



- שבוע 56 5
- 5 אדם הנזכר בשנתו האם מותר לו לישן במוכה עם אחרים נגד רצונם
- 7 מי שנזכר במוכה וחבריו מקפידים עליו האם מחמת זה נחשב מצטער הפסוד מן המוכה
- עובד זר נעל וקשר את השער עם כבל מלפון והגיע אדם בחשיכה ופתח את הדלת והכבל נקרע האם צריך לשלם
- 10 לשלם
- 11 האם יש לברך הטוב והמטיב על בחירת נשיא שאומרים שהוא טוב לעם ישראל
- 12 האם מותר להעיר אשתו חרשת בזמן הרחקות על ידי מים או מקל ארוך או נענוע המיטה
- 14 שעזן יד מזהב האם נחשב כתבשים כדי לצאת עמו במקום שאין עירוב
- 16 צורת אדם המודפסת על מצעים האם מותר לקיימו
- 17 כפתורי רזרבה בחולצה האם מותרים בהוצאה בשבת אגב הוצאת החולצה דרך מלבוש
- 18 איך למצוא רב ללמוד ממנו
- 19 האם אפשר לישן במנעלים ביום או בשנת ארעי
- 20 מה הביאור בטעם מיתה שיש בשינה במנעלים הרי בכל שינה יש טעם מיתה
- 20 האם יש מקור לכך שכל שם חכם שזכר בגמרא היה יכול להחיות מתים
- 21 בזמן הרחקה האם שרי ליה לבעל ולאשה להשתמש באותו מכרשת שינים
- האם אפשר לענות כרוך הוא וכרוך שמו בברכת כהנים והאם המקרא את הכהנים (כשאינו הש"י) יכול לענות
- 21 לענות
- 22 ברכת החמה באיזה יום בחודש יוצא
- 23 האם אפשר ללמוד לעילוי נשמת אדם חי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 23 אה"ע מ' קמא מ"ד
- 24 שני חולים שאוכלים כיכר של איסורי אכילה מחמת פיקוח נפש האם מצטרפין לזימון
בני משפחה שיש בהם אדם הנוחר ויש כאלה שקשה להם לישון במצב זה האם נפטרו מן המוכה
- 25
- 28 מי שהבנים ידו לבית הכסא לסגור הדלת או להוציא נייר האם צריך ליטול ידיו
- 30 כגד הציצית של קמן האם שיעורו שווה לשל גדול או לפי מידת גוף הקמן
מזוזה שאי אפשר לקובעה בתוך חלל הפתח מחמת שהדלת ממלאת את כל חלל הפתח היכן יקבעו את
המזוזה
- 34
- 36 האם מותר לעשות זימון בשלושה בשיש חבורה של עשרה או יותר מעשרה שאכלו יחד
- 41 האוחז את רבו משום שמלמדו תורה האם נחשב אהבה ותלמיה בדבר או לא
- 42 מה שאמרו חז"ל שיש מלאכים שאומרים שירה ובמלים מה הגדרת הדבר
- 43 האם צריך התרת נדרים על מי שנהג בתורת חומרא שלא לאכול אבקת חלב נכרי
- 44 מי שנוול לו אח האם מברך המונב והמטיב
- 45 האם טוב להקדים חברית משום זריזין מקדימין או לאחרו כדי שיהיה ברב עם
- 47 מה הגדר של הוצאות שבת שאינן מחשבות המזונות הקצובין בידי שמים
- 48 האם עונג שבת הנאכלים מחוץ למעודה הם בכלל הוצאות שבת החוזרות שלא מן החשבון
- 49 למה לא נתגרש העורב מן התיבה לאחר שחטא שם
- 50 האם בארץ ישראל יכול לדור בעיר שרובה נכרים או משומדים מחמת קדושת ארץ ישראל
- 52 היוצא באמצע לימודו מחדר לחדר לזמן קצר האם מותר להשאיר הספר פתוח

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

ניתן להוריד גליונות קודמים בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

תלמידי בתי המדרשות מתכבדים לקחת גליון חינוך לבית מדרשם ותע"ב

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

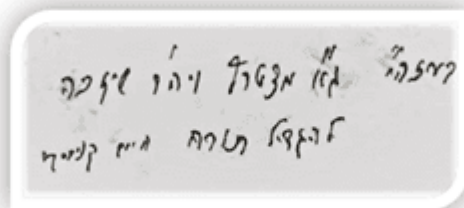
השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו ורבנו זצוקללה"ה
ויברלחמ"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שטרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"ם קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קס"ר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראם, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

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

אדם הנוחר בשנתו האם מותר לו לישן בסוכה עם אחרים נגד רצונם

כאשר

בונה סוכה בתוך שלו יש בזה כמה היתרים וגם להמחבר יש לצדד בזה להתיר מטעם שא"א לאוסרו לישון בתוך שלו וגם מטעם שהוא צורך מצוה.

ובמקרה של אורח שנוחר ומפריע לבעה"ב יכול הבעה"ב לעכב עליו לישון שם, וכאשר בונה סוכה במקום שאינו שלו ג"כ יש מקום לדון שבזה אינו בא מחמת שום טענה.

כאן הנידון רק מצד ממונות ודיני שכנים הדין עם מי, אבל לענין אם הנוחר חייב בסוכה במקרה כזה ואם שאר הישנים בסוכה חייבים בסוכה דנתי בב' תשובות נפרדות.

מקורות:

בחו"מ סי' קנו ס"ב כ' שם הרמ"א בשם ריב"ש סי' קצו ויש אומרים דכל מה שעושה בחנותו ובביתו אפילו לכתחילה אינן יכולין למחות ודוקא בני אדם בריאים אבל אם הם חולים והקול מזיק להם יכולים למחות עכ"ל, אבל השו"ע שם (לפי מה שביארו בנו"כ שם) סובר שמה שעושה בביתו ג"כ יכולים למחות אא"כ כבר החזיק בזה.

ולכן לפו"ר היה מקום לומר דבסוכה כזו לדעת המחבר יהיה תלוי אם החזיק לישון שם או לא (ובגדר חזקה כמה זמן צריך עי"ש בערה"ש), ולפי הרמ"א גם בלא החזיק אין זכות לעכב עליו ברעש שעושה בתוך סוכתו.

ובמקרה שהניזוק הוא חולה והרעש פועל אצלו נזק יהיה לפ"ז לפו"ר אסור גם לדעת הרמ"א שם, וכ"ה בסי' קנה סט"ו ברמ"א שאדם אינו יכול לעשות הכאה בתוך ביתו אם לשכנו יש חולי הראש וקול ההכאה מזיק לו ואז במקרה כזה צריך להרחיק עצמו, וה"ה בניד"ד היה מקום לומר לפו"ר שאם השני אינו חש בטוב כל הצורך בשיעור שעדיין אינו נפטר מסוכה מחמת זה והנחירות גורמות לו כאבי ראש ונידודי שינה יש בזה איסור, (ובחולה גם חזקה לא מהני להעה"ש סי' קנו ס"ב וסי' קנה סל"ג).

ואם אכן נאמר דלפ"ד המחבר התביעה צודקת ולדעת הרמ"א התביעה אינה צודקת, ממילא אם הנתבע אשכנזי יכול לומר קים לי, עי' פרטי הדינים בזה בחו"מ סי' כה, ובניד"ד בודאי יכול לומר קים לי, אבל אם התובע הוא אשכנזי והנתבע הוא ספרדי יש לדון דלכאורה הו"ל כעין חייב בדיני שמים ממון שאין לו תובעין, ולא שייך לומר שיש כאן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מחילה מכיון שהתובע אומר שאינו מוחל ורוצה לקבל כל זכות המגיעה לו, ויל"ע.

אבל החזו"א ב"ב סי' יג סקי"א כתב דרעש הבא משימוש טבעי גם אם הרעש קיים רק במיעוט אי אפשר לתבוע בזה וז"ל שם, נראה שאין דברי הריב"ש אלא בעושה דבר שאינו עיקר דירה כמו בעושה אריגה וכיוצא בזה שאין זה מצוי בכל אדם, ולא ברוב בני אדם, אבל אם עושה דברים שרוב בני אדם עושין ולפעמים תשמישן ודיבורן משמיע קול שמפריע את החולה, אינו יכול למחות אף אם החולה קדם, ורשאי אדם לבנות בית אצל חבירו ולהכניס את העוללים והיונקים שצועקים בלילה ואין החולה יכול לעכב עליו דהרי אינו חייב לצאת מדירתו עכ"ל, ולכאורה לפי דברי החזו"א יוצא שמכיון שהוא ישן כדרך כל אדם ממילא א"א לטעון כנגדו.

אבל עדיין יש לדון גם להחזו"א דכל הדוגמאות והאופנים הם דוגמאות רגילים ואופייניים, דבכל בית אמורים להיות תינוקות וקטנים (ואף בבתים שאין שם קטנים כרגע מ"מ היה בעבר או שיהיה בעתיד ועכ"פ הוא חיוב המוטל על כל אדם ועכ"פ זה פשוט שמותר לקטנים לדור בבית) ודרך רוב הקטנים להגביה קול לפעמים, וכן דיבור דרך כל האנשים לדבר ודרך רוב האנשים שלפעמים מגביהים קולם מי פחות ומי יותר, ממילא לא חשיב שינוי, אבל אדם שנותר שיש לו שינוי מהמקובל וסתם אדם לא אמור להגיע למצב כזה ויש כאן איזה ריעותא יש לדון דאפשר דלא מיירי בזה החזו"א, ובקיצור שמא החזו"א רק קאמר דמה שרוב בני אדם מרעישים אף אם הוא רק לפעמים א"א לבוא בטענות עליו אבל דבר שרוב בני אדם אינם מרעישים בו שמא בזה לא מיירי החזו"א.

ומיהו המחברים שדנו בנידון דידן והביאו דברי החזו"א ע"ז נראה שתפסו שדברי החזו"א שייכים גם לענייננו והבינו מדבריו שהטענה היא שזכות הבסיסית של האדם לעשות בביתו מה שדרך רוב בני אדם לעשות, והמעכב את חבירו מלעשות דבר שאין באפשרותו לעשות הוא אינו עושה כשורה והוא משנה כאן ממה שאמור להיות יותר ממה שחבירו משנה, ויתכן לומר שזה עיקר סברת החזו"א שהמעכב את חבירו מלעשות בביתו השימושים הבסיסיים הוא מזיק מבחינה מסויימת יותר השכן שמרעיש (בפרט שבא להוציא מחבירו ולעכבו במה שעושה והשני לא בא להוציא מחבירו אלא זה עושה בתוך שלו וזה עושה בתוך שלו), וממילא א"א לבוא בטענות על האדם שלא יישן בביתו משום שמפריע לחולה שכינו, ויל"ע.

ויש לדון מה סובר השו"ע ואם מסכים לדברי החזו"א, דשמא עד כאן לא מיירי החזו"א אלא לדעת הריב"ש (שפסק כמותו הרמ"א) דמצינו שמקל במה שעושה בביתו אלא שמחמיר בחולה, ואעפ"כ בנידון כזה חולה אינו יכול למחות, אלא דמאחר שהחזו"א בא מכח סברא פשוטה יש מקום לומר דמיירי גם להשו"ע, וצל"ע.

ומ"מ גם אם נסבור דבניד"ד יכול לעכב, מ"מ יש לדון לכאורה להתירו לישון בסוכה מצד שהוא מצוה, דבזה דעת טושו"ע סי' קנה דא"א למחות בו, ואמנם העה"ש שם ס"ג כ' דאין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

זה דעת הרמב"ם מ"מ לכאורה יכול לטעון קים לי כהרמב"ם ושו"ע.

ונחזור לענייננו לגוף פלוגתת השו"ע והרמ"א במקרה רגיל (מבלי להכנס שוב לנידון אם נחלקו גם בשינת האדם או לא) במקרה שאדם בונה סוכה ברחוב ברשות הרבים, גם אם לצורך הענין נניח שעצם בניית והעמדת הסוכה אין בה איסור (ואכמ"ל), מ"מ במקרה כזה אם עושה שם רעש לכאורה אין ההיתר של הרמ"א שאדם יכול לעשות בתוך שלו כיון ששטח זה אינו שלו ובאיזו טענה בא כנגדו.

וכמובן שבאופן שאחד הוא הבעלים והשאר אורחים או בני בית כמובן שהקובע לענין דיני ממונות הוא רק החלטת הבעלים לטוב או למוטב, וכל צרכי האחרים אינם שייכים בזה.

ובאופן שיש כאן סוכה משותפת שנבנתה מממון משותף יתכן שהוא יותר חמור כלפי האדם שמפריע מכיון שיכולים לטעון שרוצים לחלוק שותפותם (ע"ע פסחים גבי היו ידיו יפות אבל כאן אין לו החלק לתת לשני), או עכ"פ גוד או איגוד והאם יכול לטעון שרוצה הוא לקחת את הסוכה לעצמו ולשלם להם חלקם, ומה הדין בכה"ג אם הם הרוב, ונכנסים בזה לנידון של שותפות בשכירות קרקע, וכן נכנסים כאן לעוד נידונים חדשים אם שייך לטעון טענת חלוקה בשימוש זמני בין אם המקום שכור ובין אם המקום בבעלותם ובפשטות לאור דברי החזו"א הנ"ל יש מקום לטעון כל מי שיש לו רשות לישון מתיר לו לישון גם אם יש מזה רעש כל עוד שאין כאן טענת חלוקה אמיתית קבועה או עכ"פ שמעמיד לחבירו סוכה אחרת, וצל"ע בכ"ז.

מי שנוחר בסוכה וחבריו מקפידים עליו האם מחמת זה נחשב מצטער

הפטור מן הסוכה

והוא אכן נמצא במצב כזה שבני הבית כועסים עליו שנוחר ומאשימים אותו ועם כל זה אינם יוצאים אלא נשארים בסוכה, ויודע בעצמו שהיה יוצא מחדרו בשאר השנה במצב כזה, ולכן יש לו על מי לסמוך לצאת מהסוכה לישון בבית.

**במי
דה**

אולם לגבי הנידון מה שאמור להיות שיש להם להתנהל כפי דיני חו"מ כפי שהתבאר בתשובה השניה.

ובמקרה שאין לאף אחד קדימה על פני חבירו (כגון בסוכה הבנויה ברשות הרבים או שכולם אורחים בסוכת בעה"ב) משמע מפוסקי זמנינו שהדרך הנכונה שהם ייצאו והוא יישאר, מכיון שכרגע המצב הוא שהם פטורים מן הסוכה וממילא החיוב שלו חזר.

מקורות:

בתשובה נפרדת [ד"ה צני משפחה שיש בהם אדם הנוחר ויש כאלה שקשה להם לישון צמאז זה האס נפטרו מן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הסוכה] הרחבתי בענין החברים הישנים יחד עם הנוחר שהם פטורים מן הסוכה אם הנחירות מפריעות להם בתנאי שלא בנו הסוכה מתחילה באופן כזה לפטור עצמם מן הסוכה ובתנאי שאין להם פתרון אחר ע"פ גדרי הדינים המבוארים שם.

ובעוד תשובה נפרדת [ד"ה אלס הנומר נשגמו אלס מומר וכו'] הרחבתי לגבי הנידון האם מצד דיני שכנים וממונות אפשר לחייב את הנוחר לצאת מן הסוכה יעויין שם.

ועכשיו לאור הנ"ל יש לדון באופן שע"פ דין ממון מחוייב לצאת מהסוכה מצד דיני ממונות (נניח באופן שהוא אורח בסוכה והבעה"ב אומר שזה מפריע לו) האם חייב בסוכה ורק אולי יהיה פטור מהסוכה מדין אנוס (מכיון שאסור לישון בסוכה זו מצד נזיקין ובאופן שאין לו סוכה אחרת) או שמא יש לו פטור בפני עצמו של מצטער מכיון שנוצר מצב שהוא מאוד מפריע לאחרים בסוכה ונגרם לו צער וחוסר נעימות מהסיטואציה שהיא נמצא בה ומתבייש בזה.

וכן יש מקום להעלות צד דבאופן כזה א"כ מצד תשבו כעין תדורו יצטרך הנוחר לצאת דזיל בתר טעמא שמצטער פטור מן הסוכה משום תשבו כעין תדורו א"כ אם מדמינן לה לדירה הוא יצטרך לצאת ולא האחרים, מכיון שאם היה בית היה מחוייב לצאת וא"כ בסוכה אין חיוב יותר מבית, ובאמת מצינו פוסקים שלמדו עוד דינים מהגדרת תשבו כעין תדורו, ואמנם אף שהיה מקום לפקפק בזה בנ"ד דתיפוק לי מדין משמשי מצטער שאין נפטרינן מדין תשבו כעין תדורו, אבל במשנ"ב בסי' תרמ סקי"ד נקט לפטור משמשי חולה אם הם שכירים שלו לזמן כמו שמצינו שומרי גנות ופרדסים עי"ש, א"כ במקום שיש סברא דתשבו כעין תדורו שמא לא מחייבי משמשינן וצ"ע.

ויתכן להעלות צד נוסף דעכ"פ בחלק מהמקרים הוא כלול בהגדרת מצטער גופא, כיון שהשיעור של מצטער הוא אדם שהיה יוצא מביתו מחמת שאינו יכול להיות בביתו, א"כ אפשר דזהו גופא הגדרת מצטער, כיון שהיה יוצא מביתו (היינו לפי הצד שהיה מחוייב להרחיק עצמו מחבירו מחמת זה), ואפי' בלא זה, אם יודע בעצמו שבכה"ג היה יוצא מחדר השינה שלו מחמת שמפריע לו שהוא מפריע לאחרים וישן במקום אחר לכאורה נכנס להגדרת מצטער, ונכנס לפלוגתת הרמ"א בסי' תרמ והבה"ל שם בשם הר"ן אם מצטער בדבר שאין דרך להצטער בו חשיב מצטער או לא.

אבל ראיתי שהגר"י זילברשטיין הורה (ווי העמודים ח"י עמ' ע) שהנוחר עצמו חייב בסוכה ושאר בני הסוכה אם הם מצטערים נפטור, וכן מצאתי שהובאה שמועה כזו בשם הגריש"א (שו"ת השואל ח"ג עמ' קפה) והגר"ח"ק (עיון הפרשה הובא בשו"ת השואל שם).

ומאידך גיסא בשם הגרשז"א ראיתי (הליכ"ש מועדים ח"ב פ"ט סי"ט) דאדם שלא נעים לו בסוכה מחמת אורחים שקשה לו מהם ואי אפשר לומר להם לצאת מן הסוכה מוגדר כמצטער ופטור מן הסוכה, וגם בשם הגריש"א הובא שעכ"פ אם אינו בעה"ב לומר להם לצאת אלא הוא בן בית והם מפריעים לו יהיה פטור מן הסוכה מחמת המבקרים (בנתיבות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ההלכה לו עמ' קפז), וכע"ז בשם הגרנ"ק (חוט שני סוכות עמ' רמ) והגר"ש דבלצקי והגר"ע אויערבך (אליבא דהלכתא קט עמ' סא), ולכאורה ה"ה בניד"ד, וכן יש לציין דלפי סברת הרמ"א שאם אינו יכול לישון אם אשתו בסוכה חשיב כמצטער לכאורה מבואר שהשיעור של מצטער הוא גם בצער שאינו גדול מאוד ולכאורה גם בניד"ד אם כי גוף סברת הרמ"א הנ"ל אינו מוסכם לכו"ע להלכה ואכמ"ל.

[ועי"ש באליבא דהלכתא שהביא קצת חולקים בהגדרת מצטער באורחים אולם רוב הפוסקים הקילו בזה שם, ומה שהובא שם בשם הגרי"ש ב' שמועות הסותרות הך דלעיל בשם הגרי"ש, הנה השמועה הראשונה שהביא שם אינה סותרת, מכיון שהגרי"ש"א חילק בין בעה"ב לבין בן בית, ודברי הגרי"ש שהובאו בתשובה זו לעיל הקולא הוא בבן בית, (וגם הגרשז"א מה שהובא בשמו בהליכ"ש הוא רק בבן בית ולא בבעה"ב וגם מה שהובא בשמו בס"ס הסוכה אות כט הלשון הוא שאם א"א לומר להם לצאת מן הסוכה ולא נזכר שא"א רק מחמת חוסר נעימות, ובזה לא יקשו השמועות אהדדי), ומה שהובא שם עוד שמועה בשם הגרי"ש שסותרת השמועה שהובאה לעיל בתשובה זו אם יש סתירות בדבריו נזיל בתר רוב הפוסקים שהקילו בזה].

ויש להוסיף דגם ברמ"א סי' תרמ נזכר שאם כבו הנרות חשיב מצטער, ואמנם כ' שם המשנ"ב בשם החי"א שיכול לחייב עצמו ולעשות בשמחה אבל גם לדברי החי"א אינו מחוייב בזה מצד עצמו.

