



- שבוע 7 5
- 5 תבשיל שתבלוהו בתבלין של קטנית מה דינו בפסח לעניין בני אשכנז
- 6 האם יעקב אבינו חרוץ מהברכות שקיבל מיצחק אף שלא היה בדעת יצחק לברכו
- 7 מה שיש לשייר פת על שלחנו האם הוא גם בעוגות וכפירות
- 7 מה השיעור שיש לשייר חתיכת פת על שולחנו בסוף הסעודה
- מי שאין לו בית האם מחויב בהדלקת נרות חנוכה או שמכרך רק ברכת רואה נרות חנוכה בלבד
- 8 מי ששכח ולא בירך לפני שהדליק את הנר הראשון של יום השני של חנוכה, האם יכול לברך לפני
- 9 שמדליק את הנר השני
- 9 האם מותר לצלם ולראות תמונות של כלאי אילן או כלאי הכרם
- מי שנזכר בנמיעות של זמנינו האם חייב בתפילת הדרך והאם בזמנינו מכרך ברכת הגומל לבני מפרד
- 10 מי שהלך לישון ביום והתעורר בשעה לאחר שהתחיל הלילה מה דינו לענין ברכות התורה, נטילת ידים
- 12 וברכת על נטילת ידים
- 13 האם מותר להוריד מים בבהכ"ם בשבת כשהמים מגיעים למקום שאין עירוב
- 13 האם יש ברכה על פדיון שבויים
- האם יש חיוב להטיל מצוות תבלת בזמנינו מחלזון שאומרים שהתברר שהוא חלזון התכלת (עם מו"ם ברות
- 14 גדולי ישראל ועל דעתם)
- 28 האם נדר שמיצה בקריש הוא שומע בעונה או לא, ובענייני עמידה בקריש וקדושה דסדרא
- 33 האם יש ענין להתיישב לפני שמעמידים הס"ת על מנת לקום

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מי שאין עמו שלושה בני אדם בקידוש לבנה לומר להם שלום עליכם בנהוג, אלא רק אדם אחד עומד

- 34 עמו, מה יעשה
- 34 האם אפשר לקנות דירה בבנין שיש בתחתיתו בהכנס
- 40 האם יש איסור במסחר בקרקע בשמיטה (קניית דירה בשנת שמיטה)
- 41 האם מותר לשים על הגוף בשבת דבר להברחת יתושים
- 44 מי שירדו עליו גשמים בדרך למצוה האם הוא כמי ששפך לו קיתון על פניו
- 46 הקורא בתורה שקרא 'כליה' בלשון נקיבה במקום 'כליו' האם צריך לחזור
- כשחל פורים ביום הששי, מה יקדים לקנות בבוקר, האם צרכי פורים שזה צריך כבר ליום הששי, או צרכי
- 47 שבת, משום תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם
- 52 האם מותר לאכול במוכה ולקרוא בו זמנית במפר המונח מחוץ למוכה
- 53 האם צריך להפסיק את שירותי הפרסום הדיגיטלי בחול המועד
- 55 האם אפשר בדיעבד לתקוע בציבור תקיעות דמעות לאחר שקיעה של ר"ה
- 57 האם מותר להשתמש במפרים או דיסקים של דברי ברחנות כימי בין המצרים וכימי המפירה
- האם מותר לסייד כג' השבועות או כט' הימים בשעת הדחק במקומות שיש לימודים בשאר ימות השנה
- 60 השתלות איברים בומנינו מה נדרם לענין להחשיכם תלוש ולכסוף חיברו לגבי שחיטה שצריכה להיות בדבר
- 66 תלוש
- יצא בעת מאוורר חדש שיש לו פס מתכת מלמעלה שנשען אוטומטית מקרני השמש והשאלה אם בשבת
- 69 מותר להשתמש בזה אם היה נשען כבר לפני שבת, ואם מותר להזיזו בשבת ממקום למקום
- 69 עדים שלא חתמו יחד האם נכנסים בזה לגידול של עדות מיוחדת
- 71 אב שנאמן על קידושי בתו האם הוא גם כלי עדי קיום
- 73 האם אפשר להתיר נדר על ידי קטן מופלא סמוך לאיש (בצירוף עם עוד שנים)
- 74 האם מותר כט"ב ללבוש בגד קרוע שהוא מכובד

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח

questions@shchiche.com

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

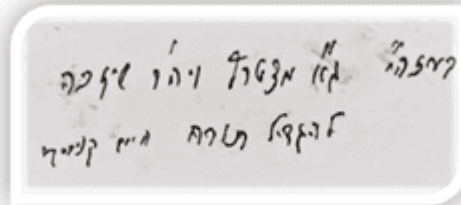
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנו ורבנו 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"ם
קפלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.
כל מי שיש בידו השגה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או
פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה,
ותבוא עלינו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

תבשיל שתבלוהו בתבלין של קטנית מה דינו בפסח לעניין בני אשכנז

הנידון

התעורר לגבי ממתיק קטנית לקולה שהיו הכשרים שנמנעו מלתת לו הכשר לפסח מחמת זה.

והיה מקום להתירו מחמת שתערובת קטניות מותרת כמ"ש ברמ"א או"ח תנג א, וא"כ אף שבשאר איסורין טעמא לא בטיל אפי' באלף כמבואר בשו"ע יו"ד ובש"ך שם, מ"מ הרי הא קמן שלא החמירו בתערובתו כבשאר איסורין, כך היה מקום לטעון, מ"מ נראה שא"א להתיר שהרי גם בדמאי מצינו בפ"ק דחולין שלא גזרו על תערובתו, שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל, כיון שרוב ע"ה מעשרין כמ"ש בפ"ק דשבת שאין כאן אפי' ספק, ואעפ"כ מבואר בחולין שם שאסרו תערובת של דמאי אם הוא תבלין דעביד לטעמא, א"כ אם נרצה באופן כזה גופא להתיר תערובת קטנית לאיזה דין תערובת נדמי לה, דהרי אף אם נדמה לה לתערובת דמאי המותרת הרי בתערובת דמאי של תבלין אסור.

ושוב מצאתי שנחלקו בזה האחרונים והנשמ"א פסח אות לב נקט כדברי דמידי דעביד לטעמא אסור גם בקטנית והבית יצחק חלק ע"ז דס"ל שלא נהגו כלל אלא רק בגוף הקטנית והבו דלא לוסף עלה, וצע"ק דמה יותר קל קטנית לעצמו לבין טעם קטנית וי"ל דמצרף בזה הדעות שטעם אינו כעיקר מדאורייתא וכיון שקל יותר ממילא סובר הבית יצחק שלא קבלו המנהג במקום צירוף זה.

אבל יל"ע מה הכריחו לזה דבפשטות האיסור שנהגו בקטניות הוא כעין איסור ממשי שאסור גם כשאינו אוכל הקטניות עצמו בעין, וניחא שלא אסרו תערובת דלא החמירו יותר מדמאי אבל להקל לגמרי ולומר שלא נהגו האיסור אלא באופן מסויים מהיכא תיתי לה (וצלע"ש בפנים).

הוספה

מה שכתבתם ליישב דלדעת הרבה פוסקים הא דמידי דעביד לטעמא לא בטיל זהו רק מדרבנן, שכ"ד האו"ה, והביאו הש"ך ביו"ד סי' צח ס"ק כט, והמ"ב (בסי' תמ"ב ס"ק מ"ה) כתב שכ"ה דעת רוב האחרונים, עוד יש לציין דהיכא שאין מרגישים את הטעם המקורי של התבלין אלא שמחמתו משתנה טעם התערובת - נראה מכמה פוסקים דבכה"ג לכ"ע חשיב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קיוהא בעלמא ואסור רק מדרבנן, ע"כ דבריכם.

תשובה הנה התירוץ שכתב כת"ר יועיל לענין היכא דידעי' שיש ששים כנגדו שבזה חידש האו"ה שאינו דאורייתא גם להסוברים שטעם כעיקר דאורייתא, והר"ן לא כ"כ כמ"ש הרע"א שם, אבל הבית יצחק מן הסתם מיירי בכל תערובת דבזה מיירי הרמ"א אפי' אין ששים כנגדו, ומן הסתם גם במוצרים שבזמנינו בחלק מהמקרים אין ששים כנגד הקטנית, ובזה צריכין לתי' שכתבתי דיש כאן צירוף הדעות שכל טעם כעיקר אינו דאורייתא. מש"כ התירוץ של קיוהא בעלמא הוא בערך הדבר הראשון שכתבתם, דהאו"ה ג"כ מיירי באופן שיש יותר מס' וחידש שהוא קיוהא בעלמא כמ"ש בחי' החת"ס מהדו"ב על הש"ך שם, ומ"מ ענין קיוהא הוא יותר מבואר בתוס' חולין צט ע"ב סד"ה לא שציין החת"ס שם (עי"ש עוד), וסברת האו"ה עצמו הר"ן חולק ע"ז וכנ"ל, ואם נשווה התוס' להר"ן יתכן שהאו"ה הוא מחודש והר"ן מודה דהיכא שנראה כקיוהא בעלמא לא יאסור ולא נחית כאן לענין של ס' (עכ"פ אם הי' טעימה או אומדנא שיש כאן טעם ויש או אין קיוהא).

האם יעקב אבינו הרויח מהברכות שקיבל מיצחק אף שלא היה ברעת יצחק לברכו

יעקב

אבינו הרויח למעשה מהברכות כמו שמבואר בחז"ל בכמה מקומות מכיון שהם היו מיועדות לו ולא לעשו וכך היה רצון ה' ומחמת כן נעשה יצחק סומא כמבואר בחז"ל, כדי שיטול יעקב את הברכות (עי' מדה"ג מהדורתי עמ' נט), וגם יצחק עצמו אם היה יודע שעשו רשע ויעקב צדיק היה מראש נותן הברכות ליעקב (עי' שם סוף עמ' ס), ולכן לא היה כאן מקח טעות (עי' יבמות ב ע"ב בתו"י, מו"ר הגרצ"י אדלשטיין, וראה עוד באריכות מדה"ג עמ' פז דברי ר' לוי ור' אלעזר), וכל מה שעשה יעקב היה ע"פ נבואה ורוה"ק של אמו רבקה (ראה אונקלוס כז יג ומדה"ג עמ' עג), ואי' עוד בחז"ל שגם יצחק הסכים לברכת יעקב כשנאמר ויקרא וגו' ויברך אותו וכן כשאמר גם ברוך יהיה, וגם עשו עצמו כשאמר אחי יהי לך אשר לך וגם שרו של עשו דכתיב ויברך אותו שם ואף הקב"ה הסכים לזה בפירוש אח"כ.

ולענין מה שכתוב בא אחיך במרמה, עי' בביאורי על המדה"ג מה שכתבתי שם בפסוק זה.

מה שיש לשייר פת על שלחנו האם הוא גם בעוגות ובפירות

יש

שכתבו שלא (הגריש"א עץ השדה יט סק"ח) וכנראה משום שהטעם שכתב המשנ"ב (קפ א) שהברכה לא שורה על דבר ריק נאמר רק על ברכת המזון, וטעם שמא יבוא עני אינו נוהג היום ברוב המקרים, וגם כשהיה נוהג היה נוהג בעיקר בדברים של קבע שראוי לשתף העני בסעודתו והעני מגיע, ואמנם יש טעם של סימן ברכה שאינו אוכל הכל, שזה גם סימן ברכה כמו שמוכח במקומות אחרים, אבל לא הובא בפוסקים טעם זה בהלכות סעודה, וגם יתכן שעיקר סימן ברכה יש להראות בסעודה חשובה, ואמנם יש גם דברי הרמב"ם שלא ימלא כריסו, אבל בעוגות שמברך מעין ג' וכן פירות שהם בד"כ אכילת ארעי בד"כ אין צריך להיזהר בזה להשאיר חלק ממאכלו.

מה השיעור שיש לשייר חתיכת פת על שולחנו בסוף הסעודה

מעיקר

הדין השיור הוא לצורך עניים (סנהדרין צב), ולכן היה ראוי לשייר פתיתין שיש בהם כדי נתינה (שער הציון קפ ג) וראוי לתת לעני הטוב שבשולחן (שם מ"ב ג בשם של"ה), אבל ברוב המקרים כיום שאין מצוי שיבוא עני בסעודה ויבקש לחם הורו פוסקי זמנינו שלא נוהג דין זה של שיור חתיכת פת (וזאת הברכה פט"ו בשם הגריש"א, חידושי בתרא או"ח קפ, אז נדברו חי"א מו), אך כן כתבו לשייר משהו של פירור (עי' אז נדברו שם), אולי לזכר הדבר או לסימן לענין הנ"ל, או מחמת שיש בזה ענין נוסף שיהיה ניכר על מה הברכה וכן סימן ברכה שישאר אוכל בזמן הברכה (עי' מ"ב סק"א), וגם שבשיור יש סימן ברכה כדמוכח בהרבה מקומות, ולמעשה ישאיר פתיתים שיש בהם ממשות ולא אבק (הגריש"א בעץ השדה יט הערה י).

מי שאין לו בית האם מחויב בהדלקת נרות חנוכה או שמכרד רק ברכת רואה נרות חנוכה בלבד

הסכ מת

כמה פוסקים שמי שאין לו בית אינו יכול להדליק נרות חנוכה, ולענין אם מחויב לשכור בית יעוי' במקורות.

מקורות: מקראי קודש חנוכה סי"ח, אג"מ יו"ד ח"ג סי"ד אות ה, מנחת שלמה ח"ב סנ"א א, פניני חנוכה פ"ד עמ' צד, ועי' ביאורים ומוספים תרעא בביאה"ל ד"ה בלילה מה שהביאו הרבה פרטי דינים בזה.

ולענין אם מחויב להשתדל שיהיה לו בית הגר"ח"ק בשיעור (נדפס בשבות יצחק חנוכה יג) הביא בשם הגריש"א שכן, ולכאורה הוא בכלל כל חיוב נר חנוכה שמחויב לשאול על הפתחים או למכור כסותו, ואין כאן פטור.

והגר"ח"ק שם כ' דלהרמב"ם מחויב לשכור בית כנ"ל ולרש"י יתכן שפטור וכן להתוס' פטור, והובא שם שהגריש"א נקט דלכו"ע חייב, עיי"ש בשבות יצחק בהרחבה.

אולם בריא"ז שציין בשעה"צ תרעב יז, שהביא ממנו החמד משה ראייה והמשנ"ב כ' דאין מוחין במי שנוהג כן, שם בפנים הזכיר בתוך דבריו עוד ענין (שאינו הנידון בשעה"צ שם) שמי שהוא בין הנכרים גם אם אין לו בית ופתח חייב להדליק בברכה גם אם מדליקים עליו בביתו כיון שכשהוא בין הנכרים אין לו ברכת הראייה עכ"ד, ואולי הוא דין מיוחד למי שאינו יכול לברך על הראייה, דאל"כ היה לו להזכיר הדין הזה של הדלקה בלא בית רק בפנ"ע בלא דין של בין הנכרים.

עכ"פ גם אם יסבור הריא"ז כן לענין מי שאין לו בית נמצא שהוא חולק על רש"י ותוס' (בין להגריש"א ובין להגר"ח"ק) ולא קיימא לן כוותיה.

ומיהו יתכן גם לדחות שמה שנקט הריא"ז אין לו בית הכונה שהוא אכסנאי במקום גוים, דגם באכסנאי הזכירו הראשונים הלשון אין לו בית, עיי' ר"ן, ולכך נקט הריא"ז הלשון אין לו בית לעצמו.

ושוב עיינתי בריא"ז בפנים ונתברר דבאמת כל דברי הריא"ז שם קאי לענין אכסנאי שיש אכסנאי שיש לו בית לעצמו ויש אכסנאי שאין לו בית לעצמו עיי"ש.

ובגוף דברי הר"ן אף שנזכר בדבריו שנ"ח אינו כמזוזה שחייב רק מי שיש לו בית, מ"מ יש לדון דהרי קאי שם באכסנאי שיש לו זכות דיורין בבית, ועדיין לא מיירי במי שאין בית כלל שמחויב לשכור לשם כך בית, ויל"ע.

ושב שלחו אלינו שאלה למה לא הזכירו ששואל או מוכר כסותו גם לשכור בית, ויש לציין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דחדא אין זה גמ' מפורשת לענין נ"ח, ועוד שאינו מוסכם שמחוייב לטרוח לשכור בית וכנ"ל.

מי ששבת ולא בירך לפני שהדליק את הנר הראשון של יום השני של חנוכה, האם יכול לברך לפני שמדליק את הנר השני

אם עדיין לא כבה הנר הראשון יכול לברך, מכיון שיש אומרים שבדיעבד אפשר לברך גם לאחר עשיית המצוה, וכן מחמת צירוף עוד טעמים.

מקורות: שו"ת רע"א ח"ב יג, הובא במשנ"ב תרעו ד ושעה"צ שם.

האם מותר לצלם ולראות תמונות של בלאי אילן או בלאי הכרם

בכל אי אילן אין איסור אפילו לאכלו וכ"ש לצפות בתמונה, ואמנם החזו"א העדיף לא לאכלו, ויש לזה סמך מפ"י הרמב"ן על התורה שהכלאים הוא דבר שנאוי לפני ה', אבל למעשה מותר לאכלו וכך נהגו בכל מיני פירות שהם כלאים כמו קיווי ואפרשזיף ולא נמנע אדם מלאוכלן.

אבל כלאי הכרם שהם אסורים בהנאה נכנסים בזה לנידון כללי האם מותר לצלם ולראות תמונות של איסורי הנאה, כגון תמונות נרות חנוכה בחצי שעה הראשונה, וכן תמונת יין שיוצרה על ידי גוי שדינו כיוון נסך, וכן תמונה של מקום המקדש ואפילו הכותל המערבי שיש מח' בכתובות ובשקלים ממה נעשה כמ"ש התוס' בקידושין, למעשה בכל זה נכנסים לנידון זה.

וכמו שהבאתי בשו"ת עם סגולה ח"ה סי' עז, שיש בזה מחלוקת בין הגר"ש ואזנר והגר"ח"ק, לגבי חצי שעה הראשונה של נרות חנוכה.

וכמדומה שסוגיין דעלמא והמנהג הרווח שלא להחמיר בזה כלל.

ויש לצדד דאחר שצולם כבר אין להחמיר בזה כלל, דגרם גרם הנאה אינה נאסרת, כגון מי שאומר לחבירו שגוי פלוני שתה יין נסך ויש לו הנאה כל שהיא מזה לא נאסר ואפי' דאמרי' בגמ' בחולין ובגיטין דבמשתרשי ליה חשיב הנאה אבל לא ברואה תמונה שרק מגלה לו שהיה יין נסך, שבזה אין לחוש כלל, אבל לצלם שנהנה באותו זמן מהסתכלות בגוף האיסור באופן שניכר שנהנה הרי זה כקול ומראה וריח שאסור מדרבנן כדאמרי' בפסחים, ואין כאן לא אפשר ולא מכון כיון שהמטרה כאן ליהנות מגוף האיסור, ובלאו הכי הרי מכיון שעושה על ידי מכשיר הכרעת החזו"א שמכשיר נחשב מעשה על ידי המכשיר כמו שלמד מחרישה דהרמב"ן, ולכן בעל נפש יחמיר שלא לצלם ואם יש תמונה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שצולמה אין לחשוש.

ועוד לענין צפיה בתמונה יש להוסיף שלא תחמיר בצפיה בתמונת איסורי הנאה (שהוא ציור האיסור) על ידי מכונה, יותר מחליפי איסורי הנאה ומגידולי איסורי הנאה במקומות שלא גזרו, עי' באו"ח ס"ס תמג ונו"כ.

וכמו"כ לא נאסר אלא צלם ע"ז וצלמים אחרים האסורים אבל מי שעשה צלם של יין ונתכוון בזה ליי"נ שלא לעובדו, לא שמענו שייאסר הצלם על ידי זה אף שיש כאן איזה צד גרם הנאה שנסתבב על ידי האיסור.

ואע"ג דקיימא לן לגבי פת שאפאה בעצים של איסור שהיא אסורה משום שיש שבח עצים בפת, מ"מ שם הוא הנאה מציאותית הניכרת לעין על ידי פעולה שפעלו עצי האיסור משא"כ כאן התמונה היא רק העתקת מצב שאף שאולי נעשתה באיסור ההעתקה הזאת, אך מנ"ל לאסור דבר כזה.

ואולם לענין תמונות שצולמו בשבת הורו הגרשז"א והגר"ש"א שאסורים לאחר השבת, וכ"כ בחוט שני לענין הקלטה שהוקלטה בשבת, אך מ"מ יתכן שיש לחלק דגבי מעשה שבת מה שנאסר הוא עצם מה שנהנה מפעולה שנעשתה בשבת, משא"כ כאן שהאיסור הנאה הוא החפצא ולא הנאה ממעשה איסור, דאדרבה מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, והחוט שני כתב שאיסור מעשה שבת אינו גדר של איסור הנאה אלא איסור השתמשות וכנראה שאינו מוסכם לכו"ע (עי' בדברי האג"מ וכמה אחרונים שהביא בביאורים ומוספים סי' שיח סק"ד), ויל"ע בזה.

מי שנוסע בנסיעות של זמנינו האם חייב בתפילת הדרך והאם בזמנינו מברך ברכת הגומל לבני ספרד

בני

אשכנז מברכים תפילת הדרך על דרך פרסה, ובני ספרד מברכים גם הגומל, והשיעור של פרסה דעת המשנ"ב וכמה פוסקים שהוא לפי מרחק ולא לפי זמן נסיעה, ונחלקו פוסקי זמנינו לענין נסיעות של זמנינו מבחינת כמה עניינים, והנהגים כהחזו"א יאמרו תפילת הדרך, וכן יאמרו הגומל לבני ספרד, והרחבה נוספת ראה במקורות.

מקורות: בתפילת הדרך שיעור הנסיעה המחייב הוא פרסה (או"ח קי'), ובברכת הגומל בני אשכנז לא נהגו לבר על נסיעה אלא אם כן היא נסיעה שיש בה סכנה, ובני ספרד נהגו לברך על כל נסיעה מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה (שו"ע רי"ט ז, וכן דעת כמה ראשונים בטוב"י שם לברך עכ"פ בדרך פרסה כבני ספרד ויש שהחמירו גם בפחות מפרסה).

לגבי נסיעה בזמנינו יש כמה שאלות, (1) האם השיעור פרסה הוא המרחק של פרסה שהוא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מרחק ח' אלפים אמה, או שצריך נסיעה בשיעור זמן של הליכת פרסה, דהיינו נסיעה של 72 דקות.

(2) בזמנינו רוב הנסיעות אין בהם מרחק של פרסה שטח שאינו מיושב, ונשאלת השאלה מה הדין בנסיעות כאלה.

(3) בזמנינו רוב הנסיעות גם מחוץ לעיר הם כמה מאות נוסעים בו זמנית באותו מסלול ודרך, ואין מצויה סכנה כבימי קדם של ליסטים וחיות רעות בדרך רגילה, אך מצד שני יש סכנת תאונות דרכים, ונשאלת השאלה האם שייך לברך מחמת סכנת תאונות דרכים.

לגבי הנידון הראשון במשנ"ב קי סק"ל לגבי נסיעה ברכבת המשמעות שהוא לפי מרחק ולא לפי זמן נסיעה, וכ"כ השדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות סימן ב' אות ט"ו הביא בשם הפתח הדביר ח"ג דף שי"ג ע"ב וכן הביא בכה"ח בסימן רי"ט אות מ"א.

אולם יעוי' באול"צ [מ"צ פי"ד מנ] שהביא כ"ז, והביא ראיות מפוסקים אחרים לענין דרך בדין אבילות שמשערים לפי זמן, ונקט ששיעור נסיעה הוא לפי שעה וחומש, ואולי נקט כן מחמת סב"ל, וצ"ע שנקט שם עוד [מ"א פ"ו ו] כן לקולא אפי' לענין דרך לפני תפילה, ואולי יש מקום לומר שרק לגבי סכנה הוצרך לסב"ל כיון שיש סברא שהריחוק מהעיר הוא הגורם לסכנה, משא"כ לענין תפילה שהוא מאמץ הגוף הוה פשיטא ליה יותר שהוא לפי זמן ולא מרחק, אלא שבדבריו בהלכות תפילה ציין לדבריו בהלכות תפילת הדרך שסמך על זה, ונראה שהסתבר לו יותר החילוק שהזכיר שם בסמ"ב לומר שמשערים לפי זמן, כמו שהביא בשם הרב פעלים שקילס חילוק זה עי"ש.

לגבי נידון 2 יעוי' בביאור הלכה [סי' קי ד"ה ואין] שהסתפק בזה לענין תפילת הדרך, ולמעשה הגרי"ז לא בירך, כן הורה הגרשז"א, אולם החזו"א בירך מחמת שכהיום יש סכנת תאונות דרכים, וכן הביאו בשמו הגר"ח"ק והגרנ"ק [עי' ציטורים ומוספים שם], ובשו"ת אור לציון [מ"צ יד מנ] נראה שסבר לברך, אף שלענין תאונות דרכים לא נקט שמחמת זה יש לברך מכיון שלא על זה היתה התקנה, אלא מצד שנקט שהעיקר בדעת השו"ע לענין ספקו של הביאור הלכה שיש לברך עי"ש.

במשנ"ב (ריט כב) מבואר שגדר ברכת הגומל לבני ספרד הוא דרכך שמחייבת בתפילת הדרך, (וכן יש להוכיח מהראשונים שהובאו בב"י שהביאו הירושלמי שכל הדרכים בחזקת סכנה, וזה הובא בב"י קי ג"כ לענין תפילת הדרך, וכן מוכח להדיא מלשון האבודרהם בב"י סי' ריט שלמד דין זה דפרסה בהגומל מתפילת הדרך), ולכן במקומות שיש תפילת הדרך לבני אשכנז יצטרך להיות גם ברכת הגומל לבני ספרד.

ומ"מ באופנים שיש לצרף עוד קולא יש יותר מקום להקל בברכת הגומל מתפילת הדרך, חדא שברכת הגומל אינו מוסכם לברך, ויש יותר מקום לומר סב"ל כשאפשר לצרף עוד צד לפטור, ועוד שתפילת הדרך יש דעות שאפשר לברך רשות מאחר שהוא מסתיים בבא"י

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שומע תפילה [פני צרכות ע"פ המוס' שם וכן לירף הגרי"ש לענין נסיעות דינערוניות של זמנינו (שמעתי משאר בשרי הרב שמעון כהן זצ"ל שכך היתה מסקנת הגרי"ש), אמנם יש צפוסקים שלא לסיים חתימה על הנני העני, אף שגם שם החתימה היא זא"י שומע תפילה, דכלא טעם המסויים אין לסמוך על דבר זה].

באור לציון [מ"צ פי"ד מז] כתב לענין ברכת הגומל שדרך של זמנינו שרואים מכוניות נוספות יחד אין זו הדרך שבחזקת סכנה, והיה מקום לומר שלגבי ברכת הגומל היקל יותר וכן"ל, אך מהמשך דבריו נראה שדימה ענין תפילת הדרך וברכת הגומל זל"ז.

לגבי דרך שיש בה סכנה אפי' בזמנינו ואפי' בפחות מפרסה ואפי' לבני אשכנז מברך בין ברכת הדרך ובין הגומל (ראה לגבי הגומל משנ"ב קי סק"ל ואישי ישראל פ"ג הערה כד בשם הגרשז"א ואור לציון ח"א מב).

מי שהלך לישון ביום והתעורר כשעה לאחר שהתחיל הלילה מה דינו לענין ברכות התורה, נטילת ידים וברכת על נטילת ידים

ברכת התורה מברך משום ששינת קבע בלילה היא בודאי מחייבת גם אם קם באמצע הלילה (משנ"ב הל' ברכה"ת).

נטילת ידים בודאי צריך שכן אף הישן ביום כשיעור שינת קבע צריך ליטול ידיו בלא ברכה כמבואר בשו"ע סי' ד.

ברכת על נטילת ידים אינו מברך עכשיו מכיון שעיקרו נתקן על תפילת שחרית להרא"ש, (ואפילו להרשב"א בברכות טו שחולק על הרא"ש בעיקר הדין, מ"מ בזה מודה, עיי"ש בלשונו), אבל בבוקר יכול לברך ואם רוצה להדר שברכת על נטילת ידים תהיה סמוכה לנטילה כפשטות דעת הרא"ש, יכול לעשות צרכיו ולשפשף ולברך (עי' במשנ"ב ריש סי' ד), או לצאת בברכה מאחר, וזה עדיף מהפתרון הקודם (תשובת הגר"ק אלי בעל פה לענין הניעור בלילה והוא פשוט בסוגי' ואכמ"ל, אבל כאן שישן אינו מחוייב לטרוח גם בזה ורק אם רוצה להדר), אך אם אינו נוהג להקפיד לברך סמוך לנטילה, עיי' בשו"ע ומשנ"ב לענין חילוקי מנהגי בני ספרד ובני אשכנז.

ויש להוסיף עוד שאף שנוטל עכשיו ידיו באמצע הלילה, מכל מקום יצטרך ליטול שוב בבוקר לאחר עלות השחר, מכיון שיש צד שהרוח הרעה מסתלקת רק בסוף הלילה, עיי' ב"י ושו"ע בסי' ד.

האם מותר להוריד מים בבהכ"ס בשבת כשהמים מגיעים למקום שאין עירוב

במקרה רגיל מותר.

מקורות: ראה או"ח סי' שנה ס"ב ושם סי' שנו ס"א וס"ג.

וסיכום

הדברים דלהמחבר סי' שנו ס"ג בענין עוקה סאתים רק אם יוצא לרה"ר בלבד ולהרמ"א בענין גם אם יוצא לכרמלית שבעיר, ולכו"ע ביוצא לכרמלית שמחוץ לעיר או לרה"י אחר שאין עירוב באלה אין שום תנאי שנצרך להתיר אם הוא כחו כמ"ש בסי' שנו ס"ג ועי' בסי' שנה ס"ב, ולכן כאן שהוא גם כחו וגם יש ב"ק סאתים בעוקה אין שום חשש, ואפילו בלא זה בשעה"ד יש היתר של כבוד הבריות אפי' בלא כחו ואפי' באינה מעורבת כמ"ש רמ"א סי' שנה ס"ג.

האם יש ברכה על פדיון שבויים

הפודה אין מברך והנפדה מברך הגומל.

מקורות:

ראה בדרך אמונה רפ"ז מהל' מתנ"ע בשם רשב"א ואבודרהם וראב"ד כמה טעמים למה אין מברכין על הצדקה, וע"ש פ"ח ס"ק סה וסח האם פדיון שבויים בכלל צדקה, אבל גם אם אינו בכלל צדקה מ"מ כל הטעמים שנאמרו לענין צדקה שייכים גם בפדיון שבויים דוק ותשכח, ומ"מ הטעם שמא יחזור בו יתכן דלפעמים לא שייך עי' בסוגי' בגיטין דיש אופנים דמלכות של גוים לא הדרא בה לחד לישנא ועי' בפ"ב דשבת.

והנפדה מברך הגומל כ"כ באו"ח ר"ס ריט עכ"פ מי שהיה חבוש על עסקי נפשות כמו בניד"ד שהיה סכנת מות וחלק נהרגו בשבי, עי' בנו"כ שם ובביאור הלכה.

לגבי השאלה על ברכה על פדיון שבויים לפי הצד שמברך מתי יברך

מה שהבאתי את טעמי הראשונים לענין מה שאין מברכין על הצדקה וכתבתי דלפ"ז גם בפדיון שבויים לא יברכו שוב נשאלתי על זה דבפדיון שבויים מתי יברך, דהרי בזמן שמשלם עדיין אין משחררים את השבוי אלא רק אחר כך, ומנ"ל שגם זה מעשה שלו שיכול לברך.

