



- שבוע 88 5
- 5 האם מותר להוציא ממדפסת בשבת דפים שהיו מודפסים מבעוד יום
- 6 בליל חברית אם צריך שהתינוק ישמע את התורה שלומדים שם לשמירה
- מערני חלב שוקולד וכיוצא בהן (כגון באדי ויוגורט שוקולד) האם צריך לברך עליהם במעודה
- 7
- 16 כמה פעמים צריך ליטול ידיו לתפילה
- 18 מי שרואה בספר מראה מקום מופעה האם מותר לרשום בצדו המראה מקום המדויק
- האם יש צד שבאורו שלנו מברך שהכל ומי שכירך בורא פרי האדמה על מאכל אחר אם יש לברך בורא
- 18 מיני מזונות שוב על האורז והממתק (תשובה מתוקנת ומורחבת)
- 21 הנוגע במסרק של שיער האם מחוייב ליטול ידיו
- דרשן שבא לדרוש בחינם בתנאי יקבל הקדיש יתום של ערבית והציבור בא לדרשתו אם מוכרחים שאר
- 22 האבלים לזוטר לו על זה
- אשה שמברכת הגומל לאחר לידה בפני עשרה האם טוב להכריז שתוציא ידי חובה בברכתה גם את
- 28 האנשים המסופקים בחיוב הגומל מחמת דרך ד' מילין
- אבל בשנים עשר חודש שהגיעו הציבור למקום שאומרים קדיש האם יכול לומר קדיש באמצע פסוקי
- 29 דומרא
- מי שנוטרו לו תאומים בן ובת ושמת בהם הרבה האם מברך הטוב והמטיב על הבן ושהחיינו על הבת
- 32
- 36 אם מיתת מקילה באכנים הוא על ידי חכמה או על ידי הנחת אבן כבדה
- הפוסק נ' פסיעות בחזרת הש"ץ האם מותר לו לומר ידו רצון
- 37

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- יצא לבית הכסא לפני שמונה עשרה מתי יש לכרד אשר יצר 40
- נגע לצורך התפילין במקומות המכוסים בזרועו האם יש חיוב ליטול ידיים 42
- האם יש להפסיק באמצע תפילת שמונה עשרה כדי לצאת למקלטים כשמפתחים בזמן אזהקה 43
- האם מותר בזמנינו להסתכל במראה 46
- בהנהגת הגר"ז לענין ככל לשון בקריאת שמע 47
- האם יש מעלה שלא להסתכל בגשק האוירי הנשלח 47
- האם יש חיוב לומר במעודה מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר 48
- מי שנפל ידיו מבית הכסא ולא התכוון להתפלל וגם הסיח דעתו ואחר כמה דקות נמלך להתפלל אך יודע שלא נגע במקום הטינופת האם צריך ליטול שוב 49
- מעשר שני בירושלים בזמן הזה שלא הוכשר האם הותר להכשירו ולטמאותו 50
- הניחו היבר וכבה האור באמצע המעודה האם עדיין יכולים למסוך על היבר 51
- האם מותר למכור או לתת מתנה מפר שלו שקיבל מתנה שאינו משתמש בו 52
- מי שצריך ורגיל לייבש את הכלים על גבי מייבש הכלים (פלמטיק) אף שאינו מן ההכרח האם נחשב צריך למקומו כדי למלך משם כלי שמלאכתו לאיסור 57
- שיטת הגר"ח זוננפלד בזמן קימה בזמנינו 60

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

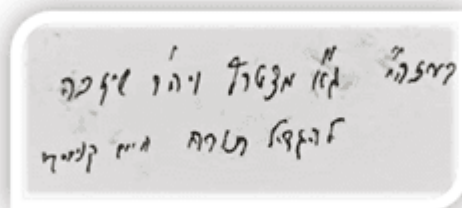
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

האם מותר להוציא ממדפסת בשבת דפים שהיו מודפסים מבעוד יום

כן.

מקורות:

בשבת

קמא ע"ב הובאה פלוגתא דתנאי אם מותר לשמוט מנעל מע"ג האימום בשבת ולכו"ע ברפוי מותר ולהלכה גם באינו רפוי מותר, ומבואר עוד מדברי השו"ע או"ח סי' שח סי"ד שהיתר זה הוא אע"ג שמטלטל האימום עי"ז, כיון שהאימום הוא כלי שמלאכתו לאיסור שאין איסור לטלטלו לצורך מקומו.

וא"כ כ"ש במדפסת שהדפים רפויים ועומדים בפני עצמם ואינו מזיז דבר ממקומו כשמוציא את הדפים שאין איסור להוציא את הדפים מהמדפסת בשבת, ובלבד שידע שאכן הדפים הודפסו ושגם אין דף ריק שהונח מדעת עליהם מערב שבת.

ובמדפסת שצריך להזיז את המגירה במדפסת כדי שיהיה אפשר להוציא את הדפים לכאורה דמי לנידון המשנ"ב סקנ"ז שהותר לטלטל האימום לצורך מקומו דהיינו כדי להוציא הנעל מעליו וזה משמע שהותר אפי' להא"ר שם בדלא אפשר להוציא הנעל בלא לטלטל האימום (ועי' גם לעיל סקי"ב).

אם כי במדפסות המצויות יש חיישנים חשמליים החשים בזמן אמת אם המגירה פתוחה או סגורה ואף יש מהמדפסות המראים את המצב מיד על הצג של המדפסת, ולכן א"א לפתוח מגירה כזו בשבת, ועי' בהרחבת הדברים בתשובתי על מיקרוגל [ד"ה שכתו דבר מאלל צמיקרוגל בערך שנת האס מותר לפותחו בשבת] שהרחבתי בנידון זה.

בליל הברית אם צריך שהתינוק ישמע את התורה שלומדים שם לשמירה

אינו מפרטי השמירה אבל לעולם הוא טוב לתינוק.

מקורות:

בזוה
ר

פ' לך צג ע"ב לגבי ליל הברית אי' וכל ההוא ליליא אשתדלו באורייתא וכו' א"ל ההוא גברא במטו מנייכו כל חד וחד לימא מלה חדתא דאורייתא וכו', וכן העתיקו רבים מן האחרונים (עי' בהרחבה בספר ברית קודש להרב רייזנר) שיש לעסוק בתורה בליל הברית ולא נזכר שיש ענין שדוקא ישמע התינוק אלא לשמירה.

והשמירה היינו השמירה על המקום שמחמת זכות התורה לא יהיה אחיזה לחיצונים להזיק שם.

ויש להביא עוד ב' ראיות דאין הכונה שדוקא ישמע התינוק את דברי התורה הנלמדין שם, הא' ממה שכתב השל"ה (מס' חולין פרק נר מצוה) שיעסוק בתורה ובמעשים טובים ולגבי מעשים טובים בלאו הכי אין קול.

והשני ממש"כ החיד"א ועוד (עי' בספר ברית קודש הנ"ל) דהלימוד הוא בבית התינוק ומבואר כנ"ל שהוא כעין שמירה על הבית (כעין ופסח על הפתח ולא יתן למשחית בשמות י"ב וכעין דינא דהישן בבית יחידי לילית מזומנת להזיק, וכאן התורה היא שמירה על הבית, וגם בשל"ה שם נזכר שהשמירה כאן מפני לילית), וא"צ דוקא שישמע התינוק.

ומ"מ אם ישמע התינוק הד"ת היא מעלה גדולה וכמ"ש בירושלמי בפ"ק דיבמות (והובא בתפא"י עמ"ס אבות על מתני' דאשרי יולדתו ובקצרה ברע"ב שם שם יש מפרשים).

מעדני חלב שוקולד וכיוצא בהו (כגון באדי ויוגורט שוקולד) האם צריך לברך עליהם בסעודה

הנה

זה מבואר באו"ח סי' קעז ס"א ובמשנ"ב שם שדבר שבא כדי ללפת את הפת אין מברכין עליו בסעודה גם אם עכשיו אוכלו בלא פת, ומשמע (מלשון המשנ"ב שיובא בסמוך) דהיינו אפי' אם עצם מה שהובא עכשיו הוא לא למטרת אכילתו עם פת.

וכנראה שע"ז סומכים רבים הנוהגים שלא לברך כלל על מעדן כזה בסעודה.

רק דיל"ע שבמשנ"ב שם סק"ב בשם הפוסקים מבואר שזה פוטר בתנאי "שתמיד באים ללפת את הפת", וצל"ע אם הגדרת מעדן כזה שהוא שתמיד בא ללפת בו את הפת או לא.

ונתבאר בתשובה אחרת (לגבי סודה בעירובי תחומין) שההגדרה של בא ללפת את הפת לדיני עירוב תחומין ועירוב תבשילין אין הכונה שנאכל באותה הסעודה שיש בה פת אלא כפשוטו שנאכל עם הפת.

אבל בניד"ד נאמרו בפוסקים עוד גדרים כמו לגבי דיסא במשנ"ב בסעי' הנ"ל בשם הרא"ש דכיון שבא להשביע חשיב כמו בא ללפת את הפת (ועי' עוד בשו"ע שם), ועיקרי הדברים נתבארו בב"י שם בשם התוס' מא ע"ב ד"ה והלכתא והרא"ש בפ"ו דברכות סי' כו דמה שרגילין לקבוע עליהם עיקר הסעודה כגון בשר וירק ודייסא הוא ג"כ בכלל דבר הבא ללפת את הפת לענייננו, ודלא כרש"י מא ע"ב דהפטור הוא רק בדבר הנאכל עם הפת ממש.

[והטעם דכאן נקטו כן דלא בעי' נאכל עם הפת ממש יש לומר משום דגבי ברכות גדרו עיקר וטפל הם גדרים אחרים לפטור דבר בברכת חבירו וא"צ דוקא שנאכלין יחד כל שיש כאן כלל ברור שהוא נטפל לחבירו ואף שדברו בזה הפוסקים אם בעי' לאכול יחד כדי לפטור עיקר וטפל יש לומר דה"מ בדבר שאנו באין לחדש עיקר וטפל מכח דינא דעיקר וטפל אבל דבר שכבר הוגדר מדינא דגמ' כעיקר וטפל כגון בדבר הבא בסעודה הגדרים הם אחרים].

ויתכן שבמעדני החלב הרגילים המצויים כשאדם קונה המעדן לעצמו באקראי כגון לפת שחרית סתמא מתכוון לאכול הפת עמו אבל כשקונים למשפחה לבית או בכמות וכיו"ב אינו מוכרח כלל שנקנה למטרת אכילה עם הלחם, ומאידך למרות שאינו נאכל דוקא עם הלחם לפעמים נאכל כדי להשלים שביעתו ולא דוקא למטרת קינוח, ובדברים שנאכלים למטרת שביעה נזכר בשו"ע ובמשנ"ב שם שאין מברכין עליהם בסעודה.

וזה מבואר במקור הדברים בב"י שם בשם התוס' והרא"ש דלא רק דבר הרגיל להיות נאכל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עם הפת ממש אזי נפטר מלברך עליהם גם כשלא נאכל עם הפת, אלא ה"ה בדברים כנ"ל שבאים למטרת שביעה ועיקר הסעודה להאכל עם הפת גם בזה אף אם לא אכלן עם הפת פטור מלברך עליהם.

והיינו לאפוקי שלא תאמר כמו שהיה מקום להבין מדברי המשנ"ב שם דדין זה שנפטר גם כשאינו נאכל עם הפת נאמר רק לגבי דבר שנאכל עם הפת ממש.

ומאידך גיסא גם בתאנים וענבים (המבוארים בשו"ע שם, ועכ"פ חיים, עי' במשנ"ב שם) ופת הבאה בכסנין הרי אין ספק שמביאים אותם ונאכלים גם למטרת השלמת השביעה ובכל זאת מכיון שעיקר אכילתם הוא הקינוח אין מברכין עליהם.

וכן יש לדון האם בתאנים וענבים שמברכים עליהם אם הוא דוקא כשמביאין אותם בסוף הסעודה ומה הדין בדבר שאין מביאין אותם בסוף הסעודה, ומהטעמים שהביא המשנ"ב שם לפטור דברים המלפתים ודייסא משמע דטעמים אלו נצרכים גם כשבאים באמצע הסעודה, ושעצם מה שלא בא בסוף הסעודה אינו טעם מספיק לפטור מברכה וגם משמע דאפי' מה שרגילות להביאו באמצע הסעודה צריך שיהיה רגילות לאכלו עם הפת או לשובע.

אבל במשנ"ב שם סק"א כתב בשם הרא"ש דדייסא כיון שבאת להשביע עיקר סעודה היא ונטפלת להפת וה"ה כל מיני תבשילין הרגילין לבוא לתוך סעודת הפת ע"כ, ומשמע שתלה זה במה שבאין תוך סעודת הפת ולא בקינוח א"כ זה ראיה שבא להשביע, וכן במקור הדינים בתוס' שם נזכר בשם ר"י דההגדרה של דבר המלפת את הפת הוא דבר הבא בסעודה עם הפת ומש"כ הבאים מחמת הסעודה מפרש ר"י דברים הבאים עם הפת (אלא שבדבריו שם נזכר ג"כ שהם עיקר הסעודה ויש לפרש ג"כ דזה גורם להחשיבם כעיקר הסעודה כיון שהם באין בזמן עיקר הסעודה).

אבל המשנ"ב הזכיר דבר נוסף שבא למזון ולשובע, (ועי' גם בבה"ל ריש סי' קעז), וכנראה למד ענין זה ג"כ ממש"כ עיקר הסעודה, ולענין זה לא נראה שהמעדן בא למזון ולשובע יותר מתאנים וענבים עכ"פ בחלק מהמקרים.

וכן מבואר כדברי המשנ"ב בתלמידי רבינו יונה (ראה ספר גידולי אליהו סי' כ שהמשנ"ב למד דין זה מתלמידי רבינו יונה ונסתייעתי בחיבור זה הרבה בתשו' זו) דלשי' ר"י שבתוס' ההגדרה של דברים הבאים מחמת הסעודה הוא דבר הבא להשביע.

וממילא מכיון שהמעדנים הללו הרגילות שמביאין אותן עם הפת יש לדון בזה.

אולם מדברי תלמידי רבינו יונה נראה שלמדו בביאור אחר את כוונת ר"י על דברים הבאים בתוך הסעודה, דאין הכוונה שהדברים באים בזמן הבאת הפת לסעודה ולא אחר כך בסעודה (דלדוגמא בעלמא יש מקומות שקודם הבאת הבשר לסעודה מסלקין את הפת) אלא שהדברים הללו הם דברים הבאים רק בתוך סעודות של פת ולא מחוץ לסעודות של

וגם דברים שמצוי שאוכלים אותם בלא פת (כגון בשר בארוחת צהרים בלא פת) משמע בדברי התר"י שם דלדעת ר"י הוא בכלל דברים הבאים עם הפת כיון שהם דברים הבאים להשביע ואנשים קובעים עליהם עיקר סעודה.

ור"ל דאין ההגדרה בזה מצד דבר הבא בזמן הפת אלא דבר שבא במהותו לסעודת קבע להשביע בין עם פת ובין בלא פת ואז כשבא עם הפת הפת פוטרת כל הבא בתורת פת דהיינו לעיקר הסעודה כגון המאכלים שמנה שם בשר וביצים וגבינה ודגים וחביץ קדירה ודייסא אבל פירות שנאכלים כל היום שלא דרך סעודה (מה שמכונה בלשון הגמ' ביומא ע"ה כתרנגול המנקר באשפה ובלשונינו מכונה נשנוש) לא, וכן מבואר בשוע"ר בשם התלמידי ר"י דכל דבר שקובעין עליו סעודה ובא לסעודה טפל לסעודה ואין עליו ברכה אחר שבירך על הפת.

והנה לפי מה שהשווה המשנ"ב שי' ר"י שבתוס' והרא"ש עם מה שהביאו בשמו תלמידי רבינו יונה יוצא למסקנת דברי המשנ"ב דיש ב' מיני דברים שנפטרינן מברכה בסעודה, דברים הנאכלין עם הפת ממש ובאין ללפת את הפת (ובזמנינו ממרח הטחינה הוא ודאי דוגמא לזה) והדבר השני הוא דברים שבאים למזון ולשובע, ובב' דברים אלו גם אם אוכל בלא פת ממש אינו מברך וכמשנ"ת.

ומעדני חלב אינם לגמרי ממש כהמין הא' ולא לגמרי ממש כהמין הב', דמחד גיסא אינם באים רק ללפת את הפת אלא נאכלים בפני עצמם בסעודה ג"כ, ומאידך גיסא אינם באים רק למזון ולשובע אלא גם להנאה בלבד ואפשר לומר שרוב מה שבאים הוא להנאה ולא למזון ולשובע, ובפרט שיש מקומות כגון משפחות או מוסדות וחדרי אוכל שמביאים מעדני חלב רק באירועים מיוחדים וימים מיוחדים יש לדון דשם שם ברור שאינו בא למטרת שביעה דלא גרע מתאנים וענבים הנ"ל ואז יש לדון רק אם נימא דסתמא נאכל עם הלחם או שבא בזמן הלחם וכנ"ל.

אולם מצינו עוד מין שלישי של דבר הטפל לסעודה והוא המים בסי' קעד ס"ז דלהלכה קי"ל שהוא טפל והטעם משום שאין אכילה בלא שתיה והיינו שהוא מוכח שהוא בא כאן מחמת האכילה, ומ"מ שם הוא חמור יותר מכיון ששם אכן אין אכילה בלא שתיה אבל כאן יש אכילה בלא מעדן וממילא יש מקום לדמותו לתאנים וענבים שאמנם באים מכח האכילה אבל אינם טפלים לאכילה.

היוצא בזה דיש ג' אופנים למאכל להיות טפל לסעודה ואף א' מהם לא מתקיים בשלמותו במעדן זה.

ואם נימא דהתוס' והרא"ש אינם סוברים כרבינו יונה אלא סוברים דנמדד לפי מה שמביאים בזמן האכילה וכמו שיש משמעות בלשון המשנ"ב בשם הרא"ש שכתב "וה"ה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כל מיני תבשילין הרגילין לבוא לתוך סעודת הפת"א כ"ג גם בזה הדין הוא כך, כיון שבא לעיקר מחמת הסעודה, אבל אם נתפוס ההגדרה שכתב המשנ"ב קודם לכן דייסא בא להשביע (ובדברי הרא"ש הנ"ל בא המשנ"ב לבאר ענין הדייסא) וכן בבה"ל דדבר הבא למזון ולשובע, א"כ מעדן אינו בא להשביע או למזון וממילא אינו בכלל הפטור מברכה כשאינו נאכל עם הלחם.

ואם נתפוס ההגדרה כפשטות דברי רבינו יונה בלבד בשם ר"י דההגדרה מה שנאכל לשובע ואינו נאכל חוץ לסעודת פת א"כ מחד גיסא אין רגילות לאכול מעדני חלב מחוץ לסעודת פת אבל מאידך גיסא אינו בא לשובע, ומאידך יש לטעון דההגדרה של בא לשובע היינו מה שבא עם הפת שהם דברים שהרגילות לאכול אותם כחלק ממכלול של שובע משא"כ פירות שיש רגילות לאכול אותם גם שלא במקום סעודה קבועה, וכמו ביצים שהזכיר רבינו יונה שם שהם בכלל דברים הנאכלים עם הפת מאחר שאין רגילות לאכלם מחוץ לסעודה אע"פ שהם עצמם אפשר שאין עיקר אכילתם למזון ולשובע מ"מ צורת אכילתן היא עם פת.

ולא מסתבר דהמשנ"ב בא לפסוק דלא כרבינו יונה דאדרבה בבה"ל פסק כרבינו יונה והשווה דעתו לדעת התוס' והרא"ש (במשנ"ב ובבה"ל) וממילא מש"כ המשנ"ב למזון ולשובע כולל כל מאכל שהוא חלק מהמכלול של סעודת הפת.

ולכן יש סברא לומר דכל מין מעדן שהרגילות לאכלו ברוב פעמים תוך סעודת פת (עכ"פ בזמן אכילת הפת) ואינו רגילות לאכלו בפני עצמו מחוץ לסעודה א"צ לברך עליו בסעודה.

ומאידך יש לדחות שביצה אינה מיני מתיקה ויש בה כדי להשביע משהו משא"כ בניד"ד שהוא מין מתיקה וכמעט אין בו דבר המשביע, ובשלמא אם נימא דהרגילות לאכלו עם פת כממרח ניחא אבל אם נאכל בפני עצמו מנין דהתוס' והרא"ש ורבינו יונה יפטרו בזה מברכה מחמת שאינו נאכל בסעודת פת, דהרי כמה מיני קינוחים יש שידוע וברור שאין מגישים אותם אלא לאחר סעודת פת ובכל זאת אין בהם פטור ברכה מאחר שאין באים לשביעה ולמזון כלל (שו"ר בגידולי אליהו הנ"ל בשם ספר כיצד מברכין דהטעם שהח"ח בסוף ימיו חשש מלברך על קינוח בסעודה הוא מטעם שחשש שאין מגישים הקינוח אלא אחר הסעודה ויש לחשוש שהוא בא מחמת הסעודה).

אבל בפוסקים יש קצת משמעות דדבר הבא עם הפת בסעודה ולא לאחריו ממילא חשבי' ליה כבא למזון (עי' במשנ"ב סוף סק"א וקצת במקור הדין בתוס' שם), ואף שהגורם לזה אינו מה שבא בתוך הסעודה או לאחר הסעודה אלא מה שהוא למזון או לא, מ"מ מה שבא בתוך הסעודה הוא דרך מזון שהוא חלק מהמכלול של הפת עם הדברים הנאכלים עמו וזה עיקר החילוק גם בין ביצים לפירות ולא החילוק השני (היש לדחות הנ"ל) וכדמשמע גם בדברי רבינו יונה.

ויש להביא סימן לדבר דמצוי שאדם שאוכל פת עם מעדן חלב אע"פ שלא אוכלם יחד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ממש אלא זה לצד זה מ"מ לא יצטרך ממרח אחר אף שדרכו לאכול הלחם עם הממרח ומאידך גיסא כשאוכל הפת עם ממרחים אחרים מצוי שלא יצטרך לטרוח בהשגת מעדן לאכול עם הפת (אם אין לו מן המזומן) וזה מלמד שהמעדן בא לאכילה עם הפת.

לגבי שאלת כת"ר אם הולכים אחר הרגילות או אחר דעתו עכשיו יש לציין להסכמת הפוסקים בזה דאזלי' בתר הדרך הרגיל ולא בתר השתא (עי' תהלה לדוד סי' קעז סק"א בדעת השל"ה שער האותיות ק' קדושת האכילה כלל ב' סק"ד ובדעת האבן העוזר בסי' קעד, וכן נקטו הגריש"א והגרש"ז"א והאול"צ והגר"ח"פ שיינברג, ראה וזאת הברכה מהדו"ק עמ' עד), ויש לצרף סברא זו ג"כ כיון שבד"כ אין מביאים מעדן למאכל בלא פת והו"ל כדבר שאינו רגיל להאכל מחוץ לסעודה כהגדרת התר"י שאין מברכין עליו בסעודה, וכן העיר בשערי הברכה פ"ח הערה יט* דגם במעדנים שלנו מכיון שמביאים אותם עם אכילת הפת ולא עם הקינוח א"כ הגדרתם כדבר הבא עם הפת, ועי' לעיל בתשובה זו בבירור רמת המשקל שיש לתת לדבר שבא עם הפת ולא אחריו וכן להיפך, ומ"מ בניד"ד כבר בלא"ה יש בזה כמה צדדים חשובים להחשיבו דבר הבא מחמת הפת.

היוצא מזה דאלו שאין מברכים על מעדן בסעודה שפיר יש להם על מה לסמוך לכתחילה ואין למחות בידם (ובודאי שהפוסט בדבר אחר שברכתו שהכל הר"ז משובח ותע"ב).

ובשם הגרי"א דינר הביא בספר גידולי אליהו הנ"ל עמ' שכז דכל האוכל מעדן לקינוח מברך עליו בסעודה, וכתב שם לבאר שמועה זו שידוע לו שיש רגילות לאכול מעדן כזה גם שלא בשעת הסעודה עכ"ד, וצל"ב המציאות בזה אבל בעניי לא ראיתי שרגילים לייחד מעדן כזה לאכילה מחוץ לסעודה אלא לכל היותר כדבר המזדמן כשזה מה שיש, וגם בבשר וביצים עושים כן מחוץ לסעודה למרות שכ' בהם התר"י שאין רגילים לאכול בשר וביצים מחוץ לסעודה (אבל מש"כ שם שהמשנ"ב פסק דלא כהתר"י והשוע"ר דמה שאינו נאכל במשך היום אינו בכלל דברים הבאים מחמת הסעודה איני יודע אם הוא מוכרח כלל, דאדרבה המשנ"ב איהו מאריה דשמעתתא לומר דהתר"י סובר כהתוס' והרא"ש עכ"פ בשאר דבריו ואף הזכיר עיקר שם התר"י להלכה בבה"ל שם וגם לא כתב שום נימוק לדחות פרט זה מהלכה, וגם עיקר דברי התר"י בא לבאר רק למה דבר הבא עם הפת הוא בכלל טפל לפת והמשנ"ב הביא רק עיקר דבריו דדבר הבא עם הפת לסעודה הוא בכלל טפל אף אם לא נאכל עם הפת ממש).