ומאידך יתכן שגם המחמירים לעיל בניד"ד הוא באופן שאכן האחרים יוצאים מהסוכה וישנים בבית כדינם (מכיון שפטורים) אז הנוחר עצמו נשאר חייב בסוכה, אולם אם מחליטים להישאר ולישון בסוכה ולהיות מלאים בטענות על הנוחר (או באופן שהבעה"ב עצמו אומר שקשה לו עם הנחירות וכמו המקרה בריש תשובה זו) א"כ אפשר דמודו שבמצב הזה שאינו נעים שהוא נמצא בו יכול לחזור ולישון בבית עכ"פ אם היה נוהג כך במצב דומה בשאר השנה.

ובאמת כ' בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' ט דשם המצטער בסוכה מחמת ביזיון חשיב מצטער הפטור מן הסוכה, ולפ"ז לכאורה ה"ה בניד"ד.

ומ"מ לשי' הרמ"א בסי' תרמ צריך להיות מצטער בגדר שדרך בנ"א להצטער מזה, וגם כאן צריך שיהיה באופן שדרך אנשים להצטער בזה (דכמובן שלא תמיד הוא באותה רמת צער), ומיהו עי' בביאור הלכה שם בשם הר"ן מש"כ בעצם דינו של הרמ"א.

עובר זר נעל וקשר את השער עם כבל טלפון והגיע אדם בחשיכה ופתח את הדלת והכבל נקרע האם צריך לשלם

אם היה חשיכה שקשה לזהות נראה דפטור.

מקורות:

לכאור ה

אם בחשיכה בהסתכלות רגילה לא היה רואה את זה הוא פטור גמור דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה ודמי לאונס גמור שבזה פסק הרמ"א בחו"מ ריש סי' שעח לפטור, ואין דינו כאדם מועד לעולם (ולדעת הש"ך שם הוא סק"א הוא דלא כהרמב"ם והמחבר שמחייב גם באונס גמור, ועי' בטור וב"י מה שנתבאר שם בדעת הרמב"ם, ומ"מ גם להמחבר שם בס"ג יש אונסין גמורים ממש כגון נשמטה שליבה באופנים המבוארים שם שבזה פטור, ועי' בערך לחם, והנה בש"ך סי' שעח שם נקט דלהשו"ע אונס חייב ולא חילק, ולהרמ"א אונס גמור פטור, אבל עי' בסמ"ע סי' תכא סק"ח דגם להמחבר אונס גדול אינו חייב, עי"ש מש"כ המחבר לענין ישן).

ואמנם הוא פלוגתא דתוס' ורמב"ן אם באונס גמור פטור או לא, מ"מ להלכה נפסק להרמ"א דאונס גמור פטור [סי' שעח שם, ועי' עוד בסוגי' דיין צבי' תכא ס"ד דאם ישן השני צלל הראשון והזקק מהראשון פטור הראשון, וכ' הרמ"א דה"ה צלל אונס גדול כזה פטור], וגם לשיטתו של הרמב"ן יש לדון לענייננו דמצינו אופנים שהמזיק פטור באופנים דלא הוה ליה לאסוקי אדעתא.

ואמנם אינו בהכרח שייך לנידון של אין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים [סי' מיצ ס"א], ולנידון של עמד אחד (סי' שעט ס"ב) או רץ אחד (סי' שעח ס"ח) שעשה שלא ברשות או ששינה באופנים הנ"ל אין המהלך כדרכו חייב, וכע"ז בס"י שפט ס"כ שאם הפרה רבצה ופרה אחרת הלכה כדרכה והזיקתה כדרכה פטור, [והש"ך שם זיין לסי' שזה ס"א עי"ש ולניד"ד אינו שייך ממש], אבל כאן שלא היה זה במהלך הליכתו, אלא פעולה נוספת שעשה לפי דרכו, צריך בירור אם ניתן להקיש דינים אלו לגבי פעולות נוספות שיש לו רשות ועושה כדרכו.

ובסי' תיב ס"ג משמע דלגבי דברים שנמצאים בגובה העיניים מול האדם פחות שייך לומר אין דרכו להתבונן בדרכים, דמבואר שם דלגבי בהמה שענינה למטה לא אמרי' שאין דרכה להתבונן בדרכים.

ומ"מ בענייננו אם היה חושך ולא היה יכול לראות יש שוב לדון בזה דהרי כאן לא הוה ליה לאסוקי אדעתיה שאדם קשר את דלתות בית הכנסת בחוט בעל ערך ממוני, וגם לכאורה לא הוה ליה לבדוק מכיון שאין שום דרך אדם לקשור דלתות בית הכנסת עם חוט חשמל שבפתיחה רגילה נשבר, ומבואר בסי' שפח ס"א וברמ"א שם שהיכא דהבעלים הניח דבר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בכלי שלא היה יכול השני לשער שהוא בכלי זה חשיב פשיעה של המניח והמזיק פטור.

והנה מכיון שלכל אחד יש רשות לפתוח דלתות בהכנס בשעות שהם לא אמורות להיות נעולות יש לדון לפטור גם מצד שהוא דרך שימוש רגיל בשאל שיש לו רשות שמותר לו להשתמש בדרך שימושו ככל שניתן לו רשות בשאלה ואם יהיה נזק מזה אינו מתחייב כמבואר בסוגיות במשנה וגמ' [נ"מ ע"א] ושו"ע [סי' שמ ס"א, ועי' חו"מ שט ס"א עד סוף הסימן], וכ"ש שאדם אחר שינה כאן, וממילא ככל ולא היה צריך לחשוש לדבר כזה לכאורה אין בזה חיוב.

האם יש לברך הטוב והמטיב על בחירת נשיא שאומרים שהוא טוב לעם ישראל

אכן

טוב להודות לה' שלא נבחר מי שהוא במוצהר שונא ישראל וכמו שאמרו בגמ' פ"ט דברכות שלעולם יתפלל אדם על מלך טוב, ואמרי' בגמ' במגילה במשול רשע יאנח עם זה המן דכתיב והעיר שושן נבוכה וכו', וכתיב בקהלת אי לך ארץ שמלכך נער וגו', וטוב שיש לנו לקוות שאולי עכשיו נפטרנו מקללה זו.

ואכן לאחרונה נעשו הרבה ניסים לישראל ומצוה לפרסם הניסים, שמחד גיסא שונאינו נחלו מפלות גדולות בכל ענייניהם וענייני פרנסתם, והב' שכל כלי מלחמותיהם לא פעלו דבר, והג' שאדם אחד שניסה לפעול בשנאת ע"ה לת"ח ירד מגדולתו בבושת פנים מאגרא רמה לבירא עמיקתא כן יאבדו כל אויבך ה', וכל זה קרה ביום אחד ביום של הארה שנכפל בו כי טוב בזכות התורה ולומדיה ובחסדי ה' כי לא תמנו.

אולם נראה שאין זו בגדר שמחה שלמה שניתן לברך עליה הטוב והמטיב, וכמו שביארתי העקרונות בתשובות הקודמות על שאלות דומות, א' שאין כאן שמחה שלמה מכיון שעדיין לא התבצע שום דבר, ושמחה שעדיין לא הסתיים בה התהליך והמטרה מבואר במשנ"ב סי' רכב סק"א שאין מברך הטוב והמטיב אם שמע שנתפס הגזלן ועדיין לא השיב לו הגזילה.

ב' שצריך שמחה ששמח בה מאוד בשביל לברך עליה הטוב והמטיב (עי' הלשון העה"ש סי' רכב), ולא ברור שזה בגדר שמחה כזו, עכ"פ לאנשים פרטיים שלגביהם בד"כ אינו כ"כ משמעותי ומורגש בפועל והוא בעיקר משמעותי לענייני הכלל.

ויש לציין עוד שאין אנו יודעים היאך יפול דבר וזה אינו דומה לאופן המבואר בגמ' שמי שמצא מציאה מברך על הטובה גם אם אחר כך תהיה רעה, משום ששם כבר נעשה מעשה טובה וכאן עדיין לא נעשה דבר, וכ"ש דמבואר בגמ' בגיטין לחד לישנא דאמרי' לגביהו אשר פיהם דיבר שוא וכבר היו דברים מעולם שנשיא זה גופו דיבר כנגד ישראל, ואגב יש לציין דמלבד כל זה השמחה אינה שלמה שהרי אכתי עבדי דאחשורוש אנן (עי' מגילה יד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ע"א) ועדיין לא יצאנו מאפלה לאורה בין אם המושל עלינו הכזה יהיה או כזה, ויהודי ירא ושלם ודאי אינו, ואינו זוכה להבחין בין יהודי שומר תורה לשאינו כזה ואם שומר תורת אמת או תורה אחרת (כגון רפורמים וכיו"ב), וכמובן שהוא הטוב האפשרי שקיים במצב הזה ע"פ דרך הטבע, אבל עדיין השמחה אינה שלמה, והארכת ימידי במקום שאמרו לקצר.

וד' דמבואר במשנ"ב ריש סי' רכב בשם הפמ"ג דהאידנא ממעטין בברכות אלו, והיינו במקום שיש ספק קצת שבמקומות אחרים היינו חוששים לו לחומרא, מ"מ קאמר המשנ"ב שלגבי ברכות אלו במקומות שיש צירוף וספק הנטייה היא להקל ולא לברך.

ומ"מ מי שבאופן פרטי אכן מרגיש שמחה גדולה מחמת שמרגיש שיש בזה כבוד שמים שניצח מי שחרט על דגלו לתמוך ולסייע לעם ה' ושיש בזה מאור פנים משמיא שנעשו כמה ניסים לישראל, יתכן שיוכל לברך ביחיד באון פרטי ובפני עצמו כדין בשורה טובה ששמח בה מאוד שמברך עליה, ועכ"פ על פרי חדש.

האם מותר להעיר אשתו חרשת בזמן הרחקות על ידי מים או מקל ארוך או נענוע המיטה

ע"י התזת מעט מים מתוך כלי מותר וטוב להתיז כלפי מעלה, לענין להעיר על ידי מקל ארוך הוא גם מותר (וע"י התזה יותר מהודר אם אין עדיפות להתעורר בלא זה מצד נוחות), ולגבי לנענע המיטה יל"ע ובפשוטו במקום צורך גדול וצד חולי כזה הוא ג"כ מותר.

לעו
ר

מקורות:

במכתב הזכרת ג' אפשרויות, להעיר על ידי שפיכת מים, או עם כלי או על ידי הזזת המיטה, (והזכרתם שלמעורר הוא יותר נוח התזת מים על הפנים אם כי מסתמא אינו נוח למתעורר כ"כ והדבר צריך בדיקה, אבל נניח לצורך הענין שהוא מועדף על ב' הצדדים).

והנה לענין הושטה לאשתו נדה אמנם יש ראשונים שהתירו וכך היה מקום ללמוד מפשטות סוגיית הגמ' דרך בכוס נאמר איסור להניח לו או להושיט לו ולא בשאר דברים וכמ"ש חלק מהראשונים, מ"מ לדידן נפסק ביו"ד סי' קצה ס"ב שהוא אסור, ויש נידון אם הקילו בזריקה מותרת בשעת הדחק (עי' אוצר הלכה ח"ב עמ' קמב בשם משמרת הטהרה שהתיר לשני שבהם לתפוס הזריקה בדיעבד במקום הפסד), ויש לדון מה גדר ההיתר ומתי חשיב שעת הדחק.

וכן יש לדון לענין שימוש חולה, האם שימוש חולה מתיר איסור נגיעה בהרחקות או לא, (ועי' סי' קצה סי"ז), ואמנם כאן אין גדרו כחולה שאב"ס כמו שמצינו בדיני שבת אלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כמקום צורך (וכן לגבי סומא כ' במשמרת הטהרה על השו"ע שם בביאור הלכה סק"ו דאין גדרו כחולה שהוא שמוש קבוע).

ואכן מצינו לענין סומא שהובא דרכי תשובה סי' קצה סק"ז בשם שו"ת פרי השדה ח"ג סי' קיט וכ"ה בבדי השלחן שם סקט"ז ובמשמרת הטהרה סקט"ו דיש היתר להוליכו על ידי מקל כשצריך לילך לצורך פרנסה ולא לטיול, ועי' להגרשו"א בנשמת אברהם סי' קצה סק"ב שיתכן שהקל יותר, אבל עכ"פ זה מוסכם לדבריו ג"כ שלצורך טיול נגיעה בגופו אסורה ולצורך אמיתי מותר רק על ידי מקל כשדי במקל.

ותמצית הנידון הכללי כאן באיסורים אלו שאין להם מקור מוסכם לכו"ע מדינא דגמ' ואפי' הושטה לכמה ראשונים שרי א"כ יש לדון האם הושטה בענייננו כגון להעיר על ידי מקל יש להתיר.

ולהעיר על ידי התזת מים (כשרצוי ע"י ב' הצדדים) כ"ש שיש מקום לדון להתיר זריקה דגם לדידן בשו"ע סי' קצה ס"ב שאוסרים הושטה מ"מ כמה פוסקים מתירים זריקה (עי' מה שציינתי בתשובה ד"ה אדם שבזמן הרחקות נרדם וכו'), אף לדידן להרמ"א שם נהגו לאסור וכנ"ל, מ"מ אמנם מצינו שלפעמים מתירים בשעת הדחק באופנים מסויימים במקום חולי כשאנו דרך חיבה, וממילא יש לדון הדין כאן.

ואם הנידון הוא שעת הדחק גדול שבלא שיעירוה לא תוכל להתעורר בשום אופן לצורך הקטנים והפרנסה וכו' נראה לאור דברי הפוסקים שמצינו שהקילו בחלק אופנים דלעיל א"כ יש להקל גם כאן בין בהתזת מים ובין להעיר על ידי מקל ארוך.

וא"כ באופן שמקיים עכ"פ ג' תנאים יש להעיר, הא' שיש שעת הדחק גדול, הב' שהפעולה לא נעשית בדרך חיבה, והג' שהפעולה אינה פעולה האסורה לכו"ע ולא נתבררה לאסור מדינא דגמ', ועכ"פ כמו שנזכר לענין זריקה ואפי' הושטה שאין ברור שהוא איסור מדינא דגמ' דשייך לצרף שי' המתירים בזה.

והתזת מים והושטת מקל ארוך הם בכלל ג' תנאים אלו, ובפרט כשנעשים דרך שינוי שיש בזה עוד צירוף דיש דעת הריטב"א שלא נפסקה שהושטה מותרת על ידי שינוי [ראה אורח הלכה עמ' קלז].

ואם מתזז מים יותר טוב להתזז כלפי מעלה יותר טוב שבזה מצרף מה שנזכר בברכ"י ופת"ש סי' קצה ס"ב שיש צד שזריקה כלפי מעלה לא נאסרה.

וכמו"כ עכ"פ לכתחילה יתזז מתוך כלי (ולא באצבעו) שבזריקה מתוך כלי דעת כמה פוסקים שאין בו איסור זריקה, עי' בט"ז ונו"כ ובמשמרת הטהרה סקכ"ג, ויש לצרף גם זה.

עכ"פ מיהת מבואר מכ"ז דעל ידי התזה הוא הכי עדיף מצד הלכה, אבל כמובן שאם היא מצטערת בזה אינו תקנה ותקנתו קלקלתו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובהעדר ג' תנאים אלו יעשה שאלת חכם דיש מקומות שמצינו שהתירו באופנים מסויימים גם בהתקיים חלק מהתנאים.

ולפי דברי האחרונים דלעיל לסמוך הסומא בהפסק מקל יל"ע אם לפ"ז אפי' לנענע המיטה יהיה מותר דמשמע שההיתר הוא מצד צורך גדול של צד חולי קצת וצורך פרנסה ושאינו לחיבה ויל"ע, ועי' במשמרת הטהרה על השו"ע שם בבה"ל סק"ו שכתב דמקל ארוך הנזכר באחרונים הנ"ל הוא קל יותר מצד שמקל ארוך היא חומרא וקילא מחפץ קצר, אלא דהפוסקים המקילים גופא הזכירו גם בגד, רק שכ' המשמרת הטהרה שאם אפשר במקל ארוך הוא עדיף, כיון שיש בזה צירוף הצד שמקל ארוך הוא קל יותר, ועפ"ז יתכן דלענייננו לנענע המיטה הוא פחות מועדף, וכ"ש לפי מה שנקט לפסוק במשמרת הטהרה שם סוף סק"ו שאין להתיר בבגד קצר אלא רק בכגון מקל ארוך, אולם למעשה כעשרות פוסקים נקטו שאיסור הושטה מעיקרו נאמר בדבר ארוך וכ"ה בראשונים במקור דין הושטה דרש"י כמו שהביא בב"י סי' קצה שם [וראה קרוז לעשרות פוסקים שכ' כן נספר דור המלקטים עמ' משכט], ויל"ע.

ועי' עוד בחוט שני סי' קצה סק"ג אות ד שהקיל להוריד עגלה ביחד כשכל אחד מחזיק מצד אחר באוטובוס וכל כיו"ב כשהוא בשעת הדחק, ועי' עוד איזה פוסקים שכתבו בנוסחאות דומים מי בפחות ומי ביותר בדור המלקטים עמ' תשלב, וכמובן שאין בהכרח ללמוד דבר מדבר, אלא דלענין כסא גלגלים לצורך אמתי הקיל בחוט שני עמ' רכה, ויתכן שכאן לא גרע.

שעון יד מזהב האם נחשב כתכשיט כדי לצאת עמו במקום שאין עירוב

הנה

במשנ"ב סי' שא סקמ"ה דן לגבי שעון צוואר שהוא חלק משרשרת העשויה לתכשיט, ונקט שאפי' שהוא דרך מלבוש מ"מ השעון יש לו חשיבות בפני עצמו ואינו בטל לתכשיט, ודבריו מיוסדין כנראה על מה שמצינו דציצית חשיבי ולא בטלי לבגד, אבל בשעון יד יש שנקטו שכבר נחשב בטל יותר משעון צוואר אפי' באופן שאינו עשוי כתכשיט (שש"כ פי"ח הערה קיא ואג"מ או"ח ח"א סי' קיא), ושניהם הקלו רק מעיקר הדין ולא שכך ראוי לכתחילה עיין שם ושם, ויש לציין דפשטות המשנ"ב דאפי' חלק מתכשיט אינו בטל וכ"ש זה שאינו עשוי לתכשיט כלל, וכמו שהובא גם בשם החזו"א לאסור בזה (וכן כ' בחוט שני ח"ד פפ"ח סק"ב ואול"צ ח"ב פכ"ג תשובה ב), ומה שהזכיר הגרשז"א שרגילים ללובשו יל"ע דעוד דברים מהדברים האסורין לצאת בשבת לא הותרו מטעם שרגילין ללובשו.

ולענין שעון זהב יש שמועות סותרות בדעת החזו"א בזה (עי' ביאורים ומוספים על

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המשנ"ב שם ולפי מה שהובא שם שם רוב המקורות בדעת החזו"א להתיר, וכן באול"צ שם קיבל סברא זו ששעון שנלבש לנוי הוא מותר) ויש שאמרו משום החזו"א שאינו נחשב תכשיט מכיון שאם יהיה מקולקל לא ילכו עמו, ועל גוף סברא זו יש לדון דאמנם אם יהיה מקולקל לא ילכו עמו משום שאין כבוד ונוי ללכת עם גיסטרא וכלי שבור אבל כל עוד שהוא פעיל ויש לו חשיבות הרי הוא נחשב מוסיף נוי וכבוד, וגם אין דרך אנשים בזמנינו לילך עם תכשיט לשם תכשיט אלא רק לקשט מלבושים קיימים.

ויש להוסיף דבפדיון הבן מוסיפים לנפדה התינוק שעוני זהב והוא כמובן רק לנוי, וגם מה שרגילים לקנות שעון זהב לכלה או לחתן הוא כמובן ג"כ רק מטעם נוי וכבוד. אולם שוב נראה לחלק דבפדיון הבן בקטן שאינו מבין דבר חשיב תכשיט כל שעון זהב גם אם לא היה עובד אולם בקניה לחתן פשיטא שלא היו קונים שעון שיש בו פגם שאינו יכול לפעול גם אם הוא מזהב וממילא עדיין אין ראיה מזה שיש חשיבות תכשיט לשון שאינו עובד. אולם שוב נראה לחלק דבפדיון הבן בקטן שאינו מבין דבר חשיב תכשיט כל שעון זהב גם אם לא היה עובד אולם בקניה לחתן פשיטא שלא היו קונים שעון שיש בו פגם שאינו יכול לפעול גם אם הוא מזהב וממילא עדיין אין ראיה מזה שיש חשיבות תכשיט לשון שאינו עובד.

ועי' בחוט שני שם שחילק דרק שעון יד של אשה מותר לצאת בו בתנאי שעיקרו עשוי לנוי.

ואם נקבל לדינא דשעון שעשוי לתכשיט מותר יתכן לומר הגדר בזה דלו יצויר שהיה יכול האדם ללבוש רק שעון בלבד בלא התכשיט לא היה אכפת ליה, א"כ חזינן שהשעון משמש כשעון ולא כתכשיט, ומאידך אם היה לפני האדם ב' ברירות, או שעון בלא תכשיט או תכשיט בלא שעון, אם היה בוחר בתכשיט בלא שעון (מסתמא שיותר שייך בנשים), א"כ פשיטא שנחשב כתכשיט, ואף אם במקרה שיש לפניו ב' ברירות היה בוחר בשעון בלא תכשיט, מ"מ אם מחזר וטורח הרבה שיהיה לו שעון שהוא גם תכשיט (שכך הוא בהרבה מהמקרים מכיון ששעון כזה עולה הון תועפות) וכשיוצא לבית המשתה וכיוצא בה מקפיד מאוד לקחת דוקא שעון זה כדי להראות בו בבית המשתה, יש מקום להחשיבו כשעון שהוא גם תכשיט.

