגיע להוראה אעפ"כ אם חולק על משה מנדין אותו
אבל על יהושע אמרו כמה אמוראים דאפי' אמר לא צייתנא ליה וא"כ ע"כ מה שכתב
יהושע ח' פסוקים אלו הוא תורת משה.

ששאלת אם יש דינים אחרים לפסוקים הללו אפשר שכוונת כת"ר למה שיחיד קורא אותם
בבהכנ"ס (ב"ב טו ע"א) דהוא גם לדעה זו כמבואר שם, אבל מצד קדושתם קדושתם
כקדושת הס"ת, דס"ת בלא פסוקים אלו פסול, ומה דקי"ל (מנחות ל ע"א) הגיה אות אחת
כאילו כתבה הוא גם בפסוקים אלו וגם לדעה זו [עי"ש בגמ' דהוא כמעט מוכח בחשדון ממה דהמימרא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הקודמת רצה לתלות בפלוגמא זו ולמסקנא לא תליא בזה וצמימרא זו לא תלו כללן והיינו כנ"ל שיהושע השלים רק מה שלא היה יכול משה לכתוב אבל היו הדברים מוכנים לכתובה גם אצל משה.

להנ"ל פשוט שאין עוד פסוקים בתורה שנכתבו על ידי יהושע, דרך מה שלא היה יכול משה לכתוב משום דמחזי כשיקרא לא כתב, וכתיב זכרו תורת משה עבדי, וכתיב בריש יהושע [א 1] רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוץ משה עבדי וגו' לא ימוש ספר התורה הזה מפיו וגו', ובפרט להמבואר בב"ב שם להך דעה דיהושע כתב ספרו וח' פסוקים א"כ לא כתב יותר.

שינוי נוסח במימרא דר' חנניא בן עקשיא

שש
אלת

שנמצא שינוי נוסח במימרא דר' חנניא בן עקשיא בתנא דבי אליהו זוטא פי"ז, הנה הכלל הוא דהיכא דאיכא פלוגתא דמתניתין ובריייתא אזלי' בתר מתניתין (עי' ביצה ו ע"ב ותוס' שם ויבמות מג ע"א ובכללי התלמוד המיוחסים להר"ש הנגיד), ולכן גם אם יש נוסח אחר ואפי' אם הוא מאוחר ועדיף מבריייתא מ"מ מאחר שהוא מדרש כנגד מתני' ותלמודא דידן לא אזלי' בתר המדרש (עי' עוד יו"ד סי' רמ סכ"ד בנו"כ), ולכן נהגו לומר נוסח המשנה.

לגוף השאלה בביאור הנוסח המובא בתד"א רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר (ויקרא כב) ושמרתם מצותי ועשיתם אותם אני ה' ואומר (ישעיה מב) ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, לענ"ד פירושו אני ה' נאמן לשלם שכר, א"כ המצוות הם לשלם שכר, וכי תימא דאני ה' רק בא לומר נאמן ליפרע, או וכי תימא לשלם שכר אבל לא שזה הטעם שקבע הקב"ה את המצוות, לכך תא שמע ואומר ה' חפץ למען צדקו וגו'.

לענין שאלתך אם ר' חנניא בן עקשיא הוא ר' חנניא בן עקביא לענ"ד קשה לומר כן מאחר שהם ב' אותיות מב' מוצאות, ואינו דומה לר' יהושע בן פתורה המתחלף עם בן בתירה, או חילופי חנינא וחנוניא וכיו"ב, ומ"מ עדיין יתכן שהיו מעתיקים שהחליפו ביניהם באיזהו מקומן והוא בגדר ט"ס ולא ב' נוסחאות.

מי שבירך על מצוות ציצית על טלית גדול ועבר תוך כדי דיבור האם יתעטף או לא

בראשונים

מצינו פלוגתא אם שייך לברך 'להתעטף בציצית' בבגד ציצית שאין בו דרך עיטוף או לא, והסוברים דא"א מצינו בזה ב' דעות, הא' דאין מצוה בלא עיטוף והב' דאין ברכת להתעטף בבגד בלא עיטוף, ויש שהוסיפו עוד דבאופן שאין ברכת להתעטף יש לברך להתלבש בציצית.