ולענין מיני מעדני חלב היקרים באופן חריג ומכילים קצפות בצורות נאות וכיו"ב שמביאים רק באירועים מיוחדים לקינוחים (ובפרט מייצור פרטי או מקומי) א"כ עליהם כבר לא נאמר שדרכם שהם באים ללפת עם הפת דבהם אפשר שאין בהם אפי' רגילות לאכלם עם הפת לפי הענין, ולכן בהם לכאורה יצטרכו לברך בפני עצמם גם להנוהגים שלא לברך על מעדני החלב הרגילים באמצע הסעודה.

ויש מי שכתב להרחיב הדברים שכל מין מעדן שעיקרו בא למתיקות ונאכל למתיקות ואינו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נאכל עם הפת אינו נפטר בברכת הפת, ובשערי הברכה שם דחה דבריו שהרי בא עם הפת, ועי' לעיל מה שכתבתי בתנאי זה.

ובתשלום הדברים אציין למה שכתבתי במקו"א לענין מיני מתיקה נוזליים שאינם באים מחמת הסעודה דעיקר הסברא בזה שאין בהם פטור משקין שבסעודה יעו"ש.

ואסכם האופנים שנתבארו בפוסקים שיש דברים הטפלים לסעודה:

הא' דבר המלפת את הפת ממש בזה לית מאן דפליג שהוא טפל לפת ואפי' רש"י (מא ע"ב) מודה בזה.

הב' דבר הרגיל ללפת את הפת ואינו אוכל אותו עם פת, בזה מבואר בשו"ע (סי' קעז ס"א) שהוא בכלל הפטור.

הג' דבר שבא לשם שובע ומזון בזה חידש הבה"ל ע"פ התר"י (ולמד כן גם בדעת התוס' והרא"ש) שהוא בכלל הפטור, ומשמע דגם כשאינו נאכל עכשיו עם הפת, והיינו שאינו בא עם הפת ממש.

הד' דבר שדרכו לבוא עם הפת בסעודה פשטות כוונת המשנ"ב בשם הרא"ש (ולכאורה התר"י) שהוא בכלל הפטור, ואם נפרש כן בשו"ע א"כ ה"ה אם אינו בא עכשיו עם הפת [דהרי לגבי דייקא לא שייך לומר אף שאינו נאכל עם הפת דהרי צלאו הכי אינו נאכל עם הפת וכדברי המשנ"ב, אלא ר"ל אף שאינו צא עם הפת, ומיהו אינו מוכרח די"ל שכוונת השו"ע שאינו נאכל עם הפת ומשום שאר דברים נקט לה].

הה' דבר שאין רגילות לאכול מחוץ לסעודת פת, וזה נזכר בתר"י ובשוע"ר ולענ"ד מה שהשמיטו המשנ"ב הוא משום דהוא מפרש את ההגדרה של דבר שדרך להביאו עם הפת שפסקו לכאורה המשנ"ב.

הו' בשוע"ר הוסיף שדבר שדרך לקבוע עליו סעודה נפטר בברכת הפת, ויתכן שהוא כלול בדברי הבה"ל הנ"ל באות ג'.

ואסכם דינים היוצאים לגבי מעדני חלב.

לגבי מעדנים מה שנאכל עם הפת בודאי אינו בכלל ברכה (עי' בשו"ע שם אפי' לגבי תאנים וענבים).

מעדנים שהדרך לאכלם עם הפת ועכשיו נאכל שלא עם הפת ג"כ אינו בכלל ברכה וכן"ל באות ב'.

מעדנים שלנו הפשוטים והרגילים שאין קבוע לאכלם עם הפת ממש כמו ממרח אבל עיקר הדרך המצויה היא להביאם עם סעודת פת הרבה יותר מאשר להביאם בלא פת לכאורה אין מברכין עליהם מכח אות ה' הנ"ל וגם מכיון שהרגילות להביאו בסעודה עם הפת ולא לאחר הפת מכח אות ד' הנ"ל.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מעדנים שרגילים להביאם עם הפת ולאכלם עם הפת כנ"ל בקטע הקודם והחליט לאכלם לאחר הפת למטרת קינוח יתכן שלאור דברי הפוסקים דלעיל דאזלי' בתר הרגילות לא יצטרך לברך עליהם (וע"כ דברי הפוסקים הנ"ל לכאורה בלא אוכל עם הפת, דבאוכל עם הפת אפי' תאנים וענבים כנ"ל).

מעדנים של בתי הארחה וכיו"ב שבאים לשם קינוח בלבד דינם כגלידה שנוקטים לברך (מלבד החוששים לסברא דדבר שאין בא בפני עצמו אלא לאחר הסעודה אין לברך עליו, ועי' לעיל בסברא זו).

השלמה לענין ברכת מעדן חלב בסעודה

בפנים הובא הנידון לגבי מי שאוכל מעדן אחר אכילת הפת להנאה וקינוח מה ברכתו.

ועיקר הטענה בזה היא דהנה בביצה המטוגנת כמין חביתה הדין הוא שאין מברכים עליו בסעודה, והטעם מכיון שביצים רגילין לבוא עם הפת כמ"ש תלמידי רבינו יונה לענין ביצים וכע"ז בשוע"ר, אף שלא רגיל לבוא למנה העיקרית מ"מ סגי במה שרגיל אצל בני אדם שמביאים אותו כחלק מסעודת פת (וה"ה שמביאים אותו לשובע לארוחות קבועות כעין סעודות פת, כמו שנתבאר ע"פ הפוסקים שזה הטעם הפוטר בברכה על בשר כיון שדרכו לבוא לשובע, רק שכאן ההגדרה התרחבה דעצם מה שבא לארוחות של שובע אפי' בלא פת נעשה טפל לפת גם בסעודת פת), וממילא גם כשאוכל את החביתה לאחר הפת להנאת גרונו הוא חלק מסעודת פת, וכמו מנה עיקרית הבאה אחר הפת שבזה פשיטא לן שאין מברך עליה בסעודה כיון שבאה לשובע ובאה רק בסעודת פת.

וממילא נטען דה"ה בניד"ד במעדן חלב כיון שהרגילות ברוב המקרים שלכתחילה באופן מתוכנן בא מאכל זה רק בסעודת פת ממילא גם אם יאכלנו אחר הפת לא יברך.

ואין לחלק ולומר דשם בחביתה שאוכל אחר הפת מתכוון לשביעה משא"כ כאן שמתכוון להנאת אכילה בלבד, דהרי כבר כתבו הפוסקים (תהל"ד בשם השל"ה וש"פ ועוד כמה פוסקי זמנינו כמו שהבאתי בפנים) דבברכה על דבר הנאכל בסעודה אזלי' בתר רוב אכילת הדבר ומכיון שרוב אכילת המעדן חלב הוא לאכול אותו בסמיכות עם סעודת פת יש לפוטרו מברכה.

ובפנים הדברים תמהתי מכח זה (וכאן נתבארו הדברים עוד) על מי שהביא שמועה בזה שמי שאוכל מעדן בסוף הסעודה לקינוח שיברך עליו, דהרי מבואר בפוסקים דאזלי' בתר עיקר ורוב רגילות האכילה ולא לפי האכילה כרגע.

וחשבתי דיתכן ליישב הקושיא דמ"מ מודים הפוסקים הנ"ל [הסוברים דאזלי' בתר רוב רגילות האכילה] שמ"מ בדבר שיש בו רגילות רווחת של מיעוט המצוי לאכלו גם באופן של קינוח סעודה א"א לטעון דאזלי' בתר רוב כיון שיש רגילות רווחת לאכול גם באופן זה (וכעין זה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לגבי רוב לענין ברכה על המאכל יש שנקטו דלא שייך בזה רוב מצומצם) דסו"ס יש רגילות רווחת לאכול מאכל זה בתורת קינוח בלבד.

ומ"מ כדי לטעון כן נצטרך לומר שיש גם רגילות רווחת של מאכל זה מחוץ לסעודה, וכמדומה שהוא מיעוט מצומצם ולא דבר מתוכנן, ובזה לא עדיף מביצים שהזכירו תלמידי רבינו יונה דטעם הפטור משום שרגילין להאכל תוך הסעודה, על אף שגם בביצים שייך שמביאים גם מחוץ לסעודה, וה"ה סלטים וכיו"ב (כמו שהזכיר במשנ"ב ירק ותבשיל הנאכל עם הפת) שהם דברים שטעם הפטור מלברך עליהם בסעודה אינם משום שנאכלים לשובע אלא משום שבאים עם הפת.

ואף ששם מ"מ אכילתם בסעודה הוא לשובע ויש מקום לטעון דמה שנאכלים אחר הפת הוא חלק מאכילת הפת משא"כ בניד"ד שנאכל להנאה בלבד, כעין קינוח, מ"מ שוב הדרינן לדוכתין לדברי הפוסקים הנ"ל דאזלי' בתר רוב אכילה.

רק שעדיין יש מקום ליישב ולומר דמ"מ בביצים וירק אין כלל רגילות לאכלם שלא לשובע לקינוח אחר הסעודה, משא"כ מעדן חלב שיש רגילות רווחת של מיעוט המצוי לאכלו אחר הסעודה להנאה שלא לשובע ואף אם מביאים אותו עם הפת מ"מ אוכלים אותו אחר הפת להנאה בלבד.

אבל אם באמת נימא שכך היא המציאות דגם אותו המיעוט המצוי שאוכל מעדן זה לאחר הפת מ"מ מביאים אותו עם הפת ולא כמנה נפרדת, א"כ נכנסים אנו מכח זה לנידון על דבר שבא עם הפת ממש אבל נאכל בפני עצמו להנאה דבזה יש מקום ללמוד משמעות בפוסקים דעצם מה שרגיל לבוא עם הפת חשיב מן הסעודה וכמשנ"ת בפנים התשובה.

אלא אם כן נימא דיש רגילות רווחת של מיעוט המצוי שמביאים מעדן חלב רק לאחר כל סיום אכילת הפת לקינוח בלבד, וכמדומה שבמעדנים רגילים פשוטים המצויים אין רגילות כזו דגם האוכלים אחר אכילת הפת להנאה אין מביאים אצלם המעדן בקינוח עם הגלידה וכיו"ב, וצריך לברר המציאות בזה.

וגם כ"ז רק אם נימא דמה שרגילין להביא אחר הסעודה סגי בזה לחייבו בברכה, דלגבי תאנים וענבים המשמעות בתר"י דטעם החיוב בברכה משום שנאכלין כל היום, ומ"מ במשנ"ב סי' קעז סק"א הביא ע"פ הרא"ש הלשון כל מיני תבשילין הרגילין לבוא לתוך סעודת הפת, רק דיש לדון מה נכלל לתוך סעודת הפת אם כולל גם מה שבא אחר הפת ואם כולל מה שבא עם הפת ויש הנהגה רווחת לאכלו לאחר הפת, ועי' בפנים התשובה ובספר גידולי אליהו הנ"ל לענין הנידון בדבר שדרכו לבוא רק לאחר סעודת פת האם מוגדר כדבר שדרכו לבוא בסעודה והמנהג שלא להחשיבו בא מחמת הסעודה ולברך ויש מי שחשש שלא לברך על זה להדיא.

ועי' במשנ"ב מה שדן שם לענין צימע"ס פירות הבא בתבשיל לשובע, ואולי נימא דג"כ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בא עם הפת, ואם נימא הכי ושכלל זאת חשש המשנ"ב סק"ד לברך על דבר אחר, ולא מהני עצם מה שבא עם הפת, אם כן חזי' שטעם זה אינו מספיק.

ואולי יש לומר שהצימע"ס הנ"ל שהזכיר המשנ"ב בא בתבשיל עם הבשר של מנה שניה ואפשר דלא חשיב בא עם הפת (אע"ג דאין אנו מסלקין עם הפת מ"מ אפשר דלענין להחשיב דבר הבא עם הפת צריך שיהיה בזמן אכילת הפת וצל"ע) משא"כ הבשר שבא בודאי לשובע.

ויותר נראה לדחות ענין הצימע"ס דשם הצד לחייבו בברכה משום דאזלי' בתר עיקר שם פירות שהם דברים הנאכלים חוץ לסעודה, ואדרבה הצד לפטור הוא מחודש שרוצה לטעון שבישולו עם הבשר שינה שמו, ואף שיש מקום לומר כן מסברא מ"מ אינו מוכרח, משא"כ במין מאכל שרובו אינו נאכל מחוץ לסעודה הוא דין אחר.

והואיל דאתאן לדין הצימע"ס הנ"ל יש להזכיר דמש"כ המשנ"ב שם בסוף דבריו על קאמפא"ט שבזה ודאי מברך, מסתבר דבזה לא מיירי על דבר המתבשל עם הבשר אלא בפני עצמו, ולכן חייבו המשנ"ב בברכה, וכך המציאות ג"כ מסתברת שהצימע"ס המתבשל עם הבשר לא יביאו שוב לקינוח ואפי' במקום שלא הביאוהו למנה עיקרית כיון שאחרים מביאים אותו למנה עיקרית לשובע, וממילא א"א ללמוד מזה שסבר המשנ"ב דצימע"ס אזלי' ביה לפי מה שיגישו אותו ושם יגישוהו לקינוח יחייב בברכה.

אולם יש לעורר כאן נקודה אחרת, דהרי נתבאר שביצימע"ס יש ספק ופלוגתא אם חשיב פירות או דמחמת בישולו נשתנה וחשיב כמנה עיקרית, ולכאורה בקאמפא"ט יש להסתפק דאולי נשתנה שמו ונעשה מנת קינוח, והמשנ"ב לא חשש לצד זה, וממילא יש כאן ראייה למנהגינו שמברכים על מאכלים המיועדים לאכילת קינוח סעודה ואין חוששים דמאכלים אלו הם חלק מהסעודה כיון שאין באים בלא סעודת פת כמו שיש מי שחשש וכן"ל.

ומ"מ ראייה מוחלטת מהמשנ"ב אין כאן, דהרי במקרה של קאמפא"ט יש ב' צדדים לחייב בברכה, הא' דשמא לא נקבל הך חששא שדבר הבא בסוף כל סעודה נפטר, ועוד דשמא אזלי' בתר אכילת רוב פירות שבעולם, ולא בתר צורת הבישול (וזה תליא בדעות האחרונים לענין אם צימע"ס חייב בברכה בסעודה וכן"ל).

וגם בלאו הכי לא נתבאר לנו שהקאמפ"ט דמיירי ביה המשנ"ב לא היו רגילים לאכלו באמצע היום שלא בתוך הסעודה כלל, וצל"ע מה היה המציאות בזה (אף דיותר נראה שלא היה שונה מהמצב היום).

כמה פעמים צריך ליטול ידיו לתפילה

פעם אחת.

מקורות:

**בתש
בת**

הרשב"א ח"א סי' קצא (המובא במשנ"ב ריש סי' ד) לגבי נטילה של שחרית שהוא ככהן הנוטל (ועי' דברים אחרים שדימה השו"ע תפילה לעבודה באו"ח סי' צח), ולכאורה יש ללמוד משם דכמו ששם א"צ ליטול מן הכיור יותר מפ"א על כל יד [כפשוטו לשון הגמ' והרמז"ס וגם אין דין להצריך יותר מזה] א"כ דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ואפי' לענין רחיצה בתוך הכלי דעת הרשב"א בתשובה שם להקל יותר מקידוש ידים ורגלים בכיור (ועי' שו"ע סי' ד) וכ"ש מה שבקידוש ידיו ורגליו מהכיור אינו מחוייב שאינו מחוייב כאן.

ונידון זה היינו אם לא עשה צרכיו בבהכ"ס, דאם עשה צרכיו בבהכ"ס בלאו הכי יש מצריכין נטילה ג' פעמים כמ"ש במשנ"ב סי' ד סי"ח וגם כשכבר נטל משום רוח רעה (והסיח דעתו עי' במשנ"ב סי' רלג סקי"ט) או בנטילה למנחה וערבית.

וגם פשטות השו"ע סי' צב ס"ד שצריך לרחוץ ידיו במים היינו פעם אחת, וגם הרשב"א בתשובה שם לא נחית אלא לדון על אם בעי' כלי ואם שרי בטבילה ואם סגי להכניס הידים לכלי אבל לא הזכיר דיש צורך יותר מנטילה אחת (ואין לומר דלא נחית לכמה נטילות צריך כיון דבלאו הכי בעי' ג' נטילות משום רוח רעה, אין לומר כן, דמבואר להדיא ברשב"א שם שחילק בין נטילה זו לנטילה דרוח רעה שאינה בהכרח אותה הנטילה).

ויש להוסיף דגם א"צ ניגוב בנטילה לתפילה (משנ"ב סי' ד סק"ו ע"פ הפוסקים וגם המצריכים ניגוב במשנ"ב שם ברוח רעה אינו שייך לניד"ד) אע"ג דבסעודה בעי' ניגוב.

וגם בפשוטו הנקיון בצרור שנוכר בגמ' (ברכות טו ע"א) ובפוסקים (או"ח סי' ד וסי' צב ס"ד וסי' רלג ס"ב) כשאין מים היינו נקיון פ"א מלכלוך בלבד ולא בגדרי נטילה, ועי' משנ"ב סי' ד סקנ"ז שהזכיר שצריך לנקות את היד מכל צדדיו אבל לא הזכיר שם לנקות היד ב' או ג' פעמים ולכאורה גם דין נטילה לתפילה היא מדין נקיות וכך יש לפרש בדעת הרא"ש המובא במשנ"ב ריש סי' ד וגם הרשב"א המובא שם שכתב הטעם הנ"ל שהוא ככהן וכו' (והרחבתי בדעתו בתשובה אחרת) מ"מ במנחה וערבית אפשר דמודה דהנטילה משום נקיות בלבד.

ואמנם בפוסקים נזכר שדעת הרמב"ם רפ"ד מהל' תפילה הוא ידיים פסולות בהיסה"ד ואז צריך נטילה כדינה לתפילה (היכא דאפשר במים) ולדעתו בפשטות נטילה במים אינה מדין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נקיות אלא דין נטילה, ועי' תשובה"נ ח"א סי' עב דדין נטילה לתפילה להרמב"ם היא כמו לסעודה לכל דבר, ועי' שו"ע סי' ד ס"ז, ויש לציין להריא"ז בפ"ק דשבת דסובר דגזירת נט"י אחר היסח הדעת הוא בכלל גזירת סתם ידים די"ח דבר, אבל גם להרמב"ם אפשר שא"צ בתפילה נטילה שניה דגם לאכילה להרבה פוסקים א"צ בחולין, וגם להמחמירים לכתחילה הוא כדי לטהר מים ראשונים וצל"ע אם סובר הרמב"ם דגם בתפילה תקנו כ"ז.

וברמב"ן חולין קז סע"א כתב להדיא דנראה מדברי הרמב"ם שלא הצריך מים שניים אלא לתרומה ולא לחולין ולא לתפילה.

אולם העירו דהב"ח בסי' קסה משמע דסובר דבעי' מים שניים גם לברכות ע"ש והט"ז שם סק"ב נחלק עליו.

ועי' באמרי נועם ברכות טו ע"א שהובא שם בשם הגר"א דחייב נטילה לתפילה הוא רביעית ונתן ע"ז סימן ולחשוף מים מגב"א ג' נטילות של שחרית ב' נטילות לסעודה וא' של מים אחרונים כולן צריכות רביעית, אבל פשיטא דאין ג' הנטילות של שחרית משום תפילה אלא משום רוח רעה דהרי במנחה וערבית ג"כ מצריך שם נטילה אבל לא מצריך ג' נטילות למנחה וערבית.

ובמשנ"ב סי' א סק"ב כתב וז"ל אם אירע כשמשכים בלילה שאין לו מים ליטול ידיו ג' פעמים כראוי להעביר רוח הטומאה, אעפ"כ חלילה לו לבטל תורה משום זה עד שיאיר היום, אלא יטול מעט או ינקה ידיו בכל מידי דמנקה ויברך וילמוד כדין התלמוד והפוסקים עכ"ל, (ומקור לשון זו משוע"ר מהדו"ב סי' א ס"ז והובא משמו בתהל"ד סי' ד סקכ"ז), ור"ל דאף שלדעת הזוהר והמקובלים בעי' נטילת ג' פעמים מפני רוח רעה אפי' לדברים שבקדושה מ"מ מדינא דגמ' א"צ ודבר זה נזכר במשנ"ב בעוד מקומות (סי' ד ס"ק סא), ונראה דגם לתפילה סגי ליטול מעט, והיינו נטילה אחת.

ואפי' דברי המקובלים לא נאמרו אלא כשעדיין לא נטל כלל ממיטתו אבל אם נטל ממיטתו ואח"כ הסיח דעתו וכיו"ב (עכ"פ באופן שלא נתחייב שוב בנטילה שהיא מחמת רוח רעה) א"צ ג"פ.

מי שרואה בספר מראה מקום מוטעה האם מותר לרשום בצדו המראה מקום המדוייק

אין בזה איסור מב' טעמים.

הא'

דאין כאן תיקון מסברא אלא תיקון טעות שמתקן המ"מ, וברמ"א יו"ד ריש סי' רעט ס"א מוכח דכשברור שיש טעות אין איסור לתקן והאיסור הוא רק במתקן מסברא.

ומכאן גם מקור למה שא"צ להמנע מלתקן שיבושי צנזורה וכיו"ב (ובענין שיבושי צנזורה עי' עוד בדברי היעב"ץ והאדר"ת לענין ברכת המינים בשמונ"ע ובאריכות בסידור מה"ר שבתי סופר שנערך).

מלבד הנ"ל שאינו משנה תוכן הספר אלא רק רושם הנוסח שלו בצד אין בזה איסור כמ"ש בפת"ש שם וכ"ש בני"ד שניכר בדפוס האותיות שבספר ומה שמוסיף בצדו הוא בכתב יד.

האם יש צד שבאורו שלנו מברך שהכל ומי שבירך בורא פרי האדמה על מאכל אחר אם יש לברך בורא מיני מזונות שוב על האורו והמסתעף (תשובה מתוקנת ומורחבת)

הנה

דעה ראשונה במשנ"ב סי' רח סקכ"ה לברך שהכל אם התרכך על ידי בישול (משום שיש אומרים שאורז שלנו הוא הדוחן שבגמ' שאין ברכתו בפה"א וספק ברכות להקל, וראה גם קצש"ע סי' נח סי"ז), אולם עיקר דעת המשנ"ב לדינא הוא לברך מזונות מאחר והשיטה העיקרית שאורז שלנו הוא האורז של הגמ' וגם מצרף לזה עוד דיעות דבדיעבד בודאי יוצא במזונות שלנו עי"ש ובשעה"צ.

ויש לדון באופן שכבר בירך האדמה על דעת כל מה שיתנו לו והביאו לו אח"כ אורז, דאם הטעם שמברכין מזונות הוא משום דבספק יוצא במזונות א"כ בניד"ד הוא ספק לאידך גיסא ואולי ספק ברכות להקל, אבל אם משום שהדעה העיקרית להחשיבו מזונות יצטרך לברך שוב מזונות.

והמנהג הפשוט להחשיבו כמזונות גמור, וכן משמע עיקר דעת המשנ"ב בפנים ומש"כ בשעה"צ לצרף הדעות לענין מזונות אפשר שהוא לרווחא דמילתא.

ומ"מ פשוט דלדעת המשנ"ב אם יש שם מאכל שצריך לברך עליו מזונות יותר טוב שיברך עליו מזונות גם באופן שאינו מחוייב מצד דיני קדימה (כגון שרוצה לאכול המזונות רק למנה אחרונה) כיון שמבואר בדבריו שיש צד שהאורז שהכל מחמת הספק די"א שהוא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דוחן שברכתו בורא פרי האדמה ומה שלהלכה פסק לברך מזונות לכתחילה הוצרך לצרף לזה עוד צדדים ששייכים רק לבדיעבד.

אבל במקרה דומה שבירך שהכל על כל מה שיביאו לו יותר נראה דיש לטעון דשהכל לא יהיה מחמת הספק כיון שהכל אינו הברכה מעיקר הדין של אורז (במקרה של אורז רגיל שלא נתמעך מאוד עד שאבדה צורתו ולא נטחן דאז אפי' להסוברים שאורז שלנו הוא דוחן לא היה ברכתו שהכל באופן זה) אלא רק פשרה מחמת הספק ומי שאינו רגיל לחשוש לספק אין בכוונתו להוציא בשהכל על אורז אלא רק בבפה"א יש להסתפק באופן הנ"ל.

והיינו משום שמה שיש צד שהכל היינו רק מחמת הספק (כמבואר בקצש"ע שם ובשיטת המחמירין במשנ"ב שם), אבל אין צד שמעיקר הדין ברכתו שהכל.

ומ"מ בנימוחו לגמרי עי' להלן בסי' הנ"ל בשו"ע ומשנ"ב לגבי דוחן וכן גבי פת דוחן דברכתו שהכל, ויש להוסיף דה"ה דוחן חי כיון שאינו טוב כמבושל ברכתו שהכל.

ולגוף הנידון על ברכת אורז להסוברים שהוא מסופק נחלקו הט"ז ושאר פוסקים אם בספק ב"פ האדמה ספק ב"מ מזונות מברך בפה"א או שהכל.

