



- שבוע 53 5
- 5 מה המברא שתועיל אמירת ותן טל ומטר תשעים פעמים
- 6 האם בחולה או במקומות שאמרו חכמים שהשכינה שורה מותר להתפלל בלא מנין
- 7 קמן שבא עם עשרה ראשונים לכהנני'ם האם נוטל שכר כנגד כולם כמו גדול
- 8 האם לשיטת הגר"א ישיבה בקידוש היא לעיכובא
- 19 מי שבידך לישב במוכה ואכל בישיבה האם יש צד שאסור להמשיך לאכול בעמידה
- 20 אשה שבירכה שהחיינו על הדלקת נרות בליל סוכות האם תברך שוב שהחיינו בקידוש
- המתפלל ברחבת הכותל המערבי האם די שמכוון להתפלל מול הכותל או שצריך להטות אל צדו שיחיה
- 21 כנגד קודש הקדשים
- 24 לולב שאין בו הרבה עלים כנהוג בלולים אלא מעט מאוד האם יש בו חסרון
- 26 הדם שיש בו עלה שבור או עלים שבורים מה דינו
- 27 האם מותר לקנות מקטן קוישיקעל או טבעת לולב לאגוד בו את הלולב
- בזמן אזעקה אדם נמלט ויצא מבית הכנסת למרחב מוגן ונכנס נוכח וגנב את קופות הצדקה כשראה שבית
- 28 הכנסת ריק האם הנמלט צריך לשלם
- 29 ומכמכתי מצרים במצרים
- עגלת סופרמרקט המונחת בחדר מדרגות בבנין במשך זמן בלא דורש ומבקש האם מותר להשתמש בה
- 30
- 32 האם מותר לעבור במעבר באוטובוס שבין המושבים כשהוא בין ב' נשים
- 34 מתפללי בית כנסת שנוהגים להתפלל במוכה האם עדיף להתפלל עמהם או בבית הכנסת אחר
- בליל ראשון של סוכות האם צריך לאכול כזית לחם בלא שיכילים ומטרחים כמו בכזית מצה שבליל פסח

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 36
הכונה שיש לבזון במוכה ששיבתה היא זכר ליציאת מצרים ולענני הכבוד האם הוא רק באכילה או בכל
- 37 שהייה במוכה והאם היא מעכבת בדיעבד
- 39 האם מותר להישאר במוכה בזמן סכנה כשיש אזהרה
- 39 מתי ראוי לקרוא שנים מקרא של פרשת וזאת הברכה
- טעה והתפלל של חול בשבת ואמר ותן מל וממר בקיץ (או להיפך) ונזכר אחר ברכת השנים ששבת היום
- 40 מה דינו
- 45 אדם שנבשל בחמא בשבת האם אמור לו לומר וידוי על חמאו עד מוצאי שבת
- 46 האם אפשר להתפלל שלא יהיה צער לידה
- 48 האם מותר לקצר דרכו בית הכנסת דרך בימת בית הכנסת
- 50 האם אפשר לקנות ארבעת המינים ממוכר קטן או בחור בר מצוה ללא זמן
- 51 האם כל התימנים נהנו בהוספת הדם שושה לארבעת המינים ומה המקור לזה
- מי שלומד לפני מעריב עם קטן שהוחזק כבר להפסיק לימודו ולא יישאר הרבה האם חשיב כשומר
- 52
הלומד בבית הכנסת בליל שבת או יום טוב קודם סעודה האם חשיב שומר כיון שודאי יבוא לביתו
- 52
האם יכול ללמוד ולאחר את הסעודה בליל סוכות אם מעמיד שומר
- 54 האם דין יפת תואר הוא סתירה לדין לא תתנם והאם באופן שמתכוון לומר רק סיפור דברים יש בזה איסור
- 59 לא תתנם
- 60 אורח חיים סי' ע"ג
- חומרת הגרי"ש אלישיב שלא להשתמש בסכך של עצי דיקט התפורים יחד האם הוא גם בסכך המכונה
- 61 רפיא
- 65 האם מותר או ראוי להסתפר על ידי משומד
- 68 האם מותר לשבת כשארזון הקודש פתוח
- 69 כשמקיימים מנין תפילה אקראי באירוע משפחתי האם חובה לעשות מחיצה
- אדם שמבקשים ממנו לגשת לשליח ציבור ויודע שאם יסרב פעם אחת לא ישאלוהו שוב האם יסרב
- 70

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

במו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' חפץ חיים 3 ב' בני ברק.

ניתן להוריד גליונות קודמים בעמודות "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

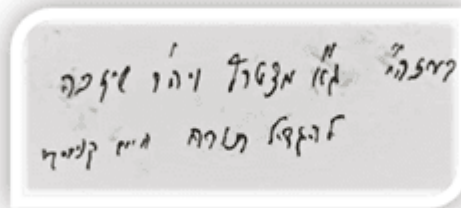
שביחא שאלות המצויות בהלכה

הלוקח גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן זצוקללה"ה ויברלחמ"א:

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



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

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

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

מה הסברא שתועיל אמירת ותן טל ומטר תשעים פעמים

**מבו
אר**

בשו"ע ורמ"א או"ח סו"ס קיד דאם אמר ההזכרה תשעים פעמים חשיב כמו חזקה גם אם אמר ביום אחד, והגר"א חולק דהרי לא נזכר בירושלמי פ"ק דתענית אלא רק שיש חזקה בל' יום, אבל תשעים פעמים לא מצינו שנזכר שיש בזה חזקה, ולכן הגר"א מחמיר דאם אמר צ' פעמים בפחות מל' יום אינו מועיל לענין חזקה זו.

אבל באמת צ"ע דהיכן מצינו במקומות אחרים בש"ס ופוסקים חזקה כזו דתליא בצ' פעמים והרי גם בענייננו הדברים ברורים בירושלמי שמדובר בחזקה של ל' יום, שכן חזקת ל' יום מצינו לענין הרבה דינים וגדרים ומסתמא מאותו דין גופא ג"כ כאן נאמר ל' יום מדין חזקה או קביעות של ל' יום.

והנראה לומר בדעת השו"ע והפוסקים בזה, דבאמת לא נאמר כלל דין כזה של חזקת צ' פעמים, והכל הוא ענין של ל' יום בלבד, אלא שמה שגרם כאן קודם לכן לחזקת האיסור (דהיינו כגון אם עבר מימות החמה לימות הגשמים מה שגרם לחזקת האיסור שהוא נחשב כאומר בחזקת ימות החמה) אמירה של צ' פעמים וכדי לעקור אמירה זו סגי בצ' פעמים דלא יהיו צ' פעמים שקודם לכן גדולים מצ' פעמים של עכשיו, ולענין זה סגי להחשיבו כבר עכשיו כחזקת היתר.

ויתכן לומר עוד דמאחר שהאדם מורגל לומר צ' תפילות בל' יום וגם ההרגל של האמירות נעשה ע"פ צ' יום מחמת המצב הזה, ממילא עקירה נעשה ג"כ על ידי צ' פעמים אבל הקובע לזה הוא מחמת שצ' פעמים הוא אמירה של ל' יום.

האם בחוללה או במקומות שאמרו חכמים שהשכינה שורה מותר להתפלל בלא מנין

הדין

הוא פשוט שא"א, רק נדרשתי לאשר שאלוני לבאר את הענין והטעם לדבר, לכן אציין בזה ב' נקודות:

הנקודה הראשונה היא הטעם שיש להתפלל דוקא בעשרה הוא משום כח זכות תפילת הרבים כמ"ש בפ"ק דברכות מדכתיב כי ברבים היו עמדי, ולא רק משום ששכינה שורה שם, אע"ג דאמת הוא שעל כל בי עשרה שריא שכינתא כמ"ש בסנהדרין לח ע"א, ויש לציין דבהכנס"ס גופא אמרי' ששכינה שורה ואעפ"כ מבואר בגמ' ושו"ע דלא סגי בבהכנס"ס לחוד ויש לחזר שם אחר עשרה.

הנקודה השניה היא דהגדרת שכינה אינה כמו במושגים שלנו שהוא שם של ישותו של הקב"ה אלא השפעה מסויימת וגילוי כבוד מלכותו כמ"ש הנוב"י בשם המו"נ וכמבואר ברמח"ל, שהשכינה אינה כינוי לישותו של הקב"ה אלא לעצם השפעתו והוא בלשון פעולה (במשקל המילה ישיבה עשייה גמירה וכיו"ב, ור"ל מעשה השכנת השכינה).

ולכן יש הרבה דרגות בשכינה, וכמו שמצינו כמה סתירות בחז"ל על איזה עניינים שלפעמים נזכר בהם שהשכינה שורה ולפעמים נזכר בהם שאין השכינה שורה בהם, והענין הוא שיש השפעה מסויימת שקיימת והשפעה מסויימת שאינה קיימת.

וכבר הארכתי בזה בחידושי בספ"ק דיומא בבירור דברי הרע"א בגלהש"ס שם, כגון הנידון שם אם בבית שני שרתה שכינה או לא שרתה שכינה, ועל בהכנס"ס גופא אי' בפ"ג דמגילה דרק בבתי כנסת ידועים שריא שכינתא ולא בכל בית הכנסת, ומאידך גיסא בפ"ק דברכות אמרי' שאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה או אוצר של ירא"ש ועי' בפ"ב דשבת לא ע"ב.

ומאידך גיסא במד"ר פ' נשא ופסדר"כ אי' שאין מקום פנוי מן השכינה, ובזוה"ח פ' יתרו אי' שיש הרבה שמות וכינויים לשכינה משום שהיא שורה בהרבה מקומות, הלכך גם במקומות כמו בחולה שנאמר שיש שם השראה השכינה לענין שצריך לנהוג כבוד שם באופנים המבוארים בגמ' נדרים מ ע"א ושו"ע יו"ד הל' ביקו"ח עדיין א"א ללמוד דבר מדבר, וכנ"ל לא לענין מקום הדין או מקום שאחד יושב ושונה כדאי' בברכות ו ע"א ופשוט, וכנ"ל לענין ברכת הלבנה אמרי' בסנהדרין שהוא כמקבל פני שכינה ואעפ"כ כ' הפוסקים שמצוה לומר בעשרה (אע"פ שאין בזה חיוב כשמונ"ע כלל), וכנ"ל אמרי' בסנהדרין כב ע"א המתפלל יראה עצמו כאילו שכינה כנגדו, וא"כ תאמר שביטלנו מצוות תפילה במנין מאחר שכל המתפלל כאילו שכינה כנגדו ואין לדבר סוף.

ואמנם בשבת יב ע"ב אי' דהמתפלל על החולה יכול להתפלל בלשון ארמית גם ביחידות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כיון דשכינה עמו, ואי' במשנ"ב סי' קא סקט"ז, אבל שם לא מיירי לענין תפילות שקבעו חכמים שתקנו להתפלל לכתחילה בעשרה, אלא רק לענין הזה שיש גריעותא בלשון ארמית בכל יחיד שציוו בזה שיחיד לא יתפלל, שתפילה זו היא תפילת נדבה שמתפלל תחינה פרטית על החולה (בלא ברכה או תפילת חובה) וע"ז קאמר שאם מתפלל בקשה פרטית בשאר אופנים בלשון ארמי הוא גריע במקרה רגיל מסתם בקשה פרטית שאדם מבקש שמוותרת לכתחילה, ולענין גריעותא זו סגי במה שיש חולה כדי להפקיע הגריעותא ולשוויי לכה"פ בדרגא של כל תפילת יחיד בלשה"ק שאין בה קטרוג מיוחד.

ואדרבה ממה שהביאו דין זה לענין האיסור לבקש בקשה בלשון ארמי מבואר גופא דאינו שייך לענין ההשתדלות להתפלל בציבור תפילת חובה של שמונ"ע.

קטן שבא עם עשרה ראשונים לבהנ"ם האם נוטל שכר כנגד כולם כמו גדול

הנה

עיקר הענין שהעשרה הראשונים נוטלים שכר כנגד כולם (סי' צ סי"ד) הוא משום שהם מקיימי ומעמידי המנין (וע"ע משנ"ב סי' נה סקע"ג), דעל ידיהם נוצר כאן מנין של עשרה שאפשר לעשות בו מנין כדין עם קדושות וקדישים ותפילה בציבור ושאר דינים, וחשיב כמו שגרם למנין ושכל התפילות נעשו בזכותו, ועל ידו שרתה השכינה.

(ומ"מ העיקר הוא מה שמקיים את המנין דאם הוא מצד השראת השכינה א"כ מה סברא שנמדד לפי כמות הקהל שהתפללו בס"ה במנין זה, דאמנם בסופו של דבר שרתה שכינה על כולם בתפילתם אבל מה מכריח לעשרה ראשונים מחמת זה לקבל שכר כנגד כולם, ובדוחק יש לומר דעל ידי השראת השכינה שפעל נכנסו כולם תחת כנפי השכינה, אבל הוא דחוק).

ובעיקר דין עשרה ראשונים אפשר דעיקר הענין נאמר יותר במקום שיש חשש שלא ימצא מנין ואז כשיש עשרה מתקיים המנין ואחר שכבר הוקבע המנין כבר מצטרפים עוד רבים אחר כך, (כמו שמצוי בבתי כנסת שטיבלך במניינים בשעות חריגות כגון בע"ש אחה"צ), אבל אפשר דלפנים משורת הדין (עי' מס"י פ"ד) מאחר שמידה טובה מרובה מחשיב הקב"ה בכל מנין את עשרה הראשונים כמסייעים לכל המנין כיון שלמעשה הם יצרו את המנין מוקדם יותר, וכך משמע מסתימת הפוסקים בסי' צ שם שבכל גווני נאמר דין זה של עשרה ראשונים, וכן במשנ"ב בסי' נה שם משמע שמי שמקיים את המנין נלמד במכל שכן, אבל ענין העשרה ראשונים עצמם נאמר בכל גווני.

וקטן לדידן הדין להלכה הוא שאינו מצטרף למנין (עי' בסי' נה), ואמנם גם קטן יש בו שותפות במידה מסויימת בהקמת המנין, ויש בזה ג"כ קיום קצת למנין כשיש יותר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מתפללים, והיינו כשבאים בני אדם ורואים שיש יותר מתפללים יש יותר קיום, אבל הקצבה של עשרה שנזכרה לגבי דין זה משמע דמי שיש לו שותפות בקיום המניין.

ואע"ג שאם נאנס אדם לעשות מצוה ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה (ברכות ו ע"א), וגם בקטן זה היה מקום לומר שמה שאינו מצטרף הוא לאנסו ולא לרצונו, מ"מ היה מקום לדון דשם ענין זה לא נאמר בהבטחות מיוחדות שנאמרו במקרים מיוחדים, אלא במקום שמדובר על השכר של הפעולה עצמה, דמה שנאנס ולא עשה כאילו עשה חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו והבו דלא לוסף עלה, ותקנתא לתקנתא לא עבדינן, אבל מסתמא יש לומר דא"נ חשיב כמו שנאנס ולא עשה כיון שרצה להיות שותף בהקמת המניין וזה השכר הניתן למי ששותף בהקמת המניין דחשיב שכל התפילות נזקפות לזכותו.

והגר"ק (שאלת רב ח"ב פ"ד אות ט"ז עמ' קפ"ד) כתב בפשיטות דגם קטן הוא בכלל זה, ויל"ע.

ולפי השיטות שקטן מצטרף למנין עשרה א"כ פשיטא שמצטרף גם לעשרה הראשונים, לפי מה שביארתי בפשיטות בתשובה אחרת שגם קטן מקבל שכר.

ויש לציין דבעניינים הנוגעים למוסר ואגדה לפעמים נוקטים ככל הדעות, ומ"מ כאן הוא דבר שעיקרו תלוי בדיני הלכה.

האם לשיטת הגר"א ישיבה בקידוש היא לעיכובא

נראה שעיקר ריהטא דמילתא שלא לחשוש לצד כזה שאין יוצאים ידי חובת קידוש מעומד בדיעבד.

מקורות:

הגר"א בוודאות סובר שישיבה בקידוש אינה לעיכובא, וההוכחות לזה כדלהלן:
א. הגר"א בסי' קסז להדיא סובר להדיא דלהלכה ישיבה בברכה ראשונה אינה לעיכובא להוציא אחרים, וכן פסקו השו"ע והמשנ"ב שם כדעה זו.
ב. אין שום חומרא לדין להלכה ביין יותר מבפת כמבואר בברכות מג ע"א, וכדמוכח במשנ"ב סי' ריג סי"ג דבכל דבר בדיעבד יצא בעמידה (ואזיל לדעת המקילים שם בסי' קסז שנפסקה להלכה ושהיא דעת הגר"א שם), ולכן דברי הגר"א בסי' קס אמורים גם לענין יין.
ג. הגר"א בסי' תרמג קיים שי' הרמב"ם לעמוד בקידוש של ליל סוכות ולא הזכיר שם שום מניעה בזה, ובפשטות דעתו כמו שכתב, וכך מנהג ירושלים המבוססת על תלמידי הגר"א לעמוד רק בקידוש של ליל סוכות, וכך נהג עפ"י הגרשז"א, וכן מנהג עוד פוסקים לעמוד רק בקידוש זה, כמבואר בפנים התשובה (וזה מתיישב היטב לפי הכלל שכל שעה"ד

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כדיעבד דמי).

ד. המשנ"ב בסי' רעא נקט להלכה רק את הצד בדעת הגר"א שאין ישיבה בקידוש מעכבת, ואע"פ שבשעה"צ הזכיר עוד צדדים בזה, מ"מ הרי הוא ביטל צדדים אלו בכך שפסק בפנים שלדעת הגר"א אינה מעכבת.

ה. לומר שיש סתירה בין המשנ"ב לשעה"צ על המקום, הוא דבר שאינו קיים במציאות, דהשעה"צ בעיקרו הוא מקורות למשנ"ב כמ"ש המשנ"ב בשער המשנ"ב.

ו. השעה"צ נשאר בספק ולא הכריע (אלא רק ציין שיש צד כזה וצד כזה ומסיים בצ"ע), וכמו שנתבאר שבפנים המשנ"ב נקט רק את הצד שי"ל שלהגר"א אינו מעכב, וממילא כל צד אחר שנזכר הוא רק צד שהיה ולא מסקנא, והכלל הוא שאין להקשות קושיות על הו"א איך חשבו כך, משום "דבלאו הכי פריך שפיר" כנזכר בראשונים בהרבה מקומות, ולהלכה מזכירין רק המסקנא.

ז. הגר"א גם בסי' רעא וגם בסי' רצו הזכיר כמקור שיטתו רק את דברי התוס', ובפנים התוס' מבואר שמעיקר הדין הצדיקו את המנהג לעמוד בקידוש והבדלה (וכידוע שרוב הביאור הגר"א נכתב רק לבאר שיטות ודעות הפוסקים).

ח. אין שום מקור בגמ' דלדידן שאין הסיבה צריך ישיבה להוציא בברכה ראשונה של יין והוא חידוש של התוס', ולומר שהגר"א קיבל חידוש התוס' באופן שלא עלה על דעת התוס' עצמם הוא תמוה ומופלא מאוד לומר כן.

ט. כיהודה ועוד לקרא יש לציין שאין אף שיטה בשום פוסק שבעולם שבא לידינו שנקט למעשה שעמידה בקידוש היא מעכבת כדיעבד, לא התוס' (שהם מחדשי החומרא) ולא המור וקציעה (שהביא הבה"ל שמחמיר לכתחילה בליל סוכות מחמת דין זה) ולא המג"א (שהחמיר בסי' קסז בסתם יין כנגד הגר"א והשו"ע והמשנ"ב שאינו מועיל לעיכובא), ולא המשנ"ב בדעת הגר"א, וכמובן שלא השו"ע והרמ"א, וממילא אין ראוי להעמיס על הגר"א שחולק על כל הפוסקים שבאו לידינו ובהרבה מקומות שיטת הגר"א מיוסדת על פוסקים שקדמו לו, ולכן אפי' אם היה כאן צל צלו של ספק בדעת הגר"א יבואו כל שאר הפוסקים שבעולם ויכריעו את הספק.

י. מלבד עצם הטענה הקודמת דלא מסתבר שהגר"א בביאורו חלק על כל הפוסקים שבעולם (בפרט שביאור הגר"א רובו בא לבאר שיטות ודעות הפוסקים) נומלנד כל שאר הטענות מלבד זה יש כלל בהלכה בכמה מקומות דכשיש ספק בדעת שיטה מסויימת ופשיטותא בשיטות אחרות לא שבקינן פשיטותא דהך משום ספקא דהך (עי' אבקת רוכל), וכע"ז מבואר בכ"מ דיר"ש שמחמיר לחשוש לדעות אפי' לדעה שאינה עיקרית אינו מחמיר בספק בדעות מסויימות, שכן מבואר בהרבה מקומות כמו שהרחבתי בשכיחא, ולכן אף אם היה צד כזה בדעת הגר"א אינו שייך להלכה כלל, גם למי שנוהג כמוהו בכל דבר, גם אם היה ספק בדעתו.

יב. כמו כן כיהודה ועוד לקרא יש להוסיף עוד דמדאורייתא אין שום צד שיש דין ישיבה בשום ברכה להוציא כמבואר בשעה"צ סי' רסז, וכ"ש שמדאורייתא לדעת הרבה פוסקים

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כבר יצא בקידוש באמירה בלבד, וכ"ש שבעצם ברכת הקידוש מוציא לפי כל הצדדים שבעולם וכדלהלן.

יג. המקדש עצמו לפי כל הצדדים יצא בעמידה בברכת היין (דבזה אין ויכוח כלל) ואילו בברכת אשר קדשנו עצמו א"צ ישיבה כדי להוציא (כמבואר במור וקציעה סי' תרמג והוא פשוט דברכת המצוות לא צריך קביעות להוציא וכן מבואר בתוס' בברכות מג שם לענין ברכת הקידוש גופא) ממילא גם אם לא יצאו בברכת היין מ"מ יצאו בברכה על הכוס של המברך דברכת היין אינה לעיכובא בשל לילה כמ"ש במשנ"ב סי' רצו סקל"ג לגבי הבדלה וכן באול"צ ח"ב פ"כ תשו' כ לגבי קידוש וכן הורה הגרשז"א, וממילא כל הנידון כאן לגבי קידוש של לילה והבדלה הוא רק בהידור בלבד בטעימת הכוס לכתחילה ולא שייך לקידוש כלל, ר"ל שגם אם מהדר לשבת אינו הידור בקידוש אלא הוא אך ורק הידור בטעימת הכוס אם טועם מהכוס (ואפשר גם שזהו הטעם שלא חשו כ"כ השו"ע והרמ"א לחייב ישיבה בקידוש להשו"ע ובהבדלה לרמ"א).

כל טעמים אלו מוכיחים בדעת הגר"א בפשיטות ובברירות שסובר שישיבה בקידוש אינה מעכבת כלל.

הרחבת הדברים ממקור התשובות בזה

(מכתב) לענ"ד אינו כדאי להתבטא שנתברר שדעת הגר"א שהוא לעיכובא ושכך מסקנת המ"ב, שהרי המשנ"ב בפנים דבריו סי' רעא סקמ"ו סתם שיש לומר שאין שי' הגר"א לעיכובא, ואף שבשעה"צ נסתפק בזה מ"מ כך סתם בפנים המשנ"ב והרי בדבריו שבפנים לא הזכיר צד נוסף בדעת הגר"א בזה, א"כ כך נקט המשנ"ב לעיקר הדין.

וגם יש לציין דעיקר חיבור הבהגר"א אין עיקר ייעודו לחלוק על שיטות גם כשהגר"א אין מסכים עמהם, אלא אדרבה בהרבה מקומות דרכו לבאר כל השיטות החשובות בסוגיא, מלבד מקומות שמסביר בלשון ברורה שכוונתו לחלוק, (והגר"א גופיה היה לו הכרעה בכל פלוגתא כמ"ש בני הגר"א בהקדמתם לשו"ע, ואעפ"כ דרכו בבהגר"א לבאר כל השיטות בהרבה מקומות), ולכן הגם שהגר"א בביאורו בסי' רצו מציין לקושיית התוס' בברכות מג ע"א, שהקשו היאך אנו יוצאין בקידוש והבדלה בלא ישיבה, מ"מ דוחק לומר שמציין הגר"א רק לקושיית התוס' ומתכוון לחלוק בזה על תירוצם, בפרט שדבריו מתיישבין שפיר גם למסקנת התוס', שכן גם למסקנתם לכתחילה טוב להדר בזה, והרי שייך שפיר ליישב שהגר"א מיירי רק לכתחילה ולא בדיעבד בדיוק כשיטת התוס' עצמם שציין להם שהם עצמם קיימו דעת המנהג ורק לרווחא דמילתא כתבו לעמוד.

ומה שציין הגר"א לקושיית התוס' הוא משום שגם התוס' בתירוצם חששו לכתחילה לדבריהם בקושייתם והגר"א מציין לתחילת דבריהם כדרכו וכנהוג, ובפרט שעיקר הסברא להצריך עמידה נתבארה בקושייתם.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וגם דרכו של הגר"א ברוב מקומות כשבא לחלוק על ראשונים שחולק כשיש לו תנא דמסייע ולא לולא זה, ולכן יש בזה גם מן הדוחק לומר שהגר"א חידש שיטה חדשה בסוגיא דלא ככל הראשונים והפוסקים.

וכ"ש שכל ענין הישיבה שנחשבת קביעות לדין הוא חידוש של התוס', וא"כ הם אמרו והם אמרו, ואין לך אלא מה שאמרו, דהם אמרו שנחשב קביעות רק באופן שיש ישיבה והם אמרו דבמכוון לקביעות גם בעמידה סגי, (וכ"ש דמבואר בסוגיות בדיני ברכת המזון [שהוא מקור הענין הזה של ישיבה בצרכה וזכרו שם דינים לגבי צרכה ראשונה צדק מג וכן לגבי צרכה אחרונה] דיש עוד מיני קביעות חוץ מהסבה) ומדינא דגמ' הקביעות הוא לא בישיבה כלל אלא בהסיבה כמבואר בסוגיות בברכות שם ובשו"ע, נמצא שכל הצד שצריך ישיבה הכל מתחיל מחידושם של התוס', וא"כ לקבל רק את חומרת התוס' (שצריך ישיבה) ולא את קולתם (שבקידוש אין מעכב ישיבה מעיקר הדין) הוא דחוק מאוד, ובפרט שיש לצרף כאן דעת כל שאר הפוסקים שודאי לא סברו שהוא לעיכובא (ולענ"ד זו הסברא האחרונה היא עיקר הטעם שהמשנ"ב סתם בפנים שיש לומר דגם לדעת הגר"א אינו לעיכובא, ולהלן יתבאר בהוספות בהמשך).

לענין מה שהתקשית איך סובר הגר"א שיש לקדש בליל סוכות מעומד עד שמברך לישב כמ"ש בבהגר"א סי' תרמג, לדברינו מיושב כיון שאינו לעיכובא הישיבה בקידוש, וכן נהגו הרבה מרבנות לנהוג כפשטות דעת הגר"א שמקדש כל השנה מיושב ובליל סוכות מעומד עד ברכת לישב, כמ"ש בלוח ארץ ישראל, וכן נהג הגרשז"א כמבואר בהליכ"ש פ"ט ה"ד, ומשמע שם בארחות הלכה אות ל"ה שעשה כן ע"פ מנהג ירושלים ולא ע"פ סברא דנפשיה, מאחר שהמנהג גופיה אינו ברור למה אין מקפידין על זה בשאר ימות החג לברך לישב בעמידה.

וכ"כ בכה"ח סי' תרמג סקי"ט בשם היפה ללב סק"ג, שאף שהמנהג כל השנה לקדש מיושב בסוכות יש לקדש מעומד כדי לצאת ידי דעת הרמב"ם.

ולהלן בהוספה יתבאר עוד דמכיון שיש כאן סברא אלימתא לומר כאן הקידוש בעמידה, לכן אם נימא שבקידוש זה של סוכות התיר הגר"א לעמוד (כפשטות הבנת דבריו במה שהצדיק שיטת הרמב"ם שהולך לענין קידוש בליל סוכות לגמרי כדעת הרמב"ם שמברך בעמידה) מובן למה התיר כיון שהישיבה אינה לעיכובא.

מה שכ' הגר"א בסי' רצו ס"ו "וכן עיקר" על מש"כ התוס' דישיבה דידן כהסיבה דידהו, אינו בהכרח שיש עיכובא כלל בזה, אלא שכך עיקר כהשיטה שיש לשבת וכבר נתבאר בדברי התוס' להדיא נאמרו רק לכתחילה ולזה ציין גם לתוס' שם שיש לנהוג לכתחילה כן ואין כוונתו לומר וכן עיקר על מה שציין לתוס' אם סובר להלכה אחרת מן התוס' (ומש"כ וכן עיקר לא בא להפקיע ממה שכ' התוס' שם דמעיקר הדין גם בלא ישיבה כשר אלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מהמנהג שהביא הרמ"א שראוי לעשות הבדלה בעמידה דוקא לכתחילה).

להלן יתבאר עוד דאפי' בלא קידוש כלל דעת הגר"א ששייבה אינו לעיכובא וגם דמדאורייתא אין כאן שאלה כלל.

*

הוספה אחר ההשגה

הנה מה שנראה מהשגתכם שכוונתי היה להעלות ויכוח או נידון מה כוונתו של השעה"צ, ואחר כך נראה שעלה הספק בלבכם שמא דברינו הם כנגד דברי המשנ"ב, לכך הנני להבהיר את הדברים דמעיכא שאולי לא נתבררו כל הצורך, ומזה ימצא שאין כאן ויכוח מה כ' בשעה"צ ומאידך אין השגה על המשנ"ב.

דברי השעה"צ מבוארים ששם נשאר בספק בדעת הגר"א אם הוא לעיכובא או לא, כמו שמסיים דבריו, ובזה אין חולק שבפנים החיבור שעה"צ אין הכרעה לאחד מן הצדדים בספק זה.

ומאידך גיסא בפנים חיבור המשנ"ב (אע"פ שדרך קצת מחברים לפעמים לקרוא גם לשעה"צ וביה"ל בשם משנ"ב מ"מ כאן הכונה לפנים חיבור המשנ"ב ממש) הביא בסתמא רק את הצד בבהגר"א שאינו לעיכובא, ומבואר מזה שעיקר סברת המשנ"ב בדעת הגר"א להלכה שאינו לעיכובא, והנה כל מחבר ספר שבחלק החידושים הביא ספקות ובחלק ההלכה סתם כאחד מן הצדדים בסתמא (כמו בדברים שהב"י נסתפק בהם ובשו"ע כתב רק צד אחד, או בדברים שהד"מ נסתפק בהם וברמ"א כ' רק צד אחד, וכל כיו"ב ע"ז הדרך) מבואר מדבריו שסובר שהעיקר לדינא הוא שאינו לעיכובא, והדבר אומר דרשני.

