



שבוע 43 5

מי שהגיע למעודת הברית בתשעת הימים באיחור לאחר שכבר עשו הברית מילה האם מותר באכילת בשר

5

הביאו לילד מנה בשרית ממעודת הברית של בן דודו האם מותר לו לאוכלו בתשעת הימים

6

האם אפשר לומר לעילוי נשמת על צדיק

7

האם מותר בשבוע שחל בו תשעה באב לגזוז ציפרניים לכבוד שבת

8

מהו קבר משה ואלהיו שנוכח בפירוש רבינו חננאל (בפסחים נד ע"א)

10

איסור קריאת שמע כנגד ערות אדם האם הוא דאורייתא או דרבנן

10

ראובן שלח את שמעון לקנות לצרכו חפץ בחנות בכסף מזומן של שמעון האם מותר לראובן כשמשלם

12

לשמעון לשלם לו יותר מעלות החפץ או שיש בזה איסור ריבית

12

ראובן פתח בפני שמעון מכשיר המקווה בברשים חגיגה שלו בניגוד להסכמי הרכישה של הברשים ושמעון

12

נבנם על ידי זה האם ראובן צריך לשלם עליו

14

האם אפשר להתפלל ברפאנו על היפוך הולד כדי שיצא בלידה כהוגן

14

חברת בת האם יכולה להתמסד על היתר עיסקא של חברת האם או שצריכה היתר עיסקא בנפרד

16

האם מותר לעבור בשבת בשמח שמצולם במצלמות

17

האם מותר לעשות טיפול פנים לאשה בתשעת הימים

21

כשמתפלל על חולה האם אפשר להזכיר שם אביו כשהיה צדיק או מת על קידוש השם

23

מה הביאור במחלוקת בענין אין עוד מלבדו

24

קראי שמבקש שירקמו לו את שמו על הפלית שלו האם מותר למייע לו בזה

24

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 27 לאחר תפילת שחרית מה יש להסיר קודם התפילין או השלית
- חולצה מעיים המכבם בגדים פנימיים בתשעת הימים האם מותר לו לכבם בגדים נוספים והאם עדיף לרכוש את
- 29 הכביסות יחד ומה הדין כשיכול לכבם לפני שבוע שחל בו האם צריך להקפיד בזה
- 30 האם שייך לקיים מצוות חינוך בקטן בציצית פסולה
- 31 האם מעודה המפסקת הוא דוקא בפת
- 32 חולצה מעיים שמצוי שבגדיו מתלכלכים תדיר האם מותר לו לכבם בגדיו בתשעת הימים
- 33 תביעה שחלק מהנתבעים מסכימים לבוא לדין תורה וחלק לא מסכימים מה יעשו
- מקומות שבהם משלמים על כניסת למתחם ומתנים מראש שהנכנס כלי לשלם יצטרך לשלם קנס האם יש
- 34 חלות לחיוב קנס זה בהלכה
- 37 האם מותר להפעיל מבשיר מדיח כלים בתשעת הימים
- אדם שקנה כרטיס כניסה חופשי חודשי למקום שהכניסה לשם בתשלום ושכח את הכרטיס בבית האם יכול
- 38 להיכנס בלא תשלום
- מי ששכר רשות כניסה למקום עם כרטיס חופשי חודשי האם מותר לו להעביר את הכרטיס לאדם אחר
- 39
- 40 מה הוא מרחשון
- 41 איך הותר לשאול המלך לשאול באוב
- מה כוונת הפרישה בהלכות ברכת המזון דימלוד ה' לעולם בקדושה הוא כמו לאמור לציון עמי אתה
- 41
- 42 האם הקורא והעולה אומרים חזק חזק ונתחזק ומה הדין כשהעולה הוא הקורא בעצמו

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)

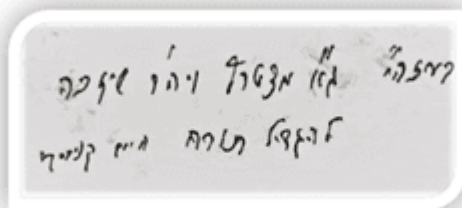
השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קס"ר, הגר"ח"י מ'שקובסקי, הגר"ש הכהן גראם, 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 עליו 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.

שבוע 43

מי שהגיע למעודת הברית בתשעת הימים באיחור לאחר שבבר עשו הברית מילה האם מותר באכילת בשר

אפשר לסמוך ולהקל בזה.

מקורות:

כמה

פוסקים התירו בזה (בתשובות והנהגות ח"ב סי' רי בשם הקה"י וכן דעת האג"מ והגרנ"ק, ביאורים ומוספים סי' תקנא אות צא), וכך נראה לפו"ר מכיון שיש כאן סעודה של שמחה ושמחים עם בעלי הברית והסעודה נעשית מחמת הברית, והרי אין כאן כל יחיד ויחיד שאוכל מחמת שהיה בברית מילה (דמי שהיה בברית ואחר כך אוכל בביתו בשר ביחידות מחמת זה אינו מועיל להתיר לו) אלא כולם מצטרפים לסעודת הברית ושמחים עם בעלי הברית, וצא ולמד דיש צד בפוסקים להתיר אף בבגדי שבת לכל הקרובים הבאים לסעודה כדי שלא לגרום צער לבעלי הברית (עי' שע"ת ריש סי' תקנא), ואמנם להלכה לא קי"ל הכי (במשנ"ב שם) אבל ודאי שיש כאן מושג של שמחה שהוא מחמת הברית ובעלי הברית, וכמו שמצינו בנישואין שברכת הנישואין היא גם אחר הנישואין וגם לאנשים שלא היו כלל בזמן הנישואין, וכנ"ל ברכת אבלים, דענין השמחה או האבלות היא השתתפות עם האדם ששייך למעשה.

וכן נראה לכאורה שסבר המשנ"ב שכתב שאותם שמשלחים לבתייהם מסעודת הברית לא חשיב סעודת מצוה לגביהם ואינו מתיר להם לאכול בשר, ומשמע שאם היה בסעודה עצמה סגי בזה, ולא מסתבר שהמשנ"ב מיירי במי שהיה בברית מילה עצמה והלך לביתו ואז שלחו לו מן האוכל, דהמשמעות במשנ"ב היא לענין הנידון מה בכלל ההיתר של הצטרפות לסעודת הברית, וע"ז קאמר דאין להתיר מחמת שהאוכל הוא מסעודת הברית, דלא חשיב שאוכל בסעודת הברית להתיר מחמת זה אלא כשאוכל במקום הסעודה עצמה עם בעלי השמחה, וממילא משמע דכשאוכל בסעודת הברית עצמה אה"נ דהוא בכלל ההיתר.

וגם הפוסקים שהחמירו בזה לגבי סיום (עי' ביאורים ומוספים שם) שהצריכו שישמע השומע את הסיום עצמו, הנה על אף שהדבר עצמו צריך ביאור ואינו פשוט, דהרי גם הם מודים שאין צריך המשתתף בסעודה שילמד כל המסכתא וסגי שבא מחמת הסיום, וא"כ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הענין שהוא שמח בסיום של חבירו ולא שהוא מסיים בעצמו, מ"מ על אף שהחמירו מ"מ לא מצאתי שדברו להדיא אלא על סעודת סיום, ומאחר שיש כמה דינים שנאמרו לגבי ברית שיו"ט שלהם הוא שלא הובאו לגבי סעודת סיום, כמו לגבי בגדי שבת ועוד כמה דברים (עי' ברמ"א ומג"א ובאר היטב ושע"ת ומשנ"ב בריש סי' תקנא), ואפי' תענית ת"ב עצמה התירו לבעלי הברית בזמן שהת"ב נדחה וכן רחיצה התירו מחמת ברית, כמבואר כ"ז בשו"ע הל' ת"ב, וכן פוטר מתחנן וכן יש דעות בפוסקים שמותר להוסיף עליה לבעל ברית מחמת שיו"ט שלו הוא, וכמה מהדברים שהתירו בברית לא שמענו שהתירו בסיום, וגם דעת היעב"ץ שהביא בבה"ל סי' תקנא שאין סיום מועיל להתיר אכילה אלא לתמכין דאורייתא וכיו"ב שיש להם שותפות בלימוד ולא לשאר בני אדם הבאים מחמת הסיום, ולכן אפשר שגם אלו שהחמירו בזה לענין סיום הקלו לברית (ויש להוסיף כיהודה ועוד לקרא דיותר מצוי בברית שאנשים באו ממרחק ושכיח שיהיה באופן זה למרות שבודאי באו מחמת הברית ולא רק מחמת הסעודה).

ומאחר שבשל סופרים הלך אחר המיקל וכאן הוא אף מנהג ואילו מדינא דגמ' לכו"ע שרי והרבה מקילים בזה גם למעשה וכך מסתבר יותר לדינא כמשנ"ת וגם משמע שכך דעת המשנ"ב (וגם המחמירים לא החמירו להדיא לגבי ברית, וכמשנ"ת), בפרט שהוא צער גדול להיות במקום שאוכלים ולא לאכול כמבואר בשו"ע או"ח סי' קסט ס"א ובמשנ"ב שם לגבי שמש וכן ברש"י ברכות לא ע"ב לגבי תענית בשבת ע"ש (וע"ע במשנ"ב סי' תקע אסק"ב ומיוסד על דברי הר"י ביסוד התשובה, וראה מגיד מישרים אזהרות אות טז ופלא יועץ ערך תענית ד"ה והיותר) וחשיב שעת הדחק גדול, לכן נראה לענ"ד שעכ"פ בדיעבד אין צריך להחמיר בזה, וכך אמרתי להם לנהוג בשעת מעשה.

הביאו לילד מנה בשרית מסעודת הנרית של בן דודו האם מותר לו לאוכלו בתשעת הימים

מותר

לאכול בברית רק מי שהיה שם ולא מי שמביאים אליו הביתה אוכל (משנ"ב סי' תקנא סקע"ה), וגם מי שהיה אמור לבוא ולא הגיע הדין אותו הדין (כן מוכח שם), ורק בעלי הברית עצמם נזכר בפוסקים שדין זה אינו נוהג בהם (עי' דברי מלכיאל ח"ג סי' כז מש"כ ע"פ המג"א סי' תקסח ס"י המובא במשנ"ב שם סקי"ח עי"ש).

ותינוק ג"כ אסור לאכול בשר בתשעת הימים [לנוהגים שלא לאכול בשר בתשעת הימים], אם הוא בריא עכ"פ כשהגיע לחינוך.

וההיתר בתינוק הוא בב' תנאים שעדיין לא הגיע להתאבל על חורבן ירושלים [ועי' בזה בשע"ש סק"א נגדר זה ועוד ציטורים ומוספים על סק"ע מה שהוצא שם בשם הגרי"ק והגר"ק והגר"ק] וגם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהוא צורך מצוה כגון שתיית הבדלה וכיו"ב אז יהיה מותר לתינוק (משנ"ב סי' תקנא סק"ע).

ומכיון שבניד"ד הברית היתה ביום שישי ע"כ הילד יכול לקבל שבת מוקדם מפלג המנחה ולאכול את המנה (כ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' שסז סק"ב בשם המשנה הלכות) דבשבת אין איסור שלא לאכול בשר גם מצד המנהג (משנ"ב שם סקנ"ט).

יש לציין דדעת הא"ר סי' תקנא סקכ"ד להתיר לקטן מערב שבת בחצות [והוא דלא כהמג"א עי"ש], וכן יש היתר דומה באג"מ או"ח ח"ד סי' כא סק"ד לקטנים שעה או שתיים קודם שבת אם רגילין לאכול בשר אז.

ואמנם יש לדון אם שייך קבלת שבת בקטן שאין נדריו נדרים אבל מסתמא שאין להחמיר עליו יותר בגדול ומה שיועיל בגדול אין סברא שלא יועיל בקטן דאין בזה ליכא למסרך (עי' ריטב"א ריש סוכה) וכעין מה דאמרי' מי איכא מידי דלנכרי שרי ולישראל אסור, ובפ"ק דחגיגה בסוגי' דקטן חיגר כל היכא דבגדול וכו' עי"ש.

כמו כן יכול הילד לעשות סיום ולאכול, ואע"פ שאינו ברור שאם עושה הסיום רק לאכול את המנה יכול לעשות זאת (עי' משנ"ב שם סקע"ג בשם הא"ר וערוה"ש שם סכ"ח ובביאורים ומוספים שם וכן בהל' ער"פ), אבל מ"מ כאן בניד"ד שיש כמה צדדים, דהוא גם אבלות [ונאצלות שומעין להקל] וגם מנהגא [דמדניא רק צטעודה המפסיק זה אסור לאכול צטר] וגם תינוק [דהוא פלוגמא ציו"ד צדגת האצלות צמינוק צדעות רש"י והרי"ף גאון, והרמב"ם צוה צמסונה אחרת לענין השמעת שריס לילדים, וצלאו הכי הוא קל צקטן יותר כיון דגם צדצקן גמור צקטן הוא חרי צדצקן] וגם יש מתירים סיום בכה"ג מעיקר הדין או עכ"פ בשעת הדחק, וגם הוא נלמד מתחילתו לצורך זה שבזה דעת הערוה"ש שאין בזה חסרון כלל, ולכן בצירוף כל צדדים אלו אין להחמיר.

האם אפשר לומר לעילוי נשמת על צדיק

אפשר

לומר לעילוי נשמת על כל צדיק דאין סוף לעילוי נשמה לאדם וקרבת אלקים שיכול לבוא אצלו להתענג על ה', ויעי' במד"ר דאמרי' הן בקדושו לא יאמין אפי' באברהם יצחק ויעקב, ועי' עוד שבת נה, וגם הצדיקים שנזכרו בשבת שם שיש אומרים שלא חטאו מ"מ אם אפשר להוסיף בזכותן מה טוב.

ולמרות שיש שסברו שמנהג חסידים לא היה כך הוא תמוה לומר דאין מועיל העילוי נשמה לצדיק, דאדרבה לצדיק יותר מועיל עילוי נשמה מלרשע (עי' במשנ"ב דלהלן), ובאמת גם בשם גדולי החסידות ראיתי שנהגו לומר לעילוי נשמת אפי' על צדיקים גמורים (עי' בספר שיח צדיקים עמ' לא אות טו בשם הגאון בעל שו"ת דברי חיים ועוד).

ואין כאן זלזול בצדיק שהוא צריך המצוות שלנו שכן אין זה מצוות שלנו אלא של מי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שציוה עליהם ויפה שעה אחת של מעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב.

(וידוע בשם הגר"ח מולוז'ין מה שאמר שהגר"א הצטער מאוד אחר מיתתו שלא היה יכול לקיים עוד שום מצוה קלה, וכן הגרא"מ שך ביקש במכתב לפני מותו שילמדו לעילוי נשמתו אפי' משנה אחת).

וזהו שאמרו ז"ל (ב"ב קטז ע"א, ב"ר מט, ד) המניח בן אחריו כאילו לא מת, ופירש החת"ס דהיינו אפי' בצדיק שמניח בן צדיק אחריו שיש בו עילוי לנשמתו והוא המשכו בעוה"ז, (עי' כתב סופר עה"ת פרשת תצוה בשם אביו ואפריון לבעל הקצש"ע פרשת בא בשם החת"ס).

וכן החיד"א במראית העין ב"מ קז ע"א הוסיף דזהו שיהיו צאצאי מעיך כמותך שהצדיק יהיו לו בנים צדיקים ויהיה לו בזה עילוי נשמה, וכע"ז בסגנון אחר בספרו כסא דוד דרוש י"ב ד"ה ובזה בשם בעל הנוב"י.

ועי' הל' יו"כ סו"ס תרכא שיש ליתן צדקה בעד המתים, ובמשנ"ב שם משמע דעל צדיק הרבה יותר פשוט מאשר על רשע עי"ש, ובמנהגי מהרי"ל (הל' יו"כ אות יד) מובא שמהרי"ל נהג להזכיר ביזכור את כל רבותיו שלמד אצלם, וכן בקצה המטה על המטה אפרים סי' תרכא סק"ד בשות שו"ת חבר בן חיים דף קי שנהג להזכיר את רבו החתם סופר.

האם מותר בשבוע שחל בו תשעה באב לגזוז ציפרניים לכבוד שבת

מכיון

שיש מחלוקת האם יש איסור גזיזת ציפרניים בשבוע שחל בו או לא, לכן התיר המשנ"ב סי' תקנא סק"כ לגזוז ציפרניים לכבוד שבת.

ובשאר ט' הימים לפני שבוע שחל בו מותר גם באמצע השבוע (שלא לצורך שבת) לגזוז ציפרניים, משום שמקור המשנ"ב בשעה"צ שם סקכ"ז בשיטת האוסרים לגזוז ציפרניים הוא מהט"ז סק"ג ולא הביא המשנ"ב עוד דעה אחרת האוסרת בזה, שאוסרת יותר ממה שאסר הט"ז.

והט"ז גופיה לא אסר אלא בשבוע שחל בו, ובאמת המשנ"ב קאי על סעי' ג' בשו"ע דמיירי גבי שבוע שחל בו, ולכך נקט המשנ"ב שהאופן להתיר לצורך שבת הוא רק כשחל ת"ב בשבת, דאילו בלא זה אין צריך לבוא להיתר זה, ואתיא לפי הדעה בסי' תקנא ס"ד שבת"ב שחל בשבת ונדחה לאחר השבת, השבוע שלפניו יש בו איסורי שבוע שחל בו.