ויתכן דאה"נ דיש כאן טעם נוסף בחלק מהמקרים שלא לברך משום שאין זמן ידוע

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שאפשר לברך עליו ואז גם להסוברים שמברכין על הצדקה (כמו שהובאה דעה זו בדרך אמונה הנ"ל) לא יוכלו לברך כאן.

ומ"מ עדיין באופן שברור מעשה הפדיון כגון באופן שאומרים מראש לשבוי שברגע שהכסף מגיע לידיהם שילך לנפשו (ואינו כבול או נעול באיזה אופן דא"כ יש מקום לדון עוד להמתין עד שיצא בפועל וכן להסוברים דבצדקה חיישי' שמא לא יקבל אפשר דגם כאן שמא לא ירצה לצאת ע"ד המבואר בגיטין גבי בנתיה דר"נ שלא רצו לצאת מן השבי) אז לכאורה נכנסים לנידון זה.

ואפי' במקרה רגיל ג"כ שבשעת המתן מעות עדיין אינו משוחרר אלא רק אחר כך יתכן שיש כאן ג"כ מעשה כל שהתנו על זה מראש אלא דצריך שיהיה אופן שע"פ דין אפשר לסמוך על דבריהם (דבלא זה גרוע מצדקה דבצדקה ברוב פעמים העני מסכים לקחת ולכן יש דעות שמברך משא"כ כאן אפשר דאין כאן רוב מוכרע כ"כ שעומדין בדבריהם כמ"ש בגיטין אשר פיהם דיבר שוא).

והסוגיות אימתי אפשר לסמוך על דבריהם פזורים בש"ס בהרבה מקומות כגון בסוף יבמות גבי עדות אשה ובספ"ק דגיטין גבי שטרות החתומין בערכאותיהם, ובסוגי' דגיטין גבי מי שיוצא ליהרג בדיניהם.

ואמנם יש מקום לטעון דאין שליחות לגוי (עי' קידושין מא ואינו מוסכם שבכל דבר אין שליחות לגוי וע"ע יו"ד סי' קעח) והמעשה שלו אינו מתייחס אחר הישראל כלל וממילא הישראל נחשב גורם לפדיון ולא המשחרר בעצמו, דהרי פדיון אינו דין בפני עצמו אלא מצד מצות צדקה וחי אחיך כמו שביארתי בתשובה הנ"ל, ויל"ע בכל זה.

האם יש חיוב להטיל מצוות תכלת בזמנינו מחלזון שאומרים שהתנברר שהוא חלזון התכלת (עם מו"מ ברוח גדולי ישראל ועל דעתם)

כשדברת

לאחרונה עם אברכים בני תורה על מסקנותי בענין סוגי' דתכלת, בקשוני להעלות ע"ג הכתב את הדברים, והענין מתחלק לשני חלקים, ראשית כל בירור דעת הפוסקים אם יש חיוב להטיל תכלת בכלל, והנוגע לזה והמסתעף לענין תכלת בזמנינו, וכמו כן לענין מנין חוטי הציצית למי שמטיל תכלת בטליתו [עדיין לא הוצא כאן], וזה החלי בעזר צורי.

הנה ראשית כל בגדר מצוות תכלת בציצית נפסק כדעת התנאים וכסתמא דמתני' [מנחות לא ע"א] שהתכלת והלבן אין מעכבין זה את זה, אמנם אע"פ שאסור ללבוש ציצית בלא ציצית

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מכל מקום התירו האידנא ללבוש ציצית בלא תכלת, והפשטות היא דמכיון שלא היה תכלת לכך התירו דבר שהיה אסור אם היה תכלת וכמו שיתבאר יותר להלן בדברי המרדכי. ובאמת כן מבואר בכמה מגדולי הפוסקים שיש בזה איסור בלבישת ציצית בלא תכלת בזמן שהיה התכלת מצוי, ולא הותר אלא באנוס.

אמנם יש לציין שמאידך דעת כמה מגדולי הפוסקים שהתכלת גם בזמן שהיתה מצויה לא הייתה חיוב בלבישתה, אלא רק הידור ומצוה מן המובחר בלבד.

ואע"ג שבגד המחוייב בציצית בלא חוטי ציצית כלל [נמוקס שיכול להטילן] יש בהם איסור ביטול מצוות עשה, ואסור ללבוש בגד זה, מכל מקום אם כבר יש חוטי לבן בבגד זה אין עליו איסור ללבוש בגד זה בלא תכלת, אלא רק מצוה מן המובחר.

מיוחס להרשב"א ראשית כל יש להביא את לשון המיוחס להרשב"א בר"פ התכלת [מנחות ל"ט ע"א ד"ה מאין] שכתב וז"ל, אי נמי אי לא כתב מידי והוה שתיק מוראיתם אותו הוה אמינא דמ"מ מעכבי למצוה ובלא תרווייהו לא קיים מצוה מן המובחר ולכך כתב אותו דאשמעינן אותו דהיכא דליכא נמי אלא חדא דקיים מצוה מן המובחר אלא דמצוה טפי לעשותו משניהם עכ"ל, ומבואר מתוך השו"ט של דבריו בדרשות המקראות שדין הלכתחילה של הטלת התכלת בציצית אינו חיוב אלא מצוה מן המובחר.

והנה ספר המיוחס להרשב"א כידוע שסמכו עליו החפץ חיים והגר"א וסרמן אף שידעו שאיננו להרשב"א.

ויש הרבה ספרים שאף שאין מחבריהם ידוע לנו מ"מ ידוע לנו מתוך הספר שהמחבר היה גדול מן קמאי, כמו כל בו ותוספות על הרבה מסכתות.

וכידוע שאף טרח הח"ח להדפיס את החיבור הנ"ל.

פני יהושע וכן כתב הפני יהושע [נ"מ ס"א ע"ג ד"ה נמוקס'] שהביא דברי התוס' לגבי תולה קלא אילן בבגדו שעובר עליו משעת תליה, ואח"כ כתב וז"ל, מיהו הרא"ש ז"ל כתב דהאי שתולה קלא אילן בבגדו היינו שמוכרו לאחרים בחזקת תכלת.

ופירושו נראה לי מוכרח שהוא אליבא דהלכתא דהא קי"ל תכלת אינו מעכב את הלבן ובדיעבד יוצא בלבן לחוד ותכלת דכתיב באורייתא היינו למצוה מן המובחר ואם כן לפי"ז קשה למה לי קרא דיציאת מצרים בציצית דהא קלא אילן לא גרע מיהא מלבן כדאיתא להדיא בפ' התכלת אי לאו משום גזירה ע"ש, ואם כן מדאורייתא שרי לכתחלה לעשות קלא אילן אלא שאינו מצוה מן המובחר כמו תכלת ואם כן לא שייך שום רמאות בזה אלא על כרחך דמיירי במי שמוכרו לאחרים עכ"ל הפנ"י.

ונמצא בדבריו שתלה את דברי התוס' כהגדרתו שהם דלא כהלכתא, ונראה כוונתו שדברי התוס' הם כפי שיטת התנאים הסוברים שאין לו תכלת אינו מטיל לבן, וכמו שכתב עליהם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וז"ל, ... שכך עונש יש במי שלובש קלא אילן כמו העונש של מי שאינו לובש ציצית כל עיקר, ועל זה כתבו דאיצטריך לעבור עליו משעת תלייה, כן נראה לי ברור בכוונת התוס' עכ"ל, מה שאין כן הרא"ש שפירש שמוכר לאחרים והוא מטעם גניבה ואונאה פירש כהלכתא דקיימא לן התכלת אינה מעכבת את הלבן, ואין בדבר זה איסור כלל.

ערוך השלחן ויש להביא עוד דברי הערוך השולחן [או"מ סי' ט סי"ט] שדן לענין סדין בציצית שהיא פשתן, לדעת הסוברים שאין מטיל בה ציצית כלל מדברי סופרים, גזירה שמא יטיל בה תכלת שהיא צמר, וכתב וז"ל, ואי קשיא לשיטה זו היכי עקרי רבנן מצות עשה דאורייתא לישא בגד של ד' כנפות בלא ציצית כלל, אך באמת שאלו זה בגמרא [יזמות 5 ע"ב] ותרצו דשב ואל תעשה ביכולתם לעקור ואף ע"ג דאין זה שב ואל תעשה דהא עושה מעשה ללובשו תרצו בתוס' שם דבשעת עיטוף אכתי לא מחייב עד אחר שנתעטף ולאחר שנתעטף הוי שב ואל תעשה ע"ש.

ואדרבא לשיטה ראשונה קשה לי טובא למה חשבה הגמרא שם סדין בציצית בעקירת דבר מן התורה דכיון דעושה ציצת של פשתן הא מקיים המצוה שהרי להדיא כתב הרמב"ם בפ"א דין ה' דהלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד הרי קיים מצות עשה עכ"ל [הרמב"ם], וכיון שמטיל לבן של פשתן הרי קיים מצות עשה ואין כאן עקירת דבר מן התורה כלל וצע"ג עכ"ל.

והנה מעצם דבריו יל"ע למה לא תירץ דהראשונים הללו יהיו סבורין כהדעות שיש בזה איסור מן התורה, דהרי אף שהביא לשון הרמב"ם שפשטות כוונתו שקיים מצוות עשה ולא עבר איסור (אע"ג דלא ברירא לגמרי מלשוננו מ"מ זוהי פשטות כוונתו), מ"מ הרי אין קושיא מלשון רמב"ם על הראשונים החולקים ע"ז, אלא נראה הוה פשיטא ליה בפשטות הסוגי' שלא יתכן שיהיה בזה איסור כלל בלבישת לבן בלא תכלת, ולכן הוה עדיפא ליה לעמוד בצ"ע מליישב כן.

אמנם אם היה רואה בעל הערוך השלחן את דברי הראשונים שאסרו דבר זה לגמרי כדין מבטל מצוות עשה [והם המניא הקדמון ועוד] אפשר שהיה מתרץ שראשונים שסברו שגזירת סדין בציצית היא להטיל לבן בלא תכלת סברו שיש בזה איסור, וכמו שבאמת האריך בעל הפמ"ג לפרש כן [נשואנת העמקים סי' ז].

אבל עכ"פ חזינן דעת הערוה"ש גופי' שסבר שאין בזה איסור.

פמ"ג אמנם הפמ"ג גופיה [נספרו ראש יוסף שנת כה ע"א ד"ה סדין] שוב כתב וז"ל, הנה ממה שכתב רש"י [ד"ה ז"ש וד"ה ואינהו] מבואר דב"ש מכלאים אסרו ומינם חייבין ופוטרינן כלי קופסא כמ"ש התוס' [ד"ה סדין] ואינהו תלמידיו כב"ה ופטרי ואסרי בכלאים משום כסות לילה, אבל במינם היו עושין, ואתי שפיר דמביא ההוא דיבמות [5 ע"ב] שב ואל תעשה שאני, והקשו שם בתוס' מציצית דקום ועשה ותירצו יע"ש (במ"א הארכנו בזה אי סברי כמרדכי והובא בב"י ה"צ סימן י"ג) ולרש"י א"ש דמינם היו עושין רק מצוה מן המובחר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שלא עשו תכלת כה"ג שוא"ת מקרי דודאי לא אסרה תורה ללבוש בת ד' כנפות בלא תכלת כל שיש ד' חוטין לבן (אפילו שלא כדעת המרדכי) ומה אעשה שרש"י ד"ה מחבין משמע שלא היו מצויצין כלל סותר לכאן ואולי שלא כהלכתן אבל הי' להם ממינם כמ"ש התוס' לרש"י ומ"ש התוס' ד"ה סדין לרב עמרם עיין במור"ם מלובלין ז"ל דאין נ"מ כב"ש דאינהו עכ"פ מדרבנן אסרי ומהרש"א ז"ל לא ניחא לי' בכך דנ"מ לענין דמפסל לעדות מ"ה שב"ש מ"ה לא דחי עשה לל"ת ולוקה מ"ה ולתלמידיו רק מדרבנן מפסל ומש"ה פי' מהרש"א ז"ל בע"א יע"ש ומ"ש התוספת דכ"ע דרשי סמוכין יש במלחמות תירוץ לזה והבנתי מדבריו כמ"ש התוס' ריש יבמות נימא איפכא במקום גדילים לא תלבש ותירצו דממילא הסברא כן וב"ש סברי דמצי למילף מראשו דעשה דחי ל"ת וכתב בציצית דלא דחי ועמ"ש בספר פורת יוסף מזה יע"ש עכ"ל הפמ"ג.

ומה דמשמע מדבריו כאן שסובר שאין איסור מה"ת לכאורה סותר לדבריו בשושנת העמקים שכתב לבאר דעת הסוברים שהאיסור בסדין בציצית הוא רק בתכלת כמו שכתבנו לתרץ על דברי הערוה"ש, וגם אינו ברור אם סובר שהוא מותר מדאורייתא א"כ מה ר"ל שב ואל תעשה שאני, ומשמע דלאו דוקא הוא, וא"כ יל"ע מה היה סבור המקשן בגמ' דיבמות שהקשה מסדין בציצית כיון דלא סבירא ליה לאסור.

קדושת יו"ט עיין בקדושת יו"ט ר"פ התכלת [סי' ל"ה] שנקט ג"כ מדברי רש"י דתכלת אינה אלא מצוה מן המובחר ובדיעבד יצא גם בלבן.

והאריך שם בזה.

ארצות החיים בארצות החיים להמלבי"ם מוכח ג"כ מדבריו שסובר כדעת הקדושת יו"ט בדבר זה, כמו שהוכיח מו"ר הגר"א גרבוז שליט"א בדבריו הנדפסין בס' שלמי יוסף מנחות ח"ב סי' רי"ח עי"ש, ולפי שביאר והכריח שם הדברים כבר בטוטו"ד לא ראינו צורך לכפול כאן הדברים.

ושם הביא הכרח זה גם מדברי הפמ"ג, אם כי ראינו לעיל סתירה בדברי הפמ"ג בזה.

עוד אחרונים עיין בס' ישר וטוב (פיעטרקוב תרס"ו, נדפס גם באסיפת זקנים החדש) מנחות לח ע"א שהאריך שהתכלת אינה אלא מצוה מן המובחר, וציין לדברי עצמו שם ג"כ בס"פ הקומץ, אלא שנקט שם הלשון לכתחילה וכו' עי"ש, אפשר שסבר שאיסור דרבנן יש או שהיתר הוא רק בדיעבד ולא עיינתי בכל דבריו.

וראה שם עוד מה שדן בשיטתו הזו במדור סוגיות [דף כז ע"ג מהספר].

ובשו"ת הרי בשמים [מ"א מהדו"ק סי' ז] כתב וז"ל, אולם לל"ב דרש"י ע"כ לא קאי דיוקא דהש"ס רק מטלית בת ח' דלהיא לישנא בטלית בת ד' אף בדיעבד פסול משום שהם שוין במראה [וע"כ לרזי דס"ל הלזן מעכצ את המכלת] ובטלית בת ח' לא יביא משום חששא הנ"ל וללשון זה ע"כ הדיוק מטלית בת ח' וקשה כנ"ל אולם י"ל דרש"י לשיטתו אזיל שהביא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

התוס' בר"פ התכלת ובר"ן סנהדרין הנ"ל בשמו דאין ב"ת במנין החוטין ומותר להוסיף כמה שירצה וגם לל"ב דרש"י הנ"ל שההוכחה היא מטלית בת ד' ג"כ קשה לכאורה הלא אפי' לפי"מ דקיי"ל מתירין מבגד לבגד מ"מ היכי שאינו מניחין בבגד האחר אסור כמבואר בתוס' שבת שהבאתי למעלה ובא"ח סי' ט"ו.

ואפ"ה היכי שרוצה לעשות ציצית נאים יותר מותר כדי לקיים מצוה מן המובחר זה אלי ואנוהו כמבואר בט"ז שם א"כ דילמא החשש שיתיר החוטין לפי שהוא סובר שכולן תכלת כדי ליתן תחתיהם חוטי לבן לקיים מצוה מן המובחר תכלת ולכן דנהי דתכלת ולבן א"מ זא"ז אבל לכתחלה מצוה בתכלת ולבן א"כ כדי לקיים מצוה מן המובחר הא לכ"ע מתירין מבגד לבגד א"כ שפיר יתירם כדי לאקדומי לבן ברישא דגם בטלית של תכלת מצוה להקדים לבן ברישא כדמסיק בר"פ התכלת מידי ציבעא גרים וצ"ע בזה עכ"ל.

ובשו"ת התעוררות תשובה [מ"א סי' יט] כתב וז"ל, שאלה הא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אם גם עוסק בדבר מצוה שהוא רק כמו מצוה ואינו מעכב המצוה בדיעבד אם גם בזה פטור ממצוה גמורה לגמרי.

נראה לי להביא ראייה דהעוסק רק בהידור מצוה בעלמא דפטור אף ממצוה גמור מסוכה דף כ"ו ע"א דתניא אמר ר"ח בן עקביא כתבו ספרים תו"מ הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקים במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת פטורין מק"ש וכו' ומכל מצות האמורות בתורה והנה תכלת פירש"י תכלת לציצית ולאו דוקא לבגדי כהונה ותנן תכלת אינו מעכב את הלבן ויוצא ידי מצוה בלא תכלת אם כן מוכח דגם אם עוסק במצוה בעלמא פטור נמי מכל מצות האמורות בתורה ואין לומר דהאי תנא סבר דתכלת מעכב תלבן וא"כ הוי מצוה גמורה לעיכובא דא"כ למה נקט לאתויי מוכרי תכלת לינקט לאתויי מוכרי ציצית אלא ודאי לאשמעינן דאפי' מוכרי תכלת שאינו מעכב הלבן נמי פטור ובא זה מסברא כיון דעושין בזה בעבודת הבורא ית"ש פטור מעבוד מצוה אחרת כיון דכבר גילה לן הקרא דעוסק במצוה קלה פטור מפילו ממצוה חמורה כמבואר בסוגי' שם ויש להאריך בזה שם עכ"ל כל התשובה.

וכה"ג דן בספר עמק סוכות על סוכה כו ע"א, [מדפס עוד נקונן מפרשים וחיבורים "יין ישן נקנקן חדש" על סוכה עמ' תרנח] ובעיקר דבריו ציין למ"ש היעב"ץ שכל הציצית קרויה תכלת, ומ"מ ברש"י לא משמע כן.

ועכ"פ בין מדברי ההתעוררות תשובה ובין מדברי העמק סוכות חזינן מה שסברו על גדר החיוב בתכלת בציצית.

ונראה שאם היה סובר שהוא חובה גמורה מצד הדין היה לו לחלק ולהדגיש הענין ולא לסתום דילפינן מכאן להידור מצוה.

ע"ע בספר שלמי יוסף [מנחות ח"צ סי' רי"ח] דברים ממו"ר הגר"א גרבוז שליט"א, ובס' חבצלת

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

השרון [ס' דברים ח"ב עמ' תלא].

וע"ע באילת השחר שנביא להלן.

אברבנאל וכתב האברבנאל [נמדנר טו, לח] וז"ל, ואמר ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם, להגיד שאף בהמשך הדורות אם לא ינהגו בני ישראל ללבוש מעילים יעשו עכ"פ בגד מד' כנפות ויעשו להם ציצית [א"ה דרוש זה הוצא צא"ה"ס עה"ת וכן צא"ר"י ומיוחס להגר"א ועוד].

ומזה התבאר טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בעל ארבע כנפים אינו חייב במצות ציצית [היינו הדעה שמכלת מעכנת את הלצן ופרפרת לחכמה היא לתרץ קראי אליצא דהלכתא, דע"כ לא צא לדמות תנאים].

ואמר ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת להגיד שיהדרו המצוה ההיא בשומם פתיל תכלת לקלוע בו הציצית וארז"ל שהתכלת דומה לים ולרקיע ולכסא הכבוד והוא היפה שבגוונים ונעשה מדם חלזון והוא דג קטון והוא מצוה מן המובחר.

אבל אם אין לו תכלת יצא ידי חובתו בחוטים לבנים כולם עכ"ל.

ומ"מ יתכן דאין להוכיח מכל מקום שנזכר בפוסקים הלשון מצוה מן המובחר לגבי תכלת שאינו חובה, וכמ"ש הלבוש [א"ה ס' טו] וז"ל, ואם כן כשמברכין בציצית בפת"ח, על כרחך פירושו גם כן בציצית המיוחדות והמבוררות, והיינו תכלת שהוא עיקר מצות הציצית אם הוא בנמצא, ואם כן בזמן הזה שאין תכלת נמצא, המברך בציצית בפת"ח הרי זו ברכת שוא ושקר, שהוא כאילו הוא אומר להתעטף בציצית של תכלת ושהוא מקיים המצוה עכשיו ומתעטף בתכלת שהוא מצוה מן המובחר, וזה שקר.

לפיכך טוב יותר לומר בציצית בשו"א, שפירושו בציצית כל דהוא, כלומר אעפ"י שאין בידי לקיים המצות מן המובחר, מ"מ מצות ציצית אני מקיים.

על כן אני אומר המברך בציצית בפת"ח, טעות גמור הוא ע"כ.

ואע"פ שהזכיר בלשונו מצוה מן המובחר על תכלת איני יודע אם יש הכרח בדבריו דהכונה שאינו חיוב.

וידועים דברי הלבוש בהקדמתו ללבוש התכלת, שכתב, קראתיו לבוש התכלת כי כמו שחייב האדם ללבוש תכלת בציצית בכל יום אם ימצא כן הוא חייב להלביש עצמו באלו הדינים בכל יום אם יזדמנו לו ע"כ, ומשמע שסבר שהוא כן חיוב, וא"כ גם מצוה מן המובחר שכתב לעיל יתכן לפרשו על חיוב, אם כי אין כאן הכרח ברור בדבריו לצד השני, שכן בהרבה מקומות מצינו שפירשו תכלת על ציצית גרידא אפילו לכן, וכמ"ש רש"י, ומה שכתב הלבוש שכן אחד חייב ללבוש תכלת אם יזדמן לו הכונה ללבוש ציצית ולא להשתמט ממצוה וכדאמר ליה מלאכא לרב קטינא, וגם אפשר שחיוב הוא מצוה מן המובחר כמו שמצינו לשון חיוב על חובת ההשתדלות גם בדברים שאינם חיוב וכמו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שיוכח להלן [וצה כזר אפשר לתרץ שחייב הכונה על תכלת ממש].

אי נמי חייב הכונה חייב אם יש לו בגד כזה.

ומש"כ אם ימצא אפשר שבא לכלול בדבריו לדברי המרדכי שאם אינו מוצא תכלת מותר ללבוש הבגד ואינו מחוייב להוציא עצמו מכלל חיוב.

וכן בשטמ"ק [מנחות מ ע"א] בשם התוס' חיצוניות כתב, ואי כתשובת רש"י [שסוזר שנסדן מטילין לנן זלל תכלת] אמאי קאמר ציצית מה תהא עליה הא נוכל לקיים במינה, ויש לומר דעיקר ציצית של תכלת היא ואעיקר מצוה מן המובחר קפיד וכן ההיא דפרק במה מדליקין [שנת כה ע"ג] וכו' עד היו מחבין ממנו כנפי כסותן ואם היה להם ציצית של מינס למה היו מחבאין אלא לפי שלא היה להם תכלת, דעיקר מצות ציצית בכך עכ"ל.

ונראה שאי אפשר להוכיח מדבריו מצוה מן המובחר כפשוטו שאינו חיוב, אף שגם אי אפשר להוכיח ההיפך, ומיהו לעיקר דין העונש על תכלת יעויין מה שנכתוב להלן.

ראיה מדברי התוס' ובכל הנידון כאן אין לנו לשכוח פשטות דברי התוס' [מנחות מ ע"א] שכתבו וז"ל, וצריך לדחוק הא דשרא רבי זירא לסדיניה היינו ציצית תכלת ומלאכא נמי (לקמן דף מא).

(דאמר לרב קטינא סדינא בקייטא ציצית מה תהא עליה מציצית מן המובחר קא מקפיד וכו' עכ"ל.

וקרו לזה ציצית מן המובחר.

וראיתי באילת השחר שם שכתב, מבואר בתוס' מנחות דף מ"א ע"א דגם מי שאינו עושה מצוה מן המובחר נענש בעידן ריתחא וצע"ק דאטו מי שקונה אתרוג פחות מהודר יענש ואפשר דהכא שאני שהוא הידור הכתוב בתורה להטיל תכלת עכ"ל.

ומ"מ התייחס לזה כהידור הכתוב בתורה ולא כחיוב. אם כי אין ראיה ברורה מנידון האילת השחר לנידונינו, דשם הרי היה לו פטור גמור מבגד זה בתכלת מטעם הפקעה דרבנן, וכל הקושי' עליו למה לא לבש בגד אחר, וזה מוגדר כהידור, אבל בבגד שהוא בר תכלת ואין בו הפקעה דרבנן שמא אינו רק בגד הידור אלא חיוב, ממילא אין ראיה ברורה לכאורה מהאיה"ש לנד"ד.

ראיה מדברי המרדכי ויש לציין ג"כ לדברי המרדכי [הל' נזירות מהלק"ט סי' תמקמ"ד] שכתב וז"ל, אומר ה"ר שלמה מדרוש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת שאסור ללבושו עד שיתקן אותו שאם לובשו עובר בעשה דיש לו ד' כנפות, והשיב ר"י דליתיה כדמוכח בשמעתין דאע"ג דאיפסיק בכרמלית דרבנן לא הוי שרי [נ"א והוי שרי] משום כבוד הבריות דלא דחינן אלא לאו דלא תסור, לכן נראה לר"י דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשנו ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית דאז ודאי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היה הדין עמו אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית ומכל מקום אין הטלית אסור ללבוש וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטל בו ציצית וכו' עכ"ל.

והנה מה שיצא ע"פ דברי הר"ש מדרוש המובא במרדכי שאם דין לבן ותכלת היו שווין זה לזה, היה אסור ללבוש ציצית בלא תכלת גם בזמן שאינה מצויה, שהרי אסור ללבוש בגד ד' כנפות בלא ציצית גם כשאין חוטי ציצית מצויין כלל, ומאי שנא תכלת שמותר, כמו שאמרו [מנחות לז ע"ג] אין לו תכלת מטיל לבן, וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שתזכה, כלומר חטא במצות תכלת בשביל שתזכה במצוות, לבן, והרי לא מצינו דרשה להתיר איסור תכלת שאי אפשר לקיין מצוות לבן בלא זה.

אמנם לדעת ר"י המובא במרדכי אין הכרח לאחד הצדדים כאן, שהרי זה גופא סובר הר"י שאם אין ציצית לבן מותר ללבוש הבגד בלא ציצית, וא"כ כל שכן שאם אין תכלת מותר ללבוש ציצית עם לבן בלבד שבזה מקיים מצוות ציצית בדיעבד עכ"פ.

ויש מקום לומר דמדעת הר"ש מדרוש נשמע לדעת ר"י דעד כאן לא פליגי אלא האם מותר ללבוש בגד בלא ציצית לבן כשאין תכלת, אבל לא פליגי בטעם מה דשרי האידנא ללבוש ציצית בלא תכלת אם הוא מטעם הנ"ל של ר"י או שהוא מטעם שתכלת אינה חובת מנא, והמרדכי עצמו שהביא דעת הר"ש מדרוש ג"כ לא חולק עליו בעיקר החשבון הנ"ל, אבל אפשר שאינו מוכרח אלא לדעת הר"ש מדרוש אבל לא לדעת ר"י.

בדעת השו"ת בנימין זאב ראיתי עוד שציין הרב אריאל למ"ש בשו"ת בנימין זאב [סימן קס"ה] כתב וז"ל, ואל ידמה לך מי שעושה ציצת לבן דעדין נשאר מהמצוה ואינה מצוה שלמה בשביל שאינו עושה אותה תכלת ותדמהו כמו מי שמניח תפילין של יד לבד או תפלה של ראש לבד דהת' בתפילין כשמניח א' מהן עש' מצוה א' ומשייר מצוה אחר דהיינו התפלה השניה אבל בציצית אפילו שאינו משים תכלת בו עושה המצוה שלימה במהות עצמותה זולת שאינה צבועה מתכלת וזה אינו מעכב את זה כדאית' ריש פרק התכלת דהתכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת דאף על גב דמצוה לתת תכלת ב' חוטיין בציצית אפ"ה אין זה מעכב את זה ואי עביד ארבעתן תכלת או לבן יצא כדפירש"י וכו' עכ"ל.

מ"מ נראה שאין ראיה לעניננו, דכונתו שיש בזה מצוה שלמה ומ"מ עדיין יש לדון על הפרט של תכלת אם הוא פרט שמחוייב בו או לא.

בדעת התפא"י ראיתי עוד שציין למ"ש התפא"י (בהקדמתו לסדר מועד, "כללי בגדי קדש של כהונה") וז"ל, לפיכך מדאין תכלת מעכב ללבן, ואיכא חשש שעטנז, להכי בטלו בימי הגאונים לתכלת לגמרי ע"כ.

וגם בזה נראה שאין ראיה ברורה, דאפשר כוונתו שהיתה זו הסכמת כל הגאונים לתקן

שביחא שאלות המצויות בהלכה

תקנה זו (וזה דבר הצ"ב מצד עצמו), או יתכן שהיה בזה עוד צירופים של גזירת המלכות או שהיו צריכים להביא מא"י באופן שלא היו מחוייבין מעיקר הדין לטרוח בזה, אבל ודאי שזה א"ש טפי לדעה דלעיל.

דעת גדולי ההוראה בזמנינו ונראה פשוט דמה שמצינו אצל רוב גדולי ההוראה שלא התייחסו כל כך לענין חיוב לבישת תכלת מצד הלכה, זה מיוסד על סמך דעה זו שהתכלת אינה חיוב מן הדין, וממילא כל התייחסות לזה בהתאם.

ושמעתי על אחד מגדולי הרה"י שאמר בצינעא לאחד מתלמידיו הבחורים שדבר פשוט ומוסכם בדעתו שזה התכלת שהיתה נוהגת אז, אלא שהנזק בזה לתלמידיו ללבוש הוא יותר מן התועלת (מבעל השמועה), וכמובן שבזה מדובר לבחורי ישיבה שהם כפופים לרבותיהם, ובחור שאינו כפוף לרבותיו ואף לא לחכמי ישראל, ועושה מה שלבו חפץ יכול לצאת מזה נזק, אבל הכל לפי הענין, דלא בכל מקום נחשב הדבר כאי ציות לחכמי ישראל.

והנה כלל המצוי בפוסקים שכל בדיעבד כשעת הדחק דמי, וכל שעת הדחק כדיעבד דמי, וממילא לענייננו אע"פ שנמצא ענין עונש גם במצוה מן המובחר, וכמו שאמרו גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת, ויש מן הראשונים שלמדו כן גם בעונש של עידן ריתחא, דהכונה לציצית בלא תכלת וכמו שהובא לעיל, ובאמת גם לשיטת הפוסקים שרוב קטינא לא הטיל ציצית כלל בטליתו קשה הרי היה פטור מן הדין, דיש כח ביד חכמים לעקור מצוה בשב ואל תעשה, אלא שנענש ממה שלא חייב עצמו במצוה כדברי רבינו יונה הידועים בשערי תשובה שער ג'.

וממילא לא מסתבר שטעו כל הנך רבנן בדבר משנה שיש עונש למי שאינו מטיל תכלת בטליתו, דעונש שייך גם במצוה מן המובחר.

