



- שבוע 90 5
- מי שלא ימפיק להתעמק במלית גדול בעטיפת הישמעאלים האם יכרך עליו להתעמק בציצית או על מצוות ציצית 5
- האוכל דבר מאכל שהכל ורוצה לשתות אחר כך האם מסתמא אמר' שדעתו על זה 13
- האם מותר לסלסל או לסדר פירות מצוה בשבת 16
- האם יש מצוות סיפור יציאת מצרים לבנו כל השנה דרך שאלה ותשובה 18
- היאך הש"ץ יכול להוציא הציבור במודים בזמן שהציבור אומר מודים דרבנן 21
- מנהגי בעל יולדת בעליה לתורה וקריאת פסוקי יולדת 26
- הנשבע שבועה שאוכל כבר זו ושוב נשבע שבועה שלא אוכלנה האם מחוייב לאוכלה או רק מוטב לאוכלה 33
- מי שלא הניח תפילין כלל באותו היום האם יכול להניח תפילין בין השמשות או בלילה עם ברכה או בלא ברכה 34
- מי שיצא באזעקה למקלט האם חשיב שיצא לבית אחר לענין קידוש ולענין שינוי מקום בברכה 37
- גננת העושה עיסה כדי לחלק לעיסות קודם אפיה ולהקנות לתלמידות כל אחת כיכר אחד פחות מכשיעור לאחר אפיה האם חשיב כעל מנת לחלק קודם אפיה או לאחר אפיה 38
- פתח וחרטה בהתרת נדרים האם צריכים להיות דוקא דרך שאלה ותשובה או שדי שיאמר הנודר הכל מעצמו 44
- האם מותר לגזור תמונות לאוסף תמונות מתוך עלון דברי תורה 48
- המחמיר לבדוק כל השריפות בבהמה האם יש בזה חידור למצוה מן המובחר 49

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 56 האם מותר לספור בני אדם במחשבה
- 58 האם ראוי לתת ספר תורה במתנה
- מי שלא המתין עד שיאכל המכרד ואכל קודם לכן האם עבר איסור בדיני ברכות או רק בדיני דרך ארץ
- 63 והאם בעיניו שיכלע המכרד ממש
- 70 פתח לסלון עם מזוזה לימין הנכנס לסלון האם בחדר מאחור יש סכנת מוסיקין
- 72 תחנת החשמל נהרסה במלחמה על ידי כלי נשק האם יש לברך דיין האמת
- מה שיעור גובה פתח גבוה שאין להניח המזוזה כנגד כתפיו וכאיזה גובה יש להניח המזוזה בפתח גבוה
- 74

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

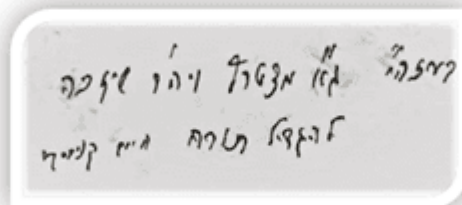
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בסו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה
ויברלחם"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"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש בתחליף 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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

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 ריחטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל לתקן הדברים להבא, ושניאות מי יבין.

מי שלא יספיק להתעטף בטלית גדול כעטיפת הישמעאלים האם יברך עליו להתעטף בציצית או על מצוות ציצית

(א)

מצוי בש"ץ שצריך ללבוש טליתו ולהתחיל מיד לומר קדיש או לקרות בתורה או להתכבד באיזה כיבוד לצורך הקהל, ולא יספיק להתעטף כעטיפת ישמעאלים ולשהות כך מעוטף כדי הילוך ד' אמות.

ויש לדון במצב כזה שהוא שעת הדחק ואינו יכול להרוויח כל הדעות דהיינו שלא ירויח הדעות שצריך להתעטף כעטיפת הישמעאלים אלא רק השיטות שצריך עיטוף הראש בלבד, האם עדיף שיברך על מצוות ציצית כמו שאנו מברכים על טלית קטן למנהגנו, או דילמא שכיון שעיקר לבישתו בדרך עיטוף (עכ"פ אם מכסה ראשו) א"כ בשעת הדחק יותר טוב שיסמוך על הדעות ששייך לברך להתעטף על העיטוף לחוד.

וכעין זה במקרה שהוא בחור מסתמא גם לא יניח הטלית על ראשו כלל ואז מניח על עצמו הטלית גדול בעיטוף הגוף בלא עיטוף הראש, ובזה תלוי בנידון אחר, דמה שמנהגינו לברך על מצוות ציצית בטלית קטן האם הוא משום שאינו דרך עיטוף כלל, או דכל לבישה שאין בו עיטוף הראש מברך עליו על מצוות ציצית.

(ב) במשנ"ב סי' ח סק"ו מבואר דמעיקר הדין קי"ל כהדעות שא"צ עיטוף וכן מבואר עוד בסק"ג שעוטף הגוף הוא עיקר העיטוף, אבל בסק"ז שם בביאור דברי השו"ע כתב דלחשוש לדעת הפוסקים שמצריכים עיטוף נהגו לעשות העיטוף וכתב שם הטעם בסק"ח דהעיקר בשעת לבישה, וכע"ז לעיל מינה סק"ד כתב בשם החי"א כלל יב סעי' ג דעכ"פ יעמוד ד' אמות בכיסוי הראש, וכדי לצאת כל הדעות כתב שם בשם הב"י צורת העיטוף שיש לעשות כדי לחשוש לכל הדעות.

והנה בפוסקים שחששו שלא לברך להתעטף על בגד שאין בו עיטוף [עכ"פ נגד שאין בו אפי' כיסוי הראש כמו טלית קטן] מצינו ב' דעות (עי' בב"י כאן ושאר נו"כ), דמצינו מהראשונים שסברו שאין בזה מצוה כלל (והיא דעת הא"ז שהובאה בב"י כאן בשם התה"ד ח"א סי' מה), ומאידך גיסא יש שסברו שיש בזה מצוה אבל אין ברכתו להתעטף כיון שאינו דרך עיטוף (עי' מנהג ספרד שהובא בתשב"ץ ח"ב סי' מ ועי' דעת מהר"ם בתה"ד שם).

(ודעת הרמ"א לקמן בסעי' ו לענין טלית קטן שאין בו עיטוף הראש כלל אפי' לא עטיפה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שאינה כעטיפת הישמעאלים שמברך על מצות ציצית, ומ"מ גם בזה יש מהראשונים שהזכירו ברכה זו בתורת מצוה ויש שהזכירו ברכה זו רק שמברך על מה שנתן לנו הקב"ה המצוה עי' בד"מ סק"ה, וכנראה החשיבוהו כברכה על המנהג, ועי' עוד להלן מה שאביא מהד"מ סק"ד).

ולא נתבאר להדיא בדברי המשנ"ב הנ"ל בטעם מה שעיקר ההידור בעיטוף הוא בשעת הלבישה, מה הטעם בה.

דמחד גיסא י"ל שמחמת חומר לא תשא דברכה לבטלה יש להחמיר ולחשוש כל הדעות שלא לברך אם אינו מקיים את המצוה לדעת האו"ז.

ומאידך גיסא י"ל דלא חיישי' לדעת האו"ז שיש עיכוב מצד המצוה עצמה אלא הוא רק תנאי בנוסח הברכה שיקיים את המצוה באופן הנזכר בנוסח שמברך, דחיישי' להדעות שא"א לברך לשון עיטוף בלא עיטוף שלא יאמר בברכה דבר שאינו עושה, ולכך בעי' שלפחות בשעת הברכה יתעטף ד' אמות [אצל נד זה מיישג רק למה נט"ג יכסה ראשו ד"א אצל אינו מיישג למה לא די כמה שמצריך על מצוות על ט"ק ולא סגי לכתחילה אם אינו עושה בדרך עיטוף ממש, אם לא דימא דכזה חיישי' לדעת מהר"ם בתה"ד שם שאין צרכה על מצוות ציצית נט"ק אלא להתלכס ציצית או כע"ז דעת התשנ"ז דח"צ ס' מ דאפשר לזכר להתעטף נט"ק].

או יתכן לומר בנוסח אחר דאפשר דחיישי' להדעות דבעי' עיטוף כדי לקיים מצוות ציצית, אי נמי דרק חיישי' להדעות דבעי' עיטוף לצורך הברכה, רק דהגדרת עיטוף הוא שפעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש כלשון השו"ע ריש סי' ח' ס"ב וממילא סגי דאזלי' כפי שעת הלבישה שאז הוא זמן העיטוף ואח"כ הוא המשך הלבישה בדרך המתעטפים שלפעמים מתעטפים בצורה כזאת וכזאת ומה שאח"כ לובש בדרך הלובשים סגי גם אח"כ.

ועי' בד"מ סק"א בשם הנ"י שבשעת המצוה יש לעמוד ומשמע מלשונו דעיקר המצוה בשעת הלבישה (ועי' במשנ"ב בריש הסי' לגבי עמידה).

וכדברי הד"מ הנ"ל נתבאר יותר בתה"ד שם שעיקר המצוה מקיימין בשיעור הליכה דד' אמות שבתחילת הלבישה, ולכך סגי שהעמידה תהיה רק אז עי"ש ודבריו צריכין ביאור.

ויתכן לבאר בדבריו דזה פשיטא שמי שגם מי שלבש ציצית כל היום א"א לו לעמוד כל היום, וכמו"כ זה פשיטא שאין להסיר את הציצית בזמן שאינו בעמידה, אף דהמצוות בעמידה, אך אין זה לעיכובא.

ומ"מ ד' אמות הראשונות הם עיקר מה שעוסק בקיום המצוה ולכך אז צריך לעמוד אבל מה שלובש אח"כ הוא לרווחא דמילתא כדי לקיים המצוה בכל שעה ואין עסוק אז בקיום המצוה, ולכן א"צ לעמוד אז.

אבל התה"ד שם כתב עוד וא"ת לפי דעת או"ז אין שום מצוה במה שהוא לבוש בציצית כשהוא בצוארו, י"ל דאין קפידא כ"כ רק על תחילת חיוב המצוה ולא על שיהוי המצוה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

עכ"ל, והביא הך ראייה מעמידה שמצינו שא"צ לעמוד אלא בתחילת הלבישה כדי הילוך ד' אמות.

וזה צ"ב דהרי האו"ז סבר שאין בזה צורת מצוות ציצית, ומה הדמיון לעמידה שאינה לעיכובא כלל.

ואמנם יתכן לומר דסובר דבאמת אין מקיים בזה מצוות ציצית אח"כ ומשאר עליו הציצית רק מחמת וראיתם אותו, וכמו שכתב שם בזה"ל, וה"נ לא קפדינן אעיטוף בציצית אלא בתחילתו, וטעם יפה הוא, שהרי ציצית לאו חובת הגוף הוא, אלא שאנו מכניסין עצמינו לחיוב לעשות בגד שיש לו ד' כנפים, ובשיעור המיעוט נפקינן בה י"ח, ומה ששוהין בו כל היום היינו כדי להסתכל תדיר בציצית כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם ע"כ, ומשמע דבאמת לדעת האו"ז מקיים המצוה רק בזמן הלבישה ואח"כ כבר לא.

א"נ ר"ל כמ"ש החזו"א סי' ג סקל"ז ע"פ הבהגר"א בסי' ח שרק מחמת הברכה מחמרי' להשיטות בזמן הברכה ללבוש, (וכן בתה"ד לעיל מסברא הוקשה לו שיטת האו"ז), והדמיון לעמידה אפשר דכמו שעמידה אינה לעיכובא הלכך גם דעת הא"ז כיון דלדידן אינו לעיכובא אלא לרווחא דמילתא לברכה לכך לא חיישי' אחר שיצא יד"ח, אבל מאידך גיסא אפשר דלעולם מקיים בזה המצוה, ולרווחא דמילתא קאמר דגם להאו"ז מרויח במה שהציצית הם לראיה בכל היום הלכך לא חשיב דעביד כנגד דעת האו"ז במה שמשאר עליו הציצית כל היום אף שהוא שלא בדרך עיטוף, אולם שוב נראה דהחזו"א הבין בתה"ד גופיה דס"ל דאזלי' בתר התחלה ואח"כ ממשיך המצוה אלא שהחזו"א השאיר דברי התה"ד בצע"ג (ועי' גם בב"י שכתב בשם התה"ד שהביא קצת ראייה לדבר ומשמע שלא הסכים שהוא מוכרח מה שהשוה התה"ד עמידה בד' אמות לנידון דידן).

או יתכן לבאר לפמש"כ המחבר בשו"ע דדרך הלבישה פעמים בכיסוי הראש ופעמים בגילוי הראש א"כ גם הא"ז שסובר שהעיטוף הוא תנאי בלבישה יסבור דהוא תנאי שיהיה גם בעטיפה אבל לא שיהיה כל הזמן בעטיפה, וכיון שלבש בעטיפה כדי הילוך ד' אמות סגי בזה כיון שעיקר המצוה בזמן העיטוף ד' אמות וכנ"ל.

ג) ובשו"ע מצינו ב' סעיפים נפרדים לענין העיטוף, דבסעי' ב' כתב השו"ע דדרך הוא פעמים בגילוי הראש פעמים בכיסוי ונכון שיכסה ראשו בטלית ולכאורה היינו לחשוש להמחמירים בכיסוי הראש דבעי' שהטלית תכסה גם ראשו, ובסעי' ג' אח"כ כתב אח"כ דטוב להניח אותו על ראשו ולהתעטף בו וכו'.

ויש לדון האם הם ב' עניינים נפרדים, דהיינו הנחה על הראש לחוד וצורת עיטוף לחוד, או דילמא דהיינו הך שהעיטוף מצריך הנחה על הראש והנחה על הראש מקיים בזה העיטוף.

ובסעי' ב' משמע לפו"ר (ועי' להלן מה למסקנא) שאם יניח על ראשו ולא יתעטף לכה"פ מרויח חומרת החי"א לחשוש הסוברים שצריך להיות גם על הראש.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אבל יש לדון להיפך כשמתעטף גופו בלבד ולא ראשו האם מרוויח בזה הצד שמצריך עיטוף או דילמא דעיטוף בלא הראש בודאי לאו עיטוף הוא.

[ועי' גם מנהג מהר"ם המובא בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' מ דג"כ משמע דהסוברים דבעי' עיטוף ממש בעי' על הראש דוקא, ובענין לשון המרדכי בב"י כאן יש לדון דנראה דרוב דברי המרדכי נאמרו בענין הבגדים הקטנים מאוד דאינם מכסים הגוף ובוזה בא בטענה שאינם מכסים הגוף וגם אינם מכסים הראש דאפשר שגם הראש צריך ולא נתבאר להדיא אם טען כן לפי הצד דבעי' צורת עיטוף או גם אם לא בעי' דוקא צורת עיטוף, אבל אח"כ כתב וסימן לדבר שאנו מברכין להתעטף בציצית וגם באבל מצינו עיטוף הראש, אבל גם שם לא מצינו חילוק אם עיקר כוונתו דבעי' צורת עיטוף או דרך מביא ראייה דבעי' כיסוי הראש ג"כ, ויותר נראה כהצד השני וא"כ מצינו מקור לכיסוי הראש בלא צורת עיטוף, ואפשר דמהר"ם מודה דעיקר העיטוף לשיטתו הוא בהנחה גם על הראש עי' בלשון התשב"ץ שם משמו].

ובשו"ע סעי' ג' בדין עיטוף מבואר להדיא דצורת העיטוף הנצרכת היא על הראש, ומשמע דלא היה צד לעשות עיטוף בלא הראש והוא כהצד השני בספק זה.

ובתה"ד ח"א סי' מה הביא שהיה מנהג קצת ת"ח שדקדקו שיהיה דרך עיטוף בצוואר והוא עצמו חלק עליהם ונקט דלפי הצד דבעי' עיטוף לא סגי במה שעושה דרך עיטוף אלא בעי' הראש עם הגוף, ומבואר בזה דיש צד דמהני מה שהוא דרך עיטוף אף שאינו על הראש והתה"ד חלק על זה וגם השו"ע לא הביא צד חולק על התה"ד.

ועי' בב"י כאן בשם המרדכי סי' תתקמג דיש צד דבלא שהציצית על ראשו אינו מקיים מצוות ציצית אבל יש לדון שהוא מצד עיטוף וכמו שמבואר בדברי התה"ד הנ"ל וגם במרדכי שם ציין לסוגי' דמו"ק לענין עטיפת הראש א"כ יש לומר שהוא מצד עיטוף.

ולהלן יבואר דגם בסעי' ב' אין ראייה דא"צ עיטוף כיון דבטלית גדול מיירי שהוא כבר בדרך עיטוף, וממילא אין ראייה מהשו"ע דשייך עיטוף בלא כיסוי הראש וכיסוי הראש בלא עיטוף

ויש נידון שלישי שלא הובא בשו"ע אלא רק במשנ"ב סק"ד דכדי לצאת כל הדעות יעשה כעטיפת הישמעאלים בשעת הברכה, והוא כדי לצאת דעת הגאונים שהובאו בטור כאן, והשו"ע לא הזכיר דבר זה מאחר שהוא אזיל כדעת בעל העיטור המובא בטוב"י כאן שאינו מצריך כעטיפת הישמעאלים (ומ"מ הזכיר בדבריו שיכסה ראשו בטלית שלא יהלך בגילוי הראש, ועכ"פ לחלק מהפירושים בדבריו הוא בשעת העיטוף, ועי' להלן בדעתו).

[ובמאמר המוסגר במקור החי"א כלל יב סעי' ג הוסיף עוד דהברכה אחר שמניח על ראשו קודם העיטוף ותלה זה במחלוקת ראשונים דברוקח משמע שמברך עובר להנחה על ראשו, וצ"ב דלכאורה להסוברים דהנחה על הראש בלא עיטוף הו"ל לבישה א"כ היאך יברך

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לכתחילה אחר שמניח על ראשו, אבל באמת לק"מ דגם אם יש סוברים דהנחה על הראש בלא עיטוף חשיב לבישה מ"מ לבישה על הגוף מיהא צריך דבגד הראש לבד לאו בגד הוא לענין ציצית כמבואר בשו"ע ומשנ"ב להלן סי' י סעי' י, ולגוף הנידון אימתי תהיה הברכה במשנ"ב כ' קודם העיטוף ועי' בהגהות רע"א שהביא כמה דעות בזה מלבד מה שנזכר בחי"א].

(ד) ויעוי' בטור וב"י סי' הנ"ל שהובאו שם דעות הרבה ראשונים בענין עיטוף בציצית ומשמע מדברי הראשונים שהובאו שם דיש פלוגתא אחת האם בעי' דוקא דרך עיטוף או לא, ויש פלוגתא אחרת האם בעי' דוקא כעטיפת ישמעאלים או לא, ועוד נידון שלישי על מצוות כיסוי הראש בטלית שנזכר בראשונים ודנו בזה הראשונים והמפרשים בגדר ענינו [בזכרי המדכי שצ"י נזכרו כמה נדדים לענין ראש ויש גם לדון זכוונמו].

דמתחילה הביא הטור דעת הגאונים דבעי' כעטיפת הישמעאלים ושבעל העיטור חולק ע"ז, ושוב הביא הטור דברי בעל העיטור שמכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש, והב"י שם כתב כמה צדדים בכוונתו.

[ובאמת אחר העיון בפנים בעל העיטור שם הל' ציצית החלק הג' נראה דלא רצה למעט שום בגד ממצוות ציצית דאדרבה קאמר התם אשר תכסה בה לרבווי דאמרי' מכל מקום וגם כדי לדחות דברי הגאונים כתב שם דהעיטוף הוא פעמים בגילוי הראש ופעמים בכיסוי הראש כדרך לבישה ומשמע דלא הצריך יותר מזה, וממילא מה שכ' לפני הבאתו דברי הגאונים שיכסה ראשו כדי שלא יהיה בגילוי הראש הוא כפשוטו ולכך לא הביא ראיה לדבריו כיון דאינו מדיני ציצית משא"כ מה שדן אח"כ בדעת הגאונים ובמצדדים בשיטתם דן באריכות ושקיל וטרי].

אבל בסוף דבריו של הב"י בדעת בעל העיטור כתב שיקיים בזה מצות ציצית מן המובחר (וזהו שכ' השו"ע ונכון שיכסה ראשו בטלית), ובד"מ שם כתב יותר מפורש מדברי הב"י זכוונת הטור בשם בעל העיטור הוא שבשעת עיטוף צריך לכסות ראשו, ויותר מפורש בחידושי הגהות שם בשם מהרל"ח דאפי' לדעת בעל העיטור שצריך לכסות ראשו מ"מ בשעת הברכה צריך משום שמברך להתעטף.

ומהד"מ גופיה משמע שבא לחלוק על הב"י אבל יש לומר דחלק עליו רק דלהד"מ עיקר כוונת הטור בשם בעל העיטור הוא רק בזמן העטיפה ויש לומר דאינו מטעם שאין צד שאינו מקיים מצוות ציצית בזה אלא רק משום שהברכה היא להתעטף (משום שכך היה בזמן תקנת ברכה כמו שיש ראשונים שכ' כן כמבואר בב"י לעיל) לכך בעי' שבשעת הברכה יתקיים עיטוף, אבל הב"י גופיה בפירושו אפשר דחשש להסוברים דבלא עיטוף אינו מקיים מצווה כלל ולא לא הזכיר בדבריו בדעת העיטור חילוק בין שעת הברכה לאחר שעת הברכה (אלא רק בדברי התה"ד שהביא הב"י לעיל ששם נתבאר דעיקר הקפידא בשעת הברכה).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובזה מיושב למה בסעי' ו' נקט הרמ"א שעל ט"ק יש לברך על מצוות כיון שחושש להדעות שברכת להתעטף מצריכה עיטוף ומ"מ מצוה יש בזה ולכן שייך לברך על מצוות ולכן אחר שהמתין ד' אמות יכול להסירו מראשו כיון שמצוה יש בזה וגם בירך כדין דסגי שבשעת הברכה נתעטף בו כדין לשון הברכה (וכך סבר הד"מ בדעת בעל העיטור ומ"מ הד"מ גופיה נקט דברכת על מצוות שייך לברך אפי' להסוברים שאין בזה מצוה ועי' לעיל מה שכתבתי לעיל).

ובזה מתבאר למה כתב הד"מ שמצוה לשמוע אל הב"י ופירושו (אף שהוא עצמו חלק עליו) והטעם שנקט בלשון זו משום שיוצא חומרא לשיטת הב"י שמצות העיטוף בכיסוי הראש הוא לא רק בשעת הלבישה.

[אי נמי מש"כ הב"י שמכסה ראשו בציצית הוא לקיים מצות ציצית מן המובחר אינו לחשוש להדעות הנ"ל אלא דס"ל לבעל העיטור שהוא בודאי אינו לעיכובא אלא רק מצוה מן המובחר, אבל זה צ"ב, דמהיכי תיתי הך לחדש כזאת בדאורייתא, ובמשנ"ב הביא שיש בזה ירא"ש בכיסוי דמצוה, אבל זה יותר שייך לפירוש הקודם בב"י שכיסוי הראש הוא משום ירא"ש ולא למסקנתו שהוא מצוה מן המובחר בציצית].

ולפז"ר משמע דטלית גדול שלנו כיון שעיקר לבישתו דרך עיטוף א"כ כשמניחו על ראשו א"צ להוסיף בזה עוד עיטוף לדעת השו"ע שלא חשש להנך גאונים דמצריכים עטיפה כעטיפת הישמעאלים, ולכן השו"ע בסעי' ג' שהזכיר שצריך להתעטף בטלית קטן לא הזכיר עטיפת הישמעאלים ולא הזכיר טלית גדול והטעם כיון שבלאו הכי בטלית גדול הוא צורת עיטוף ועטיפת הישמעאלים סבר שא"צ ואילו להניח על ראשו זה כבר הזכיר השו"ע בסעי' הקודם שנכון שיכסה ראשו.

ומה שבסעי' ב' הזכיר השו"ע שנכון שיכסה ראשו ובסעי' ג' הזכיר השו"ע שטוב שיתעטף, והלשון "נכון" הוא יותר משמע דראוי לעשות כן מהלשון "טוב", לכאורה הטעם דבט"ג שעיקרו דרך עיטוף ומברך להתעטף נכון שיניח על ראשו כדי שיקיים עיטוף, אבל טלית קטן שעיקרו דרך לבישה א"כ לא הטריחוהו להתעטף.

והנה למנהג הרמ"א בסעי' ו' שמברך על טלית קטן על מצוות א"כ בודאי הוא מובן שהרי זה גופא הטעם שאמרו לו לברך על מצוות כיון שאינו עושה עיטוף ולכך רק "טוב" שיעשה עיטוף כדי לברך הברכה המוסכמת לכו"ע [דיש ראשונים שסברו שאין צרכה כו על מנחת באופן המוסכם לכו"ע [דיש ראשונים שסברו שאין צרכה להתעטף בלא עיטוף הראש אצל לעטיפת הישמעאלים לא חשש המסחר]. (ועי' בד"מ מנהג המדקדקין ובתוך הדברים נזכר שם שהם פוטרין הט"ק בברכת הט"ג).

אבל גם למנהג המחבר בסעי' ו' שיכול לברך להתעטף על ט"ק אפשר דמ"מ לא הטריחוהו טירחא מרובה להתעטף בט"ק דרך עיטוף משא"כ בהנחת הט"ג על הראש שאין בו טירחא

או יתכן דמה שהתיר המחבר בסעי' ו' לברך להתעטף על ט"ק [ויש קצת משמעות שהוא רשות ויכול לזכך גם על מצוות דנקט "יכול לזכך להתעטף" ומ"מ אינו מוכרח] הוא מעיקר הדין אבל למצוה מן המובחר שהביא המחבר בסעי' ג' שיש להתעטף בט"ק כדי לברך להתעטף לכו"ע א"כ גם להמחבר אינו מצוה מן המובחר לברך להתעטף בט"ק כשאינו מתעטף וא"כ מה שכתב המחבר בסעי' ו' שיכול לברך להתעטף על ט"ק אינו למצוה מן המובחר, וממילא אפשר שמודה המחבר להרמ"א שעדיף לברך על מצוות על ט"ק שאינו מתעטף בו רק שיותר טוב להתעטף בו דרך עיטוף ולברך להתעטף.

ה) לאור הנ"ל למנהגינו אם לא יניח הש"ץ על הראש יכול לברך על מצוות לכתחילה דלא גרע מטלית קטן ומאידך עיטוף הגוף בלא עיטוף הראש לאו מילתא היא כמבואר בתה"ד בדעת האו"ז ועכ"פ לענין הברכה כן מבואר בד"מ ומהרל"ח בדעת בעל העיטור, ולכן יברך על מצוות כשאינו מכסה ראשו.

ואם יניח על הראש ולא יספיק לעשות עיטוף יש לדון בזה דמחד המשנ"ב בסק"ד חשש לכתחילה היכא דאפשר להדעות דבעי' עטיפת ישמעאלים, אבל יש לדון כשאי אפשר לעשות עטיפת ישמעאלים האם עדיף לברך על מצוות ואז לנהוג כהסוברים שבלא עיטוף מברך על מצוות או דילמא שכ"ז כשאין עיטוף כלל אבל כשיש עיטוף ואין עטיפת ישמעאלים אין עטיפת הישמעאלים לעיכובא.

ולכאורה עטיפת ישמעאלים אינו לעיכובא כלל, חדא דהרי המחבר לא הביאו ומשמע דלא סבר מינה לפי הנ"ל וגם הרמ"א לא הביאו וגם הגר"א לא סבר לה כמובא במעשה רב סי' טו וגם החזו"א נהג כהגר"א בזה (דעת נוטה הערה נ"ז), וגם רוב הראשונים לא סברו מזה עי' בב"י, וגם לדידן לא מחמרי' אלא בשעת ברכה אבל כל זמן לבישת הטלית אין עושין כעטיפת ישמעאלים, והרי להמצריכים עטיפת ישמעאלים הפשטות הוא דבעי' כל זמן קיום המצוה כעטיפת ישמעאלים כיון דאשכחן לענין עיטוף גרידא דדעת האו"ז [המוצא נה"ד שס] שאין מצות ציצית כלל בלא עיטוף [וכן נקט בחזו"א סי' ג סקל"ז לדעתם ע"פ הנהגת"ל וכן ההסתמכות הפשוטה אבל עי' לעיל מה שדנתי בדעת המה"ד לדעתם] ולא מחמרי' אלא לענין ברכה כיון דמעיקר הדין סבירא לן שא"צ כעטיפת הישמעאלים, א"כ לכאורה הוא רק לרווחא דמילתא.

ויש לצרף לדעת כמה פוסקים ומהם הרשב"ץ אפשר לברך להתעטף לכתחילה אפי' על טלית קטן שאין בו שום עיטוף כלל וכך דעת השו"ע בסעי' ו', וס"ל דנוסח הברכה אינו מעכב שיהיה דוקא דרך עיטוף, וממילא לכאורה בניד"ד יכול לכתחילה לברך להתעטף כעיקר הברכה להראשונים הסוברים שאין ברכת על מצוות ציצית, וגם להחולקים מ"מ היא עיקר הברכה כשהוא דרך עיטוף.

ויש להוסיף דכשמברך על מצוות עדיין אין יוצא בזה כל הצדדים דלהסוברים דבעי' דרך עיטוף לעיכובא בציצית ואינו מקיים המצוה בלא זה לפי הצד דבעי' כעטיפת ישמעאלים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

א"כ גם על מצוות אינו מברך על זה.

ומאידך גיסא יש מקום לטעון דאין שום הפסד לברך על מצוות ציצית למנהגינו דסבירא לן שהיא ברכה שמותר לברכה א"כ הרי אם יברכה נמצא שיוצא בזה צד נוסף ולמה לא לצאת צד נוסף שלעיכובא על פני צד שהוא רק לכתחילה (כיון שבעל מצוות יוצא).

היוצא מזה שאם מברך להתעטף לכתחילה עושה כדעת כמעט כל הפוסקים מעיקר הדין, אבל יש טעם להעדיף לברך על מצוות כדי לחשוש לדעת הגאונים שחשש להם המשנ"ב וכן נהגו לחשוש להם במקרה רגיל וא"כ גם לענין מקרה שהחשש הוא רק בנוסח הברכה יותר טוב לחשוש לשיטתם ולברך על מצוות אחר שהתקבל שאין איסור לברך על מצוות.

(ואף שמפסיד בזה דעות הסוברים שלא נתקנה ברכה על מצוות, עי' בתה"ד בשם מהר"ם ועי' עוד בתשב"ץ, מ"מ דעה זו בודאי לא נפסקה להלכה משא"כ דעת הגאונים נפסקה לכתחילה [ומה שמזכרין על מנחות צ"ק אינו סותר לזה כנ"ל גסס הד"מ], ועוד דכאן החשש הוא ברכה לבטלה להגאונים אם יברך להתעטף, משא"כ אם מברך על מצוות על ט"ג במקום להתעטף קי"ל לדעת המשנ"ב שאין בזה ברכה לבטלה כדעת התשב"ץ שם וכ"כ בכה"ח דלא כזרע אמת, ולמנהגינו שמברכים על מצוות בטלית קטן הסברא נותנת שבכל בגד יוצא בזה, בפרט דמה שמנהגינו לברך על מצוות הוא לחומרא לחשוש יותר דעות מכיון שמסברא יוצאין בזה גם למ"ד להתעטף על ט"ק, וממילא מוטב להחמיר בחשש ברכה לבטלה מלהחמיר בנוסח מטבע ברכה).

והואיל דאתאן לזה יש לדון עוד לפי המנהג שמחמיר לכתחילה כעטיפת הישמעאלים האם הוא רק משום הברכה או גם לולא הברכה, ונפק"מ למי שכבר בירך ולבש והסיח דעתו ועדיין לבוש, האם לפי המנהג אטרחוהו להתעטף או לא, דהברכה אינו מתקן כבר כיון שכבר הסיח דעתו (ואפי' לדעת התה"ד דאזלי' סוף בתר התחלה מ"מ התחלה בתר סוף לא אזלי' וגם להתה"ד דאזלי' בסוף בתר התחלה מ"מ אם לבש בלא ברכה כשמברך מסתמא יודה שצריך להתעטף וממנהג מהר"ם הנ"ל המובא בשו"ת תשב"ץ הנ"ל אין ראיה ברורה דשם כשלבש מתחילה היה בלילה), ומ"מ יש לומר דלמה לא יתעטף כיון שאין בזה שום הפסד, עי' מה שכתב בזה הגר"ח"ק בדעת נוטה ציצית סי' לח שיתעטף ושם בהערה נ"ט מש"כ בזה לגבי הברכה והדברים מחודשים שיועיל לברכה שקודם לכן שהי' בלבישה בלא עיטוף, בפרט אחר שבחזו"א השאיר דברי התה"ד הנ"ל בצ"ע.

לסיכום, כשאנו מניח על ראשו יברך על מצוות וכשמניח על ראשו מעיקר הדין מותר לברך להתעטף אבל יותר טוב לברך על מצוות.

האוכל דבר מאכל שהכל ורוצה לשתות אחר כך האם מסתמא אמרי' שדעתו על זה

בש"ע

סי' קעד ס"ז לגבי סעודה הובאה סברא שהשתיה נחשבת באה עם הסעודה דאין אכילה בלא שתיה ויש להסתפק אם סברא זו אמרי' דוקא לגבי סעודה קבועה או כל מאכל שברכתו שהכל שיש בברכתו לפטור השתיה לכתחילה אמרי' לענין זה סברא זו דאין אכילה בלא שתיה, כדי שנאמר שהיה דעתו לפטור השתיה גם אם לא כיון על זה להדיא.