ואין להקשות למה תספורת אסרו מי"ז בתמוז כמ"ש הרמ"א סוף סעי' ד ואילו נטילת ציפרניים לא, דהרי לא כל דבר של אבלות אסרו, וכמו שהערתי בתשובה אחרת, דסיכה וכיחול ופירקוס דאסור באבלות ולא מצינו שנהגו בהם איסור בבין המצרים כלל, וה"נ י"ל דנטילת ציפרניים לא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

נהגו יותר מדינא דגמ' משום דגם באבילות גופא הוא קיל יותר או מחמת שאין בו שמחה כ"כ או מחמת דלפעמים יש צער בלא נטילתן, עכ"פ מאיזה טעם שיהיה לא נהגו בהם איסור בט' הימים, אלא בשבוע שחל בו בלבד, וכן נקט בקצש"ע סי' קכב ס"ה.

והנה באמת הרמ"א בסי' תקנא על דברי השו"ע שם בשבוע שחל בו סיים שם הרמ"א וכתב ואנו נוהגין להחמיר בכל זה מתחילת ר"ח עד אחר התענית אם לא לצורך מצוה וכו', וכתב שם הביאור הלכה ר"ל בכל האמור בתחילת הסעיף לבד מי שיש לו חלוק אחד וכו' עכ"ל, ולפום ריהטא משמע שיכלול בזה המשנ"ב גם גזיזת ציפרניים שהזכיר המשנ"ב לעיל על דברי המחבר, ומה שנקט המשנ"ב דמשכחת לה בת"ב שחל בשבת עצמה אן מזה ראייה גמורה שכך דעת המשנ"ב שבלא זה אין דין גזיזה (כדלעיל) דהרי המשנ"ב קאי שם על דעת המחבר דלא אסור מר"ח מה שאסור בשבוע שחל בו.

אולם הדעת נוטה יותר דקודם שבוע שחל בו יהיה מותר, דהרי המשנ"ב הביא פלוגתא לענין ציפרניים דהט"ז מחמיר והמג"א מיקל, ולכך נקט המשנ"ב דהיכא שיש עוד צירוף כמו כבוד שבת יש להקל, א"כ לא מסתבר דהחמיר יותר מהט"ז גופא, דאדרבה דמשמע שבא להקל יותר מהט"ז ולצרף דברי המג"א, א"כ במקום שהט"ז מיקל דהיינו קודם שבוע שחל בו לא מסתבר שיחמיר יותר מהט"ז (וגם מלשון המשנ"ב מיירי דמיירי הלכה למעשה ולא רק לדעת המחבר).

ומיהו הואיל דאתאן לכל זה יש להעיר דהאופן המבואר במשנ"ב שת"ב חל בשבת הוא פלוגתא בשו"ע ס"ד אם נאמרו בשנה כזו דיני שבוע שחל בו או לא, והדעה הסתמית שם היא להקל בזה, א"כ למה לא יצרף דעת המג"א להקל בגזיזת ציפרניים בכל שבוע זה, כמו שהקיל המשנ"ב כהמג"א בצירופים אחרים של צורך מצוה, ואולי יש לומר דכולי האי כבר לא מצרפי' להקל, כיון דבנידון זה יש כמה צדדים לחומרא דיש הדעה המחמירה בסעי' ד, ויש גם צד לומר דאין מחלוקת שם אלא רק מנהגא קאמר הדעה המחמירה שיש לשבוע שלפני ת"ב נדחה דין שבוע שחל בו (דלשון יש מי שאומר אינו בהכרח פלוגתא כמ"ש המשנ"ב בהל' תפילין והנו"כ בכ"מ), מיהו במשנ"ב שם משמע דהם ב' דעות, ויש גם מנהגא דידן שהחמירו מר"ח בתספורת ויש צד רחוק שכולל כל דיני שבוע שחל בו, הלכך כאן לא צירף המשנ"ב להקל כהמג"א.

מהו קבר משה ואליהו שנוזר בפירוש רבינו חננאל (בפסחים נד ע"א)

ט"ס

נפל ברבינו חננאל דפוס וילנא וחסרים שם מילים מ"משה" עד "משה", וזה נקרא בקרב הסופרים טעות הדומות, דהיינו דילוג מחמת תיבות הדומות זו לזו, ולכן נראה כאילו כתוב שם "וקבר משה רבינו ואליהו".

(ואפשר להמליץ על הנוסחא הזו את האמירה הידועה "ממשה עד משה לא קם כמשה", כלומר מתיבת משה עד תיבת משה מחמת שהיו ב' תיבות דומות זו לזו לא קם ועמד להיכתב שם מה שהיה צריך להיות כתוב שם אודות משה רבינו).

וכך נוסח רבינו חננאל המדויק כפי שהובא בקובץ שיטות קמאי בגמ' שם בזה"ל, וקבר משה רבינו ומערה שהיא נקריית הצור שעמד בה משה רבינו ואליהו זכור לטוב וכו' עכ"ל, וכן הוא מתוקן בפירוש ר"ח הנדפס בחלק מהדפוסים החדשים של הגמ'.

וראה בספר בית שלמה למהר"ש שרייבר שכבר כיון מדנפשיה שיש ט"ס בפירוש רבינו חננאל הנדפס ויש להוסיף תיבות בין משה למשה ע"פ מה שלפנינו בגמ'.

איסור קריאת שמע כנגד ערות אדם האם הוא דאורייתא או דרבנן

בב"ב

בהקדמה לסי' עד מבואר בשם הפמ"ג דכנגד ערוה ממש הוא דאורייתא וכן מבואר בחי"א להדיא בנשמת אדם כלל ד סק"ב ובפשטות דברי הפנים מאירות ח"א סי' עד וכ"כ כה"ח ריש סי' עה ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סי' ע.

ויש להוסיף דאינו כ"כ תמוה דהרי זה מפורש בגמ' ופוסקים שצוה ממש הוא דאורייתא ובגמ' משמע שהם אותו דרגת איסור וכן בלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' ק"ש הט"ז (אם כי אין כל פרטי הדין המובאים שם מדאורייתא ואכמ"ל, כמו בכל מצוה שפרטותיה חלקם מדרבנן אלא שנקט להם יחד עם עיקר הדין).

ויש לציין עוד דלענין טפח (בשאר מקום מכוסה) ושיער ומראה יש בזה נידונים בפוסקים [עי' המקנה קידושין ע ע"א, גינת ורדים למהר"א הלוי ח"א גן המלך אות ק' ומה שהביא שם זשס המהריק"ש, פרי מגדים שושנת העמקים כלל ט, שדי חמד קוף מצ], וכן יש שדנו ונחלקו לענין ערות קטן [עי' קריית ספר להמצי"ט פ"ג מהל' ק"ש ותורת חיים סי' עה ושו"ת מהר"ם בריסק שם], אבל מ"מ בין האחרונים שנקטו להקל בהם להחשיבם דרבנן ובין האחרונים שנקטו שהם דאורייתא משמע דמ"מ ערות אדם ממש (עכ"פ בגדול) הוא דאורייתא.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכן ציינו לזה לדברי הרשב"א בברכות [המונח צ"י סי' עה] דהגדרת דין דטפח הוא משום הרהור דטריד ולכן לא חשיב ערוה לגבי ידידה, וכמו שנתבאר עוד בחזו"א או"ח סי' טז סוף סק"ז, ואילו גבי ערוה ממש בעי' טוחה וכו' כמבואר שם ע"פ הגמ' [וראה זו הציא הפמ"ג גופיה בסו"ס עה ע"פ משמעות הסוגיא בגמ'].¹

ועי' ברמב"ן בשכחת לאוין מצוה יא שמנה ערות דבר בלאוין רק דלא פירש שהכונה לענין קריאת דבר שבקדושה כנגד ערוה, ועי' בב"י אה"ע סי' כא שנקט דהוא פלוגתא דרבוותא בענין הסתכלות באשה אסורה אם הוא דאורייתא או דרבנן, ובאחרונים יש שהסכימו שהוא פלוגתא ויש שלא הסכימו, ועי"ש בב"ש ועצי ארזים ובאוצה"פ.

ומ"מ עדיין בניד"ד יש מקום לומר דגם אם ראיית מקום מכוסה הוא דרבנן מ"מ בלאו הכי אמירת דבר שבקדושה כנגד ערות אדם ממש חמור אפי' מאמירת דברים שבקדושה כנגד טפח במקום מכוסה כמו שנתבאר לדעת הפוסקים וכמו שכתב בנשמ"א הנ"ל.

ועי' במסגרת זהב על המשניות (נדפס בסוף המשניות) מש"כ שם בפ"ג דברכות דהדרשא ולא יראה וכו' אסמכתא היא, ויל"ע בכוונתו מה בא למעט מהדאורייתא, וכמדומה דלא בא למעט מהדאורייתא אלא רק בערוה בעששית שכבר נזכר בזה נידון בפוסקים דאפשר שאינו דאורייתא, עי"ש בפנים דבריו.

אבל יש לדון להדעות שהביא הפמ"ג סי' עה א"א סק"א [והס' הפר"ט סי' עג ז והצ"ח שם ס"א] דבדיעבד בקרא כנגד ערוה יצא מה יסברו אותם הדעות לענין אם הוא דאורייתא או לא וצלע"ש בפנים.

מה ששאלתם למה לא מנוהו חלק ממוני המצוות, הנה למעשה להרמב"ן הוא פרט במצוות ולא יראה כך ערות דבר שהוא כן נמנה במנין המצוות וכן יש עוד שמנוהו ממוני המצוות, והקושי' היא בעצם על אותם שהשמיטוהו, והוא קושיא כללית על הרבה דברים שנשמטו, וידוע מש"כ במעלות התורה בשם הגר"א בביאור דבר זה שרק עיקרי הכללים נמנו ולא הפרטים והענפים גם מה שנחשב כמצוה בפני עצמה, אבל בד"כ משתדלים ליישב הקושיות, ובענייננו יש לדון בזה אם נימא דבאמת יש סוברים שאינו כלול בשום מצוה.

ראובן שלח את שמעון לקנות חפץ בחנות בכסף מזומן של שמעון האם מותר לראובן בשמשלם לשמעון לשלם לו יותר מעלות החפץ או שיש בזה איסור ריבית

אם

ראובן משלם לשמעון תמורת מה ששילם שמעון עבורו (כלומר כדי לכסות את מה ששמעון שילם עליו) לכאורה יש בזה בעיה שכן להנחה"מ חו"מ קפג סק"ה שמעון במה ששילם לראובן הוא כמלוה לראובן, דהחפץ נקנה לרשות ראובן כבר כמבואר בשו"ע שם בס"י קפג ס"ד וכע"ז לעיל בס"י קפב ס"ב. ולפי המבואר שם בש"ך סק"ב הוא הדין אם לא הודיע למוכר שהוא שליח זכה בזה למשלח כיון שנתמנה מראש לזה על ידי המשלח ודלא כהד"מ שם שתלה זה במחלוקת ראשונים. אבל אם ראובן משלם לשמעון תוספת תשלום תמורת שכר טירחא, בזה אין איסור כלל, ע"י יו"ד סי' קעג סט"ו ובנו"כ שם דזה ברור מתוך הדברים שם ששליח מותר לו ליטול שכר טירחא. לגוף מה שנתבאר דבשעת הקניה נעשה החפץ של המשלח כן מבואר גם באו"ח סי' שסט ס"א ובמשנ"ב שם סק"ז דאם הנחתום קנה למערב פת מן השוק במעות של המערב הלחם קנוי למערב לפי שהנחתום הוא שלווח.

ראובן פתח בפני שמעון מבשר המקווה בברטים הכניסה שלו בניגוד להסכמי הרכישה של הברטים ושמעון נכנס על ידי זה האם ראובן צריך לשלם עליו

לכאור
ה

הדין שראובן פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים אלא אם כן יודע בוודאות (כגון מפי עדים בב"ד או בשטר מקויים או הודאת בעל המקוה וכיו"ב) ששמעון משלם.

מקורות:

הנה הדין שהדר בחצר חבירו בחצר דקיימא לאגרא צריך לשלם זה ברור כמ"ש בחו"מ סי' רסג, וכ"ש שכאן לכאורה יש גם פחת שימושים שהוא חמור יותר כמבואר בחו"מ שם, ולכן שמעון עצמו ודאי צריך לשלם כל עוד שלא יודע באמת שכבר שילם (ולגבי השאלה הכללית האם מותר להיכנס בלי כרטיס כשכבר שילם מראש כתבתי בזה בתשובה אחרת), והשאלה על ראובן האם מחוייב לשלם על שמעון כרגע כשמעון אינו משלם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהנה מצד שליחות אין כאן חיוב על שליחות דבגזילה השליח חייב ולא המשלח (אם לא בדיני שמים [וכמוצן רק במקרה שא"ל להוציא את הכסף משמעון] כמבואר בקידושין מג ע"ש), אולם יש כאן יותר משליחות, שהרי בלא מה שהוא עשה השני לא היה יכול להיכנס לשם.

והנה לגבי הפותח דלת בפני בהמת חבירו ויצאה והזיקה יש בזה נידון בב"ק נה ע"ב וחור"מ סי' שצו ס"ד, כמו שהארכתי בתשובה אחרת [ד"ה מי שהזיז מולי וכו'], רק דשם נכנסתי בעיקר לנידון האם חייב על הבהמה עצמה, וכאן הנידון על הנזקים שהזיק הנכנס אחר הפתיחה, והתבאר שם בשו"ע דלדעת המחבר חייב הפותח (אם היה דלת וקיר חזקים כמו כאן לגבי המקוה) על נזקי הבהמה ולדעת הרמ"א פטור, ולפירוש הט"ז שם גם המחבר פוטר על נזקי הבהמה (וע"ע בב"י שם).

וכאן הוא מקרה הפוך שפתח דלת בפני ליסטים ונכנס, ומצד צורת המעשה אין הבדל לכאורה, אבל כאן יש הבדל מכיון שכאן ההיזק בסופו של דבר נעשה על ידי אדם שחייב בתשלומין, ולכן יש לדון בזה במקרה שהאדם הנכנס לא ישלם מה דין האדם המכניס הן מדיני אדם והן מדיני שמים.

ויעו' בתשובתי אחרת [לגבי המפקיר כלצו] שהוכחתי מדיני אדם אינו חייב בנזקי בהמה שאינו שלו, כדתנן נכסים המיוחדים וכו' וכדמפרשי' בגמ' שם ובפ"מ להרמב"ם שם, וכן מצינו שהשולח גחלת ושללהבת ביד פיקח וליבה פטור המשלח כמ"ש בפ"ק דב"ק, וזה גם בתרי עברי דנהרא שלא היה יכול השליח לבוא לזה לולא המשלח.

וכמו כן יש לדון בזה מצד שני שבד"כ שמעון טוען בפני ראובן שכבר שילם או ששכח התשלום וישלם בהמשך ומכח זה ראובן בד"כ מכניס את שמעון דאין כוונת ראובן לגזול את בעלי המקוה אלא שהוא סומך על שמעון, ויש לדון בכל זה להלכה בהגדרה של נאמנות של דיני ממונות בכה"ג, דהנה אמנם מצינו דיש לפעמים של נאמנות כבי תרי רק לענין חומרא ולא לענין קולא, או בעד אחד לחייב שבועה ועוד דינים, אבל בניד"ד הרי הוא בא לפטור עצמו מלשלם, ואם נימא דיש כאן ודאי התחייבות כספית מצד ראובן וספק אם שמעון שילם א"כ [כלפי שמיא דהיינו כלפי הסיוע צדיני שמים שלן] שמא יש כאן דין של איני יודע אם פרעתי, דבזה אין כאן עליו פטור.

ויעו' בכסף הקדשים להגאון מבוטשאטש בחור"מ סי' שסג (נדפס על גליון השו"ע) מה שדן כעין זה לגבי מי שנכנס לבית חבירו על דעת איש אחד שאמר לו שניתן להיכנס תמורת סכום קטן כל שהוא ואחר כך בעה"ב בא והכחישו, שדן שם בגדרי נאמנות עד אחד אם יכול השוכר להיתלות על עדותו כדי לשלם הסכום הנמוך, אבל כאן נכנסים לנידון האם כלל יש נאמנות עדות כשהעד עצמו נוגע בדבר, והתשובה שלא, שהרי אפי' ב' עדים כשרים אם הם נוגעים בדבר לית ביה מששא כמבואר בסנהדרין י ע"א כ"ש כאן, ואע"ג דהתם פלגי' דיבורא לכאורה היינו דוקא התם שאפשר לתרץ דיבורו עי"ש.

ומאידך גיסא שמא יכול ראובן לטעון [כדי להפטר מדיני שמים] דלאו בעל דברים ידידי את אלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

זיל לגבי שמעון ואם לא ישלם לך תחזור אלי, דהיינו שאם בעל המקוה היה בא לתובעו לראובן היה ראובן יכול לטעון כן וממילא כ"ש כשלא בא לטעון שיכול ראובן לטעון כלפיו כן, ומאידך גיסא יש לומר דכיון שבעל המקוה אינו יודע כלל ואינו מטפל בזה ושמעון לעולם לא ישלם לו, א"כ יש יותר חיוב על ראובן לטפל בזה לצאת ידי שמים, אבל לא מסתבר שמצד הדין מחמת שבעל המקוה אינו תובע יתחייב ראובן יותר מחמת כן [כלומר שאפי' אם תמנא לומר דכשמעון צודאי לא ישלם ראובן חייב צדיני אדם מ"מ לא מסתבר לומר שראובן יתחייב צדיני אדם רק מחמת שהצעלים לא יצקש אחריו, אצל צדיני שמים כבר נתבאר לעיל], ויל"ע בכל זה.

