



- שבוע 91 5
- במקומות שנחלקו הפוסקים אם צריך לעמוד בתפילה האם שייד לומר פשרה בזה לעשות הידור בלבד
- 5 מי שיש לו מבשר במקום מחימת היין שפורם מסנן בתוך היין בין חלק השמרים לבין היין שמעליו האם מנע
- 6 גוי אומר אז או לא
- 7 אדם מסופק אם נדר האם שייד חרטה בנדר בזה
- 8 האם אפשר להתחיל לעולם יהא אדם מאתה הוא עד שלא נברא העולם
- האם בית שאין בו גג או דלת יטמא בנגעים לדעת הרמב"ם שמוכר שאין חייב במזוזה בלא גג ודלת
- 9 עגה אמן יהא שמיה רבא בין אמת לויציב האם חוזר ואומר אמת או לא
- 10 האם יש איסור לומר תחינה בלא שם בבית הכסא במקום צורך גדול (כגון בזמן אועקה או חולי פעים)
- 13 מצד שעושה מצוה בבית הכסא
- 17 המטיל מ"ר בבית הכסא ארעי האם מותר להרהר בדברי תורה בזמן זה
- בא לשלח את האם מן הקז ועד שלא המפיק לשלחה פרתה לה מחמתו והלכה לה אי עבשיו יקח הבנים
- 19 יקיים בזה המצוה או לא
- 21 האם מותר לכוון בקללות בקריאת התורה על הרשעים המפיתים ומדיחים
- 23 הוסיף בקשה פרטית על בקשת מחילה בהשיבנו האם הוי הפסק
- האם מותר להניח סקוטש לחבר פנים חרצועות למעברתא וכן להעמיד סוף חרצועה במקומה שלא תזוז
- 24 אבל עונת גבינה ורוצה לאכול בורקס בשר האם יכרד ברכה אחרונה קודם לכן כשמשך לאכול לאחר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 27 מכון באותו המקום
מי שיש מחיצה מספסל או סטנדר ד' מפחים וגבוהה י' בין מקום הקבוע לתפילתו לבין המקום שמתפלל שם
31 האם חשיב שמתפלל במקום הקבוע תוך ד' אמות
36 האם מותר להכין עוגה עם פסוקים לגננת כשילד שנעשה בן שלוש
39 הבא לקבוע מזוזות האם יעביר על המצוות כדי להקדים קביעת מזוזת דאורייתא לדרבנן
האם רפת בקר ולול תרנגולין החייב במזוזת הוא דין רק בבעלי חיים מהורים העומדים לאכילה ומה הדין בגן
40 חיות
בבירור הצעה בכתיבת תפילין לצאת ידי חובת דעות הרמב"ם והרא"ש בענין פתוחות וסתומות
41

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

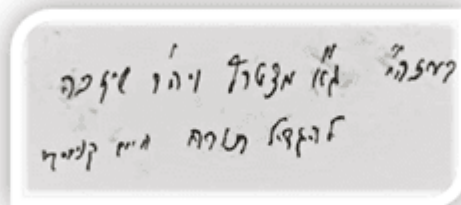
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה
ויבדלחם"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שמרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ
קסלר, הגר"ח 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 כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

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

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

במקומות שנחלקו הפוסקים אם צריך לעמוד בתפילה האם שייד לומר פשרה בזה לעשות הידור בלבד

לכאור ה

לא שייד פשרה על ידי שיעשה הידור דהרי הידור מבואר בסוגיית הגמ' בפ"ק דקידושין לב ע"ב וברש"י שם דעניינו הוא להראות כמי שרוצה לקום, ועי' שו"ע יו"ד סי' רמד סי"ב, והוא מהני רק אחר המחילה שהחכם מחל לעמוד, וכלפי שמיא לא שייד מחילה כלל דכבודו מלא עולם (ואפי' מלך בשר ודם שמחל על כבודו אין כבודו מחול כמבואר בקידושין שם ולא נאמר דין זה אלא גבי חכם בלבד), ממילא אין כאן מקום לספק ספקא להצטרף ולחול, כיון דלהסוברים שיש חיוב קימה אין מקום להידור כזה כלל.

ולגבי עמידה שאינה מלא קומתו שהיא יותר מהידור לכאורה ג"כ אין היתר דבטושו"ע ס"ז שם משמע דקימה בלא מלא קומתו אינה קימה גמורה אלא כדין הידור וכן משמע בבהגר"א סקי"א דקימה של תורה אינה שייכת בלא מלא קומתו ועי' גם בריש הסי' דג"כ משמע כן דקימה גמורה היא מלא קומתו, וכן בערה"ש ס"ד, ועי' גם באה"ט סק"ה מש"כ בשם התוס' לב סע"ב והוא מהש"ך סק"ה וכ"ה בט"ז בשם הטור ובערך לחם ס"ז וגם מדבריהם משמע כן (ובערה"ש ס"י תמה על המנהג שבחכם עומדין מלא קומתו ובזקן אין עושין רק הידור ועי' שם מש"כ על מנהג זה ומ"מ עכ"פ הוא כנגד כל הפוסקים הנ"ל, ומ"מ אם יש הנוהגים גם בברכו ואיש"ר לעמוד רק בהידור הוא שייד ג"כ לתמיהת הערה"ש שם אבל לא לתירוצו דכאן יש לטעון דחיוב הקימה לא גרע מרבו שעובר כיון שהוא מחמת דבר ה' כמ"ש הד"מ בשם הירושלמי).

מי שיש לו מכשיר במקום סחיטת היין שפורם מסנו בתוך היין בין חלק השמרים לבין היין שמעליו האם מנע גוי אוסר אז או לא

בש"ע

יו"ד סי' קכד סי"ז מבואר דיין קודם המשכה אינו נאסר, וכתב השו"ע שאם פינה החרצנים והזגים והיין לבדו נמשך מצד העליון לצד התחתון ונשאר היין לבדו עומד נקרא המשכה.

וכוונתו דאם בכל דרך שתהיה רוקן את הגת מן הפסולת ממילא היין עצמו ירד ממקומו למטה כיון שמתחילה היה מעל הפסולת ועכשיו הוא ע"ג קרקעית הגת, ומבואר מזה דהמשכה אינו רק מה שמסלק הפסולת מן היין אלא גם מה שהיין משנה מקומו.

וכן מבואר עוד במקור דברי המחבר בתוס' ע"ז נה ע"ב בשם רשב"ם לדעת רש"י דאם מפנים הגרעינים אילך ואילך כדי שייכנס היין באמצעו אין לך המשכה גדולה מזו ומבואר דלא סגי בהעלמת הגרעינים אלא סמה שמכניס היין באמצעיתו, אם כי אינו מוכרח לגמרי שזו כוונתו.

וכך היה מקום לבאר גם בכוונת הרמ"א להלן שכתב המחבר בסוף הסעי' אבל כל זמן שלא הבדיל היין מן החרצנים והזגים לא הוי המשכה, וכתב הרמ"א הג"ה שלא הבדיל היין עד שולי הגת, והיה מקום לבאר בזה דכוונתו למש"כ המחבר קודם לכן דבעי' שיזוז היין ממקומו לשולי הגת, דעצם פינוי הפסולת לבדו לא הוי המשכה, אולם הש"ך סקל"ג לא פירש כן דברי הרמ"א אלא דמש"כ הרמ"א עד שולי הגת הכוונה שיפנה את הפסולת מכל היין עד שוליו ולא ינקה רק את הפסולת שלמעלה, וצע"ק דלכאורה הוא פשיטא דהרי בלאו הכי בכל סתם יין שבגת קודם שהוציאו הפסולת יש מן היין למעלה שעומד בלא פסולת ובמקור הרמ"א בתוס' ע"ז נה ע"ב ד"ה א"ר מבואר כדברי הש"ך, ועי' רא"ש שם פ"ד סי' ג ומרדכי רמז תתמה.

ומ"מ גם להמבואר בתוס' (ואולי גם הש"ך) אינו סותר שזה עיקר הענין דכל שלא פינה קרקעיתו לא חשיב המשכה כיון דלא חשיב שפינה היין ממקומו, ואילו בסל דלקמן סי"ח חשיב שהיין עומד במקום חדש שהוא הסל.

ועכ"פ מיהת דין זה שנתחבר עכ"פ בדברי המחבר דיש ב' תנאים בהמשכה הא' שיתנקה היין והב' שיזוז היין ממקומו, יל"ע מנ"ל שתנאי השני הוא תנאי דשמא מה שנקרא המשכה הוא מחמת שכך הוא בהוה שנעשה הניקוי בדרך המשכה, וגם יל"ע ממה בא לאפוקי, ואולי י"ל משום דמבואר בסעי' שאח"ז שאם הכניס סל לגת ונכנס היין לסל דרך הנקבים בלא הפסולת חשיב המשכה ושם חשיב שעשה איזה מעשה בגוף היין אבל לו יצויר שהיה סדין בבור קשור לצד אחד וקשרו לצד השני ובכך הבדיל היין העליון הנקי מהיין התחתון המלוכלך בחרצנים וזגים לא חשיב המשכה דאמנם עדיין אין דין זה נלמד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מדברי הרמ"א (לפי' הש"ך הנ"ל) דבאופן המדובר כאן כיון שהיין הנקי מובדל מהיין המלוכלך ס"ד דיש לדמותו לסל הנ"ל קמ"ל דדוקא התם שהיין זו ממקומו משא"כ כאן שלא נעשה שינוי במקום היין, ולכך לא חשיב המשכה (ובאופן של הרמ"א יש ג"כ רבותא שאין כאן דשם הוציא חלק מהפסולת א"כ זו היין ממקומו אבל כיון שלא הוציא כל הפסולת עד שולי הגת לפי' הש"ך לא חשיב המשכה).

וא"כ לכאורה יוצא שאין המשכה במקרה כזה, וגם לפי מה שהצעתי לבאר בכוונת התוס' הנ"ל ג"כ יוצא דאין המשכה במקרה כזה, וצ"ע לדינא בזה.

אדם מסופק אם נדר האם שייך חרטה בנדר כזה

אמנם

יש אחרונים לגבי ספירת העומר שנקטו דאין שייך שם ספירה בספק, אבל בחרטה קשה להבין שלא שייך חרטה דמתחרט בכל מה שנדר וכ"ש אם לא נדר דבזה ניחא טפי.

ויש לציין להרמ"א בהל' יו"כ לגבי תשובה שכ' שחרטה על הספק יותר קשה מחרטה ודאי ומבואר מזה דעכ"פ אם ירצה להתחרט שייך להתחרט, אף שאין המקרה דומה ממש, מ"מ ברמ"א ביו"ד סי' רטז ס"ז משמע ג"כ לכאורה דשבועה שספק אם חלה שייך בה חרטה והיתר, וכ"א בארחות חיים הל' יוה"כ סי' כח שאם יש בש"ץ ספק נדר שיתירו לו ויש להוסיף דגם התרת נדרים שלנו בער"ה הוא על ספק נדר עד שיוודע לו וכ"א במבי"ט ח"א סי' רנו דבספק נדר יתיר נדרו אם מהני לזה התרה עי"ש.

ויותר מזה מצינו בגליון מהר"ש אייגר יו"ד סי' רכח סמ"ה בשם מהרלב"ח סי' ג' דספק נדר בעת צרה קיל מנדר ודאי דבספק נדר כזה מתירין לכתחילה.

הלכך בספק נדר בודאי דמהני חרטה והתרה.

אבל מה שיש לדון בזה באדם שאמר שמתחרט רק על תנאי שהיה כך וכך כגון אם בא חכם למקום פלוני הריני מתחרט שנדרתי הנאה מאותו המקום פלוני, ובפשוטו אינו מופקע ששייך שיהיה חרטה גם בכה"ג, ושוב כע"ז ראיתי שנקט הגר"א גנחובסקי (בתשובות שבסו"ס בני רא"ם) דמהני שאלה על תנאי וחיזוק בזה את דבריו בחיבורו הנזכר סוף סי' י' שכתב דמהני שאלה על תנאי ולאפוקי מדברי הרב השואל שם בסוה"ס שפקפק בזה מטעם שאין חרטה בתנאי.

האם אפשר להתחיל לעולם יהא אדם מאתה הוא עד שלא נברא העולם

הגרח"ק

דייק מהתוס' בברכות ובפסחים דברכת לעולם יהא אדם מתחלת באתה הוא עד שלא נברא העולם.

ואף הורה לי דבשעה"ד שיך לומר רק ברכה זו (הנידון היה לגבי בחור א' שלא אמר הברכה כלל להורות לו שיכול להתחיל מאתה הוא עד שלא נברא).

וכשאמרתי דעת הגרח"ק הנ"ל למור"ר בעל הלכות חג בחג תמה ע"ז והיינו דהרי בתנא דבי אליהו שהוא מקור הברכה איתא נוסח שלם ותחילתו רבון כל העולמים וכך סתימת הפוסקים לדורותיהם (ומה שבב"י הוסיף בשם שבה"ל בשם ר"ש לעולם וכו' אינו מדינא), ומהיכי תיתי לומר שרק חלק מזה היא הברכה עצמה.

ויש להוסיף דגם מהתוס' יש מקום לדחות הראיה דשמא קרי לה אתה הוא אע"פ שאין זה תחילת הברכה, אם כי יותר א"ש לפרש דקאי על תחילת הברכה ממש כיון שכוונת התוס' לדון על דין תחילת ברכה ארוכה עי"ש ומשמע שנקטו תחילת הברכה.

ושוב יתכן להביא ראיה להגרח"ק בזה בראבי"ה ברכות סי' קמו שכתב בזה"ל, ברכה דמקדש שמך ברבים לא מצאו לה סמך כלל ואינה מן החשבון, אך בירושלמי גרסינן בשעה שהקב"ה רואה וכו' שמע ישראל וגו', מתקבצים כל מלאכי השרת אצל הקב"ה ואומרים לפניו אתה הוא עד שלא נברא וכו' ע"כ, ומשמע שזהו הברכה אתה הוא עד שלא נברא וכו' וכע"ז בעוד כמה ראשונים.

ומ"מ גם מזה אין להביא ראיה ברורה לענייננו דהרי בהרבה מקומות בחז"ל מצינו שפתחו מלאכי השרת ואמרו ברכה ובד"כ לא נזכר כל נוסח הברכה אלא רק סופה, וממילא א"א להביא הראיה שרק זה נוסח הברכה.

אולם בסידור הרוקח וחסיד אשכנז אי' דלפי שאמרו קודם לכן שמע ישראל וגו' לכך יסדו אתה הוא עד שלא נברא העולם, ומשמע שתקנו לומר הכל, וכ"ש שמשמע בסידור הנזכר שעיקר התקנה הוא הנוסח שקודם אתה הוא עד שלא נברא העולם, שאין לבטל העיקר.

האם בית שאין בו גג או דלת יטמא בנגעים לדעת הרמב"ם שסובר שאיין חייב במזוזה בלא גג ודלת

הנה

להרמב"ם (בפ"ו מהל' מזוזה ה"ב) דבית בלא גג אינו בית לענין מזוזה אע"פ שלא נאמר אלא מזוזות ביתך (וגג אינו חסרון במזוזה אלא בבית דאם הוא חסרון במזוזה ה"ה בחצר שלפני הבית בלא גג היה צריך להיות שפטור ועי' בתוס', ומה שאם לא היה הקירווי כנגד הפתח פטור כמ"ש בשו"ע סי"ד עי' באבנ"ז סי' שפד סק"ו מש"כ בזה דהמקום שהוא מקורה אין לו ד' דפנות, משא"כ בחצר שהוא בית שער של בית גמור, ויוצא נפק"מ לדינא לפי דבריו באופן שיש ד' מחיצות למקום המקורה, ודוק), והרי מבואר בסוכה ג' דמה שנתמעט במזוזה בית שאין בו ד' אמות ה"ה לענין נגעים כיון דכתיב ביה ג"כ בית, וממילא לכאורה ה"ה גם בזה, ועי' גם יומא יא ע"ב לענין דינים שנלמדים זה מזה נגעים ומזוזה.

וצ"ב שהשמיטו הרמב"ם בפ"ד מהל' טו"צ ה"ו בפרטי דין בית המטמא בנגעים.

וראיתי להגר"ק שג"כ נטה לומר (כרם אליעזר תשו' שעד) שאין בית בלא גג מטמא בנגעים להרמב"ם, אם כי לא הוה ברירא ליה מילתא לגמרי (עי"ש תשו' שעו) כיון דמצינו מהדברים הנזכרים בסוכה שם שא"צ גג.

וכן הגר"י פישעוה"ף (אהלי טהרות כלים א עמ' ז) כתב בפשיטות דבעי' גג דבלא גג אינו בית אע"פ שלא לכל דבר שווה מזוזה לנגעים.

ועי' בערוה"ש העתיד סי' קג ס"ד דלא לכל דבר דמו תנאי בית המיטמא בנגעים לבית החייב במזוזה בין לקולא בין לחומרא והביא שם כמה דוגמאות לזה אבל לא נחית שם להניד"ד, ועי' עוד אבנ"ז שם סק"א.

וברי"ו נכ"א ח"ז כתב בטעם מה שבית בלא תקרה אינו חייב במזוזה משום שאינו ראוי לדירה, ואולי באמת יש לחלק דבר שם לא מתדר ליה וחשיב שבטלה דעתו אצל כל אדם אבל היינו רק לענין מזוזה ששם באמת מקום שאין דרין בו פטור ממזוזה אע"פ שחשיב בית משא"כ לעניינים אחרים התלויים בבית.

אבל צ"ב דבסוכה ג ע"ב גבי בורגנין משמע דמה שלא מתדר ליה אינו בכלל בית, ואולי יש לחלק בין דבר שהוא מצד צורת הבית עצמה כשחסרה לבין דבר שהמעכב מלדור בו הוא חיצוני ובלא גג אפשר דחשיב חסרון חיצוני בדיורין, והוא דחוק אבל הוא יתכן, ואולי נידון זה תליא בלשונות בגמ' בפ"ק דסוכה האם סככה בעיא קרא או לא אע"ג דכתיב בסוכות תשב, אלא דשם יש עוד סברא דהסוכה היא שם לצל יותר מבית דע"ש הסכך קרויה סוכה כמ"ש רש"י והר"ן ריש סוכה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אבל לענין דלת יש לטעון דאינו שייך לניד"ד דדלת הוא דין בפתח ומזוזה ולא שייך אלא לענין מזוזה ולא בדבר שנאמר בו רק בית, וגם במזוזה עי' במשנת טהרות נגעים פי"ב מ"ב שציין לדברי האבנ"ז שם סק"א ע"פ דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' מזוזה ה"ד דהיוצא ע"פ דבריו שם שכשאינן דלת החסרון הוא מצד המזוזה ולא מצד הבית וציין שם באבנ"ז גם לדברי הרמב"ם פ"ד ה"ו לענין טומאת גג על עמודים בנגעים, דמבואר ג"כ כנ"ל שאין הדלת לעיכובא בנגעים, והנ"מ בזה לכאורה כשיש פרץ אינו מפקיע המזוזה משאר דלת.

המבואר בזה דבלא גג המשמעות נוטה שאין מטמא בנגעים אבל נקט הגר"ח ק שאינו מוכרח, אבל בלא דלת מטמא בנגעים.

השלמה לדעת הרמב"ם במזוזה בלא דלת מה הדין לענין נגעים

העירו דגם בתשובת הרמב"ם שהביא הכס"מ בהל' מזוזה שם מבואר דהחסרון בדלת הוא רק חסרון במזוזה ומשמע דאינו מצד בית.

ענה אמן יהא שמיה רבא בין אמת לויציב האם חוזר ואומר אמת או לא

בגמ'

ברכות יד ע"ב איתא שמי שאמר ה' אלהיכם אמת אינו חוזר ואומר אמת, ובפשטות היה מקום להבין דבא לאפוקי שלא לומר אמת אמת ברצף, דס"ד שיש לומר ב' פעמים אחד מחמת ה' אלהיכם אמת שהוא ע"ש הפסוק וה' אלהים אמת כמבואר בגמ' שם, והשני מחמת הברכה אמת ויציב, וקמ"ל דאין אומרים ברצף.

וכך היה מקום לדייק דממנהג זה בא הגמ' לאפוקי דהרי נזכר שם מי שעשה כן ואמרו עליו כל אמת אמת תפסיה להאי ומשמע שאמר שניהם ברצף (ועי' בס' הערוך מה שהובא שם על הגמ' כאן, ומ"מ אין מדבריו ראייה ברורה לזה דגם מה שהזכיר מהגמ' ברפ"ז דגיטין שם אין הכונה שאומר הן הן ברצף ממש עי' בגמ' שם), וגם משמע שהיה ש"ץ והרי ש"ץ אינו שוהה בין אמת הראשון לאמת השני, א"כ היה מקום להבין דקמ"ל שאין לומר אמת אמת ברצף, וגם הלשון שמעיה דאמר אמת תרי זימני משמע ברצף מדלא קאמר שמעיה דקאמר תו אמת או כיו"ב.

וכן מוכח ברא"ה בברכות שם שפירש כן דלר' יוחנן אומר אמת לעולם ב' פעמים ברצף ורבא חולק עי"ש (אם כי לענין הפסק אפשר דמודה שאינו חוזר ואומר אמת עי"ש אבל אינו מוכרח) וכך לכאורה פירש האו"ז הל' ק"ש סי' לח בשם הר"ח וכן בפסקי רי"ד.

וכן בנ"י הביא דיש אומרים הטעם שלא לומר אמת אמת משום דמחזי כב' רשויות וא"כ לכאורה מיירי בלא שום הפסק וכ"ש שהיה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אולם במשנה נזכר ר' יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק וע"ז מפרשי' משום הפסוק וה' אלהים אמת, ומשמע דלמרות שאמת קאי על ה' אלהיכם אבל רק לא יפסיק אבל לא שיאמר ב' פעמים אמת, ובפרט דלת"ק שם פשיטא שאין אומר ב' פעמים אמת אמת כיון דלית ליה הך סברא הנ"ל להסמיך אמת לק"ש וע"ז קאי ר' יהודה, ממילא לא היה ס"ד לומר כן אלא דחוזר ואומר מיירי באופן אחר, וגם הלשון חוזר ואומר אפשר שהוא כעין הלשון חוזר לראש דמיירי בעלמא גבי שהיה והפסק מדלא קאמר בלשון דמשמע לומר אמת ב' פעמים.

