

03-6703111 questions@shchiche.com

שבוע 82 5

כמה הערות לענין ברכה בספירת העומר למי שהחסיר יום אחד והמסתעף (הערות על החיבור "וחסרון יוכל להמנות") 5

מי שאמר עלינו לשבח בישיבה האם צריך לחזור ולומר 7

האם מברך ברכת מלביש ערומים על טלית גדול חדש 8

מה השעם שיש חוסר בהירות במוצרים המיוצרים לאחר הפסח 17

אדם שאינו מקפיד על תפילין דרבנן תם האם מותר לו להקפיד שלא לאכול מחמץ שנמכר במכירת חמץ הנהוג 19

האם יש הפסד בעשיית ב' נקבים בציצית להסוברים שיש לעשות נקב אחד 20

בתפילין שלנו שמונחות כל אחת מהן בקופסה בפני עצמה האם יש בזה משום אין מעבירין על המצוות

לענין להוציא של ראש לפני של יד ומה הדין אם הוציא של ראש קודם האם מותר בדיעבד כבר נם לפתוח אותו 21

האם אפשר לברך על הגר במוצ"ש אחר עלות השחר קודם הנץ החמה 22

האם טוב ללבוש בגד צנוע יותר גם במקום שאין רגילים בזה 24

כתיבת ספר תורה מן הכתב האם צריכה שתהא מספר תורה כשרה או לא 26

המופר ספירת העומר בחלום מה דינו 27

מי שיש שער פרוע בביתו אם יכול להתעכב בינתיים עד שמגיע לביתו 28

באיזה אופן יש להתיר הכשרת כלי מבשרי לחלבי או להיפך 29

המלקט פירות מברם בעצי הבר ביישוב "לפתה" שנחרב האם צריך לחשוש לערלה 32

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אשה שקשה לה לאכול פת ביום טוב האם מחוייבת 34

האם מותר לנסוע אילן מתחת מכבה המשמשת לעץ ענבים 34

מה המקור שאכילה מפדיון הבן נחשבת כשמונים וארבע תעניות 35

האם מותר לעמד מדרש על שירת הים בחול המועד שישלח בתפוצה במועד לפני שביעי של פסח

..... 36

ילדים המשחקים בגרעיני משמש ומתערבים על המשחק על כמות גרעינים האם החוב תופס וחל

..... 40

אדם שלא הוציא שבת עד זמן רב או למחר האם מותר לעשות מלאכות 42

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

במו"ב 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 מתבבדים לקחת גליון חינם לבית מדרשם ותע"ב

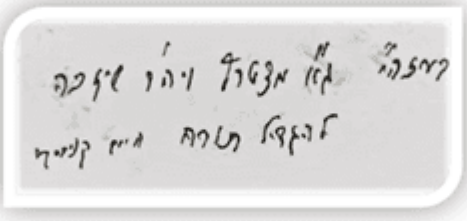
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מרנן ורבנן זצוקללה"ה ויבדלחט"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שטרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגרב"ד דיסקין, הגרי"ב שרייבר, הגרמ"מ קארפ, הגר"א ויים, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ קסלר, הגרח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראם, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



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

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

שביחא שאלות המצויות בהלכה

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.

שבוע 82

כמה הערות לענין ברכה בספירת העומר למי שהחסיר יום אחד והמסתעף (הערות על החיבור "וחסרון יוכל להמנות")

א) הערה במנהג ביום ובקושי שיש מחמת זה לצאת מהש"ץ

יש להעיר דבזמנינו המנהג ברוב מקומות שהש"ץ ממתין לקדיש רק לעשרה ולא כדמשמע ברמ"א שיש להמתין לרוב הציבור וכשמקיימים מנהג זה בצירוף המנהג לספור אחר קדיש לפני עלינו יצא בהפסדו שלרוב הציבור קשה להשיג את הש"ץ לצאת ידי חובת הברכה, ואדרבה מאחר שיש שמנסים להשיג את הש"ץ כדי לצאת בברכתו הרי מן הסתם הוא מקדים בימים אלו יותר משאר השנה בקדיש, והמתאמצים ומתקשים לכוון בשמונ"ע קשה להם להשיג את הש"ץ לצאת בברכתו במצב כזה, וא"כ הנוהגים כהגר"א לספור אחר עלינו הרויחו בזה שיכולים יותר בקלות לצאת בברכת הש"ץ, ולכן בודאי שהסומכים על הגר"א לנהוג כמנהגו לא הפסידו וק"ל.

ב) אם סובר המשנ"ב שיש איסור לברך אחר כך מי שלא ספר יום אחד

עוד יש להעיר דאכן יש עוד אחרונים שנקטו דיכול לספור בברכה לכתחילה ויש אחרונים שנקטו כן בשעת הדחק, ועי' בחיבורי הליקוטים מה שהביאו בזה, אם כי לגוף דעת המשנ"ב משמע דסבר דהוא איסורא לברך אם שכח יום אחד, שהרי מטעם זה פקפק בברכת נשים, וכמבואר במקור הדברים בספר שלחן שלמה שהוא מקור המשנ"ב שהחשש הוא שמא ישכחו וימשיכו לספור בברכה, ומשמע שתפס שהוא איסור מעיקר הדין שמחמת זה חשש עוד עי"ש (אם כי יש מקום לדחות דבנשים יש צד שאסורות לברך על מ"ע שהז"ג בפרט שיש לשון במקו"א בד"מ דאין מוחין בנשים שמברכות וכו' ולכך הו"ל כאן ס"ס לחומרא אך לא משמע דזה הטעם), וכמ"ש הפמ"ג דבברכות נקטי' להקל שלא לברך לחשוש גם לדעות שלא נפסקו לענייניים אחרים.

ויש להוסיף דבמשנ"ב ס"ס רטו מבואר דכל פטור מברכה הוא איסור ודלא קצת ראשונים שלא כ"כ, וכן מבואר במקור הדברים בפמ"ג שציין שם דאפי' בס"ס ואע"ג דבעלמא ס"ס לקולא מ"מ בברכות הס"ס יוצר פטור וממילא יש איסור לא תשא עי"ש, ואפשר קצת להשוות ס"ס לדעה שלא נפסקה להלכה כנגד רוב ראשונים דשניהם מדין רוב (דגם דין

ס"ס מדין רוב כמ"ש הרשב"א וגם רוב פוסקים הוא מדין רוב כמבואר בחולין יא).

ג) בטעם מה שיש ספק ספקא לחייב בברכה במי שספק ספר יום אחד

מש"כ בשם הגרי"י פוזן בביאור ענין הס"ס כאן שאינו פוטר כאן מברכה למרות שבשאר ברכות הדין הוא שפוטר כמ"ש במשנ"ב ס"ס רטו כן כתבתי במקומות אחרים דהטעם הוא משון שכאן הדעה העיקרית כרוה"פ לברך, וכעי"ז ראיתי בשם הגרשז"א דאי"ז ממש ס"ס העיקר כהדעה הנ"ל הוא נפק"מ לעוד ענינים, וכן יש משמעות בבה"ל סי' תפט דזהו דעת רוב הראשונים דאין המצוה מוגבלת רק למי שסופר כל הימים, ויש לציין דבפמ"ג מבואר דבברכות חיישי' גם לדעות שלא נפסקו להלכה, ומ"מ בצירוף שיש כאן ס"ס יחד שהדעה העיקרית לברך נקט המשנ"ב לברך.

ד) מי שמהדר לצאת מהש"ץ אפי' במקום ספק ספקא

יש לדון במי שיש לו ס"ס ד לפי הכרעת המשנ"ב והפוסקים מצד הדין יכול לברך אבל רוצה להדר לשמוע מהש"ץ האם מקיים הידור בזה בדאפשר לצאת בקל או דלאו כלום קעביד (ולפ"ז אדרבה עדיף שיברך בעצמו לחשוש להצדדים וכו').

ונראה שהידור ודאי יש כאן במה שאינו מברך בעצמו דהרי כתב כבר הפמ"ג דאפי' בס"ס אסור לברך וכבר כתב הפמ"ג דבברכות חיישי' לספק דעות דלא פסקי' כוותייהו וא"כ מאחר שיש כאן ספק שיכול לצאת עוד צד ודאי עדיף.

ובסי' ד' לגבי ניעור שאם עושה צרכיו ומשפשף וכו' שהכריע המשנ"ב שיכול לברך ענט"י מאחר דיש כאן רוב צדדים שיכול לברך מעיקר הדין ואכמ"ל, היה נידון בבחרותי בישיבה אם יש ענין להוציא דאני טענתי דמאחר והוא רק בצירוף כמה צדדים שלא נפסקו כ"א בפנ"ע א"כ בודאי שאם יש מי שמוציא בשאר ברכות טוב שיוציא גם בזה משום מהיות טוב ואחרים טענו דזה נגד הכרעת המשנ"ב והשבתי דהמשנ"ב לא מיירי באופן שיש מי שהוציאו והלכתי להגרח"ק והשיבני בפ"ק "יותר טוב שיצא מחבר".

ה) עוד הערות על החיבור הנ"ל

מה שכ' כת"ר בדעת המג"א על חיוב נשים בספיה"ע בקבלוהו עלייהו, יש לציין לדעת הרמב"ן דמשמע דחייבות מדינא.

בענין דעת הפנ"י מקובל לומר דלכל היותר סובר ששייך לומר נוסח של ברכה בלא להתכוון לחלות ברכה (ויש שנקטו בדעתו רק לענין בא"י שומע תפילה ולא לכל נוסח ברכה, ואולי יש אחרונים שנקטו גם עכ"פ נוסח טופס ברכה בלא שם ומלכות ששייך בזה) **וזה דעת החו"ד, אבל יש דעה מקילה יותר והיא דעת החינוך שהביא הנשמ"א** (היינו מה שציין המשנ"ב בס"ס רטו) **לענין ברכה מספק בנדבה עי"ש, והרחבת בכ"ז בתשובה אחרת.**

השלמה לענייני שבחה בספירה"ע

הערתי שבק"ק שנוהגין כמנהג הגר"א לברך אחר עלינו לא הפסידו האידנא שאין ממתינים לקדיש אלא לעשרה ואין ממתינין לרוב הציבור כמו דמשמע שהיו נוהגים בזמן הרמ"א, ויש להוסיף ע"ז דמלבד מה שיש כאן רווח שמי ששכח יום אחד לספור יוכלו לשמוע מהש"ץ מלבד זה יש רווח נוסף דהרי יוכלו כך רוב הציבור לספור עם הש"ץ דהרי בלא זה יצטרכו לספור אחר הציבור ומהם שישכחו לספור כמו שהעיר המשנ"ב שנשים מסתמא ישכחו כיון שאין סופרות עם הציבור וכמו במקומות שמתפללין פלג וסופרים כ"א אח"כ ביחיד הובא בפנים הקונטרס דבכה"ג יותר מצוי שישכחו וממילא גם בניד"ד אף ששומעין מהש"ץ מ"מ מאחר שסופרין אח"כ יותר מצוי שישכחו וכ"ה המציאות והניסיון מוכיח בכל כה"ג.

*

מי שאמר עלינו לשבח בישיבה האם צריך לחזור ולומר

לא.

מקורות:

לא

יתכן להחמיר יותר ממצוות וברכותיהן שאם אמר בישיבה יצא אפי' בדבר שיכול לחזור ולעשות בעמידה, וגם לא יותר משמונ"ע דלדידן יצא בישיבה כמ"ש בסי' צד ס"ט במשנ"ב, ואע"ג דהמשנ"ב שם לא מירי בהתפלל במיוש באיסור, מ"מ בפמ"ג משב"ז סק"ה דייק מהרמב"ם פ"ה מהל' תפילה ה"א דגם בלא אונס אינו מעכב בדיעבד, ואמנם עי' במשנ"ב סי' קי סק"ד לענין תפילת הביננו שהפמ"ג הסתפק אם התפלל בישיבה אם יצא, אבל שפיר יש לסמוך על הפמ"ג בסי' צד שהקל אפי' בתפילה כדי להקל בעלינו שאינו חיוב מדינא דגמ' ורמב"ם.

ובתורת חיים בסי' קי חידש דבהביננו הוא דין מיוחד שלא יצא בדיעבד בישיבה מכיון שעיקר תקנתה היתה בעמידה ולא מצינו שהתירו בה חכמים בישיבה (ויתכן דכלול בכוונתו לומר דמאחר שהיא קצרה לא התירו בה חכמים ישיבה, וגם דבמקומות אחרים התירו חכמים ישיבה בשמונ"ע מפני הצורך אבל כאן שהתירו לקצר הנוסח מפני הצורך לא היה צורך להתיר עוד להתפלל בישיבה וממילא לא מצינו היתר ישיבה בהביננו)**, ואם נימא דסבר הפמ"ג גם מסברא זו ניחא למה לגבי הביננו הסתפק ולמה לגבי שמונ"ע הוה פשיטא ליה.**

ולגבי עלינו אף שהיה מקום לטעון דהיא קצרה ולא תקנו לה היתר ישיבה מ"מ דחוק לומר שהיא חמורה משמונ"ע אחר שאינה חיוב מדינא דגמ' ורמב"ם וכנ"ל, בפרט דבראשונים

(עי׳ כלבו סי׳ טז וארחות חיים ח״א דין התחינות שאחר שמונ״ע ס״ח ומטה משה סי׳ ריב) נזכר לומר עלינו בעמידה מאחר שכתבו הראשונים בשם הפרדר״א שהוא שבח גדול ומשמע דהתקנה לומר בעמידה היתה אחר התקנה ולא שייך לומר דעיקר התקנה היתה לומר בעמידה דוקא, ועוד דהרי חולה שמתפלל כל השמונ״ע בישיבה פשיטא שמתפלל גם העלינו בישיבה וא״כ מצינו בזה היתר ישיבה.

ויש להוסיף דגם בהלל שהוא שבח גדול (שמטעם זה כ׳ הראשונים לומר עלינו בעמידה) ואף אמרי׳ מטעם זה בשבת קיח ע״ב הקורא הלל בכל יום הר״ז מחרף ומגדף ומטעם שהוא שבח גדול קוראים בעמידה [כמבואר במשנ״ב דלהלן] אעפ״כ בדיעבד יצא בישיבה (סי׳ תכח משנ״ב סקכ״ח בשם הפמ״ג).

ויש להוסיף דאולי יתכן שיש לומר סברא בגוף התקנה שכשהנהיגו הקדמונים לומר עלינו לא הנהיגו על דעת שאם אמר בישיבה לא יצא יד״ח כיון שמדינא אינו חיוב, ויל״ע.

ואע״ג דיש כריעות בעלינו מ״מ בדיעבד בודאי יש לסמוך על הדעות שאין כריעות בעלינו (עי׳ בספר אלא שכן נקט הגרח״ק בדעת הגר״א וכן נקט בסידור אזור אליהו בדעתו, אולם הגריש״א לא נקט כן בדעת הגר״א, ויש לציין דלפי סברת התוס׳ דמאן דלא כרע עם הציבור במודים נראה ככופר לכאורה גם כאן יש לחשוש לזה וכמ״ש המשנ״ב בשם היעב״ץ דאם לא כרע נראה ככופר, אמנם הגרח״ק נקט דמצד הציבור אין כאן נראה ככופר כיון שכ״א כורע בזמן אחר עכ״ד, אבל עדיין יש לדון מצד מה שאומר ואינו כורע וכנ״ל בשם המשנ״ב) וגם להמצריכים מסתמא דלא שייך לומר בזה עיכובא דאין החיוב לכרוע אלא מצד מה שאמר שלא יבוא למצב שאומר ואינו כורע.

האם מברך ברכת מלביש ערומים על טלית גדול חדש

הנידון הוא אם מברך על טלית גדול חדשה רק שהחיינו ולהתעטף או מברך גם מלביש ערומים (לנוהגים לברך מלביש ערומים על בגדים חדשים).

והנה ר׳ יוחנן הוה קרי למאני מכבדותי כדאי׳ בשבת קיג ע״א ושאר דוכתי, והטלית גדול ג״כ האדם נאה ומתכבד בו, ואמרי׳ בשבת כג ע״ב הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה והוא גם בזמנינו, וגם בטלית גדול שלנו, וכן מבואר במשנ״ב סי׳ יג דיש חשש כבוד הבריות לפשוט טלית בציבור וה״ה עצם לבישת הטלית יש בה כבוד, עי׳ גם בבה״ל ריש סי׳ כה.

והנה אם נימא דברכת מלביש ערומים היא ברכת הנהנין א״כ מה שמברך להתעטף אינו פוטרו מברכת מלביש ערומים, דתקנו חכמים כמה ברכות המצוות עם ברכות הנהנין יחד, כמו שתקנו ברכת אכילת מצה עם ברכת המוציא, וכן אשר קדשנו בקדושתו של אהרן דאכילת תרומה אינה פוטרת ברכת הנהנין כמבואר ברמב״ם סוף הל׳ תרומות פט״ו הכ״ב וברמ״א ביו״ד סו״ס שכב בשם כל בו, וכן ברכת קידוש על הכוס אינה פוטרת ברכת היין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כדתנן ברפ״ח דברכות נא ע״ב, וכ״ש דשהחיינו אינה פוטרת ברכת הנהנין וברכת המצוות.

וכן העיר ידידי הרב מושקוביץ (ע״פ הערתו) דברכת על אכילת מרור אינה פוטרת בורא פרי האדמה דהרי הראשונים כתבו טעמים אחרים מה פוטרה מברכה זו, ויש להוסיף דלכאורה גם מה שנזכר במתני׳ סוף פסחים בירך על של פסח וכו׳ והיינו ג״כ ברכת המצוות כמבואר ברמב״ם פ״ח מהל׳ חמץ ומצה ה״ו דברכות על פסח וזבח הם אשר קדשנו, צ״ל דאין זה פוטר מברכת הנהנין (כגון באופן שלא נפטר על ידי הפת).

והוסיף בשם מו״ר הגרמ״מ לובין כמ״ש דאין להתעטף פוטרת מלביש ערומים.

אמנם העיר ידידי הנ״ל מסידור רס״ג דמשמע שם שעל ציצית אין מברכין מלביש ערומים.

ומקופיא כששמעתי הדברים בע״פ לא היה נ״ל כ״כ ראיה מה שכ׳ הרס״ג שעל בגד יש ברכה א׳ ועל ציצית יש ברכת להתעטף רק שבא לומר שאם יש ציצית יש עוד ברכה וכמדומה שבכה״ג מצינו עוד לשונות שאם יש מצוה נוספת וכיו״ב מברך עוד ברכה (ועי׳ ירושלמי פ״ט דברכות), ואי״ז סותר הברכה הקודמת.

אבל עיינתי בפנים סידור רס״ג שכתב בסדר הברכות וז״ל וכשיפרוש עליו כסות שאין בה ציצית עוטף ישראל בתפארה ושיש בה ציציה להתעטף בציצית ע״כ.

ומשמע דבאמת תפס דברכת עוטף ישראל לפי גירסתו היא ברכה שתקנו על בגד שאין בו ציצית, ואילו ברכת מלביש ערומים על בגד חדש לא הביא כלל כהרבה ראשונים שלא הביאוהו מהירושלמי להלכה (והרחבתי בתשובה אחרת בביאור שיטתם) וכאלו הנוהגים שלא לברך מלביש ערומים.

אבל יש לדון לשיטתו שתפס שברכת עוטף ישראל (לפי גירסתו) תקנו על בגד שאין בו ציצית בכל יום בבוקר מה יסבור לגבי מלביש ערומים על בגד חדש אליבא דהסוברים בדעת הירושלמי שברכת שמלביש ערומים נתקנה גם על כל בגד חדש.

ואולי יש לחלק בין ברכה שתקנו על הבריאה המתחדשת בכל יום (דמה״ט נקטי׳ לדידן שבבוקר מברך גם אם לא לבש ואפשר דע״כ לא פליג שזו ההגדרה) והיא ברכה על סידורו של עולם הלכך סגי במה שמברך על הציצית, לבין ברכה שהיא על בגד חדש כעין ברכת נהנין, אבל יותר נראה דלשיטתו באמת יהיה פטור, כיון שאינו סובר שמברכים אם לא לבש (דהרי אי׳ בדבריו שמברך כן רק על בגד שאין בו ציצית וכ״ש אם לא לבש כלל שאינו מברך), וממילא גם הלבישה בבוקר היא כעין ברכה של מלביש ערומים שמברך על ההנאה שנהנה ואעפ״כ אינו מברך אם הוא בגד שיש בו ציצית כיון שכבר תקנו עליו בגד, וצל״ע.

