



- שבוע 31 5
- 5 מי שברך בורא פרי האדמה על לחם האם יצא ידי חובה
- 6 למה כתב בספר אחד שנגזו חכמים השמות שיש"ו השתמש בהם
- 7 אבל בורקס ואורז, וברך על המחיה על הבורקס האם יכול להמשיך אחר כך לאכול מהאורז
- 9 מי ששמע על אדם שמת במלחמה האם מברך דיין האמת
- איד התייר מהרח"ו בשערי קדושה סי' ד לעשות עליית נשמה בתפילין עד שמתגמגמג ואם הוא מצד שינת
- 10 ארעי
- 11 במוף תפילת שמונ"ע בין יהיו לרצון הראשון לשני האם מותר להפסיק לכל אמן
- 12 מה יעשה אילם במפירת העומר
- יחיד בן א"י שמתפלל בא"י במנין של יום טוב שני ואומרים קדושת כתר האם יכול לומר עמהם קדושת
- 13 כתר או שצריך לומר קדושה של חול
- 16 מה שעמו של רבינו יונה שצריך להביא קרבן מעילה על מה שאכל בלא ברכה
- 18 מה בעל קורא צריך לדעת כשבא לשמש בעל קורא קבוע
- במפירת העומר האם צריך להיזהר שלא לכתוב במחשב או בתוכנה את יום המפירה לפני שמברך
- 19
- 20 מה שהחזיק ר' יוחנן עצם בנו האם הוא כדי לעשות בו שאלה על המתים
- 24 האם מותר לכהנים להכנס למבנה ציון הרשב"י במירון
- 26 מי שמחמת פיקוח נפש יכול לאכול רק אימורי אכילה האם יעשה קידוש לפני כן
- 27 האם מותר להניח קרח בשבת בשמש כדי שיגמם
- האם מותר לרקוד בעת אמירת שובים מאורות לאחר קידוש לבנה בימי מפירת העומר כנהוג בכל ימות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 27 השנה
שעה לפני שבת אשה הובהלה לביה"ח עקב חשש פיקו"ח ולא הדליקה נרות מחמת שהיתה כבדיקת
28 רפואיות האם יש לקונסה להדליק בכל ימיה נר נוסף
28 במפירת העומר האם מותרת לגלח בימי שהרה לנוהגים לגלח
במאפיית מצות שמצדפים את כל המצות יחד על ידי צירוף סל האם מועיל על ידי זה להפריש ממארו
29 מצות של ראובן על מארו מצות של שמעון
פיצה הלכות שנאפתה בנייר אפייה בתבנית הלכות ע"ג פלטה, ובין המגש לפלטה היה לכלוך של בשר, ובין
31 נייר האפייה למגש חדרה שמנונית של גבינה

לקבלת גליון שביחא מדי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

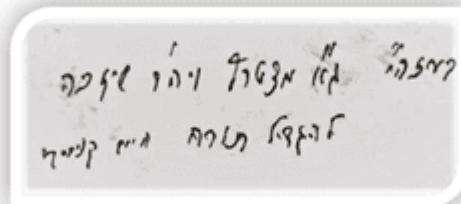
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בסו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש בתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

כל מי שיש בידו השנה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה, ותבוא עליז ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

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

מי שבירך בורא פרי האדמה על לחם האם יצא ידי חובה

מחלוקת וספק ברכות להקל (כשאי אפשר לצאת על ידי אחר בקלות).

מקורות:

**מסב
רא**

היה נראה שיצא דהרי במתני' ברפ"ו דברכות תנן דף לה ע"א ועל הירקות הוא אומר בפ"ה א' חוץ מן הפת שהוא אומר המוציא לחם מן הארץ, והטעם משום דפת אשתני לעילויא, יעוי' שם בדף לו ע"א, וכן לגבי יין תנן במשנה שם שעל פירות האילן הוא אומר בפ"ה ע' חוץ מן היין שהוא אומר בפ"ה ג', והטעם משום דאשתני לעילויא כמבואר בגמ' שם לה ע"ב, ולא יצא יין מכלל עיקר ברכת פירות האילן, כמו שגם שמן מברך עליו בפ"ה ע' באופנים המבוארים בסוגי' בגמ' שם, דרך ביין יש דין מיוחד מלבד מה דאשתני בעילויא שנתקיימו בו עוד תנאים כמבואר שם, אבל גם פירות העץ יוצא בבורא פרי האדמה מכיון שהיא ברכה המפורטת אע"ג דאשתנו להתפרט יותר במה שהם גדלים ע"ג העץ, וכן בכולם יצא בברכת שהכל אע"פ שכל אחד אשתני לעילויא לענין שלו, (ולא ניכנס כאן לנידון על ברכת שהכל בפת אבל הענין מובן), ואפי' על יין דאשתני לעילויא אמנם נחלקו הפוסקים אם יוצא בבפ"ה ע' (יעוי' הרבה מ"מ וציונים בנידון זה בטבלת הברכות בספר שערי הברכה בהערות), מ"מ פסק המשנ"ב שיוצא בזה, וכן נקט המשנ"ב כדעת החי"א ורוב הפוסקים שיוצא במזונות בכל המאכלים, (וראה הרבה מ"מ וציונים גם בנידון זה בהערות שם), והטעם מבואר בנשמ"א (באחד מהטעמים) דנקטי' שלמעשה כל דבר נכלל בכלל מזון כמו שמצינו שאורז נכלל בכלל מזון להלכה כמבואר בסוגי', ולכן כל דבר בכלל מזון לצאת בדיעבד בזה, אע"ג שמה שמיוחד יותר למזון תקנו עליו ברכה זו, וא"כ כ"ש בניד"ד שללא ספק פת הוא בכלל בפ"ה א' כדמוכח בסוגיות ורק נשתנה לעילויא לברכה מיוחדת יוצא ידי חובה בבפ"ה א' שבחלק מתהליכי הפת מברך לכתחילה בפ"ה א' כיון דאיכא לעלויי בעילויא אחריתי כמבואר דף לו ע"א, ממילא לא מסתבר דלדידן שיוצאים במזונות בהכל ובפ"ה ע' על יין שלא יצאו בפת בפ"ה א', ואע"פ שיש בזה הרבה דעות בפוסקים (עי' בהערות הנ"ל שהביא דעות בזה), מ"מ פסקו הרבה אחרוני

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

זמנינו (כהקצה"ש והכה"ח וכו' עי"ש) דספק ברכות להקל, ולפי מה שנתבאר כך מסתבר מעיקר הדין לדין להלכה, מלבד היכא שאפשר לצאת בקל מאחר דלענין זה לא אמרי' ספק ברכות להקל.

למה נתב בספר אחד שגנוז חכמים השמות שיש"ו השתמש בהם

יערי'

ברש"י עה"ת דאחר שהתרגלו עו"ז לעשות מצבות אין לעשות כן, ואפשר דגם כאן אם נתרגלו לעשות כן לצורך ע"ז אין לעשות כן, אבל יותר נראה דאחר שראו המכשול שנעשה על ידי שימוש בקבלה מעשית גזרו שלא ישתמשו בה כדי שלא יכשלו עוד, וכן אחר מעשה ש"ץ גזרו כמה גדולים חרם שלא ילמד אדם קבלה קודם ארבעים (עי' בספר משיחי השקר ומתנגדיהם), ועי' בפ"ד דקידושין זה שמי לעולם לעלם כתיב וכל הענין שם.

אבל באופן כללי יותר נראה שישו השתמש בשם כשפים כמ"ש בסנהדרין קז ע"ב ובשבת קד ע"ב אבל יערי' בספר מעשה תלוי.

מה ששאלת למה לא אסרו שאר שמות, יש לציין דמצינו בסוגיות לא אסרו אלא בירדן ובספינה וכמעשה שהיה וכן לא אסרו אלא בשבת בכינופיא לגבי סנדל המסומר, וחזינן מזה שיש דעות ושיטות ואופנים שגוזרים רק חלק מהגזירה מה שהיה כעין המעשה שמחמתו גזרו (ולחלק מהדעות אף אם אין טעם לחלק ביניהם) אבל כאן יתכן שהשמות היו באופן שיותר יכולים לגרור לע"ז ולהעמיד פנים של ישות אלוקית ח"ו או שיותר קל להשתמש בהם בלא הכנה בקדושה, ולכן גזרו דוקא על אלו, אפשר להוסיף ששימוש בשמות הוא לפעמים דבר נצרך כמ"ש בסנהדרין סז ע"ב ושו"ע יו"ד סי' קעט ובד"כ נעשה על ידי קדושים בעלי תורה, ולכן אי אפשר לאוסרו לגמרי.

מה ששאלת דיש שכתבו שישוע השתמש בשמות קדושה, הנה לגבי שימושו של ישוע בשמות קדושים ציינתי גם בפנים התשובה לספר מעשה תלוי תולדות ישו שהוא ספר קדום מאוד לפחות מזמן הגאונים המובא ברש"י וכמה ראשונים, אבל למעשה אין לנו מידע בדיוק מה היה שם וכמעט כל החומר שהגיע מאותה תקופה מוגדר כחומר אנונימי לא אמין או חומר שנכתב כמה מאות שנים לאחר מכן על ידי מעריציו, והחומר היחיד האמין שהגיע אלינו מהגמ' נזכר כדבר פשוט שהשתמש בכשפים.

אכל בורקם ואורז, ובירך על המחיה על הבורקם האם יכול להמשיך אחר כך לאכול מהאורז

נראה

שמעיקר הדין היה יכול להמשיך לאכול מהאורז עכ"פ לחלק הפוסקים, ולברך
בנ"ר בסוף.

מ"מ לפי מה שיתבאר אינו כדאי להסתמך על היתר זה, וכדאי שיצא מאחר עכשיו שהכל
ולאחר מכן יוכל לברך בנ"ר ממה נפשך אם אכל כשיעור לבסוף.

אבל אינו כדאי לנהוג סב"ל לגמרי דהיינו שיאכל עכשיו בלא לברך שוב ושלבסוף לא
יברך ברכה אחרונה (אפי' לא אכל לבסוף כשיעור), אינו כדאי לנהוג כן, שהרי זה תרתי
דסתרי בזה ממה נפשך לא עשה כדין, דאם יצא יד"ח הברכה אחרונה במה שבירך על
המחיה הרי אסור לו להמשיך לאכול, ואם לא יצא צריך לברך בנ"ר.

מקורות:

הנה יש הרבה מהאחרונים שהביאו שברכת על המחיה פוטרת בדיעבד אורז (שע"ת סי' רח
סק"ט, כה"ח שם סקמ"א ועוד רבים, עי' בספר שערי הברכה בהערות לטבלת הברכות
בסופם) אבל הוא חידוש של הלק"ט (ח"א סי' מ) ואינו פשוט לכו"ע, ומסתבר דגם
להלק"ט הוא רק בדיעבד דהרי בגמ' (ברכות לז ע"א) ושו"ע אי' שברכה האחרונה של
האורז הוא בורא נפשות רבות.

ממילא מאחר והדין הוא במי שבירך ברכה שהיא לכתחילה על מאכל שברכתו כן
לכתחילה בסתמא דלא פטר יחד עמו דבר שברכתו נפטרת בברכה זו בדיעבד כיון שלא
לזה נתכוון כמ"ש המשנ"ב [סי' קעו סק"ז ושע"ז ס"ז וסי' רז סק"ז, וכ"כ השטמ"ק זרקות מז ע"ז ד"ה
זיך, וע"ע חזו"א אות סי' לד סק"ז ושצט הלוי ח"ט סי' לו], ומסתמא דה"ה בברכה אחרונה הדין כן, וכן
מוכח גם מהדעות הסוברות שמותר להקדים ברכה על פרי האדמה קודם פרי העץ, א"כ
ממילא לענייננו ברכת על המחיה לא יפטור האורז.

ועיקרי הדברים אמרתי לפני חברים מקשיבים בכולל חזו"א על מעשה שהיה, ושוב מצאתי
בספר שערי הברכה שם שהעיר ג"כ כמ"ש [צמח"ד, וימקן שצמח"ד שניה השמיט], (ועי"ש הרבה
מ"מ וציונים בעיקר דינא דברכה אחרונה דאורז, ושכעין דברינו כתב ג"כ בשבט הלוי ח"ט
ס"ה, אבל פשטות דברי פוסקים אחרים שם שחולקים על זה).

והנה אע"פ שהביא הביה"ל סי' רא פלוגתת הפוסקים אם יכול לכוון בברכה אחרונה
שיפטור רק חלק מהמאכל שאוכל ולא יכול על שאר המאכל (וכגון שאם מברך בנ"ר על
כוס קפה ואוכל אחר כך קובית שוקולד ורוצה שלא יפטור את קוביית השוקולד), מ"מ
לענייננו שאורז ברכתו האחרונה היא בורא נפשות רבות, א"כ מסתבר שיכול לומר שאינו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מתכוון לפטור בברכת על המחיה את האורז, מכיון שהוא בדיעבד ומאחר שאין מוטל עליו לברך ברכה בדיעבד ממילא לא הסיח דעתו מאכילת האורז עד שמברך בנ"ר.