ואמנם הרמ"א בהל' פקדון הביא משו"ת תה"ד ח"א סי' שלג דבנפקד שהראה לאחר הפקדון ואותו האחר גנב חייב, אבל שם מיירי בנפקד גרידא דפשיעה בשומר הו"ל כעין מזיק והוא אחד מאבות נזיקין כמבואר בפ"ק דב"ק.

אולם שוב חשבתי אולי מקום לדון בזה מצד אחר מצד מראה ממון חבירו לא'נ"ס דבזה חייב מדין מסור כמבואר בחו"מ סי' שפו, וצל"ע בגדרי דין זה אימתי איכא דין מסור ואימתי איכא דין שליחות לדבר עבירה, ומלבד זה יש לדון אם יש לחלק בין א'נ"ס שמשתמש בלא רשות (אפי' באופן שמחוייב בתשלומין מחמת זה) לא'נ"ס שגוזל, ויל"ע בזה.

האם אפשר להתפלל ברפאנו על היפוך הולד כדי שיצא בלידה בהונן

נראה

שכן, שהוא ג"כ נקרא רפואה, ע"פ המבואר בשו"ע או"ח סי' ו ס"א.

לגבי שאלתך באיזה נוסח יאמר כן יש לציין לדברי הגריש"א (פניני תפילה עמ' קו) על תפילה לזש"ק ברפאנו שיכול לומר איך שרוצה.

ושם הובא שמנהגו של הגרי"ש היה לומר הנוסח על זש"ק להדיא בשמע קולינו, בזה"ל, יהי רצון מלפניך שתפקוד בזרע של קיימא לפלוני בן פלונית ופלונית בת פלונית בתוך שאר חשוכי בנים מעמך ישראל. (ועי"ש לעיל מינה עמ' קג שהובא שם החילוק בין שמע קולינו לרפאנו שברפאנו מכיון שהיא ברכה על רפואה יכול להתפלל על כל חולה).

לגבי שאלתך איך להזכירו אם בשם אמו (דהיינו העובר שבמע' פלונית וכו') ואולי צריך ליתן לו שם, יש לציין לדברי הגמ' בנדה לענין תפילה על עובר ג' חדשים הראשונים יתפלל וכו', ושם בודאי שלא נזכר שנותן שם, ומ"מ א"א להביא ראיה משם מכיון ששם אין מדובר באתיליד ביה ריעותא ורוב נשים מתעברות ויולדות כדאמרי' בכל דוכתא ורוב ולדות בני קיימא וכאן אתיליד ריעותא והוא כעין חולה.

ולגבי המנהג בתינוק שכבר נולד וחולה ועדיין לא קראו לו שם מצינו שיש מנהגים בזה, דבשם האג"מ והגרא"מ שך והגר"י לונשטיין הובא להוסיף לו שם, ובשם הקה"י הובא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שיאמרו רק לתינוק בן פלונית (מצות ביקור חולים), וכן המנהג הרווח לומר רפא נא לרך הנולד בן פלונית בת פלונית וכ"כ בשו"ת שאילת חמדת צבי ח"ה סי' מב.

ודבר פלא ראיתי במעין אומר [מ"ז סי' מט] שמדברי השואל שם משמע שגם לעובר הוסיפו שם כדי להתפלל עליו כיון שהיה חולה, ואמנם אינו מופקע לפי מה שנתבאר בקידושין סב ע"ב ושו"ע סי' מ ס"ח דיש אומרים ששייך קידושין בעובר בהוכר עוברה וכך דעת הרמב"ם להלכה בפ"ז מהל' אישות הט"ז (ותליא בכמה דעות בנידון הגדר עד אימת חשיב שאינו בעולם כמבואר בגמ' שם), וכ"ש דמהני קריאת שם, ומ"מ איני זוכר שראיתי שנהגו כן, וכ"ש כשמדובר על היפוך בלבד ע"פ רוב כשיש פתרונות כיום ללדת גם בלי היפוך ע"י ניתוח קיסרי אין מקובל כ"כ ליתן שם מחמת בעיה שניתנת לפתרון ע"י ניתוח או טיפול כל שהוא.

ויש ליתן סמך להדעות שנקטו לקרוא שם לולד או לעובר כדי להתפלל עליו, ממה שנזכר במדרשים גבי נח שהסתירו שמו כדי שלא יוכלו להועיל כנגדו בכשפים, ואפשר דגם בזה מידה טובה מרובה.

ויש להוסיף דענין זה שצריך שם כדי להתפלל כן מבואר גם בקדמונים לענין קריאת שם בברית כמו שהבאתי בתשובה המיוחדת לענין טעם ומקור קריאת שם בברית.

עכ"פ לפי כל הנ"ל מכיון שאין נהוג אפי' להוסיף שם בחולי כזה וכ"ש לתת שם לעובר לכן באופן זה יתפללו עליו לפי שם אמו העובר שבמעין פלונית בת פלונית וכיו"ב.

ולגבי הנידון שהזכרתם אם להזכיר את העובר עצמו שיתהפך או על האמא שיתהפך בבטנה לכאורה אין נפק"מ דבכל גוני העובר ירך אמו ונסקל עמה ואינו כילוד עד שיצא לאויר העולם, ומ"מ יש לו ממשות גם בפני עצמו שגם העובר בפני עצמו נחשב כגוף שמחללין עליו שבת ואיכא למ"ד שעובר שנפל זוכה לעוה"ב, ממילא מסתבר שאם יש לתלות הדבר בו או באמו יהיה תלוי אם האם צדקת ויש לה מעשים טובים או להיפך, דאם מעשיה אינם טובים עדיף להזכיר העובר שלא חטא (ע"ד מה שנזכר אחד מהטעמים באחרונים לענין העדיפות בהזכרת שם האם משם האב מחמת חטאים, ובהלכות כבוד אב מצינו ג"כ שיש אפשרות לתלות הזכות בו או באביו, וכן בברכות י כל התולה בזכות וכו', וכן בפסיקתא דר"כ פ' סליחות אי' כמו בגמ' שם, וכן באבינו מלכנו עשה למען וכו', ועי' במו"ק גבי רבא באו שליש ישראל במים ובפרש"י שם).

חברת בת האם יכולה להסתמך על היתר עיסקא של חברת האם או שצריכה היתר עיסקא בנפרד

מעי
קר

דיני היתר עיסקא כל עיסקא צריכה שטר עבור אותה עיסקא, ומאידך אפשר גם לכתוב שטר אחד עבור כמה עסקאות.

ולכן אם נוסח השטר של היתר עסקא כתוב באופן שתקף גם עבור חברת הבת והוא גם מחייב אותם מבחינת ההסכמים הכלליים שביניהם מסתמא דסגי בזה, וכן נקט הגר"מ שטרנבוך בקיצור דיני ריבית המצויים עמ' שצג (אלא שהעיר שם שאם חברת הבת נמכרת לאדם אחר שוב אינו מועיל).

אבל אם הנוסח כתוב באופן שאינו מחייב את חברת הבת או באופן שע"פ ההסכמים בין חברת האם לחברת הבת אין רשות לחברת האם לקבוע לחברת הבת תנאים והסכמים אזי אין טעם שיועיל, וכשם שאדם שעשה היתר עיסקא עבור חנות פלוני שלו אין טעם שיועיל לחנות אחרת שלו באופן שאינו מחייב את החנות השניה, וכ"ש שאינו ברור שהחברות בע"מ שבזמנינו מתייחסות לאנשים שהם הבעלים של החברות גם אם הם אותם הבעלים, וכשם שאדם שעשה היתר עיסקא עבור עצמו אינו מועיל לחברה בע"מ שלו (כמו שהעיר הגר"מ שטרנבוך שם עמ' שצב) ומסתמא גם מחברה אחת בע"מ לחברה אחרת (משום שמסתמא אינו מועיל מבחינה חוקית), כך לחברת בת אינו ברור שיש לו תוקף לגבי חברת הבת (בפרט אם יש מניות ומשקיעים שונים בחברת הבת).

וכן הגר"י בלוי בעל הפתחי חושן במכתבו לעיתונות (הוב"ד בקובץ ישורון חל"ו עמ' תשלה) החמיר שיש לברר אם צריך לכתוב היתר עסקא נפרד לחברות הבת, ולא לסמוך על היתר עיסקא של חברת האם, למרות שרשמו את חברת הבת בפנים, ואיני בקי בחוקים ובהסכמים של זה, וכנראה שחשש שחברת הבת אינה בשליטה מלאה של חברת האם מבחינה חוקית או מציאותית פרקטית בחלק או בכל המקרים, ומכיון שהביא עדות מומחה יש לחשוש לעדותו אע"פ שכתב בלשון שצריך ברור.

וכן מצאתי שביאר דעתו בספרו ברית יהודה (פמ"א שטר ט הערה ב עמ' תרמה) ששמע ממומחה שלפעמים אין בכח חברת האם מבחינה חוקית לחייב בהסכם שלה את חברת הבת אפי' נזכר מפורש בהסכם ולכן יש לברר זאת עכ"ד, ולכן ראוי לחשוש לכתוב בחברת הבת היתר עיסקא בנפרד.

האם מותר לעבור בשבת בשטח שמצולם במצלמות

בדיק

לן מר בנושא המצלמות בשבת, ובאמת איני ראוי לדון בשאלה שכבר דנו גדולי פוסקי הדור בה, אולם מ"מ מאחר שבא הדבר לידי, אכתוב גם אני חלקי בזה, בפרט שנראה לי שיש נתונים שהשתנו והתבררו בינתיים מאז שנתעורר הנידון בזה מתחילתו בבהמ"ד.

ראשית כל יש להקדים שגם הפוסקים שיותר נטו להחמיר בהליכה בשטח מצולם בשבת מ"מ הסכימו הפוסקים שהאיסור הוא רק דרבנן ולא דאורייתא, עכ"פ היכן שאינו מתכוון להצטלם, ונתנו הפוסקים כמה טעמים בזה למה הוא רק דרבנן ולא דאורייתא, ולמעשה מדובר כאן בפסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן, שכן ברוב המקרים אדם לא ניחא ליה שכשהוא עובר נרשמות כל תנועות ומעשיו והליכתו במאגר נתונים של מאן דהוא כזה או אחר.

ואם נקבל כמה מן הטעמים נמצא שיש כאן פסיק רישא דלא ניחא ליה בתרי תלת דרבנן, וגם חד דרבנן בצירוף מה שהוא פסיק רישא דלא ניחא ליה סגי להחשיבו שהוא תרי דרבנן לכל היותר (דיש מתירים לגמרי פסיק רישא דלא ניחא ליה אפי' בדאורייתא אם כי לא נפסק להלכה כדעה זו שהיא דעת הערוך אלא כדעת ר"י).

והנה יש מהפוסקים שהזכירו שיש להתיר ענין המצלמות הנ"ל באינו מתכוון רק בשעת הדחק או בצורך גדול וכן לפי המבואר דתרי דרבנן שרי לצורך גדול [שו"ע סי' א, ב, ומשנ"צ יג-יד].

ויש להביא דהשו"ע סי' שכ סעיף יח כ' דהעולם נוהגין היתר בפס"ר דלא ניחא ליה ויש ללמד עליהם זכות, וזה מיירי באופן שיש עוד צירופים כמ"ש הבה"ל שם, וכן מבואר במג"א סקכ"ג ומחה"ש שם, וגם כאן יש עוד צירופים, וכמו שמצינו בכ"מ שהתירו בעוד צירופים בפס"ר דלא ניחא ליה, ראה שעה"צ סי' תרנח סק"ח ושו"ת אג"מ או"ח ח"ד סי' עד בישול אות יט.

יש לצרף גם דעת הרשב"א בשבת קז ע"א (לפי ביאור השלה"ג שם, ועי' עוד ביאורים בשו"ת רב פעלים ח"א סי' כג, אבנ"ז או"ח סי' קצד, חידושי הגרש"ש כתובות סי' ד סק"ב) דאיסור פס"ר נאמר רק באופן שאינו עושה דבר היתר באותו מעשה, והחפץ חיים במחנה ישראל פל"א ס"ב כתב דבמקום דחק גדול מאוד פשוט שיש לסמוך ע"ז ונקט שכך דעת כמה ראשונים, וגם ההיתר דהחי"א דלהלן מיוסד ג"כ על הרשב"א.

ויש להוסיף דפסיק רישא בגרמא הוא קל יותר (עי' אבנ"ז או"ח סי' קצד סק"ב ע"פ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הרשב"א והר צבי או"ח סי' קלג ושש"כ פ"א הערה קלה ופכ"ו הערה לג).

כמו כן יש לציין דאמנם דעת הרמ"א סי' שיד ס"א ומשנ"ב שם סק"י וסקי"א דפס"ר דלא ניחא ליה אסור גם בדרבנן, ובדעת המחבר נחלקו האחרונים (עי' שער המלך פכ"ה מהל' שבת הכ"ה, ומשנ"ב הנ"ל סקי"א, שביתת השבת, אול"צ ח"א סי' כה ועוד), אבל קי"ל פסיק רישא דלא ניחא ליה בתרי דרבנן שרי (פמ"ג סי' שטז בא"א סק"ז ומשנ"ב שם סקט"ו, שעה"צ סקי"ח, סי' שלז סק"ב), ואמנם החזו"א או"ח סי' סא סק"א לא ברירא ליה דין זה עי"ש, ומה שהקשה בשש"כ מבוא פ"א הערה נה מסתירות בדברי המשנ"ב בזה עי' בכללי פסיק רישא שהביא שם יישוב נכון על זה דהתרי דרבנן חייב להיות דבר שאינו מענף מלאכת מחשב של הלא ניחא ליה, כגון אינו מתכוון אינו מצטרף עם הלא ניחא ליה להיחשב בס"ה תרי דרבנן מלבד הלא ניחא ליה, והוא ברור.

כמו כן יש לציין דפסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן במקום צער דעת החי"א להתיר (בכלל ל ס"ב וע"ש בנשמת אדם סק"א).

ויש לציין גם דברי המ"מ בפ"ב מהל' שבת ה"ב ולולי דמסתפינא אולי לפו"ר היה מקום לפרש בכוונתו דכל פעולה שמבחינת הגדרת הפעולה ברור שהוא פועל כאן ענין אחר לגמרי לא שייך לבוא אליו בטענות של פסיק רישא והוא מוגדר כדבר שאינו מתכוון גרידא, אולם כבר האריכו הרבה אחרונים בכוונת דבריו, עי' במג"א סי' שיח סקל"ו, ובחי' רע"א וחמד משה וישועות יעקב ושאר נו"כ שם, ועי' בחיבור כללי פסיק רישא שהביא הרבה מדברי האחרונים ע"ז.

נמצא מכ"ז דזה פשוט דבמקום שאינו מתכוון ויש בזה צורך גדול שייך שפיר להתיר כיון שיש כאן גם פס"ר דלא ניחא ליה וגם צירופים, וגם מסתמא תרי דרבנן לפחות במקום לא ניחא ליה, וגם שבות דשבות במקום צורך גדול וכן שאר העניינים שנזכרו כאן.

וכאן רציתי לחדש [ומסתמא שכנר הקדימוני בזה מכיון שהדברים מסתברים מאוד אם כי עד כה לא נזדמן לי לראות מי שכתב כן] דהאידנא אחר שמאוד קשה ללכת בכל מיני רחובות בלי לעבור בשטח המתועד במצלמה של כל מיני גופים כגון חנויות ועסקים ורכבים ואף בפני מצלמות גלויות המציאות היא שצריך לעשות מאמצים למעלה מדרך הטבע כדי להינצל מן המצלמות, ממילא האידנא בזמנינו יתכן שיורחב יותר במקרים מסויימים המקרים של צורך גדול בזה, ולאחרונה הזדמן לי לשוחח עם אחד מנציגי הרשויות והתברר לי שמצב המצלמות הרבה יותר ממה שהיה יכול להיות נראה לעין האנושי עד שנשמע שעכ"פ במקומות מסויימים (ולא יישובים קטנים שאיני יודע המצב בהם) כמעט שלא שייך להגיע ממקום למקום בלי להיכנס לשטח שמתועד במצלמה, וממילא כל ההילוך היום ברחוב הוא שעת הדחק גדול.

וגם אם נימא שמצלמות שאין יודעים מהם הוא קל יותר משום שאין פסיק רישא, ראשית כל איני יודע אם שייך לומר שדבר שאינו מבורר אינו פסיק רישא, ועי' בסוף התשובה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהבאתי מ"מ בזה, ועי' בש"ך בכללי ספקות לענין חסרון הספק שבזה ועוד יעוי' להלן דאינו מוסכם לכו"ע שפסיק רישא בספק במציאות נפקע ממנו הפסיק רישא, ואולי מ"מ יש לומר שיש כאן משהו קל, אולם למרות זאת גם במצלמות ידועות לחוד יש כאן בהרבה מהמקרים שעת הדחק גדול לחשוש בזה, וממילא הו"ל פסיק רישא דלא ניחא ליה בתרי דרבנן בשעת הדחק גדול שיש מקום לשמוע להתיר בזה במקרים שאכן מוגדר כשעת הדחק גדול, וכמובן שהכל לפי הענין.

