



- שבוע 34 5
- 5 ל' יוחנן בן נורי שמוכר שאורו הוא מין דגן האם הוא מין חיטים או שעורים או לא
- שקית או קרפון או מעטפה חד פעמית שאורוים בה ספר לצרכי משלוח וכיו"ב האם האריזה חייבת בנגיזה
- 6
- 8 האם מותר לישב על ספסל שמונחים עליו רצועות של תפילין
- 9 מי שברך בורא נפשות על יין במקום מעין שלוש האם יצא
- 9 להסוברים שהרהור בדברי תורה אינו מצריך ברכה"ת מה הדין בשמיעה
- מה הפעם שיש דברים שהכריע בהם המשנ"ב במפק ברכת התורה להקל (כגון בגיעור כל הלילה במ"ז מו
- 11 סמכ"ח ובהמית דעתו ביום במסכ"ב) למרות שבריש מ"ז מו לא הכריע להקל בזה
- האם נכון לדקדק בברכת קדושת השם של הש"י לומר ושבִּתְּךָ בְּנִקּוּד המיוחס להגד"ח מוולאזין
- 14
- 15 האומר קדושה דמידרא אחר הציבור עד מתי נחשב כאומר עם הציבור
- מה פעם הסוברים שאין סברין ברכה"ת על הרהור ומה פעם הסוברים שיש לברך רק על תורה שבכתב
- 17
- 17 האם כדאי לתלות תמונות צדיקים במקום המיוחד לזון
- 18 האם מותר לפרות בנו הבכור אצל כהן אילם
- 19 האם אפשר לפרות בנו הבכור אצל כהן בעל מום
- 20 כהן אילם האם מותר לו לישא כפיו
- 22 האם אילם יש לו דין בעל מום לענין עבודה במקדש
- 24 האם אילם יכול לעלות לתורה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בעל הבית שהעביר את אחריות האכלת הבהמה לשליח על מי מהם מוטל האיסור לאכול לפני האכלת

- 26 הבהמה
27 האם מותר להשמיע שירים בימי ספירת העומר לילדים פחות מגיל שלוש
30 האם מותר לעשות מדיטציה

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

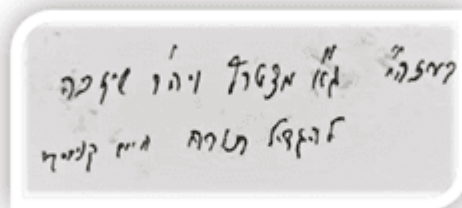
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו ורבנו זצוקללה"ה
ויברלחמ"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם 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"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 כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

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

ואם ח"ו השתרכב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתקן הדברים להבא, ושנואות מי יבין.

לר' יוחנן בן נורי שסובר שאורז הוא מין דגן האם הוא מין חיטים או שעורים או לא

נראה

דלא, דהרי מה דמרבי' חמשת מיני דגן שיש להם דין לחם הוא משום דבעי' דבר הבא לידי חימוץ ורק ה' מיני דגן מחמיצין ואורז אינו בא לידי חימוץ כמבואר במכילתא פרשת בא (מס' דפסחא פי"ז) ובירושלמי ריש חלה (פ"א ה"א) בדברי ר' ישמעאל ובדרשא בתרייתא במכילתא דרשב"י פ' בא (יב, כ), ומזה ילפי' להפרשת חלה שכתוב בה לחם דבעי' מין שמחמיץ בגז"ש כמבואר שם, ויעוי' גם במנחות ע"ב מעין המבואר במכילתא וירושלמי שם, ויעוי' גם בשאר המקורות שהבאתי באיפת צדק על המכילתא דרשב"י שם ששם ביארתי הדברים היטב.

ורבי"נ סובר שתפיחת האורז הוא חימוץ, ולכך הוא בכלל לחם הנלמד בברייתא הנ"ל במכילתא כיון שהוא מחמיץ, ורבנן פליגי וסבירא להו שאורז אינו בא לידי חימוץ אלא לידי סירחון, כמבואר כ"ז בגמ' דפסחים לה ע"א.

אבל לענין לעשות את האורז מין חיטים ושעורים לא, כגון דין מין חיטים ושעורים להדעות שסוברות שג' מיני דגן הנזכרים במשנה חלה פ"ד מ"ב שהם מין חיטים ושעורים ג"כ שייכי לבכורים, ע"ז לא דברו כלל, דמין חיטה או מין שעורה אינו שייך לנידון אם נקרא לחם ודגן.

ויעוי' ברא"ש בפ"ו דברכות על דף לז דהוה פשיטא ליה דלר' יוחנן בן נורי דינו כלחם, והיינו טעמא משום דילפי' לחם לחם בחלה ממצה כמבואר בברייתות הנ"ל, וממילא גם לחם דכתיב גבי ואכלת ושבעת כמבואר בברכות מג ג"כ ילפי' ה' מינים מזה, דאין מקור אחר שה' מינים נקראים לחם מלבד הלימוד מדבר הבא לידי חימוץ, ומאחר דלריב"נ הילפותא כוללת גם פת אורז א"כ ה"ה לענייננו.

ויש להוסיף בזה עוד דלענין דברים מסויימים קי"ל דשאר מיני דגן אינם נחשבים מין חיטים ושעורים כמו שציינתי בתשובה אחרת [ד"ה מי שיש לו צ' חלות וכו'] ע"פ השו"ע או"ח סי' ריא ס"ו, על אף שיש פוסקים שהזכירו כן כהמהרש"א ועוד כמ"ש בדרך אמונה בפ"ב מהל' בכורים בשער הציון על דרך אמונה סקי"ט בהרחבה, [וצמטוזה הנ"ל הרמב"ם ז"ל ע"ד], ואע"פ כן לענין כלאים פסקו הרמב"ם והשו"ע שאינם כלאים (וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהל' בכורים).

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כלאים והשו"ע ביו"ד סי' רצז [הלאשון] סי"ד וכן החטים עם הוונין והשעורים עם שבולת שועל והכוסמין עם השיפון וכו' אינם כלאים זה בזה, והוא ע"פ מתני' פ"ק דכלאים, ואף דלדעת השו"ע לשאר סתם דברים אינם חשובים אותו המין כדהוכחתי בתשובה אחרת).

והטעם כמבואר שם שלענין כלאים יש גדרים אחרים, דתלוי בדמיון הפרי ולא במין חימוץ ולכך הגדרים וגם הדינים שונים כמבואר שם, ולפי דרכנו למדנו דאורז אין צד כלל שדומה לשאר מיני דגן, דהא קחזינן שבכלאים אזלי' בתר דמיון ולא אכפת לן מה מין דגן או מביא לידי חימוץ וכו' כמבואר ברמב"ם ושו"ע בהל' כלאים דבכלאים אזלי' בתר דמיון, (וכמ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' כלאים ה"ה והשו"ע יו"ד סי' רצז [הלאשון] סט"ו יש זרעים ואילנות אחרים אף על פי שהם שני מינים בטבעם הואיל ועלין של זה דומים לעלין של זה או פרי של זה דומה לפרי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גוונים ממין אחד לא חששו להם לכלאים זה עם זה, כיצד הלפת עם הצנון אינם כלאים זה בזה מפני שפרייהן שוים והלפת עם הנפוס אינם כלאים זה בזה מפני שהעלים שוים וכו' עכ"ל, ויש דעות בהגדרת דומה, עי' ר"ש ורא"ש כלאים פ"א מ"ה ומהר"י קורקוס כלאים פ"ג ה"ו וחזו"א כלאים סי' ג סק"ה), ולגבי כוסמין עם שיפון מבואר טעם ההיתר ברמב"ם מפני שצורתן שוה, ואעפ"כ אורז אינו בפרשה כלל.

וע"פ דרכנו למדנו שאפי' דומה לחיטין או לשעורים לא זכה האורז להיות לדידן אפי' בדבר דלא תליא אלא באורז, ומזה נלמוד גם לר"י בן נורי דאינו מין חיטים או שעורים לעניינים שנאמרו בהם גם לדידן מין חיטים או שעורים על שאר שלושת מיני דגן (כוסמין שיפון ושבולת שועל) לכל מר כדאית ליה, דאפי' בדמיון לא דמי כלל (משא"כ ג' מיני דגן הנ"ל שיש להם דמיון מה לחיטים או לשעורים), והטעם כמשנ"ת דלגבי דיני מצה תליא בדבר הבא לידי חימוץ ובשאלה מה נחשב חימוץ ולא במינים כלל.

שקית או קרטון או מעטפה חד פעמיים שאורזים בה ספר לצרכי משלוח וכיו"ב האם האריזה חייבת בגניזה

לא.

מקורות:

(או"ח סי' מב ס"ג) מבואר דצר ביה ולא אומניה לעולם אינו תופס קדושה, והיינו שכלי שהניח בו ד"ת ולא נתכוון לייחדו לעולם אין בו קדושה, ולכן בניד"ד אין בו קדושה.

בשו"ע

ואע"פ שהביא במשנ"ב שם סקי"ב פלוגתא האם בסתמא הו"ל הזמנה או לא, מ"מ בנידון דידן דמוכחא מילתא ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שכן אין אדם מייחד קרטון חד פעמי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

או שקית חד פעמית לספר לעולם, ממילא נראה שנחשב כמו שלא אומניה לעולם.

ויעוי' במשנ"ב שם סקי"א שדן בב' אופנים שלא פירש להדיא, האחד לענין טלית שאם עשוי גם לטלית יכול בעת הצורך ליתן בו הסידור דהו"ל כאילו התנה, והשני לענין אנשים שרגילים להכניס דברים לתיק התפילין דיש ללמד עליהם כאילו התנו.

אולם בענייננו כיון שהיא רגילות של כל העולם שלא שומרים אריזה חד פעמית לעולם ממילא קיל יותר מהמקרה של אנשים שרגילים להכניס לתיק התפילין, כיון שכאן הוא רגילות קבועה של כל העולם, והו"ל כצר ביה על דעת לפנותו עי' בביאור הלכה שם ד"ה סודר, (וגם אם נימא דעצם הצרירה חשיב הזמנה בסתמא מ"מ ההזמנה לא היתה אלא להניח שם התפילין על דעת לפנותו, וכ"ש שהמשנ"ב הכריע בסקי"ד שאפי' אומניה לעולם וצר ביה אחר כך מ"מ אם בשעת הצרירה פירש שהוא על דעת לשנותו לא נאסר), ובפרט שכאן יש לצרף דעות הסוברים במשנ"ב סקי"ב דאומניה בסתמא לא חשיב כאומניה לעולם שהוא דעת רוב הפוסקים כמבואר בבה"ל שם שכן דעת הא"ר והחור"י (וכן הוא בחו"י שם בפנים שכן נ"ל) וכך פשטות דינא דשו"ע שמקורו במרדכי וברמב"ן כמבואר בב"י שנאסר רק אם הזמינו לעולם ומשמע דבעי' דעת לאוסרו לעולם ולא בסתמא (ועי' בד"מ בשם הר"ן ואפשר דליכא למשמע מינה לענייננו וק"ל), וגם בדעת הגר"א שהחמיר המשנ"ב אינו מפורש בדברי הגר"א להדיא ואף המשנ"ב גופיה נקט רק שמשמע כן בדעת הגר"א, ושמא אולי יש צד לומר לאידך גיסא דהגר"א רק דימה ענין זה של מי שאינו מייחד לעולם כמי שעשה תנאי אבל לא נחית להגדרה אם בסתמא חשיב לעולם או לא, ובכמה סוגיות דנו לגבי כמה דינים בהגדרת סתמא מה דינו.

ועוד חשבתי דגם מה שהביא המשנ"ב בשם הגר"א להחמיר באומניה בסתמא דחשיב כלעולם, אפשר דלא מיירי בסתמא שהכניס ולא אומניה כלל, אלא באופן דאומניה לתפילין רק לא אומניה לעולם, (ובאופן שהעשיה היתה לתפילין שבזה החמיר המשנ"ב היינו משום שבעשי' התכוון לתפילין שהוא חמור יותר כמ"ש בסקי"ד).

ובזה מיושב גם מה שהכריע המשנ"ב לעיל מינה (בסק"י ובבה"ל ד"ה סודר) שלא להחמיר באומניה רק במחשבה ולא בדיבור, ולפי דברינו השתא הם ב' נידונים על אומניה במחשבה ועל אומניה בסתמא, דאילו אם נימא דהגר"א מחמיר אפי' בלא אומניה כלל היה להבה"ל לציין דלדידיה כ"ש דיהני במחשבה, אבל השתא עדיין יש לומר דבמחשבה לא מהני להגר"א כיון שלא היתה הזמנה מעלייתא כלל ולא החמיר הגר"א אלא בהזמנה שלא נתפרשה אם היא לעולם או לא.