והטעם יש לומר דהנה ברוקח סי׳ שסד כ׳ והשוכבים על מטותיהן ועל כרים וכו׳ אין צריך לברך כי אם בתחילת קנייתם בפרק הרואה שצריך להודות כמו שמודה מלביש ערומים ואוזר ישראל שהוא מותר מן הבהמה וכמו נתן לשכוי הודאה לקונו על בריותיו יוצר

המאורות שכל טובות והנאות על ידי האור כי טוב ע״כ, וקאי על ברכת שהחיינו במה שהזכיר מפרק הרואה, ומבואר שדימה ברכת שהחיינו על כלים חדשים לברכת מלביש ערומים ואוזר ישראל ויוצר המאורות שמברך בבוקר דהכל הוא מענין הודאה.

ואין לטעות בכוונתו דמיירי במלביש ערומים על בגדים חדשים אלא מיירי לענין מלביש ערומים של שחרית דומיא דאוזר ישראל ויוצר המאורות וע״ז קאמר דברכת שהחיינו על כלים חדשים הם הודאה כמו מלביש ערומים של בוקר.

והשתא לפי דברי הרוקח יש לומר דיש חילוק בין ברכת הנהנין לברכת ההודאה דברכת הנהנין היא משום שאסור ליהנות מן העוה״ז בלא ברכה לכך צריך לברך לפני כל פעם משא״כ בברכת ההודאה מברך פעם אחת בתחילת היום וכן שהחיינו פעם אחת בקניית הבגד ומבואר לפ״ז ג״כ למה בברכת הנהנין מצינו שאין ברכת המצוות פוטרתן ואילו כאן הוא פוטר והטעם משום דבברכת ההודאה סגי בהודאה שמודה פ״א וסגי במה שמברך אשר קדשנו לענין זה.

אמנם אי׳ בשו״ע סי׳ כה ס״ג שהרא״ש היה מברך עוטר ישראל בסמיכות לתפילין ומבואר בזה דאע״פ שהיה מברך על התפילין היה מברך ע״ז גופא גם עוטר ישראל, ואם נימא דסובר כמ״ד שהברכות היא על העולם ואז מברך אפי׳ לא לבש כלל ואז אין מזה ראיה שחולק על רס״ג בעיקר הדין שברכת המצוות פוטרת ברכת ההודאה דכאן לא שייך פטור.

אבל יש לומר דחולק, חדא דהרא״ש בפ״ט דברכות סי׳ כג להדיא נקט דאין מברך הברכות אם לא נתחייב בהן [ומה שהניח מהמנהג מ״כ י״ל דהוא רק למחר את זמן הברכה ולא לענין לברך בלא להתחייב], א״כ למרות שסבר שהיא ברכה על הדבר אעפ״כ מברך גם עוטר ישראל וגם תפילין [וע״כ כן הוא דשייכים מזכרו שם בגמ׳], ועוד דגם כאן שייך פטור דאמנם לא היה נפטר מן הברכה אם לא היה לובש אבל במה שמברך אקב״ו צריך להפטר, ועוד דסו״ס עוטר ישראל בתפארה להרס״ג לא יוכל להיות קאי על התפילין כיון שע״ז מברך ברכה אחרת, (ועי׳ ברא״ש שם שמבואר בדבריו דברכת מלביש ערומים דהבוקר היא ברכת הנהנין עכ״פ לפי שיטתו הנ״ל), הלכך אפשר דענין זה של הרס״ג שברכת המצוות פוטר ברכת ההודאה אינו מוסכם.

וצ״ע להרס״ג דהרי בגמ׳ שם נזכר ברכה גם על ציצית לחוד וגם העוטף ישראל (לגי׳ רס״ג) לחוד, ואולי באמת מודה הרס״ג דאם עוטף טלית עם ציצית וטלית בלא ציצית מברך ב׳ הברכות ולא זו פוטרת זו וכו׳, ואמנם דהרא״ש ג״כ יש לומר דהיה לו עוד כיסוי הראש מלבד התפילין והראש מודה דעיקר הברכה דעוטר ישראל אינה על התפילין אלא על כיסוי אחר כדמוכח בגמ׳ שם, ומה שבירך בסמיכות לתפילין הוא כדי להזכיר גם על התפילין שבח הברכה וממילא אין ראיה מהרא״ש שסובר דאין ברכת המצוות פוטרת ומ״מ כך הפשטות.

אבל יש לדון דהרא״ש שם נקט דברכת מלביש ערומים של הבוקר היא ברכת הנהנין ואם

נימא דברכת מלביש ערומים דבגד חדש היא ברכת ההודאה כדברי הרוקח א"כ אפשר דבזה מודה דברכת המצוות פוטרה כיסוד שי' רס"ג וצ"ע.

ובשולי הדברים יש לציין דבהערות על סידור רס"ג הביא דברי השבה"ל שהגאונים רב עמרם ורב נטרונאי לא הביאו ברכת עוטה ישראל (כ"ה לפי גירסתו) לפי שאין עטיפת סודר נוהגת במקומינו וע"ש מה שציין בזה עוד, ועי' עוד בבירור ענין זה בב"י סי' מו לענין ברכת עוטר ישראל בזמנינו, ואולי לכן הרא"ש הסמיך לתפילין כדי שיברך הברכה על התפילין, ואם נימא הכי מבואר דסבר שאין ברכת התפילין פוטרת.

ובגוף הדברים יש לדון עוד דלגבי לבישה לא חילק הרס"ג שם אם הבגד יש בו ציצית או לא, וכנראה מיירי בבגד שאין בו עיטוף ולא ד' כנפות לכך לא הזכיר ציצית ולכך הי' לו ברכה נפרדת לעיטוף, אבל אין ראיה דבלבישה אין ברכת ציצית פוטרתו.

יתכן דגם רס"ג לא פטר אלא מעוטף ישראל אחר שכבר בירך מלביש ערומים על הבגד עצמו אבל מברכת מלביש ערומים לא פטר ויש מקום לומר גם אם אין לובש עוד בגד מלבד הבגד של ציצית.

יש להוסיף דבכמה ראשונים (רי"ף ורי"ד וספר הבתים מהדו' בלוי עמ' קד) נזכר ציצית אחר מלביש ערומים בברכות השחר, ומבואר דמברך שניהם על לבישה אחת ואולי שניהם על בגד אחד.

ועי' בספר הבתים הנ"ל שציין דיש ספרים שאין עוטר ישראל ויש ספרים שאין ברכת ציצית (היינו לפי מה שגרס ברכת ציצית באמצע ברכוה"ש) והבין מזה שיש שלא גרסו עוטר ישראל, אבל בשבה"ל הנ"ל מבואר דהגאונים השמיטוהו מחמת שלא היה עיטוף בזמנם ועי' בב"י משכ"ב.

ואולי הרס"ג למד מן הנוסחאות ממה דיש שגרסו כך ויש שגרסו כך (לפמ"ש בספר הבתים ולפנינו ב' הברכות בגמ') דבאמת הם ב' ברכות נפרדות בב' מצבים שונים הסותרים זא"ז וכל אחד במקום השני ותלוי אם יש ציצית בבגד או לא, ואין איתנו יודע מה היה לפני רס"ג בנוסחאות, אבל לפי השבה"ל הנ"ל נראה דאין זה המקור להרס"ג כיון שההשמטה היא תיקון הגאונים, וק"ל, אבל אולי הרס"ג סובר דהגאונים גופא תקנו לברך רק להתעטף בציצית במקום עוטף ישראל לגי' רס"ג (או עוטה ישראל לגי' הגאונים האחרים) היכא שיש ציצית בבגד דס"ל שהגמ' מיירי באופן שאין ציצית בבגד וזה מקורו, ועכ"פ במלביש ערומים לא הזכיר כן ועי' במה שכתבתי בזה לעיל, וצ"ע.

היוצא מכ"ז דמצינו פלוגתא בין הרס"ג לבין הרא"ש והשו"ע דלהרס"ג אין מברך ברכת השחר על דבר שמברך עליו ברכת המצוות ולהרא"ש מברך וכן משמע שפסק השו"ע וכך סתימת הפוסקים וכ"ש שכך המנהג למנהגינו שמברכים בכל גוני ברכוה"ש גם בלא בגד כלל, וגם הרס"ג מודה בברכות הנהנין שמברך ברכת הנהנין ואינו נפטר בכה"ג במה

שבירך ברכת המצוות, ולענין ברכת מלביש ערומים של שחר להרא״ש הוא ברכת הנהנין ולהרוקח הוא ברכת ההודאה, וכן מסתמא גם להרס״ג הוא ברכת ההודאה, ולענין ברכת מלביש ערומים על בגדים חדשים אם נימא דהרא״ש מסכים שהיא ברכת ההודאה כמו שיוצא לפ״ד הרוקח (שמברך רק פעם אחת בברכת ההודאה) א״כ אין לנו הוכחה שאינו מודה בנידון זה שלא יברך על הבגד אם מברך על ציצית כעין דברי הרס״ג על ברכת השחר, אלא שדברי הרס״ג הם חידוש וגם לא מיירי להדיא לענין ברכה על בגד חדש וגם אינם מוסכמים אפי׳ בברכת השחר להרא״ש ושו״ע וסתימת הפוסקים, [וגם מזכר להדבר נתון לעיון למה במלבש ערומים לא הזכיר רס״ג דין זה דיש לו שמלבש ערומים של שחר אינו נפטר מחמת ברכת להתעטף גם לרס״ג, ומין הכרעה בזה], הלכך הבו דלא לוסיף עלה.

השלמה לתשובה על מלביש ערומים בטלית גדול

כתבתי בפנים התשובה דסוגיין דעלמא בפוסקים ובמנהג דאין לחשוש לברך ברכת השחר על בגד שכבר מברך עליו ברכת המצוות דלא כרס״ג, והעירני הרב רבינוביץ דברמב״ם פ״ז מהל׳ ברכות ג״כ כתב דהמתעטף בסדין מברך עוטר ישראל והיינו בציצית לפי דבריו, ומ״מ לענ״ד אמנם סייעתא יש כאן אבל אי משום הא הכרח אין כאן דמיירי דוקא בסדין שיש בו ציצית דאפשר דמיירי בסדין של ראש בלבד דיש כמה אופנים שפטורים כמבואר בשו״ע ורמ״א ובפרט דהר״א בנו בהמספיק (הובא במקורות וציונים שם) כתב מצנפת וא״כ אפשר דמיירי בסדין כעין מצנפת דידהו וגם אפשר דמיירי בלא ד׳ כנפות ובפרט דהרמב״ם לא הזכיר שמברך על הסדין גם ברכת ציצית ואע״ג שיש לדחוק דנקט רק ברכות השחר מ״מ אם נפרש דלא מיירי בבגד שיש בו ציצית ארווחנא גם דבר זה, ואע״ג דבסתם סדין של גמ׳ מיירי בסדין המחוייב בציצית (עכ״פ להסוברים שיש ציצית בפשתן וכ״ד הרמב״ם) אבל הבגדים נשתנו בזמן הרמב״ם לגמרי והרי ידוע שכל פסקי הרמב״ם הם רק דברים שנוהגים בזמנו (ולכן לא פסק הרמב״ם שום דיני המשכן וכמעט שום דבר מסכנות כשפים וסגולות שבגמ׳ שכבר פקעו בזמנו לדעתו מלבד סכנות שסבר שעדיין שייכות ומה שהביא מהקרבנות משום דקי״ל דחיישי׳ שמהרה יבנה בהמ״ק ובעינן כהן הראוי לעבודה), וא״כ בצירוף כל הנ״ל אינו מוכרח דמיירי בסדין שמחוייב בציצית אבל סייעתא וזכר לדבר יש כאן וכמו שנתבאר דסוגיין דעלמא והפוסקים שאין מניעה לברך ברכה אחת על ב׳ ברכות.

ואמנם הבאתי דברי השבלי הלקט דרב עמרם השמיט ברכת עוטה ישראל משום דאין סודר מצוי בינינו, ואע״ג שיש לנו טלית גדול עדיין אין ראיה שסבר רב עמרם (וה״ה שאר הראשונים שסברו שאין מברכין עוטה ישראל בזמנינו, ועי׳ בפנים התשובה וכן במקורות וציונים שם), נראה דרב עמרם סבר דהברכה היא רק על סודר שהוא בגד של ראש, דעטיה אשכחן בשל ראש כמ״ש ועל שפם יעטה דמזה למדו שמחוייב בעיטוף ישמעאלים וכן כתיב ועוטך עטה ודרשו חז״ל ג״כ לענין עיטוף הראש לכך תקנו לשון עטיה להגאונים בסודר של ראש, (וגם הרמב״ם הנ״ל מיירי בסודר של ראש), אבל לא שהציצית מפקיע

ברכת עוטה ישראל.

והרב המעיר רצה להוסיף ולטעון דגם לא תקנו מלביש ערומים על טלית גדול כיון שהוא דרך עיטוף ולא דרך לבישה ולענ״ד זה פשוט בהרבה מקומות שגם עיטוף הוא בכלל לבישה עי׳ שבת עז ע״ב לבושא לא בושה ושם הכונה מה שמכסה בגדיו, וכן ברז״ל אי׳ שבעה לבושין וכו׳ ונזכר שם גם מיני עיטוף וכן מה שנזכר ברז״ל הרבה מקומות לבישה ועיטוף זה עם זה במקרא בד״כ אינו אלא או כסות או לבוש או עטיה אבל לא מצוי כ״כ זה בצד זה משום שעיטוף בכלל לבישה, הלכך שייך גם מלביש ערומים על ט״ג.

ועי׳ במס׳ כלה רבתי פ״ג ועטיף גיותא לגלימיה והוא לבושיה כל יומיה וכו׳ הרי שפתח בעיטוף וסיים בלבישה, ועי׳ שוחר טוב פ׳ צ ראתה אותו הדור ביותר לבוש ומעוטף בציצית וכו׳ (אם כי יש לדחוק דהם ב׳ מיני בגדים), ובראב״ע ישעיה ג׳ כב והמעטפות יש אומרים הלבוש תתעטף בו האשה וכו׳, ובראב״ע תהלים סה יד יעטפו מגזרת המתעטף כמו ילבשו, ובמושב זקנים מבעלי התו׳ בס״פ שלח וכשבאים לבית הכנסת חוזרים ולובשים עוד טלית שמתעטפין בו שחוזר ומברך וכו׳, וברד״ק תהלים עג ב ומלבוש מחמס זהו יעטף שית חמס למו, יעטפו להם שית החמס תמיד, כמו שיעטוף האדם מלבושו תמיד כל היום כן ישימו הם החמס כל היום ע״כ, וברד״ק תהלים קט יח כ׳ וילבש קללה כמדו [פי׳] כלבושו כלומר שיהיה מעוטף בקללה וכו׳, ובחזקוני בראשית ג ז כ׳ ויתפרו עלה תאנה למלבוש ובכסות קל נתעטפו שלא להנות מן העולם כדי לכפר עליהם וכו׳, וברבינו בחיי בראשית ג כב כ׳ וזהו לשון (יחזקאל ט יא) לבוש הבדים מעוטף בטלית הרחמים וכו׳, ובבעל הטורים ס״פ שלח ועשו להם ציצית, אמר הקדוש ברוך הוא אני רוצה שתהיו מעוטפים כמלאכים לבוש הבדים וכאשר ראית אותי מעוטף (פסיקתא רבתי פרק טו כא) ע״כ, ויש להוסיף דעיקר ענין מלאכים שהם עטופי לבן בבגד של עיטוף נזכר בכ״מ בגמ׳ (עי׳ שבת כה ע״ב ובפ״ד דקידושין) ואכמ״ל, והבעל הטורים למד כן מענין לבוש הבדים שהוא לבן דבד היינו לבן כדבר״פ אחרי, הלכך למד לבוש לענין עטיפה, ואפשר להביא עוד הרבה מקומות שמשמש לבישה על עיטוף ועיטוף על לבישה, ולא הארכתי כי הוא מיותר והבוחר יבחר.

(ולענין אם אפשר לברך להתעטף על לבישה בלא עיטוף ג״כ עיקר הדעה להלכה דאפשר רק דמחמרי׳ במקום ברכה לחשוש להמחמירים שלבישה אינו בכלל עיטוף, עי׳ בב״י וד״מ נו״כ ריש סי׳ ח בשם הא״ח סי׳ ח ומהר״ח או״ז סי׳ ד׳ ותה״ד סי׳ מה ובחזו״א מש״כ בזה [ויש להעיר דהתה״ד מפסיק שלא סגר כהמזו״ח נטעם תחילת הלציפה], וכל הנידון אם שייך לשון עיטוף בדבר שהוא דרך לבישה, אבל להיפך לית מודה דעיטוף בכלל לבישה, וכן בכה״ח סק״כ כתב בפשיטות דלמהר״ם ומהר״ח או״ז וסייעתו שמברכים על ט״ק להתלבש (או ללבוש) יצא בנוסח זה גם בט״ג.

ועי׳ תשב״ץ ח״ב סי׳ מ וה״ה שאם רצה לברך ללבוש ציצית שרשות בידו אלא שאינו ניכר מתוך ברכותיו שהוא ת״ח ואנו נוהגין לברך להתעטף בין דרך עטיפה בין דרך מלבוש וכן

ראוי לעשות עכ״ל, אלא שעיקר דבריו מיירי לענין המברכים על ט״ק ללבוש שהזכיר לעיל מינה וכדעת מהר״ם ומהר״ח או״ז שמברכים להתלבש על ט״ק, וע״ז דן להשוותו לברכת טבילה עי״ש ומסיים דלהתלבש יצא.

אבל יש לדון בכוונתו לעיל מינה שבכלל מאתים מנה דמשמע שעיטוף הוא פחות מלבישה, ועי׳ שע״ת סי׳ ח סק״ג שהביא דבריו בקיצור, וצע״ק דבכה״ח שם סק״כ כתב גם בדעת התשב״ץ שגם בט״ג יצא בלהתלבש, והאמת שגם כך ניחא יותר לשונו של התשב״ץ דמסיים בין דרך עטיפה בין דרך מלבוש דיש לומר דגם מש״כ לעיל מינה שאם רצה לברך להתלבש קאי גם על זה.

ויש ליישב דיש חילוק יסודי בין ״לשון עיטוף״ שהוא פחות מלבישה כיון שהלשון עיטוף גרידא יש במשמעות כיסוי בלבד, שהרי עיטוף הוא שם כולל לעוד שימושי דומם ולא רק לכלי אדם, לבין ״עיטוף אדם בבגד״ בפועל שהוא ג״כ נכלל בלשון לבישה, וליכא דס״ד שאין טלית גדול בכלל לבישה כיון שהוא בגד המשמש את האדם, אלא דהרשב״ץ כתב דלגבי ט״ק הנוהג כאותם שמברכים להתלבש יצא יד״ח גם לשיטתו שסובר שאין מברכין לכתחילה להתלבש, אבל בט״ג לא נחית לנידון אם מברך בו להתלבש מה דינו כיון שאין אדם מברך על ט״ג להתלבש לכתחילה.

אבל זה אינו מיישב לגמרי דהרי סו״ס מש״כ דעיטוף הוא פחות מלבישה בס״ה למד כן מלשון הברכה להתעטף דגבי בגד מיירי לשון זה, וצ״ע.

וכן מבואר בברכי יוסף בשיורי ברכה מו סק״ח בשם אלפסי זוטא כת״י (ולפנינו הוא באלפסי זוטא פ״ט דברכות עמ׳ לב) **דעת הרמ״ע** (הובא בעמק ברכה בסידור צלותא דאברהם עמ׳ סג) **דמבואר מדבריו שברכת מלביש ערומים ולהתעטף מברך בשחרית על** ט״ג וכגי׳ הרי״ף [וכ״ה בעוד מהרמשמועים כמשנ״ת בתשובה] **וכן הוא בסידור האר״י, ועי׳ כה״ח** סקמ״ז מה שהביא בזה.

והנה כ״ז לענין ברכת מלביש ערומים על ט״ג חדש אבל לגבי ברכת מלביש ערומים על ט״ג בברכת השחר (באופן שלובש רק ט״ג ולא בגד אחר) יחד עם עוטר ישראל או עוטף ישראל יהיה בזה נידון נוסף להסוברים שאין לברך ברכה״ש על מה שלא עשה באותו היום, דהנה רס״ג בסידורו פסק שאין ב׳ ברכות על בגד אחד וסוגיין דעלמא אינו כן כמו שנתבאר לענין ברכת השחר עם ברכת המצוות, רק דיש לדון בב׳ ברכות השחר.