וביתר הרחבה ראשית כל בעצם כתיבה במחשב הגרשז"א נקט דאין זה כתיבה המתקיימת ורוב הפוסקים לא סברו כן (עי' משנה אחרונה סי' שמ אות פז), ולפי הדברים שם משמע שעיקר מה דמיירי שם הגריש"א להחשיב כתיבה במחשב ככתיבה המתקיימת הוא כשיש מחשב שניתן לצפות בו בזמן אמת אבל כשרק נשמר במאגר נתונים משמע דלא ס"ל שנחשב כתיבה (וכן מבואר בהמשך דבריו שהובאו שם בהערה תכב), וכן הגרנ"ק שם שהסתפק בזה מודה שאם הכתב אינו נראה במסך אינו כתיבה דאורייתא כמבואר שם בהמשך דבריו (בהערה תכב), וגם השבה"ל ח"ו סי' לזה לא מיירי אלא מצד הכתיבה על המסך, וגם מהאג"מ שהביא שם א"א להוכיח יותר מזה, וכידוע שהרבה ממתקני המצלמות מזמנינו הן רק אוגרות את הנתונים ולא שיש מחשב פתוח כל הזמן שניתן לצפות בו (וע"ע בביאורים ומוספים סי' שמ סוף הערה 60 מה שהביאו בשם פוסקי זמנינו עוד בענין הקלטה בטייפ ומה שהביאו לחלק שם בין מיני הטייפים).

ואמנם בשם הגרשז"א הובא שם שהכנסת נתונים לדיסק הוא בונה, וצ"ע לפי הצד שם דמיירי הגרשז"א גם בדיסק שאינו ריק א"כ באיזה אופן קאמר הגרשז"א שכתובה על המחשב אינו דאורייתא שהרי כך נקט בשלחן שלמה סי' שמ סי"א שכתובה על המחשב אינו דאורייתא (וכידוע שגם בכתיבה במצב ללא שמירה הוא ג"כ נשמר באיזה מקום במחשב רק שעומד להמחק ודוחק לומר דזה מה שעושה אותו אינו מתקיים מאחר שעומד להמחק רק על ידי פעולה אלקטרונית שתבצע על ידי המערכת, ואולי אה"נ, ויל"ע, ושוב ראיתי שכע"ז בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' לז הביא להוכיח מהרמב"ם דהכותב על בשרו הו"ל כתיבה המתקיימת אע"פ שחמימות הבשר מעבירתו והובא במשנ"ב סי' שמ, וא"כ נקט שגם הכותב על המסך חשיב כותב אע"פ שהפעולה נמחקת אחר כך מ"מ אינה נמחקת מחמת עצמה אלא מחמת פעולה אחרת, וכע"ז ראיתי בשם חוט שני ח"א פ"כ עמ' קנג קנד שכתב מעין זה בדומה לזה) וכן בסי"ב שם אות ב כתב עוד הגרשז"א דכניסה למקום מצלמות אינו דרך כתיבה, וכן בנשמת אברהם סי' שמ סק"ד הביא בשם הגרשז"א שהקלטה על טייפ אין בה משום כותב וכן הביא שם בסק"ו לענין כתיבה על מחשב, ועי' שש"כ פ"מ הערה ח*.

היוצא מזה דיש כאן לכה"פ טעם אחד להפוסקים רובם ככולם שאינו דאורייתא.

ויש טעם נוסף למה כתיבה במצלמה אינה דאורייתא שכתבו בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

סי' קפט ובשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' סה שכיון שהתמונה אינה נשארת במסך אלא בהימצאות האדם אינו כתיבה כלל, וכע"ז כתב הגרשז"א (הובא ברבבות אפרים ח"ג סי' רמז) דמאחר שאין התמונה נשארת כלל אחר כך לא חשיב כתיבה דאורייתא.

ויתכן לומר טעם נוסף למה אינו כתיבה מכיון שבכל רגע המחשב מצלם מה שמולו ואין האדם משנה במחשב עצמו כולם דהתמונה לא נעשית על ידי האדם גדולה יותר או עם יותר שטח כתוב באופן הניכר אלא המחשב תמיד ייצור מה שמולו, והמחשב לא אכפת ליה כלל מה מולו אלא קולט בכל רגע מה שמולו ויוצר אותו, ומהיכי תיתי שיש כתיבה דאורייתא בזה שמשנה את המצב מול המחשב.

וגם יתכן שבכל רגע או שבריר רגע המחשב קולט מחדש את מה שמולו והאדם אינו פועל פעולה במחשב אלא בכל רגע המחשב בודק מחדש מה שמולו ומצלם אותו והרי זה כמו שמגיע אדם לישון במקום שיודע שמצלמים אותו שאינו עושה שום מעשה והמעשה נעשה רק על ידי המחשב, ויל"ע בכל זה.

ומעין זה ראיתי סברא בשם הגריש"א (במשנה אחרונה שם אות פט הערה תכג) שבמקומות שאין האדם מתכוון כלל להקרנת תמונתו על גבי המסך שאין זה נחשב מלאכת מחשבת בשבת כיון שעושה זאת בדרך הליכתו הטבעית בלא מעשה בגוף הדבר עכ"ד, אם כי אינו ממש מה שכתבתי דהגריש"א שם נקט שאם מתכוון בהצטלמותו עובר איסור דאורייתא, וההיתר שכתב שם הוא רק באינו מתכוון וצריך לעבור שם.

ובמשנה אחרונה שם ציין שגם החוט שני כתב כדברי הגרי"ש ולא עיינתי בפנים (ועי' בארחות שבת שהביא דברי הגרנ"ק בשינוי קצת ממה שהוא בחוט שני).

ובשם הגרשז"א הובא עוד טעם שהוא דרבנן (רבבות אפרים ח"ג סי' רמז) משום שהוא כלאחר יד (והאג"מ הנ"ל לגבי מחשב הזכיר סבר שכך הוא הדרך אם כי האג"מ לא מיירי במצטלם אלא בכותב בעצמו, ויל"ע בדעתו).

וכן נקט בשו"ל ח"י סי' ס שאינו דאורייתא המצטלם מטעם שהביא שם.

ממילא מאחר ובס"ה יוצא שיש כאן כמה טעמים למה הכתיבה היא רק דרבנן, נמצא שהוא תרי דרבנן באינו מתכוון ופס"ר דלא ניחא ליה, ומכיון שמבואר בכמה פוסקים שבמקום הצורך אפשר להקל לעבור במצלמות (הגריש"א והגרנ"ק הנ"ל וכן בשו"ל ח"י סי' ס, ואילו בשולחן שלמה הנ"ל בסי"ב התיר לגמרי), בזמנינו הוא צורך גדול וכמשנ"ת.

ומ"מ יש להעיר דעיקר ההיתר הוא מבוסס באופן שאינו מתכוון אבל אם מתכוון להצטלם לא מיירי' הכא ולקצת פוסקים הוא דאורייתא (כמו הגריש"א), ויש לציין לענין הגדרת ניחא ליה דמבואר בתוס' פ"ב דקידושין שכל דבר שלולי האיסור שבזה הוה ניחא ליה ומחמת האיסור לא ניחא מוגדר כניחא ליה, מכיון שאם תאמר שנחשב לא ניחא ליה מחמת שהוא אסור ותהפכנו מחמת זה להיתר א"כ שוב חוזר למצב של ניחא ליה מכיון שכבר אין

איסור, והוא גלגל החוזר.

לגבי פתרונות של גופים הלכתיים להעמיד מצלמה שנכבית כל מעט זמן (וכע"ז הורה הגריש"א כמו שהביא במשנה אחרונה סי' הנ"ל) הדבר תלוי בכמה נידונים, ראשית כל האם מועיל מה שאין המציאות ברורה כרגע להחשיב הדבר כאינו פסיק רישא, או רק כספק פסיק רישא, ושנית במקרה שרק מעט מאוד זמן אינו דולק נכנסים כאן לשאלה של קרוב לפסיק רישא האם נחשב כפסיק רישא או לא, וב' נידונים אלו דנו בהם הרבה פוסקים, כמו שהובאו בקונטרס כללי פסיק רישא, ועי"ש שהכרעת המשנ"ב להקל באופן הראשון ולהחמיר באופן השני.

האם מותר לעשות טיפול פנים לאשה בתשעת הימים

אם

הוא בלי הסרת שיער לכאורה מותר (באופן שאין בעיה של משא ומתן יתר). מקורות:

כדי לבאר את השאלה יש לפרט את הפעולות ואת הנידונים בשאלה, ולברר אותן אחת לאחת.

ומכיון שיש הרבה סוגי טיפולי פנים מן הסתם, יש לדון בכל טיפול לגופו מה נכלל בטיפול.

ראשית כל יש כאן שאלה של רחיצה כאשר מדובר בניקוי פנים, והדין בזה שהוא מותר מכיון שרחיצת פנים בצונן מעולם לא נאסרה בתשעת הימים כמבואר במשנ"ב סי' תקנא סקצ"ד בשם האחרונים.

שנית יש כאן שאלה של משא ומתן מראש חודש, ואע"פ שאין כאן רכישה של חפץ פיזי הוא ג"כ בכלל משא ומתן כמבואר ברמ"א סי' תקנא סוף ס"ז עי"ש, וא"א לענות כאן תשובה ברורה ונצחית בזה, והכל לפי הענין, אבל מה שודאי אפשר לומר שאם זה חלק מסדרת טיפולים ששולמה מראש הוא בודאי יותר קל מצד זה.

וגם אם זו סדרת טיפולים הנצרכת לשמור על הרצף הוא ג"כ יותר קל מכיון שיש לדון בזה מצד דבר האבד, עי' משנ"ב סקי"ג, וכל שכן אם יש חשש של הפסד טיפול ששולם מראש עקב אי הגעה.

וכן אם יש בזה צורך שלא תתגנה על בעלה או בחורה בשידוכים בודאי שאינו בכלל איסור משא ומתן דהרי אף יותר מזה התירו הפוסקים בכ"מ, ובפרט שיש שלא סברו מצורת איסור זה של משא ומתן כמבואר בב"י ובמשנ"ב סי' תקנא, ואע"ג דמחמרי' בזה כמ"ש הרמ"א בסוף ס"ז, מ"מ באופן שיש עוד צירוף הוא קל יותר.

שלישית יש כאן שאלה של תספורת לאשה בפנים, ובדיני חוה"מ מבואר בשו"ע

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שמותר ואינו בכלל תספורת, ומאידך גיסא כאן לגבי בין המצרים בשיער הצדעים מדברי הפמ"ג (סי' תקנא מש"ז סק"ג) ע"פ הב"ח (יו"ד סי' שצ ס"ו) בהלכות אבלות (והפמ"ג מיירי לענין בין המצרים) משמע שהוא אסור ורק כדי שלא תתגנה על בעלה התירו בנשואה, ואמנם המשנ"ב סקע"ט הביא דבריו בקיצור אבל כוונתו למש"כ הפמ"ג (מכיון שציין שמקורו מהפמ"ג), ובניד"ד לגבי בין המצרים יש בזה מחלוקת אם הסרת ריסי העין הגבות כלולה באיסור תספורת (וכך דעת הגריש"א אשרי האיש ח"ג פס"ט אות מז והגר"ח ק"ק תורת המועדים סי' תקנא יד) או שמותרת (הגרשז"א הליכות שלמה בין המצרים פי"ד דבר הלכה אות ט, ועיין מבית לוי בין המצרים עמ' ה מש"כ להתיר עד ר"ח ומאז ואילך רק בנשואה שלא תתגנה).

רביעית, יש כאן נידון של סיכה, שאמנם בדיני אבלות סיכה אסורה בד"כ בזמן שרחיצה אסורה, אבל כאן בהלכות בין המצרים לא נתבאר להדיא הדין של סיכה בשו"ע ורמ"א סי' תקנא סט"ז ורק הובא לגבי איסורי ת"ב בסי' תקנא ס"א, ואמנם המשנ"ב שם בסי' תקנא סקצ"ז אסר השימוש בסבון אבל שם הוא יחד עם רחיצה, אבל בסיכת שמן בפני עצמה משמע שמותר, וכן ראיתי שנקט הגריש"א שבושם בת"ב אסור מדין סיכה ובט' הימים מותר (ראה משנה אחרונה בסי' תקנא אות נט לגבי ת"ב ובסי' תקנא אות קסד לגבי ט' הימים, ועי"ש לענין ת"ב עוד שיטות בזה אם בושם נחשב סיכה או לא), ומבואר שתפס שלא נהגו באיסור סיכה.

חמישית יש כאן נידון של איפור מה שנכלל בדין פוקסת לחלק מהפירושים שהוא ג"כ כדין רחיצה בד"כ באבלות, כמבואר ביו"ד סי' שפא, וגם בזה לא דברו השו"ע ורמ"א בדיני בין המצרים, וגם באיפור לא שמעתי שנהגו להחמיר. והטעם שלא נהגו איסור בסיכה ואיפור בט' הימים כמו שנהגו איסור ברחיצה, אפשר דרק רחיצה שהוא דבר משמעותי וניכר והוא מעשה שלוקח זמן הוא היסח דעת מאבלות, כמ"ש הפוסקים לגבי טעם איסור כיבוס, (והשתא שלא גזרו הקדמונים בזה לכאורה בפשטות אין בידינו לגזור מעצמנו גם מעשה אומן שלוקח זמן).

או י"ל דגבי איפור מכיון שנערה בשידוכים ואשה נשואה לא שייך כ"כ לגזור, יעוי' ביו"ד ס"ס שפא שגם בדברים האסורים מעיקר הדין הקילו בהן לפי פרטי הדינים, וכ"ש שלא רצו לגזור בהן מתחילה בבין המצרים שאינו איסור מדינא דגמ', ומאחר שבנשים אלו לא רצו לגזור ובאנשים אינו נוהג כלל, ממילא לא גזרו כלל.

וכמובן שלא כל דיני אבלות שבעה נהגו בתשעת הימים כמו נעילת הסנדל וד"ת וישיבה ע"ג קרקע, ומה שנהגו נהגו ומה שלא נהגו לא נהגו.

שישית באופן כללי בכלל הנידונים שנתבארו כאן יש לדון על קולות מסויימות שנאמרו באבלות לגבי נערה בשידוכים וכן לגבי אשה נשואה ביו"ד סי' שפא, וכן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בהלכות נדה נאמרו קולות באיפור שהיה ראוי לאסור מעיקר הדין, כדי שלא תתגנה על בעלה, ויש לדון מתי קולות הללו נוהגות בנידון דידן, ועי' הליכות שלמה (שם דבר הלכה אות י) ותורת המועדים (שם סי"ז אות ב) מה שכתבו לענין תספורת לנערה בשידוכים ולעיל מה שצינתי לדברי הפמ"ג.

בשמתפלל על חולה האם אפשר להזכיר שם אביו כשהיה צדיק או מת על קידוש השם

קשה

לומר הנהגה ברורה בזה כי אין כאן לא איסור ולא היתר, ומצאתי כמה אופנים שכן מזכירים את שם האב ולא שם האם, כגון כשהאם משומדת והאב חזר בתשובה יש שדנו להזכיר שם האב (עי' בספר מצות ביקור חולים סי' מג מה שדן על יסוד דברי החת"ס ר"פ תולדות אם כי שם לא נזכר שם האב אלא להתפלל בפני החולה בלא להזכיר השם כלל), וכן אחר ברית מילה מזכירים שם האב ומצאתי כתוב בשם הגר"י זילברשטיין טעם בזה כיון שהאב קיים עכשיו מצוה שהכניס בנו לברית מילה, וכן דנו הפוסקים על עוד דברים שמזכירים שם האב כגון מי שבירך אחר קריאת התורה וכן בהזכרת נשמות, ועי' בשו"ת בצל חכמה ובעוד ספרים, [ולעני"ד יתכן מאוד החילוק הזה הוא פשוט שיש תפילות קדומות שנתקנו צומנים וצמקומות שלא הקפידו על מנהג זה להזכיר המפילה דוקא שם האב ואחר שנקבע כך לא שינו מזה], וכן נזכר בפוסקים כשאין יודעים שם האב שיזכירו בשם האב (עי' בארחות רבינו דלהלן).

ולגוף הענין באופן שידוע שהאב היה צדיק מופלג או מת על קידוש השם אם יותר טוב להזכיר שם האב משם האם, כמדומה שלא נהגו שינוי בזה שלא להבדיל בין אלו לאלו (ע"ע מו"ק כח), וגם שהנסתרות לה' אלהינו, ופעמים שהתחתונים למעלה ועליונים למטה, ואין אנו יודעים בד"כ מהי דרגת חשיבותו של כל אדם בב"ד של מעלה, ולכן אומרים קדיש על כולם י"א חודש, וגם מאחר שהובאו בשו"ת תורה לשמה סי' שצט כמה טעמים במה שמזכירין שם האב ולא שם האב, ואי אפשר לומר שכל הטעמים אינם נוהגים באב שמת על קידוש השם, ועי' בשו"ת אפרקסתא דעניא [מ"א סי' כז סק"א] שהביא סמך לזה מהזוהר [לך לך פד ע"א] וכן הביאו סמך לזה מהזוהר שמות [ז' ע"ג], ולפי דבריו באמת שאין חילוק בין אב צדיק למי שאינו צדיק דבזוהר שם מיירי בבני משה שנזכרו על שם אמם, וכן לפי המהרש"ל בשבת סו ע"ב יתכן שאין חילוק בין צדיק לאחר, עי' בשו"ת אז נדברו חי"ד סי' כד.