ובאמת היה מקום להעמיד דברי הגר"א שמחמיר בסתמא משום שהיה כאן מחשבה סתמית בזמן שצרר בו התפילין ומחשבה בזמן צרירת התפילין נקט הבה"ל שם להחמיר בו כמו דיבור שלא בזמן צרירת התפילין, אבל דחוק להעמיד כן, דהרי לגבי אומניה בסתמא הביא המשנ"ב ב' הדעות ולא הכריע, ולמה לא הזכיר דלפי הכרעתו לענין מחשבה יוצא

להקל בנדר"ד.

דהרי אם הגר"א מחמיר בצר ביה בסתמא כמו בהזמנה בדיבור בסתמא שלא בשעת צרירה [להכרעת הצד"ל שאזמניה שלא נדעת צרירה צריך ליצור כדי לאסור] יוצא דלא כהכרעת המשנ"ב שיש להקל אם אזמניה במחשבה בלבד שלא בשעת צרירה, דהרי אינו שייך במציאות שיהיה צרירה שלא בסתמא בבן דעת כדי שיישאר אחר כך מותר, א"כ משמע שצרירה בסתמא לא אוסר בלא שהיה לכה"פ הזמנה במחשבה בסתמא (דהיינו שחשב שיהיה הדבר מיועד להנחת התפילין ולא חשב אם הוא לעולם או לא) בשעת צרירה שאז יאסור לדעת הגר"א.

אבל באמת צ"ע מה הוא המקרה של הנחה בהזמנה בסתמא במחשבה ומה הוא המקרה של הנחה שלא בהזמנה בסתמא, וזה באמת דחוק מאוד לפי הנ"ל, דהרי בסתמא כל אחד שמכניס תפילין לסודר לא שייך שיהיה לכה"פ הזמנה במחשבה בסתמא שהסודר יהיו התפילין מונחות בו, ואפשר דשלא בהזמנה הכוונה באקראי בעלמא, והזמנה בסתמא הכונה בקביעות, וכע"ז מבואר במשנ"ב בסוף הסי' סקכ"ד ע"ש.

נמצא לפ"ז שהמכניס לתוך שקית חד פעמית ספר לצורך משלוח וכיו"ב הוא אקראי בעלמא ואין כאן קדושה כלל.

האם מותר לישב על ספסל שמונחים עליו רצועות של תפילין

(מלבד מי שרוצה לצאת דעת רש"י שסובר שיש להם דין קדושה עצמה).

מותר

מקורות: הנה דין רצועות תפילין הם כתשמישי קדושה, ובכתבי הקודש קי"ל שאסור לישב על ספסל שמונח עליו ס"ת או כתבי הקודש.

אבל לענין רצועות תפילין כתב הגר"ח ק (תשובות הגר"ח עמ' תריט) שמסתבר שמותר עכ"ד וכן הובא בשם הגרשז"א (הליכ"ש תפילה פ"ד דבר הלכה אות נא) והגריש"א (וישמע משה ח"ב יט) להתיר, ולפ"ז גם במטפחות ס"ת וכיו"ב בתשמישי קדושה.

והטעם להקל בזה נראה להביא לזה ב' מקורות מגמ', חדא דממה שנזכר הדבר לאיסור בס"ת ביו"ד סי' רפב ס"ז (ואפי' בס"ת גופא משמע בגמ' במו"ק ובספ"ק דב"ק שאינו מוסכם לכו"ע לאסור) יש ללמוד ולדייק מזה שבתשמישי קדושה שקדושתן פחותה מס"ת יהיה מותר.

ועוד יש להזכיר השוואה לזה דהנה נחלקו רש"י ושאר הראשונים לענין רצועות האם הם קדושה או תשמישי קדושה (ויסוד מחלוקתם האם יש שם שדי ברצועות או לא ואז דינם רק כתשמישים לקדושת הקציצה), והנה לדעת רש"י יש איסור מחמת כן להכניסן לבהכ"ס כדמוכח בחשבון הסוגי' בשבת סב ע"א ורש"י שם, אבל לשאר ראשונים אין בזה איסור כמדמבואר בתוס' שבת ס ע"א ד"ה דילמא (בלא להפיח עי' בתוס' הרא"ש), משום שהם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

רק תשמישי קדושה, ומבואר בזה דלענין הכנסה לבהכ"ס איסור זה לא נאמר על תשמישי קדושה. ועל דרך זה יש לומר גם כאן. ומ"מ א"א ללמוד כל דבר מחבירו דלענין לזורקן או להשתמש בבזיון אסור גם בתשמישי קדושה כמבואר בפוסקים סי' קנד.

והנה לגוף הנידון על רצועות תפילין עד כאן הנידון בזה היה רק אם נימא שדרגתן הם תשמישי קדושה, וכן הביא הפמ"ג (בפתיחה לא"א אות ט) דלהלכה נפסק שהם תשמישי קדושה בשו"ע סי' קנד ס"ב, ואולם עי' בה"ל שם ד"ה משל ראש בשם הב"ח שם [ומסקימא השו"ע לא נראה שיש לפרש דדבריו כהנ"ס מה שפי' דדברי הגמ' אחר שהמוס' פירשו דברי הגמ' דלא כרש"י והשו"ע פסק דברי הגמ'], ועי' בבה"ל סי' מב ד"ה לגוף דכמעט כל הפוסקים פליגי על רש"י, אבל לפי דעת רש"י שהם תשמישי קדושה הוא אסור כס"ת גופא, וכמ"ש הגר"ח"ק בדעת נוטה תפילין סי' יז שהשאלה תלויה בנידון אם תפילין קדושה או תשמישי קדושה, ולרוב הפוסקים הם תשמישי קדושה.

ויש לציין דגם לאלו שרוצים לחשוש לד' רש"י מ"מ אפשר דאין כל הרצועה בכלל תשמישי קדושה לפרש"י אלא רק מקום הקשר ויעוי' במשנ"ב.

מי שנירך בורא נפשות על יין במקום מעין שלוש האם יצא

ומשנ"ב ס"ס רח מוכח שלא יצא עי"ש, וכ"כ הרא"ש ברכות לו ע"א (לפי מה שביאר שם המעדני יו"ט, ועיקרי הדברים שכ' הרא"ש שם הם גם בתוס' אבל לא מפורשים כמו ברא"ש), ועי' גם שו"ת פנים מאירות ח"ג סי' כא.

**ברמ
א"**

להסוברים שהרהור בדברי תורה אינו מצריך ברכה"ת מה הדין בשמיעה

סי' מז סק"ג וכן החיד"א במחב"ר סי' מז סק"ד כתבו בשם שו"ת הלק"ט ח"ב סי' קנט שיברך משום ששומע כעונה, וכן דעת הגרשז"א (הליכ"ש תפלה פ"ו ס"ה) והגר"ח"ק, וכן בערך השלחן סי' מז סק"ב ומנחת אהרן כלל ה' אות לד ובאח"ח וישב אות יב אסרו לשמוע קודם ברכה"ת מדין שומע כעונה.

**בשע
ת"**

אולם בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' לה סובר שדינו כהרהור, וכן הביא החיד"א שם דמוהר"א הלוי בזקן אהרן סי' ס' חלק על הלק"ט בזה בזה והחיד"א גופיה לא הכריע.

ולמעשה לכאורה אין להקל בזה כיון דהו"ל ספק ספקא לחומרא, ואע"פ שהמשנ"ב נקט דבס"ס לחומרא בברכות יש להקל, מ"מ בברכת התורה חמור יותר, ומ"מ לפי שנתבאר בתשובה הסמוכה אפשר דלא חשיב דחמירא מדאורייתא לענין שלא ללמוד וכמו שנתבאר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שם. ולהלן בהמשך התשובה יתבאר שיש עוד צדדים בזה אם לחייב או לא.

והנה לענין הקלטה יעוי' בספרי פוסקי זמנינו מה שכתבו בזה (עי' בהליכ"ש שם שהסתפק בזה ובתשובת הגר"ח"ק החמיר בזה), ונראה דתלוי בטעמים האם החיוב הוא מצד שומע כעונה או מצד מצוות ת"ת, אבל הגרשז"א שנקט שהוא מצד מצוות ת"ת ולא מצד שומע כעונה הסתפק בהקלטה.

ויש להעיר על דבריו דבנשמת אדם [שהנאמי צמחנה הסמוכה] מבואר שאע"פ שיש מצוה בהרהור בד"ת מ"מ הברכה היא על הקריאה עי"ש, וא"כ מה מהני שיש מצוה על שמיעה.

ואולי יש ליישב ע"ד הנשמ"א הנ"ל גופא שהביא קרא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, דמזה ילפי' בגמ' דין ברכה"ת, והרי משם למדנו גם דין עניית אמן באסמכתא, ממילא חזי' דהבו גודל שייך גם בשומע, (או דכוונתו לתוס' דברכות דלהלן).

והגר"ח"ק שם ציין לדברי התוס' בברכות כ ע"ב ד"ה כדאשכחן שיש מצוה מיוחדת בשמיעת ד"ת, וכן ציין לזה הגר"א גנחובסקי כמו שהערתם רק שהבאתם להעיר דשם שם לגבי מ"ת היה חיוב שמיעה (ויעוי' להלן עוד בגדי זה), ומשמע בפנים התוס' שם שגדר ד"ת הוא שומע כעונה (דהיינו גם אם נימא שבדברים אחרים אין שומע כעונה אלא בחיובים), ומ"מ עדיין הקשיתם כנ"ל דשם מיירי במ"ת, אבל התי' בזה דמדברי התוס' והגמ' שם חזי' שלמדו ממ"ת גם לד"ת האידנא בבעל קרי מדכתיב והודעתם וגו' יום אשר עמדת וגו', וחזי' דדרשי' מסיני לדורות בהקישא ואין משיבין על ההיקש (היינו אפי' את"ל דיש כאן תשובה מ"מ אין משיבין על ההיקש, ובגוף הנידון אם יש לחלק בין חיוב לרשות עי' להלן), והגרשז"א שם כ' סברא דצורת ת"ת כך היא שאחד אומר והשני שומע.

והנה בהליכ"ש שם ציין לענין שומע כעונה בד"ת שאין לחייבו מדין שומע כעונה דשומע כעונה שייך רק בחיובים, ומ"מ יש לברך מאחר שכך צורת מצוות ת"ת ע"כ עיקרי דבריו, ובגוף סברתו יש לדון בדבריו ככל אשר דנתי בדברי הגר"ח"ק, אבל בענין הסברא שכ' על שאין שומע כעונה אלא בדבר שצריך לצאת בו יש להעיר עוד מדברי הרע"א בהגהות או"ח סוף סי' קד בשם הצ"ח ומשנ"ב סי' תפט שעה"צ סק"ה דמשמע שלא כך, וכן פשטות הגמ' בסוכה לגבי המגילה אשר קרא וכו' משמע ששייך שומע כעונה גם בדבר שאינו חיוב וכן ממנהגא לגבי יהללו וכו'.

אולם יתכן ליישב דברי הצ"ח הנ"ל, דהנה בדברי הצ"ח התחדש הנידון האם שייך לעשות כעין פלגין שהשומע כעונה יהיה רק לעזר ולהועיל ולא לעוותי ולהיזק, והצ"ח נקט דזה הנידון במחלוקת ר"ת ושאר האם מותר לצאת בקדושה כשעומד באמצע שמונ"ע, מדתלה הצ"ח בנידון זה את הנידון האם יכול לצאת בשומע כעונה בברכה שהיא ספק לבטלה אצלו, והצ"ח מיירי בלא שום תנאי כדמוכח ברע"א שם דבתנאי אין שום בעיה, ומבואר ממה שדימה הצ"ח הדברים מבואר מזה דהנידון אם שומע כעונה יכול להזיק או רק להועיל הוא תלוי במחלוקת ראשונים ולהלכה נפסק שאינו מזיק אלא רק

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מועיל, (ויתכן שזו כוונת הגרשז"א הנ"ל), וממילא לענייננו לפ"ז לכאורה מצד שומע כעונה לא יהיה אפשר לחייב. (אלא רק מצד מצוות ת"ת וגם זה תמוה כמו שהערתי ורק שיש ליישב לפי הדרשא מהבו גודל כמשנ"ת, ובגוף דברי הנשמ"א עי"ש שכתב עוד תי' בזה ויש לדון בדבריו בפנים, וכן מחמת טעמים אחרים שכתבתי כנ"ל).

