



- שבוע 72 3
- פח לפסולת ביתית שאינו מיועד לצואה וריח רע וגם אין בו צואה וריח רע האם מותר ליתנו בבית כנמת
- 3 פח לפסולת ביתית שאינו מיועד לצואה וריח רע וגם אין בו צואה וריח רע האם מותר לומר לידו דברי
- 4 קדושה
- 4 האם ראוי למפעילי הפילטרים להשאיר הישליפה מרחוק?
- 5 האוכל לחם שיש בו בועות וחלל האם יכול לחשב הלחם כזית או שיש למעכו
- 8 האם מותר לצאת בשבת בגומיה האומפת את השיער
- 12 מנודה במדרגות ברשות הרבים או בבית משותף האם אסור לעבור שם
- 13 האם מותר להוציא ספר תורה לקריאת זכור לנשים
- 22 עמודי עירוב שנבנו בגזילת החומרים והשטח האם מותר לשלשל שם
- 22 המערב עירוב תבשילין בתבשיל גזול האם יצא ידי חובה
- 23 למה אין נוהגים האידנא לעשות ערסא דגדא
- 26 למה אתרונג לא נזכר עם הפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל
- 27 האם מותר לקרוא ספרי חכמה בשבת בבית הכנסא
- אדם ששלמד את בנו קורם הגנה עצמית האם מותר לבן להתאמן כנגד אביו בזה כהחכמת אביו
- 28 תבשיל סמך העשוי מתערובת מים ופירורי לחם תעשייתי (פירורי זהב לשניצל) מה ברכתו
- 34 אדם שאביו בעל קורא ושעה בקריאה או בנגינה האם יש לו לתקנו או לא
- 35

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לקבלת גליון שכיחא 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

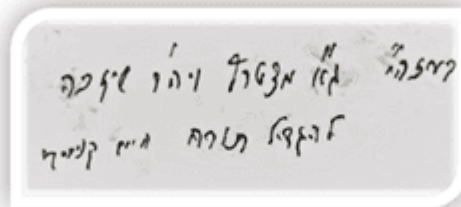
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שכיחא בכפוף לתקנון (בכו שכיחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

**ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז זצוקללה"ה
ויברלחט"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 לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

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

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

פח לפסולת ביתית שאינו מיועד לצואה וריח רע וגם אין בו צואה וריח רע האם מותר ליתנו בבית כנסת

בבית

הכנסת אסור להכניס דברים שיש בהם ביזיון בית הכנסת (עי' סי' קנא ס"ו ובבה"ל שם לענין סכין ארוך וראש ומגולה ועי' סי' קכח סקט"ו לגבי מנעלים של הכהנים שאסור להניחן בבהכנ"ס אם אינו מכוסה), ולכן לכאורה לא היה ראוי להכניס פח כזה.

אולם יש שכתבו להתיר שיש בזה צורך בית הכנסת כדי למנוע עוברים ושבים מהשלכת פסולת על הארץ (ראה תשובות הגר"א נבנצל עמ' קפח) ויש סמך לזה דיש דברים שהותרו (סי' קנא ס"ד) בבהכנ"ס לצורך בהכנ"ס וגם הכנסת דבר שאינו מכבוד ביהכנ"ס התיר הבה"ל בס"ו כגון להכניס סכין לצורך אכילת ת"ח, ומ"מ דבר של קלות ראש וביזיון גמור לא הותר לצורך בהכנ"ס (עי"ש במשנ"ב סקי"ח לענין להכניס מיטתו לצורך בהכנ"ס דבזה הוא פלוגתא אם הוא בכלל ההיתר לישן בבהכנ"ס לצורך בהכנ"ס, ובסק"כ דלעשות סעודה שלמה הוא ג"כ פלוגתא, אבל דבר מגונה ממש אפשר דלכו"ע לא הותר, ועי' מש"כ המשנ"ב בסק"ו), ולכן עדיין היתר זה לא ברור שהנחת מתקן אשפה ופסולת בקביעות בבהכנ"ס אינו בכלל דבר מגונה.

ומה שנקט המשנ"ב לענין סעודה שלמה המקל לצורך בהכנ"ס (שהוא קלות ראש אבל עדיין אינו תשמיש מגונה) יש לו על מה לסמוך אע"ג שהוא פלוגתא, א"כ אולי גם פח שהוא מכוסה ואינו מריח ואינו מיועד לפסולת שיש בה ריח אפשר שהוא ג"כ בכלל ההיתר לצורך בהכנ"ס ומכח זה יש ללמד זכות על אלו שנהגו להקל בזה, ובפרט בבתי כנסת שאינם קבועים כ"כ כגון המיועדים מראש לשמחות ואירועים שבזה יש עוד קצת סניף להקל ואכמ"ל.

ומ"מ כבר נהגו בהרבה מקומות להניח הפח בסמיכות לביהכנ"ס מבחוץ ובזה מרויחים שאין הפח בבהכנ"ס, ובפרט כאשר הפח מלא לכלוך ומאוס בזה אין ברור שמותר להשאיר שהרי במצב כזה אין אדם משאיר בביתו פח ובדבר שאדם מקפיד על כבוד ביתו אסור מדינא להניח בבהכנ"ס כמבואר בשעה"צ ס"ז סקט"ו לגבי דין יריקה בבהכנ"ס עי"ש.

אבל ראייה לאידך גיסא אין להביא ממה שבזמן הגמ' היה מותר רקיקה דכמה דברים אין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אדם מקפיד עליהם בכבוד ביתו ואסורים בבהכנ"ס משום כבוד בהכנ"ס כמו אכילה ושתייה וקלות ראש וחשבונות ושינת קבע ושכיבה (עי' ריש סי' קנא), ואין הכרח לחלק בין דבר הקבוע במקום שזה נמדד לפי ביתו.

לגוף ענין המנעלים דלעיל, מ"מ עדיין אין ראייה ברורה לפח דפח הוא באמת מכוסה ובמנעלים מכוסים מותר, אבל באמת בשיקול הדעת מסתבר שאם מסברא למדו הפסוקים להחמיר במנעלים יש מקום לטעון דה"ה בפח סגור.

לענין פרוזדור בהכנ"ס אם מתפללים שם בקביעות אינו פחות קדוש מקדושת בהכנ"ס כמבואר בפמ"ג ועוד פוסקים הובאו בכה"ח ר"ס נד והמחמירים בהנחה בבהכנ"ס יחמירו גם בזה.

פח לפסולת ביתית שאינו מיועד לצואה וריח רע וגם אין בו צואה וריח רע האם מותר לומר לידו דברי קדושה

אין

איסור לומר דברי קדושה אלא לפני צואה או מ"ר או דבר שיש ממנו ריח רע שדרך בני אדם להצטער בו (כמ"ש המשנ"ב סי' עט סקכ"ג בשם הכס"מ ועי"ש במשנ"ב בשם החי"א כלל ג' סי"ב דלא כל ריח רע בכלל זה), או גרף ועביט המיוחדים לצואה ומי רגליים, אבל פח ביתי רגיל אינו מכלל אחד מדברים אלו ולכן אין איסור לומר לפניו דברי קדושה, וגם לא נהגו להקפיד בזה מלבד אם יש ריח רע היוצא מן האשפה.

האם ראוי למפעילי הפילטרים להשאיר ה'שליטה מרחוק'

הנה

התוכנה הנ"ל פועלת במציאות (בחלק מהאופנים) באופן שהיא מבטלת הפילטר, וכפי שנתברר אצלי ע"י מומחים מובהקים שדיברתי עמהם.

וממילא מאחר והורו פוסקי זמנינו הגר"ק והגר"ש ואזנר שבאופן שאין פילטר אין היתר לצורך פרנסה והסכימו רבים עמהם ולא נמצא חולק בדבר.

וגם מגמרא ומסברא לא מצינו היתר לזה דהרי גם בדליכא דרכא אחרינא כמ"ש בב"ב נז, מ"מ אין מותר אלא בלא אפשר ולא קמכוון עי' פסחים כה ע"ב ויד רמ"ה בב"ב שם, וכבר קבעו הרבנים שאינו שייך בכה"ג.

ואפי' אם יש צד היתר לצורך מצד ליכא דרכא אחרינא אבל יש מבני הבית שאינם צריכים הדבר לצורך, וממילא לדידם בודאי אסור.

על כן אם יש אלו שנהגו היתר בדבר זה, אף שכוונתם לשמים, מ"מ מסתבר שעשו שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ברצון חכמים ושלא על פי הוראת חכם, ועכ"פ לא מסתבר שהחכם הבין את משמעות הדבר והתיר.

וכן שלחתי עיקרי הדברים לפני אחד מגדולי הרבנים שנתן ההכשר לפילטר ושעליו מסתמכים כל המשתמשים בפילטר, והסכים ג"כ למש"כ.

וסח לי לפי תומו אחד המשיבים בייעוץ בעניינים אלו שתקלה זו היא היותר תקלה מכלל התקלות והמכשולות המצויות בתחום זה.

האוכל לחם שיש בו בועות וחלל האם יכול לחשב הלחם כזית או שיש למעכו

בסי'

רי הביא המשנ"ב בשם האחרונים דפת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים האוכל כזית ממנו כמות שהוא אינו מברך דלפי האמת לא אכל כזית וכן אם היה כזית ונצטמק ונתמעט בשיעורו אין מברכין אחריו אלא א"כ דחזר ונתפח ע"כ.

אולם בהל' ליל הסדר בס"ס תפו כתב דאם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג א"צ למעכו ע"כ, ושם בשעה"צ כתב דפשוט דה"ה לענין בהמ"ז.

וחשבתי ליישב הסתירה דמש"כ שאין מרגיש האויר הכונה שכשאוכל האויר אין מרגיש שאוכל דבר (כעין חור של כעכים שאינו מרגיש אכילה בחור כשאוכל הכעכים עם החור), ור"ל שיש חלל ולפ"ז מיושב הסתירה במשנ"ב.

וגם מיושב לפ"ז דמשמע בלשון המשנ"ב "עד שאין האוירים שבו נרגשים" ואולי משמע שיש שיעור שנתפח פחות מזה שאין בו דין זה, דהיינו שהוא שיעור כעין תנאי שאם בא לשיעור זה אזי אין החללים נחשבים, וא"כ יש לומר שהוא שיעור שכשאוכל אין מרגיש החלל.

אבל אם נפרש דמש"כ שאין החללים נרגשים הכוונה שכשאוכל אין מרגיש שיש חלל ומרגיש כאילו אוכל הכל.

אולם לאחר הבירור במקור דין זה נתברר דהפירוש השני הוא האמיתי.

דמקור דברי המשנ"ב הוא בשע"ת ומקור השע"ת הוא במחזיק ברכה להחיד"א ומקור המחזיק ברכה הוא בשו"ת זרע אמת סי' כט.

והנה בחיבור הזרע אמת בפנים מבואר להדיא דמש"כ שאין מרגיש הכונה כהפירוש השני וכמו שנקט שם החילוק בין כאן לבין מרור "דשאני התם דהחללים ניכרים משא"כ כאן" וזה הכונה שאין מרגיש החללים ר"ל שאין מרגיש שיש חללים, וכן מה שהביא ראיה מהסוגיא דתפוח דיש להחשיבו כמות שהיה מוכח דמיירי באופן שאין חלל כלל.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכן מה שהקשה ממתני' דעוקצין פ"ב מ"ח והזכיר בלשונו "דמחלקים בין חלל הניכר לתיפוח שאינו ניכר" שמע מינה דאינו מורגש ר"ל החללים אינם מורגשים שהם קיימים (ולמסקנא דחה זה וחזי' שסובר דגם באופן זה אין לחלק).

וכן נזכר בלשונו בזה"ל, אבל הכא הרי לא נהנה גרונו בכזית כיון שאין בו כזית אלא למראה עינים לפי שנתפח עכ"ל, ומבואר דמצד מראה עינים יש כאן כזית ולא שיש כאן חללים גדולים.

ומש"כ האחרונים שהעתיקו דין זה (ומהם הביא המשנ"ב הדין) "שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים" ר"ל דכיון שנתפח באופן זה נוהג דין זה אבל אם לא נתפח כלל אין נוהג בזה דין זה, ועדיין הלשון צ"ב (ועיקר הלשון מיוסד על לשון השואל בזרע אמת שם שרצה להעלות צד דבאופן שאין האוירים מורגשים כאויר בפני עצמו אלא כחלק מן הסופגנין אזי יש לצרפם ובזה באמת שייך הלשון עד שאין וכו').

ואם נימא דבאמת יש סתירה במשנ"ב יש מקום להעלות צד דאזלי' בתר בתרא משנה אחרונה מש"כ בהל' פסח בפרט שאחר זה ראה דברי עוד אחרונים [ונפרט דאם לא היה לפניו הזרע אמת אלא רק השע"ת והמחז"ר יש מקום לפרש שהצין הדברים באופן שאינו סתירה כלל למש"כ בהל' פסח וכמשנ"ת].

ומאידך גיסא יש מקום לדון דשמא אין סתירה בדברי המשנ"ב ואילו בסי' רי מיירי שיש חורים הנראים לעינים אך אינם מורגשים ומאידך גיסא בסי' תפו מיירי שאין חורים הנראים לעינים כלל, ואף דהזרע אמת מיירי אפי' בניפוח בלבד כמבואר בדבריו מ"מ שמא לא נקט המשנ"ב ככל דבריו אלא רק כהלשון המובא במחב"ר ושע"ת, ומ"מ צע"ק שתמיד בהתבוננות אפשר לראות חורים בכל לחם.

ועי' תפארת ישראל בטהרות פ"ה מ"ג ובברכת הבית שער טז ס"י בחילוק בין חללים גדולים לקטנים, ועי' איפת צדק ענף יח מש"כ בזה, אולם בספר שיעורי תורה סי' ג ס"ח ובהערות יז יח כתב שצריך למעך בדוחק גדול עד שיתמעכו כל החללים הקטנים.

ואולי יש ליישב הסתירה באופן אחר דהנה באמת דוחק עצום לומר דבלחם אין חשיב כזית אחר אפייתו אלא רק אחר מיעוץ במכבש, ובאמת לחם כצורתו וכאפייתו כדרך אפייתו אזלי' בתר כזית ידיה, אבל בסי' רי מיירי המשנ"ב בסופגנין והוא דבר שאופין אותו בשינוי משאר לחם ובאופן עשייתו משתדלין לנפחו יותר ממה שהוא ואינו דרך אפיית לחם ובאופן זה נקט הזרע אמת וסייעתו והמשנ"ב דחורים של דבר המנופח יותר מטבעו ורגילותו אין לחשבם אלא כדבר שהתנפח ולהכי מיירי שם ראייה מסוגי' דמנחות דמיירי גבי דבר שהתנפח.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ובעיקר דינא דהזרע אמת יש לדקדק דהנה אמנם בתחילת דבריו הוכיח מכמה פוסקים דילפי' משאר דיני איסור לברכה ושוב הביא ראיות דמדרבנן בטומאה מחשבי' תפוח לשיעור כזית ושוב דן דרך בטומאה יש לגזור ולא בברכה, אבל למסקנא דמילתא שיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן לענין טומאה במאכל תפוח א"כ זהו סברא דנפשיה ללמוד מדאורייתא דטומאה לברכה ולא מטומאה דרבנן, ואינו מוכרח מכל הפוסקים הנ"ל דאדרבה לדעת הפוסקים שהביא יש מקום לטעון דמדרבנן ילפי' לדרבנן ולא מדאורייתא לדרבנן ולא חלקו חכמים בשיעוריהן.