ויש לציין שגם בזהר מצינו בכמה מקומות שמדבר בעונש של דברים שאינם מן הדין כלל, ועיין בית יוסף [או"ח סי' ג'] בשם רבינו יונה לענין נגיעת נשוי, [ו"ל שם, ואחר שכתבתי כל זה מלאמי לה"ר יונה שכתב בספר היראה (ד"ה אלה הדברים) וזה לשונו ואם ישמין מעומד יזהר שלא יאחז צאמה אם לא מעטרה ולמטה ללד הארץ ואף אם הוא נשוי כי אחרי אשר העונש גדול כל כך שהוא כמציא מצול לעולם אם כן יש לו לאדם להתרחק ולקדש עצמו אף צמות לו וכן רבינו הקדוש מימיו לא הכניס ידיו למטה מאזננו (שבת קיח:) עכ"ל ונראה שרבינו נמשך אחריו וכתב אם לא מעטרה ולמטה ללד הארץ ואפילו אם הוא נשוי אלא שקיצר צמקום שהיה לו להאריך ולפרש שמדת חסידות שנה כאן ולא מדת הדין עכ"ל ה"י].

ועוד יש לציין לזה דברי רבינו יונה בספר היראה לענין יחוד עם בתו.

אבל למעשה הדין הוא כנ"ל, שבכל דבר שאינו חיוב מן הדין גם אם במקרה רגיל יש בזה עונש כדין עונש על מצוה מן המובחר, מכל מקום הוי מחשב שכר מצוה כנגד הפסדה, וכלול בזה ג"כ שיש לחשב שכר מצוה אחת כנגד מה שיוכל להפסיד עי"ז מצוות אחרות בגרמא או בידים, וכמובן שהכל לפי הענין, דמי שדר במקום שהולכים בזה או בכל אופן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שלא יגרום שום נזק כבר השאלה היא אחרת ועדיין יש לדון בזה ענינים אחרים כמו שינויי מצוות בזמנינו שיש בזה סכנה, וכן הוראה כנגד גדולי ההוראה בצנעא ובפרהסיא ולמעשה יעשה שאלת חכם.

הסתברות הזיהוי של חלזון המורקס והנה ראיתי לתומי בכמה מקומות שההתייחסות הכללית אצל מי שישב על המחקרים השייכים לזיהוי חלזון התכלת, שמבחינה מדעית ומחקרית נראה שזה היה החילזון שהיה בזמן חז"ל, מאחר שיש ראיות ברורות שהיה חלזון זה משמש הרבה בזמנם לצביעה, וגם לצביעת תכלת.

וממילא יהיה דוחק לומר שחלזון שלהם היה חלזון אחר, שהרי לא מצינו שהזהירו חז"ל מאיסור צביעת הציצית מאותו החלזון שכל העולם משתמש בו חוץ מהם.

רמת החיוב להטיל תכלת זו מצד הלכה אבל כשנבוא לדון בזה מצד גדרי הלכה אם יש חיוב כיום ללבוש תכלת זו לא נמצא סיבות ברורות לחייב כלל, ראשית כל משום שיש כמה פוסקים שאנו נמשכים אחריהם שכתבו שהטלת התכלת בציצית אינה חיוב, ועוד שכבר יש מן האחרונים שנקטו שכל עוד לא נתברר הלכתא כמאן במספר החוטאים, כל המטיל תכלת בטליתו מפסיד כל מצוות הציצית לגמרי לפי הדעות שהטיל מספר שאינו נכון, ועיין מה שהאריך בזה הרב דניאל גליס במאמרו שנדפס במוריה.

האם שייך להתנות ומה שטענו בבית המדרש ששייך לעשות תנאי שלא מתכוון להשתמש בצבע התכלת שבחוטאים שאינם חיוב [שאם מטיל כדעת הראש"ד או הרמב"ם עושה תנאי שאם התכלת מוזק חמטות הציצית מתכוון שלא ללכת בהם, או אם מטיל כדעת התוס' עושה תנאי שאם מחוייב צפחות מחוטאים אלו מתכוון ללכת רק בצבע שמחוייב צו], באמת נראה שאי אפשר לומר שילבש המין השני ויתכוון לצאת בו מין הראשון, ויש לציין בזה ללשון החזו"א [סי' ג' אות כ"ה ד"ה ואמנם צ"י] שכתב, ואמנם בב"י סי' ט' הביא דעת הראשונים החולקים על רש"י והר"מ דלא בעינן בלבן צבע הטלית כלל, והא דתניא טלית אין פוטר בה אלא מינה צ"ל דכל שאינה צבע תכלת קרי לה מינה דהכתוב נמי קרי לה ציצית הכנף ר"ל ציצית של צבע הכנף דנקט הכתוב בבגד לבן וחוטאי הציצית לבנים [אבל אין זה תנאי דדין המנזה שיהא הצבע ממין צבע הצגד אלא שלא יהא צבען תכלת] ולפי שיש מקום לומר דב' חוטי התכלת חובה ואם עשה ד' תכלת נמי כשר, לזה אמר התנא שאינו כן אלא רצון התורה דוקא בב' מינים, ואם עשה כל ד' החוטין תכלת לא יצא מצות תכלת, ואם הטלית תכלת אי אפשר לעשות הלבן ממין הטלית אלא דוקא ממין אחר עכ"ל.

ומ"מ לחששת בל תוסיף [שהעלו טענה צנהמ"ד שאם אינו התכלת עוצר צלל תוסיף] יתכן מאוד שתנאי כזה יועיל, מכיון שבאמת על הצד שאין כאן תכלת זהו כשאר לבן צבוע.

ועל קלא אילן יש לדון בנפרד אם שייך כיום או לא [והיא מילמא דתליא צשיקול הדעת].

חששות נוספות ובאמת נשמעו בבית המדרש עוד כמה טענות על אפשרות שחזור הצביעה כיום, ואע"פ שנראה לענ"ד דאם הכל היה שפיר חוץ מזה, לא היה נראה לדינא לסמוך לקולא על טענות הנ"ל, כל אחד מסיבותיו שלון^[1], מכל מקום מאחר וכבר ישנם הסיבות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דלעיל עכ"פ ניתן לצרפם ולסנפם להם כיון שעדיין יש מקום לדון בדברים אלו, בפרט שהם דברים ששייכי יותר לשיקול הדעת, ומאחר שכבר כתבו גדולי ההוראה בזמנינו שאין הדבר מוכרע עדיין אין כח בדינו לחלוק עליהם ולהכריע בזה.

עוד בדעת גדולי החכמים והנה חזינן דכל רבנן קשישאי לא התייחסו לשאלת התכלת ברמה של הלכה, וגם הגר"ח"ק זצ"ל בתשובותיו בדעת נוטה נראה שאין התשובות כלל מצד הלכה, עיי"ש לדוגמא בעלמא מש"כ שם על דברי המהרי"ל, וזה דבר פשוט שדעתו שאין הנידון בכלל דבר לדון עליו כברור לכל המעיין שם, ומאידך גיסא גם שמעתי מתלמידו הרב אוריאל שלנגר שדן עמו על הראיות בספר לולאות תכלת ואמר לו הגר"ח"ק על דברי החו"י שזו ראייה יפה, ובדומה לזה שמעתי מנכדו הגר"ש צביון ששמע מפיו כעין זה על מה שמתורגם בעברי טייטש פורפור וואהל (איני זוכר הניסוח המדויק בזה), ונראה כוונתו שכיון שמנינו כך היו מתרגמים בחו"ל, א"כ נמצא שדמות מסורת היתה שגורה להם לומר ששם התכלת נלשון המדוברת היה פורפור, ועם כל זה לגבי השאלה ההלכתית ידועה דעתו לגבי לבישה בפועל למעשה שאין כאן בית מיחוש.

וכידוע גם דעת כמה מהרבנים בכתב ובע"פ, שלמרות שמבחינת ההסתברות נראה שהזיהוי מסתבר, אך לגבי לבישה להלכה אין עושין כן כל אחד מטעמו הוא, כהגר"ש נדל והגר"מ שפרן שכתבו כן בכתב, ועוד מהרבנים ששמענו בשם שמועות בע"פ כעין זה כל אחד מטעמו, הגר"מ"ש קליין והגר"ד דיסקין ועוד.

ונראה שיש כאן הסתכלות של חכמי התורה הבקיאין במצוותיה של תורה האומרת שקשה מאוד עד כמעט בלתי אפשרי לשחזר מצווה כזו בלא מסורת, דמלבד כל הטענות שהועלו כאן יש מלבד זה עוד טענה שלדעת חכמי התורה היא כבדת משקל מאוד שלא זו בלבד שיש הרבה ספיקות בצביעת והטלת התכלת, אלא אף את הבעיות העלולות להיווצר מקיום מצווה כזו בלא מסורת אנו לעולם לא נדע, ולדוגמא בעלמא אילו היינו מנסים לשחזר את הלולב מהגמרא בלבד בלא ראשונים (שכן גם לראשונים לא היה תכלת על מנת להשמיענו כל הדינים הנוגעים לו כבשאר התורה וגם אין הרבה ראשונים על כל ענייני התכלת כמו בשאר הלכות ציצית) לעולם לא נדע כל סוגי הפסולים מה הם כגון סליק בחד הוצא ומהו עקום לפניו ולאחריו וכו' וכ"ש שלא נדע שיש בעיה בחלק ממיני הדקלים, וכ"ש שלא נדע שיש אתרוגים מורכבים שאינם כשרים לרוב הפוסקים, ואם היה בנמצא אצלינו רק מין הדסים (דבר שהיה יכול להיווצר בקל במשך השנים אם היה לזה איסור גידול חוקית של הדסים משולשין לדוגמא) שאינם משולשין היינו אומרים דע"כ אין כוונת חז"ל לשילוש גמור, וכן ע"ז הדרך, וזה בערך רוח הדברים הידועים של הגר"ח"ק זצ"ל בענין התכלת בספר חוט שני, מה שבעצם משנה את כל פני הסוגיא דתכלת, שאין הנידון מסתיים כלל כשיתברר אם הוא התכלת או לא, וגם כשנקבל את דברי המדע כאמינים שמין הפורפור שימש לצביעת התכלת, עדיין אין כאן חיוב להלכה להטיל תכלת, וכל הטלת הספק הראשוני וחוסר הצורך לברר המחקרים בנושא הוא רק כנספח וכצירוף בעלמא לעיקר

ומכאן שימת לב ליר"ש שיחיו שעיתותיהם בידיהם לבדוק את המחקרים בנושא, ה' עליהם יחיו, שאמנם כידוע רוב המבינים שהתעניינו במחקר התכלת והחלזון, נטו לומר שהזיהוי מסתבר, אך הנושא אינו מתחיל ומסתיים בשאלת הזיהוי וכמשנ"ת.

שיטה אחרונה לסיכום הדברים, על אף שהדעה הרווחת והפשוטה בפוסקים שיש חיוב בהטלת התכלת, ויש סבירות מדעית שזו התכלת הקדומה, מכל מקום מאחר ודעת הרבה פוסקים ומהם גם מגדולי הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם, שאין חיוב בהטלת תכלת בציצית, ומאחר שיש חששות מסוימות בהטלת תכלת זו, וגם שראינו לרוב גדולי ההוראה בזמנינו שמשכו ידיהם מהטלת תכלת זו, לכן בודאי שאין חשש לכתחילה מצד הדין להמנע מהטלתה, ועכ"פ עד שיתפשט הדבר יותר בכלל ישראל.

הוספה מלאחר זמן בענין המאמר על תכלת אינה חובה יעו"י בשו"ע או"ח סי' שא סל"ח היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב מפני שאותם החוטים חשובים הם אצלו ודעתו עליהם עד שישלים ויעשו ציצית, ואם היא מצוייצת כהלכתה אע"פ שאין בה תכלת מותר לצאת בה בשבת עכ"ל, וכתב שם בביאהגר"א סק"צ וז"ל, אע"פ כרבנן שם לח ואפילו בלאו הכי כיון שאין דעתו להשלים כנ"ל עכ"ל, ורצה לומר דמאחר שאינו עומד לתקנו כלל, והנה בפשיטות מיירי בזמן שיש תכלת ושיכול לעשות תכלת, דא"כ אין צריך לבוא לדין התכלת אינה מעכבת את הלבן, וא"כ אע"פ שיש לו תכלת מותר לצאת בבגד שיש בו חוטי לבן בשבת, לא מצד הדעה המובאת במרדכי שבשבת אין עליו חיוב דאי משום הא גם אם אינה מצוייצת כהלכתה יהיה מותר לצאת בשבת כיון שאינו יכול לתקן בשבת, אלא ע"כ שהתנאי שצריך דבר שאינו עומד לתקנו כלל ואינו צריך לתקנו כלל, ורק אחר שיתקיים תנאי זה יהיה חשוב כאינו עומד לתיקון ויהיה מותר לצאת בו בשבת, וחזינן מכאן שבגד שיש בו חוטי לבן אינו כבגד שאין בו ציצית, דבבגד כזה של חוטי לבן אינו עומד להשלימו כלל.

ויעו"י עוד ברש"י מנחות מא ע"ב ד"ה חוץ מקלא אילן, שכתב בטעם מה דנפיק חורבא אם יקח קלא אילן במקום תכלת בציצית וז"ל, ונמצאת אחת מהן נפטרת בקלא אילן לשום תכלת ושדי קלא אילן עם לבן בציצית והוי כלאים בלא מצוה עכ"ל, ומבואר מדבריו שכל החשש הוא באופן שם שיטיל את הקלא אילן בחזקת תכלת ואז יעבור על איסור כלאים, אבל עצם מה שילבש ציצית עם לבן בלא תכלת אינו טעם לגזור מחמת זה, ואע"ג דגם בגברא דאית ליה תכלת עסקינן, אעפ"כ אינו איסור לגזור מחמתו אלא רק מחמת הכלאים כנ"ל.

ויעו"י שם עוד בתוס' ד"ה ואם הביא שכתבו וז"ל למאי דפירש בקונטרס דקלא אילן במקום לבן פסול משום שדומה לתכלת ואין כאן שני מינים קשה מאי פריך דילמא האי ברייתא כרבנן דריש פרקין דאמרי אין התכלת מעכב את הלבן עכ"ל, היינו שהתוס' מקשים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

למה לא נתרץ דהברייטא שקלא אילן אינה פוטרת סוברת כמ"ד הלבן מעכב ומ"ד שאם הביא כשר סוברת כמ"ד אין הלבן מעכב ע"כ ביאור דבריהם, והנה הלשון אם הביא כשר כלול בזה למבין שאינו מחוייב להתיר הציצית ולעשותה מחדש, ומבואר מזה שאין איסור ללבוש בגד שיש בו תכלת בלא לבן וה"ה להיפך דהא בהא תליא ושניהם יחד נאמרו בדברי רבנן בריש פרקין.

אולם יש לציין דלפירוש השני ברש"י שרש"י תפסו לעיקר באמת יוצא שלבן בלא תכלת יצטרך להתירו ולעשותו בתכלת אם יש לו תכלת, וכפה"נ זה הטעם שרש"י לא הוקשה לו קושיית התוס' משום שיותר הוה משמע ליה שאינו מעכב אינו היתר גמור, אבל עכ"פ לפי פירוש ראשון ברש"י ולפ"ד התוס' יוצא כנ"ל שאין איסור ללבוש בגד שאין בו תכלת, רק דלהתוס' יוצא שעכ"פ לכתחילה אין לעשות ציצית כזו של מין אחד אבל בפרש"י בפירוש הראשון אין ראייה לדין זה שיהיה אסור לכתחילה דלרש"י לא מיירי אלא מצד חשש כלאים (וגם להתוס' אינו מוכח דכך סוברים למסקנא דלא אמרו אלא הצעת יישוב לקושיית הגמ' לפרש כן בדברי הברייטא וליישב בזה קושיית הגמ' לפי פירוש שני שברש"י אבל לא נתבאר שכך דעתם להלכה שאסור לכתחילה לעשות ציצית כזה).

ואמנם השטמ"ק והרגמ"ה מפרשים ג"כ כפי' השני שברש"י אבל עדיין אינו מוכח מפירוש זה שיש איסור בלבן בלא תכלת, דמ"מ תקנו התקנה הנזכרת בגמ' שם שלא ימנע מלעשות כעיקר תיקון המצוה של ב' מינים גם אם אינו עובר בזה איסור.

הערה כללית על ענין התכלת מצב ההתייחסות כיום הוא שרוב אנשי המדע נתנו התייחסות חיובית לענין התכלת ורוב פוסקי ההלכה לא התייחסו לזה כלל ברצינות או שאף הביעו הסתייגות במפורש, והשאלה נשאלת מכיון שאלו ואלו פועלים בהיגיון ובשכל אם כן מה ראו אלו לחזק את הדבר ואלו לשלול את הדבר, והתשובה לכך היא שכל אחד כשבא לדון על דבר דן בזה בתחום עיסוקו והתמחותו, ולכן איש מדע כשבא לחקור ענין התכלת מתמקד בעיקר בשאלה האם יש הוכחות שבמין זה השתמשו בעבר לצביעה או לא, והתשובה היא שכן, כי כך המדע מוכיח, שבעבר היה מין שנקרא פורפירא שיש ממנו שקיים היום שהיה משמש לצביעת בגדים, אולם איש ההלכה שבא לבדוק ענין התכלת אין מיקוד הבירור מופנה לנידון זה, אלא שגם אם נקבל הנחת אנשי מדע שהשתמשו במין זה לצביעה בעבר, עדיין יש הרבה מה לבדוק וללמוד, ומצוה התלויה בצבעים וגוונים ובתהליך צביעה קדום ולבירור מין בעל חי מסויים או זן מסויים או מאפיינים מסויימים או עכ"פ משפחה מסויימת, ועוד מחלוקות שלא הוכרעו להלכה, קשה מאוד לשחזרה למעשה, ועד שנצליח לפתור ולפענח שאלה אחת גם אם נסמוך כל הכרעתינו עדיין יש עוד הרבה מה לדון בדברים אחרים.

היוצא מזה שחוץ מהשכל פועל כאן גם רגש, והיינו שאחרי שאיש המדע רואה כמה הראיות מוצקות ומוכחות ומוכיחות את הדבר הנקודתי הספציפי הזה, הרי שכל שאר השאלות ההלכתיות ניתנות לתירוץ דחוקים ופחות מדוייקים, ומכיון שבדבר שנוגע

שביחא שאלות המצויות בהלכה

להלכה ניתן להעלות כמעט כל הצעה בסוגי' כמ"ש הרמב"ן שאין החכמה הלזו כחכמת התשבורת שיש לה תשובה אחת ויחידה לכל שאלה, (ועי' ברמב"ן ושאר ראשונים לענין זקן ממרא), אבל כדי לפסוק הלכה למעשה צריך אנשים שלמדו הסוגיות של הלכות ציצית להלכה למעשה גפ"ת וטוב"י, ויש להם ניסיון בפסיקת הלכה בסוגיות רבות אחרות.

---הערת שוליים--- [1] ובקיצור הדברים, לגבי גוון הצביעה המדויק קשה לומר שהוא מעכב כמו טומאת דם הנדה מדאורייתא שמעכב גוון מדויק, שהרי לענין תכלת פשטות דברי התוספתא דלא קפדינן אלא שיהיה מחילזון, וגם לא מצינו בחז"ל גופא שהורו על גוון מסוים, ואדרבה בהשוואות גוונו של התכלת לפי מה שהובא בחז"ל ובמדרשים שונים ובזוהר מצינו שבכל מקום הובא גוון אחר.

ובענין פלוגתת הראשונים אם מכניסין את הסממנים ליורה בשעת הצביעה, הנה ז"ב שדעת רוב המוכרע של הראשונים להכניס את הסממנים, שזה כולל דעת התוס' והגאונים והרמב"ם והרד"ק? והיכן מצינו בשום מקום שנחשוש לדעת רש"י כנגד כל שאר רבוותא, וכמבואר בב"י הלכות ציצית אף יותר מזה, עיין שם, (ומלבד זה כאן אם נחשוש לדעתו יהיה רק לקולא), וגם שבחלזון הזה א"א לצבוע בלא סממנים, והרי ברור שא"א שהחלזון יתאים לכל השיטות של הראשונים במקומות שנחלקו בפירושי הסוגיות והם עצמם לא ראו החלזון, וסגי שתואם דעת חלק מן הראשונים, ועוד דהרי גם אליבא דהלכתא לדעת רש"י שאין מכניסים הסממנים ליורה, מ"מ בנידון דידן אין הסממנים מוסיפים או גורעים בצבע עצמו ובזה אף בהו"א של התוס' לא היה שום חסרון, ורק הקשו שם לפי מאי דס"ד שזה משנה את הצבע וביחד עם זה נעשה הצבע, א"כ הצבע נעשה לא רק מחלזון, ועל זה תירצו מה שתירצו, אבל באופן שאינו משתתף כלל בגוון לא ס"ד שיהיה בזה חסרון.

ושמעתי אומרים שאם נשתמש בתכלת זו יש לחשוש שמא לבסוף תמצא תכלת אחרת לעתיד שהיא תהיה יותר דייקנית ואין לדבר סוף, מכיון שכבר היו זיהויים שונים בעבר, ולבסוף בא זיהוי זה, ולכן נחשוש שאולי תצמח בהמשך זיהוי אחר, הנה גם אם נימא שיש משקל מצד הלכה לטענה כע"ז, אבל נראה שטענה זו בעיקר שייכת למי נמצא מחוץ לחקירת זיהוי זה, אבל כל מי שכבר התעניין ונכנס לעומק סוגי' זו [גם שאין סיוע לעשות כן כמשנ"ת, מ"מ מי שכבר עשה כן], יראה שא"א לדמות בין זה לזה, שכן יש ריחוק גדול מאוד בין תכלת ראדזין שלא היתה מבוססת על שום ראי' ממצאית או ספרותית או היסטורית, לבין המורקס שבודאי השתמשו אתו לצביעה והוא מבוסס מאוד, ולכשתמצי שלא היו הרבה ת"ח ולהבדיל לא הי' אפי' חכם א' מחכמי הטבעיים שהתייחסו ברצינות לזיהוי של הרב דראדזין, משא"כ המורקס בידועי ובמכירי שהסכימו לסבירות על זיהוי זה עשרות ת"ח מופלגים וידועי שם (ומהם מגדולי ישראל), ולהבדיל גם מוסכם ומקובל זיהוי זה אצל חכמי הטבעיים [אף שלא תמיד יש משקל הלכתי לדברי חכמי הטבעיים], ועל הכל יש להוסיף שזיהוי המורקס קדום בהרבה לזיהוי ראדזין בין בקרב חכמי ישראל ובין בקרב חכמי הטבעיים להבדיל, וזיהוי ראדזין היא פרשה קצרה שהתחילה בין השעה שכבר הועלה זיהוי המורקס

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ע"י חכמים שונים לבין תפוצתו ופרסומו, עד שנמוג זיהוי ראדזין והלך לו כלעומת שבא (ואין היום מי שלובשו על דעת עצמו ועל סמך הבנת עצמו).

וכמדומני שמי שנשאר בטענה הנזכרת הם יותר אנשים שלא ראו מקרוב סוגי' זו.

אבל כבר נתבאר שאין זה הנושא לחייב להלכה הטלת תכלת.

*

הוספה לענין מה ששאלת אם המטיל תכלת זו עובר איסור, פשיטא שלא, מכיון שהוא סובר שיש לו ראיות ומותר לחלוק על רבו אם יש לו ראיות כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ה בשם התה"ד, וכדמוכח בהוריות ב ע"ב גבי תלמיד וידע וכו' ואפי' אינו ראוי להוראה משמע שם שאם יודע וכו', וביבמות בסוגי' של הורו ב"ד ששקעה חמה וכו' ובעוד דוכתי, ובשנים האחרונות שיש כמה מגדולי ההוראה החפצים בעילום שמם שלובשים ממילא בודאי שכל אחד מותר לו לומר שקים ליה כוותיהו, ובלאו הכי הרי גם גדולי ההוראה שפסקו שאין צריך ללבוש נקטו כמעט כולם פה אחד שמי שרוצה יכול ללבוש, וכדברי החזו"א על דם שור הידועים המובאים במעשה איש וכמ"ש יותר מפורש בארחות רבינו בשם הקה"י שאם היה ספק קל שבקלים בתכלת ראדזין היו לובשים אותו, מכיון שאין בו הפסד כלל, וכל מה שלא לבשוהו מכיון שאין שם צד לומר שיש בו ממש.

האם גדר שמיעה בקדיש הוא שומע כעונה או לא, ובענייני עמידה בקדיש וקדושה דסדרא

במנין שחרית כהנה"ח של כולל חזו"א שב"ק פרשת ויחי תשפ"ב)

נא
מר

בפרשתין [צראשית מט, א] אי' דיעקב בא לברך בניו, ולפי המבואר בגמ' [פסחים נו ע"א] חשש קודם לכן שמא יש פסול במיטתו, ואמרו לו שמע ישראל וגו' [דברים ו, ד], והיינו ישראל אבינו, כמבואר במדרש [צ"ר נט, ד], ולהלן נדון מענין לענין באותו ענין, עד שנשוב לענין ק"ש.

נשאלתי לאחרונה מא' מלומדי הכולל בגדר שומע קדיש אם מצינו חילוק בפוסקים אי חשיב כעונה הקדיש בעצמו, או דילמא לא חשיב עי"ז כמי שאומר הקדיש, אלא כעונה אמן בלבד על הקדיש.

והנה הראשונים [הוצא צד"מ סי' נו צטס הנהת מרדכי פ' ת"ה, והוא צלה"ג שס סק"ה] הביאו מהירושלמי [וצירושלמי שלפנינו לימא], שבכל דבר שבקדושה צריך לעמוד, ומובא שם הפסוק גבי עגלון שכשאמר לו אהוד שיש לו דבר ה' ויקם מעל הכסא [שופטים ג, כ], וכן הובא במהרי"ל [מנהגים] לענין אמן יהא שמיה רבא [הוצא צמח"צ סי' נו סק"ז], ויל"ע מה חשיב דבר שבקדושה גבי זה, וגבי עגלון עצם מה שבא לומר לו דבר ה' כבר חשיב דבר שבקדושה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אכן דעת הגר"א במעשה רב [סי' כז] שמותר לישב בפסוקי דזמרה עד הקדיש שקודם ברכו, וציין בזה הגר"ש דבליצקי [נהנהגות הגר"א הנדפסות בספר זה השלמן] בראיות שכוונתו גם לברוך שאמר וישתבח, וכן במשנ"ב [רי"ט סי' נג] בשם הפוסקים מבואר דמעיקר הדין מותר לישב בישתבח, עכ"פ פשוט לשון המעשה רב דכל הקדיש הוא בכלל עמידה לענין זה.

ולכאורה תפס הגר"א בזה דגדרי דבר שבקדושה לענין עמידה בברכות הוא כפשוטו, כל מידי דחשיב דבר שבקדושה לענין שמחוייב לאמרו בעשרה, וכמבואר בגמ' דמגילה [כג ע"ג] דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל [ויקרא כג, לז], ודמזה ילפינן שכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, הלכך כיון שקדיש אינו נאמר בפחות מעשרה משום שהוא חלק מפריסה על שמע כמבואר בראשונים, הלכך צריך שיהיה ג"כ במעומד [ועי' אשל אברהם סי' קנז ס"ג], ומבואר בזה דגם השומע הוא בכלל הקדיש לענין שמחוייב בעמידה.

והנה קריאה"ת הוא ג"כ מדברים שבקדושה שאינם נאמרים בפחות מעשרה, ולהכי צריך הקורא ג"כ לעמוד, (ומאידך קריאת המגילה דקי"ל דיוצא גם ביחיד [עי' תוס' מגילה ה' ע"א], ה"ה דקורא יושב [שם כ"א ע"א]), ומאידך לא מצינו בשו"ע דעה דמחוייב לעמוד מצד הדין [עי' סי' קמו ס"ד וצמח"צ וצ"ס ע"ס], ודעת הגר"א להדיא [סי' קמו] דמותר לישב בקריאת התורה, הלכך יש להבין דעת הגר"א בזה למה בקריאה"ת יכול לישב ומאידך בקדיש משמע שמחוייב לעמוד.

ואמנם ראיתי מי שהבין בכוונת הגר"א בפשטות לפו"ר שמחוייב לעמוד ביהא שמיא רבא, וזו כוונת הגר"א במש"כ קדיש, אבל ודאי דפשטות לשון הגר"א משמע דקאי על כל הקדיש.

ונראה משום דכל דבר של שבח ראוי לכל אחד לאומרו, ושליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, אבל קריאה"ת היא תקנה שנתקנה לצורך לימוד וידיעה, והקורא מלמד את השומעים, ובזה רק הקורא עצמו שאומר הקריאה צריך לעמוד, משא"כ השומע, וע"ע באמרי נועם [רי"ט צרכות] לענין דעת הגר"א שא"א להוציא בק"ש, עי"ש, אבל קדיש דחשיב להגר"א שומע כעונה צריך לעמוד בכל הקדיש.

והנה דעת המהרי"ל הנ"ל דסגי לעמוד ביהש"ר בלבד, ועי"ש במשנ"ב [סי' נו סק"ז] דעות לענין המשך הקדיש, ועכ"פ נראה דהמהרי"ל לא סבירא ליה דקדיש הוא שומע כעונה ממש כמו אם שומע חזרת הש"ץ לצאת ידי חובת תפילה דבזה מחוייב לעמוד [עי' משנ"צ סי' קנז סק"כ], ואף אם מכוון לצאת כוונת שמיעת חזרת הש"ץ בלבד דעת הרמ"א [שם ס"ד] דיש לעמוד, הלכך אינו מחוייב לעמוד אלא רק ביהא שמיא רבא שאומר השומע בעצמו, ולכאורה נמצא דלהגר"א גדר שמיעה בקדיש הוא שומע כעונה, משא"כ להמהרי"ל אינו אלא כעונה אמין, ולהכי מותר לישב בקדיש כמו שמותר לישב בקריאת התורה אף להגר"א, שאינו אלא לימוד לע"ה, וה"ה קדיש מצוותו על הש"ץ לומר ברבים שבח, אבל רק הקורא עצמו והש"ץ עצמו מחוייבים בעמידה, משא"כ להגר"א אמנם קריאה"ת הוא דרך לימוד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

[ע"י סוף מגילה לז ע"א], אבל קדיש הוא שומע כעונה.

ויש להביא ראיה שכך דעת הגר"א דקדיש הוא שומע כעונה, ממ"ש במעשה רב [סי' נה] ואם מגיע לעלמא והש"ץ כבר אמר איזה תיבות מיתברך ולהלן אומר יתברך כו' עד שמגיע למקום שהש"ץ אומר ושותק ושומע ע"כ, ויתכן ללמוד מזה דס"ל להגר"א דגדר קדיש הוא שומע כעונה, (ומיהו יש מקום לדחוק ולומר דיש חילוק בין הפסק בין עלמא יתברך דחמיר, ע"י ביהגר"א [סי' נו סק"ט], אבל לא נראה דדעת הגר"א להחמיר יותר בהפסק זה).

ודעת האר"י [הוצא נשער הכוונות דרוש הקדיש דף טז ע"ד] דמותר לישיב אף באיש"ר, ומבואר שם דהאר"י לא סבר לפסוק להך ירושלמי שסבר שאינו אלא הגהת איזה חכם ואינו מדברי הירושלמי, ואפשר דהאר"י לא סבר מדברי ירושלמי שאינו לפנינו דנוסח שהיה לקצת מחכמי אשכנז באופן כללי ס"ל שאינו עיקר (אע"פ שלפי המובא בשמו בשעה"כ שם לא נראה שלזאת הכונה, מ"מ יש שם ט"ס בשעה"כ דקאמר שכך נדפס בירושלמי) זהו גם טעם מה שהקיל האר"י [הוצא נמג"א ונמ"צ שס] לענין שינה בר"ה אחר חצות, אע"ג דבירושלמי לכאורה מיירי על כל יום ר"ה, לפי דהך ירושלמי שהובא בפוסקים [א"ח סי' תקפג ס"ז נרמ"א] אינו לפנינו, ומאידך הגר"א לשיטתו [נצי"אורו שס] הביא הך ירושלמי.