והנה בגוף דברי הצ"ח הנ"ל אם נחשוש לכל השיטות בגדרי שומע כעונה (וכמו שלכאורה דעת השעה"צ הנ"ל שראוי עכ"פ לכתחילה לחשוש לכל השיטות ולעשות תנאי כשיוצא ברכה מספק) הנה הצ"ח תלה הנידון שם במחלוקת הראשונים לענין קדושה אם חשיב הפסק באמצע שמונ"ע אם יהיה בעיה מחמת כן לצאת בדבר שיכול להוות בעיה, אולם גם להצ"ח אם מכוון שלא לצאת שלא תהיה בעיה משמע ברע"א שם שאין בעיה וכן בשעה"צ הנ"ל, (ועי' עוד בסוגי' דר"ה כח לענין כוונה בבל תוסיף ואכמ"ל), וא"כ לענייננו אולי יוכל לכוון שלא לצאת, אבל בזה לא יקיים מצוות ת"ת בדיבור אלא בהרהור, ויל"ע, וגם אינו מועיל להאחרונים שהזכירו שטעם החיוב בשומע הוא מדין שמיעת ד"ת ולא שומע כעונה (הגרש"ק והגרשז"א).

מה הטעם שיש דברים שהכריע בהם המשנ"ב בספק ברכת התורה להקל (בגזון בניעור כל הלילה בסי' מז סקב"ח ובהסית דעתו ביום בסקב"ב) למרות שבריש סי' מז לא הכריע להקל בזה

יעזרי'

במנחת שלמה סי' יח שהדאורייתא אינו כולל אלא חיוב ברכה אבל לא איסור לימוד בלא ברכה"ת, וכעין זה הובא בשם הגריש"א (קונטרס לקנות חכמה ד מנכדו הרא"צ ישראלזון) שבעה"ש א"צ להפסיק ללמוד כשמצפה למישהו שיוציא אותו, דמצד הדאורייתא אינו מחוייב שלא ללמוד כשאינו יכול לברך ברכה"ת (אפי' אם אינו יכול לברך מטעם ספק) אלא רק לברך ברכה"ת.

ועפ"ז יתכן ליישב (ויעזרי' בבית אהרן וישראל חלק קז עמ' קג ואילך) דלא חכך המשנ"ב ברי"ס מז לחייב אלא רק אם אינו מברך באותו היום אבל אם מברך באותו היום לא, ולהכי בניעור כל הלילה שאחר שיישן יוכל לברך (כממ"נ של הרעק"א שהביא המשנ"ב) וכ"ש בהסית דעתו ביום שבזה כבר בירך באותו היום, בכל כה"ג אין כאן איסור דאורייתא במה שלומד בלי ברכה"ת, וממילא יכול להקל בזה מטעם ספק ברכות.

אולם צ"ע דבריש סי' מז הקיל המשנ"ב בספק בירך ברכה"ת אם כבר בירך אהבה רבה, וקשה דגם אם עומד לפני אהבה רבה למה לא נימא דכיון שיברך היום אהבה רבה ממילא יפטר מהדאורייתא ע"ד החשבון הנ"ל.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והיה מקום ליישב דא"נ דהמשנ"ב רק קאמר שאם עדיין לא בירך אהבה רבה אסור לו ללמוד כיון שיכול להזדרז ולברך אהבה רבה.

אבל לא משמע כן במשנ"ב דמתחילה הביא הלשון דבספק בירך או לא בירך חוזר ומברך ואף פירש איזו ברכה מברך, ואפי' אם תימא דאחר שהביא החולקים חזר מזה קצת ונקט דיש לסמוך על אהבה רבה, אבל גם מה שהביא על אהבה רבה נקט רק אם כבר בירך.

ואולי יש לומר דבכלל מאתים מנה, דאחר שפי' המשנ"ב שאפשר בדיעבד לסמוך על אהבה רבה, ממילא כלול בפסק זה שגם אם לא בירך אהבה רבה אינו יכול להחמיר ולברך ברכה"ת מספק כיון שהוא פלוגתא (כמו שפי' המשנ"ב מיד אחר מה שאמר שחוזר ומברך, ובזה קצת חזר בו ממה שהחמיר לגמרי בזה שחוזר ומברך), והרי יכול לצאת ידי שניהם על ידי ברכת אהבה רבה (ומה שכתב המשנ"ב מתחילה שספק ברכת התורה להחמיר ולברך הוא רק דעה ראשונה עד שהביא דעת החולקים לאלתר, מעין סתם ואחר כך מחלוקת, וההכרעה הסופית היא שבדיעבד אפשר לסמוך על אהבה רבה וכן"ל).

והוא דחוק מאוד, אבל לכאורה הכל מיושב לפ"ז.

ולגוף הנידון על הניעור כל הלילה הנ"ל יתכן דמצד הדאורייתא גם אם הברכה כל יום מ"מ מדאורייתא רק בהפסק שניהם יום ושינה, דבלא שינה מה שיך כאן הפסק דנימא שיש כאן הפסק מדאורייתא, הרי החיוב לא נפסק ולא נקטע, ורק היכא שהחיוב נפסק והשייכות ללמוד נקטעה אז הדין הוא לברך בכל יום (או עכ"פ אחר שנקטעה באופן ברור ולכן המשנ"ב מתיר לחשוש למחמירים לענין ישן שינת קבע ביום).

הוספה

והשתא אוסיף בזה תוספת ביאור והרחבת הענין שנתבאר בפנים (כהמשך לשאלתך החזורת לבאר הענין שוב), דהן אמת שיש מחלוקת ראשונים האם השינה קובעת או שהיום קובע כמבואר בב"י, אבל עדיין לא נתבאר בדבריהם שנחלקו בזה מדאורייתא, ויש מקום לומר דגם להרא"ש שסובר שהפסק לילה בלא שינה מחייב בברכת התורה מ"מ הוא רק דרבנן ולא דאורייתא, והוא סברא שלא נאמרו בתורה גדרי יום ולילה, דהתורה היא חיוב תמידי כמ"ש והגית בו יומם ולילה, וכמו שמיום ללילה אין חיוב ברכה אפי' מדרבנן ה"ה להיפך עכ"פ מדאורייתא אין חיוב, רק דרבנן תקנו לברך בכל יום מאיזה טעם שיהיה (ואפשר לבאר כמובן שהתקנה היא לברך בכל יום דומיא דברכות השחר לדידן שהוא חיוב מצד היום וכיו"ב), ממילא כשהפסק הוא על חיוב כזה אין זה כמו מי שישן שינת קבע בלילה ונתחייב מדאורייתא ונסתפק אם בירך.

וכן לגבי היסח הדעת יש סברא חזקה לומר שגם שיש מחייבים בהיסח הדעת לברך ברכת התורה שוב מ"מ אינו חיוב דאורייתא, וכידוע שבהרבה מצוות החיובים דאורייתא הם מצומצמים מאוד, וכמו חיוב מצות תפילה שהוא לומר בקשה אחת בכל היום, וכן חיוב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הודאה שלפני המאכל להסוברים שהוא סברא דאורייתא כפשטות הגמ' בברכות לה ע"א בהשוואה לסברא הנזכרת בר"פ הפרה (שכך דעת רש"י ורבינו יונה בפשטות) ואכמ"ל, אפשר דסגי בהודאה אחת לעולם, וכן על זה הדרך, וגם כאן יש לומר דמהיכיל תיתי שהיסח הדעת יחייב ברכה מדאורייתא כשאין שום מקור לזה מן התורה ואף מדרבנן אינו מוסכם.

הוספה שניה

לגבי מה שהקשית מהשיטות שהביא המשנ"ב מתחילתו שיש להחמיר בספק בירך או לא - אין זה קושי' להנ"ל, מכיון ששם מדובר שעבר גם לילה וגם שינת קבע, ובזה אם לא יברך כלל עכשיו עבר איסור דאורייתא לפי צד זה, ולמעשה הכריע המשנ"ב שאפשר לסמוך על אהבה רבה וכן"ל, ויתכן שהיא הכרעה ממוצעת של המשנ"ב בין השיטות, ויתכן שאותם אחרונים מחמירים גם אם אמר אהבה רבה אם לא למד אחריה ויל"ע.

אין כוונתי לומר שברכה"ת הוא חיוב מדאורייתא פעם בחיים, ומה שצידדתי צד כזה הוא רק לענין ברכת הנהנים לשיטות יחידאות בראשונים הסוברים שברכת הנהנים שלפניה היא מדאורייתא, ושם יש קושי בזה, מכיון שזה מוסכם שספק ברכות להקל, ולכן שם צריך לצמצם הדאורייתא מאוד, ולכן שם יש איזה צד לומר כן (והוא רק צד ולא הכרח כלל, ואפשר לומר גם שם שהוא פעם ביום לאחר שינה וכיו"ב), אבל לא כאן, בפרט שכאן לשה"כ כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו לא משמע פעם אחת בחיים.

לענין דברי החינוך במצוה ת"ל שהבאת שאם למד לפני ברכה"ת ביטל מ"ע, וז"ל, וכן כל שקרא בתורה בשחרית קודם שיברך הברכות המתוקנות בתורה או ברכת אהבת עולם ביטל מצוה דאורייתא, ולפיכך מי ששכח אם בירך ברכת התורה בשחרית אם לא בירך חוזר ומברך ע"כ, אכן יש כאן קושיא חזקה, אך מאידך גיסא ברור שהפוסקים דלעיל נקטו שלא כהחינוך, והטעם שנקטו כן איני יודע, ואולי למדו כן מהמשנ"ב (ויש שמועה כע"ז בשם החזו"א בדינים והנהגות שכשהגיע זמן הספק בעה"ש א"צ להפסיק ללמוד כעין הוראת הגרי"ש הנ"ל), ומ"מ מה שהחינוך מחייב בברכה הוא קצת יותר קל לשיטתו לחייב ברכה מספק כיון שהחינוך לשיטתו סובר שמותר לברך מספק, כמו שהובא משמו בנשמת אדם, אבל לאמיתו של דבר אין זו טענה, דהחינוך מחייב כאן בברכה מצד ספק דאורייתא ולא מצד לצאת ידי הספק, רק דיש לומר בנוסח אחר דמכיון שסובר החינוך שמותר לברך מספק ואין בזה לא תשא, ממילא גם דבר שעיקרו מדאורייתא לא נמנעו חכמים לחייבו מספק גם באופן שאינו חייב מן התורה (כגון שהולך לברך אהבה רבה ורוצה בינתיים להמתין מעט וללמוד דבחינוך מוכח דגם בכה"ג מברך), ולא חשו משום לא תישא, אבל אין לומר כן, חדא דאין שום טעם להוציאו מפשטיה, ועוד דמנא ליה להחינוך חידוש זה, ולכן העיקר שהחינוך לא סבר כדברי הפוסקים דלעיל.

והאמת שכמו כן היה שייך לתרץ דברי החינוך דמ"ש שמי שלמד קודם ברכה"ת ביטל עשה היינו באופן שהתכוון שלא לברך באותו יום ולא באופן של שכחה או רשלנות, ואז

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ממילא יהיה שייך לבאר גם המשך דבריו על ספק גמור כמו במקרה שהשמנ"ב מחייב, אבל אין שום הכרח לבאר בדבריו כן.

האם נכון לדקדק בברכת קדושת השם של הש"ץ לומר וּשְׁבַחְךָ בניקוד המיוחד להגר"ח מוולוז'ין

נראה

דלמעשה יותר טוב לומר וּשְׁבַחְךָ בנוסח העולם, שהוא נוסח ברור ומקובל מלומר וּשְׁבַחְךָ כמיוחד להגר"ח מוולוז'ין, שהוא נוסח שאינו ברור מכמה טעמים וכמו שיתבאר.

ראשית כל כשאומר וּשְׁבַחְךָ בודאי שעושה כן כמנהג העולם, אבל כשאומר וּשְׁבַחְךָ אינו ברור שנוהג בזה כמנהג הגר"א, שהרי בדעת הגר"א עצמו יש מחלוקת, ומסדר המעשה רב נקט שאמר הגר"א וּשְׁבַחְךָ, א"כ עדיף לומר נוסח שיש לו בית אב ושיש על מי לסמוך.

ויש לציין דאמנם שבחכמה ובמנין הגר"ח מוולוז'ין היה גדול ממסדר המעשה רב, אבל בדקדוק אחר מנהגי הגר"א נראה שמסדר המעשה רב היה רגיל אצל הגר"א יותר שכתב את כל מנהגי הגר"א, ואילו הגר"ח היה מבקר אצל הגר"א לפרקים בחרדת קודש כמבואר בכתביו והיה דומה כשר בפני המלך.

וכן לגבי ההערה השניה שהעיר הגר"ח לגבי זְכָר זְכָר, למעשה התקבלה דעת המעשה רב בזה בדעת הגר"א ולא דעת הגר"ח, וכמו שהתברר לאחר מכן שהגר"א נהג לומר זְכָר בזקנותו כדעת המעשה רב הנ"ל בדעת הגר"א, יעוי' מה שהובא בסידור אזור אליהו באשרי, וכן המשנ"ב חשש לדעה זו בהלכות ד' פרשיות.