ולכן כמדומה שלא נהגו בד"כ לחלק בזה, ומ"מ מי שרוצה להזכיר שם האב יכול להזכיר דבלאו הכי אין הפסד גדול כ"כ להזכיר שם האב בכל גוני עי' בארחות רבינו (ח"א עמ' שלג) מה שהביא בשם הקה"י בזה, וכן הובא בכלבו [סי' קמה] המובא בד"מ [יו"ד סי' שלה] נוסח תפילה לחולה בשם האב, ואם יש ענין להזכיר דוקא שם האב במקרה שידוע שהיה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בדרגא גבוהה בהרבה מן האם נראה שבחלק מהמקרים אפשר לומר שיש ענין בזה, אלא שהכל לפי הענין, כגון על מה וכיצד ידוע צדקותו ועל מה וכיצד ידוע אי צדקותה של האשה וכיו"ב.

מה הביאור במחלוקת בענין אין עוד מלבדו

יערי'

במכתב מאליהו שרצה לומר שאין מחלוקת בין החכמים בזה, ונראה שבעצם יש כאן נידון דק בהגדרה של השפעת אור הרוחני, איך אנחנו מתייחסים להשפעה זו כדבר אלוקי, למרות שבדאי אי אפשר לומר על כל עץ ואבן אלה אלקיך כלשון הגר"א במכתבו, הנושא הוא יותר של בחינות, כמו שאומרים על החכם שהוא חכם אלוקי הכונה שחלק הקב"ה מעין חכמתו לאותו חכם, וחכמה שלו היא עליונה בתכלית ואינה מושגת בשכל האנושי בלא סייעתא דשמיא, גם על החמה כתוב בחז"ל שזה ניצוץ מאור העליון וכנ"ל כ' על אור הגנוז, וגם כל ענין השכינתא מבואר גם במקובלים וגם בפילוסופים שהוא רק בחינה בלבד, עי' רמב"ם במו"נ שהובא בנוב"י וכע"ז כתב הרמח"ל, דשכינתא הוא משל בלבד על השראת השכינה, כך זה לענ"ד, אין לי דרך אחרת ליישב את הדעות החולקות.

ואפשר ליתן על זה משל לסבר את האוזן ענין הדלת של ניקנור דאי' בגמ' שאמר ניקנור שאם ישליכוהו ישליך הוא עצמו את עצמו לים איתה גם כן, הענין הוא שלפעמים הדבר המושפע נחשב כמעט כמו חלק מן המשפיע שהשפיע את עצמו בפנים, דרך משל ודוגמה בכל מיני מובנים, וכמובן שלגבי הקב"ה דבר כזה אפשר לומר רק כמשל על הנהגתו כידוע מכתבי הרמח"ל, ודי בזה.

קראי שמבקש שירקמו לו את שמו על הטלית שלו האם מותר לסייע לו בזה

איני

בקי בדיוק במנהגי טליתותיהם של הקראים, ועי' מג"א סי' יא סקכ"ד ובמשנ"ב שם מה שכתבו בזה, (ויש לציין דמתחילה גם לא נהגו הם בלבישת טלית כלל ורק בדורות מאוחרים הבינו שצריכים משהו בשביל שיכירו ביהדותם, וראה ספר מנהגי ישראל ח"ב עמ' צ), אבל בהנחה שאם יש להם ד' כנפות בטלית בלי ציצית העשויה כהלכתה א"כ אזי הם עוברים איסור בלבישתה [ומ"מ יש לציין דמנהג הקראים הנ"ל שהוצא זמג"א וזמשנ"צ אינו פוסל הציצית זדיענד], והנידון האם מותר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לתת להם דבר סיוע במעשיהם.

והנה לפני עיור דאורייתא אין כאן, מכיון שאין כאן ב' עיברי דנהרי, והנידון כאן מצד מסייע שיש איסור לסייע לחבירו לעבור איסור.

ובביאור ענין מסייע הביא המשנ"ב סי' שמז סק"ז דעת הרא"ש הסובר דגם בלי תרי עברי דנהרי יש כאן עכ"פ איסור לפני עיור דרבנן [ואמנם בשעה"ש שם סק"ח מתחילה כתב דלכאורה איסור דרבנן לאו דוקא דהוא כבר דאורייתא מנל מסייע דלא גרע מחיוב מחאה, ויש לזיין דבחלק מהנו"כ צו"ד ריש סי' פז משמע ג"כ דס"ל דאיסור דרבנן אינו יכול לחול על איסור דאורייתא עי"ש, מ"מ השעה"ש כבר יישב תמיהתו, והוא מבואר מאוד דמקום שודאי לא ישמע לו וגם לא יוכל לגזור עליו להפרישו מן האיסור דבזה ליכא חיוב מחאה כמבואר בכמה מקומות (וציינתי בתשובה אחרת), אעפ"כ יש איסור לפני"ע דרבנן גם כשאינו צרי דנהרי צמה שמסייע, ומה דאמרי' בערכין טז דשיעור חיוב מחאה הוא עד הכאה או עד קללה וכו' היינו כל עוד שלא אפס הסיכוי להחזיר הרשע למוטב השיעור הוא עד הכאה וכו' אבל אם אפס הסיכוי להחזירו למוטב קי"ל דמוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וקי"ל תמנהי אם יש צדור שידע להוכיח (בערכין שם) וקי"ל שמנוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, וקי"ל בשבת נו אם לפניך גלוי לפנייהם מי גלוי עי"ש דמשמע שאם היה גלוי לפני המוכיח שאין הרשע מקבל תוכחה פטור המוכיח מלהוכיח ואכמ"ל].

ואמנם יש פלוגתא דרבוותא האם יש איסור מסייע במשומד, דהש"ך ביו"ד קנא סק"ו סבר אין בזה איסור (ועי' דגול מרובה שם), והמג"א סי' שמז חולק, וכך הכרעת המשנ"ב (שם סק"ז) לאסור מסייע גם במשומד, וכן דעת מהר"ש אייגר ביו"ד שם, וכאן מחד גיסא הוא קצת יותר קל ממסייע שמביא לו האיסור ביד בחד עיברא דנהרא כיון שכאן שתופר לו את השם על הטלית אינו מועיל לו בעצם המעשה אלא רק מחזקו במעשה שהוא עושה, ולחזק אדם במעשה איסור הוא ג"כ אסור כמבואר בסוף פרק הניזקין (גטין סב ע"א), וכן מבואר ברמב"ם פ"ח מהל' שמיטה ה"ח ובדרך אמונה שם אות סג, ואע"פ שכאן מחד גיסא הוא יותר קל גם משם כיון שאין מתייחס לגוף המעשה שעושה אלא רק עוזר לו בדבר השייך לזה מ"מ הוא ג"כ בכלל האיסור.

וגם יש לציין דמאידך גיסא כאן הוא יותר חמור כיון שבאמת מועיל לו ועושה לו מה שהוא מבקש, משא"כ שם בגיטין שמחזקו במעשיו שלא ביקש כלל שיחזקו בדבריו וגם אינו עושה בזה שום שינוי הנראה לעינים ואעפ"כ שם אסור.

ויתכן לדמות מה שמתקן טליתו לאופן שטוחן עמו מה שעבד בשביעית, דזה אפי' לגוי שעובד בשביעית (שהוא היתר לגוי ולכן קיל מישראל לענין לומר לו אחזקו אבל כאן לענין טחינה עמו) אסור כמבואר בדרך אמונה שם אות סה בשם הירושלמי שביעית פ"ו ה"ב וכ"ש עם ישראל דחמור ממנו דאסור לטחון עמו כמבואר בהלכה הקודמת שם ברמב"ם כיון שהוא מסייע ממש ובזה אסור ולכאורה האיסור במסייע שם הוא גם במלאכות שאין בעצם סרך איסור מ"מ כיון שמסייע לו במעשה האיסור שעושה אסור לסייע.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

(ובאמת יש לעיין בנידון זה בפני עצמו, דהנה נזכר שם איסור טחינה עם ישראל חשוד וכן נזכר שם איסור טחינה עם נכרי, והנה בדברים שיש בהם סרך איסור פשיטא דאסור לעשות עמו, ולמה הוצרכו לומר שאסור לעשות עמו, אא"כ נימא דבא לחדש שבספק אסור, אבל לגבי נכרי משמע דמיירי שיודעים שהוא עוסק בפירות שביעית, וכן יש ללמוד ברש"י גיטין סא ע"א דשם מבואר דהאיסור גם בטחינה עם הע"ה הוא משום שמסייע לדבר עבירה, וכן משמע שם להדיא בריטב"א ור"ן, ומשמע דאין האיסור מצד שיש איסור במעשה הטחינה עמו אלא האיסור מצד שמסייע לאיסור, וזהו מה שמסיים בסיפא דמשנה שאין מחזיקין עוברי עבירה וכו' דקאי גם על זה.

ומאידך גיסא לענין איסור העבודה עם הגוי עי' מה שאציין מהדרך אמונה דלהלן מהתוס' בגיטין סב ע"א דהאיסור משום שהישראל עושה עבודה בשביעית.

ויש בזה נפק"מ טובא לדינא, מה גדר משומד באיסור טחינה זו, דאם נימא שהאיסור הוא משום שעושה מלאכה בפירות שביעית א"כ בנידון דידן שאינו עושה איסור בגוף מה שכותב שם על הטלית יהיה שרי, ואילו לגבי מלאכה בפירות שביעית עם משומד ישראל יהיה אסור.

ומאידך אם נימא שהאיסור לעשות עמו מלאכה בפירות הוא משום שמסייע לו בעבירה א"כ במשומד להש"ך לכאורה יהיה שרי אפי' במלאכה בפירות, ולפ"ז צ"ע א"כ למה בנכרי אסור דנכרי להש"ך הוא כמו משומד, וגם החולקים על הש"ך במשומד רובם מסכימים עמו בנכרי להתיר בו מסייע בחד עיברא דנהרא, כמ"ש המשנ"ב שם.

ולפ"ר נראה דבאמת ב' הטעמים נכונים, והכא לחומרא והכא לחומרא, דגבי גוי ומשומד (להסוברים שאין בהם איסור מסייע כל חד לפום שיטתו) יועיל טעם התוס' לאסור באופן שעושה מלאכה בפירות שביעית באופן האסור, ואילו גבי ע"ה שאינו משומד יועיל טעם רש"י שמסייע לדבר איסור [ולע"ק מזה על הדגמ"ר צו"ד סס ודוק], ועדיין צל"ע בזה).

ושוב נראה להוסיף דעצם מה שמתקן ומכין טליתו לצורך שימושו הרי מראה לו שמכבד מנהגיו ומעשיו וא"כ למה לא ייחשב עכ"פ כאומר לו אחזקו על מעשה איסור בגיטין שם.

היוצא מזה דיש כאן לכאורה איסור מסייע לפי השיטות הסוברים שאיסור מסייע הוא גם במשומד ושכך גם הכרעת המשנ"ב בין מטעם שמחזקו ובין מטעם שעושה מעשה לסייעו.

ומאחר שעושה מעשה לסייעו הוא חמור יותר ויש לדון מה יסברו המקילים במסייע במשומד לענין מסייע במעשה (דמחד גיסא הרי הש"ך שם שמקיל בסיוע במשומד קאמר דמשומד כגוי דאין בהם איסור מסייע ומאידך גיסא במסייע כגוי על ידי מעשה מבואר ברמב"ם שם שאסור, אבל מאידך הש"ך גופיה מיירי שם בהיתרו במסייע על חד עברא דנהרא ומאי שנא חד עברא דנהרא ממסייע בטחינה ואולי עושה מעשה גמור חמור, ומיהו בדרך אמונה הנ"ל משמע ע"פ התוס' בגיטין סב ע"א שאיסור הסיוע לגוי בשביעית היינו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

משום שהישראל עושה מלאכה בקרקע שביעית, ומה דנקט שם גם טחינה אפשר שהוא ע"ד זה משום שעושה מלאכה בלא שינוי, ולפי מה שכתבתי לעיל בדרך אפשר ליישב דברי התוס' יוצא שהאיסור שם לעבוד עם הגוי בפירות שביעית אינו כלל מדין מסייע ולפ"ז יוצא דעדיין אין לנו ראי' לאסור מסייע במשומד אפי' על ידי מעשה להשיטות שמתירין מסייע במשומד, ויל"ע בזה).

ואע"ג דאם נבוא לומר דלפנ"ע בחד עברא דנהרא הוא דרבנן יתכן שיש כאן תרי דרבנן כי עצם לבישת ד' כנפות בלא ציצית אינו בהכרח איסור דאורייתא [ע"י צמח"צ סי' יג צ"ס המרדכי והוא פלוגמא צמח"כ ח"ב כ"ה ה"א], מ"מ תרי דרבנן אינו מותר, וכמו שביעית בזה"ז דג"כ אסור לסייע כמ"ש חזו"א שביעית סי' ג' סק"ח, והדרך אמונה ציין לזה בתוס' גיטין סב ע"א שכן מבואר שם [צ"ה אין עודרין] כדברי החזו"א, ואע"פ ששם נאמר לענין הגוי שהמסייע שם עובר מעשה איסור בעין (כמבואר החשבון לעיל ועכ"פ לדעת התוס' דקיימינן כוותיהו והתוס' ד"ה עודרין הוא ניהו התוס' שהזכרנו לעיל דמפרש ענין הסיוע עם הגוי באופן שעובר מעשה איסור) מ"מ גם במסייע דע"ה אסור אפי' בשביעית דזמא"ז דרבנן אע"פ ששם אסור לכאורה גם מסייע שאין בו איסור בגוף המעשה וכמשנ"ת לעיל, וגם מאחר שסופו לבוא על ידי זה לאיסור דאורייתא כשילבשנו ויתחייב בציצית ולא יטיל ציצית אפשר דכיון שלא נפטר מאיסור דאורייתא אין הבדל בין דאורייתא זה לדאורייתא אחר.

עכ"פ יש לדון בטעמים ובחשבונות שכתבתי אבל זה נתבאר דלכאורה מסייע במשומד יש כאן לכל הפחות שהוא אסור להרבה פוסקים ומכללם המשנ"ב, ובכל גוני לכל הדעות ולכל הצדדים לכאורה כו"ע מודו דלכתחילה יש כאן דבר מגונה לסייע ולחזק מעשה איסור.

לאחר תפילת שחרית מה יש להסיר קודם התפילין או הטלית

בשו"ע ריש סי' כה שמי שמניח הטלית והתפילין בתוך כיס אחד שלא יניח את התפילין למעלה כדי שלא יצטרך להניחן קודם הטלית. והנה בסי' כח ס"ב כתב שיש להניח תפילין של ראש תחילה בתיק כדי שכשיבוא להניחן יפגע בשל יד תחילה, ולפ"ז אפשר דגם לגבי טלית ותפילין יש להניח תחילה התפילין בתיק.

ואולי יש לחלק דאולי לגבי טלית ותפילין לא אמרו להניח הטלית מעל התפילין כיון שהתפילין הם תשמישי קדושה ורק אמרו שלא להניח התפילין מעל הטלית, ומה שבפועל יעשה שיניחם זה לצד זה ויזהר שכשבא להוציא שיוציא מתחילה הטלית, א"כ מאחר שהמטרה הסופית להניחן זה בצד זה אולי לא אכפת לן מה יכניס קודם, אבל יש לטעון דסו"ס שלא יכניס קודם הטלית כדי שלא יהיו מתחת

ע"י

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

התפילין ואז בודאי יבוא לידי מכשול וכמשנ"ת.

והנה במשנ"ב סי' כח סק"ח כתב בשם הפמ"ג בשם הב"ח דנכון להזהר שלא יחלוץ של יד עד שיניח של ראש בתוך התיק כדי שלא ישכח ויניח של יד תחילה בתוך התיק עכ"ל, ולפ"ז גם בניד"ד לכאורה יוצא שנכון להזהר שלא להסיר הטלית עד שיניח את התפילין בתוך התיק כדי שלא ישכח ויניח את הטלית תחילה בתוך התיק, ואף שכאן החשש הוא פחות חמור דגבי טלית ותפילין אם פגע בתפילין תחילה אין מעביר על המצוות אלא לובש מתחילה את הטלית כמבואר בר"ס כה ודלא כתפילין שאם תפס של ראש תחילה צריך להעביר על המצוה, מ"מ עיקר הזהירות שצריך ליזהר שלא יכשל נזכר גם לגבי טלית ותפילין בריש סי' כה שלא יניח התפילין מעל הטלית, וממילא נכון ליזהר גם לענין החליצה כמשנ"ת. ויש להוסיף עוד דבפוסקים מבואר דיש להקדים לבישת טלית לתפילין משום מעלין בקודש, עי' ריש סי' כה, ולפ"ז נקטו האריז"ל בשער הכונות סוף דרוש ה' דתפילין ועוד אחרונים (מחזיק ברכה סי' כה סק"י וכה"ח סי' כח סק"ט וקיצור שו"ע סי' י ס"כ) שיש להסיר הטלית לאחר התפילין מאותו הטעם שיש להקדים עטיפתה להנחת תפילין.