ואע"פ שלענין הבורקס נסתלקה ברכת בורא מיני מזונות אבל לענין האורז לא נסתלקה, דהסילוק נקבע על ידי ברכה אחרונה, ומכיון שכל אחד מהם הוא ברכה אחרונה אחרת ממילא לא נפטר.

הגע עצמך אילו היה הדין שעל האורז אינו יכול לפטור בעל המחיה היה פשיטא לן שיכול להמשיך לאכול מן האורז אחר סיום אכילת הבורקס, א"כ השתא נמי מאחר שאינו נפטר לכתחילה באורז ולכן מסתמא אין על המחיה פוטר, ממילא מה שבירך על המחיה על הבורקס אינו פוטר את האורז.

ואיני נכנס כאן לשאלה של קביעות סעודה בצירוף האורז והבורקס ומה הדין אם לא היה בבורקס כזית אם שייך בזה צירוף קביעת סעודה שהוא נידון בפני עצמו.

ואע"פ שיש פוסקים (היינו הכה"ח סי' רח בשם הבא"ח פנחס סי"ח שנקטו שבאכל דגן ואורז יכוון לפטור בעל המחיה את האורז, דאל"כ למה שיעשה לכתחילה דבר שיוצאים בו רק בדיעבד) שמשמע שנקטו שעכ"פ יש צד שעל המחיה באורז הוא לכתחילה כשאוכל עמו מין דגן (דבלא מין דגן פשיטא שאינו לכתחילה לרבנן בברכות לז' ע"א ע"ש), מ"מ לדידן מאחר ואינו מוחלט לדינא שיוצא לכו"ע בעל המחיה על אורז (עי' בתשובה הנוספת ד"ה מי שאכל בורקס ואורז האם יברך רק על המחיה או גם בורא נפשות, ואותה תשובה היא השלמה לתשובה זו ג"כ), ומאחר דברור לן שיש מהפוסקים שפטרו על המחיה רק בדיעבד [היינו השע"ת הנ"ל שכ' כן להדיא, וגם אומם הפוסקים שכ' לכוון לפטור בעל המחיה את האורז ע"כ שסברו שיש נד שהפטור הוא רק בדיעבד דאל"כ למה צריך לכוון להדיא לפטור הרי גם בסתמא פוטר ושמא משום דלאו אדעתיה חשו לזה, ומ"מ יש לדחוק בלשונם דאל"כ לכוון דאינו מוכרח], ממילא לדידן הו"ל בדיעבד וממילא יש מקום לומר שאינו מתכוון לפטור בזה האורז מסתמא.

אבל להסוברים דלא מועיל כונה בברכה אחרונה שלא לכלול מאכל מסויים אם יסברו כהצד שאורז לכתחילה נפטר בעל המחיה אפשר שלא יהיה שייך לומר צד זה, וכ"ש שהמהר"י מולכו שהביא הכה"ח שם בתחילת דבריו משמע שסובר שבדיעבד יצא גם בלא כוונה, ולכן יותר ראוי לצאת בבורא נפשות באיזה אופן אחר, אבל מאחר דאין מקור מפורש בגמ' לפטור אורז בעל המחיה אפי' בדיעבד לדידן שאינו לחם ואינו מין דגן (דלא כר' יוחנן בן נורי בברכות שם) וכמו שנתבאר בתשובה הנ"ל שיש חולקים על סברת הלק"ט, ואע"ג דרוב הפוסקים שדברו בזה הסכימו עם סברת הלק"ט מ"מ כ' השע"ת להדיא שהוא בדיעבד, וגם בלק"ט גופיה שייך ללמוד כן בפשיטות, לכך בנידון דידן שלא נתכוון לפטור את האורז בעל המחיה המיקל לברך בורא נפשות בעצמו אין מזניחין אותו.

[ובגוף כה"ח בשם מהר"י מולכו הנ"ל יל"ע אם מסכים לעיקר דינא דמשנ"ב לענין מי שבירך ברכה שהיא בדיעבד על דבר אחד ולכתחילה על דבר אחר ולא נתכוון להדיא לדבר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הפוסט בדיעבד, שאינו פוסט, דיש לומר דמסכים וסובר דבזה פוסט לכתחילה, ומאידך גיסא יש לומר מדנקט בירך יצא א"כ ס"ל שהוא בדיעבד ואינו מסכים לדינא דהמשנ"ב הנ"ל, ולפי הצד השני נמצא דלא קי"ל כהמהר"י מולכו, ואולי יש לומר דנקט בירך יצא לשון בדיעבד משום שכלל גם אופן שבירך על המחיה על האורז לבד שהוא ודאי בדיעבד, או אולי בדוחק י"ל דהמשנ"ב מודה בברכה אחרונה, וזה האחרון ודאי לא נהירא, ויל"ע].

שוב נ"ל שאינו כדאי להמשיך באכילת האורז אחר שבירך על המחיה מאחר והכה"ח להדיא כ' דלא כן בשם מהר"י מולכו ומסתמא יסבור כן גם הבא"ח שהובא שם, ומאחר שלא ראינו להדיא מי שחולק ע"ז (אע"פ שבחשבון הסוגי' כך יוצא) וגם הוא תלוי בכמה דברים (דגם המשנ"ב הנ"ל לגבי ברכה הפוסטרת לכתחילה ובדיעבד וכו') יש לעיין אם נאמר גם בברכה אחרונה וגם לא נתבאר האם רוב הפוסקים שהביאו דין הלק"ט סוברים כן לכתחילה או בדיעבד ובכה"ח ובא"ח אפשר שתפסו לכתחילה כנ"ל, וממילא אפשר שעוד פוסקים נקטו כן אע"פ שהשע"ת לא תפס כן) לכן אינו כדאי להסתמך על זה אע"פ שהוא פשוט הסוגיא לרוב הפוסקים.

מי ששמע על אדם שמת במלחמה האם מברך דיין האמת

דעת רוב הפוסקים שאפשר לברך ולמעשה המנהג שלא לברך ויש מהפוסקים שהצדיקו מנהג זה, ומ"מ המברך לא הפסיד אם הוא אדם כשר ומצטער.

מקורות:

בשו"ע (או"ח רכג ס"ב) הובא מת אביו מברך דיין האמת.

אולם בפוסקים איתא דאם המת הוא אדם כשר ומצטער עליו מברך עליו דיין האמת (ראה משנ"ב או"ח סי' רכג סק"ח בשם ב"ח ומג"א ושאר אחרונים), ומה שנקט אביו הוא לא למעט שאר אדם כשר שמצטער עליו מברכת דיין האמת (שעה"צ סק"ט), וכן כתבו הרבה אחרונים כהשכנה"ג והעו"ת והט"ז והעט"ז א"ר ומחצה"ש ובאר היטב ושוע"ר ומקור חיים להחוי"י והחסד לאלפים והמגן גבורים וכה"ח (הלכה ברורה חי"א עמ' רנה).

ואמנם המשנ"ב שם הביא שיש מנהג העולם לברך על שאר בני אדם רק בלא שם ומלכות, וסיים המשנ"ב שאינו נכון אבל בת"ח שצריך להצטער וכו' וכן בקרובים בודאי צריך להתאבל.

ומבואר בדברי המשנ"ב דאף שנקט שהמנהג אינו נכון מ"מ התחשב במנהג הזה לפרש בו דגם לפי מנהג זה יש אופנים שצריך לברך.

ויעוי' בערוך השלחן שם ס"ג שנראה שהצדיק המנהג בזה ע"פ הרמ"א ביו"ד סי' שמ ס"ו בענין המנהג שלא לקרוע על אדם כשר עי"ש, וטעם המנהג של הרמ"א שם נתבאר בשלחן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

גבוה שם כיון דהאידנא אין לדבר סוף, ואולי יש לזה אסמכתא מדברי הגמ' לענין קריעה בזמנינו על ברכת השם.

וכן בהליכ"ש פכ"ג אות מו הובאה תשובה מהגרשז"א במנהג זה שלא לברך אלא על רבו מובהק (ועי' הציונים בהלכה ברורה שם).

ויש לציין דבמלחמה הטעם שייך יותר, וגם יש לומר דמלחמה הוא שמועה רעה אחת על כל המלחמה כדמשמע בגמ' במו"ק, ואמנם דיני קריעה דשם לא נוהגים האידנא לענין שמועה רעה של מלחמה ואכמ"ל אבל עצם השמועה הרעה יש מקום לצדד לענין סב"ל שלא לברך על כל אדם שמת בנפרד.

ומ"מ פעם אחת על כל המלחמה יתכן דבזה יש יותר מקום לברך מפטירה על אדם אחד מדין שמועות הרעות עי' בריש סי' רכב כיון דיש לו צער מזה כמ"ש המשנ"ב שם.

איד התיר מהרח"ו בשערי קדושה סי' ד לעשות עליית נשמה בתפילין עד שמתנמנם ואם הוא מצד שינת ארעי

תפרש שיש בזה היתר של שינת ארעי באופנים המותרים עדיין צריך תלמוד קצת, דהרי שינת ארעי הותר רק עד מהלך מאה אמה, שהוא זמן קצר מאוד, ועליית נשמה שהוא דבר המצריך הכנה רבה קשה לומר שהוא מוגבל לזמן קצוב כזה.

אם

אבל מתוך דבריו של מהרח"ו נראה שהנמנום אינו נמנום כשלנו דייקא אלא חלק מתהליך עליית הנשמה גופא, והוא התפשטות הגשמיות, ונראה כישן ואינו ישן, כמבואר הדברים בהרחבה בר"ח פ"ב דחגיגה ובערוך ע"פ הגאונים, וזה מותר בתפילין כמבואר בשו"ע שחסידים הראשונים היו מתעלין עד כדי התפשטות הגשמיות בעת תפילתם, ובלשון חכמי הפילוסופיא נקרא השכל הפועל, עי' אמונה רמה להראב"ד הראשון, ובספר הכוזרי ועוד הרבה ספרים, ומה שנקרא במקובלים השראת השכינה נקרא כעין זה בלשון חכמי פילוסופיא התדבקות בשכל הפועל, והוא השכל הראשון פועל כל, וברמב"ם סובר שעלייה זו היא מדרגות הנבואה ורוה"ק, ועי' במלבי"ם ריש עמוס דיש קצת חילוק בהגדרת הנבואה בין פילוסופים למקובלים, ועי' רמב"ן ושאר מפרשים בריש פרשת וירא ובמלבי"ם דחזקאל, ובשם הגר"א ובית מדרשו הובאו כמה מן הדברים בזה בענין עליית הנשמה עד שנעשה כמת וכאבן דומם לא יפתח פיו, ויש מי שראה אותו בלילי הפסח באמירת שה"ש בדרגא זו והיה נראה כמת, ועי' בספר הגאון מ"מ בזה בענין מנהגו ודברי בית מדרשו בזה.

לגבי שאלותיך על חילוקי הלשונות בין עובר ירך אמו וברא כרעא דאבוה נראה דכרעא יותר לשון מעמיד וירך יותר לשון חלק מן הגוף ולא כל הרגל, ועיקר מטבע הלשון ואם הוא נאמר ארמית או עברית נקבע על ידי מי שטבע הלשון בפעם הראשונה לפי דיבורו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולפי מקומו ושעתו, ויש מהלשונות שנקבעו על פי התבטאות השגורה בפי כל העולם כמ"ש רש"י בכ"מ, ולגבי התוספת של תיבת "הוא", הנה גם אם לענין לשון תורה נחלקו תנאים אם אמרי' דברה תורה בלשון בני אדם או לא, אבל לענין לשון חכמים בודאי אמרי' דברה תורה בלשון בנ"א, ובגמ' הרבה פעמים התוספת "הוא" הוא ממטבע הלשון כמו שלו "הוא" וכדאי "הוא" לו, וכעין זה בדברים אחרים כמו כל העולם כולו, והוא דרך דיבורם ולשונם, וכמובן שבודאי שע"פ סוד יש טעמים אחרים לכל דיבור ודיבור.

בסוף תפילת שמונ"ע בין יהיו לרצון הראשון לשני האם מותר להפסיק לכל אמן

באמיר
ת

אלהי נצור שהיא אמירה קבועה והוא הדין אם רגיל בקביעות לומר תחנונים, לכתחילה ראוי לקצר כדי לענות קדיש וקדושה, ובדיעבד מותר לענות קדיש וקדושה ולא כל אמן אלא כדיני ההפסקות שבק"ש, אבל מי שאינו רגיל לומר תחנונים אחר שמונ"ע אלא לפרקים, מותר להפסיק בו לכל אמן ובלבד שאמר יהיו לרצון קודם לכן.

מקורות: משנ"ב סי' קכב סק"א ובה"ל שם, ולענין מי שאומר יהיו לרצון רק פעם אחת אחר אלהי נצור עי' בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב שם.

ויש לציין דבמשנ"ב לא נזכר להדיא מה הדין במי שרגיל לומר יהיו לרצון אבל לפרקים לפעמים מוסיף עוד תחנונים, האם דינו כתחנונים קבועים או לא.