[ואולי הראשונים דלעיל ס"ל דדברי ר' יוחנן הם תקנה מאוחרת על המשנה דמודה ר' יוחנן דר' יהודה דמתני' לא מצריך לומר אמת אמת תרי זמני וכע"ז בתוס' לקמן מט לגבי הטוב והמטיב דשלש גמולות וכו' הם תקנות מאוחרות].

וכן רבינו ירוחם ח"ב נ"ג פירש דמש"כ בגמ' אמת אמת מיירי אחר שהפסיק בשהיה, דבלא זה הו"ל כמודים מודים ולא ס"ד לומר אמת אמת (ראה משנ"ב שם בשם א"ר שכ"כ בביאור השו"ע), ומבואר להדיא ברבינו ירוחם דרק באופן זה הוצרך להגמ' לומר שאינו חוזר ואומר אמת, וכע"ז בהרא"ש פ"ב ס"ח ובתוס' הרא"ש, והטור ג"כ הזכיר דאם שהה וכו' אבל לא כתב כן כפירוש הגמ'.

ובתר"י פירשו דמיירי אחר שהפסיק כגון מפני היראה והובא בב"י ובהגר"א, וכן פסק בשו"ע סי' סו ס"ו ובמשנ"ב שם סקל"א דאפי' הפסיק בכה"ג א"צ לומר אמת שוב (ועי' בפרישה דהטור אינו מסכים עם תר"י ובמאמ"ר חלק עליו).

ויעוי' במשנ"ב ריש סי' נא בשם החי"א לענין הפסק בין ברוך אתה ה' למלך מהולל בתשבחות שבזה אסור לענות אז אמן כיון שמקלקל הברכה וגם בסי' זה (סי' סו ס"ג) כתב כע"ז הבה"ל בשם הכס"מ דאם מפסיק באמצע ברכה קצרה לא יוכל לחבר תחילת הברכה לסופה, וצל"ע מאי שנא בניד"ד שא"א לחבר תיבה ראשונה לשאר תיבות ובכל זאת אינו מחוייב לחזור, וכי תימא משום שכאן אין הברכה לבטלה מ"מ הרי תיבת אמת אינה נשמעת עם הברכה ולמה לא נחשוש כיון שחששנו שם ואולי כשמקלקל הברכה חיישי' לדעת הפרישה בדעת הטור אבל אה"נ לתר"י גם שם הדין כמו כאן ובאמת בסי' נד סק"ג הסתפק המשנ"ב בכה"ג בישתבח להפסיק לאיש"ר ואולי מטעם זה, וגם בבה"ל הנ"ל הביא בשם החי"א בנידון הנ"ל להסתפק אם צריך בדיעבד לחזור לראש ואולי דתליא במח' הטור ותר"י, וצל"ע.

ועוד עי' במשנ"ב שם סי' נא סק"ד לגבי ברוך שאמר לפסוד"ז דמשמע דחמיר יותר לענין דברים בטלים כיון שאין לברכה על מה לחול, אבל לענין שבח קיל, וצל"ע דבניד"ד בהפסיק מפני היראה מקיל ולא חש שיש כאן איבוד משמעות [וקט' דוחק לומר דהפסיק צדנריס בטלים צהיתר שם כגון מפני היראה קיל אצל אולי מחמת חומר הקושי' נטרך לומר כן].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועי' עוד במשנ"ב בהל' קריאת מגילה בהפסק בין הברכה לקריאה דחמור.

וכן לענין עניית אמן בסי' נא סק"ח באמצע פסוד"ז שיכול לענות היכא דסליק עניינא, ומשמע דחמיר כשעונה באמצע ענין, ובב' דברים אלו החומרא באופן שמפסיק הענין, וכן לגבי פסוקי ק"ש בסי' סו סק"ב וסק"י שיתחיל מתחילת הפסוק, וגם בניד"ד במה שהקילו בברכות ק"ש היינו רק לגבי ברכות ק"ש ולא לגבי תפילה.

ולכאורה בניד"ד היה צריך ג"כ לומר ענין שלם אם הפסיק ולומר אמת ויציב שהוא ענין שלם, אמנם במשנ"ב שם הוסיף עוד בשם הב"י סי' קד והפר"ח כאן דאדרבה בכל ברכות ק"ש אם הפסיק א"צ לחזור אלא לתיבה ששם הפסיק, וצ"ב המקור לזה דאם משום דתנן שמותר להפסיק בשלום באופנים המותרים הוא פסוד"ז לא חמיר מזה וגם ק"ש גופא, אלא המקור לזה הוא מאינו חוזר ואומר אמת לפי פי' התר"י.

ואולי הטעם הוא משום שכאן חששו דנראה כב' רשויות אע"פ שהפסיק בינתיים לכך החמירו שלא לחזור לומר כיון דאינו מעכב בדיעבד בפרט שספק ברכות להקל דמדרבנן הם גם כשא"צ לחזור ולומר שם או מלכות.

ומ"מ אף אם לא הפסיק בינתיים (דמזה הוכיחו המפרשים דחוזר ואומר לא קאי במקרה רגיל דבזה הו"ל כאומר מודים מודים) הוא חידוש דנקרא מודים מודים מאחר דאמת הראשון והשני מתפרשים בב' אופנים, וכמ"ש התוס' דויציב ונכון קאי על הדבר הזה ולא על הקב"ה דאסור לספר בשבחו של הקב"ה יותר מידי, ואילו האמת הראשון קאי על הקב"ה, וממילא מאן דאמר אמת אמת קאי האמת השני על הדבר הזה, וגם בפיוטים מצוי הרבה דהפיוט המאוחר מתחיל בתיבה שסיים בה הפיוט הקודם דרך צחות הלשון.

ומ"מ למעשה פסקו האחרונים כדברי התר"י והשו"ע [ויש להוסיף דגם הראשונים הנ"ל שפירשו הגמ' בצרכות צאופן אחר ואפי' הרא"ה אינו מוכרח שחלקו על התר"י דאפי' הרא"ה יותר משמע מדצריז דס"ל שאפשר להפסיק שם ממש מה שמותר להפסיק וצפשוטו הכונה שמפסיק וממשיך משם, ואמנם הוא פלוגתא אם מותר להפסיק כמצואר צראשונים וצנו"כ כאן אצל להמתירם להפסיק לכאורה הוא כפשוטו שמפסיק צין זה לזה, אצל המנהג שהשיג עליו רבינו ירוחם שחזרים ואומרים אמת אם שהו לכאורה לא יסבור קן].

והנה מצינו דלהשו"ע מעיקר הדין אינו מחוייב לומר ק"ש שוב בין ברכות ק"ש אם כבר קרא קודם לכן (והרחבתי בזה בתשובה אחרת בדעות להלכה) ויש לדון אם אמר אמת כשקרא ק"ש עם פרשת ציצית קודם התפילה אם לא יאמר שוב אחר כך, ולכאורה בזה כבר יודה השו"ע כיון שאין במה לצרפן כלל, ודמי להיסה"ד גמור, דבזה לא מיירי המשנ"ב בשם הפר"ח שחוזר לאותה תיבה.

ויעוי' בספר הבתים הל' ק"ש שער ראשון ס"ה שהביא דעה מחודשת דמי שלא קרא ק"ש ואומר הברכות לבד אינו אומר אמת ועי"ש מש"כ על זה.

ומ"מ אפשר שעיקר חידושו של התר"י נאמר במפסיק ברשות ולא במפסיק בד"ב דאם

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הפסיק בד"ב בין אמת לויציב אפשר שצריך לחזור ולומר אמת, ועי' לעיל שנזכר צד כזה ליישב הסתירות, ויש לדון בהפסיק בטעות מה דינו ועי' במשנ"ב בס"ס קח ועוד בדיון שיחה בטעות בתפילה ובדעות בזה, ומי שאמר נוסח של ערבית בשחרית או אפכא אפשר דאפי' טעות אינו כיון דתיבות אלו שאמר הם מענין הברכה ואינם לעיכובא, ועי' במשנ"ב שם מה שציין לדעת הדה"ח בשינה באזכרה שאינה אזכרת היום באופן שאינו שקר דלא חשיב כשח, (ומאידך גיסא י"ל דתר"י חידוש הוא והבו דלא לוסף עלה בהפסיק באיסור), וצל"ע בכ"ז.

לסיכום להלכה בניד"ד אינו חוזר ואומר אמת.

האם יש איסור לומר תחינה בלא שם בבית הכנסא במקום צורך גדול (כגון בזמן אזעקה או חולי מעים) מצד שעושה מצוה בבית הכנסא

בתשובה

אחרת הבאתי דברי הגר"א י"ל ועוד שהתירו דבר זה במקום צורך גדול שנצרך לעכשיו, ושם דנתי מצד כמה עניינים השייכים לזה כגון אמירת דברי תחינה במקום הטינופת ודיבור בבהכ"ס.

והעירוני מדברי הבה"ל סי' תקפח ס"ב לגבי מצוה בבהכ"ס, ועי' בפנים דברי הבה"ל בבירור דין זה שכן משמע במג"א שא"א לשמוע תקיעה בבית הכנסא, ותמה הבה"ל ע"ז הרבה שלא מצינו דין זה בשום מקום, ואח"כ הביא שכן מבואר במטה אפרים, וכתב דשמא עצם מה שמכוון לצאת יד"ח המצוה חשיב כד"ת (וכע"ז ציין בעמק ברכה סי' יט שכן מבואר דעת האגור המובא ב"י סי' מז, אבל זה לא שייך כאן) ושוב כתב וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון דהוא בכלל ביזה מצוה עכ"ל, עי"ש שהשווה זה לנתינת מ"ר בשופר בר"ה לג שאסור ליתן מפני הכבוד.

והנה הבה"ל בתחילת דבריו בקושייתו ציין שבמצוה כגון ציצית מצינו שלא הוצרך לפשוט הציצית בבהכ"ס, ולא תירץ על זה במסקנתו, וכן הקשה במנחת שלמה ח"א סי' א, ובאמת לכאורה היה נראה שדין איסור בבהכ"ס הוא רק בדבר שבקדושה כגון תפילין וד"ת, ומצינו כמה יישובים באחרונים לבאר למה גבי תקיעת שופר מצינו שהחמירו בזה.

ולכאורה היה מקום לתרץ דמציצת אין ראייה כיון שאינו עושה מעשה מצוה ולא חשיב ביזיון אלא בקום ועשה, אולם מצינו בסוגיות דלבישה חשיב מעשה גם כשאינו עושה דבר (עי' תוס' יבמות צ ע"ב ותוס' שבועות ל ע"ב), ועדיין יש ליישב דאי"ז תליא בגדרי מעשה אלא מה שאינו עסוק בפעולת המצוה בזמן שהותו בבהכ"ס.

ושו"ר שבע"ז תי' בחוט שני ר"ה עמ' פה דבציצית מצד כוונה כבר כיוון בתחילת הלבישה ומצד כבוד המצוה כבר סיים המעשה בזמן הלבישה, וכע"ז כתב הגר"ק בדעת נוטה סי'

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

קטז דבציצית כבר כיון בתחילת היום (ובהערה שם העיר דטעם זה לא סגי לענין מי שפשט הציצית בבית המרחץ וחוזר ולובשו ועי' להלן עוד תירוצים בדעת נוטה), וכעיי"ז בדעת נוטה ח"א סי' מד שדברי הבה"ל רק במצוה שיש בה מעשה.

וכמו"כ אפשר לתרץ דבציצית יש כבוד הבריות כמבואר במשנ"ב סי' יג וי"ל דבמקום כבוד הבריות אפשר דלא אמרו דין זה כדמצינו כמה דינים שלא נאמרו כבוד הבריות, ולפשוט בזמן שהוא בבהכ"ס אפשר שאין רוח כ"כ אחר שכבר נכנס בזה.

עוד יתכן ליישב באופן שלישי דלגבי ציצית מאחר שעיקר מעשה קיום מצוות הציצית הוא לבישת בגד ולא הטלת הציצית א"כ מה שלובש הבגד חשיב כלבשת בגד, ואף דהאידנא כל לבישת הבגד הוא בשביל הציצית כמ"ש הט"ז מ"מ לא שנא.

ובמשנה אחרונה על המשנ"ב שם בסי' תקפח וכן בהל' ק"ש בסי' פה הביא ליקוט מדברי האחרונים בנידון זה ואביא תמצית דבריו.

המנח"ש שם נקט דעיקר קושיא ליתא כיון ששייך לכוון שלא יצא מצוות ציצית, אמנם חלק בזה על הבה"ל סי' ס' ד"ה וי"א שאין יוצאין יד"ח ציצית, וגם הוא מחודש מאוד לומר שצריך שלא לכוון לצאת יד"ח ומסתמא שאין כוונתו למעשה כן אלא כשאר תירוציו.

בתשובה"נ ח"ב סי' ט נקט שבציצית אין להתבטל מהציצית כיון שיכול לקיימה באותו רגע ואם יפשוט הציצית יתבטל לאותו הזמן, ובזה יישב גם בטעם ההיתר לקיים תשבתו ע"י השלכה לבהכ"ס בסי' תמד במשנ"ב סקכ"א.

ולפי דבריו יוצא חומרא דהיתר זה הוא רק באופן המבואר במשנ"ב שם שכבר עבר הזמן ומחוייב בכל רגע לבטלו מיד, ומ"מ מדברי המשנ"ב אין ראיה שבשאר אופן שיתבטל מהמצוה עכשיו מותר דהמשנ"ב מיירי בחובה, ואמנם דברי המשנ"ב לא מיירי שעומד עכשיו בבהכ"ס אבל התשובה"נ מדמה לזה מאחר שיכול לבטל על ידי בהכ"ס ומ"מ גם אין ראיה ברורה מהמשנ"ב דיש אופן שמותר כלל דשמא המשנ"ב גופיה מיירי באופן שמשליך מחוץ לבהכ"ס אל תוך בהכ"ס באופן שאינו עומד כנגד בהכ"ס פתוח וכיו"ב.

וגם אולי יש לחלק בין מצוה של קום ועשה למצוה של ביטול דהרי בקום ועשה מצינו שיש חפצא דמצוה שאין נוהגין בהם ביזיון בסוף הל' ציצית.

ויותר מזה בחוט שני ר"ה עמ' פה כ' שאפי' צדקה יכול לתת בבית המרחץ כיון שמעשה הנתינה גופיה אין ניכר בו המצוה אלא הכונה היא המצוה ורק מצוה שניכרת בו הכונה מותר.

אלא שחידושו לגבי צדקה בענייתי לא זכיתי להבין כוונת דבריו הק' דהרי גם בשופר מוכח בהרבה מקומות שנשתמשו בשופר לעוד עניינים מלבד המצוות וגם אומות העולם השתמשו בשופר וא"כ עצם התקיעה בשופר אינו בהכרח מעשה מצוה, ואם משום שנראה לעין שמתכוון למצוה הרי גם בצדקה סו"ס נראה לעין שכוונתו למצוות צדקה, ובבא"ח

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ס"פ ויצא מבואר דאפי' הרהור במעשה צדקה לא יעשה שם וכע"ז כ' במקור חיים סי' צב ס"א דמי שצריך לנקביו לא יעשה שום דבר מצוה ולכאורה ה"ה צדקה ולכאורה ה"ה במקום הטינופת דחמיר לכמה עניינים ממי שצריך לנקביו (כגון לגבי התחיל בהיתר).

ועוד ציין בחוט שני לדברי המשנ"ב בסי' תרל סק"ד שאותם שעושים סוכה אצל בית הכסא ואשפה מפני שהמקום צר להם וריח רע מגיע אליהם מן התורה יוצא ידי חובתו אבל לא יברך ברכת המזון שם.

וגם זה לא זכיתי להבין דהמשנ"ב לא קאמר שיכול לישב שם או שמותר לישב שם אלא שיוצא ידי חובתו שם ואף הגדיל וכתב דמן התורה יוצא יד"ח שם ומשמע דלמעשה אין כדאי לעשות כן (אף דאין כוונתו שמדרבנן אסור דא"כ היה לו לומר שאין לעשות כן כעין מש"כ לגבי ברכה מ"ז) וגם הלשון אותם שעושים לא משמע דכך ראוי לעשות, אלא דמשום שדברי המטה אפרים מחודשים והם לכתחילה והעובר עליהם לאו עבריינא מקרי אבל לא שאפשר לכתחילה לעשות מצוה במקום המטונף.

ויש להעיר עוד דבמקור המט"א סי' תקפח ס"ה מבואר דאפי' מים שותתין או מצא צואה במקומו יצא ויחזור ויתקע ומבואר דאינו כדבר שבקדושה שלא יצא, ואולי משום דמדאורייתא מותר, אבל לגבי מים שותתין לא משמע שהיה שוגג א"כ הו"ל מזיד, ונראה משום דבאמת אינו איסור גמור מדינא.

ומה שכתב שם שמ"מ יש לו לחזור ולתקוע נראה דלאו חיובא קאמר מדלא קאמר צריך או חייב ולא שיש צד שלא יצא, ולכאורה כל האחרונים שנקטו שבשעה"ד יקיים במקום הטינופת לא ס"ל שיש צד כזה שלא יצא, ואולי לכן לא הביא הבה"ל חלק זה, אם כי יש לומר דהבה"ל שתיק משום דממילא שמעי' שיש בעיה גם בדיעבד לפי החשבון בדברי המג"א שם שיוצא שהוא כמו דברי קדושה בבהכ"ס עי"ש, אבל אולי יש מקום לומר בדעת המטה אפרים דמה שחוזר ותקוע אינו מצד שיש צד שלא יצא אלא מצד דלזכרון קאתי וכמו שמצינו שעושים מאה קולות כאם סיסרא ותקיעות דמעומד שוב ולדעת כמה ראשונים מקיימים בזה שוב הדאורייתא כמו שהרחבתי במקו"א הלכך אין פסידא בזה שיעשה שוב למצוה מן המובחר ויזכר ויכתב בספר חיים טובים

ובאלף המגן על המט"א שם סק"א [האלף למטה הוא מצעל המט"א והאלף למגן אינו מצעל המט"א] כתב דמי שאנוס יתקע במקום הטינופת וכשיצא משם צריך לתקוע בלא ברכה והלשון צריך אפשר דלאו דוקא ומ"מ מבואר דלא נקט שיש איסורא לתקוע שם כשלא יוכל לקיים המצוה באופן אחר.

כעין דברי התשוה"נ כתב הגרשז"א (הליכות שלמה תפילה פ"ג סי' א ודבר הלכה פ"כ סי' לו, ור"ה פ"ב סי"ז ודבר הלכה שם סי' כו) דרק לאחר את המצוה יש להמתין עד שיצא מבהכ"ס אבל לא שיתבטל מן המצוה.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכעי"ז מבואר כבר בהלכות קטנות ח"ב סי' נז שמה שצריך לקיים עכשיו יקיים עכשיו, וכן מתבאר מדברי הפת"ש ביו"ד סי' רמד סק"ג לגבי קימה בפני רבו בבית המרחץ עי"ש, וכ"א בטוב עין להחיד"א סי' יח סקל"ז ותורה לשמה סי' קלב, ובהליכ"ש פ"ב סקכ"ו.

הגרח"ק בדעת נוטה ציצית הע' קמב כתב דרך מצוה הבאה לעתים רחוקות כשופר יש חשש שבכוונתו לצאת יכוון לפרטי המצוה, ומ"מ יישוב זה הוא רק לפי התירוץ הראשון בבה"ל שם וגם איני יודע אם אתיא כדברי האגור הנ"ל.

עוד כתב בדעת נוטה שם הע' קכב דציצית שהיא מצוה של רשות קיל לגבי זה, ומשמע דדוקא בדבר של חובה אמרי' כן (ועי' מש"כ דרכ"ת סי' יט סקכ"א, ולולי דבריו הו"א דבשחיטה טעם ההיתר משום דלא אפשר משום שא"א לשחוט כל בהמה במקום אחר ובמקום שלא היו בהמות שם קודם לכן וכך היא דרך השחיטה ששוחט במקום שכבר יש ריח).

בחוט שני ר"ה פרק ז עמ' פה כתב בשם חכ"א וכן בחשוקי חמד ר"ה כו ע"ב דמ"מ יש מי שציידד שהוא דין מיוחד בשופר דלזכרון קאתי וכפנים דמי כדאמרי' בגמ' ר"ה כו ע"א, ולפי צד זה דין זה לא שייך בנידון דידן, וציין בזה במשנה אחרונה שם דמעין זה מבואר בר"ן בר"ה שם לענין אחר החלוק בשופר משאר מצוות עי"ש, ומ"מ לא נקטו כן בדעת הבה"ל עצמו.

עכ"פ היוצא לפי רוב התירוצים שאין בזה איסור בניד"ד וכ"ש שאינו עושה כן בתורת מצוה וגם אינו מתכוון למצוה וכ"ש דנראה שהבה"ל גופיה לא ברירא ליה ותמה טובא בדין זה (אולם א"א להחליט שהבה"ל לא נקט כן דהרי במשנ"ב הביא דברי המג"א שהביא בתחילת דברי הבה"ל שם), וגם לגבי סוכה וציצית משמע דלא נקט שיש איסור מן הדין וכ"ש שהרבה אחרונים כתבו דהיכא דלא אפשר מותר, ולכן המקל בזה יש לו על מי לסמוך ברווח [ולענין שאר הנידונים השייכים לזה הרחצתי בזה צפני ענאו].

השלמה לענין קיום מצוה בבהכ"ס

העירו עוד אופנים שמצינו קיום מצוה בבהכ"ס.

וידוי מצינו בפוסקים בהל' יוה"כ להתוודות בבית הטבילה, אולם משם אין ראיה דבשעה"ד אפי' ברכה מברכי' שם, וכאן דהאיסור לא ברירא כולי האי התירו.

ייחוד ה' התיר הגרא"ל להרהר בבהכ"ס (הוב"ד בצדיק כתמר יפרח במקור שצויין בתשו' הקודמת) ומעין זה כתב בחכמ"ש להגר"ש קלוגר בסוף הלכות ק"ש, וגם מזה אין ראיה דמכיון שמחוייב בכל רגע להאמין בזה ושלא להכחישו לא דמי לשאר מצוות, והמשנ"ב בסוף הל' ק"ש התיר להרהר בשפלות האדם והוא מצוה ג"כ אבל כ"ש שאפשר לומר בזה סברא זו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לגוף הקושי הראשונה בדברי החוט שני יש מקום ליישב דמ"מ בשופר עוסק בחפצא שמיוחד אצלו למצוה משא"כ בצדקה ולכן דיני תשמישי קדושה נאמרו רק בשופר ולא במעות צדקה, ומ"מ עדיין יל"ע מנ"ל דזהו הגדר דתליא בזה.

