



- שבוע 51 5
- 5 מהו נוסח החתימה לברכת רצה בחזרת הש"ץ בפורים (לאומרים קרובים)
- 6 האם ראוי ואפשר לאחל בראש השנה חג שמח
- כמה שיעור השתיה הנצרכת להסוכרים שרק אכילה עם שתיה חייבת בברכת המזון מדאורייתא
- 8
- 9 האם שייך תשלומין למעודת מלווה מלכה ביום ראשון או אחר כך כמו בהכרזה
- 11 האם יצחק היה לו גם בן ניסיון בעקידה
- 12 האם אפשר להכין הנרות לשבת בליל שישי
- 13 האם מותר להרית שמן אתרי ביום הכיפורים
- 14 ממתי אפשר לעשות עירוב תבשילין
- 15 האם מותר לנהוג להתחייב לעמוד לרשות חיילים בכל מצב גם בשבת בזמן פיקוח נפש
- 16 מה הגדר של בגדים חשובים שאין ללבושן בראש השנה ומה הדין בגדים חדשים או פראק
- 17 האם יש מקור שלימוד בספר תומר דבורה הוא סגולה לרפואה למחלה הידועה
- 18 האם יש לעשות פורים ביום שמת בו נמראללה
- 19 אדם כתב מכתב חוקרה בכתב אשורית על קלף האם יש למחות בו
- 21 האם מותר לשלב לשונות של פסוקים במכתב מודפס או דיגיטלי
- 25 הקונה מאגר תורני ממוחשב בתוך דיסק האם מקיים בזה מצוות כתיבת ספר תורה
- 26 מה דין מוכה שמכוסה בטבלת זכוכית או כל משטח שקוף בדיעבד
- מוכה שבנויה באופן שהוסיף מכך על גבי סככה של פרנולה מסוככת האם יש ענין להשתמש בה במוכות
- 30 במקרה שהאיש לא יעשה מוכה אחרת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מכבה של בית שהונחה לשם בית והניח עמה סכך כשר כשיעור האם הסכך הפסול פוסל את המוכה

- 34
35 מוכה שבנויה בחלקה תחת גג ואין ג' דפנות תחת כיפת השמים מה דינה
37 פת שיבשה עד שאינה ראויה לאכילה האם יש לנהוג בה כבוד
38 האם מותר לזרוק פת הבאה בבסנין במקום נקי
מי שקנה חלקי חילוף מכן מיעושים נכרי שהרכיב את החלק ברכבו האם יש לחשוש בזה מצד גזל
39
44 אדם שברר ספר בשבת מתוך ספרים והתיישב ללמוד ונרדם האם עבר איסור
45 מה ביאור המאמר שאילו היתה התורה בשמים היית צריך לעלות אחריה ללומדה
47 האם יש להימנע מלאכול כל דבר בראש השנה שיש בו נימטריא לדבר רע

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

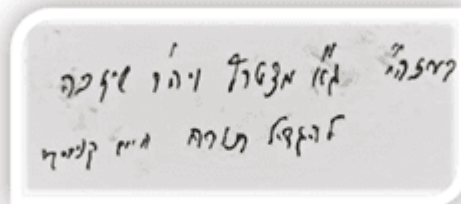
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בסו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה
ויברלחם"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שמרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"ם קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"ם
קסלר, הגר"ח מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לשמש בתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

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

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

מהו נוסח החתימה לברכת רצה בחזרת הש"ץ בפורים (לאומרים קרובין)

קרובין

של פורים מוכח מתוכו שנוסח הקליר בחתימת ברכת העבודה היה שאותך לבדך ביראה נעבוד, שכן בכל ההוספות שם לכל הברכות נזכר מעין החתימה של הברכה סמוך לחתימה, ולגבי ברכת העבודה הסיום של ההוספה הוא מעין חתימת א"י שאותך לבדך ביראה נעבוד ולא המחזיר שכינתו לציון.

וחתימה זו שאותך לבדך ביראה נעבוד היא גם החתימה לפיוט ותערב וכו' כדמסיים ושם נעבדך ביראה כימי עולם, ולכך הנוסח המקורי בחו"ל היה ושם נעבדך וכו' בא"י שאותך לבדך ביראה נעבוד, וכן חתימה זו היתה בברכת העבודה שהיתה בזמן הבית כדפרש"י גבי ברכות כה"ג ביוה"כ, וכן הנוסח בחתימת ברכות שמונ"ע המובאת במדרש חדש שהוא מנוסח ארץ ישראל הקדומה.

ונוסח א"י הקדומה בכל ברכת רצה היתה אחרת לגמרי גם אחר החורבן בזמן האמוראים כדמפרש בפסיקתא דר"כ עד ובירושלים נשתחזה לך וכו'.

אולם הגר"א תיקן שיסיימו בפיוט ותערב כחתימת כל השנה המחזיר שכינתו לציון והטעם לזה משום ששיטת הגר"א כשיטת הרמב"ם והרמ"ה והמחבר שאסור לומר פיוטים בברכות קריאת שמע וחזרת הש"ץ [דהרמנ"ס מפרש מקום שאמרו לקלר וכו' כפשוטו] כמובא במעשה רב לומר פיוטים רק קודם אין כמוך של הוצאת ס"ת (ואע"פ שבנתנה תוקף הובא שם להקל באמירתו בחזה הש"ץ פשוט שאין חילוק לדינא בין זה לשאר פיוטים לשי' הנך ראשונים ומעשה רב נסדר על הנהגתו של הגר"א וכנראה שבמנין הגר"א לא היה כח בידו לעקור ונתנה תוקף אבל שיטתו ברורה), ומטעם זה גם אי' במעשה רב לומר נקדש ונעריצך כנוסח התפילה גם במקום שיש פיוט, ומטעם זה תיקן הגר"א שלא לשנות החתימה לומר שאותך לבדך ביראה נעבוד וכן גבי עושה השלום.

ומאחר שאינו מעין החתימה הוסיף הגר"א לומר ותחזינה עינינו וכו' כדי לומר מעין החתימה סמוך לחתימה.

וכאן בא"י הרבה קהילות קבלו הנהגת הגר"א בזה אבל לא כולם, וכן בחו"ל עדיין אומרים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בנוסח הפיוט הקדום המקורי שאותך לבדך ביראה נעבוד.

אולם בענייננו גבי קרובין של פורים בסידורים נראה שנהגו בחתימה הרגילה.

וזה צ"ע דהרי יש לומר סמוך לחתימה מעין החתימה כמבואר גבי הבדלה בפ"י דפסחים וכמבואר לגבי ברכות גם בירושלמי וכמבואר בטור ולבוש ופוסקים באו"ח סי' רסז דמטעם זה מוסיפין בליל שבת ופרוש עלינו וכו' כדי לומר מעין החתימה סמוך לחתימה, וכיון שבשבת החתימה היא הפורש מוסיפין סמוך לחתימה ופרוש, ואע"פ שגם שומר ישראל לעד ג"כ מעין החתימה מ"מ לכתחילה בעי' מעין החתימה ממש כמבואר ע"פ הערה"ש שם בס"ס רסז וכמו שביארתי בתשובה אחרת.

ולכן בניד"ד האומרים קרובין של פורים בחזהש"ץ של פורים אם לענין 'ותערב' נוהגים לחתום שאותך לבדך ביראה נעבוד אפשר דגם כאן הרשות בידם לחתום שאותך לבדך ביראה לעבוד.

אבל הנוהגים ב'ותערב' להוסיף מעין החתימה של 'המחזיר' ולכן מוסיפין 'ותחזינה' וכו' וחותמין המחזיר שכינתו לציון א"כ גם בענייננו לכאורה יש להוסיף כמו כן ותחזינה וכו' ולחתום המחזיר שכינתו לציון.

ומ"מ הנוהגים כהגר"א (לגבי ותערב) בלאו הכי לא יאמרו הך קרובין כלל בחזרת הש"ץ (כהמעשה רב הנ"ל לומר הפיוטים רק קודם אין כמוך), וכך מנהג הרבה קהילות בא"י שאין אומרים קרובין של פורים כלל, אבל אם נוהגים לומר קרובין של פורים ונוהגים לחתום 'המחזיר שכינתו' בפיוט 'ותערב', א"כ בקרובין יצטרכו להוסיף ותחזינה כדי לומר מעין החתימה כמה שאפשר.

האם ראוי ואפשר לאחל בראש השנה חג שמח

כן.

מקורות:

אמר
י'

בירושלמי פ"ק דר"ה שישראל שמחין בראש השנה, וכן בתניא רבתי הקדמון הל' ר"ה סי' עב כתב בשם רב סעדיה גאון ז"ל דבר"ה כתיב חג דכתיב ליום חגנו, והוקשו כל המועדות זה לזה ומש"כ ושמחת בחגך קאי גם על ר"ה, ועוד אי' בתשובה"ג שערי תשובה סי' סד שחכמים הראשונים אמרו בר"ה כי חדות ה' היא מעוזכם (ועי' ביצה טז ע"ב), ומבואר מזה שהיה אומר להם להיות בחדוה בר"ה, וממילא שייך שפיר לאחל בר"ה חג שמח גם לדידן.

ויש לציין דכיון שאין חגיגה בר"ה א"כ חג הוא מצד חוגו חגא כדאי' בפ"ק דחגיגה ורש"י שם, והיינו ענין שמחה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וברוקה סי' רג וצריכין ישראל לשמוח בר"ה כדי שיזכם אוהב צדק כשעושין תשובה דכתיב חדות ה' היא מעוזכם כי קדוש היום ואל תעצבו עכ"ל, ועי' שו"ת מן השמים סי' פו.

וכן פסק בשו"ע ומשנ"ב ריש סי' תקצז בשם הפוסקים שיש מצות שמחה בר"ה גם מצד כי חדות ה' מעוזכם וגם מצד ושמחת בחגך.

ועי' מחזור וילנא לר"ה בראשו מה שליקט הרבה בענין השמחה בר"ה מדברי קמאי, ויש לציין בזה גם דעת הגר"א שלא לבכות בר"ה מפני שהוא יו"ט.

ואמנם כתבו הפוסקים שיהיה מורא הדין עליו, (עי' משנ"ב סי' תקפא סקכ"ה) וכ"כ השו"ע בסי' תקצז שם שלא יאכלו כל שבעם שלא יקלו ראשם, אבל לא באו לעקור מצוות שמחה בר"ה שהוא מדברי קבלה ולדעת חלק מהראשונים והמשנ"ב הוא מן התורה כמו שנתבאר, אלא אכילה כל שובע הוא דבר המביא לידי קלות ראש (ע"ע רש"י ברכות כב ע"א לגבי בעל קרי שבא מתוך זחות הדעת וכו', וזה בא על ידי מי שאוכל לשובע בטנו כמ"ש במשנ"ב סי' תקפא סקכ"ו) והוא גם דבר שאינו טוב ואינו בריא עי' קידושין עי' וברמב"ם הל' דעות, ובכמה מקומות גינו את הגרגרנות, עי' ברכות לט ע"ב ומסכת דרך ארץ, ועי' תולדות יצחק דברים כא בפרשת בן סורר ומורה, ועוד בגנות אכילה גסה עי' בגמ' דנזיר כג ע"א.

ואע"ג דאמרי' ספרי חיים וספרי מתים פתוחים וכו' (ערכין י ע"ב ור"ה לב ע"ב) שלא יאמרו שירה בר"ה, היינו לענין שירה ושבת לה' שאין אומרים שירה להקב"ה בזמן שיש גזר דין קשה לרשעים עי' בגמ' מגילה י ע"ב מה שדרשו עה"פ ולא קרב זה אל זה שבקשו מלאכי השרת לומר שירה וכו' ובכלל הסוגיא שם, (והיינו מלאכי השרת דדרשי' גז"ש מדכתיב וקרא זה אל זה כמ"ש במ"ר), ולכך שוה הענין שבשניהם בקשו מלאכי השרת משום שבשניהם המעכב מלומר שירה הוא אותו הענין של מפלת הרשעים שבזה לא אכפת להו מלאכי השרת כיון שמקנאים לכבוד שמים ואדרבה בעיניהם הוא שבת, אבל הקב"ה לא ניחא ליה בפורענות מעשה ידיו.

כמה שיעור השתיה הנצרכת להסוברים שרק אכילה עם שתיה חייבת בברכת המזון מדאורייתא

נראה שטוב להדר ולשתות רביעית (עכ"פ כשאפשר).

מקורות:

**בהר
בה**

מקומות סתם שתיה הנזכרת בגמ' הכונה לרביעית [ועי' יומא עט ע"ב, וע"ע מזיר
לח ע"ב גבי עשר רביעיות וזרכות יד ע"א צדיני מטעמת], ולכן מסברא היה נראה
שיעור השתיה הנצרכת היא ברביעית, וכעין מה שמצינו שסתם אכילה היא
בכזית.

ואמנם התוס' [סוכה כו ע"ב ויומא עט ע"א] הסתפקו לגבי ברכה אחרונה ביין אם השיעור הוא
כביצה או כזית, ואמנם השו"ע [סי' קל ס"ג וסי' רי ס"א] חשש לזה לכתחילה, אבל להלכה הוא
רביעית מעיקר הדין, כמבואר במשנ"ב הלכות קידוש.

ואולם מצינו ביו"כ ובקידוש דהשיעור הוא מלא לוגמיו וצל"ע בזה, ועי' בחידושי הרד"ל
על המשניות (נדפס בילקוט מפרשי המשנה על ברכות פ"ח מ"ח וכן בקובץ ישורון ח"ד
עמ' תקטז) שעמד בנידון זה ובהשוואת הדברים לעניננו.

והנה לפי הדעה הסוברת ששתייה אינה מעכבת בהמ"ז אפי' מדאורייתא סוברים דושבעת
קאי על שתיה בלבד בלא אכילה ומפרשים דושבעת הוא על רביעית שתיה (ראה מג"א סי'
רי ס"א, ועי' ברד"ל הנ"ל), ויש לדון לפי אידך סברא דושבעת קאי על שתיה שאחר אכילה,
דיש לטעון שמא כאן השביעה אינה ברביעית, דשמא אחר שהיתה כאן אכילה ובעינן מעט
להשרות המאכל סגי בשתיה כל שהוא כדי לבוא לשביעה כל שהוא, ויל"ע בזה.

ומצאתי בזה בגליונות אבנ"ז על הרמב"ם דשם פ"א דברכות ה"ב משמע שלמד בדברי
הרמב"ם שסובר דבדין זה של שבעת בעינן דוקא שתיה ברביעית, אך במגיה על דברי
האבנ"ז שם באות 32 רצה לדחות דבריו ודייק מלשון הגמ' ברכות נ ע"א דלענין ושבעת
א"צ רביעית, ואין דבריו מוכרחין דיש לומר דהגמ' שם לא באתה אלא לבאר נקודת
המחלוקת דר"מ ור"י ולא נחית לעניינים אחרים.

והנה בבהגר"א בסי' רי הנ"ל להדעה דלעיל כתב בטעם הא דרביעית משם דשיעור משקין
בכל מקום הוא ברביעית, ולפ"ז גם אם נימא דקאי כהדעה דושבעת קאי על שתיה בפני
עצמה (וכ"ש דכו"ע מודו דמדרבנן יש ברכה אחרונה גם על שתיה בפני עצמה), ה"ה כאן
לאידך דעה לענין שתיה שלאחר אכילה יהיה ברביעית לחייב בבהמ"ז דאורייתא,
והמשנ"ב הביא דברי הגר"א הנ"ל וכן דברי המג"א דלעיל, וגם עוד דבר בזה עי"ש.

נמצא דבסופו של דבר לדעת הגר"א והמשנ"ב והאבנ"ז השתיה צריכה ברביעית, וכן סתם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הרבה דינים של משקין נאמרו ברביעית, וכמו כן כל מי שהזכיר שושבעת משמע רביעית יש לדון בזה גם לענייננו על הדרך שנתבאר.

האם שייך תשלומין לסעודת מלווה מלכה ביום ראשון או אחר כך כמו בהבדלה

אע"ג שיתכן שיש מיעוט שנהגו בזה תשלומין, מ"מ דעת רוב הפוסקים שאין תשלומין בזה.

מקורות:

במעשה רב להגר"א מובא עד עלות השחר (וכ"כ מקור חיים ואשל אברהם מבוטשאטש סי' קעד, וכ"נ בשעה"כ להאר"י ענין שינוי התפילות ובפתורא דאבא ענייני שבת אות ב'), ולהאר"י עיקר קדושת שבת עד חצות (ועי' ברכ"י סי' תקפא בשם שו"ת הרמ"ז סי' ל, ועי' שע"ת בסי' ש מה שרמז לענייננו עפ"ז), וכן במשנ"ב סי' ש הזכיר בשם השע"ת שאין כדאי לאחר אחר חצות (וכ"כ בא"ח ע"פ האר"י הנ"ל ש"ב ויצא סכ"ז וארחות רבינו עמ' קלג שכך נהג הקה"י).

ובכמה פוסקים מבואר שזמן מלווה מלכה הוא שעה אחת אחר שבת (עי' פרע"ח שער השבת, סידור היעב"ץ, מגלה עמוקות פרשת ואתחנן), או עכ"פ מיד אחר שבת (יסוד ושורש העבודה, הגש"פ מבית לוי ח"ב עמ' קסו בשם מנהג הגרי"ז, ועי' משנ"ב סי' ש) ועכ"פ עד ד' שעות (יסו"ה שם, ועי' כה"ח סקי"ד).

ואין לסעודת מלווה מלכה תשלומין (מחה"ש סי' רעד ודעת תורה להמהרש"ם סי' ש, וכן פשטות רוב הפוסקים שנתנו קצבה בדבר וכך מפורש ביעב"ץ ויסוה"ע הנ"ל).

אבל יש קצת פוסקים שהזכירו בזה עניין תשלומין שאפשר ששייך בזה עכ"פ ליום אחד, ומשמע בעיקר שנתקשו בזה בענין נכבדים מקהילות החסידים משנים קדמוניות שנהגו קולא בדבר ובקשו למצוא להם סמך, ועי' באשל אברהם מבוטשאטש ובליקוטי מהרי"ח, ועי' בפסקי תשובות עמ' תרג שהעיר לנכון שא"א ללמוד מהנהגות יחידי סגולה הלכה למעשה.

ומה שרוב הפוסקים סברו שאין תשלומין למלווה מלכה יתכן לבאר דבשלמא הבדלה שהיא ברכה יש בה היכר שהיא לשם הבדלה בין קודש לחול, אבל סעודה ביום ראשון הרי אינו ניכר שנעשה לצורך שבת, וכעין מ"ש המשנ"ב בסי' רס סק"ה שלא טוב לרחוץ בחמישי כשאפשר בשישי כדי שיהיה ניכר שהוא לצורך שבת, וכ"כ בסי' רנ סק"ב לענין צרכי שבת עי"ש.

וכמדומה שכל העוסק בהלכה זו מרגיש בזה קושי מסויים לומר שיש תשלומין לסעודת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מלוה מלכה, ואף שקשה להגדיר את הקושי בדיוק אבל אנסה לקרב הדברים אל השכל, דענין מלוה מלכה הוא סעודה על כבוד השבת שיצאה וכבוד זה אינו שייך בהפלגה מן השבת, אלא אדרבה סעודה זו היא עדיין מהארת שבת על דרך מה שכתבו המקובלים, ולהכי יש דין לענגה כמבואר בשבת קיט ושו"ע סי' ש', כיון שהיא עדיין כבוד השבת היוצאת אז, אבל הבדלה היא ברכה על מה שהבדיל הקב"ה בין חודש לחול, ובעצם היא ברכה על שינוי המצב כרגע שהשתנה מקודש לחול, ולא נזכר אז שבח מיוחד על שבת אלא על ענין שינויי המצבים שקבע והבדיל הקב"ה.