ומצוי שאדם לפני שיוצא לדרכו טועם כביצה מבשר או ביצה או מאפה שברכתו שהכל ורוצה אחר כך לשתות כיון שנתעורר אצלו הצורך לשתות לאחר שאכל, ויש לדון האם אמרי' דבסתמא דעתו שישתה ג"כ או לא.

דמחד גיסא יש לומר מסברא שאכן כך הדרך לשתות אח"כ (עכ"פ במאכלים שהדרך לשתות אחריהם לאפוקי סוכריה וכיו"ב דאפשר שבזה לא נאמר), ואף יתכן לומר דכל מה שהוצרך השו"ע לחדש הסברא הנ"ל הוא כדי לפוטרו מדין עיקר וטפל אף שלא בירך שהכל אבל אם בירך שהכל שמא אין בזה חידוש דכיון שדרכו בזה ואז גם הרמב"ם והחולקים הסוברים שאין המים נפטרים בברכת הפת יודו בנידון דידן שנפטרים מן הסתם בברכת שהכל (גם שלא היה המשקה לפניו מתחילה ועי' להלן).

ומאידך גיסא יש לומר דבסעודה היא סברא מיוחדת כיון שאין שביעה בלא שתיה (עי' בב"ח ובמור וקציעה וש"א"פ מה שביארו בשיטת היראים לגבי בהמ"ז בלא שתיה בסעודה, והרחבתי בזה בתשובה אחרת).

ולכשתמצי לומר באמת שא"א להוכיח מדברי השו"ע דבר לענייננו, דהרי אם תטען כן, א"כ גם בעוגיה שמברך ב"מ מזונות או באגוזים שמברך ב"פ העץ וכיו"ב נאמר שאין אכילה בלא שתיה והדרך לשתות וממילא יפטר מדין עיקר וטפל כדין פת ששם סברא זו מועלת שא"צ לברך כדין עיקר וטפל, והרי זה אינו (עי' להלן), ומ"מ יש לדחות דפת מועיל החשיבות של הפת עצמה לפטור כל הבא עמה מדין עיקר וטפל משא"כ בענייננו דאינו מועיל מצד עיקר וטפל אבל מועיל להחשיב שיש דעת שתיה.

ובשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' פו כתב דבפת הבאה בכסנין אין אומרים שפוטרת את המשקה מברכה, דלגבי אכילת ארעי לא אמרי' שאין אכילה בלא שתיה.

וכן מוכח במשנ"ב סי' קסח ס"ק סה שעכ"פ במקרה רגיל ששותה מחמת שנתעורר בו הצורך לשתות לאחר שאכל פת הבאה בכסנין כגון עוגיה ומתכוון לשתות ונהנה מהשתיה אין אומרים בזה דהשתיה טפלה לעוגיה, [דנמשג"צ הוצאו שם כמה מנזים, שדן שם המשג"צ שאם הפת או הפת הנאה נכסנין נשרתה ציין אז היין טפלה לפת ואם מתכוון ליהנות גם ממשקה היין נקט להחמיר מספק לצרך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מתחילה על קצת יין צפני עצמו ואם כוונתו רק בשציל היין נעשה הפת טפל ליין ומצרך רק צפה"ג, אבל כל הנידון שם צפת השרוי ציין או בקפה הוא כשהוא שרוי, וכמ"ש בשעה"ל שם ס"ק סא דמשום שמצואר צראשונים שפת השרוי ציין אינו מצרך על היין ויש מקומות שמצואר בהם דאינו נפק"מ שמתכוון ליהנות גם מהיין, אולם הוא דין מיוחד משום שהפת שרויה ציין אך כשאינה שרויה ושותה רק מהמשקה צפני עצמו ומתכוון בשציל הנאתו מהמשקה לא היה שם נד להלכה שהצרכה על הפת הצאה צכסנין תפטור את הצרכה על המשקה, ולענין אם שותה מהמשקה רק מחמת אכילתו מהעוגיה ורגיל בזה ע"י להלן ע"פ המשנ"ב צכסי' ריב סק"ה].

וכ"ש שבדגים ובשר וביצים אינו פוטר.

ועי' עוד בסוף סי' קעז ובמשנ"ב שם דמבואר דבסעודה יש דברים שיש דעת למה שיביאו לפניו יותר מחוץ לסעודה.

ואפי' אם היה צד שבפת הבאה בכסנין פוטרת (ראיתי בביאורים ומוספים סי' קעד סקל"ט שציינו לשו"ת מעט מים סי' כה סקכ"א שחשש שפוטרת, ומ"מ יש לציין שהמנהג הפשוט בודאי אינו כן לענין פטור מברכה ראשונה אלא כהאלף לך שלמה הנ"ל ואף שהוא לחומרא בספק ברכות) מ"מ י"ל דהיינו דוקא בדבר שיש בו עדיין שם פת אבל בכה"ג לא דהרי לא יתכן לומר דלא שבקת דבר שאינו פוטר משקה וגם בפוסקים דנו בהקדמה לגבי מאכל ומשקה לפניו והרחבתי במקו"א.

ויעו' במשנ"ב סי' קעד סקל"ט שדן בדעות האחרונים לגבי יי"ש בסעודה דיש אומרים שאינו טפל לסעודה, וכתב ע"ז המשנ"ב מ"מ נ"ל דאם אכל מאכל שמן ולקח מעט יי"ש להפיג השמנונית שבפיו אם רגיל בענין זה הוא בכלל טפל להאוכל וע"כ אף אם הוא אחר גמר סעודתו א"צ לברך עכ"ל.

וכתב שם עוד בשעה"צ ואפשר דמה שרגילין לקח מעט יי"ש אחר שאוכלין דגים או דג מלוח הוא גם כן בכלל טפל אם הוא רגיל בכך ופטור לכולי עלמא ע"כ.

ומבואר מזה דמה שרגיל לשתות הוא בכלל טפל וא"צ לבוא בזה שמסתמא הוא מכוון לפטור.

ומ"מ שם מיירי ביותר רגילות דציין שם בשעה"צ לסי' רי"ב ששם בסק"ה דן המשנ"ב בכמה אופנים שיתכן לפטור מדין עיקר וטפל אף אם הטפל הוא בעל ברכה אחרת וזה אינו נוהג בכל דבר שיש רגילות לאכול ב' דברים יחד אלא ברגילות קבועה שידוע שמאכל אחד תלוי בשני ובא מחמתו.

ובמשנ"ב סי' רו ס"ה הביא הדעות לגבי בירך על דבר אחד ורוצה לאכול דבר אחר, והכרעת המשנ"ב דבדיעבד בסתמא אם בירך על הדגים ורוצה לשתות שכר צריך לברך, מלבד אם היה בדעתו בשעת ברכה לשתות או שהיה השכר לפניו על השלחן בשעה שבירך.

(ועי' ש סקכ"ב דבאופן של המחבר שהוא אינו ממש מין אחר כדגים ושכר אלא ב' מיני

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פירות [כלעיל זמשנ"ז סק"א] אם הביאו לו מין שני כשעדיין לא סיים מהמין הראשון א"צ לברך על המין השני וכן יש אומרים שאם קבע עצמו לפירות פוטר אפי' אם לא היה בדעתו, והנה היה מקום לומר דכ"ז גם בדגים ושכר שהם ב' מינים נפרדים לגמרי, אולם בשעה"צ מבואר שצירף במקרה הזה האחרון דעת השו"ע והרי המשנ"ב העמיד דעת השו"ע רק בב' מיני פירות ולא בב' מינים נפרדים כדג ושכר, ועדיין צ"ע לגבי המקרה הקודם שהביאו לו קודם שסיים המין הראשון אם מיירי גם בב' מינים כדגים ושכר או רק בב' מיני פירות, ובפשוטו מאחר שהדין הנ"ל בסק"א למד בשעה"צ שם מדברי הרמ"א ביו"ד סי' יט ס"ו, ומשמע ליה לדמות ב' מיני פירות לשחיטת ב' חיות ולדמות דג ושכר לשחיטת חיה ועוף א"כ מאחר שלמד דין זה של סק"ב מהשו"ע ביו"ד שם ס"ז ושם מיירי אפי' ממין אחר כמ"ש שם הט"ז סקי"ב [אפי' לדעת נעל העיטור שהיא דעת הרמ"א הנ"ל זס"ו עס] וכ"כ הפר"ח שם סק"י כע"ז, א"כ לענייננו יוצא שדין זה הוא אפי' בדג ושכר).

ומבואר מזה דהיכא שאין אחד מתנאים אלו אין ברכת שהכל שעל הדגים פוטרת של השכר, אף דמסתמא היה מקום לטעון שאין אכילה בלא שתיה, וחזי' שאין טוענים כן בלא סעודה גמורה אלא כשדוע שיש רגילות.

*

דינים היוצאים

היוצא מזה שאין אומרים בסתמא סברא זו שאין אכילה בלא שתיה מחוץ לסעודה, אבל אם הוא דבר שתמיד דרכו לשתות יי"ש אח"כ ושתיה זו טפל לו יש בזה דיני עיקר וטפל.

(ועי' סי' ריב סק"ה בפרטי דין זה דהפטור מברכה על השתיה היא אם השתיה היא רק כדי להפיג המרירות אבל אם נהנה גם מהמשקה עצמו צריך לברך עליו ואין בזה עיקר וטפל ובשם השל"ה הביא שם שטוב למנוע מלהכנס לשאלה זו כי אין רגילין כ"כ להיות בקיאים אם אוכל להפיג המרירות או להנאה).

ואם מכניס את המשקה לפיו עם העוגיה באופן שהעוגיה שרויה במשקה יש לזה דינים אחרים וכמו שהתבאר לעיל ע"פ המשנ"ב סי' קסח.

ומ"מ אם עדיין לא סיים האכילה קודם השתיה או שהיתה השתיה לפניו על השולחן בשעת הברכה בסתמא יכול לשתות מזה אבל במקרה שקבע לדג וכיו"ב אינו מועיל בנידון דידן לפי מה שהתבאר.

האם מותר לסלסל או לסדר פאות מצוה בשבת

הנה

בפשוטו הוא אסור משום איסור גודלת או פוקסת, מאחר שמייצר כאן מעשה אומנות של צורת שיער העומד בפני עצמו בדרך אומנות ונוי, וכן נראה שנקט התפא"י (שבת פ"י סקל"ה), וכן בפשוטו נקט במנח"י ח"א סי' פ וכ"כ בתשוה"נ ח"א סי' רכט [ע"ש שדן גם מלד סורק צאצנעמיו וגם מלד סמיטה אס הם רטוצים] וכן נטה לומר בקצה"ש דלקמן והובא בשש"כ דלקמן.

אבל מצד שני א"א לומר שכל טיפול וסידור שער מכאן לכאן או יישור שיער בצורתו הקיימת הוא בכלל איסור גודלת או פוקסת ואפי' סריקת השיער נזכרו אופנים בפוסקים שמותרים.

והנה באופן שמסלסל עם משחה או שמן המחזיק את השיער בזה אין צד להתיר כלל, כמו שיבואר לקמן.

אך בנידון של סלסול לחוד בשיער יבש, מחד גיסא מכיון שיש בסלסול אופן האסור היה מקום לאסור בכל מיני הסלסול, אך מאידך גיסא דבר הנעשה כל הזמן שבנ"א מיישרים השיער המסולסל אינו מסתבר שהוא אסור.

ולכן מצינו כמה סברות שנזכרו באחרונים, ונשתדל לסכמם אחת לאחת.

(א) במנח"י ח"א סי' פ הציע אם נימא שדין זה הוא רק באשה שדרכה בכך כלשון חלק מהפוסקים, אבל דחה דבמקום שגם דרך אנשים בכך מאי שנא, ועוד דחה דאף שבפוסקים הזכירו בנשים מ"מ יש שלא הזכירו וממילא אין בזה חילוק כלל והפוסקים שהזכירו דברו בהוה.

ועוד נחית שם לבאר דהלשון שהובא בקצת פוסקים שהאיסור בבתולה בודאי שאין הכונה לזה בשאינה בתולה מותר עי"ש המו"מ בזה וכ"כ במנחת שבת על הקצשו"ע סי' פ' סעי' ל"א ובבאר משה ח"א דלקמן.

(ב) במנח"י שם הציע עוד דשמא איסור זה אינו בכלל גודלת כיון דגודלת הוא מעשה קליעה ואינו בכלל פוקסת מכיון שפוקסת כתב המג"א ס"ס שג שהאיסור הוא רק בשמן טרוף במים וכו', (ועי"ש שדן בדעות הראשונים בגודלת ופוקסת), אבל כתב דבענייננו שמחזיק על ידי הקרסים אפשר שג"כ אסור ונשאר בצ"ע ומ"מ עיקר תשובתו שם נוטה לאסור [וק"ע שנסוף דבריו משמע שאסור רק עם קרסים ומתחילת דבריו לא חילק זוה, ואולי צאמת גם מתחילה היתה כוונתו רק למי שמדקדק צעשייתו כעין החוט שני להלן וזה מלוי שמחזיק בקרסים].

ובעיקר ההיתר יש לציין לדעת הרמ"א ס"ס שג דבאצבע בעלמא מתיר לחלק השיער אבל שם נקט המשנ"ב דהאיסור בכלי משום תלישה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במהרש"ם בח"ח שנדפס מכת"י שנת תשמ"ח סי' נד כתב שאין לאסור אם אינו בקליעה.

כע"ז כתב בשו"ת מנחת יחיאל ח"ב סי' פז סק"ד דכיון שאין כאן קליעה ואין כאן מים לא דמי לגודלת ושם נקט כן להלכה והביא דבריו בשו"ת באר משה ח"ה סי' עד ובא שם לחזק בזה מש"כ הוא בח"א סי' יט שאפשר לסלסל במברשת רך יבש בלא מים ובלא שמן וכן התיר שם באצבע אם השיער יבש.

אבל בתשוה"נ שם נקט שאין בזה היתר מכיון שכך הוא דרך סלסול פאות אלו ועוד טעמים שהזכיר שם, וכן ציינו לדברי התפא"י בשבת פ"י יכין סקל"ה שנקט שגם עשיית תלתלים הוא בכלל איסור הגודלת, אם כי לא נתבאר שם אם מיירי בשער יבש או רטוב ועם שמן או בלי ואם דרך אומנות או סלסול מעט.

ג) בקצות השלחן סי' קמו דן להתיר במי ששערותיהם קצת מסולסלות מבעוד יום מצד מוסיף על אהל עראי, ויתכן שלא אמר כן אלא ליישב המנהג שיש שנהגו לסלסל בשבת, אבל הסברא דחוקה מעט דלפ"ז גם פוקסת לפי' הראשונים דהיינו חולקת שערותיה אם היה מעט מפוקס מבעוד יום יהיה מותר לפקס פיקוס נאה בשבת וכמובן שהוא דחוק מאוד לטעון כן וגם דבהרבה מלאכות לא מצינו היתר דומיא מוסיף על אהל עראי ושמא מדמה לה לבונה משום מ"ד הכי בגמ' שאיסורו מדאורייתא מטעם זה שכ"ד הר"ח עי' בבה"ל ריש סי' שמ ומעין זה כדעת הרמב"ם שהביא המשנ"ב בסי' שג סקפ"ב דגם לדידן נאסר משום דדמי לבונה, אבל בתשוה"נ שם כתב דכל גודלת ופוקסת צורת האיסור הוא ארעי.

כעין דברי הקצה"ש כתב גם הגרשז"א במכתבו בסוה"ס מאור השבת ח"ב מכתב לב סק"ט.

בתשובת באר משה ח"ה סי' עד כתב דהקצה"ש כתב כדבריו להתיר סלסול בשבת וצע"ק דהרי לא בכל גווני מתיר ואדרבה עיקר דבריו לאיסור וכמו שהובא בשמו בשמירת שבת כהלכתה פי"ד סנ"ח שנקט הקצה"ש ורק ללמד זכות על המנהג הקיל ורק באופן הנ"ל שהוא כעין מוסיף על אהל עראי.

ד) בתשוה"נ שם כתב שאם רק מעמידם סמוך לאוזן מותר אבל למשמש בהם ולסובב פעם אחר פעם אסור עי"ש שהרחיב בזה ולא כתב בזה שיעור ברור מה בכלל ההיתר שלו, וצע"ק שאם בא לכלול סלסול פעם אחת א"כ לפי כל הסברות שכתב שם אח"כ מה טעם יש להתיר בזה, ואולי באמת מתיר רק להעמידם ולא לסלסלם כלל.

ובשם הגר"ש ואזנר הובא (קובץ מבית לוי ח"ז תשנה) שאין לסלסל פאות אבל מותר לסובב מעט ולסדרם.

ה) בחוט שני ח"ב פרק לו סוף סקט"ו נקט שסלסול חזק כדרך האומנים הוא גודלת ואסור (וכדברי התפא"י והתשוה"נ הנ"ל) אבל סלסול קל הוא בכלל הנידון ברמ"א על חולקת שיערה דלהשו"ע נקט החוט שני שמותר ובדעת הרמ"א נקט שאסור משום תלישה, וצע"ק

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דבמשנ"ב מבואר שהאיסור בכלי, ואולי גם החוט שני מיירי בכלי ודוחק דהרי אם הוא במסרק בלאו הכי אסור, ואולי ס"ל שכיון שנתלשות שערות ביד במקרה זה ביד הו"ל כמו בכלי (ועי' בתשוה"נ הנ"ל מש"כ שכאן ביד הו"ל כמו במסרק) או מיירי שתופס השיער בכלי כעין דברי המנח"י לעיל.

ואסכם הדברים שאם מסדר קצת בידיים בלבד נזכר כמעט בכל האחרונים הנ"ל שהוא בכלל ההיתר רק שנזכרו כמה גדרים בזה מה נכלל בהיתר בדיוק ואם צריך שיהיה מוסיף על מה שהיה קודם לכן.

וע"ע משנ"ה ח"ו סי' סח, אז נדברו ח"ב סי' לד וסי' עח.

האם יש מצוות סיפור יציאת מצרים לבנו כל השנה דרך שאלה ותשובה

נשאל תי

דכתיב בפרשת ואתחנן ו' כי ישאלך בנך וגו' ואמרת אליו וגו' ושם לא נזכר ענין פסח ומצה ומרור וליל הסדר, ומבואר שם ג"כ ברמב"ן דקאי גם על שאלה על תפילין והרבה מצוות שהזכיר שם שהם זכר ליציאת מצרים שע"ז כתיב ואמרת אליו א"כ לכאורה להרמב"ן יוצא שמצוות כי ישאלך בנך היא בכל השנה וע"ע.

והנה במכילתא פ' בא (ומייתי לה בבהגר"א ובה"ל באו"ח סי' ת"ל) אמרי' לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך שמצוות סיפור יציאת מצרים היא רק בליל הסדר (ויש ראשונים שנקטו כפשוטו שמדאורייתא הוא רק כשיש מצה לפניו וצ"ל דמרור לאו דוקא כיון שמרור בזה"ז דרבנן ואולי יהיה ס"ל דבזמן הבית סגי או במצה או במרור), אבל כבר מצינו דיש מצוות סיפור יציאת מצרים של ליל הסדר ויש מצוות זכירת יציאת מצרים של כל השנה (עי' ברכות יב ע"ב), וא"כ מנ"ל שלא נאמרה מצוה זו לענין זכירת יציאת מצרים של כל השנה.

ובליל הסדר יש שנקטו דעכ"פ היכא דאפשר צריך דרך שאלה ותשובה דוקא ויש בזה דעות שונות והארכתי בזה בתשובה אחרת [ד"ה נטעם מה שמסרתם יולאת ידי חובת הגדה נשעת הדחק נשמיעת מימרא דרבן גמליאל אומר] ואין צורך לכפול הדברים כאן, ועכ"פ מדרבנן ודאי כן הוא עכ"פ היכא דאפשר כמפורש בש"ס ופוסקים, ממילא אם איתא דכוונת הרמב"ן שיש בזה חובת מצות עשה א"כ צל"ע שהשמיטוהו הפוסקים כדיני זכירת יציאת מצרים של כל השנה.

אולם המעיין במקור דינא דד' בנים שדברה תורה אחד רשע וכו' בירושלמי פ"י דפסחים ובמכילתא פרשת בא מבואר שהביאו גם פסוק זה ד"ואמרת אליו" לענין ליל הסדר וכ"ה ברש"י שמות י"ג י"ד, ואמרי' במכילתא שם שהציוי הוא רק בשעה שהמצה ומרור מונחים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לפניך ובפשוטו כל הד' בנים נאמרו לענין ליל הסדר.

ומ"מ ברמב"ן עה"ת דרכו שנזכרו כמה דינים שלא נזכרו להדיא בגמ' ובמוני המצוות שהם בכלל מצוות עשה, ועי' מש"כ הרמב"ן בפסוק ועשית הישר והטוב (והוא לעיל בפרשה זו פסוק י"ח) שמבואר להדיא בדבריו שם שיש מצוות הנלמדים מכוונת התורה אף שאין גדרם כמצוות עשה, וכן מבואר להדיא יותר ברמב"ן ויקרא כ"ג בפסוק מקרא קדש בפרשת אמור בכוונת המכילתא דרשב"י דיש דינים שהגדרתם איסור דרבנן אע"פ שהם נלמדים מן התורה שרצון התורה כך הוא, וברמב"ן ריש פרשת קדושים מבואר ג"כ שהתורה באה ללמד מושכלות למעשה שאינם בכלל התרי"ג, ויעוי' עוד ברמב"ן בדבריו בפסוק ככל אשר יורוך, והנה זה ודאי שדברי הרמב"ן אמורים הלכה למעשה, אבל יש לדון בגדר דינים אלו בהגדרתם כמצוות עשה מצד כמה גדרים היוצאים לפ"ז, שלא נזכרו במוני המצוות כמצוות עשה, וגם ברמב"ן מוכח שיש מצוות שהגדרתם שהם רצון התורה אע"פ שאין בהם גדרי מצוות עשה, וצל"ע.

ולהסיר מדוחק הקושיא היה מקום לומר דבאמת הרמב"ן דכאן ע"כ סובר כהדעות שגם בליל פסח אינו לעיכובא שיהיה בדרך שאלה ותשובה דוקא, ולכן לא חש הרמב"ן לפרש פסוק זה גם על כל שאר ימות השנה, אבל להסוברים דבעי' מדינא בליל פסח דרך שאלה ותשובה דוקא עכ"פ היכא דאפשר א"כ לדברי הרמב"ן היה צריך לצאת שבכל השנה הוא חיוב דרך שאלה ותשובה ולמה לא תנן לה בחיובי האב לבנו בספ"ק דקידושין שישאל הבן את האב כדתנן לה בערבי פסחים גבי דיני ליל הסדר.

אבל עדיין אינו מיישב למה צריך ללמד לבנו שהרי במצוות זכירת יציאת מצרים של כל יום וכל לילה לא נזכר שצריך ללמד לבנו (אם כי באמת גם בליל הסדר אם אמר לעצמו עכ"פ כשאין לו בן מבואר דאפי' מדרבנן יצא עכ"פ כשאמר דרך שאלה ותשובה אבל כשיש לו בן יש לו חיוב ללמד לבנו).

וגם קצת דוחק להעמיד דברי הרמב"ן בליל הסדר מכיון שהזכיר שם הרבה מצוות, וקצת דוחק לומר דכל המצוות הללו שהזכיר הרמב"ן זכר ליציאת מצרים ישאל הבן שאלותיו עליהם בליל הסדר דוקא (ואדרבה בתשו' לשאלה זו אמרי' במכילתא ובהגדש"פ אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן משום שמשיבין כענין ולמה לא נימא שהשואל שאל כענין, ועי' ב"י ריש סי' תכט בשם ר"ן, ולמה הזכיר הרמב"ן בפשיטות הרבה מצוות שאין להם שייכות לליל הסדר).

והיה מקום ליישב דמ"מ בליל הפסח נאמר דין להשתדל שישאל הבן משא"כ בשאר ימות השנה אין חיוב להשתדל בזה שישאל מעצמו מאחר שאין מוגבל לזמן ובודאי ישאל באיזה זמן וגם דאת מצוות הגדת יציאת מצרים לבן מקיימים גם בלימוד התורה, אבל גם זה חידוש שהיה צריך להזכירו באיזה מקום שמצוות זכירת יציאת מצרים לבן הוא בכל השנה, ולמה לא אשתמיט תנא למתני לה.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אולם גם ברמב"ן בס"פ בא כתב ונעתיק הדבר אל בנינו וכו' ואפשר שגם שם כוונתו שאכן מצוות סיפור יציאת מצרים נוהגת כל השנה.

ואולי הטעם שלא ציוו חכמים לספר יציא"מ לבנו כל השנה משום שכבר יצא בזה בליל פסח ובכלל מאתים מנה, אבל עדיין צ"ע למה לא נימא כפשטות דברי הרמב"ן בפרשת ואתחנן דיש עוד חיוב נוסף שבכל עת שהבן שואלו על המצוות צריך לומר לו על יציאת מצרים, ואולי אכן חיוב זה מדאורייתא הוא רק אם לא אמר לו קודם ולא יאמר לו בעתיד.

ואפשר עוד דגם הירושלמי והמכילתא לא מקראי למדו שפסוק זה מיירי בליל הסדר דעיקר קרא נלמד מפרשת בא גבי והגדת לבנך בעבור זה וכו' שהוא בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך רק דכאן מיירי לגבי כל השנה אבל זה מקיים במה שמלמד בליל הסדר.

אבל במדרש לקח טוב לרבינו טוביה כאן דריש שחייב אדם לראות את עצמו וכו' וחיוב זה מצינו לכאורה רק בליל הסדר, ואולי אה"נ מפרש חיוב זה בכל השנה כולה בזכירת יציאת מצרים, ודוחק דבמתני' בפסחים וכן ברמב"ם נזכר דין זה בדיני ליל הסדר, ושוב מצאתי דבאמת יש שלמדו ברמב"ם פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ו דדין זה שיראה עצמו כאילו יצא הוא דין בכל השנה כולה.

וכן מבואר בתשו' רב נטרונאי (הוצ' אופק) סי' קלח דואמרת לבנך היינו בליל ט"ו.

ובעמק ברכה הל' חמץ ומצה רפ"ז הביא בשם הגר"ח הלוי דכל ג' הדברים שכתב שם הרמב"ם בפרטי דיני סיפור יציאת מצרים שהוא סיפור לעצמו וסיפור דרך שאלה ותשובה וסיפור ההשתלשלות כ"ז הוא רק בסיפור יציאת מצרים של ליל הסדר אבל בזכירת יציאת מצרים של כל השנה לא נאמרו ג' דינים אלו, ואם נבאר ברמב"ן הנ"ל לגבי ואמרת לבנך דקאי בכל השנה א"כ נמצא שהסיפור קאי על כל השנה וכמובן שהוא דחוק מאוד.

ומה שיתכן לומר (וזה יישב עוד הרבה דברים בדינים שנזכרו ברמב"ן עה"ת) דיש חיובי התורה ויש רצון התורה שנתבאר לעיל, ולא פליג הרמב"ן דאין גדר מצות עשה מן התורה בכל פרטי דיני יציאת מצרים הנ"ל שיתחייב בהם כל השנה כולה, דהרי משנה שלמה שנינו מזכירין יציאת מצרים בלילות ולא נזכר שצריך דרך שאלה ותשובה וסיפור לבנו וסיפור כל ההשתלשלות וכו' וה"ה לא בימים לבן זומא א"צ, וגם רבי יהודה הנשיא דמהדר אמילתא דיציאת מצרים הוא במקום הזכרת פרשת ציצית בלבד, אלא רק כוונת הרמב"ן דאף שפסוק זה נדרש להלכה בירושלמי ובמדרשים לענין ליל הסדר בלבד מ"מ רצון התורה שישב לבנו כל ההשתלשלות של יציאת מצרים כתשובה לשאלותיו כדי לנטוע בלבו האמונה כמ"ש הרמב"ן בס"פ בא, ומאחר דמצד גדרי הדין אינו חיוב כפשטיה דקרא, לכך יעשה כפי מה שיבין הענין לספר ככל אשר ישאל הבן ולפי דעתו של בן לפי מה שעדיין לא למד ובכל שאלה יוכל להמשיך לו בשאלתו.

ולכאורה לא היה צריך לבוא לזה דבאמת אפשר לומר דיש ג' דינים דיש דין בליל פסח

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שאז נאמרו כל ג' הפרטים הנ"ל המבוארים ברמב"ם שיקיימם בליל הפסח, ויש דין של זכירת יציאת מצרים בכל לילה, שהוא דין של זכירה אחת בלא ג' התנאים, ויש דין של סיפור יציאת מצרים לבנו פעם אחת בעולם עם כל ג' התנאים (וזה יכול לקיימו גם בליל הפסח וכדלעיל), אבל הוא דחוק לומר כן, חדא דמאחר שכבר קיימו בליל הפסח לענין מה יש עליו עוד חיוב וכי תימא שעדיין יש עליו מצוה להשריש בלבו יותר מ"מ קשיא שהרי הפסוק נדרש לענין ליל הפסח ומנ"ל לדרשו גם כפשטיה, ואולי משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו כדאמרי' בשבת סג ע"א, אלא דעדיין הוא דחוק למה השמיטוהו הפוסקים וכן עוד דינים שנזכרו ברמב"ן שאינם גדרי מצוות עשה כמפורש לעיל בדבריו בפסוק יח הנ"ל.

ויתכן לדייק כדברינו גם מלשון הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"ט שכתב וכבר ידעת ג"כ חזוק התורה לזכור המכות שחלו על המצריים תמיד, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, ואמר ולמען תספר באזני בנך ובן בנך וגו', ובדין היה לעשות כן בזה הענין, מפני שהם עניינים שמאמתים הנבואה והגמול והעונש, א"כ כל מצוה שמביאה לזכרון דבר מן הנפלאות או להתמיד האמונה ההיא כבר נודע תועלתה ע"כ, ואח"כ מונה את המצוות שנצטוו לזכרון יציאת מצרים כעין מה שמנה הרמב"ן כאן, ומשמע שגם הרמב"ם למד שרצון התורה שיספר לבנו בכל השנה על יציאת מצרים עם ההשתלשלות דהיינו המכות ושזה טעם הרבה מצוות כדי שיזכור הישראל ודורותיו את יציאת מצרים, וזה אף שנתבאר ברמב"ם שם ובסה"מ מ"ע קנז שמצד גדרי החיוב הוא בליל ט"ו.

היאך הש"ץ יכול להוציא הציבור במודים בזמן שהציבור אומר מודים דרבנן

יל"ע

בטעם תקנת מודים דרבנן דלכאורה אין הציבור שומע מודים דהש"ץ אז וכן מבואר במשנ"ב סי' קכז סק"ג בשם הא"ר והמגן גיבורים שאין הש"ץ צריך להמתין עד שיסיימו הציבור מודים דרבנן אלא מתפלל כדרכו, ויש לציין דכך גם פשטות הגמ' בסוטה מ ע"א בזמן ששליח צבור אומר מודים העם מה הם אומרים וכו' והירושלמי בפ"א דברכות דג"כ משמע שהברכות שהקהל אומרים מודים דרבנן עם החזן ממש שכורע עמו תחילה וסוף (ראה ב"י שם בשם רשב"א ברכות לד ע"א).

והנה להדעות הסוברים שאם אין הציבור שומע כל תיבה הו"ל ברכה לבטלה א"כ למה כאן לא הו"ל ברכה לבטלה (עי' בתשובה אחרת שהרחבתי בביאור הדעות בזה דיש סוברים שאין מעכב שמיעת הציבור ולכאורה כלל, ויש סוברים שמעכב עניית האמן, ויש סוברים דצריך ט' שישמעו כל תיבה והוא לעיכובא).

והיה מקום לומר דבאמת מודים אין חיוב על הש"ץ שיהיו עשרה ששומעים (ואולי יש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לטעון בזה סברת האבודרהם דלקמן) וצ"ע א"כ למה אומר החזן מודים כלל כיון שכל חזהש"ץ להוציא את הציבור וכי תימא על יסוד דברי האבודרהם הללו שמודים החזן אומר להוציא את עצמו בלבד, אבל במשנ"ב לעיל סי' קכד סקמ"א כתב שצריך החזן לומר מודים עכ"פ קצת בקול כדי שישמעו עשרה סביבו.

ובשם החזו"א ראיתי שמועה שהקפיד באמירת מודים כשהיה ש"ץ להמתין להקהל, אחרי אמירת כמה תיבות (ארחות רבינו ח"ג עמ' ריא ומעשה איש ח"ג עמ' קיט ועוד), וכעין זה כתב במקור חיים ס"א ביישוב וקיום מנהג מקומו, וכ"כ הא"ר סוף סק"א השני כתב שבאבודרהם עמ' ע' משמע דהחזן מאריך במודים אנחנו לך עד שיסיימו הקהל מודים דרבנן ומשמע מדברי הא"ר שם דאפשר שזו גם כוונת הרא"ש בתשובתו כלל ד' סוף סי' יט, וכן ציינו שיש לזה קצת משמעות לזה בסידור הרוקח סי' סב.

