



- שבוע 77 5
- 5 תלמיד חכם ששכח תלמודו האם גם בזה קודם לכהן גדול עם הארץ
- 6 האם מותר לומר ריבית דברים על הרצון הטוב ולא על ההלוואה
- 7 מי שמאמינים בו עשרה מישראל אם נשתנה דינו מחמת זה
- 8 האם יש ענין בשותה מים לצמאן שיהיה יותר לצמאן
- 9 האם ראוי למכור ויסקי לגוי במכירת חמץ
- בבמים לדבר האסור והמותר מה הדין בשיש שני חפצי איסור וחפץ אחד של היתר או להיפך האם הולכים
- 10 אחר רוב הדברים
- 11 המבייש חבירו בפני אחרים האם צריך לבקש מחילה דוקא בפניהם
- המנקה את ביתו לאור חשמל רגיל קודם ליל ארבעה עשר בניסן האם מחוייב לחזור ולברוק כל ביתו בליל
- 13 ארבעה עשר
- הנוהגים לברך מזונות בימות השנה על מצות דקות מה מברכים על מצות רכות (הנהוג אצל בני מפרד)
- 16 מה החיתר לקרוא קריאת שמע כנגד פח אשפה ברחוב מכוסה
- 16 האם יש ענין להחמיר בהשיטות שיש צביעה באוכלין או לפחות במשקין
- 17 האם ראוי להדפיס דברי חול עם מידור תפילה ומה הדין לצורך התפילה או הקדשות לתורמים
- 20 מקומות שנמצא בהם מנהג לקרוא לחכם ב' עליות המפמיר והחודש (בשבת ראש חודש ופרשת החודש)
- 32 האם יש להם על מה לממך
- 34 חתן שיש לו שני שמות האם יש ענין שיכתוב שני השמות בכתובה בשורה אחת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ראובן לוח כסף משמעון לצורך לוי ולוי אינו משלם האם מותר לחזור ולבקש מראובן את הכסף

35

במעט מה שמשרתת יוצאת ידי חובת הגדה בשעת הדחק בשמיעת סימרא דרבנן גמליאל אומר

36

39 בסוגי' דפלגוש בלא כתובה לדעת הרמב"ן והראב"ד

42 האם מותר להדפיס בעיתון תמונת אשה

43 כדיני נגיעה בתפילין בידים מטונפות

44 האם יש ברכה אחרונה על סעודה שיש בה אכילה גסה

45 האם בשעת הדחק אפשר לקיים ג' סעודות בלילה

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח

questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' חפץ 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

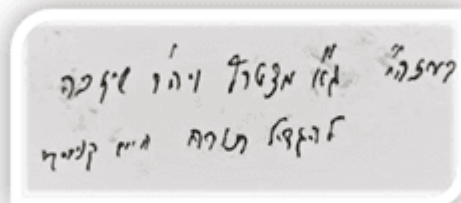
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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



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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

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

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

תלמיד חכם ששכח תלמודו האם גם בזה קודם לכהן גדול עם הארץ

בברכו ת

ח ע"ב אמר להו ריב"ל לבניה הזהירו בזקן ששכח תלמודו שלוחות ושברי לוחות מונחין בארון, ופירש רש"י לכבדו.

והל' הזהירו (בברכות שם) יל"ע דשמא אינו מן הדין, ובכתובות קג ע"א אמר להו רבי לבניו הזהירו בכבוד אמכם ומסיק התם דמיירי באשת האב לאחר מיתת האב, ובשו"ע סי' רמ סכ"א פסק דכבוד אשת אביו לאחר מיתת האב אינו מדינא אבל דבר הגון הוא.

וממילא אפשר דגם כאן הלשון הזהירו אינו מדינא אלא דבר הגון, וממילא לכאורה אינו קודם לכהן, וצל"ע.

ובאמת הרבה פוסקים (רי"ף רא"ש ורמב"ם וטוש"ע) לא הביאו להלכה דין זה, ואפשר שסברו דאינו מדינא, וכע"ז באמרות משה ח"ג סי' מב סק"ז כתב בביאור ההשמטה בשם הגר"ק עי"ש.

ובמנחות צט ע"ב אי' שת"ח ששכח תלמודו מחמת אנסו אין נוהגין בו מנהג בזיון וגם לשון זו לא משמע דהוא כמו ת"ח ממש אבל אינו מוכרח.

אולם מצאתי בכתבי מהר"ש קלוגר (חכמת התורה פר' וישב עמ' שג) דמשמע שם דהוא פשיטא ליה דת"ח ששכח תלמודו מחמת אנסו הוא בכלל דין ת"ח לענין כבוד מדינא עי"ש.

וכן אי' במאירי שיש לנהוג בו כבוד כאילו לא שכח, ובפשטות משמע דהוא אותו דרגת הכבוד, שהוא מדינא כת"ח.

ובאמת בירושלמי מו"ק פ"ג ה"א משמע ג"כ דאמרי' שזקן ששכח תלמודו נוהגין בו קדושת ארון ומשמע דהוא מדינא ולא מידת חסידות, ובפשוטו כוונת הירושלמי דצא ולמד ששברי לוחות מונחין בארון ונוהגין בהן קדושה שלא מצינו קדושה למעלה ממנה שבכתף ישאו ורק על ידי לויים המזומנים לזה והנושא בעגלה חייב מיתה והמסתכל כבלע הקדש חייב מיתה ונמצא במקום שאסור לאיש להיות שם מלבד כה"ג ביוה"כ חזי' שגם קדושת שברי לוחות אין גבול לקדושתם וממילא גם במי ששכח תלמודו יש לנהוג בו כבוד בלא

גבול ובלא פחיתות.

ובאמת גם בבבלי קאמר הטעם לזה משום דלוחות ושברי לוחות מונחין בארון, ולפי הטעם משמע שמשה הלוחות והשברי לוחות, וכע"ז כ' בעיון יעקב במנחות שם דקדושת שברי הלוחות הם כדין ס"ת שנמחק.

אולם איכא פלוגתא בזה בירושלמי בשקלים מה הי' מקומם שברי הלוחות עי"ש, ולפ"ז העירו יתכן דדברי הירושלמי במו"ק אתיין לפ"ז.

ובפשוטו יש טעם גדול לכבד ת"ח שלמד ושכח כמו קודם ששכח שהרי הכבוד הוא מחמת מה שלמד ויגע ונתקדש עצמו וכדברי החזו"א הידועים על האדם הדומה למלאך, ומאידך גיסא פסק בשו"ע שת"ח המזלזל במצוות הרי הוא כקל שבקלים לענין כבוד, מחמת דעיקר קדושת האדם הוא על ידי כפיית טבעו לתורה ולא רק על ידי ידיעת הידיעות, וא"כ ת"ח זה שכבר למד ונתעלה לדרגתו על ידי מעשיו ולימודו ולכאורה מה ששכח הרי לא נפגמה מדרגתו מחמת שהרי לא פעל כלום לשכחתו שהרי שכח מחמת אנסו.

ומ"מ המקילים בזה וסוברים שאינו מדינא למדנו מדבריהם דמה שיש לכבד הת"ח הוא גם מצד קדושת התורה שיש באדם זה וכשפרחה התורה ממנו (כלשה"כ כי עשה יעשה כנפים כנשר יעוף בשמים וקאי על התורה) אה"נ האדם הפסיד ממדרגתו אע"פ שהיה מחמת אנסו.

ועי' עוד באמרות משה שם שהאריך במ"מ בדין זה ונסתייעתי בדבריו, והיוצא מדברי הפוסקים בזה עכ"פ הוא דיש בזה מחלוקת הפוסקים וסוגיין דעלמא שכבוד זה אינו חיוב גמור מעיקר הדין, ויהיה זה נפק"מ שלגבי כהן ע"ה יש לדון דאפשר שלא יהיה לו דיני קדימה מדינא, ויל"ע.

האם מותר לומר ריבית דברים על הרצון הטוב ולא על ההלוואה

שש
אלת

דהרי שייך להודות על רצון טוב גם בלא הלוואה וממילא למה בהלוואה יהיה אסור ריבית דברים באופן שרוצה להודות על רצונו הטוב להלוות.

הנה מבואר בדברי הפוסקים [נסי' קס ס"ו] לענין מתנה מרובה ומועטת דיש חילוקי דינים בין נתינה בשעת הלוואה לשלא בשעת הלוואה וחילוק בין נותן מחמת הלוואה לשלא מחמת הלוואה עי"ש.

ועי"ש בט"ז דכל שיודע בעצמו שנותן בשביל ההלוואה אסור, וכע"ז בש"ך בשם כמה פוסקים עכ"פ בסמוכה קצת להלוואה, ועי"ש בש"ך בשם מהרש"ל ודרישה דכל שמוכחא מילתא שנותן לו מחמת ההלוואה אסור וסיים הש"ך שהכל לפי הענין.

ולכן במקרה שאומר ריבית דברים אף אם מתכוון שהריבית דברים (וה"ה כל מתנה באופן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

האסור) תהיה על הרצון הטוב ולא על עצם ההלוואה מ"מ מכיון שאומר כן בשעת ההלוואה ואף אנן סהדי שמתכוון לומר על ההלוואה דהרי עיקר התועלת שקיבל הוא מחמת ההלוואה, והרצון הטוב מבחינת המקבל הוא בטל ברוב לטובה עצמה (ותדע שהרי במציאות על טובה אמיתית מודים הרבה יותר מהרצון הטוב) ואז גם אם אומר שריבית הדברים אינם על ההלוואה אלא על הרצון הטוב לכאורה ג"כ לא מהני שהרי במציאות הוא מחמת ההלוואה.

ותמצית הסברא בזה דכיון שיש כאן לכאורה אומדנא ברורה שאם משיב לו בריבית דברים על הרצון הטוב יש בזה גם מטרה להלוואה ממילא חשיב כעין נותן מתנה באופן שמוכחא מילתא שהוא גם על ההלוואה, דהערמה כאן לא תועיל.

ולכשנדקדק יש מקום לומר דגם אם היה שייך לצמצם ולבוא למצב שכלפי שמיא גליא שנותן על הרצון הטוב בלבד מ"מ יש לומר דהוא בכלל ההלוואה, דהרי כל תשלום לכל נותן שירות כולל גם ענין שווי ההנאה וגם ענין טירחא וגם ענין הרצון לעזור וגם על הוצאות (וכמו שזה פשוט שהבדל שווי העלויות בין מוצרים נמדד גם לפי טירחא והוצאה ולא רק לפי שווי הנאה), ובריבית הכל נכלל בנתינת ההלוואה.

ולדינא צל"ע בכ"ז.

מי שמאמינים בו עשרה מישראל אם נשתנה דינו מחמת זה

**מצא
תי**

כתוב בשם הגאון רי"א ספרין מקאמרנא (שחיבר עשירית האיפה על התו"כ וזוהר חי על הזוהר והיכל הברכה ושאר ספרים) שכל איש שהסכימו עליו עשרה מישראל וכו', והיה מחודש אצלי לייחס דבר זה להאי גאון.

לכן עיינתי בפנים הדברים בהיכל הברכה ואתחנן דף כט ומצאתי שכ' שם שמלפנים היו מנהיגים את ישראל בעלי רוח"ק ועכשיו לפי מה שהסכימו עליהם עדת הדור שיהיו ראשי הדור צדיקי הדור ות"ח העוסקים בתורה עכ"ד עי"ש באריכות.

וכוונתו דלפי ערך הדור מי שהסכימו עליהם שיהיו ראשי הדור הם ראשי הדור מכיון שבני הדור מכירים ערך הדור וממנים עליהם פרנס צדיק לפי דרגת הדור ור"ל שמ"מ ההכרה וההבנה מי הוא צדיק הדור לפי ערך הדור נקבע ע"י בני הדור המכירים ערך הדור.

ורשמתי הדברים לזכרון להעמיד הדברים על מכונם כתיקונם.

האם יש ענין בשותה מים לצמאן שיהיה יותר לצמאן

בעצם

הגדרת חיוב הברכה אין חילוק אם הוא לצמאון מועט או צמאון גדול, דהברכות הם תיקון חכמים וכשנכנס לכלל חיוב הרי יש בזה חיוב גמור אם מעט ואם הרבה, ורק גבי בהמ"ז מצאנו חילוק בין שיעור שביעה כל דהוא לשיעור שביעה גמורה כיון דשם יש חילוק בין חיוב דאורייתא לחיוב דרבנן אבל בשתיה לא (ובתשובה אחרת הרחבתי דיש קצת אחרונים שסברו דבשתיה שקודם בהמ"ז [לשיטת המאריכים אז שמה כשצמא] בעינן רוויה גמורה שלא יהיה צמא כלל אח"ז אבל כלל הפוסקים לא סברו כן).

ואמנם יש קצת ראשונים שסברו דבשתיית יין יש חיוב ברכה אחרונה דאורייתא אבל להנך פוסקים נראה דלא בעי' אפי' באכילה שיהיה שביעה גמורה וכ"ש בשתיה וכן משמע בשעה"צ סי' קצז סקי"ח עי"ש.

אבל במים לכו"ע דאין בורא נפשות דאורייתא, וגם בגמ' מד ע"ב משמע דרב אשי מברך אמיא בורא נפשות כי מדכרנא משמע קצת שאינו חובה גמורה (זה הערת המגיה בסידור רש"ס הגדש"פ וברכת הנהנין סי' ו' על המחז"ו), ועכ"פ מהדברים משמע דמ"מ לכו"ע אינו דאורייתא דמי איכא מידי דלמר דאורייתא ולמר פטור גמור, וגם אין לו ג' ברכות ואפי' לא מעין ג' ברכות, וגם בשנות אליהו ס"פ כיצד מברכין משמע ע"פ הירושלמי שם בפ"ו ה"א דבזמן המשנה לא בירכו בנ"ר על המים (ובזה מיושב הלשון ולא כלום בכ"מ דהכונה לבנ"ר לדידן, וכן נקט במחזור ויטרי גבי על המחיה דבורא נפשות אינו חובה דולא כלום הוא כפשוטו).

אבל יש בזה ב' עניינים אחרים, הא' דבאופן שהוא בכלל האופנים המסופקים אם חשיב לצמאן א"כ כשהוא יותר לצמאן [כגון השומה לזורך לוס צאופן שנחלקו הפוסקים אם מנך שהכל יכול להציל עצמו לידי צמאון על ידי אכילת דבר מצמיא ולו מתחייב צרכה לכו"ע] בודאי יש בזה ענין שמוציא עצמו מספק ברכות.

וכמו"כ הענין הב' מצד כוונת ההודאה יותר מכוון בברכה כשנהנה יותר או שמטעים את המים יותר ויש בזה ברכה מעולה יותר, וכעין מה דאמרי' בתענית כה ע"ב שאין אומרין הלל אלא בנפש שבעה וכרס מלאה, ומהכי טעמא אמרי' בשבת קיח ע"ב הקורא הלל בכל יום הר"ז מחרף ומגדף משום שנראה שאינו אומר הדברים מלבו שהרי לא בכל יום מתעורר בו הצורך להודות, ועי' בתוס' בתענית שם ומג"א ומשנ"ב סי' תקעה, ובזוהר ח"ב דף ריח דשכינתא אתעטרא מגו ברכין דעלין מגו שבעא בסעודה, ועי' בברכות לה ע"א כשהוא שבע מברך וכו' וכ' התוס' ורשב"א דק"ו לאו דוקא, ובשטמ"ק שם פירוש לאו קל וחומר מעליא הוא זה דאיכא למיפרך כדפרכינן לעיל בפרק מי שמתו מה לאחריו שכן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נהנה אלא דהאי סוגיא לא קיימא וכו' (ועי' בירושלמי סוף קידושין שהובא בפוסקים, ועי' רמ"א סי' רד ס"ח דלשיטתו אין ברכה אם אנסוהו לאכול שלא לרצונו).

אבל לא מצינו שנהגו בזה לענין לצמאו ואדרבה בתוס' בשם המדרש ובשאר ספרים אי' דצריך למעט בתענוגים כדי לזכות בכתרה של תורה ועי' בפ"ו דאבות על דרכה של תורה ובסוטה מח על תורה מתוך הדחק ותנחומא נח, וכמנהג רבינו הק' בכתובות קד, וכמו שנהג הגר"א למעט בתענוגים בכל אכילתו, ואחד בדורינו הגר"א"ל (וגם בפ"י דברי הירושלמי שם גופא יש שנקטו מעט מכל מין ולא ממש למלאות הנאתו והרחבתי בזה בתשובות אחרות).

האם ראוי למכור ויסקי לגוי במכירת חמץ

מנהג

המדקדקים שאין סומכין על מכירת חמץ באופן הנהוג לגבי חמץ גמור בעין (ראה שבט הלוי ח"ט סי' קכ סק"ב ועוד, והדברים ידועים בקהל היראים), ועכ"פ במקום שאין צורך גדול או הפסד מרובה.

וויסקי הוא חמץ גמור (כמ"ש במשנ"ב סי' תמב סק"ד, ראה מבית לוי פסח עמ' טו), ועל כן אין מוכרים במכירת חמץ אלא מבערים אותו.

ועי' בחוקת משפט סי' ז דיש שמוכרים הויסקי לגוי במכירת חמץ על אף שמקפידים בלחם שנטחן לאחה"פ ולכן מצוה להודיעם בזה עכ"ד, ומ"מ אולי יש קצת צד לימוד זכות רחוק עליהם אם יש בביעור הויסקי הפסד מרובה, אבל עדיין בבדיעבד אינו כ"כ יותר חמור מלכתחילה בשעה"ד וכ"ש כשלא עשה האיסור בעצמו, אלא אם כן נימא דכאן יש חשש נוסף בלחם דמקל לכתחילה שלא בשעה"ד בחמץ שעבר עליו להפסח להמחמירים, אבל כמדומה שיותר טוב שלא ללמד זכות על הנהגה כזו שבאה מן הסתם מחסרון ידיעה ואם היו יודעים היו מבערים הויסקי.

בבסיס לדבר האיסור והמותר מה הדין כשיש שני חפצי איסור וחפץ אחד של היתר או להיפך האם הולכים אחר רוב הדברים

המשמע ות

במשנ"ב סי' רעז סק"ח בנידון בכיכרות ונרות להדיא דאין מתחשבים בכמות הדברים כשיש שני נרות וככר אחד ככל דסבירא לן שהככר הוא עדיף, עי"ש בלשוננו שכתב בתוך דבריו "ומזה נובע המנהג שהנשים נזהרות ליתן ככר הצריך לשבת על השלחן קודם הדלקת הנרות ומנהג נכון הוא כדי שיהא מותר לטלטל את השלחן כשיהיה צריך לו" ע"כ, וכן משמע במשנ"ב סי' שח סקל"א ובשעה"צ שם לגבי הנידון של כמה פרוטות שאין בטלים כשיש דבר החשוב מהם.

ובאמת עיקר דין בסיס לאיסור ולהיתר הוא בכלכלה עם אבן מלאה פירות בסי' שט ושם ג"כ יש אבן אחד והרבה פירות, ושם בסק"ט במשנ"ב נזכר דהטעם דחשיב בסיס לאיסור ולהיתר משום שהפירות חשובין מן האבן, ולא התחשב המשנ"ב במה שהם מרובין מן האבן כמה פעמים, ויתכן לומר ההגדרה בזה דגם אם הי' חשיבות מחמת הריבוי מ"מ בסופו של דבר ההיתר הוא מחמת החשיבות וא"כ אחרי שבלאו הכי יש חשיבות מחמת הפירות עצמם שחשובין מן האבן א"צ יותר מזה להכנס גם לענין הכמות.

ומ"מ באופן שהאיסור וההיתר שוים ברמת חשיבותם מסתבר שמנין וכמות הוא גם צורה מסויימת של חשיבות ללכת אחר הרוב, ואמנם במקום ששוים בחשיבותם ושוים במנינם החמיר המשנ"ב סי' שי סקל"ג, ואעפ"כ יש לומר דבנידון דידן שיש רוב היתר לא חשיב שוים בחשיבותם.

ויתכן לדמות הענין לכלי המשמש בעצמו לאיסור ולהיתר דמבואר בפוסקים דאם רוב השימוש הוא לאיסור או להיתר אזלינן בתר רוב שימוש.

ואפילו במקום שאם היה רק חפץ אחד נגדי היה חשוב פחות ועכשיו מחמת שיש שני חפצים יש יותר חשיבות ג"כ יש מקום לומר דמ"מ השתא יש לזה יותר חשיבות בהנחה כאן והבסיס יותר מתייחס לאיסור, ויש ראשונים (או"ז שבת סי' פו ומאירי שבת קמב ע"א) שסוברים דהגדרת בסיס לאיסור ולהיתר הוא שהאיסור מתבטל, ואכן שוב מצאתי בריב"ש סי' צג דיש משמעות בזה לחלק בכיכרות בין הרבה לחם למעט לחם וחזי' שלפעמים המשמעות נקבעת לפי הכמות, אלא דשם משמע שהוא לפי הרוב הניכר, (ומ"מ יותר מצוי שההיתר חשוב מהמוקצה לפי דעת המשנ"ב שם בסי' רעז).

וע"ע בב"י ומשנ"ב בסי' שי סקל"ד ושוע"ר שם לענין מחתה שהזכירו שהשברי עצים הם "קטנים" אבל אין להביא מזה ראיה שהוא טעם לביטול חשיבות דקטנים היינו "שא"א

ליטול האפר בלעדם" עי"ש.

היוצא מזה דאזלי' בתר חשיבות ולא בתר רוב ומ"מ מתחשבים גם ברוב כדי ליצור חשיבות מחמת הרוב ומסתבר שרוב היוצר חשיבות הוא רוב הניכר בלבד לפי הענין.