בנוסף לזה יש לציין כי בלשה"ק איני מכיר משקל המקביל למשקל שְׁבַח במילים אחרות שהוא שם עצם, ומה שציין לזה בסידור אזור אליהו בהשלמות, אמנם אינו לפני כעת וראיתי הדברים לפני הרבה שנים, אבל עדיין לא נתיישב לי גם אם יש כתבי יד שהיה מוחזק אצלם הקריאה שְׁבַח מכל מקום היכן מצינו ניקוד מקביל לזה בלשה"ק בשם עצם.

בנוסף לזה יש לציין כי בפנים המכתב של הגר"ח אין הוכחה כי הוא השית את הניקוד לתיבת ושבחך כמו שהתיבה נוקדה שם, וכידוע שלפעמים המדפיסים הוסיפו ניקוד, ותיבה זו נמצאת שם בדפוס ולא בכת"י, ובפנים דבריו (מלבד הניקוד) לא נזכר דבר שיש בו הכרח לומר מה היה הניקוד שלו בתיבת "ושבחך".

ויש לציין דבגוף הניקוד בהדפסת המכתב של הגר"ח ג"כ יש שגיאה בניקוד המודפס באות הוא"ו שיש שני נקודות וכבר נתעוררו בזה, אבל אם נימא דכל הניקוד הוכנס על ידי המדפיסים אין כאן נידון כ"כ שצריך לדון בו, ומכיון שיש רגלים לדבר שהניקוד הוכנס על ידי המדפיסים שוב יש מקום להעלות יותר צד כזה (ואף אם נימא דשאר הטקסט שם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הוא כתב יד והשאייר שם רווח להכניס תיבה זו בניקוד מאן לימא לן שהתכוון להכניס הניקוד שהם ניקדו דשמא המטרה היה להכניס בניקוד משום שהיא תיבה מן התפילה, ומ"מ נקודה זו היא דבר שצריך לבררו, אם אכן הוא כת"י הגר"ח"ו, שכן מצד זה יותר נוח לומר שכתב להם כיצד לנקד אם גם השאייר מקום לניקוד).

ויש לציין עוד דברוב המקומות שיש להגר"א נוסחאות בתפילה כמו זכר הנ"ל וכמו וכסא כבודו וכמו הרבה מנוסחאות הגר"א הם נוסחאות קדומות שהוכרעו ואושרו על ידי הגר"א שיש לסמוך על נוסחאות אלו לעיקר, אבל לענין לחדש ולהמציא נוסחאות אדרבה הגר"א גופיה היה חריף מאוד כנגד המשנים נוסחאות התפילה, ועי' בספר הגאון מה שהביא איזה מ"מ וציונים לרעיון הכללי הזה, ומאידך גיסא הנוסח וּשְׁבַחָהּ המיוחס להגר"ח"ו אינו מקמאי והיא נוסחא תמוהה שאינה מובנת מספיק שנתחדשה לראשונה לכאורה באותו דור, כך שאם נימא שכך דעת הגר"א ממילא יש כאן מקום לדון בזה מהיכן הוציא הגר"א נוסחא זו (וגם יש להבין מה הוה ניחא ליה בנוסחא זו יותר מנוסחת הספר).

היוצא מכ"ז שאינו ברור ונהיר שיש נוסח כזה וּשְׁבַחָהּ, ולכן בודאי שבכל כה"ג יותר טוב לומר וּשְׁבַחָהּ כהנוסח המקובל והמאושר שיסודתו בהררי קודש בהרבה מתפוצות ישראל מלומר נוסח שלא נתברר טיבו כל הצורך ונותרו בו כמה דברים הצריכים בירור ועיון.

האומר קדושה דסידרא אחר הציבור עד מתי נחשב כאומר עם הציבור

יערי' בשו"ע ורמ"א ומשנ"ב סי' נט ס"ג שהביאו מחלוקת בזה לענין קדושת יוצר, האם צריך לאומרם רק בציבור, והכריע המשנ"ב סי' נט שם סקי"א שהאומרם ביחיד נכון להדר שיאמרם בניגון טעמים כקורא במקרא, וכע"ז נתבאר בסי' קלז ס"א ובמשנ"ב שם ס"ג לענין קדושה דסדרא.

ויעוי' במשנ"ב סי' נט סק"י בשם הפר"ח שנקט לענין קדושה דסדרא שגם אם אומר אחר הציבור חשיב בציבור כיון דאיכא ציבור, וכע"ז כ' בהוראות והנהגות מהגר"ח מואלוז'ין, וז"ל, (בנוסח ארחות חיים אות לה) קדושה דסידרא יש לאמור ביחיד אבל לא קדושה דיוצר. אבל יכול לאחר קצת ע"כ, ושם משמע שרק קצת אחר הציבור, ויש לדון מה הגדר בזה.

ואמנם במשנ"ב הנ"ל בשם הפר"ח משמע לפום ריהטא שאין לדבר קצבה אלא כל שאומר כשיש שם עדיין הציבור, ויל"ע בטעם הדבר, כיון דקי"ל לרוב הפוסקים שאין צירוף מועיל בתפילה (כשאין המצטרפים מתפללים עמו) התפילה כציבור אלא רק להתיר קדיש וקדושה, וכאן הרי אין העולם אומרים עמו קדושה.

ואפשר דאין הכי נמי דלפי דעה זו (שהיא דעת רוב הפוסקים) גם בניד"ד שאומר אחר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הציבור רק מועיל שבזה אין חשש שאומר קדושת יוצר ביחיד (האסור לחלק מהדעות כמבואר בשו"ע ומשנ"ב שם סק"א) כדי להתיר האמירה אבל לא כדי להחשיבו ממש כאומר בציבור.

משא"כ מדברי הגר"ח שם יש משמעות שנחשב אומר קדושה עם הציבור, ולזה יועיל רק אם אומר קצת אחר הציבור כל שעסוקין באותו ענין, ואולי ההגדרה היא כל שעסוקין בתחנונים הנאמרים עם קדושה דסדרא.

ובשם פוסקי זמנינו הובא לענין תחינות שבלשון ארמי הנאמרות בסליחות רק בציבור שיכול לאומרן עד קדיש ומסתמא שגם קדושה דסדרא לא יוכל לומר אחר קדיש אף שבניד"ד יש המשך לתפילה אחר קדיש, מ"מ באמת מסתבר שאחר קדיש הציבור כבר אינם בקדושה דסדרא, ועוד דגם בסליחות בחלק מהמקומות שחרית הוא מיד אחר סליחות, וכמו שנתבאר שיש מקום לומר שרק כשהציבור עסוקים לומר תחינות שעם קדושה דסדרא חשיב עם הקדושה דסדרא, וגם אם נאמר דעדיין עם הקדיש אומרים (אפי' שהחזן אינו אומר אז כבר תחנוני קדושה דסדרא ועי' ברמב"ם דעיקר תחנונים אלו נתקנו לחזן), אבל אחר כך כבר לא חשיב שהציבור עסוקין בזה.

והנה המשנ"ב בסי' קכה סק"ג לגבי קדושת חזרת הש"ץ נקט שיש לומר קדוש וברוך עם הציבור ממש, וכאן היקל אף דמיירי להסוברים שקדושה זו אינה נאמרת ביחיד, אולם נראה דעכ"פ להגר"ח (אם מסכים להדברי המשנ"ב לענין קדושת שמונ"ע וכך המשמעות הפשוטה בדבריו שההיתר לאחר קצת הוא היתר מיוחד לענין קדושת יוצר) וכע"ז מצינו גם להמשנ"ב באמת הגדרת קדושת יוצר וקדושה דסדרא שונה מקדושת תפילה, דקדושת תפילה נאמרת בעמידה וקדושת יוצר בישיבה וגם קדושה דסדרא לכמה פוסקים בישיבה, וכתבתי מזה במקום אחר, וכמו כן קדושת תפילה אם יחיד שומע עונה עמה, משא"כ קדושת יוצר וקדושה דסדרא לדעת המשנ"ב, וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת דלפ"ד המשנ"ב הגדרת קדושה דסדרא הוא כעין קורא בתורה כמשמעות רש"י בסוטה מט ע"א, וממילא לענייננו הוא קל יותר דהעיקר שיהיה עוסק במה שהציבור עסוקין בו דאין כאן ברכה.

מה טעם הסוברים שאין מברכין ברכה"ת על הרהור ומה טעם הסוברים שיש לברך רק על תורה שבכתב

לגבי

הרהור עי' בנשמת אדם (וציין לו הבה"ל סי' מז ס"ג) ח"א כלל ט ס"ד שכתב דכיון דברכת התורה נפקא לן מקרא דכי שם ה' אקרא, וקריאה היינו דיבור, ולכן גם החכמים לא תקנו ברכה על ההרהור לפי שאינו ניכר, ונוסח הברכה יוכיח שמברכין לעסוק בד"ת או על ד"ת עכ"ל, ועי"ש מש"כ עוד, ויעוי' עוד בשו"ע הגר"ז הל' ת"ת מש"כ בגדר ת"ת בהרהור, וכן בחיי משה או"ח שם ס"ד ומשנת יעב"ץ סי' לא אות ד ד"ה לפי זה, ועי' בספר בתורתו יהגה של הרב דוד פלק. לגבי דהסוברים שמברך רק תורה שבכתב עי' ברא"ה בברכות יא ע"ב דהסוברים כן ס"ל שרק בזה נתקנה ברכת התורה, וכנראה אזיל כהדעות שהוא דרבנן (עכ"פ בדעת האמוראים הללו). ועי' הנשמ"א הנ"ל יש לומר דגם אם ברכה"ת דאורייתא מ"מ כיון דכתיב כי שם ה' אקרא, א"כ קאי רק על מקרא. ולענין שאר הדעות בגמ' שם עי' ברא"ה שם ובתלמידי רבינו יונה.

לגבי מה שהצעת לחלק שס"ת הוא נמסר ביד, יתכן לומר כן בטעם התקנה או הציווי, ואם כי יש לציין דברז"ל מבואר דבלוחות היו מכללותיה ופרטותיה של תורה, מ"מ הס"ת נמסר מיד ליד כמ"ש מימינו אש דת למו ודרשו ז"ל שהיתה כתובה באש.

במאמר המוסגר יש לציין לדברי אחד מגדולי הדור שנקט שלימוד הלכות דרבנן מקיים בזה מצוות ת"ת רק מדרבנן, וכן יש לציין לדברי הגמ' בנדרים לח שפלפול ניתן מתחילה רק למ"ר וכן יש לציין לדברי השד"ח על הגדרת אין עונשין מן הדין ודוק כי קיצרתי.

האם כדאי לתלות תמונות צדיקים במקום המיוחד לזוג

מבלי

להיכנס כאן לנידון האם מותר להדפיס תמונת אדם וכבר האריכו בזה הרבה, אבל מצד נושא זה לגופו אמנם אין איסור, מ"מ בודאי שיש בזה ענין שלא לנהוג בזיון בתמונות של ת"ח באופן קבוע ומתמשך, יעוי' שו"ת ציץ אליעזר חט"ז סי' כז, ובתליית דבר באופן כזה בחדר של זוג וכו', אינו דרך כבוד כמבואר בשו"ע בהל' מזוזה לגבי מזוזה, ואף שאי אפשר לומר שיש איסור בדבר לגבי תמונות צדיקים מאחר שאין שום קדושה בתמונות אלו וכנ"ל, מ"מ לעודד דבר כזה בודאי שאין טעם.

ומ"מ במקרה המדובר שם בצי"א מדובר באופן שיש יותר ביזיון מהאופן המדובר כאן, דכאן שמעתי טענה שאין צריך להחמיר בתמונת צדיק שלא להכניסו למקום שהוא עצמו הי' מותר להיכנס שם, אבל אעפ"כ נראה דיש ענין שלא לזלזל בתמונות אלו מעין כתבי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הקודש, וכדאמרי' (מכות כב ע"ב) אמר רבא כמה טפשי הני אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי רבנן, וכעיי"ז בקידושין לג ע"ב איכא למ"ד כלום תורה עומדת בפני לומדיה עיי"ש, אף שהיא שיטה שלא נפסקה מ"מ עיקר הדבר מוסכם שיש לכבד הת"ח, וה"ה כשאנו לפנינו יש ענין לכבד שמו וכדאמרי' בסנהדרין ק ע"א שהקורא לרבו בשמו נענש, ותמונת הת"ח היא מזכירה ומסמלת את הת"ח ג"כ מעין שמו.

מלבד זאת יש ענין שלא יהיו אחרים למראה עיניה בחיבור, וכמ"ש בהמפרשים בגמ' נדרים כ' לענין ר"א שעשה בחצות שלא ישמע קול אשה, וה"ה האשה עליה שלא תהרהר באחר בזמן החיבור, ואע"פ שיש קצת שכתבו דצדיקים שאני ואכמ"ל, אבל דבריהם תמוהים.