ואולי הסוברים כן דייקו כן מהגמ' דרק בתחילת המודים אומרים או דמסברא אמרו מכח הקושי הנ"ל (ועי"ש במקור חיים שזו עיקר טענתו), ועדיין צל"ע אם הוא מיישב הקושי שיש כאן שהוא אומר ציבות ככל שיהיה ואינו מוציא את הרבים [אולם מה שהציא המשנ"ב נשם הא"ר הוא תחילת דבריו ול"ע למה נאמת לא הציא סוף דבריו צמה שמקשה מהרא"ש והאבודרהם], ובפרט שגם המשנ"ב הזכיר שיש עשרה ששומעים (ואולי ס"ל לכל הנך רבנותא [הסוגריים שאמירת מודים דרבנן הוא רק צמיצות מודים אנחנו לך] דג' תיבות מודים אנחנו לך בחזהש"ץ אפקעינהו רבנן שאינם מחובת הציבור לשמוע).

[ושו"ר שכעי"ז הובא בשם מנהג האדר"ת בתפילת דוד עמ' כט והגריש"א והגר"ח ק שנהגו כן להמתין שהציבור יסיימו מודים דרבנן קודם המשך התיבות שאתה הוא וכו' כמנהג החזו"א הנ"ל, ושכמדו' גם הגרשז"א נהג כעי"ז (ראה שירת מרים במאמרו של הגר"א נבנצאל עמ' קד ובהערות הרב המסדר שם ועוד שם בעמ' תקסח) ואולי עיקר המטרה בזה שהציבור יאמרו אחר מודים אנחנו לך, וזהו אינו כהמבואר בא"ר הנ"ל שאומרים בזמן אמירת הש"ץ התיבות מודים אנחנו לך, ואם נימא שיש צד כזה שאומרים הקהל התיבות כשהש"ץ מפסיק א"כ אין כאן קושי כלל, רק דבאמת צ"ב מלשון התלמודים דמשמע שאומרים כשאומר הש"ץ, אבל שו"נ מהמובאות שם בעמ' תקסח דבאמת הכונה שיסיימו אז ולא שיתחילו ויסיימו אז, ועי"ש שהאריך עוד בנידונים המבוארים כאן וראיתי הדברים אחר שכתבתי תשובה זו, וכן ראיתי שם שהביא דברי האבן ישראל שכ' צד כעין מה שכתבתי כאן בחלק מהתירוצים דדין מודים שונה משאר דין חזרת הש"ץ דאז הותר לומר מודים דרבנן, ועי' מש"כ להלן בענין המנהג שתמה עליו המשנ"ב לומר מודים בלחש, ויש להוסיף עוד לענין מי שהוא מהט' ששומעין החזהש"ץ ורוצה לפסוע לפי המנהג שהוא יוצא שמודים קיל לענין לפסוע בו, ואף אם לא נקבל המנהג לגבי הש"ץ לומר בלחש מ"מ לגבי יחידים הוא יותר קיל, אם כי מאידך גיסא כאן חמיר משום שמפסיק בדיבור, אם כי אפשר שהוא מענין התפילה].

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולא יתכן לומר שההיתר לומר מודים דרבנן הוא רק כשיש ט' ע"ה היוצאים ידי חובתן מהש"ץ דהרי סוגיין דעלמא והפוסקים אינו כן וגם במשנ"ב לא נתבאר כן.

אבל היה מקום לומר דעיקר תקנת מודים היה שהש"ץ יאמר כל נוסח התפילה כתיקונה כיחיד המתפלל כדי להוציא מי שאינו בקי ואז יוצא גם במודים של הש"ץ ואינו אומר מודים דרבנן וכמ"ש המשנ"ב בסי' קכד שם בשם הברכ"י ולכך צריך החזן לומר מודים כתקנו אבל בס"ה אינו חיוב על כל יחיד לשמוע תחילת ברכת מודים אחר שתקנו תקנת מודים דרבנן ולא חשיב ברכה לבטלה מאחר שלענין זה סגי במה ששומעים סוף הברכה בלבד דאין כל תיבה מעכב בברכה, כך היה מקום לומר ואולי הוא מיישב המנהג התמוה שהביא המשנ"ב בסי' קכד שם שיש חזנים שנהגו לומר מודים של חזהש"ץ בלחש, כיון שהוא רק להוציא מי שאינו בקי (ומ"מ אין מנהגם טוב דלפעמים יש מי שרוצה לצאת מן החזן מחמת הספק וצריך לשמוע גם מודים וכן"ל במשנ"ב שם), אבל המשנ"ב חולק גם על מנהג זה וגם אינו מסכים עם טעם זה שהרי כתב דבעי ט' שעומדין סביב הש"ץ ושומעין את המודים.

ויעוי' באבודרהם (שחרית של חול ד"ה וכשיגיע הש"ץ והובא בא"ר סי' קכז סק"א הראשון) שכ' טעם באמירת מודים דרבנן ע"י הקהל דבמילתא דהודאה אין ראוי למנות שליחות, ולפ"ז יש מקום לומר דהט' ששומעין משלימין המודים שחסר להם ע"י אמירת המודים דרבנן, וצ"ב א"כ היאך החזן אומר כשאין הקהל שומעין, ואולי י"ל כנ"ל דסגי ששומעין סוף הברכה כיון שאין ראש הברכה לעיכובא, והוא חידוש דין שצריכין לסיים קודם סוף הברכה אמירת מודים דרבנן (אבל הוא נגד יש מהראשונים שנקטו ע"פ הירושלמי לכוון לסיים מודים דרבנן עם מה שהש"ץ מסיים כל הברכה כמ"ש הב"י וב"ח ומג"א סק"א וא"ר סק"א השני ואכה"מ).

אבל נתבאר דהמשנ"ב אינו סובר כן אלא סובר דבעי ט' ששומעין סביב הש"ץ, ומשמע אף שהם אומרים ג"כ מודים דרבנן, ולא שהם יוצאים ממנו (דהרי מיירי שם בתיקון המנהג של החזנים דלא מיירי שיש ט' ששומעים לצאת ממנו ואין אומרים מודים דרבנן), וצ"ב דמ"מ למה הש"ץ אומר כיון דכשהקהל אומר מידי אחרינא הוה הפסק כמ"ש השו"ע לגבי בהמ"ז בסי' קפג ס"ו ובמשנ"ב שם סקכ"ו.

[והעירוני מדברי השו"ע סי' קסז ס"ז אבל שם אדרבה השו"ע מיירי שלא אמר הברכה דענט"י בזמן שמברך הבוצע דבאופן זה לא שמע ולא יצא כמבואר במשנ"ב שם סקמ"ה וציין שם לדברי השו"ע הנ"ל לענין בהמ"ז, ואדרבה היה מקום לשמוע משם עוד דאפי' שבירך ענט"י שהוא מענין הברכה דהמוציא והראיה שהרי אינו הפסק כמבואר בשו"ע שם אעפ"כ אם היה בשעת ברכת המוציא גופא לא יצא אם כי למסקנא אין ראיה לענין זה, דיש טעם בדבר למה חשיב כאן הפסק אע"פ שהוא מענין הברכה, ויתבאר להלן בסוף [התשובה].

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואולי אתיא כהדעות דאם אומרים מאותו ענין ושומעין אי"ז הפסק להסוברים כן בקריאה"ת סי' מו ס"ב ובמשנ"ב שם סקי"א ובבה"ל שם ד"ה ולקרות במש"כ לא מהני דהא הוא קורא בפני עצמו וכו' עי"ש וסי' רפה ס"ה ובמשנ"ב שם סקי"ד.

ומ"מ גם הסוברים כן בקריאה"ת לכאורה בבהמ"ז מודו דעיקר ההיתר בקריאה"ת משום שהוא חובת ציבור והעיקר שלא יפסיק מחובת הציבור, ולכך המחבר לא הביא בזה דעות לענין בהמ"ז.

וכאן יש מקום לדמות לקריה"ת כיון שהוא חובת ציבור ומאידך גיסא יש מקום לדמות לבהמ"ז כיון דבעי' ט' ששומעין כמ"ש בסי' קכד, ועי' בבה"ל גבי קריאה"ת סי' קמו ס"ב ד"ה שנים מה שדן בדעת המג"א בשם התה"ד אי בעי' י' שומעין בקריאה"ת או לא, ומ"מ כאן קיל כשיוצאין בסוף הברכה ועכ"פ כשיש ט' כאלה וכדלעיל.

ואולי לפי הדעה דבקריאה"ת א"צ אפי' י' ששומעין א"כ ס"ל שאם עוסקין בענין ומכוונין לשמוע יוצאין יד"ח ועדיין הוא דחוק דהרי לשון התה"ד שם שאין י' דצייתי, ויותר נראה דסבר התה"ד כעין דעת המהרי"ל בחזהש"ץ שהוא מצוה להשמיע בציבור ולא לעיכובא אם לא האזינו הציבור בפועל, ועכ"פ סובר התה"ד שהוא לכתחילה כשעוסקים בענין הקריאה דחשיב שלומד הקורא עמהם הפרשה על ידי הקריאה ומה לי עמו ממש או באותו ענין.

ושו"ר בשם הגרשז"א שאכן נקט דכיון דעסקי הציבור בענין של הודאה יכולים לצאת על ידי הש"ץ בזמן זה (הליכ"ש תפלה פ"ח דבר הלכה סק"מ), ולכאורה לכל היותר הוא מילתא דתליא בדעות וכו"ל, ומ"מ אינו קושיא כ"כ שאין תירוץ זה מוסכם לכו"ע, דבלאו הכי כבר נתבאר באידך תשובתי הנ"ל דליש פוסקים אין כוונת הציבור לשמוע לעיכובא וגם דיש פוסקים שהחזן צריך להפסיק כדי שיאמרו הציבור וגם דיש מקום לטעון שעיקר התקנה לומר מודים דרבנן היא בזמן שאמירת הש"ץ היתה כפשוטו להוציא מי שאינו בקי ואז הבקיאין יכלו לומר מודים דרבנן וכמו שנתבאר דהמנהג התמוה המובא במשנ"ב אולי סובר כצד זה (וגם בלא המנהג התמוה אפשר לטעון כצד זה דיש לומר דאפי' לצד זה מ"מ אסור לש"ץ לשנות האמירה שתהיה בלחש כמו כל חזרת הש"ץ שאין יכול לבטל אף שאין מי שצריך לצאת ממנו).

ולאור דברי הגרשז"א הנ"ל יש להוסיף דהרי מתוך הדברים ניכר מדברי המשנ"ב שמדמה לה לקריאה"ת ועדיפא מקריאה"ת דהרי שם נקט להחמיר בדליכא ט' דצייתי (כהבה"ל הנ"ל בסי' קמו ס"ב) מלבד זה שקורא וכאן הקיל יותר, (ואפשר שמה שהקל כאן יותר משום שהוא סמוך לענין הש"ץ ויותר יכול לכוון לאמירת הש"ץ משא"כ שם שאינו סמוך לענין הש"ץ ממש עי"ש בלשון הבה"ל, אבל יותר נראה שכאן הקל יותר מהטעם שאכתוב בסמוך לאלתר ובפרט דלולי טעם דלהלן עדיין אינו מיישב למה לא חשש להפוסקים שבקריאה"ת נקטו שאם אינו קורא עם הקורא תיבה בתיבה ממש אינו יוצא יד"ח והביאם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

המשנ"ב בסי' קמו ובסי' רפה), מ"מ המשנ"ב לשיטתו בסי' קכד דמשמע מדבריו שם ששמיעת כל תיבה בחזהש"ן אינו לעיכובא בדיעבד [עי' מה שהרחנתי צאידן תשובה הנ"ל] אבל לדברי החולקים עדיין צ"ב אם לא שניישיב באחד מן הדברים שנתבארו.

ואולי סובר האבודרהם שאת תחילת ברכת מודים אומר הש"ן לעצמו בלבד והציבור אומרים לעצמם אבל בפוסקים נזכר שצריך להגביה קולו, ואולי משום שעיקר התקנה לע"ה שאינם יודעים הברכות כלל וכ"ש מודים דרבנן, והוא דוחק גדול.

ואולי יש לומר דגדר האיסור לשוח בשעה שיוצא מאדם אחר הוא מב' טעמים, האחד מצד ב' קלי דלא משתמעי כמ"ש ר"י בתוס' בסוטה לט ע"ב ד"ה עד, והשני מצד הפסק שלא מן הענין, כמבואר בשעשה"צ סי' קסז סקמ"ג דהמשיח באמצע ששומע ברכה אינו יכול לטעון שכוונתי משום שהדיבור הוא גם הפסק.

ולפ"ז גם כשאין הטעם של הפסק עדיין לא יצא ואולי הוא מצד ב' קלי לא משתמעי וממילא אפשר דאם עוסק בענין המודים ומתכוון לשמוע סגי בזה מהטעמים שנתבארו לעיל, אולם בתוס' שם נקטו דכשאומר בעצמו אין יכול לכוון ולשמוע, אבל הגרשז"א דחה שם דכיון ששניהם מענין אחד שייך לשמוע.

ועדיין צ"ב דהנידון בתוס' שם על אמנן שהוא ג"כ מענין הברכה, ואולי החילוק הוא בנוסף להנ"ל דבברכ"כ מעכב כל תיבה משא"כ בניד"ד סגי שמכוונין לשמוע מה שישמעו.

ועדיין צ"ב דבשעה"צ הנ"ל מבואר שהפסק של ברכת ענט"י באמצע ששומע ברכת המוציא חשיב הפסק באמצע ענין ולא מתחשבים במה שהוא הפסק מענין הברכה א"כ צ"ל דמה שמפסיק בין תיבה לתיבה מקלקל המכוון ולא מהני מה שהוא מענין הברכה, דזה מהני רק לענין אם הפסיק אחר שסיים הברכה [ועי' צמח"צ לגבי להפסיק צאמן צאמנע ברכה ארוכה או קרה ואכה"מ], וממילא כשאומר מודים דרבנן מאחר שהמשנ"ב מחשיבו שאומר ב' הברכות יחד מה ששומע ומה שאומר והו"ל כהפסק בין תיבה לתיבה א"כ למה מה שאומר לא חשיב הפסק, וכי תימא דמצוותו בכך למה בברכת כהנים האמן הפסק ושמא משום שכאן מצוותו לומר עם הש"ן ממש כפשטות התלמודים, ועדיין לא נתבאר מה מהני מצוותו בכך אם לא דנימא בא' מן הדרכים דלעיל.

ולענין אם מה ששומע יהיה הפסק באמצע מה שאומר זה להלכה לא לפמשנ"ת בס"ס קד ובמשנ"ב שם דלהלכה שומע כעונה לא אמרי' לענין הפסק אפי' היכא שיוצא יד"ח בשמיעתו.

ולענין מגילה יש מהאחרונים שנקטו דכשקורא עם הש"ן לא חשיב קריאה בציבור ומ"מ שם באמת אינו מתכוון לצאת מהש"ן ואינו שייך לנידון דידן.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השלמה לענין מודים דרבנן

נראה דהרבוותא שנהגו במודים אנחנו לך להמתין עד סיום הציבור כוונתם היתה שהציבור יאמרו במודים דרבנן את התיבות מודים אנחנו לך מילה במילה עם הנוסח של הש"ץ כיון שהתיבות מודים אנחנו לך שוים בנוסח הש"ץ ובנוסח הקהל, וכמ"ש המשנ"ב בהל' קריאה"ת שאם אומרים מילה במילה עם הקורא אין בזה חסרון בדיני שומע כעונה, וממילא בתיבות אלו אין חסרון כלל, ובשאר התיבות שאומרים בשינוי מהש"ץ ממתין להם הש"ץ עד שיסיימו, והמשנ"ב לשיטתו דס"ל בסי' קכד ששמיעת כל תיבה מהש"ץ הוא רק לכתחילה, אבל כמשנ"ת שיש חולקים ע"ז וס"ל כפשטות הדין שהוא לעיכובא, ולשיטתם אכן א"א להקהל לומר עם הש"ץ אלא רק את תחילת נוסחתם בתיבות שאמירתם של הציבור שווה לאמירת הש"ץ.

*

מנהגי בעל יולדת בעליה לתורה וקריאת פסוקי יולדת

לכבוד ידידי הרה"ג מנחם מלר שליט"א

לברך את בעל היולדת שיזכה להקריב את הקרבנות

(א)

לגבי מה שכתב כת"ר שראה מנהג לברך את בעל היולדת שתזכה להקריב הקרבנות בעתם ובזמנם, עד הנה לא שמעתי על מנהג זה, ומ"מ יש לדקדק על אלו שראיתם שנוהגים כן את מי הם מתכוונים לברך, אם הברכה קאי על האב או על האם, ואם הכונה על האב (או שאומר בלשון שלא שייך על האם כמו שכבודו יזכה וכו') א"כ יש לעיין מה הכונה בזה ובפרט לר"ש דאמר בפ"ק דשבועות ושאר דוכתי דקרבנה בא על החטא שלה ולא שלו (וכ"ש דבקרבת חטא יש להקריב בצנעא כמבואר בגמ' דסוטה ולא שייך בזה שיברך איש את חברו ובשבועות שם משמע שבא על החטא ממש), ואולי הכונה שהקרבן בא ממעות הבעל וכדאי' בנדרים לה ע"ב ובשאר דוכתי וכמו שפסק הרמב"ם בפ"י מהל' שגגות ה"ו, אך עם כ"ז מנהג זה מחודש דהרי הבעל הוא החייב ממון ולא המתכפר ונמצא שהברכה היא רק שיזכה לשלם חובו ולא להתכפר, וטוב היה שיברכו את אשתו על ידי בעלה שתזכה היא להקריב קרבנותיה להתכפר, ואפשר שמנהג זה לא הונהג על ידי חכם ולא הוקבע ברבים, ואנכי לא ראיתי מימי מי שנהג במנהג זה ומ"מ אין איסור באמירה זו.

ואם יש מי שנהג באמירה זו יש ללמד זכות על האמירה דציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה בכל אופן שיהיה ועיקר הברכה היא שיכנה בהמ"ק, ומ"מ קצת דחוק

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דמילתא דלא אמרי' ליה עד השתא נימא ליה השתא משום דבעיא דרישה, ואולי הברכה היא שתזכה לאכול בקדשים אבל אני רואה צורך ליישב כל הנעשה תחת השמש קודם שיתברר היכן הונהג ואימתי הונהג וע"פ מי הונהג.

יש לשים לב שתוך ז' לארבעים ושמונים אפשר שיש בזה תפילת שוא אבל יש לומר דייעשה ע"י כהנים שיעמדו לעתיד לפי הצד בנדה ע' דא"צ הזאה, ואע"ג די"ל שנפסל גופן בהיסח הדעת בינתים, מ"מ י"ל חדא דחזרו לעפרן כמ"ש בשבת קנב ואפשר שדינם אז הי' כאדמה ועוד דהיסה"ד אינו פוסל בדבר המונח ע"ג קרקע כמ"ש התוס' דחגיגה וילע"ע בזה.

נולד בין השמשות

(ב) לגבי נולד בין השמשות לדידי פשיטא שאין חיוב ב' ימים בעלייה לתורה דהרי ענין ה"חיוב" הוא על הציבור לתת לו לקרוא בתורה, והמוציא מחברו עליו הראיה.

[והואיל דאתאן לזה אמינא דבאמת הלשון חיוב תמוה דמה שייך כאן חיובים בהרבה ממנהגים אלו, והיכן מצינו שיש חיוב בזה, ואם חיוב יש למה נפטר בקל כ"כ ולמה אינו מחוייב להתפלל במקום אחר כשיש חיוב דעדיף מיניה, אבל המדקדק בל' הבה"ל שם בריש הסי' יראה דבאמת החיוב הוא על הסגן דהיינו הגבאי בלשונינו, וחיובים אלו הם תקנות מימים קדמונים ונתקנו מפני דרכי שלום עי' בשו"ת זכרון יוסף סי' א' וע"ע במשנ"ב סי' נג סקנ"ג, ובספק א"א לחייבו וכ"ש יקבל למחר וכדלהלן].

ומלבד זה ספק מנהג להקל והדה"ח ובה"ל [דלהלן] מקילים אפי' בהפילה ספק צורה שאין אנו בקיאין בה וכ"ש בזה.

ומלבד זה כבר העיר כת"ר לנכון דהרי אפי' בקרבן פוטר בכה"ג ביום השני ואין להחמיר בעליה זו יותר מן הקרבן וכמבואר בפוסקים (מג"א סי' רפב סקי"ח בשם הלבוש ושער אפרים ש"ב ודה"ח סי' פו ס"א וביאור הלכה סי' קלו) דלקרבן מדמי' לה [וה"ה לטעם המו"מ דלהלן כ"ש שא"ל ז' פעמים].

ואמנם אף דבדה"ח ובמג"א מקילים בספק צורה כנ"ל מ"מ במקור הדברים במג"א שם רק נקט דאינו דוחה חיוב אחר ור"ל שכשאינן שם שום חיוב יכולים לתת לו לעלות [אף דאפשר שהוא ענינו מחוייב בזה אצל משמע שיש טעם לעלות] ובשער אפרים ש"ב ס"ה כתב דמ"מ יש לקרותו קודם האחרים (ודייק בלישניה דהוא דין על הגבאי וכמשנ"ת), ומ"מ בניד"ד אין סברא שיקבל ב' פעמים כיון דלא עדיף מקרבן וכנ"ל.

והנה באמת עיקר המנהג המבואר במג"א בשם הלבוש ובאחרונים שלאחריו הוא חיוב בשבת שבאה האם לבהכנ"ס ורק הוסיף שמ"מ ביום שמונים שאז הוא זמן הבאת קרבן יעלה, ואפשר שעיקר יום ארבעים ושמונים הוא רק אם לא הלכה עדיין לבהכנ"ס כגון שהיתה חולה עי"ש בלשון המג"א בביאור דברי הלבוש בסוגריים דאם היא חולה אינו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

חיוב עד שתלך לבהכנ"ס וע"ז הוסיף שוב בשם הלבוש דמ"מ יום מ' ופ' הוא חיוב.

ועי' גם בלשון הבה"ל שם ואם הוא מ' יום לזכר או שמונים לנקבה הוא חיוב אף שאינה הולכת וכו', וקאי שם על מה שהזכיר לעיל מינה שהוא חיוב כשהאם הולכת וע"ז קאמר דאף שאינה הולכת מ"מ יש חיוב בימים אלו.

וכן מבואר להדיא בשער אפרים שער ב' ס"ד.

א"כ גם אם יעלה ביום הראשון של הספק לא יהיה חיוב ביום שלאח"כ (וכן בזמנינו שנהגו לעלות לתורה מיד אחר הלידה בשבת וקצת נהגו אף בחול אפשר דמש"ה לא הקפידו כ"כ על העליה שלאחמ"כ, ובספר שיעורי טהרה עמ' תרפה ציין בענין זה לספר נימוקי או"ח סי' רפב ועי' עוד מה שהביא בזה בספר קריאה"ת כהלכתה), ובלאו הכי כיון שהוא ספק כבר נפטרו הציבור והסגן בפעם הראשון שעלה ואינו חיוב יותר עכ"פ לענין לדחות חיוב אחר.

ואין להקשות שהוא מחוסר זמן בקרבן דבמנהגא בעלמא זכר לדבר לא הקפידו כלל.

עליה לתורה בגרושה

ג) בגרושה מסתבר שאינו חיוב וכמו שצידד כת"ר דאינו מביא קרבנותיה, ויש להוסיף דהרי מהטעם זה גופא שחידש המג"א בשם הלבוש והאחרונים שלאחריו שמתה אשתו אינו חיוב כיון שאין קרבן ה"ה בגרושה דהרי אין מביא קרבנותיה, ואף שיש מקום לחלק ולומר דבגרושה יש קרבן בעולם מ"מ הרי אסור לו לעסוק עמה ואם באו לב"ד מנדין אותן וממילא לא מסתבר שיתקנו לו עליה בשבילה ועוד דמנא להו להפוסקים לחדש טעמא במתה אלא דהוה פשיטא להו דתליא בקרבן וממילא מקום הניחו להתגדר לחדש גם בגרושה דכיון דתליא בקרבן אין הבעל עולה, ועי' עוד באות הקודם דבאמת עיקר דברי הלבוש נאמרו כסניף ופרט למנהג שעולה בשבת שאשתו באה לבהכנ"ס עי"ש ולפ"ז ג"כ בגרושה אינו שייך ולפ"ז גרושה חמיר מאלמן דבאלמן היה איזה ס"ד שיעשה לטובת נשמתה דס"ד שמשום זכר לדבר נימא שיש כפרה למתים אבל בגרושה אסור לו לישא וליתן עמה ואפשר דבזה לא ס"ד כלל שיקרא בשבילה בתורה.

ויש להוסיף עוד דבעל שאינו נושא אשה אחר מות אשתו יש בזה נאמנות כלפי אשתו הראשונה ויעוי' בנו"כ בזה בהל' אבלות מש"כ בזה באשה שאינה נישאת לבעל אחר ועי"ש עה"ג במהדורת מכון ירושלים מה שהביאו כמה מקורות לזה, וברמ"א בהל' נדרים הזכיר דיש נשבעת לבעלה שלא תינשא לאחר ויש בעל לאשתו, וגם למעלה יושבין יחד כמבואר בתענית כה ע"א, (ובפוסקים דנו באשה שנישאת שוב אחר מות בעלה עם מי יקברוה, עי' באליבא דהלכתא על השו"ע הל' אבלות מה שצינו בזה לדברי האחרונים), וממילא ס"ד דאחר מותה יעלה לתורה לנשמתה כמו שמצינו שעולה לתורה לעילוי נשמת בחיובים אחרים וקמ"ל דלא אבל בגרושה לא ס"ד כלל, וה"ה לטעם התו"ח דלקמן שעולה להודאה על אשתו לא מסתבר שיעלה להודאה על גרושתו וה"ה טעם התו"ח לא שייך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

במתה כיון שסו"ס מתה וכשעולה לתורה דרך שמחה דמי קצת להקורא הלל בכל יום דהרי"ז מחרף ומגדף בשבת קיח ע"ב.

עליית חיוב ביולדת בניתוח קיסרי

(ה) לגבי ניתוח קיסרי ראיתי בשם הגריש"א אשרי האיש יו"ד ח"ב עמ' פא שג"כ יש לבעל חיוב אף שאין דין קרבן ביולדת בכה"ג, והוא חידוש בעניותי, דהרי במפלת נקטו הפוסקים משום קרבן אף שאין לידה ואין ולד וביולדת דרך דופן נקט הגריש"א שהוא משום התינוק, א"כ מה הוא הצד השווה המחייב בשניהם אם לא דנימא דעיקר המחייב הוא התינוק ולא הלידה (ורק הוסיפו עוד חיוב כשיש קרבן לחוד) אבל במתה האשה נקטו הפוסקים דאין חיוב.

ואולי סבר הגריש"א דעיקר החיוב של העליה היא כלפי האם ולכן במתה נפטרה האם אבל בקיסרי לא נפטרה.

אי נמי דסבר שיש בזה ב' חיובים הא' על מה שחזרה האשה לאיתנה והא' על הקרבן, ולכן העליה או בשבת שבאה לבהכנ"ס או ביום מ' ופ' ויעלה פעם אחת לב' הטעמים, ולכן במפלת יש רק טעם של הקרבן ובקיסרי יש רק הטעם הראשון ובמתה אין לא טעם זה ולא טעם זה.

ואולי למד כן ממה דמבואר בפוסקים ששייך שיעלה לתורה גם במחוסר זמן א"כ לא הושווה לגמרי דין זה לקרבן מלבד כשיש טעם משמעותי לומר כן, ומסברא נראה דמאחר שהטעם המפורסם שהובא בפוסקים הוא משום קרבנות א"כ כשיש כאן חיוב גמור של בעל יולדת שחייבת בקרבן יקדם להך.

ויותר נראה שהוא סברא במנהג שלא היה בכוונת הציבור למחול חלק של מי שילדה אשתו בניתוח קיסרי בפרט האידנא דהוא מילתא דשכיחא יותר ממיתת יולדת.

ושו"ר במקור דברי האשרי האיש (קונ' בנתיבות ההלכה חכ"ח עמ' קצא המצויין באשרי האיש שם) שציינו ראיה לדברי הגריש"א בזה דבתוספת שבת סי' רפב על דברי המג"א שם ציין דבתו"ח פרק חלק סנהדרין צד ע"א (והובא בא"ר סי' ריט סק"ב ובמשב"ז סק"ב) כתב בטעם המנהג של עליה בשבת שהולכת לבהכנ"ס משום הודאה, ונקט שם המסדר שהם ב' טעמים של המג"א והתו"ח ומ"מ אפשר דלא פליגי דגם המג"א מודה להטעם של התו"ח נפק"מ לקודם הזמן שאז עולה משום הטעם השני ואעפ"כ לא הוסיפו על הציבור להתחייב בעליות ופטרו הציבור בעלייה אחת כמשנ"ת.

וכך נראה גם מלשון הגר"ח"ק (בקונטרס עזרת אליעזר עמ' כו) שטעם החיוב בזה הוא לא רק משום יולדת שכן כ' שם על דברי השואל מה ענין שמיטה להר סיני, אחר שהביא השואל הראיות שיולדת אינה מביאה קרבן ביוצא דופן.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומצאתי שם שהביא שם בשם הגר"א ל' והגר"ש דבליצקי והגרמ"מ לובין ועוד ת"ח שלא מקבל עליה אולם משמעות הגר"ק שם כדברי הגר"ש וכך יוצא בפשוטו לפי טעם התו"ח ונתבאר דלא בהכרח פליג ע"ז המג"א.

אמירת פרשת יולדת

ד) לגבי פסוקי יולדת הנה לפו"ר היה צריך לומר שעיקר מצות האמירה על האשה דדינא שהבעל מביא קרבנות אשתו הוא מחיובי כתובה לפטור חיובים שלה ועניות ועשירות בקרבן אשה נמדד לפי בעלה מחמת שהוא המממן את הקרבן וגם זה משמע שהוא מגזה"כ ואפי' על חטא שלה קי"ל שבעלה מביא ומה דלגבי דינים מסויימים חשיב קרבן בעלה משום שיש לו צד בעלות בהקדשת הקרבן (עי' סוטה כג ע"א) אבל המתכפר אינו בעלה (ועי' תמורה ד) וממילא היה נראה שעיקר האמירה הוא על האשה ולא על הבעל, אבל כמובן שאין הפסד באמירת הבעל אם רוצה לכוון ולומר שיחשב לו ונשלמה פרים שפתינו כלפי הקדשת או תשלום הקרבן.

ובאמת בבנין שלמה ח"א סי' א נסתפק בנידון זה וכתב כמה צדדים בזה והעלה כדברי דבאמת הוא חיוב על האשה ואילו כלפי הבעל הוא חיוב תשלומין בלבד ובעניינינו דאינו שייך לדיני ממונות אין לבעל שייכות בזה (וזהו דלא כמו מחבר אחד שראיתי שכתב בשם הבנין שלמה היפך מזה דזה כתב רק בתחילת דבריו קודם מסקנתו).

ובשם כמה אחרונים ראיתי (פתחא זוטא סי' קצד סק"א בשם דרך פיקודיך מצות מילה חלק הדיבור סק"ה בשם תבוא"ש) שיאמר הבעל בשביל האשה, ולא בדקתי במקור הדברים [דאפשר שאינו מדויק כמו שנתזר לי שמה שהציאו הם צ"ס הננין שלמה לא היה מדויק] ומ"מ אם יש מי שכתב כן יש לומר דהטעם לא משום שהחיוב רמיא על הבעל אלא משום שהבעל עושה החיוב במקום האשה כיון שהאשה אינה בת"ת וכמו שנקטו הפוסקים לענין עליה לתורה שיעלה לתורה בעבורה.

ונראה עוד דמכיון שיש סמך לדבר שהבעל משלם קרבנות אשתו אף שהוא ענין ממוני בלבד אסמכוהו רבנן בתראי לקיים בזה ונשלמה פרים שפתינו בצירוף שיש כאן הודאה על האם כנ"ל בשם התו"ח וכן על הולד, אבל בשאר חייבי חטאות שאין כאן הודאה על האם ועל הולד הבו דלא לסיף עלה.

אולם במהרי"ל החדשות סי' מה מבואר להדיא דגם נשים בכלל אמירת פסוקי קרבנות לענין פרשת התמיד וכן נקט להלכה בקובץ תשובות להגר"ש"א, וזהו דלא כהחקרי לב או"ח סי' י שתמה על המהרי"ל בזה, ועי' גם חתן סופר או"ח סי' ח שנסתפק וחכך בזה כעין שי' החקרי לב [ועי"ש מה שדן כלפי הנעל דיוולדת דמ"מ אפשר דאין חיוץ קריאה כלפי הנעל עי"ש מש"כ ז"ל], ומסתמא שאם היה רואה דברי המהרי"ל היה מביאם, וכן מבואר בב"י או"ח סי' מז סי"ד בשם האגור שנשים חייבות באמירת הקרבנות והובא במג"א סי' מז סקי"ד ובבה"ל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שם, ואף דלא נתבאר להדיא שם שעולה להם כקרבן מ"מ מסתבר שהוא מחמת כן דהרי זה גופא הטעם שנתחייבו אנשים בקריאתם, ולפ"ד המהרי"ל גם בניד"ד אין להעביר את החיוב מנשים לאנשים וכדברי הבנין שלמה.