המניי' חנירו בפני אחרים האם צריך לבקש מחילה דוקא בפניהם

האזה"ח

עה"ת בשמות יא ח הביא שצריך לפייסו בפניהם, וכע"ז כתב במקור חיים להחוי"י שם סי' תרו שהמבזה בפני רבים צריך לפייס ברבים וכתב המקור חיים שדי בפני עשרה ואפי' אם ביזה לפני יותר מעשרה או עשרה אחרים, דהעיקר שביזה בפני רבים וביקש בפני רבים.

וכע"ז יש שצינו בזה לדברי המשנ"ב סי' תרו סוף סקי"ד דאם בייש אדם לאחר מיתה א"צ לילך לקברו אלא מבקש מחילה במקום שביישו ובכה"ח שם סקמ"ט כתב שיבקש מחילה בפני אותם אנשים שחירף את המת בפניהם, ובשם הגר"ח הובא (תורת המועדים שם סקי"ג) דצריך לחזר אחרי אותם אנשים שבייש את המת בפניהם ולבקש בפניהם.

(ומ"מ לכאורה מחשבון הדברים יוצא דבחי אין נפטר על ידי שמבקש בפני מי שחטא במקום שלושה ועשרה אלא הוא דין מיוחד במת דסגי בזה וכמו שנתבאר בתורת המועדים שם בשם מו"ר הגרמ"מ לובין דבמת שביישו לאחר מיתה א"צ לבקש אלא מהחלק הרוחני שבו, וכעין מה שיתבאר להלן בסמוך דפשטות השו"ע והפוסקים דדין ג' וי' דהרמ"א דלהלן הם אפי' בביישו בינו לבין עצמו).

ויתכן שסברא היא שצריך לומר בפני אלו שבייש בפניהם או בפני רבים, מכיון שצריך לתקן מה שעיוות, דהמבייש בפני אחרים אדם צריך לתקן מה שעשה (עי' רש"י ב"מ פו ע"א ד"ה זילותא, ושם מיירי בחיובי ממון, אבל גם בלא דיני הממון פשיטא שיש לתקן מה דאפשר), ואמנם לשה"ר הוא דבר שא"א לתקן מה שעיוות כמ"ש בשע"ת לר"י ש"ג סי' רח, ומ"מ מה שאפשר לתקן צריך לתקן (עי"ש עוד סי' רז), ואם לא יבקש בפניהם איכא דשמע בהאי ולא שמע בהאי, וכשאי אפשר לכה"פ יבקש בפני רבים כדברי המקור חיים בפני תקנת בעלי תשובה.

ומצינו עוד דין מעין זה (ח"ח כלל ה סי"ב) דהמדבר לשה"ר ולא קבלו ולא האמינו השומעים את דבריו חשיב כחטא שכן אדם למקום בלבד דקיל לענין תשובה מחטא שבין אדם לחבירו, וא"כ אם שייך לתקן מה ששייך יתקן.

וע"ע בדברי הח"ח שם בבמ"ח שם סקמ"ח שכתב לגבי מי שסיפר לשה"ר ועדיין לא נתבב על ידי היזק וז"ל, ויותר טוב שאז יראה לסבב שלא יגיע לו ההיזק והצער על ידי דבריו, כגון שילך אל האיש שסיפר לפניו ויאמר לו טעיתי בדמיוני במה שדברתי עמך אודות

שביחא שאלות המצויות בהלכה

פלוגי כי לפי מה שראיתי עתה אין הענין כן כמו שהצעתיו לפניך וכיוצא בדברים אלו עד שיוציא את הענין מדעתו וכו' עכ"ל, ומבואר ג"כ ענין זה שיש לתקן כמה דאפשר בפני האנשים שסיפר בפניהם כדי למנוע הלאה את הנזק.

ומצינו מעין זה במוציא שם רע שא"צ למחול [ירושלמי ס"פ המוצל והוצא ברמ"א לו"ח סי' תרו ס"א] והיינו משום שהוציא עליו לעז, ואינו צריך למחול בלא שיתקן מה שעשה, ולכך כשמבקש מחילה על מה שביזה צריך לבקש בפניהם.

וכע"ז כתב הלבוש באו"ח שם בשם התרומת הדשן ח"ב סי' ריב דדין זה שמוציא שם רע טעמא רבה אית בה, דדלמא שמע אינש באפוקי קלא בישא ולא שמע בפיוסו ולא נפק האי גברא מידי חשדא דשם רע, א"כ היאך ימחול לו, וגם השטן אין לו פתחון פה שבסמוך כדי לקטרג, דשאני הפושעים שפשעו נגד השם יתברך דכביכול כשמבקשין ממנו מחילה והוא יתברך מוחלן, שוב לא יזכרו ולא יפקדו וכו', אבל כאן איך ימחול לזה עכשיו, ולמחר יבא אחר ויזכור לו את השם רע ששמע שהוציא זה עליו ויחזור פניו עד דאזיל סומקא ואתי חיורא, ואיך לא יזכרנו ויטור שנאה על זה שהוציא עליו ראשונה או אפילו חדשו שנית, דאיכא דשמע במפיק שם רע ולא שמע בפיוס עכ"ל וכע"ז במג"א ובמשנ"ב סקי"א בקיצור.

אם כי לגבי מוציא שם רע הוא דין מיוחד שהרי לא נאמר שכל מי שמבזה חבירו אינו צריך למחול לו אלא רק במוציא שם רע, אולם באמת המשמעות דלאו דוקא שם רע של שקר אלא כל שפרסם עליו רע שלא כדין הוא בכלל זה.

ומצינו עוד דין מעין זה בשו"ע או"ח שם שצריך לבקש מחילה בשלשה, ומלבד זה נזכר דין עשרה שיאמר בפניהם שביקש מחילה ברמ"א שם ויש לזה מקור במדרש כמו שהביא בבהגר"א שם, ויש מקום לומר דמאחר שגם לו צער ברבים הלכך צריך לבקש מחילה בפני רבים, ומתחיל בשלשה שיש להם דין רבים לענין כמה דברים (וגם לענין אפי' תלתא בלה"ר ועוד כמה דינים), ואחר כך בעשרה שיש בזה ציבור ופרסום כלומר שמבקש מחילה בפרסום כמו שהביזוי היה בפרסום, אבל גם ראיה זו יש לדחות, משום שדין זה של שלשה ועשרה המובא בגמ' ורמב"ם ושו"ע לא נאמר דוקא כשגם הביזוי היה בפני רבים.

וכן משמע בפשיטות בח"ח כלל ד' במ"ח סקמ"ז דהך דינא דבקשת מחילה בפני שלשה אינו רק אם ביישו באופן שהוא לשה"ר שהיה בפני אחרים עי"ש.

אולם בשע"ת לר"י ש"ד סי' יט כתב (בביאור הך דינא דיבקש בפני שלושה וכו') ולפי שבזה את הישרים לפני בני אדם, צריך להכנע להם ולהתודות לפני רבים ע"כ, ומשמע דסבר דדין הבקשת מחילה בפני שלושה הוא משום שביזה בפני בני אדם, ואף בשע"ת גופיה דייק לומר שביזה בפני בני אדם והיודוי בפני רבים ואפשר דבפני בני אדם לאו דוקא רבים, אלא אפי' אחד ונתפרסם הדבר הלכך צריך לבקש בפני רבים כדי שיתפרסם שוב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שנצטער על מה שעשה, ויל"ע.

ומצינו עוד דין מעין זה שהעובר עבירה ברבים מותר לביישו ברבים [עי' משנ"צ סי' מרח סק"י ונשוע"ר ס], והביוש הוא כעין פיוס בפני הקב"ה שאיש זה מחוייב בו ומכיון שעשה כן בפני רבים יש לתקן הדברים בפני רבים, אולם גם ראייה זו יש לדחות, שכן לא נתבאר שאיש זה מחוייב שיביישוהו דוקא בפני רבים אלא במשנ"ב שם נתבאר לכל היותר דיש להוכיחו מיד שלא יתחלל שם שמים אע"ג שאז הוא ברבים.

ועי"ש לעיל מינה בשוע"ר ס"ה בתחילת דבריו (וכן בנ"י שהוא מקור האחרונים) וראה בפמ"ג סי' קכד א"א סקי"א בשם ווי העמודים ספ"י ושם משמע דכן יש ענין לבייש דוקא ברבים לתקן החילול שם שמים, ויעוי' בעוד מקומות שנזכר הענין ויל"ע בזה.

היוצא מכ"ז דיש מקור לעיקר סברת האוה"ח בירושלמי וברבינו יונה וכע"ז במקור חיים וחפץ חיים, וכן להלכה הורו בזמנינו (אליבא דהלכתא קד עמ' קטו בשם הגר"י זילברשטיין) כדברי האוה"ח דלעיל עכ"ד, ומ"מ פשוט דה"ה שיש להתחשב גם בדברי המקור חיים דלעיל, וגם יל"ע אם הוא מוכרח שחולקים זה על זה.

ועוד העירו (ירושלים במועדיה להגר"א נבנצל תשרי סי' רפז) דלפעמים יש לזה שמבקשים ממנו מחילה ביוש יותר אם יבקשו בפני רבים ואזי עדיף לבקש בפני היחיד עכ"ד, ומ"מ באופן שאכן היה ביוש לפני רבים ממש כעין השתא, א"כ מסתמא עדיף ליה שבקשת המחילה תהיה ברצינות ובכבוד ראש בפני רבים מביחיד, כל שאין ידוע אחרת לפי הענין.

המנקה את ביתו לאור חשמל רגיל קודם ליל ארבעה עשר בניסן האם מחוייב לחזור ולבדוק כל ביתו בליל ארבעה עשר

יש כאן כמה נידונים נפרדים השייכים לשאלה זו.

הבודק קודם י"ד האם יצא ידי חובתו, ושנית האם שייך לבדוק בית ביום לאור חשמל בית.

**ראשי
ת,**

והנה המשנ"ב בריש סימן תלג הביא פלוגתות בב' הדברים הללו, ומשמע דלגבי הספק הראשון (אם בדק קודם י"ד בליל י"ג לאור הנר ולענין בדק ביום י"ג אכסדרה לאורה עי"ש סק"ו ויתבאר עוד להלן, אבל בדק ביום י"ג לאור הנר שייך לנידון הסמוך) נקט מעיקר הדין כהמקילים בזה מלבד מי שירצה להחמיר בזה עי"ש.

ולגבי הספק השני נקט בכיו"ב בבדק לאור הנר ביום י"ג להחמיר (שצריך לחזור ולבדוק בליל י"ד בלא ברכה).

ויעוי' עוד בסוף הסימן מה שרמז עוד המשנ"ב למש"כ בסעיף א' וכן לדברי המג"א בסוף הסימן, ותמצית הברים הוא דהשו"ע שם כתב

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בסי"א שהמכבד חדרו בי"ג לא נפטר בבדיקה, ומבואר ע"פ דברי התה"ד (נזכר במשנ"ב ומג"א) והמג"א שם דיש בזה ג' חסרונות, האחד דכיבוד אינו בדיקה כדין עי"ש, והב' שהיה בדיקה קודם י"ד ובמרדכי מבואר דגם מי שבדק קודם חייב לבדוק בליל י"ד, והשלישי דהיה כאן בדיקה ביום ובדיקה ביום אינה כשרה.

והנה לכל אחד מדברים אלו יש פתרון, דלגבי מה שכיבוד אינו בדיקה גמורה, יש לומר דיעשה בדיקה גמורה בי"ג, ולגבי מה שכולם מחוייבים בליל י"ד יש לומר דישיר חדר אחד לקיים מצוות בדיקה בי"ד (עי"ש במג"א ובשעה"צ לא ברירא ליה לגמרי פתרון זה בסוגריים אבל הביא דברי המג"א הללו גם במשנ"ב ס"א), ולגבי מה שבדיקה ביום אינה כשרה מ"מ נימא דעכ"פ לענין אכסדרה לאורה יועיל. ויש להוסיף דבאמת השו"ע כאן צירף דינים שונים זה עם זה, אבל כשנשאלה השאלה בבהמ"ד נשאלה באופן זה או שהיה מנהג כן (ועי' בתה"ד).

ובאמת המעיין היטב בדברי המג"א סק"כ ימצא דבג' אופנים אלו יצא ידי חובתו (אלא דלא נתבאר בדבריו להדיא אם הוא גם לכתחילה או בדיעבד, ויעוי' גם במשנ"ב סק"ו כתב בזה"ל, ולענין אם מותר לבדוק ביום י"ג לאורה לכתחילה אסור אלא צריך להמתין על ליל י"ד ובדיעבד נראה דאין צריך לבדוק שנית ועיין במג"א סוף הסימן שכתב שמ"מ יחזור ויבדוק עכ"פ חדר אחד בלילה ע"ש ע"כ, ומשמע מלשונו שלמרות שבודק חדר אחד הוא עדיין דיעבד, והנה בדיקת אכסדרה לאורה כשמשייר חדר אחד ללילה ובודק הכל כדין (דהיינו בודק הכל כדין לפני י"ד ומשייר חדר אחד לבדוק כדין בליל י"ד) הוא עונה על כל התנאים, אולם עם כ"ז נקט שהוא דיעבד דעכ"פ לכתחילה היה ברור להמשנ"ב שראוי לשייר כל הבית לליל י"ד, ואולם יעוי' בחק יוסף (שהוא מקור המשנ"ב לחלק מעיקרי דבריו כאן), אבל יש לומר דמה שסבר המשנ"ב שהוא בדיעבד הוא משום מה שמפקפק להלן בסוף הסי' על ענין חדר אחד, ואמנם לא הכריע מדנפשיה כנגד קמאי אבל חשש לזה לכתחילה, ובדוחק אולי יש קצת לומר דעיקר הדיעבד הוא לולא שבודק חדר אחד, אבל אחר דברי המג"א אינו דיעבד, אלא שודאי לכה"פ אינו הפשטות במשנ"ב).

ובמשנ"ב בשעה"צ ס"ס תלג ציין לדברי התה"ד והתה"ד והעיר שם בסוגריים כדין זה של משייר חדר אחד דיש לדון בזה, ומלבד זה העיר שם (ע"פ דברי המג"א גופיה) למש"כ בפנים המשנ"ב שם שציין לדבריו בריש הסימן דבבדיקה בנר ביום לרוב הפוסקים אינו מועיל,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וזה מבואר כנ"ל בדברי המג"א דאחד מהתנאים הוא שבדיקה זו מועלת רק לאכסדרה לאורה.

אלא שיש לדון האם חשמל ביום הוא כמו נר או עדיף ממנו, דיש מקום לטעון שאולי בימיהם לא היו משתמשים כ"כ בנרות ביום משא"כ האידנא שמשתמשים לאור החשמל הרבה ביום ויש לו לפעמים אור רב בהרבה יותר מנר ואפשר לראות בו כמו לאור שמש ממש.

ויש לציין דאמנם רוב הפוסקים החמירו בבדיקה ביום לאור הנר אבל דעת הגר"א להקל בזה בדיעבד והמשנ"ב חשש לדעה זו לענין ברכה שלא יברך כשבודק שוב בליל י"ד, דספק ברכות להקל.

ויעו' בברכ"י ושע"ת ושאר פוסקים שכתבו דהיכא שניקו הבית כהוגן לפני הבדיקה (כמו שמצוי היום בהרבה בתים) ואח"כ כבדו הבית בליל י"ד יצאו ידי בדיקה ומבואר שם בברכ"י שכך נוהגים רבים, ויל"ע למה אין זה נכנס לנידון על בדיקה ביום בחורים וסדקים שא"א לא לאור החמה ולא לאור הנר, והגדרה של חורין וסדקין ביום הוא כל מה שאינו כנגד החמה (עי' משנ"ב סי' תלג ס"א).

ואולי יש לבאר בדעתם דניקיון הוא דרגא יותר מבדיקה, וזה מועיל גם בחורין וסדקין כיון שעושה מעשה בגוף הבית מלבד חיפוש ובדיקה בעינים לאתר את החמץ.

והשו"ע שכ' דכיבוד אינו מועיל לענ"ד אינו בהכרח סותר דברי הברכ"י והשע"ת דהשו"ע מסתמא מיירי באופן שלא ניקו כהוגן הבית לפני כן מלבד הכיבוד שעושים עכשיו והכיבוד שעושים אינו בדיקה כדין כמ"ש התה"ד והמג"א.

ובזמנינו עושים גם מכירת חמץ כנהוג, ואמנם משתדלים שלא לסמוך על זה בודאי חמץ אלא רק במקום צורך גדול והפסד מרובה, מ"מ הוא כבר יותר קל, ואפשר דבצירוף דעת הגר"א לענין נר ובצירוף הצד שפנס עדיף מנר ובצירוף דברי הברכ"י והשע"ת ובצירוף המכירת חמץ ובפרט דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, הלכך בס"ה המקל בזה יש לו על מי לסמוך, וגם כשחסר חלק מהצירופים אין למחות במקל בזה.

הנוהגים לברך מזונות בימות השנה על מצות דקות מה מברכים על מצות רכות (הנהוג אצל בני ספרד)

גם

הנוהגים לברך על מצות דקות מזונות בימות השנה, מ"מ מברכים על מצות רכות (הנאכלות בקרב חלק מקהילות הספרדים) המוציא בכל ימות השנה. דאמנם מצות דקות יש הנוהגים לברך עליהם מזונות, ונימוקם שיש בהם אחד מן התנאים של פת הבאה בכסנין הנזכרים בשו"ע סי' קסח דהיינו מה שנכססות (שהמרקם של המאפה פריך) שהוא אחד מן התנאים. אבל כל זה הוא רק במצות קשות, משא"כ מצות רכות אין בהם אפי' תנאי זה ואין צריך לומר שאין קיימים בהם גם שאר התנאים שנאמרו בפת הבאה בכסנין, נמצא שאין שום טעם שלא להחשיבה כפת גמורה לכל דבר. וכך סוגיין דעלמא בכל החיבורים שבדקתי שעל מצות רכות מברכים המוציא ובהמ"ז לכו"ע.

מה החיתור לקרוא קריאת שמע כנגד פת אשפה ברחוב מכוסה

הנה

נחלקו פוסקי זמנינו לגבי פת מגולה אם חשיב גרף של רעי או לא אבל במכוסה הסכימו רוב פוסקי זמנינו שהוא מותר (עי' בספר וזאת הברכה שהביא דעות הגרנ"ק והגרשז"א ואול"צ בזה, וזכיתי ששאלתי להגרח"ק בסעודת שבת וג"כ אמר דבמכוסה מותר ובמגולה הוא שאלה, ויעוי' בדעת נוטה מש"כ שם).

ויש לעיין דלכאורה חשיב גרף של רעי ולכל הפחות מחיצות בהכ"ס דבמחיצות בכה"ס דעת המשנ"ב בסי' פג סק"ה נראה כהאחרונים דהמחיצות הם כצואה ממש, וכן בבה"ל שם ד"ה אם נקט דגם אין מחיצות אלו מועילות להיות הפסקה בפני ריח רע כשאין ד"א משכלה הריח מכיון שהם מחיצות בהכ"ס (היינו גם לפי מה שפסקו האחרונים כהדעות דסתם מחיצות מועילות להפסק כשאין לו ריח במקום הד"א משכלה הריח כמבואר בה"ל שם).

ואין ליישב דכיון דהמחיצות גבוהות עשרה הו"ל כרשות נפרדת דבמשנ"ב שם סק"ה הביא דעת הרבה אחרונים דגם בשכותלי בהכ"ס גבוהות עשרה טפחים עדיין חשיבי ממש כצואה.

אולם יש ליישב דבחזו"א סוף סי' יז נקט דאין להחמיר בבתי כסאות שלנו בצירוף שאינו בהכ"ס ודאי ובצירוף שאין הצואה נוגעת בכתלים מבפנים ובצירוף מה שהכתלים החיצוניים משמשים לכל הבית הלכך יש לסמוך בזה על הדעות דמחיצה מועלת.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(וצל"ע אם הקולא האחרונה היא דוקא דאילו במשנ"ב שם משמע דהקולא הזו האחרונה מועלת גם בפני עצמה בלא הצירופים הנ"ל, ומאידך כמדומה שלא נהגו להחמיר בבתי כסאות שלנו שלא לקרות כנגדם גם כשעשויים בחצר ואין כותל שלהם משמש חדר אחר).

ועפ"ז יתכן דגם בפחי אשפה של רחוב שלנו מכיון שאינו ברור שנחשב גרף של רעי מכיון שמשמש גם פסולת יבשה וברוב המקרים הפסולת בתוך שקיות (ועכ"פ כשמשליכין צואה ממש הוא ודאי בד"כ רק בתוך שקית) הלכך לא החמירו בזה במכוסה עכ"פ כשהיא רשות נפרדת.

ובמקרה שדופני הפח עצמם מזוהמים נקט האול"צ שם להחמיר יותר מפח שאין הדפנות מזוהמים (ועי' עוד חזו"א המובא על גליון הבה"ל ד"ה ויראה דדפנות המזוהמות חשיבי גרף), אם כי האול"צ שם אזיל לספרדים כדעת המחבר דביש מחיצה גמורה הו"ל הפסק אפי' בכה"ג כל שאין מזוהמין מבחוץ, אבל להמשנ"ב שם בסק"ב שחולק ומחמיר בשאר בהכ"ס יש לדון בזה מתי מזכירים הצירופים כדי לומר הקולא דהחזו"א הנ"ל ומתי לא.

[מש"כ שהאול"צ כהמחבר היינו לפי הבנתו במחבר ועי' במשנ"ב מש"כ בדעת המחבר על מחיצות פחות מי'].

