

03-6703111 questions@shchiche.com

שבוע 83 3

הערה בפיוט אודה לקל לבב חוקר 3

האם כהן יכול להטמאות לאביו שנחטר לו שן לאחר מיתה 4

הערה בענין הזכרת רצה במנוחתינו של שבת 6

אלו שזרקו קוויטלאך לתוך מדורת ל"ג בעומר האם יש למחות בהם מדאורייתא 11

האם מותר לקיים אצל סב מנהג החלאקה ביום שבעת ימי אבלותו 17

האם מותר לזמר לכבוד התגא והאלקי בתוספת וא"ו 22

אדם שמפרסם ברוז שהמשתמשים בפאה נכרית מנודים האם יש ממש בנידוי זה 23

בענין טט פת אם מצטרף לרמ"ח תיבות בק"ש 25

האם מותר לישול ציפרניים בספירת העומר 25

אדון שהכה את עבדו ונפתמאה עינו לאחר זמן מחמת המכה האם יוצא לחירות 26

ישן ביום וניעור בלילה ונתחייב מחמת זה בברכת התורה בעלות השחר ואבל קודם לכן ופוסק מטעודתו בעלות השחר האם יקדים ברכת המזון או ברכת התורה 27

מה שצריך להטות התפילין של יד כנגד הלב האם הוא לכתחילה או גם לעיכובא בדיעבד ומה הוא שיעור ההטיה הנצרך 32

מי שעשה תנאי שברכת התורה תעלה לו רק עד שנת הצהרים האם מועיל להתחייב בברכה לאחר מכן 35

אדם שמחזיק ספר קודש בידו המונחת ממש על הספסל האם מותר לשבת שם 37

האם מותר לאשה למלאות תשבצים ותשחצים בחול המועד 39

שביחא שאלות המצויות בהלכה

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 מתכבדים לקחת גליון חינם לבית מדרשם ותע"ב

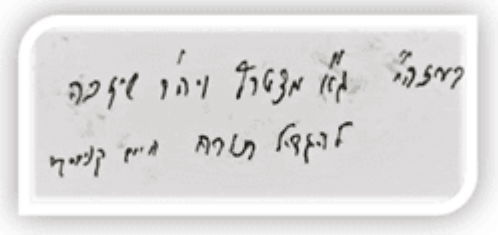
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

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 בתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

כל מי שיש בידו השגה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה, ותבוא עלין 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 83

הערה בפיוט אודה לקל לבב חוקר

באמ צע

הפיוט יש בית ימצאנה (או ימצאה) מקושטת וכו׳ ותוך כדי שאמרתי הזמר מתוך הזמירות בשבת וראיתי בית זה היה הוא זר אצלי ואחר ההתבוננות בזמר התברר לי שבית זה הוא תוספת ותיקון ממגיה על הפיוט ולא מהפייט יצאו הדברים, ואפרט בקיצור הטעמים שהביאוני למסקנא זו:

א׳ ראשי התיבות של החרוזים הם שמעיה, או שמעיהו עם הבית האחרון, אבל בית זה מוסיף עוד י׳ אחד המביא בסוש״ד ראשי התיבות שמעייהו, והוא דבר דלא יתכן בד״כ.

ב׳ המעיין במבנה הבתים של הפיוט יראה שבית זה מיותר לגמרי, דהרי הפיט מדבר בצדיק וברשע, ומתחילה על הרשע קאמר ימצאנה מטונפת וכו׳ ושוב על הצדיק קאמר הנאמן בפקדונו יחזירנה לו כרצונו וכו׳, וא״כ הרב המגיה סבר שיש כאן בית שאינו טוב (ימצאנה מטונפת) ולכן הוסיף עליו או להחליפו לבית טוב (דהיינו ימצאנה מקושטת) אבל אם היה רואה שיש כאן בית טוב כנגד הרע א״כ סגי בזה, וגם אם נימא דרצה שיפתח בטובה (ומ״מ אינו שייך לפי הנוסח שלפני כעת שימצאנה מקושטת אחר ימצאנה מטונפת א״כ בלאו הכי לא תיקן לפתוח בטובה) מ״מ הא קחזינן שאי״ז הפייט עצמו שכן הוא כלל את הצדיק בבית בפני עצמו הנאמן בפקדונו.

ג׳ הבית ימצאנה מקושטת כפולים בו הרבה תיבות שנמצאים בבית הסמוך לו ימצאנה מטונפת, (כפולה בו התיבה ״ימצאנה״ וכן כפולות בו התיבות ״כמו״ ו״תמיד בבוקר בבוקר״ ובס״ה אין פחות ממחצה מהבית כפול עם הבית הסמוך) ואין דרך הפייטנים לכפול כ״כ תיבות אלא אדרבה לשונם עט סופר מהיר לדבר צחות קנקן חדש מלא מסך, וניכר שבית זה הוא ניסיון העתקה של הבית הסמוך אליו בשינויים הנצרכים.

והמתבונן יראה דלא רק שהועתקו תיבות אלא אלו התיבות של עיקר מבנה הבית שהועתקו הכוללים את מבנה הבית, ואת חרוז תחילתו ואת ענין הבוקר שבסופו המתחרז עם שאר הבתים ואת החרוז שבין התיבות (סיום סגול תי״ו) ורק הוחלפו התיבות הצריכים החלפה.

ד׳ הבית ימצאנה מקושטת אין לה פשר, שהרי בנשמה עסקינן שהיא חוזרת בלילה לקונה עם מעשיה כמבואר מהלך הזמר קודם לכן דמיירי במחזיר פקדונו ממילא מה שייך טלית וטוטפת שמה שנתייחדו משאר מצוות שהם עיטור הגוף ג״כ, דהרי הנשמה מתעטרת בכל מצוה וכמו בבית האמיתי הנאמן בפקדונו שלא חילק שם בין מצוה למצוה, וכן טלית וטוטפת הם של יום, וכאן מיירי בלילה כדקאמר בבית שקודם לכן ובבית שלאחר כן (ומש״כ בבוקר בבוקר ר״ל מה שעשה בבוקר), והרי כוונת העיטור הוא מה שמתעטר עכשיו, הלכך המגיה לא דק בזמר והוסיף קישוטין כנגד מה שלא נחה דעתו מהבית שהיה כתוב לו ימצאנה מטונפת והחליט להוסיף קישוטין כנגד טינופין פאר תחת אפר לפי דעתו, ופירש בבוקר בבוקר על מה שבא לפני ה׳ בבוקר עם טלית וטוטפת.

ה׳ יש להוסיף שבסוף הזמר נזכר ואשר נפשו לא חיה איך יזכה לאור הבוקר ובקצת ספרים כ׳ ״לא״ ו״איך״ בסוגר מה שמראה שהיו מגיהים דלא ניחא להו לומר בלשון פורענות, ולכך יש שהגיהו גם ברישא, ומ״מ נראה דגם בזה לא דק המגיה דהרי והחיו העניה יחידה תמה ונקיה מיירי בצדיק ואשר וכו׳ ע״כ מיירי באדם אחר והוא הרשע וגם לא חשיב מסיים בדבר פורענות כיון שחוזר ואומר אודה לקל וכו׳ וכה״ג אמרי׳ בירושלמי ובפסיקתא השיבנו תחת כי אם מאוס מאסתנו עי״ש במפרשי הירושלמי.

האם כהן יכול להטמאות לאביו שנחסר לו שן לאחר מיתה

מותר.

מקורות:

יעוי׳ בב״י ביו״ד סי׳ שעג דיש אומרים שהחסרון הוא רק כדי שיחסר מן החי וימות, וי״א דאפי׳ עצם כשעורה כיון שיש בו כדי להטמאות לו, ולא הובאה להדיא שם עוד דעה, וע׳ בדעות הללו גם בחזו״א יו״ד סי׳ רי סקט״ו ושה״ל ח״ג סי׳ קסא סק״ג, אולם שן דאינו מהאיברים המטמאים כמבואר בראשונים (עי׳ פ״ג דאהלות מ״ג ורשב״ם ורמ״ה וריטב״א בב״ב קטז ע״א ור״ח ברכות ה ע״ב וריטב״א שם וערוך ערך גרם הא׳) לכאורה לא חשיב חסר, דעצם כשעורה היינו שיש בו טומאה הא לאו הכי לא, וכן העירו דבגמ׳ בנזיר מג ע״ב משמע דהשיעור הוא עצם כשעורה, עי׳ בב״י שם בשם הכלבו ובחזו״א שם, ועי׳ גם מה שהאריך בשו״ת רדב״ז ח״ב סי׳ תשל״ב וסי׳ ב׳ אלפים רע״ב, ואע״ג דבשו״ע פסק דאפי׳ כל שהוא ע״כ צ״ל דכל שהוא זה יש בו שיעור כמו שמצינו בכ״מ וכמה כל שהוא וכו׳ ואולי יתכן לבאר דר״ל כל שהוא במה שנחשב חסרון לענין טומאה אבל

פחות מכשעורה לענין טומאה לא חשיב חסרון כלל ושו"ר שכ' לדחוק מעין זה בשה"ל שם וסיים בצ"ע ועי"ש (ועי' במקור הדין בנזיר מג ע"ב דאי מחסר פורתא וכו' ועי' בחזו"א שם).

ומ"מ להצדדים שיש לחשוש בכל שהוא ממש (ועי' בדי השלחן ביאורים ד"ה חסר) א"כ אם חתכו שן לאחר מיתה אמנם לא חשיב חסר כיון שאינו מטמא ואינו בכלל הנידון שם, אבל יש מקום לחשוש שמא עם חיתוך השן לאחר מיתה יצא משהו מהגוף, וצל"ע להחוששים בכל שהוא האם חוששים גם בכל שהוא שאינו ניכר כלל ומסתמא שלא, דהרי הנידון בפוסקים לגבי חסר מחיים ע"כ א"א לבארו בחסר משהו וגם להסוברים דחסר מחיים לא חשיב חסר הא לא בעו לומר דחסר חתיכת עור קטנה או פירור בשר מאצבעו שאינו ניכר ויש בו להעלות גלד בג' ימים וארוכה במעט זמן לבלתי היכר שאין בו אפי' עצם כשעורה.

ועי' בשבט הלוי שם דהיוצא מדברי הראשונים דגם דין זה קי"ל שהוא רק ספקא דדינא ולא ודאי דאורייתא, והוא נפק"מ לדינא על כל המשתמע בזה לענין ספק ספקא, וממילא אין טעם לחשוש שנחסר דבר עם השן.

ויש להוסיף דלשון הגמ' נקטע ראשו אולם כבר האריכו בזה למה אמרי' נקטע ראשו ועי' בשו"ת רדב"ז הנ"ל כמה תירוצים, אבל לומר דסגי בדלדול כל שהוא שנחסר הוא מחודש ביותר.

והנה כמשנ"ת דלשון השו"ע חסר כל שהוא ולפי פשוטו הוא כל שהוא ממש, אבל הב"י הביא ב' דעות מהכלבו ושניהם לא ס"ל כל שהוא ממש, אולם בטור אי' כל שהוא והב"י הביאו לעיל, וציין לו מקורות מדברי הראשונים (אם כי עיקר המקורות שציין שם לדברי הראשונים עיקר כוונתו בזה לפרט אחר שהזכיר הטור שם עי"ש), אבל דברי הכלבו לא הביא על דברי הטור לומר שחולק על הטור, ולכך יש לומר דכל שהוא לאו דוקא וכדלעיל, ומאידך גיסא יש לומר דאדרבה ממה שבשו"ע הביא רק דברי הטור ולא הביא הדעות שהביא הכלבו א"כ ש"מ שהם חולקין זע"ז והלכה כהטור דהרא"ש ס"ל כמ"ש הטור, ומה שהזכיר הב"י את דברי הכלבו רק אחר כך משום דהביא דברי הכלבו על ענין אחר שדן שם בהמשך דהכלבו מירי ביה ג"כ אבל לא נחית להדיא לפרש דיש פלוגתא בין הכלבו להרא"ש והטור דבזה ברור שהלכה כהרא"ש והטור ובפרט שהוא לחומרא בדאורייתא וכמו שפסק בשו"ע.

וברמ"א הביא דעה דהרוג מקרי חסר ושנכון להחמיר, ומשמע דגם כשלא חסר בפועל וכך למד החזו"א שם בדבריו ותלה הדין במחלוקת הראשונים ע"ש, (ומאידך עי' בערה"ש ואג"מ יו"ד ח"א סי' רנא שלא נקטו כן בדעת הרמ"א, וממה שתלה הרמ"א כן בפלוגתא יש קצת משמעות שאינו ספק

אלא חידוש דין כד' החזו"א אבל אינו מוכרח), ומ"מ כתב החזו"א דחיתוך בשר בלבד לא נחשב גם לזה.

