



- שבוע 76 5
- 5 האם עגילים מותרים בשבת
- 6 האם יש איסור מנע אחותו קטנה ונדולה נשואה ורווקה
- סיר בשר שבשל כל צרכו ויש בו עצמות עם מח שלא נתבשלו כל צרכן האם מותר להחזירו בשבת (באופן הסותר להחזיר) והאם תלוי במנהג רוב העולם אם הם רגילים לאכול עצמות או שתלוי גם במיעוט אנשים או באדם עצמו או באנשים שהסיר מיעד להם לאכול
- 7 כביאור ענין נגיזת התבילת (מכתב)
- 9 הערה בדיון מחיית עמלק לשיטת הרמב"ם
- 16 אם יש איסור לפרש הנביאים שלא כתרנום
- 17 בדיני אמן על ברכה ששמע רק חציה וצריך לצאת בה (לדעת חשו"ע סי' קכד) האם כולל גם במקרה שאינו רוצה ואינו מתכוון לצאת בברכה זו
- 17 מתקן לחליצת נע"ים לכהנים האם מותר לקובעו בבית הכנסת לצד ארון הקודש
- 23 שאלות על בארה של מרים
- 25 ש"צ שאינו סמתי ומתחיל ברכה אחר כך האם עונים אמן ומה הדיון בברכות השחר והרחמן
- 32 האם אפשר להכניס תמונות אנשים במידור תפילה
- 34 המצוה שלא יהיה חוצץ בינו לבין הקיר בתפילה האם מקיימה גם כשמתפלל בריחוק מאוד מן הקיר ואין דבר חוצץ בינו לבין הקיר
- 36 לדעת הגר"א שצריך עמוד במנילה וכן למנהגו שהיו ב' עמודים במנילה האם הוא מעבב בדיעבד
- 37 מי שחלם בהקיץ בחלק מזמן קריאת פרשת פרה ולא התבטל בחומש בחלק מהקריאה האם יצא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 39
40 מי שאמר בקבר בפתח במקום בקבר בשו"א או להיפך אם יצא בקריאת התורה ובפרשת פרה
44 האם מותר לקנות מוצרי עישון טבק לאדם אחר
45 האם הסיכה היא גם בראש או רק בגוף
46 האם ראוי להחמיר לומר נפילת אפים ותחנון בימים שאין אומרים בהם הציבור
47 האם מותר להכניס למקוה אדם שמועז שכתב שילם
אדם שמועד שוב מיד לאחר ברכת המזון או אוכל דבר שטיבולו במשקה או מתפלל האם צריך ליטול שוב
48 ידיו
49 האם ראוי לנשק בית המזוזה בידיים שאין נקיות
50 האם מותר לאכול קטניות בערב פסח בזמן האסור באכילת חמץ
מי שיש לו רק מצה בערב פסח שחל בשבת אחר זמן איסור אכילת מצה לכל הדעות ולא אבל מעודה שניה
50 של שבת האם יאכל מהמצה או לא יאכל
53 המוכרים שאפשר לברוק החמץ בפנים האם מותר לעשות כל הבריקה כך
54 בדרך על ביעור חמץ ולמחרת הביאו לו חמץ חדש במתנה לשרוף האם נכנס למפק ברכות

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 השו"ן" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

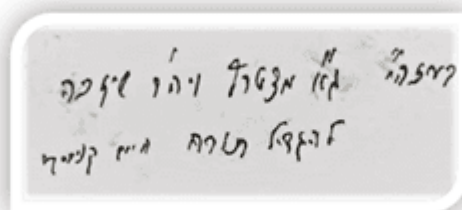
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלושה 6)

השתתפות בהוצאות בשלושה 5

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

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה



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 עלינו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

האם עגילים מותרים בשבת

הנה

עצם הכנסת עגילים לאוזן הוא כמעט מפורש במשנה בפ"ו דשבת להתיר דתנן פורפת על האבן וכו' ובלבד שלא תפרוף לכתחילה בשבת וכו', ולגבי הכנסה לאוזן תנן שם הבנות קטנות יוצאות בחוטין וכו' ולא נזכר שם שום הגבלה בזה, וכן בשו"ע או"ח סי' שג ס"ח אי' אבל יוצאה בנזמי האוזן, ולא נזכר שם שום הגבלה בזה, ובאמת אין שום טעם ברור לאסור בהכנסת עגיל לאוזן אם כבר יש נקב.

ובמקרה שיש חשש שיצא דם על ידי ההכנסה לאוזן הנה מצינו היתר להוציא קוץ אם אין פס"ר שיוציא דם (כ"כ בבאה"ל סי' שח סי"א ד"ה הקוץ מש"כ בדעת המג"א לתרץ קושיית הא"ר), אבל יש לדון דשם בבאה"ל מבואר הדין לגבי צער וכאן אינו מקום צער, ונראה דלדעת המג"א שם שנקט הבאה"ל בדעתו שההיתר (בסנהדרין פה) במקום צער הוא אם אין פסיק רישא א"כ בלא צער אין היתר אפי' בלא פסיק רישא (וע"ע במשנ"ב סי' סכ"ח בענין האזהרה שלא יוציא ומה שהקשה החמד משה על אזהרה זו שהיא מהמהג"א, וי"ל דלפי תירוצו של הבה"ל בסי' שח מיושב גם לשון זה דמיירי רק שלא יהיה פס"ר, וע"ע בשעה"צ סי' שכח שם ס"ק סג), אבל להחמד משה ומשמעות סה"ת שהביא הבה"ל בסי' שח שם דבמקום צער התירו אפי' פס"ר שודאי יוציא דם, א"כ יש מקום לומר דבמקום שאין פס"ר ולא ניחא ליה אפשר שיהיה מותר אפי' שלא במקום צער, ובחמד משה בפנים בסי' שכח משמע בלשונו דהיתר דצער הוא בפני עצמו ובאופן שאין פס"ר א"צ לבוא להיתר זה עי"ש ובתוס' שבת ריש דף קז (שציין החמד משה שם) משמע דזה יהיה תליא בפלוגתא דר' יהודה ור' שמעון דלר"י דאסור דבר שאין מתכוון בלא פס"ר יהיה מותר כאן רק במקום צערא ולר"ש יוצא מהחשבון שם שיהיה מותר גם בלא צערא עי"ש.

אבל אם מוציא דם בפס"ר פשיטא דאסור כמבואר במשנ"ב סי' שכח סקפ"ח, וכאן גרוע מכל האופנים המבוארים שם, דכאן אינו מקום צער כלל, ולכן כאן גם להחמד משה יהיה אסור.

(ויש לדון באופן שיש מכה או כיעור וכיו"ב וצריך ליתן העגילים משום צער דמצינו שצער כיעור בגוף חשיב צער בדינים אחרים, אם ייחשב כאן צער לכל מר כדאית ליה, ויש לעיין דכאן נזכר הלשון צערא דגופא וא"כ אפשר שהיא קולא מיוחדת משום כאב, וכאן לא

ייחשב צער).

ואם החור נסתם אין שום התר לחזור ולהכניס העגילים באופן דחוק כדי לפתוח בחזרה האליה שהתחילה להקרים, דהרי עושה פתח ורוצה שלא יסתם, וכמבואר ע"פ השו"ע סי' שכח סכ"ח ובמשנ"ב שם סקפ"ח דבאופן כזה ודאי אסור, ואמנם במשנ"ב שם סק"צ נסתפק בענין פתח שכבר היה פתוח ונסתם אבל למעשה לא התיר אפי' מקום צער ואפי' שהזכיר שם רק ש"נסתם קצת" וכ"ש הכא שאינו מקום צער וכאן גם אפשר דלא חשיב נסתם קצת.

ולענין היציאה לרה"ר בעגילים נתבאר מהשו"ע בסי' שג שם להתיר.

ולענין סגירת ופתיחת ההברגה של העגילים יש לדון להתיר בזה באופן שהברגה נפתחת תמיד לפתוח עפ"ד הט"ז, וראיתי במשנה אחרונה סי' שיג אות מד בשם הגרשז"א בשלחן שלמה ס"ה ב שכתב, עגילים ששני חלקיהם מוברגים דרך נקב שבאוזן מותר לפותחם לפני הטבילה ולשוב ולהבריגם לאחריה, ועי"ש בהערה מה שכתב לדון בזה באופן שאינו עשוי לסותרו ביומו.

האם יש איסור מנע אחותו קטנה וגדולה נשואה ורווקה

נגיעה

של חיבה זה מפורש (רמב"ם פכ"א ה"ו ושו"ע אה"ע סי' כא ס"ז, ועי' תוס' שבת יג ע"א ד"ה פליגא) לאסור, ולגבי נגיעה שאינה של חיבה יש שנקטו שהוא קל ואינו כשאר נגיעות אסורות, ובמשנ"ה ח"ה סי' רכה כתב שכך המנהג, וכך נראה עיקר הדעה להלכה, אבל אינו מוסכם לכו"ע, וחז"י בפוסקים דיש שנקטו שהיא ככל ערוה לאסור אף נגיעה כל דהוא, ועי' בהרחבה ובאריכות כיד הטובה בדעות ובפרטים בזה בספר גן נעול ח"ג פרק נט סעי' נז ואילך, ולא אכפול הדברים.

ולענין אחותו נשואה יתכן שיהיה תלוי בנידון אם אחותו נשואה היא דאורייתא ואז אין לה קולא משאר איסור"ב, ומשמע דעיקר הדעה דאין חילוק בזה, (ועי' בנידון זה מה שכתב במקור הלכה סי' יז בירור הלכה אות יא ואז נדברו ח"ג סי' נז עמ' קי ומש"כ ע"ז בגן נעול שם).

אם כי יש שהעירו שמצינו חילוק לגבי בתו דההיתר דקירוב בשר דבתו הוא רק עד שנתקדשה, אבל יש לדחות בקל הראיה משם דהרי שם בנתקדשה לא חמיר אלא רק לענין קירו"ב אבל לענין שינה בכסות לא חמיר בנתקדשה מהביאה סימנים או בושע לעמוד וכו' דגם בזה מותר בכסות ואסור בקירו"ב, דלגבי קירו"ב בלבד יש חילוק בקידושין ואילו בנגיעה כל דהוא דאחותו אין חילוק בין קטנה לגדולה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וכן יעוי' במל"מ פ"א מהל' סוטה ה"ג כבר טען כן לענין יחוד עם בתו נשואה דדוקא לענין חיבה לאותובי בכנפיה שהוא כעין חו"נ יש חילוק בין נשואה אבל מה דאינו מצד חיבה אין חילוק בין פנויה לנשואה, והאריך שם דלפרש"י כיון שהיא מקודשת כגדולה דמיא כבר ואסור לנהוג בה מעשה קטנה להושיבה בחיקו, ולרבינו ישעיה הוא משום שכשניאת נראית כגדולה, ומ"מ סיים דוקא בקירוב בשר הוא דמפלגין בהכי וכדתנן ואם הגדילו זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו אבל לענין יחוד ליכא חילוק וכמבואר עכ"ל ולמד מחילוק זה גם לענין ייחוד עם אחותו, ולפי הטעמים שכתב שם פשיטא שא"א ללמוד מדין זה לדין נגיעה כל שהוא באחותו נשואה.

ובנעם הלכה סי' ז הביא פלוגתא לענין יחוד באחותו נשואה דבצפנת פענח פכ"א מאיסו"ב ה"ד מתיר ובבנין ציון אוסר ושכן נראה במקנה בקידושין ושמפשות הפוסקים לא נראה לחלק בזה.

**סור בשר שבשל כל צרכו ויש בו עצמות עם מח שלא נתבשל כל
צרכו האם מותר להחזירו בשבת (באופן המותר להחזיר) והאם תלוי
במנהג רוב העולם אם הם רגילים לאכול עצמות או שתלוי גם
במיעוט אנשים או באדם עצמו או באנשים שהסיר מיועד להם
לאכול**

סוברים שתלוי במנהג האדם עצמו שאם אינו אוכל עצמות מותר לו להחזיר, והיינו כשאין דעתו לענין העצמות (ראה באריכות במאור השבת בשם הגרנ"ק והגר"ח"ק, ואג"מ ח"ד סי' עז, ובארחות שבת פ"א הערה עה בשם הגרנ"ק, והגר"ח"פ שיינברג האריך בזה בספר הזכרון לר"ב ז'ולטי עמ' תרמג וע"ע במנח"י ח"ח), והיינו בודאי במקום שאין אוכלים העצמות עכ"פ רוב העולם (ראה בהרחבה מחשבת השבת עמ' קיא ואילך).

ויש שכתבו דאם רגילים במקום לאכול עצמות יש לחוש בזה משום בישול גם אם הוא עצמו אינו אוכל (הגר"ש אלישיב ארחות שבת פ"א סל"ג, מנח"ש ח"א סי' ו, שלחן שלמה סי' רנג יא ב, שש"כ פ"א ריש סי' כ בשמו, תבנית השלחן סי' שיח ס"ד אות ב בשם הגרנ"ק, ועי' חוט שני ח"ב פכ"ו סק"ב, והגר"ש דבליצקי הסתפק בזה, הובא אליבא דהלכתא סג עמ' קעה, עי"ש).

והיה מקום לומר דעיקר הנידון מתחשב לפי מנהג העולם באותו מקום לכו"ע דאם ידוע שבאותו מקום אין אוכלים כלל דבר זה א"כ לא חשיב אוכל שם (ע"ע מחשבת השבת שם ובאמת ע"ע חכו ממתקים מה שהובא בשם הגרש"א בהקשר לענין זה), ומאידך גיסא

יש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בסוגי' דמצא עצמות קדשים חולצין משמע דיש להם דין אוכל ולא נזכר שם דתליא במנהג הזמן, וגם בשאר דיני עצמות דקדשים וקרבתן פסח ועורות דטומאה והדעות בזה לא נזכר שיש שינויים בזמן (אא"כ נפטור מצד מתעסק בעלמא או פס"ר דלא ניה"ל אבל להלכה לא אמרי' לה להיתרא עכ"פ באופן רגיל), וגם עי' בסי' צה ביו"ד בדין צירוף מוח בעצמות בתערובת עי"ש.

ולפי הצד שתלוי במקומות יתכן שעיקר הנידון כיצד להחשיב הדבר במקום שאין מוחלט המנהג כגון במקום ספק מנהג שלא הוברר מנהג הרוב או רוב מצומצם או במקום שיש כמה מנהגים קבועים של כמה עדות וקהילות וכיו"ב, אולם בארחות שבת שם בשם הגריש"א והגרשז"א משמע שהחמירו גם במיעוט שאוכלים כן, עכ"פ מדרבנן, ויש להוסיף דגם לענין מוקצה לכאורה סגי במיעוט שאוכלו כדאשכחן בבשר תפל (אם כי לענין פירורים לכאורה אינו כן, דלכאורה פירורים ראוי למיעוט המצוי ועי' בהל' סעודה, ולענין מוקצה עי' בהרחבה בתשובתי על פירורים, וילע"ע בנידון זה של מיעוט המצוי במוקצה), וגם יל"ע אם אמרו כן גם במיעוט שאינו מצוי וא"כ אם נאמר גדר בזה, ואולי הגדר אם אוכל המוח נראה משונה ומילתא דתמיהה או לא.

ומ"מ מי שאוכל בעצמו העצמות שבזה לית מאן דפליג (עכ"פ למסקנת הדברים) שאסור לו לבשל העצמות למאכלו בשבת.

ולענין אם יש מהאנשים שלהם מיועד הסיר שמעוניינים באכילת העצמות ויאכלו את העצמות יל"ע אם אומרים דלגבי המבשל לא חשיב בישול, ולכאורה לא שייך הנידון לגבי המבשל עצמו אלא לגבי אלו שבשלו להם, דהמבשל יש לו טוה"נ שמכין אוכל מבושל לנצרך למאכל זה ולא גרע ממבשל יתד בתנור שלא לצורך אכילה, ואע"פ שפשטות לשון הארחות שבת שם בשם הגרנ"ק משמע שהולכים בתר האדם עצמו אולי יש לומר דלא מיירי באופן שיש עוד שאוכלים עמו והיינו הך כמו האדם עצמו.

בביאור ענין גניזת התכלת (מכתב)

יש"כ

על מאמרו בענין הטעמים לשלילת זיהוי התכלת הנפוצה כהיום, אקצר בנידון זה מאחר שכבר נכתב בו הרבה, ומ"מ פטור בלא כלום א"א.

הנלענ"ד כתבתי כבר בכמ"ק בשו"ת עם סגולה ושו"ת שכיחא דבתכלת האידנא יש מידי הרבה סיבות המצטרפות זל"ז היוצרים מצב של פטור גמור מלבישת ציצית זו להלכה וכמו שאבאר להלן בסמוך שוב, וכעין מ"ש הגריש"א והגרנ"ק, וזה למרות שהדעת נוטה שיש קשר בין מיני הפורפורה לתכלת שבתורה לדרוש ולקבל שכן.

לגוף מש"כ שהלשון התכלת נגזר לא משמע שהיא גזירת המלכות לענ"ד אדרבה לו יצויר שהיה על ידי גזירת המלכות א"כ שפיר אפשר להבין ששינו בלשונם ולא נקטו במפורש את הענין מפני יראת המלכות, וכמו שהבאתי בביאורי לפסיקתא רבתי (פרשה כא עמ' תה ד"ה אם יאמר) ולמדה"ג (פרשת תולדות עמ' צ) ועוד, כמה מקומות שמצינו בחז"ל שדברו כנגד הנוצרים ודברו בלשון רמז בכיסוי טפחיים מפני היראה ומפני דרכי שלום, וגם הגמ' בסנהדרין יב הידועה בזה לא לחינם נקטו בלשון רמז (ואם אנו מפרשים באופן אחר מפירושים אחרים אין זה שהחכמנו מהם דגם הם אפשר שהיו מפרשים כן אם היו רואים הגזירות והחוקים ומה שרומי הי' קורא עצמו נשר, ועי' רמ"א חו"מ סי' כה), ובראשונים ובאחרונים מצינו זה לרוב מספור ועי' בהקדמת הערוך השלחן לספרו (בדפו"ח נשמט), וק"ל.

ולענ"ד איני רואה מניעה לבאר שהגניזה היתה באופן טבעי, ואדרבה מאחר דרוב דברים בעוה"ז עושה הקב"ה בדרך הטבע (דזה החילוק בין טבע לנס) אם אזלינן בתר רובא יש בזה נחותא ועדיפות קצת.

ואף אם היו מוקדי צביעה שנשארו גם אחרי גזירות המלכות מ"מ מאחר שעיקר מוקדי הצביעה בעולם של יצוא פורפורה נגוזו נגרם המצב להפסק השימוש העולמי במינים אלו.

ומ"מ לגוף הלבשה יש די ספקות כדי לפטור הלבשה לכתחילה דאין ידוע מה הגוון דיש בזה הרבה שיטות ואין ידוע רמת הגוון דגם בזה יש הרבה שיטות ואין ידוע אופן הצביעה ואין ידוע כמה חוטי ציצית, ואין ידוע מה מתוך כל הנ"ל מעכב (ומקיימים בו רק לבן) ומה אין מעכב, וכל הלבשה היא ספק אם היא חובה או מצוה מן המובחר, ולפי מה שנתבאר בתשובה אחרת דלהדעות שאינה חובה אלא רק מצוה מן המובחר יש לזה גדרים אחרים במקום צורך גדול והפסד מרובה, ומלבד זה כל הזיהוי כולו עדיין לא נתברר כל הצורך, וגם אם נקבל שהוא פורפורה, מ"מ פורפורה הוא שם כולל למיני צובעים של חלזון שבים וזה לבד טעם לומר שהתכלת הוא פורפורה מכיון שהוא נצבע מחלזון שבים המוגדר ע"פ לשונם כפורפורה, אך אין ידוע לנו המין המסויים שבו צבעו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

(וגם אין ידוע אם המין שצבעו בו תכלת קיים היום דהיינו שאין ידוע אם נכחד או לא, וכידוע שאף לתכלת שצובעים היום אין מספיק החלזונות שבא"י וצריכים להביא ממרחק וא"כ בודאי שנכחד לכה"פ באופן חלקי, וכמדומה שראיתי בעבר שיש עשרות מינים של פורפורה ובגמ' משמע דיש מין אחד המסויים שהיו משתמשים בו לתכלת של ציצית, וצל"ע לגבי עשרות המינים הנ"ל מה מייחד כל מין, דבגדרי הלכה לא כל שינוי נחשב מין בפני עצמו, ומצד שני כאן שנאמרו סימנים אפשר שנאמרו דוקא כסימני עופות שנאמרו מפי חכמים לייחד את המין, ומ"מ אם יתברר שכל הררי הקונכיות שנמצאו הם רק ממינים מסויימים יש לזה משקל ברמה מסויימת אם נימא דסתם תכלת של המקראות תמיד הכונה לאותו מין).

וגם שיש מצטטים מאמר שיש די ראיות בתכלת להתיר עגונות, נלענ"ד דהדברים הוצאו ממשמעותם הפשוטה, דגם לטעמייהו יש לכל היותר ראיות המסתברות דחכמי או"ה היונים שדברו על הפורפורה הכירו במיני הפורפורה את החלזון של תכלת בין מיני החלזונות העומדים תחת השם הכולל פורפורה, אבל יש הרבה דברים הצריכים בירור, ולדוגמא בעלמא מתוך כל הנ"ל הנה במנין החוטים איך אפשר להתיר עגונה על סמך הדעה דיש ב' חוטי תכלת כנגד דעת הגר"א לכאורה וכנגד כמה מדרשים דמשמע מהם חוט אחד, ומאידך איך אפשר להתיר עגונה כנגד רוב ככל הראשונים והאחרונים דס"ל ב' חוטים ובעלמא אין פוסקין כהראב"ד נגד התוס' והרא"ש והשו"ע (בדין גרדומין) ולמה כאן נפסוק, ולכן גם אם נימא דיש ראיות מוחלטות על פרט בתיאוריית הזיהוי, עדיין יש כמה דברים לדון לענין לבישת הציצית להלכה (ומ"מ הלובש אין מזניחין אותו מאחר דעכ"פ בחלק מההכרעות אכן יש סבירות ברמה מסויימת שהכריעו כדעה שאפשר לסמוך עליה).

ויש להוסיף דכידוע שיש ריבוי קושיות על זיהוי המין אף שאפשר לדחוק ואף שיש מקום לטעון דיש ראיות כנגד הקושיות ושבקינהו לקושיות דדחקי אנפשייהו כנגד הראיות, וגם על חלק מהקושיות אפשר לטעון שיש ראשונים שסברו להיפך, דהרבה מהנידונים תלויים במחלוקות ראשונים, מ"מ כל ריבוי הקושיות חזו לאצטרופי לכל הספקות הנ"ל, דהרי אם חלק מהקושיות מוטעות וחלקן נכונות ואפי' אם רק קושיא אחת נכונה כל הבנין נפל, וכדי לקיים את הזיהוי צריך לומר שכל הקושיות כולן מוטעות ללא יוצא מן הכלל, ומה שאפשר לומר ודאי שיש כאן לכה"פ עוד צירוף דחזי לאצטרופי לכל יתר הספקות דלעיל.