ובמקרה שיש חור אם הוא לבוד משמע במשנ"ב סק"ד דסגי בזה (עכ"פ אם אין צואה נראית מתוכו), ובמקרה שאין לבוד בחור ויש ג' מחיצות, הביא בבה"ל ד"ה אבל ספק בזה בשם הפמ"ג אי בעי' ג' מחיצות או ד' מחיצות, ואפשר דלפי הצד דבעי' ד' מחיצות היינו ד' מחיצות גמורות בלא נקב ג' טפחים עכ"פ כנגדו.

האם יש ענין להחמיר בהשיטות שיש צביעה באוכלין או לפחות במשקין

מה שהקשה כת"ר דבמשנ"ב בסי' שכ סקנ"ו נקט דהלכה כמ"ד שאין צביעה באוכלין ומאידך בשעה"צ בסי' שיח ס"ק סה כתב דטוב לחשוש להמחמירים בזה, נלענ"ד דאין כאן בהכרח סתירה, דהלכה כהמקילים בזה ואפי' במשקין כמבואר בסי' שכ שם (ודלא כהסוברים להחמיר במשקין, עי' בשו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' יא), ומ"מ טוב להחמיר, דטוב להחמיר שיטות כמבואר בבה"ל ריש סי' תרנו, ולכן בפנים המשנ"ב שהוא עיקר ההלכה למעשה פסק שאין צביעה באוכלין ובשעה"צ הזכיר דמ"מ טוב להחמיר בזה, ולכן אפי' בסי' שיח שם שהאריך הרבה בפרטי הדין בסדר עשיית התה בשבת מ"מ לא הזכיר פרט זה לחשוש לצביעה בפנים המשנ"ב אלא רק בשעה"צ ורק בלשון "וטוב" משום שטוב להחמיר כל השיטות ולא דהכי הלכתא.

ויש להוסיף עוד דבסי' שיח גופא שם בשעה"צ ס"ק סד מבואר דמעיקר הדין

(א)

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מותר, רק שכתב אח"כ בס"ק סה שהוא יותר טוב להדר בזה.

(ב) וכיו"ב מצינו במשנ"ב ס"ס קב ובבה"ל שם דמבואר שם שההלכה ודאי דלא אמרי' שומע כעונה לחומרא ואילו בשעה"צ סי' תפט סק"ה כתב לגבי ספק בברכה דאם יכול לשמוע הברכה מפי אחרים ויחשזנז דעמו ללכת בהצרכה אס הוא מחוייב דלזרן בודאי נכון לעשות כן ע"כ, ומבואר דבשעה"צ הוסיף בסוגריים חומרא גם מה שסבר במשנ"ב שהיא חומרא שאינה להלכה (ומוכח שם בס"ס קד דחומרא זו אינה להלכה עי"ש ברע"א בעין הגליון בשם הצ"ח).

ועי' עוד בסי' רעא שנקט המשנ"ב בדעת הגר"א דישיבה בקידוש אינה לעיכובא ואילו בשעה"צ שם הביא נידון בזה (ובגוף דבריו הרחבתי בתשובה אחרת), היוצא מזה דבמשנ"ב מביא רק הצד דס"ל כותיה להלכה למעשה.

(ג) ובגוף הקושי' שכתבתם אמנם היה מקום ליישב דמה שמחמיר שם בשעה"צ ס"ק סה הוא באופן שמכוון לצביעה, אבל אין ליישב כן דבאופן כזה שמתכוון לצביעה משמע במשנ"ב סי' שכ שם משמע דנוטה להחמיר בזה ולא רק "וטוב", ועוד דמסתמא בס"ק סד דמתיר שם מיירי שם ג"כ בענין דומה (דהיינו שבס"ק סד וס"ק סה בשניהם מסתמא מיירי באותו הענין במה שלא נתפרש שם להדיא לחלק ביניהם, ואם בס"ק סה מיירי במתכוון לצביעה א"כ ה"ה בס"ק סד), ולא נראה דמתיר בסתמא כשרוצה הצבע דוקא, דהרי בסי' שכ הנ"ל הביא גם דעת מחמירים באופן זה.

אם כי באמת צ"ב מ"ט בס"ק סד לא הזכיר חומרא כלל משום צביעה, ואילו בס"ק סה הזכיר חומרא זו, וביותר קשה שהרי בס"ק סה הלשון הוא ד"באופן זה טוב יותר שיערה וכו' לצאת בזה דעת החוששים לצביעה" ולמה דוקא באופן זה.

והיה מקום לומר דבס"ק סד הזכיר עיקר הדין ואילו בס"ק סה הזכיר החומרא דצביעה ומה שהזכיר דוקא בס"ק סה משום דהתם מיירי במשנ"ב באופן שהוא יוצא יד"ח כל הדעות עי"ש, לכך הוסיף שבעה"צ שם להזכיר גם חומרא זו, אבל הלשון "ובאופן זה" לא משמע כן.

או היה מקום לומר דבס"ק סד מיירי השעה"צ באופן שאין חלב ואילו דברי השעה"צ ס"ק סה מיירי באופן שיש חלב (שכ' במשנ"ב לעיל מינה וה"ה שמותר וכו' חלב וכו') וצביעת דבר לבן אפשר דיותר חושש לצביעה מדבר נטול צבע, אבל אין לומר כן, חדא דגבי נידון היין ומה שהביא אח"ז בנשמת אדם בסי' שכ שם לא הזכיר חילוק זה, אלא משמע דגם יין שקוף הוא בכלל חשש זה, ועוד דגם מסברא לא נראה לומר כן, ועוד דא"כ הו"ל להשעה"צ לכתוב דבריו מיד בתחילת הנידון על חלב, ובאמת בלשון השעה"צ גופיה מוכח דלא מיירי במקום שיש חלב דוקא אלא במים רותחין לחוד וה"ה במים עם חלב רותח (ולפי מה שאכתוב להלן יתבאר הכל).

או היה מקום לומר דהנה עיקר דברי השעה"צ בס"ק סה קאי על דברי המשנ"ב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שם לגבי אופן שהעסנ"ס (דהיינו הצובע שבתה) אינו צונן, והיה מקום לומר דבאופן זה יותר חשש השעה"צ להחשיב צובע מאופן שהוא צונן, והטעם דבכל עירובי משקין יש מקום לומר שהוא מערב ב' מינים משא"כ ברותח יש לומר שהוא כצובע, אבל זה אינו, חדא דעכ"פ בלח בלח מדבק הצבע כמו ברותח וכמו בכל מדבק צבע, ועוד דהרי לגבי מה שאינו אוכל חייב גם במערב הצבע, דהרי לגבי חרדל אמרי' דאין צביעה באוכלין ומשמע דלולא זה בכה"ג במה שאינו אוכלין יש צביעה.

והביאור האמיתי בזה הוא דהנה בסמיכות להשעה"צ ס"ק סד מיירי המשנ"ב שם במי שיש לו כוס אחד ששותה בו והוא כלי שני (שמערה לשם מכלי ראשון), ולכך צריך ליתן העסנ"ס לתוכו אחר שמילא המים שם, אבל אם יכניס קודם העסנ"ס ואחר כך המים נמצא שעירה רותחין מכלי ראשון על עסנ"ס לח שנצטנן לגמרי וזה אינו מותר (דהמשנ"ב לעיל סקכ"ג ולעיל בס"ק זה לא התיר בתבשיל שנצטנן אלא בכלי שני רותח אבל לא בעירו מכלי ראשון), לכך מוכרח הוא בעל כרחו ליתן קודם לכן המים והם נעשים כלי שני ואז מותר ליתן בהם העסנ"ס כדין תבשיל לח שנצטנן שמותר לתנו רק בכלי שני, וע"ז קאמר המשנ"ב דאין לו לחשוש לצובע בזה דמעיקר הדין קי"ל דאין צובע באוכלין לכך אין לו להחמיר בצביעה וליתן העסנ"ס קודם המים ואז יעבור איסור גדול מזה.

משא"כ במשנ"ב בסמיכות לשעה"צ ס"ק סה מיירי שם כשהעסנ"ס אינו צונן, ובזה מותר לערות עליו אף מכלי ראשון ואז יש מקום להחמיר לענין צביעה ליתן תחילה העסנ"ס כיון שאין בזה איסור לערות עליו רותח, וקל להבין.

ד) ובגוף מש"כ במשנ"ב כאן בסמיכות לס"ק סה לדידן להרמ"א בסט"ו כל שנאכל מחמת חמימותו ולא נצטנן לגמרי לכאורה לכך נקט המשנ"ב כאן הלשון אינו צונן, אבל הבא לצאת גם דעת המחבר צריך שיהיה רותח, ויעוי' בחזו"א המובא על הגליון לקמן סט"ו דהרמ"א סבר לעיקר כהדעות דאין בישול אחר בישול אפי' בלח, ולפ"ז צע"ק הלשון במשנ"ב כאן לצאת בזה כל הדעות, ומשמע מדבריו לכאורה דשי' הרמ"א היא גם להסוברים שיש בישול אחר בישול בלח, וכ"ש שכך יוצא לכאורה בחשבון אם באים לחשוש כל הדעות אפי' בצביעה למה שלא נחשוש לדעה זו, אבל במשנ"ב להלן סקצ"ט משמע דבלא נצטנן לגמרי סמכינן על המקילים בזה ולהחמירים אסור, וממילא צ"ע הלשון כל הדעות, ואולי י"ל דמש"כ במשנ"ב אינו צונן הכונה רותח, וזה דחוק, או דעכ"פ נימא דסתם המשנ"ב בלשונו אינו צונן לכלול בלשונו רותח ואינו רותח למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, או דנימא דלהחמיר בנצטנן קצת בבישול אחר בישול בלח אין להחמיר מאחר דיש בזה מנהג קבוע, וצלע"ע בזה.

ה) והנה מנהג החזו"א שחשש ליתן העסנ"ס רק בכלי שלישי (הובא בהוראות החזו"א בסוף טעמא דקרא להגרר"ק אות יא, וכלי שלישי שם היינו מלבד מה

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שעל האש וכן חשש דניצוק דברזא חשיב כלי ראשון, ועי"ש שנהג ג"כ כחומרת השעה"צ גם בענין הצביעה), אבל אין מזה ראייה שהחמיר לעצמו כהדעות שנצטנן קצת חשיב בישול אחר בישול כיון שהוא לח, ולכך עשה בכלי שלישי (עי' להלן במשנ"ב סקמ"ה וסקמ"ז לענין כלי שלישי), דאפי' אם בלא נצטנן לגמרי הקל גם לכלי שני, מ"מ הוא יותר קל ופשוט להעביר לכלי שלישי מלשמור שלא יצטנן העסנ"ס לגמרי הלכך עדיפא ליה באופן זה.

ואמנם החזו"א פקפק בדין כלי שלישי (עי' חזו"א סי' נב סקי"ט ד"ה ולענין) וגם מלשון המשנ"ב בסקמ"ה משמע דלא ברירא ליה דין זה כולי האי, אבל גם החזו"א בסוף דבריו מסכים דהאופן המבואר שם בסקמ"ז הוא קל יותר מבישול גמור מאחר דהאופן המבואר שם הוא חומרא בעלמא ובמקום שנהגו נהגו ובכלי שלישי בד"כ אין היד סולדת בו עכ"ד, ואמנם כאן מחד גיסא חמור יותר כיון דכאן הוא דבר לח ואפי' נימא דמיירי לא נצטנן לגמרי מ"מ הוא חמור מיבש, וכ"ש אם כאן מיירי בנצטנן לגמרי דאז אפי' למנהג של הרמ"א בסט"ו אינו מועיל אלא רק להי"א שם המקילים לגמרי בלח אפי' נצטנן לגמרי, מ"מ שם במשנ"ב סקמ"ז חמור כיון דנאפה וכאן העסנ"ס נתבשל, א"כ תרויהו הוא חומרא בעלמא, לכך הקל גם כאן בכלי שלישי, וק"ל.

האם ראוי להדפיס דברי חול עם סידור תפילה ומה הדין לצורך התפילה או הקדשות לתורמים

להדפיס דפי חול בסוף הסידור יש לו על מי לסמוך והמשמעות שמ"מ יש ענין להחמיר שלא לכתוב שום דברי חול על דף שיש בו ד"ת, ומ"מ בזמן שהכל מודפס מראש יחד הוא יותר קל גם לענין זה.

המ"ק

ולענין לכתוב מעבר השני של הדף שיש בו ד"ת יש יותר מקום מדינא לחוש בזה.

מקורות:

מחלוקת הפוסקים אם קדושה תופסת כל העובי

א) בפת"ש יו"ד סי' ער"ה סק"ד הביא פלוגתת הפוסקים באופן שכתב שם קודש על גויל האם קידש כל עובי הגויל, או שיכול לקלוף השם עם מקצת עובי הגויל (עי"ש ש"ך סק"ד וב"י סי' רעו בשם תשב"ץ ח"א סי' קמט ומג"א סי' לב סקכ"ו ורע"א וחת"ס ושאר פוסקים, ועי' עוד באליבא דהלכתא על השו"ע שם סי' ערה ס"א מה שהביאו דעות האחרונים בזה).

וכן נחלקו הפוסקים (עי' לאסוקי שמעתתא על השו"ע יו"ד סי' רעו סי"ג הדעות בנידון זה) לגבי שם הכתוב על הכלי האם מקדש כל עובי הכלי או לא.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וההבנה בכלי שהוא יותר קל לענין העובי מכיון שאין הכלי מיועד לכתיבת השם ואעפ"כ יש מהאחרונים שהחמירו גם בכלי דס"ל שקדושת השם תופסת את כל העובי כמבואר שם.

וקדושת שם בס"ת וקדושת שם בכלי שונים זמ"ז אבל שניהם שוים לענין שאין תופסים ברמת הקדושה שבאים לתפוס (כל חד מהם לפי הנידון שם) כל הקלף, ובשניהם איכא פלוגתא אם תופסים כל העובי או לא.

ולפ"ז יש לדון שאם צריך להכניס דברי חול בסידור כגון הקדשות וכיו"ב יכניס אותם בדף נפרד ולא בדף שכתוב עליו ד"ת אפי' לא מצדו השני כדי לחשוש להדעות המחמירות בזה.

דברי תורה מקדשין בל הנייר

אולם לכאורה אף אם יקפיד על פתרון זה לכו"ע עדיין לא יפתור את חשש האיסור בזמנינו, ואדרבה יש מקום לטעון דאפי' להמקילים שם יחמירו בספרים שלנו ואפי' באופן שמכניס את דברי החול בדף נפרד, מכיון שכיום נהוג שמדפיסים בד"כ את הספרים (עכ"פ הנדפסים בכריכה קשה) בדפים גדולים הכוללים כל אחד מהם הרבה עמודים וכבר כתב המשנ"ב סי' מב סקכ"ג אם התחיל לכתוב על הקלף סת"ם או שאר כתבי הקדש אפילו על הנייר אסור לכתוב אח"כ עליו דברי חול ע"כ, ומשמע שכל הדף התקדש.

וכ"ה בספר חסידים סי' רפא אם יראה אדם שני דפין (כלומר שני עמודות) אחד כתוב ואחד שאינו כתוב וצריך לדף שאינו כתוב אל יחתוך אותו ע"כ ועי"ש עוד (וחלק מלשונו הובא להלן), וממילא לכאורה נמצא שעדיין אין פתרון באופן שידפיס דברי חול על דף ריק מב' צדדיו כיון שהוא דף גדול שכבר נכתבו עליו עמודות של ד"ת.

ויש להוסיף דבהרבה מקרים א"צ לבוא שמתחילה היה מחובר לד"ת, דגם עכשיו מכיון שהספר עשוי חוברות חוברות א"כ הרי כתובים ד"ת בחלקו המקביל של הדף (בהרכב החוברת) שרוצה לכתוב עליו דברי חול, נמצא שרוצה לכתוב דברי חול על דף שכתוב בחלק ממנו ד"ת.

החילוק בין שאר נידוני הפוסקים לנידון נייר

ובאמת יש להעיר דעיקר הקדושה הנידונת בדברי הפוסקים ביו"ד ריש סי' ער"ה היא לגבי קלף שכותבין עליו ס"ת והנידון אם צריך גניזה כל העובי, או דסגי להשאיר החלק הפנימי של עובי הקלף לצורך הס"ת, אבל כאן הנידון חמור יותר כיון שרוצה לכתוב דברי חול ממש, ובזה הרי הקדושה בודאי תופסת יותר ממה שתופסת שם, דהרי הכותב שם בס"ת אינו אוסר עליו להמשיך לכתוב שאר תיבות (שאינם שם הוי"ה) באותו הקלף בספר תורה אפי' לדברי הספר חסידים הנ"ל, משא"כ הכותב דברי קדושה על נייר אינו יכול לכתוב דברי חול על הנייר וכמשנ"ת בספר חסידים ובמשנ"ב.

וגם הנידון על כלי אינו שייך כאן כלל דהרי בכלי אין הכלי מיועד לכתיבת השם עליו,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

משא"כ נייר שכתב עליו ד"ת יש לומר דנתקדש כולו כפשטות דברי המשנ"ב, ויל"ע בכ"ז.

נייר העומד להחתך או לשמש בחלקו לדברי חול

(ב) והנה בניד"ד א"א לפוטרו מצד שהוא נייר העומד להחתך שהרי אינו עומד לחותכו אלא אדרבה רוצה להשאיר את הנייר להדפיס עליו דברי חול, (אלא אם כן נימא דאפי' נייר שמתכוון לכתוב עליו דברי חול בלא חיתוך ג"כ מהני וכדלקמן).

ראיות לדין זה

אבל באמת יש לדון בנייר העומד להיחתך וכתב עליו ד"ת אם הוא מקדש כולו או לא, דלגבי היה שם כתוב על ידות הכלים דינא דגמ' בשבת סא ע"ב ושו"ע ביו"ד ס"ס רעו שאינו מקדש כל הכלי אלא רק מקום השם (ובזה נחלקו האחרונים אם מקדש כל עובי מקום השם או לא וכנ"ל), וממילא לגבי נייר מה שנקט המשנ"ב שהוא מקדש יש לומר דמיירי המשנ"ב באופן שכשהתחיל לכתוב היה בדעתו מסתמא להשתמש לזה בשאר הדף ועכ"פ שלא להשתמש בשאר הדף לענין אחר וכל הדף הוא כגליוני הד"ת, ורק מטעם זה מקדש בכתיבתו את כל הדף.

וכן לגבי גליונות שבצד הכתב ושלמעלה ושלמטה שיש בהם קדושה (עי' בספר חסידים שם ובדברי הגמ' בר"פ כל כתבי והפוסקים בדין גליונות ובשלהי ידיים ור"מ ור"ש שם), יש לומר דכיון שדרך להשאירם בספר לתועלת ונוחות השימוש בספר נתקדש עם הספר אבל לא בדבר שעומד להחתך שבזה אולי יש לדמותו לכלי שכתב עליו השם שמחתכו ושאר הכלי מותר בשימוש.

ויש להוסיף דבבה"ל סי' הנ"ל ד"ה אסור הביא מהבאר היטב בשם תשובת שער אפרים סי' כא שהעלה לגבי כיס של תפילין דכל מה שהוא עודף על מקום הנצרך לתפילין לא מיקרי צורך תפילין, לכן התיר שם בכיס התפילין שיש לו ב' כיסין זה תחת זה דמותר להניח התפילין למטה ומעות בכיס שהוא למעלה ממנו עי"ש עכ"ל הבה"ל.

ולפי הנ"ל באמת יש לטעון דדבר שמלאכתו בכך שיש לחתוך כל החלק הנשאר אין קדושה במה שנשאר עכ"פ כשהוא דף בפני עצמו בכרך הספר שהיה יכול להחתך במכונת הדפוס אילו רצו וה"ה גם אם לא יחתכו.

קושיא וחילוקים בין נידון דידן בנייר לראיות הנ"ל

ומאידך יעו' בספר חסידים שם שכתב וכשאדם מסיים עשרים וארבעה ספרים ונשאר דף או שנים בקונטרס לא יכתוב באותן דפים סיימתי ספר זה בכך וכך לחודש ולא שום דבר שלא לצורך עכ"ל, וכן במשנ"ב שם כתב דאפי' תנאי לא מהני בכתיבת דברי חול, ויש מקום ללמוד מזה דגם לא מהני תנאי להתנות שרוצה לחתוך הגליונות ויש לדון בזה.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אם כן יש לומר דהס"ח שהחמיר בהנ"ל אפשר שמחמיר באופן שמתחילה חשש שיצטרך יותר קלף כשכתב הספר בכתב יד והכין לשם כך קלף די סיפוקו (אבל אין ליישב דהס"ח מיירי ממידת חסידות דבמשנ"ב עכ"פ משמע דמיירי מדינא).

ועדיין יש מקום לחלק בין תיק של תפילין בבה"ל שם לבין דין נייר שכתב עליו ודין גליונים, דהראיה מהבה"ל לגבי תיק של תפילין אינה ראיה גמורה לענייננו דשם גבי תיק של תפילין באמת מהני תנאי (עי' בשו"ע שם ס"ב וברמ"א שם ס"ג, ועי' במשנ"ב סקי"א דאם התנו לתת בתוכו דבר היתר הו"ל כאילו התנו מתחילה), אבל כאן בעשה מעשה בגוף הקדושה לא מהני תנאי (עי' במשנ"ב הנ"ל לגבי כתב על הנייר), אם כן יש מקום לטעון דהיא הנותנת, דכמו דמהני תנאי בתיק של תפילין מהני גם אומדנא, דהוא כעין תנאי, ואין ראיה מתיק תפילין לנייר דלא מהני ביה תנאי דליהני אומדנא, אבל לגבי נייר שרשמו עליו ד"ת אולי נקבל פשטות דברי המשנ"ב והס"ח שנאסר בכל גווני.

