



- שבוע 79 5
- מי שמאריך בתפילה האם מותר לו להתחיל עם הציבור כאשר ידוע לו שעלול מחמת כן להפסיד קדושה וקדיש 5
- ביום טוב שחל בשבת האם מקרימים האיחול של שבת או של יום טוב 6
- בשחל שביעי של פסח בשבת האם אומרים יזכור קודם יקום פורקן או לאחר יקום פורקן 7
- בביאור דעת הפוסקים המוכרים שהטלת חוט תכלת בציצית הוא למצוה מן המוכרח 7
- האם יש ענין או חיוב לקנות לפני המועד בגדי תינוקות בשפע כדי שלא יצטרכו לבכס בגדים 9
- הערה במנין חוטי התכלת בציצית 12
- שאלות בענייני נטילת ידים משום רוח רעה ואם צריך לנגב הידיים לפני נטילת ידיים של שחרית שאלות בענייני נטילת ידים משום רוח רעה ואם צריך לנגב הידיים לפני נטילת ידיים של שחרית 15
- מעה בחול המועד ואמר בתפילה את יום ראש החדש הזה וחזר והתחיל מרצה ואמר ההזכרה הנכונה מה מעה בחול המועד ואמר בתפילה את יום ראש החדש הזה וחזר והתחיל מרצה ואמר ההזכרה הנכונה מה 16
- דינו 16
- כשהמכנים ספר תורה מתעכב בהכנסתו לתיבה האם יכול הש"ץ להתחיל קדיש 17
- האוכל בליל שבת ויום טוב בבית הוריו וחוזר לישון בביתו האם ידליק הנר בבית הוריו או בביתו 17
- עדשה של משקפים הנופלת מהמשקפיים ביום טוב האם מותר להחזירה 20
- האם מותר לתקן משקפיים במעשה אומן בחול המועד 24
- שרף באש ספק טמון האם חייב או פטור 26
- מה שנוצר לענות אמן אחר כל מה שאדם מברך לחבירו האם זה חיוב 29
- דין סמיכה כישיבה האם הוא רק לחומרא או גם לקולא כגון בברכת המזון 30

שביחא שאלות המצויות בהלכה

האם יש ענין לבתחילה וכדיעבד לכוון לפטור את הכוס השני להנהגים שלא לברך על הכוס השני

30

33 הגורל המחזיק ספר תורה האם צריך לעמוד לדבר שבקדושה לברכו ויהא שמה רבא

36 מי שיש בשכנותו מניין רק כותיקין האם מחוייב להשכים כדי להתפלל במנין

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח

questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' הפץ 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 במלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

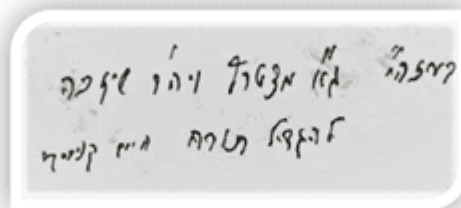
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

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 קסלר, הגר"ח מיישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

ואם ח"ו השתרכב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתקן הדברים להבא, ושנואות מי יבין.

מי שמאריך בתפילה האם מותר לו להתחיל עם הציבור כאשר ידוע לו שעלול מחמת בן להפסיד קדושה וקדיש

בבה

ריש סי' קט נסתפק בזה ולא הכריע אולם למעשה נקטו הרבה אחרונים להתיר בזה [ערה"ש ס"ה וחזו"א דינים והנהגות פ"ד אות כ"א ושלמת חיים סי' כ"ז ואורח נאמן סי' נ"ב סק"א וכ"כ צוואת יסוד ושורש העבודה סי' ט"ז, ועי' צשו"ת אפרקסתא דעניא ח"צ סי' ק"ז שכן משמע בספר חסידים אות תשפד שהוצא צמשנ"צ סי' קכ"ד סקי"ג צשס המג"א, ועי' עוד פרטי דינים צ"כ לשכנו מדרשו הל' תפילה אות נח צשס הגריש"א ודעת נוטה ח"א עמ' שמו], וכן המנהג פשוט, וכידוע שבהרבה מקומות נוהגים שאין ממתנינים אלא לעשרה (ומנהג זה צ"ב מצד עצמו ואכמ"ל), דס"ל שמי שהתחיל עם הציבור לא עבר איסורא במה שאינו יכול לענות מחמת זה קדיש וקדושה, ומי שהתחיל אחר הציבור כ"ש שאין הציבור צריכים להמתין לו.

ומ"מ יש להקפיד על הדינים המבוארים בשו"ע ורמ"א שם כשאומר החזן החזקה ש"ן היכא דאפשר דהיינו לשתוק בקדושה ולכוון לשמוע עם הש"ן עד סיום האל הקדוש ולשחות במודים עם הקהל, ולענין שאר הדינים (כגון לענין שומע תפילה ולענין אם צריך לכוון לברכה ששוחה בה) יעוי' בפוסקים בסי' קט.

בגוף נידון זה יש להוסיף דבשם החזו"א הובא שלא יאמר שלום רב במקום שים שלום כדי להספיק קדושה, וכך הובא בשם כמה אחרונים, ומאידך האדר"ת נקט להיפך, ובאמת כדברי החזו"א שנקט שהוא חיוב לומר שים שלום בשחרית כן מתבאר גם מדברי הבה"ל סי' קכ"ז עי"ש, רק דשם אכן אין הפסד בזה משא"כ באופן של החזו"א, רק דיש להעיר דבאמת כל עיקר הדברים מחודשים כיון שיש מקומות שהיו אומרים רק שלום רב ורק שים שלום, ממילא מחודש לומר דיש חיוב בזה לומר כפי נוסחתו (עי' במשנ"ב סי' סח) שהוא עדיף מחיובא דקדושה, [ואיני יודע אם הי' מפורסם כל המנהגים בזה בזמן האחרונים], וכ"ש לדמותו לדין זכרנו לחיים (עי' בה"ל הנ"ל), שהוא תקנה קבועה מימי הגאונים ופשטה בכל ישראל, וגם להצד שהביא הבה"ל בריש סי' קט דהפטור מקדושה כשהתחיל להתפלל עם הציבור הוא משום שעכשיו הוא אנוס מ"מ בכה"ג יל"ע אם חשיב אנוס, ומ"מ יל"ע אם נחשוש לשי' הבה"ל שיש צד שעובר איסור במה שהתפלל עם הציבור והאריך האם בכה"ג נימא דיעשה כהאדר"ת, ולכאורה בזה אה"נ רק דלא נהגו לחשוש לצד זה מעיקר הדין מאחר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהבה"ל גופיה לא הכריע כן ושאר אחרונים הכריעו להיפך, וכמו"כ יש לדון להחזו"א גופיה באדם שעבר והתפלל אחר שהתחילו הציבור ועכשיו יוכל להספיק קדושה אם יאמר שלום רב כיון שאם יאמר שים שלום לכאורה נתברר שעבר איסור, ואם יאמר שלום רב צל"ע אם חשיב איסור גמור אפי' אמר במזיד, ואולי בזה יודה החזו"א שיאמר שלום רב (עכ"פ כשלא יוכל לומר קדושה במקום אחר), דלא מיירי אלא באופן שאין מוטל עליו לקצר להספיק קדושה.

ביום טוב שחל בשבת האם מקדימים האיחול של שבת או של יום

טוב

נשאל תי

בשש"פ שחל בשבת השתא תשפ"ה האם יש לברך שבתא טבא ויומא טבא כבלשונינו גוט שבת גוט יו"ט טוב או להיפך גוט יו"ט גוט שבת, והשבתי דיש להקדים בזה כבוד שבת ליו"ט, דהרי כל התדיר מחבירו קודם את חבירו [זמנים ריש דף פט], ומוספי שבת קודמין לשל יו"ט [עי' רש"י זמנים ריש דף פט וכ"ג להדיא הרי"ד זגמ' זמנים פה ע"ז], ויש להוסיף דמקיים בזה זכור את יום השבת לקדשו [עי' זמלמא דרש"י ורמב"ן עה"ת ס"פ יתרו].

ויש להוסיף לסוגי' דהילך מצה הילך חמץ בסוכה נו ע"א, ונחלקו שם תנאי ואמוראי אם אומרים הילך חמץ הילך מצה להקדים יו"ט לשבת שעברה או הילך מצה הילך חמץ להקדים שבת ליו"ט, ועד כאן לא פליגי אלא דחמץ עיקר ומצה טפל, וכדפרש"י דחמץ עיקר שהיא חובה ליום ומצה טפל שהוא של שבת שעברה, אבל בשניהם עיקרים ליום אין להקדים שאינו תדיר לתדיר (ועי' בשפ"א שם ג"כ שרצה לחלק אף בקרבנות גופא בין בזיכי שבת שעברה לבין מוספי שבת האידנא וכך אכן יוצא לכאורה לפי הסוגיא דלדידן דאמרי' הילך חמץ הילך מצה כיוצא במסקנת הסוגי' והתוס' שם דגם מוספי היו"ט יש להקדים לבזיכין).

ואין לומר דרק בברכות הקפידו כגון בברכת שהחיינו בסוכה שם או בקרבנות בזבחים שם, דהרי גבי הילך מצה וכו' משמע דהקפידא היא אמירה בעלמא כשמחלקין הקרבן (ולא מסתבר ליישב דמשום שבחלוקה יש מצוה וגם דבהזכרת שבת יש ג"כ מצוה וכמשנ"ת), ולא ס"ד להתוס' לחלק בזה לומר דבאמירה לחוד לא הקפידו אף לתרץ קושייתם עי"ש.

כשחל שביעי של פסח בשבת האם אומרים יזכור קודם יקום פורקן או לאחר יקום פורקן

בשער

אפרים שער י סל"א הובא דביו"ט שחל בשבת יש נוהגים לומר יזכור ויש נוהגים שלא לומר, אבל המנהג כהיום נראה שאומרים כמובא במחזורים.

גם כשחל יו"ט בשבת אומרים יקום פורקן כשאר שבתות השנה (ליקוטי מהרי"ח סדר יום א' דפסח).

ויזכור אומרים אחר יקום פורקן (כ"ה בכל המחזורים שראיתי), והטעם נראה משום דיקום פורקן נסדר על הדרשא דרישי כלי (ע"פ הבעל המאור בעירובין הבאתי בתשובה אחרת, ומעין זה במחזור ויטרי), ודרשא נאמרת על הקריאה"ת כמבואר במסכת סופרים (והרחבתי בכל ענין זה של יקום פורקן בתשובה הנ"ל), הלכך יקום פורקן קאי על הקריאה"ת, ולכן אין להפריד ביזכור בין קריאה"ת ליקום פורקן.

שו"מ עוד בשם סידור היעב"ץ שג"כ כתב דיש להקדים יקום פורקן ליזכור והטעם כתב דיש להקדים ברכת החיים להזכרת המתים, ומ"מ מבואר גם בדבריו דאומרים יקום פורקן ויזכור ביו"ט שחל בשבת.

בביאור דעת הפוסקים הסוברים שהטלת חוט תכלת בציצית הוא למצוה מן המובחר

מה

שהעיר כת"ר דהיאך שיך לומר מצוה מן המובחר בדבר המפורש בתורה דאטו נימא כך גם לענין שבת וכל המצוות עכ"ד.

ומ"מ הרבה פוסקים כתבו כן ומצוה ליישבם, (וכבר כתבתי באיזהו מקומן דלענ"ד על זה עיקר סומכין מה שיש הרבה ת"ח ורבנים הסוברים שהזיהוי אפשרי, ולמרות זאת אין לובשין התכלת), ולא הורגלנו להכריע בין הדעות מן המקראות כשיש דרשות חז"ל שדרשו המקראות שלא כפשטן (עי' יבמות יב ע"ב), ובענייננו ביארו (מנחות לח) הכנף מן כנף דהיינו לבן ומלבד זה פתיל תכלת וראיתם אותו אכל חדא משמע.

והנה באמת מצינו בציצית ובתכלת כמה דינים שלא מצינו בהרבה מצוות אחרות.

א' מצינו דהלבן אינו מעכב את התכלת והתכלת אינה מעכבת את הלבן ומקיים בזה מצוה ויכול לברך, אף דלכאורה עושה כנגד המפורש בתורה (עכ"פ במקום אונס שאין לו תכלת דבזה לכו"ע שרי כמ"ש במנחות לח ע"ב אין לו תכלת מטיל לבן).

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וב' מצינו שחכמים ציוו (מנחות לט) שלא להטיל תכלת בסדין אף שיש לו תכלת ולהרבה פוסקים אף לבן א"א להטיל וכ"ז מתיר לו ללבוש הבגד לכתחילה.

וג' מצינו בציצית שאם אינו יכול להטיל ציצית דעת הר"י במרדכי כידוע שמה"ת אינו אסור בלבישת הבגד, דאין הגדרת המצוה איסור לבישת הבגד אלא חיוב הטלה בבגד, וממילא יש לדון מה רצון התורה בבגד כזה שמקיים בו מצוה ועדיין יש בו חיוב האם יש ללבוש או לא.

והנה מצינו דגם המרדכי מודה דמי שאין לו חוטי ציצית כלל להטיל בבגדו מדרבנן אסור ללבוש הבגד עכ"פ במקרה רגיל (עי' במשנ"ב סי' יג) ומאידך לענין כשחסר תכלת ויש בבגד כבר לבן מצינו לאידך גיסא שחכמים אמרו (במנחות לח ע"ב) אין לו תכלת מטיל לבן, ומבואר דיש לזה גדר אחר בין חסרון לבן לחסרון תכלת.

ומ"מ יש לדחות בדרבנן אין למדין זו מזו דהיכא שמקיים מצוות לבן לא אסרו חכמים אחר שמותר מן התורה משא"כ היכא שאין מקיים כלל שום מצוה אסרוהו בלבישה, ומ"מ זה אינו מוכרח ליישב כן.

לענין מה שכתב כת"ר דהחפץ חיים שהדפיס המיוחס להרשב"א התכוון שלא יפסקו מזה הלכה, לענ"ד מסתבר שהח"ח לא סבר שאסור לפסוק מזה דהרי אסור להשהות בביתו ספר שאינו מוגה וכ"ש להדפיס ורבים חללים הפילה זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה (סוטה כב) והח"ח ג"כ יתכן שלא היה ברירא ליה מחברו יעוי' בכמה ידיעות בריש קובץ הערות.

ולענין מה שכתב כת"ר שא"א לפסוק מספר שלא נודע מחברו לענ"ד אינו כלל בכל מקום דיש כמה ספרים שאין יודעים שם מחברם והובאו בב"י וברמ"א להלכה בהרבה מקומות כמו ספר כלבו ועוד, וגם רוב המדרשים שבידינו אין ידוע מי כתבם ועכ"פ סתמות שבהם, ומ"מ הכל לפי הענין.

האם יש ענין או חיוב לקנות לפני המועד בגדי תינוקות בשפע בדי שלא יצטרכו לבנם בגדים

אין

חיוב לקנות בגדים חדשים כדי למנוע מכיבוס ומ"מ כשאפשר לעשות כן בלא טירחא והוצאה יש לעשות כן.