ובעיקר המאמר שהזכרנו שאמר חכ"א דיש די ראיות בזיהוי התכלת כדי להתיר עגונה יש להעיר דגם אם כנים הדברים מ"מ גם פסק של חכם מובהק ומופלג בדורו הוא ג"כ די כדי להתיר עגונה שהרי סברא שחידשו מדנפשייהו הרמב"ן והרשב"א ותוס' ורא"ש ושאר פוסקים יש בו כדי להתיר עגונות גם בזמנינו ומעשים שבכל יום שכ"ה, וגם סברא שכתבו הב"ש והח"מ וכן הגריש"א והגרנ"ק דאטו קטלי קניא באגמא אנן, ואדרבה בעלמא דרך הוא שאחר המו"מ החכמים מכריעים.

השלמות ומכתבים

יש"כ על הערתו וכו', המכתב שכתבתי שע"ז הגיב כת"ר הוא תמצית מה שכתבתי ביתר הרחבה בשו"ת עם סגולה ח"א מהדו"ק (ובשו"ת עם סגולה שבאוצה"ח השמטתי התשובה הנ"ל, וישנו רק בעם סגולה הנדפס) ובתשובה אחרת שנדפסה בשו"ת שכיחא ד"ה האם יש חיוב להטיל מצוות תכלת בזמנינו מחלזון שאומרים שהתברר שהוא חלזון התכלת, ועוד מאמרים כתבתי בנידון זה.

עיקר הטעם לפטור לענ"ד הוא מחמת דברים מסויימים שאכן לא התבררו כל הצורך לכל הדעות, היוצרים ספק ספקא ומהווים מכח זה פטור הלכתי, לכה"פ ליישב הנהגת רבוותא וק"ק דבכל אתר ואתר שלא הטילו תכלת בציציותיהם מטעמי הלכה אף שרבים מהם לקחו צד שיש כאן זיהוי.

והענין הוא שאחר שיש יותר מספק אחד מהספקות השייכים להטלת התכלת בפועל (כגון בפלוגתת הראשונים במנין החוטים ובפלוגתת הראשונים אם הוא חובה או רשות, ונספח לזה זיהוי המין שנחלקו בזה טובא באי בהמ"ד, ואמנם הדברים מוחלטים לכל דעה לב' הצדדים, אבל ההוכחות מב' הצדדים הם דברים שיש לדון בהם ולדבר בהם, והוא נושא מסועף בפני עצמו), ממילא כבר אין זה כבר מוגדר ספק דאורייתא אלא ספק ספקא דאורייתא.

וכל שאר הצדדים שהזכרתי ושלא הזכרתי הם חזו לאצטרופי בלבד ואף מהם שקלושים טובא.

וכבר אמרתי בהזדמנויות דלענ"ד גם מדרך הטבע כשמתעוררות כמה ספקות ושאלות שכל אחת מהן נידון בפני עצמו ולומר שכל ההכרעות בכל השאלות נוטות ומוכרעות למסקנא אחת הוא דבר הנמנע בד"כ בדרך הטבע, דמטבע הדברים אף בסוגיות שיש ראיות לכאן ולכאן או ויכוח בין שני מופלגים שכל אחד מביא בידו חבילות של תשובות, בד"כ ההסתברות היא שיש צדדים לכאן ולכאן (לפעמים פלוגתא ולפעמים חילוק בין אופנים ומצבים וכיו"ב).

ומ"מ בודאי שהלובש אין מזניחין אותו מאחר שיש הסתברויות לחלק מהצדדים, כמ"ש בפנים ושכמ"ה.

ולגוף הנידון שיש תירוצים על קושיות אם יש לסמוך ע"ז בבירור לומר שאין צד אחר, לענ"ד אין לדמות פירוקי דבש"ס לפירוקי דידן למימר דכל פירוקי דידן נחשבים שאין בהם ספק ולומר דכמו שפירוקים שלהם הם אמת כך פירוקי דידן, אין לומר כן, דהא אדרבה פירוקים שבש"ס יש להם כמה טעמים חוץ מהטעם שנכתב בגמ' עצמה וכידוע מהגר"א גבי גילוי משקין שיש הרבה טעמים שלא נזכרו להדיא (יעוי' בס' הגאון מה שהביא בזה), וגם אם נתבטל הטעם לא נתבטלה התקנה.

ותדע דקבלת הגאונים (ר"ח ב"ק לז ע"א ועוד) דאם תמצי לומר הוא הלכה, וכן היכא דהו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אמוראי אליבא דחד תנא קבלת הגאונים דכך הלכה (עי' בתוס' דסוכה בענין הפכן על צידיהן ועוד), וכן הלשון דכולי עלמא וכיו"ב הוא הלכה (עי' בתוס' בפ"ק דב"ק בסוגי' דרב אסי ובתוס' דקידושין בסוגי' דדבר שלא בא לעולם ועוד), וכן בלשונות איכא דאמרי (עי' תוס' פ"ק דע"ז ז ע"א), ומבואר מזה דיש דברים שנזכרו בגמ' בלא טעם והטעם כמס' עם בעלי הגמ' וכך הלכה, ועוד דהתלמוד קבלוהו כל תפוצות ישראל בכל מקומות מושבותיהם כמ"ש הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה ולכן הכרעות התלמוד הם מסקנות, כדאמרי' בב"מ פו ע"א רב אשי ורבינא סוף הוראה, ופרש"י הקושיות והתירוצים שלפניהם.

ועם כל זה אמרי' בע"ז ל ע"א פירוקא לסכנתא, ופרש"י לדבר שיש בו סכנה אתה בא לתרץ ולסתור ראיות שאנו מביאין ואנן נסמוך אהני שינויי דליתו אלא ודאי ל"ש הכי ול"ש הכי וכו', (ומכח זה פסק הרמ"א ביו"ד סי' קטז דבסכנה יש להחמיר בספקות יותר), ועי' בשד"ח מ"ש בשם האחרונים גבי אין עונשין מן הדין, ויעוי' ב"ב קלה ע"א ולא מי לא שנינהו כאן למפרע וכאן להבא ואשנויי ניקום ולסמוך וכו', וכע"ז נזכר הלשון בראשונים ובפוסקים בהרבה מקומות דאשנויי לא ניקום ונסמוך או דאשנויי דחיקי לא ניקום ונסמוך.

ותירוצים ואוקימתות שבגמ' הכל אמת וכדאמרי' במגילה יט ע"ב שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים עי"ש בפרש"י (ועי' בפרש"י ברכות ה ע"א), אבל פירוקי דידן הכל לפי הענין וא"א לומר דכל פירוקי דידן הם בחזקת ודאי, וכמ"ש הרמב"ן עה"פ דלא תסור דיש פנים לכל דבר, אלא לכל היותר יש לנהוג כהמסתבר כמ"ש הטור בהל' דיינים בשם הרמב"ם וכמ"ש הרא"ש ממשפט שלמה, דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות כמ"ש בפ"ק דסנהדרין מדכתיב ועמכם בדבר המשפט, אבל כשיש הסתברויות הפוכות וסותרות שוב יש לדון בכל אופן לפי הענין.

*

לכבוד הגאון כמוהר"ר שליט"א

עברתי בין בתרי הערותיו והנאני, ואמנם בשנים האחרונות גדרתי עצמי קצת מלהשקיע עצמי לרשום בעניינים אלו מאחר ואין סוף למאמרים שנכתבו בזה, וכמעט שאין שאלה או נידון שא"א למצוא כמה מאמרים שכתבו עליהם כמה צדדים וצידי צדדים, ומ"מ לגודל חביבותו וחביבות ד"ת שכתב (והרבה פנינים יקרים ראיתי בדבריו והנאני, כמו ביאורו על הסממיות בספרי דהכונה לאדום כמ"ש רז"ל דשממית היינו אדום), אמרתי אכתוב כמה עלים העולים במחשבה תוך כדי עיון בדברים:

(א) מש"כ ולכן לו"ד וכו' ולפ"ז ניחא וכו', א"ה וכן מבואר בתוס' פ"ג דסוכה דהירושלמי חולק על הבבלי וסובר שהוא ירוק (ירוק בלשונינו) ודלא כהגר"א.

(ב) מש"כ בדעת הירושלמי דהכונה שהוא ירוק כחול ולא ירוק ממש כעשבים, ע"ע רש"י סוטה יז ע"א דגם בדעת הבבלי כ' אינו דומה אלא דומה לדומה רק דשם התחלת הדמיון

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לים, ובירושלמי שהתחילו בעשבים שדומים לים ע"כ שיותר דומה לעשבים מאשר לים.
(ג) מש"כ דהירושלמי מודה שאם הוא דומה לרקיע יותר מלעשבים הוא כשר, אינו מוכרח דאפשר שסברו שמשמעות לה"ק דתכלת אינה כן או שיש טעמים אחרים למה לא יהיה כחול ממש או ששום טעם יש שצריך שיהיה דומה לים ג"כ, וגם בתוס' ריהטא דמילתא שלא סברו כן, ומ"מ מסתמא שהלכה כהבבלי בזה כמו ברוב דיני התורה.

(ד) מש"כ דממה שלא פירשו גוון מדוייק ש"מ שאינו מעכב, הנה לפרש"י בסוטה שם נמצא דפירשו גוון מדוייק וכן בזהר פירשו גוון מדוייק בכ"מ, ובכמה ראשונים ואחרונים נזכרו ג"כ הגדרות הגוון כמו שהובא בלולאות תכלת, ודוחק לומר שיש כאן מחלוקת, אלא דלא היה מצוי כ"כ הצביעה במקום תלמוד הבבלי, כדמשמע בסנהדרין יב ומנחות מב שהיו רק מביאים לשם תכלת, ולכן נבוכדנצר הוצרך להשתמש באנשי צור בשבת כו, וגם לפי הצד שהוא פורפורה כמדומה שלא היה מרכז פורפורה בבבל, ולא עסקו בסוגיות זרעים וטהרות שלא נגעו להם כ"כ כדמוכח בברכות כ' וכדמצינו שלא נסדר ע"ז תלמוד בבלי, וירושלמי סדרו זרעים שהיו נוהג בהם וטהרות לא, כיון שטהרות לא היה נוגע, ואף קדשים המשמעות הפשוטה שאין ירושלמי קדשים, ועי' בהקדמה לירושלמי קדשים המזוייף מה שליקט שם, ומ"מ הבבלי שיש קדשים היינו משום ונשלמה פרים שפתינו שנאמר רק לענין קדשים.

(ה) הראיה מהתוספתא התכלת אינה כשרה אלא מן החלזון לענ"ד אין בה הכרח גמור ומספיק לומר שלא היה עוד חלזון (גם אם נימא דהה"א הידיעה אינה ה"א הידיעה) דיש לומר דמדבר בחלזון הידוע אצל העוסקים בזה וליכא למטעי, (גם אם לא נצטרך להיכנס לנידון אם היה מפורסם באו"ה לצבוע כחול בחלזון אחר או לא), וכמו הרבה תיבות בלשונות הפוסקים והעם שיש להם הרבה משמעויות ואעפ"כ כאשר מדברים בנושא המסויים ברור על מה הכוונה וכמו שהבאתי לזה הרבה דוגמאות (ואפשר להביא עוד) בתשובתי על דל"ת של תפילין שהיה כינוי לקשר המרובע בהרבה מתפוצות ישראל בחו"ל.

ואין כוונתי שאין יותר ניחותא לומר כמ"ש כת"ר אלא רק דעדיין מקום הניחו לנו להתגדר בזה ולדון אם יש כבר ראייה גמורה או לא.

ויש להוסיף דפשוטות הגמ' חלזון זהו וכו' משמע שהיה אחד, וכמו שרמז כת"ר בתחילת דבריו.

ויש להוסיף עוד דיש אחרונים שדייקו מלשונות הראשונים דהגדרת תכלת בלשה"ק הוא רק הצמר הנצבע מהחלזון ולא הגוון שהוא אינו נקרא תכלת בלשה"ק, ואם נקבל דבריהם אפשר להסכים שדחוק לומר שיש בזה כמה מינים (ואם נמצא עוד מין שהוא חלזון ג"כ יהיה כשר) שכולם כשרים אם נצליח להגיע לזה לגוון כחול.

ויש להוסיף דאם נימא דהוא מין המסויים אפשר להבין יותר טעם התורה שהקפידה על מין מסויים אבל אם נימא דהתורה רק הקפידה כעין דין שצריך שיבוא מבעל חי בעל קונניה הוא מחודש קצת, ודברי התפא"י בזה תמוהין (וגם אם נלך בביאור התוספתא על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היסוד של התפא"י הכשרות תהיה לכל כחול היוצא מן החי).

ויש להוסיף דיש חלזונות שאינם בים ולפי הלומדים בתוספתא שכל חלזון כשר א"כ אם נצליח להוציא כחול מחלזון דיבשה שוב יהיה כשר, וזה צריך ביאור יותר דמהיכא תיתי שהקונכיה היא זו המכשירה את התכלת, אבל לשאר מפרשים ניחא הכל.

(ו) מש"כ דע' שנה גוזמא ע"פ סוגי' דתמיד ושאר דוכתי יש להוסיף עוד דבהרבה מקומות כתבו הראשונים על מנינים שנזכרו בגמ' שהם גוזמא.

(ז) מה שהקשה כת"ר על הסוברים שבפורפורה זו השתמשו בעבר לצביעת ארגמן בלבד דסוף סוף למה באמת לא השתמשו בזה לצביעת תכלת, הנה האמת דיש עוד טענות בזה לכאן ולכאן כמו שהרחיב כת"ר ושאר מחברים, אבל על גוף טענה זו יש ליישב (ועיקרי הענין ראיתי למחברים שכתבו בזו) דמאחר והחומר הסופי היוצא מתכלת זו הוא שווה לקלא אילן בתרכיב א"כ סברא הוא שלא טרחו בדבר להשקיע בזה, וצע"ק דלפי סברתם יוצא שהתכלת האמיתית אינה דומה ממש לקלא אילן, אבל בגמ' במנחות מב ע"ב וב"ק סא ע"ב מוכח לא כן, נמצא דבלאו הכי קשה, וגם אין בידי הכלים לבדוק בין הצדדים בזה האמת ביד מי.

(ח) בדברי הספרי על צבעונין וקלא אילן לענ"ד בא הספרי לכלול כל צבעונין שיימצאו שאפשר לזיף בהם גוון הדומה לתכלת מי פחות ומי יותר, (וגם אם לא נרשם בספרי האומות שהיה עוד צבע כחול אפשר שהיה ולא נרשם או שלא היה צבע המועיל ולכך לא היה בו שימוש רב), וכלל צבעונין לחוד וקלא אילן לחוד מכיון שקלא אילן היה מצוי ביותר שאף המומחים לא היו יכולין לגלות הזיוף בטביעות עין.

(ט) לענ"ד אין להוכיח מהגמ' במנחות שם שהקלא אילן קל וחלש בצבעו מן התכלת (והיא שי' התפא"י), ואדרבה יעוי' בתוס' דזבחים צה ע"א דמשמע אפכא, אלא שהוא בדיקה ככל הבדיקות שבש"ס שלגבי החומרים הנזכרים שם יש חילוק בין תכלת לקלא אילן, וכמו בדיקת סממנים בזבחים שם וכמו בדיקת לובן ביצה בהניזקין וכמו בדיקת בשר במעשה דסליק וע"ז הדרך, ומ"מ אפשר שיש משמעות ברמב"ם דייחודיותו של התכלת שהוא צבע חזק.

(י) לענין מנין החוטים בציצית יש עמדי מה לכתוב בזה מכמה שנים ואולי לכשיזדמן ארשום אי"ה.

*

קצת השלמות על תגובה אחרונה של בת"ר:

(א) מה שתכלת היא מצוה מן המובחר הוא דבר שנתבאר בפוסקים רבים מאוד, ראשונים ואחרונים, ופלפלו בזה הרבה בסוגיות הש"ס ובדרשות המקראות שמשם יצא להם זה וכן מדעתם הרחבה והבנתם הפשוטה בביאור דין זה, כמו שהרחבתי במאמרי המורחב שצינתי לו, ובודאי שיש כאן שיטה חשובה מאוד שסברה כן.

(ב) לגבי מה שכת"ר כתב שלא נזכר הגוון המדויק של התכלת במשנה ומשמע שאין הגוון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מעכב (דאחר שביארתי למה לא נזכרו בגמ' חזר כת"ר והקשה למה לא נשנו במשנה), הנה בעצם כלל דיני ציצית ועוד הרבה דינים מעיקרי ההלכה לא נשנו במשנה כלל, הנני לציין מש"כ הרמב"ם בפה"מ בפ"ד דמנחות מ"ד ולא דברה המשנה בדיני הציצית והתפילין והברכות שחייבים לברך עליהם וכל הענינים התלויים בהם, וסיבת זה בעיני לפי שהיו הדברים האלה מפורסמים בזמן חיבור המשנה והיו ענינים ידועים ונהוגים ביד כל עכ"ל, ועי' עוד בזה בחת"ס גיטין עח ותורת הנביאים למהר"צ חיות ושו"ת בית נפתלי סי' כח (הובא בהרחבה במבוא למגילת אנטיוכוס מהדו' כוונת הלב).

ג) לגבי המו"מ בענין הזיהוי כבר נכתבו א"ס ספרים ומאמרים לכאן ולכאן, וא"צ בזה לדידי ודכוותי, ולכן כל מה שאכתוב בזה מיותר מעיקרו, וכ"ש שכבר כתבתי בכמה הזדמנויות דעתי בזה, ומ"מ מאחר וזכיתי שכת"ר כבודני וכתב לי דעתו בנידון אכתוב עיקר הענין בזה לענ"ד.

דהנה מה שמוכח מספרי חכמי האומות בעיקר הוא שיש מיני צובעים מן החלזונות שבים שכולם נכללים תחת שם פורפורה, ולכן לפי המסתמן שחלזון של התכלת מבחינת ההגדרות והשמות של המדע באותה תקופה היה יכול להיות מוגדר כ"פורפורה" מכיון שהוא עונה לתנאי האחד והיחיד המקבע את השם הזה דהיינו צבע ממקור חלזוני ימי, אף אם לו יצוייר שהשימוש בו על ידיהם לא היה עיקרי ומרכזי (וזה עוד נושא בפני עצמו שיש צורך לדון בו ולהרחיב בו ואכה"מ לזה).

מאידך גיסא את כלל כל מיני הפורפורה המובאים בספריהם איננו יכולים לזהות בבירור, ואינו בהכרח שאנו מכירים את כל המינים שהיו להם (כפי שיש מינים אחרים של בעלי חיים שהיו לקדמונים ואינם מוכרים כיום), וכמות החלזונות בים המזרח התיכון כיום אינו מספיק לתעשיית צבע כמו שהיה בזמנם כך שבלאו הכי מראה שהרבה נכחד, ומאידך גיסא כמדומה שקראתי במאמר אחד שיש עשרות מיני פורפירא (אולי כחמישים), מלבד כמה מינים בודדים מסויימים ומיוחדים המפורסמים בקביעות במאמרים התורניים.

וכמדומה שראיתי בעבר באיזה מאמר מדעי (שאינו קשור לענין התכלת) דהפורפורה במקור משמש לשם אחר לגמרי והוא שם מושאל למיני הצבעונים הבאים מחלזונות. ולכשתמצי לומר שהראיה העיקרית מספרי האומות וגם הרבה מהראיות המשניות הם הוכחה שהתכלת היה מוגדר בזמנם בשם פורפורה שזה כבר בלאו הכי פשוט לפי הגדרת פורפורה שהוא שם מושאל לכל דבר מסוג זה (וכמובן שלפעמים יזכירו הפורפורה ביחד עם מינים אחרים שנתייחדו לשם נפרד אבל בכלליות השם פורפורה כולל כל אלו).

ומאידך גיסא לא נמצא הכרח ברור לומר דחלזון התכלת הוא אחד מן המינים המוכרים לנו כיום, הן משום שרוב הלומדים הגמ' שאינם מכירים הזיהוי לא הבינו את דברי הגמ' כפי שמפרשים אותו המצדדים בזיהוי והן משום דיש משמעויות שונות בחז"ל שהשימוש בתכלת היה לא נפוץ כבר בזמנם והן מטעמים אחרים.

ואיני אומר לכת"ר שכל הראיה אינה קיימת כלל אבל מה שודאי אפשר לומר שכ"ז מסיר מחומר הקושי, וכל אחד ייקח את הדברים לפי הבנתו ושיקול דעתו, ולא אכניס את ראשי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בין ההרים (אין בדברי אלה התייחסות לממצאים הארכיאולוגים).

הערה בדיון מחיית עמלק לשיטת הרמב"ם

שיטת

הרמב"ם לפמ"ש הגרי"ז דמצוות מחיית עמלק הוא רק בשעת מלחמה, ויש לעיין לפ"ז מה דאיתא במכילתא פ' בשלח ופסיקתא פ' זכור ובעוד מדרשים דדוד הרג לדואג משום שהיה אדומי עמלקי, והרי לא היה שעת מלחמה.

ויש לומר דכל אותו הזמן היה זמן מלחמה בין ישראל לעמלק דהרי העמלקי השמידו תבואת ישראל בזמן גדעון ואחר כך בימי שאול נלחמו עמהם ישראל ואחר כך בימי דוד בסוף ימי שאול נלחמו עמלק במעשה ציקלג, א"כ כל אותו הזמן היה שעת מלחמה.

ועדיין יש לדון דדואג כיון שנתגייר א"כ אינו כלול במלחמה הכללית שיש בין ישראל לעמלק, ואולי יש לפשוט מינה דבשעת מלחמה אין כל יחיד ויחיד עמלקי נמדד בפני עצמו.

אבל יש לדחות ולומר דלעולם אם שייך שיהיה עמלקי אחד שלא במלחמה אינו בכלל שעת מלחמה אבל דואג הרי הרג את נוב עיר הכהנים ואחר כך הרג את שאול ובניו.

ולכאורה באמת יש לדייק כן דהרי כשהרגו דוד אמר לו דמך על ראשך ואמרי' בפסיקתא הנ"ל דמך כתיב הרבה דמים שפכת בנוב עיר הכהנים, ויש לפרש דר"ל כיון שכבר הוחזקת בהריגת ישראל א"כ בודאי חשיב לגבך כמו שעת מלחמה.

אולם לקושטא דמילתא לא משמע בפסיקתא שם שזה טעם מה שנתחייב דואג מיתה, אלא מעצם מה שהיה עמלקי, והדמים הם רק תוספת, והראיה דהרי אמרי' ע"ז שם דאין מקבלין גרים מעמלק והא חזינן שאחר שהי' גרות נתחייב דוד במחיית דואג מדין מחיית עמלק.

ואם כי יש לציין דבגמ' משמע דדואג דדואג היה ישראל גבי גם אל יתצך לנצח וגו' גבי מה שאמר לו הקב"ה עי"ש, (אף שאינו מוכרח דגם גבי בלעם אי' שאין לו חלק וכו') ויש לומר דס"ד שיבואו בלעם ודואג מחמת תורתם, ויש לדון בזה), ואי' שם שהיה אומר ג' מאות הלכות וכו', וכן בירושלמי רפ"ק דפאה שהיו לבאים בתורה ומשמע שהיה ישראל, וכן מוכח בגמ' גבי מבני בניו של המן וכו' דמהני גרות לעמלק דכקטן שנולד דמי, וכבר האריכו בזה (עי' מה שצינתי בחיבורי על המכילתא דרשב"י ס"פ בשלח).

והשתא אם נימא כדמעיקרא דרק אחר ששנה ברציחת ישראל נעשה דינו כעמלקי ואז לא מהני גרותו למפרע אז מתיישב הקושיות, רק שהוא דחוק מידי וגם לומר דלא מהני למפרע הוא נידון בפנ"ע (גם בקבלת מצוות בגרים של זמנינו), וגם דהמשמעות שאביו של דואג כבר נתגייר, כמ"ש (שמואל ב א יג) ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי, וממילא הכל דחוק מאוד.