וכמו שכתבתי בפנים התשובה, דאמנם יתכן מאוד שעיקר הטעם שהמשנ"ב הביא להלכה רק הצד שאינו מעכב להגר"א, הוא משום שדעת כל שאר הפוסקים שאינו מעכב וממילא לא שבקינן פשיטותא דכל שאר פוסקים משום דבר שהוא רק צד בדעת הגר"א, ואם נישאר רק בסברא זו באמת אין הכרח לומר ככל אשר כתבתי.

אבל יתכן לומר עוד כמה טעמים למה בסופו של דבר תפס המשנ"ב כהצד שאינו לעיכובא בדעת הגר"א, ומאחר שמצוה לקיים דברי חכמים, לכך כל המביא טעמים להכרעתו של המשנ"ב הזו תבוא עליו ברכה.

וכידוע שסגנונו של ביאור הגר"א ברוב מקומות נועד לבאר השיטות ואפי' בהרבה מקומות מפרש שיטות דלא סבירא ליה מהם כלל וכמו שנתבאר עיקרי הדברים בפנים, וממילא לומר דברמז בעלמא של הבהגר"א התכוון להכריע כדברי התוס' בקושייתם בלבד ולא כתירוצם היא סברא שאינה מוכרחת, וגם שבשעה"צ נזכר צד כזה ונשאר בספק מ"מ בפנים המשנ"ב סתם כנגד הצד הזה בדעת הגר"א, ולהנ"ל א"ש שלא לחינם נתעלם מזה.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ועכ"פ קושיא או השגה או פלוגתא בדברינו על המשנ"ב ודאי אין כאן.

מה שכתבתם (בקטע ד"ה כמו כן היה מקום להסביר) שאין דרך הגר"א לסמוך על טעמים שכתובים בראשונים שאינם מפורשים בגמ', הנה מבלי להיכנס לעיקר הכלל הזה אם הוא נכון ברוב מקומות או לא, אבל אם כוונתכם לרמוז בזה שאין הגר"א מסתמך על סברת התוס' שקביעות בזמן עמידה מועלת כמו הסיבה, יש לציין דדין ישיבה בברכת כוס אינה מפורשת בגמ' כלל אלא כל כולה חידוש של התוס', שישיבה שלנו מהני קביעות כמו הסיבה בזמן הגמ', והם עצמם הגבילו הדברים כמו שנתבאר.

וכל הענין שאין יוצאים בדיעבד בברכה ראשונה של יין אינו מפורש בדברי הגמ' בברכות מג ע"א, דיש לומר שכל הנידון שם רק לכתחילה, ואף שבדיני ברכה על היין נאמר ג"כ דבעי קביעות כדי שאחד יברך לכולם מ"מ מנ"ל שבדיעבד לא יצא, וגם בבהמ"ז מצינו שאין זימון בשניים אבל בשלושה יש זימון ואעפ"כ באינו בקי מותר להוציא גם בשניים, ומבואר דיש דברים שהותרו רק בשעת הדחק.

וכן מבואר בשו"ע [סי' קס"ג] לענין קביעות בברכה ראשונה דבדיעבד אם כיון להוציא גם בלא קביעות כלל יצא, וכן דעת הגר"א שם כמבואר שם, ואף דהמג"א חשש להמחמירים בזה, מ"מ משמע שם במשנ"ב שהעיקר תפס להלכה כהשו"ע והגר"א עי"ש, וממילא אין כ"כ מקום להחמיר כאן, וכ"ש מי שאומר שנוהג בכל דבר כהגר"א, הרי הגר"א גופא מקל בדיעבד וכל בדיעבד כשעת הדחק.

מ"מ הקשו מזה התוס' לענייננו היאך מוציא בכוס בלא קביעות דשיבה, (וגם בדבריהם יש לדון אם בכלל כל הנידון הוא בדיעבד אלא דבאמת פשטות הבנת הפוסקים בדברי הברכות שם שהנידון גם לגבי בדיעבד).

ולמרות הכל נקטו התוס' דמעיקר הדין אפשר לסמוך על המנהג שמקדשים בעמידה, ואפשר דרצו לומר דמותר אפילו לכתחילה למי שאינו רוצה להחמיר, רק שיותר טוב להחמיר (עכ"פ לכתחילה ויל"ע).

ומה שיישבו התוס' המנהג הוא מיוסד על סברא המובאת בגמ' שם מיגו דמהניא הסיבה בפת מהניא ביין (שהובא שם לתרץ שיטה הסוברת דבפת מהני הסיבה וביין לא), ובזה יישבו התוס' את המנהג על פי הסברא דמיגו דמהני קביעות בעמידה לברכת קידוש והבדלה מהני גם ליין.

נמצא דבלאו הכי יש כאן חידושים בדברי התוס' שהגר"א קבלם להלכה, חדא, דלדין הישיבה קובעת את הקביעות כמו הסיבה לדידהו, ועוד שאין מצב אחר של קביעות בלא ישיבה לדין גם כשמפרשים שרוצים לקבוע וניכר שרוצים לקבוע (לולא הסברא של מיגו וכו' שר"ל בזה דלגבי ברכת קידוש והבדלה עצמו א"צ ישיבה נוכחו שימצא להן ציטור דנרי המו"ק) וכיון דמהני לזה מהני גם לברכת בפה"ג, ועוד שהקביעות הוא גם בדיעבד (אם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נימא שכוונת התוס' לזה), ואעפ"כ נקטו התוס' דיש ליישב המנהג מעיקר הדין לעמוד בקידוש.

והוא דוחק גדול לומר שהגר"א קיבל את כל חידושי התוס' רק למחצה לחומרא ולא לקולא דמהיכי תיתי לה, בפרט דיש מקור בגמ' דשייך קביעות באופנים מסויימים גם בלא הסיבה, וכמו לגבי רכיבה משמע בשו"ע ומשנ"ב [סי' קסו סי"ג ס"ק ס"א] לענין קביעות בברכה ראשונה דגם בלא ישיבה חשיב קביעות באופנים המבוארים שם, ואף דשם הוי רכיבה מ"מ י"ל דלאו דוקא דהרי אמרי' התם דשייך קביעות בלא ישיבה.

ועיקר הדברים כתבתי כבר בפנים התשובה.

אבל שוב עיינתי פעם נוספת בהשגתכם בקטע זה, ונראה שרציתם רק לשלול הטעם של המחבר לעמידה וקידוש והרמ"א לעמידה בהבדלה, ובזה אני מסכים לסברא זו, דאח"כ דרכו של הגר"א שמעדיף טעם שיש לו מקור בגמ' מטעם שאין לו מקור בגמ', כאשר הם סותרים זה את זה, ולכן ישיבה שיש לה טעם מעיקר דינא דגמ' וכמ"ש התוס' שיש לחשוש לזה אח"כ שיסבור הגר"א שיש להעדיפו מסברא דעמידה, אבל בסי' תרמג ס"ב שיש טעם מדינא דגמ' לעמוד לדעת הרמב"ם סובר הגר"א שיש להתחשב בזה, וכמו שכתבתי בפנים התשובה שבזה סובר הגר"א שיש לעמוד כיון דישיבה מודה הגר"א שאינה לעיכובא אלא לחומרא בעלמא.

מה שכתבתם בסוף דבריכם שהתקשיתם על דבריי למה הבהגר"א מציין דברי התוס' רק בתחילתם, אם יש צד שכוונתו גם להמשך דברי התוס', תשובה דרך הגר"א בהרבה מקומות שמציין לציטוטים מציין רק תחילתם, וכמעט נדיר שהגר"א מעתיק ציטוט שלם, וכבר דנו האחרונים בדרכו זו למה קיצר כ"כ (ויש שטענו שחשש משום דברים שע"פ אי אתה רשאי וכו' ולא הותר אלא משום עת לעשות לה' וכשמאריך כבר אינו בכלל עת לעשות לה', ועי' בספר הגאון מה שהביא בענין הקיצור של הבהגר"א, ויש שטענו שעשה כן רק מחמת זריזותו וצמצום זמנו), אבל מ"מ מסתמא שיש לכל הפחות כמה מאות מקומות בבהגר"א שמצטט קטעים רק תחילתם ממש (וכ"ש לענייננו שעיקר סברת והבנת דברי התוס' נזכר בתחילתם בקושייתם גם אם סברו להלכה שהוא רק לחומרא בעלמא).

מאחר שאני רואה שעיקר גדול בטענתכם הוא לומר שיש כאן חשש דאורייתא, וכלשונכם "אבל הסתייגות בדאורייתא לא מועלת", לכך חשוב להבהיר שמצד גדרי ההלכה אין כאן עיקר גמור לומר שיש כאן חשש דאורייתא.

דהרי רוב מוחלט של הפוסקים (ומכללם כל הראשונים שהביעו דעתם בענין והמחבר והרמ"א וכל הפוסקים מלבד הגר"א, ולענ"ד גם פשטות הרמב"ם המובא בסי' תרמג ס"ב ושאר פוסקים שנו"נ בדעתו שהוא כולל רוב בנין ומנין הפוסקים שאנו סומכין עליהם בכל מקום) סוברים שעיכוב ודאי אין בזה, ואחרי רבים להטות הוא גם דאורייתא (עי' בפ"ק

וגם להגר"א כמו שנתבאר עיקר סברת המשנ"ב בדעתו שאינו מעכב (וגם הוא מסתבר יותר לענ"ד כמו שנתבאר מכמה טעמים), ובלאו הכי לדעת הרבה ראשונים אין הקידוש על הכוס מעכב כלל, והברכה של הקידוש לכו"ע יוצאים בעמידה גם לפי קושיית התוס' (דכל הנידון מצד הקביעות על הכוס דהיינו ברכת היין כמו שיתבאר להלן בביאור דברי המו"ק) ומלבד מה שכבר יצאו בבהכנ"ס.

ועכשיו (אחר שאני מגיה הדברים שוב) יש להוסיף עוד חידוד בזה דגם לפי הצד במשנ"ב סי' רעא סק"ב ובבה"ל שקידוש על הכוס מעכב מדאורייתא, מ"מ עדיין מנ"ל דמדאורייתא מעכב שייצאו גם בברכת בפה"ג, דשמא סגי במה שהמקדש עצמו מקדש על הכוס ויוצא לעצמו בברכת בפה"ג ויש לדון בסברא זו.

היוצא מכל זה דיש כאן ג' צדדים למה אין כאן חשש דאורייתא, וכידוע שדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא אינו דין דאורייתא כלל, וגם להרשב"א שספק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא מ"מ הרשב"א עצמו כתב דדינא דספק ספקא לקולא הוא דינא מדאורייתא מטעם רוב צדדים דהוא דינא דאורייתא דאזלינן בתר רובא, והכי הלכתא.

נמצא דרך אם נצרף ג' ספקות (ששניים מהם גם אינם עקריים לדינא כמו שנתבאר) יהיה כאן שאלה של דאורייתא, ולפי הכללים מצב כזה אינו מוגדר דאורייתא, ואלו כללים שהתורה עצמה קבעה ובפוסקים משתמשים בכללים אלו להלכה בקביעות.

והנה מאחר דבניד"ד הוא לא רק ב' ספקות (המספיקים מעיקר הדין) אלא ג' ספקות, והוא יותר קל מב' ספקות (ועי' בש"ך יו"ד סי' קט סקנ"ו), וגם לא שייך לומר כאן שאפשר לתקן בקל כיון דבדיעבד עסקינן (או בשעת הדחק דכל שעת הדחק כדיעבד דמי כמ"ש הט"ז והפוסקים), ויעוי' ברמ"א יו"ד סי' קט ס"ט שכ' אבל אם היו ב' ספיקות אם היה כאן איסור כלל ונודעו ב' הספיקות ביחד, מתירים ספק ספיקא בכל מקום אפילו באיסור דאורייתא וגופו של איסור, ואפילו היה לו חזקת איסור וכו' אף על פי שיש לברר על ידי בדיקת הריאה אין לחוש עכ"ל, ומבואר שם שאפי' שהוא דבר שאפשר לבררו על ידי בדיקה אין צריך לחוש, ועי' ברמ"א שם בסעי' ח דיש אומרים דדבר שיש לו מתירין אין להתיר מכח ספק ספיקא, וטוב להחמיר אם לא לצורך מאחר שיש לו היתר בלאו הכי עכ"ל.

ואפי' אם נימא שכל הנידון רק לדעת הגר"א לפלפולא או למי שנוהג בכל דבריו כדעת הגר"א מ"מ יש כאן ב' צדדים בשופי לקולא, ותמצית הדברים שמכל צד שאתה בא אין כאן הגדרה של חשש דאורייתא.

ויש לציין עוד דמבואר בשעה"צ [סי' קסז סקנ"ו] דלכו"ע ולכל הצדדים אין כאן אין כאן שאלה של דאורייתא כלל, כיון דאפי' שיש איזה דעה שנראה שלא נפסקה להלכה (ומבואר בסמוך) שבמקום שאין קביעות לא יוצאים ידי חובה מ"מ הוא רק ענין דרבנן ולא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דאורייתא כלל, והכריח שם ע"פ דברי הרא"ש בפרק שלשה שאכלו סי' כא וביתר הפוסקים, והמעייין בדבריו ימצא שדבריו ברורים יעו"ש.

ובשולי הדברים אכתוב עוד נקודה אחת והיא יסודית וחשובה בכל הסוגי' דבעצם סברא זו דקביעות היא רק בישיבה יש מקום לומר דסברא זו לכשהיא לעצמה נאמרה לעיכובא (אף שאינו מוכרח כמו שכתבתי לעיל בביאור דברי התוס', מ"מ במקרה רגיל בלא קידוש יתכן שנקטו שהוא לעיכובא עי' לשונו במשנ"ב סי' קסז ס"ק סב לענין המוציא ועי"ש בבה"ל שם ד"ה ישיבה ויש לדון בכל זה), מ"מ מכיון שהסברא היא מחודשת ואינה מוכרחת כמו שנתבאר לעיל וגם המנהג בזמן התוס' לא היה כן, לכך תפסו התוס' שרק טוב לעשות כן לרווחא דמילתא כדי שיהיה נראה כקבע ופוטר אותם, אבל לא שהוא לעיכובא כיון שיש מנהג ברור בזה שמלמדנו שאינו לעיכובא, וממילא לא מצינו דעות בראשונים שהוא לעיכובא, וכת"ר ציין בדבריו לדברי הבה"ל בסי' תרמג שהביא את דברי המור וקציעה בסי' רעא לעשות מיושב גם בליל סוכות, ונראה מכת"ר שהוא סובר שהוא לעיכובא, והנני להבהיר דבמו"ק בסי' רעא בודאי מבואר שאינו לעיכובא וכלשונו "שמא גם הרב"י לא קאמר אלא כי מקדש לעצמו" וכו' [שאז יקדש מעומד אצל כשמוקדש לאחרים יקדש מיושב] וכמו שסיים דבריו "להכי ודאי מיושב עדיף" והביא שם שמנהג אביו היה בעמידה ולא זכה לשאול ולעמוד על דעתו עי"ש, ושוב הנני לציין דגם המור וקציעה סובר שאם מברך על הגפן (היינו ברכת על הגפן עכ"פ עי"ש שסובר דברכת הקידוש אינו בכלל הספק כ"כ, ועי' בהגהות וציונים על התוס' בברכות מג ע"א שהביאו הגי' במרדכי שלפי דבריו ג"כ יוצא כך והכי א"ש טפי לגרוס גם בתוס' דמשמע בהמשך דבריהם דלגבי קידוש והבדלה הוה יותר פשיטא דקביעות מהני לענין זה בעמידה, דוק בלשונם וקיצרתי) מעומד יש צד שלא הוציא, אבל מאחר דבראשונים לא מצינו להדיא מי שנקט שהוא לעיכובא בקידוש לכך א"א לפסוק בסכינא חריפא שהוא לעיכובא אלא רק ש"ודאי מיושב עדיף".

הוספה שניה

הנה רוב הנידונים שהערתם בהשגה השניה הם דברים שכבר כתבתי עליהם בפנים והבוחר יבחר, ורק אעיר איזה נקודות כלליות על דבריו.

הא' ששאלתם למה הזכרתי דברי התוס' ובירור דעתם, הנה עיקר התשובה שכתבתי על דברי התוס' אינה בבירור דעת התוס' בלבד אלא בחשבון הסוגי' מה יסבור הגר"א להלכה לאור דברי התוס', לאחר בירורים של כמה נקודות בסוגי' שהגר"א אינו חולק עליהם, ולאחר כמה נקודות בסיסיות בסוגיא שעליהם עומד כל היסוד של הגר"א בישיבה בקידוש, וליתר דיוק אין כאן סוגית גמ' אלא בעיקר נידון בדברי התוס' שהם כל מחדשי דין זה של ישיבה בברכת קידוש מצד הענין שישיבה קובעת את הקביעות (שהוא חידוש בלעדי של התוס') וגם כאשר הנידון כאן בדעת הגר"א, הרי כל מה שידוע מהגר"א הוא רק שציין לדברי התוס', וכל נידון השעה"צ בדעת הגר"א שיש צד שהוא חובה הוא רק מחמת נקודה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

זו שציין הגר"א לדברי התוס' ותו לא, ולכן דעתם חשובה מאוד בביאור דעת הגר"א, ומלבד זאת נתבררו כמה נקודות חשובות ג"כ יחד עם בירור שי' התוס', ואחר קריאת דברינו בדקדוק אינו קשה כ"כ להבין הדברים (כגון מה שכתבתי דכל הצד שאינו טוב בכלל הכל מתחיל משיטת התוס' בסוגיא ולולי דברי התוס' אין כאן כלל צד שיש כאן בעיה, ועכשיו יש להוסיף עוד על מה שכתבתי דדברי התוס' מוכרחים בקולא שכתבו, שהרי יש מ"ד בגמ' שם דיין לא מהני ליה הסיבה לקביעות, ומה שייך שיטה זו כלל מאחר דבקידוש מפורש בהרבה סוגיות דמהני להוציא ביין ואיך עשו הקביעות, ולדעת הרבה ראשונים הוא אף בלא פת כלל [שלא תמך דמינו דמהני הסיבה צפת וכו' כמ"ס נגמ' שס], ולדעת השלה"ג מועיל גם בדבר שאינו אף פת הבאה בכסנין, אלא ע"כ דבאמת בקידוש יש דין נפרד לענין קביעות כמ"ס התוס') ואולי לא קראתם הדברים מחמת שהיה נראה לכם שאינו נידון בדעת הגר"א אלא רק בדעת התוס'.

הנקודה השנייה, מה שכתבתם שבבה"ל דעתו להכריע כהמו"ק שיש לשבת בקידוש של ליל סוכות, לענ"ד אין הכרח שכוונת הבה"ל להכריע כן, דידוע שכאשר יש במשנ"ב כמה דעות שנוגדות זא"ז אין כוונתו להכריע ככל הדעות שהוא מביא בדבריו ופשוט, וכ"ש אם היא דעה החולקת על שו"ע ורמ"א והשמיטו במשנ"ב ששם ביאר רק את דברי השו"ע ורמ"א ולא שיטה זו והביא השיטה הזו רק בבה"ל, ובמשנ"ב ביאר רק שאר הדעות, שהוא דבר פשוט שאין הכרח שבכוונת המשנ"ב להכריע כמותו של המו"ק.

עיקר מה שדנתם בבירור דעת המשנ"ב בדעת הגר"א כתבתי כל הצדדים והנימוקים בפנים בין מה הצדדים בזה ובין מה הצד העיקרי בזה ובין מה הדין למי שנוהג כדעת הגר"א בכל דבר וכפילת הדברים שוב למה לי, ודי בזה והבוחר יבחר. וכמובן שאפשר לדון בעוד דיוקים ממה שכתבתם עכשיו, כמו מה שכתבתם כעת "למרות שבמ"ב הוא הקיל לדינא, אבל בשעה"צ הוא נחת לדעת הגר"א ז"ל", ולמעשה כבר במשנ"ב נחת לדעת הגר"א, אבל עיקר הדברים נתבארו לעיל.

מה שהבנתי מדבריכם שהבנתם שיתכן שהמו"ק נאמר לעיכובא מתייחס למה שכתבתם בתגובה "וכן בהל' סוכה הביא את המור וקציעה בביה"ל לשבת בקידוש, משמע זה היה אצלו חשוב יותר, כי זה בעיה של עיכוב ממש מלצאת יד"ח" וכן למה שכתבתם "חוץ מזה, בתוך הדברים הרחבתי בענין מעוד מ"מ קצת, כגון החשש של הביה"ל מהבעיה של העיכוב עם המסקנה של המור וקציעה" ויש בדבריכם אלו קצת משמעות שהמו"ק נכתב לעיכובא, ולכן ציינתי להבהרת הענין, שבפנים דבריו של המו"ק מבואר שדבריו לא נאמרו לעיכובא.

מה שכתבתם שפשוט לכל בר בי רב שדעת המשנ"ב להחמיר שאין יוצאים מדאורייתא בתפילה בקידוש של יום, עי' משנ"ב סי' רעא סק"א שסתם בפשיטות להלכה כהדעות המקילות בזה, ולא אכנס בנידון זה לבאר דעת המשנ"ב והסתירות בדבריו וכבר האריכו בדעתו (שוב כתב אלי הרב הנמען שהתכוון לומר שדעת המשנ"ב שיש לכוון שלא לצאת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הדאורייתא בלא הקידוש עכ"ד, ואה"נ שהדברים מבוארים בסי' רעא סק"ב שיש מקום לכוון כן, עם זאת למעשה בחשבון הדברים יוצא בערך אותו הדבר גם כעת (מכיון שבניד"ד ששומע מהמקדש בעמידה כבר יוצא יד"ח הדאורייתא בלאו הכי מהמברך איך שלא יהיה [כמו שנתאר שכל השאלה מלד נרכת צפה"ג ולא מלד נרכת הקידוש] עכ"פ להשיטות שאין הכוס מדאורייתא ואילו התנאי של הכוונה שהביא המשנ"ב בודאי לא נאמר באופן הזה לכוון שלא לצאת מאחר שרוב צדדים שיוצא בזה כמשנ"ת בפנים, ומה ירויח אם יעשה תנאי שלא יוצא הואיל ובלאו הכי לא יעשה קידוש שוב).

השלמה לתשובה ששיבה בקידוש אינו לעיכובא (122934)

בגוף מה שכתבתי דאם השומע לא שמע ברכת בפה"ג בקידוש של לילה יצא יד"ח יש לציין עוד לדברי השו"ע סי' רעא ס"ד דאם היו שותין יין תחילה אינו מברך אלא קידוש בלבד, וכן לדברי הרמ"א שם בס"ה שאם בירך על הפת ונזכר שלא קידש יקדש על הפת, ואף דשם אינו ממש אותו המקרה כאן, דהרי שם כבר נפטר בברכת בפה"ג וכאן לא, מ"מ זיל בתר טעמא, וכמו שנתבאר בדברי הפוסקים דברכת בפה"ג אינה לעיכובא, וכן מבואר בשו"ע שם סט"ו ומשנ"ב סקע"ו שאם שח אחר הקידוש קודם הטעימה הפסיד ברכת בפה"ג אבל ידי חובת קידוש יצא.

ומ"מ לכתחילה בודאי צריכים לשמוע, עי' מש"כ המשנ"ב בסי"ב אות סג בשם הדה"ח, ושם בסט"ו שחוזר ומברך הגפן עי"ש (ושם המקדש גופיה הפסיד הגפן לכן הוא חמור יותר מניד"ד לענין להצריכו לברך על הכוס שוב), ואפי' לטעום לכתחילה טוב שיטעמו כל המסובין כמ"ש שם בסי"ד.

בגוף התשובה על קביעות בישיבה יש להוסיף דגם בסי' ריג סקי"ג פסק המשנ"ב בפשיטות דביעבד יצא אפי' בלא ישיבה כלל, ומוכחא מילתא שם שהוא בכל דבר בין בפת ובין וביין ובין בשאר דברים, עי"ש, וכל זה גם בדעת הגר"א שהוא קאי בסי' קסז כדעת השו"ע כמבואר במשנ"ב שם, והמשנ"ב כאן בסי' ריג קאי כשיטתו דהשו"ע כמבואר בשעה"צ כאן סקי"ד, וממילא מבואר דלדעת הגר"א בכל גוני יצא בעמידה בדיעבד בין בפת ובין ביין וכ"ש בקידוש, וכל זה ברור.

מי שבירך לישב בסוכה ואכל בישיבה האם יש צד שאסור להמשיך לאכול בעמידה

לא.

מקורות:

(מת
וך

מכתב) מש"כ כת"ר שלשי' הב"ח (המובא בשעה"צ סי' תרמג סק"ד) האוכל בעמידה כאוכל חוץ לסוכה הוא מחודש מידי ולענ"ד אינו מתיישב כ"כ בסוגיות דמבואר בכל דוכתי שהאיסור לאכול מחוץ לסוכה ושהמצוה לאכול בתוך הסוכה ותו לא, (וגם יצא לפי זה עוד חומרא גדולה שגם אחר שבירך אסור לעמוד ולאכול והוא תמוה טובא היכן נרמז בגמ' דין כזה מלבד בנוסח הברכה, וכל דברי הב"ח הוא רק שלא לאכול כל אכילת בעמידה שאז מפקיע עצמו מן הברכה), אלא פשוט שכוונתו שהברכה נתקנה על הישיבה כיון שזה הוא "עיקר המצוה" (כמ"ש הב"ח לשון זו גופא לעיל בתירוץ הראשון, רק שא"א להביא ראיה מדבריו שם כמו שיתבאר להלן), ועל שימוש אחר שאינו עיקר צורת המצוה לא תקנו ברכה, וממילא כשאנו עושה בדרך ישיבה מונע עצמו מלברך ברכה המוטלת עליו, וזהו כל האיסור.

וכן מוכח בלשון הב"ח שכתב וז"ל, וגם זה אפשר ליישב ולומר דסבירא ליה להרמב"ם דאין הכי נמי דבאוכל מעומד אינו מברך לישב בסוכה דהא עומד הוא ואינו יושב, ומכל מקום אינו רשאי לאכול מעומד בלא ברכה שאסור לאכול בקבע בלא ברכה, אלא צריך לישב ולברך ולאכול, ואם אינו יושב דאינו יכול לברך אינו רשאי לאכול בלא ברכה עכ"ל, והרואה יראה בדבריו דכל החשש הוא מצד שאוכל בלא ברכה ולא מצד שאוכל שלא כמצוות אכילה בסוכה, ואדרבה מעצם מה שכתב שכל האיסור הנעשה כאן הוא שאוכל בקבע בלא ברכה א"כ שמע מינה שיש בו שם של אכילה בסוכה, ורק מחמת זה אינו עושה כדין שנפקע מן הברכה.

וכוונתו ביתר הרחבה, דמכיון שחכמים תקנו ברכה על אכילת קבע א"כ אינו ראוי לאכול אכילת קבע באופן שלא יוכל לברך, ואע"פ שיש לטעון שאוכל באופן שלא חלה עליו חובת הברכה, מ"מ מאחר שגילו לנו חז"ל ברכה על אכילת קבע בישיבה ש"מ שאכילת קבע הוא דבר הראוי לברך עליו, וממילא אין ראוי לאכול אכילה כזו באופן שאינו מברך עליו, וע"ע ברכות לה ע"ב דורות הראשונים וכו', וכאן הוא חמור יותר מכיון שכאן חל בו חלות שהיה ראוי לברכה רק דלא חל באופן מעלייתא שע"ז נתקן הברכה, משא"כ שם באופן המבואר בברכות שם לא חל כלום, ואעפ"כ נזכרו דורות האחרונים לגנאי בגמ' שם,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ עדיין זה פשוט שאם אוכל בעמידה ומחמת זה לא בירך (לשיטה זו) הוא פחות חמור ממי שאכל בישיבה ונתחייב בברכת לישיב ולא בירך.

אולם בב"ח בתחילת דבריו קודם שביאר קושיית הרא"ש ותירוץ הרמב"ם על זה משמע שם בדבריו שאכן למד שלהרמב"ם אין מצוה בעמידה גרידא בסוכה, כלשונו שם "אבל בכניסתו לחוד אינו עושה המצוה", וגם מה שכ' אחר כך שעיקר המצוה היא הישיבה אין ללמוד מזה היפך מזה, כיון שהשווה הדברים לתפילין שמברך אחר הנחתן קודם קשירתן, ושם אין מצוה כלל קודם הקשירה, אבל יש ליישב חדא דשמא זה גופא מה שנתחדש אחר שהביא קושיית הרא"ש והתירוץ ע"ז, ועוד דשמא גם אם בעמידה גרידא אין מצוה כלל, כיון שלא עשה שום מעשה ישיבה בסוכה דכתיב בסוכות תשב, אבל כשאכל בעמידה עשה מעשה שיש בו צורת ישיבה, למרות שלא על זה תקנו הברכה כיון שאינו עיקר צורת קיום המצוה, והראיה שעמידה הוא ג"כ צורת ישיבה ממה שאסור לאכול חוץ לסוכה גם בעמידה.

אשה שבירכה שהחיינו על הדלקת נרות בליל סוכות האם תברך שוב שהחיינו בקידוש

לא.

לגבי

(מכתב) מה שכתבת שנשים שבירכו שהחיינו בהדלק"נ יברכו שוב על הסוכה אינו מוסכם לדינא לכו"ע, דיש צדדים בראשונים ברא"ש ואבודרהם שאין יותר משהחיינו אחד על כל מצוות המועד גם מצווה שקודם המועד כבדיקת חמץ, והארכתי בזה בשו"ת עם סגולה בכמה תשובות, ועי' עוד תוס' סוכה מו ע"א לאידך גיסא שברכת שהחיינו על הסוכה קודם המועד פוטרת המועד, ומאידך גיסא לענין ברכת שהחיינו תקיעת שופר אין אומרים כן.