יישוב אחר דבאומדנא מועיל גם בנייר

ומאידך גיסא יש לטעון דאמנם תנאי להתיר לכתוב עליו דברי חול אינו מועיל אבל אומדנא (דהיינו שידוע שעתיד לחתוך או שאין צורך בחלק זה של הדף לד"ת ושישמש לדברי חול) עדיפא מתנאי דאומדנא חשיב כמו שלא נתקדש כלל, וכעין ידות הכלים דלעיל שלא קידש כל הכלי מטעם אומדנא (ובאמת מסברא קצ"ע ענין זה דתנאי לא מהני דהרי במה נתקדש דלכל היותר כאן יש כאן הזמנה בגוף הקדושה שהיא הזמנה ברורה אבל אם לא היתה כאן הזמנה אלא רק מעשה קדושה בלא הזמנה מנ"ל שמקדש הכל, וכנראה למד כן מהגליונים של ס"ת בר"פ כל כתבי ומדינא דאין משנין תפילין לדבר חול כדלקמן בסמוך, ועי' בהערות על הטור הוצ' המאור באו"ח סי' לב בהך דינא דשינוי תפילין של ראש לתפילין של יד ולדבר חול ושינוי קלף מה שהביאו מדברי האחרונים בזה).

ראיה דבדברי תורה על נייר גם מועיל אם חלקו אינו עומד לדברי תורה

אבל יש להביא ראיה ממה שהביא המשנ"ב סי' שלד סק"נ דעת המשאת בנימין סי' ק שגליונות הספרים העודפים על השיעור הנצרך אין בהם קדושה (דלא כשבו"י ח"ג סי' פו ודעת קדושים סי' רצ בגדולי הקדש סק"א ובמקדש מעט סק"ג שנקט כדברי השבו"י), וכתב המשנ"ב הטעם דכיון שנהגו הו"ל כאילו התנו עליהם, והביא שם דעת האגודה שאין להקל רק בספרים חדשים דהו"ל כהתנו עליהם מתחילה, אבל כשכבר למדו נתקדשו הגליונות.

ובביאור הגר"ק למס' ס"ת פ"ה הי"ד הביא הסתירה במשנ"ב, אם אוסר כל הנייר כמ"ש בסי' מב, ומאידך אם הגליונות מותרות בספרים חדשים כמ"ש בסי' שלד, ותי' דגליונות שאני כיון שדרך לחותכם, (והוסיף הגר"ק בדעת נוטה סי' תתצו בהערה דגליונות שאני לפי שאין עומד לכתוב עליהם כלל), וא"כ אינו גוף הקדושה ואין כאן אלא הזמנה ולא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

נאסר אלא לאחר שלמדו בהם.

והחזו"א ידים סי' ט סק"ג כתב דחדשים היינו קודם שבא להשאיר הגליונות וישנים היינו אחר שבא להשאיר הגליונות, ובמשנ"ב סי' שלד סק"נ לא כתב כן, מ"מ תרומתו מודו דהיתר בגליונות הוא רק כשעומדים לחיתוך וכמשנ"ת.

ועי' מהרש"ם ח"ג סי' קב דאם דרכו של הסופר לקצוץ גליונות התפילין להכניסן לבתים הו"ל כאילו התנה (וע"ע מנח"י ח"ב סי' יג).

ומש"כ בגנזי הקודש דלצורך הספר מקילינן בגליונים בספרים שלא למדו יש לומר דמ"מ רק בצירוף מש"כ הגר"ח"ק (בדעת נוטה סי' תתצו בהערה) דדרך לחתכם ולא להשתמש בהם, וכמ"ש המשנ"ב שם בשם המשאת בנימין שכיון שנהגו הו"ל כאילו התנו עליהם.

ויש לומר דגם אינו סותר מש"כ הגר"ח"ק (סי' תתצו) בביאור דברי הח"ח במכתב להתיר לתלוש דפים מספר חדש דהיינו רק בצירוף שהוא לצורך מצוה וקדושה, דיש לומר דלעולם בגליונים תרומתו בעינן צורך מצוה וגם שדרך לחותכן ולא להשתמש בהם, ומאידך באופן של הח"ח כיון דאין בזה דבר שאסור לעשות בספר (דהרי אינו חותך הכתב אלא הגליונים לצורך לימוד, וגליונים מותר לחתכם מעיקר הדין לצורך כתיבה לולא תקנת מהר"ם במשנ"ב סי' שלד שם, ואין איסור לקרוע כתבי הקודש אלא רק במקום הכתב), ועוד דהרי בא לתקן ספר אחר הוא כעין מה דאשכחן בבי כנישתא דמעיקר הדין שרי אם סותר לצורך בניה עכ"פ באופנים שלא גזרו שמא לא יבנה בסוף, עכ"פ כשאנו קורע את הכתב שאז מוחק ד"ת ומבזה ד"ת, ומה שמפרק דפים שנכרכו יחד אינו שייך לניד"ד דאינו מדיני כבוד הספרים שלא לפרק כריכת הספר רק דסברא שאסור מכיון שהוא מבזה את הספר והיכא דלא מבזה כיון שצריך לו לצורך הדפסת ספרים ללימוד לא מבזה, הלכך גם שם שהוא חיתוך גליונים לא הותר אלא רק בספר חדש ורק לצורך מצוה וקדושה (ושם חמיר משאר גליונים דשם הוא גליונים שאין דרך לחותכן באופן זה ממש אלא רק לצורך כריכה, ומ"מ לצורך גדול התיר, ויש לומר דכיון שדרך לחתוך גליונים אלו לצורך כריכה הקיל במקום הצורך גם שלא לצורך כריכת ספר זה כל שהוא צורך גדול עכ"פ של לימוד דרבים).

ועי' עוד במשנה אחרונה על הבה"ל שם (שהסתייעתי בו במקורות) מה שדן עוד ממה שנחלקו האחרונים בשמן בנר חנוכה וכן בנידון הפוסקים לגבי חתיכת אתרוג עי"ש מה שכתב לחלק בין הסוגיות.

אם מועיל שמתכוון לכתוב דברי חול למה תנאי אינו מועיל

ויש לעיין דאם נקבל הדברים דכל היכא שברור שאינו משתמש בשאר הנייר א"כ יל"ע ממה שכתב המשנ"ב בסי' מב דאפי' תנאי לא מהני בזה, ודוחק לומר דכ"ז לחשוש להכרעת המשנ"ב בסי' שלד לחשוש לדעת האגודה ולהחמיר בספרים ישנים, דמשמע כאן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהוא בכל גוני (ואולם עי' להלן דאולי סבר המשנ"ב דכת"י חשיב כמו שכבר השתמש בו ואולי בזה מיירי המשנ"ב בסי' מב באופן שהביא מה שכתב ובזה חשיב שכבר השתמש בו, וצע"ק הלשון לפי זה שהזכיר מעשה בגוף הקדושה דתיפוק ליה דהו"ל צא ביה ואזמניה), אלא צ"ל דתנאי כאן הוא כעין ברירה אם ירצה ולכשירצה, אבל כשידוע ומוכח שיש כאן חלק מהדף שמיועד לד"ת וחלק מהדף שמיועד לדברים אחרים היכא דמוכחא מילתא אפשר שיהיה מותר.

אבל הוא חידוש גדול ואינו הפשטות בלשון המשנ"ב בסי' מב דאפי' תנאי לא מהני, דלמה לא פירש דיש נוסח של תנאי שמועיל כשמתכוון להדיא לכתוב דברי חול, ובפרט דלשון המשנ"ב בסי' שלד דכיון שנהגו הו"ל כאילו התנו וציין שם לדיני תנאי ב"ד של ביהכנ"ס, ואולי באמת לומר דנהגו הוא כתנאי ב"ד שהוא אומדנא חזקה יותר מתנאי סתם או דר"ל שכ"ז נכלל בתנאי ב"ד הכללית בכל דבר שנהגו בו.

אולם מ"מ כ"כ הגר"ח"ק בדעת נוטה סי' תתק בהערה דאף דתנאי לא מהני מ"מ אם חישב מתחילה לכתוב דברי חול מהני, וכע"ז כתב שם סי' תתקג דנייר שבתחילה דעתו לכתוב בו גם דברים בטלים לא חל קדושה על הנייר, ובזה מיישב מה שלפעמים בסוף התשובה מצינו בספרי התשובות שכתבו דרישת שלום או ברכה, וכ"כ הגר"י שפירא תלמיד החזו"א (הובא שם בסי' תתקג בהערה) דאם מתחילה הזמין גם לצורך חול מותר לכו"ע ושכך נהג החזו"א, וכע"ז כ' עוד הגר"ח"ק שם בסי' תתקב דאם חשב לחתוך ולכתוב דברי חול י"ל דמותר.

ומה שהחמיר הס"ח בכעין זה לגבי שלא להוסיף דברי חול על ענייני ההעתקה והכתיבה בסוף הספר (וכיו"ב החמיר אפי' בחיתוך עמודה שלא משתמשה כמשנ"ת בפנים דבריו) יש לומר דהיינו באופן שלא נתכוון לכך מתחילה, ולפי מה דיש אופנים בפוסקים שהזכירו דבאופן שנהגו חשיב כעומד לזה (עי' תשובה תתקא בדעת נוטה והובאה בסמוך, וממה שכ' הגר"ח"ק בביאורו למס' ס"ת פ"ה הי"ד דגליונות הדרך לחתכן אין ראייה דחיתוך י"ל שהוא יותר הפקעה וגם גליונות מעיקרא אין ראויים לכתיבה כ"כ, כמ"ש בדעת נוטה סי' תתצו בהערה) י"ל דבמקומו של הס"ח לא נהגו בזה, או יש לומר וליישב הכל דהס"ח מיירי לפנים משורת הדין וממידת חסידות, ובמשנ"ב סי' שלד שם הביא תקנת מהר"ם שלא לחתוך גליונות אפי' כדי לכתוב עליהם ואולי מישך שייך לדברי הס"ח.

אולי יש בזה מחלוקת או מקום להחמיר ממידת חסידות או מתקנה

ואם נימא דבאמת הס"ח ומהר"ם שהביא המשנ"ב בסי' שלד והמשנ"ב בסי' מב קיימי בחדא שיטתא והמשאת בנימין שהביא בסי' שלד קאי בשיטה אחרת ניהא (ואף דיש לומר דמהר"ם מודה דמותר לחתוך לצורך הספר כשצריך לכרוך מ"מ אולי יש לומר דס"ל דיש קדושה בגליונות בכל גוני, אבל אין מזה הכרח ברור במהר"ם דעיקר תקנת מהר"ם שלא לחתוך אף אם משתמש בקדושה אבל כשצריך לחתוך לומר דיש לזה קדושה אינו מפורש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בתקנת מהר"ם אבל יש מקום לטעון דמסתימת הדברים ממילא ש"מ, ואדרבה יש מקום לטעון דלזה לא היה צריך תקנה), ויל"ע.

וכמו"כ אם נימא דתנאי ב"ד הוא חזק מסתם תנאי ואומדנא ג"כ אין סתירה מדברי המשנ"ב מזה על זה, וגם אין סתירה אם נימא דמהר"ם לא סבר כן דשמא בזמנו עדיין לא נהגו בזה, ולשון המשנ"ב בסי' שלד בדברי המשאת בנימין דכיון שנהגו נהגו.

או יתכן ליישב דדבר שכולם נהגו בו חשיב כדין כלי שלא נתקדש כל הכלי כשכתבו עליו השם משא"כ תנאי של יחיד שמא לא אמרי' בזה דבטלה דעתו, ואם נימא הכי צ"ב מקור סברא זו דמנ"ל לחדש כן.

וע"ע בתשובתי לגבי פאזל (ד"ה פאזל שהחלקים שבו מרכיבים פסוק או דברי תורה האם יש לנהוג בו קדושה) מה שכתבתי שם עוד בנידון כע"ז לענין אם יש קדושה בכתב עצמו העומד להחתך, ואם היה מי שיתיר לפורר ד"ת בכתב העומד להתפורר, כ"ש שאין קדושה בכל שאר הדף, רק דשם יש כמה סניפים נוספים שאין כולם שייכים כאן כמבואר בתשובה הנ"ל, וג"כ שם נתבאר בפוסקים דרק על ידי קטן התירו עי"ש, וממילא אין להביא ראיה מהנידון שם לנידון כאן.

ולגוף הנידון שם לגבי עוגה שכתוב עליה ד"ת שנקטו הפוסקים להתיר לתת רק לקטן לאכול, מסתבר לפי דיני הכותב שם על כלי דלעיל ה"ה גם עוגה יכול אפי' גדול לפרוס מהעוגה פרוסה שאין כתוב עליה ד"ת ולאכלו.

ביאור שיטת האגרות משה להקל בב"ד דבר שנהגו והמסתעף בדבריו

(ג) ויעוי' באג"מ ביו"ד ח"ב סי' קלד שהקל להדפיס בספר בצד השני של הדף אפי' ענייני מסחר, וצ"ב דאפי' אם יסבור כהסוברים שמקום השם לא קידש צדו השני (ושם משמע שנוטה לדעה זו אבל עיקר טעם ההיתר שם הוא מטעם אחר כדלקמן בסמוך), אבל בנייר שכתב עליו ד"ת הרי מבואר במשנ"ב שקידש גם הגליון, א"כ מה הוא ההיתר בצד השני שלכל היותר יש צד שנאמר רק לגבי שא"צ לקלף את הקלף של ס"ת כשמשמש עם מה שנשאר לס"ת וכן בהיה שם כתוב על ידות הכלים שאינו עומד לזה כנ"ל.

ובדבריו מבואר דסובר דמאחר שדרך הוא לכתוב מב' הצדדים ממילא צד השני לא נתקדש כיון שלא נתייחד אלא צד אחד, והיינו דלשיטתו הוא כעין ידות הכלים שהכלי משמש לדבר אחר והוא כעין עמוד ונעשה מלאכתנו בכל הכלי כולו ולא קידש השם אלא מקומו וכן בדף לא קידשו הד"ת אלא הצד שנכתבו בהם וצ"ע (ועי"ש שדן מצד שהוא דק ואין בו כדי קילוף).

(ובמאמר המוסגר הנה בחו"י סי' טז כתב דבהיה שם כתוב על ידות הכלים אמנם אינו תופס קדושה בכל הכלי לענין שיכול לחתוך השם ולהשתמש בכלי, אבל כל עוד שחותך השם אסור להשתמש בכלי, וציין לדבריו בפת"ש סי' רעו סקכ"ז וכן הובא באג"מ שם,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' פת"ש סקכ"ה בשם פנים מאירות שנטה להקל להשתמש בכלי באופן שהוא כתוב בדרך כבוד (ותחילת דבריו הובאו באג"מ שם), אבל למעשה נקט הפנים מאירות דיכסו את השם בגימוניות של זהב ויוכלו להשתמש בכלי, ויש לעיין מה ההיתר כאן להשתמש בזה על ידי הדפסת חומרי מסחר מהצד השני כל עוד ולא חתך השם מהכלי וגם לא כיסה את השם (ואולי לענין כיסוי חשיב כיסוי מה שהוא מכוסה בדפים כשהספר אינו פתוח בעמוד זה, ויל"ע אם בעי' כיסוי קבוע, אבל מסתמא א"צ כיסוי קבוע דכמו שספר סגור הוא דרך כבוד וכמו שכ' הפוסקים שלא להשאיר הספר פתוח ה"ה לענייננו סגי בזה כ"ש שהוא רק שם אחד), ואולי יש לומר דבמשנ"ב מבואר לגבי מוקצה דבמפה נאסר רק מקום המוקצה א"כ יש לומר דבנייר הוא חלוק מכלי שגם כשלא חתך אין כל הנייר מתייחס למקום הקדושה אם הוא דבר העומד להחתך, אבל אינו מיישב את המקרה באג"מ שבא לכתוב מהצד השני, וגם אין ללמוד ממוקצה לנייר כאן דבנייר נקט המשנ"ב שאוסר כל הנייר ובמוקצה אולי היא סברא במפה גדולה, ועיקר ההיתר של האג"מ יתכן דכיון שנהגו הו"ל כאילו התנו וכעין דברי המשנ"ב בסי' שלד שם בשם המשאת בנימין, עי"ש ויל"ע.

ומה שכ' שם האג"מ לצדד שהחוי"י אוסר בהנאה ושהרמ"א שסובר דמי שכתב ד"ת על דף שרי ליה להחזיקו חולק עליו, ושהמחבר שכתב דאם היה שם כתוב על הכלי יגוד, לא זכיתי להבין, דהרי החוי"י אינו אוסר בהנאה אלא שימוש חול, וכעיי"ז המקדש מעט שם סקק"ה בדעתו, ועוד דזה פשיטא שאם ירצה להשתמש בכלי זה ללמוד ממנו ד"ת שבו אין הכלי אסור בהנאה, ויכול להשתמש בו לד"ת.

ומאידך מה שכתב האג"מ שם לצדד בדברי הרמ"א שמי שכתב ד"ת על דף שעלול לבוא לביזיון מותר להשתמש בדף זה, צריך ביאור דהנידון הוא שימוש בד"ת שבדף ולא לצור ע"פ צלוחיתו, ובזה לכאורה הרי אין צד שיהיה אסור להשתמש בו לד"ת.

ומה שנקט האג"מ שם באחד מהצדדים שם דהמחבר סובר כהחוי"י ודלא כהרמ"א, ג"ז צריך ביאור דהא המחבר רק פסק דינא דגמ', ועיקר דינא דהמחבר כבר נזכר בגמ', והגמ' מיירי במי שרוצה להשתמש בכלי לצרכו שצריך לגוד את השם מן הכלי, ואין ראי' מהמחבר יותר מזה ולא ראי' מהרמ"א כנגד זה.

אבל כנראה דיוקו של האג"מ ממה שהשמיט המחבר דינא "ידות הכלים" וכתב "כלי" נקט מזה האג"מ שאין השו"ע מסכים לקולתו של הפנים מאירות כיון שהפנים מאירות דייק קולתו מתיבת ידות הכלים כמובא בפת"ש סקכ"ה עי"ש דאם כתוב על הכלי עצמו אינו צריך לחותכו.

וגם מש"כ האג"מ שהפנים מאירות חולק על החוי"י ומתיר בהנאה ג"כ צריך ביאור דהפנים מאירות מצריך למעשה לכסות את השם, ונראה דרצה לומר דבניד"ד דחשיב מכוסה כיון שהוא באמצע ספר לכך להפנים מאירות יהיה מותר, ועי"ש באג"מ שכתב כמה צדדים בדברי הפוסקים, וצל"ע בכ"ז.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אם כי עיקר משמעות האג"מ דתולה שימוש בדרך כבוד במחלוקות הנ"ל אם מותר להשתמש בשימושים דרך כבוד שלא דרך ביזיון בדבר שכתוב עליו השם, וזה מבואר בפת"ש בשם הפנים מאירות דמה שבא להתיר הוא רק בדרך כבוד.

ומה שכ' שם האג"מ דהדעת נוטה דלא כהח"י יל"ע דהרי נמצא שהרמב"ם ושו"ע לא הבינו כהפנים מאירות לחלק בין ידות הכלי לכלי עצמו ונתברר דהרמ"א אין חולק ע"ז, וגם דברי הפנים מאירות גופא מה שדייק מידות הכלים לולא דבריו היה מקום לומר דידות הכלים מצוי שרוצה לחתוך ולהשתמש בכלי א"נ בידות הכלים מצוי שאחרי שיחתוך יישאר הכלי שלם וא"צ לגנוז את כל הכלי.

וגם יל"ע דמן הסתם עיקר טעם הפנים מאירות להקל הוא משום שעיקר הכלי אינו מיוחד לשם אלא לשימוש, משא"כ נייר של שמות בספר קדושה עיקר שימושו הוא לקדושה, ודוחק גדול לחלק בין ב' צדדי הנייר.

ומה שדן האג"מ שם להביא ראיה ממה שלא הקפידו לכתוב פסוקים בחומש כנגד השם בצד השני יש לעיין דשמא דוקא בס"ת יש חילוק קדושה כ"כ בין השם לשאר התיבות משא"כ בספר מודפס.

ומה שדן האג"מ שם דבמזוזה נהגו להקל לכתוב שמות כנגד שם הוי"ה במזוזה, יש לדון דשמא חשיב צורך המזוזה כיון שהוא ע"פ הסוד, משא"כ כשרוצה לכתוב דבר שלא מן הענין בזה אסרו המג"א ורע"א וחת"ס.

ומ"מ עיקרי הדברים מצינו גם בדברי הגר"ח ק דבכל היכא שנהגו הדין הוא כידות הכלים, וכמו שנתבאר דגם אם נימא שיש כמה דעות בדבריו של המשנ"ב מ"מ המשאת בנימין המובא בדבריו סובר דעכ"פ בדבר שנהגו נהגו).

צורך מצוה

(ד) ויש לדון עוד אם יש היתר לצורך התפילה או הקדשה לתורם שהוא דבר ראוי כמבואר ברמ"א בהל' צדקה סי' רמט סי"ג, ועי' בגנזי הקודש מה שהביא שם לענין כתיבת הקדשה על דף הראשון בספר לחתן למתנה וכיו"ב.

ולפי מה שנתבאר לעיל היתר כזה דלצורך הלימוד וכיו"ב הוא רק אחר שיש ההיתר שנהגו או אומדנא ברורה אז בעינן שיהיה גם לצורך כזה.