אבל נראה שאין דין תוספות תחנונים אלו כתחנונים קבועים, חדא דהרי הבה"ל שם קאי על דברי המשנ"ב ובמשנ"ב כ' דבמדינותינו אלהי נצור חשיב קבוע, וע"ז הוסיף בבה"ל דסתם אמן אסור לענות בתחנונים שאין קבועין אם לא אמר יהיו לרצון קודם לכן, ומבואר שאם אמר יהיו לרצון מותר להפסיק בתחנונים שאינו רגיל בהן, ומסתימת הדברים משמע דגם במדינותינו שקבועים באלהי נצור כך הדין, וכן מוכח בהמשך דבריו דמיירי במדינותינו עי"ש, ועוד דהרי הסברא בתחנונים קבועים הוא משום שעשאו עליו קבע לכך דמיין לשמונ"ע כמ"ש בסק"א, הלכך כמו שאין תחנונים שאינו רגיל בהם מצטרפין לשמונ"ע כ"ש שלא יצטרפו לאלהי נצור, ועוד יעוי' בסוף הבה"ל הנ"ל שנקט דהפסוק יהיו לרצון לא גריעא משאר תחנונים שרגיל בהן, וא"כ כמו שכל אחד הרגיל ביהי רצון בודאי שתחנונים שאינו רגיל בהן לא מצטרפי ליהי רצון, ה"ה בניד"ד.

מה יעשה אילם בספירת העומר

טוב שישמע מאחר וגם יספור בכתיבה וכך יצא רוב צדדים.

מקורו

והרחבה: לגבי מה שציננת לדברי הגרי"א דינר על אילם, הנה הגרי"א הביא למעשה ב' פתרונות לאילם שבכל אחד הפתרון אינו מושלם, דלגבי שומע כעונה חשש הגרי"א דינר שאינו פתרון מכיון שאולי אינו מחוייב בדבר, שאינו מוסכם בפוסקים ששמיעה מוגדרת כספירה, דיש אומרים שאין שומע כעונה בספירת העומר כמו שהביא המשנ"ב סי' תפט סק"ה ובביאור הלכה שם, ולגבי כתיבה ג"כ אינו פתרון מושלם, מאחר ואינו מוסכם לכל הפוסקים שהוא נחשב לספירה, וממילא עדיף גם לספור בכתיבה וגם לשמוע מאחר - כדי שיצא ידי חובה לפי יותר שיטות ויותר צדדים.

ובגוף דברי הגרי"א שליט"א על מה שהזכיר בלשונו אינו מחוייב בדבר, צ"ב דהרי יכול לצאת על ידי דיבור בשפתיים בלא קול כמ"ש בפ"ק דחגיגה ששייך תנועת שפתיים באילם, דהא קי"ל בברכות לא השמיע לאזניו יצא.

ועוד יל"ע למה מוגדר כמי שאינו מחוייב דפומיה כאיב ליה.

ועוד יל"ע דאם יכול לצאת בכתיבה א"כ מחוייב בדבר ואז יוכל לצאת גם בשמיעה (אם נניח שהבעיה בשמיעה היא רק מצד שאינו מחוייב בדבר), ומה ירוויח אם יכתוב מלבד השמיעה (ונכון שהטעם הוא שבשמיעה אין יוצא לפי צד מסויים, וכמו שיבואר להלן, ורק באתי להוסיף על חומר הקושי' על הלשון "אינו מחוייב בדבר").

וכנראה שמה שנקט הגרי"א דאם אין שומע כעונה בספירת העומר ממילא אילם אינו מחוייב בדבר אף שרק אינו יכול לצאת, הלשון אינו מחוייב הוא רק לרווחא דמילתא שהוא אנוס ואינו יכול לצאת ידי חובה לפי אותם פוסקים שאין יוצא בספירת האומר בשומע כעונה (ולענין הקושיא שיאמר בלי להשמיע לאזניו אולי מיירי באלם כזה שאינו מסוגל לעשות כן).

וכן מבואר בשו"ע הל' שחיטה יו"ד סי' א ס"ז שאילם יכול לצאת בברכת השחיטה של חבירו.

ומענין לענין יעוי' במקרה המקביל לזה לענין חרש המדבר ואינו שומע במשנ"ב סי' תרפט סק"ה דהדעה העיקרית שחרש שמדבר ואינו שומע חשיב מחוייב גמור ושכך דעת כמעט כל הראשונים והפוסקים וכך הלכה כמבואר בבה"ל סי' נה ס"ח (ודעת הב"י בדעת הרמב"ם דבמגילה הוא חמור יותר ודבריו קשין מסוגיית הגמ' לכאורה כמו שהעיר שם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הב"י גופיה, אבל גם להרמב"ם דין זה נאמר רק בקריאת מגילה), אבל דעת הט"ז דחרש שאינו שומע כלל אינו מוציא אחרים, דכל שאינו ראוי לשמיעה שמיעה מעכבת בו, ועדיין לא נתבאר להט"ז אם הוא מצד שמיעה מעכבת בו כהגדרתו של הט"ז דהיינו שיש חסרון בהשמעתו כיון שאינה השמעה כדין כיון שהוא אינו שומע קריאת עצמו ואינו יכול לשמוע, או דגם הוא עצמו אינו מחוייב כיון שאינו יכול לשמוע.

ויש להעיר דהצד הראשון שהטעם שאינו מוציא מחמת חסרון בקריאתו הוא מפורש בט"ז, אבל הצד השני שהחרש עצמו נחשב אינו מחוייב וממילא אינו מוציא לא מצאתי לשון כזו בט"ז. וכן יש להוכיח דעת הט"ז סי' קכד סק"ב לפי מה שהובא במשנ"ב סי' נה סקל"ח דאין מניעה מעצם החרש לצרפו לשמיעת חזרת הש"ץ ולא אמרי' שדינו כשוטה, אלא רק משום שאינו יכול לענות אמן על הש"ץ וגם בזה חלקו עליו האחרונים, אבל עיקר הדברים דאין הט"ז סובר שדינו כאינו מחוייב כמו שוטה.

וא"כ כמו שנתבאר גבי חרש שבאינו משמיע לאזניו להלכה שלא נפקע ממנו להחשב מחוייב בדבר ואפי' הט"ז מודה בזה כמשנ"ת, א"כ ה"ה בניד"ד באילם שמדבר ואינו מוציא קול כמ"ש בפ"ק דחגיגה הנ"ל, א"כ ג"כ אינו נפקע מלהיחשב מחוייב בדבר, דרק לגבי שומע כעונה בספירה לא מהני לחלק מהפוסקים כנ"ל.

אחר זמן שכתבתי תשובה זו, אמר לי חכ"א שמועה בשם הגרנ"ק בענין אילם שהגדיר באופן אחר ממה שכתבתי את אינו משמיע לאזנו, והבאתי בתשובה אחרת [ד"ה האם אילם יכול לקרוא צמורה], אולם בלאו הכי הו"ל מחייב דפומיה כאיב ליה וכמו שצינתי לדברי השו"ע ביו"ד שם.

יחיד בן א"י שמתפלל בא"י במנין של יום טוב שני ואומרים קדושת כתר האם יכול לומר עמהם קדושת כתר או שצריך לומר קדושה של חול

ברמ"א סי' קט ס"ב ובמשנ"ב שם סקי"ז, דמבואר שם לגבי אם היחיד בשמונ"ע של שחרית שיכול לומר עם הש"ץ קדושת כתר כשמתפלל שמונ"ע של שחרית עם הש"ץ שמתפלל מוסף, וכ"ש לענייננו שאין היחיד באמצע תפילה שאין בה כתר שהיה צד באופן של הרמ"א לומר שהיא מונעת אותו מלומר כתר, אבל כאן אין צד כזה כיון שאינו עומד בתפילה (ועוד כ"ש כאן במי שאינו מתפלל שמונ"ע עם הש"ץ שאינו יכול לחדש נוסח שלא מחמת הש"ץ כיון שאינו באמצע ברכת אתה קדוש אלא אומר קדושה מכח הש"ץ שאומר קדושה וכמו שיתבאר, משא"כ שם שהיה צד שהיה יכול המתפלל לטעון שמאריך בברכת אתה קדוש דנפשיה (דקדושה

יערי'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הוא אריכות ברכת אתה קדוש, כמו שיתבאר) ואע"פ כן נקט הרמ"א גם באופן שם שאומר כהש"ץ כיון שלא תקנו קדושה ביחיד, כמ"ש בגמ', וממילא גם יחיד המתפלל שמונ"ע עם הש"ץ אינו אומר אלא מכח הש"ץ), ואע"פ שיש סברא להיפך שכשאומר שמונ"ע עם הש"ץ צריך לומר קדושה עם הש"ץ ממש כיון שההיתר שלו הוא שמתפלל עם הש"ץ, ויש הרבה מהפוסקים שהזכירו שגם שכל אדם אינו אומר נקדישך עם הש"ץ כמנהג הקדמונים מ"מ יחיד האומר שמונ"ע עם הש"ץ אומר עמו נקדישך דכמתפלל עם הש"ץ דמי (עי' מאמ"ר סי' קכה סק"ב, וכך דעת המשנ"ב בסי' קט סקי"א שבמתפלל עם הש"ץ יאמר מילה במילה אף דבסתם אדם השומע קדושה מהש"ץ נקט עיקר הדין בבה"ל שם ובסי' קכה דאינו אומר נקדישך, וראה מאירי ברכות כא ע"א דהטעם שצריך לומר מתחילת קדושה עם הש"ץ משום שצריך שיראה עושה עצמו טפל לתפילת החזן, והגר"ז סי' קט ס"ג וסי' קכה ס"א כ' דכשאומרה בלחש עם הש"ץ חשיב כאחד עם הש"ץ ולא הוי כיחיד), אעפ"כ חזי' ברמ"א שנוסח הקדושה תלוי בש"ץ ובזה סתם יחיד העונה לש"ץ לא עדיף מיחיד המתפלל שמונ"ע עם הש"ץ, ועי' ברמב"ם בסה"ת דמשמע שנוסח הקדושה הוא הארכת ברכת אתה קדוש ולכן אין כח ליחיד לומר דלא כהש"ץ גם למנהגינו שהיחיד אומר נקדישך עם הש"ץ, וכ"ש למנהג הקדום שהיחיד אינו אומר עם הש"ץ.

ולחידוד וביאור הדברים הוא דכל החילוק הוא שהיחיד שמתפלל עם הש"ץ לפי שי' הרמ"א יכול לומר כתר, אבל מה שאינו יכול לומר נוסח אחר מהש"ץ זה פשיטא שהרי מאיזה דין יהיה יכול לומר נוסח אחר מהש"ץ כיון שאין קדושה נאמרת ביחיד, הלכך גם המחבר וגם הרמ"א בסי' קט תרוייהו מודו דאותו היחיד אינו יכול לומר נקדישך כמו בשחרית, וכל הנידון אם יכול לומר כתר אם ש"ץ או שמותר לו רק לשתוק, הלכך ביחיד שאינו מתפלל עם הש"ץ אין עדיפות שיוכל לומר נקדישך באופן אחר מהש"ץ, וכן ראיתי בשם כמעט כל האחרונים ובכללם האג"מ והנצי"ב והגר"ק ומנח"י (הובאו בביאורים ומוספים סי' קכה) דצריך לומר נקדישך או נקדש כנוסח הש"ץ אם יש חילוקי נוסחאות ביניהם, כגון ספרד ואשכנז, ומי שמתפלל שמונ"ע עם הש"ץ כ"ש שצריך לומר כנוסח הש"ץ כיון שהוא טפל להש"ץ וראה מה שהביאו בביאורים ומוספים סי' קט סקי"א בשם הגר"ק והגרשז"א, (ולענין שאר תוספות של קדושה עי' להלן בשם המשנ"ב שאינם מעקר הקדושה, אבל עדיין יש מקום לטעון שבמתפלל עם הש"ץ שצריך להיות טפל לש"ץ וכנ"ל אפשר שיצטרך לומר כמו הש"ץ, כיון דסו"ס הכל מסדר הברכה דהש"ץ ואם אומר בנוסח הקצר שאינו תוספת נמצא שאומר חלק מן הברכה שלא באופן שהוא טפל להש"ץ).

ואע"פ שיש לטעון ולחלק בין אופן דהרמ"א לניד"ד דשחרית ביום של מוסף הוא יותר שייך לכתר כיון שיכול להתפלל אז מוסף ולומר כתר, מ"מ אין בקדושת כתר שום דבר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ששייך ליום חול, והרי זה כפיוט וכאריכות נוסח הקדושה כמו שכ' הרמ"א הנ"ל בסי' קט "דשניהם קדושת שמונ"ע וקדושתן שווה", ומצינו בשבת שמוסיפין כמה תוספות בקדושה כמ"ש המשנ"ב סי' רכה סק"א (ואע"פ שלגבי נעריצך כתב שם שהוא מעיקר הדין ושהציבור צריך לשמוע משא"כ במה שמוסיפין בשבת שאינו מעקר קדושה, וא"כ ה"ה כתר להנוהגים בכתר, מ"מ ההיתר לשנות מנעריצך לנוסח אחר הוא מטעם ההיתר לומר פיוט, יעוי' במשנ"ב סיש סח סק"א מה שהביא הגדרים השייכין לזה בשם רשב"א, ואילו הגר"א במעשה רב שהחמיר לומר נעריצך אחר פיוט הולך לשיטתו שסובר כדעת הרמב"ם פ"א מהל' ק"ש והרמ"ה המובא בטור סי' סח וכפסק המחבר שם שאין לומר פיוטים בברכות כמ"ש במעשה רב לומר הכל קודם מי כמוך, ולענין איך מותר להמחבר לומר כתר יעוי' להלן בסוף התשובה), וכדקי"ל כהרמ"א בסי' סח שמותר לומר פיוטים ואינו הפסק, וגם שבר"ח חולצין התפילין בכתר היינו שלא יתנאה בכתר כשמקלס הקב"ה בכתר כמ"ש המשנ"ב ס"ס כה, אבל כשאין לו תפילין מאי אכפת לן, ובלא"ה השע"ת שם הביא בשם הפר"ח שאם לומד בתפילין ושומע הציבור אומרים כתר יכול לענות אפי' בתפילין וכ"ש בענינו.