וראיה ברורה אין כאן מדבריו, שהרי הרוג הוא דין חסר חדש ולא בהכרח שגדרי הרוג הם כמו חסר לגמרי, אבל מ"מ הפשטות בדבריו שצריך הגדרה של חסרון לענין טומאה לכל היותר להדעה המחמירה בב"י הנ"ל דהחסרון הוא עצם כשעורה או לענין מיתה דהיינו כדי שיטל וימות כהדעה השניה הנ"ל, ולא דבר שאינו ממנין איברים ואין הנשמה תלויה בו ואינו מטמא, והחזו"א אזיל לשיטתו בס"ק הנ"ל שלא הביא דעה חולקת להדיא על ב' הדעות שהביא בב"י הנ"ל ולכך מתרץ דינא שנתבאר לגבי הרוג כדעת ר"י המקל שם וצ"ע.

ויעוי' בריטב"א ברכות ה ע"ב גבי דין גרמא דעשיראה ביר דמיירי בשן שנתלשה מחיים, ואין להקשות למה העמיד מחיים, דזה פשיטא שלאחר מיתה אין לחתוך שן וגם יש לדון מצד איסורי הנאה, וממילא אין להביא ראיה מדבריו שאם חסרה שן לאחר מיתה חשיב כחסר.

הערה בענין הזכרת רצה במנוחתינו של שבת

במשנ"ב סי' תפז סקי"ג תמה על מה שכ' הרמ"א שאם השמיט שבת באתה בחרתנו ואמרו ביעלה ויבוא יצא שהרי הזכיר ב"והנחילנו ה' אלקינו שבת קדשך" וכתב בדעת הרמ"א דאולי סובר שאין יוצא בהזכרת של שבת במילים והנחילנו וכו' משום שזה אומר סמוך לחתימה, ובעי' גם בפתיחה כדאי' בגמ' וסיים בצ"ע.

ויל"ע דהרי אמרי' ג"כ רצה במנוחתינו ואין פירושו תרצה שתהיה לנו מנוחה אלא הכונה יהא לרצון לפניך יום מנוחה שלנו, כמו לרצונכם כדפרש"י שם וכמו תמים יהיה לרצון וכמו ותהי לרצון תמיד, והזכרת מנוחה בתפילה בלא שבת ג"כ הו"ל כהזכרת שבת כדמוכח ברש"י עירובין מ' ע"ש.

ואין ליישב דבעי' רק בפתיחה ממש דהרי גם אתה בחרתנו אינו בפתיחה ממש, ומ"מ שמא לפי צד זה בדעת הרמ"א אה"נ חשיב אתה בחרתנו בפתיחה כיון שכל האתה בחרתנו מתייחס למה שאומר יום השבת משא"כ רצה במנוחתינו הוא כבר ענין חדש.

ומ"מ צ"ע למה שלא תיחשב הזכרה מעין חתימתן דהרי מעין חתימתן סמוך לחתימתן אינו מעכב כדמוכח מברכות דקצרה דשמונ"ע, ואולי מ"מ מה שאמר בתורת מעין חתימתן גריע מעיקר הברכה והוא דחוק וגם המשנ"ב כתב רק אולי וגם מסיים בצ"ע.

וציינו בזה דבדה"ח הל' תפילת יו"ט סי' ג' מוכח דלא סבר כצד זה, דהרי כתב שלא יצא ידי יו"ט בוהשיאנו משום שלא אמר חג פרטי, ולפ"ז יש לפרש דהרמ"א אכן מיירי במי שגם החסיר השבת מכל נוסח הקבוע ואמרו רק ביעלה ויבוא וז"ל הב"י שם כתוב בארחות חיים אם שכח לומר אתה בחרתנו ואמר יעלה ויבוא יצא ואפילו בשבת ויום טוב אם הזכיר בו של שבת ויום טוב יצא עכ"ל, וזהו מקור הרמ"א, וא"כ יש לפרש שלא אמר לא נוסח שבת ולא נוסח יו"ט אלא רק יעלה ויבוא, אבל צע"ק דהרי כל הסעי' מיירי שחתם הברכה כדין כמו שהביא המשנ"ב בסקי"ג בשם הרבה אחרונים והדה"ח מכללם בדיני תפילת יו"ט ס"ג והדה"ח מכללם בדיני תפילת יו"ט ס"ג, וצ"ל דאה"נ שזכר החתימה אבל הפתיחה כיון דנפישין מילה מיגז גייז ואמר רק יעלה ויבוא והזכיר בה שבת ור"ח.

ושוב מצאתי עוד בספר אמרי הלכה על המשנ"ב שם שהביא ראי' מהמשך דברי הארחות חיים שם שבנוסחתו לא הי' שבת בוהשיאנו וע"ז קאי כל דבריו שם, וממילא אפשר דגם הרמ"א קאי על אופן זה ועכ"פ מדינא דהא"ח אין ראיה כלל לחדש חידוש זה דאין יוצא של שבת והנחילנו.

ונראה דגם להלכה יש לומר כהדה"ח הנ"ל לענין שבת דהרי המשנ"ב תמה בזה מאוד והציע כן רק בדעת הרמ"א וגם לא נקט כן להלכה כלל אלא כתב דאולי צ"ע וכפי שנתבאר הוא צ"ב.

השלמה בענין רצה במנוחתינו

שו"ר שבאבודרהם בערבית של שבת פי' רצה במנוחתינו גם מענין שבת שהוא מנוחה וגם מענין שיהיה לרצון שננוח והיינו שיתקיים בנו מנוחה של נחת ומ"מ גם לדבריו מבואר דהוא ע"ש השבת דמביא שתרגום תשבתו שבתכם הוא מענין מנוחה.

*

השלמה לנידון על רצה במנוחתינו של שבת

יתכן להעלות צד מאידך גיסא דרצה במנוחתינו לחוד לא חשיב הזכרת שבת כיון שיכול להתפרש על מנוחה לחוד, ומה דמבואר ברש"י עירובין מ' דבהזכרת מנוחה יצא יד"ח הזכרת שבת היינו בצירוף יום, כגון שאמר יום המנוח או יום מנוחתינו (והיה מקום לומר דבעי' גם "הזה" כמ"ש ברש"י שם, כי היכי דליהוי ידים מוכיחות, וכדתנן בעירובין דאף בספק לר' דוסא אמרי' אם היום אם למחר, אבל זה כבר מבואר במשנ"ב שם לענין והנחילנו ה"א שבת קדשך שלא היה לו צד דלא מעכב שלא אמר הזה), אולם הוא דחוק דבתפילה צריך לפרש דבריו כמ"ש הפוסקים בשם הזוהר, ואם חשיב שאינו מפורש לא היו

מתקנים, ואע״ג דאינו כלל גמור בכל מקום כדמוכח במשנ״ב לגבי והעמידנו מלכנו לחיים עי״ש, ומ״מ לא מסתבר דמה שתקנו חכמים בכוונה מסויימת לא ייחשב הזכרה ולמעשה בודאי שאין מחזירין מי שהזכיר שבת באמירת רצה במנוחתינו.

*

השלמה לתשובה על רצה במנוחתינו

יש לומר דהנה המשנ״ב בדעת הרמ״א בשם הא״ח מפרש מש״כ בביצה יז ע״א יו״ט שח״ל בשבת מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע דהיינו שמזכיר שבת בברכה בתחילת הברכה ולא סמוך לחתימה, וא״כ מאחר שמה שמעכב בברכה הוא רק הזכרת שבת ויו״ט (מלבד החתימה) א״כ כוונתו שמזכיר של שבת עוד פעם קודם שמזכיר יו״ט.

וא״צ לבוא ולפרש דלא כפרש״י שמסיים בשל שבת היינו החתימה דקאי על והנחילנו ודבעי׳ ב׳ אזכרות של שבת, אלא רק שמה שמזכיר ב׳ הזכרות בברכה תהיה הראשונה שבהם של שבת.

ואפשר דגם לצד זה אינו מעכב שתהיה ההזכרה הראשונה תחילת הברכה, דאינו מגרע מה שהוסיף שבח בתחילת הברכה קודם ההזכרה של שבת, אבל מעכב שתהיה הזכרה של שבת קודם שמזכיר של יו״ט.

וממילא להנ״ל אין להקשות מדין ברכות קצרות של תפילה קצרה דשם לא נאמר דינא דמתחיל ומסיים.

אבל צע״ק דהרי לשון המשנ״ב ״ואולי משום דהוא מזכירו רק סמוך לחתימה לבד ואנן בעינן שיהא פותח נמי בשבת שבת כדאי׳ בגמ׳ וצ״ע עכ״ל, ולמה הזכיר בלשונו סמוך לחתימה דמשמע שהוא חסרון בצורת הפתיחה של הברכה (דבברכה יש פתיחה ויש סמוך לחתימה ומשמע שכאן החסרון שלא עשה בפתיחה אלא סמוך לחתימה), ולמה לא הזכיר כנ״ל שהוא הזכיר יו״ט קודם שבת.

ועוד צ״ע דלהביאור הנ״ל הראשון בכוונת הרמ״א (שהוא מצד שהקדים יו״ט לשבת) יוצא שאם הזכיר ביעלה ויבוא את יום השבת ואת יום חג פלוני הזה יצא, אבל אם היפך ואמר את יום חג פלוני הזה ואת יום השבת הזה לפי צד זה לא יצא, וזה צע״ג דברמ״א כמעט מוכח לא כן, דהרי כ׳ הרמ״א ״ואפילו היה שבת אם הזכירו ביעלה ויבוא יצא״ ולא התנה דיוצא רק אם הזכיר קודם לכן של שבת ורק אח״כ של יו״ט, א״כ אם נימא דהחסרון באופן שפסל המשנ״ב הוא רק משום סמוך לחתימה כלשונו ניחא, אבל אם נימא דהחסרון משום שהקדים יו״ט לשבת אין פירוש לדין זה.

אבל באמת לפרש דברי המשנ״ב כפשטן שהחסרון מצד שהוא סמוך לחתימה הוא ג״כ

צ״ע וכמשנ״ת.

ועוד דאם נפרש דברי המשנ״ב כפשטן א״כ למד בגמ׳ (לפי דעת הא״ח והרמ״א שפסק דבריו להלכה) דמש״כ מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע דמש״כ מתחיל בשל שבת אינו דוקא שיהיה קודם ליו״ט אלא העיקר שיהיה הפסק בברכה בין שבת לשיטה אחרונה שאומר סמוך לחתימה, וצל״ע א״כ מה היה ההכרח לפרש הגמ׳ כן.

ואם הזכיר שבת רק ברצה במנוחתינו ובוהנחילנו לפי הצד שהזכרת שבת צריכה להיות קודמת להזכרת יו״ט לא יצא כיון שלא הזכיר המועד הפרטי אחר ההזכרה של שבת וכנ״ל בשם הדה״ח דהזכרת מועדים בכללות לא חשיב הזכרה (הובא במשנ״ב שם סקי״א והובא שם שהפמ״ג א״א סק״ב מסתפק בזה).

אבל אם נימא דהחסרון הוא מצד סמוך לחתימתן אפשר דרצה במנוחתינו יצא כיון שאינו סמוך לחתימתן וא״כ צריך לתרץ דאזיל כאן כהנוהגים שלא לומר רצה במנוחתינו בשל שבת, אי נמי דסבר המשנ״ב שגם רצה במנוחתינו הוא בכלל סמוך לחתימתן שכל הנוסח של סוף הברכה הוא נוסח שנתקן כדי שיהיה סמוך לחתימתן וזה דחוק מאוד דמסתמא שלא שייך אריכות כ״כ בסמוך לחתימתן.

ולב׳ הצדדים דלעיל בטעם המשנ״ב שלא יצא בוהנחילנו אפשר דאינו לעיכובא דוקא ההתחלה בשל שבת דאם מוסיף קודם ההתחלה לא גרע, כיון שאומר ההתחלה והסיום כדין, דהעיקר להביאור הראשון שיאמר של שבת ב׳ פעמים וקדושת היום ביניהם, ולהביאור השני העיקר שיאמר הנוסח של שבת לא סמוך לחתימה (אם לא דנימא דהביאור הראשון יסבור גם מהתנאי בביאור הראשון ואז מצינו בס״ה ג׳ צדדים בכוונת המשנ״ב).

ומ״מ כבר נתבאר שאין מקור מדברי הא״ח לפירוש זה לפי הא״ח שבא לידינו, וכבר נתבאר שגם הדה״ח פסק דלא כפירוש זה ושהמשנ״ב גופיה לא אמר כן אלא כמסתפק וספק ברכות להקל.

*

השלמה לתשובה בענין הזכרת רצה במנוחתינו

יש להוסיף דגם רצה במנוחתינו בוהשיאנו אינו מוסכם לומר וגם הגר״א לא אמרו, וממילא אין כ״כ ראיה מהרמ״א דמיירי במי שאמר רצה במנוחתינו (דהיינו אפי׳ אם נפרש לענין והנחילנו כהמשנ״ב מ״מ עדיין יש לפרש דלא מיירי באמר רצה במנוחתינו).

