



- שבוע 48 5
- 5 על מה ממכו בשיבות קטנות לתת בקביעות לבחורים שלא נתמלא זקנם לעבור לפני חתיכה
- קהל ששברו ש"צ לימים נוראים שמתפלל בניגון מסויים והוא מרוצה להם אלא שאחר כמה שנים מעדיפים
- 9 רוב הקהל לשכור ש"צ אחר שמתפלל בניגון שהורגלו בו מנעורם האם הדין עמם
- גרפיקאי שלח עבודה ללקוח דרך תוכנת מחשב באופן שלאחר התשלום הגרפיקה מיד זמינה ללקוח האם יש
- 11 חיוב ביומן תתן שכרו באופן זה או לא
- מי שלושה כסף לצורך החזרת הלוואה אחרת במסגרת תוכנית גלגול חובות ובינתיים סיים פועל את מלאכתו
- 14 ותובע שכרו האם מחוייב לתת את הכסף לפועל
- 15 האם אפשר לאחר את מעודת חבר מצוה בכמה ימים כשיש צורך
- 16 חדר שינה הממוכן במכר כשר כל השנה איך יהיה אפשר להכשירו למוכות
- של"ח ציבור קבוע לימים נוראים שהתמנה על ידי ועד בית הכנסת ואין רוב הציבור מרוצה ממנו משום שהם
- 18 עמי הארץ ומתפללים מחר מידי האם יכולים להעבירו
- 20 מהו הניקוד של המילה בוניד במאמר הנאמר בסוף התפילה אל תקרי בניד אלא בוניד
- 21 כיצד משערים כמה הוא שיעור תשעה קבין במקלחת
- 22 האם מותר להישבע בשך
- 22 האם ראוי להזהר שלא ללבוש בגד חדש בראש השנה מאיסת הדין
- 23 הבא ליתן על עצמו תשעה קבין במקלחת האם יכול בזמן זה להחזיק את מילון המים בידו
- חזן המתפלל בבהכ"ם שמתפללים שם בנוסח אחר ממה שהוא רגיל באיזה נוסח יאמר תפילת הלחש
- 26
- 27 מי שלא בירך שהחיינו על בגד חדש או על פרי חדש עד מתי יכול לברך

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 28 כליל שני של ר"ה האם עדיף לברך שהחיינו על פרי חדש או על בנך חדש
- 30 מי שאוכל פרי חדש שאינו שמח בו ואינו אוהב אותו האם מברך עליו שהחיינו
במידות לבנה כשואמרים כאבן ידמו בהיפוך התיבות האם יש לשנות את ניקוד אבן לשני סגול מחמת
- 31 שכבר אינו במוף משפט כמו במקרא
- 33 רב שמברך ברכות ונדרקים גוים לבקש ממנו ברכות האם מותר לברך גם את הגוים
לפי מה שכתב האר"י (שער המצוות פרשת ואתחנן) שהקושיות באות מן הקליפות האם אדם שיש לו
- 34 הרבה קושיות הוא ראייה שהוא שבוי בידי הקליפות
חדר שמכבוהו לשם מצוות מוכה ולאחר מכן השתמש בו כל השנה לביתו, האם כשר לשנה הבאה מחמת
- 34 שהנחת הסכך היתה בבשרות או פסול משום שמכך זה שימש למגורים במשך השנה
חדר שממכבים בו סכך כשר לשם מוכות ומשתמשים בו למטרת דיוורין מעט זמן לפני חג הסוכות האם הוא
- 35 נפסל או לא
חדר שמכבוהו בבשרות ואחר כך סגרו את חגג שמעליו ושוב פתחוהו האם יש בזה משום תעשה ולא מן
- 41 העשוי או לא
ראובן שכר דירה משמעון על סנת שיחור ראובן את הדירה ללא שום נזק האם חייב לשלם עבור הכלאי
- 42
מי שיש לו יארצייט (אזכרה) על אביו או אמו בחודש שאינו אדר האם יש חבדל בתאריך בין שנה
- 46 פשוטה לשנה מעוברת
- 46 מי שאינו מקבל תוכחה שמותר לביישו מאימתי הוא השיעור
- 48 עבר עמלקי האם חייבין במחיינו
- 49 האם מותר להפסיק במצוות עונה לאחר ברכת המפיל
- 50 האם מותר לשבת על שולחן בשעת אכילה או שלא בשעת אכילה
- 52 האם מותר לומר על עצמו שהוא מוסלמי כדי להציל עצמו
- 54 האם טוב שיהיו לאדם מכנמיים מיוחדים לתפילה
- 54 בירך על תפילין של ראש' על הנחת תפילין' האם יצא בדיעבד
- 56 האם מותר לבעלי דין לפשר ביניהם על פי גורל
- 58 מי שהוצרך לנקביו באמצע קריאת התורה האם יצא או ימשיך לשמוע
- 59 תשובות לשאלות על סדר ספר היראה לרבנו יונה
- 64 פרטי שאלות לענין אריכות בתפילה
- 65 האם יש מצוה להתנועע בתפילה כאשר הוא מפריע לו בכוונה
- 66 מה שאמרו שלא יקנה בימין משום שמראה בה טעמי תורה האם נוהג בזמנינו
- 67 האם בשירותים של זמנינו יש להקפיד שלא להטיל מים מעומד
- 67 מה המקור להתיר את כל הקשרים בבגדי התתן והכלה לפני החופה
- 68 האם תפירת יריעת ספר תורה כשרה באשה
- 69 האם מכרכים הטוב והמטיב על שכירת רכב בליסינג

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 69 האם מותר לומר משניות בעל פה בין נשילת ידיים להמוציא
- 70 האם מותר לומר משניות בעל פה אחרי ברכת המפיל
- העושה התנאי של הרעק"א שאם לא ימפיק לקרוא קריאת שמע בזמנה בברכותיה חרי הוא יוצא כמה
- שקורא עכשיו בזמנה בלא ברכותיה האם יכול לקצר בלשונו ורק לומר שהתנאי הוא כמו שכתוב
- 71 בפתק שרשם בו מראש את התנאי
- 72 מי שלא ימפיק לקרוא קריאת שמע בזמנה עם הברכות כמה צריך לקרוא עכשיו
- הריגת בעל חי על ידי מכשיר המועיל מאוד אך גורם צער יותר לבעל חי מהריגה ביד האם מותר להשתמש
- 74 במכשיר זה או לא

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' הפז 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

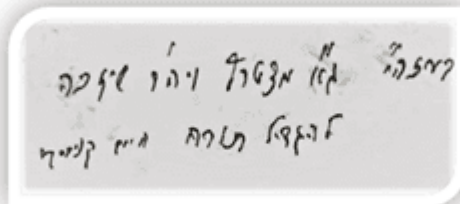
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

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"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם 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 עלינו 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.

על מה סמכו בישיבות קטנות לתת בקביעות לבחורים שלא נתמלא זקנם לעבור לפני התיבה

מקור

דין זה מגמ' בפ"ק דחולין כד ע"ב ששם איתא שמי שנתמלא זקנו ראוי ליעשות ש"ץ והקשו כל הראשונים דבמקומות אחרים בש"ס [כמו זמגילה כד ע"א] משמע שמגיל שלוש עשרה למצוות יכול לשמש כש"ץ להוציא את הרבים ידי חובתן, ותירצו התוס' בספ"ג דסוכה מב ע"ב ובעוד מקומות וכן בתשובת הרא"ש כלל ד סי' כב דרך דרך קבע אסור לו למי שלא נתמלא זקנו לשמש כש"ץ אבל בדרך אקראי מותר.

והרמב"ן כד ע"ב והר"ן חולין ה ע"ב תירצו באופן קצת אחר, והביאם הביאור הלכה בסי' נג ס"ו ד"ה אבל, דכשיש גדול שנתמלא זקנו א"א למי שלא נתמלא זקנו לגשת, אולם מפשטות התוס' והרא"ש שם והשו"ע סי' נג ס"ו שהביאם נראה דכל שאינו באקראי אינו בכלל האיסור וכך נקט הכה"ח סקמ"ט בשם המאמ"ר סק"ד וערוה"ש סי"ט.

והדיוק לזה נראה ממה שהביאו [המס' נסוכה טז] מלשון הגמ' בחולין הנ"ל שמשנתמלא זקנו ראוי "להעשות ש"ץ" ו"להעשות" משמע מי שהיה ממונה לזה כמו שהיה נהוג בקהילות בחו"ל שהיה לזה מינוי מיוחד כמבוארים דינו באו"ח סי' נג, והראיה לפירוש זה ממה שבמקומות אחרים נתבאר שלא דוקא נתמלא זקנו וכנ"ל.

וגם הביאור הלכה בתחילת דבריו הציע כן בדעת השו"ע אך לבסוף לא הכריע בזה, עי"ש מה שדן בראיות לב' הצדדים ולא הכריע בזה רק שציין בתחילת דבריו ששאר הראשונים לא הביאו הך דינא דהרמב"ן והר"ן.

ומ"מ המנהג הפשוט והברור למעשה ברוב המקומות הוא כפשטות דברי השו"ע והראשונים דאזיל בשיטתם דגם כשיש גדול מותר לקטן שלא נתמלא זקנו לגשת לעמוד אם אינו דרך קבע, וכמו שנתבאר בשם כמה אחרונים.

ויש שיטה שלישית בראשונים שהיא שיטת הבה"ג סי' כד (והלח"מ נקט כן גם בדעת הרמב"ם, ועי' ביאור הלכה שם ד"ה יוכל) שתירץ באופן אחר הסתירה לחלק בין פריסה על שמע לשמונ"ע, ונדחק מאוד לפ"ז בכוונת המשנה במגילה שם דמיירי לא רק לענין פריסה על שמע ואכמ"ל, ויש אחרונים שתי' דמ"מ המשנה שם לא מיירי באיזה גדול יהיה מותר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואכמ"ל והוא דחוק מאוד, אלא שלהלכה לא נפסק חילוק זה.

ולמעשה נהגו בישיבות קטנות להקל ולתת לבחורים שלא נתמלא זקנם לעבור לפני התיבה ויל"ע על מה סמכו לעשות כן, ואמנם שמעתי שיש שהנהיגו לאחרונה להזהר בזה, ואני כבר מינקותי כשהייתי בן י"ג שנה וראיתי שמקילים בזה התקשיתי במנהג, ומ"מ למעשה יש לסמוך להקל בזה מכמה טעמים וצירופים, כמו שיתבאר.

הנה הטעם העיקרי המקובל ושגור גם בפי העולם להקל בזה, הוא משום דהציבור הוא ציבור של בחורים שלא נתמלא זקנם, וממילא לא נאמר לחשוש לכבוד ציבור לענין להצריך ש"ץ שנתמלא זקנו אלא רק באופן שהציבור עצמם נתמלא זקנם, שאז הוא זלזול בכבוד הציבור להעמיד ש"ץ כזה, אבל אם הציבור עצמו לא נתמלא זקנו, בזה לא נאמר דין זה.

וכ"כ סברא זו בבית ברוך על החי"א כלל כט סקמ"ה ובאול"צ [ח"צ סי' פח תשובה ז, שם כ"כ לענין נשיא"כ וצמק' צפורה שם נזכר יחד עם ש"ץ] והגרשז"א (הליכ"ש פ"ב הערה סז), אולם במנח"י ח"ו סי' טו לא נקט כן [לענין נשיא"כ], ומ"מ מאחר שיש כאן רוב פוסקים להקל בדרבנן וגם שכבר נתפשט המנהג להקל סגי בזה.

וראיתי בספר משנה אחרונה על המשנ"ב שם סקכ"ג שהקשה דהרי דעת רוב הפוסקים [וכמו שיתבאר להלן] שאין הציבור יכולים למחול על כבודם.

והיישוב לזה נראה, דדבר שהתברר שהוא זלזול בציבור אין הציבור יכולים על כבודם כיון שמדובר כאן בתפילה שהיא כבוד שמים ואינו שלהם למחול על זה, דהיינו אסור להם להפעיל את תפילת הציבור באופן של זלזול, אבל כאן אין כאן זלזול כלל, מאחר שמעיקרא לא היה כאן הקפדה בכבוד הציבור לקחת דוקא ש"ץ שנתמלא זקנו, דכבוד של כל ציבור הוא לפי המושגים של אותו הציבור עצמו, וכמו כבוד שבת נמדד במאכלי החשובים של כל אדם לגופו, וגם יש דין לפי כמה ראשונים לבחור לש"ץ בתענית אדם גבה קומה כשאין חכם, והרי ודאי שגבה קומה נמדד לפי אותו הציבור ולפי המקום והזמן.

והטעם השני למה נהגו להקל בזה באופן שמקילים בזה שנותנים להתפלל בתורנות לבחורים משום שאין בחור אחד שהוא קבוע לש"ץ אלא כולם מתפללים בתורנות, ואמנם היה מקום לטעון דמאחר שיש כאן הסדר בין הבחורים ממילא יש כאן קביעות של בחורים שלא נתמלא זקנם, אבל מסברא יותר נראה להקל בזה, דהרי ענין שאין ממנין ש"ץ על הציבור שלא נתמלא זקנו הוא חשיבות וערך שנותנים לכזה אדם על הציבור, אבל אם אין שום אדם כזה שלא נתמלא זקנו שנותנים לו חשיבות וערך על הציבור, אין בזה בעיה, דהרי התוס' דייקו את דבריהם ממש"כ בחולין שאם נתמלא זקנו ראוי להיעשות ש"ץ, ובזה חלקו בין סוגי' זו למקומות אחרים שמבואר שיכול להיות ש"ץ, דמה שאינו יכול הוא רק המינוי של "להיעשות ש"ץ", וא"כ הענין חשיבות של מינוי ציבורי שא"כ לתת למי שלא נתמלא זקנו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכן הובא מהגרשז"א בהליכ"ש שם שבישיבות שהוא באקראי אין בזה בעיה של מינוי קטן על הציבור, ויתכן דכוונתו גם באופן שהוא בתורנות כנהוג בישיבות, וכן משמע להדיא במנח"י שם לגבי ברכת כהנים.

ומ"מ צע"ג על קולא זו מדברי השו"ע והפוסקים, דהמשנ"ב בסי' נג סקכ"ו הביא פלוגתת האחרונים לענין חזן ממלא מקום דדעת הט"ז שאם רק קבוע לזמנים מסויימים חשיב קבוע אף אם הוא במילוי מקום, וכמו שנתבאר בשו"ע ס"ו דאם הש"ץ ממנהו לעתים ידועים חשיב כקבע, ודעת הב"ח והא"ר דתמיד נחשב קבוע אם הוא קבוע למילוי מקום אף אם אין לו זמן מיוחד שהוא קבוע בו, ולכאורה להב"ח והא"ר ואולי אף להט"ז יחשב בניד"ד כמו קבוע דהרי זה גרע מממלא מקום, דכאן התפקיד של הש"ץ קבוע לתורנות בין בחורים שלא נתמלא זקנם וגריע ממקרה שהש"ץ העיקרי נתמלא זקנו, ובפרט ששם גילו דעתם שרוצים את מי שנתמלא זקנו ורק כשאינו יכול השני ממלא את מקומו משא"כ כאן.

ובדוחק יש ליישב דבאופן המבואר בהנך אחרונים שאסור [כל אחד לפי שיטתו] הוא דעכ"פ יש מינוי לאדם זה יותר משאר מתפללים, שיש לזה חשיבות על חשבון הציבור, אבל באופן שאין חשיבות לאדם מינוי מיוחד, כגון שעושים תורנות בין כל המתפללים, אפשר דבזה לא נאמר, ומ"מ הוא דחוק מאוד, ולכן יתכן דגם אם יש לסמוך על קולא זו היינו רק כעוד צירוף בניד"ד ולא במקום שסומך רק על קולא זו בפני עצמה.

עוד יש לצרף כאן להקל מחומר הענין דדעת כמה מגדולי הפוסקים והם הב"י (סי' נג ד"ה וכתב הכלבו) בדעת הרמב"ם והשלה"ג (מגילה טו אות א) והפר"ח דהציבור יכולים למחול על כבודם ולתת לבחור שלא נתמלא זקנו לשמש כש"ץ בקביעות, ואמנם רוב האחרונים חלקו ע"ז והם הב"ח והט"ז סק"ב והיעב"ץ במור וקציעה והא"ר סק"י וכן הכריע המשנ"ב סקכ"ג בשם הא"ר והרבה אחרונים, אולם מ"מ בצירוף ב' צירופים הזכיר הביאור הלכה גם צירוף זה שהציבור יכולים למחול, אע"פ ששאר הצירופים שהזכיר המשנ"ב הם צירופים שלא נפסקו להלכה, מ"מ בצירוף כולם יחד הקיל כמבואר שם, וכ"ש בניד"ד שהצירופים הם מועיל כ"א בפני עצמו מעיקר הדין, א"כ בזה ודאי שאפשר לצרף גם דעה זו להסיר מכל ספק.

ויעוי' גם בבה"ל סי' קמג ס"ב שציין לפלוגתא דהכא דהט"ז והפר"ח ולא הכריע שם להדיא, ומיהו אין להביא ראיה ממה שלא הכריע שם אחר שכאן כתב הכרעה בזה וכמו שנתבאר.

ויש להוסיף דקיימא לן שבשל סופרים הלך אחר המקל וכ"ש שהנידון כאן על תרי ותלת דרבנן דגם תפילה קי"ל דרבנן (וגם להרמב"ם בפ"א מהל' תפילה שעיקר תפילה דאורייתא מ"מ שמונ"ע אחר שאר תחנונים הוא דרבנן) וגם חזרת הש"ץ קימ"ל שהוא דרבנן (עי' ר"ה לה ע"א) ודין זה שלא למנות לש"ץ בקבע הוא גם דרבנן, וכ"ש שכל הנידון כאן הוא רק לכתחילה ובדיעבד לכל הצדדים הרי הוא והציבור יצאו ידי חובה אפי' אם נתמנה בדרך

קבע.

ויתכן לצרף כאן עוד ענין נוסף דהרי קי"ל שבמקום פלוגתא יכול לומר קים לי, עי' בחו"מ סי' כה, והרי כאן חזקה ש"ץ הוא חובת ציבור ולא חובת יחיד, וכמבואר בפוסקים ובמשנ"ב דמעיקר הדין היה יכול ללמוד אם יש עשרה ששומעין לולי שלא ילמדו ע"ה ממנו וישיחו שיחת חולין, ויש פוסקים שגם לזה לא חששו עי' מה שהביא במג"א ובמקור חיים לבעל החו"י וע"ה בארחות חיים להרא"ש, א"כ מאחר דהיחיד אינו יכול לטעון שהוא מוחה בשביל עצמו (דא"כ יתכן שהיה יכול למחות כמ"ש החזו"א באופן אחר דמי שרוצה להחמיר יכול לבקש מהציבור להחמיר וכע"ז אומרים בשם הח"ח ואכמ"ל), דהרי אינו חובתו אלא חובת הציבור, א"כ החזון שלא נתמלא זקנו אדרבה יטען דקים ליה כהמקילין בזה, ולא יוכלו למחות בזה אלא הציבור עצמם ולא היחיד, ומיהו עי' פרטי הדינים במחית היחיד בסי' נג סי"ט דדעת כמה ראשונים דבתפילה שאני שכל יחיד צריך להסכים, ואכמ"ל דשם מבואר פרטי הדינים בזה.

ולפי מה שנתבאר במשנ"ב סי' נג סקנ"א בשם הפמ"ג דעכשיו יש תקנת הקהילות שגם רוב קהל אין יכולים להעביר ש"ץ קבוע אלא רק הברורים בכל מקום לפי מנהגו, [וכ"ה היחידים עי"ה נסקנ"ג], א"כ לפ"ז גם רוב הקהל עכשיו לא יוכלו להעביר ש"ץ כזה אלא רק ברורי הקהל בכל מקום לפי מנהגו.

ולפי מה ששמעתי שסלקו ש"ץ קבוע שנתמנה שלא נתמלא זקנו, יש לציין דדין זה אינו פשוט כלל, דיתכן שכל האיסור הוא רק עצם מעשה המינוי, אבל אחר שכבר נתמנה וכבר קיבל הכבוד מהציבור יש להשאירו כך, דאפשר דהו"ל עכשיו כשכבר התבצע המינוי לא גרוע מאקראי, ועי' במשנ"ב סי' נג סקט"ו שחילק לגבי ש"ץ שיצא עליו שם רע בילדותו (דאי' עליה בהדיא בגמ' שאין ממנין אותו ש"ץ לתענית, ולגבי שאר השנה עי' במשנ"ב שהביא דעות בזה ודעת הגר"א וכנה"ג להחמיר וחילוק זה מהכנה"ג) דאם כבר מינו אותו אין לסלקו מחמת זה, וכע"ז בס"ק עט לגבי ש"ץ שחטא ועשה תשובה דאין פרקו נאה (שהוא אחד מהתנאים המבוארים בגמ' לענין ש"ץ בתענית), דמ"מ אם נתמנה אין מעבירים אותו, וכן בס"ק מא לגבי ש"ץ סומא לדעת החו"י סי' קעו ג"כ חילק באופן זה, ועי' בשו"ע סי' נג סכ"ה ובמשנ"ב שם דהאידנא אין מסלקין ש"ץ קבוע משום חשדא.

ומ"מ א"א בהכרח לדמות דבר לדבר, דגם שלענין כמה דינים מצינו דאין מסלקין אחר שנתמנו מ"מ יש לדון בכל דבר לגופו, ובמקום שנזכר להדיא בפוסקים שאין לו להתמנות דרך קבע שמא גם אין להמשיך במינוי, וצריך להתיישב בזה.

ויעוי' בבה"ל סי' נג ס"ו ד"ה אבל באקראי בסופו, שכתב דבסתמא אין למנות לקבע ש"ץ שלא נתמלא זקנו אפי' אם אין אחר שיכול לשמש תחתיו, שמא למחר יזדמן להם אחר שיוכל לשמש תחתיו, ולכאורה משמע שאחר שימנוהו לא יהיה אפשר להעבירו, ולכן לא ימנוהו בדרך קבע (ועי' בסי' נג ס"ק פו היאך צריך שיהיה המינוי באופן המועיל שיהיה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אפשר לסלקו אחר כך, ולענין אם חזקה בלא מינוי מהני עי' בסי' קנג סקי"ב), אולם אינו מוכרח דיש לומר דחששא בעלמא הוא דאין למנותו בדרך קבע שמא ימנוהו ולא יעבירוהו אחר כך.

קהל ששכרו ש"צ לימים נוראים שמתפלל בניגון מסויים והוא מרוצה להם אלא שאחר כמה שנים מעדיפים רוב הקהל לשכור ש"צ אחר שמתפלל בניגון שהורגלו בו מנעורם האם הדין עמם

יש כאן כמה בעיות בסילוק והעברת החזן, וכמו שיתבאר.

ראשית

כל מכיון שהם אומרים שרוצים לסלקו ולשלחו לנפשו בלא לשלם לו, והדין שמכיון שהתחייבו יצטרכו לשלם לו כמבואר במשנ"ב סי' נג סקנ"א בשם האו"ז, ועי"ש סקנ"ד לענין ממתי חשיבא התחלה, וצ"ע למעשה עד לאיזה זמן יצטרכו לשלם לו.

כמו"כ יש בזה בעיה נוספת, אחר שכבר הסכימו והתרכזו לחזן שכיר המתפלל בניגונים האחרים א"כ החוזר בו במשא ומתן אחר שסבר וקיבל בלא ששום דבר השתנה הוא מחוסר אמנה כמבואר בחו"מ סי' רד ס"ז הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לו לעמוד בדבורו וכו', וכל החוזר בו בין לוקח בין מוכר וכו', ה"ז ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו עכ"ל.

ואמנם ברמ"א באו"ח סי' נג סי"ט מבואר דביחיד שסבר וקיבל אין לו רשות למחות אח"כ ומשמע לפו"ר (ועי' להלן) שציבור כן יכולים למחות גם אחר שקבלו, אבל אולי שם מיירי מצד הדין, ולא נחית שם לענין אם נקראים מחוסרי אמנה אחר שחוזרין בהם.

ומצד שני יש לטעון דאם הציבור עצמו חזר בו הוא שינוי משמעותי עבור ועד בית הכנסת שחשיב לגבם כמו שהשתנה הדבר, אבל למעשה הם שליחים של המתפללים, ונמצאו המתפללים נוהגים שלא כהוגן, וכמבואר בחו"מ שם סי"ט שאם רבים אמרו עליהם לעמוד בהם גם לענין מתנה מרובה שביחיד אינו נחשב, דרבים צריכים לעמוד בדיבורם, וכתב שם הסמ"ע סקי"ד מפני שבזה סמכה דעתו דלא יחזרו בו הרבים, גם מפני שאינו מגיע על כל אחד כי אם דבר מועט עכ"ל, וכ"כ הנתה"מ שם, ויל"ע בזה.

ובביאור הגר"א בחו"מ שם ציין למש"כ הרמ"א שם בסו"ס קסג דכל דברי הקהל אינם צריכים קנין, ומ"מ יעוי"ש ברמ"א שכ' דאם הקהל שפטרו אחד ממסים, פטור וא"צ קנין וכו' אבל יכולין למימר שלא פטרוהו רק לשנה, ומ"מ בענייננו א"א לטעון כן משום שמבואר בפוסקים שא"א לסלק חזק שמינוהו והחזיק במינויו (ועי' משנ"ב סי' קנג סקי"ב).

וצ"ע דלפי הצד שאצל רבים נחשב כמו שהיה ממש קנין א"כ באיזה אופן מיירי הרמ"א

שביחא שאלות המצויות בהלכה

באו"ח הנ"ל דמבואר בדבריו ששייך חזרה אצל רבים, ואם תאמר דמיירי כשמשלם כמ"ש המשנ"ב הנ"ל בשם האו"ז, יש בזה דוחק, וצל"ע.

ושוב אחר העיון במשנ"ב שם נראה דלא למד הרמ"א דבא למעט אופן שחוזר אחר שמינהו אלא שהשתנה אחר שמינהו המצב כמבואר שם ובזה הציבור נאמנים והיחיד לא, אבל אם הוא בלא שינוי מצב י"ל דגם הציבור אינו יכול כלל אא"כ ישלם.

ג' אם ועד בהכנ"ס אינו מסכים ורק הציבור רוצים יש בעיה נוספת של תקנת הקהילות שתקנו שהציבור לבד לא יוכל לסלק ממונים ובכל מקום לפי מנהגו, כמבואר בנו"כ בפמ"ג ובמשנ"ב סי' נג סוף סקנ"א ועי' עוד שם סקנ"ג.

וד' יש בעיה נוספת בהעברת חזן מכיון שהאידנא הקפידו שלא להעביר חזן מפני החשד אא"כ נמצא בו פסול כמ"ש בב"י ושו"ע או"ח סי' נג סכ"ה ומשנ"ב שם סקע"ג ושו"ת חת"ס יו"ד סי' שמה (ד"ה ובענין), והמקור לזה מרשב"א ע"פ דינא דמערבין בבית ישן לפי' התוס' בגיטין ס ואו"ח סי' שסו.

מ"מ למעשה הבעיה הראשונה לא תהיה אם ישלמו לו, וכן הבעיה השניה לא תהיה ג"כ אם ישלמו לו, ולענין זה סגי בפיצוי שיתרצה בו, הבעיה השלישית לא תהיה אם ועד בהכנ"ס יסכים לזה, והבעיה הרביעית הוא דבר שצל"ע אם מועלת מחילת הש"ץ לזה, ומסתמא אינו יכול למחול, דכמה דינים נאמרו מפני חשד כמו בענייני צדקה וכו' ואין אדם יכול למחול, ולגבי שבועה דחשד מצינו דשייך מחילה אבל שם חיובי שבועה הוא ממונות שאפשר למחול עליהם, ומה דבסי' שסו נקטו הלשון בגמ' ושו"ע מפני דרכי שלום אינו מוכרח שיכול למחול.

ועי' משנ"ב סי' נג סקע"ג בשם המג"א, אין להעביר ש"ץ בשביל אחר שקולו ערב. ואם הרוב חפצים באחר ישמשו שניהם כאחד ע"כ, וכ"ש שכאן כחו עדיף שאין שום פגם בקולו ועושה ניגונים מצויינים ואף הם סברו וקבלו ורק חזרו בהם ורוצים ניגונים אחרים ולא כל כמיניהו לחזור בהם.

ומש"כ המשנ"ב דימששו שניהם כאחד היינו משום החשד (שנזכר באותו הסעיף), ועי' במשנ"ב סי' שסו סקכ"ה דטעם קצת אינו מועיל לשנות מפני החשד אלא אם כן יש טעמא רבה, וניגונים וכיו"ב אינו טעמא רבא.

ויעוי' עוד ברמ"א סי' נג סכ"ה בשם תשובת הרשב"א סי' ש דחזן שרוצה להעמיד בנו תחתיו ואין קולו ערב כמותו אין הקהל רשאי לסלק בנו, וכ"ש בענייננו שאינו בנו אלא הוא בעצמו וכ"ש בענייננו שקולו ערב רק שהקהל מבקש ניגון אחר (וניגון החזן הוא ג"כ ניגון מקובל בקהילות כל שהם), וכ"ש בענייננו שכבר נתרצו וכבר עברו כמה שנים.

היוצא מכל זה שאם ירצו לחזור בהם מצד הדין יצטרכו להגיע להסדר עם הש"ץ לפי האופנים שנתבארו, ומצד התקנה שא"א לסלקו לא יוכלו גם לסלקו אלא למנות אחר עמו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

(כגון זה לשחרית וזה למוסף), וצל"ע אם מועיל מחילת החזן בשביל לפתור גם ענין החשד.

אם ההסכם מראש ביניהם רק לזמן עי' משנ"ב סי' נג סקנ"ד, ויש לציין דבזה גם חשדא ליכא ע"פ המבואר בברכ"י או"ח סי' שסו ומשנ"ב שם סקכ"ו ודוק, ומ"מ בזמנינו המנהג שאם לא התנו להדיא שלאחר זמן יסלקוהו לא מהני מה שההסכם היה רק לזמן, דבלאו הכי המנהג שגם אחר כך אין מסלקין אותו, עי' משנ"ב סקפ"ומה שהביא בשם החמדת שלמה סי' זו וח"ס סי' רו.

לפעמים ראוי לחזן לוותר, יעוי' ברמ"א ומשנ"ב סי' תקפא וסק"ט וסקי"א, אבל במקרה שלך שאין מריבה או תלונה מצד הקהל והוא מרוצה להם כמו שכתבת א"כ כל עוד שלא נגרם מזה לחץ ומתח ורוצים רק לידע הדין מה נרצה לפני ה' א"כ הנרצה כאן הוא שהקהל יבליגו לחזן ומי שקשה לו בניגונים שאינו מורגל בהם יכול לילך ולהתפלל בביהכנ"ס ששם מזמריני בניגונים שלו.

גרפיקאי שלח עבודה ללקוח דרך תוכנת מחשב באופן שלאחר התשלום הגרפיקה מיד זמינה ללקוח האם יש חיוב ביומו תתן שכרו באופן זה או לא

שמדובר ביצירת מוצר פיזי ששווה ממון דעת רוב הפוסקים להקל בזה, אולם במקרה זה שהעבודה אינה ברת ערך ממוני ובפרט שגם מדובר בדבר וירטואלי ולא כלי או חפץ המשמש כמשכון, המקיל באופן זה אין לו על מה לסמוך.