ולחדד הדברים יש לבאר דהנה אין איסור כלל להוסיף בפיוט בתפילה אלא לכל היותר לדעת הרמב"ם ורמ"ה ושו"ע הו"ל משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ולדידן אף משום הא ג"כ שרי, אבל נוסח כתר אפשר דאפי' פיוט לא הוי, ולכך אף ספרדים אומרים כתר, אבל גם לפי הפשטות שהוא כדין פיוט הרי שרי, ולכל היותר אין ראוי ליחיד לשנות ולומר בחול פיוט של שבת ויו"ט, משא"כ כאן כיון שמתפלל עם ציבור ושליח ציבור שע"פ המנהג שלהם ושל דינם שאומרים כתר א"כ למה שלא יוכל לומר דלא הוי שינוי משום מנהג.

ואע"פ שהמחבר בסי' קט ס"ג לא סבירא ליה כהרמ"א הנ"ל אלא סובר שמי שעומד בשמונ"ע של שחרית אינו אומר כתר עם הש"ץ אלא שותק ושומע ומכוון למה שהוא אומר, מ"מ שם עיקר הבעיה הוא הפסק כיון שכתר אינו שייך לשחרית אבל בניד"ד שאינו עומד בתפילה ואינו הפסק.

אבל מטעם אחר אתי' עלה לדעת המחבר, דהרי מנ"ל להמחבר שקדושת כתר אינו שייך לשחרית, אלא אפשר דהמחבר לשיטתו שסובר שאסור לומר פיוטים בברכות, וממילא קדושת כתר כך נתקנה שאינה נאמרת כך בשחרית והרי זה כמברך בריך רחמנא דהאי פיתא שאסור לכתחילה כיון שמשנה ממטבע אם אומר כן בשחרית, אבל עדיין יש לטעון גם להמחבר דכל הבעיה בזה הוא רק אם אוחז באמצע שמונ"ע של שחרית שאז מאחר שבא להאריך בברכת אתה קדוש (דקדושה היא אריכות אתה קדוש כנ"ל בשם הרמב"ם ואחר שגילו לנו הגאונים דשרי לומר עם הש"ץ כשמתפלל עם הש"ץ נמצא דהיחיד מאריך באתה קדוש כמו הש"ץ ועי' לעיל בשם המאירי, א"כ אסור לו להאריך שלא כנוסח הברכה), ומ"מ אינו נכון לומר דבניד"ד יוכל לומר כתר עם הש"ץ דהרי המחבר בסי' קכה סובר שיחיד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שאינו מתפלל עם הש"ץ אינו אומר נקדישך או כתר עם הש"ץ, אבל אם תמצי לומר דלענין זה המנהג כהט"ז שכל יחיד אומר נקדישך וכתר כמו שנהגו אף בני ספרד האידנא ע"פ השעה כ"כ דף לט סע"א, א"כ בניד"ד אפשר שיוכל לומר כתר להמחבר בסי' קט וכ"ש להרמ"א שם.

ומ"מ מאחר והמנהג הקדום המובא בפוסקים בשו"ע סי' רכה ס"א וכ"כ במשנ"ב שם סק"ב שהמנהג נכון הוא הוא שהציבור אין אומרים נקדישך עם הש"ץ אלא שומעים ושותקים (וכ"כ הוא בבה"ל סי' קט ס"ב שכך עיקר הדין, דלא כט"ז), א"כ יכול לשתוק כשהש"ץ אומר כתר, ובזה מרויח גם הצד שלא שייך לומר כתר בחול כיון שמעיקרו לא נתקן אלא ליו"ט (אבל אם עומד בשמונ"ע אינו ברור שיכול לשתוק בכתר ולומר ההמשך, עי' בבה"ל בסי' קט הנ"ל, ומ"מ בדיעבד נקט הבה"ל בסעיף שאחר זה מהגר"ז בס"ס קט להקל שאם לא אמר נעריצך עונה קדוש ג"כ אף בשמונ"ע וכ"כ הבא"ח תרומה אות ט).

מה טעמו של רבינו יונה שצריך להביא קרבן מעילה על מה שאכל בלא ברכה

לציין בזה שמצינו כמה דברים שהחמיר בהם רבינו יונה בספרי המוסר יותר משאר פוסקים.

(א) דין רועי בהמה דקשה שנקט שמורידין ואין מועלין ובגמ' ושו"ע אי' דאין מעלין ואין מורידין.

(ב) דין ייחוד עם בתו דבגמ' ושו"ע נפסק שמותר ורבינו יונה פסק שאסור.

(ג) דין נגיעה בנשוי בבהכ"ס דבגמ' ושו"ע נפסק שמותר ורבינו יונה פסק שאסור.

(ד) דין רוב מומחין אצל שחיטה דבגמ' ושו"ע פסק שכשרין ורבינו יונה פסק שאין לסמוך עליהם.

(ה) קרבן מעילה בברכה דהפוסקים נקטו שרק ברכה"מ הוא דאורייתא וי"א גם ברכה"ת ורבינו יונה נקט שיש קרבן מעילה בברכה.

ולגבי אות ג' הנ"ל יעוי' בב"י באו"ח סי' ד' שנקט שהוא רק ממידת חסידות, (ויעוי' בהקדמה לחפץ חיים שג"כ משמע שם שאין זה פשוט לכל אחד שספר שערי תשובה לרבינו יונה הוא הלכה למעשה בלא מידת חסידות, אבל משמע שם שהח"ח גופיה נקט שאכן הוא הלכה למעשה), אולם לגבי אות א' ואות ה' לא שייך לומר להחמיר בזה משום מצוה מן המובחר.

אמנם לכשתמצי לומר שבכל הדברים הללו יש יסוד מצד הדין לומר כן, דברועי בהמה

יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דקה יש לומר דבגמ' מיירי באופן שלא פקר בגזל להדיא אבל באופן שפקר להדיא בגזל משוי ליה רבינו יונה דין להכעיס, ואע"ג שדינו כמומר לדבר אחד, מ"מ באופן שעושה באופן שהפקיר לגמרי בדבר אפשר דאמדי' ליה שהוא להכעיס, ועי' ביאור הלכה לגבי פורק עול באופנים מסויימים שדינו להכעיס, ויל"ע.

ולגבי ייחוד עם בתו יש תנא ואמורא בגמ' בפ"ד דקידושין שהחמירו בזה, ואפשר דהרר"י פסק כמותם או דמיירי באופן שבושה וכו' וסבר דזה גם בקטנה.

ולגבי נגיעה בנשוי הוא תליא בכמה תירוצים בגמ' בנדה יג, ואולי סובר רבינו יונה שהתירוצים שם חולקים זה על זה, וממילא בדאורייתא סובר שיש להחמיר ככל הלישנות (ועי' תוס' ע"ז ז ע"א).

ולגבי רוב מומחין ס"ל להרר"י שאם הוחזו כמי שכבר אינם מקפידים אבדו עכשיו חזקתן (ועי' רמ"א אה"ע סי' יז ס"ב), ולכך נקט הרמ"א ביו"ד סי' א' דשוחט צריך קבלה.

ולגבי קרבן מעילה מפרש כפשטות הגמ' בברכות לה שאם נהנה בלא ברכה מעל (וכעי"ז מצינו דקי"ל יש מעילה בקונמות), ועדיין אפשר דסובר דמדאורייתא סגי בברכה אחת על הכל או פעם ביום או פעם בעולם או דמיירי על ברכות דלכו"ע הם דאורייתא שאם נהנה בלא ברכה מעל.

ומ"מ אחר שנשנה העיקרון שוב ושוב יתכן לומר דהרר"י נקט בדברי כיבושין את הצד החמור בסוגי' כל אימת שיש צד כזה, והטעם משום דבדברי חסידות יש לחסיד לדקדק כל הצדדים כמ"ש במס"י ועי' בחיי עולם, וממילא חיישינן להצד החמור, וכ"ש במקומות שלא הזכיר הרר"י שהוא מדינא כמו לגבי ייחוד עם בתו.

ואין להקשות דא"כ מעילה הוא חומרא דאתי לידי קולא דהוא חולין בעזרה, דעכשיו אין מקדש וממילא הנידון לגבי חומרת הדבר או לגבי לכתוב על פנקסו, וגם לענין רועי בהמה דקה אין זה חומרא דאתי לידי קולא, דבלאו הכי צריך בדיקה אחר הרועה אם הוא רשע גם אם יש איזה אופן שמורידין.

תוספת לדברי רבינו יונה

בשולי הדברים אפשר לציין עוד בזה על עיקרי התשובה שהאריך בהם רבינו יונה אע"פ שאינם מעכבין מעיקר הדין כמ"ש בהנהגות הר"ח מולוזין בשם הגר"א (כמדומני שכ"ה בחלק מהנוסחאות) ובבית אלהים להמבי"ט, שעיקר התשובה המעכבת הוא הקבלה בלב, מ"מ סבר רבינו יונה שהיא כעין חובה המוטלת על הבעל תשובה להרבות היגון וכו' וכל עשרים עיקרי התשובה מאחר שמבואר בהרבה מקומות ומקראות שכך דרך התשובה.

מה בעל קורא צריך לדעת בשבא לשמש בעל קורא קבוע

צריך

לדעת עיקרי הדינים מתי מעכב קריאה כשקרא במקום אחר או כשדילג או כשטעה ומה נקרא טעות לעיכובא ומתי, ומתי יוכל להפסיק באמצע קריאה ומתי יוכל להוסיף קרואים, וכן אם נמצא פסול בס"ת מה נחשב פסול ומה צריך לעשות ומתי.

ואם יש שם מו"ץ שיודע ההלכה סגי בזה שיודע הבעל קורא מתי צריך לשאול, כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' א עי"ש.

כמו כן צריך לידע מנהגי הקריאות כגון כשיש כמה מנהגים בהפטרה מה נוהגים באותו המקום שקורא שם, וכן במקום שנוהגים לשנות הנגינה בקריאה בכמה מקומות, וכן במקומות שנוהגים לתת לו לקרוא בתורה בלא הזמנה כגון בקללות.

ואם יש כמה קהילות בבהכנ"ס לפעמים צריך לדעת גם את מנהגיהם של המיעוט למשל שלפעמים ספרדי עולה בבהכנ"ס אשכנזי בשביעי בשבת או ברביעי בר"ח ואומר קדיש, ומעשה היה לי שספרדי הקפיד עלי שאמרתי הקדיש כבעל קורא אלא שלא ידעתי שרצה לומר, וכן בהפטרת תעניות יש להם מנהג אחר.

כמו כן צריך לדעת כללי דקדוק כגון מתי שווא נע או נח ומלעיל ומלרע ולהבחין בין א' לע' וה' ובין ח' לכ' (שמעתי מפי הגרח"ק שגם כיום צריך ליזהר בזה, ובגוף הזהירות בין א' לע' מבואר במשנ"ב שהכירו אצלם ג"כ הדין למעשה שצריך להזהר בזה, גם אם לא כולם היו נזהרים בזה, עי' במשנ"ב סי' תכח גבי נשיא"כ), והטעמת הטעם כראוי וכל כללי הטעמים וניגונים.

כמו כן צריך לחזור הפרשה כראוי ולחזור עליה הפעמים שצריך לחזור כמבואר בפוסקים.

כמו כן צריך שיהיה מי שיודע לקרוא מספיק בקול שיוכל כל הקהל לשמוע ולפעמים הדבר נצרך אימון והרגל.

כמו כן דבר טוב ומנהג ותיקין לדעת להטעים הנגינה בנעימה ועל כיו"ב נאמר כבוד את ה' מגרונך כמ"ש חז"ל על נבות שנענש כשלא עשה כן, ובלבד שיכוון לש"ש.

כמו כן צריך להזהר להתרגל לסמן בס"ת הקריאה בלא נגיעה (ויש מדקדקים שהנהיגו לעשות כעין אצבע של כסף להראות הקריאה).

ויש לשים לב שהרבה פעמים המתפללים שואלים שאלות את הבעל קורא מה צריך לקרוא ואשרי מי ששואלין אותו ויודע כמ"ש חז"ל עה"פ בקהלת חכמת אדם תאיר פניו בזמן ששואלים אותו ויודע.

בספירת העומר האם צריך להיזהר שלא לכתוב במחשב או בתוכנה את יום הספירה לפני שמברך

אם כתב יכול לברך ולספור.