ולפי תמצית דברי האג"מ שם באופן שיש בזה תועלת וצרכי מצוה הוא קל יותר לשיטת הפנים מאירות רק דלא רצה להקל למעשה כנגד החו"י, (ובזה לא הוצרך לבוא למנהג ומשמע שלא היה אצלם מנהג כזה לגבי דפי קדושה לא מודפסים שיהיו שם דברי מסחר בצד השני), ומאידך גיסא בספרים מודפסים שהדרך להדפיס דברי חול בצד השני היה פשוט לו להתיר אפי' צרכי מסחר כיון שידוע שהוא הדרך כן עי"ש.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובמשנ"ב סי' מב סקכ"ג דתפילין של ראש חדשים מותר להורידן מקדושתם לתפילין של יד אבל לא לעשות דבר חול, ועפ"ז כתב הגר"ח"ק בדעת נוטה סי' תתצז דגם מש"כ במכתבי הח"ח להקל בתלישה מספר הוא רק לצורך מצוה וקדושה ולא לצורך חול, וכן בספר גנזי הקדש פ"ב סל"ה כתב דמה שהקל המשנ"ב בסי' שלד בחיתוך גליונות מספרים חדשים שלא למדו בהם מ"מ שלא לצורך הוה ביזוי.

אם כי המשנ"ב לגבי עיבוד מיירי באופן דתנאי מהני (עי' שם), ואילו בהדפסה לכאורה לא מהני תנאי כמו שכתב המשנ"ב לגבי התחיל לכתוב, ובשלמא כאשר הנידון הוא בגליונות דמהני מה שנהגו וכאילו התנו הא נתבאר דקודם לימוד יש לגליונות גדר כמו הזמנה במעשה (כתפילין חדשים), אבל לגבי ספרים מודפסים מנ"ל שיהיה אפשר להשתמש בהם תשמיש חול, ואף דגם הפרשיות הם הזמנה בגוף הקדושה ובכ"ז אפשר לשנות לתפילין של יד כשהם חדשים (ולא לשל חול כמ"ש בסקכ"ג הנ"ל), היינו משום דכתיב פרשיות תפילין מצד עצמו ראוי גם לשל יד וכל עוד שהם חדשים הו"ל כגוף קדושה של תפילין, ולענין לשנות מקדושה לקדושה קלה אין קפידא בחדשים כמ"ש במשנ"ב שם, משא"כ לענין שימוש של חול אפי' לצורך מצוה מנ"ל, ולפמשנ"ת אין להביא ראיה מדברי הח"ח שם על תלישת ספרים דשם גוזר את הספר לצורך לימוד ולא חשיב ביזיון, ואילו השלכה לאשפה לצורך לימוד לא התיר להשליך את הכתב עצמו אפי' בספר חדש וכדמוכח גם מדבריו בסי' שלד שם, וממילא דבר שאינו גליון אלא מיועד להמשך כתיבה הוא חמור יותר, ומ"מ סברו פוסקי זמנינו דכל מה שנהגו דמי לגליונות הנ"ל (ר"ל דא"צ שיהיה גם גליונות וגם שנהגו לחותכו אלא סגי במה שאין מתכוונין שיהיה על זה ד"ת ושנהגו לחותכו ולהגר"ח"ק אף אם רק חישב קודם כתיבה לכתוב דברי חול סגי בזה), וצל"ע.

דף בפני עצמו הכרוך בספר קודש

ה) וכן יש לדון עוד מצד שכורך כל הספר יחד האם בכה"ג מקדש כל הספר לענין אם ירצה לכתוב לאחר הכריכה דברי חול בדפי הספר הריקים, ובמשנ"ב דן לגבי קדושת כריכה (ויש בזה לכאורה סתירות דבסי' מ סק"ד נקט דבעי' ב' כיסויים מלבד הכריכה של הספר, ובסי' קנד סק"ט כתב לגבי תיבה דהכריכה של הספר חשיבא כיסוי והתיבה חשיבא תשמיש דתשמיש, ואולי סבר דהגדר של כליין לגבי תשמישי קדושה הוא אחר מגדר הדין בב' כיסויים מעין מה דאשכחן דב' כיסויין של כליין נחשבין לחד וזה לא מצאנו בדיני תשמישי קדושה, או דיש חילוק בצורת הכריכה הנידונית כאן וכאן או בחיבור שבינה לבין הספר).

ועי' בספר חסידים שם שכתב אם רוצה לכתוב יקח דף וידבק ללוח או יקשור ללוח ולא יקשור על הקונטרסים ע"כ, ומבואר דאפי' על הלוח (דהיינו מעין מעשה כריכה) החמיר שלא יכתוב דברי חול.

ומ"מ בכריכה יש מקום להחמיר יותר מכיון שהוא לצורך הספר עצמו דהיינו לצורך דפי הקדושה משא"כ דף המונח עם שאר הדפים שגם כותב בו דברי חול קודם שכורך את

ולגוף הנידון לגבי כריכה אם מחשיב כל הספר כאחד, הנה הגר"ק שם סי' תתקא כתב לגבי מחברת שראוי להתנות אבל אם נהגו נהגו עכ"ל, ומשמע דזה קל מדף ומהני תנאי, ויש לבאר דלגבי נייר המשנ"ב כתב הטעם דלא מהני תנאי משום שעשה מעשה בגוף הקדושה, אבל בדף אחר במחברת שלא כתב עליו מטעם מה תבוא לאוסרו מטעם שהזמינו עם שאר הדפים א"כ חשיב הזמנה, אבל אינו ברור דהרי חיברו בחיבור א"כ למה לא נימא דחשיב שעשה מעשה בגוף כל דפי המחברת, ושמא לא חשיב מעשה כיון דגם הדף עצמו הוא חומרא שכולו נתקדש וממילא דף אחר שנתחבר לו הוא כבר קל יותר להחשיב הזמנה בלבד, ומה גם שבכתיבה על דף אחד אין כלול בזה שמתכוון לכתוב על כל הדפים דכל דף לחודיה קאי, ולא עדיף מעמוד המחובר בס"ת דלכאורה לא חשיב גוף הקדושה אלא תשמישי קדושה, ועי' משנ"ב ריש סי' קמז, ויל"ע.

ובגליון העומד לחיתוך משמע דאינו אפי' תשמיש קדושה ומאידך גיסא גליון שאינו עומד לחיתוך משמע דהוא קדושה עצמה (וע"ע חת"ס על השו"ע ביו"ד סי' רעו מש"כ בענין החלק שבסוף הס"ת בדעת הבני יונה), וכאן הוא דבר חדש דהוא מחובר ואינו עומד לחיתוך ומאידך גיסא יש לומר דלא נתקדש עם כתיבת דף אחד, וא"א להביא ראיה מגליון סתמא ולא מגליון העומד לחיתוך.

תנאי נוסף שלא למדו בספר

ו) כמו כן יש לציין דבזמן ההדפסה עדיין לא למדו בספר (והוא לא עוד היתר אלא תנאי נוסף בנוסף לתנאים דלעיל כמשנ"ת), ובמכתבי הח"ח סי' פג כתב שהתיר לתלוש דפים מספר שעדיין לא למדו בו, אם כי היתר זה נזכר שם לצורך תלמוד תורה ובתלישת הדף מהכרך שלא במקום הכתב שיש מקום לצדד דאין בזה איסור מעיקר דינא, ומבואר באחרונים דהיתר זה אינו לענין שיהיה מותר לבזות הספרים (ראה פי' הגר"ק למס' ס"ת פ"ג ה"ח בחידושים ועוד, וע"ע ארחות רבינו ח"א עמ' רמה וגנזי הקדש פ"ח סקי"ט בשם הגריש"א והגר"ח פ' שיינברג), ודלא כמו שאולי יש משמעות באבנ"ז יו"ד סי' שעו שחילק בין תושב"כ לתושבע"פ עי"ש, וגם במשנ"ב סי' מב שם נזכר שאם עשה מעשה בגוף הקדושה אפי' תנאי לא מהני בזה ומשמע דהמעשה לבד מועיל להחיל הקדושה, ולכאורה הדפסה נמי חשיב מעשה, וממילא חשיב כספר חדש ואז ההיתר הוא רק בגליונות שדרך לחתכם כמו שנתבאר לעיל ע"פ דברי המשאת בנימין המובא במשנ"ב סי' שלד, או בדפי הקדשות שבספר שהדרך לכתוב עליהם הקדשות שהוא ג"כ כע"ז.

ועי' בגנזי הקדש פ"ח הערה כ בשם הגריש"א שמותר להשליך פירורים מגליונות הספרים החדשים כשנופלים בזמן הקדיחה, והוא ע"פ הדברים שנתבארו לעיל בדברי המשאת בנימין המובא במשנ"ב סי' שלד, וע"פ הגר"ק דלעיל (בדעת נוטה תפילין תשובה תתצו ובהערה שם) הביאור דהוא מצד שהספר חדש ולא השתמש בו ובכה"ג יש לומר דלא חלה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קדושה על גליונות וגם דרך לחתכם (ועי' בפירושו למס' ס"ת שם דלגבי הגליונות שדרך לחתכן הזמנה לאו מילתא בכתיבה על קלף בלא שנשתמשו בספר).

וצל"ע מדברי הס"ח הנ"ל דגם בעמודה ריקה שנשארה בסוף הספר אין לחתכה ולהשתמש בה בדברי חול, ואולי שם חמור כיון שכתב בכתב יד חשיב שכבר היה שימוש בספר, אבל יעוי' במשנ"ב סי' שלד סק"נ מה שחילק בשם האגודה בין ספרים ישנים וחדשים ולענין ספרים ישנים שהחמיר בהם לא נראה דמיירי רק בדפוס (וכן בפ"י הגר"ח"ק במס' ס"ת שם באופנים המותרים פשיטא דמיירי גם בספר כתוב בכת"י עי"ש), ואולי הוא פלוגתא בין הס"ח לאגודה, ועי' עוד לעיל בזה, ולפי מה שכתבתי לעיל בתשובה זו יתכן דבאמת הס"ח בדבריו על מה שנשאר בסוף הספר מיירי באופן שיש לחשוש שכשהתחיל לכתוב חשש שיצטרך להשתמש בכולו ומש"כ הס"ח שם לענין מי שמוצא דף של ד"ת עם עמודה אחת כתובה ועמודה אחת ריקה יש לחוש שכוונת הסופר היתה לכתוב בכולו, וממילא אין ראייה באופן שאין ברור כשאין צורך בכל הדף.

בשמדפוס דברי החול עם דברי הקודש בזמן אחד

ז) וכן יש לדון כאן מצד נוסף שהרי כשמדפיס את הספר מדפיס הכל יחד וכתובת דברי החול וקדושת הנייר באין כאחד ושמא באופן כזה אין איסור להדפיס יחד באותו כרך דברי חול, דבמשנ"ב סי' מב סק"ג הנ"ל לכאורה יוצא שעכ"פ דברי חול אין איסור לכתוב לפני שכתב דברי קודש גם אם יודע שאח"כ יכתוב דברי קודש, כיון שכרגע עדיין לא נכתבו דברי הקודש ועדיין לא נתקדש הנייר, וכשבא לעשות המעשה של ההדפסה עדיין הנייר אינו קדוש דלא יתקדש אלא רק לאחר מעשה ההדפסה, וממילא יש לדון כשכותב הכל יחד עם חותם או מדפסת האם בכה"ג יש איסור או לא.

ומה שכתבתי לדייק מהמשנ"ב דאין איסור לכתוב דברי חול על דף שיודע שיכתוב עליו דברי קדושה, עי' בגנזי הקודש פ"ג הערה מז שאף מציל אח"כ על הדף דכתיבת דברי קדושה לא ייחשב הזמנה, והביא לזה ראייה מכתובות סט ע"א ורש"י שם, וכע"ז חכך לצדד הגר"ח"ק (דעת נוטה שם סי' תתקד).

ויש להוסיף דגם באזמניה לתיק דינא הוא דאם מיוחד גם לדבר אחר אין בו קדושה (עי' סי' לד סק"ט ועוד), וראיה זו יש מקום להביא גם לענין שחשב לכתוב עליו דברי חול או עכ"פ היכא דמוכח שדרכו לכתוב דברי חול, יעוי' לעיל בסמוך מה שהובא בזה, אם כי לגבי תיק תפילין הוא קל יותר משום דשם מהני תנאי משא"כ כאן כמשנ"ת.

סיכום חלק מהדברים

ח) ולפי מה שנתבאר לעיל דיש צדדים שיש מקום להחמיר למחמירים דלא כדמשמע מהמשאת בנימין, א' לחשוש לשי' השבו"י וסייעתו, ב' דבספר חסידים אפשר דאוסר עכ"פ ממידת חסידות, ג' דהמהר"ם המובא במשנ"ב צל"ע אם אוסר עכ"פ מכח תקנה, ד' דאפשר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהמשנ"ב בסי' מב אינו סובר כהמשאת בנימין והביאה בסי' שלד כשיטה, ה' דגם להמשאת בנימין אינו ברור דבכל גווני יש להתיר ואפשר דלא מיירי אלא בגליונים דאינם מיועדים לכתיבה בשום מקום או אף דלמחתך קיימי מעיקרם ולא בכל מי שדעתו כן, ו' דאפשר שהמשאת בנימין מיירי רק בדבר שיש בו מנהג דבזה יש לב' דכללי להתיר כל דבר שיש בו מנהג כמו שציין המשנ"ב שם להל' בהכנ"ס, אם כי הקדשות הם בודאי בכלל המנהג.

עכ"פ בניד"ד שהגר"ק והאג"מ מתירים ויש גם סניף גדול להקל מטעם שמדפיס דברי החול קודם שנתקדש הספר נראה דודאי יש להקל לכתחילה.

מקומות שנמצא בהם מנהג לקרוא לחנם ב' עליות המפטיר והחודש (בשבת ראש חודש ופרשת החודש) האם יש להם על מה לסמוך

הנה

עיקר דינא דגמ' ביומא ע' ע"א וסוטה מא ע"א דרך תלתא גברי בתלתא ספרי מותר אבל חד גברא בתלתא ספרי אסור, וכ"ה בשו"ע או"ח סי' קמ ס"ד אבל שלשה גברי בשלשה ספרים כגון ר"ח טבת שחל להיות בשבת ליכא משום פגם ע"כ, והנה מקור דברי השו"ע שהוא כגון ר"ח וכו' הוא מדברי הגמ' שם דבא לתרץ לענין אופן זה, אבל בשו"ע נוסף בזה עוד דאפי' באופן זה שהקריאה היא ג' עניינים שונים אעפ"כ ההיתר הוא רק בתלתא גברי, וכן מבואר להדיא במג"א שם סק"ח בשם הכס"מ דהאיסור לקרוא באדם אחד בב' ס"ת הוא אפי' בב' עניינים.

אמנם בערך לחם להמהריק"ש על השו"ע שם כתב וז"ל, הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות תפלה (פי"ב הכ"ג) ולא יקרא איש אחד ענין אחד בשתי תורות, משמע הא בשני עניינים יכול לקרות בשתי תורות, וכן נהגו על פיו במצרים להיות אחד מתחיל ומסיים בשתי תורות, והמחבר (בעל השו"ע) חלק על זה בספר בדיק הבית ובספר כסף משנה פרק י"ב מהלכות תפלה ועיין בתשובותי אהלי יעקב סימן קפ"ג עכ"ל הערך לחם (א"ה לפני מצאתי באהלי יעקב סי' קכג, ושם ציין שהוא מנהג רוב המקומות שראיתי, ומקומו היה במצרים), וכ"ה בתשובות הר"י הלוי סי' פב (הובא בפר"ח שם).

ודבריו צ"ב דהרי בגמ' שם כבר אמרו תירוץ זה דתלתא גברי בתלתא ספרי לענין ר"ח טבת והרי שם הוא בג' עניינים ולמה לא תירצו דבלאו הכי שרי כיון דהוא ג' עניינים ואז שרי בכל גווני, וכן מצאתי שהקשו הב"י במקורות שציין הערך לחם שם ובפר"ח, ועיי"ש בפר"ח שדחה הדיוק מל' הרמב"ם ודייק להיפך מסתימת דברי הרמב"ם פ"ג מהל' י"כ ה"י דמשמע שהאיסור בכל גוני והביא שכ"כ הלח"מ שם.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והקושי הנ"ל מדברי הגמ' מצאתי שהביא גם בספרו אהלי יעקב שם ותירץ דבגמ' אמרו תירוצ' שיתירץ גם למה בסוכות ופסח ויו"כ שקורין בבהכנ"ס ב' גברי בב' ספרי אסור בחד גברא משום דהם ב' ספרי בחד עניינא עכ"ד בקיצור, ועדיין צ"ב דמ"מ למה לא אמרו בגמ' גם התירוצ' הנוגע לעיקר הקושיא דנן דטעם ההיתר בשבת ר"ח לקרוא בג' ספרים הוא משום דהם ג' ענייני, וביותר דהרי המשמעות בתירוצ' הגמ' דבאמת ההיתר בפרשת ראש הוא רק משום שהוא בג' גברי, ומשמע דבחד גברא בכה"ג היה אסור, ובאמת כמעט כל האחרונים נקטו בזה כשיטת הכס"מ והפר"ח להחמיר בזה.

ויעוי' באליה זוטא שביאר טעם המנהג של שמח"ת באופן אחר וז"ל בסק"ב והא דנוהגים בשמחת תורה שאף מי שעלה לתורה עולה לחתן בראשית לספר תורה אחרת, נראה הטעם, בשמחת תורה יודעין הכל שעושין כן משום שמחת התורה ולא משום פגם, כמו דמתירין לחזור ולקרות מה שקרא ראשון לעיל סימן קל"ז סעיף ד' ע"כ, ומ"מ לא הזכיר שהחתן תורה להדיא היה חתן בראשית כמו שנהגו במקומו של הערך לחם, וממילא זה שייך לנידון אחר דלקמן אם מותר כשיש הפסק בינתיים, וגם בפמ"ג הזכיר שהעולה קודם לכן יכול להתחיל התורה בבראשית כיון שיש הפסק בינתיים, ועי' עוד מש"כ בזה הא"ר סק"ד לחלק בין שמח"ת לשאר ימות השנה והזכיר דבריו גם במשנ"ב סקי"ז, וכן מצינו בעוד דינים שמקילין בהם רק בשמח"ת.

ויש להוסיף דגם במקום שנהגו כמנהג שהביא הערך לחם להתחיל ולסיים בשמח"ת באותו קורא עדיין אינה ראייה שהתירו בכל השנה דמשום שמחה מצינו שהקלו בש"ת בכמה דברים, ומ"מ הקילו משום שמחה רק כשיש על מה לסמוך להתיר.

והנה טעם זה דהכל יודעין וכו' לא שייך לומר לגבי אדם חשוב דהכל יודעין שמחמת חשיבותו קורא ב' פעמים, אין לטעון כן, דביומא שם מוכח דגבי כה"ג לא אמרי' כן.

ובמג"א סק"ג הביא עוד היתר נוסף בזה אם אין שם עוד מי שבקי לקרות בס"ת השניה דבזה מותר למי שעלה קודם לכן על יסוד הדין המבואר בסי' רפב ס"ה, וגם היתר זה לא שייך כאן דאין לטעון שאם רוצים לכבד אדם חשוב הו"ל כמו שאין אחר שיוודע לקרות, דהרי מדינא דכה"ג מוכח שאין אומרים כן, ובגוף היתר זה עי' עוד במשנ"ב סקי"ז מה שכתב הכרעתו בזה ואכה"מ.

ויש עוד נידון נוסף שנחלקו בו האחרונים (עי' ב"ח ומג"א ובאר היטב ופמ"ג) אם מי שקרא בס"ת הראשון מותר לו לקרות בס"ת השלישי, ועי' מש"כ בזה המשנ"ב סקי"ז, אבל כאן לא שייך כשקורין לחכם בס"ת השני והשלישי.

היוצא מזה דההיתר שעליו סמכו באותם מקומות הוא שיטת הערך לחם בדעת הרמב"ם דמתיר אם הוא בב' עניינים, וכן דעת הר"י הלוי, ומ"מ מאחר ושאר פוסקים (כס"מ ומג"א ופר"ח ולח"מ ומשנ"ב סקי"ז ושאר אחרונים) לא קבלו דבריהם ובגמ' לא משמע כן (ואפי' בשמחת תורה לא הקילו בזה האחרונים אלא רק כשיש הפסק לקורא זה בין ב' הספרים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שבזה המג"א מתיר כל השנה), הלכך אם באים לימלך בודאי שאין להקל בזה.

חתן שיש לו שני שמות האם יש ענין שיכתוב שני השמות בכתובה בשורה אחת

הנה

בפוסקים הזכירו דין זה לגבי גט כמ"ש בשו"ע אה"ע סי' קכט סל"ב אין פוסקים שם האיש ולא שם האשה בשני שיטין, אבל בשיטה אחת אפשר שפוסקין קצת שמות שסובלין כן, דומיא דכדרלעומר, וכתב שם בהג"ה וכן עמנואל, ואם כתב תיבה אחת לא הפסיד ע"כ.

ומקור דין זה בחולין סד ע"ב לגבי כדרלעומר שלא יכתוב בב' תיבות, ובר"ן שם ועוד ראשונים, ועי"ש בגט פשוט סקל"ג.

ואמנם עיקר הדין הוא לגבי שם שיש בו תיבה אחת כמו כדרלעומר אבל שם שהוא ב' תיבות נפרדות הוא כבר חידוש דין דזה אינו מפורש בגמ' שם דלגבי בת היענה מפורש שם שכותבין בב' שיטי אבל בתה"ד ח"ב סי' קפח נקט דגם בת יענה יש לכתוב בשורה אחת ועי' מש"כ על דבריו בבהגר"א באה"ע שם.