והנה יש שהביאו ראיה מהאר"י הנ"ל שהיה יושב בקדושה דסידרא דה"ה לדידן שיכול לישיב בקדושה דסדרא, אמנם בראשונים נחלקו האם קדושת יוצר נאמרת בפחות מעשרה או לא, והרמ"א [א"ח סי' נט ס"ג] כתב שפשט המנהג שנאמרת גם ביחיד, ואילו הגר"א בביאורו [שס סק"ה] ובאמרי נועם [נרכות כל ע"ב] נקט שאינה נאמרת בפחות מעשרה, ובמשנ"ב חש לדעת המחמירים לאומרה בטעמים אם אומר ביחיד, אבל באמרי נועם [שס] שנקט לגמרי כדעה זו כ' שביחיד אין לומר הפסוק כולו אלא רק ואומרים ביראה קדוש, וכן לעומתם משבחים ואומרים ברוך, ותו לא.

(ומה שנוהגים בקצת קהילות שאין אומרים ממש יחד, יש להם לסמוך בזה על מה דמשמע בהמשך המשנ"ב שם דמה שאומרים באותו ענין חשיב ג"כ בציבור, וכע"ז בהוראות והנהגות להר"ח דולאזין, וע"ע במשנ"ב [סי' קנה] לענין קדושת תפילה דיש לאומרה עם הציבור ממש כל פסוק, וכתבתי בזה במקו"א, ויש לציין דלכתחילה יש לומר ביחד אף פסוקי גאולה עם הציבור ממש כמ"ש הגר"א [סי' מה סק"ט]).

ואפשר דראיית הגר"א דקדושת יוצר היא דבר שבקדושה לענין שאין נאמרת ביחיד, היינו ממה שהפורס על שמע צריך להוציא ביוצר כמ"ש הר"ן [מגילה יג ע"א] דלדברי האומרים שאין יחיד אומר קדושה שביוצר היו אומרים ברכת יוצר מפני קדושה שבה שאינם רשאים לאמרה ביחיד ע"כ, ואפשר דמה שצריך ציבור לפריסה על שמע הוא לכל מה שאין נאמר ביחיד, הלכך כמו די"ל שלמד הגר"א לענין כל דבר שנאמר בפורס על שמע [שניין עשרה כדמנן להדיא נמגילה] שהוא דבר שבקדושה המצריך עשרה, וה"ה ברכו, וכדברי הר"ן הנ"ל

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בביאור דיעה זו לענין קדושת יוצר, דהטעם שפורס על שמע מוציא את אלו שהתפללו ביחיד רק בברכת יוצר, דאילו בברכת אהבה רבה אין דבר שלא נאמר ביחיד משא"כ בברכת יוצר יש קדושה, וכלשון הר"ן הנ"ל, גון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה הרי אחד מהם עומד ומתפלל בקדיש וברכו ומתחיל ביוצר מפני קדושה שבה ולשון פורס חוצה כלומר שהוא אומר מחצית הברכות וכו' עכ"ל.

והנה להגר"א דקדושת יוצר אין נאמרת ביחיד, לכאורה לפי החשבון הנ"ל נמצא דגם פסוקי הקדושה שאין נאמרין ביחיד ה"ה דלא יוכלו לאומרן בישיבה.

ויש להעיר מדברי הגר"א בביאורו שכתב ראי' למה שברכת יוצר נאמרת בישיבה מהא דתנן [זרכות י ע"ג] גבי ק"ש לדעת ב"ה דמותר לישב בה, והרי לפי החשבון הנ"ל נמצא דבפסוקי קדושה שביוצר מחוייב לעמוד להגר"א, ויש לומר דהגר"א מיירי במי שמברך ברכת יוצר ביחיד, כפשטות הדין דעוסקין במלאכתן וקורין דמיירי ביחיד ממש (ע"ע השו"ע [סי' קנ"א ס"ג] לענין החילוק בין זמנם לזמנינו לענין פועלים, ובפשטות עוסקין במלאכתן וקורין ודאי מיירי בפועלים, ומזה נלמוד דהגר"א מיירי בעיקר ברכת יוצר הנוהג גם ביחיד), אבל מי שמברך ברכת יוצר בציבור שאומר קדושה בה, אה"נ דאז עומד, והיא הנותנת דקדושת יוצר אינה כשאר הברכה אלא עמידתו בשעת אמירת הקדושה היא מחמת הקדושה בלבד, ולא מחמת הברכה.

והנה לפי המבואר בראשונים [זר"ן מגילה יג וטור או"ח סי' סט ועוד] שהפורס על שמע אומר קדיש ברכו וקדושת יוצר (עם הברכה וכמשנ"ת שאומר ברכת יוצר מחמת הקדושה שא"א לאומרה ביחיד) וקדושת תפילה (עם ברכות) ואילו קדושה דסדרא לדעת הר"ן אינו כקדושת יוצר ואין צריך לזה פריסה על שמע אלא גם היחיד אומרה [וכן מצאנו ברמב"ם ירוסם נתיב ג' ח"ג וכו' הרמב"ם ומאירי מגילה כג ע"ג], אבל הטור כ' דהפורס על שמע אומר גם ואתה קדוש, [והצ"ח צו"ד הצי"א את ספר הפרדס ותרומת הדשן ח"א סי' ח' שכ' שגם קדושה דסדרא אין יחיד אומרה אלא בטעמים וכן הצי"א מהזוהר, ובסידור רש"י ס"א הצי"א תשובת רב נחמן המציא פלוגתא אם קדושה דסדרא נאמרת ביחיד או לא, ולפי פירוש הר"ן בטעם מה שאומר קדושת יוצר צפריסה על שמע, א"כ נחלקו במחלוקת הר"ן והטור], נמצא דגם קדושה דסדרא הוא בכלל דבר שבקדושה גם לענין העמידה.

והשתא מה שישב האר"י בקדושה דסדרא אזיל לטעמיה דאיהו לא פסק דברי הירושלמי המובאים בדברי חכמי אשכנז, שיש לעמוד בדבר שבקדושה, דהא ישב אף באיש"ר [וכנ"ל משעה"כ].

משא"כ החזו"א שעמד בקדושה דסדרא היינו משום דחש לדברי הירושלמי בדברים שבקדושה.

וכן הרמב"ם לכאורה לא היה לו הירושלמי שהיה לראבי"ה וחכמי אשכנז, דהנה הרמב"ם [פ"ז מהל' תפילה ה"ח] נקט דתהלה לדוד יש לאומרה בישיבה, לענין קודם תפילת מנחה,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ונראה משום דתהלה לדוד נאמרת עם אשרי כמנהג הפשוט, וכדאי' בגמ' [זרכות ד ע"ג] מפני מה לא נאמרה נו"ן באשרי, והיינו תהלה לדוד הנאמרת עם אשרי, וסבירא ליה דמה שהיא נאמרת קודם התפילה הוא משום הא דאמרי' [שם לז ע"ג] דחסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים משום אשרי יושבי ביתך ואח"כ עוד יהללוך סלה [מהללס פד, ה], הלכך יש לקיים אמירת אשרי ותהלה לדוד בישיבה ממש.

[והואיל דאתאן יש להעיר על כמה מגדולי האחרונים [גאון"ס סי' קנא] שנקטו גבי ישיבה בבהכנ"ס מצוה דכתיב אשרי יושבי ביתך, כשבא לקרוא חבירו, דה"ה עמידה, ואין ישיבה אלא לשון עכבה [מגילה כא ע"א], עכ"ד, והרי ברמב"ם מבואר דלמד יושבי ביתך בישיבה ממש, ואולי יש לחלק בין דרשא דחסידים הראשונים דיש לעשות היכר שלא התחילו בתפילה להכי יש להם לישיב ובתפילתן עומדין, משא"כ הכא לדרשא דישיבה בבהכנ"ס מצוה כשבא מן החוץ עצם עיכובו מוכחא מילתא דמתעכב בבהכנ"ס בכוונה, ודוחק].

והנה ברמב"ם [פי"ג מהל' תפילה ה"ג] כתב ויום שאין בו מוסף כשגומר תפלת שחרית אומר קדיש ומוציא ספר תורה וקוראין בו ומחזירו ואומר קדיש ואחר כך אומר תהלה לדוד וסדר היום כדרך שאומרים בכל יום ואומר קדיש וכל העם נפטרין, וסדר היום היינו קדושה דסדרא כמבואר ברמב"ם בכ"מ [ועט"ש פ"ט ה"ו], וממה שלא הזכיר העמידה בינתיים אפשר דלא פסק הירושלמי, כיון דלא היה לו אלא ירושלמי כעין שלנו ולא הירושלמי שהי' לחכמי אשכנז, ובאמת בהלכות הירושלמי להרמב"ם (שעשה כעין הלכות תלמוד בבלי של רב אלפס), כמדומה שלא מצינו כ"כ שינויים בין נוסחתו לנוסחא דידן לטובת נוסחאות חכמי אשכנז.

ובהרמב"ם לגבי שחרית [שם ה"ז] כ' וז"ל, סדר תפלות כך הוא, בשחר משכים אדם ומברך ברכות אלו, וקורא הזמירות ומברך לפניהם ולאחריהם, וקורא אחר כך שמע ומברך לפניה ולאחריה ומדלג קדושה מן הברכה ראשונה שלפניה שאין היחיד אומר קדושה, וכשהוא חותם גאל ישראל מיד יעמוד כדי שיסמוך גאולה לתפלה ומתפלל מעומד כמו שאמרנו, וכשישלים ישב ויפול על פניו ומתחנן ומגביה ראשו ומתחנן מעט והוא יושב בדברי תחנונים, ואחר כך יקרא תהלה לדוד (מיושב) ויתחנן כפי כחו ויפטר למעשיו עכ"ל, וגם אם לא גרסי' מיושב משמע דאין קפידא עכ"פ בקדושת יוצר לאומרו מעומד.

ואת"ל דהמנהג הפשוט הוא שאומרים קדושת יוצר וקדושה דסדרא אפי' ביחיד, כמ"ש הרמ"א לענין קדושת יוצר, וכ"ש קדושה דסדרא שיש מהראשונים שהקילו בה יותר מקדושת יוצר לענין אמירה ביחיד, לפ"ז א"ש מה טעם המנהג הפשוט לישיב בהנך ב' קדושות, דהרי אם נאמרות ביחיד אין דינן כדבר שבקדושה להצריך עמידה.

אבל החזו"א שכידוע [והוצא צארכות יושר ערך תפילה עמ' קד] עמד בקדושה דסדרא, והובא במעשה איש [ח"צ עמ' לו] שאמר שאינו מסוגל לשבת אז, ולא שמענו שעמד בקדושת יוצר, ויתכן לומר הטעם בזה, דבאמת רוב צדדים יש להקל בזה שלא יצטרך לעמוד בשניהם,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

חדא דשמא אינו דבר שבקדושה, ואפי' הוא דבר שבקדושה הרי יש מן הפוסקים שלא פסקו הך ירושלמי, אלא דבקדושת יוצר יש ענין לישיב כמו שהביא המג"א [סי' נט סק"ז] מספר הקנה [ועי' זוהר תרומה קל"ז ע"ג, הוצ"ל זכה"ס סק"ז], וכן הובא במשנ"ב שם [סקי"ז], משא"כ בקדושה דסדרא כולו רווח כשעומד, הלכך עמד רק בקדושה דסדרא.

האם יש ענין להתיישב לפני שמעמידים הס"ת על מנת לקום

נסתפקת,

בעניין הגבהת ס"ת האם עדיף שיבוא על האדם בישיבה ואז יעמוד או שיהיה האדם בעמידה מעיקרא ונפק"מ האם יש מעלה להתיישב קודם ההגבהה על מנת לקום כשמגביהים ס"ת או דאדרבה מוטב שלא לישיב אפי' ברגע ההגבהה כשגביהין ס"ת, ושכ"ז שס"ת מוחזק יהיה בעמידה.

ולכאורה יש להביא ראיה מהא דר' זירא [זרכות כח ע"א] ישיב בפתח בהמ"ד כד חליש ליביה כדי שיקום כשיעברו החכמים, ומשמע מזה דבעי' לישיב קודם שעובר החכם ולעמוד כשהוא עובר, וא"כ גם בס"ת יקיים המצווה רק אם יושב והוא קם כשמגביהין ס"ת.

אמנם מאידך גיסא יש להביא ראיה מדקאמר רב יוסף בפ"ק דקידושין [לא ע"ז] שכשהיה שומע קול אמו אמר איקום מקמי שכינתא דאתיא, ומשמע שאפילו קודם שראה אותה כבר קם מחמת הקול, וא"כ גם בס"ת לכאורה עדיף שיקום כבר קודם ההגבהה כשמרגיש בהגבהה, ויש לדחות דשם כבר שמע קול הילוכה משא"כ כאן לא הותחל מעשה ההגבהה כלל, ומ"מ משמע דיש מעלה שאפי' רגע ראשון לא יהיה בישיבה.

ולצאת ידי שני המעלות על צד הספק לכאורה אם מתיישב קודם הגבהה וברגע שרואה שכמעט מגביהין ס"ת עומד ויוצא ידי שניהם.

אבל יש לדחות הראיה מרב יוסף דכיון דהוה סגינהור ממילא לא היה יכול לפעול אלא על ידי קול בלבד ולא על ידי מראה כלל, ממילא מאן לימא לן שקם קום שבאת אליו בשיעור של כמלוא עיניו, דלא נתבאר אלא שהיה עומד ע"פ קול פסיעותיה והיינו מחמת שהיה סגינהור וכנ"ל.

ויעוי' בש"ך סי' רמ"ד סק"ו מה שכתב לגבי חכם וז"ל, אינו עומד כו', משמע דאסור לעמוד עד שיגיע לתוך ד' אמותיו דאי לאשמועינן דאינו חייב כבר נתבאר לעיל סעיף ב' ואף על גב דבנשיא ואב ב"ד ורבו מובהק עומד כמלא עיניו אלמא דאיכא הידור אפי' במקום רחוק התם ודאי כיון דחייבינן לעמוד מפניו כמלא עיניו איכא הידור אבל בחכם דעלמא כיון דליכא חיובא לא מוכחא מילתא שמפניו הוא עומד אלא נראה כאלו עומד לצרכו ע"כ, ומ"מ אינו ממש ראיה לכאן, דהא בס"ת באמת הדין לעמוד כמלוא עיניו, וממילא אם עומד כנעריך להעמיד הס"ת ג"כ אפשר דמוכחא מילתא.

מי שאין עמו שלושה בני אדם בקידוש לבנה לומר להם שלום עליכם כנחוג, אלא רק אדם אחד עומד עמו, מה יעשה

יאמר לאדם אחד ג' פעמים שלום עליכם.

מקורות:

הגם שנהגו לומר לג' בני אדם כמ"ש המטה משה סי' תקמ, מ"מ עיקר המנהג במקורו היה לומר לאדם אחד ג' פעמים שלום עליך, דהשילוש נכפל רק לענין האמירה כמו שאר הדברים שנכפלו ג' פעמים, אבל לא דוקא לענין ג' בני אדם, וכן הוא במס' סופרים ס"פ יט וברמ"א או"ח תכו ס"ב, וגם במטה משה שם כתב שאם אין לו שלושה בני אדם יאמר לאדם אחד.

ויש סמך למנהג לומר לג' בני אדם שבזה עושה אותם כעין כח ב"ד לברך ולעשות שלום, כמו שמצינו לגבי הטבת חלום [נרכות נה ע"ג] שאומר שלוש שלומות לג' בני אדם. ויש לציין בזה גם לדברי הגמ' בנדרים לגבי מי שחלם דליזיל לפרשת דרכים ולומר שלום לבי עשרה עי"ש במפרשים.

האם אפשר לקנות דירה בבנין שיש בתחתיתו בהכנ"ס

שאלה

בדין בית הבנוי בבנין שיש בתחתיתו בהכנ"ס, אלא שאין בהכנ"ס מכוון ממש כנגד הבית, ויש עוד כמה צדדים ופרטים בניד"ד כמו שיתבאר, האם יש בזה איסור של שנה ע"ג בהכנ"ס.

כתב השו"ע [סי' נא] יש ליזהר מלהשתמש בעליה שעל גבי ב"ה תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב שם, ושאר תשמישים יש להסתפק אם מותר להשתמש שם ע"כ.

א) ולענייננו נראה דעיקר הנידון להתיר בזה הוא מצד מה שאין הבית מכוון כנגד בהכנ"ס, אלא כנגד דירה אחרת הבנויה בקומת בהכנ"ס בצד בהכנ"ס, ובזה אין כוונת השו"ע שהוא על גבי בהכנ"ס.

ויעוי' בשו"ת פאר הדור [סי' עד] דשם דעת הרמב"ם שאפשר להשתמש אפי' תשמיש מגונה בעלייה כל עוד ואינו כנגד ההיכל, ועי' להחיד"א [ראה צמח"ר אות ד' ומייס שאל ח"א סי' נז] דנראה שנוטה אחר דעתו [אצל צרכ"י סי' קנא הציאו רק כדעה].

ואם כן כל שכן הוא בנידון דידן שאינו כנגד בית הכנסת כלל.

והן אמנם שבשו"ע ובפוסקים המובאים בב"י לא משמע כן, אלא משמע שמעל כל חלל ביהכנ"ס יש להזהר, ואף במשנ"ב [סי' קנא ס"ק מ] שהביא תשובת פאר הדור הנ"ל, משמע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מלשוננו שם שהביאו עכ"פ רק לענין תשמיש שאינו מגונה, שבזה יש לסמוך ולהקל על דברי פאר הדור, מ"מ יש מקום לומר דעד כאן לא פליגי הפוסקים על הרמב"ם אלא לענין שלא כנגד ההיכל, דסברי שההקפדה היא כנגד כל בהכנ"ס כפשטות לשון הראשונים בב"י [ס], אבל לענין שלא כנגד בהכנ"ס בזה מודו להרמב"ם אפילו על תשמיש מגונה דאין בזה משום קדושה כלל.

דהנה הראשונים [פוסא זצ"י ס] שדנו לענין עליות של בהכנ"ס למדו זה ע"י שהשוו דין עליות ביהכנ"ס לעליות העזרה וההיכל, והזכירו דגגין ועליות דעזרה לא נתקדשו [פסחים פו ע"א] ושל היכל נתקדשו, ולהכי נסתפקו היאך לדמותו, וכן הובא במשנ"ב שם [ס"ק לט], ומסתברא דבהיכל ג"כ לא נתקדש אלא כנגד ההיכל ולא לצדדין, וכמו שיבואר להלן מדברי המשנה במע"ש [פ"ז מ"ז], א"כ אין להחמיר לענייננו יותר מזה.

וז"ל המשנה במעשר שני הנ"ל, הלשכות בנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וכו', בנויות בקודש ובחול ופתוחות לקודש ולחול תוכן, וגגותיהן מכנגד הקודש ולקודש קודש מכנגד החול ולחול חול עכ"ל.

ובפשטות כוונת המשנה דאם אותן הלשכות עצמן פתוחות גם לקודש וגם לחול בב' פתחין ללשכה אחת, בזה דינם שחצים חול וחצים קדש כנגד חומת הקדש, וכנ"ל על גגיהם יהיה הדין ג"כ שרק מה שכנגד חומת הקדש ולפנים יהיה קדש ומה שכנגד חומת הקדש ולחוץ חול, וזה אף שאין כותל או מחיצה למטה בין הקדש לחול, אלא סגי שאם לא היתה בנויה לשכה זו היתה המחיצה ממשכת בקו ישר ממקום שבאה למקום שהיא ממשכת שם כעת, וכן מבואר ביומא [כ"ה ע"א] דבלשכה שפתוחה לב' הצדדים ובנויה בקדש ובחול כך הוא דינה שחציה חול וחציה קדש, ואמנם עיין שם בתוס' ישנים.

ולכאורה [ועי' הון עשיר ושנות אליהו ז"ס ירושלמי] לענין גג אין נפק"מ בין פתוחות הלשכות עצמן לקדש בלבד או לחול בלבד או לקדש ולחול, דגם אם הלשכות עצמן פתוחות רק לאחד מהם, מ"מ הגג מכנגד הקדש קדש וכנגד החול חול, (באופן שיש קדושה לגג כגון לשכות שבהיכל או לשכות השווין לקרקע עזרה, עי' פסחים [פו ע"א], ועי' להלן).

דהנה בבנויה בחול ופתוחה לקדש דאמרי' ברישא דמתני' תוכה קדש ועלה אמרי' וגגו קדש, א"כ בזה הקדושה היא רק כנגד מה שהיה צריך להיות תחתיה אילו היה המקדש בקו ישר, אלא דעיין בגמ' פסחים שם שפירשו רישא דמתני' באופן אחר עיין שם, ועכ"פ בניד"ד של ביהכנ"ס לא שייך ללמוד ממש מדינים אלו לקולא, כיון דלענין ביהכנ"ס כל מקום שהוא קודש בתחתיתו, כגון שמשמש לתפילה, חשיב קדש גם בלא זה, ומסתמא מה שפתוח רק לקדש הוא קדש בעצמו, משא"כ במקדש שהכל בכתב ולא בשימושים תליא מילתא, ובזה קדושה לא פשטה לגגו, גם אם מפרשי' מתני' כפשטה, אבל עכ"פ בניד"ד בשאלה על בהכנ"ס מיירי באופן שגם אינו גג למקום כזה הפתוח רק לקדש.

וא"כ כ"ש בניד"ד שהעליה בנויה על גבי דירה שאינה פתוחה לקדש כלל, וה"ה העליה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עצמה אינה פתוחה לקדש ואף לא לשטח שבנוי ע"ג הקדש, א"כ אין חשש קדושה בעליה זו.

והואיל דאתאן לזה לפום אורחן אולי יש מקום לחדש דין דתוך י' סגי לענין זה להחשב כשוין לקרקע עזרה [עי' סוכה ה' ע"א מעולם לא ירדה וכו' ולא עלו משה וכו', שנאמר השמים שמים לה' והארץ וגו'], ובזה שמא מיושב קצת מה שהיה קשה בזה, דהנה הקשו בגמ' [פסחים פו ע"א] דממ"נ אם גג הלשכה שוה לקרקע העזרה נמצא דהלשכה עצמה הויא לה כמחילה ומחילות לא נתקדשו, ושם בגמ' תירצו דמ"מ במחילות שפתוחות לקדש כך הוא הדין, אבל יל"ע לפ"ז דהרי מחילה דינה כבנויה בחול, דמחילות לא נתקדשו, אלא שאם היא פתוחה לקדש דינה כבנויה בחול ופתוחה לקדש, א"כ בסיפא דמתני' היאך יתיישב לשון המשנה דמשמע שיש מהלשכה עצמה שהיא קדש ויש ממנה חול וכן בגגה, דאם מיירי בגגותיהן שוות לקרקע עזרה ובנויה במחילה, א"כ דינה כבנויה בחול ופתוחה לקדש ולחול שאין בה קדושה כלל, דהרי אינה בנויה בקדש, ואם מיירי ברצפת הלשכה שווה לקרקע העזרה א"כ הא גגין ועליות לא נתקדשו כמ"ש בגמ' הנ"ל.

ולפי דברינו יש ליישב שגג העליה גבוה מעט מקרקע העזרה תוך עשרה, נמצא דעדיין חשיבא שווה לקרקע העזרה, וכן הלישכה עצמה גם אם עמוקה מעט מ"מ מכוונת לאויר קרקע העזרה בחלק עליון שבה, אמנם לכאורה אם תירוץ זה נכון הו"ל להגמ' ליישב כן גם על קושי' דרישא דמתני' ושמא משום שדוחק הוא עדיפא להו שלא ליישב באופן זה.

אבל אין לומר באופן אחר, דהיא גופא מ"ש שאם יש ממנה בקדש, ר"ל שאם חצי הלשכה בנוי בשווה קרקע העזרה וחצי הלשכה בנוי במחילה דינה כחציה בקדש וחציה בחול, דלפ"ז נמצא דמ"ש כנגד הקדש הוא הגג שאינו שווה לקרקע העזרה אלא גבוה ממנו, ואילו מ"ש כנגד החול הוא הגג השווה לקרקע העזרה (דהיינו הגג שכנגד החלק שבלשכה הבנויה בעומק וחשיבא כמחילה), ואדרבה כלפי ליא דמה שבנוי כנגד הקדש הוא חול ומה שבנוי כנגד החול הוא קדש דהרי נמצא שגג המחילה שווה לקרקע העזרה.

אמנם עכ"פ לפי מה שנתבאר בגמ' דפסחים שם על רישא דמתני' דמיירי בלשכות הסמוכות עלזרה, א"כ גם סיפא דמתני' צריך לאוקמי בהכי, וא"כ אכתי לא שמענו לענין גגי ההיכל דרק כנגד הקדש קודש.

ומ"מ סברא הוא דכך דעת המשנה גם בזה.

(ב) ועי' במהרי"ט [יו"ד ס"ז ס' ד'] שהקשה על ההשואה בין בהכנ"ס להיכל, דשאני היכל שכל הגובה קרא אותו הכתוב בשם היכל וגם העליות הם הכל בכתב מאת ד' עכ"ד, וגם אם לא נקבל קושייתו על דברי הפוסקים להלכה להקל, מ"מ עכ"פ חזי' ג"כ לפי ביאורו בענין גג ההיכל דהאיסור להשתמש בגג ההיכל הוא משום שהכתוב קראו היכל, ובודאי לא קרא הכתוב היכל לגג של הצדדין כגון התאים והאולם (ועי' להלן [נדנרנו על המנחת שלמה]

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מה שכתבנו עוד באופן אחר לבאר קדושת העליות שע"ג ההיכל).

ג) ונחזור לענייננו מה שכתבנו להתיר באופן שאין הבית בנוי ממש כנגד ביהכנ"ס, כן יתכן כוונת מש"כ בשו"ת בית הלוי [מ"י סי' לה ס"ק א', וראה גם מ"א סי' מ] וז"ל, ולענין לכתחילה אעפ"י שהרבה פסקו לגמרי כהפאה"ד, מכ"מ אנן בתר פשטות השו"ע והפוסקים נגררים להחמיר בכל השטח עכ"ל, ובכל השטח יש לפרש בפשטות דר"ל בכל השטח של ביהכנ"ס, לאפוקי דעת הפאר הדור דהוא רק מה שמכוון כנגד ההיכל, אבל אם יש איסור שימוש בכל העליה, הוה ליה למימר בכל העליה, וזה נראה דיוק נכון.

ג) ובהליכות שלמה [מפילה פרק יט ס"ג] כתב וז"ל, הדר מעל בית הכנסת יקבע את חדר השינה בצידה האחר של הדירה, שלא מעל בית הכנסת כלל, ובמקום המכוון כנגד ארון הקדש וכו' לא ישתמש שם כלל כל תשמיש שהוא, אלא ישאירנו ריק עכ"ל.

וחדר השינה שישנין שם איש ואשתו נקרא לענין זה תשמיש מגונה, ע"י בספר חסידים [סי' תמ"ז תמ"ג].

ואע"פ שבהלכה זו נזכר בלשון דיעבד, ולא כתב שמותר לדור בקומה מעל בית הכנסת אם הוא שלא כנגד בית הכנסת, אין לדייק מלשון זה שהוא רק בדיעבד, יש לומר דכי אתשיל אתשיל באופן שכבר דר ולא באופן שהוא לכתחילה אם מותר לבוא לדור שם (וספר הליכות שלמה לא נתחבר ע"י בעל המחבר ז"ל בעצמו), ואדרבה בהערה שם כ' שנשמע ממנו שכל הוראה זו היתה חומרא יותר על עיקר הדין לפי המבואר שם שהיה הפסק בית ביניהם.

א"נ שמא יש לומר דאדרבא בא לאשמעי' לאידך גיסא דאע"פ שהוא בגדרי מצב של דיעבד, שכבר דר שם, והיה בזה מקום להתיר יותר מעיקר הדין, מ"מ אין לו לנהוג לעצמו שיקבע חדר השינה מעל שטח בהכנ"ס אפי' שלא כנגד ההיכל, והוא כמו שכתבנו לדייק מלשון המשנ"ב הנ"ל דבזה אין להקל כהפאר הדור, אבל לא נקט בלשון דיעבד כדי לאשמעינן דלכתחילה לא יבוא לדור שם כלל.

ועוד דלענייננו דאף מקום הדירה עצמה של כל תשמיש שאינו מגונה בזה כבר עדיף יותר מהמקרה שהובא לפני בעל המנחת שלמה, דאילו שם היה ביתו חלקו על גבי ביהכנ"ס, ואמר לו שהשימוש המגונה לא יעשה ע"ג ביהכנ"ס, אלא רק שימוש שאינו מגונה וגם זה שלא ע"ג ההיכל [כמבואר שם], אבל כאן אפי' תשמיש שאינו מגונה אינו נעשה על גבי כל חלל שמעל בית הכנסת.

ד) ואגב מה שתמה בשו"ת מנחת שלמה [מ"א סי' נ"א] על דברי גאונים אחרונים שכתבו דברים בדיני גגין ועליות, וכתב שם וז"ל, ונלענ"ד דלכאורה צ"ע דמה סברא הוא דגגין בלא מחיצות לא נתקדשו ואם רק עשו מחיצות מסביב ונקראו בשם עליות כבר חלה הקדושה גם עליהם, וגם צריך ביאור דאטו מפני זה שזכר הכתוב "עליותיו" מוכח שקדשו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

גם את העליות והרי אפשר שהיו צריכים אותו לצרכים אחרים אבל לא שיתקדשו בקדושת ההיכל, ותו דהא אי אפשר כלל לעליה בלא גג וא"כ פשוט הוא שגם הגג הוא בכלל תבנית האולם ומאת ד' ואפי"ה אנו אומרים דאין הגג קודש, וא"כ אמאי לא נאמר נמי דאע"ג שהצריך הכתוב לעשות עליות מ"מ אין העליות בכלל קדושת ההיכל עכ"ל.

עיינ שם באורך ותבין דבריו.

ובעניותי לא זכיתי להבין קושיות הללו, דהכתוב מיירי בענין הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, וע"ז כתיב ועליותיו, שגם העליות היו בכתב, א"כ אין זה תליא כלל במחיצות אלא במה שנצטוה ברוה"ק לעשות עליה ע"ג ההיכל נתקדש בלבד.

נמצא דכל מה שהוא בכלל הציורי ועליותיו לפי הצורה שנצטוה מפי גבוה הוא בכלל קדושת ועליותיו ואילו לא נצטוה אינו אלא גג גרידא.

אם כי אין בכוונתי לדחות מפשט עצם ביאורו לענין קדושת העליות שהוא כהמהרי"ט.

ואמנם נכון הוא שלפי סברתנו שהוא מדין "הכל בכתב" יש להקשות דא"כ על סמך מה יש להחמיר בבתי כנסיות שלנו כיון שבהם לא נאמר דין הכל בכתב, ובדוחק יש לומר דסברת הפוסקים הראשונים בזה הוא דשמא יש לנו לדמות צורת בהכנ"ס לצורת היכל לענין שגם עליותיו יש בהם קדושה כיון שנקרא ביכהנ"ס מקדש מעט, ועי' במה שכ' דברי הפוסקים לענין ב' פסחים [].

ה) עוד צירוף יש לצרף בזה דבניד"ד יש הפסק של ב' קומות בין קומת בהכנ"ס לקומת הדירה המדוברת, דבזה יש מן הפוסקים שכתבו דיש מקום להקל בזה, וסגי לזה גם הפסק של קומה אחת, ומ"מ רוב הפוסקים נקטו להחמיר בזה.