דהנה בהרא״ש פ״ט דברכות נזכר שהם ברכות הנהנין וברוקח (כמו שנתבאר בפנים התשובה) נזכר שהם ברכות ההודאה ולא ברכות הנהנין ולכן א״צ לברך לפני כל פעם כמו בברכות הנהנין אלא רק פעם אחת, והנה בברכות הנהנין מצינו שאין מברכין ב׳ ברכות על מאכל אחד, ומיהו גם להרא״ש אינו ממש ברכות הנהנין דהרי מודה הרא״ש שמותר ללבוש לפני הברכה, א״כ יש לטעון דגם לעניין זה הוא לא ממש כברכות הנהנין ויוכל

לברך ב׳ ברכות על בגד אחד.

ואפי׳ אם נימא דיש משמעות בגמ׳ שלא תקנו ב׳ ברכות על בגד אחד, דהרי מלביש ערומים על בגד שאין בו עיטוף ראש ועוטר ישראל בבגד שיש בו עיטוף ראש (או עוטף ישראל לחלק מהראשונים או עוטה ישראל ומ״מ ראשונים מכל הגירסאות נזכר שהברכה נתקנה על בגד של ראש) ולהתעטף בציצית על בגד שיש בו ציצית כסדר הברכות בגמ׳ ברכות ס ע״ב, מ״מ אחר שתקנו הברכות יש לומר שמברך ב׳ ברכות על בגד אחד.

וכן מצינו בתפילין לדידן שמברכין ב׳ ברכות דמברך על של ראש ב׳ ברכות אע״ג דעיקר התקנה לא תקנו על של ראש ב׳ ברכות אלא דשם בתפילין השל יד אזיל על של ראש וכאן א״צ לזה כיון שאין כאן ברכת הנהנין על כל בגד שלובש כיון דאי״ז ממש כברכת הנהנין כמ״ש הרוקח וגם הרא״ש נתבאר דמודה לזה, הלכך כאן אינו מש כמו שם וילה״ס בזה.

ובמתיר אסורים וזוקף כפופים אע״פ שנזכר בפוסקים שבכלל מאתים מנה (שאם בירך זה לפני זה אינו חוזר ומברך זה) מ״מ מודו הפוסקים (גם הרא״ש שסובר שנתקנו רק למי שעשה הדברים) שיכול לברך הברכה הראשונה אחר שכבר גמר הפעולות שהרי כ׳ שסודרן בבהכנ״ס, ומ״מ ראיה גמורה אין משם כיון שטוען שהברכה הראשונה מברך על הפעולה הראשונה והשניה על השניה (וכמו לדידן שמברכים על סידורו של עולם ולא אכפת לן שסידורו של עולם כולל ב׳ ברכות אלו אע״פ שהיה אפשר לטעון שכיון שמברך על סידורו של עולם איך יכול לברך על פעולה שכוללת ב׳ פעולות ב׳ ברכות, ורק למאן דמברך על הפעולות מברך הברכה הראשונה בין הפעולה הראשונה לפעולה השניה, אין לטעון כן) ולא דמי למי שכבר בירך על הפעולה השניה שכבר נפקע מחובתו על הפעולה הראשונה.

ומ״מ לדידן דמברכין גם אם לא עשה פשיטא דמברכין גם ב׳ ברכות על בגד אחד דבכלל מאתים מנה.

ושוב מצאתי בדה״ח סי׳ יג ס״ז שכתב בזה״ל, קנה טלית ועשה בו ציצית וכו׳, ומברך להתעטף קודם ואחר כך שהחיינו (פרי מגדים) כמו ברכת מלביש ערומים ושהחיינו שהדין שמברך מקודם מ״ע ואחר כך שהחיינו ע״כ, ובפשוטו משמע דאין ברכת מלביש ערומים בטלית שיש בו ציצית אף דמיירי בט״ג ואף דנקט שיש מלביש ערומים בבגד חדש (וכן שם בסי׳ רכג ס״ז), ואולי סבר שברכת מלביש ערומים הוא רק בבגד שצריך לכסות גופו בו ולא בגד לכבוד ועי׳ מעין זה בכה״ח דברכת מלביש ערומים הוא בבגד שהיה צריך לכסות גופו ערום, ואף שזה מחודש לפרש בירושלמי כן.

אבל מ״מ אפשר שלמד הדה״ח דלכה״פ בעי׳ בגד שמטרתו לכסות גילוי בשר ולא בגד שמטרתו לכבוד וכ״ש אם עיקר מטרת לבישתו למצוה.

ועי׳ גם חי״א כלל סב ס״ב שאולי יש קצת משמעות בדבריו שאין ברכת מלביש ערומים בטלית של ציצית אבל שם אינו מוכרח.

וכן ראיתי להרי״צ דושינסקי אבד״ק העדה״ח שנהג שלא לברך מלביש ערומים בבגד חדש של ט״ג או ט״ק אלא לצאת מאחר, היינו מצד הציצית ולא מצד צורת הבגד, והיינו משום שהבגד אינו למטרת לבישה, וביותר מזה כתב בשיעורים וכתבים לראי״ש בהגר״ח גרינמן עמ׳ עב שנראה שאין מברכין על טלית מלביש ערומים שעשויה לכבוד על הבגדים עכ״ד וכ״ש מחמת שמטרת הבגד הוא למצוה ולא מחמת שיש בזה חסרון בצורת הבגד שאינו דרך לבישה אלא עיטוף.

וציינו בזה לדברי הט״ז סי׳ יד סק״ד שסתם טליתות שלנו אינן למלבוש אלא למצוה, וכן להגהות ר״ש טויבש במנחות מא שדן לגבי כלאים בטליתות שלנו דאינם למטרת מלבוש.

[ובגוף מש״כ הדה״ח בשם הפמ״ג עי״ש מ״ש בהג׳ רע״א, ועי׳ משנ״ב סי׳ כב סק״ג ובשונ״ה שם ושאר פוסקים, ואכה״מ].

השלמה להשלמה בענין מלביש ערומים בטלית גדול

נתבאר דשייך לבישה גם בטלית גדול אע״פ שהוא דרך עיטוף כיון שכל בגד בכלל לבישה (ואע״פ שעיקר לשון לבישה אין הכוונה לעיטוף מ״מ משמש גם ללבישה על דרך חיה בכלל בהמה), ויש לציין בזה עוד לדברי הט״ז ביו״ד סי׳ שא סק״י (ועי״ש סקי״ב) דנתבאר שם ע״פ השו״ע שם ס״י שבגד שנותנין בזמן תספורת לא חשיב מלבוש אא״כ יש לו בית ראש, משום שכיון שאינו משמש אלא להגן אי״ז מלבוש, משא״כ אם יש לו בית ראש יש לו שם מלבוש ונעשה מתחילה לשם מלבוש דהיינו שהוא רך אסור אע״פ שהלבישה כעת הוא לאצולי טינוף, אבל מה שבגד שיש בו רק העלאה חייב אם הוא משמש כבגד גמור (דהיינו גם אם אין לו בית ראש וכ״ש אם מעטף גם את הראש) משמע דהוא גם מצד מלבוש ולא רק מצד העלאה, ומשמע דהצורה היא סימן בעלמא אם נעשה גם למלבוש או רק להגן, ומ״מ אין זה הכרח גמור לניד״ד דאפשר שכ״ז למד מדין העלאה ורק נקט מלבוש במטבע לשון מושאל.

ויתכן עוד לתרץ סתירת התשב״ץ לפ״ז דמתחילה כ׳ שבכלל מאתים דלבישה מנה דעיטוף ובסוף דבריו משמע שיוצא בברכת להלביש גם בטלית של עטוף כמ״ש הכה״ח, ויתכן לתרץ דבאמת עיטוף הוא ג״כ לבישה רק העיטוף בלבד כשאינו למטרת בגד כגון הך עיטוף דמטפחות ספרים אינו בכלל לבישה ואפשר שהוא נ״מ לבגד עיטוף הנלבש רק לשם מצוה כמו שציינתי שחשו קצת אחרונים ובפנים הדברים כתבתי כעין תי׳ זה רק שנתקשיתי לומר דנימא שהתשב״ץ לא מיירי בט״ג עי״ש, ועכשיו לפי הנוסח כאן הוא מיושב.

או אפשר ליישב הנוסח הנזכר שם ולומר דבאמת ט״ג גם התשב״ץ מודה דהוא בכלל שם לבישה רק מ״ש שבכלל מאתים מנה ר״ל שחיוב התורה הוא גם על עיטוף שאין בו הנאת לבישה (כגון הנזכר ביו״ד שם להגן או ט״ג למצוה בלבד) ולענין זה לבישה הוא יותר מזה, אבל אה״נ דט״ג שהוא בגד הוא בכלל לשון לבישה כפשטות הענין.

*

מה הטעם שיש חוסר בהירות במוצרים המיוצרים לאחר הפסח

עיקר הטעם בזה שפעמים שאין בזה פיקוח מספיק מאחר דיש ממשגיחי הכשרות דקים להו שאין בזה כל חשש.

ולכן שמעתי לגבי כמה פעמים שכבר לפני פסח היו מחברות מסויימות כיתובים על המארזים נטחן לאחר הפסח, ומציאות זו אפשר שיכולה להמצא יותר אם אין דרישה נחרצת מצד המשגיח כשרות להקפיד שיהיו המוצרים מחמץ שהוחמץ לאחר הפסח.

וכמו כן מצוי שיש כיתוב בחלק מהחברות "נאפה לאחר הפסח" בעוד שאפי' באופן רשמי אין באותם החברות כל כוונה בזה לומר שלא היה חמץ בפסח אלא אף יוכל להיות שנילוש קודם הפסח, כמו שהעיר הרה"ג משה ויא בספרו (ועי"ש דיש מהחברות שהזכיר שם שכן מקפידות בזה), ומן הסתם שדבר זה יוכל להחשב כרמאות אף בדיני או"ה או בדיני משומדים, ותימה שאין מי שעומד מנגד לבל ירשמו דברים אלו.

וכן מצוי שכתוב נטחן לאחר הפסח ויש מרכיבים חמץ, כמו שהעיר איש הכשרות הרה"ג יוחנן רייכמן, ויש לברר אם המרכיבים אפי' יש כנגדם ששים מ"מ שמא יש בהם מעמיד או תבלין הנותן טעם ואז הוא צריך בירור מה דינו (עי' ביו"ד ס"ס פז ובד"מ שם), וזה יתכן שאם היה גוף כשרות המספק את הכיתוב נטחן לאחר הפסח היה אפשר לקבל בהירות בנושא.

וכמו כן הכיתוב נטחן לאחר הפסח אינו ברור דהרי הטחינה אינה מעלה ואינה מורדת, אלא אם נעשה חמץ קודם הפסח, ולענין לתיתה ומתן מים קודם לכן אפשר שא"צ להחמיר בדיעבד עכ"פ בספק בפרט דאפי' בפסח בדיעבד מעיקר הדין קמח מן השוק כשר, ואע"ג דכאן יש לטעון שידוע מה עושים קודם לכן, מ"מ הכיתוב אינו ברור דיש לכתוב שלא נגע במים לפני פסח וכיו"ב, ובפרט דיש כמה דעות בראשונים בחימוץ במים ע"ג חיטים בב"י סי' תסז, ומן הסתם שהיה ראוי שיכתבו נאפה מחמץ שהוחמץ לאחר הפסח ומי שאינו יכול לכתוב כן מחמת שהיה לתיתה קודם לכן או מרכיבי חמץ עכ"פ שיכתבו נאפה מבצק שנילוש לאחר הפסח.

והנה היה עדיף שיהיה פיקוח חתום גם על דבר זה, מאחר שיש כאן חומרא חשובה של דעת הפר"ח והגר"א שאלפים מישראל משתדלים להחמירה כידוע, (וכ"ש שדבר פשוט אצל בני תורה שמקפידים עכ"פ לכתחילה שלא להסתמך על מכירה בחמץ שלהם, וכמ"ש כעי"ז גם השבט הלוי הבאתי דבריו לענין ויסקי, ובפשוטו להפר"ח והגר"א הסוברים שאין כאן מכירה ה"ה שאחרי מכירה כזו החמץ לא הותר בהנאה דהרי בעל החמץ ידע לפני הפסח שאין מכירה זו מועלת לפני ליש פוסקים, ועכ"פ אם יודע, ולא רצה לחשוש

ולהחמיר ולמה שיתירו לשיטתם, והרחבתי בזה בתשובה אחרת), וא״כ אין זו חומרא שאינה נכונה גם אם יש החולקים על החומרא, ולכן מאחר דיש חומרות אחרות שמקפידים עליהם שיש בהם חותם כשרות בודאי שהיה טוב שיהיה גם בזה חותם כשרות.

ויתכן שיוכל להועיל בזה אם העוסקים בזה יספקו באופן פרטי תעודות וחתימות על בתי עסק לאשר שהחמץ שבהם הוא לאחר הפסח ללא כל חשש, וכן לגבי קייטרינגים ומסעדות ואולמות וכיו״ב, ואז ממילא גם גופי הכשרות הגדולים והידועים יוסיפו הדבר גם בחתימותיהם.

ורק אציין שכמה פעמים שאלתי מאפיות זמן לאחר הפסח אם הבצקות מלאחר הפסח והשיבוני שלא, וכן היום ממש (אחר שהיו שטענו כנגדי שאינו נכון) שאלתי שוב מאפיה בב״ב ואמרו לי שלא, וזה עדיין בלא לדון על החומרים והמרכיבים, ויש חכ״א שליט״א המברר ומעדכן על המציאות בפועל ותיתי ליה מן שמיא, ויש מאפיות שהתוצרת שלהם זמן רב לאחר הפסח עדיין מלפני הפסח.

והדברים מוכיחים שאנשים אינם יכולים לשער זאת בכוחות עצמם כלל, ובכמה הזדמנויות שוחחתי עם אנשים חכמים ומבוגרים שתורתם אומנתם ואמרו בפשיטות שהבצקות לא יוכלו להיות מלפני פסח ושאין סיכוי שהוא כך וטעמיהם ונימוקיהם עמהם, אבל במציאות בעלי ומוכרי חלק מהמאפיות עצמם אומרים להיפך וכ״ז למרות שהוא לחובתם ולא לזכותם שיודעים שמחמת זה לא יקנו מהם הקניה שעליה הם נשאלים כרגע.

ויש להעיר עוד הערה קטנה דיש חנויות שהם בבעלות ובניהול משומדים, ויש בהם תעודת מכירת חמץ ואין ידוע הנעשה שם מאלו מחסנים הובאו הסחורות שלאחר הפסח, וכמדומה שאין הקונים חוששים בהם שמביאים לשם סחורות ממחסנים שלא נמכרו כדין, אלא מסתמכים על תעודת המכירה.

ואולי יש ללמד עליהם זכות שבד״כ מביאים מהיצרנים שלהם יש חותמת כשרות, או משום שתולים שמן הסתם יש לרוב המחסנים בזמנינו מכירת חמץ כיון שהוא נעשה בקל והפסדו מרובה למי שאינו עושה כן, או שסומכים על איזה מכירה שמא מאן דהוא עושה לזכות את כל המשומדים (ולענ״ד גם לפי הצד ששייך בזה זכין מ״מ לכאורה למשומד ודאי לא שייך לומר זכין בדבר זה כיון שאינו מודה בדבר וגם לפי מחשבתו שרוצה להשתמש בחמץ בפסח א״כ סבור שיש לו הפסד יותר גדול מהמכירה למכור לגוי חמצו במעות מועטין ולא להשתמש בהם עכ״פ עד הקניה ממנו לאחר הפסח), או שסומכים על הדעות שספק חמץ שעבר עליו הפסח לקולא, ועי׳ בחולין ד׳, וכבר ציינתי במקו״א לדברי השע״ת בשם הח״י דהאידנא לא אמרי׳ דעוברי עבירה חזקה מחליפין וכ״ש במשומדים שלנו, ויל״ע בכ״ז.

אדם שאינו מקפיד על תפילין דרבנו תם האם מותר לו להקפיד שלא לאכול מחמץ שנמכר במכירת חמץ הנהוג

לכאורה נראה שאין בזה כל חשש שמחמתו יצטרך להמנע מחומרא זו, דהרי לגבי תפילין דר"ת כתב השו"ע או"ח סי' לד ס"ג שלא יחמיר על זה אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, ובבה"ל לגבי בגדי לבן בשבת בסי' רסג ס"ב בשם הפמ"ג שם בא"א סק"ב מבואר דבביתו אין יוהרא.

ומבואר מזה דיוהרא הוא איסור בדבר שבפרהסיא ולכן בתפילין דר"ת מי שאינו ראוי לזה הוא מנוע מלהחמיר (עכ"פ בזמן השו"ע שלא היו אנשים פשוטים שהקפידו בזה), משא"כ אכילה במה שלאחר הפסח עכ"פ כשאינו מפרסם בפני אחרים שמחמיר בזה אזי להנ"ל אין בזה חשש.

לגוף הנידון אינו דומה לתפילין דר"ת שבזה נפסקה ההלכה כרש"י דהרי בשום מקום האידנא אין מניחין בשעת ק"ש ותפילה תפילין דרש"י, אבל כאן מאן לימא לן שנפסקה ההלכה שאין לחשוש לשי' הפר"ח והגר"א, ואדרבה המצוי ביראים ושלמים שאינם מוכרים חמץ בעין היכא דאפשר כמ"ש כעי"ז השבט הלוי, וא"כ חוששים להמחמירים, ואמנם יש המקילים יותר בשימוש בתוצרת לאחה"פ ומצרפים גם שהוא איסור דרבנן וגם מחמת שכ' הרמ"א ביו"ד סי' רצג ס"ג שאין להורות להחמיר על דבר שרוב מאכל המקום ממנו מכיון שלא ישמעו ומוטב שיהיו שוגגין, אבל לא שנפסק שאין הלכה כסברת הפר"ח והגר"א.

ואין בכוונת הדברים לומר שהמקל אין לו על מה לסמוך אלא רק ליישב ולהצדיק מנהג רבים המחמירים שגם להם יש על מי לסמוך.

האם יש הפסד בעשיית ב' נקבים בציצית להסוברים שיש לעשות נקב אחד

עי' תשובות והנהגות ח"ב סי' יד שהאריך הרבה בנידון זה ולפי המבואר שם נחלקו בזה הב"י בשם מהרי"א והב"ח דלהב"ח אין בזה הפסד ואילו להב"י בשם מהר"י אבוהב יוצא שיש בזה הפסד דלרוב הגאונים והראשונים החולקים על בעל העיטור וסוברים שיש נקב אחד בציצית אם יעשה ב' נקבים תהיה פסולה דאינה נוטפת על הקרן וגם לענין שבת רצה לצדד שם דיהיה בזה חשש הוצאה עי"ש בהרחבה בכל ענינים אלו ובדברי הפוסקים שהביא שם, ושם כתב להוכיח (ועי' להלן בסמוך מה שכתבתי לענין ראייתו מס' האשכול) כהמהרי"א שהוא לעיכובא דלא כהב"ח, ומ"מ עיקר הנוהגים בב' נקבים בזמנינו עכ"פ רק בט"ק ככל הנראה נמשכים אחר מנהג האר"י בזה ומאידך עי' בתשוה"נ שם מה שהשיג לענין אם יש לנהוג כהאר"י בזה, ומסיק שם דהנוהגים בנקב אחד יישארו במנהגם והנוהגים בב' נקבים יש להם על מה לסמוך.

יש להוסיף על דבריו דמדינא א"א לטעון ס"ס בפוסקים בכה"ג [שמא הלכה כהעיטור ומ"ל שמין הלכה כהעיטור מ"מ שמא הלכה כהב"ח דמין זה לעיכובא] וכדמוכח בחו"מ סי' כה דאם אמרו ב' דיינים מב' טעמים מצטרפים לכל היותר לב' דעות אבל לא לרוב מטעם ס"ס והוא מתיישב עם טעם הרשב"א שס"ס מטעם רוב ודיינים מטעם רוב ולכן א"א ליצור ס"ס לרוב כשאין רוב דיינים וק"ל.

