



- שבוע 65 5
- האם מותר להניח בשבת תבשיל יבש צונן על גבי תבנית ריקה המוכנה העומדת להפסיק בין האש לבין התבשיל 5
- האם מותר להכניס כגדים מהמרפסת בשבת כדי שלא יירטבו בגשם 6
- בענין דברי הביאור הלכה על עיכובא כפילת תיבה בקריאת שמע 8
- מעשה דכתיבת ספר תורה בלשון יונית בימי תלמי 8
- במי שבידך על יד מאומץ איזה אם יזכיר 9
- מי שאשתו לבשה בגד של אשה שמכירה האם יש בזה איסור חסתכלות 10
- הדליק בשלו והלכה לאש לגדיש של חבריו והיה שם חפץ מגולה בחלקו וטמון בחלקו האם יש לפושרו על חפץ זה כדין בטמון באש או לא 13
- הדליק נר חנוכה על ידי גרמא האם יצא ידי חובה 16
- הדין שצריך להדליק נר חנוכה עד שתהא שלהבת עולה מאליה האם הוא מעכב בדיעבד 20
- האם יש מצוה להרחיב הרכה בתענוגי מאכל בשבת או לא 21
- האם יש ענין לומר הריני כפרת משכבו על אבי אביו 23
- האם בזמן מלכי ישראל תלמידי חכמים פטורים מן המיטות 27
- ראובן מת יצחק אבי אביו ועקב נסע למדינת המת לצרכי קבורה ואיננו במקומו של ראובן האם יש על ראובן דיני אבלות או לא 27
- האם מותר לשורר ולומר בניגון שיהיה לי עוד יותר טוב 30
- אדם שבידך להדליק נר במוצאי שבת חנוכה וזכור שלא חבריל בתפילה ולא על חבוס ולא אמר ברוך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

- 31 המבדיל מה יעשה
אדם שכירך ברכת הראיה על חים הגדול ונזכר שכבר ראה וכירך תוך ל' יום האם עבר איסור בשוגג או
33 שלא עבר איסור כלל
אדם שראה את חים הגדול ולא בירך עליו האם יכול לחזור ולראותו ולברך עליו תוך ל' יום 34
לפי דעת הר"ן בשם התוס' (בגדרים כח ע"א) שכל קרקע בחו"ל שייכת למלך המקום מה השתנה גבי יוסף
במוף פרשת ויגש בשקנה הקרקע דכתיב ותהי הארץ לפרעה 35

לקבלת גליון שכיחא 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

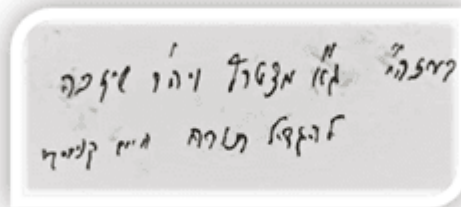
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בקו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו 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"ם קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"ם
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור את בותב 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,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ותבוא עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

האם מותר להניח בשבת תבשיל יבש צונן על גבי תבנית ריקה הפוכה העומדת להפסיק בין האש לבין התבשיל

בש"ע

סי' רנג יש סתירות בזה דבס"ג שם מבואר דאין בזה היתר אלא באופנים המותרים על פי תנאי חזרה, מה שאינו נוגע לתבשיל צונן כמבואר שם, ואילו בס"ה הקיל כדעת הרשב"א דכיון שמפסיק בקדירה ריקנית אין בזה דרך בישול ומותר.

ובבה"ל שם בס"ג ד"ה ויזהר העיר על הסתירה בזה וציין שם שדחק בזה בדגמ"ר שם, ונראה שלא קיבל תירוצו, אבל אח"כ מצא להפמ"ג שיישב זה בטוב טעם (כלשונו ומשמע שקיבל תירוץ זה) שהיתר הרשב"א הוא רק באופן שהקדירה עם המאכל עמדה מע"ש עם תבשיל בתוכה ואז מותר ליתן אס"י התבשיל עצמו ע"ג הקדירה כמבואר בשו"ע ס"ה הנ"ל, משא"כ אם מניח קדירה ריקנית לשם כך אין היתר אפי' להניח תבשיל בתוך קדירה ע"ג קדירה ריקנית זו.

והנה יעוי' בשו"ע סי' שיח ס"ח שהביא פלוגתא בזה אם מותר להניח דבר קר יבש ע"ג מיחם שעל האש (ואילו בתבשיל לח אסור לכו"ע כמבואר שם בסוף הסעיף, וגם מה שהחמיר בצונן בסוף ס"ו שם מיירי בדבר לח כמבואר במשנ"ב שם סקנ"ג) והכריע להתיר וכן במשנ"ב שם סקנ"ג נקט בפשיטות.

וצע"ק ששם לא נחית המשנ"ב ובה"ל לחלק בהך חילוק של הפמ"ג דלהניח מתחילה קדירה ריקנית אסור, אם כי באמת השו"ע בהיתרו שם מיירי בקדירה עם חמין על האש, דהיינו כמו באופן ההיתר לפי חילוקו של הפמ"ג הנ"ל.

ובמקרה שמדובר בחלת לחם שרוצים לחממו, יש לציין דאע"ג דמבואר בסי' שיח ס"ה דיש אומרים דלא אמרי' אין בישול אחר אפייה מ"מ לכו"ע אין צלי אחר צלי כמ"ש שם במשנ"ב סקמ"א ובלא רוטב מוגדר כמין בישול שאינו בישול לשי' אלו, ולכן כשמניחו יבש בלא רוטב אין בזה החשש הנ"ל.

האם מותר להכניס בגדים מהמרפסת בשבת כדי שלא יירטבו בגשם

לכאור

היה צריך להיות הדין שמותר כיון שהוא כלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלו מחמה לצל לצורך הכלי כמבואר בריש סי' שח, אולם לקושטא דמילתא אינו פשוט כלל דהנה במשנ"ב שם מבואר דהיתר הוא כשצריך לכלי לצורך שבת, וממילא אינו ברור שהיתר מחמה לצל הוא כשיודע שלא יצטרך כלל את הכלים בשבת.

וכן מצינו בסוגי' דמשילין ברפ"ה דביצה דמבואר דבשבת אין היתר להשיל פירות דרך ארובה אף שביו"ט הותר, ואילו דרך חלונות אף ביו"ט אסור, וכ"ז הוא אכן כשאנו צריך להשתמש בפירות אלו בשבת אבל אם צריך מותר כמ"ש המשנ"ב סי' שלח סקכ"ה בשם הפמ"ג, ולכאורה בבגדים אלו כל שיודע שאינם נצרכים לשבת אין היתר.

אם כי יש לדון דשמא שם להשיל דרך ארובה או להוריד מהגג דרך חלונות הוא טירחא יותר מלהכניס מהחצר או המרפסת לבית באותה הקומה.

ויעוי' בשו"ע סוף הלכות עירובי תחומין ובמשנ"ב שם דמבואר דלא התירו לטלטל פת לצורך עירוב של מחר ביו"ט הסמוכה לשבת אלא היכא שלא מוכחא מילתא שאינו עושה לצורך שבת כגון שכבר היה פת מאתמול וכל פרטי הדינים שנתבארו שם, וכה"ג מצינו לענין שינה בשבת שהתיר המשנ"ב רק כשאין אומר שהוא לצורך מוצ"ש, ויש לציין לדברי המשנ"ב לגבי סייר נכסיה בשבת, גם לתשובתי אחרת לגבי לימוד למבחן במוצ"ש וכן לתשובתי לגבי ניעור יין בשבת ובמ"מ המרובים שהבאתי שם.

ויעוי' במשנ"ב סי' רמד סקמ"ג דאפי' טלטול בעלמא אסור כשהוא לצורך חול כמ"ש הפוסקים דאסור להביא יין בשבת לצורך מוצ"ש ומחמת זה רצה לאסור שם אף רדיית הפת, ועדיין יש מקום לדחות דרדיית פת היא חכמה כמ"ש בגמ' בר"ה וכן הבאת יין דרך רה"ר יש בו טירחא יותר מהכנסה מהמרפסת לבית.

אולם בסוגי' דמפנין בשבת קכח משמע דפינוי דבר מחדר לחדר הוא בכלל טירחא.

והיה מקום לטעון דמאחר שטרוד חשיב צורך שבת כדי להצילו מטירדתו אולם בסוגיות דמצילין מפני הדליקה ומפני שבירת החבית לא מצינו דהותר לצורך טירדא אלא רק לצורך שבת או לצורך בהול על מתו אבל בבהול על ממונו לא הותר אלא סעודה דלצורך שבת.

ולפי כל הנ"ל לכאורה שאין היתר בזה.

ולענין לכסות עי' בשו"ע סי' שלח שם.

וגם דברי הגרשז"א שהבאתי בתשובות הנ"ל לכאורה לא שייכא באופן שעושה עסק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומקדיש זמן לצורך דבר שאינו לצורך שבת.

השלמה לתשובה על הכנסת בגדים מפני הגשמים

יש לציין עוד לדברי הרמ"א בס"ס שלג דאסור לפנות יין מן העגלה בשבת, וחזי' מזה דאיסור פינוי הוא לא רק כשצריך למקום הדבר כהמקרה דמפנין, דגם כשצריך להדבר הוא בכלל איסור זה, ומ"מ אינו בהכרח מיירי בכל האופנים ברמ"א ומשנ"ב שם באופן שאין לו גם רוח מפינוי העגלה.

ויש להעיר דבריש סי' שלד מבואר דמותר לפנות מפני השריפה בחצר שעדיין לא באת לשם השריפה, ולמה שם אין דין פינוי ואולי באיבוד מוחלט הקילו משום פסידא עי' במשנ"ב סי' רנד הנ"ל לגבי רדיית הפת, דאם אין פתרון ע"י עכו"ם וכיו"ב לכאורה יוצא דלכו"ע מותר.

אבל אין ליישב דיש היתר בשריפה מכיון שאינו צריך את מקום הפינוי דבאופן שמעביר ממקום למקום לא עדיף מהעברת יין דאסר במשנ"ב סי' רנד הנ"ל.

והנה כל התשובה לענין הכנסת בגדים מפני הגשם אינה אלא כשאין נזק גמור אבל כשיש נזק גמור (ואולי בכלל זה גם טלית צמר באופן שאם תישאר בגשם עלולה לצאת מכלל שימוש), מבואר בשו"ע סי' שלד סי"ט דכל מה שמותר להציל מפני הדליקה מותר להציל ממים ומשאר דברים המאבדים, והטעם משום פסידא וכמשנ"ת, ותדע דמשום פסידא יש פוסקים שהתירו אפי' מוקצה כמבואר שם בס"ב, ובאופן כזה יכול להציל דרך מלבוש כמבואר שם ס"ח, ובניד"ד מכיון שמוציא לביתו ולא לחצר אחרת יש סוברים שא"צ דרך מלבוש כמבואר שם בסי"א ובמשנ"ב שם משמע שנוטה להקל בזה משום שהוא פלוגתא בדרבנן (וצע"ק דכאן לכאורה רוב הראשונים מחמירים בזה שהם טור והר"ן בשם הרמב"ן ודלא כבעל התרומה שמקל בזה, וגם לכאורה לפי סתימת הסוגיות קצת משמע דלא שנא, ורק בפלוגתא שקולה בדרבנן אזלי' בתר המקל כמ"ש בע"ז ז, ונראה שהמשנ"ב צירף כאן גם שהוא שעת דחק גדול וצורך גדול ומקום פסידא בדרבנן, ועדיין צ"ע דאין לסמוך במקום פסידא על שיטה שלא נפסקה להלכה כמבואר בהקדמת הרמ"א לתורת חטאת, אולם יעוי' ברמ"א סי' שלה סוף ס"א דמשמע שסובר בשם מהרא"י כבעל התרומה הנ"ל ועי"ש במשנ"ב מה שציין בשם האחרונים בזה).

בענין דברי הביאור הלכה על עיכובא בכפילת תיבה בקריאת שמע

במה

שהסתפק הבה"ל דיש צד שלחלק מהפוסקים אם כפל תיבה לא יצא, צריך בירור ענין זה, דהרי איסור מודים מודים אינו נוהג בלחש כמ"ש התוס' בשם הירושלמי וגם המשנ"ב גופיה הביא דין זה, ומסתמא דגם כפילת תיבה אינו באותו חומר בלחש, א"כ בלחש צ"ע אם יחזור וא"כ קצת דוחק שיצטרך לחזור משום שאמר בקול דבר שאילו היה אומרו בלחש לא היה חוזר, ועוד שמצינו קרא וטעה יחזור למקום שטעה אע"פ שגם שם כפל, א"כ הכפלות אינה הפסק כשהיא לצורך, וכדאמרי' גם לגבי נט"י ובדיעבד פסק המשנ"ב דאף בין הברכה לאכילה, וכן ברמ"א לענין הפסק בתקיעות מבואר דלצורך אינו הפסק, א"כ למה הסתפק הבה"ל להחמיר כ"כ בדיעבד, וכמדומה שגם המנהג שלא לחשוש בדיעבד בכפילת תיבה, ואולי הבה"ל מיירי באופן שהמשמעות מתבטלת על ידי כפילת תיבה לפי הענין, ואם נימא כן קשה דא"כ לכאורה יש להסתפק גם לדעת הר"ח המובא שם, דשמא לא מקל הר"ח באופן זה ובבה"ל משמע דלהר"ח ודאי יצא.

מעשה דכתיבת ספר תורה בלשון יונית בימי תלמי

נשאל
תי

מבני היקר מאיר נ"י בעשרה בטבת תשפ"ה למה היה חרון אף בעת כתיבת התורה בלשון יונית דהרי מצינו במתני' דסוטה שכשעברו את הירדן נצטוו לכתוב על האבנים בע' לשון, ויעוי' בגמ' בסוטה דאז היה בזה טעם שנתחייבו מחמת זה כלייה הגויים שהיה להם ללמוד ולא למדו, ועי"ש במהר"צ חיות שיישב מ"ט לא היה איסור בזה ללמד תורה לגויים, ולפ"ז מיושב ג"כ למה לא היה איסור בכתיבת התורה באר היטב דזה היה כדי שיתחייבו האומות כליה שלא יטענו שלא היה להם ללמוד ולא למדו (וכע"ז אי' בפסיקתא ולמה נראית כמחזיר עליהם כדי להרבות שכרינו ואי' בספרי שאז נענשו כשלא קבלו כדכתיב ועשיתי באף ובחמה נקם את כל הגוים אשר לא שמעו).