המטיל מ"ר בבית הכנסא ארעי האם מותר להרהר בדברי תורה בזמן

זה

היה

מקום לדון להתיר הרהור מצד שלעיקר הדעה בריש סי' מג ובמשנ"ב שם סקמ"ב הרי מותר בתפילין, אם כן יש לדמותו לבית המרחץ בבית האמצעי דא"ת לחלוץ התפילין כמ"ש בסי' מה ס"ב, ומותר בהרהור כמ"ש בסי' פד ס"א.

אבל א"א לומר כן דהרי אסרה תורה כנגד עמוד ומדרבנן גם במ"ר ע"ג קרקע, ומבואר בשו"ע סי' פה ס"ב דכנגד מי רגלים אפי' הרהור אסור הלכך כ"ש כנגד העמוד.

וברמ"א סי' פג ס"ד כתב דכנגד עביט של מ"ר אסור הרהור בד"ת, ואמנם יש שדנו בזה דבתר"י ספ"ג דברכות מבואר דעביט דאורייתא וחמיר ממ"ר ודלא כהט"ז שם סק"ב שלא חילק ביניהם (ובראש יוסף ברכות עמ' עה תמה מנ"ל להתר"י ומ"מ ציין דבשו"ע משמע כהתר"י וכ"כ ברע"א וחי"א והובא במשנ"ב סי' פז סק"ג, ויש לציין במאמר המוסגר דגם אם נקבל הדחיה דעביט דאורייתא מ"מ עמוד של מ"ר בניד"ד בבהכ"ס ארעי הוא ג"כ דאורייתא), מ"מ בשו"ע הנ"ל סי' פה ס"ב מוכח דגם כנגד מ"ר אסור הרהור וכפשוטו הסוגיות דדינו כצוואה וגם מה שהוא מדרבנן כעין דאורייתא תקון.

וכן מבואר בהרבה פוסקים דגם הרהור אסור כנגד מ"ר [ספר הצמים שער ק"ש שער החמישי, אשל אברהם להאצד"ק צוטשאטש סי' עט, שלחן שלמה סי' פה, לקט הקמח החדש צ"ס שו"ת אמרי כהן, מסורת משה לצעל האג"מ ח"ג עמ' כג אף שדן שם במקרה אחר מ"מ מבואר מדבריו דצניד"ד צודאי אסור, וכן יש שהוכיחו ממש"כ המשנ"ב צ"ס עט סק"ט שגם אמן אסור כנגד מ"ר, ואמן איסורו מדין הרהור עי' משנ"ב סי' פד סק"ז וזה"ל סי' תקפח ד"ה שמע].

ובשו"ת חזון נחום ח"א סי' כה התיר להרהר כנגד מ"ר משום שאיסור הרהור מדרבנן לדעת הנשמ"א כלל ג' סק"ב, ודבריו צ"ב לאור הנ"ל, וגם הנשמ"א תלה הדברים הנ"ל גופא במחלוקת ראשונים דלרש"י והרא"ש הרהור מה"ת ולהתר"י מדרבנן, וגם בפמ"ג במשב"ז סי' פו כתב דהרהור אסור מה"ת וכן הובא במשנ"ב סי' עט סק"ג ועי' גם בספרו (של הפמ"ג) ראש יוסף בפ"ג דברכות דפו"ח עמ' עב.

ואמנם דיוקו של החזון נחום מספרו ראש יוסף הנ"ל עמ' עה שכתב דכנגד דהעמוד אפי' הרהור אסור [וראיתי צמגיה על הראש יוסף שצדפוס ש"יין שכ"כ הלבושי מרדכי תנינא ח"צ סי' קסה דדברי החזון נחום ולא עיינתי שם אם כתב כן כסצרא דנפשיה או כדיוקא מהראש יוסף].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובאמת כל מה ששייך לומר דיוק זה הוא כקושי' בראש יוסף ולא כהלכה פסוקה, דהרי הראש יוסף גופיה סובר בפמ"ג דהרהור מה"ת (והרי החזון נחום נסמך על דעות החולקים הסוברים שהרהור מדרבנן לבסס דינו להתיר הרהור כנגד מ"ר, והרי הראש יוסף שהוא לפי דבריו מקור הדין איהו גופיה בפמ"ג סבר שהרהור מדאורייתא), ובפרט דמה שייך לחלק במ"ר בקרקע בין הרהור לדיבור כיון דהרהור כדיבור מדאורייתא ואין סברא שיחלקו חכמים בתקנתם במה דכוותה אסור מדאורייתא בכל גווני, ובלאו הכי הוא סותר דינא דשו"ע הנ"ל בסי' פה, וגם דוחק לשווייה להראש יוסף כמעט יחיד בדבר זה כנגד כל הנך פוסקים דלעיל.

ולולי דמסתפינא הו"א דבאמת הראש יוסף רק בא לבאר הדינא דאורייתא שם דמה שאסור כנגד העמוד הוא אפי' בהרהור ולפ"ז לק"מ דלא נחית לבאר הדרבנן, אבל הוא דחוק דהרי מיירי קודם לכן בגדרי הדאורייתא ודרבנן מה מותר בספק.

ונראה ליישב דרבינו הפמ"ג בספריו כידוע קיצר למאוד [וויכח הקצ"ה צעניי לרשום חיבור נפרד להשתדל ציטוט כוונת דברי הפמ"ג בהל' ריאה והל' צטר צחלנ צדך אפשר], והנה בראש יוסף כתב החילוק בין הדאורייתא ודרבנן כנ"ל שבדרבנן מקילינן בספק, וכתב ומיהו כנגד העמוד אף הרהור אסור ודבריו צריכין ביאור, מה שייך מיהו כיון דלא מיירי השתא בהרהור אלא בגדרי דאורייתא ורבנן, ועוד צ"ע דקאמר הראש יוסף שוב ומיהו עביט של מ"ר כו' יש אומרים שהוא מה"ת וכו' ומה שייך "מיהו" לכ"ז, אלא חזי' דבא לדון מה בכלל דאורייתא ומה בכלל דרבנן, א"כ מה שייך דבריו האמצעים על הרהור לכל ענין זה.

אלא הנראה בזה דמאחר שהראש יוסף נחית לחילוקי הנפק"מ בין דאורייתא לדרבנן הלכך נחית לבאר מה נכלל בדאורייתא, ומתחילה קאמר דכנגד העמוד אפי' הרהור נכלל בדאורייתא לענין שאסור בספק כדיני דאורייתא, ושוב קאמר דעביט אסור מדאורייתא וממילא יהיה אסור אפי' בספק, ונמצא דלא נחית לזה כלל אם הרהור שלא כנגד העמוד מותר, דלא מיירי אלא בנפק"מ לספק שתלוי בנידון מה בכלל האיסור דאורייתא.

ומבואר בזה ג"כ למה הביא ראייה מן הפסוק לנידון המבואר שם כיון דלא מיירי שם אלא מדאורייתא, ועוד לפירוש זה מבואר למה לא כתב להדיא דשלא כנגד העמוד מותר הרהור, דהוה מיבעי ליה לכתוב כן להדיא אם סבר כן, והכל מיושב לפי זה, ועוד מיושב לפ"ז דבאמת הראש יוסף קאי בזה ממש לשיטתו דס"ל דהרהור אסור מן התורה כל היכא דדיבור אסור.

היוצא מזה שעכ"פ כשהמ"ר לפניו אסור להרהר וכ"ש כנגד העמוד דבזה ליכא מאן דשרי.

בא לשלח את האם מן הקן ועד שלא הספיק לשלחה פרתה לה מחמתו והלכה לה אי עכשיו יקח הבנים יקיים בזה המצוה או לא

הנה

זה פשוט שאם בא ליטול הבנים בלא שמשלח את האם אלא מצא הבנים בלא האם שאין בזה מצוות שילוח דמקרא מלא דיבר הכתוב כי יקרא וגו' והאם רובצת וגו' וקי"ל במתני' סוף חולין דינים בזה דאם על הקן דוקא בעי' והובאה בשו"ע סי' רצב סי"א, ובגמ' שם כמה דינים ואיבעיות והובאו בשו"ע שם סעי' י' וי"ב וי"ג, וזכר רובץ או שאינו טהור אפי' רובץ על ביצי עוף טהור כמ"ש שם ס"ו, וממילא כשפרחה האם מן הקן אין מצוה עכשיו.

וגם יש מאחרונים שנקטו דבעי' דווקא מעשה שילוח וא"כ אם לא היה שילוח בעצמו פשיטא שלא קיים המצוה, רק דיש לדון בנידון שהוא גרם לשילוח.

ואין זה שייך לפלוגתת הפוסקים אם המצוה הוא על שילוח האם ליקח הבנים או דהמצוה היא שאם רוצה ליקח את הבנים ישלח את האם (ועי' במנחת אשר פרשת כי תצא בהרחבה בנידון זה) דכל הנפק"מ בזה הוא רק כשאין רוצה הבנים אם יש צורך לשלח האם וליקח הבנים, וגם זה אינו מוכרח דתליא בזה, אבל כשאינו משלח את האם אלא נשתלחה קודם לכן לאו מידי קעביד מן המקרא ומן המשנה ומן הגמרא וכמו שנתבאר.

והנה אם עשה השילוח בכוחו ולא בידיים הוא מחלוקת אחרונים כנ"ל (ועי' בהרחבה בליבא דהלכתא על השו"ע יו"ד סי' רצב שהביאו הדעות בזה), וסוגיין דעלמא והמנהג דחשיב שילוח.

והנה אם עשה שילוח בלא מתכוון למצווה הוא פלוגתת אמוראי בר"ה כח ופלוגתת ראשונים ואחרונים ויש שנקטו לדינא דהוא ספק ועיקר דעת המשנ"ב לדינא (וגם בדעת השו"ע וכמ"ש בסי' תקפט ס"ט ובעוד מקומות והחידוש להמשנ"ב בדעת השו"ע דגם בדרבנן לא אמרי' דאפי' ספק ליכא) דלא עשה כלום, והרחבתי בזה במקומות אחרים [ראה במשנה ד"ה מי שקרא הפרשה ולא התכוון למצוות שנים מקרא האם יא' או שצריך לקרוא שוב לשם מצוות שנים מקרא].

אבל עיקר מה דשייך לדון כאן אם מצוות צריכות כוונה או לא הוא רק לגבי מעשה שעשה בכוונה ולא נתכוון למצוה משא"כ כאן גרוע שהוא מתעסק בעלמא (המקרה שנשאלתי היה שהתקרב עם הפנס לבחון את הקן ותוך כדי כך האם פרתה ולא היתה כוונתו לשילוח כלל), ובזה גרוע עי' בר"ה כח סע"א לענין כפאוהו פרסיים, ואמנם לא דמי כאן לכפאו שד שדינו כשוטה כמבואר בגמ' שם וברפ"ז דגיטין ועוד דוכתי, אבל הוא גרוע מכפאוהו פרסיים דכתבו הר"ן והמגיד משנה פ"ו ה"ג מהל' חמץ ומצה [הוצאו צ"י או"ח סי' תעה] שגם למאן דמכשיר בכפאוהו פרסיים מ"מ אם נתכוון לאכול בשר לא יצא, דאינו מתכוון

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לאכילת מצה, וגם לרבינו ירוחם [נמיז' ה' ס"ד מג ע"ד] בשם התוס' [הו' זצ"י טס] שסוברים דאפי' מתכוון לאכול חמץ מ"מ אם לא נתכוון לאכילה בעלמא לא יצא (ובפרט דיש צד דדין זה של כפאוהו פרסיים נאמר רק במצה כיון דלא שייך מתעסק באכילה כמ"ש בב"י שם בשם הר"ן בדעת הרמב"ם, ומ"מ נראה שדבר זה נאמר רק כהכרעת הרמב"ם ולא לכל הדעות בגמ', דעי' בר"ה שם אמר רבא זאת אומרת וכו' מהו דתימא וכו').

עכ"פ זה נראה פשוט דכאן גרוע מכפאוהו פרסיים דהא בגמ' שם אמרי' דלמאן דאמר כפאוהו פרסיים יצא ה"ה דתוקע לשיר יצא וקאמר דס"ד מתעסק בעלמא קמ"ל דאי"ז מתעסק בעלמא, ומבואר דמתעסק בעלמא לא יצא, ועוד אי' שם דכסבור חמור בעלמא לא חשיב אלא מתעסק וגריע מאינו מתכוון לצאת ואין לדחות דבשמיעה גריעא לענין כוונה דהא מדמי לה התם בקושי' ולא דחי לה בכה"ג ועוד דכך מבואר מדברי התוס' שם ע"ב ד"ה דקא מנבח נבוחי דאם לא נתכוון לתקיעה כלל ועלתה לא תקיעה לא תליא כלל במצוות צריכות כוונה.

[ופרש"י שם צ"ע למה לא פירש כן מאחר שכ"ה האמת לדינא וכו"ל כדאמרי' סבר חמור בעלמא הוא, ואולי י"ל דרש"י סבר דחידוש זה כבר שמעי' מדקאמר חמור בעלמא הוא לכך מהדרינן אחר חידוש אחר וממילא מפרש דקא מנבח נבוחי לענין דאפי' נתכוון למצוה מ"מ כיון דקא מנבח נבוחי לא יצא אבל התוס' לא ניחא להו בזה חדא דמשמע להו שהוא פשיטא וגם כמו שהקשו דאפי' נתכוון לא יצא (ואולי רש"י מפרש לא נתכוון שלא עשה כהלכתו וצ"ע) ועוד דס"ל להתוס' דגם לפי פירושם אכתי יש כאן חידוש דחסרון כוונה בשמיעה ס"ד דגריע מחסרון כוונה במעשה וכו"ל לכך צריך להשמיע אותו החידוש גם בחסרון כוונה במעשה שאם לא נתכוון למעשה כלל לא חשיב מעשה].

ויש להוסיף עוד דגם להדעות שהביא בב"י באו"ח סי' תקפט שמצוות א"צ כוונה מ"מ הביא שם בשם רבינו יונה בברכות ו' ע"א מדה"ר דבדבר שאינו תלוי במעשה אלא באמירה לכו"ע בעי' כוונה, כיון דבלא מעשה לאו מידי קעביד, ונראה דגם מעשה גרוע כזה שמפריח העוף בגרמא בעלמא (לרוה"פ שאי"צ מעשה שילוח בידיים דוקא) הוא כ"ש בכלל דברי רבינו יונה דלא חשיב כוונה,

דמעשה שלא בכוונת מעשה כ"ש דלא חשיב מעשה וגרע מאמירה.

ויש לדון עוד דכיון שעדיין לא רצה לצאת והיה עסוק רק בהכנה לפני המצוה אפשר דחשיב כוונה הפכית דלרוב הראשונים בזה לכו"ע לא יצא [עי' זצ"י סי' מרפט צסס כמה רצותא וצקי' מעה צסס המוס'] ומ"מ סברא זו אינה מוכרחת רק שא"צ להגיע לזה בניד"ד וכו"ל.

ואף שהוא בזמן הכנה למצוה כשהיונה פרוחה מ"מ מכיון שאינו מכוון למצוה ואף אינו מכוון למעשה כלל לאו מידי קעביד.

ולא דמי לנידון הט"ז והמשנ"ב ס"ס רעא בבירך על יין ונמצא חומץ שיכול לסמוך בקידוש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

על שאר היין שע"ג השולחן דשם התכוון למעשה ולמצוה וטעותו רק היה בהגדרת המעשה הנעשה, ובזה סמכי' שרצה לשתות משאר היין, משא"כ כאן שלא התכוון כעת לכלום וכנ"ל.

ויש להוסיף דהמשנ"ב שם סקע"ח ובשעה"צ שם סקפ"ז נראה שנוטה דעכ"פ לגבי פת לא אמרי' הכי כיון שאין דעתו לקדש על הפת, וכך נקט להלכה עכ"פ כשעדיין לא נטל ידיו, וקצת היה מקום לדמות הפת לניד"ד כיון שלא רצה לקיים את המצוה על ידי מעשה זה, אבל אין דומה כיון שכאן אין חילוק מעשה מהותי בין מעשה שעושה עכשיו למעשה שיעשה אח"כ ואינו כמו פת שהוא דבר שמסתמא לא היה דעתו ע"ז לענין הקידוש, אבל אכן עיקר הסברא שנזכרה שם לגבי יין שהיה לפניו שמועיל משום דהוי כקידש על כל היין שהיה לפניו זה לא שייך כאן כיון שעדיין לא התכוון לשום מצוה וכנ"ל.

ויש מהפוסקים שהזכירו שטוב כשמתקרב לקן יתכוון מעיקרא שכל מה שיעשה שיגרום לשילוח יהיה על דעת מצוות שילוח ובזה אפשר שיצא חששות הנ"ל.

היוצא מזה שאין ענין ליטול הבנים עכשיו שכן לא יקיים בזה שום מצוה אלא ימתין שתחזור האם אם תחזור ואז ישלח כדין.

האם מותר לכוון בקללות בקריאת התורה על הרשעים המסיתים ומדיחים

סי' נג סי"ט כתב שלא יעלה לתורה מי שהוא שונאו של החזן, ובמשנ"ב שם סקנ"ח נתבאר הטעם בשם פתחי שערים שמא יכוון לקללו.

ברמ"א

וצל"ע מה הדין במשומד שאין איסור לקללו (עי' חזו"א סנהדרין לענין בעל עבירה והוא פשוט מש"ס ופוסקים דהרי נידוי בו קללה ועכ"פ בניד"ד במשומד אין בו דין רעך).

אולם במשנ"ב סי' קלח סק"ה כתב שמלבד מה שלא יכוון לקלל גם לא יכוון לברך אחד בזמן הברכות, והוא מספר חסידים סי' תשע, והטעם כתב המשנ"ב שם שצריך שיהיה כונתו לקרות בתורה לשמה ולא לשם מחשבה זרה עכ"ד, וזהו אף שאין בזה איסור לברך אדם אחר אלא אדרבה מצוה דואברכה מברכך, א"כ גם בניד"ד אפי' אם אין חשש לקללם ואפי' אם הוא דבר טוב מ"מ אינו יכול בזמן קריאה"ת לכוון דבר זה.

ובשם הגר"א (הוב"ד במטה דן על המשנ"ב שם) הובא שהקשה למה אין כאן איסור קללה ותיפוק ליה שאסור מצד איסור זה.

ואולי יש ליישב דבאמת המשנ"ב מיירי באופן שאין איסור קללה כגון שרוצה לקלל משומד וכיו"ב ובזה נקט המשנ"ב דוקא דומיא דברכה שאין בזה איסור ואעפ"כ אסור מצד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שמתכוון לפניה אחרת בזמן קריאה"ת.

ובזה יש ליישב מה שהקשה בשו"ה שם דבסי' נג לא הזכיר המשנ"ב שלא להתכוון לברכה דשם לא מיירי בהנהגה מצד דברי הס"ח אלא באיסור גמור שמתכוון לקלל חברו, ומיירי שם במי שעולה לתורה שהוא ישראל כשר, (ועי' בעוד אופן נכון שכתב ליישב בספר שמענו כן ראינו דבס"ח שם ובברית עולם להחיד"א מבואר דהאיסור רק על הבעל קורא לכוון לפניה אחרת ומבאר שם ע"פ זה דהוא מצד שהוא עומד לקריאת הציבור לפני ה' עי"ש, ואילו בסי' נג יש איסור על העולה רק על קללה ולא על ברכה).

ועי' שתילי זיתים התימני שם סק"ג שכתב בטעם שאין לעשות כן משום שע"ז אי"ז אלא דרך תחינה ולא יצא יד"ח קריאה, ויתכן אולי שאין כוונתו כפשוטו שלא יצא מדינא וברכותיו לבטלה, דהרי זה ודאי שמכוון ג"כ לצאת ידי חובת הקריאה וזו עיקר כוונתו אלא מעלה עליו כאילו לא יצא כיון שהיו לו פניות זרות והוא כעין טעם המשנ"ב.

ובגמ' בפ"ק דברכות ז ע"א אמרי' לגבי עובדא דההוא מינא דלמסקנא ורחמיו על כל מעשיו כתיב ועי"ש בתוס' דזה חמיר ממעלין ואין מורידין משום שהוא בידי שמים וצל"ע האם משום שהוא דרך נס או משום שהוא דרך בקשה כלפי מעלה, ומהלשון שלא כדרך בני אדם משמע משום שהוא דרך סגולית, דאילו בבקשה בלבד אפשר שעדיין נחשב כדרך בני אדם (ולא חשיב דאיכא בי דינא בארעא עי' ב"ק צב, דהרי במינא מיירי), וכן במושב זקנים שמות ב יד מבואר דע"י שם יותר אין להורגם מלהורגם בידיים משום שמטריח, וממילא בתפילה שאפשר שלא תתקבל שמא אין איסור (ולהטריח נזכר גם בתוס' שלנו לפי הנוסח שבדפוס וכ"ה בתוס' רבינו יהודה ולא בנוסח שבע"י), ובתוס' ע"ז ד' ע"ב כתבו כי לא היה לו לדחוק בידי שמים ולהעניש מי שאינם רוצים להעניש וכו', ולפ"ז בדרך בקשה משמע שאין קפידא, ועי' בתשו' אחרת [ד"ה האם אפשר להתפלל על משומד שימות].

היוצא מזה דמצד הקללה אין איסור מדינא אבל מצד קריאה"ת אינו ראוי לכוון בקריאה"ת על ענין אחר.

הוסיף בקשה פרטית על בקשת מחילה בהשיבנו האם הוי הפסק

הנה

בפשוטו אינו הפסק כיון שהיא בקשה פרטית מענין הברכה, אבל השאלה בזה הוא משום שנתקנה ברכה נפרדת לבקשת סליחה ומחילה והיא סלח לנו, ומוכח מתקנת הברכה וכן בגמ' במגילה י"ז דהשיבנו גופא אינו מכלל בקשת הסליחה עצמה, א"כ היה מקום לטעון שבקשת הסליחה בברכת השיבנו הוי הפסק.