ויש להוסיף עוד דלפו"ר היה טעם נוסף לתפוס כהתשוה"נ דלא כהב"ח שהרי הרמ"א בחו"מ שם כ' עוד דאם נמצאה תשוה"ג שלא היה לפני הפוסקים נסמכים ע"ז, ושם בתשוה"נ נסמך על האשכול ג"כ לדחות דברי הב"ח, והאשכול לא היה לפני הב"ח, אם כי האשכול הראשון נתברר דלאו בר סמכא הוא ובאשכול המתוקן דף פז ע"ב מצאתי המאמר נוטפת על הקרן בלי התוספת שהביא התשוה"נ בשמו שתהא נוטפת על ב' כנפות (ובלא"ה הדבר צ"ב גם לפי נקב אחד ואם תימא דכוונתו שימשכנה על הקרן ממש ואז יראו חוטים מב' צדדים א"כ הוא מנהג הקראים שבאו הפוסקים להוציא מזה).

בתפילין שלנו שמונחות כל אחת מהן בקופסה בפני עצמה האם יש בזה משום אין מעבירין על המצוות לענין להוציא של ראש לפני של יד ומה הדין אם הוציא של ראש קודם האם מותר בדיעבד כבר גם לפתוח אותו

בבה"ל סי׳ כה ס״א ד״ה שלא הראשון, הביא פלוגתא במי שכיס התפילין מעל הטלית דהמג״א מקל בזה אבל השו״ע שם ועוד אחרונים נקטו להחמיר בזה וכן מסיק שם הבה״ל דקשה להקל בזה כהמג״א מאחר דרבים חולקין עליו ואין מעבירין על המצוות הוא דבר תורה.

ולפ״ז כ״ש כשרק גוף התפילין נמצא בתוך קופסה (הנקראים ״שיידלעך״) והרצועות יוצאות ממנו דשייך בזה אין מעבירין, אבל להמג״א גופיה מסתמא שבתוך קופסה הוא בכלל ההיתר גם שהרצועות מבחוץ כיון שאין הקציצה לפניו, וכן מוכח ממש״כ הבה״ל שאח״ז (שיצויין בסמוך) ״דעד כאן לא קשרי המג״א אלא היכא שהתפילין מונחין בכיס בפני עצמו שלא נגע בהן כלל בידו רק על ידי כיס ואי אפשר להניחן על ידי כיס״ וכו׳ וכאן שהקציצה בתוך הכיס הוא בכלל זה.

ועי׳ בבה״ל שאחר זה ד״ה שלא השני, דנקט הבה״ל דגם המג״א מודה דאם כבר החזיק בתפילין של ראש עובר על אין מעבירין במה שמעביר עליו אפי׳ שהוא בתוך כיס ודלא כהפמ״ג שהקל בזה בדעת המג״א, אבל בניד״ד שהחזיק רק את הקופסא מבחוץ מבואר מלשון הבה״ל (שהבאתי לעיל בסמוך) דכיון שהחזיק רק מבחוץ סובר המג״א שאין בזה דינא דאין מעבירין.

ובמשנ״ב סי׳ כח סק״ז הביא דברי המג״א סק״ד דיש נוהגין לעשות ב׳ כיסין אחד לשל ראש ואחד לשל יד אבל גם בב׳ כיסין יותר טוב שיזהר ליתן הכיס של יד קצת לצד מעלה כדי שיפגע בהם תחילה ולא יעבור על המצוות דדעת הט״ז לעיל בסי׳ כה דגם על ידי כיס שייך מעביר על המצוה ועיין במג״א בסי׳ כה סק״א עכ״ל המשנ״ב שם.

ומשמע מדבריו כאן דלהמג״א בב׳ כיסין אין עובר על אין מעבירין על המצוות, ולפ״ז העיקר לכאורה כהצד דלעיל שמעבירין על המצוות להבה״ל בדעת המג״א בתוך כיס הוא רק אם מחזיק את התפילין בתוך כיס ולא אם מחזיק את הכיס עצמו.

אבל צע״ק שכתב כאן רק וטוב ולעיל בבה״ל משמע שהכריע מעיקר הדין כהחולקין על המג״א מאחר שהוא דאורייתא.

ויש לתרץ בפשיטות דלעיל בריש סי׳ כה מירי הבה״ל לגבי להקדים טלית ולהעביר על התפילין דבזה יש איסור דאורייתא אבל כאן מאחר דמה״ת מחוייב להעביר על של ראש

ולהניח של יד כמ״ש השו״ע סי׳ כה ס״ט ממילא הוא קל יותר גם לגרום לעצמו מעיקרא להעביר ובזה אפשר שאינו דאורייתא לכו״ע מה שגורם לעצמו להעביר כיון שמעביר על המצוה כדין.

ועכ״פ לפי דעת המג״א יוצא שמאחר ואין דינא דאין מעבירין על המצוות שהקופסה סגורה א״כ כשהקופסה פתוחה יש איסור אין מעבירין, ולכן לדעת המג״א מי שהוציא התפילין של ראש עם הקופסה מתוך הנרתיק קודם שהניח תפילין של יד, אזי אסור לו לפתוח את הקופסה של ראש, שהרי כל עוד שהקופסה סגורה לאו מידי קעביד ואם יפתח את הקופסה נמצא שעובר על תפילין של ראש ומניח את של יד.

האם אפשר לברך על הנר במוצ״ש אחר עלות השחר קודם הנץ החמה

בשם הגרנ״ק הובא (וישמע משה ח״ו סי׳ כז וכמו שציין כת״ר) שאי אפשר לברך על הנר אחר עלה״ש.

ויש להוסיף דכך נראה מסתימת הפוסקים שהנר הוא למוצ״ש בלבד, וכך מסתבר דהרי הברכה במוצ״ש הוא לא רק משום שאז יש חשכה, אלא גם משום שאז נתגלה האור ע״י אדה״ר כמבואר בפסחים נד ע״א דאין מברכין על האור אלא במוצ״ש הואיל ותחילת ברייתו הוא, וממילא הוא דין במוצ״ש ולא רק בחשכה, ועוד שאם היה דין בחשיכה וסגי במה שהוא יום ראשון המתייחס בה לאדה״ר כיון שהיום הולך אחר הלילה א״כ היה צריך להיות מותר לברך גם ביום אחר כך בבית אפל עכ״פ כל היום ראשון שאז עדיין מתייחס להתגלות האורה ע״י אדה״ר, אלא ע״כ שהוא דין שנאמר במוצ״ש ולא ביום ראשון, ומוצ״ש נגמר בעה״ש.

ויש להוסיף דמוצאי שבת משמע זמן יציאת שבת ואחרי שהשתנה דבר בזמן שהוא כבר יום ולא לילה צ״ב איך לקרוא לזה מוצ״ש.

ויש להוסיף ביאור בזה דכל ענין היצירה מתייחס לששת ימי בראשית והזמן המחובר לו הנראה עמו וסמוך לו, ולכך חלק מהדברים שהם יוצאים מגדר הטבע מתייחסים לבין השמשות (עי׳ בגמ׳ פסחים שם), וחלק מהדברים מתייחסים לשבת עצמה כעין מה דאמרי׳ מה היה חסר העולם מנוחה באתה שבת באתה מנוחה ואילו האור מתייחס למוצ״ש שהוא סיום ששת ימי בראשית מאחר שהיה בכח ואדה״ר הוציאו מן הכח אל הפועל וזה מתייחס לסיום זמן ימי בראשית, הלכך הוא בהחלט דבר השייך בתאריך דהיינו במה שמוגדר ע״פ תורה מוצ״ש ולא אחר כך וסיום הלילה הוא בעלה״ש כמבואר במגילה כ ע״ב (ועי׳ תוס׳ ברכות ח ע״ב).

ויש להוסיף עוד דהנה הבדלה במוצ״ש הוא ודאי לכתחילה ולא למחר (כמ״ש המשנ״ב

ופשוט מל' הגמ' דמשמע שהוא חידוש להבדיל למחר), והרי לענין זה פשיטא דהגדר הוא עלה"ש, וממילא דוחק לומר דלענין ברכת האור הוא גדר אחר.

ועוד יש להוסיף דגם לענין הבשמים שצריך להוסיף בהבדלה לכתחילה הוא רק במוצ"ש משום הנשמה יתרה שהלכה [עי' סי' רצט ס"ו ובמשנ"ב שם], והרי זה פשיטא דבכל דבר שחכמים נתנו גדר הגדר הוא מוצ"ש, וממילא גם זה דחוק לומר דחכמים נתנו קביעות לכל זה במוצ"ש והגדר יהיה עד אחרי עלה"ש.

ובפרט דאמרי' בחדא מחתא דהמבדיל ביום ראשון אינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים ודוחק לחלק ביניהם כ"כ שיש זמן שאפשר לברך על הנר ולא על הבשמים.

ועוד יש להוסיף דלדעת הגר"א במעש"ר גם זמן סעודת מלוה מלכה תם בעלה"ש אם כי שם אינו יכול לאכול אחר עלה"ש מחמת שהוא קודם שחרית.

ועוד יש להוסיף דהנה הבדלה בתפילה נתקן רק במוצ"ש (ע"ע משנ"ב סי' תקנו סק"ג בשם השע"ת), ושם הוא גם אם הבדיל קודם לכן על הכוס כמ"ש המשנ"ב, ושם ההבדלה היא עד עלה"ש אם כי גם משם אין הראיה מוחלטת משום שאין תפילת ערבית אז.

אולם בשם הגרח"ק הביא בספר וישמע משה שם דברכת בורא מאורי האש הוא עד הנה"ח שאז נהנה מן האור, וצ"ע כנ"ל.

ויש לברר דבר נוסף לפי הצד שאפשר להבדיל על הנר עד מוצ"ש דבזמנינו כשיש חשמל הנה הרי בלאו הכי אינו נהנה ממש מן הנר, והגריי"ק לא נהג לכבות החשמל (ארחות רבינו ח"א עמ' קיא, ועי' משנ"ה חט"ו סי' צב וגם דבריו שם אינם מוסכמין לכו"ע), ואיכא למ"ד בברכות נג ע"ב דבעי' ראוי ליאותו ולא יאותו ממש עי"ש ברש"י, ועכ"פ לכל היותר בעי' ראוי ליאותו במקום שהוא שם (ועי' או"ח סי' רצח ס"ד ומשנ"ב שם), ואם סגי במה שנהנים מן האור עד הנה"ח, והיינו מה שהיה יכול ליהנות מן הנר, א"כ הרי באופן שיש חשמל הרי אינו נהנה מן הנר, וא"כ היאך יכול להסתמך על מה שהיה יכול להנות מן הנר, אלא דמברך על מה שהיה יכול ליהנות, א"כ למה שלא יוכל להמשיך ולברך גם ביום מאחר דגם אז יכול ליהנות אם היה חשכה.

ומיהו באמת בלאו הכי עיקר הקושיא כבר קשה לכו"ע ולא קשה דוקא על המסתמך לברך עד הנה"ח, דהרי גם המברך עד עלה"ש מודה דהברכה על מה שאפשר ליהנות מן האור גם די"א שאפשר לברך כשהחשמל פתוח, אלא דצ"ל דמברך על מה שהיה יכול ליהנות, אבל לדידיה א"צ לבוא לסברות למה תקנו בלילה כיון שעיקר התקנה היתה במוצ"ש, אבל להסובר שמברכים על הנר עד הנה"ח ס"ל דאמדי' לזה לפי זמן התקנה שאז היה תועלת בנר עד הנה"ח.

והיה מקום לומר דכיון דבעי' ראוי ליאותו סגי עכ"פ ראוי ליאותו במקום שהוא שם א"כ אם בזמן תקנת ברכת בורא מאורי האש הו"ל ראוי ליאותו, והוא דחוק טובא, דראוי

לשעבר לא סגי בזה, אלא לכל היותר ראוי בריחוק מקום, עי׳ בגמ׳ שם, ולהלכה אולי ראוי במקומו, עי׳ במשנ״ב שם, וצ״ל דסו״ס סגי במה שראוי עכשיו אם לא ישתמש באור החשמל וכדין כל יאותו בלילה בזמנינו וצ״ל כנ״ל שהגדר הוא כבזמן התקנה כל זמן שהיה צורך להשתמש באור הנר, אבל יל״ע דכ״ז מנ״ל.

ואולי ההבנה בזה לשיטתו שאור שהוא בידי אדם כל פיסת אור חשיבא שנעשה יחד להאיר ואין אור החשמל עדיף מן הנר כמו שאם יש כאן אלף נרות אין אור אחד עדיף מחבירו ורק אם יש כאן אור קבוע בטבע אז אמרי׳ שרגא בטיהרא מאי אהני והאור בטל ואין מברכין עליו ומ״מ גם זה הוא מחודש בזמנינו לומר שיש חשיבות לאור נר במקום חשמל (וביו״ט בהיתר ההדלקה י״א שהוא משום כבוד ואכה״מ).

ובעיקר הנידון אם אפשר לברך בין עלה״ש להנה״ח שו״ר שציין שם שבאשל אברהם מבוטשאטש סי׳ רצט נסתפק וכתב צדדים בזה עי״ש.

האם טוב ללבוש בגד צנוע יותר גם במקום שאין רגילים בזה

****

א״א לקבוע כלל גמור בזה כי הדבר משתנה לפי הענין, דהנה באופן שהאחרים עושים כדין ובאים להדר בדבר שהוא רק תוספת הידור, דבזה ברוב המקרים אין הפסד מלהדר אבל אם בולט מאוד יש לדון מה אפשר לעשות שלא יהיה בולט לפי הענין, ומאידך יש מקרה שהאחרים אינם עושים כדין כלל, ובזה פשיטא דאין טעם לחשוש למנהגם, דהרי הדרה בין הגוים פשיטא שאין לה ללבוש במלבושיהם גם אם יהיה ניכר שינוי מחמת זה, וכן יש מקרה ממוצע שהאחרים יש להם על מי לסמוך וכאן רוצים לחשוש לשיטה אחרת ואומרים קים לי (ועי׳ רמ״א חו״מ סי׳ כה), דבזה גם יש לומר דעדיף להחמיר שיטה גם באופן שהוא שינוי מהאחרים.

ומאידך גיסא יש חילוק בין דרגות ההידורים, דלגבי הבגד המכונה שאל נקטו רוב הרבנים שאינו כדאי להדר מכמה טעמים ואכה״מ, ואילו לגבי מטפחת נקטו כל הפוסקים כמעט ללא יוצא מן הכלל דעכ״פ הידור טוב ודאי שיש בזה, גם אם אמרי׳ דאין איסור בפאה (ע״ע במשנ״ב סי׳ עה סקט״ו), ויתכן שהוא גם במקום שיהא נחשב קצת שינוי, וכמובן שהשאלה משתנה גם לפי כמה נתונים נוספים כגון דלפעמים יש קהילה שמי שמשנה שם נחשב שינוי בקהילה אבל מצד בליטה אין בזה התבלטות כ״כ מאחר שיש מתושבי המקום שאינם מבני קהילה שנוהגים בחומרא זו, ולפעמים אינו כן, ולכן יש לנהוג כפי הענין.

ולגבי מה ששאל כת״ר לגבי אנפילאות כהות ואטומות במקום שלא נהגו בזה, סוגיין דעלמא ההוראה הכללית שהוא דבר הגון לעשותו ואין צורך להמנע במקום שאין נוהגים

כן, וכך שמעתי בשם ראש ישיבה ידוע ומפורסם שהוא אחד מרבותי וכך המשמעות במכתבי גדולי הרבנים שכתבו בענין, ועיקר הטעם בזה משום דבאמת הסברא שלא לנהוג כן אינה ברורה דיה וקלישא טובא ובעבר היה כנראה בטעות תקנות בבתי החינוך שלא לעשות כן, ושמעתי שחזרו בהם ובטלו התקנות לאחר שהרבנים גילו דעתם בזה.

ויש להוסיף עוד כמה ראיות דעיקר המעלה בצניעות אף במקום שהוא משונה, דבפ"ח דשבת מבואר דהצנועות אין כוחלות אלא עין אחת אע"ג דהיה מקום לטעון כנגד זה שהוא בולט שכל הראש מכוסה, ועוד יש להביא ראיה מפ"ק דמגילה דאי' שם שתמר היתה צנועה בבית חמיה כי כיסתה פניה ולכך לא הכיר בה ומשמע שהי' בזה כיסוי פנים ממש שזו דרך הצניעות, ומבואר מזה דלא חששה להבלטה, ונראה דעיקר הטענה של הבלטה במה שצנוע אין טענה זו עיקר כ"כ ואינה מועלת בסופש"ד לצניעות יתר בחלק מהמקרים, ומ"מ הכל לפי הענין.

ובגמ' ברכות סב ע"ב אי' גבי שאול שהי' צנוע שסכך עצמו כסוכה עי"ש, ובמדרש במדבר רבה פ"ד הנוסח הוא עשה עצמו כסוכה עטיף פעליונים וישב לבית הכסא והיה חמי ליה משולשל ציבחר ומסלק ציבחר משולשל ציבחר ומסלק ציבחר אמר דוד לית אריך מנגע בהא גופא צניעה ע"כ, ואע"ג שהי' מקום לטעון שזה מבליט יותר, אם כי צניעות דגברי לא בהכרח אותם גדרים.

ובקצרה בדברים שצריך להקפיד עליהם מן הדין אין לחשוש בהתבלטות, אבל בדברים שאין להם מקור והם מעלה בלבד אמנם ע"ד הרוב לא יהיה בזה חשש, אבל לעתים יהיה עדיף שלא להתבלט, ועכ"פ באופן שיש התבלטות מאוד חריגה במצב שיש בזה חשש איסור בהתבלטות אזי אין להתבלט והכל לפי הענין דכל מצוות התורה נתנו לישר דרכו כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' תמורה וכמ"ש בזוהר דכולהו תרי"ג עיטין טבין ועשית הישר והטוב כמ"ש הרמב"ן.

ובאמת שהרבה מענייני שאלות הבגדים לא נתבארו היטב בספרי הפוסקים המותר והאסור (וע"ע ברכות כ ע"א ורש"י וערוך שם, ויו"ד סי' קעח וש"ך סק"ג, ועי' ברמב"ם הל' אישות פכ"ד ובשו"ע אה"ע סי' קטו ס"ד), ובחלק מהדברים השאירו מקום לגדור עצמו כראוי כפי הבנת המצב, ויש דברים שלא דברו בהם הפוסקים משום שהדברים היו פשוטים אצלם שאינם מדרך דת יהודית ולא היתה פירצה זו נוהגת אצלם כלל, אבל יש דברים שגדריהם לא נתבררו כל הצורך (ומכירני רב מובהק מבית הוראה דהגרנ"ק שעונה בכל שאלה מלבד שאלות בנושאים אלו), וגם בתקנות שעשו ועושים בכל מקום לפי עניינו הוא עכ"פ לתקן המצב הקיים לגדור פרצות הקיימות אבל לא כל תקנה ותקנה היא עיקר דינא דגמ' למרות שיש תקנות שאכן כך הם, ומאידך בקצת תקנות היה עדיף לתקן באופן אחר כידוע, ואכמ"ל והעדפתי לקצר בענין זה, וגם ענין ההתבלטות לא נתבאר בספרי הפוסקים הראשונים אלא דתן לחכם ויחכם ויש לבדוק לפי הענין.

כתיבת ספר תורה מן הכתב האם צריכה שתהא מספר תורה כשרה או לא

לכאורה יש להביא ראיות שא״צ ס״ת כשר, חדא ממה שהתירו בתפילין ומזוזות (מגילה יח ע״ב ומנחות לב ע״ב) לכתוב שלא מן הכתב משום דמגרס גריסין (ובב״י ביו״ד סי׳ עדר כתב דאפשר שאפי׳ בס״ת א״צ לכתוב פרשיות אלו מן הכתב משום דמגרס גריסין ולא הכריע בזה, והובא בד״מ וש״ך שם), ומה בכך שבודאי לא יטעה, הרי בעי׳ ס״ת כשר אלא ע״כ דלא בעינן.

וכן יש ללמוד ממה דהביאו הראשונים מהירושלמי מגילה פ״ד ה״א דיש אומרים שר״מ כתב ב׳ מגילות וגנז ראשונה והוצרך לה רק כדי לכתוב ממנה ומה הועיל בתקנתו אם הראשונה פסולה להירושלמי בפשטות (ואמנם הר״ן במגילה ה ע״ב מדה״ר נקט בירוש׳ דפסול רק לכתחילה ולשיטתו בביאור דברי הירושלמי יש לומר דלענין כתיבה מן הכתב כשר לגמרי, אבל יתכן שדברי הר״ן רק לשיטה ראשונה בירושלמי שהוא כהבבלי שר״מ השתמש במגילה שכתב, ולשיטתם לא כתב ר״מ ב׳ מגילות, וזוהי דעה ראשונה בירוש׳, אבל להיש אומרים בירושלמי הו״ל שעה״ד ולא היה צריך לכתוב ב׳ מגילות אם הוה ס״ל כהבבלי והדעה קמייתא שבירושלמי דשרי בשעת הדחק, ועכ״פ גם דעה ראשונה לא פליג על דעה שניה דא״צ להיות מן הכתב ממגילה כשרה דוקא, דכמו דלהיש אומרים סגי לכתוב ממגילה פסולה ה״ה לדעה ראשונה, דלענין זה לא נזכרה פלוגתא, וק״ל, ואמנם היה מקום לטעון ולומר דמה שכתב ר״מ ממגילה פסולה היינו רק בשעה״ד אבל אין צורך לומר כן דהרי לשיטת היש אומרים משמע שקיים ר׳ מאיר דין כתיבה מן הכתב).