מקורות:

כיבוס בגדי קטנים (עכ"פ אותם המפורשים ברמ"א להתיר) מותרים כיבוס בחוה"מ ולכן אין חיוב להוציא ממון לקנות בגדים לפני המועד למנוע הכיבוס (וכן מבואר אפי' להחוט שני דלקמן וכן להבאר משה דלקמן ג"כ מבואר כן בח"ז סי' פז עי"ש וכ"ש להאג"מ דלקמן דמקל בזה טובא).

אולם מ"מ כל היתר כיבוס הוא "דחוויה" ולא "הותרה", וכמו שמצינו ברמ"א סי' תקלד ס"א דרוב היתרי כיבוס בחוה"מ הוא רק חלוק אחד בלבד, וכן מבואר בב"י בשם הרבה ראשונים דגם היתר דקטנים הוא רק בחלוק אחד שצריך בלבד, וגם הקטנים ביותר שהתיר הרמ"א שם בשם התה"ד (והובא בב"י שם) לכבס ד' וה' בגדים [אמר שהציא דברי המממרים הנ"ל ולא חלק עליהם צעיקר דינא] הוא רק משום שצריכים כמבואר ברמ"א שם, ולא נזכר שיש כאן היתר או שלא גזרו במקום קטנים, ואדרבה אם היה צד כזה היה לכל הרבה הראשונים הנ"ל להתיר גם באינם קטנים ביותר אף יותר מבגד אחד, דהרי כל אותם הראשונים מיירי על דברי הירושלמי דמיירי בהיתר של בגדי קטנים, ועם כל זה הגבילו הדבר מאוד, ומבואר דההיתר הוא דחוויה ולא הותרה.

וכן במשנ"ב סי' תקמא סקי"ג מהמג"א בשם הריב"ש תינוק שנולד בחג אסור לעשות לו בגדים חדשים במועד למול אותו ולא מיקרי לצורך המועד לכבוד אביו לישא אותו להמילה דיכול לכורכו בחתיכת שיראין ע"כ, ועי"ש בשעה"צ שהביא שאפי' במעשה הדיוט יש להחמיר, ומזה למד בבאר משה ח"ז סי' סד דגם בכיבוס יש למנוע היכא דאפשר בלא כיבוס לפי הענין והדברים ברורים.

ומ"מ מה שבא ללמוד מזה דגם בבגד יותר יפה יש למנוע אפי' בכיבוס עי' במבקשי תורה חוה"מ עמ' תסה ג בשם האג"מ להקל בזה, ויש לומר דס"ל דמ"מ בכיבוס הקילו יותר, או אפשר דבקטן בן כמה ימים בלבד לא חשיב צורך גמור להלבישו בבגד יפה, וכן מה שנקט הבאר משה עוד [הוצא שש"כ פס"ו הערה קנה] שצריך ליטול עמו בגדים כשיוצא מחוץ לעיר למנוע כיבוס במבקשי תורה שם ב בשם האג"מ להקל בזה, ומ"מ בטירחא שאינה גדולה ג"כ משמע להקל בזה ובפסקי הלכות אות ז' של אג"מ כתב שמותר לכבס בגדי קטנים במועד אפי' בעשיר גדול שבנקל לקנות בגדים חדשים אינו מחייב.

ויתכן לומר דגם אם נקבל דבקטנים לא תקנו כלל דיני כיבוס בחוה"מ מ"מ לא עדיף מכל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מלאכה אחרת שאסור לעשותה שלא לצורך, ובאמת בכל מלאכות חוה"מ אם יכול למנוע עצמו מן המלאכה בלא טורח בודאי עליו למנוע מן המלאכה (וכמ"ש כע"ז רמ"א סי' תקלז ס"א דגם מה שהותר שם מ"מ בכל מה דאפשר להקל בטרחה יעשה וכן מצינו בכ"מ שהתירו רק היכא דלא אפשר כגון בדישה בפרות התירו רק לצורך רבים וכן בהכנסת פירות ביום התירו רק היכא דלא אפשר בלילה בצינעא וכה"ג מצינו שההיתר רק היכא דלא אפשר), ויש לבדוק בכל מקום הדין לפי הענין, אבל אין היתר מלאכה וטירחא בחוה"מ כשהוא שלא לצורך.

וכן כ' הגרשז"א בשלחן שלמה אות ד' שמי שיש לו חלוק אחד במועד אם יכול לקנות בלא טירחא בגד אחר ולמנוע כיבוס יעשה כן.

ועוד הביאו ראיה דלכאורה לא נאמר כלל זה של הותרה ככל דברי האג"מ דלעיל מדברי ה"ר יחיאל מפאריס שהביא דכל הני שהתירו במתני' לכבס אם היה יכול לכבס קודם המועד לא הותרה, וגם אם נימא דכיון שהיו יכולים לא היה היתר, מ"מ חזי' כבר שמי שיכול בהיתר אינו בכלל ההיתר, וממילא צריך לדעת הגדר בזה.

וגם בענייננו צריך לכבס לפני חוה"מ כשיכול (עי' חוט שני חוה"מ עמ' קלז ובאר משה ח"ז עמ' נז ומאידך ע"ע אשרי האיש חוה"מ פ"א ס"ב).

ובלאו הכי הוא מחודש לומר דהיתר דקטנים הוא גם היכא דברור שאין צורך (דלכה"פ יש לומר דבסתם חשיב כמקום צורך ולכן לא הותר בלא הגבלה אלא רק ד' וה' שהוא רגילות וצורך כמ"ש הרמ"א).

הלכך אם יש דרך בלא טירחא והוצאה למנוע היתר הכיבוס בחוה"מ יש לעשות כן.

ולכן כתב בחוט שני (חוה"מ עמ' רלט) שאמנם אינו מחוייב לקנות בגדים יותר מכדי צרכו אבל אם בין כך עומד לקנות בגדים עדיף לקנות עכשיו כדי למנוע מכביסה, ומ"מ אינו בהכרח סותר דעת האג"מ דלעיל דהאג"מ לא מיירי במי שבלאו הכי בא לקנות בגדים.

ולגבי בין המצרים הוב' בשם הגריש"א (נטעי גבריאל בין המצרים פל"ו הערה יז) שא"צ להחמיר לקנות בגדים חדשים ושא"צ להוסיף חומרות על מה שתקנו חכמים ולא דיך במה שאסרה תורה, וכן בתשובות והנהגות ח"ב סי' רנח כתב דבט' הימים כיון שבבגדי קטנים משום שמחה כמ"ש במשנ"ב סי' תקנא סקפ"ד להכי לא גזרו כלל, ולכן לא אסרו לכבס גם אם יש לו אחרים וכ"ש שאינו מחוייב לקנות יותר שלא יצטרך לכבס, וכן בבאר משה ח"ז סי' לב שאם אפשר להשתמש בחד פעמי מה טוב אבל אינו חייב לקנות אפי' הוא איש אמיד, ובהליכ"ש פ"ד הערה יז דמי שדרכו להשתמש בכל ימות השנה בחיתולים ששימושם ח"פ ישתמש בימים אלו בסוג זה כדי להמנע מכיבוס, אך לא החמיר בכל אדם, ומ"מ יש לחלק בין בין המצרים לחוה"מ דבבין המצרים הוא משום שמחה ואינו שייך לחוה"מ דאדרבה אין איסור משום שמחה ולכן גם אלו שהתירו שם לא בהכרח יתירו

ומ"מ יש להוסיף דמצינו קצת תנא דמסייע לשי' האג"מ בענייננו שמצינו מעין דבריו בקרן אורה במו"ק יד ע"א דקטן אינו בכלל איסור כיבוס כל היכא שניכר שהם בגדי קטנים וקיל מכל אותם שהתירום חכמים ומ"מ להלכה ממש א"א להביא ראיה מהקר"א, חדא דעושה מחלוקת בין הירושלמי לבבלי וכל הראשונים שהובאו בב"י שפסקו כהירושלמי לא ס"ל הכי כלל, ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל בדבריהם וק"ל, ועוד דגם הוא מסיים דבקטן שהגיע לחינוך הביא דברי הראשונים דיש בו דין קריעה ומשייך זה לנד"ד (ובתשובה אחרת הרחבתי בדעות הפוסקים בקטן בקריעה), אבל זכר לדבר מיהא לשי' האג"מ מצינו כאן.

ולגוף מה שיתכן שלא קבלו הראשונים ההשוואה בין גילוח לכיבוס יתכן דבדבר שהוא בגופו של הקטן לא החמירו משא"כ כיבוס שאינו בגוף הקטן חמיר טפי דהרי עצם מה שהקטן פטור מאיסור כיבוס אינו טעם להתיר לבר חיובא לכבס עבורו מידי דהוי אנכרי שפטור ואין היתר לכבס עבורו ואין לך אלא מה שאמרו חכמים לגבי גילוח שהוא בגוף הקטן והלכות מועד עקורות זו מזו ואין למדין זו מזו כדאי' בירושלמי.

ובלאו הכי אם נימא דיש איסורים שלא נאמרו בקטן אפי' שהגיע לחינוך (עי' בקר"א שם) כגון גילוח במועד או קריעה באבלות לחלק מהדעות א"כ מנין לדמות כיבוס לזה דהרי סתם איסורין שבתורה קטן שהגיע לחינוך מצוו בהן ומה שיצא מן הכלל (אם יש צד כך) אין לך בו אלא חידושו שהם דברים שיש בהם אומדנא שאין שייכים בקטן גזירות אלו כל אחד מטעמו (כגון בקריעה משום שקטן אינו שייך להתאבל אלא רק בתורת עגמ"נ), ואולי אה"נ דגזירה שלא יכנסו למועד מנוולין לא שייך בקטן דאינו בר קנסא ומזה למד מגילוח לכיבוס אבל עדיין יש מקום לחלק בדבר שהוא בגוף הקטן וכנ"ל.

ויש להוסיף דאפי' אם נקבל הלכה למעשה טענתו של הקר"א בתחילת דבריו ללמוד כיבוס מגילוח לומר שאין הקטן בכלל דין זה הרי המשנ"ב החמיר דאין לגלח קטן אלא בשיעור רב ומצטער, א"כ גם בזה יש להשתדל כשאפשר בלא מלאכה.

הערה במנין חושי התכלת בציצית

בעבר

רשמתי הדברים לעצמי עם מ"מ יותר מפורטים ואבד ממני אולם מאחר שכעת נתבקשתי לרשום הדברים שוב ופטור בלא כלום א"א הלכך ארשום מה שעולה כעת בזכרון.

כל הדברים דלהלן אינם להלכה למעשה וכמו שיתבאר דהתוס' והרמב"ם ועוד ראשונים בודאי אינם סוברים כמו שאצדד להלן, ומ"מ מאחר דנקטי' דתכלת אינו להלכתא לדידן לכך הצעתי איזה רעיונות שיוכלו להיות לפי קצת רבוותא.

יש להקדים דמאחר ואנו נסמכין אחר תוס' והרא"ש ורובא דרבוותא קמאי ובתראי (וכידוע שצינו בזה כארבעים ראשונים) ושו"ע ומשנ"ב ומימיהן אנו שותין שנקטו דיש להניח ב' חושי תכלת בכל א' מד' הכנפות, הלכך הנוהגין להטיל תכלת היו צריכין להטיל ב' חושי תכלת, אולם אעפ"כ יתבאר להלן דהטלת חוט אחד אפשר שאינו סתירה לזה (וכמדומה שטענה זח שמעתי גם בשם הגרמ"מ קארפ ע"פ ל' רש"י עה"ת דלקמן).

בש"ס נחתו בכ"מ למספר החוטים ולכאורה בשום מקום לא נקטו כמה מהם תכלת, אלא רק שיש לעשות בהם לבן ותכלת ובדיעבד אינו מעכב.

ברש"י ר"פ התכלת מנחות לח ע"א דאי עביד ארבעתם תכלת או ארבעתם לבן אז אינו מעכב משמע דבלא זה הוא בכלל תכלת ולבן (אף דאפשר ליישב שבינתיים לא יעשה מ"מ הוא ג"כ דחוק).

ועוד צ"ע דהראב"ד דבד"כ אינו הולך בשיטת הרמב"ם במקום שהרמב"ם חולק על שא"ר וכאן הלך בעיקר דרך הרמב"ם דדין הציצית בחוט אחד (אם כי הרמב"ם והראב"ד בודאי חולקים בחידוש של חצי חוט).

ועוד צ"ע דרוב ככל גדולי הראשונים לא הזכירו כלל שיש פלוגתא אם הוא חוט או ב' חוטים (ואפי' הראב"ד שהזכיר פלוגתא הוא רק ביחס הוא חוט שלם או חצי חוט), אלא רובם ככולם הזכירו ב' חוטין ורק הראב"ד דקאי על הרמב"ם ומעט בודדים עמו הזכיר חוט אחד והדבר אומר דרשני (ולא באתי ליישב קצת מקמאי שהזכירו דעת התוס' והרמב"ם יחד אלא כללות הראשונים שהזכירו בפשיטות דדין התכלת בב' חוטים ולא הזכירו כלל פלוגתא בזה, ובדוחק יש ליישב דמאחר שאינו נוגע להלכה לא חשו לה אבל נוגע לענין גרדומין כדלקמן).

ועוד צ"ע מה הוא שהגר"א הביא בכל פעם דעה אחריתא ואכמ"ל בזה.

בהרבה מדרשים איתא דחוט אחד של תכלת פוטר הבגד (וחלק נכבד מהם עדיין לא הובאו במאמרים שראיתי בנושא, אך רשמתי אצלי בעבר רשימת המדרשים שראיתי שכתבו כן)

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואף דשייך קצת ליישב ולהגיה בחלקם (כגון ד' חוטין של תכלת ר"ל עם הלבן אבל עדיין צ"ע דאכן לפעמים הלבן נקרא תכלת אבל כאן הרי הוא ביחס לקדושת התכלת ממש דהא קאי בטלית שכולה תכלת) מ"מ מאחר שכ"א מהמדרשים נקט הדבר בסגנון אחר ובנוסח אחר לא מסתבר לדחוק בכולם, ואעפ"כ ברובם הנידון מצד פטור כגון במחלוקתו של קרח שחוט אחד של תכלת פוטרו, ואע"פ שחלקם מדרשים מאוחרים ומכת"י מ"מ מאחר והדברים הם בסגנון חז"ל ומבוססים על מאמרי תנאים ואמוראים במדרשים קדומים יש להם משקל לבירור ענין שלא היה נוהג אחר זמן התנאים והאמוראים לומר שיש כאן נטיה שכך היה בזמן התנאים והאמוראים כשהיתה התכלת נוהגת בציצית.

ועוד צ"ע דברש"י גופיה דסובר ב' חוטי תכלת מ"מ לגבי פטור נקט בר"פ קרח דחוט אחד של תכלת פוטרו (ואגב שם מסתמא הוא לשון מדרש).

ומאידך גיסא בפיוטי ינאי שהיה לכה"פ קרוב לתקופת הגמ' מבואר כהתוס' והמעייין בדברי התוס' בר"פ התכלת מנחות לח ע"א ימצא דהוה פשיטא כמסורת קדומה שכך היא מצוות הציצית להשוות לבן לתכלת, ומאחר שכמעט כל הראשונים סברו כן מסתבר שהוא מסורת מזמן התכלת וא"כ קשיא על כל המדרשים הנ"ל.