במי שבירך על ילד מאומץ איזה אם יזכיר

לרוב

הפוסקים אינו טוב לומר בשם המאמץ שלא לבוא למכשול על ידי זה וגם גבי גט לרוב הפוסקים אין לכתוב עכ"פ לכתחילה בשם זה, ולמדים ממי שבירך לגיטין כמבואר בפוסקים ולכן לכתחילה אין לעשות כן, ובפרט בתפילה שיש לדייק דבריו באמת, אולם המקל בזה לומר על שם המאמץ עכ"פ כשאין ידוע מי ההורים האמיתיים יש לזה כמה סימוכין וגם יש על מי לסמוך ומ"מ גם כשאין ידוע מי הם ההורים יש שכתבו לכתוב בגט באופן שיהיה ניכר שאינו האב ויש לדון בענייננו אם מצינו בתפילה לומר בלשון הניכרת שאינו אביו האמיתי ועי' עוד דעות במקורות שיש שכתבו לומר בן אברהם.

מקורות:

בפוסקים בהל' גיטין נזכר כמה פעמים שאפשר ללמוד דיני שמות בגיטין מאיך שקורין לו בבהכנ"ס בתורה ומסתמא כך קורין לו גם במי שבירך וממילא מסתבר שיש לקרוא בשם זה מכיון שעכ"פ לכתחילה יש לכתוב בגט שם אביו ממש אע"פ שיש שהכשירו בדיעבד גט שנכתב בו שם מאמצו (עי' הלק"ט סי' קו ואג"מ אה"ע ח"ד סי' כו סק"ב ובספר אבן מאיר סי' א בשם בעל הערוה"ש), ורק כשאין ידוע שם אביו יש שכתבו שיכתוב באופן הניכר שאינו אביו (ע"ע באג"מ אה"ע ח"א סי' צט וכן משנה הלכות ח"ו סי' קעט ומעין זה במנח"י ח"ה סי' מד) ויש לציין דבאופן הנ"ל שכתב בסתמא יש שפסלו בדיעבד (עי' אבני אפוד מלואים לאפוד סי' סו ס"ד וע"ע ודרשת וחקרת אה"ע סי' יח יט).

וכן בקובץ תשובות ח"ג סי' יז שבת מאומצת ששם אמה לא ידוע מזכירין בשם בת אברהם ומשמע דכשידוע שם ההורים בודאי שיש להזכיר בשם ההורים האמיתיים, וכן נקטו במשנ"ה ח"ג סי' כו שלא לומר פלוני בן פלוני המאמץ שלא יבוא לידי מכשול ערוה על ידי זה אלא אם אין ידוע יקרא בן אברהם, ועי' גם במנח"י ח"א סי' קלו וח"ב סי' קטו וח"ד סי' מט וח"ה סי' מד ח"ו סי' קנא, ועי' עוד בצי"א ח"ד סי' כב שגם לכתחילה אין לחתום בשם אביו המאמץ.

ולגוף דברי הגריש"א ובעל משנ"ה להזכיר בשם אברהם יש שכתבו שלא להזכיר כן כדי שלא יטעו לומר שהיא גיורת, וכע"ז הערתי בתשובה אחרת לגבי נידון דומה, שיש להוסיף דבאמת בתוס' בחגיגה ט ע"ב מבואר דבן אברהם ושרה שייך בגר שהיו אביהם של גרים וכן אי' ברז"ל שאברהם היה תחילה לגרים והיה אביהם של גרים, ולכן עיקר ענין אמירת בן אברהם נזכר לגבי גר.

ואמנם בשמו"ר פמ"ו מבואר שהמגדל נקרא אב לענין שם בכתובה וצ"ע לגבי תפילה ולגבי גט, ושם בשמו"ר יש לפרש באופן שאין ידוע מי הוא האב האמיתי עי"ש.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובסוטה יא ע"ב אי' על בן קנז שלא היה אביו אלא שגדלו ומייתי' כמה שגדלו ונקראו על שמם ובהלק"ט שם הביא ראייה מבן קנז ששייך לקרוא ע"ש חורגו, ועדיין צ"ע שבגט יש תקנה שלא לשנות שם האב בגט ולגבי תפילה קמי שמיא גליא מי הוא האב.

ובשו"ת בנין ציון החדשות סי' כא כתב דבאמת אם המאומץ נקרא בשם המאמץ בעליה לתורה יהיה כשר גם בגט אפי' לכתחילה דכו"ע ידעי שכך שמו, והוא חידוש גדול מאוד דהרי שינה שמו הוא תקנה ואולי כבר אף יותר טוב שלא לכתוב שם אב כלל כמ"ש הרמ"א לענין ספקות.

וכן בכתב סופר אה"ע סי' עו כתב שיכול לחתום כשם המגדלו וכן לעלות לתורה בשם זה והוא מיוסד על הרמ"א בחו"מ סי' מב, וצ"ע דהרמ"א לא מיירי שם מצד הנהגה טובה אלא מצד שאין השטר נפסל בכך.

ומ"מ גם אחר דברי הבנין ציון וגם אחר דברי הכתב סופר מ"מ יש לדון דשמא בתפילה דהוא כלפי שמיא הוא דין אחר דלכתחילה יש לומר האמת ולא כלשון בני אדם וכדאמרי' בפ"ב דחגיגה אל תאמרו מים מים משום דובר שקרים וגו'.

ובארחות רבינו ח"א עמ' סד ס"ק ריז כתב בשם הקה"י דכשמתפלל על ילד מאומץ יאמר שם אמו המאמצת, וצ"ע דפוסקים מבואר לגבי קריאה"ת שלמדים מזה יוחסין, ואולי בארחות רבינו שם מיירי במקרה שאין יודעים האמא, אבל שם מדובר שאמר כן לאדם שאימץ עצמו ומשמע שאמר דבריו גם כשיודעים שם האם, ומ"מ יתכן דבאמת מיירי באופן שאין יודעים שם האם.

ועי' עוד בענין זה נשמת אברהם ח"ה עמ' קלו ובעוד מקומות מה שהביא בשם הגרשז"א.

מי שאשתו לבשה בגד של אשה שמכירה האם יש בזה איסור הסתכלות

בגמ' ושו"ע מבואר דיש איסור הסתכלות בבגדי צבע של אשה שמכירה אפי' שטוחין על הכותל, ובניד"ד יש מקום לטעון דכל מה שנאסר בבגדי צבע של אשה שמכיר הוא רק באופן רגיל אבל כאן שהם על אשתו יש מקום לטעון שנעקר מלהחשב בגד של אותה אשה שהרי כעת הם בגדי אשתו ואינם בכלל האיסור.

ויש להוסיף דהרואה בגד כשהוא על אדם אינו רואה את הבגד דוקא אלא בעיקר את מי שלבוש בו שהבגד טפל לו, ועי' בבן יהוידע בריש מס' נזיר (והובא גם בס' נפלאים מעשיך בן איש חי אות לב) מה שכתב בזה דברים נפלאים.

ושאלתכם זו נזדמן לי ששאלתי את הגרש"צ רזנבלט לפני זמן רב וכמדו' שהשיב דמכיון שבפוסקים לא דברו מזה א"כ מסתימת דבריהם משמע שאין בזה איסור, ואיני זוכר

הנה

ובגוף הנידון דידן יש לציין דעצם הענין לומר שבגד ששימש אשה אחת תיאסר לעולם לכל אשה ללבוש בביתה הוא מחודש מצד ההנהגה במציאות בזה ובפרט במקומות שהיו מאוד מצומצמים בבגדים ואף שא"א להביא ראיה מההוא חסידא שיצא לשוק במעיל אשתו בזמר למוצ"ש וגם לא מדיני השו"ע סי' צג סכ"ה דיש לומר שכ"ז מיירי בבגדים שאין בהם איסור עי' רש"י בע"ז שם, מ"מ הנהגה זו לומר שהבגד נאסר לעולם יש בזה קצת חידוש.

ויש להוסיף בנידון זה עוד דבאופן שהעבירה לגמרי הבגד במתנה לבני ביתו יש יותר מקום לשמוע בזה שכרגע כבר נחשב בגד דאשתו, ומ"מ יש לדון במקרה שאשה שמכירה נתנה הבגד לאשה אחרת שאינו מכירה וכעת הם שטוחין על הכותל אם יש בזה איסור או שמא נאמר דהאיסור הוא רק כל עוד שהוא בבעלותה.

ויש לציין דמ"מ כל הנידון כאן הוא רק באופן שאין הרהור ופשוט.

והנה בתשובת הב"ח סי' יז כתב לאסור מעיל פרוכת בבהכנ"ס שנעשה מבגד אשה ידוע לאחר מיתתה, ובעיקר דן שם דלאחר מיתה עדיין איכא הרהורא, אבל לא דן שם כלל מצד שכבר אינו בגדה אלא בגד פרוכת, ומשמע מזה לכאורה דשינוי רשות והפסקת לבישה לגמרי לא מהני, ומ"מ יש לדחות דשינוי מבגד לפרוכת לא חשיב עקירה אבל אם נעשה לבגד אחר ומשמש לבישה אחרת שמא חשיב עקירה.

ועי' באוצה"פ אה"ע סי' כא ס"א סק"כ שהביאו עוד דיש מי שכתב שבפרוכת שרי אם משנים צורתו לגמרי ואין מי שמכיר שהיה בגד אשה ואולי רק בצירוף שלא לבשתו מעולם, ואולי גם רק בצירוף שהאשה כבר מתה, אבל גם שם התיר אחר שמשנים צורתו לגמרי אבל בלא שינוי צורת הבגד לא התיר כלל.

וראיתי שיש קצת אחרוני זמנינו שנסתפקו לענין מפקרת הבגד אם יש בזה איסור עדיין או לא, ומדברי הב"ח הנ"ל כ"ש שיש ללמוד לאסור במפקרת הבגד גרידא.

ועי' בכה"ח סי' קמז סקכ"ה להחמיר בטלית גדול או קטן מבגד אשה דחיישי' להרהורא ולכאורה ה"ה בשינוי בגד ממה שהוא או בנתינת הבגד לענין אחר, ואם תאמר דבלבישת הבגד עצמו החמיר יותר א"כ יל"ע אם למד כן מגמ' או מסברא דבגמ' בע"ז שם לא נמצא מקור להחמיר בלבישה יותר, ואולי משום שהוא חפצא דקדושה החמיר יותר, ויל"ע.

והנה נחלקו הראשונים בבגד אשה שלא לבשתו אם יש בזה איסור דהמאירי מחמיר בזה כפשטות דחיית הגמ' בע"ז כ ע"ב את דברי רב חסדא, וכן רוב הראשונים לא הביאו דברי רב חסדא להלכה, אלא כפשטות דברי הגמ' שם דדחי לה, כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והשו"ע אה"ע שם, ואף בילקו"ש כי תצא רמז תתקלג השמיט דברי רב חסדא וכנראה משום שנדחו מהלכה (מצאתי ראיה זו מהילקו"ש בספר גן נעול עמ' שיב וכן עוד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דברים שהבאתי בתשובה זו מצאתי שם) ועי"ש בגן נעול שהביא עוד פוסקים רבים מאוד מכל הדורות קמאי ובתראי שנקטו דאין הלכה כרב חסדא, אולם בסמ"ג לאוין קכו פסק דרך ישנים קצת, וכ"ה ברי"ו נתיב כ"ג ח"א ורי"ד ונ"י בע"ז שם וכ"ה בחרדים פ"ב מל"ת מד"ק אות ב וכ"כ גם בפחד יצחק אות ב ערך בגדים, ומשמע דאם לא לבשתן כלל אין בזה איסור.

(ועי' ברבנו חננאל שמשמע שעשה בזה כעין פשרה לתפוס ב' חומרי דהיינו חומרת רב חסדא שיש להקל רק בחדשים עם חומרת הגמ' שיש להקל רק בעבדותיה טריד, ולכן הקיל הר"ח למעשה בחדשים רק בצירוף דבעבדותיה טריד דהיינו רק כשיש לפנינו ב' התנאים, וצע"ק דלכאורה ישנים חמירא ליה מכחול וכו' המבואר בגמ' שסובר"ח גופיה להיתר בדעבדותיה טריד וצ"ב, אולם עי' בגן נעול שם שר"ל שט"ס נפל בדבריו).

ויש לציין דמצינו עוד מקומות שדחו בגמ' ראיית האמורא ולא נפסקה להלכה לרוב הראשונים וכמו דינא דמנחות לח ע"א ש"מ צריך לקשור על כל חוליא ודחו לה שם להראי' והשמיטתו רוב הראשונים והטור תמה על ההשמטה, וכן גבי מרור דאמרי' ש"מ צריך לשקועיה ובגמ' דחי לה להראיה ורוב הראשונים השמיטו אבל הטור הקשה עליהם ובשו"ע ומשנ"ב הובאו ב' הדעות, וכאן גם הטור לא נקט להקל, דלקולא לא נקטינן נגד דחיית הגמ' להראיה.

והנה עכ"פ לרוב הפוסקים הסוברים לכאורה שהאיסור הוא אפי' בבגד חדש א"כ גדר האיסור הוא שהבגד משוייך לאשה, דהרי עצם הלבישה אינה מוסיפה באיסור, וגם המקילים בזה לכאורה לא באו להחמיר יותר שלבישה אוסרת גם כשאינו משוייך לאשה.

ומ"מ יש לדחות דלאחר שהיה משוייך לאשה נשאר אסור, וכמו"כ יש לטעון דהמקילים בזה יחמירו בזה, וכמו"כ יש לטעון דגם המחמירים בבגד חדש מודים דכ"ש שלבישה לחוד אוסרת כלבשתה בתורת בגד שלה עכ"פ, וכמו"כ יש לטעון דדברי המאירי להחמיר בבגד שלא לבשה מחודשים ושמא שא"ר מחמירים עכ"פ בבגד שלבשה פ"א וכל הנידון הוא רק אם מצריכים שתלבש כמה פעמים שתהיה רגילה בזה כלשון הגמ' עתיקי.