ומה שדן שם מצד בלע חצי זית והקיא וחזר ובלעו דמהני באיסורא ולא בברכה, לכאורה שם הוא רק נידון מצד שלא השתמש בכזית שלם להנאתו ולשביעתו ולהכי בברכות לא מהני להתחייב בברכה באופן כזה, דהרי בברכות נאמרה שביעה בדאורייתא ולהכי גם בדרבנן יש לומר דתקון מעין עיקר הענין שהוא הנאה מעין שביעה.

וא"כ יל"ע דאפי' לשיטתו לכאורה אין בזה אלא קושי' על הפוסקים שהביא מתחילה דילפי' ברכה מאיסורא אבל לא ראייה לחלק דילפי' מאיסור רק דינים דאורייתא ולא דינים דרבנן.

ובפרט דדין זה דבלע חצי זית וכו' הוא דין דאורייתא ובזה מחלקין בין איסור לברכה, (וא"כ אין מזה ראייה לעיקר מה שבא לומר לעיל מינה דבדאורייתא משוין ברכות לאיסור ובדרבנן לא השוו מה שאין צורך לגזור, דהרי כאן הוא דאורייתא ולא השוו, וא"כ גם בתפיחת אוכל נימא דהוא דאורייתא ולא גזור). אולם הביאור בדבריו הוא שבא להוכיח מדין בלע וכו' דלגבי שביעה אזלי' בברכה בתר הנאת מעים ופת תפוח מוגדר לענין הנאת מעים כמו שאין בו שיעור כיון שבמעים אין מורגש התפיחה של הפת יותר ממה שהיה קודם לכן אלא כמו שהוא לאחר מיעוך.

והשתא ראייה זו כבר אינה שייכת כלל לנידון דלעיל דמצינו שמשוין דיני ברכה לדיני איסורא, דהשתא סברא קאמר דבברכות אזלי' בתר הנאת מעים כמו שמצינו דבבלע וכו' אינו צריך לברך.

אבל צל"ע למה לא נימא דיש לחלק דכאן שאכל דבר שהוא שיעור שלם למראה עינים ולמשמוש היד ולמה לא נימא דלא חילקו חכמים בשיעוריהם דגם במאכלים עצמם יש מאכלים שמורגשים יותר ויש שאינם מורגשים והרי אפי' בפת ממש שייך למעכו ולהקטינו ונמצא שלא אכל כזית, וזה לא שמענו בזרע אמת שמצריך למעוך כל פת אלא משמע דמיירי רק במין שנעשה נפוח יותר.

ומה שאמרו בגמ' על ככותבת ביומא דיתובי דעתא דלולבי גפנים פורתא וכו' יש לחלק בין שיעור כותבת דהוא משום יתובי דעתא לבין שיעור כזית דהוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שיעור אכילה ואינו דין במעים ויש לומר דחכמים תלו הדבר ביתובי דעתא.

ובגוף מש"כ הזרע אמת דאין בברכה מה לגזור משא"כ באיסורא לכאורה צ"ע למה לא נגזור שמא יבוא לאכול כשיעור ולא יברך דהרי מחזי כמו מי שאכל כשיעור ולא בירך.

ועוד צ"ע דלכאורה הזרע אמת בתחילת דבריו בא להכריח כהפוסקים דיש ללמוד ברכה מאיסורא ובסוף דבריו למד מדין איסורא רק הדאורייתא ולא הדרבנן, אם כי יש לומר דאה"נ דיש ללמוד מאיסורא רק הדאורייתא ולא הדרבנן לפי הענין.

האם מותר לצאת בשבת בגומיה האוספת את השיער

**בשו
ע"**

סי' שג ס"א פסק (ע"פ שבת נז) דחוטים צמר ופשתן ורצועות שבראשה צריכה להסירן בשעת טבילה לכך לא תצא בהם בשבת אבל מעשה אריגה מותר כיון שא"צ להסירה בשעת טבילה, והוסיף רמ"א דבמוזהבות אסורות שאז תסירן שלא יטנפו וכן במטונפות אסורות עי"ש במשנ"ב, ולהלן סי"ד פסק השו"ע דבחוט שייער מותר והטעם מבואר בגמ' שבת סד דשייער ע"ג שייער לא חייצי והובא בשעה"צ שם סקל"ב.

ולפי הני כללי לכאורה יהיה אסור לצאת בגומיות האוספות את השיער בשבת, כיון שהם מהודקות ולכאורה צריך להסירן לפני הטבילה.

ובאמת המשנ"ב בסק"ה הזכיר דביו"ד סי' קצח בס"ג פסק השו"ע דדוקא מעשה אריגה חלול א"צ להסירם, ומשמע מזה דבכל גוני שצריך להסירם אסור לצאת בשבת.

וכן במקרה שהגומיות נמכרות בדוגמאות ומיני צבעונים ומקפידים שישארו נקיים יש לדון בזה ג"כ מדין מוזהבים שהרי במקפדת מצינו שאסורה דחיישי' שתסירן וגם יש צד שאסורה לטבול בהם מדינא עי' במשנ"ב שם.

אולם במשנ"ב סק"ג כתב מהמג"א בשם התוס' דגזירה זו היא דוקא בדברים קטנים כאלו שלפעמים בחול נושאת אותם בידה אבל בדברים שהם עיקר מלבושים לא חיישי' שתשא אותם ברה"ר דאין דרכה לילך בלעדיהם ובודאי תלבשם אחר הטבילה עכ"ד.

ומעין זה אשכחן להלן בס"ג ע"פ שבת דף סד דכל שהוא למעלה מן השכבה לא גזרו ובמשנ"ב שם שאינה נוטלת השכבה מראשה ברה"ר כדי שלא תתגלה שיערה עכ"ל.

ויש לדון בזה במקומות שאין מהלכות בשיער פזור כלל, דיש מקום לדון גומיות אלו כעיקר מלבושה וכן יש לדון דאפשר דחשיב כעין למעלה מן השכבה לענין זה (ולהלן בסוף התשובה יתבאר למסקנא דלא אמרו היתר למעלה מן השכבה לענין גומיות של תכשיט אא"כ נימא דמי שמקפדת על כך לעולם יש בה דין שונה וכמו שיתבאר).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומאידך כנגד כל הצדדים להיתר דלעיל יש מקום לטעון דברצועות לא חלקו וגזרו דכל מה שמהודק אסור.

ומאידך יש מקום לטעון דאין כאן איסור רצועות במקרה שמדובר בגומיות שהם ארוגות (היינו אריגה בלבד ללא חומר גומיה ממש בפנים) אלא שבא אתה לגזור משום שהם מהודקות וזה א"א לגזור במקרה שהוא עיקר מלבוש.

ובמקור דברי התוס' בר"פ במה אשה בשבת נז"ע"א (שהביא המשנ"ב מהם דבמלבוש שבודאי תלבש אחר הטבילה אין איסור לצאת) נראה מפשטות לשונם שנקטו שכל דבר שאין בו חשש שתסיר מחמת טבילה אין בו איסור זה וממילא לפי מה שנקטו קודם לכן בכלל זה כל דבר שבודאי תלבש לאחר טבילה אין בזה איסור.

אם כי יש לדון במקום שרוב מקפידות לאסוף השיער (עי' במשנ"ב לעיל סי' עה סקי"ב שהביא פלוגתא דרבוותא בזה), האם סגי בזה לומר שהוא בגד שהוא עיקר מלבוש לכל מי שמקפידה על זה או לא.

כמו"כ יש לדון במקום שרוב אין מקפידות ומיעוט מקפידות האם לגבי אותו המיעוט חשיב הקפדה, או לא.

כמו"כ יש לדון במי שרוב פעמים מקפדת (שלא מחמת חיובים של מוסד וכיו"ב שאינו שייך כאן), האם סגי בזה להחשיב כעיקר מלבוש.

והנה בשבת ס"ע"א פליגי אביי ורב יוסף במחט שאינה נקובה שאשה אוגרת בה שיערה אם פטור אבל אסור או מותר לכתחילה, והלכתא כאביי דס"ל דמחט זו מותרת לכתחילה לצאת בה בשבת, והראשונים למדו מזה להתיר גם מחט שאוגרת בו קישוריה, וכן הוא בטוש"ע סי' שג ס"ט.

ומ"מ אף שהשו"ע העתיק רק דינא דהרא"ש דמחט שמעמדת בו קישוריה, מ"מ עיקר דינא דגמ' דמחט שאוגרת בה שיערה מותר כשאינה נקובה לא נדחתה מהלכה וכמבואר בשע"צ שם סקט"ו דהוה פשיטא ליה כן לדינא, וכן כתב באג"מ יו"ד ח"א סוף סי' מח בשם המג"א שם סק"ח.

(ולשונו של האג"מ צע"ק שכתב שעושין להעמיד קישוריהן שיהיו השערות במקומן, ולכאורה הגדרה זו היא אוגרת שיערה ולא מעמדת קישוריה דהם ב' עניינים כמבואר במקור הדברים בהרא"ש פ"ד סי' ז ובשע"צ שם, ומ"מ הדין שוה להלכה, ומ"מ לכאורה כבר במג"א שם כינה לאוגרת שיערה דמעמדת קישוריה, ואולי השו"ע נתכוון לכלול גם אוגרת בלשונו "מעמדת קישוריה" ולכן לא פירט דין זה לחוד, אבל המשנ"ב ס"ק כג לא פירש כן אפי' כוונת השו"ע).

ונחלקו הראשונים בטעם ההיתר דאוגרת בו דלרש"י ההיתר הוא משום צניעות דלא שלפא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומחויא ולהתוס' ההיתר הוא משום דלא הוי תכשיט ולא חיישי' דילמא שלפא ומחויא.

והנה דעת המג"א שם דהיתר זה לא נאמר בתכשיט (ודלא כב"ח) א"כ היתר זה אינו בגומיה שמוגדרת כתכשיט שיש בזה חשש דילמא שלפא ומחויא, ועי' במג"א שם שהעיר כע"ז לגבי מחט שאינה נקובה וסיים ואפשר דבמחטין שלנו ל"ש זה ולכן נהגו להקל עכ"ל, עי"ש עוד, וכוונתו צ"ב למה אין חשש שלפא ומחויא ונראה דכוונתו למש"כ השו"ע שם בסעי' יח על תכשיטין בזמנינו עי"ש, ולפ"ז צ"ל "וע"ל סעיף יח" במקום "סימן יח" הנדפס במג"א שלפני.

אבל במשנ"ב כתב בשם המג"א דבמחטין שלנו אינם תכשיט כ"כ ויש מקום לומר דאין בהם חשש דילמא שלפא ומחויא עי"ש וצ"ב לפ"ז הציונים שציין המג"א שם עי"ש.

[ובאג"מ שם כ' בפשיטות דדעת המג"א דאם היה תכשיט אסור, ויש לומר דהיינו להדעות דאין היתר בדילמא שלפא בזמנינו עי' בשו"ע סי"ח הנ"ל].

אבל אם נימא דכל שהוא למעלה מן השבכה לא גזרו א"כ ה"ה בתכשיט, אבל כבר חזינא דאינו נוהג בזה אלא כבר באשה שמכסה ראשה, דהרי לגבי חוטי צמר דלעיל כשהן מוזהבות לא נאמר דהוא מותר משום שהוא למעלה מן השבכה (ואפשר שהיו חוטין אלו חוץ לשבכה וגם יש לדחות דמ"מ מה שמסירה בטבילה גזרו גם למעלה מן השבכה אם הוא דבר שיתכן שלא תחזירם, אבל בדבר שודאי תחזירם מבואר במשנ"ב בשם התוס' דנ"ז דלא גזרו בזה) וכן לגבי מחט שאוגרת בה שצרה לא נאמר היתר זה במחט דתכשיט וכמו שנתבאר בדברי המג"א.

היוצא מזה דבגומיה לא שייך לומר ההיתר דלמעלה מן השבכה כדי להתיר בגומיה דתכשיט.

ואולי יש לומר דכל מה שבאוגרת שצרה לא נאמר ההיתר של כל שהוא למעלה מן השבכה לא גזרו, הוא רק באשה שלפעמים אינה אוגרת שצרה, ואז נאמר בה לחלק מהראשונים והפוסקים חילוק זה שהוא רק בדבר שאינו תכשיט, דבתכשיט בכה"ג כבר חיישי' לשיטות אלו דילמא שלפא ומחויא, אבל באשה שמקפדת לאגור שצרה לא גרע אוגרת מכל סתם למעלה מן השבכה דלא גזרו אפי' בתכשיט דבכה"ג לא גזרי' כלל דילמא שלפא ומחויא.

וגם דין דמעמדת קישוריה צ"ל דלא נאמר באופן שאם יתפרקו הקישורים יהיה בזה בושה גמורה, דבמקום שבלא קישורים לא שייך לצאת לרחוב יש מקום לטעון דבזה לא חיישי' דילמא שלפא כלל, וכעין מה שהובא לעיל מהמשנ"ב ריש סי' הנ"ל בשם התוס' ר"פ במה אשה דף נז ע"א.

והרמ"א בסי' שג ס"ב חילק בשם האו"ז ח"ב סי' פד בלפנים מן השבכה בין נשואה לפנויה, אבל גם לשיטתו יש מקום לטעון דפנויה שמקפדת על כיסוי הראש כנשואה דינה כנשואה לענין זה, וממילא יש לטעון דה"ה בניד"ד. והעירוני דיתכן דהך דינא דלפנים מן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השבכה הוא רק בדבר שהחשש הוא דילמא שלפא ומחוייא אבל בדבר שהחשש הוא משום טבילה א"כ יש מקום לטעון דה"ה למעלה מן השבכה, ולעיל הזכרתי צד דדין חוטי שיער הם בשיער שמחוץ לשבכה, ולאור הנ"ל צל"ע בזה. ויש להוסיף עוד דבמשנ"ב שם סק"ז כתב לגבי קטלא שנאמרו בה ב' טעמים דילמא שלפא ומחוייא ושצריכה להסירה בשעת טבילה, וכתב בשם הט"ז סק"ה בשם התוס' נז ע"ב ד"ה הכא דב' הטעמים נצרכים, דטעם דטבילה אצטריך במהדקת כדי שתראה בעלת בשר דבל"ז לא תראה בעלת בשר, ולא חיישי' דילמא שלפא ומחוייא, אבל חיישי' משום טבילה, וטעם השני ברפוייה דילמא שלפא ומחוייא, אבל משום טבילה לא חיישי'.

וע"ע בפנים התוס' שם דראיית הגמ' דמיירי בקטלא מהודקת ומשום טבילה הוא משום דתני לה יחד עם חוטין שהנידון שם הוא מטעם זה, וא"כ כ"ש שיש ללמוד כן.

ולפ"ז לכאורה יש ללמוד מזה גם בניד"ד דאע"פ שלא שייך דילמא שלפא ומחוייא מ"מ טעם דטבילה שייך.

אבל יש להעיר דהרי כתבו התוס' לעיל מינה והובא במשנ"ב לעיל סק"ג (הבאתי לעיל) דבבגד שהוא עיקר מלבוש לא חיישי', ויש לומר דכמו שלגבי חוטי שיער נזכר במשנ"ב שם שהטעם דלא דמי לעיקר מלבוש משום שגם בחול לפעמים נושאת אותן בידה, הלכך גם בניד"ד בקטלא זהו הטעם, ולפ"ז בגומיית שיער זה יהיה הגדר אם לפעמים בחול נושאת הגומייה בידה או שמקפדת תמיד שהשיער יהיה אסוף, וכמו שהערתי לעיל דיתכן שנקבע גם לפי מנהג המקום או עכ"פ מנהג הקהילה.