ועוד מצינו פלוגתא לפי הצד דבעי' עיטוף האם בעי' עיטוף כעטיפת הישמעאלים או לא, ועיקר הדין [משמעות דעת רוב הראשונים והשו"ע והגר"א והחזו"א] דא"צ דוקא כעטיפת הישמעאלים, אבל לכתחילה כיון דאפשר בקל נהגו לחשוש לדעת הגאונים שהביא הבעל העיטור [נמו"ז] ריש סי' ס' [ח] להתעטף כעטיפת הישמעאלים ממש כמש"כ המשנ"ב שם בשם החי"א וכך המנהג.

ובכ"ז הארכתי בכמה תשובות.

ולמעשה אע"פ שבירך על מצוות ציצית, עדיין טוב להתעטף כעטיפת הישמעאלים דכמו שנתבאר יש דעות דמצוות ציצית יוצאים יד"ח רק בעיטוף וכ"ש שהגאונים הנ"ל ס"ל הכי, וגם יעוי' ברמ"א בד"מ שכתב דטעם שמברכין על מצוות בט"ק הוא משום שמברכין בכלליות על מה שנצטוונו על הציצית, ור"ל שהוא כעין ברכה דמנהג ומשמע שכ' כן לחוש להסוברים שאין מצווה בציצית בלא עיטוף, ולפ"ז כ"ש דהיכא שיכול לחשוש לשיטתם לקיים הדאורייתא יש לקיים ע"י עיטוף.

ועכ"פ כ"ה לסברת התה"ד דהחומרא בד' אמות ראשונות של הלבישה ולא מחמת הברכה, א"כ גם אם בירך ברכת הט"ק יש להתעטף.

אבל לסברת החזו"א דטעם העיטוף הוא מחמת הברכה ואח"כ שוב א"צ א"כ מאחר דבלאו הכי לא בירך על העיטוף א"כ היה מקום לומר שעכשיו אין צורך להתעטף כיון דבלאו הכי לא בירך להתעטף.

אבל יש מהראשונים [עי' צמח"ד] דס"ל שאין מצוה בלא עיטוף, ולשיטתם גם אם שינה מנוסח הברכה צריך לחזור ולהתעטף [דדברי הד"מ הנ"ל מחודשין ונאמרו ליישג המנהג אצל לכתחילה מנז"ח צשו"ע דגם צט"ק טוב לעשות עיטוף], ולכן מאחר דחיישי' להגאונים בעיטוף בלהתעטף שוב חיישי' גם בבירך על מצוות.

רק דכמשנ"ת בטעם הד"מ הנ"ל נמצא דבט"ק קיל ולכן בזה לא נקטו הפוסקים שהמברך על מצוות צריך לכתחילה לעשות עטיפת ישמעאלים ורק כתבו שהוא טוב [והמחזיר גופיה לא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ס"ל דמעכב עיטוף כלל אצל גם ש"א הסכימו בזה שהוא רק טוב אפשר משום שזיכרו סדרת הד"מ ובעיקר זיכרו לדעת מהר"ם ועו"ר אם אינו מזכיר עיטוף בצרכה לא ס"ל דצעי' עיטוף].

וכאן לכאורה דדמי לט"ק שאין בזה חיוב גמור כיון שבירך על מצוות, ומ"מ י"ל דיותר טוב להדר בזה מסתם ט"ק כיון שהוא בגד של תפילה ובתפילה ראוי לכסות ראשו בבגד דמצוה כמ"ש הפוסקים אבל אפשר דלגבי שעת הברכה עצמה קודם שהתפלל אין חיוב יותר מט"ק שנאמר בו רק 'וטוב'.

מי שפתח ואמר ברוך ה' אלהי ישראל במקום ברוך אתה ה' אלהינו מה יעשה

הנה יש לפניו ב' אפשרויות האחד לומר ברוך שם כבוד וכו' ולברך שוב והשני להשלים הברכה בנוסח שפתח בו ולומר מלך העולם שהכל נהיה בדברו.