ולמעשה יש שהורו שלא תברך (עי' כה"ח סי' תקיד ס"ק קיב והליכ"ש סוכות פ"ט ארחות הלכה אות מג, ושה"ל ח"ג סי' סט), ויש שהורו שתברך (ראה בשו"ת זכר שמחה סי' לד ובשד"ח אס"ד מערכת ברכות סי' א אות יח סק"ה כ' בשם ר"י מיגאש דמ"מ שהחיינו אדרבנן אינה פוטרת דאורייתא, ועי' לוח א"י ועוד שחילקו בין אופן שהדליקה בסוכה לחוץ לסוכה), ולכן הכלל בזה דלכתחילה ראוי לצאת מאחר או בבגד חדש וכיו"ב ובדיעבד ספק ברכות להקל, בפרט דסברת הרא"ש והאבודרהם כמדומה שנוהגת למעשה בעניינים אחרים כמבואר שם ולכן על מה נסמוך כשתבוא עכשיו לברך.

והיה מקום לומר דהמברכת אין בזה הפסד גדול כ"כ כיון שיש קצת משמעות בעירובין מ ע"ב ששייך לברך שהחיינו בנדבה וכן דעת הב"ח ס"ס יט, אולם למעשה א"א לסמוך על זה דבגמ' שם לא נזכר אלא על רב יהודה שעשה כן, וחכמים עצמם יש בהם כח לחדש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ברכות, כמו שהוכחתי בכ"מ דהגדרת מטבע שטבעו חכמים הוא מה שבירכו ותקנו חכמים ולא מה שמסברא יוצא שצריך לברך עליו, ואפי' לשי' הב"ח הנ"ל הרי כל מה שהזכיר הוא שאם שמח שיכול לברך, אבל על דבר שכבר בירך עליו שיברך שוב זה לא יעלה על לב להתיר, וממילא כאן דלשי' כמה פוסקים חשיב שבירכה על כל מצוות היום ממילא מה שייך לברך עליו שוב מכח שי' הב"ח הנ"ל.

המתפלל ברחבת הבתל המערבי האם די שמכוון להתפלל מול הבתל או שצריך להטות אל צדו שיהיה כנגד קודש הקדשים

יותר

טוב לכוון כנגד בית קדשי הקדשים, וכך מבואר בדברי רבינו יונה שצריך לעשות כן, אך אפשר שיש ליישב מעיקר הדין גם מנהג העולם שלא הקפידו בזה (כמו שיתבאר אם נימא דהביה"ל למד מסתימת דברי המחבר שלא סבר כן ויש טעם גם בסברא זו כמו שיתבאר).

מקורות:

הנה בגמ' ברכות ל' ע"א ושו"ע ריש סי' צד נזכר רק שהמתפלל בירושלים צריך לכוון כנגד המקדש ושהמתפלל במקדש יכוון כנגד בית קדשי הקדשים, ולא נזכר שהמתפלל בירושלים בסמיכות למקום המקדש יכוון כנגד בית קדשי הקדשים אם יש בזה הבדל בכיוון ובהטייה.

ויש להסתפק בגדר מה שלא נזכר דבר זה, האם הוא משום שבד"כ אין הבדל מורגש לגבי המתפלל בירושלים אם מתפלל כנגד בית קדשי הקדשים או כנגד כל המקדש, ולפי צד זה אם מתפלל ממש בסמיכות למקום המקדש צריך לכוון כנגד בית קדשי הקדשים.

ואולי ביותר יש לומר דכוונת הגמ' שהמתפלל בחו"ל כלול בו דין המתפלל בא"י ובירושלים ובבהמ"ק ובבית קדשי הקדשים לענין שצריך לכוון גם לירושלים ולבהמ"ק ולבית קדשי הקדשים ולבית הכפורת, וקאמר דהמתפלל בא"י אינו צריך לכוון כנגד א"י אלא רק כנגד שאר דברים וכן המתפלל בירושלים אינו צריך לכוון כנגד ירושלים אלא רק כנגד שאר הדברים וכן המתפלל בבהמ"ק אינו צריך לכוון כנגד בהמ"ק (ועי' רבינו יונה להלן).

או שמא באמת לא חייבו את המתפלל בירושלים לכוון כנגד בית קדשי הקדשים מב' טעמים, חדא משום שרוב המתפללים בירושלים אין הבדל מורגש בכיוון ובהטייה אם מכוונים כנגד בית קדשי הקדשים או לא, ולכן נתנו גדר ברור בזה שרק המתפלל במקדש צריך לכוון כנגד בית קדשי הקדשים, אבל המתפלל בירושלים אינו בכלל גדר זה, דכיון שהם דינים דרבנן לא הטריחו בכל אחד לחוד לכוון כנגד בית קדשי הקדשים ובית

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הכפורת, אלא הלכו לפי גדר ברור שכל המתפלל בירושלים בגדר זה.

וטעם שני יש לומר לזה, דבגמ' למדו או אסמכו דינים אלו על הפסוקים והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת שיכוון כנגד ירושלים, והתפללו אל הבית הזה שיכוון כנגד בהמ"ק, וכן והתפללו אל המקום הזה שיכוון כנגד בית קה"ק ובית הכפורת, וכיון שכבר מקיימים מצוות והתפללו אל הבית (שזה נאמר להתפלל בירושלים שיתפלל כנגד בית המקדש) לכך אינן צריכים לקיים מצוות והתפללו אל המקום הזה, דהמתפלל חוץ לבהמ"ק נאמר בו הפסוק והתפללו אל הבית ולא והתפללו אל המקום, ולכך אין צריכין לכוון ולהטות כנגד בהמ"ק ממש.

והנה בגמ' שם וירושלמי בפ"ד דברכות הובא עוד פסוק שלא הובא כאן בשו"ע ומשנ"ב בנוי לתלפיות תל שהכל [כ"ה הגירסה המקורית בגמ' וזכמה ראשונים שם ועי"ש צמח"ש"א] פונין בו, והיינו קה"ק שלשם הכל פונים, ומבואר מזה דתכלית הפניה לבהמ"ק הוא משום שקה"ק שם, ולפי"ז היה צריך לפנות אל קה"ק ממש (כשיש שינוי משמעותי בזוית הכיוון וההטייה), כדי שיתקיים יותר שכל הפיות פונין בו.

אבל יש לומר דעצם מה שמכוון לא"י שכוונתו לכוון לבהמ"ק הוא בכלל תל שכל הפיות פונים בו, כיון שהמכוון הוא בסופו של דבר לזה, וכמ"ש רש"י לעיל [ד"ה לכיון] שמה שמכוון לא"י הוא כדי לקיים תל שהכל פונין בו, ובזה יש ליישב דלא תקשי זה על המשמעות שאולי יש קודם לכן בגמ' שאין חיוב לכוון כנגד בית קה"ק כיון שכבר קיים כנגד בהמ"ק, וגם יתיישב בזה מה שהמשנ"ב שם לא הביא פסוק זה, אף שיש מקום לטעון שיש ללמוד ממנו חידוש דין (אם כי סתימת המשנ"ב אינו הלכה כיון שבמקומו לא היה שכיח כ"כ).

ואם נימא הכי יתיישב בזה מנהג העולם בכותל המערבי שאינם מצדדים ומכוונים עצמם כנגד בית קדש הקדשים.

אבל לפי מה שנתבאר בודאי שיותר טוב לכוון עצמו כנגד בית קדש הקדשים, שבזה יקיים (בנוסף למה שמחוייב לקיים והתפללו אל הבית הזה) גם והתפללו את המקום הזה, וגם יקיים עיקר מטרת הכתוב בנוי לתלפיות שיכוונו כולם למקום המקדש, וכן בספר מועדים וזמנים ח"ג סי' רכט כ' דיש מדקדקים לכוון כנגד כיפת הסלע.

וכן יש ללמוד מדברי המהרש"א בברכות לא ע"א בח"א שכתב וז"ל, יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה תלמוד לומר נגד ירושלים וכו', יש לדקדק דהא אמרינן לעיל היה עומד בח"ל יכוין את לבו כנגד א"י כו', והעומד בארץ ישראל יכוין לבו נגד ירושלים כו', וכיון דדניאל היה עומד בבבל שהוא חו"ל הו"ל לכוון לקבל א"י, ויש ליישב דבבל היה קרוב לא"י, והיה יכול לכוין בה נגד ירושלים כמו העומד בא"י גופה וק"ל עכ"ל, ומבואר מדבריו דכיון שהיה סמוך לא"י והיה בידו לכוון כנגד ירושלים ממש (והיה בקי ברוחות לכוון כן) עשה כן אע"פ שמעיקר הדין יש לומר דלא היה מחוייב בזה, ומבואר מזה בפשיטות שאם יכול

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לכוון כנגד ירושלים לעומד בחו"ל הרי זה עדיף, וה"ה לענייננו העומד בירושלים סמוך למקדש אם יכול לכוון כנגד בית קדשי הקדשים הרי זה עדיף, וכן יש ללמוד מרבינו יונה דלהלן (ולשיטתו אפשר שהיא חובה גמורה).

ויעוי' בביאור הלכה ריש סי' צד שביאר ע"פ המג"א דינא דהיה עומד אחורי בית הכפורת שיתפרש בעומד בירושלים בצדו האחורי של בהמ"ק, וע"ז נאמר שיכוון כנגד בית הכפורת, דאילו האידנא לא שייך שעומד בתוך בהמ"ק, ולכך דילג השו"ע דינא דהיה עומד במקדש, ולכאורה מזה היה אפשר ללמוד דצריך לכוון כנגד בית הכפורת (דהיינו שאם עומד בצד הכותל המערבי יצטרך לכוון לימינו או לשמאלו שיהיה כנגד בית הכפורת ממש), אבל המעיין בבה"ל שם יראה שודאי לא הבין כן, שהרי הקשה למה אינו נכלל בדין היה עומד בירושלים יכוון כנגד בהמ"ק, ולא תירץ תירוץ זה, ואילו לפי תירוץ זה נמצא שהוא דין אחר לגמרי.

וגם עצם מה שכ' הבה"ל דלכך לא כ' המחבר דינא דהיה עומד בבהמ"ק יכוון כנגד בית קדשי הקדשים שאינו נוהג בזמנינו, עדיין קשה לכל הפחות למה לא כ' המחבר דין היוצא מזה שהיה עומד סמוך לבהמ"ק שיש משמעות לכיוון וההטייה יכוון עצמו כנגד בית קדשי הקדשים, ומשמע בפשיטות דהבה"ל לא סבר שיש דין כזה כלל.

וצע"ג דבחי' תלמידי רבינו יונה מוכח לכאורה בפשיטות שיש לכוון כנגד בית קדשי הקדשים גם מי שהיה עומד בירושלים וז"ל (על הרי"ף שם), היה עומד בחו"ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל, לא תימא כנגד א"י בלבד, אלא כנגד א"י וכנגד ירושלים וכנגד בהמ"ק וכנגד בית קדשי הקדשים, וכשעומד בירושלים אין צריך לכוין כנגד ירושלים שהרי כבר עומד בתוכה אבל יש לו לכוין כנגד בית המקדש וכנגד בית קדשי הקדשים, וכשעומד בעזרה שאחורי הכפרת אם עומד בצפון חוזר פניו לדרום כדי שלא יהיה אחוריו למקדש, אלא פניו כלפי המקדש, וכן לכל הצדדין שעומד בעזרה אחרי הכפרת יש לו לחזור פניו כלפי המקדש, כדמפרש ואזיל כדי שימצאו כל ישראל מכוונין לבם למקום אחד עכ"ל.

וא"כ קשה למה לא נקט הבה"ל בפשיטות שהזכיר השו"ע דין זה (שהיה עומד אחורי הכפורת וכו') כדי להשמיע שיש עליו דין גם לכוון כנגד ירושלים.

וביותר למה השמיט המחבר דינא דהיה עומד בירושלים לפ"ז, דתירוצו של הבה"ל הנ"ל אינו מיישב דין שלמד רבינו יונה מזה גם לדידן.

ואולי סובר הבה"ל דממה שהשמיט המחבר דין שלמד רבינו יונה ש"מ שלא סבר לה, ועכ"פ אם המחבר היה סובר מזה היה מזכיר דינו להדיא ולא היה לו לפ"ז להזכיר באופן שהזכיר שהיה עומד אחורי וכו', ויל"ע.

ובספר משנת הלכות (בהכנ"ס סי' ה) כ' דיתכן ליישב מנהג העולם שאין מדקדקין בהנ"ל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משום שהוא כהיום משכן לתיפלת הנכריים, ויש לציין דאמנם כע"ז נזכר בשו"ע שלא לשוח כנגד גוי שתופס שתי ועירב גם כשעומד במקום שצריך לשוח, מ"מ לענייננו דבריו צ"ע היאך לשנות הדין לפ"ז וא"כ ישתנה הדין לגמרי גם שלא להתפלל כנגד בהמ"ק, ובירושלמי שם מבואר להדיא לא כן כמ"ש בשו"ת בנין שלמה סי' ד ובשיעורי הגריש"א ברכות שם, (ועי' מקור חיים באו"ח ריש סי' צד ושו"ת רדב"ז סי' תרמח, הובא בקיצור בברכ"י או"ח שם), אולם לפי מה שנתבאר יש מקום ליישב הנהגה זו מעיקר הדין.

כל הנ"ל הוא רק לענין השאלה אם יש לכוון ולהטות עצמו כנגד בית קדש הקדשים, אך לענין השאלה היכן בית קדשי הקדשים הוא נידון בפני עצמו ולא נכנסתי לנידון זה בתשובה זו.

לולב שאין בו הרבה עלים כנהוג בלולבים אלא מעט מאוד האם יש בו חסרון

נראה

שיש עדיפות בלולב שגדל כדרכו על פני לולב שגדל דליל וכחוש.

מקורות:

הנה לולב שיש בו רק עלה אחד מכל צד פסול גם אם מכסה את כל השדרה, כמבואר בשו"ע סי' תרמה ס"ד, וזהו מש"כ בגמ' האי לולבא דסליק בחד הוצא לפי פי' הגאונים (רא"ש פ"ג סי' ה בשם רב שר שלום ורי"ו נ"ח ח"ג בשם הגאונים).

ואופן הכשרו הוא רק אם יש לכל הפחות ב' עלים מכל צד כמו שנתבאר בפוסקים ענין ציני הר הברזל.

וכמו שהגדיר החזו"א סי' קמו סק"כ ששיעור הכשר לולב (מצד כמות העלים) הוא בחמשה עלים, ב' בכל צד ואחד בראשו.

וטעם פסול סליק בחד הוצא הנ"ל יש שנקטו שתליא במחלוקת הראשונים אם הוא מצד הדר או שהוא פסול הגוף כמו שכתבו החי"א כלל קמט סי"א ע"פ הריטב"א והחזו"א סי' קמו סקל"ד ע"פ הר"ן, ואילו במשנ"ב סק"כ סתם בשם הלבוש שהוא פסול הדר וכ"ה בשו"ע"ר שם.

ויתכן עוד דלפ"ז יש להעדיף לולב שניכר שיש בו מספיק עלים יותר מלולב דל עלים שנראה מדולל וכחוש, כיון שגילו לנו חז"ל שבעלה אחד בכל צד אינו הדר דבעי' כמות של עלים, וממילא גם כשעדיין לא הגיע לגדר כחוש שכבר פסול על ידי כן, מ"מ כל שנראה כחוש ומדולל יותר מהמקובל אצל לולבים אפשר שיש להעדיף לולב מלא משום זה אלי ואנוהו.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ואמנם לגבי שיעורים אחרים כמו לגבי שיעור לולב או שיעור ציצית לא מצינו שטוב להוסיף עליהם, אבל כאן אם נראה דלולב וכחוש נראה שאינו בכלל זה אלי ואנהו.

ויש להביא ראיה לזה מדאמרי' ציני הר הברזל כשרות והוא לולב כחוש שמתכשר בה' עלין כנ"ל, ומבואר שהוא כשר רק בדיעבד ולא לכתחילה, וא"כ הגדר הוא כל שנראה כחוש ודליל.

ויש להוסיף בדרך רמז דבגמ' סוכה לח ע"א מדמה פסולי אתרוג לסימני טריפה ובפוסקים (ראה מג"א ומחה"ש סי' תרמה ומשנ"ב שם סק"ד) הוסיפו עוד לדמות פסולי לולב לסימני טריפה ויש להוסיף דגם בבהמות מצינו דאמנם בלא מום אינו פסול מדינא אבל לכתחילה בעינן מבחר נדריך כמ"ש במנחות בפרק כל קרבנות הציבור ועי"ש בתוס' מה שהביאו בשם מדרש על שומן הבהמות, ולא היו מקריבין בבהמ"ק קרבן כחוש ודל (ועי' בקראי דמלאכי המובאים בחלקם ברפ"ג דסוכה), ואמנם באתרוג יש פסול במידתו מצד שיעורין כמבואר במשנה ובגמ' ונזכר בגמ' ב' צדדין בזה אם הוא משום הדר או משום דלא גמר פירא, ובולוב השיעור הוא במידת ארכו, אבל יש לציין דבברכות מד ע"ב ורש"י שם ד"ה גילדני מבואר דבע"ח חי שלא גדל כל צרכו הוא גריע מבעל חי שגדל כל צרכו והוא קטן במידתו, ולכן לולב שגדל כחוש מאוד ולא גדל כפי רגילותו, אפשר שהוא פחות טוב מלולב שגדל כל צרכו במספיק עלים.

ויש להוסיף דמצינו מעין זה בנפרצו (שנתלשו להמפרשים כן) מיעוט עלים שכשר רק בדיעבד [עי' ר"ן דרפ"ג דסוכה שמדמה לה לערצה שנשרו מקצת עליה וזוה אמרי' צמסנה כשר וכ"כ המג"א דנשרו מיעוט עלין כשר רק דדיעבד, ויש לציין דמקור הרמ"א דר"ס תרמה דצמיעוט נפרצו כשר הוא מהר"ן וזר"ן גופא מצואר צסם הא"ח דהוא כשר רק דדיעבד, וצאמת גס הלשון כשר שצרמ"א צפשוטו משמע דדיעבד, ויש להוסיף על הנ"ל דצא"ח הל' לולב סי' י צסם צעל ההשלמה דגם מיעוט עלין שנפרצו פסול, ואמנם אין הלכה כן כמצואר דר"ן ורמ"א הנ"ל, מ"מ צצה"ל ריש סי' תרנו אי' דאס יכול לצאת עוד דעות עדיף], ונפרצו רוב עליו פסול.

ואמנם עכ"פ שם הוא חמור יותר מכיון שהיה ונתלש, (ושם הוא פסול גם אם נשארו ה' עלין כדלעיל, וזה מוכח דבלא נשארו פסול אפי' מיעוט נשרו כדמוכח כל החשבון ברמ"א רי"ס תרמה ומשנ"ב סק"ט ועי"ש סק"ח וכ"ה במקור הדברים בר"ן ר"ג דסוכה ופשוט), אבל עכ"פ חזי' שיש פסול בהדר כשנפרצו וחזינן מזה שבהמעטת העלים יש חסרון בנוי הלולב.

הדם שיש בו עלה שבור או עלים שבורים מה דינו

חסר

רוב עלה אחד נחשב כמו שהעלה אינו קיים, ולכן צריך שרוב עלים יהיו קיימים ברובם, כדי להכשיר ההדס.

והמהדר שכל העלים יהיו שלמים קיים מצוה מן המובחר.

מקורות:

יעוי' ברמ"א ס"ס תרמו ס"י שלא נקרא ההדס קטום אלא אם נקטמו העצים, ובמשנ"ב שם סקל"ה אבל אם נקטמו העלים העליונים לבד לא מקרי נקטם, וכן מבואר בבה"ל סי' תרמה ד"ה פסול, וכ"א ברא"ש פ"ג דסוכה סי' ב ור"ן יד ע"א מדה"ר ומקורו מהגמ' בדף לב ע"ב כמו שהביא הר"ן ההוכחה משם לעיל מינה בתחילת דבריו בשם הראב"ד בהל' לולב (ד"ה מעתה) עי"ש הראיה.

ויש לדון לדעת בעל העיטור [וגם לדין לכתחילה יש להקפיד על כולו כמ"ש סי' תרמו ס"ה] שההדס צריך להיות כולו משולש, מה הדין אם מיעוט עלים של ההדס נחתכו בחלקם האם עלים אלו מצטרפים לשילוש או לא.

וכמו כן יש לדון לדעת שאר פוסקים ושו"ע שם שלעיקובא ההדס צריך להיות רובו משולש, מה הדין כשרוב העלים חתוכים האם נחשב שרוב העלים בלולב חסרים או לא.

ובבכורי יעקב סק"ד מחלק בין נשר רוב העלה לנשר מקצת העלה, דבנשר רוב העלה חשיב כנשר כולו ואינו מצטרף, ובנשר מיעוטו חשיב כמו שהוא קיים.

ולפי דבריו שכל עלה שניטל רוב חשיב כישנו ושניטל מיעוטו חשיב כאינו, א"כ לבעל העיטור צריך שילוש מלא מעלים שקיימים לפחות רובן.

והוסיף שם הביכורי יעקב עוד דבבעל העיטור [המונח צל"ש שם ס"י] מבואר דנסדקו עליו לסדקין שתים ושלוש ג"כ פוסל, ובזה מפרש נפרצו, ותפס כפירושו להלכה ג"כ, דלא מצינו מי שהכשיר בזה, והגדר לזה כתב בב"י [נדעת צעל העיטור] נסדקו רוב עליו ורוב כל עלה ועלה, (ופשוט שחסר רוב העלה כ"ש שיהיה פסול לפי הגדרה זו), ועי' עוד בראב"ד ורמב"ן הל' לולב בפירוש נפרצו.

וכה"ג דהב"י הנ"ל פסק המשנ"ב לגבי סי' תרמה סק"ח לגבי לולב, אלא דראשו של לולב חלוק לענין זה מראשו של הדס כמבואר בבה"ל הנ"ל ומקורו מר"ן שם דלא כהראב"ד שם.

ומ"מ פשוט שמשום זה אלי ואנוהו טוב שכל העלים יהיו שלמות, דאם הוא שבור נחשב כמו שיש לו מום קטן שאינו לעיכובא, וכמו שיש לכתחילה להקפיד על גידול נאה באתרוג

האם מותר לקנות מקטן קוישיקעל או טבעת לולב לאגוד בו את הלולב

מותר

מכיון שאין דיני הקנאה בחוט של האגד, כל שאין חשש שהאגד גזול.

מקורות:

יעוי' במשנ"ב סי' תרמט סקי"ד ושעה"צ סקט"ו שיותר טוב שהקטן פחות מבן י"ג לא יאגוד את הלולב והתבאר עוד בבה"ל בסי' יד ד"ה להצריך.

אולם לפי המבואר במשנ"ב הנ"ל ובבה"ל הנ"ל הוא חומרא שאינה מעיקר הדין, דקי"ל לולב א"צ אגד וגם קי"ל מעיקר הדין כהדעות שקשירה אינה מעכבת שיהיה דוקא על ידי בר חיובא.

והנה כל הנידון הנ"ל הוא לגבי סיום הקשירה אבל לגבי הטבעת או הקוישיקעל שבו קושרים את הד' מינים לא נאמר בו כלל דיני "לכם" שצריך להקנותו, וכמו שגם דיני מומין אחרים של ד' מינים לא נאמרו בו ומדינא מותר גם מכל מין לעשותו כמבואר בשו"ע סי' תרנא ס"א (אף שיש גם מקורות למנהגינו לקשור בעלי הלולב כעין שי' ר"מ, עי' מהרי"ל תפילות חג הסוכות ס"ה, רבינו מנוח פ"ז מהל' לולב הי"ב, כפות תמרים סוכה לו ע"ב, ואכמ"ל), וגם אינו לעיכובא כלל כמבואר שם, הלכך אין איסור לקנותו מקטן אם הוא של הקטן, מלבד היכן שיש חשש של גזילה וכיו"ב.

ויש לציין דגם השעה"צ בסי' תרמט הנ"ל שכ' שאם אגדו קטן שיתירנו מאגדו ויאגוד אותו שנית לא כ' שיביא חוט אחר ויאגדנו, אע"פ שמסתמא מיירי גם באופן שהקטן הביא החוט.

בזמן אזעקה אדם נמלט ויצא מבית הכנסת למרחב מוגן ונכנס נוכח וגנב את קופות הצדקה כשראה שבית הכנסת ריק האם הנמלט צריך לשלם

לכאורה נראה שאין מוטל עליו חיוב לשלם.

מקורות:

הנה יש כמה אופנים שאדם יצטרך לשלם על גניבה של אדם אחר.

כגון

אדם שקיבל שמירה על חפץ אז יתחייב גם על גניבה של אדם אחר עכ"פ באופן שפשע בשמירתו וכמ"ש הרמ"א חו"מ סי' רצא סכ"א בשם תה"ד סי' שלג הניח אחרים ליכנס במקום שהפקדון מונח אע"פ שאינן בחזקת גנבים אם נגנב חייב לשלם דהוי פשיעה עכ"ל, וזה דין המדובר בשומר פקדון בלבד, ויש לזה הרבה פרטי דינים.

וכן באופן שהראה ממון חבירו לאדם שגונב באונס ממון יש אופנים שהמוסר יצטרך לשלם, יעוי' חו"מ סי' שפח פרטי הדינים בזה, אבל כאן מאחר וגם לא קיבל שמירה על הכסף וגם לא הביא את הנוכל לבהכנ"ס לכן אין מוטל עליו לשלם.

ואמנם יש אופן של גרמא שאם פתח דלת ועל ידי זה נגרם נזק יש חיוב גרמא או גרמי לפי חלק מהשיטות בחלק מהאופנים עי' בהרחבה בסי' שפו ס"א ואילך וש"ך [ועי' צמחצמח לענין הפותח צפני תוכי וכן צמחצמח ענין הפותח מכוונת המשלוח של המקוה צפני אדם אחר], וגרמא הוא בדיני שמים וגרמי הוא בדיני אדם, מ"מ כאן לא שייך גרמי מכיון שגם לא היה בבירור שיבוא גנב שהוא תנאי לגמרי לפחות לחלק מהשיטות וגם לא ידע שיבוא גנב וגם לא עשה שום דבר מלבד מה שלא שמר, ובאופן כזה שאדם הניח חפץ במקום ציבורי אף שרוצה שחבירו יישאר וישמור פשוט בסוגיות בסוגי' דאבדה מדעת [חו"מ ס"ק רס"א ס"ד, וגם לצני אשכנז אינו הפקר כמו שהצמחצמח צמחצמח אחרת ע"פ הש"ך והערות"ש שם אצל חיוז שמירה והשגה אין צוה] ובסוגי' דהנח לפני [צ"מ פ ע"ג חו"מ סי' רלא ס"ג] דבנידון כמו שלנו אין חיוב כלל של שמירה, ואם כל התביעה כלפיו רק שלא שמר הרי אינו מחוייב להשאר שם ולשמור וכמו שנתבאר (אבל אם פתח פתח לנוכל או הכניס את הנוכל וכיו"ב הוא כבר נידון חדש, ועי' חו"מ סי' שצו ס"ד וט"ז ובהגר"א שם).

ואמנם יש כאן במקרה ג"כ נידון אם יש פטור מצד פקו"נ, אבל אין אנו נכנסים לפטור של פיקו"נ דבלאו הכי פטור כמו שנתבאר, ובאופן כללי הדין מצד פקו"נ הוא שמציל עצמו בממון חבירו צריך לשלם [חו"מ סי' שפ ס"ג ובעי"ז סי' שפח ס"ג] אבל מציל חבירו בממון של אדם אחר אין צריך לשלם [חו"מ שם], וע"ע סי' רצב ס"ח, אבל כאן א"צ לבוא לנידון זה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בשליחות גרידא אין שליחות לנזקין בגדול אלא בדיני שמים יעוי' כעי"ז בקידושין מג, ובאופן שלא היה שליחות אלא רק שמחמתו הגדול קיבל את הנזק והזיק בו בלא רצונו מוכח בסוגי' דהשולח את הבערה [נ"ק נו ע"א ועוד וסו"ע חו"מ סי' תיט ס"ז ק"ח] דבגדול אפי' בדיני שמים ליכא בזה, וכאן יותר דומה לשולח את הבערה שלא על מנת להזיק מאשר שילח חברו להזיק, ואפי' גרע מהשולח את הבערה שכן בניד"ד המואשם לא קיבל שמירה כלל וגם לא מסר שום דבר לאיש.

ובאופן שהגבאי השאיר את הכסף לאיש באופן שהיה נראה כמו שהשאיר לו את הקופות לשמור עליהם וכיו"ב עי' בענין הפלוגתא שהובאה ברמ"א חו"מ סי' רצא ס"ב בענין אם אומרים שלפי הענין ניכר מסתמא שקיבל שמירה או שאין אומרים כן, ועי"ש בנו"כ.

וסכסכתי מצרים במצרים

בענין שאלתך על מש"כ בישעיה [יט ז] וסכסכתי מצרים במצרים אם שייך ואפשר להצביע בזה גם על המאורעות הנוגעות בזמנינו האידנא בארץ מצרים של עכשיו.

תשובה הנה ודאי שעיקר הפסוק ע"פ פשט מיירי במצרים שבימי נביאים שבהם הרבה מנבואות הנביאים ישעיה וירמיה ויחזקאל מדברים, וכמ"ש רש"י בדברי הימים ע"פ פיוט הקליר דפסוק וסכסכתי מצרים במצרים מיירי על מצרים שבימי יאשיהו המלך (וכן פרש"י את הפסוק בדברי הימים הנ"ל גופא ע"פ פיוט הקליר דלפי פירושו על הפסוק בדה"י שם יוצא שהפסוק בישעיה שם וסכסכתי מצרים במצרים קאי על מצרים שבימי יאשיהו המלך).

אבל מצינו בהרבה מאוד מקראות של נבואות מצרים דחז"ל דרשו על מצרים שבימי משה גם קראי דמיירי לפי פשט במצרים שבימי נביאים, כמו שדרשו על פרעה שהיה בימי משה קרא דתנים הגדול הרובץ בתוך יאוריו, וכן דרשו על חכמי פרעה קרא דכתיב איך תאמרו בן חכמים אני בן מלכי קדם.

ובביאורי על המדרש הגדול דשמות (עדיין בכת"י דלעת עתה רק בראשית נדפס) נחתתי לזה בכמה מקומות דע"פ דרש עניינים אלו נוגעים למצרים גם שאינם מאותו הדור שבו נאמרה הנבואה, וצ"ל דהרבה מהקללות על מצרים נוגעים לשעבר ולעתיד דנבואה שהוצרכה לדורות נכתבה כמ"ש במגילה יד ע"א.