מקורות:

יסוד הספק הוא לפי דעות האחרונים שחששו שכתובה כדיבור (עי' שו"ת רע"א תשובת ר"ו איגר סי' לא ובדברי הרע"א שם ס"ס לב לענין ספירת העומר, ובאופן כללי מסי' כט ואילך שם, ומאידך עי' שע"ת סי' תפט סק"ו), וממילא אין לכתוב את יום הספירה (כגון היום שני ימים בעומר), מה הדין לענין כתיבה דיגיטלית.

והחקירה בזה האם מה שכתובה כדיבור הוא בגלל מה שמייצר כאן כתיבה או בגלל מה שעושה כתיבה, דהרי במחשב התוצאה של הכתיבה אינו נחשב כתיבה כ"כ, כמו שמצינו לענין מחיקת השם ולענין כתיבה במחשב בחוה"מ ויש בזה דעות שונות בפוסקים אבל המנהג הרווח שלא להחשיב הדבר ככתיבה, אלא אם כן נאמר לעניננו שהגורם הוא העיסוק במעשה הכתיבה.

ובאמת יש לדון על כל כתיבה שאין מתקיימת להרע"א, אבל מסתימת הדברים נראה קצת דגם הרע"א לא מיירי אלא על כתיבה שמוגדרת ככתיבה בשאר דינים, ולא בא לחדש כתיבה בניד"ד יותר ממקומות אחרים, וגם לגבי עדות יש נידון דאפי' עדיו על המחק לר"מ דלא מהני דאין כאן עדות וכן לגבי שבת כתיבה שאינה מתקיימת פטור.

ויש מקום לומר דאינו יוצא בכתיבה במחשב, דהרי כל ענין כתיבה כדיבור אין לו מקור בגמ' וגם הוא נלמד מהצד שהרהור קודם קריאה"ת מותר וכתיבה אסורה, והרי בלאו הכי סובר הגר"א שהרהור ג"כ אסור (ויש דעות בגמ' וראשונים שאפי' בברכות הרהור כדיבור) מה שלא מועיל הרהור בספירת העומר, וגם יש אומרים גם בברכת התורה שכתובה לאו כדיבור, וגם שם הוא באמת דין של מעשה כל שהוא שעושה שכבר חשיב עוסק בדברי תורה (תדע שהרי יש מחייבים אפי' בהרהור), וא"כ כל ענין הכתיבה כהרהור הוא חידוש גדול ודי במה שאמרו בזה ואין לך בו אלא חידושו, והבו דלא לוסף עלה.

וכעין זה ראיתי בשם הגר"א"ל שטיינמן שנקט שכתובה במחשב הוא ספק ספיקא, ספק אם כתיבה כדיבור וספק אם זה נחשב כתיבה, וממילא יש להקל בזה ולומר שיכול שוב לספור (כאיל תערוג מועדים עמ' רכה בשם שיעורי הגרמ"ב זילברברג).

ויש להוסיף דבפרט בספירת העומר שדעת רוב האחרונים שלא יצא בספירה עי' בשערי תשובה שם בשם כמה אחרונים ובערוה"ש סי' תפט, וממילא אפי' אם בברכה"ת נחשוש שכתובה כדיבור מ"מ בספירה"ע רוב האחרונים אינם סוברים כן.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובאמת היה מקום לומר דאע"פ שיש כאן ב' ספקות אבל עדיין יחמיר בזה משום דאפשר להחמיר בקל, אולם למעשה אינו קל כ"כ, דהרי מצד הלכה אין הבדל אם מקליד אות אות או הכל יחד, וממילא גם אם עושה כן באופן של העתק הדבק נכנס להגדרה זו, וכן כל תוכנה שפותח שכתוב בה ספירה של יום זה נכנס להגדרה זו, ואפילו היתה התוכנה פתוחה אלא שהיתה מוסתרת על ידי תוכנה אחרת וסגר את אותה התוכנה האחרת נכנס להגדרה הנ"ל, ואמנם מודינא שיש יותר מקום להחשיב כתיבה כשרושם וקובע בתוך דיסק עי' בחוה"מ כהלכתו מה שהביא בשם הגרשז"א, ובכלל זה רישום ברשת שהוא ג"כ נרשם בדיסק מרוחק.

ובגוף הדברים למה שכתובה לא תיחשב ספירה שכ"ה לרוב הפוסקים בפשטות הוא חסרון בצורת הספירה שצריכה להיות בפה, כמו שהרהור אינו ספירה גם אם הרהור כדיבור, אבל אולי יש מקום לומר אבחנה נוספת בזה, דהמעלה שיש לכתיבה על פני הרהור אינה מעלה ששייכת לענין ספירה, דהרי כתיבה המעלה שלו שיש בו רושם ושנשמר לימים רבים, וממילא ספירת יום זה אינו שייך לכתיבה דאפי' מחזי כשקרא קי"ל דאין בכתיבה אם נכתב לצורך לאחר מכן באשרתא דדייני עי' בפ"ג דגיטין ובתוס' שם, ויל"ע בסברא זו.

מה שהחזיק ר' יוחנן עצם בנו האם הוא כדי לעשות בו שאלה על המתים

הנה

לדרוש על המתים הוא דבר שאינו טוב כמבואר בכ"מ מלבד תמים תהיה גם הטרחת המתים, כמ"ש למה הרגזתני וגו', ולא מסתבר שבשביל זה השאיר את העצם, ובודאי שלא עשה דבר שאינו טובת בנו, וגם משמע בפ"י רב ניסים גאון דמה שהשאיר היה במיוחד לנחם בו את המתים, וגם יש לציין עוד דבכמה ראשונים מבואר שהעצם היה עצם שן שאינו מטמא (עי' בביאורי על האותיות דר"ע נוסח א אות א), ואע"פ שאפשר לעשות דרישה על המתים בעצם שמטמא, מ"מ יש מקום לומר שבעצם שאינו מטמא א"א לעשות דרישה על המתים, דהא אמרי' בפ"ק דחגיגה שיש מי שישן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה, א"כ צורת החיבור למתים לעניינים כאלו הוא באופן של טומאה ולא באופן של טהרה.

ומה שהמהרח"ו (תעלומות חכמה ח ע"ב) מביא דבר כזה אפי' שאינו טוב הוא כדאמרי' בסנהדרין לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות עי"ש, ובספר החזיונות של המהרח"ו מביא גם דברים בשם מכשף ואין מזה ראייה להתיר כשפים כמובן.

כמענה לשאלתך, הנה עצם מה שכתוב "שם" אין זו ראייה ברורה שמדובר בשם משמותיו של הקב"ה אך בשביל לאבחן ולעשות השוואות צריך יותר להכיר את סגנונו של המהרח"ו

יותר.

והנה בגמ' בסנהדרין סז ע"ב אי' לגבי כשפים דיש פטור אבל אסור ויש מותר לכתחילה וכו' ומותר לכתחילה היינו ע"י שם כמבואר שם, ויש לחקור האם מותר לכתחילה על ידי שם הוא גם בדורש אל המתים או רק במעשה פלאות בלבד, ויעוי' בש"ך ביו"ד סי' קעט שהביא פלוגתת הפוסקים לענין הליכה על קברים עכשיו האם נראה כדורש אל המתים או לא, דהמהר"ח הרחיק המנהג משום שנראה כדורש אל המתים והב"ח מיישב המנהג, ועיי"ש בחדרי דעה שהקשה קושיא אלימתא על האוסרים בזה מסוגי' דתענית ר"פ כיצד תעניות כיצד ומכח זה דחה דברי מהר"ח, ואולי מהר"ח מיירי רק במדבר עם המתים ממש, כמ"ש הרמ"א ומשנ"ב בהל' ת"ב שאל ישים מגמתו אל המתים וכו'.

עכ"פ עד כאן לא פליגי אלא בדבר שאינו ממש דורש אל המתים, כיון שאין המת נגלה אליו ולא מדבר עמו, אבל לכאורה כו"ע מודו שאין האיסור רק אם עושה כן בדרך כישוף אלא האיסור הוא בגישה אל המתים, וא"כ לכאורה לא יהיה היתר זה של דורש אל המתים.

אולם בברכות דף יח אי' שהחסיד שמע רוחות מספרות וכן גבי שמואל שם בחצר מות באותה סוגי' ועיי' בסוף מו"ק כח ע"א, וכן ידוע על כמה מחכמי ישראל שדברו עם נשמות מתים בחלום ובהקיץ ואכ"מ להאריך בזה.

ויעוי' ביראים סי' שלד שלה שכתב דגם דורש אל המתים נאסר רק אם מדבר אל גופו של המת דרך כישוף, אבל לא אם מדבר לרוחו של המת, והובאו דבריו בקיצור בהגמ"י פי"א מהל' ע"ז הי"ג סק"ח שהחילוק הוא אם מדבר לגופו של המת או לרוחו של המת, ולפ"ז אם מדבר עם המת בבה"ק הוא יותר בעיה, ולכך העירו הפוסקים על מי שהולך לבית הקברות.

אבל אחד הראיות שהובאו בהג"מ שם (ובדפוס קושטא של ההגמ"י שהיה לפני הב"י ליתא ולכך כתבה הב"י מדנפשיה כמ"ש התועפות ראם על היראים שם) הוא מעובדא דשמואל בסוגי' דברכות הנ"ל, ושם אי' אזל בתריה לחצר מות, ופרש"י לבית הקברות.

ויש לחלק דגברא רבה כשמואל ידע לדבר רק עם הרוח, ולפעמים הרוח הוא מעל הקבר כעין מ"ש במד"ר פ' ויחי, אבל מי שאינו קדוש והולך לבית הקברות נראה כמדבר עם הגופות.

עכ"פ לענייננו שמדובר בעצם יש כאן בעיה שמדבר לגוף, כמ"ש בהגמ"י שם שאם מדבר לגוף המת יש בזה איסור, אא"כ נאמר שהאיסור הוא בב' תנאים גם שמדבר לגוף וגם שהוא דרך כישוף כמו שאפשר לפרש בלשון היראים בפנים.

(אבל אם נפרש כן צע"ק דלכאורה א"כ מצד ההגדרה הוא ממש כבעל אוב שהוא גם מכשף וגם מדבר עם המת, אבל בדקתי בפנים היראים ובאמת כ' שם להדיא דדורש אל המתים הוא מדבר עם המת על ידי כישוף כמו בעל אוב).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אולם ברמב"ם שם לא משמע שהאיסור הוא רק דרך כישוף וז"ל הרמב"ם שם, איזהו דורש אל המתים זה המרעיב את עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שיבוא המת בחלום וכו', ויש אחרים שהן לובשים מלבושים ידועים וכו' כדי שיבוא מת פלוני וכו' כללו של דבר כל העושה מעשה כדי שיבוא המת ויודיעו לוקה וכו', עכ"ל, הרי דמשמע להדיא מלשונו שהקשר עם המת בכל גוני אסור.

וכ"כ רבינו ירוחם נתיב יז ח"ה קנט עג שואל במת אפי' על ידי השבעה הוי בכלל דורש אל המתים, והובא בב"י סי' קעט, ועי"ש מש"כ לגבי הנידון משביע את החולה בחייו שיבוא אליו במיתתו.

ועדיין יש מקום לומר דבאמת היראים חולק על הרמב"ם ורבינו ירוחם, ואולי הרמב"ם יתרץ הגמ' דהאיסור רק אם מבקש מהמת לבוא אליו אבל אם בא הוא למת אינו איסור.

ובב"י שם תירץ לדעת הרמב"ם דאותו חסיד הלך לבה"ק שלא לשמוע המתים ולכן היה מותר לו, וכן שמואל דיבר עם המתים על ידי שם בלא מעשה דלא אסרה תורה אלא על ידי מעשה אבל לא על ידי שם.

והנה לפי תירוצו של הב"י נמצא דעל ידי שם שרי לדרוש למתים ובלבד שלא יעשה מעשה כמבואר שם, וזה לא יתיר את המעשה הזה שהזכיר המהרח"ו.

והנה לגוף מה שדחה הב"י שם את חילוקו של ההגמ"י בשם היראים שאינו מסתבר לחלק בין שואל לגוף לשואל לרוח, כבר העירו הברכ"י והתועפות ראם דהב"י לא ראה היראים בפנים ששם יש תוספת דברים בחילוק כמו שהבאתי לעיל, אבל הברכ"י לא הצביע על הענין שיש תוספת דברים בחילוק רק מצד ענין אחר קאתי עלה שהיראים עצמו הביא קושיית הב"י עליו מהגמ' דמו"ק כח עי"ש.

אבל הרמ"א בדרכי משה שם הקשה על תירוצו של הב"י במעשה דשמואל שהיה על ידי שם היאך שרי דהרי אפי' בהשבעה אסור כמ"ש רבינו ירוחם, ולכך מסיק הדרכי משה כההגמ"י בשם הרא"ם, וכך פסק בהגהותיו על שו"ע סי' ד שמותר להשביע המת גם לאחר מותו אם אינו משביע גופו של מת אלא רק רוחו, (ולכאורה כל שמתעסק עם גוף המת חשיב דורש לגוף המת), וכן נראה שנקט שם הש"ך בשם העט"ז, וגם מהגר"א שם נראה שתפס כהד"מ.