ואמנם רש"י בע"ז ח ע"א כתב ואם בעל תשובה הוא מאריך בהרוצה בתשובה אבל לא הזכיר לענין הסליחה, ואדרבה לענין הסליחה פשוט שעכ"פ לכתחילה מיהת יש להוסיף דוקא בסלח לנו וכ"כ הערה"ש סי' קיט דשיעזור לו בתשובתו יבקש בהשיבנו ושימחול לו על חטאיו יבקש בסלח לנו ע"כ, וגם בסידור האר"י דרבי שבתי (מהדו"ח עמ' שנח) הובא נוסח תפילת יהי רצון לומר בהשיבנו ונזכר שם רק בקשת עזר לתשובה ולא נזכר שם ענין המחילה והסליחה כלל.

ואמנם לא יהיה הפסק בדיעבד לכל הדעות אלא יהיה תליא בדעות בסי' קד ס"ה וס"ו ובמשנ"ב ובה"ל שם ובדיעבד בודאי יהיה שרי כיון דאינו יותר משח בשוגג באמצע ברכה עי"ש ובס"ס קח ובפרט דאפשר דלדעת המחבר דרך תפילה קיל משח והרחבתי בתשובות אחרים.

אבל לעיקר ההלכה נראה דלא חשיב שח שלא מענין הברכה, דהרי אפי' בהזכרה בטעות הביא המשנ"ב בס"ס קח סקל"ח דעת הדה"ח דכל שאינו משקר בדבריו אינו בכלל חשש הפסק דשח, ולא הביא המשנ"ב חולק בהדיא ע"ז, ולכאורה כ"ש בניד"ד דודאי סלח לנו הוא מכלל בקשת התשובה וכל הטענה רק ששייך לזה ברכה בפני עצמה.

ויש להוסיף דחזי' שצרכי היחיד אינם הפסק בברכה כמבואר בסי' קיט ס"א אע"ג שהתפילה תקנו לצורך הרבים, וחזי' דעצם התקנה אינו אומר שמה שאינו מכלל מטרת התקנה אינו שייך לברכה וה"ה בענייננו מה שתקנו שלא לכלול הסליחה בהשיבנו אלא בברכה נפרדת אינו מחשיב שאין הסליחה מענין התשובה.

ובאמת לא היה נראה כ"כ להחמיר בענין שצריך שתהיה הבקשה מענין מילות הברכה עצמה לעיכובא דבכל ההוספות שתקנו חכמים יש כמה עניינים שאינם מנוסח הברכה עצמה אלא נוסף עליהם מענין לענין באותו ענין כגון כל הבקשות בנוסח הבדלה בחונן הדעת אם כי דשם יש לדחות דשם הוא טופס חכמים.

אבל ממה שבשמע קולינו יכול לכלול שאר עניינים (עי' במשנ"ב סי' קיט ס"א) אין להביא ראיה לענייננו דבשומע תפילה יש דינים אחרים לגמרי בעניינים אלו עי' בב"י שם ובדברי תר"י שהובאו שם וכן במשנ"ב שם סק"א.

עכ"פ חזי' דלמעשה אינו הפסק לעיכובא וכמו שנתבאר, אבל לכתחילה יש לבקש מחילה

השלמה לתשובה בענין חוסמות בהשיבנו ובסלח לנו

מש"כ רש"י בע"ז שם אם בעל תשובה הוא מאריך בהרוצה בתשובה ולא כתב מאריך בסלח לנו משום שברכת הרוצה בתשובה הוא בענין התשובה עצמה וברכת סלח לנו הוא בענין הסליחה שהיא הגמול של התשובה, אבל ברכת השיבנו ענינה שיסייע הקב"ה לנו לקבל עלינו גדרי התשובה ועזיבת החטא כדין (רק שהברכה עצמה היא על הרבים וההוספה שמוסיף היא בקשה פרטית על היחיד).

מה ששאל כת"ר אם כבר הוא בעל תשובה למה צריך שוב להתפלל על זה התשובה שאין סוף לזה דקי"ל כמ"ד בספ"ח דיומא עבירות שהתודה עליהם חוזר ומתודה עליהם ואין סוף למעלות התשובה ולתפילה שיכול להתפלל לבוא אל מעלות ודרגות תשובה גדולות מזה, ועי' לרבינו יונה בשע"ת ש"א על דרגות התשובה זה למעלה מזה ועיקר התשובה לצאת ידי חובה הוא עזיבת החטא כמ"ש בבבית אלקים להמבי"ט והוראות והנהגות כתר ראש להגר"ח מולאז'ין.

האם מותר להניח סקוטש לחבר פנים הרצועות למעברתא וכן להעמיד סוף הרצועה במקומה שלא תזוז

ע"ר

בשע"ת סי' כז ס"ב סק"ד שכתב ללמד זכות על המכניסים גיד במעברתא לקשור את היו"ד אולם המשנ"ב סק"י כתב לבטל המנהג, אם כי עיקר דברי המשנ"ב נאמרו באופן שהחציצה עוברת בין הזרוע לבין התיתורא, אבל בתוך המעברתא ממש הוא נידון בפני עצמו, ואינו שייך לנידון של המשנ"ב, ועי' בכה"ח בזה דמשמע שאין איסור וכך נהגו.

ולגוף הנידון אם מעברתא כמו התיתורא לענין זה, הנה בשע"ת כתב ללמד זכות מצד שהוא תחת התיתורא ולא תחת המעברתא, אולם המשנ"ב נקט להחמיר וכנ"ל ומקורו (בשעה"צ סק"י) מהשע"ת, ולכאורה יש לתמוה דהרי השע"ת מקל במעברתא, אבל התירוף בזה יתכן לומר משום שהשע"ת קולתו לענין תחת המעברתא והמשנ"ב מיירי תחת התיתורא כלשונו לכך ציין שמקור דין זה מהשע"ת וכי תימא א"כ למה לא הזכיר המשנ"ב שיש קולא במקום המעברתא י"ל דבאמת המשנ"ב לא קיבל קולא זו ולכן כתב בפשיטות בסתמא לבטל המנהג ולא לימד זכות על המנהג כהשע"ת ועי' בכה"ח סק"י"ב שהיוצא מדבריו שעכשיו נהגו להחמיר בזה.

אבל מצד חציצה אין לטעון שיש רווח בגיד יותר מבחוטי פשתן דמבואר שם במשנ"ב דגם בגיד שייך חציצה ועי' פר"ח יו"ד סי' צח סק"ז, ומש"כ בתשורת שי תנינא סי' צג להוכיח

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מהגמ' בשבת כח ע"ב דלא הוכשרו וכו' שהוא מין עור לכאורה יש לדחות דהלכה למ"מ שצריך גיד ורק אשמעי' דבעי' דוקא גיד בהמה טהורה דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה בעור וה"ה לשאר דברים, ועי' בספר דיני ד' תעניות להגר"ש דבליצקי עמ' כג שהביא עוד מי שסבר דגיד חשיב מין במינו.

אבל גם המכניסים גיד מסתמא הקפידו על גיד משום שהוא מבטלו לתפילין לכך לקחו מעור בהמה טהורה, (ובפרט דיש שסברו שהוא מין במינו וכנ"ל), אבל לקחת לצורך זה חוט פשתן צ"ב, כמו כן יש לדון בהוספת דבר עם התפילין אם חשיב מוסיף על התפילין, ובשו"ע ונו"כ בסי' לג ובמשנ"ב שם סקכ"ו מבואר דשייך לתפור את הרצועות בגיד עכ"פ בחלק הנמשך להלאה מהרצועה (שאינו מקיף הראש והקיבורת) ולא חשיב שמחבר לרצועה מין אחר אע"ג דיש בגיד חציצה אם היה עומד בפני עצמו בין התיתורא לבשר וכנ"ל (ולענין חציצה ברצועה עי' להלן).

אבל גם זה דוקא בגיד [הכרעת המג"א סקכ"ו והמשנ"ב סקכ"ו דלא כהמקילים] ולא בחוטין, ובחיבור לקציצה חמור גם להא"ח המקיל בזה עי"ש ויש לדון אם חיבור למעברתא חשיב לענין זה כקציצה דלכאורה למד כן מדינא דתפילין נתפרין בגידין כמ"ש בבהגר"א וולא מלד מין זמינו וכנ"ל, ובהא פליגי דמר סבר תפילין וה"ה רצועות ומר סבר תפילין ולא רצועות וא"כ ברצועה העוברת במעברתא לא יוכל להוסיף שלא בגיד וכמו שדקדק המנהג שלא להוסיף אלא גיד כשר אבל רצועה בסופה שרי ולמר ג"ז אסור.

ויש שהקילו בתפירה מחוץ לשיעור במין אחר, ועי' משנ"ב סי' לג סקכ"ט כמה דעות בזה, ולכאורה עכ"פ לחלק מהדעות א"א לחבר לרצועות מין סקוטש שהוא לא עדיף מחוט.

ויתכן שפשטות דעת המשנ"ב דהמחמירים בזה מחמירים בכל אופן שמחבר דבר לרצועה שיהיה אסור לתפור בחוט ולא דוקא כשרוצה להאריך את הרצועה, דהרי מדינא מי שיש לו שיעור רצועה ומאריכה לאו כלום קעביד ואעפ"כ אסור, וממילא ה"ה גם אם מחבר לכל צורך שיהיה כגון שתנוח הרצועה במקומה וכיו"ב.

אבל יש שהקילו ברצועה מחוץ לשיעור שעומדת ליקרע כיון שעדיין לא נקרעה (עי' חלקת יעקב או"ח סי' טו ועי' עוד חזון נחום ח"א סי' י סקט"ו), ולפי דבריהם כ"ש שמותר כאן וגם להאוסרים אפשר דרק כשהחוט מחזיק המשך הרצועה עצמה אבל כשמחזיק הרצועה על הרצועה אפשר דלא.

ועי' בבה"ל ס"ס לב לגבי חשש דיבוק לפני שמדבק ברצועות דשמא מעכב בזה מה שתופר אח"כ בגיד שאין נחשב תפירה עי"ז, ומבואר מזה דדין נתפרות בגידן הוא דין בפני עצמו, ועצם דין זה שצריך דוקא תפירה בגיד שם ולא חיבור דבק בלבד הוא ברור כמבואר בסדרי תיקוני התפילין שכתבו הגאונים והראשונים [ועי' גם צהגר"א סי' לג ריש ס"ג צ"ש המרדכי צניאור הירושלמי], וממילא צ"ב מהיכן למדו הפוסקים דיש עוד דין שאם נפסק דבר שצריך לחברו בגיד [וצאמת הצהגר"א שם צטע"ה שהציא דברי הסמ"ג צפירוש הירושלמי שכן יולא מדבריו אינו כפירוש המרדכי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

צירושלמי שהציא לעיל ס"ג דלמד כן רק לענין דין מפירת הקליפה], דשמא דין זה שנתפרות בגידן הוא דין שיש דין שלא יהיה מחובר בין חלקי התיתורא ונתפר בגיד ומנ"ל שדין זה נוהג גם בשאר חיבורים שצריך לחבר בתפילין (ובאמת הנוהגים לעשות התפילין מכמה עורות אין נוהגין דוקא חיבור בגיד ועי' בשו"ע שם בסי' לג לגבי תפירת קציצה ישנה בגיד).

וכן יש עוד הפסד בזה דבתוס' מנחות לה ע"א כתבו דהמעברתא נקראת מעברתא משום שהרצועה עולה ויורדת, ואף שאינו מוכרח שצריך שיהיה ראוי לעלות ולרדת שם תדיר מ"מ הגר"ח ק"ק בשם החזו"א חשש לזה (עי' מאיר עוז שם), אולם בדעת נוטה תפילין עמ' קלא ובהערה שם משמע שהוא דבר חדש ואינו נוי לתפילין אבל לא שיש בזה צד פסול (ועי' דינים והנהגות פ"ג אות ז וארחות רבינו ח"א עמ' כז), ומעין זה נמצא במור וקציצה סי' כז שלא נהגו בישראל בגיד מלפנים דבמתני' במקוואות פ"י מ"ד משמע שהרצועה היתה עולה ויורדת, אם כי גם החוששים לסברא זו אין רווח מצד זה יותר בגיד מבסקוטש.

יש בזה נידון נוסף דהסקוטש חוצץ בין בשרו לרצועה במקום שיש הסקוטש, אולם מעיקר הדין יש מקום לטעון דאף אם צריך לצבוע כל הרצועה אף היתר מהשיעור כמ"ש הבא"ח בתפילין סי' לג ועי' בבה"ל סי' לג ד"ה הרצועות, מ"מ מצד חציצה אפשר דאין עיכובא מאחר דאין חיוב שכל היתר יהיה מונח עליו כלל, ודוחק לחדש דהכא מיגרע גרע שיש חציצה דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ובפרט דמעיקר הדין דעת השו"ע בסעי' ד שאין איסור חציצה ברצועות התפילין ואף המג"א סק"ד דמחמיר בכריכות משמע דאחר שעשה הכריכות אין איסור בחציצה אם לא שנטען דר"ל גם הכריכות שלאחמ"כ.

[ומדברי הפמ"ג שברצועות המשתלשלות אין איסור חציצה לענ"ד אין ראיה לניד"ד דשם באמת אין דינו שיהיה על הגוף משא"כ כאן הכריכות עד הקשירה האחרונה היא מצוה, עי' בשו"ע סעי' ח', והוא מיוסד על דברי הגמ', ופוק חזי מאי עמא דבר שרצועות היד עד קשירה אחרונה קושרין מזמן הגמ' עד עכשיו עד היד ורצועות הראש משתלשלות על בגדיו].

יש בזה נידון נוסף דיש מצוה לקשור סוף הרצועה לכמה פוסקים (עי' פאר הדור להרמב"ם סי' עג, קצה"ש עמ' פז בהערה, שבות יצחק חי"ד עמ' רעו, דעת נוטה תפילין סי' שב ואילך, והזכירו האחרונים הנ"ל שלא לשוח בינתיים מהברכה עד אז, עכ"פ לכתחילה, ויש צד שהוא מדינא דגמ' עי' בב"י בדברי הגמ' בשיעור אורך הרצועה) כפשטות השו"ע ס"ח [אף דעיקר נידון השו"ע מלד השיעור וגם לא נזכר שהוא קשירה מלד מלכות וקשרתם מ"מ עי' צפוסקים הנ"ל אלז יותר משמע בשו"ע שצריך לקשור דהרי לענין כריכות הזרוע כ' שאין אלא מנהג משמע שכל מה שמעכב השיעור אינו מנהג אלא מדינא], ולכאורה אין מקיים מצוה זו ע"י סקוטש.

ובדעת נוטה תפילין שם כתב שאפי' תחיבת הרצועה ע"ג פס היד היא קשירה והביא ראיה לדבריו, ולכאורה בסגירה בסקוטש אי"ז צורה של קשירה.

ומצינו עוד נידונים לגבי סקוטש אם דמי לקשירה או לא, דלגבי שבת נוקטים להתיר עדיין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אין מזה ראי' ברורה דהוא מצד שאין כאן קשירה, ועי' שיעורי שלמי תודה תפילה עמ' קד בשם הגרנ"ק דההיתר אינו מצד שאין בו מעשה אלא מטעם אחר עי"ש, ומ"מ גם להמבואר שם הצד לאסור אפשר שאינו מדין קשירה דלכאורה הוא מדיני תופר [רק דנאמנא ש"ע הדמיון שהוצא שם בשם הגרנ"ק צ"ן קשירה לתפירה דיש מקום לטעון דההיתר נקשר ארעי הוא נקושר ולא נמופר ול"ע] ואכה"מ.

ובתשובה אחרת כתבתי דלהסוברים שרק בנעל שיש בה קשירה יש צריך להקדים שמאל דומיא דתפילין בנעל בסקוטש א"צ, ועי"ש שהרחבתי בדעות בזה בטעם מה שקושרין נעל בשמאל דתליא בדעות אלו, אולם שו"ר שבדעת נוטה ח"א סי' סו לא כתב כן ונקט דבכל גווני ההידוק הוא הקשירה, ויש שהעירו דגם בתפילין אפשר דלא חשיב ההידוק קשירה גמורה, אבל בשם המרדכי הביאו דהקשירה בתפילין היא הכריכה בצירוף מה שתחתיה, רק דיש לדון דשמא א"צ דוקא קשירה בנעל לזה אלא סגי מעין קשירה.

היוצא מכ"ז דלכאורה אין למחות במי שמניח סקוטש הנזכר, אבל אפשר שיותר טוב בלא סקוטש זה מהטעמים השונים שהתבארו.

אבל עוגת גבינה ורוצה לאכול בורקס בשר האם יברך ברכה אחרונה קודם לבן בשממשיך לאכול לאחר מכן באותו המקום

כאן ג' שאלות, הא' האם להלכה מותר לאכול בשר אחר חלב באותה סעודה, הב' להסוברים שאסור לאכול בשר וגבינה באותה סעודה האם קודם ברכת על המחיה חשיב אותה הסעודה, הג' האם מותר לברך ברכה אחרונה ולהפריד הסעודה או שיש בזה משום ברכה שאינה צריכה.

יש

והנה מקור החומרא לבשר אחר חלב תוך שעה הוא מהזוהר פ' משפטים קכה ע"א, ושם אי' דלא לאכול שני המינים בחדא סעודת או בחדא שעתא ומזה למדו הפוסקים גם שלא לאכול בשר אחר גבינה (וכדלהלן).

ואמנם ביש"ש פ"ח דחולין סי' ו' לפ"מ שביארו בכנה"ג ביו"ד סי' פט סי"ח נקט דשמא הזוהר איירי רק בחלב או גבינה אחר בשר כפשטות דין הגמ', (ועי' מלבושי יו"ט באו"ח שם סק"ה ובדברי חמודות על רא"ש פ"ח דחולין סקכ"ג), אולם פשטות הזוהר אינה כן, וכמו שלמדו בדבריו הב"י והד"מ והש"ך (ע"ש סקט"ז ומש"כ בסקי"ז על דברי המהרש"ל) והלבוש באו"ח סי' קעג והגר"א ביו"ד סי' פט והפמ"ג שם שפ"ד סק"ו וכך סוגיין דעלמא בפוסקים.

ובתשובה אחרת [ד"ה האם מותר לאכול בשר אחרי קפה באותה סעודה צלי הפסק צרכת המזון ציניהם] הרחבתי בנידון זה של חומרת הזוהר אם צריך להחמיר בזה בבשר אחר חלב באותה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סעודה (ויש הנידון לאחר גבינה קשה ו' שעות והוא נידון בפני עצמו).

ואכתוב עיקרי הדברים עם עוד דברים שנתחדשו לי אח"כ, דבמשנ"ב בהל' חג השבועות סי' תצד מבואר דהוה פשיטא ליה לקולא בזה מלבד בבשר אחר גבינה קשה, וכך המנהג (הגר"ח"ק), ומאידך גיסא בב"י באו"ח סי' קעג הובאה עיקר חומרת הזוהר לענין בשר אחר גבינה וכן הוא בד"מ ביו"ד סי' פט ושם הזכיר דברי הזוהר גם לחוששים שעה אחת מחלב אחר בשר שהוא מטעם הזוהר, וגם בש"ך ובבהגר"א ביו"ד שם נזכרו דברי הזוהר, וצ"ע למה לא חש המשנ"ב לחומרא זו, דהרי אם הדבר נלמד מלשון הזוהר הנ"ל א"כ יש לאסור כל מצב שאוכל בשר וחלב באותה שעה באותה סעודה בין בגבינה קשה או חלב ובין בחלב אחר בשר או בשר אחר חלב.

והיה מקום לומר דאולי בשבועות הקילו יותר כמו שאולי יש קולות שנקטו הפוסקים להקל בשבועות יותר, אבל המעיין במשנ"ב שם יראה דלא מיירי רק בשבועות ולהדיא כתב שם המשנ"ב סק"ז בשם הפמ"ג שיש לזוהר בענין מאכלי בשר וחלב בכל מה שנוהרין בכל השנה המבואר ביו"ד סי' פ"ח ופ"ט ושלא לצאת שכרם בהפסדם עכ"ל, וגם בסקט"ז בדברי המשנ"ב על בשר אחר חלב ציין לדברי הפוסקים ביו"ד סי' פט, א"כ לא אמר דבריו כקולא מיוחדת בחג השבועות אלא בכל השנה, דהרי בסי' פט ביו"ד מיירי בכל השנה, וגם במשנ"ב סי' קעג סק"ב משמע שלא הצריך המתנת שעה בכל השנה כולה בין חלב לבשר שלאחריו עכ"פ בין תבשיל של זה לתבשיל של זה.

וא"כ י"ל דאולי סבר המשנ"ב שמה שהביאו הפוסקים דברי הזוהר לענין המתנת שעה לחלב אחר בשר יפרש המשנ"ב שהוא רק אסמכתא למנהג שהנהיגו להפסיק ביניהם מחמת שבגמ' מבואר שלא לאכול באותה הסעודה ולכך נהגו בהפסק שעה וסמכו על הזוהר ששעה חשיב הפסק (אף דיש מרבוותא שנקטו דסגי בבהמ"ז בלבד מ"מ יש שנקטו דמדינא דגמ' בעינן שעה כדלקמן ובזה סמכו עליהם בצירוף הזוהר), ולענין בשר אחר גבינה קשה עי' בש"ך וט"ז ופר"ח ופמ"ג שהביאו כמה טעמים להחמיר בזה יותר משאר חלב אחר בשר עי"ש וא"כ נקטו דברי הזוהר רק בדברים שיש להם סייעתא קצת מסברא או מדינא דגמ' (אף שבב"י באו"ח סי' קעג ובד"מ ביו"ד שם שהביאו משמע בחלק זה שתפסו לגמרי דברי הזוהר להלכה), כך יתכן לבאר הכרעת המשנ"ב בזה.

[ובתשובה הנ"ל ד"ה האם מותר לאכול בשר וכו' כתבתי דפשטות הש"ך והגר"א שם היא דלא כהמשנ"ב ורק שאפשר ליישב דבריהם כן, ושוב חוזרני בי ונ"ל דגם פשטות דבריהם כן הוא וכמבואר להלן].

והנה אף שבד"מ הביא דברי הזוהר ואולי גם נסתמך ע"ז מ"מ בהגהותיו לשו"ע יו"ד ריש סי' פט מוכח דלא חש לחדא סעודתא ולא לחדא שעתא אלא רק לענין חלב אחר בשר (או לכל היתר בבשר אחר גבינה קשה), ולא הזכיר להיפך.