ולכן גם פסוק זה שם וסכסכתי מצרים במצרים יוכל להיות נוגע בהרבה דורות בעצם טבען ומהותן של מצרים אחר שנאמרה עליהם קללה זו, וכן מצינו שגם במלחמת ששת הימים הזכירו פסוק זה וכן לפני אולי יותר מט"ו שנה זוכרני שהיתה אז במצרים סכסוך וג"כ הזכירו פסוק זה, ועכשיו אני מבין מדברייך ששוב נתקיימה בהם קללה זו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובגוף ענין זה נכנסים אנו לנידון נוסף האם מצרים שלנו הם אומת מצרים דבקרא, ויש צדדים שמצרים כן, למרות שבאומות אחרות לא, ועי' מתני' בסוף ידיים ובתוס' יבמות עו ע"ב.

עגלת סופרמרקט המונחת בחדר מדרגות בבנין במשך זמן בלא דורש ומבקש האם מותר להשתמש בה

הנה

עצם דבר גזול כשידוע שהוא גזול אין להשתמש בו כמבואר בכמה דוכתי ראה חו"מ סי' שסט סעי' ב ג ועוד (ועי' בתשובה שהארכתי לענין קניית חלקי רכב מבני מיעוטים נכריים).

ואע"ג דלפעמים אומרים נחא ליה שישתמש בו [כמו שיצא להלן] מ"מ כשהוא גזול אין אומרים כן דהרי זה לא יחזור אליו, וכמ"ש בפשיטות בחוקת משפט (פ"ה ס"כ ובהערה שם) דגם שימושים שמותר להשתמש בחפץ מסתמא מ"מ בחפץ גזול אסור להשתמש ע"פ דברי השו"ע הנ"ל בסי' שסט ס"ב, וכן משמע שם בלישנא דשו"ע דאיסור ההנאה מהגזול הוא גם באופן שאין צריך להעלות לו שכר אף דמעיקר דינא מותר להשתמש בו אם לא היה גזול, עי"ש ודוק, ויתכן לומר ההגדרה בזה דכל עוד שהחפץ אינו ברשות בעליו הוא אינו נהנה מהחפץ מבעליו אלא מהגזול וממשיך בזה את קיום החפץ ברשות הגזול, ועי' אבני המשפט ח"ב סי' קמז (ומ"מ גם לדבריו כמדומה שבודאי גזול אסור גם ליהנות).

אלא שכל זה באופן שהעגלה היא ודאי גנובה, אך לגבי הנידון אם יש להחזיק עגלה זו כגנובה, אציין בזה שהכרתי מקרה של קבלן יר"ש שטען שהוא רכש את העגלה מהסופרמרקט, ולכן א"א להכליל בזה בכל מקום בפשיטות, אבל מן הסתם כשלא ידוע אחרת, מסתבר שעכ"פ אם הוא מונח במקום כל שהוא שלא בשימוש קבוע ורשום עליה את השם של בעל העגלה, דהיינו החנות, יש לחשוש שהוא של החנות (דדוקא גבי מעות אמרי' שהשם אינו סימן ולא בשאר דברים, עי' חו"מ סי' רסב סי"ג), ואפי' אם היה צד שהונח שם על ידי בעלי החנות מה שהוא דרך הינוח אינו מתיר לקחתו דרך הינוח לא יטול [חו"מ סי' רס ס"ט], וכ"ש כשאינו נוטל על מנת להחזיר, ובפרט כשמסתבר שלא הבעלים עצמו הניחו ויש בזה גם חשש גדול של גזילה כנ"ל.

לגבי להשתמש בעגלה שאין ידוע של מי היא ואין עליה שם והיא מונחת בדרך הינוח, הנה הוא יש מהפוסקים שכ' שמותר להשתמש בחפץ של אחר על ידי אומדנא שהיה נותן להשתמש, וכמ"ש כע"ז השטמ"ק בב"מ כב ע"א והגר"ז הל' שאלה סעי' ה, וראה ש"ך חו"מ סי' שנח סק"א, ועי' משפטי התורה להגר"צ שפיץ ח"א סי' נב.

אולם לשי' הקצה"ח ר"ס שנח שפסק כדעת התוס' בב"מ שם והגהות אשרי ומרדכי שם סי' תכה שאסור ליטול דבר גם אם יסכים כשיודע לו, א"כ יש לדון כאן שהוא רק שימוש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בלבד, ובשו"ע סי' שנט ס"ה משמע דגם בדבר שהוא שימוש בלבד אסור להשתמש בו בלא רשותו.

אולם בדבר שדרך העולם להרשות להשתמש בו גם להשו"ע שם ס"א מעיקר הדין מותר להשתמש בו אם לא ממידת חסידות, ולענייננו יתכן לומר שלמלאות את העגלה במקומה בפריטים באופן זמני ולפנותם לאחר כמה דקות, הוא דבר שדרך העולם להתיר להשתמש, אבל לקחת העגלה ולהסתובב בה א"א לומר דבר כזה שדרך העולם להרשות בזה, מכיון שעגלה זו היא עסקית ומשמשת לעסק וכל ייעודה ומטרתה הוא לשימוש לקוחות החנות בתוך החנות.

ובנידון דידן יש לדון גם לדעת הש"ך מכיון שידוע שהחנויות אינם מרשות ללקוחותיהם להשתמש בעגלות החנות מחוץ לחנות (עכ"פ בלא אישור מיוחד) לכן צל"ע אם אפשר להתיר דבר כזה כשהוא כבר מחוץ לחנות, ואולי יש לתלות גם בזה דכיון שאם היה מתקשר לבעל החנות ואומר שיש כאן עגלה והיא נמצאת כאן בכל מקרה אם היה יכול להיעזר בה היה אומר שישתמש בה.

אבל לפי מה שהתברר שבאופן של גזילה אסור להשתמש א"כ אם המציאות שעגלות מסוג זה שייכות רק לסופרמרקטים, א"כ לא יועיל לנו לדעת שאין על זה שם כיון שמן הסתם נלקח מסופרמרקט בחוסר אחריות המוגדר ע"פ הלכה כגזילה, אבל אם המציאות שיש הרבה אנשים פרטיים עם עגלות כאלה יש לדון להתיר שימוש במקום בעגלה בלא להוציאו ממקומו באופן שאין דרך להקפיד כמו שהתבאר (בלבד לא דברים כבדים או מסיביים או דברים שיכולים לשרוט את העגלה שבזה אין דרך שלא להקפיד).

אבל באופן שלוקח העגלה למקום אחר עובר בזה איסור של נטילת חפץ בדרך הינוח שבזה יש לחשוש שהבעלים לא ימצאוהו [ראה סמ"ע חו"מ סי' רס סקל"ח], ואפי' לגבי שימוש בתפילין מדין ניחא ליה כתב המשנ"ב [סי' כה סקנ"ג] שלא יוציאו למקום אחר, ממילא א"א להתיר כאן לקחת העגלה למקום אחר להשתמש בה, וכ"ש שעגלת סופרמרקט מתכת מצויה היא בד"כ שייכת לחנות ולא לאדם פרטי וכשהיא מונחת בחצר בנין במשך זמן ללא דורש בד"כ מדובר בחוסר אחריות של אחד המשתמשים בחנות המוגדר כגזילה ובגזילה התברר כנ"ל שא"א להשתמש בו.

ולא נכנסתי בזה לדיני השבחה בעגלה כזו אם צריך לטרוח בהשבחה או ואם ישתמש בה וירשום בפנקסו עד שיבוא אליהו, אבל עכ"פ בשימוש גרידא כשאין דעתו להשיב הדין הוא כמו שהתבאר.

האם מותר לעבור במעבר באוטובוס שבין המושבים כשהוא בין ב' נשים

אין ההיתר לזה ברור ומוסכם וכשאין ברירה אפשר להקל.

מקורות:

בגמ'

אין היתר ברור בזה, ואדרבה בגמ' בפסחים קיא ע"א לענין הרואה ב' נשים בב' צדדי השביל מבואר שהחשש הוא גם כשיושבות שנזכר שם דיתבן (וכן נקט הגר"ח"ק בפשיטות, שערי שיח עמ' מז תשובה מא), וכן משמע שם דהחשש הוא גם כשדרך רשות הרבים מפסקת ביניהם (ואם הם עצמן לא ברה"ר אלא ברשות נפרדת עי' להלן).

וממה שהובא שם קודם לענין זה גם הברייתא דג' אין ממצעין ואין מתמצעין סמוך להא הני תרי נשי א"כ משמע דהחשש של אין מתמצעין וכו' הוא גם באופן המדובר באופן המבואר אחר כך.

ואע"פ שביררתי בתשובה אחרת דהך דג' אין ממצעין וכו' מיירי גם באופנים שלא כלולים במקרה של הני תרי נשי וכו', והוא פשוט דהרי לענין הני תרי נשי וכו' אי' בגמ' דודאי בכשפים עסקינן וזה לא נזכר לגבי ג' אין מתמצעין (וכן דקלים וכלבים לאו בכשפים עסקי ונזכרו שם עם הג' דאין מתמצעין וכו'), וגם דיש תקנה (כלומר הרפואה הנזכרת שם בגמ') קלה יותר למתמצעין מתקנה דתרי נשי וכו' משום דתרי נשי הוא בכשפים.

מ"מ בודאי שגבי אין מתמצעין לא מיירי רק באופן שיהיה מצומצם יותר מהאופן דלהלן בגמ' דתרי נשי (רצוני לומר בודאי שלא מיירי הא דאין מתמצעין רק בתנאים שהאופן הנזכר להלן בגמ' גבי תרי נשי לא יוכל להיכלל בהם), דהאופן שנזכר לקמן דהני תרי נשי בודאי מיירי בכה"ג שכלול בו חשש זה של אין מתמצעין, ולכן הובא אחריו בגמ', וכן מצינו בכמה סוגיות דבמקומות שיש רוח רעה יש יותר מקום לכשפים לחול, כמו לגבי זוגות לעיל בגמ' גבי ההוא חנוואה, וכן לענייננו מאחר שרוח רעה שולטת בעובר בין ב' נשים לכך משתדלות בכשפיהן עליו אז, (וזה גם כוונת התוס' ד"ה אם לגבי נדה העוברת ביניהם דיש מפרשים אם עושה כישוף), אבל עיקר הרוח רעה שייך גם בזה ולכן הובא בסמיכות לזה.

וכן לענין מה שאין קשר ביניהם, הנה ממה שנזכר קודם הני תרי נשי וכו' גם איסורא דג' אין מתמצעין וכו' א"כ יש מקום ללמוד מזה דהחשש גבי אין מתמצעין וכו' הוא גם כשאין קשר ביניהם, ואפי' אם תאמר דסמיך על מה שכ' אחר כך דמיירי שיש קשר ביניהם, הרי זה ודאי אינו דשם יש חשש כשפים ויש לזה רפואה אחרת כמבואר שם, ועוד דא"כ דקל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הנזכר שם (גבי אין מתמצעין) מאי עבדת ביה, דודאי בדקלים אין כשר ביניהם וכן לענין ב' כלבים, א"כ גם לגבי ב' נשים האיסור הוא בכל גוני.

אבל אם המושבים עשויים באופן שהם רשות נפרדת יל"ע דאפשר דסגי בזה, דיש מקום לומר שהפסקת רשות מהני שלא ייחשב שעובר בין ב' נשים ולא נאסר מחמת שהם בראיה לחוד, ונפק"מ גם לגבי נסיעה של איש במכונית בין ב' מכוניות של נשים וצל"ע וגם יש לדון אם חשיב הפסקת רשות באופן דבכה"ג בבימה לא אמרי' הפסקת רשות כמבואר בסי' נה ויל"ע בכ"ז.

ומ"מ יש שכתבו להתיר גם באוטובוס, מטעם שאין ברירה (הגר"ש דבלצקי בנתיבות ההלכה חמ"ו עמ' תקעח) או מטעם שנחשב שיושבות במקום נפרד,

וכן נשאל הגריש"א (אשרי האיש יו"ד פרק ז' אות כ"א ח"ב שאלת רב עמ' שצ"ב אות י"א) אם הדין הנ"ל שאסור לעבור בין שתי נשים הוא גם בין שתי נשים יושבות וכגון במטוס, והשיב דהאיסור הוא גם ביושבות אבל במטוס שאי אפשר ליזהר הרי אין דין והלכה אלא רק ענין ובמקום שאי אפשר מה יעשה ע"כ, ובכתבי תלמידים כתוב מותר לעבור בין שתי נשים היושבות משני צידי האוטובוס (אשרי האיש שם הע' ל"א).

ובשם הגר"ח פ' שינברג הובא להתיר בזה (שלהי דקייטא סי' פט אות כב), ובשם הגר"ח ק' יש כמה סתירות בזה ועי' בספר ויברך דוד סי' קכב ששמע מהגר"ח ק' להקל בזה, ובספר ובלכתך בדרך פ"ג סק"ל בירר הדבר מפי הגר"ח ק' שיש מקילים בזה אבל באמת צריך להזהר.

ובתשלום הדברים אציין בזה שאע"ג שבגמ' בפסחים שם נזכר שהוא מזיק וכן בשלהי הוריות יג ע"ב שהוא קשה לשכחה, מ"מ במציאות אינו אפשרי שלא לעבור בין ב' נשים בכל מהלך הדרך, אפי' אם נימא דהחשש הוא רק תוך ד"א (וגם מענין לענין אפשר דהמצוה שלא יפסיק דבר בינו לבין הקיר בתפילתו הוא ג"כ רק תוך ד' אמות, וכמו שהובא בברכות י קרא דאל הקיר, ומשמע דצריך להיות שהאדם מתייחס לקיר באיזה אופן ולא סגי שיעמוד באיזה מקום בריחוק מן הקיר ורק לא יפסיק דבר בינו לבין הקיר), ואפי' אם נימא דבזמנם לא היו נשים מצויות בחוצות כ"כ כמו בזמנינו כמ"ש הרמב"ם, עדיין כמה נשים שיהיו עדיין הוא בלתי אפשרי שלא לבוא לידי מעבר בין ב' נשים, ולכן צ"ל דענין זה הוא זהירות היכא דאפשר, וכמו זהירות מעין רעה שמצינו בהרבה מקומות דיש זהירות היכא דאפשר, וכמו האי מאן דעייל וכו' ודחיל מעינא בישא וכו'.

ואם נקבל בפשיטות כמה מהחילוקים שנקטו חלק מהאחרונים באופנים שונים שבהם אין נוהגים דינים אלו (עי' בספר שמירת הגוף והנפש ובספר גם אני אודך ובספר דור המלקטים שהביאו הרבה מ"מ בעניינים אלו) א"כ הקושיא פחות קשה, אבל רוב החילוקים שכתבו האחרונים בזה [ואולי כולס] אינם מוסכמים לכו"ע, וכבר כ' חד מרבוותא [לפי שיטתו] דמאחר ורוב הדברים כאן אינם ברורים ואין להם ראיות ברורות יש להחמיר בהם [כשאפשר],

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכמדומה שציינתי דבריו באחד התשובות הקודמות השייכות לזה, ומ"מ בודאי שיש לקבל הרבה מהחילוקים הנאמרים לענין הקל הקל כשיש ב' אפשרויות ובשניהם המעבר הוא בין ב' נשים ובאחד מהם הוא בציור הקל יותר.

מתפללי בית כנסת שנוהגים להתפלל בסוכה האם עדיף להתפלל עמהם או בבית הכנסת אחר

יותר טוב להתפלל שם, ועכ"פ אם דעתו מיושבת שם בתפילה.

ולענין

לוותר על מנין כדי להתפלל בסוכה יש שנקטו שכן, אבל למעשה לא נהגו כן כדי שלא לגרום לאחרים לזלזל בתפילה במנין על סמך זה, וכן נראה שכל היתר זה הוא רק בתנאי שהאיש מהדר בשיבת סוכה בלאו הכי, ולא שנכנס לסוכה בשביל לפטור עצמו מתפילה במנין, ויש שהחמירו ללכת בבהכנ"ס הקבוע והגדול משום ברב עם הדרת מלך אף אם יש מנין בסוכה, אבל כאן שיש מנין בהכנ"ס קבוע בסוכה לכו"ע עדיף בסוכה.

מקורות:

בשו"ע סי' תרלט ס"ד המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה, ומשמע שהוא רשות והטעם כיון שגם בשאר ימות השנה אין מקום התפילה תלוי לפי הגדרות דירה בבית, ובסוכה לא נאמר אלא תשבו כעין תדורו ולא יותר מזה.

אולם במשנ"ב סק"ל כתב ר"ל דבאיזה מקום שיש לו מנוחה יותר להתפלל בכוונה שם יתפלל ע"כ, ומבואר מזה דמש"כ בשו"ע רצה אין הכונה מצד מה שמסתדר לו יותר לעשות כרגע, אלא מצד המועדף עליו מצד היכן שנראה לו שיהיה לו יישוב הדעת יותר, וכה"ג מצינו בענין חביב בברכות דשם ג"כ הלשון מברך על איזו שירצה אין הכונה מה שיותר מסתדר לו והרשות בידו לעשות מה שירצה, אלא גם שם הנידון הוא חביב, ואמנם גם שם נחלקו הפוסקים בהגדרת חביב אם נמדד לפי עכשיו או לפי רוב הזמן, אבל עכ"פ לכו"ע אם דבר אחד מוגדר כאינו חביב ורוצה לברך עליו תחילה מחמת שמסתדר לו יותר מאיזה סיבה (למשל שרוצה לפנותו מהשולחן מפני האורחים וכיו"ב), אינו בכלל דיני חביב ולא על זה נאמר הדין של מברך על איזו שירצה.

ובמשנ"ב שם הוסיף עוד דין בשם הב"ח והמג"א דמי שיש לו בהכנ"ס בעירו מניח סוכתו והולך לו לבהכנ"ס, שגם גם בשאר ימות השנה מניח דירתו והולך לו לבהכנ"ס.

אולם האדר"ת (נפש דוד עמ' מז, והוב"ד בתשובות והנהגות ח"א סי' שעח) טען שאף שאינו חייב להתפלל בסוכה מ"מ אם ירצה להתפלל בסוכה עדיף טפי, דסוכה היא מצוה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מן התורה ואילו תפילה בציבור ובבהכנ"ס הוא רק סניף למצוה ואינו מן התורה, ואפי' אם נימא שאין מצוות סוכה גדולה מתפילה בציבור אבל עכ"פ לא גרע מינה ולכן כ' הרמב"ם פ"ו מהל' סוכה ה"ט רצה מתפלל בסוכה [וכ"ה נסו"ע ע"ס] ועי"ש עוד.

ויש להעיר דנידון זה הוא בעצם על כל מצוה אחרת עכ"פ דאורייתא אם מותר לבטל תפילה בציבור כדי להרויח מצוה זו, ועי' בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב סי' צ סי"ח דמבואר בתמצית הדברים שם דמי שתורתו אומנתו יכול להתפלל ביחיד כדי שלא להתבטל מלימודו ומי שאין תורתו אומנתו אי אפשר, ואולי כאן נראה ליה טפי כיון שכל זמן התפילה יקיים המצוה, אבל מסברא הך סברא דהאדר"ת שייך בכל מצוה גם כשאין מקיימה כל זמן התפילה.

ובעצם נידון זה אולי יהיה תליא ג"כ בנידון הפוסקים אם תפילה בציבור היא חובה או רשות, דבמצוות דרבנן חובה היכן מצינו שיכול לבטלן כדי לקיים מצוה אחרת שהיא רשות, עכ"פ כשלא היה עוסק במצוה קודם לכן.

ולכאורה לפי המבואר לעיל אין הבדל בין ישיבה בסוכה בזמן תפילה לישיבה בסוכה בזמן אחר כיון דבלאו הכי בשאר ימות השנה אין מתפלל בביתו, וממילא גם מי שירצה לקיים כהאדר"ת ולבטל תפילה בציבור כדי לישב בסוכה, אפשר דזה רק מי שמקפיד בלאו הכי על ישיבה בסוכה כעין שי' היסוד ושורש העבודה, אבל מי שאינו יושב בסוכה כלל בעת לימודו וכיו"ב, ובא לישב בסוכה בזמן תפילה לכאור הוא חוכא ואיטלולא ומוכחא מילתא שאינו עושה כן אלא להיפטר מתפילה בציבור ולא כדי לקיים מצוות סוכה, (וגם לצורך ביטול תורה לא הותר למי שאין תורתו אומנתו לבטל תפילה בציבור כמו שנתבאר מסי' צ סי"ח, וכ"ש לענייננו שאין כ"כ דינים מיוחדים שהותרו לרגיל להקפיד על סוכה כמו שיש מה שהותרו לתורתו אמנותו), ועי' שם באדר"ת שכ' ואני מצידי כל פעם דאבה לבי על הליכתי לבהמ"ד ומצות סוכה חביבה לי טובא עכ"ל, ומשמע שבאמת ישב כל העת בסוכה להתפלל.

והמשך דבריו אך כדי שלא יבואו העם לזלזל בתפילה בציבור אשר גם בלעדי זה הורגלו להקל הרבה בזה מתפלל אני בציבור עכ"ל (וגם לענין תורתו אומנותו בסי' צ הנ"ל כ' שם הרמ"א שלא ירגיל לעשות כן שלא יתבטל וכו').

ובעה"ש סי' תרלט סי"ט כ' שנכון שיתפלל בסוכה אם יש לו מקום מנוחה שיוכל להתפלל שם, והיינו סובב על מש"כ האחרונים שיתפלל היכן שיש לו יישוב הדעת כמו שנתבאר מהמשנ"ב כנ"ל, וע"ז קאמר שאם יש לו מקום מנוחה בסוכה עדיף להתפלל שם, אבל לא נתבאר בדבריו שבא לומר בזה שדוחה גם תפילה בציבור כדברי האדר"ת.

אולם הפמ"ג שם במשב"ז סקי"ד כתב שגם מי שיכול לעשות מנין בסוכה צריך ללכת לבהכנ"ס אם יכול משום ברב עם הדרת מלך עכ"ד, ויש לציין בזה לדברי הפוסקים לענין

קריאת המגילה.

ויש לציין בזה דמי שרגיל בכל ימות השנה להקל בענין זה של ברב עם ולהתפלל עם עשרה מזדמנים א"כ צ"ע אם בחג יוותר על הסוכה כדי להתפלל ברב עם, דמסתבר שאם נוהג להקל בזה יקל גם בסוכות ובזה ירויח מצוות סוכה.

אבל גם להפמ"ג אם יש רבים בבהכנ"ס בסוכה עדיף בסוכה.

ב"ל ראשון של סוכות האם צריך לאכול כזית לחם בלא טיבולים וממרחים כמו בכזית מצה שב"ל פסח

אין צריך והמחמיר יחמיר לעצמו, ועי' עוד תוספת דברים במקורות.

מקורות:

יש

מי שכתב להקפיד בזה [יד אליהו סי' כג אות א, ועי' בית השואבה דיני ערב סוכות ס"ד שהסמפק ז"ל], אולם למעשה רוב האחרונים לא חשו לזה, כ"כ בצ"ח פסחים קח ע"א, אלף למטה על המטה אפרים סי' תרכה סק"ח, הליכות הגר"ח [מנריסק] עמ' צו, מועדי הגר"ח [הגרמ"ק] תשובה תקכד, ומבואר ע"פ הדברים בהליכות הגר"ח שם שהוא יותר קל מאופן שהלחם עצמו נילוש במי פירות דלהלן כיון שאינו בגוף הלחם (וכן פשוט לפי טעם השע"ת שהבעיה היא מצד ברכת לישב), וכן נהג הגר"ד בהר"ן הובא בספר הסוכה אות יח בשם הגרשז"א, ויש מתוך האחרונים הנ"ל שאדרכה כתבו שהוא חיבוב מצוה לאכלו עם טיבול.

ועי' הליכ"ש שהגרשז"א הורה להגר"י נבנצל לחשוש לשי' היד אליהו ועוד כ' שם שאפשר לצאת על ידי אכילת ב' כזיתים אחד בטיבול ואחד בלא טיבול.

ויתכן שגם מה שהורה לו להחמיר הוא רק הנהגה ליחידי סגולה ולא לכל אחד, ובפרט הענין של ב' כזיתים דהיינו לאכול עוד כזית בטיבול לחשוש לעוד דעה שיותר טוב עם טיבול משום חיבוב מצוה [כמו שמצינו במנחות] הוא בודאי חומרא יתירה, דהרי עצם מה שאכל בלא טיבול כיון שחושש לשיטה מסוימת הוא ג"כ הידור ואפשר שהוא הידור יותר מהאכילה עם טיבול, [עי' דה"ל ריש סי' תרנו], אא"כ ממש מאוס עליו בלא טיבול או שיש בזה אכילה גסה (ומ"מ יתכן שההידור שייך יותר במציאות גם בלא מידת חסידות, כיון שאוכל כביצה וממילא מהדר לאכול חלק מהכביצה באופן זה וחלק באופן זה ואכמ"ל).

רק דיש לציין שמי שינהג כן לאכול ב' כזיתים הנ"ל יותר טוב לאכול תחילה עם הטיבול ואח"כ בלא הטיבול, דהרי אם אוכל כזית ראשונה בלא טיבול יש לחשוש שכבר יצא יד"ח ולא יוכל להדר עוד לאכול עם טיבול, משא"כ לפי השיטות שלמדים מליל הפסח לחייב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לאכול בלא טיבול א"כ מה שאכל בטיבול לא יצא ועכשיו יוצא באכילתו השניה.

וכע"ז לענין מי שיש לו אתרוג מזן מיוחד בגידול בינוני ואילו אתרוג מזן פחות מיוחד בגידול נאה שיטול קודם את האתרוג הנאה ולאחר כך מיד (ויתכן שכדאי שיהיה תוכ"ד לברכה ויש לדון אם נטילת הספק יש לחשוש לכתחילה שלא לשהות בה להפסק או דחשיב צורך הברכה) יטול את האתרוג המיוחד, דממ"נ אם הנאה אינו מיוחד הרי אינו מעלה ואינו מוריד, משא"כ להיפך אם נוטל תחילה את המיוחד יש צד שלא יוכל ליטול שוב את הנאה.

ויש לציין דדעת הפמ"ג [אשל אברהם סי' תרלט סקט"ו ומשנ"ז ס"ס תרמג] להחמיר דאף שלא ללוש הלחם שאוכל בליל חג הסוכות במי פירות, ורק מעט מלח מותר, וכ"ד הבכור"י סי' תרלט סק"ט, ועי' שו"ת שרגא המאיר ח"ד סי' סו.

ולעיקר הנידון של פת הבאה בכסנין דעת החיד"א במחב"ר סי' תרלט סק"ז (וראה יוסף אומץ) שאין יוצאים בו, וכ"כ המשנ"ב סקכ"א בשם השע"ת, אולם במטה אפרים סי' תרכה סנ"ה נקט שאם אין לו רק פת הבאה בכסנין יקבע עליו ויאכל ממנו יותר מכביצה, ויש לציין דבאופן שקבע מבואר בשע"ת שם לפי טעמו [שהוא מקור דברי המשנ"ב] שיוצאים בו וכדברי המטה אפרים. (והעירו דהשע"ת גופיה אין הכרח שחולק על הפמ"ג דשם מיירי באופן שאין בו תערובת מתיקות, אבל המטה אפרים חלק על הפמ"ג להדיא בקצה המטה סק"צ).

הכונה שיש לכוון בסוכה ששיבתה היא זכר ליציאת מצרים ולענני הכבוד האם הוא רק באכילה או בכל שהייה בסוכה והאם היא מעכבת בדיעבד

לכוון בכל ישיבה בסוכה, והכונה זכר ליציאת מצרים להלכה אינה מעכבת בדיעבד (דלא כהמחמירים בזה) אם כיון לכל הפחות למצוות ישיבה בסוכה, ואם בא לשבת בסוכה ואכל כזית בסתמא חשיב כוונה עכ"פ בדיעבד, ויש דעות בפוסקים שלענין אכילה אין הכונה מעכבת כלל בדיעבד, וראוי לחשוש להחמירים בזה במקרה כזה לחזור ולאכול כזית כיון שהוא חשש דאורייתא.

מקורות:

פשוט דכדי לקיים מצוה מן המובחר לכתחילה יש לכוון כן בכל ישיבה בסוכה, כיון דכל ישיבה בסוכה היא מצווה.

ויש לציין בזה עוד דלפי רוב האחרונים מי שלא התכוון לסוכה כלל לא נחשב כמו שישב בסוכה כלל [ראה מנחת שלמה ח"א סי' א' והליכ"ש סוכה פ"ט ע"פ הנה"ל סי' ס' ס"ד ד"ה ויש אומרים, וחוט שני

ראוי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סי' תרלט עמ' רלו בשעה"ס סק"ח בשם החזו"א ודלא כהמנחת חינוך סי' שכה סק"י, ועי' עוד שערי יושר שער ג' פי"ט ואצי עזרי פ"ה מסוכה הכ"ה], אלא כמי שישב חוץ לסוכה לכל דבר, גם לענין שאם אכל וישן נחשב שאכל וישן חוץ לסוכה, ומה שברור עכ"פ להלכה הוא שלא קיים בזה מצוה [ראה משנ"צ ריש סי' תרכה ועוד], כיון שנפסק שבדאורייתא מצוות צריכות כוונה [ראה שו"ע ומשנ"צ סי' ס ס"ד וסק"י], וממילא כיון שמוטל עליו לכוון א"כ לכתחילה יכוון הכוונה האמורה שהסוכה היא זכר ליציאת מצרים, כמבואר באחרונים [צ"ח ופמ"ג ומשנ"צ ריש סי' תרכה] שזהו עיקר צורת קיום המצוה של הסוכה, וכדברי הב"ח שעיקר המצוה וקיומה תלוי בכוונה שיכוון בה.

ודעת הביכורי יעקב סי' תרכה סק"ג בדעת הב"ח שהכוונה זכר ליציאת מצרים ולענני הכבוד היא לעיכובא בקיום המצוה, ולכן כ"ש שיש לכתחילה להזהר גם בכל ישיבה בסוכה כדי שלא יפסיד המצוה לדעה זו.

לגבי מה ששאלת אם צריך לכוון כן גם באכילת הכזית בלילה הראשונה פשוט שכן, רק דהכרעת המשנ"ב שבדיעבד גם אם כיון רק למצות סוכה יצא יד"ח, ובאופן של סתמא מי שהגיע לסוכתו ואכל כזית נחשב שכיון [ע"פ ספרת החי"א].