ויש להעיר עוד דעיקר תשלומין שייך בדבר שהוא חובה גמורה דרמיא עליה מתקנת אנשי כנה"ג ובפרט שיש עליו איסורים קודם הבדלה, אבל דבר שאינו ברמת חיוב כזו (גם אם קבלוהו עלייהו בחובה) אין שייך בזה כ"כ תשלומין דתקנתא לתקנתא לא עבדינן.

וכעין זה מצינו דעת הרא"ה ברכות כו ע"א והריטב"א שם דלמאן דאמר תפילת ערבית רשות אין תשלומין לתפילת ערבית, וגם התוס' בברכות כו ע"א ויומא פז ע"ב שחלקו על זה היינו משום דסברו ששם רשות אין הכונה רשות גמור וכו' עי"ש ולכן יש לזה תשלומין, ויש בזה עוד שיטות בראשונים, ולא נאריך בזה להביא כל הדעות, (ועי' ברי"ף), אבל עכ"פ עיקרון זה מובא בהרבה ראשונים שדבר שהוא רשות לא שייך בו תשלומין.

היוצא מזה שלפי הרבה ראשונים שסברו שלא שייך תשלומין בדבר שהוא רשות א"כ לכאורה גם בזה אין שייך תשלומין, אם כי יש מקום לומר בדוחק דתשלומין שלא נאמרו ברשות הוא רק באופן שאין אפשרות לקיים המצוה כצורתה כמו בתפילה שמתפלל שחרית שתיים ואחת לשם ערבית, ויש לזה כבר גדרים של שחרית מצד האזכרות, משא"כ כאן שעושה המלוה מלכה גופא באותו אופן ממש שהיה עושה במוצ"ש (אם כי גם בערבית מוצ"ש אחר ששכח מנחה של שבת מצינו שאין מבדיל בשניה כי שניה היא למנחה, ועי' בשו"ע דעות בזה לענין הזכרות אחרות).

ובספר ליקוטי מהרי"ח כתב סמך לאלו שמקילים בזה ממה שכתב בפ"ת יו"ד סי' רס"ה בשם ס' חמודי דניאל דסעודת ברי"מ שלא עשאה ביומיה יכול להשלימה ביום אחר עיי"ש וה"ה בזה עכ"ל, ויש מקום לדחות דבברית מילה שיש לזה שם מאחר שהוא רק פעם בזמן רב ועושה סעודה אחר כך ניכר שהסעודה היא מחמת הברית משא"כ שבת דקביעא וקיימא ואינו ניכר, ובברית עדיין יש שמחה למחרת, ועוד דבברית דעת מהר"ח או"ז שהמצוה נשארת אחר כך, ולכו"ע התיקון נשאר אחר כך, משא"כ בשבת שהסעודה היא רק על יציאת השבת, והוא חידוש בפני עצמו שהסעודה על מצוה שאינה עכשיו כבר, אבל לומר שיהיה אחר זמן הוא חידוש גדול יותר, וכמו שזה פשיטא שא"א להשלים סעודת שבת אחר השבת שכבר עבר זמנו.

והנה בגוף הנידון אם מלוה מלכה הוא רשות או חובה, ברש"י שבת קיח ע"א משמע שהוא רשות, וכן למד בדבריו רדב"ז בהל' מתנ"ע, וכ"כ הריטב"א שבת קכ ע"א, ועי' גם משנ"ב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סי' ש סק"ב ושוע"ר שם ס"ג דאין סעודה זו באותה דרגת חיוב כג' סעודות של שבת.

והחי"א הל' שבת כלל ח' כ' שהוא חובה, ואפשר דר"ל שקבלוהו עלייהו.

ועי' רמב"ם פ"ל מהל' שבת ה"ה, ואף שיש אחרונים שלמדו בדבריו שהוא חובה גמורה איני יודע אם הוא מוכרח, דהרי הרמב"ם שם מיירי על סידור השלחן שאפי' בשבת אינו חיוב גמור מדרבנן אלא האכילה כזית, והרי האכילה כזית הזכיר רק דרך אגב, והלשון ויסדר שלחנו לעצמו אינו מוכרח דבחיובים מיירינן.

ואמנם בחרדים פרק מ' אות א' יש קצת משמעות שהוא חיוב מדרבנן, ומיהו אם נדייק בלשונו יש לדון אם הוא מוכרח, דהנה לגבי שבת כ' מצות עשה וכו' לענג וכו' ולגבי מוצ"ש לא כתב ולענג ביציאתו אלא ויסדר וכו' ושמא מילתא אחריתי קאמר דראוי לסדר.

האם יצחק היה לו גם כן ניסיון בעקידה

הנה

זה פשוט שגם יצחק היה לו ניסיון בעקידה, ועי' פסיקתא רבתי פ' מ' [מהדורתי עמ' תשטו] א"ל יצחק אבא אוסרני בידי וברגלי שהנפש חצופה היא שלא אראה המאכלת בא עלי ואקרטע ואפסל מן הקרבן ע"כ, ועי' עוד שם לעיל מינה (עמ' תשיד) ובשאר מדרשים (תנחומא וירא כב) מה שהשתדל השטן לעכבו ונתגבר עליו.

ולענין אם היה לו ניסיון יותר מאברהם או פחות מאברהם, קשה לומר אבחנה ברורה בזה, מכיון שמהביטים מסויימים אברהם היה צריך לבצע את הדברים ויצחק היה סגי ליה במה שקיבל על עמו והשלים נפשו, וגם ידע שיבוא בזה לתיקון השלם (ועי' בספר שערי ארמון מה שהביא בזה), ומצד שני לגבי אברהם ג"כ היה הרבה ענין רחמנות ורגש שהיה צריך לכבוש עליו כמ"ש בזכרונות וכבש רחמיו לעשות וכו', מצד שני העקידה נקראת על שם יצחק כי הוא מסר נפשו למיתה, ולדעת הרבה מדרשים יצחק גם נשחט ונשפך דמו, עי' ברד"ל על פרקי דר"א ועי' במכילתא דרשב"י בראשו רביעית דם וכו', משא"כ אברהם שעם כל הקושי היה זה במידה מסויימת פעולה בדבר חיצוני ממנו ויש כאלה שמשלימים עם המצב אח"כ (ועי' בשלהי מו"ק בעובדא דההיא איתתא), וכמו שאמרו שהמת משתכח מן הלב, ובפרט בניד"ד שגם ידע שהוא טוב והוא רצון ה' וגם היה דבר חיצוני ממנו, ולכן אע"פ שהיה זה גם לאברהם ניסיון גדול מאוד והיה למעלה מדרך הטבע, אעפ"כ בד"כ זכות עקידת יצחק בסדר האבות מתייחסת ליצחק.

ויתכן לומר אבחנה בזה דמצד הניסיון העיקר מתייחס לאברהם, כמ"ש והאלהים ניסה את אברהם, וכמ"ש במתני' פ"ה דאבות עשרה נסיונות נתנסה א"א ע"ה ועמד בכולם וכדמפרש להו בפרקי דר"א, אע"ג דגם גבי יצחק נזכר בחז"ל (לגבי ויכוחו עם ישמעאל)

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהיה בזה ניסיון, אבל מצד המסי"נ מתייחס המס"נ ליצחק יותר.

האם אפשר להכין הנרות לשבת בליל שישי

מותר.

מקורות:

צ"ר

במשנ"ב סי' רס סק"ה שיש לרחוץ ביום שישי ולא ביום חמישי (כשאפשר) שיהיה ניכר שרוחץ לשב"ק, ולענין ליל שישי לא דיבר שם להדיא, אבל המשמעות שם שכבוד שבת ביום שישי דוקא, וגם מסברא מכיון שהשינה מפסקת א"כ תחילת ליל שישי חשיב כיום חמישי ולא ניכר שרוחץ מחמת שבת, (ועי' עוד רמ"א סי' רסב ס"ג ומשנ"ב שם שיותר טוב לקרב לשבת כמה דאפשר גם ביום שישי עצמו, ועיקר זה נזכר גם במשנ"ב הנ"ל בסי' רס רק שלא נזכר שם גם ביום שישי עצמו אלא לגבי מי שאינו יכול ביום שישי שיקדים כל מה שאפשר), ומ"מ לענין נרות שניכר שעושה לכבוד שבת שהרי ברור שנרות אלו מכינים לכבוד שבת א"כ מצד זה יכול להכין גם בליל שישי, וכן מצאתי (באר מרים להרב דוד הלל עמ' קמא) שנהג הגרא"מ שך.

ואמנם יש מצוה להשכים ביום ו' לצרכי שבת (סי' רנ ס"א), אבל גם אם נימא שאין כלול בזה ליל שישי, וכן אי' במשנ"ב שם סק"ב שביום שישי יותר טוב מאחר שהוא יותר ניכר לכבוד שבת, מ"מ יתכן שזה יכול לקיים גם בצרכי שבת אחרים, וגם יש לדון שמא אם ניכר שהוא כבוד שבת כמו בנרות שבת בזמנינו סגי במה שמכין בליל שישי.

ואמנם עי' ברמ"א סי' רסג ס"ד ובהגהות זקני הרע"א שם שהמדליק נרות בעוד היום גדול אין ניכר בזה כבוד שבת, ואמנם כשמכין ואינו מדליק יש לומר יותר שניכר כבוד שבת, ובפרט בזמנינו שאין משתמשים בנרות הללו בחיי היום יום, וגם דנר הוא דבר כלה שמדליקין אותו סמוך לשימוש בו.

ויעוי' בט"ז סי' רס סק"א בשם הגהת מהרש"ל דכתב ב' טעמים בחילוק בין כיבוס שהוא ביום ה' לבין רחיצה, דהטעם הראשון משום דטרידי בכיבוס ביום ו', ולפי הטעם השני הוא משום דאין משתמש בבגדים עד שבת, וטעם זה ודאי שייך בנרות.

בביצה טז ע"א אי' ששמאי הזקן היה כל ימיו אוכל לכבוד שבת ומיום ראשון היה שומר בהמה יפה לשבת, אלא דשם מדובר שכבר מצא בהמה ואז שומר לשבת, אבל לא נזכר שם שהיה מחזר מתחילה ביום ראשון על זה, ואין מכאן ראיה שהמצוה להשכים וכו' כולל גם מה שקודם לכן, אבל יש ליישב שאם מכין גם ביום שישי עצמו הוא רק מעליותא שמכין גם קודם לכן, וגם היה לומר שאם אומר להדיא שהוא לכבוד שבת כמ"ש בגמ' שם, באופן זה שמא מודה המשנ"ב דניכר שהוא כבוד שבת, אבל אינו משמע במשנ"ב שם, דא"כ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הו"ל למימר שיעשה באופן זה, וכ"ש שהמשנ"ב הזכיר שם להדיא שעל כל דבר יאמר שהוא לכבוד שבת.

האם מותר להריח שמן אתרי ביום הכיפורים

מע
קר

הדין להרבה פוסקים אין בזה איסור, וכך אפשר לנהוג, ויעוי' במקורות עוד צדדים ודעות בזה.

מקורות:

הנה ברמ"א סי' תריב ס"ה כתב שאין לטעום ולהפליט שום דבר ואפילו עצי בשמים, ומבואר שלהריח מותר, וכן מבואר במשנ"ב שם סק"ח שלהריח בשמים או מי בושם מותר ביו"כ, וכן כתב הפמ"ג (שם א"א סק"ד) שלא אסרו אלא חמישה עיניי ואלא יותר, וכן מוכח כע"ז בגמ' (ע"ז ע"ב) ועוד כל תענוג וכו' מי אסור וכו', וכן דעת רוב האחרונים להתיר ריח ביו"כ (קצה המטה על מטה אפרים סי' תריב סק"ח, ברכ"י שם סק"ח, מהרש"א בח"א יומא פ"ב ע"ב, מהר"ם דילונזאנו המובא בשו"ת כנה"ג או"ח ס"ס תקנ"ט, בעל גינת ורדים בגן המלך סי' קמה, סדר היום המובא בכנה"ג סי' מו בהגה"ט, פחד יצחק מערכת ר' ערך ריחא, שו"ע"ר תיב ס"ז, דעת תורה להמהרש"ם תריב ס"ז), ודלא כהמחמירים (ראה כנה"ג שם ושל"ה ושו"ת באר יצחק או"ח סי' כד, מועד לכל חי סי' י אות עד).

אם כי באופן ששואף את השמן לגופו על ידי האף היה מקום לדון מצד שהוא מכניס לגופו, אולם בספר לקט הקמח (ט"ב דף נ"א ע"א) התיר לגבי יו"כ גם כששואף טבק לגופו (וראה עוד עיקרי הד"ט או"ח סי' כט אות לב), ועי' גם סידור עץ חיים למהרי"צ התימני (ח"א דפוס תרנ"ד דף א' ע"ב וע"ב) שהתיר גם שאיפת טבק דרך נחיריים, ועי' גם בספרו פעולת צדיק ח"ב סי' כג מה שדן להתיר שתית אבק העשן דרך הנחיריים, שהוא בכלל ריח ואינו ולא בכלל אכילה, ומ"מ הרב הנזכר לא התיר בבהכנ"ס מטעם בזיון, וכן בשדי חמד מערכת יום הכיפורים סימן ג' אות כ' התיר בשם מנהג העולם ומנהג הגדולים לשאוף הטאבק, וכן הביא משו"ת מים שאל להתיר לחזנים לשאוף הטבק אחר שמתעייפים, ועי' בגדי ישע סי' מו סק"ח מה שנקט שלהריח בשמים מותר ביו"כ אבל לשאוף טבק כתב שאינו דרך כבוד ביו"כ עי"ש (ומשמע מדבריו שנקט הנהגה זו מפני קדושת היום ולא רק בבהכנ"ס, וצל"ע, ומ"מ יש לעיין על הרחת שמן בזמנינו אם הוא אותו הענין, ומה שדימה את המציאות ביום כיפור כעומד לפני המלך צל"ע אם כך כוונתו שאין לעשות בכל יום כיפור שום דבר שאין עושים לפני המלך, דאולי כוונתו רק כנגד אלו שעושים כן בעת התפילה).

ויש לדון ולדמות דין זה לדין אכילה דרך הוריד שנקטו הרבה מפוסקי זמנינו שאין בזה איסור מעיקר הדין, וכמו שהבאתי השיטות בתשובה אחרת [ד"ה האם לזיז מותר לקבל אינפוזיה ע"י https://shchiche.com/120351], וכאן הוא יותר קל אם המציאות היא שבזמן השאיפה אין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

נכנס לגופו שום דבר ממשי א"כ יש מקום לדון דחשיב כעין ריח גם אם השמן מתכלה מהמיכל.

ומ"מ אם עובר השמן בגרונו ויש בזה ממשות ולא רק הרגשת ריח, יש לברר המציאות בזה.

ולגוף הנידון של הרחה ביו"כ, אמנם לעיל בהלכות ת"ב כתב השו"ע סי' תקנט ס"ז שלא יביא בשמים לברית, אבל שם הנידון מצד שצריך למעט תענוג בת"ב בכל מה שאפשר, כמ"ש המשנ"ב שם סקכ"ז, ולא מצד איסורי אכילה, ומיעוט תענוג גרידא הוא פחות נוהג ביו"כ מבת"ב, כגון מה שמצינו לענין שבתי שאסורים בת"ב והם מצוה ביו"כ.

ועי' בשעה"צ סי' תקנו סק"א שהביא מחלוקת הפוסקים על ת"ב גופא אם הדין לא להריח בשמים הוא רק בהבדלה או בכל גוני, וכן ציין שם לשע"ת סק"א שהביא גם דעות בזה. וצ"ע שהשעה"צ בסי' תקנו שם לא הכריע לאסור בשמים, ואילו בדין ברית הנ"ל משמע שאסור, ובאמת במקור הנידון במג"א סי' תקנו סק"א נקט דבריו כדעת הש"ך ביו"ד סי' רסה סקי"ב שחלק על השו"ע שם ס"ד שכתב כדבריו לענין ברית באו"ח סי' תקנט הנ"ל, אבל אולי בכל זאת יש ליישב הסתירה במשנ"ב שבברית לא נזכר אלא שלא אומרים לאדם ללכת ולהביא בשמים למצוות הברית על הדרך שנתבאר במשנ"ב שם, אבל לא נזכר שם שיש איסור בעצם הרחת בשמים בת"ב.

והמעייין יתמה עלי מה ראיתי לתרץ הסתירה במשנ"ב דלמה לא נימא דהמשנ"ב סמך על דברי המג"א שמבואר בדבריו דכל דין אי הבאת הבשמים בברית הוא רק לפי הסברא שאסור להריח בשמים בת"ב, אבל המעיין יראה שהוא דחוק לבאר כן במשנ"ב, שהרי בסי' תקנו שם משמע שסבר שיש צד כהמקילים מעיקר הדין, ובפרט שלא מצינו מקור לאיסור בשמים בת"ב מדינא דגמ', וא"כ למה סתם בסי' תקנט להחמיר בזה, ולדברינו מיושב.

ממתי אפשר לעשות עירוב תבשילין

לכתחיל

רק בערב יום טוב ובדיעבד כשלא הספיק להניח שוב בערב יום טוב יכול לסמוך גם על מה שהניח לפני כן (שו"ע סי' תקכז סי"ד ומשנ"ב שם סקמ"ד), ולענין ליל ערב יום טוב הוא יותר קל מכיון שהרבה מפוסקי זמנינו התירו, אבל יותר טוב לעשות ביום לצאת ידי חובת כל הדעות, ובדיעבד בכל גוני יצא גם בלילה דאפילו קודם לכן בדיעבד יצא וכנ"ל.

מקורות:

לענין ליל ערב יו"ט כתב בשבט הלוי (ח"ט סי' קכד סק"ד) שבשעת הדחק יכול לסמוך על זה אך אם לבו נוקפו לא יברך על זה, והגר"ק (אליבא דהלכתא גליון צד עמ' מ) כתב דמי שהניח בלילה טוב שיעשה שוב בלא ברכה, והגריש"א (אשרי האיש ח"ג

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עמ' מב ס"ח) נקט שיכול לעשות עירוב תבשילין בליל ערב יום כמו ביומו, וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ו סי' קכב, ועי' במ"מ שציין באליבא דהלכתא שם, ספר עירוב תבשילין הערוך פי"ג, תשובת הגר"ק בעזרת אליעזר הל' יו"ט, משנת יוסף סוגיות או"ח ח"ב או"ח ס"ג סוף ענף א, ועוד רבים.

האם מותר לנהג להתחייב לעמוד לרשות חיילים בכל מצב גם בשבת בזמן פיקוח נפש

יכול

להתחייב על כך בתנאי שיסכמו הצדדים מראש ביניהם על רב שיכריע להם בכל פעם מה נחשב פקו"נ וע"פ זה ינהג למעשה.

מקורות:

הנה מה שמותר לחלל שבת לצורך פיקוח נפש הוא ברור, ומאידך גיסא המציאות בשטח שלא כל מה שהצבא מבקש לחלל עליו שבת הוא בגדר פיקוח נפש הוא ג"כ עובדה לפי הנשמע מהאנשים העומדים בשטח, ולכן אם מבקשים ממנו מראש להתחייב להגיע בשבת במצבים של פיקוח נפש צריך שיסכמו מראש ביניהם על רב המקובל על ב' הצדדים שישמע בכל פעם את פרטי המקרה ויכריע מתי מותר לחלל שבת ומתי אסור, וצריך שיהיה רב שאפשר לשאול אותו במקום בלי טלפון, מכיון שלפעמים השאלה אינה מתירה גם להרים טלפון בשבת וד"ל (ואין להקשות מדברי האג"מ הידועים לגבי מי שחושש יותר מידי שנחשב אצלו עדיין פקו"נ כל עוד שא"א להוכיח לו שאין סיכון, דשם לא מדובר בקלי דעת דשבת הוא דזיל בעינייהו אלא במי שפיקו"נ חמיר לו, ומלבד זה לענין שאחר יחלל עליו הוא עוד נידון), והם יבואו בטענות למה לא שאלת כמו שסוכם, לכן צריך רב שיהיה זמין לשאלות פנים אל פנים, ואם אי אפשר באופן זה אלא רק בטלפון צריך שלכל הפחות יתן הרב הנחיות מראש מתי לא להתקשר.