ובנשואה באופן שהגומייה היא ממש תחת השבכה ואין אפשרות לצאת בלא הגומייה להנ"ל יוצא שאין בזה כל חשש.

אבל יש היתר אחר דיש דעות באחרונים דהיתר דמעמדת קישוריה (וה"ה אוגרת בה שיערה) נאמר גם בדבר שהוא תכשיט והמשנ"ב סק"ד מסיק דאין למחות בהנוהגים להקל ושכן דעת הגר"א, וכ"ש במחטים שלנו שאינם תכשיט כ"כ (ואפשר דה"ה רוב גומיות אינם תכשיט כ"כ), ולכן בצירוף ההיתר דתכשיט בזמנינו ובצירוף העירובים שלנו ובפרט לפי מה שנתבאר דיש צד שגם המחמירים באוגרת לא החמירו בזה, כ"ש שאין למחות כלל בהמקילים בזה.

ויעוי' עוד בחוט שני חלק ד' פרק פח סק"ב עמ' קכא מש"כ דיש לעיין בבנות שכורכות שערותיהן בגומי כלי להחזיקן אסופות, אם תשיב לקלועות בשערה או לא, אף דאין השערות קלועות בתוכם וממילא ליכא טעם המ"ב שאסור להסיר משום סתירת הקליעה, מ"מ אפשר כיון שאם תוציאנו משערה תסתור לגמרי כל צורת שערה אפשר דחשיב קלועות ע"כ.

ודבריו צריכין תלמוד בביאור הצד שיש להחשיבו כקליעה, דהרי טעם ההיתר דקליעה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

להמתירים בזה הוא רק באופן שאסור לסתור הקליעה כמבואר במשנ"ב ריש סי' שג, אם לא דנימא דכוונתו שאסור לסתור גם שיער אסוף בשבת, אבל לכאורה בסוגי' דשבת ס"ע"א ובתוס' שם מוכח דאין איסור לסתור איסוף של שיער בשבת אלא אדרבה בדבר אחר שנזכר שם אח"כ מבואר שיש איסור בשבת (ומשמע דבאוגרת אין איסור בשבת כלל), ואולי יש לדחוק בדעתו דמ"מ יש דרגות בסתירת איסוף של שיער דאם כל השיער כולו אסוף למקום אחד סובר לחדש דיש איסור להתירו בשבת וכמדומה שלא נהגו כן וצע"ג. (ושמעתי בשם אחד מתלמידי מרן דקטע זה צ"ב אם הובא כצורתו).

מנודה במדרגות ברשות הרבים או בבית משותף האם אסור לעבור שם

לפ"ר

היה מקום לדון כמו שמצינו שיש אחרונים (מהרש"ם והגרשז"א) שדנו להתיר לעבור לפני המתפלל כשעומד במעבר מדין קבר שברשה"ר, וגם כאן אפשר דלאו כל כמיניה דהמנודה לאסור את חדר המדרגות הציבורי או המשותף.

אולם יעוי' בב"י ביו"ד סי' שלד שהביא מהראב"ד דברה"ר תופס המנודה ד' אמות ואילו בבית חבירו אינו תופס דלא תקנו לו לזכות בד' אמות בבית חבירו, וכן פסקו בש"ך שם סק"ז ובערך לחם למהריק"ש שם דד' אמות תופסין אפי' ברשות הרבים אבל לא בבית חבירו, והש"ך הוסיף דה"ה בסמטא או במקום הפקר.

ולא חלקו בזה הפוסקים בין מקום שדוחק אחרים או לא, ואדרבה מבואר בסי' הנ"ל שנהגו לגרשו מבהכנ"ס שלא ידחוק אחרים, אם כי אין מזה ראיה גמורה דיש לומר שמעבר חמור יותר ושם בבהכנ"ס מיירי רק שדוחק שלא יוכלו לישב ברווח, אבל עכ"פ מבואר דברה"ר אוסר בכל מקום שאדם תופס ד' אמות.

ולפ"ז יש לדון בבית משותף שיש למנודה חלק במקום אם תופס ד' אמות, ועי' אה"ע סי' ל"ס"ג לענין קידושין בחצר של שניהם, ודון מינה ומינה.

ויעוי' ברמ"א בסי' שלד ס"ב דבני ביתו שרי בד' אמותיו, והגר"א שם הביא לזה מקור דמחיותיה לא אדחוהו, וצל"ע הגדרה של בית משותף, דבהכנ"ס מבואר בפוסקים דאוסר בד' אמותיו, למרות שבמקומות בית הכנסת יש בעלות משותפת, כמבואר בפוסקים שיש שעבוד נכסים בזה, ועי' בסוגי' בשלהי ביצה ובנדרים פרק השותפין, ולכאורה הגדרת חיותיה היינו אנשים הדירים עמו במקום דירתו ממש, משא"כ שותפות בשביל המוביל לבית יש לדון בזה.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ועי' בלבוש ס"ב בדין בני ביתו שכתב ויש להקל דודאי על דרך כן לא נידוהו למנוע ממנו תשמיש בני ביתו שהוא הכרח לו ולא יכול לחיות זולתו, וגם הם צריכין לו ע"כ, ומבואר מזה דחיותיה היא הגדרה של מקום הדירה ממש, וממילא אין ראייה להתיר בשביל משותף. והנה לגוף הנידון של מנודה הנידון הוא כשהמנודה עומד שם אבל בעובר י"א שאינו אוסר (עי' בערך לחם שם והש"ך בשם הקונטרסים שבב"י נסתפק בזה והובא בבאר היטב).

האם מותר להוציא ספר תורה לקריאת זכור לנשים

המשנ"ב מותר אף אם יש שם עשרה גברי ששמעו ובא לקרות בלא ברכה, והמחמיר באופן זה שיש עשרה לחשוש לכמה דעות בזה ולשמוע בשחרית עם הציבור כדי שלא להכנס לספק ברכה היכא דאפשר, תבוא עליו ברכה. מקורות:

יעוי' בסי' קלה סי"ד שאין מביאין ס"ת אצל בני אדם החבושין בבית האסורים, וכתב הרמ"א שאם היה מונח שם יום או יומיים מותר, אבל עצם ההוצאה מהארון וההחזרה באותה הרשות לא הקפידו בו כלל, ובזה לא הוצרכו השו"ע והרמ"א שמותר, ובאמת הוא פשוט שכל ציבור קבוע ושאינו קבוע מותר להוציא ס"ת במקום באותה הרשות ולקרוא להם, וממילא אין לנו לחדש שההיתר להוציא ס"ת באותה הרשות הוא רק לציבור של י' אנשים ולא של נשים.

והנה עיקר דין זה הוא משום כבוד תורה כדי שיבואו האנשים אצל הס"ת ולא תלך הס"ת אצלם כמ"ש הבה"ל ר"ס קלה מירושלמי רפ"ז דיומא, אבל אם באו האנשים עד מקום הס"ת מה יש להם לעשות עוד, וממילא ברשות ששם הס"ת לא נאמר דין זה כלל שיהיה אסור שם להוציא להם ס"ת באותה הרשות. וכן מצאתי שצינו בזה פלוגתא דרבוותא לענין טלטול ס"ת מחדר לחדר באותו בהכנ"ס, ודעת רוב הפוסקים להקל בזה (בית שלמה או"ח סי' לד, בית שערים או"ח סי' מח, מטה יהודה סי' תקפד סק"ג ועוד) וכן המנהג פשוט שאם חסר ס"ת למנין אחד מביאים ס"ת לשם ואין הציבור הולכין לחדר ששם הס"ת, עכ"פ גם להגר"א (מעשה רב סי' קכט) דמחמיר מחדר לחדר מ"מ באותו חדר לא נאמר ענין זה כלל.

ויעוי' עוד במשנ"ב שם סקמ"ו דבפרשת זכור שהוא דאורייתא בודאי יש להקל כהסוברים שמותר להוציא ס"ת לאנוסים, וא"כ האשה שצריכה לשמור על הילדים ואנוסה לבוא לבהכנ"ס בזמן שהציבור מתפללין תפילת שחרית יש לומר שהיא בכלל זה עכ"פ אם ניחא לה לחשוש להדעות שהביאו בשמם

לדעת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שנשים חייבות בפרשת זכור (שו"ת בנין ציון ח"ב סי' ח בשם מהר"נ אדלר, וכ"ה מנחת אלעזר ח"ב סי' א אות ה, וכן בדרכי חיים ושלום אות תתלה, ועי' עוד פוסקים שהובאו בשד"ח כללים מערכת ז כלל יג, ובשו"ת מהרי"ל דיסקין סי' קב כתב דגם אם נימא דפטורות מה"ת מ"מ מדרבנן ודאי חייבות, ולא בדקתי המ"מ במקורן) שיהיה אפשר לקרוא לה לאחר התפילה.

והנה יעוי' במשנ"ב שם סקמ"ז ובבה"ל שם דמחלק בין יש"י חבושים או לא, דאם יש"י חבושים נקט הבה"ל להלכה שמותר להביא לשם ס"ת, אבל היתר זה לא שייך בנשים מכיון דטעם ההיתר ב"י חבושים הוא שחלה עליהם חובת קריאה, ובאשה אין חילוק בין ט' נשים לי' נשים לענין זה, אבל להסוברים שנשים חייבות בפרשת זכור (כדלעיל) אה"נ שאפי' אשה אחת היא בכלל היתר זה.

[והיינו עכ"פ אם נימא דאין מעכב קריאה בציבור דוקא כדי לצאת יד"ח, אבל יש שחשו לזה דיש צד שצורת תקנת זכור היא בקריאה"ת ובלא זה אין זה אלא כאומר פרשת זכור בלא קריאה כדין].

ובאמת המשנ"ב סקמ"ו הכריע בשם המג"א סקכ"ג דבפרשת זכור יש להקל כשי' האו"ז ח"א הל' ק"ש סי' ט שהיקל לחולה (וה"ה חבוש כמ"ש השעה"צ סקמ"ב), אבל צע"ק דהרי ההיתר של עשרה כתב הבה"ל אפי' לדעת המרדכי בפ"ק דר"ה סי' תשי שמחמיר בחולה ובחבוש יהיה מותר בעשרה, א"כ למה בזכור נקט דיש לסמוך על האו"ז, תיפוק ליה דגם המרדכי מודה בזה.

ואולי אין הכי נמי דבזה יש מקום לומר דמודה המרדכי רק לרווחא דמילתא קאמר דבזה יש לסמוך על האו"ז בפרט דבא"ר סקי"ז המובא בסוף דברי הבה"ל תלה חידוש הנ"ל בתירוצי המרדכי דרק בחד תירוצא מודה בעשרה. או יתכן לומר באופן אחר דבכל זאת עשרה חשיב יותר מיחיד שמחוייב בפרשת זכור כיון שהיחיד צריך לצרף עמו אנשים שכבר שמעו ונפטרו משא"כ עשרה שלא שמעו חל כאן חובת קריאה"ת גמורה בלא להכניף, ומאחר דיש כאן עשרה שצריכים לשמוע קריאה"ת ואין יכולים לילך אחריה (כלשון הבה"ל) אין בזה ביזיון הס"ת.

ובגוף הענין מצינו בהרבה מקומות שאפי' היחידים היו קורין בס"ת בפני עצמם, ולפי הנ"ל דאין ביזיון בהוצאת הס"ת באותה הרשות יש לומר דההיתר הוא משום שהס"ת היתה קבועה שם אבל להביא ס"ת ממקום למקום לא היו מביאים (מלבד לצורך אדם חשוב עי' ברמ"א ונו"כ שם).

עי' גיטין ס ע"א אם כותבין מגילה להתלמד ומבואר דעכ"פ גדולים היו לומדים בס"ת.

ובמדרש (הובא באו"ז אלפא ביתא יט) משמע דמתחילה היו לומדין לקטן במגילתא ואח"כ בספר, דקאמר בזה"ל מה אתון יהבין לי למילף קודמוי ואינן

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אמרין ליה לוחא ובתר לוחא מה אתון יהבין מגילתא ובתר מגילתא מה בראשית ובתר בראשית מה כל המקרא וכו' ע"כ, ובפשטות הכונה דאחר שהיה מסיים לימודו במגילות הנזכרין בגיטין שם היה לומד מספר שלם כגדול.

ובמגילה יט ע"ב הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים, מבואר דבאופן שאינו עושה היכר לקרות מגילה נראה כקורא בכתובים גרידא עי"ש.

וכן יש להוכיח מדינא דגיטין שם דאין קורין בחומשין בציבור, מבואר שהיו כותבים בחומשים למטרת לימוד בלבד בגלילה ככל דיני ס"ת כמבואר שם בפרש"י שכ' וכל ספריהם היו במגילה כס"ת שלנו ע"כ, והיינו בכשרות כדמוכח שם, וכ"ש שהה' חומשין היו עשויין בכשרות, ועי' ב"מ כט גוללו א' לשלושים יום ובמתני' דעירובין היה קורא בספר ונתגלגל וכו'.

וכן מצינו במלך שס"ת בזרועו ולומד בו כמ"ש והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, עי' משנה וברייתא ספ"ב דסנהדרין.

ובסוכה מא ע"ב לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל וכו', ומסתמא דבר ההוא נקט.

ובע"ז יח ע"א מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה וכו' וס"ת מונח לו בחיקו הביאוהו וכרכוהו בס"ת, ושם מיירי אפי' בציבור כדקאמר ומקהיל קהלות ברבים וכו'.

וכן בריש ע"ז הקב"ה מביא ס"ת וכו' וכמובן שנקטו באופן המצוי כדאמר' [עי' זריש משנת ר"א וזריש מדרש הגדול] וכי אפשר לבריותיו כמותו אלא אין מסבירין את האוזן אלא במה שיכולה לשמוע.

ובגמ' חולין צה ע"ב אי' דמותר לבדוק בספר בפסוק שנפתח לו ועי"ש בר"ג ובפשטות הכונה אפי' בס"ת.

ומאידך עי' בשפ"א מגילה יט ע"ב וצ"ע.

ולענין שנים מקרא כתב הא"ר סי' רפה סק"ב בשם האחרונים [מג"א סק"א] בשם רדב"ז ח"ג סי' תקכט דמי שהוא בקי בטעמים בעל פה מצוה לקרות בספר תורה ע"כ, וט"ז סק"ב כתב שירא שמים יקרא לפחות פעם אחת בספר תורה, אבל בפרישה סק"א כתב דוקא להוציא אחרים בעינן ספר תורה עכ"ל הא"ר.

ועי"ש עוד במשב"ז סק"ב דכשקורא בס"ת הוא כדינה ממש ועי' בשוע"ר ס"ד שנקט דטוב לקרוא ב' מקרא מס"ת ועי' באר היטב.

אולם באמת יש לדון בזה דשמא רק בקריאה"ת בציבור נאמר דין זה שאסור לטלטל ס"ת לצורך הציבור דקריאה"ת בציבור הוא דבר הקבוע ויש בזה כבוד התורה לבוא הציבור אצל התורה, מיהו בודאי פשטות הירושלמי ברפ"ז דיומא שלא לחלק בין ציבור ליחיד, וכך פשטות הסברא, אבל הדבר צריך בירור, דמאחר שבזמננו היו משתמשים בקביעות בס"ת מסתמא היה קשה השימוש בלא שאפשר לטלטל ממקום למקום, וע' מתני' דביצה בפלוגתא דב"ש וב"ה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בדין הוצאת ס"ת לרה"ר, ועי' עוד סוכה טז ע"ב פ"א שכחו ולא הביאו ס"ת מע"ש והביאו למחר, ואולי בכ"ז מיירי בשהיה אדם חשוב ובסוכה שם אולי היה ר' ישמעאל בר' יוסי בבהכנ"ס עצמו.