דהט"ז בסי' רח ס"ח נקט שמברך אדמה ואילו המג"א שם סק"ט בשם השל"ה והב"ח וכן המשנ"ב (בדעת החוששים לספק) וקצש"ע הנ"ל נקטו שהכל.

והנה מה שלא נקטו דבספק יברך בורא מיני מזונות י"ל בפשיטות משום דאכן דבר ברור הוא שאינו מוסכם לכו"ע שיוצא בברכת מזונות על כל המאכלים כמו שהכל, וכשבא לצאת ידי ספק ברכות עדיפא לן לצאת כל הצדדים.

אבל על מה שכתבו שאר פוסקים שהכל נשאלתי מה עדיף מב"פ האדמה דלמה לא יעשה כהט"ז לברך בפה"א דהרי מאחר שיש צד שברכתו אדמה מעיקר הדין א"כ הא עדיפא לן דילמא איתרמי שיעשה כדינו ולמה יברך שהכל דממ"נ הוא ברכתו רק בדיעבד, ולכאורה גם בבפה"א יצא על אורז לכל הצדדים דהרי בירך בפה"א על פרי העץ תנן דיצא (וזה לא מסתבר דהמשנ"ב והפוסקים מיירי רק באורז טחון או שאבד צורתו עי' במשנ"ב להלן לענין דוחן).

והשבתי דחזי' בזה שהיה לפוסקים צד דבאמת לא יצא בפה"א על מזונות, ואף דבמשנ"ב סי' רח סכ"ו כתב דמשמע בפמ"ג שיוצא באורז וסיים לעיין שם, מ"מ כשאתה בא לצאת ידי ספק ברכות מוטב לצאת כל הצדדים, ולכן חושש גם לצד שאינו פשוט לדינא.

ועיקר הצד הזה כבר נזכר כעיי"ז בריטב"א ורא"ה דלשיטתם בירך בפה"א על המוציא לא יצא, ואמנם בספר בית מנוחה דיני המוציא אות ו' נקט דבאורז נראה שמודים הנך ראשונים אבל עי' ברכות יוסף אות א סי' ד (הובא בחדו"ת יעקב להגר"י עדס או"ח סי' כז סק"ג שהביא דבריו וחלק ע"ז) דנקט בפשיטות שלא יצא באורז באדמה וכנראה שהיה צד כזה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

גם לשל"ה והמביאים דבריו (וגם בלשון המשנ"ב הנ"ל בסי' רח משמע דלא הוה ברירא ליה לגמרי).

ולכאורה הדברים מוכרחים, דהרי מחד גיסא נקט במשנ"ב שמשמע שיוצא בבפה"א על אורז דברייטא שהוא ודאי מזונות ואעפ"כ להסוברים שאורז דידן הוא ספק נקט לאידך גיסא שיותר טוב לברך שהכל וחזי' שצד זה של בפה"א על אורז דברייטא אינו צד גמור כמו שהכל שהוא דינא דמתני' ולכן בספק יש לברך שהכל.

ואע"ג דאמרי' בירך על פירות האילן וכו' יש לומר דבר מינה דההיא (רצוני לומר שאין להביא ראיה משם) דהרי המשמעות הפשוטה בגמ' שם (והרחבתי במקו"א) שהוא במחלוקת שנויה ואף דעיקר ההלכה כר' יהודה מ"מ היינו לשיטתו דעיקר אילן ארעא הוא ומבואר בגמ' שם להדיא דלולי זה לא ס"ד שיצא כיון שיש ברכה מיוחדת לפירות האילן ורק משום דעיקר אילן ארעא הוא יצא ורבנן דלא ס"ל עיקר אילן ארעא ה"ה דלא יצא וממילא יש מקום לטעון כן גם לענייננו.

ובעיקר הסברא דעיקר אילן ארעא הוא יש מקום לטעון דגם באורז שנעשה פת שייך לטעון דעיקר הכל הוא הארעא שמשם בא גם שנשתנה לעילויא לשבח אם כי אינו מוכרח לטעון כן דיש לומר שדבר שברכתו על העץ כשמברך על ארעא מברך מכח זה על העץ ג"כ דכלול בברכתו אבל דבר שברכתו מזונות מצד שהוא דבר המזין ומועיל לשובע מנ"ל שבפה"א כלול בזה, (וע"ע בירושלמי ר"פ כיצד מברכין על מתני' דהפת).

ויש לציין עוד דמעין מש"כ הפוסקים כאן לברך שהכל בספק בפה"א ספק במ"מ מצינו בהרא"ש אף בספק בפה"א ספק בפה"ע לברך שהכל, ויעוי' בתשובה אחרת מה שכתבתי בדרך חדשה לבאר הדברים בהרא"ש ועוד כמה ענינים אחרים, ואם כנים הדברים שכתבתי שם יש ליישב גם הלשון כאן.

ובמקרה שבירך ב"מ מזונות על עוגה אם יכול לאכול את האורז בלא שהיתה דעתו להדיא לפוטרו הנה לכאורה בזה סתמא דעתו גם על אורז אף דיש צד שעיקר ברכתו היא ב"פ האדמה (ואז כשאין עיקר ברכתו מזונות מבואר במשנ"ב שאין דעתו לפוטרו מסתמא במזונות), וצל"ע בזה.

ובמקרה הפוך שבירך ב"מ מזונות על אורז ורוצה לאכול עוגה עי' מה שהרחבתי בזה בתשובה אחרת ד"ה בירך מזונות על אורז ורוצה לאכול עוגה האם יצא ידי חובת הברכה או שצריך לברך שוב.

הנוגע במסרק של שיער האם מחוייב ליטול ידיו

הנה

סתם מסרק אי' בגמ' נדרים פא ע"א דהוא מנקה הערבוביתא דרישא (ועי' תלמיד רבינו יונה ברכות ט ע"ב), והערבוביתא דרישא הוא בכלל דבר טינוף שיש ליטול ידיו בנוגע בזה כמ"ש הפוסקים בסי' ד' סי"ח בדין החופף ראשו ועי' בשבט הלוי משכ"ב.

ולכן כשהמסרק מלוכלך בערבוביתא דרישא צריך ניקוי לידים, ובפרט אם משמש גם לניקוי כינים ומלוכלך מהם דהנוגע בכינה ג"כ נזכר בפוסקים שצריך ליטול ידיו.

אבל כשאין המסרק מלוכלך בערבוביתא דרישא לאחר שכבר נתנקה ממנו א"צ ליטול ידיו הנוגע בו אף שיש איזה מקום לטעון שהוא מיוחד לטינוף.

דהנה לגבי נעליים בפוסקים (עי' ערך שי או"ח סי' ד שהקיל בנעל גומי וכ"ה בארחות רבינו ח"ג בהוספות לח"א אות ח', אולם בכה"ח סי' תקנד סקע"ג הבא בשם הבא"ח דברים אות כא להחמיר בזה, ויתכן דגם לדעתו הוא משום שמחשיבן כנעל, והראי' דהכה"ח סקע"א גופיה בשם הבא"ח גופיה תולדות שנה א' סי"ז הקל בנעלים חדשות שלא לבשן אדם מעולם, וא"כ תליא בנעל שהיא שימושית אע"ג שהיא נקיה והוא דין מיוחד שנאמר בנעל ולא בכל פריט), כ' בכמה אופנים דא"צ ליטול ידיו כשאין בזה שם נעל, וי"ל דהנידון כשהוא נקי והשאלה אם עצם הנגיעה (כשיטת הרבה אחרונים לענין מקומות מכוסין) מצריכה נטילה מכח תקנה או מכח רוח רעה, וממילא גם במסרק אם הוא נקי לכך מכיון שלא נאמר בו ענין זה א"צ ליטול ידיו.

ובפרט יש לציין דיש מהפוסקים שכ' דהנגיעה בנעל הוא משום רוח רעה (עי' מור וקציעה סו"ס ד, שוע"ר סי' קכח סכ"ז, תורה לשמה סי' יג, רוח חיים למהר"ח פלג"י ח"ב עמ' קנט, אבל המשנ"ב בסי' ד סט"ז לא נקט כן בשם הארצה"ח), וא"כ כ"ש שלשיטתם יש לומר דהיכא שלא נקבע שיש רוח רעה א"צ ליטול אלא אם כן הוא מלוכלך ואז צריך ליטול מצד הנקיות.

ואם היה מלוכלך ושימש לערבוביתא דרישא וירד ממנו הערבוביתא ועכשיו אינו נראה, אינו מוכרח דחשיב כדבר נקי דהרי גם בידיים גופייהו בכה"ג אינם נחשבים נקיים לאחר שירד מהם הלכלוך כל עוד שלא ניקה ידיו במים או בכל מידי דמנקי, אלא דעדיין יש לדון כאשר אין הנידון על המסרק עצמו אם הוא נקי או לא, אלא על הנוגע בו אם חשיב טופח על מנת להטפוח, וצל"ע.

ואפשר שיש להביא ראיה בזה מהא דקי"ל דסתם יד אינה מטמאה חברתה בחולין אלא ע"י משקין אע"ג דסתם יד אינה בחזקת נקיה וחזי' שזוהמא של סתם יד אע"ג שהיא בחזקת שנגעה במקומות המכוסין כמו שיש שלמדו בלשון הרשב"א (שהובאה בב"י סי' ד ועי"ש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בשו"ע), ואכמ"ל, וחזי' מזה דלא אמרי' שסתם זוהמא יש בה טופח ע"מ להטפיה כל עוד שאין זוהמא הנראית לעינים.

ולכן כשהמסרק נראה נקי ואין בו לחות או שומן וכיו"ב אפשר שהנוגע בו א"צ ליטול ידיו.

השלמה לתשובה על מסרק אם צריך נטילת ידים

בדינים והנהגות פ"א ס"ג כתב שהחזו"א הורה במסרק שהיו שיניו צפופות שיטלנו בבגדו, ואולי שם מיירי שנשאר ערבוביתא דרישא או עכ"פ בספק.

דרשן שבא לדרוש בחינם בתנאי יקבל הקדיש יתום של ערבית והציבור בא לדרשתו אם מוכרחים שאר האבלים לוותר לו על זה

בפשוטו

היה מקום לומר שצורך הציבור קודם לצורך היחיד, אולם מדברי הזכרון יוסף והפוסקים שדן בשיטתם נראה שלענין קדיש לא תפסו כן אלא מי שקודם לקדיש מצד המנהג קודם, ולכן היה מקום לומר שטוב שימחלו האבלים לדרשן כדי שיבוא לדרוש.

אלא שרב העיר אמר לי שאין לאבלים כח לעכב את הדרשן, ויש להוסיף דמ"מ עכ"פ השתא א"כ גם לשי' הפוסקים הנ"ל מ"מ בניד"ד לא גרע ממנהג שמפקיע מאבל פלוני ופלוני הקדיש לפי ראות המנהג שנקבע ע"י חכם וכמו שנתבאר ע"פ המהרי"ק.

מקורות:

בפוסקים (עי' להלן) משמע שהמנהג הפשוט הוא שיש ליושבי המקום לומר הקדיש, ומ"מ בניד"ד שהקדיש נצרך לצורך הדרשה של הציבור שהוא למעשה צורך הציבור, א"כ ככל שיש כאן טובת הציבור כנגד טובת היחידים יש מקום לטעון שטובת הציבור קודמת לטובת היחידים, ויש מקום לטעון עוד שהקדיש הוא דבר הבא מהציבור ובבעלות הציבור, ואין ליחיד בעלות על הקדיש כשהוא כנגד טובת הציבור.

ויש לחדד הדברים, דהנה לכאורה יש לטעון שאם רוצים הציבור לטובת הציבור לתת הקדיש לאיניש מעלמא הרשות בידם, וכמו"כ אם יעשו כן על ידי טובי העיר במעמד אנשי העיר יש לזה דין כח הציבור כמבואר בכמה דוכתי באו"ח [סי' קנג ס"ז ועי"ש סי' נג סי"ט, ומה שהולכין אחר רוב הנזכרין או רוב הציבור לענין ש"ך עי' משנ"ז שם סקנ"ג, ולקמן יעוי' אם יש חילוק צין ש"ך למפילה לצין קדיש] ויו"ד [עי' סי' רכח סל"א צה"ה וסי' רנח ס"ה וסי' רפז סי"ז] וחזו"מ [סי' ז ס"א], וה"ה הגבאי לפי המבואר ברמ"א בכ"מ [עי' ש"ך סי' רנו סק"ט ועוד] שעכשיו המנהג שההקדש ניתן על דעתו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש לחדד הדברים עוד דברמ"א ביו"ד סי' שעו ס"ד מבואר דכל ענין זה שיש נוהגים שהקדיש ניתן ליושבי העיר הוא דבר דתליא במנהג והרי הרשות ביד רוב הציבור לקבוע ולשנות המנהגים כמבואר במהרי"ק שורש קעא ועוד פוסקים ביו"ד סי' רכח סל"א וערך לחם שם והרחבתי בכ"מ בזה [עי' נמשוזה ד"ה ראובן מיקר ומיפז ודרש וזיקש ויגע וכו', ונמשוזה ד"ה אדם שמתקסס כרוז וכו'].
אלא שבמקרה דידן הציבור עצמם לא הביעו דעתם בזה, אם רוצים שהקדיש ילך לטובת הדרשה או לטובת היחידים, וגם גבאי המקום בעל ההסמכה על ההקדש אינו בכאן.

ואעפ"כ עצם מה שהציבור באים לשמוע הדרשה שמעי' בזה דניחא להו בדרשה ושהיא לטובתם, ואם נימא שבכח הציבור לתת הקדיש לצרכם כמו כל נכסי הציבור שיכולים לתת אם ניחא להו בזה, והרי בודאי שהבאים לשמוע את הדרשא לא ירצו לבטל את הדרשה אם יתנו הקדיש לפלוני או לפלוני ולכן מסתבר דיש כאן טובת הציבור ג"כ.

ולכן לכאורה היה מקום לומר שאם הציבור משתמש בדרשא זו וצריך לשלם לדרשן על דרשתו בקדיש שביקש אין רשות ליחידים לקחת מן הדרשן את הקדיש ואין חילוק אם אותם היחידים השתתפו או לא השתתפו בדרשה.

ואם נימא הכי א"כ גם הרשות ביד הדרשן לבקש שיתנו לו הקדיש בתורת מה שהיה יכול לבקש שכר ביטול מלאכה ואין בזה משום גנאי או פחיתות, דהרי מותר לבקש שכר טירחא, וכ"ש שמבקש רק לטובת אביו לקיים מצוות כבוד אב, רק דכבר כתבו הרבה פוסקים שאם יש מחלוקת יש להמנע מזה, ראה משנ"ב סי' נג ס"ק סה בשם ד"צ סקי"א ומג"א סקכ"ו, ושם במשנ"ב סוף ס"ק סא בשם הפמ"ג משב"ז סקי"ב ובד"מ שם הביאו בשם הבנימין זאב בשם אגודה (ועי' עוד בערה"ש והכה"ח דהיוצא מדבריהם שאם יש בזה מחלוקת אפי' של מעט אנשים שאינם מתרצים בו מוטב לו שלא יעלה).

ובגוף הנידון דלעיל על תושב במקרה רגיל שיש לו דין קדימה על אורח (מלבד קדיש אחד, עי' בש"ך ביו"ד שם ובבה"ל בסוף קונטרס מאמר קדישין), מאידך גיסא יש מהפוסקים שנקטו דעיקר המנהג הוא שאורח כתושב אולם בש"ך יו"ד סי' שעו סקי"ב נראה דהיה מנהג מיוחד לתושב וכן אא"ז בעל הלבוש או"ח סי' קלג וכן בבה"ל בסוף קונטרס מאמר קדישין הביא רק המנהג שמחלק ביניהם וכן אמר הגריש"א בציוני הלכה עמ' תעד שכך המנהג השתא.

ואמנם בגשר החיים (ח"א פ"ל אות י סק"ח הערה לא) כתב דעכשיו יש להשוות אורח לתושב ונראה דהיינו בסתמא אבל במקפיד תושב קודם וכמ"ש הבה"ל והגריש"א, ומ"מ יתכן שיש חילוק בין סוגי בתי כנסת בזה דיש בתי כנסת שיש בהם רגילות שאין כ"כ קפידא מי הוא העובר לפני התיבה ואין רגילים לשמור זכויות בזה מלבד מי שמבקש.

ואמנם המהר"ם מינץ סי' פ כתב דבמקום שאין מנהג יש להשוות תושב לאורח והובא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בגליון מהר"ש אייגר על הרמ"א ביו"ד שם וכך נראה יוצא מדברי הלבוש סי' קלג שאם אין מנהג עדיף להשוות תושב לאורח, אולם הכל מודים שכשיש מנהג להקדים תושב יש להקדים תושב ואף הלבוש שם איהו גופיה באופן רגיל היה קבוע אצלו המנהג להקדים תושב לאורח וכמשנ"ת בקטע הקודם בשמו.

והנה נתבאר לכאורה מכח דברי הרמ"א ביו"ד שם שקדיש הוא מילתא דתליא במנהג וכן מבואר בלבוש סי' קלב באו"ח ובעוד פוסקים, ולפי מה שנתבאר מה שיש בזה מנהג מבואר בזה לכאורה שהוא דבר שהציבור יש לו רשות להחליט מי יקבל הקדיש.

אולם במג"א נג ס"כ סקכ"ד כתב דציבור אין יכולים לעכב אבל מלומר קדיש, והמשנ"ב סי' נג ס"ק ס הביא שם דברי המג"א ומשמע שלמד בדברי המג"א כפשוטן דבקדיש יכול אבל לומר בע"כ הציבור.

והפמ"ג ביאר דברי המג"א לענין אבל תושב בעיר שאין הציבור יכולין למחות בו לומר קדיש, אבל במג"א ובמשנ"ב לא נזכר חילוק זה להדיא.

והמג"א כתב דינו בפשיטות ולא כתב מקור לזה, ומה שציין שם מקור לב"י הוא רק לדין שא"א לומר תפילה על חשבון הציבור.

ועכ"פ לכאורה מבואר במג"א היפך מדברי הרמ"א לפי מה שנתבאר ממנו, ולא מסתבר לומר דהמג"א חולק על הרמ"א דדין המג"א העתיקו כמה פוסקים וגם דינא דהרמ"א נזכר בהרבה פוסקים (ושו"מ דגם בד"מ ביו"ד סי' שעו מבואר כעין דברי המג"א ואביא דבריו להלן).

והגר"ש צביון תירץ שטעמו של המג"א הוא מסברא שהוא דין ממוני על חלוקת הציבור בקדישים ומ"מ באופן שיש צורך לציבור לתת כיבודים באופן חד פעמי כגון בימים נוראים המנהג צורך הציבור קודם לחיובים (והוסיף הרה"ג הנ"ל דכאן בקדיש של הדרשה בודאי הדרשן קודם כיון שהוא בא על ידי הדרשן ולגבי הקדיש של ערבית נסתפק בזה), ולהנ"ל הוא מיושב דהמג"א מיירי דיש להעדיף המנהג על פני רצון הציבור עכשיו, מאחר דאין הציבור יכולין להפקיע בעלותו הממונית של פלוני, ויש להוסיף עוד דאולי כך למד גם הפמ"ג שהגביל דין המג"א בתושב בלבד.

והנה ברמ"א ביו"ד שם מבואר דהנידון אם להשוות גר לתושב בקדיש או לא נמדד לפי המנהג ומנהג הוא החלטת הציבור כמבואר בהרבה מקומות, ולכאורה קשה על המג"א, והרה"ג הנ"ל יישב (ע"פ דבריו) דמ"מ צריך מנהג קבוע דהוא כעין חלוקה מראש אבל לא שיחליטו הציבור ליקח מאדם חלקו המגיעו בקדיש, ויש להוסיף דיש מהפוסקים שכתבו דתושב היינו מי שמשלם מס הקהל, אלא דהרה"ג הנ"ל אמר דלאו דוקא מוכרח לענייננו מצד הממונות (ועי"ש עוד בש"ך ביו"ד שם לענין בני ישיבה במקום מה דינם).

ועדיין לא נתיישב לי מה שאמר לענין כיבודים של ימים נוראים וכיו"ב שהציבור נוטלו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לצרכו לטובת משמשי הציבור כנגד החיובים, וגם דבפוסקים מוכח דכל דבר שהוא נכס הציבור יש לציבור בעלות גמורה על הדבר כנגד יחידים וכ"ש קדיש שאינו נכס.

והיה מקום לומר כוונת המג"א רק דחל הקדיש למרות שבתפילה לא חל התפילה כנגד רצון הציבור כמבור בפוסקים בב"י שם, אבל לא שיכול לומר קדיש בע"כ הציבור ואפי' הוא אבל דע"כ לא כל אבל יכול לומר קדיש דיש בזה הרבה דיני קדימה.

אבל הפמ"ג שנדחק להעמיד דברי המג"א בתושב בודאי לא סבר כן, וכמו כן בלשון המג"א משמע דמיירי שיכול לומר לכתחילה, וגם דקאי על דברי השו"ע שדן מי יאמר לכתחילה, א"כ א"א לפרש כן דברי המג"א.

והנה באמת הוא קצת מילתא דתמיהה שהמג"א כתב חידוש כזה מדנפשיה ולא הביא ראיה ומקור לדבריו (אולם שוב נראה דמקור המג"א הוא מהמהרי"ק המובא בד"מ ביו"ד סי' שעו ואביא להלן ומ"מ השארתי הדברים כאן כמו שהיו בכתובים), ובפרט שיש קצת משמעות שבא ליישב דברי המחבר למה כ' המחבר דבתפילה יכולים הקהל למחות בש"ץ אבל שאינו מרוצה להם ונתקשה המג"א מאי שנא מקדיש וזה מה שבא ליישב וא"כ כ"ש דעיקרא דקושי' צ"ב מהיכי תיתי לה הך.

והיה מקום ליישב דהמג"א הוה פשיטא ליה רק לענין הקדיש שירצה האבל לומר מעצמו אבל לא הקדיש של הציבור, דבזה באמת אין הציבור יכולים לעכבו לומר קדיש.

אבל אין ליישב כן, דהרי המג"א בא לחלק בין זה לתפילה, א"כ מיירי דומיא דתפילה בקדיש שהוצרכו הקהל לומר או האבל הזה או אדם אחר דומיא דמאי דעסיק המחבר שם גבי תפילה בכה"ג.

ועוד דהחילוק שכ' ע"פ דברי הב"י שהביא המג"א שם דבריו בקיצור דתפילה הוא לאפוקי רבים דומיא דקרבן וקדיש אינו כן, א"כ אין חילוק בזה בין קדיש לקדיש.

ואולי יש מקום ליישב באופן אחר דהמג"א נסמך על דברי הפוסקים (המהר"ם מינץ ורמ"א ועוד) שכתבו כמה חילוקי דינים בענין חיובי קדיש ולמד מזה דאין לציבור כח למחות באבלים, דהקדיש יתום נתקן לצורך האבלים ע"י רבנן קמאי ומי יבוא וימחה, וגם הקדיש בתרא נתקן לצורך מתי ישראל (עי' ברמ"א שם) ועכ"פ נתקן שיש רשות ליתום לאומרו, וע"ז קאמר דטענת הב"י בסי' נג בשם האגור והראשונים כנגד חזן המתפלל בע"כ של ציבור דטענה זו אינה שייכת בקדיש.

אבל מ"מ כשיש כמה אבלים שרוצים לומר הקדיש יתום אפשר דכל אחד מהם יכול לומר אנא מכח רבוותא קאתינא שקדיש זה נתקן לטובת המתים והציבור יוכלו לקבוע מי מהם יטול הקדיש, וזה שכ' הרמ"א והפוסקים דהמנהג מכריע מי נוטל הקדישים מבין האבלים, וזה כהצד שיש ליישב דברי המג"א עם דברי הרמ"א באופן זה דהחילוק אם השני הוא אבל או לא, אבל אינו מוכרח.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל אם נאמר כן הוא מיושב הרמ"א מיירי כששניהם אבלים ובזה יכולים הציבור לבכר מי רוצים, וי"ל דכשנותנים לאבל אחר הוא דין אחר בין אבל לאבל י"ל דיש רשות לציבור להכריע וזה מה שמבואר ברמ"א הנ"ל שקדיש הוא מילתא דתליא במנהג בין אבלים.

ואפי' אם נימא דאין רשות לדחות מאבל אחד לאבל אחר מ"מ אפשר שאם הציבור יש להם טעם הגון למה ליתן לאבל אחר לומר הקדיש הדין עמהם ובפרט כשמחוייבין מדין שכר הדרשא כמו שסיכמו.

או יש ליישב באופן אחר דהרמ"א מיירי במי שאין מנשלים אותו לגמרי מהקדיש דגם למנהג שתושב עדיף מ"מ גם אורח אומר קדיש אחד כמבואר בש"ך שם ובבה"ל במאמר קדישין, משא"כ המג"א אולי מיירי במי שהציבור רוצים לבטלו לגמרי מן הקדיש.

ובאופן אחר שלישי י"ל דהרמ"א מיירי שיש לציבור טעם נכון לקבוע הקדישים כך או כך אבל המג"א מיירי בציבור שאין להם טעם מספיק אלא ניחא להו יותר.