והנה בכמה מקומות [נסוף זרכות וזמננות טו ע"ז ועוד] מצינו שבמקדש אומר ברוך ה' אלהי ישראל או כעין זה, וחזי' מזה שהלשון "אתה" בברכה אינו לעיכובא, וכ"ש שאינו לעיכובא מה שאמר אלהי ישראל, וא"כ מה שיוצא בבהמ"ק בדיעבד יוצא בגבולין דלא גרע מברך רחמנא שיוצא בגבולין, דנוסח המטבע אינו מעכב, ובפרט דביומא סט ע"ב משמע דמעיקר הדין [לולא שהוא מטבע שלא תקנו] אין איסור לומר בגבולין ברוך ה' אלהי ישראל אם לא אמר שם המפורש.

ובאמת גם אם לא אמר אלהי ישראל יצא דהרי כבר אמר ה' והרי אפי' בריך רחמנא כתב המשנ"ב סי' קסז סקנ"א אמר בריך רחמנא וכו' לחוד יצא כיון שיש שם ומלכות דמלת רחמנא קאי במקום השם (שכן היו קורין אותו בבבל) עכ"ל, ועוד כתב המשנ"ב שם סקנ"ג דאפי' ברוך המקום משמע בגמ' דיצא ועכ"פ בזמנא [ע"ש נשעה"ל], וא"כ שם אדנות עדיפא מזה דאם הזכיר שם אדנות עם מלכות יצא אף אם לא אמר אלהים ולא אמר אתה.

הלכך אם יאמר ברוך שם נמצא שאמר ברכה לבטלה אבל אם אמר הברכה בשינוי יוצא ידי חובת הברכה.

ולכן זה עדיף לומר הברכה בשינוי ולצאת ידי חובת הברכה, מלהפסיק ולומר ש"ש לבטלה, דמה שאמר כבר אמר, ועדיפא מינה מבואר בשו"ע סי' רט ובבה"ל שם עי"ש.

ומ"מ יש תקנה אחרת בניד"ד שאם עדיין לא אמר מלך העולם אם יסיים מהעולם ועד העולם אמן ואמן, הוא פסוק בתהלים מא יד, (ויש פסוקים אחרים שמתחילים בנוסח זה אבל יש בהם שם שמים פעם אחרת ועדיפא לומר פסוק שאין בו ש"ש מאחר שלא היתה כוונתו לומר פסוק) וכע"ז כתב הקצשו"ע סי' ו ס"ד לגבי מי שאמר ברוך אתה ה' אלהי ועדיין לא אמר 'נו' ונזכר יאמר ישראל אבינו מעולם ועד עולם (שזהו גם כן לשון הפסוק,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בדברי הימים א' כ"ט י') ויאמר גם בשכמל"ו עכ"ד, ועי' צל"ח ברכות לט ע"ב וחי"א כלל ה ס"א.

אולם אינו ברור שתקנה הנזכרת כדאי לעשותה בנ"ד, דשם מיירי כשנתכוון לומר הברכה לבטלה בטעות ואחר שפתח בברכה נזכר שיש כאן ברכה לבטלה, ושם אין לו להפסיד דבר אם יאמר פסוק ובשכמל"ו, אולם כאן אינו ברכה לבטלה אלא שינוי בנוסח הברכה, ובנ"ד אם יאמר פסוק אינו ברור שעולה לו בשביל פסוק, דהרי פתח על דעת לברך ברכה ואינו ברור שמועיל לזה מה שמסיים לשם פסוק [עי' עוד צרכות יצ ע"א וצרכ"י ותוס' שם וצריש סי' רט וצנה"ל שם], הלכך עדיף שיסיים בנוסח הברכה ובזה ודאי לא אמר ברכה לבטלה משא"כ אם יסיים פסוק יש צדדים להמבואר בשו"ע ובבה"ל שם שאומר ברכה לבטלה.

האם מותר לאב"ל לאכול סעודה או מיני מרקחת במסעדה עם גיסים או לאכול במסעדת אזכרה בבית הכנסת או ביום הולדת או במסיבת בת מצוה או בארוחת צוות

מאחר ושאלת כל השאלות יחד אשתדל לפרט קצת מהיסודות והעקרונות כפי שמבוארים בפוסקים אע"פ שלא ראיתי התייחסות ישירה לחלק מהמקרים הנ"ל.