אם אין הצבא מסכים להסדר הלכתי כזה או אחר איני מוצא לע"ע פתרון להתיר להתחייב באופן זה, ומצד פקו"נ יכול לומר להם שבכל עת שיש פקו"נ אני זמין, ובלאו הכי אין פיקוח נפש מוטל על נהג זה מכיון שבכל מקרה יסתדרו עם נהג אחר, ומצד דינא דחוזרין בכלי זין למקומם (עירובין לט) כמובן שלא בכל מקרה שייך דין זה, וגם דינא דבאו על תבן וקש במקום ספר לא תמיד שייך בכל מצב וצריך לבדוק בכל מקרה ע"פ הלכה.

מה הגדר של בגדים חשובים שאין ללבושן בראש השנה ומה הדין בגדים חדשים או פראק

נראה

דכל דבר שמרחיב דעתו באופן הניכר הוא בכלל מה שאמרו (משנ"ב סי' תקפ"א סקכ"ה בשם האחרונים) להזהר בזה.

ומסתמא שכל מה שלובש בשבת אינו בכלל זה, ורק לענין אותם הבגדים שמוסיף ביו"ט יותר משבת בזה יש להזהר שלא ירבה באופן הנ"ל וכפשטות לשון הפוסקים שהזכירו רק יו"ט.

לענין בגדים חדשים עי' מה שכתבתי בתשובה נפרדת לזה [ד"ה האם ראוי להזהר שלא ללבוש בגד חדש בראש השנה מאימת הדין] וכמובן שאם מדובר בבגד שהוא גורם שמחה רבה והרחבת וזחות הדעת (כגון מי שקונה חליפה חדשה אחת לזמן רב או רק לחתונות אחים וכיו"ב) הוא מכלל דברי המשנ"ב וכל ערום יעשה בדעת והחכם עיניו בראשו.

לענין לבישת פראק הובא בשם הגריש"א (אשרי האיש ח"ג עמ' פד) שהנוהגים ללבוש פראק ביו"ט יכולים ללבוש גם בר"ה ואין בזה חשש רקמה ומשי מכיון שרבים נוהגים ללבוש כן גם בימות החול, וכעיי"ז הובא בשם הגרנ"ק (ימי הרחמים עמ' מה), וכמובן שהכל לפי הענין ולפי המקום ולפי האדם, ואם הוא יותר טוב עם או בלי הוא נידון נוסף, ולא לחינם הרבה לא נהגו ללבוש בר"ה גם אלו שנהגו ללבוש ביו"ט.

ולגבי השאלה אם ענין זה אמור גם לגבי נשים, תשובה, אה"נ, דכולם בכלל הדין ובכלל אימת הדין, וכמו שציינת לסי' תרי סקט"ז ובמשנ"ב שם, וכן הדין דאין אומרים הלל בר"ה הוא גם לנשים (עי' סי' תקפד סק"א), ולא נראה שאפשר להוכיח מענין חולות בכרמים שהוא מעמד נפרד לצורך וגם לא נזכר אלו בגדי לבן היו שם ואדרבה ממה שכ"א שואלת מחברתה יש לשער שלא היו יקרים, וכמובן לגוף הענין של בגדי לבן שהאידנא אשה שתלבש בגדי לבן היא מילתא דתמיהה ברוב המקרים באופן רגיל, ויעוי' בדברי הבה"ל סי' רסב ס"ב דלבישת בגד לבן בשבת לכל אדם אם מחזי כיוהרא לא יעשה.

האם יש מקור שלימוד בספר תומר דבורה הוא סגולה לרפואה למחלה הידועה

הנה

ראשית כל אולי קים ליה למי שהזכרתם שהפיץ סגולה זו שהועיל לכמה חולים כעין קמיע מומחה שריפא ושנה ושילש, וצריך לברר הענין.

והנה מבואר במשנ"ב סי' א סקי"ג לענין אמירת ג' פעמים אשרי בכל יום שהוא בהתבוננות הדברים וכו'.

וכן לענין פרשת המן בכל יום שהיא סגולה שמזונותיו יהיו מצויים כמ"ש בעל המנהיג בשם הירושלמי וכ"כ רבינו בחיי, מבואר בפוסקים שהוא על ידי הבנה של הדברים והשבת הדברים ללב, כמ"ש במשנ"ב שם, עי"ש בהרחבה, ואף בספרים יש נחלין צטט המקובלים ונהג כללן יוסף דיני הנהגת כל יום סי' לד' הביאו לקרותה ב' פעמים מקרא ואחד תרגום מטעם זה כדי לעסוק בפרשה זו בהבנה ולהבין ענין פרשה זו שכל מזונותיו של אדם בכל יום מסורין מן השמים.

ובחסד לאברהם להר"א תאומים סי' א כתב שאין לומר פרשת הקרבנות כמצוות אנשים מלומדה ובמרוצה שאין הקרבנות מכפרין אלא על השבים כמ"ש בכריתות ז ע"א ועל כן יש להתנחם קודם לכן וכו', ויש לציין שיש כבר בקדמונים שנהגו לומר וידוי בכל יום מטעם זה כי העיקר כוונת הלב, וע' עוד בשבת קיח ע"ב לענין הקורא הלל בכל יום, ועי' שו"ע סי' א טוב מעט בכונה מהרבות שלא בכונה ובמשנ"ב שם.

ועי' עוד משנ"ב סי' נ סק"ב ואין קריאת פרק זה עולה ללימוד משנה ותלמוד אלא למי שמבין וכו', אם כי שם הוא נידון בפני עצמו, והנידון שם לענין ת"ת תליא בפלוגתא.

אבל-בסי' מח סק"א כתב המשנ"ב ונ"ל פשוט דמי שידע ספר מצוה ללמוד בגמ' פירוש המימרא הזו וכו' וכ"כ הספרים דמה שאמר בגמ' כל העוסק בפרשת עולה וכו' הכונה שהוא מתעסק להבין עניניה לא אמירת התיבות לבד עכ"ל, וכ"ה במ"ב סי' שלד סוף סק"פ ובבה"ל סי' א ס"ד ופרשת העולה, וכ"כ הח"ח במאמר תורה אור פ"א ובאמירת תיבות הפרשת של הקרבנות בלבד בלי לדיע פירושם ואופנים ההקרבה בודאי א"א להגיע לשלמות הזו כי העיקר עסק ההלכה ולכן דייק הגמרא ת"ח העוסקין בהלכות עבודה ופשוט הוא דכיון שהלימוד הוא במקום הקרבה א"כ צריך ללמוד ההלכות כמו כהן המקריב ע"כ. ועי' עוד בהרחבה ברבינו בחיי ויקרא ז לז לענין התנאי בכוונת קרבנות ובפרשת המן, ועי' בהקדמה לספר פנינים מבי מדרשא לספר ויקרא מה שהביא הדעות בזה.

ודבר פשוט שהלומד בעיון פרושי ומדרשי פרשת המן הוא בודאי מוסיף בסגולה זו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומאחר דאי' בגמ' בפ"ק דר"ה [ז' ע"ג], שי"ג מידות הללו אין חוזרות ריקם, (וראה רבינו בחיי שמות לד, ו), ויש בזה גם הבטחה של מחילת עונות כגון בעת צרה כמבואר בגמ' שם, הלכך סברא היא שלימוד מידות הללו בעיון למי שיכול ללמוד הדברים בעיון הם סגולה לקבלת תפילה ולמחילת עונות, ותומר דבורה הוא ספר שכל כולו נתחבר להבנת י"ג מידות הללו ובכך מעורר רחמי שמים ביי"ג מידות של רחמים.

ובפרט לאור הדברים האמורים בתומר דבורה כגון מ"ש שם בפ"א לגבי שהקב"ה מידתו שנעלב ואינו עולב ומחיה הרשעים בזמן שהם חוטאים לפניו הוא בודאי סגולה לרפואה להזכיר כל הנהגתו של הקב"ה בזה.

האם יש לעשות פורים ביום שמת בו נסראללה

יערי'

בתשובה שדיברתי מענין אם לברך הטוב והמטיב על מיתתו של נשיא אירן, [ד"ה האם מברכים הטוב והמטיב על מיתת נשיא איראן], ועכשיו הוספתי שם עוד כמה שורות לענין נסראללה לבקשת אחד הלומדים, ועיקר הענין הוא שאין השמחה שלמה, ולא נפטרנו לגמרי מהצרות כעת, ואדרבה חלק מצוררינו כעת כועסים ודואבים ביתר שאת עכשיו, ה' יצילנו מהם ומהמונם.

ומבואר בפוסקים שבמקום שאין השמחה שלמה, ולא נפטרה הצרה, אין מברכים הטוב והמטיב, גם אם נתפס מאן דהוא, כמבואר בתשובה שם.

וגם לענין שאלתך אם יש לקיים פורים ביום זה, הנה זה ברור שאמנם נזכר בפוסקים ענין שרשאיין הקהל לעשות פורים ביום שאירע להם בו נס והובא גם במשנ"ב, מ"מ פורים אין עושים אלא ביום שחל בו נס גדול שנצלו בו היהודים מצרה גדולה, אבל עכשיו צער ישראל כדקאי קאי חלה כמבכירה, מבית ומחוץ, וכמו שאמרו [סנהדרין נ"ט ע"ג] ייתי ולא אחמיניה, וגם אם מת הגמון לא בטלו גזירותיו, ואמנם גם לגבי פורים אמרו במגילה יד ע"א אכתי עבדי דאחשורוש אנן, מ"מ שם נצלו ממיתה לחיים, כדאמרי' התם ומה מעבדות לחרות ממיתה לחיים לא כל שכן, מכל מקום כאן לא נתבטלה שום גזירה ועדיין אנו מוקפים מכל עבר בצוררים המצפים למפלת עצמם, מקרוב ומרחוק מבית ומחוץ, אל תשמחי אויבתי לי, וה' יעורר רחמיו בקרוב.

ובודאי חסדי ה' אזכיר כעל כל אשר גמלנו ויראו שונאינו ויבושו, אבל בעוה"ז אין השמחה שלמה (עי' תוס' פסחים קטז ע"ב בשם מכילתא ופסדר"כ דשוש אשיש תניינא שכל השמחות יש אחריהם צרה בעה"ז), כדאמרי' בויק"ר פ' אחרי ישמח ישראל לעתיד ולא בעוה"ז.

אדם כתב מכתב הזקרה בכתב אשורית על קלף האם יש למחות בו

נראה שבמקרה רגיל אין למחות בזה.

מקורות:

יש ב' נידונים לדון בזה:

(א)

הנה ראשית כל לענין קלף, יעוי' בפוסקים (או"ח סי' מב ס"ג ומשנ"ב שם סקי"ז סקי"ח וביאה"ל שם ודברי גדולי ההוראה בגנזי הקודש פ"ו ס"א) שגם קלף שעיבדוהו לשם ספר תורה אפשר לעשות בו תנאי לפני העיבוד כדי להתיר לכתוב עליו דברי חול, ורק תשמיש מבוזה אסור להשתמש בו, ולכן אין צריך למחות במי שרואים שכותב דברי חול על קלף, מכיון שכיום מצוי מאוד שעושים תנאי לפני שמתחילים לעבד את הקלף. (אלא אם כן מדובר במקרה שיש לחשוש לפי הענין לאיסור שיש לבדוק אותו, שבמקרה כזה יש להפנות את האדם לברר כדין או להשיג קלף שעובד באופן שאין בו איסור).

ויעו"ש שיש שפקפקו גם בדין זה שתנאי אינו מועיל לענין ביזיון, ובאמת לכאורה למה שתנאי לא יועיל להפקיע גם איסור ביזיון, דהרי אם עשה תנאי שיכול לחזור בו ואכן חזר בו נמצא שלא הקדיש, ואולי המחמירים בזה חששו למה שאין ברירה בדאורייתא, וחששו בזה לואבדתם את שמם, ויל"ע.

(ב) לענין כתיבת דברי חול בכתב אשורית הובא ברמ"א (יו"ד ס"ס רפד ס"ב) שיש אומרים דאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכותבין בו התורה עכ"ל.

ומכל מקום אין למחות ביד המקילים בזה, דאמנם יש שסברו שהוא איסור מן הדין (עי' רדב"ז המובא בפת"ש שם סי' רפג סק"ג ועה"ש סי' רפד ס"ח ושו"ת רב פעלים יו"ד ח"ד סי' לב), אבל בתשב"ץ (ח"א סי' ב) התיר את הדבר, וגם להשיטה שאין לעשות כן הנה מקור הדברים מתשובת הרמב"ם (סי' ז הובא בב"י שם וכעי' מה שהביא שם מרבינו ירוחם), ובתשובת הרמב"ם שם אי' רק שהוא מגונה, ודייק מזה בדברי יוסף (המובא בשד"ח ח"ב ריש דף קלה וכן ציין לו הפת"ש הנ"ל) שאין בו איסור, ולעצמו החמיר הדברי יוסף אבל לא לאחרים (פת"ש שם), וכן בערך לחם ס"ס רפג כ' שהוא גנאי מאוד, ומשמע שאינו איסור, וכן בשו"ת מהר"ם בריסק הזכיר דברי המג"א סי' שלד סקי"ז שכ' רק שאין נכון ולא כתב שהוא איסור, ואמנם כתב הא"ח מלונל (ח"א הל' ת"ת אות ט') שלא זזו ישראל להיות נזהרים מזה, ומשמע שנהגו בו איסור, מ"מ גם לשון זו לא משמע איסור מדינא.

וכן מצינו שיש בפוסקים שהקילו בזה בשעת בדחק לכתוב בכתב אשורית דברי חול (ובלבד שישמרו על כבוד הכתב אח"כ, רוח חיים לר"ח פלאגי סי' רפד ס"א, הובא בשו"ת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

רב פעלים יו"ד שם), וכע"ז התיר בשעת הדחק בשו"ת מהר"ם בריסק דלהלן מכח דברי המג"א דלקמן, וכ"ש לדעת התשב"ץ וכן הדברי יוסף בפת"ש הנ"ל שסברו שאין מחוייבים למעשה להזהר בזה.

ואע"ג שרוב הפוסקים אסרו הדבר עכ"פ לכתחילה מצד המוסר, מ"מ נ"ל שאין למחות ביד המקילים בזה, כיון דמסברא אין בזה איסור ברור אף שנזכר בגמ' בספ"ב דסנהדרין שישאל ביררו אשורית לס"ת וכתב עברי לשטרות, מ"מ לא נזכר איסור בדבר אלא הנהגה, וגם מה שנזכר שם שהניחו להדיוטות וכו' לא נזכר שם שהם עבריינים גם בדבר זה, אלא שנוהגים מנהג שאינו מכוון, וגם זה לא נזכר שם אלא לענין קביעות של תיקון שטרות בדרך קבע, ולא לענין אקראי, וכן בשו"ת מהר"ם בריסק שם ע"פ המג"א הנ"ל לימד זכות על מנהג העולם שאין מקפידין בזה.

ולכן אי אפשר למחות בזה מכיון שיכול לומר קים לי כהסוברים שאינו אסור מדינא.

ועי' בגליון מהר"ש אייגר בשם הבית הלל על הרמ"א שם שכ' שהוא דלא כהסוחרים שכותבין וכו', והוסיף שם בסוגריים דהיש אומרים הללו הם דלא וכו', ומבואר שאף הוא שמחמיר ועורר ע"ז מ"מ סבר שאינו לכו"ע, אלא רק שמנהג הסוחרים לא אתיא רק כדעת הי"א הנ"ל.

ויש להוסיף עוד דלפי כמה פוסקים כתב מרובע שלנו (וכלול בזה כמעט כל כתב שמדפיסים בו חומרים כיום) הוא ג"כ בכלל כתב אשורי לענין זה (כ"כ בגליון מהר"ש אייגר שם בשם בית הלל על השו"ע, נאולי ממה שהעיר שם רק על הסוחרים ולא העיר על עיתונים וכיו"צ יש ללמוד שסגר שרק כנתינת יד אסר ולא כדפוס שאולי יש להחשיבו כעין גרמא וצנירוף עוד קולות מתיר בזה אע"ג דלענין קדושה קי"ל כהט"ז דמחמיר בספרי דפוס דלא כהח"י, ולריך צירור מה היה המלאות צומנו, וכן הביא בשו"ת וישמע משה בשם הגריש"א בשם מה שהראוהו תשובת הרמב"ם מכת"י, וארחות רבינו ח"ד עמ' קכח בשם הקה"י, אע"פ שבספר גנזי הקדש בשם הגר"ק הקיל בזה, וגם מה שהביא שם בשם הגריש"א אפשר שחזר בו אחר שהראוהו תשובת הרמב"ם מכת"י הנ"ל, וצל"ע בוישמע משה שם), ואעפ"כ כמעט לא ראינו ולא שמענו מי שמקפיד בזה שלא להדפיס וליצור דברי חול בכתב מרובע.

ויש להוסיף על נקודה זו עוד דבכמה פוסקים נזכר שלא לנהוג בזיון ולא לאבד לאבד דברי חול שנכתבו בכתב אשורי (ראה פת"ש סי' רעא סק"כ בשם חו"י סי' קט, רוח חיים שם, גנזי הקודש פי"א הערה ו בשם הגריש"א והגרשז"א והגר"ק, אולם בשם פוסקים אחרים הביא להתיר עי"ש), ולא מצינו שנהגו כלל שום קפידא בזה להקפיד על זה בכתב מרובע ונשתקע הדבר ולא נאמר, והפשטות ג"כ שרואים שלא נהגו לחשוש לזה, אם כי יש לדחות דאם מצד זה תלת חומרי בהדי הדדי [דהיינו גם אשורית שאינו מוסכם שהוא איסור, וגם מרובע שאינו צור שהוא נחשז אשורית לענין זה, וגם איבוד שגם יש מתירים אפי' ככתב אשורית] לא החמירו, אבל כתיבת דברי חול בכתב אשורית גרידא שמא החמירו, אבל לענין כתב מרובע עכ"פ לא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

החמירו, ואמנם גם שם הוא תרי חומרי ויש בזה כעין ספק ספקא, ויש גם טעם שכהיום מספרים וכותבים במקומותינו בלש"ק ומאוד קשה להזהר שלא להדפיס והוא שעה"ד גדול, משא"כ בכתיבת כתב אשורית גרידא שמא החמירו.

ויש להוסיף עוד דמצינו שכותבין גיטין בכתב אשורי, ומה שאין כותבין תגין בגיטין היינו משום דפסקינן כמאן דאמר שתגין אין מעכבין בגט כמ"ש בשו"ע אה"ע שאין להניח לכתוב תגין בגט, ובפשוטו לדעה זו כתב אשורית הוא גם בלא תגין, ועי' שו"ע או"ח סי' לו ס"ג לענין חיסור תגין בסת"מ, (וע"ע מה שהבא בגנזי הקודש פי"א הערה ג), ומשמע שלא נהגו בזה איסור גמור בכתב אשורית, ומיהו האג"מ ביו"ד ח"ג סי' קכ תירץ דכל דבר שהוא תיקון חכמים כגט וכתובה מותר, וכע"ז כתב בכתב סופר אה"ע סי' כב לענין הזמנות לחתונה שהם צורך מצוה ומותר מעיקר הדין (אם כי טוב להחמיר ובלאו הכי דעת הרב פעלים שם להחמיר בהזמנות), והביא מעשה רב מאביו החת"ס ששלח ההזמנות בכתב אשורית.