ועי' בתשובת בית שערם באו"ח סי' לג דכתב ע"פ רש"י שם דרק אם ראה אותה מלובשת בהן פ"א אז אסור עי"ש ואם ראייתו מרש"י שם ד"ה בחדתי שכבר לבשתה פ"א א"כ הרי זה אינו למסקנא כמשנ"ת, ואם ראייתו ממה שכתב רש"י לעיל מינה ד"ה ולא וכו' שזוכר את האשה כמו שהיא מלובשת בהן שמייפין אותה וכו', שמא מיירי רק להס"ד כדרכו לפרש מתחילה הס"ד דהרי ע"כ להלן מבואר דזה תליא בין דברי רב חסדא לבין דחיית הגמ', וא"כ מה שכ' שזוכר שמלבושת בהן היינו רק לרב חסדא שדבריו לא נפסקו להלכה.

ועי' ביפה לב ח"ה סי' כא סק"ד שתפס להלכה כפרש"י לענין עתיקי וכו' דרק אם ראה אותה מלובשת בהן אסור והביא בזה מעשה החכמים שלא הקפידו בזה, וצ"ע דדברי רש"י הללו קאי לפרש דבר שלא נפסק להלכה, ולולי דבריו פשוט דטעם מה שלא הקפידו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

החכמים הוא משום שהוא בראיה בעלמא ולא בדרך הסתכלות עי' בעזר מקודש אה"ע סי' כא ועוד.

ומ"מ לא קשיא כ"כ דיש קצת מרבוותא שפסקו להלכה כרב חסדא כנ"ל אבל מפרש"י ליכא להביא ראייה לענין ההכרעה להלכה בדברי רב חסדא.

ולגוף מה ששאלתם עיין בספר גן נעול פרק ו' שהביא דעות רבני זמנינו בנידון דידן ותמצית הדברים שנתבארו שם הוא דלענין שאלת בגד כששואלת ממכרה שיודע הבעל מי היא יש בזה דעות דיש אוסרים ויש מתירים והגר"ח"ק בכלל המקילים בזה (ונראה שרוב מי שנקטו צד בזה נקטו לקולא) ויש לזה עוד צירוף שכ' בשבט הקהתי אה"ע סי' רכו ע"פ ריטב"א דאם יודע שאין הרהור שרי ונראה דכוונתו דמאחר וכאן יש אומדנא שלרוב בנ"א אין הרהור ממילא א"צ כאן מנין להתיר הגזירה דכל כה"ג אינו גזור כלל (ויש לציין דמה שהביא שם מתשובת הרד"ד וכן משבט הקהתי מבואר מדבריהם נתחשבו שם גם בדברי הב"ח ועי"ש וכן לעיל שם בהערה 38).

ולגבי אם קנתה או קבלה ממש הבגד נטיית רוב הרבנים להקל בזה, והביא שם שאם אפשר יותר טוב שלא תאמר ממי קנתה הבגד, עי"ש בפרטות המ"מ והנידונים בזה בהרחבה.

ולענין הראיה מהפסוק ושאלה אשה משכנתה י"ל דמדאורייתא שאני ואע"ג דלהט"ז אין לגזור בדבר המפורש בתורה קודם מ"ת שאני ולפי הצד דאחר קניה שרי י"ל דעיקר מה שסמכו להתיר שאין דעתם להחזיר כציווי שנצטוו ועי"ש עוד בהרחבה בכ"ז.

הדליק בשלל והלכה לאש לגדיש של חבירו והיה שם חפץ מגולה בחלקו וטמון בחלקו האם יש לפוטרו על חפץ זה כדין כטמון באש או לא

אין בזה פטור טמון.

מקורות:

יערי'

בב"ק סא ע"ב דמשמע שלענין הדליק בתוך של חבירו, טעם הפטור לרבנן דטמון הוא דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה (כמ"ש התוס' ונ"י שם, ואולם עי' מש"כ הרמב"ן במלחמות ה') והוא סברא להחשיב מצב כזה כעין אנוס אבל באופן שאין שום צד אנוס כלל בכה"ג לא פטור כזה, כגון בבירה טעם החיוב במתני' בב"ק סא ע"ב הוא משום שדרכן של בני אדם להניח בבתים, ודינא דבירה מיירי במדליק בשל חבירו כדמשמע בשו"ע סי' תיח סי"ג ובבהגר"א שם סקל"ד, וגם בתוס' ר"פ בשטמ"ק ובנ"י מבואר להדיא דדינא דבירה הוא רק במדליק בתוך של חבירו, וכן בחשבון הגמ' מוכח

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דבירה מיירי בהדליק של חבריו (וקצ"ע שהרמב"ם לכאורה קצת סתם בזה ולא פירש בסוף הל' נזקי ממון), ולכן כ"ש שבהדליק בשל חבריו באופן שחלק מהחפץ היה מגולה דלא חשיב טמון.

ולהכי רבנן דפטרי טמון במדליק בתוך של חבריו מסברא הנ"ל מחייבי במדליק בתוך של חבריו בדבר שדרכו להטמין כמסקנא דרבא שם ע"פ המתני' שם, והוא מסברא דלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה כנ"ל, ויש לציין עוד דבדין השאיל לחבריו מקום להגדיש שעורין והגדיש חיטין וחיפן בשעורין נזכרה להדיא הסברא ברש"י סב ע"א שלא ראיתי אלא שעורין לפיכך לא נזהרתי בהן כ"כ ע"כ, אם כי שם נצרכא לה אפי' לר' יהודה דמחייב בטמון גרידא, והוא מדין אחר ולא משאר דיני טמון באש.

ומ"מ במדליק בתוך שלו דפטור לדידן על טמון אפי' בדבר שדרכו להטמין, כמבואר בדברי רבא בדף סא ע"ב, יל"ע מה טעם הפטור בזה, דאם הוא כעין אונס שלא ידע שתלך האש א"כ תפטור לגמרי אלא אשו משום חיציו וחשיב כמו שהזיק בידיים, ואם הוא כעין אונס מצד שלא ידע שיש שם חפצים מוטמנים א"כ בדבר שדרכו להטמין יתחייב כדאמר' גבי מדליק בתוך של חבריו.

ויעוי' בפנ"י שנקט דפטור דלא אסיק אדעתיה במדליק בתוך של חבריו הוא רק בדבר שלא הדליק אותו עצמו, וכן ברשב"א מבואר כדברי הפני יהושע דבהדליק של חבריו ממש אין שום פטור טמון.

ועדיין יל"ע א"כ מהו שורש החילוק בין מדליק בשלו לשל חבריו, וא"ת דמדליק בשל חבריו דעביד איסורא בידיים קנסוהו בטמון הרי עכ"פ לפי' התוס' ודאי בסברות לחייב מעיקר הדין עסקי' ולא תקנתא או קנסא, וא"כ מה שיש לחייב במדליק בשל חבריו ודלק בבירה אחרת יש לחייב בשל עצמו וכן אפכא.

והנה בחשבון הגמ' מוכח דפטור טמון דגזה"כ לענין מדליק בשלו (שישנו אפי' בדבר שדרכו להטמין) אינו שייך לסברא דטמון שישנה במקצת (בדבר שאין דרכו להטמין) לענין מדליק של חבריו, ופטור טמון גמור (אפי' בדבר שדרכו להטמין) לא נאמר במדליק בשל חבריו דגם זה נדרש מגזה"כ כמ"ש התוס' שגם המיעוט שנתמעט מדליק של חבריו מפטור הטמון הגמור (הפוטר גם מה שדרך להניח) הוא מגזה"כ עי"ש.

ולפי זה דיני טמון דקרא נאמרו רק במדליק בתוך שלו ולא במדליק בשל חבריו, וממילא יש מקום לטעון דהגזה"כ פוטר גם בידע מה יש שם.

וכן מהמפרשים שדנו על מזיק המטמין עצמו לכאורה מבואר שלמדו ידיעה אינה מחייבת, עי' בדף נו ע"א בברכת שמואל סי' ב ויד דוד ואילת השחר בנוסחאות שונות ומשמע שם דמסכימים שעכ"פ בדיני אדם פטור (ולענ"ד מה שכ' בדבר יעקב שם לעשות פלוגתא בין הברכ"ש לחזו"א אם חייב בדיני שמים בטמון באש אינו מוכרח דשמא יש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לומר דהברכ"ש מחייב בדיני שמים רק בידוע שהוא טמון ונתכוון להזיק), וע"ע בדרכי דוד שם.

אולם יעוי' בנ"י סוף דף סא כתב בטעם מה שמשלם דמי שעורים בחיטים המחופין בשעורים משום שידע, וז"ל, אין משלם אלא גדיש וכו', אם חטין חטין ואם שעורים שעורים דלא שייך למימר בהו טמון שהרי יודע שיש שם חטין או שעורים ע"כ, ולפ"ר משמע דגם בטמון דקרא במדליק בתוך שלו אם ידע חייב.

וכן יעוי' רא"ה בשטמ"ק שם שכתב וז"ל, אינו משלם אלא או גדיש של חטים או גדיש של שעורים, פירוש שרואים מקום כלים כאלו מלא תבואה אם חטים חטים אם שעורים שעורים ודבר הידוע לכל ושהכל סבורין כן דעומרים שבתוכו לא חשיב טמון ע"כ.

והנ"י והרא"ה ע"כ מיירי במדליק בשל עצמו ג"כ דבזה גופא מיירי הדין כאילו שעורין דהא רישא דמתני' בזה מוקמי' לה (ואולי יש ליישב בזה גם קו' המפרשים בהא דאפסיק במציעתא בהיה גדי וכו' משום דסיפא מיירי רק בהדליק בתוך של חבריו וצל"ע בזה, ועי' תוס' כב ע"ב).

עכ"פ לענייננו נראה דמזה גופא שנקטו הראשונים שבחיטין הטמונים בשעורים משלם עכ"פ דמי שעורין משום שזה מה שרואה מבחוץ וידע וראה (ועי' עוד מש"כ בזה בחזו"א), א"כ מטעם זה גופא יש לחייבו בניד"ד כשחלק מהדבר היה נראה מבחוץ.

ואם נימא דהרא"ה והנ"י הנ"ל מסכימים לפטור אפי' בידע שיש כאן טמון, א"כ יש לומד דגם אם טעם החיוב בהנ"ל הוא ידיעה מ"מ החיוב נאמר לפי גדרי הדין שבזה החשיבו הכתוב כאינו טמון.

א"נ עיקר טעם החיוב בדמי שעורים הוא משום דבר הידוע לכל עי' בלשון רא"ה וגם לטעם זה בניד"ד שחלקו מגולה והוא נראה לכל חייב.

ולכשתמצי לומר יש לטעון שכשחלק מהחפץ מגולה הוא אותו החיוב שמשלם דמי שעורים בחיטים המחופים שעורים דהרי משלם מה שרואה והרי מכיון שהחפץ מגולה בחלקו א"כ רואה מבחוץ מה שיש.

וגם למ"ש רא"ה בהמשך דבריו וז"ל, היה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב וכו', ומאי דתני לה גבי גדיש הא קא משמע לן דאף על גב דמצד שהוא עומד אינו רואה לא חשבינן לה להאי נמי טמון כיון דאפשר לראותו בשום צד ע"כ, גם לפי זה מתבאר דאם נראה מצד אחד חייב ואין לו תנאי והגדרת טמון גם בזה מוכח כדברינו דבדבר שמגולה בחלקו לא חשיב טמון.

עיקר מה שדן הש"ך סי' תיח סק"ו הנידון שם הוא בידוע מה היה שם היינו בנודע אח"כ אבל נודע מעיקרא קודם שפשע כמדומה דלא נחית לזה שם להדיא, ואולי לכה"פ יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להבין מסתימת דבריו שהיה פשוט לו שידיעה אינה פוטרת בטמון באופן שפטור הטמון הוא פטור דאורייתא, אבל ג"ז צ"ע דהש"ך שם קאי על מדליק בשל חבריו שבזה הוא סברא דלא הו"ל לאסוקי אדעתא, ובזה בודאי שאם ידע מעיקרא אין פטור א"כ לכאורה הש"ך מיירי רק באופן שהמזיק עצמו לא ידע ורק שיש דרך להוכיח ולהביא ראיה שהיה טמון.

ושו"ר שבדברות משה סי' פט סקצ"ג משמע שסבר בפשיטות דלהנ"י פטור אם נודע דבזה אין שום לימוד זכות עליו ובזה ליכא למימר דלא הו"ל לאסוקי אדעתא, ומשמע מזה דמש"כ התוס' דלא הו"ל אסוקי אדעתיה אע"ג דמשמע שבמדליק בתוך שלו משמע שלא הוצרכנו לסברא זו מ"מ סברא זו עדיין תקפה אלא דאמרי' לה ביותר חוזק במדליק בתוך שלו לפטור אפי' בדבר שדרכו להניח אבל לא בדבר שראה שם, ולפי הגדרת הדברות משה שם דבר שראה שישנו שם לא שייך לומר שיש לו שם טמון כלל.

הדליק נר חנוכה על ידי גרמא האם יצא ידי חובה

נסתפק

בגמ' בפ' במה מדליקין אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ומסקינן והשתא דאמרת הדלקה עושה מצוה הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום, ומבואר מזה דבעינן מעשה הדלקה כמו שאר הרבה מצוות שמצינו שצריך בהם מעשה וכמו הדלקת המנורה בבהמ"ק שהיתה נעשית על ידי כהן כשר לשירות.

הלכך אם מדליק באופן דלא חשיב כחו כגון שמדליק על ידי כח שני באופן שלדיני נט"י ורציחה חשיב שאינו כח גברא לכאורה בנר חנוכה לא יצא ידי חובתו.

ואם מדליק על ידי הנחת אש ואפי' זריקת אש חשיב מעשה שלו כדמוכח בב"ק כב ע"א דלכו"ע הנחה או זריקת אש דאדייה אדויי חשיב מעשה שלו, וכמו שמצינו לענין שבת דזריקה חשיב מעשה שלו.