ויש שיטות בפוסקים שרק לגבי ישיבה לא יצא ידי חובתו בלא כוונה אבל לגבי אכילה כיון שעשה מעשה של הנאה יצא בכל גווני, ויש שנקטו סברא זו גם לגבי אכילה כזית בסוכה [מטה אפרים סי' תרכה סק"ג, וראה ציפור הלכה סי' ס ד"ה ויש אומרים ומשנ"צ סי' תעה סקל"ד], אבל יש שנקטו דסברא זו שייכת רק לגבי מצה בליל פסח ולא לגבי כזית בסוכה בליל החג, משום ששם עדיין צריך כוונה על ההימצאות בסוכה [עי' הגש"פ צריסק הוספות עמ' קו בשם הגר"מ, הליכ"ש סוכות פ"ט דבר הלכה אות א], ויש שנקטו שאין אומרים סברא זו כלל לענין מצוות אכילה אלא אך ורק לענין איסורי אכילה [עי' הדעות בזה במשנ"צ סי' תעה סקל"ד, וצמורה באצבע להחיד"א סי' ט דין ר"ס נקט בפשיטות דכזית כליל סוכות הכונה מעכצת].

רק דיש לציין דכוונה זו א"צ לכוון בכל רגע ורגע, וכעין מה שמצינו בדיני לשמה בסתם דסגי במה שמכוון בתחילת העשיה ואינו מסיח דעתו מהכוונה.

האם מותר להישאר בסוכה בזמן סכנה בשיש אזעקה

הכלל

הוא (כמבואר בפסחים דף ח) שבעוסק במצוה המצוה מגינה אם אין היזק שכיח, ולכן במקומות שמצויים הרוגים ופצועים מפצצות א"א להסתמך על זה, ועלולים לנכות לו מזכויותיו (עי' שבת לב ע"א), אלא יש לנהוג בזה כמו בפקו"נ ולהזדרז למקום מפלט.

אולם במקום שאין שכיח נזק מפצצות כלל ורק לרווחא דמילתא נזהר, א"כ יכול להסתמך על זה ע"פ המבואר בפסחים שם.

מתי ראוי לקרוא שנים מקרא של פרשת וזאת הברכה

במשנ"ב

הובא במקום אחד [סי' רפה סק"ח ע"פ השע"ת ששם הוא נשם האר"י] לקרוא בהושע"ר ומשמע שם שיש בו עדיפות על פני יום שמנ"ע (שכתב שם שהקורא ביום שמנ"ע לא הפסיד ומשמע שם שאינו באותה רמת ההידור כמו הושע"ר), ובמקום אחד [סי' מרסט סק"ד ע"פ הפוסקים שהם הכללו וא"ס] הובא לקרוא בשמחת תורה.

וע"פ מה שהוסיפו פוסקי זמנינו בביאור דבריו [עי' שיעורי הגר"ש"א זרכות ח ע"א ושלמי תודה סוכות סי' 5 סק"א] יתכן למעשה לומר דיש בזה ג' עניינים, וכדלהלן:

דיש מה שמצד הדין צורך לקרוא שנים מקרא קודם קריאת פרשת בראשית, ולכן בהו"ר יוצא בזה לכתחילה בלא פקפוק.

ומאידך גיסא יש ענין לקרוא בליל שמח"ת שיהיה סמוך לקריאה"ת של דברים שיוכל להבין יותר הקריאה"ת (והיינו להנוהגים לקרוא בליל שישי).

ומצד שלישי יתכן שבדיעבד יצא גם לאחר ששמע בציבור קריאת פרשת בראשית כל עוד שיום זה הוא גם זמן קריאת וזאת הברכה [ונחלקו צוה האחרונים, דהכה"ח מחמיר צוה והגרמ"ק והגרמ"ק הקילו צוה, ואפשר דלזה כיון המשנ"צ שהקורא צוה שמנ"ע לא הפסיד].

ולכן מצוה מן המובחר יכול לקרוא בליל שמח"ת קודם קריאה"ת, ולכתחילה יכול לקרוא בהושע"ר, ובדיעבד גם לאחר קריאה"ת של יום שמיני עצרת.

טעה והתפלל של חול בשבת ואמר ותן טל ומטר בקיץ (או להיפך) ונזכר אחר ברכת השנים בשבת היום מה דינו

לכאור ה

במקרה שאמר טל ומטר בקיץ והמשיך ברכה שלאחריה, יצטרך לחזור לברכת השנים ואחר כך לומר של שבת, ואם סיים תפילתו יצטרך לחזור לראש ולהתפלל של שבת, ובמקרה שלא אמר טל ומטר בקיץ והמשיך בברכה שלאחריה או שאמר של שבת באמצע לא יחזור.

מקורות:

בעיקר דינא של הזכרת טל ומטר בשבת למי ששכח והתפלל של חול בשבת ונזכר בברך עלינו, הנה נחלקו בזה האחרונים דדעת המג"א סי' קיז סק"ב [עי"ש דדבריו לענין בידון שס, ועכ"פ] משמע שביום רגיל יש שאלת מטר בשבת אם התפלל של חול בשבת ואמר ברכת ברך עלינו (כלומר אף אם אז נזכר שהוא שבת).

אבל בשו"ת חסד לאברהם תאומים מהדו"ת סי' כ נקט שאין שם שאלת מטר בשבת עי"ש.

ופשטות הדין הוא ודאי כהמג"א והכי הלכתא, דמהיכי תיתי לומר ששבת אינו זמן שאלת מטר, דא"כ בכל ברכות של חול נימא הכי, ובברכה זו דברך עלינו גופא שעומד בה עכשיו למה לא נימא הכי דכל הברכה כולה אינה שייכת לשבת, וכך ודאי כל האחרונים דלהלן בסוף התשובה אין ספק שסוברים כהמג"א ורבים הם (וכן יל"ע אם הגר"ח"ס דלהלן יוכל להסכים עם החסל"א), וגם הב"ח והא"ר החולקים על המג"א בבידון המבואר שם מ"מ כ"ש שמודים לו שביום רגיל צריך לומר כמו הציבור עי"ש ופשוט וכן דעת הבה"ל בסי' קיז שצריך לומר כמו הציבור (ולא נכנסתי כאן לבידון המיוחד שדנו בו שם הב"ח והמג"א והא"ר והבה"ל, אבל מדברי כולם חזינן דביום רגיל צריך להזכיר כמו הציבור).

עכ"פ מבואר דמעיקרו היה צריך לנהוג כמו הציבור ולומר ותן טל ומטר בחורף ולומר רק ותן ברכה בקיץ.

ובניד"ד הנה היה מקום ללמוד ממה שדנו ונחלקו הרשב"א [נרכות מט ע"ג] והטור ושו"ע [או"ח סי' קפח ס"ז] לענין מי ששכח אזכרת חוה"מ או ר"ח בסעודת חובה של שבת, אם הסעודה נחשבת חובה גם לענין אזכרת חוה"מ ור"ח לענין שאם ישכח אזכרה זו יצטרך לחזור או לא.

דהנה לכאורה כל מה שנחלקו הוא רק באופן הנ"ל, מאחר ששם האזכרה היא מצוה, והיה מוטל עליו לומר כל הברכה מ"ז וגם לומר האזכרה, אבל כאן שהאזכרה מתחילתה אינה מצוה, שהרי כאן לא היה מוטל עליו כלל לומר תפילה של חול, נמצא דמעיקרא לא נתחייב באזכרה זו כלל.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ואמנם אי' בפוסקים [ראה משנ"צ סי' רסח סק"ז] דטעם מה שיסיים הברכה אם התחיל של חול בשבת בטעות [צמלק מהאופנים] הוא משום שברכה של חול שייכת בשבת וראויה לו מן הדין, מ"מ הרי לא היה מוטל עליו חיובא לאומרה בשבת.

וא"כ היה מקום לומר דעד כאן לא פליג הרשב"א התם אלא משום שיש מצוה באמירתו, אבל אם שינה בדבר שמתחילתו לא היה מצוה באמירתו לכאורה גם בזה גם הרשב"א מודה.

אבל אפשר דגם אם נקבל סברא זו לענין מקרה הפוך שאמר ותן ברכה (בלא מטר) בשבת שבימות הגשמים, שלא להצריכו לחזור, אעפ"כ בנידון דידן שאמר ותן טל ומטר בשבת בימות החמה יתכן לחייבו לחזור, כיון שאזכרת דבר שאין צריך להזכיר גריע יותר מהשמטת דבר שצריך להזכיר, לענין לחייבו לחזור, דהן אמת שבאופן שהזכיר של שבת בחול פסק השו"ע ס"ס קח [ועי"ש המשנ"צ הדעות בזה ומה שהביא בשם הח"א] שבדיעבד אינו חוזר, מ"מ שם אין בזה קללה, אבל כאן שיש בזה קללה במה שמזכיר של גשמים בקיץ א"כ יש לו לחזור.

ויש להוסיף דלענין מעביר הרוח ומפריח הטל שאין מחזירין אותו [מעניט ג ע"ז], ומבואר במפרש שם בטעם מה שאינו לעיכובא הוא משום שבלאו הכי תפילתו לא תתקבל, משמע דלולי כן אע"פ שאינו שייך אליו כלל התפילה על טל ועבים [על ענבים ודאי וגם טל מעיקר הדין אינו מוצה] אעפ"כ כשמקלל בתפילתו היה צריך לחזור, לולא שבהוא לא שייך קללה, וא"כ גם לענייננו, ואין לטעון שברכתו לא חשיבא ברכה לענין זה, כיון דחשיבא ברכה כמו שנתבאר.

ואי' שם עוד בגמ' מוריד הגשם מחזירין אותו, ופירש שם המפרש דמיעצר, וכיון דבעא אמיטרא לא התפלל תפלתו כהוגן וחוזר לראש הברכה ואומרה בלא מוריד הגשם, לפי שהגשמים בקיץ סימן קללה הן מפני הקציר עכ"ל המפרש שם, ומבואר מזה דעיקר הטעם למה מחזירין אותו לאו משום ששיקר בתפילה (עי' בלשון המשנ"ב ס"ס קח בשם האחרונים), אלא משום שאמר קללה בתפילתו, והוא היפך מטרת התפילה, ועי' עוד באורל"צ ח"ד רפ"ו הל' עשי"ת עוד נפק"מ שהביא בזה שחמור במוריד הגשם בקיץ לדעתו גם כשלא התחיל ברכה אחרת משום שקלקל באמירתו, ולא דמי להחסיר אזכרה, ובאמת יש לדון לפ"ז באמר קללה דשאלת הגשמים בברכה אחרת בשמונ"ע.

ובחידושי הגר"ח ס' הלוי בברכות כו ע"א חידש בענין פלוגתת הראשונים [מוס' נרכות שס ומר"י שס יח ע"א מדה"ר בשם חכמי פרוזניץ] לענין אזכרה בתשלומין באופן ששכח האזכרה ועכשיו בתשלומין אינו יכול לומר שוב האזכרה אם יש בזה מה לתקן או לא.

ונקט הגר"ח ס' דכל הנידון שם לגבי אזכרה, אבל אם שכח טל ומטר הו"ל כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, ולפי דבריו גם לא יהיה הכרח לקבל סברא הנ"ל גם במקרה ששכח טל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומטר בימות הגשמים.

ועדיין יש להסתפק בזה דמ"מ אינו דומה ממש למקרה דמיירי הגר"ס לגבי תשלומין דשם סו"ס יש עליו חובת תפילה עכשיו על תפילה של עכשיו לומר אזכרה זו, ובלאו הכי דבריו מחודשין קצת, דהרי בימות החמה יש ברכת השנים גם בלא טל ומטר, ש"מ שיש נוסח ברכה כזו, וא"כ מהיכי תיתי שהוא מעכב בברכה לומר שבימות הגשמים לא ייחשב ברכה כלל בלא טל ומטר יותר מברכה בלא אזכרה, וכבר העירו דיש פוסקים שלכאורה אין משמע בהם כדברי הגר"ס, ועכ"פ לעניינו שמא לא גרע מימות החמה כיון שמעיקרו אינו מחוייב באזכרה זו כלל וכנ"ל.

והנה בהגהות זקני הרע"א על השו"ע או"ח סי' קיד מפלפל דיש מקום לומר שבלייל שבע אינו חוזר אפי' לא אמר מוריד הגשם מידי דהוה אברכת מעין שבע שיוצא לפ"ד המג"א (דלא כהא"ר שסובר שיוצא בברכת מעין שבע רק מהש"ץ) והבה"ל שם ד"ה מחזירין הביא נידון זה אבל בסי"ג משמע בבה"ל שלא תפס כדברי הרע"א, עכ"פ גם אם לא נתפוס כדברי הרע"א לענין ז' ברכות של ליל שבת שבהם עיקר התקנה לומר מוריד הגשם, ולכן שם נימא שהוא לעיכובא.

מ"מ עיקר סברתו של הרע"א שייכת עכ"פ לעניינו שכיון שיוצא בלא לומר ותן טל ומטר אם יתפלל של שבת, א"כ גם אם התפלל של חול ושכח ותן טל ומטר לא יצטרך לחזור, ובזה גם הא"ר שלא היה יכול לומר חידוש זה בנידונו של הרע"א יוכל לומר כן בניד"ד.

וכאן הוא יותר פשוט מנידונו של הרע"א דבנידון של הרע"א יש עדיין לטעון דמ"מ עיקר החיוב המוטל עליו הוא לומר מוריד הגשם והיאך ייפטר מזה, אבל כאן עיקר החיוב המוטל עליו הוא שלא לומר לא ברכה זו (ד'ברך עלינו') ולא אזכרתה (ד'ותן טל ומטר'), וכאן יש לטעון שמעולם לא נתחייב באזכרתה, וגם הבה"ל שלבסוף לא תפס כדברי רע"א אפשר דבניד"ד יסכים לחידושו של הרע"א לענין זה.

ועדיין כל הראיה מפלפולו של הרע"א הוא רק בשכח מטר בחורף אבל באמר מטר בקיץ אין ראיה כלל שא"צ להחזירו, ואדרבה אם נדמה כאן למה שנידון בדברי הרע"א, הרי שם אם יזכיר מוריד הגשם בימות החמה מודה הרע"א שצריך לחזור.

ובאמת בבאר היטב סי' קיז בשם ההלק"ט ח"ב סי' צא נקטו בפשיטות דאמר מטר בימות החמה אפי' סיים ברכת השנים (ומסתימת לשונו דקאמר שם חוזר אפשר דר"ל אפי' התחיל ברכה אחר כך ומסתמא כ"ה דמאי שנא) צריך לחזור ולומר ברכת השנים כתיקונה.

ובמאמ"ר בסי' רסח כתב יותר מזה דהמתפלל של חול בשל שבת בימות החמה ואמר ותן טל ומטר וסיים תפילתו צריך לחזור ולהתפלל של חול עד ברכת השנים לתקן הברכה ושוב להמשיך בשל שבת, ועי' להלן מה שאדון עוד בדבריו.

ולכשתדקדק תמצא דמה שנתברר לעיל ע"פ הרע"א אינו סותר הך דינא דהלק"ט כלל,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהרי ההלק"ט לא מיירי באופן שהשמיט אלא באופן שקלקל, ובזה צריך לתקן מה שקלקל.

וכן מצאתי שכ' בקצה"ש סי' כא סקכ"ח דפשוט דלא דמי הנידון ההפוך (שהשמיט מטר בימות הגשמים) לנידון ההלק"ט הנ"ל, ותמה על בעל מתת ידו ח"ב סי' יד שהשווה דינם זל"ז.

אולם גם בשו"ת פלא יועץ (מבעל הפלא יועץ וחסד לאלפים) ח"ב סי' נב כתב כדברי בעל מתת ידו הנ"ל ונימוקו דכיון שכבר נתחייב בשאלת מטר צריך לומר ולפי דבריו דמי למש"כ ההלק"ט הנ"ל.

ויתכן לומר טעם לשיטה זו המחמירה גם בהשמיט של מטר בחורף, דהנה בעצם מצד הסברא היה צריך לומר בשבת כמו בחול, רק דמשום כבוד שבת פטרוהו, (וכנ"ל מהמשנ"ב סי' רסח סק"ב), ואדם זה שהלך ונתחייב בזה שהרי כבר עבר על כבוד שבת והתחיל הברכה ונתחייב בסיום הברכה כמבואר בשו"ע ממילא כבר מחוייב בכל מה שכלול בזה, והרי זה כמי שיאמר ברכה שאינה כתיקונה.

אבל גם לפי סברא זו עדיין צריך בירור דמהיכי תיתי שצריך לחזור, דהרי לכאורה חיובא רמיא עליה כל זמן שעומד שם, דהחיוב המוטל עליו הוא רק לגמור הברכה שאוחז בה, ולמה נאמר לו להתחיל ברכה חדשה (דהיינו להתחיל מתחילת התפילה) דהרי לא אמרו לו חכמים להמשיך ברכות אחרות, א"כ רק מפני כבוד הברכה אמרו לו להשלים הברכה.

וביתר ביאור צריך תלמוד דהרי דינא כמעט לכל הראשונים שאין חיובא מה"ת לומר כל ברכה כל עוד שלא תקנו חכמים לאומרה, (חוץ מברכהמ"ז ולחלק מהדעות גם ברכה"ת), והכל תלוי במטבע שטבעו חכמים, (וכמו שהרחבתי בכמה מקומות דעיקר הדין הקובע בברכות לא תליא אלא בקביעת חכמים ולא בסברא כדמוכח מכמה דוכתי כמו שהסברתי במקומותם), וא"כ היאך שיך לומר שחזר לדין העיקרי של תפילת חול, כיון שמעולם לא תקנו עליו תפילת חול בזמן זה, וגם מה שנתחייב לסיים הברכה מפני כבוד הברכה, הרי לא מצינו שחייבוהו יותר מזה ומהיכי תיתי.

והנה למעשה בשכח מטר בימות הגשמים מאחר דלרע"א וקצה"ש א"צ לחזור וגם הבה"ל מתחילה נסתפק בדברי הגרע"א ויש מקום לומר דבניד"ד מודה, וכך יוצא מסברא כנ"ל, א"כ בודאי ספק ברכות להקל, בפרט בשבת שלא שיך תפילת נדבה.

אבל לענין אמר מטר בימות החמה מאחר שאמר דבר קללה ומסברא נראה שקלקל תפילתו כמו שנתבאר וכן מבואר בכמה פוסקים ולא מצינו כ"כ שחלקו על דין זה להדיא, לכך יש לחזור באופן זה, אבל מאחר שדברי המאמ"ר מחודשין כמו שכתב הוא גופיה שכמה לא יסכימו עמו, וגם מסתימת שאר פוסקים שהביאו דין זה רק כשאוחז בשמונ"ע ולא כתבו חידוש גדול זה א"כ אפשר דמשמע לפו"ר שלא תפסו כהמאמ"ר (ועי' גם להלן בשם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

התהלה לדוד ועוד) א"כ כשחוזר לא יאמר שוב הברכות של חול.

ואולי המאמ"ר סובר שאם התפלל שוב תיקן התפילה הקודמת ולכן יתפלל שוב עם ברכת השנים כדי לתקנה, אבל גם זה מחודש מאוד, דמהיכי תיתי שתיקן, דשמא תפילה ראשונה נתקלקלה ועכשיו מתפלל תפילה חדשה, ולכן גם אם יתפלל של שבת בלבד יוצא יד"ח חיובא דרמיא עליה.

ובאמת בתהלה לדוד סי' רסח סק"ה נקט בפשיטות שאם התחיל של חול באופן שמחוייב לסיים הברכה ועבר ולא סיים הברכה והמשיך ברכה של שבת אינו חוזר לשל חול דכבר עקר ממנה והפסיד אמירתו, ונקט שם אפי' לא סיים מקדש השבת, (ולא נקט כן בדעת הלק"ט הנ"ל דאילו בדעתו נקט שם בסק"ב שאפי' טעה בברכת השנים והמשיך ואמר תקע בשופר צריך לחזור לברכת השנים ונקט עוד בדעתו שאפי' סיים התפילה צריך לחזור לראש ולומר ברכות אמצעיות של חול שכבר נתחייב בהם וצ"ע, והוא דומה למש"כ במאמ"ר הנ"ל בדעת הברכ"י, אולם השע"ת סק"ג כ' בשם הברכ"י במחב"ר סק"ג דגם להלק"ט אם לא הזכיר גשם בברכת השנים אם כבר אמר של שבת א"צ לחזור לברכת השנים).

ולפי השע"ת הנ"ל לכאורה ג"כ צריך לצאת כן עכ"פ היכא שסיים מקדש השבת שיצא ידי חובה גם אם עצר באמצע ברכה וכו"ל, וצ"ע שהמאמ"ר הסתפק בזה דהרי לפי סברתו דלעיל היה צריך לצאת שהחיוב לא פג.

ובחי"א כלל כח ס"ז כתב דאם עומד בברכת השנים ואמר גשם בימות החמה צריך לסיים הברכה כתיקונה אבל אם כבר סיים הברכה שלא כתיקונה א"צ לחזור לראש הברכה, ובתהלה לדוד סק"א כ' דאם אמר גשם בימות החמה, אף אם לא סיים הברכה, הפסיד כבר ברכה זו דהו"ל כטעה בברכה וכמי שלא אמרה כלל ואומר מיד של שבת בלא לסיים הברכה.

אדם שנכשל בחטא בשבת האם אסור לו לומר וידוי על חטאו עד מוצאי שבת

נראה שבמקרה כזה בודאי יש לסמוך על הפוסקים שמתירים.

מקורות:

הנה

מקור הצד לאסור בזה הוא מצד שבטלו ברכות חול בשבת משום כבוד שבת, ובירושלמי שהביאו התוס' בברכות מח ע"ב מהו לומר רענו זונינו וכו', משמע דהאיסור הוא לא רק בשמונ"ע (מלבד היכן שהוא טופס ברכות קבוע כמו בבהמ"ז כמובא בירושלמי הנ"ל), וא"כ הספק הוא אם רק בקשות נאסר או גם וידוי.

והנה הרמ"א סי' רפח ס"ב פסק דמי שיש לו מרגוע בשבת אם יבכה מותר לבכות בשבת להסיר הצער מלבו, וכעיי"ז בא"ר סק"ג, ובט"ז שם סק"ב חלק על זה ואסר בכיה באופן שהתיר הרמ"א עיי"ש וכן דעת השל"ה (מס' שבת ד"ה וכתב רבינו ירוחם).

אולם מ"מ השל"ה גופיה שם התיר הוידוי בשבת, וכ"כ הוא שם עוד כן גם בר"ה שחל בשבת (ריש מס' ר"ה ד"ה כתב במהרי"ל), וגם בפתח הדביר דלהלן ציין דגם מהר"ם מינץ סי' פז דעתו להתיר, וכן במג"א סי' רח סקי"א הביא דברי המהר"ם מינץ הנ"ל להלכה, וכ"כ בשוע"ר סי' רפח ס"ח שיכול להתוודות בשבת ואינו בכלל תחנונים האסורים בשבת, ומשמע שם שהתיר גם וידוי הקבוע ולאו דוקא באופן שאירע שנכשל בשבת בחטא שצריך להתוודות עליו, ומשמע שכך למד במג"א בשם המהרמ"מ.

ואמנם במשנ"ב סי' רפח סקכ"ב משמע שלמד דברי המהרמ"מ רק לענין חרטת עונות שלא בלשון וידוי, וכך פסק שם ובסק"ז לאסור וידוי גרידא בשבת ע"פ סדר היום שהתיר רק במקום צורך מיוחד, עיי"ש, (וכן בשד"ח דלהלן מה שהביא בשם החיד"א בביאור דברי הסדר היום), אבל גם המשנ"ב שם בסק"ז ושם בשעה"צ סקכ"א הקיל בתענית חלום להתוודות עכשיו משום שהוא מקום צורך, וא"כ בניד"ד שהוא מקום צורך ובראשונים משמע שהוא חיובא דאורייתא דרמיא עליה, א"כ אין לנו ראיה מהמשנ"ב לנקוט לאסור.

וציינו בזה גם לדברי הלק"ט ח"ב סי' קעב שנקט דמצוה להתוודות גם בשבת, ואמנם לגבי מה שהתיר שם אמירת והוא רחום בשבת אנן קי"ל ככל הקודמים והזוהר ששללו דבר זה מכמה טעמים כמו שהרחבתי בתשובה בפני עצמה, וכמנהג רוב ככל ישראל, אבל גוף מה שהתיר וידוי בשבת זה מצטרף לעוד כמה רבנותא שהתירו הוידוי בשבת מעיקר הדין (ואולי גופא מה שבזוהר ובקדמונים יש עוד טעמים למה אין אומרים והוא רחום בשבת יש ללמוד שהתירו וידוי לפי שי' אותם טעמים, אבל אינו מוכרח דיש לומר שוידוי מפורש חמור יותר, ואולם במחב"ר סי' רסז פירש דברי הלק"ט לענין והוא רחום בפסוקי דזמרא,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועי' בשע"ת שציינתי בתשובה הנ"ל).

עי' בברכ"י סי' תקפא בשם רמ"ז סי' ל' שאסור לומר וידוי עד חצות של מוצ"ש ע"פ סוד, וכן הביאו שוב במחזיק ברכה סי' ש' הובא בבאר היטב שם, ומ"מ לגבי מוצ"ש יש לומר דהוא ענין ע"פ סוד אע"פ שנזכר במחב"ר שם הלשון אסור, דהרי כבר אומרים סלח לנו כי חטאנו במוצ"ש בשמונ"ע, ולכן יתכן שעיקר הקפידא במוצ"ש קודם חצות הוא רק באופן שאינו מחוייב ע"פ דין כגון וידוי קבוע על חטאים שכבר התוודה עליהם, כגון מה דמיירי שם רמ"ז על סליחות קודם חצות.

ובשדי חמד אסיפת דינים מערכת ו' אות ג' בשם פתח הדביר או"ח סי' רפ' דוידוי אסור בין לפי הפשט ובין לפי המקובלים מלבד חולה שנוטה למות, ויש לציין בזה לדברי הראשונים בשלהי גיטין ובשו"ע הל' גיטין לגבי היתר גט בשבת לשכיב מרע הנוטה למות.

וע"ע בשד"ח שם מה שהביא מסדר היום ומה שהביא ע"ז דברי החיד"א.

והנה מאחר שהשל"ה ומהר"ם מינץ סי' פז ומג"א ושוע"ר מתירים בכל גוני ומאידך משמע ברמב"ם ריש הל' תשובה וברבינו יונה שוידוי הוא חיוב גמור מדאורייתא המוטל על האדם מיד אחר החטא (ועי' במד"ר פרשת בלק עה"פ חטאתי), והרמ"א מתיר גם בכיה בשבת אם מועיל לו ויש מקום לומר שיתיר גם וידוי אם מועיל לו להרגיעו מדאגתו קצת שיש בזה משום שמחת שבת וגם לתקנו מחטאו, וכן יש לצרף הלק"ט שמתיר יותר מזה והתיר גם וידוי להדיא, וגם להאוסרים אינו איסור דאורייתא, וגם האוסרים התירו במקום צורך גדול (כגון שכיב מרע כהשד"ח בשם חיד"א בדעת סדה"י ובפתח הדביר הנ"ל, או תענית חלום כהמשנ"ב סק"ז הנ"ל בשם סדה"י), ולא נתברר שאינו מוגדר כצורך גדול גם בענייננו, ממילא אין לאסור במקום הצורך ובמקום מצוה.

האם אפשר להתפלל שלא יהיה צער לידה

להתפלל שהצער שנגזר שיהיה סבל כמה שפחות אבל להתפלל שלא יהיה שום צער כלל הוא כנגד הטבע (אא"כ רוצים להוליד בניתוח בהרדמה מלאה), ואין מתפללים על שינוי הטבע, וגם לא טוב להתפלל בלשון דמשמע לשתי פנים אלא באופן ברור שהסבל יתמעט ויהיה מינימלי ככל האפשר.

אפשר

מקורות:

הנה זה פשיטא שתפילה מועלת להקטין צער חבלי הלידה, ובקללה גופא מצינו שהתפלל אדה"ר [פסמים קים ע"א] אני וחמורי נאכל באבוס אחד ונתקבלה תפילה מחצה דתפילה עושה מחצה [ויק"ר י, ט], ומאידך גיסא להעלים לגמרי חבלי הלידה א"א בעוה"ז שהיא מפתקה של חוה, ואמנם אמרי' [סוטה יז ע"א] דנשים צדקניות לא היו בפתקה של חוה, ויש מקום לפרש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דלא היה להם צער כלל, אבל הוא רק בנשים צדקניות ואילו שאר נשים ודאי היו בפתקה של חוה.

וממילא כמו שא"א להתפלל על שינוי הטבע דאין מתפללין על מעשה ניסים [ירושלמי תענית פ"ג ה"ז וכו'] ברכות נד ע"א וס ע"א], א"כ גם א"א להתפלל שלא ימות לעולם, כיון שהיא ודאי נחשבת כתפילה נגד הטבע מאז חטא אדה"ר, וה"ה א"א להתפלל כנגד שאר טבעים שנטבעו בזמן חטא אדה"ר, ואמנם שייך להתפלל שיצא בשלום וכיו"ב כמבואר בברכות [ס ע"א], וה"ה אפשר להתפלל שלא ימות עכשיו כדמוכח בברכות [דף י'] ובשאר דוכתי, אבל להתפלל שלא ימות לעולם או שלא יהיה צער לידה כלל הוא כנגד הטבע ואין מתפללין על מעשה ניסים.

ואמנם בירושלמי בפ"ט דברכות ה"ה לפי מה שהגיהו שם מן המפרשים ע"פ הב"ר פרשת ויצא נפיק מינה דהוא פלוגתא אם מותר להתפלל על מעשה ניסים או לא, ודוק, אבל אנן קי"ל כהבבלי שאוסרו.

ואמנם מצינו בבבלי בפ"ג דתענית שכמה פעמים התפללו על מעשה ניסים, אמנם גם שם מצינו כמה וכמה הסתייגויות מן הדבר, חדא דאמרי' התם עמי היתה ושלחתיה עי"ש במפרש, ועוד דאמרי' התם אלמלא חוני אתה וכו', ואע"פ שהיה תלוי בזה פיקו"נ והצלת כל ישראל באותו הדור, ועוד דאמרי' התם גבי אתתיה דר' חנינא בן דוסא דאחוו בחלמא וכו', ועוד עי"ש במפרש כה ע"א מ"ט כיבו הנר דרחב"ד משום שלא רצו ליהנות ממעשה ניסים, ועוד שם בגמ' לענין חלא דאייתו מלאכי השרת דאמינא להו לא תסבו מהא דמעשה ניסים הוא, ומבואר מכ"ז שאינו טוב לעסוק במעשה ניסים, אע"פ שאין כל האופנים שוים, מ"מ הצד השווה שבהם שיש להתרחק ממעשה ניסים וכנ"ל.