וגבי גיטין יש לציין לדברי הרמ"א בהל' גיטין לגבי גט בשבת שאפשר ללמוד ממנו ד"ת עי"ש, וא"כ מגט א"א להביא ראיה לסתם דברי חול.

האם מותר לשלל לשונות של פסוקים במכתב מודפס או דיגיטלי

בכתיב ת

ב' תיבות א"צ להחמיר אלא אם ברור מתוכם המכוון של הפסוק או הדבר תורה שבאים ללמד, ובג' תיבות יש להחמיר כל שאפשר ללמוד מהמילים דבר שלם, ובד' תיבות ומעלה יש להחמיר מספק גם כאשר המילים באים ללמד כוונה אחרת לגמרי מכוונת הפסוק. לגבי מכתב דיגיטלי יעוי' במקורות.

מקורות:

הנה אין לכתוב ד"ת באגרת מכיון שיכולה לבוא לידי בזיון כמבואר בגמ' לענין כתיבת שם בשטר וכמבואר ברמ"א להדיא, וכמ"ש המשנ"ב לענין כתיבת בסוכות תשבו ולענין כתיבת שיויתי ה', ועי' בהרחבה בתשובה אחרת (לענין כתיבת שם על זכוכית קבועה בבהכנ"ס).

בשו"ע יו"ד סי' רפד ס"א פסק דב' תיבות מפסוק מותר לכתוב בלא שרטוט וג' מותר רק בשרטוט, ודלא כהרמב"ם שפסק דרק ד' תיבות צריכים שרטוט, (והשו"ע פסק דלא כהרמב"ם רק לחומרא דבסי' הקודם לגבי שיעור משך שיטה במגילה פסק לחומרא כהרמב"ם יעו"ש, ובזה מיושב מה שתמהו שם האחרונים על הסתירה בשו"ע), ומשמע דלפי שי' השו"ע הקדושה חלה רק כשיש ג' תיבות או יותר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מהפסוק, ולהרמב"ם רק כשיש ד' תיבות, וכן מבואר בטעם דין זה ברמב"ן גיטין ו' ע"ב שהוא משום קדושה שכל דבר של קדושה צריך שרטוט, ומבואר דבפחות מג' תיבות אין קדושה של פסוקים על ציטוט של ב' תיבות בלבד.

והנה מאחר שגדרים אלו מצריכים שרטוט כ"ש שגדרים אלו מצריכים גניזה ולנהוג כבוד בפסוקים אלו, דהרי מצינו ד"ת שאין צריכים שרטוט ותפילין שא"צ מאחר שאין קורין בהם כמ"ש שם הרמב"ן ע"פ הגמ' וכן עוד דברים שצריכין גניזה וא"צ שרטוט, דשרטוט היא מעלה טפי מגניזה, ולכן כ"ש שאם יש לפנינו פסוק שמחייב בשרטוט כ"ש שמחייב גניזה.

ולכן מאחר דבפוסקים נתבאר שאין לכתוב באגרת פסוקים וד"ת א"כ יש להזהר באגרת מודפסת בכל מה שצריך להזהר לענין שרטוט, ומה שבש"ס ופוסקים הותר עם שרטוט יש לומר כגון שכותב לעצמו או לחבר ת"ח שנוזהר לגנוז או במכתב ד"ת שבודאי יגנוז כעין המקרה המובא בגמ' שם עי"ש.

ובפת"ש שם סק"א הוסיף בשם תשובת הרשב"ש סי' תפב, דבב' תיבות מאחר שלא נתבאר אם הם קודש או חול בכל גוני אין צריך שרטוט, וכוונתו שמאחר שב' תיבות אלו הם סתמיים משאירים אותם על חזקתם של חול ואין מחילין עליהם קדושה מאחר שאין מוכח וניכר מהם שום דבר קדושה, ומי שמפרש אותם לענין פסוק אין זה נחשב אלא דברים שבלב, ואילו ג' תיבות נקט שם שחל בהם קדושה כל שניתן להבין מהם ענין שלם של פסוק, כגון שכתב מים קדושים בכלי (במדבר ה, יז) ולא כתב חרש, שאף שבפסוק כתוב בכלי חרש, מ"מ מכיון שניתן להבין מכוון שלם במילים שנכתבו עכשיו די בזה כדי להחיל כאן קדושה.

ובגוף דעת הרשב"ש שמקל אפי' בג' תיבות כשלא נגמר הענין יתכן לתלות קולא זו במחלוקת הפוסקים, דהשו"ע שם בס"ב כתב דהמשתמש בלשונות פסוקים באגרת לכתוב צחות א"צ שרטוט, אבל הש"ך שם סק"ב הביא להחמיר בזה בשם יש פוסקים בשם הירושלמי פ"ג דמגילה ה"ב, ולכאורה הוא אותו הנידון כשמשתמש בלשונות פסוקים לכוונה אחרת שלא לכוונה זו נכתב הפסוק דלהשו"ע אין בזה קדושה ולהש"ך יש בזה קדושה, והרשב"ש נקט כהמקילים בזה, ולפי הש"ך אכן בכל ג' תיבות בפסוק יצטרכו להחמיר, ובאמת דבר חדש ראיתי בשם הגר"ק (גנזי הקודש פ"ט) דבד' תיבות יש להחמיר אפי' באין לד' התיבות משמעות כלל, וכנראה במקרה כזה של ג' תיבות

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

צירף לספק ספקא דעת הרמב"ם שאין בהם קדושה (וכמו שנתבאר לעיל שנפסק שהוא ספק בד' תיבות) עם דעת השו"ע שמה שיוצא מהמשמעות אין לו קדושה לפי מה שנתבאר ברשב"ש דה"ה בניד"ד, אבל בד' תיבות דא"א לצרף שי' הרמב"ם ממילא אין כאן ס"ס ויש להחמיר.

אבל יתכן לדחות דכאן קולת הרשב"ש היא גם לשי' הש"ך שם דכאן א"א להבין כלל משמעות המילות, אולם העיקר כנ"ל דתליא בנידון השו"ע והש"ך הנ"ל, ועי' בדוגמאות המובאות בתוס' גיטין שם מהירושלמי שם.

ובאופן שכתב דבר תורה שלם בב' תיבות בלבד פשוט שיש בהם קדושה, כמו שהעיר לנכון בגנזי הקודש שם ס"ד, והרשב"ש לא מיירי אלא באופן שהמילים תלויים ומסופקים שבזה יש חילוק בין ב' תיבות לג' תיבות (או ד' תיבות להרמב"ם), כמבואר בדבריו.

לגבי כתיבת מכתב דיגיטלי עם שילובי לשונות פסוקים או אפי' בכתיבה פיזית בתוך מסמך של ד"ת בסביבה של מדקדקים בהלכה שבודאי ייגזז בכל זה אין חשש של גניזה, אבל עדיין יש לדון האם מותר להשתמש במליצה של קדושה לדברי חול, ובשו"ע יו"ד שם משממע שמותר כמו שהתבאר, וכך נהגו בכל המכתבים מכל הדורות ועי' עוד תוס' גיטין ו' ע"ב, וצ"ע מסנהדרין קא ע"א, ודוחק לומר דרק דרך ניגון והוללות אסור, דבגמ' שם ג"כ נזכר איסור הלוחש על המכה, אם כי מוכח שם שדרך ניגון והוללות הוא חמור יותר, אבל האיסור הוא בכל שימוש בפסוקי תורה למטרת חול, ועי' עוד גם באג"מ יו"ד ח"ב סי' קלד קלה, ועי' בגנזי הקודש פ"ט ס"ב בשם הגרנ"ק שהחמיר אפי' בהדפסת מגילת אסתר לצורך פרסומת, ואולי לצורך מצוה הוא קל יותר, עי' אג"מ שם, אבל הגרנ"ק שם לא הקיל לצורך מצוה.

ויתכן דגם הגרנ"ק שהחמיר לצורך מצוה מודה באגרת של ד"ת או תפילה שאפשר לכתוב בה לשונות פסוקים בדרך מליצה, דכולי האי אפשר דלא מחמיר ולכך כל הפיוטים והקינות וזמירות וסליחות וקרוב"ץ ויוצרות מלאים דבר צחות מפסוקים וכנ"ל בכל מכתבי התורה מכל דור ודור (וכמו שכתב אשורית הותר במכתבים כאלה, דלא העיר בגליון ר"ש אייגר אלא על הסותרים שכותבים בו דבר חול, ועי' בתשובתי בענין כתיבת דברי חול בכתב אשורית).

ואולי עיקר ההיתר בזה במכתבים גרידא (שאינן בהם ד"ת וקדושה) הוא כשמוציא לגמרי משמעות הפסוק ממשמעותו, כמו שרגילים באגרות להשתמש במילות פסוקים בלשון מושאל למכוון אחר לגמרי במליצה בעלמא, משא"כ האיסור בזה נאמר כשמפרש הפסוק

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כפשוטו וכצורתו אך לא לענין מטרת הפסוק אלא על ענין אחר, שבזה התורה חוגרת שק ומצטערת, וצל"ע בזה, כי אינו כלל גמור בכל מקום וגם ההגדרה בזה בכל מקרה לגופו אינה ברורה מספיק.

ומ"מ כשגם משנה ומסרס סדר הפסוק עי' בתוס' דגיטין שם ומה שהביאו מירושלמי.

וכשמתכוון לפשט הפסוק אמנם אין בזה בעיה מצד שהתורה חוגרת שק וכו' כיון שמתכוון ללמד הפסוק, אבל נכנסים בזה לנידון אחר מה שדן הט"ז לגבי בסוכות תשבו על יריעות דיש בזה בעיה של אין כותבין מגילה אלא לצורך עת לעשות לה', וכמובן שלא בכל מכתב יש בעיה זו, וכן יש בעיה שיבוא לידי ביזיון, ועי' בתשובתי לענין כתיבת שם על זכוכית קבועה בבהכנ"ס.

מה ששאלת לענין נאומים שמשלבים בתוכם דברי פסוקים וכיו"ב, הנה אם מתכוונים לומר ד"ת פשיטא שמותר אם יש בזה מצוה או מתכון להרבות שם שמים או לבאר המקראות או להשמיע מוסרים וידיעות מן המקראות, ועי' בסנהדרין קא ע"א הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, ועי' בפרש"י שם, ולענ"ד הכונה בזה ג"כ למה שנזכר בהרבה מקומות קרא עליו המקרא הזה או קרי עליה או מאי קרא וכיו"ב, ואם מתכוונים לומר דברי חול, ומתבלים הדברים בדרך מליצה במילות פסוקים נכנסים לנידונים דלעיל, על הדרך שנתבאר.

מה ששאלת לענין גדרי דיני ג' וד' תיבות אם הוא רק מפסוקים או גם משאר דברי תורה, הנה לפי מה שנתבאר שיש דין מיוחד שהתחדש לגבי פסוקים שאפי' שאין בהם משמעות של דבר תורה כל עוד שיש בהם משמעות של מה שמכוון הפסוק (היינו משפט אחד מתוך כלל דברי הפסוק אף שמשפט זה לחוד אינו הלכה שאפשר להבינה, כמו מים קדושים מכלי שהביא הרשב"ש הנ"ל) יש בהם קדושה (דביש משמעות אפי' ב' תיבות יש בהם קדושה כמו שנתבאר), הלכך פשיטא שזה דין מיוחד בלשונות הפסוקים ולא בכל דבר.

הקונה מאגר תורני ממוחשב בתוך דיסק האם מקיים בזה מצוות כתיבת ספר תורה

הנה

להלכה פסק השו"ע כהרא"ש שיש מצווה זו גם בקניית ספרים, וכך נקטו האחרונים, אולם עדיין יש תנאי בזה שיהיה צורה כל שהיא של כתיבה, דהרי מי שקונה מכשיר שמלמדו תורה אינו בכלל מצוות כתיבת ספר תורה.

ולכן מאחר שדעת רוב הפוסקים שדיסקים שיש בהם ד"ת אין בהם דין גניזה, וכן לגבי כתיבה על דיסק בשבת משמע שדנו רוב הפוסקים מטעם בונה בדיסק או מטעם כותב במסך או מטעם חשמל אך נראה שרוב הפוסקים לא תפסו הגדרה של כותב על גבי דיסק, לכן גם לעניננו מכיון שצורת הציווי נאמר באופן של כתיבה, וכמובן שבשאר דיני כתיבה כמו כתיבת גט לא יעלה על דעת שכתיבה בדיסק נחשבת כתיבה, ממילא אינו שייך בניד"ד מצוות כתיבת ס"ת לרוב הפוסקים שלא החשיבו כתיבה בדיסק ככתיבה, ויכול לעשות תנאי שמתכוון למצות כתיבת ס"ת רק על הצד שמקיים בזה מצוה זו.

ועי' בביאורים ומוספים ובמשנה אחרונה על המשנ"ב בסי' שמ מה שהביאו דעות הפוסקים בהגדרת כתיבה במחשב וכן בספר חול המועד כהלכתו.

ומ"מ לפי הצד הסובר שכתיבה על מסך נחשבת ככתיבה (ועי' בגנזי הקודש שהאריך בזה ובמילואים שם מה שהביא מאמר בהיבט הטכני איך נוצר הכתיבה על המסך) א"כ יש כאן עכ"פ הכשר מצוה לכתיבת ס"ת המתקיים בכל פעם שעולה על המסך, רק דצ"ע מה יסתדר עם מחיקה אם חושש לצד זה.

ובשם אחד מרבותי שמעתי שבמחיקת השם כשצריך למחוק שם במסמך נוהג שגוזר השם ומדביק במסמך אחר, וכנראה חושש רק למחיקה מדיסק ולא למחיקה ממסך, דבמחיקה ממסך מאי אהני, וצ"ע, ואולי הוא רק לחומרא בעלמא מטעם בזיון במה שאפשר לתקן.

וכמובן שמצד רצון התורה אפשר לומר שמקיים את רצון וכוונת התורה גם באופן זה, אם הוא אדם שרגיל ללמוד מתוך מחשב וקונה מאגר ספרים למחשב, שהרי מרבה בכך אפשרות להגיע לספרים ולד"ת, ולמדה תורה דרך ארץ להבין מתוך זה את רצונה, עי' במכילתא דרשב"י שמות יב עה"פ ויקחו להם איש וגו' ר' שמעון אומר וכו', וכן בהרבה מקומות אי' למדה תורה דרך ארץ, ושם במכילתא מבואר להדיא דיש להוציא הנהגה מתוך כוונת המצוה ולא רק מהדיוק בפסוק, ובזוהר אי' דכולהו תרי"ג אינון לבושין לאהבה ויראה ואי' שם שהם עיטין טבין, אבל מצד גדרי הדינים כמו שנתבאר עיקר הדין שאין מקיים בזה הציווי.

מה דין סוכה שמכוסה בטבלת זכוכית או כל משטח שקוף בדיעבד

בדיעבד

כשאין סוכה אחרת עליו להעדיף לשבת בסוכה זו מלשבת בלא סוכה, ויש אומרים שלא יברך עליה.

מקורות:

הנה הבעיה בזכוכית ע"ג סוכה מחולקת לשנים, האחת שיש כאן כעין סכך פסול, והשניה שאין הגשמים יורדים לסוכה זו.

והנה מצד מה שאין גשמים יורדים לסוכה אמנם יש שפסלו גם זכוכית מכח זה (מקראי קדש סוכות ח"א סי' כב בשם הגרמ"מ אפשטיין), כבר הכריע המשנ"ב סי' תרלא סק"ו דכל זה שצריך שיוכלו הגשמים להכנס לסוכה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד יש לסמוך על המכשירין, ומשמע שאפשר גם לברך על סוכה כזו שאין הגשמים יכולין ליכנס בה, וכ"כ בשבט הלוי ח"ז סי' ס שאפשר גם לברך בסוכה שאין הגשמים נכנסין בה, ושכך משמע מסתימת השו"ע והרמ"א שלא הזכירו תנאי זה שצריך שיוכלו הגשמים לירד לתוך הסוכה, ועי' עוד במשנה אחרונה סי' תרכה ס"ג מה שהביא דברי הרשב"א והאחרונים שדנו בדבריו לענין נסרים הקבועים במסמרים.

אבל בכה"ח סי' תרלא סק"י כתב שאין מברכין על סוכה כזו שכן ספק ברכות להקל.

ואם כן בני אשכנז יברכו (אפשר שהוא גם בצירוף שמא סבר המשנ"ב שהוא פסול דרבנן, אבל לענין מסמרים משמע בשעה"צ להלן דהפסול הוא דאורייתא [עכ"פ להמנצחים שלא יהיה נזית], ובאמת בתוס' ריש סוכה משמע שהוא סברא ברורה דאורייתא, ויל"ע אם הא דשעה"צ היינו הך דהכא או לא), ובני ספרד המחמירים יותר שלא לברך בספק ברכות א"כ גם בזה לא יברכו.

ובאמת היה מקום לטעון דזכוכית כזו אינה פוסלת הסוכה משום שהיא דבר נפרד מן הסוכה המונח על הסוכה והסוכה מצד עצמה בנויה בכשרות, אבל כנראה שכל שנתנו דרך בנין בטל לסוכה, וכמו מה שנזכר להדיא בראשונים (הגמ"י ועוד ועי' תוס' סוכה ב ע"א) דמסמרים פוסלים בכה"ג להסוברים שהוא תנאי בסוכה שיהיו הגשמים נכנסין בסוכה.

אולם מצד הנידון של סכך פסול אמנם אין ברור שנחשב סכך פסול מכיון שחמתה של הזכוכית מרובה מצילתה, מאידך גיסא מצד חלק המחיצה של הסכך אין כאן הצלה במה שאין צל שהרי יש כאן מחיצה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

גמורה.

ויש להוכיח דכשהסכך הוא מחיצה גמורה הוא פוסל את הסוכה ממה שדן המשנ"ב סי' תרכו סקי"ז ושעה"צ שם סקכ"ג לענין סוכה שיש עליה עצים דקים הפסולים לסיכוך במרחק של ג' טפחים בין קנה לחבירו, ודן שם שלכתחילה יראה לחוש באופן המבואר שם לדעת הב"ח הסובר שאומרים לבוד להחמיר, ומבואר מזה שלדעת הב"ח שאומרים לבוד להחמיר יש כאן פסול אע"ג דחמתו מרובה מצילתו מצד המחיצה שבו, וגם להסוברים שאין אומרים לבוד להחמיר מ"מ כשא"צ לומר לבוד דכבר יש מחיצה גמורה אז פסול לגמרי.

ובמשנ"ב שם כתב דכ"ז כשיש סכך למטה מעצים אלו אבל אם סכך כשר מונח ביניהם אינם פוסלים, ומבואר שם בשעה"צ דגם אם מניח ע"ג הסכך הפסול סכך כשר מקרי עירוב וכשר וכן אי' ברמ"א סי' תרכו ס"א דאם הניח זה על זה מקרי עירוב וכשר.

אולם החזו"א או"ח סי' קנ סקי"ד נקט שאין להכשיר כשהסכך הפסול ניכר, וכ"כ השו"ה סי' תרכו ס"י דנראה שהחמיר החזו"א גם כשמונחין זה על גב זה כיון שהסכך הפסול ניכר, וסיים דצ"ע.

