



- שבוע 38 3
- 3 כשמסיימים לאכול ארטיק בשבת האם מותר לילדים לקחת את מקל הארטיק למשחק האומף
- 5 כאשר פותחים את פקק הניקוז במקווה והמים מתרוקנים האם מותר לטבול שם
- 7 מי שיש לו סדק בשפת הכוס של הקידוש האם מותר להמשיך להשתמש בזה לקידוש
- מה התחדש בפרשת שמירת לווים שנאמר אחר מעשה קורח (במדבר יח) יותר מפרשת שמירת לווים
- 7 שנאמר בריש ספר במדבר (במדבר ג)
- 8 בימי ספירתה וליבונה שהבגד התלכלך ואין בגד לבן אחר מה תעשה
- 8 האם מותר להגיה ספר חידו"ת שלו בחול המועד
- 9 האם מותר לעשות דירוג טוב לנברי שעשה עבודה טובה
- 12 האם מותר להיכנס לבית ע"ז כדי לצלם שם כתבי יד עתיקים של ר"ת שיש בספרייה רק שם
- 15 אוכל שנכנס לבית הכסא או לבית המרחץ האם מותר לאכול
- 16 האם מותר להניח מקל הליכה על שולחן שמונחים בו ספרי קודש
- 16 האם נ' ברכות התורה הם כנגד מקרא משנה ומדרש
- 19 האם יותר טוב לתת מעשר במים לת"ח עניים שיעסקו בתורה או לרכישת ש"ס לביהמ"ד
- 20 האם אפשר לברך לעמוק בדברי תורה לפני שעוסק בהחזקת תורה וזיכוי הרבים
- 22 מה שעם מצוות תלמוד תורה
- למה בקשו ישראל לחרוג את תושבי יבש גלעד (כימי פלגש בגבעה) ולא התירו שבועתם ועוד שהרי על
- אף שהוצרכו לבנותיהם לבני בנימין אבל מה שעם יש בזה כדי לחרוג את יושבי יבש גלעד עצמם
- 23
- 24 האם גלידה בגביע צריך נש"י כדין דבר שמיכלו במשקה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 28 האם רצה בבהמ"ז בשבת הוא דאורייתא או דרבנן
- 28 האם מותר להפסיק בהלכה פסוקה בין ברכה ראשונה של ברכת התורה לברכה שניה
- 33 על איזה אימור דאורייתא עוברים בהוצאת שם שמים לבטלה

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

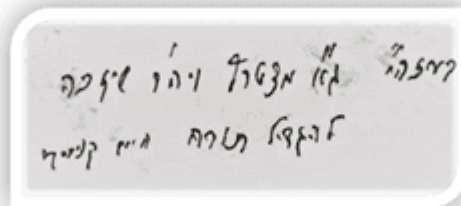
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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



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

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

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

כשמסיימים לאכול ארטיק בשבת האם מותר לילדים לקחת את מקל הארטיק למשחק האוסף

בשבת לכאורה אסור וביו"ט בודאי שאסור.

מקורות:

הנה

המקל עצמו משמש מבעוד יום כבית יד לארטיק ואז אינו מוקצה, כיון שיש לו שימוש ככלי אוכל, אבל בשבת מאחר ואינו ראוי עוד לשימוש זה לכאורה דינו כמוקצה, כעין קליפי אגוזים ועצמות שאין בהם מוח ואינם ראויים למאכל בהמות המצויות וכיו"ב, שהם מוקצה בשבת, כמבואר במשנה בשבת ובשו"ע או"ח סי' שח, אבל מכיון ויש לטעון שמקל זה מעתה ואילך יכול לשמש למשחק האוסף של הילד יש לדון כאן מב' נידונים:

הנידון הא' דבר שכבר אינו ראוי לייעודו בשבת ונשתנה לייעוד חדש האם הוא מוקצה, והנידון השני האם ייעוד כזה של משחק ילדים בדבר שאין בו הגיון אפשר לומר שמערב שבת הי' דעתו על זה.

והנה לגבי הנידון הראשון מבואר בהל' יו"ט סי' תקא ס"ד באופן דומה בקליפי אגוזים שאחר אכילתן מיועדים להסקה שהם מוקצה מכיון שמערב יו"ט היו בטלין לאוכל, וכע"ז מבואר שם במשנ"ב סק"ל ע"פ הרשב"א לגבי גרעיני תמרים שאם נאכלו ביו"ט הגרעינים הם מוקצה אע"פ שעכשיו ראויין למאכל בהמה, אבל שם האיסור הוא מטעם נולד דמאתמול היו טפלין לאוכל אדם ועכשיו הם להסקה או למאכל בהמה.

ולגבי שבת אינו מוסכם שיש איסור נולד באופן זה וכמ"ש במשנ"ב סי' תצה סק"ז שצ"ק ההלכה כהדעות שנולד בכה"ג מותר בשבת, וכן מבואר בשו"ע סי' שח סכ"ז ובמשנ"ב שם ס"ק קי ובשעה"צ שם (וציין שם לדברי הרמ"א בסי' תצה הנ"ל).

אולם לגבי הנידון השני הוא באמת בעיה דכיו"ב הורה הגרנ"ק (חוט שני ח"ג פ"ס עמ' קלג) לגבי גרעיני משמש המשמשים למשחק שאם פתח המשמש בשבת הרי הגרעין הוא מוקצה בשבת וכן הגריש"א חשש שמא לומר כן (שבות יצחק מוקצה פ"ה אות ה סק"ו).

ואולי יש לחלק בין דבר שמעיקרא לא היה לו שימוש עצמי [כמו גרעין] ורק היה בטל לדבר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אחר שהוא עדיין נחשב מוקצה ברמה הרעיונית של הגדרת החפץ, משא"כ דבר שמעיקרא לא היה מוקצה מחמת שהיה כלי [כמו מקל אכילה של ארטיק] ושוב נשבר ממה שהוא כלי וראוי לדבר אחר שלא היה יכול להיות לו ראוי בערב שבת, אולי בזה מודים שנכנס לנידון מה דקי"ל בביצה כ' ובאו"ח סי' שי שאין מוקצה לחצי שבת.

וע"ע בהל' יו"ט סי' תצח ס"ט מה שדן שם הבה"ל ד"ה אבל בשם הפר"ח לגבי בכור שנפל בבור, ע"פ דין זה של אין מוקצה לחצי שבת, ולפי מה שנקט שם הבה"ל למעשה בשם המאירי שמוקצה לחצי שבת חוזר ונראה רק בדבר שקרוב בדעתו של אדם שיחזור ונראה א"כ בניד"ד לא שייך לפחות בחלק מהמקרים.

ולעיקר נידון החילוק הנ"ל אם נימא דבדבר שהוא כלי מע"ש כן שייך לייחד אותו מאמצע שבת, הנה כדי לבוא להכרעה בזה צריך לברר מה ההגדרה של קליפי אגוזים שאינם מוקצה כל שמחברים לאגוז.

דבמשנ"ב סי' תקא שם מבואר טעם הההיתר שהיה קודם לכן משום שהיו טפלין לאגוז שהוא מאכל אדם, והוא מבואר שם לענין גרעיני תמרים שהביא שם המשנ"ב, ומשמע דהוא גם על קליפי אגוזים המובא בשו"ע שם (ועי' גם באר היטב שם בשם הרא"ש), וכע"ז מבואר במשנ"ב סי' תצה סקי"ז לגבי עצמות המחברים לבשר, ולפ"ז ה"ה גרעיני משמש, הטעם שעד עכשיו לא היה נחשבים מוקצה משום שהיו טפלין למשמש שהוא מאכל.

ולפ"ז גם מקל ארטיק, הטעם שעד עכשיו לא היה מוקצה אם משום שהיה טפל לארטיק ואם משום שהיה כלי אכילה בפני עצמו, מ"מ עכשיו השימוש הוא שימוש מחודש שלא היה דעתו על זה מאתמול, ומשחק של אוסף ילדים הוא סוג שימוש שבלא ייחוד אינו נחשב שימוש [כמו שיתבאר].

ואע"ג דנולד מותר בשבת להלכה, מ"מ באופן זה שהוא שימוש שאינו מיוחד מאליו וצריך לייחדו א"כ לכאורה הוא מוקצה כמו שנקטו גדולי ההוראה לגבי גרעיני משמש.

ולהדיא הובא בשם הגרנ"ק שם דגם גרעין שהופרד מבעוד יום מהמשמש אם לא ייחדו אותו לשימוש המשחק הרי הוא מוקצה, וא"כ ה"ה לענייננו לגבי מקל ארטיק משומש, וכן יש להוכיח מדברי הפמ"ג סי' שח באשל אברהם סקע"ב.

וכ"ש ביו"ט שיהיה אסור כמו שנקטו הרמ"א והמשנ"ב בסי' תצה שם להחמיר בנולד כה"ג (וכ"ש להמחבר שם דאפי' מוקצה אסור ביו"ט).

אולם לנוהגים להקפיא בשבת במקום שמשתמשים במקל כזה להקפאה חוזרת (כגון ששוטפו לאחר השימוש) או לשימוש אכילה אחר, כמובן שאינו מוקצה, ולענין מי שאינו מקפיא בשבת מחמת שחושש לאוסרים להקפיא בשבת אם יכול לומר שאינו מוקצה מחמת שיש מקילים בזה, באנו בזה לנידון המשנ"ב בשם הלבוש על מוקצה מחמת חומרא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכמדומה שעיקר דעתו להחמיר בזה, וכ"ש לעניננו שהעיקר נוקטים לדידן להחמיר בהקפאה.

(ובגוף שי' הגרנ"ק יש לתמוה דהגרנ"ק מסכים בחוט שני שם שבבית שנהוג לתת לקטנים את גרעיני המשמש אינו מוקצה אם נפתח מע"ש דמסתמא מיועד למשחק הקטנים, ואעפ"כ אם נפתח בשבת סובר הגרנ"ק שהוא מוקצה מכיון שלא היה מיוחד לקטנים מבעוד יום, וצע"ק דאם נדמה זה לגרעינים שהם מאכל בהמה הרי הדין הוא שאם יש לו בהמות כאלה או שמצויים באותו מקום מבואר בסי' שח דגם אם נפתח בשבת שרי לפי מה דקי"ל שבשבת אין נולד, ויש לומר דכאן הוא חמור יותר, מכיון ששם הגרעינים באמת מיועדים להם מצד עצמותם אבל כאן כל העיסוק בגרעיני משמש למטרת תחרות בין הילדים הוא נגד השכל ואפי' לכדור שדנו בו המחבר והרמ"א לא דמי ששם המשחק הוא בעצם הכדור משא"כ כאן שהוא איסוף פסולת בעלמא והוא נגד ההיגיון והשכל, ולכן לא אלימא מה שמייחד מסתמא הגרעינים לקטנים כדי להפקיעו ממוקצה באמצע שבת, ומ"מ צ"ע למה נדמה לה, דאם נדמה לה לעצמות וגרעיני תמרה הרי מותר גם אם נפתח בשבת אם ראוי למאכל בהמה, ומה שאינו ראוי למאכל בהמה הרי מסתמא לא מהני ייחוד למשחק וכיו"ב אלא רק אם ייחד בהדיא בע"ש, וכנראה שהוא מצב ממוצע וכו"ל).

באשר פותחים את פקק הניקוז במקווה והמים מתרוקנים האם מותר לטבול שם

יש בזה בעיה מכיון שרוב המקוואות שלנו אינם מחוברות כל הזמן למעיין נובע וממילא אינם מטהרים בזוחלים ויש דעות ושיטות שמקווה שהוא מתנקז והמים יוצאים ממנו יש לו אז הגדרה של זוחלין כמבואר ברמ"א יו"ד סי' רא סעי' נ.

ומ"מ יש לציין כמה מקומות שאז אין צריך לחוש לזה.

(א) הנוהגים כפסקי המחבר בעל השו"ע נראה שלדעת המחבר אין מחוייבים לחשוש לזה, עכ"פ כשאין מורגש תזוזת ההתנקזות בתוך המקווה.

(ב) גם להנוהגים כהרמ"א אם ההתנקזות היא מועטת ביותר ואינה נראית לעיניים יתכן שבאופנים מסויימים אין חשש (שהרי בסעיף נא שם לגבי ניקב המקוה ומימיו נוטפים מעט מעט וכו' לא הגיה הרמ"א כלום עי"ש ויעוי' בביאור הגר"א) ומ"מ אם כרגע המקווה הוא בתהליך ריקון והעברת המים ממקום למקום אין ברור שבזה מדובר הסעיף הנ"ל דיתכן ששם מדובר רק בטפטוף כל שהוא שאין במטרתו לשנות את כלליות מקום המים, ויל"ע בזה.

(ג) אם המקוה מחובר למעין נובע הוא מטהר גם בזוחלין ולכן גם באופן כזה הוא מטהר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משום שאינו חמור יותר מזוחלין.

ד) בשעת הדחק או בדיעבד כשכבר טבלה במקוה כזה ובאה לביתה משמע שאין דעת הרמ"א להחמיר בזה.

ה) לענין טבילת עזרא של בעל קרי כיון שמעיקר הדין קי"ל שבטלה טבילת עזרא והוא חומרא בעלמא יתכן שבזה לא יחמיר הרמ"א אפי' לכתחילה היכא שיותר נח לטבול באופן כזה.

ובאמת יש לדון אם בכלל יש חומרא דזוחלין בטבילת עזרא, דלגבי שאובין טובלין בשאובין, ולגבי מקוה בכלי הוא פלוגתא בגמ' ברכות כב ע"ב והכרעת הפוסקים להחמיר בזה [כמו שהרמב"ם נמשך אחרת ד"ה האם אפשר לעשות מקוה צמטוס], ויש לדון דין זה של זוחלין בנוטפין מה נאמר בו לענין טבילת עזרא, שהרי דין זוחלין הוא קל יותר מלטבול בכלי, וכמו שמצינו שזוחלין כשר במעיין כמ"ש בסי' רא ס"ה, משא"כ טבילה בכלי פסול אפי' הכלי במעיין, יעוי' בתוי"ט רפ"ה דמקואות וט"ז סי' רא סק"ה.