לגבי אכילה סעודה במסעדה עם אנשים שאינם בני ביתו ואין רגילות לקבוע עמהם סעודה, מצינו פלוגתא באחרונים בכי"ב לגבי סעודת שבת אצל חבירו באופן שאין רגילות לאכול אצל חבירו באופן קבוע בכל שבת אם חשיב סעודת מריעות, ולכאורה כ"ש להמחמירים שם יחמירו כאן, ומאידך גיסא המקילים שם אפשר שלא יקלו כשאינה סעודה של שבת ואינה בביתו, דאל"כ מה בסופו של דבר יכלול בסעודה שאינה סעודת מריעות.

ומצינו בזה עוד נידונים קרובים לזה כגון מי שמזמין ילדיו לסעודת שבת שבזה הוא קיל מהמזמין את חבירו, אבל שם הוא צורך קבוע משא"כ כאן, וכן מצינו בחדר אוכל של רבים שנקטו האחרונים דלא חשיב סעודת מריעות [עי' אליצ"ד על יו"ד סי' שצ"ג שהציאו פרטי הדעות צוק], וכאן בגיסים האוכלים יחד במסעדה שלא מחמת שבת, הדעת נוטה שאינו מכלל ההיתר וכנ"ל גם בארוחת צוות [שהוא ממש מריעות כיון שעושים לאהבת מצרים] או ביום הולדת שעושים עם כמה אנשים.

וכן בקיצור הלכות אבלות הביא מהגרי"ש אלישיב שמסיבת יום הולדת אסור לאבל להשתתף בהם תוך י"ב חודש בין אם עושים לו בין אם הוא עושה ע"כ.

[ואם עושים בתוך הבית עי' ברמ"א סי' שצ"א ס"ב].

סעודת יום הולדת שעושה רק עם ילד אחד מחוץ לביתו, הי' מקום לטעון שהוא בכלל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סעודת מריעות, שאף שרגיל לאכול עם ילד זה מ"מ אינו רגיל לאכול עמו סעודה כזו, אולם לפי הצדדים באחרונים דסעודה שאינה בפרהסיא אינה בכלל סעודת מריעות [עי' חידושי הגר"מ מרגליות סוף הל' שמחות סעי' כג וע"ע שצט הקהתי דלקמן] א"כ גם זה אפשר שאינו בכלל שמחת מריעות, אולם סברא זו אינה מוסכמת לכו"ע וכמשנ"ת, ואם רק נוכח שם והוא עצמו אינו אוכל שם אולי יש להקל [עי' נדי השלחן סי' שנא סקל"א], ומה שיש במסעדה עוד שאוכלים שם אינו בכלל סעודת מריעות כלל [עי' קינור דברי סופרים פמ"א סע"ד, משיב נזונים ח"א סי' נו ועוד צאליצ"ד שס].

סעודה שעושים לאזכרה שלא לשם שמחה ושלא לשם מריעות יש מקום לדייק מהמפרש במו"ק כב ע"ב שאין סעודת מריעות אלא מה שעושים לשם שמחה [כע"ז דייק שצט הקהתי ח"ד סי' רלו לענין אחר, וכע"ז ראייתי בשם הגר"ק (ראיתי בחוקי חיים עמ' רל בשם מים חיים גליון צג) דמה שעושים בני המשפחה סעודה לחזק הקשר ולא לזורך צלוי הוא בכלל ההיתר, ולא ראייתי הדברים צפנים והם נע"ג דהרי צפנות זהו ענין המריעות, אבל עכ"פ אפשר שכוונתו דכל מה שאינו לשמחת מריעות אינו בכלל האיסור וסעודת אזכרה שעושים לומר ד"ת לע"נ המת הוא ודאי מותר מכלל שמחת מריעות].

מיני מרקחת נזכר במשנ"ב סי' תקנא סקט"ז לגבי שידוכין בימי בין המצרים דלא חשיב בכלל סעודת שמחה, וכע"ז לגבי מיני תרגימא שאחר הברית לפני הסעודה (ראה תשובה מאהבה על יו"ד סי' שצא), ולכך כאן קיל מיני מרקחת כל שאין בזה משום שמחה וכדלהלן.

ביקורי משפחה בחג אף אם אינם אלא מיני מרקחת יש בהם משום שמחה ואסורים (בנין עולם סי' סב, גשה"ח ח"א פכ"א אות ז' ט', מנח"ש ח"ב סי' צו סקי"ב, הליכ"ש סוכות פ"ט הערה קלח).