**במק
רה**

מקורות:

מבואר בגמ' בב"מ קיב ע"א וחז"מ סי' שלט שאומן שסיים מלאכתו בחפץ ועדיין לא מסר את החפץ אין בעה"ב עובר בזה בדין ביומו תתן שכרו עד שיטול את החפץ.

ונחלקו הראשונים והפוסקים מהו הטעם בדין זה, דהנה דעת השטמ"ק להלכה בב"מ קיב ע"א ד"ה ולענין [וכ"כ שם אש"כ נשם ה"ר יהונתן] שאפי' אם אמר לו האומן ליטול את החפץ אין בעה"ב עובר, דלא קרינן ביה לא תלין פעולת שכיר כל זמן שהחפץ תחת האומן, ואפי' אם אינו רוצה לעכב את החפץ בשביל קבלת דמי השכירות.

וכעין טעם זה כתב הקצה"ח סי' עב סקכ"ג דכל זמן שהטלית ביד האומן לא התחיל חיוב התשלומים ורק כשבעה"ב נוטל את הכלי התחיל חיוב התשלומים, ולכאורה סובר ג"כ כהשטמ"ק.

ובביאור הלכה סי' רמב ד"ה לכבד כתב דיכול להקל כהשטמ"ק שלא יטול את החפץ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וממילא לא יצטרך לשלם באותו היום ולא הביא פלוגתא בזה.

וכן בספרו אהבת חסד ח"א ריש פרק י נקט בפשיטות כדעת השטמ"ק וגם שם הביא שם דברי השטמ"ק בלא חולק.

אולם המאירי כתב דכל זמן שהטלית ביד בעה"ב גילה דעתו שאינו מקפיד על דמיו, וכע"ז בלבוש עיר שושן בחו"מ סי' שלט ס"ו כ' דכל זמן שהאומן לא נתן לו הכלי גילה דעתו שמוחל לו על זמן הפירעון.

ולפי פי' המאירי והעיר שושן לכאורה נמצא שאם האומן אומר לבעה"ב שיבוא ויטול את החפץ וישלם אין סברא זו.

ואע"ג דבשל תורה הלך אחר המחמיר, מ"מ כאן נראה דיש להקל כהשטמ"ק (עכ"פ במקום הצורך כמו באופן דמיירי בביאה"ל שם) מכיון שבדיני ממונות אין אומרים בשל תורה הלך אחר המחמיר אלא המוציא מחבירו עליו הראיה כדאי' בריש פרק שור שנגח את הפרה ובפ"ק דבכורות ובהרבה דוכתי, וכ"ש כאן שרוב הפוסקים מקילין בזה.

אבל באמת יל"ע באיזה אופן מיירי המאירי והלבוש בזה, דאם מיירי באופן שאמר לו בעה"ב שישלם א"כ מה שייך כאן מחילה מסתמא, ואם מיירי שלא אמר לו בעה"ב שישלם א"כ בלאו הכי הרי לא תבעו אינו עובר עליו כמ"ש בחו"מ ס"ס שלט.

ואין ליישב דמיירי שאמר לו האומן שיבוא ויטול וישלם דא"כ נמצא שאינו מוחל, וגם אין ליישב דמיירי שאמר לו האומן שאימתי שירצה בעה"ב יבוא ויטול וא"צ דוקא עכשיו, דא"כ בזה הרי ודאי מחל לו, וא"כ באיזה אופן מיירי.

ובדוחק היה מקום ליישב דמיירי באופן שיש מצב כל שהוא שאינו יכול לתובעו שבזה חידש האהבת חסד דאין בזה דינא דלא תבעו אינו עובר עליו, כמו שהבאתי בתשובה הסמוכה [לענין מי שיש לו כסף לשלם לגמ"ס אם צריך למנו לפועל] שי' האהבת חסד בזה, אבל הוא דחוק מאוד, דהרי הוא חידוש של האהבת חסד ולא נזכר בדברי הראשונים.

עכ"פ מבואר שיש מחמירים בזה, והביאור הלכה שלא הביא חולקים בזה וכן באהבת חסד לכאורה צ"ל שלא היו לפניו, דלמה לא נחמיר עכ"פ לכתחילה בדאורייתא כהמחמירים בזה, וא"כ למה לא הביא שיש מחמירים בזה.

וכן מבואר בפת"ש סק"ב שטעמו של הלבוש הוא טעם אחר מהסמ"ע, וראיתי בדרכי תשובה בחו"מ שם סק"ב שגם בדבריו מבואר שהלבוש חולק לדינא על שאר פוסקים, שכן הביא דברי הגר"ז הל' שאלה ושכירות סעי' יג שלמד מדינא דהסמ"ע הנ"ל שאם נותן משכון לפועל אינו בבל תלין, וכ"ד הקצה"ח סי' עב שם ועי' בערוה"ש סי' שלט, וכן משמע מדברי השטמ"ק שם שתלה הדברים במשכון, אלא שכתב הדרכי תשובה דלפי טעם הלבוש לא יהיה מקור לדין זה, נמצא דדברי הלבוש אינם כשאר הפוסקים.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובנידון דידן נראה דגם להמקילים בזה יש להחמיר דהרי בשטמ"ק שם כתב עוד דאע"פ שאם אומר האומן טול את הכלי ושלם שכרי אינו עובר, מ"מ כתב שם עוד בזה דהאומן תופס את החפץ כמשכון בעד שכרו, וכע"ז כתב הסמ"ע סי' שלט סק"י, ויש לדון לפ"ז דבניד"ד שיתכן שאין שום ממון בעין שתפסו ביד הפועל ואפי' אם נחשיב קנין וירטואלי כמו ממון אבל כאן לפעמים העבודה הוירטואלית עצמה ג"כ אין בה שום שויות אלא נצרכת עבור הלקוח בלבד, וידוע נידון הנתה"מ והחזו"א והאחרונים לגבי תשלומין והשבת אבידה בממון ששוה רק לבעה"ב באופנים שונים, אבל כאן אם נדון שהוא מצד שמחזיק בעד שכרו או כנגד שכרו כלשון הפוסקים [דהסמ"ע שם להדיא כתב "שהרי תופס משלו כנגדו"], אם כן שמא מיירי על דרך הרוב שהחפץ שווה את הכסף ולא כשמחזיק את העבודה בתור איום על התשלום בלבד, ואמנם יש להסתפק אם מיירי כאן רק במשכון שהוא שומר על הבעה"ב שישלם או שמדובר כאן במשכון שהוא תופס כנגד מעותיו, אבל מלשון הסמ"ע משמע מאוד כהצד השני להחמיר.

וביותר דהרי הקצה"ח והשוע"ר נקטו דהוא דין משכון גמור לא שוא משכון זה ולא שוא משכון אחר, ואם נימא דכאן בעבודה יש דין מיוחד להחשיב את העבודה כמשכון א"כ מנ"ל ללמוד משכון אחר.

וכן מבואר בקצה"ח סי' עב סקכ"ג (הובא גם בפת"ש סי' שלט סק"ב) בטעם מה שאם נשאר הכלי חשיב משכון ואינו עובר בבל תלין, דחשיב כמו שקיבל האומן את מעותיו משום דבעל חוב קונה משכון, וזה הרי ודאי לא שייך לומר באופן שהמשכון לא שווה מידי ואינו אלא איום בעלמא על הלקוח, ומעין זה בעיקר דין משכון (בלא קשר לאומן) נזכר גם בקצה"ח סי' צז סק"א.

ומכיון דבלאו הכי בניד"ד מצינו פוסקים דלפי שיטתם בלאו הכי אין להקל בזה, א"כ בצירוף כ"ז קשה להקל.

ומ"מ לפו"ר נראה דלפי כל הטעמים אין חילוק בין אם הפועל אומר לבעה"ב שישלם וימסור לו את החפץ ידנית לבין אם יורד על ידי תוכנה אוטומטית לאחר התשלום.

מי שלוה בסף לצורך החזרת הלוואה אחרת במסגרת תוכנית גלגול חובות ובינתיים סיים פועל את מלאכתו ותובע שכרו האם מחוייב לתת את הבסף לפועל

יתן לפועל, ולגמ"ח ישלם כשישיג הלוואה אחרת.

מקורות:

הנה

עצם הדין שאדם שלוה כסף מחוייב לתתו לפועל גם אם הכסף בעיקרו אינו שלו, זה מבואר באהבת חסד (ח"א פ"ט ס"ז) לבעל הח"ח עי"ש שלמד כן מהריטב"א בב"מ.

ואף שבנידון דידן הכסף מיועד ונלקח בעיקרו למטרה כל שהיא אין בזה קולא, מכיון דמבואר באהבת חסד שם שצריך אפי' ללוות בשביל זה עי"ש, כ"ש במקרה זה שכבר לוה ורק שהתכוון שההלוואה תהיה למטרה מסויימת שאינו נפטר בזה.

ואע"פ שיש חוב גם כלפי הגמ"ח מ"מ הפועל קודם לתשלום, דהרי פועל עני ועשיר אי' עכ"פ לחד דעה בב"מ קיא ע"ב שעני קודם דכתיב ואליו הוא נושא את נפשו, וכן פסק באהבת חסד (ח"א פ"י ס"ח), [עי"ש שמהלכה למה לא הוצא נפוסקיס], וכ"ש מי שאצלו הוא חוב גרידא שאינו פועל כלל, שאינו קודם למי שהוא פועל.

(ועי"ש באהבת חסד לעיל מינה בפרק שלפני כן פ"ט ס"ח דב' פועלים יחד יתן לכל אחד חצי עי"ש, אבל כאן דאחד פועל ואחד חוב בלבד פועל עדיף, וצ"ע ק' למה לא כלל החפץ חיים כל דיני הקדמה בין פועלים יחד וכ"ש דהיה לו להזכיר דיני קדימה לפני שהזכיר לחלק בין הפועלים, ונראה דחידושי דינים שלא הובאו בחו"מ סי' שלט הביא רק אח"כ).

ובאופן שזמן הפירעון של שניהם הוא יחד (דהיינו התאריך הכתוב בשטר ההלוואה הוא אותו תאריך של סיום הפעולה, כך שלמעשה צריך להעביר את התשלום לשניהם עד סוף אותו היום) א"כ הדין הוא כמו שנתבאר לעיל, ובחפץ חיים שם דן (גם בפ"ט ס"ח ונתיב החסד שם סקכ"ג וגם בפ"י ס"י) לגבי ב' פועלין כשא' מהם לא תבע עדיין דנקט הח"ח דלא חשיב שאחד קודם לחבירו דחזקה שרוצה לקבל שכרו בזמנו כמו שהביא שם מהגמ' בשבועות, והח"ח בזה אזיל לשיטתו שחידש דפועל שאינו יכול לבקש לא חשיב לא תבע אלא רק אם יכול לבקש ולא ביקש, דסתמא כמו שביקש, ורק אם היה יכול לבקש ולא ביקש הו"ל המחילה על זמן התשלומין, וממילא כשאחד תבע אחר חבירו הו"ל רק גילוי שאין כאן מחילה.

אבל במקרה שכבר הגיע זמן פרעונו של הגמ"ח יום לפני זמן פרעונו של הפועל, הנה יעוי' באה"ע ריש סי' קב ס"א וס"ב דלענין גביית מטלטלין בעל חוב קודם לכתובת אשה אע"ג

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דכתובת אשה קדים, ואולי גם פועל קודם לבעל חוב.

אבל אם נימא דאזלי' בתר מי שקודם שבעל חוב קודם יש לו זכות קדימה, א"כ ההסתברות היא לומר דמכיון וע"פ דין הכסף צריך לבוא לגמ"ח מכיון שהוא בע"ח מוקדם ממילא חשיב כמו שאין לבע"ב מעות לשלם עכשיו שבזה אינו עובר על בל תלין כמ"ש בשו"ע חו"מ סוף סי' שלט ס"י.

ויעוי' בחפץ חיים שם שדן בסי"א לגבי ב' פועלים האחד כלה זמנו אתמול וכבר עבר זמן בל תלין שלו ולא שילם לו והשני כלה זמנו היום, ויש לו מעות לשלם רק לאחד מהם, צריך להקדים השני כיון שיעבור זמנו היום, אע"ג דמחוייב גם לראשון, מ"מ צריך ליתן לשני כדי שלא יעבור בבל תלין, א"כ כ"ש שהפועל קודם לגמ"ח אפי' אם הגיע זמנה אתמול.

האם אפשר לאחר את סעודת הבר מצוה בכמה ימים כשיש צורך

אפשר לאחר במקום הצורך כמה שצריך כל זמן ששמחים מקבלת עול המצוות.
מקורות:

הנה לגבי סיום א"א לעשות את הסעודה מתי שרוצים ללא הגבלת זמן, שהרי הביאו הנו"כ על השו"ע בשם המהר"ם מינץ שיש להשאיר קצת מהלימוד לסיום כדי שיעשו את הסעודה בזמנו.

אם כי לגבי סיום דעת החוות יאיר שאפשר לאחר לשבוע (וכבר העירו עליו שמה שהביא ראייה שם שמדובר בסיום לכאורה אינו) ויש שנקטו ג' ימים בשם החזו"א ויש שאמרו שהשיעור הוא כל זמן שהוא שמח, כעין ברכת שהחיינו להסוברים בסי' רכג שאפשר לברך על הפעם שניה (וכמו שנקט הביאור הלכה למעשה סי' כב לגבי בגדים) דאפשר לברך כל זמן שעדיין מרגיש שמחה וכמו שהרחבתי בתשובה על שהחיינו.

אולם בענייננו נראה דבמקום הצורך אפשר לאחר גם לאחר ז' ימים (במו במקרה שלך שהבר מצוה יוצאת בערב יוה"כ וסוכות ויש חולים במשפחה) מכיון שכתב המשנ"ב בריש סי' רכג בשם הפמ"ג לגבי שהחיינו על דבר שנשאר וקיים שאפשר לברך עליו גם אחר כך מכיון שהוא קיים (לאפוקי לבישת בגד חדש או פרי חדש שבזה דעת הפמ"ג שאפשר לברך רק על המעשה הראשון כמו שצינתי בתשובה הנ"ל).

ולכן קבלת עול מצוות מכיון שאין השמחה על התחלת קבלת עול המצוות אלא על עצם קבלת עול המצוות, לכן לענ"ד אפשר במקום הצורך לאחר את הסעודה גם יותר משבוע כל זמן שהוא שמח בקבלת עול המצוות.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השלמה לאיחור סעודת בר מצוה

עי' במשנ"ב סי' רכה בשם הפוסקים דאם הנער דורש הו"ל סעודת מצוה אף דאינו באותו היום.

חדר שינה המסוכך בסכך בשר כל השנה איך יהיה אפשר להכשירו לסוכות

יכול

להגביה את הסכך סמוך לסוכות ולחזור ולהניח ואז הסוכה מתכשרת (מג"א סי' תרלו סק"ג ומשנ"ב שם סק"ח ע"פ השו"ע סי' תרלא ס"ט).

ומה שכל השנה דרים באותו המקום וממשיכים את הדיורין אינו נאסר דאזיר המקום אינו הסוכה אלא הסכך, דע"ש הסכך קרויה סוכה כמ"ש רש"י והר"ן ריש סוכה, והדפנות אין בהם דינא דלשם צל ושלא יהיו בית וכן מבואר בתוס' סוכה ב סע"א דדין בית לא נתמעט מן הדפנות, לדין האמור שם עי"ש, וכן מבואר ממה שנזכר במשנה ובפוסקים דתיקון פקפוק בעי' רק לסכך, ואפי' תעשה ולא מן העשוי לא נאמר בדפנות.

ורק צריך להיזהר כשמסיר ומחזיר הסכך אם מתכוון להמשיך לדור שם אחר סוכות נכנס בזה לנידון ופלוגתא דרבוותא אם מועיל.

והנה בסי' תרלו שם לא הזכיר המשנ"ב ענין המסמרים שהזכיר בסי' תרלא ס"ט, ולכאורה נראה מזה דענין המסמרים אינו מוכרח, דאם לא היו מסמרים בסכך סגי בפקפוק לחוד, כלשון המשנה שלא נזכר שם מסמרים, אלא דבסי' תרלא דמיירי בתקרת בית שדרכו במסמרים הזכיר הסרת המסמרים, ובסי' תרלו דמיירי שבנאו כדרך סוכה לא הזכיר המסמרים, ומ"מ סגי בהסרת הסכך והחזרתו.

והיה מקום להביא ראיה ממשנה דתקרה שאין עליה מעזיבה שנזכר מפקפק אע"פ שמתכוון להמשיך לדור שם אחר סוכות, אבל יש לדחות דשם מיירי באופן שיש מסמרים כמבואר בראשונים שם כמ"ש במשנ"ב סי' תרלא ס"ט, ולכן מכיון שיחזור ויקבע את המסמרים רק לאחר סוכות לא נחשב שעושה עכשיו סוכה של דירת קבע, דהמסמרים יקבעו את הסוכה להיות קבע להמשך השנה ע"פ מ"ש התוס' סוכה ב סע"א.

ולפי הנ"ל בנ"ד אם ירצה לפתור את הבעיה לכו"ע יצטרך בערב סוכות להסיר את הסכך ולהחזירו על מנת שלא ימשיך להשתמש בהנחה זו לאחר סוכות, אלא שיתכוון בדעתו להסירה לאחר סוכות ולהניח לכל השנה, והנחה זו לכאורה תועיל לכו"ע.

ואם לאחר מכן יתחרט ולא ירצה לפורסה מחדש לשאר השנה, אם התחרט באמצע סוכות, יש לציין בזה לדברי הגרשז"א שרצה לפסול מכאן ולהבא אם התכוון שהסוכה תהיה לצניעות מכאן ולהבא, ובמקרה שהתחרט על חרטתו הסתפק שם, וכנראה מקור ספקו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והצד להכשיר הוא ממש"כ המשנ"ב שמי שבנה הסכך תחת השמים וסגר את הגג ושוב פתח לכו"ע כשר כיון שנעשה בכשרות, וא"כ בענייננו יש להכשיר שג"כ נעשה בכשרות, מאידך גיסא שם תחת גג קיל יותר שיש מכשירים גם בתחילת עשייה תחת גג כמ"ש הרמ"א, משא"כ לשם צניעות שהוא פסול ברור, ומאידך גיסא יש לטעון דלהמחמירים שם אינו יותר קל מכאן וכיון ששם נעשה בכשרות כשר ה"ה כאן, אבל בחוטט בגדיש נעשה בכשרות מתחילה הוא עוד נידון, וצל"ע.

הוספה

השואל שיחי' חזר ואמר שמסר את עצתינו (להניח על דעת לסלקו לאחר סוכות) לפני הגר"ש רוזנברג אב"ד בד"ץ ב"ב והסכים לזה שמועיל.

אולם אמר לי השואל שמצטער על מה שבשנים קודמות לא הקפיד על פתרון זה, רק היה מסיר הסכך ומחזירו לפני סוכות ומשתמש בו אחר כך לביתו בכל השנה.

ואמרתי לו שבדיעבד בודאי אפשר לסמוך כאן על ס"ס להקל בזה, חדא דהרי הוא פלוגתא דרבוותא באופן שבונה סוכה לפני סוכות על מנת שישמש לסוכות וישתמש שם לאחר סוכות בשאר ימות השנה אם כשרה או לא, ועי' במשנה אחרונה לגבי פרגולה מה שהביא הדעות בזה, ועוד דהרי במקרה שלו שיש גג מעל הסכך שהסירו לפני סוכות והחזירו לאחר סוכות אינו מוסכם כלל דחשיב ביתו של כל ימות השנה, דאמנם המשנ"ב בסי' תרלו החמיר במקרה דומה, אבל החזו"א הקיל בזה וכך יתכן שנטיית רוב האחרונים (ע"ע אבנ"ז והגרשז"א).

ויש להוסיף בענייננו דבגג זה כמות שהוא אינו הולך להשתמש כל השנה אלא רק בצירוף גג נוסף יל"ע אם דיבר המשנ"ב גם באופן זה, דאפי' אם נימא שמה שמתכוון להשתמש לאחר סוכות הופך את המקום לבית ולא לסוכה ואפי' אם נימא שמה שבזמן השימוש עד כה היה גג מעל הסכך והסיר אותו אינו מפקיע את הסכך מלהחשב ביתו כיון שעד עכשיו שימוש לביתו, אולי מ"מ בצירוף שניהם (דהיינו שגם הסכך הונח במיוחד לסוכות וגם בהמשך לא הולך להשתמש בו לביתו בלא גג נוסף) מודה המשנ"ב דיותר פשוט שלא להטיל על סכך זה שם בית מאשר לעקור ממנו שם בית (אחר שהיה בית בצירוף עם גג נוסף), דהרי לענין לעקור ממנו שם בית יש חסרון מצד תעשה ולא מן העשוי, משא"כ כל עוד שלא נחת בו שם בית מנ"ל לפוסלו.

ומ"מ גם אם נימא דכוונת המשנ"ב להחמיר גם באופן זה, מ"מ מאחר דבלאו הכי יש כאן ספק ספקא, א"כ בדיעבד אפשר לסמוך על זה כדי שלא להוציא לעז על שנים שעברו שישבו כל המשפחה בסוכה כזו.

שליח ציבור קבוע לימים נוראים שהתמנה על ידי ועד בית הכנסת ואין רוב הציבור מרוצה ממנו משום שהם עמי הארץ ומתפללים מהר מיד האם יכולים להעבירו

מנהג

הקהילות שאין הקהל יכולים להעביר חזן בלא ועד בית הכנסת, וטענה זו שאינו מתפלל מהר במהירות של עמי הארץ אינה טענה צודקת לעצמה גם אם רוב הציבור הם עמי הארץ, ולכן אין יכולים להעבירו במצב כזה, עם זאת אכן יש כאן מעט בעיה כללית שאינו מרוצה לעם, אף שאינו טעם שיכולים להעבירו מחמת זה בתנאים הללו, ונפק"מ שמי שיש לו שאלה אם להתפלל שם או במקום אחר (הזהה בפרטיו ותנאיו לבכנ"ס זה) עדיף מקום שהש"ץ מרוצה לעם, ומכל מקום למען השלום אם יוכל הש"ץ מצד עצמו לוותר שכרו כפול מן השמים.

במקרה שהקהל מאשר את החזן ורק מרגיש בזה קושי פנימי ע"י מה שכתבתי בסוף התשובה שמצב זה עדיף מלהביא קל דעת שיתפלל במהירות הע"ה.

מקורות:

עיקר הדין (להלכה ולא למעשה) הוא לפי המתבאר בדברי הרמ"א בסי' נג סי"ט שאם הרוב מוחים בחזן א"כ גם אם הסיבה אינה סיבה מוצדקת סו"ס אינו מרוצה לקהל וממילא אם הציבור אינם חפצים בו, יכולים להעבירו.

ויש להוסיף דתנאי בש"ץ כדי שתתקבל התפילה היא שיהיו חפצים בתפילתו כמ"ש בגמ' ומפרש תענית טז ע"א לענין ש"צ בתענית.

וכ"ש בענייננו שהחמיר האו"ז (שו"ת סי' קיד) ועוד כמה ראשונים שצריך הסכמת כולם מאחר דחשיב שמקריב קרבן של כולם ואינו יכול להקריב קרבן לחבירו שלא מדעתו (עי' קידושין נ ע"א) וכן פסק שו"ע או"ח סי' נג סי"ט וכמו שנתבאר טעם זה בב"י ובמשנ"ב שם, וברמ"א שם הוסיף דלא מכל טעם שיהיה יחיד יכול למחות, וצריך לבדוק אם יש בו טעם, אבל מתבאר בדבריו דרוב ודאי יכולים למחות מכל טעם.

ואמנם נזכר במשנ"ב סי' קכד סקי"ג דהאידנא מכיון שרוב הקהל מתפללים במרוצה ממתנינים להרב לחזרת הש"ץ, (וז"ל שם, ועכשיו נהגו שהש"ץ ממתין עד שיסיים האב"ד את תפלתו לפי שרוב האנשים מתפללין במרוצה והמתפלל מלה במלה לא יוכל לומר קדושה עם הצבור לכן ממתנינים כי הם עושים שלא כדין לפיכך אם אין אב"ד בעיר ה"ה דימתינו על המתפלל מלה במלה אבל כשמאריך אין להמתין עליו וכמ"ש על ר"ע כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה וכו' עכ"ל).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומבואר מזה שאין להתחשב ברוב אם מתפלל מהר מידי, מ"מ מכיון שסו"ס החזן אינו מרוצה לציבור אפילו אינו טעם הגון יכולים להעבירו, וגם יש בזה בעיה מצד שהוא שהתפילה יכולה להתעכב מלהתקבל כשהש"ץ אינו רצוי לציבור לפי המבואר, ובפרט אם הציבור אינו מאשר לו לשמש כש"ץ שאז יתכן שדינו כדין המבואר בפוסקים על מי שמתפלל בחזקה שאין עונין אחריו אמן (רמ"א סי' נג סכ"ב) ואין זה מברך אלא מנאץ והרי הוא גוזל את הציבור וכל העונה אמן מסכים עמו (ביאהגר"א).

ואע"פ שיש מיעוט מהציבור שרוצים להשאיר את הש"ץ הזה, אעפ"כ לענין העברת שליח ציבור (במקום שאין טעם מספיק ליחיד) אזלי' בתר רוב כמבואר במשנ"ב.

ואע"פ שבלעדו יתפלל אדם שאינו הגון זה עדיף ממחלוקת (עי' משנ"ב סי' תקפא סקי"א).

ולענין יחיד שהסכים ולבסוף חזר בו מחמת שהוא שונאו אין כח ליחיד לחזור בו (רמ"א בשו"ע שם, ועי"ש במשנ"ב בפרטי דין זה), ואם יש לו טעם מספיק אה"נ שמועיל גם ביחיד כמבואר שם ברמ"א בביאור דברי השו"ע אלא שבמשנ"ב שם ס"ק נא הזכיר דעכשיו יש מנהג שאפי' רוב הקהל אין יכולים להעבירו אלא רק הממונים יכולים להעבירו ואף שבדיני מכירת בהכנ"ס יש דין לאנשי העיר בלא טובי העיר דין דומה לדין טובי העיר בלא אנשי העיר (עי' סי' קנג), דלהלן וכן מבואר בשו"ע יו"ד בהל' נדרים לענין תקנות הציבור דאזלי' בתר רוב ציבור, ולכן מעיקר הדין יש תוקף לרבים למחות כמ"ש המשנ"ב לעיל מינה, מ"מ היא תקנה שתקנו בימי האחרונים שלא יהיה כח ליחידים למחות, ואף לא לרבים, אחר שנתרבו המחלוקות שלא לשם שמים.

ועי' עוד טעם שם בשם המג"א למה האידנא אין כח ליחידים למחות, ולא אאריך בזה מכיון שבמקרה שלך מדובר שאכן רוב הקהל מוחים.

אמנם גם אם לא נהגו באותו הקהל מנהג זה (שאין רשות לרוב הקהל למחות בלא רשות הגבאים) ואף אם נהגו אלא שיש הסכמת רוב הגבאים והאחראים להעבירו יכולים להעבירו, אלא שמ"מ למעשה יש בזה ב' בעיות.

הא' דמבואר במשנ"ב שם סקנ"א בשם האו"ז דגם שרוב הציבור יכולים להעבירו אבל צריכין לשלם לו שכרו משלם (ולענין מה נחשב התחלה עי' שם במשנ"ב סקנ"ד ובפוסקים, ועי' עוד סי' קנג סקי"ב לענין חזקה בלא מינוי).

ועוד דלהלן סקע"ג מבואר במשנ"ב שלמעשה אין להעביר חזן אם לא נמצא בו פסול בעדים כדי שלא יחשדוהו שנמצא בו פסול.

וכן מבואר בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שמה (ד"ה ובענין) דבזמנינו א"א לסלק שום ש"ץ אלא אם כן נמצא בו פסול, ועי' שו"ת מהרש"ג ח"א יו"ד סי' כז ד"ה ובדבר דמעצמו לא כתב כן והביא דברי החת"ס.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' עוד פרטי דינים ביחיד וציבור בשו"ע ומשנ"ב סי' נג וכתבתי רק עיקרי הדברים.

אם המקרה שלך שהם מרוצים ומתרצים במינוי ואינם כועסים ורק קשה להם קושי נפשי פנימי אך מבינים שמפני קדושת המקום א"א למהר מידי את התפילה להתפלל כמנהג עמי הארץ ולכן מסכימים למינוי זה, במקרה כזה לא נראה שנחשב שאינו מרוצה לעם.

ועי' ברמ"א סי' תקפא שכתב דצריך שיהא מרוצה לעם אבל אם מתפלל בחזקה וכו', ומשמע דעיקר המרוצה לעם הוא שתהיה לו הסכמה ואישור מבחינתם להתפלל ואינו מתפלל בכפיית עצמו על הציבור, וגם לגבי קרבנות ברגע שאמר רוצה אני סגי בזה, ועי' משנ"ב סק"ט ואין בדבריו הכרח להיפך מזה, ומ"מ כמובן שיש דרגות במרוצה לעם, דבמרוצה התפילה מיושבת יותר ומתקבלת יותר כשמתפללין בלב אחד ובנחת רוח כדמשמע בתענית שם, אבל במקרה זה מסתמא שזה עדיף מאשר שיתפלל אדם במרוצה ויתבטלו ויעסקו בדברי שיחה בשאר היום הקדוש, דהמתפללין במרוצה עושין שלא כדין כמ"ש בסי' קכד הנ"ל.

מהו הניקוד של המילה בוניך במאמר הנאמר בסוף התפילה אל תקרי בוניך אלא בוניך

הנה

לשון הפסוק הוא וכל בוניך לימודי ה' ורב שלום בוניך (ישעיהו נד, יג), והניקוד הוא בבניך הראשון הנו"ן בפתח והבניך השני הנו"ן בקמץ וכתבת לי ששמעת מהגרי"ג אדשלטיין בשנותיו האחרונות שהסתפק בקריאת המאמר שלאחר מכן.

ולענ"ד מסתבר שספקו היה דהנה ע"פ כללי לשה"ק הנ' של בוניך משתנה אם המילה בוניך מופיעה בסוף משפט או באמצע משפט, וכאן יש להסתפק בתרתי, ראשית כל מש"כ אל תקרי בוניך על איזה בוניך בפסוק סובב על הבניך הראשון בפסוק או על הבניך השני בפסוק, ושנית כל יש להסתפק אם תמצי לומר דקאי על הבניך הראשון בפסוק, א"כ האם יש לנקד (במילה בוניך שבדברי המאמר "אלא בוניך") הנ' בפתח כלשה"כ שהנ' בפתח או בקמץ מאחר וכאן הוא בסוף מילה, וכנראה שעיקר ספקו של הגרי"ג היה מצד הספק השני כאן.