ואולי חזי' לזה שפסק כהזוהר רק כשיש עוד צירוף (ויתכן עוד דיש צד דגם הזוהר מיירי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

רק באופנים שאסורים מדין הגמ' ואף שפשטות דברי הפוסקים לא נקטו כן מ"מ מדוחק הדברים ובצירוף דברי הגמ' סמכי' גם על צד זה, או יתכן לומר באופן אחר דבאמת הזוהר מחמיר בכל האופנים רק שהפוסקים נקטו כדברי הזוהר רק באופנים ששייך ליישבו עם סוגיית הגמ' כגון בחלב אחר בשר או לכל היותר בבשר אחר גבינה קשה אבל לא בבשר אחר חלב).

וגם בב"י באו"ח סי' קעג כתב על דברי המהר"ם (ד"פ סי' תרטו והובא במרדכי פ"ח דחולין סי' תרפז) דמה שהחמיר בבשר בהמה וחיה אחר גבינה משום שגזר על עצמו לפי שפ"א מצא גבינה בין שיניו מסעודה לסעודה, וכתב הב"י שאם היה רואה דברי הזוהר היה מחמיר גם בבשר עוף אחר גבינה, והביא דבריו הד"מ ביו"ד סי' פט, וכן כתב גם להלכה הרמ"א בהג"ה בשו"ע ס"ב דטוב להחמיר, אבל גם בב"י באו"ח שם וגם בהגהת הרמ"א ביו"ד שם לא נזכר בשר אחר חלב, למרות שבזוהר כן נזכר בזה (לפי מה שהבינו רוב הפוסקים והב"י והרמ"א גופייהו), והוא מיושב לפי החילוקים שכתבתי כאן.

גם הש"ך בסי' פט סקט"ז דמיירי בשיטת הזוהר איהו גופיה לא בא אלא לפרש דין הגבינה הקשה שנזכרה ברמ"א שם בסוף סעי' ב' ולהדיא מבואר דחומרא זו היא רק בגבינה קשה.

גם הגר"א בסק"ו שכתב דהמנהג שהובא ברמ"א בסעי' א' מיוסד על הזוהר דאסור בשעתא חדא או בסעודתא חדא מ"מ הרמ"א שם לא הזכיר מנהג אלא בחלב אחר בשר, וצ"ל דהמנהג סובר דהזוהר מיירי רק היכא דאסור מדינא דגמ' או כאחד מהנוסחאות שנתבארו לעיל (היינו דנקטי' כהזוהר רק היכא דאינו חולק על הגמ' כמ"ש הפוסקים או דעדיפא לן לדחוק דברי הזוהר גופא רק היכא שאין חולק על הגמ', או דנקטי' דברי הזוהר כצירוף רק כשיש עוד צד כזה מדינא דגמ').

ועי' בתשובתי הנ"ל דיש דעה בכמה פוסקים דכבר מדינא דגמ' חלב אחר בשר אסור בסעודתא חדתא ויש איזה אופן שאף בשעתא חדא יהיה אסור, יעוי' שם שציינתי כמה מקורות לזה ולא אכפול הדברים, ושם נתבאר היטב.

גם בסקי"א הביא הגר"א דברי הזוהר על מנהג הרמ"א בסוס"ב לגבי גבינה קשה ושייך לזה מה שכתבתי לעיל ע"ד הש"ך בזה, אבל יותר נראה מלשון הגר"א שם דבאופן ההוא היה ברור לו שאין כוונת המנהג שגבינה קשה אסור לאכול אחריה בשר מדינא אלא חומרא בעלמא שמקורה מן הזוהר, ויש לומר שקבלו חומרת הזוהר רק כשיש טעם גדול להחמירה ועי' בב"י סי' קעג מאו"ח בשם מהר"ם, וכאן באחרונים הובאו טעמים למה בגבינה קשה יש יותר טעם להחמיר וכמשנ"ת.

אבל מוכח מהגר"א שלא קבלו כל הזוהר לגמרי דהנה לו יצוייר שקבלו כל דברי הזוהר כפשוטו בין בבשר אחר חלב ובין בחלב אחר בשר א"כ סגי במה שכתב הגר"א לעיל שהמנהג שלא לאכול שעה אחר בשר מיוסד על הזוהר וממילא נימא דה"ה כל בשר אחר חלב ולמה הוצרך לכל האריכות בסקי"א לענין גבינה, ועוד דמה שנתקשה הגר"א

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לענין בשר אחר גבינה קשה בס"ב בסקי"א היה צריך כבר בס"א להתקשות אם למד דברי הרמ"א שם לענין בשר אחר חלב, ולמה לא נתקשה בזה אלא דבאמת המנהג תפס דברי הזוהר רק כשיש טעם גדול מסברא להחמיר.

ולעיל כתבתי ג' נוסחאות למה תפס המנהג כהזוהר רק בחלק מהדברים ועכשיו מדברי הגר"א למדנו נוסחא רביעית דבאמת הזוהר אפשר דפליג על הגמ' רק דאין איסור להחמיר על הגמ' כמ"ש הגר"א בסקי"א דגם בגמ' מצינו שהיו אמוראים שהחמירו יותר, וממילא המנהג קיבל דברי הזוהר רק כשיש טעם גדול להחמיר וכנ"ל (ובנוסחא חמישית אפשר לבאר כעין הנ"ל אבל להוסיף דגם הזוהר גופיה לא מיירי מדינא ולא פליג על הגמ').

המחמיר אפי' בבשר אחר חלב (לאו דוקא גבינה) שלא לאכול באותה סעודה יש לו ג"כ על מי לסמוך (ראה פמ"ג יו"ד סי' פט שפ"ת סק"ו בשם האחרונים ע"פ הלבוש באו"ח סי' קעג), אולם לא נזכר שם בפמ"ג המתנה שעה אלא ברכה אחרונה (אבל אפשר דסמך בזה על לשון הרמ"א גבי הנידון אם לסמוך על הפסק בהמ"ז דגם שם ע"כ מיירי שכבר הפסיקו שעה והנידון אם בהמ"ז מהני להפסק בין הסעודות ועי' בט"ז מש"כ בזה, אבל כאן אפשר דסגי בברכה אחרונה גם בלא סילוק דמקילינן כאן כהדעות דסגי בברכה אחרונה כיון דהוא רק חומרא, ומ"מ דומיא דהדעה דמיירי הרמ"א בברכה אחרונה דמיירי עם המתנת שעה).

לגבי אם חומרת הזוהר שייכת בברכה אחרונה שאינה דוקא בהמ"ז בפמ"ג שם בשם האחרונים משמע שכן.

לגבי אם יש איסור ברכה שאינה צריכה בברכה אחרונה נתבאר בכמה תשובות די' בזה כמה דעות בכמה אופנים ועי' במחה"ש סי' רצא שהביא פלוגתת התוס' והרא"ש באופן שמפסיק בין ב' סעודות לברך ברכה אחרונה כדי להרויח ב' סעודות לשבת [לפי ה"ז שז"י להרויח ז'ה], ועיקר הדעה בזה להלכה דבמקום שיש רווח להלכה אפי' בדבר שאינו חיוב מדינא אין בזה איסור להתחייב בברכה בחיוב גמור אף אם הי' בזה ברכה שאינה צריכה (ע"פ דברי השו"ע בברכת משקין בסעודה), אבל לגבי לעשות ברכה אחרונה באמצע סעודה ושוב ברכה ראשונה משמע שנקטו האחרונים בסי' תמד שיעשה הפסק ביניהם [עי' בהרמזה נספר צירור הלכה שם מה שהוצא בזה נשם הרבה ראשונים ואחרונים], וכמו שנתבאר בכ"מ שכאן החשש חמור יותר [משום שיש בזה נד צרכה לנצלה לפ"ד קצת פוסקים וגם שאין צידו להציא עצמו לידי מנצ מחוייב בצרכה שנעשה שמצדך הוא עדיין פטור כשמתכוון להמשיך לאכול], ועניינים אלו נתבארו בכמה תשובות ולא אכפול כאן הדברים [ראה ד"ה מי שנריך לנאת לצורך תפילה עוברת באמצע סעודה פת שאוכל לצדו האם מוטב שלא יצרך עד הסוף או שעדיף יותר שיצרך צרכת המזון וילך למנוח וכשיחזור יצרך שוב המנוח], ועי' בד"ה השלמה לתשובה על תנאי בצרכה"ת, וכן הזכרתי בד"ה אדם שסועד שוב מיד לאחר צרכת המזון או אוכל דבר שטיבולו צמסקה או מתפלל האם צריך ליטול שוב ידיו וד"ה מי שרגיל להזהר שלא לאכול חמץ צימים שסמוך לפסח מה יעשה צער פסח שחל בשבת], ולכן בניד"ד שרוצה לברך על המחיה ושוב לברך בורא מיני מזונות א"כ לכאורה יצטרך לעשות הפסק.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ בניד"ד יש מקום לטעון שאינו יכול להמשיך לאכול לפי מנהגו שהרי אינו נוהג לאכול בשר בסעודה לאחר בשר ולכן יש מקום לטעון שבניד"ד גם בלא הפסק מותר לברך ברכה אחרונה שהרי נצרך כדי לאכול שוב, וכן נראה בפמ"ג ביו"ד שם בשם האחרונים שכך יכול לעשות וצל"ע.

ולפי הצד שצריך הפסק א"כ מה שהובא בשם החזו"א בהפסק בין סעודת פת לסעודת פת להפסיק בחצי שעה היה מקום לטעון דאי"ז עד כדי כך בסעודת מזונות, ומאידך גיסא יש לטעון דמצינו גירי חצי שעה גם בסעודת מזונות כגון בחצי שעה שקודם שחרית (להסוברים דמזונות דינו כפת והמשנ"ב דן בכ"מ בזה, עי' מה שצינתי בזה בתשובה אחרת לענין אכילת פת בליל תענית סמוך לעה"ש), וכן מצינו לגבי ברירה קודם הסעודה ששיעור קודם הסעודה להחזו"א הוא חצי שעה וי"ל דה"ה בסעודת מזונות לגבי דיני ברירה, אולם אם תמצי לומר דשייך שיעור עיכול במעט מזונות בפחות מחצי שעה א"כ לא יתכן שאינו מועיל להחשב הפסק.

מי שיש מחיצה מספסל או סטנדר ד' טפחים וגבוהה י' בין מקום הקבוע לתפילתו לבין המקום שמתפלל שם האם חשיב שמתפלל במקום הקבוע תוך ד' אמות

לכאור

מחיצה גרידא אינו חולק מקום לעצמו (עכ"פ כשרואה מקומו) דהרי לגבי מחיצות שבת לא מצינו חילוק רשויות עם מחיצה אחת כשאין עוד מחיצות וגם שיש כתלים מן הצדדים מ"מ אינו קרוב לכתלים והרי מיירי כאן באופן שעד הכותל הוא פרוץ מרובה על העומד, וא"כ אין ניכר כאן רשות לעצמו.

ועי' בבה"ל סי' פג דנסתפק הפמ"ג כמה מחיצות בעי' לבהכ"ס כדי לקרוא ק"ש כנגדו אם ג' מחיצות או ד' מחיצות, (ועי' חזו"א או"ח סי' יז סק"ט), ומשמע דמחיצה אחת בינו לבין זה לא מהני כלל.

אבל כ"ז לגבי בהכ"ס אבל לגבי צוואה בביה"ל בהקדמה לסי' עט כתב דבמג"א אי' שמחיצה בתוך הבית בפני הצוואה בעי' מצד לצד ובשדה לא נתבאר שם, והביא שם דברי הנשמ"א דסגי במחיצה ד' טפחים הפסק בינו לבין הצוואה.

ועי' בפנים דברי הנשמת אדם על החי"א כלל ג' בנשמ"א סק"ד שהאריך בזה ועיקר דבריו שתמה על המג"א שהחמיר בזה וכתב שם כמה דרגות בזה לכתחילה ובשעה"ד ובבית ובשדה וכנגד המחיצה ושלא כנגד המחיצה ובצוואה דאורייתא ובמ"ר דרבנן, עי"ש בכל מה שנתבאר שם.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולכאורה ש"מ דיש צד שלהפסק מקום סגי מחיצה עשרה גם בלא מחיצה החולקת מצד לזה, אבל הנשמ"א שם גופא כתב לחלק בין צואה לבין מצורע דבמצורע בעי' חילוק מקום משום דכתיב מושבו ולכך בעי' הפסק ד' אמות (ולמד שם בפשיטות דא"צ מחיצה החולקת גם במצורע, ומתחילה כתבתי להלן דברמב"ם אין מבואר כן, ועי' להלן בזה), משא"כ בצואה שהוא כדי להפסיק בינו לבין הצואה, ואם נימא הכי מובן ג"כ החילוק בבה"ל בין צואה בסי' עט לבין בהכ"ס בסי' פג ששם האיסור הוא מצד המקום אפי' סילק משם בהכ"ס אבל עי"ש בנשמ"א שדן לגבי פיסלא בשבת פ' ע"א דמיירי ברשויות גיטין ובדין מתבן בין חצרות ולא הזכיר חילוקים אלו, אלא משמע דס"ל דגם בחילוק מקום שייכא טענה זו, [ו"צ דהרי ברשויות גיטין הוא כרשויות מקום והלאה שייך חילוק מקום שלא מחיצה החולקת], ולכאורה הניד"ד יהיה תלוי בצדדים שם, ואילו להמג"א כאן ודאי יחשב מקום אחד.

ויש להעיר דהטעם שהנשמ"א לא הזכיר החילוק הנ"ל לגבי פיסלא ומתבן [רמזי לומר שלא מירך דשם בעי' חילוק מקום ולא סגי במחיצה ד' טפחים] היינו משום שנקט בפשיטות אפי' במצורע דלא בעי' מחיצה החולקת אלא לכל היותר סגי מחיצה ד' אמות [וגם זה משום דכתיב מושבו דשיעור המחיצה הוא כמושע אדם מלורע], והח"א גופא משמע שסובר לשיטתו דין מחיצה שאינה חולקת דמהני גם במתפלל עי' לקמן.

אבל לפי מה דמשמע ברמב"ם בהל' טומאת צרעת דלקמן דבעי' מחיצה החולקת במצורע ממילא צ"ל חילוק זה לגמרי דכל היכא דבעי' חילוק מקום בעי' מחיצה החולקת וכמו כל רשויות שבת ועירובין, ובזה מיושב גם דינא דמחיצות בהכ"ס וגם דינא דמצורע וגם דינא דמתבן ודינא דפיסלא בשבת ובגיטין שבכל אלו בעי' מחיצה החולקת.

אבל בצואה שהוא הרחקת הדבר היה צד למשנ"ב גם להמג"א דבשדה לא בעי' מחיצה החולקת [והיינו ממה שז' הנה"ל להמג"א לא פירש דנר"י נשדע], ותדע דגם בצואה מצינו אופנים שא"צ מחיצה ממש עי' בבה"ל סי' עט לעיל מינה ועוד אופנים שדברו בהם הפוסקים, וממילא בכל מקום דתליא במקום בעי' מחיצה החולקת.

ויש להוסיף עוד דאם נדמה דברי החי"א לענייננו ג"כ מחיצה תיחשב רק ד' אמות דהרי בהר"ש בנגעים שם גופא (ויובא להלן) כתב ב' פירושים בהא דבעי' ד' אמות למצורע בבהכ"ס אם הוא משום דהם ד' אמות של תפילה או משום דכתיב מושבו, וכע"ז מצינו שנקטו רוב הפוסקים בסי' צ ס"ט ובמשנ"ב שם דכל ד' אמות חשיב מקומו בתפילה, וממילא עד כמה דהשיעור הוא ד' אמות במחיצה למצורע מחמת דכתיב מושבו א"כ ה"ה לענין הפסק מחיצה של תפילה במחיצה פחות משיעור ד' אמות לא ייחשב, אבל כבר נתבאר דברמב"ם לגבי מצורע גופא מבואר דהמחיצה במצורע היא ד' על ד' דהיינו מחיצה החולקת וממילא אין שום הוכחה דבמצורע סגי במחיצה ד' לחוד אלא כדלעיל דאפי' אם נקשה על המג"א במחיצה בצואה מ"מ בשאר דוכתי בעי' מחיצה חולקת (וכ"ש שנראה שבה"ל קיבל דברי המג"א להלכה במקום מוקף מחיצות, ויש לומר הטעם משום דבברכת הנהנין ג"כ מצינו כמה חילוקים דבמקום המוקף מחיצות חשיב טפי חיבור בין המקומות,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עי' ריש סי' קעט לענין תוך ד"א דבאין מוקף מחיצות משמע דלא ברירא ליה אלא רק במקום הצורך לסמוך ע"ז ועי"ש עוד מפינה לפינה דמהני רק במוקף מחיצות וכן בחילוקים באילן במקום מוקף מחיצות ויצוי' בסמוך).

ויעוי' במשנ"ב ר"ס קב שהביא מהחי"א דאם יש מחיצה לפני המתפלל באופן שגם המתפלל מכוסה ואינו רואהו מותר לעבור לפניו, ובשם הפמ"ג הביא דין זה כשהמתפלל ברשות נפרדת כגון בבימה, ולכאורה החי"א אזיל לשיטתו שמחיצה בפני עצמה מהני [והוא מידוע דגם נחפילה מהני כיון דנחפילה מאחר שהלשון הוא ד' אמות של תפילה היה מקום לומר שהוא דין צמקוס ולא נהפסק מחילה], משא"כ הפמ"ג שבא"א ס"ס פג הביא דברי המג"א דמחיצה בפני עצמה לא מהני א"כ בעי' רשות נפרדת כלשוננו, וצ"ע דהמשנ"ב הביא שם ב' הדעות כלשונם ולא נחית לחלק בזה להדיא.

מה דמשמע בבה"ל רי"ס עט הנ"ל בדעת המג"א שבשדה הוא יותר קל מבית לענין הפסק מחיצה בלא רשות נפרדת יש לציין דכע"ז הביא להלן [והרחצתי נמשכה אחרת] דיש ראשונים דס"ל שצואה בבית תופסת יותר מד' אמות את כל הבית א"כ יש לומר דכ"ש בתוך הד' אמות לצואה או כנגד הצואה יש מקום לומר דבתוך בית מחיצה לחוד לא מהני כיון שהוא ברשות אחת (ומה גם שבבית לפ"ז יש בזה צירוף נוסף להחמיר אבל י"ל גם דהוא רק סברא כאן מעין הסברא דשם).

ועי' במשנ"ב סי' קעח סקכ"ה דהפסק אילן לענין ברכת הנהנין בתוך מקום מוקף מחיצות אינו הפסק, אף דאין משם ראייה ברורה כיון דלגבי ברכת הנהנין במקום מוקף מחיצות לא בעי' מקומו ממש.

אולם עי"ש סקל"ז דבמקום מוקף מחיצות ומפסיקים אילנות יש פלוגתא אם צריך דעתו לזה או לא, ולהסוברים שצריך דעתו משמע שהוא כמחדר לחדר, [וגם להח"א שנקט דמוקף מחיצות הוא דעתו מסתמא א"כ גם משוי' לה כמו מחדר לחדר], אבל שם יש ב' לגריעותא, הא' דאפשר שעיקר הנידון שצריך דעתו הוא כשאינו רואה מקומו הראשון (ע"ע משנ"ב ריש סקל"ז), והב' דהאילן יש בו חשיבות לקבוע לו מקום (עי"ש בפמ"ג משב"ז סוף סק"ט וערה"ש סי"ג), ובלאו הכי יש פוסקים שהבינו דעיקר הנידון מצד אכילה מהאילן עצמו דחשיב כנמלך (עי' חי"א כלל נט סי"ב ובנשמ"א שם ושוע"ר), משא"כ במחיצה כל דהוא המפסקת דבזה לא מיירי כלל.

וכן מבואר בסי' קעח סק"ט דמחיצה כל דהוא באותו החדר לא חשיב הפסק כלל אפי' לענין בהמ"ז ואפי' אין רואה מקומו הראשון, אלא דמפרש בזה שם דין מפינה לפינה (דלגבי בהמ"ז לא חשיב שינוי מקום כמבואר בשו"ע שם) וכאן מפינה לפינה הוא שינוי מקום, אבל א"א להביא ראייה להיפך דשם מיירי באינו רואה (והלשון אפי' שאין רואה משמע דבהכי מיירי שאין רואה אבל ברואה לא הוצרך כלל, אף דרואה אינו מוסכם כשהוא ברשות אחרת והמשנ"ב בריש הסי' הנ"ל מקל רק בעת הצורך), אבל ראייה ברורה אין בזה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דלא נחית לכ"ז מאחר ששם הדין שווה בכולם שמותר לכתחילה לברך במקום אחר באותו החדר.

אבל יותר נראה דגם שם עיקר הדברים מיירי כשהמחיצה חולקת ממש או נעשית לחלוקה כמו תנור או פוואר"ן שהזכיר שם דאין רואה ואילו באופן שאין המחיצה חולקת אי"ז אלא כמו הפסק אילן בעלמא דאפשר דעדיף מפינה לפינה כמשנ"ת.

ובמשנ"ב סי' רעג סק"ג לגבי קידוש נקט דשם לכתחילה אין לשנות מפינה לפינה ועי' שעה"צ סי' קפד סק"ג ניש לזון אס גס מד"א לד"א או רק פינה שהוא מקום המסויים ולכאורה ממה דנסי' קעט סק"ט ה"ל מפרש דפינה לפינה היינו כגון דהפסק מחיצה בלתי חדר א"כ אפשר דד"א גרידא לא חשיבי מפינה לפינה ול"ע], ובמשנ"ב בסי' רעג סק"ה מדמה לדעת הרמ"א דרגת ההפסק מסוכה לבית כשהבית בנוי בסוכה כמו מפינה לפינה כיון שאין המחיצה בנויה אלא למצוה, ומיירי שם באופן שהמחיצה קובעת רשות בפני עצמה כדמוכח שם ובבה"ל דיש חולקים על זה מחמת זה, וס"ל דסו"ס המחיצה משוי לסוכה מקום בפני עצמו, ואפשר דבמחיצה גרידא של ד' טפחים שאינו חילוק רשות אף מפינה לפינה לא הוי כל שהוא תוך ד"א ובזה לא הוצרך המשנ"ב לדון כלל וצל"ע.

ולכשנשווה הדברים בין סי' קעט לסי' רעג באופנים הנזכרים לענין פינה לפינה א"כ בשניהם דין המשנ"ב בדבר שהוא מחיצה אבל שלא לכוונת חלוקת המקום (ומה דבסי' קעט לא הביא פלוגתא בזה משום דהמשנ"ב נקט בפשיטות דחומרא דמפינה לפינה באותו חדר לא שייך כלל בברכות הנהנין ואכה"מ, וממילא לא נחית לדעות בהגדרת פינה לפינה מאחר דלכו"ע הוא מותר), ויש מקום לטעון כנ"ל דמחיצה שאינה חולקת את המקום אלא רק מפרידה ביניהם לא חשיבא מחיצה כלל כיון דהו"ל פרוץ מרובה על העומד.