ומה שיתכן לומר ביאור בכל זה דבאמת דינא דתכלת ולבן אינו דין כלל במספר החוטים דדרשות דמספר החוטים הנזכרים בגמ' אינו כלל שייך לדין שיהיה תכלת בציצית שהוא דין בפני עצמו, אלא כמ"ש התוס' דסברא הוא להשוות ביניהם, ומ"מ ככל ומדובר לענין הפטור חוט אחד תכלת נמי פוטר כדי שיהיו ב' מינים (ועי' בסוגי' דטלית דמיני צבעונים וברש"י שם דגם שם אפשר דיש ללמוד דהגדר דציצית הוא שיהיו ב' מינים וצלע"ע), וממילא הראב"ד דקאי על הרמב"ם שהזכיר הפטור דחוט אחד תיקנו דמ"מ לא שייך שיהיה חצי חוט אלא חוט אחד שלם, וממילא אפשר דהראב"ד אינו סותר דעת רוב ככל הראשונים שסוברים דהתכלת ב' חוטין.

אבל הרמב"ם יש מקום לומר דבאמת חולק אבל לא מצינו לו חבר בראשונים עמודי ההוראה שאנו נסמכים אחריהם כתוס' ורא"ש ורשב"א וראב"ד ומרדכי ושאר פוסקים שאנו נסמכים אחריהם בשאר דיני התורה (חוץ מבנו הר"א ותלמידו כבנו רבינו פרחיה).

וכן מיעוטא דהראשונים שהביאו דיש דעות בזה באמת לא ס"ל כהיסוד הנ"ל.

ועדיין צ"ע דאם היה הכשר בתכלת בפחות מב' חוטין היה בזה נפק"מ לדינא לגבי גרדומין בטוב"י ושו"ע סי' יב, דהרי בגמ' אמרי' דאי איגרדום תכלת וכו' או איגרדום לבן וקאי תכלת וכו', במנחות לח ע"ב, ועדיין יש מקום ליישב דלבן כנגד מין תכלת לא אמרו שיועיל בגרדומין, אלא דגם ע"ז יש להקשות דלהנ"ל היה צריך להועיל גם ג' דתכלת וחד דלבן, ואולי כשיש כאן רק מין אחד לפנינו א"א להכשיר מיעוט הציצית מדין גרדומין שהיה יכול לעשות מיעוט החוטים לבן, דמה שהיה יכול לעשות מיעוט החוטים לבן הוא רק במקום תכלת משא"כ תרי ותרי הוא עיקר דינו, ועדיין דוחק, דהרי גם תרי דלבן בלבד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להלכה אינו יכול בלא שיש ב' מינים, ומה דעיקר דינו הוא תרי ותרי מסתמא אינו דאורייתא להנ"ל דאם הי' דאורייתא היה מעכב גם לעיכובא, דבדאורייתא בד"כ הדין הוא לעיכובא כמ"ש התוס' בסוכה ויש סתירות בזה, אבל יש לומר דכ"ז הוא גם מדרבנן דמדאורייתא לא בעי' בגרדומין שישתייר כנגד מין הלבן, אבל גם אם ניישב כן עדיין דחוק למה תקנו רבנן כנגד תרי ותרי אם אינו לעיכובא, וא"כ עדיין הוא דחוק, וצל"ע בכ"ז, וקיצרתי מאוד.

והנה לשון הרא"ש המובא בב"י שם היה אומר רבינו תם דעכשיו שנותנים ארבעה חוטים שנים משום תכלת ושנים משום לבן וכו', ואולי עיקר דינא משום שנותנין לשם כך, ולפ"ז היה חידוש לומר דאם נתן אחד לשם לבן והשאר לשם תכלת היה הדין שונה, אבל יש לומר דהיא הנותנת כיון דאין נותן תכלת ממילא עושה כעיקר דינו שהוא ב' לבן וב' תכלת, והלשון במרדכי (סי' תתקלט) המובא בב"י שם ואומר רבינו תם עכשיו שאנו נוהגים ארבעה פשוטים שהם שמנה כפולים כנגד תכלת ולבן אם נפסקו ארבעה חוטים ויודע שהם שני חוטים שנכפלו שהם כנגד לבן או כנגד תכלת כשרים בכדי עניבה ואם אינו יודע פסול וכו' וכן עשה מעשה רבינו תם לפסול בשלשה חוטים מגורדמות ע"כ, ושם לא נזכר שעושים ב' כנגד לבן וב' כנגד תכלת, ואולי יש לומר דעיקר התקנה תקנו כנגד עיקר מה שהנהיגו ונהגו בפועל ליתן ב' תכלת וב' לבן, וכ"ז דוחק.

אם כי באמת התוס' בר"פ התכלת כתבו וצריך לומר שחולק על הש"ס שלנו דמשמע דחד מתכלת מהני עכ"ל, ומשמע דס"ל בפשיטות דלדידן אפי' בדיעבד לא מהני חוט אחד תכלת לקיים בזה תכלת של ציצית.

ובמאמר המוסגר מה שלא הביא השו"ע שי' הרמב"ם דא"צ ב' חוטי תכלת יש לומר דזה כלול במש"כ והיכא דלא אפשר יש לסמוך על ר"י דה"ה על שי' הרמב"ם, והרמב"ם לא נראה שהצריך לכתחילה ב' חוטי תכלת דלא משמע כן, אם כי יש לומר דאינו פוסל.

בדברי הספרי נ"ל דהעיקר לדידן כג' הגמ' דפלוגתא דב"ש וב"ה לענין מנין החוטים דכל מתניתא דלא מיתניא בי ר"ח ור"א וכו' בחולין קמא, וברייתות שלא הובאו בגמ' אינם הלכה כמ"ש באגרת רב שרירא, והיינו כשיש נוסח סותר בגמ', ובאמת בתוס' ר"פ התכלת נקטו דהוא חולק על הגמ' שלנו וס"ל דהסתירה בספרי דבפרשת שלח אתי דלא כהגמ' שלנו ובכי תצא אתי כהגמ' שלנו.

עכ"פ לאור היסוד דלעיל דשייך ציצית של חוט א' תכלת וציצית של ב' חוטים תכלת א"ש למה בספרי כ' במקו"א דב"ש (דקי"ל כוותיהו בגמ') ס"ל א' תכלת ובשני ס"ל ב' תכלת.

ויש להמתיק הענין דהנה מה שנקטו ב"ש ב' לבן וב' תכלת א"ש כיון שזהו עיקר מה שהנהיגו ונהגו וכנ"ל ומה שנקטו במקו"א ג' לבן וא' תכלת יש לפרש דהכי קאמרי להו ב"ש לב"ה מאי דדרשיתו ג' חוטים אף אנן מודינן לדרשתכם (והוא דלא כדרשת הגמ' אליבא דהלכתא דהיא ב"ש ולא הקפידו קמאי בדרשות שאינם להלכתא לומר אחרת מן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הברייטא ואכמ"ל) אלא דס"ל דחוט של תכלת לבר ממנינא וק"ל.

שאלות בענייני נטילת ידים משום רוח רעה ואם צריך לנגב הידיים לפני נטילת ידיים של שחרית

(א

ששאלת אם חיוב נטילה אחר נגיעה במנעלים הוא משום רוח רעה או נקיות, הנה פשטות הדבר שהוא רק משום נקיות, ומ"מ יש דעות בזה וכמו שהבאתי חלק מהדעות בזה בתשובה אחרת [ע"י ד"ה המודד נעליים חדשות צמות האם צריך נטילה מחמת הנגיעה בהם, וע"ע ד"ה הנוגע במקומות המכוסים כשאינם מזיעים האם צריכים נטילה או לא].

ב) ששאלת אם באופן שנטמאו הידיים מרוח רעה של בית הכסא אם צריכין נטילה ג' פעמים או פעם אחת, הנה במשנ"ב סי' ד הביא דעות בזה אם נטילה מבית הכסא היא משום נקיות או רוח רעה (ובשו"ע לעיל מינה משמע שהוא רק משום נקיות, וגם במשנ"ב הנ"ל אפשר דעיקר דעתו שהוא משום נקיות בלבד), ומשמע שם דבזה תלוי הנידון דאם הוא מצד רוח רעה בעי' נטילה ג' פעמים, ועי' עוד בארצה"ח שהאריך בזה, וכבר נתבאר דכל מה שלא נזכר להדיא בגמ' שהוא משום רוח רעה הוא מחודש לומר שהוא משום רוח רעה, ואולי יש לצדד דגם הסוברים דהוא משום רוח רעה ומצריכים נטילה ג' פעמים היינו בתורת חששא, דאפי' אם הוא רוח רעה מ"מ מנ"ל דהך רוח רעה מקפדת כמו בבת מלך דמקפדת עד שיעבירוה בג' פעמים כמ"ש בגמ'.

ויעוי' בתשובה אחרת [ד"ה היו"א מצית הכסא האם צריך נטילה ג' פעמים] שכתבתי עוד איזה פרטי דינים בנטילת בהכ"ס אם הוא ג' פעמים.

ג) ששאלת אם צריך לנגב ידיו קודם נט"י משום רוח רעה יעוי' מה שכתבתי בשאלה דומה לזה לגבי מים אחרונים (ד"ה מי שידיו רטובות כשנוטל מים אחרונים האם צריך לנגב ידיו), ושם נתבאר דניגוב ידיים (להמצריכים כן) בנט"י שקודם הסעודה הוא דין מיוחד בנט"י שקודם הסעודה משום שלא ייטמאו מי הנטילה על ידי המים הטמאים, אבל שם במים אחרונים הוא משום זוהמא.

ויש להוסיף דבניד"ד אשכחן דבעי' ג' נטילות בזה אחר זה דבת מלך היא ומקפדת ואינה עוברת עד ג' פעמים כמ"ש בגמ', וא"כ כמו שנטילה שניה ושלישית הם על ידיים רטובות כך נטילה ראשונה תוכל להיות על ידיים רטובות (ולא דמי לסעודה ששם עיקר הנטילה היא רק אחת ומים שניים להסוברים שיש מים שניים הם רק להעביר מים ראשונים).

ויש להוסיף דאם הטיפות הרטובות שעל הידיים מטמאות את המים העוברים עליהם (כמו שי"א כן לענין נט"י לסעודה) א"כ כ"ש שהידיים עצמן ייטמאו את המים העוברים עליהם.

ויש להוסיף דיש צד בשו"ע סי' ד ששכשוך בג' מימות מחולפין מהני להסיר הרוח רעה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אע"פ שלא היו דרך נטילה ולא אמרי' דהמים נטמאין מהידיים ואין להם תקנה אח"כ, ומיהו שם כיון שהיה על כל היד ס"ד שהוא כעין נטילה.

ויש להוסיף עוד דבסעודה עיקר המטרה היא שלא יישארו הידיים טמאות אחר הנטילה משא"כ בניד"ד אין הידיים נטמאות אחר נטילתן ועוד יש להוסיף דנט"י של סעודה שהוא משום גזירת חכמים יש דינא דטומאת משקין שיכול לטמאות המים (מטמאך לא טמאוני ואתה טמאתני) משא"כ בניד"ד מה שיוכלו מי הנטילה להיטמאות על ידי משקין יוכלו להיטמאות על ידי הידיים גופיהו, ואם אינם מטמאות מן הידיים גם מן המים לא ייטמאו.

ואף שהיה מקום לחלק דבידים מועיל נטילה ג' פעמים ואילו לטהר מים לא מצינו להדיא בגמ' דמועיל נטילה ג' פעמים מ"מ נטילה פ"א גם לידיים אינה מועילה.

וגם לא מצינו שינגבו הידיים לפני נטילה זו (ואמנם דנו כמה אחרונים ומחברי זמנינו אם צריך לנגב ידיו אחר הנטילה קודם הברכה אבל לא מצאתי שדנו על ניגוב קודם הנטילה).

טעה בחול המועד ואמר בתפילה את יום ראש החדש הזה וחזר והתחיל מרצה ואמר ההזכרה הנכונה מה דינו

יערי' במשנ"ב ס"ס קח הדעות בזה ולפי המבואר שם באופן זה יצא בדיעבד יד"ח לכל הדעות.

השלמה לגבי מי שאמר יעלה ויבוא בטעות ביום חול וחזר לתחילת רצה

לגבי מי שאמר יעו"י וחזר לראש הברכה שכתבתי דלכל הפוסקים המובאים במשנ"ב ס"ס קח יצא מ"מ יש לציין לסי' קד ס"ו בביאור הלכה דשם לפי דעת הבה"ל [דלא כהשלמן שלמה שהציא שם שצא לאפוקי מדעתו שנקט דעת חלק מהפוסקים דלהלן שמודים צין צרכה לצרכה עי"ש] בדעת חלק מהפוסקים לא יצא בהפסק באמצע ברכה אם היה הפסק במזיד וחזר לראש הברכה עי"ש, ומשמע במשנ"ב בסי' קח דלדעת רוב האחרונים הפס' בהזכרה שאין זמנה עכשיו בתפילה חשיב כהפסק בדיבור, ומ"מ להלכה בודאי יצא, ואפי' להמחמירים בד"כ הפסק של יעלה ויבוא הוא שוגג ולא מזיד.

בשהמכנים ספר תורה מתעכב בהכנסתו לתיבה האם יכול הש"ץ להתחיל קדיש

הנה

דינא הוא בסי' קמז ס"ז שאין המפטיר מתחיל עד שיסיים הגולל לגלול כדי שיוכל לשמוע ההפטרה, וכע"ז בסי' רפה, וא"כ ה"ה בענייננו אינו יכול להתחיל קדיש עד שיסיים המכנים ס"ת להכניסו ולסדרו, ויעוי' במשנ"ב סי' קכח ס"ק סה לגבי ברכת כהנים דהש"צ צריך להמתין אף אם יש קצת מהציבור שטועין ומאריכין באמן יותר מדי לפי שמצוה על כולם לשמוע, וכ"ש בניד"ד שהמסדר את הס"ת עושה את צורך הציבור ולכן א"א ללמוד ממקומות שאמרו שא"צ להמתין על המאריך יותר מידי, ויש להוסיף דגבי יהי רצון של שני וחמישי כתב המג"א בסי' קמז והמשנ"ב שם סקכ"ב דא"צ להמתין על הגולל כיון שאינו אלא מנהג, ומבואר מזה דכל מה שהוא חיוב צריך להמתין על הגולל, וה"ה על המכנים הס"ת לארון בתוך ההיכל בתוך בהכנ"ס שצריך להמתין לו.

ויש להוסיף דבמשנ"ב סי' רצב סק"ד כתב דלעולם ראוי להסמך הקדיש לתפילת שמונ"ע, ויש להוסיף דאם לא ימתין לו הש"ץ יתכן שגם לא יוכל להתחיל עם הציבור שזהו עיקר שמונ"ע עם הציבור.

השלמה לתשובה בענין המתנת הש"ץ בקדיש למתעכב בהכנסת הספר

ועי' עוד במשנ"ב סי' קכד סקל"ח שחזר על דבריו דבכל ברכה שמוציא אחרים ידי חובתן צריך להמתין גם על המאריך באמן, ובבה"ל שם ציין דיש דעות באחרונים לענין חזהש"ץ, וכמו שנתבאר דבעושה צורך הציבור כ"ש שיש להמתין לו.