ו) עוד יש לצרף כאן מה שכתב בדרכי משה [סי' קנ"א ס"ק ז'] וז"ל, וכתב מהר"י וייל בפסקיו [שנסוף משוואתו סי' נג'], מי שיחד חדר לבית הכנסת אם מותר לישן ולשכב עליו והשבתי דשרי דאפילו למאן דאסר אינו אוסר אלא דוקא בית הכנסת הבנוי מתחלה לכך דומיא דהיכל דמייתי מיניה ראיה במרדכי פרק קמא דשבת [סי' רנ"א] עכ"ל, וכ"כ הרמ"א [נדה"ה על השו"ע ס"ז] וז"ל, וכל זה דוקא בבית הכנסת קבוע שנבנה מתחילה לכך, אבל בית שיחדו לאחר שנבנה לבהכנ"ס מותר לשכב עליו עכ"ל.

ואע"פ שכתב המשנ"ב דמ"מ שומר נפשו ירחק מזה וכו'.

עכ"פ לענין צירוף ודאי יש מקום לצרף זה, דכיון שבניד"ד מדובר בבנין ישן מן הסתם שהדירה למטה נתייחדה רק לאחר בנייתה לביהכנ"ס.

ויש להביא בזה מש"כ בשו"ת אבני נזר [או"ח סי' לז סק"ז] ששמע שאין נוהגין כהט"ז (המחמיר בתשמיש גנאי ע"ג ביהכנ"ס באופן זה של הרמ"א) במקומות הגדולים שא"א להשיג שם מקום להתפלל אם יצטרכו לדקדק שלא יהיה בית דירה למעלה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להביא עוד בזה מ"ש בעל הקה"י במכתב [מדפס נקריינא דאגרתא ח"צ סי' פו] שבעיירות גדולות שנהגו להקל בזה הוא בכלל מה שאמרו ז"ל בכ"מ [שנת קכט ע"א; יצמות עז ע"א] דהאידנא דדשו ביה רבים שומר פתאים ה' (תהלים קטז, ו), ואין הכונה על כל מה שאסור מצד הדין, אלא על ענין זה דהרמ"א שהזהירו בזה האחרונים שיש בזה סכנה [עי' נכנה"ג סו"ס קנא], ע"ז כתב הקה"י דכיון שמצד הדין יש להקל הלכך לגבי הסכנה אמרי' שומר פתאים ה'.

ועי' בתשובת שבט הלוי [ח"א סי' כו וח"י סי' לה] מה שדן לענין בית הכנסת שמוקם בתוך בנין בזמנינו וההתייחסות לזה, דיש מקום לומר שהוא קל יותר עיין שם.

ז) עוד יש לצרף בזה הא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו [פסחים 5 ע"א], ומכיון שמדובר ברכוש משותף, א"כ הרי זה דומה לשותפים שיש להם בית ואחד מהם ייחד הבית לבהכנ"ס, האם חלין דברי קדושה על שאר השותפין בבית זה, ויש לעיין בזה?.

ויל"ע עוד מצד רבים שביררו דרך לעצמם מה שביררו ביררו [עירובין נד], האם הוא מועיל גם לאסור דין בהכנ"ס כשביררו לעצמם מקום לבהכנ"ס שלא מדעת אחד מהבעלים, ודין זה של רבים שביררו גופא מיירי רק באופן שאבדה להם שם דרך [נ"צ ק], והכא שמא בבהכנ"ס יש להם דין אחר, ומסברא נראה דמהיכי תיתי הא, וכי רבים גזלנין נינהו כדפריך בב"ב שם, ומה דיש לרבים כח לקדש הרחוב כדאי' במגילה [כו ע"א] לחד תנא, ונפק' מ' שאם ימכרו הרחוב יהיה אסור לקנות בו דבר חולין עי"ש, הני מילי ברחוב שהוא ברשות הציבור, ואין לאחד בעלות על זה יותר מאחר, משא"כ כמזיקין על ידי ייחוד ביהכנ"ס לבית אחר שמא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וצ"ע בכ"ז?.

ואמנם הפוסקים בחו"ל שדנו בזמנם על עליות של בהכנ"ס לא הזכירו הרבה כ"כ דין הדומה לענייננו, מאחר וצורת הבניה כהיום שיש בית משותף רב קומות לא היתה קיימת בזמנם הרבה ובפרט בנין בהכנ"ס הרגיל שכאשר נבנה כולו לשם בהכנ"ס (ועי' לעיל), וגם עלייתו נבנתה עכ"פ בהרבה מהמקרים מדמי הגביה של בהכנ"ס ובבעלות בהכנ"ס ולתשמישי בהכנ"ס מיהא, וגם לא היה מצוי ריבוי בתי כנסיות בעיירותיהם כבמקומותינו כאן, ולכן עיקר הנידונים שדנו בזה הוא באמת באופן שהעליה היא בבעלות ההקדש של בהכנ"ס, וא"כ אפשר דאין הכרח מדבריהם לענייננו.

ועכ"פ לענייננו יש מקום לומר דכיון שלא מיחה הרי הסכים לזה וכאופן דמיצר שהחזיקו בו רבים [עי' רש"ס נ"צ ק ע"א ד"ה שהחזיקו], וממילא אין בידו לטעון שלא יתקדש רשותו על ידי תפילתם, והיא סברא דקה, דמחד גיסא יש מקום לומר דכיון שאינו בבעלות המתפללים אין יכולין לאסור המקום, ומצד שני אם יצווה שמא לא ישמעו לו ולהכי לא צווה, ולא משום דניחא ליה.

ובשו"ע [סי' שע"ז ס"א נהג"ה] כ' מצר שהחזיקו בו רבים ברשות, אסור לקלקלו, וכתב עלה הסמ"ע, קמ"ל בזה דדוקא כשהחזיקו ברשות אסור לקלקלו, משא"כ כשהחזיקו בו שלא

ברשות.

מיהו כל שרבים מוחזקים בו עתה לפנינו טוענין להן ואמרינן דבודאי ברשות החזיקו בו ע"כ.

והכי נמי לענייננו יש מקום לומר כן שטוענין להם שקבלו רשות השכנים להתפלל שם, ומ"מ עדיין יש לומר שטוען שנתן להם רשות להתפלל אבל לא לקדש ולאסור ביתו.

(ח) עוד יתכן שיש מה לצרף להקל בזה מחמת שלא היה כאן בהכנ"ס קבוע, ולא ביררתי בפרטי המקרה כאן, ועי' הליכו"ש שם בדבר הלכה [סק"ה].

(ט) עוד יתכן לצרף בזה מה שלכאורה אין ארון קודש וס"ת בבהכנ"ס הנ"ל, אמנם השבט הלוי [מ"ט ס"י לז] שכתב להקל באופן זה שאין ארון קדש וס"ת נסמך בזה על דעת הפאר הדור הנ"ל שרק מעל ארון הקדש האיסור, ומותר מעל בהכנ"ס, אלא דכמו שנתבאר לעיל אין זו דעת הראשונים המובאים בב"י ושו"ע, אלא שכתבנו דיש ללמוד מדברי הרמב"ם עכ"פ לעניין שטח ביהכנ"ס עצמו, וגם דיש לצרף דעת הרמב"ם עכ"פ כצירוף צד, דחזקה על הב"י שאם היה רואה תשובת פאר הדור הלזו היה מביאה בב"י עם שאר הראשונים.

(י) עוד יתכן לפי הנשמע שם שלא מדובר בבהכנ"ס ממש אלא בית ועד לתפילת מנחה וערבית, ולא נכנסתי להאריך הבירור בדינים השייכים לזה מאחר שלא נתברר לי המציאות בזה.

סוף הדברים ומסקנת הסוגי' דאין כאן בית מיחוש להחמיר מאחר ואין זה כנגד שטח בית הכנסת, ובלאו הכי יש כמה צדדים לצרף כאן כסניפים להקל ולהסיר מחומר איסור זה דבלאו הכי אינו מפורש בגמ'.

האם יש איסור במסחר בקרקע בשמיטה (קניית דירה בשנת שמיטה)

שאלה:

קיימא לן [ע"ז סז ע"א] לאכלה (ויקרא כה, ו) ולא לסחורה, שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית, ומה הדין במסחר בקרקע א"י ממש כגון מכירת וקניית דירה בשנת השמיטה.

תשובה: כל שאין המסחר לצורך עבודה בשביעית אלא כגון בקונה קרקע שאינה חקלאית או בקונה קרקע חקלאית שלא לצורך עבודה בשנה זו, ויש בזה פרטי דינים בחשוד כמו שיתבאר.

מקורות: תניא בע"ז [טו ע"ג] בית שמאי אומרים לא ימכור אדם שדה ניר בשביעית וב"ה מתירין מפני שיכול להובירה, ומבואר בזה דאיסור סחורה בקרקע לא נאמרה כלל, ורק היכן שיש לומר שהחשוד יעשה בזה עבודה בשביעית אסור, אבל שלא לצורך עבודה אין איסור כלל, וגם אם מוכר לצורך עבודה אין איסור מצד עצם המעשה המכירה אלא מצד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לפני עיור או מסייע שמסייע החשוד לעשות איסור של עבודה בשביעית.

וכ"פ ברמב"ם [פ"ח מהל' שמיטה ויוצא ה"ו] ומוכר לחשוד פרה חורשת בשביעית שהרי אפשר לשוחטה, ומוכר לו שדהו שהרי אפשר שיובירה, אבל לא ימכור לו שדה האילן אלא אם כן פסק עמו על מנת שאין לו באילן וכו', ומיירי במוכר בשנת השמיטה עצמה כמבואר בדרך אמונה שם ע"פ החזו"א.

וכיוצא בו מצינו לענין סיקול אבנים בשביעית דכל שהוא לצורך בנין וניכר שהוא לצורך בנין אין בזה איסור [שביעית פ"ג מ"ה וצמפרשים שם].

ועוד יש להוכיח עצם דין זה, דהרי לענין פירות מה שנדרש לאכלה ולא לסחורה הוא הדין כל מה שאינו אוכל, כגון משרה וכבוסה שהם נתמעטו בסוכה [מ ע"א] ג"כ ממה שכתוב לאכלה, אבל קרקע כל דבר שאינו עבודה לצורך הצמחת צמחים אינו בכלל איסור, כגון בנין בקרקע דשרי [עי' שביעית שם], ממילא גם סחורה בקרקע אין בזה איסור.

סוף דבר, אין איסור למכור או לקנות דירה שאינה חקלאית בשנת השמיטה, ולענין קרקע חקלאית למי שחשוד על השביעית יש בזה חילוקי דינים כפי שנתבארו שם ברמב"ם ודרך אמונה עיין שם.

האם מותר לשים על הגוף בשבת דבר להברחת יתושים

דבר תכשיר שמצמידים על האדם שיש בו ריח להבריח יתושים, והוא כעין צמיד שיש בו גוש של חומר מסויים עם ריח שהיתושים אינם אוהבים לשהות בקרבתו, האם חשוב רפואה לענין איסור רפואה בשבת.

אין איסור להשים אותו על גופו בשבת, ואם שם אותו על עצמו מערב שבת באופן שהוא קשור עליו ואינו נופל, ואפילו שם אותו על עצמו בשבת, יתכן שמותר לצאת עמו.

נראה פשוט דלא חשיב רפואה בשבת, והפוסקים דנו לענין לענין סם המות לפני זבובים המצצעים אותו, עי' להמהר"ש קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה סי' קלה), ובשבו"י ח"ב (סי' מה) מה שדנו שם, ופשוט דכל הנידון לענין הריגת דברים שאין מזיקין בשבת מה שהובא בשבו"י שם בשם המרדכי (קכא ב) בשם ר"ת היינו אפילו בהריגה ממש, וכ"ש הכא שאין התכשיר מיועד להריגה כלל אלא להברחה בלבד.

והנה לענין רפואה כימית שתפקידה להבריח חיידקים מכיון שהוא דבר שאינו נראה לעין כיצד הוא פועל ולמראית עין פועלת כדרך כל רפואה אסורה אבל הכא הרי הוא דבר הנראה לעינים שהוא כמבריח דבר להדיא, והגם דשחיקת סממנים היה שייך לגזור גם בתכשיר כזה, מ"מ מדחזי' ממה שדנו הפוסקים לגבי סם הנז' ולא חשו לשחיקת סממנים חזי' דאין כל סם אסור בשבת רק מה שגזרו, דה"ה לא אסרו להשתמש במאכל שחוק

על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בשבת או יין אם נעשה קודם השבת עכ"פ [וצנעסה צצנת מעלמו הוא סוגיית משקין שזנו צריש צילא וצשאר דוכמי] גזירה משום שחיקת אוכלין, וכן דברים שאינם רפואה ממש לא גזרו בהם, כמו שלא גזרו לאכול דבר להנעים הקול [א"מ שכת סל"ח] או להפיג שכרותו [שס סמ"א] או להפיג ריח רע [שס סל"ו].

והנה לגבי ריח רע גופא מצינו [סי' שג סט"ו] שאם מרפא את הריח הרע חשיב רפואה, וכמו שביארו בזה פוסקי זמנינו [ראה שנה הלכות ומידושי צמרא צסי' שכת] שההבדל אם עושה לרפואה או להבריא ריח רע, וא"כ לענייננו שעושה להבריא היתושים אינו רפואה כלל.

ופוסקי זמנינו דנו על תרסיס כנגד יתושים המצעים אותו ובשם ספר ברית עולם (מלאכת שוחט אות ח') ראיתי כתוב בשם החזו"א שאין להקל בזה אלא לצורך חולה שאין בו סכנה, או קטן, ודבריו מזה גם שאר פוסקים ולא עיינתי כעת בכ"ז.

ומ"מ אם הנידון שם מצד גרם הריגה של היתושים שהוא גרם דרבנן או פסיק רישא, מ"מ כאן אינו אלא הברחה בעלמא, אף ששם לא מיירי שהוא על גופו מ"מ אין הכרח לחדש שכל דבר שהוא לטובת גופו ייחשב רפואה.

ולענין מוקצה אף שאינו ראוי לאכילה אין בזה מוקצה שהרי יש תועלת גמורה בלקיחתו, ואם השימוש בזה הוא היתר הרי הוא כלי שמלאכתו להיתר.

ועדיין יש לדון בזה לענין הוצאה אם יש כאן רפואה או עכ"פ דמי לאצולי טינוף וכן לקמיע מומחה, ולכאורה יש לדמותו לכל זה ולהתירו, עכ"פ אם הוא קשור, ואם הוא מונח עליו מעקב שבת, ולענין אם היה מונח בשבת נראה דתלוי בב' הטעמים במפרשים במה שאסור ליתן לכתחילה בשבת פלפל וגרגיר מלח, דלפי הטעם שנראית מערמת להוציא ה"ה כאן (דרך במוך שהוא נצרך בכל רגע ממש אמרי' שאין נראה הערמה) אבל לפי הטעם שפלפל הוא רפואה, כאן יהיה מותר, והמשנ"ב [שג נ] הביא ב' הטעמים, והגרע"א [צמוקפות רעק"א שנת פ"ו מ"ה] נקט שהעיקר כהטעם שהוא משום שמערמת להוציא.

אמנם שוב ראיתי בשם פוסקי זמנינו [שש"כ יט הערה פט צסס הגרשז"א] שבדבר שהוא עשוי לכך לא חיישי' שנראה כמעררים להוציא, ולפ"ז בניד"ד שהוא מיוצר לכך יהיה מותר.

וכן ראיתי באג"מ [א"מ ס"א קז] שהטעם שמוך שבסנדלה מותר ליתן לכתחילה משום שאם ידוע לכל שיש צורך בזה מותר, וא"כ ה"ה כאן.

ואע"פ שפסק בשו"ע [שג יא] שכובלת וצלוחית של פלייטון [משנה שנת פ"ו] אסור, כתב באו"ז [שנת סי' פד] בשם ספר התרומה [סי' רמ] דלנשים שנהגו היתר בתכשיטין ע"פ הסוברים כן [עי' צשו"ע שג יח], ה"ה בכובלת וצלוחית של פלייטון.

והתרומה נסתפק אם מותר ליתנו בשבת, והאו"ז הכריע דכיון אינו לרפואה שרי [עי' צצ' הטעמים דלעיל], וספקו של התרומה הי' בין ב' הטעמים דלעיל, א"נ אולי הספק היה אם נראה כהערמה באופן שאינו מיוצר רק לזה אך רוב השימושים מיועדים לזה, אבל בפשוטו אכן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לא היה פשוט לו כהגרשז"א שדבר שמיועד לזה אינו בכלל החשש להערמה, דמסתמא יש בכובלת וצלוחית של פלייטון דבר שמיועד ליתנו ע"ג האדם.

ולמעשה אם נשווה זה לכובלת וצלוחית של פלייטון יהיה מותר לכאורה רק להסוברים שתכשיטין הותרו האידנא עי' בשו"ע שם, [ועי' צמרדי שנת רמז שנו].

והנה לגוף הסתירה בסוגיות בין פלפל וגרגיר מלח שמותר לבין כובלת וצלוחית של פלייטון שאסור ואף ר"מ מחייב חטאת, נאמרו בזה כמה חילוקים במפרשים, וראיתי מי שהציע לחלק בין אם הוא מובלע בגופה או ע"ג גופא, אולם במוך שבאזנה ובמוך שבסנדלה אינו מובלע בתוך גופה, ואע"ג שמוך שבסנדלה מובלע בתוך הסנדל עכ"פ, אך לענין מוך שבאזנה מסתמא אפשר דאין דין שלא יצא חוץ מאזנה כלום, דהעיקר שקשור ומהודק.

ומיהו יש מהמפרשים שתירצו שהוא משום שהוא מרפא לכן התירו בפלפל ובגרגיר מלח [ראה הערות הגריש"א ואשל אברהם נדעת המאירי נסח הראשון ד], ולפ"ז נמצא שדבר שמרפא מחד גיסא יש בו חומרא שאסור ליתנו לכתחילה בשבת מאידך גיסא יש בו קולא שמותר לצאת בו אם הניחוהו מערב שבת וצ"ע שהרי מוך לנידתה ההיתר הוא מחמת צערה, ובפרט לפי מה שסבר רמי בר חמא שאינו מחמת דממאיס א"כ הוא ודאי מחמת צערה, א"כ גם בניד"ד יהיה מותר מחמת צער היתושים, וא"כ הדרא קושי' לדוכתה למה צער ריח רע בכובלת וצלוחית של פלייטון אינו מוגדר כצער.

ועי' ברש"ש [שנת סז ע"א] שתירץ בעוד אופנים החילוק בזה, עי"ש.

וחילוקו השני מחודש מאוד (בפרט שנמצא שם לפמ"ש הוא בדף נט ע"ב שר"מ מסתמך על גזירת רבנן ואעפ"כ חולק עליהם).

ואם נדקדק ונחזור אחר החילוקים בין כובלת וצלוחית של פלייטון הנה הרש"ש שם בחילוקו הראשון כתב דכובלת וצלוחית של פלייטון אין רוב הנשים רגילות בו, ויש לומר שהוא כעין תוספת מיותרת ולא פתרון ישיר לבעיה, דגרגיר מלח הוא כעין תרופה וניגודים לריח הרע, אבל הכובלת וצלוחית של פלייטון הם כעין תכשיטין יתירים לתענוג למרות שהטעם שהם ניטלים הוא מחמת הריח הרע, ובזה נכלל גם חילוק האחרונים דלעיל, דכל שהדבר הוא פיתרון ישיר ונגדי לבעיה הוא הגדרה של רפואה לצער, (וזהו גם הטעם שהסתפק בעל התרומה אם מותר ליתנו לכתחילה בשבת, משום שהוא דרך פינוק ומותרות להתקשט בו ואינו פיתרון ממוקד לבעיה וממילא אינו ניכר שנוטלתו עבור הבעיה, ומסתמא שיש שנוטלים אותו גם לא רק מחמת הבעיה), וא"כ בניד"ד דבר שנעשה ישירות למטרה זו, גם אם לא רוב הסובלים בו משתמשים בו יתכן שנכנס להגדרת פלפל וגרגיר מלח ולא להגדרת כובלת וצלוחית של פלייטון.

ולמעשה צריך שאלת חכם, ומ"מ אם תמצי לומר שיש לחוש לענין הוצאה יש לדון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בלבישתו גם ברשות היחיד לדעת הגר"א והפוסקים שסוברים שאסור להחזיק דבר בבגדיו בשבת.

מי שירדו עליו גשמים בדרך למצוה האם הוא כמי ששפך לו קיתון על פניו

שלו' רב וכט"ס

ע"ד הנידון של ירידת גשמים בזמן שהולך לאפיית מצות אם חשיב כשפך לו קיתון על פניו, כמו במתני' דסוכה ספ"ג [כח ע"ג] דאם ירדו גשמים בסוכתו הו"ל כמי שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו.

ואכתוב בזה הנלענ"ד, דמ"ש בסוכה לא מיירי אלא במצוה שעיקרה לצאת מביתו, דכל ז' ימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי כדתנן בסוכה [כח ע"ג], ואמרו ז"ל בפסיקתא דר"כ [פ' דסוכות] והובא בילקו"ש [אמור רמז מרנג] ובהדר זקנים לבעלי התוס' [ויקרא כג, מ] שהוא גלות אחרי שנגזר עלינו בדין שאנו חייבין גלות, וכיון שיש מצוה ביציאה דווקא, ממילא אם יוצא ושם המצוה אותו עצמו מוריד עליו שם גשמים הוא כשפך לו קיתון על פניו, משא"כ כל מצוה שיש בה צער אמרי' באדר"נ [הנילו הס"ח נחיצור נפית לישועה פ"א] אחת בצער ממאה שלא בצער, ובחולין [ז ע"ג] אמרי' לגבי יסורין בזמן מצוה דם ניקוף מרצה כדם עולה.

ומענין לענין עי' עוד בתנא דבי אליהו [רנב פ"ג] כל ת"ח שאינו מתפרנס הרבה סימן יפה לו, עי"ש הטעם ואינו מנד"ד.

ועל יסוד החילוק שכתבתי דוקא לענין סוכות שהוא פעולה כנגד הפעולה המתבקשת מהם, מצאתי כעין זה בפ"י המשנה להר"מ [ספ"ג דסוכה] ושם נוסף עוד ענין שהוא דוקא בתחילת סוכות וז"ל, וירידת הגשם בתחלת סוכות מורה שאין פעולתם רצויה לפני ה' ע"כ, וכבר העירו בזה מדברי הרמ"א [אורח חיים ס"ח מל"ט ס"ה] עי"ש, ועכ"פ יש לומר דלמד כן הר"מ מסברא דלא בכל מצוה מה שירדו גשמים הוא כהחזיר לו קיתון אלא דוקא בירידה בתחילת סוכות.

ומ"מ אם הוא בזמן שכל העולם עוסקין באפיית מצות וצרכי החג וירדו גשמים, באופן כזה לא ימלט מלהחשב סימן קללה, כדאמרי' בתענית [ס ע"ג] אפי' שנים כשני אליהו וירדו להם גשמים בערבי שבתות אינן אלא סימן קללה, ואמרי' עוד [שס] שמש בשבת צדקה לעניים וכו', ואמרי' עוד התם [כג ע"א] ונתתי גשמיכם בעתם בלילי רביעיות ובלילי שבתות, משמע דבשאר זמן יש בזה קללה.

והיה מקום לומר דאם הוא בלבד עוסק במצה ורוב העולם אין עוסקין במצוה אין זה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בהכרח קללה דשמא לצורך העולם ירדו, וכמו שהתפלל הכה"ג [יומא נג ע"ג] ואל יכנסו לפניך תפילת עובדי דרכים, וגבי רחב"ד אמרי' [יומא שס] מאי אהני תפילת כה"ג גבי רחב"ד, הא שאר בני אדם לא.

אכן בסנהדרין [מז ע"א] אי' דאם ירדו גשמים על מיטתו הוא כפרה, וכמו מת שלא נקבר, ומבואר בזה דהוא צער לאדם, ויש לומר דאע"פ שלא מחמתו ירדו אלא מחמת אחרים מ"מ הו"ל כפרה, והשטן קטרג לו בשעת הסכנה, וסכנה לענייננו יש לשייך גם גבי סכנת בזיון וכיו"ב, שכל שע"פ דרך הטבע עלול אדם לבוא לידי נזק או צער השטן מקטרג לזה, ולא בכל מקום המביא את הסכנה או הצער הוא השטן אלא ה"ה אם סניגורו מקטרג לטובתו כדי שיהיה לו לטובה לסימן יפה [עי' סנהדרין שס], וכמ"ש בשבת [לג ע"א] ואלו הן פרקליטין של אדם תשובה ומעשים טובים, ואמרי' [שמו"ר לג, ו] עשה אדם מצוה אחת נברא לו מלאך אחד וכו'.

או דיש לדחות באופן אחר דגבי מת אם ירדו גשמים סברא שבאו מחמתו כיון שיש בזה דבר גדול של שינוי סדרי הבריאה, משא"כ באדם ההולך לדרכו, אבל לא יהיה הכרח לתי' זה אלא אם נאמר דמ"ש בסנהדרין שם סימן יפה לו ר"ל סימן דוקא ולא סיבה, אם נימא הכי יהיה עלינו ליישב שבאו מחמתו.

ויעוי' בברכות [ה ע"א] אלו הן יסורין של אהבה כל שאין בהם ביטול תורה או ביטול תפילה, ובלאו הכי אין אלו יסורין של אהבה, אבל באופן זה יש לומר דאין בזה ביטול כלל, דמחמת גשמים אין לו לבטל דרכו, דאיי"ז כפסקיה מברא [כמוצא נ ע"ג] אלא צער קצת שיכול להתגבר על זה, וכמו דאמרי' במגילה [כח ע"ג] אתא זילחא וכו', ומשם אין ראיה ממש לענייננו כיון שהיה להם מקום להכנס לשם מיד להכי לא הוה סימן קללה כלל, ובזה גם רחב"ד לא היה מראה רצונו שיפסקו הגשמים.

ושו"ר כמה ספרי שו"ת שדנו במאורעות כיו"ב, ואציינם למען יהי' לו לתועלת, שו"ת בנין ציון [המחשבות סי' כה], שו"ת שבות יעקב [מ"ג סי' י], שו"ת הר צבי [מ"א סי' לה], שו"ת חשו"ק חמד [סוכה כח ע"ג].

בברכה מרובה ופסח כשר ושמח

הקורא בתורה שקרא 'כליה' בלשון נקיבה במקום 'כליו' האם צריך לחזור

לכבוד רבי שמואל דוד ברקוביץ שליט"א

ע"ד הקורא במדינתכם שקרא ואת כליה במקום ואת כליו, ושאלתו בידו האם מחוייב להחזיר הקריאה או לא.

לפי המבואר בספרי הפוסקים האחרונים [עי' ריש סי' קמז ועוד להלן], הסכמת רובם היא שגם בזמנינו דלא בקיאנין בחסירות ויתרות [קידושין ל ע"א] מ"מ כל טעות שמשנה את המשמעות יש לחזור.

והסברא נותנת דטעות משמעות שנקטו הפוסקים היא גם במשמעות קטנה, מאחר שדן במשנ"ב [סי' קמז ס"ז] על שינוי במשמעות על ידי טעמים וכיו"ב, ועל פי הרוב אין מדובר בטעות שמתיר את האסור וכיו"ב.

אמנם בצמח צדק (הקדמון) סי' קיט נקט לגבי ומגרשיהם ומגרשיהן דבשינוי זכר ונקבה כזה אין להחזיר הקורא בקריאה זו, (ושם מיירי שהטעות היה כבר בספר, וקאמר שרק במנחה עליהם להוציא ס"ת אחרת, אבל עכשיו יכולין להשלים הקריאה בספר זה), ונימוקו עמו שזהו שינוי המצוי גם בתורה בלא קפידא, כלומר דגם בתורה לפעמים קאמר בלשון נקיבה על זכר.

ויש לציין דעל אף שהפוסקים חלקו על חידושו של הצ"צ לענין טעות בכתב ונקטו דגם בטעה הסופר בין מגרשיהם ומגרשיהן צריך להוציא אחרת, וכל היכא שיש שינוי במבטא [עכ"פ היכא דאפשר], והם דרך החיים וחיי אדם ושערי אפרים, הובאו במשנ"ב [סי' קמג ס"ק כו גמטריה], מ"מ הם לא דברו אלא לענין טעות בכתב אבל לענין טעות הקורא אין להחזיר אלא היכא שנשתנה הענין לדעת הרמ"א [סי' קמז ס"א].

לפ"ז חזר הנידון של הצ"צ האם הוא שינוי משמעות או לא, מאחר דאם אין טעות אלא בקריאה לא נחלקו האחרונים כנ"ל.

ומן הסתם שיש להבין מדבריו דה"ה בשינוי כמו שהזכרת לגבי הקורא שאמר ואת כליה תחת ואת כליו ה"ה.

אמנם יתכן להגביל חידושו של בעל הצ"צ ולומר דהני מילי באופן שדרך התורה מעיקרא שלא להקפיד בזה בריבוי מקומות, כגון בסיום ו' או ס' וגם בלשון בני אדם אין מקפידין בזה לגמרי, ועי' גם בריש ספר משנת הגר"א על דקדוק דמבואר שם שמ' ונ' הם מהאותיות המתחלפות מלבד מה שהובא מהראב"ע ושיח יצחק בגוף התשובה הנ"ל.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויש לציין שרוב מעתיקי משנה ותלמוד ומחברי ספרים לא הקפידו כלל בסיום ס' או ו'.

אבל בלשון זכר ונקיבה גמור כגון כליו וכליה שאין כמעט דרך לשנות בכיו"ב אם לא לדרשא המפורשת בדברי רז"ל שמחמת זה נכתב, [על אף שכל אות בתיבה נכתבה ללמד דבר מ"מ זה אין לו פשט בלא הדרשא ומ"מ לא נאמר בזה אין מקרא יוצא מידי פשוט] שגם סג ע"א] אלא במשמעות אבל לא בשינוי לשון], וגם דרך בני אדם להקפיד בזה, להכי אם מיירי בפסוק שאינו סובל ע"פ דקדוק שינוי כזה, אפשר דצריך לחזור ולקרות, ואולם ע"ע באשל אברהם מבוטשאטש [סי' קמז] שכ' דרחבו רחבה הוא ג"כ כמגרשיהן מגרשיהם.

והנה דעת הגר"א ועוד פוסקים [ע"ש צנ"אור הלכה] וכן לדעת המחבר לפי המקור חיים וכף החיים [סק"ז] דבכל שינוי מחזירין אותו, ועי"ש בביאור הלכה שנטה להחמיר מחמת זה באופן שחיסר אות, וא"כ לענייננו בודאי שיש מעיקר הדין להחמיר עפ"ז וק"ל.

ועל כן לכאורה ראוי לחזור ולקרות מעיקר הדין, מ"מ אין צריך למחות במי שאינו חוזר בזה.

**כשחל פורים ביום הששי, מה יקדים לקנות בבוקר, האם צרכי פורים
שזה צריך כבר ליום הששי, או צרכי שבת, משום תדיר ושאינו
תדיר, תדיר קודם**

מאחר והשאלה מתרחבת לכמה אנפין אשתדל לילך בזה בקצרה ולבאר עיקרי היסודות השייכים לנידון זה.

א.

יתבאר דבגדי יו"ט עדיפי משל שבת

הנה מבואר ברמ"א בהל' יו"ט [סי' תקכ"ט] דבגדי יו"ט יותר טובים משל בגדי שבת, וכן הובא בשם האר"י ז"ל והמקובלים שבגדי יום טוב חשובים משל שבת כי ביום טוב בא האור עליון מלובש בלבוש והשמחה מושגת יותר, וכן יעוי' גם שו"ת פנים מאירות (חלק ב' סי' קכג) כ' באשה בתוך שלשים לימי אבלה וכו', דמותרת ללבוש בשבת זה בגדי שבת, אך לא בגדי יום טוב וכו'.