אין להביא ראי' מסי' צ' ס"ב דמקום גבוה צריך להיות מוקף מחיצות ומשמע מכל צד, דשם צריך שלא יהיה גבוה כלפי שום מקום אחר משא"כ לענייננו אין ראייה דהוא אותו המקום.

ובמשנ"א על המשנ"ב בסי' צ' סי"ט הביא בשם ספר טהרת השלחן דאם מקומו מוקף מחיצות חשיב מקום בפני עצמו [והדעה השניה שהוצאה שם אינה דעת המג"א והמשנ"צ והרצה אחרונים שמתרפס ד' אמות, ויתכן להביא ראייה לדעתם מדברי הר"ש דנגעים פי"ג מי"ז צפירושו הראשון דהמזוה שנקטם לזהב"ס עושים לו מחיצה ד' אמות משום ד"א של תפילה ומקורו לענין ד"א של תפילה הוא מגמ' אצל מצואר דדבריו דמקום התפילה הוא ד"א ולכן נותנים למזוה שיעור זה], וכעני"ז ראיתי בחמדת צבי סי' ה סקל"ז, ועכ"פ מבואר מדבר זה דמחיצה אחת שאינו חילוק רשות לא ס"ד שיפסיק.

וכעני"ז ראיתי שהעיר בתשובות ישראל ח"ו סי' קנ דבאבל שצריך לשנות מקומו לא מהני ספסל שהוא גבוה י' טפחים אלא דשם הוא מצד היכר ואפשר דגם מחיצה מקיפה לגמרי לא תועיל כל עוד שאין ניכר שהוא מקום אחר.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ולגוף הנידון לגבי מקום מוקף מחיצות לגמרי הנה דין הבימה שהזכיר כת"ר לגבי צירוף דמשמע בשו"ע סי' נה סי"ט דסגי שהוא מקום אחד לכאורה יהיה קושי' על זה אבל יש לדחות דלענין צירוף הוא קל יותר כיון דלא בעי' שכולם יעמדו באותם הד"א ממש ולהרשב"א סי' צו אפשר דא"צ אף באותו המקום כלל, משא"כ בניד"ד.

[ובגוף ענין המצורע ג"כ משמע שמצטרף אע"פ שיש מחיצה אבל אינו מוכרח, ומ"מ לעניננו אין להביא ראיה מדבעי' חילוק מחיצות מכל הצדדים למצורע כמבואר ברמב"ם פ"י מהל' טומאת צרעת הי"ב, דה"ה גם כאן לאשווייה מקום נפרד דשם טומאת המצורע מחמת ביאתו לרשות לכך בעי' חילוק רשות, שו"ר בנשמ"א הנ"ל שהבין בפשיטות שא"צ מחיצה ד' על ד' אלא רק ד' ולמד כן מדברי הר"מ והר"ש על המשנה שם והוכיח מזה דא"צ מחיצה החולקת במצורע, אבל ברמב"ם בהל' טו"צ שם כתב ד' על ד'].

הסתפקנו עוד בדין ד' אמות קונות לו בעירוב מה הדין כשהוא בתוך מחיצה פחות מד' אמות, וכן כשיצא חוץ לעירוב ויש לו ד' אמות מה הדין כשהוא בתוך מחיצה בשיעור פחות מד' אמות, והעירוני דלכאורה יש להביא ראיה מעירובין טו ע"א גבי שיבולות מקיפות אותה מד' אמות ועד בית סאתים דמשמע דבפחות מד' אמות אין השיבולות מעלות ולא מורידות דאם היו מורידות את הד' אמות למה לא אשמעי' חידוש דגם בפחות מד"א הדין שנמדד לפי גודל השטח המוקף מחיצות עכת"ד, אמנם יעוי' ברש"י שם שכתב וז"ל להכי נקט מארבע אמות ואילך דאם היה פחות מד' אמות מאי מהלך את כולו איכא ומחיצותיו מאי מהני בלאו מחיצה נמי מקום כל אדם ד' אמות ע"כ, ולפי דבריו מש"כ מאי מהני וכו' היה מקום לומר דהברייתא באה להשמיע רק רבותא שנעשה על ידי מחיצות ולא גריעותא, אבל מסוף דבריו בלאו מחיצה נמי וכו' אפשר שיש כאן משמעות ג"כ כדברי המעירים הנ"ל, אמנם גם אם נקבל הדברים מ"מ אין מזה ראיה לעניננו דבתוס' בעירובין לב ע"ב מבואר דדין ד' אמות במניח עירוב הוא כמו שיש מחיצה סביביו וממילא הו"ל כעומד במחיצה בתוך מחיצה דהמחיצה החיצונה קובעת כדאשכחן בנותן עירובו בבית שבעיר דמהלך את כולה וחוצה לה אלפים משא"כ בענייננו שיש דינים אחרים במחיצה תוך מחיצה ודי בזה.

ולפי ביאור זה יש ליישב מש"כ רש"י מאי מהלך את כולה איכא כלומר הרי בלאו הכי מהלך ד' אמות ואי"ז כולה אלא יותר מכולה, ומש"כ מאי מהני ר"ל ומלבד זה הרי לא מהני מידי וה"ה שלא גרע מד' אמותיו (ויש להוסיף דשיעור פישוט ידים דנלמד מאיש תחתיו יש מקום לומר מסברא דהוא אלים ממחיצות).

[עיקרי הדברים הנ"ל כתבתי לחכ"א ושוב פתחתי בבהמ"ד אורחו"ת בשב"ק פרשת בלק במה שמצינו בפ"ה דאבות מה בין תלמידיו של אברהם לתלמידיו של בלעם דיש לציין דמצינו כמה מקבילות בין טוב דאברהם לרע דבלעם במקראות בדברים הדומים זל"ז כגון אהבה ושנאה המקלקלת את השורה ושני נערי (עי' רש"י בראשית כב ג ורש"י במדבר כב כב) ועוד, ומצינו ג"כ ענין זה דקביעות מקום שאברהם קבע מקום לתפילתו, ומאידך בלעם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מבואר במקראות שבכל עת שינה מקומו ולעולם לא היה ניחא ליה במקום שהקריב ונתייחד עם קונו קודם לכן, וע"ז אמרתי הדברים דלעיל].

היוצא בזה דבפשוטו אין בזה הפסק ובפרט אם נדמה לדברי חלק מהפוסקים בסוכה בקידוש ובצירוף בבימה דמחיצה שאינה עשויה לחלק אינה בכלל מחיצה, וכן אם נדמה לדברי המג"א דבצואה בעי' מחיצה החולקת מבית לבית וי"ל דהפמ"ג אזיל כשיטתו, וגם דברי המשנ"ב בסי' קעח סק"ט הנ"ל בהשוואה לסי' רעג יש לפרש באופן שיש מחיצה החולקת לגמרי.

אבל לסברת החי"א הנ"ל לענין צואה יש לומר דגם כאן יהני מחיצה לחלוק מקום ואף דהיה מקום לחלק דבצואה הוא דין הפסק וכאן הוא דין מקום ד"א של תפילה מ"מ חזי' דהחי"א אמר דבריו גם בד' אמות של תפילה, (ואפשר דהיינו רק במחיצה ד' אמות להנ"ל אבל עי' בדבריו במשנ"ב ר"ס קב), ולפי המבואר ברמב"ם לא סבר לה כסברת החי"א לפמשנ"ת וגם המג"א והפמ"ג לא ס"ל מזה וכנ"ל.

האם מותר להכין עוגה עם פסוקים לגננת כשילד שנעשה בן שלוש

הנה

לכאורה יש בזה איסור של מחיקת השם ועכ"פ מחיקת ד"ת, ויעוי' בשאלת יעב"ץ ח"ב סי' קמ שצידד להחמיר בזה אפי' לתינוק, וכ"ה בתשב"ץ קטן סי' תטז בשם מהר"ם מרוטנבורג שאסור לכתוב על העוגה שנותנים לנערים משום פתיחת הלב משמות של הקב"ה שאינם נמחקים, אבל משמות של מלאכים מותר עכ"ל, ומשמע דוקא שמות של מלאכים שאין בהם איסור מחיקה אבל פסוקים לא.

ומ"מ יש מהפוסקים שהזכירו צדדים בזה, ויעוי' בתשובה אחרת [ד"ה פאזל שהמלקים שנו מרכיזים פסוק או דברי תורה האם יש לנהוג זו קדושה] שהרחבתי בכמה מן הצדדים בענין מחיקה מעוגה בשבת.

ומצינו בחו"י סי' טז שהביא דברי רבוותא קמאי לענין מנהג כתיבת הפסוקים על העוגה והזכיר דההיתר הוא מחמת שהתינוק אוכל ולא יאכלנה גדול, וממש כע"ז מצינו במשנ"ב סי' שמ לענין שבת דליתנו לתינוק מותר, ומה ששם חשיב כתב לכאורה לא שייך לטעון בניד"ד דלא חשיב כתב.

ואפי' נימא דתינוק יוכל לסמוך על המקילים בזה ועל המנהג מ"מ לגדול לכאורה אין היתר.

היוצא מזה דלכאורה אין היתר ליתן עוגה כזו לגדול שיחתכנו וימחוק ויקרע את הפסוקים, דכל מה שסמכו על כמה צירופים שהזכירו בזה שאינו דרך מחיקה ואין בזה כוונת מחיקה וכיו"ב משאר סברות הוא להדיא רק לענין קטן בלבד.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אולם לענין לחתוך מהצד מותר דלא נתקדשה כל העוגה דלא גרע מהיה שם כתוב על ידות הכלים, ואפי' בדף יש שנקטו שאם להדיא התכוון ששאר הדף ישמש דברי חול לא נתקדש ועכ"פ לעניננו שלחתוך פרוסה מן הצד מותר לכתחילה פשוט, ועי' מה שהרחבתי בפרט זה בתשובה אחרת [ד"ה האם ראוי להדפיס דברי חול עם סידור מפילה ומה הדין לצורך המפילה או הקדשות למורמים].

אולם ראיתי בספר גנזי הקודש שהביא בשם פוסקי זמנינו להקל בזה ולא זכיתי להבין איך מתיישב עם כל הפוסקים הנ"ל, ובפרט דאפי' בתשובת הרמ"א דמקיל בחודי הדפים שלא להחשיבו כתב לענין שבת מ"מ מודה דבעוגה חמיר מזה כמו שצינתי בתשובה הראשונה הנ"ל, וצל"ע אם הזכירו כן גם לגדול ולכתחילה, ומה שהביא בשם הגרי"ש לא בא לידינו בכתב, ומה שהביא בשם הגר"ק אולי כ"כ רק לבאר שיטת הרוקח שנוכחה בלשון השואל, והרוקח גופיה נתבאר ע"י החו"י רק לענין קטן, וגם הגר"ק שבא ליישב דברי הרוקח אולי מיירי לענין מה שזכר ברוקח שהקטן אוכלו ולא יותר מזה (וגוף מה שכ' הגר"ק שנעשה מתחילה כדי למוחקו ג"כ בעניותי לא זכיתי להבין דהרי אף אם נחשיבו ככתב שנעשה בטעות גמורה שלא על מנת לקדש מבואר בפוסקים דהיתר מחיקת שם כזה הוא רק לצורך כתיבת ס"ת ולא הותר בכדי, ועי' בפת"ש, ועכ"פ למה לא נחשוש להמחמירים בזה, אבל אם מיירי בקטן ניחא יותר), ומש"כ בשם הגר"ש א"א שאין בו דין כתב כיון שהוא חלק מהעוגה לכאורה הוא דלא כהמשנ"ב שנקט דלענין גדול בשבת יש להחשיבו ככתב מעליא.

ומ"מ אם ידוע דהפוסקים הנ"ל יש מהם הוראה ברורה שאפשר לסמוך ע"ז א"כ אף דרבו המחמירים בזה וכנ"ל מ"מ אם יש להמקילים על מה לסמוך באופן כזה לכמה פוסקים לא חשיב לפני עיור אבל אינו מוסכם לכו"ע [עי' מה שהרחנתי בדעות כזה בתשובה אחרת ד"ה האם מותר להניח נשמת ספר מתח למי שיקרא כזה או שיש כזה משום לפני עיור].

ובאופן שיתכן שהגננת נוהגת לחשוש לדעת הפוסקים לאסור בגדול וחותכת רק מסביב אם יש צד משמעותי כזה יש לדון דאפשר דאין לפני עיור כלל וצל"ע (עי' ברמב"ם פ"ח מהל' שמיטה יובל ה"ז), ומ"מ גם בספק לפני עיור כיו"ב הנזכר בסגיות יש שהתירו רק באופן דשייך איבה (עי"ש להגר"ק סקנ"ג בשם תוס' אנשי שם), ואם יש רבים מהורי התלמידים שאין מביאים עוגה דוקא א"כ אין בזה משום היתר איבה, וגם בלאו הכי כשאין לגננת הכח והאפשרות להבין הטעם שנמנעו מהבאת העוגה לכאורה לא שייך בזה איבה כלל.

השלמה לתשובה על בתיבה ע"ג עוגה

יתכן ליישב דהמקילים מיירי בעוגה שנכתב עליה מהעוגה עצמה דבזה המשנ"ב בסי' שמ מקיל לגבי שבת, והמחמירים בעוגה כזו במחיקה אפשר דמחמירים משום דבלא תעשון מחמירי' טפי (כן ראיתי בשם הגר"ק כע"ז והטעם משום דכל מה שיש עליו ציווי ואבדתם את שמם יש בזה איסור לא תעשון, ואיסור ואבדתם את שמם מבו' בש"ס שאינו רק דרך

(כתיבה).

בגוף הדברים יש להוסיף דבאכילת עוגה בשבת יש סברא נוספת להתיר מצד שלא נאסרו מלאכות שהם בדרך אכילה כמ"ש הגר"ז בסי' שכ ס"ב, ולהסוברים שיש בונה וסותר באוכלין יש לצדד כן ג"כ (והרחבתי בשיטתם במקו"א), וסברא זו לא שייכת בדיני מחיקת השם לכאורה.

השלמה לנידון אם מותר להאכיל עוגה שבתובים עליה פסוקים בתגלחת בן שלוש

במאורות הראשונים עמ' יט הובא כת"י ספר האסופות וז"ל מצאתי בספרו של הר' יהודה החסיד שלא רצה שיאכילו לנערים לפי שכתוב עליהם כתבי הקדש ואין נאה להוציאן דרך התחתון במקום טינוף עכ"ל.

ולא נתבאר שם אם הריה"ח הסכים להכנת העוגה ורק לא רצה שיאכילו הנערים או דילמא שלא הביע דעתו על הכנת העוגה כלל.

ובהערות הגרש"א שטרן שם ציין דבעל האסופות והרוקח והר"א מבונא הזכירו מנהג זה [ויש להוסיף דמ"מ דזרי הרוקח אמורים בקטן וכנ"ל בשם החו"י ואפ"ה הריה"ח מחמיר ולא מטעם איסור מחיקה אלא מטעם ציזיון גדול דצציון כזה אין להתיר לדעתו אפי' על ידי קטן], ושבראשונים אחרים נזכר רק הכנת העוגה או הלישה ולא הפסוקים כלל.

וציין שם עוד לדייק דבמרדכי שבת סי' שסט משמע שחשש רק מצד מחיקה בשבת ויו"ט בלבד עכ"ד בקיצור.

ולוא דבריו אפשר להסיר מחומר הראיה מהמרדכי דלא תפלוג אמהר"ם וריה"ח.

ובאמת המרדכי שם הביא דבריו בשם מהר"ם ולכן דוחק גדול דלסתור מהר"ם אמהר"ם.

ולכן יש ליישב א' מב' יישובים, הא' דלא נזכר במנהג שם אלו אותיות ותיבות דשמא היו כותבים גלטורי בעלמא (עי' שבת קג ע"א ובמאירי שם) או שמות מלאכים דהרי גם בהתשב"ץ קטן הנ"ל בסי' תטז בשם המהר"ם מבואר ששייך מנהג של שמות מלאכים שע"ז כתב שמות של הקב"ה אסור אבל שמות של מלאכים מותר, וממילא שייך להעמיד דברי מהר"ם גופיה לגבי שבת לענין שמות מלאכים.

והב' יש ליישב דהרי המרדכי קיצר שם מאוד וכ' דכל האיסור רק מדרבנן ובקטן בלא ספיה אין איסור והרי זה כמו"כ שייך לומר גם על איסור מחיקת השם דמדאורייתא גרמא שרי וחדא מתרתי נקט.

[רק דבאמת יש לחלק בין שבת לבין מחיקת השם, דבשבת טעם ההיתר מדאורייתא הוא מצד דאינו מוחק על מנת לכתוב כמ"ש שם, ושמא אינו בכלל גרמא, וממילא גבי מחיקת

הנא לקבוע מזוזות האם יעביר על המצוות כדי להקדים קביעת מזווה דאורייתא לדרבנן

בתשו בה

אחרת הרחבתי דהוא פלוגתת הפוסקים האם יש להקדים דאורייתא לדרבנן ומ"מ סוגיין דעלמא לרוב הפוסקים הוא שיש להקדים רק דהנידון אם יש להעביר על המצוות למקודש או להקדים מה שלפניו, ובסוגי' דיומא בפרש"י ובפי' רבינו אליהו בתוס' שם מבואר דדין אין מעבירין דוחה דין מקודש, דהרי למרות שתש"ר מקודש של יד קודם להנחה לרש"י ולמשמוש לרבינו אליהו, ומשמוש גופא הוא ג"כ מצוה חדא מדרבינו אליהו גופא ועוד מפ"ק דיומא ועוד מסוכה מו ע"א עי"ש (וגם התוס' בתירוצם לא פליגי על פרט זה ולפי שיטתם שם הוא דין דאורייתא וכ"כ הב"י ריש סי' כה דאם הוא דאורייתא לא שייך לומר אין מעבירין אפי' אם תפס של ראש תחילה, ויש להוסיף בזה ביאור דדינא דאין מעבירין אינו דבר הדוחה איסורין דכל דינא דאין מעבירין הוא רק כשיש מצוה לפניו וכשיש לו איסור בעשיית המצוה אף אם אי עבד מהני המצוה מ"מ לא בזה נאמר דין אין מעבירין דהרי אין מצוה לפניו השתא אלא חשיב אינה לפניו עד שיוכשר לקיימה).

ויש מקום לטעון ולהוסיף עוד דבפשוטו העברה על המצוות הוא חשש איסורא משא"כ הקדמת תדיר אפשר דבדיעבד לא עבד איסורא אם לא הקדים ולא עבריינא מקרי וצל"ע בסברא זו.

ולכאורה דינא דאין מעבירין אם קודם לתדיר או למקודש הוא פלוגתת המחבר והרמ"א, דלהמחבר באו"ח ריש סי' כה נקט דאין מעבירין קודם להקדים מחמת זה תפילין לטלית באופן שיש חשש אין מעבירין, ובב"י משמע דבאמת הוא מדין זה, ולהרמ"א סי' תרפד ס"ג משמע דאין דינא דאין מעבירין כשיש תדיר לגבי אם התחיל לקרוא בחנוכה קודם ר"ח.

ומ"מ יש לדחות הראיה מהרמ"א מכמה אנפין, דראשית אפשר דכיון שהוא שליח הציבור א"כ אפשר דלענין העברה דחזן אין לו רשות להקדים דהציבור אין עומדין לפני הס"ת ולתקוני שדרתיך ולא לעוותי ולא חשיב שהס"ת לפניו כשאין הציבור רוצים שיקרא בו והר"ז כמו שאין הס"ת לפניו, ואפי' ברוצה לקיים אחר זמן אין מעבירין כמ"ש המשנ"ב בסי' כה סק"ג וכ"ש בניד"ד.

וגם יש לטעון דכיון דבגמ' מבואר שאם היה צריך להתחיל בחנוכה היה צריך לקרוא ג'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בחנוכה וא' בראש חודש, ואחר שנפסק שצריך לקרוא ג' בדר"ח א"כ אם קורא ג' בחנוכה וא' בדר"ח חשיב עובר על תקנת הקריאה ולכך מחוייב להקדים דאין כאן רק שאלה של הקדמה אלא גם חשש שמשנה תקנת חכמים (ואף דבתוס' סוף מגילה ובעוד דוכתי מבואר דבכ"מ שינו התקנה בקריאה מ"מ באופן שלא נשתנה ע"פ חכמי הדור אפשר דלכו"ע אסור עכ"פ לכתחילה לעשות כן ודמי יותר לתפילין דכיון דאיסורא להקדים של ראש לשל יד ממילא אין כאן נידון דאין מעבירין).

והנה בקרב"נ ספ"ד דמגילה סק"ג נחלק על הרמ"א מכח ראיות מדברי הראשונים, וכן השאג"א בס"ס כח נקט דאין מעבירין עדיף מתדיר (ובדעת השאג"א בפשוטו יש סתירות בזה, דבסי' כ' כתב דאם התחיל יעלה ויבוא במקום רצה פוסק וחוזר לרצה, ויעוי' עוד להגר"א גנחובסקי בספר חדר הורתי סי' לז שפלפל בדעות בזה ובשאר סתירות מדברי השאג"א, ולולי דבריו היה מקום לטעון מצד הקושי' מסי' כ' הנ"ל דלענין אמירה בלבד בלא שיש ספר או חפצא לפניו מיגרע גרע בדין מעבירין כיון שהאמירה השניה לפניו ג"כ כמעט בשווה לאמירה שהתחיל, וממילא אין מזה ראייה שהשאג"א סותר להכרעה הנ"ל, אך לא זכיתי לראות כל הדברים שם).

ועי' עוד בערה"ש ר"ס כה שהביא דברי הברכ"י באו"ח סי' קמ שתי' דברי הרמ"א שם באופ"א ע"פ הח"צ בסי' קו דבב' דברים ממצוה אחת לא אמרי' אין מעבירין, וגם לפי דבריו יוצא דעיקר דינא הוא דדין אין מעבירין קודם לדין תדיר, ובבהגר"א וישועו"י סי' תרפד יישבו הרמ"א באופן אחר דשם עיקר מצוה בדראש חודש, וגם לפי דבריהם יוצא כמש"כ הערה"ש ע"פ הברכ"י דעיקר דינא הוא כדנקט המחבר בסי' כה.