בתשלום הדברים יש לציין מה שכ' הבנין שלמה שם לעיל מינה ללמוד מדברי הגמ' בזבחים צ"ע א' למקראה הקדים הכתוב דמשמע שלמד בפירושו בגמ' שהוא מדינא דגמ' לקרוא הפרשה כשא"א להביא קרבן, ובאמת הוא דחוק מאוד לומר דלזה כוונת הגמ', דלא מצינו בשום מקום בגמ' שהוא חיוב וגם במנחות קי"ע"א ובתענית כז"ע"ב לא נזכר שהוא נאמר בתורת חיוב, ובמנחות שם חלק מהמאמרים ודאי קאי על לימוד ההלכות ולא על קריאה, וגם אפשר דמיירי בתענית שם בקריאה בציבור, וגם בפוסקים בסי' א' לא מצינו שהזכירו שהוא חובה ומשמע שנקטו שכל קריאת הפרשיות למצוה מן המובחר, מלבד פרשת התמיד שיש מן הפוסקים שכתבו דקבלוהו עליהו חובה (והבאתי בתשו' אחרת), וממילא דברי הבנין שלמה מחודשין מאוד, וגם רש"י שם לא פירש כן, ואולי גם הבנין שלמה לא קאמר כן בתורת חובה ולא נראה.

אמירת פרשת קרבן עולה

(ו) לגבי אם צריך לומר כל פרשת עולה יש ללמוד ממעשה רב מהגר"א זלה"ה לענין תמיד של שחר לומר מוהפשיט עד סיפא דפרשתא ש"מ שא"צ כל הפסוקים לפני כן וכ"ש בניד"ד שא"צ לומר פסוקי בקר אלא רק סדר עשיית העולה.

לפי המנהג בפרשת תמיד שאין קורין כל הפרשה אלא רק הפסוק ושחט להזכיר עקדת יצחק אפשר שגם כאן לא יצטרכו כלל, ועי' בנין שלמה שם דבפשוטו לא חשש לקריאת פרשת עולה, וכן למד מדבריו בשיעורי טהרה עמ' תרפה וציין שם עוד לפתחא זוטא שם.

ואפשר דסובר נמי הגר"א דושחט דאי' במדרש שמזכיר עקידה היינו עד סוף הפרשה.

הגר"א גם בער"פ קרא כל הפסוקים השייכים לקרבן פסח כדאי' במעשה רב סי' קצ ושערי רחמים הל' יו"ט סי' קכ ומ"מ בתמיד לא קרא כל פסוקי קרבן עולה אפשר דמ"מ עולת נדבה הוא שם קרבן אחר ולכן לא קרא הכפלות ובפרט שאם יקרא כל הפרשה מחזי כקורא פרשת עולת נדבה ואין ניכר שקורא פסוקי עבודת התמיד לשם קרבן תמיד.

אמירת קרבן עני

(ז) לגבי פסוקי קרבן עני דין בזה בבנין שלמה שם ומסקנתו שאין צריך אלא תאמר רק עד זאת תורת היולדת שהוא סוף קרבן העשיר.

והנה לגבי פסוקי קרבן פסח מצינו הנהגת הגר"א הנ"ל בער"פ לקרוא כל השייך לקרבן פסח אפי' לפסח מצרים ופסח יאשיהו אפשר שיש ענין גם בניד"ד לקרוא גם פסוקי עני וכ"ש אם הוא עני בעצמו, ובסדר היעב"ץ לקרבן פסח קיצר מאוד.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והנה באמת מסברא יכול לקרוא או קרבן עני או קרבן עשיר כפי האשה או כפי הבעל (דהיינו אם נזיל בתר עיקר החיוב הוא כפי האשה, וכעין מה שטען הבנין שלמה שם מראש לגבי מי קורא את הפרשה, שמאחר שהחיוב כרגע אינו חיוב ממוני הוא חוזר על האשה, ואם נימא דבתר החיוב בפועל יהיה כפי הבעל, וכאן יותר מסתבר דאזלי' בתר הבעל כיון שהוא נלמד מקרא דאזלי' בתר הבעל, עי' בנדרים שם), ואפי' אם היא ענייה ואמרה פרשת עשיר הא עשיר שהביא קרבן עני לא יצא (יומא מא ע"ב) ועני שהביא קרבן עשיר יצא, וכמו שטען הבנין שלמה שם, וממילא קריאת פרשת עני אחר שקראה כבר פרשת עשיר הו"ל ככפלות הפרשה וכקורא לאחר החיוב, וכמו שדנו הפוסקים בסי' א שלא לומר פרשת חטאת חלב למי שאינו חייב חטאת עכ"פ בלא תנאי, וממילא לא היה צריך לקרוא יותר מזה, ובפרט דקרבן עשיר עדיף מלקרות מקרבן עני כיון שבקרבן עני לא נזכר שצריכה להביא הקרבן במלאת.

אולם מסתמא שלמנהג הגר"א יש לקרות גם כאן כל הפרשה, וכן בסידור דרך ישרה משנת תק"פ הובא שתקרא עד וטהרה והובא שם אח"ז נוסח יהי רצון (ראה אליבא דהלכתא עוז והדר בנדרים ד ע"ב).

ונראה דהביאור בזה דהנה גם הלכה אחת בהלכות הקרבנות אפשר דחשיב כאילו הקריב דאל"כ אין לדבר סוף דאמרי' במנחות קי"ח העוסקים בהלכות עבודה ושם נזכרו הלכות ולא רק פסוקים והרי אין סוף להלכות ומ"מ כאילו הקריב אפשר דאינו בדרגה של הקרבה ממש (עי' כיו"ב בכד הקמח ע' הלבנת פנים ובפירוש החסיד יעב"ץ אבות פ"ג מ"ז ועוד), דהיא בחינה של הקרבה וזה מתחיל בכל עסק שעוסק בהלכות הקרבה וכמה שמוסיף ויעסוק יותר בהקרבה חשיב טפי כעוסק בהקרבה יותר.

ואמנם נזכרו בפוסקים כמה הנהגות עכ"פ לכתחילה בדיני אמירת הקרבנות כגון בעמידה וביום וכיו"ב אבל אפשר דכל אלו לרווחא דמילתא דהרי בלאו הכי לא נאמר דין זה דוקא בכהן ולא נאמר דוקא בנטהר מטומאת זיבה וכה"ג בדברים שהם לעיכובא רק בכה"ג וכל כיו"ב וגם בגמ' רק נזכר ת"ח העוסקים בהלכות עבודה וכל העוסק וכו' ולא נזכרו תנאים בזה וגם חלק מהדברים שנזכרו בפוסקים עצמם לא נקטו כן לעיכובא.

וגם מה שכתבתי לטעון באות הקודם דבקורא כל פרשת עולה אפשר דעל ידי זה אין ניכר שקורא עבודת העולה של תמיד או של יולדת מ"מ בקורא קרבן עני אינו מפסיד כלום דהרי אינו קורא פרשה זו כהמשך עבודת פרשת עשיר הלכך לפי הנהגת הגר"א יש מקום לומר דיש ענין לקרוא כל הפרשה, אבל לפי סתימת דברי הפוסקים בסי' א' לענין לדמות קריאת הפרשה לכל מה דאפשר לעבודה עצמה א"צ לקרוא שוב יותר מפרשת עשיר, וקיצרתי.

ומ"מ גם אם בא להחמיר לקרות כל הפרשה או כל הפרשיות השייכות לזה צריך ליזהר שלא ימצא חומרו קולו, דמבואר בכמה קדמונים (עי' רבינו בחיי צו ז' לז ועוד) דבזמן האמירה צריך להתכוון מה הוא בא להיות כאילו מקריב וממילא צריך לכתחילה להתכוון

אם מקריב קרבן עני או עשיר.

יש מדברי הב"ש שציינתי שראיתי שנוספו במהדורא בתרא של כת"ר אחר שכתבתי הדברים ומ"מ משנה לא זזה ממקומה.

הנשבע שבועה שאוכל כבר זו ושוב נשבע שבועה שלא אוכלנה האם מחוייב לאוכלנה או רק מוטב לאוכלנה

**בש
ע**

יו"ד סי' רלח סט"ז כתב שבועה שאוכל כבר זו ואח"כ אמר שבועה שלא אוכלנה וכו' מוטב שיאכלנה וכו'.

ולפ"ד צ"ע למה רק מוטב ולא חיוב גמור דהרי קאמר שהשבועה השניה לא חלה דהו"ל נשבע לבטל את המצוה, ואינה אלא שבועת שוא שעובר עליה מיד, ולמה לא דמי לכל נשבע לבטל את המצוה שהשבועה לא חלה והמצוה חובה גמורה עליו לקיים.

והיה מקום לומר דס"ל הכא דמ"מ כשאוכל את הככר מבטל בידיים את השבועה השניה ואסור לו לעשות כן אע"פ שהיא שבועת שוא והוא איסור בלא מלקות ומה שהותר לאכול הוא רק משום שאם לא יאכל נמצא מבטל באיסור מלקות את השבועה הראשונה והשבועה השניה כבר נתבטלה.

אבל צ"ע למה בכל נשבע לבטל את המצוה לא אמרי' סברא זו, ושמא במצוה שמהר סיני לא אלים שבועה שניה לחול כלל כדי שיעבור איסור על ידי ביטול שבועה שניה כיון שמצווה מהר סיני.

אי נמי משום דבניד"ד יש צד שיכול להישאל על הראשונה ותחול השניה כדלקמן בסי"ז, הלכך כאן קליש קצת כח שבועה הראשונה לענין שיש איסור קצת במה שעובר על השניה.

וב' תירוצים אלו דחוקים דהא קאמר הכא בשו"ע דגדר מה שלא חל השבועה השניה הוא משום שמושבע ועומד מהר סיני, וגם דחוק מאוד לומר שיש בזה איסור דהרי קי"ל לעיל שבועה שלא אישן ג' ימים ושלא אוכל מכל פירות שבעולם מלקין אותו וישן לאלתר ואוכל לאלתר, ולא אמרי' דמאחר שיצתה מפיו שבועה לשוא יקיימנה כמידת האפשר לישן רק מה שיאנס בשינה בע"כ בג' ימים אלו, ודוחק לחלק בין מה שמוכרח לעבור בלאו הכי שלא יקיים לבין מה שיכול לקיים.

ובמקור הדברים בהרא"ש פ"ג משבועות סי' כג אי' בשם ירושלמי כיצד עושין אומרים לו שיאכלנה מוטב לו שיעבור על שבועת שוא ולא יעבור על שבועה שוא ועל שבועת ביטוי ע"כ, ומבואר שהוא מחוייב בזה משום דמוטב וכו' ולא שמוטב שיעשה כן ואולי גם כוונת השו"ע כן ודוחק.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אולם לעיל ברמ"א סי' רלו ס"ב הובאה דעה ברמ"א דאם אפשר לקיים השבועה שוא הר"ז עדיף ואמנם בנידון שם הוא ספק שבועה שוא ולא ודאי שבועה שוא, (ולכך החולקים שם סוברים דלא הוי שבועה שוא), ואין מזה ראייה לשבועה שוא גמורה כמו נשבע לבטל מצוה או שבועה או שלא לישן ג' ימים דג"כ יש ענין לקיים שבועתו, וגם אם נימא דנשבע שבועה לבטל שבועה מצד עיקרון הדברים היה טוב לקיים שבועתו השניה ג"כ אבל הוא כעין מצוה במקום חובה דרשות קרי לה. ולכן לכאורה היוצא שבניד"ד יהיה חיוב לאוכלה וצל"ע.

מי שלא הניח תפילין כלל באותו היום האם יכול להניח תפילין בין השמשות או בלילה עם ברכה או בלא ברכה

בבין

השמשות אם לא התפלל עדיין של ערבית מברך, ואם התפלל כבר מניח ואינו מברך, ולאחר צאה"כ אין לו תקנה (אם ירצה ישלים בזמן מחר כנגד הזמן שהחסיר אמש אבל אינו מתקן האיסור שעבר).

מקורות:

במשנ"ב סי' ל סק"ג הביא פלוגתא לענין הנחת תפילין בין השמשות דהמג"א מקיל בזה והפמ"ג מסתפק אבל אם לא הניח תפילין באותו היום יניח בבין השמשות עכ"ד המשנ"ב.

והמעייין במג"א שם יראה דמקור דינו הוא מהמרדכי בהלכות קטנות שהובא בב"י או"ח סי' ל וגם הפמ"ג כאן (א"א סק"ב) מסכים שכך משמע דעת המרדכי ורק כתב קודם לכן דמהגמ' לא משמע כך אלא דמהשקיעה אסור להניח, ורצה [עכ"פ צמחיל דבריו של הפמ"ג] להעמיד דברי המג"א רק לענין שא"צ לחולצן בין השמשות ושאו הוא הלכה ומורין כן (אף דבלילה אין חולצן אבל הוא הלכה ואין מורין כן), ושכן נראה מהעטרת זקנים סק"א [וכן מנזכר צמח"צ להלן סקט"ו וצ"ל ס"א ד"ה אס, דלענין לחולצן א"ש צ"ה"ש ומנזכר דמורין כן], ובסוף דבריו ציין הפמ"ג לדבריו שם בסק"ג שנקט בדעת הב"י שבבין השמשות א"א להניח.

[ותחילת דברי הפמ"ג בסק"א מש"כ בדעת המג"א יש להתיישב בכוונתו אבל עכ"פ למסקנת הפמ"ג שהודה כנ"ל בדעת המרדכי א"כ יש לומר דעכ"פ למסקנתו יודה שהמג"א בשם המרדכי כוונתו ג"כ כמו שהסכים הפמ"ג לומר בדעת המרדכי וכמו שנקט גם המשנ"ב בדעת המג"א שהוא מקל].

ומש"כ המשנ"ב שאם לא הניח ביום יניח בבין השמשות הוא מהפמ"ג בסק"ז משום ספקא דאורייתא ואין הכוונה שיש כאן ספק הנ"ל בסק"ב אם גזרו אז או לא אלא דיש ספק אם יכול להשלים אז חיוב התפילין של היום הקודם, ובזה דומה לדין אתרוג ולולב שהזכיר שם הפמ"ג, וכן מבואר עוד בפמ"ג שם דמה שצריך להניח תפילין בבין השמשות באופן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

זה הוא אפי' לפי הצד שהוא איסור דרבנן בזמן זה לכל אדם מ"מ לא העמידו דבריהם במקום תורה.

ומבואר מזה דבליילה בכל גווני לא שייך להניח, גם אם לא הניח כלל ביום.

ובאמת הוא דין פשוט שבליילה אינו יכול להניח גם אם לא הניח ביום, חדא דהרי יש בזה איסור דרבנן כמבואר בשו"ע שם, ולא שמענו שהותר.

ועוד דלדידן לדעת הרבה ראשונים ופוסקים החיוב להניח לכה"פ פעם אחת ביום ורק יחידאה פליג עלה כמו שנתבאר בהרחבה בתשובה אחרת (לענין אם יש היתר שלא להניח תפילין ביום אחד בשעה"ד לאחד שבדיעבד גם לא הניח שחרית), ואפי' לפי הצד הנ"ל של קצת אחרונים שאין דין הנחה בכל יום א"כ כ"ש שאין השלמה וגם אם יש השלמה למצוה בעלמא כמו שיש שמועה כזו בשם קצת רבנותא מ"מ אין צורך שתהיה ההשלמה דווקא בלילה ולא ביום שלמחרת.

לענין ברכה בתפילין שמניח בין השמשות באופנים הנ"ל (לכל מר כדאית ליה) במשנ"ב סתם ולא פירש, ומסתמא היה נראה דהכונה בברכה אולם בבה"ל להלן סעי' ה מבואר דההנחה בבין השמשות אחר שהתפלל ביום הוא בלא ברכה.

ולפ"ר לכאורה הי' צ"ל שמברך דהרי מצוה מדאורייתא בודאי מקיים בזה, ורק די'ש כאן שאלה של איסור דרבנן דמעכב הקיום מצוה דאורייתא (וכעין מה שנתבאר מדברי הקוה"ע בתשובה אחרת ביאור ענין עשה דוחה לא תעשה וכאן א"צ לבוא לזה כיון שסו"ס האיסור הותר וכעת האדם עומד במצב של היתר) ולמעשה אמרי' ליה שאין כאן איסור דרבנן המונע ממנו לקיים המצוה ואף כשיקיים המצוה לא יקיים מצוה דאורייתא הבאה באיסור דרבנן, אלא מצוה בלבד, א"כ למה שלא יוכל לברך מצד שמקיים המצוה דאורייתא.

ולחדד הדין יש לבאר עוד דהנה להמרדכי המובא בב"י ובמג"א זמן זה של בין השמשות הוא זמן היתר גמור שלא נאמר בו איסור דרבנן כלל (עי' בפמ"ג שכך מבואר בפ"י המרדכי לפי זה), וא"כ מאחר דנקטי' כדעת המקילים לענין מי שלא הניח ביום א"כ י"ל דה"ה לענין ברכה.

אבל יש לדחות דשמא לענין ברכה החמירו יותר לחשוש להמחמירים שאינו זמן תפילין לכתחילה, וכמו שמצינו בדוכתי טובא דלענין ברכה החמירו יותר.

אבל לכאורה זה אינו דהרי אפי' לפי הצד בפמ"ג שאסור להניח לכתחילה בבין השמשות מ"מ מודה דבאופן זה לא גזרו כמבואר בדבריו בסק"ז, ממילא מאחר שלא גזרו למה לא יברך [דאפי' אם נשופר ולולב לא יברך משום ששם הוא ספק קיום מנחה ואפי' צעירוצי חזרות דרבנן נספק לילה נקט הזה"ל סי' קס"א שלא יברך, מ"מ צניד"ד אחר שאין איסורא דרבנן יש כאן ודאי מנחה דהרי הא גופא טעם ההיתר צוה הוא משום שיש כאן ודאי מנחה].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואף שיש כאן צד (שלא נזכר בפמ"ג גופיה אבל בבה"ל הנ"ל משמע שהיה לו צד כזה) שעבר איסורא דרבנן, ורק דאמרי' ליה לסמוך על הדעות שאין בזה איסור דרבנן, ונממילא לענין ברכה חמיר כנ"ל, אבל עדיין יש לדון המניח תפילין עכ"פ בלילה לכו"ע ובירך האם ברכתו לבטלה מאחר שעבר אמילתא דרבנן או לא, ויש לציין בזה דברי הרע"א לענין תקיעת שופר בשבת וכן לדברי הגרא"ו הנ"ל, דלכאורה יוצא שלא עבר בזה ברכה לבטלה ומאידך גיסא יש מקום לטעון דהברכה נקבעת גם ע"פ הדרבנן דהא אפשר לברך וציונו אדרבנן כמ"ש ברפ"ב דשבת א"כ י"ל דה"ה לאידך גיסא שלא יוכל לברך וציונו כאשר מדרבנן אסור לו לקיים את המצוה.

וגם יש להוסיף דמצינו באיזה מקומות בפוסקים (והרחבתי בדוגמאות בזה בתשובה לגבי ס"ס בספירת העומר) דאחר שכבר נתחייב במצוה מחמת הכרעה מברך בתורת ודאי אם כי אינו כלל גמור הנאמר בכל דוכתי.

וצ"ע דבאמת א"א להביא ראיה ברורה מהבה"ל הנ"ל לניד"ד דהרי הבה"ל הנ"ל מיירי לענין דברי המשנ"ב בסקי"ז באופן שכבר התפלל של לילה, ואילו בדברי המשנ"ב בסק"ג בבין השמשות סתמא באופן שלא התפלל עדיין של לילה לא מיירי כלל, וביותר דהרי הבה"ל שם מיירי בדברי הפמ"ג בסק"ז ותוך הדברים סותר דבריו וז"ל ועיין עוד במ"ב במש"כ דאם הוא לא התפלל עדיין וכו' אם הוא עדיין יום דאם הוא בין השמשות נ"ל דלא יברך אז דבלא"ה הפמ"ג מפקפק על דברי המ"א בסק"ב במש"כ דזמן הנחת תפילין הוא עד צאת הכוכבים הגם דבודאי מחוייב להניח כיון שלא קיים עדיין מצות תפילין דבד"ת ספיקא לחומרא ושמא הוא עדיין יום וכמו שפסק הפמ"ג בא"א עכ"פ הברכות אינן מעכבות עכ"ל הבה"ל.

וצ"ע דהרי בפמ"ג גופיה נקט שאין בזה איסור דרבנן א"כ למה שלא יברך, ואולי באמת הבה"ל נקט דבריו שלא לברך רק בניד"ד דכבר חשיב לילה ואז יש לומר דכבר נתפס בזה האיסור דרבנן של ההנחה יותר אבל באופן של הפמ"ג לא אמר דבריו, וזהו שנקט הלשון "דבלאו הכי" וכו' ור"ל שיש כאן עוד טעם לפטור מלבד הטעם הזה והוא מה שנזכר במשנ"ב שם בסקי"ז דמיירי במי שכבר התפלל של לילה.

אבל באמת צ"ב דממ"נ אם יש עליו חיוב להניח כדי שלא יבטל המצוה א"כ למה שלא יברך וכי תימא דכיון שגורם לעצמו לעבור איסור כדי לקיים החיוב תורה אסור לו לברך א"כ מאי שנא בין התפלל ללא התפלל כיון דחיישי' לכתחילה להצד שמשיקיעה"ח אסור לו לברך, לכך נראה דהמשנ"ב רק צירף כאן עוד צד ורצוני לומר דהבה"ל סבר גם דברי הפמ"ג בסק"ז הם הכרעה רק בצירוף מה שיש צד שאז מותר לו להניח תפילין כדעת המרדכי, ואפי' אם קיבל הבה"ל דבריו לגמרי לענין המקרה הנידון שם של בה"ש לחוד אבל כאן שיש עוד צירוף (דהרי אחר שהתפלל ערבית יש לחשוש שאסור להניח תפילין) לא.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וביתר הרחבה, דבאמת דין זה שלא העמידו דבריהם וכו' בניד"ד לחייב הנחת תפילין במקום שיש חשש איסור דרבנן סברא הוא ולא גמרא, וממילא א"א לסמוך על סברא זו לענין ברכה, אבל בביה"ש מאחר דבלאו הכי דעת המרדכי להקל לכך יש לסמוך בצירוף המרדכי על סברא זו שתועיל להחולקים על המרדכי, אבל בניד"ד שיש גם חשש איסור מצד שכבר התפלל של לילה א"כ כבר המצב חמור מצד האיסור דרבנן דהשתא בעי' לסמוך דוקא על סברא זו לבד וסברא זו לא אלימתא לענין ברכה כיון דסב"ל וברכות אין מעכבות [והוא ע"פ לשון הרא"ש לענין ד' כוסות עי' צ"י סי' תפד].

ויש לחדד עוד הדברים דהבה"ל הנ"ל שבא להכריח דינו שלא יברך נקט הא דהפמ"ג בסק"ב שמסתפק בדין עיקר היתר הנחה לכתחילה בבין השמשות, אף דבסק"ז הפמ"ג נקט דמי שלא הניח ביום יניח אז בבה"ש לכו"ע, א"כ מה שייך להביא ספקו בסק"ב דהרי הפמ"ג בסק"ז נקט דבריו לכל הצדדים בסק"ב [ונאמת צאפיקי מגינים סי' לו ציאוריס סק"ז נקט כהנא צפמ"ג בסק"ז ש"א להניח צה"ש ולענין להניח צה"ש למי שלא הניח ציום נקט שיכול לצרך כהנא צפמ"ג בסק"ז הנ"ל], אבל לפי הביאור הנ"ל הוא מיושב.

ובזה ניחא דהמשנ"ב בסק"ג נקט בסתמא להניח ולא העיר על דברי עצמו שם או בבה"ל דהיינו בלא ברכה כיון דלא מיירי שהתפלל של לילה עדיין.

ובאמת שוב כך נמצא בשאר חיבוריו של הח"ח מחנה ישראל פ"ד ונדחי ישראל פ"ו שיכול לברך, ויש מי שכתב שאולי חזר בו אך להנ"ל אין זה חזרה כלל.

ולכך א"א למנוע מלברך בבין השמשות באופן שעדיין לא התפלל של לילה.

וכן מבואר בהרבה אחרונים שאפשר לברך בבין השמשות באופן זה שלא הניח תפילין בלילה (חיי"א כלל יד סט"ז, ארצה"ח, שלחן שלמה הקדמון, ועי' שוע"ר סי' ל ס"ב).

מי שיצא באזעקה למקלט האם חשיב שיצא לבית אחר לענין קידוש ולענין שינוי מקום בברכה

סי' רעג ס"א הובאה דעה שמועלת דעתו מעיקרא לענין חדר מחדר באותו בית כדי שלא ייחשב שינוי מקום לענין קידוש, ובבה"ל לעיל בהל' ברכות הביא דעה שעקירה מחדר לחדר באותו בית לא חשיב עקירה ונקט שאין למחות במקילים בזה מכיון שיש להם על מי לסמוך.

בשו"ע

ובתשובה הקודמת דנתי לגבי מי שנמלט בין קידוש לסעודה למקלט מחמת אזעקה שדינו כשינוי מקום כפרטי הדינים המבוארים שם, ונשאלתי למה לא חשיב מחדר לחדר.

והשבתי דיש בזה ב' חסרונות, הא' שהרי לא היתה דעתו לזה, ואפי' אם היתה דעתו לזה יש מקום לטעון דמחדר לחדר באותו הבית הוא דוקא במקום המוגדר כמקום אחד אבל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דירות שונות ורשויות נפרדות בבית משותף שהקשר שביניהם הוא טכני בלבד לא חשיב מחדר לחדר באותו הבית אלא כמבית לבית.

ויש להוסיף עוד דהרי גם במקומות הפוסקים היה מצוי חצרות עם בתים משותפים וכיו"ב ולמרות כן דנו רק מחדר לחדר באותו הבית, ודוחק לומר שמ"מ לא היה מצוי מעבר בין הבתים תחת אותו הגג דמסתמא גם זה היה, ובכל זאת לא פירשו ששניהם נחשבים אותו הבית, למרות שבלשון בני אדם לא נקרא אותו הבית והיה עליהם לפרש, ומיהו במקומות שנזכרו בפוסקים אותו הגג יש מקום ללמוד גם לענין זה.

(ודין זה אינו שייך לדין הפסק בחדרים בין אולמות או בית כנסת ששם הכל בבעלות אחת ודרך לעבור ביניהם עכ"פ שלא בזמן הסעודה, וגם כל הנידון כאן אינו בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן).

ועיינתי בספר וזאת הברכה ומצאתי שם שאכן רוב פוסקי זמנינו נקטו דב' דירות באותו בנין חשיב כמבית לבית ולא חשיב כמחדר לחדר, ויש מהם שהזכיר להדיא דאף חדר מדרגות אינו בכלל אותו בית.

אבל יש לדון דשמא עיקר דבריהם נאמרו לענין מקום שלא צריך כוונה מחדר לחדר (דהיינו לשיטה שנזכרה בבה"ל שם שא"צ כוונה בברכה מחדר לחדר אפי' לכתחילה) אבל במקום שצריך כוונה מחדר לחדר כגון בקידוש להשיטה הנ"ל או בברכה לדידן דאין לעבור מחדר לחדר בלא כוונה א"כ ייחשב כבית אחד, ויש לומר דלא מסתבר שנקטו דבריהם לפי שיטה שלא נפסקה לכתחילה ולא הובאה בשו"ע ורמ"א.

גננת העושה עיסה כדי לחלק לעיסות קודם אפיה ולהקנות לתלמידות כל אחת כיכר אחד פחות מכשיעור לאחר אפיה האם חשיב כעל מנת לחלק קודם אפיה או לאחר אפיה

היה נראה דלא תליא בקנין אלא במה שדעתו לחלק לכמה בני אדם וכיון שאופה מעיקרא כבר קודם האפיה בעיסות נפרדות על מנת לחלק לכמה בני אדם סגי בזה לפטור מן החלה.

לכאור
ה

דדוקא גבי נחתום אמרי' בשו"ע סי' שכו ס"ב דלא חשיב על מנת לחלק כיון שאפשר שיאפה הכל פת (ובשם הגרשז"א הובא בשש"כ ח"ב פמ"ב סי"א הערה מז דה"ה אם יאפה כמה ככרות, דמ"מ אפשר שיקנה הכל קונה אחד, ובאמת אין שום הוכחה מהשו"ע אחרת, דמש"כ השו"ע יאפנה פת י"ל דר"ל יאפנה בתורת פת אבל אה"נ יאפנה כמה ככרות, והרחבתי בדבריו בתשובה ד"ה במאפיית מצות שמצרפים את כל המצות יחד על ידי צירוף סל האם מועיל על ידי זה להפריש ממארו מצות של ראובן על מארו מצות של שמעון).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל אם יודע שיאפה כמה ככרות לכמה לקוחות שהזמינו מראש יש מקום לטעון שאינו בכלל דין נחתום שחייב בחלה וממילא ה"ה בענייננו.

וכ"ש במקרה שרושמים על כל עיסה למי היא שייכת דבזה הרי מקפידין כל עיסה למי תהיה ובכה"ג הרי גם לא מועיל מה שמערב את העיסות יחד אפי' לדעת הרמ"א שם בס"ג דמחייב באופן שיש ב' קמחים של ב' אנשים שנתערבו מדעתם מ"מ אם היה על דעת לחלק קודם אפיה מודה הרמ"א שפטור וכ"ש להגר"א שם שפוטרי אפי' בנתערבו מדעת אם נתחלק קודם אפיה.

ואמנם בניד"ד לא מיירי כפשטות המקרה של הפטור של הרמ"א בס"ג שמי שלש את העיסה לא עירב את הקמח מרצונם, דהרי בניד"ד מיירי שלשו עיסה אחת מרצונם, אך מודה הרמ"א שאם היה על דעת לחלק בהקפדה בשעת האפיה חשיב על מנת לחלק כמבואר בס"ב (עי' עוד דבר שאול סי' ו' סק"ו מש"כ בדעת הרמ"א ועי' עוד באה"ג מה שהגיה בלשון הרמ"א).

כל הנ"ל לפי הדעה הרווחת בהרבה פוסקים דכל שהוא על מנת לחלק לאחרים חשיב על מנת לחלק, והיא דעת הגר"א סק"ד וסק"ז והמהר"י קורקוס, וכ"כ הגר"א סק"ז בשם הש"ך סק"ה וייחס דעה זו להרבה ראשונים עי"ש, והפת"ש סק"ב ייחס דעה זו להלבוש ס"ב והפרישה סק"ג והב"ח ד"ה ומ"ש ואפילו, וטעמו ממה שכתבו דלחלק היינו לאנשים הרבה ש"מ דלעצמו לא מקרי עושה לחלק (עי"ש בלשונו ובמה שהעירו על הגליון בדפו"ח וכן בבהגר"א שם מה שדייק מלשון הש"ך), ולפ"ז לכאורה גם אם אופה בלא להקנות קודם האפיה אין בזה חילוק כיון שאין עושה לעצמו.

אולם במנח"י ח"י סי' קב הביא פלוגתא אם באופן שמחלק בפועל לאחרים רק לאחר האפיה אם חשיב על מנת לחלק כיון שחילק העיסות קודם האפיה, ונקט שתשתדל ללוש עיסה אחת שיש בה שיעור שלא על מנת לחלק כדי שתוכל לברך ולא להכנס לחשש ספק ברכה, והיוצא מדבריו דבנידון של כת"ר שמדובר על גן ילדים שמן הסתם מיירי שאין במה להשתמש אם יאפו עוד ככר אחד גדול מן הצד א"כ באופן זה יצטרכו להפריש חלה בלא ברכה, וכן ראיתי בשם הגריש"א (מוריה חלק ש"ד ש"ו עמ' קיט) דגננת שלשה עיסה לעיסות קטנות כדי לחלקן בפועל לאחר האפיה תפריש בלא ברכה, וכע"ז במקראי קודש פורים סי' מא באופן כע"ז לגבי חלוקת העיסות הקטנות שתפריש בלא ברכה.

ובחזו"א יו"ד סי' קצח סוף סק"ד כתב על דרך חילוק זה דדוקא בשותפים חשיב על מנת לחלק אבל בנחתום לא וה"ה כל מי שהוא אופה עיסה שלו, והיה מקום ללמוד מדבריו תליא בקניינים, דבאופן שעדיין לא הביאו לרשות האחרים אפשר דחיישי' שמא ימלך ואז יתחייבו בחלה.

אך אינו מוכרח דגם להחזו"א י"ל דלא תליא דוקא בקניינים אלא כל שברור שהוא מוקצה לחלק אדם כל שהוא, ואם נימא כצד זה יוצא דעכ"פ במקרה שהתלמידות עסקו בעריכת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

העיסות המחולקות וסימננו לכל אחד מה יקבלו יש מקום לומר שתהיה העיסה פטורה מן החלה.

אולם שם בסק"ב ובזרעים ליקוטם סי' ב סק"ג ביאר עוד דהחילוק [לפי שיטתו] בין עושה לעצמו לעושה לאחרים הוא משום דסתמא עושה לעצמו אין מקפיד על נשיכה ובסתמא עושה לאחרים מקפיד, וצל"ע מה הגדר מקפיד על נשיכה.

והנה דין נשיכה נפסק בשו"ע יו"ד סי' שכו ס"א ומבואר שם דחיבור נשיכה הוא אם מקפידים על תערוכת הקצת של הנשיכה או לא, וברמ"א שם כתב בשם המרדכי ועוד ראשונים (מרדכי חולין רמז תרפט בשם סה"ת סי' פג ותשו' מיימוני זרעים סי' יד) דתלמידים הלומדים לפני רבן סתמא אין מקפידין ולפ"ז יוצא דכ"ש בילדות קטנות שלשות מקמח של המוסד שסתמא אין בזה קפידא של נשיכה.