האם מותר לפדות בנו הנכור אצל כהן אילם

הנה

לפי מה שנתבאר בתשובה הסמוכה שאפשר לפדות אצל כהן בעל מום, פשיטא שמותר לפדות אצל כהן אילם שאפי' בעל מום אינו כמו שביארתי בתשובה אחרת, ובלבד שהוא עכ"פ שומע ואינו מדבר, דאם אינו שומע ואינו מדבר הרי הוא כשוטה ואינו פשוט כ"כ שיהיה שייך לפדות בכור אצל כהן שוטה כיון שחסר בזה נתינה וגם חסר בזה דעת להבין ה' סלעים, ויעוי' נתה"מ סי' רמג סק"ח.

אבל למעשה לדידן לכאורה יש שני בעיות קלות בפדיון בכור עם כהן אילם, הא' די'ש מנהג לומר לכהן וכו' כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' שה ס"י בשם הטור והרא"ש קידושין פ"א סי' מא בשם הגאונים, ומסתמא שאין לדחות בידיים מנהג זה מלאומרו באופן הנשמע לאזנים זה לזה, והב' די'ש נידון באחרונים ובראשונים לגבי ברכת שהחיינו לכהן המקבל את המעות, ויש צד שצריך לומר שהחיינו ואכמ"ל, וכמו שלכתחילה אילם לא יתרום מפני הברכה כדתנן בפ"ק דתרומות, ה"ה גם לכתחילה יש ליתן לכהן שמברך שהחיינו.

אולם הבעיה של שהחיינו הא קלה יותר, דכיון שיש סב"ל דמבואר בראשונים שאין מברך שהחיינו (רשב"א שו"ת ח"א סי' שלח, מאירי פסחים קכא ע"ב), בפרט בזמנינו שה' סלעים אינו רווח כ"כ ואפשר שאינו בכלל שמועות טובות ששמח בהן הרבה, ממילא למעשה בלאו הכי יש על הכהן רק לצאת בברכה על ידי הישראל וכמו שכתבו הרבה אחרונים (חת"ס יו"ד סי' רצד ורצט, העמק שאלה סי' קצא סק"י, כתב סופר יו"ד סי' קמז קמח, רש"ש פסחים שם, ועי' עוד דרך אמונה בכורים פ"א ה"ה בהה"ל ד"ה וחוזר בסופו, מנח"ש ח"א סי' כ סק"ב, שבט הלוי ח"א סי' רמח סק"ד), וזה יכול גם האילם לעשות, ובלאו הכי אם יוצא מהישראל אין בזה שום גריעותא, דאפי' אם נימא דבברכות השבח צריך עשרה [והארכתי בזה בתשובה אחרת לענין לנאת נהמפיל ממישהו אחר] מ"מ הרי אינו בקי יכול לצאת בברכת

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

המזון, ולכאורה ה"ה כאן, ואילם אין לך אינו בקי גדול מזה.

וגם מצד המנהג יש לצדד דאע"פ שמסברא שעיקר המנהג שיאמרו זה לזה בקול הנשמע זה מזה כדרך שיחת בני אדם (ולא סגי בריחוש שפתים בלבד), מ"מ בדיעבד מפני כבוד הבריות אפשר להקל באילם אם יהיה לו מזה בושה לפי הענין, דאפי' בסומא וע"ה בקריאה"ת הקילו אף ששם הוא יותר נחוץ לדינא שיקרא עם הבעל קורא וכאן הוא רק מנהג לומר האמירה שלפני הפדיון הבן, ואעפ"כ שם הקיל הרמ"א מפני כבוד הבריות כמ"ש בבה"ל (וציינתי בתשובה על אילם בקריאה"ת), על אף שסובר הרמ"א בד"מ יותר לעיקר הדין שאין להקל בזה כמ"ש גם בשעה"צ (וציינתי בתשובה הנ"ל), ממילא במקום של כבוד הבריות בודאי שיש להקל בזה.

האם אפשר לפדות בנו הנכור אצל כהן בעל מום

כן.

מקורות:

מותר

כמ"ש בערוה"ש סי' שה סי"ב, והוא דבר פשוט דבעלי מומין חולקין ואוכלין אף בקדשים, כדתנן במנחות קט ע"א, וכדפי' רבינו גרשום שם דהיינו מתנות כהונה, ומשמע כל מתנות כהונה.

ויצוי' שבשו"ת מהרש"ם ח"א סי' ריד הביא בשם ספר האשכול בשם בה"ג גם כדברי הערוה"ש אבל כידוע שאי אפשר להביא ראיה מספר האשכול דפו"ר שיש טוענים שאינו ספר בר סמכא.

ויש לציין בזה גם מה שדנו הפוסקים לענין קדושת כהן כרות שפכה, עי' באה"ע ריש סי' ה' ובח"מ וב"ש ובית מאיר שם ובשו"ת חלקת יואב ח"א אה"ע סי' ג', מה שדנו בזה, וכ' המנ"ח מצוה תקו אות ז' שכהן כרות שפכה יכול לקבל מתנות כהונה, וגם דיש חולקים על זה, עי' במקורות הנ"ל, מ"מ כל הנידון לגבי כרות שפכה בלבד, אבל שאר בעל מום פשיטא שיכול לקבל וכנ"ל.

כהן אילם האם מותר לו לישא בפיו

יערי'

בתשובה אחרת שכתבתי שבפשוטו במקרה רגיל של אילם יש לו דין של מדבר בלא להשמיע לאזנו, והסכמת כמעט כל האחרונים והכרעת המשנ"ב להלכה שאין אומרים בזה הסברא של כל שאינו ראוי להשמיע לאזנו מעכב ההשמעה לאזנו, אלא שיוצא יד"ח ברכות בדיבור, אלא שכתבתי דאינו מוסכם שכך הגדרת אילם (עי' בתשובתי על אילם בספיה"ע ובתשובתי על אילם בקריאה"ת).

וממילא יש לדון בברכת כהנים מב' נידונים, הא' האם מדבר ואינו משמיע לאזנו בברכת כהנים הוא כמו בשאר ברכות שיוצא בדיעבד, או דנימא שכאן יש דין של אמור להם, כמ"ש בסי' קכח סי"ד, וביותר דאולי כל הנידון שם בקכח הוא לאפוקי מקול נמוך כמ"ש במשנ"ב שם אבל בלא קול בכלל בלאו הכי אי אפשר דהוא דין שעל הציבור לשמוע הברכה, ויעוי' בביאה"ל ריש סי' קכח בשם החרדים.

והנידון השני האם חשיב כהן שיש בו מומין בפניו שלא ישא את כפיו (ואולי יש הבדל בזה אם יש כהנים אחרים שאז פחות ניכר שכהן זה אינו מדבר לבין מקרה שאין כהנים אחרים).

וגם אם טלית מועיל להתיר לכהן שיש בו מומין לעלות כמ"ש סי' קכח סל"א, מ"מ מומין שבקול לא מהני טלית כיון שאינו מסתיר את הקול, ועצם מה שהאדם מוסתר על ידי הטלית אם הציבור מסתכלים על הטלית לא מהני כמבואר מדברי המשנ"ב שם עי"ש.

ומאידך גיסא יש לומר דלא מצינו מומין בקול, דזה אין גורם שמסתכלים בו כיון שאין מה לראות בו יותר ממה ששומעים, ומאידך גיסא יש לטעון שדרך הוא שכששומעים דבר מוזר באים להסתכל בזה וממילא הוא כמו מום.

ויעוי' בשו"ע סי' קכח סל"ג מי שאינו יודע לחתוך האותיות כגון שאומר וכו' לא ישא את כפיו, ומקורו מהגמ' מגילה כד דמבואר שם שמקומות שלפי המבטא שלהם לא יכלו לבטאות נכון אותיות מסויימות לא ישא את כפיו, וכתב שם המשנ"ב בשם הרמב"ם דה"ה מי שהוא כבד פה וכבר לשון, ויעויין ברמב"ם שם מה שהגדיר על כבדי פה וכבדי לשון שאין דבריהם ניכרין לכל, וכן העתיקו הרבה ראשונים דברי הרמב"ם, וכ"ש בענייננו מי שא"א לשומעו, ועי"ש במשנ"ב סקל"ז.

ויש להסתפק אם האיסור הוא מחמת שהוא כמו מום שלא יסתכלו בו, או מחמת דבציבור בעי' מי שיכול לומר הדברים כהלכתן, וממה שהתירו הפוסקים במקום שכך הרגילות לבטא עם טעויות (עי' במשנ"ב שם) לכהן לעלות אולי יש ללמוד דבר מענייננו דהוא מצד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שמסתכלין בו, דהרי במסתכלין בו דש בעירו מותר.

ומאידך גיסא ממ"ש הפוסקים דגם ש"ץ כזה לא יעבור לפני התיבה כמ"ש במגילה כד ע"ב אין מורידין לפני התיבה וכו', משמע דאינו שייך רק לדיני הסתכלות, ואפשר דשייך גם לכבוד ציבור וגם לדין מום או אפי' רק לכבוד ציבור רק דאם אצל הציבור אינו נחשב שינוי אין כאן פגם או חסרון בכבוד הציבור.

עכ"פ כשנושא כפיו ביחד עם כהנים אחרים אינו ניכר וכשנושא כפיו לבד הדבר ניכר וכמבואר בבה"ל שם (סעי' ל ד"ה וכן) לענין סומא שהאופן האסור הוא כשסמיותו ניכרת, ולכן בענייננו אם נימא דהוא מחמת חשש הסתכלות אם הוא עם כהנים אחרים ויכול לרחוש בשפתיו לפי זה (לפי הצד דחשיב דיבור באופן זה) יהיה מותר, דהרי אין אומרים לאדם שלא יקיים מצוה בדיעבד כשאינו יכול לקיימה לכתחילה ואין אף אדם שמפסיד מזה, וגם אם נימא דהוא משום כבוד ציבור אפשר דדוקא אם הוא ניכר באופן של גנאי.

ורש"י במגילה כד ע"ב ד"ה מפני הביא הטעם למי שאינו קורא נכון שלא ישא כפיו משום שמשמע בלשונו קללה, וכן העתיק הפרישה סקכ"ה, וצ"ע לפי טעם זה למה הותר במקום שכך דרך בני העיר, וצ"ל ששם נשמע הדבר כברכה ולא כקללה.

אבל יש בעיה נוספת בזה, שדרשו בסוטה לח ובאו"ח סי' קכח סי"ד בקול רם מדכתיב אמור להם הוא לעיכובא אז גם כאן יהיה לעיכובא.

ויעוי' במשנ"ב שם סקנ"ג דמי שאינו יכול לדבר בקול בינוני אלא בלחש לכאורה פשוט שאינו יכול לישא כפיו וטוב שייצא קודם רצה, ובענייננו הוא חמור יותר כיון שאפי' בלחש אינו יכול להשמיע והוא חמור יותר, עי' מה שצינתי בזה בתחילת התשובה, ויש לדון אם שמיעת עשרה מעכבת בברכת כהנים במקרה רגיל כמו שיש דעות שמעכב בברכה"ת בקריאה"ת כמו שצינתי בתשובה אחרת על אילם בקריאה"ת.

ולכאורה אפשר להביא כמה ראיות דשמיעה אינה לעיכובא בברכת כהנים, חדא מהמנהג המובא בגמ' סוטה לט לומר פסוקים בשעה שהכהנים מברכים אומרים הקהל פסוקים, אע"ג שאין שומעין הכהנים דתרי קלי לא משתמע, ואפי' לדין למסקנא דאין אומרים כן היינו משום דסברא הוא דכלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין כמ"ש בגמ' שם, אבל לא דמעכב הברכה, ואפי' אם נימא דהפסוקים נאמרי' בלחש באופן שאינו נשמע ואינו מפריע לברכה, (וצ"ע דמשמע בקצת אחרונים שאם אומר שמונ"ע אינו מתברך ואולי הם סוברים דרק מעניין ברכה אינו מעכב את הברכה, או ס"ל דלמסקנא אינו מתברך ג"כ ויל"ע) מ"מ הרי מבואר בסוף גמ' דר"ה לה ע"א דעם שבשדות מתברכים מהכהנים, וכבר העירו דאין כאן פנים כנגד פנים, ועי' בהערות על ב"י מ"ש בזה (הוצ' המאור) אם פנים כנגד פנים דאורייתא, אבל בניד"ד אינו מעכב הברכה, וכן יעוי' בשו"ת מנח"ש שנקט שחרש שאינו שומע הברכה מתברך, ומ"מ עדיין יש לדון, שאולי תקנוהו מעין חזה ש"ץ שיהיו עשרה ששומעין וחרש יוצא מטעם אנוס כמו שבשדות, ואפי' בדאורייתא אפשר דהברכה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

צריכה לחול על אחד או שנים (לרבינו פרץ) ששומע ורק אחרי שיש לברכה על מה לחול מתברכים גם האנוסים שאינם שומעים, ונפק"מ בציבור שקהל הישראלים שם מדברים ואינם שומעים אולי חסר כאן באמור להם, גם אם הכהן מברך בקול רם וגם אם לא נימא שחסר כאן בדין קול רם.