אולם לשי' האו"ז דבאנוסין מותר יש מקום לומר דגם בכל שעת הדחק יהיה מותר וה"ה כשיש חשש שהס"ת יגנב, וכנ"ל יש ליישב בכל המקומות שמשמע שהיו לוקחין עמהם הס"ת דהיינו שהיה בזה צורך.

ובסוגיות בסוטה לט ע"ב ואו"ח סי' קמח וסי' קמט מוכח שהיו נוהגין רבים בזמנם להוציא הס"ת אחר הקריאה למקום אחר, ובפרש"י מבואר דאף הקישוטין היו מפשיטין מן התיבה אח"כ, ובודאי שגם ממקום אחר היו מביאין הס"ת.

ואין לחלק ולומר דבמקום שהקביעות שתמיד מביאין לשם ס"ת אינו בכלל דין זה, דלא משמע כן בירוש' שם עי"ש.

ויעוי' בפרישה ביו"ד סי' ע"ר דדוקא בימיהם שהיו לומדים תורה שבעל פה שלא מן הכתב כי אם על פה היו צריכין ללמוד מספר תורה המתוייגת כהלכתה ומדוייקת בחסירות ויתירות ופסקי טעמים וכו' לזכור תושבע"פ, כדאמרו (מנחות כט ע"ב) על רבי עקיבא שהיה דורש וכו', ולכן היה מצוה על כל איש מישראל שיהיה לו ס"ת אבל בזמנינו שנתמעטו הלכבות וכו' וכתבו התלמוד וכו', וגם בימיהם היה איסור בדבר שלא לכתוב ה' חומשי תורה כי אם בדרך שנכתבה ס"ת בגלילה וא"כ כל ספריהם היו דומים לספר תורה, משא"כ בזמנינו שנעשה לנו בהיתר לכתוב ספרים וכו', א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת לחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך כיון שאין אנו לומדים כלום מחסירות ויתירות ותגין ופיסוק טעמים כבימיהם עכ"ל ועי"ש מה שנשא ונתן עוד בקושיות על זה.

ומ"מ גם לפי דברי הפרישה (וכ"ש להחולקים ועי"ש בש"ך ובבאה"ג) יש לומר דכל מקום שיש צורך כגון אשה שרוצה לצאת בזכור לא גרע מצורך לדרוש תגים שיש צורך דוקא בס"ת כשרה ומדויקת דבזה מבואר בפרישה שיש בזה טעם מתיר להשתמש בס"ת ולא חשיב זלזול בס"ת, וכ"ש כאן שיש צד שצריכה מדאורייתא לצאת בזה.

(ואע"פ שיש אולי מקום לטעון שהוא ס"ס דשמא אינה מחוייבת כלל ואפי' מחוייבת שמא אינה מחוייבת מס"ת מ"מ בודאי שבכל כה"ג חשיב צורך עכ"פ אם ניחא לה להחמיר).

ואולי עיקר חששת הפרישה שלא ישמרו הס"ת בקדושתו כגון בהפחה בסמיכות לס"ת שנזכר בפוסקים בס"ח ורמ"א ועוד להמנע מזה (הרחבתי בתשובה אחרת) וכן בהנחת דברי מאכל עם הס"ת (עי' בפ"ק דשבת) וכן בכל אופן שלא ישמרו דינו וקדושתו כגון בהנחתו סגור ובהנחת דברים עליו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועמידה מפניו וישיבה עמו על המיטה או על הספסל (ואולי גם ביציאה לפניו מבהכנ"ס ועוד כמה עניינים שעיקרן נאמר בזמן קריאה"ת), ובפרט האידנא שכ' הפוסקים דאין בקיאין הרבה דברים ועינינו הרואות שאין בקיאין בשמירת ד"ת הנדפסים כל הצורך, הלכך כעין מה דאמרי' בפ"ק דקידושין אשרי מי שלא חמאן ה"ה כאן עדיף ללמוד מן הספר הנדפס, אולם ככל שיש טעם בדבר ונעשה בזהירות ולא התרת אלא באופן זה זכור הוא.

עכ"פ מה שודאי אפשר ללמוד מדברי הפרישה לענייננו הוא דבזמן חז"ל היו לומדים מס"ת וא"כ איסורא בודאי שא"א לומר שיש בזה בכל מקום צורך.

ולענין קריאה בס"ת בלא ברכה הנה אמנם דעת כמה פוסקים שאסור (כך לכאורה דעת המאירי בברכות יא ע"ב, ועי' גם שו"ת גינת ורדים כלל א' סי' מט ומשכנות יעקב ומשיב דבר להנצי"ב, וכן נקט הגריש"א), אולם בתשובה אחרת (ד"ה קורא שספק טעה בקריאת התורה האם צריך לחזור מספק, ועוד) הרחבתי דדעת המשנ"ב בסוף סי' קלז שאין בזה איסורא עכ"פ במקום הצורך מיהא לצאת ידי ספק, וכן מתבאר בדברי הבה"ל סי' קמב, וכן מתבאר מדברי אשל אברהם מבוטשאטש סי' רפד מהדו"ת ס"א שג"כ כתב כעין דברי המשנ"ב לענין הפטרות (ובאמת צל"ע למאן דסבר שהוא דין דאורייתא בתורה מה סבר לענין נביאים, ומקור הגר"א לגבי ברכה על מגילה דמנהג הוא ממ"ס דשם נזכר גם נביאים וכתובים, ועי' ברכות יא ע"ב), וגם סתמא דהסוברים שאין לקרות ויחל כשאין תענית סוברים כן דהוא משום ברכה ואולם עי' גינת ורדים שם.

ועי' גם בסי' תרסט ברמ"א שנהגו לקרות בליל שמח"ת הנדרים שבתורה וכ' שם הבכורי יעקב סקי"ג אבל פשיטא שגם במקום שנוהגין לקרות קרואים לס"ת משום שמחה, מ"מ לא יברכו תחלה וסוף על התורה ע"כ, וכך לכאורה דעת האדר"ת בתפילת דוד עמ' קיב, ויעוי' ארחות רבינו ח"ב עמוד שיא, וגם לנוהגים לברך בליל שמח"ת כדעת הגר"א במעשה רב (ובאמת המשנ"ב שהביא חלק מדברי הבכורי יעקב השמיט פרט זה שלא יברכו) אינו בהכרח מדין חובה אלא עדיין יש לטעון מדין הוספה ביו"ט דבשמח"ת מקילינן בהוספה משום שמחה כמ"ש הרמ"א שם, (ובתשובה אחרת נגעתי בנידון זה אם שייך הוספה שלא בסמיכות לעיקר קריאה דחובה), או עכ"פ מדין ברכה רשות על קריאה דמנהג ועי' בבהגר"א או"ח סוף סי' תצ.

ויש להוסיף דבתוס' במגילה אי' שכשחסר פסוקים לקורא בקריאה של מועד א"א להוסיף פסוקים הסמוכים לה בתורה שלא מן הענין, אם כי שם יש לדחות דרך לענין לצאת מנין העולים של חיוב א"א אבל של רשות שמא אפשר.

ויש להוסיף דגם סתמא דסוגיות דאין מוסיפין עולין בימים שאין מוסיפין הוא בברכה, אף דיש לדחות דהוא רק מפני צורך ציבור וביטול מלאכה ואם מסכימים הציבור שרי, ועי' במשנ"ב סי' קלז סקי"ג דבחול שאסור להוסיף על

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מנין הקרואים א"כ אם יקראו אחר להשלים במקומו מחזי כמו שקרא ארבעה קרואים וכו'.

ויש להוסיף דכן מבואר בכמה מקומות שדרשו ברבים מתוך ספר תורה כדר' חנינא בן תרדיון דלעיל ולא נזכר שהיו מברכין קודם לכן בציבור מפני חיוב זה.

ויש להוסיף דבמשנ"ב סי' קלט כתב דכשבירך ברכה"ת של שחרית לכו"ע ברכה שלפניה היא דרבנן מפני כבוד ציבור, וממילא צ"ע אם בקריאה של רשות תקנו חיוב ברכה משום כבוד ציבור.

עכ"פ לדידן להמשנ"ב שאין ברכה בקריאה שאינה חובה כ"ש בניד"ד אם קורא לנשים בלא מנין לכו"ע אינו מברך.

מ"מ לגבי פרשת זכור לנשים מאחר שאין מנין לכו"ע אין חובת ברכה, וגם כשיש עשרה כמשנ"ת הכרעת המשנ"ב להקל, ובלאו הכי יש כאן ספק ברכות דרבנן, דברכה על ס"ת דרבנן אם בירך ברכה"ת בבוקר כמ"ש המשנ"ב הנ"ל, ואין אפשר לברך מספק, וגם יר"ש שממעט בספק ברכות כמ"ש בסי' קסח סי"ג, מ"מ אפשר דאין להפסיד מצוה מחמת זה, וגם יש מקום לדון דגם להמחמירים בברכה אפשר שהוא רק אם קבעו הציבור לקרות בעשרה ולא בקבע יחיד לקרות ונכנסו באקראי כל אחד לבדו עד שנודמנו עשרה, עי' היטב לשון הגינת ורדים שם.

ויתכן עוד דגם עיקר דברי הגינת ורדים (עי' היטב בלשונו שם) הם על ציבור שחידשו קריאה בתורת תקנה או לכה"פ מנהג זמני שקבלו הקהל בני המקום על עצמם, ועי' בהגר"א סוף סי' תקצ, אבל קריאה דמעיקרא באה רק להשלים ספקי בני חיובא על קריאה שמעיקרא כבר נקראה כדינה בבהכנ"ס עבור הבני חיובא אין לזה שם של מנהג או תקנה לחייב בקריאה, ומ"מ לפי הסוברים שהוא מחוייב מה"ת לענין ברכה בקורא בתורה בציבור אין לחלק בכל זה.

ואמנם בשו"ת תורת רפאל סי' ב כתב דיש לחשוש להסוברים שאסור לקרות בציבור בלא ברכה מדאורייתא, אולם הרי כבר פסק המשנ"ב דאדרבה אפי' לצאת ספק דרבנן יש לקרות בציבור בלא ברכה שלפניה מחדש (אחר שכבר עקר מן הקריאה דברכה שלאחריה לדעת המשנ"ב סי' קלז סקי"ג ושעה"צ סי' קמ סק"ח ודאי הוי סילוק כמו שהרחבתי בתשובה אחרת ד"ה קורא שספק טעה בקריאת התורה האם צריך לחזור מספק), וכ"ש כדי לצאת ספק דאורייתא, ומלבד זה המשנ"ב (סי' קלט סקט"ו) הרי נקט שאם כבר בירך ברכה"ת בשחרית אזי לכו"ע ברכת התורה שעל קריאת התורה אפי' שלפניה היא דרבנן, וממילא חששא דהתורת רפאל אינה שייכת להנוהגים כדעת המשנ"ב.

והנה החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סוף סי' יב סק"ה כתב (והבאתי דבריו בתשובה ד"ה קורא שספק טעה בקריאת התורה האם צריך לחזור מספק) וז"ל,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ממ"ש במסכת סופרים והבאתיו לעיל דאם דילג פסוק א' בשבת אף שהתפללו מוסף חוזר וקורא נראה דאם לא נזכרו בהיותם בבית הכנסת רק אחר שהלכו לבתיהם וכ"ש אם לא נזכרו עד שעה שהלכו למנחה כבר עבר זמן ולא יחזור עוד ע"כ.

אבל לכאורה אין מזה ראייה לדידן דהחיד"א לא איסורא קאמר אלא לכל היותר מדין חיובא, ואם ירצו הציבור לקרוא הרי יכולין לחזור לקרוא, וכן כשיתכנסו הציבור לתפילת מנחה מסתמא לא פליג החיד"א שיכולין לקרוא, וכאן שיש צד דאורייתא ואף להשי' שנשים פטורות יש כאן עכ"פ ענין גדול להתחייב בדבר שהאנשים חייבין בו כאינו מצווה ועושה א"כ אין להביא ראייה מהחיד"א לניד"ד.

אולם מה שיש לדון כאן בדברי החי"א סי' לא סל"א דאם טעה הקורא בדבר המעכב והחזירו הס"ת למקומו אין צריך לחזור ולהוציא הס"ת ולברך, ונימוקו דיש לצרף שיטות הסוברים דאין חוזר בטעות ולכך במקום שאם יוציא יצטרך לחזור ולברך סמכי' על הטור שלדעת החי"א בדעתו אין חוזרין בטעות. אבל כשסיים ובירך ולא החזיר סובר החי"א שקורא בלא ברכה הפסוק שקרא עם הטעות וב' פסוקים עמו.

והנה משמע בחי"א שסובר דאם בירך ברכה אחרונה לא הוי סילוק גמור ולכן יכול להשלים פסוקים בלא ברכה (למרות שהמשנ"ב סבר להלכה שהוא סילוק גמור כמו שצינתי לעיל, אבל יש בזה פלוגתא אם לא היה עם היסח הדעת, וע"ע בה"ל סי' קצג, ומ"מ ג"ז צ"ע למה לא נחשיב באמת כהיסח הדעת אם כבר סיים הקריאה אף אם לא החזיר הס"ת למקומו, ומ"מ כך דעת החי"א עי' מה שנביא להלן מהשעה"צ בסי' קלז מש"כ בשם החי"א), אבל אם הוציא והחזיר הס"ת משמע בחי"א שהיה צריך לברך ולכן במקום שיתחייב בברכה א"א להצריכו להוציא ולברך, וצע"ק דהלשון א"צ לברך משמע שיכול לברך, ובאמת כ"ה הדין שמוסיפין קרואים בשבת, וצע"ק אם כן למה לא יברך, וכי תימא משום טירחא דהוצאת ס"ת, א"כ למה נקט שהחשש הוא משום ברכה, דבקריאה עם ברכה אין טירחא כ"כ יותר מקריאה בלא ברכה, ואולי ס"ל דהוספה לא שייכא אם כבר החזיר הס"ת (או אף אחר שהסיח דעתו במפטיר ויל"ע), ואינו צריך לאו דוקא אלא ר"ל שלא יברך דשמא היא ברכה לבטלה, וכך מדויק בלשונו שנקט "חשש ברכה" משמע שאם יברך יש לחוש לברכה לבטלה.

ועכ"פ משמע בחי"א שחשש דעובר איסור בזה אם מוציא ס"ת ואינו מברך ולכך רק אם עוסק בקריאה יכול לקרוא בלא ברכה אבל אם אינו עוסק בקריאה אינו יכול לקרוא בלא ברכה ולכך אינו יכול להוציא ס"ת.

אולם המשנ"ב סי' קמג סק"ב ובה"ל שם ד"ה מחזירין העתיק מהחי"א להלכה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הדין דכשחוזר אינו מברך והשמיט לגמרי דין החי"א דאם כבר החזיר הס"ת למקומו אינו מוציאו, ועי"ש בבה"ל שחלק על מקור החי"א אבל הסכים עמו מטעם אחר דלהרמב"ם שחוזר אפשר דאין הכונה שאינו יוצא בדיעבד ושצריך לברך עי"ש.

ולולא דמסתפינא יש לומר דמסתימת דבריו דהמשנ"ב סובר לעיקר הדין דצריך לחזור גם אם החזירו הס"ת למקומו דלענין זה יש לחשוש שלא יצא בקריאה"ת ורק לענין ברכה מקילינן ובפרט דהחי"א הזכיר חילוק דבזה א"צ והמשנ"ב הביא דינו ולא חילק, ובפרט דבמסכת סופרים ובשו"ע לגבי דילוג נזכר שצריך לחזור וסתמא דמילתא דטעות כדילוג מלבד מה שנתבאר שאין טעות כדילוג, רק דלא רצה המשנ"ב להכריע ולסתום להדיא דין זה אחר שהקל בו החי"א.