ולכאורה למד החזו"א דהסעי' ב' הוא המשך הדין של הסעי' א' שכל היכא שמקפיד שלא ינשכו ב' העיסות זב"ז אין בזה צירוף חלה רק דבדין על מנת לחלק בסעי' ב' נתחדש דאפי' היו מחוברות העיסות בשעת לישה ונתפרדו (דוקא קודם אפי' דאילו לחלק אחר אפיה אינו בכלל זה וכמ"ש הש"ך סק"ה) אין בזה חיוב חלה [ואף שעכשיו אין נשכות לכאורה ז"ל דמה שהיו מעורבות קודם חלוקתן אין לך נשיכה גדולה מזו וממילא כל שאין מקפיד עכשיו על נשיכתן חשיבי עיסה אחת כיון שנחצצו זה עם זה אחר גלגול שלא על מנת לחלק חילוק גמור שיש קפידא בנשיכתו, וילע"ע].

ובאמת לכאורה גם הפת"ש בדעת הסוברים דלעיל [או עכ"פ חלק מהן רצווא] שעל מנת לחלק היינו לכמה בני אדם מ"מ מודו דאם אין בזה הקפדת נשיכה אין בזה דינא ד"על מנת לחלק", והראיה דהרי אפי' בעיסות נפרדות כשאין הקפדת נשיכה לא חשיב על מנת לחלק וכנ"ל ס"א, וכ"ש כשרק לשו את אותן העיסות על מנת לחלק.

אבל על מה שכ' המחבר בס"א שאם היו לו ב' עיסות ממין אחד אם מקפיד שלא תיגע ולא תתערב אין מצטרפות כתב עלה הגר"א בסק"ד דלא דק דאפי' אין מקפידות בכה"ג כל שסופן לחלקן קודם אפיה אינן מצטרפות ואפי' עשו תחילה מעיסה אחת וכתב עוד בבהגר"א שם בשם הר"ש דאין מועיל אפי' נשיכה ואפי' צירוף סל כיון שמקפידות, ועי' עוד בדבריו סוף סק"ז ויצא לנו וכו' מה שחילק שם דדינא דסעי' א הוא רק באשה אחת או בב' נשים שאין דעתן לחלק (ועי' להלן בביאור דבריו אלו על ב' נשים שאין דעתן לחלק).

אם כן לפ"ד הבהגר"א יוצא דבניד"ד יהיה פטור אולם שאר רבנותא אם נימא דמסכימים להמחבר יש לדון דשמא יסכימו שכאן חייב אם אין מקפידות.

ולהגר"א יש לדון כשאין מקפידות כל אחת איזה ככר תיטול לחלקה ולמנתה, דמחד גיסא הגר"א הזכיר בשם הר"ש שמקפידות, ומאידך גיסא גם בלשו יחד ממש הקפידא הוא רק להתחלק אבל אין מקפידות איזה חלק יקחו כל אחת, ומאידך גיסא שם מקפידות לחלק קודם אפי' כמ"ש הגר"א, א"כ שמא שם מקפידות גם כל אחת על איזה חלק תקבל,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וממילא בני"ד אם אין קפידא בזה יל"ע, ועי' לעיל במה שיש מקום לדון ולדייק מדינא דנחתום, ומ"מ כבר נתבאר דיש בזה דעות.

ולכאורה היה מקום להביא ראיה דהגר"א סובר דכשיש ב' ככרות וכל אשה תקבל ככר א' ואין מקפידין מה תקבל כל אחת דחשיב שלא על מנת לחלק, דהרי בשו"ע סעי' א' נזכרו דיני קפידא דנשיכה גם לגבי ב' נשים ולפו"ר נראה שכתב בבהגר"א סוף סק"ז דלגבי ב' נשים מיירי בשלא על מנת לחלק, והנה אם אין דעתן לחלק כלל אלא לאכול יחד א"כ היינו שותפין בס"י ש"ל ס"ב והיינו כמו אשה אחת, ועוד דהבהגר"א שם בס"י שכ"ו סוס"ק ז' דחה משמעות לשון הראשונים דמשמע שרק בדעתן לאכול יחד בלבד מצטרפות, אלא ע"כ דרך אין מקפידות מה תיטול כל אחת ובכה"ג אמרי' דאם אין קפידא בנשיכה חשיב צירוף, אבל יש לדחות דאכתי שמא הבהגר"א מפרש דינא דסעי' א' באופן שמחלקין לב' חלקים לאחר האפיה וכלשון הבהגר"א הנ"ל בסק"ז שכתב דהאי דעתן לחלק היינו בבצק וא"צ דוקא שיאכלו יחד ור"ל שהחילוק הוא קודם אפיה ואם לא חלקו קודם אפיה הו"ל כאין דעתן לחלק גם אם דעתן לחלק לאחר אפיה, אבל אכתי צ"ב דהרי בסעי' א' מיירי להדיא גם בשל שנים דהיינו שכל ככר הי' של אדם אחר או של אשה אחרת, ובכל זאת מצטרפות העיסות כיון שאין קפידא של נשיכה, ועי' אין הגר"א חולק, והרי אין יכול לפרש שחילקו קודם אפיה, דבכה"ג הרי סובר שלא מועיל שאין קפידא של נשיכה כמבואר בסק"ד וסק"ז, ומאידך גיסא אחר אפיה אינו יכול לפרש דאז חשיב כמו שלא על מנת לחלק כלל, וכמ"ש הש"ך בסק"ה וגם בבהגר"א סק"ז.

ולסיכום הקושי' דא"א להעמיד דינא דס"א [שז' עיסות של שתי נשים הוא כז' עיסות של אשה אחת שאם אין מקפיד על נשיכה מצטרפות] בלא חילקו קודם אפיה דהרי באופן כזה חשיב כמו עיסה אחת (כמ"ש הש"ך והגר"א) ובכל גווני מצטרפות, וא"א להעמיד שב' הנשים שותפות בב' עיסות דבזה הו"ל שותפין דהיינו כמו אשה אחת ממש וגם דהמחבר מיירי שכל עיסה של אדם אחר, וא"א להעמיד בחילקו קודם אפיה וכל אחת תיקח חלקה שהרי בכה"ג דעת הגר"א (בסק"ד וסק"ז) שגם כשאין קפידא דנשיכה לא מועיל לצרף, והרי בסוף סק"ז משמע שיש איזה אופן שמסכים הגר"א להמחבר לדמות ב' נשים לאשה אחת באופן שאין דעתן לחלק.

א"כ היה מקום לומר דהגר"א מעמיד באופן כמו בנידון דידן שכל אחת תיקח לבסוף כיכר אחד ואין מקפידות מה תיקח כל אחת.

ובאמת באופן של סעי' ג' דמיירי שנתנו קמח לנחתום והוא צירפן בהסכמתן על דעת לחלק אחר כך סבר הגר"א דפטורות אם דעתן לחלק דלא כפשטות דעת הרמ"א שם (ועי' באה"ג ודבר שאול מש"כ בדעת הרמ"א), ושם אפשר דבאמת מיירי שאין מקפידות כל אחת איזה חלק תיקח מב' החלקים של הדבר הנאפה, ומיירי שחילקן קודם אפיה כמבואר בבהגר"א שם סק"ז.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אך להאמת לכאורה אין שום הכרח לבאר דסעי' ג' מיירי באופן כזה שאין מקפידות, ואדרבה פשטות הדברים משמע שדעתן לחלק קודם אפיה כפשוטו דהיינו שכל אחת תיחד חלקה ורק בשעת לישה היה בתערובת הקמחים, וממילא אפשר דמהזמן שחלקו לישותיהן הקפידו מאז ואילך כל אחת מה תיטול לחלקה.

ואכן נראה דגם אין כוונת הגר"א לפירוש הנ"ל בס"א, אלא כוונתו דמה שהמחבר משווה ב' נשים לאשה אחת לדעת הגר"א לא דמי אלא אדרבה סובר שאין להשוות ב' נשים לאשה אחת דב' נשים לא יתחייבו אלא באין דעתן לחלק קודם אפיה ודלא כהמחבר ששייך לצרף ובא לחלוק בזה על המחבר, וממילא א"א להוכיח מדבריו לניד"ד כשאין ברור כל אחת מהן איזו חלה תיטול בסופו של דבר.

היוצא מזה דלפי החזו"א לכאורה בניד"ד יתחייבו בחלה, ומאידך גיסא לפי פשטות הדעה הרווחת בפוסקים סתם דינא דעל מנת לחלק הוא לחלק לכמה בני אדם, ואז אפשר שיהיה פטור לפמשנ"ת, וכ"ש להגר"א שסובר להדיא שאין מועיל צירופים ונשיכה לענין ב' עיסות של ב' נשים, ומ"מ מאחר שרבו בזה הדעות אפשר לפטור בהפרשת חלה אחרת או להפריש בלא ברכה.

לדעת הבית אפרים או"ח סי' מד ויו"ד סי' סט המובא בפת"ש סק"ב לכאורה יתחייב כיון שיש כאן צירוף תנור בשעת אפיה, וצל"ע, אבל עכ"פ כבר נתבאר דיש כמה דעות בזה בלאו הכי.

אבל יש בזה נפק"מ דבאופן שהתלמידות מתבקשות להביא הלחם ללחם משנה של שבת א"כ יש קפידא שלא ינשכו זה מזה, ואמנם היה מקום ללמוד מדין השו"ע ס"א דקפידא דנשיכה הוא קפידא של תערובת, ומאידך יש לומר דגם בזה חשיב קפידא של נשיכה, וכך היה נראה יותר דגם זה חשיב קפידא של תערובת כיון שמקפידים זה בזה שלא ימעטו השני מחלקו כדי שלא יפסלנו, אבל בספר הפרשת חלה כהלכתה עמ' פ הערה קנ"ה לא כתב כן.

א"כ באופן שמקפידות על נשיכה לפי שי' החזו"א ג"כ אפשר דפטורות מן החלה ובכל זאת כדי לחוש לשי' הבית אפרים יפרישו בלא ברכה וכן לחוש לשי' המעדני מלך המובא בפת"ש שם שתלה לענין לחלק לזמן האפיה עי"ש.

ולענין אם לא נאפו יחד, אם שייך לחייב אח"כ ע"י צירוף סל רק דיש פלוגתא רבתי בפוסקים אם מהני צירוף סל בכה"ג, דיש בזה נידון בהא דקי"ל (עי' ב"י ושו"ך סק"ה ובהגר"א סק"ז ונזכר לעיל כמה פעמים) דלא שייך על מנת לחלק אחר אפיה, לפ"ז מה הדין אם כל הצירוף הוא אחר אפיה לחלק לאחר אפיה, דכאן אפשר דלא גרע מצירוף בשעת לישה כשמחלק קודם אפיה כיון דסו"ס בשעת אפיה לא היה יחד, ובזה ג"כ נכנסים לנידון שבשעת הצירוף יש כאן כמה ככרות נפרדות להתחלק בין המזמינים אף שעדיין לא נתייחד כל פת למזמין אחד, ועי' באידך תשובתי הנ"ל מה שציינתי בזה דיש בזה פלוגתא

דינים היוצאים

היוצא מזה דמצינו בזה פלוגתא מגדולי הפוסקים אם יש לחייב בחלה עיסה כזו שחילקה לעיסות קודם אפיה על מנת לחלקם לתלמידות לאחר אפיה, ולכן הורו פוסקי זמנינו שיפריש בלא ברכה.

ולפי מה שנתבאר שדין זה שיפריש בלא ברכה הוא בין באופן שלש כמה עיסות על מנת לחלק לפי ראות עיניו ובין באופן שלש כמה עיסות לחלק לפי סימונים ובאופן כזה בסתמא אין קפידא של נשיכה וכן יש צירוף סל.

ומ"מ באופן שגם מקפידין על נשיכה וגם מסמנים כל חלק למי יהיה וגם מחלקים לעיסות לפני האפיה כנ"ל אפשר שהמקל בזה שלא להפריש אין למחות בידו כיון שלכאורה רוב הפוסקים סוברים שאין מצטרפות, אבל לכתחילה אסור לסמוך ע"ז כיון שיש לצרף כאן דעת המעדני מלך עם דעת הבית אפרים עם דעת החזו"א ששלשתם סוברים שמה שמחלק לאחרים אינו פוטר ואף שלהחזו"א יהיה פטור משום שמקפיד על נשיכה מ"מ לא ברירא כולי האי דהאופן הנ"ל (שמקפיד על נשיכה משום הלחם משנה) חשיב מקפיד על נשיכה, וגם בצירוף דגם לדעת הגר"א וסייעתו אינו ברור לגמרי שפטור בניד"ד כשלא הקנו לחלקם.

ולענין כשאין מסמנים כל אחד איזה חלק נוטל היה מקום לומר דג"כ חשיב על מנת לחלק רק דסברא זו לא ברירא כוליה האי למסקנא, וגם נתבאר שהוא פלוגתא ולכן אין לסמוך על זה עכ"פ באופן שאין מסמנים, ובפרט שכבר נתבאר דלדעת המעדני מלך והבית אפרים יש להחמיר גם באופן שמקפידות על הנשיכה ושראוי לחשוש לדבריהם.

לסיכום בכל האופנים דינו כספק ומפריש בלא ברכה או מברך על בצק אחר ופוטר בברכתו הפרשת בצק זה.

בכל הנ"ל יש להוסיף דגם לצרף בבית לאחר מכן בצק זה עם בצק אחר כמותו או שלא כמותו [שאין זו שיעור צפני ענמו, עי' ש"ך סי' הנ"ל] עדיין אינו מחייב בברכה אבל מחייב (כיון דתליא בפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד והשו"ע והט"ז אם נפטר בלא יכולת להתחייב אח"כ או לא, עי' באידך תשובתי הנ"ל).

גם צירוף סל לאחר אפיה עדיין לא יצא מכלל ספק במקרה כזה אף שעדיין אין ברור איזה ככר כל תלמידה תקבל.

פתח וחרטה בהתרת נדרים האם צריכים להיות דוקא דרך שאלה ותשובה או שדי שיאמר הנודר הכל מעצמו

(א)

בשו"ע יו"ד סי' רכח ס"ז מי שנתחרט בעיקר הנדר אינו צריך פתח אלא שישאלנו החכם אתה חפץ בנדר זה והוא אומר איני חפץ בו וכו', וכן להלן כתב השו"ע בדיני פתח וכיצד היא הפתח, כגון שנדר וכו' אומרים לו אילו ידעת וכו'.

וכ"ה בדרך שאלה ותשובה במשניות במס' נדרים סה ע"ב גבי לא תיקום ולא תיטור לשי' ר' מאיר ושם סו ע"א.

ויש לדון אם דוקא דברים ככתבן שצריך החכם לשואלו עכ"פ לכתחילה אם שאם בא ואומר נדרתי ואני מתחרט או אם הייתי יודע וכו' דסגי בזה ואז יכול החכם או ג' ההדיטות להתיר לו נדרו מיד.

(ב) ויעוי' בסי' רכח סעי' ל לגבי כמה אנשים שמתירין שבועתם יחד דאם פתחם וחרטתם שוה אחת לכולם יכולים המתירים להתיר לכולם יחד, ואם לאו מתירין לכל אחד כפי פתחו וחרטתו ע"כ, ומקור דין זה מתשו' הרשב"א ח"א ס"ס תתכד, ובפשוטו משמע דסגי במה שאומרים יחד הפתח והחרטה שלהם, אבל באמת אינו מוכרח כלל, דגם שם יש לומר שאומרים יחד אבל דרך שאלה ותשובה.

(ג) והנה הרמ"א שם בס"ז הביא יש אומרים והיא דעת הר"י בכור שור עה"ת המובא במרדכי ספ"ג דשבועות רמז תשנט דאחר שפתח החכם פתח חוזרין ושואלין אותו אם מתחרט.

והט"ז שם סק"י תמה על הרמ"א למה הוצרך לכתוב זה דכבר המחבר בסוף הסעיף כתב דיש מי שמצריך שניהם פתח וגם חרטה.

אולם יעוי' בבהגר"א שם סק"ד שהביא עוד פרטים בביאור דין זה ומבואר שם דהר"י בכור שור הזכיר בדבריו שצריך החכם לשאול את הנשאל אם באמת מתחרט, וז"ל הר"י בכור שור המובא בבהגר"א שם ומש"כ שם לבך עלך [פירושו] אחר שמצא פתח א"ל עדיין אתה עומד כמו בשעת נדר כלומר הזהר שלא תשקר וכו' עכ"ל, והוא מהמרדכי שם בשם מהר"ם בשם הר"י בכור שור, וכ"כ עוד המרדכי לעיל מינה בשם המהר"ם בשם הר"י בכור שור בזה"ל, אבל הוא ישמור עצמו שיאמר אמת וכו' ולכך היו אומרים לו חכמים כדו תהית כלומר שברור הוא שאתה תוהא על הנדר וכו' עכ"ל.

ולפי זה אולי אכן יש אומרים הזה שהזכיר הרמ"א היא דעה חדשה דלדידה צריך שהחכם ישאל שוב את הנשאל אם יודע שבודאי מתחרט בנדר ואינו משקר, ואינו פרט בדיני פתח וחרטה עצמם, וזהו יותר מהדעה המחמירה בהמחבר דסגי ליה שיש לפנינו פתח וחרטה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אלא דבעי' שהחכם ישאל את הנשאל כנ"ל.

ואם נבאר כן יש לומר דמתיישב יותר בלשון הרמ"א שכתב וחוזרין ושואלין לו אם מתחרט ולמה כתב וחוזרין כיון שעדיין רק שאלוהו על פתח ולא שאלוהו על חרטה, וכי תימא דמש"כ "לא היית נודר" סובר הרמ"א שהוא ג"כ חרטה [ויש' נד' מה עי' נשפ"א על השו"ע כאן אצל הר"י בכור שור עכ"פ לפי מה שהצינוהו בעלי השו"ע וכו' אינו סובר כן], א"כ למה חוזרין שוב, אבל אפשר דאה"נ סובר הרמ"א דאפי' להצד דסגי בחרטה בלא פתח ובפתח בלא חרטה [דהיינו שיטה הראשונה נמנצח דעליה קאי הרמ"א הנ"ל] מ"מ יש אומרים שצריך לחזור ולשאל אם מתחרט כדי לוודא שאינו משקר וכנ"ל.

[אלא דצ"ב למה לא תירץ כן הט"ז, ואולי לא הוה משמע ליה ברמ"א כן שמזהירים אותו שלא ישקר כיון שלא נזכר ברמ"א אלא וחוזרין ושואלין אותו וסובר הט"ז דהלשון חוזרין ר"ל ש"לא הייתי נודר" הוא מעין חרטה וס"ל להר"י בכור שור דמלבד זה בעי' גם חרטה להדיא].

ואולי באמת זה יהיה נפק"מ בין ב' דעות אלו אם סגי שהנשאל אומר בעצמו הפתח והחרטה או דבעי' יותר מזה.

אך באמת צ"ב כיון שהדעה המחמירה בהמחבר היא דעת הר"י בכור שור שבמרדכי בשם מהר"ם א"כ למה השמיט פרט זה של לבך עלך.

ואולי אכן סובר המחבר דגם הר"י בכור שור לא קאמר לה אלא דהחכם צריך לשאול כשיש לו טעם לחשוש כשסבור שמא יש כאן דין מרומה או כשהנשאל הוא ע"ה וצריך ללמדו או כשאינו מכיר האדם ואינו תקנת חכמים וכ"ש שאי"ז לעיכובא ולכך לא הזכיר המחבר פרט זה, אבל מלשון הרמ"א (אם נימא דכוונתו לפרט זה) משמע שאכן יש צד שהוא חובה.

ולהנ"ל בדעת הט"ז דהרמ"א היינו המחבר א"כ יוצא שהרמ"א ג"כ לא הזכיר דין זה כלל (היינו הדין ששואלים אותו שאינו משקר) וממילא גם ברמ"א יש לומר כן שאינו תקנה שיאמר החכם כן אלא יכול לומר לפי ראות עיני החכם.

ולפי ביאורינו ברמ"א יש מקום לדון למה הוצרך הרמ"א להביא פרט זה של הר"י בכור שור על הדעה הראשונה שבשו"ע כיון שהר"י בכור שור חולק על דעה ראשונה ומצריך פתח וחרטה, ויש לומר דאה"נ אך כיון דב' דברים אלו ס"ל להרמ"א דלאו הא בהא תליא להכי הביא הרמ"א חומרא זו כבר על דעה הראשונה.

ובב"י ביו"ד שם הביא לשון הרמב"ם שכתב בפ"ו מהל' שבועות ה"ה שהנשבע אומר נשבעתי וכו' וניחמתי ואילו הייתי יודע וכו' לא הייתי נשבע ואילו היתה דעתי בעת השבועה כמו שהיא עתה לא הייתי נשבע והחכם וכו' אומר לו וכבר ניחמת והוא אומר לו הן וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו דהחרטה והפתח אומר הנשאל מעצמו וא"צ שהחכם יאמר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לו (ואדרבה דעת הרמב"ם דבנדר רגיל אין החכם פותח בפתח וחרטה מלבד כשהוא צורך מצוה שאז סובר הרמב"ם שהחכם יכול לפתוח לו בזה ע"ש בב"י), ומלבד זה מבואר לכאורה דהרמב"ם מצריך בנדר רגיל פתח וחרטה שיאמרו עכ"פ ע"י הנשאל, ולא די בפתח אחד או חרטה אחת, ומלבד זה מבואר דפירש "דעתך עליו" מענין מה שכתב וגם מבואר דמש"כ דעתך עליך א"צ לבוא דרך שאלה ותשובה, ומלבד זה מבואר שהחכם צריך לשאול פעם אחת את הנודר ניחמת והוא אומר הן ורק אח"כ מתירין לו, והנה הפרט העיקרי הנוגע לעניננו הוא הפרט הזה שעיקר הפתח והחרטה סגי בנשאל לומר אבל צריך שהחכם ישאלנו ויאמר הן.

וצריך ביאור למה צריך א"כ שיאמר חרטה גם על ידי עצמו וגם על ידי החכם, ויש להסתפק אם הטעם הוא משום דאין פותחין בחרטה ע"י החכם לכך צריך תחילה הנשאל לומר החרטה, או דילמא הטעם הוא כטעם הר"י בכור שור שצריך החכם לברר שוב שאינו משקר, לכך בעי' חרטה אחת על ידי עצמו וחרטה שוב על ידי שישאלנו החכם, ואולי יש ללמוד כהצד הראשון ממה שבהמשך דברי הרמב"ם לגבי דבר מצוה דס"ל פותחין בחרטה דבזה לא הזכיר כל סדר זה, א"כ י"ל דמה שהחכם חוזר ושואל הוא מדין פותחין בחרטה, אבל יש לדחות ולומר דלעולם הטעם שהחכם מברר כדי שלא ישקר ומה שלא הזכיר הרמב"ם שוב פרט זה בסיפא הוא משום שסמך על מה שנזכר קודם לכן בסדר ההתרה.

וברמב"ם שם הי"ב כתב לגבי נולד דאפי' אמר אילו הייתי יודע וכו' אין מתירין לו ואין להביא מזה ראייה לשום דבר לעניננו, דהרי הרמב"ם לשיטתו סובר שהנשאל אומר כן מתחילה ואח"כ החכם שואלו ניחמת וכו' וכיון שכן בנולד קאמר שאין החכם מתיר וכיון שאין החכם מתיר אינו גם חוזר ושואל אבל אם היה מתיר בנולד היה חוזר ושואל.

וכנ"ל גם אין להביא ראייה מדאמרי' במנחות פא ע"ב האומר הרי עלי תודה בלא לחם וכו' ואמרו לו הבא תודה ולחמה וכו' ואומר אילו הייתי יודע שכן לא הייתי נודר וכו' ושם לא נזכר דרך שאלה ותשובה, אבל גם משם אין ראייה כיון דשם אין היתר לזה כמבואר שם, וממילא אין שם שום שאלה ותשובה אלא טענתו בלבד.

אולם שם סה ע"ב בעובדא דר' עקיבא לא נזכר דרך שאלה ותשובה ומ"מ אפשר שלא נזכר שם כל הלשון וכעין מש"כ הר"י בכור שור הנ"ל בעובדא אחריתא שלא נזכר שם כל הלשון, וגם במתני' לעיל מינה גבי וחי אחיך וכו' אמרי' אילו הייתי יודע הרי זה מותר ולא נזכר שם שהוא אחר ההתרה בלבד מותר, ונזכר בראשונים שם, ומבואר שלא הכל נזכר להדיא.

(ד) ובסי' רכח סי"ד מבואר שצריך לפרט הנדר וכו' וסגי שיפרוט לאחד מן המתירין ויש לדון האם זה נאמר גם לענין כל החרטה והפתח דסגי שיאמר לאחד מהם או דר"ל שאם יש לו דרך לומר החרטה והפתח לשלשתן סגי שאומר עיקר הנדר וכו' רק לאחד מהם.

ומ"מ אין מזה ראייה ברורה לעניננו דיש מקום לומר דמ"מ בעי' שיאמרנו דרך שאלה

ולשון הרמב"ם שם כיצד מתירים יבוא הנשבע לחכם או לשלשה הדיוטות ואומר אני נשבעתי על כך וכך וניחמתי וכו' החכם או גדול השלשה אומר לו וכבר ניחמת וכו', ומשמע דהאמירה שלו צריכה להיות כלפי כל הג' ואילו מה שהם עונים לו על ידי החכם עצמו אבל יל"ע אם לעיכובא הוא או דאורחא דמילתא נקט שאומר לשלשתן ופשטא דמילתיה שעיקר האמירה צריכה שתהא לשלשתם.

והנה במקור דינא דהשו"ע הנ"ל בתשו' הרשב"א ח"ד סי' סב איתא בטעם דין הנ"ל דכיון דפירוט הנדר אינו אלא משום הרמאין א"כ סגי במה שמפרט הנדר לפני אחד מהם דהרי ביחיד מומחה אשכחן דסגי שפורט לפני אחד כדי לברר שאינו רמאי א"כ גם בג' הדיוטות אין להחמיר אם פירט לפני אחד מהם עכ"ד בקיצור והובא בקיצור בבהגר"א על השו"ע שם, ולכאורה יש ללמוד מזה דכיון דפתח וחרטה הוא דאורייתא א"כ זה צריך שיהיה לפני כל השלשה, וצ"ע.

וגם ממה דשתיק השו"ע [וגם הרש"א] ולא הביא דין זה דל"צ לפרט בפני שלשה בתחילת הסימן בדיני פתח וחרטה עד כאן משמע דבאמת הפתח והחרטה צריכים להיות בפני הג' המתירין דוקא.

ה) באילת השחר נדרים כא ע"ב ד"ה אין כתב דמסתבר שא"צ לבטאות את הפתח לא על ידי הנשאל ולא על ידי החכם ודייק כן מלשון הר"ן נדרים כא ע"ב ד"ה אמר ליה עי"ש, ואולי סובר דכל הנ"ל ברמב"ם ובר"י בכור שור וברמ"א הוא רק לכתחילה, אבל א"א לומר דא"צ כלל דאל"כ למה צריך ב' פעמים לומר שמתחרט וכנ"ל ברמב"ם וכן שאר העניינים שנתבארו.

היוצא מכ"ז דאין דין מן התורה שיהיה התרת נדרים דרך שאלה ותשובה כלל ומ"מ נזכר (בדברי הר"י בכור שור שהובאו במרדכי בשם מהר"ם) שהיו אמוראים שנהגו בזה לשאול אחר דברי הנודר אם הוא מתחרט ויתכן לבאר בכוונת הרמ"א דלדעה זו הוא תקנה וכן משמעות דעת הרמב"ם שהוא תקנה, והמחבר אולי למד דאין דין כזה אלא הנהגה פרטית בלבד לפי הענין וכיו"ב, ולכו"ע אינו לעיכובא.

האם מותר לגזור תמונות לאוסף תמונות מתוך עלון דברי תורה

אסור

מכיון שהד"ת קדשו את כל הדף כמש"כ המשנ"ב סי' מב סקכ"ג, וה"ה גליונים הוקדשו כמבואר בגמ' פרק כל כתבי ושו"ע או"ח סי' שלד ס"כ.

ומה שהביא במשנ"ב דעה בסי' שלד סק"נ דעת המשאת בנימין שהתיר בגליונים היינו במקום שהדרך לחתוך עי"ש דהו"ל כאילו התנו ולא בדבר שהוא החליט מעצמו לחתוך.

ואפי' אם תימא דמקום שמעיקרא נתייחד לתמונה שלא לד"ת אין בזה קדושה, שכעי"ז כתב הגר"ח"ק בדעת נוטה שמועיל לומר שיש חלק שאינו מתכוון לקדש ע"ש, מכל מקום באופן שנתייחד הצד השני לשמש את הספר פשיטא דאסור דאל"כ באיזה אופן נאמר האיסור של המשנ"ב וגם התמונה עצמה אפשר שנתייחדה לשמש את הספר.

וכ"ש אם יש ד"ת בצד השני של התמונה שאסור.

ומלבד מה שמשמש בד"ת לצורך חול עובר בזה איסור כמו"כ במה שגוזר דברי תורה, שהרי אסור לקרוע ד"ת כמבואר במו"ק כו ע"א דהרואה ס"ת שנקרע חייב לקרוע.

וגם באופן שאינו גוזר במקום הד"ת אלא מסביב הד"ת הנה באגרות החפץ חיים סי' פג התיר באופן זה רק כשהוא חדש ועדיין לא היה בשימוש ורק לצורך צילום להגדיל תורה ושם ההיתר הוא לגזור כל דף בשלמותו, וגם אם התנאי השלישי לא הזכיר שם שהוא תנאי להיתר (אע"ג דמיירי באופן זה) מ"מ התנאים הראשון והשני משמע שהוא דוקא באופן זה (וגם מהגרנ"ק הובא דההיתר רק בצירוף שיש בזה תנאים ולא שיש היתר לחתוך מספר, ועי' מה שהרחבתי בזה בתשובה אחרת לענין אם מותר להדפיס בתוך ספר קודש דף עם תמונות), ולכן לכאורה באופן הנזכר אסור לגזור.

ואם להדיא ייחדו הדף מעיקרא לשם גזירת חלק ממנו וע"ז הדפיסו את הד"ת ואינו גוזר על ד"ת ממש, יש צד לומר שמותר לפמש"כ בדעת נוטה שם, ובאידך תשובה הנ"ל הרחבתי בפסקי הדעת נוטה ובשאר הדינים השייכים לזה.

המחמיר לבדוק כל טריפות בבהמה האם יש בזה הידור למצוה מן המובחר

הנה

דינא דהחילוק בין י"ח טריפות לבין ריאה נזכר כבר בראשונים (עי' רש"י חולין יא ורשב"א שם ט בשם כמה ראשונים) ונפסק בשו"ע יו"ד ריש סי' לט אבל אין לו מקור מפורש מגמ' שבדיקה הריאה היא חיוב ושיש חילוק בין בדיקה זו לבין שאר י"ח טריפות (ועי' רש"י ותוס' ופנ"י בביצה כה ע"ב).

וברשב"א בחולין שם כתב כמה חילוקים בין ריאה לשאר טריפות, בטעם מה דבריאה יש חיוב בדיקה ובשאר י"ח טריפות אין חיוב בדיקה, עי"ש.

ויש לעיין מי שמחמיר ומברר במקום שאמרו שיש פטור בירור האם עושה מצוה מן המובחר או דילמא שהוא פטור מדבר ועושהו כיון דבין מדאורייתא ובין מדרבנן סמכין על הרוב בזה.

ואם נימא דלא אמרי' כאן שהוא פטור מדבר ועושהו, יש לומר טעם בזה משום שאין כאן אלא בירור המציאות דהרי לכו"ע אם יש כאן טריפות הבהמה אסורה באכילה וכיון שאין כאן אלא בירור המציאות אפשר שאינו בכלל פטור מדבר ועושהו, ומאידך יש לומר דהתורה אמרה אחרי רבים להטות וחשיב היתר גמור כל עוד שלא נודע אחרת וכשבא לבדוק אינו מברר את האיסור ולא חשיב שבירר האיסור למפרע, אלא משנה את מצב החתיכה מהיתר לאיסור.

ויש לשאול ג"כ מה הדין מי שיש לפניו ב' חתיכות, האחד נבדקה בו הריאה כדין והאחד נבדקו בו בנוסף לזה גם כל י"ח טריפות כמנהג חסידים ואנשי מעשה, ויש לו רשות לאכול רק א' מן החתיכות, והחתיכה השניה יאכל גוי.

ויש לשאול בזה, האם יש ענין או או שמא גם חיוב לקחת דוקא החתיכה שנבדקו בה כל הי"ח טריפות, כיון שאין טירחא בבירור שכבר נעשה, וממילא חשיב כמו אפשר לברר בקל בזה שייקח את החתיכה המבוררת, או דילמא דסמכי' על הרוב ורוב הוא מדאורייתא ואין צורך לקחת דוקא מה שנבדק.

ובלבד שיש סי' לט כתב דבדיקת הריאה הוא תקנת חכמים, וכ"כ הש"ך שם שכן מבואר בדברי הפוסקים שהובא בב"י וכ"כ הבאה"ט שם בשם כל האחרונים.