ומלשון המשנ"ב סי' פח דבעי' דוקא מ' סאה ובקרקע כשאר טבילות משמע כשאר טבילות לגמרי דלא מכשר בזוחלין אלא במעיין, אבל יש לפרוך על רא' זו ב' פירכות, חדא דאכתי מצינו עוד חילוק דנשתנה מראיו, עי' בפמ"ג ואולי משמע דמכשיר גם באופן שבשאר טבילות אינו כשר, ועוד דמנא לן דשאובין עבדי' להו כנוטפין, דאולי עבדי' להו כמעין, וא"כ ה"ה נוטפין עבדי' להו כמעין, כמו שמצינו ששאובין עבדי' להו ככשרין אולי גם זה, ויל"ע בכ"ז).

ולמעשה יש לשאול שאלת חכם בכ"ז.

השלמה לתשובה ד"ה באשר פותחים את פקק הניקוז במקווה והמים מתרוקנים
האם מותר לטבול שם

שוב יש להבהיר דעיקר קולת המחבר בזה ביו"ד סי' רא ס"נ היא באופן שאם יצאו כל המים דרך הנקב יישאר שיעור מקוה.

ולכאורה זחילה של פינוי מקוה של זמנינו אינו בהכרח תלוי בנידון השו"ע בסעיף זה, דמה שנחלקו המחבר והרמ"א בסעי' נ' הוא לענין אם יישארו מ' סאה וזחילתן ניכרת, דבזה המחבר מקיל והרמ"א מקל לכתחילה, וכאן הוא הפוך שאין זחילתן ניכרת ולא יישארו מ' סאה ושייך לפלוגתת המחבר והגר"א בסעי' נא שאחר זה.

דהבהגר"א שם סקצ"ו נקט דגם האופן הנזכר בשו"ע שם סנ"א דאם אין זחילתן ניכרת כשר מ"מ אם המים עלולים להתמעט ממ' סאה ע"י זחילה זו פסול כמו בסעי' הקודם וחלק בזה על המחבר שלא חילק באופן זה, והרמ"א לא גילה דעתו להדיא בזה.

וגם צ"ב מה גדר זחילה הניכרת אם הכונה שרואים את המים יוצאים או שניתן לחוש בפרק

שביחא שאלות המצויות בהלכה

זמן מועט את התמעטות המים, ולכאור' כהצד הראשון, וצל"ע, ועי' בפנים התשו' אות ב'.

מי שיש לו סדק בשפת הכוס של הקידוש האם מותר להמשיך להשתמש בזה לקידוש

בסי'

קפג ס"ג לענין כוס של ברכה כתב השו"ע צריך לחזור אחר כוס שלם, (והוא לכתחילה כמ"ש המשנ"ב שם סק"י), וכתב שם המשנ"ב סקי"א (ושעה"צ סקי"א) שלא יהיה גוף הכוס שבור ולא פגום בשפתו אפילו חסרון מועט, ובנסדק יש להקפיד לכתחילה אפי' בלא חסרון כלל ואפי' אין היין נוטף דרך הסדק וכו' עי"ש בכל הפרטים.

ולענין חסרון מועט הנ"ל כ' ע"ז בשעה"צ שם סק"ט בשם הא"ר שאפי' רק חסרון כדי חגירת ציפורן ושהפמ"ג כ' ע"ז דחומרא היא עכ"ד.

ומ"מ באופן שאמנם אינו חסרון אבל סדק הנראה לעינים הוא אינו רק חומרא אלא בכלל מה שפירש דברי השו"ע שיש לחזור אחר כוס שלם לכתחילה.

ולענין אם אפשר לשים כוס חד פעמית בתוך כוס זו כדי שלא ייחשב כמקדש בכוס פגומה, נראה שאינו מתקן בזה הרבה, וכמו שהארכתי בטעמים לזה בתשובתי על המנהג של קידוש בב' כוסות חד פעמיים יחד.

ולענין שימוש בכלים שבורים שיש בזה פגם ע"ד הסוד, עי' בספר שמירת הגוף והנפש מה שהביא בזה, ויתכן שעיקר הקפידא בכלי שבור ממש כגון גיסטרא ולא סדק כל שהוא כחגירת ציפורן.

מה התחדש בפרשת שמירת לווים שנאמר אחר מעשה קורח (במדבר יח) יותר מפרשת שמירת לווים שנאמר בריש ספר במדבר (במדבר ג)

הנה

לגוף מה שנלמד בזה להלכה, בגמ' ריש תמיד מבואר שהתחדש בזה מצד ההלכה שצריכים הכהנים והלווים לשמור במקום אחד.

ולענין מה שאמרו ישראל כל הקרב הקרב אל משכן ה' יומת האם תמנו לגווע, וע"ז בא ציווי השמירה, נראה דמה שהתחדש בפרשה (בפרשת קורח) כתשובה לדברי ישראל הוא בעיקר מה שנזכר בפרשה זו כמה פעמים שאתם תהיו עריבים על ישראל אם ייכנסו ישראל, כדכתיב תשאו את עון כהונתכם, וכן כתיב ולא ימותו גם הם גם אתם, וכן פרש"י מ"ש וזר לא יקרב אליכם אתכם אני מזהיר על כך, כלומר אליכם הוא שהציווי מוטל

עליכם.

א"כ מה שנתחדש בפרשה זו בעיקר לתשובת ישראל הוא ששומרי המשכן והמקדש נושאים את עון הנכנס למקדש ובזה הם מזורזים יותר בשמירה.

ולכן נזכר בפרשה זו (בפרשת קורח) עוד לשונות של זירוז על השמירה תשמרו את כהונתכם וגו' וכן ולא יהיה עוד קצף על בני ישראל.

והראוני שכ' במדרש אגדה שמעשה קרח היה לפני הקמת המשכן מחמת קושיא זו דהשתא נמצא דגם האזהרות בפרשת במדבר נאמרו קודם לכן.

בימי ספירתה וליבונה שהבגד התלכלך ואין בגד לבן אחר מה תעשה

**יכול
ה**

להסיר הבגד המלוכלך ואינה חייבת להשאר לבושה בו, ותלבש בגד נקי ובדוק מדם.

מקורות: ראה רמ"א יו"ד סי' קצו ס"ג לגבי שעת הדחק כגון בדרך, וע"ע רמ"א או"ח סי' תקנא ס"ג לגבי ההנהגה בת"ב. ולא הוצרכתי לכל זה אלא משום שראיתי מורה אחד שהורה (בטעות) שאינו מכיר היתר ופתרון לזה.

האם מותר להגיה ספר חידו"ת שלו בחול המועד

**בשו
ע"**

ס"ס תקמה הובא שאם שמע דבר חידוש מותר לכתבו בחוה"מ, ושאלתי את הגרמ"מ קארפ (בעל הלכות חג בחג) מה הדין להגיה ספר בחוה"מ ואמר לי שאסור.

ויש לעיין דבריש סי' תקמה אי' שמותר להגיה ספר שצריך להשתמש בו במועד ובמשנ"ב שם סק"ח הביא פירוש הט"ז דמיירי במגיה מדעתו מעיון דחיישי' שמא ישכח.

והיה מקום ליישב דכל ההיתר הוא אם יש לו כבר מה לכתוב אבל לחשוב מראש מה לכתוב זה אינו דבר האבד כיון שיכול לעשות אותו דבר בדיוק גם אחר המועד.

אבל א"א ליישב כן לכאורה, דהרי בס"ס תקמה במשנ"ב סקמ"ז האריך בדין כתיבת חידוש בחוה"מ שהוא גם לשמוע מלכתחילה חידושים לכתוב ומשמע שם שגם להתאמץ לחדש חידושים בחוה"מ כדי לכתוב מותר עי"ש (ורק שכ' שם שיעשה בכתב משיט"א).

וכי תימא דמ"מ בהגהת ספר שהוא תרתי לגריעותא שהוא רק ליטוש החידושים והוא רק מחשב עכשיו מה לכתוב אסור, הא מנא לן, דהרי כל אחד מהגריעותות האלה לחוד אינו איסור א"כ למה בתרתי לגריעותא יהיה אסור, דכל המושג תרתי לגריעותא הוא חידוש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והיכא דאתמר אתמר והיכא דלא אתמר לא אתמר והבו דלא לוסף עלה.

ובאמת יל"ע דלפי טעם הט"ז הנ"ל שהביא המשנ"ב בריש הסימן שם למה הזכיר המחבר ההיתר רק באופן שצריך לספרי המקרא בחוה"מ, דהרי לפי מה שטעם ההיתר הוא משום דבר האבד שמא ישכח א"כ היה צריך להיות ההיתר בכל גוני שמא ישכח, והט"ז הרי קאי לפרש דברי המחבר שם שהזכיר שההיתר הוא באופן שצריך שהספר יהיה מוגה בחוה"מ, ומאידך בלשון הט"ז לפי מה שהובא במשנ"ב משמע שאינו צריך באמת הספר שיהיה מוגה בחוה"מ וההיתר הוא משום דבר האבד שלא ישכח מה שעיינ, וצלע"ש.

ובגוף דברי הגרמ"ק יתכן דמיירי במי שמגיה דברים טכניים בחוה"מ כגון טעויות הקלדה וניקוד והשוואות וכיו"ב שבזה כבר אפשר דלא אמרי' דבר האבד מכיון שיכול לעשות אותו הדבר בדיוק לאחר המועד (וכמ"ש המשנ"ב בסי' תקמה סקמ"ח לענין כתיבת חישוב תקופות שאינו שוכח מלבו כלום), וברוב הדברים שקשורים להגהה מסוג זה לא שייך לחשוש על זה לא ישכח, ולגבי הגהה ע"פ השוואות בין נוסחאות זה מפורש שם במשנ"ב בשם הט"ז דאינו בכלל היתר זה, אבל גם לגבי תיקונים טכניים שאינם ד"ת אפשר שלגביהם לא נאמרה הסברה שאחר חוה"מ צריך לחדש חידושים אחרים (שהזכיר המשנ"ב בסקמ"ז בשם האחרונים), דכל סברא זו היא חידוש שנאמרה לגבי ד"ת מכיון שלא ניתן לומר לאדם שלא יחדש החידוש עכשיו אלא אחר כך משא"כ בדבר שאינו חידו"ת ממש.

האם מותר לעשות דירוג טוב לנכרי שעשה עבודה טובה

מצוי

בחברות גדולות המעסיקות בתוכם ספקי מוצרים ושירותים קטנים שהרשות נתונה ללקוח לדרג את הספק או השירות, ומצוי מאוד שיש כמה רמות דירוג, באופן שאם העבודה שנעשתה טובה, הדירוג יהיה בעל ציון גבוה ע"י סימון כמה נקודות, ואם העבודה אינה טובה הדירוג יהיה בעל הציון הנמוך ביותר. ויש לדון במי שרכש מוצר או שירות כל שהוא מגוי, ורוצה להכיר טובה לגוי על המוצר או השירות שלו, ורוצה לדרג לו השירות שלו בדירוג גבוה וטוב. ויש לדון אם יש בזה איסור לא תחנם (דברים ז, ב).

והנה באופן שיש לו הנאה מהגוי, כגון שרוצה לרכוש ממנו שוב ורוצה לקבל בפעם הבאה שירות הוגן במחיר או בביצוע, באופן שיש סבירות שזה אכן כך, בזה אין איסור לא תחנם כיון שמדרג אותו לטובה לצורך עצמו, אבל באופן שאין לו הנאה כלל מהגוי, ורק רוצה לדרג אותו לטובה מחמת הרגשת הכרת הטוב, יש לדון בזה.

והנה לומר לגוי דבר מחמאה באופן המקובל לומר כן מותר מפני דרכי שלום, יעוי' בס"פ הניזקין בגיטין, ולכן זה פשיטא שבאופן שמצד המוסר יהיה מקובל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לדרג מכל טעם שיהיה, והגוי יודע שהוא ישראל, יש בזה משום דרכי שלום לדרג את עבודתו (ויש לחקור האם ההיתר הוא למעט איבה או להרכות שלום על ידי שאומר לגוי דברי טובה וברכה, ונפק"מ כשאין חשש לאיבה אם לא יאמר לגוי, אלא רק יוסיף שלום על ידי זה, ויעוי' בלשון הט"ז דלהלן, ויש להזכיר בזה דברי הריטב"א בפ"ק דמגילה דף ו' שנקט שהטעם שמותר לפי שיטתו לתת מתנות לאביונים אפי' לגוים כדין מפרנסין עניי גוים וכו', ויוצא בזה יד"ח מתנות לאביונים אף שלא נתן לישראל כלל, משום שמטרת המתנות לאביונים הוא לשמחה וכאן הוא ג"כ לשמחה כיון שממעט איבה עי"ש).

ובאופן שהגוי מבקש ממנו שוב שידרג אותו ואינו חפץ לחוש אי נעימות אם ישיב שאינו מעוניין או שאינו לקבל בקשות נוספות מצד הגוי (באופן שהעבודה אכן היתה טובה) אפשר שבזה כבר כ"ש שיש להתיר מעיקר הדין דכבר חשיב טובת הישראל כיון שמקובל שבאופן שהיה התאמצות מיוחדת לבצע עבדתא שפירתא מצוי שמבקשים מהלקוח דירוג בתמורה, והדבר עלול לגרום אי נעימות להמסרב לדרג באופן כזה.