האוכל בליל שבת ויום טוב בבית הוריו וחוזר לישון בביתו האם ידליק הנר בבית הוריו או בביתו

הנה

בשו"ע סו"ס רעג הביא דעה שהקידוש צריך להיות דוקא במקום הנר, ולהלכה נקט שאין חיוב דוקא במקום הנר אם מצטער במקום הנר, וכתב שם המשנ"ב ובבה"ל דהיכא שאין צורך גדול לאכול דוקא שלא במקום הנר שמצטער הרבה במקום הנר, יש לחוש לדעת כמה ראשונים שסוברים דיש לקדש דוקא במקום הנר עכ"ד בקיצור עי"ש עוד.

ויש לדון מה הדין בזה באופן שאוכל בבית הוריו ויש שם נרות שבעלת הבית הדליקה אבל הוא עצמו לא הדליק שם האם סגי בזה לענייננו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והנה במקום שהוא מבני הבית ואשתו או אמו הדליקה ואוכל במקום נרות אלו בזה אין שאלה כלל, מכיון שהנרות הם מחיוב שלו, אבל הנידון הוא כאשר הוא מחוייב בנרות בפני עצמו והוא הדליק הנרות של החיוב שלו במקום אחר האם יוצא לפי שי' אותם הראשונים.

ובשם הגרשז"א הובא בשש"כ דאם יש אור יותר במקום שאין נר א"צ דוקא מצטער הרבה ומבואר שהבין דענין האכילה במקום הנר הוא משום אורה, ולפי דבריו פשיטא שאין שאלה בניד"ד דודאי עיקר הענין הוא האכילה במקום שיש אורה.

ונ"ל להביא ראיות לעיקרון זה דאין ענין הנר שלו דוקא לעיכובא ומועיל נר של אחר לענין זה, חדא דבב"י בסי' רעג מבואר מהראשונים דגם להמצריכים לאכול במקום הנר מ"מ מודים שהאוכלים מבעוד יום א"צ לאכול במקום נר דיש כבר אור מהיום (וזה הנוסח שנזכר שם ולא שהנר אינו מועיל אז).

ועוד דראיית המחמירים לאכול במקום נר בב"י שם הוא מדברי הגמ' בפסחים קא ע"א דילמא מתעקרא לכו שרגא וכו', ושם מיירי שהיו ישנים במקום אחר והיו יכולים לאכול במקום נר שלהם או במקום נר שלו, וש"מ שאין קפידא לאור איזה נר יאכלו.

וכן יתכן להביא ראיה מהמחבר בסי' רסג ס"ח שהביא דעת האו"ז דכשיש כמה בעלי בתים שאוכלים במקום אחד א"א לכל אחד לברך שם, ואפשר שגם להדליק אין צריכים לדעה זו, והמחבר חשש לדעה זו לענין ברכה, ואם כן חזינן דאפשר לאכול לאור נרות של אחר.

אולם ג' פירכי איכא על זה, חדא דמנ"ל שסבר שגם א"צ להדליק, (וצל"ע בפנים האו"ז), ועוד דהרי מבואר במשנ"ב שם דמיירי באופן שכל מעשיהם עושים בחדר אחד ואין לכל אחד חדר בפני עצמו, ובזה יש לומר דסבר האו"ז שכולם כבני בית אחד וזה פוטר אחד את חבריו משא"כ באופן שיש לאחד מהם חדר בפני עצמו דלכו"ע יכול לברך שם כמ"ש המשנ"ב ואירע ואחד לא הדליק דשמא גם להאו"ז לא יועיל לאכול לאור נרות של חבריו, ועוד דמנ"ל שהאו"ז סובר כהדעה דצריך דוקא אכילה לאור הנרות (וגם בזה צל"ע).

ומ"מ הראיות הראשונות סגי בהו דאין דין האכילה לאור הנר דוקא לאור הנר שלו.

עכ"פ בניד"ד באופן שאוכלים בבית ההורים הנה לדעת המחבר בסי' רסג שם א"א לברך כשמדליק במקום שמדליקה בעלת הבית, אלא ידליק בלא ברכה, ולדעת הרמ"א אפשר לברך.

ובאופן שיוצא מביתו מיד בתחילת הלילה וחוזר לאחר שכבים הנרות אינו יכול להדליק בביתו דהרי אינו נהנה לאור הנרות כלל, אבל במקום שאם מדליק בביתו נהנה לאור הנרות בחלק מהזמן הנה אם ההנאה מהנרות היא לצורך הסעודה ודאי אפשר לברך שם כמבואר במשנ"ב סי' רסג סקמ"א בשם הדה"ח.

ואף באופן שנהנה בביתו לאור הנרות בשימוש שאינו לצורך הסעודה מבואר ג"כ במשנ"ב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

סקל"ח שיכול לברך (וגם במשנ"ב סקמ"א הנ"ל אפשר דסבר דשימוש לצורך הסעודה הוא רק חידוש של הדה"ח וסתמו בזה שאר אחרונים עי"ש), וכן מבואר לעיל בסקכ"ט שיכול לברך על מה שמדליק הבחור בחדרו אפי' אם החדר מיוחד רק ללון ואוכל בבית אחר.

א"כ מה שנקט המשנ"ב בסקמ"א לעשות שימוש מצרכי סעודה לאור הנרות יש לומר שהוא לרווחא דמילתא שחשש לזה ולא מדינא.

והטעם שהזכיר חששא זו רק בסקמ"א בסעי' ט' (דמיירי במי שמדליק בבית ואוכל בחצר) ולא בסקכ"ט בסעי' ו' (דמיירי בבחורים שיש להם חדר ללון ואוכלים בבית אחר) ולא בסקל"ח בסעי' ח' (דמיירי בבעלי בתים שאוכלים יחד ויש לכל אחד מהם חדר בפני עצמו) יתכן משום שבסעי' ט' מיירי במי שהבית קרוב למקום האכילה ובבית מסדר את האוכל משא"כ בסעי' ו' מיירי בבחורים שאוכלים בריחוק מביתם, ואפי' בסעי' ח' דמיירי בחדר קרוב למקום האכילה מ"מ אין מכינים בחדר זה את האוכל.

אבל עיקר הטעם למה הזכיר חששא זו רק בסעי' ט' הוא משום דשם מיירי שאוכל בחצר במקום שאין נרות כלל, הלכך חשש המשנ"ב להדעות דבעי' אכילה במקום נר, והיכא דאי אפשר לקיים דבריהם מ"מ לרווחא דמילתא יש לעשות צרכי הסעודה לאור הנר, משא"כ בסעי' ו' ובסעי' ח' מיירי שאוכל במקום שאדם אחר הדליק נרות, וממילא מקיים בזה אכילה במקום נר, הלכך לא חש המשנ"ב (והדה"ח שהביא המשנ"ב בב' המקומות) לעשות מצרכי הסעודה במקום הנר שלו.

עכ"פ לכאורה היוצא דעיקר דעת המשנ"ב בביאור דעת הפוסקים הוא כדלהלן:

דמי שיש לו חדר מיוחד ויש מי שמדליק במקום האכילה יש להדליק בחדר המיוחד שלו, (ואין כאן חשש של אכילה במקום נר כיון שיש כבר נר במקום אכילתו), ואם רוצה להדליק במקום האכילה לדעת המחבר מדליק בלא ברכה (וגם אפשר דלהמחבר לא סגי שאינו מברך אלא מחוייב להדליק בחדר שלו דעיקר דברי המחבר מיירי במי שאין לו חדר שידליק בלא ברכה כמ"ש המשנ"ב בסקל"ח, ומה שנקט המשנ"ב שיכול לברך בחדרו ולא שצריך אפשר משום הרמ"א), ולדעת הרמ"א נהגו לברך עכ"פ כשאין חדר מיוחד לכל אחד, ופשטות לשון המשנ"ב דגם כשיש חדר מיוחד מ"מ יכול לברך במקום האכילה רק דנקט שיכול לברך בחדר (והורה הגרנ"ק דגם שנהגו לברך אם אפשר לצאת הברכה מאחר עדיף).

ויש בזה עוד נידון נוסף דבסק"ל הזכיר המשנ"ב דבעלי בתים בירידים ישתתפו בנר וידליק אחד ויכוון להוציא בברכתו ויכוונו הם לצאת, ולא הזכיר שכולם יכולים להדליק.

ומצינו בזה כמה תירוצים, הא' יש לומר דהמשנ"ב רק הזכיר מה שמחוייבים מן הדין לעשות במצבים שלא נהגו להדליק בהם כל אחד וקאמר שנפטרים על ידי שידליק אחד (וגם אפשר דאין הידור כ"כ שכל אחד ילדיק ויברך מאחר דבלאו הכי יש פוטרים ולהדליק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בלא ברכה לא נהגו וגם מפקיע עצמו מברכה).

והתירוצ' ב' יש לציין דעיקר דברי המשנ"ב בסק"ל מיירי בבעלי בתים שיש להם אשה מדלקת בביתם והם ביריד כמבואר שם, וציין שם לשו"ע סעי' ז' דמי שאשתו מדלקת עליו ובעה"ב מדליק עמו בחדרו א"צ להשתתף עמו בנר, וכך תירצו (קצה"ש סי' עד בדה"ש סקכ"ב) דאין מכאן קושי' על דברי הרמ"א בסעי' ח ובמשנ"ב שם שב' או ג' בעלי בתים האוכלים במקום אחד כל אחד מדליק ומברך.

ובאמת יש לציין דמסתמא בסעי' ח לא מיירי הרמ"א והמשנ"ב באופן שנשותיהם מדליקות עליהם בביתם כגון ביריד, דהרי בזה נתבאר בסעי' ז' שאם בעה"ב מדליק על האורח ואשת האורח מדליקה עליו בביתו א"צ להדליק, ואפי' תימא שיש חילוק בין בעה"ב שמדליק שם לבין אחד האורחים שמדליק שם מ"מ זה לא נתבאר להדיא בסעי' ח' שם בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב שחיוב ההדלקה המוטל על כל אחד מבעה"ב (גם להמחבר בלא ברכה) הוא רק באופן שכולם שם אורחים.

ועי' בשבות יצחק בדיני נר שבת פי"ד סק"ב מה שהביא עוד תירוצ' בזה בשם הגריש"א.

עכ"פ בניד"ד בזוג שיוצא לאכול בבית הוריו וחוזר ללון בביתו אם לא ישתמש לאור הנרות בביתו ידליק בבית הוריו ולרמ"א יכול לברך (או לצאת בברכה כנ"ל) ואם ישתמש לאור הנרות בביתו עדיף שידליק בביתו אבל יכול להדליק בבית הוריו.

עדשה של משקפים הנופלת מהמשקפיים ביום טוב האם מותר להחזירה

הנה

דיני איסור תיקון כלי נאמרו גם ביו"ט עכ"פ באופן שאין אוכל נפש כמו שמצינו בשפוד שנרצם בריש סי' תקט ושם בס"ב בדיני השחזה ושם בס"ז בדיני נקב בחבית ובסי' תקיד ס"ט לגבי הבהוב פתילה ובמשנ"ב שם ושם בס"י לענין חיתוך פתילה ובסוגי' דבקעת ובעוד סוגיות, (ועי"ש בס"י תקט בס"א במשנ"ב בדעות בענין היתר לצורך אוכל נפש ובחילוק בזה בין תיקון גמור לתיקון שאינו גמור, ועי"ש עוד בסוף הסי' בסקכ"ח).

וגם בענייננו בדין בנין בכלים הנה עיקר סוגי' דבנין בכלים נאמרה לגבי יו"ט בסוגי' דשבת מז.

והנה מבואר בסוגי' בביצה יא ע"ב דיש אופנים דמותר לפרק ולהחזיר תריסי חנויות ביו"ט לבית הלל, ואמר עולא דהתירו סופן משום תחילתן, ואמרי' התם דס"ד דטעמייהו דב"ה דאין סתירה ובנין בכלים קמ"ל דהוא משום שמחת יו"ט וכו', ותריסין דבתים אסור.

ומבואר שם בתוס' דאע"ג דאין סתירה ובנין בכלים מ"מ אסור גזירה שמא יתקע וכאן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

התירו משום שמחת יו"ט, ע"כ דברי הגמ' והתוס' שם בקיצור (ועי' בריש סי' שיד בשו"ע ומשנ"ב בדעות לענין סתירה ובנין בכלים בשבת).

ושם בדף י' ע"א נזכרו שוב דברי ב"ה שם ומקשי' דאשכחן במקום אחר דב"ה לחומרא בשמחת יו"ט ואמר ר' יוחנן מוחלפת השיטה, ודחו שם דילמא לא היא אלא דאין סתירה בכלים וכו', ופשטות הגמ' שם דבית הלל מתירים לגמרי אפי' דבתים כיון שאין בנין וסתירה בכלים.

היוצא מזה דיש מחלוקת אמוראים בדחיה בדף י' טעמא דבית הלל משום שאין בנין וסתירה בכלים ולר' יוחנן שם וכן לעולא בדף יא הוא משום שמחת יו"ט.

אבל אפשר לדחות וליישב ע"פ דברי התוס' שם דלכו"ע אין בנין וסתירה בכלים רק דלעולא משום שמחת יו"ט לא גזרו וממילא לא התירו אלא בתריסי חנויות אבל דבתים לא (ולהלן יתבאר דיש מקום לומר דדברי עולא מיירו רק לענין החזרת תריסי החנויות שאינו צורך יו"ט אבל בלא עולא ידעי' דמשום שמחת יו"ט התירו בנין וסתירה וכלים באופן שהוא צורך יו"ט, ומ"מ גם לפי ביאור זה מ"מ חזי' שלא הותר בנין וסתירה בכלים לגמרי).

ובאמת לכאורה כך מוכח בסוגי' דשבת מזו הנ"ל דלא התירו בנין וסתירה בכלים ביו"ט, אבל יש לדחות דשם האיסור הוא תקיעה דזה אסור לכו"ע (אלא דצ"ע ששם נזכר הנדון בהשוואה לשבת).

ובשו"ע סי' תקיט ס"ב כתב דכלים מפוצלין מעמידין אותם ביו"ט ובלבד שלא יתקע, ובנו"כ ומשנ"ב שם הובאו ב' דעות אם מותר לסתור מכתב סגור ביו"ט משום דאין בנין וסתירה בכלים דהמהרי"ל מתיר והגר"א אוסר, וטעם המהרי"ל דאין סתירה ובנין בכלים (מג"א סק"ד ובאר היטב סק"ד), וטעם הגר"א בביאורו דההיתר ששל בנין וסתירה בכלים ביו"ט הוא רק משום שמחת יו"ט.

ואכן להיוצא בסוגיות לעיל לכאורה ההיתר הוא רק משום שמחת יו"ט (וכן הביא הגר"א שם דברי התוס' בדף יא וכמו שיצויין בסמוך), אם לא דנימא דהגמ' בדף י' בדחיה ס"ל דלא גזרו בבנין וסתירה ובי"ט ופליגא גם על מ"ד בדף יא דההיתר הוא רק בחנויות ולא בבתים, והוא דחוק.