אם יש איסור לפרש הנביאים שלא כתרגום

במגיל
ה

ג' ע"א מבואר דתרגום של נביאים נתגלה על ידי יונתן בן עוזיאל כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, אפשר דעיקר הקפידא בתרגום הנקרא בבהכנ"ס שיתרגמו דוקא בתרגום זה, אבל שלא בבהכנ"ס אין איסור בלימוד שאר המפרשים (וכיו"ב לגבי שנים מקרא יש מהפוסקים שהזכירו דאין להשתמש במקום תרגום או פרש"י בפירוש שיש בו דברים דלא כחז"ל), ובזה ניחא דהמפרשים פירשו בכמה מקומות דלא כהתרגום, ובחידושי על הגמ' שם כתבתי בזה עוד.

בדיני אמן על ברכה ששמע רק חציה וצריך לצאת בה (לדעת השו"ע ס' קכד) האם בולל גם במקרה שאינו רוצה ואינו מתכוון לצאת בברכה זו

(א)

הב"י ס' קכד הביא בשם תלמידי ה"ר יונה בזה"ל ונראה למורי לתרץ דהתם מתוך כך היה מותר מפני שכבר התפללו כל אחד ואחד וכיון שלא היו עושים לחיוב שכבר יצאו ידי חובתם לא נחוש אם לא שמעו הברכה אלא כשמתכוין לצאת מחיוב בעניית (ר"ל שאם מתכוון לצאת בברכה אז לענין עניית וכו') אמן צריך שישמע הברכה וגם הרא"ש הזכיר תירוצו זה בתירוצא בתרא עכ"ל הב"י.

ובסוף דבריו אחר האריכות כתב הב"י וכיון דהרמב"ם מסכים לדברי רבינו ניסים וה"ר יונה וגם הרא"ש כתב כן בתירוצא בתרא ומפורש בירושלמי כדבריהם הכי נקטינן עכ"ל. והנה מלשון רבינו יונה דקאמר כשמתכוון לצאת מחיוב משמע לכאורה דהענין הוא אם מתכוון בשמיעתו לשם חיוב או לא.

(ב) ועי' גם בטור שהביא דעה זו בזה"ל ופירש ר"י ה"מ שלא יצא ידי חובת הברכה ועונה אמן כדי לצאת אבל אם כבר יצא לית לן בה ע"כ, ובלשון זו ג"כ משמע דמתכוון לצאת בעצם עניית האמן ולכן אסרוהו חז"ל לענות אמן כדי לעשות היכר יותר שאינו יוצא כלל בברכה זו כיון שלא שמע.

ועי' בטור ס' רטו שכתב עונין אמן אחר ישראל המברך אף על פי שלא שמע כל הברכה אלא הזכרת השם ומוקמינן לה כשלא אכל אבל אם אכל ונתחייב בברכה אינו יוצא עד שישמע כל הברכה ע"כ, ומשמע דרק לענין לצאת אינו יוצא בלא לשמוע כל הברכה, ומאידך גיסא בתחילת דבריו קאמר ומוקמינן לה כשלא אכל ולמה לא קאמר ומוקמי' לה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כשלא נתכוון לצאת ואולי מילתא דפסיקתא נקט.

ויש לבאר בכוונתו דאין הכונה שבא לאשמעי' שמי שאכל אינו יוצא עד שישמע כל הברכה דזה פשיטא שמה שלא שמע לא יצא (וכן מפורש הדין לגבי מגילה בפ"ב דמגילה וה"ה בכל דבר קטן המעכב שאם לא שמעו לא יצא), אלא ר"ל דמאחר שכך הוא הדין שאם לא שמע כל הברכה אינו יוצא ממילא מה שאם שמע חצי ברכה עונה אמן היינו כשלא אכל ואינו צריך לצאת.

ויתכן דלמדו דסתם הלשון עונה אמן היינו ביוצא יד"ח וכדאמרי' בשלהי נזיר גדול העונה אמן וכו' ומוכח שם דמיירי ביוצא יד"ח עי"ש במפרשים, לכך הוצרך הטור לומר דמיירי בלא אכל ועונה אמן.

אולם עי' בהגמ"י פ"א מהל' ברכות הי"א בסוגריים שכתב טור סימן רט"ו קאמר שאם אכל ונתחייב בברכה צריך לשמוע כל הברכה ע"כ, ומשמע דלמד דחיובא הוא, דהרי גם בלאו הכי אינו יוצא בברכה אם אינו שומע כל הברכה, אלא חיוב הוא שאם מחוייב צריך לשמוע כל הברכה.

אבל יש לדחות דהגמ"י בא להשמיע הדין דבלא זה לא יצא, דקאי על הרמב"ם שם שכתב כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואף על פי שלא ענה אמן ע"כ, א"כ גם ההגמ"י מיירי לענין לצאת, אבל גם זה אינו ראייה להיפך די"ל דההגמ"י מיירי לענין אמן וכדמסיים בדברי הטור ואם שמע כל הברכה מפי כותי הרי זה עונה וכו'.

ג) ולפירוש זה דמיירי במי שמתכוון לצאת ודלא מיירי בכל מי שאינו מתכוון לצאת ידי חובה יל"ע דממ"נ אם בת"ח עסקי' הרי בלאו הכי אינו מתכוון לצאת שהרי יודע שא"א לצאת בחצי ברכה ואם בע"ה ממ"נ אם ישמע לנו שלא לענות אמן ישמע לנו שלא לצאת ואם לא ישמע לנו או שלא יימלך א"כ לענין מי נתקנה התקנה, ודוחק לומר דר"ל דרק מי שהיה רוצה לצאת אילו היה שומע כל הברכה דסו"ס הרי אינו רוצה לצאת.

ויש ליישב דגזרו שלא יענה אמן כדי שלא יבוא לטעות ולומר שיוצא בזה.

ד) ועי' במשנ"ב בסי' קכד דעת המחבר דוקא אם רוצה לצאת בברכה שהוא חייב אבל אם אינו חייב וכו' עכ"ל, וגם מלשון זו יתכן ללמוד דר"ל דוקא אם רוצה לצאת על ידי שמיעה ואז גזרו שלא יענה כדי לעשות היכר שלא יצא בברכה זו, אבל אם בלאו הכי לא רצה לצאת אלא לברך בעצמו שמא לא מיירי בזה, (ומאיך יל"ע מה דמסיים אבל אם אינו חייב ולא קאמר אבל אם אינו רוצה לצאת, וביותר מה דמסיים כגון שכבר התפלל לעצמו וכו' דזה ראייה לכאורה להצד השני כדלקמן בקטע הסמוך וכן הב"י וכו').

ועי' גם בבה"ל ד"ה וזה שכתב דכיון שהוא רוצה לצאת בה והוא עשאה באופן שאינו יוצא בה אסרו רבנן לענות אמן עליה וכו' ומשמע דהאיסור לענות אמן הוא משום שרצה לצאת.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואולי מאידך גיסא הלשון במשנ"ב ובבה"ל לצאת היינו לצאת ידי חובת הברכה ולא דוקא על ידי שמיעה.

ה) וכן הב"י שם כתב דהאופנים שמותר לענות אמן כששמע חצי ברכה לשיטתו הוא כגון שכבר שמע או בברכות של קריאה"ת לפי שיטתו שאינם חיוב על הציבור לשמוע, ומשמע דוקא באופן זה שאינו צריך לצאת כלל, וכע"ז במשנ"ב כנ"ל דהיינו בחזרת הש"ץ והוסיף דכ"ש שאר ברכות דעלמא (דבחזרת הש"ץ יש צד בפוסקים דחשיב ברכה שמחוייב בה דמחוייב לשמוע לש"ץ כדי שלא יראה ברכה לבטלה כמו שהובאה דעה כזו בב"י ובהמשך דברי המשנ"ב) ולכאורה יש ללמוד מדבריו ממה דלא אמר ברכות שאינו רוצה לצאת בהם דבזה לא סבר המשנ"ב דחשיב ברכה שאינו מחוייב בה (אלא אם נאמר דכ"ז בכלל ברכות דעלמא).

וכך ריהטא דלישנא דהירושלמי (ברכות פ"ח ה"ח) דקאמר איזו היא אמן יתומה ההוא דמחייב לברכה ועני ולא ידע מה עני, [והיינו ג' הרצה הראשונים צירושלמי ע' צצ"י, ולא כולם, ע' צצ"ל], וכך ריהטא דהרמב"ם בפ"א מהל' ברכות הי"ד שכתב וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים ע"כ והשו"ע, אם לא דנימא בדוחק דמחוייב הוא קיצור המכוון ור"ל שמסתמא כיון שמחוייב ובא לשמוע ברכה ממילא תשמע מינה רוצה לצאת ידי חיובו.

ואולי עיקר הענין מיירי במקומות שהש"ץ היה מוציאם בכל הברכות דבזה חשיב מסתמא כמי שמתכוון לצאת.

אבל עדיין קשה לומר כן, הלשון בתחילת רבינו יונה מפני שכבר התפללו כל אחד ואחד (וכע"ז בטור בשם ר"י אבל אם כבר יצא ולא קאמר אבל אם אין רוצה לצאת) וכע"ז בהרא"ש ברכות פ"ז סי' יז אי נמי כבר התפללו ולא היו חייבים באותה ברכה ע"כ, (והרא"ש לא כ' לשון הרר"י כשמתכוון לצאת אלא רק דאם התפללו וכו' ומאידך לשון הירושלמי הנ"ל), והרי בשמונ"ע קי"ל דבבקי אינו יכול לצאת על ידי הש"צ ואעפ"כ מעמידים בהתפללו ולא כשאין מכוונים לצאת ודוחק לומר דמיירי שלא היו בקיאים דמאי פסקה (ועי' גם בהמשך דברי הב"י דעכ"פ בדעת התוס' נקט שהיו בקיאים).

וגם בב"י הלשון כבר נתבאר שרש"י (ברכות מז ע"א ד"ה יתומה) והתוספות (ד"ה אמן) בפרק שלשה שאכלו אינם מחלקים בין נתחייב באותה ברכה ללא נתחייב בה דאפילו לא נתחייב בה אסור לענות אמן יתומה וכו' ע"כ ומשמע דלהמחלקים החילוק הוא בין נתחייב ללא נתחייב ולא בכוננתו תליא.

וכן אח"ז כתב הב"י עוד שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך אפילו אם הוא מחוייב בה עונה אמן ונפטר בכך לדעת רש"י והתוספות בפרק שלשה שאכלו (היא הדעה שהביא הרמ"א), ולדעת ה"ר יונה (היא הדעה שהביא המחבר) ורבינו ניסים אינו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עונה אמן דהוי עונה אמן יתומה מאחר שהוא מחוייב בה ואם אינו מחוייב באותה ברכה ולא שמע אותה וגם לא ידע איזו ברכה הוא מברך לדעת ה"ר יונה ורבינו ניסים עונה אמן אחר העונים ולא הויא אמן יתומה מאחר שאינו מחוייב באותה ברכה וכו' עכ"ל עי"ש, ומבואר שחילק בין מחוייב ללא מחוייב ולא יותר.

וכן בכס"מ על הרמב"ם שם אלמא לא שמעי וקא ענו אלא היינו טעמא לפי שכבר התפללו כל אחד ואחד ולא היו מחוייבין בברכות שמברך ש"ץ היו יכולים לענות אמן אף על פי שלא שמעו הברכה וכו' ע"כ, ומבואר ג"כ דהפטור רק מאחר שכבר התפללו.

ומ"מ אי משום הא אין ראייה לברכות שאינו רוצה לשומען, דמה דנקט שכבר התפללו ולא נקט שאין רוצים לצאת י"ל דרבנותא הוא דאע"פ שכבר התפללו עם הציבור ומצוה עליהם לשמוע חזה ש"ץ מ"מ כיון דמעיקר הדין אינם מחוייבים לשמוע לא חשיב חובה ולאפוקי ממאן דמחשיב לה לשמיעת ברכות חזה ש"ץ לחובה.

וכך יש ליישב גם לשון רבינו יונה ודעת ר"י המובאת בטור.

ומ"מ בהרא"ש שהזכיר בלשונו רק הגדרת הירושלמי דמחייב למברכה ומאידך מי שכבר התפלל ע"כ מסתבר שלמד רק חילוק זה אם התפלל או עדיין מחוייב.

(ו) ויעוי' בהגמ"י על הרמב"ם שם שכתב בביאור דעה זו וז"ל, וכן כתב בערוך ערך אמן בשם רב נסים זצ"ל דלא קאי אלא על מי שהוא חייב באותה ברכה ובענייתו אמן יצא ידי חובתו כגון ברכת התפלה דבר שש"ץ מוציא רבים ידי חובתן אבל ברכות שאין חייב בהן אינו עונה אמן אלא למצוה כגון בקריאת ס"ת עונה אמן אף על פי שלא שמע הברכה וכו' עכ"ל, וגם בלשונו מתחילה נראה דרק במתכוון לצאת אסור לענות אמן ובסוף דבריו קאמר אלא למצוה וכו' ומשמע מסוף דבריו דאם הם ברכות שרק אינו מתכוון לצאת אינם בכלל ההיתר.

ויש לומר דלא קשיא מידי רישא לסיפא דזה הוה פשיטא ליה דאם אינו מתכוון לצאת מותר לענות אמן, דסתם עונה אמן בגמ' בנזיר שם היינו שמתכוון לשמוע הברכה, אלא קאמר דאפי' ברכות שעונה אותם למצוה בעלמא ור"ל שגם שומע אותם למצוה כברכות התורה של ש"ץ דלכתחילה יש לציבור לשומען למצוה מ"מ שרי לענות אמן כיון שאין שומעין הברכות מצד חיובא, וק"ל.

(ז) ויעוי' במהר"י אבוהב על הטור שם שהביא ל' הירושלמי דלפי דבריו מפרש גם הירושלמי דמיירי במי שעונה אמן כדי להפטר כדעת ר"י שהביא הטור, וז"ל המהרי"א בביאור דעת ר"י, שאמן יתומה הוא כשיכוין לצאת ידי אותה ברכה שעדיין לא בירך, וכך הוא בירושלמי איזהו אמן יתומה מאן דחייב לברך ועונה אמן כדי להפטר עכ"ל.

אולם בהמשך דברי המהר"י אבוהב אי' וכך כתבו תלמידי ר"י שלזה התירוץ אפי' לצאת ידי חובתו יכול לענות אמן עכ"ל, ור"ל דלפי החילוק (והוא מה שפסק הרמ"א) לחלק בין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

יודע איזו ברכה לאין יודע יהיה מותר אפי' בברכה שצריך לצאת ידי חובתו, והנה ע"כ אין הכונה שמתכוון לצאת או שיוצא ידי חובתו, דהרי לא שמע הברכה, אלא שצריך לצאת, וא"כ רישא דמילתיה בביאור הדעה הראשונה (והוא מה שפסק הב"י ושו"ע) שמתכוון לצאת יש לפרש דר"ל שצריך לברכה ולא שיוצא עכשיו בברכה זו.

ובזה יתכן עוד דמיושב שאין כאן פלוגתא בזה וגם אין סתירה ברבינו יונה ושאר פוסקים, אלא דבכל גווני כשהיא ברכה שצריך לברכה אסור לדעה ראשונה לענות אמין.

ח) אולם בשלחן הטהור סי' קכד סט"ז לכאורה למד דכל הנידון שאם נתכוון לצאת ולא שמע לא יענה אמין הוא באופן שהשתדל לשמוע לצאת וחסר תיבות בשמיעתו אבל אם מתחילתו לא התכוון לצאת לא יצא, ולפי מה שנתבאר בדבריו יש כמה משמעויות בפוסקים גם לצד זה.

ט) ובריטב"א בסוכה משמע להדיא כשי' הראשון לציון (דלקמן) והשלחן הטהור שהנידון רק אם מתכוון לצאת בברכה זו או לא, (הובא בראשל"צ דלקמן ע"ש רשב"א דיש מחברים שקראו לריטב"א דסוכה רשב"א ע"פ מ"ש בריש הכרך שבע שיטות להרשב"א, עי' במבוא המהדיר לריטב"א סוכה הוצאת מוסה"ק).

י) יעוי' בראשון לציון לבעל האוה"ח על הגמ' בברכות מז ע"א דהוה פשיטא דכל ברכה שאינו מתכוון לצאת בה חשיב כברכה שאינה מחוייב בה בין לפרש"י ותוס' ובין להרמב"ם, ועפ"ז ביאר כל הסוגיא שם, אלא שמצאנו לו דבר חדש שלא מצינו בפוסקים שעליה ייסד שיטתו דאם ענה אמין על ברכה שהוא מחוייב בה ולא שמע הברכה אבל ידע על מה הוא עונה יצא באמין, ומכח זה נקט דלדעת הרמב"ם (שהיא כעין דעת השו"ע) עבר איסור באמין יתומה שהיה מחוייב בברכה ויצא באופן גרוע ואינו יכול להשלים הברכה משא"כ בנתכוון שלא לצאת או שלא ידע מה הברכה יצא לשיטתו.

וצ"ע דהרי יש דברים המעכבים שלא שמע ובמה חשיב שומע כעונה, וכן בגמ' במגילה לגבי מגילה מבואר דצריך שישמע כולה, ובפוסקים נזכר בהרבה מקומות שאם לא שמע כל הברכה מפי המברך לא יצא, ויש להוסיף דלכמה פוסקים אמין לא מעכב לצאת הברכה וכן דעת רמב"ם גופא כמו שיובא לשונו לקמן בסמוך, וכ"ש דאינו יוצא באמין במקום הברכה עצמה.

ובראשון לציון שם נתקשה דבגמ' על המשנה עונין אחר ישראל המברך מוכח דלא יצא אם לא שמע כל ברכה, ונדחק שם טובא דאין הכונה שלא יצא אלא שאין צריך לברך עוד ועון תלוי בראשו ור"ל שהוא כעין צריך ואין לו תקנה והוא חידוש גדול שלא הובא בפוסקים.

ויש להוסיף דברמב"ם גופא בפ"א מהל' ברכות הי"א הלשון הוא כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה יצא ואע"פ שלא ענה אמין וכו' עכ"ל, ומשמע דאם לא שמע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מתחילתה ועד סופה לא יצא אע"פ שענה אמן, וגם בכס"מ שם נקט בפשיטות שאפי' שמע מקצתה ואפי' ענה אמן לא יצא.

ובגוף מה שהביא שם מלשון הרמב"ם דכל השומע ברכה אפי' אינו מחוייב בה עונה אמן אע"פ שלא שמע, ודייק מינה דהיינו כ"ש אם מחוייב בה מ"מ עונה אמן ויתכוון שלא לצאת, אולי יש ליישב דיוק זה לדעת המפרשים החולקים (הסוברים דבמחוייב בברכה אסור לענות בכל גווני) דהרמב"ם ר"ל שאם מחוייב עליו להשתדל לשמוע הכל ולענות אבל אם אין מחוייב סגי במה שלא שמע הכל ולצדדין קתני ודוחק, ועד"ז יש ליישב בדוחק באופן אחר דלצדדין קתני מחוייב בה אם שמע ושאינו מחוייב בה אע"פ שלא שמע.

ועי' לח"מ שם בהי"ג דג"כ הוה פשיטא ליה דלא כהראשון לציון ומפרש דמש"כ אע"פ שאינו מחוייב דלא בא לכלול כ"ש אם מחוייב אלא רק באינו מחוייב ואעפ"כ שאינו מחוייב עי"ש.

ומ"מ אין קושיא מלשון הרמב"ם שם אלא רק אם נאמר דהרמב"ם סובר כהפוסקים דאפי' לא שמע מקצת הברכה שמחוייב בה מקרי אמן יתומה, אבל גם אם פוסקים אחרים סברו כן מ"מ הרמב"ם גופיה בהי"ד כתב שאמן יתומה היינו שלא שמע ברכה שמחוייב בה, וא"כ בלאו הכי יש ליישב בקל דבהי"ד מיירי שלא שמע כלל ואילו בהי"ג דקאמר הרמב"ם אע"פ שלא שמע כולה מתחילה ועד סוף ואע"פ שאינו חייב שם מיירי הרמב"ם בלא שמע כולה אבל מקצתה שמע כדמתחיל הרמב"ם הלשון כל השומע אחד מישראל וכו' (ויתכן שזו דעת בן ידיד שצינו בסהמ"פ שם הי"ג ואינו לפני כעת).

יא) ומאחר דיש כמה משמעויות לכאן ולכאן (דהרי לשונות רוב הפוסקים הוא שרק חילקו בין מחוייב לאין מחוייב כלשון הרמב"ם והשו"ע ומחה"ש וכמשמעות הרא"ש וגם בחשבון במהרי"א לכאורה נראה שלמד כן אפי' בלשון רבינו יונה על אף שבפשוטו סבר רבינו יונה כמ"ש השלה"ט) א"כ יש מקום לומר דספק אמן יתומה להחמיר משום סכנתא כמ"ש הבה"ל והאחרונים ולכן כשיש ברכה שמחוייב בה יענה אמן אחר ששומע כל הברכה (ועי' רמ"א ביו"ד סי' קטז דבסכנתא מחמיר' ס"ס).

והמנהג שלא החמירו בזה משום דבלאו הכי דעת כמה ראשונים להקל בכל היכא שיודע על מה מברך וגם הראיה שיש מהירושלמי לדעת המחבר עי' בבה"ל שלגירסתינו אין ראיה (ואמנם עיקר דבריו הם על הנידון לאידך גיסא במי שאינו יודע מה הברכה כשאין מחוייב בברכה אבל ה"ה שכך יוצא בניד"ד כיון דהא בהא תליא דלשי' הראשונה יתומה היינו בלא שמע הברכה שמחוייב בה ולשי' שניה יתומה היינו באינו יודע איזו ברכה בכל ברכה) ולכך בצירוף הסוברים דאם אינו רוצה לצאת אין איסור ממילא הו"ל ספק ספקא ואינו חמור כ"כ.

ועי' בכה"ח מה שכתב דלהלכה ע"פ הב"ח וכמה אחרונים (עי' מג"א ובאר היטב ועוד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אחרונים) כיון דחמירא סכנתא דאמן יתומה (עי' בה"ל) יש להחמיר אפי' בברכה שכבר יצא בה כיון שהמברך מתכוון להוציא אחרים עי"ש וכ"ה בחי"א כלל ו ס"ה דבברכה שבא להוציא רבים יש מחמירין וחשש לדעתם (ועי"ש בכה"ח מה שהוסיף להחמיר עוד אפי' בברכות הנהנין).

ובמשנ"ב סקל"ג תפס דעת הב"ח והמג"א רק לענין חזהש"ץ כהדעה שהובאה בב"י שחזהש"ץ נחשבת כחובת ציבור לענין זה שנחשבין מחוייבים בברכה, וצע"ק דבמג"א נזכר אם הוא להוציא רבים וכו' (ובדוחק יש ליישב דעיקר סמך אלבוש ואילו דעת הב"ח והמג"א צירף רק לענין מה דשוו בחומרתם לחומרת הלבוש אבל לא החמיר יותר די' מאידך הראשונים המקילים לגמרי כל שיודע על מה עונה וכמשנ"ת).