ואם מדליק על ידי מכשיר חשמלי המדליק את האש על ידי לחיצת כפתור בשלט יש לדון דחשיב מעשה לפי השיטות שמועיל עיבוד לשמה במכשיר חשמלי.

ואם מדליק על ידי קירוב האש בלבד על ידי שמורח חומר דליק על הפתילות ומתלקחות היה מקום לתלות נידון זה בדעות בב"ק שם אם אשו משום חיצו או משום ממונו, דלמ"ד משום ממונו חשיב מעשיו רק במסכסכת כמבואר שם, דהיינו שהצמר עומד על יד כל הבירה, ואע"ג דגם בלא מסכסכת בודאי שתידלק כל הבירה מ"מ חשיב למסקנא בלא מסכסכת להך מ"ד נזקי ממונו ולא מעשיו ידיה ממש, ואילו למ"ד משום חיצו חשיב מעשה שלו כל מקום שהיתה האש צריכה לבוא.

וקי"ל בשו"ע חו"מ סי' תיח סי"ז שאשו משום חיצו, ומבואר בב"ק כג ע"א ושו"ע שם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהגדרת אשו משום חיציו הוא דחשיב כאילו הדליק בידו ממש ולא חשיב כשאר נזקי ממונו ונפק"מ שחייב בארבעה דברים כאדם שהזיק בגופו, ולכאורה לפ"ז יש ללמוד לגבי שאר דינים דחשיב ג"כ כעושה מעשה בידיו.

ואמנם אמרי' בסוכה מא ע"א לענין נטילת לולב דרק אם נטלו בדרך כבוד מהני נטילה בכלי אבל בדרך ביזיון לא, והיה מקום ללמוד גם בניד"ד דהדלקה על ידי זריקה חשיב דרך ביזיון, אבל עיקר מה שחילקו בין דרך כבוד לדרך ביזיון הוא בדברים שהמצוה היא מעשה בגוף האדם ומעין דיני חציצה נגעו בה, עי' תוס' סוכה לו ע"א ד"ה דבעינא, אבל במצוה שעיקר מטרתה היא התוצאה גם שיש מצוה בעשייתה מ"מ לכאורה אינו לעיכובא שיהיה בדרך כבוד אלא שיהיה מעשה.

אולם בתוס' ב"ק כב ע"א כתבו אשו משום חיציו לא שיבעיר בעצמו האש אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו עכ"ל, ומשמע דדינא דמשום חיציו לא נאמר לענין מעשה גמור כהגדרות של מעשה אלא רק לדיני נזיקין וצ"ע.

וזה יהיה תלוי בנידון אם התוס' שם מחייבין בד' דברים גם בפשיעה בלבד בלא מעשה כלל או דמ"מ מודו התוס' דבפשיעה בלא מעשה אינו חייב בד' דברים, ולכאורה ממה דמסיק בגמ' דחייב בד' דברים באשו (והיינו רק באופן שהיה האש ראוי ללכת חייב בכל הד' דברים כמבואר בשו"ע שם) א"כ גם ע"ז אזלי דברי התוס' וצ"ע.

וכן יש לדון לגבי מ"ש הטור והסמ"ע סקכ"ב דאם נהרג אדם על ידי אשו חייב דאשו משום חיציו וחשיב כאילו שלח בו חץ האם גם בזה החיוב הוא אפי' לא הדליק בעצמו.

ובאמת יש לדון במה שחייבו התוס' אפי' לא הדליק בעצמו באיזה אופן מיירי האם מחייבי התוס' גם בכפו פרסיים והדליקו אש ברשותו והוא לא כיבה או דוקא באופן שהדליקו בשליחותו (וק"ק דאדרבה בשליחות אמרי' באש דהשליח חייב) או באופן שהוא הביא האש לביתו ממקום אחר באיזה אופן כתבו התוס' שהוא חייב בו.

וצ"ל דהתוס' כתבו כן לענין מי שנתחייב בשמירה על החפץ כגון שומר כמובא בסי' תיח ס"ח וכגון שליח כמובא שם ממתני' ב"ק נט ע"ב, וכגון מי שקנה גחלת לרשותו דלא גרע משליח שקיבל שמירה, וה"ה כשביקש מחבירו להדליק לו תחת שמירתו וחבירו הולך לדרכו, דבזה ג"כ קיבל בעה"ב שמירה.

אבל צ"ע דשומר אינו חייב בד' דברים בנזקי שורו וא"כ מנ"ל שבנזקי אש שבשמירתו יהיה חייב בד' דברים, ומדוחק הדברים נראה לכאורה דהתוס' לא נחתו לפרטי הדינים שנתבארו רק אח"כ למסקנא דחייב בד' דברים אחר דמסקי' דמאן דאית ליה משום ממונו אית ליה נמי משום חיציו, ולכך הוצרכו לומר דחייב בד' דברים כשהוא משום חיציו למ"ד משום חיציו, אבל להו"א שבאו לומר נפק"מ אחרות בין הדעות כמבואר ברש"י ותוס' שם הלכך הוצרכו התוס' לומר שאין בזה נפק"מ.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכמ"ש התוס' אח"כ בד"ה ר"י א"נ קס"ד השתא דמאן דאית ליה משום חיציו לית ליה משום ממונו וקבעי היכא דכלו לו חיציו אמאי לא מחייב משום ממונו עכ"ל, ומבואר דהשתא מהדרין לבאר שיטתם קודם שנתבאר דאית ליה נמי משום ממונו אבל למסקנא פשיטא דחייב גם על אש שבשמירתו ומיהו רק לענין נזק ולא לענין ד' דברים דאי"ז נזקי גופו.

ואם נימא הכי יוצא דאשו משום חיציו הוא דין גמור ומועיל גם לנר חנוכה.

ובאמת בשו"ע הנ"ל לענין חיובי ד' דברים נזכר הלשון חייב המבעיר ויל"ע אם לשון זו דוקא או לא.

וכן מצאתי מהדרכי דוד והברכת אברהם והמנחת שלמה כולם למדו למסקנתם שאינו חייב משום חיציו בלא שעשה שום מעשה ולכל היותר חשיב כמו חייב באופן שכלו לו חיציו וכמו שנתבאר, ודלא כהמנ"ח ריש מצוה נז שלא כ"כ, ודלא כהאבן האזל פ"ג מהל' נזקי ממון הי"ט ד"ה אבירא שנתספק בזה.

ומה שטען האבן האזל שם להוכיח מל' הגמ' כג ע"א נפלה דליקה כבר העירו דבכמה ראשונים נזכר שאדם הדליק ראה ר"ח ורש"י ונ"י.

וציינו בזה דהרא"ש הביא דברי התוס' בשינוי קצת דמיירי בהדליק בתוך שלו ופשע אז חשיב משום חיציו אולם בתוס' גופיהו משמע שדבריהם מיירי במי שלא הדליק בעצמו, אבל יש לצרף עכ"פ הרא"ש להתוס' דקיימו בחדא דעה שרק מה שהדליק בעצמו חשיב חיציו ממש ובלא שהדליק בעצמו הו"ל ממונו.

ויעוי' בנ"י בב"ק שם שכתב דהגדרת אשו משום חיציו מתייחס לזמן ההדלקה ולכן בהדליק נר בע"ש לא חשיב הדליק בשבת, והובא באחיעזר ח"א סי' יט סק"ו, ושם כתב דהנ"י מודה דמ"מ החיובים חלים בזמן הנזק, ומבואר מזה וכן מדינא דרוצח הנ"ל שלמדו אשו משום חיציו לכל מילי ולא רק לדיני נזיקין.

אולם שיטת הר"ן בסנהדרין עז ע"א שלענין רציחה אין אשו משום חיציו וכן למד המנ"ח מצוה נו סק"י בדעת הרמב"ם אולם להלכה לא פסקו כן הטור והסמ"ע ונו"כ השו"ע לענין רוצח.

וכעין שי' הר"ן הנ"ל יעוי' בקה"י ב"ק סי' כ שיסד דהוא משום ממונו ורק גזה"כ לחייבו משום אדם המזיק וכ"כ בבית אהרן בב"ק סב ע"א, אולם לפי המתבאר מהנ"י אינו, (ודברי הטור והסמ"ע בדוחק יש לומר דילפי' מנזיקין), וכן קושיית הבית אהרן שם גופא מה שהקשה שם יעוי' בתוס' הר"פ שתירץ קושיא זו באופן אחר ועי"ש דלתירוצו אין ראיה כלל לדברי הבית אהרן ומ"מ אינו בהכרח ראיה להיפך די"ל דהתור"פ סבר דלגבי כל דיני נזיקין חשיב גופו ממש ולכן לא הוה ניחא ליה בתירוצו של הבית אהרן שיוצא שיש דיני נזיקין דלא חשיב גופו ממש בזה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היוצא בזה דאמנם יש כמה מפרשים שסברו דדינא דאשו משום חיציו הוא דין פרטי בנזיקין ולא בהכרח בכל מקום ועכ"ז משמע לכאורה שהדעה העיקרית להלכה שהוא דין מוחלט, וצ"ע לדינא.

ושוב חשבתי דאפשר דגם למ"ד אשו משום ממונו (וגם להסוברים שאשו משום חיציו לא נאמר לענין שאר דינים שבתורה) יש מקום לטעון שחומר דליק חשיב ג"כ מעשה שלו כיון דמסכסכת מיירי שהפשתן נגע בכל הבירה אבל האש לא היה קודם לכן רק התפשט בפשתן, ומ"מ עדיין אין משם ראיה לאש שעברה ממרחק להחשיבו כמעשיו, דשם כל הפשתן נוגע באש והפשתן נוגע בבנין וכאן החומר הדליק אמנם נוגע בנר אבל האש המקורית עומדת ממרחק קצת.

ולגוף הסוגי' שם יש להוסיף ולבאר דאע"ג דיש חלק מהחיובים חצי נזק בב"ק שם כב ע"א, וע' רמ"א סי' תיח סי"א, מ"מ היינו מצד דינא דצורות אבל צורות דאדם בנר חנוכה אין בזה נפק"מ כל עוד דחשיב מעשיו.

ויש לציין דגם אם נימא דיצא על ידי זריקה וכיו"ב מ"מ לכתחילה בודאי שאין לעשות כן וכמ"ש המשנ"ב דיש להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה, ולפי מה שהקיל במהר"י ברונא (שהוא מקור המשנ"ב) בשאר נרות שלא להצריך כן היה מקום לומר לומר דגם בגרמא שרי אולם רק בדרך כבוד ולא בדרך ביזיון דבזה אין סברא להקל, וכדאמרי' במה ששפך יכסה שלא יכסה לא ביד ולא ברגל וכו' ומזה נלמד בגמ' שלא להשתמש לאורה שזה נוהג גם בשאר נרות ולא רק בנר הראשון העיקרי.

ושו"ר שנסתפק הגרשז"א לענין גרמא בנר חנוכה ולא הוה ברירא ליה דשרי (ראה הליכ"ש תשרי סי' טו ס"ד), ושיש שנקטו שאם ההדלקה נעשית מיד כשר ואם ההדלקה משתהית כמה שניות אחר לא יצא (הגריש"א והגר"ח"ק הובאו באור ישראל יט, וע"ע מה שהובא בהליכ"ש שם בשם הגרצ"פ).

הדין שצריך להדליק נר חנוכה עד שתהא שלהבת עולה מאליה האם הוא מעכב בדיעבד

אע"פ

שזה נאמר בגמ' לענין נר המנורה בבהמ"ק ולענין נר שבת וכן נפסק בשו"ע סי' רסד ס"ח לענין נר שבת, מ"מ מסתבר שאינו לעיכובא דאל"כ למה שתקו השו"ע ורוב הפוסקים מלפרש דין זה ולא הזכירו אלא שצריך להדליק הנר, וידענו לה מהבה"ל שהזכיר הנהגה זו ממהר"י ברונא, ועוד דהרי אשו משום חיציו וגם מה שדלק אח"כ חשיב מעשה ידיה כמו שנתבאר בתשובה אחרת, ועוד דהרי לו יצוייר שהפתילה היתה יוצאת מהשמן עשירית האצבע הרי היה יוצא יד"ח בהדלקה זו וא"כ אם יוצאת מן השמן שליש האצבע למה לא ייצא יד"ח בהדלקת עשירית האצבע דא"כ נתת דבריך לשיעורין, ולא מסתבר שהוא לעיכובא, וכן במקור הדברים במהר"י ברונא לא הזכיר לעשות כן אלא בנר הראשון, (גם אם נימא דהבה"ל גופיה לרווחא דמילתא עשה כן בכל הנרות), ואם היה לעיכובא לגבי הנר הראשון פשיטא שהיה מקפיד על זה בכל הנרות, אלא ע"כ שבנר הראשון נמי אינו אלא לכתחילה בלבד למצוה ולכן בשאר הנרות לא החמיר, וכעין מה שמצינו מש"כ המשנ"ב שיכול לומר הנרות הללו מיד אחר הנר הראשון והיינו משום שגם לגבי הנר הראשון מעיקר הדין תפילה זו אינה הפסק והברכה לא מעכבא (ולגבי שאר הנרות אין אפי' חשש ברכה לבטלה כיון שכבר חלה על הנר הראשון) הלכך כל מה שאינו לעיכובא בנר הראשון לא חשו בשאר נרות אף לכתחילה, ולכן יש לומר דגם להדליק רוב היוצא אינו לעיכובא לכתחילה ומעולם לא ראינו ולא שמענו מי שחזר להדליק מחמת שלא הדליק הרוב היוצא גם ביום הראשון שיש רק נר אחד וגם האידנא שאין בני אדם רגילין ובקיאין כ"כ לאמן ידיהם בהדלקת נר ושכיח שאין מדליקין אלא מעט.

ויתכן לחדש עוד דדין זה להדליק הרוב היוצא אינו דין שהאדם עצמו יעשה כן אלא דינא הוא שאין לו לילך משם ולעצור ההדלקה עד שידליק הרוב היוצא, ואם נגע בקצה הפתילה ומיד כולה הובערה מאליה סגי בכך ויצא ידי מצוותו.