אולם מאידך גיסא היה מקום לטעון דאדרבה יש לאחר התפילין בחליצתם אחר פשיטת הטלית מטעם זה, וכעין הסברא שהובאה בגמ' לגבי החילוק בין קידוש להבדלה בברכות נב ע"א קא סברי בית שמאי שאני עיולי יומא מאפוקי יומא עיולי יומא כמה דמקדמינן ליה עדיף אפוקי יומא כמה דמאחרינן ליה עדיף כי היכי דלא להוי עלן כמשוי, ומאחר שאיחור הפסקת המצוה הוא השבח למצוה א"כ יש לאחר המקודש, וכעין מ"ש במס' דרך ארץ רבה פ"ו דלכניסה הגדול קודם, ליציאה הקטן קודם, לעליית הסולם הגדול קודם, לירידת הסולם הקטן קודם, לבית הוועד הגדול קודם, לבית הכלא הקטן קודם, לברכה הגדול קודם וכו' עכ"ל, ומבואר דביציאה יש להקדים את הקטן שזהו כבודו של הגדול להקדים הקטן בזה, וזכר לדבר מ"ש בגדולה מתחילין מן הגדול וכו' (ברכות סא ע"א, ב"ר כג, ג), וכך מצינו לגבי מנעלים בסי' ב שכשחולץ חולץ של שמאל תחילה ומבואר דבחליצה יש לאחר את הדבר החשוב, ויל"ע בכ"ז.

חולָה מעיים המכבם בגדים פנימיים בתשעת הימים האם מותר לו
לכבם בגדים נוספים והאם עדיף לרכו את הכביסות יחד ומה הדין
כשיכול לכבם לפני שבוע שחל בו האם צריך להקפיד בזה

להוסיף

בגדי אחרים אסור, אבל בגדי החולה עצמו יש שהתירו לכבם הרבה
יחד במכונת כביסה בזמנינו שהוא מעשה אחד לכולם (שערי נחמה
עמ' מד בשם הגריש"א, אשרי האיש סנ"ז, חנוך לנער פכ"א הערה ב,
וכ"כ לגבי חוה"מ בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' נ סק"ב), ויש שהוסיפו
על זה שאדרבה הוא עדיף מכיון שבזה עוסקים פחות בכביסה ופחות
מסיחים דעתם מן האבלות (הלכות חג בחג בין המצרים עמ' מט).

כשיכול לכבם לפני שבוע שחל בו עליו לכבם לפני כן דכמה שיכול
למעט בזה עדיף (עי' אמת ליעקב להגר"י קמינצקי עמ' תקיג שנקט
דאפי' לקנות בגדים חדשים עדיף, ואמנם יש שחלקו ע"ז, אבל כשיכול
להימנע בקל עדיף, ועי' נוסח דומה בחוט שני חוה"מ עמ' רלז, ושם
מיירי לגבי חוה"מ, וכן בהליכ"ש ניסן פי"ד הערה יז (לענין בין
המצרים) נקט שאם רגיל גם בשימוש בטיטולים הוא עדיף מלכבם,
והגר"ק כתב בשם החזו"א שילביש לתינוק מלוכלך וכמובן דהכל
לפי הענין ובודאי לא מיירי בכללן של צואה וכיו"ב אבל כמה
שאפשר להמנע העדיף להימנע מזה, ואפשר גם שהחזו"א החמיר
משום בקעה מצא וכו' כמו שהביא בשמו הגר"ק על הוראותיו
בחוה"מ במכתבו הנדפס באגרות וכתבים, ועי' גם מבית לוי חי"ג עמ'
כ בשם הגרש"ו לענין תגלחת לבן ג' שאם יכול להקדים לפני ג'
השבועות יקדים), ואף אם כבר נכנס ר"ח יש להקדים הכביסה אז לפני
שבוע שחל בו מכיון ששבוע שחל בו הוא איסור מדינא דגמ', והחמירו
בו הפוסקים יותר בכמה דברים (עי' שע"ת ריש סי' תקנא) ותשעת
הימים הוא מנהגא.

ובתוספת לכל הנ"ל נראה להוסיף דמאחר שמבואר בפוסקים שאם יכול להימנע מן ההיתר
יש לו להימנע, א"כ אם יכול לקמט הבגד וכיו"ב באופן המבואר בפוסקים שלא ייחשב על
ידי זה כבגד מכובס ודאי שהוא עדיף.

האם שייך לקיים מצוות חינוך בקטן בציצית פסולה

הנה

לגוף הנידון אם אפשר לקיים בזה מצוות חינוך הדין הוא ברור להלכה שאי אפשר.

מקורות:

כ"כ המשנ"ב סי' יז ס"ק יז, וכן מוכח מדברי הרמ"א כמו שיתבאר להלן, ומה שהקשה האג"מ ח"ג יו"ד סי' נב סק"ב מדברי המשנ"ב סי' תרנח סק"ח שהביא דעות לגבי לולב שאול לקטן, למעשה מקור הדברים לחלק בין לולב פסול ללולב שאול הוא כבר בריטב"א בריש סוכה, וממילא אין כאן קושי על המשנ"ב, ורק נשאר לברר החילוק בין לולב שאול ללולב פסול.

ומקובל לומר החילוק בזה ששאלה היא דבר צדדי ואינו כמו לולב פסול וכ"כ הגר"ח ועוד (עי' אור יעקב בהוצאת גם אני אודך סי' א), אולם עדיין יוקשה דהרי מבואר ברמ"א דמצוות חינוך לקטן הוא אחר שיודע להקפיד על כל דקדוקי ציצית עי"ש אף שאינם לעיכובא כלל, ועי' מה שכתבתי על דברי רמ"א הללו בחידושי רפ"ק דחולין (הובאו בשיתופתא), עכ"פ כ"ש דהקנאה לעיכובא, [ואגב אורחן יש להזכיר גם הספרא הנזכרת למסקנא צ"ק דמגיגה גזי קטן חג"ר עי"ש].

והיה מקום לומר דבאמת דברי הרמ"א הללו לא אתיין כהשיטות המקילים בהקנאה אלא כהשיטות המחמירים בזה, והוא תירוץ ישר מאוד, אבל יתכן לומר, דדיני הקנאה לא נאמרו בקטן, משום דלרוב הראשונים מצוות החינוך הוא על הגדול שיחנך את הקטן ולא על הקטן גופיה, ומאידך לבקש מהקטן שיכוון לקנות ג"כ סבירא ליה להנך פוסקים דלא הטילו עליו דקטן אינו בר חינוך בקניינים ומאידך להפקיעו מכל מצוות המצריכים קנין משום שאינו בקי בקנין ג"כ לא היה נראה לחכמים, (ואפשר דגם ליכא אתי למסרך בקניינים אח"כ בגדלות כיון דבקטנותו לא היה שייך כ"כ בזה וגם חלק מדיני קניינים אינם נוהגין בקטן), ולכך השאירוהו במצווה זו, ויתכן לומר עוד דכיון שמצוות לולב של קטן הוא בדרבנן ובדרבנן אשכחן דא"צ קנין בנטילת לולב של דרבנן מיום שני ואילך, א"כ ס"ל להך דעה להקל בזה, כיון שבגדלותו ג"כ יקיים הדרבנן באופן זה שאינו עושה הקנאה (ולגבי ציצית יהיה תלוי בנידון אם שייך לברך על ציצית בלא קנין).

ויש להוסיף דהמביא לקטן ציצית בלא שיעור נכנס לחשש ספיה כמו שהביא באור יעקב שם בשם הגר"ח ק"ו עי"ש שהאריך בזה.

האם סעודה המפסקת הוא דוקא בפת

ומשנ"ב סי' תקנב ס"ט וסק"כ מבואר דרק סעודת קבע נחשבת סעודה המפסקת ולפ"ז נקטו האחרונים דבעי' דוקא סעודת פת (בצל החכמה ח"ד סי' נה ח"ג פכ"ח תשובה א), ויש להוסיף דגם בסוגיות של קביעת סעודה נזכר הענין של ברהכמ"ז כמבואר בפ"ו דברכות ובאו"ח סי' קסח, ויש בזה נפק"מ לב' דברים:

הנפק"מ העיקרית הוא לדינים שאסורים להיעשות בסעודה המפסקת שהם מותרים אם אוכל עוד סעודה לאחר סעודה המפסקת, כמבואר בתענית דף ל ושו"ע סי' תקנב שם, וזה דוקא אם הסעודה שאוכל לאחריה היא סעודת קבע.

והנפק"מ הנוספת בזה היא לענין המנהג לאכול סעודת תשעה באב, והביאו לזה מקור מירושלמי פ"ד דתענית המובא בב"י משנ"ב שם סקט"ז שכרב היה אוכל פת באפר אומר זהו סעודת ת"ב, וכתב הכה"ח סקל"ו בשם ההלק"ט שיש ללמוד שיש קצת מצוה לאכול סעודה מרה קודם כניסת הצום, ובמקור חיים כתב שאף שאין חיוב מדינא לאכול סעודה המפסקת מ"מ מנהגם של ישראל תורה היא

וטעם נוסף כ' בשו"ת שבט לוי ח"י סי' פג שבסעודה המפסקת יש דינים שאפשר לקיימם כמו איסור ב' תבשילין ושיביה על גבי קרקע ועוד. וכן באחרונים הנ"ל שהזכירו לאכול פת משמע שהוא גם לקיים סעודה המפסקת.

ויש להוסיף עוד דברמ"א שם הביא מנהג שהיו נוהגים להרבות בסעודה שקודם סעודה המפסקת וכו' אבל אם משום זה משמע ברמ"א שם שיותר טוב שלא לעשות כן אף שיש סמך למנהג ועי' עוד במשנ"ב שם, אם כי הם דברו בעיקר על מי שמרבה בסעודה זו שבזה יש עדיפות שלא לעשות, אבל לאכול פת בשביל לקיים המנהג הזה לחוד אפשר שהוא רק טוב אף מצד ענין זה של סעודת ערב ת"ב שהביא הרמ"א המנהג, ומ"מ אפשר שאין מקיים המנהג אם אין מרבה בסעודה דעיקר המנהג הוא להרבות בסעודה זכר למה שהיה בזמן בהמ"ק יו"ט ולזכור הנחמה כמ"ש בסידור יעב"ץ שערש לכת שער סור אשנב ג אות א וכע"ז המג"א סי' תקנב סקי"א.

ומיהו לענ"ד אין ברור הראיה מהירושלמי דז"ל הירושלמי רב מן דהוה אכיל כל צורכיה הוי נסיב וכו' וכן באיכ"ר ג יד אי' רב מן דהוה אכיל כל מאכלו נסיב חד פחית ויהב עליה קטם ואמר זו היא סעודת ת"ב, ומבואר בפוסקים (ראה מג"א שם סקי"ב) דכדי להתיר לו לאכול יותר קודם לכן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הוצרך לייחד הפת עם האפר בסוף למטרת סעודת ת"ב, ויתכן לומר דאכל ב' תבשילין וכיו"ב מה שאסור מדינא בסעודה המפסקת, וכיון דמייחד הפת האחרונה לסעודה המפסקת סגי בזה להתיר התבשילין שאכל קודם לכן, ואפי' אם תימא דלא אכל ב' תבשילין אלא רק רצה להדר שהפת עם האפר תהיה לסעודה המפסקת ולא שאר הסעודה אפי' לא תבשיל אחד, אבל עדיין יש טעם למה אמר זה סעודת ת"ב לייחד אכילתו, לסעודת ת"ב מתוך כל מה שאכל אבל איניש אחרינא שאינו אוכל כלל סעודה המפסקת או שאינו אוכל אלא דבר שברכתו מזונות או דבר אחר מנ"ל שיש ענין לאכול דוקא פת, ואולי מ"מ יש לומר דעכ"פ כשרוצה להפריד סעודתו ולייחד רק פת יכול להפריד ואולי צריך להפריד בברכה אחרונה ולאכול פת בפני עצמה כדי שיחשב על ידי זה סעודת ת"ב.

במאמר המוסגר (כהמשך לשאלתך) לעתים יהיה חובה לאכול פת בסעודה המפסקת, במקרה שאכל קודם לכן סעודה עם שני תבשילין או שלא כהלכות סעודה המפסקת, אז במקרה כזה יצטרך לאכול סעודה עם פת לאחר מכן, כדי שהסעודה הראשונה לא תיחשב סעודה המפסקת שאכלה שלא כמצותה.

חולת מעיים שמצוי שבגדיו מתלכלכים תדיר האם מותר לו לנבם בגדיו בתשעת הימים

נראה שמותר.

מקורות:

כתב הרמ"א סי' תקנא סי"ד מיהו בגדים שמלפפין בהם הקטנים לגמרי שמוציאים בהם רעי וכו' הני ודאי משרי שרי, וכתב שם המשנ"ב סקפ"ד בשם הלבוש דאין בכיבוסן של אלו משום שמחה, ולפ"ז לאו דוקא קטנים אלא כל ששכיח שיתלכלך ברמה כזו מותר. וכע"ז כתב בשלמת חיים סי' רטז לגבי מטפחות אף שאם שכיח שמתלכלכים הרבה מותר לכבסם כבגדי קטנים. ומענין לענין עי' בהליכ"ש (ניסן פי"ד סי"ג ובהערה יט) מש"כ לענין היתר הכביסה בבתי חולים מטעמי בריאות ומש"כ בענין אחר הדומה לזה בשלמת חיים סי' שיד.

תביעה שחלק מהנתבעים מסכימים לבוא לדין תורה וחלק לא מסכימים מה יעשו

לכאור ה

מה שמוטל על הכשרים שבהם הוא להסתדר מראש יחד בדין תורה, ואחרי שיסתדרו ביניהם כמה חייבים לשלם ע"פ דין תורה יתבעו החלק הנשאר בערכאות אחר היתר ב"ד.

ובמקרה שלך שלא שאלו והלכו מיד לתבוע את הפסולים (היינו אותם אלו שאינם צייתי דינא) בערכאות והערכאות חייבו גם את הכשרים, עליהם להגיע להבנה כי כל פסק הערכאות הוא בטל ומבוטל כאבק פורח ויצטרכו לבוא יחד לדין תורה ולסכם ביניהם ואחר כך להמשיך בתביעת הפסולים לפי הוראות הב"ד.

ובמקרה שכבר גרם לאותם נתבעים כשרים נזק ע"י מה שתבע אותם, לכאורה בפשוטו צריך לשלם להם ע"פ המבואר בחו"מ סי' כו ס"ד ובהגר"א שם, והיינו באופן שא"א להחזיר אחורה הנזק יותר ממה שמחוייבים על פי דין תורה, ועכ"פ באופן שהיה ידוע ושייך לדעת מראש לפי הענין שייגרם להם נזק על ידי זה (ובנו"כ בסי' הנ"ל הובא בשם הרשב"ץ דאפי' קידש בו התובע אשה אינן קידושין לפי שבאו המעות לידו שלא כדין, וע"ש עוד פרטי דינים בזה).

מה שכתבתי שצריכים להסתדר ביניהם כרגע בדין תורה הוא מכל הצדדים, דאם התובע רוצה להוציא את הכסף מידי אותם הנתבעים הוא צריך אישור ב"ד, דפסק הערכאות אין לו שום תוקף המחייב, ומאידך אם כבר יצא הכסף מתחת ידיהם הם יכולים לתובעו בב"ד אם הם סבורים שהכסף יצא מתחת ידיהם שלא כדין, או אם גרם להם נזק אחר יותר מצד המגיע להם בדין תורה (כגון שהערכאות חייבום בתשלום לגוף חיצוני שלא כדין תורה), וגם התובע עצמו שהוציא מתחת ידיהם כסף ע"פ ערכאות כדי לצאת ידי שמים הוא צריך לברר לדעת מה לעשות וכמ"ש המשנ"ב בהל' יוה"כ סי' תרו סק"א בשם החי"א עי"ש, ולגוף השאלה שלך אם משהו לא תבע אם אומרים שמחל עי' גם אה"ע סי' קא ס"ג וס"ד דלא מבואר כן [וע"ע פת"ש יו"ד סי' קס סק"ו נשם שאלת יענ"ץ ח"א סי' קמו, ועי' עוד אה"ע סי' קיג ס"ז], ובפרט וכ"ש בניד"ד שהוציא הכסף על ידי גברי אלימי לא שייך לומר שמחלו לו בזה ששתקו ולא מחו נגדו.

וכ"ז לענין הנזק שנגרם לכשרים אבל הנזק שנגרם לפסולים הוא דין אחר עי' שם ברמ"א בחו"מ סי' כו ס"ד וכן בכסף הקדשים להגאון מבוטשאטש בס"א שם.

מקומות שבהם משלמים על בניסת למתחם ומתנים מראש שהנכנס בר' לשלם יצטרך לשלם קנס האם יש חלות לחיוב קנס זה בהלכה

יש

ב' נידונים שראוי לדון בקנס זה, נידון א' שכן רק צד אחד הטיל את הקנס הזה אבל הצד השני דהיינו זה שנכנס בלא רשות מעולם לא הסכים לקנס זה, ואמנם חייב לשלם כדין חצר דעביד למיגר כמבואר בחו"מ סי' שסג ס"ו, אבל יכול לטעון אם ממון נתחייבתי לך קנס מי נתחייבתי לך (ע"פ לשון הגמ' בפ"ג דמו"ק) וכמבואר שם בסי' שסג ס"י דבמקרה רגיל (ועכ"פ קודם שהוציא ממנו ממון בכל גוני) אינו חייב לשלם יותר ממה שרגילים אחרים לשכור.

ויל"ע אם עצם מה שנכנס למקום שהתשלום עבורו כולל בתוכו תנאים מסויימים אם נחשב שקיבל עליו כל תנאי התשלום של אותו המקום כשתנאי התשלום של המקום ברורים וכתובים.

והנה באופן שירד על דעת גזילה בלבד ולא התכוון לשלם כלל לכאורה לא שייך לומר שקיבל על עצמו תנאי כל שהוא, ומעין זה מבואר ברמ"א סי' הנ"ל ס"ו שאם הוציא חבירו מביתו ולא נהנה בעצמו מהבית פטור בדיני אדם כיון שלא נהנה והיה כאן רק גרמא אע"ג שהוא בית שעומד לשכר, ואמנם כאן יצטרך לשלם על הנאתו, מאחר שהוא חצר דקיימא לאגרא אבל כל מה שעשה בניגוד לדעתו של בעה"ב חוץ מזה לכאורה אינו מחייבו בתשלום.