ונראה דכל היכא שעל ידי זה מעודד את הנכרי לעשות עבודה טובה לעתיד עבורו או עבור כלל הישראלים אין בזה שום איסור, וכמבואר בט"ז יו"ד סי' קנא סק"ח ע"פ השו"ע שם סי"א דבגוי שמכירו שישלם לו גמולו מותר, וכן באופן שיש מחמת הימנעות מזה חוסר נעימות המתבטא בתרעומת של הנכרי על התנהגות הישראל שאינו נותן דירוג טוב אחרי שהנכרי התאמץ בשבילו יש בזה משום דרכי שלום, כמבואר בס"פ הניזקין בגיטין, וכן באופן שהוא מקובל שנותנים דירוג טוב אחרי התאמצות יתר של עבדתא שפירתא שיש דברים שמוציאין בדיינים במנהג מדינה ואע"פ שלא מסתבר שניתן להוציא דירוג בדיינים מאחר והוא דבר שרירותי שמראש המנהג הוא שהלקוח יעשה כהבנתו ומקובל שאסור למוכר או לפועל להתערב בזה, מ"מ לענין להתיר לעשות כן מסתבר שא"צ לבוא לתקנה דמפני דרכי שלום בזה.

ויש להוסיף עוד דבט"ז שם אי' הטעם שבגוי שמכירו מותר הוא שהרי ישלם גמולו או כבר שילם לו עכ"ל, ומשמע בט"ז שכל שעושה מחמת יחסי גומלין כדרך בני אדם על מה שעשה בעבר מותר, דזה כבר אינו בכלל מתנת חנם. ולא משמע דהט"ז מיירי רק שמשלם דהט"ז קאי על מתנת חנם של השו"ע שאסור רק לגוי שאינו מכירו, ומשמע דמכירו מותר, וע"ז קאי דברי הט"ז.

ויל"ע דהרי דניאל נענש על שהשיא עצה טובה לנבוכדנצר כמ"ש בב"ב ד ע"א וברמב"ם פ"ב מהל' רוצח הט"ו, ויעוי' ברמב"ם שם שכ' שאסור להשיא עצה לגוי אפי' לעשות מצוה אם עומד ברשעו, ומשמע דמה שנענש דניאל לא היה מחמת לא תחנם אלא מחמת שהיה נבוכדנצר רשע, וכ"כ היד רמ"ה בב"ב שם, ונראה להביא רא' לזה מגוף הסוגי' שם, דהרי מקשי' שם מזה על עצה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

להורדוס, והרי הורדוס היה עבד ואחיק הוא במצוות, ועדיף הוא מגר תושב, דהא אפי' בגר תושב אין איסור לא תחנם כמ"ש הש"ך בשם הב"י (יובא בסמוך), וכ"ש בעבד כנעני, ולהכי כ' הרמב"ם שם שהאיסור הוא להשיא עצה לעבד רשע, דהורדוס קושיית הגמ' שם שלא היה ישראל גמור שהיה עבד וכן שהיה רשע, ולכן הקשו מנבוכדנצר שנענש דניאל על שהשיא לו עצה של מצוה אף שהיה נבוכדנצר רשע, ולהכי אינו שייך כאן כלל לגדרי לא תחנם אלא לגדרי גוי רשע דאילו בגוי שאינו רשע משמע בלשון הרמב"ם שם שאין איסור להשיאו עצה לעשות מצוה, (וכפי מה שנתבאר דגם מהגמ' אין ראייה אלא ברשע וכמו שפי' גם הרמ"ה), וכמו כן יש לומר דגם אין איסור להשיאו עצה כשעשה טובה לישראל וכמו שנתבאר בט"ז.

ועי' בש"ך ביו"ד שם סקי"ח בשם הב"י חו"מ סי' רמט דכל גוי באיסור לא תחנם אפי' ישמעאל מלבד גר תושב דלא ע"כ, והיינו דבגר תושב מצינו שאנו מצווין להחיותו, ועדיין גוי רשע חמור יותר לענין הנ"ל.

או דיש ליישב דגם מה שהתיר הט"ז באופן שגמל לו הגוי חסד הוא רק באופן שייגרם לו חוסר נעימות עם הגוי ובדבר שמקובל ונהוג להחזיר עליו טובה אבל לא שאם נכרי עשה טובה לישראל מותר לישראל לתת לו מתנות לעולם, דכאן היה יכול דניאל להשתמט מזה בקל.

ויעוי' בביאור הגר"א שהביא מקור למה שמבואר בדברי המחבר שגוי שמכירו מותר לתת לו מתנת חנם מהמשנה בחולין צג ע"ב שולח אדם ירך לנכרי, ומשמע שלמד שהוא מתנה לגמרי, משום שרוצה להיות בייחסים טובים עם הגוי ונמצא שהוא לצורך הישראל, ועי' בפ"ק דב"ב ובפ"ג דמגילה לענין מתנה כזבינא דאי לאו דאית ליה הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה, וכאן עכ"פ ודאי יש לטעון כן כשמכוון לזה להדיא.

ויש להוסיף שכל דבר שדרך לתנו לישראל כגון ביקור חולים או מעות צדקה קי"ל שמותר לתת לגוים אם ניכר הדבר שאינו נותן להם כמ"ש ביו"ד סי' קנא סי"ב ובש"ך וביאור הגר"א שם, וכהכרעת הדרך אמונה ע"פ המהר"י קורקוס כמו שהרחבתי בתשובה אחרת [ד"ה ערצי הנשוי ליהודיה האס לתת להם נדקה, וע"ע צמטוזה אחרת ד"ה אס אפשר ליתן מתנות לאציונים לאס שאינו דמי].

ועי' בברכ"י סי' קמח ס"י בשם המהריק"ש בערך לחם שם דאפי' בכפלות שלום שהוא איסור לכפול שלום לגוי אבל אם שאלו הגוי מותר לענותו וכ"ש במקום איבה.

וכן לומר לו ברכה מותר כמ"ש בברכ"י שם וראה בהרחבה בדרך אמונה פ"ח מהל' שמיטה ויובל ה"ח, והכלל דכל שהוא למעט איבה מותר.

ערבי הנשוי ליהודיה האם לתת להם צדקה

אם אפשר ליתן מתנות לאביונים לאח שאינו דתי

האם מותר להיכנס לבית ע"ז כדי לצלם שם כתבי יד עתיקים של ד"ת שיש בספרייה רק שם

יערי'

בשו"ע יו"ד סי' קמב ס"י דאסור להיכנס בבית ע"ז ליהנות מן הבית, ועוד שם בריש סי' קנ איתא דמצוה להתרחק מדרך ע"ז ד' אמות.

אולם דין זה דתוך ד"א הוא רק היכא דאפשר כדמוכח מע"ז יז שהוא מקור דברי הרמ"א ששם הובא הנידון אם בית ע"ז חמור יותר או בית ג"ע, ומבואר שם שהיו צריכים להתפשר באחד מהם, ומבואר דהיכא דלא אפשר א"א למנוע מלעשות כן, וכמובא בב"ב נז גבי היכא דלא אפשר וצריך לעבור במקום שיש עיכוב בשמירת עינים.

וגם לגבי בית ע"ז יש סוגיא בפסחים על היכא דלא אפשר ולא מכוון ומסקנא דשרי.

ועי' בסי' קמב שם שכ' שם השו"ע צל בית ע"ז תוכו ונגד פתחו תוך ד"א אסור וכו', וכתב שם הש"ך דתוך ד"א אסור היינו משום שמצוה להתרחק ד"א כדלקמן סי' קנ, וכן בבהגר"א שם ציין לדברי הגמ' בע"ז יז ע"א ששם ג"כ מבואר מענין זה, ולפ"ז צ"ע הלשון אסור, ודוחק לומר דלשון אסור לאו דוקא, דהרי מבואר יחד עם זה דין לעבור בבית ע"ז, והרי לענין זה הוא איסור גמור כשנהנה, והיה מקום לומר דהיינו משום שהשו"ע שם בסי' רמב מיירי בצל הבית ע"ז, ובזה הוא איסור מד"א, וצ"ע לפי הש"ך והגר"א שסברו שהוא מדין הרחקה, ובפרט הגר"א שגם כתב שתיבת צל הוא מיותר, ושמא לעולם אסור לאו דוקא ומשום דגם בהעברה שם כיון דלא אפשר ולא מכוון שרי מעיקר הדין ואעפ"כ אסור משום בית ע"ז לכתחילה, וצ"ע דעיקר דינא דשו"ע שם לא מיירי בלא אפשר ולא קמכוין אלא בעיקר הדין, וממילא לא דמיא האי אסור להאי אסור, ואולי יש ליישב דברי הש"ך באופן אחר דמה שכתב היינו משום שמצוה להתרחק ר"ל דמאחר שיש מצוה להתרחק ד"א ממילא לגבי הנאה בצלו יש איסור כל ד"א וכל ד"א לא דמי לצל שמאחוריו שמותר לחלק מהדעות.

והנה בגוף לא אפשר ולא מכוון יש לדון אם אפשר להתיר, דלגבי אשרה אי' בשו"ע סי' רמב ס"ט דמותר לעבור במרוצה אם אין לו דרך אחרת, אבל בש"ך חלק ע"ז וסבר דרק בתנאי שהע"ז גוזלת את הדרך ואז מותר גם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כשאינו רץ, ובביאור הגר"א דהנידון באינה גוזלת ואין דרך אחרת אם מותר לעבור או לא הוא תלוי במחלוקת ראשונים, דהרמב"ם סובר כהשו"ע והראב"ד סובר כהש"ך ואילו בס"י פסק השו"ע כהראב"ד. וצ"ע אם אפשר להקל בזה אחר שלכאורה יש סתירה בשו"ע והש"ך מחמיר.

והנ נתקשיתי בהך דינא דלא אפשר ולא קמכוין ולמה יהיה אסור ונתבאר ברמ"א שם בסי' רמב ס"ט דכל הנידון בשו"ע שם הוא לעבור תחתיה אבל בצלה בכל ענין מותר, וכ' שם הט"ז סק"ד משום דלא מכון ולכן גם ישיבה מותר מעיקר הדין ורק כדי שלא ישהה בישיבה ויכון ליהנות לכך רק העברה מותר, אבל תחתיה אסור מחמת טומאת ע"ז, ומבואר בתחתיה יש יותר איסור לפי כל דעה כדאית לה ואפי' להשו"ע הוא חמור יותר תחתיה שאז אם יש דרך אחרת אסור לעבור תחתיה משא"כ בצלה דמותר כמ"ש הרמ"א.

אולם בישיבה הוא חמור יותר שבזה אין היתר כלל, כמבואר השו"ע שם. וברמ"א סי' קמט ס"ב הביא מחלוקת אם מותר להכנס לחצר ע"ז שלא ביום אדם, ולגבי לעבור שם נקט דמותר לכו"ע ושכך המנהג, ומידת חסידות להחמיר גם בזה אם יש דרך אחרת קצרה כמוהו, וציין לסי' קמב, ומשמע שהכריע שא"צ שהע"ז גוזלת ומ"מ משמע דלמעשה התיר רק אם יש משם דרך למקו"א, ועי' גם ברכ"י בשם הטור והפרישה שנקט כהאוסרין, ולא ביאר שם מה דעתו ביש שם דרך למקו"א.

ולכן למעשה אם הע"ז נבנה על מקום גזול שהיה רשות הרבים מותר להיכנס שם דרך העברה לצלם הספרים בלי לשבת שם ולהש"ך א"צ במרוצה ולהשו"ע יל"ע אם צריך, ואם הספרים גנובים יתכן שנחשב ג"כ כגוזלת את רבים, (ומה שהגוים קנו על ידי כיבוש מלחמה או ע"י איבוד וייאוש או זוטו של ים אפשר דלא חשיב גנוב גם אם באו הספרים מבתי ישראל קודם המלחמה, ויל"ע בכל זה), ואם הע"ז אינה גוזלת דרך הרבים הוא סתירה בשו"ע אם מותר לעבור שם כשאינ דרך אחרת ובש"ך משמע שהחמיר וברמ"א מבואר שהמנהג להקל אם יש שם דרך שעוברת משם למקום אחר ונראה כעובר בדרך זו.

ויתכן דסגי שיש שם ספריה וניכר שבא להשתמש בספריה ולא לעבוד ע"ז דהו"ל כמו יריד של גוים ביום חגם דשרי שמא לא ימצא במקום אחר כמבואר בש"ך סי' קמט סק"ז, ובפוסקים נראה שהשוו דין חצר של ע"ז לעיקר ביום אידם לכל היותר עי' בש"ך שם סק"ו (ולהמקילים ברמ"א שם בס"ב הוא כעיר ממש שביום אידם הוא כעיר ביום אידם וחצר שלא ביום אידם הוא כעיר שלא ביום אידם, אבל גם להמחמירים אינו יותר מעיר ביום

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אידם ומה שהותר בעיר ביום אידם הותר גם בחצר ביום אידם).

ולפ"ז יהיה מותר לו לכאורה גם יותר ממה שהותר בסתם העברה בעלמא כיון שהוא מחמת דבר האבד והותר לו לקנות כל דבר מלבד אם נותן מכס לע"ז כמבואר שם בס"ג, ואז יתכן שאם אינו יכול לרוץ שלא ירוץ וכנ"ל גם אם אין לו דרך למקום אחר.

ויתכן שבמקום שבשביל להתיר מידן צריך לשבת שם יתכן שג"כ מותר דבתשובות קמאי מבואר שאפשר שאפי' איסורין מסויימים התירו לצורך כן עי"ש בנו"כ עה"ג, וממילא מה שנזכר שהותר מחמת הקירבה לע"ז (כל מה שאינו אסור מדאורייתא) יש מקום לומר שהוא בכלל ההיתר של הולכין לשוק של גוים להציל מידן.