מ"מ לפי דרכנו למדנו ששעון שאשה עונדתו גם כשהוא מקולקל הוא ודאי מוגדר תכשיט גם כשאינו מקולקל ומשמש אף כשעון (ועי' שש"כ שם סכ"ז והערה יח).

ולא נכנסתי בזה לנידון אם שייך בו איסור טלטול בשבת בשעונים שלנו מצד כלי שמלאכתו לאיסור, אלא רק מצד טלטול אם נסבור שאין בזה איסור מוקצה.

וכמו כן לא נכנסתי בזה לנידון נוסף והוא דין יציאה בתכשיט, ואם עצם הגדרת תכשיט מתירה השימוש בשעון לכו"ע.

צורת אדם המודפסת על מצעים האם מותר לקיימו

יש להתיר.

מקורות:

צ"ר

בתשובתי לענין חיות מפוחלצות [ד"ה האם מותר להחזיק ציית חיות מפוחלצות], ושם הרחבתי קצת בנידון חיות מפוחלצות האם מותרות בשיהוי או לא, עיי"ש שהבאתי דעות בזה, ובנידון דידן שהנידון מצד צורת אדם הוא יותר חמור מעיקר הדין מצורת בעלי חיים מחד גיסא, מכיון שצורת אדם דעת השו"ע סי' קמא ס"ד להחמיר בו ובצורת שאר חיות דעתו בס"ו להקל בו, ואמנם גם בחיות יש מחמירים כמו שהבאתי בתשובה שם, מ"מ בניד"ד באדם הוא חמור יותר מאחר שצורת אדם יש בו משום לא תעשון איתי וכמו שנתבאר בש"ך שם סקכ"א ועיי' בתוס' יומא נד ע"א מתשובת מהר"ם ושאר מ"מ שהובאו בש"ך שם.

מצד שני כאן בנידון דידן הוא יותר קל מכיון שכאן הוא רק סממנים ולא צורה, ועיי' בתשובה לגבי צורת שמש על גבי בגד שינה [ד"ה מי שקנה צגד שינה שיש עליה צורת שמש או חצי שמש האם מותר צהנא] שהבאתי הדעות בנידון זה אם צורה בצבע על ידי סממנים מותרת או לא, ועיי"ן שם עוד פרטים בזה כגון לגבי דין שיהוי.

אבל מה שיש שנהגו להקל בשיהוי בובות בזמנינו וכ"ש תמונות אדם מודפסות שבזה נהגו הרבה להקל הוא מיוסד על שיטת החכמת אדם בסוגי' שבזמנינו הוא קל יותר, ועיי' בתשובה הנ"ל שהבאתי מ"מ בזה לכאן ולכאן ולא אכפול הדברים עכשיו שוב.

ואעתיק לשונו של החכ"א להדיא כדי להבין מתוך דבריו שהוא רק בשיהוי וגם היה יותר ברירא ליה באופן שסימא עין הבובה וז"ל, כשם שאסור לעשותן כך אסור לומר לנכרי לעשותן דאמירה לנכרי שבות בכל המצות ואפי' להשהותן אסור משום חשד (ש"ך), ונראה לי דצורת אדם בזמן הזה מותר להשהותו דכיון דאינו אלא משום חשד, וידוע דבזמן הזה אין עובדין לצורת אדם ואותו שנעבד עושין אותו משונה וכן מתלמידיו הנעבדים יש בכל אחד מהן סימן, ואלו ודאי אסור להשהותן, אבל שאר צורת אדם ומכל שכן אם סימא עיניו וכיוצא בו מותר דאין בו משום חשד וכו' עכ"ל.

והנה מכיון ובניד"ד הוא קל יותר מכיון שהנידון רק מצד שיהוי וגם הוא עשוי רק בסממנים וגם יש קולת החכ"א ובצירוף שיש מנהג קבוע שנוהגים היתר בשיהוי צורת אדם, לכך יש להתיר.

כפתורי רזרבה בחולצה האם מותרים בהוצאה בשבת אגב הוצאת החולצה דרך מלבוש

דעת

רוב פוסקי זמנינו שאין בזה איסור, עכ"פ במקום שיש איזה עירוב, וכך מנהג רוב העולם להקל בזה, ומ"מ טוב להחמיר כשאפשר, ועכ"פ כשהעירוב לא מהודר או כשאין עירוב כלל, ובמקרה שיש כפתורים מיוחדים הנצרכים לשומרם, במקרה כזה הדבר יותר בעייתי.

מקורות:

ראה שש"כ פ"ח הערה קלא בשם הגרשז"א, רבבות אפרים ח"ו סי' ר בשם הגרמ"פ, ארחות שבת ח"ג פכ"ח הערה רפ בשם הגריש"א שכ' להתיר בזה, וכע"ז במנח"י ח"ג סי' סא וחוט שני ח"ד פפ"ח סק"ז.

אלא שכ' בחוט שני שם שלכתחילה יש להחמיר ויש להקל במקום הצורך מלבד כפתורים מיוחדים הנצרכים לשומרם, וכע"ז העיר באז נדברו ח"ב סי' ב.

ואף שבאול"צ ח"ב פכ"ג תשובה ט החמיר בכפתורי רזרבה באופן כללי מ"מ הקל בזה במקום שיש עירוב גם למי שאינו סומך על העירובים שבזמנינו.

אולם בחידושים וביאורים שבת סי' יג אסר בכפתורי רזרבה.

ויש לציין דפשוטות הדין בזה להתיר דכל שבאריג לא גזרו (ועי' סי' שא משנ"ב סקפ"ד), ודין דציצית חשיבי ולא בטלי הוא לכאורה דין מיוחד בציצית או בדבר חשוב, וכאן יש צד שאינו מוגדר כ"כ כדבר חשוב בהרבה מקרים, וכן יש עוד סברות שהזכירו כאן לצרף לזה, ראה בהרחבה מהגרשז"א ובשאר המ"מ הנ"ל, ומאידך אינו ברור שדבר העומד רק לשמירה בבגד וכל שימוש הוא רק אחר עקירתו מן הבגד ואין לו שום שימוש לאדם כשהוא בבגד, חשיב בטל לבגד, והאחרונים הביאו לזה ראיות לכאן ולכאן, ולא הרחבתי בדין זה כאן מכיון שהדברים כבר התבארו כל הצורך בספרי הפוסקים.

ורק יש לציין דמי שברי לו שאינו רגיל כלל להשתמש בכפתור של הבגד אלא שאם יפול כפתור מהבגד יביא לחייט לתקן מכפתורים של החייט בתשלום מלא או לחילופין יזרוק את הבגד, במקרה כזה הוא מסתמא יותר קל.

איך למצוא רב ללמוד ממנו

צריך

רב עם סבלנות כמבואר בתענית ח' שצריך רב מסביר פנים, ובאבות שנינו לא הקפדן מלמד.

ובר' פרידא מצינו בעירובין נד שהסביר לתלמידו ד' מאות פעמים ושוב ד' מאות פעמים ובשכר זה זכה לשכר גדול.

כמו"כ צריך רב שיש לתלמיד חשק ללמוד ממנו כמו"ש בילקו"ש לעולם ילמד אדם ממי שהוא חפץ (וע"ע ע"ז יט ע"א), ובעירובין מ' אי' שלא מן הכל זוכה אדם ללמוד.

צריך רב שכפוף לו כדי שיוכל לכוונו באורח חיים, וכמו שאמרו שכל זמן שלא הרגו שלמה לשמעיה לא נשא את בת פרעה, ומשם למדו שאם כפוף לרבו ידור בשכנות לרבו.

צריך לדעת את רמת וערך עצמו כשבא לבחור לעצמו רב, וכמו"ש המאירי שלא לחינם יש שרי עשרות ושרי חמישים וכו' אלא כדי שהאנשים שמתאים להם שרי עשרות ילכו לשרי עשרות ולא כולם ילכו לגדולי הדור לפני שהולכים לרבנים המתאימים להם, ויש בזה גם ענין שאין רב שמספיק לכל העם גם אם ירצה, וגם שגדול הדור אין זמנו פנוי לכל העם, ומלבד זאת לפעמים יש דוקא ענין לאיש פשוט ללכת לרב לפי מעלתו שיוכל להבין את המצב שלו טוב יותר.

כמו"כ חשוב רב שיודע את התורה ובעל סברא נכונה וישרה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכמו"ש הגר"א שאפי' בראשונים כל הגדול בסברא ישרה גדול מחבירו.

וכמובן שבבחירת רב לא די בכך שהוא מוכר בתקשורת כרב או שיש בבעלותו מוסד או תפקיד, והדברים פשוטים ורק שד"ת צריכים חיזוק בכל יום.

כמו"כ יש לשים לב (וביתר שאת בדורינו) שהרב בעל השקפה נכונה וכפוף בהשקפתו לחכמי הדור המובהקים (וגדולי הדור המובהקים הם בד"כ המקובלים והמוחזקים כגדולי הדור על ידי רוב ת"ח שבדור) דלפעמים במעט השקפה שאינה נכונה וחוטא אחד יאבד טובה הרבה, וכעין מה שידוע משל החזו"א על העיגול בתוך עיגול וכו'.

כמו"כ צריך רב יר"ש שיוכל לקבל ממנו יר"ש כמו"ש בחגיגה טו אם הרב דומה למלאך ה' צבאות ילמדו תורה מפי'הו, וכדי לסבר את האוזן יש להמחיש שכמובן לא די בקבלת תעודה או בעצם אבחנת האיש כתלמיד בעל כשרון מבריק, ואפי' ידיעות וירא"ש לא בהכרח שמספיק כדי להורות הוראה, שכן יש עוד דינים למי מותר להורות, כמו יש מקומות שנזכר דין בן מ' (עי' סוטה כב ותוס' שם) וקבלת רשות (עי' סנהדרין ה ע"ב) ועי' בשו"ע יו"ד ששם נתבארו דינים אלו (ויש לשים לב שגם לא כל מי שמשיב לשאלות בדעתו בזה להורות הוראה וע"ע הוריות ב ע"א ועוד).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כמו"כ חשוב לשים לב שיהיה רב זמין להשיב כשצריך לשאול, ואין הגדרה קבועה מה שיעור הזמינות שצריך לזה אלא כל אחד לפי רמת הזמינות שהוא צריך, לפי כמות השאלות שמתעוררות, תדירות השאלות, ונחיצותן, ובעוד שלאחד יוכל להספיק זמינות של פעם בשבוע, מאידך יש מי שיצטרך רב שיוכל לפנות אליו בכל שעה.

ומכיון שתשובה זו נכתבה ליהודי יקר שזכה להכיר התורה ולשוב לכור מחצבתו, לכן הוצרכתי לפרט יותר.

האם אפשר לישן במנעלים ביום או בשנת ארעי

בשינה ביום לא נמצא היתר ברור ואין להקל, ובשנת ארעי מותר.

מקורות:

יערי'

בגמ' ביומא ע"ב סנדל לא אפשר דמאתמול עבדי לה דאמר שמואל האי מאן דבעי למטעם טעמא דמיתותא ליסיים מסאני ולגני, וכ' רש"י שם לא אפשר מאתמול ויהא ישן כל הלילה והם ברגליו עכ"ל, ויש שדייקו מדבריו דהאיסור האו רק בשינת לילה, אולם לענ"ד אינו מוכרח, דהרי מה שמבואר בחשבון בגמ' הוא רק שלא יתכן שיהיה אפשר מאתמול כיון שבלילה הוא זמן שינה ובודאי ישן הקטן בלילה וא"כ אם הנעליים עליו מאתמול הרי שהיו עליו כל זמן השינה, וממילא אין ראייה שאם הקטן ישן ביום הוא היתר, וכידוע שגם אין דרכו של רש"י לומר דברים חדשים בלא טעם ברור וגם בלא שמפרש הסוגי' על ידי זה, וממילא הוא דחוק לומר שכוונת רש"י לומר דהקפידא בזה היא רק ביום ולא בלילה.

וכן בלקט יושר או"ח עמ' מג הובא על בעל התה"ד שגם בצהריים היה נזהר שלא לישן במנעלים.

ובשנת ארעי גם בלילה יש בכמה אחרונים שכתבו להתיר (תועפות ראם על היראים סי' רעד ולקוטי מהרי"ח סדר ק"ש שעל המיטה בסופו ופאת שדך סי' לו ועוד).

וגדר שנת ארעי בזה הוא מסתמא כשנת ארעי לענין נט"י בלא ברכה, והבה"ל בסי' ד הביא בזה ג' דעות ובשאר הפוסקים הובאו עוד דעות בזה, והמנהג המוכר יותר הוא כמ"ש החי"א שהוא חצי שעה וכמו שהובא בשם הגר"א.

מה הביאור בטעם מיתה שיש בשינה במנעלים הרי בכל שינה יש טעם מיתה

אמנם

גם בגמ' בברכות נזכר ששינה הוא א' בשישים במיתה אבל במנעלים נזכר יותר מזה (ביומא ע"ב), שהוא טעמא דמיתותא, הוא דרגא חמורה מזה.

ויש להוסיף דגם מה שאמרו שהשינה הוא א' מששים במיתה אין הכונה שהשינה נוטלת אחד מששים מכל אחד מהחילוקים והמאפיינים שיש בין אדם חי לאדם מת, אלא שיש כמה דברים ומאפיינים שנתחדשו באדם ישן שהם בס"ה ביחס לדברים שנתחדשו לענין אדם מת הם אחד מס' מכל המאפיינים שלו בכמות ובאיכות וק"ל, משא"כ בנעליים הוא יותר מזה.

ובאמת אפי' בלא חילוקי הלשון כידוע שלכל דבר יש דרגות, וכמו בשכינה מצינו כמה עניינים של שכינה כמו שביארתי בתשובה אחרת.

ולהבדיל גם בסכנה כגון בשדים מצינו לאחר נראה ומזיק וכו' ומאידך בתרי לא מזיק כמ"ש וברפ"ק דברכות דף ג' ובמקומן א' שם דחיישי' ומאידך בפ"ט דברכות א' על ההיא בהכ"ס דאפי' תרי ביממא הוו מעיילי ומתזקי, וכן מצינו על זוגות שמג' כוסות ומעלה אמרי' בגמ' בפסחים דהשתא אין סכנת זוגות אבל לכשפים חיישי' אפי' טובא ומאן דקפיד קפדי' עליה גם בלא כשפים כדמשמע שם, ומבואר מזה דיש דרגות של סכנות.

האם יש מקור לכך שכל שם חכם שנזכר בגמרא היה יכול להחיות מתים

המקור

לזה מבוסס על הגמ' בע"ז י' ע"ב ידענא זוטי דאית בכו מחיה מתים, אם כי שם לא נזכר להדיא האם מיירי בדורו של רבי או בתלמידיו של רבי או בכל האמוראים, אבל בסנהדרין סה ע"ב א' דאמר רבא אי בעו צדיקי ברו עלמא, ומבואר דהוא בכל הצדיקים הנזכרים בגמ', וגם בסדר המעלות של רפב"י (בע"ז כא ובשאר דוכתי) א' גם תחיית המתים, וגוף מימרא הנ"ל מצאתי בשם הרשב"ץ במגן אבות והחיד"א אבל לא ראיתי הדברים במקורן.

אם כי יש לשים לב דלפעמים נזכרו שמות בגמ' שאין הכונה בזה לשם חכם ואפילו כשהכונה לשם רשע, וממילא יש לדון בכל מקום לגופו כשנזכר שם אדם בגמ' אם הכונה להזכירו על שום חכמתו או שנזכר לענין אחר.

בזמן הרחקה האם שרי ליה לבעל ולאשה להשתמש באותו מברשת שינים

**כמדו
מה**

שכן שאינו אכילה וגם אין המשחה ראויה לאכילה ואין בזה צד של דרך חיבה אלא עבורי זוהמא או רפואה, וכן מצאתי שכ' הבאר משה ח"ד סי' עא ועוד כמה אחרונים.

ואפי' למש"כ הכה"ח לרח"פ ח"ד ס"ח להזהר להשתמש במגבת אחת, הוא חומרא בעלמא והנהגה טובה והבו דלא לוסף עליה, ועד כאן לא קאמר אלא במגבת שהיא דרך נקיות ותענוג ולא בדבר שהוא דרך לכלוך ורפואה בלבד.

האם אפשר לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכת בהנים והאם המקרא את הבהנים (כשאינו הש"ץ) יכול לענות

מנהג

רוב קהילות אשכנז שלא לענות ובני ספרד לענות והמקרא אינו עונה.

מקורות:

הנה הרבה מפוסקי האשכנזים כאשל אברהם מבוטשאטש ומגן גבורים ותהלה לדוד ואג"מ והקה"י כתבו שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו והרבה מפוסקי הספרדים ככשכנה"ג ופר"ח וברכ"י ומהריק"ש וכה"ח לרח"פ וכה"ח לרי"ס כתבו לענות (ראה ספר דברי בניהו חט"ז סי' ה שהביא המ"מ בענין זה, ולא אכפול הדברים כאן), ולכן מנהג האשכנזים ברוב הקהילות פשוט שלא לענות ומנהג הספרדים לענות.

ולענין המקרא אם יכול לענות כשאינן כאן הפסק (באופן שהמקרא אינו הש"ץ) אודה שלא ראיתי מי שכתב בזה, אבל לפו"ר היה מקום לומר דלא גרע משאר אדם, ואע"ג דמקרא מקיים מצוה דאורייתא של אמור להם, מ"מ לא שייך כאן הפסק דהרי כל אמירה שאומר לכהנים היא לחוד, ועוד דגם הקהל מקיים מצוה לשי' החרדים שהובאה בריש סי' קכח.

אבל לכאורה יותר טוב שלא יענה דהרי הוא אוחז באמצע פסוק וכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן ואיך יפסיק באמצע לומר ברוך הוא וברוך שמו, וכמ"ש בשוע"ר סי' קכד ס"ח דבכל מקום שאסור להפסיק בדיבור לא יענה ב"ה וב"ש דאינו אלא מנהג ולא תיקון חכמים ועי' משנ"ב שם סק"ח.

ועוד שהרי הוא תוך כדי דיבור לאמירת עצמו וממילא הו"ל כעונה על עצמו.

וכ"ש אם חושש שיטרף ואם יענה ב"ה וב"ש לא יוכל להמשיך פשיטא שאינו יכול לענות דלא גרע מש"ץ שאם חושש שיטרף אינו יכול לענות שום אמן לא על ברכת אשר קדשנו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולא על הברכת כהנים כמבואר בפוסקים.

ויש לציין עוד שבשו"ת דבר שמואל סי' רצה הביא מנהג לענות ב"ה וב"ש גם על המקרא (ולא הזכיר חזן דוקא) ובפשיטות משמע דאין מנהג זה שייך למקרא כלל, דהרי על עצמו ודאי שלא ענה, ומ"מ אין כאן טענה מוכרחת.

אבל באמת דעתו שהמקרא לא יענה שהרי כ' דכדי שלא יהיה טירוף למקרא ולכהנים יענו בלחש א"כ פשיטא שהמקרא לא יענה.

ועי' עוד כה"ח סי' קכח ס"ק קט דהמקרא לא יקרא עד שיכלה ב"ה וב"ש מפי הציבור ומשמע שהוא עצמו אינו עונה ב"ה וב"ש.

ברכת החמה באיזה יום בחודש יוצא

אינו

קבוע ביום בחודש ומשתנה משנה לשנה, וכגון בתשי"ג יצא בכ"ג בניסן ובתשמ"א יצא בד' ניסן ובעתיד תשצ"ז יצא כ"ג ניסן ותתכ"ה יצא בב' בניסן, ולעתים נדירות מאוד יוצא בסוף אדר ב' (ויש לציין שהוא צריך לצאת תמיד באותו תאריך לפי שנת החמה שהוא בעצם אותו תאריך של תקופת ניסן, רק שהלוח הלועזי המצוי אע"פ שהוא סובב סביב התקופה של שנת החמה אבל אינו מדויק לגמרי לפי התקופה ולכן לא לעולם יצא באותו התאריך של לוח זה).

אבל אינו תלוי בתחילת חודש בא' לחודש, ואע"פ שנזכר בגמ' ברכות נט ע"ב ובשו"ע או"ח סי' רכט ס"ב שיש ברכה גם על הלבנה, ויש בזה גירסאות בגמ' שם (עי"ש בהגהות הגר"א) ובשו"ע שם הגי' הרואה חמה בתקופתה וכו' וכן מברך גם כשרואה לבנה בטהרתה וכו' עכ"ל, מ"מ אין כוונתו שהברכה על החמה היא בזמן שהלבנה מתחדשת, אלא הברכה על הלבנה היא ברכה נפרדת עליה, וכן הברכה על המזלות המבוארים בגמ' ושו"ע שם היא ברכה נפרדת.