ויש להוסיף עוד בזה דאף אם נימא שבמקומו של הרמ״א אמרו והנחילנו שבת בוהשיאנו ואפי׳ אם אמרו גם רצה במנוחתינו מ״מ אינו מופקע כ״כ דמיירי גם הרמ״א במי שלא אמר, חדא דהרי במקור הדברים בא״ח ע״כ מיירי באופן זה כמשנ״ת דהא״ח בלאו הכי לא

הזכיר והנחילנו שבת בוהשיאנו, ועוד דהרי הרמ״א מיירי במי שלא אמר נוסח אתה בחרתנו, ועוד דמאחר שיש מנהג כזה שלא להזכיר א״כ אינו מופקע דהטועה שנזכר כאן עשה בהמשך הברכה בטעות כאותו המנהג אף דאין הלכה כן מ״מ לאו כו״ע דינא גמירי ובטועה עסקי׳.

*

עוד השלמה בענין רצה במנוחתינו

בעיקר נידון דברי המשנ״ב בסי׳ תפז סקי״ג שיש צד שלא יצא בהזכרת שבת באמירת ׳והנחילנו׳, נזכרו ב׳ צדדים, האם הוא משום שמה שסמוך לחתימה יש צד דלא חשיב ההזכרה או דהוא משום דבעי׳ פותח בשל שבת ומסיים בשל שבת ובכה״ג רק סיים בשל שבת, ונתבאר דהאמת כהצד הב׳, ויש להוסיף בזה עוד ב׳ חידודים, הא׳ דביארתי במקו״א דדעת המשנ״ב בהל׳ ק״ש דהזכרת מעין חתימה סמוך לחתימה בברכות אינו לעיכובא וכדעת רב הראשונים והפוסקים, וממילא יש לטעון דה״ה להיפך כשמזכיר ההזכרה עצמה סמוך לחתימה לא גרע, ועוד יש להוסיף החידוד הב׳ דעיקר דברי המשנ״ב שהזכיר שיש צד שלא יצא אם הזכיר של שבת רק ב׳והנחילנו׳, מיירי שם באופן שיש עוד הזכרה יחד, דשם באמת נאמר דין זה שמתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת, אבל בשבת בלבד שאין עוד הזכרה י״ל דלא מיירי מזה המשנ״ב כלל, ובזה אין כלל צד שלא יצא ב׳והנחילנו׳, וכך לכאורה יוצא לפ״ז.

השלמה נוספת לענין הנידון על רצה במנוחתינו

בשו״ע או״ח סי׳ רסח ס״ו כתב דאם טעה בין התפילות של שבת אינו חוזר, וביאר במשנ״ב סקי״ד שעיקר ברכה רביעית היא רצה במנוחתנו וזה נאמר בכל הברכות של שבת עכ״ל.

ומבואר בזה דגם המשנ״ב סובר וגם סובר כן בדעת השו״ע דיוצא ידי חובתו בשבת אפי׳ הזכיר רק רצה במנוחתינו וכו׳, והיינו שיוצא בעצם מה שאמר רצה במנוחתינו או במה שאמר והנחילנו ה׳ אלוקינו שבת קדשך.

ולפ״ז יוצא דמש״כ המשנ״ב בסי׳ תפז סקי״ג לצדד בדעת הרמ״א (שמסתמא אין חולק על הדין הנ״ל) דשמא שאין יוצא בוהנחילנו גופא [והיינו נרגלה נמנוחתינו שמינו קודש הזכרת יו״ט] הוא דוקא בשבת שיש בו גם הזכרת יו״ט אבל בשבת שלא חל בה יו״ט לא, וכמו שנתבאר בסי׳ רסח הנ״ל.

ומבואר מזה דבאמת עיקר טעם המשנ״ב בסי׳ תפז הנ״ל לצדד דשמא אין יוצא בוהנחילנו הוא רק בשבת שחל בה יו״ט, והטעם שאז הדין שונה משום שיש צד דמש״כ בגמ׳ מתחיל בשל שבת וכו׳ הוא לעיכובא וכמו שנתבאר לעיל.

וכן במ״ב סי׳ סו סקנ״ב מבואר דסמוך לחתימה אינו לעיכובא (שכ׳ שם שצריך לומר סמוך

לחתימה מעין חתימה לכתחילה, ובגוף הדברים הרחבתי במקו"א בתשובה לגבי טעות בסיומא דאתה חוננתו במוצ"ש), וממילא יש מקום לטעון דה"ה דאין לעיכובא אם אמר ההזכרה סמוך לחתימה.

אלו שזרקו קוויטלאך לתוך מדורת ל"ג בעומר האם יש למחות בהם מדאורייתא

****

הנה לפי הנשמע מדברי כת"ר נראה שמטרת המחזיקים בהנהגה זו היא לנסות לפנות אל רשב"י, וכדי לפתוח בזכות י"ל שכנראה כוונתם שיבקש עליהם המת רחמים כדאי' בתענית טז ע"א למה יוצאין לבה"ק כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים.

ועל השאלה אם יש בזה דורש אל המתים, הנה כמו שנתבארו דעות הפוסקים בתשובה אחרת [ד"ה מה שהחזיק ר' יוחנן עכ"ס בנו האם הוא כדי לעשות בו שאלה על המתים] בגדרי איסור דורש אל המתים דבגמ' ובמדרשים אי' באינספור מקומות שדברו עם המתים ואפי' בקשו מהם בקשות ושאלות, ולכן בגדרי האיסור נאמרו כמה דעות, ועי"ש שביארתי דדעת היראים בסי' שלד שלה כפי שתפסו הרמ"א יו"ד סי' קעט סי"ד (ועי"ש בבהגר"א) והלבוש ביו"ד סי' הנ"ל (עי"ש בש"ך) להלכה בדעתו וכן הגמ"י פי"א מהל' ע"ז הי"ג סק"ח בשמו דהאיסור הוא רק כשמדבר לגוף המת ולא כשמדבר אל רוחו של המת, והיוצא מזה דעכ"פ לדעה זו שהיא דעה רווחת בפוסקים יוצא שדורש אל המתים אין כאן גם אם מתכוון לפנות אל המת (כגון לבקשו שיתפלל ויבקש רחמים עבורו בבחינת צדיק גוזר, עי' תענית כב ע"א ומו"ק טז ע"ב וכן לגבי צדיקים במיתתם מבואר דגם כן יש להם כח לגזור ואדרבה יש מקומות דמשמע דבמיתתם תפילתם מתקבלת יותר כמ"ש בפ"ב דחגיגה גבי ר"מ ור' יוחנן וכדאמרי' גדולים צדיקים במיתתם וכו'), וממילא לגבי מחאה לענין דורש אל המתים אין כאן.

ואמנם יש שם דעות החולקות ולהדעות החולקות יש לדון בזה (כגון דעת הרי"ו נתיב יז ח"ה קנט ע"ג דמשמע שאסור להשביע גם רוחו של המת וכפשטות ד' הרמב"ם בהל' ע"ז שם, וכ' ב"י ביו"ד שם דיש היתר על ידי שם או אם היה בביה"ק ושמע מאליו ולא ביקש ולא הלך כדי לשמוע את המת וכ"ז לא שייך כאן בניד"ד אא"כ נימא דיש צד שיסברו שהאיסור רק כשמבקש שהמת ישיב לו ולכך נקט הרי"ו אופן דהשבעה, וכן ברמב"ם פי"א מהלכות ע"ז הי"ג כ' דכללו של דבר מה שעושה כדי שיבוא אליו המת ויודיעו אסור, ואפשר שלמד כן מהלשון דורש שהוא שואל ומבקש תשובה, ואפשר שכ"ד הסמ"ג בלאוין נ"ו שהאיסור באופן שהרוח בא לדבר עם המת כדי שישיב לו, אם כי הסמ"ג אפשר שסובר כהפרישה שהאיסור הוא מחמת רוח הטומאה כמו שנזכר בדברי הסמ"ג וכדלהלן, אבל הרי"ו

בודאי אוסר אפי׳ שלא דרך טומאה שהרי אוסר בהשבעה, וגם יש לדון דגם אם נימא דהאיסור הוא כדי שיודיע לו המת דבר אפשר דה״ה כדי שישתדל בשבילו המת בשמים שמא הוא ג״כ בכלל דורש, וצל״ע בזה) **אבל עכ״פ אפי׳ אם תאמר דבעל נפש יחוש לעצמו מ״מ לענין למחות סגי כאן שלא למחות כיון דהרבה מעמודי ההוראה סוברים שאין איסור לשוח עם רוח המת וגם האוסרים יש לדון בזה כמשנ״ת.**

ורק אעיר בזה דמה שכתבתי בתשובה שם דהפרישה אינו ממש כהיראים, שוב יתכן דאינו ממש חולק דהנה ביראים נזכר תנאי שמדבר עם הגוף ושעושה כן בדרך כישוף, וכתבתי דבפשוטו הוא מחלוקת הפוסקים אם הא דכישוף הוא תנאי או שאינו תנאי, אבל יש לבאר דמש״כ דרך כישוף הוא פירוש איך יכול לדבר עם העצמות רק דרך כישוף כי בטבע לא שייך לדבר עם העצמות גם מי שהוא בעל מדריגה כיון שאין בהם רוח, והוא רק דרך כשפים, והפרישה דקאמר שהלן כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא צורת הדורש אל המתים בא לבר שהוא האופן האסור דסתם מדבר עם המת אינו בכלל האיסור, ונמצא שהוא מעין דברי היראים (ויש להוסיף דגם היראים גופא מודה שאם עושה בדרך כישוף ורוח טומאה חשיב דורש אל המתים, וענין זה שההולך שתשרה עליו רוח טומאה חשיב דורש אל המתים כבר מבואר בחז״ל, וגם א״צ לחדש בזה שהמדבר לרוח המת בדרך כישוף מודה היראים שהוא בכלל דורש אל המתים, דהרי היראים מיירי במכשף בקברים כמבואר בדבריו והוא בכלל המדבר אל גוף המת אם כי להטעמים דלהלן לקושטא דמילתא אפשר דכל דרך כישוף הוא בכלל דורש אל המתים גם להיראים אלא אם כן נימא דגזה״כ דמתים היינו דוקא גופות, אבל יש לומר לאידך גיסא דכל מכשף כשדורש אל המת פונה אל הגוף בכל מקום שהוא ואם נימא כן הרבה דברים ניחא לפ״ז דחידושו של היראים הוא דדרך כישוף אסור וענין הגוף הוא רק ביאור הענין).

וגם בדברי הסמ״ג שם שכתבתי דאינו כהיראים שוב יתכן שיש ליישבו מעין דברי היראים על הדרך שנתבאר דהרי הסמ״ג כ׳ שבעל אוב עובר בדורש אל המתים והרי בעל אוב הוא דרך כישוף (ובעל אוב משחק בעצמות שהוא גוף ג״כ עי׳ ברש״י בפ״ט דברכות גבי אובא טמיא) **והיראים גופא הזכיר בדבריו בעל אוב** (וזה מלבד מה שמבואר בסמ״ג בדבריו שם קודם לכן דיש איסור בדורש אל המתים שהוא ע״י רוח טומאה שזה מקורו ברז״ל בסנהדרין סה ע״ב וגם הטור פסקו רק דנוסף בסמ״ג שבעל אוב ג״כ בכלל זה ומשמע שלמד כהיראים וכהפרישה שהאופן האסור הוא על ידי כישוף וטומאה ובדעת הרמב״ם פי״א הל׳ יג מהל׳ ע״ז עי׳ מה שכתבתי לעיל).

ויתכן לבאר עוד דאפי׳ אם נימא שיש גדר להיראים שאיסור דורש אל המתים הוא רק בגוף ולא ברוח מ״מ אין זה טעם האיסור דטעם האיסור הוא משום שהוא דרך

כישוף כמ״ש היראים, או כנוסח הסמ״ג שבעל אוב הוא כדורש אל המתים, או כנוסח הפרישה שדורש אל המתים הוא שרוצה שתשרה רוח טומאה עליו, אלא דהיראים הזכיר שמדבר עם הגוף כיון שהכישוף שהוא אינו טבעי נעשה באופן זה, והמדבר עם הרוח בלבד בלא העצמות הוא דבר טבעי למי שהוא בעל מדרגה כמבואר בהרבה מקומות וכמו שציין היראים שם והב״י שם ועי״ש בבהגר״א.

ואם נימא הכי מיושב קוש׳ התועפות ראם על האחרונים שלא הזכירו תנאי דהיראים שהוא דרך כישוף די״ל דהיינו הך דזה צורת האיסור לשאול לגוף והגדרת האיסור הוא שעושה דרך כישוף ובזה מיושב שגם הברכ״י שראה היראים בפנים לא הקשה על האחרונים שהשמיטו פרט זה וגם הגמ״י שראה היראים לא הזכיר פרט זה והטעם כנ״ל.