ולענ"ד נ' שיש לנקד הנ' (של בוניך) בקמץ כמופיע בסידורים, דהנה למרות שהפשטות דקאי על הבניך הראשון בפסוק, דהרי קאמר תלמידי חכמים, וזה נזכר רק בבניך הראשון בפסוק שנאמר שם לימודי ה', אבל עם כל זה, הרי אמרו בירושלמי בכמה מקומות דלא מתמנעין רבנן להחליף בין ה' לח' בדרשות, חזינן דלא הקפידו אם במקור הפסוק כתוב בשינוי קצת כל עוד שהדבר קרוב לדרשא ולמעשה באלא בוניך יש להתאים את הניקוד לדרשא הסופית, דהרי הדרשא משנה הפסוק לצורך הדרשא, וממילא יש לגרוס כמו שהיה ראוי לגרוס בסוף תיבה.

ויש להוסיף עוד דהנה יש להבין מה הוא הקשר של המילים אל תקרי בוניך אלא בוניך ועל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מה בא ללמד כאן, ויתכן לומר שבא לפרש הדרשא דת"ח מרבים שלום בעולם, דהפסוק קאמר וכל בניך למודי ה' והיינו התלמידי חכמים, ועל זה קאמר ורב שלום בניך ומפרשינן בוניך, כלומר הם בונים את השלום.

ולפי ביאור זה נמצא דבכלל הדרשא קאי על בניך השני בפסוק דבלאו הכי הנ' קמוצה, וממילא א"ש להצדיק הצדיק דמעיקרא דהנ' בקמץ כנוסח הסידורים.

ויש להקשות על ביאור זה דבגמ' בשבת קיד ע"א קרי להו לתלמידי חכמים בנאים, לפי שעסוקין בבניינו של עולם, א"כ בוניך מלמד על ת"ח, ורב שלום מלמד שהם מרבים שלום, ובאמת הקושי חזקה ולכן יתכן לבאר כמו שביארתי מתחילה.

אבל יש לציין דהן אמת שהקושיא חזקה אבל מאידך גיסא קשה כדלעיל דהרי תלמידי חכמים כבר נזכרו בתחילת הפסוק דכתיב וכל בניך למודי ה', וכ"ש דכיון דמצי למדרש שהם ת"ח בלא אל תקרי למה צריך אל תקרי, ועוד דאם משום בוניך דילמא בעסוקין בבנין בהמ"ק מיירי הכתוב או במרבים שלום בין אדם לחבירו.

ולכך יתכן לומר לעולם כהביאור השני דכאן בפסוק נזכר ת"ח במש"כ למודי ה', ומש"כ בוניך ר"ל שבונים בשלום שלהם את כל העולם כולו דלא תימא ד"רב שלום" הוא ברכה להם בלבד, ואילו הגמ' בשבת דקרי להו הבנאים מהכא יליף לה דקרי להו הכא בוניך.

עכ"פ לפי ב' הביאורים יש לנקד בנ' קמוצה תיבת בוניך.

ביצד משערים כמה הוא שיעור תשעה קבין במקלחת

א"א

לומר הוראה כללית כמה זמן צריך להמתין תחת הזרם, שכן זה משתנה בחוזק הזרם המושפע מגורמים שונים וגם כמה הצינור עבה וכמה חורים יש בו ומה הקוטר שלהם ובאיזה תנוחה הסילון מונח וכיו"ב, ויהיו זרמים שיוכלו להגיע לשיעור תשעה קבין מהר מאוד ויש להיפך.

עם זאת, בשו"ת מנחת יצחק הביא עצה לשער את הדבר על ידי שיקח כלי שיש בו כשיעור וימלאנו מהזרם של המקלחת, ויבדוק כמה זמן לוקח לזה להתמלאות, ולפי זה יוכל לדעת כמה זמן צריך להיות תחת הזרם.

לגבי כמה זה כתב שם (ח"ד סי' כא) שהוא בין 16 ליטר ל32 ליטר, ויש לציין שיש שנתנו שיעור פחות מזה באזור 12 ליטר, ובעצם 32 ליטר ג"כ אינו מעיקר הדין גם לשיעור הגדול אלא מחמת צירוף של חששות על מיקום שפיכת המים (כמו שכתב בספר חסידים סי' תתכ"ח שמי ששופך עבור עצמו מכלי שמעליו יש לחשוש לא יגיעו המים לידי וזרועותיו), ובטהרת מתים היום נוהגים באזור השיעור הזה ג"כ אע"פ ששם אדם אחר שופך את זה ובזה לא נאמר חששו של הס"ח.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לגוף הנידון אם אפשר להשתמש במקלחת לתשעה קבין לבעל קרי הרחבתי בדעות בזה בתשובה אחרת.

האם מותר להישבע בשד

הנה

הדין הוא ששבועת אמת מעיקר הדין מותרת לצורך (למרות שלכתחילה נקטו רוב הראשונים שלא לעשות וכמבואר בכמה מאמרי חז"ל) וגם שבועה שאינו מזכיר ש"ש חלה כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רלז ס"א, ומעיקר הדין אין איסור לתלות שבועתו בגוף כל שהוא מלבד שבועה בע"ז שאסורה מן התורה כמבואר בראשונים (עי' במ"מ של הרמב"ן והראב"ד בהשגות על סה"מ שציינתי בתשובה הסמוכה על הערתך על ספר היראה לרבינו יונה בהערה יט, ואגב אורחן נציין דדעת המנ"ח דשבועת שקר אינה אסורה באיסור זה, וכך פשטות רש"י עה"ת פרשת מקץ, אם כי שם היה קודם מתן תורה), ולכן אם שד זה משמש כע"ז יש בזה איסור מעיקר הדין, ואם לא אין בזה איסור גמור אבל יש בזה עונש כמבואר בחז"ל (עי' רמב"ן שציינתי בתשובה הסמוכה מה שהזכיר הענין בזה ומה שהביא גם מתנחומא ר"פ מטות).

בתשלום הדברים יש לציין לדברי הרמ"א ביו"ד סי' קעט שהתעסקות עם השדים היא סכנה, ובספר חסידים אי' שאם תראה אדם מדבר הרבה ממשיח (עי"ש הלשון) דע שהוא או אבותיו עסקו בשדים ולכן מבלבלים אותו להינקם ממנו.

האם ראוי להזהר שלא ללבוש בגד חדש בראש השנה מאימת הדין

ערי'

במשנ"ב סי' תקפא וכה"ח שם בשם הפוסקים שלא ללבוש בגדים חשובים בר"ה יותר מידי, ולא בגדי משי ורקמה כבשאר יום טוב, ועיקרי הדברים הם ממהרש"ל מג"א וט"ז.

אבל לא הזכירו בגדים חדשים, ואדרבה לענין שהחיינו נזכר ברמ"א סי' תר ללבוש בגד חדש בקידוש לצאת מספק שהחיינו עי"ש, וכן בלקט יושר עמ' קל הובא שהיה בעל התה"ד לובש מלבוש חדש בר"ה.

ומ"מ החכם עיניו בראשו שאם הזהירו שלא ללבוש בגדים יקרים מידי ה"ה אם מחדש בגדים חשובים באופן שמבטל ממנו מורא הדין יותר מן הנצרך בשביל ברכת שהחיינו הוא ודאי בכלל ענין הנ"ל שהזכירו האחרונים.

ומאחר ששאלת אם ראיתי מנהג כזה אציין דבר מעניין שמצאתי במחזור מרוקו עמ' יז שהובא שם מנהג כזה בשם מהר"י בן נאים נ"ב דף ר' בזה"ל, לא נהגנו ללבוש בגדים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

חדשים בר"ה ולא בגדי רקמה ומשי כבשאר ימים טובים כדי שיהיה מורא הדין עלינו עכ"ל, ויש לציין דבאמת במחבר בסי' תר נזכר רק פרי חדש והרמ"א הוסיף בגד חדש.

הבא ליתן על עצמו תשעה קבין במקלחת האם יכול בזמן זה להחזיק את סילון המים בידו

אי אפשר.

מקורות:

לגוף

ענין מקלחת בדרך שיחה ח"ב עמ' תלד הובא מהגר"ח"ק בשם החזו"א שהחמיר שמקלחת אינו נחשב ט' קבין מאחר וצריך שכל הט' קבין יפלו בבת אחת, ואילו במקלחת הוא מפרד בין הרבה חורים, ומ"מ יש הרבה מפוסקי זמנינו (עי' שבט הלוי ח"א סי' כד ומנח"י ח"ג סי' טו ועוד) שכן החשיבו מקלחת כט' קבין ואף להחזו"א יכול באיזה שהוא דרך לקנות בחנות המיועדת לענינים אלו ראש למקחת שיועיל לשפוך את הכל מחור אחד.

וראיתי להגר"מ שטרנבוך שהעיר דכיון שהגזירה שלא יהיו מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, א"כ מאחר דמקלחת הוא בקלות א"כ אין מועיל, ולא זכיתי להבין דאם היה רק מקלחת אחת בעיר הרי הוה סגי מצד זה, א"כ מנ"ל לחדש גזירות כשיש מקלחת בכל בית, ומ"מ במאמר המוסגר אולי יש לציין דמטעם זה הזהיר ר"י החסיד שלא יהיה מקוה בבית וק"ל.

ובהלכות חג בחג הל' ימים נוראים פכ"א הערה סב כתב בשם הגריש"א דט' קבין מסילון המחובר לקרקע לא חשיב כנתינה דלא תקנו חז"ל בכה"ג, ומדבריו שם משמע שחשש שהוא כעין ט' קבין בטבילה דמבואר בגמ' ברכות כב דלא מהני וה"ה יש לזה חסרון כלי, ועי' משנה הלכות ח"ג סי' א-ז מה שהאריך בטעמים למה לא מהני מקלחת לט' קבין. עכ"פ לפי הצדדים והאופנים שמקלחת מועלת לט' קבין נשאלתי האם יש פתרון במקלחת שצריך להחזיק את סילון המים בידו לצאת ידי ט' קבין באופן זה.

וראיתי למי שרצה להביא ראיה ממה שיש שנקטו שאין מעכב חציצה בטבילת עזרא (ועי' במטה אפרים סי' תרו שהחמיר בזה עכ"פ לענין ט' קבין, והמשנ"ב בסי' פח הביא חלק מדברי המטה אפרים שם השייכים לדין זה), וצע"ק מה הלימוד משם, דאפי' אם נימא דאין מעכב חציצה בין בטבילת עזרא ובין בט' קבין אבל הרי פשיטא שבטבילת עזרא אם יטבול גופו לחצאין לא עשה כלום, דהרי מדאורייתא בעינן שייכנס כולו למים, רק דחציצה אינה מעכבת מן התורה, ואפי' מדרבנן מיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ ואעפ"כ אם היתה אפי' שערה אחת חוץ למים לא עלתה לו טבילה.

וכי תימא שט' קבין קיל יותר לעניינו הא מהיכי תיתי דהרי גם לענין טבילת עזרא לדידן מקילינן בחציצה ואעפ"כ בעי' שייכנס כולו למים.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועוד הביא שם לשון הפמ"ג או"ח סימן פ"ח מ"ז סק"א כתב וז"ל בעינן על כל גופו שלא יהא מקום שלא יבואו שם המים כמו טבילה ואיני יודע עכשיו מטילין ט' קבין וכמעט מקצת גופו לא נגע כלל במים וכו' עכ"ל, ומבואר להדיא דגם בט' קבין בעי' שיהיו על כל גופו, וכן הסכים באלף למטה במטה אפרים סי' תרו לפרט זה בפמ"ג דבעי' שיהיה רחיצת כל גופו ויגיע המים לכל גופו, (אם כי לא הצריך שבפועל יגיע המים לכל מקום בגוף אלא שיהיה רחיצה כנגד כל מקום בגוף סביב כל הגוף) וכ"כ בפשיטות בשו"ת ארץ צבי סי' פט. ויש לציין דמש"כ שם במטה אפרים ויזהיר לשופכים עליו שישפכו כנגד גופו ממש זה הביא המשנ"ב ממנו בסי' פח, וכ"ז הוא מטעם הפמ"ג הנ"ל.

בספר טהרת התורה תשובה נד הובאה תשובת הגר"ח ק שאם אחר הטלת הט' קבין נשארו מקומות יבשים מסתבר שכשר, ואע"פ שהוא שלא כהס"ח והפמ"ג הנ"ל, ומ"מ האלף למטה סי' תרו סק"ג מסכים שצורת הנתינה של הט' קבין צריך שיהיה סביב כל גופו, רק שאם נשארו מקומות יבשים אינו מעכב, ודברי הגר"ח ק אתיין כדבריו.

והנה ממה שהביא המשנ"ב בסי' פח סק"ג דברי המטה אפרים שם שישפכו כנגד גופו ממש, ולא דברי הפמ"ג משמע שפסק בזה כהמטה אפרים ולא כהפמ"ג, ואמנם אלף המגן נדפס בזמן המשנ"ב בסוף המטה אפרים וגם אפשר דנקט מה שמוסכם לכו"ע ולא נחית לפרטים השנויים במחלוקת ולא בא להכריע בהם, דמה שצריך כנגד גופו ממש גם הפמ"ג מודה בזה.

ועדיין יש לדון מה הדין אם יכול תוך כדי הטלת המים מן המקלחת להעביר מיד ליד בלי הפסק הקילוח כך שלמעשה יבואו מים גם על ידיו האם בכה"ג כשר לפי מה שפסק הפמ"ג דבעי' שיבואו כל המים על גופו וסגי בזה, או דבעי' שבכל זמן הקילוח (דהיינו כל זמן שעדיין לא הגיע לט' קבין ומשלים עדיין המים לט' קבין) יהיו המים מוטלין על כל גופו. ואם תמצי לומר דלא בעינן שיהיו המים בכל רגע על כל גופו עדיין יש לדון האם בעינן שלכה"פ יהיו על רוב גופו בכל זמן שרוצה לצרף או דסגי שבלא הפסק הקילוח משלים בסופו את ידו בלבד.

ומסתימת מה שדנו כמה מפוסקי זמנינו על ט' קבין במקלחת יש משמעות קצת דעכ"פ לשיטתם (ולשיטת החזו"א איני יודע) לא צריך שיבואו כל הט' קבין על כל גופו מתחילת ועד סופם, אלא לכל היותר סגי שבאו בס"ה בכל זמן נתינתם על כל גופו.

וז"ל הספר חסידים סי' תתכח, אדם שאין לו מי שישפוך עליו ט' קבין ואין לו כמו כן כלי עשוי שיהא נשפכים עליו בלא ידיו יכניס המים בכלי שלו וישימם על דבר גבוה וישפכו עליו וימהר להניח הכלי מידו וישים על זרועותיו ועל ידיו (ולא) (תיבת "ולא" כתב המפרש של הספר חסידים שנראה הוא ט"ס וכנלענ"ד) קודם שיכלו המים מן הראש כדי שירדו המים על זרועותיו ועל ידיו ולא שזהו בטוב כי ידיו וזרועותיו שמא לא ירד מים עליהם אלא טוב כלום מלא כלום ע"כ.

ומכיון שקיצר מאוד בלשונו וגם ראיתי שיש שהבינו אותו באופנים שונים הנוגעים לכמה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הלכות ופרטי דינים היוצאים מדבריו, לכן ארחיב לבאר בזה כוונתו כנלענ"ד, וזה תורף דבריו, אדם בעל קרי שצריך טבילה ואין לו חבר שיוכל לשפוך עליו ט' קבין וכמו כן אין לו כלי שעשוי באופן שיוכל לשפוך עליו הט' קבין בלא שיצטרך להתעסק בזה בידיו (דהיינו היה להם כלי שהיה יכול להריק מים גם בלא התעסקות ידנית אבל אדם דידן אין לו הכלי הזה), העצה לאדם הזה היא שייקח כלי וימלאנו במים, ויניח הכלי במקום גבוה כגון ע"ג הכותל באופן יציב, ואז יעמוד בקרקע למטה מתחת הכלי ואז יתפוס את הכלי בידיו ויהפכנו כדי שישפכו עליו כל המים שבכלי, אבל ייזהר מאוד שמיד כאשר המים נשפכים, כבר אז לא יהיו ידיו תופסות בכלי אלא יהיו ידיו עם כל גופו תחת הכלי, וזהירות זו (לפי הגהת המפרש של הספר חסידים) צריכה שתהיה קודם שיכלו המים מן הראש, כלומר שבעוד שהמים מקלחין על ראשו יקלחו המים גם על ידיו, ולא שיעשה אותם כסדר בזה אחר זה, והטעם שיכניס ידיו וזרועותיו (היינו כל חלקי היד) תחת הכלי הוא כדי שיהיו המים מקלחין גם עליהם, ואע"פ שאין פתרון זה מספיק ברווח, כי יתכן שלא יעלה בידו שירדו מים על כל חלקי ידיו וזרועותיו כדין, מ"מ אף אם בסופו של דבר לא יעשה כלום עדיף כלום מלא כלום, כלומר עדיף שלפחות התאמץ ויצא בידו כלום ממה שאף לא יעשה את המאמץ לדבר זה, ע"כ ביאור דברי הס"ח.

ומשמע מדבריו דבעי' שבפעם אחת יפלו המים על כל גופו, ועדיין יש להסתפק אם צריך שבכל זמן השפיכה של הט' קבין יהיה כל גופו תחת הסילון, או שדי במה שיש בס"ה ט' קבין ובחלק מהזמן כל גופו נמצא תחת הסילון.

ולפ"ר נראה דלפי סברתו של הס"ח שצריך שבכל זמן שפיכת הט' קבין יהיה כל גופו תחת הסילון, דאל"כ מנין למד כל חילוקים אלו, אבל השתא לפי מה שביארתי בדעתו סברא הוא שיהיו הט' קבין דומיא דטבילה שבזמן מעשה הטהרה יהיה כל גופו כלול במעשה.

ומש"כ קודם שיכלו המים מן הראש צע"ק הלשון דמשמע שלא הכל נשפך ברגע אחד ואעפ"כ סגי שכולל ידיו יחד עם ראשו.

עי' במשנ"ב ונו"כ סי' פח שא"א לצרף יותר מג' כלים לט' קבין, ויתכן ללמוד מזה שא"א גם לצרף מה ששופך על זרועו אחר כך למה ששפך על גופו וכאן גריע יותר מאחר שהפעם האחרונה ששופך אינו על כל גופו ואינו נתינת מים על גופו כלל, ומאידך גיסא יש גריעותא שם שהוא מחולק לכמה כלים משא"כ כאן שאותו קילוח לא נפסק, דמקור דינא דהפוסקים הוא בב"י שם ממתני' פ"ג דמקוואות מ"ד ושם איתא בד"א בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון, וכן הביא הב"י שם, ומבואר דא"צ הכל ביחד ממש, וכן הביא שם עוד הב"י מדברי רבינו יונה ברכות יג ע"ב מדה"ר רחיצת ט' קבין צריך להטילם עליו בכלי שיוכל להריקם ממנו בלא שום הפסקה וכן מוכיח במשניות של טהרות עכ"ל, ומבואר מזה דא"צ הכל בבת אחת ממש, וכלשון הרמב"ם בפה"מ שהביא הב"י שם שיהיה שפיכתן מג' כלים לפחות ואז יצטרפו ויטהר הבעל קרי ויטמא הטהור וכו' עכ"ל (ולענין מה שכ' הב"י להשיג על רבינו יונה דמשמע מדבריו שצריך הכל מכלי אחד, אינו בהכרח שבא להשיג על

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דבריו אלא על ההבנה בדבריו וכן ביד אהרן נקט דר"י לא בא לומר כפשט ההבנה הנ"ל בדבריו וכ"כ שם בשם מהר"ם מטיוולי, וכע"ז מבואר במג"א סי' תרו סקלט דגם רבינו יונה אין כוונתו דבעי' כלי אחד דוקא דלא כהמשנה במקוואות (שם).

ויעוי' בחכמת שלמה באו"ח סי' פח ס"א שדייק מדברי הגמ' בגיטין טז ע"א על חציו בטבילה וחציו בנתינה דלפ"ז חצי בנתינה וחציו בנתינה פשיטא דמהני, ודבריו צע"ג, דהרי זה מפורש במתני' דלא מהני בכה"ג בזאח"ז, וכמבואר בדברי כל הראשונים הנ"ל המובאים בב"י ובספר חסידים הנ"ל, ואילו אדרבה ספק הגמ' בגיטין הוא כשהיה חציו בטבילה וחציו בנתינה בבת אחת, דאילו בזה אחר זה לא מהני כלל.

חזן המתפלל בבהכנ"ם שמתפללים שם בנוסח אחר ממה שהוא רגיל באיזה נוסח יאמר תפילת הלחש

היה נראה שיטוב יותר תפלל בלחש כמו הנוסח שעתיד להתפלל ולא הנוסח שלו, דהרי עיקר התקנה הוא שיסדיר תפילה שהולך להתפלל וצל"ע בזה.

בפשוט

ושוב מצאתי דהאג"מ כתב כדברי אבל הרבה מפוסקי זמנינו לא כתבו כדברי (הובאו בביאורים ומוספים על המשנ"ב ריש סי' ק) וטעמם כיון דכל הנוסחאות כשרות וכיון שמכין עצמו לומר נוסחתו סגי בזה, וכן הובאה שם שמועה כזו בשם החפץ חיים.

וצע"ק דאמנם מצד התקנה יכול להתפלל הנוסח שלו לפני הציבור אבל מכיון שהוא מנוע מלהתפלל הנוסח שלו אלא הנוסח של הציבור מחמת טעמים ככל שיהיו א"כ סו"ס נמצא שאינו יכול להתפלל בפני הציבור אלא נוסח זה.

ועוד דמה מועיל לנו שאם יטעה לומר בנוסח שלו לא יעבור איסור (מצד שכל הנוסחאות כשרות) הרי אם יטעה יצטרך לתקן עצמו להתאים עצמו לנוסח הציבור ובודאי שאינו לכתחילה לחזור על מילים (ועי' בסוגי' דשמע שמע וביאור הלכה בהל' ק"ש מה שהסתפק להלכה בחזור על תיבה ב' פעמים) וגם אינו לכתחילה שלא תהיה תפילתו שגורה בפיו (ועי' במתני' דברכות).

ועוד צ"ע למה תקנו בכלל להסדיר תפילתו אטו אינו יודע את הנוסח פחות או יותר באיזה אופן שלא יתבלבל בבלבול המעכב בדיעבד, ובדוחק צ"ל לשיטתם דאה"נ יש חשש שיש ש"צ שאם לא יסדיר תפילתו לא יהיה בקי כהוגן שלא יטעה טעות שהיא לעיכובא ועכ"פ בזמן חז"ל שאז תקנו תקנה זו שאז לא היו כותבין ברכות.

אבל צ"ע דהרי מי לא נימא שאם הסדיר תפילתו קצת שיודע את התפילה באופן שאינו לעיכובא ויש לו צורך להסדיר תפילתו באופן שרוצה לומר את התפילה, האם אינו מחוייב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בזה עכ"פ לכתחילה להסדיר תפילתו בנוסח שרוצה לומר לפני הציבור או דסגי לכתחילה לנסח תפילתו תוך כדי חזרת הש"ץ, והרי ודאי הפשטות שכלול בתקנה שמה שיכול לשגר תפילתו בפיו מראש הר"ז עדיף.

וכנראה צירפו בזה הפוסקים גם צירוף שמתפלל מתוך הסידור, ואמנם העה"ש כתב דלענין ש"ץ שיש אימתא דציבורא אינו מועיל זה, (על אף שמועיל במקומות אחרים ואכמ"ל), וגם נראה דאין בכחינו לשנות צורת התקנה דחזרת הש"ץ היא אחר שהתפלל עם הציבור, ולכן הבו דלא לוסיף עלה, דמאחר שמסברא יש מקום להסתמך על הסידור סגי בזה.

ומ"מ מי שעדיין עלול לטעות בזה מודה השה"ל לאג"מ שיתפלל בלחש בנוסח של הציבור, ואולי בכל מי שאינו ברור בעצמו שהנוסח השני שגור על פיו מודים שטוב יותר שיאמר בנוסח הציבור, וילע"ע בזה.

מי שלא בירך שהחיינו על בנר חדש או על פרי חדש עד מתי יכול לברך

לגבי

פרי חדש יכול לברך כל עוד שעסוק באכילה ראשונה (משנ"ב סי' רכה סקי"ג), והיינו כל זמן שלא הפסיק באכילתו באופן שלא הסיח דעתו מפרי זה (עי' וזאת הברכה עמ' קנט אות ו בשם הגריש"א, אשרי האיש, קצה"ש סי' סג כדי השלחן סק"ט, ברכת הבית שער כד אות ז).

ומה שהקשה הקצה"ש מדברי המשנ"ב שם סקי"א בשם הפמ"ג שאם טעם מעט ובירך אפשר דגם זה טוב, והברכת הבית גם נתקשה בזה, לא זכיתי להבין הקושי' דהמשנ"ב שם מיירי לענין לכתחילה ולא דיעבד מה נכלל במה שטוב לעשות לכתחילה, ואדרבה בהמשך שם מדבר המשנ"ב לגבי מקרים של דיעבד.

וכ"ש דיש לצרף דעת הרמ"א והגר"א דבדיעבד יכול לברך על ראייה שניה, שהבה"ל בסי' כב מצרפו לגבי טלית.

ויל"ע למה שם בסי' קכה פסק המשנ"ב לקולא וכאן בסי' כב פסק דאפשר לברך גם בלבישה שניה, ואפשר דכאן בטלית שהשהחיינו הוא חובה החמיר יותר בברכת השהחיינו.

ומ"מ מה שיכול לברך על עיטוף שני היינו רק כשהוא עדיין שמח (כה"ח סי' רכג סקל"א וכן משמע במשנ"ב שם סקט"ו) דאם אינו שמח גם בלבישה ראשונה אינו יכול לברך וכ"ש כשכבר לבש ודש בזה, וע"ע משנ"ב סי' רכג סקט"ז.

ועי' בא"א מבוטשאטש סי' רכ ס"ג שנתן גדר בזה כל זמן שהבגד נקרא חדש, וגדר זה צ"ב דהרי לפי מה שנתבאר בש"ס ופוסקים דלא בעינן חדש ממש אלא חדש לו, וא"כ ההגדרה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

תצטרך להיות כל זמן שכבר בעינינו אינו חדש, ומיהו יתכן להוסיף דאם הבגד הגיע חדש והשתמש בו כ"כ שכבר אינו נראה חדש יתכן דבאופן כזה בד"כ כבר אינו שמח בבגד, אם כי לכאורה לפום קושטא מילתא לא תליא בזה אלא ששיעור זה הוא שיעור גדול שכן בד"כ כבר הרבה קודם לכן אינו שמח בבגד.

ויש אחרונים שהחמירו גם בבגד שלא לברך בפעם השניה כמו הפוסקים שפסק כמותם המשנ"ב בסי' רכה לגבי פרי חדש, וכן נקט בשו"ע"ר סדר ברכת הנהנין פי"ב אות ד, ובספר ברכת הבית שער כד אות לט הערה לז החמיר שאפי' בלבישה הראשונה אם שהה זמן רב מהתחלת הלבישה לא יברך, וצע"ק דבכמה סוגיות מבואר דלבישה חשיב קום ועשה בכל רגע עי' תוס' שבועות ל ע"ב ותוס' יבמות צ ע"ב ואכמ"ל, ועוד דאם הלבישה הראשונה פגה א"כ ניבעי תוך כדי דיבור ומהו שיעור זה של שהייה מרובה דהרי השמחה היא לא רק בפעם הראשונה ואם חושש לשי' רבינו מנחם ומג"א ופמ"ג שאחר הפעם הראשונה הפסיד ברכתו הרי עכשיו עדיין עומד בפעם הראשונה, ובזה מיושבין דברי הפמ"ג המובאים במשנ"ב שם סק"ג דלא תקשי דברי הפמ"ג מדידיה אדידיה ודוק.

בלי" שני של ר"ה האם עדיף לברך שהחיינו על פרי חדש או על בגד חדש

לכאור

בבגד חדש יש קצת גריעותא (אם קונה בגד חדש מוכן) כיון שמצד הדין המוטל עליו היה צריך לברך כבר קודם לכן בתחילת הקניה והלבישה כמבואר בסי' רכג ובסי' כב, משא"כ פרי שלפי המנהג רשאי להתעכב עד האכילה כמבואר בסי' רכה, ומ"מ גם בפרי אינו אוכלו ממש עכשיו בשעה שמברך שהחיינו, וא"כ שמא לא הועיל בזה, וצל"ע בזה ויעוי' להלן.

וברמ"א סי' תר הקדים בגד חדש לפרי חדש (ונראה שהקפיד הרמ"א להקים בגד לפרי מכיון שהוסיף כן באמצע דברי המחבר ב' פעמיים ענין הבגד לפני ענין הפרי, אע"פ שדרך הרמ"א ברוב מקומות להוסיף רק בסוף).

ויש לומר דבגד חדש עדיף לפרי, אבל רק בב' תנאים, התנאי האחד שלא קנה את הבגד מוכן אלא קנה אותו לפני שהוא מוכן, וכמ"ש המשנ"ב שם שאז לא התחייב בשהחיינו בעת הקניה.

והתנאי השני שלא לבש אותו בתחילת החג אלא לפני הקידוש כדמשמע לשון הרמ"א שם, ואז הוא עדיף מפרי כיון שבפרי כיון שאוכלו רק בסעודה אח"כ כמ"ש שם הכה"ח סק"ו וכמנהג הגריש"א (הלכות חג בחג ימים נוראים פט"ז הערה יא), א"כ אינו מהודר דאף שנותן עיניו בפרי בשעת הקידוש אינו מהודר כ"כ, ראשית כל דלכתחילה מברכין שהחיינו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

רק על אכילה ולא על ראייה, דכך המנהג לברך רק בשעת אכילה כמ"ש השו"ע סי' רכג, ועוד דהרי זו ראייה שניה ובראייה שניה הכרעת המשנ"ב בסי' רכג שלא לברך.

ואולם אם אוכל הפרי מיד לאחר הקידוש כמנהג המטה אפרים סי' תר ס"ו והגרשז"א, באופן זה לכאורה אין עדיפות בבגד יותר מפרי דאמנם יש לדון האם הקידוש הוא הפסק בין ברכת השהחינו לאכילת הפרי או לא (מכיון שרוצה להחיל את השהחינו עם הקידוש גם על היום), אבל למסקנא דמילתא לכאורה נמצא דממ"נ אם הקידוש הוא הפסק לשהחינו א"כ בשניהם (גם בבגד וגם בפרי) אינו טוב, דהרי גם בבגד מפסיק בחלק מברכות הקידוש בין לבישת הבגד לשהחינו, ואם הקידוש הוא אינו הפסק בשניהם הוא טוב, ואולי מכיון שהשהחינו בסוף (דאפי' כשיש יקנה"ז הוא בסוף) א"כ לגבי הפרי אינו הפסק כ"כ מה ששותה הקידוש קודם לכן דשתיה בדיעבד אינו הפסק משא"כ אמירת ברכה יותר יש לחוש להפסק.

אבל נראה דגם באופן זה עדיף בגד, דבבגד עכ"פ בדיעבד הלבישה הראשונה לא נפסקה וכמ"ש בתשובה הסמוכה (ד"ה מי שלא בירך שהחינו על בגד חדש או על פרי חדש עד מתי יכול לברך), ונמצא שסו"ס מברך על הלבישה ראשונה, ואפי' בעל הברכת בבית שם שמחמיר בשהייה מרובה מודה בשהייה מועטת, משא"כ בהפסק בין ברכת שהחינו לאכילת הפרי.