ועי' בבהגר"א שהקשה מדברי תוס' בדף יא הנ"ל וכן בדעת תורה למהרש"ם הקשה מדברי התוס' שם וכן מדברי הגמ' בשבת שם דמיירי להדיא ביו"ט וכן הזכיר שמצא קושיא זו עי"ש ונקט דעל כן אין להקל אלא ברפוי.

אולם בדף כב ע"א נזכר שוב דב"ה מתירים לזקוף המנורה בי"ט דאין בנין וסתירה בכלים ובתוס' שם בתירוצם הראשון חלקו בין שבת ליו"ט, ואכן המג"א שם כתב דכן משמע בתוס' לחלק בין שבת ליו"ט וציין המחזה"ש לתוס' הנ"ל בדף כב, ולכאורה יש כאן מחלוקת התוס' (דהתוס' בדף יא ס"ל דההיתר הוא רק לשמחת יו"ט), וגם מחלוקת הסוגיות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

(דבדף יא משמע שההיתר הוא רק לשמחת יו"ט ובדף כב משמע בכל גווני ואילו בדף י' משמע דיש בזה ב' דעות), אם לא דנימא דמנורה הוא ג"כ לצורך שמחת יו"ט (ואז אין פלוגתא בין דף יא לדף כב וגם לא בין התוס' שם ושם), וכך לכאורה יסבור הגר"א.

ואולי להמג"א מה דאמרי' בדף יא שהוא היתר רק בחנויות ולא בשל בתים יש לומר דהיינו רק על החזרה שנזכרה שם שהתירו סופן משום תחילתן (שזהו עיקר הסוגי' שם) אבל על הסילוק שהוא לצורך שמחת יו"ט שרי, ואם נתרץ כן נמצא דגם להמג"א ההיתר הוא רק לצורך יו"ט, וממילא אין הרבה בין המג"א (והמהרי"ל) לבין הגר"א, דגם הגר"א יש לומר דסובר דההיתר הוא לא רק מוגבל לצורך אוכל נפש (ועי' להלן), וגם להמג"א יש לומר דההיתר הוא רק כשיש איזה צורך ביו"ט שהוא מוגדר כשמחת יו"ט.

ומאידיך גיסא היה מקום לטעון דבאמת סבר המג"א דעולא דף יא דלא כהלכתא דסתמא דגמ' בדף כב פליגא עליה וס"ל דאין בנין וסתירה בכלים כלל בכל גוני (מלבד באופן שיש תקיעה דבזה מבואר בשו"ע ס"ב דאסור).

אבל במג"א לעיל סק"ב מפורש לא כן לגבי תריסי חנויות שכתב בזה"ל, ולהחזירן נמי שרי דאם יהא אסור להחזירן לא ירצה לפותחן דיחוש שמא יגנובו אבל כשעומדין החנויות בבית אסור להחזירן דלא חייש שם לגניבה ע"כ, ומיירי בתריסי חנויות שההיתר שלהם משום שאין בנין וסתירה בכלים כמבואר לעיל בסק"א.

היוצא מזה דגם המג"א מודה דשלא לצורך יו"ט לא התירו בנין וסתירה בכלים.

והנה ל' השו"ע שם הוא כלים שהם מפוצלים כגון מנורה של חוליות וכסא ושלחן שהם חתיכות חתיכות מעמידין אותן ביום טוב והוא שלא יתקע ע"כ, ומשמע שהוא היתר מיוחד ביו"ט שאינו בשבת, וההיתר הוא משום שמחת יו"ט כמ"ש המשנ"ב סק"ט בשם הגר"א, וכלים אלו לכאורה אינם דוקא של אוכל נפש, (וגם חנויות צל"ע אם הוא מוגדר כאוכל נפש כיון שבחנויות אין בהכרח אדם לפנינו שבא לאכול כשפותחין החנות), וצ"ע הגדר מה הותר מכח שמחת יו"ט בכל זה.

(בשו"ע סי' תקיט ס"א יש קצת מקום לשמוע דהחנויות הוא אוכל נפש ברור וצל"ע).

ועי' בבה"ל לעיל בס"א שחילק בתריסי חנויות בין חנויות דיחיד לדרכים, ומשמע שיש הגבלה בהיתר, אבל שם מיירי להחזיר שאין ההיתר משום שמחת יו"ט אלא משום תחילתן כמבואר בדף יא ע"ב וכמו שציין בבהגר"א שם ובשעה"צ סקי"א.

ויש לציין דגם לדעת ר' יוחנן בדף י' דהמשמעות שההיתר אינו משום שאין בנין וסתירה בכלים אלא משום שמחת יו"ט ע"כ צ"ל דמדאורייתא שרי דאל"כ אין מובן שם המו"מ כלל עי"ש, אלא דעיקר הויכוח שם בין ר' יוחנן לבין דחיית הגמ' האם אפשר להקיש ללמוד דבר מדבר בדברים שהקילו מדבריהם בשמחת יו"ט כשכל דבר יש לו טעם בפני עצמו להקל או לא, כך דיש לומר דגם לר' יוחנן שם אין בנין וסתירה בכלים ביו"ט

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מדאורייתא והתירו לצורך שמחת יו"ט, וממילא יש לומר דר' יוחנן קאי כהגמ' בדף יא, ואפי' לפי דחיית הגמ' בדף י אינו בהכרח סותר לעיקר הענין שהבנין וסתירה הותר רק לצורך שמחת יו"ט ורק קאמר שאין הכרח ללמוד מדבר לדבר כשלכל דבר יש סברא בפני עצמה העומדת מאחורה עי"ש והבן.

וסיכום הדברים כדלהלן, בדף י' נזכרה פלוגתא האם טעם ההיתר דב"ה הוא משום שמחת יו"ט או משום שאין בנין וסתירה בכלים ובדף כב נזכר שלב"ה אין בנין וסתירה בכלים, וכך נקטו התוס' שם ביו"ט, ובדף יא נזכר בתוס' דאכן קי"ל אין בנין וסתירה בכלים ומאידך גיסא נזכר שם בגמ' שההיתר הוא משום שמחת יו"ט ושהחזרה בחנויות התירו סופן משום תחילתן, ובגמ' בשבת מז נזכר דאיסור בנין וסתירה בכלים שמא יתקע הוא גם ביו"ט (וכעין הנזכר בתוס' ביצה יא הנ"ל), ויש שייכות להשוות כל הסוגיות דאכן ההיתר הוא רק לצורך שמחת יו"ט, וזו דעת הגר"א, ומאידך גיסא המג"א (ע"פ הרמב"ם והתוס' בדכ"ב והמהרי"ל) נקט דלא גזרו ביו"ט, ולכאורה אף המג"א מ"מ מתיר רק לצורך יו"ט וכמו שנתבאר.

ולפי המבואר שם במג"א ובמשנ"ב יש ג' דרגות בבנין בכלים דיש תקיעה בכלים שהוא אסור אפי' ביו"ט ויש רפוי שהוא מותר אפי' בשבת ויש אינו רפוי ואינו תקוע דבזה להמג"א ביו"ט שרי דלא גזרו ביו"ט (ולפי מה שנתבאר לעיל אם נשוה הסוגי' בדף יא לסוגי' בדף כב גם המג"א מודה דבעי' צורך, וכך יצא גם אם ניישב דעיקר הסוגי' בדף יא מיירי רק לגבי החזרה אבל לגבי הסילוק מותר דהוא צורך יו"ט מ"מ חזי' דבעי' צורך יו"ט ולא שלא גזרו ביו"ט כלל), ולהגר"א ההיתר הוא רק לצורך שמחת יו"ט (ובחנויות התירו גם החזרה אע"פ שאינו צורך שמחת יו"ט כמשנ"ת משום תחילתן).

ולענין עדשה יעוי' בשעה"צ שכתב ועיין בביאור הגר"א דסתם הדוק שרי וכלי העשוי על ידי שריו"ף אם מותר להדקו בחוזק על ידו או לא, עיין בסימן שי"ג בשער הציון שם דלדעת המגן אברהם שם נחשב זה כמו תקיעה וממילא אסור זה גם ביום טוב, ולדעת הט"ז שם דהוא רק דרבנן ממילא הכא שרי, משום שמחת יום טוב, ועיין שם בשער הציון דלמעשה נכון להחמיר כהמגן אברהם עכ"ל השעה"צ.

היוצא בזה דלכאורה יש ג' טעמים שיש לדון בהם לאסור החזרת עדשה ביו"ט, הא' דהו"ל תיקון כלי (דבזה אין נידון אם יש בנין וסתירה בכלים ובודאי אסור כמ"ש התוס' בביצה יא ע"ב, וכמו שנתבאר שכמה דברים מצינו שנאסרו ביו"ט משום תיקון כלי, וצל"ע מה הגדר היכא חשיב תיקון כלי, ואולי מה שמוחזר בקביעות חשיב תיקון כלי), והב' דהרי התוס' בדף יא והגר"א אסרו אלא לצורך שמחת יו"ט (ונזכר דבתים לא, וצל"ע אם מיירי רק על חזרה, אבל אם נימא דמיירי רק על חזרה לאסור בשל בתים ניחא דאין מחלוקת הסוגיות דהוצאה מותר כיון שהוא ג"כ מוגדר כשמחת יו"ט), וכן נקט המהרש"ם מכח התוס' שם דאין להתיר אלא ברפוי, (ועי' עוד בכנה"ג ומה שטען עליו המאמ"ר), והג' משום שהוא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מוברג בבורג וא"כ נחשב כתקיעה לדעת המג"א שנכון להחמיר כדבריו (דבתקיעה ממש לכו"ע אסור אפי' כיו"ט ואפי' לצורך שמחת יו"ט וכמשנ"ת).

האם מותר לתקן משקפיים במעשה אומן בחול המועד

הנה

עיקר דינא דגמ' ופוסקים ושו"ע סי' תקמה ס"ה שתיקון בגדים במעשה אומן אסור בחוה"מ אף במה שהוא צורך המועד, וכמו שכלל הרמב"ן בפסקי חוה"מ דצורך כסות וכלים הותר רק מעשה הדיוט וצורך אוכל נפש הותר מעשה אומן, וכן מבואר במשנ"ב ריש סי' תקל ועוד דצורך אוכל נפש מותר גם במעשה אומן, וה"ה מכשירי אוכל נפש כמ"ש במשנ"ב סי' תקמ סקי"ח וסקכ"ו.

אבל אם נשוה זה לדין רפואה הדין הוא דכל רפואה מותרת בחוה"מ, והיינו אפי' מלאכה גמורה כמ"ש המשנ"ב.

רק דצ"ע גדר רפואה המותרת בחוה"מ דיעוי' בבה"ל שדן לענין בעל שחין בראשו שחלה כל גופו מחמת זה שיהיה מותר לספר בחוה"מ, וצ"ע דא"כ שויתיה כיו"ט שני וי"ל דמ"מ עדיף דבזה מותר גם בדאורייתא, וכיו"ט שני ההיתר הוא רק בדרבנן, או י"ל דשם במוכה שחין הנידון על תספורת שיש בזה גזירה לכך הוצרך למה שחלה כל גופו, וצל"ע דממ"נ אם סובר דתספורת אינו בכלל היתר צורך רפואה א"כ מה משהו לרפואה וגם אם נימא דגדר רפואה בעלמא הוא בפחות מזה א"כ אם משהו תספורת לשאר מלאכות א"כ הו"ל להשוות להתיר ברפואה כל דהוא וצל"ע בכ"ז.

ובשם כמה אחרוני זמנינו (אג"מ או"ח ח"ג סימן עה, שבט הלוי ח"ח סי' קכה אות ג, חוט שני חוה"מ עמ' רכד) ראיתי דאפי' מיחוש בעלמא מותר, ובשש"כ (פס"ו ס"כ) כ' דגם לצורך בריאות מותר ע"פ מ"ש המאירי (מו"ק י ע"ב) שמותר להקיז דם בחוה"מ כדי לשמור על בריאותו עכ"ד, ולפי דבריהם משמע דכל דבר שהוא צורך רפואה הוא מכלל הדברים שמעולם לא נאסרו בחוה"מ, ומ"מ גם בדברי הנך אחרונים גופייהו מצינו הגבלות שלא התירו כל דבר רפואה שאין בו צורך כלל לעשותו במועד (עי' במשנה אחרונה סי' תקלב מה שהביא בזה לענין כמה דברים), אבל לענייננו אינו נוגע, אבל כל שהעניינים רואות כראוי ורק צריך לסדר הידיות של המשקפים שיהיו נוחות אינו מוגדר ממש כצורך רפואה.

ועי' בסי' תקמ סקי"ט לענין תיקון חלון או קור דשרי דהכל חולים אצל צינה אבל אין להוכיח דבר לענייננו דשם יש לזה גדר חולה במלאכת שבת וצ"ע ק מש"כ בשש"כ סו הערה קצו עי"ש.

והנה בבה"ל סי' תקמו בשם הריטב"א נתבאר שגדר תכשיטי נשים בחוה"מ הוא צורך הגוף ומותר אפי' בטירחא רבה (הבאתי בד"ה האם מותר לקוסמטיקאית לעשות לבת שלה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

טיפול פנים וניקוי פנים בחול המועד), וכן מוכח ברמב"ן בפסקי חוה"מ שמתיר מטעם זה תכשיטי נשים אפי' מעשה אומן, וכתב דגם תספורת מותר על ידי אומן במי שהתירום חכמים להסתפר דהוא צורך הגוף כעין אוכל נפש, ועפ"ז התיר בחוט שני עוד דברים מחמת שהם צורך הגוף עי' בחוט שני עמ' רי בביאור ענין רכיבה ועי' שם מה שדן לגבי תיקון רכב ותיקון אור כשיש חושך, וממילא יש מקום לדון דכשמפריע מאוד המשקפיים חשיב כצורך הגוף.

ויש להוסיף דגם סיבת ההיתר בצרכי רפואה אפשר משום שהוא צורך הגוף.

ומאידך גיסא בסי' תקמד ס"א ברמ"א מבואר דגם צרכי הגוף [נמלכת אומן] הותרו במועד רק לצורך רבים או באופנים שנתבארו שם בשו"ע ס"ב (וצע"ק דבבהגר"א סי' תקמד סק"א נקט דהיתר דאלו כותבין במועד משום שהם צרכי רבים לגופם וצ"ב דלכאורה שם הוא צורך יחיד, ודוחק לומר דהאומן מתפנה בחוה"מ לצורך הרבים לכתוב כ"ז דהרי כל אחד מהם הוא צורך יחיד, ואם תטען דבס"ה יש כאן רבים א"כ בכל אומן נימא הכי), ועי"ש במשנ"ב דמרחץ דרבים הוא צער הגוף אם לא יהיה, ומ"מ יש לדון בכל צורך הגוף לגופו דא"א להקיש וללמוד דבר מדבר דיש צורך הגוף שהוא צורך נחוץ (ובמרחץ יש שנקטו דיחיד יכול להשתמש באחר וכו', ובאמת בזמנינו יש שהקילו גם בדיחיד מאחר והיום יהיה צער ליחיד גם בלא מרחץ פרטי בביתו).