וגם שאר הקושיות שכתבתי ליישב בתשובה הנ״ל מיישבים גם לפי עניינו ומה שכתבתי כאן הוא מעין מה שנתבאר בתשובה הנ״ל בתוספת דברים.

ובאמת יתכן דגם בגמ׳ סנהדרין שם יש להוכיח כהיראים וסייעתו דדרך האיסור הוא בדרך כישוף דהרי מקשה שם בעל אוב היינו דורש אל המתים ומתרץ דדורש אל המתים היינו בדרך רוח טומאה משמע דלא כל דורש אל המתים בכלל זה, אלא רק דרך כישוף, ופשטות הגמ׳ דבעל אוב אינו בכלל זה אבל הסמ״ג פירש שהוא בכלל זה, ולפירושו ר״ל דהעושה על ידי רוח טומאה גרידא נתרבה לאיסור מדורש אל המתים אבל בעל אוב כבר אסור בלאו הכי ומ״מ נאסר גם השתא, ולפי פירושו כ״ש שיש ראיה מהגמ׳ דהרי גם הוא סובר דרק בעל אוב ולא כל אחד שמדבר עם המת כמשנ״ת, והטעם משום דגם בדורש אל המתים אמרי׳ בגמ׳ שהאיסור על ידי רוח טומאה, ומ״מ בלאו הכי מוכח מדוכתי טובא בגמ׳ שאין איסור לדבר עם רוח המת לכל חד מהפוסקים כדאי׳ ליה באופנים המותרים ועי׳ ביראים שם וב״י ובהגר״א שם.

ורק אעיר הערה קטנה דביראים בפנים נזכר הלשון שבעל אוב מעלהו מקברו והוא צורת אוב דהאוב צריך להתפס בטומאה ועי׳ במדרש ב״ר פי״א ה ובמדרש פסיקתא רבתי דעשרת הדברות מה שהובא שם גבי אבוה דטורנוסרופוס (ובזה תבין למה הובא הענין גם בגמ׳ סנהדרין דלקמן) אבל אפשר דיש אוב מעצמות גרידא של טומאה עי׳ ברש״י ברכות הנ״ל ועי׳ סנהדרין סה ע״ב ורש״י שם ויש עוד אופנים של אוב עי׳ בפהמ״ש בסנהדרין ובמורה הנבוכים וכנראה שסובר היראים שצורת האוב בכל גוני הוא שמתחבר לעצמות המת ולא לרוחו.

ומ״מ למעשה עכ״פ לדידן אין לנהוג כן כמו שפסק המשנ״ב סי׳ תקפא סקכ״ז שאל ישים מגמתו אל המתים, והרי כוונת זריקת הקוויטלאך הם להשים מגמתו אל המתים, ועי׳ גם בב״ח יו״ד סי׳ ריז דעתו שמקל ובלבד שיפנו אל הקב״ה (והש״ך סי׳ קעט הביא דעת המחמירים יותר וגם דעת הב״ח והלכה ודאי כהב״ח בזה במה שחלק על המחמירים להתיר, עי׳ בתשובתי הנ״ל), ומ״מ המבקש מהמת

שימליץ עליו טוב לפני הקב״ה יש לו על מי לסמוך דהרבה מקומות בחז״ל נזכר שדברו עם המתים ושאלו מהם שאלות [עי׳ לעיל] וכך כתבו גם כמה פוסקים (עי׳ משנה אחרונה סי׳ תקעט מה שהביא בהרחבה דברי הספר חסידים סי׳ תנ בפמ״ג סי׳ תקפא א״א סקט״ז ומנחת אלעזר ח״א סי׳ סח וקצה המטה על מטה אפרים סי׳ תקפא סקצ״ו ומהר״ם שיק או״ח סי׳ רצג בסופו וגשר החיים ח״ב פכ״ו ומנח״י ח״ח סי׳ נג ועוד).

והנה לענין מה שמותר לאדם להשתדל שיבקשו עליו למעלה רחמים כבר ידועים בזה דברי הגמ׳ בסנהדרין מד ע״ב לעולם יבקש אדם רחמים שיהו הכל מאמצין את כחו ואל יהו לו צרים מלמעלה, ואמנם שם נזכר לגבי לבקש רחמים מלפני ה׳ אבל מצינו בהרבה מקומות בחז״ל שבקשו מצדיקים אחר מיתתם שיעמדו לימינם בתפילתם ואכמ״ל, ומן הסתם אפשר לומר גדר בזה דכל דבר ששייך לבקש מן החי אין איסור יותר בבקשה מן המת גם אם סובר שהמת קרוב יותר שתתקבל בקשתו, דגם בחיים יש חיים שבקשתם מתקבלת יותר, ומ״מ צל״ע בכל דבר לפי עניינו.

ולענ״ד באופן שעושים ענין מזריקת הפתקים ושמחה ומעמד בודאי שאינו כדאי להנהיג הדבר דיש בזה גבול דק של חשש איסור שעלול להתכוון שבעל ההילולא בעצמו ינהל לו ענייניו (עי׳ ביה״ל סי׳ א׳ וחי״א בריש הספר מה שהביאו בשם החינוך), וגם אם החכם שנוהג כן אינו מתכוון לזה אך יש מפשוטי העם שעלולים לטעות בדבר ויצא שכרם בהפסדם, ומ״מ כבר נתבאר בעיקר הפוסקים דכל שידוע שאין מתכוון לזה יש לו על מה לסמוך בעצם המעשה ולאו עבריינא מקרי.

ואמנם יש גישות שונות במנהגים אלו, ומ״מ הנלענ״ד כתבתי.

האם יש איסור להכנים הקוויטלך שיתפלל עליו צדיק שמת גם שלא במקומו

****

ע״ד מה ששאל כת״ר לענין המנהג שלא הכרתי להכניס קוויטלך במדורת ל״ג בעומר אם יש היתר מצד הדין למנהג זה, והארכתי בזה בתשובה לכת״ר בשבוע הקודם, אולם עוד שאל כת״ר לענין כשעושים כן שלא במקום קברו ממש אם יש בזה ג״כ ממש.

ובאמת אחר שכתבתי התשו׳ הנ״ל נשאלתי עוד מחכ״א דלשי׳ המנח״י וסייעתו (המיוסדים על כמה רבוותא קמאי כמשנ״ת בתשובה) שמותר להניח קוויטל על קבר צדיק באופנים ובתנאים האמורים מ״מ אם מניח במקו״א כגון במדורה שמא נראה כעין עובד ע״ז שעי״ז עושה הצדיק ככל יכול, עכ״ד.

והשבתי דהנה מה שרשב״י יודע מה היה בקברו זה אי׳ במגיד מישרים (מהדו׳ תר״מ לה

ע"ב) ששמחו שקראו זוהר על מערתם, וכבר ברז"ל נזכרו בכ"מ שצדיקים הרגישו מה שדברו עמהם סמוך לקברם וגם רשב"י ואכמ"ל וכבר ליקטו המאמרים בזה, וגם במאמרים בברכות יח ע"ב משמע הכי וגם בהא דר"א בר יאשיה בשבת קנב ע"ב, אבל גם מה שחוץ לקברו אינו מופקע שיודע דהרי אור הגנוז אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו בחגיגה יב ע"ב, והוא גנוז לצדיקים כמ"ש שם, ואמנם היא גנוזה לעתיד לבוא אבל מצינו בכ"מ בחז"ל ששרתה רוה"ק על הצדיק וידע נסתרות, ומצינו גם בדור המדבר שהיה להם מעין אור הגנוז שידעו מה שבטפיח (תוס' שבת כב ע"ב בשם ברייתא דמלאכת המשכן), ומבואר להדיא במדה"ג פרשת ויחי עמ' תקעב (ומאמרים קודם לכן עמ' תקסח ואילך שהם ע"פ הגמ' בברכות שם אבל בייחוד במש"כ שם בעמ' תקעב מבואר כן) דשייך שהצדיק יידע לאחר מותו גם מה שאינו בסמיכות לו, וכן בברכות שם ידע אבונא בהאי צערא, ועי' מה שהארכתי בחיבורי על המדה"ג שם עמ' תקעא בבירור ידיעת הצדיק לאחר מיתה (וגם בדפים הסמוכים).

ומאחר שנתבאר שיש ידיעה לצדיק לאחר מותו בכל מה שקורה בעולם כולו (כל' המדה"ג שם) ממילא אם יש נוהגים לעשות כן ואינם מכוונים לע"ז אלא רק שיברכם ויתפלל עליהם הוא אמנם מנהג מחודש מאוד אבל אינו מופקע כ"כ לענין לאסרו מדינא והנח להם לישראל.

השלמה לנידון על זריקת קוויטלאך למדורת ל"ג בעומר

עקב הערות נוספות שקיבלתי על הדברים הנני לחדד שעיקרי הדברים נכתבו רק מצד גדרי האיסור וההיתר דלפי מה שנתברר אין בזה איסור מצד ע"ז ומצד דורש אל המתים, אבל מצד אם הוא טוב ונכון להשתדל בדבר זה כבר כתבתי בפנ"ע לבאר שאינו ההנהגה המסורה עי"ש ודי בזה.

ולענין מה שהעירו עוד דיש בזה משום דרכי האמורי, יש להעיר דהנה הראשונים נחלקו אם דרכי האמורי הוא רק באופן שיודעים שאינו מועיל או גם באופן שיתכן שהוא מועיל, והרחבתי בזה באריכות רבה בכמה תשובות, ולפי מה שנתברר הוא דבר שא"א להגדירו כדבר שאין בו ממש כמו שנתבאר בפנים לענין בקשה מהצדיק להשתדל עבורו לאחר מיתה, ואף שהיה מקום לטעון דעצם ההכנסה היא דבר שאין בו ממש, מ"מ כבר מבואר במרדכי בריש מס' יומא בשם תשה"ג דבדבר שאפשר ליתן בו רמז וסימן אין בו משום איסור ניחוש ודבר שא"א לומר שאין בו טעם ותועלת מסקנת רוב הראשונים והפוסקים שאין בו איסור כמו שנתבאר במקו"א, וממילא אי אפשר להחזיק הנוהג מנהג זה כדרכי האמורי.

השלמה למה שנתבאר שאין איסור ע"ז או איסור תורה אחר למנהגי ל"ג בעומר

קיבלתי מחכמים שונים הערות על הדברים שכתבתי ותורף דבריהם פחות או יותר דמנהגי

ל״ג בעומר כפי המצוי כיום הוא צורת ע״ז, והוסיפו עוד שנודע להם על איזה גוי שבא להשתחוות שם.

ואני מסכים שיותר טוב להמנע מחלק מהמעשים אשר נעשים ובכלל שעיקר עבודת ת״ח הוא לעמול בתורה (כמו שהורו בזה כל גדולי הדורות האחרונים שגילו דעתם בזה כמעט ללא יוצא מן הכלל) וכבר הרחבתי בזה בתשובתי לידידי הגר״ג רבינוביץ ע״ד שאלתו אשתקד על הנסיעה למירון, וגם לשאר עמא דארעא צאי לך בעקבי הצאן לבור דרך ישרה ולראות מה המצוות שנהגו ממתן תורה ועד עתה בימי התנאים ואמוראים והפוסקים ולילך בהם, ומ״מ כל מי שטורח לכבודה של תורה ולכבוד לומדיה ומוסריה בודאי לצדקה תחשב לו ולא יקפח הקב״ה שכר שיחה נאה.

ומ״מ ללמד חובה על מנהגים אלו שהם ע״ז לענ״ד אין הכרח לזה, מכיון ששייך שפיר ללמד על עיקרי הדברים שהם כדין, וממילא א״צ ללמד חובה, דאדרבה אמר הקב״ה כמובא ביומא עז ע״א מי זה שמלמד סנגוריא על בני והכניסוהו לפנים, וכן אמרי׳ בכתובות קיא ע״ב ובסנהדרין קיא ע״א לא ניחא למרייהו דאמרת עלייהו הכי, ואמרי׳ בשבת קיט ע״א תיתי לי דכי אתי צורבא מרבנן לקמאי לדינא לא מזיגנא רישא אבי סדיא כמה דלא מהפיכנא בזכותיה, ובכמה מאמרים בזוהר שהביא הח״ח ובשמיה״ל מבואר דהמלמדים זכות על ישראל למעלה הם עיקר עי״ש, ומבואר דכל כמה שאפשר לדרוש לטובה יש לדרוש.

ומאידך גיסא לגבי בלעם אמרי׳ בסנהדרין דיש לדרוש לחובה לכל היותר, וכעי״ז אמרי׳ במדרשים (הובא במדה״ג ס״פ שמות ועיקרי הדברים בגמ׳) לגבי דתן ואבירם דכל מה שיש לך לדרוש ברשע לגנאי דרוש, וחזי׳ כאן דבר והיפוכו בצדיק וברשע.