וכן לכאורה יש ללמוד ממש״כ ביומא לז ע״ב כשהוא כותב רואה מה שכ׳ בטבלא וכו׳ והוא ג״כ מדין כתיבה מן הכתב [עי׳ בשיירי קרבן על הירושלמי סוטה פ״ג ה״ד], ולכל הצדדים קשה דהרי טבלא אינה ס״ת כשרה ואף לכל היותר לא פרשת סוטה כשרה.

וכן אולי יש משמעות מדקאמר מן הכתב ולא קאמר מס״ת וכיו״ב דסגי שהוא מן הכתב.

וכן המנהג פשוט שיש תיקון סופרים לסופרים לכתוב ממנו, וכ״כ במקדש מעט ביו״ד סי׳ עדר סקי״ג דא״צ דוקא ס״ת כשרה, ובספר בני יונה ביו״ד שם הקל אף יותר מזה עי״ש.

אולם בהגהות חת״ס על קסת הסופר סי׳ ד ס״ו כתב דמדינא יש להעתיק מס״ת אבל מאחר שקשה להניח ס״ת לפניו חשיב שעה״ד ויכול לקחת תיקון סופרים מוגה, ויל״ע מלבד כל הנ״ל הרי הרבה פעמים אינו שעה״ד ואם משום טענת הפרישה (יו״ד סי׳ ע״ר) לגבי הוצאת ס״ת ליחיד [ועי״ש בש״ך ועי״ש עוד דעה בנמר הגולה, ובגוף דברי הפרישה הרחבתי עוד בתשובה מהרת ד״ה המס מותר להוציא ספר תורה לקריאת זכור לגשים], הרי כאן שמוציא לצורך מה שצריך מן הדין אין טענת

הפרישה, ועוד דהרי לא דמי הך שעה"ד לשעה"ד שבגמ' שלא היה לו מגילה ומנ"ל שכל נוחות חשיב כשעה"ד, ויל"ע.

הסופר ספירת העומר בחלום מה דינו

נשאלתי בזה ונלענ"ד שאין כאן ספירה כלל לא לענין לפוטרו מספירה או ברכה באותו היום ולא לענין שאם לא ספר באותו היום לסמוך על זה לברכה למחר, דרק בנידוי בחלום [נדליס ס ע"ג ויו"ד סי' שלד סי' לה] הוא דין מיוחד כיון שחיישי' שזה נידוי מן השמים וחמירא סכנתא אבל בכל דינים דתליא באמירה כגון תפילה וק"ש בחלום לא עביד מידי מלבד דלחלק מהפוסקים ישן חשיב לאו בר חיובא ומלבד מה דבד"כ הוא ספירה רק בהרהור.

לענין ספה"ע בחלום יש להוסיף דגם אין לו כוונה בשינה, וכן בגמ' בגיטין ע ע"ב מדמדמי אחזו רוח לישן ש"מ שישן גופיה לכו"ע אינו יכול ליתן גט אלא ע"י שליח.

ויש להוסיף דהרבה ממה שעושה בחלום הוא על ידי בעל החלום שהוא שד או מלאך כמ"ש בברכות נה, ועי' מ"ש בזה רבינו יהודה החסיד, וכן בגמ' בברכות נה אי' שהשכים ופסוק בפיו הר"ז כמין נבואה קטנה, וממילא לא עדיף חלום מכפאו שד, עי' בר"ה כח ע"א דדינו כעתים שוטה ולא כעושה מעשה כלל.

ובגמ' בפ"ט דברכות המתפלל בחלום והקורא ק"ש בחלום וכו' ומריהטא דמילתא לא משמע שיש צד שיצא בזה יד"ח אם כי אין משם שום ראיה ברורה.

ואמנם הר"ן בנדרים ח ע"ב הביא דעת הרשב"א סי' תרסח בשם הגאונים דגם נדר בחלום צריך התרה, אמנם המפרשים תמהו בזה מהרבה סוגיות דישן אינו עושה מדעת (עי' מהר"צ חיות וקר"א ואילה"ש שם).

ובמקור הרשב"א שם בשם הגאונים אי' דבעי' שיתירו עשרה וחזי' דאי"ז נדר רגיל אלא כנדר מן השמים, והש"ך סי' רי סק"ה הביא מהב"ח שם דלפ"ז גם הפרת בעל לא מהני בזה כיון שהוא כעין דינא דנידוי מן השמים.

ובאיה"ש שם כ' באופן אחר לבאר ענין ההתרה הזו עי"ש, והיעב"ץ והחת"ס [יו"ד סי' רכג] נקטו שהוא רק בנדרי מצוה דמהני במחשבה ומשום שחלם מהרהורי לבו.

ועכ"פ מעיקר הדין משמע בשו"ע יו"ד סימן רי ס"ב דהדין שא"צ ורק משום חומרא ועי"ש בט"ז וגם י"ל דהוא דין בנדר (או לכל היותר גם בשבועה לדעת יש פוסקים) אם מהטעם דהוא מן השמים ואם מן הטעם שכ' האילה"ש הנ"ל או מטעם היעב"ץ והחת"ס, אבל לא שיש צד שיצא בזה בברכות.

ושו"ר שבשו"ת לב חיים למהר"ח פלאג'י ח"ג סי' קכו דן בזה, אלא שלפי הראיות שהביא שם משמע שעיקר הנידון מה שמוגדר בלשונינו כספירה תוך כדי שינה (דדן שם לגבי פרו"ר בכה"ג וכן ממה שהביא הראיה ממתנמנם ברפ"ב דמגילה יח ע"א).

השלמה לענין ספירת העומר בחלום

וכ"כ החזו"א או"ח סי' כט סק"ח דהקורא ק"ש בחלום לאו כלום הוא דלא כיוון לדברים כלל עי"ש.

*

מי שיש שטר פרוע בביתו אם יכול להתעכב בינתיים עד שמגיע לביתו

מציאן עוד דברים שיש בהם איסור להשהותו בביתו מפני התקלה (ועי' עוד פסחים יא ושם בספ"ק ובמתני' סוף שקלים ועוד), ובל"נ נרחיב בזה במקו"א, אבל לגוף הנידון אם אפשר ללמוד מכלאים שנזכר בו דינא לכשאגיע אלקטנו שאינו מתקדש בינתיים (שו"ע יו"ד סי' רצו סט"ז), יש לדון דשם הוא דין מיוחד בכלאים ויש מהמפרשים שכתבו דנלמד מקראי (עי' תוס' ב"ב ב ע"ב ד"ה נתייאש ורשב"א שם ע"א), ומ"מ יש לצדד דמקראי בעי' רק ללמוד שאינו מתקדש בינתיים ולא חשיב מקיים לרצונו, אבל תקלה כ"ש דלא חשיב שיש כאן לענין דברים שאסורים לקיימן רק משום תקלה, אם כי בחזו"א כלאים סי' ד סקי"ז נקט דהיתר זה הוא אם הולך בדרך הליכתו לכלאים דחשיב שכבר עכשיו הוא בדרכו לעוקרן, ושצ"ע, אם כי במקום אחר (סי' ג סקי"ד ד"ה ובר"מ) משמע דלמד מל' הרמב"ם (וכ"ה הלשון בשו"ע שם) להקל יותר מזה, עי"ש, ועי' עוד שם בסי' ד סק"י שכתב שיעור בזה דהוא רק עד סוף היום, ובזה ג"כ משמע יותר שנקט להקל, ומאחר ובמקום שכתב להחמיר סיים בצ"ע יש לדון דאולי נקוט תרתי דפשיטותא כנגד, ומאידך יש כאן דאורייתא וגם פשטות הלשון בדין זה הוא דמיירי בעומד בשדהו (כהל' הרואה וכו') ועומד להגיע לשם (כהל' לכשאגיע וכו') הלכך למעשה קשה להקל בזה עכ"פ בנידון שם.

ומ"ש ברמב"ם ושו"ע הגיע לו ועבר מעליו ואמר כשאחזור וכו' אולי יש לפרש דרבותא אפי' שעדיין עסוק בכרמו חשיב מקיים כלאים אבל אם לא בא לכרמו יש לדון דכ"ש, אלא דצע"ק אם שייך שיוסיף במאתים בכ"כ מעט זמן שעסוק בכרמו, אבל ע"כ צ"ל דגם במעט זמן שייך שיוסיף במאתים דהרי לכשאגיע וכו' משמע דמעט זמן יכול להוסיף, ועי' חזו"א

כלאים סי׳ יג סק״ט גבי מעביר עציץ דנקט דמ״ש ואם הניחו אסור משום דאין דרך בהעברה להוסיף במאתים, וה״ה מקדש גם במעביר אם הוסיף במאתים, אולם בתוספתא ספ״ד דכלאים שהובאה בבהגר״א סי׳ רצו סקל״ז השני מבואר דגם כשמעביד מוסיף במאתים רק דאז אסור באכילה (לפי׳ הגר״א שם וכ״ה בחס״ד שם) ואין קידוש (ועי׳ עוד דעות בזה באליבא דהלכתא על השו״ע שם).

ויש להוסיף דבירושלמי פ״ה דכלאים ה״ה נקטו דהיתר זה הוא רק בבעה״ב או בפועל העסוק במלאכה וכן הובא בר״ש וריבמ״ץ שם מ״ו ובמלא״ש שם ובחי׳ תלמיד הרמב״ם כלאים אות ט, וכן נקטו להלכה המהר״י קורקוס פ״ה מהל׳ כלאים הכ״א והכס״מ שם ה״ט ודלא כמרכה״מ שם שכתב שהרמב״ם לא פסקו להלכה.

באיזה אופן יש להתיר הכשרת כלי מבשרי לחלבי או להיפך

משמעות המשנ״ב (סי׳ תנא סקי״ט) דרק בהגעלה החמירו ולא בליבון עי״ש וכ״כ בבאר משה ח״ג סי׳ קה.

בשעת הדחק נראה שמותר להכשירם למין השני אף לכתחילה (פמ״ג או״ח סי׳ תנב א״א סקי״ג).

בדיעבד לכאורה בכל גווני אם הכשירו הותר וכן דעת האג״מ יו״ד ח״א סי׳ מד, (וכן יש ללמוד מהיתר דשעת הדחק דלעיל בשם הפמ״ג דכל שעה״ד כדיעבד דמי, רק דכאן יש מקום לטעון שהבדיעבד יהיה רק לאחר השימוש בכלי למין השני, אבל אינו מוכרח), ועי׳ גם במהרש״ם ח״ב סי׳ רמא רק דשם עיקר הנידון בבדיעבד דבדיעבד דהיינו לאחר שכבר השתמש הכלי במין השני לאחר ההכשר דאינו אוסר.

כלי ששהה י״ב חודש כתב המהרש״ם שם בשם הרב מבוטשאטש שלא החמירו שלא להכשירו למין השני, ואולי מזה יש ללמוד דגם באופנים שיש צירופים להתיר הכלי עכ״פ בשעה״ד שיש להקל בזה.

כלי שהשתמשו בו בטעות למין השני באקראי יל״ע אם חשיב מילתא דשכיחא דשמא לא גזרו בזה שמא לא יכשיר כראוי (להמג״א דלקמן) או בן יומו (להשעה״מ דלקמן), ויש להוסיף עוד דעיקר החששא דהמג״א (ומסתמא גם המשנ״ב שציין לו בב׳ מקומות) הוא שמא יהיה לו כלי אחד לחלבי ולבשרי וזה חשש שלכאורה לא שייך בשימוש בטעות וצל״ע.

קנה או קיבל כלי ממין אחד יכול להגעילו למין השני (עי׳ באר משה שם, דרכי תשובה יו״ד סי׳ קכא סקנ״א, להורות נתן ח״א סי׳ לה בשם קובץ מפסקי שאגת אריה, ואולם עי׳ עוד אג״מ יו״ד ח״א סי׳ מג), והיינו לפני שהתחיל להשתמש בו למינו.

ולכאורה ה״ה ירש כלים, דבכל כה״ג לא גזרו שיהא לו כלי אחד לב׳ המינים.

ובאופן שהכניסה לו אשתו בנדוניא לפו״ר דמי ג״כ למכר אבל יש להגביל רק באופן שהכלי עבר לשימושו, אבל כלי בישול שהשתמשה בו לפני נישואיה והמשיכה להשתמש בו לאחר נישואיה אין סברא לומר דלא גזרו בזה, גם אם יש לו זכויות בשימושי הכלי, דמאיזה טעם לא נגזור, ואי״ז מילתא דלא שכיחא דבדבר הקבוע בכל אדם כנישואין ונדוניא לא אמרי׳ מילתא דלא שכיחא.

אבל בשכירות מסתבר דלא מהני דהרי בשכירות יותר שייך שכל שוכר ישתמש בכלי למין אחר ובזה נוגע יותר החשש שכ׳ הפוסקים שישתמש לכלי אחד לב׳ המינים ולא יגעילנו וכן משמע באחרונים שלא הזכירו אלא כעין מתנה או עכ״פ מכירה.

באופן שנטרף כתבו הפוסקים שיכול להגעיל.

וכתבו עוד (משנ״ב סי׳ תקט סקכ״ה בשם הפמ״ג) **שיכול לכתחילה להטריף את הכלי כדי להתיר את העברתו מחלבי לבשרי.**

ונראה דאי״ז רק בנטרף מהמין השני שאז הוא ב׳ מינים וסברא הוא שמותר להגעילו לאחד מהמינים אלא גם אם נטרף משאר איסור (וכן מוכח מהמשנ״ב שם בסי׳ תנא גבי פסח, ושם בסי׳ תקט ציין המשנ״ב לדבריו בסי׳ תנא הנ״ל, אם כי שם כ׳ המשנ״ב דטעם ההיתר משום שלא היתה כוונת ההכשר בשביל זה, ויש להוסיף דאינו פשוט לדינא שמותר לכתחילה להטריף כלי חלבי בבשר רותח ועי׳ ביו״ד ס״ס פז וש״ך שם).

באופן שנתערבו הכלים חלבי ובשרי ואינו יכול להשתמש בהם כעת בלא להגעילם מותר להגעילם למין השני כמו בהנ״ל גבי כלי שנטרף (אג״מ יו״ד ח״א סי׳ מד, ויש לציין דהוא כל שכן שאל״כ ימצא שכאן אינו יכול להגעילו אף למינו ופשוט).

מי שאינו אוכל מכלים שבשלו בהם בשר על ידי שחיטה כל שהיא בלא הגעלה בתורת חומרא בעלמא, וה״ה כל חומרא שבא להגעיל מחמתה את הכלי, לכאורה אם מקפיד תמיד להגעיל סגי בזה להתיר, כיון שאינו מגעיל כדי להתיר המין השני, והו״ל כמגעיל כלי שנטרף שלא לשם העברתו למין השני.

מותר להגעיל מבשרי או חלבי לפרוה (מהרש״ם שם בשם הרב מבוטשאטש ודרכ״ת יו״ד סי׳ קכא סקנ״א וראה עוד בשבה״ל ח״ט סי׳ קסח, אבל בחוט שני פסח פ״י סק״ד מחמיר בזה), **ולאחר מכן מותר להפכו לחלבי או בשרי אם בשעת ההגעלה לא נתכוון לזה** (מהרש״ם שם בשם הרב מבוטשאטש וכך לכאורה גם דעת החת״ס שהביא המשנ״ב בסי׳ תנא שם).

כשמגעיל לצורך פסח מותר לאחר מכן להעביר הכלי גם מחלבי לבשרי (משנ״ב סי׳ תנא סקי״ט בשם מנהג החת״ס בתשובה סי׳ קי), **ומסתבר** דה״ה אם לבסוף לא השתמש בו

לפסח שהרי הטעם הביא שם המשנ"ב משום שלא היתה כוונת ההכשר בשביל זה.

יש לדון במקום שהיה טעם וסיבה למה להשתמש בכלי למין אחד ונשתנה הטעם או שיש כעת טעם להשתמש למין השני, האם בכה"ג נימא דלא שייך בזה חששת המג"א שישתמש בכלי אחד לב' המינים, ולכאורה מסתימת הפוסקים משמע דלא חלקו בזה וצל"ע.

יש לדון בעשה שינוי מעשה בגוף הכלי אם בזה שוב לא שייכא חששת המג"א הנ"ל או דילמא דזה אינו דבר השייך להכשר, (ואולי יש לחלק בין שינוי ששינה שם הכלי לשינוי שעדיין שמו עליו), ואת"ל כהצד השני יש לדון כשהיה בכלי סימן בשרי ושינהו לסימן חלבי על ידי שינוי במעשה בגו הכלי מה הדין בזה, וצל"ע.

יש לדון בכלי שפחת או נשבר עד שלא היה אפשר להשתמש בו ותקנו האם בזה לא גזרו לשנותו למין השני, ואת"ל שמועיל באופן זה א"כ יש לדון בכלי חשמלי שהתקלקל ושהה זמן מה בלא שימוש עד שתוקן, וכן יש לדון אם הדביק ב' כלים זל"ז.

בני ספרד נהגו היתר בזה לגמרי (פר"ח יו"ד סי' צז סק"א, וחיד"א במחב"ר או"ח סי' תקט סק"ב ועי' כה"ח סי' תקט סוף סקמ"ה).

ונראה דאם בן ספרד מכשיר הכלי כדי להשתמש בו גם בן אשכנז יוכל להשתמש בו אחר ההכשרה, שהרי הספרדי מכשיר לעצמו כדין, ואחרי שמכשיר הכלי מותר גם לדידן, רק דיש להסתפק באופן שאשכנזי מכשיר הכלי כדי להשתמש בו ספרדי ולאחר מכן ישתמש בו אשכנזי, ולכאורה גם בזה יש מקום להתיר שהרי הספרדי יכול להשתמש בו כדין, ולאשכנזי מותר לסייע לו במנהגו שנוהג כדין, דהרי האשכנזים מודים שהספרדים לא קבלו מנהג זה, וצ"ע למעשה, ומ"מ במקרה הפוך בספרדי המכשיר הכלי לצורך אשכנזי בלבד מסתבר שאין היתר לכתחילה דהרי האשכנזי מכשיר על ידי שליח, וגם לספרדי מעצמו יהיה אסור שהרי מסכים דאשכנזים נהגו בזה איסור והו"ל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם אסור שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, ומ"מ בדיעבד עי' לקמן.

נראה דבמקום ספק ופלוגתא יש להקל בזה דמקור האיסור הוא ממנהגא ויש משמעות במשנ"ב בב' המקומות שמעיקר הדין מותר והוא מנהג העולם שקבלו עליהם, וגם לטעם המג"א סי' תקט סקי"א בשם מה"ר בנימין מפוזנא בשם מהר"ם יפה (שציין לו השעה"צ סי' תנא סקכ"ג והמשנ"ב סי' תקט שם) הוא משום דחיישי' שמא ישתמש לכלי אחד לחלבי ולבשרי ולא יכשירו כראוי בכל פעם (ועי' טעם אחר בשער המלך פ"ד מהל' יו"ט ה"ח), ואפשר שטעם זה היה שייך יותר בזמנם שהיה צמצום בכלים ופחות האידנא שפחות מצוי כ"כ שיש צמצום בכלים שיבוא מחמת זה להמנע מלקנות כלים מחמת זה (ומחיר ההגעלה בחלק מהמקומות אחר כמה פעמים הוא יותר מכלי חדש).

המלקט פירות סברס בעצי הבר ביישוב "לפתה" שנחרב האם צריך לחשוש לערלה

יש בזה ג' נידונים, הא' אם סברס חייב בערלה, ובספר פרי האדמה הל' ברכות פ"ח ה"א ושו"ת קרית מלך רב הזכירו שמצוי שנטעו אילן הסברס לגדר בלבד (דהיינו לסייג בל' המשנה), ועי' באליבא דהלכתא על השו"ע יו"ד סי' רצד אות ל' מה שהובא בזה בשם בעל הר צבי לדון בעץ סברס שנטעו לעלים למאכל בהמה.