ולכאורה בני"ד יהיה תלוי לפי התירושים דלכל הצדדים והתירושים מלבד התירוץ הראשון יוצא דהנידון כאן דומה למקרה הרמ"א, אולם גם לתירוץ הראשון יש מקום לטעון שאם יש כמה מנינים בזה ודאי אין האבל יכול לטעון שרוצה דוקא מנין מסוים בע"כ הציבור וצל"ע אם הוא קבוע שם.

ויהיה איך שיהיה זה ברור דאין כוונת המג"א שכל יתום וכל אבל יכול לעמוד ולומר קדיש ככל אשר יחפוץ שזה אינו סותר דיני קדימה רק ר"ל דאין הציבור יכול לדחות האבל לגמרי, ולולי דברי הפמ"ג יש להוסיף דהא אפי' באבל אורח מבואר בפוסקים (עי' ש"ך יו"ד סי' שעו ס"ד ובה"ל סוף מאמר קדישין) שיש לו קדיש אחד, וגם להפמ"ג דמעמיד בתושב הרי אין זה שתושב יכול לומר כל הקדישים שירצה כנגד אחרים, דהא יש בזה הרבה פרטי דינים, וממילא יש מקום לומר דכוונת המג"א דאין הציבור יכול לדחות האבלים מכל וכל ומ"מ כל אבל יקבל קדיש באיזה פעם אם היום אם למחר ולא תהיה תפילה בלא קדיש יתום כשיש יתומים, ועל זה לא הזכירו הפוסקים שיוכלו הציבור למחות מהטעם שכתב המג"א, רק דגם זה דחוק לומר כן, דהרי קאי על דברי השו"ע שהציבור רוצים אדם אחר שרוצה להתפלל עבור אחר, וע"ז כתב דדוקא בתפילה ולא בקדיש דבקדיש משמע שא"א לציבור להעדיף אדם אחר, וצ"ע.

עכ"פ הוא צ"ע שלא יהיה כח לציבור לקבוע הממון על חפציהם בדבר שהציבור מתרצה בו ויש טעם מספיק לציבור להתרצות בו, ולכן עכ"פ אם הציבור לפנינו מתרצה שיבוא דרשן זה ויטול הקדיש צ"ע איך נוכל לומר שלא יוכל הציבור להסכים לזה, ובפרט שכך מבואר בפוסקים לענין נכסי הציבור ולענין ש"ץ של תפילה למסקנא (עי' משנ"ב סי' נג סק"נ וכאן בקדיש כ"ש שאין יחיד יכול למחות כיון דלא הו"ל דומיא דקרובן וכמ"ש המג"א ולכן רק בתפילה היה צ"ל מעיקר הדין שיחיד יכול למחות עי' במשנ"ב שם אבל בקדיש גם צד כזה אין, ועי' גם בסוף המשנ"ב סקנ"ג אע"פ שאומר וכו'), ודברי המג"א צריכין ביאור

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואולי יש מקום ליישבו ב' מן הדרכים שנתבאר.

ויעוי' בזכרון יוסף סי' א' שנקט ע"פ דברי השו"ע והמג"א הנ"ל בסי' נג לחלק בין קדיש שהוא כהפקר (ועיקר הנידון שם לגבי גדר זכיה בגורל בקדיש) אבל חזנות שייך לציבור, ונקט ע"פ זה שהזוכה בחזנות גדרו כדעת אחרת מקנה אותו (וגם הביא שם דברי הרא"ש שדברי הקהל ככתובין וכמסורין דמו, ועי' חו"מ סי' רד) והזוכה בקדיש גדרו שזוכה מן ההפקר.

ואולי עיקר טענתו משום דבגמ' לא נזכר שיש חיוב קדיש וכמ"ש בשו"ת בנימין זאב בשם הראב"ד בתשובות ופסקים, לכך לא מחזקי' זה כחיוב על הציבור, או מטעם דמשמע מסתימת המג"א (ועי' משנ"ב סוף סקנ"ג) דעיקר אמירת הש"ץ הקדיש אינו להוציא הציבור ידי חובתן, וממילא לא חשיב כנכסי הציבור משא"כ חזנות.

ולפי דבריו אפשר דבאמת אין הציבור בעלים על הקדיש כלל ולא יוכלו לכוף האבלים אפי' יש להם רוח בזה ומקריאה"ת אין להביא ראיה.

ולפ"ד הזכרון יוסף המנהגים בקדיש הם מפני דרכי שלום בלבד אבל הזוכה בו זוכה מן ההפקר.

רק דעדיין יש לדון דאולי שייך דרכי שלום בדבר שהוא טובת הציבור אבל י"ל דאין כח לקהל אחד השתא לתקן דרכי שלום באופן שיחייב היחידים, ועי' גם בד"מ יו"ד סי' שעו בשם מהרי"ק שורש מ"ד דאין להביא ראיה ממנהג שהונהג פ"א או שתים בקדיש דחיישי' שמא ב"ד טועין היו ולא גמרינן מינייהו וצריך להביא ראיה שהוא מנהג ותיקין עי"ש וחזי' שבקדישין א"א לקבוע מנהג מחדש כדי לחייב את היחידים גם אם יש טעם מה במנהג.

וכתב שם עוד הד"מ בשם המהרי"ק שורש מ"ד כעין דברי המג"א הנ"ל, אחר שהביא מנהגי פשרות בקדישים בין האבלים כתב וז"ל, ודוקא בענין הקדיש אבל בענין התפלה הענין שוה דאין זה תלוי כלל אלא ברצון הקהל דהתפלה היא שלהם ואין ראוי להיות שלוחם אלא מרצונם ולכן במי שירצו יתפלל ע"כ, ומבואר כנ"ל דקדיש אין הציבור יכול למחות על האבלים אלא יעשו כפי צורך האבלים וזה גם מקור הפמ"ג דהמג"א מיירי רק במי שיש לו זכות מצד המנהג שאז אין כח לציבור להפקיעו.

היוצא מכ"ז דאמנם בפשוטו היה כאן נכסי הציבור והיה כח לציבור לשנות ומ"מ מבואר מדברי הפוסקים דמצד הדין א"א לציבור להפקיע כח האבלים שיש בהם כח להתפלל.

בתשלום הדברים יש לציין דכל הנידון כאן מצד שכר על דרשתו אבל עצם מה שיש לנהוג בו כבוד משום ת"ח אינו קודם, דת"ח אינו קודם לע"ה בזה, כמ"ש בברכ"י או"ח סי' רפד סק"א.

וצע"ק שנהגו ביש מקומות דהחשוב שבקהל מקבל הקדיש אם הוא אבל, ולהנ"ל אינו ענין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לחשיבות כלל ולא לבעל המקום ולא לציבור אלא למנהגים בלבד, ואולי חשיב ג"כ שיש מנהג שרב או ראש ישיבה יאמר הקדיש, וצל"ב אם הוא מנהג קבוע, ושוב מצאתי במשמרת שמחות עמ' תשפג שהביא מנהג שיש מקומות שרב המקום אומר קדיש דרבנן.

והגרש"צ רוזנבלט אמר לי שאם הדרשא לטובת הציבור יש כח לגבאים לתת לו את הדרשא, ושאלתי דהרי במג"א אי' שאפשר לומר קדיש בע"כ הציבור (ולא נחיתנא לכל הנ"ל ולדברי הזכרון יוסף), והשיב דדוקא אם אין לציבור צורך (אינטרסט) בזה אבל אין כח ליחיד לעכב שמחמת הקדיש שלו לא יהיה הדרשה דהרי עצם הדרשה היא מצרכי הציבור.

והוא ר"ל צורך מוצדק, דבמקור המג"א מבואר דקאי על האופן של השו"ע שהציבור רוצים אדם אחר וא"כ מיירי שאין צורך ציבור מוצדק, ואם כי עי' במשנ"ב לעיל גם לענין תפילה מש"כ לענין פרטי דיני צורך ציבור ומ"מ יש לחלק ביניהם וכ"ש בשורש הדין לולא תקנות האחרונים ואכה"מ.

ויש לדון לשי' הזכרון יוסף הנ"ל שאין הקדיש שייך לגבאים ולציבור, דהרי אין כח ליחיד לעכב דרשת הציבור והדרשה היא צורך הציבור אבל איך יוכלו הגבאים לסחור בקדיש, ומ"מ מאחר שהורה הרב דמתא (ויש לציין לדברי החזו"א לענין רב העיר לענין פרוזבול), א"כ בודאי שיש כאן כח לכופ האבלים שלא גרע מכח מנהג שנתקן ע"פ ב"ד חשוב כנ"ל מהד"מ בשם המהרי"ק.

ויש להוסיף דזה פשיטא שאם היה כח ב"ד יפה לאפקועי ממונא פשיטא שהיו מפקיעים מאותם האבלים זכות הקדיש שלהם כדי שלא ימנע הדרשה של הציבור על ידי זה, וכ"ש שגם יש להם מקום לומר קדיש, וממילא כ"ש דלענין מנהג פשיטא דמהני.

אשה שמברכת הגומל לאחר לידה בפני עשרה האם טוב להכריז שתוציא ידי חובה בברכתה גם את האנשים המסופקים בחיוב הגומל מחמת דרך ד' מילין

שלא, דהרי הספקות לגבי דרכים בזמנינו יש בהם כמה ספקות וספקי ספקות, דגם אינו מוסכם לברך על הדרך עי' בב"י ושו"ע, וגם אינו מוסכם שהדרכים שלנו מוחזקים כמקום סכנה, ועכ"פ לא אותה הסכנה שהיה בזמנם (והרחבתי בזה בתשובה אחרת).

ומאידך גיסא נשים אין מוסכם שחייבות בהגומל, דיש פוסקים שנקטו דהגומל לא נתקן בנשים, עי' במשנ"ב ובמה שהובא בשם החזו"א.

וגם למנהג הרווח שמברכות אין ברור שהמנהג סובר שהגומל באשה הוא מן הדין דלדידן

ד
נלענ"

שביחא שאלות המצוות בהלכה

נשים מברכות גם מדין אינו מצווה ועושה.

והנה לגבי קידוש לכתחילה אינו ראוי שתוציא האנשים וכן לגבי לקרוא בתורה אמרו דלא מפני כבוד ציבור, וגם לענין אמירת קדיש יתום על ידי אשה כתבו כמה פוסקים לשונות בזה ויש שהזכירו שהוא מנהג שטות (עי' המו"מ בזה באליבא דהלכתא על יו"ד סי' שעו ס"ד), וממילא גם בניד"ד אינו ראוי שתעמוד ותוציא הציבור במעמד עשרה ידי חובתן.

ובניד"ד היה מקום להחשיב כשעת הדחק ולדון בזה, אבל מאחר דבלאו הכי יש כאן כמה ספקי ספקות דלעיקר משמע דאין מברכין על נסיעות לדידן וגם לעיקר משמע במשנ"ב וחזו"א שאין נשים חייבות בהגומל (ולכן גם לפי המנהג יש אופנים שהקילו באשה כמו שהרחבתי במקו"א מדברי הפוסקים), לכן לענ"ד אין צורך לומר שהאנשים המסופקים יתכוונו לצאת.

אבל נשים יכולות לצאת דהם באותה דרגת חיוב דמי שהוא באותו דרגת חיוב יכול להוציא כמבואר במרדכי בשם ראבי"ה הובא בב"י הל' מגילה, וכ"ש בניד"ד דאולי חייבות ומ"מ גם אם פטורות כיון שבשניהם החיוב הוא בתורת רשות יכולות להוציא זא"ז.

אבל בשנים עשר חודש שהגיעו הציבור למקום שאומרים קדיש האם יכול לומר קדיש באמצע פסוקי דזמרא

במשנ"ב

סי' נא סק"ח דן לגבי עניית אמן וקדיש וקדושה וברכו ומודים דרבנן ואשר יצר וכל ברכת הודאה וכן לומר ק"ש עם הציבור שיפסיק (ולקמן בסק"י הקיל המשנ"ב גם ברכה"ת שהוא צורך הפסוד"ז), וגבי קריאה"ת ג"כ הקיל המשנ"ב להלן סק"י ואפי' לענות במי שבירך משווי דינו כמו להשיב מפני הכבוד עי"ש ובבה"ל ד"ה ואפי', מלבד בברוך הוא וברוך שמו שלא הקל שם כיון שלא נזכרה בגמ' (וקדיש נזכר בגמ' עי' בסוטה מט ע"א ובברכות ג ע"א).

ועיקר הנימוק להקל בהפסק בפסוד"ז יותר מהפסקים אחרים משום ששם עיקר ההפסק הוא מחמת הברוך שאמר והיא ברכה שלא נזכרה בגמ' ועי"ש בבה"ל, והענין הוא להפסיק לדבר שנזכר בגמ' כשעוסק בדבר שלא נזכר בגמ' דזה מותר, כיון שמזה שנזכר בגמ' הוא דרגת חיוב יותר, ובניד"ד הוא ג"כ כע"ז.

ונראה בפשוטו דאף דעיקר מה דמיירי שם המשנ"ב לענות לקדיש ולא לשאול בקדיש ומצינו בדינים אחרים חילוקים בין לשאול לבין להשיב ואינו אותו הדבר, מ"מ יש ללמוד מבינייהו דיש שם דברים שהם חיוב מצד המצב ולא דוקא ענייה על אחר וממילא קדיש שנתחייבו בו הציבור מצד החיוב או המנהג יש לומר דיאמר ג"כ (ועי"ש בבה"ל דבאשר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יצר טוב שיאמר בין הפרקים וי"ל דה"ה בניד"ד).

ולכאורה קדיש לא גרע מלשאול בשלום היראה שיוכל להפסיק, ואכן מצאתי שכ"כ בשאלת שלום להר"ש טויבש סי' מג, רק דצ"ב דלפ"ז יוצא שגם בק"ש יוכל להפסיק וכך טען שם והוא קצת דחוק, ויתכן לומר דגם הגדרת מה שמותר לשאול הכונה שמותר לשאול כשיש טעם למה לשאול דוקא עכשיו, וכמו בנידון המשנ"ב על מי שקראוהו לעלות לתורה, ומ"מ גם בקדיש יש טעם למה לומר דוקא עכשיו כיון שהציבור אוחזים שם, אבל עדיין לא דמי למקרה של קריאה"ת המובא המשנ"ב דשם קראו לו דוקא וכאן במקרה רגיל לא, ובברכת הבית ח"ב שער לט סעי' ג בשערי ברכה כתב דאם יתבטל היתום מאמירת קדיש מותר להפסיק באמצע פסוד"ז.

ויש להוסיף דהטעם שבפסוד"ז פחות החמירו מהפסק בשבח הוא גם משום דכל שבח הוא מענין הברכה, וכידוע שיש מזמורים שהוסיפו בדורות האחרונים אחר עיקר תקנת פסוד"ז (עי' ברמב"ם הל' תפילה שכ' דפסוד"ז הוא מאשרי עד סוף התהלים וכע"ז כתבו כל הראשונים דלא כרש"י שבת קיח ע"ב, ובסדר התפילות הביא הרמב"ם המנהג לומר עד מזמורים).

ויש להוסיף עוד דהפסק באמצע פסוד"ז הוא יותר קל מאחר דלדעת הרמב"ם והרבה פוסקים חיובו בתורת מנהג (ובדעת המשכנ"י והמשנ"ב בזה כתבתי במקו"א), ואף דההפסק בין הברכות הוא דרגת איסור חמורה ממנהג, מ"מ הפסק לצורך התפילה אינו הפסק מעיקר הדין כמבואר ברמ"א לגבי תקיעות עכ"פ כשיש לברכה על מה לחול (והרחבתי בהגדרה זו במקו"א).

ובשו"ת מהרש"ג או"ח ח"א סי' מח נטה ג"כ להתיר רק דשם טען מטעם שהוא כבוד אביו ואמו והו"ל כשואל מפני היראה.

(ודבריו לא נתבררו לי דכ' שם שהוא מפני הכבוד וקשה חדא אביו קי"ל דחשיב מפני היראה כמ"ש בשו"ע סי' סו ס"א, ומתחילת דבריו שם ג"כ רמז לזה, וגם יל"ע דהוא מחודש לומר דחשיב שואל בכבודם כשאינו שואל להדיא בכבודם, ואולי מפני המנהג הוא ניכר שהוא מחמת זה, וגם יל"ע למה שבק כבוד המקום שהוא כאן להדיא ואולי דבזה אפשר על ידי אחר, ועוד יל"ע למה לא הזכיר ההיתר גם בק"ש, ואולי משום דכי אתשיל אתשיל בענין זה, וצ"ב).

ולכאורה יש להוכיח מדברי התוס' דקדיש הוא הפסק דהרי כתבו התוס' דתקון רבנן בתראי להפסיק בקדיש בין גאולה לתפילה של ערבית דתפילת ערבית רשות, ומשמע דלולא זה קדיש חשיב הפסק, אולם יש לדחות הראיה דלגבי הפסק בין גאולה לתפילה א"א להפסיק מפני היראה ומפני הכבוד לולא דתפילת ערבית רשות, ועוד דהיא הנותנת דגם פסוד"ז להרבה פוסקים הוא רשות וקבלוהו עליהו שהיא אותה דרגת הרשות של תפילת ערבית,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ואדרבה אמרי' שהמספר בין ישתבח ליוצר עבירה היא וקדיש תקנו שם.

וכן באדר"ת סי' נג ס"ה כתב שאפשר להפסיק לקדיש יתום וכן משמע בכה"ח סי' נג סק"ג, ועי' אול"צ ח"ב סי' מה.

ובאלף למטה על המטה אפרים דיני קדיש ש"ד סק"ח כ' דיאמר בין הפרקים או במקום שמסתיים ענין.

ובעבודת הקודש להחיד"א קשר גודל סי' ז ס"ק לה לו מחלק בין קדיש דרבנן לבין קדיש שאומר אחר הפסוקים (וכ"ה למנהג אשכנז הרווח שיש קדיש אחד דרבנן ועוד קדיש על מזמור שיר שהוא קדיש יתום רגיל, ועוד בזה עי' בפנ"י להלן בשם האר"י ועי' במשנ"ב סי' נא סוף סק"י) דקדיש דרבנן הוא מענין הפסוקי דזמרא אבל קדיש השני לא.

ואמנם החיד"א עצמו נקט כן גם כשכל הציבור עומדים בפסוד"ז ולא היה עשרה כשהתחילו שיאמרו עכשיו קדיש דרבנן באמצע, ובזה בודאי אין המנהג כן, רק דיש לדון מה יש לעשות כשהאבל עצמו באמצע פסוקי דזמרא והקהל אוחזים במקום הקדיש דרבנן, דאולי המנהג רק סובר שלא תקנו קדיש דרבנן באמצע פסוקי דזמרא אבל לא שיש איסור הפסק.

ובאמת בשו"ת פנ"י או"ח סי' נה (ועיקרי דבריו הובאו בבאר היטב סי' נג סק"ג) נקט שאין להפסיק אבל מבואר מדבריו שעיקר טעמו אינו מטעם איסור הפסק אלא מטעם שאינו מקום הקדיש אז, ויש לדון האם לפ"ז כשהוא מקום הקדיש יש להפסיק או מאחר דהאבל עצמו אינו במקום המחייב קדיש לא יפסיק.

ויש לטעון דמאחר שקדיש הוא חובת ציבור ולא חובת יחיד כמ"ש בבנימין זאב ח"ב סי' קעו בשם הראב"ד בתשובות ופסקים סי' קצד דגמרי' תוך תוך כמו בכל דבר שבקדושה א"כ העיקר נמדד אם יש כאן חיוב קדיש או לא הוא לפי הציבור.

ויתכן שהמנהג סובר כהפנ"י וגם אפשר שהאוסר שהביא החיד"א שם (והחיד"א הכריע דלא כמותו) סובר כהפנ"י לאסור רק באופן של החיד"א שם שכבר התחילו הציבור עצמו הפסוד"ז (אע"ג דהחיד"א מיירי באופן שלא עשרה התחילו מ"מ עכשיו באו עשרה ואזלי' בתר רוב הציבור ועיקר הציבור שאינם עומדים במקום המחייב קדיש), וממילא יש להתיר בזה.

ובסידור בית עובד (המובא בדברי האחרונים בכ"מ) הל' פסוד"ז סעי' יג הביא דברי החיד"א וחלק עליו לגבי האופן המבואר בחיד"א, ועיקר נימוקו הוא דמאחר שבאופן המבואר שם לא היו עשרה בזמן הקדיש ממילא לא התחייב הציבור בקדיש זה, ונקט שכ"כ בשו"ת פנ"י הנ"ל, ולפי דברי הבית עובד יש מקום לטעון דאם הציבור עצמו אכן אוחז במקום שיש מנהג לומר קדיש יכול לומר דלא מטעם הפסק מיירי בזה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וביותר מזה אפשר שיסבור הבית עובד שאם היו עשרה בזמן חיוב אמירת הקדיש ולא אמרו מאיזה טעם כגון שלא היה להם סידור וכיו"ב ואח"כ יכלו לומר אפשר שסובר שיצטרכו לומר קדיש כיון שנימוקו הוא משום שלא היו עשרה ולא נתחייבו, אם לא דנימא דרק לרווחא דמילתא אמר נימוק זה.

ואכן שו"מ שהרב פעלים ח"ב או"ח סי' יד התיר גם לדעת הבית עובד עכ"פ בניד"ד שאיש זה התחיל כבר אם הציבור עומד במקום עניית הקדיש וכע"ז כתב ביהודה יעלה הספרדי או"ח סי' ד' דהבית עובד יודה באופן שיש חיוב על הציבור.

ובלבד שיש מרדכי מהדו"ת או"ח סי' קיב וסי' לו ושיח יצחק הספרדי סי' יג אסרו בכל גווני.

היוצא מזה דכמעט כל הפוסקים התירו לומר קדיש דרבנן בפסוד"ז ועכ"פ כשלא יאמר קדיש אחר וכך מסתבר מעיקר הדין.

מי שנולדו לו תאומים בן ובת ושמח בהם הרבה האם מברך הטוב והמטיב על הבן ושהחיינו על הבת

במשנ"ב

סי' רכג סק"ב צידד דמי שנולד לו בת יברך שהחיינו בפעם הראשונה שרואה אותה כדין רואה חבירו לאחר ל' יום ויש שלא נקטו כן וגם איני יודע אם נהגו כן, ומ"מ בניד"ד שכבר מברך הטוב והמטיב על השמועה טובה של לידת הבן עם הבת נראה דאם שמח טובא בלידת הבת אין לחייב גם שהחיינו על ראיית הבת וכדין כל בן דמשמע גם במשנ"ב שמודה שאין מברך עליו שהחיינו בראייתו הראשונה [דגד"כ לא מצינו שהחיינו עם הטוב והמטיב יחד ועי' סי' רכג צמנ"ג סק"ט, והרחצתי צמנ"ג אחרת דעת הרש"א והשו"ע דזה].

ובפשוטו הביאור במה שלא חייב המשנ"ב שהחיינו בראיית בנו בפעם הראשונה משום שהטוב והמטיב פוטר השהחיינו, וכמבואר בבה"ל בסוה"ס דהטוב והמטיב הוא שהחיינו מורחב, וכפשטות הסוגיות לדין שאין מברך שהחיינו כשמברך הטוב והמטיב, וצ"ל שהוא אותו ענין הברכה ולכן אינו מברך שניהם אף שהם בזה אחר זה, ובמקו"א הרחבתי בדעות הפוסקים אם לכתחילה יש לכלול ב' מיני שהחיינו יחד או לא בדעת הכתב סופר ומהר"ש קלוגר ובדעת המשנ"ב ופוסקי זמנינו בזה, אבל כאן י"ל דלכו"ע כולל כיון שהשמחה על ראיית בתו היינו הך וכלול בשמחה על לידת בתו ובריאתה ומציאותה ובכלל מאתים מנה וכמו שאין מברכין שהחיינו על פרי חדש בראייה ובאכילה יחד גם אם ראה לאחר שבירך על האכילה או אכל לאחר שבירך על הראייה ולכך כיון שבירך תוך ל' יום הטוב והמטיב על מציאותה לא יברך שוב על ראייתה אבל יכול להמתין ולברך בזמן הראייה רק דבלשון הגמ' משמע דלכתחילה יש לברך בשעת השמועה ממש עכ"פ בלידת

והטעם העיקרי שאין מברכין שוב שהחיינו בנ"ד שנולדו לו תאומים בן ובת ושמח בהם הרבה, הוא משום דבאמת שייך שמחה בלידת בת, ושהחיינו והטוב והמטיב מברך על שמועות טובות, וגדר שמועות טובות הוא ששמח מאוד כמ"ש הערה"ש בריש סי' רכג, רק שחכמים אמרו שיש דברים שמברך עליהם שהחיינו והטוב והמטיב (כמו כלים חדשים ונולד לו בן) מאחר שגדרם הוא שמועות טובות, גם שלא ידוע שמחה גדולה מאוד (וכמו שכתבתי בתשובתי לענין לידת נכד עי"ש), ולכן בכל נולד לו בן מברך וא"צ לשער שיעור השמחה אם שמח מאוד או לא (ועכ"פ שיש מעט שמחה לכה"פ), אבל אם שמח בלידת בת למה לא יברך מדין שמועות טובות, ובפרט בזמנינו שיותר הרגילו עצמם בנ"א לשמוח בלידת בת.