אולם גם הד"מ לכאורה לא ראה ההגמ"י בפנים ולכך נקט להלכה לחלק בין גוף לרוח.

עכ"פ גם לפי הב"י בדעת הרמב"ם יהיה אסור וגם לפי הרמ"א בד"מ בדעת היראים יהיה אסור, דלפי הב"י יהיה איסור כיון ששואל עם מעשה ולא רק בשם, ולפי הד"מ יהיה אסור מכיון ששואל את גוף המת, היינו ששואל את העצם.

אבל לפי היראים שבפנים אולי יהיה מותר, דלפי היראים בפנים אולי האיסור הוא רק דרך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כישוף ויל"ע.

ויעוי' בפרישה שם שנקט דרך אחרת בזה דהאיסור בדורש אל המתים אינו בבא לשמוע דברי המת אלא במי שרוצה שתשרה עליו רוח טומאה בלבד כדברי הגמ' בסנהדרין סה ע"ב, וזה ודאי דלא כהרמב"ם וגם דלא כהגמ"י בשם היראים (לפי מה שביארוהו הב"י וד"מ) ולכאורה גם דלא כהיראים שלפנינו.

ויש לציין דגם הסמ"ג בלאוין נו שכתב מסברא דנפשיה שכל בעל אוב עובר ג"כ על דורש אל המתים משום שמדבר עם המת, נמצא ג"כ שאינו סובר כסברת הפרישה.

וכן מבואר ג"כ יותר בדברי הסמ"ג בביאור הגמ' הנ"ל גופא וכמו שביארו הב"ח שם שהאיסור לא מצד רוח הטומאה עצמה אלא מצד שהרוח הנ"ל מביא את המת לדבר עם הלן בבית הקברות וכו'.

היוצא מכל זה דלפי הרמב"ם והגמ"י והב"י והרמ"א והש"ך והגר"א אין היתר באופן של המהרח"ו אבל לפי שי' הפרישה וכן אם נפרש בדעת היראים באופן אחר ממה שהובא בפוסקים אז יש היתר גם לאופן של מהרח"ו.

אולם גם בשמות הקדושים הותר רק בלצורך גדול מאוד כמ"ש הלבוש והש"ך בסי' קעט וכדאי' בפרק עשרה יוחסין ובכמה דוכתי, ולכן לא יתכן שזה מה שעשה ר' יוחנן.

והנה בגוף דברי היראים הנ"ל הנה הב"י ורמ"א והש"ך והגר"א וכל האחרונים הנ"ל הבינו את דברי היראים שכוונתו שאם מדבר אל גופו אסור בכל גוני, והתועפות ראם הקשה על הפוסקים דביראים בפנים נזכר לכאורה עוד תנאי שהוא דרך כישוף.

ובאמת נקל לומר דהפוסקים לא ראו דברי היראים בפנים אלא רק דברי ההגמ"י שקיצר בהבאת דברי היראים.

אולם יש בזה מן הדוחק לטעון דכל הנך אחרונים טעו.

ועוד דכאמור גם הברכ"י שראה היראים בפנים הקשה על הב"י רק בדברי הגמ' במו"ק הנ"ל אבל לא בעצם דעת היראים.

וגם תמוה דלפי דברי התועפות ראם נמצא שההגמ"י קצרו והשמיטו את עיקר דברי היראים, והרי ההגמ"י בודאי ראו את היראים בפנים.

וטרחתי בזה לעיין בדברי היראים וז"ל שם, המשביע את החולה לשוב לאחר מיתה להגיד לו אשר ישאל לו אין זה דורש אל המתים דדורש אל המתים פירושו דורש לגופו של מת, ומדבר ע"י כשוף כגון בעל אוב, אלא שבעל אוב מעלהו מקברו וזה דורש בו בעודו בקברו, אבל דורש לרוחו אין זה דורש, שהרוח אינו נקרא מת ולהכי אמרינן בברכות י"ח ב' בחסיד אחד שהלך וכו' עכ"ל.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ואולי ההגמ"י הבינו בדבריו דמה שכתב על ידי כישוף בא לבאר היאך שייך לדבר עם הגוף שהוא על ידי כישוף אבל אין זה תנאי שרק באופן זה יהיה אסור דהוא הדין אם עושה על ידי שם או השבעה יהיה אסור כמ"ש הד"מ על פי רבינו ירוחם, וממילא גם לדעת היראים אם יימצא דרך לדרוש אל גוף המת שלא על ידי כישוף ג"כ יהיה אסור (ור"י"ו גופיה אפשר שבחילוק זה בין גוף לרוח לא סבר כהיראים דסתם השבעת מת הוא ברוחו).

וההכרח להבין את דברי היראים כן הוא משום דהיראים הביא טעם למה לדבר עם הרוח שרי שהרי אינו נקרא מת אבל לא הביא שום טעם למה בלא כישוף שרי, דהרי מת נזכר בתורה ורוח אינו נקרא מת, אבל כישוף לא כתיב בתורה כלל.

ועוד הכרח לזה הוא דהרי היראים טרח ליישב דברי הגמ' בברכות, ולמה לא אמר בקלות דהגמ' שם לא מיירי על ידי כישוף, והיראים לא קאמר שיש ב' תירוצים או ב' חילוקים, אלא ע"כ דכישוף אינו תנאי לאיסור, אלא התנאי כמו שכ' היראים שהוא מדבר אל הגוף ואז אסור, אבל הכישוף הוא היכי תמצוי לדבר עם הגוף.

ולפי זה מיושב הבנת כל הפוסקים היראים שהאיסור כשמדבר אל הגוף בכל גוני וכפסק הרמ"א.

האם מותר לכהנים להכנס למבנה ציון הרשב"י במירון

לענין

שאלת כת"ר אם מותר לכהנים להיכנס לשם, כבר נכתבו והתפרסמו בנידון זה מאמרים במקומות שונים, ואין כת"ר צריך לדידי ודכוותי, אבל היוצא מזה לפום ריהטא שאין בסיס מספיק בשביל להתיר כניסה לשם, והאסמכתאות שהובאו בזה עד כה אינם ברורים דיים, וישראל קדושים העמידו גשר שבנוי כיפין על גבי כיפין לטהרת הכהנים, והלואי שנוכל להיות רגועים שכעת הדרך טהורה בהר שנמצאו בו מערות קבורה בכמה מקומות, (ויש לזה כדמות אסמכתא זכר לדבר ממ"ש עילה מצאו וטיהרו את א"י אבל לא שאפשר לסמוך ע"ז במקום שיש שאלה ועי' זבחים קטז), וכיהודה ועוד לקרא הנני להשיב, שכל כהן הירא וחרד לא יכנס עכ"פ מעבר לגשר הכהנים, כפי שכבר התפרסמה דעת רוב גדולי ישראל בזה.

והנה גם שיש גדולים וצדיקים בדורות הקודמים שלא נזהרו בזה מ"מ אי אפשר להתייחס לזה אלא כמו שהחזיקו זה כמקום טהרה, ורוב חכמי ישראל החזיקו המקום כמקום שיש בו חשש לכהנים, אבל עכשיו שנמצאו בו הרבה קברים ועצמות ממילא יש לדון ולברר הדברים לפי דיני הלכות שכונת קברות המבוארים בגמ' נזיר וירושלמי שקלים ובפוסקים, ואני בעניי איני מכיר המציאות בזה, אבל יש ת"ח שחקרו הדברים והעלו הדברים עלי ספר, ובודאי שיש לחשוש לחקירותיהם בדאורייתא כל עוד שלא התברר אחרת.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכנ"ל גם מה ששאלת בקבר רחל הוא איסור להרבה אחרונים וכך הפשטות דאם יש שם קבר מהיכי תיתי שבנוי באופן שאינו מטמא, ואין היתר להקל בקברי צדיקים ואכמ"ל, ורק שדנו האחרונים על קברי האבות שקודם הדיבור אם מטמאים באוהל (וזה אינו נוגע לענין נגיעה במקום הקבורה עצמה שהוא נידון בפני עצמו שטומאה בוקעת והו"ל כעין מגע שבזה אין נידון מצד לפני הדיבור, וראיתי שצינו שיש תוס' רי"ד שנדמ"ח ששם מבואר שגם טומאה רצוצה דינא לחומרא כטומאת מגע לענין זה, ושכן מבואר גם באור שמח, ולפום ריהטא מה שראיתי שצינו מראשונים אחרים כנגד זה לא מצאתי בעניותי ראיה ברורה להקל בטומאה רצוצה לאיזו שיטה, בפרט שיש מקומות שמבואר שטומאה רצוצה דינה כטומאת מגע, ובפרט שאינו מוסכם כלל שהלכה כר"ש שמקל אף בטומאת אהל, ובפרט שדעת התוס' רי"ד והאור שמח להחמיר בזה והוא דאורייתא, וצריך משקל כבד כדי להקל בדאורייתא במקום ס"ס לחומרא, דהיינו שמא אין הלכה כר"ש ואסור בכל גוני ושמא ר"ש גופיה מודה בטומאה רצוצה כמו שמודה בטומאת מגע, לענין קבר שלפני הדיבור בגמ' בנזיר נד ע"א התרבה קבר שלפני הדיבור, ועי"ש בתוס' אם התרבה לר"ש דאמר קברי גוים אין מטמאין באהל או לרבנן ומה גדר קברים שלפני הדיבור לענין מגע ומשא שם ובמפרשים ובתוס' נדה ע' ע"ב), ויעוי' בגמ' בב"ב בעובדא דר' בנאה בב"ב נח הובא בתוס' שם.

ואמנם הרמב"ם פסק להקל בפלוגתא דר"ש ורבנן לגבי אוהל אבל אינו מוסכם וגם יש קושיות חזקות על הרמב"ם מש"כ בתשובה דלא מצינו חולקים על ר"ש, דבגמ' בכריתות משמע שהוא פלוגתא ואכמ"ל, [וגם קבר שלפני הדיבור אין ברור שדרגת טומאתו לר"ש היא כקברי גוים ועי' בתוס' נזיר שם, ובפשוטו משמע דלא עדיף מקברי גוים, דאם יש דין מיוחד לקברי אבות הו"ל להגמ' שם לומר קברי אבות שלפני הדיבור כיון שדינם חלוק מקברי גוים שלפני הדיבור, אלא משמע לכאורה דאין חילוק], עכ"פ מידי ספק דאורייתא לא נפקא.

מי שמתמת פיקוח נפש יכול לאכול רק איסורי אכילה האם יעשה קידוש לפני בן

שלו' וברכה

נראה

שיכול לעשות קידוש על איסורי אכילה, אם הוא מוכרח לאכלם מחמת פיקוח נפש, שהרי אפי' לגבי ברכה שנאמר להדיא הדין בוצע בירך בב"ק ר"פ הגוזל קמא שאסור לברך על גזל וכן על כל דבר איסור כמ"ש בשו"ע או"ח סי' קצו ס"א ובמשנ"ב שם, ואעפ"כ כתב השו"ע שם ס"ב אם אכל דבר איסור במקום סכנה, מברכים עליו, וכתב המשנ"ב שם סק"ה ואפילו אכל איסורא דאורייתא במקום סכנה כגון מפני חולי והטעם דכיון דסכנה הוא התירא קאכיל ואדרבה מצוה קעביד להציל נפשו וכדכתיב וחי בהם ואמרו חז"ל ולא שימות בהם עכ"ל, ולפ"ז כ"ש לענייננו שלא נזכר להדיא בגמ' ושו"ע דין כזה שא"א לקיים קידוש במקום סעודה על ידי סעודה של איסורי אכילה, מ"מ אם אוכל בפקו"נ הרי זה היתר גמור וכנ"ל.

ויש צד בפוסקים דחולה האוכל ביוה"כ עושה קידוש, יעוי' בהגהות רע"א או"ח ס"ס תריח, אבל גם לפי הכרעת המשנ"ב שם שאינו עושה קידוש היינו משום דחיישי' שיום הוא שלא נתחייב בקידוש, אבל עצם עשיית קידוש קודם שאוכל איסור מחמת פקו"נ שרי, וכן לגבי יעלה ויבוא בחולה ביוה"כ וכן רצה אם חל יוהכ"פ בשבת, יש אומרים שאומר כמבואר בשו"ע ומשנ"ב ס"ס תריח.

ומ"מ לגוף הנידון מי שאוכל איסורי אכילה באיסור (היינו שלא במקום פקו"נ) אחר הקידוש האם סומך על זה בדיעבד משום קידוש במקום סעודה, יש מקום לומר דלא, דהרי סעודה דלאחר הקידוש הוא מדין עונג שבת דכתיב וקראת לשבת עונג כמ"ש הרשב"ם דע"פ והובא במשנ"ב, ממילא אם העונג הוא מצוה הבאה בעבירה לכאורה אינו מקיים על זה עונג, דמצוה הבאה בעבירה גריעא שאין בזה שם מצוה כמו שביארתי במקום אחר, וגם אינו יכול לעשות קריאת שבת על עונג כזה כיון שקורא ברכה על דבר איסור, דהרי לא שייך ברכה על איסור כמשנ"ב מדברי הגמ' והפוסקים.