ולכן לענ״ד אף שיש עבודות ששייך להגיע בהם לע״ז מצוה לפרסם שכך הם וגם אפשר להוסיף הדברים שאמרתי לעיל, אבל מי שעושה באופן שאפשר ללמד על זה זכות בודאי שמצוה ללמד עליו זכות שאינו מתכוון לע״ז ואין זו צורת ע״ז ובפרט שהרבה מאוד מישראל עושים כן האידנא.

וכידוע שהנוב״י מהדו״ק יו״ד סי׳ צג ומהדו״ת או״ח סי׳ קז פקפק על אמירת נוסח לשם יחוד אף שהוא בודאי ע״פ הזוהר מ״מ עלולים עי״ז לקצץ בנטיעות, ואעפ״כ המנהג פשוט שאין נוהגים איסור באמירת לשם יחוד מכיון שאין מתכוונים לע״ז וגם מי שאינו מבין בזה אומר הנוסח על דעת הגדולים שמבינים כדין, וגם הגר״א חתים על נוסח זה שהוא מותר לאמרו לעלמא באדרת אליהו דברים א׳ ה׳ וכן מתבאר גם לפו״ר בהסכמתו הכמעט יחידית שנתן לסידור אור השנים, וגם בעניננו יש לומר דמשום יחידים שחטאו והוציאו הדברים מהקשרם לא יאבד עולמו (עי׳ ע״ז נד ע״ב) ובלבד שרוב בנין ומנין אין מתכוונים לע״ז.

ומה שהעירו לי שהיה גוי שהגיע לאירועי ל״ג בעומר להשתחוות דרך ע״ז איני יודע מה שייך זה לנידון זה, דהוא אינו מבין ועושה כפי רגילותו, וגם איני יודע אם הוא משום ע״ז

דיש מקומות שכך הרגילות לפני אנשים חשובים כמו שהוא בכמה מקומות במקרא וגם בגמ׳ בכריתות אמרי׳ דמשתחוה אם אין כוונתו לע״ז לאו כלום הוא, (גם אם נימא דיש איסורא דרבנן לישראל לעשות באופן שעשה הוא), ומלבד זה גם מסתמא יש אנשים פשוטים שיש להם אמירות שיש בהם שמץ של ע״ז, וכבר כתבתי דבאמת יותר טוב שלא להנהיג מנהג שאפשר לבוא ממנו אנשים פשוטים לחשש ע״ז, ועוד כמה טעמים שכתבתי, אבל לומר דהכל הוא צורת ע״ז הוא לימוד חובה שאינו מוכרח.

ושאלוני עוד בבהמ״ד מה ההיתר לומר יבטל כל הגזירות והשבתי דגמ׳ הוא במו״ק טז ע״ב והכונה שהצדיק יבקש והקב״ה יבטל גזירתו, וכמובן שהכונה באופן זה דוקא, וגם מש״כ כנגד זה בסנהדרין סז ע״ב דכשפים מכחישין פמליא של מעלה הכונה ג״כ באופן זה שהקב״ה הנהיג בבריאה שיעשה כמו שיעשו ע״פ הכשפים.

*

האם מותר לקיים אצל סב מנהג החלאקה בימי שבעת ימי אבלותו

אין להתיר ויכולים לדחות את החלאקה.

מקורות:

הנה עצם מנהג החלאקה הנהוג גם אם תאמר שאין בו הכרח לשמחה מצד עצמו אבל מ״מ המנהג שהוא נעשה דרך שמחה, משום שמכניס בנו ללימוד אז, ובכלבו סי׳ עד ג״כ מבואר שהוא דבר של שמחה וז״ל נהגו כשאדם מכניס בנו לתלמוד תורה שכותבין לו האותיות וכו׳ (עי״ש שפירט ענין הבגדים הנקיים והמאכלים הטובים ושאר המנהגים שהרבה מהם נהוגים גם היום, וכתב טעמים ורמזים בזה), ועושין לו סעודה של שמחה לפי שדומה לאביו כאלו מקריבו לפני הר סיני כדכתיב ביום הזה באו מדבר סיני אמרה תורה כל יום ויום יהיו בעיניך דברי תורה כאלו היום נתנו כדכתיב (שמות יט א) ביום הזה ולא כתוב ביום ההוא ע״כ, ומבואר דיש בזה שמחה.

וממילא יש לדון האם בדברים שיש בהם צורת שמחה אם מותרים באבל או לא.

ובמו״ק כו ע״ב אי׳ ואמר ר״פ תניא באבל רבתי אבל לא יניח תינוק בתוך חיקו מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות ע״כ, ומשמע דהוא רק מצד גינוי ולא מצד הדין, וכן בר״ח שם אי׳ מפני הרבים (ובהגו״צ שם הגיהו בפני הרבים), דהיינו שהאיסור מחמת שמתגנה בפניהם.

אולם בשו״ע סי׳ שצא ס״א כתב אבל אסור בשמחה לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה שמא יבוא לידי שחוק ע״כ, ומבואר שיש איסור לאבל לגרום לעצמו שמחה או שחוק, וכן

מבואר שם בפת"ש סק"א דאין לו לומר פסוקי השמחה שלפני הבדלה וגם י"א שלא לקדש הלבנה אם יכול לקדש אח"כ וכן נקטו המשנ"ב סי' תכו סקי"א בעיקר בבה"ל שם ס"ב ד"ה קדם וחכמ"א כלל קסז ס"ג.

ובבהגר"א ציין מקור לדין השו"ע שאבל שאסור בשמחה מדינא שאבל אסור להכנס לבית השמחה במו"ק כב ע"ב כפרטים שנתבארו שם וכמו שפסק השו"ע בס"ב שלא יכנס לבית המשתה, רק דדין בית השמחה הוא ל' יום ובאביו ואמו י"ב חדש, וממילא לא על כל מקום שיש בו שמחה נאמר אלא כפרטי דינים שנתבארו בשו"ע ורמ"א שם.

אבל אפשר שלמד הגר"א מכ"ש לענין שבעה שיהיה אסור בשמחה דעיקר דינא דסעי' א מיירי בשמחה אלא דצ"ע דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, ואולי הגר"א מפרש ריש סעי' א על ל' יום ויב"ח וצ"ע דבאמת יהיה אסור לו לשמוח בכל זמן זה.

ובגמ' סוכה כה ע"ב אבל חייב בסוכה דה"מ צערא דממילא פוטרתו מסוכה אבל הכא איהו דקא מצטער נפשיה וכו' וברש"י שם חובה עליו ליישב דעתו למצוה.

וכן שם ע"א אי' דאבל טריד טירדא דרשות ופרש"י שאע"פ שהוא חייב לנהוג אבלות להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער.

ואמרי' בתענית יג איכא דאמרי אמר רבא אבל אסור בצונן כל שבעה מאי שנא מבשר ויין התם לפכוחי פחדיה הוא דעביד, וכך הלכתא דאבל אסור בצונן ומותר בבשר ויין, ובריטב"א שם התם לפכוחי פחדא הכא לתענוג וכעי"ז בפי' הר"ח ובפי' ר"ג שם, וכנראה שגרסו חילוק זה בגמ', ואין מזה קושיא על השו"ע דבשר ויין הוא דבר של אכילה ושייך לאכלו גם בכל יום לרגילים בו או לרפואה ואינו דוקא מיוחד לשמחה משא"כ דבר שהוא משמח וכ"ש דבר המיוחד להרבות שמחה יש לומר דאסור כמו מידי דתענוג, ועי' מנחת שלמה ח"ב סי' צו סק"ח.

ויעוי' בשו"ע יו"ד סי' שעח ס"ח וכ"ה ברמב"ם פ"ד מהל' אבל ה"ו וכלבו הל' אבל, כיון שנקבר המת, מותר לאכול בשר ולשתות יין מעט בתוך הסעודה כדי לשרות אכילה שבמעיו אבל לא לרוות ע"כ.

והנה המקור לזה מכתובות ח ע"ב שכיון שהשתכרו החזירו הדבר ליושנו, ועי"ש בבהגר"א ובבית הלל, וצע"ק דלפכוחי פחדיה לא משמע לשרות אכילה, והך דכתובות היה מקום לומר דהיינו רק לענין שלא לתקן ריבוי כוסות אלא שכל אבל יעשה כצרכו.

ואולי ממנהגא אסר לה, אבל אי"ז כ"כ דרך הרמב"ם, או דיש לומר דההיתר הוא רק כשצריך לפכוחי פחדיה, וצע"ק דא"כ הו"ל לפרש דעכ"פ באופן זה מותר, וגם צע"ק דהמקשן הוה פשיטא ליה דבשר ויין אינו בכלל איסורי אבלות, וא"כ גם מה דמתרץ יש לומר דמאחר וסתם אבל בעי לפכוחי פחדיה לכך אין בו איסור לאבל.

ובבהגר"א (ועי' גם בבית הלל שם) פירש דברי השו"ע ע"פ דברי הרמב"ן בתורת האדם

דההיתר הוא ביין שבתוך הסעודה ולא אחר הסעודה דיין שבתוך הסעודה אינו משכר ומש"כ השו"ע לא לרוות היינו שלא לאחר הסעודה, ולפ"ז מיושב דהגמ' בתענית שם מיירי על סתם בשר ויין שאוכלין דרך סעודה ולא על מי שמייחד עצמו לזה לשכרות כגון השותה לאחר הסעודה, וזה כדברינו דכל דבר המיוחד לשמחה נאסר לאבל, ויש לומר דאחר שתקנו הך דכתובות תקנו ג"כ לאסור כן בכוסות של רשות כדמשמע בפוסקים ברמב"ם ורמב"ן ושו"ע ובהגר"א.

ובאחרונים נחלקו בזה דבהערות הגרי"ש על הגמ' במו"ק שם כתב דטעם שלא יתגנה הוא מלבד עיקר הטעם שאסור לשמוח, וליישב שי' השו"ע שיש גם טעם זה בהנחת קטן בחיקו, וכן הפת"ש בשם האחרונים שנקטו שיש איסור שמחה בימים אלו.

אבל באהל משה סי' קמב (להרא"מ הורביץ) הוכיח מהגמ' במו"ק שם וסוכה שם ע"א דאין חיוב להצטער, ומ"מ יש לומר דמודה שמה שאסרו משום שמחה אסרו והך דתינוק נמי יש לומר דלמדו הראשונים שאין בו שמחה עצמית כ"כ כשאר שמחות רק שנראה כמסיח דעת מן האבלות כששוחק לקטן משא"כ בענייננו שהוא לשם שמחה של מצוה, רק דהרא"מ תלה זה במחלוקת הראשונים, ומ"מ לדידן בודאי אסור כיון שכן מבואר בשו"ע ופוסקים שאסור לאבל לעסוק בדברים של שמחה.

היוצא מכ"ז דאמנם היה מקום ללמוד ממשמעות הסוגיות וחלק מהראשונים שאין איסור על האבל לשמוח בדברים שלא נזכרו אבל להלכה נקטו השו"ע והאחרונים לאסור.

ויש להוסיף דבניד"ד יתכן לאסור אפי' לפי פשטות הגמ' שהאיסור הוא כדי שלא יתגנה דהרי גם כאן ששמח בשמחת החלאקה כנהוג יתגנה בפני הבריות ששמח בזמן אבלותו.

השלמה לתשובה לגבי חלאקה בזמן ז' ימי אבלות

בגוף מה שנתבאר דלדעת הגר"א והשו"ע יש איסור מדינא לאבל לעסוק בדברי שמחה בזמן אבלותו, יש לציין בזה עוד בענין מה שאין אבל עובר לפני התיבה בימי שמחה דלהגר"א אפשר שהוא איסור מן הדין מצד שמחה אלא שלא לכו"ע כך הדין, והרחבתי בזה כעת בתשובה חדשה ד"ה אבל ש"ץ תוך י"ב חודש לאביו ואמו שאומר הלל וכו'.

*

השלמה לתשובה בענין חלאקה

מה שכתבתי לענין חלאקה לאסור השתתפות הסב בחלאקה מצד שמחה בימי ז' שוב הרהרתי בזה עוד דעיקר האופנים שנקטו הפוסקים כגון אכילה בסעודה (עי' תוס' מו"ק כב ע"ב ד"ה ולשמחת ועי' גשה"ח ח"א פכ"א אות ח א מש"כ בדעת הרמ"א סי' שצא), וכן אמירת פסוקי נחמה בהבדלה, וכן קידוש לבנה, כולם הם דברים שהאבל עצמו עושה, וכן מה שדנו הפוסקים באבל שהוא ש"ץ במועדים דמשמע שהוא אסור מדינא ליש פוסקים

משום שהוא עצמו עושה המעשה ואפי' מה דלהשו"ע ריש סי' שצא האיסור להחזיק קטן בחיקו הוא משום שמחה היינו ג"כ דבר שהאבל עצמו עושה, ובפרט דשם החשש הוא שיביאנו התינוק לידי שחוק (כמבואר שם ובב"י שם בשם רמב"ם פ"ה מהל' אבלות) שהוא ג"כ מעשה בעצמו, אבל דבר שאין האבל עצמו עושה שמא לא חשיב כדבר שמחה שאסור באבלות.