וכן ראיתי בביאורים ומוספים על המשנ"ב שם שהובאה שם דעת הגריש"א דבאופן של שמחה ברורה יש לברך הטוב והמטיב גם על בת עי"ש האופן הנזכר שם ועי"ש עוד דעות שהובאו בזה, ובניד"ד נמצא שדעת הגרי"ש להקל שאם יש לב' ההורים (דהיינו גם לאם) שמחה מרובה הטוב ומהטיב יהיה גם על הבת, ובברכות אלו שומעין להקל כמבואר במשנ"ב בריש הסימן.

והנה במקרה שהיה תאב לבן כשנולדו לו קודם לכן כמה בנים בלא בת ועכשיו נולדה לו בת נקט במשנ"ב שם שאין מברך הטוב והמטיב כמו בכל בת אבל יש מקום לטעון דמ"מ אם שמח טובא כהגדרת הערוה"ש אולי הוא בכלל זה, והמשנ"ב שם מיירי במי ששמח מחמת שיצא יד"ח המצוה דאפשר שבאדם ממוצע אין בזה דרגת שמחה המחייבת ברכת הטוב והמטיב כשנודע לו שקיים המצוה במקרה רגיל שדברו בגמ' באופן שלולי המצוה לא הוה ניח"ל כ"כ בבת כמו בבן, (וכן מוכח בדברי שעה"צ שאביא להלן בסמוך דהשמחה היא רק מחמת קיום המצוה ולא מחמת שרצה בת אחת), ובזה אינו סתירה לדברי הגרי"ש הנ"ל, ועדיין יש לדון בזה.

ויש להוסיף עוד דהבה"ל ד"ה זכר חשש לסברא זו במקרה הפוך דאמנם במשנ"ב במקרה הנ"ל נקט כנ"ל, אבל לענין לפטור מהטוב והמטיב במקרה הפוך דהיינו כשרצה בת ונולד לו בן נסתפק בזה הבה"ל.

ולכאורה צ"ע דכ"ש הוא דהרי בברכה מפורשת בגמ' לחייב (דהיינו בלידת בן) נקט הבה"ל שיש מקום לומר שאין לחייב מחמת סברא זו, ואילו בשאלה הפוכה לחייב מברכה שלא נזכרה להדיא בגמ' שפטור בה (היינו לידת בת) לכאורה כ"ש שיש לחייב, וצ"ע.

ועוד צ"ע דכ"ש הוא דהרי בנולדה בת במצב כזה הוא בודאי שמחה ואילו נולד בן במצב כזה אפשר להגדירו כשמחה המעורבת באכזבה (ועי' עוד בשאלה כע"ז במשנ"ב בריש הסי'), ואם בשמחה המעורבת באכזבה נקט הבה"ל שיש צד שלא יברך מחמת סברא זו,

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כ"ש בשמחה גמורה שיברך מחמת סברא זו, וצ"ע.

אבל באמת חזינן דאמנן לענין לחייב בשהחיינו מחמת סברא זו לא רצה המשנ"ב לחייב אבל לענין לפטור מהשהחיינו מחמת הסברא הסתפק בזה.

ויתכן הטעם לזה דכדי לפטור מברכה חוששים לסברא זו מאחר דספק ברכות להקל ורק להתחייב בברכה אין חוששים לזה (דכדי לפטור מברכה כ' הפמ"ג בכ"מ דחיישי' גם לדעות שלא חיישי' להו בעלמא וה"ה לצדדים חלופים).

וממילא בניד"ד שאם נאמר הסברא יפטור אותו מן הברכה א"כ כ"ש דעדיפא לן דיש כאן עוד טעמים לפטור כמבואר בדברי תשובה זו.

[ואע"ג דיסדנו בתשו' זו ובעוד דוכתי דלידת בן היא דבר שחכמים חייבו בברכה שהגדירוה חכמים כשמחה גם כשאין שמחה מופלגת כמו שמחייבים בשמועות טובות, מ"מ במקום צער שלא רצה בזה אפשר שלא תקנו כלל והיא סברא פשוטה].

ומאידיך היה מקום לדחות הראיה מהבה"ל הנ"ל דיש לומר ששהחיינו מצריך ב' תנאים שמחה במצב ושמחה בפועל, ובלידת בת אין שמחה גמורה מחמת המצב (דהיינו שלידת בת אינה שמחה גמורה) ולידת בן כשאינו שמח ג"כ אין שמחה בפועל, ולכן היה צד להבה"ל לפטור בשניהם ולא הא בהא תליא, אבל הוא דחוק לומר כן, דממ"נ אם יש צער הפוטר משהחיינו א"כ במקרה הפוך למה לא יהיה שמחה המחייבת בשהחיינו, דהרי שמועות טובות ששמח בהן מברך שהחיינו, וכי תימא שהצער כאן הוא קלוש וסגי לבטל השמחה במקרה שנולד הבן אבל לא סגי לעשות שמחה גדולה שנולד בת, מ"מ כשיש שמחה מרובה בלידת בת למה שלא יברך וכנ"ל וכדברי הגרי"ש.

עכ"פ בניד"ד יש להוסיף עוד דהנה המשנ"ב עצמו נראה שהתקשה בדין שכתב דמסתימת הפוסקים משמע דאפי' נולדה לו בת אחר כמה זכרים כשהיה תאב לבת אינו מברך הטוב והמטיב, ובשעה"צ שם כתב דאפשר משום שאשתו לעולם נישא לה בזכר כיון שאינה מצווה בפריה ורביה, ולכאורה טעם זה אינו מספיק שלא לברך שהחיינו, דהרי מ"מ היא טובה לו, ובטובה לו שאינה טובה לאשתו צריך לברך שהחיינו, ודוחק לומר שאינו מברך משום דאית צערא לאשתו (כעין נידון הפוסקים על ברית מילה) דמ"מ אין בזה כ"כ הגדרה ברורה של צער, ואין ליישב דכוונת המשנ"ב שיברך שהחיינו בלבד, דהרי מסיים המשנ"ב ואמר דיברך שהחיינו בפעם הראשונה שרואה אותה, והרי בלאו הכי לפי סברת המשנ"ב הנ"ל בשעה"צ צריך לצאת שיברך הבעל שהחיינו בלידת הבת במקרה כזה, ונראה דהמשנ"ב ספוקי מספקא ליה בסברתו זו שהזכיר בשעה"צ וכמבואר גם מלשונו בשעה"צ ולכן מאחר דסובר המשנ"ב שמברך כבר בזמן ראיית הבת שהחיינו א"כ סגי בזה.

ועכ"פ המבואר מדברי המשנ"ב שאינו כלל גמור שאין ברכת שמחה על לידת הבת, ולו יצויר שברור שיש שמחה בלידת בת גם לאם הבת א"כ מעיקר הדין היה כאן הטוב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והמטיב וכדברי הגריש"א.

ועוד יש לטעון בנ"ד דעיקר הטעם שנולד לו בת הכל עצבין הוא משום שמצטער שלא נולד לו בן זכר אז, אבל בנ"ד שנולדו לו תאומים למה יתאבל על לידת הבת (וטעם זה לא שייך בנולדו לו בן ובת מב' נשים) ומש"כ בספר המיוחס לבן סירא שיש צער למי שיש לו ריבוי בנות ומשמע מעצם גידולם לאו דסמכא הוא כמ"ש הגר"ח ק"ק ומיהו עי' סנהדרין ק ע"ב, אולם לפי המאמר אוי לו למי שבניו נקבות בגמ' שם י"ל כשאין בנים, דהרי מתחיל אשרי מי שבניו זכרים וכו', אבל להבין סירא שם משמע דהבת היא רעה בפני עצמה (ועי' מש"כ בעל הבן יהודע), וצל"ע אם מסכים הגמ' גם לפרט זה כיון דאין ראייה לפרט זה במאמר שהובא, וגם יש מקום לדחות דבמקום בן החסרונות מורגשות אבל במקום שלא יולד לו דבר לא, וכן יש לדייק מהגמ' בתמורה דט"ז על התפילה להתברך בבנים ובנות ובעוד דוכתי ומבואר דבת במקום בן אינה סימן קללה.

והנה מי ששמע שמועה טובה על ב' טובות מאותו הענין בפעם אחת בודאי שמברך פ"א ולא ב' פעמים דהשמועה היא שמועה אחת ולא ב' שמועות ואפי' היו ב' שמועות אין חילוק ברכות שהחיינו כששניהם מאותו הענין וגם בב' מיני שהחיינו אינו מוסכם לכו"ע שלא לצרפן (והאחרונים נחלקו בזה והארכתי במקו"א).

ואף אם לא נקבל הסברא הנ"ל כדי לחייב בברכה בכל מי שנולדה לו בת והוא שמח מ"מ בנ"ד לומר סברא זו כדי לפטור (דע"י שמברך הטוב והמטיב על שניהם יחד נפטר מהשהחיינו) שומעין להקל וכמ"ש המשנ"ב בשם הפמ"ג כע"ז באופן שיש עוד צדדים להקל.

ואע"ג דבאופן שכשקונה לו ולאשתו אינו פוטר בהטוב והמטיב השהחיינו מ"מ שם לא שייך לברך הטוב והמטיב על השני משא"כ בנ"ד.

לסיכום הדברים לענ"ד יכוון לפטור בהטוב והמטיב את ב' הנולדים וכסניף לזה יש לצרף גם הסוברים שאין ברכת שהחיינו ברואה בתו בפעם הראשונה.

אם מיתת סקילה באבנים הוא על ידי חבטה או על ידי הנחת אבן בנדה

עיקר המצוה היא ההשלכה אבל היו משתמשים באבן כבדה.

מקורות:

**במ
שנה**

בסנהדרין פ"ו מ"ד מה ע"א גבי מצוות הנסקלין תנן דהעד נוטל את האבן ונותנה על לבו, ויש קצת משמעות שהמיתה היא על ידי הנחת אבן בנחת דהיינו שיש אבן שמת בה מכובד האבן ולא מהחבטה של האבן, אבל בגמ' שם מה ע"ב אי' ושדי לה יהו כי היכי דתיתי מרזיא, ומבואר דהוא גם על ידי חבטה וגם על ידי כובד (דזה מבואר שם שהיתה האבן משוי ב' בני אדם א"כ הי' גם כובד), ועוד דתנן בסיפא ואם לאו מצותו בכל ישראל והיינו רגימה ורגימה משמע חבטה וזה כתיב באבן ירגמו אותם דמיהם במ.

והנה דין זה דאבן ילפי' בגמ' שם ע"א מדכתיב סקול יסקל וצ"ב מה נכלל בלשון סקילה אם הכובד של האבן או החבטה של האבן או שניהם בכלל לשון סקילה, ומצינו הלשון מסקלין במתני' דשביעית ובעוד דוכתי שהוא העיסוק באבנים אע"ג דהתם לא שייך חבטה כלל, וצ"ע אם שם הוא לשון מושאל או דעצם העיסוק באבן הוא בכלל סיקול.

וברמב"ם בפהמ"ש כתב הסקילה או הדחיפה ממקום גבוה שוין, לפי שנפילת האבן עליו או נפילתו הוא עליה הכאב שוה, הלא תראה אמרו כי סקול יסקל או ירה יירה ע"כ, וכע"ז כתב בחיבורו פט"ו מהל' סנהדרין השהו הנסקל שנפל את האבן עליו. עם הנדחף שנפל הוא בעצמו לארץ ע"כ, ומשמע דלמד דסקילה היינו בחבטה והיינו כמו סקילה בלשונינו דהיינו זריקת האבן או האבנים.

אבל צ"ב אכתי ב' דברים, הא' למה היה האבן משוי ב' בני אדם ויש ליישב בקל דכיון שהוא נעשה בדרך סקילה אין כאן חסרון שיש בזה גם כובד דלא שייך כאן פסול דרסה כמו בשחיטה דהכל הוא בכלל סקול יסקל, ועדיפא לן שתהיה אבן כבידה שימות מהר ולא יתנוול ויצטער משום ברור לו מיתה יפה, רק דצ"ב הלשון נוטל את האבן ונותנה על לבו דמשמע דמצות הסקילה היא בהנחת אבן ולא עצם יריית האבן.

ובתוי"ט שם כתב דנתינה זו לאו דוקא דסקילה משמע ע"י השלכה וכו' וכע"ז העתיק במלאכ"ש ובתפא"י שם (ועי' שם הון עשיר וצ"ב דאדרבה משמע דבעי' כמה דאפשר שיהיה דרך השלכה ומ"מ כוונתו דלא אפשר שלא יהיה בזה קצת צורת נתינה מחמת כובד האבן), והביא שם התי"ט הראיות דסקילה הוא לשון השלכה ושמצוות סקילה היא בהשלכת האבן.

הפוסע ג' פסיעות בחזרת הש"ץ האם מותר לו לומר יהי רצון

הנה

במקום שאין ט' ששומעין בלא המתפלל אינו ברור שמותר לו לפסוע ולומר עושה שלום, לפי מה שנקטו השו"ע ומשנ"ב בסי' קכד ס"ד וס"ז וסקי"ז (ועי"ש סקל"ג) שהוא חיוב על ט' לשמוע חזרת הש"ץ.

אבל אם יש ט' ששומעין לכאורה יכול לומר יהי רצון, ולא דמי לתחנונים שא"א לומר בחזרת הש"ץ שכ' המשנ"ב בסי' קכד סקי"ז שאין לומר עכשיו דאינם מסדר התפילה עכשיו.

ובאמת יש פוסקים דס"ל דרך דברי חול אסור לומר בחזרת הש"ץ (עי' ארחות חיים להרא"ש ועי' במג"א שהביא פלוגתא בזה ואמנם החמיר אבל מטעם ע"ה, ואולי גם שי' המחמירים גופא שהביא שם הוא רק מטעם זה, וע"ע במקו"ח להחוי"י, ועי' עוד בא"ר סי' רכט ס"א בשם הספר חסידים סי' תתז לענין לצאת מחזהה"ש"ץ לברך על הקשת וכן הובא בדה"ח, ועי' בלשון השו"ע סי' קכד ס"ז לא ישיח שיחת חולין בשעה שהש"ץ חוזר התפילה), והיינו כשיש ט' ששומעין, וגם במשנ"ב שם שהחמיר אפי' בד"ת ובתחנונים ומשמע דאפי' כשיש ט' ששומעין עיקר טעמו שם כתב דאף אם יכוון לענות אמן מ"מ אין לעשות כן שמא ע"ה יבואו לשיח שיחת חולין עי"ז, מה שאינו שייך בענייננו לכאורה כיון שהיהי רצון הוא מסדר התפילה.

ומה דמשמע במשנ"ב שם שאם עונה אמן אין בזה איסור מעיקר הדין מאחר שלא יהיה בזה אמן יתומה פשוט דהיינו דוקא כשיש ט' ששומעין, וכמבואר במשנ"ב שם סקי"ח בשם האחרונים דהעשרה ששומעין צריכין לשמוע מראש הברכה לכתחילה ולא סוף הברכה בלבד.

ומה שנקט שם במשנ"ב לכתחילה יש מקום לומר דלאו דוקא אלא ה"ה יש צד שהוא חיוב גמור וכ"כ בשו"ע"ר שם ס"ו דבלא זה הוא ברכה לבטלה, וכך לכאורה כוונת הבהגר"א על השו"ע שם (וע"ע שם בבה"ל ס"ט ובמשנ"ב סקל"ג ומ"מ עי' בחזו"א דלהלן), וכך ההבנה הפשוטה בדין חזהה"ש"ץ, שהרי עיקר התקנה להוציא הרבים ידי חובתן.

אלא משום דהמשנ"ב מיירי על דברי השו"ע שם בסעי' ד' שכתב שיעשה כל אדם עצמו כאילו אין ט' זולתו וישמע לחזהה"ש"ץ, וע"ז כתב המשנ"ב דלכתחילה ישמע כל הברכה כל אחד מחמת זה, ששם מאחר שהוא רק ספק מצרפים צד שדי בעניית אמן על חזהה"ש"ץ כפשטות לשון השו"ע שכתב לענות אמן אחר ברכתיו (ואולי יש ללמוד כן מתקנת מודים דרבנן דמשמע בגמ' וירושלמי שהיא אמירה בזמן חזהה"ש"ץ), וגם מצרפים צד שאינו לעיכובא שהציבור ישמע (עי' שעה"צ בשם מהרי"ל ועי' באחרונים בא"ר סק"ח ומגן גיבורים אלף המגן סק"י ומקו"ח סק"ד מש"כ בשם הדרישה ואכה"מ) וגם מצרפים צד שיש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ט' ששומעין, אבל אם אין ט' אפשר דחיוב גמור הוא לשמוע כל הברכה וגם שלא להפסיק, ויל"ע.

והנה מבואר ברמ"א סי' תקצב ס"ג דבענייני התפילה יכול להפסיק בין התקיעות וצל"ע אם ה"ה בחזרת הש"ץ כשיש ט' ששומעין, אבל אינו מוכרח כלל דשם יש לומר דמיירי שלא בזמן חזרה ש"ץ.

עכ"פ עיקרי הדינים היוצאים מזה לכאורה, דאם אין ט' ששומעין אפשר שיש חיוב לכל אחד לשמוע כל הברכה, ואם יש ט' לכתחילה יש לכל אחד לשמוע כל הברכה וחובה לכ"א לכוון לענות אמן, ומעיקר הדין כשיש ט' ששומעין ומכוון לענות אמן י"א שיכול לומר תחינות בזמן זה אבל המשנ"ב נקט שאין לעשות כן שלא יחטאו ע"ה מחמת זה.

ולפ"ז לכאורה לענין יהיה רצון אם מכוון לענות לאמן של הש"ץ ויש ט' ששומעין יוכל לומר יהי רצון בחזרה ש"ץ.

וראיתי שנחלקו פוסקי זמנינו בניד"ד, דהגר"ק (הוב"ד באשי ישראל עמ' רמז) כתב שיכול לומר משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, ועי' הרחבת דברים בשיטתו בספר תורת אמן עמ' קיט מה ששמע מפיו.

ובחוט שני (חלק יו"ט וחזה"מ בקובץ הענינים עמ' של) כתב שהמסיים שמונ"ע באמצע חזרה ש"ץ לא יאמר יה"ר שיבנה בהמ"ק כי אסור לומר תחנונים בחזרה ש"ץ, וכע"ז הובא בשם הגריש"א (אשי ישראל עמ' רמז) והגראי"ל שטיינמן (כאיל תערוג ר"א) שלא יאמר בחזרה ש"ץ.

ומ"מ נראה שיש חילוק בין הגרנ"ק לבין הגראי"ל, דהגרנ"ק הזכיר שלא יאמר יהי רצון משום שדינו כתחנונים, ומשמע דס"ל שהעושה שלום הוא מסדר התפילת שמונ"ע, ורק יהי רצון דינו כתחנונים ולא נזכר בגמ', אבל הגראי"ל עצמו נזהר גם בעושה שלום (הובא בספר תורת אמן עמ' קיט), והטעם משום דס"ל שיש חיוב להקשיב לחזרה ש"ץ.

וגוף סברת הגרנ"ק צריכה ביאור דהרי טעם המשנ"ב שם שלא לומר תחנונים אפי' כשיש ט' ששומעין ואפי' כשמכוון לענות אמן על הש"ץ, הוא כדי שלא יחטאו ע"ה עי"ז, וא"כ מה שמסדר התפילה לכאורה אינו מחטיאם, וכ"ש שמשמע לפו"ר שהתיר שם לפסוע ולומר עושה שלום, ורק יהי רצון אסר שם, והרי ע"ה אינם בקיאים בדרגת החיובים בין עושה שלום לבין יהי רצון.

ומ"מ יש מקום לטעון ולומר דהגרנ"ק והגראי"ל לא פליגי, דהגרנ"ק מיירי במי שסיים באמצע חזרה ש"ץ את תפילתו ולא שמע כל חזרה ש"ץ שאז כבר אינו יכול לשמוע חזרה ש"ץ ואז האיסור רק מצד שלא יפסיק בחזרה ש"ץ בדברים אחרים כנ"ל בשם המשנ"ב סק"ז, אבל אם סיים קודם חזרה ש"ץ [כעודת הגראי"ל עי"ש צמרת אמן עס], וצריך לשמוע החזון להיות מכלל ט' ששומעין אה"נ שלא יפסע.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובאמת מצאתי דאף הגר"ק שמקיל כנ"ל מ"מ במי שמקשיב לכל חזוהש"ץ ובאמצע חזוהש"ץ סיים מי שמאחוריו תפילתו כתב (דע נוטה סי' רפה) שיותר טוב אם יכול להמתין אבל יתכן שאינו חייב עכ"ד.

ויש לחדד הדברים דאפשר שהגראי"ל מיירי כשצריך להצטרף לעשרה שומעין, ויש להוסיף דמבואר בפוסקים (משנ"ב סי' קכד סקי"ט בשם שלחן שלמה) דאם יש אנשים שאין שומעים יעשה תנאי שאם אין שומעין יהיה תפילתו נדבה, ולפ"ז מאחר שמבואר בפוסקים (משנ"ב שם סק"כ בשם פמ"ג) דהאידנא רבים אין שומעים ומשיחים בחזוהש"ץ, א"כ אפשר דגם כשיש ט' מלבד איש זה נהג הגראי"ל שלא לפסוע כדי להשלים לעשרה אם יש אנשים שאין שומעים לחזוהש"ץ, וכן מוכח שלכתחילה יש לחשוש בשו"ע סי' קכד ס"ד ובמשנ"ב סי' קכד סקי"ח שכתב על דברי המחבר עי"ש והבן.

ומ"מ כשסיים באמצע התפילה אפשר דלא שייך טעם זה כיון שאינו מצטרף לט' ששומעין.

אולם בחזו"א או"ח סי' קלו סק"ה ד"ה נראה כתב דגם מי ששמע רק חלק מחזוהש"ץ מ"מ אם שמעו דברים שיש בהם שבח או בקשות יש להם מצוה, ומכאן נקט הגר"ק (תורת אמת שם) גם לשיטתו דיש לפסוע בחזוהש"ץ דמ"מ יש לו לשמוע שאר הברכות בחזוהש"ץ, והוסיף עוד (דעת נוטה תפילה סי' רפו) דמאחר שיש בזה מצוה ממילא יש גם חיוב לשמוע שאר החזוהש"ץ, וכע"ז במנחת שלמה ח"ס סי' ד' סקט"ו ובחוט שני שם.

ומ"מ גם להחזו"א דיש מצוה בזה מ"מ אפשר דמודה שאינו מצטרף באופן זה להיות מכלל ט' ששומעין שהרי לא היו ט' מתחילת התפילה, וממילא אינו שוה לדין ט' ששומעין דעכ"פ לכתחילה יש להם לשמוע כל תיבה מתחילת הברכה ועד סופה.

ועוד הובא בשם הגריש"א (הליכות האיש עמ' לט) שכשמתחילים חזוהש"ץ או קדיש מיד אחרי שמסיים לעשות עושה שלום לא אמר יהי רצון ונשאל אם אינו אומר והשיב שאם יש זמן אומר, ומ"מ מקרה זה הוא קצת שונה מניד"ד משום שיכול לשמוע כל החזוהש"ץ שהרי סיים קודם לכן, ובאדם רגיל אינו שכיח כ"כ שיסיים עושה שלום בדיו לפני שהחזן מתחיל אבל מצוי באדם חשוב שממתינים לו עד שיסיים עושה שלום.

ובהליכ"ש (תפילה פ"ט הערה יג וכן הובא משמו באישי ישראל שם) הובא שכשהיה מסיים שמונ"ע אחר שהתחיל החזן חזוהש"ץ היה ממתין באמירת יהי רצון עד אחר גמר ברכת אבות, ואולי הוא משום שחשש להדעות שבברכת אבות כל תיבה מעכבת (הרחבתי בזה במקו"א) ואם טעם זה נכון א"כ ה"ה שדקדק שלא לומר היה"ר בכל זמן שאומר החזן תיבות שהם לעיכובא כגון מוריד הגשם, ולא ראיתי בזה דבר משמו אם הקפיד בזה, אולם שו"מ דהגרשז"א הי' לו שיטה אחרת בדין ברכת אבות בחזוהש"ץ עי' בהרחבה בשיח הלכה סי' נה סקי"ב.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

היוצא מכ"ז דאם שומע כל החזרת הש"ץ [כגון שפסע קודם מזהש"ץ או שסיים תפילמו קודם מזהש"ץ ולא יכל לפסוע] מוסכם שראוי עכ"פ לכתחילה שלא לפסוע בחזהש"ץ, ויש אומרים שהוא חיוב, וכשידוע לו שאין עוד ט' ששומעין יש מקום לכאורה מעיקר הדין לומר שהוא חיוב (לפי הצד שצריך לשמוע כל הברכה), ואם אינו שומע כל חזהש"ץ ויש ט' שכבר שומעין לכאורה אין בזה איסור וכמ"ש הגר"ח"ק ויש שהחמירו בזה לענין יהיה רצון.

והואיל ואתאן לזה אציין דאשכחנא מרגניתא דהגר"ח"ק (דעת נוטה תפילה סי' רל) שבקדיש בזמן שהש"ץ אומר עושה שלום אין בזה חשש כשאומר עמו יחד, ואציין שיתכן דשייך לדברי הפוסקים לענין קריאה"ת (ובקידוש משמע שדעת המשנ"ב להקל בזה כשאומר עם המקדש) ואכה"מ.