והנה קיימא לן בשו"ע ומשנ"ב ריש סי' תרכו סק"ב שאם יש סכך פסול צילתו מרובה מחמתו אז אין מועיל שום ביטול לסכך זה אפי' בעירוב בסכך הכשר, ודנו האחרונים בטעם הדבר, דהרי מבואר בשו"ע שם דמועיל לערב את הסכך הפסול בכשר כשאין הסכך הפסול צילתו מרובה מחמתו, באופנים והדעות המבוארים שם, ולמה בצילתו של הסכך הפסול מרובה אין מועיל עירוב וביטול (עי' נחלת דוד סי' מד), ובשו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' קעח ענף א' כתב שהביטול הוא על הצל ולא על הסכך עצמו, וכשנוצר כאן צל מהסכך פסול הסוכה נפסלה, ועיקר הענין מבואר גם בקה"י סוכה סי' ח סק"ב ד"ה ומ"מ, שמכיון שכבר יש כאן צל מעל אין מועיל הסכך הכשר כלום, (וצע"ק מה סובר לענין כשהסכך הפסול תחת הכשר, ועי' גם בלשון השו"ע שם), ולפי הגדרות אלו לכאורה יוצא שכאשר נבוא לפסול את הסכך הכשר מטעם מחיצה לא יהיה דין זה שלא מועיל ביטול, גם כאשר רוב המחיצה קיימת, אלא ייחשב כחמתו מרובה מצילתו שהסכך הכשר צילתו מרובה מועיל ביטול, וצל"ע בזה.

וע"פ דברי האג"מ הנ"ל שהביטול הוא הצל ולא הסכך מתבאר ג"כ מ"ט לדעת הרמ"א והמשנ"ב וכן המרדכי שנזכרו במקורי הרמ"א וכן בשעה"צ סי' תרכו ס"ג הנ"ל וכן האג"מ כמו שמתבאר כאן) לא אכפת לן שהסכך הפסול ניכר בפני עצמו כיון שהביטול הוא רק בצל, ומאחר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהסכך הפסול מונח ע"ג הסכך הכשר או להיפך הצל של הסכך הפסול בטל בכשר וחשיב שאינו ניכר (ולקה"י אינו ממש כך דאזלי' בתר העליון).

ולהמבואר יוצא לכאורה דסוכה כזו שצילתה מרובה מחמתה והסכך מכוסה בטבלת זכוכית (או ניילון שקוף אפי' שעומד ברוח מצויה) לפי הרמ"א והמשנ"ב יהיה כשר ולפי החזו"א יהיה פסול.

אמנם עדיין יש לטעון דגם להחזו"א לא יהיה פסול דכל מה שמייירי החזו"א הוא רק בסכך פסול גמור, אבל כאן שאינו עושה צל כלל לא, ובאמת בארחות רבינו ח"ב סי' ריח הובא בשם החזו"א שאם יש בזכוכית נקבים (כדי שיוכלו גשמים ליכנס לתוכה) וסיכך ע"ג הזכוכית הסוכה כשרה אע"פ שרוב הסוכה מכוסה בזכוכית, דזכוכית היא כאויר ולא כסכך פסול.

ובספר מקראי קדש החמיר לאידך גיסא שמכיון שזכוכית מועילה להגן מפני הגשמים א"כ חשיבה כמו סכך העושה צל ופוסלת הסוכה שתחתיה מדין סוכה תחת סוכה, וכנראה סברתו היא רק באופן שיש הפרש בין שניהם כשיעור, דאם א' מונח על חברו למה שיפסול דהרי לא גרע מסכך פסול שחמתו מרובה מצילתו, וכמו שנתבאר דאפי' החזו"א שמחמיר בסכך פסול אם ניכר בפני עצמו שאינו מתבטל אבל בזה לא חשיב כסכך כלל, ואפי' לולא חידושו של החזו"א דלא חשיב סכך כלל מ"מ הרי לרוב הפוסקים סכך פסול חמתו מרובה מצילתו שמונח ע"ג הסכך הכשר אינו פוסל כלל כרמ"א והמשנ"ב.

ולמעשה בדיעבד כשיש רק סוכה כזו עדיף סוכה כזו מלשבת בלא סוכה, מאחר דלהמשנ"ב יוצא שלעיקר הדין סוכה כזו כשרה בדיעבד כנגד ב' הבעיות שנזכרו, [ורוצ הפוסקים סוצרים שצאופן הנ"ל חשיב מערובת סכך פסול צאופן הכשר, כמו שנתבאר, ועי' עוד צביאור הלכה על דברי הרמ"א הנ"ל].

ולגוף המסקנא הנ"ל דסוכה זו עדיפא מכלום כשאין סוכה אחרת יש להוסיף דדעת ר"ת בתוס' סוכה י ע"א ושו"ע סי' תרכט סי"ט דסדין שפירס ע"ג הסוכה מפני חמה וכיו"ב חשיב כמו לנאותה ואינו פוסל הסוכה, ועפ"ז כתב בשבה"ל ח"ד סי' נז שראוי לכסות הסוכה בפלסטיק בזמן גשם כדי להמשיך לישב שם, וכע"ז משמע באג"מ או"ח ח"ה סי' מג אות ד, וכע"ז בתשובות והנהגות מועדים סוכות עמ' ו' (רק שכתב שם שלא יכוון לצאת מצות סוכה), ובלא להיכנס לנידון האחרונים אם שייך לקיים מצוות סוכה בזמן גשם או לא (שאין כאן המקום), אבל עיקר הענין שכיסוי כזה עדיף משלא לשבת בסוכה, שכן חשיב לנאותה לדעת ר"ת כיון שנעשה לצורך ולשימוש היושבים

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בסוכה.

לא נכנסתי כאן בביאור שיט' הפמ"ג במשב"ז ריש סי' תרכט לענין מסככין בזכוכית, (ועכ"פ כנראה מדובר באופן שמניח שכבה עבה שיש צל וגם באופן שיש נקבים להיכנס הגשמים עכ"פ להמחמירים בזה, ומ"מ אי משום הא דגשמים בלאו הכי מיירי שם להדיא רק בשעת הדחק), בפרט שעיקר הנידון בענייננו התעורר בסוכה שמכוסה במין כיסוי אחר.

ולגבי ברכה על הסוכה אינו פשוט לברך מכיון שיש ב' טעמים לפוסלו וגם אם הטעם של גשמים לחוד לא היה מבטל הברכה להמשנ"ב, מ"מ בצירוף עם מה שמצד דיני סדין כשר רק לשי' ר"ת א"כ יש כאן ב' צדדים שלא לברך וספק ברכות להקל, ואמנם להחזו"א אינו שייך לדיני סדין, אבל דברי החזו"א בזה מחודשים ויש שלא קבלו דבריו כמו שנתבאר וספק ברכות להקל עכ"פ כאן דיש ב' צדדים שלא לברך. ומיהו גוף דין סדין יל"ע למה להחולקים על ר"ת פסול בפירס סדין מפני החמה גרידא אם מכשירים באופן המבואר ברמ"א שם, ויש לומר דמיירי בסדין שצילתו מרובה מחמתו (כלשון המשנה מפני החמה), ולכך כשר בסדין רק לר"ת (כשהסוכה מסוככת כהלכתה ואינה צריכה להצטרפות הצל דסדין) ורק מחמת דדמי ל"לנאותה" כמ"ש התוס' בדף י' ע"א, ובזה שיטתו מחודשת ואינה מוסכמת לכו"ע, ומי שאינו מחשיבה כנוי סוכה פוסל כדין סכך פסול שצילתו מרובה שאינו מתבטל כמ"ש המשנ"ב ריש סי' תרכו, משא"כ בניד"ד שכמו שנתבאר הגדרתה של הזכוכית כחמתה מרובה מצילתה, ובזה אזלי דברי הרמ"א הנ"ל.

ואם הדברים כאן נכונים נמצא דבזה גם להחולקים על ר"ת יברך כיון שהבעיה שנשארה כאן היא רק מצד גשמים ובזה לחוד אינו מעכב הברכה כמשנ"ת, אולם בשה"ל הנ"ל נקט דלהחולקים על ר"ת לא יוכשר, ולפי דבריו פשיטא שא"א לברך כאן וצל"ע בזה למעשה.

השלמה לנידון משטח זכוכית על סכך בשר

למעשה נראה שא"א לברך על סוכה כזו דיש כאן הצטרפות של כמה חששות יחד, הא' שאין גשמים יורדין לתוכה [ואף דלהלכה צדיעצד להמשנ"ב אינו מעכב לזכוכה מ"מ חזי לאצטרופי כשיש עוד טעמים שלא לצרך מאחר שכן דעת כמה ראשונים לפסול זכוכה ג', והזכרנו דיש מהאחרונים ג"כ שחששו לזכוכה], והב' דדעת החזו"א דסכך פסול ע"ג סכך כשר לא מקרי חבטן ובצירוף הסוברים שזכוכית נחשבת סכך פסול ובצירוף הסוברים שסכך פסול אף שחמתן מרובה פסול בלא חבטן א"כ בניד"ד יהיה פסול [אף דהחזו"א גופיה ס"ל דזכוכית לא מקרי סכך כלל מ"מ הוא חידוש גדול וזה אינו מוסכם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לכו"ע וכמשנ"ט], ואף להנוהגים כהמשנ"ב מ"מ חזי לאצטרופי, והג' דגם ענין זה דזכויות חשיב חמתה מרובה אף שהוא מסתבר בפני עצמו מ"מ אינו ברירא לגמרי דעיקר דין חמתה מרובה מיירי בנקבים שבסכך שבזה חסר גם בצורת הסכך ויש בזה חסרון בצורת המחיצה של הסכך [אף שיש בזה לצוד מ"מ לא אמרי' לצוד להחמיר לדעת המוס' וכמה פוסקים], אבל כאן שיש מחיצה שלמה יש לדון בזה אם מתבטל אפי' בחבטן, ואף דמסברא נראה דעכ"פ להרמ"א הביטול בחבטן הוא ביטול הצל ולא ביטול הגוף (ולכך מתבטל להרמ"א גם בלא תערובת), ואף דודאי היה סגי בכ"ז לומר דחשיב חמתו מרובה מצילתו, מ"מ בצירוף כל הנ"ל אפשר דחזי לאצטרופי, והד' דבשה"ל הנ"ל נקט דלהחולקים על ר"ת יהיה פסול.

סוכה שבנויה באופן שהוסיף סכך על גבי סוכה של פרגולה מסוככת האם יש ענין להשתמש בה בסוכות במקרה שהאיש לא יעשה סוכה אחרת

נשאל תי

מיהודי יקר שיתכן שמקרוב זכה להכיר את התורה וההלכה, ועדיין אין לו שטח המיועד לבניית סוכה, אלא רק תחת פרגולה כזו, ויתכן שאם נפסול את הסוכה הזו לא ישב בסוכה כלל, והנידון האם יש צד הלכתי להכשיר סוכה כזו או לא.

תשובה יש צד שהוא נחשב כשר, בתנאי שהסוכה נתנה למטרת צל ולא למטרת צניעות או דיורין, ולכן עדיף לשבת בסוכה זו משלא לשבת בסוכה כלל.

ועיקר הצד להכשיר הוא מחמת הפרגולה עצמה ולא מחמת הסכך הנוסף, רק שלכתחילה יש להוסיף סכך נוסף מעט להיכר כמו שיתבאר להלן באות ח', ולא מדובר על שכבת סכך חדשה בדין ההיכר, אך כמו שיבואר שגם לענין שכבת סכך שלמה יש גם מעט צד להכשיר מחמת שכבת הסכך החדשה.

כל הנ"ל לגבי פרגולה עם נסרי עץ בלבד, אבל במקרה שיש כיסוי שקוף מעל הפרגולה ארחיב בתשובה נפרדת בס"ד.

חשוב לשים לב שאין זה עיקר דין התורה אלא רק פתרון במצב כזה על מנת שיתאפשר לקיים את המצוה לפחות לחלק מהדעות במקרה שבמקום זה לא ישב בסוכה כלל, אבל למעשה אין להקל בכל זה כלל, כיון שיש כאן כמה צדדים שמעיקר הדין לא יצא ידי חובה מדאורייתא.

מקורות:

נידון זה נחלק להרבה חלקים ונידונים:

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ראשית כל יש לדון האם יש צד לומר שהסככה של הפרגולה כשרה לסכך אם הסככה עשויה מסכך כשר, באופן שאין דיורים קבועים תחתיה, שכן מדובר במקרה זה שהפרגולה משמשת לשימושים רק לעיתים רחוקות או מזדמנות כמו לביקורים ואירועים ולא באופן קבוע כלל.

ויש לציין בזה לדברי האבנ"ז סי' תעד לגבי מרפסת שאינה פסולה מכיון שאינה נחשבת כעיקר ביתו, וכן משמע ברש"י סוכה ח ע"ב לגבי סוכת יוצרין דהפסול הוא רק אם עיקר דירתו שם.

ואמנם לגבי פרגולה האריכו פוסקי זמנינו אם אפשר להחשיבו כסוכה או לא [עי' משנה אחרונה סי' תרכו ס"ג מה שהציג שם הרצה מ"מ ופרטי דינים באריכות], אבל במקרה כזה אפשר להקל כהאבנ"ז, ובפרט שלפי הנשמע אין משתמשים בזה בדרך כלל, ולכן אם הסככה של הפרגולה נעשתה למטרת צל (ולא למטרת צינעה) הסכך הוא סכך כשר, ורק יש לחדש בו דבר לפני סוכות (כמבואר במשנ"ב סי' תקלו סק"ד) שיוסיף מעט סכך בסוכה טפח על טפח (שו"ע שם).

ואמנם גם מצד מבנה הפרגולה יש בזה בעיה נוספת מצד תשובת הרשב"א ח"א סי' ריג שעורר כנגד סוכה שעשויה מנסרים המחברים זה לצד זה במסמרים וכו', אולם הרשב"א לא החליט לפסול ויש אחרונים שהכשירו למי שנהג להקל בזה, עי' במשנה אחרונה שם באריכות, ולכן בודאי שסוכה כזו עדיפה מלשבת בלא סוכה (ועי' עוד להלן לענין נסרים המחברים במסמרים מה שהבאתי שם).

שנית, האם עצם מה שמשתמשים בה בסוכות בשנה זו ולאחר מכן בסוכות בשנה אחרת פוסל אותה לסוכות בשנה הבאה, ובנקודה זו הרחבתי בתשובה אחרת [ד"ה מדר שסככוהו לשם מנזות סוכה ולאחר מכן השתמש בו כל השנה לציתו, האם כשר לשנה הבאה מחמת שהנחת הסכך היתה נכשרות או פסול משום שסכך זה שימש למגורים צמשך השנה <https://shchiche.com/121996>], ולפי המבואר שם הדעה העיקרית להלכה שאינה נפסלת, ולכן במקרה זה אפשר להקל, אע"ג שלכתחילה במקרה רגיל יש להחמיר.

שלישית, אם נניח שהפרגולה נחשבת כסכך פסול, האם יש צד שיש בזה תיקון במה שיש סכך כשר עליה (נפק"מ למי שלא יעשה סוכה אחרת שלכל הפחות ישב בסוכה כזו בלא ברכה).

ויש לציין דנחלקו בזה המשנ"ב והשו"ע הרב ריש סי' תרכו אליבא דהדעה הראשונה בשו"ע שם, באופן שהסכך הכשר צילתו מרובה אך גם הסכך הפסול צילתו מרובה, דלהמשנ"ב שם פסול לכו"ע, ולהשו"ע"ר כשר לדעה הראשונה בשו"ע אפי' כשלא עירבן כלל (ובתוס' סוכה י סע"א משמע כהמשנ"ב דרק מטעם דחשיב כמו לנאותה הכשיר שם סדין מפני חמה, וגם בתוס' ט ע"ב גבי שפודין וכו' משמע דאם השפודין הם צילתה מרובה אין הכשר בהם, ויש לציין דבאמת דברי השו"ע"ר צ"ב, דבשו"ע שם כבר לכאורה משמע דלא כוותיה, וכבר דנו הרבה אחרונים בטעם מה שביטול מועיל רק כשאין בפסול שיעור צלתו מרובה מחמתו, עי' קה"י סוכה סי' ח סק"ב ד"ה ומ"מ, ושו"ת אג"מ או"ח ח"א סי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קצת ענף א, וע"ע נחלת דוד סי' מד), ואף שלהלכה יש לנהוג כהמחמירים בשו"ע, מ"מ מכיון שיש שיטה שהוא כשר באופן זה הוא עדיף מלשבת מחוץ לסוכה.

יש להוסיף דלפי דברי הקה"י שהבאתי בתשובה על הנחת כיסוי זכוכית בסוכה יוצא לכאורה מדבריו שיותר טוב שהסכך הכשר יהיה למעלה מעל הסכך הפסול ולא מתחת הסכך הפסול עי"ש.

יש להוסיף דלשי' ר"ת המובא בשו"ע סי' תרכט סוף סי"ט יש לדון אם הפרגולה מגינה על הסוכה שתחתיה שמא יש לה דין נוי סוכה להמבואר בדבריו בתוס' סוכה י סוף ע"א דאם פירס סדין מפני החמה שהוא להנאת יושבי הסוכה חשיב כנוי סוכה (וכאן שייך רק לדעות שמניעת גשמים בסוכה אינו לעיכובא דלשי' התוס' לענין גשמים בסוכה בלאו הכי פסול), אלא שצ"ע ג' שאם נימא הכי גם בסוכה תחת סוכה פסולה נכשיר כשהעליון מגין מפני הגשמים וסמוכים ב' הסככים זה לזה, [אצל המ"י לזה דצ"י סוכות יש הפסק של י' טפחים ואז העליונה היא סוכה בפני עצמה, ולענין דינא דריש סי' תרכו שאלין פסול ג"כ לא קשיא לר"ת, דמבואר בשע"ש סי' תקכ"ט דר"ת מקיל בסוכה קדמה לחילין ומחמיר בחילין קדם ולהגר"א הוצא שם וצ"ח"ל לעיל סי' תקכו דברי השו"ע זריש סי' תרכו הם חכן דלא כר"ת דשם זריש סי' תרכו כתב השו"ע דאין חילוק בין החילין קדם לסוכה קדמה, וצ"ח"ש סי' תקכ"ט ז"ל לעיל בהשגה יסודית באחרונים], אלא אם כן נימא דמה שמשמע בשו"ע שם שפסול (כמשנ"ת לעיל בהשגה על שי' השו"ע"ר) הוא דלא כר"ת [ונכחו שזכר בשם הגר"א דסי' תרכו ס"א שם מבואר דלא כר"ת צמ"ח השו"ע דלא שגא אם הסוכה קדמה וכו'] ובשאר הראיות יש לדון דשמא ר"ת מקיל גם כשלא נעשה ממש לצורך הסוכה, וצ"ל"ע.

רביעית, אם נניח שיש צד שיש תיקון בסכך כשר המונח תחת סכך פסול, מה הדין בסכך שהפסול שלו הוא מחמת שהוא דירה, האם הוא יותר חמור מסכך פסול אחר (כגון אילן) או שמה שמכשיר סוכה תחת האילן יכשיר גם סכך כשר שמונח תחת סכך שמשמש לדירה כל השנה.

ומסתבר שסכך הפסול מטעם שהוא ביתו של כל ימות השנה אינו סיבה לפסול יותר מסכך פסול לגמרי כמו דבר המקבל טומאה, וילע"ע בזה.

ועי' בתשובה נפרדת [ד"ה סככה של צית שהונחה לשם צית והניח עמה סכך כשר כשיעור האם הסכך הפסול פוסל את הסוכה <https://shchiche.com/122486>] מה שהבאתי דיש צד שנזכר באחרונים דסכך שהוא פסול רק מחמת שאינו לשם צל יועיל סכך כשר המונח יחד איתו מעיקר הדין, רק דהוכחתי שם מדברי הפוסקים שאין הלכה כן.

חמישית בנידון דידן יש מין יריעה שקופה שמכסה את כל הסככה של פרגולה, האם היריעה הזו פוסלת מצד סכך פסול, והאם יש צד שאינה פוסלת מחמת שאינה עושה צל וממילא אינה גג, ובזה אדון בלי נדר בתשובה נפרדת.