ויעוי' בטור סי' תכח שהביא בשם הגמ' בסוטה דינא דקול רם ומסמיך להו בספרי אקראי והקשה הב"י דבגמ' דידן נמי מסמיך להו אקראי, אבל הב"ח שם הביא דבספרי נתפרש יותר מהגמ' לענין קול רם עי"ש, וז"ל הספרי בפ' נשא פסקא ל"ט, כה תברכו שיהיה כל הקהל שומע, או אינו אלא בינו לבין עצמו, תלמוד לומר אמור להם שיהיה כל הקהל שומע עכ"ל הספרי כמו שהובא בב"ח ושם מבואר דיש דין שהקהל שומע, ויעוי' עוד בפר"ח שם סקי"ד שנקט שבמקום שיש מתפללים רבים צריך להגביה קולו יותר שישמעו כל הציבור, וגם מש"כ הב"ח שם בדעת הגמ' הוא רק לולי דברי הספרי, אבל השתא לא אמרי' דהגמ' והספרי פליגי אהדיי, דא"כ היאך פסק כהספרי דלא כהגמ'.

והמבואר מכ"ז דיש דין שצריכים הציבור לשמוע מלבד עם שבשדות או אנוסין שיוצאין בלא שמיעה.

האם אילם יש לו דין בעל מום לענין עבודה במקדש

אילם

לא נזכר במומים לא של אדם ולא של בהמה לא במשנה ובגמ' ולא ברמב"ם, ואדרבה נזכר בסוגיות בבכורות מ ע"א וקידושין כה ע"א פלוגתא לגבי ניטל הלשון ובפרטי הדינים שם מוכח שהנידון רק מצד צורת הלשון שניטלה ולא מצד שאינו יכול לדבר, (חדא ממה שלפי משנה ראשונה ניטל רוב המדבר כשר עד שינטל רוב הלשון אע"פ שכבר אינו יכול לדבר עכשיו, ועוד דגם לפי משנה אחרונה מסתבר דהרי גם קודם שניטל רוב המדבר יתכן שלא יוכל לדבר, והרי לא תלו הדבר כלל באם יכול לדבר או לא), ומבואר שמי שאינו יכול לדבר אינו בעל מום.

וצע"ג דהרי מבואר בסוגיא בפ"ק דקידושין כה ע"א לדעת רבי (שכמותו פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' ביאת מקדש) שטעם מה שנחתך הלשון באופן הנ"ל חשיב בעל מום הוא משום שהלשון נחשב מומין שבגלוי, וממילא יל"ע על מה שאמרנו שאילם אינו בעל מום אע"ג דודאי יש כאן כחישותא בלשונו, וק' מ"ט כחישותא בלבד בלשון אינו מום, דהרי לענין שולט בשתי ידיו מבואר דטעם הפסול לרבנן הוא משום כחישותא דאתחלא בימין כמ"ש בספ"ז דבכורות מה ע"ב, וכן לגבי עינים מצינו שכחישותא הוא פסול כדמשמע שם מד ע"א לענין סני שמש עי"ש (ואולם יעוי' שם כל מחמת כהיותא וכו' והיה מקום לפרש דאפי' כהיותא מעט אולם הר"ג שם פי' שאינו רואה כלל וכן ברש"י שם לפי גי' השטמ"ק, ואולי הכי קאמר דאי הוה כתיב רק איש הוה ילפי' רק כהיותא, אבל צ"ע דכחישותא במעט

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לא נזכר שם בשאר הפסוקים שהביא אלא רק מומין שיש להם איזה היכר באיזה אופן כמו מחסריתא מבלבליתא ומשניותא), ומבואר דכחישותא בלבד במקום גלוי הוא נחשב מומין שבגלוי, וממילא מכיון שכחישותא הוא נחשב גלוי ולשון לדידן שהוא מקום גלוי כשי' רבי, א"כ למה כחישותא בלשון בלבד לא יהיה מום.

ונראה דהיישוב בזה הוא לפמ"ש ברפ"ו דבכורות לז ע"א לגבי חיטיו הפנימיות שנעקרו הו"ל מום ולא שנפגמו, דאין זה "דבר רע" כלשה"כ, ומבואר שם ע"פ פרש"י דכיון שפגימה בלבד אינו ניכר מכיון שאינו גלוי ממילא אינו דבר רע, ומבואר מזה שדבר שהוא מכוסה, רק בהיכר גמור ייחשב מום, דבחיטיו החיצונות אפי' אם רק נפגמו כבר מום כמבואר שם.

ואולי בחולשא בלשון גרע מחיטיו החיצונות שנפגמו ולהכי רק בניטל רוב המדבר שבלשונו הו"ל מום שאז ניכר המום.

ובזה מבואר עוד למה בלשון שנפגם אינו מום עד שניטל רוב המדבר שבלשונו, ואילו לגבי אוזן שנפגמה כבר הו"ל מום כמ"ש לז ע"א נפגמה אזנו מן החסחוס אבל לא מן העור, מכיון שאוזן הוא גלוי לגמרי ולכך אפי' פגם קטן כבר הו"ל מום, ומ"מ לענין עור אינו מום גם באזנו דהדרא בריא כדפרש"י שם.

אבל בחשבון הוא צ"ע דלמה לשון שנפגם באופן משמעותי דלא הדרא בריא ועדיין לא ניטל רוב המדבר, הוא קל יותר מחיטיו החיצונות שנפגמו, ואולי מכיון שחיטיו יש להם צורה קבועה ניכר הפגם יותר משא"כ לשון.

אבל עדיין צ"ע דבקיודושין שם משמע דמדמה דיני לשון דמומין לשאר דינים אם נחשב גלוי או לא, דקאמר שנחלקו התנאים גם לענין הזאה אם חשיב הלשון מגולה או לא, (וגם בדברים שם שלשון דינו חלוק אפשר שהוא רק מחמת גזה"כ כמבואר שם), והרי לפי מה שנתבאר נחשב גלוי רק בהיכר גמור, וצ"ל דגם הדברים שם נחשבים היכר גמור דבהזאה שנפלה על לשונו חשיב היכר גמור למאן דסבר שבחיתוך לשון דינו כהיכר, או דלא בכל דבר בעי' היכר גמור אלא רק במום דכתיב ביה כל דבר רע כדפרש"י הנ"ל ברפ"ז דבכורות לז ריש ע"ב ד"ה מום רע.

ועי' עוד מש"כ בשו"ת עונג יו"ט סי' ד', ובמה שדן שם בדין רוח קצרית מה גדרו במום, מאחר שיש צד שפסולו מדין שוטה לכך לא הזכרתי לעיל דבר זה יחד עם הנידונים על הגדרת מום דחולשא.

ולמעשה כהן אילם אינו יכול לעבוד בבהמ"ק דאילם אינו יכול לברך כמ"ש במתני' פ"ק דתרומות וכך פסק השו"ע בהל' חלה, וגם אם יכול להניע בשפתיו ואפי' אם נימא דיוצא בזה בברכה בדיעבד ובתשובה אחרת הרחבתי בזה אם דינו כמדבר שאינו משמיע לאזנו או גרוע יותר (בתשובה לגבי אילם בקריאה"ת וכן בתשובה לגבי ספיה"ע באילם), אבל

לכתחילה לא.

ולענין אם יכול הכהן להקריב קרבן של עצמו בבהמ"ק או שגם בזה יצטרך להביא לכהן אחר שיכול לברך, יעוי' בנו"כ השו"ע מה הדין בהפרשת חלת האילם האם בזה הוא מותר להפריש לעצמו אף שאין יכול לברך או שגם בזה צריך להביא לאחר.

ויש לציין בזה למה שאמרו חז"ל שלעתיד לבוא כל בעלי מומין יתרפאו, ולענין זה כל מום יתרפא גם אלמין אף אם נימא דאילם אין דינו כבעל מום, לפי שכך אי' בחז"ל להדיא שגם אלמים יוכלו לדבר ומייתי לה מקרא אז ידלג כאיל פיסח ותרון לשון אילם, וגם מרע"ה שהיה כבד פה וכבד לשון נתרפא מזה כמבואר במדה"ג ובעוד אחרונים, רק דבמדה"ג יש לפרש שנתרפא קודם מ"ת.

האם אילם יכול לעלות לתורה

הנה

אם מדובר באילם שאינו יכול לומר כלום אפי' בשפתיו פשיטא שאינו שייך לקריאה בתורה בציבור כלל, וכמבואר בסי' קמ"א שהמשותק אינו יכול לקרוא בתורה כלל, אבל אם מדובר באילם שיכול לדבר בשפתיו ורק אינו משמיע לאזניו, בזה אנו נכנסין לג' נידונים, נידון על הקריאה אם שייך להעלות מי שאינו יודע לקרוא עם הבעל קורא, נידון שני אם שייך להעלות מי שהציבור לא ישמע את ברכותיו בתורה לכתחילה ובדיעבד, ונידון שלישי אם אפשר להעלות את מי שהציבור לא ישמע ברכו שלו לכתחילה ובדיעבד.

והנה לכתחילה בודאי שיש להחמיר בזה שאף מה שהקיל המהרי"ל להעלות סומא וע"ה, לא הקיל המהרי"ל אלא בסומא שמברך הברכות בקול ושומעין הציבור, אבל במי שאין ברכותיו נשמעין לא, ומנהג זה גופא שהביא המהרי"ל הוא אינו לכתחילה גמור ואף הרמ"א גופיה בד"מ כ' דלא נראה לו ורק מפני שנהגו העולם להקל העתיקו הרמ"א, כמ"ש בשעה"צ סי' קלט ס"ה, וגם ההיתר בסומא וע"ה הוא רק משום דאיכא כיסופא טובא כמ"ש בביאה"ל ריש סי' קמא.

אבל לענין בדיעבד הנה לדעת המחבר סי' קמא ס"ב המברך על התורה צריך לקרות בעצמו לעיכובא, והוא מחלוקת ראשונים ואחרונים כמבואר בביאור הלכה שם והרחבתי בזה בתשובה אחרת [ד"ה מה יעשה אילם נספירת העומר], וזה לא יהיה בעיה אפי' להמחבר אם העולה קורא בלחש כמבואר בשו"ע שם, וכ"ש להרמ"א סי' קלט ס"ג וסייעתו, שסוברים שאף ע"ה שאינו קורא עם החזן כלל מותר לברך על התורה, אבל מ"מ יש בזה בעיה נוספת שכן יש דעות בראשונים שגם הברכה צריך להשמיע לציבור, וכך יש להחמיר לכתחילה כמ"ש בסי' קלט ס"ו ובביאור הלכה שם ד"ה והברכות, ואפי' אם נימא שמפני כבוד הבריות נקל לענין הברכה כמו מה דקי"ל שבדיעבד גם אם לא שמעו הברכות יצא ידי חובת ברכות, מ"מ לגבי ברכו לא שייך כלל ענייה אם כל הציבור לא שמע את המברך כמ"ש הרמ"א בסי'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קלט ס"ו ובמשנ"ב שם, אע"פ שבמקרה שהציבור שמע מותר ליחיד ששמע את הציבור לענות אע"פ שלא שמע את החזן כמ"ש ברמ"א סי' נו ומשנ"ב שם סק"ט לענין קדיש וקדושה ומשנ"ב סי' נז סק"ב לענין ברכו, מ"מ בניד"ד שאף אחד לא שמע הברכו אין כאן ברכו בציבור כלל וא"א לענות על זה, ולכן מכיון שבדיעבד אין חוששים לאותם ראשונים לענין ברכות, כמבואר במשנ"ב סי' קלט סקכ"ה ובביאור הלכה שם, לכן בדיעבד א"צ להחמיר בזה, ולא רק להרמ"א סי' קלט ס"ב שהביא המנהג בשם מהרי"ל לענין סומא להקל וס"ל שאחד מברך ואחד קורא כפשטות הירושלמי, אלא אפי' להמחבר בסי' קלט ס"ב דאזיל בדעת הרא"ש שסובר דהברכה היא על השמעת הקריאה בציבור ואם אין משמיע לציבור הו"ל ברכותיו לבטלה מ"מ מצד זה לא יצטרכו להוסיף עולה אחר אחר עליית זה שלא השמיע לאזניו, משום שלענין זה סגי שקורא בתורה בלחש עם הקורא כמ"ש השו"ע בסי' קמא שם, אבל מצד שלא שמעו הברכות להשו"ע יצטרך לחזור כיון שהביא השו"ע בסי' קלט שם דעה שהמברך בלחש צריך לחזור ולברך בקול וקאי לשי' הב"י על הברכות, ולא הביא המחבר דעה חולקת א"כ יצטרך להשלים בעולה אחר כדין נשתתק שצריך להשלים בעולה אחר אחריו כמ"ש בריש סי' קמ ובמשנ"ב שם, אבל למעשה גם בני ספרד לא יחמירו בברכות כהשו"ע בזה דדעת רוב ראשונים אינו מוכרח כמו הדעה שהביא המחבר בסי' קלט שם כמ"ש בבה"ל שם, ובסב"ל נגד מרן גם לספרדים אמרי' סב"ל כמ"ש הכה"ח סי' קכד בשם האחרונים.