אבל בני"ד כמדומה שיותר משתמשים בעצי הסברס שב"לפתה" לאכילת פירות משימוש בעלים וצל"ע מה הי' תחילת נטיעתם ומ"מ כיום שבעיני כל העולם חשיב לאכילת פירות לכאורה לא קיל מהנוטע לסייג ולקורות וחישב לאכילה דמתחייב כמבואר ביו"ד סי' רצד סכ"ג, אולם המנ"ח מצוה רמו נקט דאם נזרע לסייג ולקורות והופקר לא מהני מחשב מי שהפקירו ומאידך בספר כרם ציון ח"ו פי"א סק"ט נקט דתליא במציאות אם משמש האילן למאכל על ידי המחזיק באילן חייב בערלה, ויש לדון לב' הדעות בענייננו אם שימוש קבוע של עוברים ושבים באילן הפקר מחייבת בערלה.

הב' אם צריך לחשוש לספק ערלה בשדה ישנה בא"י, ועי' משכ"ב בשו"ע יו"ד סי' רצד סי"ז לגבי יין מפירות מסופקים, ורוב הסברות שכתב שם שייכים בניד"ד אבל מה שמסיים שם ואם עושים הם דקים וקלושים וכו' יש להסתפק אם נוגע בניד"ד, ובברכ"י שם סק"ח הביא בשם רדב"ז ח"א סי' תקפ שהתיר פירות גויים גם בא"י וציין שם עוד לבית דוד יו"ד סי' קמז, ועי' שם עוד בשכנה"ג הגב"י סקכ"ג, וכאן הוא חמור יותר מכיון שישראל ליקטן ויש שאלה של קבוע, ועי' מ"ש באבן ישראל הל' מאכא"ס פ"י הי"א ובשאר המ"מ שהובאו באליבא דהלכתא על השו"ע שם אות קנ, וצל"ב המציאות אם בסברס שבליפתה עדיין יש שינויים בעצים ואם שייך שם מיעוט המצוי האסור בערלה.

והג' אם נימא דחשיב שלא במקום יישוב, דלכאורה הגדרת הליפתה כסמוך למקום יישוב שבזה החמיר החזו"א ערלה סי' א סקי"ט (ויש לדון דאפשר שגם א"צ לבוא לדין סמוך ליישוב אם בפועל הוא מוקף ביישוב ומשמש לטיול לבני היישוב ואמנם בשו"ע סכ"ז נזכר דהעולה מאליו במקום טרשין פטור ועי' בזה להלן) **ולפ"ד אין כאן פטור זה.**

וגם אם נימא דחשיב שלא במקום יישוב עדיין יש לדון אם יש בזה כדי טיפולו כדי להתחייב בערלה עי' ביו"ד סי' רצד סכ"ז, ולכאורה עץ לעץ מצטרפים לכדי טיפולן וכן אם עתיד לגדול כדי טיפולו החמיר החזו"א ערלה סי' א סקי"ג.

יש לברר גם המציאות אם ננטעו האילנות על ידי אדם וחרב היישוב או שעלו מאליהן ומ"מ במקום שאינו יישוב אי' בשו"ע סכ"ז דה"ה אם נטעו אדם יש פטור אם אין עושה כדי טיפולו, ולא דמי לדלעיל סכ"ג לגבי הנוטע לסייג דמבואר בשו"ע דתליא הדין גם

בכוונה בשעת נטיעה.

אבל יש לדון בדין הראשון שהביא השו״ע שם סכ״ז שהעולה מאליו במקום טרשין פטור וכתבו הבאה״ג ובבהגר״א דיש חילוק בין לצערו לבין מורדת שאינה לצערו אם עולה ברה״ר או ברה״י, ובניד״ד לכאורה עולה ברה״ר חשיב (וצל״ב המציאות דאם עלה מאליו בזמן שהיה עדיין רה״י א״כ כבר נתחייב ודמי למש״כ בסכ״ג הנוטע למאכל ונמלך לסייג חייב, וגם צל״ב אם היה עולה מאליו או ננטע על ידי אדם), ולפי ביאורם שכ״כ גם בכס״מ יוצא דבניד״ד יהיה פטור אם כך היה המציאות, אבל בש״ך שם משמע דפטור עולה מאליו אינו במקום יישוב, וצ״ב דשלא במקום יישוב גם בנוטע פטור כמ״ש השו״ע שם וא״כ מאי נפק״מ להש״ך בין דין טרשין שהזכיר בו השו״ע שפטור רק בעולה מאיליו ודוחק לומר דבעולה מאליו יהיה פטור אפי׳ כדי טיפולו, ומיהו באמת יש לדון גם להכס״מ ובאה״ג והגר״א בעולה מאליו מה הדין בעושה כדי טיפולו, ובחזו״א ערלה סי׳ סקי״ט משמע בפשיטות שדימה דין טרשין לדין שאינו במקום יישוב (כעין הש״ך) גם לענין זה שכדי טיפולו חייב.

ואולי יש לומר דהש״ך סובר במקום טרשין ביישוב הוא כמקום שאינו יישוב דהש״ך נקט דטעם מה שלשיטתו עולה מאליו ביישוב חייב משום דע״י עיבוד אדם עלה א״כ טרשין מפרש דהריעותא הוא מצד שאינו מעובד, ולכך לא עלה על ידי עיבוד אדם ולענין זה חשיב כשלא במקום יישוב, אלא דשלא במקום יישוב כתב הפרישה סקמ״ט שגם אם נטעו בטלה דעתו אצל כל אדם, וגם הש״ך יוכל להסכים לזה ולבאר לשון השו״ע לפ״ז למה קולא דנטעו נוהגת בשלא במקום יישוב ולמה במקום יישוב אינה נוהגת ולמה טרשין מפקא מכלל יישוב ולא בא לכלל שאינו יישוב ולהנ״ל מיושב.

היוצא מזה דיש כמה דברים שצריך לבאר המציאות בענין הפירות הגדלים בליפתה, ואמנם יש לדון ג״כ מה הדין בדבר שלא נתברר בו המציאות, ומסתמא שבשדה ישנה נטושה א״צ לחשוש למיעוטא דמיעוטא של אילן שאולי נעקר ממקומו, כל עוד שלא נודע שיש כאן ריעותא, אבל א״א לקבוע בספר דברים שלמחרת יתבררו אחרת.

השלמה לענין סברס

אמרו לי שבמציאות קיימים ענפים חדשים בסברס היוצאים מהשרשים גם באופן האוסר משום ערלה ואף מצוי שהילדה מסובכת בזקנה באופן שיכול לטעות לקחת פירות מהזקנה ובפועל לוקח מהילדה והפתרון לפי מה שנאמר לי לקחת מגובה של מעל ג׳ קומות כיון שבסברס בכל שנה מתווספת כמין קומה של עלים, ואיני מכיר המציאות בכ״ז וצריך לברר הדברים, ומי שנוגע אליו למעשה יברר ולא יסמוך עלי.

*

אשה שקשה לה לאכול פת ביום טוב האם מחוייבת

תאכל מיני מזונות של פת הבאה בכסנין ויוצאת בזה.

חדא דלדעת כמה פוסקים ראשונים ואחרונים יוצאים ידי חובת אכילה ביום טוב בפת הבאה בכסנין (הרחבתי בזה בכמה תשובות).

ועוד דיש שפטרו אשה מפת ביו"ט (רעק"א השמטות לסי' א בדעת לח"מ פי"ד ממעשה"ק הי"ד, וזהו דלא כפת"ש סי' קפח ס"ו שלא סבר כן, וע"ע שאג"א סי' סו), **וכך נקטו פוסקי זמנינו עכ"פ לענין ספק ברכות** (שה"ל ח"ד סי' יח, מבקשי תורה יו"ט עמ' רמא בשם הגריש"א), **וכ"ש דלדעת הראב"ד ריש הל' חגיגה בודאי פטורה כמבואר ברע"א שם.**

ועוד דאפי' בשבת מי שמצטער מאכילת פת מעיקר הדין פטור מאכילת פת כמפורש בשו"ע ומסתמא דה"ה ביו"ט וכך יוצא לפי החשבון במשנ"ב סי' תקכט סקי"ט.

ולכן במקרה שאין פת הבאה בכסנין פטורה ג"כ.

האם מותר לנטוע אילן מתחת סככה המשמשת לעץ ענבים

הנה מכיון שאין האילן נטוע ממש תחת הענבים אלא תחת הסככה א"כ הוא שייך לדין אפיפירות בפ"ו דכלאים מ"ט ויו"ד סי' רצו סכ"ז, ולכן זרעים כגון תבואה וירק היה אסור לזרוע שם, אבל אילנות לעיקר דין המחבר היה מותר לזרוע שם דלהמחבר בריש סי' רצה ס"ג וכן בסי' רצו ס"ב לענין כלאי הכרם שאין דין כלאים באילן באילן מלבד בדרך הרכבה, וכן דעת עוד פוסקים גם אחרונים, אבל לפמ"ש הב"ח והש"ך סי' רצה סק"ב ועוד אחרונים לחשוש בא"י לדעת הראב"ד לאסור בא"י לזרוע זרעים עם זרעי אילן יש בזה פלוגתא אם הראב"ד מחמיר בב' מיני זרעי אילן או לא, ורוב הפוסקים נקטו להקל בזה אבל יש שהחמירו בזה (עי' מה שהובאו הדעות בזה באליבא דהלכתא על השו"ע סי' רצה שם).

והנה לפי הצד שהראב"ד מחמיר בזרעי אילן יש לדון מה יסבור בנטיעת אילן סמוך לאילן והדין הוא שמותר דרק דרך זריעה בזרעים אסור, (גם להסוברים שהראב"ד מחמיר בזרעי אילן), **וכן מבואר מהירושלמי פ"ה דכלאים שהובא בשו"ע סי' רצו סט"ו דהאילנות המנויין שם אינן כלאים בכרם, ועי' במעדני ארץ הל' כלאים פ"א ה"ה סק"ט.**

וכן במשנה שם מפורש דאין איסור לפרוס את האפיפירות על גבי אילן בין אילן מאכל ובין אילן סרק והוא מתיישב אם נימא דבנטיעת אילן לא אסרו כלל גם להראב"ד אבל אם נימא דהוא רק משום שמרחיק בשיעור שמותר לזרוע, א"כ צ"ב דכאן לזרוע אסור, ועוד דאפי'

בגפן יחידית צריך להרחיק ו׳ טפחים ואפי׳ אם נימא דמדמה לזה לזורע ב׳ מיני זרעים עדיין גם בזרעים יש שיעורי הרחקה אחרים כמבואר בסי׳ רצו סט״ז ואילך.

ובחזו״א כלאים סי׳ ב סק״ה כתב דאפי׳ לענין איסור הרכבה המוסכם לכו״ע מ״מ בנטיעה אין איסור אם השרשים מתחברים ומורכבים תחת ג׳ טפחים (ולענין הרכבה שנעשתה מאיליה אחר שנתחבר השרשים ע״ע בחזו״א שם סק״ה ו׳, וצלע״ע בזה לענייננו אם מתחבר אח״כ).

מה המקור שאבילה מפדיון הבן נחשבת בשמונים וארבע תעניות

השדי חמד ח״ג מערכת מ׳ ת׳ עמ׳ תרי כתב שנראה שאין מקור לדבר זה רק שיחה נאה בפי הבריות.

וראיתי מי שציין לזה מקור בחיד״א בדבש לפי מערכת י׳ אות כא, אבל עיינתי שם בפנים ולא ראיתי דבר השייך לענין פדיון הבן.

ויש מי שכ׳ דבר זה בשם האר״י אבל לא מצינו כן בכתבי מהרח״ו וגם לא בכתבי שאר תלמידים אלא מהדורות המאוחרים בשם האר״י ואינו כמין ימא לטגני (עי׳ קידושין מד ע״א וברש״י שם).

ומ״מ בכמה ספרים הביאו דבר זה, וכ״ה בפרי צדיק פר׳ בא מאמר פדיון הבן ועוד ספרים, וראה בהרחבה הרבה מ״מ בזה בספר אוצר שמעון עמ׳ תט, ומ״מ רוב החיבורים שהובאו שם אינם מוקדמים הרבה להשד״ח אלא בערך מדורו של השד״ח והלאה או מעט יותר, ואמנם השד״ח לא מצא כן במקורות קדומים, אבל עכ״פ לדידן יש להחשיבם ג״כ כמקור לזה.

וראיתי מי שציין שהמקור לענין זה הוא בשו״ת רשב״ן [מו״מ סי׳ קסו], ומ״מ אי״ז קושיא על השד״ח הנ״ל, משום שהחיבור שו״ת רשב״ן הוא לרבי שלמה צבי בן נתן שיק שהיה מהאחרונים, ונדפס ג״כ כמה שנים בודדות לפני הספר שדי חמד.

השלמה לענין תענית פ״ד תעניות בפדיון הבן

הראוני מאמר שנתפרסם בענין ומבואר שם מכמה לשונות של ספרים מהדורות האחרונים שהזכירו שהוא מאמר העולם, ומשמע ג״כ שהיה ידוע לאותם המחברים שאין לזה מקור קדמון מאוד.

האם מותר לעמד מדרש על שירת הים בחול המועד שישלח בתפוצה במועד לפני שביעי של פסח

נשאלתי מידידי הרה״ג ריחמ״א שליט״א האם מותר לתת את מדרש ויושע עם ההערות למעמד כדי להפיצו בדוא״ל במועד, ובמקרה זה השאלה נשאלה כמה ימים לפני המועד מבעוד מועד והמעמד מקבל תשלום.

והדין בזה תלוי גם בכמה גדרים וצדדים ופרטים שלא כולם נתבארו היטב כל הצורך בדברי הפוסקים המפורסמים, וכמו שיתבאר, ועיקר המסקנא דלהלן שיש לאסור עכ״פ במקרה שנשאלתי בו מב׳ טעמים, הא׳ מאחר שיש כאן מכוון מלאכתו במועד באופן שיכול להמנע מזה, ואין זה כלול בכלל היתר של צרכי רבים במכוון מלאכתו במועד, שכן היתר זה לא מדובר במקרה כזה וכדלהלן, והב׳ דהגדרת צורך המועד בספר הצריך ליחיד או לרבים משמע שיש בזה תנאי שיהיה צורך מוגדר כשידוע מראש שיש צורך כרגע להשתמש בספר זה ולא מועיל שיש בזה רווח הרבים גם אם ידוע מן הסתם שיהנו מהספר.

ותשובה השייכת לזה כתבתי אשתקד לגבי הפצת דוא״ל של דברי תורה בחוה״מ [ד״ה המס מותר להפיץ גליונות דברי תורה בחול המועד בדוא״ל ומס יש בזה משום דבר המקבל], **דיש ב׳ טעמים שהזכירו** הפוסקים לגבי היתר כתיבת חידו״ת במועד בשו״ע סי׳ תקמה ס״ט, דדעת השו״ע וסייעתו הוא משום דבר האבד שמא ישכח הד״ת או יאבד לו הספר שרוצה להעתיק וכיו״ב, ולדעת הב״ח משום דבר האבד על הזמן שרוצה ללמוד ולחדש חידושים שיצטרך אח״כ ללמוד דבר אחר (עי״ש במשנ״ב סקמ״ז).

ונתבאר שם דלצורך קבוע נתבאר ברמ״א שם בסעי׳ ב׳ ובפוסקים דעכ״פ לרבים מותר לכתוב ספרים במועד וממילא באופן שיש ציבור שצריכים שיפיצו להם ד״ת בחוה״מ בדוא״ל כ״ש שיהיה מותר להפיץ להם מאחר דלכמה פוסקים אין בזה ממש כתיבה, ובנידון ההוא טעם זה של דבר האבד על מה שרוצים עכשיו ללמוד נפסק להלכה לענין כתיבת ספרים לרבים בחוה״מ, וחשיב גם מחמת זה דבר האבד, גם אם אין כאן חומר או מידע שעלול להשכח עד אחר המועד.

אולם דנתי שם באופן שמפיצים גליונות בדוא״ל של ד״ת בחוה״מ באופן שהמנויים לגליון יתכן שהתכוונו ללמוד דברים אחרים בזמן זה דיש לדון בזה, דאפשר שההיתר של כתיבת ספרים לצורך רבים הוא רק בידוע שהרבים צריכים להם, אלא אם כן נתיר מטעם אחר, דהיינו מצד מה שיש שנקטו שלחיצות מחשב הם מלאכה שאין בה טירחא והותרה בחוה״מ, וכתבתי שם כמה צדדים בזה.

ויש להוסיף עוד דבסוף הסי׳ הנ״ל כ׳ הרמ״א דבכתיבה שאינה מתקיימת לא החמירו באופנים המבוארים שם, ובאמת מצד גדרי הכתיבה אפשר להחשיב העיסוק במחשב

ככתיבה שאינה מתקיימת אבל הנידון במחשב הוא לאידך גיסא דהעיסוק במחשב הוא מלאכה אלא שהיא מלאכה שאין בה טירחא שיש מהפוסקים שהתירו בחוה"מ וגם יש מפוסקי זמנינו שהזכירו היתר זה לגבי מחשב להדיא (והרחבתי גם בזה בתשובה בפני עצמה).

ושוב יתכן לצדד בזה דמכיון שיש אנשים שאם לא יישלחו אליהם ד"ת בדוא"ל לא ילמדו בלאו הכי בזמן זה ועצם המציאות שיש הרבה ששולחים ד"ת בדוא"ל גורמת שעי"ז רווחא שמעתתא ויש יותר תורה בעולם בזכות זה וממילא אפשר לציין שהתופעה שיש הרבה ששולחים ד"ת בדוא"ל הוא דבר מבורך במבט כללי, ממילא אפשר דכל אחד ששולח דוא"ל חשיב ג"כ צורך המועד.

ובאמת כתיבת ספרים בחוה"מ לצורך דבר האבד נזכר בפוסקים בב' אופנים, הא' לגבי צורך קבוע עכ"פ של רבים (ולענין צורך יחיד עי' במשנ"ב בסעי' ב ובשעה"צ שם ובתשובתי ד"ה כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים וכו'), והב' לגבי דבר האבד ממש כגון שישכח וכיו"ב שאז הוא אפי' צורך יחיד שאינו קבוע, והאופן הראשון יתכן שאינו כלול בניד"ד של הפצת גליונות, וגם האופן השני כמו שנתבאר דיש בזה פלוגתא בהגדרת ההיתר לכתוב חידושים במועד אם דבר האבד הוא מצד שישכח את החידושים או מצד דבר האבד בזמן, וכאן א"א להכריח לא זה ולא זה, אלא אם נימא דידוע שעל ידי ששולחים גליונות אלו יש רבים שמשתמשים בהם ולומדים יותר, דבאופן זה היה מקום להתיר מדין כתיבת ספרים לצורך רבים, אולם להלן יתבאר דאינו כלול בהיתר זה, (מלבד אם נימא דמחשב אינו בכלל איסור כשאין בו טירחא וכנ"ל).

ובניד"ד שנשאלתי שוב אם מותר גם לעמד הדברים בחוה"מ ולשלוח באופן שצריך הדברים לצורך המועד ממש, והנה בעצם השאלה היא אותה שאלה, דיש לדון תחילה כאן מה שיש לדון שם, אבל כאן יש עוד כמה שאלות שלא נתבררו שם, ראשית יש לדון דכאן הוא מלאכת אומן לעמד את החומר, ונכנסים בזה לנידון חדש האם מחשב בדבר שהוא מלאכת אומן חשיב כמלאכת אומן או לא, דהיינו למרות שיש שנקטו שהקשת מקלדת היא מלאכה כל דהו מ"מ אפשר דהקשות מקלדות באופן שצריך מלאכת אומן חשיב מלאכת אומן, ודינא הוא כמו שפסק הרמ"א דכל מלאכת אומן כדי להתירו בעי' שינוי בתוצאה.