שישית יש לדון על היריעה השקופה הנ"ל דאמנם יתכן שאינה פוסלת משום סכך פסול, אבל אולי פוסלת משום שהסוכה אינה יכולה לקבל גשמים, והוא כבית ולא כסוכה (ראה תוס' סוכה ב סו"ע"א), ומאידך גיסא שמא אינו חלק מהסוכה ואינו משנה את הסכך שהוא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מונח בכשרות בפני עצמו, ובזה גם אדון בלי נדר בתשובה נפרדת. שביעית יש לדון דאולי הסככה אינה פסולה מטעם ביתו של כל ימות השנה, אבל תהיה פסולה מטעם שהיא קבועה במסמרים של ברזל כדרך בית קבוע. ובאמת לדעת התוס' (בסוכה ב ע"א ד"ה כי עבד) והר"ן (הובא להלכה במג"א סי' תרכז סק"ב) ובשעה"צ סי' תרלג סק"ו יהיה פסול, ובשו"ת ברכת יצחק סי' כד כתב לחוש לדעת הפוסלים וכן בשבות יצחק סוכות עמ' פא בשם הגריש"א. אולם יש שלמדו (שו"ת האלף לך שלמה סי' שסו) שאין פסול מסמרים אם גשמים יורדים לסוכה, וכ"כ בשו"ת בית יצחק, וכ"כ בשו"ת ח"י סי' צג, וכן משמע בהגהות מיימוני פ"ה ה"ט, (אף שיש מחמירים בזה, ראה שעה"צ סי' תרלג סק"ו ובכור"י סי' תרכז סק"ד ומחה"ש סי' תרמ סק"ט), לכן במקרה שהמסמרים אינם קבועים באופן שמעכבים את הגשמים מלהיכנס לסוכה, במקרה כזה עדיף סוכה כזו מכלום, ובפרט שאפי' באין יכולין גשמים להיכנס בדיעבד פסק המשנ"ב סי' תרלא סק"ו דיש לסמוך על המכשירין, ומה שבניד"ד א"א לגשמים להיכנס מחמת הניילון דנתי בזה בתשובה נפרדת [ד"ה מה דין סוכה שמכוסה בטבלת זכוכית או כל משטח שקוף בדיעבד] ושם דנתי ג"כ אם נחשב ניילון זה מעצם הסוכה או לא.

שמינית יש לדון אם ירצה להכשיר את הסככה הזו, כיצד יעשה את ההכשרה, ולגבי שאלה זו הדין הוא שאם הסכך בעיקרון כשר (כסוכת גנב"ך ורקב"ש) הדין הוא לשיטת המשנ"ב שרק צריך לחדש דבר, אבל אם הסכך אינו כשר וחשיב כסכך של בית, א"כ הפתרון להכשיר את הסכך לפי מה שהתבאר בתשובה אחרת (ד"ה חדר שינה המסוכך בסכך כשר כל השנה איך יהיה אפשר להכשירו לסוכות <https://shchiche.com/122064>) הוא להסירו ולהחזירו, ולפי המבואר שם [ואמנם שם עיקר המידון כשיש עוד גג לזית חוץ מסככה זו, ולכן לא כל הקולות האמורות שם שייכים לכאן אלא לענייננו מנזל שם כן] אם רוצה לצאת ידי חשש כל הדעות, יעשה באופן שמראש יסיר לפני סוכות ויחזיר לשימוש סוכות בלבד על מנת שאחרי סוכות יסיר שוב ויניח לכל ימות השנה.

ולכן אם רוצה לסמוך על הצדדים דלעיל שפרגולה זו אינה נחשבת דירה של כל ימות השנה מספיק להוסיף מעט סכך כשר שם, אבל אם רוצה לחשוש לצד שפרגולה זו נחשבת כדירתו של כל ימות השנה צריך להסיר את הסככה ולהחזירה בתנאים המבוארים לעיל.

הוספה לתשובה על פרגולה - בנידון השלישי בדעת רבינו תם דסדין להגן

אינו פוסל ולא דמי לסוכה תחת סוכה

אבל התי' לזה דבב' סוכות יש הפסק של י' טפחים ואז העליונה היא סוכה בפני עצמה, ולענין דינא דריש סי' תרכו שאילן פסול ג"כ לא קשיא לר"ת, דמבואר בשעה"צ סי' תקכט דר"ת מקיל בסוכה קדמה לאילן ומחמיר באילן קדם ולהגר"א הובא שם ובבה"ל לעיל סי' תקכז דברי השו"ע בריש סי' תרכו הם אכן דלא כר"ת דשם בריש סי' תרכו כתב השו"ע דאין חילוק בין האילן קדם לסוכה קדמה, ובשעה"צ סי' תקכט ציין בזה לעוד יישובים

סנכה של בית שהונחה לשם בית והניח עמה סנך בשר כשיעור האם הסנך הפסול פוסל את הסוכה

דין

סנך זה כסנך פסול וכל מה שפוסל בסנך פסול פוסל בסנך זה, ואמנם יש דעה שהוא קל יותר בצירופים נוספים, אבל בפוסקים מבואר דלא כדעה זו.
מקורות:

עי' שו"ת שבט הלוי ח"י סי' ק סק"ב שכתב דפסול זה של סנך שלא הונח לשם סוכה אינו מוגדר כסנך פסול לענין לפסול את הסוכה אם יש שם גם סנך כשר, ונקט שם דבשעת הדחק יש לסמוך על זה, ולפי דבריו גם בסנך שהונח לשם בית יהיה הדין כן, לפי שהתבאר בתשובה אחרת, שהפסול בסנך כזה הוא שלא הונח לשם צל, וא"כ אם יניח סנך נוסף מעל סנך זה יהיה כשר בשעת הדחק, אמנם צ"ע מסי' תרכו ס"ג לגבי הלאט"ש דמבואר שם בשו"ע ומשנ"ב שאינם כשרים אם לא עשה בהם מעשה אף דמבואר שם שיש עוד סנך אחר מלבדם.

דהנה מבואר שם שאם עשה בהם מעשה על ידי שהסיר הרעפים אין הלאט"ש (עצים דקים) שתחתיהם פסול, ונחלקו הטור ובעל העיטור אם הלאט"ש הנשארים נחשבים עכשיו סנך כשר להצטרף עם הסנך החדש להכשיר או שצריך שיעור צילתה מרובה בסנך החדש, והמג"א פסק להקל כהעיטור, וכמה אחרונים פסקו להחמיר כהטור, אבל לכו"ע אם הלאט"ש היו כך בלא רעפים שלא נעשה בהם מעשה הסרת רעפים אין הסנך שתחתיהם כשר, ולא מיירי שיש הפרש של י' טפחים ביניהם כדמוכח שם במשנ"ב סק"ז שכתב שאם לא הסיר הרעפים דינו כמו בס"א גבי אילן, ושם הפסול אפי' האילן מונח ע"ג הסנך ממש, בכפוף לפרטים ולשיטות שנזכרו שם.

ואולי השה"ל מסכים שביתו של כל ימות השנה חמור יותר מסתם סנך שלא הונח לצל, דבביתו של כל ימות השנה יש בזה פסולה דסוכה אמר רחמנא וכו' אבל בר"ן בסוכה ח ע"ב משמע דהוא אותו הפסול שלא נעשה לשם סוכה, ומ"מ אם נימא חילוק זה נמצא דבענייננו עכ"פ השה"ל מודה כיון שהוא ביתו של כל ימות השנה (על הצד שפרגולה חשיבא בית, והוא נידון בפני עצמו, ויתבאר בתשובה אחרת).

וגם דברי השה"ל אינם כדברי השעה"צ סי' תרכח סק"ח בשם הרע"א דמשמע לענ"ד שפוסלים באופן זה, אלא ע"פ דברי החזו"א שעליו בעיקר נסמך השה"ל שם (היינו על סברתו אבל החזו"א גופיה אין ראיה שסבר כהשה"ל בזה) והוסיף וטען ג"כ דהרע"א ושעה"צ לא פסלו להדיא, עי"ש.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולענ"ד הלשון שהזכירו גרע טפי משמע שהוא פסול, וגם מה שהביא השה"ל מהחזו"א הוא רק דחיה שאין ללמוד לפסול אבל עדיין אין ראייה מהחזו"א להכשיר לחלוק על הרע"א ושעה"צ כדי להקל בדאורייתא, אלא רק שהחוטט בגדיש הוא חמור יותר מסכך שלא הונח לצל.

אם כי כל ההיתר של השה"ל בשעת הדחק הוא רק כשאין י' טפחים בין סככים (בנידון דידן שהסכך העליון יציב, דאל"כ עי' שו"ע ריש סי' תרכח).

ושוב עיינתי בפנים השה"ל (עד כה ראיתי רק ציטוט מדבריו) וההכשר שהכשיר שם הוא רק באופן שרוב הסכך הוא כשר, וסברא הנ"ל הביא מדברי הרב השואל רק בצירוף, ואילו עיקר דין להכשיר כשהרוב הוא סכך כשר בסכך כזה יש אופנים שאומרים כן לפי חלק מהשיטות עי' בריש סי' תרכו, וממילא בנידון דידן אין להקל כלל, אף דבאמת צ"ע הצד לומר סברא הנ"ל אפי' בצירוף, והמשנ"ב בסי' תרכו ס"ג שם לא הזכיר סברא זו כלל, ואפי' לישן תחת סכך פסול פחות מד' שהוא מחלוקת במשנ"ב ריש סי' תרלב הקיל המשנ"ב בניד"ד רק אחר המעשה של נטילת הרעפים בצירוף שי' המג"א הנ"ל, אבל בלא זה לא הקיל אפי' בפלוגתא זו.

סוכה שבנויה בחלקה תחת גג ואין ג' דפנות תחת כיפת השמים מה דינה

שהשטח תחת כיפת השמים יכלול לכל הפחות [למדידה המממירה] בערך 70 על 70 ס"מ, וכן ששטח זה הכשר לא יהיה רחוק מהדופן המקורי לפי השיטה העיקרית ד' טפחים שהוא [למדידה המממירה] בערך 30 ס"מ, ויש אומרים ד' אמות שהוא [למדידה המממירה] בערך 190 ס"מ.

במקרה שחלק מהדופן מרוחק וחלק לא יש לעשות שאלות חכם, וכן במקרה שהשיעורים אינם אפשריים לנהוג לפי המדידות המחמירות יש לעשות שאלת חכם.

מקורות:

צריך שיהיה שבעה על שבעה טפחים מתחת השמים, שהם בערך שבעים על שבעים ס"מ לדעת החזו"א המגדיל בשיעורים, ובדאורייתא נוהגים לחשוש לשיטתו (ואם מדאורייתא צריך ז' טפחים הוא נידון בפני עצמו, ועי' בשעה"צ סי' תרלד סק"ז שהביא מחלוקת ראשונים בזה, דלהרמב"ן פסולו מדאורייתא, וכן משמע דעת הר"ן יג ע"א שהביא שם בשעה"צ סק"א, ואילו לדעת הרי"ף משמע שהוא מדרבנן, ועי' ביאור הלכה שם ס"א ד"ה פסולה).

ומלבד זה צריך שיהיו ג' דפנות כשרות, ולכן אם כל השטח של הסוכה (כולל

צריך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מה שמתחת מבנה) מכוסה בסכך, כך שיש סכך שמחבר מהחלק הכשר של הסוכה על הדפנות, אז צריך שיהיו פחות מארבע אמות מהדפנות עד האזור שתחת כיפת השמים ששם הסכך כשר, ושיעור זה לפי השיעור הקטן (שגם החזו"א מודה שיש לחשוש לזה מדאורייתא, ראה חזו"א או"ח סי' לט סקט"ו ד"ה כל) הוא כ"ס"מ, וראוי להחמיר גם בהפרש של מעט פחות מזה (בשם הגרשז"א ובעל יבי"א ע"פ המדידות האחרונות).

אבל כל זה לפי השיטה האחרונה במשנ"ב סי' תרלב סק"ד שאומרים גוד אסיק בצירוף עם דופן עקומה, אבל לפי הדעה הראשונה שם, שהיא הדעה העיקרית, (שגם בביאור הלכה שם פסק שצריך לזהר בזה, וכן נקט בפשיטות בסי' תרלג משנ"ב סק"כ בסתמא, וכן דעת החזו"א או"ח סי' עז סק"ז כדעה זו, וכן כתב החוט שני סוכות עמ' ריט שכך יוצא לדעת רע"א מהדו"ק סי' יב) אין אומרים דופן עקומה עם גוד אסיק והמשמעות של זה שבמקרה דין אם אין דפנות הסוכה מגיעים עד התקרה הפסולה שמעליה צריך שלא יהיה ד' טפחים מהדופן של הסוכה עד השטח הכשר של הסוכה, (שהוא 32 ס"מ לדעה המקטינה, וראוי לחשוש פחות מזה כדלעיל), אבל אם הדפנות של הסוכה צמודות לקיר שממשיך עד הגג הפסול, לכל הדעות השיעור הוא ד' אמות וכנ"ל.

ואמנם יש לדון כאן בדיני ד' טפחים וד' אמות האם הוא גם בסכך העומד בפני עצמו או רק בסכך פסול העומד בצמוד לסכך הכשר, כלומר יש לדון לגבי סכך פסול העומד מעל הסכך הכשר בהפרש ביניהם האם השיעור הוא עדיין ד' טפחים (כשאינן נוגע בדפנות) וד' אמות (כשנוגע בדפנות), או דכאן מכיון שיש כאן פסול ב' סככין הפסול הוא שיעור אחר (ואין להביא ראיה ממתני' על סוכה גדולה שהקיפיה וכוש דאפי' אם נפרש שהסכך הפסול מונח על הסכך הכשר מ"מ שם מיירי שהונח ממש מעל), ויעוי' בסוף סי' תרכז במשנ"ב סקי"ב דמבואר שם לענין סדין שתחת הסכך שמרוחק מהסכך ג' ד' טפחים שהפסול שבו הוא בד' טפחים, וכתב שם המשנ"ב שאם היא באמצע הסוכה היא פוסלת את כל הסוכה, ומשמע שאם היא בצד הסוכה פוסלת רק תחתיה כדין דופן עקומה שאין בה ד' אמות, ולפי מה שנתבאר יהיה רק אם נוגע הסדין בדופן (וכך מיירי מסתמא מאחר שהסדין תחת הסכך במקביל לדופן בצד הסוכה ולא מעל הסכך), אבל אם הסדין מעל הסכך באופן שאינו נוגע בדופן ואינו סמוך אליו (עכ"פ שמרוחק ג' טפחים בגובה מן הדין דבפחות מזה נכנסים כאן לנידון המשנ"ב והחזו"א האם אומרים לבוד עם דופן עקומה או לא, עי' חוט שני סוכות עמ' ריט וביאורים ומוספים על המשנ"ב סי' תרלב על המשנ"ב סק"ד, ופשטות גמ' דשבת שא"א ללקט רה"ר וכו' שלבוד אינו דין, אבל אפשר דרק ברה"ר נאמר, דאל"כ איך ניישב דעת התוס' דלא אמרי' לבוד להחמיר), לא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אומרים בזה דופן עקומה לפי מה שהתבאר לעיל בהכרעת המשנ"ב.

השלמה לתשובה על סוכה שבנויה בחלקה תחת גג ואין ג' דפנות תחת כיפת השמים מה דינה

בעיקר הדברים יש להוסיף דהנה בפוסקים נזכר בדופן עקומה ולבוד או בדופן עקומה וגוד אסיק דנו הפוסקים אם אפשר לצרף או לא (כמו שנזכר בפנים), אבל בנידון שהסכך הפסול עצמו אינו מגיע לדופן רק שיש סכך כשר אחר שמגיע לדופן, בזה הדין הוא ודאי שיש בזה דופן עקומה וא"צ שהסכך הפסול יהיה נוגע בדופן מאחר שיש חיבור משם עד הדופן בסכך כשר, וכן מתבאר בסי' תרלב במשנ"ב סקט"ו, והוא פשוט דלא יהא אלא סכך פסול שמחבר בין הסכך הפסול לדופן, ולא שייך להחמיר בסכך כשר יותר מסכך פסול לענין זה, ובתוספת חידוד יש לבאר דבעצם א"צ להגיע כאן לשום "דין" של הלכה למשה מסיני כדי לחבר בין הסכך הפסול לדופן דהרי יש כאן דבר בעין המחבר ביניהם.

עוד יש להוסיף דבגוף הנידון על ב' סככים אמנם אין להביא ראיה מדין סכך פסול דאמרי' ביה דופן עקומה, דשם לא מיירי באופן שיש ב' סככים שעיקר דינו נאמר כשיש אוהל ע"ג הסוכה או בתוך הסוכה מתחת הסכך [דלכמה ראשונים הוא מדין אוהל צמח אוהל ע"י רי"ף ורא"ש ועי' משנ"ב סי' תרכז], אבל היה מקום להביא ראיה מדין נוי סוכה דבמופלגין ד' שהם פסולין מ"מ אמרי' בהו דופן עקומה כדמוכח במשנ"ב סי' תרכז סק"ב, והיינו אף בגבוהה י' מן הקרקע [דנלאו הכי אס נדמה לה לכלה ולא לקינוף א"כ אין פסול כלל ואכ"מ] ומשמע דגם אין חילוק בין מופלגת י' מן הגג לאין מופלגת, ואמנם עי' בקה"י סוכה סי' ח דסכך פסול למטה גרוע מלמעלה, מ"מ לומר דלמעלה גרוע מלמטה לא שמענו, ומאחר דלמטה לא אמרי' דגרוע מסכך פסול לענין דלא אמרי' בסכך כזה דופן עקומה אף אם יש בזה ב' סככים, א"כ ה"ה למעלה אף שיש כאן ב' סככים עדיין אמרי' דופן עקומה.

פת שיבשה עד שאינה ראויה לאכילה האם יש לנחוג בה כבוד

ראי
תי

בשם הגריש"א (עץ השדה פרק יח הערה כא) דגם מה שאמרו אין מעבירין על האוכלין אינו באופן שהפת מונחת על הארץ שבמצב זה אדם לא יאכלנה בזמנינו, ויש להוסיף דגם לגבי טומאה איכא למ"ד שאם נמאסה לגר משתנה דינה, וגם לענין חמץ נוקשה בפסח נשתנה דינו אם אינו ראוי, ועי' עוד חו"ד ריש סי' קג, ולכן היוצא מכ"ז שדבר שהיה בעבר אוכל וכיום אינו אוכל אין לו חשיבות של אוכל או של פת.

ועי' פמ"ג סי' קעא באשל אברהם סק"ג שדבש שאינו ראוי לאכילה אין בו משום ביזוי אוכלין, וע"ע בשעה"צ סק"כ דיש שיטה שסוברת שחיתין לא חשיבי אוכל לענין המבואר שם עי"ש, ועי' במאירי ברכות נ ע"ב שכתב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מעין זה דהחיתים עדיין לא הוכנו לאכילה שלא נעשו קליות. ועוד ראיתי בשם הגריש"א (הובא בעץ השדה סי' טז הערה יג וכן בסי' יז בהערה) דשיירי משקין שאין דרך בני אדם לשתותן ועומדין לזריקה מותר ליטול בהם מים אחרונים, דאין בהם חשיבות של משקין.

האם מותר לזרוק פת הבאה בכסנין במקום נקי

הנה

המשנ"ב בסי' קעא חילק בין פת שהזריקה בו אסורה בכל גווני לבין שאר מיני אוכלין שאיסור הזריקה שלהם הוא רק באופן שנמאסין או נפסדין, כגון ע"ג מקום מלוכלך או באוכלין רכין שנמאסין בזריקתן, וע"ש במקור הדברים בב"י שכך דעת התוס' והרא"ש ואילו לעיל מינה הרי"ף ורב האי ואפשר ג"כ הרמב"ם שלא חילקו בין פת לשאר אוכלין ואולי גם הרשב"א בשם תוס' שהיו לפניו.