וכמ"ש הערוה"ש סו"ס רכט דהאידנא אין מברכין את שאר הברכות הנזכרים שם על המזלות וכו' אלא רק ברכת החמה בלבד, ועי' מעין זה גם בפמ"ג שם בא"א סק"ד דברכת החמה אנו נוהגים אבל ברכת הלבנה איני יודע אם נזהרים בזה.

האם אפשר ללמוד לעילוי נשמת אדם חי

הנה

מעיקר הדין כמו שניתן ללמוד לעילוי נשמת אדם מת כך ניתן ללמוד לעילוי נשמת אדם חי, אבל הטעם שנוהגים לגבי מת לומר לעילוי נשמת ולגבי חי לומר לזכות הוא משום שבאדם מת ההתייחסות היא רק לנשמתו משא"כ לאדם חי ההתייחסות היא גם לגופו ומאורעותיו והצלחתו בעוה"ז, ובנוסף לזה באדם חי אין משתמשים בלשון עילוי משום שעדיין לא הוקבע מצבו, והלשון עילוי אפשר שיותר משמע שינוי מצב למצב מעולה יותר, וכעין מה שמצינו לגבי קדשים ב"ק דבכורות שהלשון הקדש עילוי משמש לגבי בע"ח שלא ניתן לשנות את קדושתו.

ועי' שדי חמד מערכת הבית אות קיב בשם ספר הפרדס דענין ברא מזכה אבא הוא גם מחיים ולא לאחר מיתה, ומעין זה הובא בשם הגר"ח"ק בדרך שיחה ח"א עמ' רצ.

מה ששאלת על ענין עילוי נשמה מה מקורו ועניינו, הנה עיקר מקורו כבר בחז"ל ובראשונים שאדם יכול להיטיב עם נשמת אביו במצוות שעושה, ונפסק בפוסקים לענין כמה דברים, ועי' בספר כנור דוד בקונטרס עילוי נשמת שהביא שם הרבה מ"מ וביאורים בענייני עילוי נשמה כיד הטובה, וכן יש עוד ספר הנקרא עילוי נשמה שג"כ הביא מקורות רבים בכל ענייני עילוי הנשמה.

אה"ע סי' קסא ס"ד

אה"ע

סי' קסא ס"ד ברמ"א או שאי אפשר לו לייבם וכו', מ"מ המשך דברי השו"ע שחוזרין אצל הגדול לא שייך באופן כזה שהרי אינה זקוקה לו כלל, ובלי להיכנס לנידון אם שייך כפייה לגרש אשתו להציל אשה אחרת מעיגון, גם אם כל האחים נשואים אחותה או שיש רק אח אחד שנשוי אחותה, דא"צ לבוא לנידון זה מאחר שאין כאן זיקה כלל במקרה שנשוי אחותה.

שני חולים שאוכלים כיכר של איסורי אכילה מחמת פיקוח נפש האם מצטרפין לזימון

כשכל

אחד מהם הותר (ע"י הרופא) לאכול רק מין כיכר מסויים ולא יכולים שניהם לאכול מאותו הכיכר אינם מצטרפים, אבל כשיכולים לאכול שניהם מאותו הכיכר מצטרפים גם אם אחר אכילתם שוב אין פקו"נ ואין יכולים לאכול שוב כל אחד כזית משל חברו.

מקורות:

באו"ח סי' קצו ס"ג וה"ה לשלשה שמודרין זה מזה אין מצטרפין לזימון, ויש להוסיף דגם להמבואר בסעיף הקודם שמי שאכל דבר איסור מחמת פיקוח נפש מזמנין עליו, מ"מ מי שמחמת חליו צריך לאכול פת משל חדש של חיטין ע"פ רופא ואחר צריך לאכול פת משל איסור אחר ממין אחר ע"פ רופא לא יוכלו לזמן כיון שכ"א לא הותר בכיכרו של חברו כלל אלא רק במין כיכר שלו.

ומ"מ באופן שהוצרכו כ"א מהם לאכול כזית מאותו מין יוכלו לזמן אע"פ שהרופא התיר לכל אחד לאכול רק כזית ואחר אכילת אחד מהם את הכזית שלו אינו יכול לאכול כזית של חברו, מ"מ מאחר דקודם אכילת הכזית שלו היה יכול לאכול מכזית של חברו מצטרפין.

והוא כ"ש מהמקרה שהביא הרמ"א כאן בס"ג גבי מודרי הנאה שאכלו מכיכר של בעל הבית שמצטרפין שאכלו מככר אחד, ושם אע"פ שאחר שנטל ראובן הכיכר ואכל הוא אסור באכילה על שמעון לעולם, וכ"ש בניד"ד שכיכר של ראובן לא היה בו צד איסור על ראובן כלל בתחילת הסעודה, וגם במקרה של הרמ"א לא צריך שישתייר מכיכר בעה"ב לסוף הסעודה.

ומיהו במקרה של הרמ"א שהזכיר כיכר אחד יש לדון אם אמר דבריו בב' כיכרות של בעה"ב, ואם נימא דלא אמר דבריו בזה א"כ אינו שייך לניד"ד אם היה בב' כיכרות, ואחר העיון בלשון האו"ז סי' קצה (שהוא מקור דברי הרמ"א) הזכיר בדבריו דדוקא באופן שכל אחד אינו יכול לאכול משל חברו אבל בככר אחד וכו', ומבואר מזה דעיקר הענין בככר אחד הוא מצד שאין מניעה לאכול אחד משל חברו ואע"פ שכשאוכלין נעשה שלהם ע"י בתוס' דפסחים, מ"מ מאחר ובתחילת האכילה יכולים כל אחד לאכול משל חברו סגי בזה וה"ה לענייננו.

ויש להוסיף דגם מגוף הדין שהזכירו המשנ"ב סי' הנ"ל ס"ב והפוסקים שהזכירו שאפשר לזמן על חולה שאכל מחמת פקו"נ, למרות שאולי עכשיו כבר אסור לחולה לאכול מן האיסור (כמ"ש במתני' בפ"ח דיומא עד שיאורו עיניו ויש לזה שיעור כמבואר בגמ' שם), והרי א"א לזמן על מי שאכל דבר האסור לו, אלא דאזלי' בתר שעת האכילה או אחר הזמן

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שבא לאכול שאז היה מותר לו.

ולגוף הנידון אם חולה שאוכל דבר איסור מצטרף לזימון, כן פשטות דעת שו"ע ומשנ"ב שם בס"ב, וכ"כ הלבוש ס"ב ומור וקציעה, דלא כט"ז ופמ"ג במשב"ז סק"א, ובכה"ח סק"ח כתב דראוי שלא יבוא לידי חיוב זימון שלא לבוא לידי ספק.

בני משפחה שיש בהם אדם הנוחר ויש באלה שקשה להם לישון במצב זה האם נפטרו מן הסוכה

מי

שיש רעש בסוכה המפריעו ברמה שהוא דרך להפריע הרי זה בכלל מצטער הפטור מן הסוכה (הגריש"א דלקמן), וזה מתחלק בין רעש שדרכו להפריע לרעש שאין דרכו להפריע, דרעש שדרכו להפריע בודאי פוטר מן הסוכה, מי שהרעש מפריע לו ויש לשער שהיה יוצא מביתו בשאר השנה מחמת רעש כזה, ורעש שאין דרכו להפריע אם פוטר את מי שסובל מאוד מרגישות יתרה לרעש [המכונה מיזופוניה] יהיה תלוי בחלוקת הר"ן והרמ"א שהובאה בבה"ל סי' תרמ ד"ה אלא (ועי' עוד בתשובתי לענין אם מותר לבנות סוכה במקום שיש עכברים).

ואם רוצה להחמיר לישון בסוכה בלא תרופות יש לשים לב שהחומרא בזה תהיה בעיקר אם ישן בסוכה אחרת, דאמנם בסוכה זו אם יישן בה לא עבר איסור ממ"נ בין אם מוגדר כמצטער ובין אם לא (אלא אם כן פשע בבניית סוכה זו באופן שמצטער בה שבזה לא עשה כדין כמבואר בשו"ע סי' תרמ ס"ד וגם הפשטות שלא נפטר על ידי זה אחר מדין מצטער ועדיין מוטלת עליו חובת סוכה, והוא עד חומש נכסיו כמבואר בסי' תרנו, ועי' משנ"ב סי' תרמ שם סק"כ), אבל אם יישן בסוכה אחרת בודאי יקיים מצוה.

רק שיש שכתבו שעליו להתאמץ במציאת ועשיית פתרונות כדי לישן בסוכה בהוצאות כגון ליטול תרופה שתעזור לו לישון (אשרי האיש פכ"ו המ"א בשם הגריש"א), וכעיי"ז אי' בבכורי יעקב סי' תרמ סק"ט שבמקום צער צינה אם יכול להביא תנור לסוכה יביא תנור.

ומאידך יש שכתבו שמצטער פטור ואינו מחוייב לפעול ולבקש עצות כדי להימנע מצער (רבבות אפרים ח"ו סי' רסד בשם הגרשז"א), וכן בהליכ"ש סוכות פ"ט דבר הלכה סל"ז נקט הגרשז"א בפשיטות שא"צ להכניס תנור במצטער מחמת הצינה כמו שיוולדת מותרת בנעילת הסנדל ביוה"כ (שו"ע או"ח סי' תריד ס"ג), ולא נזכר שצריכה למצוא פתרון לזה (וע"ע חוט שני סוכה עמ' רנח).

ולעצם ההשוואה ליו"כ הנה אין להביא ראיה מדרבנן לדאורייתא להסוברים שעינוי מנעלים ביו"כ הוא דרבנן, ואפי' להסוברים שעינוי דאורייתא בזה מ"מ הגדרת העינוי בכל אדם כפי הנראה לחכמים ומקיימת עינוי במניעת אכילה ורחיצה אבל בסוכה כשנמנע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מחמת מצטער אינו מקיים סוכה כלל, ועוד דשם עינוי הוא הגדרה של איסור שנפקע וכרגע הוא היתר גמור, ואין חובה להטיל על עצמו איסורים, וכאן הוא הגדרה של קיום מצוה ומאחר שיכול לגרום לעצמו שלא להפסיד את המצוה ואז תהיה לו מצוה גמורה, למה שלא נימא ליה שיעשה כן.

ויעוי' בפמ"ג סי' תרלט משב"ז סקי"ג שכ' דמי שיכול להכניס תנור לסוכה אשרי לו, ומשמע שתפס שאין בזה חיוב, ומצד שני אין כאן גם פטור מדבר ועושהו, (גם אם נימא דבירדו גשמים יש הגדרת פטור מדבר ועושהו שנקרא הדיוט), דכאן מביא עצמו לידי חיוב גמור ומקיים מצוה גמורה.

ובמשנ"ב ראינו שיש התאמצויות שצריך להתאמץ ויש התאמצויות שאין צריך להתאמץ ובכל מקום הגדר נמדד בהתאם לאופן המדובר, דבסי' תרלט סקל"א הביא מהביכור"י שאם המאכלים נקרשים מחמת הקור אם אפשר לתקן הדבר בלא טורח כגון שיניחם על קערה של מים חמים צריך לעשות כן ואינו נפטר מחמת כן מהישיבה בסוכה.

וכן בבאה"ל סי' תרמ ס"ד מבואר דיש גדרים של טירחא שחייב לטרוח בשביל שלא להיות מצטער ויש שאין צריך לטרוח וז"ל שם, והוא הדין מפני הצנה במקומות הקרים וכדלעיל בסי' תרלט ס"ב בהג"ה, וע' בלבוש דאפילו יש לו כרים וכסתות להנצל מן הצנה גם כן יש להקל, דאין כל אדם יכול לטרוח בכל לילה להביאם שם ולמחר לפנותם אם לא דיש לו מקום בסוכה להניחם שם לכל ימי החג, וכן מוכח במג"א שם בסק"ז דבאופן זה לא נוכל לפטרו מחמת הטעם הצנה ע"ש עכ"ל.

ולפי המבואר דהבכור"י דלעיל מחמיר דיש להביא תנור לסוכה כשאפשר, ואעפ"כ הביא המשנ"ב משמו ששל הבכור"י דיש להקל בטורח גדול חזינן שיש שיעור בזה.

ויש לדון בגדר החיוב שצריך להתאמץ למצוא פתרונות לדעת הבכור"י וכן הגרי"ש מאיזה דין הוא מחוייב, דהרי קי"ל מצטער פטור מן הסוכה, וגם יש לדון מה ההגדרה של דברים שצריך לפעול ולעשות לדעתם ומה לא שמזה נלמד לשאר דברים.

ויש מי שהציע סברא בזה דמכיון שתשבו כעין תדורו, א"כ הפטור של מצטער הוא מדין דירה, ולכן כלול בזה כל מה שדרכו לעשות בדירה, דכיון שבדירה דרכו למצוא פתרונות שלא יפריע לו הרעש לכן צריך לעשות כן גם בסוכה, ומכח זה נקט שם שמסתבר שזה הגדר בדברי הגרי"ש אילו טצדקי צריך לעשות מה שהיה עושה בביתו.

ויש להוסיף דגם התנור הנזכר בביכורי יעקב אע"ג שהוא טירחא והיה מקום לפטור מחמת זה, מ"מ טירחא מסוג כזה יש לחייב גופא מחמת ההגדרה של תשבו כעין תדורו, שהרי בביתו מכניס תנור בשביל לחמם את המקום (וכעין זה יש צד לחייב במזגן לדעה זו במקומות עכ"פ שחמים מאוד ומצטער מאוד כשאין מזגן ורגילים להתקין מזגן חובה בכל בית דמצד הגדרת תשבו כעין תדורו לאור הנ"ל יתכן שיצטרך להתקין מזגן).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומקור החילוק הנ"ל בהגדרת הטירחא הנצרכת במצטער שהוא רק בדבר שלא היה טורח בביתו, כן אי' כע"ז בשוע"ר סי' תרלט ס"ח שדוקא טירחא שהיה מוותר מחמת על שינה בביתו היא בכלל טירחא שאינו מחוייב לטרוח בה במקום שמצטער.

ומ"מ עדיין צריך ביאור לשון הגרי"ש "כל טצדקי", ואולי כוונת הגרי"ש דהחויב למצוא פתרונות שלא יהיה מצטער הוא חלק מחיוב המצאת ובניית סוכה לעצמו, דהנה מי שאין לו סוכה יש צד שהוא ג"כ פטור מסוכה (וכן משמעות רש"י גבי גמירי דמאפר קא אתו, שהפטור היה מחמת שלא היה להם סוכה, ויש שמועה בשם הגר"א שהחמיר בזה בהיותו בבית הסוהר שלא להירדם בסוכות, ואולי פי' דברי הגמ' שם מצד שומרים או הולכי דרכים, ומש"כ שלא היה להם סוכה יש לפרש שלא בנו הם משום שהיו פטורים ולכך לא ישבו [דאילו היה להם היו מהדרים ויושנים אצל לעיל גזי גנו ארקמא דנהרא משמע דלא הידורו נוס], אבל אם היו מחוייבים בסוכה היו טורחים ובונים סוכה במקום שהם שם, וילע"ע בכל זה, ועי' בחידושי על הפסיקתא רבתי מה שהבאתי שם הנידון בהרחבה האם מי שאין לו בית חייב בסוכה או לא), ואעפ"כ צריך להתאמץ לבנות סוכה, וכנ"ל אסור לאדם מתחילה לבנות סוכתו במקום שיודע שלא יוכל לישון שם אחר כך מחמת מצטער, ומחוייב לבנות מתחילתו במקום שיוכל לקיים מצוות סוכה שם אחר כך.

הלכך אפשר דכל זה כלול בשי' הגרי"ש בדיני מצטער שהוא רק כשאין לו מה לעשות ובהכרח אם יישב בסוכה הוא מצטער, דהנה אם היו לו ב' סוכות והחליט ללכת דוקא ללכת לסוכה ששם יש רעש ועל ידי כך נעשה מצטער ונפטר והלך לו פשיטא שאין בזה שום פטור (ואפי' יותר מזה הזכירו הפוסקים שכיוורד גשם טוב שיכסה את הסוכה בניילון בשביל שיוכל בינתיים לקיים סוכה לכה"פ לפי הצדדים שניילון אינו פוסל את הסוכה, כמו שהבאתי דבריהם בתשובה לעניין כיסוי שקוף על סוכה), ולכן ככל שיכול למצוא פתרון אמיתי שלא להצטער מאדם זה הוא כלול בחיוב לבנות ולהמציא לו סוכה, וכמובן שגם בזה צריך לומר גדר דאל"כ נעקרו הרבה דיני מצטער כגון הא דגרגישתא ובקי הנזכרים בגמ'.

ועי' עוד מ"מ בספר משנה אחרונה על המשנ"ב (בבה"ל סי' תרמ ד"ה מפני הרוח) בענין אם צריך להוציא הוצאות כדי שלא להיות מצטער בסוכה.

ובתשובה נפרדת דנתי לגבי האדם הנוחר עצמו מה דינו לענין אם מחוייב לצאת מצד דיני שכנים ובעוד תשובה נפרדת דנתי אם מותר לישן בביתו מצד דיני סוכה, אבל כאן בתשובה זו דנתי רק לגבי הישנים עמו.

מי שהכניס ידו לבית הכסא לסגור הדלת או להוציא נייר האם צריך ליטול ידיו

א"צ לפשטות הסוגיות ולרוב הפוסקים וגם בצירוף כמה צירופים והרוצה לצאת כל השיטות והצדדים יטול ידיו.

מקורות:

לכאורה נראה דלא דהרי אמרי' בברכות שהיו ידיו בבית הכסא איכא פלוגתא דאמוראי אם צריך להוציא ידיו משם או לא, וחזינן מהפוסקים בזה שאם ידיו בבית הכסא לא חשיב שגופו בבית הכסא, וגם המחייבים להוציא ידיו משם אינו אלא משום כל עצמותי תאמרנה כמבואר שם שהוא טעם ומקור האיסור בזה, אבל לא משום שהגוף עצמו כמונח בבית הכסא.

ויש להוסיף דדעת הזוהר שהובא במשנ"ב ס' א' וס' ד' שבחייב נטילה משום רוח רעה א"א להתפלל, ומבואר מדעה זו דהיו ידיו בבית הכסא אינו צריך ליטול ידיו, דהרי מבואר בגמ' שהיו ידיו בבהכ"ס אין חסרון מצד רוח רעה על האדם, אלא לכל היותר כל עצמותי תאמרנה, עכ"פ כך מוכח להדעות שהיוצא מבהכ"ס הנטילה היא משום רוח רעה (עי' משנ"ב וארצה"ח בסי' ד), ואף דאינו מוסכם שאין הזוהר חולק על התלמוד ואכמ"ל, מ"מ מסתמא אפושי פלוגתא לא מפשינן (ומ"מ אפשר דהמ"ב בסי' ד תפס דזוהר זה אינו כהגמ').

אבל ראי' זו (גם אם נימא דמסתימת הגמרא לכו"ע א"צ אלא להסיר ידיו מבית הכסא) אינה ראייה גמורה, דעדיין יש לטעון שהרוח רעה שורה על היד ולא על כל הגוף, ובזה גופא נחלקו הנך אמוראי אם צריך לחשוש לריעותא שיש במקצת הגוף משום עצמותי תאמרנה או שאין דין כזה, ולהזוהר שרוח רעה הוא כמו ריעותא על הגוף כמו שהגוף בבית הכסא, אה"נ אם יש רוח רעה על הידים בלבד יהיה תלוי בנידון זה.

ויש לדקדק דגבי צואה לא אמרי' שהיתה על ידיו אלא על בשרו, וגם בהכ"ס אמרי' היו ידיו בבהכ"ס, ולמה לא אמרי' היתה צואה על ידיו, אלא ע"כ הטעם לזה משום דבכה"ג לכו"ע אסור להתפלל כיון שאין ידיו נקיות, א"כ כבר חזי' דאין הגדרת אדם כזה (שהכניס ידיו לבית הכסא) כמי שידיו אינן נקיות, ואם נימא דלהזוהר רו"ר הוא כמו ידיים שאינם נקיות א"כ אפי' אם נימא דרו"ר רק על ידיו בלבד (באופן שרק ידיו בבהכ"ס) א"כ היאך יכול להתפלל לשום מאן דאמר, דלכו"ע הרי צריך ליטול ידיו בידיים שאינן נקיות, אלא אם כן נאמר דהזוהר חולק על התלמוד ודעת הגר"א שאין הזוהר חולק על התלמוד, וגם אם חולק הרי בדבר שיש פלוגתא להדיא בין הזוהר לגמ' קי"ל כהגמ' כמ"ש במשנ"ב ס' כה, ואע"ג דאינו מוסכם בראשונים דהלכה כהך מ"ד אבל עד כאן לא פליגי בפרט זה

ובכמה סוגיות מצינו האם שדינן מקצת הגוף בתר כל הגוף או לא, כגון בסוגי' בפ"ק דשבועות גבי הנכנס למקדש במקצת גופו, וכן בסוגי' דפ"ק דמכות גבי אילן שנופו עומד חוץ לירושלים, ובסוגי' דסוכות דף ג' לענין מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושמעי' שמקצתו היה בתוך הבית, ובסוגי' דחולין ע' גבי יצא רובו מן הרחם, וחזי' שברוב המקומות שדינן עיקרו בתר רובו וביאה במקצת לא שמה ביאה, וא"כ לכאורה דבניד"ד א"א לחייב, ויש להוסיף דבהכ"ס דידן הוא קל יותר שיש קצת שהקלו בזה בבה"כ שלנו לגמרי עכ"פ כשהוא נקי אם לא עשה צרכיו (ראה הליכ"ש תפילה פ"כ סכ"ד, ועי' חזו"א או"ח סי' יז סק"ד שהסתפק בזה, אבל רוב האחרונים החמירו בזה) בפרט שגם עצם הנטילה אם לא עשה צרכיו לא ברירא כולי האי ופשטות השו"ע לעיל מינה שאפי' עשה צרכיו ולא שפסף אינה חיוב גמור וגם במשנ"ב הל' יו"כ הביא פלוגתא באיזה אופן דמשמע שיש אומרים שעכ"פ אז לא חששו לרוח רעה, ויש לציין דכל ענין רוח רעה ביוצא מבהכ"ס כשלא עשה צרכיו אין עיקר מוכרח מגמ' שיש בזה נטילה כלל.