[וכן משמע מדין נאבדה הריאה דכשר בדיעבד, ועי' כתר ראש בשם מהר"ח מואלאזין דמטעם זה אפשר לסמוך על אכסניא שאינו יודע אם מיעכו הסירכות וצע"ק דבפוסקים מבואר דאם נבדק הריאה ונאבדה חמיר מזה עי"ש, ואולי חשיב כאן כאין ריעותא כלל כיון דקי"ל דמעיקר הדין רוב כשרות וספקות שלנו הם חומרות כמ"ש הפר"ח והפוסקים,

וצל"ע].

ומשמע דלולי תקנת חכמים לא היה צריך לבדוק כלל אף הריאה, ומה שאין תקנת חכמים גם מדרבנן א"צ, ויש לומר דכ"ז מדינא אבל מנ"ל שאין ענין לברר יותר מזה.

[ואמנם יש קצת משמעות בתחילת דברי הרשב"א בחולין שם שהוא מנהג וכן בתוס' בביצה כה ע"ב שאינו מעיקר הדין ועי' בפלתי סק"ב, ומ"מ להלכה הוא בודאי חיוב, ומ"מ בודאי שאינו ראוי לאכול בלא בדיקת הריאה כמבואר בביצה שם וגם רש"י שם לא פליג ע"ז עי"ש בפנ"י, ויש עוד דעה שלישית והיא דעת רבותיו של רש"י בדדיקת הריאה הוא גם לעיכובא כמובא בטור יו"ד סי' ט' ומ"מ גם דעה זו להלכה לא קי"ל הכי.

ומ"מ יש לציין דלהסוברים שאין בדיקת הריאה חיוב אלא מצוה א"כ י"ל דמאחר שמצינו שמצוה לבדוק בריאה אע"פ שאינו חיוב א"כ י"ל דגם שאר י"ח טריפות אינו חיוב ויכול להדר דלמה לא, ובשלמא לדידן דבריאה נאמר חיוב יש לומר שאין חיוב בשאר הבהמה, אלא לדידהו שהוא למצוה שמא יש מצוה קצת גם בשאר הבהמה, ולהסוברים שבדיקת הריאה היא לעיכובא א"כ יש יותר מקום ליישב דברי הגמ' בביצה שם לענין שאר י"ח טריפות, ולפרש כעין פי' התוס' שאי"ז לעיכובא, ועי' לקמן דיש שנקטו כן בביאור הגמ' בביצה שם].

והנה בפמ"ג ביו"ד שפ"ד ר"ס לט הזכיר שכאן הפטור בבדיקת י"ח טריפות הוא מצד טירחא (וציין שם למש"כ בפתיחה), וכ"ה בתירוצו האמצעי של הפר"ח באו"ח סי' תלז סק"ד ממה שהקשו הב"י והמג"א שם בהא דמחוייבין לשאול אם בדקו חמץ אע"ג דיש חזקת בדוק (ומלבד זה תירץ שם עוד דרוב בהמות כשרות הוא רוב אלים ועוד תירץ שם דהחזקה של שאלת האיש בבדיקת חמץ הנידון שם היא חזקה קילא).

ולפ"ז לכאורה מי שמוחל על טירחתו אינו בכלל פטור מדבר ועושה כיון שהפטור אינו מצד טירחא ולא פטור בעצם והראיה שאם לא הי' בזה טירחא היה מחוייב מן הדין לבדוק הכל, ולא דמי לאוכל בסוכה בגשמים שאינו מקיים מצוה בדבר אלא אדרבה מקיים כאן שפטרוהו כדי שלא להטריח עליו.

ועי' בפמ"ג יו"ד סי' קי סקל"ו אות ו' דספק דרבנן בדאפשר לברר בקל לחומרא.

ומאידיך בפמ"ג באו"ח סי' תלז א"א סק"ד כתב וכן כתבתי בספר גינת ורדים כלל סב ופמ"ג פתיחה כוללת ח"א סק"ד ושושנת העמקים כלל יב [ד"ה ועתה וד"ה ודע] דכל דבקל מבררין ברובא גם כן ע"י שאלה ואף בדרבנן, כמו שכתב הב"י שם בשם הר"ן פסחים א ע"ב דאף בבטלו שיילינן ליה עכ"ל.

וצע"ק דהרי שם גופא מחלק המג"א סק"ד בשם הב"י בין שאלת הבודק בבדיקת חמץ לבין בדיקת הי"ח טריפות דבי"ח טריפות קיל כיון דלא אתחזק איסורא ולכאורה להנ"ל התירוצ' הוא דבי"ח טריפות יש טירחא וכנ"ל בפמ"ג ביו"ד ר"ס לט משא"כ שם בשאלה ששואל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

את הבודק דאין בזה טירחא וכו"ל בפמ"ג באו"ח שם, וצ"ל שדבריו הללו של הפמ"ג באו"ח שם הם כדברי הפר"ח שציין להם קודם לכן וכתירוצו האמצעי שהם כדברי הפמ"ג ביו"ד שם, ואולי הם דלא כהמג"א.

אבל בהמשך דבריו בפמ"ג באו"ח הנ"ל חזר לבאר דברי המג"א מדברי התוס' בפסחים ד ע"ב שכתבו דבבירור שיתברר שהדבר טבל סמכי' אחזקה וא"צ לשאול, וכוונתו דחזי' בזה שרק בירור קל מצריכינן ולא בירור שיש בו הפסד וה"ה טירחא, והבירור של שאלה אם היה בדיקת חמץ הוא בירור קל, וכתב שהוא כהמג"א.

[וכוונתו לכאורה דלהפר"ח רוב בלא חזקה בניד"ד הוא ג"כ כחזקה והמג"א נקט דרוב בלא חזקה אינו טוב כחזקה בלא רוב ובחזקה בלא רוב נקטו שם בתוס' דכשיש הפסד א"צ לבדוק והיינו כמו שנקט הפמ"ג דגם בשאלת בדיקת חמץ טעם החיוב הוא רק משום דאפשר בקל.

ואולי באמת סובר הפמ"ג בא"ח שם בדעת המג"א דבטריפות גם באפשר לבדוק בקל לא יצטרכו ועי' בדעות בזה עוד לקמן, ודבריו ביו"ד שם אולי אזלי כשי' הפר"ח באו"ח שם, וצ"ע].

ובבית אפרים יו"ד סי' ו' משמע דמעיקר הדין היה צריך לבדוק בכל מיני הטריפות מה ששייך עכשיו לבדוק בקל אבל מאחר ובס"ה בדיקת כל הטריפות כולן אינו בקל לכך לא אטרחוהו רבנן, ומ"מ אפשר דמודה הבית אפרים דהיכא שאפשר לבדוק כל הטריפות בבהמה זו בקל אטרחוהו לבדוק, דחשיב אפשר לברר בקל, וכ"כ בדע"ת פתיחה לטריפות סקמ"ד דהיכא דאפשר לבדוק בקל אחר כל הי"ח טריפות יש לבדוק.

והמעי' בפר"ח הנ"ל יראה דנידון זה תליא בב' תירוציו הראשונים דלפי התירוץ הראשון שכתב דברוב מצויין אצל שחיטה צריך בדיקה משום דהוא רוב דלא אלים כרוב כשרות א"כ בניד"ד לא יהיה צריך אפי' שאלה אבל לפי תירוצו השני שהוא מצד טירחא א"כ בלא טירחא יצטרכו.

ואילו לפי דברי המג"א הנ"ל בשם הב"י (ובפרט אם נקבל מה שהצעתי בדרך אפשר לבאר בכוונת הפמ"ג בדעת המג"א) לכאורה יוצא שא"צ.

ואולי מה שהכריחו לזה הוא משום שיש טריפות שבאמת אפשר בקל לבדוקן ולא מסתבר ליה הך סברא דלעיל שאם אינו בודק הכל לאו מידי עביד בפרט דבטרפות הריאה חייבו לבדוק (אף שאי משום הא אינו מוכרח כיון דשם יש מיעוט המצוי).

ואמנם במקרה רגיל שהנידון על שני בשרים שלפנינו מה להעדיף מביניהם לא חשיב אפשר לברר בקל כיון שיצטרך לפסול בשר זה, והרי א"א לפסול את הבשר שלא נבדק מכיון שאינו מחוייב בדיקה ויש צד לטעון שאינו בכלל אפשר לברר בקל וכע"ז צידד הגר"ש צביון.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל כע"ז יש לדון דשמא במקום שנעשה כבר הבירור ואין טירחא להסתמך ע"ז יצטרך לאכול דוקא מדבר המבורר, ומאידך גיסא יש לטעון דמכיון שבס"ה בד"כ יש בזה קושי וטירחא בבירור חכמים פטרוהו לגמרי ושוב אינו מחוייב לברר עוד, אבל זה אינו מסתבר כלל וכמו שנתבאר דזה תליא בדעות האחרונים אם נפטר גם כשאי טירחא בבירור אבל להצד שהפטור משום שיש טירחא לברר לא נפטר כשאין טירחא.

אולם אפי' אם יש גוי שיאכל הבשר הכשר עדיין לא חשיב אפשר לברר בקל כיון שבא למנוע אכילת בשר זה פלוני ע"ז, וצל"ע אם הוא בכלל אפשר לברר בקל, דפשטות דברי הפמ"ג באו"ח שם עיקר הנידון מצד שאין מטריחין עליו וכמו מה שציין לדברי התוס' שאם על ידי הבירור יגיע לו פסידא אינו בכלל אפשר לברר בקל וממילא אפשר דכל שאפשר לפטור עצמו בקל בלא טירחא ובלא פסידא הוא שוה לאפשר לברר בקל וצל"ע.

כיו"ב יש לדון לפי הצד שחיוב בדיקת ציצית הוא משום דאפשר לברר בקל כמו שהובא במשנ"ב סי' ח סקכ"ב בשם המג"א והגר"א, (והיינו באופן שיש לו מי שיוציאו בברכה או שמברך על בגד אחר וממילא הטעם של הברכה אינו נוגע ורק נוגע הטעם של אפשר לברר בקל, ולענין מש"כ שם שהיא חזקה גרועה דבקל יכולין ליפסק עדיין מ"מ אולי י"ל באופן שאין גריעותא לפי הענין), מה הדין אם אי אפשר לברר בקל כגון בסומא וגידם וכיו"ב ולפ"ז לכאורה ילבש בלא בדיקה אף דשייך לבדוק ע"י טירחא כיון דבמקום שהבירור מצריך טירחא סמכי' על מה שמותר לסמוך מן הדין (היינו רוב וחזקה לפי עניינו), אבל יש להסתפק מה הדין כשיש לפניו ב' ציצית האחד נבדק ע"י חכם והאחד אינו בדוק ויכול ללבוש אחד מהם ולהניח השני [ואפשר להעמיד צל"ח אופן שהחומים השניים שלא יצטרכו אינם עומדין למנוח צל"ח אופן וממילא אין נידון לפסול את השני שאין לו שימוש אלא לאחד מהם] ויצטרך לסמוך על ההיתר הנזכר האם גם בכה"ג אמרי' שהוא מותר מן הדין.

וכי תימא דבציצית באופן המקביל הנ"ל הדר דינא כרוב בני אדם ולא דמי לניד"ד שלרוב בני אדם הוא טירחא צריך ראיה דשייך למדוד טענה זו לפי רוב בני אדם.

ויעוי' במטה יהונתן ר"ס לט דמדינא היה צריך לגזור לבדוק כל הבהמה כיון דמדרבנן כל היכא דלא פריש ממילא מן הקביעות אלא בידים הו"ל קבוע רק שהיא גזירה שאין הציבור יכולין לעמוד בה, ולפ"ז מי שיכול לעמוד בה אולי הוה צריך לבדוק, אבל אין מזה ראיה דא"כ גם שמן גויים נימא דמי שיכול לעמוד בה יחמיר בזה וזה לא מצינו, אלא צ"ל דמאחר שאין כאן גדר תקנה שוב אין כאן תקנה, וכמבואר לקמן סי' רכח דתקנה שלא פשטה א"צ לקיים ע"ש ובערך לחם.

יש לדון עוד לגבי מקצת טריפות שהוחזקו כמיעוט המצוי דלדעת הרבה אחרונים צריך לבדוק מדינא (עי' אשל אברהם על השו"ע שם בשם תשובת דבר שמואל סי' רס, ועי' בדרכי תשובה שהאריך בדברי הרבה אחרונים בדין זה) עכ"פ להלכה שיש חיוב מדרבנן לבדוק הריאה, ועי' בפוסקים שטעם הבדיקה בריאה משום שיש שם טריפות במיעוט

שביחא שאלות המצויות בהלכה

המצוי (עי' בבהגר"א סק"ב ובפמ"ג שפ"ד סק"ב ובפלתי סק"ב), והנוהגים לבדוק י"ח טריפות מרויחים בזה ענין זה.

ויש להוסיף דבספ"ג דיומא לט ע"א אמרי' עבירה מטמטמת לבו של אדם ודנו האחרונים האם רק עבירה בלבד או כל דבר איסור אפי' נאכל בהיתר בפקו"נ מטמטם, ויש שדייקו מהלשון עבירה מטמטמת דרק אם נעשה באיסור ואינו בדרך הטבע, אבל בראשית חכמה שער הקדושה משמע שהאיסורים המטמטמים הלב כגון שרצים הם מדרך הטבע ולהמבואר שם גם אם אכל בהיתר גמור יש בזה טמטום הלב, ויש לציין לדברי הגמ' דגויים דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו אם כי שם לא נזכר לגבי טמטום הלב.

ובלקט יושר יו"ד עמ' מט אי' בשם המהרי"ק בענין טריפה למפרע וז"ל, וזכורני שפ"א אכלו הבחורים מן הכשב ואח"כ נמצא בראש של כשב תולע, ואמר הגאון זצ"ל טרפה הוא, ולאחר פטירת הגאון זצ"ל הרהרתי בלבי למה לא נתן הגאון זצ"ל תשובה לבחורים על מה שאכלו טריפה, ושאלתי למה"ר יוסף דקלון ולמהר"י אוברניק זצ"ל מה הטעם, ואמרו לי שהבחורים היו אנוסים, ומה"ר יוסף דלעיל אמר שהי' חומרא יתירא שיהא טריפה בשביל התולע ע"כ, ובשו"ת דבר יהושע סי' ה סק"ז מתחילה רצה לדייק מזה ממה דלא הוה סגי להמהרי"ק בטעם הראשון בלבד ש"מ שהטעם הראשון אינו מספיק כיון שהיו יכולים לברר ולא ביררו, ועי"ש שהאריך בבירור דבר זה ולמסקנא לא נקט כן.

ומ"מ הדיוק אינו מוכרח דיש לומר דאמר ב' טעמים ולא שאינם מספיקים, אבל עכ"פ לפי דיוק זה בדברי המהרי"ק היוצא מזה שסבר המהרי"ק דטעם ראשון בלבד אינו מספיק ויש צד איסור בזה שלא בדקו ואכלו טריפה, והוא חידוש גדול מאוד, דאם כן הרי הוא מיעוט המצוי שיש טריפות (עי' בחולין שם בפרש"י בדעת ר' מאיר ואף דבבהגר"א סי' א סק"ד ובריש סי' לט נזכר מיעוט המצוי לגבי ריאה מ"מ יש בזה דרגות, ועי' פמ"ג בא"א רסל"ט אם יש עוד מיעוט המצוי של עוד טריפות או לא), ולמה לא חיישי' שמתוך הרבה פעמים שאוכל בשר יש טריפות כדי להצריך לבדוק לפי צד זה, אבל אם נימא שיש בזה היתר גמור נחא, ומ"מ עדיין אינו ראיא שאין בזה מידת חסידות, ואדרבה ממה ששאל השואל אם היו צריכים תיקון משמע דעכ"פ יש בזה מידת חסידות להזהר בזה.

ובסיום דבריו של הדבר יהושע שם כ' דידענין דדרך נשים צדקניות לבדוק אחרי הי"ח טריפות בביתם רק דמי שלא נהג כמנהגם לא חשיב פושע, ומשמע שהיה מנהג ידוע כן עד זמנו (אבל בזמנינו שבד"כ הבשר נבדק ע"י השו"ב ובא מנותח אינו מצוי כ"כ), ובזמנינו שמעתי כן רק על חסידים ואנשי מעשה שנהגו כן.

ואכן כבר במחזיק ברכה סי' נז ובפרי תואר רי"ס לט סק"א נזכרה חומרא זו לבדוק כל י"ח טריפות, ובמחב"ר שם כתב שאין בזה משום פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט ובפר"ת הנ"ל כתב שיש בזה מידת חסידות, ועי' עוד בדרכ"ת ריש סי' הנ"ל סק"א מש"כ עוד בזה מדברי התבואו"ש ועוד (וראייתו מהתבואו"ש לכאורה אינה מוכרחת אלא רק שאין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

איסורא לבדוק אבל לא שיש בזה חומרא).

ובפר"ת שם כתב עוד דיש גם מידת חסידות לחשוש לספק ספקא, ובתשובה אחרת הבאתי הרבה ראיות מדברי הפוסקים דגם יר"ש שחושש לספק ברכות אינו חושש לספק ספקא, ואעפ"כ מבואר כאן שממדת חסידות יש מקום לחשוש לזה, ומה שהשווה ביניהם הפר"ת דכאן הוא מדין רוב וגם ס"ס ההיתר הוא מדין רוב כמ"ש הרשב"א ועי' שו"ע יו"ד סי' קי ס"ד.

ומ"מ כאן החומרא עדיפא מספק ספקא כיון שאחר הבירור כאן לכו"ע אסור כמשנ"ת.

בדרכ"ת סק"ה הביא דיש שפירשו בגמ' ביצה כה ע"ב לפשוט הבהמה קודם אכילה קאי גם מצד שאר י"ח טריפות, עי"ש מה שהביא בזה, ויתכן לבאר בדעתם דאף שאין חיוב בדיקה מ"מ אין ראוי להתעלם מזה שלא כדרך בנ"א, דחכמים סמכו גם שאם ימצא ישריף את הבהמה, ולפי סברא זו מסתבר שיש זהירות בבדיקה, ומ"מ הביא שם לחלק בין טריפות ששייך למצוא בדרך הניתוח לבין טריפות שא"א והיינו דמה דלא חשיב פטור או"נא בכל טריפה הוא משום שהיה לו להמתין עד אחר שיתברר הטריפה, ואולי יתכן לומר דעיקר הקפידא היא רק בטריפות שיימצא לאחר שאכל טריפה, דמגונה הוא, אבל לבדוק מה שאינו עתיד לראות כלל אפשר שאין צורך כ"כ.

והוחזקו לציין בנידון זה לדברי המיוחס לתיב"ע בר"פ חוקת י"ט ג' שהזכיר שיש לבדוק הפרה האדומה מי"ח טריפות, והנה התיב"ע מצי' לחלוק על הגמ' בר"פ דחולין, מכיון שהתיב"ע נכתב קודם הגמ' ומייתי לה בירושלמי פ"ד דמגילה, ודמי למש"כ התוס' בר"פ דחגיגה דר"א הקליר היה תנא וחולק בכ"מ על הגמ' שלנו.

אבל גם בזמנו ובמקומו של התיב"ע יש מקום לומר דלא בדקו כל הי"ח טריפות אלא דמעלה עשו בפרה, וי"ל דקבלה היתה ביד התיב"ע שבדקו הי"ח טריפות בפרת משה או בכל פרה או דסברא היא משום שכך נוהגין אנשי מעשה ובפרה חשו לכל מעלה.

ואע"ג דעיקר המעלות עשו רק בבית שני להוציא מלבן של צדוקים כמ"ש בר"פ דיומא מ"מ אשכחן בר"ב דסוכה לגבי יוה"כ דמעלה עשו בכפרה וי"ל דגם בפרה עשו מעלה הואיל וכתוב בה כפרה, ומצוה חביבה היא הבאה לשעתה לקיצין מזמן לזמן ארוך, ואי נימא הכי ש"מ שגם התיב"ע סבר שיש מעלה לבדוק כל הי"ח טריפות.

אבל זה צל"ע דבפשוטו מדאורייתא מיירי שם וא"כ לא שייך לומר כן ואולי אסמכתא בעלמא קאמר.

ומ"מ שמא י"ל דר"ל בדיקת הי"ח טריפות כ"א לפי דינו מה שנפל בו ריעותא מהם וכדין הגמ'.

ומ"מ העירו [וכ"כ צמחנת אצרהס חולין סי' ד נסח מעינה של מורה] דבמדבר כיון שהיה שייך לראות מה שבטפוח כמ"ש בתוס' שבת כב ע"ב בשם ברייתא דמלאכת המשכן א"כ לא היה בזה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

טירחא כלל לבדיקה, ועכ"פ חזי' גם לצד זה שיש בזה הידור עכ"פ היכא דאין בזה טירחא, וזה כבר מבואר בדברי הפוסקים דלעיל דטעם מה שא"צ לבדוק י"ח טריפות משום שיש טירחא בבירור.

ובפמ"ג שפ"ד ר"ס לט בשם התבואות שור דחכמים הצריכו לבדוק בריאה כל י"ח טריפות, אך לא נראה שזו כוונת התיב"ע אלא לבדוק כל מה שצריך ואפשר לבדוק, וגם צל"ע אם י"ח דוקא בריאה או לאו דוקא ור"ל כל מה ששייך, ולגוף ענין זה לענין בדיקת טריפות אחרות בריאה ע"ע בדרכ"ת שם סקט"ו ובמקורות שהביא שם.

וגם לא נראה שכוונת התיב"ע לבדיקה הנזכרת דברי הרמ"א ביו"ד ריש סי' לה בשם תשב"ץ קטן סי' תקנג בשם ר"י החסיד על ידי שממשמש ובודק אם משפלת הבהמה את עצמה, דהרי משמע שבודק הטריפות עצמם וגם הד"מ לא סמך על הנ"ל בבדיקת הריאה דאי"ז בדיקה המועלת מן הדין, דהא קחזי' שאין בודקין את הריאה בכך, וממילא לפי פשטות התיב"ע שיש דין בדיקה על הי"ח טריפות אינו נפטר בבדיקה זה.

ויש להעיר נקודה נוספת בזה דלפי מה שנתבאר בדיקה שאין בה טירחא מחוייב לבדוק בה גם כל הי"ח טריפות, ולכאורה לא אשתמיט מאן דהוא מן הפוסקים לומר שמחוייב לבדוק בדיקת הך סימנים, ונראה דהטעם בזה דבאמת אין לבדיקה זו תוקף מחייב מדינא, וביתר חידוד דכיון שעדיין יש בהמות שאין הבדיקה נכונה לגביהם אפי' נימא שהוא רק מיעוטא ממילא אין בדיקה זו מועלת כ"כ דאם סגי מה דסמכי' ארובא הא בלאו הכי סמכי' ארובא לענין י"ח טריפות, וכי תימא א"כ למאי הלכתא אשמעי' רבנן בדיקה זו יש לומר נפק"מ למקח וממכר לקונה בהמות מן הגוי שיבדקם בכך קודם קנייתם א"נ למדקדק במעשיו ומופלג בחסידות אם ירצה לבדוק בכך א"נ נפק"מ בבהמות שאבדו להן הריאה דיש עדיפות בבהמה שנבדקה בכה"ג (ומופלג בחסידות אפשר דבדיק בכה"ג שמא תאבד הריאה).

דינים היוצאים

אין חיוב לבדוק י"ח טריפות אלא רק ריאה (שו"ע יו"ד ר"ס לט), ויש אומרים גם טריפות שהוחזקו כמיעוט המצוי לפי המקום והזמן (דבר שמואל ושא"פ עי' בדרכ"ת שם), ומיעוט המצוי היינו מה שאסור מצד הדין ולא מה שאסור מצד שאין בקי אין מצד חומרות וספקות (עי' פר"ח ושא"פ בדרכ"ת ביו"ד שם).

באופן שיכול לבדוק בקל כל הי"ח טריפות יש שכתבו שמחוייב לבדוק (דע"ת ופשטות הפמ"ג ביו"ד שם ואחד מתירוצי הפר"ח באו"ח שם) ומ"מ אינו מוסכם לכו"ע כמו שנתבאר (ראה לעיל בדעת הפר"ח באו"ח ובמג"א בשם הב"י).

יש הידור ממידת חסידות לגדור עצמו בבדיקת כל י"ח טריפות ולא מן הדין (פר"ת), והעושה כן אינו בכלל הדיוט (מחבר"ר), וכך מצינו מי שכתב בפשיטות שכך היה מלפנים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בזמנו מנהג נשים צדקניות.

באופן שיש ב' חתיכות לפניו ואחת מהם נבדקה מכל הי"ח טריפות א"א לומר שמחוייב לאכול אחד מהם אם יצטרך אדם אחר או הוא בזמן אחר לאכול החתיכה השניה, אבל באופן שישראל יכול לאכול רק חתיכה אחת מהם ואין בזה פסידא או טירחא יש מקום לדון בזה שיתכן שיהיה מחוייב בדבר ועכ"פ לכתחילה בודאי יש לומר שיש לעשות כן.

השלמה לדין בדיקת י"ח טריפות

בפמ"ג נראה שסבר כהאחרונים שכל מה שאפשר לברר בקל יש לבדוק, דהרי נקט דטעם חיוב בדיקת כל הטריפות בריאה לשיטתו (עי' בפנים התשובה) הוא משום שכבר יכול לבדוק, והעירני לזה ידידי הגרנ"י סינאני ועוד העיר דלהבה"ג עיקר חיוב בדיקת הריאה משום דאפשר בקל.

*

השלמה לנידון בדיקת הי"ח טריפות

בביאור החילוק בין חתיכה שאינה מבוררת לפנינו כשיכול לקחת חתיכה מבוררת לבין חתיכה שאינה מבוררת לפנינו כשיכול לברר בקל, דבאופן הזה האחרון שיכול לברר בקל יש כאן ריעותא וחסרון בהגדרת הספק ולא חשיב כ"כ ספק וכמו שמצינו שחסרון ידיעה לא חשיב ספק בראשונים ובשו"ע ונו"כ, משא"כ דבר שמוגדר כספק גמור והותר מכח רוב א"א להחשיבו איסור מכח שיכול להמנע בקל מלהשתמש בו.

*

האם מותר לספור בני אדם במחשבה

יערי'

בספר שמירת הגוף והנפש מהדו"ת סי' רמב ס"א בהערה שהביא דעות הפוסקים בזה, והיוצא מדבריו שכמעט כל הפוסקים כתבו להתיר בזה (כה"ח סי' נה סקי"א בשם כמה פוסקים, כה"ח למהר"ח פלאג"י סי' יד סק"י, פלא יועץ ערך מונה ובספרו חסד לאלפים סי' נה ס"י, שבט הקהתי ח"ו סי' תס סק"א), ומיעוטם נקטו לאסור.

והנה מבואר בגמ' פ"ב דיומא שמנין שאינו מונה האנשים עצמם אלא רק הבזקים או הטלאים אינו אסור, (ויש שנקטו דגם באצבעות אין איסור מכח המתני' רפ"ב דיומא, ועי' בספר שמיה"ג והנפש שם מה שהביא בזה), ולכאורה בכלל מאתים מנה שהרי אמנם בפיו אינו מונה את האנשים עצמם אבל במחשבתו כשמונה את הבזקים או את הטלאים יודע במחשבתו שמונה את האנשים, אבל יש מקום לדחות הראיה כיון דמ"מ כאן מסתכל על

שביחא שאלות המצויות בהלכה

גולגלותיהם בזמן המנין וחמיר כיון שמכוון את המנין על גולגלותם, אולם למעשה נקטו רוב הפוסקים כנ"ל.

לענין הושיעה את עמך הנה במקור הדברים בתשובת רב האי שהובאה בספר העתים ובספר האורה לרש"י ח"א סי' נו מבואר שכל אחד אומר תיבה אחרת, (ושם הובא פסוק אחר ואני ברב חסדך וגו'), וכן שמעתי ממו"ר הגרב"ד דיסקין דמנהג העולם צ"ב למה אינו בכלל מנין מה שמונין הושיעה את עמך כיון שלמעשה מונה כאן את האנשים באמירת פסוק.

אמנם יש מהאחרונים שנקטו (עי' שמירת הגוף והנפש שם הערה ב' בשם ליקוטי מהרי"ח ח"א ברכת רפואה) שאולי אין קפידא גם אם אדם אחד יאמר הפסוק על כל אחד ואחד תיבה אחת, ובאמת כ"ה המנהג הרווח בזמנינו (ועי' בלשון הקצש"ע), ולפי הצד הזה אה"נ שכ"ש במחשבה יכול למנות, ומ"מ המנהג שאומרים הושיעה את עמך עדיף ממחשבה כיון שאומר פסוק ברכה שנזכר בו וברך את נחלתך שיש בזה טעם למנוע הקללה הבאה מחמת המנין כדלקמן.

ולבאר ההנהגה בזה שמקורה בגאונים לומר פסוק תחת מנין, בפשוטו יש לומר דיש בזה ג' תנאים, האחד דיש לומר פסוק של שבח ואז הו"ל כמי שבירך ואח"כ מדד כריו דבזה סילק את מניעת הברכה הבאה על ידי מנין כדאי' בפ"ג דב"מ ובפ"ט דברכות (ואף דבמנין אדם לא נאמר זה מ"מ כמה דאפשר לתקוני מתקנינן), ואמנם בגאונים לא הובא הפסוק הושיעה וגו' וברך את נחלתך אלא ואני ברוב חסדך מ"מ כיון דמיירי בשבח המקום ובשבחן של ישראל אפשר דסגי בזה (ועיקר הטעם שהובאה הפסוק ואני ברב חסדך משום דמיירי בביאת בהכנס"ס והוא דבר השייך לעניינו למנין עשרה), והשני שלא יאמרו במספר כדי שלא יהיה מספר (דאם אחד אומר אחד והשני אומר שנים א"כ כל אחד סופר את המנין היכן שהוא אוחז) והתנאי השלישי לפי פשטות הדברים שלא יאמר אחד כל הפסוק כדי שלא יהיה מחזי כסופר, והיינו דכיון שסכנה היא כל מה דאפשר לתקוני מתקנינן דלא סגי בחדא פירוקא לסכנתא.

ששאלתם דבמנין עשרה אין עין הרע, ואיסור מנין הוא משום עין הרע (רש"י ריש תשא), יש לציין לשי' הרא"ם ר"פ תשא דהאיסור אכן רק כשסופרים כל ישראל אבל כל הפוסקים מהגאונים עד זמנינו לא נקטו כן (עי' בפוסקים שהובאו בתשו' זו ובמג"א סי' קנו סק"ב ועוד ושמיה"ג והנפש הנ"ל באריכות), וצ"ל דכל עת שסופר מתמקד בכמות האנשים ויש בזה משום עין הרע כיון שמתמקד במחשבתו בריבוי האנשים וכמ"ש החזו"א שעין הרע הוא התפעלות וצ"ל שיש דרגות בהתפעלות דלפעמים יוכל להיות גם התפעלות קלה שבקלות שתוכל להזיק, ואי נמי דמחמת שיש בזה חשש סכנה חששו גם לספקות וחששות שיבואו לידי התפעלות מריבוי האנשים לפי הענין, ומ"מ גם בעצם הספירה יש דבר גנאי שמוציאו מכלל ההשגחה העל טבעית ומכניסו לכלל ההשגחה הטבעית, וכדאמרי' כעי"ז

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

בגמ' לגבי כרי מדד ואח"כ בירך הר"ז תפילת שוא וכו' שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין.

האם ראוי לתת ספר תורה במתנה

הנה

י"א שאסור למכור ס"ת וי"א שמותר אבל מודו דאין רואה בזה סימן ברכה, (עי' בכ"ז במשנ"ב סי' קנג), ומבואר בזה דלכו"ע אינו לכתחילה וממילא אם נימא דמתנה כמכר א"כ אינו לכתחילה, ואף דסימן ברכה פרש"י באותן המעות וכאן אין מעות מ"מ אית ליה הנאה מיניה כמבואר במגילה ובפ"ק דב"ב, והנאה זו מבואר שם שעומדת תחת המעות, וגם אם אין הנאה מ"מ מבואר דעכ"פ אינו לכתחילה.

ובמכירת ס"ת יש חשש אחר והוא שמפסיד לעצמו כתיבת ס"ת מכח המכירה, ועי' בזה בתו"ח סנהדרין כא ע"ב מש"כ בזה ואה"נ הפסד זה יהיה גם במתנה להחוששים לזה כמבואר בתו"ח שם אבל כאן עיקר הנידון מצד עצם האיסור למכור ס"ת (ועי' עוד להלן בסוף התשובה דמ"מ י"ל דהא בהא תליא).

ולכאורה מדינא דמבואר דלגבי בהכנ"ס אמרי' דמתנה כזביני כיון דאית ליה הנאה מיניה א"כ בניד"ד כיון דאית ליה הנאה מיניה יש לטעון דהוא ג"כ בכלל מכר וצ"ע.

והפתחי חשן בצדקה ומשפט פט"ז ס"ק קג כתב דהוה פשיטא ליה לראנ"ח דמתנת ס"ת כמכר לענין זה (ועי"ש עוד מ"מ שהביא שם בצדקה ומשפט).