האם מותר להניח קרח בשבת בשמש כדי שינמס

להשו"ע

מותר, ולהרמ"א יש להחמיר ובמקום הצורך גם להרמ"א יש להקל, ובדיעבד בכל גוני אין לאסור (ראה סי' שכ ס"י ומשנ"ב שם וסי' שיח שט"ז ורמ"א ומשנ"ב שם).

והנה במשנ"ב סי' שכ נקט דלהרמ"א יש להחמיר במים, ובשם הגרשז"א הובא (שש"כ פ"י הערה י) דמה שכתב המשנ"ב בסי' שיח להקל לגבי שומן בדיעבד, אין הדין כן לגבי מים, ועי"ש שכתב החילוק דבמים יש לו מים אחרים ואם אין לו מים אחרים יהיה דינו במים כמו בשומן (ועי' שה"ל ח"ז סי' מ), ולולי דבריו של הגרשז"א היה מקום לפרש דברי המשנ"ב באופן אחר דמה שכתב שיש להחמיר להרמ"א היינו לכתחילה וקאי בזה על מה שכתב קודם לכן על דברי השו"ע בשם הרע"א דגם לכתחילה שרי, וע"ז קאמר דלהרמ"א יש להחמיר אבל בדיעבד אפשר דגם במים אין להחמיר דהוא ספק נולד, בפרט כאן דאפי' לכתחילה התיר הרמ"א במקום צורך.

ובאופן שמניחו בשמש לא כדי שינמס לגמרי אלא מעט בלבד בלא שתשתנה צורתו על ידי זה ואינו ניכר השינוי שיהיה, מותר, וכן אם הקרח קפא רק מעט בצדדי הכוס ולמעלה שכשינמס החלק הקפוא לא יהיה ניכר בכוס מותר, כיון שכל שאינו ניכר לא נחשב נולד לענייננו (ראה משנ"ב בסי' שיח שם ס"ק קה).

ולפ"ז גם לגבי הקפאה אם הוציא קרח מהמקפיא והתחיל לאבד מכחו של הקרח יהיה עדיין לכאורה מותר להחזירו להקפיא כל עוד שעדיין לא שינה את צורתו.

האם מותר לרקוד בעת אמירת טובים מאורות לאחר קידוש לבנה בימי ספירת העומר כנהוג בכל ימות השנה

יערי'

ברמ"א סי' תכו שהביא שהריקודים בזמן קידוש לבנה הם שמחה כנישואין על העתיד, ואף שיתכן שעיקר מה שהביא שם הוא על הריקודים של כשם שאני רוקד כנגדך (ובארחות רבינו הובא שהחזו"א והגריי"ק לא רקדו בטובים מאורות), מ"מ בודאי שהריקוד דרך שמחה לאחר קידוש לבנה הוא בכלל ענין ריקוד זה המובא ברבינו בחיי שהוא להרגיש דרך שמחה כמבואר שם, ויעוי' גם בנו"כ בשם הב"ח מה שהביאו דלכתחילה לצאת החוץ לקדש דרך חתן וכלה כנישואין ויעו"ש.

ולפי מה שהבאתי בתשובות אחרות דפוסקי זמני רובם ככולם נקטו שהמנהג לאסור ריקודים ומחולות לצורך מצוה לכאורה לפי זה היה צריך להיות אסור.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אולם בספר ישא יוסף הובא בשם הגריש"א לענין ריקודים האלו בתשעת הימים שאף שעיקר ההנהגה בזה שהיה ראוי להמנע מ"מ אי אפשר למחות במי שנוהג להקל בזה, מאחר ובלאו הכי האנשים אינם מבינים את משמעות השמחה של ריקוד זה ואינם עושים כן בדרך שמחה עי"ש.

הלכך כ"ש שבימי הספירה אין למחות ברוקדים, ובפרט אם יש מנהג ידוע לרקוד טובים מאורות גם בספירת העומר יש יותר מקום להקל, כיון שהמנהג שלא לרקוד בימי הספירה אף שהוא מנהג קבוע מ"מ הוא קל יותר וממילא יש להתחשב אם יש מנהג קבוע המגביל את השלכות המנהג.

שעה לפני שבת אשה הובהלה לביה"ח עקב חשש פיקו"ח ולא הדליקה נרות מחמת שהיתה בבדיקות רפואיות האם יש לקונסה להדליק בכל ימיה נר נוסף

לקונסה שכן קנס זה לא נאמר באונס (משנ"ב סי' רסג סק"ז), ואע"פ שאפשר לטעון שהיה עליה להדליק לפני שיצאה לביה"ח מחמת חשש וספק, מ"מ למעשה אין לטעון כן, משום שהעסוק בפקו"נ והזיק פטור, וחזי' שיש בזה הגדרה כעין אונס כשטרוד בפקו"נ, ומצינו בכ"מ דטירדא דמצוה שאני, וכ"ש טירדא דפקו"נ שפוטר גם כשאין פקו"נ כדאמרי' והשואל הר"ז שופך דמים, וכדאמרי' והזריז וכו', וכדאמרי' סי' שכח סט"ו מנחות סד אמדוהו גרוגרת אחת וכו', וכ"ש שבקנס זה אזלי' לקולא כדמשמע בבה"ל שם ס"א ד"ה ששכחה כיון שכ"ז הוא רק מנהג.

אין

בספירת העומר האם מותרת לגלח בימי טהרה לנוהגים לגלח

מותר.

מקורות:

בשו"ע

יו"ד סי' שצ ס"ו כ' דבאבלות אשה אחר שבעה מותרת בתספורת והרמ"א אסר, ובאול"צ ח"ג פי"ז תשובה ג' כ' דגם להרמ"א אינו אלא מטעם מנהג וממילא כאן ספירת העומר יש להקל, ודבריו תמוהין דבבהגר"א ביו"ד שם מבואר שהוא מדינא, וע"ע אג"מ יו"ד ח"ב סי' קלז מש"כ בנידון זה, ומ"מ גם לדידן שנוהגות הנשים באיסור תספורת בימי טהרתה מותרת (ספר בין פסח לשבועות בשם הגרשז"א והגרש"ו), ויש לציין דגם בהל' ת"ב סי' תקנא ס"ג כ' הרמ"א דבלובשת לבנים אפשר להקל, ולא משמע דתכבוסת קל יותר, דאדרבה תספורת באשה קל וכמשנ"ת, אלא ההיתר הוא לצורך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מצוה שהתירו מחמת המצוה וגם מחמת שאין כאן היסח הדעת מאבילות
כל שהדבר נעשה לצורך מצוה.

במאפיית מצות שמצרפים את כל המצות יחד על ידי צירוף סל האם מועיל על ידי זה להפריש ממארו מצות של ראובן על מארו מצות של שמעון

נכנסים

בזה להרבה שאלות, הנידון העיקרי הוא במה שאמרו (חלה פ"א מ"ז,
שו"ע יו"ד סי' שכו ס"ב) העושה עיסה על מנת לחלק שאינו מתחייב
בחלה, ובאופן שמחלק לאחר האפייה, אם בשעת אפייה לא יתחלק
אינו חשוב כעושה על מנת לחלק (ש"ך סק"ה).

אמנם דנו האחרונים מה הדין כשמחלק בפועל ללקוחות לאחר האפייה, אבל כבר קודם
אפיה מפריד העיסה ללחמים נפרדים כדי לחלקם לאחר האפייה ללקוחות, האם חשוב על
מנת לחלק או לא, עי' בשו"ת מנח"י ח"י סי' קי שהביא מחלוקת האחרונים בזה.

וכן נכנסים בזה לנידון נוסף של צירוף סל לאחר אפייה על מנת לחלק, דגם בזה יש צד
באחרונים דכל מה שלא מועיל צירוף סל על מנת לחלק לאחר אפייה (רצוני לומר מה שלא
מועיל על מנת לחלק כדי להפקיע ולפטור את חיוב צירוף הסל עפמ"ש לעיל בשך הש"ך
סק"ה) הוא רק בצירוף סל קודם אפייה על מנת לחלק לאחר אפייה אבל בצירוף סל לאחר
אפייה על מנת לחלק לאחר אפייה יועיל כאן על מנת לחלק כדי לפטור, משום שכל
הצירוף כאן היה על מנת לחלק בלבד, וכזה שם צירוף לא מועיל כלל, (כ"כ הגר"נ גשטטנר
בקובץ מבית לוי ח"ד עמ' פג בשם הערך שי יו"ד סי' שכו ושו"ת משנה שכיר ח"א סי' מה,
ועי' תורת לחם סי' ה' סקל"ג וחדרי דעה סי' שכו ס"א דיתכן שגם לענין דינא דהרמב"ם
דלקמן שהעיסה לא תתחייב אחר כך בניד"ד לא ייחשב צירוף כלל, אולם יעוי' תורת הארץ
פ"ד אות ק' דלא שייך על מנת לחלק לאחר אפייה כלל עי"ש טעמו וכן נקט הגרש"ו בקובץ
מבית לוי ח"ה עמ' לו הערה ח, ועי' עוד בהרחבה במנח"י ח"ח סי' מב והאחרונים שהביא
(שם).

ועוד לענין מצות עי' אחיעזר ח"ב סי' לו וציץ הקדש סי' כא סק"ד בשם מהרי"ל דיסקין.

ואף אם יש בוודאות אדם אחד שקונה במאפיית המצות שיעור חלה עדיין אינו ברור
שהקונים האחרים מה שקנו מתחייב ג"כ, דהרי האחרונים (מקדש מעט סק"ט וחלת לחם
סי' ה' ס"א וסמ"א) נחלקו אם בכה"ג הקונה פחות מכשיעור מתחייב, (ואמנם הם דברו
באופן שמתחלק על דעת כן, אבל באופן שאין תכנון מעיקרא כיצד לחלקו יעוי' להלן
בסמוך בדברי הגרשז"א).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מ"מ על אף שהנידונים הנ"ל קיימים במצות, מ"מ לכאורה למעשה לא מועיל להחשיב על מנת לחלק אפילו מספק, כל עוד שכל אחד יכול לקנות כמה שהוא רוצה, וכמו שנקט הגרשז"א (שש"כ ח"ב פמ"ב סי"א הערה מז) לגבי מאפיות שמכיון שאין יודעים מי יקנה וכמה יקנה לא חשיב על מנת לחלק, דעל מנת לחלק הוא רק בודאי על מנת לחלק ולא בספק על מנת לחלק, כדמוכח בשו"ע שם ס"ב לגבי נחתום, וכמו שביאר החזו"א ליקוטים סי' ב סק"ב, דמכיון שהחלוקה מסופקת חייב בחלה בתורת ודאי.

ואמנם לגוף הראיה מהשו"ע שם היה מקום לחלק דאילו לגבי נחתום באופן המבואר בשו"ע שם יש צד שלא יחלק כלל את העיסה אם לא יצטרך כמבואר שם, משא"כ כאן שבודאי מחלק והשאלה רק אם אדם אחד יקנה הכל או אנשים רבים, אבל הגרשז"א לא נקט לחלק בזה, מכיון שאם אדם אחד יקנה הכל ממילא הרי הוא כמו שלא נתחלק.

אבל יש להעיר על זה, דממה שנקט השו"ע גבי נחתום שהחיוב הוא שאם לא תימכר השאור יאפנה הוא בפת אחת, משמע שלולא שיש צד כזה לא היינו מחייבים מחמת שאולי אדם אחד יקנה הכל, ואולי הטעם הוא דאם אדם עושה למכור בשוק ואדם אחד החליט על דעת עצמו לקנות הכל אין זה משנה את מהות העיסה מצד המכין את העיסה שהרי המטרה היתה למכור בשוק על יד על יד, ומבחינת המכין ההסתכלות כמו שהגיעו הרבה קונים בבת אחת, דהשינוי לא נעשה מחמתו, משא"כ במקרה של השו"ע שהשינוי נעשה מחמת הצד המכין, וממילא כשיש סיכוי שיעשה שינוי כזה חשיב שאינו בהכרח על מנת לחלק.

אולם בכ"ז הגרשז"א לא קיבל החילוק, דהרי כיון שאם מעיקרא הנחתום מוכר רק כמויות גדולות של שיעור חלה לא יהיה כאן פטור של חיוב חלה, ולכן הסתבר להגרשז"א שגם אם יש סיכוי שאדם יקנה שיעור גדול חשיב כספק על מנת לחלק דחייב בתורת ודאי, ולא הסתבר להגרשז"א לומר שיש כאן ב' דינים, ומה שאדם קונה הרבה יחד יועיל לשנות הגדרה בעיסה רק אם היה כן בדעת המוכר, דממ"נ אם מועיל מועיל ואם לא מועיל לא מועיל.

מ"מ גם הגרשז"א לא מיירי במקום שהזמינו מראש כמה חלות ואין בכל אחת מהם שיעור חלה (ובמקום שהזמינו ואין לכל אחד שיעור חלה עדיין יתכן שתלוי בנידון שתלינו לעיל בפלוגת הרמ"א והגר"א דלהגר"א אם הקמח שייך לשני אנשים הוא כעל מנת לחלק אבל להרמ"א אינו כעל מנת לחלק כיון שלא יתחלק עדיין בשעת האפייה, ובאופן שהזמינו ויש לאחד שיעור חלה יהיה תלוי בנידון המקדש מעט וחלת לחם שהזכרתי לעיל האם כשיש אחד שיש לו שיעור חלה מחייב גם האחרים או לא).