וכ"כ בצי"א ח"ז סי' ב' שבהכניס מקצת גופו א"צ נטילה, והביא שגם בדעת תורה סי' ד סי"ח נטה להקל בזה, וע"ע פניני תפילה עמ' סא בשם הגריש"א ושו"ת להורות נתן ח"ז סי' א'.

אולם מאידך גיסא יש לטעון דברוח רעה לא נתבררו הגדרים בזה, דלפעמים חזי' דשריא רוח רעה אפי' בלא כניסה כלל כמבואר בפוסקים, והרי ברוח רעה חמירא סכנתא להחמיר בספקות, כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קטז, ובחזו"א סי' ד סקכ"ו משמע דלא ברירא ליה אם צריך ליטול ידיים בנכנס מקצתו, וכן בארחות רבינו ח"א עמ' יד הובא שהקה"י הסתפק בזה והחמיר מספק.

ובכה"ח סי' ד אות סו הביא פלוגתא אם ליטול ידיו ג"פ או דסגי בפ"א, וכ"כ בשו"ת אול"צ ח"ב עמ' כד אות יג שטוב ליטול ב' ידיו, ובתורה לשמה סי' כג כ' ליטול יד אחת.

בגד הציצית של קטן האם שיעורו שווה לשל גדול או לפי מידת גוף הקטן

שיעור ראשו ורובו של קטן וכן הוא הדין באדם ננס, ויש להקפיד על שיעור זה בחינוך הקטן.

מקורות:

הנה יש ב' נידונים שיש לדון בשאלה זו, הנידון הא' האם במצוות חינוך לקטן כלול שהציצית תהיה בשיעור מידה הכשרה, והנידון השני הוא בדין זה (סי' טז ס"א) ששיעור בגד ציצית צריך שיהיה גדול יכול לצאת בזה לשוק מה הדין במי שקטן באיבריו, האם צריך שיהיה במידת כל אדם או דאם יש אדם ננס או קטן באיבריו שאינו בוש לצאת בזה לשוק לדידיה בגד זה חייב בציצית לגמרי, ויש לדון בכל זה.

והנה לגבי הנידון הראשון הוא נידון כללי בהרבה מצוות האם חייב לחנך בנו במצוות כשרות או שיכול לחנכו גם במצוות פסולות כגון בלולב פסול או בציצית פסולה, וההכרעה בזה דעכ"פ ברוב הדברים מצוות החינוך היא בדבר כשר דאילו בדבר פסול אתי למסרך כשיגדל, עי' בריטב"א סוכה ב, ורמ"א או"ח סי' יז ג, ומשנ"ב סי' יז סק"ז, והרחבתי בזה בתשובה אחרת [ד"ה האם שייך לקיים מצוות חינוך נקטן צניית פסולה], הלכך מצד זה לא מצינו מקום להקל.

ואע"ג דבאג"מ יו"ד ח"ג סי' נב סק"ב כתב יישוב לנוהגים להקל בזה ליתן ציצית בלא שום שיעור כלל לקטן, מ"מ עיקר דעת הריטב"א והרמ"א והמשנ"ב להחמיר בזה כמו שנתבאר ועי' בתשובה הנ"ל.

אבל לענין הנידון השני כ' המשנ"ב סי' יז סק"ט בשם הפמ"ג סי' טז במשב"ז סק"א ודרך החיים דין שיעור טלית ס"א שהוא כדי להתעטף בו ראשו ורובו של הקטן עצמו, דאם יש בו זה השיעור צריך אביו להטיל בו ציצית ולברך עמו ואם אין בו זה השיעור אין מברכין עליו עכ"ד המשנ"ב וכן הביא בבה"ל ריש סי' טז.

ויתכן אולי גם ללמוד מזה דבאדם גדול ננס באיבריו יצטרך להטיל ציצית כבר בבגד קטן שהוא מכסה ראשו ורובו שלו.

ואמנם בסי' טז נתבאר שמלבד מה שאין הגדול מתבייש לצאת בו לשוק (שלדעת יש פוסקים גם פרט זה דמתכסה ארעי אינו בדין השיעור אלא במה שמחייבו להטיל ציצית, עי' שם בב"י ובהגר"א בשם מהרי"א ורלב"ח), צריך שיהיה אפשר גם להתכסות בו ראשו ורובו של קטן בן ט', וכאן הרי מיירי גם בקטן פחות מבן ט' (דלא כדעת רש"י שסובר דדין חינוך הוא בן ט' בלבד, ועי' שם בתוס' ורע"א בתשובה), אבל יש מקום לטעון דאין גדול

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מתבייש לצאת לשוק הוא דרגא פחות ממכסה ראשו ורובו, ואילו במקרה שהוא מכסה ראשו ורובו של הגדול הלובש עצמו הוא עדיף מאינו מתבייש לצאת בו לשוק, ואז שמא יתחייב בכל גווני וצ"ע.

ובאמת יעוי' במשנ"ב סי' טז ובבה"ל שם דמבואר שם דבמדינה שהגדול יוצא לשוק בבגד שאין מכסה ראשו ורובו של קטן מתחייב בזה בציצית ומאידך במדינה שגם בגד שמכסה ראשו ורובו של קטן אין הגדול יכול לצאת לשוק לא, א"כ נחזי אנן, דהרי בכל המדינות הננס לובש בגדים לפי מידת איבריו וגם מי שאינו ננס אם יבוא עליו חולי ח"ו וייהפך לננס ילבש בגדים המותאמים למידתו, א"כ אם השיעור שמכסה ראשו ורובו של קטן מספיק לגדול להחשיבו כבגד גדול כ"ש שהגדול עצמו שמכסה ראשו ורובו ייחשב כבגד גדול.

ומאידך גיסא אמנם היה איזה מקום לטעון דשמא רק בקטן הקלנו יותר משום שיש עוד צירוף שיש סוברים (עי' מה שהובא בריטב"א שם ועי' עוד במשנ"ב בסי' תרנח ובשעה"צ שם, וכן בתשובה הנז' שכתבתי) שאין דין חינוך בפרטי המצוה גם מה שהוא לעיכובא אצל גדול, לכן מקילים יותר בצירוף צד זה, אבל בגדול גמור שמא אין להקל כל כך.

ומאידך גיסא יש לטעון כנגד טענה זו, דאם מצד צירוף קאתינן א"כ נקל יותר לסמוך על הדעות המקילות בשיעור לגדול (עי' ריש סי' טז במשנ"ב בשם המר"ם מינץ סי' קי ועי' עוד בעה"ש שם), ובאמת הגר"ז הקל לקטן אמה על אמה, ומה שהצריך המשנ"ב ראשו ורובו שמע מינה שהוא דין בגופו של הקטן.

ועוד יש לטעון כנגד טענה זו דמה שייך לומר דהוא צירוף להקל מדין חינוך דהרי יש בזה גם צד חומרא לחייבו להטיל בזה ציצית מראשו ורובו כמבואר שם במשנ"ב סי' יז הנ"ל, ואם מצד צירוף לקולא מה שייך צירוף לקולא אם יש בזה גם צד חומרא, דאולי נחייבו רק בבגד בשיעור גדול ואז נפטרנו מחמת ס"ס מהטלת ציצית עד השיעור הגדול.

וראיתי מי שכתב (ואחר החיפוש ראיתי דיש שכתבו בכה ויש בכה) דדין זה של המשנ"ב בשם הפמ"ג והדה"ח נוהג רק בקטן ולא בגדול ננס, דציצית שקטן מחוייב בה לדעה זו גדול כמות הקטן ממש יהיה פטור.

וצ"ע דבפ"ק דחגיגה אמרי' דכל מידי דגדול לא מחייב ביה קטן נמי לא מחייב ביה, והיא סברא פשוטה דדין חינוך לא נאמר בדבר שבגדלותו לא יהיה מחוייב בה (ומעין סברא זו אמרי' בחולין ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, אבל כאן הוא לא רק מצד טענת מיגו כמו בחולין שם אלא מטענה שאין כאן חינוך ולא אתי למסרך), ולכן לכאורה באדם ננס יתחייב ג"כ בראשו ורובו בלבד.

וכמו שנתבאר לעיל דעיקר ההבנה שננס שמכסה ראשו ורובו חייב בציצית, ויש לציין דגם המשנ"ב בסי' טז סק"ד הביא בשם המחזה"ש והארצה"ח על המדידות שכתבו האחרונים שאין לזה עיקר בש"ס וכתב מחמת כן להחמיר במדידה מרווחת, א"כ במקום שאינו לפי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מדידה זו הדין שגם בלא ששווה למדידה חייב כיון דמדידות אלו לא נקבעו להלכה בכל מקום כשאר שיעורין שאמרו חכמים.

ואין להקשות דא"כ למה כלל נתנו מדידות ולמה לא אמרו שימדוד כל אדם לעצמו, זה אינו דלא קאתינן עלה אלא בננס טובא, דכל מי שאין איבריו קטנים מבין ט' אינו שייך למדידה זו במקרה רגיל שמודדים לפי איבריו של בן ט'.

השלמה לגבי הנידון בננס באיבריו אם יכול ללבוש ציצית לפי שיעור איבריו

מה שכתבתי בתשו' לגבי ננס שוב יתכן לומר דהראיה מהנידון לגבי מדינה שנוהגים לצאת בטלית כל שהיא שמחייבת לדעת המשנ"ב והבה"ל [נדעת ה"ח והוא דלא כהמחז"ק] אינה ראיה ברורה לדין דשמא אדרבה נדמה לאדם אחד שנוהג בקבע לצאת בבגד פלוני שבזה הכרעת המשנ"ב והבה"ל דבטלה דעתו אצל כל אדם [עכ"פ כשאין קטן בן ט' יולא זו ראשו ורצו דנזה הנידון כאן, ועי"ש צנח"ל דמשמע שנוטה גם כשקטן בן ט' יולא זו ראשו ורצו] ודלא כהא"ר והפמ"ג בדעת הב"ח, ואמנם אינו דומה כלל לזה דשם טענת המשנ"ב שבטלה דעתו אצל כל אדם, אבל בננס הטענה אינה שייכת כ"כ, דהרי לובש לפי מידתו והוא דבר מוסכם בעולם שננס צריך ללבוש כפי מידתו.

אבל אפשר לומר דאין הכרע ברור לדמותו למדינה ואין הכרע ברור לדמותו ליחיד, רק דיש מקום לטעון דמאחר שאפי' ביחיד דעת כמה אחרונים בדעת הב"ח להחמיר א"כ עכ"פ בניד"ד יש להחמיר.

ומאידך יש מקום לטעון להיפך דמאחר שהמשנ"ב חולק אפי' במדינה א"כ אין להחמיר יותר, רק דכבר נתבאר בתשו' החדשה דהחזו"א במה שחולק על הב"ח לא אזיל בשי' הרמ"א והגר"א והמשנ"ב דמצרכי ב' התנאים שיהיה מכסה ראשו ורובו של קטן וגדול יוצא ארעי וכמו שנתבאר הטעם שם.

ועד"ז יתכן לבאר עוד דהפוסקים שסוברים שנקבע רק לפי ראשו ורובו של קטן וגדול שיוצא ארעי לשוק אינו משנה הדין כ"כ לכאן ולכאן ס"ל דגדר כסות הוא שיהיה אדם הצריך לכסות [כפי' הג"י או שידע לשמור כסותו כפי' הרמז"ס] יכול להשתמש בזה, אבל להמצריכים ב' התנאים ס"ל דיש כאן הגדרה עמוקה בהגדרת כסות, דהוא תליא בדרך בני אדם גדולים שהם עיקר העולם ורק דיש תנאי שאם אין מי שבגד זה קבע אצלו כלל אינו בכלל כסות דכסות ארעי לא שמיה כסות, ולענין זה סגי שלגבי הקטן הוא קבע ולגבי הגדול הוא ארעי, והב"ח דאזיל כדעה זו ומוסיף דביציאת קבע כ"ש דסגי [ומאחר שזה לא נזכר להדיא בגמ' י"ל דסובר ה"ח דהוא כ"ש מהאופן של הגמ' דאם הוא דין מחודש למה לא נזכר בגמ' אצל י"ל בפשיטות דנאמת אינו מחודש לפי הגדרה זו], רק דמוסיף המשנ"ב שאם עושה בהיפוך מאנשי המקום בטלה דעתו, אבל כל שאין עושה בהיפוך מאנשי המקום ויש לו לבישת קבע סברא היא דלבוש מעליא היא, ולפ"ז ניחא דהמשנ"ב לגבי קטן אזיל כפשטות דינא דגמ' בחגיגה הנ"ל וגם דלא קשיא ליה כלל מדין חינוך בקטן בציצית פסולה [ואע"ג דלולי כ"ז הי' שייך לטעון דשמא שום פירוש אחר היה לו להמשנ"ב בדברי הגמ' הנ"ל וגם בהגדרת ציצית פסולה בחינוך, אצל השתא שא"ל לדחוק ולתקן כ"ש דמהני].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ עדיין אין מקור ברור לומר כן לדעת המשנ"ב בדעת הב"ח דסו"ס לא מצינו דחשיב קביעות באדם אחד די"ל דקביעות נמדד לפי שימוש בפועל הנחשב קביעות [דהיינו מכסה ראשו ורובו של קטן בן ט' ממוצע צאיצרו דהיינו הגיל ההתחלתי של אדם הנריך כיסוי ומשתמש בכיסוי כלורך גמור אצל ממוצע צאיצרו שהוא דרך העולם] או במנהג המקום, וזה הביאור בדיוקו של הב"ח בגמ' שאם גדול יוצא לשוק בקבע חייב והיינו כשדרך קבועה שגדול יוצא לשוק בקבע והיינו כשכך מנהג המקום, אבל בצורך של אדם אחד ממש לא שמענו עדיין דנחשב כסות לגבי זה, דהרי לגבי אחרים אינו נחשב מכח ננס וא"כ מנ"ל שלגבי אדם זה ייחשב, דהרי זה כבר לא מצינו מקור מפורש בגמ' לחלק בבגד אחד בין לובש אחד ללובש אחר, ומאידך מסברא דוחק לומר דנקבע לפי המקום כשברור שאדם זה חשיב לגביו כסות גמורה, דאטו אדם זה אינו מתכסה בכסות, בתמיהה, וגם יש מקום לומר כ"ז בכוונת הגמ' דהכל נכלל באדם יוצא לשוק קבע דהיינו הכלל לגבי הכלל והפרט לגבי הפרט [כל היכא דלא שייך לומר בטלה דעתו], וגם לא שייך לומר לגביו שבטלה דעתו, ובפרט דלהפמ"ג וסייעתו בדעת הב"ח בודאי שיכול לברך, וגם שאר הקושיות דלעיל אף בדעת המשנ"ב.

ועי' עוד בבה"ל דמש"כ במשנ"ב גדולה הלובשה היינו "דבזה מיירי השו"ע" אבל קטן שהגיע לחינוך משערי' בראשו ורובו של קטן כמות שהוא ואם הוא בר שית משערין בראשו ורובו שלו עכ"ד ע"פ הפמ"ג במשב"ז, ויתכן לבאר כוונתו דמש"כ השו"ע שחייב היינו לרבותא אפי' שהלובשה עכשיו הוא גדול שאינו מתכסה ראשו ורובו אבל לקולא לא קאמר כלל, דאל"כ הא קי"ל בפ"ק דחגיגה כל מידי דבגדול לא מחייב לא מחייבי' בקטן משום חינוך.

והענין בכ"ז הוא דיש מקום לומר דזה פשיטא שאם אדם לובש בגד והיא מכסה אותו כל צרכו חשיב כסות, ובזה לא הוה צריכנא בברייתא בגמ' לאשמעי' כלל, וגם הב"ח כל מה שחידש הוא דסגי במה שהאדם מייחד לו דבר זה לכסות [להמשנ"צ דדעתו צע' מנהג קצוע כזה ולשאר האחרונים דדעתו ופשוטו לשונו סגי במה שהאדם נצדו מייחד לו זה ללבישת קצע] ואז חשיב כסות שלו, ובגמ' מחדשי' ששייך לצרף ארעי של האדם עם קביעות של קטן קבוע [דהיינו קביעות של קטן בגיל הקטן ביותר שמצרך] וכל טענת המשנ"ב דאם קובע לעצמו בגד שאין מכסה ראשו ורובו לא חשיב קביעות משום שאין כאן קביעות אלא שטות שהרי אין מכסה אותו ואין רגילות להשתמש בזה ובטלה דעתו, אבל באופן שהוא כסות גמור לאדם זה אפשר שלא היה צריך שום חידוש ללמד שהוא כסות שלו (ועדיין צע"ק שסתמו הפוסקים ענין זה ולא הזכירוהו להדיא רק גבי קטן).

ולכן יותר קל לומר שיכול לברך ע"ז ולמעשה יש"ח.

מזוזה שאי אפשר לקובעה בתוך חלל הפתח מחמת שהדלת ממלאה את כל חלל הפתח היכן יקבעו את המזוזה

בש"ע

יו"ד סי' רפט ס"ב אי' דיש לקבוע המזוזה בתוך חלל הפתח, אמנם הש"ך סק"ג הביא דבטור משמע שאחורי הדעת כשרה וכן ה"י והט"ז הבינו כן דלדברי הטור], ושכן נראה דעת הרמ"א, ואילו דעת הנ"י ה"ק מזוזה עמ' טו ד"ה הלאה והרמב"ם מזוזה פ"ה ה"ח נראה דפסולה וכן פסקו הב"י והלבוש סעי' ב, אבל הדברי חמודות ה"ק מזוזה אות טז כ' דהנוהג כן יש לו על מה שיסמוך על דברי הטור והרמ"א.

והנה בגוף מה שכתבו הש"ך והדברי חמודות דלדעת הרמ"א אינו מעכב יש לדון בזה, דזה לשון המחבר שם איזהו מקום קביעותה בתוך חלל של פתח בטפח הסמוך לחוץ, וכתב עלה הרמ"א ואם שינה אינו מעכב ובלבד שיניחנה במזוזה עצמה עכ"ל, והנה מבואר ברמ"א דאם שינה פרט מסויים אינו מעכב, אבל אם לא הניחה במזוזה עצמה משמע שהוא מעכב, דהרי קאמר אינו מעכב ובלבד וכו' ומשמע דאם גם על זה לא הקפיד הרי זה מעכב, ויש לדון מה הכונה במזוזה עצמה, דהיה מקום לפרש דהכונה בתוך חלל הפתח דכלא זה לא מקרי מזוזה, אבל הש"ך והדברי חמודות לא פירשו כן, ואולי סוברים דגם אחורי המזוזה (דהיינו בצד החיצוני של הקנה הפונה לשוק) נקרא ע"ג המזוזה, וכן מבואר להדיא בביהגר"א סק"ו בביאור דברי הרמ"א דכוונת הרמ"א להכשיר בדיעבד גם באופן שאין המזוזה בתוך חלל הפתח.

ויש להוסיף דגם משמעות הגמ' דהניחה אחורי הדלת הוא לעיכובא, דאמרי' במנחות סוף דף לב הניחה אחורי הדלת סכנה ואין בה מצוה, ומשמע דאין בה מצוה כלל, דלשון זה ממש מצינו במשנה במגילה כד ע"ב דאם עשה התפילה של ראש עגולה סכנה ואין בה מצוה, ומבואר שם בגמ' דהבינו בפשיטות גמורה דהכונה שהיא פסולה ולא רק שקיים מצוה מן המובחר, דבעי לסייע לה למאן דאמר תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני והיינו לעיכובא, ודחי דהיינו בתפרן ובאלכסון עי"ש בפרש"י, וגם לתירוץ שם הכונה שהוא לעיכובא כמו בהו"א.