והובא גם בפתחי תשובה (סי' שפט סק"ג) ובקיצור שו"ע (סי' ריא סי"א), ומבואר מזה ג"כ דהוה להו כמילתא דפשיטא וכמנהג הקבוע והידוע שבגדי יו"ט אינם כבגדי שבת דכוותיהו.

ג.

יבוא לדון לענין פורים אם דינו כיו"ט

והיה מקום לומר לפ"ז דכבוד פורים מהותו ככבוד יו"ט, כיון שנאמר בו שמחה ומשתה ויום טוב (אסתר ט, יט), ואע"ג דאמרי' בגמ' [מגילה ה' ע"ג] דבקרא תניינא לא נזכר ויום טוב, משום דיום טוב לא קבילו עליהו, מכל מקום היינו דוקא לענין מלאכה דלא קבלו עליהו, אבל לענין כבוד היום אפשר שיש לנהוג בו ככבוד יו"ט.

והנה אי' ברמ"א הל' פורים [סי' תרנ"ה ס"ג] שיש ללבוש בגדי שבת ויו"ט בפורים, ויש לדון בגדר זה האם ר"ל דגדרו כשבת או דגדרו כיו"ט, וביותר יל"ע דבכמה אחרונים העתיקו רק בגדי שבת בפורים, ומכל זה משמע בכוונתם משום דאין קפידא בדבר דהעיקר ללבוש בגדים חשובים משל חול.

ומתורף דין זה משמע דבאמת לא קבילו עליהו כלל יו"ט לא לענין איסור מלאכה ולא לענין כבוד היום, דממה שלא דייק הרמ"א לכתוב בגדי יו"ט בלבד וכתב בגדי שבת ויו"ט, אפשר דמשמע מזה שאין קפידא כלל בזה, וגם אפשר דמנהגא זו אינה שייכת כלל למ"ש יו"ט בקרא, אלא מנהג שנהגו בו אח"כ, וכן משמע בסתמא לשון הרמ"א.

ויש לציין עוד דקידוש לא שמענו שיתחייבו בו בפורים, וגם מעיקרא לא אמרו בגמ' שם דילפי' מיו"ט אלא שאסור בעשיית מלאכה ומאי דלא אתמר לא אתמר.

ג.

יבוא לדון אם צרכי פורים מעיקרן קודמים לצרכי שבת

אכן נידון דידן אינו שייך כלל לנידון של כבוד היום אם הוא מנהג או דברי קבלה, דגם אם כבוד פורים ובגדי שבת ויו"ט בפורים הוא מנהג, מ"מ סעודת פורים הוא ודאי דברי קבלה.

יעוי' בפסחים [ס"ט ע"ג] דאמרי' הכל מודים בשבת וכו' הכל מודים בפורים וכו' דבעינן נמי לכם, ושבת הוא מחמת דכתיב וקראת לשבת עונג, ופורים הוא מחמת דכתיב ימי משתה ושמחה, ולבסוף איתא נמי התם על חד מאמוראי דהוה יתיב בתעניתא כוליה שעתא לבר מפורים וכו'.

ונשאלת בזה השאלה מאי שנא פורים משבת כיון דעד השתא אמרי' הכל מודים בשבת והכל מודים בפורים, והתשובה לזה הוא משום דבשבת כתיב עונג ועונג שייך לקיים בעוד דברים, כמו לפעמים על ידי דיבורים כמבואר בסי' שו, ואפי' על ידי בכיה יעוי' במ"ב [סי' רפ"ח סק"ד] דלפעמים יהיו אופנים שיוכל לקיים העונג על ידי בכיה, ואדרבה לענין אכילה כ' המ"ב [סי' רמ"ג סק"ג] וטוב ליזהר שלא יפחות משני תבשילין גם טוב שיאכל בכל סעודה מג' סעודות דגים אם לא שאין נאותים לו לפי טבעו או ששונאן ושבת לעונג ניתן ולא לצער וכדלקמן בסי' רפ"ח עכ"ל, וכן כ' הפוסקים לענין תענית בשבת, דאם יש לו בזה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עונג סגי, וכמ"ש [משנ"ז רפס סקט"ו] דאין להתענות בשבת אא"כ התענית עונג לו כגון שנפשו עגומה עליו וכשיתענה ימצא נחת רוח וכו' עכ"ל, ולהכי החכם הנ"ל דהוה ציים בכוליה שתא לא חש לתעניתא בשבת משא"כ בפורים.

כללו של דבר שמצינו חילוק בין שבת לפורים, דאילו שבת שייך לקיים העונג בשבת עצמה על ידי שמרגיל עצמו בדברים המענגים את לבו, ואילו פורים אין שייך לקיים משתה ושמחה שלא על ידי מאכל.

והגם דאמרי' [שנמ קיס ע"ז] במה מענגו וכו', בודאי שמצוה מן המובחר והיכא דאפשר יש לענג במאי דאפשר, אבל לענין דין וגדרי עיקר העונג מקיים אותו על ידי תענוג כל דהו, משא"כ בפורים במצוה במאכל ומשתה.

ויש לציין דלפ"ז א"צ לבוא לגדר מה שכתוב על פורים יום טוב בקרא, דעצם מה שכתוב גבי פורים שמחה הוא כבר דין בפני עצמו להרבות בצרכי פורים יותר משבת בין לענין בגדים ובין לענין מאכלים, וכמבואר במג"א ונו"כ על הרמ"א בהל' יו"ט הנ"ל [מג"א סק"ד] דהטעם שבגדי יו"ט חשובין משל שבת משום דגבי יו"ט כתיב שמחה והוסיף שם במג"א דמהכי טעמא מרבים בו ביו"ט גם במאכלים טפי משבת, נמצא דבכלל זה יש לדון גם להנ"ל.

ולפי דרכנו נמצינו למדים מכך שאם יהיו לו מעות רק לצרכי סעודת שבת או רק לצרכי פורים יתכן שיהיה עליו לקנות בזה סעודת פורים, מלבד עצם הטענה של פרסומי ניסא עדיף שתתבאר להלן בפני עצמה, יתכן שיש בזה טענה נוספת שעונג בשבת יוכל לקיים באופנים אחרים.

ד.

יבוא לדון אם יש עדיפות לשבת מצד עצמו על פני פורים

ומצד שני יש לדון דשבת הוא מדברי קבלה ובפורים נמי הוא מדברי קבלה, אבל שבת עיקרו מן התורה, וגם יעוי' ברמב"ן עה"ת [ויקרא כג ז'] וז"ל, וטעם מקראי קדש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה כמו שנאמר בקבלה (נחמיה ח י) לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם.

והנה "מקרא קדש", מלשון קרואי העדה (במדבר א טז), אחרי כן יאכלו הקרואים (ש"א ט יג), וכן על כל מכון הר ציון ועל מקראיה (ישעיה ד ה), המקומות שנקראים שם שיתקבצו בהם קרואי העדה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואונקלוס עשאו מלשון אשר יקרא אתכם באחרית הימים (בראשית מט א), לשון מאורע, בכל יום שיארעו תעשו אותם קדש.

ורבותינו ז"ל אמרו (ספרי פנחס קמז), ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, כלומר שלא יהא חוקם אצלך כחק שאר הימים אבל תעשה להם מקרא של קדש לשנותם במאכל ובמלבוש מחול לקדש, וגם זה דעת אונקלוס ע"כ.

ונראה דעיקרו מן התורה לא שייך כאן לדין זה, דהרי בגמ' בשבת לענין הנידון על חנוכה ושבת לא מדכרי' כלל ענין דשבת עיקרו מן התורה, וכ"ש דמיירי' התם גבי קידוש היום שיש לו עכ"פ אסמכתא מן התורה אם לא דרשא [ועי' ציטור הלכה סי' רע"א], וכ"ש הכא דמיירי' לגבי עונג שהוא מדברי קבלה, ודברי הרמב"ן כוונתו על רצון התורה, ולא מצד גדר דאורייתא, ולענין רצון התורה כל דרבנן נמי חשיב דאורייתא לענין זה מצד לא תסור, וידועים גם דברי הרמב"ן ז"ל על לא תסור.

ה.

יבוא לדון עוד להקדים צרכי פורים מחמת פרסומי ניסא

והנה ענין פרסומי ניסא הוא דבר הקובע ברכה לעצמו, ונבוא להוכיח הענין, דהנה לענין ד' כוסות אי' בפסחים [נט ע"ג] שאפי' עני המחזור על הפתחים חייב בד' כוסות, וברמב"ם [הל' חנוכה] העתיק דין זה נמי לענין נר חנוכה, ודין זה אינו מבואר בש"ס כלל לענין נר חנוכה, וכתב הרב המגיד ז"ל דטעם הרמב"ם הוא משום דגבי ד' כוסות אמרי' [פסחים ק"ז ע"א], לא נצרכא אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודה ע"כ, ש"מ דטעם החיוב לעני הוא משום פרסומי ניסא, ואילו נר חנוכה הוא פרסומי ניסא ג"כ כמו שמבואר בגמ' [שם כג ע"ג], והביא הגר"א ז"ל ונו"כ על השו"ע דברי הרב המגיד הנזכרין, והסכימו בזה הפוסקים.

נמצא דגם בנר חנוכה יש דין זה, ולפי דרכנו למדנו דגם פורים שנאמר בו פרסומי ניסא נהי דלענין קניין צרכי סעודה יש לומר דאין ענין מחוייב מאחר והוא דבר שאין לו שיעור ברור, אבל לעצם דרגת המצוה יש לומר דמחמת שהוא פרסומי ניסא הוא קודם לצרכי שבת, וע"ד הגמ' בשבת [כג ע"ג] דנר חנוכה קודם לקידוש היום משום פרסומי ניסא, ונהי דלא נימא שצרכי פורים קודמים לקידוש היום מאחר ומשתה ושמחה הוא דבר שאין לו שיעור, אבל עונג שבת עצמו הוא דבר שאין לו שיעור ג"כ, ממילא מכיון דלתרומתו אין שיעור יש לומר דצרכי שמחת פורים קודמים לצרכי שמחת שבת.

ו.

יבוא עוד לדון לענין קדימה אם הוא גם קודם בזמן או רק קודם לדחות

וממילא יש לעיין האם גם לענין קדימה באופן שאין אחד מהם דוחה את חברו ג"כ קודם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פורים לשבת או לא.

והנה בזבחים [ז' ע"ג] מספקא לן אי תדיר ומקודש תדיר קודם או מקודש קודם, ופסק ברמב"ם [הל' ממדין ומוספין פ"ט ה"ג] אם היה תדיר ומקודש איזה שירצה מהם יקדים.

והיה מקום לדון בזה דצרכי שבת הם תדירין וצרכי פורים הם מקודשין כיון שהם דוחין וכנ"ל לענין פרסומי ניסא, א"כ איזה שירצה יקדים.

אמנם מאידך יש לומר דהיכא דאשכחן שהדבר קודם לידחות יהיה קודם נמי לענין להקדים.

ולכשנתבונן נראה שדברו בשאלה מעין זו הפוסקים להדיא, וז"ל הב"י [ל"א ס' תרפ"ד] בשם הרא"ש (שבת פ"ב סי' יב-יג) על דברי הגמ' בשבת שם על נר חנוכה דפרסומי ניסא עדיף, משמע אי לאו משום פרסומי ניסא תדיר קודם אפילו לדחות את שאינו תדיר ויש לדקדק מזה כשחל ראש חדש טבת בשבת שמפטירין הפטרה של ראש חדש ולא בנרות דזכריה דתדיר קודם ולא שייך פרסומי ניסא בהפטרה דהא קורין בתורה דראש חדש קודם ואחר כך דחנוכה ואי שייך פרסומי ניסא בקריאה אפילו לדחות פרסומי ניסא עדיף כל שכן להקדים וליתא להך סברא (דהך סברא) [דולאי] היכא דאי אפשר לקיים שניהם פרסומי ניסא עדיף אבל להקדים תדיר עדיף דאיכא לפרסומי ניסא באחרונה כמו בתחלה הילכך קריאת התורה דאפשר לקיים שניהם תדיר קודם אבל בהפטרה שאין מפטירין אלא אחת פרסומי ניסא עדיף.

ועוד וכו' עכ"ל, וכ"כ בתוס' הרא"ש על הגמ' בשבת שם.

וכן מוכח בגמ' מגילה [סוף דף כט] לענין חנוכה ור"ח דאיכא למ"ד ר"ח עיקר והכי קיימא לן, וטעמו מבואר בגמ' שם משום דתדיר ושאינו תדיר קודם, ולפי זה נמצא ראייה ברורה מן הגמ' דגם פרסומי ניסא הוא קודם לתדיר רק להקדים אבל לא לדחות.

ואע"ג דלענין תדיר ושאינו תדיר גרידא יש להקדים התדיר גם לדחות, וכמבואר בתוס' [סוכה נד ע"ג ד"ה אמאי] עי"ש, מ"מ באופן שיש מחד תדיר ומחד פרסומי ניסא הכלל בזה הוא שיש להקדים התדיר להקדים ולהקדים הפרסומי ניסא לדחות.

ולפי כלל זה נמצא לענייננו דלענין הקדמה יש להקדים שבת אבל לענין דחיה יש להקדים פורים.

א.

היוצא מזה הלכה למעשה

ולכן יש להורות לשואלים דבר ה' זו הלכה דאם יש בידם מעות מצומצמים למטעמי שבת או למטעמי פורים יש להם ליתן המעות למטעמי פורים, וה' הטוב ירווח להם שיזכו לעתיד לקיים המצווה בשלמות, אבל אם יש בידם מעות ברווח לשניהם יש להם לעסוק

האם מותר לאכול בסוכה ולקרוא בו זמנית בספר המונח מחוץ לסוכה

יש

לדון במה שגזרו (סוכה ג ע"א ושו"ע או"ח סי' תרלד ס"ד) במי שאוכל בסוכה גדולה ושלחנו בתוך הבית, דלא יצא יד"ח דגזרי' שמא ימשך אחר שלחנו, ולפ"ז יש לדון במי שאוכל בסוכה גדולה שיש בה כשיעור ושלחנו בתוך הבית, אלא שאינו משתמש בשלחן, אלא מחזיק מאכלו בידו, ובמשנ"ב [שעה"ש סס סק"ז] משמע שנקט להלכה שבזה לא גזרי' שמא ימשך אחר שלחנו (עי' סוכה שם), דתיפוק ליה כאילו אין לו קשר כלל לשלחן זה, שאינו מסתבר שהוא מחיובי סוכה לאכול על השלחן דוקא, ומה דאמרי' דהיו לו כלים נאים ומצעות נאות מעלן לסוכה (סוכה כח ע"ב) אינו מחיובי סוכה לעיכובא, וה"ה שלחן ממש אינו לעיכובא שיהיה שלחן בסוכה בשעת אכילה, אע"ג דמצד שיעורא דסוכה קי"ל (עי' רש"י סוכה ב' ושעה"צ ריש סי' תרלד סק"א) דראוי לשלחן בעינן, מ"מ הוא גזרי' ישיבת סוכה דבעי' ראוי לדירה והוא ידור היאך שירצה, דפחות מזה דירה סרוחה היא כמבואר בשעה"צ שם בשם הר"ן יג ע"א, ומעין זה אמרי' (ב' א') לענין מחיצות של ברזל שאינו פוסל הסוכה אע"ג דאינה דירת עראי, דראוי לעראי בעינן.

וכן נראה בשער הציון סק"ז הנ"ל שנקט לעיקר שאינו מעכב אם מחזיק מאכלו בידו בסוכה גדולה, ושדברי הרמב"ן דמחמיר בזה לא מיירי בכה"ג אלא מיירי בסוכה שאין בה שיעור להכניס בה שלחן (דהיינו ו"ט).

(ואע"ג דנזכר במשנ"ב להכניס טפח בשלחן לסוכה אפי' בשעת שינה אבל יסודו מדינא לא ברירא כלל, ואף להמשנ"ב אינו לעיכובא, ואכ"מ).

אבל יש לעיין במי שמאכלו בידו אבל קורא ומעיין בספר בשעת האכילה, והספר מונח על השלחן, האם בכה"ג אמרי' שמא ימשך אחר שלחנו או לא.

ולכאורה שמא ימשך הוא סברא בסעודה, כדאמרי' כה"ג שמא ימשך לגבי סעודה קטנה קודם המנחה, ולגבי קריאה בספר אע"ג דלגבי קודם תפילת מעריב מצינו בפוסקים שאסרו שמא ימשך, דהיינו מצד הזמן שמא ימשך בלימודו ולא יפסיק מלימודו, היינו להימשך לזמן נוסף במצב קיים, אך לענייננו לא שמענו דגזרי' שמא ימשך על קריאת ספר, ואע"ג דלמעשה הוא באמצע סעודה ומחוייב מצד זה בסוכה, מ"מ לענין קריאת הספר כיון דאינו מחוייב שיהיה דוקא בסוכה לסוגיין דעלמא [ונפשוטו הוא דלא כפשוטו דעת היסוד ושורש העבודה שכל רגע מחוייב בסוכה, ובכמה מקומות משמע לא כך, אלא רק אם נדרש ממנו מלך הנהגה לפניו משורת הדין], ממילא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לענין הסעודה אפשר דלא גזרו שמא ימשך כיון שאין השלחן משמש לו למאכל.
ומיהו שמא יש מקום לומר דלא פלוג וכל עוד שהשלחן משמש לו לצרכו בשעת האכילה
כבר גזרו שמא ישתמש בשלחן למאכלו ואחר כך ימשך אחר שלחנו עוד חוץ לסוכה,
ויל"ע בזה.

האם צריך להפסיק את שירותי הפרסום הדיגיטלי בחול המועד

קיימי

בשוק בשירותי פרסום מודעות בכלים דיגיטלים, אשר דרך מודעות
הללו מתוודעים לקוחות לשירותים מוצעים.

ויש לדון האם מותר להשתמש בשירותי פרסום אלו בחול המועד,
כאשר הכונה היא רק שלא להחמיץ לקוחות פוטנציאליים המתוודעים
למוכר בחול המועד, אך בפועל לבצע את המכר רק לאחר המועד.

ובמודעות הללו אין כתיבה בחוה"מ ולא הדפסה, וכן אין צריך לעשות מעשה סחורה
בחוה"מ עם הלקוחות, רק הסחורה של רכישת השירות מהחברה המספקת את המודעות,
שיכולה להתבצע גם מראש קודם המועד, וכן עצם פסיקת הסחורה שיש מול הלקוחות.

ויש לדון כאן מכמה אנפי, ראשית כל כיצד להגדיר הפסד זה, האם להחשיבו כדבר האבד
של מניעת רווח שבזה נכנס לנידון דהרמ"א בס"י תקלט ס"א, שנראה שעיקר דעת הרמ"א
לדינא להקל בזה.

והנה מצד הסחורה שיש כלפי החברה שמספקת את השירות, לכאורה אין להחמיר, משום
דהו"ל קניה ומכירה, דהרמ"א גופיה מקיל גם בזה, כמבואר במשנ"ב שם סק"ו.

אמנם ברמ"א שם הגביל היתר זה בג' תנאים, תנאי הא' שהוא מניעת רווח מרובה, (משום
דבל"ז אין לסמוך על דעות המתירים בזה כיון דאפשר להחמיר), והתנאי הב' שיוציא
ממעות הללו שמרוויח במועד, כדי שיהיה מה לצרף שיחשב לצורך המועד.

והתנאי הג' שיעשה בצינעא.

ולגבי התנאי הא' יש לומר דבאמת קיימינן באופן שיש מניעת רווח מרובה, דבלא זה
לכאורה אין היתר בדבר, כיון שעכ"פ רוכש כאן שירות פרסום מהחברה המספקת את
השירות, אבל עדיין יש לדון כשרכש את השירות לפני חוה"מ האם מותר להמשיך לקיים
את השירות בחוה"מ.

כמו כן יש לדון מצד הצינעא שבזה, דהרי גם למה שמיקל הרמ"א יש לעשות בצינעא
דוקא, וגדרי צינעא הזכירו הפוסקים בסימן הנ"ל, אבל יש לדון בגדרי צינעא לפי
המציאות המתחדשות, מה הדין במודעה מודפסת תלויה ברחוב, האם דינה כצינעא או

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כפרהסיא, ולכאורה דינה כצינעא, כיון דאפי' בחנות אם פותח אחת ונועל אחת לרה"ר שרי ואין דינה כפרהסיא, וא"כ למה שפרסום מודעה שאינה אלא מראה מקום יחשב חמור מדלת פתוחה לרה"ר, ואולי מ"מ התם גבי חנות שנועל אחת יש עכ"פ היכר שנועל אחת, משא"כ שבסתמא אין היכר.

ואולי גם בענייננו אם יכתוב השירות ינתן לאחר המועד או כה"ג באופן שיש היכר חשיב צינעא ג"כ.

ויש לדון עוד מצד הא דמציאה שיש אינה נחשבת דבר האבד ואסור למיטרח בה, אבל זה אינו, דדין מציאה שאסורה היא משום שאין חיי נפש תלויין בה, וכאן לענייננו שהנידון במי שמפרסם שירותיו וזוהי עבודתו ופרנסתו שרי, עי' במשנ"ב שם סקכ"ד.

והיה מקום לדון עוד מצד ההיתר בדבר האבד כאן דמניעת רווח, כיון שיכול לאחר המועד לפרסם שוב, א"כ אין כאן דבר האבד, אבל האמת דמצד זה אין כאן חסרון בדבר האבד, כיון דאחר המועד יהיו לו לקוחות אחרים, ואילו הלקוחות שיש במועד עכשיו הוא יכול להחמיץ ולהפסיד, וכמ"ש הרמ"א שם בס"ה בשם הכלבו, ותגר שקונה מזה ומוכר לזה וחוזר וקונה ומוכר, מותר, דהוי דבר האבד ע"כ, וכתב המשנ"ב, דאם ימכור היום יחזור ויקנה מחדש וימכור ביום השני ואם ימנע מלקנות ולמכור היום יפסיד בודאי הריוח ועיין במ"א שהעלה דאעפ"כ אינו מותר למכור רק בביתו ולא לישוב בחנות בפרסום עכ"ל המשנ"ב.

אולם עדיין אינו ברור, דא"כ מ"ט לא התירו בשאר תגרים בכולהו סוגיין דמו"ק למכור כדרכן בחוה"מ, וכבר נהוג עלמא לסגור כל החנויות שאין סחורתן לצורך המועד ממש, ואף דלכאורה שייך היתר זה ברוב ככל התגרים, שאם לא ימכרו בכל יום יפחתו להם מלקוחותיהם, וא"כ מה דין המיוחד הנזכר כאן להתר משאר אופנים, וא"כ לכאורה שייך רק ביום השוק הנידון שם בתחילת הסעיף בשו"ע, וא"כ לענייננו לא שייך, דיום השוק הוא דבר מיוחד שאם מפסידו לא יהיה אח"כ משא"כ לקוחות יש כל הזמן.

ומצד שני גם אם לגבי למכור בחוה"מ יהיה אסור, אבל שמא לקבוע ולפסוק מכר בחוה"מ אין בו איסור כלל, וא"כ באופן שניהל ענייני הפרסום קודם המועד ומעוניין עכשיו רק לסכם עם לקוחות אולי יהיה מותר, אולם עי' במשנ"ב סקי"ג לענין זקיפה במלוה דגם זה הותר רק באופן של דבר האבד, ומ"מ יש לומר דזקיפה במלוה חמיר מסתם פסיקת מכר, כיון דבעצם הפסיקה במלוה נעשה חוב, ונעשה פרקמטיא ע"י עצם מה שמסכמים ופוסקים ביניהם הדבר, אבל כשמסכמים על מכירה שתיעשה בעתיד אפשר דלא חשיב פרקמטיא כלל ויל"ע.

ויש כאן עוד נידון של מניעת רווח אם נחשב דבר האבד או לא, עי' במשנ"ב תקלט סקי"ח, ובביאור הלכה תקלג ג ד"ה מותר, ויש כאן עוד נידון של מלאכה בלא טורח אם התירו לצורך סחורה, עי' ביאור הלכה תקלט ד"ה אינו, ועי' בחזו"א או"ח סי' קלה ד"ה רא"ש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהתיר כל מלאכה לצורך סחורה שאין בה טירחא.

ותמצית הדברים שהנהגה לדינא אינה פשוטה כלל ויש לדון בכל אופן לגופו בכמה נידונים המבוארים כאן.

האם אפשר בדיעבד לתקוע בציבור תקיעות דמעומד לאחר שקיעה של ר"ה

מעשה שהיה בביהכנ"ס שאיחרו לסיים שחרית עד זמן מנחה ולבסוף התחילו מוסף רק בסוף היום ובאמצע חזרת הש"ץ שקעה עליהם החמה.

והנה לעצם דין ברכות אם יכול להמשיך או לא כבר דנו בזה האחרונים, ויש שהביאו רא"י מתוס' דברכות ז ע"א ע"י אבנ"ז ועוד, וכבר הראו ראיה לזה גם מתשוה"ג, ואע"ג דבמשנ"ב לא תפס כן מ"מ יש להם על מה לסמוך.

אלא שיש לדון בזה בתקיעות דמעומד, האם יש מקום לתקוע אחר השקיעה ואחר צאה"כ בלילה מצד תקנת חכמים לתקוע עם הברכות או לא.

והנה זה פשיטא דאם לא תקעו דמיושב שעליהם לתקוע מספק גם בבין השמשות, כיון שהוא ספקא דאורייתא, ומאידך אם לא תקעו דמיושב אין תוקעין תקיעות דמיושב בזמן שהוא ודאי לילה, וכ"ז מבואר בפוסקים, אבל לענייננו יש לדון לתרי גיסי, מחד מהו הדין בלא תקעו תקיעות דמעומד בזמן שהוא ספק, דהרי בזה הוא דינא דרבנן ושמא לא הטריחוהו בספק כדין ספק מדבריהם, ומאידך גם בודאי לילה יש צד לומר דיתקעו תקיעות דמעומד, והספק בזה הוא האם אמרי' דתקון רבנן דומיא דאורייתא, וכיון דתקון רבנן תקיעות דמעומד בחזרת הש"ץ מחמת שעיקרה של חזרת הש"ץ היא ביום, לכך לא פלוג גם היכא שהתחיל חזרת הש"ץ בלילה, או דילמא כיון שהוא בלילה אינו זמן תקיעה כלל.

ובפשוטו הדעת נוטה לומר דלילה לא שייך בה תקיעות כלל, דלכאורה רבנן לא באו לחדש צורת חיוב חדש בדבר שאין שייך בו שום צד מצוה מדאורייתא, אלא רק להוסיף על זה לתקוע ב' פעמים (מיושב ומעומד) ולתקוע על סדר הברכות, דהיא עכ"פ צורת קיום מצוה שתוכל להועיל עכ"פ למי שלא יצא עדיין.

ומ"מ א"א למחות במי שבא להקל בזה, כיון שיש צד לומר כדבריו שהתקנה על חזרת הש"ץ לא נאמרה לפי גדרי החיובים דתקיעות דאורייתא, אלא הוא כעין מנהגא לבלבל השטן (ע"י ר"ה טז) ולעורר רחמים בעת התפילה.

הוספה מלאחר זמן לענין גוף הנידון על התחלת תפילה בזמנה וסיומה

והנה תנן במתני' פ"ק דברכות וגומרה עד הנץ החמה ר' יהושע אומר עד ג' שעות, ובפשוטו גמר היינו סיום ותשלום הק"ש וא"כ ר' יהושע נמי קאי על הגמר שצריך לסיים הק"ש לפני ג' שעות.

ויעוי' בתוס' דסוכה שהביאו פלוגתא לענין גמירת ההלל אם הכונה גמירה כפשוטה או לא, ומסקנת הפוסקים דעיקר הדעה להלכה היא דגמירה אין הכונה סיום, ונפק"מ לענין ברכת לגמור את ההלל ואכמ"ל, אמנם כאן שאני מדשני תנא בלישניה דבתחילת המשנה תנן מאימתי קורין ומסיים וגומרה, א"כ משמע דהשתא קאי על הגמר מדלא נקט וקורא אותה עד הנה"ח וכו'.

אולם גם זה יש לדחות דיש לפרש דהא דנקט גומר הוא לאשמעי' זמן גמר קריאתה ולעולם הכונה להתחלת קריאתה, אולם יעוי' בתוס' בספ"ג דיומא דעל משנה זו גופא דגומרה הביאו ב' פירושים, לענין מה דאמרי' ותיקין היו גומרין אותה עם הנה"ח, אם הכונה מסיימין או קורין.

ואין להקשות דקשיא הלכתא אהלכתא דגבי ההלל קי"ל גומר קורא וגבי ק"ש מפרשי' גומר כפשוטו להלכה, דיש לומר דגבי ק"ש מכריע משמעות המשנה הנ"ל, וגם יש לומר דגבי ק"ש מוכחא מילתא דהכונה שמסיימין קודם הנ"ח מדקאמר ונמצא מתפלל ביום משום יראוך עם שמש, א"כ משמע שהתפילה היא בתחילת היום הברור והגלוי דהיינו הנה"ח, וממילא סיום הק"ש קודם הנה"ח.

ומ"מ אין הכרע ברור לדידן לענין גומרה עד ג' שעות, דתליא בדעות שבתוס', ולהלכה קי"ל כהדעה שגומר היינו מסיים, אע"ג דגם לדידהו יש לחלק דגומר אין הכונה מסיים ורק גבי ותיקין אמרי' דמסיים מחמת טעם אחרינא כמבואר, אבל במתני' אין הכרע דגומר היינו מסיים והא כדאיתא והא כדאיתא.

והנה תנן במתני' פ"ק דברכות וגומרה עד הנץ החמה ר' יהושע אומר עד ג' שעות, ובפשוטו גמר היינו סיום ותשלום הק"ש וא"כ ר' יהושע נמי קאי על הגמר שצריך לסיים הק"ש לפני ג' שעות, ויעוי' בתוס' דסוכה שהביאו פלוגתא לענין גמירת ההלל אם הכונה גמירה כפשוטה או לא, ומסקנת הפוסקים דעיקר הדעה להלכה היא דגמירה אין הכונה סיום, ונפק"מ לענין ברכת לגמור את ההלל ואכמ"ל, אמנם כאן שאני מדשני תנא בלישניה דבתחילת המשנה תנן מאימתי קורין ומסיים וגומרה, א"כ משמע דהשתא קאי על הגמר מדלא נקט וקורא אותה עד הנה"ח וכו', אולם גם זה יש לדחות דיש לפרש דהא דנקט גומר הוא לאשמעי' זמן גמר קריאתה ולעולם הכונה להתחלת קריאתה, אולם יעוי' בתוס' בספ"ג דיומא דעל משנה זו גופא דגומרה הביאו ב' פירושים, לענין מה דאמרי' ותיקין היו גומרין אותה עם הנה"ח, אם הכונה מסיימין או קורין, ואין להקשות דקשיא הלכתא אהלכתא דגבי ההלל קי"ל גומר קורא וגבי ק"ש מפרשי' גומר כפשוטו להלכה, דיש לומר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דגבי ק"ש מכריע משמעות המשנה הנ"ל, וגם יש לומר דגבי ק"ש מוכחא מילתא דהכונה שמסיימין קודם הנ"ח מדקאמר ונמצא מתפלל ביום משום יראוך עם שמש, א"כ משמע שהתפילה היא בתחילת היום הברור והגלוי דהיינו הנה"ח, וממילא סיום הק"ש קודם הנה"ח, ומ"מ אין הכרע ברור לדידן לענין גומרה עד ג' שעות, דתליא בדעות שבתוס', ולהלכה קי"ל כהדעה שגומר היינו מסיים, אע"ג דגם לדידהו יש לחלק דגומר אין הכונה מסיים ורק גבי ותיקין אמרי' דמסיים מחמת טעם אחרינא כמבואר, אבל במתני' אין הכרע דגומר היינו מסיים והא כדאיתא והא כדאיתא.