והנה ברמ"א סי' שצא ס"ב נקט דבסעודות שאין בהם שמחה מותר תוך יב"ח אם עושין בביתו ואז דיש תרתי לטיבותא דגם הם סעודות שאין בהם שמחה (היינו ברית מילה מלבד נישואין), וגם הוא בביתו של האבל אזי יש להתיר, ויש לבאר בזה לאור הנ"ל דמה שאדם אוכל בביתו לא חשיב כמעשה שעושה למטרת שמחה דלמה לא יאכל בביתו, אבל אם הולך למקום השמחה לאכול חשיב שעושה מעשה שמחה, ומאידך גיסא אם היא סעודת נישואין של שמחה אז גם מה שאוכל בביתו חשיב שעושה מעשה שמחה במה שמשתתף בסעודה והכל לפי מה שנראה לחכמים.

ואמנם יעוי' בהרא"ש בפ"ג דמו"ק סי' מב בסופו דמשמע שנקט לעיקר כדעת הרמב"ן שאין להכנס לחופה לשמוע הברכות גם אם אין אוכל שם משום דיש שמחה בחופה אפי' שלא בשעת אכילה כדמוכח בסוכה כה ע"ב, וכן פסק הרמ"א בסי' שצא ס"ג, ומ"מ אפשר שהוא דין מיוחד בחופה אבל בשאר מיני שמחה אפשר דאין עצם העמידה שם בכלל שמחה אבל בטור מבואר דהאוסרים אוסרים גם בזמן סעודה להכנס בלא שמחה, ועי' בד"מ שם שנקט בפשיטות דלהכנס במקום סעודה הוא חמור יותר מלהכנס במקום חופה, (ושם נקט כן גם בדעת הטור), ומ"מ עדיין זה נאמר רק לגבי סעודת נישואין שיש בה שמחה, וכמו"כ עיקר הדברים נאמרו כשהוא הולך לבית המשתה ולא כשנמצא בביתו ועושים המשתה שם, (ובלשון הראב"ד שהביא הרא"ש שם לגבי נישואי עשיר משמע דאין היתר אפי' להכנס לסעודה אפי' רק להתכבד בו בלא אכילה, והוא דלא כהתוס' במו"ק הנ"ל, ובאמת בטור הביא ב' דעות בזה וגם שם משמע דעיקר הדעה לאסור שדימה דעת הרא"ש ומנהג אשכנז למ"ש שהרמב"ן אוסר להכנס גם בשעת אכילה וגם הב"י כתב דכיון שהרמב"ן והרא"ש מסכימין לדעת אחת הכי נקטינן וכו', ואמנם הד"מ שם תמה עליו עי"ש, ומשמע שם שבא להתיר בדעת ה"ר יוסף להכנס אפי' למקום אכילה שלא לאכול, אבל לעיל מינה הזכיר דדעת כמה פוסקים שאסרו זה, ונראה דעיקר הנידון שם לענין חופה דמתיר שם, אבל בהגהתו לשו"ע ס"ג אוסר לאבל להשתתף אפי' במזמוטי חתן וכלה ואינו מתיר אלא בחופה שבבהכנ"ס שאין בה משום שמחה).

רק דיש לדון אם ההיתר שכתב הרמ"א באכילה בביתו תוך יב"ח בסעודה שאין בה שמחה הוא גם תוך ל' או תוך ז' ואם תמצי לומר דההיתר הוא רק תוך יב"ח א"כ יש לדון לאור הנ"ל מה הדין להשתתף בלא אכילה ושתיה (וה"ה בלא התעסקות של שמחה לפי הענין ועי' מש"כ פוסקי זמנינו) בתוך ל' או ז'.

ומדברי הרמ״א לעיל מינה שהביא ב׳ דעות והדעה המקילה בברית מילה אינה מקילה מחוץ לביתו והיא מקילה אפי׳ תוך ז׳ וע״ז כתב (אחר שהביא חולקים) דהמנהג שלא לאכול תוך יב״ח בשום סעודה ובתוך הבית מקילים בסעודה שאין בה שמחה, ולכאורה היינו הך דעה המקילה, ולמה האריך בזה, ואולי באמת החילוק בין דעה המקילה למנהג הוא בתוך ז׳, אבל אינו מוכרח די״ל דמה שנתחדש במנהג הוא שגם לצורך מצוה אין מתירין סעודת נישואין תוך יב״ח (שזה נזכר להיתר לעיל מינה) ושו״ר דע״כ בא לכלול ולרבות סעודת מצוה דהרי הלשון כל סעודה שבעולם נזכר לעיל בסעיף זה לרבות סעודת מצוה וכ״ה במקור הדברים בהרא״ש שם ומאחר דבא לכלול זה אולי באמת ההיתר הוא גם תוך ז׳ כדעת הדעה ראשונה שהיא דעת המהרא״י כמבואר בד״מ כאן.

ובד״מ לא הביא המנהג שכתב בהג״ה בשו״ע אלא רק הביא שם הדעות לגבי אכילת אבל בברית מילה וסיים שפסק מהרא״י להתיר אפי׳ תוך ל׳ ואפי׳ תוך ז׳ ובלבד שלא יצא מפתח ביתו, ולכך יותר נראה דהמנהג מתיר גם תוך ז׳ אם אינו יוצא מפתח ביתו.

הלכך שוב נראה יותר דבמקרה זה שעושים בביתו הסעודה יש להתיר עכ״פ כשאין הזקן משתתף במעמד החלאקה עצמו, דבאכילה בביתו נתבאר דאין לזה הגדרה של צורת שמחה.

(ואמנם נתבאר דלדעת הד״מ מותר להיות בחופה שבבהכנ״ס בלא אכילה ויש מתירין אפי׳ בשעת אכילה כנ״ל בתוס׳ ובטור, ומ״מ בניד״ד גם אם לא יעשה סעודה אין ללמוד היתר משם דשם ההיתר הוא לאחר ל׳ כמ״ש ברמ״א ס״ג למסקנתו וא״כ ההיתר הוא תוך יב״ח לאו״א לאחר ל׳ דבשאר קרובין לאחר ל׳ אין היתר, וכן מוכח בד״מ שם, ועוד דגם הרמ״א בס״ג אוסר במקום שיש מזמוטי חתן וכלה ואינו מתיר אלא בחופה שבהכנ״ס שרק מברכין הברכות ואין בו משום שמחה ולא במקום שאוכלים, ולכן בחלאקה אם שרים שירים ומאכלים אינו דומה לזה, רק שכאן הוא יותר קל דהו״ל כסעודה של ברית מילה ופדיון הבן דלא חשיב סעודת שמחה לענין זה).

השלמה לתשובה לגבי חלאקה בזמן ז׳ ימי אבלות

בגוף מה שנתבאר דלדעת הגר״א והשו״ע יש איסור מדינא לאבל לעסוק בדברי שמחה בזמן אבלותו, יש לציין בזה עוד בענין מה שאין אבל עובר לפני התיבה בימי שמחה דלהגר״א אפשר שהוא איסור מן הדין מצד שמחה אלא שלא לכו״ע כך הדין, והרחבתי בזה כעת בתשובה חדשה ד״ה אבל ש״ץ תוך י״ב חודש לאביו ואמו שאומר הלל וכו׳.

*

האם מותר לזמר לכבוד התנא והאלקי בתוספת וא״ו

אסור.

מקורות:

ראי תלי בקונטרס ׳התנא האלקי׳ (שיעורי הר״ב עולת יצחק) שהביא שם השואל שיש מי שנהג לומר לכבוד התנא והאלקי, והשיג המחבר שם שהנהגה זו אינה נכונה.

ואמנם ראיתי שם רק ד״ז מקופיא ולא קראתי כל דבריו שם, ומ״מ אבאר דמכמה טעמים דאע״ג שאמנם כוונתו לשמים מ״מ אין לנהוג כן.

ראשית דהו״ל משתף ש״ש ודבר אחר והאיסור הוא גם בדרך שבח בלבד כדמוכח בפ״ה דסוכה.

שנית דמקדים אדם לש״ש ואמרי׳ דאפי׳ אבנר שכ׳ מן אבנר לדוד נענש ע״ז (רש״י שמואל ב ג יב ע״פ ירושלמי פאה פ״א ה״א ופסיקתא דר״כ פ׳ פרה אדומה ועוד מדרשים), וכ״ש שבשם שמים אסור בכה״ג דשם בן נח נענש שהקדים ברכת אברהם לברכת שמים שאמר ברוך אברם וברוך וגו׳ כדאי׳ בנדרים לא, והרחבתי בנידון זה בתשובה ד״ה האם כשמזכיר את שמו ושם רבו יחד צריך להזכיר קודם את שם רבו.

שלישית דהרי בא לתקן שהתנא אינו האלקים והרי מסיים ואלקי רבי שמעון וכו׳ א״כ מה הועיל שהוסיף וא״ו.

ורביעית שטעה בכוונת התנא האלקי שהוא מטבע לשון שהיו כותבין גם באגרות בימי הראשונים למעלת החכם האלקי והכונה שחכמתו מעשה אלקים היא שחלק מחכמתו ליראיו ושיש לחכם זה חכמה שאינה כדרך הטבע כנס מאת ה׳, ועכשיו שאמר והאלקי בפתח בא לתקן וקלקל בזה המכוון שיצא מזה טעויות כמשנ״ת ותחת זה היה לו לתקן להניקוד הנכון.

ולהסיר מחרון אף אולי י״ל דגם האומרים התנא האלקי בפתח אין כוונתם לטעות הנשמע מזה דלעולם כוונתם כביאור דלעיל רק שלא דקדקו לומר ע״פ כללי הדקדוק, וצ״ע, ומ״מ לדינא בודאי שצ״ל כדין.

והואיל דאתאן להכי יש לציין דהנה ל״ג בעומר יש בו צד שמחה משום שבו פסקו תלמידי ר״ע מלמות כמפורש בפוסקים, וה״ה הוא יום שמחתו של רשב״י משום שהוא מתלמידי ר״ע כמ״ש המהרח״ו בכתבים (כמ״ש החיד״א הגירסא) ותלמידי ר״ע הנשארים אז הוא יום שמחתם.

אבל השמחה אינה על מיתת רשב״י דיום שמת בו צדיק הוא יום אבל כמפורש בשו״ע גבי תעניות צדיקים, ולא אשתמיט השו״ע לומר שיש חילוקים בזה, ואפי׳ תלמידי ר״ע עצמם אנו מתאבלים על מיתתם בימים שקודם ל״ג בעומר.

ויש להוסיף עוד דגם מהכתבים גופא מוכח דאם ידע האר״י יום פטירתו ידע שאינו ל״ג בעומר דהרי קאמר (בגי׳ דווקנא הנז׳) שיום שמחתו הוא מחמת שהוא מתלמידי ר״ע ולא מטעם אחר, ואפי׳ אם תאמר דיום מיתה אינו יום שמחה וכנ״ל עכ״פ זה מוכח שאין יום זה יום שמחה מחמת פטירתו.

ויש להוסיף עוד דאמנם בזוהר באדרא זוטא נזכר שהיה טובה לרשב״י ביום שבת וקרי ליה הילולא מ״מ הא להדיא אמרי׳ בגמ׳ שיום שמת בו צדיק היא טובה לצדיק ורע לעולם דאמרי׳ בפ״ג דמו״ק בכו לאבלים ולא לאבדה וכו׳ (ויש ליישב ממיתה לצדיקים וכו׳ דמ״מ הפסיד קיום המצוות), ועל ר׳ יצחק שזכה למות עם רשב״י (ועי׳ עוד בענ״ז בזהר ר״פ ויחי) אמרי׳ באדרא זוטא הנ״ל זכאה חולקיה אבל הנשארים לא שמחו על פטירת רשב״י.

ואמנם אמרי׳ דספדן הנזכר במו״ק שם לא אמר כדין מ״מ היינו משום דקרי לרב אשי אבדה כמ״ש המפרש שם אבל עיקר הדברים אמת.

השלמה למה שנזכר לענין הילולא דרשב״י

יש לציין עוד לדברי השו״ע יו״ד סי׳ שעח ס״ד שהיו נוהגים להתענות ביום מיתת החכמים.