השלמה לתשובה על אמירת עושה שלום באמצע חזהש"ץ

העירני עוד הרב ארנן שהיה מרואי הגראי"ל שמנהגו שהיה מסיים תפילתו לאחר שהתחיל הש"ץ חזרת התפילה והיה פוסע בחזהש"ץ, ויש להוסיף דלפי מה שנתבאר בדעתו א"ש, דמה שהובא בספר תורת אמת על מנהגו כשהיה מסיים קודם חזהש"ץ שלא היה פוסע עד אחר חזהש"ץ (אם לא הספיק לפסוע קודם לכן מחמת המתפלל מאחוריו) הוא משום שהיה יכול לכוון כל החזרהש"ץ ולהצטרף לתשעה ששומעין, אבל בסוף ימיו כשהיה מסיים אחר שהתחיל הש"ץ הוא מצוה ג"כ לשמוע אז חזהש"ץ כמשנ"ת בשם החזו"א, אבל מאחר שאינו יכול להצטרף לשומעין יש בזה דרגא אחרת של חיוב וזה אינו בכלל הזהירות מלפסוע בחזהש"ץ (אלא לכל היותר שלא לומר יהיה רצון לפי מה שהובא משמו בכאיל תערוג הנ"ל).

יצא לבית הכנסא לפני שמונה עשרה מתי יש לברך אשר יצר

נחלקת לכמה חלקים, ראשית האם מותר לברך בחזרת הש"ץ, שנית האם מותר לברך אשר יצר קודם תחנון או דהוה הפסק, ושלישית אם סיים שמונ"ע קודם שהתחיל הש"ץ אם מותר אז לומר ברכת אשר יצר, ורביעית יש לדון אם יכול לומר אשר יצר קודם שפוסע ג' פסיעות, ובנוסף לכל הנ"ל יש לדון מה הזמן המועדף לומר למצוה מן המובחר.

הש
אלה

והנה לגבי אמירה בחזרת הש"ץ עי' בתשובה הסמוכה (לענין הפסקה בחזהש"ץ לאמירת עושה שלום ויהי רצון) נתבאר דאם אין עשרה ששומעין אין היתר להפסיק לשום דבר, וכמו"כ נתבאר שם דלכתחילה אם שמע החזרהש"ץ מתחילתו אין להפסיק באמצע, עי"ש בהרחבה.

ובמקרה שלא שמע החזהש"ץ מתחילתו, כגון שסיים אחר שכבר התחיל הש"ץ החזרה,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יעוי' בא"ר ודה"ח שכתבו בשם הס"ח דיכול להפסיק באמצע חזהש"ץ לצאת לברכת רעם וברק כיון שהיא מצוה עוברת (ציינתי בתשו' הנ"ל), וכאן אינה מצוה עוברת לאחר הברכה לאחר חזרת הש"ץ, ולכן כ"ש שלא להפסיק לזה באמצע חזרת הש"ץ (וגם שייך בזה קצת הטעם שכ' המשנ"ב שלא לומר תחנונים בחזהש"ץ, עי' בתשובה הנ"ל ודוק), אבל א"א לומר שיש איסור בזה אם יש עשרה ששומעין ומקפיד לענות אמן וכמשנ"ת בתשובה הנ"ל.

ועי' במשנ"ב סי' קכד סק"ג דאפי' לקדיש וברכו אינו מפסיק באמצע חזרת הש"ץ וכ"ש שאינו מפסיק לאחר יצר דהרי בדרגת ההפסקות בברכות ק"ש להפסיק אשר יצר הוא חמור מלהפסיק לקדיש וברכו, ואמנם עיקר דברי המשנ"ב מיירי במי ששומע כל החזהש"ץ אבל נתבאר בתשובה הנ"ל ע"פ החזו"א דגם מי ששומע חלק מחזהש"ץ יש בזה מצוה וממילא לכתחילה אין להפסיק לאחר יצר.

ולענין לומר אחר שכבר סיים התפילה ורצה לפסוע אם עדיין אוזח בתחנונים משמע במשנ"ב סי' קכב סק"ד שיכול להפסיק רק למה שמפסיק בברכות ק"ש, אבל אם סיים הכל ורק ממתין לפסוע ג' הפסיעות משום מי שמתפלל מאחוריו הובא שם דעת המאמר מרדכי שמותר אפי' לברוך הוא וברוך שמו וממילא י"ל דכ"ש לאחר יצר (דהרי בפסוד"ז מצינו שאשר יצר קיל מברוך הוא וברוך שמו).

ומ"מ יותר טוב לפסוע קודם לכן (הגר"ח"ק אישי ישראל תשו' קפג אפי' לגבי דברים שבקדושה וגם לענין אשר יצר אם נלמד במכ"ש מברוך הוא וברוך שמו עי' במשנ"ב הנ"ל בסק"ד דמשמע דלא הוה ברירא ליה לגמרי מדנפשיה כהמאמר בזה ולכן בודאי שיותר טוב לפסוע).

ולענין להפסיק בין תפילה לתחנון או בין שמונ"ע לחזהש"ץ פשיטא דשרי דהרי אשר יצר עדיף מברוך הוא וברוך שמו וזה הברוך הוא וברוך שמו מותר אפי' קודם שפסע ובכלל זה שהוא קודם תחנון וקודם חזהש"ץ והרי אפי' בחזהש"ץ עצמו מותר לענות ברוך הוא וברוך שמו וגם המחמירים בזה הוא רק בחזרת הש"ץ עצמו הוא משום הפסק אבל לא קודם לכן או אח"כ, ולכן אם סיים קודם חזהש"ץ יכול לומר אז אשר יצר ואם לא יכול לומר קודם תחנון.

והוא קודם לתחנון כיון דאשר יצר הוא יותר חובה מתחנון ואין כאן המקום לזה.

נגע לצורך התפילין במקומות המכוסים בזרועו האם יש חיוב ליטול ידיים

אקד
ים

דיש פלוגתא רבתי בפוסקים האם יש דין נטילה במקומות המכוסים כשאין בהם טינוף, ופשטות דינא דגמ' שאין מקור ברור לתקנה כזו לחייב בכל גווני נטילה גם כשהמקום נקי, וכן יש להוכיח מדברי הראב"ד כמו שכתבתי במקו"א, אולם יש שלמדו ברשב"א (שהובא בב"י סי' ד) כן (וגם בדבריו אין הכרח כמדו' שלא נזכר שם יותר מהראב"ד) והרשב"א כתב דבריו ע"פ הגמ' ביומא ל' ע"א, וכן יש קצת מקום ללמוד בגמ' נזיר נט ע"א (אולם בראשונים שם הזכירו דהאיסור לגעת שם הוא משום כינים ומ"מ אפשר דהיינו הך דיש תקנה מחמת הכינים).

ומ"מ סוגיין דעלמא של רוב האחרונים והמנהג ופשטות השו"ע והמשנ"ב הוא שיש תקנת נטילה במקומות המכוסים, גם כשהם נקיים, עכ"פ במקרה רגיל.

ויש לציין ללשון ברש"י שבת יד ע"א בפירושו הראשון העיקרי וכ"כ הריא"ז בפ"ק דשבת ה"ד דתקנת סתם ידיים לטומאה הוא משום שהן עסקניות ונוגעות במקום הטינופת, ויש מקום לטעון דכ"ז כלול בתקנה שמקום הרגיל להיות טינופת מחייב בנטילה (אך צריך ראייה לזה).

ויש באחרונים שלמדו שנטילה זו משום רוח רעה.

והארכתי בכ"ז בכמה תשובות אחרות [עי' בתשובה ד"ה המודל נעליים חדשות צחנות האם צריך נטילה מחמת הנגיעה בהם, וע"ע ד"ה הנוגע במקומות המכוסים כשאין מזהים האם צריכים נטילה או לא, וד"ה המשתמש בממחטה לביחו וניעו וכו', וד"ה עד כמה יש להקפיד להלביש את הילדים בשרוולים ארוכים וכו' וכן בשו"ת עם סגולה חלק ה' סי' א' צ'].

ובניד"ד להסוברים שמותר שם כ"ש שיהיה מותר בניד"ד אבל הסוברים שם שאסור בניד"ד נחלקו האחרונים לפ"ז אם בניד"ד יהיה אסור או מותר (עי' במשנה אחרונה על המשנ"ב סי' כז אות ט שהביא מקורות רבות ומ"מ בנידון זה ולא ראיתי צורך לכפול הדברים).

ומחד גיסא לפי מה דסוגיין דעלמא שיש להחמיר במקומות המכוסין א"כ דוחק לומר שיש בזה חילוקי דינים, וכ"ש לומר שמקום הנחת התפילין חשיב כמקום מגולה הוא דוחק עצום דהרי סו"ס הוא מקום זיעא כיון שהיה מכוסה עד עכשיו.

ומאידך גיסא באמת מצינו חילוקים בזה היכא דלא אפשר כגון בברית מילה וכן התפילין עצמם שמונחים במקום המכוסה וכן בברכת הטבילה אפשר דאין איסור לומר אף אם נגע

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בגופו אם ידיו נקיות ובעוד ברכות כיוצא בזה, ואמנם יש שיישבו כל דבר לגופו, אבל פשטות הדברים דהיכא דלא אפשר ומצוותו בכך הקילו בתקנה זו כל עוד שעכ"פ ידוע שאין הידים מטונפות.

ולכן בודאי דעכ"פ לכתחילה שלא במקום הדחק וכיו"ב יש להחמיר בזה, ובפרט שהחזו"א הוא מכלל המחמירים בזה, ומ"מ המקל בזה אין למחות בידו דרבים מקילים בזה ויש בזה די צירופים וגם מצוות הנטילה בידים נקיות בכה"ג חידוש הוא כמשנ"ת.

ועי' עוד בתשובתי ד"ה בדיני נגיעה בתפילין בידים מטונפות דשייך לענין תשובה זו, ובגוף מה שכתבתי שם בהיתר הנחת התפילין על המקום המכוסה משום שמצוותן בכך, שוב ראיתי בפת"ש שכתב כעין זה בטעם מה שמותר ליגע בתפילין בלא הפסק (והיינו להמחמירים בכתבי הקודש) משום שדרכן בכך, והוא גם מיישב מה שמותר לגלותן אע"פ שהשי"ן מגולה ובספרים בכה"ג אסור יש לומר ג"כ מאותו הטעם (וכע"ז כתבתי בתשובה אחרת ד"ה מי שאינו גולל את תפיליו אלא משאיריו מגולות או מכוסות או בקופסאותיהם עד למחר האם עובר איסור).

האם יש להפסיק באמצע תפילת שמונה עשרה כדי לצאת למקלטים כשמפתחים בזמן אזעקה

ידוע

שיש מקומות מקומות בזה, דיש מקומות שנהגו לצאת בזמן אזעקה ויש מקומות שלא נהגו בזה, ונזדמן לי הק' להיות במקומות וכוללים של בני תורה שנהגו כב' מנהגים הללו, וכל מקום לפי מנהגו, ובודאי שאין הרשות נתונה לי ולשכמותי לדון בזה.

ומ"מ מאחר שנתבקשתי לכתוב דעתי בזה ע"י בחור אחד, אשתדל לכתוב לכת"ר בביאור המנהג היותר רוח (וגם נהוג בבית מדרשנו ע"פ גדולים) שלא לצאת באמצע דברים שבקדושה וכיו"ב לפי הענין.

והענין הוא דבעצם בהרבה מהאופנים והמקרים (והדין יוכל להשתנות לפי הנתונים) אין כאן ממש הגדרה של חיוב פקו"נ, דהרי רובא דרובא בנ"א שאינם במקלטים במקומותינו אינם מתים ונהרגים, ואף אינו רוב רגיל דכמעט אין מציאות אחרת, ובמקו"א הרחבתי להביא כמה אופנים דמצינו בפוסקים דאין חוששין לחלל שבת בפקו"נ כשרוב הצדדים שאין פקו"נ (כגון בפרוש לחצר אחרת וברוב דעות ועוד), ונאמרו בזה כמה גדרים מתי נאמר ומתי לא ואכה"מ להאריך בזה, אבל עכ"פ עיקרי הנידונים שנזכרו בש"ס ופוסקים לענין פקו"נ הם סכנות מוחשיות ולא באופנים שהסיכויים שיקרו לאדם דבר הם סיכויים של אחד מתוך אין מספר (ובאמת הוא נידון בפנ"ע האם בסכנה של אחד מתוך רבים חל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

על כל אחד סכנת פקו"נ או לא).

וידוע שכבר כתב החזו"א שלא כל חשש רחוק של פקו"נ הוא בכלל פקו"נ, ובקוב"א הוסיף בזה עוד דאם כל חשש רחוק היה בכלל פקו"נ היינו מתירים לפתוח החנויות בשבת, ויש להוסיף בחידוד הדברים דזה אכן ודאי שאם החנויות היו פתוחות בשבת בכירור שהיו פחות אנשים מתים במצב זה, ולמרות זאת אין זה בכלל ההיתר של פקו"נ.

וגם בגמ' [נפ"ט דזרכות נה ע"א ונפ"ג דתענית ונפ"ק דמגיגה דף ה'] ובחז"ל [נ"ר פ' מקן ונמדרשים ר"פ מטות] נזכרו בכמה מקומות מצבים של מקום סכנה ולא נזכר שיש איסור פקו"נ בזה בכניסה למקום סכנה של מאבד עצמו לדעת (ועי' נוב"י מש"כ בזה לענין אומן) אלא רק דמנכין לו מזכויותיו.

והנה זה ברור שע"פ תורה והלכה אין לנו להפקיר נפשותינו ורוחנו ונשמותינו בידי חיצוי האויב וכמו שכתבו הרבה מגדולי ישראל במכתביהם בחודש האחרון בכתב ובע"פ אבל ההגדרה בנ"ד היא השתדלות מדין מקום סכנה [ועי' נמו"ל שער הנטמון נגדרי השמלות לפרנסה וללרכי הגוף], וממילא כשהוא במקום זכויות אחרות יש לדון עד כמה צריך לטרוח שלא ינכו מזכויותיו אם יפסיד זכויות אחרות, ואינו שייך לנידון פקו"נ, ובזה הכח לדון ולהכריע בזה הוא למי שיש כח בידו להכריע.

ויש להוסיף עוד דההגדרות הניתנות ע"י גופים ממשלתיים אין לזה כח הכרעת ב"ד ולא כח תקנת ב"ד ואף אין זה לכח של ז' טובי העיר (כמ"ש הגרנ"ק והטעם מאחר שאין חוקיהם כפופים לדין תורה וגם שאינם נבחרים אלא כדי למזער הנזקים ולא נתנו להם הציבור הכח להחליט עניינים) וגם איני יודע אם הקובעים את ההגדרות הממשלתיות הם שומרי תו"מ, וכל הדברים שהוכרעו תחת הכרעתם עדיין צריכים ליבון ודיון מה נכון ע"פ הלכה, (וכמובן שאינו שייך לגדרי נאמנות רופא ביו"כ דהרי כאן מודים שיש סכנה בכל גיוני ורק השאלה עד כמה מותר להסתכן וכמה אסור להסתכן, וגם מאן לימא לן שיש להם דין רופא, וגם יש מקומות שאין דיני נאמנות לרופא שאינו שות"מ כמ"ש בשו"ע בהל' נדה), וכמו שיש לדון בהגדרה האם מבנה סגור הוא בכלל מקום בטוח או דוקא מבנה הבנוי ע"פ ההנחיות, ובאמת גם מבנה הבנוי ע"פ ההנחיות הממשלתיות אינו מוגן ביום זעם רח"ל, וממילא יש לדון עד כמה החיוב לעבור ממקום מוגן מעט למקום מוגן מעט יותר ועכ"פ במקום טירחא מרובה או ביטול תורה ותפילה, וכמובן שההכרעה בזה נתונה לגדולי תורה ולא לדידי ודכוותי.

ומ"מ אכתוב בזה איזה עליהם ליישב גם המקומות שנהגו להפסיק באמצע התפילה וכיו"ב לעבור למקומות מוגנים, והנה אמנם באג"מ ח"א סי' קלב מבואר שהגדרת פקו"נ תוכל להתרחב למי שמפחד מאוד כל עוד שלא ניתן להוכיח לו שאין כאן סיכון שהרי הוא מפחד וסו"ס יש כאן סיכון, אבל עיקרי דברי האג"מ שם מבוארים לענין יולדת שיש לה דינים אחרים בענייני פקו"נ, ועי' מה שכתבתי לענין אם יש ללמוד מיולדת בתשובתי ד"ה האם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מותר לעשן וכו', ומ"מ לענין מי שאינו חולה אלא מפחד בלבד דוחק לטעון כן.

ואמנם בארחות רבינו מובא דבע"ח מפחיד בילדים הוא מעין פקו"נ, אמנם הוכחתו של החזו"א מגמ' דיומא לפי איך שלמד דברי הגמ' שם נאמרה בעיקרה בילדים, וצל"ע מתי אומרים סברא זו ועד כמה.

ומ"מ לענין שמונ"ע מאחר שהוא דבר התלוי בכוונה אם הדבר מעכב מאוד מכוונתו יש מקום לדון שעקירת רגליים לצורך תפילה בצורך גדול נזכרו היתרים בזה (עי' שו"ע ורמ"א סי' צ סכ"ז ובמשנ"ב שם, ורמ"א סי' קד ס"ג בשם רבינו יונה, ועי"ש בס"ב ובמשנ"ב, ועי' בתשובתי ד"ה מי שמתפלל שמונה עשרה על יד איש וכו').

השלמה לתשובה בענין פקו"נ באזעקות

לענין השאלה בענין פקו"נ שלגבי הרבים יש בזה חשש שאדם אחד ימות ולגבי כל יחיד הסיכון קלוש מאוד שו"ר שאכן הביאו בשם החזו"א דלגבי הרבים חשיב פקו"נ ולגבי יחיד לא (מכתב החזו"א דינים והנהגות פט"ז ס"ו לפי מה שנתבאר ע"י הגרמ"מ לובין ועוד ספרים שהביאו שמועות בזה בשם החזו"א הוב"ד בגליון עיטורי מרדכי כ"ו סיון תשפ"ה עמ' ה, ועי"ש עוד פרטים בזה).

לענין שיטת האג"מ דחששא לבד משוי ליה ספק פקו"נ לגבי האדם החושש והבאתי תשו' האג"מ שעיקר דבריו לגבי יולדת ודנתי לענין חולה ולענין כל אדם שמפחד, יש לציין עוד לתשובתו שם בסי' קכז דשם משמע שהוא לגבי כל אחד שחושש בעצמו מפקו"נ שהוא בכלל פקו"נ לגביו, ולא דוקא בחולה, ויש ליתן זכר לדבר במה שנזכר שלא להישאל בזה והיכן מצינו שנאמרה הלכה שלא להישאל לחכם פרטי דינים אלא חזי' מזה שמי שלגביו הוא ספק חשיב ספק לגביו אע"ג שאם היה צריך להישאל היה החכם עלול לומר לו שאינו ספק (ואע"פ שאינו כלל גמור דלפעמים באמת אינו בכלל פקו"נ כמבואר בכמה דברים בש"ס ופוסקים, מ"מ במקרה רגיל שחושש לעצמו יש מקום לומר שזו ההגדרה).

ועוד ציינו בזה לדברי המנחת שלמה ח"א סי' ז שכתב שספק פקו"נ נמדד לפי מה שנתפס בעיני הציבור כדבר מסוכן, ושכ"כ הגר"י סילמן בשם הגר"ד לנדו בדרכי חושן ח"א עמ' ריא, אבל בצי"א ח"ח סי' טו חלק ע"ז, ולכאורה שגם המקילים בזה מסכימים דרך מי שנתפס אצלו גופא בפקו"נ וללא דסגי שכך דעת רוב הציבור (ולא ראיתי הדברים בפנים לע"ע).

האם מותר בזמנינו להסתכל במראה

במק
ום

שדרך אנשים להסתכל במראה מותר (רמ"א ביו"ד סי' קנו ס"ב ורעק"א ביו"ד סי' קפ"ב סק"ג בשם תשובת גינת ורדים יו"ד כלל ס' סי' יב), וכן מבואר ברמ"א ר"ס קפב לענין גילוח בית השחי דהיכא דנהיגי אנשים שרי אפי' לכתחילה רק שהחברים נמנעים בכל מקום.

ויעוי' בל' הגרע"א לענין גילוח שהביא דברי הפרישה ר"ס קפב דהיכא דנהיגי כולם אין מוחין בהם ושם הוא לענין אחר אבל חזי' שאינו דרגת היתר גמור.

ובאמת כ' הר"ן והובא ברמ"א הנ"ל דחברים נמנעים בגילוח בכל מקום גם במקום שדרך אנשים לגלח וה"ה במראה (ראה בבהגר"א סי' קנו סק"ז ועי"ש סק"ה) וכן הביא הגרע"ק שהקפידו בזה החזו"א והגריי"ק (דרך שיחה ח"א עמ' תקצג וח"ב עמ' קלג).

ובמקו"א הרחבתי דאמנם נראה שהמחבר סבר כהמחמירים בנידון זה וכדעת הגר"א שם ומשמעות הרמב"ם שביא בב"י שם, אבל מבואר בפוסקים שלגבי זה גם הספרדים נהגו להקל בזה כמ"ש בערך לחם למהריק"ש סי' קנו [עי' מה שהרחצתי בתשובה ד"ה האם מותר לגלח צית השחי וצית הערו' ומה הדין בזמנינו לפני אשכנז ולפני ספרד וצד"ה האם מותר לאיש לקיים טיפולים אסתטיים].

והיום בזמננו הוא מקום שדרך אנשים להסתכל במראה [ועי' עוד בתשובתי ד"ה מה נמשך גדר מנהג אנשים לענין לא ילגש וכמה אנשים צריך לקבוע את המנהג הזה] וכמדומה שכן הובא בשם הגריי"ש (ועי' בכמה אופנים ונידונים שהביא בספר אהל יעקב דיני לא ילבש עמ' קב והלאה).

והואיל דאתאן לזה יש לציין דהנה בתשובות הגאונים רב שרירא ורב האי כתבו (הבאתי בתשובה הנ"ל ד"ה מה נחשב וכו') שהדבר נמדד גם לפי גויים שבאותו מקום [ועי' מה שכתבתי עוד בצירור ההלכה בתשובה הנ"ל], ויל"ע מהא דבית רבן גמליאל התירו להן לראות במראה משום שהיו קרובין למלכות דמשמע שהמלכות היו נוהגין להסתכל במראה א"כ למה צריך היתר מיוחד לזה, ואולי יש ליישב דהמלכות לא היו באותו המקום רק היו שולטים על אותו המקום, אבל בבהגר"א הנ"ל סי' קנו סק"ז מבואר שלמד היתר זה רק לענין מה שהחברים נמנעים, אבל לעלמא מותר, וצ"ע דבבריייתא בגמ' משמע שהוא איסור מדינא, א"כ להר"ן והרמ"א צ"ל שהיה אז רק דרך נשים וכמו בזמנינו, ומיהו גם במקור הדין דהר"ן בנזיר נט מחבריא את משמע דגם בזמנם לענין גילוח היה ג"כ מנהג אנשים, ואולי מקומות מקומות היו.

בהנהגת הגר"ז לענין בכל לשון בקריאת שמע

בשם

הגר"ז איבדרא שמעתתא שכשהיה לו חשש שלא ביטא כהלכה תיבת עשב בק"ש היה אומר גראז מדין בכל לשון (כמ"ש באו"ח סי' סב ס"ב).

ויש מקשים דהרי מילתא תליא במחלוקת ראשונים מה פירוש עשב (עי' במפרשים בבראשית א י"א ועוד).

ואם השמועה אמת (ומצאתי עד מפי עד לשמועה זו בספר התבוננות ומעשה עמ' סד סה) יתכן ליישב דמ"מ אהני ליה דשויה ספק ספקא, דהרי כבר אמר עשב, ובלאו הכי בדיעבד יצא גם אם לא דקדק באותיותיה, אבל רצה להרויח עוד צד.

ויש להוסיף דבודאי לא נעלם מהגר"ז דברי הפוסקים (עי' בתשו' ר"ן וריב"ש המובאים בב"י הל' מגילה ועוד) דלא בקיאין בכמה תרגומי תיבות ולכך לא נהגי' בכל לשון האידנא, ופשיטא דלא נקט כאן אלא להרויח עוד צד.

ויש להוסיף עוד בזה דהנה אם היה כאן שאלה שלא יצא אפשר שלא היה סומך על ספק ספקא מאחר שא"א לחדש ספק ספקא כמ"ש הש"ך, רק דמאחר שיש כאן שאלה של דקדוק באותיותיה דלכתחילה אפשר דלענין מה שביקש לקיים ענין מצננין אפשר דלענין שכר זה סגי במה שמצטער וטורח על הדבר לומר בכל לשון גם אם יצא רק לשי' יש פוסקים וק"ל.

ומ"מ כבר ציינתי באיזהו מקומן דאפי' מילתא שהוא רק דרבנן נחלקו רבוותא בכ"מ אם נכלל במתן השכר דאורייתא אבל במקום ס"ס לא החמיר.

האם יש מעלה שלא להסתכל בנשק האוירי הנשלח

**נשאל
תי**

בזה ע"י בחור ישיבה אם ע"פ נסתר יש להמנע להסתכל, ואמנם בנגלות אני מתקשה וק"ו בנסתרות, ומ"מ אציין כמה הפסדים שמרויח מי שאינו ממהר להסתכל בזה.