ולכן נראה להתיר בני"ד ומ"מ כתב הד"מ סי' קמט ס"א בשם הספר חסידים (לפנינו ליתא כמ"ש המגיה בשו"ע מכון ירושלים) דכל ההולך דרך שם אין תפילתו נשמעת תוך ל' יום, ולכן כל מה שיכול להרחיק עצמו שלא לילך דרך שם ירחיק, והובא בבית לחם יהודה שם סק"א.

ויעוי' בט"ז סי' קנז סקי"א דמבואר שם (ע"פ השו"ע שם) שההיכנסות לבית ע"ז הוא איסור גמור והותר רק לצורך פקו"נ.

השלמה לתשובה אם מותר להכנס לבית ע"ז כדי להעתיק משם כתבי יד

יש מקום לטעון דמחשבי' לבית הע"ז שבאה בגבולו כבית ע"ז שנבנתה על דרך שקדם לו כדאי' ביו"ד סי' קמב ס"י לדעה הראשונה שם, ואולי יש לחלק בין גוזל את הרבים ממש לבין אם זכו בכתבי היד מן ההפקר.

ועי' בסי' קמט ס"ב לגבי חצר של ע"ז דשרי להכנס שם עכ"פ אם היה שם דרך עובר למקום אחר, ויש לדון דאם היה ספריה בתוך בית הע"ז אולי הוא בכלל זה.

ובזמן שאין שם ע"ז עי"ש ברמ"א דיש מתירין בחצר בית ע"ז בכל גווני ויש לדון עד כמה נכלל בחצר.

אוכל שנכנס לבית הכסא או לבית המרחץ האם מותר לאכלו

כך.
מקורות:

ראה מה שהביא בהרחבה בספר הבית בכשרותו (להגרי"א דינר עמ' צד צה) בשם הגרנ"ק שכך נהג החזו"א לכתחילה ושכך מוכח בפוסקים שמותר לכתחילה להכניס שם עכ"פ לענין בית המרחץ (ראה מג"א סי' קסו סק"ג ובאר היטב סי' פד סק"ב ומשנ"ב סק"ז), ומה שהביא בשם הגרנ"ק שלא מצינו איסור זה בפוסקים מעיקר הדין, וציין שם להרבה ספרי שו"ת שהקילו בזה בדיעבד מיהא, מנח"י ח"ג סי' סג לב חיים למהר"ח פלאגי"ח א"א סי' סו, אפרקסתא דעניא סי' קלג, ועי"ש עוד, ולא אכפול כל דבריו.

ומ"מ במקום שידוע שיש מנהג להחמיר בזה משום נקיות הו"ל לכל הפחות מנהג טוב שנהגו בו איסור שאין להקל בו, ועי' מקורות למנהג זה בשו"ת מנח"י שם ובספר הנ"ל.

לגבי גוף הנידון שיש רוח רעה בבהכ"ס יש לציין לדברי המשנ"ב בהל' נט"י של שחרית שהביא פלוגתא לגבי היוצא מבהכ"ס אם נטילתו משום רוח רעה או לא ונפק"מ אם ליטול ג"פ.

והסוברים שאין להכניס אוכל לבהכ"ס מסתמא מדמים ענין זה לרוח רעה, דהיינו כמו שמצינו שהישן צריך נטילה משום רוח רעה אין להכניס אוכלין תחת מיטתו משום רוח רעה (ולהגר"א גם בכל גופו אסור שיגע אוכלין עי' בפת"ש יו"ד סי' קטז, ולכו"ע בידיו אסור בשנתו או אחר שנתו עד שיטול ידיו עכ"פ בישן בלילה, ובישן ביום אמנם פסק השו"ע סי' ד שצריך נטילה מספק אבל עי' בבן איש חי דאפשר שאף שצריך ליטול מספק מ"מ לגבי נגיעה יתכן דשאני עי"ש), כך היוצא מבית הכסא שצריך נטילה משום רוח רעה אין להכניס אוכלין לבהכ"ס משום רוח רעה, כך נראה לבאר סברתם.

וממילא עיקר הסברא שייכת יותר להנוהגים ליטול ג"פ ביציאה מבהכ"ס שהוא משום רוח רעה כמ"ש במשנ"ב שם, ועי"ש בארצה"ח.

האם מותר להניח מקל הליכה על שולחן שמונחים בו ספרי קודש

אין

איסור אלא לשבת או לעמוד על השלחן אך להניח מקל מותר, ומ"מ יזהר שהחלק המלוכלך שבמקל לא יגע בספרים ולא מקום שנגע בחלק המלוכלך. מקורות: ע"י במשנ"ב סי' רמז סק"ג שלא לגע בספרים בידיים שאינן נקיות, וספר חסידים סי' תתכג שאין ליגע בספר לאחר שנגע בידיו בנייר של בהכ"ס, וכן הובא בפוסקים שלא להניח על מיטה של זוג שחזקה שאינה נקיה.

האם ג' ברכות התורה הם בנגד מקרא משנה ומדרש

הנה

בגמ' ברכות יא ע"ב מוכח שכל אחד מהדברים צריך את ג' הברכות, דנחלקו אמוראי על מה צריך לברך ולא נזכר שהמצריכים גם על משנה מצריכים ברכה אחרת וכיו"ב, ושוב הובא אחר כך מחלוקת אמוראים מה צריך לברך, ולדוגמא מי שסובר שיש לברך אשר קדשנו בלבד לא נזכר שהוא רק למקרא, אלא פלוגתא דאמוראי הוא האם לברך ברכה זו או ברכה זו, וכן בעובדא שהובאה שם בגמ' על רב שבירך על לימוד הספרי דבי רבי לא נחתו שם בגמ' לחקור איזה ברכה בירך. וגם רב פפא דקאמר במסקנא שם על כל הנוסחאות (כג"י הרי"ף והרא"ש) הלכך נימרינהו לכולהו הוא לא מחמת שיש מקרא ומשנה ותלמוד, אלא כך שיטת רב פפא בכל מקום בש"ס לפחות בכעשר מקומות שכשיש כמה נוסחאות של אמוראים בברכות יש לומר את כולם, והטעם הרחבתי במקום אחר דרב פפא סבר שהעיקר לומר טופס ברכות שתקנו חכמים ואחרי שיש טופס ברכות שתקנו כבר אומרים, ובזה מיושב למה תקנו אל ההודאות ורוב ההודאות בפ"ק דתענית, דהרי קושי' הגמ' שם דרוב ההודאות משמע ולא כל ההודאות, ומה התיקון לומר שניהם, ויש מי שתירץ דאחר דאמרי' אל ההודאות יש כבר במשמעו כל ההודאות והוא דחוק, אבל בלאו הכי מה שאומרים שניהם נצרכים לדברינו דאחר שיש טופס ברכות מכמה חכמים לדידן אין ההסתכלות על זה כמו פלוגתא דרבנן אלא כמו כמה טופסי ברכות שיש לומר את כולם, ובזה מיושב דר' יהודה במתני' רפ"ו דברכות קאמר בורא מיני דשאים ובגמ' שם מוסיף ר' יהודה בורא מיני זרעים ולא קיימא לן כוותיה ואילו בפ"ד דסוכה דף מז נחלקו ר' יהודה ורבנן בהיו לפניו כמה מצוות אם אומרים על המצוות או מברכים בפירוט ושם הלכה כר' יהודה אבל בברכות שם אין הלכה כר' יהודה, אע"ג דבב' הסוגיות קאמר בגמ' שטעם ר' יהודה הוא מאותו טעם דכתיב ברוך ה' יום בכול יום תן לו מעין ברכותיו, והטעם דבהא קיימא לן כר' יהודה משום שהכלל להלכה שכל טופס ברכה שתקנו חכמים יכול לאומרו ולכן אחר שכבר תקנו חכמים ברכה על כל מצווה כשעושה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אותה לחוד יכול לברך על כל מצוה בפרטות לברך על כל אחד כשעושה אותם כולם יחד, אבל בבורא מיני זרעים ובורא מיני דשאים שהם ברכות שנפסק ונתקבל שלא לאומרם בזה אין אנו יכולים לחדש ברכה שנפסק שאינה טופס ברכות (ולא דמי לשאר נוסחאות כגון מודים דרבנן דקא"ר פפא נמרינהו לכולהו כיון שלא נפסק דלא כחד מהם), ולהכי גם ברוך שעטני מעיל דר' יהודה בנדריים לא מברכינן, ולפ"ז מיושב עוד בפ"ו דברכות גבי ברכת המוציא דאמרי' זהו שאומרים עליו אדם גדול הוא וכו' וקשה דהרי אמרי' שם בגמ' דלרבנן יוצא גם במוציא ולמה כ"כ מופקע שלא הכריע בין הדעות דהרי בהרבה מקומות מצינו שיר"ש חושש לכל הדעות בשבת סא ובפסחים קטו וברכות לט, ולמה מופקע שיאמר הנוסח שיוצא לכו"ע אלא נראה שכבר הוקבע בבהמ"ד לומר המוציא לחם כמו שהוא במשנה ובמקומות אחרים, ולא היה ספק בזה דודאי הלכה כרבנן, ושכך טופס ברכות האידנא לומר המוציא, וממילא מפסיד בזה טובא לשנות טופס ברכות כדי לחשוש לדעה שלא נפסקה וק"ל.

עכ"פ נחזור לענייננו דג' ברכות הללו קאמר רב פפא בברכות שם שצריך למימרינהו משום דבעי' לומר כל טופס ברכות של חכמים, ובאחרונים בפר"ח ובשאג"א מבואר שהוא תקנת חכמים גמורה שצריך לומר כל הג' ברכות ואם אמר רק חלק מהם לא יצא התקנה והחובה דרבנן עי' במשנ"ב ריש סי' מז, וע"ע במשנ"ב סי' קלט דמבואר שצריך לחזור ולברך הברכה שלא בירך (והיינו באופן שברור שלא בירך דאילו בספק יעוי' בסי' מז שם), ועכ"פ אינו שייך לנידון מקרא ומשנה וגמ'.

ומ"מ כתבו תלמידי רבינו יונה ה' ע"ב מדה"ר דכנגד אלו הג' ברכות התקינו לומר שלש ענינים מקרא ומשנה ומדרש, דברכת אשר בחר בנו למקרא וברכת הערב למשנה וברכת על דברי תורה למדרש עכ"ד בקיצור, ויש להוסיף דגם על קריאה"ת שהיא מקרא מברכי' אשר בחר בנו.

וכע"ז כ' בשיטת ריב"ב על הרי"ף שם דג' הברכות הם כנגד תורה ומשנה ומדרש ולכן אומרים בבוקר מקרא ומשנה ומדרש אבל בס"ת אנו תופסין כדרב המנונא שהיא מעולה שבברכות.

ולפי שי' הסוברים שהם ב' ברכות כ' שם הר"י ששתי הברכות הם כנגד תורה שבכתב ותורה שבע"פ.

ומ"מ אף שהזכיר הר"י תקנה לומר מקרא ומשנה וגמ' (ובתו' ברכות יא ע"ב הביאו מנהג זה וחלקו ע"ז לפי שיטתם שא"צ ללמוד אחר ברכה"ת), מודה הר"י שאינו לעיכובא כלל כמ"ש המשנ"ב בסי' מז ובסי' קלט בשם הפר"ח וכמו שנהג הגר"א כמבואר במעשה רב לומר פרשת התמיד אחר ברכה"ת, וכע"ז בריא"ז המובא בשלה"ג על הרי"ף שם, וכן מוכח מלשון הירושלמי שהובא בפוסקים והוא ששנה על אתר ולא אשתמיט חד מינייהו לומר דבעי' מקרא ומשנה ומדרש,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומיהו יש לדחוק דבאהבה רבה שהיא ברכה אחת כו"ע מודו דא"צ מקרא ומשנה ומדרש, ולא הזכירוהו אלא על ג' ברכות.

וגם הר"י גופיה אפשר דמודה דעיקר התקנה לומר ג' ברכות היא משום שיש כמה נוסחאות ולא קאמר שתקנו לומר כולם אלא כעין רמז, דהא קאמר הר"י וז"ל ומסקנא כדרב פפא דאמר נימרינהו לכולהו וכנגד אלו שלש ברכות התקינו לומר בבקר ג' ענינים וכו' עכ"ל, ומשמע שעיקר התקנה הוא לומר כל הנוסחאות ואחר שתקנו כבר לומר כן אזי נהגו וכו', ומ"מ בסיום דבריו כ' שם וברכת אשר בנו וכו' למקרא וברכת הערב למשנה וכו' עכ"ל וזה יותר משמע שהוא רמז לעיקר תקנת ג' ברכות, וכן במהרש"א משמע שהבין בדברי הר"י שדבריו הם רמז ותקנה לטעם שמברכים ג' ברכות, ויש לומר דלולא שיש רמז בדבר לא היו מתקנים חילוק ברכות, דהרי לכל דעות האמוראים אין אומרים אלא ברכה אחת (ויש להעיר בזה נקודה נוספת דלהראשונים שגרסו ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב וכו' ס"ל שהוא המשך הברכה כדמוכח הלשון 'מסיים בה הכי', וכמ"ש רש"י דהוא ברכה אחת עי"ש, ואילו הר"י שגרס ור' יוחנן אמר הערב וכו' יסבור שהיא ברכה בפני עצמה, נמצא דבין למר ובין למר סוף סוף ר' יוחנן מברך רק ברכה אחת), א"כ צריך ליתן רמז בדבר למה הוסיפו בברכות, ולכן כ' הר"י שהוא כנגד מקרא משנה ותלמוד, והמהרש"א כ' בזה רמז אחר עי"ש, ועי' בפמ"ג סי' מז בשם הלבוש טעם אחר בזה.