וגם אינו טוב להדליק שוב אם לא הדליק הרוב היוצא דבזה אינו עושה המנין הנרות וכ"ש אם מכבה נר שהדליק שתיקותיך יפה מדיבורך דמכבה נר של מצוה ומדליק נר של רשות (עכ"פ להסוברים דגם אם כיבה במזיד אינו זקוק לה מדינא), ואם מדליק במקו"א יש לעיין.

וכ"ש לפי סברא אחרונה שכתבתי בהגדרת הדלקת רוב היוצא דבזה אין כלל טעם לכבות כיון שסו"ס לאחר שהתלקח נמצא שהדליק רוב היוצא וכ"ש אם עדיין לא התלקח שיכול

בידיים להמשיך להבעירו עד שבידיים ידלק רוב היוצא.

האם יש מצוה להרחיב הרבה בתענוגי מאכל בשבת או לא

לכאור ה

נאמרו בזה סתירות דבבעל המאור משמע שיש מצוה להשמיך בשבת והובא במשנ"ב (ואף שעיקר דבריו נאמרו כנגד הצדוקים שאין אוכלים חמין בשבת מ"מ משמע דעיקר משום עונג שבת נסיב לה) וכתוב אכלו משמנים וגו' עי' ביצה טו ע"ב, ואמרי' במה מענגו בדגים גדולים וראשי שומים וכו' וכן מצינו שיש מצוה להרבות בתענוגי שבת כמ"ש הרמ"א לגבי שינה בשבת ולגבי שיחה בשבת וכן מצינו לגבי עונת שבת דת"ח משום עונג שבת, ואפי' לגבי תענית בשבת אם יש בזה עונג הקל בשו"ע, ובשבת קיט ע"ב לעולם יסדר אדם שלחנו בע"ש אע"פ שא"צ אלא לכזית ומשמע דכ"ש אם צריך ליותר ואי' שם דר' אבהו לכתחילה שחט שחיטה א' לשבת וא' למוצ"ש ולא הוה סגי ליה למשבק כוליא למוצ"ש אע"ג דמצד ההספק הספיק לו.

ומאידך גיסא בשם הגר"א (הובא בספר גביעי גביע הכסף לר"ב משקלאו דף צט) הובא שלא להרבות בעונג שבת יותר מידי שלא ימשך עי"ז לתאוות עוה"ז (ומש"כ שיכול ללמוד בזמן זה נ"ל דחדא ועוד קאמר דהעיקר הוא משום שלא ימשך עצמו לתענוגים), וכן אי' בגיטין פרק הניזקין דמשפחה אחת קבעה סעודתא בשבת במקום ללמוד ונעקרה מן העולם אע"ג דאמרי' בשבת קיט במטותא לא תחללוניה לענין לעכב האכילה לצורך הלימוד, ומצאו רמז להגר"א בתנא דבי אליהו רבה פכ"ו ולענ"ד אין בהכרח כוונת התנדב"א שאם מרבה אין ניכר כבוד שבת דכל מה שיש לענג עצמו בשבת מקיים בזה מצוה וכמשנ"ת, אלא הכונה שלא להרגיל בעצמו מנהג ריקים ופוחזים וסחור סחור אמרי' לנזירא וכדמייתי התם קרא אל תהי בסובאי יין.

ונראה בזה דריבוי תענוג בשבת באמת יש בזה דבר טוב ודבר שאינו טוב דיש בזה טוב שמקיים בזה וקראת לשבת עונג ויש בזה דבר שאינו טוב שמרגיל גופו בתענוגים ויש בזה גנאי לתורה כמ"ש התוס' בכתובות, והבוחר יבחר ומ"מ לחסידים ופרושים הזהירו שלא ימשכו לזה כדי שיפנו נפשם לתורה ויתפשטו מן הגשמיות.

וכן מצינו דגם לגבי שיחה הביא המשנ"ב דמ"מ יש ענין למעט וכה"ג הביא המשנ"ב לגבי שיחה בסוכה וחזי' בזה דיש דבר שהוא מצוה אבל יותר טוב בלא זה כדי שלא להרגיל עצמו להבטל מן התורה, וגם לגבי שינה כ' הרמ"א דמי שאינו לומד בשבת שלא יעשה כן בשבת, והיינו אע"ג שיש בזה מצוות עונג שבת, ולכן גם בגיטין שם נתבאר דאע"ג שהיתה כוונתה של אותה המשפחה לעונג שבת מ"מ לא היה לה לבטל מן התורה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכנ"ל במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אמרי' במו"ק ט דמוטב ללמוד תורה בזמן זה, וכן בכל דבר כיו"ב שהתורה גדולה מזה יש ללמוד תורה ובפרט בריבוי אכילה.

והגדרת ריבוי אכילה א"א לומר בזה הגדרה ברורה, אבל מן הסתם שכל מה שנכנס לענייני אכילה שמסיח דעתו מלימודו על ידי העסק באכילה לכה"פ זה הוא ודאי בכלל מה שנתבאר כנ"ל בשם הגר"א שיותר טוב לפרוש וללמוד בזמן זה.

השלמה לענין שלא להרבות באכילה בשבת יותר מידי

יש לציין גם לדברי השו"ע סי' תקכט ס"ג אדם אוכל ושותה ושמח ברגל ולא ימשוך בבשר וביין ובשחוק וקלות ראש, ונקט בלשונו שלא למשוך בבשר ג"כ, אע"פ שבשר לכו"ע אינו משכר והאוכל בשר ונכנס למקדש לא נאמרו בו דיני מאכל המשכר, ומצינו בזה מקור גם בשו"ע שאפי' ברגל שלא להרבות בתענוגים יותר מידי, ושבת לא חמיר מרגל עי' לעיל ס"א וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת וכו' ובגדי י"ט יהיו יותר טובים וכו', ואע"פ שבשר הוא דבר המשמח, מ"מ השו"ע השמיט בשר שכ' הרמב"ם דהרי חלק עליו בב"י מכח פסחים קט ע"א וכמשנ"ת בתשובה אחרת, א"כ ס"ל דהאידנא בשר הוא כמו כל תענוג, ואע"פ שבבן סורר ומורה נאמרו רק בשר ויין, מ"מ דבר הלמד מעניינו דרצון התורה שלא ימשך אדם עצמו אחר תענוגים יותר מידי אפי' ברגל.

השלמה לתשובה לגבי להרבות בתענוג שבת

יש להוסיף דבגמ' שבת קיט אי' דר"ז כי הוה חזי זוזי דרבנן הוה אמר להו במטותא מינייכו לא תחללוניה והיינו שיפסיקו לימודם לסעודה, וכע"ז ברמ"א לגבי ע"ש כ' דיש לו לאדם למעט בלימודו להכין צרכי שבת וכע"ז ברמ"א לגבי שינה בשבת דמי שרגיל ללמוד כל השבוע יהדר בעונג שבת לישן ג"כ לעונג שבת, וכן מצינו בנדרים לז' דבשבת יחזרו על הלימוד עם התשב"ר משום עונג שבת ולא ימשיכו בלימודם, והביאור בזה דכל מה שהוא מעיקר דין חובת עונג שבת ואפי' כל מה שהוא בכלל צורת עונג שבת הוא דוחה ת"ת (ושינה לא חשיב ריבוי כיון ששינה הוא צורך בסיסי של אדם ורק ת"ת מנדדים שינה מעיניהם ובשבת ינדדו שינה פחות מיום חול ולענין לימוד עם הנערים אין בזה גריעותא לחזור ביום זה ולהמשיך ביום אחר דאדרבה החזרה היא חובה כמ"ש בע"ז יט ע"א ובדוכתי טובא) אבל להרבות בתענוגים הוא מגונה.

האם יש ענין לומר הריני כפרת משכבו על אבי אביו

סוגיין

דעלמא שאין חיוב לומר כן ולא נהגו כן, אם כי לקצת פוסקים הסוברים שכבוד אבי אביו הוא כעין דין כבוד אב ממש לכאורה לשיטתם יתחייב בזה אבל סוגיין דעלמא הוא שאין בזה דיני כבוד גמורים שכך דעת רזה"פ, ולענין אם יש טעם שלא לומר הכ"מ על אבי אביו אין טעם בזה, אלא אדרבה דבר טוב הוא אם כי באמת אפשר שמקבל על עצמו בזה עונש.

מקורות:

הנה על אף דקי"ל (קידושין לא ע"ב ושו"ע יו"ד סי' רמ"ט) דעל אביו תוך י"ב חודש אומר הריני כפרת משכבו, ואע"ג דדעת הרמ"א (שם סכ"ד) דבאביו מחוייב בכבודו יותר משל אבי אביו, מ"מ כבר דנו בדבריו ובאמת הנו"כ שם הביאו ראיות ברורות לשי' המהרי"ק שורש ל' שאין דיני כיבודים באבי אביו, עי' בבהגר"א ובפת"ש שם סקכ"א ושאר נו"כ מה שצינו לדברי הגמ' במכות יב ע"א ורמב"ם פ"א מהל' רוצח ה"ג, ומה שצינו עוד לסוטה מט ע"א, ובבית הלל ביו"ד שם מה שהביא ראיה מדברי הרמב"ם פ"ה ה"ג ובכ"מ שם ובגליון מהר"ש אייגר מה שציין לחו"מ סי' רי ס"א.

ובפשטות מה דקאמר במדרש ורמ"א שיש לכבוד אבי אביו לכאורה לאו דוקא קאמר לכל מילי שכל דבר שנאמר בכבוד אב יש בו חיוב כבוד אבי האב, אלא אולי מעין מה שהוא ואביו מחוייבין בכבוד אבי אביו בחיי אביו, כדי לתרץ דברי הב"ר צד ה' (המובא גם בפרש"י עה"ת בראשית מו א) שמשם מקור דברי הרמ"א.

ולכן אם באמת נימא דדינא דכבוד אביו הוא משום כבוד אביו כעין אשת אביו [וה"ה אחי אביו חייב מדין אשת אביו כמ"ש הצרכ"י נשם רבינו יונה נספר היראה עמ' קעד וספר חרדים], ועי' במנ"ח מצוה לג כתב דאין בעל אמו קודם לאמו וכ"ה גם בדברי היש מפרשים במאירי קידושין לא ע"א ד"ה כבוד ובחי' מהר"י בירב שם ד"ה מבין אלא שבדבריהם נזכר שאמו ובעל אמו שקולין ובמנ"ח שם נקט דאמו שקולה כיון שכל מה שצריך לכבדה הוא מחמתה, וכאן מצד אחד עדיפא מאשת אביו כיון שאביו חייב בכבוד אביו ידידה לכן ניחא קצת כל ראיות הללו ומאידך גיסא לא קשיא מב"ר שם.

ויש להוסיף עוד דהב"ר שם מיירי קודם מ"ת וא"כ יש מקום לומר שהקדמת כבוד אבי אביו עיקרו הוא מן המצוות השכליות שהזכירו הראשונים (רב ניסים גאון בהקדמה למפתח התלמוד ורמב"ן וחזקוני פ' נח) שבזה יש להקדים אביו לאבי אביו להשקותו ראשון וה"ה לכבודו בכבוד משום שגם אביו חייב בכבוד אביו ידידה וכנ"ל.

ועי' עוד בשו"ת רע"א סי' סח בשם לוית חן דאחר מיתת אביו לא אמרי' דכבוד אבי אביו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קודם לאביו, ודבריו צ"ב דבמהרי"ק ורמ"א לא נזכר צד כזה, ואולי סברא דנפשיה קאמר (ועי' להלן מה שאביא מהגהות רע"א על השו"ע שהא"ז ודאי לא סבר כן), עכ"פ עיקר הענין מובן שעיקר דין כבוד אבי אביו למד שהוא כעין אתה ואביך חייבים בכבוד אמך דמדמי להו התם לדין זה, ואחר מות אביו לא נתברר שם מה גדר הכבוד בזה באבי אביו.

וכן מבואר בב"ח שם דכבוד אבי אביו הוא מדין כבוד אביו גופיה שמחוייב מחמת זה בכבוד אביו דאביו (מיהו גוף שי' הב"ח שהכבוד הוא גמור עי' להלן).

אם כי עיקר דינא דהרמ"א שאדם חייב לכבד אביו יותר מאבי אביו מהב"ר שם מיירי לאחר מיתת אביו וחזי' מזה דההגדרה של כבוד אבי אביו הוא יותר ממה שהוא ואמו מחוייבין בכבוד אביו שזה אינו לאחר מיתת אביו כמ"ש רע"א בתשובה שם וגם לא כאשת אב דמדאורייתא אי"ז לאחר מיתת אביו כמ"ש בכתובות, אלא כאן יש כבוד לאבי אביו גם יותר מזה כיון שמחמתו בא לעולם וגם יש כבוד לזקניו ולדורותיו שמהם בא משום מסירת התורה כמ"ש הראשונים בטעם המצוה וגם מצוי שהזקן מסייע לנכד מעין מה שמסייע האב לבנו, ובצירוף כ"ז משמע שכבוד אבי אביו יותר משאר בני אדם שמכבדן מחמת אביו, ולכן שייך גם לאחר מיתת כבוד זה.

ויותר נראה דבאשת אביו הנז"ל באמת אין כבוד לאביו לאחר מיתת כ"כ במה שמכבדה כיון שאינה אשתו לאחר מיתתו וכמבואר גם ברע"א שם, וגם אין אמו מחוייבת בכבוד אביו לאחר מיתת אביו כנ"ל שם, משא"כ אבי אביו עדיין יש כבוד לאביו קצת לאחר מיתת אביו במה שמכבד אבי אביו, ואף שהרע"א שם בשם לוית חן נקט דאחר מיתת אביו אין כבוד לאבי אביו קודם לכבוד אביו הכי השתא דשם מיירי מצד להקדים אבי אביו לאביו (שהוא חידוש של הלכות חן שאינו במהרי"ק ורמ"א) דבזה אין להקדים אלא אם אביו מחוייב בכבוד אבי אביו וזה אינו לאחר מיתתו, אבל כאשר הנידון אם יש כבוד לאביו במה שמכבד אבי אביו אין הכי נמי דיש כבוד בזה וגם לאחר מיתת אביו.