אדם שמפרסם ברוז שהמשתמשים בפאה נכרית מנודים האם יש ממש בנידוי זה

יעקב

במשנ״ב סי׳ עה סקט״ו דיש פלוגתא אם מותר להשתמש בפאה נכרית, ולענין פאות זמנינו עי׳ באג״מ ובקריינא דאגרתא ובשיעורי הגרי״ש בפ״ו דשבת (ויש הקלטה מהגרי״ש הסותרת הדברים שנכתבו שם אולם שמעתי בשם הרב השואל שההקלטה עברה עריכה הפכית וצל״ב מקור השמועה ומ״מ עי׳ בשיעורים הנדפסים שם), והרחבתי בזה במקו״א, וא״כ גם בלא להכריע מצד רוב או מצד מנהג וגם א״צ לבוא מצד ספק נידוי לקולא (גליון מהר״ש אייגר ביו״ד ר״ס שלד בשם רשב״א, ועי״ש בהגהת המו״ל), מ״מ מאחר דשפיר יכולה לטעון קים לי לא חשיבא עוברת על דבר איסור (ע״ע חו״מ סי׳ כה), דאמנם פסק השו״ע ביו״ד ר״ס שלד שהעובר על דבר איסור מנדין אותו, ואמנם לא בכל איסור מנדין עי״ש בסעי׳ מג ובש״ך סק״ע ובהגר״א ובערך לחם ובשאר נו״כ, מ״מ כאן לא חשיב איסור כיון

שיש על מה לסמוך, ולא חל נידוי.

ויש להוסיף דאמנם ביו"ד סי' רכח נזכר דיש לקהל לנדות ולהחרים על תקנה שאינה איסור מן הדין, מ"מ מבואר שם דהיינו רק אם נתקנה התקנה ברוב הציבור או שלוחיהם (ועי' בערך לחם שם סט"ו דחרם שנתקן על ידי גדולי הדור או גדולי העיר ולא נתפשט אצל רוב הקהל דבטלה מאליה בשם הרא"ם סי' נז, והוא דינא דגמ' בהוריות ג ע"א עי"ש בבהגר"א בשם רשב"א, ושם בערך לחם נזכר גזירה אבל ה"ה חרם כמבואר במה שציין בדבריו בסי' שלד לדבריו בסי' רכח עי"ש) אבל כאן אין כאן רב המקום ולא ב"ד ולא ז' טובי העיר (עי' רמ"א סי' רכח סל"א) ולא תקנת רוב הקהל ולכן לא חל נידוי, דמיעוט קהל אין יכולין לתקן חרם בדבר שאינו איסור כמבואר בסי' רכח סל"ד ובערך לחם ורע"א שם, ואפי' המנודה לעירו אינו מנודה לעיר אחרת כ"ש תקנה שלא תקנה בעירו כלל, ועי' בש"ך סקל"ט בשם הב"ח והלבוש בדינא דמנודה לעיר דהיינו מחמת כבודם, ולפ"ז אין ראיה מחמת תקנה דחשיב כלא ציית דינא, אבל כאן אין תקנה, אמנם המנדה על דברים שחייבים עליהם נידוי חל הנידוי אפי' בקטן שבישראל כמבואר בסי' שלד סי"ז, מ"מ כאן אי"ז דברים שחייבים עליהם נידוי, וגם יש להעיר מנוסח המודעה שכל העושה כן היא בנידוי ולדינא מנהג דאפי' בגזרת הקהל נהגו שלא לנדות בעובר על גזירת הקהל עד שיכריזו עליו כמ"ש ביו"ד סי' שלד סכ"ב.

השלמה לתשובה בענין המנדה מי שנוהג היתר בדבר בדעה אחת

יש להוסיף דאפי' בשוגג ואומר מותר אין חייב נידוי כמבואר ביו"ד סי' שלד סל"ח ובתשובת רמ"א סי' קלב סק"ד (הובא ברע"א על השו"ע שם), וכן מבואר בתשובת רמ"ע סי' פו דבידוע שנוהג ע"פ הוראת חכם מיהא אי אפשר לנדותו והובא בדע"ת להמהרש"ם שם.

*

בענין טט פת אם מצטרף לרמ"ח תיבות בק"ש

נשאלתי דטטפת כל תיבה שתי תיבות וא"כ מצטרפות לרמ"ח תיבות ולמה אומרים ה' אלהיכם אמת, אבל הפוסקים לא נקטו כן.

והשבתי דראשית פלוגתא דתנאי היא אי דרשי' לטט פת או לא כמ"ש בסנהדרין ד ע"ב ומכילתא ס"פ בא, ושנית לא נאמרו ג' טטפת בק"ש אלא רק ב' וחסרות ג' תיבות כמ"ש הפוסקים, ושלישית מנין שתיבה שכוללת ב' תיבות חשיבן ב' תיבות דהרי כל ל' השימוש ג"כ ראויה להכתב בתיבה בפני עצמה "אל" אלא דאזלי' בזה בתר התיבה שנכתבה (ומסתבר ששמע השואל מאיזה חכם הדברים דרך דרוש ומזה הוקשה לו אלא שלא עמדתי על כוונת הדרוש).

והואיל דאתאן לזה הנה הפוסקים בכרו עכ"פ לכתחילה לומר דהשלמת ג' תיבות הוא בלא הפסק, דהיינו ע"י עניית אמן על אהבה רבה שהוא ר"ת אל מלך נאמן או ע"י שמיעת ה' אלהיכם אמת מהש"ץ, דלהש"ץ אינו הפסק כיון שהוא לצורך הציבור שיתחילו יחד ואמונה כל זאת, שיש מצוה שיתחילו יחד כמ"ש הב"י בשם המדרש לענין ק"ש, אבל אמירת ה' אלהיכם אמת ביחיד אמנם יש מהאחרונים שהתירו אבל בגמ' המשמעות שלא חזרו לא אמת ולא ה' אלהיכם אמת, וגם הצד דחוזר ואומר אמת לא משמע דהוא גם למי שאמר ה' אלהיכם אמת או ששמע מהחזן לצאת ידי חובת אמירה המוטלת על היחיד, ומ"מ כ"ז להוכיח שלא נהגו בזה, אבל לגבי אם יש להוכיח מהגמ' לאיסור הוא נידון נוסף ואכה"מ.

האם מותר ליטול ציפרניים בספירת העומר

הנה אמנם באבלות יש אופנים לאסור בזה (עי' יו"ד סי' שצ ס"ז), וכן בבין המצרים דברו בזה הפוסקים (עי' משנ"ב סי' תקנא סק"ח ובשעה"צ שם דהמג"א אסר והט"ז מתיר ובתשו' מהר"ם חלאוה סי' י מבואר כהמג"א) והרחבתי בתשובה אחרת אימתי הוא זמן האיסור שם להמחמירים (ד"ה האם מותר בשבוע שחל בו תשעה באב לגזוז ציפרניים לכבוד שבת), אבל כאן פשיטא שאין לאסור והטעם דלא שייך לתקן איסור נטילת ציפרניים למשך זמן רב כזה, ובלאו הכי דיש כמה מנהגי אבלות שלא נתקבלו בימי ספירת העומר ומה דנהוג נהוג ומה דלא נהוג לא נהוג וסברא הוא שבדבר שהקילו בו במקומות אחרים יקלו בו בספירת העומר כמשי"ת, ובלאו הכי לא שמענו מי שנהג איסור בזה.

ויש להוסיף דגם בבין המצרים ביררתי לדינא בתשו' הנ"ל דהמחמירים אין מחמירין בכל

זמן איסור תספורת אלא רק בשבוע שחל בו, עי׳ שם שהבאתי הראיות לזה, ומלבד הטעמים שנתבארו שם יש להוסיף בטעם המנהג דגם איסור מתמשך של גזיזת ציפרניים לא מצינו שנהגו מאחר שמטריחין בזה את הציבור יותר מידי באבלות דרבים לענין גזיזת ציפרניים, אבל גם בלא טעם זה שאינו מוכרח לדינא מ״מ יש ללמוד מכ״ש מא׳ אב עד שבוע שחל בו שלא אסרו נטילת ציפרניים כ״ש בספירת העומר שיש דברים שלא נהגו בהם מה שנהגו בא׳ אב עד שבוע שחל בו, וכ״ש להמתירים גזיזת ציפרניים עד שבוע שחל בו.

וכן מצאתי בשם הגריש״א שמותר (אשרי האיש עמ׳ תלא).

אדון שהכה את עבדו ונסתמאה עינו לאחר זמן מחמת המכה האם יוצא לחירות

בשו״ע יו״ד סי׳ רסז סל״ד הכהו על עינו וחיסר מאורה וכו׳ אם יכול להשתמש בו עדיין אינו יוצא לחירות, ויש לדון אם בזמן ההכאה היה יכול להשתמש ואח״כ הורע מצבו, ומצד חסרון כוונה אין כאן דגם אם לא נתכוון לסמאות כלל יוצא לחירות כל שנתכוון לאבר עצמו כדלקמן סוף סל״ו (ודעת התוס׳ והרא״ש דאין חילוק בין נתכוון ללא נתכוון כמ״ש שם בש״ך).

אבל יש לדון אם חשיב גרמא כיון שבשעת ההכאה עצמה לא היה כאן הכאה שיוצא בה לחירות, ובאופן שלא עשה בידיים אין יוצא לחירות כדלקמן בסל״ה.

ומסברא היה נראה דאין לחדש כאן גדרי גרמא יותר מדיני נזיקין, וכיון דלענין נזיקין מה שמחמיר מחמת המכה לא חשיב גרמא ה״ה לענייננו וצ״ע לדינא.

ולגבי נזיקין לגבי שבת וריפוי מבואר בשו״ע חו״מ סי׳ תכ סי״ח דאם החמיר אחר שהכהו יותר ממה שהיה בשעת ההכאה אינו מוסיף לו על ימי שבתו וריפויו, אבל זהו רק משום שפסק עמו אבל לא משום דחשיב גרמא, דהרי אם לא פסק עמו מראש מבואר שם בסי״ט דמה דבא מחמת המכה לא חשיב גרמא משמע דצריך לשלם, כדאמרי׳ שאכל מיני מתיקה והעלתה מכתו צמחין המזיק פטור וכן אמרי׳ (הובא בשו״ע שם ס״כ) שאם עבר על דברי רופא והכביד החולי אינו חייב לרפאותו, הא לאו הכי לא דאם עלו צמחים מחמת המכה חייב לרפאותו (שו״ע שם סי״ט), וכן אמרי׳ חיתה ונסתרה וכו׳ עד חיתה כל צרכה אינו חייב לרפאותה דמבואר דכל מה שהורע מחמת המכה הוא בכלל המכה (אף דשם חמור יותר כיון ששם חזר למצב הקודם שהיה בשעת המכה) כל עוד שלא חיתה וכן במשנה בסוף נזיר בפלוגתא דר׳ נחמיה ורבנן עי״ש עכ״פ כל שלא הוקל והיה מחמת המכה.

ישן ביום וניעור בלילה ונתחייב מחמת זה בברכת התורה בעלות השחר ואכל קודם לכן ופוסק מסעודתו בעלות השחר האם יקדים ברכת המזון או ברכת התורה

יש להקדים ברכת המזון מכמה טעמים.

מקורות:

הנה הדין הוא דאף דלדעת השו"ע בסי' מו הישן ביום אינו מברך ברכת התורה והניעור בלילה אינו מברך ברכה"ת, מ"מ בצירוף שניהם נקט הרע"א לברך ברכת התורה ממה נפשך, וכן הביא דבריו במשנ"ב שם.

וכן הדין הוא שפוסק מסעודתו בעה"ש גם שהתחיל לאכול קודם לכן וכמש"כ המשנ"ב סי' פט סקכ"ח.

ונשאלתי באופן כזה שישן ביום ואכל קודם עלה"ש מה יקדים קודם לכן האם יקדים בהמ"ז או ברכת התורה.

וביאור הצדדים בזה דמחד גיסא יש לטעון דבהמ"ז קודם שכן דאורייתא, ומאידך גיסא גם ברכה"ת יש אומרים שהוא דאורייתא, עי' במשנ"ב סי' מו.