ועוד דאפי' תחשיב המשך לבישת בגד כלבישה שניה, מ"מ על לבישה שניה יותר קל עי' בה"ל סי' כב ולפמ"ש שם לבישה שניה יותר קל מלהפסיק בין ברכה לאכילה.

ועוד אולי יש מקום לומר עוד סברא דבשהחינו יש קצת מקום לחלק בין הפסק אחר השמחה שהשמחה נשארה שיש אפשרות לברך גם אחר כך כיון שהשמחה קיימת (וכמ"ש המשנ"ב ריש סי' רכג בשם הפמ"ג כמו שצינתי בתשובה הנ"ל ד"ה מי שלא בירך שהחינו וכו'), לבין הפסק קודם השמחה שהשמחה עדיין לא התחילה.

עוד טעם יש לומר למה הקדים הרמ"א בגד חדש לפרי חדש כיון דברכה על פרי חדש הוא רשות כמבואר במשנ"ב סיש רכג ובא"ר שם, ויש צד לומר דברכת חובה יש יותר כח לאומרה עם הקידוש ולא חשיב הפסק משא"כ ברכת רדות, לכך ברכת שהחינו על חובה עדיף, וע"ע בתשובתי ד"ה האם הוא חייב לקחת וכו'.

מי שאוכל פרי חדש שאינו שמח בו ואינו אוהב אותו האם מברך עליו שהחיינו

לא.

מקורות:

מפשות

ל' הגמ' בעירובין מ ע"ב נשמע דשהחיינו על פרי חדש צריך לכלול ענין של חביבות, ובמשנ"ב סי' רכה סק"א דמי שאין לבו שמח בראיתו אלא באכילתו לכולי עלמא מברך רק על אכילתו, ומשמע שצריך שלכה"פ יהיה לבו שמח באכילתו, וגם לא מסתבר שלענין ראייתו אם אינו שמח לא יברך ולענין אכילתו גם אם אינו שמח יברך, דהרי לרוב הפוסקים ראייתו ואכילתו הוא אותו דרגא של ברכה ואכילה הוא מנהגא בלבד כמ"ש השו"ע שם ס"ג (ורק לסמ"ק סי' קנה אות כט וכנה"ג בהגה"ט שהביא הא"ר סק"ו יש חילוק בין ראייה לאכילה דבאכילה הוא חובה אבל רוב הפוסקים אין סוברים כן וכמו עיקר הדעה שפסק המשנ"ב שם בסק"ט אע"ג שחשש לכתחילה להחולקים כמבואר שם שציין לא"ר, וע"ע בה"ל סי' ריט ס"ד ד"ה ואין ומשנ"ב סי' רכג סק"ז ובה"ל שם ס"א ד"ה ואין), וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' כה שכיון שאין הברכה מעיקר הדין אלא רשות לרוב הפוסקים לכך לדבריהם אינו מברך אם אינו שמח, אמנם בספר וזאת הברכה עמ' קנח אות א הביא בשם הגריש"א והגר"ח"ק לברך, עי"ש מה שכתבו הטעמים לזה, וכל הטעמים שכתבו שם דחוקים מאוד, וכיון שבברכות שומעין להקל ובפרט בברכת שהחיינו על פרי חדש שדעת רוב הפוסקים שהוא רשות, וכך קי"ל מעיקר הדין להלכה (לולא המנהג שקבלוהו כחובה כמ"ש הערוה"ש סי' רכה ס"א, אבל מנהג זה לא בא לחייב ברכות חדשות), וכ"ש דאפי' על כלי חדש שברכת שהחיינו שלו חובה מעיקר הדין אעפ"כ אינו מברך אם אינו שמח בכלי, ובפרט שיש משמעות חזקה מאוד במשנ"ב בשם הנו"כ להקל בזה, לכן גם בזה שומעין להקל.

אם יש מי שיכול להוציאו בודאי שטוב לצאת (וטוב לעשות תנאי שיוצא רק אם צריך ע"פ דין) מכיון שיש פוסקים שמחייבים גם באופן זה, וגם השבט הלוי נקט דלהראשונים הסוברים שברכת שהחיינו באכילת פרי הוא חובה יברך גם כאן א"כ ודאי שיותר טוב לצאת מאדם אחר.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מה ששאלת אם אפשר לסמוך בשהחיינו על מה שבירך ברכת האילנות כדי להיפטר משהחיינו, הנה ההגדרה שנוכרה בפוסקים בהלכות ברכת האילנות שמה שאפשר לברך עליו שהחיינו כבר אי אפשר לברך עליו ברכת האילנות וכן להיפך כשאפשר לברך ברכת האילנות עדיין אי אפשר לברך שהחיינו, משום שברכת האילנות הוא על הלבוב וברכה שהחיינו הוא על הפרי הנאכל, לכן א"א לצאת בברכת האילנות על שהחיינו, מלבד שיש חילוקים נוספים, כמו שברכת האילנות היא ברכה אחת על כל הפירות וברכת שהחיינו היא ברכה על כל מין ועוד חילוקים.

בקידוש לבנה כשאומרים באבן ידמו בהיפוך התיבות האם יש לשנות את ניקוד אבן לשני סגול מחמת שכבר אינו בסוף משפט כמו במקרא

אין לשנות הניקוד.

מקורות:

בסדורים

המצויים כסידור אוצה"ת, סידור בית תפילה, חדשים גם ישנים, מאז הסידורים הישנים עד סידורים שלנו כמו סידור אישי ישראל ואף כל הסידורים המאוחרים ממש הנפוצים כמו עליות אליהו ווילנא ועוז והדר וכו' כולם לא שינו הניקוד (מלבד המשנה הידועה הגר"ז הענא כמו שיתבאר לקמן וכן מצאתי נ"א כזה בסוגריים בסידור אחד תימני), ונראה ליתן סמך לזה מדברי השו"ע סי' קטז גבי רפאנו ואע"ג שאין דומה לכאן ממש דברי השו"ע, מכיון שכאן כבר משנים הפסוק, מ"מ מאחר שמתכוונים לומר בזה את הפסוק לכן אין עושים שינוי מתוכן הפסוק עצמו.

וכן מוכח מהמשנ"ב ריש סי' קטז שגם אחרי שיש שינוי אין לשנות עוד מנוסח הפסוק, וכל שינוי אין לעשות כמ"ש שם סק"ב, וכ"ש כאן שמתכוון לומר הפסוק עצמו ממש ישר והפוך כדי לחזק אמירת הפסוק, ואינו אומר רק תחינה פרטית בלשון הפסוק, שאז אין בזה איסור כמ"ש בשו"ע שם בפנים, ואעפ"כ אין משנים עוד כמ"ש במשנ"ב הנ"ל בריש הסימן.

והיה מקום לבאר כוונת המשנ"ב באופן אחר דלא שיש לומר כלישנא דקרא מחמת שיש להשוות ללשה"כ אלא דמסתברא שאנשי כנה"ג תקנו כלשה"כ, אבל נראה כמו שכתבתי קודם, וגם לפום קושטא היא סברא המסתברת גם לולא המשנ"ב.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועוד יש להוכיח דהמשנ"ב סובר דאין לשנות עוד מלשה"כ גם דבר שכבר השתנה מחמת שהוא דרך בקשה, דהרי המשנ"ב שם בריש הסימן הביא בחדא מחתא גם דעת מהרש"ל שאין לומר ראה נא בענינו אלא ראה בענינו, ונתבאר בפר"ח סי' קטו שהוא ע"ש הכתוב ראה עניי, והובא בפמ"ג בסי' קטז א"א סק"א, והנה הנוסח הקדום היה ראה נא בעניינו ולמרות זאת שינה המהרש"ל הנוסח, ואף שאינו מוסכם לכו"ע שבזה יש לשנות הנוסח יש לומר דב' תיבות אינו לשון פסוק כמ"ש בפ"ק דגיטין (ואע"ג דלמפרע נמי אינו לשון פסוק כמ"ש שם התוס' בשם הירושלמי מ"מ הכא בניד"ד שאני דמוכחא מילתא שמתכוון לומר לשה"כ, ועי' בט"ז סי' קטז סק"א דויהי לי לישועה אינו לשון תחינה אלא לשון פסוק כיון שאומרו לשעבר וה"ה היכא דמוכחא מילתא לפי הענין), ומשמע לפו"ר שהור דין לומר כמה דשייך ללשה"כ, ובדוחק גדול גם כאן יש לומר דאנן סהדי שאנשי כנה"ג לא תקנו תיבת נא לשי' המהרש"ל, מלבד מה שהוא לשון רבים דלא כבקרא כיון דלא תקנו לשון יחיד בברכות בקשה של שמונ"ע.

ועי' בפמ"ג במשב"ז סק"א שהביא דעת רבינו יונה שבפסוק אחד מותר גם אם אין אומרו דרך בקשה, ולכאורה כן דעת הרא"ש כמו שהביא בביאור הגר"א שם, אולם למעשה האחרונים רובם ככולם נקטו דיש להחמיר גם שלא יאמר כן אם אין אומרו דרך בקשה, עי"ש ברמ"א דמשמע כן בדבריו כמ"ש הט"ז והלבושי שרד בדעתו (והט"ז חולק על רמ"א בביאור הדברים אבל לא הקל להלכה דגם לפי ביאור הט"ז יש מקום להחמיר וכמו שיוצר לפי הא"ר), וכן יוצא גם מדברי הא"ר סק"ג וגם מדברי הלבוש המובאים בפמ"ג שם.

ויש להוסיף דבמשנ"ב בהל' ר"ח הביא דברי המג"א בשם מטה משה דיש לומר כאבן ידמו וגו' עד סוף הפסוק, וכ"כ הרוקח וכמה ראשונים, ומבואר לפ"ז דאף שמשנים לומר בהיפוך מ"מ יש להשתדל שלא לשנות מן הפסוק דכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן.

וכדברי מצאתי בהוספות לספר לוח ארש [הוספות אוח רמז] מהדורת הרב דוד יצחקי מלומדי בית מדרשנו כולל חזו"א שהוא ספר שחיבר היעב"ץ כנגד התיקונים שתיקן ר"ז הענא בתפילה ובמהדורה זו כולל השגות המדקדקים ובס"ה כולל כמה חיבורים [ועי"ש צמחא המהדיר מה שציאר צענין המצורים המונחים כאן], ומתחילה נביא לשון רז"ה וז"ל, כאבן ידמו בסגו"ל האל"ף לפי שבהתהפך הפסוק אין המלה בהפסק מאמר"י וכן ופחד אימתה עליהם תפול עכ"ל.

ושם בהערות שערי דמעה כתב וז"ל, זהו סכלות שהרי היפוך הפסוק ודאי אינו ע"פ הדקדוק כלל אלא מקורו הוא במסכת סופרים פ"כ ה"ב ע"פ הסוד ובפשוטו אין לו פשט כלל ועל כן אין לשנות מהכתוב בפסוק עכ"ל.

ועוד שם השיג ע"ז בעבותים חדשים [אוח רמז] וז"ל, כאבן ידמו זרעך וכו' השמר שלא לשנות הנקודות בעבור שנתהפכו המלות כי די לעבד להיות כרבו ר"ל כי בהתהפך המלות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אין בם טעם כלל כי מה טעם זרעך בגדל ולמה לא מחק היויו כל עיקר מן ופחד אימתה עכ"ל.

ורצה לומר דכל ענין האמירה הזו היא לחזק אמירת הפסוק ישר והפוך דהתיבות הללו מצד עצמן אין להן משמעות כלל, ממילא אין לשנות הנקודות כמו שאין לשנות הווי"ן.

ומש"כ די לעבד להיות כרבו ר"ל שלא לשנות מן המקור דהעבד הוא מה שאנו אומרים ע"פ חכמים במסכת סופרים פ"כ ה"ב, ורבו הכונה למקרא, ודיו להסתמך על המקרא ולא לומר דבר בפני עצמו.

רב שמנרך ברכות ונדחקים גוים לבקש ממנו ברכות האם מותר לברך גם את הגוים

לומר

מחמאה המקובלת לומר או לענין שאלת שלום לגוי מפורש בגמ' (גיטין סב ע"א) להתיר, והבאתי בתשובה אחרת [ד"ה האם מותר לעשות דירוג טוב לנכרי שעשה עבודה טובה] דברי הברכ"י ע"פ הפוסקים שמותר גם לברך גוים עי"ש והוא מיוסד על הגמ' בגיטין סב ע"א ושם נזכר גם שאלת שלום, ועי' עוד ברכות יז ע"א לענין שאלת שלום.

ובנידון דידן כ"ש דהוא בכלל מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל ומבקרין חולי גוים עם חולי ישראל (גיטין סא ע"א) דיש לרצותם שלא ירגישו שמקפחים אותם, ושלא יהיה מזה חילול השם, וכלול בזה בסתמא עוד דברים שדרך ישראל לעזור לישראל והנכרים מרגישים שמקפחים אותם אם לא יתנו להם (וע"ע בריטב"א במגילה ו ע"א), מלבד דברים שיש טעם למה לא נאמרו (עי' בתשובתי על פדיון שבויים בגוי).

וכמו שביארתי בתשובה הנ"ל [לענין דירוג] ע"פ נו"כ השו"ע ביו"ד סי' קנא סי"א דבכל מה שיש צורך לישראל מזה אין בזה לא תחנם.

ויעוי' מה שהבאתי בתשובה אחרת [לענין אס הגונז מנכרי חוזר צגלגול] דלעת הרמ"א ועוד פוסקים זה ענין השבת גזילה לגוי בזמנינו רק מצד קידוש השם ולא מצד דיני ממונות.

ואמנם רשעים אין אומרים להם שלום כמ"ש במס' כלה רבתי פ"ג דכתיב אין שלום לרשעים, מ"מ גוים שמעשי אבותיהם בידיהם הוא קיל, ועי' ברמ"א וש"ך ריש הל' יי"נ, ובלאו הכי במקום איבה הוא דין אחר.

ואע"ג דלהשיא עצה לגוי רשע אסור כמו שנתבאר בתשובה הנ"ל לענין דירוג ע"פ ב"ב ד ע"א ורמב"ם פי"ב מהל' רוצח הט"ו, שאני התם שלא יהיה לו איבה מזה וק"ל.

וכן בספר חסידים סי' נא מבואר דהותר שאלת שלום לגוי רשע משום איבה וכמה דאפשר

לפי מה שכתב האר"י (שער המצוות פרשת ואתחנן) שהקושיות באות מן הקליפות האם אדם שיש לו הרבה קושיות הוא ראייה שהוא שבוי בידי הקליפות

מכיון

ששכינתא בגלותא יעוי' מה שביאר הנוב"י בשם המו"נ וכ"כ הרמח"ל, ובלאו הכי העולם מלא בקליפות ובפרט במקום לימוד בבמ"ד כמו שביארו המקובלים דברי הגמ' בפ"ק דברכות גבי דוחקא דכלא וגלימי דרבנן וכו', לכן אדם שיש לו הרבה קושיות אינו ראייה שהוא שבוי בידי הקליפות, שהרי הקליפות בלאו הכי באין לחצוץ במחיצה של ברזל, ואדרבה הוא ראייה שאדם זה הגיע עד הגדר המפריד ועדיף ממי שבתחילת הדרך, ורבים מגאוני הגאונים כל דבריהם מיוסדין על קושיות, ועל האר"י הובא שהיה ניכר עליו שמתאמץ ומתייגע מאוד מאוד לשבר הקושיות מחמת שהם הקליפות ולכך ראה בזה צורך גדול לשברן.

וגם באופן שיש יום שיש יותר קושיות אינו ראייה שהוא שבוי בידי הקליפות דיש חלקים בתורה שהם קשים יותר להבנה, אבל לפעמים יש פחות סייעתא דשמיא וחיבור לתורה לאחר שפחות למד כמ"ש במגילת חסידים בירושלמי סוף ברכות פ"ט ה"ה, ששכר מצוה מצוה ולהיפך, ואה"נ דיש מצב של תורה נתנה לו במתנה ונחלו אל כמ"ש חז"ל וכמו שזכה האר"י, ומאידך לפעמים הוא ניסיון כמבואר בספר הישר חלק המוסר המיוחס לרבינו תם.

חדר שמכנהו לשם מצוות סוכה ולאחר מכן השתמש בו כל השנה לביתו, האם בשר לשנה הבאה מחמת שהנחת הסכך היתה בבשרות או פסול משום שסכך זה שימש למגורים במשך השנה

במשנב

סי' תרלז ס"א פסל סוכה זו ע"פ המג"א (ומוכח מחשבון הדברים דהיינו אף אם בינתיים לא השתמשו בה כלל) אף אם משום שהעשייה הראשונה התבטלה, וכוונתו שהעשייה הראשונה לא היתה אלא לחג הסמוך, וממילא לגבי החג הבא הו"ל סוכה הנעשית מאליה, והוא חידוש גדול מאוד, ויש מהאחרונים שרצה לומר דמועיל עכ"פ אם בעשייה ראשונה התכוון גם לחג של שנה הבאה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויש לציין דהמג"א שציין שם המשנ"ב אין מפורש בדבריו כהמשנ"ב אלא מיירי שם לענין אחר, וע"ש ס"ל כהמג"א בהנ"ל ואילו לענין חידושו של המשנ"ב כתב להדיא להכשיר, וכן העמק ברכה תמה על המשנ"ב, וכן דעת הפתחא זוטא ובספר החיים להמהרש"ק, ובלאו הכי הבכור"י חלק על יסוד דין המג"א, ראה משנה אחרונה שם שציין לכל זה, ועי"ש שהביא ראיה מהמרדכי להכשיר בזה עי"ש.

ובאמת חידושו של המשנ"ב הוא מחודש מאוד, דהרי א"צ לשמה בסוכה כלל דאפי' סוכת רקב"ש וגנב"ך כשרה כמ"ש בסוכה ח ע"ב וכ"ש סוכה שעשאה ישראל לשם החג הקודם, אפי' אם נימא להדיא שלא נעשה לשם חג השני, ועוד דמי אילו הוה שאלין ליה לא היה דעתו שישתמש בה אם תעמוד בכל חג סוכות, ועוד מידי לשם חג של שנה זו כתיב.

ובמקרה שבינתיים השתמשו הוא פסול לפי מה שפסק שם המשנ"ב בסק"ח וסק"ט לפי שי' רש"י שם בשעה"צ סקי"ג (והארכתי בתשובה אחרת ד"ה חדר שמסככים).

חדר שמסככים בו סכך כשר לשם סוכות ומשתמשים בו למטרת דיורין מעט זמן לפני חג הסוכות האם הוא נפסל או לא

להמשנ"ב

והערל"נ בדעת רש"י כשר כיון שאינו בית לימות הגשמים, ואילו להערל"נ בדעת הר"ן יש לדון בזה, והערל"נ הביא ראיה חזקה לדבריו וצ"ב המשנ"ב לפ"ז כמו שיתבאר (ולפי מה שיתבאר גם מה שתפס הערל"נ דלפרש"י דינא דסוכת יוצרים אינה להלכה ג"כ אינו מוסכם לדינא וממילא אינו ברור דלפי זה יהיה אפשר לסמוך לדינא על זה להקל אם אינה סוכה לימות הגשמים כמו שיתבאר החשבון, ויש לציין דהשו"ע סי' תרלו ס"ב ודאי פסק כרש"י שהוא מטעם היכר ומאידך פסק להלכה דינא דסוכת יוצרים, והוא דלא כהערל"נ).

מקורות:

הנה דין ביתו של כל ימות השנה שפסולה דאינה בכלל סוכה שבתורה מקורו ברש"י סוכה יד ע"א (ועי"ש עוד בדבריו בדף יב ע"ב לגבי גדיש), והביא דבריו המשנ"ב סי' תרכו סק"ב, וכן הובא דרשה זו בתוס' סוכה דף ב סע"א, וכן מתבאר בטעם דינא דסוכת יוצרים בסוכה ח ע"ב להר"ן דלהלן אבל רש"י שם פי' משום דליכא היכר (עי"ש ערול"נ).

ויש לציין דבפירוש הר"י מלוניל בהא דדף יד שם מפרש דין נסרים וגזירת תקרה באופן אחר שהנסרים משמשים להשתמש עליהן ולא לצל, אבל מ"מ גבי סוכת יוצרים יתכן שיודה שיש פסול בביתו של שאר ימות השנה, ועי' בערל"נ ח ע"ב מה שדן בהשמטת הרמב"ם דינא דסוכת יוצרים דהרמב"ם סובר דדין זה אינו להלכה שהוא חולק על דינא דגנב"ך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ורקב"ש, ואולי גם הר"י מלוניל לא פסק להלכה דין זה כלל.

ויעוי' בשוע"ר ריש סי' תרכו שהרחיב את הדברים וז"ל, אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד דוגמת ענני כבוד אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית עכ"ל, ועי' גם במשנ"ב ריש סי' תרלה.

ולפי דבריו של השוע"ר אם הסכך משמע למקום דירה גמורה לכמה ימים לכאורה ג"כ יהיה פסול.

ומקור השוע"ר מדברי הר"ן על סוכה ח ע"ב גבי סוכת יוצרים דהפנימית אינה סוכה, אם בא לישוב בתוכה בחג לשם סוכה אינה סוכה משום דעבידא לדירה והויא לה כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי כלומר ולא מדבר העשוי לאוצר ולדירה אלא לצל (ר"ל רק אם עשאה לצל כשר) כדאמרינן בסמוך והוא שעשויה לצל ולא לאוצר ודירה עכ"ל, וכע"ז כתב הריטב"א שם, (וכידוע שהר"ן והריטב"א בסוכה שווים בדבריהם בהרבה מקומות) והב"ח ומג"א וט"ז הביאו דברי הר"ן להלכה בריש סי' תרלה.

אולם עדיין צ"ע אם כן אם הסכך עשוי לדירה גמורה לסוכה א"כ ג"כ יהיה פסול, והרי כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע ומטייל ולומד בסוכה וצריך שתהיה כעין ישיבת ביתו (רש"י כו ע"א).

והיה מקום לומר דכוונת השוע"ר דסוכה העשויה לקבע פסולה הוא רק בסוכה שצורתה הוא לקבע כעין מש"כ התוס' בדף ב', אבל א"א לומר כן דגבי בסוכת יוצרים לא נראה שהפסול מצד צורת הבנין, אלא מצד שדר שם בשאר ימות השנה כדפרש"י שם (ועי' להלן עוד בדעת רש"י), וכן בתוס' שם בדף ב' גופא מבואר דפסול קבע הסכך במסמרים הוא מלבד עצם הפסול שיש בסוכה שהיא ביתו בכל השנה שאז הפסול גם בלא צורה מיוחדת.

ואולי לכך השוע"ר דייק לומר שרק אם עושה אותה לדירה לדור בה בקביעות, אבל כמה ימים אפשר דאינה דירה, ואם נימא הכי צריך לברר הקביעות בזה האם לחודש או חודשיים חשיב קביעות, וא"כ מה הוא השיעור.

ולהלן בדברי הערל"נ בביאור דברי רש"י גבי סוכת היוצרים שכתב רש"י "דהא כל ימות השנה דייר התם" דכל ימות השנה לאו דוקא, ולפי דבריו יש מקום לטעון דמה שאינו מסוכות דוקא הוא בכלל כל ימות השנה, שהוא בכלל גזירת היכר שאסור (לב"ח וערל"נ בדעת רש"י שזה טעם פסול סוכת יוצרים), רק דלהלכה בדעת רש"י לא תפס כן הערל"נ כמו שיתבאר שדין סוכת יוצרים לערל"נ אליבא דפרש"י אינו להלכה, אך מ"מ אפשר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שסבר כן לדעת הר"ן שסבר שדין סוכת יוצרים הוא משום ביתו של כל ימות השנה אע"ג שסוכת יוצרים אינו כל השנה בפועל להערל"נ בדעת כו"ע כמו שיתבאר.

אבל אם נימא דכמה ימים גרידא קודם סוכות חשיב קבוע דהרי בהני דגנב"ך בדף ח ע"ב, האם אין מדובר שמתכוונים גם למטרת דירה כלל דהרי לא נבנה לשם מצוות סוכה, ואולי באמת הכוונה שעשוהו רק באקראי לכמה ימים, ואכן בבורגנין (שהוא מהרקב"ש) עשאה לדירה למעט זמן, כמ"ש רש"י בסוכה ג ע"ב בורגנין חזי למילתיה ללינת אדם ללילה אחד, ובזה לא חשיב לדירה, וצל"ע.

אבל בר"ן כתב על הגנב"ך שעשאוהו לצל ולא לדירה, ומשמע דיש קפידא בזה לבדוק שהגנב"ך לא בנו את המבנה למטרת דירה, וא"כ אפשר דדירה לקצת זמן חשיב דירה, וכמבואר שם גם על סוכת יוצרים (דלהר"ן ודאי נשאר גם להלכה) שאינו קבוע ואעפ"כ חשיב דירת קבע, ואולי בורגנין הוא דין מיוחד של שינה אחת דבזה אין חשיב דירה כלל.

ויעוי' גם בלשון המשנ"ב ריש סי' תרלה דרק אם עושה הסוכה לצל מיקריא סוכה ולא אם עושה לדור בה כל השנה וכו' דזה אינה בכלל סוכה, ומהלשון ולא כל השנה יש משמעות דמה שפוסל אותו משם סוכה הוא מה שהוא עשוי לכל השנה אבל לזמן לא (אלא אם כן נפרש ב"כל השנה" באופן אחר כמו שנתבאר לעיל ולהלן יבואר).

וכן מתבאר יותר בביאור הלכה שם בריש סי' תרלה שכתב על מה שפי' רש"י [נסוכה ח ע"ג] על סוכת נכרים שעשויים לדור בה בימות החמה דמשמע מדבריו דדוקא כשדר בה כל השנה הוא דנקרא לשם דירה ולא באופן זה עכ"ד, ומבואר מזה דדירה לזמן כגון לימות החמה לא חשיב בכלל ביתו של כל ימות השנה.

ובפשוטו הטעם שאם עשוי רק לימות החמה הוא כשר דכיון שאינו עשוי לכל השנה ממילא אינו בדרגא של דירת קבע הפוסלת, וכמו שכתבתי לדייק בלשון המשנ"ב הנ"ל.

ואולי יש להביא סמך לענין זה מדברי הגמ' בפ"ק דיומא י ע"א קסבר רבי יהודה כל בית שאינו עשוי לימות החמה ולימות הגשמים אינו בית וכו' עי"ש, אבל צ"ע דהא לא קיימא התם למסקנא וגם לא נאמר שם אליבא דכו"ע, אולם באמת במתני' דמעשרות פ"ג מ"ז קאמר ר' יהודה שדירה שאינה של ימות החמה וימות הגשמים פטורה מקביעות מעשרות.

אבל הערל"נ בסוכה שם הביא דברי רש"י הנ"ל וביאר הענין באופן אחר, ומתחילה ציין שברש"י על הרי"ף כתוב לדור בה בימות הגשמים ובימות החמה ע"ש, והעיר ע"ז הערל"נ דהגירסא דרש"י על הגמ' עיקר כיון דבעינן שתהי' עשוי' לצל דהיינו שהיא סוכה שסוככת מן החורב כמו שפי' רש"י לקמן א"כ כשעשוי' לדור בה גם בימות הגשמים הרי אינה לצל לסוכך מן החורב אלא לשם דירה ובעשוי' לדירה פסולה לכ"ע מן התורה כמבואר (סי' תרל"ה) אלא ודאי איירי בסוכה שאינה עשוי' רק לדור בה בימות החמה ולא בימות הגשמים ג"כ עכ"ל.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואפשר דגם הביאור הלכה מכוון לדבר זה דאם הסוכה עשויה לימות החמה בלבד הרי זו סוכה כיון שהיא עשויה לחורב אבל אם עשויה לימות הגשמים אינה סוכה, כיון שאינה רק לחורב אלא גם לדירה, ומה שהיא להגן מן החורב לצורך דירה זה לחוד אינו פוסל דכיון שאינו כל השנה אינו פסול.

ומאידך יתכן דגירסת הרש"י שברי"ף אכן יהיה פירושה כמו שכתבתי לעיל מתחילה דשיעור הפסול הוא לדבר הקבוע לימות החמה ולימות הגשמים דהיינו לכל השנה כולה, ואם הוא רק לחלק מהשנה (וה"ה רק לימות הגשמים ולא דוקא אם הוא רק לימות החמה) אינו פוסל, וכמו שכתבתי מתחילה בכוונת המשנ"ב, ומש"כ ברש"י שברי"ף לדור בה בימות החמה ובימות הגשמים הכונה או לזה או לזה דאז פטורה, אבל במציאות יל"ע היאך שייך לדור רק בימות הגשמים ולא בימות החמה, ויש לומר דיש גם בית החורף שאינו בית הקיץ כדמוכח ביומא שם, והיינו מה שבנוי בחמימות מידי בלא אור.

והנה לעיל ציינתי דהערל"נ נקט שהרמב"ם אינו פוסק דינא דסוכת יוצרים, והטעם כתב הערל"נ משום שסובר הרמב"ם דדין זה חולק אדינא דגנב"ך ורקב"ש, וכתב בתוך דבריו וז"ל, אבל לפי רש"י [שפירש שהפסול נסוכת יוצרים הוא משום היכר דלא כהר"ן שפירש שהוא משום ציטו של כל השנה] לכאורה קשה מ"ש דסוכת היוצרים פסולה משום דליכא היכר הא גם בסוכת רקב"ש ליכא היכר כיון דדרים בהם כל ימות החמה ואי משום דהני לא קביעי הא גם סוכת היוצרים לא קביעי כדאמרין בסוגין וגם אין לחלק דסוכת היוצרים חשיב קביעי יותר דדר שם כל ימות השנה כמו שפי' רש"י משא"כ סוכת גנב"ך דלא דר בה רק בימות החמה, דלפי מה שאכתוב לקמן גם סוכת היוצרים לא דר בה רק בימות החמה, ולכן לפי רש"י ע"כ צ"ל דר"מ באמת פליג אברייתות דלקמן ופוסל גם סוכות רקב"ש וגנב"ך ע"כ.

והנה הערל"נ אח"כ הביא המשנה במעשרות הנ"ל דמיירי לענין סוכת יוצרים דקאמר התם ר' יהודה כל דירה שאינה וכו' (כדלעיל) דמבואר מזה שסוכת היוצרים הפנימית אינה לימות הגשמים, ומכח זה הוכיח הערל"נ דמה שכתב רש"י על הסוכה הפנימית שאינה סוכה "דהא כל ימות השנה דייר התם" אין הכונה כל השנה ממש אלא הכונה בימות החמה, ואעפ"כ פסולה משום היכר.

[והשתא יש לציין דגם מה שכתב המשנ"ב כל ימות השנה אינו מוכרח לפ"ז דר"ל שאר השנה שאינו חג הסוכות, אבל בבה"ל הוא מתבאר].

והנה לפ"ד הערל"נ בפשוטו במקרה שלך יהיה כשר, דהרי גם לפי מה שכתב בדעת רש"י גבי דינא דסוכת יוצרים שדירה בימות החמה לחוד פוסלת את הסוכה, הרי נקט להדיא דמטעם זה הרמב"ם לא פסק דין זה להלכה כיון שפירש כרש"י שפסול סוכת יוצרים הוא משום היכר נמצא שסותר את דינא דסוכת גנב"ך ורקב"ש וכמו שהתבאר.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אבל הערל"נ כתב לעיל דלפי שי' הר"ן שטעם פסול סוכת יוצרים הוא משום שהוא ביתו של כל ימות השנה אינו סותר לדינא דרקב"ש כיון שלהר"ן לא קיים פסול משום היכר אלא רק משום ביתו של כל השנה ורקב"ש אינו ביתו של כל השנה, וכ"ז כתב הערל"נ למרות שנקט בהמשך בפשיטות ע"פ המשנה במעשרות שם שסוכת יוצרים הפנימית הפסולה היא רק לימות החמה.