מתקן לחליצת נעליים לכהנים האם מותר לקובעו בבית הכנסת לצד ארון הקודש

הנה

בשו"ע או"ח סי' קנא ס"ו נזכר שלא להיכנס בבהכנ"ס בסכין ארוך או בראש מגולה (ועי' בהערות על הטור שם הוצאת המאור מש"כ בזה, ועי"ש בא"ר), ובמשנ"ב בסי' קכח נזכר שלא להשאיר נעלים בבהכנ"ס, אבל דבר שאין בו ביזיון לא נזכר שלא להיכנס בו, ועוד דאפי' בסכין התיר הבה"ל להיכנס לצורך תשמיש הת"ח, וא"כ כאן שהוא לצורך תשמיש הכהנים מותר.

ואמנם יש דעות שלא להכנס בחלק מהחפצים לבהכנ"ס (עי' בב"י שם ובמג"א סק"ח בשם יש נוחלין), ומ"מ עי' בכה"ח סקל"ח בשם חיד"א ביוסף אומץ סי' טז שהוא מידת חסידות שלא להכנס במקלו לבהכנ"ס, אולם רב האחרונים נקטו דשרי להכנס אף בחפציו הללו לבהכנ"ס וכ"ש בחפץ שלא נזכר בו שהוא דרך ביזיון, וכ"ש במקום צורך עי' בפתח הדביר סק"ה מש"כ לגבי זקן במקלו, ועי' כה"ח שם בשם הבא"ח ויקרא אות ו' ט' לענין זקן.

ועי' גם מעשה איש ח"ד עמ' קמח מה שהובא מנהג החזו"א בזה ומשמע שהחמיר עכ"פ לעצמו גם שהיה זקן, ומ"מ בניד"ד שהוא צורך בהכנ"ס יל"ע אם יש להחמיר בזה.

אולם בשם הגרנ"ק ראיתי (אהל אברהם עמ' שכג) שבסל קניות מהמכולת בודאי שאסור להכנס לבהכנ"ס אלא דלא אצטריך השו"ע אלא על דברים שדרך ללוקחן עמו לכל מקום כגון סכין ארוך דבזה אסור רק מחמת שהוא סכין ארוך, ואולי למד ענין זה ממה שאסור להכנס לבהכנ"ס לצרכו ולמד דה"ה להכניס חפצים שלא לצורך בהכנ"ס מלבד מה שטפל לגופו, ויל"ע אם הוא פשטות השו"ע, ועכ"פ גם לפ"ז יש לומר דכל שהוא לצורך בהכנ"ס

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וצורך הכהנים מנ"ל לאסור.

ועי' במשנ"ב שגם שת"ח מותר לשכב אבל הביא דעת המג"א בסי' קנא סקי"ח שלא יכניס מיטתו והביא חולקים ע"ז, ולכאורה יש ללמוד דאדרבה דוקא מיטתו אבל דבר קטן שאינו צורת בזיון כ"כ אין איסור בהכנסת חפץ אם הוא לצורך התפילה והמתפללים.

ועי' באג"מ או"ח ח"א סי' מה שהביא מהירושלמי דמגילה פרק בני העיר ה"ג ר' אימי מפקיד לספריא אם אתא ברנש גביכון מלכלך באורייתא לגבכון תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי, והובא בר"ן ובבהגר"א, ולמד מזה האג"מ דמותר לעוסק בתורה להכניס לצורך הלימוד חמורו וכליו כמו שמותר לת"ח להכניס מאכלו ומשקהו, וכבר העירו על האג"מ דחמריה אפשר שהכונה ליין שלו, ומ"מ בניד"ד הוא בכלל כליו הנצרכים לצורך הלימוד שיהיה מותר לאכסן אותם בבהכנ"ס.

ואם הוא מאוס יש לומר דאסור כמו נעליים, וגם אסור להשליך פסולת בבהכנ"ס מפני קדושת בהכנ"ס דלא גרע מרקיאה בבהכנ"ס בזמנינו שחכך השעה"צ לאסור מחמת שאדם מקפיד בזה בביתו, וגם הוא בודאי ביטול דינא דמכבדין ומרביציין (עי' מגילה כח ע"ב ושו"ע שם ס"ט), וכ"ש ליד הארוה"ק שאי' בספר חסידים וברמ"א שלא להפיח שם וממילא גם בניד"ד אין לעשות כן, אבל מטבע הדברים אפשר להיות משמרו שלא יהיה מאוס ושייך להשגיח שם ע"ז בקביעות.

ומ"מ דברי הגרנ"ק יל"ע דבירושלמי מבואר דהלומד יכול להניח חפציו, ואולי מעמיד הירושלמי במי שבא ללמוד בקביעות, אבל בפוסקים ההיתר לישן בליל יו"כ הוא באומר מזמורים בליל יו"כ ולמדו כן מהיתר דת"ח (והבה"ל השווה לזה דין הכנסת סכין להיתר זה), וכן מבואר בבה"ל דהלומד יכול להכניס סכין שהוא לצרכו, וגם הנכנס לבהכנ"ס אם לא יקח עמו הדברים לשומרן לא יוכל להיות שם בחלק מהאופנים, וכי תימא דבשקיות שוק הוא מבוזה, הא גם סכין משמע שהוא מבוזה ואעפ"כ משמע דהוצרך הבה"ל להיתר זה רק בסכין אבל בלא זה א"צ לבוא להיתר זה, ובסכין מיהא מותר, ואולי על טענה זו יש לדחות דרך בדבר קטן הבטל לגופו, ובזה התיר הבה"ל בלא צורך לכל מי שנכנס, אבל סכין ארוך משמע אדרבה דבקטן לא דברו כלל, וגם משמע שהוא מצד ביזיון וא"כ לא קיל משקיות, ויש לומר דצריך תשמיש ישיר ולא סגי במה שחושש עליו לשומרו כשנכנס, אבל בנעליים משמע דהוא דין מיוחד שאסור אף שאינו בטל לגופו, ומיהו על נעליים אפשר לדחות דשם הוא מאוס ומגונה וחמור אף שהוא לתשמיש הכהנים ללובשן כשיסיים.

והרב בלוי חתניה דהגרמ"מ לובין אמר לי משמו דמ"מ אין להניח שקיות הקניות בבהכנ"ס לצורך אחסנה כגון כשיוצא משם עכ"ד, ומ"מ בסי' קנא במשנ"ב שם משמע דאפי' מיטתו הי' צריך לכאורה להיות מותר להכניס כיון שהוא ת"ח וצריך ללמוד שם בקביעות לולא שיש בזה ביזיון דמיטה שלכן יש שהחמירו שלא להכניס אבל חפץ אחר לכאורה אין פלוגתא בזה, ועי' בירושלמי הנ"ל, ומ"מ מי שאינו צריך לזה בבהכנ"ס לצורך שימוש

שאלות על בארה של מרים

שאלה

כמה שאלות על בארה של מרים, ואכתוב לבקשתו כמה הערות על סדר הדברים שכתב, ואוסיף בזה גם כמה עניינים ע"ד הרמז לפי השגת הדל.

(א) ששאלת היכן בארה של מרים היום, עי' בגמ' שבת לה ע"א שהוא נצפה מראש הר הכרמל.

ובירושלמי פ"ט דכלאים א', כתי' הנשקפה על פני הישימון אמר רבי חייא בריא כל מי שהוא עולה להר ישימון ומצא כמין כברה בים טביריא זו היא בורה של מרים, אמר רבי יוחנן שערונה רבנין והא היא מכוונא כל קביל תרעא מציעיא דכנישתא עתיקתא דסרונגין ע"כ.

ובויק"ר פר' כב ד א' א"ר יוחנן בן נורי שערותא רבנן והוא מכוונא כל קביל תרעי מציעיא דכנישתא עתיקא דטבריא ע"כ.

והדעת נותנת דהנוסחא שבירושלמי היא הנוסחא הישנה חדא דהיאך נכנסה לכאן סרונגין שהיא שם עיר בא"י מדרום לטבריא כמ"ש בספר הישוב ח"א, אבל טבריא בויק"ר אפשר שנכנסה ע"י מעתיק שלא הבין תיבת סרונגין ולכך הכניס תיבת טבריא שנזכרה לעיל מינה שהיא בימה של טבריא, ועוד דר' יוחנן בן נורי בויק"ר מאי שייך לכאן שהם מימרות אמוראים עד כאן, ובאמת גם בקה"ר פ"ה א' והיא מכוונת כל קבל תרעא מציעאה דכנישתא עתיקתא דסרונגיא.

אבל עי' בעלי תמר על הירושלמי שם שביאר דסרונגין הכונה בהכנ"ס של בני סרונגיא שבטבריא, והביא לזה כמה השוואות, ובזה יישב דברי הויק"ר.

וכתב שם בשם הרד"ל על הויק"ר שם בזה"ל, שערותו וכו' וכן הודיע מקומו בסימנים הארי ז"ל כנזכר בקונטרס אמרי קודש להרח"ו ז"ל ע"כ (והיינו בטבריא).

ויש להוסיף דשם העיר היום הוא סרגוניא כמ"ש שם בדיבור שאח"כ בשם ספר הישוב הנ"ל, וא"כ י"ל דסרונגין הוא בני סרגוניא וכמו שפירש שם, וכן יש להוסיף דבזה מיושב מה שנזכר בירושלמי לעיל מינה שהיא בים של טבריא, וכ"ה במדרש של כלבו דלהלן.

ומ"מ עדיין יש מקום לומר דעיקר המאמר מקורו הוא בנוסחא אחת ונשתנית בויק"ר ובפרט שהלשון ר"י בן נורי נר' ט"ס ובפרט דאפי' לפי פירושו בירושל' שם עדיין בי כנישתא עתיקתא סתמא דטבריא יש לומר דאינה בי כנישתא דסרונגין עתיקתא ויל"ע.

ושוב מצאתי בויק"ר מהדורת הכת"י מרגליות שם אמר ר' יוחנן בן מריא שער רבנן והיא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מכוונת כל קביל תרעא מציעיא דכנישתא עתיקתא דסרינגית, ומבואר חדא דאי"ז ר' יוחנן בן נורי ועוד דצ"ל דסרינגית במקום דטבריא.

וע"ד רמז אולי יש לומר שהאידנא בארה של מרים גנוז בתורה דהרי חז"ל דרשו שירת הבאר על התורה וממתנה נחליאל וגו' וכל הענין, וכן דרשו חז"ל הפסוק מעין גנים באר מים חיים על התורה, והיינו בהכנ"ס של טבריא ששם היו תנאים ואמוראים, ובארה של מרים הוא אור אלהי וכעין מש"כ רמב"ן על המן וכנ"ל מבואר לגבי ענני הכבוד שהיו אור ה' והם ג' מתנות טובות (עי' ר"ה ג ע"א) וכן מצינו (זוהר פ' ויכולו השמים) שהאור הגנוז גנוז בתורה.

ויש להוסיף דמקום בארה של משכן בזמן המדבר היה בפתח אוהל מועד כמ"ש בתוספתא פ"ג דסוכה ושם היה מקום התורה דשם היה שרויין משה אהרן ובניו והם היו מלמדי התורה (עי' עירובין נד ע"ב ותו"כ ר"פ ויקרא).

ואולי י"ל ע"ד רמז דבטבריא היתה הבאר משום שהיה רבי שם ועי' בכתובות קג ע"ב ואח"ז ר' אמי ור' אסי ותליסר בי כנישתא (עי' בירושל' דשקלים), ואמרי' בר"ה עשר גלויות גלתה סנהדרין וטבריא עמוקה מכולן ומשם עתידין לעלות הלכך בזמן שהיתה הסנהדרין בטבריא ירדה הבאר לשם.

ובגמ' בשבת לה ע"א גבי בארה של מרים נזכרו ר' חייא ורב שנזכרו שם שהיו תלמידיה דרבי ור' חייא קבור בסמיכות מקום, וגם רב הוה תלמידיה דרבי כדאמרי' בחולין קלז וא"כ היה בבחינה זו של התגלות בארה של מרים, ואפשר עוד ע"ד רמז דנתקיים ברב בחינת מעיין המיטלטל טהור בדרך רמז ואכמ"ל.

ויש להוסיף דבקרא בשירת הבאר כתיב ומנחליאל במות ומבמות הגיא ואמרי' בתוספתא פ"ג דסוכה עולה עמהן להרים ויורדת עמהן לגאיות מקום שישראל שורין הוא שורה כנגדן במקום גבוהה כנגד פתחו של אהל מועד וכו', ובגמ' אמרי' דפסוקים אלו ומנחליאל במות וגו' נדרשים על התורה שאם הגיס דעתו הקב"ה משפילו שנאמר ומבמות הגיא.

ונראה דגם ישראל שנפלו מאגרא לארעא בעו"ה כדאמרי' בפ"ק דחגיגה ה ע"ב מאגרא רמא לבירא עמיקתא והסנהדרין מחמת זה כדאמרי' בנדרים סח עה"פ ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון וכתובת אמור למלך ולגבירה השפילו שבו ועי' בזה"ח איכה, והצדיקים נענשים בעון הדור כמ"ש בפ"ק דכתובות ח ע"ב ובשבת ס"פ במה בהמה נה ע"א, הלכך גם הבאר ירדה עם הסנהדרין לטבריא.

אבל נשקפה מהר הכרמל שהוא מקום גבוה דמטבריא עתידה לעלות וכרמל רומז לגאולה כדכתיב ירעה מקניך ביום ההוא כר נרחב (ישעי' ל כג ועי' מנחות פז ע"א), וכתובת שכני לבדד יער בתוך כרמל ירעו בשן וגלעד כימי עולם (מיכה ז יד) והיינו לעתיד כדכתיב (דברים לב) ה' לבדד ינחנו וגו', והר הכרמל הוא הר בסיס של ירושלים עיה"ק ובהמ"ק

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לעתיד כדאמרי' בפסיקתא דר"כ פ' קומי אורי כ"א ר' פנחס בשם ר' ראובן אמר עתיד הק' להביא סיני ותבור וכרמל, ולבנות בית המקדש על גבי ראשיהם. ומה טעמא (ישעי' ב ב) והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ע"כ, וכתוב בסיפא דקרא לכו ונעלה אל הר ה' וגו' ויורינו מדרכיו וגו' כי מציון תצא תורה וגו' ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וגו' (פס' ג ד).

הלכך מקומה של הסנהדרין לעתיד מעל ראש הר הכרמל ע"פ מה שנתבאר מרז"ל, וממילא הרוצה יעלה בראש הר הכרמל ר"ל יצפה לגאולה, וכדאמרי' לו (סנהדרין צז ע"ב) וכי מאחר שמדת הדין מעכבת אנו למה מחכין לקבל שכר שנאמר אשרי כל חוכי לו (ישעיהו ל, יח), וכדאמרי' בפסיקתא (דר"כ פרשה אחרת) אומר להם אין לכם אלא לחכות לי, שנא' לכן חכו לי נאם ה' ליום קומי לעד (צפניה ג ח), ואמרי' בפסיקתא (רבתי פל"ד) שבועה היא לפני שכל שחיכה למלכותי אני בעצמי מעיד בו לטובה שנאמר לכן חכו לי נאם ה' ליום קומי לעד, ויש לומר דלכך נקט לשון יצפה שנזכר בכ"מ לענין המתנה לגאולה, והרשות נתונה לומר בדרך רמז ע"ד אפשר.

(ב) ששאלת אם הוא קבוע במקום אחד משמע בירושלמי שם שכן ומ"מ אי' במדרש (ב"י סי' רצט בשם כלבו סי' מא ב ורמ"א שם ס"י) שבמוצ"ש חוזר על כל הבארות.

וכן בויק"ר שם אי' אמר ר' תנחומא אפילו במים הקדוש ברוך הוא עושה שליחותו מעשה במוכה שחין אחד שירד לטבול בים בטבריא וארעת שעתא וטפת בירא דמרים ואיתסי ע"כ, אם כי יש לומר דרק צפה לו אבל היתה קבועה במקומה.

אולם בבמדב"ר יח כב אי' מעשה בשיחין אחד סומא שירד במים לטבול נזדמנה לו בארה של מרים וטבל ונתרפא, וכ"ה בתנחומא ותנחומא ישן ר"פ חוקת, ומבואר להדיא דהבאר הלכה עד שיחין שהוא שם מקום כנזכר בכ"מ, ואפי' אם נימא דהוא ט"ס וצ"ל מוכה שחין כבויק"ר אבל הלשון נזדמנה משמע שבאה לשם (אם כי יש לומר דצפה כמ"ש בויק"ר דד"ת עשירים במקו"א).

(ג) מה ששאלת לכמה זמן מתגלה הבאר בגמ' שבת לה ע"א משמע שהיה מתגלה להם בכל יום.

ובכלבו הנ"ל שהבאר חוזרת במוצ"ש על כל הבארות.

(ד) ששאלת אם הבאר מתגלה למי שזוכה כידוע שיש באחרונים שהבאר מתגלה לצדיקים מיחידי הדורות (עי' בהקדמת נגיד ומצוה בשם הרח"ו עובדא מהאר"י) ועי' בויק"ר ובכלבו הנ"ל.

(ה) וששאלת מה גודל הבאר עי' בשבת שם שהוא כמין כברה וברש"י שם, ויש ברז"ל (במדב"ר א ב) שנזכר כמין כוורת, ועי' בפ"ק דשבת שיעורא דכוורת דהתם, ובתוספתא פ"ג דסוכה אי' דומה לסלע מלא כברה מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה, ומ"מ המים היו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מתפשטין בכל גבולות ישראל במדבר כמ"ש בתוספתא פ"ג דסוכה, ולעתיד יחזור בארה של מרים מבית קה"ק כמשי"ת להלן בסמוך ממדרש ארקים, ומעין זה מתחיל דק וכקרני חגבים ושוב מתרחב והולך וצי אדיר לא יעברנו עי' בירושל' דשקלים במתני' דשער המים ובגמ' פ"ח דיומא.

ו) ששאלת אם הבאר בעומק או על שפת הים בגמ' שבת שם מבואר שהיה נראה מבחוץ, ועכשיו בעונותינו נתמעטו מתנותינו מיעוט אחר מיעוט ואחד מן המתנות שנתמעטו היה הבאר כמבואר במדרשים (עי' במדרש ארקים באוצמ"ד ובמדרש שהדפסתי בסוף מדרש פתרון תורה ובהערותי), ועכשיו נתמעט יותר שגם א"א לקבל ממנו, ועי' בהגר"א בפירושו לזוהר מה שנתמעטו ישראל מיעוט אחר מיעוט, ולכן הבאר נעלמה מעינינו כמו מתנות אחרות שנעלמו ואינן בנמצא עוד לההמון, ומ"מ בויק"ר שם אי' דארעת שעתא וטפת הבאר, ומשמע דבלא זה לא היה מוצא הבאר.

ז) מה ששאלת אם שתיית המים מועלת לכל אחד הנה מבארה של מרים היו שותים הרבה כסילים כגון אותם שהעבירו בידם ע"ז בים (עי' מפרש סנהדרין קג ע"ב, ירושלמי פ"ד דסוכה) וערב רב והמתלוננים והמרגלים וקרח שהיה כופר בתורה מן השמים לגמרי (ירושלמי פ"י דנהדרין ה"א) וכרת עצמו מעץ חיים לדעת ר"ע (קח ע"א) ודתן ואבירם שהיו רשעים גמורים (נדרים סד ע"ב וסדר אלי' רבה פ"ח) ועושי העגל, ועשרה נסיונות ניסו אבותינו את המקום כדתנן בפ"ה דאבות.

היוצא מזה דעדיין היה שייך לשתות מבארה של מרים ולטעות מי שרוצה לטעות, ומכאן למדנו דבארה של מרים לא היה תפקידה לבטל הבחירה מן האדם ולהפכו לחכם ונכון אם לא ירצה.

וגם אי' ברז"ל (עירובין נד ע"א ושמו"ר פרשת תשא) דאחר שבירת לוחות ראשונות וקבלת לוחות שניות היו למדין תורה ומשכחין, ולמדנו מזה דבארה של מרים לא היה משנה כל הטבע שיזכור הכל אלא היה מצריך עוד עמל.

ומ"מ מאחר שהיו מים הבאים בנס במאמר ה' היתה סגולתן גדולה דאין דבר טמא יורד מן השמים וכשהקב"ה נותן בעין יפה הוא נותן.

ולגבי העתיד עי' בתדא"ר פי"ח ולעתיד כתיב ומלאה הארץ דעה ועי' בפהמ"ש להרמב"ם דחלק.

ח) ששאלת אם יש שיעור מינימלי לשתיה שמועיל לרפואה וישועה, בכלבו הנז' בפירוש רגזן לא עלתה בידו אלא רגזנותא מוכח דכל טיפה יש בה תועלת.

ט) מה שדן אם מועיל בלא ברכה הנה המבואר בויק"ר שם שאפי' ברחץ בטעות בבארה של מרים נתרפא אע"פ שלא היתה שם ברכה וכן בכלבו שם אי' דהי' דרך רגזנות שהוא כע"ז כמ"ש בזהר ורמב"ם (ועי' שבת קה ע"ב) ואעפ"כ הועיל לו, וגם הועילה הבאר אע"פ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שבאה בהכאה אע"פ שלא הי' צ"ל בהכאה ואכה"מ, ומ"מ סברא הוא דכיון שהבאר דבר רוחני א"כ עיקר תועלתו אינה בלא ברכה ומ"מ באופן שפטור מברכה אה"נ.

(י) ברכה ודאי יש על שתיית המים משום הנאה מן העוה"ז, ובאחרונים דנו איזה ברכה יש במן מכיון שאינו לחם מן ארץ אבל בבארה של מרים היה ודאי שייך לברך שהכל, רק שהרואה הבאר עצמו יש לדון אם יברך ברכת ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה (ברכות נד ע"א) כיון שאינו מקום אלא מיטלטל, ואע"ג דעל אבן שישב עליה משה מברכים אינו מוכרח דעל האבן בכל מקום מברכין דאדרבה מהלשון במקום הזה משמע מקום דייקא.

ויש לדון דבמכילתא מבואר שהרוצה היה טועם בבארה של מרים טעם כל מיני משקין א"כ יש לדון על ברכתו כשטועם בו טעם יין, ועכ"פ למ"ד ביומא עו גבי מן שהרגישו טעמן וממשן, אבל לפום קושטא לכאורה לא שייך לברך ברכה בורא פרי הגפן כיון שאינו פרי הגפן.

(יא) לענין אם מועיל רק בשותה ישר מהבאר פשוט שא"צ שיהיה דוקא באופן זה אם כי מסתמא שיש בזה מעלה דהבאר נשתבחה שהיא באר מים חיים, וגבי מצורע כתיב מים חיים אל כלי שתהא חיותן בכלי ואם הריקן מכלי אל כלי לא חשיבי מים חיים ויל"ע.

ולענין אם צריך כלי בויק"ר וכלבו הנ"ל מוכח שא"צ.

(יב) לענ"ד מברכים גם על מעשה ניסים דעיקר טעם ברכה הוא כדי שלא ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה כמ"ש בברכות לה ע"א ואינו שייך לנידון הגמ' והפוסקים על כשרות דבר היורד מן השמים וחיובו במעשרות (ועי' שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' פד וצ"ע, ומ"מ כמה מרבוותא שדנו לגבי ברכת המן לא נקטו צד כזה שאין מברכין על מעשה ניסים, עי' ספר חסידים ונפש חיה למהר"ח פלאג"י מערכת ת' ק"ו ותורה לשמה סי' סג).