ומחומר הקושי' היה מקום לומר דשמא גם הטור דקאמר שבכל אלו המקומות יוצא בדיעבד אין כוונתו על מה שכבר נזכר להדיא שאינו יוצא בזה אם לא עשה כן אלא רק הדברים שנזכר בהם מה יעשה לכתחילה, וממילא בזה שכבר נזכר שאין בו מצוה לא מיירי בזה הטור, ובזה ניחא למה הרמ"א (לפירוש שהצעתני לעיל) פסק הטור למחצה, דהשתא ניחא שגם כוונת הטור בזה למחצה וכנ"ל, ובזה ניחא דהטור לא חולק על שאר הראשונים שהביאו הב"י והש"ך וגם לא על פשטות הגמ' כנ"ל, אבל הוא דחוק בלשון הטור דהטור ש' דבכל אלו המקומות וכו' כתב דבריו אחר שכתב ענין אחורי הדלת וא"כ פשטות דברי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הטור כמ"ש כל הפוסקים [הצ"י והדברי ממודות והש"ך והט"ז] בדבריו.

והנה מאחר דבלאו הכי לפשטות הגמ' ולרוב הראשונים עובר בזה איסור דאורייתא בזה שהניח המזוזה אחורי הדלת, א"כ יש לחשוש לזה, וכ"כ כמה אחרונים (נשמת אדם כלל טו סק"א, סידור יעב"ץ, ומשמעות דרך החיים, והגריש"א, הובא בלקט הלכות המצויות של הגריא"ד מזוזה עמ' לו).

אבל יש אחרונים שלא חששו לזה (ערה"ש קצש"ע והוראת הגרש"ו שם) ואם עושה כן לא יברך (הוראת הגרנ"ק שם).

והרב דינר שם הביא ב' פתרונות בדלת שבנויה כמו ששאלת לצאת ידי חובת הפוסקים המחמירים בזה, הא' לחקוק בתוך הקנה של צורת הפתח (בעברית המשקוף ובלשון"ק מזוזה) ולהניח שם המזוזה.

ופתרון נוסף הביא שנהגו בחצר הגריש"א להוסיף עוד צורת הפתח ע"ג הצורת הפתח הקיימת ושם לקבוע המזוזה.

אבל יש לדון בפתרון זה מצד הנידון דעירובין כד ע"ב דאין עושין מחיצה ע"ג מחיצה, ועכ"פ יל"ע באופן הצוה"פ החדשה עומדת בצורה שונה מהצוה"פ הקיימת, וראיתי בפתח העירוב עמ' לג שבעירובים מהודרים מקפידים אפי' בחוט של צוה"פ אחת שלא יעבור מעל חוט של צוה"פ אחרת, וצל"ע בזה.

ועוד יש לדון בענין צוה"פ כזו שאין בה דלת האם היא פוטרת להמצריכים דלת, האם החובה בדלת להר"מ הוא תנאי בפתח או תנאי בבית, ומסתבר כהצד הראשון, ומ"מ אם הוא תוך ג' לדלת יש מקום לומר דמהני.

בעירובין שם נזכר דין מחיצה ע"ג מחיצה גם לענין צוה"פ, וכמדומה לפו"ר מהנידון של צוה"פ על גבי הנהר וכן מהסוגי' דגיטין דגידוד חמישה וכו' דהבעיה גם כשהמחיצה החדשה תוך ג"ט, אם כי כששניהם או דין מחיצה דשניהם צוה"פ כמדומה שאינו בעיה ובתנאי שאפשר לראותם כמחיצה אחת, דאל"כ אין לדבר סוף לצרף ב' מחיצות יחד, וצל"ע בכ"ז.

ומו"ר הגר"א גרבוז רצה לומר דבב' פתחים אין בעיה של מחיצה ע"ג מחיצה עכ"ד, ואמנם דבעירובין שם הוא צוה"פ ע"ג גודא דנהרא אבל שם הוא מצד מחיצה ולא מצד פתח, ואמנם יעוי' בפ"ק דברכות גבי ב' פתחים דיש לזה שיעור של ח' טפחים.

ויש לדון ג"כ מצד שאין דלת במקום החדש (וכך העיר ידידי הרב אליעזר ברגר מו"ץ כאן ב"ב), ונראה דהוא תלוי בנידון האם מה שצריך דלת (להסוברים כן) הוא בפתח עצמו או דסגי שיש דלת לבית, ויל"ע בזה, וכן העיר מו"ר הגרא"ג הנ"ל דתליא בחקירה זו.

ובאופן כללי אמר לי הגרא"ג דצריך לדעת באיזה אופן היה נראה הדלת בחצירו של

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הגריש"א עכ"ד, והיינו משום דכפי המתבאר יש בזה שאלות אבל אם הי' תוך ג' לפתח הקודם הוא יותר קול ואולי היה עשוי באופן שנראה כהמשך הפתח).

האם מותר לעשות זימון בשלושה בשיש חבורה של עשרה או יותר מעשרה שאכלו יחד

**במ
שנה**

(ר"פ שלשה שאכלו) שנינו שאסור דעשרה אינם נחלקים עד שיהיו עשרים, אבל בגמ' (ברכות נ ע"א) נזכר שיש צד היתר בזה במקרה של ריש גלותא וכמו שיתבאר, ובאחרונים מצינו כמה דעות במהות וטעם ההיתר.

דעת החי"א (כלל מח סקט"ו הובא במשנ"ב סי' קצג ס"א) שההיתר הוא רק כשלא שייך זימון בעשרה כלל, וכך אתיא בפשטות טעם השו"ע והמשנ"ב שהביא לעיל מינה דההיתר הוא רק כשא"א לשמוע את המזמן במקום שיש רבים מאוד, ולעשות בעשרה א"א מכיון שישמע בעה"ב ויקפיד, ואז עדיף לעשות בשלושה משלא יעשו כלל, דהשו"ע שם הזכיר הלשון וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת זימון שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך עכ"ל, ומבואר בלשונו ב' דברים הא' שכל טעם ההיתר הוא משום שבלאו הכי לא יוכלו לקיים זימון בעשרה, והב' שהוא רק ענין של טוב מכלום, כיון שאינו יכול לקיים זימון בעשרה (וגם לבדו א"א לעשות זימון בעשרה משום כבוד הבריות וכמו שיתבאר).

דעת המג"א המובא במשנ"ב שם שאפשר להתיר גם לצורך מצוה, ומ"מ המג"א כאן הזכיר ההיתר בצורך מצוה ולא בכל צורך, והמשנ"ב קיבל דבריו לענין מצוה דאורייתא עוברת, (ולענין צורך גדול או הפסד ממון הוא נידון נפרד בא"ר בסי' ר' והובא במשנ"ב בסי' קצג להלן סקל"א ועי' להלן בהמשך התשובה).

דעת הט"ז להלן בסי' ר סק"ג (שלא הובאה בענייננו במשנ"ב) דגם בלא צורך מיוחד מותר לעזוב לפני סוף הסעודה ובלבד שיקיים לכל הפחות זימון בג', וצ"ע ממשנתנו ועשרה אין נחלקין עד שיהיו עשרים, ומשמע שיי"ג אין נחלקין לג' וי', וכמובן שא"א ליישב דר"ל אין נחלקין שווה בשווה עד שיהיו עשרים, דלשון אין נחלקין עד שיהיו עשרים משמע אין בהם שום אופן של חלוקה אלא האופן הוא רק אם הם עשרים ואז מותרים ליחלק, אבל הט"ז שם מיישב באופן אחר דאין נחלקים אין במשמעותו אלא שאסורים לזמן שלושה שלשה אחר שסיימו הסעודה, אבל לא שחייב להישאר עד סוף הסעודה דזה אין מחוייבים, ומ"מ מסכים הט"ז שאם מבטלים גם זימון דשלושה אין היתר להשאר עד סוף הסעודה.

אבל עדיין צל"ע להט"ז שסובר שדרגת איסור ביטול זימון בג' שונה מדרגת איסור ביטול הזימון ב', א"כ למה תנן ג' שאכלו כאחד אינן רשאים ליחלק וכו' ועשרה אינן נחלקין, שמזה למד הט"ז שהאיסור בעשרה הוא רק להחלק בזמן הברכה, אבל לא באמצע הסעודה, א"כ הרי גם בשלושה נאמרה לשון זו ממש.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועוד דבר שיש ליתן עליו את הדעת, דהנה למרות שהגמ' בברכות נ"ע א"א ואף השו"ע גופיה מיירי באופן שזימון בעשרה מתקיים, מ"מ לא הגביל השו"ע דין זה שהוא דוקא באופן כזה שהזימון בעשרה מתקיים, ולכאורה הטעם משום שהשו"ע מיירי באופן שלולא זימון בשלושה לא ישמעו זימון כלל, ממילא בכל אופן עדיף זימון בשלושה מבלא זימון כלל, אע"ג דבגמ' שם מיירי באופן דמתקיים זימון בעשרה וכו"ל, ובאמת החי"א הזכיר לענין הפטור של מצוה דהמג"א שלא נ"ל ושעכ"פ אין להקל אם אין מתקיים הזימון בעשרה (ויש שביארו בדעתו שהוא כעין חובת ציבור), רק אפשר דהשו"ע סבר דמ"מ זיל בתר טעמא דשלושה עדיף מכלום אם לא ישמע במידה ולא יזמנו בשלושה.

ובאמת יל"ע דלמה הוא פשוט כ"כ שא"צ שיישארו זימון בעשרה, דהרי גם שהשו"ע מעמיד ההיתר באופן שאין ברירה מ"מ עדיין יש כאן היתר לפנינו, דהרי לולי היתר זה הו"א שיש לעשות כל טצדקי להתאמץ לשמוע הזימון בעשרה (דהא השתא בעי' למימר דאין בו שום פטור) או שיש להתאמץ לעשות זימון למורת רוחו של בעה"ב, א"כ צריכנן להיתר שבגמ', ומנא לן דהיתר זה מיירי גם באופן שמתבטל הזימון לגמרי (כגון במסיבה של גוים רבים שיש בהם מנין ישראלים מצומצם שיצטרכו להשאר עד סוף הסעודה ולהתאמץ הרבה לשמוע את הזימון) שיכולים לזמן בשלושה.

ואם נימא דבאמת השו"ע לא מיירי באופן זה, א"כ א"כ צ"ע למה לא הזכיר השו"ע להדיא דבר זה כתנאי שצריך שיתקיים זימון בעשרה, ושמא לא נחית לה השו"ע משום שדיבר בהוה בדבר המצוי יותר שבמקום כזה שיכולים להישמט ולזמן בג' בלי שיידע בעה"ב הוא מקום שיש מסובים ישראלים רבים בד"כ.

או אולי יש לומר לפי טעם הרשב"א דלקמן עי"ש שיש כאן פטור גמור מזימון באופן שבעה"ב מקפיד וממילא לא אכפת לן אם יתקיים זימון בעשרה או לא.

אבל בט"ז סי' ר סק"ג לפי שיטתו שנקט שדינא דאין רשאין לחלק הוא רק אם סיימו יחד אבל אם אחד מסיים קודם יכול לסיים ובלבד אם יקיים זימון בשלושה, אע"ג דמבטל הזכרת ה' של זימון בעשרה, משמע להדיא בדבריו שלמד ההיתר של הגמ' גם באופן שיתבטל הזימון דעשרה לגמרי וכולם יזמנו לבסוף בלא אזכרת השם, ואמנם שאר הפוסקים לא סברו בעיקר דבריו של הט"ז אלא ס"ל דההיתר הוא רק באופן המבואר בשו"ע שא"א לזמן בעשרה או עכ"פ באופן שיש טעם אחר שא"א לזמן בעשרה, אבל שמא מסתימת הפוסקים מודו ליה להט"ז בזה דההיתר הוא בין כשיזמנו השאר בעשרה ובין כשלא יזמנו השאר בעשרה בשם אלא רק בשלושה או בפחות מעשרה (מלבד בחי"א וכו"ל).

א"כ עצם מה שיש קפידת בעה"ב לדידן הוא דבר העוקר חיוב זימון בעשרה, וטעם הדבר כ' המג"א סי' קצג סק"ו בשם הרשב"א שגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת וכ"ש זימון שהוא מדרבנן.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ולפ"ז באופן שבעה"ב מכיר שמזמנים בשלושה ומקפיד גם בזה, ואין אפשרות לשמוע זימון בעשרה כמו במקרה של הגמ' והשו"ע, יתכן שיהיו פטורים גם מזימון בשלושה, לדעת המג"א והפוסקים שנקטו שהיתר זה הוא רק באופן שא"א באופן אחר והותר משום כבוד הבריות.

ורצוני לומר דהנה השתא מצינו בזה פלוגתא בין הט"ז לבין שאר פוסקים (שהם המג"א והח"א והמשנ"ב ופשטות השו"ע, ולפי החשבון דלהלן צריך לצאת כך גם דעת רשב"א), דמחד גיסא אמנם הט"ז מיקל טובא שסובר שאין כאן איסור כלל להפרד קודם שגומר סעודתו בתנאי שעכ"פ יזמן בשלושה, וזה טעם ההיתר של עובדא דריש גלותא בגמ', ואילו דעת שאר פוסקים שאין היתר כזה להחלק באמצע סעודה ולבטל זימון בעשרה, כמו שאין היתר להחלק ולבטל זימון בשלושה, אלא שיש כאן איסור שהותר משום כבוד הבריות, ולפי דעתם אולי כל זימון לגמרי הותר כשא"א גם בשלושה בלא כבוד הבריות, דהיינו גם זימון בשלושה לא יהיו מחוייבים לפ"ז, דהיתר כבוד הבריות מצינו לגבי שבו"א או דרבנן לפי הפרטים המבוארים בגמ' בברכות.

ואי נימא הכי נמצא א"כ דיש אופן שהט"ז יחמיר יותר משאר פוסקים, וצל"ע בזה.

ויעוי' בערוה"ש סי' קצג ס"ט שסבר כהט"ז בכל סוגי' זו (וכמו שציין בסוף דבריו שכ"כ הט"ז), ולכך כתב שם דבסעודות גדולות שרוצים ללכת קודם לכן יכולים לברך בג', ואילו בס"י שם הזכיר דכ"ש אם צריך ללכת באמצע הסעודה לצורך מצוה דשרי וציין מקורו מהמג"א סי' קצג סק"ז (והוא המג"א דלעיל), ואח"כ כתב דיש להסתפק אם צריך לילך באמצע סעודה לצורך מצוה ואינו מוצא זימון בשלושה, והכריע שנראה לו שאסור.

ולפי המבואר לכאורה יוצא דכל סברתו שסובר שלצורך מצוה אסור אם אינו מוצא ג' הוא בעיקר לפי מה שהכריע כהט"ז בדבריו בסעי' ט' דמותר להפסיק לכל צורך אם רוצה להפסיק הסעודה באמצע ובלבד שיזמן בג', משום שסובר הט"ז שיש חילוק במהות החיוב בין חיוב זימון בעצם בג' לבין חיוב זימון בשם שאינו חיוב אם מזמן כבר בג' ואינו מסיים הסעודה בעשרה (ויתכן ג"כ דסבר שהוא חובת ציבור וממילא אינו מוטל על היחיד המסיים קודם לכן).

אבל להמג"א גופיה שסובר שאסור להפסיק לכל צורך אלא רק לצורך מצוה או כבוד הבריות דבזה הוא היתר מיוחד, ובלאו הכי הוא איסור לצאת בלא זימון בעשרה, א"כ מה לי זימון בעשרה ומה לי זימון בשלושה, כיון שהשוה ההיתר שלו בזה הוא כמו כבוד הבריות דדחי כאן כיון שהוא שב ואל תעשה וגם דרבנן ונקט דגם במצוה נפטר מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה.

ואע"פ שהוא באמת דחוק דהרי קאי על דברי המג"א, מ"מ להסיר מחומר הקושי יש לציין דע"כ העה"ש אע"פ שהביא דברי המג"א לא סבירא ליה לגמרי כוותיה, דהרי סובר דלא רק לדבר מצוה יכול להפסיק, והמג"א הקיל רק בדבר מצוה, [והערה"ש הביאו זלשון קל וחומר אחר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהציא דברי הט"ז דכלל גויי אפשר להפסיק אם הוא צאמנע הסעודה], ועוד דהעה"ש הרי הביא דברי המג"א לענין שיכול להפסיק לדבר מצוה באמצע הסעודה, והרי המג"א לא הזכיר קולא זו של אמצע הסעודה, אלא סובר דהוא היתר משום עוסק במצוה באון של דבר מצוה או כבוד הבריות באופן דריש גלותא, וא"כ אין חילוק בין אמצע הסעודה לזמן אחר, וקולא זו של אמצע הסעודה היא קולת הט"ז שהזכיר העה"ש לעיל מינה שהוא מיקל לגמרי באמצע הסעודה גם שלא לצורך מצוה [וכמו שהציאו העה"ש צסעי' ט' ורק צסעי' י' כ' דכ"ש לדבר מנה צאמנע הסעודה, וז"ל מג"א], ע"כ דעה"ש הביא דברי המג"א רק להשוות דינו למה שהזכיר אבל לא ס"ל כהמג"א כלל.

ולפום אורחא מצינו עוד אופן דהמג"א יקל יותר מהט"ז באופן של דבר מצוה בסוף הסעודה, דבזה להט"ז לא מצינו מקור לקולא זו, דהט"ז מפרש כל ענין הריש גלותא מצד היתר דאמצע הסעודה, וכמו שכ' הערה"ש (ההולך בשיטת הט"ז) שגם לדבר מצוה ההיתר הוא רק באמצע הסעודה, ואילו להמג"א ההיתר לכאורה יהיה גם לאחר הסעודה בזמן הזימון בעשרה אם משום טעם צריך לילך מיד ואינו יכול להמתין כלל שיזמנו בעשרה.

וזה יהיה שייך לומר שיש פלוגתא בין הט"ז להמג"א בזה רק אם נימא דאופן כזה שסיימו הסעודה וממתינים לזימון לא חשיב אמצע הסעודה להט"ז, דאם לא נימא הכי שוין בזה הט"ז והמג"א, וקל להבין.

וכן בא"א מבוטשאטש סי' קצג ד"ה פחות לגבי שוחט או מוהל שקוראים לו באמצע הסעודה, והיה מקום לומר דההיתר שם הוא מצד הפסד ממון (עי' להלן בסמוך), דמצד אמצע הסעודה דהט"ז לא מצינו היתר דחיית זימון בג', אבל משמע ממה שהזכיר שוחט או מוהל שצריך צורך מצוה, א"כ לכאורה קאי בזה כהמג"א לפי מה שביארתי בדבריו.

וכן בספר יוסף אומץ למהר"ר יוזפא סי' קנט נקט בפשיטות בסתמא כמו שפירשתי בדעת המג"א, שאם יש צורך מצוה מותרים ללכת באמצע הסעודה בלא זימון כלל, גם כשמתבטל שלשה, אם אי אפשר לזמן בשלושה, ולמד כן מעובדא דריש גלותא, וכתב דלא נראה לו לחלק בין שלושה לעשרה.

וז"ל שם, אף על פי דשלושה או עשרה שאוכלין אין רשאים ליחלק נראה לי דבסעודות גדולות שמאריכין מאוד ויש בהם שקשה עליהם האריכות אם מצד הבריאות או מצד איבוד זמנם אם מצד דאגתם שלמחרת לא יוכלו להשכים לתורתם או לתפילתם אז יש היתר לברך בלא זימון וראיתי מפרק כיצד מברכין דאמר רבא כי אכלינן ריפתא בי ריש גלותא וכו', שמע מינה דרק מפני קפידת ריש גלותא נחלקו לפחות מעשרה מכל שכן מטעמים הנ"ל, כי אין נראה לי לחלק בזה בין חילוק דעשרה או שלושה, ועל זה סמכתי למעשה כמה פעמים כי לולי מצאתי און לי בראיה זו הוצרכתי כמה פעמים שלא לסעוד אכן אם היו אצלי אחוזת מרעיי ראיתי שצרפתי עימי שנים מהם לזמן בנחת שעל ידי כן לא ירגיש בעל הסעודה ויפציר בנו לישאר בסעודה עכ"ל.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובמגיה שם הביא דברי העה"ש שסותר זה, ולפי מה שנתבאר העה"ש יש ליישבו לפי שיטת הט"ז ואילו היוסף אומץ יש ליישבו לפי שיטת המג"א והחי"א ומשנ"ב ופשטות השו"ע ומשמעות דעת הרשב"א שההיתר הוא מצד דחיית איסור ולא מצד סברת הט"ז שזימון בשם אינו חיוב עד סוף הסעודה.

אלא דצ"ע מנ"ל שצורך גדול יש בזה פטור דהרי לא מצינו צורך גדול שדוחה מצוה אפי' לא דרבנן מלבד במקום שאמרו שדוחה, וצ"ל דאה"נ כך למד בגמ' שמעיקרא לא תקנו חיוב זימון במקום צורך גדול.

וכן יעוי' במנח"י ח"ב סי' מג דלצורך גדול מאוד רשאי לברך אפי' ביחיד, ולפמשנ"ת יל"ע דלכאורה זה אינו כהט"ז ודלא כהמג"א, דלהט"ז לא מצינו כאן דחיית איסור גמור, אלא שסובר דאין זימון בעשרה חיוב גמור אם אינו מסיים עמהם, אבל זימון בשלושה אינו נדחה, ולהמג"א יש היתר של כבוד הבריות שדוחה איסור, אבל שאר צורך גדול לא בכל מקום דוחה איסור, אבל דברי המנח"י הם כעין דברי היוסף אומץ הנ"ל, רק שתפס שיטתו רק בצורך גדול מאוד.