נמצא מכ"ז לרש"י שהובא בביאור הלכה טעם ההיתר בסוכת רקב"ש משום שהוא רק לימות החמה, וכן פירש הערל"נ בדעת רש"י, ומאידך גיסא בחשבון הדברים בשי' הר"ן המובא בערל"נ יצטרך לצאת לכאורה שפוסל גם באופן זה (ולהלן אשוב לזה).

ויש לציין דבאמת הר"ן גבי גנב"ך לא הביא דברי רש"י שאין סוכת גוים אלא לימות החמה, ואדרבה כתב הר"ן על מילתא דרב חסדא שם "והוא שעשאה לצל כלומר שלא תהא עשויה לדירה" וכמו שהבאתי לשונו לעיל.

ויש להוסיף דמה שכתבתי דלפי הערל"נ בדעת רש"י יהיה כשר היינו רק מה שטען הערל"נ שהרמב"ם השמיט דין היכר משום שפירש דין סוכת יוצרים כפרש"י וסבר דדינא דסוכת יוצרים אינה להלכה, אולם לפי מה שכל שאר הראשונים והשו"ע סי' תרלו ס"ב ונו"כ הביאו דין סוכת יוצרים להלכה, א"כ דעת הרמב"ם אינה להלכה (והערל"נ תירץ דהרי"ף והרא"ש ס"ל כהר"ן), ובפרט דהשעה"צ (יובא לקמן) בשם הפמ"ג נקט דחיישי' לדעת רש"י דהיכר לחוד (היינו במקרה שסיכך לשם סוכה וגר כל ימות השנה) פוסל להלכה מדרבנן אף אם עשאה לשם סוכה מבואר שנקטו בדעת רש"י שהיכר הוא דין נפרד ולמרות כן פסקוהו להלכה, וא"כ עדיין צ"ע מה נעשה עם דיוק הערל"נ דסוכת יוצרים אינה לימות הגשמים, ומאידך הערל"נ וכן הבה"ל דייקו מרש"י לקמן דסוכה שאינה לימות הגשמים אינה נפסלת מדין סוכה של כל ימות השנה.

ועי' בב"ח ריש סי' תרלה שפי' פלוגתת רש"י והר"ן דלרש"י אין פסול אם עשויה לשם דירה אלא רק שאם דר בה כל השנה פסולה מדרבנן משום היכר ובנסרים שהוא צורת בית הוא פסול מדאורייתא, ולהר"ן יש פסול גם בעשאה לשם דירה, (והערל"נ שם ציין לדברי הב"ח), ולגבי זה פסק כהר"ן דהכי משמע פשטיה דמילתא ויש להוסיף דגם מה שנקט הערל"נ דלפרש"י דינא גנב"ך פליג אדינא דסוכת יוצרים אינו פשטיה דסוגי' ויש לשקול זה להלכה].

אולם המג"א שם סק"א כתב דגם לרש"י יש פסול מדאורייתא אם עשאה לשם דירה ושטעם פסול סוכת יוצרים הוא מטעם זה ולא מטעם היכר וכן נקט המשנ"ב שם בשעה"צ סק"ד.

ובשעה"צ סי' תרלו סקי"ג כתב בשם הפמ"ג בסי' תרלה דעדיין יש פלוגתא בין רש"י להר"ן דלהר"ן בסוכת יוצרים הפסול משום שעשאה לשם דירה, ולרש"י עשאה לשם דירה הוא פסול מן התורה, ואילו כאן יש פסול נוסף מדרבנן אם השתמש בה כל השנה, ואז

שביחא שאלות המצויות בהלכה

פסול אפי' לא עשאה לשם סוכה.

[ומאחר שראיתי שיש שלא הבינו כוונתו במשנ"ב שם אבאר כוונתו, דהנה המשנ"ב בסק"ח כתב דאם עשאה לשם סוכה ואחר כך דר שם כל השנה (ולהבה"ל לעיל היינו רק אם היה גם בימות הגשמים) נפסלה, וסק"ט כתב דחידוש לא מהני בה כיון שהיתה דירתו ממש כל השנה, וע"ז כתב בשעה"צ סקי"ג דלהר"ן הפסול הוא מצד שנעשית לדירה, ושברש"י מבואר שגם בלא נעשית לדירה פסולה מדרבנן, ור"ל דאנן חיישי' לדעת רש"י, וק"ל].

ולהמשנ"ב צע"ג דמחד גיסא אזיל בדרך המג"א דפסול סוכת יוצרים גם לרש"י הוא מדאורייתא כמו שנתבאר, ומאידך גיסא נקט בדעת רש"י דמה שאינו לימות הגשמים אין בזה פסול של ביתו של כל ימות השנה, ואילו לפי מה שהוכיח הערל"נ ממשנה דמעשרות סוכת יוצרים אינו עשוי לימות הגשמים וגם בסוגיין מבואר דסוכת יוצרים אינו קבוע.

מיהו לגוף הנידון מה סובר הר"ן במקרה שלך יש לדון דיתכן שבמקרה זה יהיה כשר גם לשי' הר"ן כיון שהוא זמן מועט ביותר הסמוך לסוכות ודמי לסוכת גנב"ך שהוא אקראי ולא לסוכת היוצרים הפנימית שיש לה קביעות מסויימת, ולפי מה שנתבאר לעיל דיש בזה קצוות דבורגנין הוא ודאי כשר אע"פ שעשוי ללינה ומאידך גיסא בסוכת יוצרים להדיא נתבאר שהוא לזמן ואעפ"כ פסול, אם כן יש איזה גדר ביניהם ולא נזכר בגמ' מהו שיעור הגדר שביניהם, ואולי גדר השיעור דבורגנין הוא לא במקום ביתו הפרטי אלא כמשהו אקראי בנוסף על ביתו הפרטי משא"כ סוכת יוצרים הוא מצב קבע בדרגא מסויימת שמיועד לפעמים גם כתחליף לבית הפרטי של האדם, ואם נימא כך יוצר שבמקרה שלך יהיה בזה בעיה.

ואם החדר אינו השימוש העיקר בבית אע"ג דיש לו דין בית לענין ברכות ולענין עירובין מ"מ לפי מה שהתבאר שבניד"ד יש חילוק בין דירת ארעי לדירת קבע יתכן שיש שינויים אם מדובר בחדר ארעי שאין לו שימוש קבוע, ועי' באבנ"ז סי' תעד מה שהקל במרפסת.

וחשבתי להציע בזה עוד סברא דמאחר שמחליף את הסכך לצורך סוכות ואילו לצורך הדירה עדיפא ליה בתקרה שהיתה קודם א"כ לא חשיב כדירה של כל ימות השנה, שהרי מצד זה לא היה עושה מעשה ההחלפה, אבל סברא זו אינה ברורה, חדא דסו"ס במבנה הסכך הזה משתמש בשאר ימות השנה, ועוד דהרי אחר שהסיר התקרה הישנה נוצר מצב שמוכרח בסכך לצורך שימוש עכשיו, ומנ"ל לחדש שהכל מעשה אחד.

אולם יתכן לומר הסברא בנוסח אחר קצת דכיון שברוב השנה דר תחת הגג הרגיל ועתיד להחליפו ג"כ גלי אדעתיה שאינו רוצה לדור תחת הסכך ואינו עושה כן אלא לשם סוכה, ומצב כזה יתכן שמחשיבו כארעי ולא כדירת קבע, ועי' בשו"ת מנחת שלמה תניינא סי' נו סק"ה, ויש לציין דשם משמע לפו"ר שסברא זו אינה מוסכמת לשי' המשנ"ב והביכור"י

דלקמן.

וסברא מעין זה אמרת לי שכ"כ בחוט שני לענין מקומות שקשה להם להסיר הסכך בימות השנה, ושחתנו הרב גרוסברד אמר שהחוט שני לעצמו לא הקל על זה, ולא עיינתי בפנים, ובסמוך כתבתי לענין דין סכך הנשאר משנה לשנה.

במקרה שלך יש נידון נוסף שיש עוד גג מלבד הסכך, ובזה אינו מוסכם בפוסקים שהסכך מגרע כאשר משתמש בסכך אחר, עי' משנ"ב סי' תרלז סק"ח שמבואר בדבריו להחמיר, ומקור דבריו בבכור"י כמ"ש בשעה"צ שם, וכן הגריש"א החמיר בזה (אשרי האיש או"ח ח"ג פכ"ה הכ"ד), אולם החזו"א הקל בזה (הגר"ח"ק בשמו הובא בתורת המועדים על שונה הלכות), וכ"כ העמק ברכה סוכה סי' ט' וכן ציינו שמשמע באבנ"ז שם, ומ"מ במקרה שלך אינו דומה ממש למקרה של החזו"א, מכיון שגגך כמו גגות אחרים מחולק לגג חיצוני ופנימי והסכך למעשה מחליף את הגג הפנימי ומשמש במקומו ועוזר בבידוד וכשהוא יינטל תחזיר את הגג הפנימי, הלכך החזו"א מסתמא לא דיבר בזה, מאחר והסכך כרגע עושה את מעשה הסיכוך בבית, אע"ג שאינו עושה צל, דאדרבה מה שאינו מיועד לצל כלל הוא רק מוסיף כאן צד חומרא, דהרי מבואר בפוסקים לעיל שאם עשאו לאוצר לא חשיב לצל ופסול.

חדר שסבכוהו בכשרות ואחר כך סגרו את הגג שמעליו ושוב פתחוהו האם יש בזה משום תעשה ולא מן העשוי או לא

שבזמן שהניחו את הסכך הניחו בכשרות לכן אע"פ שסגרו את הגג שמעליו כשר כשחוזרים ופותחים את הגג (משנ"ב סי' תרכו סקי"ט) וכן מוכח מעובדא דרב אשי בסוכה י' ע"ב ולכן א"צ לנענע את הסכך אחר שיסיר את הגג (מחה"ש), אבל אם בזמן שהניחו את הסכך היה הגג שמעליו סגור, בזה אינו מוסכם לכו"ע שהסוכה כשרה גם כאשר חזרו ופתחו את הגג שמעליו (ראה שם סקי"ח).

מכיון

ראובן שכר דירה משמעון על מנת שיחזיר ראובן את הדירה ללא שום נזק האם חייב לשלם עבור הבלאי

כהקד
מה

לתשובה זו הנני לציין כדרכי בתשובות בענייני חו"מ שהתשובה נועדה ליתן רעיונות ומ"מ בלבד ולא לחייב את מי מהצדדים.

הנה עצם הדין שהשוכר אינו משלם עבור הבלאי במקרה רגיל של בלאי שנוצר על ידי השימוש הרגיל והמותר הכלול ברשות השימוש, הוא נלמד ממשנה וגמ' [ז"מ ע"א] ובשו"ע [סי' שמ ס"א, ועי' חו"מ שט ס"א עד סוף הסימן].

ואמנם יש מחלוקת הפוסקים האם חובה על המשכיר לתקן נזקים מסויימים עבור השוכר כשהשוכר עומד בדירה או לא (עי' רמ"א חו"מ סי' שיד ס"א ושו"ע סי' שיב סי"ז), אבל השוכר בודאי שאינו מחוייב לתקנם כשהוא מחזיר את הדירה וכ"ש שלא לפני כן.

וגם לגוף הנידון הנ"ל כבר הביאו וכתבו שהמנהג כאן בא"י שכל בלאי משימוש סביר המשכיר מתקן לשוכר כל עוד שלא התנו אחרת [ראה בספר עמק המשפט ח"ב עמ' תמג, ספר שאל בני ח"ב פנ"ה, ועוד, וראה להגר"י זלצרשטיין טו"כ יציעו קונטרס שכנים תשנ"ה ע"ב, ועי"ש צעמק המשפט מה שהציא בשם הגריש"א על תוקף חוק השוכרים בהלכה מלד מנהג מדינה, ויש לציין דמנהג זה הוצא כבר בחקרי לב סי' רנ"ח וכן הוצא מנהג זה בשו"ת חצלת השרון חו"מ סי' ל ובערוה"ש חו"מ סי' שיד ס"ד ודברי מלכאל ח"ה סי' קלא, וע"ע שו"ת קרני ראס סי' פה שהזכיר המנהג שהמשכיר מתקן החשמל, וע"ע שו"ת חיי שלמה סי' פה החילוקים שכתב צמנהג מקומו ומאידך עי' בדברי מלכאל הנ"ל דצמנהג שהזכיר שם לא הזכיר חילוק זה, אס כי ברור שלא צמקומות של כל הפוסקים נהגו כן ואכמ"ל], והולכין אחר המנהג בעניינים אלו, כמ"ש הרמ"א חו"מ סי' שיד ס"ב.

ומ"מ יש לשים לב להפריד בין הנידונים, דיש נידון האם השוכר צריך להחזיר הדירה מתוקנת למשכיר ויש נידון שני האם המשכיר צריך להעמיד דירה מתוקנת לשוכר כשקרה משהו באמצע השכירות, ולמעשה בשימוש סביר ורגיל בשניהם הוא לטובת השוכר וכמו שהתבאר.

ומאידך גיסא הדין שהשוכר יכול להתנות להתחייב על כל דבר הוא ג"כ מפורש במשנה [ז"מ ז' ע"א] מתנה שומר חנם וכו' וכן פסק בשו"ע [חו"מ סי' רלא סי"ז לגבי שומר ועוד], וה"ה ששואל יכול להתנות להתחייב במתה מחמת מלאכה [ראה שטמ"ק ז"מ סט ע"ב בשם רבינו יהונתן וקא"ה סי' שמ סק"א ונמ"מ שם], ועי"ש בקצה"ח ונה"מ אם צריך קנין או לא, וע"ע במחנה אפרים הל' שומרים סי' ח, שהביא הרבה ראיות שאפשר להתנות להתחייב אפי' בגרמא ואפי' בשמירת קרקע (ועי' להלן מה שאציין לזה לדברי הפוסקים לענין תוקף תנאי בלא קנין), וכנ"ל יכול להתנות בנידון דידן, ואמנם כאן מדובר בשכירות קרקע ושכירות קרקע רמת החיובים שלהם הם אחרים בחלק מהדינים, אבל למרות זאת יכול להתחייב לקבל על

שביחא שאלות המצויות בהלכה

עצמו תנאי גם בשכירות קרקע כמבואר במחנ"א הנ"ל, כמו שהאריך הגריש"א בפרטי דין שכירות קרקע והתנאי בקובץ תשובות ח"א סי' רטז (ולענין אם צריך קנין בזה יעוי' להלן).

אבל הנידון כאן הוא מצד לשון התנאי, והספק הוא לגבי לשון תנאי כזה שיחזיר את הדירה היא ללא שום נזק האם כלול בלשון זו גם התחייבות לתקן את הבלאי או לא.

והנה מצינו בסוגיות אחרות לגבי לשונות של תנאים דדרשי' לשון הדיוט [צ"מ קד ע"א], וכלול בענין דרשא ג"כ שאם יש תנאי מיותר בלשון השטר דורשים אותו, דענין דרישת לשון הדיוט נוגע ג"כ לענין שכל ייתור לטפויי קאתי כמבואר שם בר"ן על הסוגי' דלשון הדיוט בב"מ קד [הוצא צמח"א שומרי ס' ט], ואמנם לשון הדיוט משמע ברש"י שם שהוא מה שהורגלו לכתוב בשטרות, ויש לדון על שטר פרטי שאדם כותב.

וגם יש לדון על כל יתור בפני עצמו איך לדורשו, אבל בב"ב קלח ע"ב וכן בנזיר ז ע"ב הובאה שיטת ר"ע דכל דטפי מידי בשטרא טפי מילתא, כלומר שאם הוסיף לשון בשטר התכוון להוסיף דבר, ומדברי הפוסקים נראה דגם באופן המבואר בב"ב שם וגם באופן המבואר בנזיר שם הלכה כר"ע, ואם כי אינו ברור דרבנן פליגי עליה שם, דהרי רבנן שם סוברים שגם אם לא כתב לו חוץ מאלו צריך ליקח לו דרך, אם כי אפשר דרבנן פליגי דאל"כ בחוץ מאלו היה צריך לרבנן להיות יותר וק"ל ומאידך אפשר לטעון דגם לרבנן הכל לפי הענין דלא בכל מקום אפשר לפרש דבר הקרוב לענין התנאי, וכוונת הגמ' רק דאין הכרח דרבנן מסכימים לר"ע.

עכ"פ הלכה כר"ע וגם הדורשים לשון הדיוט סוברים כר"ע לענין זה כמו שנתבאר [עכ"פ ר"מ דמירי הר"ן לשיטתו ומסתמא כולם דהמשמעות היא דדרש' כצמק"א] ואמנם גם לר"ע בענייננו יתכן שאפשר לטעון שבא לטפויי רק על דבר שלם שנפסד ולא על דבר שנעשה משומש, או רק על דבר שלא ניתן להשתמש בו בלא תיקון או שמקובל לתקנו ולא על דבר שנפחת, גם לפי המנהג בלא שהיה תנאי מיוחד לגבי המנהג שהמשכיר מתקן לשוכר ע"י בעמק המשפט ח"ה סי' לה עמ' תמד מש"כ לחלק בין סוגי נזקי צנרת, ויש לציין דכבר בפוסקים מצינו הרבה חילוקי דינים בענין התיקונים ועי"ש באריכות בכל הסימן.

ומ"מ כשנברר כאן מה נכלל בלשון נזק אם כולל רק דבר הניזוק בשימוש בידיים ואם שייך לקרוא לזה נזק כשהפעולה היתה בהיתר גמור ולא היה מעשה היזק, הנה יעוי' בשטמ"ק ריש ב"ק בשם המאירי שמילת נזקין אמורה על הנזק בלא שום רמז על המזיק עכ"ל, וכמו כן יש לטעון דגם גרמא חייב כיון שקיבל על עצמו שמירה של מתה מחמת מלאכה, וא"כ הרי הוא כעין שומר שחיובו כלל אינו מחמת נזק אלא אפי' בנזק דממילא, כמ"ש בגמ' על המשנה בב"ק שם, וגמ' שם בתוספתא דר' חייא ור' אושעיא נקראו גם השומרים אבות נזיקין, א"כ משמע שלשון נזק כולל גם דבר שנעשה מאליו תחת התחייבות האדם לסוג נזקים מסוג זה, וכ"ש על ידי בלאי שימוש.

(ועי' בגליון השטמ"ק על המשנה שם ד"ה ועוד יש לומר דנקט אדרבה להיפך דמחמת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שנוכר במשנה נזיקין לכך לא נזכרו שומרים, אבל לא הזכיר שם שאחר שההיזק נעשה נזק אין כאן נזק אלא רק שתחילת שמירתו הוא בלא היזק).

עכ"פ אם נימא דכאן מפרשים התנאי המיותר יש לדון אם לפי זה יצטרך שוכר זה לשלם יותר ממה שרגילים לשלם, מצד שני אפשר לטעון דהתנאי לא בא אלא לומר שיהיה השוכר חייב להיטפל בתיקון נזקים בעצמו ולא יוכל להפטר בתשלום דמי תיקון אבל לא להתחייב בנזק שאין מקובל על שוכר לשלמו, אולם אם יש צד לומר שהתנאי הוא לטפל בתיקון בעצמו צל"ע אם מתיישב עם דברי הלבוש שהביא בברכת משה על המחנ"א שם?, וע"ע במתני' דהגוזל המלוה חבירו בעיר וכו' ודוק.

ולכאורה אפשר להביא לזה ראי' מהר"ן בב"מ קד [המונח צמחנ"א שומרים סי' ת] גבי אם אוכיר ולא אעביד אשלם במיטבא דמשמע מלשון הר"ן שלשון בסיסית כוללת התחייבות על פחת קרקע, וצל"ע בזה.

והיה מקום להביא ראי' מלשון תשובת הריטב"א שהובאה במחנ"א שם דאם לא קיבל אחריות נאמן לומר שהיה אונס או גניבה ואבידה, ודייק מזה המחנ"א שאם קיבל אחריות חייב, אבל מזה אין להביא ראי' דפשיטא דכל קבלת אחריות היא לחוד, על מה שאומר שמקבל, כלשון המשנה מתנה שומר חנם וכו' והריטב"א לא נחית לרמת האחריות שאפשר להתחייב עליה.

ומ"מ במקרה שמדובר בנוסח שכולם באותו המקום כותבים אותו וכולם נוהגים שאינו משלם בלאי דבזה פשוט ששטר זה הוא על דעת המנהג שנוהגים בשטר כזה, ואם כולם כותבים נוסח דומה והוא כתב כעין הנוסח שכולם כותבים בשינוי קצת מעין מה שהם עצמם כתבו, ג"כ יש מקום לדון דשמא דעת השוכר בנוסח זה על דעת המנהג הכללי בנוסחאות דומות בשטרות, וצל"ע בזה.

וכמובן שבכל גוני כדי שיהיה תוקף לתנאי צריך שהתנאי יבוצע באופן המועיל ותקף על פי דין.

וראיתי בספר שאל בני שם שכתב שאף שברוב החוזים כתוב שעל השוכר להחזיר הנכס כמו שקבלו המנהג מפרש תנאי זה לגבי נזק שקרה מפשיעה מצד השוכר ולא בלאי סביר של שימוש בנכס, ועיין בספר עמק המשפט ח"ה שכירות בתים עמ' תלח תמוז (א"ה עמ"ס, שם בעמק המשפט דן בהרחבה לגבי חיובי השו"ע והפוסקים ולגבי מנהג מדינה), ואם המשכיר רוצה לחייב השוכר על נזק כזה עליו לכתוב בחוזה בפירוש שעל השוכר לתקן כל התיקונים כולל בלאי רגיל משימוש בדירה עיין בספר הנ"ל עמ' קלד חוזה שכירות יג יד עכ"ל.

ומחד גיסא הנוסח שהובא שם (שאם כתב שעל השוכר להחזירו כמו שקבלו) הוא נוסח יותר החלטי לטובת המשכיר, ומצד שני שם הוא נוסח שכתוב ברוב החוזים, ובמקרה כזה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יש ריעותא מצד המשכיר, חדא דיש כח במנהג לפרש חוזה נהוג, ועוד דהרי אין כאן יתור בשטר כמו כאן (כ"ז בהנחה שאין רגילים לכתוב בחוזה שכירות של היום התנאי שכתוב בחוזה שלך).

ויעוי' בקובץ תשובות להגריש"א חו"מ סי' רטז שכתב דאם התנה שיחזיר לו הבית כמות שהוא חייב השוכר להחזיר לו הבית אפי' נשרף הבית באונס, וציין שם הגריש"א שכאן בארץ נוהגים בכתיבת סעיף זה בחוזה, ועדיין יש שחילקו בין זה לבין בלאי טבעי, ראה משפט השכירות סי' א' ס"ה ובהערה שם, ולעיל גם ציינתי למה שאמר הגרי"ש שיש תוקף לחוקי השוכרים, וידוע ששם נזכר גם המנהג הזה שהמשכיר מפסיד הבלאי.

וציין שם במשפט השכירות לכמה חיבורים שכתבו דאם לוקח השוכר על עצמו כל הנזקים כולם ואין שום פחת לבעה"ב יש בזה בעיה מהותית של ריבית בין השוכר למשכיר, ע"פ הסוגי' בב"מ סט ע"ב ובחידושי תלמידי הרשב"א שם, וכדאי לעיין שם כי לפי המבואר שם מדברי תלמידי הרשב"א (אשר כך פשטות הסוגי' שם ג"כ והמאירי בביאור הגמ' שם) אם המשכיר רוצה לתבוע מהשוכר את כל הפחת של הדירה כולל הכל יש כאן איסור ריבית ברורה.

לגבי הנידון אם מועיל תנאי בלי קניין בהתחייבות על שמירת קרקע באחריות יש בזה פלוגתא רבתי ברבוותא, עי' שו"ע חו"מ סי' סו ס"מ ונו"כ שם, וכן בסי' שא ס"ד ובקצה"ח שם סק"ב ובקצה"ח ריש סי' שמ ומחנה אפרים הל' שומרים סי' ח ובפוסקים שהביא בדבריו שם, וכן בהערות ברכת משה על המחנ"א שם שהביא עוד כמה פוסקים שדנו בזה, וכן מה שציין בספר אדם ומלואו פרק טז ס"ט ואילך, ולכן במקרה שהתנו ביניהם תנאי להתחייב באחריות על קרקע ולא עשו קניין אינו פשוט שיש חיובים כאן אפי' אם התנאי היה מפורש, ועי' בקובץ תשובות הנ"ל דמשמע ששטר לחוד מועיל, ואם הנידון על נזקי רהיטים הדין שונה לענין תנאי בלא קניין, עי' במחנ"א הנ"ל ובמגיה ברכת משה שם שהביא המ"מ בנידון.

כמו שכתבתי לעיל אין בכוונת תשובה זו לתת הכרעה אלא רעיונות ומ"מ בלבד, ויש לבוא לב"ד או לרב לבחון את נוסח החוזה ואת התיקון הנדרש העומד על הפרק על מנת לתת הכרעה מעשית.

ושוב שאלתי כעת את הגר"ש רוזנברג בכולל חזו"א מי ששכר דירה וסיכם בחוזה שיחזיר את הדירה בלי נזק האם חייב לתקן את הבלאי, והשיב מה שהצבע קצת פחות זה לא, אבל אם נשברו דברים אז אולי זה זה נורמלי שזה קורה אבל אולי הוא כן חייב.

מי שיש לו יארצייט (אזכרה) על אביו או אמו בחודש שאינו אדר האם יש הנדל בתאריך בין שנה פשוטה לשנה מעוברת

אין

בזה חילוק, ותמיד היארצייט יחול באותו תאריך, שכל הנידון בפוסקים לגבי יארצייט בשנה מעוברת, הוא רק אם חל היארצייט באדר אבל אם חל בחודש אחר אין חילוק אם השנה היא מעוברת או לא (עי' משנ"ב סי' תקסח סקמ"ב).

מי שאינו מקבל תוכחה שמותר לביישו מאימתי הוא השיעור

כתב

רבנו יונה בספר היראה, אם הוכח הוכחת אדם בסתר כמה פעמים לא קבל, מותר לביישו ולהלבין פניו עד שיקבל, וכו' והדברים מבוארים גם ברמב"ם פ"ו מהל' דעות ה"ח, אם כי הרמב"ם שם חילק בין מצוות בין אדם לחבירו למצוות שבין אדם למקום, וכבר אתבדרו בזה הרבה תמיהות, ראשית כל, דהרי כל חטא של בין אדם לחבירו הוא גם בין אדם למקום, וכי תימא משום דאיתיהיב למחילה הרי לא מיירי שנמחל, שנית, מהיכן הוציא הרמב"ם חילוק זה, ואם משום שמי שמזיד הרבה ואיני מקבל תוכחה הוא כמומר א"כ מאי שנא בין אדם לחבירו לבין בין אדם למקום, ושלישית דברבינו יונה לא נזכר חילוק זה, אם כן מהו יסוד החילוק בין הרמב"ם לבין רבינו יונה, ורביעית מה הסברא בחילוק זה.

ולוא דמסתפינא הו"א לתרץ כל קושיות הללו, דהרמב"ם כולל בענייני תוכחה גם מה שפירשו הראשונים עה"ת שצריך להוכיח חבירו כשחטא כנגדו, עי' רמב"ן בפרשת קדושים, וע"ז קאמר הרמב"ם דבהוכחה כזו אין אדם יכול להציק לחבירו מחמת זה משום שהוא נוגע בדבר, אבל בדיני שמים שנלמד מאותו דין תוכחה כמבואר בערכין טז ובתו"כ פרשת קדושים, ע"ז קאמר הרמב"ם דמאחר שחבירו פקר במצוה לכך מותר לבזותו.

שו"ר דגם המנ"ח מצוה רמ סק"א הבין דבחטאים שבין אדם לאדם אחר (שאינו המוכיח) חשיב כחטאים שבין אדם למקום, ושמחתי, ואמנם שאר אחרונים נראה שלא הבינו כן, ראה פמ"ג או"ח סי' קנו בא"א סק"ב ד"ה ובסמ"ע, ובארוכה בתיבת גומא בסוף הספר חקירה דה, אבן האזל פ"ו מהל' דעות ה"ח, משנת חכמים סי' ו' יבין שמועה סק"ג, ועי' חפץ חיים הל' לה"ר כלל י מקור חיים סק"א, ומסיום דבריו משמע דלא ברירא ליה לגמרי דהרמב"ם חולק על רבינו יונה (היינו ר"י בשע"ת שהבאתי בסמוך), ומ"מ המנ"ח מסתבר טעמיה כמו שנתבאר.

אם כי רבינו יונה גופיה בשע"ת אות רכא נקט שגם הנפגע עצמו מותר לספר לבני אדם את העולה שעשו לו, ועי' בחפץ חיים במ"ח כלל י סק"א מה שדן בדעת הרמב"ם בזה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עי' בשעה"צ סי' תקח סק"ח מה שציין לדברי הרמב"ם ומה שכתב עוד מה דשייך לזה, ועי' בחיבורו של הגרב"י זילבר בעל אז נדברו על ספר היראה לרבינו יונה שם שציין לדברי הגמ' בספ"ג דמגילה האי מאן דסנו שומעניה שרי לבזויי ולדינא דמפרסמין את החנפים, ועי' בחפץ חיים שהאריך טובא בהך דינא דהרמב"ם ורבינו יונה.

ולכאורה שיעור הענין הוא ככל שניכר שלא אכפת לו ועושה כן במרידה, או בנוסח אחר כאשר החזיק בחטא ברמה שברור שתוכחה בלא ביוש או דבר אחר לא יועיל להפסיקו מן האיסור אז יש לביישו לשיטת הרמב"ם והחינוך ורבינו יונה.

ובחפץ חיים כלל ד ס"א נזכרה הגדרת ברורה יותר בענין זה וז"ל, וכל אלו הדינים שכתבנו הוא דוקא באיש אשר מנהגו ודרכו להתחרט על חטאיו, אבל אם בחנת את דרכו כי אין פחד אלהים לנגד עיניו ותמיד יתייצב על דרך לא טוב, כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים, או שאינו נזהר מעבירה אחת אשר כל שער עמו יודעים שהיא עבירה, דהיינו בין שאותה העבירה שהוא רוצה לגלות עשה החוטא כמה פעמים במזיד, או שעבר במזיד כמה פעמים עבירה אחרת המפורסמת לכל שהיא עבירה, אם כן מוכח מינה שלא מחמת שגבר יצרו עליו עבר על דרכי ה', כי אם בשרירות לבו הוא הולך, ואין פחד אלהים לנגד עיניו, לכן מותר להכלימו ולספר בגנותו, בין בפניו ובין שלא בפניו, ואם הוא יעשה מעשה או ידבר דבר ויש לשפטו לצד הזכות או לצד החוב צריך לשפטו לצד החוב וכו' עכ"ל, עי"ש בהמשך דבריו והבאתי רק תחילת הדברים מחמת האריכות.