ובשו"ע סי' מז כ' דנהגו לומר ברכת כהנים, ולא הזכיר המנהג לומר מקרא משנה וגמ' מיד אחר ברכה"ת, אבל המשנ"ב שם הביא המנהג אבל לשונו שם לא נתבררה שכ' כדי לקיים מקרא משנה וגמרא ולא פי' להדיא שהוא כנגד ג' ברכות כמ"ש הר"י וצ"ע מהו לקיים דמה חסר כאן כדי לקיים, ואולי הו"ל למימר כדי שיחולו הברכות אם יש צד שהוא לעיכובא או כנגד ג' ברכות אם אינו לעיכובא כלל אלא רמז כנ"ל, ואולי המשנ"ב מיירי כמ"ש הטור לע"ה שילמדו בכל יום מקרא משנה תלמוד כמ"ש התוס' בקידושין ושו"ע יו"ד סי' רמו וכלל לא מחמת ג' ברכות התורה וקצת דוחק דלמה נימא שאין כוונתו כמ"ש הר"י ואולי משום דמבואר בכל הפוסקים שאינו לעיכובא ודלא יבואו לטעות דבעי' על כל ברכה חלק התורה המכוון לה לעיכובא עכ"פ לחומרא לכך נקט בלשון זו דלא לשתמע כך.

ובב"ח סי' מז בביאור דעת הטור נקט שברכה שניה היא שבח ולא ברכת המצוות, ויש להעיר דרב המנונא בגמ' שבירך רק ברכה זו הרי סבר שהיא ברכת המצוות, ורב פפא דאמר לברך לכולהו מנא ליה להוסיף שיש ברכת השבח על התורה מלבד ברכת המצוות, דהרי בסוגי' קודם לכן בדברי האמוראים הקדמונים (שעליהם קאי רב פפא) לא נזכר אלא שמברך ברכת התורה קודם הלימוד. ובדוחק יש לומר דאחר שיש כמה נוסחאות אמרי' לכולהו באיזה אופן שיהיה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אפשר ליישבן ומאחר ששייך ליישבו כברכת השבח סגי, ויל"ע אם סובר הב"ח דברכה אחרונה אינה לעיכובא ללמוד קודם, דהלבוש סי' קלט סובר כן דלא כרוב האחרונים [הארכתי במשנה אחרת ד"ה האם מותר להפסיק בהלכה פסוקה צין צרכה ראשונה של צרכה התורה לצרכה שניה] והפמ"ג במשב"ז סי' מז כ' דאזיל הלבוש לשיטתו בסי' מז דברכה ראשונה קאי על אתמול וברכה אחרונה קאי על למחר, ואם תמצא לומר אפשר דהב"ח סובר כעין אפכא מהלבוש שעיקר הברכה קודם הלימוד היא ברכה ראשונה, וברכה אחרונה לבד להב"ח אפשר דלא מהני אם לא דנימא שגם הב"ח מודה ללבוש שאם בירך ברכה אחרונה דאשר בחר בנו בלבד עשאה כברכת התורה כמאן דבירך בגמ' רק ברכה זו (או דהב"ח סובר כשאר אחרונים שיש תקנה לברך כולם וממילא לא יוכל לסמוך על דעה ההיא דהב"ח יפרש את התקנה לברך את כולם שהוא רק באופן שברכה ראשונה היא ברכת המצוות והאחרונה היא ברכת השבח).

תשובות שנוכרו בתשובה זו:

האם מותר להפסיק בהלכה פסוקה בין ברכה ראשונה של ברכת התורה לברכה שניה

האם יותר טוב לתת מעשר כספים לת"ח עניים שיעסקו בתורה או לרבישת ש"ס לביהמ"ד

יערי'

באהבת חסד להחפץ חיים שכ' דעיקר מצוות מעשר כספים מעיקרו ועיקר צורת המצוה כמאמרה הוא לתת לת"ח עניים שיעסקו בתורה, וגם מטרת מתנות כהונה הוא למטרה זו, כמ"ש לתת מנת לכהנים הלוויים למען יחזקו בתורת ה', ואי' בירושלמי מס' שקלים על הבונה בתי כנסיות במקום לתת לת"ח עניים שיוכלו לעסוק בתורה עליו הכתוב אומר וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות, וכמובן שא"א להביא ראיה מבתי כנסיות לקניית ספרי תלמוד שהם עצמם ג"כ מרבים תורה, וכמו שהאריך הח"ח בספר זכור למרים שקניית ש"ס לעילוי נשמת הנפטר הוא יותר זכרון טוב לנשמתו ממצבה יפה, וכמובן שעיקר דברי הח"ח שם נאמרו למי שרוצה להנציח את נשמת המת באופן שיישאר זכר שמו בעולם, ולא בדרגת עדיפות של מעשר כספים.

ומ"מ לגוף ענין מעשר כספים יש מחלוקת בפוסקים אם אפשר לתת למצווה כגון קניית ספרים או רק לעניים (עי' חפץ חיים בהת חסד פי"ט אות ב' שהביא מחלוקת הפוסקים בזה, וע"ע מנח"י ח"י סי' פה ודרך אמונה פ"ז מהל' מתנות עניים בציון ההלכה סביב אות ס'), ולכן מהודר יותר לתת לת"ח עניים.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ואולי אפשר לומר טעם בזה דהעני יודע יותר מה נצרך כרגע וכיון שנותן לפי צרכו מקיים בזה יותר מצוות צדקה, ובחלק מהמקרים יתכן גם יותר שיוכל בקביעותו על ידי התמיכה בו אע"פ שגם בספרים יוכל להוסיף שעות לימוד על ידי הספרים מ"מ על ידי התמיכה בת"ח יתכן שיותר (ואפשר לסבר את האוזן לומר מה היו עושים האברכים בלי שיש ספרים בבהכנ"ס ומה היו עושים האברכים בלי שיש להם תמיכה כלכלית, והתשובות ברורות להבין לפי זה בסופו של דבר מה יותר נחוץ להחזקת תורה).

ויתכן שהכל לפי הענין דאם באמת חסר ספרים וא"א ללמוד כרגע ועל ידי הספרים יוכלו ללמוד נמצא מרבה תורה יותר על ידי הספרים, ודברי הירושלמי שם יתכן שנאמרו בעיקר כשלא היה מן הצורך בעוד בתי כנסת, ואולי אפשר לצרף זה לדעות שמותר לקנות ספרים ממעש"כ בצירוף עם צורך גדול.

וראיתי שיש מי שכתב סברא שכיון שהוא לצורך הת"ח העניים חשיב כמי שנותן להם (ראה עלי תמר פאה פ"א ה"ה ומע"ש פ"ה ה"ג) ואף שהוא מן הדוחק דהרי אינו נותן להם לבעלותם ולשימושם אלא לשימוש הציבור, וכמבואר גם מהראי' בב"ב ח ע"ב דמחצלות של בהכנ"ס לא חשיבי צורך העניים אלא רק אם שינו הגבאים על דעתם כדין שינוי צדקה. ואע"ג דמבואר בגמ' שם דמותר לשנות הצדקה לצורך הציבור לפי ראות עיני הגבאים, א"א להביא ראיה משם לענייננו שהרי לא כל דבר שגבאי הצדקה מותר להם לשנות לפי ראות עיניהם, מותר מלכתחילה לתת מעשר כספים לזה וכמו שדנו הפוסקים על כמה דברים.

האם אפשר לברך לעסוק בדברי תורה לפני שעוסק בהחזקת תורה וזיכוי הרבים

ראיתי התייחסות מפורשת לשאלה זו בדברי הפוסקים, אבל מסתימת דבריהם בברכות יא ע"ב ושו"ע או"ח סי' מז משמע שברכת התורה צריכה להיות דוקא לפני לימוד אחד מחלקי התורה כמקרא משנה וגמרא וכו', וכך מסתבר, ומי שיאמר אחרת יש בזה חידוש גדול מאוד.

ובפרט שיש דעות בגמ' שרק על חלקי תורה מסויימים אפשר לברך כגון מקרא ומשנה וכו' אם יש מי שמרחיב את היריעה שאף בהחזקת תורה אפשר לברך היה צריך להיות הדבר מפורש.

ואע"פ שיש אופנים שהמחזיק תורה מקבל שכר כעוסק בתורה כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' רמו, מ"מ ברכת התורה נתקנה דוקא על עסק התורה בפועל בעצמו ולא

לא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

על ידי שליחות.

ויש להוסיף דחיוב הלימוד בכל יום כמ"ש במנחות צט ע"ב שיוצא יד"ח בק"ש משמע שם שהפתרון לע"ה הוא בק"ש ולא על ידי דבר אחר, ונפק"מ אם נאנס בק"ש (כגון בגוי שאומר שאם יקרא ק"ש ש יהרגנו) יצטרך ללמוד ולא סגי ליה בהחזקת תורה לענין חיוב זה.

ויעזי' בנשמת אדם שהשווה דין ברכה"ת לקרא דוהגית בו יומם ולילה דהנידון אם הרהור מחוייב בברכה"ת או לא יהיה תלוי בנידון מה נחשב הגיון, ולפ"ז פשיטא דהחזקת תורה אינו בכלל הגיון, ויש לציין דמהך קרא יליף גם במנחות שם חיוב לימוד ביום ובלילה.

ויש להוסיף, דאם נאמר שאפשר לברך ברכת התורה לפני החזקת תורה מאוד לא ברור מתי נחשב העסק לברך עליו, האם לפני הנתינה, או לפני ההסכם (אם יש) או לפני הלימוד של השליח בפועל, וכמובן שכל זה מחודש מאוד לומר על כל אחד מהדברים הללו שצריך לברך לפנייהם ושם מברך לפנייהם ולא למד משהו אחר חלה על זה הברכה.

וכמו דפשיטא בכל המצוות שיש חלק למזכה את הרבים במצוה ואעפ"כ א"א לברך מה שעושה על ידי שליח, כגון שלח שליח לכיסוי הדם וכיו"ב, מלבד מצוות מאוד מסויימות שהמעשה מתייחס למשלח יש צדדים שיכול המשלח לברך (כגון בנר חנוכה).

ושוב הביאו לפני בשם הכת"ס או"ח סי' כ' שהביא קושיית הפר"ח באו"ח סי' מז שהקשה על הט"ז שם שכתב שברכת לעסוק היא על היגיעה והקשה הפר"ח דא"כ עם הארץ שאינו יגע היאך יברך לעסוק, ותירץ שם הכתב סופר דיברך כן על ידי שותפותו עם הת"ח.

אבל פשיטא דגם להכתב סופר באופן שיש ע"ה שאינו משתתף בזכות התורה עדיין מחוייב לברך ברכת התורה לפני פסוקים ומשניות שלומד, ומאידך גיסא מותר לעסוק בהחזקת תורה קודם ברכת התורה, והנידון הוא רק על הנוסח למה בחרו לתקן בנוסח כך וכך ומה באו לרמז בנוסח זה.

דקושיית הפר"ח שלא מסתבר שמעיקרא תיקנו את נוסח הברכה בניסוח מסויים שמטרתו לרמוז דבר שכל כולו שייך רק בת"ח ולא בעם הארץ, מאחר שעיקר הברכה נתקנה גם לעמי הארץ, ועל זה מיישב הכתב סופר דיש חלק לע"ה ג"כ בעסק התורה של הת"ח, והוא נידון בטעם הנוסח, אבל ודאי שעיקר התקנה היא על כל לימוד תורה ועל כל לימוד אפי' בלא עמל ויגיעה צריך לברך ברכת התורה, כיון דמ"מ עסק שייך גם בכל לימוד, (כמו הלשון "עסוקין באותו ענין" בפ"ק דקידושין דגם שם אין בהכרח הכונה שהיו יגיעין בדבר או שקועים בו לגמרי והוא נפק"מ להלכה, ורצוני לומר בזה דלמרות שהלשון "עסק" סובל כל עיסוק בתורה, אבל עדיין צריך טעם למה תיקנו דוקא באופן זה), וממילא מי שהפיץ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

תורה והחזיק תורה קודם שבירך ברכת התורה לא עבר שום איסור (ואפילו על הוראת הוראה בלא טעם דעת כמה פוסקים שמותר קודם ברכה"ת וכ"ש בזה), וממילא עדיין אין ראיה שעיקר הברכה לא נתקנה על לימוד תורה עצמה. ושוב נראה דגם מגוף דברי הכתב סופר אפשר ללמוד כדברינו דהנה הכתב סופר לא כתב שהת"ח פוטר את המחזיק תורה מלימוד התורה לגמרי אלא רק מענין העסק שהוא העמל והיגיעה, וכמו שמבואר בהרבה פוסקים שגם המחזיק תורה צריך לקבוע לו עת ללמוד [עי' טור יו"ד סי' רמו ועי' ליקוט נפלא ומפורט מאוד בספר צמרתו יהיה ס"ג עמ' נח ושם צעמ' סד ואלף], ולפ"ז מבואר כדברינו שרק בתוספת זו של העסק המחזיק תורה מקבל זכות בלימודו של הת"ח, והרי זה ברור שלימוד בלא עמל ויגיעה מחייב בברכת התורה כדמוכח בפוסקים [עי' שו"ע סי' רמו ורצינו יונה על זרכות יא ע"ז ומשנ"ז סי' קלט נשם הפר"ח].