ואע"ג דאמרי' בברכות שם דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה לענ"ד כ"ש דבר היורד מן השמים או בנס דאדרבה אמרי' בברכות שם דלעוה"ז יש חילוק בין קודם ברכה לאחר ברכה ומשמע שם דכ"ש השמים דבזה גם אחר ברכה לא קיבלנו ומה שקיבלנו לכל היותר הוא כדבר שבעוה"ז המצריך ברכה.

(יג) אם הסגולה פועלת מיד בכלבו שם משמע מאוד שפועלת מיד עי"ש.

(יד) לענין אם יש כוונה מסוימת בשתייה מסתמא שכוונה תועיל יותר, כמו שלכל דבר יש כוונה ליודעי ח"ן ואפי' לאכילת זיתים נזכר במקובלים כוונה כדי שלא יינזק מהם, ויש לציין דהרוצה לטעום טעם יכול לכוון ולטעום כדאמרי' במכילתא דרשב"י ר"פ יתרו, ר' אלעזר המודעי אומר בטובת הבאר הגיד לו אמר לו באר שנתן לנו המקום אנו טועמין בה טעם דבש טעם חלב טעם יין חדש טעם יין ישן טעם כל מטעמים שבעולם שנ' טובה הטובה כל הטובה על כל הטובה ע"כ.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

טו) מה ששאלת אם השותה בארה של מרים מועיל לו גם על מה שלמד קודם, יש לציין דמצינו בציפורת כרמים בשבת צ"ב וחכים כמה דבעי וגמר כמה דבעי ואכיל ליה לאידך פלגא וכו', דלפי פשטות הגמ' שם הסגולה מסוגלת למה שילמד בזמן עשייתה, אולם בבארה של מרים סברא היא שהיא מתנה מן השמים ולא סגולת הטבע גרידא וכשהקב"ה נותן בעין יפה להועיל להבין ולהחכים והוא לא רק לענין זכרון אלא גם לענין הבנה וחידושי תורה (עי' תדא"ר פי"ח).

טז) לענין אם שייך לבטל סגולת הבאר אם ירצה, נראה שלא נבראת בריאה לצורך זה דמה תועלת יש שלא להיות חכם הא בכלל מאתים מנה, ולא ברא הקב"ה בעולמו דבר שאין בו תועלת כדאמרי' בשבת עז ע"ב כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה, ובגמ' ברכות לא ע"ב איתא שחנה התפללה שבנה יהיה לא חכם ולא טיפש ולא נתקבלה תפילתה אלא היה חכם ועי' בחידושי שם, ומ"מ אם לא ילמד לא יועיל לו הבאר וכמשנ"ת.

יז) לענין אם מועיל גם למילי דעלמא הנה אם מועיל לרפא מסתמא שמטבעו מועיל גם לענינא דעלמא, ובתוספתא דסוכה פ"ג אי' שהיה הבאר הולך לים הגדול ומביא משם כל חמדת העולם דכתיב זה מ' שנה וגו' לא חסרת דבר.

ויש לציין דבמדרש ארקים הנזכר בסמוך נתבאר דהפסוק והיה פריו למאכל ועלהו לתרופה קאי על מה שיבוא כהמשך לבארה של מרים (ועי' להלן עוד בשם התוספתא דסוכה שם בענין זה), ובגמ' סנהדרין ק ע"א ומנחות צח ע"א מבואר דהוא גם מתיר פה אלמין ועקרות.

ומ"מ עיקר התועלת הוא לד"ת וגם האילמין שמתיר פיהם הוא כדי ששיחו בד"ת (עי' בתדא"ר דלהלן), כדאמרי' (הובא בילקו"ש דברים רמז תשצד) דלעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מעלה מגן עדן אילנות משובחים שמרפאין את הלשון, דכתיב ועל הנחל יעלה על שפתו וגו' וכתיב ועלהו לתרופה להתיר פה מי שהוא אלם ולועט הימנו לשונו מתרפא ומצחצח מיד בדברי תורה, שכך כתוב מזה ומזה ואין מזה ומזה אלא דברי תורה שנאמר מזה ומזה הן כתובים ע"כ.

וכן בתדא"ר פי"ח הובא הקרא דהתם לחדשיו יבכר ודרש למחדשי תורה שמחדשין את התורה בכל יום תמיד וכו', פשע בו וכו' מוציא חכמה ובינה ודיעה והשכל לדברים אחרים וכו' ע"כ, ומבואר בזה דאדרבה המוציא חכמתו לדברים אחרים אין מים הללו מיועדים ומוכנים ומזומנים לו ועי"ש עוד.

יח) מים המונחים בכד מועילים כדמוכח בכלבו שם ואין סברא דיש חילוק בין לצערו לבין מורדת שאינה לצערו לאחר זמן וגם בב"י שם שנהגו לשאוב מים בכל מוצאי שבת וכ"ה ברמ"א שם (אלא שסיים ולא ראיתי למנהג זה), אין סברא שצריכין לשתותם לכל המים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מיד אחר שאיבתן.

(יט) לענין אם הבאר מופיעה בזמן קבוע במוצ"ש ע"י בב"י ורמ"א הנ"ל ולענין שאר זמנים מוכח בויק"ר שם שאינו קבוע מדקאמר וארעת שעתא ובהשוואה לשון זו משמע לשון אקראי וההזדמן.

(כ) לענין אם המים מרפאים משרשם או רק מעמידים החולי, הנה המים דלעתיד מרפאים בשרשם כמבואר בגמרות ומדרשים עה"פ ועל הנחל וגו' ולשון רמ"א סי' רצט ס"י ומי שפוגע בו וישתה ממנו יתרפא מכל תחלואיו.

(כא) ששאלת לענין חולי הנפש מסתמא הוא בכלל כל תחלואיו, ובשהש"ר פ"ד מבואר דחלאים הללו של שטות ושעמום נתרפאו קודם מתן תורה, ואפי' טפשים נתרפאו אז כמ"ש במכילתא מס' דבחדש פ"ט, ויש רפואות גם לחולי הנפש כדאי' בגמ' רפ"ז דגיטין סח ע"ב ובמפרשים שם.

(כב) ששאלת למה אין זה סתירה לספר רפואות במה שהבאר עולה, שנגנז תשובה ספר רפואות עיקר החסרון הוא בדבר קבוע שבזה יש אנשים שאין מתפללין ע"ז יעוי' בפרש"י ברכות י ע"ב ופסחים נו ע"א ורע"ב פסחים פ"ד מ"ט מש"כ בזה וע"ע ביומא עו מי שיש לו כמה בנים וכו', אבל פשיטא דבכל חולי הקב"ה מזמין רפואה לכל מכה בכל דרך הראויה והוגנת לפי הענין, ומ"מ יעוי' בפהמ"ש להרמב"ם בספ"ד דפסחים מה שחולק על עיקר פרש"י ולפ"ד ל"ק כלל.

(כג) לענין איך נשתכחו הלכות כששתו מבארה של מרים ע"י למעלה.

(כד) לענין אם הערב רב שתו מבארה של מרים, נראה שכן שהרי לא היו עוד מימות בזמן זה ברוב המקומות שהיו שם במדבר הגדול והנורא, כמ"ש ברמב"ן במדבר כא יח כמ"ש במדבר כה לא מקום זרע וגו' ומים אין לשתות, ועי' במכילתא דרשב"י ר"פ יתרו דהטובה שסיפר משה ליתרו לר' אליעזר היה על בארה של מרים, ואי' בפרשת בהעלותך והיה הטוב ההוא והטבנו לך ומ"מ יתרו עדיפא מערב רב דזכו בניו וישבו בלשכת הגזית.

ועי' בהגהות יעב"ץ בברכות נד ע"א דערב רב לא נתרפאו במתן תורה כשכל החולים נתרפאו.

(כה) לענין אם מועיל לעתיד אינו מועיל בעתיד דהרי אפי' מקום שאין נוגע המים אין מועיל כמפורש בכלבו המובא בב"י שם וכ"ש דאינו מועיל לחלאים שיבואו בעתיד, ואמנם שתיה משמע דמועלת לכל הגוף ומ"מ לעתיד לא גרע ממקום שלא נגעו המים, ומ"מ תועלת יש בזה מה שיועיל כח השתיה עכשיו מכאן ולהבא ע"י בתדא"ר שם.

(כו) לענין תערוכת מי בארה של מרים עם מים אחרים ששאלת אם מתבטל או לא, יש להביא ראיה שאינו מתבטל אלא אדרבה מרפא את המים אחרים, דכתיב (יחזקאל מז ח)

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ונרפאו המים ואמרי' בפסיקתא דר"כ בפרשיות דנחמתא ובאיכ"ר ב יז מי שעתידי לרפאות שברו של ים וגו' ומבואר בחז"ל בירושלמי פ"ג דסוכה ה"ג ותוספתא פ"ג דסוכה ופ"ו דשקלים ה"ב דזה יתרפא על ידי מים המפכין, וכן שיטים שהוא נהר מקולקל כמ"ש בתנחומא ס"פ בלק עתיד להתרפאות על ידי מעין זה כדכתיב (יואל ד, יח) ומעיין יצא מבית ה' והשקה את נחל השיטים, ובמדרש ארקים באוצמ"ד דף עא מבואר דמעיין זה היינו בארה של מרים, וכן משמע בתוספתא דסוכה שם דמשתעי במים דלעתיד שמפכין ושוב קאמר וכך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר וכו'.

כז) לגבי האוכל זיתים אם מועיל לו היא שאלה כללית על מי שעושה סגולה לדבר אחד כשמנגד עשה סגולה הפכית, ובשם הגר"ח"ק הובא בספר מנחת תודה (וכמדומה שהביאו כן בשם החזו"א) דודאי אין הסגולה לעשירות מועילה כמו שהיתה צריכה להועיל אם עשה גם דבר שהוא קשה לעניות וכמובן שהכל לפי הענין בגודל הסגולה הנגדית ובאשמת האדם שעשאה או זכותו ובכמות העשייה והתעסקותו בה.

כח) לגבי למה נזכר הבאר ע"ש מרים ואילו מן וענני הכבוד לא נקראו ע"ש משה ואהרן י"ל משום דבבאר מפרש קרא להדיא ותמת שם מרים ולא היה מים משא"כ באינך נלמד מדרשא או י"ל דבמשה ואהרן בלאו הכי נזכרו ע"ש הרבה דברים אחרים לכך לא קראו ע"ש מתנותיהם ע"ד מ"ש בירושלמי ספ"ב דשקלים אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונם ועל צדקניות אפשר שלא נזכר דבר זה דכל כבודה בת מלך פנימה, וגם לא מצינו שאמרו שמועות משמה אף שהיתה מלמדת הנשים כמ"ש בספרי זוטא במדבר יב ב, הלכך זכתה ונקראה הבאר על שמה תחת זה.

ש"צ שאינו ממתין ומתחיל ברכה אחר כך האם עונים אמן ומה הדין בברכות השחר והרחמן

לגבי חזן בשמונ"ע כתב הבה"ל סי' קכד סי"א ד"ה וקודם בשם המגן גיבורים שם בשלה"ג סק"ד דאם הש"ץ מתחיל ברכה שאחר זה ממילא שוב אינו יכול לענות אמן על ברכה הקודמת דכבר עברה לה ע"כ, וכ"כ עוד פוסקים (שע"ת סק"ה בשם ברכ"י סק"ט בשם מהר"י מולכו), ויל"ע במהות ענין זה ומקורו.

והנה אם נימא דטעם האיסור לענות אמן הוא משום שצריך שישמע כל תיבה בחזה הש"ץ הו"א שלמדו כן מעיקר דין חזה הש"ץ דבעי' עשרה ששומעין ויש צד שהוא חיוב על כולם (עי' לעיל במשנ"ב סקל"ג ובב"י שם), ניחא.

וכן אם נימא דהוא לחשוש להדעות שבחזה הש"ץ א"א לענות אמן בלא ששמע כל הברכה (עי' במשנ"ב שם) ג"כ ניחא לענין הברכה שלאחריה שלא שמעה כולה כיון שענה אמן על

הנה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ברכה שלפניה בזמן אמירת הברכה שלאחריה.

אבל הפוסקים הזכירו בדבריהם שכבר עברה הברכה הראשונה ומשמע דאין כאן שייכות אמן כלל אפי' בדיעבד וגם משמע אף אם הברכה הראשונה שמעה כולה.

והנה מצינו דבשכח של שבת אומר האזכרה בין בונה ירושלים להטוב והמטיב אם לא פתח בברכה ולמדו מזה חלק מהפוסקים דגם בשאר אזכרות כל שלא פתח בברכה אחרת והכי קי"ל מעיקר הדין עכ"פ מצד ספק ברכות.

ומזה למדו הפוסקים דאם התחיל בברכה אחרת גם בני"ד כבר עברה הברכה הראשונה.

והנה דין זה לכאורה (כמו שיתבאר להלן מהאחרונים) הוא רק בדיני ברכות שצריך להוציא, דלענין ברכות אחרות מנ"ל להפוסקים לחדש דבר כזה שהאמן שהוא על השומע כבר עבר, אבל אם נימא דהוא דין בסדר ברכות של ש"ץ שמוציא את הרבים א"כ ניחא דנתבאר בפוסקים (עי' משנ"ב סי' רטו סק"ז בשם האחרונים וברכ"י שם סק"ה) שאמן שעונה מי שיוצא בברכה הוא דין אמן בפני עצמו (וע"ע בראשון לציון לבעל האוה"ח ברכות מז ע"א דרצה לידון בדבר החדש שאם ענה ולא שמע א"צ לחזור ולברך וכתבתי בזה לעיל), ואמן זה הוא משלים ענין השומע כעונה וחשיבי הציבור כמתפללים מכח הש"ץ וכיון שהמשיך הש"ץ בברכתו שוב כבר אין שייכים לברכה קודמת אלא לברכה שכבר התחיל בה הש"ץ.

וכחילוק זה בין ברכות חובה לרשות כ' בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי"ז וכ"כ במשנה אחרונה על המשנ"ב שם סקל"ז לצדד בדעת הגרשז"א עי"ש.

אבל יל"ע דאמנם אין הציבור יכולים לענות בתורת חיוב יענו האמן בתורת רשות דבכלל מאתים מנה ולמה נימא דלכל הפחות יענו על ברכות הללו כמו שאין יוצאים מהם דאטו אם יוצאים מגרע גרע האמן שאין בו האמנת דברים כמו בכל ברכה על אמן של רשות.

ויש לומר דכיון שמחוייבים הציבור לשמוע ברכה שלאחריה א"כ לדידהו כבר נעקרה ברכה שלפני זה דהו"ל כמו שהם עצמם התחילו ברכה שלאחריה לענין זה, והשתא גם א"צ לבוא לחילוק בגדר האמן שנתבאר לעיל אלא תיפוק ליה מצד שהם עצמם עקרו מן האמירה.

ומיהו לכל הצדדים יש לומר דבאמן על הרחמן שאינו חיוב כלל לא שייך לומר שנעקרה הברכה, אבל יש מקום לטעון דשפיר טפי לענות אמן אחד על כל האמירה כיון שכבר המשיך המברך בשאר ההרחמן והו"ל השתא כמו שהמשיך באמירתו, ומאידך יש מקום לטעון דכיון שכל הרחמן בפני עצמו כברכה נפרדת ובלא חיבור וא"ו חשיב כל הרחמן כאמירה נפרדת, ולכן לא חשיב העניה בסוף כעונה על הכל, ומ"מ בלאו הכי המנהג שאמן זה אינו חיוב כמו שנתבאר בתשובה אחרת.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השלמה לתשובה בענין עניית אמן כשהכירו התחיל ברכה אחרת שאינו יוצא בה

יש להוסיף דגם מי ששח אחר ברכה של חבירו שוב אין יכול לענות אמן כמ"ש הבה"ל סי' קכד סי"א ד"ה וקודם בשם רע"א, וממילא בש"ץ שהתחיל ברכה אחרת הו"ל כשח דשומע כעונה, אבל אם חבירו מעצמו פתח בברכה אחרת לא למדנו דין זה.

*

האם אפשר להכניס תמונות אנשים בסידור תפילה

(א)

בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סי' שלה ודפוס ברלין סי' לט) הנדפס בתוס' יומא נד ע"א איתא נשאלתי על אותם שמציירים במחזורים צורות חיות ועופות אם יפה עושים אם לאו והשבתי נ"ל דודאי לא יפה עושים שמתוך שמסתכלים בצורות הללו אין מכוונין לבם לאביהם שבשמים מיהו אין כאן איסור דלא תעשה לך פסל וכו' עכ"ל, (וכ"ה בקיצור בפסקי תוס' ביומא שם), והובא במרדכי פרק כל הצלמים רמז תתמ בשם מהר"ם ובדרכי משה סי' צ סק"ד וכן פסק בקיצור ברמ"א שם על השו"ע סכ"ג (על דברי השו"ע שבסמוך) דלכן אסור ג"כ לצייר ציורים בספרים שמתפללין בהן שלא תתבטל הכוונה ע"כ.

וכתב שם השו"ע הבגדים המצויירים אף על פי שאינם בולטות אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצויר יעלים עיניו ע"כ.

וכתב שם המשנ"ב סקע"א וכן יש לזהר מטעם זה שלא לצייר בכותל בה"כ ציורים נגד פניו של אדם אלא למעלה מקומת איש ע"כ.

(ב) ומ"מ עיקר האיסור להתפלל כנגד תמונת אדם הוא כשאינו מכוסה אבל כשהוא מכוסה אין איסור, דהרי גם כשסוגר עיניו אין בזה איסור, ומצד שמבלבלין דעת המתפלל יש לדון ג"כ דיתכן שאם הוא מכוסה אין זה בכלל האיסור.

ומאידך גיסא י"ל דמה שידפיס בעמוד אחר ג"כ אינו טוב, דהרי מ"מ אם יראה התמונה כשפותח הספר יתכן שיעיין בתמונה בעת התפילה, ועוד דגם מה שהקל השו"ע להעלים עיניו הוא רק אם נזדמן לו אבל לכתחילה להתפלל ולהעלים עיניו משמע שלא.

ואדרבה בתשובת הרמב"ם שהביא בפנים הב"י בשם אבודרהם מוכח להדיא דאינו טוב לכתחילה גם באופן כזה דהרי מיירי שם בענין הדין להתקרב אל הקיר ושלא יהיו דברים בינו לבין הקיר וע"ז מסיים שם אבל אינו נכון שיבדיל בינו ובין הקיר ארון ושקים וכיוצא בהם מכלי הבית כי הדברים האלו מבלבלים הכוונה והבגדים המצויירים אף על פי שאינן בולטות אין נכון להתפלל כנגדן מהטעם שאמרנו כדי שלא יהא מביט בציורם ולא יכוין בתפילתו ואנחנו רגילים להעלים עינינו בעת התפילה בזמן שיקרה לנו להתפלל כנגד בגד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

או כותל מצוייר עכ"ל.

וממילא אין להביא ראיה דבנד"ד יהיה מותר לכתחילה, ומאידך גיסא מדברי השו"ע ותשו' הרמב"ם גם אין להביא ראיה להיפך לומר דיש איסור בסוף הספר בהכנסת צורות.

והנה אף דמסתימת מהר"ם והרמ"א משמע דבכל הספר אסור לצייר צורות, אולם עיקר מה שדנו הרבה פוסקים לענין צורות בבהכנ"ס הוא מצד שמסתכלין בשעת התפילה או שמשתחוין (עי' או"ז ע"ז סי' רג ומקור חיים לבעל החו"י סי' קנ ס"ה ועוד עי' באריכות הרבה לשונות ראשונים ופוסקים בשרשי מנהג אשכנז ובתשובת הרמב"ם דלעיל המו' בב"י בשם אבודרהם), אבל לא כשהוא בנמצא ואינו מול האדם, וכן יש שהתירו למעלה מקומת אדם אם אין מסתכלין שם וכן במהר"ם פדואה דלקמן התיר בפרוכת כשהוא מכוסה.

ויעוי' בלשון מהר"ם פדואה דלקמן שהזכיר שאין העם משתחוים כנגד כנגד המחזוריים משום שהם לפיזטים בלבד וממילא ש"מ דעכ"פ הם כנגדם כשקורים פיזטים וזה האיסור שהוא היסח הדעת כלשון הפסקי תוס' ביומא שם.

היוצא מזה דעכ"פ בלשונות דלעיל לא מצינו עדיין מקור ברור לאסור להדפיס בסוף הסידור כשאנו בדף התפילה, ומ"מ יש לעיין אם יתכן שיותר טוב שלא יודפסו שלא יגרמו לאנשים לעיין שם בתפילה מכיון שהוא בהישג יד ולא דמי לפרוכת מכוסה וכסתימת ל' מהר"ם ורמ"א וצ"ע.

ויעוי' בתשובת רבינו פרץ שהובאה במרדכי ע"ז רמז תתלט ואגודה דע"ז סי' לח דמותרות צורות של המחזוריים, ואולי מיירי באמת באופן שאנו בדף התפילה, דהרי קאמר שם שהם בולטות א"כ יותר משמע שהם על הכריכה מבחוץ, ומ"מ מדר"פ אין להקשות כ"כ דבמרדכי שם גופא הובאו שאר תשובות שלכאורה חולקות ע"ז.

ג) יעוי' בש"ך בנקה"כ יו"ד סי' קמא סק"ב מה שדן שם בשי' הט"ז שם סקי"ג האוסר לצייר י"ב מזלות במחזוריים וכתב הנקה"כ דאינו כלום דהצורה להבין ולהורות ואינו צורה גמורה עכ"ד בקיצור, ולא נחית שם מצד מה שיש כאן צורה בסידור שהוא דלא כמהר"ם מרוטנבורג.

אבל יש לומר דבפיזטים שאינם חובה מדינא הוא קיל (ותיפוק ליה לפ"ז דאם אינם בעמוד התפילה עצמה מותר לפי תי' זה), ועי' בא"ר סי' תרצא סק"ז שנסתפק לענין ציורים במגילת אסתר דשמא בתפילה בעי' כוונה ביותר, ומ"מ בדברים שהם אמירה והם חובה אין להקל אף בפסוד"ז, ועי' מחה"ש סקל"ז ולקח הקמח החדש סקק"ז.

אבל יעוי' בתשו' מהר"ם פדואה (הנד' בשו"ת אבקת רוכל סי' סה) שכתב דכל דינו של מהר"ם נאמרה אף רק לענין מחזוריים שהיו באשכנז שאין בהם אלא פיזטים, ומבואר דפיזטים ג"כ יש לאסור.

או יש לומר דלא נחית הנקה"כ שם אלא רק שאינו אסור מדינא לאפוקי מדעת הט"ז שם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולא שהוא טוב לעשות כן מצד היסח הדעת.

או יש לומר דכיון שאינה צורה גמורה כמ"ש הנקה"כ הלכך אין שייך בזה מש"כ התוס' שמבטלין דעת המתפללים.

ד) ויש לדון ג"כ באופן שמדפיסים סידורים לילדים קטנים דאולי יש מקום ללמד זכות על מה שמדפיסים להם תמונות בסידור כדי למושכם לתפילה ובזה הרווח גדול מן הנזק ומ"מ תמונת אדם וכיו"ב לא ידפיסו וגם גדול לא יתפלל בסידור זה (מלבד אם יודע דבלא התמונות יכוון פחות ויסיח דעתו לגמרי).

ואגב זה יש להכניס הנידון על עצם תמונת אדם עי"ש בתוס' ובמרדכי ושו"ע יו"ד ושו"ת אבקת רוכל (והרחבתי בדעות בזה בתשובות אחרות), אם כי בהדפסת תמונת אדם לחוד המנהג להקל ועכ"פ בזה יש כמה צירופים להתיר.