והנה יש לעורר בכל זה נידון חדש לגבי אילם שיכול להניע שפתיו ואינו יכול להשמיע כלום, דעד כה נקטתי שיש בזה דין של אינו יכול להשמיע לאזניו שהוא פלוגתא ולהלכה יוצא ידי חובה בתפילה וברכות כמשנ"ת, וכך פשטות בגמ' בברכות כענין שנאמר בחנה רק שפתייה נעות וקולה לא ישמע, ובפרט לרש"י ביומא יט ע"ב בשם השאילתות דמשמע שהוא כפשוטו ממש, וגם החולקים אפשר דלא פליגי שיוצא בזה ידי חובה, אולם מאידך פשטות הנידון הנ"ל בפוסקים לגבי נשתתק ובפרט מה שמבואר במשנ"ב הנ"ל דנשתתק אין יכול לברך ברכה שלאחריה, א"כ מסתימת הדברים משמע שדיבור כזה אינו דיבור כלל, ואמר לי הרב אברהם קסלר מכולל חזו"א בשם הגרנ"ק שהורה במי שעשה ניתוח במיתרי הקול ומותר לו רק לרחוש שפתיו בלא שום כוונת דיבור שזה אינו חשיב דיבור כלל, ומ"מ השו"ע הנ"ל יש להעמיד במי שנשתתק ואינו יכול להניע בשפתיו.

בגוף דברי המהרי"ל על סומא בקריאה"ת שנדפסו בהג"ה בשו"ע, שוב ראיתי בדפוסים חדשים שטענו שהג"ה זו היא מתוספת מבאה"ג ולא מהרמ"א, ולפ"ז מיושב מה שנתקשו השעה"צ ועוד אחרונים מהסתירה בדברי הרמ"א בד"מ שלא סבר לה.

בעל הבית שהעביר את אחריות האכלת הבהמה לשליח על מי מהם מוטל האיסור לאכול לפני האכלת הבהמה

איסור זה מוטל רק על השליח ולא על בעה"ב.

מקורות:

יעוי' בדברי משנ"ב בסי' תע סק"ו לגבי מי שאסור לאכול מחמת שמוטל עליו מצוה דאם מסר המצוה לשליח יכול לאכול, וכן יש לציין לדינא דנמסר לכתפים דאז יצא מדיני אנינות, מצד שני בגמ' ברכות מ ע"א גבי גביל לתורי דהיינו שמנה על ידי זה שליח קודם אכילתו, והי' מקום להבין שהמטרה הסופית שהאוכל יבוא לידי הבהמה ואז הבעה"ב יוכל לאכול ושלא דסגי במה שמינה, ומאידך גיסא יש מקום לפרש באופן אחר וכמו שיתבאר.

אבל ביד אפרים סי' קסו ס"ו נקט שאם מינה שליח א"צ להמתין עוד, וז"ל שם, ואמנם רוב העולם אין נוהגים בזה אף לענין אכילה, ונראה לפי שעל הרוב יש להם עבדים ושכירים שלהם נמסר ההשגחה על הבהמות והעופות, והם מוזהרים ועומדים לתת אכלם בעתו בבוקר השכם, וחזקה שעושים שליחותם, וצ"ע אם מי שסומך על משרתיו בזה תמיד ועתה אירע שהפסיק באמירת גביל לתורא שנראה דלדידיה הוי הפסק, ומי שאין לו מי שישרתהו והוא לעצמו צריך ליזהר בזה כיון אמרו חז"ל אסור לאדם כו' עכ"ל עי"ש עוד, ויעוי' עוד בכה"ח שם סקנ"א שכ' כע"ז בשם הכתב סופר בשם אביו החת"ס.

וכן כ' בשו"ת קרן לדוד סי' מז אות ז על הגמ' שם דמש"כ גביל לתורי הכונה שיכול לאכול מיד לאחר שאמר לשמש גביל לתורי, דברגע שאמר גביל לתורי כבר האחריות בידי השמש, דמתחילה מזונותיה של הבמה על בעה"ב ועכשיו מזונותיה על השמש עי"ש.

ומש"כ היד אפרים אם מי שסומך וכו' ר"ל דמי שהוא מחוייב להביא לבהמה קודם הסעודה אי' בגמ' ושו"ע שאינו הפסק אבל מי שיש לו עבדים נראה דהוה הפסק ויצטרך לברך שוב, א"כ נקט בזה שנראה לומר כסברא זו בין לקולא בין לחומרא ואף להוסיף בברכה.

ובזה ניחא מצד הדין שלא נחמיר במאכל לבהמתו יותר מחיובי מצוות המוטלים עליו, (וכ"ש לפי דעת הרמב"ם פ"ט מהל' עבדים ה"ח דמשמע שאינו חיוב גמור פשיטא שאין להחמיר יותר מחיובים גמורים דסגי מה שנסמך לכתפים, ובעיקר הנידון ע"ע ביאה"ל סי' קסז ס"ו), ומש"כ בגמ' שם שאמר להם להביא קודם שאוכל (היינו מה שאמר גביל לתורי) אה"נ אחר שאמר להם אם קבלו השליחות ממילא עצם מה שקבלו את השליחות פוטר.

וממילא השליח עצמו יהיה מחוייב, מכיון שלא ניתן להקל על ב' הצדדים, וממ"נ אם הוא נפטר השליח יהיה מחוייב, וזהו שכ' היד אפרים שלהם נמסר ההשגחה וכו' דהיינו שעבר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מהבעלים אליהם, וזהו שכ' והם מוזהרים ועומדים וכו', ויתכן לפרש לא רק מצד הבעלים אלא גם מצד ההלכה.

וז"ש בקרן לדוד הנ"ל שמתחילה מזונותיה על הבעה"ב ועכשיו על השמש, ויש מקום לפרש שהוא דוקא, ר"ל עכשיו מה שמוטל על השמש מה שהיה מוטל מקודם לכן על בעה"ב והחיובים הכרוכים בו.

וגם בכה"ח שם כ' על דינא דגמ' הנ"ל בשם עיקרי הד"ט סי' ט אות לב וז"ל, וכל זה בבהמות שלו אבל בבהמות אחרים שאין מזונותיהם עליו אינו חייב לתת להם כלום וכל שכן שאינו צריך להקדים ע"כ, ויש מקום לדקדק דדוקא שאין מזונותיהן עליו הוא האופן שפטור כשהבהמות הם של אחרים וקל להבין.

לגבי מקרה שאדם קיבל צו על ידי ליסטים שהוא מחוייב להאכיל בע"ח פלוני אינו פשוט שנחשב שהוא האחראי למאכל אותו הבעל חי, ואדרבה בגמ' בשבת מבואר לגבי כלב של הפקר שגם שהוא רעב אין חיוב זה מוטל עליו, וכמבואר גם בכה"ח הנ"ל בשם עיקרי הד"ט, אבל אם סיכם עם הליסטים שלוקח האחריות על הבע"ח ממילא נוצרת כאן בעיה לכאורה ויש לדון בזה בגדרי חלויות הסכמים בכפייה, ושייך לסוגיות סקריקון ותליוה וזבין.

האם מותר להשמיע שירים בימי ספירת העומר לילדים פחות מגיל שלוש

*** אפשר להקל בזה מכמה טעמים וכמו שיתבאר.

מקורות:

יעוי' ביו"ד סי' שמ סכ"ז דמשמע שם שאין אבילות בקטן, ורק בקריעה יש לקרוע לו מפני עגמת נפש, וכך פשטות הסוגיא בגמ' מו"ק כו ע"ב שהוא דינא דעגמת נפש בלבד ולא מדיני אבלות, וכדפרש"י שם כדי שיבכו הרואים, (וכע"ז מבואר ענין עגמת נפש במשנה פ"ג דמגילה), [אלא"כ נפרש הגמ' דקאי בקטן שלא הגיע לחינוך וכדעת המולקיס להלן], וכך פשטות השו"ע להלן (סי' שצו ס"ג) שאין אבילות נוהגת בקטן, ע"פ מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש (הגם שנחלקו בדבר אחד אבל בזה הן שוין), וכך דעת הש"ך בנקוה"כ ולבושי שרד סי' שמ שם, ובביאור הגר"א בסי' שצו שם הביא רא"י חזקה לזה מדאמרי' בגמ' מו"ק יד ע"ב בדרך קושי' נמצאת אבילות נוהגת בקטן, ומבואר דמצד דינא אין אבילות נוהגת בקטן כלל (ועי' בשו"ע הוצאת דרשו מה שהביא הרבה מ"מ לשיטות אלו).

ואמנם מדעת הרי"צ גאות המובאת בב"י ונו"כ סי' שמ שם משמע שיש אבילות בקטן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהגיע לחינוך, וכך משמע שנקטו להלכה כמה אחרונים, עי"ש בדרישה וט"ז, אבל בקטן שלא הגיע לחינוך אין אבילות, וממילא כ"ש בניד"ד שהוא אבילות דמנהג, (ודעת הדרישה וסייעתו ע"פ הרי"צ גאות דיש איזו קריעה לקטן שלא הגיע לחינוך מפני עגמת נפש, אבל לא בקריעה המחוייבת ע"פ דיני אבילות וכך משמע בערך לחם שם להמהריק"ש, ועי' במשנ"ב סי' תקנא סקפ"א דמשמע שתפס לעיקר דדין עגמת נפש לא בא לומר שאין חינוך לקטן באבילות אלא בא להוסיף דגם בקטן שלא הגיע לחינוך יש דין משום עגמ"נ, ומשמע שם לענין הנידון שם באיסור כיבוס דקטן יהיה כגדול בזה, רק דשם נתבאר כן לדעת המחבר שם, ולפי הרמ"א שם שכ' שעיקר דינא דהמחבר שם לא נהגו אפשר דלא יסבור כן המשנ"ב, ועי' בפמ"ג וחי"א שציין שם בשעה"צ, ומאידך גיסא במג"א שם סקל"ח משמע דתפס דאין אבילות לקטן אלא דבאבילות של רבים מחמירים יותר, ועי' שם בערוה"ש סל"א מש"כ בכוונתו לענין אבילות רבים, ואולי המג"א סובר כהש"ך והגר"א ופשטות פרש"י, ואילו המשנ"ב בדעת המחבר סובר כהט"ז והדרישה ע"פ הריצ"ג, והמשנ"ב בדעת הרמ"א צל"ע אם ההיתר בקטנים הוא מחמת שאין שמחה בכיבוס בגדיהם כמ"ש המשנ"ב לענין הקטנים ביותר דזה שרי גם לולא המנהג, או דהמנהג שמקל גם בעוד קטנים שאינם קטנים ביותר סובר כהש"ך והגר"א, ויותר נראה דהמשנ"ב בשיטתו לענין אבילות לקטן כ' דבריו גם אליבא דהרמ"א, דהרי כתב דבריו על איסור תספורת לקטן שבזה גם הרמ"א מודה, ולא הביא הרמ"א מנהג להקל בשאר קטנים אלא בכיבוס דסו"ס בכל קטן יש צורך לכבס בגדיו יותר מגדול).

וכ"ש דיש דעות שאפי' בבין המצרים מותר להשמיע לקטן שלא הגיע לחינוך נישגונים, עי' במשנה אחרונה על המשנ"ב סי' תקנא סקט"ז שהביא הדעות בזה, ובזה שומעין להקל דקי"ל שהלכה כדברי המיקל באבל וכ"ש באבילות דמנהג כנ"ל.

ויעוי' בהגהות חת"ס על השו"ע ביו"ד סי' שמ שם שנקט שמה שאין אבילות נוהגת בקטן הוא רק בדבר שיש בו ביטול תורה, אבל בדבר שאין בו ביטול תורה לא, ובזה כ' ליישב שם הקושיא מסי' שצו על דעת הט"ז, ויסוד רעיון הדברים נזכרו בדגול מרבבה שם וציין לו החת"ס, (ואמנם יש מקום לומר דיש חילוק בין לצערו לבין מורדת שאינה לצערו בין הדגמ"ר להחת"ס, דלהדגול מרבבה הוא תקנה קבועה דמלבד קריעה לא תקנו עוד אבילות כיון שיש בו ביטול תורה, אבל להחת"ס כל עוד דבר אבילות שאין בו ביטול תורה אפשר לחנך בו הקטנים, עי' בפנים שם, רק דאינו מוכרח לא בדברי זה ולא בדברי זה, וגם ק"ק דהחת"ס עצמו ציין לדברי הדגמ"ר שסובר כמותו).