אולם גם בת יענה הם משמעות אחת וגם בשאר השמות שדן בעה"ש שם סי' קכט סעי' קכז כגון אביגדור וידידיה ויום טוב וכיו"ב הם שם אחד שיש בו ב' תיבות, אבל מי שיש לו ב' שמות בב' משמעויות כגון מרדכי מנשה יש לברר בזה אם יש מקום מצד הדין לדקדק בזה אפי' בגט, ובמנחת פתים שם סל"ב הביא בשם עטרת חכמים יו"ד סי' כא להתיר אפי' בגט.

אבל בטיב גיטין ריש ליקוטי השמות סק"א החמיר גם בזה לכתחילה, עי"ש בשם מהר"י ברונא, והביא דבריו בערה"ש סי' קכט סמ"ט וז"ל, יש מי שאומר דיש ליזהר במי שקוראין אותו בשני שמות שיכתבו השני שמות בשורה אחת ולא בשני שורות [ט"ג זלקוטי שמות אות א'] ואם כתבו בשני שיטין והוא שעת הדחק שא"א לכתוב גט אחר בקל נותנין לה הגט גם לכתחלה [שם] דבאמת אין שום טעם בזה ורק בשמות שיש להסתפק אם הוא שם אחד או שני שמות כמו ידידיה ועמינדב וכיוצא באלו שיתבארו בזה יש ליזהר משא"כ בשני שמות נפרדים כראובן שמעון וכיוצא בזה ורק לכתחלה כיון שנתנו לו מלידה שני השמות הויין כשם אחד לעניין זה שלא להפרידן בשני שורות מיהו זהו מילתא דפשיטא שאין להסמיכן לגמרי לעשותם כתיבה אחת [שם] אלא יכתוב כל שם בתיבה בפ"ע דלא כמו מי שרצה לומר להסמיכן לגמרי [שם] עכ"ל הערה"ש.

ועי"ש עוד מה שדן באופנים שונים כגון מי שנוסף לו שם מחמת חולי ומי שבני אדם קורין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אותו בשם אחד או שעולה לתורה בשם אחד.

ולענין שם כינוי בגט אם יש להחמיר לכותבו בשיטה אחת עם השם עי' שד"ח מערכת גט סי' ח סק"ט דלכתחילה מקפידים בזה.

ולענין כהן לוי עי' מ"ש בטיב גיטין על בית שמואל שם ד"ה גרסי' בפרק אלו טרפות.

ומעיקר הדין כתובה היא שטר ולכן ככל ואפשר לגבות בו בב"ד אינו לעיכובא אם נכתב שלא כתיקון לשה"ק, ובפרט דבגט הוא גם ענין של כתיבה תמה, עי' בטיב גיטין שם, אבל מאחר ונוהגין לדקדק בכתובה לסימן טוב אפשר לדקדק גם בזה, וכן הובא בשם הגריש"א (ישא יוסף ח"ו אה"ע סי' קמה) דהואיל והמנהג שגם בכתובה כותבים השמות בשורה אחת אין כדאי לשנות מהמנהג, ועי' בשד"ח.

ראובן לזה כסף משמעון לצורך לוי ולוי אינו משלם האם מותר לחזור ולבקש מראובן את הכסף

הנה

הדין הוא שאם אין ללוה מה לשלם אסור לבקש ממנו ואפי' לעבור לפניו (ב"מ ע"ה ע"ב וחז"מ סי' צז ס"ב), אבל כשהוא ספק אם יש לו מה לשלם יש שצידדו שמותר (כסף הקדשים להגאון מבוטשאטש על השו"ע שם, וכע"ז במנ"ח במצוה סז דיתכן שמותר בזה).

ובניד"ד נראה דמאחר והלוה הוא ראובן והוא נתחייב לשלם מכיון שהוא לקח את ההלוואה למרות שטוען שיש לו מקח טעות שחשב שלוי ישלם ולוי אינו משלם, מ"מ מכיון שהוא קיבל את הממון תמורת התחייבות לשלם הרי שהוא הלוה מוטל עליו לשלם, וממילא מה שאין המוטב לוי משלם לו אינו חשוב כמו שאין ללוה ראובן מה לשלם אלא חייב ואינו רוצה.

ויש להוסיף דאפי' לולא ההיתר של לא תהיה לו כנושה במקום ספק, מ"מ בניד"ד אפשר דלכו"ע מותר שהרי מה שראובן אינו משלם הוא מכיון שסומך על לוי שישלם, ולא מחמת שאין לו, (דהרי גם אם נחמיר במקום ספק הוא רק באופן שיש סיבה להסתפק אבל כאן מהיכא תיתי להסתפק וגם אם לא נקבל לגמרי הטענה של המנ"ח דאטו אין לתבוע וכו' במקום ספק אבל במקום שאין סיבה להסתפק בזה מסתבר דיש לתבוע כמו בסוגיין דעלמא בהרבה מקומות שהמוציא מחבירו יביא ראיה ויוציא), ולכן על שמעון להודיע לראובן שלוי אינו משלם כדי שישלם חלקו.

ויתכן עוד דגם באופן שאין ללוה ממון בבירור רק שאינו יודע שהוא חייב ממון מכל טעם שיהיה אין איסור להודיעו שהוא חייב ממון דהרי אם יידע שהוא חייב ממון אע"פ שאין לו אפשר שיעשה מאמצים שונים להשיג הכסף, ואולי באופן זה צריך לומר לו להדיא שאין

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מתכוון לתבוע הכסף אלא רק להודיעו שצריך לשלם אם יש לו, או שיודיע לו על ידי שליח כמסיח לפי תומו שלא יבין שבא לתובעו.

בטעם מה שמשרתת יוצאת ידי חובת הגדה בשעת הדחק בשמיעת מימרא דרבנן גמליאל אומר

במשנב

סי' תעג ס"ק סד הביא בשם החי"א (כלל קל הסדר בקצרה מגיד) דבשעת הדחק תשמע הקידוש ואח"כ מרבנן גמליאל אומר עד לאחר שתיית כוס ב' שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא עכ"ד.

והוסיף עוד בשם החי"א דנוהגין שגם קוראין אותן שתשמע סדר עשרה מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על מצרים כדי להגיד להם כמה נסים עשה הקדוש ברוך הוא בשביל ישראל ע"כ, אבל משמע דזה כבר אינו מחיובא אלא ממנהגא כעין מה שנקטו רוב הפוסקים לגבי אמירת שמע לנשים לקבל עומ"ש ולא מעיקר דינא (רק דשם הוא באמת רשות מעיקר דינא משא"כ כאן עיקר הגדה היא חובה רק שיוצאת חובתה בשמיעת ר"ג אומר).

ויסוד הסברא נתבארה ביתר הרחבה בשו"ת בנין ציון ס"ס ל', דדינא דרבנן גמליאל אומר וכו' הוא שיעור למטה לענין מצוות סיפור יציאת מצרים דבפחות מזה אין יוצאים יד"ח ולמעלה ירבה כמה שירבה, ולפ"ז דינא דארמי עובד אבי דדורש כל הפרשה וכן עבדים היינו בפסחים קטז ע"א הכל הוא למצוה ולכתחילה אבל לא לעיכובא, ולכן נקט המשנ"ב דלכתחילה תשמע כל ההגדה ואם א"א תשמע עכ"פ ר"ג אומר והברכות.

וקצ"ע דבבנין ציון שם מבואר דנקט כאן בטעמא דנפשיה דלא כהראשונים שהזכיר שם.

ואולי עכ"פ בדוחק יש מקום לומר כן (אליבא דהחי"א והמשנ"ב) בדעת הר"ן שהזכיר שם, דהר"ן שם נקט דדינא דרבנן גמליאל הוא במצוות קרבן פסח ואכילת ומרור וע"ז השיג הערל"נ דלולא דבריו הו"א שהוא בדין סיפור יציאת מצרים, ויש מקום לטעון דהר"ן לא פליג ע"ז רק דשווהו רבנן שאם לא יספור סיפור יציאת מצרים לכה"פ באמירה זו לא יצא יד"ח מצה ומרור, והר"ן לא נחית לפרש דאמירה זו היא מאמירת סיפור יציאת מצה שהוא דבר הלמד מעניינו מהנוסח עצמו, וכן נלמד מהסמיכות במשנה לפרטי סיפור יציאת מצרים כמ"ש כבר הערל"נ, וממילא קאמר רבנן גמליאל דמתוך כל מצוות סיפור יציאת מצרים זו היא האמירה המעכבת.

ואכן שוב מצאתי דבאבודרהם וכל בו על הגדש"פ פירשו בפשיטות אף על פי שיאכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו אם לא יאמר שלשה דברים אלו למה באים, שמצאנו שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה עכ"ד, ומבואר דמחד גיסא סברו שהוא בא להשלים דין פסח מצה ומרור, ומאידך גיסא הדין עצמו הוא דין בהגדה דהרי למדו דין זה מדינא דהגדה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דוהגדת, וכן ברמב"ם פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ה מבואר דהוא מדין הגדה (וע"ש בחי' הגר"ח).

וכן מבואר בכמה ראשונים דרבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים לא יצא יד"ח סיפור יציאת מצרים (ראב"ן ומחז"ו ורשב"ץ ועוד, עי' בשולי המנחה על המנחה מצוה כא הערה כח).

ובאמת יעוי' בפ"י משנה ראשונה ריש פאה שהקשה למה לא תנן סיפור יציאת"מ בהדי דברים שאין להם שיעור ותירץ דיש לזה שיעור למטה דכל שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא, ומבואר דסבר בפשיטות כפירושו של הערל"נ לדינא ולא הביא דעות בזה, ויש לומר שכך סברו גם החי"א והמשנ"ב.

והנה במשנה מבואר דצ"ל דרך שאלה ותשובה, ואמנם ד' קושיות לאו לעיכובא דוקא כדאמרי' בפסחים קטו ע"ב עדיין לא קאכלינן וכו' פטרתן מלומר מה נשתנה, וכן בפסחים קטז ע"א גבי ר"נ ודרו עבדיה אמר ליה בעי לאודיי ולשבוחי אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה, (ואמנם התוס' בסוף דף קטו ד"ה כדי נקטו דאינו פטור ממה נשתנה ממש ולפ"ר משמע דהוא חיובא, וכ"כ הפר"ח סי' תעג סק"ז על הא דרב נחמן ודרו עבדיה, אבל ברשב"ם וריא"ז ועוד פוסקים נקטו בפשיטות לענין לא קאכלינן שהוא פטור גמור וכ"מ בשבלי הלקט וכ"ה במהרי"ל דפטרתן מלומר מה נשתנה היינו כפשוטו).

אבל עכ"פ משמע לכו"ע דצריך להיות דרך שאלה ותשובה כדאמרי' ואם אין דעת בבן אביו מלמדו במשנה בפסחים, וכדאמרי' ואפי' ב' ת"ח היודעים בהל' הפסח וכו' בגמ' שם, וכדאמרי' במכילתא ושאינו יודע לשאול את פתח לו.

ואמנם גבי רב נחמן ודרו עבדיה לא היה דרך שאלה ותשובה אבל עכ"פ היה על ידי דיבור שהוציא מעבדו משא"כ כאן היה בלא שום דיבור, וגם יש כת"י שלא גרסו פטרתן מלומר מה נשתנה בעובדא דרב נחמן ודרו, וכ"ג הרשב"ם ואבודרהם והמאירי בלא תיבת אלו, ועי' מש"כ בהערות הגריש"א ובדקדוקי סופרים דלהלכה בודאי שא"א לצאת באופן כזה בלא שאלה ותשובה ושאיין לגרוס תיבות אלו, ועי' בעלי תמר על הירושלמי פסחים פ"י ה"ד.

ואולי מחומר הקושיא יש ליישב דהנה דעת מהרי"ל המובא ברמ"א סי' תעג ס"ז דהנשאל אינו צריך לומר מה נשתנה וכך פסק הרמ"א דלא כהרמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב שהנשאל חוזר ואומר, וכן מוכח מדאמרי' שאם הוא לעצמו שואל לעצמו משמע דכ"ז כשאין לו בן שישאלו, וכן מוכח גם מל' הגמ' פטרתן מלומר מה נשתנה עכ"פ להראשונים דמפרשים שנפטר לגמרי (וע"ע פר"ח וחת"ס בשו"ע שם ובנימוקי הגרי"ב פסחים קטו ע"ב).

והנה יש לחקור לגבי שאר המסובין בסעודה ששמעו השאלה ושמעו התשובה, ובפשוטו גם הם אינם צריכים לשאול, דהעיקר הוא שיש כאן סיפור יציאת מצרים על ידי שאלה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומאחר דיש כאן מי שמספר יציאת מצרים על ידי שאלה סגי בזה.

והשתא יש לומר דאולי סברו החי"א והמשנ"ב דמעיקר הדין דין שמיעת השאלה הוא רק על המספר עצמו אבל השומע מן המספר אינו לעיכובא לשמוע את השאלה דהעיקר שהוא שומע ממי שעונה על שאלה ויוצא עמו יחד.

ויש להוסיף דיש שהעירו היאך שייך שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים כיון דהוא מצוות סיפור, ועי' בשולי המנחה מצוה כא מה שהביאו בזה, (וגם אם נימא דדרך שאלה ותשובה הוא רק לכתחילה מ"מ הרי לכתחילה מיהא בעינן), ולכאורה הביאור בזה דצורת קיום המצוה דיש שומע ויש מספר ולכך נאמר בתורה שצורת המצוה צריכה להיות על ידי שאלה ותשובה דהצורה היא שיש שואל ויש משיב, והשומע מן המשיב לו את התשובה יצא במצוות השואל והמשיב יצא במצוות המשיב ואין צריכין שניהם לומר גם השאלה וגם התשובה כנ"ל.

ואם נימא דעיקר המצוה זכירה וסיפור כנ"ל ושאלה ותשובה הוא רק לכתחילה טפי נחא.

ואולי באמת יש לומר דמ"ש רבן גמליאל אומר כל שלא אמר וכו' לא יצא ידי חובתו הא אמר יצא היינו דאף מה נשתנה אינו לעיכובא מעיקר הדין כמו שסוברים לענין פרשת ארמי אובד אבי.

ואמנם נזכר במשנ"ב סי' תעג סקכ"א דצורת המצוה היא דרך שאלה ותשובה ומדמייתי שם קרא משמע שהוא דאורייתא, וכן יש אחרונים שנקטו שהוא דאורייתא (הגר"ח הלוי ושוע"ר, ועי' בהרחבה בנידון זה בשולי המנחה מצוה הנ"ל), אבל גם אם הוא לכתחילה מדאורייתא, מ"מ יעוי' במכילתא דרשב"י עה"פ והגדת לבנך אע"פ שלא שאלך, ומשמע דדין שאלה הוא היכא דאפשר, ובלא זה יוצא באמירה בעלמא וצל"ע אם הוא סותר לדין את פתח לו דבמכילתא דר' ישמעאל, או דיש לומר דגם את פתח לו אינו לעיכובא דהעיקר הוא לספר וכמו שהביא הרמב"ם בספר המצוות מדכתיב זכור את היום הזה דיש מצוה להזכיר, וצל"ע למעשה בכל הנ"ל.

ויש להוסיף דלכאורה בשואל לעצמו ליכא עיקר דינא דאורייתא דשאלה ותשובה (ובאמת במכילתא דרשב"י לפו"ר יש לפרש שם דבהוא לעצמו אינו שואל לעצמו אלא מגיד בלבד, ויש לדון א"כ אם בכלל שייך להביא מזה ראייה לדין דשואל לעצמו לומר דגם לדין אינו לעיכובא), אלא שמזה גופא ממה שתקנו ששואל לעצמו יש ללמוד דבאמת אינו לעיכובא, (ועי' בכל הנידונים דלעיל מה שהביאו בשולי המנחה שם מהאחרונים).

ורק יש להעיר בקצרה דעיקר דברי החי"א והמשנ"ב נאמרו במשרתת, ואולי במשרת לא אמרו דבר זה, מאחר דבמשרתת הוא קל יותר מכיון שיש בזה צירוף הדעות דבאשה דינה מדרבנן, ועי' בהרחבה במנ"ח מצוה כא (והי' מקום לומר דאפשר דעיקר שאלה שייכא באיש טפי ועי' בקה"י ריש סוכה בדעות בדין חינוך הבן באשה וצל"ע, אם כי כאן מבואר

בסוגי' דפלגש בלא בתונה לדעת הרמב"ן והראב"ד

(א)

ששאלת אם קנין פלגשות לאחר גירושין מבטל הגט, (וכל הדברים דלהלן הם אליבא דדעה ראשונה ברמ"א באה"ע סי' כו ולא אליבא דהלכתא דלמעשה אין דינים הללו נוהגים כלל), הנה לענין לבטל הגט למפרע פשיטא שאינו מתבטל, דהרי גם אם יאמרו ויסכימו שניהם שמבטלין הגט ויעשו בכל קניינים שבעולם לבטל הגט אין הגט מתבטל למפרע, ומשום זה גופא גזרו חז"ל שהמוציא גט משום שם רע או נדר לא יחזיר כדי שלא יחזור בו אחר כך ונמצא גט בטל ובניה ממזרין (עי' גיטין מו ע"א), וגם דינא דשיוור בגט דלא מהני לרבנן דר' אליעזר (עי' גיטין פב ע"א), משום שלא כרת בינו לבניה (עי' שם פג ע"א, ועי' עוד בענין דבר הכורת בינו לבניה שם כג ע"א ובשאר דוכתי), וכן מדינא דאמרי' שלא יהא גט בטל ובניה ממזרין עי"ש בגמ' בסוגי' דר' אליעזר, וכן מצינו בעוד מקומות שהזכירו חששא זו דגט בטל עי' בריש כתובות ג ע"א ובסוגי' דביטול הגט (גיטין לב ע"ב ובראשונים שם), אם כן באופן שיכול לבטל הגט אינו גט כלל, וממילא אין שום דבר שיכול לבטל גט שנכרת כבר.

אבל מה שיש לדון בזה אם אמרי' לענין פלגש הן הן עדי פלגשות הן הן עדי קידושין, לענין דנימא דכיון שהיו נשואים כבר א"כ הפלגשות קונה קנין נישואין, דנימא דדעתיהו להכי, אבל כמדומה דדינא הוא דלא אמרי' הן הן עדי קידושין באופן שפירשו להדיא שאין דעתם לזה, דלא אמרי' באה"ע ריש סי' קמט אלא רק שחזקתו שמתכוון לשם קידושין אבל במפרש להדיא לא, וגם מה שדן שם בבאר היטב באופן שאומר שנתכוון לשם זנות היינו לשעבר אבל אם מעיקרא אומר שבוועל לשם זנות לכאורה ליכא צד שהוא חל, דהרי באמירתו ביטל כאן כוונת קידושין, וה"ה כשאומר שמתכוון לקנין פלגשות, ויל"ע בזה למעשה.

(ב) ששאלת אם נישאת לאחר בפלגשות אם מותרת לחזור לראשון או לא, תשובה יעוי' בבאר היטב אה"ע סי' י סק"ב שכתב להתיר זה בביאור דברי הרמ"א שם, ויש להוסיף דכן משמע גם מתשובת מהר"ם פדואה סי' יט שהיא ממקורי דברי הרמ"א שם, וע"ע בח"מ אה"ע סי' יג סק"ו ויש לדון בכל כוונתו, אבל עי' במשנה הלכות ח"ב סי' נב שפלפל בנידון זה בדעות הפוסקים, ומאחר שהדברים אין נוגעין להלכה למעשה לא אאריך בזה כאן.

(ג) ששאלת אם אשה שאסורה עליו מדאורייתא מדין מחזיר גרושתו מן הנישואין (שהיתה נשואה לראשון ונתגרשה ונישאה לשני ונתגרשה) אם מותר לראשון להחזירה בפלגשות (להסוברים דפלגש הוא היתר) הנה לפי המבואר בשו"ת מהר"ם פדואה שם לכאורה היה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

צריך לצאת דאין בזה איסור דאורייתא.

אבל אין לומר שתהיה מותרת לו דרך פלגשות אפי' מדרבנן, דהרי היא חייבי לאוין כלפיו בנשואין ואיך נתירה לו באיזה אופן דכה"ג אשכחן דאפי' להדעות דביאה בכהן בגרושה אינו דאורייתא בלא קידושין מ"מ אין צד שמדרבנן אינו עובר איסור כהונה ושאינו מחלל כדלקמן, וכיו"ב לפי הצדדים והדעות דביאה בנכרית בצנעא בלא חיתון אינו דאורייתא מ"מ אין צד שמדרבנן אין עובר איסור גויה, וכ"ש בניד"ד שפלגשות הוא ממש מעין נישואין ולא יתכן שיהיה מותר בכה"ג מדרבנן במי שנישואיה אסורין עליו מה"ת.

ויש לציין בזה גם דברי הרמב"ן עה"ת בביאור ענין איסור מחזיר גרושתו, ולפי הטעם שכתב שם שייך גם בדרך פלגשות, אבל אם נימא כן ע"פ טעם הדין א"כ נמצא דבלאו הכי אין דברי המהר"ם פדואה להלכה (ואף שכאן חמור יותר מכיון שכאן נמלך לפני שנושא אותה שוב לשום פילגשות מ"מ אם ניזיל בתר טעמא לגמרי יהיה אסור גם באופן המותר בשו"ת מהר"ם פדואה שם וברמ"א ובאר היטב שם).