א"כ הרשב"א גופיה וסייעתו שסוברים שיש כאן כלל שדוחה איסור כמו בכל מקום אחר בתורה שדוחה איסור לפי כללים אלו א"כ לפ"ז לא מצינו היתר דצורך גדול, אבל אפשר לומר דחשבון הסוגי' ביוסף אומץ דומה לפירוש הרשב"א וסייעתו.

ולגוף ענין צורך גדול שמשמע ביוסף אומץ שם השווה שם לצורך דקפידא דריש גלותא, כ"כ גם בכה"ח סי' קצג סקי"ב וקצה"ש סי' מה סקי"ז בשם הדה"ח, וגם במשנ"ב סקל"א מצינו בשם הא"ר היתר מעין זה לצורך הפסד ממון (ומכיון שהוא שעת הדחק גדול סמך להקל על סברא זו אע"ג דלגבי מצוה הכריע לעיל בס"א להתיר רק במצוה דאורייתא).

ואם מיירי רק באמצע הסעודה יש ליישבם כדברי הט"ז והערוה"ש אבל דמ"מ אכתי הקילו רק במקום צורך, א"כ הגבילו ההיתר בזה, אולם אם נעמידם כשי' המג"א לפי מה שנתבאר לעיל שהוא חיוב שנדחה מחמת כבוד הבריות או עוסק במצוה ולמדו בגמ' שיש היתר גם של צורך גדול כפירושו של היוסף אומץ (ואילו דעת המג"א וחי"א ומשנ"ב הובאה לעיל באיזה אופן הותר לפי ביאור המג"א ע"פ הרשב"א בסוגי').

וע"כ יהיה איך שיהיה אם סוברים בבסיס הדברים כהט"ז שהוא מצד רמת החיוב א"כ לעולם ההיתר הוא רק באמצע הסעודה ורק לענין זימון בעשרה, אבל אם סוברים בבסיס הדברים כהמג"א ההיתר לכאורה הוא כהיוסף אומץ בכל זמן בסעודה וגם בזימון בשלושה אם א"א בשלושה.

ובזה היה מקום להעדיף לומר כהצד השני שהוא על בסיס שי' המג"א מלומר שהוא על בסיס הט"ז, דעל בסיס המג"א מצינו היוסף אומץ שחידש שהוא גם לצורך גדול, אבל על בסיס הט"ז לא מצינו מי שחידש שהוא רק לצורך גדול, אבל אינו מופקע כלל לומר כן על

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בסיס שי' הט"ז דהרי מקור הט"ז מריש גלותא ושם מיירי לצורך גדול.

ומ"מ לכו"ע (גם להט"ז ועה"ש) בודאי שזימון בשם מהודר יותר כשאפשר בקל להישאר ולזמן או לארגן באמצע הסעודה, וגם הט"ז לא כתב אלא לצורך.

ולגוף הענין מה יעשה הט"ז כנגד הרשב"א אולי סובר הט"ז שאין כבוד הבריות גמור, וממילא אם הותר מחמת כבוד הבריות כזה א"כ ראיה היא דאין כאן חיוב גמור אלא חיוב מוסרי שלא לפרוק מעצמו חוב זימון אבל לצורך הותר וממילא ה"ה לצורך אחר, דגם הט"ז לא התיר אלא לצורך.

ויש לציין דגם הפוסקים שהזכירו דברי רשב"א שיש כאן כבוד הבריות (וכן עוסק במצוה במקרה של המג"א) מ"מ עדיין לא הזכירו שהוא מותר לכתחילה אלא שכיון שבלאו כי לא ישמעו וכו', וחזינן שלא קבלו לגמרי היתר דכבוד הבריות כדבר פשוט, וכן עוסק במצוה אפשר שלא קבלו גם כדבר פשוט.

דלגבי המג"א של עוסק במצוה אע"ג דכבר חל עליו החיוב קודם יש לבאר דמאחר שהוא חובת ציבור ועדיין לא חל עליו חיוב קבוע כיון שאין הציבור רוצים עדיין לזמן ואין שנים מפסיקין לאחד ההו"ל כמו שהמצוה השני חלה קודם, והוא חידוש והחיי"א לא קיבל חידוש זה, וא"כ אפשר שאינו עוסק במצוה גמור ולכן הוצרכו לאידך טעם הנ"ל, ומ"מ מעין חידוש זה מצינו מאידך גיסא גבי אונן דאם נמסר המת לכתפים לא חשיב עוסק במצוה, וכאן לא חשיב שחל עליו מצו כשאינו יכול לקיימה וצלע"ע בכל גדרים אלו.

האזהב את רבו משום שמלמדו תורה האם נחשב אהבה התלויה

בדבר או לא

במפרשי

(רמב"ם, רבינו יונה, רע"ב) על המשנה (אבות פ"ה מט"ז) מבואר דאהבה מחמת רוחניות אינה אהבה תלויה בדבר, דהענין של אהבה התלויה בדבר הוא כשהאהבה תלויה בדבר בטל, ודבר גשמי הוא דבר שאין לו קיום, אבל אהבה מחמת רוחניות אינה אהבה התלויה בדבר משום שכל דבר רוחני יש לו קיום לעד ולנצח נצחים.

ואמנם מצינו ביוחנן כהן גדול ששימש פ' שנה ונעשה צדוקי (בפ"ד דברכות), וכדתנן באבות אל תאמין בעצמך עד יום מותך, וכדאמרו בב"ר (הובא ברש"י ס"פ ויצא) שלא ייחד הקב"ה שמו על הצדיקים בחייהם, וא"כ גם כאן אין הבטחה שהרב יישאר רוחני וצדיק, מ"מ יש לומר דמאחר שהוא רב ומלמד אמרי' ביומא ספ"ג דף לח שכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו.

ואע"פ שאם ירצה יפול ביצרו מ"מ עדיין יש חילוק בין אהבה מחמת דבר גשמי לאהבה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מחמת דבר רוחני, דאהבה מחמת דבר גשמי עיקר הדבר עצמו הוא עובר ובטל משא"כ כאן שהדבר עצמו אינו עובר ובטל כלל.

ועוד יתכן דאף שיכול המלמד לחטוא מ"מ האהבה מחמת הדבר הרוחני שלימד לא תתבטל וכדמצינו בר"מ שכיבד את רבו אחר לאחר מותו והצילו מהגיהנם כדאי' בפ"ב דחגיגה, ואע"ג דבתוהה על הראשונות אמרי' בקידושין מ' שאין מזכירין לו אפי' אחת מזכויות יש לומר דצדיק שלבסוף יהיה תוהה על הראשונות לא שכיח, ועל הרוב דברו, וגם אפשר דמ"מ אהבת התלמיד לא תתבטל דרך הקב"ה בוחן לבות, ותוהה על הראשונות אינו שייך לשיפוט בני אדם.

השלמה לתשובה בהגדרת אהבה התלויה בדבר

יתכן לומר עוד דהגדרת אהבה התלויה בדבר היינו אהבה המותנית על ידי דבר ותלויה היינו כמו תלויה ועומדת כעין הלשון מתלי תלי וקאי, ומש"כ אהבה שאינה תלויה בדבר לא בא לומר בזה שהאהבה לא נגרמה על ידי דבר, דבד"כ אהבה אצל אנשים נבונים יש לה טעם, ואדרבה דבר שיש לו טעם עדיף מדבר שאין לו טעם.

מה שאמרו חז"ל שיש מלאכים שאומרים שירה ובטלים מה הגדרת הדבר

הענין
הוא שמתחייבין כליה כיון שאין יודעין סדרי קילוס של גבוה ולכך נענשים (ראה תוס' חגיגה יג ע"ב ד"ה מזיעתן, ואף שהלשון נטרד הנזכר בתוס' שם אינו בהכרח ביטול גמור כמ"ש בתוס' שם יד ע"א, מ"מ בטלי נזכר בגמ' שם יד ע"א ומתחייבין כליה נזכר בתוס' שם יג ע"ב).

וכן משמע ברבינו בחיי בראשית כח יב שהמלאכים הבטלים לא נשאר מהם.

וע"ע במלבי"ם (שמות כג כ) שהזכיר בשם חז"ל שאותם המלאכים נטבעים בנהר דינור, ויש להוסיף שהלשון נטרדין בגמ' חגיגה שם נזכר באופנים אחרים לעוד שיטות לענין נהר דינור, ובתוס' הנ"ל בדף יג ע"ב נזכר נטרדין לענין המלאכים הללו, ועי' במלבי"ם שם עוד בהרחבה בביאור הענין.

וכן יסד הפייט ביוצר לפ' שקלים (אז ראית וספרת) ומשהם מפארים עוד לא שונים כי בנהר דינור שחים וניתנים.

והנה מאחר שנזכר בגמ' שאותם המלאכים נבראין מנהר דינור א"כ א"ש שכשבטלין חוזרין לשם.

האם צריך התרת נדרים על מי שנהג בתורת חומרא שלא לאכול אנקת חלב נכרי

מע
קר

הדין אין צריך במי שאמר התנאי בערב ראש השנה או בכל נדרי.

מקורות:

מבלי להיכנס לנידון ולדעות הפוסקים האם אבקת חלב נכרי הוא היתר או לא, מ"מ מאחר דהשואל קים ליה דלהלכה הוא היתר, אבל רק דן אם נחשב אם קיבל על עצמו נדר או לא.

הנה מצד התרת נדרים הדין הוא שמנהג טוב שנהג בו ולא אמר בלי נדר צריך התרת נדרים [יו"ד סי' ריד ס"א].

עם זאת, יש כמה פוסקים שנקטו שדבר שנהגו בו חומרא משום חשש איסור אינו בכלל הנהגה טובה שנחשב שקיבלה על עצמו בתורת קבלה או נדר מכיון שנהג כן רק מחמת שיש צד איסור מדינא בדבר זה וחסר בזה בקבלת הנהגה טובה שהגדרתו שהאדם קיבל הדברים מדעת עצמו ולא מחמת שחשש לדעה מחמירה [עי' שפת אמת על השו"ע שם וכן נשם הגר"ק והגר"ק ועוד המוצאים בכל נדרי יש פרק עז]. ובצירוף כל נדרי נראה שדעת השפ"א להקל בזה גם למעשה במקרה כזה שנהג היתר מחמת חומרא.

עם זאת יש שיטה חשובה בראשונים ובאחרונים (עי' בשו"ע ריד שם בשם יש מי שאומר ובהרחבה בספר כל נדרי עמ' תשטז בשם הרבה פוסקים) שאפי' מנהג טעות צריך התרה, אך רוב הפוסקים לא סברו כן (עי' שם בהרחבה).

ומ"מ אם אמר התנאי בערב ראש השנה שלא יחול הנדר, או שאמר בכל נדרי הנוסח מיו"כ זה עד יו"כ הבא עלינו לטובה, בכל נדר רגיל יש פלוגתא אם יכול לסמוך על זה בנידון שלא זכר התנאי (היינו לנהוג על דעת התנאי דאם התכוון לנדור למרות התנאי בזה הוא חמור יותר דבזה לכו"ע חל הנדר כמבואר בשו"ע, ועי' סי' ריא ס"א), ואמנם בנדר רגיל חיישי' להתיר הנדר כמ"ש הרמ"א שם, אבל בנדר מחמת הנהגה טובה כתבו הרבה מפוסקי זמנינו (שלמת חיים וחזו"א וקה"י ומנחת שלמה והגר"ש"א והגר"ח"פ ותשוה"נ ועוד רבים, ראה בכל נדרי עמ' תשכד ואילך שציין זה וכן הביא ראיות לזה מדברי האחרונים) דסגי לענין זה והוא יותר ממה שהקל השפ"א הנ"ל.

ויש גם צד צירוף שיש קצת פוסקים שסוברים שגם מנהג ג' פעמים הוא מחייב רק אם נהג בו בתורת קבלה על עצמו ולא לחינם [ראה שם עמ' תשי ואילך שכן כתבו קצת מהאחרונים וכן משמע בקצת ראשונים].

ויש צירוף נוסף בזה שאדם שאינו רגיל לקבל על עצמו שום נדר או קבלה יש מי שהעלה צד שיתכן שלא נאמר בו דין זה דאנן סהדי שאינו מתכוון לקבל על עצמו כן בתורת נדר או

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קבלה [ע' אשל אברהם להגאון מצוטטאטש או"ח סי' תקפ"א].

ומ"מ עיקר הצירוף בזה הוא מצד ב' הדברים שנזכרו מתחילה, היינו התנאי של ערב ר"ה או כל נדרי וגם שהיה כאן מנהג מחמת חשש איסור.

ולכן יכול להסתמך על זה ובודאי אם יש בזה קושי או שיש שעת הדחק (שבמקרים רבים זה מה שקורה שיש שאצלם אין סוף להנהגות טובות שאפשר להישאל אצלם), אבל אם בא להדר בודאי שיכול לעשות התרת נדרים ויתכן שיש בזה צד הידור בהתרה זו (כיון שבשפ"א רצה להקל בכל נדרי בצירוף נוסף וגם הגרשז"א הקיל שם רק בדיעבד לסמוך על זה אבל לכתחילה שיכוונו שיהיה בלי נדר, ראה שם עמ' תשכו).

והנה על אף שהדעות הנזכרות בתשובה זו יסודתם בהררי קודש, מ"מ קיצרתי בהבאת השיטות והמקורות בענין זה שלא לכפול הדברים לחינם מאחר שהדברים מבוארים בהרחבה בספר כל נדרי שער י, עי"ש שהביא דעות הפוסקים ומאות מראי מקומות בכל מה שקשור לענייני נדר שמחמת הנהגה טובה.

מי שנולד לו אח האם מברך הטוב והמטיב

אמרו לו ילדה אשתך זכר מברך וכו', ואם באח היה דין קבוע לברך עליו היה למשנה לנקוט בחידוש הגדול יותר.

**במ
שנה**

ובבה"ל סי' רכג מבואר דמי שנולד בן לאוהבו מברך הטוב והמטיב, ומכיון שלא נתברר מה הגדרת אוהבו צריך להיות אוהבו ששמח הרבה בשמחתו, (עי' ערוה"ש סי' רכא בהגדרת בשורות טובות דלא כל בשורה טובה נכללת בזה אלא רק מה שמח בזה הרבה), ואם נזדמן לאדם מקרה שאין ברור שיכול לברך מצד דין זה א"כ אין יכול לברך.

ואע"ג שהזכיר בבה"ל שם שיש שמחה גם לאחיו הנידון שם רק מצד נוסח הברכה לאבי הבן ולא מצד ברכתם, דה"נ הזכיר שם שלכל העולם יש שמחה במה שנולד, והרי הם פשיטא שאינם מברכים.

השלמה

ייש"כ על מה שהערתם דיתכן שיצטרך לברך בשעת ראייתו משום שמחת ראייתו, ובאמת במשנ"ב ריש סי' רכג אה"נ הביא סברא כזו לגבי בתו באופן מסויים, ולגבי נכדו כבר נקטו הרבה פוסקי זמנינו שכבר א"א לומר סברא זו דהבו דלא לוסף עליה ואין לך בו אלא חידושו, וכנראה הוקשה להם הלשון ממתני', וגם המשנ"ב שחידש בביתו הוצרך לדחוק שהוא לא בכל אופן עי"ש דבפשטות קאי רק על אופן דמיירי לעיל מינה שציפה לבת מחמת שחסרה לו בת והיו לו כמה זכרים עי"ש, ואם נפרש כן בכוונתו היינו משום דג"כ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הוקשה לו הלשון ממתני' דבתו לא משמע בכלל זה ואע"פ שהברכה בעת ראייתו.

האם טוב להקדים הברית משום זריזין מקדימין או לאחר בדי שיהיה ברב עם

יש

בזה מחלוקת הפוסקים, והדעה המפורסמת יותר היא שיש להעדיף הידור על פני זריזין מקדימין וגם בענייננו הוא יותר שייך לומר כן כמו שיתבאר.

וגם להחולקים בניד"ד אין כאן חשש איסור אלא מצד במה עדיף להדר יותר.

מקורות:

הנה נידון זה ביסודו תלוי בנידון האם עדיף הידור מצוה או זריזין מקדימין, ודעת התה"ד סי' לה ושארית יוסף שהידור מצוה עדיף מזריזין מקדימין, וכן מבואר עוד בתה"ד סי' רסט, וכן בשו"ע ורמ"א סי' תכו ס"ב משמע דנקטו בפשיטות כדברי התה"ד בסי' לה, וגם בבה"ל שם ד"ה אלא ובמה שכתב שם בשם אשל אברהם לענין להמתין לרב עם משמע בפשיטות שנקט כסברת התה"ד, וראה במכתב שנדפס בסוף ספר לבושי צדקה (להר"ץ הכהן) בחתימת כמה גדולים שכתבו כן להעדיף הידור מצוה על זריזים מקדימין גם לגבי ברית מילה, וכ"א בדברי מלכאל ח"א סי' יב דהידור מצוה עדיף מזריזין מקדימין, וכ"כ בחי"א כלל סח ס"א בשם השו"ע סי' תכו (והיינו התה"ד הנ"ל בסי' לה), ואמנם הביא דהס"ח חולק, אבל משמע שם שנקט לעיקר כהשו"ע, ובעיקר דברי הס"ח יעוי' להלן מה שאכתוב בזה.

והביאור בזה דאין צריך להזדרז אלא כאשר הדבר מוכן אבל כאשר הדבר אינו מוכן ויש מה להוסיף בהידור שלו א"כ אין צריך להזדרז אלא אדרבה עדיף להמתין כדי להוסיף בהידור.

וראיתי דיש שהביאו ראיה לזה מפ"ק דמגילה דף ו' גבי מסמך גאולה לגאולה עדיף שמחמת זה עבדי' פורים באדר שני ולא באדר ראשון, ויש לדחות הראיה דשם אחר דיש מסמך גאולה לגאולה עדיף כבר אינו רק בהגדרת הידור מצוה אלא לעיכובא, משום שהוא מגלה לן שכבר נקבע פורים ביום ראשון, ולא שייך זריזין תו, וממילא זריזין יהיה שייך רק באותו היום גופא, וא"א להביא ראיה בנידון שעדיין שייך להזדרז.

ומ"מ כמובן שגם אם נקבל הראיה עדיין אין ללמוד מזה שכל הידור מצוה דוחה זריזין מקדימין.

ומצינו דעה אחרת בפוסקים דיש להעדיף זריזין מקדימין על הידור מצוה, וכ"כ ברכ"י סי' א ז ובמחב"ר סי' רכט, וחסד לאברהם למהר"א תאומים מהדו"ת או"ח סי' עז [וראה שד"ם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מערכת פ"ה צפלוגמא זו].

ובמחב"ר שם הוכיח מגמ' דר"ה לב דזריזין מקדימין עדיף מברב עם עי"ש והיא ראייה אלימתא.

ואולי יש ליישב הקושי מהגמ' דר"ה שם דספק ברב עם לא דחי ודאי זריזין מקדימין, דאין ספק מוציא מידי ודאי, ודוק שהוא מתייבב בגמ' שם דהטעם של זריזין מקדימין הוא קבוע וברור ואילו הטעם של ברב עם אינו קבוע ואינו נוהג ושייך בכל מקום בכל זמן, ואע"ג דיש מקום לטעון דאין טעם להקדים אפי' על צד הספק כדי שיזכה לעשות בהידור יותר על דרך סברא הנ"ל (ד"ה והביאור בזה), מ"מ כלל בדינו שאין ספק מוציא מידי ודאי כדאי בפ"ק דפסחים, ואילו לתקן תקנה משתנה (שבמקום שיש חששא דברב עם ינהגו באופן אחר) לא תקנו דנתת דבריק לשיעורין.

ובבה"ל סי' תכו שם ד"ה במוצאי הביא דעת הב"ח והגר"א שחולקים על התה"ד בסי' לה בנידון המדובר שם לגבי לאחר ברכת הלבנה עד מוצ"ש וס"ל לקדש מיד שלא להחמיץ המצוה, ואולי שם הוא נידון מיוחד דסוברים שאין כ"כ הידור במוצ"ש כדי לאחר המצוה או דסוברים שכין שבינתיים מסיח דעתו מן המצוה יש לחוש שישכח ויפסיד לגמרי, וכך משמע שם בבה"ל הלשון להקדים שלא להחמיץ המצוה, ומשמע דקאי על החשש הנזכר ברמ"א שם שאולי תתכסה הלבנה בימים שאחר זה וממילא יפסיד לגמרי את ברכת הלבנה.

וברדב"ז סי' אלף פז נקט דמי שנתנו לו לצאת יום אחד מבית האסורים להתפלל במנין יצא מיד משום אין מעבירין על המצוות ואע"פ שיכול במקום זה לצאת ביוה"כ או בפורים, והטעם משום אין מעבירין על המצוות.

ואולי במקום שיש אין מעבירין על המצוות (דהיינו כשהמצוה כבר לפניו) הוא חמור יותר משאר זריזין מקדימין.