אם כן מחד מצינו שיש כבוד לאבי אביו גם לאחר מיתת אביו ומאידך מצינו לרוב הפוסקים שאין בזה כל דיני כבוד גמור כאביו ואולי מחמת אביו או מחמת טעמים נוספים או מחמת המצוות השכליות ולכן שייך גם לאחר מיתתו.

אבל לענין אמירת הכ"מ העיר בשו"ת משנת יוסף חי"ב סי' קה דבאבלות מצינו להדיא דאבי אביו לא זו בלבד שלא נמנה עם הז' קרובים אלא דיש בו רק דינא דמתאבל עמו ביו"ד סי' שעד ס"ו לכל מר ולכל מנהג כדאי' ליה (עי' שם ברמ"א בשם תה"ד ובנו"כ), ולהדיא מבואר שם בפוסקים דהיינו אפי' אביו אביו (ולהגשר החיים וחזו"א המובא בארחות רבינו המנהג בזה רק באבי אביו), וכ"ש דכל דיני אבלות דאביו ואמו יותר מאבלות דשאר קרובים, שהם משום כבוד אביו ואמו אינם נוהגין בזקנו.

ובאמת היה מקום לישא וליתן בראיה זו דבאבלות שאביו ואמו הם מקרוביו חל עליה אבלות חמורה משא"כ באבי אביו שאינו מז' קרובים לא חל עליה אבלות מתחילה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

למשוייה אבלות חמורה ומהיכי תיתי, משא"כ כאן שאינו ממש מדיני אבלות אלא מדין מכבודו במותו מנ"ל שאינו באבי אביו.

עכ"פ לפי מה שיש מקום לומר דעיקר דין כבוד זקנו הוא מדין כבוד אביו או מטעמים דומים לפי מה שנתבאר לעיל א"כ יש מקום לומר דבכבוד מופלג מאוד שנאמר רק באביו לא נימא ליה לענין אבי אביו.

אולם הש"ך בסי' רמ סקכ"ג למד בשם הב"ח דדיני כפייה בלית ליה לאב ואת ליה לבן נוהגים גם באבי אביו מדינא דהרמ"א הנ"ל ומשמע שסבר שדיני כבוד שייכי באבי אביו כמו באביו ולא כחמיו שהוא ככבוד שאר זקנים חשובים כמו שהביא לעיל מינה, ויש לדון דלכאורה לפי דעה זו אומר הכ"מ גם בזקנו אם כי סוגיין דעלמא של רוב הנו"כ שאין חיוב באבי אביו כאביו ממש וגם הב"ר יש לפרש כע"ז וא"כ הבו דלא לוסף עלה (וגם דהב"ח גופיה סובר דכבוד אבי אביו הוא משום כבוד אביו מ"מ סוף סוף נקט שהוא כדיני כבוד אביו משא"כ אנן דבעי' למימר לה להך סברא כדי ליישב חבילות של קושיות של הנו"כ על הרמ"א דמכח זה באמת רצו לומר דאין כבוד אבי אביו כדיני והגדרות כבוד אביו).

ויעוי' בהגהות הרע"א שם בשם אלי' זוטא בתשובה סי' א כתב דדינא דכבוד אביו קודם אבי אביו הוא רק כשצריך לכבד לשניהם יחד אבל בלאו הכי כבוד אבי אביו הוא מעין אביו ע"ש.

עכ"פ לכאורה עיקר דינא להלכה שאין חיוב כבוד אבי אביו ככל דיני כבוד אב דאל"כ יוקשה הראיות שהביאו הרבה מהנו"כ לשי' מהרי"ק ותיפוק ליה שרובא דהפוסקים לא קבלו שיטת הרמ"א בזה וגם הרמ"א גופיה יש ליישב כנ"ל.

מ"מ גם אם נקבל שאין בזה דינא דאמירת הכ"מ באבי אביו, דלא עדיף משאר דיני אבלות דמשום כבוד אביו ואמו, וכך נראה מסתימת הפוסקים שלא הזכירו כן באבי אביו ומן המנהג, מ"מ לומר שאין בזה ענין איני מוצא מנין לומר כן דהרי בהידור בכבוד אין שיעור, ויש להוסיף דבתשובת הרמ"א סי' קיח כתב דעל אבי אמו מחוייב בקדיש כמו באביו, ואכן עי' בספר חלק שמואל קידושין עמ' תעה שמשמע שרצה להשוות דין קדיש לדין אמירת הכ"מ, ובאמת עיקר הדברים בב"ר לענין הזכרת כבוד אבי אביו במצוה שעושה שהוא לרבנו של אבי אביו שבזה יש להקדים אביו לאבי אביו ע"ש.

אולם במשנת יוסף שם טען דגם אם ירצה הנכד לומר הכ"מ יותר טוב שלא יאמר שלא יראה שהסב הוא בעל עבירה שצריך לומר עליו הכ"מ ע"פ רש"י קידושין לא ע"ב שפי' יבוא עלי כל רע הראוי לבוא על נפשו.

ולא זכיתי להבין דגם ברבו אומר כן אף אם יש לו הרבה תלמידים דכך הוא דרך כבוד לומר הכ"מ כל התלמידים והוא כעין מי שאומר הלואי ואזכה לסייעו בדבר זה ואיני כדאי, ע"ד ביבמות מו ע"א יודע אני ואיני כדאי שפירשו ואיני כדאי לסבול עמהם והלוואי,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכ"ש שכל אחד צריך להחזיק רבו כצדיק דאם אינו כמלאך ה' לא ילמדו תורה מפיהו בחגיגה טו, ואעפ"כ אומר הכ"מ דאדם אין צדיק בארץ וסביביו נשערה מאוד, ולכן גם בסוכה כ"ע"א אמר ריש לקיש הריני כפרת ר' חייא ובניו ודרך כבוד הוא ולא דרך גנאי כלל.

וגם אינו ברור דלשון שמקבל עליו כפרתו יש בזה חלות כלפי שמיא שיבואו עליו יסורין דאח לא יפדה איש (תהלים מט, ח) ויש מקום לומר שהוא דרך כבוד שכדאי הוא לכבדו בזה, ואמר ר' ישמעאל ברפ"ב דנגעים בית ישראל אני כפרתן והמשמעות בזה שיש בזה לשון חביבות ולא בא לומר שמקבל על עצמו יסורין בעון הדור או מחמת שעונות הדור מרובין, ומיהו במהר"ם פי' משום שלא רצה להזכיר נגעים בישראל לכך קאמר בהו לשון זה כלומר שלום יהיה לכם, וכן בסנהדרין יח ע"א אי' שכל העם אומרים לכה"ג אנו כפרתך וכתב התשב"ץ ח"א סי' קכב מכח זה שדרך לומר כן לאדם גדול אפי' חי אם מצטער, (ובתפא"צ פי' דכיון שבאבל יראה כאילו חרב שלופה לכך אומרים לו אנו כפרתך כלומר שלום יהיה לך), ומבואר מזה שהוא אמירה טובה ולא ביזיון הגם שכל העם אומר לו ולגבי ר' חייא ובניו כתב שמצינו שחכמים החיים מכבדים את החכמים המתים בכך.

(ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קנג משמע שתפס שמועיל לקבל על עצמו ייסורין לטובת האחר בשביל זה ע"י שאומר אני כפרתו).

וגם קדיש הוא להצילו מגהינם ולמה לא חשש הרמ"א בתשובה לזילותיה דאבי אמו.

וראיתי בספר זהב שבה עה"ת על פרש"י הנ"ל שכתב לדייק מדברי החינוך מצוה לג דדינא דהריני כפרת משכבו הוא מצד מה שהביאו אביו לעולם ואילו דינים אחרים דכבוד אב הוא מצד פרטים אחרים ורצה להסיק שם דלפ"ז גם לגבי סב כיון שגם בו תלוי ביאתו לעולם ממילא שייך ביה ג"כ אמירת הכ"מ ומלבד שהוא חידוש גדול ואינו משמעות הפוסקים ומלבד מה שאינו מדויק כלל בדבריו דהרי הזכיר שם גם ענין שמחמתם בא לעולם וגם ענין של כמה יגיעות יגע בו, מלבד זה יש ג"כ לדחות דרך אביו שעכ"פ עסק בהבאתו לעולם ופעל בזה משא"כ דורות קודמים וגם הכבוד שיש לכבד אבי אביו אפשר דעיקרו מצד כבוד אביו וגם מצד שגדלו קצת (עי' סוטה שם אף דמסקנא דמילתא שם משמע להיפוך) וגם שיש בזה מצד זקנין ויאמרו לך לכבד הדורות הקודמים שמהם לומד כמ"ש קצת ראשונים טעם זה לדין כבוד אב (וציינתי בתשובה אחרת), אבל יל"ע אם להמחמירים בכבוד אבי אביו אפי' לאחר מיתת אביו יצטרך לכבד במותו כל דורות שלפניו מדיני כבוד אב או רק כהנהגה נכונה.

השלמה לתשובה לגבי הכ"מ על אבי אביו

העירוני דבפניני הלכה הובא בשם הגרי"ש שיש בזה כבוד בלבד ואין הבן נענש בעון האב מחמת זה, ויש להוסיף דבכ"מ מבואר דהוא היפך הסברא שיענש בן בעון האב, ואין סברא שיחוייב הבן לקבל על עצמו מרצון לסבול עונות אביו ולהענש מחמת ולהתפס בהם.

האם בזמן מלכי ישראל תלמיד חכמים פטורים מן המיסים

אע"ג

דלגבי מעשה דההוא כלילא המובא בפ"ק דב"ב דף ח נזכר לענין מלך גוי וקרי לה פורענות, מ"מ נראה להביא ראיה לזה מדאמרי' בפ"ק דסוטה דף י ע"א שאסא המלך נענש מפני שעשה עבודת המלך בת"ח ושם מיירי בצורך שהיה למלכות כנגד כיבוש נגדי כמבואר במקרא דמייתי התם, ומסתמא דה"ה בשאר עניינים דקי"ל בהם שת"ח פטורים.

ויש לציין מענין לענין הא דאמרי' בפ"ז דיומא עא ע"ב שת"ח בני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו, וזה מיירי בזמן המלכים דאפי' חיובים המוטלים על הת"ח שקלן מיניה ורמיין על חביריו.

ומה שצינת מירבעם שבחרו בו ישראל כיון שרצה להצילם מן הניסים כמה אפשר לתרץ בזה, דראשית כל רשע היה והיה שקרן כדמוכח בחלק גבי עובדא דגושפנקא דאחיה השילוני, ושנית מנין שלא אמר כן לטובת העם, ושלישית מנין שהוא זה שהשיא את המרד לענין המיסים אף אם נשווה עבודת המלך למיסים, דהרי הוא הרים יד במלך שהקיל במלכות שחלץ תפילין בפניו ואולי בטחו בו שיקל מעליהם ומאת ה' היתה, אבל מנ"ל שהוא זה שהבטיח, ועיקר טעם שמרד משום שביקש גדולה לעצמו וכע"ז אמרי' על אביו שבע שניבט וכו' בסנהדרין שם.

וע"ע סוטה מד ע"ב לגבי מלחמת דוד לרווחה דמוכח שם שהעוסק במצוה פטור מהשתתפות במלחמה זו לכו"ע משום שעוסק במצוה.

ראובן מת יצחק אני אביו ואביו יעקב נסע למדינת המת לצרכי
קבורה ואיננו במקומו של ראובן האם יש על ראובן דיני אבלות או
לא

הנה

מדינא דגמ' והמחבר ביו"ד סי' שעד ס"ו יש דיני אבלות על קרובו של האבל רק כשהקרוב עומד בפני האבל וכלשון הגמ' באפה נהוג אבלותא שלא באפה וכו', ומסתבר דשלא באפה אינו רק שנסע מארץ לארץ דמשמע שבאותו אדם ואותו אבלות שייך שיהיה חלק מן הזמן באפה וחלק מהזמן שלא באפה.

אולם ברמ"א שם הביא שנהגו למחול על אבלות זו ומ"מ המנהג שקרובי האבל הפסולים לו לעדות מראין קצת אבלות בעצמן.

ולפ"ר ברמ"א נזכר מנהג אבלות שנוהגים במקום דין הגמ' ולא נזכר שהוא רק בפני

שביחא שאלות המצויות בהלכה

האבל, ולכן יש מקום לטעון שאינו דוקא בפניו.

וכן הפת"ש סק"ד במסקנתו נקט ע"פ הד"מ סק"י דהמנהג הוא משום כבוד המת ואין חילוק בין בפני הקרובים לבין שלא בפני הקרובים, ולכאורה זוהי גם דעת החוטש שני שמחות עמ' תג תד דאבלות זו היא כלפי המת ולא כלפי הקרוב ולכן נוהגת גם בעיר אחרת, וכן אני הקטן למדתי מעולם שי' הרמ"א בזה דדין הגמ' התבטל מכיון שכבר מחלו בני הקהילות זה לזה (עי' בלשון הטור), ומה שנוהגים עכשיו הוא מנהג אחר ואינו תלוי לדין בפניו דהגמ'.

אולם הרבה אחרונים לא למדו כן ומשמע להו דעיקר דין רמ"א בא להקל ולא להחמיר, וממילא גם מה שהזכיר הרמ"א להראות בעצמם דברי אבלות היינו רק בפניו, ואע"ג דברמ"א לא משמע כן מ"מ למדו דקאי על דברי המחבר שכבר הזכיר בפניו, ואע"פ שהמשמעות ברמ"א שהוא מנהג קבוע ולא רק בפני האבל, מ"מ למדו הנך אחרונים דהגדרת בפניו (עכ"פ מצד המנהג) הוא כל שעוד שהדברים באזורו של האבל, וי"א בעירו של האבל (הגרש"ו), וי"א בארצו של האבל (הגריש"א), וכן יש לזה מקור בטור בשם הרמב"ן וכביאור הדרישה שם סקי"א וסקי"ב דכל שאינו נוהג אבלות באותה העיר ומגידין לאבל שאין קרובו נוהג אבלות הו"ל כמבטל אבלות בפניו.