עכ"פ יוצא דהעיקר לדינא ופשטות הדין שהוא סוגיין דעלמא דעת רוב האחרונים ומוכח מכמה ראשונים דאין מעבירין דוחה תדיר וה"ה מקודש.

האם רפת בקר ולול תרנגולין החייב במזוזה הוא דין רק בבעלי חיים

טהורים העומדים לאכילה ומה הדין בגן חיות

לי חכ"א ששמע בזה שמועה שרק רפת בקר ולול של תרנגולין הנזכרין בריש סי' רפו משום שהוא מאכל האדם, וחשיב צורך האדם, אבל גן חיות של בע"ח טמאים פטור, וחיפשתי מקור הדברים ומצאתי מעין זה בנוב"י או"ח מהדו"ת סי' מז, אבל לא חילק שם בין בע"ח טמאים לטהורים, אלא הזכיר שם דלענין דיר וסחר בעירובין יש דעה דדין בית תליא בשומר שיש שם לאדם ועי"ש משכ"ב, אך זה לא משמע בנו"כ ריש סי' רפו כלל דלענין מזוזה תליא בזה, ועי' שם גם בנוב"י דבתחילת דבריו מבואר דאין מוכרח שמזוזה תלויה בזה, (אבל בזמנינו יש שפטרו מטעם דיש לטעון דהאידנא דמוגדר כנפיש זוהמיה ואינו מוסכם לכו"ע, ועי' שם

אמר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בפת"ש סק"ב וקונטרס המזוזה סי' הנ"ל ושאר פוסקים מש"כ בזה), אבל כתב שם בנוב"י בפשיטות דאפי' אם דירת בהמות מקרי דירה היינו בהמות שדרכן עם בני אדם אבל חיות המזיקות אין אדם דר עם נחש ודוב ונמר וארי וכיוצא בהן עכ"ל, ומבואר מתוך דבריו דזה כתב גם לענין מזוזה, אם כי בגן חיות שבני אדם נכנסים תדיר לשם אמנם הכלוב עצמו לא יהיה חייב כיון שאין נכנסים שם תדיר אבל פתח הגן חיות שמיועד לבני אדם לכאורה אינו נפטר.

וכן ראיתי שכתב בפשיטות בקונטרס המזוזה סי' הנ"ל דבהמה טמאה חייב כמו בהמה טהורה מלבד של חזירים (ועי' בסמ"ג לגבי חזירים וכתבתי בזה במקו"א), ולמעשה ברפת אפי' דטהורה עי' במש"כ שם.

בבירור הצעה בכתיבת תפילין לצאת ידי חובת דעות הרמב"ם והרא"ש בענין פתוחות וסתומות

(א

יש להקדים בזה דעיקר הדין להלכה שיש לעשות פרשה רביעית של תפילין שהיא והיה אם שמוע סתומה (עי' טושו"ע סי' לב סל"ו ובמשנ"ב שם ס"ק קנח וס"ק קס), ולדעת רוב ככל הפוסקים סתומה ופתוחה נמדד רק לפי תחילת הפרשה (עי' משנ"ב סי' לב ס"ק קנט), והסתומה היינו בין שלישית לרביעית, ומבואר בב"י ובחלק מהאחרונים (עי' בבה"ל סי' לב סוף סעי' לו) דאי אפשר לצאת בזה ידי חובת שני הדעות הרמב"ם והרא"ש יחד בביאור ענין פתוחות וסתומות.

והאופן דחשיב פתוחה בס"ת לכו"ע הוא כשמסיים פרשה שלפניה באמצע שורה ומתחיל פרשת והיה אם שמוע בתחילת שורה, וזה א"א לעשות מכיון שפרשה זו צריכה להיות סתומה.

והאופן דחשיב סתומה בס"ת לכו"ע הוא כשמסיים פרשה שלפניה בתחילת שורה ומתחיל פרשה שלאחריה בהמשך אותה שורה אחר רווח ט' אותיות, וזה א"א לעשות כאן בפרשיות של תפילין מכיון שאין ב' פרשיות בתפילין יכולין להכתב יחד בשורה אחת (שכל פרשה מתחילה בפני עצמה בראש הדף).

ולכן ע"כ מוכרחים לעשות באופן שיהיה כשר רק לפי הרמב"ם או רק לפי הרא"ש.

וכדי לצאת דעת הרא"ש בסתומה יש לסיים פרשת שמע בסוף שורה ולהשאיר שורה חלק ובשורה שלישית להתחיל והיה אם שמוע.

ולהמחבר עבדי' בסתומה כהרמב"ם דהיינו שמתחיל פרשת והיה אם שמוע מתחילת השורה אחר רווח חלק ט' אותיות [ולכאמילה נשורה הקודמת לא יהיה רווח ט' אותיות נסופה, עי' נשו"ע סעי' לו ונדה"ל ד"ה ואם מניחים].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומשמע דלרווחא דמילתא מצרפי' דעת הרמב"ם עם הסוברים שפתוחה בדיעבד כשר כדי שלדעת הרא"ש ג"כ יש לטעון להכשיר (עי' בב"י וכן מוכח גם מדברי השו"ע גופא, שהרי כתב השו"ע שעושה ג' פרשיות שהם פתוחות להרא"ש ג"כ, ולכאורה יוקשה מה מרויח בזה להרא"ש, כיון שפרשה רביעית אינו עושה כדין ולכאורה התפילין בלאו הכי פסולות להרא"ש והרי תפילין חצי פסולות או פסולות לגמרי הם אותו דין ממש, אבל התירוץ להנ"ל א"ש, דהרי ג' פרשיות הראשונות פתוחות לעיכובא ואילו פרשה אחרונה י"א דאין סתימותה לעיכובא כמבואר לעיל במשנ"ב ס"ק קנח וס"ק קנט, ואף דהמחבר סובר דהכל לעיכובא מ"מ מצרפי' דעת הרמב"ם דחשיב סתומה עם דעת העיטור דאין סתומה לעיכובא שלדעתו יהיה כשר גם להרא"ש המחשיבו כסתומה, ובפרט שהעיקר סבר כהרמב"ם בסתומה, והיה מקום לדחות ולומר באופן אחר דמספקא לן שמא יש צד שהלכה כהרא"ש בפתוחה ואין הלכה כמותו בסתומה, ולכן טוב שיש רווח בפרשיות הראשונות כדעת הרא"ש, וצל"ע אי הא בהא תליא כשדרה וגולגולת בעירובין ז ע"א, אבל בלא"ה בב"י מבואר כהצד הראשון).

והמנהג שהביא הרמ"א עושה פתוחה לגמרי, ומשמע דהוא באופן שהיא פתוחה בין להרמב"ם ובין להרא"ש (ומ"מ מדינא אף דפתוחה עדיף מהמשך הפרשה הקודמת בלא שום הפסק שפסול, מ"מ גם סתומה דהרמב"ם הוא פתוחה להרא"ש ולא כהמשך פרשה, ולכן מנהג המחבר עדיף לדינא ממנהג זה, וגם בד"מ נראה דלעיקר הדין לא סבר כהמנהג וכן מבואר ברמ"א ביו"ד שסבר שהעיקר כהרמב"ם בפתוחות וסתומות, וטעם המנהג עי' במג"א ובמשנ"ב ס"ק קס ובשו"ת מהרש"ל סי' לז).

ב) ונשאלתי מחכ"א מלומדי בית מדרשנו להציע פתרון בזה על ידי שיעשה בין פרשה שלישית לרביעית שורה אחת חלק ושורה שלאחריה נכנסת קצת, וכוונתו בזה דבאופן זה לדעת הרא"ש יש לומר דחשיב סתומה מחמת השורה החלקה ומה ששורה שלאחריה נכנסת קצת יש מקום לטעון דלהרא"ש לית לן בה (ור"ל שאינה נעשית פתוחה מחמת זה), ואילו לדעת הרמב"ם יש לומר שאין מתייחסים לשורה שלפניה ואז מה שנכנסת קצת חשיב סתומה.

[וכדי שלא לדון בדברים שאין לנו רשות בהם הרי שכל הנידון מכאן ולהלן הוא רק מה הדין אם באו לפנינו תפילין הכתובים באופן זה מה יהיה דינם אבל לא לשנות ח"ו מהמנהגים שנקבעו ע"י הפוסקים].

ג) והיה מקום לטעון דבאמת שורה רווח בין פרשה לפרשה לא מעלה ולא מוריד מאחר שכותב שורה שניה בראש הדף, ואולי יש מקום לדייק כן מהמשנ"ב ס"ק קנט דרק שורה שמסיים בה שמע ושמתיחיל בה והיה אם שמוע קובע בניד"ד, וממילא לפ"ז אין פתרון זה אלא ככל מי שסיים שמע בסוף השורה והתחיל והיה אם שמוע קצת אחר כך, אבל בבה"ל ד"ה מניחים חלק (והאחרונים שהזכיר שם) מוכח לא כן אלא דעצם מה שלא התחיל בראש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הדף חשיב שהניח שורה חלק, וכן יש להוכיח מעצם דעת הרא"ש דאיך יתקיים בתפילין סתומה לשיטתו אם לא באופן זה שמשאיר שורה חלק בלבד בין הפרשיות, וכ"כ להדיא בטור יו"ד סי' ערה בשם הרא"ש ואם סיים הסתומה בסוף הדף יניח שיטה העליונה של ראש הדף חלק ויתחיל בשנייה, (ועי' גם בהרא"ש בהל' ס"ת סי' יג מה שהביא בשם המס' סופרים בביאור ענין סתומה לשיטתו גמר כל הפרשה בסוף הדף צריך לשייר שיטה אחת מלמעלה. ואם שייר מלמטה כדי לכתוב שם של ג' אותיות מתחיל מלמעלה ע"כ, וגם בזה מבואר כן).

(ד) והנה כדי לדון בפתרון זה יש לחלק הנידונים לב' נידונים עיקריים, הא' האם בכה"ג חשיב סתומה לדעת הרמב"ם, והב' האם חשיב סתומה לדעת הרא"ש ונכמו"כ יש לדון לכל דעה מהדעות הנ"ל לדעת הט"ז וסייעתו ולדעת הסולקים עליו).

(ה) וברמב"ם פ"ח סוף ה"ב מהל' ס"ת כתב שפרשה פתוחה לעולם מתחלת בראש השורה ופרשה סתומה לעולם מתחלת באמצע השורה, ואמנם היה מקום לטעון דמיירי רק לכתחילה באופנים המדוברים שם, אבל בדיעבד שמא שייך שיתחיל מאמצע שיטה ועדיין ייחשב פרשה פתוחה, וכגון שהשורה שלפניה פתוחה, דמנ"ל דניזיל בתר מה שיש חצי שורה ריקה דילמא ניזיל בתר השורה חלק שלפניה דלפי דעת הרמב"ם בכה"ג חשיב פתוחה כמ"ש שם סוף ה"א, אבל במהר"י אבוהב (הנדפס בסוף הטור) בדעת הרמב"ם וכן מבואר בכה"ל ד"ה ואם מניחים בשם כמה פוסקים מבואר דאין מצטרפין אפי' ט' וט' בב' השורות להחשיבן כפתוחה כיון דלדעת הרמב"ם בפתוחה וסתומה אזלי' רק לפי השורה שמשם התחילה הפרשה להכתב וממילא לפי הגדרה זו חשיב כסתומה.

וא"כ גם בניד"ד שיש כאן חלק לגמרי בשורה הקודמת ופחות מט' בשורה זו יש מקום לומר ג"כ דחשיב כסתומה לפ"ז.

רק דבאמת אין דומה ממש הנידון שם לכאן דשם סו"ס יש רווח ט' אותיות בתחילת שורה וכאן אין, וממילא יש להסתפק האם רווח בתחילת שורה פחות מט' אותיות מחשיבו לסתומה או לא, ולהלן יתבאר.

[ואם נימא דסגי בפחות מט' אותיות רווח בתחילת שורה יש לבאר בב' אופנים, או שנאמר דסגי שייכנס בפחות מט' בשורה שניה כדי להחשיבה כסתומה ולא משגחי' בשורה קודמת, או שנאמר דמשגחי' בשורה קודמת רק לענין שמפסקת בין הפרשיות שאינן פרשיות רצופות אבל הפתוחה וסתומה נקבע בפרשה עצמה אם מתחלת בראש השורה או לא, והנפק"מ אם אין פתוחה כלל בשורה הקודמת אלא מסתיים בסוף השורה, האם אמרי' דסגי בפחות מט' אותיות בשורה שלאחר זה כדי לעשותה סתומה, ועי' לקמן בכ"ז].

(ו) אולם גם המהרי"א יש להקשות לפי דעתו על ההצעה הנ"ל לאידך גיסא דהרי משמע בדבריו שא"א להשאיר פחות מט' אותיות בתחילת השורה כדי להחשיב הפרשה כסתומה ואין מצרפין לזה הט' אותיות רווח שבסוף השיטה הקודמת, ואם נימא דסבר כן גם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בדיעבד [והיה מקום לומר שכך סברו כמה פוסקים שהוצאו צה"ל ד"ה לדעת אבל הם מיירו לענין פחות מט' בשני השורות והמהרי"א מיירי לענין ט' בשורה הקודמת ופחות מט' בשורה זו שזה יותר דמי לניד"ה, דהרי האחרונים מיירי באופן שרואה להוציא הפרשה מכלל לא פתחה ולא סתומה והמהרי"א מיירי שרואה להוציא מכלל פתחה לסתומה וזה דומה לענין זה לניד"ה, ובעיקר דעת הצה"ל לענין פרשה שהיה ט' אותיות בסוף השורה הקודמת ועוד פחות מט' אותיות בפשה זו ע"י להלן מדברי הצה"ל דה"ה ואם מניחים וצמשי"ב ס"ק קסז דמשמע שצריך דעתו להלכה שס' רוב האחרונים דבאופן כזה חשיב סתומה להרמב"ם], א"כ ה"ה שהפתרון המוצע כאן לא יועיל להרמב"ם להחשיב הפרשה כסתומה.

[ויש לציין שבמהרי"א הנדפס חסר קצת תיבות אבל המשמעות שכך כוונתו].

ז) ויש להוסיף עוד דגם לדעת המאמ"ר סקל"ה בפתרון באופן זה (הנידון בתשובה זו) חשיב פתוחה לדעת הרמב"ם ולא סתומה כיון שמשאיר בתחילת השיטה פחות מט' אותיות, א"כ אזלי' בתר מה שהיה בשורה הקודמת וכדברי המהרי"א הנ"ל, ורמז לו בבה"ל סוד"ה ואם מניחים (דעת רוב האחרונים וכמעט כולם וכו' ור"ל לאפוקי המאמ"ר) ועיקר שיטתו הובאה גם לעיל במשנ"ב ס"ק קסב דלהמאמ"ר בדיעבד בכה"ג לא חשיב סתומה היכן שצריך פתוחה וכשר בדיעבד.

ח) ועיקר הנידון אם לדעת הרמב"ם בענין דוקא רווח ט' אותיות בתחילת פרשה בשביל להחשיבה כסתומה, כגון בהשאיר רווח פחות מט' אותיות בתחילת שורה או ג' אותיות וט' אותיות קטנות ע"י במשנ"ב ס"ק קסב ובאחרונים שהובאו שם דיש כמה דעות בזה, באופן שהפרשה צריכה להיות פתוחה והשאיר חלק מעט בתחילת הפרשה, אם חשיב מחמת זה סתומה או לא, ומשמע דעיקר דעת האחרונים להחשיבו כסתומה באופן זה להרמב"ם משום דאזלי' בתר תחילת הפרשה וסגי בזה שיש פחות מט' אותיות רווח בתחילת הפרשה להחשיבה כסתומה [והיה מקום להעלות נד לתלות נידון זה באותיות שחולים צנידי השיטה דפחות מרווח כזה אפשר דלא חשיב רווח ניכר צניטה ולהלכה ע"י שם צמשי"ב דעת האחרונים צגדר בזה], וכדבריו בבה"ל הנ"ל סד"ה ואם מניחים.

(ובגוף המשנ"ב הנ"ל לכאורה יש לטעון להכשיר מכח ס"ס דהרי להרא"ש כשר ואפי' להרמב"ם יש לסמוך על המאמ"ר דמכשיר בדיעבד, אבל לדינא אינו פשוט כלל דיש כאן ס"ס, שהרי העיקר כהרמב"ם כנ"ל ורוב האחרונים לא ס"ל כהמאמ"ר כמ"ש בשעה"צ ס"ק קסא ובבה"ל הנ"ל, ממילא המשנ"ב לא סתם להקל בזה בדיעבד).

היוצא להנ"ל דיהיה תליא במחלוקת הנ"ל דלהמאמ"ר [והמהרי"א] יוצא דלהרמב"ם חשיב פתוחה בניד"ד ופסול, ואילו לשאר האחרונים לכאורה לא גרע מהאופן המדובר שם דאם הניח רווח פחות מט' אותיות אחר שורה קודמת שהיה בה רווח ט' אותיות חשיב סתומה לדעת הרמב"ם וה"ה בניד"ד אם השאיר פחות מט' אותיות אחר שורה חלק חשיב סתומה לדעת הרמב"ם [ולא דמי להשאיר פחות מט' אותיות אחר פחות מט' אותיות בסוף שורה קודמת שאינו מוסכם, דאילו באופן זה האחרון שאין צדק שום מקום רווח שלם ציחד ס"ל להאחרונים החולקים על הט"ז דהכל פרשה אחת ואין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כאן לא פתוחה ולא סתומה, אצל כשיש רווח צוה עדיף מהאופן המצואר שס).

ט) היוצא לפ"ד המשנ"ב ובה"ל דבאופן שיש רווח ט' אותיות בשורה הקודמת ויש פחות מט' אותיות בשורה זו מבואר בבה"ל (ד"ה ואם מניחים) דהעיקר לדינא דחשיב סתומה.

והטעם בזה הוא משום שיש ב' דינים בהפסקים בין הפרשיות, הא' לחלק בין הפרשיות והב' להשוותה פתוחה או סתומה או לא, ובנידון כזה הט' אותיות בפרשה הקודמת כבר חילקו בין הפרשיות, ומהני פחות מט' אותיות בפרשה השניה כדי לעשותה סתומה, אבל בנידון שאין ט' אותיות בסוף הפרשה הקודמת שאז אנו נזקקים לפחות מט' אותיות בתחילת שורה הראשונה בפרשה החדשה כדי לעשותה פרשה נפרדת וגם לעשותה פרשה סתומה, בזה לא מהני פחות מט' אותיות [וכן דייקו האחרונים זלשון הרמז"ס שס לחלק כזה], וחידושו של הט"ז דמהני ט' אותיות בצירוף בין ב' שורות יחד בשביל להפריד בין ב' פרשיות ובזה חלקו עליו חלק מהאחרונים שהביא בבה"ל בסוף סעי' לו.

ולכאורה להנ"ל הוא עדיף ממנהג העולם דמנהג העולם הוא רק להט"ז ולא להחולקים עליו (שהביא בבה"ל בסוף סעי' לו) אבל כאן אתיא גם להחולקים על הט"ז מלבד שי' המאמר [ומהרי"א].

ואין להקשות למה אם כן לא נהגו העולם רווח ט' אותיות בסוף שורה קודמת ופחות מט' רווח בשורה חדשה, דהרי בזה מרוויחים דעת החולקים על הט"ז, אין להקשות כן, דזה מגרע גרע להרא"ש להחשיבו כפתוחה.

אם כן מה שיש לברר בהצעה זו האם היא סתומה וכשרה לשי' הרא"ש או לא.

י) ולאור הדברים הנ"ל יש לדון לפ"ז להרא"ש בפרשת והיה אם שמוע הצריכה להיות סתומה והשאייר לפניה שורה חלקה ואם היה מתחיל בתחילת השורה שלאחריה היתה סתומה ומאידך אם משאייר רווח ט' אותיות בתחילת השורה החדשה הו"ל פתוחה [עי' רא"ש הל' ס"ט ס' יג וטור יו"ד ס' ערה], אבל בענייננו התחיל ברווח קצת פחות מט' אותיות.

ובזה יש להסתפק, האם נימא בדין זה דט' אותיות לעיכובא שבפחות מהם אינו משנה הפרשה מסתומה לפתוחה או דילמא ט' אותיות לאו לעיכובא וכמו שנתבאר לדעת הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם ואז גם בפחות מט' אותיות ישתנה הדין מסתומה לפתוחה.

והנה זה ברור שפחות מט' אותיות גרידא להרא"ש אינו משנה את הפרשה לפתוחה מחמת זה כמבואר בטור יו"ד שם.

רק דיש לדון כאן בצירוף עם השורה החלקה האם מצטרפים לשנות מסתומה לפתוחה או לא.

והנה להחולקים על הט"ז שאין מצטרף פחות מט' אותיות בשורה זו ופחות מט' אותיות בשורה זו א"כ בניד"ד ה"ה שפחות מט' אותיות בשורה ראשונה של פרשת והיה אם שמוע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לא ישנה הפרשה מסתומה לפתוחה מחמת זה וצל"ע.

אבל לדברי הט"ז וסייעתו (המובאים במשנ"ב ס"ק קסד, ועי' בבה"ל ד"ה לדעת) אין מצטרף אותיות בתחילת שורה עם אותיות שבסוף שורה הקודמת לשווייה פתוחה להרא"ש כיון שאין כאן ט' אותיות ברצף בסוף הפרשה הקודמת או בתחילת הפרשה הזו אבל מצטרף להפרידה לפרשה בפני עצמה, ויל"ע לפי שיטתם אם הרווח בתחילת והיה אם שמוע מצטרף לשורה החלק כדי לשוותה פתוחה כיון שכבר יש כאן שיעור רווח גמור במקום אחד א"כ סגי בפחות מט' אותיות כדי לומר שיש כאן יותר משורה אחת רווח, או דילמא כל פחות מט' אותיות אינו משנה הפרשה לפתוחה.

יא) ובטור יו"ד סי' ערה בשם הרא"ש נזכר בתוך הדברים דאם יש פחות מג' אותיות עד סוף השורה יעשה רווח שורה שלמה ויתחיל משורה שלאחריה, ומשמע דהב' אותיות בשורה הראשונה אינם מצטרפים לשורה חלק כדי להחשיבה פתוחה מחמת זה.