סעודת בת מצוה אם הוא באותו היום אפשר דחשיב סעודת מצוה כבר מצוה אף דבמקור הדברים במהרש"ל (ב"ק פז סי' לז וע' משנ"ב סי' רכה) ובדגמ"ר (יו"ד סי' שצא) הזכירו לגבי בר מצוה ולא הזכירו בת מצוה, מ"מ במקומות שנהגו הנשים לעשות סעודה גם לבת מצוה לשמחה על מה שנכנסת לעול מצוות לכאורה חשיב ג"כ מאותו הטעם ג"כ סעודת מצוה, ובסעודת בר מצוה מצינו כמה מנהגים בפוסקים (עי' חכמ"א כלל קסו ס"ב ומנח"ש ח"ב סי' צו סקי"ב ומבית לוי יו"ד עמ' תקסא, ועי' עוד באליבא דהלכתא על השו"ע יו"ד סי' שצא ס"ב), והמקילה בזה עכ"פ בבת שלה ועכ"פ היכא שהוא צורך גדול כמו במקרה שלך יש בזה על מה לסמוך [ולגבי ריקודים צעודות מזה החמיר בזה המנח"ש שס, ולגבי שירה צעודות מזה צג' השזועות וצאצלות וכן ריקודים צעודות מזה צפירת העומר הרחצתי בזה צכמה מקומות].

בכל האופנים שיש איסור לאכול מ"מ אם משתתף בלא אכילה הוא יותר קל (עי' בדה"ש שם ודעת קדושים יו"ד סי' שעד סוף סק"ב ובמ"מ שהובאו בספר חוקי החיים עמ' רח רט) וכ"כ הגשה"ח ח"א פכ"א אות כ' ע"פ התוס' מו"ק כב ע"ב ד"ה ולשמחת, [וישם הגריש"א הוצא ציוני הלכה עמ' תפח לחלק צין שה' מועטת לשה' מרובה], וברמ"א בסי' שצא ס"ג משמע דלפי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המנהג אם אין האכל משמש שם אין היתר להשתתף אפי' כשאינו אוכל שם, [וגם מה שהקיל הרמ"א לעיל מינה לגבי חופה במקום שאין אוכלין היינו שגם אחרים אין אוכלין שם, וכן יש לדמות הרמ"א שהוצאה מהריטב"א בכתובות ח' לגבי צרית מילה דהיינו במקום שגם אחרים אין אוכלין], וכן בשם האג"מ (מסורת משה ח"ב עמ' רצט) הובא שאסור להשתתף בסעודת מריעות אע"פ שאינו אוכל שם, מ"מ כשיש עוד קולא בדבר אולי אפשר לצרפו.

לא נכנסתי בכ"ז בבירור המנהגים וההנהגה הראויה בכל ימות השנה לגבי סעודת יום הולדת או אכילה במסעדה עם בני משפחה וכן סעודת אזכרה אלא רק לגבי אכילה באבלות כמו ששאלת כת"ר.

מי שיש לו יארצייט של אביו ביום נישואי נכדו האם מותר להשתתף בנישואין

הנה עצם ההשתתפות באירוע אין בה איסור כלל כיון שאין רוב דיני אבלות נוהגים כ"כ ביום היארצייט [ויעו' להלן] אבל הנידון אם מותר לאכול שם כיון שהוא יום תענית.

ובש"ך יו"ד סי' רמו סקכ"ז הביא בשם המהרי"ל בתשו' סי' קעב שהמנהג שלא לאכול בתענית יארצייט גם בסעודת מצוה דסיום מסכת.

[ובמהר"ם שיק יו"ד סי' שסז האריך בהבאת הדעות לענין אכילה ביום היארצייט, ולמסקנתו נקט להקל בבעל שמחה גופיה כגון במסיים או בסנדק והמוהל ואבי והבן ונקט כן אף בדעת מהרי"ל המובא בש"ך הנ"ל ועוד פוסקים שהביא שם, ועיי' ש"ש מש"כ בדעת השע"ת.

ובמשנ"ב סי' תקסח סקמ"ו כתב דברית של בנו ביארצייט א"צ להתענות, וכ"כ בחכמ"א כלל קעא סי"א ובפת"ש יו"ד סי' תב סק"ה].