אולם יש להעיר דהראנ"ח במים עמוקים סי' סד כתב דבנידון דהתם מאחר ועל ידי הנתינה נפקע חובה הו"ל כמכר, ומביא לזה ראיה מסוגיא דמשתרשי ליה, ואדרבה משמע דנתינת צדקה וכיו"ב שלא על מנת להרויח דבר אינו בכלל מתנה כמכר, וביותר נקט שם בהמשך דבריו דהיכא דלא שייך הגדרת משתרשי ליה אין איסור בנתינה עי"ש, ומבואר דלא כמו שנקט הפת"ח משמו.

ויש לבאר דעת הראנ"ח דמתיר מתנה בס"ת לפמ"ש הב"ח דבמוכר ס"ת ללמוד תורה ולישא אשה אם יש לו דבר אחר למכור ומוכר ס"ת מחזי כמוכר ס"ת לקיים אותו הדבר, וממילא גם במוכר ס"ת באיסור יש לומר דעיקר האיסור כשמוכר בשביל שעושה עצמו כמחשיב המעות יותר מהס"ת, אבל במתנה כיון שאינו מתנה עם המקבל שיתן לו על זה מעות לא נראה כמי שמעריך ושם את הס"ת בכסף וצל"ע.

והנה הריב"ש סי' רפה (המובא בב"י או"ח סי' קנג) אוסר ליתן הס"ת במתנה ומבואר שם שהאיסור הוא אפי' יחיד בשלו (והריב"ש הוא כשיטת האוסרין ליחיד למכור ס"ת שלו).

ואמנם במג"א שם סקכ"ז יש משמעות שהאיסור דהריב"ש הוא רק כשעושה בדרך הערמה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהוא נותן במתנה ס"ת והוא נותן מעות, אבל בפנים הריב"ש שבב"י מבואר שאמר כן רק בתורת כל שכן דאסור כשעושה בדרך הערמה, אבל אסור גם כשאינו עושה כן בדרך הערמה.

והמג"א אפשר שגם נתכוון לזה רק שקיצר דבריו, דמש"כ המג"א דכ"ש ס"ת למי שאוסר למכרו אסור בדרך הערמה ר"ל דגם בלא דרך הערמה אסור בס"ת כמו באופן דמיירי ברישא שם לענין בהכנ"ס שאסור בנתינה באיזה אופן (עי' להלן) וזה נלמד דה"ה בס"ת במהצד השוה, אבל אם עושה בדרך הערמה אז נלמד מכל שכן.

ומ"מ הדמיון בין בהכנ"ס דמיירי ביה מעיקרא לבין ס"ת אינו ממש מה מצינו דהרי בבהכנ"ס לא נאמר איסור המכירה באופנים המותרים כמו בס"ת שאסור למכור אלא רק ללמוד תורה או לישא אשה, ואפי' מש"כ שם דיש לאסור נתינת ס"ת בהערמה מכ"ש ממה שאסור לתת בהכנ"ס באופן שלא יהיה הנאה מהמקבל [וכ"כ נמשנ"צ שם] והוא דין רק בבהכנ"ס דהרי בס"ת נקט הריב"ש לאסור בכל גווני המתנה וא"כ מה שיך בזה מכל שכן דהם ב' סברות דלא שייכי זה לזה, ואדרבה הרי נתינת בהכנ"ס בכה"ג היה מותר על ידי ז' טובי העיר כיון דאיכא להו הנאה מהנתינה וכמבואר בשו"ע סי' קנג סי"א ע"פ הגמ' במגילה ובפ"ק דב"ב, וצ"ע.

והיה מקום לומר דה"כ"ש" בריב"ש קאי אדלעיל מינה על מש"כ הריב"ש דבס"ת המכירה אסורה וכ"ש המתנה וע"ז קאמר דכ"ש באופן שנותן בהערמה דאסור, אבל זה אינו חדא, דהמג"א הזכיר ה"כ"ש" ולא הזכיר חלק זה, ועוד דהרי הריב"ש סובר דמתנה לעולם גריעא מנתינה כיון שבהכנ"ס מפסיד מזה דגם בגמ' שם איכא מ"ד שבהכנ"ס מותר במכירה ואסור במתנה והריב"ש נקט שבס"ת המכירה אסורה וכ"ש המתנה, וממילא לשיטתו שמתנה גריעא ממכירה א"כ הערמה כזו היא עדיפא לדינא ממתנה רגילה שאין בה הערמה.

אבל יש לומר דלעולם כאן אזיל לפי הצד דמתנה קיל ממכירה (שהיא דעת המג"א כמו שיתבאר) והטעם משום שהשואל כך סבר (דהרי ע"כ רצה השואל לתקן מידי בהערמתו שיראה כמתנה ולא כמכר), ואזיל הריב"ש לפי דעתו של השואל בזה וקאמר דגם לטעמך שמתנה קיל ממכירה מ"מ אסרנא לך אפי' במתנה בס"ת כמו במכירה (וכמו שאמר הריב"ש ברישא) וכ"ש במתנה דידך שהיא הערמה ודמיא טפי למכירה דאסור.

אולם עדיין אינו מיישב למה לא הזכיר המג"א שהריב"ש אוסר מתנה בס"ת בכל גווני רצוני לומר דאפי' אם נימא דהמג"א סמך על המעיין דבס"ת יש לאסור מכח מה מצינו בבכהנ"ס מה שאסור בבהכנ"ס וע"ז הוסיף שכ"ש בדרך הערמה, מ"מ הריב"ש גופיה הרי סבר דבס"ת יש אופן שאסור מה שלא אסור בבהכנ"ס דהיינו מתנה שיש בה הנאה ואין בה הערמה דזה מותר בבהכנ"ס ואסור כאן.

וכמו אינו מיישב ה"כ"ש" בדברי המג"א דהרי כל התירוץ הנ"ל מיישב רק דברי הריב"ש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דהכ"ש הוא מה שהזכיר ברישא שמכירה אסורה בס"ת וכ"ש מתנה וע"ז כתב דכ"ש הערמה, וכמו שנתבאר, אבל המג"א לא הביא קטע זה, וא"כ ה"כ"ש קאי על רישא דמה שהביא שאסור לתת מתנה בבהכ"ס באופן שלא יהיה הנאה ולמשנ"ת לא שייך כ"ש בזה דהרי באופן שבא לחדש בכ"ש באופן זה גופא מודה הריב"ש לכאורה דמותר בבהכנ"ס, וממילא מה שייך לומר כ"ש מבהכנ"ס דברישא וצ"ע.

ושו"ר במחה"ש (ד"ה דאי לאו) שנראה שגם ביאר דברי הריב"ש כעין התי' האחרון שכתבתי (אבל יש לומר וכו') ולא הוה קשיא ליה מזה על המג"א, וצ"ל דאין כאן קושי' על המג"א כיון שהעתיק דברי הריב"ש כצורתם ולכך אפשר דהכ"ש מתפרש לפי הרישא שלא העתיק ומשנה לא זזה ממקומה.

או אפשר שחלק מהקושיות הנ"ל כלולים בקושיית המג"א על הריב"ש (עי' בהמשך דברי המחזה"ש ד"ה ומ"מ בביאור קושית המג"א על הריב"ש).

ובלבושי שרד ראיתי שג"כ נתקשה בדברי המג"א וכתב שיש קצת חיסור לשון בדברי המג"א ויש להעתיק עוד מלשון הריב"ש, אבל גם דבריו לא הבנתי לפי הדברים דלעיל עי"ש.

והנה המג"א שם גופיה תמה על הריב"ש בזה ונקט דאין איסור במתנה כיון שאין מפקיע כאן דבר לחולין, ודוקא כשמוכרין בהכנ"ס שמוציאין בהכנ"ס לחולין אז יש בזה איסור, אבל כשאין מוכרין בהכנ"ס אלא משאילין אז אין איסור.

ועי"ש שהאריך קצת ותמצית הדינים היוצאים לפי שיטתו הוא דבמכירת בהכנ"ס לחולין ההיתר הוא משום שהקדושה עוברת למעות, ובמכירת בהכנ"ס של רבים ליחיד ההיתר הוא [לדבן דר"מ ולהלכה] ג"כ כשהקדושה עוברת למעות, מאחר שמפקיעין משל רבים לשל יחיד, והו"ל הפקעת קדושה, לכך צריך שהקדושה תעבור למעות, אבל אם נותן ליחיד בלא מעות אסור כיון שמוריד הבכנ"ס מקדושתו [וע"ק לשון הגמ' אי איכא למיחש וכו' ודוק], אבל בהשאלת בהכנ"ס ליחיד שאינו מפקיע שום קדושה אין איסור, ודימה זה למש"כ הרמ"א שם בסי"א שמותר להשאל ס"ת של רבים ליחיד.

ומכח זה נקט המג"א דנתינת ס"ת (עכ"פ של יחיד ליחיד או של רבים לרבים, דאילו ס"ת של רבים ליחיד משמע שסבר המג"א שהוא כמו בהכנ"ס של רבים ליחיד שאסור בנתינה בלא בלא מעות, ואין לומר דסבר שס"ת של רבים ליחיד קיל מבהכנ"ס של רבים ליחיד, דהרי ממה שהתיר הרמ"א ס"ת של רבים ליחיד בשאלה למד מזה המג"א דה"ה בהכנ"ס של רבים ליחיד, א"כ לא חילק ביניהם) מותרת כיון שאינו מוציאה מקדושתה.

וצריך ביאור למה דימה המג"א נתינת ס"ת למשאל ס"ת ואדרבה נדמה למוכר ס"ת כיון שמוציא מרשותו, דהרי גם במוכר ס"ת הס"ת נשאר בקדושתו, ובכל זאת אסור למכור ס"ת לדעה זו, אבל הביאור בזה הוא דז' טובי העיר או ביחיד המוכרין ס"ת מוציאין המעות

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לחולין, אבל בנותן ס"ת מתנה אין כאן דבר היוצא לחולין.

[ואין להקשות דהרי משל רבים ליחיד (שהזכיר שם) מותר דרך מכר אפי' אם המעות יוצאין לחולין, דשם המג"א לשיטתו שסבר המעות מתקדשות ואח"כ יוצאות לחולין וכדלקמן].

ומה שבמכירת בהכנ"ס אם יש דבר אחר שתפקע קדושתה שרי, ומבואר דהפקעת קדושה מילתא היא להתיר דהעיקר שישאר דבר אחד בקדושה וממילא כ"ש במכירת ס"ת כשהס"ת נשאר בקדושתו, אעפ"כ הביאור בזה ע"פ המחזה"ש הוא דבס"ת חמיר ולכן גם מעות הבאות מחמתו אין יוצאות לחולין (לדעה דיחיד וה"ה זט"ה אסורין למכור ס"ת שלהם) אף אם הס"ת נשאר בקדושתו, ובזה חמיר הס"ת מבהכנ"ס גם לענין ב' דברים אלו, הא' דאף שנמכר ונשאר בקדושתו אין המעות אח"כ יוצאות לחולין (ואסור למכור) והב' דגם הס"ת עצמו נשאר בקדושתו, ואילו בבהכנ"ס דעת המג"א שהבהכנ"ס עצמו יוצא לחולין בשעת המכירה והמעות יוצאין לחולין אח"כ.

והנה המג"א סובר בסוף סקכ"ג שהאיסור למכור ס"ת לכו"ע הוא באופן שהיחיד נתנו לרבים להשתמש בהם, ולשיטתו משמע שהאיסור הוא שכשמוכר מפקיע את שימוש הרבים, והו"ל כעין הפקעת קדושת בהכנ"ס (ואע"ג דמסיק בסקכ"ז דבכהנ"ס של רבים ליחיד שרי ע"י מכר מ"מ בס"ת החמיר), אבל אין כוונתו בסקכ"ז לדבר זה דהרי מיירי להדיא אליבא דהאוסרים למכור ס"ת דהם הרי אוסרים בכל גווני אפי' יחיד בשלו כמ"ש השו"ע, ובלאו הכי אינו מיישב מידי להעמיד באופן זה, דהרי סו"ס כשנותן מתנה מפקיע משימוש הרבים, וכמובן שלא יתכן להעמיד דבמתנה דמתיר מיירי בנותן לרבים ובמכר דמסכים לאסור (לדעת האוסרין) מיירי במשל רבים ליחיד.

ותמצית דעת המג"א בכ"ז הוא דלכל דבר יש טעם בפנ"ע למה מותר, דלמכור בהכנ"ס ולהשתמש בבהכנ"ס לחולין ובמעות לחולין טעם ההיתר משום שבשעת המכירה הקדושה עוברת למעות ואח"כ הקדושה נפקעת מן המעות (כמ"ש המג"א בסקכ"ט, ראה מה"ש כ"א), ולמכור ס"ת על ידי יחיד ולהשתמש במעות א"א דהרי מעות שבאו מכח ס"ת אין להם הפקעה אפי' ביחיד או בזט"ה לשיטת הריב"ש [ע"י מה"ש], ולמכור ס"ת ולהשתמש במעות לס"ת ג"כ א"א לכתחילה דהרי מכירת תורה בתורה היא איבעיא דלא איפשטא, והיינו דכיון שיש צד שתורה בתורה דינו שווה לדין הורדה מקדושה ממילא הו"ל כמוכר ס"ת להשתמש במעות לחולין, אבל לתת ס"ת במתנה כיון שאין כאן מעות אינו בכלל האיסור.

ויעוי' במחזה"ש דלפי פירושו במג"א יוצא שכל מה שהתיר המג"א במתנה הוא רק באופן דבכה"ג אסור בבהכנ"ס משום דהלוקח בהכנ"ס משתמש בו לדבר חול (והיינו כשנותן לעיר רחוקה שבודאי לא יחזירו טובה על זה), אבל במתנה גרידא שיש טובת הנאה ויקבל טובה אח"כ מזה לא התיר המג"א בס"ת דהו"ל מתנה כמכר כדברי הגמ' הנ"ל, וקאמר התם שהמותר בס"ת אסור בבהכנ"ס והאסור בבהכנ"ס מותר בס"ת.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולפ"ז נמצא דהמים עמוקים עדיפא מהמג"א דהמים עמוקים מתיר בכל גוני מלבד היכא דקא משתרשי ליה אבל המג"א לא, ומ"מ לדידן אחר שיש לפנינו הראנ"ח שהתיר יותר מזה אולי יש לומר דגם המג"א יסבור כמותו, ומ"מ המחזה"ש גופיה בודאי לא סבר כהמים עמוקים.

ולכאורה אינו מוכרח במג"א שאוסר באופן שחשיב כמכר (דהיינו באופן שיש הנאה) דהמג"א לא ביאר דעתו בזה להדיא דיש להחמיר בזה שההנאה הבאה חשיבא כהפקעת קדושה.

אבל לכאורה כך פשטות דעת המג"א [וכמו שצי"ל המה"ש] והטעם דהרי מה שמתנה כמכר (דהיינו מה שמקבל הנאה על ידי המתנה) מתיר מכח זה לתת בהכנ"ס, נמצא דההנאה שתבוא אח"כ היא המפקיעה את הקדושה לשי' המג"א, ממילא להמג"א שכל הנאה הבאה מכח הס"ת היא אסורה כיון שיש כאן הנאה שיוצאת לחולין א"כ הנאה זו אוסרת את המתנה.

אבל יש מקום לדחות דשמא סברת ההנאה נאמרה רק לקולא ולא לחומרא והטעם משום דאין כוונתם שההנאה תהיה כנגד המכירה שתפקיע את קדושתה אלא רק באופן שהוא מתיר ולא באופן שהוא אוסר.

וכן משמע בשעה"צ שהביא דברי המג"א במשנ"ב ס"ק סח וכתב בשעה"צ דהיינו אפילו לאנשי עיר אחרת, ונראה דר"ל אפי' אנשי עיר אחרת דלדידהו אמרי' שמתנה אינה כמכר לעיל בתחילת הס"ק במשנ"ב, אלא דשם בתחילת המשנ"ב נזכר עיר רחוקה, וכאן בשעה"צ לא הזכיר, ולכן יתכן שרק רצה לאשמעי' שא"צ שיהיו דוקא מאותה העיר (היינו שיש להם איזה חלק בס"ת ולא חשיב שמפקיעים אותה מאנשי העיר) קמ"ל דאפי' לעיר אחרת שרי, אבל יותר קל לבאר דקאי על ענין שנזכר קודם לכן באותו הס"ק.

ובערה"ש יו"ד סי' רנט ס"ט שכתב שהמנהג לתת במתנה להקדש, אבל איהו גופיה בסי' רע כתב דמתנה דס"ת כמכר, ואולי מיחיד לרבים שאני דהו"ל כללמוד תורה או דכיון שקנאוהו מתחילה על דעת לתנו לבהכנ"ס שרי כמבואר בפוסקים לגבי מי שקונה ומוכר על דעת זה או שסמכו על המתירים למכור ס"ת על ידי יחיד שכן המנהג כמ"ש הד"מ והא"ר באו"ח שם.

היוצא מזה דיש ג' דעות.

דעת הראנ"ח להתיר בכל גווי מלבד היכא דקא משתרשי ליה, ועי' גם תורה לשמה סי' לג שנקט היתר במתנה.

ודעת הריב"ש (עכ"פ לפי איך שפירשו המחזה"ש) לאסור מתנה אפי' היכא דלא חשיב מתנה כמכר לענין היתר נתינת מתנה בבהכנ"ס.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ודעת המחה"ש בדעת המג"א להתיר רק במתנה דלא חשיב כמכר לענין היתר נתינת מתנה בבהכנ"ס מלבד משל ציבור ליחיד דבזה אוסר המג"א וכמשנ"ת, רק דאינו מוכרח שהמג"א אוסר באופן שהמתנה כמכר (היינו דאית הנאה מהמתנה).

ובמשנ"ב הביא רק דעת המג"א בלא ההגבלה הנזכרת בדברי המחה"ש ויתכן שבשעה"צ דמתיר גם באופן שאסר המחה"ש והיינו כהראנ"ח.

ועי' עי' עוד גידולי הקדש יו"ד סי' ער סק"א ובדברי היד שאול שדן בהם, ומדברי התורת חיים שהביאו לענ"ד לכאורה יש יותר מקום ללמוד דמתנה אינה כמכר, דהרי לא כתב שם מצד האיסור למכור ס"ת אלא מצד שמפסיד בזה מצוות כתיבת ס"ת, אבל אין בזה הכרח ברור די"ל דהיינו הך דהרי כתב הרא"ש שהאיסור למכור ספרים תליא בדין כתיבת ס"ת.

מי שלא המתין עד שיאכל המברך ואכל קודם לכן האם עבר איסור בדיני ברכות או רק בדיני דרך ארץ והאם בעיני שיבלע המברך ממש

(א) יש לדון האם הוא מצד כבוד בלבד ודרך ארץ בסעודה או אף מדיני הברכה והעובר על זה נהנה מן העוה"ז בלא ברכה (עי' ברכות לה ע"א).

(ב) והנה מצינו כע"ז דהבוצע פושט ידו תחילה בקערה ושם הוא מדיני דרך ארץ וכן עוד דיני דרך ארץ שנאמרו בסוגיות, ולכאורה גם בזה הוא מדיני דרך ארץ.

(ג) בברכות מז ע"א אסור לאכול עד שיטעום הבוצע או המברך (כ"ה המברך בתוס' ותלמידי רבינו יונה), וכע"ז באו"ח סי' קסז סט"ו ובתרי" ברכות לד ע"ב בשם ירושלמי פ"ו ה"א, ולהסוברים דטעימה גבי פטור מברכה היינו בלא בליעה, אולי גם כאן א"צ שיבלע המברך ממש.

ויש מקום להבין דבאמת א"צ בליעה דעיקר הכבוד כלפי המברך הוא שלא ימתין ויצטער המברך עד שיאכלו אחרים אלא יטעום לפניו, אבל הבליעה אין בזה משום המתנה דהרי אחר שכבר הפת בפיו יבלע לכשירצה, ושוב הרי כבר אינו צריך להמתין, ואדרבה אינו דרך כבוד שימתינו לו עד שיבלע דעי"ז יצטרך למהר בבליעתו ולהצטער.

ואם נימא הכי דא"צ בליעה ממש לענינו אע"ג דקי"ל לענין ברכה כהפוסקים שלא לדבר עד בליעת המאכל א"כ חזי' שהוא מדרך הכבוד בלבד, ולכן אין מעכב כאן בליעת המברך, וממילא בדיעבד לא חשיב שנהנה מן העולם בלא ברכה אלא עבר על הלכות דרך ארץ בלבד (וליש פוסקים אין איסור לדבר קודם הבליעה דס"ל שהברכה גם על הטעימה, והרחבתי בנידון זה במקו"א לגבי סוכריה).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אולם לשון הגמ' בברכות שם הוא דאין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו ע"כ, ומשמע דעצם הלשון טעימה או אכילה אין חילוק ביניהם אלא חילוק לשון בלבד, א"כ צ"ע אולי אינו נכון מה שכתבתי דטעימה משמע גם בלא בליעה.

ואולי התם גבי המסובין זה פשיטא שאסור להכניס לפיהם קודם לכן גם בטעימה ולא הוצרך לומר כן כיון דא"ז כבוד הבוצע, וממילא גם אכילה וגם טעימה מתפרשים כאן לכו"ע לענין הכנסה לפה בלבד, וצל"ע.

שו"ר בהגהות וצינונים על הגמ' שם דבראשונים היתה הגירסא אין המסובין רשאים לטעום כלום עד שיטעום הבוצע ולפ"ז הכל נזכר לענין טעימה בלבד, ומש"כ אח"כ לטעם אתמר מתפרש בענין אחר ועי' מה שהובא שם מדקדוקי סופרים.

ושוב נמצא דבכמה אחרונים דנו בדין טעימה ואכילה הנזכר בגמ' שם דסתם טעימה היינו בלא בליעה וכו"ל [ועי' פתח עינים וזרחת אצרהס ועוד], ובזכרון יוסף או"ח סי' ח אפשר שנקט ג"כ דגם טעימה הוא בכלל האיסור, וממילא גם לגבי בוצע שנזכרה בו טעימה לכל הלישני א"כ כ"ש שאפי' אם היתה טעימה בלבד היא המתיר להם וכמו שנתבאר.

(ד) והנה התוס' והרא"ש ותלמידי רבינו יונה שם הקשו מסוגי' דפסחים קו ע"א דמשמע שם שמותר לשתות קודם שישתה המברך ותירצו כמה תירוצים ופירושים בזה, עיין שם.

ואחד מהתירוצים שכתבו שם תר"י בשם יש מתרצים, דבקידוש כיון שיכול לקדש בלא לטעום לכך מותר למסובין לשתות קודם טעימת המקדש משא"כ כשבוצע לבני ביתו דאסור לבצוע כשאינו אוכל לכך צריכים המסובין להמתין עד שיאכל, וכן הובאו כמה תירוצים מזה בהרא"ש פ"ז מברכות סי' טו והובא שם גם תירוצ' זה, ובתוס' מז' ריש ע"א הובאו כמה תירוצים, אבל לא הובא שם תירוצ' זה.

ואין לפרש בכוונת תירוצ' זה דר"ל דרב אשי בפסחים שם לא היה בכוונתו לשתות, ורק מחמת זה היה מותר להם לשתות קודם ששתה רב אשי, אין לתרץ כן, דהמעין בלשון הרא"ש והתר"י שם יראה דאין כוונתם שרב אשי לא שתה.

ולפי תי' זה לכאורה יוצא שהוא מדיני הברכה ולא מדיני דרך ארץ, אלא קאמר שצריך קודם הברכה שיתברר שהיא ברכה שהוא מתכוון להוציא בה את עצמו וצ"ב.

והיה מקום לדחות ולומר דלעולם הוא מצד דרך ארץ וכבוד רק דאין הכונה מצד בירור אלא דכיון שהיה יכול לברך בלא לשתות ממילא השתיה של המברך אינה חלק מן הענין וממילא א"צ להמתין לשתיתו.

אבל עדיין צ"ב דאם הוא מצד דיני כבוד ודרך ארץ א"כ סו"ס מה טעם יש בזה שלא להמתין לו בקידוש ומה מהני דבקידוש אפי' יצא מוציא מדין ערבות.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל יתכן לומר באופן אחר דחיישי' שמא ישפך הכוס או ימאס הפת וממילא נמצא שלא שתה או שלא אכל, הלכך לגבי קידוש שמוציא בלא ששתה א"צ לחשוש לזה, ולענין המוציא כשכובע לבני ביתו דאין מברך להם בלא שיאכל הלכך יש להמתין עד שיאכל שלא יתברר כנ"ל.

ותימה דהרי נמצא שלא עבר איסורא ומה חשש יש בזה אם ישפך רק לאחר ברכתו.

ועוד צ"ע דהרי בפוסקים נזכר דאם בקיאים אינו מברך להם גם בקידוש לדעת השו"ע בסי' רעז ס"ז (ועי' ש' במשנ"ב דעת הפר"ח והארצה"ח בזה, ועי' בה"ל סי' קצ ס"ד ד"ה המסובים ומשנ"ב סי' תרצב סק"י), ממילא לפי חשבון הנ"ל יוצא שאם בקיאים בקידוש ומברך להם יצטרכו להמתין לברכתו, וממילא נצטרך לדחוק דברי הגמ' בפסחים שם דמיירי בדלא בקיאים, (ועי' בתשוה"ג על הגמ' בפסחים שם דמשמע שהיו בקיאים ומ"מ אפשר דרבינו יונה לא ס"ל מפירושם), ומ"מ אפשר דאה"נ דאי אפשר דליכא בציבור חד דלא בקיא או משום תקנת אורחין, רק דיוצא לפ"ז חידוש דין וכנ"ל.

ומ"מ איני יודע אם אפשר להביא ראיה לדין מתירין הנ"ל כיון דלהלכה נפסק לא כתירין זה אלא כאידך תירוצא ע"פ הירושלמי שחולק ע"ז, עי' בפנים דברי הראשונים הנ"ל ובשו"ע שם.

ועכ"פ מיהת גם אם נימא דס"ל לתירין זה שהוא מדיני הברכה אפשר דאם אחר כך אכל הבוצע א"כ למפרע לא עבר האוכל על איסור ואפשר דלא אמרי' הכי וצל"ע.

ולכאורה ממה שלא נזכר תנאי זה שיאכל תחילה בסוגי' דלהוציא כשאנו יוצא בעצמו בר"ה דף כט א"כ גם להנך יש מתרצים אולי אכתי י"ל דמ"מ מודו דאי"ז מעיקר זה הדין לעיכובא וצל"ע.

ה) ויש עוד מקום להביא ראיה ממש"כ הבה"ל בסי' רעג ס"ד דבדיעבד בכל הברכות אפי' יצא מוציא אחרים א"כ בניד"ד שכבר בירך הרי חשיב בדיעבד, וא"כ הוא דין רק לכתחילה שלא יטעום, ובדיעבד בלאו הכי יצא ידי חובת הברכה אפי' בירך לו חבירו רק כדי להוציאו.

ואפי' אם תמצי לומר דסברו היש מתרצין הנ"ל (המובאים בתר"י ובהרא"ש) שמי שבירך להוציא אחרים כשלא היה צריך שלא יצאו כיון שהיה ברכה באיסור, א"כ אם טועם גם אח"כ סגי שאין כאן איסור דלפ"ז נימא שלא הוציא אחרים, ועוד דאפי' אם נשפך ולא טעם או אפי' הזיד ולא טעם כל שבשעת הברכה היה בהיתר מנ"ל דלא מהני אם לא דתימא דהגדרת איסור כל מה שלא הוצרך לברך מן הדין עד עכשיו והיינו כל מה שלא שתה עדיין, או י"ל בנוסח אחר קצת דחיישי' שיחזור בו וממילא נעשה כאן מעשה איסור כיון שנתברר שהיה לו מעיקרא שלא לברך.

אבל א"צ לבוא לכ"ז דיש לומר דכל דין זה גם להנך יש מתרצין הוא רק לכתחילה שקודם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יטעום הבוצע דהרי לכתחילה אם יצא אינו מוציא בשאר ברכות.

ומ"מ כל הענין צ"ב דהרי כל הטעם שלא יצא אינו מוציא (לכתחילה או בדיעבד) בשאר ברכות הוא רק משום שאין ערבות ואינו יכול לברך א"כ ככל שיכול היה לברך מה החסרון בזה וצריך ביאור.

(ו) ובכלבו הל' סעודה סי' כד כתב דאם נתן להם רשות לאכול קודם יכולין לאכול לפניו, וכ"ה במאירי ברכות ריש דף מז מי שברך המוציא הוא ראוי לטעום תחלה קודם האחרים ואם רצה לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו ע"כ, וכן מבואר בהמשך דבריו דבשתיה יכול לחלוק כבוד וכו' וסיים דשתיה שוה לאכילה.

[ועי' בב"ח סי' קסז שלמד שזו גם דעת השר מקוצי המובא בתוס' שם ובמרדכי רמז קסז שדעתו שאם נתן הבוצע לפני כל אחד מותרים לאכול, ועי' להלן בבירור דברי הב"ח].

ומבואר מזה דהוא מדיני דרך ארץ בלבד ולא מדיני ברכות.

(ז) אולם במשנ"ב שם סקע"ט הביא רק די"א דאפי' נתן להם רשות לא מהני וציין דרישה, וצל"ע לדעה זו מה הטעם דלא מהני דהרי אפי' הרב שמחל על כבודו קי"ל שכבודו מחול ולמה לא יוכל הבוצע למחול על כבודו.

ובמקור הדברים בפרישה סקי"ב מבואר דאי"ז מצד כבוד הבוצע (עכ"פ לא רק מצד זה, ועי' להלן מה שאכתוב בזה דכבוד הבוצע ודאי יש) אלא (עכ"פ גם) מצד כבוד הפרוסה שבצע עליה שיאכלנה ראשון, וזה הטעם שהבוצע אינו יכול לתת רשות.

ועי' עוד במשנ"ב להלן סקצ"ז בשם השל"ה בענין הזהירות בכבוד פרוסת המוציא עי"ש.

ועי' ברש"י על הגמ' ברכות מ ע"א טול ברוך מש"כ שם טול מפרוסת הברכה ומשמע דיש בזה מעלה במה שבירך על פרוסה זו היינו שבצעה מיד לאחר הברכה.

ומ"מ לפי הנ"ל יוצא לכאורה שאם הבוצע נותן להם רשות לאכול מהפרוסה שבצע עליה אין בזה איסור וצל"ע למה סתמו הפוסקים בזה הפרישה והמשנ"ב וגם דבפוסקים בכמה מקומות [עי' משנ"ב סי' קסז סק"ט ושם סקי"ד ושם נסוף הסימן צט"ז] מבואר שנותן להם מפרוסת הבציעה שבירך עליה המוציא ובצע פרסוה ראשונה, וכפשטות הלשון טול ברוך הנ"ל בשם רש"י, וממילא צ"ב דבכה"ג אם גם ימחול הוא וגם יתן להם מפרוסתו לא יהיה בזה בזיון.

ואולי אם אחר אוכל מפרוסתו עצם מה שאחר אוכל ממנה לפניו חשיב ביזיון להבציעה שלא נתן להבוצע להקדימו, אבל הוא קצת דוחק דמהיכי תיתי לה שיש ביזיון בזה.

אבל אפשר דכוונת הפרישה באופן אחר דהרי הזכיר שם הפרישה דגם לענין בציעה אינו יכול לחלוק כבוד משום שטוב עין הוא יבורך ור"ל דבעי' שיבצע בעין יפה פרוסה גדולה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לכל אחד, וכתב דגם בזה שלא יטעמו לפניו אין יכול למחול.

וא"כ אפשר דהא גופא כשנותן רשות לטעום מחלק של עצמו יש בזה חסרון שעי"ז לא נתן לאותו האורח חלק בעין יפה אלא נתן לו לאכול מחלק כדי שיוכל לאכול קודם שאכל הוא, וממילא כשם שאינו יכול למחול על מה שהוא בוצע למסובין חלק יפה גם אינו יכול למחול באופן זה שיאכלו מחלקו מלבד מה שאינו יכול למחול להם שיאכלו מחלקם לפניו, אבל גם להעמיס כ"ז בכוונת הפרישה הוא מחודש (ובפרט דכבר נתבאר ע"פ הפוסקים שגם החלק שנותן להם הוא מפרוסת המוציא שמחלקה לכמה חלקים), וצ"ל חדא מתרתי או דמיירי הפרישה כשהמסובין אוכלים מפרוסה אחרת דבזה א"א לו למחול או דיש בזה בזיון שאין פרוסת המוציא נאכלת תחילה על ידי הבוצע עצמו שפתח במצוה והמקור הוא מדין זה וכמו שדייק הפרישה דמהלשון משמע דלא מהני מחילה בזה וממילא הפי' כנ"ל, וצ"ע.

ומ"מ גם לפ"ד הפרישה אי"ז מדיני ברכות כמו שהיה מקום להבין בדעת הנך יש מתרצים שהובאו בתלמידי רבינו יונה ובהרא"ש, אלא ג"כ מדיני כבוד הברכה ומודה הפרישה שמי שאכל קודם הבוצע לא חשיב שנהנה מן העוה"ז בלא ברכה.

ח) והב"ח שם סט"ז נקט שהחולקים על שיטת השר מקוצי שהם היש מפרשים בתוס' שם ובמרדכי סי' קסז שסוברים שלא מהני שנותן להם פרוסה כדי להתירם לאכול לפניו וחדש הב"ח דגם ס"ל להך היש מפרשים דלא מהני מתן רשות ונקט שכן דעת הרמב"ם והרשב"א (שכתב כדין היש מפרשים הנ"ל) והטור והרמ"א (שפסק כהיש מפרשים הנ"ל) עי"ש ויש להוסיף דגם התוס' בפסחים קו ע"א כתבו כהיש מפרשים הנ"ל דלא מהני שנותן להם פרוסה כדי להתירם לאכול לפניו, אבל כמדומה שבכל הראשונים הללו לא נזכר להדיא דין הב"ח דלא מהני מתן רשות.