והנה לפי מה שנתבאר דעת המשנ"ב דברכה שלאחריה היא סילוק גמור וממילא מה שקורא אח"כ בלא ברכה הוא משום דלדעת המשנ"ב אין איסור לקרוא בלא ברכה בציבור וכמשנ"ת, ולכן בספק קורא בלא ברכה, ולפ"ז א"ש למה לא הזכיר הבה"ל דינא דאם החזיר הס"ת אינו צריך לחזור ולקרוא, דהרי כל טעם החי"א משום חשש ברכה, ולהמשנ"ב אין חשש זה שהרי בלאו הכי קורא בלא ברכה במקום ספק וכמ"ש כעי"ז גם בסי' קלז.

ושוב מצאתי במשנ"ב סי' קלז סקי"ג הנ"ל (לענין דברכה אחרונה הוא סילוק) בשעה"צ סקי"ג דבאמת החי"א סובר כדעת הט"ז דברכה האחרונה אינה סילוק גמור, לענין כשבירך בטעות קודם שקרא ג' פסוקים, ולפי החשבון הנ"ל אתיא שפיר, ויש להוסיף דלכך בסי' קמב לא נחית המשנ"ב ובבה"ל לפרש טעם מה שהשמיט חלק מדין החי"א לפי שהוא יוצא בחשבון הדברים שכבר נתבארו בסי' קלז.

ומ"מ לענייננו יש לציין דלא כמו שהצעתי צד בתשובה אחרת (ד"ה קורא שספק טעה וכו') דהחי"א חשש להוציא ס"ת לקריאה בלא ברכה דאין זה איסור מצד עצם ההוצאה דאינו לכבוד התורה, אלא רק מטעם שקורא בלא ברכה ברכה וכמשנ"ת דעתו כאן.

בתשלום הדברים יש ליתן לב דכל הנידון דלעיל הוא באופן שהקריאה היא לנשים ונזדמנו שם עשרה גברי, אבל באופן שקוראים לעשרה גברי שבאים רק לשמיעת פרשת זכור (כגון חולים או ע"ה נוהגי מסורת) יש סוברים דבעי' לברך מן הדין, כיון שבזה מקיים עיקר התקנה של קריאה"ת, ומאידך גיסא יש צד דגם בזה א"א לברך מאחר דאין בזה צורת הקריאה"ת שקורא בז' גברי ואח"כ קורא במפטיר פרשת זכור (ועי' בדעות בזה בביאורים ומוספים סי' קלז סקמ"ו) מה שהביאו דעות פוסקי זמנינו בזה.

והנה זה ודאי שהמברך באופן כזה הנזכר באחרונה אין למחות בידו מאחר שיש לו דעות ברווח שיש לו לסמוך עליהם, ומלבד זה יש לצרף הדעות שבכל

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

קריאה של ציבור מברכים עכ"פ בתורת רשות (והגר"א מכללם) ובפרט דהמנהג בזמנינו לברך על מגילות (מלבד מגילת אסתר) סומך בזה על הגר"א, (ובאופן שלא שמעו הציבור זכור א"א לחלק החילוק שכתבתי לעיל בדעת הגינת ורדים), ומלבד זה יש להעיר דמעיקר הדין אין הסדר של קריאה"ת מעכב לענין ברכה עכ"פ בדיעבד, דהרי אם דילג פסוק וסיים הפרשה א"צ לקרוא שוב משם עד סוף הפרשה עכ"פ בחלק מהאופנים כמבואר בפוסקים (והרחבתי בפרטי דינים אלו בתשובה אחרת ד"ה קורא שספק טעה בקריאת התורה האם צריך לחזור מספק וד"ה קורא שטעה והמשיכו כמה עליות ונתברר שטעה האם יכול לקרוא הטעות עם ג' פסוקים או שצריך לחזור למקום שטעה ולהמשיך משם), א"כ לכאורה אין כאן ברכה לבטלה, וא"כ המברך באופן כזה לא הפסיד ואין למחות בידו.

השלמה לנידון על קריאת זכור לנשים

בפנים התשובה נידון הענין לגבי קריאת זכור אחר התפילה כשיש אלו שלא שמעו, והנה נזכר שיש צד שאין עיכוב דוקא בקריאת פרשת השבוע אם זכור ושהקורא זכור בפני עצמו שייך בזה שם קריאת חובה לענין ברכה, ולפי צד זה יתכן להביא ראיה דה"ה אם בא אדם אחד לשמוע פרשת זכור אחר התפילה אפשר לברך בשבילו דהרי המשנ"ב ובה"ל בסי' קלה סי"ד דנו לגבי הבאת ס"ת לאדם בבית האסורים כשיש רק אדם אחד שצריך וכשיש עשרה שצריכים עי"ש, ועכ"פ משמע מדבריו דמצד ברכה אין חשש אם הס"ת היה כאן אף שיש רק אדם אחד שלא שמע, וכל הנידון רק מחמת כבוד הס"ת שלא לטלטלה אצל בני אדם.

ולגוף הנידון האם שייך פרשת זכור כקריאת חובה בברכה כשקורא פרשת זכור לאדם שלא שמע יתכן להביא ראיה ממה שכ' שם המשנ"ב דלפרשת זכור מותר להביא ס"ת לבית האסורים, אם כי יש לדחות דשם אחר שהס"ת בא לבית האסורים קורא כל הפרשה, דאחר שהס"ת כבר כאן אין טעם שלא לקרות כל הפרשה, דהרי לא מסתבר לומר הסברא שהאיסור לטלטל ס"ת הוא רק אם קורין בו אחר כך, ולומר דאם לא יקראו בו לא יעברו איסור בעצם טלטול הס"ת ושטוב שלא לטלטל, דאין מסתבר לומר כן, דסו"ס הס"ת כבר כאן וכ"ש שקורין בו.

עמודי עירוב שנבנו בגזילת החומרים והשטח האם מותר לטלטל שם

מותר.

מקורות:

**בסו
כה**

מצינו בסוגיות בסוכה לא ע"א ובאו"ח סי' תרלז כמה אופנים של סוכה גזולה ובחלקם יש חסרון של חג הסוכות תעשה לך ובחלקם אין חסרון, וחזי' מזה דאין פסול של גזילה משום שבאה בעבירה, ויש להוסיף דאפי' מחיצה העשויה בשבת כשרה לשבת הבאה וגם לשבת זו הוא חסרון רק מצד דיני שבת.

ויש להוסיף עוד דגם אהל שאינו עשוי בידי אדם קי"ל ברפ"ב דסוכה דחשיב אהל, ואפי' לחי העומד מאליו דאיכא פלוגתא בפ"ק דעירובין היינו דין מיוחד בלחי ע"ש, ואין חסרון במחיצה העומדת מאליה (עי' עירובין טו ע"א), דבמחיצה א"צ שיהיה דוקא נעשה על ידי אדם בכונה או בכשרות. ועי' במנ"ח מצוה שכה שדן אם אמרי' מיגו בסוכה שבשבת דליהני מחיצה גזולה בסוכה מיגו דשבת, ונקט דלא מהני, ועי' עוד בעמק ברכה ובעמק סוכות סוכה ז ע"א ובעוד הרבה אחרונים שדברו בנידון זה (עי' באוצר מפרשי התלמוד בסוגי' דמיגו בסוכה שם ובאנ' התלמודית בדיני מתוך שהביאו כו"כ אחרונים שדברו בזה), ומדברי כולם למדנו דמחיצה בשבת גזולה מתרת.

יעוי' ברע"א בחי' סוכה יח ע"א ואחרונים שדנו לענין דינים והלכות שנאמרו בסוכה אם מהני במחיצה גזולה, אבל בסתם מחיצה עכ"פ בשבת לא ס"ד דלא מהני מחיצה גזולה.

המערב עירוב תבשילין בתבשיל גזול האם יצא ידי חובה

הנה

באופן שהיה ייאוש ושינוי רשות או מעשה באופן המועיל לגבי לולב כמבואר בפוסקים, פשיטא דמהני גם כאן בדיעבד לצאת ידי חובה, ולענין ברכה לכאורה יהיה תלוי בפלוגתת הפוסקים לגבי לולב וציצית ועוד שהובאה במשנ"ב בכמה מקומות.

ובאופן שלא היה קנין ועדיין אינו ברשותו של הגזול אין יכול לערב בזה, דעירוב תבשילין צריך קנין כמבואר בעירובין פ ע"א ובתוס' שם וכן פסקו בטושו"ע או"ח סי' תקכז, ואע"ג דבשו"ע שם הנוסח הוא שאם מערב על ידי אחר צריך לזכות לו, אין הכוונה דמערב לעצמו יוצא גם בעירוב שאינו שלו, דהרי בגמ' שם איתא שצריך לזכות, ולא נזכר שם דוקא במערב לאחרים, ועוד דבגמ' שם מדמי עירוב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

תבשילין לעירוב חצרות ועירוב תחומין שצריך לזכות בהן, והרי לענין עירוב תחומין אין אדם יוצא במאכל שגזל מחבירו ולא קנאו כיון שלא היה כאן זיכוי וא"כ דכוותה לדידן לגבי עירוב תבשילין ג"כ לא יצא בכח"ג, דכמו שבעירוב תחומין לא חשיב שקנה שביתה באוכל שאינו שלו אף אם יכול לאכלו אם ירצה או אם היה שלו מ"מ צריך להיות שלו, א"כ ה"ה גם בעירוב תבשילין צריך שיהיה שלו, אלא השו"ע אורחא דמילתא נקט שאדם שמערב לעצמו בלאו הכי מערב בשלו ורק דאם מערב לאחר צריך לזכות.

ומסוגי' דהנותן דינר לחנוני ג"כ משמע לפו"ר דגם מי שנותן בעצמו עירוב אינו בכלל עירוב אם אין מזכה הדבר לחלקו, אם כי שם יש בזה שליחות.

למה אין נוהגים האידנא לעשות ערסא דגרא

רע"א בהגהות יו"ד סי' שלו ס"א בשם מהרי"ל (והוא בליקוטים בסוה"ס) דהאידנא אין עושים רפואות שבתלמוד דלא בקיאין בהם לעשותם כהוגן, ויבואו לזלזל בהם.

ועי' ברמ"א בהלכות שחיטות ובדיקות שהזכיר בהרבה מקומות על בדיקות שונות שנזכרו בגמ' דהאידנא אין בקיאין בבדיקות אלו כגון דלא בקיאין בבדיקת הושט ואין בקיאין בשיעור שהייה כל דהו ועוד.

עי' ברמ"א סי' יח ס"ד ולפי שאין אנו בקיאין היכן מיקרי רישא דסכינא יש להטריף הכל והכי נהוג, ולגבי סכין דומה לסאסאה שם בסעי' ו כתב ואין אנו נוהגים לשחוט בה לפי שאין אנו בקיאין בדבר, ובסי' כ ס"ב ולפי שאין אנו בקיאין בשעורין אלו נכון לשחוט באמצע הצואר וכו', ובסי' כג ס"ו דאנן לא בקיאין בבדיקת הושט, ובמחבר סי' כד ס"ו ועכשיו אין אנו בקיאין בבדיקה זו, ובמחבר סי' לא ס"ג ויש מי שאומר שאין אנו בקיאין בבדיקה, וכ' בהג"ה שם והכי נהוג.

וכן נזכר ענין זה שאין בקיאין בבדיקות בזמנינו בדברי יש מי שאומר במחבר סי' לד ס"ב וכן במחבר בסי' עח ס"א וברמ"א סי' לג ס"ו וס"ח וסי' לד ס"ט וסי' לו ס"ה וסי' מח ס"ה וסי' נ ס"ג וסי' נג ס"ב וסי' נה ס"ב וסי' נז ס"ט וסי' נח ובעוד הרבה מקומות.

ויש לשונות ברמ"א שאין בקיאין בכל הבדיקות כמ"ש בסי' לו ס"ט ונראה דאין לנו לסמוך על בדיקה זו כי אין אנו בקיאין בכל דבר שצריך בדיקה, ובסי' לט ס"ד שאין אנו בקיאין בבדיקה כל מקום דאיכא ריעותא, וכן בסי' מח ס"ה דבזמן הזה דאין אנו בקיאין בבדיקות, וברמ"א סי' ל ס"ב ואנן אין בקיאין בבדיקת הטריפות ולכן יש להטריף וכו', ע"כ, (ואמנם לא כל הלשונוות בהכרח מיירו לגבי כל מיני הבדיקות אבל חלקם ודאי שכן מיירי לגבי כמעט כל מיני הבדיקות והיינו עכ"פ

כ'

שביחא שאלות המצויות בהלכה

במקום שהבדיקה היא לעיכובא).

וכל הנ"ל לענין רפואות הם אף ברפואות שהתבארו בגמ' היאך לעשותם וכ"ש בערסא דגדא שלא גילו לנו בו כלום היאך לעשותו.

ויש להוסיף דלפי זה רוב הבדיקות שנזכרו בחז"ל שאין לעשות כ"ש שבדיקת התכלת שנזכרה במנחות מב ע"ב אי אפשר לעשותה ולהוכיח ממנה הלכה למעשה ואין לטעון דברמב"ם פסק בדיקה זו דהרי אותן רוב הבדיקות שהרמ"א כתב דלא בקיאין בהם ג"כ הזכיר הרמב"ם וביותר דרש"י פירש הבדיקות שם באופן אחר.

ויש להוסיף בכל זה דאינו מן ההכרח שאין יחידים שבקיאין בבדיקות כגון בטריפות או ברפואות אבל אפשר שעיקר הקפידא להפכו לנחלת הכלל שלא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול ויוציא לעז על חכמים, וכע"ז אי' בספר חסידים אין מראין אגדה תמוהה לקטנים וכו'.

ויש להוסיף עוד דמצינו רפואות שלולא שגילו לנו שאינם בכל גוני היה אפשר לטעות בזה ולהוציא לעז על הרפואה, וכגון מה שאמרו בברכות נה שכל החלומות הולכין אחר הפה, ומבואר בתוס' שם שהוא רק במי שנולד במזל זה.

וכן מצינו בכמה מקומות בגמ' שאמרו נוסחאות של לחישות, ואילו בשבת סו ע"ב אמר אביי וכו' כל מנייני בשמא דאימא וכל קיטרי בשמאלא וכו' כל מנייני דמפרשי כדמפרשי ודלא מפרשי ארבעין וחד זימני ועי"ש בפרש"י דמנייני היינו לחישות, ומפני שכופלין אותן, יש שלש פעמים ויש יותר קרי להו מנייני וכו', והרי אם היה אדם פועל לחש ע"פ מאמר אחר ותמה למה אינו פועל אצלו ואינו יודע שצריך מ"א זמני וד"ת עניינים במקומן ועשירין במקום אחר ויש דברים שנמסרו רק על פה.

ולגוף הענין בגמ' אין מקור מפורש שאכן יש תועלת לעשות סגולה זו דערסא דגדא, אבל כן מבואר בספר חסידים סי' תתנח שהיא סגולה נכונה ובדוקה כמו שהזכרתם, וכן מה שמוכח בגמ' שמותר לעשותו כמפורש בכמה סוגיות שהיו עושין אותו (וכמו שהוכיח מזה הב"י ביו"ד סי' קעט סכ"ו שהוא מותר לעשותו) יש ללמוד מזה לפי שיטות הראשונים שסוברים שההיתר לעשות סגולות הוא רק ברפואות בדוקות (והרחבתי בביאור הדעות בכמה תשובות אחרות), א"כ בודאי שהוא סגולה בדוקה, אם כי יש ראשונים שסברו דגם דבר שהוא ספק בדוק מותר ורק סגולה שאינה נכונה לגמרי אסורה, כמו שנתבאר שם.