הלכך גם בענייננו יש לומר דעיקר המקום להקל בזה הוא במקום שיהיה ביטול תורה מזה, אם נימא שיש מקום להקל אפי' בהגיע לחינוך.

(ויש לציין בזה דיש מפוסקי זמנינו שכ' להתיר בספירת העומר אפי' בגדול בניגונים שמנגן דרך לימוד תורה, אולם גם לדידיה עדיין לא שמענו להתיר בגדול המנגן ניגון של שירה וזימרה שיש בו רק רעיון או מסר הנלמד מקצה קצהו של השיר כדרך שמחנכים לצעירי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הצאן).

והחת"ס כתב בלשון אפשר קולא זו גם לדעת הט"ז וכן נקט הפת"ש בסי' שצו שם בפשיטות דכל הפלוגתא הנ"ל לא מיירי אלא בקטן הלומד אומנות אבל בקטן ההולך לביה"ס ללמוד תורה נקט דלכו"ע אין נוהג בו אבילות.

(והמנ"ח רסד ט הביא בשם חכ"א טעם אחר לפטור קטן מאבילות עי"ש, ועי' עוד טעם בתפארת למשה יו"ד סי' שצו).

ולכן מותר להקל בזה עכ"פ בלא הגיע לחינוך [ואפי' להסוברים ששייך מקרעין לקטן קודם שהגיע לחינוך כפשטות דעת הר"ג מ"מ פשטות דעת הר"ג דהיינו דוקא בקריעה ששייך היכר לסוברים], אא"כ אם הוא קטן שמבין את משמעות המנהג ואין נמנע ממנו תועלת ולימוד תורה וקדושה ממה שאין משמיעים לו שירים אז יתכן שיש ענין להחמיר בזה, (כיון דמעיקר הדין אף באבילות גמורה אף בודאי הגיע לחינוך יהיה הדין כן לכך הבו דלא לוסף עלה בדרגה כזו, כיון שכל שאינו יכול לשמור הדין כהלכתו מצד הגדרת הדין לא חשיב כהגיע לחינוך [עי' רמ"א נהל' צ"ח ומשנ"צ סי' תרנו סק"ז וזכורי יעקב שם סי' תרנו סק"ג], אם כי בהגיע לחינוך ממש עי' להלן).

ובקטן שודאי הגיע לחינוך אע"פ שמצד דיני אבילות אין נוהגין בו אבילות מ"מ יהיה תלוי במנהג בזה מאחר שאבילות זו היא מנהג ותליא בפרטי המנהג כדמוכח באו"ח סי' תקנא סי"ד לענין בין המצרים, ולכן מכיון שהמנהג להחמיר בקטן שהגיע לחינוך יש להחמיר אלא אם כן ידוע שהמנהג אחרת והילד צריך לצורך לימוד תורה (או במקום שידוע שאין מנהג בזה).

וכן הובא בשם הגריש"א (סידור פסח כהלכתו פי"ב הערה 55) להתיר לנגן בגני ילדים שלא הגיעו לחינוך, וכע"ז הובא בשם הגר"ש ואזנר (מבית לוי ח"ג עמ' לט ועניני ניסן עמ' עו) שלנגן לבנות בגיל שנתיים ושלוש לצורך פרנסה אולי יש להקל לצורך, וכל הנידון שם דינא צד להימנע מזה הוא מחמת הבעל המנגן עצמו אבל להדליק שירים אפשר שלא הסתפק כלל, וכן בחוט שני שבת ח"ד עמ' שעט בסופו מבואר עיקרי הדין שהזכרנו והיקל טפי מהגרש"ו וז"ל, גננת שמנגנת בגן בימי ספירת העומר אי אפשר לאסור דהקטנים לא הגיעו לחינוך והיא עצמה אין לה בזה שמחה אלא שעושה מלאכתה עכ"ל.

ויעוי' באג"מ או"ח ח"ד סי' כא אות ד' שיש להחמיר גם בקטנים שהגיעו לחינוך, ועיקר דין זה של האג"מ הוא מוסכם גם לשאר פוסקי זמנינו הנ"ל (הגריש"א, הגריש"ו והגרנ"ק), ויל"ע מה לדעתו קודם חינוך אם מותר גם בספייה, אבל כפי מה שנתבאר יש כמה אשלי רברבי וטעמים להסתמך ולצרף כדי להתיר הדבר.

ויתכן לצרף בזה עוד שהדלקת שירים יתכן שאינו נחשב כאיסור ספייה אם לא יאזין הקטן ליהנות מהם, וממילא באופן שמניח לפני קטן בלא ספייה אין איסור באופן שעושה על דעת עצמו ובאופן שאין חינוך, יעוי' שעה"צ סי' תרמ סק"ח ומשנ"ב סי' שסב סקמ"ד,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומ"מ צירוף זה שייך רק באופן שלא ברור שיקשיב הקטן לניגונים.

האם מותר לעשות מדיטציה

הנני

להקדים שמתחילה קצת חששתי לכתוב בנושא מכיון שנכתב כבר הרבה חומר בנושא, כך שאין צריך לדידי ודכוותי, ומלבד זאת לא הספקתי ג"כ לברר מה היא בדיוק המדיטציה ומה ההגדרה שלה וכיצד עובד התהליך בדיוק, כך שלא יהיה לי הרבה מה לחדש לכת"ר בנידון, אבל מאחר ואין בהמ"ד בלא חידוש אכתוב מה שהיה נ"ל לפו"ר מהסתכלות בנידון זה.

הנה מדיטציה הוא שם כולל להרבה מיני טכניקות שונות זה מזה להיפרדות מהרגשת החמירות והגשמיות באופנים שונים ובמטרות שונות, ולכן א"א להשיב תשובה כוללת בזה אבל אפשר לתת ציוני דרך כדי לבדוק בכל אופן לגופו.

הנה עצם התנתקות מן הגשמיות ע"י התרכזות המחשבה בהקב"ה והפסקת העברת מחשבות בדברים רוחניים אינו איסור ע"פ תורה, וכמ"ש בשו"ע על חסידים הראשונים שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות, וכן בלשון הרמב"ם וחכמי ישראל הפילוסופים נקרא הנבואה התדבקות בשכל הפועל וציינתי לזה מעט מ"מ בתשובה על עליית הנשמה שהזכיר המהרח"ו, ועי' בספר תורה שבעל פה עוד מ"מ בענין השכל הפועל.

(ורק לפום אורחא הואיל ואתאן לזה אעיר על טעות נפוצה שנשתרשה אצל קצת כאילו לפי הפילוסופים עצם היתדבקות המחשבה היא הנבואה או עליית נשמה אחרת שנזכרה בראשונים, והאמת דאין זה אלא הכנה לנבואה אבל הנבואה עצמה לכו"ע היא מדרגה רוחנית שאי אפשר להיכנס לה בדרך הטבע וזה שאמרו בגמ' שבטלה רוח"ק דנבואה).

ומאידך גיסא יש במדיטציה מינים שונים של התעסקות במדיטציה על ידי עבודה זרה כגון באזכרת שמות ע"ז או שמות טומאה והמפורסמות (למכירים את הנושא) אינם צריכים ראייה, ובהם כמובן שאין צריך להאריך שהדברים אסורים מבלי להיכנס אם הוא איסור כרת או איסור לאו ואם יש בו יהרג ואל יעבור או לא, וזה מפורש בסוגי' במס' ע"ז בראשונים בשם הירושלמי שגם בשמות שלהם אסור להתרפא אפי' בפקו"נ וכמו שפסק השו"ע ורמ"א ביו"ד סי' קנה ס"א.

ולסיכום הדברים אין איסור להירגע ולהתנתק ממחשבות החמירות והגשמיות, ומאידך גיסא האופנים שנעשים על ידי ע"ז אסורים. רק הנידון העיקרי ההלכתי הוא על האופנים הממוצעים שמחד גיסא הם טכניקות של הרגעת הנפש על ידי נשימות וכיו"ב ללא הזכרת שמות של ע"ז או הקטרות והשתחויות וכו', אבל עם כל מיני עשיית פעולות שמקורן אצל עובדי ע"ז, וזה דבר שנצרך ברור בפני עצמו בפעולות הללו אם הם באים לרמוז ענייני עבודה שעובדים האלילים שלהם או לא, והבירורים בזה מאוד קשים במציאות להגיע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להבנה מוחלטת במקור של כל פעולה וביצוע, צא וראה כמה בירורים נעשו בקשר לעניינים שונים כמו גילוח השערות ומוח אחד ומטולטלת וכיו"ב ויש הרבה דעות בהם ועדיין לא הגיעו הכל לעמק השווה לומר תשובה ברורה ומוחלטת על השאלה מה עומד מאחורי הפעולות ומה באים לבטא במעשים הללו.

וגם אם יתברר שהפעולות האלה אינם באים לבטא ע"ז, עדיין יש מחלוקת הפוסקים גדולה שנחלקו בה הרבה מרבני ומורי ההוראה בזמנינו האם מותר להשתמש בפעולות שאינן ע"ז ואין בהם הבנה הגיונית כיצד הם פועלים.

ויש דעות בפוסקים שכל רפואה שאין לה הבנה הגיונית כיצד היא פועלת היא איסור, ויש שחלקו על זה וסוברים ש הגדרת האיסור נאמרה רק באופן אחר שלמעשה יוצא להקל יותר, והדברים נידונו בארוכה בספרים העוסקים במיני טיפולים מסוג זה, 'יעוי' ספר אין עוד מלבדו לאאמו"ר שליט"א וכן הספר שנתחבר על מוח אחד ומטולטלת בהסכמת כמה רבנים, וכן במאמר שיצא לאור בגליון עומק הפרשה, וכן בתשובה שנדפסה בקובץ הב"ד לדיני ממונות ובירורי יוחסין בירושלים, ובמכתב הגר"ד מורגנשטרן שנדפס שם בתשובה, וכן כתבתי מזה בשו"ת עם סגולה.

היוצא מזה שאין בידינו להתיר באופן כללי כל מיני המדיטציות אפי' אלו שלא ידוע בהם שיש בהם שמות ע"ז, ומ"מ התרכזות בענייני קדושה והפסקת ההתבוננות בגשמיות הוא דבר שמקורו טהור ונזכר בספרי הקדמונים כמו שהזכרתי בתשובה אחרת, וכמובן שא"א לדעת אם הדברים דומים למדיטציה, ואני איני יודע המציאות מה הם העקרונות שעליהם מושתתים יסודות ההגדרות והתהליכים של המדיטציה, אבל מ"מ יש כמה עניינים של דיבור לתת מודע שהזכירו הפוסקים כמו היפנוזה כמו באג"מ ועוד, וכן בכתבי הגרי"ס נזכר ענין דיבור לתת מודע באופן חלקי קצת, וגם המדיטציה לפום ריהטא עושה רושם שעובד על ידי הסתרת המודע והעלאת התת מודע כל אחד לפי דרגתו ובקדמונים הזכירו על ידי העלאת קדושת הנשמה, וכמו שציינתי התפשטות הגשמיות דהשו"ע, ועליית נשמה של המהרח"ו מה שהזכיר שהוא כעין שינה, וכעין זה הוזכר על הגר"א (כמו שהבאתי בתשובה הנ"ל על המהרח"ו) ואף שאצלו הי' כבר בדרגה של רוח"ק מ"מ אפשר שהתחיל באופן זה, ע"ד מה שנזכר כע"ז בדברי הפילוסופים על ההכנה לנבואה, וכמובן שהתפשטות הגשמיות אינו הרגשת השלוה של המדיטציה הארציית, אבל העיקרון דומה.

ולכן אין בכוונת תשובה זו להתיר איזה סוג של מדיטציה שאיני מכיר ולא את התהליך שלהם, רק לעורר העיון בדברים.

ויש להוסיף דפלוגתא הנ"ל בגדר רפואות האסורות תליין באשלי רברבן דרבנן קמאי והרחבתי בזה בתשובתי על שימוש בקלפי טארוט.

ולאחרונה כתבתי השלמה לתשובה הנ"ל של קלפי טארוט, ולפי המבואר שם עיקר דינא שכל דבר שנראה ע"פ העוסקים בו שיש בו תועלת הוא מותר גם אם אין יודעים כיצד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

התועלת פועלת, ועי' שם הנימוקים והמקורות להיתר זה.



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