ובתשובה אחרת הרחבתי בהבאת השיטות בזה אם תקיעות דמיושב הם תקנה לבלבל השטן או תקנה בהגדרת קיום הדאורייתא.

האם מותר להשתמש בספרים או דיסקים של דברי בדחנות בימי בין המצרים ובימי הספירה

שלו' רב וכט"ס

ע"ד

השאלה האם מותר להשתמש בספרים או דיסקים של דברי בדחנות בימי בין המצרים ובימי הספירה, יש לחלק השאלה לג' חלקים, הא' האם מותר כלל לשמוע דברים כאלה, הב', אם מותר בתעניות, והג' אם מותר בימים שאין בהם חיוב אבל מדינא אלא ממנהג.

והנה לעיקר דברי בדחנות שאין בהם טעם ומוסר יעוי' בגמ' בסנהדרין ק ע"ב שאסרו, ואולם יעוי' בנ"י [הנאמני צמידושי על המדה"ג צפס' והאיש משמאל] מ"ש לענין ספר בן סירא באקראי, ועדיין יש לדון בעניין דברי בדחנות גרידא האם הוא בכלל ההיתר הזה או דווקא ספר בן סירא שעיקר הספר הוא מילי מעלייתא וכך הוא רובו כמו שהעיר המגיה לס' בן סירא.

והנה ידוע כמה החמירו חכמים בחומר הליצנות, יעוי' ע"ז יח ע"ב, ואין לטעון דהיינו רק ליצנות מדבר שבקדושה, דיעוי' בספ"ג דמגילה כל ליצנותא אסירא בר מליצנותא דע"ז דשריא, והיינו גם המתלוצץ משולחן או מכסא הוא בכלל ליצנותא דאסירא לפ"ז, ויעוי' שם בע"ז גם על בוקיון ומוקיון וכו' שהם בכלל ובמושב ליצים לא ישב ואפי' רק שמביא לביטול תורה כמבואר שם.

ואני רגיל לעורר על מה שמביאין לתינוקות התחפושת בפורים של "ליצן" שכידוע שהוא ממושגי הגויים הנזכרים בגמ' שם ע"ש, ולא מבני ישראל המה, ולפי מה שהעירו רבותינו הקה"י והגר"ח ק"ק [ע"י צס' מנחת מודה] אפי' לא להתחפש ע"ש המן ואחשורוש כ"ש תחפושת זו שהוא חיקוי אמיתי ממש של הליצן של הגויים הקיים עד היום.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ואני רגיל ג"כ לעורר על מה שבעבר היו רשויות שהוקמו והתמנו ע"ד הרבנים ואלו קיימו אירועי פנאי למיניהם שהוא שלא ע"ד הרבנים כלל, ואדרבה ידוע שהי' חברה אחת שמוכרים מיני סרטים הנקראים סרטים כשרים, והזמינו אותם כמה פעמים לב"ד הגר"ש רוזנברג ובד"ץ זכרון מאיר והודיעום שאין זו דרך התורה כלל, והטעם כמבואר בגמ' דע"ז הנ"ל.

ובר"פ אין עומדין בכל עצב יהיה מותר כדפרש"י שם עי"ש, ודאין ממלאין פיו שחוק עי"ש.

וכתיב אמרתי להוללים אל תהולו עי' פסיקתא דר"כ פ' כז אחרי מות.

וכן כתיב ולשמחה מה זה עושה ואמרי' במס' שבת זו שמחה שאינה של מצוה.

והנה לענין המילתא דבדיחותא הנזכר בפ' ערבי פסחים ועוד כבר דנו בזה הראשונים דאין הכוונה בדחנות אלא הכוונה דברי תורה המשמחים את הלב, ועי' עוד ברפ"ב דב"ק הוה קמהדר ליה בבדיחותא וכו'.

ואולם יש הגמ' בפ"ג דתענית אינשי בדוחי אנן מבדחינן עציבי וכו', עי"ש כל הענין ובגירסאות שם בהגו"צ, ומבואר שמי שהוא עצב אין איסור לומר לו מילתא דבדיחותא לשמחו או להשכין שלו, ומ"מ יש לומר דאין זה מילי דליצנות, ויל"ע הגדר והכוונה של מילתא דבדיחותא המבואר שם.

וידוע ג"כ מש"כ מו"ז הרעק"א ז"ל לענין שמחת חתן שאינו ת"ח שהוא במילתא דבדיחותא, וצ"ל דהכל לפי הענין וכל ערום יעשה בדעת.

ובמאמר המוסגר יש לציין דיש צדיקים ובעלי השפעה המלמדים את צעירי הצאן מוסר ודעת ולא ישמעו להם אם לא יאמרו בדרך צחות וכיו"ב, וידוע מה שאמר מרן החזו"א להגר"ש שבדרון בזה [עי' נספר זקנין ויאמרו לך], ובכה"ג ליכא איסורא כלל כשבא ללמד ד"ת באופן הנצרך לצעירי הצאן.

לענין תעניות יעוי' במשנ"ב שאפי' בקלות מזה החמיר להסיח דעת מן האבילות כגון טיול וכדו', וכ"ש לענין ת"ב שהחמירו הרבה אפי' במלאכה וכל דבר המסיח דעת מן האבילות יעוי' בפוסקים ולכן אין היתר כלל.

אבל לענין ימים שהאבלות מן המנהג אין בכחינו לאסור דברים חדשים ממנהגא.

לענין ההבדל בין ת"ב לשאר תעניות, יש לציין דבת"ב האיסור יותר מהותי ואיסור מוגדר מאילו לגבי תעניות, ובסי' תקמט סוסק"א כ' המשנ"ב בשם החי"א ולכן אותם האנשים שכשהם מתעניין הולכין בטיול ובדברים בטלים תפשו הטפל והניחו העיקר עי"ש, ובתעניות כל דבר שאינו אכילה גרידא הוא איסור מוסרי ואינו איסור בהגדרות ההלכה מעיקר הדין, דהנה ענין הטיול שהזכירו בפוסקים אם אדם נהנה באקראי תוך כדי הליכתו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מטיול פשוט שלא עבר איסור וה"ה גם אם עשה לשם טיול מתחילתו א"א לומר שהגדרת הענין שעבר הוא איסור אלא הגדרה של מעשה מקולקל (ויותר מהגדרת נבל ברשות התורה דהרמב"ן שהוא מעשה שרק אינו ראוי).

ומ"מ יש הדין דמצטער בצרת ציבור, דמש"ה ישב משה על אבן ולא על כסת אחת כדאי' בפ"ק דתעניות, וכן מה שמצינו שם שלא ינהוג אדם עידונים בעצמו, אבל כנ"ל דיל"ע אם הגדרת האיסור הוא להצטער בכל רגע ורגע בתענית, דמה שעשה משה רבינו שלא ישב על כסת אחת הוא לפנים משורת הדין, ומה שמבואר בגמ' שלא ינהוג עידונים בעצמו עיקר דברי הגמ' שלא לפרוש מדרכי ציבור ולהקפיד על הדברים האסורים לציבור ולהרגיש בצרתם, ורק לגבי ת"ב אמרי' בסוף תענית ל' ע"ב כל העושה מלאכה בתשעה באב ואינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה, ומייתי התם קרא שנאמר שמחו את ירושלים וגילו בה כל אהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה מכאן אמרו כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה ושאינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה, ואפי' מלאכה בת"ב גופא משמע דמעיקר הדין אין איסור גמור לעשות מלאכה במקום שלא נהגו כן ממנהגא, בפ' מקום שנהגו עי"ש, ומייתי לה בגמ' תענית שם, ואפשר דתליא בפלוגתא דתנאי בתענית שם, א"נ דהעושה מלאכה ואינו מתאבל בזה כו"ע מודו כיון שמסיח דעתו מן האבלות בפועל, וכמובן דמיירי אע"פ שמתענה ומקונן מ"מ כיון שעושה מלאכתו ככל יום ומסיח דעתו מן האבלות אינו חוזר ורואה בשמחתה.

ויעוי' בערוה"ש ביו"ד סי' שפט ס"ט לענין אבלות שכ' שם שהדבר פשוט שאסור לו בעת אבלותו ללמוד שאר חכמות וכ"ש לקרוא עיתונים וחוברות שלא יסיח דעתו מאבלותו וכ"ש שאם יש בזה עונג בודאי אסור.

ואפי' בלא דברי הערוה"ש יש מקום בלא זה ג"כ לדמות בדחנות ללימוד דברים המשמחים ממש ולאסור יותר מסתם הסחת דעת, ואע"פ ששמחת התורה היא שמחה אמיתי ושמחה זו של הבדחנות היא ריקנית, מ"מ זיל בתר טעמא ששניהם ביטול צער האבילות, מ"מ זה לא נזכר אלא לענין ת"ב, ואילו עידונים הנ"ל פי' המפרשים לענין אכילה ושתייה כנ"ל.

ובגמ' אי' עוד אסור לשמש מיטתו בשני רעבון, והיינו להשתתף בצרת ציבור כדפי' המפרשים שם, חזינן דיש שמחה במצות עונה, ועי' ע"ז ה' א' ומו"ק ט' א', ואעפ"כ אפי' בתענית ציבור גופא מבואר דמעיקר הדין בשאר תע"צ שבבבל (מלבד ת"ב) אין איסור תשמיש כלל, חזינן דהגדרת שמחה בתע"צ אינו הגדרת איסור הלכתי, ומ"מ די בזה לציין הפסוקים בישעי' בהפטרות ואמר סולו דאם מסיח דעתו מתשובה מפסיד בזה עיקר מהות וכוונת התענית ודי בזה וכמ"ש במשנ"ב שציינתי לעיל מהפוסקים.

ולענין בין המצרים מה שכתבו הפוסקים לזכור החורבן בימי בין המצרים ולומר תיקון חצות וכו' ויש שהתענו בכל ימי בין המצרים כמ"ש השו"ע סי' תקנא סט"ז, הלכך כל ערום יעשה בדעת לראות מה דרגתו בזכירת החורבן ומה השפעת דברים אלו עליו, ובודאי מי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שנוהר שלא להסיח דעת מן האבילות קדוש יאמר לו, ועי' בברכות ר"פ אין עומדין בכל עצב יהיה מותר וריש לקיש לא מילא פיו שחוק וכו', והוא מענין זכירת צער האבלות בכל ימות השנה וכ"ש בימים אלו.

ואמנם נזכר בגמ' ר"פ החולץ כמה ענייני מיעוט בשמחה ויעוי' בב"י סי' תקנא הביאורים בזה, מ"מ מה שלא נזכר להדיא בדיני המיעוט א"א לחדש מדעתינו לאסור מלבד לומר שאם משקיע עצמו בימים אלו זמן לענייני שמחה הוא דבר מגונה.

שנוכה לראות בנחמתה של ירושלם

הכותב לעיונא בלבד (ולמעשה יש לעש"ח)

האם מותר לסייד בג' השבועות או בט' הימים בשעת הדחק במקומות שיש לימודים בשאר ימות השנה

*** * ע"ד השאלה האם מותר לסייד בג' השבועות או בט' הימים בשעת הדחק
במקומות שיש לימודים בשאר ימות השנה.

ויש לציין עוד בביאור השאלה, דאע"פ שאולי יש כאן שעת הדחק קצת, מ"מ עדיין אין כאן שעת הדחק גמור, מכיון ולפי הנראה מתוך השאלה מדובר במקומות שגם לאחר ת"ב אין מתקיימים בהם לימודים עד לאחר סיום זמן הפסקת הלימודים כמקובל במקומות אלו.

והנה הנידונים שיש לדון כאן בהקשר לשאלה זו הם ג' נידונים, הא' האם יש כאן איסור מצד הדין, דהיינו האם חשיב כבנין והאם נאסר רק בנין של שמחה, מאחר ודבר זה אינו בכלל בנין של שמחה כלל, לפי הגדרת בנין של שמחה בגמ' במגילה [ה ע"ג] ובתענית [יד ע"ג] וכמ"ש בשו"ע [סי' תקנא ס"ג] שהגדרת בנין של שמחה הוא בנין בית חתנות לבנו.

והב' יש לדון האם סיווד הוא דבר שנהגו בו איסור ממנהגא בהדי שאר מנהגי אבלות שנוכרו בפוסקים, ובפרט לפי אותם מפוסקי זמנינו שהזכירו אפי' מנהג שלא לשטוף ביתו בט' הימים דבכלל מאתים מנה שזה יותר משטיפת בית.

והג' יש לדון האם בשעת הדחק יש היתרים לזה, והאם שעת הדחק כל דהוא של נוחות חשיב שעת הדחק, מאחר ואפשר ג"כ בתוספת התאמצות (שאולי קשה יותר להשיג בעלי מלאכה, וכן אולי קשה יותר לעסוק בזה בשעת בין הזמנים), לעשות הדבר גם לאחר ת"ב בתחילת שבועות קריאת הפטרות ז' דנחמתא.

וכן יש לדון להתיר מצד שהוא צורך לימודים דהיינו צורך מצוה, דלצורך מצוה הכל שרי כמ"ש הרמ"א בשו"ע שם, עכ"פ באופן שהוא תלמוד תורה (ואע"ג שיש דעות בפוסקים דגם צורך פרנסה חשיב צורך מצוה לעניינים מסויימים, מ"מ קשה להקל כל כך להחשיבו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

צורך מצוה מה שחוסך כסף על ידי שמבטל בזה התקנה, אלא אם כן נימא דעצם מה שהוא לצורך פרנסה הוא היתר מטעם אחר כמו שיתבאר), ויש לדון מתי נחשב צורך מצוה כשאינו צריך את זה ממש בט' הימים לצורך המצוה.

והנה איך שביארו הפוסקים דברי הירושלמי [הוצא צטור ושו"ע שס] דהגדרת ההיתר להתיר בניית כותל הנוטה ליפול היינו משום שצורת בניין כזה הוא דבר שאינו של שמחה, אפי' שהמטרה הסופית היא לצורך שמחה כמ"ש הרי"ף והרא"ש דמיירי בבית חתנות שהוא מעיקרו בנין של שמחה, מ"מ כיון דמטרת כל הסתירה והבניה כאן היא לצורך תיקון הסכנה, לא חשיב כצורך השמחה, וכמו שהאריך שם הט"ז סק"ב בביאור היתר זה, לפ"ז אם יש לו טעם לעשות דווקא עכשיו, שעל ידי זה חוסך מעצמו חלק מההוצאות או כל סיבה אחרת שתהיה לו שאינה סיבה של שמחה, אולי ג"כ יש לומר דחשיב שלא כשמחה.

אולם מ"מ למעשה לענייננו לכאורה לא נשאר לנו כ"כ מקום לדון מצד זה, דהרי ממה נפשך אם נימא דקבלו על עצמם לאסור כל בנין ממנהגא, כהיש אומרים בטור שסוברים כן, א"כ מאי אהני שיש כאן הוכחה שאינו לשמחה, הרי קבלו על עצמם לאסור גם דבר שאינו של שמחה ממש.

ואם נימא שלא קבלו על עצמם כן, א"כ עצם מה שיש לו טעם למה עושה כן עתה אינו נצרך, דהרי בלאו הכי אין כאן בנין שמחה לאסור מדינא דגמ' בסמוך לט"ב, ואם תימא א"כ למה הזכירו הפוסקים האחרונים הך דינא דירושלמי דאם היה כותלו גוהה ליפול מותר, יש לומר משום דבכותל גוהה כיון שיש בזה סכנה אין בזה אפי' מנהגא להחמיר אבל לא מהטעם דמשמע בירושלמי כנ"ל דבנוטה ליפול אין שמחה, אלא מטעם סכנה, דאפי' להיש אומרים הנ"ל מותר באופן שיש סכנה כיון שאין לך דבר העומד בפני הסכנה, אבל לעולם נימא דפסקו כהנך יש אומרים ואסרו הכל וגוהה ליפול היה צריך לאסור מעיקר הדין לולא שיש בו סכנה.

אולם הט"ז גופיה שדן בזה לא הזכיר כלל היתר כזה (שכותלו גוהה ליפול התירו לבנותו משום סכנה) אלא אדרבה ביאר שההיתר הוא מחמת דכיון שמתקן לצורך סכנה לא חשיב כלל בנין של שמחה אפי' הוא כותל של בית חתנות וכנ"ל, והוסיף עוד הט"ז שאפי' הפסד ממון ג"כ שרי כיון דסו"ס עושה כן מחמת הפסד הממון ולא מחמת השמחה.

ולפ"ד הט"ז בניד"ד לכאורה יהיה שרי כיון שעושה כן למטרה חשובה שהיא שווה להפסד ממון (לכאורה), א"כ מוגדר הדבר כמו שאין כאן בנין של שמחה כלל, וא"כ יהיה שרי אפי' מר"ח.

אולם לפי הי"א בטור הסוברים דלפי הגמ' בבלי כל בנין אסור אפי' בנין שאינו של שמחה, וכן פסק כמותם העטרת זקנים על השו"ע שם, [ועי' נחלת צדי לתלמיד הצ"ח על השו"ע שס מה שכתב לנזר כן גם כוונת הירושלמי גופא שכל כותל שאינו נוטה ליפול חשיב לכו"ע גם להצנלי וגם להירושלמי כצנן של שמחה לענין זה, ובלשונו שנקט קושטא דמילתא משמע שנקט כן לעיקר כוונת הירושלמי, ועדיין יש לדון ככוונת], א"כ לכל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הנך דעות (היינו דעת היש אומרים בטור ואולי דעת הנחלת צבי) בניד"ד לא יהיה היתר זה, בפרט שסיווד לפי איך שעושים היום עם השפכטל הוא נחשב כבנין לפי הגדרות הלכות שבת, ועי"ש בשו"ע הנ"ל בסי' תקנא לענין ציור וכיור של כל בית דחשיב של שמחה, ויש מקום לומר דה"ה סיווד של בית חתנות להשו"ע, וה"ה של כל בנין למאן דאי' ליה שנאסר לא דוקא של שמחה.

עכ"פ הגם שיש לומר לקושטא דמילתא דעיקר הפסק בפוסקים כהשו"ע שפסק דדוקא של שמחה אסור וכדעת הראשונים שסברו כן, (ועי' גם בעולת שבת ומשנ"ב ושאר נו"כ), אבל גם לפי השו"ע דמיקל בבנין שאינו של שמחה, עדיין יש לעיין בהכרעת הט"ז דלצורך הפסד ממון שרי האם באמת נכלול בזה כל צורך שיהיה שברגע שיש צורך זה ממילא אינו של שמחה או שהוא דין מיוחד רק בהפסד ממון.

דהנה יעוי' במג"א שכ' בשם הב"י בשם הר"ן (והובא במשנ"ב) דכל בנין שא"צ לו רק להרווחה בעלמא אסור, והרי לפ"ד הט"ז כל דבר שמטרתו הסופית אינו שמחה אפי' לבית חתנות שרי, ויל"ע למה לחלק בין הפסד לבין הרווחה, דהרי לפי טעם הט"ז אפי' שיש מקום לשמוע לחלק בזה ולומר דלענין הרווחה שאינו מפסיד דבר בעין א"כ עיקר הבנין הוא למטרת שמחה, מ"מ לא משמע דהמג"א מיירי רק בבית חתנות, אלא מרחיב האיסור יותר מבית חתנות וכל הרווחה הוא בכלל בנין של שמחה.

ויעוי' בבאר היטב שהביא דברי המג"א הנ"ל ובס"ק שאח"ז כ' וז"ל, נוטה, אפי' אם הוא בענין שאין בו סכנה אלא שיש לחוש להפסד ממון ג"כ מותר לבנות ואין אסור אלא בנין שהוא להרווחה ע"כ וכתב דברים אלו בשם הט"ז, והדברים אינם ברורים מהיכן הוציא מדברי הט"ז הך דינא דהרווחה דאמנם הגם שכ"כ המג"א בשם הר"ן, אבל בדעת הט"ז יש מקום לומר דכל שעושה מחמת ממון לא חשיב של שמחה אפי' הוא של חתנות, בפרט דהר"ן גופיה [הוצא לשונו להלן] חולק על ההגדרה של הרא"ש והטור לענין של שמחה, והט"ז אינו סובר כהר"ן בזה, דהרי הר"ן סובר שהגדרת שמחה אינה רק בבית חתנות וכיו"ב והט"ז אזיל כהדעות שמחמירים בזה.

ויעוי' במשנ"ב שהביא גם דברי המג"א לענין הרווחה וגם דברי הט"ז לענין הפסד, ומבואר מדבריו דלאו דוקא בנין של שמחה לחתנות אלא דבנין להרווחה כיון שאינו לדירה חשיב כבנין של שמחה, וצ"ע דלכאורה הט"ז סובר כהדעות דבית של שמחה היינו כמו בית חתנות, ועיקר דברי הט"ז הם בסברא דמה שהוא להפסד אינו למטרת שמחה כלל אפי' בבית חתנות, וכ"ש בלצורך הרווחה גרידא שלא בבית חתנות, דלפי שי' הט"ז אינו נכלל בהגדרת שמחה כהפוסקים דלכאורה אזיל הט"ז כוונתייהו, והרי הגדרת הר"ן לענין בנין של שמחה אינו כהגדרת הרא"ש והטור, והשו"ע והט"ז אזלי כהרא"ש והטור דדוקא בית חתנות חשיב של שמחה.

ואולי היה מקום לומר דראה המשנ"ב דברי הט"ז רק לענין שלא אסרו בדבר האבד כעין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סברא שהביא הדעת תורה דלהלן, אולם בדבריו נראה שהולך כעין דברי הט"ז רק דמחלק לענין הרווחה להפסד דלענין הרווחה הוא כעין צורה של שמחה משא"כ מניעת הפסד אינו צורה של שמחה.

ומ"מ עיקר חילוק זה בין הפסד להרווחה כבר מצאנו בבאר היטב כנ"ל שכ' כן בדעת הט"ז גופיה.

ולענין אם הלכה כהט"ז או לא, עי' עוד במאמר מרדכי מש"כ לחלוק על הט"ז, ואולם עי' יד אפרים מה שפי' דברי הט"ז ועי' לעיל מינה ביד אפרים ובפמ"ג שציין להם השעה"צ שמפקקים על ראיית הט"ז, ועי' מה שדן בדעת תורה לענין היתר דבר האבד.

עכ"פ בודאי שהרבה הפוסקים אינם סוברים להתיר מחמת הרווחה, וכך הכרעת המשנ"ב גם כן, ועל כן ככל שהיה מדובר בהרווחה היה לאסור מן הדין בשבוע שחל בו, וה"ה בכל ט' ימים (עי' יבמות מג ע"א וע"ב), רק דבאמת יש לדון מה הגדרת מצב כזה שיכול כרגע לשכור פועלים בזול יותר, אם נחשב כמו הרווחה או כמו צורך.

[וגם האם ההיתר לתקן קיר שצריך תיקון הוא רק בקיר שצריך תיקון לשימוש עכשיו או גם אם אין צריך לשימוש עכשיו עצם העובדה שמתקן קיר שבור העומד להיות בשימוש שוטף ורגיל [לא לנזק חמץ וכיו"צ] בזמן מן הזמנים, מוגדר כתיקון שאינו של שמחה].

ועצם מה שיכול לשכור פועלים בזול יותר בימים אלו מאשר לאחר ת"ב לא חשיב דבר האבד ולא הפסד, כדמוכח בפ"ק דמו"ק שרק לב"ד הותר בכה"ג, וא"כ אפשר דחשיב הרווחה בעלמא, ואולם יעוי' סי' תקל"ט סעיף ה', ובפשטות נראה דרק אם נזדמנה לו סחורה בזול מיירי שם אבל בדבר קבוע ששכר הפועלים בזול אז לא חשיב דבר האבד ויל"ע, ועי' במשנ"ב שם סקל"ד שהביא בתוך דבריו מיש אחרונים דמיירי רק ברווח נדיר ולא מצוי, (וכאן לא שייך כיון שאין תעריף קבוע לעבודות לפי תקופת השנה הקבוע בכל השוק), ואולי החילוק בין מלאכה לקנייה.

מלבד היכא שא"א כלל לעשות בשאר ימות השנה אלא רק בבין המצרים, או כשיש צורך מצוה ברור מחמת סיוע זה דבזה יש להתיר בבין המצרים ג"כ כמ"ש הנו"כ [מג"א סק"ז וא"ר] לענין בית הכנסת דהוה מצוה דרבים (ולענין אם אין צורך מצוה לעשות דוקא עכשיו כיון דיכול לעשות לאחמ"כ קודם שנת הלימודים, א"כ לכאורה אינו מוגדר כמצוה דרבים, וכמו שבהלכות חוה"מ דבר שאין הציבור משתמשים בו במועד אינו מוגדר כצורך רבים).

[ובמאמר המוסגר יל"ע באיזה אופן מדובר שהבהכנ"ס הוא מצוה דרבים, דאם נימא שהרבים אינם צריכים קשיא מסברא כנ"ל, ואם נימא שהרבים צריכים א"כ אפי' ביחיד כה"ג מותר, ויש לומר כגון בהרווחה או בציור וכיור שהוא איסור כמבואר שם בשו"ע, והמג"א דן שם על דין זה מה הדין בגוי, ואח"כ כ' דבבהכנ"ס שרי דהוה מצוה דרבים, א"כ יש לומר דמיירי בציור וכיור].

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

(ועדיין היה מקום לומר לענין דבר האבד, דהנה לא כל סחורה היא דבר האבד כמבואר בריש סי' תקלט, למרות שבהרבה פעמים סחורה יש הפסד כל דהוא כשמתבטל מהסחורה, רק שיש איסור מלאכה ואיסור המלאכה אינו פוקע אבל כאן בניד"ד שהאיסור הוא שמחה ולא מלאכה, א"כ ברגע שיש כאן דבר האבד כל דהוא על הבעלים, א"כ אין כאן שמחה דההגדרה של דבר האבד הוא שונה, והפועל ודאי אין עליו איסור מצד שמחה, דאין לו שמחה כלל בבנין זה שאינו שלו, משא"כ בחול המועד שהאיסור הוא איסור מלאכה וכנ"ל, והאיסור מלאכה אין בזה היתר של דבר האבד, ולפ"ז בנידו"ד לגבי תשעת הימים באופן שיש הפסד יהיה מותר, ולפ"ז ההגדרה של דבר האבד כאן אינו כהגדרת שאר דבר האבד שמצינו בחוה"מ, דאם הו"א דשם הסד כל דהוא בסחורה חשיב דבר האבד א"כ בכה"ג יהיה מותר גם לפועל, דהרי נתבאר בהל' חוה"מ [משנ"ז סי' תקנ"ה מהמג"א שם וזכ"מ סי' תקמ"ז ס"א ומשנ"ז שם סק"ד מהגר"א] דמותר גם לפועל מחמת דבר האבד של בעה"ב, ואף לבעה"ב מותר ליתן עבודה לפועל מחמת אין לו מה יאכל אף כשאינה לצורך המועד באופנים מסויימים, וממה שלא התיירו ש"מ שאין זה מוגדר כדבר האבד, אבל כאן סגי שיש כאן איזו מטרה מסויימת של מניעת הפסד שבשבילו בונה עכשיו שזה מגדיר את המצב בבנין שאינו של שמחה ואז יהיה מותר גם לפועל כיון דלפועל אינו שמחה כלל מה שיש בנין זה עכ"פ לדעת הט"ז, ועי' לעיל במה שנתבאר בדברי הט"ז).

ומ"מ לגוף דברי המג"א הנ"ל בשם הר"ן שהובאו במשנ"ב דהרווחה חשיב כשמחה, יש מקום לומר דרק אם הגדרת הבנין הוא להרווחה אבל אם הגדרת הבנין אינו לצורך הרווחה לא חשיב כשל שמחה, כלומר מאחר ועיקר הבנין הוא לתיקונו לשימוש רגיל ורק מה שמקדים התיקון הוא להרויח אפשר דאינו מוגדר כהרווחה.

ויעוי' במקור לשון הר"ן בב"י שם שכ' וז"ל, מדאמרינן בירושלמי הדא דתימא בבנין של שמחה אבל אם היה כתלו גוהה סותרו ובונהו משמע דכי אמרינן איזהו בנין של שמחה זה הבונה בית חתנות לבנו דלאו דוקא אלא הוא הדין לכל בנין שאינו צריך דאינו נעשה אלא לנוי ולהרווחה בעלמא עכ"ל.

ונקט הרווחה דומיא דנוי שהוא מטרת הבנין ואז אסור, א"כ לניד"ד יש לעיין דעיקר הבנין הוא לצורך ולא להרווחה אבל מצב הבניה כרגע שעושה זאת עכשיו הוא רק להרווחה בלבד ולא לצורך שימוש, ויש לעיין בזה אם חשיב שמחה או לא, והדעת נוטה דלא חשיב כשמחה, אולם ממה שהוכחתו היא מפשטות הירושלמי לאסור בכל גווני א"כ ר"ל שכל מה שאינו לשימוש הנצרך חשיב כהרווחה, ולכן מדמה הר"ן לנוי שהוא כדין הרווחה כיון שנוי זה אינו מוכרח לכך חשיב של שמחה (אע"ג דיש מקום לחלק לענין נוי גופא דיש לומר דנוי הוא דבר המיותר והוא מוגדר כשמחה, משא"כ דבר שבפועל יצטרך לו ורק מקדים את זמנו, מ"מ הנידון מסתימת לימוד הדברים בירושלמי שמשמעותו דלאו דוקא של שמחה אלא כל דבר שאינו מוכרח כרגע דומיא דכותל גוהה ליפול דרק בכה"ג חשיב שלא של שמחה), ויל"ע בזה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ושוב נראה לי יותר דתורף דברי הר"ן כך הם, דהר"ן הבין שהירושלמי בא לחלק בין בנין של שמחה לבנין שאינו של שמחה, ולכך הביא הירושלמי דוגמא לדבר של שמחה שהוא הבונה בית חתנות לבנו ודוגמא לדבר שאינו של שמחה שהוא מי שהיה כותלו נוטה ליפול, ועכשיו דן הר"ן והולך בדברים מסויימים נראה למי דומה האם דומה לבית חתנות או שדומה יותר למי שהיה כותלו נוטה ליפול, וקאמר דמי שבונה בית למטרת ליהנות מנוי שלו, כגון חצר יפה לטייל בה (מעין אבוורנקי של מלכים בבבלי), או שבונה בית למטרת הרווחה כגון שבונה פונדק להרוויח ממנו, א"נ ר"ל להרווחה שיש לו כבר בית ובונה תוספת כדי שיהיה לו יותר רווח [וזה יותר נראה כזוונתו] בכל כה"ג הוא דומה יותר למקרה של שמחה שבירושלמי מהמקרה של כותלו נוטה ליפול.

אולם בנידון אחר כגון בנידון שבאמת צריך לתקן את הקירות ורק רוצה לחסוך כסף לתקן עכשיו במקום אחר כך, בכה"ג הרי כבר יותר דומה למקרה השני בירושלמי שכותלו נוטה ליפול, ואין כאן ענין של שמחה בזה שמצליח לחסוך חלק מההוצאות דהרי מטרת הבניה כאן היא לא להרווחה וק"ל.

וכמו כן גם לפי מה שיתכן לומר דלכאורה המשנ"ב עשה כעין פשרה בין סברת הרא"ש הנ"ל לסברת הר"ן הנ"ל [כמו שהזכרתי לעיל] עדיין יש מקום לטעון ולומר דרק בהרווחה גמורה החשיב המשנ"ב כדבר של שמחה ולא דבר שהוא נצרך ואינו נצרך עכשיו דזה שמא לא חשיב כדבר של שמחה.