ולענין אם רוצה להתפלל נוסח אמצעי שאפשר להתפרש שלא יהיה צער מיותר היה מקום לומר שהוא בסדר, אבל אינו ג"כ טוב לגמרי, דבתפילה צריך לפרש כוונתו כמבואר במדרש אסתר רבתי במעשה דחמור, וכ"כ המשנ"ב בהל' תפילה [גני דיני נקשות פרטיות נשמוי"ע] בשם הפר"ח בשם הזוהר שאדם צריך לפרש דבריו בתפילה (ועי' במשנ"ב גבי הניקוד בזכרנו לחיים), ומאידך אם מתפרש על מעשה ניסים יתכן שתהיה בזה בעיה לתפילתו לעלות, וגם אולי ינכו מזכויותיו, עי' ברכות נה ע"א.

וגם יש לדון בזה דאם מתכוון להתפלל גם על דבר שלא תתקבל תפילתו אם נכנס לגדר מה דגרסי' בפ"ק דתענית לא מצלינן אתרתי, ועי' בחידושי על הגמ' תענית שם מה שדנתי מתי אומרים כלל זה ומתי לא, וכאן יש לדון דמחד גיסא הכל אותו ענין וממ"נ איך שנפרש דבריו אומר רק בקשה אחת, א"כ שמא אינו בכלל תרתי, מאידך גיסא מכיון שבסתר לבו מתכוון לעוד בקשה שידוע לנו שלא תתקבל א"כ יתכן שמגרע בזה כל התפילה מאותו דין דלא מצלי' אתרתי (ובאמת יש לדון אם שם הכונה שהוא יותר גרוע מלהתפלל על אחד, ולפי תשובת הגמ' שם ניבעי אכפנא וכו' אין הכרח לומר כן, דהרי מה דלא מצלינן שם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אתרתי הוא משום שעל אחד יותר טוב לפי מסקנת הגמ' שם, אבל באופן שאין עדיפות על אחד מהם שמא מצלינן אתרתי, אבל מדברי הגמ' קודם שידענו ענין זה [דנינעי אכפנא דמי יהיז רחמנא וכו'] אולי כן יש ללמוד דמאן דבעי אתרתי הוא גריע ממאן דבעי על אחד, אפי' כשאין עדיפות לאחד מהם, וממילא לפי צד זה יהיה ראייה לעניננו שלא לכלול בתפילה דבר שיודע שלא יתקבל, ודוק).

ועכ"פ מהטעמים דלעיל לחוד ג"כ יש ללמוד שיותר טוב שלא להתפלל בלשון שיוכל להיות גם משמע שמבקש נס, ויש לציין דברז"ל יש משמעות שהנצרך לנס מבקרין פנקסו, ואע"ג דכל יולדת מבקרין פנקסה כמ"ש בגמ' פ"ב דשבת, מ"מ למה לי להוסיף ביקור לביקור.

האם מותר לקצר דרכו בתוך בית הכנסת דרך בימת בית הכנסת

נראה

דמעיקר הדין לא נאמר בו איסור אלא מחומרא או ממנהגא, ואפשר דגם הפוסקים שסתמו בזה כך סבירא להו, וכך לכאורה דעת הרבה רבוותא עכ"פ מעיקר הדין, אבל יש מאחרונים שהזכירו בו איסור.

מקורות:

הנה יש לדון כאן האם הבימה חשיבא רשות בפני עצמה (כשגבוהה עשרה או שיש לה מחיצה גבוהה עשרה) וכן יש לדון האם מותר לקצר דרכו דרך בהכנ"ס כשכל תחילת וסוף הליכתו הוא בתוך ביכנ"ס, ואם תמצי לומר שמותר מה הדין כשהחדר הפנימי יש בו קדושה יותר, כגון בניד"ד שיש מקום לטעון שהבימה יש לו מקום קדושה יותר שמיוחד לקריאת ס"ת.

והנה לגבי הנידון הראשון יעוי' בסי' נה סי"ט לענין צירוף דמבואר שהבימה (עכ"פ אם אין לה מחיצות גבוהות המגיעות לגג בהכנ"ס) בטלה לגבי בהכנ"ס, עכ"פ באופן שש"ץ בבימה וציבור בבהכנ"ס (ובאופן שהוא אפכא יש לדון, דלענין חצר קטנה שנפרצה לגדולה אשכחן שם לעיל מינה דלא מועיל כשהציבור בקטנה והש"ץ בגדולה, ויש לדון לענייננו), ולכאורה א"כ גם לגבי קפנדריא יש לומר כן וכ"ש שכל הבימה הוא לצורך בהכנ"ס ומשמש לבהכנ"ס.

וגם לענין קדושה הרי חצר הבימה שאין ס"ת מונח עליו אינו אלא לכל היותר תשמיש דתשמיש והלוחות והבימות אין בהם משום קדושה, וכמו שפסוק השו"ע סי' קנד ס"ז שהבימה יש לה קדושת בהכנ"ס, וכ"ה בר"י מלוניל מגילה יא ע"ב שהבימה אין בה שום קדושה, וראה גם ברמב"ם פ"י מהל' ס"ת ה"ד (וכ"כ בדעתו בספר הבתים שערי בהכנ"ס יב), וכ"כ בפשיטות בזרע אמת ח"א סי' כו שאין בבימה שום קדושה יותר מקדושת בהכנ"ס, וא"כ לכאורה בענייננו מצד דינא א"צ להיזהר מקפנדריא אפי' אם יש איזה צד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לומר דבהכנ"ס בתוך בהכנ"ס הוא בכלל איסור קפנדריא.

אולם במקור חיים סי' קנא ס"ה כ' דיש להזהר שלא לעשות קפנדריא גם בבימה ואפשר שהוא מנהגא או חומרא בעלמא ולא מדינא, אבל בלשונו כ' דיש בזה קדושה יתרה ואסור ומשמע שסובר שהוא מדינא, ועי' גם זכרון יהודה ח"א סי' נ.

וצ"ע מנ"ל דאם משום שהוא מקום המיוחד לקריאה מס"ת כשר וס"ת כשר יש להניחו ע"ג ספרים מודפסים אבל עדיין מנ"ל שמקום המיוחד ללימוד מס"ת כשר עדיף ממקום המיוחד ללימוד בשאר ספרים דהרי אין לך אלא מה שאמרו חכמים, ואף שהוא מיוחד ללימוד דרבים, אבל הרי כל בכהנ"ס בסופו של דבר מיוחד ללימוד דרבים, ועוד הא לא קי"ל כר"מ דתפילה דרבים עדיף לענין זה ולכאורה כ"ש בלימוד דרבים, ואם משום שכיון שהוא מקום לימוד חשיב בהמ"ד וקדוש מבהכנ"ס (עי' מגילה כז) הרי לא משמע כלל שזה כוונתו, ועוד א"כ כל בהכנ"ס שהבימה בתוכו בלא רשות מפסקת (ולכאורה גם ברשות מפסקת שהוא בטל לפי מה שנתבאר) ייחשב בהמ"ד ולא יהיה דין בהכנ"ס אלא במקום שמתפללין בלא קריאה"ת והא ודאי ליתא, ואם משום שנזכרו רמזים בפוסקים על הבימה שהוא כנד המזבח (ע' בהגר"א סי' תרס) אבל אינו משנה דינו וקדושתו מחמת זה, דגם על העומדים סביב הבימה נזכרו רמזים בפוסקים אע"פ שודאי לא נשתנה קדושתם מחמת זה לענין חיובי גניזה ושום דין אחר.

ועי' בב"י ושו"ע סי' קמא ס"ו שחידש דהעולה הנכנס לבימה יצא מהצד השני באופנים שנתבארו שם ואסמכיה אקרא הבא דרך שער צפון יצא דרך שער נגב ביחזקאל מו, ופסוק זה הובא בגמ' על בהכנ"ס וכאן אסמכיה גם על בימה, ויש לדון אם יש ללמוד מזה דהב"י היה מחמיר גם שלא לעשות קפנדריא כשעובר שם לשם קפנדריא, ואמנם גם בבימה שם לא נאמר בכל גוני כמבואר שם, ויל"ע.

ולגוף הנידון האם מותר לעשות קפנדריא לבהכנ"ס דרך בהכנ"ס כשהבהכנ"ס הפנימי הוא מיד אחר הבהכנ"ס הראשון דנו והסתפקו בזה כמה פוסקים, וצינתי מ"מ לדברי הפוסקים בזה בתשובה אחרת ד"ה משפחה ששכרו קמפוס לתקופת נופש ומקיימים את התפילות באחד מהחדרים האם מותרים לעבור דרך אותו החדר כדי לקצר דרכם (<https://shchiche.com/121525>), ועי' בספר מאיר עוז על המשנ"ב סי' קנא עמ' תקסה שהביא בזה עוד מ"מ.

האם אפשר לקנות ארבעת המינים ממוכר קטן או בחור בר מצוה ללא זקן

אם

מוכר משלו אסור לקנות ממנו לד' מינים של היום הראשון, והמיקל לקנות מבחור בר מצוה אין למחות בידו, ואם הוא שליח של אביו גם בקטן מותר.

מקורות:

הנה מאחר שד' מינים צריכים קנין והקנאה כדי שיחשבו שלו ביום הראשון שהוא לעיכובא מדאורייתא, א"כ כאן יש בעיה שהרי קטן אינו יכול להקנות נכנסים אנו לנידון האם אפשר לסמוך על חזקה דרבא, דהיינו החזקה שמבן י"ג שנה מסתמא הביא סימנים ומסתמא הוא גדול.

ובמשנ"ב נקט לענין כמה מקומות שאין סומכין על חזקא דרבא לענינים הנוגעים לדאורייתא, עי' בבה"ל סי' תס"ד"ה אין לשין לענין שימור מצות, ובשער הציון סי' תקפט סק"ב בשם הפוסקים לענין שופר, אך לענין טויית ציצית כתב הביאור הלכה סי' יא ד"ה טוואן שבדיעבד נראה שאפשר שאין להחמיר שסומכים על חזקה דרבא, אבל לענין לשמה שם הוא קל יותר מנידונים מסויימים אחרים שכן יש בזה צירופים נוספים, ועי"ש עוד סי' לז ד"ה וי"א (לגבי דרבנן).

ולענין ד' מינים הביא בבה"ל סי' תרנח ס"ו ד"ה לא יתננו בשם הפמ"ג (א"א סקי"ב) דהוא ספק דאורייתא ואין לסמוך על חזקה דרבא כמו בניד"ד, אולם הביא שדעת הכתב סופר או"ח סי' קכט להקל בזה, וע"ע שו"ת רע"א סי' ז.

והמשנ"ב לא הכריע להדיא כהכתב סופר, (וממה שכתב הבה"ל בדבריו שכתב קודם שהביא הפמ"ג משמע שעכ"פ מתחילה לא נקט כהפמ"ג, וגם ממה דנחית לבאר שיטת הכת"ס אפשר שנטה לדעתו דהכתב סופר וגם מהלשון קצת שעל הפמ"ג כ' ועיין ועל הכתב סופר כתב בפשיטות שדעתו וכו', אבל אינו מוכרח כלל), אולם החזו"א והקה"י (ארחות רבינו מהדו"ח ח"ג עמ' צו צח) נקטו לענין ד' מינים להחמיר בזה כפמ"ג, וכן נקט במועדים וזמנים ח"ו סי' מז.

ולכן לכתחילה יש להחמיר בזה אבל אין למחות בזה, בפרט דגם חלק מטענת הפמ"ג היא רק מצד דאין עושין ס"ס לכתחילה ולא מצד שיש כאן ודאי איסורא דאורייתא עי"ש.

ובדברי יציב או"ח ריש סי' מה כתב שגם לענין דאורייתא סומכים על חזקה ושכן עמא דבר (ויש לציין דלא בכל מקום נהגו כך ואולי במקומו של הדברי יציב לא הקפידו לבעל תוקע וכיו"ב שלא לסמוך על חזקה דרבא), ויש לציין בזה עוד לפלוגתת המשנ"ב והחזו"א לענין זימון.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובאופן שקטן מוכר ד' מינים משלו מבואר בביה"ל הנ"ל ע"פ הכתב סופר שא"א עכ"פ לכתחילה (ולענין בדיעבד אם כבר בירך עי"ש מה שכתב), וגם כשמוכר משל הפקר עי' מנח"י ח"ה סי' סה והליכו"ש פי"א הערה 14, וארבעת המינים כהלכתם עמ' קנא בשם הגר"ק מה שכתבו בזה.

אבל אם קטן זה (וכ"ש בחור בר מצוה) מוכר ד' מינים של גדול לענין אם יש להחשיב את הקונה כעושה קנין לעצמו על דעת הגדול המשלח, ואם יש להחשיב הגדול המשלח כמכוון להקנות לו, הוא תלוי בנידון נפרד, ובשם הגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי ח"ד עמ' סג) והגר"ק (תורת המועדים סי' תרנח הערה כא) הובא שאין הקטן כאן מגרע כלל כיון שהמקנה הוא המשלח שלו והקונה הוא גדול ג"כ, ואעפ"כ יתכן שיש מדקדקים שנוהרים שלא לקנות מזה בפרט אם אין ידוע באמת ממי הקטן מקבל את הסחורה אלא על פי הקטן.

האם כל התימנים נהגו בהוספת הדם שוטה לארבעת המינים ומה המקור לזה

הנה

אע"פ שלדידן הבא לצאת כל השיטות יותר טוב שלא להוסיף גם הדסים כשרים וכמ"ש בשו"ע סי' תרנא סט"ו, וכ"ש הדם שוטה, מ"מ בני תימן הנוהגים בזה כמנהגם אין מזניחין אותם שיסוד המנהג בהררי קודש, ומנהג זה של הוספת הדסים שוטים לאגד הלולב מובא כבר בקדמוני תימן כהמהרי"ץ (עץ חיים ח"ב נט ע"א) ומהר"י ונה (תכלאל משנת תס"ז בחלק חידושין לתפילת סוכות), וברוב המקומות בתימן נהגו בהוספת הדסים שוטים.

וע"פ פשט הטעם שהוסיפו הדם שוטה משום שסברו שהוא מינא דהדס, והדם שוטה יותר בנמצא להוסיפו, וכ"כ רב נטרונאי גאון ורס"ג שיכול להוסיפו ולמלאותו בהדס שוטה, אבל ע"פ סוד כתב המהר"י ונה אחד מקדמוני תימן שיש להוסיף הדם שוטה דוקא עי"ש.

ובהרחבה מקורות לזה עי' בספר פרדס אליעזר על סוכות וכן בקונטרס ארבעת המינים הלכות ומנהגי תימן שהביא הרבה מ"מ לזה, ועי' שו"ע המקוצר סימן קי"ז סעיף ט"ו.

בספר ויצבור יוסף בר ח"ג פכ"ב כתב דהמנהג הקדום בתימן היה שלא להוסיף כלום, ולכן בצירוף עם מה שאולי נימא שכאן בא"י כבר פחות נהגו בזה (ואיני יודע המציאות בזה) ובצירוף שגם בתימן גופא היה יותר ממנהג אחד בזה, א"כ אם איתא לה להא דמש"כ הויצבור יוסף א"כ גם תימני הבא לצאת ידי שמים מסתמא יכול שלא להוסיף כלום ובזה לצאת כל הדעות וגם אפשר ע"פ סוד עי' בבה"ל סי' תרנא שם מה שציין לדברי הלבוש.

מי שלומד לפני מעריב עם קטן שהוחזק כבר להפסיק לימודו ולא יישאר הרבה האם חשיב בשומר

ממה

שכתבו הפוסקים (בסי' פט ס"ו ובסי' רלה ובסוף סי' תלא) כמה היתרים באופנים שונים דחשיב שומר מעיקר הדין שמע מינה שאינו דין קבוע בכל מקום שא"א ללמוד בלא שומר אלא כל שיש אומדנא ברורה שיפסיק מלימודו קודם שיעבור הזמן חשיב שומר ומותר ללמוד במקום שמועיל שומר, (וכמ"ש הגר"ז שם בביאור דברי המג"א סי' תלא סק"א שאם לומד בבהכנ"ס חשיב שומר וכ' הגר"ז שם ס"ט דבודאי לא ילין בבהכנ"ס, ועי"ש במשנ"ב דמשמע בדבריו שאפי' בלימוד רבים מעיקר הדין יכול לסמוך על זה דרבים מדכרי להדדי), וגילו לנו הפוסקים בזה דכל אומדנא מהני, וכמו בסי' פט שם שנזכר ענין שרגיל לילך לבהכנ"ס או שהעמיד שומר או שרגילין אנשים להתאסף לשם ויזכירוהו, וכן בעוד אופנים בסי' רלה ותלא הנ"ל, וממילא כשלומד עם קטן כל שיש אומדנא ברורה שיפסיק מלימוד הקטן קודם שיעבור הזמן וכבר הוחזק הקטן הרבה פעמים שאינו יכול ללמוד יותר מחצי שעה או שעה ומעולם לא שינה מנהגו לענ"ד פשוט דמעיקר הדין ודאי יש לסמוך על זה דחשיב שומר.

הלומד בבית הכנסת בליל שבת או יום טוב קודם סעודה האם חשיב שומר כיון שודאי יבוא לביתו

לענין

שומר חשיב שומר לענין דברים אלו, כיון שודאי יבוא לביתו והרי בביתו בודאי ימצא את בני ביתו שיזכירוהו בכל גווני לעשות מצוותו.

אבל לענין הקדמת הסעודה בשבת עי' ריש סי' רעא ובמשנ"ב שם דבמקרה רגיל יש להקדים את הקידוש עם הסעודה שלאחריה גם בלא קשר לדיני שומר וכמו שיתבאר שם, ולענין כזית של ליל סוכות וגם לענין ליל שבת הרחבתי בתשובה נפרדת [ד"ה האם יכול ללמוד ולאחר את הסעודה צליל סוכות אם מעמיד שומר], אבל כאן הנידון מדין שומר.

מקורות:

(מכתב) הנידון שהביא כת"ר מבדיקת חמץ דשם ג"כ מצינו שאסור ללמוד קודם ויש שהתירו אם לומד חוץ לביתו כמ"ש המ"א והמ"ב בסי' תלא, אה"נ שם מיירי מצד עיקר הדין שאסור לו להמתין, וכמו שיתבאר דיש עיקר דינא שהוא ענין אחר, ובאופן שלומד מחוץ לביתו יש כאן נידון מצד שמה שלומד חוץ לביתו יש בזה שמירה והוא כעין שומר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המועיל שלא ישכח (וכעין דינא דמי שלומד ויש לו מנין קבוע יש שכתבו דחשיב שומר, וגם כאן יש לו קביעות לבוא אחר כך לביתו), ואילו במטה אפרים כאן לכאורה נוסף עוד ענין כמו שנתבאר שימנע מללמוד אז משום שהיא מצוה המוטלת עליו עכשיו ואינו ראוי לאחר הדבר, ודבר זה אינו מצד החיובים, ולכן גם כשיעמיד שומר או ילמד מחוץ לביתו לא יהני לזה.

ובעצם דינא דמהני בבדיקת חמץ ליש פוסקים כשלומד מחוץ לביתו אינו בהכרח שיועיל גם כאן, דהרי לק"ש אינו מועיל מה שלומד חוץ לביתו, דבפוסקים הזכירו איזה עצות אחרות אף ללומד בבהמ"ד (וכמו מש"כ הפוסקים מי שלומד במקום שיש מנין, משמע דעצם מה שלומד בבהכנ"ס או בבהמ"ד לא מהני לולא שיש שם מנין), אלא דבדיקת חמץ שהיא מצוה שבבית סגי בהיכר זה, שהרי בודאי יבוא לביתו בסוף, וכ"כ שם בשוע"ר סי' תלא ס"ט דבודאי לא ילין בבהכנ"ס וכשיבוא לביתו יזכור חובת בדיקה, ממילא בישיבה בסוכה אם אינה בביתו אינו פשוט דמהני להיות היכר כיון שאינו רגיל לילך לשם כלל, אלא אם כן נחדש מסברא דמאחר שבנה סוכתו והעביר לשם כל כליו ממילא בודאי יבוא לשם, אבל אה"נ למעשה נראה דכיון שכתב בשוע"ר לענין חמץ דהאומדנא הוא מצד שיבוא לביתו יזכור א"כ גם בניד"ד הרי אנן סהדי שכשיבוא לביתו ויראה בני ביתו ממתנים בסוכה ומכנים המאכלים בסוכה והבית אינו ערוך במאכלים א"כ פשיטא דמהני גם כאן.

ועיקר רעיון הדברים כבר מבואר בסי' פט ס"ו ובמשנ"ב שם (לענין שחרית) שאם לומד בבהמ"ד ורגיל לילך לבהכנ"ס חשיב כמו שיש שומר וכן אם לומד בבהכנ"ס ואנשים באים לשם חשיב כמו שומר, וממילא כאן הרי רגיל לילך לביתו ובביתו הרי יש אנשים שודאי יזכירוהו לסעודה, וא"כ בענייננו חשיב שפיר שומר.

לגבי המג"א בסי' תלא סק"א על הקולא של לימוד כשלומד בבהמ"ד לענין בדיקת חמץ יל"ע היאך אתיא כהסוברים שיש ענין מצד הדין בתחילת הלילה דוקא ולמדו כן מאור לי"ד ובאמת הוא דחוק מאוד דבגמ' פסחים ג מבואר דהוא רק כינוי לשון נקיה ללילה משום ותבחר לשון ערומים, ולהנך דעות דבאמת יש ענין בתחילת הלילה מצד עצמו (ולא רק מטעם זריזות או שמא יתבטל מהבדיקה) אפשר דאין לסמוך על חילוקו של המג"א הנ"ל וצל"ע דלמעשה המ"ב בסק"ז פסק כהמג"א ולא ערער על מה שהזכיר הד"מ לענין אור הנ"ל, אלא אדרבה הביא כע"ז שם בסק"א בשם כמה אחרונים, ושוב אחר הדקדוק נראה דלא הקיל בזה המשנ"ב להדיא אלא קודם צאה"כ דוק ותשכח (ואע"ג דלהך דיוקא דהד"מ דאור א"כ לכאורה הבדיקה היא קודם צאה"כ אפשר דכולי האי לא החמיר, או בדוחק יש לומר דלא באו לומר קודם צאה"כ אלא רק קודם שהחשיך מיד).

*

האם יכול ללמוד ולאחר את הסעודה בליל סוכות אם מעמיד שומר

יש

להזהר בדיני שמא ימשך כמו בכל מצוה דרמיה עליה ואף באופן שמעמיד שומר וכיו"ב אינו כדאי להמתין מכמה טעמים וגם בלימוד אין ראוי להתעכב קודם, ובמקום הצורך דביטול תורה באופן שיש צורך מיוחד אם העמיד שומר עכ"פ עדיין לא נכנס לסוכה ואין חשש לגשמים מותר להקל לפי הצורך כיון שאינו ברור שיש איסור כלל בשהייה מעיקר הדין, ובמקום ת"ת דרבים או מי שתורתו אומנתו יש יותר מקום להקל ובלבד שיעמיד שומר.

מקורות:

הנה בתחילת דבריכם הבאתם דברי המטה אפרים סי' תרכה סמ"ד שלא להשתהות באכילה בליל סוכות, ואחר כך הבאתם כמה נידונים שמצינו בפוסקים בעלמא לענין מהות השמירה המועלת במצוות אחרות שיש בהם ג"כ איסור לשמא יימשך.

ולענ"ד דכוונת המטה אפרים כאן הוא גם מצד עצם השיהוי שהוא דין לכתחילה כמו שיתבאר מטעם כבוד יו"ט ומשום מצוה דרמיה עליה, והוא נוסף על האיסור הדיני שיש שמא ימשך, ולכן גם כשמעמיד שומר כוונת המטה אפרים דיש להזדרז, והוא הדין כשאינו לומד כלל דמצד עיקר הדין אין איסור לאחר את אכילת הלילה כמו שהוא במעריב, ואעפ"כ פשוט מלשונו של המטה אפרים שהוא מזהיר להקדים גם בזה, דלרבותא קאמר דגם לצורך לימוד לא יאחר וכ"ש מי שאינו לומד.

והנה לגבי הענין הנ"ל המבואר במטה אפרים (שלא להמתין משום כבוד יו"ט) משמע לכאורה בדבריו שעיקר אזהרתו הוא כשכבר עומד בסוכה וז"ל, אחר שיכנס לסוכה והשלחן ערוך והכל מתוקן לסעודה אין לעשות שהות אפילו בענין לימוד, רק יעשה קידוש מיד, ומכל שכן אם אין הרקיע בטהרתו ויש לחוש שמא ירדו גשמים שלא ישהה כלל ע"כ.

ומבואר דיש האופן שאחר שיכנס לסוכה (שאז כבר הזמין האושפיזין כמ"ש האלף למטה שם [כמו שיזכר לטונו לקמן], ולכן אינו נכון להמתין, וגם אם לא אמר הנוסח של הזמנת האושפיזין הנזכר בזוהר מ"מ אפשר דעצם היותו שם חשיב כמזמין האושפיזין כיון שמובטחים אנו שהם באים וכביכול ממתנים לסעודה, דהרי לא הזכיר שם בפנים כלל ענין אמירת האושפיזין אלא כניסה לסוכה גרידא), ויש האופן שאם אין הרקיע בטהרתו (היינו בכל אופן שיש חשש שירד גשם ולאפוקי אם יודע שלא ירד גשם ע"פ הודעות רשות מזג האויר במידה והם הוחזקו כדוברי אמת דפשיטא שבאופן כזה לא מיירי המטה אפרים בטעמו הזה, וה"ה אם עומד במדינה שאין יורד בה גשמים כלל, אז ג"כ אין נפק"מ אם הרקיע בטהרתו או לא), שאז אם אין הרקיע בטהרתו אין לשהות כלל ובתיבת "כלל" יש מקום לכאורה לפרש דרוצה לומר שבזה לא ישהה גם אם עומד חוץ לסוכה ועדיין לא נכנס

ולפ"ז הפשטות הפשוטה נמצאת דר"ל שבאופן שכבר נכנס לסוכה אין להמתין גם אם הרקיע בטהרתו, ובאופן שאין הרקיע בטהרתו אין להמתין גם אם עדיין לא נכנס לסוכה.

ויעוי' גם בסידור יעב"ץ בית יעקב (רחוב ג בית אלקים אות ג) שכתב דאחר שמברך חבירו אחר התפילה הולך לביתו לשלום ונכנס מיד בסוכה אם לא לאיזה צורך עכ"ד, ושוב כתב שם באות ו כשהשלחן ערוך ומתוקן לסעודה לא יעשה שהות אפי' בלימוד ועושה קידוש מיד וכ"ש כשמעונן ויש לחוש לגשם עכ"ל.

והנה ז"ל האלף למטה על המטה אפרים שם סקע"ג הטעם כיון שהזמין האושפיזין יש לו להיות מן הזריזין מקדימין, ושהוי מצוה לא משהינן, וגם שמא ימשך עד חצות הלילה וצריך לאכול כזית עכ"פ קודם חצות עכ"ל, והנה מש"כ שהזמין האושפיזין יש לו לומר דהוא כעין דרך ארץ שלא לעכבם מפני כבודם, ומש"כ שהוי מצוה לא משהינן היה מקום ליישבו בקל עם תחילת דבריו דאחר שכבר הזמין האושפיזין ממילא כבר יש עליו יותר תוקף חיוב המצוה, אבל יותר נראה דשהוי מצוה לא משהינן אינו שייך דוקא להזמנת האושפיזין (ועי' להלן), ומלבד זה הביא יש טעם אחר דשמא ימשך וכו'.

וכל הדברים כאן אינם ברורים דהרי הטעם שמא ימשך אינו אוסר שיהוי בעלמא בתפילת מנחה ומעריב (ולענין ק"ש של שחרית השו"ע פסק דברי התר"י למהר קריאתה, ובאמת שם בדשחרית החמיר המשנ"ב בסי' פט סקל"ג בשם החי"א דאפי' בשיעור קבוע לא מהני אע"ג דליכא למיחש שם שמא ימשך, אע"ג דבסי' תלא הקיל המשנ"ב אפי' בלומד חוץ לביתו, ובאמת בשחרית נאמרו כמה דינים שנאמרו כמעט רק בשחרית כמו איסור טעימה כל דהוא ואיסור עיסוק בעסקיו ואיסור שאלת שלום במשכים לפתחו ואיסור יציאה לדרך באופנים האסורים, ואפי' במוסף לא נאסרה טעימה כל דהוא כמבואר במשנ"ב ובפוסקים, וצל"ע אם מצינו עוד מקומות שנאמרו דינים כמו בשחרית, ולענין קידוש אין להביא ראיה דשם הוא דין מיוחד בעונג שקידוש במקום סעודה מחמת זה כדפירש רשב"ם וא"כ היא מצוה דתליא באכילה וסברא לאסור כל טעימה קודם לכן), א"כ מה שהזהיר בטעם דשמא ימשך מיירי לכתחילה בעלמא ומצוה מן המובחר, א"כ מאי נפק"מ אם נכנס לסוכה או לא ואם הזמין את האושפיזין או לא, ועוד דטעם דשהוי מצוה לא משהינן לכאורה שייך גם אם עדיין לא נכנס לסוכה כיון שגם זה מוטל עליו להכנס לסוכה ולעשות את הקידוש והסעודה.

ולכן נראה כמשנ"ת דכ"ז אינו מצד חיובים אלא מצד מה שראוי, וגם מש"כ שהוי מצוה לא משהינן ר"ל דכיון שהיא מצוה עוברת וקי"ל מצוה עוברת קודמת למצוה שאינה עוברת, וכיון שהמצוה מוטלת עליו עכשיו ואינה יכולה להתקיים על ידי אחרים (עי' מו"ק ט) וגם אינו יכול להיפטר ממנה, לכך ראוי לו שלא להתעכב.

וכעין מה שכתב השו"ע סי' רעא ס"א לענין אכילה בליל שבת שיש להקדימה מיד ולא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לאחר (ועי' בספר בן ידיד על הרמב"ם שדייק דגם האכילה יש ענין שתהיה מיד ולא רק הקידוש וכן נראה דעת הב"ח שם, וכן דעת הר"ח פלאג"י ביפה ללב על השו"ע שם ע"פ הזוהר ובשם האחרונים וכן הוא במקור חיים למהר"ח הכהן על השו"ע שם, ואולי זהו גם כוונת הלבוש שם שהזכיר ענין האכילה על המהירות ובפני עצמו הזכיר ענין קידוש קודם האכילה, וכן מוכח מגמ' דשבת דלקמן עכ"פ באופן רגיל, ויתכן שכך יסבור גם המטה אפרים לפי שיטתו כאן, ודלא כהמג"א והמשנ"ב שם, ובאמת יש לדון לדעתם בענייננו דשם יש סברא דאמרי' בכניסתו דיש שלמדו שהוא דין בכניסתו ממש ועי' בב"י שם).