והיינו ביום שאז מתענה וגם מיירי שם רק לענין אכילה שבזה מבטל תעניתו ולא לענין השתתפות גרידא דמצד מה דמיירי שם אף אם משתתף בנישואין ממש אינו שייך למה שקיבל עליו להתענות.

וכן הובא בשם הגריש"א שבדיעבד אם כבר קבעו חתונה לבנו ביארצייט של אביו ואפי' ז' ברכות מותר ללכת (וישמע משה ח"א עמ' שלד), ולפי הנ"ל לכאורה הי' מקום לומר דה"ה נכד וכל חתונה דהרי תענית קיבל עליו והרי אינו אוכל וגם שהוא בלילה.

אולם אי' ברמ"א ביו"ד סוף סי' שצא וכ"ה שם בסי' תב שי"א שאסור לאכול בסעודה בליל יארצייט של אביו ואמו, והיינו אף שאין התענית עצמה בלילה, מ"מ יש בזה קצת

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אבלות, וכן משמע שהסכים לזה הש"ך שם סי' שצא סק"ח דלא כהלבוש שפקפק בזה. ונחלקו הפוסקים אם רק בליל יארציט ראשון או גם בשאר לילות (עי"ש בערוה"ש סי"ד ובחכמ"א כלל קעא סי"א ועוד).

והנה יש מהאחרונים שנקטו דעיקר חומרת הרמ"א הוא בנישואין שיש בזה שמחה (עי' פת"ש סי' שצא סק"ח בשם מקום שמואל סי' פ' ומעין זה עי' חידושים וביאורים להגרא"ז מרגליות הל' אבלות סכ"ד שכ' דבשאר שנים יש להחמיר בנישואין), ועי' גם ברמ"א לעיל סעי' א' די"א שסעודת שמחה באבלות היינו סעודת נישואין.

וכן הובא בשם הגרי"ש אלישיב דאפי' שבע ברכות חשיב כסעודת נישואין (ציוני הלכה עמ' תקנז), וא"כ מה שהקל בסעודת נישואין של בנו אפשר דהקל משום דחשיב ליה כשושבין או בעל שמחה [ע"ד מהר"ם שיק הנ"ל ועכ"פ צלילה שהוא קל מן היום דזרמ"א סי' שצא לא כ' אלא יש אומרים והלבוש חלק וגם המחמירים מחמירים רק בסעודה ולא בכל אכילה צלילה] וזה לא בהכרח שייך בנכד.

ועוד הובא בשם הגריש"א (שם עמ' תקפד) דבשמחת שבע ברכות של בנו אי"ז סיבה מספקת לאכול ביארציט היינו דגם שמשותף מ"מ אין לו לאכול, ואולי מה שהובא לעיל הוא בשמחת חתונה ממש דכיון שהוא שושבין וטרוד בצרכי החופה חשיב בעל שמחה.

אולם אכתי לכאורה גם מה שהחמיר הרמ"א הוא לאכול כלשונו אבל כשאנו אוכל שהוא קל יותר אפשר דגם הרמ"א לא החמיר דלא חמיר ככל חומרת יב"ח דמנהגא הוא והבו דלא לוסיף עלה דהא חזינא שלא החמירו בליל היארציט כל מה שהחמירו ביב"ח.

ובנשמת כל חי (למהר"ח פלאג'י) חיו"ד סי' עא כתב דמי שהכניס בתו לחופה ואירע יארציט אביו בתוך שבעת ימי המשתה אע"פ שיש שאסרו הלכה כדברי המקל ועוד שלא לגרום צער לחתן ולכלה בהעדרו.

וי"ל דהזקן אינו בכלל היתר זה כיון דגם בברית זקן הוא כשאר הבאים מחמת השמחה ולא כאחד מבעלי השמחה גופיה ואפי' בברית האב הוא מצוה דנפשיה וכאן הוא מצוה דבנו ואפי' אם נקבל דחשיב מצוה דאב מ"מ לגבי סב לא חשיב מצוה דהסב להחשיבו כבעל השמחה עצמו כהיתר דמהר"ם שיק הנ"ל.

היוצא מכ"ז דלכאורה יכול להשתתף בשמחת הנישואין אבל לאכול לא מצינו היתר ברור בפוסקים הנ"ל להתיר לסב לאכול בליל התענית וכ"ש לא ביום.