היוצא מזה דבכללי דיני חוה"מ של תיקוני כלים אין להתיר אולם במקום צער יש מקום להתיר בזה עפמשנ"ת דצורך הגוף הוא טעם להתיר, וכע"ז מצינו במשנ"ב סי' תקלג סק"כ בשם הרדב"ז ח"ב סימן תשכ"ו זכובים ויתושים אם הם מצערין את האדם מותר להורגן בחוה"מ דאין לך צורך אדם גדול מזה וכו' (ועי' כה"ח סי' תקלז סקנ"ט).

ובאשרי האיש הובא בשם הגריש"א דאם אינו רואה וצריך לתקן כדי לראות מותר מעשה אומן ואם רואה וצריך לשפר הראיה מותר רק מעשה הדיוט, ויתכן דמ"מ מסכים שאם כרגע יש מצב שקשה ומפריע חשיב צורך הגוף.

שרף באש ספק טמון האם חייב או פטור

הנה

הדין הוא שטמון באש פטור, ובכל דוכתא אמרי' ספק ממון לקולא, וכדאמרי' בריש שור שנגח דכאיב ליה כאיבא ליזיל לבי אסיא, ולכן בפשוטו כשיש דבר שיש בו ספק טמון הו"ל כמו שיש ספק בדין והמוציא מחבירו עליו הראיה בפוסקים הוא גם בספק במציאות כמבואר במשנה בשור שנגח שם (ועי' תקפו כהן סי' ט' י' וקונטרס הספקות כלל א), ולכן גם בניד"ד יהיה פטור, ועי' גם בברכת שמואל ב"ק סי' ב סק"ב שג"כ נראה מדבריו שסבר כן.

אם כי מצינו דיש אופנים היוצאים מכלל ספק ממוןא כמו באיני יודע אם פרעתי וכן בבא לצאת ידי שמים בכמה ספק נפקדים ונגזלים עי' בחו"מ סי' ש' ועוד, וכן בברי ושמא לחלק מהשיטות והאופנים, וע"ע בפתחי חשן נזיקין פ"א ס"א בהערה מש"כ בניד"ד.

ויש שטענו דבאש חייב ורק שיש דין לפטור הטמון ולא חשיב ספק ממון לקולא דאדרבה יש כאן ודאי חיוב וספק פטור, וכנראה כוונתם דהניזק כאן הוא כעין מוחזק, אבל צ"ע אם אשכחן כה"ג בדין שהוא ספק חיוב לטעון דעיקר סיבת התורה לחייב כל שאין ידוע ודאי שהוא טמון ואדרבה ביבמות לח ע"ב משמע דלא אמרי' אין ספק מוציא מידי ודאי כנגד חזקת ממון אלא רק לב"ש במקום שיש שטר העומד ליגבות דס"ל לב"ש דכגבוי דמי.

ומ"מ לגוף הטענה יש לציין דבסוגי' דר' יהודה ורבנן נתבאר דלהלכה אליבא דרבנן יש ב' מיני טמון, דיש טמון שהוא בא מחמת טענה כמבואר שם ויש טמון דאינו מחמת טענה אלא גזה"כ (כמו שנתבאר בתשובה אחרת), ולפי מה שיש משמעות ברא"ה ונ"י ולפי מה שנקט בדברות משה (כמו שנתבאר בתשובה הנ"ל) יוצא לפי דבריהם דבכל גוני הוא מחמת טענה ולא רק גזה"כ, ולפ"ז גם בספק טמון לא שייכא כלל הטענה דלעיל דהוא כעין מוחזק כיון שיש לו טענת פטור של כעין אנוס, ולפי הסוברים שיש טמון של גזה"כ יהיה שייך טענה זו רק במין טמון זה, ולהסוברים שכל טמון הוא מחמת טענה לא יהיה שייך טמון כלל.

ומ"מ גם אם לא נקבל עצם החילוק לענין לחייב מספק תשלומין בספק טמון, מ"מ באופן שהניזק תקף והוציא ממון יש יותר צד להשאיר הממון אצלו לחלק מהדעות באופן שעיקר הדין הוא חיוב ורק יש ספק אם יש טעם הפוטר, יעוי' בש"ך יו"ד סי' סא סק"ד מש"כ ע"פ הרשב"א במשמרת הבית בית ג שער ב, ומה שכתב שם הש"ך בדעת הרמ"א והלבוש.

ועי' ש"ע רע"א מה שציין לדברי הש"ך חו"מ סי' שמו סי"א סק"ז ששם תמה על הרמ"א שכ' המחבר דבספק שאלה בבעלים פטור ואם תפס אין מוציאין מידו ולא פליג שם הרמ"א על המחבר אף דהרמ"א סובר בשאר מקומות כהפוסקים דתקפו כהן מוציאין מידו.

והיוצא בזה דיש כאן ספק ממון והמוציא מחבירו עליו הראיה ומ"מ לפ"ד הש"ך ביו"ד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שם יוצא שבניד"ד לחלק מהדעות יתכן שלא יוציאו מיד התוקף ואילו לפ"ד הש"ך בחו"מ שם משמע דלא הוה ס"ל צד כזה לחלק, ולכאורה עיקר דעתו כיו"ד שם ששם הביא ראיה לחילוקו מהרשב"א ומתירן בזה קושיות מרמ"א ולבוש משא"כ בחו"מ שם נשאר בקושיא. ולהלכה יל"ע בכ"ז.

הערה בהלכות עבדים והשלמה לתשובה על חיוב ממוז או תפיסה בספק ממוז

ביו"ד ס"ס רסז סעי' פ כתב הרמ"א די"א בספק אם יצא לחירות מהני תפיסה ולא הביא להדיא דעה חולקת, וצ"ע דהרי הרמ"א בכל דוכתי פסק דלא מהני תפיסה בספק ממוז, ובבהגר"א כתב דדעה הראשונה היא הדעה החולקת, אבל גם מבואר בדבריו שהש"ך לא למד כן ברמ"א, ואמנם בגמ' מצינו שפירשו המשניות בדרך זה דתנא ראשון חולק, אבל אפשר דהרמ"א צריך לפרש דבריו יותר, דהרי כתב המשנ"ב בשם הפוסקים דבשו"ע הלשון יש מי שאומר מלמד בד"כ דאין חולק ואמנם בש"ך במקו"א נראה שלא למד כן וצ"ל שאינו כלל גמור, וגם יש מקום לחלק בין י"א ליש מי שאומר, ועכ"פ הלשון יש אומרים ברמ"א בודאי מצוי שבא לומר דבר שאינו מוסכם לכו"ע, בפרט אם דעה הראשונה נזכרה בכלל ודעה שניה הוציאה פרט מן הכלל, מ"מ בדעה הראשונה לא הזכיר דבר כנגד דין התפיסה להדיא, ועכ"פ היה להזכיר להדיא הדעה העיקרית להלכה דבמקומות אחרים הרמ"א מפרש להדיא שהלכה כמותם, וכאן אפי' לא הזכיר דעתם להדיא, ועי' עוד בבהגר"א כאן שהקשה על הש"ך עוד קושיא דהנה הש"ך כאן כתב דיש אומרים דמהני תפיסה נקט בלשון יש אומרים משום דדעת הראב"ד פ"ח מהל' עבדים ה"ד דאין תפיסה מועלת אלא במי שחסרו ממוז, והקשה הגר"א דהרי בלאו הכי יש הדעה שפסק הרמ"א בכמה דוכתי דאין תפיסה מועלת בספק ממוז, ור"ל דלמה הוצרך הש"ך להביא סברא זו, לבאר שיטת החולקים על היש אומרים, מאחר דבלאו עיקר דעת הרמ"א דלא כהנך יש אומרים.

ולתרץ דברי הש"ך וזה יתרץ גם הקושי' הראשונה דלעיל, יש לומר דהש"ך לשיטתו דסבר (כמו שהבאתי בפנים התשובה על ספק טמון) דבדבר שעיקר הדין לחייב ויש ספק טעם לפטור מהני תפיסה גם לדעת הרמ"א, ולכך כאן לא שייך לנידון של ספק תפיסה בעלמא דאע"ג דשם לא מהני תפיסה הכא תפס הרמ"א לעיקר דמהני ולהכי לא הביא דעה החולקת להדיא, והחולק סובר הש"ך שהוא רק הראב"ד דסובר דתפיסה בספק במקום קנסא הוא גרוע ויש לבאר כיון דבלאו הכי קנסא ניתן האידנא לגבות רק בתפיסה כמו שהביא הש"ך לעיל בסימן זה.

אבל הגר"א אפשר דגם אם מודה לעיקר הדין שתפיסה במקום שיש חיוב ודאי וספק פטור מהני מ"מ סבר דאין כאן חיוב ודאי כיון די"ל שעיקר הקנסא לא נתקנה באופנים אלו,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואפשר דזה גם מה שסובר הש"ך בדעת הראב"ד.

ברין תקפו כהן במקום שיש ספק שאינו מעיקר הדין שהוא של הכהן

בהגהות רע"א יו"ד סי' שטו סק"ג הביא בשם הש"ך בתקפו כהן סי' קה ס"ב דהשו"ע הזכיר דינו דתקפו כהן בסי' שטו ס"א וס"ו ואילו בס"ג לא הזכיר לגבי אנדרוגינוס ותירץ הרע"א בשם הש"ך דבאנדרוגינוס עיקר דינא שאינו בכור, ולכך לענין ממון הוא של הבעלים ותקפו כהן מוציאין מידו ורק לענין איסורא מחמרי' לשוויה ספק ברכות.

וצ"ע דגם בס"ב לגבי טומטום לא הזכיר השו"ע שתקפו כהן אין מוציאין מידו ואין דברי הש"ך לפני כעת, אבל נראה דהש"ך מפרש דגם בטומטום כיון דקי"ל שהספק הוא רק במטיל במקום נקבות וזה לא שכיח כ"כ כמבואר במקור הדין בבכורות מב ע"ב לכך רק לענין איסורא חיישי' אבל גם בזה תקפו כהן מוציאין מידו.

ובזה יש ליישב עוד דחיישי' למיעוטא שמא הוא זכר מטיל בנקבות ולא חיישי' להיפך (שמא נקבה מט' במקום זכרות), וקשה דנחשוש גם להיפך כדי לאוקמי ממונא בחזקת מאריה, אבל הדין שבזה הוא של הכהן כמבואר בגמ' ושו"ע שם, וצ"ל כנ"ל דלענין ממונא לא חיישי' למיעוט שאינו מצוי (אע"ג דבעלמא לא הלכו בממון אחר הרוב מ"מ יש יוצאים מכלל זה והרחבתי במקו"א בהם).

ומ"מ אי משום הא יש לדחות דהמקרה ההפוך אינו אפי' מיעוט שאינו מצוי דזה אינו קיים כלל.

תקפו לזה למלוה באבק ריבית

בש"ך יו"ד סי' קסא סק"ד כתב דהיכא דאיכא פלוגתא אם הוא אבק ריבית או ריבית קצוצה אין מוציאין מהלוה אם תפס, והנה קי"ל לדידן דתקפו כהן מוציאין מידו כמש"כ הרמ"א בכמה מקומות, ולפ"ז לכאורה גם כאן בספק היה צריך להוציא מיד התופס, והש"ך לא כתב מקור לדבריו, ומ"מ נתבאר בש"ך בעלמא (עי' בתשובתי לענין ספק טמון ובהשלמה שכתבתי לתשובה הנ"ל בענין שחרורי עבדים) שדעתו דכל היכא שמעיקר הדין הוא שלו ורק יש ספק פטור בזה אם תפס אין מוציאין מידו, וכנראה דכיון דבאיסורא אתא הריבית ליד המלוה ממילא הו"ל כודאי מחוייב להחזיר וספק פטור, ואפשר נמי שצירף דעת הראב"ד הסובר שאם תפס הלוה גם אבק ריבית לא מפקינן מיניה כמו בריבית קצוצה.

מה שנזכר לענות אמן אחר כל מה שאדם מברך לחבירו האם זה חיוב

בנצי"ב

בהעמק שאלה סי' נג סק"ב מפורש דמש"כ במג"א בשם המדרש חייב לאו דוקא, וכן ציינו בזה דבכלבו סי' צט בשם תשוה"ג ובה"ג דמותר לענות אמן אחר רחמן (וסיים שם כך אנו אומרים אמן אחר תחנה כגון הרחמן וכו'), וכ"ה בא"ח דיני עניית אמן אחר הל' קריאה"ת ס"ג בשם תשוה"ג ובה"ג ומבואר דעכ"פ לשיטתם אינו חיוב ואפוי פלוגתא לא מפשינן, וכן ציינו בזה בדברי הערה"ש הידועים בר"ס רטו דנכון לענות מטעם הנ"ל אמן אחר מי שבירך לא משמע שהוא חיוב.

וכך פשוט שאין חיוב לענות אמן על כל מה שאדם מברך חבירו, דהרי במציאות אינו כך וגם לא משמע בהרבה מקומות במקרא ובגמ' ומדרשים שכשאמרו דבר ברכה ותחינה היו כל העומדים שם עונים אמן אלא לכל היותר נזכר בקצת מקומות שהמתברך ענה אמן, וגם המנהג ידוע דלא על כל תחילה בסדר תחינות של כל השנה והמצוות לענות אמן על כל תחינה ותחינה דיש תחינות שעונים אמן ויש שאין עונים אמן וזה עצמו ראייה דאמן זה לענות אחר תחינה וברכה אינו חיוב.

וכן הגר"ח"ק כתב לי (על מה ששאלתי למה בהרחמן אין מקפידין על זה) פחמע"ד והוא ראשי תיבת פוק חזי מאי עמא דבר, ויש לציין דענין השאלה הי' שאנשים אין מקפידין ע"ז ולמה אין מקפידין ע"ד המשנ"ב, וע"ז השיב הגר"ח"ק פחמע"ד ר"ל פוק חזי מאי עמא דבר, ומצאתי שהשיב בגנזי הקודש עמ' רנח בנוסח זה בנידון אחר שג"כ בלשון השואל צויין מנהג העולם, והשיב ע"ז הגר"ח"ק פחמע"ד, ומבואר מזה דכשהשיב פחמע"ד על מנהג שהובא בדברי השואל היתה כוונתו למנהג זה, וממילא י"ל דה"ה לענייננו.

והנה בהרבה מקומות מצינו הלשון חייב בדבר שאינו חיוב וכבר האריכו בזה, ומ"מ צ"ב מה הוא הלשון חייב, ונראה דענין החיוב הוא שיש כאן הפסד אם לא יעשה כן, והו"ל כעין חוב הראוי לעשות כן, ומ"מ לענין חיוב נתבאר שאינו חיוב מצד הדין.