ובדברי הב"ח שם ולהלן בהמשך הסימן סי"ח מבואר שחילק בין דין זה בניד"ד דאין לטעום קודם הבוצע לבין דין דהבוצע פושט ידו בקערה תחילה משמע מדבריו ששם הוא דרך כבוד אבל כאן בנד"ד הוא מצד איסורא ולכן א"א למחול על איסורא.

ולא מצאתי להדיא בב"ח הטעם למה ס"ל דהוא בכלל איסורא ואולי סבר שעדיין לא יצאו יד"ח הברכה עד טעימתו כדעת היש מתרצים בתר"י והרא"ש הנ"ל.

ובגוף דעת הב"ח שתלה פלוגתת השר מקוצי ומחלוקתו בנידון אם מהני רשות הבוצע צע"ק אם כן למה נחלקו דוקא באופן זה שהביא לפניהם פת דאי משום הא אולי יש לומר דוקא בזה דמי קצת לאופן דהירושלמי (שנקט דאם אין זקוקין לככרו שהי' ככר לפני כ"א אינם בכלל דין זה) שאין איסור מעיקר הדין לטעום לפניו כיון שיש לפניהם פת ג"כ, וה"ה אם בא להם פת אח"כ ומנ"ל דנתינת רשות לחוד מהני לקחת מלפני הבוצע ממש שיש בזה חסרון דרך ארץ וכבוד אפי' שמוותר ע"ז.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואפי' אם נימא דאה"נ דנתינת רשות מודה השר מקוצי (דבאמת כך הפשטות דלא גרע מרב שיכול למחול על כבודו ושכן מבואר להדיא בכלבו ובמאירי ולא מצינו ראשונים שחלקו בזה להדיא) מ"מ יש לטעון ולומר גם לאידך גיסא דכשנתן רשות להדיא לכו"ע מהני, אפי' להחולקים על השר מקוצי, דשמא האיסור הוא להשר מקוצי דוקא אם לוקחים המסובין מעצמם מהפת שלפניו ולהחולקים עליו אם לוקחים מהפת שלפניהם קודם שיטעום הבוצע, וע"ז שמא מהני מחילה לכו"ע.

ובאמת יעוי' במאירי בברכות שם דנראה שסובר כהחולקים על השר מקוצי וכפשטות הירושלמי דרק אם היה ככר לפניו מעיקרא מהני ועפ"כ נקט דמהני מחילה כדברי הכלבו וכמו שהבאתי לשונו לעיל.

וכן בכלבו שם הזכיר דינא דירושלמי שאם ככרו של כ"א לפניו מותר (אף דאין במשמע שרק עכשיו קבלו פרוסה אלא שהיה להם ככר קודם לכן), ועכ"ז הזכיר שבנתן הבוצע רשות מותר.

ט) והנה נתבאר לעיל דלפי התירוצ' המובא בתר"י והרא"ש דהוא מצד שצריך ליהנות המברך לפני שהם אוכלים א"כ יש בזה איסור ושכנראה כן סבר הב"ח, ולעיל נתבאר דלכאורה לדידן תירוצ' זה המובא בהרא"ש והתר"י לא פסקוהו הראשונים והשו"ע להלכה אלא כהירושלמי דתליא אם זקוקין לככרו או שיש ככר לכל אחד, ושוב ראיתי כע"ז בפמ"ג סי' קסז א"א סקל"ה דהלכה כהתירוצ' דתליא בככר כנ"ל ולא מצד דין הברכה, עי"ש.

וחדש מכח זה הפמ"ג שגם אם כל אחד מברך לעצמו כיון שזקוקין לככרו צריכין להמתין לבוצע וכתב דלפי התי' הנ"ל ברא"ש דהוא מצד שצריך המברך ליהנות א"כ בניד"ד אינו שייך אבל בשו"ע מבואר שנפסק כתי' הירושלמי.

והנה לפי דברי הפמ"ג יוצא עוד נפק"מ מלבד הנפק"מ הנ"ל והוא דבאמת אין בזה איסורא אלא מצד כבוד ודרך ארץ בלבד וכהכלבו והמאירי הנ"ל ודלא כהב"ח דהרי נקט כהתירוצ' שסובר כהירושלמי.

ויעוי' במשנ"ב סקע"ו שכתב בזה"ל אין המסובין רשאים וכו' כשיצאו בברכת הבוצע ועיין בפמ"ג שמצדד דאפילו אם לא נתכוין לצאת בברכתו וכל אחד מברך לעצמו כיון שכולם זקוקים לככרו של הבוצע אין מדרך הכבוד לטעום קודם שיטעום הוא עכ"ל המשנ"ב.

ולפו"ר נראה שפסק כטעם הפמ"ג, שהוא מטעם כבוד, אולם המדקדק בדבריו יראה שדייק בלשונו דלחומרא פסק כטעם שהובא בפמ"ג ור"ל דבאופן שכל אחד מברך לעצמו כיון שזקוקים לככרו יש לחוש כאן לעוד טעם.

ואולי המשנ"ב אזיל לשיטתו שנקט כהפרישה דיש כאן גם (אבל ה"ה מחמת כבוד דלא גרע מפושט ידו תחילה בקערה) ענין של כבוד הפרוסה שבצע והענין של מעלת הפרוסה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הוא משום ברכת המוציא [וכנ"ל ע"פ רש"י ושל"ה], וממילא כשכל אחד בדרך המוציא אפשר דמי שיבצע מאותו הככר (שלפני הבוצע) לעצמו יש לבציעה של כל אחד ג"כ חשיבות של בציעת המוציא, ולכן מתחילה נקט המשנ"ב דעיקר הדין הוא כשיוצאין בברכת הבוצע אבל הוסיף דה"ה במקרה של הפמ"ג יש לחוש גם לטעם של הפמ"ג.

(י) יעוי' בצל"ח בברכות שם שנקט בפשיטות שאם התחילו לטעום קודם הבוצע אין מפסיקין כיון דאי"ז אלא משום כבוד הבוצע, ומאחר שכבר פגם בכבוד הבוצע מה לי אם יפסיק או לא יפסיק, ומבואר מדבריו שסבר בפשיטות שאינו מדין הברכה כלל אלא מדין כבוד בלבד.

והנה להסוברים שהוא מדיני הברכה אין שייכא טענה זו דהרי סבירא להו שהוא כעין אכילה בלא ברכה שיש בזה דינים אחרים בשכח והכניס אוכלין לפיו אבל הפרישה הנ"ל שסובר שהוא גם משום כבוד הפרוסה י"ל דמודה להצל"ח דהחשבון בכבוד הפרוסה הוא אותו חשבון שכבר פגם וכו'.

(יא) דינים היוצאים:

פשטות הדין בהשוואה לשאר דיני סעודה שנאמרו כיו"ב שאי"ז אלא מצד דין דרך ארץ.

וכך סוגיין דעלמא שכן מבואר בכלבו ובמאירי ובצל"ח ובפמ"ג.

ברא"ש ובתור"י הובאה דעה (יש מתרצין) דלשיטתם אפשר שהוא מדיני הברכה (ועכ"פ כן למד הפמ"ג בדעתם) אולם להלכה נקטו (התוס' ואולי גם הראשונים הנ"ל וכן הוא בשו"ע ובפמ"ג) כהירושלמי דמשמע שאין זה מדין זה.

הב"ח תלה פלוגתת השר מקוצי והראשונים בנידון זה ונקט להלכה שהוא מדין הברכה, אולם בכלבו ובמאירי משמע לכאורה שאין שייך לזה ולמרות שאין הלכה כהשר מקוצי נקטו שכאן הוא מדין כבוד ודרך ארץ בלבד.

מהבה"ל שהוכיח מהפוסקים שבדיעבד גם מי שיצא מוציא בכל הברכות א"כ יוצא שכאן אינו מדיני הברכה ע"פ החשבון שנתבאר ועכ"פ מה שברור שהדין הוא רק לכתחילה ולא לעיכובא דהרי אפי' ידעי' שהמברך לא יאכל כלל מותר מעיקר הדין לשומע ממנו לאכול מיד.

הפרישה חידש דכאן יש כבוד גם לפרוסה מלבד כבוד הבוצע ונפק"מ שלא יוכל הבוצע למחול, והמשנ"ב הזכיר שיטתו בשם יש אומרים וכן יש דיוק במשנ"ב לעיל שאולי סבר כן כשיטה ראשונה (דהפמ"ג שהביא לעיל שם אפשר שסבר טעם אחר).

הצל"ח הזכיר דאם התחיל לטעום קודם הבוצע אין ענין להפסיק ויש מקום לטעון שגם הפרישה מודה בזה.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

המשמעות דאין כאן דין של בליעה בין למסובין ובין לבוצע.

גם אם נלמוד (ע"פ הב"ח וע"פ היש מתרצין בתר"י והרא"ש) שיש איסור מצד שלא טעם הבוצע מדין לא יצא אינו מוציא, מ"מ בדיעבד הרי יצא אפי' לא נתכוון הבוצע לטעום כלל.

לפי הצד הנ"ל שהוא איסור מדיני ברכה א"כ צריך להמתין עד שיבלע הבוצע (לדידן דהברכה היא רק על בליעה), וצע"ק מלשון הגמ' כנ"ל.

לסיכום להלכה אי"ז מדיני הברכה אלא מדיני כבוד הבוצע וי"א גם כבוד הברכה.

*

פתח לסלון עם מזוזה לימין הנכנס לסלון האם בחדר מאחור יש סכנת מזיקין

בענין

מזוזה משמע בטור סי' רפו ע"פ הירושלמי ומהר"ם מרוטנבורג דגם במקום שהוא פטור מן הדין שייך בו מזוזה לענין הרחקת מזיקין, (ועי' להגר"ח ק בביאורו למס' ציצית מש"כ בדעת ר"ת על המזוזות שעשה בביתו), ולא דמי למניח מזוזה שלא במקומה דסכנה ואין בה מצוה כמ"ש במנחות לב ע"ב וברש"י שם, דכאן היא במקומה רק שהפתח פטור והו"ל כאינו מצווה ועושה ובכה"ג מגין מפני רוחות רעות ומזיקין כמבואר בטור שם.

והנה דעת החזו"א שפתח שהוא מסופק אם העיקר הכניסה או היציאה, גם אם יש בזה ב' דעות בפוסקים, א"א להניח בו ב' מזוזות (ועי' מה שכתבתי בזה עוד בתשובה ד"ה מטבח וחדר שינה הפתוחים זה לזה וכל אחד מהם פתוח לחדר הכניסה של הבית היכן ישים את המזוזה בפתח שבין שני החדרים, וכן בתשובה ד"ה האם אפשר לעשות שתי מזוזות בבית שנחלקו בו הפוסקים היכן להעמיד המזוזה או במה שנחלקו איזו מזוזה לעשות).

ויתכן לחדש לפי הטור הנ"ל דהנה שיש כאן כעין ב' פתחים בפתח אחד (דהרי יש כאן פתח מחדר א' לפתח ב' וכן בשכנגדו) ויש כאן מזוזה אחת שמונחת כתקנה לפתח שלה ממילא יש כן מזוזה על מקומה ואז מגין מפני רוחות רעות גם לצד ההפכי.

ויש להוסיף בזה דהרי גם באופן שיש ב' חדרים הבנויים כל אחד מהם ככל דיני מזוזה עדיין אזלי' בתר היכר ציר או בתר גדרים אחרים המבוארים בפוסקים (עי' בהרחבה בהנ"ל ד"ה מטבח וחדר שינה וכו'), ולא היה צד שיניח לב' הפתחים, ולא עוד אלא דבירושלמי מבואר דיש אופנים שיכול להניח היכן שירצה (עי' בתשובות הנ"ל שצינתי), וממילא מבואר שצורת המזוזה היא אחד בכל פתח ואולי שזה היה גם טעם החזו"א שלא נקט לעשות תנאי אע"פ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שמנינו במקומות אחרים שעושים תנאי, וכמ"ס צשו"ע או"ח סי' לד ס"ב לענין תפילין דר"ת, ועי' בפנים התשובות הנ"ל שכתבתי עוד טעמים ציטור דעת החזו"א [זה], וממילא אפשר דגם בניד"ד שקובע רק מזוזה אחת מכיון שלפתחה היא במקומה כמצוותה אזי לא יתן המשחית לעבור גם בעבר ההפכי, וצל"ע.

השלמה לנידון על מזוזה שאינה מחוייבת או פוטרת אם שומרת מפני רוח רעה

העירוני דבב"י סי' רפו משמע דמנהגו של מהר"ם וכן הירושלמי להניח מזוזה בבהמ"ד לא היו בתורת רשות אלא בתורת חובה, ובאמת כך פשטות השו"ע והאחרונים בביאור הדעות על מזוזה בבהמ"ד, ומ"מ ראיתי לב' מגדולי זמנינו שצדדו דאפשר שמהר"ם לא הניח מזוזה בתורת חובה, אלא משום סכנת מזיקין, והם הגר"י אדלשטיין (בשיעורו הנדפס בשם על מזוזות בתיך בעריכת הרב א' חפץ) והגר"י זילברשטיין (ראה בכ"ז בקובץ מה טובו אהליך יעקב מעמ' שנו ואילך במאמר חתנו באריכות רבה בכל נידון זה של מזוזה למטרת שמירה), (ומדברי הגר"ק הנ"ל במס' מזוזה שוב נראה שלמד הנהגת ר"ת במזוזות של חובה), ובדברי הגר"א הנ"ל מבואר הטעם למה חשש לומר שמהר"ם הניח בתורת רשות משום דמהר"ם לא הניח מתחילתו מזוזה בבהמ"ד ויש משמעות קצת דאולי הניח רק מחמת שהיתה רוח רעה מבעתתו בזמן זה, וממילא יש מקום לטעון שהניח בתורת אינו מצווה ועושה, (והגר"ק נשאל למה לא חשיב שעשה מחמת שמירה דאינו פשוט שהוא מותר לכו"ע, והשיב שע"י רוח הראוהו מן השמים, ראה מה טובו שם, ומשמע שנקט שלבסוף חזר בו מהר"ם והניח בתורת חובה).

ובאמת המעי' במקור הדברים בהרא"ש הל' מזוזה סי' י וכן בטור שם יראה דלכאורה דייקו בלישנייהו לומר דבי מדרשא דר"ח משמע בירושלמי דהוה ליה מזוזה ושמהר"ם הניח מזוזה ולא הזכירו שחולקים וסוברים שצריך להניח מזוזה ובאמת ההנהגה להחמיר במזוזה בתורת רשות יש לה זכר לדבר כבר בסוגי' דמונבז, ועי' בחידושי הגר"ק בריש הל' מזוזה ובדבריו עוד שם סי' רפב סכ"ב לגבי פונדק, ואפשר שגם הרא"ש והטור לא הוה ברירא להו דמהר"ם חולק מדינא.

ומאידך גיסא יש מקום לטעון דאדרבה הרא"ש הביא שכך נהגו בבי מדרשא דר"ח ומהר"ם כדי ללמד מעשה רב.

ולגוף הענין אם שייך בזמנינו מזוזה שתועיל מפני סכנת מזיקין נראה דעיקר שמירה לא נאמרה דוקא מפני מזיקין וכדמשמע בפ"ק דע"ז וממילא אין לטעון שהיום בזמנינו יש פחות להזהר מזה וזה מבלי להכנס לנידון אם יש מזיקין בזמנינו או לא.

תחנת החשמל נהרסה במלחמה על ידי כלי נשק האם יש לברך דיין האמת

הנה

בעל התחנה בודאי צריך לברך דיין האמת אם אכן מדובר כאן הפסד של סכום עצום של שיקום התחנה.

אבל נשאלתי דאולי כל אחד יצטרך לברך דיין האמת מחמת שהתמעט האור, דבסנהדרין מב ע"א אי' שהטעם שאין מברכין ברוך דיין האמת על התמעטות הלבנה כיון דאורחה הוא, ומשמע דלולי טעם זה שאורחה בכל חודש להתגדל ולהתמעט היה צריך לברך.

ונראה דבמציאות לא שייך שיברכו כן, דא"כ יש להרחיב הדבר גם בנפילת חשמל של בית פרטי או בהפסקת חשמל אזורית ובדאי שלא נהגו כן ובערה"ש ר"ס רכג מבואר שמברכין רק על שמועות טובות ששמח בהן הרבה, וה"ה ברכה על שמועות הרעות.

וכמו"כ לא מסתבר לברך על איבוד אור מלאכותי כשאפשר במאמצים להשיג אותו האור המלאכותי חילופי ע"י מצברי חשמל, ודוקא על לבנה היה צד לברך מכיון שהיא אור טבעי הניתן בחינם מן השמים וכשמתבטלת גם אפשר שאין לה תחליף.

ואפי' בלא שניכנס לענין מצברי החשמל מ"מ עצם מה שהיא תקלה ששייך לתקנה ומתקנים אותה א"א לחייב לברך מחמתה, דלא למדנו מלבנה אלא על מיעוט אור שא"א לתקן זה עצמו עכשיו.

ויש להוסיף עוד דגם עצם הברכה על הלבנה בכל חודש שתתחדש עטרת תפארת וכו' אע"פ שבפשוטו משמע שהוא ברכה על מה שהלבנה תאיר יותר לעתיד מ"מ בספרי ח"ן מבואר דעיקר הברכה על הלבנה היא ע"פ סוד (וכמ"ש במסורת הש"ס בשבועות ט' דהביאו כפרה על שמיעטתי הירח הוא ע"פ סוד) אע"ג דבש"ס ופוסקים מבואר שהברכה על אור (עי' רמ"א ריש סי' תכו ובמשנ"ב שם, ועי' בה"ל שם מה שדן לגבי סומא, ויעוי' בתשובה אחרת מה שדנתי לענין ברכת הלבנה כשיש אור חשמל ברחוב, וע"ע שם בברכ"י מה שדן בנידון סוגיין), ולכך א"א לברך ביום שאינו נהנה לאורה, דהירח רומז למלכות ב"ד כמ"ש ברש"י ר"ה ובפסיקתא החדש הזה לכם וכן רומז לכנסת ישראל כמ"ש בפסיקתא שם ובמהרש"א סוכה כט בשם המד"ר פ' בא, והכל רומז להשראת שכינה כמבואר בדוכתי טובא, ואכה"מ, ועכ"פ גם נידון הגמ' שם לענין ברכה על מיעוט אור אפשר שאין ללמוד מזה לכל מיעוט אור.

ומיהו עי' בחידושי אור החמה על הגמ' שם שכתב להיפך דדוקא לענין ברכת הלבנה נאמר שהוא על המלכות אבל כאן שהוא מחמת האור יש בזה דינים אחרים עי"ש מה שכתב לייסד לפ"ז למה הקושי רק למאן דאמר שמז' ואילך אין מברכין ברכת הלבנה ורק לפ"ז קשה שבימים שאין ברכת הלבנה יברך ברכת הטוב והמטיב כדפרש"י שם ואכה"מ, וע"ז

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כתב שם דקושי' זו מאחר שכאן הברכה היא רק על ההנאה.

ומ"מ עיקר הדברים שכתבתי מיוסד על מה שנתבאר גם בפוסקים וגם בתפילה שנאמר אח"כ שהבקשה היא על האור ולמרות זאת נתבאר במקובלים דאין הדבר כפשוטו בלבד אלא שמילוי הלבנה מורה על גאולה ושלמות כנסת ישראל ולידת הלבנה מורה על צמיחת ישראל ועי' ברמ"א בזה בסי' תכו ס"ב בשם רבינו בחיי דמשמע שטעם המקובלים נפסק ג"כ להלכה, ועי' בשו"ע יו"ד סי' קעט ס"ב ורמ"א אה"ע סי' סד ס"ג שאין נושאים נשים אלא במילוי הלבנה והיינו כמו שנתבאר שיש בזה סימן טוב (אף שאינו מוכרח שהוא מטעם המקובלים).

ומ"מ גם אם נימא דאין טעם זה מספיק להלכה בניד"ד אבל חזי להזכירו יחד עם שאר הטעמים שנתבארו כאן.

ונראה לחלק עוד בין דברי הגמ' על אור הלבנה לבין אור חשמל שלנו דאור הלבנה הוא מתנת חינוך ושמא לא שייך שמועה טובה אלא כשהאור ניתן גם במתנת חינוך אבל כשהאור הוא אפשרות הניתנת בתשלום שמא לא מיירי בזה (וגם שפנסי הרחוב ניתנים במתנת חינוך מ"מ נגבים מיושבי המקום וצל"ע גדר מתנת חינוך בזה).

עוד יתכן דגם תי' הגמ' דהיינו אורחיה בא לכלול כל דבר הפסד שידוע שיפתר מיד מעצמו או על ידי האחראים לזה, דעל קצת זמן של חסרון אור אין מברכין, ואפשר שזה מה שהשתנה בין ההו"א למסקנא, וברש"י בסנהדרין שם כתב כמנהגו היא ואין כאן דין פורענות בחסרונה ולא הטבתה לנו חסד במילואתה ע"כ, ומבואר מדבריו דעצם מה שהוא משתנה בכל עת מגלה שאין זה פורענות, ולא רק דכיון שהוא למעט זמן אין זה דין פורענות, וכן מבואר מהיד רמ"ה שכ' כיון דאורחיה הוא לאו חידוש הוא דליברך עליוה ע"כ, והיינו דמה שהוא חידוש הוא הטעם שאין מברכין ומה שהוא נעשה תמיד אינו חידוש, וא"כ אפשר דלא שייך כאן.

ועי' גם במאירי שכל שדרכו בכך וא"א להשתנות אין מברך עליו וזה לא שייך כאן.

ומ"מ אפשר דגם הגדרת חידוש הוא בדבר הנעשה בידי שמים דדבר הנעשה בידי אדם אפשר שאין חידוש ניכר בו בשינויים היכולים להיווצר בידי אדם וגם דין פורענות אינו ניכר בו כמו בדבר הנעשה בידי שמים ממש.

ובאמת בסוכה כט מבואר דכשהמאורות לוקין הוא סימן רע על פורענות, והטעם משום שהוא דבר הנעשה בידי שמים לכך הסימן יותר ברור ממקרים שנגרמו על ידי מעשה בני אדם (ועי' באמת באבודרהם מה שדן למה אין מברכין דיין האמת על ליקוי מאורות ומה שתי' שם משום שהוא בא מזמן לזמן צריך ביאור, דלכאורה אדרבה הוא טעם לברך בדברים שאין קבועין מצינו שמברכין, ותו מאחר שהוא קבוע לכך וכך שנים א"כ למה לא נימא דחשיב אורחיה, ומיהו אם משום הא יש ליישב דלכאורה צ"ע דברש"י כאן משמע

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שאורחיה אינו דין פורענות ומאידך ליקויין מבואר בסוכה שם שאין בהם פורענות, א"כ מבואר דאורחיה לענין זה היינו רק קבוע לזמן שאינו מופלג).

ואפשר שזה באמת עיקר החילוק בין הך דלבנה בגמ' שם לבין ניתוק החשמל שלנו.

ומ"מ מכיון שבחלק מהתירוצים הנ"ל אפשר לחוש שהם נכונים לכן א"א לברך ברכה זו על חסרון האור.

ובמאמר המוסגר מה דהוה פשיטא לה לגמ' שם שאין מברכין דיין האמת על שקיעה"ח יש לומר משום שיש בזה תועלת כדאמרי' בעירובין סה ע"א לא אברי ליליא אלא לגירסא או לשינתא עי"ש, וגם אפשר דרק בירח ס"ד לברך מאחר דלפעמים הוא אחר ל' יום מהברכה הקודמת (ושייך לשאלה מה דין תוך ל' בברכה על מאורע דומה והרחבתי בנידון זה בכמה מקומות).

*

מה שיעור גובה פתח גבוה שאז יש להניח המזוזה כנגד כתפיו ובאיזה גובה יש להניח המזוזה בפתח גבוה

בירושלמי

ספ"ד דמגילה לגבי מקום הנחת מזוזה איתא שאם היה שער גבוה נותנה כנגד כתיפיו, וכן פסקו רוב הראשונים והש"ך בסי' רפט סק"ד והלבוש שם.

ויש מקום לומר שהוא דין שהמזוזה תהיה בולטת כעין זה נוי המזוזה שהוא דבר שאין בו שיעור ה"נ שיעור זה שלא תהיה המזוזה גבוהה יותר מדי ותהיה נראית למראית עין ולפ"ז אפשר שלא נאמר בה שיעור וגבול קבוע.

וזה מיישב למה לא הזכירו בירושלמי גובה ההנחה לפי אמות או טפחים דאז הוי משמע שיש לזה שיעור וגבול קבוע [דנאמת גם גובה הכתפים יש לזה מדידה לפי טפחים כמ"ס המוס' דיומא].

וגם מיישב למה כתבו בירושלמי כנגד כתפיו ולא כתבו אם הוא לבר או מלגו (למרות שלענין השיעורים הקודמים דשליש העליון כתבו מלגו או מלבר).

ולפ"ז מה שלא הזכירו מלבר או מלגו משום דאין בזה נפק"מ דאין זה הגדרה של פתח אלא של ראייה כדי שיזכור מצוות ה' כמ"ש בקרבן העדה על הירושלמי שם וממילא סגי במה שמשהו מן המזוזה יהיה כנגד כתפיו.

וגם מיישב למה לא הזכירו בירושלמי מה שיעור שער הגבוה דמשם ואילך יש להניח כנגד כתפיו (ופרט זה יתבאר בסמוך).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וגם מיישב דמשמע דברוב שערין מניח בתחילת שלישי העליון אע"ג שהוא הן פחות הן יותר משיעור כנגד כתפיו וגם בירושלמי לא הזכירו להדיא ששיעור זה הוא רק כשתחילת שלישי העליון הוא לא למעלה מכתפיו [אף שהיה מקום לדמות דא"נ שער הגבוה כולל כל שער שתחילת שלישי העליון הוא למעלה מכתפיו, וכך למד דה"ס הל' מזוזה דין מקום קציעות המזוזה ס"ז, ועי' שיירי קרבן על הירושלמי שם, ולהלן דדברי האנ"ז ע"פ הלזושה], וגם בלבוש כ' דאם שיעור מקום המזוזה גבוה ד' או ה' אמות אז יתן כנגד כתפיו ולא כתב גבול קצוב בזה.

ובש"ך שם אי' שניחנה כנגד כתפיו אבל לא למעלה מכתפיו בענין שלא יראה אותה עכ"ד, וגם מש"כ הש"ך שלא יניחנה למעלה מכתפיו בענין שלא יראה משמע דסו"ס אזלי' בתר ראייה, יש לומר דר"ל שלא יניחנה למעלה אם כשיניחנה למעלה לא יהיה רואה אותה, דהעיקר הוא שיהיה רואה אותה לפי הענין.

(ואמנם יש מקום לטעון שאינו מוכרח מלשון הש"ך דיש לומר דכל שהיא למעלה מכתפיו עלול שלא לראותה, אולם במרדכי בשם ר"י המובא בב"י כאן שהוא מקור לשון הש"ך הנ"ל מוכח דלמעלה מכתפיו ואינה נראית הכוונה מופלגת בגובה שאינה נראית עי"ש, רק דהמרדכי מיירי גם לפי הצד שהירושלמי לא נפסק להלכה, דבין כך ובין כך לא יניח בגובה כ"כ, אבל הש"ך קאי באופן זה.

ויש להוסיף דמהמרדכי הנ"ל ג"כ יש ללמוד דהשיעור לאו דוקא דהרי נזכר בלשונו ג"כ למעלה מכתפיו ומבואר דמיירי באופן שאינה נראית).

וממילא ההידור בזה יהיה לפי הענין דיש לומר שבבנין שותפי או ציבורי יהיה לפי רוב החייבים בבית זה שיראו את המזוזה כנגד כתפיהם [ואו לפי צעה"צ ע"מ א"ס הוא מטפל במזוזה דהידור שלו קודם לאחרים].

וכמו"כ אם נימא הכי אם אין רגילין להניח היד על המזוזה אפשר דיותר טוב להעלות כנגד ראשיהן.

וכמו"כ אם נימא הכי היכא שהמזוזה עשויה באופן שהיא בולטת טובא מכל טעם שיהיה ואינה ממש כנגד כתפיהן אלא מעט יותר אפשר דאין חיוב כ"כ להשפילה למטה ע"פ לשון הש"ך הנ"ל וצל"ע.

וכע"ז ראיתי בשם הגרנ"ק (אליבא דהלכתא על השו"ע שם) שא"צ לדקדק בזה [היינו לגבי איזה קנה יהיה כנגד כתפיו] אלא די אם סוף המזוזה מגיע בערך נגד כתפיו.

ולסיכום הדברים אם נימא דהדין אינו נמדד בשיעור יצאו מזה כמה נפק"מ:

א' שלא יהיה לעיכובא.

ב' דלא אכפת לן מלגו או מלבר [ודנו בזה האחרונים, עי' צאנזא דהלכתא שם מה שזיינו לשו"ת דברי מלכאל ועוד אחרונים].

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ג' אם בולטת ונראית לעינים אין חיוב להשפילה [יש לדון ללמוד כן ממשמעות הש"ך].

ד' א"צ שתהיה דוקא לפי טפחים של אדם בינוני אלא לפי רוב הדיירים או בעה"ב המטפל בזה [וגם כזה נחלקו האחרונים, עי' צאליצא דהלכתא שם מה שהביאו בזה ועי' בעלי תמר על הירושלמי שם משכ"צ עוד].

ה' דאם אין הפתח גבוה הרבה א"צ להשפיל [ונחלקו בזה הלבוש והאבנ"ז והדה"מ].

ו' ובכלל זה שאם כבר הניחו המזוזה קרוב לשיעור זה אפשר שלא הטריחוהו לשנותו כלל גם אם הפתח עצמו גבוה טובא.

ז' דאם אין רגילין להניח היד על המזוזה שם יש מקום לדון שמוטב להניח כנגד העינים.

אבל מאידך גיסא יש לומר דמה דקאמר הירושלמי נותנה כנגד כתפיו דתליא בגובה האדם שצריך שיהיה בגובה האדם בשיעור זה דצריך שיהיה כנגד כתפיו והוא דבר שצריך מדידה ודיוק.

ואם תמצי לומר דנאמר בזה שיעור אין להסתפק אם אזלי' בתר כתפיו או ראשו או ידיו בפשוט (היינו גובה ד' אמות מן הקרקע), דכנגד כתפיו לכאורה היינו כפשוטו דהיינו בגובה הכתפים שהם פחות מג' אמות מגובה הקרקע.

ויל"ע דלכאורה למעלה מכתפיו מעט יותר יוכל לראות שאז המזוזה מונחת כנגד עיניו, (ושו"ר שכבר תמה בזה באבנ"ז יו"ד סי' שעט וסי' שפד סק"ח ועי"ש משכ"ב), ואולי מה שמניחה כנגד כתפיו היינו כדי שיניח ידו עליה כמבואר בגמ' בפ"ק דע"ז ובפוסקים, ועכ"פ אם נימא הכי מבואר דאין דין זה לעיכובא כמו שהנחת היד אינה לעיכובא.

אבל יש לומר דאינו מוכרח שהוא מטעם זה דמה שאין מגביה טובא הוא משום שצריך היכר ולא משום הנחת היד רק דאם כבר משפיל עדיף שישפיל עד גובה הכתפים כדי שיוכל להניח ידו וממילא אין ראייה דאם יגביה טובא עדיין יקיים המצוה [ועי' גם צמרדכי שם שגראה דעכ"פ להלכה עיקר הענין שלא יגביה יותר מכדי ראייה וכן מצאנו בקה"ע על הירושלמי שם צביאור דצרי הירושלמי].

ובאמת באבנ"ז שם למד מהלבוש שאם הפתח גבוה קצת א"צ להשפילו כנגד כתפיו ורק אם גבוה הרבה (עי"ש השיעור) אז אם משפילו ישפילו כנגד כתפיו, וכן נראה שלמד בשיירי קרבן על הירושלמי שם לבעל הקרבן העדה.

ולפ"ז לעולם אם המזוזה גבוהה טובא יותר ממראית עיניו אפשר דאין מזה ראייה שכשרה לדעת הירושלמי הנ"ל.

וכמו כן יש להסתפק עוד לפי צד זה אם נימא שהוא לפי גובה האדם האם אזלי' בתר בעל הבית עצמו או בתר רוב בני הבית או בתר שיעור אדם בינוני שבכל תורה, ויעוי' באליבא דהלכתא על השו"ע יו"ד שם שהביאו בזה מחלוקת אחרונים ועי"ש שהביאו עוד כמה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נידונים בזה ועי' בקונטרס המזוזה מש"כ בשיעור זה.

אבל אין לפרש בירושלמי דכנגד כתפיו לאו דוקא אלא ששם קל לקבוע המזוזה ור"ל שלא יגביה טובא, אין לפרש כן, חדא דהפוסקים לא פירשו כן, וגם בפשט הירושלמי אינו מתיישב בחשבון, דהרי הירושלמי בא להחמיר עליו שאסור לו להגביה באופן זה, אבל לפירוש זה משמע שבא להקל עליו שאין צריך להגביה יותר וזה אינו.



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