והנה באחרונים נאמרו בזה נוסחאות שונות, דבשו"ת אדני פז סי' יא שהביא הפת"ש שם (והוא עצמו חלק עליו) נזכר שכשאין מתאבלים א"צ להתאבל, ובדברי שאול כתב דגם להרמ"א צריך להתאבל רק בפניו וכשאין האבל יודע לא חשיב בפניו, ובספרו יד שאול משמע ג"כ כאדני פז, וכ"כ ביפה עינים כתובות ד ע"ב דגם להרמ"א האבלות רק בפניו, וכן נקטו רוב פוסקי זמנינו דאבלות זו אינה נוהגת במקום מרוחק (ראה גשר החיים ח"א פי"ט אות ג ה, ישא יוסף ח"ב סי' סט בשם הגריש"א, שש"כ ח"ב פס"ה סק"פ בשם הגרש"ז"א, אבן ישראל ח"ח סי' עח, הגרש"ו בקובץ מבית לוי יו"ד עמ' שסז, ועי' גם ארחות רבינו ח"ד עמ' קטו שכך טען הקה"י שיש להקל וכמ"ש הגשה"ח, אך לאחר מכן הסתייג כשהראוהו שהוא פלוגתת אחרונים ואמר שאינו יודע), וכן המסדר הארחות רבינו שם כתב לדייק מבהגר"א שם שכך ס"ל שגם אבלות זו של הרמ"א היא בפניו.

ומכיון שרוב האחרונים נקטו להקל בזה ומכיון שהלכה כדברי המקל באבל ומכיון שאין כאן דאורייתא ואף לא דרבנן אלא רק מנהג בלבד ומנהג שאינו מבורר שיש מנהג כזה אינו מנהג, ממילא לכאורה היה מותר להקל בזה לכתחילה.

ויש להוסיף בזה דהנה בגמ' לא נזכר אבלות משום כבוד המת אלא בפני האבל בלבד, ומבואר בלשון הגמ' להדיא שהוא מצד זכויותיו של האבל כמ"ש אינו רשאי לכופה וכו', אלא כופה מיטתו וכו', וגם הרמ"א גופיה הזכיר על האבלות דהגמ' (שהביא המחבר) שאי"ז אלא משום כבוד המתאבלים, וע"ז קאמר ומכל מקום מראין וכו', ומשמע דהוא מאותו טעם משום כבוד המתאבלין, משא"כ להמחמירים הוא משום כבוד המת, אם כי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

באמת שאין מזה שום ראייה דהרי הרמ"א גופיה קאמר דלא נהגו מנהג הגמ' אלא מנהג אחר.

אולם התה"ד סי' רצא (שהוא מקורו של הרמ"א) הזכיר שהאבלות היא משום כבוד המת, וא"כ יש סמך גדול לנוהגים אבלות בכל גוני מפני כבוד המת, כיון שכל ענין בפניו אין לו מקור אלא רק מן הדין הנזכר בגמ' ואילו טעם האבלות דמנהג הוא טעם אחר לגמרי.

אבל יש ליישב הלשון של התה"ד באופן אחר ודלא ממש כדברי הפרישה ואדני פז אבל באופן שיתיישב עם שאר האחרונים, דמה שמראה בעצמו אבלות משום כבוד המת אינו סותר שהוא משום כבוד האבל, דגם מה שנזכר אינו רשאי לכופף את אשתו להיות כוחלת וכו' אלא כופה מיטתו ונוהג עמה אבלות הנה גם לזה צורת כבוד החיים הוא שמראה שמכבד את המתים וזה מכבד את החיים, נמצא דכבוד האבל הוא על ידי כבוד המת, וממילא גם התה"ד יתכן דמיירי באופן זה.

אבל המעיין היטב בדברי התה"ד ימצא דבאמת אין דבריו שייכי כלל לדינא דגמ' שלא הזכירו כלל אלא אדרבה כתב דיש מנהגים שונים בזה ומעט מזה נמצא על ספר ובשמחות דמהר"ם כ' שמשנים מקומן מפני כבוד המת וכו', ומשמע להדיא בדבריו שם דלא קאי כלל מצד דינא דגמ' אלא אך ורק מנהג אבלות הוא משום כבוד המת.

ומלבד כל הנ"ל יש להביא עוד ראייה ברורה דהמנהג שהביא הרמ"א גם מוסיף על דינא דגמ' ולא רק גורע דהרי דינא דהרמ"א נוהג גם שני בשני כמו שהביא הדרישה סק"ד מהראשונים בזה, ואילו מדינא דגמ' שני בשני אינו נוהג כלל, ואמנם בדברי שאול לא כ"כ אבל גם הוא מודה דהתה"ד הביא גדולים שסברו שהאבלות היא משום כבוד המת, ורק דלמעשה לא נקט כן, וכ"ז דחוק.

ומ"מ גם אם נימא שדינא דהרמ"א נוהג גם שלא בפני האבלים עדיין יש לטעון שמא נוהג רק באופן שהאבלים יוכלו לידע, ועי' תשורת ש"י ח"א סי' רנט סק"ב, אבל אינו מוכרח כלל לפי מה שנתבאר ומהיכי תיתי, ובפרט לפי לשונות התה"ד משמע שהוא דין חדש של אבלות דמנהג מעין אבלות ז' קרובים דאורייתא ביום שלושים מפני כבוד המת ואינו שייך לדין מתאבל עמו דגמ'.

ולכך העיקר לדינא מסברא וממקור וטעם המנהג ופשטות טעם המנהג הוא להחמיר גם כשאין אביו שרוי במקום זה ובמדינה זו אולם במקום שאין מנהג קבוע בזה ובפרט שרוב האחרונים נקטו להקל בזה לכך שומעין להקל בפרט באבלות דמנהג (וגם בתה"ד שם משמע שהמנהגים אינם מבוררים וקבועים בעניינים אלו, ועי' גם בגשה"ח וכן בארחות רבינו שם בשם הגר"ק בשם החזו"א שיש מנהג לחשוש לאבלות זו רק באביו אבל).

האם מותר לשורר ולזמר בניגון שיהיה לי עוד יותר טוב

הנה

בהרבה מקומות במקראות ובחז"ל נזכר ששייך שנגזר על האדם שיהיה לו רע רח"ל ושיכול מצבו להשתפר וכדאמרי' בסוף סוטה משחרב בהמ"ק אין לך יום שקללתו מרובה משל חבריו ובפ"ק דתענית ט ע"א איוולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו דכתיב ויצא לבם ויחרדו וגו' מה זאת עשה אלהים לנו, ובתנא דבי אליהו אמרי' המבעט בייסורין כופלין אותן עליו משל לפרה שהיתה מבעטת וכו'.

ומאידך גיסא אמרי' דמצוה לומר כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, אבל להמבואר הטוב הבא מאת ה' הוא לפי המצב של האדם שפשע בעצמו אז פועל בו הקב"ה כרופא לרפאותו ממצבו, ובחז"ל הביאו משל על זה על רופא שהביא לחולה סממנים קשים, הלכך בודאי ששייך להתפלל שיהיה עוד יותר טוב, ואף שמתפלל ב' פעמים עוד יותר ועוד יותר אינו מופקע מכיון שכך היא גאולתן של ישראל שמאירה קמעא קמעא כדאמרי' בירושלמי פ"ק דברכות.

ומצינו ששייך הבטחה או בקשה על טוב לעתיד אע"פ שיש משמעות שעכשיו אינו עדיין כמ"ש והיה הטוב ההוא וגו' והטבנו לך וכמ"ש הטיבה ה' לטובים וכמ"ש ונהרו על טוב ה' וכ"ש פסוקי הבטחה או בקשה רבים שלא נאמרו בלשון טוב שהם רבים מספור.

ומ"מ א"צ למהר לעשות מזה שיר וניגון, וכידוע שיותר מצוי שהמספרים בלשון יהודית (יידיש) לא יתחברו לזמר ניגון זה, שכן המקבילה של עוד יותר טוב ביהודית הוא סאיז קען זאהן בעסער שפירושו בלשון נקיה שהמצב אינו כשורה ולשון זו משמשת בשעה שיש צורך לגעור בתלמיד שעליו לתקן דרכו ולשוב למוטב וכיו"ב, וממילא א"צ לעשות מזה שיר וניגון.

ומה שאומרים בשם הח"ח שיש כפירה באמירת שיהיה יותר טוב, מסתבר שהדברים לא נאמרו באופן זה מהח"ח דאין כאן ממש כפירה אלא שאין האמירה כדאית להתמקד בלשון זו, מאחר שהוא היפך ציווי חז"ל לעולם יהא אדם רגיל לומר כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד, ואע"ג שנזכר שיש מושג של עונש וייסורין (ועי' ברכות ה ע"א), כמ"ש ופקדתי בשבט פשעם וגו', וכמ"ש כעל גמולות כעל ישלם חמה לצריו וגו', וכמ"ש ראה הפקדתיך וגו' לנתוש ולנתוץ וגו' (ירמיה א), מ"מ האדם צריך להתמקד בבטחון ובהודאה ובידיעה שכל דבר הבא מאת ה' הוא הטוב ביותר עבור נקודת המצב שהאדם הביא עצמו לשם ולא להתמקד בגורלו המר של האדם שלשם הביא עצמו, וגם שצריך לידע בידיעה היינו כדי לשוב בתשובה אבל לא לדבר הדבר ולפרסם הדבר, והיה צריך שיהיה ברור שאינו בא בטרונא כלפי שמיא, ואדרבה אמרי' דלא יפרש אדם חטאיו, ומ"מ כפירה כמשמעה אין בזה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואולם בספ"ד דמגילה לא ע"ב אמרי' תכלה שנה וקללותיה ותחל שנה וברכותיה, וחזי' שיש גם הנהגה להכיר ברע שיש שהוא יכול להיות יותר טוב, ובאמת יש פסוקים רבים כאלו כמו טבעתי ביון מצולה ואין מעמד ופסוקים רבים בספר קינות כמו הייתי חרפה וגו' וגם בתהלים כמה מזמורי קינות, ואדרבה מי שאינו מכיר בצרותיו הוא מגונה כמבואר במשנ"ב ריש הל' תענית בשם הרמב"ם, וכנראה שדברי החפץ חיים לא הובאו כצורתם המקורית או שדבריו לא נאמרו.

ואין זה סותר דכל מאי דעביד רחמנא לטב עביד כמו שנתבאר שלפעמים צריך האדם רפואה לפי דרגת שפלותו שבא אליה ואז הרפואה לפעמים היא טובה וקשה בבחינת דרך ארוכה וקצרה, ולענין אם דבר טוב לעשות מזה זמר או לא כבר כתבתי מה שכתבתי שיתכן שדבר זה לא נאמר לשיר, דהרי סו"ס עיקר מה שצריך לחשוב ולהרגיש הוא דכל מאי דעביד רחמנא לטב, ואיני אומר קבלו דעתי, ומ"מ אפשר ללמד זכות על השיר כמו שהעירו שהוא ברכה כמו שאר ברכות שמברכים שיהיה טוב ושנה טובה ושתשרה ברכה וכו' וכמו שאומרים דתורין לן חיים בטיבו וכו', ומסתמא שאם אינו מזכיר הרע בהדיא אלא רק אומר שיהיה יותר טוב, אפשר לומר שגם אם לא היה ענין לשיר תכלה שנה וקללותיה מ"מ בזה יהיה פחות ענין שלא לשיר.

השלמה לתשובה בענין הניגון הידוע

ואולי יש למצוא מקור לענין ניגון זה דאמרי' בספ"ו דשבת אילן המשיר פירותיו סוקרין אותו בסקרא שרבים יבקשו עליו רחמים וילפי' לה ממצורע שמפרסם צרתו כדי שיבקשו עליו רחמים עי"ש, וממילא אדם שמרגיש שרע לו יכול לפרסם ענין זה כדי שיבקשו עליו רחמים, רק שלא נזכר לומר כן בניגונים ובשמחה ושירים אלא כפוף שפוף ובוכה.

אדם שבירך להדליק נר במוצאי שבת חנוכה ונזכר שלא הנדיל בתפילה ולא על הכוס ולא אמר ברוך המבדיל מה יעשה

יסמן לאדם אחר שיוציאו בברוך המבדיל.

מקורות:

נראה

שעיקר העצה שהבאתם שיבקש מאחר להוציאו בברוך המבדיל היא הנכונה, ואם אין לו אדם עמו יוכל גם לחזר אחר מי שיוציאו בזה אף אם יבוא לשיהוי קצת על ידי זה דבדיעבד נקט המשנ"ב שיהוי קצת לא הו"ל הפסק ויוכל להראות לו בסידור ברכה זו ולרמז לו על אזניו שיוציאו באמירה זו.

ולהסוברים דמותר להפסיק בדיבור בין ברכה למצוה לצורך המצוה אפשר שיוכל לומר ג"כ ברוך המבדיל אלא דלכתחילה לא קי"ל כדעה זו כמבואר במשנ"ב בהל' תפילין ובהל'

ולהסוברים דברכו מוציא בכל מוצ"ש לענין הדלקת הנר יש מקום לומר דגם ברכת להדליק מוציא, אבל אינו מוכרח בפרט דיש אומרים דהדלקה לא תליא בלילה ממש, וגם לא קי"ל לקולא כדעה זו לענין ברכו.

אבל העצה שהזכרתם שיביא לאשתו להדליק לא ברירא לי שיכול לפתור הענין אפי' אם אשתו היתה כאן ושמעה הברכה דהרי גם מה שהזכירו הפוסקים שבני הבית ישמעו הברכות של ההדלקה ויתכוונו לצאת אין ברור דכוונתם לצאת היא ברכה גמורה, דהרי מעיקר דינא רק אחד מדליק והשאר הם פטורים לגמרי בהדלקתו וראי' מדר' זירא שלא היה כלל מדליק כשהיה יוצא בהדלקתה של אשתו (עי' במשנ"ב סי' תרעה סקט"ז ועי"ש בפמ"ג במשב"ז סק"א דמה שאינו יכול להתחייב מדין מהדרין להסוברים כן הוא מצד אשתו כגופו או דין מיוחד באורח שאינו יכול להתחייב מדין מהדרין, ויש לציין דהנפק"מ בין התירוצים אם יכול להתחייב בבית), וממילא אינו ברור לי שאשתו יכולה להדליק דהרי לא נתכוונה לצאת תוצאה גמורה בברכותיו שבירך ושמעה היא.