אולם בערה"ש יו"ד סי' שצא ס"י נקט דמותר אפי' תוך ל' להשתתף בשמחת נישואי נכדיו ויש שהבינו מדבריו דה"ה לאכול (חוקי החיים הל' אבלות עמ' קצח), וכע"ז הובא שם בהערה בשם הגרשז"א (מהגר"א נבנצל) דסב וסבתא חשובים כבעלי השמחה ומותר להם היכא שמותר לאב להשתתף, ולפי צד זה פשיטא שאין להחמיר בליל יארציט אפי' לענין

קטן כינה נר חנוכה ואמר לו המדליק שזיכהו לקיים ההלכה נבתה אין זקוק לה האם צדקו דבריו או לא

יערי'

בתשובה אחרת [ד"ה נר חנוכה שכזה לפני זמנו האם יש ענין לחזור ולהדליק] שהוכחתי שם מדברי המהרש"ל דגם אם כבתה מאלה טוב לחזור ולהדליקה, והלכך מש"כ שם המשנ"ב והאחרונים בסי' תרעג דטוב לחזור ולהדליק יש לומר דמיירי גם בכבתה מאלה.

[ולגוף מה שדנתי בתשו' הנ"ל לענין המהדרין דיש הידור בהדלקה אף שכבר הדליק נר אחד וא"כ עצם ההדלקה היא הידור אף שכבר יצא, יש מקום לפלפל בזה דמצינו בפוסקים דבכבתה צריך להשאיר שם הנר וא"כ גם בכבתה אין זקוק כשיש שם נר שדלק ואמנם עיקר מה דמיירי הפוסקים מצד מראית העין אבל אולי יש מקום לדון עוד דגם לענין פרסומי ניסא כשיש דבר יותר שהיה דלוק הוא יותר פרסומי ניסא מההעדר שאין כנגדו דבר דלוק כלל, ואין לומר א"כ לא יתן חצי שעה, דאם הוא נר שיש לו שיעור מעט מאוד זמן לדלוק והדליקו וכבה מיד ולא נשאר שמן או שנשאר בו שמן מעט שדולק מעט מאוד בכה"ג אין פרסומי ניסא כולי האי, והגדרים בכ"ז נתנו חכמים דפרסומי ניסא צ"ל בדרך הדלקה, אבל אחר שעשה אפשר שלא הטריחוהו יותר, דלא דמי למי שלא הדליק המהדרין דבזה יותר לכתחילה נהגו להחמיר משום שהוא על הלכתחילה על שעת ההדלקה עצמה, ומ"מ למעשה מבואר במהרש"ל דגם כשכבה טוב לחזור ולהדליק דאמנם לא הטריחוהו אבל פרסומי ניסא מיהא יש בהדלקתו].

ומ"מ מאחר שאינו חיוב מדינא יכול להמנע מלהדליק באופן שיש בזה צער לילד וכבוד הבריות אבל לומר דבזה מקיים ההלכה של כבתה אין זקוק לה אינו נכון דאדרבה יותר טוב להדליק למצוה מן המובחר ושלא לצאת יד"ח רק מה שמחוייב מעיקר הדין וכמשנ"ת ואין בזה משום פטור מדבר ועושהו כיון שהוא מדרבנן משום פרסומי ניסא והאיכא.

האם חובה להזכיר שם השואל בספר תשובות

הנה

כידוע שבתשובות הגאונים וברוב תשובות הראשונים ובהרבה מתשובות האחרונים אין מזכירים כלל שם השואל בשאלה, וכנ"ל בכמה סוגיות מבואר שהדברים נאמרו כתשובה לספקו של השואל (כמו בפ"ח דיומא כי אתשיל וכו') וזה מלמד שעל ספק אין צריך להזכיר שם המסתפק דהספק הוא העדר ולא דבר שמועה.