אבל גם הנידון של התה"ד מיירי באופן שיכול כבר עכשיו לקיים את המצוה, דהרי רואה את הלבנה כנגדו ואעפ"כ כ' להשתהות, וא"כ לכאורה גם שם שייך אין מעבירין על המצוות.

ובחכ"צ סי' קו חילק בין המקרה של הרדב"ז שמקדים מצוה אחת על פני מצוה אחרת מאוחרת יותר לבין המקרה של התה"ד שהנידון על אותה המצוה לאחר אותה, דבזה אמרי' הידור מצוה עדיף.

ובספר חסידים סי' תתעז כ' דיש לאדם לקנות טלית מיד שימצא ולא ימתין עד שימצא נאה מאוד, ומ"מ גם משם א"א להביא ראייה מוחלטת דשם מבואר שיש חשש שלא ימצא בסוף ויתבטל ממצוות ציצית, ובלאו הכי בינתיים יתבטל ממצוות ציצית, וגם בלאו הכי אפשר שתמיד יוכל להדר אחר כך.

ומדברי הביכורי יעקב בתוספת ביכורים סי' תרנא לגבי מי שיש לו עכשיו לולב פחות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מהודר שיטלנו אין להביא ראיה שסובר שזריזין עדיף מהידור, חדא דאם ימתין יפסיד הידור דרוב עם ונטילה בהלל ועוד דמצרף גם הדעות דמהני ליטול פעם שניה [ואכמ"ל] וזה ועי' תוס' סוכה מא' ותוס' ר"ה טז ע"ג] כמ"ש שם שכשיבוא לידו הלולב המהודר יטלנו שוב, ואדרבה ממה שהוצרך להזכיר הטעמים הנ"ל דהלל ורוב עם אולי יש ללמוד דאינו סובר שזריזין עדיף מהידור.

עכ"פ הנוהגים כהמנהג לאחר ברכת הלבנה למוצ"ש סוברים דהידור עדיף מזריזין מקדימין, וגם המאחרין אינו ברור שסוברין להיפך כמו שנתבאר.

ולגבי מה ששאלת לענין לאחר את הברית מצד כיבוד הורים ושלום בית, הנה בלא להיכנס לפרטי המקרים והשאלות באיזה אופן מדובר מ"מ הכלל בזה הוא שכל איסור ודאי אינו נדחה מפני מעלת זריזים מקדימין וכל דבר שמוגדר כחומרא או עדיפות או הידור תלוי בנידון זה דלהסוברים שזריזין מקדימין לא נאמר במקום הידור אזי גם כאן יש להעדיף את ההידור על פני זריזין מקדימין, ולהסוברים שזריזין מקדימין נאמר גם במקום הידור יש לדון בכל הידור לגופו, מכיון שלשיטה זו לא נאמר כלל כזה שזריזין מקדימין דוחה כל הידור אחר ויש לדון בכל הידור בפני עצמו, וכפי שנתבאר הרבה הפוסקים סוברים כהדעה הראשונה שיש להעדיף הידור על פני זריזין מקדימין ובפרט בהרבה מקומות שנוהגים כדעה זו לגבי ברכת הלבנה, ועכ"פ בניד"ד שעדיין אין כאן בעיה מצד אין מעבירין על המצוות (חששא דהרדב"ז) וגם בד"כ אין כאן חשש שמא יוחמץ המצוה (כנזכר בבה"ל לגבי ברכת הלבנה) א"כ יש מקום שפיר לאחר את הברית כדי לקיימו בהידור יותר.

מה הגדר של הוצאות שבת שאינן מחשבוניות המזונות הקצובין בידי

שמים

ששאל תם

מה הגדר בקניה להחשיבה כהוצאות שבת, יש שנקטו שדין זה נאמר לגבי צרכים ולא לגבי דברים חריגים ומופרזים שאינן רגיל בהם (עי' הגדרים שנאמרו בזה בשבות יצחק ח"ו עמ' קפח בהג"ה בשם הגריש"א, דרור יקרא עמ' שעה בשם הגר"ח פ' שיינברג).

ויש שכתבו דגם דברים שאינן רגיל בהם אם מכוון לכבוד שבת הוא בכלל זה (הגר"ח ק אליבא דהלכתא מו עמ' עז), וכמובן שיש לדון בכל דבר לגופו.

והנה זה פשוט דמדובר על יותר ממה שרגיל לאכול ביום חול, ומאידך גיסא יש הסתברות דמיירי יותר מהצרכים ההכרחיים והבסיסיים, דהרי הצרכים ההכרחיים והבסיסיים הם מכלל מה שקצבו לו כדכתיב פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון וכדאמר' שהקב"ה זן כל בריה מקרני ראמים ועד ביצי כינים ועי' שבת קז ופ"ק דע"ז, א"כ מה שמוסיף הכונה יותר על מה שמוכרח.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וגם רש"י כ' בביצה טז ע"א כל מזונותיו וכו' ועל כן לא יוסיף שמא לא קצבו לו כ"כ, והובא בבה"ל ריש סי' תקכט, וממילא מבואר דבשבת יכול להוסיף על המוכרח והנצרך בבסיסו.

וכן בטור סי' תקכט מבואר דבשאר ימים צריך לצמצם ומבואר דבשבת ויו"ט א"צ לצמצם, וכן פסק השו"ע שם ס"א ואל יצמצם בהוצאות יום טוב, ומשמע דאין ענין לצמצם ואדרבה יש ענין שלא לצמצם.

ואפשר דעכ"פ מה שודאי יש לומר דכל דבר שדרך אנשים במצב של לקנות אותם והוא אינו קונה בימות החול מחמת שנזהר מחמת דברי הבה"ל שם שלא לנהוג בפזרנות שלא להצטרך לבריות מ"מ בזה אין חשש לקנותם לשבת ויו"ט. ויתכן דגם הגר"פ שהחמיר בזה היה בדברים חריגים ומופרזים מאוד וצל"ע.

האם עונג שבת הנאכלים מחוץ לסעודה הם בכלל הוצאות שבת החזרות שלא מן החשבון

כן.

מקורות:

פשוט

שכל דבר שיש בו עונג שבת הוא בכלל עונג שבת דעונג שבת נאמר לגבי עניינים רבים ולא רק על הסעודה, כמו שנאמר עונג שבת על עונת ת"ח וכן על סיפור דברים ועל שינה כמו שנתבארו הדברים בפוסקים כ"א במקומו.

וכל הוצאות צורך שבת הם בכלל הוצאות שבת כמ"ש הגריש"א (שבות יצחק דלקמן) והגר"ק (אלא פל"ח ז) והגר"ק (חוט שני ח"א פ"ד) דגם הוצאות חשמל כשר הוא בכלל הוצאות שבת.

וכן לגבי ד' מינים כ' הר"ן בסוכה טז ע"א שנכלל המכאן ואילך בלוו עלי ואני פורע (והואיל דאתאן לזה יש לציין דמכאן ראי' להגרי"ש הסובר שמה שהוא חיוב מן הדין מצד מצוה דרמיא עליה אינו בכלל לוו עלי ואני פורע כמו שהבאתי בתשובה אחרת לענין אם הוצאות אורחים הוא מכלל הוצאות שבת, ושם כתבתי עוד סברא בטעם חילוק זה), ועי' יש"ש בפ"ק דב"ק סי' כד.

ועי' שלחן שלמה סי' תקכט סק"ד דגם בגד נאה לשבת הוא בכלל זה, וכן כתב הגר"ק (מילי מעלייא אות לז, אליבא דהלכתא מב עמ' סז) וכ"ה ברבבות אפרים ח"א סי' קפא, ועוד כ' הגר"ק (אליבא דהלכתא מא עמ' נט) שכל צורך שבת ויו"ט בכלל.

ויש להוסיף דהריטב"א בביצה טו ע"א כ' שכל הוצאות צרכי מצוה הם כמו הוצאות שבת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(ומה שהקשה בחשוקי חמד ב"ב מה ע"א מהר"ן דלקמן לא זכיתי להבין הקושי דרך נתברר בדבריו של הר"ן דמה שהוא כבר חובה עליו אינו בכלל זה כמו שנתבאר, אבל לא שיש חילוק בין מצוה למצוה, אבל עי' דרך שיחה ח"ב ריש עמ' קצו).

למה לא נתגרש העורב מן התיבה לאחר שחטא שם

הנה

אמנם העורב שימש בתיבה [סנהדרין קמ ע"ג] וכן חם שימש בתיבה [סנהדרין ס], וזה היה נגד ציווי ה', אבל אעפ"כ לא נסתלקו מן התיבה, למרות שאפי' בעלי חיים שנעבדה בהם עבירה לא נכנסו לתיבה [סנהדרין ס וזמנים קטז ע"א], והטעם לזה יתכן לומר איזה טעמים.

יתכן לומר דאחר שהיה ציווי להכניס מכל בעל חי שנים שנים (וזה היה מוכרח לקיום המין) ואת נח ובניו ממילא לא היה שייך לבטל הציווי אחר שכבר נכנסו בכשרות לתיבה, (ואמנם יעוי' במהרש"א בסנהדרין קח ע"ב על דברי הגמ' באסור לי לא כ"ש).

או יש לומר דאמנם מה ששימשו בתיבה היה בזה עבירה על מאמר ה' אבל שמא לא נתחייבו כליה במבול על עבירה זו אלא רק על עבירות חמורות מזה, כמאמרם [סנהדרין קמ ע"א] לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל.

ואמנם נזכר בגמ' בגמ' שם ע"ב שכל אותן ששימשו בתיבה נענשו, אבל יש עונש ויש כליה, ובאמת כשמעיינים בחטאי דור המבול נזכר שחטאו הרבה [עי' סנהדרין סס ע"א וע"ג ונמדדשים], ועל חטא אחד מבואר בגמ' ביומא לח ע"ב שאין הקב"ה נפרע מזה מיד.

ויתכן עוד דעיקר עת הפורענות היתה בתחילת המבול, אבל אחר שנתקיים וימח כל היקום, גם קודם שהובטחו שלא ישחת עוד הארץ במי המבול מ"מ לא היה אדם מתחייב כליה מיד על חטאיו, וע"כ ב"ק ס ע"א גבי ואתם לא תצאו וגו' [שמות יג], ובסנהדרין שם [קמ ע"ג] מבואר דקרא וישוכו המים ר"ל ששככה החטא של דור המבול שהיה ברותחין ואפשר שמה ששימשו כלב ועורב וחם בתיבה היה אחר שכבר שכך חטא של דור המבול.

והנה כל הדברים שנכתבו עד עכשיו הם בעיקר (עכ"פ לענין הכלב) לפי הצד שאותם הבע"ח שלא נכנסו לתיבה הם מחמת עונש, אבל הוא צריך בירור, דבגמ' בסנהדרין ובזבחים שם נזכר מאותן שלא נעבדה בהן עבירה, והיה מקום לפרש שהוא מצד שאינם ראויים למזבח, דהרי הנידון בזבחים שם הוא מצד ראוי למזבח, וגם לא נזכר שם על הטמאים שהיו מאותן שלא קלקלו, א"כ שמא יש לומר דהיינו מחמת שהבע"ח נבראו לשמש את בני האדם לשמש את קונם [קידושין פג], וממילא כשלא היו ראויין לזה הושמדו [ע"ע זרכות לג ע"פ לך רד].

אבל בגמ' שם (כמו שפירשו המפרש והערוך) למדו מדכתיב איש ואשתו, שלא קלקלו עם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שאינן בני מינן (עי"ש היאך נלמד ובמהרש"א) וזה נאמר גם בטמאים כמו בטהורים, א"כ צ"ל דגם בטמאים כך היה, ורש"י עה"ת [צלאשית ו כ] הזכיר כן גם על העופות דכתיב בהו למינהו.

ובהגהות יעב"ץ על הגמ' סנהדרין קח ע"א כ' דבאמת הבע"ח לא היו חייבים מיתה דהאנשים הרביעום על כרחם, וא"כ לפי דבריו יש מקום לומר דהוא ג"כ כעין עונש על האדם מה שמתו הבע"ח, אבל מה שעשה הבע"ח בעצמו הוא כבר ענין אחר, ולא היה חייב העורב מיתה על מה ששימש בתיבה.

האם בארץ ישראל יכול לדור בעיר שרובה נכרים או משומדים מחמת קדושת ארץ ישראל

אמרו

בגמ' [כמוצות קי ע"ז] ושו"ע [אה"ע סי' עה ס"ג] שיש להעדיף עיר שרובה נכרים בא"י על פני עיר שרובה ישראל בחו"ל, אבל לא אמרו בזה שאין לבכר עיר שרובה ישראל בא"י על פני עיר שרובה נכרים או משומדים בא"י, דכל זה לא נאמר אלא שמעלת א"י קודמת למעלת עיר שרובה ישראל, אבל לא שקדושת ארץ ישראל פוטרת מחיוב זה, ופשוט.

וכן יש ללמוד מדברי השו"ע שם [נמ"ז] שכ' שמעיר שמוציאין עיר שרובה גוים לעיר שרובה ישראל, ולא נזכר שהוא רק בחו"ל, דדין זה של עיר שרובה גוים בא"י נאמר רק לענין להעדיפה מעיר בחו"ל.

וגם בתוספתא פ"ב מכתובות (שהוא מקור דין זה ברי"ף כמ"ש בבהגר"א שם) נזכר דין זה דסעי' ב אחר שנזכר ג' ארצות שבא"י, וכעיי"ז בירושלמי כתובות פ"ג ה"י (עי"ש בגירסאות המפרשים ובקה"ע ובשדה יהושע ופני משה מש"כ על הגי' שכולה גוים), ופירש המנח"י בתוספתא שם ע"פ החסדי דוד דהיינו אפי' מארץ אחת לאחרת (כגון מיהודה לגליל) מוציאין מעיר שרובה גוים לעיר שרובה ישראל אם אין עיר שרובה ישראל בארץ זו, ומבואר שגם בא"י יש להעדיף עיר שרובה ישראל, ובתוך דבריו של החס"ד מבואר להדיא דכך כוונתו (שהזכיר שם שאם כל ערי א"י רובה גוים אין מוציאין לחו"ל ומבואר דאם יש שם שאין רובן גוים מוציאין לאותן הערים).

וכן מוכח להדיא ברמב"ם ספי"ג מהל' אישות הי"ח הי"ט שכתב וז"ל, וכן לא יוציאה ממקום שרובו ישראל למקום שרובו עכו"ם ובכל מקום מוציאין ממקום שרובו עכו"ם למקום שרובו ישראל בד"א מחוצה לארץ לח"ל או מארץ ישראל לארץ ישראל אבל מחוצה לארץ לארץ ישראל כופין אותה לעלות וכו', ומבואר להדיא בדבריו דבא"י גופה יש להעדיף מקום שרובו ישראל על מקום שרובו גוים.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לגבי מה שכתבת אם מספיק שיש בהכנ"ס במקום, זה ודאי חשוב מאוד ויש אופנים שכיפים על היחידים לשכור מנין [או"ח סי' נה סכ"א] וכן כופין לבנות בהכנ"ס [שס סי' קג ס"א], אבל יש דין נוסף להיות בסביבת צדיקים שהוא דבר המשפיע מאוד, כמ"ש הרמב"ם בהל' דעות [פ"ו ה"א] שדרך האדם להיות נמשך אחר אנשי מדינתו וכו', וכמו שכתוב במשלי [הוצא צרמז"ס עס] הולך את חכמים יחכם וגו', וכמ"ש במשנה באבות [פ"ד מט"ו] והוי זנב לאריות ולא ראש לשועלים.

ויש להוסיף עוד חידוד והרגשה במהות השפעת הסביבה, דיש אנשים שמטבעם הם מושפעים יותר ויש אנשים שמטבעם הם מושפעים פחות, ויש אנשים שמטבעם בוחנים כל דבר ואינם מקבלים כל דבר כמובן מאליו גם מסביבתם הקרובה, אבל גם אנשים שהם מטבעם זורמים כנגד החברה מ"מ לא שייך בהם שהחברה לא תשפיע עליהם, משום שכל אדם הוא לוקח בחשבון במידה מסויימת ההשקפות של סביבתו ואלו שבא עמהם במגע לבדוק מה מתוך זה נכון וכמה נכון ואלו נקודות מתוכם חיוביים וכיו"ב (מה שמכונה ליטול השראה), וזה משפיע על האדם במודע ובתת מודע בלא שירצה, וטבע האדם שרוצה שבמעשיו יוכל לצאת ידי כל ההשקפות והדעות או לפחות שלא להקצין מידי לאחד הצדדים ולקחת כל דבר במשקל שלא ירחק מידי מהשקפה מסויימת ששמע, וממילא כאשר אדם מבוסס בהשקפותיו על השראה שקיבל מאנשים שאינם שומרי תורה ומצוות למרות שלא מדובר כאן על אדם שהתקלקל מחמת זה ח"ו, אבל מה שודאי היה אפשר לומר, שהיה יותר טוב לקחת ההשראה מיהודים כשרים ובעלי מעלה, ולהתחיל את נקודת ההתחלה והשאיפות והסטנדרטים ממקומות גבוהים יותר.

כמובן שכאשר באים לדון על מקום מגורים יש לכלול בשקלול הדברים עוד שיקולים רבים נוספים, כגון כשיש תפקיד של זיכוי הרבים וכן פרנסה או שלום בית או מסגרת שיעורי תורה וחברותות וכיו"ב, וכאן רק התייחסתי לענין זה של מקום תורני לכשהוא לעצמו, והגרר"ק זכינו לראות שהיה מזהיר על זה כגון מצד שמירת עינים, ולמעשה יש לדון בכל אופן לפי הענין.

היוצא באמצע לימודו מחדר לחדר לזמן קצר האם מותר להשאיר הספר פתוח

יש

בזה דעות רבות לקולא (ערוה"ש יו"ד סי' רעז ושואל ומשיב בידות נדרים סי' רעז ועוד) ולחומרא (כה"ח למהרח"פ סי' כ סקי"א ועוד), ולהלכה נקט הגרנ"ק שאפשר להקל בזה (גנזי הקודש פ"ב סכ"ט בהערה), ויש להוסיף דהמקילים בזה רב גוברייהו להלכה לבני אשכנז, וכמובן שגם המקילים אין בהכרח שוין בדרגת הקולא בזה בכל מקרה (ועי"ש בגנזי הקודש בשם הגריש"א והגרנ"ק לחלק בין הולך לארון להביא ספר לבין יוצא לבהכ"ס, וכך רבים מחמירים ביציאה לבהכ"ס), וגם אין כאן איסור דאורייתא וגם אינו ברור לגמרי שיש איסור דרבנן (עי' מקדש מעט), ואף דהסכמת כל הפוסקים להחמיר בזה וכך פשטות הגמ' בעירובין צח ע"א ושו"ע יו"ד סי' רעז שלהשאיר ספר פתוח למשך זמן גדול הוא בזיון, מ"מ בנידו"ד רבו המקילים, וגם אינו ברור דכל המחמירים בזה סברו שהוא חיוב גמור מעיקר הדין (ועי' להלן בדברי הגרשז"א, וע"ע עירובין צח ע"א), ובני ספרד הנוהגים ע"פ פוסקי ספרד יתכן שיחמירו בנידו"ד.

ומ"מ הרוצה להדר בדברים שהם סגולה לזכרון, אדרבה תבוא עליו ברכה, ושמעתי בשם הגרי"י פישר שאמר שהטעם שהגיע למעלתו בידיעת התורה הוא מחמת שהיה מחמיר שלא לאכול זיתים בכל האופנים.

ובשם הגרשז"א הובא בגנזי הקודש שם לעניין מה הגדר ביציאה כשהספר פתוח המחייב בסגירת הספר (או כיסוי) דמכיון שהוא סגולה ולא דין לכן א"א לקבוע בזה פסק מה נחשב הפסק המצריך לסגור הספר ומה לא, אלא כ"א יעשה כפי מה שמרגיש עכת"ד בקיצור.

וכמובן שעיקר הענין להחמיר בזה הוא רק אם לא בא על חשבון רצף הלימוד דבזה יצא שכרו בהפסדו, ורצף הלימוד הוא ג"כ סגולה לזכרון כמו שדרשו בגמ' עה"פ וקרעים תלביש נומה, גם דבענייננו ההפסק הוא לצורך מצוה, דהיא סברא פשוטה שלימוד רצוף הוא יותר מועיל לזכרון מהפסק לקיום המצוה היכא דאפשר (ועי' מו"ק ט ע"א), ואם מדובר ביציאה משמעותית כמו לבהכ"ס אפשר להעזר בסימניה או בכיסוי הספר (כמו שציין שם בידות נדרים בשם מהר"י איבשיץ שהיה נוהג לכסות כשיוצא לאכול).

ופ"א שאלתי את מו"ר בעל הלכות חג בחג מ"ט נהגו קולא בישיבות להשאיר הספר פתוח בכל מהלך השיעור בעיון כאשר אין לומדים מהספר כמעט כל זמן השיעור, ואמר לי דכיון שעסוקים בענין הספר אין בזה ביזיון.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' עוד בגנזי הקודש פ"ב סכ"ט ובשמירת הגוף והנפש מה שהביאו בזה.



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