לגוף מה שכ' רמ"ה בסנהדרין כ ע"א דאין בזה איסור אע"פ שגד הוא ע"ז לפי שלא היו מתכוונים לשום עבודה אלא לסימן טוב, צל"ע לפרש"י שכתב שנוהגין היו להציע מטה למזל בית יל"ע אם מסכים לפי הרמ"ה, ואולי סבר שאין בו איסור אבל מטעם אחר, דסבר שאין מתכוונים לתת שלטון או השפעה למזל, ובזה נכנסים לנידון עמוק מני ים מהו הגדר של ע"ז האסור, ואיזה פעולה שעושים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לדבר כל שהוא היא בגדר המותר ומה נכנס לגדר ע"ז, וכבר נתחבטו בו רבים (ועי' בה"ל סי' א' בשם החינוך).

ומידי דברי בדברי הרמ"ה דלעיל מה שחילק בענין איסור עבודתה של גדא וכן בדברי הבה"ל סי' א' בשם החינוך על הגדרת ע"ז שכל המאמין שמסר הקב"ה מהנהגתו למלאך או לכוכב הוא כפירה, וכן בדברי הרמב"ם בריש הל' ע"ז על טעות דור אנוש הקדמונים, ארשום בקצרה דעדיין הגדרת איסור ע"ז לא נתבררה כל הצורך ולא הוכרעה לענין כמה אופנים המצויים, ולא ארשום פה המו"מ בזה משום כבוד אלקים הסתר דבר (עי' ברפ"ב דחגיגה), והיינו שלא יצמח מן הדברים קולא למעשה בדברים שיש לדון בהם, ומ"מ בודאי שראוי להחמיר בכל ספק בזה יותר משאר ספקות שבתורה שכן חמורה ע"ז שהמודה בה ככופר בכל התורה כולה (עי' הוריות ח ע"א ורש"י עירובין סט ע"ב).

ואאמו"ר הגאון שליט"א כתב חיבור מקיף בכל ענייני ע"ז והמסתעף ושמו אין עוד מלבדו, ואינו לפני כעת.

ויש מקום לומר דלדעת רש"י אין גז של מזל וגז של ע"ז אותו הדבר דגז של ע"ז הוא כוכב כמ"ש רד"ק בשם ר"מ הכהן בישעיה סה יא עה"פ העורכים לגז שלחן. ולפ"ז יש לומר דר' יהודה ורבנן בשבת סז לגבי האומר גז גדי נחלקו בסתם גז שאדם אומר אם יש בזה לשון ע"ז, דר' יהודה סובר כמ"ש רד"ק שם בשם ר"מ הכהן ורבנן ס"ל כדפרש"י הנ"ל שיש לפרשו לשון מזל, וצע"ק דהרי ודאי יש גז שאינו לשון ע"ז דכתיב ותאמר לאה בא גז (בראשית ל יא) ואולי ר' יהודה מפרש כהמפרשים שם שהוא לשון בגידה דכ' בגד.

ומיהו הרד"ק גופיה צע"ק כפי איזה דעה אזיל דהרי צירף שם כל הלשונות יחד בא גז וכן גז גדי בשבת שם וכן העורכים לגז וכן ערסא דגדא וכולם הזכיר שם, וצ"ל דסובר דאה"נ הכל מאותו הענין והכוכב הנזכר שהזכיר שם הוא כוכב המזל, ועי' גם בהרחבה בתשובת הרדב"ז מכת"י ח"ח סי' קכו בשם רשב"א, אלא דהחילוק הוא אם עובד לשם עבודה או בדרך עבודה או לסימן בעלמא כמ"ש הרמ"ה הנ"ל.

ולכאורה גם לפי הרמ"ה ר' יהודה בגמ' שבת שם שהאומר גז אינו אלא ע"ז אינו מסכים להיתר שהזכיר הרמ"ה הנ"ל דהרי אותו ההיתר שהזכיר הרמ"ה לגבי ערסא דגדא שייך לאומרו גם לגבי האומר גז גדי דאסר ר' יהודה בשבת שם, ואעפ"כ לא אמרו ר' יהודה.

ובאמת בתשובת הרדב"ז שם כתב היתר לערסא דגדא מדברי הגמ' בשבת שם על גז גדי וכו' ומבואר מדבריו דבאמת לר' יהודה יהיה אסור לעשות ערסא דגדא עי"ש.

ומצאתי בשו"ת חמדה גנוזה ח"ב סי' יא לענין תיבת 'גוד' בלעז שלנו שלפי דעתו מקורה מדבר זה עי"ש מש"כ בזה, ויש להוסיף דגוט וגוד היינו הך והחילוק

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

במבטא הלשון בין המקומות והמבטאים, ולהלכה גם אם נקבל עיקר דבריו בביאור מקור הדבר מ"מ לענין אמירת גוד להלכה שרי כרבנן בשבת שם מאיזה טעם שיהיה מהטעמים שנזכרו לעיל ובשאר דברי הפוסקים לענין גד גדי, וגם תיבה זו לא גרעה מאמירת גד גדי, ולכן נהגו ברוב מקומות לבטא כן ולא שמענו מי שנמנע מאמירת תיבה זו.

למה אתרוג לא נזכר עם הפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל

אמר

בגמ' פ"ג דסוכה שאין א"י חסרה כלום, ומ"מ לא נמנו כל הפירות שנשתבחה בהם א"י, ויתכן לומר בזה טעמים שונים ויש לברר אמיתת כל אחד מהם, דיש לומר דמיירי בפירות שנשתבחה בהם יותר משאר ארצות (עכ"פ בזמן שנכנסו ישראל לארץ שאז היתה ארץ ישראל משובחת מכל הארצות ועי' תענית י ע"א, והאידנא נתקיים גפרית ומלח שריפה כל ארצה כמ"ש ביומא נד, וכדאמרי' בפסיקתא דאיכה היתה לזונה ובפתיחתא דאיכ"ר כמה חצופה א"י שעדיין עושה פירות אחר קללה זו כלומר כחה גדול), או יש לומר רק פירות שיש בריבוי בא"י, ועכ"פ יותר ממקומות אחרים, ועכ"פ בזמן שנכנסו ישראל לארץ, או יש לומר דוקא פירות שהם עיקר מאכל בנ"א או לכה"פ שעורה שהיא בשימוש תדיר לבהמה, ואתרוג אינו מאכל כ"כ כדמוכח בביצה שכשקונה מיני פירות רבים מ"מ אינו קונה אלא אתרוג אחד בלבד, וגם יל"ע דמבואר בשלהי כתובות דהחיטה והשעורה יהיו גדולים וכע"ז היה בזמן חטא המרגלים קודם שנכנסו ישראל לארץ כדאי' בסוטה, וצל"ע דאולי רק ז' המינים, ובאמת באותדר"ע דריש בעיקר על ז' המינים שיהיו גדולים לעתיד, אבל צ"ע דאמרי' קלח של כרוב הניח וכו' וכן באותיות דר"ע שם לחדא נוסחא נזכר גם תפוחים, א"כ כל הפירות יהיו גדולים לעתיד, ושם מ"מ ז' המינים נשתבחו יותר.

ומצינו שיש מקומות בא"י שנתייחדו לפי המין הראוי לגדול בהם וכמ"ש בתנחומא ויחי טז לפי שחלק להם את הארץ ונתן ליהודה ארץ שהיא עושה שעורים ולבנימין ארץ שהיא עושה חיטים אעפ"כ כללן אלו באלו שיהיו אוכלין אלו משל אלו ע"כ, וכן מצינו עוד מקומות בא"י שנזכרו שהיו מגדלין באותו מקום מין מסויים מז' המינים, כגון יריחו עיר התמרים (דברים לד ג), ותקוע עיר של זיתים המגדלים שמן זית כמ"ש בגמ' דמנחות, ועי' עוד בחיבורי פשר דבר על אותיות דר"ע שם מה שציינתי ללמוד מדברי חז"ל על עוד שמות מקומות בא"י שהיו מוחזקים וידועים כמיוחדים לגידול פירות מסויימים, וע"ע בשלהי כתובות דף קיא ובמגילה ו ע"א, וכבר העירו דיתכן שיש שייכות בזה למנין ז' מינים.

האם מותר לקרוא ספרי חכמה בשבת בבית הכנסא

יערי'

בשו"ע ובמשנ"ב סי' שז דיש פלוגתא בספרי חכמה ושיר"ש יחמיר בזה, והטעם משום דיש סוברים שהוא כשטרי הדיוטות, ולכן לפי שיטתם יהיה אסור גם בבהכ"ס מכיון שגם שם דין ספרי חכמה כדין שטרי הדיוטות.

ואף שיש צד להתיר משום צורך מצוה קצת שמסייע לו שלא יהרהר בד"ת, מ"מ להתיר מחמת צורך מצוה היא סברת הרמב"ן בשבת קנא להתיר מחמת שאלת שלום או צורך רבים, וכע"ז סברת מג"א להתיר מחמת עונג שבת, אבל הפוסקים לא קבלו דבריהם להלכה, דהרשב"א חלק על הרמב"ן וכ"פ בשו"ע, והשעה"צ הביא דברי האחרונים שחלקו על המג"א ודחו דבריו מהלכה, וממילא לדידן אין היתר של צורך מצוה קצת.

ויש לעיין דכיון דמהרהר בד"ת לאנסו בבית הכנסא שרי א"כ אולי אין בזה תועלת כלל מה שמסיח דעתו לדבר אחר, כיון שאם יהרהר יהיה לאנסו, אבל סברא זו אינה נכונה, דחדא שמא יהרהר לרצונו, ועוד דאמרי' ת"ח אסור לעמוד במבואות המטונפות לפי שא"א לו בלא הרהור תורה ולא אמרי' סברא זו, ועוד דלא אמרי' דאונס שרי מלכתחילה היכא שיכול למנוע האונס, ואי"ז שייך לנידון של תחילתו בפשיעה וסופו באונס דשם הנידון רק בדיעבד ולכתחילה ליכא למ"ד להתיר תחילתו בפשיעה להפקיע עצמו מקיום חובתו שהיה מחוייב לקיים אם היה בדעתו, ומ"מ ללמוד ספרי חכמה עכ"פ בקביעות בבהכ"ס אינו טוב כ"כ דאמרי' במדרש נכנס לאדם דבר אחד של דברים בטלים יצא כנגדו דבר של תורה.

וביעב"ץ במור וקציעה סי' שז הזכיר דבבהכ"ס שאינו יכול ללמוד יכול לקרוא בספרים שאין בהם ד"ת, אם כי שם לא מיירי מצד שלא לעסוק בתורה אלא שסובר כמ"ש שם שגם באקראי שרי (וראה גם בהגהות היעב"ץ על פסקי תוס' בב"ב דף קטז) כמ"ש הנ"י על בן סירא וס"ל שהוא בכלל אקראי.

אדם שמלמד את בנו קורם הגנה עצמית האם מותר לבן להתאמן כנגד אביו בזה בהסכמת אביו

אין לעשות כן מכמה טעמים.

מקורות:

הנה

באופן שעלול לעשות בו חבורה פשוט שאין היתר בזה דאפי' לצורך רפואת אביו פסק בשו"ע יו"ד סי' רמא שאסור לבן לעשות וגם דמבואר ברמ"א שיש היתר בדליכא אחר (וגם המחבר מודה לזה כמ"ש המהריק"ש בערך לחם שם), הרי כאן בודאי שאינו בגדר של צורך רפואה של האב דליכא אחר, דחדא אינו כאן צורך האב אלא צורך הבן, ועוד דאינו צורך רפואה אלא צורך אימון בעלמא ורובא דעלמא מסתדרים בלא אימון זה, ועוד דמסתמא יכול הבן לקבוע בהזדמנות להתאמן כנגד אדם אחר.

אבל מה שיש לדון בזה באופן שיודע ונזהר שלא יעשה בו חבורה דאי' ברמ"א שם ס"א דבאופן זה אינו במיתה אלא בלאו "כמו שמכה אחד מישראל" יש לדון בזה אם נימא דבאחד מישראל יש היתר בזה מה הדין באביו האם עדיין יש חומר יותר או לא.

וראשית כל יש לדון אם יש בזה היתר בשאר אחד מישראל דהנה תנן בהחובל דאין אדם רשאי לחבול בעצמו וכן מבואר דאינו מועיל נתינת רשות שנותן לחבירו לחבול בו, ויש לדון האם לצורך מותר, ולכאורה יש להוכיח דלצורך מותר מדמשוי לזה שם במשנה למה שאין אדם רשאי להזיק לנטיעותיו ומבואר בגמ' בשבת דלגבי כל תשחית כל תשחית דגופא עדיף דאם יש צורך מותר, וכן מבואר בגמ' ב"ק צא ע"ב לגבי קציצת אילן גופא אי' ואם היה מעולה בדמים מותר, וכן אם היה צריך לבנות שם בית כתב הט"ז יו"ד סי' קטז סק"ו בשם הרא"ש דמותר, וממילא יש לדון דלכאורה אף חבלה גופא יהיה מותר לפ"ז.

(וכבר האריכו הפוסקים לענין קציצת נטיעות גופא יש צד דקציצת אילן גופא עכ"פ מצד סכנה יש לחשוש וכדאמרי' בב"ק שם לא שכיב שבחת ברי וכו', אבל בגמ' שם משמע ששבחת קצץ באופן האסור, דמייתי לה על דינא דדקלא דטעין קבא אסור למקצציה ומייתי להא דשבחת ברי וקאמר מיד אח"כ אם היה מעולה בדמים מותר, וכן בדף צב ע"א מייתי אמוראי שלא חשו כלל באופן שכל תשחית דהדבר עצמו עדיף עי"ש, וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' מלכים ה"ח אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים או מפני שמזיק בשדה אחרים או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה ע"כ, ועי' פנים יפות לבעל ההפלאה וכן בשו"ת קנה בושם שהאריך בזה, אבל עכ"פ לגבי כל תשחית מבואר שכך הדין דאם יש לו הפסד גדול יותר מלא להשחית מותר לו להשחית).

ובאבנ"ז כתב דאין לעשות ניתוח שלא לצורך ודעתו דאסור להכניס עצמו למקום סכנה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לחינם אבל במקום שהוא רק הכאה בעלמא ומבקש הדבר לצורך יש לומר שלא נזכר לאיסור.

ואילו הכאה בלא חבלה ובלא נזק צ"ב אם אסור כלל להכות הכאה כזו בעצמו אפי' שלא לצורך מספיק אם רוצה להכות בעצמו, והנה מתחילה בגמ' בב"ק שם הביאו סתירה ממשנה לברייתא אם אדם רשאי לחבול בעצמו ורצו לחלק בין בושת לבין חבלה דבבושת אדם רשאי לבייש עצמו ובחבלה אין אדם רשאי לחבול בעצמו ולמסקנא מסיק התם דהוא פלוגתא דתנאי אם אדם רשאי לחבל בעצמו או לא, ויש לדון למסקנת הגמ' מה הדין לגבי בושת האם למסקנת הגמ' דהוא מחלוקת תנאים ממילא הדרינן ממה שאמרנו מתחילה ומאן דאסר חובל בעצמו אסר גם מבייש בעצמו, או דילמא סברא היא דאין אדם מצווה אלא להזיק עצמו בדרך קלקול אבל בושת שמא שרי (וע"ע בח"ח לענין לספר לה"ר על עצמו).