ועי' עוד כסף הקדשים שם להגאון מבוטשאטש (נדפס על גליון השו"ע) שרצה לטעון דבאופן שירד על דעת לשלם (שדינו מבואר בשו"ע ס"ח שבזה חייב גם בחצר דלא עביד למיגר), יתכן שיצטרך לשלם בתעריף גבוה יותר אף שמישהו הטעה אותו ואמר סכום זול שלא על דעת בעה"ב, וירד על דעת הסכום הנמוך (ויתבארו דבריו עוד להלן), אבל כאן הרי ירד על דעת לגזול.

ומ"מ באופן שהתכוון לשלם ורק איתרע מזלו שתפסו מבקר לפני שהספיק לשלם (או ששילם באופן שאינו מקובל על תנאי החברה) שלמעשה ירד על מנת לשלם ומחד גיסא הרי שילם, אבל מאידך גיסא על פי תנאי החברה הרשומים בתקנון אדם זה צריך לשלם יותר.

והנה בנידון זה לכאורה היה מקום לטעון שלפי צד אחד בדברי הכסף הקדשים הוא חמור יותר מצד הדין כיון שיתכן שקיבל על עצמו תנאי בעה"ב שהרי בכסף הקדשים הנ"ל הסתפק באופן דומה שאדם הוטעה על ידי מאן שהוא שהמחיר הוא זול והבעה"ב למפרע מבקש מחיר גבוה יותר האם חשיב שלא ירד על דעת המחיר הגבוה או דילמא כיון שירד על דעת לשלם התכוון לשלם את כל מה שיצטרך וגם שמסתמא העלה על דעתו שאותו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שהטעמו לא דייק ובסופו של דבר ידע שיתכן שיצטרך לשלם יותר (וגם הזכיר שם עוד צד לפטור מצד מיגו וכו' עי"ש) ולא הכריע בזה.

ובאמת היה מקום לדון בדבריו אם מיירי באופן שבעה"ב מבקש הסכום הקבוע והרמאי אמר סכום פחות מזה או שבעה"ב מבקש הסכום הגבוה יותר (ואזי נלמד מזה שאם יורד על מנת לשלם יצטרך לשלם הסכום הגבוה).

ונחזי אנן, דהנה גוף הדין שהזכיר הכסף הקדשים שם שאם יורד על דעת לשלם צריך לשלם נזכר שם בשו"ע ס"ח לגבי חצר דלא קיימא לאגרא, ונידון הכסף הקדשים אינו ממש הנידון של השו"ע שכן בנידון של הכסה"ק גם השוכר מסכים שהבין מתחילה שצריך לשלם משהו ורק טוען (או דטענין ליה) שהתשלום שהיתה הדירה עומדת בו היה בתעריף הנמוך, וא"כ מה שהכניס שם הכסה"ק סברא דירד על דעת לשלם אין סברא זו נצרכת בשביל לחייבו הסך הפחות דזה חייב מצד דלגבי סכום זה הוא חצר דקיימא לאגרא גם לטענת השוכר, אלא רק מחמת ההפרש בין התעריף הנמוך לגבוה, שמחמת שמודה שירד על דעת לשלם משהו יש צד אחד לחייבו כבר בכל הסכום מדין היורד לחצר דלא קיימא לאגרא על דעת לשלם.

אבל יל"ע למה צריך יורד על מנת לשלם כיון שהוא חצר דקיימא לאגרא לפי טענת בעה"ב (כמבואר שם להדיא שבעה"ב טוען שמעיקרא לא הרשה כלל, ויש להוסיף דאם בעה"ב אינו מכחיש שהיה משכיר בפחות בזה לא ס"ד דהכסה"ק לחייב את השוכר מכח שירד על דעת שכירות בכל השויות של השכירות, דהרי סו"ס עכשיו יש כאן מחילה והסכמה של בעה"ב להדיא, וכל מה שהעלה צד לחייבו בכל השויות של השכירות הוא רק אחר שבעה"ב טוען שאינו מוחל ועכשיו מתחיל הנידון כמה היה כלול בתשלומין שהתחייב היורד לשלם מכח מה שהתכוון לשלם חלק, ומ"מ יש כאן נקודה אחת שצריך לברר, דהרי לפי מה שנתבאר לכאורה בעה"ב אינו נאמן לומר שלא הרשה כדי לחייב מכח דקיימא לאגרא אלא רק מכח שנתכוון לשלם [דהיינו שזה יש לו להכסה"ק שיהיה נאמן], וזה צ"ע דסו"ס הטענה היא אותה הטענה ולמה לענין זה לא יהיה נאמן ולענין זה כן יהיה נאמן, דהרי ממ"נ אם אינו נאמן לומר שלא הרשה הרי יש כאן מחילה, ויש לומר דלעולם אינו נאמן לומר דקיימא לאגרא, אלא רק נאמן לענין לומר שלא היתה מחילה, כיון דמחילה לא מהני בכה"ג אפי' אם ודאי לא קיימא לאגרא, כמפורש בשו"ע דבלא קיימא לאגרא וירד לשלם צריך לשלם ולא חשיב מחילה מחמת דלא קיימא לאגרא, אלא חשיב מחילה אם הסכים מעיקר להשכיר במחיר זול), ואולי באמת בזה פשיטא דאין נאמנות לבעה"ב לטעון כן כדי לחייבו מדין קיימא לאגרא (במקום שאינו בכלל סתם בתים שלנו שהזכיר הרמ"א ס"ו וכגון שהיה מחוץ לעיר שבזה יש אופנים דלא קיימא לאגרא כמבואר בס"י הנ"ל) להוציא ממון מחזקתו, וכל הנידון רק מחמת שטוען בעה"ב שכיון שכך שווי השכירות והאדם יורד על דעת לשלם יצטרך לשלם הכל רק דהשוכר טוען דשמא מה שנאמר לו על ידי הסרסור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שנשכר במחיר הנמוך הוא האמת וגם דלא ירד על מנת לשלם הכל.

והנה מכיון דהיורד לחצר דקיימא לאגרא על דעת לשלם אינו צריך לשלם יותר ממה שאנשים משלמים כמבואר בשו"ע ס"י (וגם מהיכי תיתי שיוכל בעה"ב לגבות יותר כיון שלא נזכר בדברי הכסה"ק שבעה"ב טוען שהודיע למאן דהוא מראש שגובה סכום זה ואילו מצד טענה שהיתה חצר דקיימא לאגרא או שירד על מנת לשלם בלא שיש ראי' ברורה שזה היה המחיר מראש א"א לחייב את הנכנס יותר ממה שבני אדם משלמים והרי כאן לא נזכר שטוען שגילה דעתו מראש, ומיהו גם בזה יל"ע), א"כ לכאורה גם הכסה"ק לא בא לדון לחייבו יותר מזה אלא שהבעה"ב טוען שישלם כמו שאנשים משלמים והוא טוען שנאמר לו לשלם פחות מזה מהטעם שנתבאר, וממילא לענין ההפרש הזה חשיב כחצר דלא קיימא לאגרא.

אבל עדיין יש איזה מקום להעלות טענה שבאופן שבעה"ב כן פרסם והודיע המחיר מראש יצטרך לשלם ויש בזה עדים (ובזה לא מיירי הכסה"ק כמשנ"ת) והשוכר ירד על מנת לשלם שבזה יתכן שאכן יצטרך לשלם המחיר היקר וממילא גם קנסות אם הם כלולים בתנאי התשלום (וזה פשיטא שאם קיבל על עצמו חוזה התשלום קיבל כל התנאים והנידון כשלא קיבל עליו להדיא אם חשיב שקיבל על עצמו), ויל"ע בזה.

ומאידך גיסא יש מקום לדון שאם נהוג לגמרי במדינה זו לקנוס בכה"ג אפשר דחשיב המחיר המקובל בזה למי שאינו משלם וגם לדברי השו"ע בס"י שישלם כדרך שאנשים רגילים לשכור אולי כאן שלא שילם יצטרך לשלם כדרך שרגילים כל המדינה לקנוס אנשים שמשתמשים בלא לשלם וצע"ג.

והבעיה השניה שגם אם יש כאן תנאי של קנס אם לא נעשה כדין יש בו בעיה של אסמכתא, עי' אה"ע סי' נ ס"ו ורמ"א ונו"כ שם, ומכל מקום יש לטעון שכאן אינו ממש אסמכתא שהרי התנאי הוא שמי שאינו משלם מבחינתו של בעה"ב מיד יחייבו בקנס ורק שאי אפשר לגבות ממנו בלא שיבוא מבקר, אבל טענה זו אינה ברורה לגמרי, שהרי גם בעה"ב היה מסכים לומר שאם אדם שילם באיחור לפני שנתפס על ידי מבקר אינו מתחייב ממילא בקנס מחמת שאיחר לשלם וכשיבוא לקופה לשלם אדם ששילם באיחור לא יחייבוהו בקנס מן הסתם, והקנס הוא רק כשנתפס ע"י מבקר, ממילא יש כאן נידון מצד אסמכתא.

אבל אם יש תקנת הקהל (באופן המועיל) אכן הקנס חל מצד שרשאין בני העיר להסיע על קיצתן (עי' ב"ב ט ע"א ורש"י שם ושו"ע חו"מ סי' רלב סכ"ח ובבהגר"א סי' ב סק"ט), אבל לענין נבחרי הציבור שבשלטונות בזמנינו כבר העירו שאין כאן הגדרה של טובי העיר מצד הלכה, מכיון שאין התאגדות זו פועלת וכפופה לחוקי התורה אלא לחוקים אחרים (ע"ע סנהדרין כו ע"א) ולא נבחרו אותם נבחרי ציבור אלא לגמד את הנזקים שנוצרו כתוצאה מאותם חוקים שהמדינה כפופה אליהם שלא כדין (ע"ע בספר של הרב נידאם מה שהביא

בזה בשם הגרנ"ק).

ולענין דינא דמלכותא (באופן שיש קנס מכח דינא דמלכותא) עי' סי' שסט סי"א ומכיון שהנושא רחב לא ניכנס בזה כאן.

האם מותר להפעיל מנשיר מדיח בל"ם בתשעת הימים

פשוט

שמותר דלא נאמרו הדינים והמנהגים אלא בבגדים כמבואר בפוסקים וגם אלו שנהגו בשטיפת רצפה אבל בכלים אין מנהג כלל.

ויש לציין שדנו הפוסקים לגבי נעליים אם נחשב בגד או לא לענין כיבוס, (ועי' אג"מ או"ח ח"ג סי' פ שהקיל בזה, וע"ע אור לציון ח"ג פכ"ז תשובה א, ויל"ע, ויש חולקים, ראה מבית לוי חי"ג עמ' כט ס"י וסקכ"ד), אבל דבר שאינו בגד כלל לא נאמרו בו דיני כיבוס, ואע"פ שכ' המשנ"ב סי' תקנא סקכ"א בטעם איסור כיבוס שהוא משום שמסיח דעתו מן האבלות אין הכוונה שעצם המלאכה מסיחה דעתו מן האבלות, דלא כל מלאכה נאסרה, וכמ"ש המשנ"ב שם בסקמ"ב לענין כיבוס בגדי נכרים דמדינא שרי דהרי אין איסור כיבוס משום דאסור במלאכה אלא כדי למעט בשמחה ולהראות האבלות והא לא שייך בכיבוס בגדי נכרים א"ה אסור משום מראית העין וכו' עכ"ל, ונתבאר עוד במחה"ש סקי"ט שבכיבוס בגדים שאינו שלו אין היסח הדעת מהאבלות משום שבמלאכתו עוסק עכ"ד, ונראה דהסחת דעת מן האבלות ההגדרה היא רק בדברים של אבלות כגון איסור לבישת בגדים מכובסים שהוא מדיני אבלות וכשמכבס מסיח דעת מדיני האבלות כיון שעוסק בדבר שהוא היפך מדין האבלות המוטל עליו, אבל בשאר מלאכות לא אסרו כלל.

ובגוף הנידון על נעליים יש להעיר דבשו"ע שם ס"ז כתב יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זה, וכאן הוא ודאי מדיני בגדים, דהרי גדר איסור זה לענין בגדים ומנעלים הם רחבים וחמורים יותר מקניית כלים חדשים או ממנהג שלא לברך שהחיינו, א"כ משמע דהגדרת נעל הוא כמו בגד, וכך יוצא הפשטות מדברי הבה"ל בשם הגר"א ס"ז ד"ה ונהגו, דמנעלים יהיה להם דין בגד דהרי קאי על השו"ע שם שהזכיר בגד עם מנעל לענין תיקון והגר"א למד תיקון מכיבוס, ויל"ע.

ויש לציין עוד דבפוסקים דנו לגבי שטיפת כלים בת"ב [עי' שםעמ"א דמשה להאג"מ עמ' תלד ואלו"ס ח"ג פכ"ט תשובה יד] מצד הסחת דעת מהאבלות, ומבואר דמלבד ת"ב אין איסור בשטיפת כלים, וכ"ש על ידי מכונה שהוא קל יותר.

אדם שקנה כרטיס בניסה חופשי חודשי למקום שהכניסה לשם בתשלום ושכח את הכרטיס בבית האם יכול להיכנס בלא תשלום

היה

מקום לאסור בזה מכיון שתנאי המכירה היה להיכנס עם הכרטיסי, ואין לדמותו לסתם שטר חוב שאבד שיכול הבעל חוב לתפוס חלקו, מכיון שכאן התנו להדיא שאם לא יציג את הכרטיס יאבד חלקו, והו"ל ככל תנאי בשטר שמועיל אם נעשה התנאי כדין. וגם אין זה פטומי מילי בעלמא, מכיון שיש להם טעם בתנאי זה וכמו שיבואר להלן.

וכן הורה הגריש"א (וישמע משה ח"א תג, וע"ע בגליון וישמע משה נב), ונימק עוד שטעם ההזולה של החברה שמוכרים הנסיעות ביותר זול הוא גם מחמת שלפעמים שוכח את הכרטיס או שכרטיס מתכלה [ועי' נספר ידי כהן שניטט שם דברי אמת מחצרות האוטונוסס שטענו שכן צאמת היו עושים שהיו מוזילים מחיר הכרטיסיות עקב שלוקחים צחצחון שחלק מתכלים ולכן אינם נותנים להמשיך להשתמש אחר כך].

ובשם כמה רבנים הובא שהורו עכ"פ בדיעבד שאינו צריך לשלם, (הגרי"מ שטרן, הגרשז"א אולמן, הגר"מ גרוס, עי' בגליון הנ"ל ותוכן דבריו הועתק גם בספר קום התהלך בארץ, וכ"כ הגרז"נ גולדברג גם לכתחילה, הובא מכתבו בשו"ת שואלין ודורשין ח"ד סי' צג, ועי"ש דברי הרה"מ ח באריכות מה שדן בכל דברי סוגיין).

ואיני יודע אם כל אותם הרבנים שהובא בשמם שהתירו דבר זה דברו גם באופן שהוסכם בהדיא עם בעלי החברה בכתב שהכניסה בהצגת הכרטיס בלבד (ולא מועיל טענה נגד תנאי בשטר כמבואר בחו"מ סי' מד ובאה"ע הל' כתובות כל שיש עדים שכ"כ בשטר וככל שהתנאי נעשה כדין).

כיום יתכן שהעברה של הכרטיס בחלק מהמקומות כבר עובדת בצורה אחרת שבפועל יש זכיון שמוכר את הכרטיסים ומקבל מהלקוח עלות הכרטיס ומשלם לחברה לפי כמות כניסות שנכנסו בפועל, ובמקומות שהוא כך לכו"ע אין להיכנס בלא להעביר את הכרטיס כיון שבפועל כל מה שהיה יכול להיכנס הוא רק מחמת שיש מי שמשלם עליו וכרגע נכנס למעשה בלי תשלום, ויש לברר בכל מקרה לגופו, אבל בלאו הכי נתברר שדעת הגרי"ש להחמיר בכל גוני, ועי' בגליון הנ"ל עוד מה שהובא גם בשם הגר"ח ק.

ולגבי מה ששאלת במקרה שלך מה הדין אם מראש אדם קנה בכרטיס חופשי חודשי שרשום על שם מישהו אחר מסיבות טכניות בלבד מה הדין בזה, היה מקום לתלות הדברים בנידון הכללי האם התנאים ע"ג הכרטיס מחייבים או לא, אבל כאן לכאורה יש טענה חזקה יותר, שהרי טוען לחברה שאם אינם מכבדים כרטיס זה כלל שיחזירו את התשלום ששילם על הכרטיס, (ואף שיטענו שאין לו ראייה מ"מ עבורו עצמו סגי שיודע

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שזה כך), ומאידך הם יוכלו לטעון שלא מכרו אלא עבור התנאים הרשומים בכרטיס שאין יכול להשתמש בו אלא מי שרכש אותו וסבר וקיבל וכמבואר בחו"מ ואה"ע שם שלא מועיל שום טענה כנגד תנאי הכתוב בשטר, ובפרט שיודע שלא אמר להם בשעת מכירה שקונה למטרה אחרת מהמטרה הרשומה על הכרטיס, ומאידך יש מקומות שהחברה עצמה לא אכפת לה וכל הרישום הוא רק מאימת המלכות המחייבת לרשום כן, ולכן למעשה יעשה שאלת חכם מה לעשות.