ובספר יוסף אומץ להר"י יוזפא הביא מסדר היום (תחילת הפרק סדר קידוש ליל שבת ויו"ט) שהזהיר מאוד על זה [לגבי שבת] וכתב שאפילו בבית הכנסת לא יתעכב הרבה ותיכף בהיכנסו לביתו יקדש מיד ולא יפסיק וכל הזריז להקדים לקידוש היום הרי זה משובח עכ"ל, וכ"ז דלא כשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ב שהקיל בזה.

וגדולה מזו אמרו בשבת קיט לגבי זוגי דרבנן שהתעכבו בלימודם במקום לענג את השבת במטותא מינייכו לא תחלונה, וכ"ש שעונג שבת אינה חיוב גמור מדינא וגם ישנה לשיעורים וגם נדחית מפני עוני וגם היא דברי קבלה ואעפ"כ יש למהר בלימודו בשביל זה, וכ"ש כאן שהוא חיוב והוא דאורייתא ואינו לשיעורים (דא"א לקיימו בפחות מכזית), וצא ולמד מש"כ הרמ"א אפי' לענין לימוד בע"ש שיש למעט כדי להכין צרכי שבת כמ"ש הרמ"א ס"ס רנא, וכ"ש כאן ויש לציין דגם כבוד יו"ט גופא הוא רצון התורה כמבואר ברמב"ן בפרשת בא ועוד ברמב"ן בפרשת אחרי מות.

ובפסחים קט ע"א דאמר ר"ע מימי לא אמרתי הגיע עת לעמוד בבהמ"ד חוץ מליל פסחים וכו', ועי' בדעות בשו"ע ובבהגר"א ובמשנ"ב לגבי קריאת המגילה באלו מצות נדחה להקדים ובאלו מצות נדחה להדחות עי"ש.

ויש לציין דגם אם נימא דהאלף למטה אכן מיירי בטעם שכתב לגבי אושפיזין רק באופן שכבר הזמין אותם והיה בסוכה, מ"מ הרי יש עוד צירוף טעמים נוספים, ולכן כל טעם נוגע באופן אחר, דטעם מה שהזמין האושפיזין אפשר שיותר נוגע אם נכנס לסוכה, וטעם שיהוי מצוה לא משהינן אפשר דיש מקום לומר דנוגע גם כשלא נכנס לסוכה עדיין, וטעם שמא יפסיד חצות עיקרו נאמר באופן שיש לחוש שמא ימשך אבל משמע דבכל גווני קאמר לה לכתחילה למצוה מן המובחר שלא יפסיד המצוה, וזה ודאי אינו נפק"מ אם כבר נכנס לסוכה או לא, וטעם שמא ירדו גשמים הוא מחזק הטעם הזה האחרון שמא יפסיד חצות ושייך בעיקר כשאין הרקיע בטהרתו, אבל ג"כ לכל הצדדים טעם זה אינו דוקא כשכבר נכנס לסוכה כמו שנתבאר בתחילת התשובה.

וכל הטעמים דלעיל הוא אף אם אינו לומד או אם לומד ומינה לו שומר כדן, ואה"נ יש לציין דאמנם באופן שלא מינה שומר ללימוד יש בזה בעיה נוספת מצד שעשוי להתבטל ממצוה דרמיא עליה, ויתכן שאם לא מינה שומר יהיה אסור מדינא, וכמו שהערתי בשכיחא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לענין ההולך לישן קודם קידוש בליל שבת, מ"מ כאן גם כשמינה שומר יש לו להקדים מצוה דרמיא עליה.

ובאופן אחר יתכן לבאר הטעם דשהוי מצוה לא משהינן דשייך דוקא אחר שנכנס לסוכה, דעיקר מש"כ המטה אפרים אחר שיכנס לסוכה אינו רק משום שהזמין האושפיזין אלא גם משום שעכשיו מוטלת עליו המצוה, וכלשונו אחר שיכנס לסוכה והשלחן ערוך והכל מתוקן לסעודה ע"כ, ורצה לומר דעכשיו כבר חל עליו חיובא בודאי וכבר יש כאן מעין מעביר על המצוה כיון שהכל מתוקן לפניו אם לא יתקדם לזה.

ולכן נמצא דבס"ה יש כאן כמה טעמים, טעם אחד כמו בכל שבת שאין לאחר, וטעם שני משום שהוא כעין אין מעבירין על המצוות, וטעם שלישי משום שכבר הזמין את האושפיזין בעצם היותו שם, וטעם רביעי שמא ירדו גשמים וכ"ש אם אין הרקיע בטהרתה, והיינו טעם דשמא ימשך כמו בדין מעריב, וכמו שנתבאר דאפי' טעם דשמא ימשך שהוא מעיקרו טעם השייך מצד הדין (כגון באופן שלומד ולא העמיד שומר) אעפ"כ כאן יש מקום להקפיד בשמא ימשך יותר גם בדבר שאינו מחוייב מצד הדין כיון שהיא מצוה חביבה הבאה מזמן לזמן.

ויתכן עוד דמש"כ המטה אפרים אחר שיכנס לסוכה אינו משום דתליא בבחירתו אם רוצה להיכנס לסוכה או לא, דגם מש"כ על השלחן ערוך ומתוקן לסעודה, וכי תימא שזה בבחירתו אם לעשות כן או לא, דהרי בזה ודאי בעינן שלחנו ערוך מבעוד יום כמו בשבת, א"כ מאן לימא לן דבבחירתו אם ליכנס לסוכה עכשיו או לא, וכידוע שהמטה אפרים נסדר ע"פ סדר ההנהגה בזה אחר זה, ומתחילה דן מתי לעשות הקידוש וכו', ואחר כך מפרש דאחר שנכנס לסוכה יתחיל מיד, ומאן לימא לן שהוא תליא בבחירתו ויכול להתעכב בכניסה לסוכה (ועי' יסוד ושורש העבודה), ובזה ניחא דלא תקשי מכל שבת שכתב השו"ע שיש לו להקדים הסעודה אע"פ שעדיין אינו בביתו לפני שלחנו.

לעיקר הנידון שעוררת במכתבך למעשה האם אפשר להקל לצורך לימוד או לא, הנה זה ברור שהשאלה היא רק באופן המותר על פי דין כשיש שומר או שמירה באופן המועיל, ואעפ"כ לכתחילה יש לאכול מיד, וזה עיקר דעת המטה אפרים.

ומצינו קולות למי שתורתו אומנתו לימוד בקריאה"ת למי שתורתו אומנתו לכל חד מהדעות כדאית לה, ולימוד תחת שמונ"ע למי שתורתו אומנתו (עי' שבת י' ע"א), ועי' סי' צ סק"ח, ולא שממש שייך לכאן אבל חזינן שהכירו בזה שמצוות לימוד תורה הוא גדול מכל המצוות (עי' מו"ק ט ע"א וירושלמי פאה פ"א ה"א) ועוד.

וכן מצינו באופנים מסויימים שהקילו בת"ת דרבים, ועי' עוד בסוגי' דברכות גבי ר' יהודה הנשיא בשעה שהיה מעביר ידיו על פניו ובראשונים שהזכירו שם לגבי הקולות שהקילו בת"ת דרבים (וקצת דיברתי מזה בתשובה אחרת), וגם לענין קידוש בליל שבת עי' בהגהות הרי"ש נתנוזן על השו"ע שם בסי' רעא ס"א דבת"ת דרבים יש להקל, וגם במשנ"ב בס"ס

שביחא שאלות המצויות בהלכה

רנא שם הקיל בת"ת דרבים בלימוד בע"ש, ועי' בספר יאר נתיב על נתיבות התלמוד ספר ב מער' לימוד כט שהביא סמך לזה בירושלמי פ"א דסוטה ומויק"ר פ"ט ועוד מדרשים שכך היו נוהגין בזמנם לענין ליל שבת קודם הסעודה, ועי' עוד בסוגי' דמגילה ג ע"א לענין ת"ת דרבים, וכן בלימוד קודם שחרית בלא שומר הקילו בת"ת דרבים במי שמלמד לרבים כמ"ש בסי' פט.

אבל אם יש צורך לימוד לפעמים האידנא מקילים יותר כל דבר שאינו אסור מעקר הדין לצורך לימוד עכשיו שהדורות חלושין וצריכין חיזוק, וכמו שידוע ההתבטאות של החזו"א לענין הליכת תלמיד ישיבה לסעודת ברית מילה, והכל לפי הענין ולפי הצורך וכמובן שהאומר אין לו אלא תורה אף תורה אין לו, ולכך צריך לידע הדרך הישרה בזה, ובודאי שאם אפשר להקדים לבהמ"ד וללמוד קודם מעריב או קודם מנחה יוצא גם סברת המטה אפרים בזה.

ומיהו לפי מה שנתבאר שבדברי המטה אפרים יש כמה טעמים ואין כולם נוהגים בכל גווני, חשבתי לפ"ז אולי ג"כ מש"כ שלא ילמוד אולי גם זה אינו נוגע בכל גוני אלא רק כשכבר נכנס לסוכתו או כשיש חשש אמיתי שירדו גשמים על הדרך שנתבאר, שבאופנים אלו השהיה היא חמורה יותר, משא"כ כשעומד חוץ לסוכתו דלפי מה שנתבאר שאין שום ראייה ברורה מתוך דברי המטה אפרים להחמיר בזה (דלענין הזמנת האושפיזין הרי מיירי בתוך סוכתו, ולענין מה שטענתי שאינו מפורש בדבריו שאינו מחוייב להיכנס לסוכה, מ"מ גם אינו מפורש להיפך, ולענין מש"כ שהוי מצוה וכו', הרי לפי מה שנתבאר דיש צד לפרשו רק כשכבר עומד בסוכתו והכל מוכן כדין אין מעבירין וכו', ולענין מש"כ מצד שמא ימשך אולי מיירי בעיקר באופן שיש חשש לגשמים שבזה מחמיר גם כשהוא מחוץ לסוכה כדמשמע בפנים, ולענין השו"ע לענין הקדמת האכילה בליל שבת שמא לענין זה ס"ל כהמג"א שהעיקר הוא הקידוש וס"ל כהמקילים שבקידוש דאורייתא בכניסתו יצא כבר במעריב, ועי' במשנ"ב ריש סי' רעא סק"א וסק"ב, וממילא אין הכרח ברור להחמיר בזה, וכ"ש שאין כאן חיוב להחמיר מעיקר הדין דכל הלילה זמנה של אכילת הכזית עד חצות, א"כ אין מחוייב להחמיר במקום צורך אמיתי).

מה שהקשה כת"ר על מש"כ בכתב סופר או"ח סי' קי"ח היאך כתב דילפינן הקדמת האכילה מפסח לסוכות, והקשה כת"ר דהרי בפסח הוא דין מיוחד שלא ישנו התינוקות, הנה אה"נ דהכתב סופר לא קאמר מצד זה דדינא דלא ישנו אינו שייך באמת לסעודה אלא למצוות והגדת לבנך, וממילא לא את טעם זה לומדים מפסח לסוכות, וגם הוא דין חיצוני דתליא בתינוק אם יש תינוק, אלא אידך טעם שהביא שם שבפסח מאחר שאינו להנאתו כמבואר שם, א"כ בודאי שייך זריזין מקדימין וממילא טעם זה למדין גם לסוכות כיון שהוא טעם השייך לסעודה עצמה ושייך ללמוד משם לכאן, רק דגם בזה צ"ב דקיי"ל להלכה כר"ע דאין למדין אפשר משאי אפשר דלא כר"א וצ"ל שסובר דאינו מוגדר שאי אפשר כיון שבשניהם הוא אפשרי, ואולי משייך זה לנידון של דון מינה ומינה, וצל"ע.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובתשובות נפרדות [ד"ה הלומד צצית הכנסת צליל שצת או יום טוב קודם סעודה האם חשיב שומר כיון שדלף יצוא לציתו, וכן צד"ה מי שלומד לפני מעריב עם קטן שהוחזק כבר להפסיק לימודו ולא יישאר הרצה האם חשיב כשומר] אתייחס לעוד נקודות שהעיר כת"ר במכתב.

האם דין יפת תואר הוא סתירה לדין לא תחנם והאם באופן שמתכוון לומר רק סיפור דברים יש בזה איסור לא תחנם

אין

בזה סתירה דבתורה לא נאמר על גוי ידוע שהוא יפה תואר אלא שאם יהיה כך יהיה הדין, ואין בזה שום נתינת חן לגוים, דעדיין לא אמרנו על מאן דהוא שהוא יפה תואר, ומאידך גיסא בשעת מעשה שאינו מוציא בפה שרי דלא תחנם הוא בדיבור ולא במחשבה כדמשמע פשטות הגמ' בע"ז כ ע"א, ובלאו הכי לטובת ישראל מותר וכאן אפשר דמשום שבתורה נכתב להודיע הדינים חשיב ג"כ לטובת ישראל.

ויש להוסיף עוד דבגמ' שם איתא שרב בירך ברוך שכל לא בעולמו על מי שאינו בן ברית שהיה נאה, ומתרץ שם בגמ' דרב אודויי הוא דקא מודי, והיה מקום ליישב דכיון שלא נתכוון בזה לשבח את הגוי אלא רק לשבח את הקב"ה שרי, ולפ"ז בכל דרך סיפור דברים שאין הכונה לשבח את הגוי יהיה מותר (כגון דרך סיפור דברים שמספר שגוי זה היה כך וכך ועל ידי זה נעשה כך וכך).

אבל אינו ברור שכל דרך סיפור דברים יהיה מותר, דבפסקי הרי"ד שם אי' אסור לאדם לומר כמה נאה גוי זה ולאודויי לשם שפיר דמי עכ"ל, ויתכן שההיתר הוא רק באופן זה שמודה לשם, דרך באופן זה הותר.

וכן עי' בספר סדר יעקב בע"ז שם (הובא גם בעבודה ברורה שם) שכתב דטעם ההיתר כשמודה הוא משום שאין מייחס השבח לגוי אלא להקב"ה, ואין כאן התקרבות הלב להם אלא הוא כאומר גמל נאה עכ"ד, ומתחילת דבריו אפשר שבא לאפוקי בכל אופן שאינו מייחס השבח להקב"ה דאז יש התקרבות הלב, ומסוף דבריו שהביא הדוגמה מגמל נאה משמע דסגי במה שאינו תולה השבח בגוי אלא מספר כדרך סיפור דברים, אבל יש ליישב הרישא לסיפא דהיא הנותנת דאדם כיון שיש לו דעת א"כ כל עוד שאינו מייחס השבח להקב"ה חשיב עדיין כנותן שבח לגוי, ורק כשמייחס השבח להקב"ה אינו מייחס שבח לגוי כלל, ורק אז דומה לדכוותה בגמל בסתמא ששם אפי' בסתמא אינו נותן שבח לגמל.

ועי' בספר ערך דל בערכין יד ע"א שנקט יותר מזה שמדיוק דברי הרמב"ם בפ"י מהל' ע"ז ה"ד למד שההיתר רק באופן שאינו מזכיר נוי הגוי כלל אלא רק אומר הודעה להקב"ה כגון שככה לו בעולמו או מה רבו מעשיך ה', ולפי שיטתו פשיטא דבנידון שאומר בדרך סיפור דברים על הגוי אין היתר.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובשו"ע יו"ד סי' קנא סי"ד אסור לספר בשבחן וכו' אבל אם מכוון בשבחן להודות להקב"ה שברא בריה נאה כזו מותר, ומשמע מלשונו דא"צ כלל לשנות דיבורו ומ"מ ההיתר הוא משום שמכוון להודות להקב"ה, ע"ד הפסקי רי"ד הנ"ל, ויתכן לבאר ההיתר בב' אופנים, או לומר שהוא כעין הותרה, או לומר דכיון שמשבח כאן ישות אחרת ממילא נעקר השבח מהגוי לגמרי, משא"כ דרך סיפור דברים אינו נעקר.

ומ"מ א"א לאסור הדבר בפשיטות לומר דרך סיפור דברים כיון דמהגמ' אין הכרח כלל לאסור באופן זה, ויתכן לפרש שפיר בגמ' דלא תירצו אלא על האופן המבואר שם, וה"ה באופן אחר היה מותר כל שאין מתכוון לשבח הגוי, ובגם בראשונים ובשו"ע אינו מפורש לאיסור, וגם מסברא אינו מוסכם כלל לאיסור, כיון שאין מכוון לגוי כלל, ולכן א"א לומר שהוא איסור ברורה.

ומ"מ גם לפי הצד שהוא אסור יש מקום לטעון דאם אומר באופן שיש ללמוד מזה הלכה למעשה כמו בפרשת יפת תואר אין בזה איסור, ומ"מ כמו שנתבאר דבענין יפת תואר אין איסור כלל, כיון שאין משבחין בזה שום דבר אלא רק מה יהיה אם יהיה.

אורח חיים סי' ע"ג

או"ח

סי' ע"ג הכונס וכו' פטור מק"ש ג' ימים וכו' אבל עכשיו שגם שאר בני אדם אינם מכוונים כראוי וכו', וצ"ע דממ"נ, אם אינו מכוון כל ימיו פטור שהרי מה יועיל אם יקרא, ואם מכוון כל ימיו פטור שהרי המכוון כל ימיו פטור מפני שאינו יכול לכוון עכשיו וכמו שנתבאר בריש הסעיף, ובלאו הכי קשה למה כולנו קוראים ק"ש כיון דמשמע בשו"ע שכולם אין מכוונים.

ודוחק לומר דכ"ז הוא מדרבנן דהרי לכמה נפק"מ דינו כדאורייתא כגון לענין ספקות (בסי' סז) ולענין מצוות צריכות כוונה לפוסקים שיש חילוק לענין זה בין דאורייתא לדרבנן.

וגם דוחק לתרץ לפי הצד בפמ"ג שהובא בכה"ל לעיל שכוונה בפסוק ראשון לעיכובא הוא אינו מדאורייתא, דא"כ תפשוט כצד זה, ובפרט דיש מקומות במשנ"ב שמשמע שלא תפס כן, כמו שציינתי בתשובה אחרת.

והיה מקום ליישב דמ"מ קריאתינו הוא משום שמחוייבים להתאמץ, אבל זה מיישב רק מנהגינו ולא דין חתן הנ"ל דוק ותשכח, ובלאו הכי הרי פסקו הפוסקים דמי שלא כיון באבות האידנא לא יחזור כיון דבלאו הכי לא יכוון, ודוחק לחלק בין דאורייתא דרבנן, ולא משום שהחילוק אינו מסתבר לדינא אלא משום דכמה דיחוקים צריך לזה.

אלא הנראה [ומעין זה מנו משמיה דהחזו"א רק שכלן הוא צנוט אחר וצנוטת דצריס] דאין כוונת השו"ע שאנו אין מכוונים כלל ברמה שאין יוצא ידי חובה, אלא שגדר עוסק במצוה פטור מן המצוה אינו מצד אונס גרידא, אלא שעכשיו הוא עסוק בעבודת בוראו ומקיים רצון בוראו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואין מוטל עליו יותר מזה, ויש בזה גם קצת סברא שאין מטילין על אדם ב' חיובים בפעם אחת (מעין טעמא דקרא של קלב"מ, רק שכאן הקודם קודם ולא הגדול כמו בקלב"מ), וממילא כל שנטרד מחמת המצוה שאינו יכול לקיים שניהם בלא טירדא בכל כה"ג הוא במצב של פטור גמור, ואע"ג דביכול לקיים שניהם אי' בפוסקים שבזה אין עוסק במצוה פטור מן המצוה (ועי' בתוס' בהכנס), אבל אם נטרד מחמת זה לא, ולכן כשאינו יכול לכוון כמו שרגיל לכוון פטור מחמת שנטרד מחמת המצוה וחשיב כטירדא גמורה מה שעל ידי המצוה אינו יכול לכוון כרגילותו בק"ש, ולא חייבוהו לכוון שלא כדרכו, כיון שאין כאן הגדרות של אונס דטירדא בלבד פוטרת, והרי יש כאן טירדא.

אבל אם אינו רגיל לכוון כל הצורך אלא רק יוצא יד"ח המצווה על ידי כונה בסיסית (דלכו"ע כוונה בסיסית מהני גם להסוברים דקבלת עול מלכות שמים בלבד לא מהני וצריך פירוש המילות מ"מ סגי בפירוש המילות, והבאתי הפלוגתא הנ"ל בתשובה אחרת), בזה לא חשוב מוטריד כלל, כיון שזה יכול לקיים בקל על אף שמהרהר במצוה דלענין דבר כזה לא מקרי טרוד כיון שיכול לקיימו בקל.

חומרת הגרי"ש אלישיב שלא להשתמש בסכך של עצי דיקט התפורים יחד האם הוא גם בסכך המכונה רפיא

אם הרפיא עשוי מקנים (כגון קני במבוק וה"ה קני פאפירוס או כל מין שאינו משמש לנסרי תקרה) אין נוהג בו חומרא זו, וגם שהרפיא פרוס לרצועות נראה שלא החמיר בזה הגרי"ש.

מקורות:

הגרי"ש (קובץ תשובות ח"א סי' סג) כתב לחדש לאסור מחצלת תפורה של נסרי דיקט פחות מד' טפחים התפורים זה בזה, והוא ע"פ דברי הרשב"א בתשובה סי' ריג לענין קבע הנסרים במסמרים שיש בזה פלוגתא אם הוא כשר, אבל באופן שקבען זה לצד זה ממש בלא רווח ביניהם נקט הגרי"ש ע"פ המג"א סי' תרכ"ו סק"ו ובסי' תרל"ב סק"א שודאי דינם כמסמרים, וכאן עיקר חומרת הגרי"ש מיוסדת על תשובת הרשב"א להחשיב נסרים המחוברים זה לזה כמו שהוא מחוברים בתחילת ברייתן.

והנה דבריו אלו של הגרי"ש אפשר שהם חידוש, אבל עיקר הסברא כן אי' בחי"א כלל קמו סל"א דאם סרג כמה נסרים דקים יחד אפשר דחשיב כנסר ד' טפחים, והפשטות שאוסר גם כשאפשר לקפל את הסריגה כיון שסריגה אינה בהכרח מונעת מקיפול הדבר, וממילא הוא דוחק לפרש בדבריו שאוסר רק באופן שיש לזה מראה קשיח אחר הסריגה כמו נסר, רק שלא התברר שם מה הגדר של של אותם נסרים שנאסרים אם מחוברים יחד.

וכן מצינו חומרא אחרת בפוסקים (שוע"ר תרכט סל"ב) לגבי נסרים דקים יותר כשרגילים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לשמש לבית (ועי' בחי"א סי"ז), ושם פוסקי זמנינו (הגריש"א והגרשז"א) נקטו שחומרא זו היא רק בנסרים שדרך לעשות בהם תקרת בית ותלוי בדרך המקום, וכאן יש מקום לדון שבכל גווני יהיה אסור כיון דיש מקום לטעון שכאן הוא בכלל גזירת נסרים מאחר שהוא סו"ס ד' טפחים ובזה לא פלוג, אבל אי אפשר לומר שבכל גוני יהיה אסור דמצינו אופנים שהקילו להדיא בגמ' ובפוסקים וכמו שיתבאר.

ובהליכ"ש (פ"ח ס"ה ארחות הלכה הערה י') הקיל במחצלת זו, ובשבות יצחק שם עמ' עז הביא בטעם ההיתר של הגרשז"א כפי ששמע מפיו דכיון שעשוי מרצועות עץ רך ושביר לא חשיב בכלל גזירת נסרים אלא בכלל מחצלת שמותר לסכך בה, וכ"כ הגרשז"א בפסקים והערות בספר הסוכה אות ז, ויש לציין דסברא זו שפיר יש מקום לומר דגם החי"א מודה בה (למרות שבסברות דלהלן של השה"ל ואבנ"ז לא נראה שהחי"א מודה).

וכן בשבט הלוי ח"ו סי' עד חלק על דברי הגריש"א שלא נראה לו סברא זו מטעם אחר שכיון שהסכך מתקפל ואינו דומה לנסר (רק שטען שם שיש לחשוש שהחוטים אין עשויים בכשרות, וכמובן שחשש זה אינו נוהג בעשוי ע"י השגחת כשרות ופיקוח, ועי"ש גם ח"י סי' צד לענין סכך דיקט הנ"ל שאין כדאי לסכך בו שמא יבואו לסכך בעשוי באופן של פסול, וכמובן שמה שנאמר לגבי דיקט אינו בהכרח לגבי דבר שאינו דיקט בפרט דבר האמור רק לרווחא דמילתא שלא יבואו לטעות ולא מעיקר הדין).

ועי' גם אבנ"ז סי' תעג מה שדן עוד במקרה מעין זה וכ' איזה צדדים להתיר וחלק מהצדדים שכתב שם דנקט דבאריגה לא שייך גזירת נסרים שייכים גם לעניננו.

והנה לגבי הסכך המכונה רפיא יש מקום לדון אם הגרי"ש יחמיר גם בסכך כזה, ובשבות יצחק בפרק הנ"ל עמ' עו הביא ששמע מפי הגרי"ש דחומרתו (הנ"ל ע"פ תשובת הרשב"א במחצלת) היא רק בנסרים שתפרן יחד משום שעושים תקרת בית בנסרים, ואז יש להחמיר גם בנסרים דקים ורכים משום דלא פלוג, אבל במחצלת של קנים לא החמירו כיון שבקנים אין עושים תקרת בית כלל, ויש להוסיף שכך פשוט בסוגיות (סוכה יט ע"ב) ובפוסקים (סי' תרכט ס"ו) ששייך להכשיר סוכה עם סכך של מחצלת של קנים.

ובעיקר החילוק שאמר הגרי"ש, ע"ע כעין זה בשו"ת אמרי יושר ח"א סי' מג.

וראה מה שהקשה עליו בהלכות חג בחג עמ' קנט מדינא דנסרים של הדס בסוכה לז ע"א ומכח זה רצה להכריח דעיקר האמת בזה כהאבנ"ז דטעם ההיתר במחצלאות הוא משום שתפירה אי"ז נסר, ודלא כהחי"א והאמרי יושר והגרי"ש שאמרו טעם אחר בזה.

ובהמשך דבריו שם של הלכות חג בחג נראה שבא לרמוז שהיה שייך לתרץ דשאני הדס דחשיב מינא דארז כמבואר בסוכה שם.

ולולי דברי מו"ר הוה אמינא דהנח להך סוגי' בדף לז ע"א שהזכירה נסרים של הדס דמוכחא מילתא דמיירי שם בנסרים רחבים מאוד של הדס, וא"כ בלאו הכי נצטרך לתרץ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהוא מין כל שהוא של הדם או גזע שרשיו של ההדס וכיו"ב (ואיני בקי במציאות בזה), או לתרץ דחיבר את ההדס באופן שנראה נסר גמור (כעין ארונות עץ בזמנינו העשויים מכמה עצים מחוברים יחד בקשר שריר וקיים).

ומאידך גיסא בתשובה שנדפסה שם בסוף הספר (ובחלק מהמהדורות נדפסה בתחילת הספר) הביא מו"ר לחילוק זה של האמרי יושר ראייה מהתוספתא שכך מבואר שם לכאורה לפי גי' הראבי"ה והגר"א ומשמע שנקט כן בפשיטות.

(וכתב עוד שם דלעיל הכריח כהאבנ"ז ולא זכיתי להבין דמאחר שנקט שגם סברת האמרי יושר היא אמת מאיזה טעם שיהיה א"כ שוב אין הכרח לדברי האבנ"ז דהרי כל ההכרח לסברתו של האבנ"ז שם בכמ' קנט מיוסד על מה שסברתו של האמרי יושר מוקשית וממילא צריך סברא אחרת לחלק בין נסר לארז).

ומה שהביא שם ראייה מהריטב"א בסוכה יד ע"ב והרא"ה (הריטב"א שם בשמו) לומר דאין גזירת נסרים בקנים קשורים ממה דהוה פשיטא להו דבקנים קשורים אין גזירת נסרים אולי יש לדחות דשם לא מיירי בד' טפחים, ואולי מסתמת דבריהם משמע ליה דגם בפחות מד' טפחים כך הדין.

ומה שהביא שם ראייה מהר"ן סוכה שם שדן לגבי קנים קשורים נלענ"ד דאין מזה ראייה ברורה למה שקשור על מנת להתקיים, דאילו בקשר שנועד רק להחזיק דבר באופן זמני בזה סברא שלא יחשב כנסר ד' טפחים מחמת זה, ועי' בריש דף ד' בסוגי' דבטלו ואין עתיד לפנותו.

עכ"פ מבואר דיש ראיות אחרות שקנים לא גזרו בהם משום נסר גם שמתחברים יחד, וזה ברור שכך הוא, ויש לדון לענין קנים פרוסים (שנעשו ממין שאינו משמש לבית אבל נפרס לחתיכות דקות כמו הרפיא המצוי) האם בתר מעיקרא אזלינן כיון שעשויים ממין קנים שאין עושים בהם תקרת בית או בתר לבסוף אזלינן דכיון שכרגע הם נסרים א"כ יש לומר בהם הגדרת הגרי"ש שבנסרים לא פלוג, וכמובן שהצד הראשון יותר נראה כיון שהם עשויים ממין שאינו משמש לנסרים וכמו שדייק האמרי יושר מדברי הגמ' בספ"ק גבי מחצלת של שיפא ושל גמי שטעם כשרות המחצלת משום שעשוי ממינים אלו שאינו משמש לנסרים, וצל"ע למעשה.

וראיתי מה שהביא בשו"ת שערי יושר או"ח סי' כט סק"ו שהגרי"ש גופיה ועוד גדולים נתנו הסכמה לסכך רפיא, כיון שעשוי מדברים שאין דרך לעשות מהם תקרה, וצריך לברר אם סכך זה היה ג"כ פרוס וכמדומה שרפיא הוא בד"כ שם של סכך פרוס, וא"כ קולתו של הגרי"ש נאמרה גם באופן זה.