א' יש בזה סכנה מאחר שיוצא לשוק או לחלון ואינו נזהר להגן על עצמו בזמן זה, והרי מכניס עצמו למקום סכנה ומנכים לו מזכויותיו כמ"ש בשבת לב ע"א ועוד.

ב' הנה אם מפסיק באמצע לימודו יש בזה ביטול תורה כמ"ש באבות על אומר מה נאה אילן זה וכו', ועי' ע"ז יח ע"ב בענין מושב ליצים, ועי' משנ"ב סי' קי סק"כ, ובשהש"ר א כא אי' נכנס ללב דבר של ליצנות יצא כנגדו דבר של תורה [וכל דבר מעניין שהולכים לראות הוא בכלל זה כמבואר בע"ז סס, ולפחות ידיעת דין זה אולי תוכל להועיל לנו].

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ג' יש בזה הכנסת פחד ודאגה עי' במתני' דסוטה מב ע"א, ועי' בברכות ס ע"א חטאה את וכו' ועי' בארחות צדיקים שער הדאגה ובפרט ללומדי תורה שהדבר מביא עליהם עול נוסף, וכעיי"ז הזכיר הגרד"ל לשמוע כמה שפחות.

ד' יש בזה ג"כ משום הסתכלות במעשה אכזריות וכמבואר בתוספתא פ"ג דשבועות ה"ג שהוא דבר מגונה לראות עוברי עבירה חוטאים, ועי' בזה בדרך שיחה פרשת נשא לענין הרואה סוטה בקלקולה ומה שהובא שם בשם הגרי"ז והגראמ"ש והגר"ק וכן יש שמועה בשם החפץ חיים בזה וראה דרשות שבט הלוי תשנ"ט עמ' רעח.

האם יש חיוב לומר בסעודה מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר

אין

חיוב דוקא במזמור זה, דגם המשנ"ב בסי' קע סק"א לא הזכיר אלא שטוב לומר כן כדי לומר ד"ת בסעודה ומזמור זה טוב לומר כד"ת בסעודה כיון שיש בו תפילה על מזונותיו, אבל אם אמר ד"ת אחרים אין חיוב לומר מזמור זה, דעיקר מזמור זה הוא משום שצריך לומר ד"ת בסעודה, רק שטוב לומר מזמור זה משום שיש בו גם תפילה על מזונותיו והוא בכלל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם (סנהדרין קא).

ומ"מ אפשר שיש בזה הנהגה לומר כן בכל סעודה כדי שתהיה לו קביעות בד"ת בסעודה ולא יארע שישכח לומר ד"ת בסעודה, ובמשנ"ב הובא לומר לומר אחר המוציא דהיינו מיד בתחילת הסעודה, ועיקר הטעם נראה כדי שלא ישכח אח"כ, וגם נראה דיש מעלה שכל מה שיאכל יהיה על שולחן שכבר אמרו עליו ד"ת בזמן זה, (ובודאי שאמירת מזמור זה בסעודה היא סגולה לפרנסה).

ומקור המשנ"ב מהחיי"א כלל מה ס"ד ששם ציין בשם הא"ר סי' קסו וציין ג"כ לדברי הזוהר (בשלח סב ע"ב) שאסור לאכול עד שיתפלל על מזון, אולם גם החיי"א לא כתב רק שהוא מנהג טוב, והיינו דלשון אסור לאו דוקא דלדידן עבר איסור בזה, ורק אם לא אמר ד"ת כלל משמע בחי"א שם שעבר איסור בזה.

וכן במשנ"ב סי' קסו סק"ג כתב שכתבו הספרים בשם הזוה"ק שמצוה לאדם שיתפלל בכל יום על מזונו קודם האכילה ע"כ, ומשמע שאינו חיוב, והזכיר שם שיוצא בזה באמירת ה' רועי לא אחסר.

וגם בא"ר לא הזכיר שהוא חיוב וגם לא הזכיר דברי הזוהר, אלא כתב בשם השל"ה דף פ"ה [שער האומיות, קדושה ד"ה מלמד] שטוב וישר לומר מזמור לדוד ה' רועי וגו' מיד אחר אכילת ברכת המוציא, מפני שמדבר בבטחון הש"י על מזונות ושאר דברים כל ימי חייו ולאחר מותו שלא ילך בגיהנם ע"כ.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ובגוף דברי הזוהר יש לציין לדברי שעה"כ לז' ע"א דמשמע שמקיים דברי הזוהר בשאלתו בשומע תפילה על מזונותיו, ואפשר דלדין כבר מקיים גם בדרך עלינו מעיקר הדין אבל יותר נראה דהכונה לתפילה מיוחדת לזה כדי שיאמין שמזונותיו באין בהשגחה, וגם לא נראה דנקט ע"פ הזוהר שיש בזה איסור.

ומקור אמירת מזמור לדוד בסעודה אולי בפרע"ח שי"ח אות טו והראשונים אפשר שלא הכירו בזמנם מנהג זה ולכן בודאי שלא נאמר בתורת חיוב.

המקור לומר בשבת הוא בשעה"כ ע"א ע"ד ושם אי' לפני קידוש.

וששאלתם אם בסעודה שלישית של שבת יש חיוב בזה הנה לפי מה שנתבאר אין בזה חיוב אבל כבר נהגו בזה (ועי' בבני יששכר לאבדק"ק מדינוב עניני שבת ח' יט משכ"ב), ומ"מ נראה דלא נהגו בזה בתורת חיוב גמור וכמו בשאר זמירות שבת.

ויש שנהגו לומר בסעודה שלישית ג' פעמים מזמור לדוד (עי' ליקוטי מהרי"ח ובני יששכר לאבדק"ק דינוב עניני שבת ח' אות יז ואות כ' ובסידור כתר נהורא סעודה שלישית).

מי שנטל ידיו מבית הכנסא ולא התכוון להתפלל וגם הסיח דעתו ואחר כמה דקות נמלך להתפלל אך יודע שלא נגע במקום הטינופת האם צריך ליטול שוב

צריך

ליטול מב' טעמים, הא' שהסיח דעתו והסחת דעת מחייבת ליטול גם אם סבור שלא נגע משום שהידים עסקניות הן וחיישי' דילמא נגע ולא אדעתיה וכמבואר בתשובת הרשב"א שהובאה בב"י סי' ד' ע"פ הגמ' יומא ל' ע"א וכן מבואר במשנ"ב סי' רלג סקט"ז וסקי"ח וסקי"ט לגבי תפילה, ונלענין אס למד צינתיים או אמר תחינות או סליחות צינתיים, עי' במשנ"ב שם וצ"ל ועי' משנ"ב סי' ו' ס"ב וסקי"א].

והטעם הב' מכיון שלא נטל על דעת התפילה שבזה צריך ליטול שוב כמבואר במשנ"ב סי' רלג סקי"ט ועי"ש בבה"ל ס"ב ד"ה אע"פ ועי"ש חסד לאלפים ס"ה.

וכתבתי בזה בכמה מקומות [עי' בתשובה ד"ה הנוטל ידיו צינתי לתפילה והלך לצית הכנסת האס צריך ליטול שוב, וד"ה אדם שקועד שוב מיד לאחר ברכת המזון או אוכל דבר שטיבולו צמסקה או מתפלל האס צריך ליטול שוב ידיו, וד"ה ד"ה מי ששטף ידיו למטרה סתמית שלא צוונה לתפילה כלל ולאחר מכן החליט להתפלל האס צריך ליטול ידיו שוב או לא].

וכל הנ"ל הוא לענין תפילה אבל לענין ברכות הוא נידון אחר בין ער ובין ישן (ועי' משנ"ב ס"ס ד' סקנ"ט וס' וסי' תלב סק"ב).

מעשר שני בירושלים בזמן הזה שלא הוכשר האם הותר להכשירו ולטמאותו

הנה

כתב הרמ"א ביו"ד סי' שלא סעי' קלה ויש להכשירו כדי שיקבל טומאה ויהא לו היתר בפדיון ע"כ, וצ"ב מה ההיתר לטמאותו כיון שאסור לטמאות בידים, אולם פשטיה דהרמ"א שמותר לטמאותו בידיים.

אולם יעוי' לעיל בסעי' יט לגבי תרומה שכתב הרמ"א ג"כ דין זה לגבי תרומה, ומבואר להדיא שם דהיינו קודם מירוח דהיינו קודם שיתחייב בהפרשה וכ"ש שהוא קודם הפרשה, ואפשר דגם לענין מע"ש סמך על מש"כ שם.

וכן הסכימו לעיל שם הש"ך סקל"ה והגר"א סק"נ ובאר היטב סקי"ז וכל הפוסקים דאף שהוא לצורך שריפת התרומה לא הותר לטמאותו בידיים וכן דעת כמה ראשונים (תוס' ורמב"ן ור"ן בע"ז נו ע"א) ודלא כבעל התרומה שהביא בבהגר"א שם בליקוט שנסתפק דאפשר שמשום שתרומה דרבנן יש להתיר לטמאותה כדי שלא יבוא לידי תקלה, וחזי' שיש דעה כזו ואין הלכה כן.

ובאמת כך נקטו רוב האחרונים גם בדעת הרמ"א כאן דהיינו קודם מירוח, והם הט"ז על הרמ"א כאן סקל"א וישועות מלכו והגר"ש מסלנט הובא בכרם ציון עמ' ריב.

ולכאורה לפי זה יוצא שמי ששכח ולא הכשיר וטימא את המע"ש לפני המירוח (ועכ"פ לפני ההפרשה) והפריש בתוך ירושלים (מה שנכלל בירושלים מצד הדין) ולא זכר אם אמר לצפוננו או לדרומו וכיו"ב לית ליה תקנתא (היכא שאין ביטול) וצ"ע.

ומקור דין זה הוא (כמ"ש הבה"ג בשם הכס"מ) מהירושלמי פ"ג דמע"ש ה"ג ר' פנחס מסאב לה ופדי לה ופשטיה דלישנא משמע (כדעת החזו"א דלהלן) ד"לה" קאי על המע"ש בב' הפעמים, אבל אולי יש לומר דמטמא היינו את הפירות קודם מירוח שעדיין אינו מע"ש, ולה קאי על הפירות עצמן אף שעדיין לא היו מע"ש ועי' בלשון הר"ש סיריליאו שם שכ' מטמא את את הפירות כדי שיוכלו לפדותן.

ובבהגר"א שם כתב דחושש לדין ולדין (גירסתו בירושלמי) פירוש שהיה ר' פנחס חושש שמא מחיצות כאלו עולות ושמא כת"ק דאף בטבולן תופס המחיצה ולהכי אסור לפדותן אף בחוץ ולהכי הוצרך לטמא אותן ולפדותן בחוץ ע"כ, ולפי דבריו מבואר דהחשש היה כשקלטתן מחיצות בשעת טבולן, דהרי אם קלטתן מחיצות אחר שכבר הפריש המע"ש (ואין נפק"מ אם נכנסו לירושלים ואח"כ הפריש מע"ש או להיפך) א"כ א"צ לבוא לדין זה אלא משום דמיירי בטבולן וס"ל דאף בטבולן תופס המחיצה, וכן בפירוש הרא"פ שם פירש דחשש גם לומר דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, (ועי"ש ברדב"ז שהביא ב'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פירושים ועי"ש בשאר מפרשים), ועכ"פ לפי פי' הגר"א והרא"פ לכאורה מיירי קודם הפרשה רק דאולי מיירי לאחר מירוח.

אבל החזו"א שביעית סי' ה סק"י נקט דמותר לטמאותו גם אחר ההפרשה, ויל"ע.

הניחו היכר ונכה האור באמצע הסעודה האם עדיין יכולים לסמוך על ההיכר

**מסב
רא**

היה נראה דהיכא שההיכר בחושך אינו היכר, כיון שאין כאן היכר לפנינו ומה יזכיר לו שלא ירגיל עצמו לעבירה, וכ"כ בספר יוסף טוהר ח"ב עמ' תקמד כיו"ב, וכן בחוט שני עמ' רכ אות יח כתב דבסעודה שלישית שיש קצת אור וההיכר נראה קצת סגי בזה, ומשמע דאם אין ההיכר נראה כלל לא מהני.

אולם ראיתי מי שמתחילה הביא דברי החוט שני הנ"ל (הנהגה כהלכה פ"ז סל"ט), אלא שהוסיף שם בשם הגרנ"ק (כנראה בע"פ) והגר"י זילברשטיין שאפילו באופן שאין רואים כלל מפני החושך ומניחים היכר מותר לאכול דמה שיודעים שיש כאן היכר מועיל.

ולכאורה הוא סותר מה שהובא בשמו בחוט שני.

וגם צ"ב מנ"ל דחשיב היכר המועיל ומאי גרע באכלו באופן שהיה היכר וניטל ההיכר דמסתבר דאינו מועיל דאף שיש דברים שההיכר מתבטא במעשה אחד מ"מ כאן המשמעות שההיכר צריך להיות כל זמן האכילה כדי שלא ימשך ולא ישכח מחמת אכילתו וכך נראה מסתימת הפוסקים וכמו שרגילים להקפיד בזה.

וגם צ"ב דנתת דברריך לשיעורין דאם שנים אוכלין זה בשר וזה חלב ואחד הניח ההיכר והשני לא ראה הרי פשיטא דלא מהני ההיכר וא"כ באמירה תליא מילתא וזה דחוק לומר דההיכר נעשה היכר ע"י האמירה מה שלא הוה מהני בזה שאומר לו בדיבור שאסור לאכול משלו וגם יודע כן.

ומ"מ יש איזה סברא לומר דבחשך יועיל מטעם דהרי בעצם גם אינו ממש בשולחן אחד שהרי אין רואין זה את זה בנדה או את מאכל חבירו ואת חבירו בבשר בחלב, וממילא מה שמרגישים זה את זה בידיעה אפשר דגם לענין היכר סגי שמרגישים את ההיכר בידיעה, אולם זו סברא מחודשת לומר דמרגישים את ההיכר בידיעה בלבד, דהרי הזכירו הפוסקים דבעי' היכר הנראה לעינים ויש שהזכירו שצריך שיהיה גבוה מן השולחן והיינו כדי שיהיה ניכר בעיניים, וא"כ מנין לחדש גדרי היכר חדשים במצבים חדשים, ויש לדון בזה.

(וציין שם לספר תשובות הגר"ק מכתב ו' אות ה ולא מצאתי הספר).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכת"ר ציין למש"כ לענין היכר בסומא, ולא ראיתי הדברים לע"ע, ועי' בספר בית מתתיהו ח"ב סי' טו שהביא הרבה מ"מ בזה אם סומא צריך היכר או לא (עי"ש בשם הגר"ק והגר"ק ועוד דעות), מ"מ גם אם בסומא מהני היכר יש מקום לחלק בין היכר בחושך להיכר ע"י סומא דסומא רגיל למשמש בחשכה כאורה, וצל"ע אם אומרים סברא כזו אבל מה שישנו בראיה אצל אחרים בלבד לכאור' לא סגי אם האוכלים סומין ואינם מרגישים ההיכר, וגם יש לומר דבסומא דלית ביה תקנתא עבדי' היכר במה ששייך משא"כ במי שאינו סומא שצריך לעשות ההיכר כתיקונו, וצ"ב בכל חילוקי דינים אלו שלא נתבארו היטב בש"ס.

ולכן היה מקום לומר להלכה (וכך יתכן שסבר הגר"ק) דבחושך גמור לא מועיל ההיכר ובחושך קצת מועיל ההיכר כל שניתן לראות לפי מה שרגיל לראות לפי דרכו בזמן זה ובסומא שכל עניינו בחשיכה המשמעות שלא הטילו עליו להפקיע ממנו היתר ההיכר, אלא שצ"ע אם שייך לחדש גדרים.

האם מותר למכור או לתת מתנה ספר שלו שקיבל מתנה שאינו משתמש בו

הנה בשו"ע או"ח סי' קנג ס"י נזכר שיש מחלוקת אם יחיד מותר למכור ספר שלו, ונהגו להקל בזה כמ"ש הד"מ שם סק"ו והא"ר שם.

וכתב במשנ"ב לעיל שם סקי"א בשם הא"ר בטעם המנהג להקל בזה (ועיקר המנהג דמיירי ביה המשנ"ב שם הוא למכור ספר ליקח ספר עי' להלן בביאור שאר דבריו שם מש"כ בשם הט"ז) משום דסמכי' על דעת המקילין בשו"ע.

וצע"ק דהרי מבואר במשנ"ב שם ס"ק ס' בשם העו"ת והא"ר דגם לדעה המקילה למכור מ"מ אין סימן ברכה, ובאמת בא"ר הובאו ב' עניינים אלו יחד, דהמנהג להקל אבל אין בזה סימן ברכה, ובאמת במשנ"ב שם בסקי"א ציין למש"כ במשנ"ב בס"י ואולי כוונתו לזה (או דכוונתו למש"כ המשנ"ב בסוף ס"י בהיתר למכור ס"ת לקנות גמרא ופירושיהן אם צריך (ויבא להלן), ולהלן אכתוב עוד ביאור אחר בענין זה.

ויש לציין דגם מכירת בתו הוא היתר גמור, ואמרי' בגמ' כז ע"א ומכר ס"ת או בתו אינו רואה סימן ברכה, וגם בלאו הכי לא משמע דבמכירת ס"ת שאינו רואה סימן ברכה דברשע שעבר איסורא מיירי ומכר הס"ת שלא כדין, אם כי שם מיירי במי שאין לו מה יאכל דיש שנקטו בדעת הירושלמי שהוא היתר מצד עצמו כמו במוכר ללמוד תורה [ועי"ש נמארי ובהגמ"י על הרמז"ס פ"י מהל' ס"ת ה"ב].

ולענין למכור הספר כדי לקנות במעות ספר אחר, הנה בגמ' שם הנידון אם מותר למכור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ס"ת ישן לקנות בו חדש הוא אבעיא דלא איפשטא, ובפוסקים יש דעות בזה (הובאו באו"ח סי' קנג ס"ד ובמשנ"ב שם), וממילא יש מקום לומר דלענין סימן ברכה בלבד סמכי' על הספק בזה שהוא רק ספק ולא ודאי, אם אין בזה מצד איסורא (דסמכי' על המקילין וכו"ל, ואפי' אם נחשוש לדעת המחמירים מ"מ עכשיו הוא כבר ס"ס דהוא לקנות ספר אחר), ומאידך גיסא עי"ש במשנ"ב סקי"א שהכריע כהאחרונים דגם המתירים לא התירו לכתחילה עי"ש.

ובחוט שני ריבית עמ' קסב כתב דלמכור ספר לצורך ספר אחר נוהגים להקל משום דהוא אבעיא דלא איפשטא לגבי ס"ת וממילא לגבי שאר ספרים הקילו (ויש לציין להא"ר שצידד דבשאר ספרים לכו"ע מותר ליחיד למכור), וכן נזכר היתר כזה בפלא יועץ ערך ספר שכשיש לו ב' ספרים אינו יכול למכור הספר המיותר אבל יכול למכור ולקנות ספר אחר תחתיו. וצל"ע דבמשנ"ב סי' קנג סקכ"ד ובשעה"צ סקט"ו מבואר דאפי' להעלות לקדושה חמורה או ללמוד תורה אין ראוי אם יש אפשרות להשיג ממון אחר, וגם בשו"ע יו"ד סי' ער מבואר לכאור' כן דאפי' למכור ללמוד תורה מותר רק אם אין לו להשיג ממון אחר, ועי' להלן.

ויש להוסיף בדעת החוט שני דאם מוכר ספר נביא (וכ"ש גמרא) כדי לקנות ספר חמשה חומשי תורה יש לדמותו למוכר ספר נביא לקנות בו ס"ת כדי להשתמש בו, ואע"ג דלענין ספרים מודפסים יש דעות, מ"מ במשנ"ב סי' רמ בשם הפמ"ג משמע דנקט דמודפס הוא כספר גמור, ואף דלענין חילוקים בין נביא לתורה י"ל דנאמרו רק לגבי ספר כשר בקלף, מ"מ הא לענין חומרא מחמרי' בזה, שלא להניח נביא מודפס ע"ג ספר של חמשה חומשי תורה מודפס, וא"כ בניד"ד ה"ה שאפשר לומר כן כצירוף.

ואין לטעון ולומר דיש צד שהס"ת בעצם הוא דבר שא"א למוכרו, אין לומר כן, דבגמ' שם מוכח דהצד שלא למכור הוא משום דליכא לעילויי עילויא אחרינא, עי"ש בגמ' וברש"י, ולכן לו יצויר שיש ספר שיש אפשרות למוכרו כדי לעילויי עילויא אחרינא של קדושה שרי.

ובמשנ"ב סי' קנג סקי"א הובא שהט"ז כ' בטעם המנהג הנ"ל דבדידן כל ספר שאדם קונה מתחילה דעתו שיהיה אצלו כשיצטרך לו ויש להוסיף דבנידון שמתחילה קבלו כמתנה ולא היה צריך לו כלל בודאי שיותר שייך סברא זו.

והמדקדק היטב בלשון המשנ"ב שם יראה דעיקר הבאתו דברי הט"ז הוא לענין למכור ספר כדי לקנות ספר אחר בדמיו, חדא דע"ז קאי לעיל מינה, ועוד ממש"כ בתחילת הדברים אנו רואין הרבה מוכרים ספרים ולוקחין אחרים בדמיהם, ועוד שסיים שם ובאם יזדמן לו יותר יפה ימכור זה ויקח היפה וכו', ומבואר מכ"ז דלא מיירי על מכירה להשתמש במעות, ואע"ג שכתב כל זמן שיצטרך לו יש לומר דסמך על מה שמפרש דהיינו לקנות אחרים בדמיהם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אמנם לולי דברי הט"ז משמע שם במשנ"ב שאסור למכור ספר מודפס ליקח בו ספר אחר, עי"ש שכתב לעיל מינה שאסור למכור שום קדושה וכו' וכתב שם בשעה"צ בין ס"ת בין דבר אחר, ועוד דנתבאר שהט"ז בא ליישב מנהג זה משמע דלולי יישוב זה סבר שהוא אסור.

והמנהג שהביא המשנ"ב בס"ק סא בשם המג"א הוא אופן שיש בו תרי חומרי יותר מהמנהג שהביא בשם הט"ז בס"ק יא, הא' דבס"ק סא מיירי בס"ת והב' דמיירי שמשמשים בדמיהן ומשמע לצורך חולין וכל מה שכ' שם הוא ליישב המנהג, דאם הוא היתר גמור לא היה צריך לדבריו בסקי"א הנ"ל ביישוב שכתב במנהג בשם הט"ז והא"ר (א"נ שמא עיקר תנאי ב"ד שייך בתשמישי ציבור כמו ס"ת גם אם הוא של יחיד מ"מ תשמיש ציבור הוא וממילא עדיין נצרך להיתר בסקי"א דמיירי בשאר ספרים, וקצת דוחק). והנראה בזה דבס"ק סא אזיל כפי שי' המקילים במכירת ס"ת ומחמירים בהקדישו לציבור ומבאר שיש תנאי לומר שלא נמכר לציבור [וכן מצאנו צמח"א שהוא מקור המשנ"ב] משא"כ בסקי"א מיירי לשי' המחמירים בכל גווני ולכן הוצרך לתנאי שעצם מה שקנה הספר הוא על דעת למוכרו וכן מוכח ממה שבסקי"א הביא אחר טעם הט"ז את טעם הא"ר שההיתר הוא מטעם דקי"ל כהמקילין בשו"ע ס"י ואולי מטעם זה גופא למד שההיתר של טעם הט"ז הוא רק בקונה ספרים אחרים כיון דמ"מ נתפס קדושה במעות וצל"ע.

ויש שנקטו דספר שאינו עומד לשימוש אינו בכלל האיסור (עי' אג"מ יו"ד ח"א א' סי' קסג עמ' שכו ועי"ש או"ח ח"א א' סי' עב), וביאור הדבר דלהסוברים שהוא דין בס"ת א"כ ממ"נ אינו שייך כאן, והסוברים שהוא דין בספר הנלמד א"כ דעת הפרישה ביו"ד סי' ע"ר (ועי"ש ש"ך וט"ז ובאה"ג) שספר שאינו משמש ללימוד אינו בכלל כתיבת ס"ת והא' בהא' תליא, אולם עי' בפלא יועץ שם מש"כ כנגד מכירת ספר מיותר, וציין מקור לדבריו מספר חסידים, וכך פשטא דגמ' במגילה כז ע"א דאמרי' אין מוכרין ס"ת אע"פ שאינו צריך לו ומשמע אע"פ שאינו משתמש בו ואינו עתיד להשתמש בזה ואע"פ שיש לו ספר תורה אחר נאה ממנו.

וגם בירושלמי ספ"ג דבכורים אי' תני המוכר ס"ת של אביו אינו רואה סימן ברכה לעולם, ומה דנקט אביו משום דשלו הוא צריך אבל של אביו מיותר לו משום שכבר יש לו ס"ת, ועוד ממשיך שם וכל המקיים ס"ת בתוך ביתו עליו הכתוב אומר הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד ע"כ, ומשמע דעצם מה שמקיים את הס"ת בביתו היא המצוה והוא היפך המוכר של אבותיו.