והנה לגבי זריקת חיטין מבואר בסי' הנ"ל מהתוס' גופייהו שהקילו בזה בזריקה במקום נקי, וזה אף דשייך לאכול גרעיני חיטה כמבואר בברכות לו ע"א, ואף יש להם חשיבות של פרי שאין מברכין עליו שהכל אלא בפה"א (עכ"פ בזמן הגמ' ולענין זמנינו כתבתי בזה בתשובה אחרת), מ"מ חשיבות של לחם אין לזה, ובעלמא הזכירו הפוסקים (ש"ך יו"ד סי' פח סק"ב וסי' קיב סקכ"ו ועוד) הלשון דעל הלחם יחיה האדם.

והנה דעת רוב האחרונים ומכללם החי"א וקצש"ע (כמו שהרחבתי בנידון זה בתשובה אחרת) שאם בירך על הפת הבאה בכסנין המוציא יצא, ומבואר משיטתם שפת הבאה בכסנין הוא ג"כ בכלל לחם, ולפי שיטתם גם פת זו תהיה בכלל פת לענין כבוד הפת שיהיה אסור לזרקו לדידן אפי' באופן שאין מפסידו.

אולם יש מהאחרונים שסברו דאין יוצא בברכת המוציא בפת זו ומבואר דס"ל דאין זה פת ורק אם קבע עליה סעודה עשאה כפת לעצמו, אבל כל עוד שלא אכלה אין לזה דין פת, וממילא לאותם פוסקים לא יהיה בזה לכאורה איסור זריקה כמו בלחם.

מי שקנה חלקי חילוף מבן מיעוטים נכרי שהרכיב את החלק ברכבו האם יש לחשוש בזה מצד גזל

כל

שאינן אפשרות לתלות שכל תכולת המוצרים של מוכר זה הוא גזל, (היינו שכל הסחורה מסוג זה שהוא מוכר ומשווק הוא גזול), א"צ לחשוש, וכמו כן בפשטות לכאורה כל עוד שאינן ריעותא ברורה לתלות בה שכל החלקים הם גזל (כגון שהוא עובד בחברה שמשם הוא גונב את החלקים) ומדובר באומדנא והשערה בלבד א"צ לחשוש [אלא לענין ד' מיניס גלגל] וכ"ש שמדובר בדיעבד.

ועי' להלן בסוף התשובה עוד הרחבת דעות ופרטים בנידונים אלו.

מקורות:

בגמ' בסוכה ל' ע"א וע"ב נזכר שהקונה הדסים מגוי יש לו לחוש דסתם גוים גזלני קרקע הם וממילא ההדסים גזולים, אלא יעשה באופן שיהיה יאוש ושינוי רשות כמבואר שם, וכן הביא הרמ"א באו"ח ריש סי' תרמט, ובמשנ"ב סי' תרמט סק"י מבואר שכל זה לכתחילה אבל בדיעבד אין צריך לחשוש.

וצריך עיון למה נזכר דין זה גבי ד' מינים, דמה נעשה עם עצם איסור גזילה, ועוד דהפתרון הנזכר שם בגמ' (של יאוש ושינוי וכו') פותר רק הענין של גזול בד' מינים אך מה עם חולק עם הגנב.

ובפשוטו נראה דרק משום חומרת חיוב המצוה או משום חומרת הברכה החמירו בזה.

והיה מקום לומר דהאיסור הוא גם מצד גזל אלא דאחר יאוש ושינוי רשות מכיון שהקונה ממנו אינו עובר גזל גמר מדאורייתא לא חששו, וכדין יאוש ושינוי הדבר כמ"ש ברש"י ב"ק קיח ע"ב ד"ה תפורים דגם בחשד גזל אם קנה הגזול בשינוי לוקחין ממנו וכן נפסק להלכה וכמו שיתבאר להלן.

אבל תירוץ זה אינו נכון דהרי שם לגבי יאוש ושינוי הדבר הגזל לא נעשה בידי ישראל, וכאן נעשה בידי ישראל השינוי רשות.

וביותר צ"ע דלגבי הדסים מבואר בגמ' שם וכן במשנ"ב סי' תרמט סק"א דהישראל אם תולש ונותן לחבירו אין בזה איסור, וצ"ע למה לא נחשיב את הישראל הראשון כספק גזלן, ומשמע מזה דבאמת האיסור הוא רק מצד חומרא דד' מינים.

וכמו כן צ"ע דמבואר שם בסוגי' ומשנ"ב שם סק"ט דאם תולש הנכרי ונותן לישראל ליכא איסור כלל, והיינו אפי' לכתחילה כדמוכחא שם (ועי' גם בריטב"א בסוכה שם), ומשמע שם להדיא בחשבון הדברים (ואכמ"ל) דכל החשש שם הוא בקרקע מצד שקרקע אינה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

נגזלת אבל אם הגוי מוכר בתלוש אע"פ שיש מקום לחשוש שגזל את התלוש לא חיישי' לזה, כיון שכבר היה יאוש קודם שינוי הרשות, ונמצא ששינוי הרשות אחר היאוש מקנה לישראל וחשיב שלו לגבי ד' מינים, וקשה למה לא חיישי' לגזל, הרי יש כאן צד שהישראל עובר איסור בקבלת דבר גזל שהרי בשעת קבלת הדבר עדיין לא היה שינוי רשות, ומבואר מזה ג"כ דהחשש הוא רק מצד הד' מינים ולא מצד הגזל.

ויעוי' שם במשנ"ב סקי"ב ובשעה"צ שם סקי"ב בשם הגר"א דאף שסובר הגר"א דגם אחר יאוש ושינוי רשות אסור לברך, מ"מ כאן שהוא ספק יכול לברך, דאסמכתא הוא מה שא"א לברך על גזל, ורק לענין ד' מינים שהוא מדאורייתא חיישי' לספיקא היכא שיש חשש שלא יצא (היינו בקרקע שאינה נגזל באופן שהיה יאוש ביד הישראל שלא היה שינוי רשות אחר היאוש),

וכמו כן יש לדון דבמשנה בסוף הגזל בב"ק שם וכן בחו"מ ס' שנח מבואר שאין לוקחין מהחשודין על גזילות דברים מסויימים, והנה לגבי קרקע הלשון בגמ' שם דסתם גוים גזלני ארעתא ניהו, ומעין זה לגבי גזילות הגדר הנזכר בשו"ע לאסור לרכוש גזילות הוא באופן שרוב הדברים גזולים, וא"כ יל"ע למה לא נקשרו הסוגיות זה בזה.

וכמו כן יש לדון דכל האופנים הנזכרים במשנה בהגזל שם הם דברים שידוע שפלוני יש לו שליטה על מוצרים ממין מסויים כגון לגבי לקיחת צמר מן הרועים שיש לרועים תפיסה על הבהמות ויש חשש קיים בעין שגזל צמר, דאיתרע ליה חזקתו של הרועה כיון שהוא שונה מכל אדם בזה שיש לו תחת שמירתו בע"ח שאינו בבעלותו, אבל סתם אדם שחשוד לגנוב עקב טבעו שמא בזה לא נאמר חשד דהרי לא אתרע ליה חזקתו בדבר מורגש בעין, ומיהו לגבי ד' מינים אמרי' לגבי כל גוי שסתם גוי גזלני ארעתא ניהו, אבל באמת לא נתברר דהדין שם נוהג בכל דבר מלבד ד' מינים וכדלעיל.

אולם יש עוד דין הנזכר בב"ק שם וכן בשו"ע שם ס"ה דאין לוקחין מנשים ועבדים וקטנים אלא דברים שחזקתם שלהם מדעת הבעלים.

ועדיין אין ראייה מזה דיש לומר דאיתרע חזקתייהו שהם תחת רשות אחרים, ומחזיקין בידם מרשות אחרים כפשטות הענין שהנידון שם לגבי נשים באיזה אופן הוא מחלקם או בהסכמת הבעל (דמנ"ל דכולל גם קטנים יתומים דאדרבה יש לומר דקטנים יתומים מה שמחזיקין הוא שלהם דמהיכי תיתי לשוויי להו גנבי ועי' במתני' פרק הניזקין).

אבל בתחילת הסימן שם בשו"ע כתב כל דבר שחזקתו שהוא גנוב אסור ליקח אותו וכן אם רוב אותו דבר שהוא גנוב אין לוקחין אותו עכ"ל.

ולכאורה אם נניח שהמציאות ידועה שרוב החלקים שהמוכרים הנכריים מסוג כזה של מוכרים הינם גנובים יהיה בזה איסור לקנות מהם.

(ובאמת הוא דבר שיכול להשתנות לפי הענין כמבואר בבה"ל ס' תרמט ד"ה בעצמו לענין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קרקעות שהוא תלוי לפי המקום).

ואולם יעוי' בדרישה בריש הסימן והביא דברי עצמו בסמ"ע שם סק"ב דלפי דבריו שם נמצא דהאיסור אינו באופן שרוב מה שמוכר זה גנוב אלא באופן שרוב המוכרים מסוג זה של מוצר זה הם גנובים באופן שיש לתלות לחומרא שכל התכולה של החנות של חלקים מסוג זה הם גנובים, ולו יצוייר שאפי' אם רוב הנמכר מסוג זה אצל מוכרים כאלה הוא גזול מ"מ אם ברור לנו שיש למוכר זה חלקים שאינם גזולים יצטרך להיות הדין לפי דברי הסמ"ע שם שמותר לקנות ממנו דיש לתלות שמה שקונה ממנו הוא מותר, עי"ש בדבריו בסמ"ע שם שכך יוצא מדבריו.

ולכן באופן שאפשר לראות בחנות שלו שיש לו גם יבוא סחורה קנויה ממילא הוא מותר.

ויתכן עוד שלכך הפוסקים לא הזכירו אופן של אומת גזלנים וכיו"ב (כמו ששכיח בזמנינו) מאחר שהאופן שנאסר הוא רק כשיש לתלות ש100% מהמוצר ביד המוכר גזול, וזה מצוי בהוה רק ברועים וכיו"ב שיש להם שליטה על ממונם של אחרים אבל לא בסתם אדם אפילו רשע בן רשעים.

אמנם כ"ז לפי' הסמ"ע בדעת השו"ע, אבל להבאר הגולה בשם המגיד משנה רפ"ו מהל' גזילה בדעת הרמב"ם יוצא שפירוש זה אינו, אבל כבר בבהגר"א שם הקשה על דבריהם קושיא אלימתא וציין שם למש"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם והסמ"ע בדעת השו"ע דרק בגזלן בעי' שרובו יהיה משלו אבל בכה"ג לא, וכן הבאה"ט נקט כדברי הסמ"ע, ומאחר שהאחרונים נקטו כדברי הסמ"ע ושכך מתבאר בכס"מ (לפמ"ש בבהגר"א) שהוא מבעל השו"ע גופא לכך הכי נקטי' בכוונת השו"ע לקולא בפרט דמיירי באיסור ספק (ועי' גם במשנ"ב שצינתי לעיל).

ועוד צ"ע דדבה"ל בסי' תרמט משמע לפו"ר דגם במקום שיש אומה שידוע שגוזלת קרקע ושרוב קרקעותיה גזולות אעפ"כ לא משמע שיש לה דינים אחרים מהמבואר בשו"ע ומשנ"ב שם שלפי כל הקושיות דלעיל משמע שהוא דין רק לגבי ד' מינים ולא לגבי עניינים אחרים.

ואולי יש לומר דבר חדש שהוא שווה ליישב כל הקושיות דלעיל, דבאמת שייך שיהיה אומה של גזלנים ואז דינם כמו שרמז הביאור הלכה בסי' תרמט שם שהוא כמו פרטי הדינים המבוארים בגמ' דסוכה שהוא דין הנוהג רק בד' מינים, ושם מ"מ אפשר דרוב אנשים מסוג זה אין כל קרקעות שלהם גזל (כהגדרת הסמ"ע שכל שידוע שאין כל מוצר זה שלו גזל הוא מותר) ואפשר דסגי לזה שלא ידוע שהוא לא כך (כלומר שיש לתלות שרוב אנשים מסוג זה יש להם עכ"פ מעט קרקע שאינה גזל כל עוד שאין ידוע אחרת), ואז רק לגבי ד' מינים חיישי' לגזל ורק לכתחילה ובשאר ההגבלות שנזכרו לעיל מדברי הגמ' בסוכה והמשנ"ב.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אבל יש מצב שידוע על מוצר מסויים שרוב עסק שמתעסקים במוצר זה במצב כזה הוא גזל, באופן שרוב העוסקים במוצר זה כל סחורתם הוא גזל, ואז במצב כזה נכנסים לדין השו"ע בחו"מ סי' שנח שאסור לקנות מהם.

ודוק ותשכח שזה מיישב כל הקושיות על הגמרות ללא שום יוצא מן הכלל.

וגם אם ההגדרה המדוייקת עדיין צריכה תלמוד (וגם צ"ע באופן שאין ידוע שרוב העוסקים במוצר זה כל מכולתם הוא גזל וגם לא ידוע להיפך) אבל הכיוון והרעיון של הדברים נראה נכון ומיישב כל הקושיות דלעיל.

ואין להקשות דבסי' שסט ס"ד מבואר שאסור לקנות מאנשים שחזקתן גזלנים, דבסעי' ג' שם מבואר שצורת האיסור הוא רק בכל ממנו גזל ואם מיעוט לא גזל אין איסור, וגם בסעי' ד' שם מבואר עיקר הדבר דהאיסור הוא רק בכל ממנו גזלנים.

ויעוי' בתשובות הרשב"א ח"א סי' תתקסח דכתב הטעם שהותר לקנות מגוים אע"ג דאסור לקנות מגזלן כתב דכיון שהוא ספק לא אסרו אלא לענין ד' מינים עי"ש (כך יוצא מדבריו) וכע"ז כתב מדנפשיה בערוך לנר בסוכה שם שרק משום חומרא דמצוה יש חשש שמא הוא גזול, וכ"כ בחק יקב סי' תנד סק"ו, וכע"ז אי' גם בתוס' הר"פ בסוכה שם.

ועי' גם בפנ"י שהאריך שם בסברא קצת מעין זה, אלא שנקט בדבריו דרק מיעוטא דמיעוטא מהגוים הם גזולי קרקע, ועי' בשו"ת הריב"ש סי' רעג מה שדן בזה אם הכונה שרוב קרקעות גזולות או לא, ובביאור הלכה סי' הנ"ל משמע לפו"ר שתפס דהכונה לרוב קרקעות, ובפשוטו זה גם כל טעמם של כל רבנותא שהביא שם שהאידנא אין גוים מוחזקים לגזול קרקע, כיון שסברו שהכונה רוב קרקעותיהם גזולות כפשטות לשון הגמ', דאם היו סוברים כהפנ"י שרק מיעוטא דמיעוטא גזלני ארעתא נינהו [לפי מה שביאר בדבריו שהחשש הוא רק שמה יערער לפנינו עי"ש] לא היו נצרכים לומר דבריהם [מלכד מה שפירשו של הפנ"י מחודש כוונת הגמרא], והוא נפק"מ גם בחשבון הדברים לענייננו וכמו שנתבאר, ועי' עוד שואל ומשיב קמא ח"א סי' קכו.

עכ"פ לפי המבואר יוצא שבנכרים בני המיעוטים שלנו אם המציאות היא שהוא מוכר גם חלקים כאלה שאינם גזל לפי הכרעת האחרונים אין איסור לרכוש ממנו וכמו שנתבאר.

ועוד לפי המבואר יוצא שאם אין מציאות וראיה שאפשר להיתלות בה לחשוד שהסחורה היא גזל והוא רק מטעם אומדנא שאנשים מסוג זה גזלנים וכיו"ב בפשטות דעת רוב הפוסקים שאין בזה איסור.

כמו כן אם האיש מתקין את החלקים בתוך הרכב של הלקוח הישראל באופן שמשנתנה שם החלק על ידי ההתקנה א"כ מאחר דיש יאוש ושינוי מעשה בידיהם אין בזה איסור ע"פ המתבאר ברש"י שציינתי לעיל, וכ"ה בשו"ע ורמ"א סי' שנח סי"ז ובסמ"ע שם סקי"ז מבואר (ע"פ דברי השו"ע ורמ"א ומגיד משנה פ"ו מהל' גניבה ה"ט) דכיון שהחשש הוא רק

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ספק לכן הותר בשינוי כל שהוא ואפי' בשינוי החוזר לברייתו (וכעי"ז ברשב"א ב"ק שם בשם הראב"ד דבניד"ד מהני גם שינוי החוזר לברייתו, ועי' בריב"ש סי' רעג הנ"ל שיש לדון בכוונת דבריו, אבל על נקודה זו נראה שאין חולק שם ורק דן שם לגבי שינוי גמור בקונה מגזלן גמור אם מהני).

ויש לציין דהגם שהמשנ"ב הזכיר לגבי האופן של ד' מינים שהוא רק לכתחילה, אבל גם בנידון השו"ע שם [לפי התנאים שהתארו שזהם עונים למקרה של השו"ע שיהיה חסור לקנות במקרה כזה] יש לעיין מה הדין בדיעבד.

והנה בשו"ע סי' שנו ס"א כתב דאסור לקנות מן הגנב שלא יגנוב עוד (והיינו גם באופן שכבר היה יאוש ושינוי רשות ביד הגנב), ובחו"י סי' רט כתב דבאופן שאין מסייע שיכול הגנב למכור במקום אחר אין איסור לקנות מהם, ולפו"ר זה גם כוונת הסמ"ע בסק"ב לזה, ואפשר שנכנסים כאן לנידון האם שייך מסייע בגוי, שהוא מילתא דתליא באשלי רברבי ובתשובות אחרות הארכת בשיטות והדעות בזה והסקתי דפשטות הכרעת המשנ"ב בזה כשיטות האוסרין בזה, ומ"מ בדיעבד אינו אוסר אם כבר היה יאוש ושינוי רשות ביד הגוי עם מה שבא לידי ישראל או יאוש ושינוי מעשה בידי הגוי כמו במקרה של התקנות חלקי חילוף.

(ובט"ז חו"מ סי' שנו ס"א בשם ריב"ש כ' דגם בספק גזול יש להזהר מלקנותו, וצ"ע, והיה מקום לומר דהט"ז מיירי רק בגזלן מועד דומיא דמה דמיירי השו"ע שם, ועכ"פ צ"ע אם שאר הפוסקים הנ"ל מודים לזה כהרשב"א ור"פ ואפי' הערל"ן והמשנ"ב, דלכאורה גם באומת גזלנים אין מודים לאסור לקנות מהם אלא רק ד' מינים.

והנה המעיין בריב"ש בסי' רעג מבואר שם שסובר למסקנתו דסתם גוים גזלני ארעא נינהו דבסוכה שם הוא יותר חשש מהלוקח צמר מן הרועים שהוא ספק קל יותר מזה, עי"ש שהוא ברור בדבריו, ולכן ביאר שם מ"ט אין מועיל בהדסים בסוכה שם שינוי החוזר לברייתו, ודבריו צריכין ביאור, דהרי שם מיירי שאין שינוי רשות כלל, דקונה במחובר לקרקע, ולכן בעי' קנין גמור לפני השינוי רשות, משא"כ שם, ולמה הוצרך לתירוץ זה, דכיון שאין שינוי רשות סברא הוא שהשינוי צריך להיות שינוי גמור ולא שינוי החוזר לברייתו, ועוד דהרי מוכח שם שעם שינוי רשות מותר, כגון אם ישראל יתלוש ויתן לחבירו, וכן אם גוי מוכר בתלוש, וככל אשר שאלתי לעיל, ולהריב"ש יהיה אסור גם בכה"ג כיון דסובר שהוא בכלל הלוקח מספק גזלן דאסור לפי שיטתו, וצ"ע בכ"ז.