וכמו"כ יש לדון עוד דבגמ' שם מתחילה הביאו ראייה דאיכא מאן דאסר לחבול בבגדיו דא"כ אוסר גם לחבול בעצמו ודחי לה בגמ' שם לחלק בין חובל בעצמו לחובל בבגדיו דחובל בבגדיו יש לומר דלכו"ע אסור דאין מעלה ארוכה, וחובל בעצמו מעלה ארוכה, ואילו מכה וטופח בעצמו שא"צ להעלות ארוכה לא מיירי שם להדיא, ואדרבה במקובלים מצינו שציוו לעשות כע"ז לכפרה, וגם בשו"ע ורמ"א הל' ערב יו"כ נזכר אלא דשם משמע שלא יעשה דרך הכאה כלל עי"ש, ומיהו לכפרה יש לומר דשאני (עי' ברכות לא ע"ב גבי תענית חלום שהביאו בתוס' בב"ק שם), ומ"מ יש לדון למסקנא מה יהיה הדין במכה בעצמו באופן שאינו עושה חבלה כלל וא"צ להעלות ארוכה.

וכן יש לדון עוד דביושב בתענית אי' בב"ק שם דקאמר שמואל אינו בכלל החובל בעצמו שאסור כדי ליישב הסתירה בין הדעות, ולמסקנא יש ודאי סתירה בין הדעות, ויש לדון האם עכ"פ דיניה דשמואל נשאר למסקנא דלתנא דידן דאסור לחבול בעצמו יהיה מותר עכ"פ לישוב בתענית או לא.

והנה בסיפא דגמ' שם מייתי ברייתא דאשר חטא על הנפש דר"א הקפר סובר שאסור לחבול בעצמו שלמד כן מנזיר שציער עצמו מכל דבר ודבר, ותבענית מייתי לר"א הקפר ללמוד שאסור לשיטתו לישוב בתענית, ומשמע מזה דלמסקנא היושב בתענית נקרא חוטא למ"ד שאסור לחבול בעצמו, ואולי מיירי באופן שהזיק לעצמו ע"י התענית, ועי' תענית יב ע"ב הא דמצי לצעורי נפשיה וכו' ועי' בתוס' שם ובהמשך הגמ' אין ת"ח רשאי וכו', אבל עדיין יש לומר דא"צ כאן גדר של חבלה גמורה אלא כל שגורם לעצמו צער גמור הוא בכלל זה ולפי הס"ד בגמ' צער גמור בלא נזק אין בו איסור.

ויעוי' בתוס' בב"ק שם (ד"ה אלא) שהזכירו מה שהאשה במתני' שם היתה מטפחת על ראשה והזכירו ע"ז הא דאין רשאי לחבול בעצמו ומשמע דהשתא למסקנא הדרינן בן מהחילוק שרצינו לחלק בין חבלה לבושת, והשתא סבירא לן אליבא דתנא דידן דבין חבלה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובין בושת אסור לצער עצמו.

ויש להוסיף דאפי' אם תרצה לדחוק ולפרש דטיפוח הוא לשון הכאה כדמצינו בעלמא בכ"מ, לא ידחה הראיה מהתוס', דהרי בגמ' לעיל מינה בריש העמוד נזכר דמתני' מיירי בבושת, ולא משמע דקאי על מה שהאיש עשה לאשה אלא משמע דגם מה שהיתה מטפחת היה בבושת דאל"כ יש לתרץ שפיר על קושיית הגמ' שם דוק ותשכח, ואפי' תימא דס"ל להתוס' דהכל כלול בתירוץ הגמ' דבא לכלול ר"ע בתשובתו גם מה שהיתה חובלת בעצמה בטיפוח, אבל גם זה צריך ביאור, דהרי ממ"נ אם היה הטיפוח בלא חבלה הרי לפי הנ"ל לכאורה אין איסור חבלה, ואם נימא דהטיפוח היה עם חבלה א"כ צריך ביאור מש"כ שם התוס' לדון מצד שהטיפוח היה לתועלת איסוף השמן דמה תועלת יש בחבלה למטרה זו, וגם יעוי' בראשונים אחרים מה שפירשו ענין הטיפוח ולפי פירושם לא היה בזה חבלה אלא רק גילוי הראש וטענת האיש לפני ר"ע היה רק מצד בושת דגילתה את ראשה, ותו לא מידי דודאי כוונת התוס' דבאמת היה אסור לה לבייש עצמה מצד שאסור לאדם לבייש עצמו.

ויש להוסיף עוד בדבריהם דהתוס' שם כתבו דהמקרה על המת עובר באיסור בל תשחית אפי' לצורך לדעה שאסור לחבול בעצמו, ויש להוסיף על דבריהם תוספת ביאור דהשתא שנתברר לן (אחר חזרת הגמ' מההיתר של מבייש עצמו ויושב בתענית אליבא דתנא דידן שאוסר לחבול בעצמו) שיש איסור בחובל בעצמו אע"פ שאינו גורם לעצמו נזק כלל ממילא יש לומר דגם מקרה בגדים אפי' שעושה לצורך מ"מ וחשיב קצת כמו שאין בזה נזק כלל מ"מ כיון שעושה דבר קלוקל שרי.

[ומ"מ מודו התוס' דיש שיעור שהוא מותר ואינו בכלל בל תשחית דהרי התוס' שם קאי על לשון הגמ' המקרה על המת יותר מידי ובתוס' אחר זה (ד"ה עובר) כתבו בהא דשמואל קרע עליה דרב תליסר וכו' במו"ק כד ע"א דכיון דהי' צורבא מרבנן לא היה יותר מידי, ולגבי מטפחת מוכח מחשבון הדברים במשנה שלא היה מצדיק טיפוח הראש ללקט איסור שמן ולכן חשיב חובל בעצמו, וזה מבלי להכנס לדיני צניעות ודת משה ויהודית שהוא נידון בפנ"ע ולא נידון כאן בגמ' ובתוס' מאחר דהנידון כאן רק אם שייך לעשות ק"ו בנזיקין].

ויעוי' בפרישה חו"מ סי' תכ כא שכתב דבל תשחית איכא לכו"ע והוא פשוט בתוס', (ונפק"מ לדידן דבזה א"א לצרף דעת הרמ"ה שהובאה בטור שם שפסק כהתנא המקל בזה עי"ש, ומ"מ בלאו הכי דעת הרמ"ה נדחת מהלכה ברמב"ם ושו"ע), ולפי החשבון הנ"ל מיירי באופן שאינו שווה את ההשחתה (כמו שהוא בד"כ) ובל תשחית הוא איסור לכו"ע, ואילו המחלוקת למסקנת הגמ' הוא באופן שיש קצת תועלת אבל לא תועלת הנצרכת, דבאופן כזה תנא דידן מדמי לה לבל תשחית ותנא דברייטא לא, וה"ה כשיש הכאה בלא חבלה אז לתנא דידן אסור ולתנא דברייטא מותר, ואילו באופן ששווה את ההשחתה מותר ולכן מבואר ביו"ד סי' רמא דמותר במי אינו אביו לחבול לצורך רפואה ואינו היתר מיוחד

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לצורך רפואה אלא משום דבזה אין איסור חבלה כלל כיון שהוא לצורך.

ועי"ש בפרישה שהזכיר החילוק של הגמ' זה מעלה ארוכה וזה אינו מעלה ארוכה הוא [ו]ל, ונמנה שם מחלק דאף על גב דאסור לאדם לקרוע בגדיו על מת יותר מדאי משום אל תשחית, לכולי עלמא חבלה בגופו שרי טפי מפני שזה מעלה ארוכה וכו', ופסידא דלא דר הוא עכ"ל, ודבריו צ"ב בחשבון הסוגיא, דהרי אמרי' לה רק בהו"א קודם שהובאה הברייתא דמאשר חטא על הנפש, ואדרבה אם נישאר במסקנא בחילוק זה קשה מתני' דידן כמאן אזלא, דהרי במתני' נקטי' דס"ל שאסור לחבול בעצמו, א"כ צ"ל דלמסקנא מאן דאסור אסור לחבול בעצמו, ועוד דבשו"ע חו"מ שם פסק שאסור לחבול בעצמו, וצ"ע.

ויעוי' ברמב"ם ברפ"ה מהל' חובל ומזיק שדייק וכתב וז"ל, אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מ ישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר (דברים כה ג) לא יוסיף להכותו, אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא קל וחומר למכה את הצדיק עכ"ל.

ולכאורה נראה שדייק בלשונו דלגבי חבלה אמר אסור לחבול בין בעצמו ובין בחבירו ואילו לגבי הכאה הזכיר כל המכה אדם כשר וכו' ולא הזכיר שוב ענין מכה בעצמו וא"כ יש לומר דמכה וטופח בראשו אינו בכלל האיסור, ובדוחק יש לומר דסמך על מש"כ ברישא אבל צ"ב מה דקאמר דרך נציון דמה בא למעט בזה ולכאורה בא למעט בזה מכה בחבירו ברשות חבירו דבזה אין עובר איסור, אבל גם זה יש לדחות דפטור אבל אסור ותדע דמכה חבירו בטעות אינו בכלל דרך נציון ואעפ"כ פטור אבל אסור וזה פשוט שהרי יש תשלומין במכה בטעות עכ"פ אם הזיק מיהא באופנים המבוארים בב"ק ר"פ המניח, עכ"פ פשטות דברי הרמב"ם דדינא דלחבול בעצמו נאמר רק לגבי חבלה וקלקול ולא לגבי שמכאיב לעצמו בלבד.

ולפי המבואר אפשר שנחלקו התוס' והרמב"ם במכה עצמו דלהתוס' לכאורה צריך לצאת הדין דלמסקנא יהיה אסור במכה עצמו ולהרמב"ם לכאורה משמע דעכ"פ איסורא דאורייתא יש לדון אם יש בזה או לא, ומ"מ לפי מה שנתבאר אפי' להתוס' אם יש תועלת וצורך אמיתי שהוא מצדיק את הדבר מותר וה"ה חבלה עצמה דלא עדיף מקציצת אילן וכמשנ"ת.

וצל"ע אם נימא כפשטות דעת הרמב"ם דהכאה וחבלה ב' עניינים הם (ועי' תוי"ט רפי"א דסנהדרין) א"כ מנין למד שאסור לחבול בעצמו דאם הוא מידן הכאה א"כ כל הכאה יהיה אסור, ואם הוא מדין בל תשחית, הרי הרמב"ם סובר (ברפ"ו מהל' מלכים) דאין בל תשחית מה"ת אלא באילן, ויש לומר דאדם כמו אילן לענין זה דכתיב כי האדם עץ השדה.

ויש להעיר דאף שהתוס' בב"ק שם גרסו שהמקרה בגדים יותר מידי עובר ולא גרסו לוקה אין זה מזה ראייה שסברו כהרמב"ם שרק באילן עוברים, ואדרבה מוכח בדבריהם (ד"ה אלא הראשון) שסברו שמה"ת הוא בל תשחית בכל דבר עי"ש, ודלא כמהר"ץ חיות שם,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויש לציין דהלשון עובר ג"כ אינו מוכרח שאינו מדאורייתא כלל, ובד"כ עובר היינו מדאורייתא, ואדרבה הלשון לוקה כאן ע"י במאירי כאן וכן ברדב"ז פ"ו מהל' מלכים ה"י דהיינו מכת מרדות מדרבנן.

ויעוי' באבי עזרי ח"ג פ"ה מהל' שבועות הי"ח שכתב דמכה עצמו הוא מדין לא יוסיף ועובר באותו האיסור שמכה אחרים והוא דלא כמו שהיה צד לכאורה לדייק בדעת הרמב"ם כדלעיל.

וממילא לו יצויר לפי הענין שיש רווח בענין החבלה בעצמו (או מה שמסכים לחבול על ידי חבריו) כגון שיש לו פרנסה מזה לו יצויר שיש בזה אופן המותר (ועי' ע"ז יח ע"ב שלצפות בכיו"ב הוא מושב ליצים), או שדר במקום ספר וירא להגן על עצמו מפני עכו"ם אינו בכלל איסור חובל בחבירו כשהוא בהסכמת שניהם ואינו גורם חבלה ואפי' כשיש חבלה ממש כשהרווח הוא יותר מהנזק לפי הענין נתבאר דמעיקר הדין שרי.

ולגבי הכאת אביו בלא חבורה מאחר דמבואר בפוסקים (טור ורמ"א ביו"ד ריש סי' רמא) דהכאה בלא חבורה דינה כהכאת כל אחד מישראל (דילפי' מקראי בגמ' סנהדרין פד ע"ב ובמכילתא משפטים מס' דנזיקין פ"ה דאינו חיי בהכאת אביו עד שיעשה חבורה ועי' תי"ט פי"א דסנהדרין מ"א), וא"כ לא נשאר בזה אלא כבוד אביו בלבד, א"כ לכאורה לגבי אביו אם מוחל לו דהאב שמחל על כבודו מחול (קידושין לב ע"א ויו"ד סי' רמ סי"ט), א"כ היה מקום לטעון מה דשרי בהדיוט שרי באב ויל"ע.

אבל הדעת נותנת שאינו דבר הראוי גם אחר המחילה, ויש להביא מקור לזה מהא דקידושין לא ע"ב באבא שאם הוא בן תורה לא יקבל ממנו דחלשא דעתיה והובא בקיצור בשו"ע סי' רמ סכ"ה דאם האב בן תורה אסור לקבל ממנו שישרת את הבן (ועי' פר"ח ליקוטי יו"ד סקכ"ח דודאי חלשא דעתיה אע"ג דמקפיד לשרת בנו, הובא בברכ"י, אבל הר"ן ורי"ו ויש"ש חולקין ע"ז), ולפ"ז בכל דבר שהוא דרך בזיון מופלג שדרך אדם שתחלש דעתו בכזה אין היתר דהאב שמחל על כבודו, וצריך לדון לפי הענין מתי אומרים כלל זה.

וכן יש להביא לזה מקור עוד מגמ' קידושין מה ע"ב דלא חציף איניש לשווייה לאביו שליח וזה מבואר שם אף באופן דבודאי אביו רוצה בטובתו ובשמחתו דארצווי ארציה קמיה מותר כמבואר שם ואעפ"כ לבקש בפה אסור ולפ"ז נראה דבניד"ד הוא חוצפא יותר מלשווייה לאביו שליח.

ויש להוסיף דמבואר בפוסקים דאף שהאב שמחל על כבודו מחול מ"מ מצוה איכא לכבודו (רע"א ופת"ש סי' רמ סי"ט בשם רדב"ז ח"א סי' תקכד ושטמ"ק ב"מ לב ע"א שכ"כ הרא"ש בשם הר"מ ושיורי ברכה יו"ד שם סק"י בשם הרדב"ז בשם מהר"ם, ועי' הנוסח ברע"א שם ובמגיה שם).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף דבכמה פוסקים מבואר בטעם כבוד אב כדי שיכבד מה שמלמדים הדורות הראשונים (הרחבתי בתשובה אחרת), ולפי טעם זה פשיטא דלכתחילה ודאי אין לבזות אביו אפי' במקום שאביו רוצה בבזיון.

ובתוס' קידושין לא ע"ב הביאו מירושל' דר' ישמעאל לא רצה להניח אמו לשתות מי רחיצת רגליו ואמרו לו חכמים שיניחוה ומשמע שכך הלכה, ונראה דשם האם עשתה אדעתה דנפשה כל המעשה והבן לא עשה דבר אלא רק הניח בפניה המים ובגרמא כשהאם רוצה אין להחמיר (ועי' בעה"ש סי' רמ"מ לגבי להעיר אביו לבהכנ"ס לזמן תפילה על ידי אחר) וגם יש לדון בכל מקרה לגופו מה חשיב ביזיון, ואפשר דר' ישמעאל בענותותו סבר שהוא בזיון והורו לו רבנן דאינו ביזיון ודוק, אבל העיקר כנ"ל דבגרמא מותר וצריך להניח לאם לעשות לעצמה מה שתרצה.