לענין סיווד מ"ז תמוז לכתחילה דינו כהימים שקודם ת"ב עי' בא"ר סק"ד בשם המהרי"ל.

ויש לציין דלדידן קיבלנו כמה מהלכותיהם אף כמו שבוע שחל בו, ויש לזה סמך מירושלמי למנהג זה כמ"ש בביהגר"א, מלבד היכא שיש צורך מצוה ברור שיש להתיר בזה.

שוב חשבתי דיש ליישב שפיר דברי האחרונים בדעת הט"ז דטעמא רבה אית בהו, דכשאדם עושה שלא להפסיד עושה כן דרך בהלה דאדם בהול על ממונו אבל כשאדם עושה להרווחה הרי שמח במה שמרויח, ולהכי נקטו הבאר היטב והמשנ"ב דהמג"א בשם הר"ן שאסר בהרווחה אינו סותר להט"ז שמתיר באופן של הפסד ממון.

ולפי הגדרה זו אולי יש מקום לומד דכל שבא למעט הוצאת ממון מוגדר כהצלה מהפסד ולא כהרווחה ויהיה מותר לפ"ז בניד"ד כיון שאינו למטרת הרווחת ממון מבחוץ אלא לחסוך על ממונו שכבר יש בידו.

וגם לפי מה שהבאתי בשם הר"ן ענין ההרווחה שהוא כשמחה יש אולי מקום לומר דאין ההגדרה במה שאינו צריך עכשיו אלא שעושה כן בשביל להרוויח לעצמו דבר זה היא השמחה, אלא שכשעושה כן מחמת הצורך גם אם אין צריך לו עכשיו ממש מ"מ עדיין אין זו שמחה, מכיון שצריך לזה ועוד שמה שעושה עכשיו דוקא אינו למטרת התעשרות והרווחת ממון אלא למטרת חסכון בהוצאותיו ובהפסדו ולפי ההגדרה דלעיל אינו נחשב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שמחה ככל שעיקר מחשבתו בזה הוא למנוע הוצאות.

לסיכום הדברים יש פלוגתת ראשונים בהגדרת בנין של שמחה, דלכאורה יש ג' דעות בראשונים, יש שי' הרא"ש והטור דרך בית חתנות וכיו"ב אסור, ויש דעת היש אומרים בטור דהכל אסור [עכ"פ זאין נוטה ליפול], ויש דעה אמצעית שהיא דעת הר"ן שמשווה בנין הרווחה לבית חתנות.

הט"ז אזיל בדרך הרא"ש והטור והמג"א אזיל בדרך הר"ן, ובאחרונים [הנזכר היטב והמשנ"ב] נראה שצירפו ביניהם, אפשר בתורת הכרעה ואפשר שסברו שאין הר"ן סותר לדברי הרא"ש ועכ"פ שאין הט"ז סותר להמג"א [וכן הנזכר היטב ודאי סבר].

אם נימא דהרא"ש אינו כהר"ן והט"ז אינו כהמג"א [ועי' כיו"צ גס זגליון מהר"ש אייגר שכתב על דברי המג"א זשס הר"ן שאינם כהשו"ע דהשו"ע אזיל כשיטת הרמב"ם] א"כ להרא"ש והט"ז מסתבר שיהיה מותר, ואם נימא דאין כאן פלוגתא בין כל הנך נשאר לנו לדון הדין בזה, האם כל דבר שאינו צריך לו עכשיו מוגדר של שמחה או רק דבר שאינו צריך לו כלל אלא להרווחה מוגדר כשל שמחה, וגם אם נימא שיש פלוגתא והר"ן והמג"א לא סבירא להו כהרא"ש והט"ז, אבל עדיין יש לדון מה דעת הר"ן והמג"א בזה, ולפי מה שנתבאר יש יותר נטיית הדעת לומר דמצד הסברא יהיה מותר וכ"ש שפשטות דעת הרא"ש והטור וכן הרמב"ם והמחבר והט"ז להתיר בכל כה"ג כיון שאינו של שמחה.

וכ"ש שאם יש הפרש משמעותי בשכר שמשלם עכשיו לשכר שישלם בין ת"ב לתחילת שנת הלימודים, יש יותר להתיישב בדבר.

השתלזות איברים בזמנינו מה גדרם לענין להחשיבם תלוש ולבסוף חיברו לגבי שחיטה שצריכה להיות בדבר תלוש

בטור

[יו"ד סי' ו] הביא דעת הרמב"ם [פ"א מהל' שחיטה הכ"א] דמותר לכתחילה לשחוט בשן קבוע בלחי, וכתב ע"ז הטור ולא נהירא, ומפרשי הטור [מהר"י זן חנינ' הוצא זצ"י וזפרישה, ז"ח ופר"ח ועוד] כולם תמחו על לשון הטור שכתב ולא נהירא, והיינו משום דמשמע שדעת הרמב"ם היא חידוש שאינו מובן, ואדרבה הפשטות היא שבאופן זה חשיב תלוש דאינו מחובר לבהמה, ומאי נפק"מ אם חתך השן לבד או שחתכה מן הבהמה עם הלחי.

אמנם מצאתי כתוב בשם הפרי תואר [סי' ו סק"ז] שכתב ליישב דברי הטור שהטור הבין כוונת הרמב"ם דמיירי בלחי המחובר לבעל חי אלא שהשן היא תלוש ולבסוף חיברו, ובאופן זה חידש הרמב"ם דכשר לכתחילה, אע"פ שלגבי קרקע תלוש ולבסוף חברו לא ישחוט לכתחילה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ונראה דההכרח של הפ"ת להבין כך בדברי הטור היינו משום שהטור הביא את דברי הרמב"ם הללו כעין דיעה שלישית לענין דינא דתלוש ולבסוף חברו וכך לשון הטור, אבל בתלוש ולבסוף חברו לכתחילה לא ישרש בארץ אחר שבטלו כגון קנה שנטעו ולדעת א"א הרא"ש ז"ל כל תלוש ולבסוף חברו שבטלו פסול אפילו בדיעבד והרמב"ם מתיר בשן קבוע בלחי אפי' לכתחילה ולא נהירא ע"כ.

ומלשון זו באמת יש משמעות דהרמב"ם היא דעה הנוספת בענין הנ"ל של תלוש ולבסוף חברו שנחלקו בזה הרי"ף והרא"ש.

ועוד נראה הכרח של הפ"ת משום דלעיל מינה כשבא הטור לדון לענין מחובר מעיקרו נקט הטור לישנא "ושן מחוברת בלחי של בעלי חיים", ושוב כשבא לדון גבי דעת הרמב"ם כתב הטור "והרמב"ם מתיר בשן קבוע בלחי", והנה ראינו בזה ב' שינויים, האחד דנקט הטור ברישא הלשון מחוברת דטפי משמע שהיא גוף אחד עם הבהמה מעיקרא, ובסיפא נקט "קבוע" דמשמע שנעשתה כאן פעולת קביעה והיינו תלוש ולבסוף חברו, ושוב מצאתי דכן כתב הפ"ת גופיה לדייק כבר שינוי כזה מל' הרמב"ם.

והשינוי השני בל' הטור דמצינו ברישא שהזכיר הטור בלשונו שמחובר בלחי בבעלי חיים, והיינו משום שהלחי הוא ג"כ חלק מהבע"ח ויש בו חיות, משא"כ כשהביא דברי הרמב"ם לא קאמר אלא בלחי ותו לא.

והנה לפי מה שהבינו הב"י וסייעתו כאן דמיירי בלחי תלושה, בודאי א"ש הלשון דבסיפא לא נקט בע"ח, דהרי בסיפא לא מיירי במחובר לבע"ח כלל, אבל להפ"ת א"א לומר כן, כיון דגם בסיפא מיירי בבהמה שהיא בחיים, ואמנם היה מקום ליישב ולומר באופן אחר דבסיפא סמך על הרישא שכבר הזכיר דהלחי מיירי בבעלי חיים, וה"ה בסיפא.

אמנם יתכן ליישב באופן מיוחד, ע"פ מה שנתבונן בטעמו של הרמב"ם לפי פירוש הפ"ת בדעת הטור, דלכאורה יש להבין מה היה הכרחו של הרמב"ם לדין זה, וכ"ש שדרכו של הרמב"ם למעט בהבאת דינים שאין יוצאין מסוגיית הגמ', וכ"ש שלכאורה אינו פשוט הגמ' לחלק בין מיני מחובר, דאל"כ הו"ל להגמ' להזכיר זה להדיא (וכמו שבאמת כתב עלה הטור ולא נהירא).

א"כ אפשר שהיה להרמב"ם איזה טעם לדחוק ולומר דכל המו"מ בגמ' לענין תלוש ולבסוף חברו (דשמעין מזה שאין שוחטין לכתחילה בכה"ג), הוא רק בקרקע בלבד, ולא בבעלי חיים, דאל"כ הא כיון שבשניהם למדנו הדין של מחובר מעיקרו, א"כ גם לענין תלוש ולבסוף חברו לא הי' לחלק ביניהם.

ויש לומר דכל סוגיית תלוש ולבסוף חברו הרי להדיא כל הנידונים המובאים בסוגיות הם לענין קרקע בלבד, גם בסוגיא דרבי ור' חייא [טו ע"ג], וגם בסוגיא דרבא בפשיטותא דיליה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

[טז ע"א] ובאיבעיא דיליה [טז ע"ב], כולהו מיירי בענייני קרקע בלבד, והבין הרמב"ם בדווקא נקט הכי (וע"ע בפ"ת שם סוף ס"ק ז), כיון דקרקע עולם הוא דבר דומם, ושייך שיהיה דבר דומם מחובר מעיקרו לדבר דומם דשקולין הן, וכגון סלע המחוברת לקרקע עולם, או כל אדמה שבקרקע עולם דסדנא דארעא חד הוא הגם שכל חלק עומד לעצמו, א"כ יש גם מקום להחשיב חיבור חדש שנעשה על ידי קרקע עולם כאילו היה מחובר מעיקרו, דהיינו הך ולמה יגרע, אבל גבי בעל חי הא כל מה שמחובר אליו הוא חלק ממנו שהוא ניזון ממנו וגדל ממנו, א"כ אם חיבר אליו דבר מן החוץ שאינו ניזון ממנו ואינו גדל הימנו, אין בזה חיבור בין עצמים, דאינו ממינו כלל ודלאו מינה לא מחריב בה, ובזה סבירא ליה להרמב"ם (להפ"ת בפירוש הטור) שאין שום מקום להחשיב מחובר מעיקרו בכה"ג.

והשתא מיושב לפ"ז מ"ט נקט הטור בריש דבריו "ושן מחוברת בלחי בבע"ח", ובסיפא בהבאתו דברי הרמב"ם נקט "בשן קבוע בלחי" ולא נקט "בבע"ח", דהיינו מה דקאמר הרמב"ם דאין שייכות כאן כלל בין השן לחיותו של הבע"ח ואינו מתייחס אליו וכיון שאינו מחובר ללחי, א"כ מה שתלוש ולבסוף חברו לא מהני ביה ואכתי דינו כתלוש לפי הרמב"ם.

ומ"מ נקט הטור על זה ולא נהירא, כיון דחידוש גדול כזה אם איתא דס"ל להגמ' מזה, הו"ל להגמ' להגביל בהדיא את הנידון על קרקע בלבד, ומסתימת הגמ' משמע דלא חלקו בזה, ובאמת גם הרמב"ם שאר המפרשים לא פירשוהו כפירוש הפ"ת הנ"ל בדעת הטור.

ועכ"פ לפי דברינו הנ"ל יתכן להיות גם נפק"מ לדינא אליבא דהך דיעה (היינו להפ"ת בדעת הרמב"ם לפי הבנתו דברי הטור) דבזמנינו שעושים השתלת איבר והוא מקבל ממש חיות וגדילה מן הבעל חיים, א"כ בכה"ג לא יהיה בזה הקולא של תלוש ולבסוף חברו שיש בבעלי חיים לדיעה זו, דהרי כל הסברא להקל אינה אלא משום שאין התלוש יונק וגדל מן החי.

ומ"מ אפשר דבזה כבר לכו"ע יש להחשיבו מחובר מעיקרו כאילן שהשריש.

**יצא בעת מאזור חדש שיש לו פס מתכת מלמעלה שנטען
אוטומטית מקרני השמש והשאלה אם בשבת מותר להשתמש בזה
אם היה נטען כבר לפני שבת, ואם מותר להזיזו בשבת ממקום
למקום**

מקופי,

נראה דלא שייך בשום אופן להתיר דבר כזה בשבת, מאחר והחזו"א סובר שחשמל הוא איסור גם מצד בונה, ויש כאן פלוגתא בדאורייתא והחזו"א מחמיר ורב גובריה, וגם לענין איסור טלטול לא נראה לחלק דחכמים תקנו דומי' דשל תורה, וכ"ש שהוא מלאכתו לאיסור דבפועל אין היתר שימוש בזה, ובמאמר המוסגר יש לציין דאיסור דרבנן בשבת יעוי' בפ"ק דסוכה בסוגי' דמשלשל דפנות דמבואר דאפי' בכה"ג שייך חומרא דשבת לאיזה ענין עי"ש.

וגם תלמידי הגרשז"א הנוהגים כהגרשז"א בכל דבריהם ג"כ אין יכולים להקל בזה שאין כאן בונה, מצד דהא הוא תולדות החמה, ואפי' להטעינו בחמה ממש י"ל דמכיון שיש כמה מעגלים פועלים בפנים ממילא חשיב כתולדות החמה, וכ"ש שעיקר שימושו הוא להדליקו א"כ ודאי שעיקר שימושו הוא לתועלת האדם שהוא מלאכתו באיסור בתולדות החמה, ויש לציין לדברי הגר"ע שביקש שלא ידונו בהיתרי חשמל, וכמדומני שדי בכ"ז אף מקופי' כדי שלא להשתמש בזה בשב"ק.

עדים שלא חתמו יחד האם נכנסים בזה לנידון של עדות מיוחדת

לגבי

הנידון לענין הגדרת דיני עדות מיוחדת לגבי חתימת ידי עדים בשטרות, שוב נראה לי לכאורה ראייה ברורה לזה דלגבי חתימה לא נאמר דין עדות מיוחדת לגבי שיחתמו יחד, מפ"ק דגיטין דף י' ע"ב זאת אומרת עדי הגט אין חותמין זה שלא בפני זה ומבואר שם דשאר שטרות חותמין, ולדידן עדות מיוחדת בגיטין דינה כדיני נפשות דפסולה וכפי שהזכרתי אז כשדיברנו מקצוה"ח סי' ל סק"ח (וע"פ ב"י שם וכנה"ג הגה"ט אות נ"א) דבגיטין וקידושין בעי' שיגידו כאחד ושיראו כאחד למאן דאית ליה עדות מיוחדת דמקשי' הגדה לראיה מסנהדרין ל' ע"ב, ואעפ"כ כל מה שהוצרכו בגט הוא רק שיהיה זה בפני זה כמבואר בגמ' שם גזירה משום כולכם, אבל חתימה יחד תוכ"ד ליכא כלל, ועי' עוד קצה"ח שם סק"ט וחידושי הגר"ח ב"ב קסה ע"א.

ואמנם הב"ח בסוף סי' ל' הביא סתירה האם מחמרי' בעדות מיוחדת בגיטין או לא ונקט

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להקל בזה עי"ש דכל שאינו דיני נפשות ממש לא מחמרי'.

ואם כן לפי הב"ח בלאו הכי אין ראיה מהגמ' שם כיון דלא בעי' עדות מיוחדת בגיטין.

ואמנם יעוי' במחנה אפרים פ"ח מהל' גירושין הי"ח שהביא דברי הרמב"ם ז"ל הנותן גט לאשתו ע"ת שתתן לו מאתים וזו וכו' עד ואין עד א' מן הראשונים וא' מן האחרונים מצטרפין ע"כ, וכתב עלה נ"ב מכאן נ"ל דעדות מיוחדת בגיטין אינם מצטרפין ע"כ.

ויל"ע דהא ניחא דעדות מיוחדת בגיטין מחמרי' דתליא באשלי רב רבי כנ"ל אבל מצד דהוה ליה עדות מיוחדת בשטר לכאורה הוא מוקשה מן הגמ' גיטין הנ"ל.

ואולם יש מקום ליישב דהגמ' שם אתיא כמאן דאמר עדות מיוחדת בגיטין פסולה וצע"ג דבגמ' שם משמע דמיירי' לפום הלכתא, ודוחק לומר דמ"מ אין נפק"מ להלכה אם אסורה משום גזירה או משום עדות מיוחדת, דהגזירה משמע שהיא לפום הלכתא הוצרכו לגזור וגם פשיטא דיש נפק"מ אם האיסור הוא מצד גזירה או לא.

ואפי' אם הוה אמינא דלהלכה אין עדות מיוחדת בגיטין ולכן עדות מיוחדת בשטר גיטין לא פוסל, אפי' אם נימא הכי מ"מ ק' דהוה ליה לכאורה לגמ' לתלות דבר זה בדעות אם עדות מיוחדת פסולה בגיטין או לא, דהרי איכא דעות בזה, ואפי' בממוני כיון דאיכא למ"ד עדות מיוחדת פסולה נמצא דכל דין חותמין זה שלא בפני זה בשטרות המבואר בגיטין שם הוא מילתא דתליא בפלוגתא בסנהדרין שם, ובשלמא אם נימא דאין עדות מיוחדת בשטר וכנ"ל בתחילת הדברים, ניחא.

אמנם המדקדק יראה דדברי המחנה אפרים שם אמורים רק באופן המדובר שם דיש ב' מיני עדים בעל פה, ושאין שייך צירוף בין ב' העדים, דאילו חתימה תוכ"ד א"צ אלא רק התם שאין העדים שבעל פה הראשונים והאחרונים מצטרפין כלל, ופשוט וק"ל.

שייך לתשובה על עדות מיוחדת בחתימה (3813)

בשו"ע אה"ע סי' קמב סט"ז מבואר דבדיעבד עדי גט שחתמו זה שלא בפני זה כשר, וגם אם נימא דלכתחילה לא, מ"מ תוכ"ד מהיכי תיתי להצריך, ועי' גם בירושלמי גיטין פ"ב ה"א שהובא בנו"כ שם דגם מזה חזינן דתוכ"ד ודאי א"צ.

מה שצריכין העדים לחתום זה בפני זה הוא בשו"ע סי' סדר הגט סנ"ח והוא מגמ' גיטין י ע"ב כמו שציין בהגר"א שם וכ"א עוד ברמ"א שם סעי' צא בשם סדרי גיטין, ומה שכ' שם בסוף הסעיף שהחמיר בזה ללא צורך בשאלות היינו אפשר דקאי גם על שאלה זו אם ס"ל דאינו לעיכובא.

אב שנאמן על קידושי בתו האם הוא גם בלי עדי קיום

הדין

ברור בהרבה פוסקים שקידושין כאלו לית בהו מששא אע"פ שלאב יש נאמנות בב"ד במקום עדים מ"מ אין לו כח לשמש במקום עדי קיום.

ותחילה אביא בזה דברי הגרי"א חבר שביאר הענין וז"ל (בית נאמן חדר יד אות ב), ויש לי מקום עיון בהא דקיי"ל דמקדש בע"א אין חוששין לקדושין אפי' שניהם מודים וכתבנו למעלה הטעם כיון דא"נ בדבריו לחוב לאחריני לא חלו הקדושין כלל כיון דלא חל ההקדש א"כ בהא דקיי"ל דאב נאמן על בתו לומר שקידשה או מטעם מיגו שבידו לקדשה או משום דהתורה נתנה לו נאמנות כמ"ש בפ' האומר (דף ס"ד ע"א) א"כ יועיל קדושי אב בביתו קטנה בלא עדים כלל, והיה נלע"ד ליישב ע"פ מ"ש הרשב"א בחידושיו למס' קדושין שם דלס"ד דמ"ש חב לאחריני הוא שע"י הקדושין נאסרים הקרובות, שהקשה שם דא"כ גר וגירות מאי איכא למימר דשם לא שייך איסור קרובות, ותי' שם דלא פלוג דכיון דעיקר קדושין הוא חוב ולא מהני בלא עדים, לכן גם היכא דלא שייך חוב ג"כ לא מהני דהתורה לא חילקה בזה, וא"כ א"ש גם בקדושי אביה דהתורה לא זכתה לאב אלא מה שיכולת בידה כשהיא גדולה דכיון דאפי' בקדושי עצמה לא מהני בלא עדים גם בקדושי אביה כן עכ"ל, ומ"מ מבואר שהדבר פשיטא ליה שאין שום צד שקידושי אב לבתו שלא בפני עדי קיום חלים הקידושין.

וכן מבואר הדין כבר במרדכי (יבמות רמז נח) וז"ל, ולא דמי להא דאמרי' פרק האומר קדשתי את בתי וכו' ואמרינן בגמ' נאמנין ליתן גט דלמא אומר קידשתי בפני עדים דאם לא הכי פשיטא דאין כלום דאפילו אמר קדשתי בפני עד א' אין כלום ואפילו שניהם מודים עכ"ל, עי"ש בכל דבריו, ואיני נכנס לנידון של עד אחד לדעת הפוסקים האחרונים, עכ"פ מבואר דפשיטא ליה דקידושי בת קטנה שלא בפני עדים לית בה מששא.

וז"ל הרמ"א (באעה"ז סי' לז ס"ו), בשם פסקי מהרא"י (תרוה"ד סי' נ') כשם שיכול האב לקדשה בעצמו, כך יכול לקדשה על ידי שלוחו, או ע"י עצמה, שיאמר לה צאי וקבלי קידושיך.

וכתב שם הרמ"א וצריך לומר לה כן בפני עדים, דהרי שליח קבלה צריך עדים, כמו שנתבאר לעיל סי' ל"ה סעיף ג' עכ"ל, ועי"ש בנו"כ דיש חולקים על דין זה וסבירא להו דחוששין לקידושין גם באופן שלא מינה את השליחים בפני עדי קיום מכיון שיש צד שמינוי השליחים הוא מדין ערב, עי"ש באבני מילואים.

ומבואר בדברי הפוסקים בזה דכל הנידון רק לעניין עדי שליחות האם דינם כעדי קידושין גופא או לא, אבל עדי הקידושין גופיהו לכו"ע צריך שיהיו ובלא עדים אלו אין קידושין.

ובשו"ע אה"ע (סי' לז סכ"ג) אי' בזה"ל, אב שאמר שקידש בתו, ואח"כ קדשה לאחר ואמר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

קדושי ראשון היו בפסולי עדות דאורייתא ואינו כלום, נאמן.

ובהג"ה שם הוסיף ול"נ דוקא תוך כדי דיבור נאמן, וכמו שנתבאר בסמוך סעיף כ"ה.
עכ"ל.

ומבואר דמ"מ אם אנו מקבלים דבריו שקידושי ראשון היו בפני פסולי עדות אין בזה שום ספק שהקידושין לא חלו, למרות שלפי צד זה לא אכפת לן לומר שכך היה שקידש את בתו, כיון שלא היו בפני עדים כשרים כדין.

ועי"ש בב"י ובב"ח שדין זה גופא יתכן דתליא בפלוגתא דרבוותא הרשב"א והר"ן האם נאמן לומר שהיה בפסולי עדות או לא, אבל זה ברור שאם אנו מקבלים דבריו שהקידושין היו בפני פסולי עדות זה מבואר מדברי כל הנו"כ שם דלית בהו מששאב הנך קידושין אפי' שהאב מודה שהקידושין היו מכיון שלא היו בפני עדות כדין.

בכנסת הגדולה [אה"ע סי' מז הנה"ט אות כא] כתב וז"ל, המקדש את הקטנה שכסף קדושיה לאביה והעדים היו פסולין לו ולא לבת, אין חוששין לקדושיו אפילו להצריכה גט.
הר"י אדרבי ז"ל סימן רל"א, רשד"ם חא"ה סימן ל"ג.

והרש"ך ח"א סי"ג הוסיף, שאע"פ שבשעת קבלת העדות כבר מת האב, אין בקדושין האלו בית מיחוש.

אמר המאסף וברור הוא שהמקדש את הגדולה בעדים קרובים לאב ורחוקים לאשה המתקדשת שקדושיו קדושין, אך מה שאני מסתפק באב המקדש לבתו קטנה והעדים כשרים לאב ופסולים לבת, מי נימא כיוון דכסף קדושין לאביה כשרים הם לעדות, או נימא דכיוון דהם קרובים למתקדשת אעפ"י שהם כשרים לאביה וכסף קדושיה לאביה, אין כאן קדושין, או לפחות ספק קדושין.

והוי יודע שמתוך דין זה דנתי שכתובה שחתמוה עדים קרובים לאב ורחוקים לבת פסולה, כיוון דאם מתה האשה בלתי זרע של קיימא חוזר על המקצת מחמת תקנת טוליטולא או מפני המנהג או מפני התנאי.

ולכא לאקשוי אפילו אי הם קרובים לקרובי האב הראויים ליורשו ורחוקים לו ולבת יהיו נפסלים מטעם שאם תמות היא בלא בנים, וכבר מת האב הם יורשים החצי דכולי האי לא חיישינן, שאם אתה אומר כן אין לדבר סוף.

אלא שהמעין שם ברשד"ם ז"ל יראה דאפילו הם קרובים לאב אעפ"כ היא כשרה עכ"ל הכנסת הגדולה.

ומבואר מכל הנידון שצריך עדים, ולהדיא בסוף דבריו דן לגבי עדים קרובים לאב ומבואר מתוך זה דמיירי שהאב דווקא הוא המקבל הקידושין, ועי' גם במהרשד"ם שם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומבואר דבעי' עדי קיום, ושאלו יבוא האב ויאמר שהיו קידושין אלא שהיו שלא בפני עדים זה פשיטא לפי כל הצדדים דלית בהו מששא, וכן הביאו הנו"כ דברי הכנה"ג.

האם אפשר להתיר נדר על ידי קטן מופלא סמוך לאיש (בצירוף עם עוד שנים)

לגבי

התרת נדר על ידי קטן מופלא סמוך לאיש איכא פלוגתא דבתראי אם כשר או לא [ואיכא גם פלוגתא אם הוא עצמו יכול להשאל ואין כאן הנידון לזה] וזקני הרע"א ז"ל סי' עג הכריע דבעי' גדול ודאי עי"ש, ויעויין בנדרים עח ע"א נאמר כאן זה הדבר ונאמר להלן זה הדבר בשחוטי חוץ מה להלן אהרן ובניו וכל ישראל וכו', ופי' הר"ן דכולן כשרין להתיר את הנדר, וכדאמרי' בהמשך הגמ' שם להכשיר בג' הדיוטות.

ולכאורה כיון דילפי' לה משחוטי חוץ א"כ א"א למילף קטן מופלא סמוך לאיש כיון דבשחוטי חוץ הוי ליה כקטן גמור והיינו לענין שחיטה גופא דביה איירי קרא ואפי' למאן דאמר דון מינה ואוקי באתרה אכתי הא הכא לא מרבינן נשים אע"פ שישנן בכלל נדר ושאלה מ"מ אינן כשרות להתיר הנדר, ויש לציין בזה להב"י בהלכות מגילה מהמרדכי בשם ראבי"ה שבא להשוות גדר חיוב דאשה לדקטן לענין מגילה עי"ש.

ובלאו הכי נחלקו רש"י ותוס' אם קטן מחוייב במצוות מצד עצמו או לא, ורמב"ן פליג ארש"י במידי אחרונא התם אבל בזה מודי לרש"י שאין חיוב הקטן מצד עצמו, ואי נימא דגם במופלא אין החיוב עליו א"כ לא שייך כאן לכאורה ואוקי באתרה, כיון דאין הקטן בכלל חיובו כמו גדול בשחוטי חוץ ובנדרים.

ויעוי' שם בתוס' [הולמא עוז והדר] שכתבו ומדאפיק לחד אוקמי אתלתא כמו דין דבעינן שלשה, ויעוי' גם בלשון הרשב"ם בב"ב קכ ע"ב אבל אחרים מתירין לו כגון שלשה דהוו בית דין כדאמרי' בסנהדרין וכו' ועי"ש, וא"כ דחוק לומר דקטן דלא שייך בדין שייך בהפרת נדרים.

ומ"מ ראייה ברורה אין כאן משום שקרובין כשרין ולא מתחזי כדינא כדאמרינן בדף הקודם בנדרים שם.

(ועי' בשו"ת הרע"א שם).

ואמנם לענין שחוטי חוץ יש שייכות לקטן שכן ישנו בהקדש אבל עיקר הלימוד כאן אינו על האוסר אלא על מי שנאמר בו האיסור גופא, וכן אשה ישנה בהקדש ואעפ"כ אינה בהתרת נדרים.

ומ"מ גם בזה אין ראייה ברורה דהרי בהמשך הגמ' שם אמרינן דהילפותא מנדרים לשחוטי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

חוץ הוא שיש שאלה בהקדש, וא"כ ע"כ מיירי כאן גם לענין ההקדש ולא רק לענין מעשה השחיטה.

ומיהו בית שמאי בנדרים שם דילפי לדין ג' הדיוטות מקרא אחרינא יש להתיישב בדבר ודוחק לומר דיש שום פלוגתא ביניהם לענין זה.

לגוף הענין הנ"ל שהשויתי מופלא סמוך לאיש לדיני חינוך לענין אם החיוב על האב או לא, יעוי' בסוגי' דנזיר [?] דיש בזה צד שאין מצוות חינוך במופלא סמוך לאיש לענין להדיר את בנו בנזיר (למאן דאית ליה שהוא משום מצוות חינוך) משום שכבר יכול לנדור בעצמו, ואולי יש ללמוד מזה דגם צורת הדבר הוא שהחיוב מוטל על עצמו, וא"כ אינו מוכרח שדינו בזה כקטן בעלמא.

האם מותר בט"ב ללבוש בגד קרוע שהוא מכובס

אסור.

מקורות:

לכבוד הרב מושקוביץ שליט"א מכולל חזו"א

ע"ד השאלה האם מותר בט"ב ללבוש בגד קרוע שהוא מכובס והשבתי דמסתימת הפוסקים לא שמענו היתר בדבר, ואין בכוחינו לחדש היתר חדש שלא נזכר בפוסקים.

ועוד יש להביא ראיה משלהי תענית [כט ע"ג] דאמרי' דבטלי קצרי דבי רב, ובפשוטו משמע שאין שום היתר בשום בגד.

ומאחר דדין לבישת מכובס ודין כיבוס שוין א"כ גם בגד זה לכאורה בכלל איסור כיבוס.

ויעוי' בפ"ג דמו"ק [טו ע"א] דאמרי' במצורע דבגדיו קרועין ומלבד זה אמרי' דמצורע אסור בתכבוסת והיינו אע"ג דבגדיו קרועין.

ועוד יש להעיר מדאמרי' לענין אבל כע"ז ג"כ [מו"ק כד ע"א, ועי"ש כג ע"ג] דבאביו ואמו כל שבעה אינו רשאי להחליף ולצאת בבגד שאינו קרוע, ואם מחליף צריך לקרוע שוב, וא"כ הרי אעפ"כ שהולך בבגד קרוע מ"מ אסור בתכבוסת ואסור בבגד מכובס דהרי איסור תכבוסת לא נאמר רק בשאר מתים (שאינו אביו ואמו) ובאופן שהחליף הבגד הקרוע.

ובגוף הענין האם יש מעלה בבגד קרוע דוקא יש קצת להעיר דלכאורה אין מעלה בזה, עי' במו"ק כו ע"ב היוצא בבגד קרוע וכו', עי"ש, אף שיש לדחות דכאן הוא כלפי שמיא ועושה כן לטובה, מ"מ הרי גם נראה לבני אדם, ועי' במתני' בסוף פאה.



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