ואמנם אם אנו באים לדון שהפרשה במאפייה לא חלה מאחד מן הטעמים האלה, ונבוא לחייב הפרשת חלה בבית על מצות שכבר הפרישו עליהם במאפייה, לכאורה ממ"נ אין צריך להפריש שוב בבית, שהרי גם אם נחשיב הצירוף של המצות כצירוף על מנת לחלק שאינו מחייב בחלה, אבל הדין הוא שגם עיסה על מנת לחלק שחילקה וחזק וצירפה שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

על מנת לחלק פטורה שבשעת חובתה היתה פטורה, כמ"ש בסי' שכו ס"ד ע"פ הרמב"ם הל' ביכורים פ"ז ה"ט.

ולפ"ז לכאורה ממ"נ אין צריך להפריש שוב בבית, דאם הצירוף אינו חשוב על מנת לחלק ומחייב בחלה, א"כ הרי כבר הפרישו במאפייה, ואם הצירוף חשוב על מנת לחלק א"כ צירוף זה פוטר והעיסה לא תחזור ותתחייב אחר כך.

אולם למעשה א"א לסמוך ע"ז, חדא שכן כתב הט"ז סי' שכד סק"ד והמקדש מעט סי' שכו סק"ג דיש לחשוש לדעת הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם שם לחייב באופן הנ"ל אם חזר וצירף את העיסה שלא על מנת לחלק, ועוד דבפרט בניד"ד שכל הצירוף נעשה רק אחר הגלגול ואחר על מנת לחלק יש צד דלא חשיב צירוף על מנת לחלק לפטור אפי' להרמב"ם דחשיב כאילו לא היה צירוף כלל, עי' באחרונים הנ"ל שציינתי לגבי נידון זה לעיל.

פיצה חלבית שנאפתה בנייר אפייה בתבנית חלבית ע"ג פלטה, ובין המגש לפלטה היה לכלוך של בשר, ובין נייר האפייה למגש חדרה שמנונית של גבינה

הנה מאחר והשאלה הזו מתחלקת להרבה פרטים יש לעשות שאלת חכם ומ"מ אציין לזה כמה מקורות ומ"מ:

הנה תבנית כזו שיש לה חום רב כדי בישול ואפייה דינה עכ"פ לחומרא הוא ככלי ראשון העומד על האש (עי' רמ"א ס"ס צב ס"ז), והדין בכלי כזה שאם נפלה על כלי כזה מבחון טיפה שלא כנגד מרק נאסר אותו המקום היכן שנפלה הטיפה (סי' צב ס"ה), אבל לחומרא נקט הרמ"א בסי' צח ס"ה שבכלי ישן חוששים שכל הכלי נעשה נבילה (היינו כל הכלי משום שיש טעם ישן בכל הכלי וכל הטעם הזה נעשה נבילה ופשוט), וגם המחבר שם נראה שסובר עיקר כהדעה שמחמירה בזה שהביאה בסתמא, אבל גם לחומרא זו אם יש ששים בקדירה כנגד הטיפה של הכלוך אין כל הכלי נאסר וכמו שיתבאר.

(והיתר שנפל כנגד האש הנזכר בסי' צב ס"ו אינו שייך כאן משום שכאן נפל חתיכה בעין ולא שייך שהאש שורפו ומייבשו, וגם אינו ברור שרתיחת פלטה תיחשב כמו אש).

ואי אפשר לומר שתבנית האפייה נחשבת מפסיקה בין התבנית לבין הפיצה, עוד בלא להיכנס לנידון שהוא דק מידי, מכיון שאפילו אם נחשיב אותו כהפסק קדירה, אבל הדין הוא שאם יש רוטב בין הכלים הכלים נאסרים כמ"ש הרמ"א ס"ס צב [ועי' בתשובתי ד"ה האם יש ענין להכשיר וכו'?, אבל למעשה אם לכלוך הבשר הוא פחות מששים מגודלו של הכלי אינו אוסר את הכלי כמבואר בריש סי' צה לענין לכלוך בקדירה שאפשר שיהיה בפחות מא' מששים, ולענין חנ"נ בכלי מבואר בשו"ע ורמ"א סי' צח ס"ה שאינו אוסר אם

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יש ששים בכלי כנגד האיסור.

וכמובן שאם יש בפיצה ששים כנגד הלכלוך של הבשר יש יותר מקום לצרף לומר שאינו נאסר, מכיון שיש דעות בפוסקים שלא אומרים חנ"נ בכלי מתכות (הראב"ד וחלק מהאחרונים בדעת המרדכי בסי' צח שם עי"ש בש"ך וט"ז) ויש גם דעה שניה במחבר בסי' צח שם שלא אומרים חנ"נ בכלי, וממילא לדידהו אפשר דלא חשיב שיש כאן טעם איסור בתבנית יותר מכגודל הלכלוך, ומ"מ הצירוף הזה הוא קלוש מכיון שלהלכה נפסק בסי' צח שם שאם הכלי הוא חלבי בן יומו והתבשל בו בשר (באופן שאין ששים בגודל הכלי לבטל את הבשר) לא יוכשר התכולה שבכלי אלא אם כן יש ששים בתכולת הכלי כנגד כל דופני הכלי שהוא דבר שאינו מצוי כמ"ש הב"י בכ"מ בשם הפוסקים.

ולענין אם אין בתבנית ששים כנגד הלכלוך שהגיע מהבשר אבל יש בפיצה ששים כנגד הלכלוך תלוי בנידון אם אומרים שכל הכלי הוא חנ"נ, ומכיון עיקר ההלכה הוא שאומרים חנ"נ בקדירה ישנה לכן לא מועיל שיש ששים בפיצה כנגד הכלי אם אין ששים בתבנית (והפיצה אינה מצטרפת לחנ"נ דאין כאן לא ניער ולא כיסה וגם בלא זה אינו על הכלי וגם אין כאן רוטב והוא פלוגתא אם בלא רוטב שייך לצרף לחנ"נ ובודאי שלא לקולא).

ולענין אם התבנית צריכה הכשרה או ליבון כנגד מקום הלכלוך של הבשר נראה שכן דלקולא לא אמרי' חנ"נ לצרף כל הכלי כנגד הבשר ולבטלו, כמ"ש בש"ך סי' צב סק"כ, דיש להזהר שלא לערות התבשיל דרך המקום שנאסר בין בקדירה ישנה ובין בקדירה חדשה דחיישי' שמא אין האיסור מפעפע אלא במקומו, ובתשובה אחרת [ד"ה האם טיפת שמן וכו'] הוספתי הרחבה בנושא היכן שנפלה טיפה קטנה של איסור באמצע כלי (ושוב הוספתי להלן דלמעשה יותר ממקום הלכלוך יהיה צריך לכאורה הכשרה).

בהמשך הדברים

הכלי עצמו המקום שנאסר הוא לא רק כדי נטילה, דלפי הצד שמפעפע בכולו יש עדיין צד שלפעמים מפעפע רק בחלקו, וממילא הספק הוא שמא מפעפע בכל מקום שלא מתבטל בשישים (שהרי אם הטיפה עברה את סביבותיה בשיעור שכבר יש ששים אינה אוסרת) ולכן יש להכשיר את כל הכלי כמבואר ברמ"א סי' צב ס"ו ובש"ך שם.

עוד הערה נוספת (ועיקרי הדברים עוררני לזה הרב השואל) דכל מה שנזכר בפוסקים שאם יש ס' בתבשיל כנגד הטיפה הוא מותר הרי הפוסקים דיברו בדבר לח, שהאיסור של הטיפה מתערב בכל התבשיל ומתבטל, אבל בדבר יבש הרי אם היה נופל טיפה בעינו היה אוסר כדי נטילה, וא"כ עכשיו שנפלה טיפה דרך כלי הרי לפי הצד שהטיפה פעפעה רק בחלק מהכלי (כנ"ל בש"ך סי' צב ס"ו) א"כ אם התבשיל היבש היה תוך ששים שבכלי (היינו במקום שאם הטיפה היתה מתפשטת רק עד שם לא היה בכלי ששים כנגדה), למה שלא יאסר כדי נטילה ע"י הרוטב, ואפי' בלא רוטב למה שלא יאסר כדי קליפה כדין דבר יבש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הנאסר מכלי, עי' סי' קה.

והנה מה שנקט המחבר בסי' צב ס"ה לגבי נפל שלא כנגד התבשיל שיזהר שלא לערות את התבשיל כנגד אותו הצד שנפלה שם הטיפה, יש לשים לזה לב לאבחנה נוספת, והיא דבתבשיל לח אנו מחלקים את כל השטח של הקדירה לב' חלקים, החלק האחד הוא היכן שיש תבשיל והחלק האחר הוא היכן שאין תבשיל, והנה כל השטח שיש שם התבשיל הוא אינו אוסר את התבשיל מכיון שהתבשיל הלח ממ"נ אינו נאסר מן הקדירה, ולכן לא יערה את התבשיל בצד השני בשטח שהיה ריק מתבשיל, מכיון שאם התפשט טעם הטיפה לשם לא היה שם תבשיל כדי לבטלו, ולעניננו כ"ז בתבשיל לח, שהתבשיל יכול לבטל הטיפה בתוכו, אבל תבשיל יבש שאין לו כח כזה דהרי זה כחתיכה חוץ לרוטב בלא נייער ובלא כיסה (עי' ריש סי' צב), שאין ביטול בכל הכלי וגם אם באותה חתיכה יש ששים כנגד הטיפה הוא מתבטל רק מעבר לשיעור של מעבר לכדי נטילה (אם נאסר מרוטב) או קליפה (אם נאסר מכלי), וממילא יתכן שבמאכל יבש יהיה חמור יותר.

ועוד יתכן להחמיר בזה עוד מטעם דלהלן, דהנה אם הקדירה ישנה הרי כל הטעם הבלוע בה נאסר כמ"ש הרמ"א בסי' צב ס"ה ובסי' צה ס"ה ובבהגר"א סי' צב ס"ד, וממילא מכיון שהתבנית בנידון דידן היא קדירה ישנה, א"כ כל הבלוע בה נאסר, וממילא למה יהיה סגי בששים כנגד הטיפה ולא ניבעי ס' פעמים ס' (דהיינו שהטיפה לא עברה יותר משיעור ס' כנגדה בקדירה והשתא שהשטח זה נעשה נכילה בעי' ס' פעמים כנגד השטח הזה שבס"ה הוא ס' פעמים ס' כנגד הטיפה, כמ"ש הש"ך סי' צב סק"כ).

היוצא מכ"ז דכדי להתיר את הפיצה יתכן שיצטרכו ס' כנגד ס' וגם להסיר ממנו שיעור.

ובענין כמה יצטרכו להסיר ממנו, הנה לכאורה מחמת שיש כאן מעט לחלוח רוטב עמו יצטרכו כדי נטילה, אבל יל"ע אמרי סגי בזה ולא אמרי' את סברת הש"ך סי' צב סק"ז לענין הקדירה בניד"ד, וא"כ למה לא נימא דחיישי' שמא פעפע עד כנגד נ"ט ומשהו ומשם ואילך לא פעפע וממילא נאסור עד שם, ויל"ע, אבל זה אמת דמבואר ברמ"א סי' קה ס"ט דגם בדבר שאנו חוששים להחשיבו כדבר שמן המפעפע בכולו מ"מ א"צ להסיר במקום נגיעת האיסור אלא כדי קליפה, בנידון שם שהוא בלא רוטב.

והנה כל הנ"ל שכתבתי טעמים לאסור הוא לדעת הש"ך סי' צב סק"ד שלא קיבל שיש מנהג מיוחד לאסור יותר מזה כשנפל שלא כנגד הרוטב, אבל לבני ספרד הנוהגים כהמחבר וכן הרמ"א בס"ז והפמ"ג שפת"ד סק"ד שקבלו מנהג המחבר בזה אין להתיר אפי' בתבשיל לח אם הטיפה נפלה שלא כנגד התבשיל, אלא לצורך גדול, והוא אפי' אם יש ס' בתבשיל נגד הטיפה, וגם להניח עד שיצטנן ולערוטה מהצד השני אינו מועיל למנהג זה כמבואר בט"ז סק"כ וש"ך שם ודלא כהפרישה סק"ב, ומ"מ גם למנהג זה כמדומה שאין להחמיר יותר מכדי נטילה בפיצה.

עוד דבר שצריך לציין בנידון זה דמה שהזכיר הרמ"א בסי' צב ס"ז הנושא של תתאה גבר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בחלב שתחת הקדירה, מ"מ באופן זה בניד"ד אינו שייד, מכיון שכאן הטיפה של לכלוך
הבשר למטה ממשיכה לרתוח מכח הפלטה ואפי' בלא הפלטה היא היתה נרתחת מכח
התבנית שהוא כמו על האש, כמ"ש הש"ך שם סקל"ג בשם המהרש"ל.



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