ובגוף ענין זה ג"כ יש לדון דהמבזה אביו הרי הוא בכלל ארור מפי הגבורה כמ"ש ברמב"ם פ"ה מהל' ממרים ה"ט ושו"ע סי' רמ"ס"ו, ואינו ברור שהיתר דהאב שמחל על כבודו הוא גם במעשה ביזיון, וראיתי לאאמו"ר בספר משפטי השלום פכ"א סנ"א דכתב להוכיח מדין אב רשע שאסור להכותו ולקללו בסי' רמא, (ור"ל אף דלגבי כבוד איכא פלוגתא דהמחבר והרמ"א בסי' רמ"מ לגבי אב רשע, וה"ה במחילה דמהני בכבוד לכו"ע יהיה אסור גם אם מחל דאב רשע יש לדמותו לענין כבוד לכעין מחילה שאינו יכול להקפיד על כבודו משא"כ בהכאה וקללה הוא איסור בכל גונו), והביא שם בשם הריב"ש סי' כ דבכל צער ובזיון אינו יכול למחול ושיש שלמדו כן בדברי הר"ן ושבד"ח מערכת כ' כלל לא כתב שאינו יכול למחול צערו ובזיונו מעיקרא ואפי' בדיעבד הביא מחלוקת ראשונים אם מועיל מחילה אחרי פיוס והרצאה עי"ש.

ועי' בעה"ש סי' רמ"מ לגבי דמא בן נתינה דבספר חסידים כתב דאם יודע שאביו יצטער אם ישמע שלא הקיצו יש להקיצו והקשה ע"ז בעה"ש דהרי בודאי היה אביו מצטער בזה, וכתב שם בזה"ל ואולי הכל לפי מה שהוא אדם ומ"מ טוב יותר להקיצו ע"י אחר ולא ע"י עצמו וכמדומני שכן המנהג וכן נכון לעשות ע"כ, וכאן חמור יותר אבל עדיין א"א ללמוד משם לכאן, חדא דכאן האב מסכים מראש ועוד דשם אפשר בקל על ידי אחר, אבל הדין שא"א וכמו שנתבאר.

(ולא נכנסתי בתשובה זו לנידון אם יאי לבר ישראל לעסוק בעניינים כאלה משום כלי חמס מכרותיהם [עי' זראשית מט ורש"י שם] ומשום מושב ליצים [עי' ע"ז יח ע"ז ועי' שו"ע או"ח סי' שז], אלא רק מצד עיקר דינא דמיירי ביה השואל, וכמובן שלמעשה יש לדון בכל מקרה לפי הענין).

תבשיל סמך העשוי מתערובת מים ופירורי לחם תעשייתי (פירורי זהב לשניצל) מה ברכתו

מאחר

שהפירורים אין בהם כזית ונתבשלו לכך ברכתם בורא מיני מזונות, ובזה אין נפק"מ אם אנו מחשיבים פירורים אלו כמו שיש להם תואר לחם או לא, כיון שפירורים פחות מכזית שנתבשלו לעולם נחשב כמו שאין בו תואר לחם (ראה או"ח סי' קסח ס"י ובמשנ"ב סקמ"ט ואילך).

השלמה לתשובה על תבשיל שעשוי ממים בתערובת פירורי ציפוי שניצל

הנידון הוא על תבשיל סמך או דליל העשוי מפירורי זהב (המיועדים לשניצל) עם מים ואין בזה תוריתא דנהמא מאחר שהם פירורים מבושלים פחות מכזית (עי' סי' קסח ס"י), ובזה אינו שייך לשי' ר"ת דאם לבסוף טגנה חייב לברך בהמ"ז (בסי' קסח ס"ג), דשם כתב הרמ"א דהוא דוקא באופן דאיכא תוריתא דנהמא אבל אם ליכא תוריתא דנהמא לא מיירי ר"ת, ובניד"ד בתבשיל כזה אין תוריתא דנהמא.

ומ"מ יש לדון כאן מצד נוסף, דהנה השו"ע שם לעיל סעי' י' פסק דאם נתבשלו הפרוסות שאין בהם כזית חשיב דליכא תוריתא דנהמא ואין מברכין עליהם המוציא, אבל כאן לר"ת לא מהני בישול במים בדאיכא תוריתא דנהמא (וכמבואר במשנ"ב בסי"ג הנ"ל ושם כ' דה"ה בשמן ועי' להלן בסמוך בדעת הט"ז), דגם אז לר"ת ברכתו המוציא, ולמה לא נחשיב עצם מה שנתבשלו הפרוסות כאן אפי' יש בהם כזית כמו דליכא תוריתא דנהמא ואז גם לר"ת תהיה ברכתו מזונות.

ולכאורה אה"נ דלר"ת גם באופן המדובר (דהיינו בצק שתחילת לישתה עבה ולבסוף רכה) אם נתבשל פחות מכזית חשיב כמו דליכא תוריתא דנהמא, ורק דאם יש כזית דהפרוסות קיימות, אזי הבישול אינו מועיל להחשיבו כאילו אין בזה תוריתא דנהמא.

ואילו באין הפרוסות קיימות ואין בהם כזית ונתבשלו במשקה הוא דינא דגמ' דמברכין עליו במ"מ ולא בא להחמיר ר"ת על פת שעשאה תחילתה בלילתה עבה ולבסוף בלילתה רכה יותר מפת שטחנה אפאה ובשלה דלכו"ע מברך עליה במ"מ כשאין בפרוסות כזית.

ויש להוסיף דאם נצרף דעת הט"ז המובא בבה"ל סי' קסח ס"ג ד"ה וכ"ז (כמו שיש המצרפים דעתו לגבי סופגניות, עי' בספר וזאת הברכה ובתשובה אחרת שהרחבתי בענין סופגניות) א"כ בניד"ד ג"כ אין חשש המוציא בתבשיל זה כיון שנתגבל עכשיו במיני תבלין שבטלו טעמו, ומ"מ הבה"ל שלא הסכים לסברת הט"ז בדעת ר"ת (אלא רק בדעת החולקים על ר"ת) אינו מודה בשאר תבלינים דאין חילוק בין שמן לשאר תבלינים לענין זה, אלא רק באופן שאין תוריתא דנהמא, שבזה גם לר"ת נתבטל לגמרי דין לחם, כדמבואר

בסוף דברי הבה"ל שם.

ועכ"פ לפי דרכנו למדנו שוב עיקרון הנז"ל דגם ר"ת מודה אם נתגבל בדבר שביטל ממנו תוריתא דנהמא כדמוכח בסוף הבה"ל שם.

אדם שאביו בעל קורא וטעה בקריאה או בנגינה האם יש לו לתקנו או לא

הנה

אפשר לחלק הטעויות בקריאה"ת לג' מיני טעויות, דיש טעויות שאין מחזירין בהם ויש טעויות שמחזירין בהם ויש טעויות שאפי' סיים הקריאה צריך לחזור.

דהנה באו"ח סי' קמב ס"א וברמ"א ובמשנ"ב שם נתבאר דאם קרא בדבר שיש בו שינוי משמעות מחזירין אותו ואם טעה בנגינה אין מחזירין אותו מלבד בנגינה שיש בה שינוי משמעות, (ובאופן שטעה באותיות באופן שאין שינוי משמעות עי' במשנ"ב ובבה"ל שם הדעות בזה), ובסי' קלז מבואר דאפי' דילג פסוק ממש אין מחזירין אותו אלא רק בסדר פרשיות של שחרית של שבת או באופן שחסר ממנין הפסוקים לפי האופנים והדעות המבוארים שם.

והנה דינא הוא דמי שטעה אביו בדבר הלכה אסור לומר לו לא תתני הכי (קידושין לא ע"ב ושו"ע יו"ד סי' רמ סי"א), אלא יאמר לו אבא כך שנינו (עה"ש שם סל"ג), ולגבי אם ראה אביו עובר על דברי תורה אי' בשו"ע שם שלא יאמר לו עברת על ד"ת אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו והוא יבין מעצמו ולא יתבייש ע"כ, והני מילי שיכול לומר לו באופן של כבוד כנ"ל אבל אם צריך לאפרושי מאיסורא ואינו יכול לומר לו באופן כבוד אזי צריך להפרישו מאיסור (דהרי אפי' רבו צריך לאפרושי מאיסורא, וכן מבואר בראשון לציון לבעל האוה"ח על השו"ע שם וחדרי דעה שם ס"ח).

ויש להוסיף דגם במה שהוא עצמו אינו יוצא במצוה מחמת אביו אפשר דגם מחמת זה גופא אפשר דאם אינו יכול לומר לו בלשון כבוד צריך לומר לו באופן המועיל עכ"פ באופן שאין ביזיון (דאם יש ביזיון אין בן נעשה שליח וכו' כדלהלן, ועי' קוה"ע על יבמות סי' יז סק"א וסק"ב ובתשובה אחרת שהרחבתי לענין אם מותר לבן לענות אמן על ברכת הגומל של אביו), דהרי כולכם חייבים בכבודי (ומ"מ אם משום הא יתכן שהיה מחוייב לילך לביכהנ"ס אחר כדי לצאת אבל למעשה אינו שייך דהרי כל הקהל אינם יוצאים יד"ח וגם האב עצמו מחוייב לקרוא להם כדין).

וכעיי"ז איתא בספר חסידים להעיר אביו לבהכנ"ס (והיינו אם יעבור זמן תפילה, ערוה"ש סי' רמ ס"מ, ועי' להלן לענין מסקנתו למעשה).

ולכן באופן שאין הקהל יוצאין יד"ח צריך לתקן את אביו ואם אינו יכול לתקן בלשון כבוד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דוקא צריך לתקן באופן המועיל (ולפמש"כ לכל נעשה שליח וכו' אפשר שכאן יצטרך להוכיחו על ידי אחר, ועי' לקמן גדר ההוכחה בזה), אבל גם באופן שיוצאין הקהל ידי חובה אם הוא אופן שמדינא צריך לחזור כל שעוסק בקריאה לכאורה צריך לתקנו דהרי חיובא רמיא על אביו עכשיו לחזור ולתקן אע"פ שאם יסיים הקריאה לא יהיה חיוב עליו.

ויש להוסיף דאם יש אחר שיכול לתקן את אביו יש לעשות על ידי אחר (וכדין רפואה באביו דיש חילוק בין איכא אחר לליכא אחר עי' ברמ"א וערך לחם סי' רמא ועי' בערה"ש שם דהמנהג להעיר את אביו כשהיה שמח להתעורר הוא ע"י אחר ומשמע שם דגם להעיר לבהכנ"ס כשיעבור זמן תפילה עי"ש דקאי גם על זה).

אבל באופן שהקהל יוצאין יד"ח וא"צ להחזירו אלא רק לגעור בו אמנם לכתחילה אם האב רואה שטעה מתקן עצמו (כמו שהורה הגריש"א והרחבתי בתשובה אחרת) אבל אין לבן להוכיחו על זה מאחר שאין הבן הבן נעשה שליח לרדוף את אביו אפי' בשליחות ב"ד כמ"ש בסנהדרין פה ע"א ויו"ד סי' רמא ס"ד, ומה שצריך לגעור בו (כמ"ש הרמ"א באו"ח סי' קמב שם) אין זה מתפקידו של הבן אלא רק לומר אחר קריאה"ת אבא וכו' כדלעיל מלשון השו"ע.

ואולם יש לציין דיש מהפוסקים שסברו (עי' בהגר"א סי' רמ ס"ב סק"ג) דבד"ת יכול לחלוק על אביו שלא בפניו (ואולם עי' ש"ך שם סק"ב שהחמיר אפי' שלא בפניו), אבל כשאינו חולק עליו אלא מתקנו בזה אסור גם להגר"א ואפי' בדברי תורה כדמוכח בדבריו שם.

(ולגוף דברי הש"ך שם נראה דלמד דאם אינו מזכיר את אביו אלא אומר סתם דעתו אין עובר בזה איסור דאל"כ תקשי קושיית הגר"א, ומ"מ בענייננו אין היתר זה, וע' בהרחבה בשיטות ובפרטי הדינים בזה בזה במשפטי השלום לאאמו"ר שליט"א פכ"א סי' ובהערות).

יש לציין דבזמנינו יש מקומות שאין גוערין בבעל קורא כ"כ אע"פ שמבואר ברמ"א שבכל טעות יש לגעור אפי' בטעות של נגינה, וכנראה מחזיקין עצמנו למקום שאין שם בקיאים ששם קורין אפי' כשיש טעות ועכ"פ כשאין משתנה הענין לפ"ז (עי' שו"ע או"ח סי' קמב ס"ב ובמשנ"ב שם) ובפרט שיש קצת טעם בדבר שנוצר המצב כן ואכה"מ.

אולם מדינא אינו ראייה שלא להקפיד בקריאה"ת דהרי גם האידנא בהרבה מקומות עדיין מצויין קוראים שיכולין לדקדק כמו שצריך מעיקר הדין, ואולי יש ללמד עליהם זכות דמאחר שמצוי לעתים שאין בנמצא בקהל קורא שיודע לדקדק ובפרט במקומות שאין מניינים קבועים ומתפללים קבועים אלא מזדמנים בכל שעה מתפללים ומתחלפים זה אחר זה, לכך קורין לכתחילה גם מי שאין יודע לדקדק מאחר שאין ידוע בכל זמן אם יש בנמצא בעל קורא מדקדק או לא, ועוד יש ללמד עליהם זכות דאפשר שסוברים דקורא שטועה הרבה בנגינה אין מחוייבין לגעור בו בכל נגינה שטועה בה אלא סגי באופן כללי לומר לו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שידקדק בנגינה ואולי סגי בזה מה שמתקנו פ"א בנגינה או שבא לסייעו בנגינה פ"א או מעת לעת ומראה בזה שלא ישנה עוד בנגינה (ויל"ע אם יש כאן גדר תוכחה או שהוא רק משום כבוד ציבור וכח הציבור, וגם בגדרי תוכחה עצמם יש כמה אופנים ודעות ועי' רמ"א ומשנ"ב בהל' יו"כ), ויתכן להוסיף עוד דאחר שהוכיחו וממשיך לשנות בנגינה אחר כך אין תקנה לו דהרי אנוס הוא שאינו יודע הנגינה, והרי להחזירו בקריאתו אינו חיוב וכנ"ל, ממילא הדר דינא.

ויש להוסיף עוד דגם ברמ"א לא כתב שמעבירין אותו מחמת זה אלא שגוערין בו ולענין להעביר יש לדון דשמא כבוד הבריות דוחה (עי' ברכות כ ועוד), ועי' בסי' נה דהאידנא אין מעבירין ש"ן אלא אם נמצא בו פסול ועי"ש במשנ"ב דגם בלא היה קולו ערב, וצ"ע למעשה בכ"ז.

השלמה לנידון על להעיר לבעל קורא אביו

נתבאר בפנים התשובה כמה צדדים ליישב המנהג האידנא שאין גוערין בבעל קורא בכל פעם שטועה בנגינה כדברי הרמ"א בסי' קמב, ושוב מצאתי באשל אברהם מבוטשאטש שכתב עוד כמה צדדים בזה עי"ש (דבריו מחולקים שם בב' מקומות בסימן הנזכר שלא בסמיכות זל"ז).



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