ומ"מ להסוברים דפלגש צריכה גט לכאורה יהיה הדין שאין פטורים בדיני מחזיר גרושתו לענין פלגש, ועי' בפרט זה בהרחבה בשו"ת משנ"ה שם, ומאחר שאין הדברים נוגעים למעשה אקצר בזה.

ד) ששאלת לענין כהן בגרושה דרך פלגשות, תשובה אפי' בביאה בעלמא בלא צד חיתון כלל אסור והולד חלל (כמבואר באה"ע סי' ז סי"ב), כ"ש במיוחדת לו, ובאחרונים דנו בדעת הרמב"ם אם בדרך זנות איסורו הוא מה"ת או מדרבנן (עי' פר"ח סי' קיט ס"ח ונובי"ת אה"ע ס"ס כז ואג"מ אה"ע ח"א סי' ה וחלקת יעקב יו"ד סי' נו ד"ה ונוסף), ומ"מ גם להרמב"ם הולד חלל (כמבואר בפהמ"ש להרמב"ם קידושין פ"ד מ"ו).

ששאלת אם כהן שנולד לו בן מזה אם פודה אותו יעוי' מה שהשבתי לך בתשובה אחרת עפ"ד השו"ע יו"ד סי' שה סי"ט דמבואר שם שחלל בן כהן מחוייב בפדיון מלבד היכא שהאב זכה בפדיונו עי"ש.

אבל בחלל דרבנן יש שדנו בזה, ובפשטות כל היכא דתקון רבנן תקנו גם לענין פדיון שייחשב חלל דרבנן הפקיעו ממונו של החלל דרבנן שיפדה עצמו.

ועי' גם תוס' בכורות מז ע"א ד"ה אלא דחלקו בין לוייה אשת כהן שנשבתה לבין כהנת שנתחללה, דבלויה אשת כהן אע"ג דנפסלה מתרומה מ"מ לא נפקעה מקדושתה לענין ה' סלעים, אבל כהנת שנבעלה לפסול אפי' קדושת לוייה פקעה מינה, ובפשטות ההבנה בדבריהם משמע דהחילוק בין לוייה אשת כהן לבין כהנת, דלוייה אשת כהן החילול הוא רק מתרומה דבעלה אבל לא מקדושת הלוייה של עצמה, לכך בנה פטור מה' סלעים, משא"כ כהנת שקדושת כהונתה נפסלה בבעילת זנות ולא נשאר בה קדושת כהונה, אזי כל קדושתה נפקעה, א"כ החילוק הוא בין לוייה לכהנת, ולא בין מחוללת לשבויה, ואם נפרש כן נמצא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דשבויה ג"כ חשיב בנה חלל לענין זה יעו"ש.

(ומיהו צע"ק סיום דברי התוס' לפירוש זה מה שכתבו "אבל כהנת דקדושתה מגופה אתיא כשמתחללת פקעה קדושתה לגמרי", וטעם זה צ"ב, דהרי החילוק בין כהנת לבין לוויה אשת כהן אינו משום שהלויה אין קדושתה מחמת עצמה, אלא משום שקדושת הלויה אינה נפקעת על ידי מה שנשבתה, משא"כ לפי טעם זה שכתבו התוס' בסוף דבריהם משמע דמה שבלויה אשת כהן פטורה מה' סלעים הוא מחמת שאין קדושתה מגופה, דר"ל שנפטרת מחמת בעלה שהוא כהן, ואם נימא כן בכוונתם צע"ג, דהרי מחמת בעלה אין לה להפטר כיון שבנה חלל, ולא משמע בדבריהם שבאים לחלק בין חלל דאורייתא לדרבנן, וגם למה לא נקטו אפי' ישראלית אשת כהן, ואולי יש לפרש לעולם כדמעיקרא דמיירי רק בלויה אשת כהן והפטור מחמת שהיא לוויה, אלא דאכתי יש טעמא רבה לחלק בין בין לוויה אשת כהן שנפסלה לבין בן כהנת שנפסלה דבבן כהנת בא ליפטר מחמת אמו ואמו נתחללה מן הכהונה ואילו בן לוויה שנשבתה בא ליפטר מחמת עצמו דלוי פסול מקרי עי"ש בגמ', ממילא פטור מה' סלעים, ואם כנים הדברים מתחזקים דברינו דגם בחלל דרבנן הדין שחייב בה' סלעים).

ויעוי' בפסקי תוס' שם סי' קג שכתב כהנת שנבעלה לפסול בנה חייב בה' סלעים משא"כ לוויה ואשת כהן שנשבת ע"כ, ומש"כ לוויה ואשת כהן לכאורה ר"ל אשה שהיא גם לוויה וגם אשת כהן כדי להשוות דבריהם לדברי התוס' שלפנינו, אבל גם זה יש לדון דלכאורה סגי שהיא לוויה, דהתוס' לכאורה נקטו לוויה אשת כהן לרבותא דאפי' שנתחללה מתרומה על ידי ביאתה וכ"ש אינה אשת כהן, ואולי גם הפסקי תוס' נקטו כן לרבותא.

ושוב מצאתי למרן עט"ר הגר"ד לנדו (והאר עינינו ח"י עמ' יב) כדברינו דגם בחלל דרבנן לכאורה חייב ע"כ.

וזה דלא כמו שרצה לצדד בכתבי מהר"ם איררה סי' מד ומה שהראה לדברי התוס' אין משם ראיה לדבריו לפמשנ"ת, וגם מה שהוכיח שם ממה שבירושלמי רפ"י דיבמות ושאלות ס"ס קיז אי' דין זה לגבי כהן שבא על גרושה הבן חייב אינו מוכרח ללמוד מזה דבבן חלוצה דרבנן אינו כן, די"ל דנקטו עיקר מילתא דחלל שהוא בן גרושה.

ה) ששאלת מה הם החיובים שיש כלפי פלגש או בניה מסתימת הפוסקים משמע דכלפיה אין חיובי ממון מה שלא סוכם דהרי רוב חיובי ממון כלפי אשתו הם מתנאי כתובה ופלגש אין לה כתובה (עי' ט"ז אה"ע סי' כו סק"ב בביאור דעת הראשונים בזה), ולענין חיובי האב כלפי בניו ממנה לא גרע מחיובי בניו מביאת זנות.

וכל הנ"ל להסוברים דשייך פלגש בהדיוט ושהיא בלא כתובה וקידושין וגט אבל הוא פלוגתא, ועי' רמ"א שם סי' כו ס"א, ולמעשה אין בזה היתר ואכהמ"ל בזה.

האם מותר להדפיס בעיתון תמונת אשה

הנה

במשנ"ב משמע דמעיקר הדין אין איסור בראיית אשה צנועה בלא הסתכלות לולא מידת חסידות, אולם כידוע שבהדפסת תמונות נהגו היראים להקפיד בזה, והיה מקום לומר דמכיון ששייך לבוא להסתכלות איסור ע"י זה לכך גדרו בזה היכא דאפשר, אולם יעוי' בחוט שני אה"ע עמ' מו מזו שהחמיר בזה מדינא וכתב דתמונות לא גרע מבגדי צבעונים דאיסור להסתכל בהם, ובתמונות יש לומר דאיסור אע"פ שאינו מכיר האשה עכ"ד.

הוספה לתשובה בענין הדפסת נשים בעיתון – לענין תמונת אשה ממוחשבת

מה ששאלת לגבי תמונת אשה הנוצרת על ידי מכונה שאינה תמונה אמיתית אם הוא בכלל איסור זה, הנה בע"ז שם בסוגי' דבגדי צבעונים נזכר דיש מראות שאסור להסתכל בהם אפי' שאינם שייכים לבנ"א כלל, כגון בבהמה וחיה בשעת זיווג, ומבואר מזה דכל מה שהוא בכלל הרהור אינו תלוי שיהיה שייך דוקא על אשה ידועה.

רק דלענין בגדי צבע קים להו לרבנן דאם אין מכיר האשה אז אין גורם מראה זה להרהור (ונחלקו הראשונים אם האיסור רק באופן שכבר לבשה או לא, ותלוי בדחיית הגמ' שם, והרחבתי בתשובה אחרת ד"ה מי שאשתו לבשה בגד של אשה שמכירה האם יש בזה איסור הסתכלות, אבל מ"מ רק בשייכים הבגדים לאשה שמכירה).

אבל במראה תמונת אשה נקט הגרנ"ק בחוט שני עמ' מז להחמיר אפי' אינו מכיר האשה כלל, ומשמע שלמד כן מסברא דס"ל שלדעתו הדבר גורם להרהור כמו בגדי צבעונים באופן שמכירה, וממילא אין חילוק בין האשה קיימת או לא.

וכ"ש אחר שנתבאר בתשובת הב"ח סי' יז (הבאתי בתשובה ד"ה מי שאשתו לבשה בגד של אשה שמכירה האם יש בזה איסור הסתכלות) לאסור בלבוש אשה מתה א"כ כ"ש שיאסור גם באופן זה, (וגם להחולקים שצינתי בתשובה הנ"ל מ"מ מודים שמה שנזכר ששייך לאשה אסור ע"ש).

ואמנם היה לומר דסובר דבתמונה כזו חשיב שמכירה לענין זמן זה שמסתכל בתמונה, דלא שייך לומר שאינו מכיר בזמן שמסתכל בתמונה, עכ"פ גם לפי הצד השני יש לדון דאולי א"צ הכרה דוקא על אשה חיה אלא כל מה שגורם הרהור.

ואמנם בגמ' בסוטה פ"ק איכא תנא דסבר אין יצה"ר שולט אלא במה שעניו רואות, מ"מ שם הוא רק בצירוף שבאותו זמן גופא אין יצה"ר כמ"ש שם התוס' בשם הירושלמי אין יצה"ר שרוי באותה שעה, ובא לכלול גם שאר הדברים הנזכרים במשנה, ועי"ש במאירי וכן בקידושין בפלוגתא דאבא שאול ורבנן גבי יצה"ר בשעת אנינות, ועכ"פ זה מוסכם לכו"ע היום שלגבי תמונה שאינה ראויה שאין להתיר ע"פ הגמ' שם בין במתה ובין בתמונה מלאכותית ואף בציור, ולפי שי' החוט שני לענין הסתכלות גם תמונה בלבוש כשר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הוא כמו תמונה שאינה ראויה כמשנ"ת.

עכ"פ מצד המנהג שנהגו היראים להמנע מהדפסת תמונות אשה בעיתון ברור שבכלל זה הוא גם תמונה מלאכותית עכ"פ כל שנראה כתמונה.

ויעוי' בספר גן נעול ח"ג פי"ג שהאריך להביא הרבה דעות בזה וכמו שהסיק שם דהעיקר בתמונה לאסור גם כשאין מכירה, ועוד הוכיח שם דגם האחרונים שמהם הביאו ראיה להתיר לא מיירו בתמונה אלא בציור, וגם להמתירים בציור גרידא מ"מ באופן שנראה כתמונה אמיתית אפשר שלא התירו, וכידוע שאכן גם לפי המנהג יש חילוק בין ציור לתמונה עכ"פ כשאין מכיר, ויעו"ש כי האריך, ועי"ש בסכ"ב שדן לגבי ציור והביא כמה פוסקים שאסרו סתם ציור.

בדיני נגיעה בתפילין בידים מטונפות

נשאל תי

דהרי תפילין עצמן מונחות על מקומות המכוסין, והיאך שייך לומר דהנוגע במקומות המכוסין יהיה אסור לנגוע בתפילין (ע"ע סוכה כו ע"ב ורמ"א ומשנ"ב ריש סי' קמז).

והשבתי דהנה להסוברים דדינא דמקומות המכוסין חיוב הנטילה בנוגע בהם הוא רק במטונפין לק"מ דבלאו הכי אסור להניח התפילין במקום הטינופת.

וכן להסוברים דבזמן הנחת תפילין לא חשיב מקום ההנחה כמקומות המכוסין ג"כ לק"מ.

אבל גם להמחמירים ביותר וסוברים דלא חלקו חכמים בתקנתן וחשיב מקום טינופת בכל גווי מ"מ הרי מסכימים דמדאורייתא אינו כן, דמדאורייתא לא שייך להחשיב יד כמטונפת אם נגע במקום מכוסה שאינו מטונף, ולא עקרו חכמים מצוות תפילין משום תקנתם דהחשיבו כל מקומות המכוסין כמקום הטינופת.

וגם א"צ לבוא לזה דגם אילו היה מדאורייתא, מ"מ הרי מצוותו בכך ואשכחן דאפי' בס"ת דכוותה שאסור בכל ידיים לנגוע בו (עי' בה"ל בסי' קמז שהכרעת הרמ"א להחמיר רק בס"ת בכל ידיים דבשאר ספרים מצרפי' המתירים בסתם ידיים ומצרפי' המתירים שאר ספרים), מ"מ לצורך תיקון הס"ת שרי ועי"ש במשנ"ב ויש מאחרונים שהתירו אפי' לצורך קשירת הס"ת היכא דא"א בלאו הכי (עי' שלמת חיים, ובגמ' במגילה לב ע"א אפשר משום שקשירתן לס"ת היתה באופן אחר כמבואר בפוסקים, הלכך לא היה מצוי שיצטרכו ליגע), א"כ כ"ש בתפילין שמצוותן בכך שיהיה מותר להניחן על זרועו המכוסה דאין להן צורך גדול מזה.

ומ"מ לכל הצדדים דלעיל אין היתר להניח התפילין ע"ג טינופת דעיגולי זיעא או ריח רע ממש שעל בשרו (ועי' ברמב"ם הל' ס"ת פ"י ה"י ואילך ודוק).

האם יש ברכה אחרונה על סעודה שיש בה אכילה גסה

מה

שנתקשה כת"ר בדברי הא"ר סי' קע בשם ספר הגן שאסור ברכת המזון על סעודה שאכל עד כדי שביעה באופן שמזיק וז"ש ובטן רשעים תחסר דהיינו תחסר מברכה אחרונה, ונתקשה כת"ר שכבר נתחייב קודם לכן.

ויתכן ליישב דאה"נ אסור לברך ואין לו תקנה שלא לברך כיון שנתחייב בברכה, (ומצינו בכ"מ דלשון אסור לאו דוקא), ומ"מ נענש על שהביא עצמו לחיוב לברך על סעודה שאסור לו לברך עליה כיון שהזיק לעצמו בסעודה זו ומזלזל בברכתו עי"ז ע"ד (שבת קיח ע"ב) הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף מגדף, ואת האיסור עבר במה שאכל.

אבל הלשון תחסר מברכה אחרונה דחוק קצת לפ"ז ויש ליישב תחסר מברכה הראויה וצל"ע.

אבל אפשר ליישב באופן אחר דאה"נ אם אכל ושוב אכל עד שאכל אכילה גסה חייב לברך משום אכילה ראשונה אבל אם אכל עד ששבע וקץ במאכלו (כל' רש"י ביומא) ובירך בהמ"ז ושוב אכל אכילה גסה באופן שמזיק לעצמו סובר הספר הגן שאינו מברך על אכילה שניה ברכה אחרונה דאינו בכלל אכילה כדאשכחן גבי תרומה ויוה"כ ביומא שם (ועי' נזיר כג).

ואפי' אם נימא דהא"ר מיירי בסעודה רגילה שמברך עליה מחמת שתחילת הסעודה היתה כתיקונה מ"מ להסיר מחומר הקושיא יש לומר דכיון שעל המשך אכילתו אינו מחוייב בברכה לא קאי על זה הברכה ואינה שייכת לזה דברכה עניינה הודאה וכאן הרי הוא מזיק לעצמו וחשיב לענין זה כאכילה בלא ברכה והוא מגונה שמשתמש בעוה"ז בלא ברכה.

ויעוי' במשנ"ב ס"ס קצז ע"פ המג"א דהאוכל אכילה גסה ונהנה ממנה מברך והאוכל אכילה גסה ואינו נהנה אינו מברך, הלכך אם נימא דהספר הגן אין חולק ע"ז א"כ אם נעמיד דמיירי באופן שנהנה קצת שצריך לברך מדינא יהיה כהתירוצ' הראשון, ואם נעמיד דמיירי באופן שאין נהנה כלל שא"צ לברך יהיה כהתירוצ' השני, ומסתמא בטן רשעים תחסר מיירי כשנהנה קצת רק שיש לו חלאים עי"ז כמ"ש בא"ר שם בשם ספר הגן, אבל אפשר שהספר הגן חולק וסובר דאין ברכה על דבר שהוא מזיק וכפשטות הגמ' בברכות לה ע"ב ועי' בריא"ז, ואז אפשר לתרץ בלאו הכי כהתירוצ' השני.

האם בשעת הדחק אפשר לקיים ג' סעודות בלילה

יערי'

בתשובתי על ערב פסח שחל בשבת (שכיחא חלק ע"ג ד"ה מי שרגיל להזהר שלא לאכול חמץ בימים שסמוך לפסח מה יעשה בערב פסח שחל בשבת) ששם דנתי בנידון זה, ואכתוב בזה תמצית הדברים עם תוספת של דברים שנתבררו לי השתא שוב, דהנה לפי רוב הראשונים שא"א לקיים סעודה ג' בשחרית שזהו עיקר הדעה להלכה כמבואר בסי' רצא, א"כ כ"ש שא"א לקיים ג' סעודות בלילה, והספק הוא לפי דעת היראים שאפשר לקיים סעודה ג' בשחרית שחוששים לשיטתו לחומרא היכא דא"א לקיים סעודה שלישית בזמנה (כמבואר להלן בסמוך).

ולפי מה שנתבאר דינא דהרמ"א בריש סי' רצא דאפשר להשלים סעודות ביום של לילה לפו"ר היינו רק לחשוש לדעה זו דאין זמני הסעודות לעיכובא, וכמו שמצינו בסי' תמד במשנ"ב ובעוד כמה פוסקים דלכתחילה חיישי' גם לדעה זו לחומרא בערב פסח כמבואר שם, וכן מבואר במג"א בהקדמה לסי' רצא בסופו דהיכא דאפשר יש לחוש לדעה זו כמבואר שם, ואדרבה לפי החשבון בדברי התוס' בשבת קיח בהוכחתם מן המשנה לענין מנחה יוצא לכאורה ג"כ דא"א לעשות ג' הסעודות ביום עי"ש ודוק.

וכן משמע בלשון ההגמ"י פ"ל ה"ט סק"ט ע"ד הרמב"ם שם שכתב אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה וכתב וז"ל וכן מצאתי בשם ר"ת דאין לקיים ג' סעודות אלא כסדר הזה אבל מי שאכל ג' סעודות קודם מנחה לא קיים מצותה כדמשמע פרק כל כתב גבי הדחת כלים ע"כ, ומשמע דקאי גם על סעודת הלילה שאין לשנות זמנה.

וכ"כ במגיד משנה שם כ' ובספר העתים האריך בזה והעלה שמצוה לעשותן באלו הזמנים והוכיח כן ועיקר עכ"ל, ומשמע דגם לענין ערבית תפס כן.

והתוס' פסחים קא ע"א סברו דשייך ג' סעודות ביום, אם כי אינו מוכרח שהם התוס' בפסחים קיח ע"א דשל מנחה א"א להקדימו, כמ"ש השה"ג שא"א להקשות מתוס' בחדא מסכתא על אידך מסכתא.

(וציינתי בתשובה הנ"ל ג"כ דהדעה הראשונה בסי' רצא ס"א דחיישי' לה [ולכפ"פ היכא דאפשר] לאכול פת בסעודה ג' היא דעת היראים גופא המובאת במרדכי שבת קיז שלא קיבל תירוץ שא"ר דסעודה ג' אוכלין מיני תרגימא, וכמו שהעיר לנכון בבירור הלכה סי' תמד).

ומ"מ הנ"י בשבת קיז ע"ב הביא מדברי התוס' שאין מקיימין יפה סעודה ג' בשחרית וכו' ומשמע דעכ"פ בדיעבד מקיימין אמנם מל' הרא"ש המובא בב"י סי' רצא לכאורה משמע

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דאפי' בדיעבד אין מקיימין כלל ויש לדון בזה לדעתו.

אולם ראיתי במשמרת מועד למו"ר בעל הלכות חג בחג בשבת שם שהוכיח דגם רבנן מודו דעיקר היום קאי על היום ולא על הלילה ולכך גם התוס' והרא"ש הביאו הך דינא דמי שלא עשה בלילה יעשה ג' פעמים ביום, ונקט שם דיש ב' דינים דיש דין אחד של ג' סעודות ביום דילפי' לה מדכתיב אכלוהו היום ויש דין של סעודת ליל שבת שאמרו חכמים שיאכל סעודה אחת בלילה משום כבוד שבת, והיכא שלא קיים דין זה השני יקיים עכ"פ הדין הראשון של אכילה ביום עכ"ד בקיצור.

וכן מצאתי בבן יהוידע בתירוץ הראשון שכתב מעין דבריו בקיצור דהוציא הכתוב לילה בתיבת היום להשמיע דין זה שאם לא אכל בלילה יאכל ביום עכ"ד, וצריך להוסיף בביאור דבריו דמ"מ מה שלכתחילה הסעודה היא בלילה הוא מסברא דלא גרע ליל שבת מכל לילה שימנע מלאכול אז סעודה שאוכל בכל לילה, וכמו שכתב בתחילת דבריו שם דבכל יום אוכל בערב רק שכתבה התורה סעודה זו כדי לקבל שכר כמצווה ועושה.