ועי' עוד בחפץ חיים הל' לה"ר כלל ה במ"ח סק"ה דמשמע מדבריו שם שהשיעור של הרבה פעמים הוא ג' פעמים, וכ"כ החזו"א ביו"ד סי' ב סק"כ שאם עבר ג' פ יצא מכלל עמיתך ואחיק, ועי' עוד בתשובה אחרת לגבי גדרי משומד להכעיס שצינתי לדברי הפוסקים דכל שעבר על ג' עבירות ידועות חשיב משומד להכעיס.

ומה שצריך להוכיח תחילה בניד"ד הוא כדי שיהיה ברור שיודע את חומר האיסור, דבלא שיודע את חומר האיסור לא נוהג דין זה של משומד, עי' עוד בח"ח כלל ד ס"ט, ועי' משנ"ב ובה"ל סי' תרח בראשו, ולא נתנה כאן ההוכחה אלא להבחין בין שוגג למזיד.

בכל דינים הנ"ל יש לבדוק בכל מקרה לגופו אם מתקיימים ז' התנאים המבוארים בח"ח ריש כלל י.

עבד עמלקי האם חייבין במחייתו

הדין

הוא שגר שנתגייר כקטן שנולד, ולכן אי' בגמ' שמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ומאידך גיסא דעת המכילתא ס"פ בשלח והפסיקתא דר"כ פ' זכור דעמלקי שנתגייר עדיין חייבין במחייתו, ומבואר דבעמלקי לא הועילה הגרות עכ"פ לענין זה, וכמו שמצינו שגרי עממין האסורין לבוא בקהל לא ניתק שם האומה שלהם אחר הגרות, וחזינן שלענין דברים אלו לפעמים לא אמרי' כקטן שנולד, ועי' בחיבורי איפת צדק על המכילתא דרשב"י שציינתי לעוד כמה חיבורים שדנו בנידון זה.

ואם מדובר בעבד שלא טבל, ועי' ברמ"א מש"כ בהיתר החזקת עבד כזה (וציינתי לדבריו בתשובה דבסמוך), עכ"פ גם אם הדבר מותר, מ"מ בעבד כזה בודאי שלא נפקע ממנו דין מחיית עמלק, דהרי ילפי' ממחה תמחה את זכר עמלק שאפי' לא יאמרו גמל זה של עמלק, ולכן נענש שאול כשאמר יען חמל העם על מיטב הצאן והבקר וכ"ש אם העמלקי עצמו עבר לבעלות ישראל לקנין מעשי ידיים, דבזה לכו"ע חייבין במחייתו, וכל הנידון ופלוגתא דלעיל הוא רק לגבי עבד שטבל דבזה הוא כקטן שנולד.

ולפי הנידון דלעיל יוצא עוד נידון לגבי המן שהיה עבדו של מרדכי אם היה נוהג בו דין מחיית עמלק או לא, והרחבתי בזה בתשובות אחרות בגדר עבדותו ובגדר החצי עבדות וחצי בן חורין שלו ובגדר התייחסות בניו אחריו לענין מחיית עמלק.

לגבי הנידון על העבד בציקלג, שם היה עבד מצרי ולא עמלקי, ואמנם היה עבד של עמלקי ואמנם לגבי שורו וחמורו של עמלקי שאין בהם דעת נזכר להורגם, בין במכילתא ובין במעשה שאול בספר שמואל, ואז האיסור גם אם כבר יצאו מרשותם כל עוד ששייך להיקרא על שמם כדמוכח שם ושם, אבל אדם שיש בו דעת דוחק מאוד לומר שיש להורגו מחמת שהיה עבד שלהם עכ"פ כשמדובר שכבר בגד בהם, דכל אדם עכ"פ שיש בו דעת צריך שיהיה האדם בעצמו בעל אשמה כדי שיתחייב מיתה, ולכן לא עלתה על דעת דוד להרגו גם בלא שהיה להם צורך מיוחד שיעזור להם למצוא את העמלקים (כמבואר במקראות שם), וגם בלא שהשליכו אדונו ונתייאש ממנו (כמבואר במקראות שם, וייאוש וקנה עצמו אפשר ג"כ דבר אין נקרא שם עבד של עמלק עליו), והוא מסתבר מאוד.

האם מותר להפסיק במצוות עונה לאחר ברכת המפיל

יש

קצת אחרונים (סידור יעב"ץ, חת"ס, נדה נא ע"ב הגהות בני בנימין להאדר"ת על הרמב"ם פ"ז מהל' תפילה ה"ב) שהתירו הדבר מחמת שבברכת המפיל נזכר ג"כ מענין השייך לזה ותהא מיטתי שלמה וכו'.

אולם נחזי אנן דהרי אם ישן בלא עונה ודאי מברך המפיל, ומאידך אם קיים עונה בלא שינה אינו מברך המפיל, לדידן דאין מברכין המפיל בלא שינה (עי' משנ"ב דלא כחי"א), א"כ הברכה היא על השינה ולא על מצוות עונה, ואע"פ שכללו עוד ענינים בברכה עיקר הברכה קאי על השינה, דתן חלקי בתורתך ג"כ לא על זה נתקנה הברכה, ואמנם יש אומרים דרם עמרם הוסיפו, עי' בהגהות הגר"א בברכות ס ע"ב, אבל גם בבוקר אומרים כמה תוספות, דהרי אומרים ותרגילנו בתורתך, והניעור כל הלילה אינו יכול לברך המעביר חבלי שינה על לימוד תורה.

ואע"ג דמשם אין ראיה גמורה לעניננו כיון שלא היה הפסק בינתים מתורה של אתמול, ולכן לא יוכל לברך מצד התורה, מ"מ להסוברים שברכות השחר מברכים רק על המעשה ומי שהסיח דעתו לשיטתם אינו מברך המעביר שינה א"כ גם לא יברך על לימוד התורה וכיו"ב (משאר דברים הנזכרים בברכת המעביר שינה) כיון שנזכר בברכה רק אגב ולא על זה נתקנה הברכה, וממילא עיקר מטרת הברכה מופסקת בין הברכה לעשיה, ולכן מצינו שעל התורה תקנו ברכה בפני עצמה דהמעביר שינה לא קאי על זה (וגם אהבה רבה שפוטר מברכת התורה כמ"ש בסי' מו היינו אחר דיש חיוב בברכה"ת אז פוטר בשינוי נוסח אבל כאן אין שום ברכה על עונה).

וכמו שאי אפשר לומר ברכת קדשנו במצוותיך בחול מחמת שעוסק בתורה בחול, דהעיקר חסר, דהרי עיקר הברכה נתקן על שבת.

לכך מסתבר דכל הטעם שהוסיפו ותהא מיטתי שלמה לפניך הוא רק מחמת תחנונים שמוסיפין בברכה, ואילו עיקר הברכה היא על השינה ולהסוברים שהשינה צריכה ברכה ושא"א להפסיק בין הברכה לעשייה אין כאן תיקון במה שנזכרה המפיל בברכה.

וכן נקט המשנ"ב בפשיטות דיש לומר ק"ש והמפיל אחר מצוות עונה.

אם כי כבר כתבתי לעיל [נמשזה על אמירת משניות זעל פה לאחר זרכת המפיל] דכל האומר קים לי כהדעות שמותר להפסיק אחר המפיל אין מוחין בידו, כיון דאיכא כמה רבוותא דקיימי כוותיהו וכך פשטות כמה מקומות, וממילא כאן יותר קל שיש כאן עוד צירוף ומהני לספק ספקא, ובפרט שהוא צורך גדול ושעת הדחק לכך כ"ש שהמיקל בזה אין מזניחין אותו.

ויש לצרף כאן דדעת הכנה"ג ועוד פוסקים (עי' שכנה"ג סק"ה וא"ר סק"ג ומחה"ש סק"ג

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ושו"ת לחמי תודה סי' כא ושו"ת התעוררות תשובה או"ח סי' קיד, וספר ברכת הבית שער לא ס"ב, וא"א מבוטשאטש, וע"ע וחי"א כלל לה ס"ב הנ"ל) דכל דבר שהוא מצורך השינה אינו הפסק, וכך קיימא לן בכל מקום שיש צירוף נוסף להקל בדיבור לצורך (כגון בדיעבד בתפילין או בתפילין בחוה"מ שאין ברכה, או בהפסק שאין בו דיבור, כמבואר כ"ז במשנ"ב סי' כה בהל' תפילין וכע"ז במשנ"ב בהל' נט"י, ושם התיר בין נט"י לאכילה יותר מבין הברכה לאכילה, דבזה התיר רק בדיעבד, דאילו בין נט"י לאכילה יש עוד צירוף דיש מתירים שיחה מועטת בלא היסח הדעת עי' סי' קסו, ועי' ברמ"א לענין הפסק בתקיעות דג"כ התיר לצורך, ושם ג"כ יוצא מעיקר הדין במישוב), לכן בניד"ד שיש עוד צירופים יש על מי לסמוך בהפסק, וכ"ש דיש צד שברכה זו נתקנה מעיקרא גם על ההכנות לשינה מדנקט הנכנס לישן (עי' התעוררות תשובה הנ"ל) אם חשיב כאן כהכנה לשינה, וכ"ש אם מפסיק שלא בדיבור.

האם מותר לשבת על שולחן בשעת אכילה או שלא בשעת אכילה

אין לעשות כן וגם שלא בשעת אכילה.

מקורות:

רבינ יונה כתב בספר היראה שלא להרוג כינה על השולחן משום שהוא דומה למזבח, וכ"כ בספר חסידים סי' קב, והובא במג"א סי' קסז סק"ג, ועי' בגמ' בסוף חגיגה ושו"ע או"ח סי' קסז ס"ה.

ויעוי' בספר דולה ומשקה עמ' קו בתשובת הגר"ח ק שנראה מדבריו שחשש להחמיר גם לענין ישיבה ע"ג שולחן (וראה עוד תשובתו בסגולות רבותינו ענינים שונים שאלה י"ח שכ' יש ענין).

ובתשובה אחרת כ' הגר"ח ק [שאלת רב ס"א פרק יד אות ד] דמקור שלא לעלות על שלחן הוא מספרי קבלה, וכן בצהר חי"א עמ' סט אות כז כ' הגר"ח ק דע"פ קבלה אין ראוי.

ובספר יוסף אומץ למהר"ר יוזפא יש סתירה בזה דבסי' סד כ' בשם הספר חסידים דמשמע לאסור, ובמקום אחר (ח"ב סדר הלימוד בעצמו) כתב דממה שנקט הס"ח סי' תתקכ שחמור ההליכה על שלחן שמיוחד לספרים דייק מזה שבלא ספרים אינו חמור, אלא דמספר היראה הנ"ל דייק לאסור, והקשה במעדני אשר ברכות סי' א' מכח זה סתירה בדברי היוסף אומץ.

ונלענ"ד להסיר מחומר הקושי' דהנה דברי היוסף אומץ השניים בפני עצמם קשים דהרי מש"כ בספר היראה נזכר ג"כ בספר חסידים, א"כ מש"כ היוסף אומץ בסי' סד שבס"ח מבואר שאסור הוא אחר שמצא שכתוב בס"ח כדברי הספר היראה, ולגוף הסתירה בס"ח

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

יש ליישב בפשיטות דאמנא אינו ראוי גם לשבת על שלחן בלא ספרים אבל העונש שנזכר בס"ח סי' תתקכ היה מחמת החומר שהיה שלחן שמיוחד לספרים שהוא חמור יותר לכך נענש מחמת זה הרבה כמבואר המעשה בס"ח שם.

ובאמת לגוף הדברים אין ראיה ברורה ששלא בשעת אכילה חשיב ג"כ מזבח, דיש לדחוק שדברי רבינו יונה והס"ח מיירי בשעת אכילה, אבל לענין ספרים שם החמיר הס"ח להדיא גם כשהספרים אינם שם, ואם כי יש לדון שהספרים היו על השלחן באופן שנעשה תשמיש קדושה, אבל לא נראה מהדברים שם שעבר איסור ברור, דמשמע שם שהתכוון לעשות בהיתר שסילק הספרים עי"ש, ולפי כ"ז הפשטות להחמיר גם שלא בשעת אכילה.

ונראה שנחלקו בזה האחרונים דהכה"ח למהר"ח פלאג"י סי' יד ס"ה החמיר שלא לעשן על יד השלחן גם שלא בשעת אכילה, ונשען בזה ע"ד היעב"ץ, אולם החסד לאלפים חולק ע"ז.

ומכיון שרוב האחרונים מחמירים וכך פשטות דברי הראשונים כך יש ג"כ מנהג רווח שהמקפידים שלא לעלות על שלחן מקפידים גם שלא בשעת אכילה, הלכך העיקר להזהר בזה.

ומדין מלח שהזכירו הפוסקים בשעת אכילה דוקא, אין ראיה דמלח הוא מצד הקרבן ולא מצד המזבח דוקא, ולכן כשאין האכילה שהיא דומה לקרבנות אין גם מלח.

וראיתי מי ששייך לכאן הנידון של ספ"ג דקידושין דלא אמרה תורה שלח לתקלה, ולא זכיתי להבין השייכות לכאן דהיא סברא מיוחדת בשילוח לרה"ר של ציפור בלא שידועים אח"כ מי הוא, אבל פשיטא שאין אומרים דבר זה בכל תשמישי מצוה או תשמישי קדושה או איסורי הנאה.

הוספה

מה ששאלת דהרי על המזבח גופיה לא היה איסור לעלות עליו, ולמה נחמיר על הטפל יותר מן העיקר, הנה כמדומה שהעליה ע"ג המזבח הותרה רק לצורך גבוה, דהרי הוא מקום קודש לכה"פ (וע"ע רש"י יומא מג ע"ב ד"ה בכל), ואפי' דבפיס הותר הוא ג"כ לצורך גבוה דהרי הוא לצורך הקרבנות, וגם יש מצוה להרגיש את העזרה כדילפי' בפ"ב דיומא מקרא בבית אלהים נהלך ברגש.

ואה"נ לפי טענה זו אם צריך לצורך האכילה (שהיא כנגד הקרבנות עכ"פ אם מכוון לש"ש), וכיו"ב לעלות על השלחן יהיה מותר.

באבן האזל ספ"ג מהל' כלי המקדש כ' דלדעת רש"י ביומא מה ע"א יש איסור לזר להתקרב למזבח, ועי' מה שחלק ע"ז החזו"א הובא בדרך חכמה שם, ועי' בסה"מ להרמב"ם ל"ת עב.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ברמב"ם ל"ת סט אי' דבעלי מומין אסורין להתקרב למזבח, וכן משמע בבמ"ר נשא ז ח ועי' תרגום המיוחס ליונתן במדבר יט לו, וע' תו"כ שהביא בהשגת הראב"ד פ"א מהל' ביאת מקדש הט"ו, והרמב"ן בסה"מ שם חלק ע"ז.

וידוע שיש קהילות שאכן נהגו בעליה על השולחן רק לכהנים, והיא הנהגה שלא נתבררה כל הצורך, דלגבי שלחן שלנו האכילה היא כקרבן כמבואר בדברי הפוסקים בס"י קסז בסמיכות לענין זה, ואין בזה נפק"מ בין כהן לוי וישראל.

אחר זמן שכתבתי תשובה זו ראיתי שכ' בשוע"ר סי' קסז ס"ח דרך להרוג כינה על השלחן אסור אבל להשליך כינה על השלחן מותר דאין חמורה קדושת השלחן מקדושת בהכנ"ס, ולפי גישתו זו של הגר"ז לכאורה דבר פשוט הוא שיהיה מותר לעמוד או לישב על השלחן, ויל"ע.

האם מותר לומר על עצמו שהוא מוסלמי כדי להציל עצמו

ע"ר יו"ד סי' קנז ס"ב והשאלה מתחלקת לשנים, דאם אומר שהוא גוי זה ודאי אסור כמבואר ביו"ד שם, ואינו מתיר גם אם אומר שהוא גוי שאינו עובד ע"ז.

אבל הנידון אם אומר על עצמו שהוא יהודי שמאמין בתורת האיסלאם, האם הוא מותר או אסור, ונידון זה ראשית כל תלוי בנידון אם האיסלאם הוא ע"ז או לא, דברמב"ם באגרת השמד משמע שאיסלאם אינו ע"ז, וכן רהיטת הרבה מהפוסקים בסוגי' דיין נסך ביו"ד סי' קכד (כמו שהרחבתי בתשובה אחרת) ובהל' שחיטה ביו"ד סו"ס ד שאין להתייחס למעשיהם כדיני מעשי ע"ז, וכ"כ התשב"ץ ח"ג קלג לענין שחיטתם וכ"כ רשב"א בתוה"ב שער א' דף מ ע"א בשם הגאונים בדין יינם, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' ע"ז ה"ז בשם כל הגאונים.

מאידך גיסא בחידושי הר"ן בסנהדרין סא ע"א נקט שהאיסלאם הוא ע"ז, וכ"כ בפי' ראב"ע דניאל יא, לא, וראה מדרש לקח טוב במדבר כא, כט ועוד, וכן הפמ"ג חשש לדעת המחמירים.

אבל גם אם האיסלאם אינו ע"ז עדיין צ"ע דהרי האיסלאם כופר בתורת משה וישראל והרי גם זה אסור לאדם לומר שהוא כופר בתורת משה וישראל, ובאמת כמה גאונים נקטו שהאיסלאם הוא יהרג ואל יעבור אע"ג שאינו ע"ז, ראה חידושי הריטב"א פסחים כה ע"ב, רידב"ז ח"ד סי' אלף קסג, יעב"ץ מגדל עוז אבן בוחן פינה א' אות לה.

ולכן למעשה מכיון שמסתמא רוב המוחלט של הפוסקים אסרו אם משום ע"ז ואם משום כפירה לכן אסור לומר כן, ואם יש פקו"נ גמור יעשה שאלת חכם אם יכול לסמוך על הרמב"ם במקום פקו"נ.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(ולאחרונה נתעוררו מדקדקים במצוות לחשוש שלא להשתמש בשופרות הנשחטות על ידי מוסלמים, בעיקר לחשוש לשיטות שהאיסלאם הוא ע"ז, ואכמ"ל).

הוספה מלאחר זמן

וידידי הרב סורשר הביא לי המכתב שכתב בס"ד להשיג על הרב רוטר (שעורר את הענין הנ"ל) וראיתי שם במכתב גם דברים נראים נכונים, אולם מה שטען שם בדעת הר"ן לא נראה לענ"ד אלא כוונת הר"ן דנכנסת בהגדרת ע"ז הוא גם כל דת שצורת עבודתה הקבועה היא כמו ע"ז, ומה שהשיג שם על מש"כ הרב רוטר בדעת רש"י חולין לט ע"ב נלענ"ד כוונת הראיה בזה לא ממה שפרש"י דברי הגמ' אלא ממה דקצת יש משמעות ברש"י שמנהג ישמעאלים היה ידוע עד זמנו, ומ"מ עדיין אין להביא ראיה ברורה לישמעאלים שמנהגיהם כבר שונים ממנהג הישמעאלים הנזכרים שם וכן המנהג שלהם הנזכר בפ"ק דע"ז דף י.

ולמעשה בעיקר הנידון איני רואה צורך להאריך, דמה שהמנהג להקל הוא ברור ומה שהכרעת השו"ע ורוב הפוסקים להקל הוא ג"כ ברור, ומה שיש שיטות שמחמירין בזה הוא ג"כ ברור, ממילא הרוצה להקל יקל והרוצה להחמיר תבוא עליו ברכה, ואינו נפק"מ לדינא על בירור כמה דעות מסויימות העומדות בתווך אם הם סוברים כדמר או כדמר, אם כי הנני להודות שלא ירדתי לעיקרא דהך דינא ולא ביררתי כל הצורך.

ובאופן כללי לא אאריך לכתוב בכל טענה לגופה אבל באופן כללי בכל מקום שמצינו לשון שאפשר לפרשו לב' צדדים ממילא אי אפשר לומר שהפסק הוא כך ולא כך, אבל לענייננו כבר נתבאר שהוא מחלוקת הפוסקים, וממילא כשיש שאלות של לשונות א"צ להידחק לא לכאן ולא לכאן דלכל היותר מצינו עוד פוסק שסובר כך וכמ"ש בגמ' רבותא למיחשב גברי.

ואני רגיל לומר דכשיש ויכוח בין כמה אישים שנחלקים על הרבה ראיות, הרי מן הסתם שהראיות נוטות בחלקם לכאן ובחלקם לכאן, וממילא בלי להכליל (ויש לדון בכל מקרה לגופו לפי הענין) הרבה פעמים נחשב הדבר כמו שיש ראיות לכאן ולכאן והדרך לנהוג בזה הוא לפי הכללים שיש לנהוג במקומות כאלו, ובניד"ד מכיון שהתבאר שיש בזה מחלוקת הפוסקים ויש בזה הלכתא והכרעת רוב הפוסקים שהוא מותר סגי בזה לכל אחד או לכל קהילה לנהוג כרצונם, וא"צ להידחק וכנ"ל.

האם טוב שיהיו לאדם מכנסים מיוחדים לתפילה

השו"ע

סי' צח ס"ד כתב דטוב הוא שיהיו לו מכנסים מיוחדים לתפלה, משום נקיות, וכ"כ רבינו יונה בספר היראה אם יש לו יכולת יהיו לו ב' מכנסים אחת שלובש בשעת תפלה לבד למען יהיה נקי יותר בתפלתו ואם אין לו יזהר שלא יטנף את שלו ויכבסם תמיד להסיר הצואה שעליהן כ"ל, וכן כתב שוב אח"כ בסדר שאחר התפילה ויסיר מכנסיו וילבש אחרים עכ"ל.

ומה שהיום לא חששו לזה יתכן לומר ג' טעמים בזה, ראשית כל יש לציין דהאידנא הוא טירחא יותר להחליף, ושנית יש לציין דהאידנא מאחר שהמכנסים הפנימיים מכוסים לגמרי ואינם נראים כלל גם מצדם הפנימי ובזמנם צורת המכנסים היתה באופן אחר [עי' סי' ג] לכך הוא יותר קל, ושלישית משום דעיקר הענין הוא הנקיות שלא יהיה לכלוך צואה כדמשמע בספר היראה ובשו"ע שם, (ומדובר באופן שהלכלוך אינו מעכב מדינא לכל מר כדאית ליה עי' סי' עו ס"ד ועי' בב"י שם השיטות בזה מתי מעכב ומתי לא), והאידנא ענין ההגינה יותר יש יכולת להזהר בו, הן מצד זמינות מוצרי הניקוי והן מצד זמינות רחיצה והחלפת בגדים, לכך יש יותר נקיות, אם כי לא לגמרי אבל ברשמי צואה יותר מצוי להזהר, ואה"נ כשיש רשמי צואה יתכן שיש ענין להחליף גם היום גם באופן שאינו לעיכובא כדברי השו"ע.

בירך על תפילין של ראש 'על הנחת תפילין' האם יצא בדיעבד

בן

ספרד שסח יצא ידי חובה על של ראש ובן אשכנז שלא סח לא יצא ידי חובה על של ראש.

מקורות:

הנה לבן ספרד בודאי שיצא ידי חובה, מכיון שבמקרה שלא סח ביניהם אינו מברך אלא ברכה אחת, דהיינו שהברכה על מצוות תפילין של יד קאי גם על של ראש, א"כ גם כשסח אמנם מברך ברכת על מצוות שהיא מותאמת יותר לברכה של ראש (ועי' רש"י מנחות לו ע"א ומשנ"ב סי' כה סקל"א), אבל מאחר שבלא סח יוצא במה שבירך על של יד "להניח" א"כ יוצא בשל ראש בברכת על הנחת תפילין, ממה נפשך בין אם נחשיבו כברכת על מצוות ובין אם נחשיבו כברכת להניח.

דאמנם יש חילוקי דינים באלו מצוות מברך על ובאלו מצוות מברך לעשות, וכמו שהאריך הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות והר"ן בפ"ק דפסחים דף ג' ועוד ראשונים, וכאן לכו"ע הברכה על תפילין של ראש היא על מצוות ולא להניח, שהרי בברכה זו הנוסח מפורש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בגמ' (במנחות שם ובברכות ס ע"ב), אבל בדיעבד בודאי יוצא עכ"פ בענייננו גם בעל הנחת תפילין מאחר שבמשקל על מצוות היה יוצא וכ"ש בעל הנחת שהוא יותר קרוב לברכה המוטלת עליו עכשיו, דהיינו מה שהיה יוצא בה לולא שעבר וסח (וגם לפעמים הלשון הגמור לא מעכב, כמו שמצינו שתקנו הראשונים לקרות במקום לגמור ההלל מחשש שמא לא יגמור לחלק מהדעות, וגם הזכירו הפוסקים בס"י תלב דבבדיקה אם אמר על ביטול יצא ומ"מ יש לדון בכל מקום לגופו רק שכאן בודאי יצא דאדרבה הוא יותר קרוב ללשון שהיה צריך לומר עכשיו).

ואגב אורחא יש לציין דיש נוסח בירושלמי ברכות פ"ב ה"ג בכת"י רומי שהברכה על של ראש לכתחילה היא על הנחת תפילין או על מצוות הנחת תפילים (ויש עוד גירסאות), אלא ששיטה זו לא נפסקה להלכה, ועי' ריטב"א ר"ה לד.

אבל הנידון בעיקר הוא לבן אשכנז במקרה שלא סח ובירך על של יד להניח תפילין ועל של ראש על הנחת תפילין, דיש להסתפק האם הדין לבני אשכנז הוא לברך ב' ברכות על התפילין והנוסח אינו לעיכובא אלא לכתחילה מהטעם המבואר ברש"י במנחות שם, או דילמא שהוא לעיכובא.

ונראה פשוט שהנוסח הוא לעיכובא, דהרי עכ"פ בסח מברך שתים על של ראש בלבד, ולא יתכן שיוכל לברך באיזה נוסח ב' ברכות, דזה דבר פשוט שאם מברכין ב' ברכות מב' נוסחאות הוא משום דכל אחת מן הברכות עדיין צריכה לחברתה, וממילא לא יועיל בזה לברך על של ראש שוב ברכה זו.

אבל עדיין אפי' אם תמצי לומר שהוא לעיכובא, עדיין יש לדון מה הוא החלק בנוסח שמעכב כאן, האם הנוסח לעיכובא הוא להזכיר על של יד המצוה ועל של ראש ההנחה, ואז ממילא בנידון דידן לא יצא ידי חובה בניסוח זה, או דילמא שעיקר הניסוח לעיכובא הוא להזכיר על של יד במשקל לפעול ועל של ראש במשקל על וממילא יצא בשל ראש גם בכה"ג, ואולי תרוייהו מעכבי.

ולגבי בדיקת חמץ פסק המשנ"ב סי' תלב סק"ג שאם בירך לבער יצא, ומשמע דסגי במה שהזכיר לשון המצוה בברכה אף ששינה מהנוסח, אבל אין ראיה משם לכאן, דשם לגבי בדיקת חמץ אמרי' בגמ' [פסחים ז ע"א וע"ז] דנחלקו רב פפא ורב פפי אליבא דרבא אם מברך על ביעור או על לבער, ונזכר שם דלכו"ע לבער להבא משמע והנידון אם על ביעור ג"כ משמע להבא או לא, ואמנם להלכה נפסק שגם לשון על ביעור משמע להבא, אבל לבער לכו"ע יצא לפי הגמ' שם, משא"כ איפכא במקום שצריך לברך במשקל לפעול מנא לן שיוצא ידי חובה כשמברך על מצוות.

ואמנם הנחלת צבי הביא שם דעות הפוסקים שאם בירך לבער לא יצא, ורמז להם גם הפר"ח, והיה מקום לומר דלפ"ז במקום שצריך לברך על מצוות ומברך במשקל לפעול לא יצא ידי חובתו, אבל אינו מוכרח דכיון דלמסקנא ב' האופנים הם להבא א"כ למה שיהיה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לעכובא בין להאי גיסא ובין לאידך גיסא, אולם בתוס' בפסחים שם כ' (לפי איך שנתבאר דבריהם באחרונים) דשמא על ביעור דוקא ויש טעם בברכות, וא"כ גם בניד"ד שמא על מצוות דוקא ויש טעם בברכות, וממילא אין הכרע בניד"ד.

ולמעשה נראה דאשכנזי שבירך על של יד להניח ובירך על של ראש על הנחת יחזור ויברך על מצוות, מטעם שכתב רש"י במנחות שם דכשמיים ההנחה של ב' התפילין צריך לומר על מצוות לכלול שסיים כל המצוה, וכן רמז לזה המשנ"ב בשם הרא"ש, וממילא יש טעם למה תקנו על מצוות דוקא ולא יצא בעל הנחת תפילין, וגם מסברא לא נראה שכשתקנו שברכת להניח לא סגי בשל ראש אעפ"כ יהיה סגי בעל הנחת דזה לא מסתבר גם בלא שידענו דברי רש"י הנ"ל.

האם מותר לבעלי דין לפשר ביניהם על פי גורל

הנה

פסק השו"ע ביו"ד סי' קעט שאין שואלין בגורלות ובכלדיים, ומקורו מהגמ' בפסחים ק"ג ע"ב שאין שואלין בכלדיים, ודין זה נלמד מתמים תהיה שאין רצון התורה שיישאלו בעתידות ובנסתרות, וכמו שהאריכו הראשונים עה"ת שם, והבאתי האריכות בזה בתשובה לגבי השימוש בקלפי טארוט, ועי"ש שהבאתי גם דברי הספר חסידים שכתב דיש להכריע דיני נפשות ע"פ גורל ושיש סתירה בס"ח בזה, ויש לציין דגם בתפארת למשה על השו"ע יו"ד סי' קנז כתב היתר זה להכריע בדיני נפשות ע"פ גורל כמו שמצינו בכמה מקומות במקרא כעובדא דיונה ובעוד מקומות, ובעיקר הדברים דנתי בתשובה ההיא.

אבל החזו"א ביו"ד סי' סט חלק על התפארת למשה וכתב דסתם בני אדם אין להם רשות להכריע ע"פ גורל.

ומ"מ הפלוגתא הנ"ל אם יש לסמוך על הגורל שעלה (עכ"פ בג' פעמים עי' בס"ח הנ"ל) הוא בעיקר מצד כשחלק מבעלי הדין רוצים לחייב את חבריהם מכח גילוי הדברים ע"י הגורל, אבל בניד"ד אם בעלי הדין מסכימים שניהם לזה אין בזה איסור מעיקר הדין להסוברים שתמים תהיה לאסור גורלות אינו איסור גמור (עי' בתשובה הנ"ל), או עכ"פ להסוברים שגורל אינו דבר שטות אלא סימנא מילתא ואז יהיה מותר לרמב"ן בסי' רפג וסייעתו כמו שהבאתי הדעות בזה בתשובה הנ"ל, וכן החזו"א שם כתב דאפי' בדיני נפשות אם הסכימו כולם לגורל וזה שנפל עליו הגורל מוסר עצמו שפיר דמי שהרי היחיד רשאי למסור עצמו כדי להציל כולם כדאשכחן בהרוגי לוד עכ"ד.

ומ"מ גם החזו"א שהתיר לעשות גורלות בין אנשים עבור הסכמים, עדיין מודה שאם עושים כן לשם גילוי נסתרות יש בזה עדיין לתא דתמים תהיה ע"פ מה שנתבאר.