ועצם העובדא שבד"כ אין מזכירים השם מלמד שאין בזה קפידא אם להזכיר או לא, ומה שבכ"ז לעתים מזכירים אפשר משום מעשה שהי' כך הי' וכמו בברכות כ"ז ע"ב בצד תמרה הוה ולא בצד עמוד, והוא שיש לדייק בפרטי המעשה (והטעם כדי שידעו שמעשה שהיה כך היה ולא משל היה כמש"כ הגראי"ל בספר צדיק כתמר יפרח שזה הטעם שהקפידו בבהמ"ד דבריסק לדקדק בפרטי המעשה), ואינו שייך לדין אמירת דבר שמועה בשם אדם, דאו ללמדנו דמר מספקא ליה ללמד שהדין אינו פשוט כ"כ, ובאמת יש דברים שבא ללמד הדין, כלומר דלפי הספק מבואר מה הוה פשיטא ליה או שלפי הספק מבואר מה היה טעמו בדין המדובר שם, אבל אין מזה ראייה שהספק הוא שמועה שיש לאומרה משמו.

ומה שהביא כת"ר שיש שטענו שיש חיבורים מהאחרונים שהזכירו שם השואל לא זכיתי להבין דהרי הם מזכירים גם מקום כתיבת התשובה וזמן כתיבת התשובה ועוד כמה פרטים, ועוד דהרי הרבה מהדברים הם ספקות שאין בהם שום חידוש ואעפ"כ הזכירו כל השמות וכל הענינים, ועוד דבהרבה מקומות (ואולי ברובם) השואל לא חידש לא שאלה כלל אלא שאל כדת מה לעשות בשאלה שנזדמנה לפניו, (ובדוחק י"ל דחשיב בעל השמועה לענין זה דבשמועה כה"ג אשכחן דמזכירין בתרא כדבנזיר ובערבי פסחים כה"ג), אלא הענין הוא שישאר בזה רושם שהוא מכתב שנכתב לתשובת שאלה דמעשה רב וגם לפעמים לגלות שיש טעם למה טרח לברר שאלה אחת ויש להוסיף במאמר המוסגר דלפעמים ע"י פרטי הענין אפשר להבין יותר הרקע לשאלה [וגם שייך צוה טעם הנ"ל ג"כ שהפרטים מוכיחים על דיוק הענין], ועוד דאפי' אם תימא שעשו כן כדי ליתן קורת רוח לשואל אבל מנין שיש בזה חיוב מצד לומר דבר בשם אומרו דשמא יש בזה רק ענין של ואהבת לרעך כמוך וגמילות חסדים, אבל אין בזה ראייה שהוא מצד החיוב לומר דבר בשם אומרו, ואפי' אם נימא שיש בזה פלוגתא דכל המשיבים שהזכירו שם השואל ס"ל שיש בזה חיוב ואלו שלא הזכירו ס"ל שאין בזה חיוב א"כ כמעט כל הגאונים והראשונים לא הקפידו בזה, ואפי' אם לא נחשז טופסי תשובות שלא נסדרו על ידי המשיצים ע"מס], וכמובן שהוא דבר דחוק מאוד.

וכידוע שיש חיבורים שנסדרו באופן מסויים וא"א להזכיר בהם שם בעל השמועה בכל מקום וכמו במשנה תורה להרמב"ם והטעם משום דחיוב הזכרת האומר אינו חיוב מן הדין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עכ"פ כשידוע שיש דברים שהם מלוקטים [וכתנתי זזה במקו"א זשס הפוסקים, ועלם הענין צאופן שיש תלמיד שידוע שאומר דברים ששמע מרבו א"ל להזכיר זה כזר מפורש בגמ' וירושלמי ואכה"מ] ולכן במקום שיש צורך א"צ להחמיר בדבר ולכן לא חשו בכל כה"ג.

עכ"פ באתרא דידן אנו רגילים לומר שכ"ה הכלל שאין מזכירים שמות השואלים בתשובות דאזלי' בתר רובא והרוב מעדיפים בעילום שמם ועוד כמה טעמים וכל השולחים שאלות הוא ע"ד זה שכל השאלות ששלחו מאז אין התחייבות להשיב בשמם.

מה שהביא כת"ר שיש שטענו שיש ספקות שיש בהם חכמה הוא באמת נכון אבל קשה לומר שבכל ספק שנאמר יש לחשוש שיש בה חכמה ומסתבר שרק ספקות חריגות שיש בהם התפעלות מיוחדת או שיש בהם תוספת ביאור בסוגיא בדבר שנתחדש על ידי השואל, אפי' אם יש כמה צדדים מסופקים, אזי יש להזכירם בשם מחדש הספק, אבל לא בכל ספק שנתעורר.



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