דין סמיכה כישיבה האם הוא רק לחומרא או גם לקולא כגון בברכת המזון

דין

סמיכה כישיבה נאמרה לגבי כמה דינים (לגבי מתפלל בסי' צד סקכ"ב ולגבי ד' אמות של תפילה בסי' קב סק"א וכן לגבי דיני חליצה בסוף אה"ע ודיני עדות בחו"מ סי' יז ס"ב ובהגר"א ופת"ש שם וכן בזבחים יט ע"ב ובתוס' שם ד"ה עמידה וד"ה וליכתב ועוד), ובד"כ נאמר כלל זה רק לחומרא ולא לקולא [מג"א סי' קמא סק"צ וכ"כ הגרמ"ק], והטעם מכיון שיש דעות בזה (וראה בה"ל ס"ס תכב ד"ה מעומד), ומצינו גם פוסקים שחילקו דסמכה חשיב ישיבה לענין אחד ועמידה לענין אחר וכמו בתוס' שם דמוכח בדבריהם דלענין קריאה"ת נקטו דסמיכה כישיבה ולענין ישיבה בעזרה נקטו דסמיכה כעמידה (ועי' בבה"ל שם) או דנחשב עמידה וישיבה (עי' ש"ך שם ע"פ הב"ח), ויש פוסקים שנקטו דסמיכה היא ספק (עי' סמ"ע בחו"מ שם) או מוצא מכלל ישיבה ועמידה (בהגר"א שם), כללו של דבר כל דבר שצריך מן הדין ישיבה אינו מועיל סמיכה ובדבר שאין צריך מן הדין ישיבה כמו נפילת אפים הוא נידון בפני עצמו (דעי' ברמ"א בחו"מ שם ובנו"כ שם), אבל סוגיין דעלמא שלא להחשיב סמיכה לישיבה וכמ"ש הגרמ"ק.

האם יש ענין לכתחילה ובדיעבד לכוון לפטור את הכוס השני להנוהגים שלא לברך על הכוס השני

בפשוטו

לדעת המחבר סי' תעד ס"א שאין מברכין על הכוס השני הוא משום דהו"ל ככל כוס שני שאדם יודע שישתה שא"צ לברך עליו וממילא א"צ לכוון להדיא לפטור כוס השני בברכת הכוס הראשון (אף שאם היה מכוון להדיא בברכתו שלא לפטור הכוס השני לא היה פוטר ויותר מזה מבואר בבה"ל בהל' ציצית גבי מרחץ עי"ש), אבל מאחר שיש סוברים דמחוייב לברך על הכוס השני בפני עצמו, א"כ שפיר יש לומר דכדי לצאת גם דעתם ראוי לכוון להדיא לפטור כוס שני.

ומ"מ כ"ז לפי מה שביאר הט"ז בסי' תעד טעם מנהג הרמ"א דהו"ל כמתנה להדיא שלא לפטור כוס השני בברכת הכוס הראשון, וכע"ז כתב בהגהות רע"א במרדכי כיון דכל חד למלתי' אתקין מסיח דעתו ממנו עד שיגיע זמנו ע"כ, וכך יש לפרש בטעם המובא בהרא"ש בדעת הרי"ף דיש לברך על כ"א כיון דכל אחד מצוה בפני עצמו וכע"ז במג"א בשם היש"ש, וכ"כ השעש"צ דטעם הט"ז הוא כעין טעם המג"א, אבל להרי"ף ורמב"ן שהביא הפר"ח והר"י שהביא הט"ז שסוברים שיש הפסק בין הכוסות א"כ גם לכוון לפטור לא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יועיל (והרמ"א עצמו לא סבר מטעם זה כמו שהעירו הנו"כ דא"כ גם ברכה אחרונה יצטרך לברך על כל כוס ועי' בנו"כ מש"כ בזה).

ויש להוסיף עוד דאם מתחילה סבר שיברך על הכוס השני א"כ יש כאן חשש שלא נתכוון לפטור הכוס השני בברכת הראשון, אבל מסתמא דעתו על המנהג שנוהג ואם נוהג כהמחבר מסתמא דעתו שיעשה כהמחבר גם אם לא זכר דעת המחבר מ"מ דעתו היה כהמנהג שהוא רגיל בו.

מי שנוהג כהמחבר לברך רק על כוס ראשון בליל הסדר וסבר בזמן הברכה שצריך לברך על כוס שני ורק אחר כך נודע לו שאין צריך מה דינו (השלמה לתשובה אם יש ענין לכוון בכוס ראשון לפטור הכוס השני לנוהגים כהמחבר)

בפנים התשובה [ד"ה האם יש ענין למחילה וזדיענד לכוון לפטור את הכוס השני להנוהגים שלא לזכך על הכוס השני] נזכר הנידון לגבי אדם שסבר שיברך על הכוס השני ונזכר שלהמחבר אין מברכים על הכוס השני מ"מ מסתמא דעתו היתה כהמנהג שרגיל בו.

וכך יוצא הדין ברע"א או"ח סי' ר"ו ס"ה שציין לדברי התבואות שור יו"ד סי' יט סקל"ג [הוצא זכה"מ או"ח שם סקל"ט] שאם אדם סבר שצריך לברך על כל כוס ונודע לו שא"צ אינו מתחייב עכשיו בברכה על הכוס השני, וכתב זה על מה שהסתפק הרע"א עצמו על מי שהיו לפניו כמה מינים ולא ידע שברכותיהם שוות ונפטרות כל אחד בברכת חברתה ומשמע שהוא עצמו לא הכריע בזה.

ומה שהרע"א נשאר בזה בצ"ע ולא נקט כפשיטות להלכה כהתבואות שור הוא משום שהתבואות שור כתב כן כקושי' על דברי הפר"ח והלבוש שם שבכה"ג בכיסוי הדם הצריכו ברכה, וממילא אינו ברור שהפר"ח והלבוש מסכימים לפסק זה של התבואות שור אף שהתבואות שור גופיה כתב שיש לחלק קצת בין האופן שהקשה להאופן של הפר"ח והלבוש שיוצא מדבריו דיתכן שמודים לדינו לענין ברכת הנהנים ורק לגבי כיסוי הדם החמירו כיון שאינו לפניו בשעת הברכה.

[ויתכן לומר עוד בביאור ספקו של אא"ז הרע"א דזה פשיטא שאם יש כאן פלוגתא יר"ש יוצא ידי שניהם כגון לצאת הברכה מאחר היכא דאפשר (עי' שו"ע או"ח סי' קסח סי"ג), רק דנסתפק הרע"א האם פשיטא דהפר"ח והלבוש מודים לתבואות שור בברכות הנהנין וחלוקים רק בכיסוי הדם כמו שהובא צד בתבוא"ש או דילמא שחלוקים גם בברכות הנהנין, ומ"מ גם בברכות הנהנין שייך שיהיו חלוקים בוודאות גם לפי הצד הקודם שמודים בברכות הנהנין מ"מ יהיו חלוקין באופן שלא היה לפניו, עי' היטב בתבוא"ש שם].

אבל לגוף הנידון בתשובה הנ"ל אם יש ענין לכוון להדיא להוציא מה שישתה אח"כ בכוס שני (להנוהגים כהמחבר שלא לברך שוב על כוס שני) אין לטעון שאין ענין כלל לכוון

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

להדיא שמתכוון להוציא, דאפי' נימא דהלכה שחשב שאינו מוציא עדיין אינו מתחייב, אין לטעון כן מב' טעמים וכמו שיתבאר.

הא' דכיון שיש פוסקים שנקטו שבסתמא יש כוונה הפכית (עי' ט"ז סי' תעד ובשאר הפוסקים שציינתי בפנים התשובה) בברכה על הכוס הראשון דקאי רק על כוס ראשון א"כ כדי לחשוש לדעתם טוב לומר שאכן מכוון להוציא את הכוס השני, דהרי כוונה הפכית הוא חמור יותר מאילו רק היה סבור שע"פ דין אינו יוצא ובזה אפשר דגם התבואו"ש מודה שאין יוצא (דהרי כך מבואר בט"ז הנ"ל וכן בבה"ל לעיל לגבי ציצית בבית המרחץ דבכוונה הפכית אין יוצא ידי חובת הברכה למה שלא רצה לצאת, וכן עיקר הדעה בב"י הל' שופר להסוברים דמצוות א"צ כוונה דמ"מ כוונה הפכית מועלת שלא יצא יד"ח המצוה).

(ובאמת לגבי הביאו לו מן השוק אינו ברור דגם להמחבר מועיל שבירך בסתמא, עי' בשעה"צ סי' רו סקכ"ו דהשו"ע ביו"ד סי' יט סבר שצריך לברך שוב, ולדעת המג"א בשעה"צ שם סק"כ גם באו"ח שם בסי' רו ס"ה סובר דבסתמא צריך לברך שוב ועי' שעה"צ סקכ"ג שחשש לדעת המג"א באופן שהוא מין אחר [אם כי זה לא המקרה כאן שהכל מין יין ויש לזיין דהשעה"ס חשש למה שכן סובר המג"א להלכה אצל דעת המחבר צאו"ס שם לא סבר כן אלא כדעת שאר האחרונים], ואולי יש לחלק דכאן שיוודע שישתה הו"ל כמו שהיה בדעתו ברמ"א סי' רו ס"ה דכשהיה בדעתו מהני, אף שאינו פשוט שזה מהני כשלא היה לפניו עי' במשנ"ב סקי"ט, ויש להוסיף דהט"ז בסי' תעד לא מיירי דוקא באופן שלא היה לפניו ואדרבה באופן כזה הוא נידון בפני עצמו דבזה חמיר באופן של הט"ז שנקט לברך שוב על כוס שני ומשמע דגם כשהיה היין לפניו, וגם השו"ע בסי' תעד דפוטר בברכה מכוס שני לא מיירי בזה להדיא דמיירי שהיה היין לפניו, ולפי הצד בסי' רו שיש להחמיר בזה אפשר דגם בליל הסדר יהיה הדין כן באופן כזה אפי' להמחבר שצריך לכוון דבזה מועיל כמ"ש הרמ"א שם דבמכוון לפטור כל מה שיביאו לו ודאי מהני, והנידון בסקי"ט אם מועיל לכוון על מה שיביאו לו אינו שייך לני"ד דשם מיירי כשבשעת ברכה לא היה לפניו כלום).

ואפי' המחבר גופיה שהקל אפשר שהוא מטעם ספק ברכות ולא שהכריע שאין כאן ברכה וממילא יש מקום להדר לכוון להוציא (אבל להראשונים שסוברים שיש ממש הפסק והוא לא מצד חסרון כוונה אפשר דגם לכוון לא יהני, ועי' מה שציינתי לדבריהם בתשובה הנ"ל).

ושנית דהרי גם על התבואות שור יש חולקים, וכמו שנתבאר דאפשר שמחמת זה נסתפק הרע"א לדינא.

ומ"מ היה מקום לטעון דלעיקר הדין נימא דהנהוג בקביעות כפסקי ומנהגי המחבר אין בזה כוונה הפכית שלא להוציא כוס שני בברכת בפה"ג דהרי אינו נמלך ויודע שישתה, ואע"ג דעל המרור כתבו הפוסקים לכוון י"ל דשם הוא ענין אחר מהכרפס, אבל צ"ע דא"כ הפוסקים שחששו לסברת הט"ז (עי' במשנ"ב סי' תעד ולפ"ד הט"ז לכאורה זוהי גם סברת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הרמ"א גופיה כיון שטעם הראשונים לזה לא נפסק להלכה וכמשנ"ת בתשובה הנ"ל) למה לא הנהיגו שלא יברך וממילא יהיה דעתו שלא לברך, ולכאורה חזי' דלא סגי בזה, דעצם סדר הלילה גורם שיתכוון בשעת הכוס הראשון רק על הכוס הראשון בלבד ולא יהיה בדעתו שהברכה תחול על דבר אחר, אם לא שניישב בדוחק דלא היה בכחם לשנות המנהג וזה דחוק.

ומלבד זה כמו שנתבאר בדברי התבואו"ש תליין בפלוגתא, ומ"מ מצד טעם זה לחוד אם יודע דינא דהמחבר לכאורה א"צ לכוון.

הגולל המחזיק ספר תורה האם צריך לעמוד לדבר שבקדושה לברכו ויהא שמיה רבא

נהגו

שהגולל ספר תורה הראשון אינו נעמד בזמן הגבהת ספר תורה השני דמה שמחזיק ספר תורה בידו פוטר מלעמוד, ויסוד דין זה נזכר בספר חסידים סי' תתקל שהיה חכם שישב ובידו ספר ולא עמד בפני מי שעבר בפניהם עם ספרים כי העוסק במצוה פטור מן המצוה ולא היה לו לעמוד לפני ספר וחכם וכו' עכ"ד בקיצור, וכן הובא שנהגו הח"ח והחזו"א והקה"י לשבת בהקפות בזמן שהחזיקו ס"ת (שלמי תודה סוכות סי' צ וציין לארחות רבינו הובא להלן).

ולכאורה מאחר שהוא מצד עוסק במצוה ופוטר אפי' עמידה בפני חכם יש לדון דיפטור גם לעמידה לדבר שבקדושה (וכ"ש שעמידה לדבר שבקדושה אינה חיוב לכו"ע וגם להמחייבים מ"מ מקור החיוב לשיטתם אינו מגמ' דידן אלא מירושלמי).

ובאמת המנהג עכ"פ לענין עמידה גמורה בודאי פשוט שאין הגולל הראשון עומד מלא קומתו לס"ת השני.

אולם עיקר הדין צריך ביאור דהרי קי"ל בקידושין לג דאין אומרים עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי העוסק בתורה, וממילא יש לדון מתי אומרים כן.

והיה מקום לבאר החילוק דכיון דכבוד תורה עדיף מת"ת כמ"ש ברפ"ק דמגילה דף ג הלכך מי שעוסק בת"ת אינו נפטר מכבוד תורה, אבל מי שעוסק בכבוד תורה נפטר, אבל צ"ע בגדר כבוד תורה בעצם החזקת ס"ת.

ואפשר דגדר כבוד התורה בזה אינו משום שעוסק עכשיו בכבוד התורה אלא כמ"ש בשו"ת חיים שאל להחיד"א ח"א סי' עא סק"ב בשם השואל להסתפק דאם המחזיק ס"ת יעמוד מפני חכם נמצא דיש בזה חסרון כבוד לס"ת עי"ש, וכך נקט למעשה החיד"א שם לענין עמידה מפני חכם (ולענין מפני ס"ת ע' בסמוך), וממילא לפ"ז יש לומר דכבוד תורה חמור ואינו נדחה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל בלשון הס"ח לא נזכר אלא עוסק במצוה, ולא נזכר הך כבוד התורה, ובאמת בחיד"א שם מבואר להדיא (ויובאו דבריו להלן) דהטעם שכתב שם אינו הטעם של הספר חסידים של עוסק במצוה.

ועדיין גם ע"ז היה מקום לומר דשבקיה להס"ח דדחיק ומוקי אנפשיה דכבר בגמ' מבואר דעוסק בתורה אינו פטור מלעמוד אע"פ שיש כאן עוסק במצוה.

אולם להאמת כל זה אינו דיש לחלק בין עוסק בתורה שאינו דוחה מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים [מו"ק ט ע"א] וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה [קידושין מ ע"ב], וכע"ז הרחיב בחיים שאל שם בחילוק שבין ת"ת לשאר מצוות לענין להפסיק בשאר מצוות, דבת"ת לא אמרי' עוסק במצוה פטור מן המצוה, גם מצד דלא המדרש עיקר אלא המעשה, וגם מצד שת"ת היא מצוה קבועה שמחמתה היה יכול להפטר לעולם מן המצוות וזה לא יתכן, עי"ש ואכה"מ, וציין למש"כ בברכ"י או"ח סי' לח בשם הראשונים, ועי"ש עוד בסוף דבריו ג"כ שנתחבט בהך טעמא דהס"ח דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ובסמוך אביא דבריו ואכתוב יישוב לזה ע"ד אפשר.