ומה שהבאת מספר היראה לרבינו יונה שסובר דאין לסמוך על שום סימן מלבד מה שנזכר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בחז"ל הנה שם נזכר מצד לא תנחשו, ולענין גורלות לא נזכר להדיא לא תנחשו, אבל יתכן דאח"כ, עכ"פ להרמב"ם והחינוך דאפשר שכללו כמה דברים עם ניחוש ודרכי האמורי, ויש לציין דדרך רבינו יונה בספרי המוסר שהחמיר בכמה מקומות יותר משאר פוסקים גם בדברים שאינם חיוב גמור מעיקר הדין, ע"ע בתשובתי השייכת לחומרות דרבינו יונה, ואמנם המרדכי ריש יומא הביא בשם הגאונים לסמוך על עוד סימנים שיש בהם משמעות, אבל רבינו יונה סובר דכל מה שלא נזכר להדיא בחז"ל שהוא סימן המועיל יש לחשוש שאינו סימן וממילא דינו כניחוש שאין אנו בקיאין בסימנים, ורבינו יונה יסבור כהמשיגים שהובאו בריש התשובה במרדכי שם, ומיהו אפשר דהדברים הנזכרים במרדכי שם כוללם רבינו יונה עם הדברים האמורים בגמ' בהוריות וכריתות דמישך שייכי לזה.

ומ"מ כל הנידונים בכ"ז הוא רק בגורל הנעשה למטרת גילוי עתידות או גילוי נסתרות, אבל גורל שנעשה למטרת פשרה בלבד לפתור סכסוכים בהסכמת ב' הצדדים פשיטא שאינו בכלל נחש כלל ואין בזה חשש לתא דתמים תהיה, דהרי כל מה שכתבו הראשונים לענין תמים תהיה אינו שייך באופן זה כלל.

ואמנם הנידון עד כה הוא מצד אם שניהם מרוצים לעשות את הגורל ועושים את הגורל ומרוצים בהחלטת הגורל, והנידון רק מצד ניחוש, התשובה בזה, שבניד"ד אין איסור ניחוש באופן האחרון הנ"ל שהתבאר, אבל יש נידון נוסף האם הגורל תקף או לא, דהרי קי"ל דאסמכתא לא קניא.

ואמנם הספר חסידים שסובר שיש חשיבות לגורל, ג"כ יש סתירות בדבריו שבסי' תשא כתב שגורל הוא אסמכתא, מ"מ במקום שהתיר לסמוך ע"פ גורל יצטרך לסבור דגורל הוא יותר מאסמכתא, מכיון שיש בזה בירור מעין רוח"ק, ועי' במקור חסד על הספר חסידים שם בסי' שא, ובמשכנות הרועים אות ג' סי' ט.

ומ"מ מצינו שהיו פייסות במקדש כמבואר בפ"ב דיומא, וכמובן שאין שום איסור לעשות פייסות במקדש (ועי' מה שדחה בשו"ת זכרון יוסף או"ח סי' א' דשם הגורל קובע מאחר שיש זכות לכל הכהנים וכע"ז בחשוקי חמד גיטין מה), וכן מצינו בהרבה מקומות בפוסקים שהזכירו מנהג גבי כיבודים ומצוות שנהגו להטיל גורל באופנים מסויימים, עי' לקט יושר ח"ב יו"ד עמ' צד ומשאת בנימין סי' ז ושער אפרים שער ט סמ"ב וא"ר סי' קלו ושב"י סי' קנא לגבי מי נשבע תחילה, הובא השב"י בפת"ש חו"מ סי' צג סק"ח.

ועי' עוד המשך פרטי דינים בדיני גורלות בספר משפט צדק סי' יט שהביא חילוקי דינים בגורלות אלו מתי ניתן לומר שקובע ע"פ הלכה ומתי לא, וראה גם משיב משפט ח"א סי' לד ועוד.

מי שהוצרך לנקביו באמצע קריאת התורה האם יצא או ימשיך לשמוע

ערי'

בביאור הלכה סי' צב ס"ב דאם התחיל לשמוע קריאה"ת והוצרך לנקביו מותר לו לשמוע כל קריאה"ת ולענות ברוך ה' המבורך עד מפטיר שהוא ענין אחר, ומוכח שם (במשנ"ב סק"ט וכן בהמשך דברי הבה"ל שם) דהוא אף אם אינו יכול להעמיד עצמו פרסה.

ומאידך גיסא משמע בבה"ל שם שאם נצרך ברמה של כל תשקצו (שהגדרתו שצריך להתאמץ ולהידחק כמ"ש המשנ"ב שם סק"י) אינו יכול להמשיך לשמוע קריאה"ת ולא לענות ברוך ה' המבורך.

אבל לא דן המשנ"ב האם יכול לצאת אם רוצה, במקרה שנצרך לנקביו ואין בו משום כל תשקצו, וכן לא דן המשנ"ב באופן שיש כל תשקצו האם צריך להשאר במקומו עד שמסיימים הקריאה.

ולפ"ר היה נראה דבאופן שאין כל תשקצו מכיון שע"פ דין יכול להישאר ולשמוע הקריאה ממילא מחוייב נמי להישאר כמו כל אחד, מאידך גיסא מי שיש בו משום כל תשקצו כיון דאיסורא רמיא עליה להישאר, ומשמע בבה"ל שאינו יכול להמשיך לשמוע קריאה"ת, א"כ לכאורה יצטרך להפסיק.

אולם בערוך השלחן הל' קריאה"ת כתב לחדש דמי שהוצרך לנקביו בקריאה"ת איסור כל תשקצו נדחה מפני כבוד השכינה ולכן ככל שיכול להישאר צריך להישאר.

ולמעשה יתכן דגם המשנ"ב מודה שיכול לנהוג כהערוה"ש דאפי' לגבי תפילת שמונ"ע הביא המשנ"ב סי' צב סקי"א כמה פוסקים שסוברים דאם הוצרך לנקביו קודם שמונ"ע אפי' הגיע לבל תשקצו יכול להמתין עד סוף שמונ"ע, ומאחר דקריאה"ת קיל בהרבה עניינים יותר משמונ"ע א"כ לא יתכן להחמיר בזה יותר משמונ"ע בפרט שיש בזה גם צד של כבוד הבריות לצאת באמצע עליה (ועי' עוד בביה"ל לעיל ס"א ד"ה היה בסוף הדיבור מה שדן לגבי הקורא עצמו שהוצרך לנקביו דבזה ודאי אמרי' כבוד הבריות, ולגבי שמונ"ע עי' בסקי"א שהביא דיש פוסקים שחילקו בין תפילה ביחיד לבציבור מטעם זה), ומה שהבה"ל החמיר לגבי להמשיך לשמוע קריאה"ת כשנצרך לבל תשקצו היינו לדעת הרמ"א בס"ב ע"פ התה"ד סי' טז להחמיר בשמונ"ע ובק"ש בכה"ג.

אבל אם לא רצה להמתין עד סוף קריאה"ת והגיע לבל תשקצו, א"כ לרוב הפוסקים בסקי"א שסוברים שבשמונ"ע יכול להפסיק במצב כזה, לכאורה כ"ש בקריאה"ת, ודברי העה"ש בזה מחודשין, דהרי לא נזכר בפוסקים שזה דוחה זה, ואדרבה נזכר בפוסקים שיש דברים שמותר להפסיק בדיבור בקריאה"ת דבכה"ג בתפילה אסור, ואין נחמיר כאן לענין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יציאה בקריאה"ת יותר מבתפילה, (וצל"ע בענייננו מה דעת הערוה"ש דאולי דעתו כהחיי"א דגם בשמונ"ע אסור להפסיק, ואינו לפני כעת כלל), והבה"ל שמשמע מדבריו דבמצב של כל תשקצו אינו ממשיך לשמוע קריאה"ת ג"כ בפשיטות כוונתו שצריך לצאת עכ"פ להרמ"א ועכ"פ לרוב האחרונים (רמ"א ומג"א ודה"ח במשנ"ב סקי"א) מותר לצאת. ומ"מ מי שאינו יכול אפי' בשמונ"ע אפי' להחיי"א צריך להפסיק, וכ"ש בניד"ד.

תשובות לשאלות על סדר ספר היראה לרבנו יונה

השאלות

ששאלת במכתבך רוב מה שמתוכם הנוגע ישירות להלכה (והם אותיות ד ה ו י יב יד יח יט כא כב כג כד) הנני לסדרן בתשובות נפרדות אי"ה ושאר השאלות הנני להשיב להלן:

א' מה ששאלת על מש"כ בספר היראה שבכל בקר בהקיצו משנתו אז יברך בלבבו את הבורא וכו', האם היתה תפילה מסודרת קודם רבינו מכיר, הנה יעוי' בזוהר חדש ששם נזכר יה"ר שיהא לבי וכו' שלא אכעיסך (הובא בסידור וילנא), אבל שם הוא תפילה על העתיד, אבל בירושלמי וב"ר אי' דבשחר אומר מודה אני לפניך וכו', ובביאור הלכה סי' א' הבין הדברים כפשוטו, אבל הגר"ח ק' הקשה דבירושלמי לא משמע כן וכן ביפה מראה על הירושלמי שם נראה דלא הבין כשי' הביאור הלכה אלא דהכונה שזהו תכלית תפילת השחר, ועכ"פ לואי שיהא אדם מתפלל כל היום ולכן בודאי שטוב להודות מעיקרא על מה שצריך להודות בשחר וכמו שכתוב חדשים לבקרים רבה אמונתך כמו שפי' חז"ל על הנשמה.

ב' מה שלמדת מדברי רבינו יונה שהזכיר שם לבישה גם קודם נט"י דמזה יש ללמוד שמותר ללבוש קודם נט"י יעוי' בברכות ס ע"ב דגם שם מבואר כן, וכן מוכח מסדר הסימנים באורח חיים דבסי' ב' הובאו הל' לבישת בגדים והל' נט"י הובאו רק אח"כ, וכידוע שהרבה מהסימנים הם כסדר הנהגתם, וכמו שכתבתי בתשובה אחרת הדיוקים מזה לענין הלכות פת שחרית הנלמדים מסדר הסימנים בטושו"ע, ויש לציין דבארצה"ח ובמשנ"ב הובאו צדדים שגם נטילה ביוצא מבית המרחץ הוא משום רוח רעה וגם שם מותר ללבוש הבגדים קודם נטילה, ובגמ' ברכות נא ע"א לא הובא בשחרית אלא שלא ליקח הבגדים מאחר.

והואיל דאתאן לדברי הגמ' שם הנה ז"ל הגמ' שם, אל תטול חלוקך בשחרית מיד השמש ותלבש ואל תטול ידיך ממי שלא נטל ידיו ואל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תחזיר כוס אספרגוס אלא למי שנתנו לך ע"כ, ונראה ג"כ שנקט כסדר, תחילה לבישת הבגדים ואח"כ נט"י ואחר כך כוס של אספרגוס.

ג' מה שציינת דיתכן שלדעת רבינו יונה כיסוי הראש אינו חיוב וכבר דנו בזה הרבה פוסקים והמשנ"ב נקט על זמנו שהוא כבר חיוב, ועי' באג"מ, ושאלת מה הדין לענין ברכה או תפילה, יש לציין דבביאור הגר"א באו"ח סי' ח ג"כ נקט שכיסי הראש אינו חיוב מעיקר הדין ובכל זאת בתפילה נקט שהוא חיוב מעיקר הדין, ולענין דיעבד מכיון שהוא נוגע להלכה אכתוב בל"נ בתשובה לחוד.

ז' מה ששאלת מי הוא רבינו שמואל ב"ר שניאור רבו של רבינו יונה שנזכר בדברי רבינו יונה, יש לציין שהוא ר"ש מאיברא והוא ואחיו ר"מ היו חכמי איורא, וחלק מהתוספות שלנו הם תוספות איורא, כמו התוספות בקידושין, ויש עוד קובץ תוספות על קידושין שנדפס במהדורת בלוי ויש אחר שהדפיס אותו בנפרד, ויש עוד קבצי תוספות איורא שנדפסו על מסכתות אחרות, וראה שם הגדולים להחיד"א ערך ש אות קמח, ועי' בהרחבה על הר"ש מאיברא בקובץ בית ועד לחכמים י אות פו.

ח' מה ששאלת על מש"כ רבינו יונה ובבואו סמוך לבית הכנסת ימהר פעמיו, אם יש ענין לרוץ יותר מלמהר פעמיו, הנה זה מפורש בגמ' ברכות ו ע"ב מצוה למרהט, אבל בדברי רבינו יונה יש ב' שינויים מהגמ', הא' שנזכר בו סמוך לבהכנ"ס והשני שנזכר בו למהר פעמיו ולא נזכר הריצה.

ויעוי' במשנה תורה להרמב"ם בהל' דעות שכתב לא ירוץ כמנהג המשוגעים וכו', ואולי מחמת כן נקט רבינו יונה שלא ירוץ כל הדרך וגם סמוך לבהכנ"ס פירש דבריו יותר (דכמה דמאחר טפי מפרש דבריו יותר ורבינו יונה מאחר לגמ') דהכונה ללכת במהירות להראות חיבתו למקום ולא דרך שיגעון כהגדרת הרמב"ם.

אכן המהר"ם דילונזאנו בספר שתי ידות (אצבע דרך חיים דף צט) נקט דרבינו יונה מיירי במי שכבר רץ שהוא ימהר פעמיו יותר כשהוא קרוב לבהכנ"ס, ודבריו צריכין תלמוד, דהרי רבינו יונה סידר רוב הדברים הנוגעים להליכתו לבהכנ"ס ורק זה השמיט, ובפרט שהיה צריך לבאר כוונתו והעיקר חסר מן הספר. (ולא נכנסתי בזה לענין ההלכה ולענין דברי הפוסקים האחרונים בזה אלא רק בביאור דברי הר"י).

ט' לגבי מה ששאלת לאור דברי רבינו יונה שלא להיכנס לבהכנ"ס טינוף שע"ג המנעלים, ושאלת האם יש ענין שלא להיכנס עם מנעלים לבהכנ"ס כדי שלא לטנף, יש לציין שאסור לעשות כן כמבואר במתני'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דמגילה פ"ג (ובחלק מהנוסחאות הוא בפ"ד) בסנדל איני עובר אף יחף לא יעבור והטעם מפני שהוא דרך המינים כמבואר בגמ' שם, וממילא אפי' שאולי היה במנהג הנ"ל שהצעתם תועלת לנקיון בהכנס"ס מ"מ אסור לעשות כן שלא להידמות למינים.

ולגוף הנידון אם הוא מותר או אסור הדין הוא שמותר כמבואר בסוגיות בפ"ט דברכות, ובלבד שינקת מנעליו כמ"ש הר"י ובשו"ע.

מה ששאלת באות יא למה נקט רבינו יונה בכוונת וכלל מאודך בק"ש רק הדרשא דבכל מידה ומידה שהוא מודד לך ולא אידך דרשא דבכל ממונך, אפשר דסבר דבכל ממונך יחידאה היא דר"א קאמר לה בברייתא ולית הלכתא כוותיה, אבל צ"ע דסתם במתני' ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם (עי' בפרק החולץ ובכללי התלמוד המיוחסים להר"ש הנגיד), והרי הוא סתם במתני' ובכל מאודך, וביותר דהרי בפסחים כה ע"א משמע בפשיטות דקי"ל בדרשא זו כר"א, ויש לומר משום דר"ע פליג עליה בברכות סא ע"ב ודריש ובכל נפשך ומשמע דלא דריש ובכל מאודך, ור"ע במקום ר"א עבדינן כוותיה, ואפשר דלא חשיב סתם במתני' כיון דבמתני' נאמרו ב' דרשות, ואף דבפסחים הובאה דרשת ר"א אין דרך הגמ' להקפיד בדרשות כמ"ש התוס' בהרבה מקומות והרמב"ן והר"ן הביאם מרן הב"י בכללי הגמ', בפרט דעיקר הדרשא הנוגע לסוגי' שם מודה לה ר"ע ג"כ.

או יש לומר באופן אחר דמאחר ודרשת ובכל מאודך בכל ממונך נוגע למעשה רק למי שממונו חביב עליו מגופו, כמבואר בברכות שם, ממילא נקט הר"י אידך דרשא על דרך רוב בני אדם שעיקר הנוגע להם למעשה הוא אידך דרשא דבכל מאודך בכל מידה ומידה שהוא מודד לך, וצ"ע לדינא אם אכן רוב בני אדם לא יצטרכו לכוון ב' הדרשות על הדרך שנתבאר.

או יש לומר דחדא מתרתי נקט ונקט חדא וה"ה לאידך, או אפשר דס"ל דאינו מעכב איזה דרשא מכוון בק"ש כיון שכולם אמת וחשיב כוונה בכל דרשא שיכוון וצ"ע למעשה אם שייך לסמוך על סברא זו ויש בזה נפק"מ להרבה דברים גם בדברים שהכונה בהם רשות ואף אולי בדברים שהכונה בהם חובה.

מה ששאלת באות טו מה מקור דברי רבינו יונה שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה הרי הוא כבהמה מה מקורו, הנה ראשית כל מקורו מסברא שהרי בהמה עושה כל תאוותיה בלא לחשב חשבוננו של עולם, אבל מלד זה יתכן שמקורו מהמס' כלה רבתי פ"ב הנחמים באלים וכו', למה הוא חשוב, לבהמה, מה בהמה אינה מקפדת ועושה, אף הוא אינו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מקפיד ועושה וכו' עי"ש, הרי שנזכר כאן שהעושה תאוותו בלא להקפיד ולחשב מה מותר ומה לא הוא כבהמה, ואמנם שם מדובר בתאוה בזויה, אבל זיל בתר טעמא דאמנא יש תאוה יותר בהמית ופחות בהמית אבל כל העושה תאוותיו בלא חשבון הוא כבהמה.

מה ששאלת באות טז למה קיצר רבינו יונה לשון הברייתא דזהירות מביאה לידי זריזות וכו', הוא משום שמצוה לשנות בדרך קצרה כמבואר בפסחים ג, ועכ"פ במקום שאינו עיקר הנידון והמכוון, ולגוף השינויים בין נוסחתו של רבינו יונה לנוסחתו של בעל המס"י, יש לציין שיש בזה הרבה נוסחאות, ועי' בספר צמאה נפשי שהביא טבלת השילוב בין נוסחאות רבים, ובעל המחבר צמאה נפשי גופי' רצה לומר שסדרו של המס"י והכרעתו להסתמך על זו הנוסחא היא מיוסדת על עשרת הספירות.

לגבי מה ששאלת באות יז לגבי מש"כ רבינו יונה שלא להשיא אדם ממצוה ושאלת כיצד יש לנהוג באופן שהאדם הוא בעל תשובה ואם יעמיס על עצמו יקרוס נפשית, כמובן שאם אתה מכיר בו שהוא עלול לקרוס כגון שסובל מכפייתיות וכיו"ב, עליך ליידע אותו שיעשה מה שראוי לו לפי דרגתו, ויש בזה השבת אבידה כדדרשי' השבת גופו מנין, ובפרט בדורינו שאנו חלופי העצבים, וראה בקריינא דאגרתא כמה מכתבים מהסטייפלר בנידון, ועי' גם במאמר יראה טהורה, ויש עוד חיבורים שהתחברו בנושא, ויש להמליץ על זה ג"כ לשון הגמ' ביומא חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, אף דלא בעשיית איסור מיירי כאן (ומענין לענין יש בפוסקים דמי שרוצים הנכרים לשמרו מותר לחלל עליו שבת כדי להצילו משמד כדי שישמור שבתות הרבה), אך צריך הרבה אחריות בזה, ולדעת שבאמת מבינים את הנושא על בוריו, כי מחד גיסא צריך שלא למנוע מן המצוה ומאידך גיסא לא לתת לאדם לקרוס ואז לא ישמור מצוות רבות.

ועי' עוד בתשובה נפרדת שכתבתי לפני כשמונה שנים או יותר לענין נידון זה של הדרכה לבעלי תשובה, אם כי עי' במשנה הלכות דמשמע מדבריו דיש לדקדק עם בעלי תשובה שיקפידו על כל החיובים (ודלא כמ"ש בצמאה נפשי הנ"ל ומיהו הכל לפי הענין דיש כאלה שאינם בעלי תשובה וצריך למשכם בעבותות האהבה), ועי' במנחת תודה מה שהובא בשם הגר"ק בזה, אלא דלא מיירי בהכרח על הנידון כאן.

מה ששאלת באות כ מה כוונת הר"י במש"כ שלא להזכיר דבר טמא, לפו"ר היה מקום לומר הכונה רק דבר שיש סרך איסור באזכרתו כמו שהזכיר שם כמו דבר נבלה שהזכיר שם שאיסורו מפורש בנביא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

(ישעיהו ט, טז) כמ"ש בגמ' בפ"ב דשבת, אבל באמת בגמ' פ"ק דפסחים דף ג' מבואר דאינו דבר טוב והגון לומר בפיו שם של בעל חי טמא ואף תיבת "טמא", ואע"ג דבכ"מ נזכר שם של בע"ח טמא או תיבת טמא עי' מש"כ ברש"י שם.

מה ששאלת באות כה לענין מש"כ רבינו יונה שלא לשבח אשה בפני אחר אם נוהג בכל שבת, מסתמא דהאידינא שהדורות חלושין היה הר"י מזהיר בכל שבת כשאינו נצרך, ועי' קידושין ע ע"ב ושו"ע אה"ע סי' כא ס"ו, אבל ודאי שעיקר דברי הר"י לא נאמרו על כל סתם שבת כל שהוא על חכמה או על יושר כל שאינו מאריך בזה.

מה שכתבת באות כו על מש"כ הר"י להתפלל על הרבה דברים הנזכרים שם דלכאורה יש להוסיף עוד תפילות כפי הענין ומצב הדור, אה"נ הדברים ברורים, ועי' בקב הישר שירגיל כ"א לעצמו לברך לחביריו כל מה שיכול דכתיב ואברכה מברכך והמברך מתברך כמ"ש בברכות נה ע"א, ועי' רש"י בפ"ק דע"ז גבי הוספות בתפילה.

השלמה למכתב ההערות על רבינו יונה

מה שכתבת באות יט על דברי רבינו יונה בספר היראה, שכתב וז"ל, ולא תשבע כלל, ואף לא בכנויים, ואף לא במדותיו ובמעשיו, כגון שמשיו ומשרתיו מלאכי מעלה, וכן לא ישבע בתורה ולא באמת כי השם נקרא אמת "וה' אלהים אמת" (ירמיה י) ע"כ, ושאלת האם כוונתו על מלאכים של קדושה או שדים.

הנה ראשית כל רבינו יונה סובר שיש איסור עכ"פ מצד המוסר להישבע שום שבועה, ויש בזה פלוגתא דקמאי בדין זה, עי' רמב"ם בסה"מ מ"ע ז' וברמב"ן וראב"ד בהשגותיהם לספר המצוות שם.

אם כי לענין כוונת רבינו יונה מלאכי מעלה ודאי הכונה למלאכים של קדושה שבזה אין להשבע (ולהלן במסקנת הדברים תתבאר כוונתו בזה).

אלא שגוף דברי רבינו יונה צריכים תלמוד, דמתחילה קאמר ולא תשבע כלל משמע אפי' בלא הזכרת שם כלל, דהרי שבועה חלה גם בלא הזכרת שם או כינוי כמ"ש ביו"ד ריש סי' רלז, ושוב קאמר רבינו יונה ולא באמת כי השם נקרא אמת, משמע דכל מה שאסר רבינו יונה זה דוקא אם מזכיר שם שמים שאז מזכיר שם שמים לבטלה או שמזכיר דבר הקשור לשם שמים שאז הוא כמבזה את השם.

והיה מקום לבאר כוונת רבינו יונה דלרבותא נקט שאף שבועה בשם שמים שיש דעה בראשונים שמקיים בזה מצוות ובשמו תשבע (וכן אם מזכיר מלאכי השרת על שבועת אמת ס"ד דחשיב כבוד להקב"ה) אעפ"כ אינו כדאי להשבע, כמו שהביא הרמב"ן שם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ממדרש תנחומא ר"פ מטות, וכ"ש שבועה שאין בה שם שמים כלל, כך היה מקום לבאר.

אבל להאמת גם זה א"א לבאר, דהרי מסיים ולא באמת כי השם נקרא אמת, א"כ רבינו יונה מיירי במי שנשבע בלשון אמת שאינו מכוון לש"ש ואעפ"כ מזהיר רבינו יונה שלא להישבע בלשון זו כי אמת מכוון להקב"ה.

ומחומר הקושיא אולי צריך לדחוק דכוונת רבינו יונה במש"כ ולא תישבע כלל הכונה באופנים שמפרש אח"כ שמזכיר שם שמים בשבועתו או אחד מן הדברים הקשורים ומרמזים לשם שמים.

אבל יתכן ליישב בטוב יותר, דהנה אי' בשו"ע יו"ד סי' רלז ס"ו דמי שנשבע בשמים ובארץ וכיו"ב אינה שבועה, וכתב הפת"ש שם בשם החי"א דאין הכונה שאמר הריני נשבע אלא שלא אמר אלא רק בשמים וארץ כך וכך, ובזה לא חלה שבועה, משא"כ אם אמר השם או הכינוי חלה שבועה, ולפ"ז מה שכתב כאן רבינו יונה לא ישבע כלל יתכן לבאר דהיינו בכל אופן שחלה שבועה בלשון שבועה בין באומר הריני נשבע כמ"ש בריש סי' רלז שחלה שבועה, ובין במזכיר שם שמים או כינוי או שרף או מלאך שגם בזה ס"ל לרבינו יונה שחלה השבועה.

וע"ז הוסיף הר"י דאפי' בלשון אמת בלבד כיון שהוא כינוי להקב"ה ממילא האומר אמת כך וכך יכול להחיל שבועה בזה ולכן צריך להיזהר שלא להישבע גם בלשון זו, אבל האומר שבועה אמת כך וכך בלאו הכי כבר חלה שבועה עליו, ופשיטא דרבינו יונה לגודל חסידותו ופרישותו ובהנהגות שכתב בספר היראה אין בכוונתו להתיר להשבע בשופי שבועות שאין בהם שם שמים אלא כמו שנתבאר.

פרטי שאלות לענין אריכות בתפילה

ששאלת לענין מש"כ רבינו יונה בספר היראה שלא להאריך בתפילתו יותר מידי בפני הציבור, מהו השיעור שנקרא אריכות בתפילה לענין זה, הנה עניינים של יוהרא משתנים ממצב למצב, ולכן גם בענייננו הכל לפי האנשים ולפי המקום ולפי המנהג ולפי הצורך ולפי האדם המתפלל עצמו, והשיעור הוא כל שמעורר התפעלות והתעניינות בקרב סובביו המתפללים האחרים.

ומה ששאלת מי שצריך להאריך לצורך כוונתו האם עדיף להתפלל בציבור על אף שיש חשש מצד דברי רבינו יונה הנ"ל או להתפלל ביחיד, נראה דתפילה בציבור עדיף, שכן תפילה בציבור הוא יותר מדינא מענין זה שלא להראות לץ, וגם עי' מש"כ הגר"ח מולאז'ין בשם הגר"א בהוראות והנהגות דבזמנינו אין יוהרא ולא יוכל אדם להיות פרוש אלא רק אם יאמר לסובביו שרוצה וכו' עי"ש.

לענין מה ששאלת אם יש חשש זה של רבינו יונה גם בר"ה יוה"כ, נראה שאז אין

מה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בעיה וכדאי' בברכות לט ע"ב לגבי הנידון המבואר שם (בציעת פרוסה גדולה בשבת) דכיון דכל יומא לא עביד הכי והאידנא עביד הכי יודעים שאין כאן צורה של גרגרנות, וה"ה כאן כיון שעושה כן רק בר"ה ויו"כ אין כאן צורה של יוהרא, ויש לציין דמענין לענין מצינו כמה עניינים שהביאו הפוסקים לענין ימים אלו, כמו לבישת לבנים ועמידה כל התפילה ואמירת זמירות בבהכנ"ס עד שישן שם ותפילה בקול ועוד כמה מנהגים שעל חלקם נאמר להדיא שלא יעשו כן בשאר ימות השנה.

האם יש מצוה להתנועע בתפילה כאשר הוא מפריע לו בכוונה

לגבי

מה ששאלת בדברי רבינו יונה בספר היראה שכתב לנענע כל גופו בתפילה משום כל עצמותי תאמרנה (תהלים לה, י), האם יעשה כן גם כשמפריע לו בריכוז, יעוי' במשנ"ב בסי' מח סק"ה בשם הפמ"ג דמבואר שם מתוך דבריו שאם מפריע לו בכוונתו לא יעשה כן.

ואגב יש לציין דיש מהפוסקים שסוברים שטוב להתנועע, וכן פסק הרמ"א באו"ח סי' מח בשם אבודרהם, וכן נהג המהרי"ל ועוד כמבואר בנו"כ שם, ומאידך גיסא יש שחולקים וסוברים דאין להתנועע עכ"פ בתפילת שמונ"ע, עי' במשנ"ב שם, ויש לציין דבשם הגר"א הובא בחלק מנוסחאות המעשה רב שיתפלל במיעוט תנועה, (ועי' בספר הגאון מה שהובא שם מ"מ בזה, ועוד עי' בספר גדולי הדורות על משמר מנהג אשכנז מה שהביא שם מ"מ בנידון זה, ולא אכפול כל הדברים שהובאו שם ושם).

אם כי רבינו יונה וסייעתו סברו דיש מצוה בזה (וגם למדו כן מעובדא דר"ע בגמ' כמבואר באחרונים שדברו בזה), אבל כשמבטל מכוונתו לא יעשה כמבואר במשנ"ב הנ"ל, דהעיקר הוא הכונה, ואפי' למעט בקינות עדיף כדי להרבות בכוונה כמ"ש בשו"ע או"ח סי' א, וכן אם אינו יכול לכוון בעמידה יתפלל בישיבה או בהליכה לפי פרטי הדינים המבוארים בגמ' ופוסקים, וכ"ש שתנועה שאינה חובה מעיקר הדין שלא יעשה אם מפריע לו הכוונה בזה.

מה שאמרו שלא יקנח בימין משום שמראה בה טעמי תורה האם נוהג בזמנינו

טעם

זה אינו נוהג אבל טעמים אחרים שם נוהגים ויש בזה נפק"מ כמו שיתבאר.

מקורות:

לגבי הערתך על דינא דלא יקנח בימין דלכאורה הטעם שמראה בה טעמי תורה אינו נוהג לבני אדם שאינם מראים טעמי תורה ביד ימינם, הנה גוף ענין להראות טעמי תורה עי' ברש"י ברכות סב ע"א, ומשמע מלשוננו שם שלא הכיר מנהג זה במקומו, אלא רק ראה כן בקוראים הבאים מארץ ישראל.

והנה יש לדון בתרתי, ראשית כל יש לדון במקומות שלא מכירים הנהגה זו אם צריך להקפיד שלא לקנח בימין אלא בשמאל, ואפי' אם תמצי לומר ששם אין צריך להקפיד עדיין יש לדון במקום שכן נהגו בהנהגה זו ויש אדם שלא מראה טעמי תורה האם צריך להזהר או לא, דיש מקום לומר דהחשיבות היא ליד שרגילין להראות בה גם אם אין איש זה מראה בה.