היוצא בזה שאפשר להקל בזה מכיון שרוב פוסקי זמנינו הקילו גם בסכך שהחמיר בו הגרי"ש, וגם יש בזה עוד סברות שנזכרו להקל בזה כהאבנ"ז והשבה"ל הנ"ל, וגם הגרי"ש

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

עצמו המשמעות שלא החמיר במחצלת העשויה באופן זה, ובפרט שיש כאן כמה צירופים ואין כאן חשש דאורייתא כלל.

וכמובן צריך שהסכך ייעשה בפיקוח כשרות כדי שלא יהיה חשש של תערובת חוטים המקבלים טומאה או מחצלת שעשאה לשכיבה (ועי' בשה"ל הנ"ל).

ומ"מ כל שלא התברר הדבר לגמרי מה סברת הגרי"ש בזה אין להזניח בעל נפש שיברר לפני שקונה סכך את מה שהעיד בשערי יושר הנ"ל באיזה אופן היה מדובר.

שוב שוחחתי בשמחת תורה עם הרהמ"ח ספר שבות יצחק ואמר לי שבזמן הגרי"ש עדיין לא היה המכונה היום סכך רפיא העשוי במבוק פרוס, ואם יש שכתבו כן בשמו שהתייחס לזה הדבר צריך בירור, ולענין קיינס (היינו קני הפאפירוס) להגרי"ש מותר בין בקנים שלמים ובין בקנים פרוסים כיון שאינם עומדים לתקרה, אבל לענין במבוק אמנם אין עושים בהם תקרה אבל יש לדון בהם גם במבוק שלם אם כי הדעת נוטה שהם כשרים כיון שאין עושים מהם תקרה [אע"פ שמשתמשים בהם לגדרות וכיו"צ מ"מ לתקרה אין משמשים].

השלמה לתשובה על מחצלת קנים של רפיא

יש להוסיף דכתב הרמ"א בסי' תרכט ס"ו בשם הכלבו דבמקום שמסככין בתים במחצלת קנים היא אסורה משום גזירת תקרה ומבואר בזה דאין צורה מסויימת שחכמים לא גזרו עליה משום גזירת תקרה אלא כל מה שאינו משמש לתקרה כלל באותו המקום לא גזרו עליו.

ונראה דגם אם במקום ייצור המחצלת משמש לתקרה לא גזרו עליה במקום אחר שאינו משמש שם לתקרה דגזירה זו אינה פסול בעצם החפץ כמו שמצינו בנסרים שיש בהם ד' טפחים דפסולים אפי' הפכן על צידיהן וכ"ש שלא כמו עשאה בסתמא במקום שסתם מחצלאות לשכיבה שפסולות בכל מקום כיון שמטמאות מדרס, אלא כאן הוא רק גזירה שלא לסכך בדבר העומד לתקרה אם הוא עומד לתקרה, וזה משתנה לפי המקום ולפי הזמן כדמוכח ברמ"א הנזכר בשם הכלבו.

ומעין זה מצינו לגבי גזירת חבילה שאם התיר אגדן הסוכה כשרה, וא"צ לנענע כמו בפסול דאורייתא.

ובמקום שמשמשים לתקרת בתים רק בקני במבוק שלמים ולא בקנים פרוסים, אין טעם לומר שיהיה דינו כמו בקנים שלמים, דהרי עשה מעשה בגוף דבר ושינה צורתו באופן שאינו מצוי לשמש תקרה במקום זה, ולא גרע משינוי מעשה דמועל בכמה עניינים בסוכה, כמו בדש השיבלים שאז הכשיר הידות ע"י שינוי מעשה כמבואר בסוכה יד ע"א ובשו"ע, ושינוי מעשה מועיל להכשרת הסכך, וכן נטילה אחת מבינתיים טעם ההיתר נזכר משום דעביד מעשה, וכ"ש שכאן ניתן הסכך על הסכך רק אחר עשיית המעשה.

האם מותר או ראוי להסתפר על ידי משומד

באופנים

שנקטו הפוסקים לאסור בגוי אין להסתפר גם במשומד, ומשומד שמאמין בהקב"ה ובכל התורה ורק מיקל לעצמו באיסורים (כעין מסורתי) אף שבד"כ דינו כמשומד לכל דבר לשחיטה וליי"נ ושאר איסורים מ"מ לענין תספורת יש סוברים שאין בזה איסור כיון שאינו חשוד על שפיכות דמים.

מקורות:

בעצם דין זה ביו"ד סי' קנו ס"א שאסור להסתפר מגוי (באופנים האסורים), יש לדון לגבי ישראל משומד האם הוא חשוב ג"כ בשפיכות דמים או לא, וכמו כן יש לדון לגבי עוד דינים שנאמרו לגבי גוי מחמת שהוא חשוד האם דינים אלו נוהגים גם במשומד, כגון דיני ייחוד עם גוי וייחוד בהמה עם גוי ודין להתלוות בדרך מגוי ודיני רפואה מגוי באופנים האסורים כמבואר בסי' קנה ס"א ושאר עניינים.

ומסברא יש לומד דמשומד חשיד כמו גוי, דהרי במה משומד עדיף מגוי, דהרי הוא עצמו בחר לנהוג כמנהג גוים ובמה הוא עדיף וטוב מהם, וכ"ש שבגד בישראל ושנה ופירש חמור כמ"ש בפסחים נ, ואדרבה מצינו דינים שמשומד חמור בהם יותר מגוי כגון דינא דמורידין ואין מעלין בסי' קנח.

וכן הובא בשם הגר"א"ל (כאיל תערוג אסופת עצות עמ' קעב) שהתרפא ממשומד דכיון שהיה משומד לתיאבון היה מותר להתרפא אצלו (ואיני יודע אם כ"ז מדברי הגר"א"ל) ומשמע דהוה פשיטא ליה דמשומד להכעיס אסור להתרפאות אצלו, ומיהו צע"ק דהרי באופן המבואר שם היה הרופא מומחה לרבים והוא גם כנגד ממון דלהרבה פוסקים שרי, וכמו"כ צע"ק דמשומד לתיאבון בכל התורה כולה דינו כמשומד להכעיס כמבואר בפוסקים בכ"מ כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, וצל"ע בכ"ז (ואולי כוונתו כעין דברי החת"ס והחזו"א דלהלן שמשומד לתיאבון לחילול שבת עדיין אינו משומד לשפיכות דמים, וכ"ז בתנאי שמאמין ואינו עושה להכעיס).

ובאמת דינא דמורידין ואין מעלין במשומד נזכר בע"ז דף כו יחד עם שאר דינים האמורים בגוים רק דאין משם ראיה ברורה דכל הדינים האמורים שם בגוים אמורים גם במשומד.

(ויש שהביא ראיה מהא דע"ז כז ע"ב מיתיבי לא ישא אדם עם המינין ואין מתרפאין מהן וכו' מדברי המקשן שם שמשמע שסבר שהאיסור בהם הוא גם מחמת שפיכות דמים, אבל אין משם ראיה ברורה דאפשר שגם המקשן הבין שהטעם הוא מחמת דמשכי וכת' הגמ' וכמו שפי' התוס' שם, ומיהו להלכה בתספורת ממין לא שייך דין איסור ריפוי במין הנזכר בע"ז שם כז ע"ב, דאין שייך בתספורת שם ע"ז, עי' יו"ד סי' קנה סוף ס"א, אלא רק יש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להסתפק מצד דין איסור תספורת כתספורת מגוי משום שפיכות דמים).

אבל לענין כותים מצינו מהגמ' שם שאין חשודין על שפיכות דמים, דמבואר שם לענין מילה דדין כותי אינו כדין גוי עכ"פ לחלק מהדעות, ומבואר ברש"י שם שהוא גם אחר שמצאו להם דמות יונה בהר גריזים (וזה צ"ב דהרי מבואר בפ"ק דחולין דף ו' שאחר שמצאו להם דמות יונה דינם כגויים לכל דבר וכמו שפסק השו"ע בהל' זימון, וכ"ש שבע"ז שם קאי לר"מ וגם בחולין שם ר"מ קאמר לה, ועי' בתוס' עירובין סא ע"ב), ואעפ"כ קאמר רש"י שם דרק הגוי חשוד על שפיכות דמים ולא הכותי, וכן מבואר לעיל בע"ז טו ע"ב שמעמידין בהמה בפונדקאות של כותים, וכן הוכיחו מזה בתוס' עירובין סא ע"ב ד"ה הדר שכותי אינו חשוד על שפיכות דמים כגוי.

ואולי יש ללמוד מזה גם למשומד, ועכ"פ במשומד שלא הצטרף לעם אחר אלא רק מופקר מן המצוות, אבל למעשה אינו ראייה לכל משומד דמצינו שיש דיני נאמנות שיש בכותי שאין במשומד כמבואר בפ"ק דגיטין ע"ש, וממילא יש לדחות לענייננו דא"א ללמוד כותי שיש לו דת חצי ישראל שכלול בדתו שלא להרוג והוא מצוה שהחזיקו בו כותים (עי' בגיטין שם למאן דאמר הכי) וממילא אין ללמוד למשומד שאין לו שום נאמנות.

ויתכן לדון בזה מדיני עירובי חצרות דמוכחא מילתא בפ"ו דעירובין סח ע"ב (לרבן גמליאל דפסקינן כוותיה) דצדוקי אין דינוי כגוי לענין הגזירה שגזרו שלא ידור עמו בחצר, שגזירה זו היא מחמת שפיכות דמים, וכן מבואר ברמב"ם לגבי עירובין בפ"ב מהל' שבת ה"ז לענין צדוקים ובייתוסים ואפיקורסים, ע"ש.

ועי' חזו"א שביעית סי' ב' סקי"ז דגם מי שהגדרתו ע"פ דין שהוא משומד לכל התורה אינו משומד לשפיכות דמים החמור ע"ש, (ועי' בנוסח דומה בחת"ס אה"ע סי' פג, ואמנם האחרונים תמהו על דברי החת"ס שם, עי' מהר"ם שיק או"ח סי' רפא, וחתן סופר סי' כט, אבל בנוסח שנזכר בחזו"א הוא יותר קל), ומ"מ אפשר דהחזו"א גופיה מיירי שמאמין עדיין במשהו דאל"כ מה שיך לומר בו שאינו משומד לענין דברים מסויימים שכן מצד מה הוא נחשב כישראל לענין זה.

ובאמת מצאתי בפמ"ג בא"א ריש סי' שפב בשם הירושלמי עירובין פ"ו ה"ב דישראל משומד בפרהסיא דינו כגוי גם לענין עירובין, ואילו הרמב"ם הנ"ל לא מיירי להדיא לענין אדם כזה אלא למי שהוא דתי בדתו כמו צדוקים ובייתוסים ואפיקורסים, ואפיקורסים הם לא בהכרח משומדים בפרהסיא כמבואר הגדרתם בסנהדרין פרק חלק.

ולענין משומד בעירובין חצרות עי' בעוד כמה ספרי שו"ת שדנו בזה בהרחבה והביאו בזה הרבה מ"מ לכאן ולכאן, מנחת ש"י או"ח סי' ה, לבושי מרדכי או"ח קמא סי' עא, זכרון יהודה או"ח ח"א סי' צט זכרון אבות סי' צא, פרי תמרים חכ"ד עמ' נב, ובשאר ספרי השו"ת שצינו שם.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובראשונים מבואר שנקטו שמין דינוי כגוי, לענין שאין מתרפאין ממנו משום שחשוד על שפיכת דמים, ויש שלמדו שדינו שחמור מגוי (תר"י עז כז ע"א וכן בתורת האדם ענין הסכנה), ובתר"י שם נקט שהוא חמור מגוי דאפי' בדברים שאינם סכנה אסור להתרפאות (עי' בש"ך סי' קנה סק"ג), ובתה"א שם כתב שאין חומרא במין על גוי, וכן משמע בשו"ע סי' קנה ס"א שאין חומרא מלבד היכא שיש חשש שירפא בע"ז, אולם בכנה"ג (שכנה"ג יו"ד סי' קנה הגה"ט אות ח ד"ה וכתוב עוד) נקט ע"פ ההתו בדברי ר"י שהובאו בתר"י ע"ז כח ע"א להקל במין, אולם לא שבקינן פסק ברור בתר"י ובתה"א לרמב"ן משום הגהת הטור בשכנה"ג, ולכן יש להחמיר בזה מלבד באופנים שכתבו הפוסקים שנהגו להקל בגוי.

[וצע"ק על השו"ע שם שכתב ואם הוא אפיקורוס ולא כתב ואפיקורוס, והשתא שכתב ואם הוא אפיקורוס משמע דקאי על הגוי הנזכר לעיל מינה, והרי מקור השו"ע שם מהגמ' דמיירי במין שהיה ישראל, דנזכר שם יעקב איש כפר סכניא שהיה תלמידו של אותו האיש, ואולי הטעם שכתב השו"ע בלשון זו הוא משום דפשיטא ליה שאפיקורוס דינוי ככל גוי לענין זה, ואפיקורוס בלשון השו"ע כאן הכונה למין, דהרי קאי על הגמ' הנ"ל דמיירי במין וגם נזכר בדבריו החשש שירפא בשם ע"ז, וגם הנו"כ פירשו דמש"כ השו"ע אפיקורוס הכונה מין, ש"ך שם סק"ח ובאר היטב סק"ד].

היוצא מכ"ז דאע"פ שיש דינים שכל המשומדים (מלבד מומר לדבר אחד לתיאבון, עי' חולין ג ע"א ועוד) הגדרתם שוה מ"מ לענייננו מצינו כמה הגדרות של משומד, דצדוקי אינו חשוד כלל על שפיכות דמים, וכותי אינו חשוד כלל על עבירות מסויימים לחלק מהדעות כמבואר בגיטין שם, וכ"ש שכותי אינו חשוד בשפיכות דמים, ואילו מין שהוא מי שהצטרף לדת גוים הוא חשוד כגוי ויש אומרים שגם יותר מגוי, וכן ישראל שהוא משומד בפרהסיא ומופקר במצוות מחמת שאינו מאמין או מחמת שעושה להכעיס, באופן זה דינו כגוי.

ואיני נכנס בזה לשאלה מה ההגדרה של חילוני בזמנינו, דלא מיבעיא להפוסקים שסוברים שיש לו דין של ודאי משומד, אלא גם להחזו"א בריש יו"ד שאינו סובר כן, מ"מ סובר שחילוני יש לו הגדרה של ספק משומד וכל חילוני צריך הכרעה לגופו ע"פ ב"ד כמבואר שם.

וכמובן שכל נידון זה באופן שאין חשש שייכשל באיסורי תספורת פאת הראש והזקן דאל"כ בלאו הכי יש איסור גם על המסתפר עכ"פ מדרבנן ועכ"פ במסייע יש איסור גמור מדאורייתא כמ"ש בשו"ע יו"ד סי' קפא ס"ד.

ועוד לענין משומד בעירוב עי' או"ח סי' שפה כולו ומשנ"ב שם.

האם מותר לשבת כשארון הקודש פתוח

הוא

דבר טוב משום כבוד התורה, ואין בו שום חיוב או מנהג עכ"פ לא בזמנינו, ובמקום חולי קצת או צער או טירחא מרובה יש להקל בזה.

בט"ז יו"ד סי' רמב סקי"ג כתב דאין איסור לשבת כשארון הקודש פתוח אלא שהעולם עומדים דרך כבוד ואין חיוב בדבר, ומשמע מלשוננו דאף חיוב מנהג ליכא בזה, אלא שכך עושים והוא דבר טוב, ושוב מצאתי שכע"ז נקט גם באג"מ או"ח ח"ה סי' לח סק"ד דענין זה הוא למצוה בעלמא ואין בו תוקף מנהג.

ובמשנ"ב סי' קמו שעה"צ סקי"ח כתב שאין חיוב לעמוד כשפותחים את ארה"ק והעולם נוהגים בכל זה לעשות הידור לתורה ולעמוד.

ולענ"ד יש להעיר בזה דאף אם נימא שיש בזה מנהג בכל דבר השייך למנהג יש לברר ולעיין מזמן לזמן אם השתנה המנהג.

ובחת"ס חו"מ ס"ס עג כתב שאסור לישב כשארון הקודש פתוח, והאחרונים טענו מאוד כנגד דבריו, עי' בתורת יקותיאל או"ח סי' מא (הובא בצי"א חט"ו סי' לב סק"ד) כתב לשון היוצאת מן הכלל על זה עי"ש, ובשו"ת יגל יעקב או"ח סי' כו רצה להגיה בדברי החת"ס.

ומ"מ לדידי לא קשיא לי כ"כ לשון אסור, דרצה לומר אסור מצד המנהג, דלשון אסור גופא כבר כתבו הרבה רבנותא דלפעמים הוא לאו דוקא וזה פשוט, וכ"ש באופן שיש לומר דר"ל אסור מצד המנהג.

ועכ"פ מעצם הלשון הזו אפשר ללמוד ג"כ דאם הכונה אסור מצד המנהג א"כ אינו נוגע לדידן, דהרי היום המנהג ברור שאין מחזיקין מנהג איסור לשבת כשארון הקודש פתוח.

ומ"מ עדיין יש לטעון דבזמן שמוציאין ס"ת עדיין המנהג לעמוד מזמן פתיחת הארון משא"כ בפתיחה בזמן פיוטים אפשר שאין בזה מנהג ברור האידנא לעמוד ויל"ע.

ויתכן עוד דגם אם היה מנהג קבוע בזמן החת"ס לעמוד בפתיחת ארוה"ק (וע"ע בפנים מאירות ח"א ס"ס עד) מ"מ בזמנינו שהחזנים לפעמים מושכים התיבות הרבה בפיוטים וזמירות, ממילא לפעמים הוא טירחא מרובה לעמוד כ"כ זמן ובפרט ביוה"כ בזמן תענית, ויתכן שבזמן החת"ס לא היה כ"כ (בפרט שבזמנם היו אומרים הרבה יותר פיוטים ומסתמא לא היו מושכים התיבות כ"כ, ואפשר דבפיוטים שהיו מוסיפים לא היו פותחין הארון כ"כ, וצריך לברר המציאות בזה), וממילא יותר היה שייך מנהג בזה לעמוד קצת בזה ובזה מפה ומפה באופן שאין בזה טירחא כלל.

ויש לציין בזה למנהג הקהילות שהנהיג בעל נהר מצרים הל' יו"כ סי' יח לעמוד בכל סדר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

העבודה, וכן דעת כלבו סי' ע לעמוד אז ע"ש.

ומ"מ האידנא שיש בזה טירחא רבה ויש בני אדם חלשים שאינם יכולים לעמוד כ"כ בודאי שיכולים לשבת, וכן בארחות רבינו בעל הקה"י ח"ב עמ' קעח (בנדמ"ח עמ' רכא) הובא שהיה יושב בפיוטים ובתפילת נעילה גם כשארון הקדש היה פתוח.

כשמקיימים מנין תפילה אקראי באירוע משפחתי האם חובה לעשות מחיצה

לא

(ראה אג"מ או"ח ח"ה סי' יב, וראה גם הליכ"ש תפילה פ"ח סק"ד), והיינו באופן שאין שום חשש מצד צניעות, דבלא זה יש איסור טפח באשה וכו', וגם כשאין חשש זה יש לשים לב דבכל גווני איסור הסתכלות בשעת תפילה, (כגון באחרת אפי' פחות מטפח באצבע קטנה על הדרך המבואר בחזו"א סי' טז סק"ז), וה"ה מחשבה כדלקמן, [וכ"ז נלא להיכנס לנידון מנז ענש איסור הסתכלות מנז ענמו נלא התפילה].

ובחת"ס חו"מ סי' קצ משמע דאפי' באשתו אסור, אבל פשיטא דדינא דהחת"ס שם מיירי רק בהרהור והסתכלות, דאף שנזכר שם שאנו מפרישין הנשים מבהכנ"ס דבר פשוט דלצדדין קתני, ולא הובא זה לענין דין הרהור באשתו אלא כתוספת ראיה על הרחקת הרהור בשעת תפילה, אבל הרחקת אשתו א"צ במחיצה, דהרי זה פשוט שאין דין עשיית מחיצה בכל ברכה וברכה מ"ז וק"ש כשאוכל סעודה עם אשתו, דמעולם לא עלתה על דעת אדם כן, וכדמוכח גם בסוגיות בפ"ג דברכות וברש"י דאפי' ביותר מכך באשתו ליכא הרהורא לענין ק"ש, ומאידך גיסא בהרהור ממש נזכר בפוסקים להזהר אפי' בהרהור אשתו כשמניח תפילין וה"ה כשמתפלל.

ואף שאין הכרח שהחת"ס יודה שיש היתר באופן דידן מ"מ החת"ס לא מיירי בניד"ד וגם יש קצת צד סברא להתיר מצד עצמו באופן שבאקראי באים להתפלל וא"א להפריד, כיון שגם אם ההפרדה נצרכת מצד עצמה (כמבואר בסוכה נב ע"א), מ"מ אין מסתבר לאסור להתפלל מחמת שא"א לעשות המחיצה, ולפ"ז כל תפילה ברה"ר תיאסר [ולא מנז דינא דמנלי צנקה], ואף שיש חיוב לעשות מחיצה, מ"מ בדרך אקראי כשאנו שייך א"א להטיל חיוב זה, ובפרט באופן שהמשתתפים הם בני משפחה שרגילים בהם ואין שייך בהם הרהור כ"כ (עי' יומא סט), ובלאו הכי נמצאים יחד, ואינו כמו כל מקום אחר שמפרידים לגמרי, ועי' באג"מ הנ"ל.

וכמובן שפשוט שיותר טוב לעשות מחיצה כששייך בקלות לעשות, וכשיש בזה תועלת לפי הענין (וכמובן שא"א לפרט מידי בזה מתי שייך תועלת ומתי לא דאין לדבר סוף).

אדם שמבקשים ממנו לגשת לשליח ציבור ויודע שאם יסרב פעם אחת לא ישאלוהו שוב האם יסרב

יתכן

דאמנא עיקר התקנה נתקנה כדי שיחזרו וישאלו עד ג' פעמים, אבל גם במקום שלא יחזרו וישאלו מסרב מתחילה, ומ"מ במקום שאם יסרב לא יהיה אדם הגון כמותו שיעבור לפני התיבה אין צריך לסרב וכן במקום שאין בזה חשיבות וקפידא מי עובר לפני התיבה, יש שכתבו שאין צריך לסרב.

מקורות:

בגמ' ברכות לד ע"א נזכר שצריך לסרב בפעם הראשונה וכו' ובפעם השלישית יתרצה, וכ"כ בשו"ע סי' נג סט"ז, ולמעשה רוב העולם לא נהגו בזה, אלא שמסכימים בפעם הראשונה או שמסרבים לגמרי, ויתכן ליישב שבזמנינו אם יסרב בפעם הראשונה לא יבינו שרוצה שיבקשו ממנו עוד ב' פעמים ולכן כדי שלא לוותר על המצוה אם רוצה בכך מסכים בפעם הראשונה.

והנה בגמ' אי' דאם מסרב הרבה אחר כבר ג' פעמים דומה לקדירה שהקדיחתו מלח, ומבואר שהוא דבר שיש לגנותו, ולכאורה תיפוק ליה שהרי אחר ג' פעמים כבר ויתר על המצוה, חוץ ממה שהרבה בסירוב, אלא שמע מינה שהעיקר הגנאי הוא שהרבה אדם זה לסרב אבל מה שנחמק מן המצוה לא דה"ה גם אחר פעם אחת יש לו לסרב אע"פ שאפשר שתלך ממנו המצוה.

וזה הטענה האחרונה יש לדחות דאע"פ שויתר על המצוה מ"מ עיקר הגנאי הוא שסירב הרבה, ואילו עצם הויתור אם לא היה בסירוב ג' פעמים לא היה גנאי גדול כ"כ כיון שסו"ס אחר עלה תחתיו לצורך הציבור.

וכמו כן יש לדחות לאידך גיסא דמש"כ בגמ' שם שריבוי סרבנות הוא קשה הוא אף אם לבסוף ניגש להיות ש"ץ דיש גנאי במה שסירב, אע"פ שלא ויתר על המצוה, אבל אם ויתר על המצוה שמא יש בזה גנאי גם בפעם הראשונה.

אולם באמת דזה קצת דחוק לומר שדין הסירוב בסוגי' הוא רק כשיודע שהשואל הוא ת"ח וימשיך לשאול עוד ב' פעמים, דהרי בגמ' לא נזכר שדין זה הוא רק כשיודעים שהמבקש משליח ציבור עתיד לבקש כמה פעמים, דמסתימת הגמ' משמע שהוא דבר הראוי לכל אחד לעשות כשמבקשין ממנו לעמוד לש"ץ על דרך מה שאמרו (יומא לט ע"א) הצנועין מושכין את ידיהם, ועי' בספר הנר שם לכתחילה כשיאמרו לאדם עבור לפני התיבה והוי שליח צריך לומר אינני ראוי להיות שליח צבור לבורא הכל עכ"ל.

ויעוי' גם באשל אברהם על השו"ע סט"ז הנ"ל שכתב שכל ענין הסירוב הוא כששייך בזה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דרך ארץ לסרב כאשר סבור ממנהג דרך ארץ שיש בקהל עדיפים ממנו אבל כשיודע שאין בקהל הגון ממנו יגש ולא יסרב, (והוסיף שם ג"כ דמבקומות שאין קפידא מי מתפלל לא נאמר דיני סירוב זה שאין קפידא בזה, ויתכן שההגדרה שבמקום כזה שאין בזה שום כללים והקפדות גם שאין בזה משום להראות כבוד בעצמו וגם שאין מקפידין עליו שלוקח כבוד לעצמו, דהא בהא תליא), ועכ"פ מבואר מדבריו שהבין ג"כ דסתם ענין הסירוב כולל ג"כ סירוב גמור שלא יבקשו ממנו וזהו ענין הסירוב.

ועי' בתשובות והנהגות ח"א סי' קלט שכתב דבמקום עיכוב שאין מי שייגש אין צריך לסרב ויכול אף לגשת מעצמו, (ועי"ש שרצה לומר דבזמנינו אין דין זה של סירוב ולא משמע כן בגמ' שם), וגם מדבריו משמע בפשיטות שהבין שענין הסירוב כולל גם סירוב מוחלט.

ומ"מ יש להביא כמה דברים שיתיישבו אם נפרש שענין הסירוב נתקן מעיקרו להיות מעמד וטקס של סירוב פעם אחת בלבד.

ראשית דברש"י בברכות שם פירש יסרב כשאומרים לו לך יעשה עצמו כלא רוצה כלומר איני כדאי עכ"ל, ומשמע שיעשה עצמו כלא רוצה דהוא ענין להראות בלבד ולא שיתחמק מלעלות על דרך הצנועין מושכין את ידיהם.

ועי' במאירי שם ראוי לכל מי שיבקשו ממנו לעבור לפני התיבה שלא ימציא לאלתר כמי שמראה עצמו רעבתן בכך וכן שלא יסרב יותר מדי שזו מידת יוהרא עכ"ל, ומשמע שהענין הוא שלא להמציא עצמו מיד.

ועוד דבירושלמי מבואר שזה שהיה שואל מן הש"ץ לעבור לפני התיבה היה בו דינים מיוחדים ולא היה סתם בקשה גרידא כדאמרי' זה שהוא יורד לפניו אין אומרים לו וכו' אלא עשה מלחמותינו וכו', עי"ש כל הנוסח, וא"כ זה שמבקש מהש"ץ להתפלל מיירי באותו הקבוע לבוא ולשאול שהוא בקי בדיני ומנהגי השאלה, ובפרט דאם מיירי בכל מי שבא לשאול א"כ אחר שיקבל סירוב לא ימשיך ולשאול א"כ מיירי במי שקבוע ובקי לשאול מהחזן לגשת להתפלל.

ויש להוסיף דברש"י ברכות לד ע"א על המשנה ולא יהא סרבן באותה שעה פירש כדרך המסרבים פעם אחת, דגנאי שלא תהא התפילה מופסקת כ"כ, ומשמע ב' עניינים, א' דדרך המסרבים הוא לסרב פעם אחת, דלכך דייק רש"י לומר שדרך המסרבים הוא לסרב פעם אחת, ומשמע קצת דגם מה שמסרבים פעם אחת הוא על דעת שבפעם השניה אינם מסרבים, וב' משמע דענין הסירוב הוא רק ההפסק בינתיים שיש מחמת הסירוב אבל לא קאמר רש"י טעם מוכרח יותר מזה דהרי שמא לא ימצאו עוד מי שיהיה ש"ץ תחתיו, (ומיהו זה אינו מוכרח דשמא מיירי בכל גיוני אפי' בידע שיש מי שיהיה תחתיו ש"ץ).

[והואיל דאתאן לרש"י זה יש לציין דבפה"מ להרמב"ם ובשנות אליהו משמע דפירשו ולא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יהא סרבן היינו שלא יסרב ג' פעמים אלא יעשה כסדר הזה, וא"כ הלשון ולא יהא סרבן באותה שעה צ"ל דלפי שיטתם בשאר מקומות יכול לסרב לגמרי, ומיהו ראשונים אחרים פי' כרש"י ושו"ע].

ולכן נזכר בשו"ע שכשגדול מבקש שאין לסרב לו, שאינו רק ענין של דרך ארץ שההסכמה תהיה לו בפעם הראשונה ולא בפעם השלישית אלא בסתם אופן שהשואל שואל פעם אחת בזה יכול לסרב ולוותר על התפקיד משום דרך ארץ שהוא כמו שאינו ראוי לו התפקיד ואילו כשהשואל הוא גדול אינו מסרב לבקשתו.

אבל מ"מ הוא דחוק קצת לומר דמיירי רק באופן זה שיודע שיבקשו ממנו דבגמ' לא נזכר דמיירי רק באיש המיוחד והמוכן לזה שבא לשאול, ורק כאשר יודע שהשואל ימשיך לשאול עוד פעמים, אלא בפשטות הוא ענין למשוך ידיו מן ההצעה שיש בזה מנהג דרך ארץ גם אם יודע שלא יבקשו שוב.

וגם הראיות דלעיל אינם מכריחות לומר דלא מיירי שצריך לסרב גם בזמן שמבקש ממנו ע"ה לעבור לפני התיבה (דהיינו ע"ה שאם יסרב לו לא יבקש ממנו שוב).

ולכן להשוות הדברים צ"ל דעיקר הסירוב הוא מין מעמד שנתקן לעשות לפני שעולה משום דרך ארץ וכבוד ציבור וכלול בזה שהשואל את הש"ץ ימשיך לשאול, ומ"מ כלול בזה ג"כ שיסרב גם כשידוע שלא ימשיכו לשאול אותו.



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