וכן יש לדון דהגם שיש פוסקים שהתירו שימוש במחשב בחוה"מ מחמת שאין בזה טירחא, שוב יש לדון בניד"ד דיש בזה טירחא, כיון שנצרך מחשבה רבה לענין העיסוק בעימוד במחשב, (וכיו"ב נשאלתי בהזדמנות אחרת לגבי העוסק בבורסה בחוה"מ ויש לו צורך ללמוד לעומק את העיסוק בתוכנה שלא למטרת פרקמטיא האם הדבר מותר בחוה"מ, והדבר דורש עיון, [ונשאלתי בזה מהרה"ג יצחק בזמן שרבו עלי הטירדות ב"ה בהולדת בני יהודה נ"י בחוהמ"ס דהא שתא ולא היתה השעה אז כשרה לעיין בזה כל הצורך, ואולי עוד אזכה לכתוב בזה ג"כ], ושם הנידון דומה ג"כ דעצם ההקשה במחשב היא דבר הדיוט בלא שום טירחא אבל כעת הדבר דורש

התעסקות רבה ומחשבה רבה ואולי גם חשיב מלאכת אומן, ומעין זה יש נידון ג"כ לגבי מלאכת מתכנת בחוה"מ שכותב קוד מורכב או אפי' קוד לא מורכב אבל דורש אומן, האם מוגדר כטירחא כשיש טירחא או כמלאכה שאין בה טירחא ואם מוגדר כמלאכת אומן או לא).

ועי' בנידון זה בתשובות והנהגות ח"ו סי' קסד סק"ד ובמעדני אשר חוה"מ סי' קעז שהביא דעות הפוסקים בזה.

ועוד יש לדון בזה דבניד"ד הפועל של העימוד מקבל כסף, ויש לדון האם ההיתר לכתוב ד"ת בחוה"מ לצורך רבים הוא גם כשמקבל כסף.

ועוד יש לדון דהרי כאן מכוון מלאכתו במועד, דהרי השואל הגיע עם השאלה כמה ימים לפני חוה"מ ומסתמא שזה היה הבקשה של המעמד לדחות הדברים למועד שלא יצטרך לעסוק בזה בימים שקודם המועד, והוא דבר שצריך ג"כ לדון האם באופן כזה שכיוון מלאכתו במועד והוא לצורך המועד מותר או אסור, וצל"ע בכ"ז.

והרחבתי בנידונים אלו בתשובה חדשה [ד"ה כתיבת ספריס בחול המועד לצורך רבים להמתיריס הסס ההיתר הוא גס כשמקבל הסופר מעות], ולפי היוצא שם ע"פ דברי הפוסקים ההיתר של צורך מצוה דרבים הוא גם במלאכת אומן, וגם מלאכה שיש בה טירחא, וגם באופן שמקבל כסף על מלאכתו (ולפי המתבאר שם עיקר ההיתר לדינא הוא גם בצורך יחיד אלא דיש חילוקים לדינא בגדרי ההיתר כמבואר שם).

ולפי המבואר שם מותר גם לכוון מלאכתו במועד אבל רק כשיש צורך בזה לפי המבואר במשנ"ב סי' תקמד סק"ד, והמעיין יראה שכאן בניד"ד לכאורה אינו נוגע הצורך המתיר לכוון מלאכתו במועד הצורך המתיר לכוון מלאכתו במועד עכ"פ אם שייך לומר למעמד שע"פ הלכה אסור לו לכוון הדברים למועד ושיעשה לפני המועד, וע"ש וקיצרתי.

ובגוף מה שצידדתי דאפשר דחשיב כצורך רבים, הנה עיקרי הדברים דהיתרים של צורך רבים נתבארו בבה"ל סי' תקמד ובמשנ"ב שם סק"א וסק"ט, ועיקר הראיה דכאן בכתיבת ספרים חשיב צורך רבים כמו בסי' תקמד הראיה לזה מהמשנ"ב בנידוננו בסי' תקמה סק"ו לענין כתיבת ספרים לצורך רבים דכיון שהוא צורך רבים מותר אפי' במעשה אומן כדאי' לעיל סי' תקמד ס"ב עכת"ד, ומבואר שהשווה גדרי צורך רבים של כתיבת ספרים לצורך רבים המבואר בסי' תקמד ס"ב שהם הגדרים הללו.

אולם יש לציין דהרמ"א לעיל סי' תקמד ס"א כ' ודוקא צרכי רבים כאלו שהם צריכים לגוף האדם, אבל שאר צרכי רבים כגון בנין בית הכנסת אסור לעשות במועד ע"כ, וממילא חזינן שיש הגבלה ולא כל דבר שיש בו צד תועלת לרבים מוגדר כצורך רבים, וממילא יתכן דעכ"פ לענייננו רק מה שחסר לרבים חשיב צורך ולא כל דבר ששייך במציאות לזכות בו את הרבים, אבל באמת צע"ג למה בכתיבת ספרים נאמרו היתרים אלו.

ובספר שמירת שבת כהלכתה פס״ח ס״ד כתב דגם צרכי רבים שאינם נצרכים לגוף מ״מ מותרים עכ״פ במעשה הדיוט, וצ״ע דהרי לענין ספרים בסי׳ תקמה השווה המשנ״ב סק״ו דין ספרים לרבים לדין חפירת בורות לרבים בסי׳ תקמד ס״ב, ונקט מכח זה להתיר אפי׳ מעשה אומן.

והנה מקור דברי הרמ״א הם מהרשב״א ח״ד סי׳ שכו ובסוף דבריו שם כתב בזה״ל וא״ת מ״מ לבנין בהכ״נ מצוה איכא וכבר התירו אפי׳ ליחי׳ משום מצוה ככתיבת תפילין, התם שאני דצריך להם, ואי אפשר לו לעולם ואפילו לשעה בלא הם, אבל בבית הכנסת אפשר להם בלא הוא להתקבץ ולהתפלל במקום אחר, ותדע דלא משום כל מצוה התירו שהרי אסרו להגיה אפי׳ אות אחת ואפי׳ בס״ת ואף על גב דאיכא מצוה שאסור להשהות ס״ת שאינו מוגה משום ואל תשכן כו׳ כדאיתא בכתובות (יט ע״ב) עכ״ל, והנה מאחר שנקטו הפוסקים להלכה דגם קריאה״ת חשיב צורך כתפילין בחוה״מ למי שמניחם, א״כ גם בס״ת כ״ה הדין, וה״ה בספרים שיש צורך אמיתי לציבור בהם, אבל במקרה ויש מדרש שקשור למאורע וטוב ללמוד בו ורבים יהנו לאורו אבל בינתיים ישתמשו בדברים אחרים לא נאמרו כל ההיתרים שנאמרו בניד״ד.

אלא דאכתי צע״ק לפי מה דמחשיב המשנ״ב בסי׳ תקמה סקמ״ח ספר הצריך לו כדבר האבד א״כ במה עדיפים ציבור מיחיד לענין דבר האבד מה שמתיר המשנ״ב בסק״ו שהתיר כתיבת ספרים לצורך רבים משום דבר האבד, ויש לומר דלרבים הגדרת הצורך להחשיבו כדבר האבד להתיר מעשה אומן הוא רחב יותר, אבל הגדרים לא מצאתי שנתבארו להדיא, או דיש לומר דעיקר מה דמיירי בסקמ״ח הוא לפי עיקר הדעה להלכה שנתבארה במשנ״ב סי׳ תקמה סק״ט ובשעה״צ שם דגם צורך יחיד מותר כמו רבים (עי׳ מה שהרחבתי בביאור הלכה בזה לכל דעה בתשובה ד״ה כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים להמתירים האם ההיתר הוא גם כשמקבל מעות דהיוצא משם דגם להגר״א שהביא המשנ״ב שם הוא קל יותר ממה שנראה בפשוטו).

ויש להוסיף עוד דברמ״א מבואר בשם הראשונים דמה שהחמירו בכתבי הקדש הוא רק בכתיבה ולא בעשיה דבעשיה הקילו יותר לצורך מצוה כמבואר שם, ויש לעיין בכל הגדרים דלעיל לענין עימוד אם מוגדר כעשיה או לא וכן מה דין הגדרים דלעיל לענין עשיה בלבד, ועי״ש במשנה אחרונה דיש שנקטו דעשייה מיירי רק בדבר שהוא מלאכת הדיוט.

ילדים המשחקים בגרעיני משמש ומתערבים על המשחק על כמות גרעינים האם החוב תופס וחל

יעוי' ברמ"א או"ח סי' שלח ס"ה וכל זה בשוחק דרך צחוק בעלמא, אבל בשוחק כדי להרויח אסור אפי' שוחק בתם ובחסר דהוי כמקח וממכר עכ"ל, ומבואר דיש איזה אופן שחל חוב והאיסור רק מצד שבת.

ועי' ברמ"א חו"מ סי' רז סי"ג כמה חילוקים בדין אסמכתא, והאופן המותר לפי החלק מהדעות הוא במין הגרלה שאינה תלויה בדעתו, ולכן יש צד להתיר זוג ופרט או דבר שאינו תלוי בדעתו (ולדידן עכ"פ לכתחילה אין להתיר עי' משנ"ב סי' שכב סקכ"ב).

והעיר הרה"ג עובדיה זכאי [ורוב המ"מ שלייגתי בתשובה זו מספרו מחזה עובדיה סי' ד] שמשחק גרעיני משמש (הנקרא כאן גוגואים) רגיל כגון בקופסת זריקה הוא תולה בדעת עצמו ולא בדעת אחרים, דדומה למש"כ בגמ' סנהדרין כה ע"א אנא ידע לאקושי טפי וכו', ובזה אין הקולא של תולה בדעת אחרים.

(ואולי מצד זה יש לצדד דלגבי האב חשיב תולה בדעת אחרים והוא הבעלים האמיתי וצ"ב דהרי נתן לקטן לשימושו הקבוע ולא נתכוון ולא רצה לקנות כלל).

ויש להוסיף עוד דברמ"א בחו"מ שם ההיתר הנזכר הוא רק כשכל ההתערבות לפניהם אבל במציאות המשחק אינו רק באופן זה.

אבל צל"ע בניד"ד במשחקי גוגואים שהוא אסמכתא על דבר שאינו שוה ממון ובספר הנזכר כתב לצדד דמאחר וביניהם מחליפים על ממון חשיב שווה כסף וטעם זה צ"ב דהרי בשוק אינו שווה כסף ומנ"ל דסגי שבין הצדדים שווה כסף, ואמנם בפדיון הבן מצינו דסגי לדידי שוה לי ה' סלעים אבל מנ"ל שבדיני גזילה כ"ה אם נימא דבעי' שוה כסף כדי לאסרו.

אבל עוד כתב שם לאסור מטעם דגזל אסור גם בפחות מש"פ [היינו עכ"פ היכא דמקפיד] וגם זה יל"ע אם יש לזה גדרי גזל ובפשטות אכן כך הוא כיון דאסמכתא משום גזל.

ומה שדן שם להתיר בשם חכ"א מטעם שאין שוויות לגוגואים אלא לצורך המשחק יש לדון דאם כוונתו דמאחר וכל מה שהוא שווה הוא לצורך המשחק ואם נבטל המשחק לא יהיה שווה וממילא יש להתיר, כ"ז צ"ב דסו"ס הקטן מקפיד ומצטער על מה שהפסיד הגוגואים ומתחרט על משחק זה ששיחק כרגע ומבחינת הסתכלותו הוא כמאבד שלל ואינו מפקיר הדברים לצורך המשחק אלא אדרבה בעיני רוחו היה מעדיף לבטל מה ששיחק עכשיו ומה שבס"ה על ידי המשחקים יש חשיבות לגוגואים מנין שהוא משנה את הדין, ועוד דהרי גם בממון רק השימוש הכללי בממון נותן שימוש לממון.

וכן יש לדון בדבר שכל הילדים נוהגים כן אם יש בו דין אסמכתא, והנה באסמכתא שיש בה מנהג יוצא מדברי התוס׳ ב״מ סו ע״א בתירוצם הראשון דדינו סיטומתא וכן נקט להלכה בחת״ס שו״ת סי׳ סו, ועדיין צ״ב אם מנהג קטנים חשיב מנהג, ואולי סגי בזה שהמשחקים עצמם כרגע הם קטנים דבזה מוכח שבודאי מתכוונים לקנין, עי׳ בתוס׳ שם, והיינו דאף שאין גדולים המשחקים בזה מ״מ מאחר שהמנהג הוא שכל המשחקים בזה מתכוונים להעביר (אם נימא שכך המנהג אצלם) ממילא מוכח שהכונה לזה, גם אם המנהג נוצר בפועל ע״י קטנים, וצל״ע.

אולם העיר בספר הנז׳ דהוא פלוגתת הפוסקים אם מועיל סיטומתא בלא קנין [רידב״ז מ״ח סי׳ רע כסף הקדשים תו״מ סי׳ רח] או לא [שו״ת הרח״ש כלל יג סי׳ ג] וכתב שם שלהלכה נוקטים שצריך עי״ש, ולולי דבריו היה נראה לענ״ד באופן אחר, דברא״ש שם לא נזכר שיש קנין אלא שעושה מעשה, ושדיבור לא מועיל לבד, וגם מש״כ שלהלכה צריך קנין מאידך עי׳ כנה״ג הגהות הטור חו״מ סי׳ רט סקכ״ו וברכ״י חו״מ סי׳ יב ובפת״ש יו״ד סי׳ שכ ס״ד דמשמע דעכ״פ להלכה א״צ.

ועי׳ שם עוד סברות בזה, ולמעשה צ״ע דלכאורה יוצא שאם יש היתר הוא רק מצד שהוא מנהג המוכיח ואז הו״ל כסיטומתא על ידי מעשה ולקטנים אפשר דסגי בזה למצוות חינוך.

השלמה לנידון אסמכתא בגוגואים

הראוני במנחת שלום שהתיר ענין הגוגואים מטעם שהוא מעשה שתלוי בו ולעד״נ דמה שהתיר הרמ״א בבחו״מ סי׳ רז סי״ג מה שתלוי בדעתו הוא בדבר שיש בידו לעשות בכל רגע ובידו להחליט אם לעשות או לא והוא תנאי ככל דיני תנאים, ומאידך הרמ״א הביא מתירים באופן שהדבר אינו תלוי בדעתו כלל כגון הגרלה (ועי׳ פסקי משפט על הרמ״א שם) וכגון זוג ופרט (כמו שציינתי לרמ״א בהל׳ שבת), אבל יש המקרה הממוצע שהוא דבר שהאדם עצמו משתדל ואין ההצלחה תלויה בו שהוא המקרה שמבואר בגמ׳ לאיסור כגון גבי המשחק בקוביא אנא ידע טפי וגבי אי תקדמך יונך ליון אנא ידע לאקושי טפי, וזה ממש איסור משחק בקוביא, וגבי גוגואים בד״כ אין אפשרות להצליח בוודאות וגם לא קרוב לוודאות, דאם כך היה לא היו בעלי הקופסה מניחים בידו לקלוע בקופסתם, שהרי הוא מזיק להם, וממילא כאן הוא ממש המקרה האסור שאינו לגמרי תלוי בו ואינו לגמרי לא תלוי בו.

והטעם בזה הוא דהרי בדבר התלוי בדעתו אין כאן אסמכתא כלל משום שיודע שאם יעשה יקבל ואם לא לא והוא ככל תנאי במכר, ובדבר שאין תלוי בדעתו ג״כ אין אסמכתא באופן האסור דאיסור אסמכתא הוא משום שסבור שלא יצטרך לתת ולא גמר ומקני ודבר שאינו תלוי בהשתדלותו לא סומך כלום, ולכן אסמכתא הוא רק דבר שתלוי בהשתדלותו מחד גיסא ואין מוכרח שיהיה לפי מה שיעשה מאידך גיסא, דמחד גיסא סומך על דעתו שיצליח כיון שהוא דבר התלוי בבקיאות ואומנות, ומאידך גיסא יוכל להיות מצב שלא יצליח (ואף

כך הוא ברוב הפעמים בד"כ), וזהו משחק בקוביא ומפריחי יונים והיינו ממש בכלל זה משחק הגוגואים של קטנים שלנו.

אדם שלא הוציא שבת עד זמן רב או למחר האם מותר לעשות מלאכות

אם לא אמר ברוך המבדיל ולא אתה חוננתנו ולא הבדיל על הכוס עדיין אסור במלאכה.

מקורות:

במשנ"ב בהל' ת"ב סי' תקנו סק"ב בשם השל"ה תענית נר מצוה אות ט' מבואר שאסור עדיין עכ"פ בהדלקת האש למחר אפי' ביום א' עד שיאמר ברוך המבדיל, ולכאורה דעתו כדעת הלבוש בסי' רסג סי"ז דמשמע לדעתו שיכול להאריך השבת כמה שירצה וכפשטות הד"מ סי' רסג סקי"ח (ודלא כמו שהי' מקום ללמוד מדברי העולת תמיד המובא במג"א סי' קפח סקי"ח, ועי' להלן עוד בביאור העולת תמיד).

וכן באגרת התשובה לרבינו יונה כ' דאין לעשות מלאכה אפי' אחר חצות הלילה קודם שיבדיל עכ"ד, ויש לומר דה"ה גם למחר, רק דלא אמר למחר משום דלא בעבריינא עסקי' שלא הבדיל על הכוס בזמנו ולא אמר אתה חוננתנו באותה הלילה (דאילו ערבית אחר חצות אם קרא ק"ש קודם חצות אינו פשוט לאיסור ואכה"מ).

ויש להוסיף דמפשטות הגמ' וסתימת הפוסקים שהזכירו שקודם הבדלה אסור לעשות מלאכה ויש השלמה להבדלה א"כ מפשטות הדברים האיסור לעשות עד מלאכה הוא גם למחר.

ויש להוסיף עוד דבמשנ"ב סי' תקנט סקל"ז כתב בשם הדגמ"ר לגבי אכילה דזה ודאי אסור גם למחר אם לא הבדיל, וכ"ה עוד במשנ"ב סי' רצט סקט"ז ע"פ הגמ' פסחים קז והרי"ף שם [ומה דלא נקט שם מלאכה משום דלענין מלאכה פוטר עצמו בברוך המבדיל עי"ש ותבין כוונתו לפ"ז], וממילא אין מקור או הכרח לחלק בין איסור הבא מחמת חיוב הבדלה לבין איסור הבא מחמת שלא הבדיל, בפרט דדעת הרשב"א כמו שהביא בבה"ל ריש סי' רצד דדינא דטעה בהבדלה חוזר הוא בין לענין אכילה ובין לענין מלאכה דבשניהם חשיב טעה בהבדלה [ומ"מ אינו מוכרח חדא דהספר קובץ שהביא בבה"ל שם פליג על הרשב"א הנ"ל וגם בלא"ה עכ"פ לדידן מצינו חילוק בין טעימה למלאכה דברוך המבדיל מתיר טעימה ולא מלאכה כמבואר במשנ"ב ס"ס רצט].

ובמשנ"ב סי' רצט סקל"ט לענין מלאכה קודם ברוך המבדיל בלילה כתב דבמלאכה שיש בה טירחא כזה לכו"ע אסור, וכמבואר ברמ"א שם, אבל הכריע המשנ"ב שם כהדעה העיקרית ברמ"א שם ס"י דיש להחמיר בכל מלאכה שלא לעשות קודם ברוך המבדיל.

וצ"ב למה בסי' תקנו שם תפס עיקר החומרא לגבי הבערת אש לאכילה, ולכאורה משום שהביא הדברים בשם השל"ה ואיהו אזיל אולי כהדעות דגם בלילה יהיה מותר שאר מלאכות קודם ברוך המבדיל (עי' רמ"א סי' רצט ס"י) וחייב אדם לומר בלשון רבו במלאכה שהזכיר השל"ה וה"ה מלאכה אחרת, וצ"ע דא"כ הרי יש מקום לדייק בדבריו דמלאכה כל דהוא שרי ואם לא סבירא ליה כן למה לא פירש להדיא.

ואולי יש ליישב באופן אחר דהמשנ"ב מסכים דאין להחמיר בכל שאר מלאכה קטנה עכ"פ למחר אלא רק במלאכה גדולה.

והנה בשעה"צ סי' רצט סקנ"א נזכרה דעה הסוברת דקודם ברוך המבדיל אסור בשום מלאכה ואחר ברוך המבדיל מותר במלאכה קלה עד אחר הבדלה שאז מותר בכל מלאכה.

אבל א"א לפרש את דברי המשנ"ב כאן בסי' תקנו כאותה הדעה, דהא ניחא אפשר אולי לפרש כך את דברי השל"ה גופיה כדעה זו שהזכיר שצריכות לומר כל הברכה דברוך המבדיל ואז להבעיר האש, אבל המשנ"ב גופיה שפסק (היינו לאור דברי הפמ"ג בא"א בהקדמה לסימן זה עי"ש) שאומרות ברוך המבדיל בלבד והיינו בלא שם ומלכות א"כ ע"כ קאי כאן להדעות שמותרות להבעיר האש גם אחר ברוך המבדיל בלבד ודלא כאותה הדעה המחמירה בשעה"צ בסי' רצט.