וגם לפי הדעות והצדדים שיכולה להתכוון להדליק בפני עצמה (עי' במשנ"ב הנ"ל) אינו מועיל כל שידוע שלא התכוונה לזה וממילא לא יצאה באמת בברכות כדין.

ובשו"ת חכם צבי (נוספות סי' יג) כתב להדיא דבני הבית אינם צריכים לשמוע הברכות, ויש להוסיף דגם מה שהמשנ"ב בסי' תרעה סק"ט הביא מדברי הפוסקים שהשליח צריך להוציא הברכות להמשלח כבר דנו בזה מנ"ל, אבל עכ"פ בבני בית לא מיירי וכן"ל בדר' זירא, וא"כ גם אם יש משמעות במשנ"ב שם דמיירי אפי' באחד מבני הבית מדליק שישמעו שאר בני הבית מ"מ לענין בני בית הוא רק לרווחא דמילתא, אבל יש ויש בידי להוכיח דאין כוונת המשנ"ב לזה דהרי קאמר שם המשנ"ב אשה וכו' בעד כל בני ביתה ואפי' איש יכול לעשות אותה שליח וכו', א"כ גם המשנ"ב ג"כ מדבר בשני אופנים, האופן האחד שמדלקת בעד והאופן השני שמדלקת בתורת שליח, ושליח היינו שאינה מבני הבית, וע"ז קאמר המשנ"ב שיהיה שם להוציא.

ויש להוסיף עוד דלשי' הסוברים שא"א לשמוע ברכה לבטלה גם בשמיעה (ועי' רע"א בעין הגליון או"ח ס"ס קד מה שהביא בזה בשם הצ"ח) א"כ כל אשה ששומעת ברכות אלו ומתכוונת לצאת בברכות כאדם המדליק למרות שאין בכוונתה להדליק עוברת איסור במה שיוצאת בברכות אלו, דהרי אילו היתה רוצה להדר ולהדליק היתה יכולה (עכ"פ אם לא נימא אשתו כגופו ועכ"פ אם מיירי' בבנו או בתו, אבל גם אם אמרי' אשתו כגופו עי' במשנ"ב סי' תרעה סק"ט) מכח ברכות אלו ולא תצטרך לברך שוב, ועי' רע"א, א"כ יכולה לצאת בברכות אלו תוצאה גמורה כברכת המצוות ויוצאת על מנת שלא לקיים המצווה אחר כך א"כ עוברת איסור, ולמה נימא שתתכוון לצאת בברכות ולעבור איסור לדעה אחת, ועי' בשעה"צ סי' תפט סק"ה דמשמע קצת שחשש לדעה הנ"ל דברכה שאי"צ אסורה גם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

באופן שיוצא מאחר.

אבל אם אמרי' כנ"ל שאין ההוצאה הוצאה גמורה כמוציא בשאר ברכות אלא דין שמיעה והשתתפות בברכות שלא מדינא א"כ מיושב.

וממילא אינו בהכרח פוטר מה שהיא תדליק דהרי לו יצוייר שנתכוון להוציאה באופן שאינו תוצאה גמורה וכנ"ל א"כ היא לא תקנה שהדליקה בלא ברכה והוא לא תיקן שבירך ברכת המצוה בלא שהוציא אדם ולא קיים המצוה.

והנה כל הנ"ל אינו שייך למה דאנו קי"ל לעיקר דינא דשומע כעונה אינו לחומרא אלא רק לקולא (ולכן הזכרתם העצה בשם הגר"א גנחובסקי דמועיל שישמע עכשיו מאחר ברוך המבדיל ולא הוי הפסק וציינתם דכ"א בשוע"ר שמועיל לצאת מאחר באמירה זו), אלא דהבעיה (אחת הבעיות) בכל הנ"ל דמאחר שעד עכשיו לא היה לה שום רווח לאשתו לצאת הוצאה גמורה בברכה במקרה כזה לא נתכוונה לצאת הוצאה גמורה שלא לברך חשש ברכה לבטלה לפי אותה דעה, ולכן א"א לסמוך על מה ששמעה קודם לכן הברכה, מלבד שאר הבעיות שנזכרו, ולכן לא יעזור מה שעכשיו אינו רוצה לחשוש לאותה הדעה (ועכשיו אם היה יכול לתקן למפרע שיהיה הוצאה גמורה בברכה לא יהיה בעיה גם לאותה הדעה רק שא"א לתקן מעכשיו ואילך).

אדם שבירך ברכת הראיה על הים הגדול ונזכר שבכר ראה ובירך תוך ל' יום האם עבר איסור בשוגג או שלא עבר איסור כלל

טענה לטעון שלא עבר איסור כלל דכיון שלדידיה לא זכר שראה תוך ל' יום ממילא הו"ל לגביו כמו שלא ראה מכיון שהקפידא שלא לברך תוך ל' יום הוא מצד ההתפעלות וכיון שאינו זוכר שראה ממילא יש לו התפעלות כמו שלא ראה, כך שמעתי מקום לטעון.

**שמ
עתי**

אולם יש לדחות טענה זו, חדא דהרי מעולם לא תקנו חכמים על מי שראה תוך ל' יום שיבוא ויברך, וגם אם יש לו התפעלות הרי לא היתה תקנה לברך באופן כזה.

ועוד דהרי התפעלות אינה רק סקרנות של חסרון ידיעה המתמעטת אם ראה תוך ל' יום אלא גם הרגל שאם ראה תוך ל' יום מורגל לראות דבר זה קצת ולכן אינו מתפעל ומאחר שתוך ל' יום ראה א"כ הרי סו"ס יש בו הרגל לראות הדבר גם אם אינו זוכר כרגע שראה הדבר.

ויש לציין שאם ראה ועבר עליו היום ועדיין עומד בראיה ראשונה מצינו בכה"ג לגבי קריעה שפטרו הגרשז"א מקריעה (הבאתי בתשובה על אם מותר לנסוע לכותל המערבי עם נהג מונית) והיינו משום שכבר נסתיים היום שראה ולא קרע ואינו צריך לקרוע על היום

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שלאחר מכן, ואם היינו מחייבים גרידא מצד ההתפעלות היה צריך לחייבו מכיון שלגבי התפעלות אין חילוק בין אם הי' שקיעה"ח או לא, דמאחר שאם לא הי' שקיעה"ח היה צריך לקרוע דחשיב כמו תחילת הראי' א"כ ה"ה הכא.

אלא דיש לדחות דיש לומר דלעולם עכשיו אין התפעלות ואם לא נשתנה היום חשיב תחילת הראיה עם המשך הראיה כראי' אחת וקורע מחמת תחילת הראיה משא"כ באופן המדובר שם השינוי מיום ליום מחלק לב' ראיות ואז אינו יכול לקרוע מחמת ראיה ראשונה.

אדם שראה את הים הגדול ולא בירך עליו האם יכול לחזור ולראותו ולברך עליו תוך ל' יום

נגע
תי

בנידון זה בתשובות אחרות (עי' בתשובה לגבי אם מותר לנסוע לכותל המערבי עם נהג מונית וכן בתשובה לגבי ברכת משנה הבריות על אדם הדומה לקוף), ומצאתי בפוסקי זמנינו לגבי ברכת הראיה שנחלקו בזה דיש שחייבו (הגר"ח"ק שמענו כן ראינו פי"ד ס"ו והגרשז"א במנח"ש ח"א סי' עג) ויש שפטרו (הגר"ש"א הובא בשער העין פ"א הערה לא, והגרש"ו הובא וזאת הברכה פי"ז).

ומאחר שהוא פלוגתא ספק ברכות להקל בפרט דעיקר נידון ל' יום הוא מצד שחסר בהתפעלות תוך ל' ומעין אכילה שניה בפרי דהוא פלוגתא הפוסקים וכן בבגד בלבישה שניה (ועי' משנ"ב בסי' רכה על אכילה שניה ובהל' ציצית מש"כ לגבי לבישה שניה בבגד ויש לומר דבגד הוא חיוב מדינא דגמ' לכך גם לגבי ברכה על לבישה שניה יותר יש לברך) וגם אם שם יש לברך אבל כאן שאינה ברכה על שמחה אלא על התפעלות הוא קל יותר לומר שלא נשאר רושם של התפעלות גם אם היה ברכה משא"כ שם שהוא גם מעין ברכת הנהנין וההודאה על מה שמקבל וגם נשאר שמחה ממה שנהנה קודם לכן.

ולגבי ברכת האילנות אי' בפוסקים דאם ראה ולא בירך יכול לברך, ואולי מזה גופא יש לדייק דבברכות השייכות תמיד כל ל' שלא בירך א"כ אם ראה ולא בירך לא יברך שוב דדוקא בברכת האילנות יש מקום לטעון שהיא ברכה על מה שגדל השנה מעין ברכת הנהנין (דזו ברכה שמברך קודם שנראה הפרי לברך שהחיינו ויש לומר דהוא כן קודם לשהחיינו) משא"כ מה שמברך אחת לשלושים יום היא ברכה על ההתפעלות מראיה והתפעלות זו אינה קיימת אם כבר ראה תוך ל'.

ובבה"ל סי' ריח ד"ה במקום כתב דאם כבר עבר ולא בירך וכבר אינו רואה אינו יכול לברך שובכתב עוד אפשר עוד דאפילו ראה את האדם או את המקום בעוד איזה ימים כל שלא עבר שלשים יום מראיה ראשונה אינו מברך אף שלא בירך בפעם ראשון עכ"ל, ועיי"ש

דמשמע שזה עיקר דעתו..

והגרשז"א אם נימא דלגבי קריעה פטר בזה (עי' בתשובה הנ"ל לגבי נהג מוניית) ולגבי ברכת ראיה חייב בזה שמא שום חילוק היה לו לחלק ביניהם דברכה מחייבת גם על התפעלות שהיתה קודם לכן וקריעה שלא בשעת חימום אינה קריעה.

לפי דעת הר"ן בשם התוס' (בנדרים כח ע"א) שכל קרקע בחו"ל שייכת למלך המקום מה השתנה גבי יוסף בסוף פרשת ויגש בשקנה הקרקע דבתיב ותחי הארץ לפרעה

יערי'

בשו"ע הל' עירובין סי' שצא ס"א שמבואר מדבריו דיש דרגות בזה דיש מלך שיכול לסלק רק בשעת מלחמה ולמרות זאת מבואר שם דיש אופנים ששייך בזה בעלות לענין עירובין, ואולי כוונת הר"ן לזה, אולם א"א לומר דכוונת הר"ן ממש לזה דכתב הר"ן דיכול לומר להם אם לא תקיימו מצוותי אגרש אתכם, אבל אה"נ יש לומר דבעלותו מסתכמת בזה שאם לא יקיימו מצוותיו יגרש את מי שאינו מקיים מצוותיו, שהוא מעין זכות המלך לעשות סדר בממשלתו שישמעו לדבריו, אחר שקבלו ממשלתו (ודומה קצת למש"כ הרמב"ם בטעם דין זה שקבלו עליהם להיות עבדים וכו' א"נ נימא דלשיטת הר"ן בשם התוס' היא בעלות על ידי כיבוש, אבל עי' להלן בסוף התשובה), ואין לו בעלות יותר מזה, ועי' גם באילת השחר שם שעמד בזה דאין כאן בעלות גמורה שייחשב המקום כשייך למלך כגון לגבי דיני מזוזה וכיו"ב, משא"כ במצרים היה בזה בעלות גמורה של הארץ לפרעה.

ומה שלא הרחיב הר"ן בשם התוס' הגדרה זו גם לא"י משום שבא"י מעיקרא לא ניתנה רשות למלך להפקיע קרקע גם למי שאינו מורד מצוותיו אלא לכל היותר להרגו ואז הוא נדון נפרד לענין קרקעו אבל אינו שייך השתא מחיים להפקיע קרקע דרך הכותב נחלתו לנשיא הרי הוא של נשיא ולא יותר כמבואר בקראי ובמתני'.

ויעוי' בבה"ל בסי' שצא הנ"ל שאם מלך נוהג מנהג מחמת עצמו ולא מחמת החוק יש לזה גריעותא לענין עירוב, ואולי גם לענין דינא דמלכותא אין ההגדרה שהמלך יכול לעשות כל מה שרוצה, דלגבי א"י התורה לא נתנה לו רשות להפקיע קרקע.

ומצינו באחרונים שנחלקו לגבי מלך רשע בא"י דבחי' הרי"ם חידש דה"ה מלך רשע בא"י הוא כמו מלך גוי בחו"ל אבל בברכת אברהם הוה פשיטא ליה לא כך, וכך הפשטות הפשוטה להנ"ל דמלך בא"י מעיקרא לא נתנה לו שום בעלות על הקרקעות ואינו נפק"מ מה הוא רוצה לעשות אלא אם כן נימא דשורש הקנין הוא מטעם כיבוש ואז נימא דאם בא בדרך מלחמה שייך לכבוש את הארץ מנחלת כל אחד לרשות עצמו אבל אם נימא שהוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כיבוש נכנסים כבר לקושי' למה לא כבש לגמרי לחלקו.

לשאלתכם, החי' הרי"ם הנ"ל הוא בגיטין לז' ע"ב בתוס' ד"ה ותקון ובאמת עיקר סברתו לחלק בין מלכי ישראל למלכי או"ה הם אליבא דהר"ן וסייעתו שהם המחדשים של סברא זו ואליבא דהך סברא קאמר מה דקאמר אבל בסיום דבריו קאמר דגם להר"ן יש לומר וכו' ומשמע דעד כאן אליבא דמאן קאמר לה, וצ"ע ומ"מ גם לדעת הר"ן חילק בחי' הרי"ם שם בין מלך כשר למלך שאין כשר דהרי גם בדעתו חילק שם בין הורדוס לבין אגריפס (וגף מה שטען שם דהורדוס היה עבד צ"ע דגם אגריפס היה עבד כדמוכח במתני' דסוטה וכיהודה ועוד לקרא כן מפורש בספרי הקורות אבל עיקר דבריו משום שהורדוס היה רשע).



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