מה טעם מצוות תלמוד תורה

בקידושין מ ע"ב גדול תלמוד שהתלמוד מביא לידי מעשה, וכן בברכת אהבה רבה אומרים ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ולכן מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים נדחית מפני ת"ת כמ"ש במו"ק ט, ולכך שבחו חז"ל במס' אבות כל שמעשיו מרובין מחכמתו ושיראתו קודמת לחכמתו, ובכמה מקומות שבחו חז"ל כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים יותר ממי שעוסק בתורה בלבד (עי' ע"ז יז ע"ב ויבמות קה ע"ב), ולכך אמרי' ביבמות קט ע"ב כל האומר אין לו אלא תורה אף תורה אין לו, משום שצורת לימוד התורה היא לקדש את האדם בדרכיו ובמעשיו, ולכך פסק בשו"ע יו"ד סי' רמג ס"ג שת"ח המזלזל במצוות אין לו דין כבוד ת"ח אלא הרי הוא כקל שבקלים, ועי' במסילת ישרים בריש ענין הזהירות מש"כ על מה שאמרו חז"ל בע"ז דף כא שתורה מביאה לידי זהירות, שעל ידי ההתבוננות בתורה ובמצוות מדקדק במעשיו ובדרכיו. ויש בתורה גם ענין סגולי שמקדש את האדם כמ"ש בדרך ה' שהקב"ה יצר מציאות מעין אמיתת מציאותו שהיא התורה כדי להדבק בה.

מבו
אר

למה בקשו ישראל להרוג את תושבי יבש גלעד (בימי פלגש
בגבעה) ולא התירו שבועתם ועוד שהרי על אף שהוצרכו לבנותיהם
לבני בנימין אבל מה טעם יש בזה כדי להרוג את יושבי יבש גלעד
עצמם

יערי'

במלבי"ם (שופטים כא, ח ט) שכתב הטעם שראו ישראל שבאותו הדור להרוג את יושבי יבש גלעד, משום שסברו בדעתם, שהטעם שנענשו בפורענות זו שכמעט נכחד שבט בנימין הוא מחמת חטאם של יבש גלעד שעברו על השבועה, ויש לציין שכעין זה מצינו בעכץ שנענשו מחמתו, וכן מבואר בגמ' דשבועות שכל העולם נזדעזע על לא תשא, וממילא העצה לזה הוא להיפרע מתושבי יבש גלעד, ולא יועיל לזה להתיר השבועה, וגם לא קשור לזה מה שהוצרכו להשיא בנותיהם לבני בנימין, שהוא ענין נפרד ואינו קשור להריגת זכריהם.

ומ"מ צע"ק שהרי חכם עוקר נדר מעיקרו וגם שהיה כאן על דעת רבים, אבל נדר על דעת רבים שייך להתיר אם עבר על הנדר וכמו שביארתי בתשובה אחרת [לענין מיר שמסון] בשם הרשב"א והפוסקים, דלא ניחא להו לרבים שיעבור איסור, ובפרט שהוא צורך הצלת ציבור שבזה בודאי אפשר להתיר אפי' שהוא על דעת רבים וכדין התרת נדר שעל דעת רבים לצורך מצוה [עי' במשנה הנ"ל].

והיה מקום לומר משום שאע"פ שבדיני אדם אינו לוקה מי שעבר על נדר או שבועה והתירו אחר כך, מ"מ בדיני שמים לוקה, כמו שדרשו בגמ' דנדרים עה"פ וה' יסלח לה שמי שנתכון לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה וסליחה וה"ה לענייננו, ולכן סברו שדין יושבי יבש גלעד היה כדין עובר על השבועה בדיני שמים, וממילא מה שכמעט נמחה שבט היה מחמתם גם אם יתירו השבועה מעתה ואילך, וגם אם כלפי שמיא מעיקרא גליא שמעתה ואילך יתירו השבועה.

ויש לציין בזה עוד לדברי הרמ"א ביו"ד ריש הל' נדרים לפי מה שנתבאר בנו"כ שם שיש אומרים שאין היתר לשבועה, ולפי שיטות אלו מובן ג"כ למה לא התירו שבועתם.

אבל באמת היישוב לזה הוא, דהרי אי' בשו"ע סי' רכח סכ"ו אין נדרי הציבור ניתרים אלא מכאן ולהבא אבל לא על מה שעבר, וכ' שם בביאור הגר"א משום דהתרת חרם הוא מיגז ג"יז כמו בהפרת נדר אשה וציין שם לסי"ז בשו"ע שם דבהתרת נדרי חרמי ציבור אפשר להתיר קודם שיחול

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הנדר כמו בהפרת נדרי אשה, ועי"ש בבהגר"א סקל"ד. והנה מה שעברו יבש גלעד הוא חרם, וכמבואר בפרקי דר"א פל"ח וחרמו שיהא כל ישראל עולים אחריהם ועשו שבועה מקטון וכד גדול שנאמר (שופטים כא, ה) כי השבועה הגדולה, וכי שבועה נשבעו כל ישראל אלא שהחרם הוא השבועה, אנשי יבש גלעד לא עלו ולא באו עמהם בקהל ונתחייב מיתה שנאמר לאשר לא עלה אל ה' וגו' מות יומת עכ"ל הפרקי דר"א, וציין לו בביאור הגר"א על השו"ע שם בסי' רכח סכ"ה במה שכתב הרמ"א שם שיש התרה לחרם אפי' הזכירו שבועה עם החרם (ומ"מ ההתרה היא רק מכאן ולהבא דמה שהוסיפו שבועה הוא רק להחמיר על החרם ולא להקל עי' בביאור הגר"א שם).

ולפ"ז לא שייך כאן לדון אם צריך להתיר מה שנשבעו שמי מישראל שלא יבוא איתם ימות, דאם נשבעו ישראל שבועה זו א"כ הרי שבועה כזו כלל אינה חלה, דאדם שנשבע שיהרוג פלוני הרי הוא נשבע לבטל מצוה בתורה, ואפי' אם נימא שנשבעו באיזה אופן שתחול ואכמ"ל, מ"מ היא שבועה שא"א לקיימה שהרי פקו"נ דוחה חובת קיום שבועה, וגם מחוייב להתיר נדרו כמ"ש הש"ך בשם מהרש"ל [הנאמי נמשנה אחרת], אבל עכשיו נתברר שהשבועה נשבעו אנשי יבש גלעד עצמם עם כל ישראל שיוחרם כל מי שלא יבוא, ואנשי יבש גלעד נתחייבו לשמים כשלא באו.

וכמו שהובא שם בפרקי דר"א עוד מקומות שמצינו במקרא שמי שעבר על החרם נתחייב מיתה על ידי ישראל, כגון עכן וכן יונתן בן שאול שכמעט הרגוהו, וכן אנשי יבש גלעד באו להורגם על שום שעברו על החרם, ולפי מה שנתבאר לא היה מחמת שנאתם לשבט בנימין אלא מחמת אהבתם אותם.

האם גלידה נגביע צריך נט"י נדון דבר שטיבולו במשקה

רוב המשקה מים (להמשנ"ב, ויש מחמירים גם בכל שהוא מים, וכך נראה דעת החזו"א) והתנמס כבר בשיעור של טופח על מנת להטפיח להגרי"ש צריך נטילה ולהגר"ק משמע שאינו צריך נטילה, ועי' מה שכתבתי כמה צדדים דיתכן שמדבר על גלידה שאין דרכה לנטוף או על כל פנים לפני שנטפה הגלידה, ולפי הדעות שהגביע הוא טפל לגלידה ואין מברך עליו לשיטתם נראה שלא יצטרך כשהוא פחות מכזית.

אם

מקורות:

הנה מאחר שיש כאן מים בגלידה ומאחר שהוא נוזל על ידיו לכאורה צריך נטילה אלא אם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כן רוב הגלידה היא זיעת פירות ביצים ושמן (מלבד שמן זית) שאז פטור כמ"ש המשנ"ב סי' קנח סקכ"ו.

ומאידך גיסא לפי כמה פוסקים (חזו"א סי' כה סקט"ו וכה"ח סק"מ וערוה"ש ס"ג וכן דעת הא"ר אות יז) הלכה כהרמב"ם דאף בכל שהוא מים שנתערבו במי פירות צריך ליטול ידיו. ובאופן שהמסקנה הוא מים ומחוייב בנטילה מ"מ כל עוד שהמסקנה קרוש אינו צריך נטילה (ראה במשנ"ב סי' קנח סק"ד) אבל אחר שמתחיל המסקנה להיקרש צריך נטילה, ונפק"מ שאינו מחוייב ליטול מיד בתחילת אכילתו כל עוד שהגלידה עדיין קרח מוקפא אלא רק כאשר הגלידה מתחילה להינמס.

והנה לפי הכרעת המשנ"ב שם בסק"י דבאופן שאוכל פת רק למתק היי"ש יש לצרף הדעות שבפחות מכזית א"צ נטילה א"כ בענייננו לפי דעות האחרונים שגביע גלידה הוא טפל ואין בו ברכת מזונות [הרחצתי צוה צמחצוה אחרת המדצרת לענין פירורי לחם צעוגת גזינה] א"כ גם לענייננו אם הגביע הוא פחות מכזית יש היתר בזה.

אבל לפי השי' שמברך מזונות על הגביע יצטרך ליטול ידיים לפני אכילת הגלידה בגביע, ואף לפי הסוברים שאין מברך על הגביע מ"מ לא הקיל המשנ"ב קולא זו אלא רק בצירוף הקולא של פחות מכזית, ולכן אם הגביע הוא יותר מכזית יצטרך ליטול ידיו.

ובגוף הכרעת המשנ"ב לענין פחות מכזית, יעוי' במשנ"ב סק"כ שכ' להקל בפחות מכזית, ושוב בהג"ה שנדפסה אחר כך חזר בו ושוב בבה"ל סי' תעג הביא דיש דעה כמ"ש מתחילה, ועי' שונה הלכות סי"ד, ונמצא שבסופו של דבר אין דעת המשנ"ב ברורה באופן כללי לענין נטילה על פחות מכזית, אבל אפשר דמה שצירף הקולא של פחות מכזית לענין כשהפת בטיילה למשקה בסק"י בזה נשאר גם למסקנא.

עכ"פ כשיש התנאים לנט"י באופן הנצרך כגון שיש די מים ויש התנמסות של טופח על מנת להטפיח ויש כזית לכאורה יש ליטול ידיו. וכן הובא בשם הגריש"א (קובץ בית הלל מט א עמ' טז) שנקט להחמיר.

אולם הגר"ק ראיתי שכ' בתשובה לפטור, ואח"כ חזרו ושאלו אותו מה טעם הפטור בזה, וכ' שם בתשובה החוזרת דלא ניחא להו שיצא המסקנה.

וז"ל השואל (אליבא דהלכתא כו עמ' 39) האם אוכל גלידה בגביע העשוי ממיני מזונות כדוגמת הופלה ועשוי כמין כוס חלול ומכניסים לתוכו גלידה ונאכלת עמו האם יש לחוש למשקה הלח הנמס בתוכו ועל גבו לדבר שטיבולו במשקה ויצטרכו נט"י, והשיב על זה הגר"ק לא מסתבר עכ"ל.

ושוב חזר השואל ושאל (גליון כז עמ' 39) שאלתי את כת"ר שליט"א בענין אכילת גלידה ע"י גביע העשוי ממזונות, האם יש לחוש למה שנימס ע"ג הגביע משום טיבולו במשקה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וליתול ידיו, והשיבני דלא מסתברא, ונתקשו הלומדים בטעם הדבר למה א"צ לחוש לאלו המים משום טיבולו במשקה. והשיב ע"ז, יצא בלי כונה, וביאר שם השואל ר"ל דאין כונתו שימס מן הגלידה על הגביע ולכן אינו בכלל טיבולו במשקה עכ"ד.

ודבריו מרפסין איגרא דהרי בכל אוכל שטיבולו במשקה שרק קצה האוכל טבול במשקה מחוייב בנטילה כמ"ש הרמ"א סי' קנח ס"ד בשם הב"י, ולמה לא יוכל לטעון דלא ניחא ליה שיצא המשקה על ידיו, דהרי להכי טבל רק קצה החלה שאינו נוגע כדי שלא יפול המשקה על ידיו.

ואף דשם הוא גזירה מיוחדת דילמא משקע כמ"ש בפסחים קטו ע"ב, אבל הרי גם כאן בגלידה בגביע מאוד מצוי שהגלידה נוטפת על ידיו, דהרי הגביע נשבר תוך כדי אכילה עוד ועוד ולא יכול להחזיק בצמצום את כל תכולתו בכל רגע שהוא מתמעט והולך (ר"ל שבכל רגע נשבר ממנו החלק העליון שלו וצריך המשקה הנשאר להצטמצם בתוכו בצמצום וכמובן שזה אינו שייך במציאות ועל כרחנו חלק מהמשקה יוצא).

ואע"פ שאפשר לטעון דעיקר הגזירה דילמא משקע גזרו רק בדבר שהמשקה הוא חיצוני לו ולא פנימי לו כמ"ש המשנ"ב סי' הנ"ל סק"ד בשם הארצה"ח לענין דבר שאוכל עם מזלג שאינו מחוייב ליתול עליו ידיים, מ"מ זה דוחק לומר שלא גזרו בדבר שמחזיק את האוכל עצמו שמלוחלח במשקה וגם המשקה נוטף בד"כ החוצה.

ואולי הגר"ח"ק שכידוע היה פרוש ונבדל מכל אלו (והרבה התפלל ע"ז שלא יזכור כלום מהבלי עוה"ז, וראה בספר מנחת תודה) לא הכיר הגלידה והבין מדברי הרב השואל שאינו מצוי שיצא המשקה החוצה, ולכך כתב בתשובה הראשונה לא מסתבר, כלומר לא מסתבר לחשוש שהגלידה תצא, ולפ"ז מאחר שבמציאות אצלינו כמעט אינו מצוי שלא יבוא במגע עם המשקה, ובהרבה מהגלילות אף מקובל מראש להניח חלק מהגלידה ע"ג הגביע באופן שאינו בתוך הגביע.

ומ"מ אולי עכ"פ יתכן להשתמש בהיתר של הגר"ח"ק באופן שאכן הגלידה היא מיעוט משקה הקרוש בתוך הגביע ואוכל הגלידה בב' או ג' פעמים ומסיים המשקה והוא באופן שאינו מצוי שיתנמס ויצא החוצה, שבזה דומה למי שאוכל דבר שטיבולו במשקה עם מזלג כמ"ש המשנ"ב.