היוצא מזה דא"א להקיש מה שעוסק בתורה חייב לעמוד דשם לא אמרי' עוסק במצוה כיון דבת"ת לא אמרי' עוסק במצוה וממילא מיושב מה שכ' הס"ח שיש כאן פטור עוסק במצוה, והשתא אין מוכרח לומר דהס"ח כלל בדבריו ענין כבוד תורה.

אבל יותר נראה דהס"ח רמז גם לענין זה שהרי כתב "ולא היה לו לעמוד לפני ספר וחכם" ולשון זו יותר מצויה באופן שר"ל שהיה ראוי שלא לעמוד, ובפרט שהזכיר שם שהיה חכם זה שלא עמד, ומשמע דאפי' מצוה מן המובחר לא עשה אלא אדרבה טוב עשה, ובפרט שנזכר שם ששאר החכמים עמדו והוא שינה ולא עמד, ומשמע דהיה ענין בדוקא שלא לעמוד, ויש לומר דהוא מחמת כבוד הספר.

(ובחיד"א שם נקט ג"כ דהס"ח מודה לטעמו שאינו כבוד הס"ח לעמוד מפני חכם, אך נקט שטעם זה אינו באופן שהעובר מחזיק ס"ת, אבל להאמור יש משמעות בס"ח דבכל גוני יש כבוד הס"ת במה שאינו עומד עם הס"ת).

ומ"מ עיקר דברי החיד"א על עמידת תורה בפני חכם אבל עמידת תורה בפני דבר שבקדושה לא בא למעט שם, עי"ש דמבואר להדיא בסוף דבריו דטעם שאין תורה עומדת מפני לומדיה לא שייך בעמידה של היושב ומחזיק ס"ת מפני מי שעובר ומחזיק ס"ת אחר ויש בזה רק טעם של עוסק במצוה, אבל פקפק בטעם דעוסק במצוה משום דאפשר לקיים שניהם, ולפי שיטת החיד"א יוצא דבאופן זה אין פטור עמידה, ולהאמור לעיל אולי יש ליישב שיטת הס"ח דהעוסק במצוה היינו שיושב ואינו עומד עם הס"ת, דבעצם מה שאינו עומד הו"ל עוסק במצוה.

[יש לציין דבתחילת דברי השאלה המובאת בחיד"א שם הוא שאין מקום להניח הס"ת אם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

יעמוד ומוכרח לישוב ומשמע דאם יש מקום להניח הס"ת צריך והיינו לפי מה דלית ליה הטעם דעוסק במצוה וכו"ל אבל הס"ח אינו סובר כן אלא דבכל גוני אינו צריך לעמוד ואפשר דעצם מה שאינו עומד מחמת שיש בידו ס"ת הוא ג"כ כבוד הס"ת כיון שאילו היה עומד היה בזה פחת כבוד והוא חידוש גדול וצל"ע].

א"כ לפי טעם הס"ח דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ופטור לעמוד מפני מחזיק ס"ת א"כ פטור גם מחמת דבר שבקדושה, ולפ"ד החיד"א יוצא בחשבון הדינים והטעמים שלא יהיה פטור ודוק.

ויעוי' בשו"ר ברכה סי' רמד סק"ב שכתב אדם שיושב וס"ת על ברכיו ועבר רבו ואין מקום להניח הס"ת במקום שיושב כי צר לו המקום, אינו מחוייב לקום עם הס"ת, ואם בקש לעמוד אומרים לו ש"ב ואל תעשה עדיף, כן כתבתי אני בעניי בקונטרס חיים שאל ע"כ.

ובסק"ג שם כתב כתוב בספר חסידים סימן תתק"ל דמי שיש בידו חומש אין לו לעמוד מפני ספר וחכם, ועמ"ש שם בקונטרס חיים שאל ע"כ.

היוצא מזה דמתחילה הביא מה שפשוט לו לדינא בחיים שאל ואח"כ הביא דינא דס"ח וציין מה שכתב ע"ז בחיים שאל, וב' חילוקים יש בין דינא דפשיטא ליה לבין דינא דהס"ח, חדא דהס"ח מוסיף גם אם עובר מי שיש בידו ספר (וזה מבואר להדיא בחיים שאל דאיהו גופיה לא ס"ל הכי), וב' דבחיים שאל הגביל רק אם אין לו מקום להניח הס"ת, ומאידך גיסא בס"ח נזכר הלשון אין לו לעמוד.

ובשם החזו"א הובא (ארחות רבנו ח"ב עמ' שט) שלא קם מפני ס"ת כשהחזיק ס"ת, ומשמע שתפס להלכה כהס"ח, וכך הוא המנהג כהס"ח וכן רגילים המורים להורות (עי' אדר"ת הוב"ד קובץ צהר אהל ברוך עמ' פא פב, שלחן הטהור סי' קנא ס"ז, שאלת רב להגר"ק ח"א פרק ה אות י, שבט הקהתי ח"ג סי' רנו סק"ג סק"ד) דהיושב ומחזיק ספר א"צ לעמוד אפי' מפני ספר ואפי' (עי' שה"ק שם) כשיש מקום להניח הס"ת [וגם החיד"א גופיה בשו"ר זרכה הציג סגרת הס"ח לכאורה דרך פסק אף דאיהו גופיה לא ס"ל הכי], וממילא גם בניד"ד לא יצטרך לעמוד אפי' לדבר שבקדושה.

מי שיש בשכנותו מנין רק כותיקין האם מחוייב להשכים כדי להתפלל במנין

הנה

מדינא דגמ' יש חיוב להרחיק בדרכו ד' מילין או להרחיק מיל אחד שלא בכיוון דרכו כדי להתפלל עם הציבור, כנפסק בשו"ע סי' צ סט"ז, ויש לדון האם כלול בחיוב זה גם להשכים להתפלל במנין או לא.

ובשו"ע שם סי"ז הביא בשם אגודה דין הפוך שאין להשכים ולצאת לדרך קודם שמתפללים הציבור ובכך להשתמט מתפילה במנין אם ימצא שיירא לצאת לדרכו אחר כך, וכאן המקרה הוא הפוך דרוצה להישאר ישן על מיטתו בזמן שמתפללים הציבור ולקום מאוחר יותר.

ובתשובה אחרת הרחבתי בענין השאלה אם מחוייב להמתין להתפלל במנין במקומו יותר משיעור מהלך מיל או ד' מילין במקרה שבמקומו יהיה מנין ולא יצטרך ללכת כלל (בתשובה ד"ה מי ששומר על תינוקות בבית ובמהלך השעתיים הקרובות אינו יכול להתפלל במנין האם מותר להתפלל עכשיו ביחידות או שמחוייב להמתין עד שיגיע הזמן שיוכל להתפלל במנין), והשתא אולי יש לדון עוד (בנוסף לכל מה שכתבתי שם) דמשמעות המשנ"ב שם סקמ"ט שאפי' כשהוא באמצע הילוכו בדרכו יודע שבעוד ד' מילין ימצא מנין עד ד' מילין מחוייב להמתין ומד' מילין ואילך אין מחוייב להמתין ומשמע שם אף שרוצה מתכוון להמשיך בדרכו עכשיו ממש, וממילא יש לדמות מי שיבוא אליו המנין למי שיבוא למנין במהלך דרכו, ואולי עדיין לחלק קצת בין דבר שמ"מ יש לו בזה טירחא (דהיינו מה שצריך לילך בדרכו אף שהוא רוצה בכך) לבין דבר שאין לו טירחא כלל.

ונחזור לענייננו, לענין אם מחוייב לעמוד ממיטתו קודם זמן רגילותו כדי להתפלל עם הציבור, דהנה בסי' צ סי"ד כתב השו"ע ישכים אדם לבהכנ"ס כדי שימנה עם העשרה ראשונים, והיה מקום ללמוד משם דצריך אדם להשכים, אבל אין ראיה משם, דעל כרחך לא מיירי שם אלא מצוה מן המובחר דהרי אין חיוב להמנות מעשרה ראשונים אפי' אם כבר ניעור ועמד ממיטתו ופוק חזי מאי עמא דבר.

ובשו"ע ריש או"ח כתב יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו שיהא הוא מעורר השחר, וכתב שם הרמ"א ועכ"פ לא יאחר זמן התפלה שהצבור מתפללין ע"כ, והיינו דגם מי שאינו מעורר השחר מ"מ יש לו לקום לתפילה במנין שלא להפסיד התפילה במנין, וכמ"ש במשנ"ב שם סק"ג בשם הפמ"ג היינו אעפ"י שלא יעבור זמן תפלה מ"מ מצוה עם הצבור ע"כ (ועי' ברע"א שיתכן שביאר דברי הרמ"א באופן אחר ומ"מ אפשר דמודה לדינא לדברי הפמ"ג והמשנ"ב, וגם אפשר דמסכים שהרמ"א בא לכלול בלשונו גם דין הפמ"ג

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והמשנ"ב, עי' בלשוננו של הרע"א).

וכן במשנ"ב שם סק"ט כתב ומי שאינו יכול להשכים קודם אור הבוקר וכו' מוטב לישן כל הצורך ומ"מ יהיה זהיר מאוד לקום שעה ולפחות חצי שעה קודם קריאת השמש לבהכ"נ כדי שיהיה יוכל להכין עצמו להתפלל בצבור ובנקיות ע"כ, ואמנם דין זה לקום חצי שעה קודם קריאת השמש יש לדון דאינו מן החיובים שאם לא עשאו לא יצא ידי חובתו כלל, אבל אפשר דעכ"פ דינא דהרמ"א הוא חיוב ויל"ע.

ובשו"ע סי' צ ס"ט כתב ישתדל אדם להתפלל בב"ה עם הציבור, ודנו בזה האחרונים דיש שנקטו שתפילה בציבור היא אינה חיוב וכך למד ביד אליהו לר"א מלובלין סי' ז מלשון השו"ע כאן וחלק מדבריו הביא המשנ"ב סקכ"ט לענין תפילה בציבור במקום הפסד ממון (ועי' בכנפי רוח מה שהביא בזה מהאחרונים וממה שהובא במשנה אחרונה על השו"ע שם ועי' בספר צדיק כתמר יפרח מה שהביא בזה מהגראי"ל), אבל עכ"פ להסוברים שהוא חיוב שהוא פשוט דין הגמ' בסוגי' דד' מילין, וכדעת רוב האחרונים וכסוגיין דעלמא, וכמו שנקט בפשיטות בעל המשנ"ב בספרו שמירת הלשון המצויין לקמן (ויש להוסיף דמה שמוכח בגמ' לגבי כמה עניינים כגון תפילה בבהכנ"ס ותפילה בזמן הציבור וכיו"ב אין להביא ראיה מזה לתפילה בציבור למי שיכול ומ"מ מלשון הגמ' לגבי ר"נ שם משמע דחיוב תפילה בציבור הוא חיוב שנדחה מפני צורך [עי' זמג"א סי' 5 סקט"ז ומשנ"ז שם סקכ"ט], כמו שמצינו שיש חיובים שלא נתקנו במקום צורך וכך מצינו גם שנדחה חיוב זה מפני טירחא דד' מילין), יש לדון אם כלול בחיוב זה גם דין ההשכמה.

וברמב"ם רפ"ח מהל' תפילה כתב ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפילתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע ע"כ, ואמנם דין זה הובא בקצרה גם בשו"ע סי' צ ס"א, אך לא נזכר שם מצד מנין בעשרה ועי"ש במשנ"ב סקל"ח, אבל ברמב"ם נוסף עוד דדין זה שייך גם לתפילת הציבור מלבד הדין להתפלל בבהכנ"ס, ומשמע שכ"ז כלול בכלל דין שכן רע שאינו בא להתפלל עם הציבור (וכן נקט בפשיטות בשמירת הלשון ח"ב בחתימת הספר פ"א דדין זה הוא מצד תפילה בציבור, ויש מקום לומר דגם משום זה וגם משום זה דלא לסתור דבריו במשנ"ב שם ועדיין צ"ע ואפשר דבכתר דאיבעי' הדר פשטה), ושצריך להשכים לשם זה, ומשמע שגם אם רוצה לקום מאוחר יותר צריך להשכים לזה ולהשכים הכונה לקום מוקדם עי' יומא עו ע"ב ועוד.

ועי' עוד הלשון בשמירת הלשון שם שכתב דבעו"ה החלו הרבה אנשים בזמננו לפרוץ ההנהגה וכו' שהיו כולם זריזים להשכים בבוקר ולילך לבית הכנסת להתפלל בצבור וכו' עכ"ל עי"ש באריכות ומשמע דהעון עכשיו שאין משכימים ומבואר דהקפידא על מה שאין משכימים וממשיכים בשנתם.

ויש להוסיף עוד ברמ"א סי' נה סכ"ב מבואר דכופין על היחידים שאין באים להשלים מנין,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ושם היה מקום לומר לומר דהוא מצד חובת הקהל ולא מצד חיובי התפילה של כל אחד כלפי שמיא, אולם במקור הדברים בשו"ת הריב"ש סי' תקיח מבואר להדיא דהכפיה היא גם מצד חיובי כל יחיד כלפי שמיא דכשאינו בא להתפלל נקרא שכן רע ומבואר שם להדיא דהיינו אף אלו שא"צ להשלמת המנין [ועכ"פ לדין שאין ידנו תקיפה לכה"פ להורות שהוא חיוני] וכן מבואר שם להדיא דמיירי גם לענין אותם שאין רוצים לקום [והרמ"א שם דמיירי לענין להתצטל התמיד יעוי' זאג"מ ח"ג סי' טז דזא הרמ"א לומר חומרא דאף שמתפללין במקום אחר צמנין מ"מ כופין אותן לצוא שלא יתצטל התמיד].

(ובגמ' בפ"ק דברכות נזכר משכמי ומחשכי וכו', אבל שם לא נזכר מצד עשרה דשייך להתפרש מצד בהכנ"ס וגם לא נזכר שם מצד חיובא).

ובחי"א ח"א כלל ס"ז סי"א כתב בשם הספר חסידים סי' שלז אבל אם בא ריוח לאביו ואם לא יקיץ אותו יותר מצטער וכו' מצוה להקיצו וכו' וכן כשמקיצו ללכת לבית הכנסת או לדבר מצוה, שכולם חייבים בכבוד המקום ע"כ, ואמנם טעם זה שכולם חייבים לא נזכר בפנים הס"ח (וע"ע ערוה"ש יו"ד סי' רמ"ס"מ), אבל עכ"פ משמע מדברי החי"א דהוא בכלל חיוב היקיצה לבהכנ"ס, וקצת דחוק דהוא רק בסו"ז תפילה דמשמע דעצם החיוב ללכת לבהכנ"ס הוא הגורם, ומ"מ יש מקום לטעון דכולכם חייבים בכבודי אינו רק במצוות חיוביות.

היוצא מזה דיש חיוב להשכים כדי להתפלל במנין.



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