יש לצרף בזה עוד דבמשנ"ב שם ס"ק סב כ' בשם האחרונים דאפילו בס"ת אם קנה מתחלה הס"ת כדי למכרה וכ"ש אם קבלה בחוב פשוט דמותר למכרה לכ"ע ולהשתמש בדמיה למה שירצה ע"כ, ואמנם המשנ"ב מיירי במי שקיבל והיה פשוט לו שצריך הכסף ולא היה צריך הספר, ובניד"ד שקיבל הספר במתנה לא זוכר מה התכוון לעשות בו, אבל גם אם לא חשב כלום במשנ"ב בהל' ציצית ע"פ הגמ' ברפ"ק דזבחים נקט שהוא ספק אם אמרי' הוכיח סופו על תחילתו במחשבה, ואם חשב להשתמש בו יש כאן רק ספק, ובספק סימן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ברכה יש יותר מקום לומר שמותר להקל.

יש לצרף כאן עוד צירוף נוסף דהרי מותר למכור ס"ת ללמוד תורה ולישא אשה [גמ' שם ושו"ע שם] והפמ"ג נסתפק אם לקנות גמרא ופירושיהן ללמוד הוא בכלל למכור ללמוד תורה, והובא במשנ"ב ס"ק סג, וכשצריך לזה משמע דנוטים המשנ"ב והפמ"ג להתיר ולא הכריעו, וא"כ בצירוף כל הני צירופים יש להתיר.

[וצע"ק קצת דבזמנם כיון שהיו לומדים מס"ת כמבואר בפרישה ביו"ד שם ועוד א"כ בגמ' דאמרי' מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש ומשמע שהחדש נצרך כי הוא טוב ללימוד מן הישן כמ"ש אא"ז הרע"א במכתבו שספר נאה קל ללימוד וגם יש בזה הידור מצוה כמ"ש בשבת קלג ע"ב, א"כ למה לא חשיב מוכר ללמוד תורה, ואולי חזי' מזה דלא כל תוספת בספר יש צד להחשיב כלמוד תורה אלא רק כשלא יוכל ללמוד בלא המכירה ועכ"פ שיש דבר מה שלא יוכל ללמוד כדמבעי ליה בלא המכירה].

ואדאנתן לזה יש לומר פרפרת קטנה בזה, דהנה עיקר נידון המשנ"ב בסקי"א הוא לגבי המוכרים ספר לקנות ספר, וטעם הט"ז שהביא שם מיירי בזה, אבל טעם הא"ר שהביא שם לכאורה לא איירי דוקא במוכר ספר ליקח ספר, א"כ למה הביא דבריו לענין זה, ואולי הואיל ומיירי הט"ז בכה"ג ה"ה הביא דברי הא"ר ג"כ בכה"ג.

אבל להנ"ל יש מקום לומר ביאור בזה, דהרי במוכר ספר ליקח ספר אין חשש סימן ברכה כיון שמוכר ללמוד תורה, רק דאינו מוכרע דמותר ליחיד למכור כיון שאינו ברור שהוא בכלל למכור ללמוד תורה (וכנ"ל בספקו של המשנ"ב בשם הפמ"ג), אבל אחר דקאמר הא"ר שעיקר המכר שרי כדעת המקילים בשו"ע ממילא לענין הסימן ברכה בזה י"ל דכיון שמוכר לקנות ספר אחר אין בזה חשש סימן ברכה דמאי אולמיה דהאי מהאי דלמה הספר הראשון יבטל סימן ברכה מהספר השני כיון שהוא ג"כ דבר שבקדושה דבשלמא עצם המכירה אין בה סימן הברכה כיון שנהג קצת צד בזיון בספר אבל במה שעשה במעות אין חשש סימן ברכה, כך יתכן לבאר (או בנוסח אחר דמאחר והדברים נוטים דחשיב מוכר ללמוד תורה לכך לענין סימן ברכה לא חשו בזה), ובזה מיושב למה הביא דברי הא"ר רק באופן הנ"ל שמכר ספר לקנות ספר.

ועיינתי בפנים דברי הא"ר ונראה מדבריו דמיירי גם באופן שמוכר שלא לקנות ספר אחר, דכתב שהמנהג כהמקילים בסעי' י' וכן הביא דברי הד"מ סק"ו שהמנהג להקל למכור ספרים, והיינו בכל גווני, וגם רצה הא"ר לצדד דביחיד בשאר ספרים לכו"ע שרי, וגם קאמר שאע"פ שהמנהג להקל מ"מ אין רואה סימן ברכה, והוא מוסיף על הקושי' למה הביאו המשנ"ב רק לענין למכור ספר ליקח ספר אחר, ואילו דבריו שאין רואה סי' ברכה הביא המשנ"ב להלן בסעי' י' על דברי המקילים בשו"ע שם, ולהנ"ל מיושב.

ונראה שלמכור ס"ת ללמוד תורה אין בזה חשש סימן ברכה, דמשמע בגמ' במגילה שם וכן בירושלמי שם דהוא לכתחילה וכ"כ המאירי שם, וכמו"כ מה שאין סימן ברכה נזכר שם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

על מי שמכר כשאינ לו מה יאכל וברמב"ם פ"י מהל' ס"ת ה"ב חילק דבאין לו מה יאכל לא ימכור וללמוד תורה ולישא אשה ימכור חזי' דלא בזה נאמר שלא ימכור, דהרמב"ם למד מה דאמרי' שאין סי' ברכה לענין שלא ימכור ועם כל זה לא נקט שלא ימכור לענין ללמוד תורה ולישא אשה.

ואולי מיושב לפ"ז משה"ק הרמ"ך בהגמ"י על הרמב"ם שם דבאין לו מה יאכל שרי כמ"ש בירושלמי ולהנ"ל מיושב דהרמב"ם לא מיירי מדינא וכמשנ"ת במשנ"ב לעיל דשייך שיהיה מותר ואין סימן ברכה ועי' בד"מ ביו"ד שם שתי' קושיית ההגמ"י באופן אחר ועי"ש בב"ח משכ"ב.

וגם מסברא יש לומר דבמכור ללמוד תורה אין בזה החסרון של סימן ברכה דהרי מה שמתיר הוא מכח שרוצה לעשות מצוה ואינו יכול לעשות באופן אחר.

ולענין אם יכול באופן אחר ורוצה למכור כדי להשתמש במעות ללמוד תורה עי' בשו"ע יו"ד שם ס"א דההיתר ללמוד תורה הוא רק אם אין לו דבר אחר למכור שכ"כ רמב"ם שם וטור שם וסמ"ג עשין כה, וכתב הב"ח הטעם דכשמוכר ס"ת ללמוד תורה במקום דבר אחר שיש לו למכור נראה כמוכר הס"ת כדי לקיים אותו הדבר, ועי' עוד בח"מ באה"ע סי' א סק"א בסופו דלישא אשה היינו ליתום שאין סיפוק בידו בלא זה (אם כי משם אין ראיה גמורה, דשם הענין הוא אם תתבטל הנישואין בלא המכירה וכאן יתבטל הקניה של הספר אם לא יימכר), ועי' עוד בהל' חוה"מ סי' תקמה ס"ג לענין לעשות פרקמטיא כדי להשתמש במעות לצורך חוה"מ כשיש לו מעות (ויעו' עוד מה שכתבתי בזה בתשובתי ד"ה כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים להמתירים האם ההיתר הוא גם כשמקבל הסופר מעות).

היוצא מזה דאמנם אין היתר ברור לזה לכו"ע אבל יש הרבה צירופים וכדלהלן:

א' יש בשו"ע או"ח שם המתירים ליחיד למכור (ויש צד בא"ר דדבשאר ספרים לכו"ע שרי) אם כי לשיטתם אין רואה סימן ברכה.

ב' יש צד רווח בפמ"ג ובמשנ"ב (ונראה שנוטים לזה) שאם צריך ספרים מותר אפי' למכור בזה ס"ת ונראה שלמכור ס"ת ללמוד תורה אין בזה חשש סימן ברכה כנ"ל, אם כי היתר זה הוא כשאכן צריך המעות ואין לו דבר אחר למכור או מעות אחרות פנויות לזה.

ג' דעת הט"ז שהקונה ספרים בזמנו הוא על דעת שאם ירצה ימכרם ויקנה אחרים תחתיהן וגם אם בזמנינו פחות שייך מ"מ בניד"ד שקיבל בחובו יש מקום לומר כן.

ד' אם לא התכוון להשתמש בספר לפי המבואר אין איסור ובניד"ד הוא רק ספק.

ה' דינא דמכירת ספר תורה לקנות ספר תורה הוא דין ספק ואינו מוכרע לאיסור.

ו' אם יקנה ספר חומש במקום נביא ועזה"ד יש יותר מקום לדון להתיר כמשנ"ת.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולכן בניד"ד עכ"פ אם עונה על התנאים דלעיל אין איסור בדבר.

**מי שצריך ורגיל לייבש את הכלים על גבי מייבש הכלים (פלסטיק)
אף שאינו מן ההכרח האם נחשב צריך למקומו כדי לסלק משם כלי
שמלאכתו לאיסור**

לכאור ה

חשיב טלטול לצורך מקומו כיון שרגיל ונפוץ בקרב אנשים לנהוג כן
ויש בזה נוחות מוסכמת, אע"פ שיכול להמנע מזה, וכן במקרים אחרים
של טלטול לצורך מקומו הרי היה יכול להידחק ולשבת במקום אחר
ג"כ.

ובפוסקים נחלקו לגבי כמה אופנים שאינו צריך את המקום ממש אלא שיש לו הפרעה
במקום אם חשיב צורך מקומו, וכן הפוסקים דנו כע"ז לגבי מי שמפריע לו שיש כלי
עבודה על שולחן האכילה בשבת אם חשיב לצורך מקומו (הרחבתי במקו"א בד"ה משחק
חשמלי שעושה רעש שהתינוק מפעילו בשבת ומפריע לסעודה האם מותר להרחיקו מן
התינוק בשבת לצורך מקומו).

ולפו"ר אפשר להביא ראיה לעצם הנידון בגדר צורך מקומו דצורך מקומו אינו רק כשצריך
למקום ממש אלא גם כשצריך לדבר שהמקום הוא שם, מצורך מקומו דהאימום בשו"ע
ובמשנ"ב, רק שבכל מקרה לגופו יש נידונים המשתנים.

ועי' עוד מש"כ בנידון זה בתהל"ד מהדו"ת סי' רעט סקי"ג בהשמטה לסעי' ו, אג"מ ח"ה
סי' כב, שולחן שלמה סי' שח סקי"ג, וביום השבת סי' כג סי"ז ובמ"מ שהובאו שם, ועוד
אחרונים שצינתי בתשובה הנ"ל שדנו בזה.

אבל בכל הנידונים הנ"ל יש חסרון בעצם ההגדרה של לצורך מקומו שאינו צריך ממש את
מקום הדבר, משא"כ בניד"ד שאכן צריך את מקום הדבר ממש וכל הריעותא שיש כאן הוא
רק מחמת שיכול למצוא פתרון בדרך אחרת.

וכן בביצה כח ע"ב נחלקו הראשונים לגבי שפוד אם גדר טלטול שפוד שלא יזיק חשיב
צורך מקומו (עי"ש רמב"ן שנקט דהוא צורך מקומו והמאירי לא נקט כן ויש שכ' גם בדעת
הרשב"א שם כהמאירי), אולם גם להסוברים שם שאינו מוגדר כצורך מקומו הוא רק משום
ששם באמת יכול להשתמש במקום השפוד רק שאין נוח לו להשתמש בזה משא"כ כאן אף
שיכול שלא להשתמש במקום מ"מ במקום עצמו אינו יכול להשתמש כל עוד שיש שם
כלים שמלאכתם לאיסור.

ויעוי' בחי"א כלל סו ס"ד בהיתר דצורך גופו ומקומו משום דגם בחול לא הקצה תשמישים
אלו מדעתו שלפעמים משתמש בהם, ומבואר שהיתר הצורך גופו ומקומו הוא תלוי בדעתו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובשימושיו ולפ"ז יצטרך להיות מותר ככל שהם שימושיו שאין מסיח דעתו מהם (ועי' במשנה אחרונה על המשנ"ב שם בהערה קי דעיקר דברי החי"א אתיא כדעת הב"י והמשנ"ב סק"כ בגדר כלי שמלאכתו לאיסור אבל הגר"א יו"ד סימן רס"ו סק"ג פליג על גדר זה וס"ל דאיסור הטלטול הוא משום גזירת כלים ולא מחמת דאסח דעתיה מיניה עי"ש), וצל"ע.

וכעין דברי החי"א מבואר בכמה ראשונים [עי' רמב"ן ורשב"א וריטב"א ור"ן שנת קכד ע"א וע"ז, רק שחלקם נתבאר דטעם זה אליבא דר' נחמיה דמתיר טלטול כלי היתר רק לצורך גופו ומקומו, ולהגר"א הג"ל לא שייך לדמותם דכלי שמלאכתו להיתר לר' נחמיה י"ל דאינו מחמת חשש איסור ולא דמין דהיתר דצורך מקומו הוא כמו צורך גופו משום שצורך מקומו הוא שימוש הכלי גם בחול כלומר שגם בחול מטלטלו לצורך מקומו, וגם לפי ההגדרה שנזכרה בראשונים הי' צ"ל שתלוי בדעתו ובשימוש.

והחזו"א בסי' מח סקק"ג כתב וז"ל, ומיהו על הרוב אי אפשר לנער במקומו שיהיו נדרסים תחת רגליו והלכך מותר לטלטל הטבלה למקום האשפה או לאבוס או לנער שם וזהו בכלל צריך למקומו המבואר בשו"ע עכ"ל (ועי' בספר וביום השבת שם מה שציין לדברי הרשב"א ועוד ולפי המבואר שם יוצא לכאורה שדברי החזו"א אינם מוסכמים לכו"ע).

ומבואר בדברי החזו"א דמה שנדרסים תחת רגליו הוא ג"כ בכלל צורך מקומו כיון שהמקום יתמלא בזה, ואולי גם המאירי מודה בזה באופן שיצטרך לדרוך על זה, ואפשר דלא מיירי המאירי אלא באופן שיש חשש נזק דהיינו שלא נוח לו להימצא בקרבת השפוד מחמת הנזק אבל כשמקומו הוא מקום השפוד עצמו וה"ה הלכלוך אפשר שהוא ענין אחר.

ומ"מ עדיין אינו דומה לניד"ד שהרי בנדרסין דרך כל העולם שלא נוח להם בזה אע"פ שאין בזה אלא נוחות ולא הכרח הקיום משא"כ בניד"ד המייבש אינו נוחות לכל אחד דיש רבים שאינם צריכים זאת (וצל"ע מה המציאות הרווחת בזה וכמדומה שהוא נפוץ מאוד להשתמש בזה ושמעתי שכמעט בכל בית יש ד"ז).

אולם מצינו דיש דברים שכ' הפוסקים שאם יכול לעשות בדרך היתר אין לו להקל בהיתר של טלטול דבר שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו.

וכן בסי' שט ס"ה מבואר דההיתר לטלטל הדבר לצורך מקומו רק אם א"א בניעור וכמ"ש במאמ"ר שם סק"ח וכן מבואר בדברי הרשב"א בשבת קמב ע"ב כמו שדייק המאמ"ר בשו"ע שם.

וכן בסי' שט במשנ"ב סקי"ב לגבי טלטול כלכלה עם אבן לצורך מקומה מבואר דטעם ההיתר משום שא"א לנערה שם.

וכן במשנ"ב סי' שח סקנ"ז בשם הא"ר לגבי אופן שיכול לעשות בלא לטלטל דבר איסור לצורך מקומו שיעשה כן.

וצל"ע עד כמה צריך להתאמץ בשביל להמנע מטלטול הדבר לצורך מקומו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אולם הדברים הנ"ל הם דברים שאם יעשה בדרך היתר יוכל להשתמש במקום האיסור בלא לטלטלו, או בנוסח אחר יקבל את אותה התוצאה שרוצה לקבל, משא"כ בנדר"ד שרוצים לבקשו שיסתלק ממקום האיסור וזה כבר ענין אחר.

ובסוגי' שקולו שותא מקמי כהנא בשבת קכד ע"ב אין הכרח לענייננו דהמרדכי ברמז תרמה מפרש שלא היה יכול לעבור דרך שם בלא שיסלקוהו וגם לפרש"י שיישב רב כהנא שם אפשר שלא היה מקום אחר מלבד זה.

ובשם החזו"א ראיתי (ארחות שבת פי"ט הערה מא, הגר"י זילברשטיין ווי העמודים חמ"ג סי' כ) שמועה לענין תפילין שנפלו בשבת שירימם על מנת לישב על מקומם, וחזי' דבכה"ג לא אמרי' שיכול בלא זה, אבל יש לומר דשם מאחר שרוצה לשבת במקום התפילין כדי להצילם ממילא חשיב שרוצה לשבת דוקא שם, וגם שם אפשר שצירף גם דיש כאן ביזוי התפילין וגם די"א שתפילין אינם מוקצה.

ובאמת מצינו באחרונים שדנו בהערמה לצורך גופו (עי' מג"א ומחה"ש סי' שח סק"ח ושם במחה"ש נזכר הערמה ועי"ש מש"כ בזה, ועי"ש במשנ"ב סקט"ז אלא דשם לא הזכיר הערמה, ועי' תהל"ד), ויש שכתבו דשרי רק במקום הפסד ויש שכתבו דהערמה שרי גם בצורך מקומו (מ"כ בשם שבט הלוי), ויש שכתבו דבצורך מקומו לא הותר (עי' אז נדברו ח"א סי' סד וחי"א סי' כא), ויש לציין שכ"כ במקור חיים להחזו"י סי' שח סל"ו דלא הותר הערמה לצורך מקומו [אם כי לא נתאר מה דעתו לענין נזק גופו דהמחה"ש הנ"ל, ויש לציין דלדעת הראשונים דלעיל נשנת קנד נזק מקומו הוא לא גרע מנזק גופו ולע"ז א"ס יש סכנא לחלק לענין הערמה דנזק מקומו אין היכר כ"כ שהוא לנזק מקומו ולע"ז], ומ"מ גם להסוברים שבהערמה אסור, אין הכרח לומר שכאן חשיב כהערמה דהרי באמת היה עושה כך בחול וכהגדרה דלעיל בשם החי"א, ואדרבה לשון המקור חיים הוא אסור להערים לחשוב לעשות שום תשמיש במקומו של המוקצה ולטלטלו לצורך מקומו ע"כ, ויש לפרש דדוקא באופן זה שמחשב בדרך הערמה אסור אבל עצם מה שהיה יכול להסתדר בלא זה אינו אוסר.

ומ"מ קשה מאוד לומר דיש דין שאם יכול להסתדר לא חשיב צורך מקומו דהו"ל לתנא למתני לה שבכל צורך מקומו טוב שיסתלק במידת האפשר, וגם מהחי"א כן משמע שהוא היתר גמור כמשנ"ת וגם דבלא"ה יש מתירין אפי' בהערמה.

וכן מצאתי כדברינו בבאר משה ח"א סי' כא דמה שיכול ללכת לחדר אחר ולסדר שם לא חשיב שמתבטל ההיתר דצורך מקומו, אבל גוף ראייתו הראשונה מדין קנה בסי' שח סט"ז צ"ב דשם ממ"נ אם יכול לטלטל ההיתר בלא האיסור הרי צריך לעשות כן כמו שהוכחנו לעיל מכ"מ וילמוד סתום מן המפורש, ועכ"פ לדעת הא"ר דלעיל והמאמ"ר ושכן מבואר ברשב"א כמשנ"ת.

שיטת הגרי"ח זוננפלד בזמן קימה בזמנינו

במקור
א

הזכרתי שיטת הגרי"ח זוננפלד שיש מקום ללמד זכות על המאחרים זמן ק"ש בזמנינו עכ"פ בדיעבד כיון שנשתנה זמן הקימה, וכתב שם דאם אין ישראל נביאים בני נביאים הם, וצ"ב דהרי אם נלמד ממנהג המאחרים שאינם מקפידים על זמן ק"ש א"כ הרי גם אינם מקפידים על זמן תפילה והרי זה לא מצינו דתליא בזמן קימה אלא בתמיד של שחר שהיה קרב בד' שעות, ותמוה שכוונתו ליישב שהם נהגו כרבנן ועי' בט"ז ר"ס פט סק"א.

השלמה להערה בדעת הגרי"ח זוננפלד בזמן קימה

לענין הקושיא על הגרי"ח היינו על מה שטען שיש ללמוד ממנהג העולם, וע"ז הקשיתי הקושי' הנ"ל דהרי במנהגם לענין זמן תפילה תי' זה לא יועיל ועי' מש"ש, אבל לגוף דבריו כבר דנתי בכמ"ק.

השלמה לבירור זמן ק"ש בזמנינו

הנה השיטה הסוברת שבזמנינו השתנה זמן ק"ש תצטרך לנקוט שבזמן חז"ל והפוסקים לא קמו איש משנתו אחר ג' שעות שביום, וגם בזה משמע שרק המלכים קמו ולא שאר בני"א (והנידון אם להסתמך על מלכים או לא), והרי במתני' דאבות פ"ג מ"י תנן ר' דוסא בן הרכינס אומר שינה של שחרית מוציאה את האדם מן עולם, ומבואר במפרשים דהיינו מצד שמפסידין זמן ק"ש ותפילה, (ור' דוסא בן הרכינס קדים לכל התנאים בזמן עי' ביבמות טו ע"א ובירושלמי ספ"ק דיבמות ואכה"מ), ומבואר שגם בזמנם היתה תופעה כזו, והיעב"ץ בספרו ההאבקות שבא לפרש דרכיו של אדם שהיה רשע כתב עליו שהעידו עליו שישן עד שעה מאוחרת שביום והפסיד זמן ק"ש ותפילה, ומסתמא שלא היה האדם היחיד שעשה כן, ועוד יש להעיר דכבר מכמה דורות אין ידוע על מי שעומד בג' שעות שביום ומהו שיעור זה דסמכו על זה כל הראשונים ונו"כ השו"ע ללא יוצא מן הכלל אפי' בדאורייתא אם נימא שהדבר משתנה מזמן לזמן, ושמא באמת ובקומך נמדד לפי שעת קימה של כל אדם בזמן מ"ת כעין מש"כ החזו"א לגבי טריפות, וכמדומה שבמאמרי הנדפס בקובץ מחזיק ברכה כתבתי ליישב באופן אחר דרך דבר שהוא שינוי זמן ביום המועיל לקימה משנה את הזמן קימה ומלכים עומדים בג' שעות משום שהחמה בגובה אז (ומלכים הם אנשים העושים דבריהם עם טעם ולא ישנים הרבה מחמת עצלות גרידא, אבל זה אחד מהדברים שעושים דרך תענוג שעומדים בג' שעות עי' ברכות ד ע"א, וכה"ג מצינו בר"פ ערבי פסחים שאגריפס המלך אוכל בט' שעות שביום) ולכך מלכי מזרח ומערב משתחווים לחמה בתלת שעי קמייתא כמ"ש בברכות ז ע"א, אבל שאר המשנה את קימתו שלא מחמת היום לא מתחשבי' בזה.

עוד השלמה חדשה לענין זמן קריאת שמע בזמנינו (133014)

מה שהעיר כת"ר שיש בזמנינו שקמים מאוחר יותר לענ"ד בסופו של דבר אינו שונה מזמנם שגם היו שקמו מאוחר בזמנם כמו שציינתי מהמקורות, אף אם היו פחות מזמנינו, מ"מ הדבר היה מצוי, ומאידך מלכים אף שהם מיעוטא דמיעוטא מתחשבים במנהגם ומודדים לפי מנהגם זמן ק"ש, והענין הוא לענ"ד דכל מי שיש לו טעם ע"פ מנהג ברור ומסביר למה עומד מאוחר מחמת גינוני מלכות שהם טבועים בטבע או משום שיש לזה טעם ע"פ מהלכי החמה כמו שנתבאר (או בצירוף שני הטעמים יחד דבעי' שיהיה מנהג ברור ומנהג שיש לו טעם ברור) הוא בכלל זמן קימה וה"ה כל אחד שיתמנה למלך יעמוד בג' שעות ויאכל בט' שעות (מלבד מי שבא למדרגת דוד שגם בלילה לא היה ישן מלבד כשינת הסוס), אבל מי שעומד מאוחר מחמת שאינו בן תרבות בטלה דעתו ואין זמן קימה נמדד לפי מנהג כזה ועדיין צ"ע מהך סוגי' דברכות ט' שציינתי.

לגבי דברי כת"ר שהמשניות על הקלעים נשנו בימי משה יש לציין שכ"כ התפא"י בזבחים פ"ה סקכ"ד ובמכות פ"ג סקכ"ג וטענתו בזבחים שם משום שכל הפרק בלא פלוגתא ועי' מה שכתבו בזה וכבר העירו דיש שם כמה משניות שם שיש בהם פלוגתא ורק נאמרו בסתמא [ועי' נפהמ"ש להרמז"ס בהקדמה מש"כ על פלוגתא דהללמ"מ וגם על זה כנר הקשו], ומ"מ גם טענתו שהמשנה נאמרה בסתמא לא שייכא לניד"ד דדין ג' שעות לא נאמר בסתמא כמבואר בפ"ק דברכות מ"ב שהיא דעת ר' יהושע.



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