באופן שהתמונות הם של אינם שותו"מ נלענ"ד מכמה טעמים שמוטב שלא יודפסו.

המצוה שלא יהיה חוצץ בינו לבין הקיר בתפילה האם מקיימה גם בשמתפלל בריחוק מאוד מזו הקיר ואין דבר חוצץ בינו לבין הקיר

הנה

בלשון הגמ' בברכות י ע"ב מייתי קרא ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ומשמע שהאדם צריך להתקרב לקיר, וכן בתשובת הרמב"ם שהביא הב"י בסי' צ בשם אבודרהם כתב שהטעם שהצריכו להתקרב אל הקיר בעת התפילה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו וכו' עכ"ל, ומשמע בזה ג"כ שעיקר המצוה בזה שיהיה סמוך לקיר.

ויש לדון אם הוא תוך ד' אמות לקיר שבזה שייך שהאדם יתייחס שעומד לפני הקיר, או בשיעור אחר, ויתכן דהעיקר הוא שאם מרוחק מהקיר שוב בשדה ראייתו כל החפצים המונחים לימינו ולשמאלו (דהחפצים הם עיקר הטעם להתקרב לקיר שלא יפריעוהו מכוונתו עי' בתשובת הרמב"ם שם), משא"כ כשקרוב לקיר.

לדעת הגר"א שצריך עמוד במגילה וכן למנהגו שהיו ב' עמודים במגילה האם הוא מעכב בדיעבד

נראה

דהעיקר לדינא שאינו מעכב כמו שנתברר בתשובות אחרות מדברי הפוסקים דהעיקר לדינא שאפי' בס"ת אינו מעכב (ראה בד"ה האם צריך לשמה בתפירת עמוד למגילה להנוהגים לתפור עמוד במגילה והאם צריך הקפדה על שילוש בחוטים או תפירה לאורך כל המגילה בתפירה זו כמו בתפירת יריעות המגילה, וד"ה לפי השיטות שיש לחבר עמוד במגילה האם מגילה בלי עמוד פסולה, ועי' קול יעקב יו"ד סי' רעח ס"ב שהאריך בהרבה דעות בזה), וגם לדעת הגר"א בסי' תרצא סק"כ שתמה על הרמ"א והמנהג שלא ליתן עמודים במגילת אסתר אין מזה ראייה שסבר שהוא לעיכובא.

והנה ממה שנקט הגר"א בלשונו שהוא "תמיה וצע"ג" לא נראה שתמה על מה שנקטו האחרונים שהוא ספק דהרי בהרבה מקומות נקטו האחרונים בתורת ספק לחוש לב' הצדדים גם במחלוקת שרוב הראשונים סוברים כצד אחד (ועי' בה"ל ר"ס תרנו), וגם להלן יתבאר דהגר"א גופא לכאורה למעשה חשש לב' הצדדים לפי שיטתו.

אלא כוונתו שבא לשלול סברא שיש לחשוש לב' הצדדים על ידי שאין עושה עמוד כלל, דגם אם חושש לב' הצדדים אין הפתרון על ידי שאין עושה עמוד כלל, וכמבואר בתוספת מעשה רב שהגר"א עשה ב' עמודים והיינו לחשוש לב' הדעות.

והאריך הגר"א לעיל סקי"ח לבאר שי' המחבר ליתן עמוד בסופה וחלק בראשה, ויש מקום לומר שכך סבר הגר"א לעיקר הדין למי שאין רוצה להחמיר ב' הדעות, ומ"מ במש"כ על דברי הרמ"א אפשר דר"ל דלפי שיטתו שיש ספק היה להניח ב' עמודים, אבל לעיקר דינא אפשר שסבר שא"צ לחשוש לכל הדעות אלא רק להדעה העיקרית וכדעת המחבר.

ועכ"פ מה שציין לדברי הב"ח והט"ז שם בביאור דעת המהרי"ל והרמ"א שהביאו המנהג שלא נהגו להניח עמודים משום הפלוגתא אם להניח העמוד בראשה או בסופה, א"כ עכ"פ בדעת המנהג והגדולים הנזכרים העומדים בשיטת המנהג ודאי למד שאין העמודים לעיכובא, דאל"כ אינו פתרון שלא ליתן עמודים.

וגם הגר"א שחולק עליהם וכתב דהוא תימה וצע"ג, אין הכרח שסובר שהוא מעכב דיש לומר שסובר דעדיף ב' עמודים מב' הצדדים מחלק בב' הצדדים וכן"ל בשם התוס' מעשה רב, והטעם דחלק עדיף מעמוד וכמו שיתבאר.

א"נ יש לבאר שעיקר תמיהת הגר"א על הרמ"א דמאחר שהמנהג אינו עושה לא כמר ולא כמר א"כ אפי' אם נימא דבעי' עמוד בצד אחד וחלק בצד אחד דווקא מ"מ מאחר דהמנהג אינו עושה לא כמר ולא כמר א"כ יש לילך בתר הדעה העיקרית דבעינן עמוד בסופה שהוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דעת רוב הראשונים.

ויתכן להוסיף עוד דהגר"א מקשה על הרמ"א וסייעתו לפי שיטתו דעמוד אינו מעכב א"כ גם אם יעשה עמוד בסופה וחלק בראשה כדעת רוב הראשונים מ"מ יוצא גם לדעת החולקים דהרי הרמ"א לשיטתו סובר דעמוד אינו מעכב וא"כ עדיף שיעשה כשיטה אחת לכתחילה וכשיטה אחרת בדיעבד מלעשות לב' השיטות בדיעבד.

ואם נפרש כביאור זה נמצא דגם לפי קושיית הגר"א על הרמ"א סובר דעמוד אינו מעכב (רק דאינו מוכרח אפי' אם נפרש כהביאור זה דיש לומר שהוא ולטעמיה).

(ואולי סבר הגר"א דיש גם צד דמקיימין בדיעבד דינא דעמוד בהניח בסופה במקום בתחילתה גם למאן דסבר בתחילתה אבל לעצמו לא סמך על צד זה כמו שיתבאר).

אבל עכ"פ אין שום טעם לחדש בדעת הגר"א שהוא מעכב אחר דמבואר דלשאר הפוסקים אינו מעכב כלל אפי' בס"ת, אפי' אם נשווה דין עמוד דמגילה לס"ת, ואפי' להרמ"א דבס"ת חושש לכתחילה לעמודים שלא לקרוא בעמודים אם אפשר לתקנו, מ"מ במגילה מודה דאינו מעכב כלל.

ולגוף מנהגו של הגר"א (כמובא בתוספת מעשה רב) שעשה ב' עמודים נראה שהוא כדי לצאת בזה ב' השיטות בראשונים להניח לפניו ולאחריו וסבר דאין בזה כ"כ גריעותא להניח במקום שאמרו שלא להניח וכן בב"ח סי' תרצא בשם ספר התרומה מוכח דאין גריעותא להניח עמודים עי"ש אלא הוא פטור.

ואע"ג דהגרנ"ה הלוי כתב שנקראת אגרת לענין שיהיה חלק בצד אחד בלא עמוד מ"מ י"ל דסבר הגר"א שמעקר הדין זה פטור מעמוד ולא חיוב שלא ליתן עמוד, וכמו שנקראת אגרת שאין מדקדקין בטעויותיה כמ"ש בירושלמי ושו"ע, ושם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה (מגילה טז ע"ב) אין הכונה שמחוייב לקרוא בה עם טעויות ושאין תופרה תפירה גמורה דאם הוא לשון דיעבד ואדרבה מבואר בפוסקים דבתפירה חיישי' לכל הדעות ומכח זה תופרין כמה תפירות, ולשון הירושלמי בפ"ב דמגילה סה"ב כתוב אומר ספר וכתוב אחר אומרת איגרת הא כיצד קל היקילו בתפירתה שאם תפר בה שנים או ג' תכים שהיא כשירה ע"כ, ומבואר דקל הקילו בה, ולא חומרא.

ואע"ג דנזכר בגאונים דמנהג כל ישראל לפושטה כאגרת יש לומר שהוא לחיוב מצוה ולא מדינא, דהרי ביחיד לא נאמר מנהג זה, וגם לא נזכר דין זה בגמ', וממילא עמוד שהוא מדינא קודם למה שיהיה חלק בצד אחד שאינו חיוב מדינא, ולכן הניח ב' עמודים לחשוש לכל דעות (עי' בה"ל ר"ס תרנו), אע"ג דמעיקר הדין הלכה דעמוד בסופה.

ושוב מצאתי דגם בדמשק אליעזר על הבהגר"א שם הוה פשיטא ליה דמה שאין צריך עמוד במגילה דנקראת אגרת (כהגרנ"ה הנ"ל) ואעפ"כ הוה פשיטא ליה אפי' בדעת הגר"א דאינו מעכב אפי' בס"ת דגם רמב"ם בפ"י מהל' ס"ת כשמנה דברים המעכבין בס"ת לא

ויש לציין דגם במקור הדין במהרי"ל הל' פורים סי' טז משמע שהוא פטור במגילה שיש בה פחות דין ספר ולא דין שצריך שלא יהיה כן עי"ש שהשוה להיתר נגיעה שאינה כמו ס"ת.

והחזו"א שחשש לדעת הגר"א בהרבה עניינים כאן לא חשש ואע"פ שרוב הראשונים כאן ס"ל כהגר"א, וי"ל משום שאינו לעיכובא וכמשנ"ת לכך שב ואל תעשה עדיף (ואפשר שסבר דיש מצוה להניח חלק בצד אחד ולכך בב' צדדים א"א ליתן ומספק שב ואל תעשה עדיף), ועכ"פ כל הנוהגים שלא ליתן עמוד גם אם למדו דמדינא היה להניח עמוד סברו דאינו לעיכובא וי"ל דעד כאן לא פליג הגר"א אלא למצוה ולא לעיכובא, ובאמת אין שום ראייה שסבר הגר"א שהוא לעיכובא דבאמת סבר הגר"א שאין שום טעם שלא להניח עמוד כעיקר דינא ובפרט שנתברר שלדעתו אין גריעותא בהנחת עמוד במקום שאמרו שלא להניח.

מי שחלם בהקיץ בחלק מזמן קריאת פרשת פרה ולא הסתכל בחומש בחלק מהקריאה האם יצא

באו
פן

שחלם לגמרי במגילה ולא הקשיב כלל ולא הרגיש מה אומרים דעת רוב הפוסקים שלא יצא כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, ויש פוסקים שסוברים שעכ"פ ברמה מסויימת של חלמנות יצא (עיין בתשובה אחרת ד"ה מי שחולם בהקיץ מחמת קשיי קשב וריכוז האם מחוייב לקחת ריטלין לפני קריאת המגילה), וכאן יהיה תלוי בנידון אם כל פרשת פרה הוא לעיכובא או דסגי במה שהזכירו פרשת פרה, ולגבי פרשת זכור משמע דנקטו רוב הפוסקים שאין כל מילה לעיכובא, וממילא לכאורה בפרשת פרה יש מקום להקל יותר כיון דלא מצינו מקור מפורש בגמ' שפרשה זו היא מדאורייתא, ועי' בתשובה הסמוכה בדין טעות בפרשת פרה (ד"ה מי שאמר בקבר בפתח במקום בקבר בשו"א או להיפך אם יצא בקריאת התורה ובפרשת פרה) מה שכתבתי בנידון זה.

מי שאמר בקבר בפתח במקום בקבר בשו"א או להיפך אם יצא בקריאת התורה ובפרשת פרה

בירושלמי

מגילה פ"ב ה"ב ואו"ח סי' תרצ סי"ד אי' לגבי מגילת אסתר
דאין מדקדקין בטעויותיה אם קרא יהודיים יהודים, אבל
לכאורה אין להביא ראיה מיהודיים דבמגילה נאמרו קולות
משום שנקראת אגרת וכמו שנאמר בסמיכות למאמר זה
בירושלמי דינא דנקראת אגרת, וגם הלשון בירושל' שם אין
מדקדקין בטעויותיה משמע שהוא דין מיוחד במגילה, אבל עי'
במשנ"ב ובה"ל סי' קמב שמוכח בדבריו שם שנחלקו בזה
האחרונים דהרמ"א מקל בכה"ג בקריאה"ת כמו במגילה
והגר"א והפר"ח מחמיר, וכן מבוארת טענה הנזכר בדברי
הפר"ח שם לחלק בין מגילה לקריאה"ת.

ומ"מ בניד"ד יש לדון בלאו הכי דשם אינו משנה המשמעות, אבל בניד"ד יש חילוק בין
הבי"ת של בקבר בניקוד זה או זה, דיש ברש"י (בראשית כד כז) על שינוי הניקוד כיו"ב
שאם הוא בפת"ח שהוא כה"א הידיעה, עי"ש שביאר הענין, והרחיב היטב בביאור הדבר
באריכות ברש"י (שמות כב יט) עה"פ זובח לאלהים, וכן ברד"ק ביחזקאל י ב, וכ"ה
ברד"ק (תהלים סו יב) עה"פ ותוציאנו לרויה (ועי' שם ברד"ק יג ז), וכידוע שיש חילוק
כיו"ב בניקוד הבי"ת בין במדבר לבין במדבר כשהבי"ת בא להשלים ה' הידיעה, וממילא
יש מקום לטעון שהוא מעכב כיון שיש שינוי במשמעות.

ויתכן דלא חשיב שנשתנה הענין כיון שהפירוש ברור שהכוונה לכל קבר בין בניקוד זה
ובין בניקוד זה.

אבל רז"ל בגמ' דנזיר דרשו בקבר שלפני הדיבור ואולי הוא ממה שהוא כה"א הידיעה
וכנ"ל דר"ל בקבר הידוע וצ"ע, אבל ממה שדרשו שם כל הפסוק משמע שהוא מהייתור
ולכן דרשו כל התיבות בפסוק.

ויעוי' בבה"ל שם דהגר"א מחמיר בהשמיט וא"ו ומשמע דהמקילים בזה יקלו בזה אע"ג
דהרבה דרשות דרשי' מווי"ן, ומשמע שעיקר דעת הבה"ל להקל כהרמ"א, וכן המנהג
פשוט.

אבל יתכן לבאר שינוי הניקוד בפסוק גם לפי הפשט דבקבר בפעם הראשונה בפרשה כתיב
בניקוד שו"א ובפעם השניה בניקוד פת"ח שהוא כה"א הידיעה כנ"ל, וממילא יש לומר
דבקבר השני קאי בה"א הידיעה על בקבר הראשון.

וכן מצאתי ממש בפי' החזקוני שכתב בזה"ל, ועל הנגע בעצם הבי"ת בפת"ח כלומר בעצם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

המבורר למעלה אפילו לא היה שם אהל וכן בחלל, במת, בקבר ע"כ.

וצע"ק דבפעם השניה כתיב בְּחֶלֶל ובפעם הראשונה כתיב בפתח, ויש לומר דבפעם הראשונה ל"ק כיון דכתיב בחלל חרב, ובפעם השניה צ"ל שיש כללים אחרים לאותיות גרוניות האח"ע.

עכ"פ נתבאר שיש שינוי במשמעות בין זה לזה, ויש להסתפק אם שינוי משמעות כל דהוא פוסל או לא עכ"פ באופן שיש טעון שאפשר להבין מתוך הענין את עיקר המכוון.

ומש"כ המשנ"ב בסי' קמב על בחלב שחשיב שינוי משמעות בין בחלב לבחלב, לא קשיא כ"כ דשם מכיון שהוא מדובק למילה אחרת ועכ"פ שהוא אות גרונית יש בזה כללים אחרים וע"ד משנ"ת בחלל חרב, ובחלב אמו אפשר דגם אם הבית בסגול (או בשו"א הנהגית אצלינו כסגול) חשיב כה"א הידיעה, ודוחק דמ"מ שינוי בין חלב לחלב הוא יותר שינוי לחסרון ה"א הידיעה ולמה לא אמר בה"א גופא.

אבל המעיין בלשון המשנ"ב שם יראה שרק כתב שאם קרא בחלב בחט"ף קרא בחלב בציר"י שהענין משתנה בודאי מחזירין אותו גם בניקוד עכ"ד בקיצור, וא"כ אפשר שקרא כל המילה כהלכתה ורק טעה באות אחת של ח' כבר לא יצא כיון שאין המשמעות מכוונת לפ"ז אף שלא קרא כהלכה גם אם היה רוצה לומר בחלב, ואפשר דכ"ש אם שינה אות שהמשמעות כרגע ברורה אחרת ממה שהיתה.

ומ"מ אם נפרש בכוונת המשנ"ב דשינה כל התיבה ניחא דנקט המשנ"ב דבר ההוא יותר, ובאמת יעוי' בפמ"ג שם בביאור דין זה שבמג"א דמדבר באופן זה בישוב שאין יודעים ומשתנה הענין ממש, ויותר משמע דמשנה לגמרי התיבה.

ועי' גם בפר"ח (הובא גם בבאר היטב סק"ב) שהזכיר דין זה בדעת הרמ"א דמ"מ קרא חלב חלב ודאי לא יצא גם להרמ"א, ומבואר בלשונו דמיירי במי שקרא כל התיבה באופן אחר.

אולם כאמור דלא נתברר מה השיעור דחשיב כמשנה המשמעות דאפשר שאם המשמעות הכללית מובנת סגי בהכי ויעוי' בצמח צדק הקדמון סי' קיט שדן לגבי טעות בס"ת דבא לומר דלענין זה שינוי מ' ון' בלשון זכר לנקבה לא חשיב שינוי כיון דאורחיה דקרא בהכי, ואמנם במשנ"ב סי' קמג פסק כשי' רוב האחרונים שחלקו עליו לענין טעות בס"ת אבל סברתם דאפי' שינוי שאינו במשמעות פוסל בס"ת מלבד חסרות ויתרות, כל שיש שינוי במבטא, אבל בניד"ד ששינוי במבטא אינו פוסל שמא מודו דכל מה דאורחיה דקרא לשנות לא חשיב שינוי.

אולם שוב מצאתי דגם בקריאה משמע שנקט באשל אברהם מבוטשאטש ע"פ האחרונים הנ"ל דסיוס'ן' חשיב שינוי גם בקריאה דלא כהצמח צדק, אבל אחר כמה דינים כתב שם וכולי עלמא מודו לגבי קריאה וכתובה שאני והוא כל שכן מרחבה ורחבו ע"כ, ומשמע שחזר בו ממה שדימה קודם לכן קריאה לכתובה להחולקים על הצ"צ.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ועי' שם בפמ"ג דאברם אברהם לא חשיב שינוי משמעות ויש להוסיף דהיינו על אף דידעי' שהתורה הקפידה לשנות שמו (עי' ברכות יג ע"א) ויש משמעות אחרת בשם אברהם כמפורש בתורה (עי' שבת קה ע"א).

ועי' באשל אברהם להרב מבוטשאטש סי' קמב דקרא במפיק לא חשיב שינוי ולשונו בזה נראה דאינו בכלל שינוי משמעות כ"כ וצלע"ע עכ"ל, ולעיל מינה משמע דגם באופן הפוך החזירו רק משום שהזכירו תיכף, ואמנם לדידן במפיק יש טעם נוסף משום דבדיבור שלנו גם בלא מפיק משמע כמו עם המפיק, וגם רוב ע"ה אינם מדקדקים במפיק גם בתפילה (ושוב מצאתי סברא כע"ז אחר כמה דינים בא"א שם בד"ה הגם שמחזירים וכו'), אבל בלשונו של הא"א משמע דאי"ז שינוי, ואע"פ ששם יש מקום לומר דעם המפיק המכוון שונה קצת מ"מ סגי שעיקר הענין מובן, ויעוי' שדן שם עוד כמה דינים אח"ז (ד"ה קרא לה יטמא) דיש סברא שלא להחזיר בחיסור מפיק משום דיש מקומות במקרא בלא מפיק, כמו [נמדנר לנ, מנ] ויקרא לה נובח, ועי"ש שדן דלפעמים יתכן שיש להחזיר בקרא במפיק מה שצריך בלא מפיק עי"ש.

ויתכן עוד שיש לצרף הדעות דאין מחזירין בכל טעות בס"ת עי' בה"ל סי' קמב וחי"א וא"ר סק"ב ודה"ח וצל"ע, ועכ"פ בניד"ד שכבר הלכו לביתם אין צריכין בטעות כמו שהרחבתי בתשובות אחרות ע"פ החי"א והחיד"א.

ולדין פרשת פרה הנה לגבי קריאה"ת אי' בשו"ע דמלבד מה שקורא באותו שבוע אין מדקדקין בטעויותיה אם קרא ג' פסוקים ולא חילק בין פרשת זכור ופרה לשאר פרשיות, וכן נקטו כמה אחרונים (הליכ"ש מועדי השנה עמ' שכג אות ב ודבר הלכה שם סק"ד, הגר"מ פינשטיין והגר"ח ק הליכות ישראל סי' לח הערה יב, והגר"ש קמינצקי פסקי פורים עמ' יז), דבפרשת זכור אין כל תיבה מעכבת, ומהם הביאו ראיה מדעת המג"א וכ"ה ברא"ם סי' ב דבויבוא עמלק יוצאים יד"ח הקריאה, ויש להוסיף דגם המשנ"ב שהקשה על המג"א הוא רק מצד דסובר שעיקר הענין לא נזכר בפרשת ויבוא עמלק, אבל לא פליג על עצם הענין שאין כל תיבה מעכבת.

ולפ"ז כ"ש פרשת פרה שלרוב האחרונים אינה דאורייתא (עי' מה שהביא בבאר היטב ובמשנ"ב).

ובאמת בזכור את אשר עשה לך עמלק לא נזכר שמתייחס לפרשה מסויימת, כמו בק"ש דכתיב הדברים האלה ובפרשת סוטה דכתיב האלות, ובפרה יש לדון והיתה לכם לחוקת עולם.

ויש לציין דגם להאחרונים דכל פרשת זכור הוא לעיכובא (בהר צבי פורים סי' ז נקט דיש מצוה לשמוע כל תיבה ותיבה בפרשת זכור דלא גרע ממגילה ומשמע שם שסבר שהוא לעיכובא, וכע"ז הובא בשם הגריש"א והגר"ח פ' שיינברג בהליכות ישראל שם ומנחת אשר פורים עמ' קלט, והגרש"א שטרן שביבי אש תפילה סי' עח, וע"ע מועדים וזמנים ח"ב סי' י

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קסה) מ"מ אם קרא וטעה בתיבה אחת מצינו בפוסקים בהל' קריאה"ת דקיל מקרא ודילג דיש פוסקים שבקרא ודילג צריך לחזור ובקרא וטעה א"צ לחזור (ועי' בה"ל סי' קמב), וממילא יש לדון אם יחמירו גם באופן זה.

ועכ"פ הגריש"א נקט דבריו רק מדרבנן ומדאורייתא מודה להגרשז"א לראיתו מפרשת עמלק (ראה יבקשו מפיהו ח"ב עמ' עז) ואפשר שיודו שגדרי הדין אינו חמור מקריאה"ת.

(בגוף הדברים דלהלן יש לציין דיש כמה פוסקים שכ' דאין הכונה מעכבת בכל תיבה בפרשת עמלק ולא נכנסתי לנידון זה כאן דגם הגריש"א שהחמיר בשמיעת כל תיבה הקל בהבנה ממילא אין ראי' מזה לענייננו, ואולי מ"מ הוא ראי' שעכ"פ מדאורייתא אינו מעכב, דבזה הגריש"א מודה).