לגבי מיני תנאים שנקבעים ונכתבים על ידי פקידים כאשר מדובר בחברה בבעלות ממשלתית באופן מוחלט (בלי מניות וכיו"ב השייכים לאנשים פרטיים) יש מקום לטעון מצד הלכה דגם אם יש הסכם ברור בכתב מטעם הפקידים וגם אם נימא שהם כספי ציבור שאסור להשתמש בהם שלא לצורך ייעודם, מ"מ באופן שקנה למטרת שימוש אישי בלבד כרטיס חופשי חודשי בכרטיס שכתוב בו שם של מישהו אחר, והוא מקפיד בפועל שיהיה רק בשימוש של הקונה עצמו, באופן שיודע שאינו עושה בזה שום עוולה לשום גוף ורק שאינו מתאים עם דרישות הפקידים שאין להם שום בעלות על החברה שהם מופקדים עליה, וגם אף אחד מבעלי הממון (שהם הציבור) לא בקשו מהם לחוקק את התקנות הללו, באופן כזה לענ"ד יש מקום להעלות צד דאין בזה בעיה ואף שהיה מקום להקשות על זה ולטעון שתקנות אלו הם טובת החברה ומקובלים ברוב החברות בענף מ"מ מכיון שיש כאן ממון שאין לו תובעין והרי אדם זה לעצמו יודע בעצמו שעושה כדין ומשתמש רק לבד בכרטיס אחד בכל זמן התוקף של הכרטיס שקנה, יש מקום להעלות צד דבזה עכ"פ יש לסמוך על הפוסקים המקילים בזה.

מי ששכר רשות כניסה למקום עם כרטיס חופשי חודשי האם מותר לו להעביר את הכרטיס לאדם אחר

מכיון

שהכרטיס אינו ניתן להעברה כמפורט בדרך כלל בתנאי הכרטיס לכן אסור. (וגם במקום שאינו מפורט הוא בוודאות אינו ניתן להעברה מכיון שכל ענין החופשי חודשי שנותן כניסות מוזלות מכיון שבד"כ אדם בודד אינו נכנס יותר מכמות מסויימת של פעמים למקום שאת זה החברה יכולה לספוג, משא"כ אם עובר בין אנשים החברה אינה מסכימה לספוג את הכניסות שנוספות עקב כך שהכרטיס עובר בין אנשים).

וכן מבואר בשו"ע חו"מ עי"ש סי' שטז שהשוכר בית והתנה עם השוכר שלא יכניס אנשים נוספים לדירה אסור לו להכניס, וכ"ש כאן שאין השכירות על המקום אלא רשות כניסה בלבד, ואין לו שום שלטון וכח שהוא קיבל על המקום, ובאופן זה כל שכן שאינו יכול לתת את זכותו לאחר להיכנס לשם.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובודאי שכאן נחשב חצר דעביד למיגר כיון שהמקום עומד לתשלום לפי כניסות ובעלי המקום אוסרים להיכנס בלי תשלום, וכמבואר בב"ק כ' ע"א ושו"ע חו"מ סי' שסג שמקום העומד לשכירות אסור להשתמש שם בלא לשלם וכ"כ הגר"נ גולדברג (הובא מכתבו שואלין ודורשין ח"ד סי' צג, ועי' מ"ש שם הרב המחבר באריכות ושיטה אחרת לו בכל סוגיין).

ולענין אם מותר למכור לגמרי חופשי חודשי (כשהחברה אינה מרשה) בפשטות דינו ג"כ כנ"ל מכיון שעושה נגד דעתו של בעל הבית, וכן הורה הגר"ע אויערבך (ידי כהן פרק יד עמ' קנב), ומאידך יעוי' שו"ת אבני ישפה ח"ח סי' קמח סק"ב מה שדן בזה.

ואף שאולי יהיו שיטענו שבודאי לא אכפת להם ורק עושים כן באופן רשמי, מ"מ טענה זו אין בה כח כ"כ, עי' כעיי"ז מה שהעיר הגאון מבוטשאטש על טענה כעיי"ז בעזר מקודש בסוגי' דסבלונות עיי"ש, וגם בלאו הכי טענה זו לא נראית כ"כ דהרי טעם ההוזלה של החופשי חודשי הוא בין היתר גם מטעמים סטטיסטיים שלפעמים אדם קונה ולא משתמש ומחמת כן החברה מוזילה את העלות לכל אחד ומסכימה לספוג גם באופן אחר שבסופו של דבר אינו שווה לה, וכעיי"ז אמר הגריש"א בענין אחר (אשרי האיש ח"ג עמ' קטז) לענין כרטיסיה שהתכבסה שטעם ההוזלה במחיר הוא משום שלוקחים בחשבון שלפעמים הכרטיסיה מתקלקלת עיי"ש (ומעיי"ז הובא בספר וישמע משה ח"א סי' תג בשם הגריש"א).

מה הוא מרחשון

נראה שהוא ע"ש שפיכת מי הגשמים בחודש זה, דרביעות הם בחודש מרחשון כמ"ש בפ"ק דתענית דף ו' ע"א.

ד'מר' הוא על שם הטיפות הנוטפות ממי גשמים בחודש זה, דמר הוא טיפה כמ"ש הן גוים כמר מדלי (ישעיהו מ, טו) כמו שפי' המפרשים שם, ו'חשון' הוא ע"ש חשרת מים עבי שחקים (שמואל ב' כב, יב), דהיינו שפיכת מי הגשמים כמ"ש בתענית.

איך הותר לשאול המלך לשאול באוב

ברוב

המדרשים והמפרשים משמע שבאמת היה בזה איסור מעשה אוב ומחמת זה נענש במיתה מן השמים (עי' ויק"ר פכ"ו ותנחומא פרשת אמור ומדרש שמואל ריש פרשה כד ועוד).

ופשוט וברור ששאול עצמו היה לו איזו הוראת היתר בזה, כגון שסבר שיש להתיר לצורך פיקוח נפש, או שסבר שאסור רק אם מכוון לשם ע"ז או שסבר שהאיסור הוא רק באופן מסויים או שסבר להתיר מטעם אחר.

ומיהו יש מהמפרשים שפירשו שהיה כאן אופן של היתר, עי' בספר ולא עוד אלא על פרקי דר"א פרק לג בשם בעל העיקרים באיזה אופן של היתר היה זה, ומה שהביא שם בשם הכלי יקר.

מה בוונת הפרישה בהלכות ברכת המזון דימלוך ה' לעולם בקדושה הוא כמו לאמור לציון עמי אתה

נראה

דכוונתו משום שלאמור לציון עמי אתה מבאר דציון הכונה לישראל יושבי ציון, וכדאמרי' בירושלמי שמפסוק זה למדנו שנקראו ישראל ציון.

א"כ מאחר שציון הכונה ליושבי ציון, ממילא גם הפסוק ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון הכונה ליושבי ציון.

ומה שהזכיר הפרישה דבר זה בברכת המזון בסי' קפח על החתימה שהביא הטור שם מנחם ציון בבנין ירושלים, היינו משום דר"ל מנחם את ציון על ידי בנין ירושלים, וא"כ ציון אינו ירושלים אלא הדבר המתנחם, וירושלים הוא הדבר הנבנה, וא"כ זה שייך למה שנתבאר שציון הם ישראל יושבי ירושלים.

ומה שנתכוון הפרישה בטעם מה שתקנו כן בקדושה אפשר דר"ל שאחרי שישראל מקדשים את הקב"ה אז מתקיים אלהיך ציון ע"ד שובו אלי ואשובה אליכם.

וגם יש לומר דמסתבר להפרישה דבקדושה מיירי' בשבח ישראל ולא בשבח ירושלים דהרי לגבי קדושה אמרי' גדולים ישראל ממלאכי השרת בפרק גיד הנשה.

ומה ששאלת על מה שכתבתי בביאורי לפסיקתא דר"כ ס"פ יט, הענין הוא דכנסת ישראל איהי שכינת וזה נרמז ב"עמי" דהיינו מקום השראת השכינה כמו שביאר הרמח"ל ענין השכינה (ועי' סנהדרין לט ע"א), וירושלים איהי שכינתא כמ"ש בזוהר בכ"מ ואחד מהם בתק"ז תיקונא שתיתאה, ממילא ישוב ישראל בירושלים לעתיד מתקיים בזה שכינתא,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דהיינו צורת תיקון השלם שישראל יהיו מאוחדים ומיושבים בירושלים אז נקראו עולם התיקון, וזהו ולאמור לציון עמי אתה שנקראו ישראל ציון, ובזוהר מבואר דבן ציון איהו יסוד וירושלים איהי שכינתא, א"כ ציון לחדוד היא שם משמות ירושלים.

ומש"כ ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון יש לפרש ג"כ על דרך זה דלעולם היינו בזמן התיקון (כמ"ש בספרים על ה' ימלוך לעולם ועד (שמות טו) דמיירי על זמן התיקון), ואלהיך ציון יש לומר ג"כ מקרא נדרש לפניו, גם אם לדור ודור קאי על הזמן הזה (עי' פסחים נא ע"א), דיש לומר לדור ודור בזמן יישוב בית ראשון ולעולם על בית שלישי על העתיד, ור"ל בזמן שימלוך ה' לעולם אז יתקיים ג"כ אלהיך ציון, וע"כ קאי על העתיד ממה שאנו מוסיפין בקדושה של שבת ממקומך מלכנו תופיע ותמלוך עלינו וכו'.

האם הקורא והעולה אומרים חזק חזק ונתחזק ומה הדין כשהעולה

הוא הקורא בעצמו

סי' קלט ס"י אי' שאומרים למסיים לקרות התורה, ובלשון הפוסקים כשנקטו לפעמים הקורא בתורה הכונה לזה שעולה לתורה מאחר שעיקר התקנה שהעולה הוא הקורא אע"פ שכהיום לא נהגין הכי שלא לבייש את מי שאינם יודעים לקרות כמ"ש הרא"ש.

ברמ"א

והנה לכאורה היה יותר מקום לומר שהוא ברכה לבעל קורא שהוא טרח בקריאה בדקדוק הקריאה ובחזרת הקריאה והעולה לא טרח כלל (ובפרט שחושבין העליה לתורה למתנה או לכיבוד), ועוד דהרי עיקר קריאת הספר נעשתה על ידי הבעל קורא ויותר ראוי לו לקבל ברכה ואישר, ולמה אומרים כן לעולה שלא טרח כלל ומניחין מלברך הקורא ויכבדו העולה.

אמנם למעשה המנהג הוא שהקורא חוזר ואומר והעולה אינו חוזר ואומר, והיינו משום שעיקר הקריאה לדין הוא המברך ולא הקורא (עי' ביאור הלכה סי' קמא ס"ב) דהמברך עולה למנין ז' והקורא רק משמיע לרבים, וכן נקט הגריש"א דכוונת הרמ"א על העולה ולא על הקורא.

[ונראה שכך מדויק גם בלשון הרמ"א שכ' ומזה נהגו לומר למסיים לקרות בתורה בכל פעם חזק ולא כ' לקורא בתורה כשמסיים בכל פעם, או כיו"ב, ומדנקט למסיים לקרות בתורה משמע שאדם שתפקידו הוא רק שמסיים לקרות, ועי' בב"י שם בשם הא"ח (שהוא מקורו של הרמ"א) דמיירי להדיא על מי שמברך, אם כי אין הוכחה מדבריו דלדין לא היה מברך בברכת חזק גם את מי שקורא, אבל יש לטעון דכל קריאת חזק ואמץ הוא על הקורא שנאמר בו לא ימוש ספר התורה הזה משום שאוחז בו בשעת הברכה, הלכך שייך בו חזק ואמץ שנאמר בסמוך לו בריש יהושע, עי' בלשון הב"י שם, ובזה מצאת גם טעם למה אין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מברכין הבעל קורא].

ואפי' אם היינו אומרים שברכת חזק חזק היא על קורא מ"מ העולה אינו חוזר ואומר דהא לכתחילה ודאי חיישי' לשי' הרא"ש שאם ישוח בין הקריאה לבין הברכה ברכתו לבטלה, ואע"פ שבביאור הלכה הביא כמה דעות בזה ויש אחרונים שלא נקטו כהרא"ש וגם אנן במקום כבוד הבריות מקילינן בסומא כמ"ש הרמ"א בשם מהרי"ל, מ"מ עיקר דינא להרמ"א כהרא"ש כמ"ש המשנ"ב (והרחבתי בתשובות אחרות, ד"ה האם נער בשבת שלפני הבר מצוה יכול לעלות לתורה לפרשת פרה, וד"ה האם אילם יכול לעלות לתורה) ולכן בודאי אינו הגון שישוח בין הקריאה להברכה.

ולפ"ז במקרה ששאלתם שהקורא הוא העולה לשביעי ג"כ נראה שלא יאמר חזק מב' טעמים, טעם הא' דהו"ל הפסק וטעם שני שהוא ברכה שמברכין אותו ולא נתקן שיברך את עצמו, וביותר דהרי הא"ח שהוא מקור דין זה מסתמא מיירי כשהקורא הוא העולה, ועל זה קאמר שמברכין אותו ואומרים לו חזק ואמץ ולא שהוא אומר לעצמו.

לגבי מה ששאלת שבמשנ"ב מהדורת דרשו הביאו שיש קצת גדולים שנהגו לומר גם כשהיו עולים בעצמם לתורה בשמחת תורה, הנה ראשית כל יש לציין שעיינתי כעת בפנים המהדורה הנ"ל והרוב המוחלט של מנהגי הפוסקים המובאים שם נקטו ונהגו שלא לעשות כן, ובודאי שיש להחמיר בחשש ברכה לבטלה כמו שראינו שחששו בברכה לבטלה יותר כמו בבדיקה בציצית, וכן בספק ספקא בברכות דאזלי' לקולא כמ"ש המשנ"ב, ועי' כה"ח סי' קכד מה שהביא בשם החסד לאלפים לענין סב"ל נגד השו"ע.

ומ"מ מה שיש שנהגו קצת גדולים לעשות כן אינו תמיהה כ"כ דהרי כך דעת המהרי"ל וסייעתו שאחד מברך ואחד קורא כמו שהביא הבה"ל פשטות הירושלמי לפי איך שלמדוהו חלק מהאחרונים וכך נפסק להלכה בסומא משום כבוד הבריות כמו שציינתי בתשובה אחרת דלעיל, ואם כן אפשר שסברו הנך גדולים שכך הוא פסק הרמ"א לגמרי, וגם לפי מה שנקט המשנ"ב בדעת הרמ"א (וכך מבואר בדרכי משה) שהרמ"א היקל רק בסומא שהוא צורך גדול אבל עדיין אפשר שהחשיבו גם צורך מצוה ושמחה של תורה ג"כ כצורך שיהיה אפשר מחמת כן לסמוך על המהרי"ל וסייעתו, ואעפ"כ לדידן לכתחילה יש להחמיר כדעת הרא"ש כמבואר במשנ"ב.

ויש להוסיף על זה דאותם גדולים ששמענו עליהם שנהגו בשמחת תורה לחוד יש לומר ג"כ שסמכו על מה שבכמה דברים אנו נוהגים בשמחת תורה להקל בדברים שמחמירים בהם בשאר ימות השנה משום שמחה של תורה כמו שכתבו הפוסקים על כמה דברים (ואחד מהם הוא להוסיף בקרואים למנהג בני אשכנז ועוד כמה דברים יעוי' בפוסקים) והרי לומר חזק הוא בודאי משמחה של תורה, וא"כ אותם גדולים גופא אפשר שלא היו נוהגים כן בשאר ימות השנה.

לגבי המנהג בזמנינו הנה המנהג ידוע שהבעל קורא חוזר ואומר חזק בקול כדי שישמעו

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כל הציבור, ומכיון שמבואר ברמ"א שאומרים זאת למישהו, א"כ מכיון שהקורא אומר ע"כ שאין אומרים זאת לקורא אלא לעולה, וא"כ העולה אינו חוזר ואומר, וכמו שאין מנהג כזה שהעולה חוזר ואומר בקול ומסתמא יש טעם לזה שכן הוא הפסק וכמו שנתבאר, ואמנם בלחש יתכן שהעולה אומר מה שרוצה ואיני יודע אם יש מנהג קבוע לכולם בזה אבל מסתמא שברוב המקרים אינו אומר מכיון שאכן יש כאן חשש הפסק והרי הכל יודעין שאין להעולה להפסיק בין קריאה לברכה, וכמו שנתבאר גם בציונים שבמשנ"ב המהדורה הנ"ל שהרוב המוחלט שדברו בזה אמרו שהעולה לא יחזור ויאמר.

יש להוסיף דלפי תחילת דברי הרמ"א על השו"ע במה שבא לפרש דברי המחבר משמע דסמך לא ימוש מפך על המברך על התורה, ועליה קאמר דקאי ההמשך רק חזק לענין ההחזקה בתורה בזמן הברכה, ושוב קאמר שלכך נהגו לומר למסיים לקרות חזק, וא"כ דבר הלמד מעניינו דמיירי במברך.

ויש להוסיף דבריש סי' קמא כ' הרמ"א וכן החזן הקורא צריך לעמוד עם הקורא, ומבואר מזה דסתם קורא בלשון רמ"א שייך שפיר להתפרש על עולה שאינו קורא, וגם לעניננו מש"כ בס"ס קלט שנהגו לומר למסיים לקרות בתורה חזק יש לפרשו שפיר על העולה.



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