והנה להלכה בפשוטו היה נראה דאין בכל נידון זה נפק"מ כלל כיון דמחד גיסא בלאו הכי יש כמה טעמים למה שלא יקנח בימין כמבואר בברכות שם, ומאידך גיסא איסורא אין כאן ויכוון לדברי חכמים לטעם השייך אצלינו.

אמנם יעוי' בביאור הלכה סי' ג' ס"י שהביא נידון מהבכור שור וארצה"ח לגבי אדם שאינו רגיל להראות טעמי תורה האם יש לילך לפי היד שכותב בה או לפי היד שעושה בה רוב מעשיו (וע"ע בהל' תפילין בסי' כה מש"כ בזה לענין מקום ההנחה), ובתוך דבריו כתב דמש"כ שם רש"י על להראות טעמי תורה אינו נהוג אצלינו (ולגוף נידון זה של איטר ע"ע מה שכתבתי בתשובה נפרדת וגם בבירור דעת הבכור שור שלפנינו), ומבואר מזה דבמקום שאינו נהוג אין שייך טעם זה ואזלי' בתר הטעם האחר, ועוד מלשוננו "דאם ידו השמאלי רגיל בכתבת דברי קדושה ואינו רגיל להראות טעמי תורה" משמע דאזלי' בתר כל אדם ואדם דמי שאינו רגיל להראות טעמי תורה אינו נהוג אצלו דין זה (ואע"פ שציין שם אח"כ לדברי רש"י שאינו נהוג אצלינו לא בא לומר דצריך שלא יהיה נהוג כלל אלא מראה מקום הוא), וכמבואר בדבריו דכשיש נפק"מ בין הטעמים האמורים בגמ' אין לילך אחר הטעם ד"מראה בה טעמי תורה" למי שאינו מראה טעמי תורה ביד ימינו.

האם בשירותים של זמנינו יש להקפיד שלא להטיל מים מעומד

לא.

מקורות:

לגבי

דין הטלת מים מעומד בזמנינו שיש מחיצה המספיקה חשיב כמו מקום מדרון, דענין מקום מדרון הנזכר בברכות מ ונדה יג ואו"ח ס"ס ג, הוא גופא שהמים מקלחין לרשות אחרת, ואין המים מלכלכים אותו, (ועי"ז אין חושש לכלות המים אלא מכלה המים ביישוב הדעת כמ"ש ברש"י ברכות שם), וא"צ שיהיה מחיצה לכל הגובה, דגם מקום מדרון אין הכונה שיש מחיצה בכל הגובה, וכאן הוא מהודר יותר שגם יש מחיצה המספקת וגם יש מערכת ניקוז למים ובודאי שמי רגליים כלין, וגם הוא מהודר יותר דמקום מדרון עדיין יש ביעתותא מלהתקרב שלא ליפול משא"כ כאן שהרבה יותר קל להזהר בקלות ובודאי מי רגלים כלין בשופי, וממילא אם הבהכ"ס באופן המועיל אין צריך יותר מזה, ואפי' במשתנה לפי המבואר נראה שמצד זה אין חיוב להחמיר (ולא נכנסתי בזה לדיני צניעות ועי' באג"מ).

לתשלום הדברים יש לציין דבט"ז ס"ס ג נקט דדין זה של מ"ר בעמידה אינו חיוב מעיקר הדין, והדברים לכשלעצמם ברורים משום שלא שמענו שנהגו איסור בדבר גם בשדות, אבל מש"כ שם לענין שלא יכלו וכו' צע"ק דסילון החוזר וכו' עי' ברכות כה ע"א ואכמ"ל וקיצרתי.

מה המקור להתיר את כל הקשרים בבגדי החתן והכלה לפני החופה

המק

לזה כמובן כדי שלא יהא חשש של קשר כשפים המבואר בהרבה מספרי חז"ל עי' בסוטה כב גבי אלמנה צליינית וברש"י שם, ובספר מעשיות הנקרא חיבור יפה מהישועה לרב ניסים גאון, וכן במדרש גבי מעשה דר' יהושע, וכן הובא לגבי חתן וכלה בתרגום יונתן בן עוזיאל להזהיר שלא לקושרן, ועי' בספר החזיונות למהר"ח ויטאל מה שהביא עובדא בדידיה מענין זה, ואציין ששמעתי מקרוב מעשה אמיתי שאירע בכשפים האידנא בענין זה בשמות אמיתיים של המעורבים בפרשה.

ולגוף המנהג להתיר עי' בספר שערי הנישואין פ"ט שהציין שכ"כ בס' נשמת חיים מאמר ג' פי"ח וכ"ה באוצר כל מנהגי ישורון סי' ט"ז סק"ד, וכ"ה בס' מטעמים ערך חו"כ סקע"ח, וכן הובא בעבודת ישראל יוה"כ ד"ה כהן גדול, אמנם בס' ישמח לב ח"א עמ' ע"ז

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועמ' של"ט שהביא בשם האגרות משה והגרי"ש אלישיב שא"צ להתיר את הקשרים וכ"ה בס' מנהגי מהרי"צ הלוי עמ' י"א שבהרבה קהילות לא נהגו כן עכ"ד בקיצור, ועי"ש עוד, ועי"ש בהמשך דבריו מה שהביא חילוקי מנהגים אם יש להתיר ג"כ את שרוכי הנעליים או לא די ששלא נהגו בהתרת שרוכי הנעליים.

האם תפירת יריעת ספר תורה כשרה באשה

יש

בזה מחלוקת הפוסקים (עי' שו"ת מהר"ם לובלין סי' סח, שו"ת מהר"י אסאד יו"ד סי' רפא, שהקילו בזה עכ"פ בדיעבד, וציינו שכן מבואר בקינת הרוקח על אשתו שתפרה ארבעים ספרי תורה, ועי' גם בערוה"ש יו"ד סי' רעח סי"א, ואו"ח סי' לט סי"ב, ואילו בנחלת צבי על יו"ד סי' רפא ס"ג מחמיר בזה, וכן במגן האלף סוף קונטרס עשרים גרה, ועי' עוד לענין תפירת תפילין במחה"ש או"ח סי' לט על המג"א שם סק"ו ועי' בתהלה לדוד שם מה שחילק בין ס"ת לתפילין, וע"ע בפמ"ג משב"ז סי' תקמה סק"א), ולכן אין להקל בזה עכ"פ לכתחילה ובדיעבד יש לעשות שאלת חכם, ויש מקום לומר דבדיעבד בשעת הדחק אפשר לברך על ס"ת כזה מאחר שרוב הפוסקים מקילים בזה.

(ולגבי תפירת היריעות לעמודים הוא יותר קל כמו שהרחבתי בתשובה אחרת ד"ה לפי השיטות שיש לחבר עמוד במגילה האם מגילה בלי עמוד פסולה).

לגבי מנהג שהזכרת שראית שנותנים לנשים לתפור יריעה אחרונה, יתכן שהשתרע ממנה שיש מהפוסקים שהזכירו שבתפירת יריעה אחרונה מקיים מצוות כתיבת ס"ת ואע"ג שהיא מצוה לאנשים לדעת הרמב"ם והחינוך סוף מצוה תריג [עי' שאגת אריה סי' לה והוא ע"מ תמה עליהם, ועי' מנ"ס סס], מ"מ רצו לזכותן עכ"פ כאינן מצוות ועושות, מאחר שאינן במצוות תלמוד תורה ורצו שיהיה להן חלק בתורה [וע"ע סוטה כ"א ע"א], ומסתבר שהדבר הגיע במקורו מנשים שנדבו ספר תורה ורצו להפיס דעתן כלשון הגמ' [מגינה טז ע"ב] לעשות נחת רוח לנשים, ולכן כנראה חכם הורה להם לתת להן לתפור באופן של תפירה שלפי סברתו מועיל באופן זה שאינו מגרע בספר כיון שכבר נתפר בכשרות על ידי כשר וס"ל שאין הספר נפסל על ידי תפירה שניה זו.

(ומ"מ גם אם נקבל דבריו לענ"ד אינו כדאי לפי הצד שתפירת אשה פסולה, כדי שלא יבואו לסמוך על תפירתה בלבד כעין מה שמצינו במים שאובין בפ"ק דשבת וכמדומה בעוד דוכתי, וכן שלא יבואו להכשיר אחר שייפסק התפירה הכשרה וישאר תפירת האשה בלבד, חשש הנזכר בגמ' דגיטין לגבי גט קרח).

ובאופן כללי לגבי נידונים על מנהגים ראשית כל צריך לברר שהמנהג הוא מבוסס והונהג ע"י ת"ח ואז יש לברר מה המקור למנהג.

האם מברכים הטוב והמטיב על שכירת רכב בליסינג

מסתבר שלא, דאין לך אלא מה שאמרו חכמים ואין להוסיף בברכות.

ויש

להוסיף שבחידושי הגר"א מגריידיץ ברכות פ"ט מ"ג כ' שהקונה כלי או בית חדש שכבר השתמש בו דרך שאלה אינו מפקיע ממנו שהחיינו האידנא, וכע"ז הובא בשם הגרשז"א (חיים של ברכה פ"א ס"ח ועי' מנחת שלמה ח"ב ד' סקל"ג) לענין שכירות, ומבואר מזה דעל שאלה ושכירות לא שייך ברכת שהחיינו, דהרי לא מסתבר שמברך שהחיינו ושוב יברך אחר כך כשקונהו, שהרי בגדים שכבר היו שלו בעבר אינו חוזר ומברך עליהם שהחיינו אם חזר וקנאם, כמבואר במשנ"ב סי' רכג סקט"ז.

ועי' שלמת חיים או"ח סי' ר דמי שזכה בגורל לבית לכמה שנים פשיטא שמברך הטוב והמטיב, ולא קשי' מידי דשם היא בשורה טובה באופן חריג ושם מברך על הבשורה, ולכן נזכר שם לברך על מה שזכה, ולא נזכר שם על הדיוורין או לכה"פ על מעשה קנין כל שהוא. ולפ"ז מיושב למה בתשובה שלפני זה לא הוה ברירא ליה לברך באופן השונה קצת הטוב והמטיב אע"פ שהוא שכירות גמורה, מ"מ במקרה שהובאה בתשובה שלפני זה (שמקבל שכירות תמורת תשלום מועט) אינו ברור שהוא בכלל בשורה טובה מאוד שהזכירו הפוסקים (ערוה"ש סי' רכג) ויש להקל בברכות אלו כמ"ש המשנ"ב בשם הפמ"ג.

האם מותר לומר משניות בעל פה בין נטילת ידיים להמוציא

לא.

מקורות:

הנה

יש מהפוסקים שהתירו לדבר שיחה מועטת בין נט"י להמוציא כמבואר בשו"ע או"ח סי' קסו, ועי' במג"א ס"ס קסה.

אבל מאחר והפוסקים האחרונים להלכה נקטו כהאוסרים בזה כמ"ש המשנ"ב ס"ס קסה, ויש אף שהחמירו להצריך ליטול שוב [כמו שהצאתי צמחנה שכתבתי לענין הנידון על שאלת שלום זומן ז"ל], א"כ א"א להקל בזה.

וכ"ש שלא תמיד מוגדר אמירת משניות בע"פ כשיחה מועטת, ועי' במשנ"ב סי' קסו סק"א דאפי' להמקילים בשיחה מועטת מ"מ שיחה הרבה המביאה לידי היסח הדעת אפי' בד"ת אסור, ולענין מה שאפי' בד"ת אסור ציין שם בשעה"צ שהוא פשוט, ומה שבכל זאת הוצרך לומר שאין חילוק בזה נראה הטעם לזה משום דלענין תפילין נזכרו חילוקים בדיני

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

היסח הדעת, אלא דשם הגדרים הם אחרים, וכאן הגדר של ההפסק הוא חמור יותר מכיון שהנט"י הוא הכנה לאכילה ולכך גם שהייה חשיבא הפסק כמ"ש הרמ"א בסי' קסו, משא"כ תפילין דהאיסור הוא היסח הדעת מהנהגת התפילין, ושם האיסור במחשבות זרות ובדברים בטלים ג"כ, ועי' לעיל סי' קסד סק"ז ושם נקט דמסקנת המחבר בסי' קסו להחמיר בזה [ולשון המחבר בסי' קסו וטוב ליזהר].

א"כ אין להפסיק באמירת משניות בע"פ, ויעוי' בתשובתי על שאלת שלום בין נטילת ידיים להמוציא.

האם מותר לומר משניות בעל פה אחרי ברכת המפיל

אין לעשות כן.

מקורות:

הנה

נחלקו הפוסקים אם מותר לדבר אחר ברכת המפיל או לא, וצינתי הדברים באיזהו מקומן [בתשובה ד"ה האם אפשר לומר ברכת המפיל מי שאינו הולך לישון] דהמג"א ומשנ"ב וחזו"א והנו"כ על השו"ע משמע שתפסו דקאי על השינה ולכן נקטו בפשיטות שאסור להפסיק, ואילו לפענ"ד בתוס' דברכות יא ע"ב לפו"ר לא משמע כן וכן הראוני שהעירו כמה אחרונים, אע"פ שיש לתרץ דברי התוס' שם.

והנה מכיון שהנידון לפי שיטת המחמירים הוא על הפסק בין הברכה לפעולה א"כ אין היתר להפסיק לצורך משניות מאחר שהוא הפסק בין הברכה לפעולה שהוא דרגת ההפסק הכי חמורה הקיימת בדרגות ההפסק כמ"ש המשנ"ב, ועכ"פ במשניות שאין המשניות מענין השינה כמו אידך שאר פסוקי התחנונים הנהוגים.

ולהדיא מבואר במג"א סי' קלט ס"ב דהנידון אם ק"ש לאחר המפיל כדעת הרמב"ם רפ"ז מהל' תפילה, או קודם המפיל כדעת הטוש"ע תלוי בנידון אם ק"ש שעל המיטה הוא כדי להגן או מד"ת, דאם הוא כדי לישן מתוך ד"ת אסר שם לאומרו אחר המפיל (ועי' א"ר שהחמיר יותר), ואף דהוא מחודש לומר כן על ק"ש כיון שהוא מסדר התקנה לומר ק"ש לפני מיטתו מ"מ לומר כן על שאר ד"ת אינו מחודש.

והואיל דאתאן לזה יש לציין השייך לזה, דיעוי' ברש"י בפ"ק דברכות ריש דף ה דמבואר שם שהת"ח כשהולך לישן לא פסיק פומיה מגירסה עי"ש, ואולי שם מיירי בהרהור אבל ברש"י שם שהזכיר ענין גירסא משמע דלמד שהוא בדיבור דגירסא היא בדיבור כמבואר בע"ז יט ע"א, ומ"מ אין הכרח שהת"ח הנזכר שם מברך המפיל דהרי בברכות ס ע"ב עם ברכת המפיל נזכרה גם ק"ש שעל המיטה ואילו הת"ח הנזכר בפ"ק הנ"ל מבואר שם שאינו אומר ק"ש שעל המיטה, א"כ מנ"ל שאומר המפיל, ואף שיש לחלק בין ברכה לק"ש דברכה היא תקנה וק"ש היא לד"ת או לשמירה (עי' מג"א קלט) ולא הצריכו בת"ח, מ"מ

אינו מוכרח.

ובשולי הדברים יש לציין שדנו הגר"ק והגראי"ל האם המפיל הוא סילוק מברכה"ת למי שבירך המפיל ולא עלתה בידו להירדם וחזר ללמוד, עי' כאיל תערוג חלק ההלכה עמ' קכא מה שהובא בזה.

במקרה זה שמדובר בקטן נראה שאם הקטן רוצה מותר להקל, דהרי יש כמה פוסקים שאפשר לסמוך עליהם, שהם פשטות התוס' וחיי"א ומהר"צ חיות ועוד אחרונים בדעת התוס', וכך פשטות הדין לדידן דנוהגים כהר"ן בברכה"ש לברך גם כשלא עשה, כגון הנותן שכוי ושעשה לי כל צרכי בת"ב, ובפרט דבקטן לכו"ע אין חשש לא תשא בברכה לבטלה, ובקטן יש לצרף גם דינא דהותר לו להתלמד כמ"ש בסי' רטו, ואם כן בכל גוני המפיל יעלה לו להתלמד, והוא גם צורך מצוה, וגם גדול שאומר קים לי כהמתירין נראה דא"א למחות בידו.

ובודאי שחכמי זמנינו שדנו על היסח הדעת בהמפיל לא דנו באופן שמיקל בלימוד אחר המפיל, ויתכן שלכך בראשונים לא נמצא ההתייחסות לשאלה זו אע"פ שהוא שכיח טובא משום שהם סברו כפשטות דברי התוס' וכפשטות הר"ן שאין בזה איסור כלל בלימוד אחר ברכה"ת וכפשטות הגמ' בפ"ק דברכות שם וכפשטות הירושלמי שחוזר וקורא ק"ש כמה פעמים עד שנרדם והביאוהו הרמ"א והפוסקים.

**העושה התנאי של הרעק"א שאם לא יספיק לקרוא קריאת שמע
בזמנה בברכותיה הרי הוא יוצא במה שקורא עכשיו בזמנה בלא
ברכותיה האם יכול לקצר בלשוננו ורק לומר שהתנאי הוא כמו
שכתוב בפתק שרשם בו מראש את התנאי**

לגבי

לומר תנאי מראש מסתבר דלשי' החזו"א וסייעתו שמועילה אמירה כזו מעיקר הדין במעשרות ובעדות א"כ יועיל גם כאן, ועי' בדעת נוטה [הל' ק"ש משונה יד] שכ' הגר"ק שאמר לו החזו"א שיתכן שיועיל תנאי זה פ"א בכל ימי חייו וכ"ש יועיל בניד"ד שמתנה להדיא על דעת תנאי פלוני.

ומעין זה אמר לי הגר"ק זצ"ל בביתו לענין שמי שאומר על סממני הקטורת שאם לא אמר כלום הוא כמו שכתוב בסידור.

עי' בתנאי הגאון מבוטשאטש לענין כוונת השמות, וגם שהוא מחודש לומר שלענין כוונת השמות יועיל, משום ששם אמירה בלא כוונת התיבות היא ביזיון גם אם מכוון שאומר על דעת דבר פלוני, מ"מ לעיקר הדברים שיועיל לדברים הנצרכים כוונת המטרה של הדברים מבואר בדבריו ג"כ ענין התנאי על דעת דבר פלוני.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יש לציין לדברי הרמ"א בהל' נדרים דתנאי המועיל במחשבה א"צ תנאי כפול והוא דבר המסתבר, בדברים מסויימים דמוכחא מילתא א"צ תנאי כפול באופנים המבוארים, עי' בקידושין מט ע"ב ונ ע"א ובתוס' שם, ויש לציין גם לדעת הרמב"ן בב"ב קכו ע"ב דרך בבין אדם לחבירו בעי' תנאי כפול, וכן הובא בשם החזו"א שא"צ בניד"ד תנאי כפול (ראה ארחות רבינו ח"ג עמ' רה ודרך אמונה תרומות פ"ג הי"ח בבה"ל ד"ה התורם ודעת נוטה שם הערה 14) וכן נקט בשלמת חיים סי' נ, נא, וסי' פ, נט, וכע"ז בצי"א, ודלא כמ"ש בסידור הגר"א [דיי ק"ט אות ז] בשם הגר"י מסלנט.

מי שלא יספיק לקרוא קריאת שמע בזמנה עם הברכות כמה צריך לקרוא עכשיו

לכתחילה

יקרא ג' פרשיות (כמ"ש המשנ"ב בשם הפר"ח וחי"א) או עכ"פ ב' פרשיות וגם יזכיר יציאת מצרים שג"כ יוצא בזה (עי"ש בשוע"ר).

מקורות:

הנה אמנם כתב הרמ"א (בסי' מו ס"ט) שיקרא שמע ישראל עם פסוק ברוך שם, והמשנ"ב שם סקל"א הביא שאר הדעות בזה, די' אומרים שיקרא כל פרשה ראשונה ולמעשה יותר טוב לחוש לדעות שיקרא כל ג' פרשיות כיון שב' פרשיות הראשונות יש אומרים שהן מדאורייתא ופרשה שלישית שיש בה הזכרת יצירת מצרים לכתחילה יש להזכירה בזמן ק"ש כמ"ש בגמ' לענין רבי בברכות יג ע"ב שהובא בטור כאן (וכמ"ש בסי' סג סקט"ז) אבל הרמ"א אזיל כמאן דאמר שרק פסוק ראשון מדאורייתא כפשטות דעת רבי הנ"ל לפי מה שהביא הטור בשם ר' יהודה החסיד (ע"פ חיי אדם כלל ח ה"ז שציין לו המשנ"ב שם).

ושאלת למה אין הרמ"א מודה שיש לקרוא שאר פרשיות בזמן עכ"פ מדרבנן.

אבל הרמ"א גופיה (וכן המשנ"ב) מיירי רק מטעם ספק (שמסתפק אם לא יספיק לקרותה בזמנה והזמן יתאחר) דבספק דרבנן א"צ לחוש, אבל באופן של ודאי (כגון שהזמן עובר ויודע שודאי יעבור הזמן) יש מקום לדון שמא גם הרמ"א מודה שיצטרך לקרוא כל הפרשיות.

והנה לגבי פרשת ציצית כתב המשנ"ב [סי' נח סקט"ז ע"פ שאג"א סי' י, וע"ע סי' קז סק"ג וסי' ע סק"כ] שזמנה כל היום, ויש לעיין לפי זה לדעות שאומרים שפרשה ראשונה [מלמד פסוק ראשון] ושניה ועכ"פ האומרים שפרשה שניה דרבנן, מה יסברו בזה.

ויעוי' בגמ' בברכות ובתוס' שם וכן בתוס' דסוכה דמבואר שם שהסוברים שפרשה שניה דרבנן סוברים שובשכבך ובקומך קאי על ד"ת וכן לענין פרשה ראשונה להסוברים כן וגם להסוברים שפסוק ראשון דאורייתא והשאר לא עי' רפ"ב דברכות.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויש לעיין היאך תקנוהו חכמים אם תקנוהו כפרשת ציצית שזמנה כל היום דהא דרבנן והא דרבנן, או שתקנוהו כמו פסוק ראשון (ופרשה ראשונה לסוברים שכולה דאורייתא) מאחר שנאמר בפרשיות אלו ובשכבך ובקומך.

ויש לציין דהאמוראים שסוברים דכל פרשה ראשונה דרבנן ובכל זאת הזכירו לענין זה ב"ש וב"ה במתני' בפ"ק ענין ובשכבך ובקומך א"כ מבואר דיש לנהוג כפסוק זה אע"ג דמדאורייתא קאי רק על ד"ת מ"מ רבנן אסמכוה וא"כ ה"ה גם בפרשה שניה דמאי שנא כיון ששניהם אסמכתא.

ואולי מדבריהם נשמע גם להסוברים שכל פרשה ראשונה דאורייתא ורק פרשה שניה דרבנן אעפ"כ אסמכוה על ובשכבך ובקומך, ואף שיש לטעון דלפי שיטה זו אין הכרח מהמשנה אלא על פרשה ראשונה מ"מ מסתבר דאסמכוה על ובשכבך ובקומך ולכן תקנו דוקא לקרוא פרשה זו ולכן יש לקרותה בזמנה.

וגם לא מסתבר שאם תקנו חכמים כל פרשה ראשונה כהשלמה לפסוק ראשון שיהיה עליו דינים נפרדים מפסוק ראשון.

וכן משמע במשנ"ב סי' נח הנ"ל שנקט שמעיקר הדין החיוב המוטל על מי שהפסיד זמן ק"ש הוא רק לקרוא פרשת ציצית שזמנה כל היום ולא הזכיר שלדעות שנקט כמותן הרמ"א כאן יהיה עליו חיוב לכה"פ לקרוא שאר ק"ש חוץ מפסוק ראשון אחר כך (ואגב יש לציין דאם אכן איתא ששאר הפסוקים כל היום היה יותר מסתבר שגם פסוק ראשון יצטרך לקרוא אחר כך מעיקר הדין דרבנן דלא מסתבר שמונח כאן בתקנה לקרוא רק מפסוק שני), או לכה"פ פרשה שניה, אלא משמע דהתקנה הוא שיקראום בזמנם וכיון שעבר הזמן הפסיד זמנם.

(ולגוף דברי המשנ"ב שם יל"ע שתפס בפשיטות שזמן ג' שעות הוא דאורייתא גם בזמנינו ומשמע שם שאין שום תיקון אחר ג' שעות למה שעבר על הדאורייתא, ואכמ"ל לענין זה בתשובה זו).

ולכן לאור כל הנ"ל נראה דמכיון שהחשש הוא רק מחמת ספק חשש לדאורייתא ולא לדרבנן.

ואע"ג שהשע"ת סקי"ד [נדריו "ומש"כ דלא כמג"א" וכו'] הזכיר שיש מצב יותר רחוק מספק דיש לחשוש שמא אנוס ולכן לדעת השע"ת טוב שבכל יום יקרא בלא כוונה לצאת כדי שבמצב שיאנוס ולא יקרא ק"ש יצא בזה עכ"פ להסוברים מצוות א"צ כוונה, מ"מ שם הוא דרגת ספק קלה יותר וכאן מדובר שיש כבר ספק ממשי, ואעפ"כ אין כאן ודאי ולכן א"צ לחשוש יותר מזה.

ולולי דמסתפינא הו"א ליישב כל הסוגי' באופן חדש דשמא סבר ר"י החסיד [נעל השמועה שהצילו ממנו הטור והרמ"א דין הנ"ל] דאמירת קרובץ הוא כעוסק בתורה ברבים עכ"פ לריה"ח

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

גופיה שתורתו אומנתו, וממילא כשהיה אומר קרובץ היה נוהג כמו שהיה נוהג ר"י הנשיא בזמן לימוד ברבים שהיה אומר רק פסוק ראשון אבל בלאו הכי לא היה יוצא בזה, ודוק שהוא מתיישב בלשון הטור, ואע"ג דר"י הנשיא לא היה אפשר וכאן אפשר מסתמא לקרות הכל ביחידות בלא שימתינו לו הציבור, מ"מ לזה אהני מה שכאן החשש הוא ודאי ולא ספק.

הריגת בעל חי על ידי מבשיר המועיל מאוד אך גורם צער יותר לבעל חי מהריגה ביד האדם מותר להשתמש במבשיר זה או לא

הנה

כל דבר שהוא תועלת לאדם אין בו משום צער בעלי חיים, כמו שהארכתי בתשובה [ד"ה האם מותר להרוג ציוס חולן] ושכ"כ הנוב"י בשם כמה ראשונים, ואע"ג שנתבאר שם ע"פ ש"ס ופוסקים שאם אפשר בלא צער אסור לעשות בצער, אבל מאחר שסוף סוף מה שמצערם עכשיו הוא לצורך האדם, שהרי אם לא ישתמש במבשיר זה לא יוכל לתפוס את כל בעלי החיים וגם יהיה הרבה יותר קשה וגם יבזבז את זמנו, וא"כ בצירוף כל זה הרי הדין הוא שכל צער בעלי חיים לצורך האדם מותר מעיקר הדין (מלבד ליחידי סגולה להאר"י כמו שנתבאר שם).

ועיקר המ"מ מדברי הפוסקים כבר הבאתי שם בתשובה הנזכרת, לכך לא אמרתי לכפול שוב כאן הדברים.

ורק אעיר הערה קצרה דלא נחיתנא לזה בתשובה הנ"ל דהנה בפ"ק דחולין איתא דאמר רבי עקנא להו (להפרידות) והשיבו רפב"י איכא צעב"ח, ואמר לו קטילנא להו, והשיבו איכא בל תשחית, והנה ב' עניינים אלו גם צעב"ח וגם בל תשחית, שני דברים אלו הותרו לצורך האדם, דהרי צעב"ח הותר לצורך האדם כמו שנתבאר כנ"ל מדברי הנוב"י בשם כמה תה"ד ופסקי תוס' ואיסור והיתר, ומאידך בל תשחית הותר לצורך האדם דבל תשחית דגופא עדיף כמ"ש בגמ' (ועי' בשו"ת התעוררות תשובה מה שדן מכח דין זה לגבי זריקת כלי ח"פ).

והנה בודאי שפשטות הגמ' מוקשית מאוד, ומאידך גיסא משמע דכל הנידון מצד מידת חסידות מאחר דרבי מדנפשיה לא חש לה, ולכן יתכן ליישב באיזה אופנים, ראשית כל לענין צעב"ח אחר שנתבאר בשם האר"י דמידת חסידות להזהר אפי' מה שהוא לצורך האדם א"כ מובן למה כאן יהיה איסור לעקור, דרפב"י נהג במידת חסידות וגם לא רצה שבשבילו יעשו דבר שאינו במידת חסידות.

אולם יל"ע א"כ למה אמר לו רבי קטילנא להו, דבשלמא אם מדינא אסור בעקירה (כיון שאפשר בהריגה בלא צער או להדעות שסוכרות שאין צעב"ח בהריגה יתבאר כיון שאפשר בהריגה) א"כ מובן למה אמר לו קטילנא, אבל אם הוא רק ממידת חסידות, א"כ מה מועיל

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דקטילנא דהרי ממידת חסידות גם הריגה אסור.

ודוחק לומר דרבי לא ידע שהוא אמר ממידת חסידות, ולכן אמר קטילנא להו, דא"כ סו"ס הו"ל לרפב"י להשיב לגבי קטילנא דגם בזה אסור ממידת חסידות, ואולי דעדיפא מיניה קאמר דכאן לגבי קטילנא איכא בל תשחית מן הדין (כיון דמצד הדין אפשר בעקירה), , ומאידך גיסא עקירה אסור ממידת חסידות כמו שנתבאר, ולכן לגבי קטילנא עדיפא ליה לומר מה שאסור מן הדין.

אבל יתכן לומר באופן אחר דהנה האומר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר ועבר וישן היום הדין הוא שאסור לישן למחר שלא יעבור למפרע על נדרו כמ"ש בנדרים דף יד, א"כ יש לומר דמאחר שבזמן קניית הפרידות היה על רבי לברר הדין שלבסוף יצטרך לעקרם או להורגן וממילא למפרע יתברר שעבר על איסור צעב"ח או בל תשחית כיון דלא היה לו לקנות, אע"ג דיש לטעון דסו"ס עכשיו הוא היתר גמור, ולא אסיק אדעתיה לאסור ומסתמא גם סבר שהוא היתר, מ"מ מאחר שהיה מוטל עליו לברר סבר רפב"י דממידת חסידות אם עכשיו יעקרם או יהרגם יעבור איסור למפרע.

בתוספת לכל הנ"ל יש להוסיף דהאג"מ כ' דעדיף להרוג על ידי גרמא מלהרוג בידיים שלא להוליד טבע האכזריות בעצמו כמו שצינתי בתשובה הנ"ל, וא"כ על ידי מכשיר מרויח דבר זה, ואמנם אם המכשיר עושה שיצטערו יותר מחמת שעובד בטכנולוגיה שהורג באיטיות א"כ במקרה רגיל מצד הלכה אין היתר לעשות במכשיר, אבל בניד"ד מאחר שיש תועלת לאדם שעושה במכשיר על הדרך שנתבאר, ממילא מרויח גם שאינו עושה בעצמו.



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