ולכאורה יש להוכיח כמו שביארתי בטור יו"ד הנ"ל גם מדברי הבה"ל כאן בסעי' לו ד"ה מניחים שמבואר מתוך דבריו ומדברי הא"ר סקנ"ה שהביא דבהניח בסוף הפרשה הקודמת פחות מט' אותיות ושורה חלק והתחיל הפרשה הקודמת מבואר דלהרמב"ם חשיב פתוחה ולהרא"ש חשיב פתוחה (כך מוכח מדברי הבה"ל שם) ומבואר מזה דלהרא"ש אין מצרפין השורה חלק עם הרווח פחות מט' אותיות.

ואולי עדיין יש מקום לחלק דכשהב' אותיות רווח בתחילת הפרשה השלישית מצטרפים וצל"ע.

אבל מסברא יש להשוות ב' אלו זה לזה (היינו בין אם היה רווח ב' אותיות בסוף פרשת שמע ושורה חלק לאחריהם ובין אם היה שורה חלק וב' אותיות רווח לאחריהם בתחילת והיה אם שמוע) דהרי מקור הרא"ש בהל' ס"ת סי' יג הוא מהירושלמי דקאמר פתוחה מראשה פתוחה פתוחה מסופה פתוחה ולמד מזה הרא"ש דבשני הצדדים שייך פתוחה (דהיינו בין ישאיר רווח בסוף הפרשה הקודמת ובין בתחילת פרשה זו) וביאר הענין בסברא ומשמע שדינם שווה.

ולגוף דברי הטור שם בשם הרא"ש יל"ע דבהרא"ש שם כתב ואם סיים פרשה סתומה בסוף שיטה יניח שיטה אחת חלק ויתחיל בשיטה הג' והויא פרשה סתומה כיון דאין פתוחה לא בסוף שיטה ולא בתחילת שיטה ושיטה חלק הוי כמו ריוח שבאמצע השיטה עכ"ל, ולמה נקט בסוף שיטה דוקא דמשמע שאם לא היה בסוף שיטה אי"ז סתומה באופן זה שיש שיטה חלק, ואולי צ"ל דלאו דוקא סיים בסוף שיטה אלא כל פחות מג' סמוך לסוף שיטה חשיב כסיים בסוף שיטה.

יב) ובבה"ל ד"ה מניחים הביא בשם משנת אברהם דגם להרא"ש שאם הניח שורה אחת הו"ל סתומה וחולק בזה על הרמב"ם, מ"מ אם הניח ב' שורות מודה הרא"ש להרמב"ם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דחשיב פתוחה, וכך מבואר בבה"ל שנקט כדברי המשנת אברהם עכ"פ באופן המבואר שם, ויש לדון לפי דבריו בשורה חלק ורווח מעט, דאפי' אם נימא דאין מצטרף רווח מעט בתחילת שורה זו עם רווח מעט בסוף שורה הקודמת להחשיבה כפתוחה מחמת זה, מ"מ אפשר דעם שורה שלמה מצטרף כעין סברת הבה"ל בשם המשנ"א.

ועיינתי במקור המשנת אברהם בפנים [והוא למטה"א יפה סי' לג ס"י] ולא מצאתי שם מפורש יותר ממה שהביא הבה"ל בשמו אבל נראה דהביאור בזה דהרי בעצם כל מה שמתחיל בתחילת שורה החשיבו הרמב"ם פתוחה, (ואף מחמת זה נהגו להחשיב כל פרשה בתחילת ס"ת או בתחילת התפילין כפתוחה ועי' בב"י מה שהביא בזה ובמשנ"ב לעיל), רק דחידש הרא"ש וסייעתו דשורה חלק חשיב כפתוחה, משום שיש שורה העומדת בין פרשה לפרשה ממש, אבל יותר מזה כבר לא נזכר, דכל ענין שורה אחת חידוש הוא והבו דלא לוסף עלה, אלא אדרבה ביותר מזה יש להחשיב הפרשה השניה כעומדת בפני עצמה וזו הגדרת פרשה פתוחה שעומדת בפני עצמה (וכמש"כ הפוסקים שזו הגדרת פרשה פתוחה עי' שו"ת מהרש"ל סי' לז ומחה"ש סקמ"ח).

וסברא זו אינה בהכרח שייכת בשורה חלק ורווח מעט.

(יג) והנה בב"י שם הביא לשון הקדמונים שכתבו דלדעת הרמב"ם הוא הכרח שיתחיל והיה אם שמוע מאמצע שיטה ולדעת הרא"ש זהו ציור פתוחה ויצטרך לדעתו שבעמוד והיה אם שמוע יניח שיטה אחת חלק בתחלת העמוד ואח"כ בשיטה שניה (לא, תיבה זו ט"ס כמ"ש המחזה"ש והאחרונים) יתחיל בראש שיטה והיה אם שמוע עכ"ל, והדברים הובאו בהרבה אחרונים (עי' מג"א ומחה"ש ומאמ"ר ויד אפרים).

ומבואר בלשון זו דלפי דעת הרא"ש אם יניח שורה חלק לא יוכל להחשיב הפרשה שלאחריה סתומה אלא אם כן יתחיל בתחילת העמוד ויתכן דמשמע דאם יתחיל קצת אחר התחלת העמוד לא ייחשב סתומה אלא פתוחה.

ובאמת יש מקום להשיב על ראיה זו דלעולם אין כוונתו שאם ישאיר מעט רווח ייחשב פתוחה להרא"ש, דלא מיירי אלא ברווח ט' אותיות שאם ישאיר ייחשב פתוחה להרא"ש, אבל אם ישאיר רק רווח קטן לא יהיה פסול להרא"ש, וכי תימא מאי פסקה דמיירי בט' אותיות (רצוני לומר למה אמר בסתם ונתכוון לט' אותיות ומנ"ל דמיירי בשיעור זה שרק בשיעור זה נעשה פתוח להרא"ש), יש לומר משום שזהו הנצרך לדעת הרמב"ם, וכנ"ל בשם המאמ"ר [והמטה"א].

אולם גם אם נדחה כן עדיין אין הפתרון הנידון כאן טוב שהרי סו"ס לפי דחיה זו להרמב"ם בעי' רווח ט' אותיות בתחילת השורה כהמאמ"ר [והמטה"א], וליכא, (אבל מ"מ הדחיה קצת מקילה מהגרעיות של הפתרון כיון שהמשנ"ב נקט שרוב האחרונים אינם סוברים כדעת המאמ"ר, וממילא אם תמצי לומר דזה כוונת הדברים בב"י כאן א"כ אין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מדברי הב"י הוכחה כנגד פתרון זה דהחסרון הוא רק מצד שאין ט' אותיות בתחילת השורה השניה וזה הרי אינו לעיכובא לרוב האחרונים כדי להחשיבו כסתומה).

אולם שוב נראה דבאמת כבר בלשון הרא"ש גופא כבר דחקתי לעיל כע"ז ליישב עם מה שהביא בשמו הטור דתחילת שורה לאו דוקא אלא כמעט תחילת שורה, וממילא גם בלשון הב"י יש לפרש כן.

אולם לכאורה קושיית הבה"ל על הט"ז למה לא כתב הב"י את הצעת הט"ז קשה גם ע"ז דלמה לא הביא יישוב זה, ובשלמא לענין הט"ז תי' הבה"ל דהב"י קים ליה כהחולקים על הט"ז, אולם לפי מה שנתבאר ההצעה בניד"ד יהיה כשר גם להחולקים על הרא"ש, ממילא צ"ב למה הב"י לא כתב פתרון זה, אלא אם כן נימא דהב"י אכן ס"ל כהמאמ"ר ואז מתיישב למה לא תי' כן.

ואם נימא דהב"י לא ס"ל כהמאמ"ר צ"ע דבב"י אם נפרש כן נמצא שיש אופן להכשירו לפי הרמב"ם והרא"ש, ואולי בכ"ז יש לומר דלא מיירי בזה כיון דלהרא"ש בלאו הכי כשר רק בדיעבד (ולגבי בדיעבד סמכי' בצירוף הסוכרים דבדיעבד כשר גם בפתוחה עכ"פ להב"י בכה"ג שלהרמב"ם חשיב סתומה), כיון דלהרא"ש לכתחילה יש להתחיל בתחילת השורה.

יד) ואם נקבל דלהרא"ש באופן של הפתרון הנידון כאן כל רווח בתחילת השורה של והיה אם שמוע ישנה את הפרשה מסתומה לפתוחה יש לדון כמה שיעור הרווח שייחשב בזה, דיש מקום לומר דאות אחת כל דהוא אינו בכלל זה מסברא דלעיל דכל מה שאפשר לתלות בין שיטין אינו בכלל זה (ויש בזה חילוק לכתחילה בדיעבד) אבל אפשר דעכ"פ הפמ"ג המשנ"ב ס"ק קסב לא קיבל סברא זו באופן ההפוך לדעת הרמב"ם כנ"ל, יש מקום לתלות הנידון כאן בנידון האחרונים דלעיל מהמשנ"ב בס"ק הנ"ל כמה רווח ישנה מפתוחה לסתומה לפי שיטת הרמב"ם, אם כי אינו מוכרח וצל"ע.

טו) ואם נקבל כפשטות מה שנלמד לעיל (ע"פ הטור והבה"ל) שבאופן המוצע כאן כשר להרא"ש יש לדון למה החולקים על הט"ז לא הנהיגו לעשות כן, דבשלמא האופן המובא בט"ז יש חשש שלא נקרא הפסק פרשה כמו שהביא הבה"ל בשמם, אבל באופן זה כיון שיש שורה חלק א"כ ממ"נ הוא או פתוחה או סתומה, ממילא צריך בירור למה לא הנהיגו בפתרון זה, ואולי משום דבין להרמב"ם ובין להרא"ש אינו לכתחילה לדלג שורה או שלא להתחיל בתחילת שורה כשאין צורך מדינא לכל מר כדאית ליה (דהיינו להרמב"ם אין לדלג שורה לכתחילה ולהרא"ש אין להתחיל בתחילת הפרשה השניה שלא בתחילת השורה כשאין צורך) א"כ כיון שהוא בדיעבד לכו"ע א"כ עדיף לן לעשות לכתחילה כהרמב"ם ולענין דעת הרא"ש לסמוך על מה דקי"ל שמעיקר הדין גם פתוחה כשרה מלעשות הרמב"ם בדיעבד [ועי' דדברי החזו"א מש"כ נוסח קצת מעין חלק מדברים אלו צענין הסהגה למעשה כדעת הט"ז].

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומצד ענין זה אפשר דבהצעת הט"ז עדיף כיון דלהרא"ש בעי' ט' אותיות רווח והרי מפסיק ט' אותיות ולא פחות ולא יותר ולהרמב"ם נמי לאו איסורא קעבד כיון דא"צ ט' אותיות בתחילת שורה לדעת הרמב"ם [כמו שגלה במאמר דעת הט"ז] ומה שמשאיר קצת רווח קודם לכן משום שסיים הפרשה שם ואין ניכר שעושה דבר בדיעבד.

טז) שוב מצאתי שי' האג"מ או"ח ח"ד סי' ט שכתב לכאורה דלא כהבה"ל שהובא לעיל [והוא גם דלא כהגר"ז קו"א יז ונשו"ת סי' א ע"ש], אלא נקט שאם הניח ט' אותיות בצמצום בסוף שמע ועוד בתחילת והיה [ואפשר שכן שם בט', אבל להכרעת המשנ"צ דעת הרמב"ם גם נפחות מט' הוא כט' לענין זה וכן"ל דלא כהמאמר], חשיב גם פתוחה וגם כסתומה ופסול, וגם אם נפרש דדינו נאמר רק בצמצום כיון שמתכוון לעשותה והיה אם שמוע פתוחה בזה, א"כ בשורה רווח ועוד קצת רווח בתחילת והיה אם שמוע כ"ש שיש לפסול, והטעם דאפי' אם תמצי לומר דבט' אותיות בצמצום באופן הנ"ל של האג"מ כך אירע שנשאר לו בדיוק רווח זה בסוף השורה מכל מקום בניד"ד הרי בודאי שלא היה לו להשאיר שורה שלמה רווח ושם להתחיל אא"כ רצה לעשותה פתוחה [להרמב"ם דהכי הלכתא], ויש מקום לטעון דגם החולקים על האג"מ יסכימו לסברתו בנידון דנן, אף שאפשר שאין מקור מפורש לזה, מ"מ אולי יש לטעון בצירוף טענת המשנת אברהם שהביא הבה"ל לעיל כמשנ"ת, ואם נימא הכי מצאנו יישוב למה לא נהגו כן.

ועכשיו מצאתי בפמ"ג משב"ז סקכ"ו שכתב בזה"ל, והוי יודע דיש תמונה שיניח שיטה שלימה פנויה בראש והיה אם שמוע ויתחיל והיה אם שמוע קצת באמצע שטה שתחתיה, וממה נפשך להר"מ סתומה שמתחלת באמצע, כי פתוחה דוקא בראש, ולהרא"ש שיטה שלימה מורה על סתימתה, ובזה י"ל קצת דברי הט"ז לעיל, אלא דאין לעשות הפכיים, ותמונה זו י"ל לא צורת פתוחה ולא סתומה עליה, וכדכתיבנא, והבן עכ"ל, ואולי כוונתו לדברים הנ"ל.

אלא דעדיין צ"ב מלשון הטור דלעיל לגבי רווח פחות מג' ושורה רווח ואם נחלק כהחילוק דלעיל אולי לאחר דברי האג"מ יש לומר סברא בזה דכל היכא שניכר שבא לשנות דבר אזלי' בתר מחשבתו ולכן שורה רווח ועוד קצת רווח חמיר כיון שלא עשה המוטל עליו להתחיל בשורה השניה אחר הפסק רווח והפסיק עוד שורה ובכה"ג לפי הגדרת הפמ"ג היא תמונה חדשה שאינה פתוחה ולא סתומה.

ושוב עלה בדעתי דאולי כוונתו של הפמ"ג אינה להרא"ש אלא דלהרמב"ם פסול בכה"ג ואפי' אם רווח ט' אותיות בשורה ראשונה וט' אותיות בשורה שניה כשר מ"מ בניד"ד שיש ריחוק גמור בין ב' הפרשיות אפשר דבזה סובר הרמב"ם דאיי"ז סתומה דסתומה הוא מה שמקושר עם הפרשה שלפניה והתנאי בזה שלא יהיה שורה אחת ביניהם.

ויתכן דהפמ"ג פוסל בין להרמב"ם ובין להרא"ש.

יז) ולסיכום הדברים, אם באו תפילין כאלו לפנינו הדין הוא כדלהלן:

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לדעת המאמר וסייעתו בדעת הרמב"ם התפילין פסולות, אלא שלהמשנ"ב אין הלכה כן, ועכ"פ להט"ז בדעת הרמב"ם כאן לכאורה כשר וגם לאחרונים החולקים על הט"ז בדעת הרמב"ם כאן יהיה כשר [מלמד המאמר וסייעתו ע"פ החילוקים שנמצאו] ולפי המבואר בפוסקים [וצפרט לפי האחרונים המוצאים צנה"ל נסוף הסעי'] עיקר הדין כהרמב"ם ובצירוף הסוברים שבדיעבד גם כולם פתוחות כשרות שכך דעת הרמ"א והלבוש להלכה א"כ כשר.

לדעת הט"ז בדעת הרא"ש וגם לדעת החולקים בדעת הרא"ש יש לעיין בתפילין אלו מכמה אנפין, ופשטות הטור ביו"ד שאם הרווח מועט אינו מצטרף לשורה חלקה יחד לעשותה כפתוחה אלא כסתומה, אבל מה שהט"ז גופיה לא קיבל פתרון זה בדעת הרא"ש אפשר משום שאם יש שורה שלמה ועוד רווח לא חשיב סתומה כיון שיש כאן רווח יותר מט' אותיות ואין כאן ב' שורות שלמות לפני ואחרי רווח זה, ונתבאר שיש מקום לפרש גם בכוונת לשון הב"י בדעת הרא"ש שכן אבל אינו מוכרח כלל מכמה צדדים שנתבארו בזה. אבל יש מקום לטעון בפירוש דברי הפמ"ג דבין להרמב"ם ובין להרא"ש פסול וכמשנ"ת.

השלמה לתשובה על פתוחות וסתומות

הבה"ל בשם המשנת אברהם דב' שורות ריקות הם פתוחה גם להרא"ש יש מקום לדון דכיון שלא אמר שהיא תמונה חדשה א"כ גם באופן המבואר בפמ"ג שמא יסבור שאינה כתמונה חדשה, ויל"ע.

אפשר ליישב הפמ"ג שלא יסתור להבה"ל לפי סברת האג"מ דהחסרון רק כשהתכוון לעשות גם פתוחה וגם סתומה, הלכך כשעשה ב' שורות מאחר וצריך את ב' השורות לצורך הפתוחה (לפמ"ש"כ הבה"ל בשם המשנת אברהם) אין כאן דבר מיותר שעשה לצורך הסתומה, ולכן אינו סותר דברי הפמ"ג דמיירי כשיש כאן עוד תוספת נפרדת לצורך הסתומה בין להרמב"ם ובין להרא"ש (אם עשה רווח ט' אותיות אז ודאי להרא"ש הוא גם סימן של פתוחה ואם לא עשה יש ג"כ מקום לדון מצד צירוף כנ"ל).

השלמה לענין פתוחות וסתומות

במג"א סי' לב סקמ"ט כתב בשם הב"י אבל לדעת הרא"ש צריך שיניח שיטה אחת חלק בתחלת העמוד ואח"כ בשיטה שניה יתחיל בראש שיטה והי' אם שמוע ואז היא סתומה ואין לעשות מפני זה ב' זוגות תפילין עכ"ל המג"א.

וכתב עלה הלבושי שרד בזה"ל, יתחיל באמצע שיטה, לשון זה קצת צ"ע, דאם יתחיל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

באמצע שטה הוי סתומה לכולי עלמא, ואין שייך על זה מה שסיים ואין לעשות מפני זה ב' זוגות תפילין, ועיין בב"י [שם] בשם מהר"י אבוהב, ונראה להגיה בראש השטה וגם בב"י יש להגיה כך עכ"ל הלבושי שרד.

והנה במג"א שלפנינו איתא כהוגן בראש שיטה וכ"ה בב"י שלפנינו, (רק דשם אי' לא יתחיל בראש שיטה והאחרונים מחקו תיבת "לא", ראה מחה"ש ועוד כמה אחרונים שצינו בהערות על הטור הוצ' המאור).

והיה מקום לבאר בכוונת הלבושי שרד דאם מתחיל שורה שניה באמצע השורה אחר שורה חלק הוא סתומה גם לדעת הרא"ש, אבל יש להעיר דמלבד מה שיש מן האחרונים כתבו לא כן (וכמו שנתבאר בפנים התשובה) מלבד זה גם דברי הלבושי שרד לא בהכרח נאמרו הלכה למעשה.

דהנה דברי הלבושי שרד מיוסדין על לשון המג"א בשם הב"י שכ' בדעת הרא"ש דבשורה חלק ובשורה שניה מתחיל באמצע בכה"ג הו"ל סתומה, וע"ז בא הלבושי שרד להוסיף דלפי הרמב"ם הוא ודאי סתימה, והכי קאמר ליה להמג"א דקאמרת שלהרא"ש הוא חשיב סתומה א"כ הרי אף להרמב"ם בכה"ג חשיב סתומה כיון שהשורה השניה מתחלת באמצע שורה ובכה"ג חשיבא סתומה להרמב"ם, וא"כ נסתר מיניה וביה דקאמרת שיש צד רווח למי שעושה ב' זוגי תפילין, והרי זה אינו דהרי בכה"ג יוצא מדבריך שיש כאן סתומה לכולי עלמא וא"כ בלאו הכי אין שום רווח בב' זוגי תפילין ע"כ עיקר קושייתו של הלבושי שרד על הגי' שהי' לפניו במג"א ולכך תיקן דברי המג"א והב"י דהאופן שלפי הרא"ש חשיב סתומה הוא כשהוא בתחילת שורה והשתא מיישב בזה דברי המג"א בשם הב"י למה היה צד רווח בב' זוגי תפילין כיון שלפי שי' הרא"ש בעי' שוהיה אם שמוע יתחיל דוקא בתחילת שורה.

היוצא בזה דלמסקנת הלבושי שרד בעי' להרא"ש דוקא בתחילת שורה ויש להוסיף דגם לפי הרבה אחרונים שהגיהו דברי המג"א והב"י כנ"ל נמצא דג"כ סברו כמו שכתבתי במסקנת הלבושי שרד דעכ"פ להרא"ש פסול בכה"ג.

אם כי הלבושי שרד גילה דעתו דעכ"פ להרמב"ם בכה"ג חשיב סתומה, וע"ז כתבתי דאפשר שהפמ"ג פליג ע"ז, ויעוי' בב"י שכ' שמה שהוא בתחילת ספר לא חשיב פתוחה ולא סתומה וכנראה שהפמ"ג חשיב לשורה וחצי להרמב"ם [אם הפמ"ג מירי לש"י הרמז"ס] כעין תחילת ספר, ויעוי' בפנים התשובה מה שכתבתי עוד צדדים בזה.

אולם לעיל מינה בסק"נ כתב הלבושי שרד על הט"ז סקכ"ו וז"ל, ומכל מקום היה אפשר להניח חלק שטה ולהתחיל באמצע שטה שניה ויהיה סתומה לכולי עלמא, אלא שלא נהגו כך וכו' עכ"ל, ועי' עוד בהמשך דברי הלבושי שרד סקנ"ד (וציין לו לעיל בסק"נ) על הט"ז במש"כ הא להרא"ש לא תלי בהכי וכו' דגם שם אפשר דאזיל לשיטתו דלהרא"ש עדיין הוא בכלל סתומה גם כשמתחיל שורה שניה באמצע השורה, ואמנם בדבריו בסקנ"ה על

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הט"ז שם משמע דמודה דמ"מ ברווח ט' אותיות בתחילת שיטה בודאי יהיה פתוחה להרא"ש וצ"ל דלעיל באמצע שיטה הכונה פחות מט' אותיות.

ויתכן דהלבושי שרד סבר דלדעת הט"ז בדעת הרא"ש יהיה כשר אבל לדעת הב"י בדעת הרא"ש יהיה פסול וזה מיישב הסתירה דכשבא לבאר שי' הט"ז הוסיף דה"ה באופן זה יהיה כשר משא"כ כשבא לבאר לשון המג"א בשם הב"י דשם משמע שהוא פסול לפי הגהתו וכמשנ"ת.



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