ויתכן דעיקר טעם המשנ"ב בסי' תקנו להחמיר בהבערת אש למאכל הוא משום דבזה רוב צדדים לחומרא וממילא באופן זה בודאי אסור (חדא דיש אומרים שכל שלא הוציא שבת אסור בכל מלאכה ועוד דאף אם יש צד להקל במלאכה במוצ"ש קודם ברוך המבדיל מ"מ יש חומרא במלאכה שיש בה טירחא קודם הבדלה דלענין זה יש לומר דאין חילוק בין לא הבדיל במוצ"ש ליום ראשון כל שעדיין לא הבדיל).

ודרך המשנ"ב לפעמים שבא לפסוק דלפעמים פוסק רק הברור יותר לדינא, כמו לגבי בגד חדש בספיה"ע שפסק את המאמ"ר על פרי ונשמט מלהביא הנידון על בגד (והרחבתי בתשובה אחרת שנדפסה בשכיחא מועדים בבירור דעת המשנ"ב בזה).

ועדיין איני יודע אם יש להוכיח דבפחות מזה מתיר אלא אפשר דבפחות מזה לא הכריע [כדלמרי' בגמ' בעלמא דאין רצי' לדחות דיש לומר דמספק"ל] ובפרט שכאן כל הנידון הוא רק לגבי מה ללמד לנשים בדבר דלא שייך בגברי כלל, דאפשר שהוא קל יותר במקום שיש להן על מי לסמוך.

או יש לומר דמאחר שת"ב אסור בעשיית מלאכה וכמעט אין מותר אלא מה שמבשל לצורך מוצאי ת"ב לכך נקט המשנ"ב הדבר בהוה לענין הבערת אש בבישול למוצאי ת"ב.

אלא דעדיין צ"ע דהרי יש הדלקת הנר שמותר בת"ב, ולמה לא הזכירו המשנ"ב שיש ללמד בני ביתו שלא להדליק הנר קודם שאומרות ברוך המבדיל, ואולי משום שזה כבר ידליק

הבעל עצמו שכבר הבדיל ועדיין צ״ע.

או אולי יש לומר דבלילה פשיטא שלא ידליקו את הנר קודם ברוך המבדיל כמו רגילותן בכל מוצ״ש, אבל ביום יבואו לטעות וביום אין מדליקות נר אלא רק מבשלות דשרגא בטיהרא מאי אהני.

ואולי בזה דייק ל׳ המשנ״ב שם בסי׳ תקנו והנשים שאינן יודעות להתפלל ולא הבדילו במוצאי שבת בתפלה צריך כל איש להזהירן שביום התענית לא יעשו אש וכו׳, ודייק לומר ביום התענית אבל בלילה לא יטעו דהרי המשנ״ב לא קאי כאן בדינים שצריך ללמדן בכל מוצאי שבת אלא דוקא במוצ״ש זו [ולענין מה שצריך להזהיר הנשים במוצ״ש מחמת על מלאכות קלות שלא יעשו בלילה קודם שיאמרו ברוך המבדיל עי׳ בדמ״א ס״ס קצט ובמשנ״ב שם שהכריע כדעה זו שבדמ״א, וכמובן שאין צריך בכל מוצ״ש להזהיר מהדש אבל כאן צריך להזהיר שוב ובמשנ״ת הטעם].

ובנוסח אחר יש לומר דהנה במקור הדברים בשל״ה הזכיר כן על ברכת ברוך אתה וכו׳ המבדיל בין קודש לחול והמשנ״ב קצרו וכתב ברוך המבדיל וכו׳, אבל לא מיירי השל״ה בהבדלה גמורה על הכוס דהרי מיירי בת״ב אלא מיירי להדעות שאומרים ברוך המבדיל בשם ומלכות והמשנ״ב הביאו לדידן שאין אומרים שם ומלכות, ושו״ר שכ״כ כעי״ז הכה״ח בסי׳ תקנו בדעת השל״ה דהנוסח שנזכר בדבריו ברוך אתה ה׳ קאי לפי הדעות שלא נפסקו להלכה בסי׳ רצט ס״י.

אבל בפמ״ג כאן בסי׳ תקנו בא״א בריש הסימן אפשר שלמד דלהשל״ה צריך לומר ברכה דוקא כאן וא״כ השתא אפשר דאינו מצד איסור מלאכה כל דהוא שהכריע המשנ״ב כהב״י שכל מלאכה אסורה, אלא מצד עשיית מלאכה שיש בה טירחא קודם הבדלה ועי׳ מה שכתבתי לעיל ביאור אחר להשל״ה שאולי סובר כהדעה המחמירה בשעה״צ סי׳ רצט להחמיר במלאכות שיש בהם טירחא אחר שרק אמר ברוך המבדיל, ומ״מ בדברי הפמ״ג לא נראה כאותו הביאור, שהרי הזכיר שם הכרעת המג״א בסי׳ רצט שלא לומר ברוך המבדיל בברכה ומה שייך לענייננו אם טעם השל״ה כאן לומר בברכה הוא מהטעם דלעיל [היינו לחשוש להסי׳ המחמירה במלאכות שיש בהן טירחא אחר ברוך המבדיל כל שלא אמר בברכה], אבל המדקדק בלשון הפמ״ג כאן בסי׳ תקנו יראה דשייך לפרש בדבריו גם דכאן שאני דלהשל״ה יש לומר בשם, רק שקיצר בלשונו [ומ״מ בסי׳ שהמלאכה בשעה״ג שם גופא מיני יודע אם יש הוכחה דבברוך המבדיל בשם ומלכות שלא על הכוס יקכימו שאפשר וגם ק״ק דאם נימא דקי״ל כהדעות שאסור לומר ברוך המבדיל בשם ע״כ למה כאן יהיה מותר רק כדי להמיר מלאכה שיש בה טירחא, ואולי מטעם שעה״ד סמכי׳ על הדעות שמומר ברוך המבדיל בשם ומלכות ול״ע בכ״ז].

והראוני בארחות שבת פכ״ז הערה יט שהובאו שם הדעות לענין תוספת שבת לאחריה עד אימתי חל, ויל״ע למה לא הביא המשנ״ב הנ״ל בסי׳ תקנו, ולפי מה שאכתוב להלן דגם המג״א שהובא בארחות שבת לא מיירי בענין האיסור מלאכה א״כ שמא היה מקום לומר דגם הארחות שבת לא מיירי לענייננו לענין האיסור, אמנם שוב עיינתי פעם נוספת בדברי

הארחות שבת ולא נראה שזו כוונתו, ומ״מ נתבאר דאפשר שהוא רק דין במלאכה שיש בה טירחא לפי חלק מהאופנים שנתבארו.

והנה המג״א בסי׳ קפח שם תמה דאם תאמר שיש מצוה בתוספת שבת א״כ היו המדקדקים מוסיפין גם ביציאתו ועי״ש מש״כ מחמת קושי׳ זו, וצ״ת דבכמה ראשונים מפורש כן בכוונת דברי הגמ׳ בשבת קיח ע״ב גבי יהא חלקי ממכניסי וכו׳ שהאיחור בהוצאה הוא רק מדין תוספת שבת כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, וכמו שיסד הפייט בכל מקדש שביעי המאחרים לצאת מן השבת וממהרים לבוא, ואולי המג״א למד שהוא מדיני התאריך בלבד, ובמקומו הרחבתי במאמר הנ״ל.

ועוד צריך להתיישב בשי׳ העולת תמיד המובא במג״א סי׳ קפח שם, דבפנים העו״ת כתב דינו כהכרעה בין הדעות לענין הזכרה בסעודה ג׳ אם יש להזכיר שבת משום תוספת שבת או שאין להזכיר שבת, ולכן הכריע דרק בזמן ששייך תוספת שבת אז יש להזכיר ואחר כך אין להזכיר, והכרעתו היא רק לענין הזכרה בבהמ״ז ולא לענין מלאכה, ומ״מ אפשר דמודה דלהסוברים שצריך להזכיר שייך תוספת שבת רשות גם אח״כ, ואולי גם הכרעתו גופא הוא רק דמה שמחוייב בתוספת שבת מצד הספק יש כאן ס״ס לענין ההזכרה וק״ל אבל לא שאין תוספת שבת וכדמשמע מתחילת דבריו דהסוברים שמזכיר כל שהתחיל הסעודה בשבת הוא מחמת תוספת שבת ולדידהו הוא גם זמן אחר כך [ומדע דע״כ קופריס כן גס לדעתו דמל״כ לא שייכא כאן הכרעה] אבל אם התחיל קודם לכן והוציא שבת באמצע הסעודה יש צד במג״א ובמשנ״ב שם בסי׳ קפח דפטור מרצה עי״ש.

ומיהו גם להמשנ״ב י״ל דלכתחילה יש לומר ברוך המבדיל בלילה גם אם אין לו כוס וגם אם שכח אתה חוננתנו בלילה (או באשה שלא התפללה ערבית) ולא ימתין עד מחר, דהרי לגבי הבדלה נקט המשנ״ב דלכתחילה יעשה בלילה, וגם לגבי אתה חוננתנו התקנה היא למוצ״ש עי׳ משנ״ב ס׳ תקנו סק״ג בשם השע״ת (ועי׳ עוד סי׳ רצד סק״ב ועיקר מ״ש שם השייך לענייננו הוא שבמתפלל שחרית שתים אינו מזכיר בראשונה כיון דאינו שייך לשחרית אף שעדיין לא הבדיל ולא הזכיר אתה חוננתנו ורק בשניה מזכיר כיון שהיא תפילת ערבית של אתמול), ואע״ג דאמרי׳ בפסחים קה ע״ב דלגבי הבדלה דאפוקי יומא כמה דמאחר עדיף מ״מ לאחר למחרת לא ניכר די שעשה מחמת שבת ואיחר עיקר הזמן, וגבי אמימר דאמרי׳ בת טוות ולא נזכר שאמר ברוך המבדיל לק״מ דהרי בלאו הכי אמר בינתיים אתה חוננתנו.

ועיינתי עוד בפנים המג״א בסי׳ קפח שם ולא מצאתי שנזכר בדבריו שאם לא הוציא שבת שיש זמן שכבר מותר במלאכה, אלא שנזכרו שם כמה עניינים, ראשית דדינא דהזכרת שבת אחר שיצא שבת אינו מדין תוספת שבת עי״ש, ועוד נזכר שם דמצד מצוות תוספת שבת לאחריו אין שיעור לזמן אלא במשהו סגי דא״כ המדקדקים היו מוסיפים להוציא שבת מאוחר (ועי׳ מה שכתבתי לעיל בענין זה), אבל לא כתב לענייננו שום דבר (וכדמות ראי׳ יש לציין דהפמ״ג בא״א ריש סי׳ תקנו הביא על דברי השל״ה דלשי׳ המג״א בסי׳ רצט

שאומרים ברוך המבדיל בלא ברכה א"כ יצטרכו הנשים ביום א' לומר בלא ברכה ולא הזכיר דהמג"א בסי' קפח סובר דאין איסור מלאכה כלל ביום א', ובאמת אין שום ראיה שיסבור כן המג"א בסי' קפח וכמשנ"ת).

בסיכום הענין כך הוא דבד"מ ולבוש מבואר שאסור לעשות מלאכה כל זמן שלא הוציא שבת, וכך פשטות הגמ' וסתימת הפוסקים, וכך מבואר ברבינו יונה עכ"פ לענין כל ליל מוצ"ש, וכך מבואר במשנ"ב עכ"פ לענין מלאכות שיש בהן טירחא, ויש לפלפל בדעתו מה סבר לענין מלאכות קלות, מאחר דלענין מלאכה קודם ברוך המבדיל פסק בהל' הבדלה שאין חילוק בין מלאכות קלות למלאכות שיש בהן טירחא, (רק שלענין מלאכה שיש בה טירחא אחר ברוך המבדיל קודם הבדלה על הכוס נזכר בדבריו שיטה שמחמירה בזה אבל בסי' תקנו לא קאי כדעה זו כמשנ"ת), ובעולת תמיד יש לדון בדעתו כמו שנתבאר ומה שודאי מוכח מהעולת תמיד שעכ"פ הפוסקים שדן בדעתם בודאי סוברים לענייננו כהד"מ והלבוש הנ"ל וגם הכרעת העו"ת עצמו נאמרה רק לגבי דיני הזכרה, וגם המג"א אין בדבריו שום הכרח לענייננו לענין האיסור, ולכן אין מקום להתיר.

השלמה לנידון על איסור מלאכה במוצ"ש אחר זמן רב קודם הבדלה

יש להבהיר דבכל השאלה על איסור מלאכה במוצ"ש קודם ברוך המבדיל כלולים כמה נידונים הא' על עצם האיסור מלאכה, הב' אם הוא מצד תוספת שבת, או רק מצד איסור מלאכה, והג' אם יש מצוה לכתחילה בהארכת תוספת שבת זו.

והנה דברי המג"א השייכים לענייננו הם בעיקר לגבי החלק השלישי הנ"ל ואילו בחלק הראשון והשני לפמשנ"ת אין הכרח דהמג"א מיירי בזה, ואילו בארחות שבת שם בודאי דן מדברי המג"א גם לענין החלק השני ומשמע מדבריו דגם לגבי החלק הראשון שם כמ"ש בפנים התשובה, אולם הנה לענין החלק הראשון מבואר בכמה פוסקים שיש איסור מלאכה כמו שהובא בפנים התשובה ויש להוסיף עוד שכ"ה גם בחק יעקב, ולכן דחוק לענ"ד לומר שהמג"א חולק ע"ז והוא מילתא דתמיה טובא לומר דכל דין איסור מלאכה הוא רק בזמן התוספת שבת, ושו"ר דגם מלשון הפמ"ג על המג"א שם מבואר דרק סגי בכל שהוא ולא דלא חל, ומחומר הקושיא הנ"ל אולי גם הארחות שבת לא נתכוון לזה אע"ג שכך הפשטות בדבריו כמשנ"ת בתשובה, ומ"מ לענין החלק השני אין הכרע לומר דאין כוונת המג"א לזה, דאדרבה יש משמעות בכמה אחרונים שלא למדו זה מדין תוספת שבת וכמשי"ת, אבל מהפמ"ג הנ"ל דגם לזה אין כוונת המג"א.

לגוף השאלה האם איסור המלאכה הוא מדין תוספת שבת, יש להגביל דהנה להסוברים דדינא דתוספת שבת הוא משהו בלבד אם נימא דהוא רק להבדיל בין קודש לחול כל שהוא ולא יותר כמו שהיה מקום לטעון בדעת התוס' ר"ה ט ע"א א"כ פשיטא דאי"ז בכלל דינא דתוספת שבת, אבל יש שנקטו דגם למ"ד תוספת שבת כל שהוא יכול להוסיף על הכל שהוא (עי' שו"ת להורות נתן ח"ב או"ח סי' נב, ויש להוסיף דלשון התוס' בכל שהוא סגי

ויש להוסיף דהרבה ראשונים פי' הא דר' יוסי בשבת קיח ע"ב מצד תוס' שבת ואם לא נרצה לעשות פלוגתא מבואר כנ"ל), **ולהסוברים שתוספת שבת הוא דין דרבנן א"כ קשה לקבוע גדרי קדושת זמן בדרבנן אם הוא מצד איסור שחל עליו כעין המשכת השבת כל עוד שלא הוציא שבת בפה, או מצד איסור שהטילו עליו איסורי מלאכה מדין חדש כל שלא עשה הוצאת השבת וזה גופא מחמת כבוד השבת ג"כ אבל לא כתוספת לשבת, ויש לדון בכל נפק"מ לגופו** (ועי' עוד להלן בלשונות הפוסקים בהגדרת האיסור), **אבל להסוברים שתוספת שבת דאורייתא אם נימא שמה ששייך לקבל התוספת שבת** (כמ"ש במשנ"ב סי' רסא סקכ"א, ואולם יעוי' רא"ה ברכות כז ע"ב דהתוספת חלה מאיליה ועי' חי"א כלל ה ס"ב ומחנה ישראל להח"ח ואפשר שאין חולק שיכול לקבל ושגם אם לא קיבל נאסר כדמוכח בגמ' ביצה עי"ש ובר"ן דט"ז מדה"ר, ומ"מ יש נידון האם עיקר מצוותו בדרך קבלה או לא, ומצאתי שהורה הגראי"ל דמוטב לפרוש בזמן הלכתחילה המבואר במשנ"ב בלא קבלה כדי שאם יעשה מלאכה לא יעבור איסור אבל אינו מוסכם כלל ואכה"מ, ואם נימא כפשטות הריטב"א דלקמן שבלא קבלה לא נאסר יש לפרש הגמ' בביצה שם דהאיסור עצם מה שלא קבלו, אבל אולי יש לפרש בכוונתו דלעולם יש מה שחל מאיליו אבל יותר משיעור החובה לכל מר כדאית ליה לא חל מאיליו, וע"ע כתבי קה"י החדשים סי' א) **הוא מדאורייתא וכך אי' בריטב"א שבת כג ע"א א"כ יש מקום לדון דעכ"פ להסוברים הבדלה דרבנן א"כ גם האיסור לעשות מלאכה בלא ברוך המבדיל הוא דרבנן** (וצל"ע אם מהני קבלה מעיקרא קודם שיצא שבת שרוצה להמשיך השבת ולכאורה לא, וגם אחר השבת י"ל דהדאורייתא יצא אחר שעבר כל שהוא ולא קיבל תוס' שבת, כיון שלא היה יכול לקבל דא"א לצמצם לקבל ברגע הראשון, ואולי זו טענת הארחות שבת בדעת המג"א וק"ל, והצד השני בזה דעצם שמירתו את השבת וקדושת השבת יותר את התוספת בצאה"כ עד שיוציא), **ולהסוברים דהבדלה דאורייתא צל"ע אם ברוך המבדיל דאורייתא ועי' סי' רצו במשנ"ב סק"א דלפי דבריו לכאורה יוצא שלשיטתם איסור מלאכה קודם לזה הוא דאורייתא, ועי' גם שו"ת חת"ס או"ח סי' כא.**

ויש משמעות בריטב"א שם דבמוצ"ש זמן התוספת הוא רק עד צאה"כ (היינו עכ"פ מדאורייתא) **אבל אולי מיירי שם על החובה ולא על שיעור התוספת, אבל אולי יש ללמוד דמיירי גם בשיעור התוספת עכ"פ מדאורייתא ממה שהזכיר שם קבלה רק לענין ער"ש.**

ובאשל אברהם מבוטשאטש סוף סי' רצט כתב דאה"נ שתוספת שבת אין לו שיעור למעלה ועד שלא הבדיל בפה יש תוספת שבת עכ"ד בקיצור, ואמנם יש פוסקים שהזכירו דענין ברוך המבדיל או הבדלה הוא ללוות את השבת ביציאתו (עי' שוע"ר סי' רצט סט"ז ועי"ש בט"ז), **אבל אינו בהכרח סתירה לזה.**

ובלבוש כתב בס"ס רסג שהוא שכיון שלא הבדיל יש עליו במקצת קדושת שבת, וי"ל דאי"ז סתירה לתוספת שבת, דזוהי ממש הגדרת תוספת שבת שהיא קדושת שבת במקצת דהיינו באופן חלקי ולא לכל הדינים (כגון עונשין), **אבל מדשינה לשונו ולא נקט תוספת**

שבת יש מקום לבאר דלשיטתו באמת אין כאן תוספת שבת כיון שלא קיבל עליו תוספת שבת והיא רק מקצת קדושת שבת.

ובמשנ"ב ס"ס רצט כ' גם כדברי הלבוש וגם כדברי השוע"ר וכמו שנתבאר דאין בהכרח כאן סתירה לדבר.

השלמה להשלמה על תוספת שבת מלאחריה

יש להוסיף על מה שנתבאר דמשמע במשנ"ב דמאן דמחייב בהבדלה מדאורייתא אסור במלאכה קודם ברוך המבדיל, וממילא יש לדון להסוברים שברוך המבדיל בעי שם ומלכות למה מותר במלאכה משום ספק ברכות להקל דהוא ספק דאורייתא, ויש לטעון דברכה אינה מעכבת לכו"ע ולכן בכ"מ שחילק המשנ"ב בין ברכות דאורייתא לשאר ברכות לא הזכיר ברכה זו ועדיין צל"ע.



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