עכ"פ לכאורה שאר הפוסקים קמאי ובתראי לכאורה לא סבירא להו כהריב"ש שכתבו דהגמ' בסוכה שם אינה נוהגת לענין איסור גזל גרידא, ומבואר מזה גם דסברו דהלוקח מהרועים הוא יותר חשש שקונה גזילה, וגם המשנ"ב דפסק דבכל גוני שיש יאוש ושינוי רשות קודם לכן שרי כפשטות הגמ' לכאורה ג"כ אינו כהריב"ש, וגם מה שפסק המשנ"ב בשם הגר"א דלענין ברכה מקילינן בזה, לכאורה להריב"ש שנקט שהגזילה כאן הוא קרוב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לודאי לענין דאפי' שינוי החזר לברייתו לא מהני א"כ לכאורה גם לענין ברכה ג"כ הו"ל להחמיר, אם כי אינו מוכרח, [ואמנם הרי"ז"ש גופיה שמא לא ס"ל כהגר"א לענין איסור זרעה אחר יאוש ושינוי רשות אבל אליבא דהגר"א שסובר שיש איסור זרעה בגזל ודאי אחר יאוש ושינוי רשות, א"כ לכאורה צאופן דהגמ' צסוכה שסובר הרי"ז"ש שהוא גזל קרוב לודאי לענין שלא יועיל שינוי החזר לברייתו א"כ לכאורה גם לענין זרעה, אבל יש לחלק דלענין זרעה כיון שאינו דינא דאורייתא קיל אי' צספק קל, אבל צפשטות המשנ"צ אינו סובר כהרי"ז"ש כלל כמשנ"ת], ושמא מ"מ הט"ז חשש להריב"ש לחומרא לכתחילה, ויתכן דבגזל חפץ ומכרו יותר חשיב מחזיק ידי עוברי עבירה מגזל קרקע ומוכר גידוליו, (ואם נימא הכי עדיין זה לא יתיר להט"ז לקנות הדס תלוש מגוי אא"כ יודע בו שתלשו מקרקע שלו וצ"ע), וצ"ע, אבל באמת צ"ע איך פסק בט"ז כנגד שו"ע סי' שסט ס"ג דבגזלן אין אסור ליהנות אלא בכל ממונו גזל, ואולי בדוחק יש לומר שסובר הט"ז כהמגיד משנה לפי הבנת הגר"א בקושייתו על המגיד משנה בביאור הגר"א ריש סי' שנח דלפי קושייתו יוצא שהיא סתירה ברמב"ם וגם סתירה בשו"ע וסובר הט"ז כהצד מחמיר בזה לכתחילה או שסובר הט"ז להחמיר כריב"ש נגד שו"ע, עכ"פ גם בזה לכאורה יוצא שגם הגר"א והסמ"ע ובאר היטב (מלבד הנך דלעיל שיש לעיין בשיטתם) אין סוברים כריב"ש וט"ז ובס"ה יחידאי נינהו וגם צריכים עיון ותלמוד להבינם, לפי כל מה שנתבאר.

ובגוף שי' הריב"ש היה מקום לפרש בדבריו דאין דרגת סתם גזילת קרקע של גוי חמורה כ"כ לענין ממונות, אבל חומרתו לענין ד' מינים היא חמורה יותר מהלוקח צמר מן הרועים, אבל א"א לפרש בדבריו כן, דמשמע שם שדן מצד דרגת הספק שהיא דרגת ספק חמורה יותר מהלוקח צמר מן הרועים לענין שהרוב מוטה יותר בסתם גזילת קרקע שהוא גזל יותר מהלוקח צמר מן הרועים).

אדם שברר ספר בשבת מתוך ספרים והתיישב ללמוד ונרדם האם עבר איסור

עשה לכל הפחות נסיון ללמוד נראה שלא עשה איסור, ואפי' אם רק פתח הספר בדיעבד אפשר ללמד זכות.

אם

מקורות:

הנה עצם מה שיש ברירה בספרים כן איתא במשנ"ב ומה שצריך אכן לקיים התנאי ולאכול ממה שברר כן מבואר בשעה"צ בשם הפמ"ג וממילא צריך ללמוד מעט מהספר שברר סמוך לזמן שברר.

אבל בדיעבד אם התיישב ללמוד ליד הספר וניסה ללמוד יש מקום לטעון שנחשב ג"כ שעשה שימוש בספר דהלך ולא למד אמרי' באבות שכר הליכה בידו, וממילא כל מה שממשיך את המכשיר ללימוד התורה הוא בכלל הילוך וגם הניסיון לפתוח את הספר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וללמוד הוא מצוה, ומכיון שיש בזה מצוה אפשר שכבר חל על זה מטרות הברירה ולא נחשב כבירר ולא היה לו צורך כלל בסוף.

וכ"ש אם אמר מתוך הספר בלא הבנה, דבזה אמרי' בגמ' ע"ז יט ע"א לעולם לגרוס איניש ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, וכיון דלדעת מהרי"ל ומהר"ל וכמה פוסקים עושה מצוה גם בלא הבנה כלל גם אם אין דעת המשנ"ב כך (עי' מה שצינתי בתשובה אחרת) מ"מ כיון שעשה בזה מצוה לחלק מהפוסקים נמצא שסוף סוף עשה בזה דבר, ואפי' אם לא עשה בזה דבר בפועל, שאפי' אם לא הוציא בפה מ"מ כיון שנתאמץ להבין הרי נתאמץ ועשה מחשבתו מה שניסה לעשות, אף אם לא הבין כתלמידו של ר' פרידא בשצ"ט פעמים הראשונות מ"מ מצוה עשה במה שהשתדל בלימודו, וסגי במה שעשה מחשבתו כדי להחשיב שאין כאן בורר.

ובתשובה אחרת (ד"ה מי שלמד בלא הבנה) ציינתי לדברי החיד"א במראית העין ע"ז יט שכתב דמ"מ אם משתדל להבין מקיים בזה מצות ת"ת, ואפשר דגם המשנ"ב מודה לזה עכ"פ לענין שנוטל שכר דהלך ולא עשה שכר הליכה בידו, ודלא חשיב ברירה.

וכ"ש שנתברר בתשובה אחרת שהוא פלוגתת הפוסקים ואמנם יש שמחמירים אבל יש לצרף דלקצת פוסקים אין בורר בכה"ג כל שבשעת ברירה נתכוון להשתמש מיד, וגם השעה"צ דנקטי' כוונתה בהכרעות והוא מחמיר בזה להלכה מ"מ משמע שם שלא ברירא ליה דין זה לגמרי.

מה ביאור המאמר שאילו היתה התורה בשמים היית צריך לעלות אחריה ללומדה

כל הקושיות שהעליתם בס"ד, ואכתוב בזה ביאור המאמר ע"פ המתבאר בגמ' עירובין נה ע"א ורש"י שם דלפי זה יתיישבו לך כל הקושיות.

**ראי
תי**

ענין המאמר שאילו היתה התורה בשמים היית צריך לעלות אחריה הכונה בזה ללמד שגם במה שקשה בלימוד התורה צריך אתה להערים ולבקש תחבולות ועצות כדי לקיים בעצמך את הלימוד.

וממילא ראשית כל מיושב כלל מה באו ללמד בזה (מה שהתקשיתי למה הוצרכו להשמיענו מה נעשה אילו היה דבר שאינו) דבאו ללמד כנ"ל.

שנית מתיישב לך מה שהתקשית שאילו היתה בשמים לא היתה ניתנת לבני אדם, והכונה כנ"ל אילו היתה מרוחקת ממך ומ"מ היתה ניתנת לך ללומדה היית צריך ללומדה, והעיקר כנ"ל דאחר שנתקבלה בידך ואתה לומדה עליך להתאמץ עוד לקנותה מה שהיית מתאמץ אילו היתה בשמים.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שלישית מה ששאלת דהרי הפסוק מודיע לא בשמים היא הענין מיושב דעיקר לימוד התורה אינו בשמים, אבל דרכי קנייניה כל אחד ואחד צריך להתאמץ לפי כחו בכל מאמצי כח.

אם כי באמת צ"ע מה הוא הדיוק שאם בשמים צריך אתה וכו', דלמה לא נפרש אפכא דכיון שלא בשמים לכך בפ"ך ובלבבך לעשותו, אבל אם היתה בשמים לא, דהרי כי משמש בד' לשונות ואחד מהם דהא (ר"ה ג) ולמה לא נפרש כי תשוב אל ה' וגו' דהא המצוה הזאת לא רחוקה וגו' ולכן עליך לשוב וגו', כך יש מקום להבין.

ויעוי' ברא"ם ובשפתי חכמים מה שכתבו בזה, אבל בפשוטו באמת לא מכאן ילפי' לה שהתורה היא חובה ולא רשות, אלא סברא היא בכל התורה שכל התורה נאמרה גם למי שקשה לו לקיימן, דאל"כ הרי כמה אזהרות ועונשין נאמרו על כל דבר מן התורה, וע"כ שהכל חיוב גמור, אלא כוונת התורה כאן רק לומר שהתורה היא קלה לקבלה ולעשותה מאחר שהמצוה הזאת לא רחוקה וגו', אבל אם היתה רחוקה וגו' אמנם היה קשה לקבלה ולעשותה בפועל אבל לא היינו נפטרים מכך, ורק דמתוך הדוגמאות המובאות כאן בפסוק שמעי' מה היה יכול להיות שבכל גוני היינו מחוייבים על פי דין לקיימה ולקבלה ואעפ"כ הוא בנקל מאחר שקרוב אליך הדבר וגו'.

ור"ל דהנידון כאן בפסוקים אלו הוא רק לבאר שקיום התורה אינו כבד וקשה אבל החיוב הוא בכל גוני, וממילא שמעינן דמצד החיוב הוא אפי' כשהוא בשמים או מעבר לים דגם אז אינו מוגדר כאונס דהרי כל מה שהתורה דינה כאן הוא רק מצד שאינו קשה לקיימו אבל מצד החיוב אינו מפקיע גם באופן זה.

רביעית מתיישב לך למה לא אמר כן בהמשך הפסוק ולא מעבר לים היא, דבגמ' שם אמרי' לה אה"נ לענין מעבר לים, רק דרש"י קיצר כדרכו ולכן כאן נקט רק תחילת הדרשא שבו רמוז כבר עיקר הענין.

ועי' בשאלות דר"א סי' יט שלמד מזה דצריך לילך אחר רבו למדינת הים מחמת זה.

ולגוף מה שהוצרכו לב' חלקים בפסוק גם בשמים וגם מעבר לים, הנה מעבר לים הוא דרך ביקוש הרגיל בעוה"ז ובשמים הוא דרך ביקוש שאינו רגיל בעוה"ז, הלכך תרתי אשמעי' וצריכי, דאי אשמעי' רק ולא מעבר לים הייתי אומר רק דרכי הביקוש שרגילין בהן בדרך הטבע קמ"ל לא בשמים דגם דרכי ביקוש שאין רגילין בהן בדרך הטבע צריך להתאמץ בהם, אבל אי אשמעי' לא בשמים צ"ע דלכאורה כ"ש שמה שהוא בכלל דרכי העולם לבקש סחורה מעבר לים היה לנו לבקש, ואולי ר"ל דאם לא תמצא התורה אצלך תשתדל בכל מיני ביקוש וגם מזה אל תנח ידיך, כלומר שלא תאמר לבקש רק בשמים שהוא מקום גבוה, וממקום קדוש יהלכון, ולא רק בשמים שהוא דבר שצריך להקדיש כל חייו לזה לעלות לשם, אלא גם מעבר לים ובכל מקום קבוע כאקראי תבקש עד שתמצא, על דרך ונעו מים וגו' לבקש את דבר ה' וגו', ועי' במהרש"א על הגמ' שם ובהעמק שאלה על

האם יש להימנע מלאכול כל דבר בראש השנה שיש בו גימטריא לדבר רע

עיקר המנהג הוא רק אגוז ומה שהזכירו הפוסקים.

מקורות:

הן

אמת שכתב הרמ"א להימנע מלאכול אגוז משום שהוא בגימטריא חט, (או חטא בהפרש אחד דאין מדקדקין באחד בגימטריא כמבואר בכמה קדמונים, ומ"מ מצוי בקדמונים גם כתיבת חט חסר), ובאמת משמע במרדכי בריש יומא בשם תשובה"ג דבראש השנה הואיל ומסמנא מילתא לכך אנו מדקדקין בכל דבר שיש בו טעם שיהיה בו סימן וממילא יש להימנע מלהיפך, ולפי זה צריך להימנע מכל דבר שהוא היפך זה, ולפי מה שנתבאר ברמ"א הנ"ל דגם לגימטריא יש לחשוש אפשר דאין הכי נמי.

אבל למעשה קשה לחדש עוד דברים בגימטריא, דאין אנו בקיין בדרשא דגימטריא, דכמה חידושים היה אפשר לחדש מכח גימטריא לטוב ולמוטב, וגם אגוז גופא יש בו גם גימטריאות טובות כידוע, ולכן אין לך אלא מה שאמרו חכמים בתלמודים ובמדרשים ובפוסקים כמו ברמ"א לענין אגוז שאין לאכלו משום שהוא בגימטריא חטא.

וכמו שצינת דבראשונים מקור דברי הרמ"א הובא עוד טעם בענין מניעת אכילת האגוז, והרמ"א חדא מתרי תלת טעמי נקט כדאמרי' בעלמא, וכדאמרי' עוד בירושלמי דכלאים עשירין היו בטעמים וכו', ובמדרש היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה אלו ד"ת שעניים במקומן ועשירים במקו"א.

ויעוי' בפסיקתא דר"כ בפיסקא כה דסליחות וכן בפסיקתא רבתי פי"א יהודה וישראל, דמבואר מתוך הדברים שם שישראל כשהם חוטאים נמשלו לאגוז שכשמכסה שרשיו אינו משביח כך ישראל מכסה פשעיו לא יצליח (משלי כח יג), ובמהדו"ק לפירושי על הפסיקתא ציינתי לדברי הרמ"א הנ"ל שאגוז בגימטריא חטא, ואח"כ במהדו"ב מחקתי הדברים, משום דבמדרש שה"ש רבה שהאגוז הוא משל לישראל ע"ש אל גינת אגוז ירדתי, ומ"מ עדיין דברי המדרש שייכים לדברי הרמ"א, דהרי מתוך דברי המדרש מתבאר שישראל נמשלו לאגוז כשהן חוטאין, א"כ סו"ס מבואר דהאגוז רומז לחטא, א"כ אפשר דיש מכאן סמך להא דאגוז בגימטריא חט.

שמעתי בשם הגר"א דמ"ש וחכמת סופרים תיסרח קאי על העיסוק בגימטריא, ואחר הביקוש מצאתי שיסודתם בחיבור המיוחס לו קול התור פ"ג ואמנם חיבור זה שנוי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

במחלוקת ואינו ברור שהוא מהגר"א אבל הדברים רמוזים גם בביהגר"א לתק"ז תיקון ע', אלא דבשני המקומות אינו ברור שכוונת הגר"א למה ששמעתי בשמו, אלא דאדרבה המבואר בדבריו להיפך דר"ל שהע"ה ילעגו לחכמת סופרים שהיא הגימטריאות, ומ"מ עצם הענין שאין אנו בקיאים בדרשות עכ"פ בגימטריאות, הוא פשוט, דאין לדבר סוף, דאין דבר שאי אפשר למצוא לו ראייה בגימטריא באיזה אופן, ולכך משמע במתני' דאבות דגימטריאות פרפראות לחכמה אבל לא גופי תורה, משום דאין לך אלא מה שאמרו חכמים שהוא נכון בגימטריא, אבל אין אדם דן גימטריא מעצמו בדבר הנוגע לדינא, אלא ליתן סמך בלבד בדינים שכבר נתבארו, ועי' רשב"ץ במגן אבות על אבות ספ"ג דמבואר בדבריו כעין עיקר דברים אלו, וכ"כ הר"ח פלאג"י בספר כל החיים מערכת ז אות ג שאין להוציא דינים וסודות ע"פ גימטריאות.

וברמב"ן בספר הגאולה פ"א מבואר דרך גימטריאות ידועות שנמסרו למשה יש הלכות הנלמדות מהם, כדין סתם נזירות הנלמד מגימטריא דיהיה, אולם בכמה ראשונים (עו" בפהמ"ש להרמב"ם בנוזיר פ"א ורא"ש שם ה' ע"א, ורדב"ז נזירות פ"ג ה"ב) מבואר דגימטריא הם לסימן בלבד, ומ"מ לכשתמצי לומר גם להרמב"ן דבלאו הכי אין לנו כח להוציא דינים מגימטריאות, אלא הנידון רק אם הגימטריא נתנה למשה וכוונת הכתוב לזה, או שנתנה לסימן אחר כך.

ועיקרי הדברים כ"כ היעב"ץ בספרו לחם שמים על מסכת אבות שם שהגימטריאות נמסרו ביד חכמי ישראל האמיתיים, ולא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול כי יש בהם דרכים לדבר והפכו, ונדרשים לכל חפציהם מראים פנים לכל צד טוב ורע, כענין ענג נגע בסוד פנים ואחור וחזרת הגלגל, ובכאן הרשת פרוסה ליד מעגל לצוד את הפתאים שראשן סגלגל ודורשים מקראות לעצמן בגימטריאות בדויות לפרוק עול תורה פנים שלא כהלכה הם מגלים כאילו נתנה התורה ביד כל סכל ונואל, וכללו של דבר אין אדם דן גימטריא או גזירה שוה מעצמו על מנת לחדש דברים אשר לא שערם אבותינו הקדמונים אלא רק לקיים את דבריהם עכ"ד.

ויש לציין עוד מש"כ האוה"ח דאע"ג דאין אדם דן גז"ש מעצמו (פסחים סו) מ"מ באגדה יכול, וה"ה יש לומר דבאגדה אפשר מי שהוא בר הכי לדרוש גימטריא מעצמו, (ועי' במדרש ל"ב מידות כמה ענייני אגדה שנדרשו מגימטריא), אולם לחדש דינים א"א.

ויתכן עוד דמאחר שהרמ"א ברוב מקומות אין דרכו להביא טעמים א"כ מה שהביא גימטריא אפשר דזה גופא בא ללמד שאין כוונתו להטעם האמיתי אלא לסימן בלבד, והטעם האמיתי כמ"ש הראשונים שמבטל התפילה, וכמו שנתבאר בכמה ראשונים דגימטריאות הם סימנא בעלמא (אבל אינו מוכרח די"ל דכאן הקפידו בסימנא, ועכ"פ בראשונים אחרים נתבאר שא"א להוציא דינים מגימטריא, אלא דיש לומר דבדבר שאין בו איסור והיתר שייך לדרוש בזה כמו באגדה מי שהוא בר הכי אבל א"צ לדחוק כנ"ל, ולכל התירוצים א"א לחדש עוד גימטריאות, דרק מי שהוא בר הכי ומבין, וכמו כל הדרשות, ועי'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

באדיר במרום לרמח"ל שכ' דכל הדרשות תליין בהבנת הסודות שידעו בזמן חז"ל ולכך לא חידשו דרשות אחר חז"ל).

מה ששאלת שיש גימטריאות של זה לעומת זה בשל קדושה וכנגדם בטומאה, הנה כמו שנתבאר שאין אנו בקיאים בדרשות דגימטריאות, ולכן אינו מוקשה כ"כ, אבל מ"מ במקום שיש רגליים לדבר שהיא גימטריא נכונה, הנה זה ידוע שיש בשל טומאה כנגד קדושה בהרבה דברים, דיש מרכבה דטומאה וז' רקיעין דטומאה וכיו"ב כמבואר בספרי היכלות ובמקובלים.



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