וצ"ע בברכות בסוגיא דוכתבתם אפי' צוואות דמשמע לפום ריהטא התם דסתם ציווי בתורה הוא אפי' צוואות, ויש מקום לומר דגם לענין פרשת זכור כך הוא דהא דרשי' ברפ"ב דמגילה שצריך להיות בפה ומוכח מצורת התקנה דהכונה לקרוא מס"ת (דדרשי' הלא כתבתי לך שלישים על זה במגילה ז ע"א), ואם נימא דמספר דאורייתא (ועי' עוד משנ"ב סי' תרפה בשם תה"ד) יש לומר דהיינו כלשון הכתובה בתורה כדמשמע בגמ' ברכות שם.

ובאמת המשנ"ב בסי' תרפה שהביא הענין להקפיד בקריאת זכור זכר ב' פעמים גבי פרשת זכור ולא הביא זה בקריאה"ת אולי יש ללמוד מזה דבזכור החמירו טפי בספק דאורייתא משא"כ בקריאה"ת, ואולי יש ללמוד מזה דסבר שהוא מעכב (דחיישי' לשי' הגר"א והפר"ח בסי' קמב שבדבר שאינו מגילת אסתר כל שינוי מעכב כיון שהוא דאורייתא), וצל"ע.

וא"כ אי ילפי' לחיוב פרה מדכתיב לחוקת עולם (עי' או"ש וערה"ש) א"כ יש לומר דקאי על כל הפרשה אפי' צוואות, ואין לדחות דוהיתה לכם קאי על הפרה ולא על הפרשה דגם גבי סוטה היה שייך לומר האלות ולא הפרשה עי' בגמ' שם, ועי' במועדים וזמנים מש"כ לגבי כל התיבות בזכור, ואולי היינו למצוה.

והאיר הקב"ה את עיני, דהנה בהרבה ראשונים נקטו בפשיטות שפרשת פרה היא דאורייתא על אף שלכאורה לא נזכר בשום מקום לא במשנה ולא בגמ' ולא בספרי דין זה, עד שכמעט כל האחרונים האריכו לחלוק על דין זה (עי' מה שהובא בבאר היטב), ולא עוד אלא שהמהרש"ל מחק כן בהתוס' מרוב תמיהתו, (והגר"א לא היה לו לפניו בתוס' משום שהי' לו נוסחא מוגהת), אבל לדין א"א למוחקו מכיון שלפנינו הוא בהרבה ראשונים (עי' בהערות על הטור הוצאת המאור), ויש באחרונים (עי' עה"ש) דנלמד מוהיתה לכם לחוקת עולם.

והנה נחזי אנן דלא מצינו כמעט בראשונים שדרשו דרשות, אלא דלכל היותר סברו שהוא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

נלמד ממשמעותא דקרא דוהיתה לכם לחוקת עולם משמע שתהיה הפרה בידיעה גם בזמן שאין אפר פרה, ואינו כשאר דרשות דדרשי' מינה דכתיב על פרשה, ובודאי שעיקר והיתה לכם לחוקת עולם מתקיים בזמן שיש אפר הפרה בעצם השימוש באפר הפרה, אבל בזמן שאין הפרה מתקיים בידיעת הפרה, ומאחר שיש ע"ה שאם לא ילמדום לא יידעו ממילא תקנוהו חז"ל עם ד' פרשיות בחודש שמרבין בו בשמחת התורה (כמשנ"ת בתשובה אחרת), וממילא שינוי וטעות אינו מעכב אם הענין הובן, וא"ש כשחילק השו"ע בדיני טעות בקריאה לא נחית לטעות בפרשת פרה הגם שהביא הדעות שהיא דאורייתא בהל' ד' פרשיות, וכ"ש להפוסקים דמשוים קריאה"ת למגילה אין לדקדק בקריאה"ת יותר ממגילה אפי' בניד"ד דאחר שדימו כל קריאה"ת יש לדמות גם קריאה זו.

ומ"מ אינו מוכרח דיש לומר כאחרונים אחרים (עי' משך חכמה) או דקבלה היתה ביד הראשונים שהוא דאורייתא, אבל הבו דלא לוסף עלה מאחר דעיקר הדין להלכה שהוא דרבנן וגם בזכור הוא דאורייתא רבים מקילין כמשנ"ת.

היוצא מזה דאין לחזור בפרשת פרה בטעות בתיבת בקבר בכה"ג, ויש לצרף בזה ג"כ דלפמשנ"ת משמע דעיקר הדין להלכה אין חוזרין בזה בקריאה"ת ודפרשת פרה לרוה"פ האחרונים הוא דרבנן ופרשת זכור נמי משמע דלרוה"פ אינו לעיכובא ועכ"פ בטעות בלא דילוג אפשר שהוא קל יותר גם להמחמירים.

האם מותר לקנות מוצרי עישון טבק לאדם אחר

דנלענ"

דיש להקל בזה במקום הצורך מאחר ויש סוברים שאינו בכלל איסור לעשן עכ"פ אם אין ידוע שיעשן הרבה, ומאחר ודעת המבי"ט והכת"ס והגרשז"א שאין לפני עיור בכל היכא שיש למקבל על מי לסמוך (והרחבתי בתשובה אחרת) לכן יכול לתת הסיגריות, ומ"מ אם יכול להשתמט עדיף מאחר ואינו מוסכם דאין בזה חשש לפני עיור (דהשער המלך מחמיר בזה וחשש הגריש"א לדעתו), ואין ברור שיש בזה היתר דהרי הוא חובל בעצמו, וזה גם באופן שכבר בא לכלל י"ח שנותיו באופן שע"פ חוקי הרשויות אין הגבלה על מכירה לאדם זה.

ולו יצויר ששייך להשתמש בסיגריות באופן שאינו מזיק כלל ובאופן שאין סוברים שיש בזה איסור, א"כ לכו"ע לכאורה אין בזה איסור דאם אפשר לתלות תלינן מפני דרכי שלום כדתנן בשביעית ובגיטין בשלהי פרק הניזקין, ולא ביררתי המציאות בכל זה.

(ובאופן שהמבקש שיקנו לו הסיגריות לא בא לכלל י"ח יכול להשתמט בקל לפי הענין שאינו צריך לסבך עצמו מול רשויות החוק לצורך אדם אחר, ובלאו הכי אינו כדאי להבריא עצמו מן החוק עכ"פ כשאין צורך אמיתי לעשות כדאמרי' בערבי פסחים אל תבריא עצמך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מן המכס דאי משכחו לך וכו', ובפרט חוק שנתקן לתועלת ברורה יש צדדים בפוסקים שיש לזה תורת תקנה ע"פ החת"ס והגריש"א ועוד, והרחבתי בזה בתשובה אחרת).

במקרה שהקונה ידוע שיעשן עד כדי נזק לעצמו מכח סיגריות אלו (כגון מי שאמר לו הרופא שהעישון אצלו הוא סכנת חיים קיומית או אדם המעשן כמות שהיא מזיקה מעל לכל ספק) לכאורה אין היתר לסייע לו מאחר שחובל בעצמו הוא איסור כמבואר בספ"ח דב"ק, והיכא שידוע שישתמש לאיסור אין היתר דדרכי שלום (דהיתר זה הוא רק במקום ספק), וגם לא שייך אפי' חד עברא דנהרא לפטור מדאורייתא כשמזמן לו האיסור באופן שנצרך שיזמנו לו כמ"ש הפוסקים בשם הפר"ח, והלימוד זכות שאולי יש ללמד על המקל בזה הוא שכל חבילה בפני עצמה אינו גורמת נזק ודאי אבל בודאי שאינו כדאי להקל ראש בזה כשדמו ודם זרעיותיו תלויים בסיגריה זו, וצ"ע.

וכמדומה שבאופן שיש איסור על אדם לצרוך מוצר כל שהוא ע"פ הוראת רופא שהורה כן באופן פרטי גם מנהג העולם שלא להקל ראש בזה.

ולא נכנסתי בתשובה זו לעצם הנידון אם מותר להשתמש בסיגריות (באופן שאין הנזק ניכר במקום) שכבר דנו ודברו בזה הפוסקים אלא הדברים מתייחסים לב' הדעות (ועי' במכתב הנדפס בספר כתבוני לדורות מגדולי ההוראה ועי' מה שכתבתי בעמ"ס בשם הגר"ח ק), מלבד היכא שמעשן באופן שידוע שמזיק לעצמו בעת העישון גופא שבזה אין צד לומר שמותר.

האם הסיבה היא גם בראש או רק בגוף

במשנ"ב

סי' תעב סק"ז הזכיר שראשו מוטה לצד שמאל (ואין הכונה ראש גופו דלא משמע כן וגם בהמשך הסק כתב המשנ"ב כר תחת ראשו ושם ודאי הכונה ראשו ממש), ועי' בלשון הפמ"ג שם בא"א סק"ה או מטה על צדו במטה וכר א' תחת ראשו ע"כ.

וכן הוא בלקט יושר עמ' פד הביא מנהג בעל התה"ד שהטה ראשו (אם כי מדבריו אין ראייה ברורה דשם נקט לקולא דמשמע בהסיבה קלה, ובשכיחא כתבתי לבאר שיטתו בזה למה הקל בהסיבה כל דהוא, אבל יש מקום לומר דכ"ש להמחמירים בהסיבה דבעי' ראשו דבכלל מאתים מנה), וכן בחוט שני פי"ז סק"ו ציין לדברי הלקט יושר הנ"ל, וכן הובא מנהג הגרי"ש אלישיב (עי' אבני ישפה ח"ד סי' סו ענף ג בשמו).

וכן יעוי' ברש"ש (סוכה ג) שכתב וז"ל, דודאי הסיבתן לא היה בפישוט כל הגוף בשווה אלא דראשו וצוארו וקצת גופו הסמוך לו היו בזקיפת אלכסון קצת על משענת הכותל או ראש המטה עכ"ל, ומבואר מדבריו בביאור צורת ההסיבה ג"כ דהראש כלול בהסיבה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויש להעיר עוד דלכאורה חששא דשמא יקדים קנה לוושט (עי' פסחים קח) לא שייך אם מטה גופו לצד שמאל וראשו לצד ימין וצל"ע, ואולי יש ליישב דמ"מ חששו שמא יטה ראשו עם גופו.

וראיתי מי שהקשה דבכמה לשונות בראשונים גבי הסיבה נזכר שההסיבה על גופו או על עצמו ולא נזכר להדיא ראשו ואיני רואה בזה קושי' כ"כ דיש לומר דלא נחתו לפרט כל אבר ואבר לגופו.

ובפניני קה"י ח"א עמ' ק משמע דמי שידוע לו שמנהג אבותיו בלא הסבת הראש יכול להמשיך במנהג זה אף דבמשנ"ב משמע שהסיבה היא גם בראש, ויתכן שצירף בזה גם הסוברים דאין חיוב הסיבה בזמנינו, ומ"מ לפי מה שנתבאר אינו חידוש של המשנ"ב בלבד ולא מצאתי חולק בהדיא.

האם ראוי להחמיר לומר נפילת אפים ותחנון בימים שאין אומרים בהם הציבור

לא.

מקורות:

יערי'

בפוסקים בסי' תכט ס"ב (עי"ש בפר"ח ובבהגר"א) דיש לשונות שם דמשמע שדימוהו לימים שאין אומרים בו הספד והשוו ממנהגא תחנון להספד, (וזה כבר מבואר ברמב"ם דאפי' בשבת ויו"ט איסור נפילת אפים הוא רק ממנהגא, ומ"מ יש מקור למנהג זה במסכת סופרים פרק בתרא לענין חודש ניסן כמו שציין שם בביאור הגר"א, ועי' בתשוה"ג שערי תשובה שמנהג זה קדום מאוד, ויש להוסיף דלענין ר"ח הוא ג"כ מנהג קדום מזמן הירושלמי לפי חלק מהמפרשים שם כמו שצינתי בתשובה אחרת).

וגם בב"י שם בסי' תכט ממה דכייל ליה עם תענית והספד משמע דהוא לא פטור אלא איסור (היינו הנהגה ממנהגא).

ואע"ג שבטלה מגילת תענית מלבד חנוכה ופורים מ"מ ממנהגא אין אומרים הספד בעוד ימים (עי' עולת שבת והגר"א בסי' תכט שם) ונוסף ע"ז ממנהגא דאפי' תחנון.

ועל כן בימים שאסור להספיד בהם אין ראוי להחמיר ולומר נפילת אפים.

וכן מצאתי באשל אברהם למהר"א אופנהיים הנדפס על גליון השו"ע באו"ח שם שכתב, דהא דכתב השו"ע לשון איסור (אין נופלים) ולא כתב אין ליפול כו', משום דכך נהגו כבר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והרי הוא בכלל אל תטוש תורת אמך [משלי א, ט], וציין שם לתשובת בית דוד סימן (קל"ז וקל"ח ק"מ וקמ"א), ויש להוסיף דהלשון אין אומרים תחנונים הוא במסכת סופרים כמו שציין בבהגר"א ומשמע ג"כ שאסור לעשות כן, ויש להוסיף עוד דהלשון אין וכו' כיו"ב הוא לגבי כמה דיני לוויה וקבורה במו"ק גם בדברים שהם איסור גמור ומשם למד לענייננו.

ובטעם שאין אומרים כשיש ברית או חתן אי' במשנ"ב סי' תלא דמצוה לשמוח עמו ומשמע דיש בזה ענין דוקא שלא לומר כדי לשמוח עמו, ולהסוברים דהלשון אין אומרים הוא איסורא ממנהגא אפשר שיאמרו כן גם כאן.

ובבית האבל ובלילה בלאו הכי אין לומר שלא לעורר מידת הדין (עי' משנ"ב סי' תלא סק"כ).

האם מותר להכניס אדם שטוען שכבר שילם

אין

בזה היתר שהרי גם אם יש להתחשב בטענה ששילם ונאמר שזה מתיר לו להיכנס, מכל מקום אין אדם נאמן בדבר שבממון להוציא ממון כנגד בעה"ב בלא עדים כשרים המעידים בב"ד וכ"ש שהוא עצמו נוגע בדבר ואינו עד כלל ולכאורה אף לא יהיה מזה נפק"מ לשבועה וכיו"ב (עי' כסף הקדשים להגאון מבוטשאטש לגבי עד אחד בחצר דעביד למיגר לענין אם הבעלים לא יוכלו להוציא ממון כנגד עד אחד בלא שבועה).

ואין לטעון שאין הפותח את הדלת עם הכרטיס עושה כלום, שהרי לכל הפחות עושה כאן גרמא, ובתשובה אחרת (ד"ה ראובן פתח בפני שמעון מכשיר המקווה בכרטיס הכניסה שלו בניגוד להסכמי הרכישה של הכרטיס ושמעון נכנס על ידי זה האם ראובן צריך לשלם עליו) הארכתני בנידון אם הפותח את המקוה צריך לשלם או לא.

וגם אין לטעון שאין כאן הוצאת ממון דהרי יש כאן חצר דעביד למיגר ואין היתר להשתמש בו בלא לשלם.

ומלבד כ"ז בד"כ הוא מתנאי הכרטיס שלא להכניס אדם עם הכרטיס וע"ד זה נמכר הכרטיס ורשות השימוש במקוה ובדבר שבממון תנאו קיים, וכ"ש אם הכרטיס רק מושאל או מושכר לצורך השימוש במקוה שיש תפיסת יד לבעלים.

(בנוסף לכל הנ"ל יש לציין לדעת הגרי"ש דלפעמים בכרטיס חופשי חודשי מוזילים במקצת גם מחמת שלפעמים אבד או שאינו בנמצא ומחמת כן המחיר לחופשי חודשי הוא זול יותר שלוקחים זאת בשיקול ולכך נקט הגרי"ש שא"א להשתמש באופנים שאין הכרטיס בנמצא ואכמ"ל, והרחבתי בנידון זה בתשובה אחרת ד"ה אדם שקנה כרטיס כניסה חופשי חודשי למקום שהכניסה לשם בתשלום ושכח את הכרטיס בבית האם יכול

אדם שסועד שוב מיד לאחר ברכת המזון או אוכל דבר שטיבולו במשקה או מתפלל האם צריך ליטול שוב ידיו

בפוסקי

מבואר דאם סועד שוב צריך ליטול שוב ידיו (עי' או"ח סי' רצא ס"ג, ועי' במקור חיים שם דיש ראשונים דהיינו מיד, ועי' בבירור הלכה ח"ד על או"ח סי' תמד שהביא הרבה מ"מ בזה, ומבלי להכנס לנידון שם אם שרי לכתחילה, אבל עכ"פ לענייננו למדנו דיש נט"י בכה"ג).

ולכאורה מזה נלמד גם לענין דבר שטיבולו במשקה דקי"ל שהוא חיוב נטילה, וכ"ש לתפילה דבעי' נטילה למטרת תפילה, עי' רמ"א ס"ס רלג ומשנ"ב שם סקי"ח, ויעוי' מה שהרחבתי עוד בביאור וטעם דין זה בתשובה אחרת (ד"ה מי ששטף ידיו למטרה סתמית שלא בכוונה לתפילה כלל ולאחר מכן החליט להתפלל האם צריך ליטול ידיו שוב או לא).

אולם מצינו שנחלקו הפוסקים בזה לענין דבר שטיבולו במשקה, ועי' ברכ"י סי' קנח סק"ו מש"כ להקל בזה והביא ראיה מהרדב"ז ח"ח סי' כז, ובשע"ת סקי"א הקשה ע"ז ודחק שם טובא דמקילינן בדבר שטיבולו במשקה (ומ"מ מוכח בלשונות הרדב"ז שהביא הברכ"י וכן השע"ת דהקולא אינה לענין פת).

אבל העה"ש ס"ט וחסד לאלפים סק"ו ומטה יהודה סי' קעט סק"א השוו דבר שטיבולו במשקה לפת להצריך נטילה גמורה כדן.

ויש להוסיף דהסוברים שיש ברכה בנטילה לדבר שטיבולו במשקה בודאי לא יקלו בזה.

ויתכן דגם המשנ"ב סי' קנח סק"כ שכתב וצריך לזה כל דיני נטילה כמו לפת יסבור דה"ה בניד"ד יש להצריך נטילה שוב (ואע"ג דבפחות מכזית היקל שם צירף המקילים אפי' בפת וגם בזה יש שינויים בין מהדורות המשנ"ב ואכה"מ).

ויתכן דלהסוברים דברכה אחרונה בקריאה"ת אינה הפסק וסילוק וכן להסוברים (עי' בה"ל בסי' קצג) שברכה אחרונה בסעודה אינה היסח הדעת אם דעתו לאכול עוד יסברו דה"ה לענין נט"י אם היה בדעתו בסעודה לאכול עוד אחר בהמ"ז דבר שטיבולו במשקה ולא הסיח דעתו משמירת ידיו שמא מהני בזה (ובאמת גם מברכה ראשונה לכאן פטורים ודברי הרבה ראשונים שכ' הך דינא דסי' רצא לכאורה היא קושיא וכן יש עוד קושיות בשי' זו), וצל"ע בזה, ומ"מ המשנ"ב נקט לגבי ברכה אחרונה דקריאה"ת דחשיב סילוק גמור.

ולא נכנסתי כאן לעצם הנידון אם מותר לסעוד שוב אחר בהמ"ז בלא הפסק לצורך או שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לצורך (עי' במשנ"ב סי' קעח וסי' רצא וסי' תמד, ודיברתי מענין זה בתשובות אחרות), מצד ברכה שאינה צריכה.

דין נוטל אדם שחרית ומתנה אינו נוהג כאן, כיון דקי"ל [רמ"א ר"ס קסד] דבנטל לסעודה אינו יכול להתנות ולהפסיק, ועיקר פרטי דין זה בסי' הנזכר.

האם ראוי לנשק בית המזוזה בידיים שאין נקיות

מנהג

הנחת היד על המזוזה הביא הרמ"א סי' רפה ס"ב ע"פ דברי הגמ' בפ"ק דע"ז יא ע"א ומהרי"ל בליקוטים ממהר"ש עמ' תרלד תרלה, ועי"ש עוד בש"ך וברכ"י, ועי' עוד בלקט יושר יו"ד עמ' ס'.

המנהג לנשק באמצעות היד הובא בארחות רבינו ח"ד עמ' רלה, אם כי אינו פשוט (ובמזוזה הוא פשוט יותר מכיון דשם יש ענין להניח ידו על המזוזה כמובא בגמ' ופוסקים), ועי' אעלה בתמר מש"כ שם בזה.

בפת"ש סי' רפה סק"ד ע"ד הרמ"א הנ"ל הביא דברי הרע"א בשו"ת מהדו"ק סי' נח דכתבי הקודש אין ליגע בהם ערום ע"פ התוס' בשבת יד ע"א ד"ה האוחז ורמ"א או"ח סי' קמז ס"א, ולכן אם אין המזוזה בתוך תיק לא נכון להניח ידו עליה ואם רצונו להניח ידו טוב לכסות ידוב בשרוול להניח היד על המזוזה עכ"ד בקיצור, וכע"ז הביא דברי רע"א בערה"ש שם ס"ה.

ומשמע שנקט שם בפשיטות שבתוך בית מזוזה מותר לגעת, ולא נתבאר להדיא בפת"ש שם אם מיירי שם בידיים נקיות או מטונפות או בכל גווני, אבל ברע"א שם אי' דחשש איסור יש בדבר דלפעמים הידיים מטונפות וכן במקור הדין ברמ"א שם נקט להכריע (עי' בבה"ל שם) להחמיר בשאר כתבי הקדש (מלבד ס"ת) רק אם לא נטל ידיו, וכן נקט החזו"א בידיים סי' ז סק"י דאם נטל ידיו מותר.

אבל עדיין יש להסתפק בזה דהנה משמעות הרמ"א שם דבסתם ידיים אין להחמיר אלא בקלף עצמו אבל במטפחת שלו משמע דמותר, אבל יש להסתפק בידיים מטונפות, דבמשנ"ב שם נקט ג"כ דלגבי ספרים שלנו מותר בסתם ידיים אבל בידיים מטונפות יש להחמיר, ויל"ע מה הדין בנגיעה במטפחת בידיים שנגעו בטינוף.

ומסתימת הפוסקים באו"ח שם וביו"ד סי' רפב ס"ב משמע דכל הנידון רק באחיזת הקלף אבל באחיזת המטפחת אין דינים.

ויש להוסיף דהפוסקים דנו לגבי עצי חיים אם יכול ליגע בסתם ידיים (עי' משנ"ב ריש סי' קמז ובחזו"א מש"כ ע"ז) אבל במטפחת שהיא נפרדת מן הס"ת לא היה צד להחמיר גם לא בידיים שנגע בדבר הטינופת ממש.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ כשעדיין יש על הידיים טינוף סברא הוא דאין להנגיע טינוף במטפחת.

ולענין כניסה לבהכ"ס בלא עשיית צרכיו עי' בגנזי הקדש פ"ד ס"ו מה שהביא בנידון זה לעניינו, ודנתי בתשובות אחרות בדין רוח רעה בנכנס לבהכ"ס ובבהכ"ס דידן ובדעות בזה.