ויש להוסיף על דברי המשמרת מועד דהנה יש שנתקשו מהיכן למד רב חידקא סעודה של ליל שבת, וכמו"כ יש שנתקשו דהרי משה אמר דברו בשחרית של שבת ולא בליל שבת, ולפי דבריו הכל מיושב, דרב חידקא מסכים לרבנן דמשום כבוד שבת צריך לאכול סעודה בליל שבת מסברא או מתקנה (תלוי בדעות הפוסקים אם מנין הסעודות בשבת דאורייתא או דרבנן), רק דרבנן סברי שיכול לחשב סעודה זו עם סעודות היום מסברא שזה זמן סעודה או מתקנה כנ"ל, וכמו כן רבנן מסכימים שעיקר דינא דג' סעודות בשבת נאמר על יום השבת.

(וראיתי שנשאל הגר"ח"ק בספר שיח התורה ח"ב סי' רצא אם לר' חידקא אפשר נמי להשלים סעודת לילה ביום ולעשות ד' סעודות ביום או דיש לומר דלר' חידקא דהמקור דבעי' ג' סעודות לבר מאורתא א"כ א"א להשלים ביום, והשיב מרן יתכן עכ"ד, ולכאורה להמבואר לר' חידקא א"א להשלים דכל המקור לרבנן להשלים מדכתיב תלתא היום, והוא מקור להשלים רק ג' סעודות ולא ד' סעודות, ואפי' להיראים דלרבנן אפשר להשלים לכתחילה מ"מ לר' חידקא הא קחזינן דמחלק יום לחוד ולילה לחוד, ועיקר סברתו של ר' חידקא דהוא לבר מאורתא ודבאורתא בעי' סעודה נפרדת הוא משום דסברא דבעי' באורתא סעודה נפרדת, א"כ מה שייכא השלמה בזה, ואולי מש"כ מרן יתכן אכן קאי על סברת השואל בסוף דבריו).

ולפי מה שנתבאר יש לטעון דכיון שנלמד מאכלוהו היום א"כ עיקר הסעודות הם ביום ולכך כבוד יום עדיף, וממילא דברי הרמ"א לענין להשלים בדיעבד של לילה ביום א"א להוכיח מהם דנימא לאידך גיסא שיכול בלילה להשלים של היום, וגם ממה שהזכירו הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים בערב פסח לאכול ב' סעודות בשחרית (עי' משנ"ב בסי' תמד ובהרחבה בבירור הלכה שם), ולא אשתמיט כמעט חד מינייהו שאפשר לאכול בלילה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ג"כ הפשטות שא"א, וציינתי בתשובה שם גם מה שדן הגר"א גנחובסקי בנידון זה, וגם בדבריו אפשר שיש קצת משמעות שנטה שא"א.

ויעו' בני' שבת קיז ע"ב אחר שהביא דעת התוס' שהאוכלין סעודה ג' בשחרית אין מקיימין יפה ג' סעודות כתב והרנב"ר ז"ל כתב בשם הרב בעל הלכות ז"ל שאין חיוב סעודות הללו להיותן כדרךן בשחרית בצהרים ובמנחה אלא אפילו מפסיק באמצע סעודתו בברכת המזון ואע"ג דלא מסלק תכא אלא פורס מפה ומברך והדר שרי המוציא ואוכל כביצה ומברך שפיר דמי והא דאמרינן (ר"ל בגמ') במנחה לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט ע"כ, ותמצית דבריו למסקנא דסעודות של יום יכול לחלק סעודה אחת לב' סעודות ולצאת יד"ח ב' סעודות, ומש"כ בשחרית בצהרים ובמנחה י"ל דלצדדין קתני שתיים מג' אלו דהיה צד דבעי' להפסיק הפסק גמור בין סעודות קמ"ל שא"צ, ובדוחק יש לומר דמיירי במי שלא אכל כליל ולא מסתבר דהלשון סעודות הללו משמע על עיקר הדין, וגם לא משמע דקאי לשי' ר' חידקא דיש ג' סעודות ביום, וצ"ע (ובמגיה לבה"ג כ' שהלשון בר"ן משובש, אבל כ"ה גם ברשב"א וגם בר"ן וגם בני"י, ולהלן אכתוב ביאור נחמד בזה).

ולענין מש"כ בגמ' שבת קיז סע"ב דלרבנן ג' סעודות בהדי אורתא כתב כת"ר ראייה נכונה דלכאורה יש להוכיח מזה דהאורתא מצטרף לג' סעודות עכ"ד.

ובאמת יש לדון בזה (ועיקרי הדברים כאן כתבתי לפני שראיתי דברי המשמרת מועד דלעיל), מה הגדר והטעם דבהדי אורתא האם הוא משום דגם לילה קרוי יום (ועי' מרגליות הים בסנהדרין לד ע"ב לבעל הניצוצי זוהר שהאריך טובא כיד הטובה בעשרות מקומות שמצינו בש"ס אם לילה בכלל היום או שלא בכלל היום).

אבל אם נימא הכי צ"ע למה כבוד יום קודם לכבוד לילה, או דנימא דהוא משום שהלילה נטפל ליום, ואז יש לדון דשם מ"מ צריך שיהיה אכילה גם ביום, ויש לדון בזה, ומאידך גיסא יש לומר דכיון דלהרבה פוסקים ג' סעודות הוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא לכן הקילו חכמים לומר דבהדי אורתא סגי.

ויש מקום לומר סברא בזה (ובאמת אחר שראיתי דברי המשמרת מועד נמצא דעיקרי הדברים קרובים למה שנתבאר שם ושם נתבאר יותר, וכדלהלן בסמוך) דמאחר דדרך בני אדם לאכול גם באורתא ולא להתענות ממילא סברא הוא דאחד מן הסעודות תוכל להיות גם בלילה, (ואף שלא להקדים באכילת אורתא קודם כניסת שבת במקום אכילה דאורתא מפני חיוב סעודת השבת עי"ש בגמ', ולהלן בדברי המשמרת מועד נתבאר שהוא משום כבוד שבת אמרו לאכול כליל שבת), אלא שהיא הנותנת דגם אין דרך להתענות ביום, ואם נקבל סברא זו א"כ לכל הפחות סעודה אחת צריכה להיות ביום, אם לא דנימא דאף עיקר הסעודות ביום, ולא שמענו הגדרות ברורות בזה.

אבל ממה דנקט הרמ"א דעכ"פ לדעה זו אפשר להשלים ג' הסעודות ביום משמע דאי"ז

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מצד זמני סעודה.

אולם לפי ביאור המשמרת מועד כדלעיל שביאר דסעודת ליל שבת אמרו חכמים לאכול משום כבוד שבת ואם לא אכל אז יקיים עכ"פ עיקר הדין דנאמר היום ג"כ פעמים א"כ נמצא חילוק מהותי בין להשלים ג' סעודות ביום לבין להשלים ג' סעודות בלילה, דכשמשלים ג' סעודות ביום מקיים עכ"פ דין ג' סעודות ביום, אבל כשמשלים ג' סעודות בלילה לא קיים לא דין אכלוהו היום וכו' שבא ללמד לאכול ג' פעמים ביום ולא דין מה שמארו חכמים לאכול סעודה בלילה משום כבוד שבת.

ומ"מ עיקרי הדברים של הבן יהודע אינו ממש כדברי המשמרת מועד, דהנה בבה"ג משמע שיכול לעשות לכתחילה כל הג' סעודות יחד בהפסק בס"ה ג' פעמים בהמ"ז וג' פעמים המוציא בין הכל, (וגם התוס' דסוברים שיש זמן לכל סעודה מ"מ סוברים כהבה"ג שיכול לאכול כל הסעודות ביום, לפי שי' המשמרת מועד שהם אותם התוס', מ"מ מבואר בדבריהם בפסחים קא ע"א שיכול לאכול ביום כל הג' סעודות, ואם נעמיד שי' הבה"ג כתירוצו של הבן יהודע נימא דאין תקנה כלל לאכול בלילה אלא שיכול לאכול בלילה.

היוצא מזה דלפי סברת מו"ר המשמרת מועד שהוא מיישב כמה דברים נמצא דא"א לאכול ג' הסעודות בלילה, ועיקרי הדברים לענייננו ברמז בבן יהודע וכו"ל, וכן המשמעות הפשוטה לפו"ר כמשנ"ת.

אולם יעוי' ברוקח סי' רסז שהביא דברי הגמ' די"ד שחל להיות בשבת מבערין הכל לפני השבת ומשיירין ב' סעודות, אחת יאכל בלילה ואחת יאכל ביום עד ד' שעות, אמר לי ר"א ממיץ ב' סעודות הם ב' שביעות ויחלקם לג' סעודות כך עושין הולכין בשבת בהשכמה לבי"ה וימהרו לצאת שיאכלו קודם ד' שעות ומה ששייר יתן לכלבים ולעורבים עכ"ל הרוקח.

ומבואר מדבריו דב' הסעודות הנזכרות יחלקם לג' סעודות, ומשמע מדבריו לפו"ר דלאו דוקא סעודה שביום יחלקה לב' אלא ה"ה שבלילה, ומה שכתב בהמשך דבריו שהולכין בהשכמה וכו' לא נזכר בדבריו שאחר השכמה זו מחלקין הסעודה של שחרית דוקא לב' שביעות, כך היה מקום לומר לפו"ר.

ואם נקבל דיוק זה למדנו דעכ"פ סגי בב' סעודות בלילה, ומ"מ עדיין לא נתבאר לענין אם אפשר לעשות כל ג' הסעודות בלילה.

ומאידך גיסא יש לומר דד"ת עשירין במקום אחר וקאי על המבואר בהרבה ראשונים אחרים (בין המכשירין ובין הפוסלין) על חילוק ב' הסעודות בשחרית (עי' בתוס' שבת קיח ובסי' רצא ונו"כ ובמשנ"ב סי' תמד ובבירור הלכה שם מה שהובא שם), ויש להוסיף דבהגהת מרדכי שבת רמז שצז הביא דברי הרא"ם הנ"ל על נידון הראשונים גופא על חילוק סעודת שחרית לב' סעודות, וגם יש לטעון דמש"כ שמשכימין לבהכנ"ס היינו כדי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להספיק לאכול ב' סעודות בשחרית.

ושוב נתברר בס"ד דהנה לשון הרוקח בשם הרא"ם בעל היראים ב' סעודות הם ב' שביעות, והנה זה לא קאי על חיובא דג' סעודות דהרי לא נאמר דין ב' סעודות אלא ג' סעודות (וכ"ש להיראים גופיה דלשיטתו אין חילוק בין הסעודות דכולם צריכין פת וכמשנ"ת), אלא הרוקח קאי בזה על הברייתא בפסחים יג ע"א די"ד שח"ל בשבת משיירין מזון ב' סעודות, וע"ז קאמר היראים דהכונה מזון ב' שביעות ואותם אוכלים ג' סעודות, אבל אוכלין רק אחת מהן בלילה ושתים ביום כמו בכל שבת, ויש לומר דמאחר שכך הוא בכל שבת שרק סעודה אחת בלילה ושתים ביום לא נחית היראים לפרש שצריך לעשות כן, ולכן כתב דמשכימין בשחרית כדי לאכול ב' סעודות בבוקר.

ויש להוסיף עוד דלמעשה הרוקח הביא לפחות ג' פרטים בדבריו, דמתחילה הביא פרט ראשון שבי"ד שח"ל בשבת משיירין רק ב' סעודות, וע"ז ביאר הפרט הראשון דסעודה שניה יאכל ביום, (וי"ל דהיא דעה ראשונה דסוברת שאוכל רק סעודה אחת בשחרית, ואפשר עוד שהוא כדעת רש"י שם שאין סעודה ג' בשבת זו כלל), ודעה השניה היא דעת הרא"ם בעל היראים שאוכל בשחרית ב' סעודות, ואח"ז בהמשך דבריו הביא פרט שלישי דסעודה ג' שייך שיעשה במיני תרגימא, ושוב הוא דלא כהיראים מב' טעמים (דהרי סובר שאין סעודה ג' במיני תרגימא כדלעיל, וגם סובר שכבר אכל בשחרית סעודה ג'), א"כ למה הביא פרט זה שמשכים רק אחר דברי היראים, ואולי באמת הוא רק להיראים כיון שצריך להספיק לאכול ב' סעודות בבוקר, אבל אינו מוכרח דיש לומר שהביא פרט זה אחר סיום עיקר דיני שחרית, וגם יש לומר דמיני תרגימא אמר כדי לחשוש לכל הדעות כמנהג מהר"ם המובא בתשב"ץ וכהכרעת המשנ"ב.

ומ"מ להנ"ל אין הכרעה מדברי הרוקח לכאן או לכאן ואדרבה בהגהמ"ר נזכרו דבריו על דברי הראשונים שדנו לענין חילוק סעודת שחרית.

ובאמת במחה"ש סי' רצא פי' דבריו של הרא"ם בפשיטות דכוונתו לחלק סעודת שחרית לשתיים, ואפשר דדוקא נקט דאל"כ למה הוסיף כן על דברי ההגמ"ר.

ויש להוסיף עוד חשבון דברים בזה, דהנה המג"א שם בריש סי' רצא למד ע"פ דברי הרא"ם דאע"ג דבעינן סעודת שבת בשיעור שביעה מ"מ אם חילק סעודה שניה לשנים על ידי שאכל קודם חצות ופסק ושוב המשיך אחר כך הסעודה עד שאכל שיעור שביעה יצא גם סעודה ב' וגם סעודה ג', וטעמו דעד כאן לא פליגי הראשונים על היראים אלא רק במה שאין יוצאין בשחרית ב' הסעודות אבל עצם מה דסגי בב' שביעות ולא בעי' ג' שביעות (אם אוכל סעודה ב' וסעודה ג' בזה אחר זה בהפסק ביניהם) מודו, דאם אכל תחילת הסעודה בשחרית וסוף הסעודה במנחה, מהני שמסיים הכל בשיעור שביעה לצאת יד"ח ב' הסעודות יחד עכ"ד בקיצור לפי מה שביארו המחזה"ש שם.

והנה יש לדקדק מנא להו לרבנן דבר זה דמהני שיעור שביעה אחת לב' סעודות, דכיון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שנתבאר בדברי המג"א ע"פ הס"ח דבעי' שיעור שביעה גמורה לכל סעודה א"כ מנ"ל דלא נימא דא"א לצרף ב' סעודות יחד לשביעה אחת, וכי תימא משום שאל"כ אין סעודה ג' בערב פסח (לדעת היראים שא"א לצאת במיני תרגימא וכמ"ש המחזה"ש שם ששיעור עיכול לשביעה גמורה עד שיאכל סעודה אחרת הוא ו' שעות ולא יספיק לאכול סעודה שלישית בחמץ בזמנה) אם כן נימא שיאכל סעודה אחת בתחילת הלילה וסעודה ב' בסוף הלילה וסעודה ג' קודם ד' שעות, ונמצא אוכל ג' שביעות.

אבל לפמשנ"ת שא"א לאכול יותר מסעודה אחת בלילה ניחא דע"כ יאכל ב' סעודות ביום ושביעה אחת, וממילא מובן מנ"ל דין זה דשייך שביעה אחת בב' סעודות.

ומיהו יש לומר דמסברא למדו כן, ולא מהוכחה אחרת, והראיה דהמג"א סובר דלעיקר דין זה דמהני שביעה אחת לב' סעודות מודו הראשונים החולקים על היראים, והרי ההוכחה הנ"ל היא רק להיראים, ועוד יש לומר דגם להיראים גופא אם למד כן מהוכחה הנ"ל י"ל דלא מסתבר ליה דהטילו חכמים לאכול ב' סעודות בלילה שלא כדרך בני אדם, אם כן אין הראיה דלעיל מוכרחת.

אבל יש להזכיר ראי' זו כסייעתא לדברים שנתבררו, דהרי הלשון במחזה"ש שם הוא דאי אפשר לשייר מזון שלש סעודות דהיינו ג' שביעות, דהא כשאכל סעודת שחרית לשובע לא יתעכל המזון במעיו עד אחר חצות, דהיינו שיעור שש שעות, וכיון דמיד אחר שעה רביעית החמץ אסור איך אפשר לאכול סעודה שלישית, לכן די כשמשיר שיעור שני שביעות ויחלק שביעה השייכה לסעודת שחרית לשתיים, ויוצא בה ידי סעודה שלישית אף על פי שאכלה קודם חצות עכ"ל, ולמה אי אפשר, הרי לו יצויר ששייך לקיים ג' סעודות בלילה אפשר ואפשר לשייר ג' סעודות.

ויש להוסיף עוד דבבה"ג דלעיל נזכר שיכול להפסיק באמצע סעודתו להחשיבן לג' סעודות, והנה המ"מ הביא דברי הבה"ג וכתב בזה"ל, שבעל הלכות כתב שאפילו מפסיק בשחרית באמצע סעודתו ומברך בהמ"ז ואחר כך מברך המוציא וחוזר ואוכל שאר דברים ע"כ, ולמה הוסיף שחרית (ובלשון זו הובאה דעה זו בטור סי' רצא), אלא משמע דהוה פשיטא ליה דבערבית א"א לחלק, ויש להוסיף דגם מה שהוסיפו הרשב"א והר"ן והנ"י בהביאם דברי הבה"ג שאין צריך לעשות שחרית וצהרים ומנחה היינו לומר דזה פשיטא שיוצא כשעושה כולם ביום (וכדחזי' שהתוס' שסוברים דבהקדמת סעודה ג' אין יוצאים מ"מ כשמאחר של ערבית ביום יש בתוס' ורא"ש שיוצא וכו"ל), אבל ס"ד שצריך לעשות שחרית וצהרים ומנחה, קמ"ל שלא, ולפי ביאור זה מתיישב היטב מה שנקטו שחרית וצהרים ומנחה (אם כי יש לומר דנקט לפי סדר הדחת כוסות בגמ' שבת קיז ע"ב, אבל זה גופא לפי ביאורי יש לומר דמה דנקטו בהדחת כוסות הוא משום שהיו רגילין בג' סעודות ביום וכל' הרשב"א שם לא שיהא החיוב בחילוק אכילות בזמנים אלו אלא אורחא דמילתא נקט ע"כ, וזה גופא יש לבאר בדעתם דס"ל כפשטות הבה"ג והתוס' דמותר ג' סעודות ביום, אבל א"א לומר כן דהרי בברייתא דקיתוניות נזכר גם שאכל בהם ערבית, א"כ היו רגילין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בג' סעודות ביום בלא קשר למצוות ג' סעודות).

יעוי' גם במאירי בשבת שם שהביא דיש אומרים ששלש סעודות אלו כך הוא זמן ר"ל ערבית שחרית ומנחה אבל אלו שעושין בשחרית שתי סעודות ומפסיקין בברכת המזון אינו כלום וכו' והביאו ראייה מהך דפסחים, וכתב ע"ז המאירי דמ"מ אין בה הכרח שאין הכונה אלא שישיר בכדי שובעו לליל שבת ולשחרית אבל מ"מ יכול הוא להפסיק בה וכו' עכ"ד לענייננו (ובגוף הנידון עי"ש מה שכתב עוד), ומחד גיסא יש מקום לדייק דהמחמירים סוברים דגם ערבית בזמנה דוקא, וכבר נתבאר שיש משמעויות כן בהגמ"י ומ"מ בשם ספר העתים שכך סברו, [אצל אין לדייק דהמחמירים סוברים דכל אחת זמנה לאפוקי מהמקילים שסוברים דאין זמנים ציוס וצלילה כלל, אין לדייק כן, דזה לא נזכר, אלא דהמחמירים מחמירים בכולם והמקילים מקילים בחלקם, ונקטו ערבית להשמיע דלשטת המחמירים אפי' של ערבית אין לדחותה ציוס], ומאידך גיסא מה דנקט שהמקילים מפסיקים בשל שחרית וכן מש"כ אח"ז יכול להפסיק בה בל' יחיד וקאי על סעודת שחרית משמע דבשל שחרית מיירי דשייך להפסיק, אם כי גם זה אין ראייה גמורה די"ל דדבר ההוא נקט דמפסיקין בשל שחרית, אבל באמת יותר מחוור דלא היה לו צד שיוצאים בסעודה של יום בלילה.

היוצא מזה דלפי חשבון הדברים בביאור הסוגיא בבן יהוידע ובמשמרת מועד יוצא שא"א לקיים ג' סעודות בלילה, וכך המשמעות הפשוטה לפי הגדרים שנתבארו וכן המשמעות במחה"ש וכך הפשטות מדברי כל הפוסקים שדנו באכילת ג' או ב' סעודות בשחרית ולא דנו על אכילת הסעודות בלילה, וכ"כ בארחות חיים סי' רעד סק"ד והגרח"ק דבלילה אין יוצאים בסעודה של יום גם אם יודע שלא יאכל בלילה.

מה שהביא כת"ר מהפרישה סי' רצא בשם היש מקשים הראיה ראייה נאה ומ"מ יש לדון בזה, דהרי היש מקשים אמרו כן רק בביאור ההו"א ולמה למסקנא באמת אין אומרים כן, דהרי אם אכן יוצא ג' סעודות בליל שבת למה לא יהיה מחוייב היושב בתענית למחר לאכול כל הג' סעודות בליל שבת, וגם למה הפרישה גופיה לא קיבל תירוץ זה, אבל אם נימא דלמסקנא א"א לצאת בזה בליל שבת ניחא, וכן אם נימא דשמא הוא דין מיוחד בהיושב בתענית מהיות טוב ולא שיוצא בזה, אז ג"כ כ"ז מיושב.

אחר שכתבתי כ"ז מצאתי עוד בספר דור המלקטים (שבת ח"ב) על סי' רצא ס"ב שהאריך במ"מ בנידון זה והביא כמה דעות בשאלה זו לכאן ולכאן ולא אכפול הדברים והנלענ"ד כתבתי.



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