ויתכן לבאר שיטת הגר"ח"ק בזה באופן אחר, דהנה עיקר החשש הוא בדבר שקצהו טבול במשקה הוא דילמא משקעי ליה כמ"ש בפסחים שם, ומבואר בפוסקים דבאוכל במזלג אין גזירה זו, והטעם משום שאין חשש שישקע את כל המזלג במשקה, כיון שלא לזה הוא מיועד, ואע"פ שבחלק מהמקרים מוכחא מילתא שהמים ינטפו מהאוכל (כגון מי שאוכל נתח המשופע ברוטב סמך) ויגיעו עד ידיו בחיבור משקה בין ידיו לאוכל, אפשר דאעפ"כ לא גזרו, והטעם משום שהיא גזירה חדשה שלא גזירה, דלא גזרו אלא באוכל המלוחלח במשקה כיון שמצוי שמרצונו ישקע, אבל שינטוף בלא רצונו מדבר שאינו בתורת שיקוע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואין רצון האדם בשיקוע אפשר דלא גזרו דהוא פחות שכיח ולא ראו חכמים צורך לגזור בדבר זה.

וממילא אפשר שסובר הגר"ק דלגבי הגלידה ג"כ כיון דעיקר צורת המאכל שיש מקום מוגדר לגלידה בתוך הגביע, ואין מקום לגלידה מחוץ לגביע (עכ"פ בגלילות שכך הוא שאין מניחים הגלידה אלא בתוך הגביע, וכידוע דהגר"ק מסתמא לא הכיר הגלילות ואין שום הכרח לומר שדיבר על כל הגלילות, ומ"מ גם בגלילות שמניחים למעלה כל עוד שהוא במקום המתוחם שמניחים גלידה רק כשחלק ממנו מונח בפנים ומעליו מונח שאר הגלידה אפשר שהוא ג"כ בכלל זה דהרי גם במזלג אין החתיכה בתוך המזלג בכלי קיבול), ממילא סובר הגר"ק דלא על זה תקנו, ואף אם ינטוף גלידה על ידיו אין זה אלא כנוטף רוטב מהמזלג על ידיו מהחתיכה שע"ג המזלג דמסתמא לא גזרו בזה [ואו יס לומר דאמר נטיפה מודה ורק קודם נטיפה לא חיישי' שמא ינטף דבזה לא שמענו שגזרו].

ויעו' עוד מה שכ' הגר"י שפירא (תלמיד החזו"א) בתשובה (איש' מועד עמ' שכח) כעין דברי הגר"ק וז"ל, בגביעים גם יש מקום לדון כדרכן לאכול ע"י כלי ואין נוגעין בנוזל ואם לפעמים נוזל קצת על היד יש לדון כמשקין דא"צ נטילה [הלשון מגומגם, ואולי ר"ל כמשקין הנאין לאדם שלא דרך אכילת דבר שטיבולו צמסקה, או אולי ר"ל שהרוב מי פירות] עכ"ל.

וגם הגריש"א שהחמיר בזה אפשר דאין זה מטעם שמא ינטוף על ידיו מהמשקה אלא שמכיון ויש כאן דבר אוכל שיש עליו משקה הוא בכלל הגזירה, דכשגזרו שאם המאכל טבול בקצהו במשקה צריך נטילה דילמא משקעו ליה לא חילקו בין משקה שהדרך לפעמים לשקע בו את כל המאכל לבין משקה שאין הדרך לשקע בו את כל המאכל, דזה פשיטא שמאכל כמו פיצה שהמשקה רק בחלק העליון שלו ג"כ יש בו גזירת דילמא משקעו ליה, וכמו כן כל מאכל שהדרך ליתן המשקה רק במקום המסויים ע"ג המאכל, ולכן סובר הגרי"ש שגם גלידה צריך ליטול ידיו.

ויתכן שטען עוד הגריש"א דלא דמי למה דלא גזרי' במזלג שמא ינטוף דשם אם נוטף משקה בד"כ אינו מחבר בין הידים לאכול דכל מטרת המזלג להפריד בין האוכל ליד, אבל כאן שאוכל את המזלג בעצמו כמובן שאינו שייך, דברגע שנוטף עליו (והרי הוא מצוי מאוד כמשנ"ת ואולי אפשר עוד דאפי' אם נימא דקודם שנטף אינו איסור מ"מ תיפוק ליה שמביא עצמו לידי איסור לכשינטוף) הרי יש מגע בינו לבין האוכל עם משקה.

ומאידך גיסא יש לומר בדעת הגרי"ש שחששא דדילמא משקעו ליה הוא חששא השייכת בכל מקום ששייך שיגע במשקה מאיזה טעם שיהיה, והיכא דיש לחוש דילמא משקעו ליה יש חשש שיגע במשקה אם יישקעו, ובמקום דאין חששא דילמא משקעו אז יש חשש אחר כגון אם יכול לנטוף הגלידה, ובמקרה בגמ' בפסחים שם שהוא פלוגתא יש לומר דשם אינו מצוי לנטוף ע"ג היד כמו בגלידה והנידון רק דילמא משקעו ליה (א"נ למאן דלא חייש דילמא משקעו גם לא חייש שמא ינטוף ובזה מיושב).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויתכן לבאר שי' הגר"ק באופן אחר דלעולם אם נטף עובר איסור מרגע שנטף, אבל סבר הגר"ק דההגדרה של דילמא משקעו ליה שייכת רק בדבר שיש תועלת בשיקועו, אבל דבר שהוא מזיק השיקוע שלו לא גזרי' דילמא משקעו ליה, וכעין זה הובא בספר הלכות יום ביום עמ' קכ למו"ר הגרמ"מ קארפ בשם הקה"י שנהג לטבל העוגה במשקה חם, דבזה כיון שמתנמס העוגה כשנטבל לא חיישי' דילמא משקעו ליה, ואפשר דזה טעם הכה"ח סקל"ט שהקל ג"כ בכה"ג, וצע"ק ממשנ"ב סקכ"ו (ואולי שם מדובר באופן שאינו מתנמס).

אין להקשות מחמת המנהג שאין נוטלים ידיים לגלידה דהמנהג הרווח בהרבה מקומות שהוא שלא ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה כלל, והוא כדעת התוס' ערבי פסחים ומהר"ם, וכבר צווחו על זה קמאי ובתראי שהוא כנגד רוב בנין ומנין הפוסקים, עי' משנ"ב סי' קנח סק"כ, אבל מה לנו להלין על המנהג שלא ליטול ידיים על הגלידה שהוא רוכב על המנהג הנ"ל.

וכמו כן יש כמה דברים שקשה מאוד לברר בכל פעם, כגון אם יש כזית בגביע ואם המשקה רובן מים ומאימת הוא שיעור טופח על מנת להטפוח, וכמו כן התברר לעיל שיש צד לחלק בין אם הגלידה כולה בתוך הגביע או לא, ושיש צד לחלק בין קודם נטיפה לאחר נטיפה, וכן יש לחלק בין הנוהגים לברך על הגביע לבין אותם שאין נוהגים לברך על הגביע, ולכן מה לנו להלין על המון העם שאין סיפק בידם לדקדק בכל זה.

האם רצה נבהמ"ז בשבת הוא דאורייתא או דרבנן

סי' קפח לגבי ספק בסעודה שלישית מוכח שנקט שהוא דרבנן עי"ש.

במשנ"ב

האם מותר להפסיק בהלכה פסוקה בין ברכה ראשונה של ברכת התורה לברכה שניה

לעשות כן מכמה טעמים ובדיעבד יסיים ברכה שניה ואינו חוזר ומברך מחמת כמה צירופים.

אין

מקורות:

הנה ראשית כל אמנם פלוגתא הוא דשו"ע ובהגר"א בסי' מז אם מותר לומר הלכה פסוקה לפני ברכה"ת או לא, אבל בניד"ד שאומר בין ברכה ראשונה לשניה, הרי ממ"נ לא עשה כדין.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהנה אם הלכה פסוקה נחשב ד"ת אסור לומר קודם ברכה"ת האחרונה, שהרי מדרבנן מחוייב לומר גם הברכה השניה כמבואר במשנ"ב ריש סי' מז בשם השאג"א וכ"ד הפר"ח וכמבואר גם במשנ"ב סי' קלט במשנ"ב סקל"ב וכדמוכח גם דעת השו"ע שם דלא כהלבוש, והכרעת הגמ' בברכות יא ע"ב (והרי"ף ועוד ראשונים גרסו רב פפא בהכרעת הגמ' שם) שמחוייב לומר ב' הברכות לכאורה כלול בזה שלא לומר ד"ת לפני ב' הברכות, ובסי' קלט שם שיכול לעלות לתורה לפני שסיים שניהם הוא משום דלא אפשר, (ונראה חילוק מהותי שיבואר בו מ"ט בסי' קלט מותר לומר רק ברכה אחת, דהכלל הוא שיכול לומר כל ברכה שנתקנה על התורה וללמוד אחר כך, וכמ"ש גבי אהבה רבה ואהבת עולם כדלקמן, ולכן יכול לברך אשר בחר בנו על התורה כיון שנתקנה לומר ברכה זו, אבל ברכה אחת מברכות התורה אי אפשר לומר כיון דלהלכה נפסק שצורת ברכת התורה היא לומר כל ב' הברכות וכהכרעת רב פפא בגמ' שם, נמצא דמי שאומר ברכה אחת מב' הברכות (או ג' הברכות למאן דאית ליה שהם ג' ברכות) הרי אומר חצי מהתקנה ודומה למי שמברך ו' ברכות בחופה במקום ז' ברכות, ומ"מ בקריאה"ת גופא התיירו לו לקרות אחר ברכה זו כיון שברכת אשר בחר בנו נתקנה לומר קודם ברכה"ת ועושה כפי התקנה, אבל אינה פוטרתו לענין שאר לימודים כיון שלגביהם יש לו חיוב ברכת התורה רגיל, וילע"ע בזה ואינו מוסכם שהלבוש חולק על המחבר כדלקמן), ויל"ע.

ואילו לפי הצד השני אם הלכה פסוקה אינו נחשב ד"ת, א"כ חשיב הפסק בין הברכה לד"ת כיון שהברכה על הד"ת שמחוייב לברך עליהם ברכה"ת, שהרי פסק זה אין מחוייב עבורו לברך ברכה"ת, וא"כ בניד"ד אפי' אם אומר ד"ת אחר הברכה השניה אבל בין הברכה הראשונה לבין הד"ת היה הפסק, ואף שאם היה אומר ההלכה פסוקה עם הטעם היה הכל דבר אחד אבל כשאמר הלכה פסוקה והפסיק ואמר ברכה אפשר דאינו דבר אחד אלא כל אחד מהם לחודיה קאי.

ומיהו להלכה דנקטו האחרונים דפסוק אחד סגי לומר אחר ברכה"ת כמ"ש המשנ"ב (וראה גם בסי' קלט במשנ"ב סק"ל בשם הפר"ח), ואולי דגם הלכה פסוקה סגי לומר אחר ברכה"ת, ואולי יש לחלק בין פסוק אחד להלכה פסוקה, כיון שמכוון לת"ת בפסוק אחד בסתמא, משא"כ בהלכה פסוקה בסתמא כשאינו מתכוון להדיא לת"ת בהלכה פסוקה זו.

ויש לציין דלגבי פסוד"ז משמע במשנ"ב לפו"ר דפסוד"ז אינם נחשבים כד"ת לענין לאומרם אחר ברכה"ת למי ששכח ואמר ברכה"ת באמצע פסוד"ז, ויש לדחות דשם ההיתר שלא לומר ברכת כהנים הוא מחמת שהוא חלק מנוסח ברכה"ת ולא מחמת שאינו יוצא בפסוד"ז אבל יותר נראה דאם לא היה צריך לומר פסוקי ברכת כהנים לא היו מתירים לו לומר אבל מאחר שעיקר אמירת הפסוד"ז לשבח לכן אפי' אם נימא דמהני כוונה מ"מ חיישי' שלא יכוון כדמיבעי ולכן טוב שיאמר פסוקים בפני עצמם, אבל במשנ"ב סי' קלט סקכ"ט משמע שקריאת התורה סגי לקרות אחר הברכות, (ומה שבס"ק לב שם כ' שיאמר אחר כך ברכת כהנים מיירי במי שמשלים חלק מן הברכות אחר שמסיים קריאה"ת שבזה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

צריך שיהיה להם על מה לחול), ויש לחלק דקריאה"ת נתקן שיעסקו בתורה כדאמר בס"פ מרובה, ולכך תקנו ברכה מלפניה על התורה, וכן פרשת התמיד דמבואר בפוסקים שמועיל לאומרו אחר ברכה"ת (עי' מעשה רב) הוא משום שעיקרו נתקן לעסוק בתורת פרשת התמיד עי' מנחות קי ע"א, וזה הרי אסור לומר קודם ברכה"ת, אבל בפסיקת דין אפשר דלא חשיב לימוד לחומרא, כיון שמותר לאומרו קודם ברכת התורה, ויל"ע.