האם מותר לאכול קטניות בערב פסח בזמן האיסור באכילת חמץ

הנה

מאחר וגזרו על קטניות (להנוהגים כן) משום שנראה כחמץ או חשש תערובת חמץ וכיו"ב (עי' הטעמים במשנ"ב), א"כ סברא הוא שהאיסור כל זמן אכילת חמץ, וכן יעוי' במשנ"ב שהביא בשם הגר"ז דגם באחרון של פסח איסור לאכול קטניות, והיינו אף שהוא רק איסור דרבנן והיינו אף שיש מקום לטעון שקטניות הוא רק איסור ספק ויש סוברים דאיסור יו"ט שני הוא גדר של איסור ספק בגדרי ספק ספקא (עי' בשו"ע ונו"כ הל' יו"ט ומש"כ שם בשם הר"ן בביצה), הלכך בניד"ד כ"ש דאיסור בערב פסח שהוא איסור דאורייתא ואיסור ודאי ובזה לא הוצרך המשנ"ב לומר שיש בו איסור וכמו הרבה מחומרות דיני ההגעלה ותערובת שנוהגים מזמן איסורו מדינא וכן לדידן גם מצה עשירה.

מי שיש לו רק מצה בערב פסח שחל בשבת אחר זמן איסור אכילת מצה לכל הדעות ולא אבל סעודה שניה של שבת האם יאכל מהמצה או לא יאכל

הנה

בדאורייתא אמרי' עשה דוחה לא תעשה אבל בדרבנן לכאורה לא אמרי' (ועי' לקמן בדברי המג"א), בדאורייתא הוא גזה"כ דעשה דוחה ל"ת עי' בפ"ק דיבמות דף ה, אבל באיסור דרבנן אדרבה אמרי' דרבנן דוחה דאורייתא בשב ואל תעשה, והטעם משום שרבנן אומרים לכל אחד מה לעשות, לכך החיוב דשב ואל תעשה שמדרבנן מעכב את קיום המצוה דאורייתא, וכמבואר בקוה"ע סי' סט בשם הגר"ח די"ל שהדאורייתא לא התבטל אלא מוטל על האדם לקיים הדרבנן.

ואע"ג דשם הנידון לגבי סדין בציצית דיש לומר שהיא תקנה מיוחדת מ"מ לגבי שמנו של גיד הנשה בפסחים משמע להדיא דלא תוקנה התקנה לענין פסח או קדשים ועם כל זה האיסור דרבנן דוחה חיוב דאורייתא של מניעת נותר עי' בקוה"ע בסי' הנ"ל.

היוצא מזה דכל איסור דרבנן שהוא חיוב של שב ואל תעשה שגזרו חכמים להימנע מדבר לא יוכל לעשות הדבר גם אם בא לקיים בזה מצוה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וכמו שמצינו שכל איסור דרבנן שהוא מניעת מעשה דוחה אפי' דאורייתא של קיום מעשה ה"ה בדרבנן.

ויש להוסיף דגם באופן שיש ציצית כשרה ויש שם חוטים חשובים דלא בטלי (עי' סי' יג ס"א) שצריך להם לציצית אחרת (באופן שאין בל תוסיף, עי' סי' י ס"ו) לכאורה אסור לצאת בו אפי' בכרמלית דרבנן דאין אפי' מצוה דאורייתא דוחה איסור דרבנן בשב ואל תעשה אע"ג דשם יש לדון מצד אפשר בשניהם, וצל"ע בחוטי לבן צמר בבגד פשתן בשבת, והמשמעות בסי' ט ס"ב דבכל גוני הוא כלאים.

ויש להוסיף בכל הנ"ל דגם בדאורייתא שעשה דוחה ל"ת לא כל איסור קום ועשה דוחה שוא"ת דהרי אין עשה דוחה ל"ת ועשה כמ"ש בשבת כה, ואף איסור עשה פשטות הסוגיות הוא דאין עשה דוחה אותו.

ואע"ג דבמג"א סי' תמו סק"ב הובאה דעת השל"ה, דעדל"ת דרבנן בדרבנן יש מקום לומר דהיינו כשרבנן הוסיפו דינים על העשה דאורייתא מוגדר כעשה דרבנן אבל לא כל ציווי דרבנן דינו כעשה דרבנן, ושם באופן של השל"ה קרי ליה תשביתו דרבנן א"כ שפיר הרי הוא נאמר בלשון תשביתו דרבנן, ויש להוסיף דשם בא להתיר אמירה לגוי ביי"ט ואמירה לגוי הותר בכ"מ (כגון לצורך חולה וצינה וקטן וי"א לצורך סעודת שבת) ובפרט דיו"ט יש גם דינא דאמירה דשבות דשבות שהותר לצורך מצוה וכאן התיר שבות אחת לצורך מצוה כמאן דמתיר בכל גוני וא"כ הוא קל יותר בלאו הכי.

וכן בנזיר כט ע"א מצינו הקפת כל הראש דרבנן וחינוך דרבנן ואתי דרבנן ודחי דרבנן, ולק"מ דשם יש לומר דמעיקרא תקנו כן והם אמרו והם אמרו, ועוד דשם החינוך דרבנן הוא חינוך בקיום מצוות עשה דאורייתא ושפיר יש לומר דחשיב עשה דרבנן, ולא בכל דבר חשיב עשה דרבנן.

ויעוי' בר"ה לב ע"ב דשופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום וכו', ואמרי' שם בגמ' משום דשופר עשה ואין דוחה עשה ול"ת דיו"ט, וכתב שם הר"ן דה"ה אינו דוחה משום דלא מקיים בעידניה עכ"ד וכע"ז בריטב"א ומאירי, וכן יש מקום לומר דאע"ג דלריש לקיש ביבמות ה בלא עידניה לא אמרי' עשה דוחה לא תעשה מ"מ להחולקים ג"כ לא אמרי' שיחתוך השופר בדבר שיש בו משום שבות, אבל עכ"פ משמע בגמ' דלולא דיו"ט עשה ול"ת ולולא דאין זה בעידניה היה שייך לומר עשה דאורייתא דוחה איסור דרבנן, וצ"ל דהיכא דלא תקנו להדיא על זה דוחה (אם נאמר בלשון עשה ממש בדאורייתא ואפשר דה"ה בדרבנן שהוא נוסף על מ"ע דאורייתא כעין הנ"ל, וכגון בשופר ביו"ט שני, ולא כל צווי דרבנן בקום ועשה), וגבי שמנו של גיד הוא ל"ת דרבנן שדוחה ל"ת דאורייתא של לא תותירו מכיון שחייב שוא"ת דוחה חיוב קום ועשה, כיון שלא נאמר דין איסור נותר בלשון עשה.

ובטורי אבן באבני שהם מגילה ד נקט דאין עשה דרבנן דוחה ל"ת דרבנן, ועי' שדה חמד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כללים מערכת ע כלל ע"ג שהרחיב בנידון זה, ויש להתיישב בכל האופנים המבוארים בפוסקים לאור היסודות שנזכרו.

ועכ"פ בניד"ד דין סעודה ג' הוא תקנה דרבנן ולא עשה דרבנן כיון דאכלוהו היום לרוה"פ הוא אסמכתא (וגם במה דאסמכו אקרא דנאמר בלשון עשה יש לדון אם חשיב עשה דרבנן ובפשטות לא).

אולם הראני הגרא"ז ברגר דברי החת"ס על השו"ע סי' תמד סק"א שדייק מדברי השו"ע דאחר שעה עשירית א"א לאכול סעודה ג' במצה גם אם תדחה סעודה ג' אבל קודם שעה עשירית יאכל וידחה דין איסור אכילת מצה בער"פ, ולגוף מה שנקט שם שסעודה ג' דאורייתא אמנם יש לציין דכן דעת של"ה אולם הרבה פוסקים חולקים ע"ז עי' במגיה חדש בשל"ה, ולגוף מש"כ דאיסור אכילת מצה בער"פ לא הוזכר בש"ס דילן יש לציין דיותר מזה דעת ה"ר יהונתן בשטמ"ק פ"ק דב"מ אולם עי' בהקדמה לספר תוספת ירושלים שהיא דעה דחוייה וכל הראשונים חולקים ע"ז, ובניד"ד נקט הרמב"ם שיש מכת מרדות באוכל מצה בער"פ.

ומ"מ אם נימא דהוא פלוגתא דהירושלמי והתוספתא (עי' בחת"ס שם מה שציין לדברי החק יעקב) ולא הובא בבבלי יש לדון בזה, אבל י"ל בפשיטות דגמ' וברייתא הלכה כגמ' עי' סוטה כב ע"א ולענין זה ירושלמי הוא כגמ' ועוד די"ל דבימי האמוראים נתקנה תקנה זו ולא נזכרה בתוספתא.

ולגוף דברי השו"ע הנה השו"ע כתב וז"ל, ומשיירין מזון ב' סעודות לצורך השבת דסעודה ג' זמנה אחר המנחה ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ אלא במצה עשירה וצריך לעשותה קודם שעה עשירית ע"כ, והנה מה שכתב השו"ע זמנה אחר המנחה ואז אינו יכול וכו' ודאי כוונתו מנחה גדולה ולא קטנה, ראשית דהרי כך יוצא בסי' רצא עי"ש שזהו זמן סעודה ג', שנית שהרי בסוף לשונו הזכיר שעה עשירית א"כ יש לומר דברישא הכונה למנחה גדולה ולא לשעה עשירית, מדקאמר הכא מנחה והכא שעה עשירית, שלישית מדקאמר ואז אינו יכול לעשותה לא במצה ולא בחמץ, ומשמע דאינו מצד איסור סעודה קודם אלא מדין מצה בלבד וחמץ בלבד, והיינו משום שהוא ער"פ האסור במצה ולאחר זמן איסור חמץ, ועוד דהרי בחשבון יוצא שמצה עשירה אוסר השו"ע לאכול אחר שעה עשירית ומתיר קודם לכן, וע"כ מש"כ שאסור לאכול מצה וחמץ הוא בזמן שמותר לאכול מצה עשירה, והיינו בין זמן מנחה לבין זמן שעה עשירית, וממילא יוצא דהשו"ע בודאי אסר, ואמנם בחשבון החת"ס בדעת רש"י יוצא שהטעם הוא אחר (וגם ברש"י י"ל דחד מכמה טעמי נקט, ובפרט די"ל שהברייתא שם קודם תקנה דאיסור מצה כדלהלן ע"פ התוספתא) אבל להשו"ע ושאר מה יעשה, אלא דהחת"ס יתרץ דהשו"ע מיירי בדאית ליה מצה עשירה הואו דוחק קצת בלשון השו"ע שאינו יכול לקיימה במצה רק בדאית ליה מידי אחרינא (וצ"ב דבב"י כתב לגבי ב' סעודות הראשונות דלא להכלל יש מצה עשירה עי"ש).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועי"ש בחת"ס מה שצייד דיכול לקיימו בד"ת א"כ להלכה יש להמנע מהיתרו, וגם זה צ"ב דאמנם באחרונים הובא כן בשם של"ה אבל בסי' רצא לא נזכר היתר זה עם שאר הדעות שם, וא"כ י"ל דאין זה אלא באנוס אבל לא אם ס"ל שיכול לקיים באופן אחר (דלהסוברים שאפשר לקיים סעודה ג' באופן אחר אין יוצא בד"ת וא"כ אם נימא דיכול לאכול א"כ אין יוצא בד"ת ונאמר רק לרוחא דמילתא, וכן מוכח לכאן ממתני' דפרק כל כתבי), ומ"מ נראה דהחת"ס אמר כן רק בצירוף שע"י שיש כאן קצת קיום ממילא אין הסעודה ג' דוחה איסור אכילת מצה בער"פ, ועדיין צ"ב ובפרט דהחת"ס סובר דסעודה ג' דאורייתא מדכתיב אכלוהו היאך נפטר ע"י ד"ת.

*

השלמה מלאחר זמן

הזכרתי בפנים התשובה הנידון שמנו של גיד בקוה"ע סי' סט סקי"ג לגבי הנידון דחיוב דרבנן עומד על הגברא בפני האיסור דאורייתא, ולבאר הענין עוד יש להוסיף דהנה אם היה איסור שמנו של גיד דאורייתא ואכילת פסח דאורייתא היה עשה דוחה לא תעשה, וכך היה באמת צריך להיות לגבי הגיד עצמו לולא הטעם דלהלן, ומה שבשמנו לא אמרי' עשה דוחה לא תעשה משום שהוא דרבנן, וחזי' דמילי דרבנן עומדים לפני האדם לעשותן גם למנוע מחמת זה קיום מצוה על אף שאינם מפקיעים המצוה, וממילא לענין עשה דוחה לא תעשה ג"כ אם העשה דרבנן והל"ת דרבנן ג"כ אין לנו הכרח לומר דזה דוחה ל"ת דרבנן, ומ"מ הבאתי בפנים דעות אם אמרי' עדל"ת דרבנן או לא, אבל זה לפי הסוברים דלא אמרינן.

אבל יש לומר דלפמש"כ הצל"ח בפסחים פט ע"ב בטעם מה דלא אמרי' עדל"ת בגיד הנשה עצמו ה"ה דגם בשמנו לא אמרי' דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

הסוברים שאפשר לבדוק חמץ בפנס האם מותר לעשות כל הבדיקה

כך

בביאורים ומוספים על המשנ"ב שהביאו כמה דעות לענין בדיקת חמץ בפנס, ולענ"ד דמ"מ זה פשוט דצריך לעשות לכה"פ דבר מן הבדיקה בנר (ולכתחילה לאחר הברכה), דהרי ברש"י מבואר דזה הטעם שתקנו בלילה שאור הנר יפה לבדיקה בלילה וילפי' בגמ' חיפוש מחיפוש, ובנר חנוכה וכן ברכה על נר של שבת א"א בחשמל, ויש להוסיף דהפסוק המובא בגמ' אחפש את ירושלים בנרות הובא בפסיקתא על נר חנוכה.

ומ"מ בדיעבד לא גרע מאכסדרה לאורה נבדקת, ולהרוה"פ היינו דיעבד בלבד (עי' ב"ח

יערי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומג"א ובהגר"א ואפי' הב"ח והגר"א שלמדו ברש"י שמקל מ"מ להלכה לא פסקו כרש"י, ויש להוסיף דברש"י גופא גבי שעה שבנ"א מצויין וכו' משמע דלכתחילה בעינן לאור הנר (דוקא), ואע"ג דחורים וסדקים א"א לאור החמה מ"מ הגדרת חורים וסדקים הוא מה שאין החמה מאירה כנגדם (ע"ע משנ"ב סי' תלג ס"ק ז), אבל רוב מדפים שלנו יכול לכוון פנס כנגדם.

וכל הטעמים שנאמרו בגמ' לפסול אבוקה אינם נוהגים בפנס, רק דשם אם היה כשר היה כשר לכתחילה דאבוקה הוא בכלל נר משא"כ פנס.

ולענין כמה השיעור יש להתחיל עם נר יעוי' בתה"ד המובא במשנ"ב סי' תלג סי"א ובשעה"צ שם, ואולי לפי ההגדרה שם ראוי לכתחילה להתחיל חדר אחד עם נר, ויש לדון בזה.

ויש עוד נידון דבמג"א ובמשנ"ב מבואר דאם אור החמה משתקף דרך זכוכית לא מהני ומ"מ יש לחלק דכאן צורת הפנס להאיר בטוב דרך זגוגית ועי' גם בדע"ת למהרש"ם בשם הרב מבוטשאטש מה שחילק בדין זה דלא כל זכוכית בכלל זה.

בירך על ביעור חמץ ולמחרת הביאו לו חמץ חדש במתנה לשרוף האם נכנס לספק ברכות

נראה

דאף שיש סוברים שאם לא בירך על הבדיקה מברך על הביעור למחרת (עי' סי' תלב משנ"ב סק"ד הדעות בזה), מ"מ באופן שבירך על הבדיקה גם אם בא אליו אחר כך חמץ חדש שלא היה כלל בדעתו על ביעורו מ"מ אינו מברך עליו.

דיש משמעויות בפוסקים שהברכה היא על מעשה הכילוי והמניעה של החמץ מהעולם ולא על השחתת כל אחד מהחמץ בפני עצמו, חדא דהרי בהפסק באמצע הבדיקה אין מברכין, ועוד דהט"ז גופיה דסובר שאם לא בירך בליל בדיקה מברך למחרת על הביעור סובר כהדעה שהובאה בהרא"ש שיש איסור לדבר באמצע הבדיקה מעיקר הדין מחמת הפסק בברכה ועם כל זה סובר דלא שייך ברכה נוספת כיון דכל הכילוי של החמץ מצוה אחת, ועוד דבפוסקים בס"ס תלב (עי"ש רמ"א ובהגר"א ומשנ"ב) מבואר דעיקר הדעה שאף אם בדק ולא מצא חמץ כלל אין בזה ברכה לבטלה וחזי' דאין הברכה מתייחס למעשה ביעור החמץ אלא לעצם לקיחת האחריות לנקות את רשותו מחמץ.

ועוד דמשמע במשנ"ב שם סק"ז דעיקר הדעה (כהמאמ"ר דלא כהחי"א) דאם יש כמה בתים ובודק כולם אפי' בהליכה למ"ד דחשיב הפסק בשאר דוכתי לענין הברכה מ"מ כאן לא חשיב הפסק דכולהו מצוה אחת היא שמחוייב לילך לבדוק כל המקומות שיש בהם חמץ ואין שייך לומר דהליכה הוה הפסק בזה ועד"ז י"ל דה"ה מחוייב לבער כל חמץ שיקבל אח"כ ואין שייך לומר דמחייב ברכה חדשה, ואע"פ שיש לחלק ולומר דמ"מ רק

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הליכה שהיא הכרח ידוע בזמן ברכה משא"כ קבלת חמץ חדש מ"מ סגי לזה שאר הראיות דלעיל.

ועוד יש להביא ראיה דמבואר במשנ"ב סקי"א שאם אדם בדק ואינו יכול לסיים בדיקתו יכול ליתן לאחר לסיים ואותו אחר א"צ לברך דהכל מצוה אחת וכבר בירך בעה"ב עכ"ד בקיצור, ומבואר אותו היסוד דהברכה על המניעה של החמץ ואין כאן דבר חדש בזה שאיש אחר לקח על עצמו שאר הביעור של ראובן מכיון דהכל ביעור החמץ של ראובן, אע"ג דבכל דוכתי חילופי גברי אין לך הפסק גדול מזה.

ועוד יש להביא ראיה מהמשנ"ב בסי' תלג בשעה"צ סק"ה דאין לבדוק כל הבית באופן שמפסיד הברכה עי"ש, ומ"מ במשייר חדר אחד י"א דמהני (עי' ביאורים ומוספים, ואמנם עי' שעה"צ להלן סקנ"ו, באופן אחר, וילע"ע בענייננו דיש חילוק בין בודק ביום י"ג לליל י"ג עי' במשנ"ב סק"א ואחר זה בדברי המג"א), והיינו אע"ג דמפסיד הברכה על אותם החדרים, ונראה דמכיון שמבחינתו מקיים הבדיקה על חדר אחד סגי בזה דהכל מצוה אחת הבדיקה המחייבת ברכה בליל י"ג בין אם היא מצוה גדולה או קצרה.

ואפי' אם נימא דלדעת החי"א דלעיל (דלא כהמאמר מרדכי) יש חשש מ"מ הוא ס"ס דבלאו הכי יש סוברים דרק על הבדיקה יש ברכה ולא על השריפה.

השלמה לנידון על מי שקיבל חמץ בשעת שריפת חמץ אם נכנס לחשש ספק ברכה

הנה במשנ"ב ס"ס תלה סק"ה דן לגבי בדיקת חמץ לאחר זמן איסורו ומסיק שם דאפי' ביטל צריך לברך אם מצא חמץ, וע"כ כוונתו בלא בדק, חדא דהרי בזה קאי בכל דבריו בסמוך קודם לכן במי שלא בדק קודם הפסח, ועוד שכאן במשנ"ב מסיים אח"כ ואם כבר בדק וביטל וכו' ומבואר דעד השתא מיירי באופן שלא בדק וביטל, (וכן מבואר בא"ר שציין לקמן בשעה"צ), א"כ אין להוכיח דבר לענייננו במי שכבר בדק ובירך וקיבל אחר כך חמץ.

אבל יש לדון ממה שכ' המשנ"ב אח"כ לענין בדק וביטל קודם פסח דבזה יש פלוגתא אם מברך אם מוצא חמץ, ומסיק המשנ"ב דספק ברכות להקל, ויש לדון אם ה"ה קודם זמן ביעורו אם מוצא חמץ אם צריך לברך שוב.

והתשובה לזה פשוטה שא"צ, דהרי בכל שעה ושעה בערב פסח הוא מוצא והולך עוד חמץ, והרי ודאי שא"צ לברך על כל חמץ שמוצא ומבער.

ובאמת במשנ"ב כאן הביא הך פלוגתא אחרונים לגבי מי שמוצא תוך הפסח והזכיר בלשונו ב' פעמים דמיירי שמוצא תוך הפסח, ומשמע דעכ"פ קודם זמן ביעורו לא מיירי בזה.

ונראה דהביאור בזה הוא דלפמשנ"ת הברכה בביעור חמץ הוא על מה שפועל כאן העדר ומניעת חמץ, וכל זמן שעסוק בזה עד זמן ביעורו הרי הוא עסוק באותה המצוה, אבל בפסח כשבא אליו חמץ נתחייב במצוה מחדש, ולכן יש מחייבים, ומ"מ יש פוטרם גם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בזה, דדעתו בברכה היתה גם על מה שימצא בפסח, משא"כ כשלא בדק ומצא עכשיו חמץ, ובא לבערו, מברך כדין מי שלא בירך בתחילת הבדיקה דמברך כל זמן הבדיקה וי"א אף קודם הביעור.

ובשונה הלכות הביא בשם הפמ"ג והמגן האלף דבנתחמץ בפסח מברך, והם מהמקילים באופן שהביא המשנ"ב פלוגתא (כמבואר בשעה"צ סקי"ב), ומקור דין זה מהמג"א דלקמן (רק דבמג"א יש סתירה והא"ר מיישב באופן שמחלקים אם בדק כבר או ביטל ולא בדק, וכמו שפסק המשנ"ב), וצל"ע למה לא הביא המשנ"ב פרט זה, ואולי משום דהא"ר מסיים עלה וצ"ע, ומ"מ אינו שייך לניד"ד לגבי מי שמצא או יצר חמץ בערב פסח קודם זמן ביעורו כשעדיין מצוותו בכלי ומוניעת החמץ של אז ועדיין לא סיים קיום המצוה כל עוד שלא בא זמן ביעורו.

עוד יש להוסיף בטעם מה שלא הביא המשנ"ב הדין דבהחמץ מחדש צריך לברך אולי דסמך בזה על מה שנתבאר לעיל בסי' תלב סק"ד דאפי' בלא בירך כלל ובא לברך על הביעור יש דעות שלא לברך ופשטות דעת המשנ"ב שם נוטה דעכ"פ לכתחילה יותר טוב שלא לברך משום ספק ברכות, וכ"ש בניד"ד שאולי גם היה מקום לצרף עוד צד קצת שהיה דעתו על כל מה שיצטרך לבער (ובדעתו לכאו' מהני אף דעדיין לא בא לעולם וכדמוכח בשו"ע יו"ד גבי כיסוי הדם דיכול לברך על כיסוי ולהוציא בברכה זו גם בהמה שעדיין לא נשחטה ותישחט אח"כ, אם כי שם הגורם שם עומד השתא לפנינו אבל גם כאן דברו הפוסקים המחייבים ברכה גם באופן זה רק דמהני מה שלא היה דעתו להחמץ משא"כ גבי שחיטה דהיה דעתו לשחוט ולכסות הדם).



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