ומ"מ גם אם נימא דהלכה פסוקה חשיב כלימוד תורה לענין להחשיבו כלימוד אחר הברכה כפשטות הלשון והוא ששנה על אתר, דמשמע ה"ה הלכה פסוקה, (עי' בריש פרק אין עומדין), ואפי' אם נימא דאין מחוייב לחשוש לדעת הגר"א לאסור הלכה פסוקה קודם שמברך ברכה"ת והיינו קודם שמברך כל ברכה"ת, מ"מ יש לדון עוד מטעם אחר, דלכאורה אחר שתקנו לומר ג' הברכות אין להפסיק ביניהם ויש לומר כולם יחד, וכמו שאר ברכות שתקנו לומר יחד כשיש נוסחאות של כמה אמוראים כגון מודים דרבנן וכן רוב ההודאות ואל' ההודעות וכן זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו, כ"א מהברכות שתקנו לומר כל הנוסחאות יחד, וברוב המקומות הוא רב פפא דקאמר הלכך נימרינהו לכולהו, וגם לגבי ברכות אלו בברכות יא ע"ב גרסו הרי"ף והראשונים אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו, וא"כ יש לאומרם כולם בתורת ברכה אחת קודם הלימוד כמו בכל שאר מקומות דקא"ר פפא נימרינהו לכולהו.

ואע"פ ששם אין חילוק ברכות ביניהם וכאן יש חילוק ברכות ביניהם, אבל עדיין הרי מצינו בכמה מקומות שיש ברכות שנתקנו לומר יחד כגון ברכהמ"ז ושבע ברכות (ועי' בתהלה לדוד דלקמן שמדמה דין ברכות אלו לז' ברכות לענין שאין הסדר מעכב עי"ש), וברכות שבבית האבל וברכות של ק"ש, וכל מקום שאמרו ברכה הסמוכה לחברתה, ואע"פ שעיקר הנוסח לא נתקן בנוסח של ברכה הסמוכה לחברתה אבל נתקן עכשיו לומר כולם, א"כ אין מפסיק ביניהם.

(ואף שבק"ש יש דין של בין הפרקים אבל הותר רק בשלום ואף בזה כבר נקט במשנ"ב דהאידנא גם זה אסור).

דהרי אין דין לומר כמה ברכות על ברכה"ת והדין הוא לומר ברכה אחת רק דמכיון שיש כמה נוסחאות מכמה חכמים אמרי' לכולהו דזה כללא דרב פפא בהרבה מקומות שכשיש טופס ברכות מחכמים אמרי' לה וכשיש כמה נוסחאות מכמה חכמים יש לכולם דין של טופס ברכה ואמרי' לכולהו, ולכן אמרי' לכולהו כדין ברכה"ת אחת שהיה צריך לומר מעיקר הדין, [והרחמני ציטור שיעתיה דר"פ צענין טופס ברכות צתשזות לחרות ושם נתצאר].

ויעו' במשנ"ב ריש סי' מז שדן לגבי ספקות דיש להקל לברך רק אשר בחר בנו, וכ' שם בשם השאג"א (והוא מח' בין השאג"א סי' כד כה לבין הפר"ח) דכיון שמדאורייתא סגי בברכה אחת והשאר מדרבנן א"כ יש להקל בספק לברך רק ברכה אחת שהיא מדאורייתא.

ולגוף הנידון הנ"ל שיש לומר כולם יחד, הגע עצמך לשי' התוס' בפ"ק דברכות יא ע"ב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דבברכת התורה אין צריך ללמוד מיד אחריה האם שרי לומר כל ברכה בפני עצמה.

והנה עכ"פ לדידן דקי"ל דלא כהתוס' אלא שצריך לשנות אחר ברכת התורה א"כ להפסיק במילי דעלמא בין ברכה לברכה לכאורה בודאי אסור, דהרי קי"ל שצריך לשנות על אחר אחרי ברכת התורה, והמספר אחר ברכה ראשונה נמצא שבירך לבטלה, וכי תימא דסומך על ברכתו השניה, אף אם לו יהי כן דנימא שמותר לו לברך רק ברכה השניה, אבל עדיין נמצא דברכה ראשונה זו שבירך היתה שלא לצורך, דהרי זה כמברך על המצוה ושח בין ברכה למצוה, שהוא ההפסק החמור ביותר מדרגות ההפסקים שבתפילה, ובלאו הכי כבר נתבאר שמדרבנן צריך לברך כל הברכות.

ויש לדון מצד בעיה נוספת להפסיק אפי' בד"ת הוא משום דיתכן דעת הלבוש (יבואר לקמן) דמעיקר הדין אם סיים ברכתו בברכה אחת יצא, דהרי אהבה רבה מבואר בגמ' שיצא וכן נפסק בשו"ע סי' מז, ולדעת המשנ"ב בסקי"ג פשיטא שגם באהבת עולם של ערבית דזיל בתר טעמא, דמה שיוצא באהבה רבה הוא משום שיש בה באהבה רבה מעין ברכת התורה (כמ"ש רש"י ברכות יא ע"ב), וכ"כ תלמידי רבינו יונה (הובא בבה"ל שם ד"ה פוטרת) שיוצא גם באהבת עולם.

ולפ"ז י"ל מ"ט בברכה אחת מברכות התורה שנזכרו הגמ' לא יצא, דהרי לא גרע מאהבה רבה ואהבת עולם, והגם דהכרעת הגמ' לברך כולם, אבל למה לא נימא דהיינו רק כל עוד שהוא בר חיובא בברכה ועומד בברכתו עדיין, אם כבר סיים ברכתו בברכה אחת והפסיק בד"ת וחלה הברכה ויצא ידי חובתו יל"ע אם יכול לברך שוב עוד ברכה, דהרי המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות קי"ל שיצא בדיעבד, והרי אין דין שברכה"ת צריכה ג' ברכות, והראיה דיוצא גם באהבה רבה ובאהבת עולם, וא"כ למה לא יוצא בברכה אחת.

(ומהלשון זו היא מעולה שבברכות (בגמ' שם) על אשר בחר בנו משמע שהיא עדיפה מלעסוק, אין קושי' דדעה זו לא נפסקה בגמ' שם אלא דעת ר"פ דבתראה הוא).

אולם למעשה מבואר במשנ"ב סי' קלט סקל"ב בשם האחרונים (והם ב"ח ומהרש"ל ועוד) שגם אם בירך אשר בחר בנו וקרא בתורה צריך להשלים אחר כך ברכה ראשונה של ברכה"ת ויאמר אחר כך ברכת כהנים.

ושורש הדברים נחלקו בו השו"ע סי' קלט ס"ט והלבוש שם ס"ט (לענין מי שבירך אשר בחר בנו על קריאה"ת אם צריך לחזור ולברך אחר כך לעסוק, דבשו"ע משמע שהפסיד רק אשר בחר בנו אבל בלבוש משמע שהפסיד כל הברכה, ויש שפירשו (עי' פמ"ג במשב"ז סי' מז סק"י) דהלבוש לשיטתו (סי' מז ס"ו) שסובר שברכת לעסוק קאי על אתמול ואשר בחר בנו על היום [ונע"ג דגמ' ה"ס ז' נוסחאות וע"כ דלכל הדעות שם הוא על היום, ורק אם נימא דלרווחא דמילתא נרמז צוה הודאה על אתמול כדי ליישז למה לנוסחתינו אין כפילות, אצל לא דלא ייתשז צרכה על לעמיד], ויש שהבינו (יעוי' משנה אחרונה בסי' מז שם) טעם הלבוש דהוא משום שבירך שלא כסדר, ומשמע דלו יצויר שבירך רק לעסוק וקרא בתורה לא הפסיד אשר בחר בנו, ויש אחרונים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהבינו בלבוש דבאמת לא בא לחלוק על ב"ח ומהרש"ל (יעו"י אליה רבא ואליה זוטא על הלבוש שם), אבל אולי יתכן לפרש דעת הלבוש באופן אחר שהוא משום שכבר חלה הברכה וכבר יצא ידי חובה וכנ"ל ולפ"ז אין חילוק כלל.

ויעו"י בתהלה לדוד סי' מז סק"ג שהביא דברי הרמב"ם בתשובה (ראה אגרות הרמב"ם סי' כג הובא בבאר היטב אה"ע ריש סי' עב) לענין סדר ז' ברכות שאינו מעכב ודן בדבריו וכתב דלפ"ז אינו מעכב סדר ברכות התורה וכך נקט למסקנא ע"פ השו"ע שם בסי' קלט, וכ"כ בערוך השלחן סי' קלט ס"ט שאין הסדר מעכב, ואם נימא דהלבוש אית ליה עיקר הך דינא דסדר ברכות התורה אינו מעכב א"כ ע"כ שהוא מטעם הנ"ל שכבר חלה חובת הברכה.

ובתהלה לדוד שם הביא בשם ספר דבר שמואל שהסתפק אם הסדר מעכב, ועי' אג"מ או"ח ח"א סי' מז סק"ג.

ויעו"י עוד בתהלה לדוד שם שדן בניד"ד לענין הפסק בין הברכות ומתחילה נסתפק אם אסור להפסיק ביניהם או לא, והביא דבב"ח סי' רטו בשם רש"ל משמע שאסור להפסיק ביניהם וסיים שצ"ע לדינא.

עכ"פ להלכה הפסק בד"ת עכ"פ בדיעבד או בקראוהו לעלות לתורה דלא אפשר, לא חשיב הפסק בין ברכה לברכה, כיון דקי"ל כהשו"ע בסי' קלט שם דאפי' שלא כסדרן אינו מפסיק וכ"ש כסדרן, אבל לכתחילה אינו ראוי להפסיק מאחר שטופס ברכות תקנוהו לדין לברך כולן יחד וזה מה שלמעשה הטעם שאנו יכולין לברך כולן אחר דמדינא דגמ' יצא בברכה אחת, כיון שאנו מברכין הכל בברכה אחת. ויכ"ש אם נחשוש לדעת הלבוש לפי מה שנתאר דיתכן שדעמו שצדיעצד יולא צרכה אחת א"כ יש מקום שצ"ל צרכה ראשונה אחר שהפסיק ואמר ד"ת].

ולענין ללמוד בין ברכה ראשונה לשניה משמע מעצם הדין שהזכירו כמה אחרונים כנ"ל דיש תקנה מדרבנן לברך כל הברכות א"כ אין ללמוד בין ברכה ראשונה לשניה אפי' רק מחמת זה, וכ"ש להפסיק בדבר אחר בין ברכה ראשונה לשניה דסו"ס לגבי ברכה ראשונה הו"ל כמברך על המצוה ומפסיק בין הברכה למצוה.

(ויש לדון דמפסיק בדברים בטלים בין ברכה ראשונה לשניה אולי לא חלה ברכה ראשונה כלל, אבל במפסיק בין ברכה ראשונה לשניה בהלכה פסוקה יש לצרף דעת הגר"א שהלכה פסוקה צריכה ברכה"ת ואפשר דגם האחרונים מודים דסגי לענין לימוד אחר ברכה"ת, וממילא מכיון שאין כאן אלא חשש דרבנן, דהדאורייתא יצא באשר בחר בנו אין חוזר על ברכה ראשונה כמ"ש במשנ"ב ריש סי' מז דבספק ברכה אחת הוא ספק דרבנן ואין חוזר).

על איזה איסור דאורייתא עוברים בהוצאת שם שמים לבטלה

בסנהדרין

נז ע"א ובפ"ק דתמורה ד' ע"א מבואר שאיסור הוצאת ש"ש לבטלה בלא שבועה (וה"ה בלא ברכה לפי חלק מהפוסקים ואכמ"ל) הוא באזהרת עשה בלבד, דאת ה' אלהיך תירא, וכן הובא במנ"ח במצוות לא תשא בפ' יתרו.

ואמנם הרמב"ם פ"א מהל' שבועות הי"ב הזכיר פסוק אחר ליראה את השם הנכבד, והאחרונים כתבו בזה (עי' מה שציינו בספר המפתח) ולעד"נ דלא קשיא כ"כ דהרי הוצאת שם שמים לבטלה הוא ביטול מצוות ירא"ש ועובר על כל עשה שנזכר בו מצוות ירא"ש, והרמב"ם דרכו שאינו מדקדק בדרשות המקראות כמו שמצינו גבי ולקח ולקחה דפ"ק דיבמות ובעוד הרבה מקומות, וכך דרך הגמ' ג"כ שלא לדקדק בדרשות להביא המסקנא דהדרשא, כמ"ש התוס' בהרבה מקומות (הביאם הב"י בהליכות עולם) ורמב"ן ור"ן (הובא שם).

ולענ"ד יש להביא תוספת עוד לדברי הרמב"ם דבמתני' ר"פ חלק תנן הלוחש על המכה אין לו חלק לעוה"ב ואבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיות, והנה בגמ' על המשנה שם הביאו מקורות לאותם שנמנו שם במשנה שאין להם חלק לעוה"ב ולתיתי הנך לא הביאו, ונראה משום דסמכו בזה על מה שהובא קודם לכן קרא דכי דבר ה' בזה בדף צט, ומבואר מזה דדבר פשוט הוא שכל מקום שנזכר לכבוד ה' ולירא ממנו ושלא לבזותו כולל דין זה שלא להוציא ש"ש לבטלה.

אולם החינוך במצוה הנ"ל כ' דבהוצאת ש"ש לבטלה עובר בלא תשא, והוא תמוה טובא לפי הגמ' הנ"ל, ובפרט דמבואר בגמ' שהמברך ברכה שא"צ עובר בלא תשא, ואפי' לשי' הרמב"ם (לפי מה שפירשוהו המג"א והרע"א דלא כהחזו"א) שעובר מדאורייתא אבל משמע דוקא ברכה לבטלה, וכמו שנתבאר טעם הדין באחרונים.

ועוד הקשו (יעוי' בהערות המגיה מהדורת מכון ירושלים על החינוך שם) דהרי בחינוך להלן מבואר כמ"ש בגמ' שם דבהוצאת ש"ש לבטלה יש אזהרת עשה, והובא בהג"ה שם בשם הערות הגרי"פ על הרס"ג שכ' שכן דרך הראשונים שכינו שבועת לבטלה בשם הוצאת ש"ש לבטלה אבל אין הכוונה הוצאת ש"ש לחוד בלא שבועה דבזה אין לא תשא אלא אזהרת עשה בלבד.



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