ויעוי' בשאג"א סי' כב דאין דיני קדימה מדין מקודש בדאורייתא על דרבנן להקדים אולם דבריו אינם מוסכמין כמו שציינתי במקו"א (בתשובה לגבי מי שיש לו מעות מצומצמין למתנות לאביונים וזכר למחה"ש), **וראה פמ"ג סי' תפט סקט"ו ורע"א באו"ח סי' ז בגליון וצל"ח שהובא ברע"א שם שחלקו על השאג"א וכך יוצא לפי הנוב"י באו"ח סי' לט עי"ש דלא כהשאג"א, וראה ישועו"י סי' תרסא ואו"ש פ"ו מסוכה הי"ב מה שדנו בדברי הנוב"י וג"כ מסתמא דלא ס"ל בזה כהשאג"א, וכן יעוי' מה שהבאתי בתשובתי הנ"ל, א"כ סוגיין דעלמא בזה הוא דלא כהשאג"א.**

אבל מאחר דקי"ל לחשוש שברכה"ת הוא מדאורייתא ג"כ (והרחבתי בתשובה אחרת בבירור דעת המשנ"ב בזה) **א"כ אין כאן טענה כ"כ בפרט בצירוף דברי השאג"א, ובפרט דמבואר בבה"ל דבלא אכל שיעור שביעה לדעת רוב הראשונים נתחייב רק מדרבנן ואילו ברכה"ת היא מדאורייתא, אולם למסקנא מתבאר לקמן דיש להקדים בהמ"ז ובזה מרוחי' לקיים דעת הפוסקים דיש להקדים דאורייתא לדרבנן עכ"פ בבהמ"ז דאורייתא.**

וכמו"כ יש לטעון דבהמ"ז קודם שכן תדיר שכן יש לו לאדם להתחייב כמה פעמים ביום משא"כ ברכה"ת שאם לא ישן אינו יכול להתחייב לפי דעת השו"ע בסי' מו, ומאידך גיסא גם זה אינו מוסכם שאם לא ישן פטור מברכה"ת.

ומאידך יש לטעון דאמנם בהמ״ז אולי נקבל שהוא תדיר מצד שיכול להתחייב יותר אבל ברכה״ת מחוייב יותר שהרי גם להדעות שהלילה קובעת ולא השינה (שהיא הדעה שחש לה השו״ע הנ״ל) הא מ״מ אם לא יעשה כלום הברכה״ת קבועה יותר שהרי מתחייב לברכה יותר פעמים מצד עצמו בלא מעשה, ונמצא שמצד החובה ברכה״ת תדיר טפי.

ולהסוברים ששינה קובעת בברכה״ת יש לטעון דאין עדיפות לאחד על חבירו, ומאידך יש לטעון דתדיר נמדד לפי דרך העולם ומאחר שדרך העולם לאכול ביום ובלילה הלכך בהמ״ז חשיב יותר תדיר מברכה״ת שדרך לישן שינת קבע רק בלילה (ועי׳ סוכה כו ע״ב ובפוסקים סי׳ ד סט״ז וסי׳ רלא ס״א), ועי׳ זבחים צא ע״א דלפי פשטיה דסוגי׳ שם משמע דמצוי אין לו דין תדיר כלל, וצל״ע בכ״ז.

ובשאג״א סי׳ כב כתב לגבי היו לפניו ספיה״ע וברהמ״ז דבברכת המזון של חול יש להקדים ספירת העומר דבחול שברהמ״ז אינו חובה חשיב מצוי ולא תדיר כיון דאי בעי לא אכיל, ונקט מכח הסוגי׳ בזבחים כלל דמצוי אין לו שום מעלת תדיר.

ועיקר דינו של השאג״א שברכת הנהנין של סעודת חובה חשיב תדיר מחמת זה הוכיח כן מדינא דברכת היין תדירה עי׳ שם סי׳ כא, אולם י״א דהיינו מטעם מצוי כמו שאציין להלן ואינו מטעם השאג״א.

ובספר דרך מצותיך עמ׳ ס למד מזה דה״ה יש להקדים ברכה״ת דלגבי ברהמ״ז אי בעי לא אכיל וכנ״ל ונקט דגם בשבת יש להקדים כיון דסרכה״ת יותר תדיר אפי׳ מבהמ״ז של שבת, אולם יש לדחות הראיה דברכהמ״ז ג״כ אי בעי לא ישן רק דבברכה״ת אינו יכול שלא לישן כלל אבל יכול שלא לישן שינת קבע ולא דמי לגמרי לספיה״ע.

ומאידך יש לטעון דאפי׳ אם נימא דבהמ״ז תדירה לגבי ברכה״ת מ״מ הדבר שעליו מברכים ברכה״ת חשיב תדיר יותר לגבי בהמ״ז כיון שהלימוד הוא בכל היום כמבואר בהרבה מקומות בחז״ל שזו עיקר מצותה של התורה (עי׳ מנחות צט ע״ב וירושלמי ברכות פ״ט ה״ה ועוד), וכעי״ז ראיתי סברא בשם הגראי״ל (הובאו דבריו בדרך מצוותיך עמ׳ סב) לענין ברכהמ״ז וברכת הציצית דלענין ציצית החיוב בכל הזמן.

ולגוף ענין מצוי אמנם אפשר שדעת השאג״א דאין חשיבות למצוי אולם עדיין יש דעות להקדים מצוי לשאינו מצוי וכדלהלן.

ראשית דין דברכת יין תדירה הפשטות משום שהוא מצוי הרבה והשאג״א אמנם חידש דיש חובה ליין אבל ביד דוד נקט בפשיטות דמצוי קודם, ועי׳ גם במהרש״ל המובא במג״א סי׳ קסה סק״ג ורעק״א באו״ח סי׳ ז א.

והטעם משום שעיקר המו״מ בגמ׳ בזבחים שם הוא לגבי מצוי כנגד מקודש, דאין קודם את המקודש מטעם שמצוי אינו תדיר וממילא מספקא לה לגמ׳ לענין תדיר ומקודש ולא

נפשט ממצוי ומקודש, אבל מצוי גרידא לא נתבאר בגמ׳ שם שאין לו קדימה.

מלבד זה התי׳ השני של הגמ׳ שם ואב״א מילה לגבי פסח כי תדיר דמיא וברש״י שם שמצויה היא (בשטמ״ק תמיד) הרבה מפסח אבל מצוי דשלמים לגבי מצוי דחטאת לאו כתדירה דמיא ע״כ, ומשמע דיש דרגות במצוי, דדבר שהוא מצוי בדרך קבע חשיב תדיר, ויש פוסקים (עי׳ בספר דרך מצוותיך) שהזכירו תירוץ זה של הגמ׳ להלכה.

ואולם היה מקום לפרש דברי הגמ׳ שם באופ״א דמ״מ מילה בכל ימות השנה היא חובה ולא דמי לפסח שהוא חובה (ואף רשות רק בזמנו, אבל לא נפק״מ לדעת תירוץ זה אם יש בו רשות, דלא מחשיב מצוי למידי) רק בזמנו, וזו סברת השאג״א דלא מחשיב מצוי כתדיר.

ויתכן גם לומר ביאור חדש בתי׳ הגמ׳ בדעת השאג״א דפסח הוא קרבן שאסור להקריבו לשמו שלא בזמנו, ובזה יש עדיפות למה שיכול לקיימו בכל זמן, דכמו שדבר שהוא חובה בכל זמן חשיב תדיר יותר לגבי דבר שהוא חובה רק בזמנו הוא הדין דבר שיכול לקיימו בכל זמן חשיב תדיר יותר לגבי דבר שאסור לקיימו שלא בזמנו, ומ״מ גם החולקים על השאג״א יוכלו לפרש כן כוונת הגמ׳ דהרי שם הנידון בגמ׳ לענין מצוי ומקודש דלא חשיב תדיר אא״כ יש כאן טעם מספיק להחשיבו כתדיר וכמשנ״ת.

ועי״ש עוד פי׳ בשפ״א דתדירה היינו שהאדם מהול תמיד ואכמ״ל בנידון זה בקיום מצוות מילה אחר עשייתה וציינתי המ״מ בזה במקום אחר.

היוצא בזה דאם נקבל שמצוי חשיב תדיר א״כ מסתמא שברוב בני אדם בהמ״ז מצויה יותר ואם הנידון מצד דאורייתא לדרבנן ג״כ יש בזה כמה דחיות, אבל אם נקבל דאזלי׳ בתר חובה א״כ אם הלילה קובעת ברכה״ת הו״ל תדיר חובה יותר ואם השינה קובעת אזי הבהמ״ז תדיר יותר (כיון שנוהגת חובה בשבתות וי״ט עי׳ בשאג״א סי׳ כא שם, ואע״ג דבסי׳ כב משמע לחלק בין בהמ״ז של חול לשל שבת מ״מ הוא מחודש דבחול נפקע ענין תדירותו כיון דסו״ס ברכה זו תדירה דיש ממנה חובה, ועי׳ לעיל הדעות גבי מצוי).

ובהכרעת הגר״א והמשנ״ב משמע דיותר פשוט לעיקר דינא דהשינה קובעת.

ומלבד הנ״ל נראה דיש להקדים בהמ״ז דברכת המזון חשיב דחיוב רמיא עליה כבר משא״כ ברכה״ת החיוב הוא מצד מה שילמוד אח״כ דהרי אם ימתין חצי שעה בענייניו ויברך לאחריהם וילמוד לא עבר איסור מדינא והאיסור עבר רק אם ילמד קודם ברכה״ת (ובתשובה אחרת הבאתי הדעות בזה ועכ״פ מדרבנן כך הוא לכו״ע).

וגם אין להביא ראיה מהשאג״א בסי׳ כב כנגד סברא זו ממה שכ׳ להקדים בהמ״ז לספה״ע דהרי שם בספיה״ע חל עליו ג״כ החיוב, משא״כ הכא, ואע״ג דבתורה ג״כ אסור להתבטל מ״מ דרגת החיוב אינו כמו בשאר מצוות, עי׳ מנחות צט ע״ב ויו״ד ר״ס רמו.

וכן מה שדן שם השאג״א בסי׳ כא לגבי ברכהמ״ז וק״ש ג״כ לא דמי דגם בזה חיוב ק״ש כבר חל עליו ופשוט.

והנידון לעיל לגבי ציצית ג״כ אינו שייך לכאן דשם מסתמא מיירי ג״כ במי שכבר לבוש בציצית וצריך לברך ואדרבה לענין זה חמיר מברכהמ״ז כיון דבבהמ״ז אין החיוב עליו לברך ברגע זה משא״כ בציצית כשלבש ולא בירך החיוב לברך הוא באותו הרגע שיוכל אז לברך.

ומה שדן המשנ״ב בסי׳ ז סק״ב לגבי אשר יצר וברכהמ״ז לק״מ דשם ג״כ נתחייב כבר באשר יצר והו״ל כברכה אחרונה כמו בהמ״ז ואף יותר דבבהמ״ז החיוב לברך מיד משמע דהוא קל יותר מאשר יצר והטעם אפשר דבאשר יצר באופן המצוי כבר כלה עשיית צרכיו שמברך עליהם משא״כ בבהמ״ז אילו מייתן ליה ארדיליא וגוזליא מי לא אכיל ואין מסלקין דעתינו מפת עד גמר הסעודה ממילא אין חיוב לברך המזון מיד כמו אשר יצר וזה גם התי׳ למה שם הדרבנן קודם בנוסף על מה שתי׳ שאר המחברים.

והנה באמת הטענה הזו היא טענת בית שמאי בפסחים קיד ע״א דמברך על היום ואחר כך מברך על היין מפני שכבר קידש היום ועדיין יין לא בא, אבל בית הלל לא פליגי על ב״ש אלא מטעמים אחרים ואחד מהם תדיר ושאינו תדיר וכו׳ שכאן אינו ברור ששייך וכמשנ״ת, אבל עצם הסברא מצד עצמה משמע בגמ׳ שם (וכי תימא התם תרתי וכו׳) דלא פליגי ע״ז ב״ה, וכן מוכח ביותר בסוכה נו ע״א דהיכא דלא שייך טעם ב״ה הדרי׳ לטעם ב״ש עכ״פ לרב דהלכתא כוותיה בגמ׳ שם, ויעוי׳ בבהגר״א סי׳ תרפא.

ויש להוסיף דהתם גבי קידוש ממ״נ אם קידוש על הכוס דאורייתא א״כ ברכת היין יש בה צד חוב עליו ג״כ (אולם השאג״א דן מצד דלפעמים לא אמר בתפילה עי״ש משכ״ב), ואם קידוש על הכוס לאו דאורייתא א״כ ברכת הקידוש חוב מדרבנן ושתיית יין חוב עליו מדרבנן וה״ה כשמקדש על הפת אז החוב על הפת הוא ג״כ שווה ליין על הדרך הנ״ל ואעפ״כ טענו ב״ש דבכת היום עדיף מצד שכבר נכנס הדב שמברך עליו אבל מצד החוב שניהם חוב עליו עכשיו ולא דמי לברהמ״ז שהמחייב כבר בא והלימוד שעליו מברך עדיין לא בא.

אבל עדיין יש לדחות דגם בברכה״ת סו״ס מחוייב ללמוד משהו היום לכה״פ ק״ש של שחרית וערבית א״כ במה שנכנס היום כבר נתחייב ללמוד ולברך ודמי ממש לנידון של יין שם דמחוייב לשתות יין ואעפ״כ הברכה על היום קודמת כיון שהיום כבר נכנס אבל עדיין לא שתה היין וכאן בבהמ״ז וברכה״ת הוא ממש אותו הדבר.

אבל יש לדחות דשם בברכה על היום צריך ג״כ ליין בשביל זה משא״כ כאן בברכהמ״ז אינו צריך ללימוד בשביל זה, ויש להוסיף דיש דעות בפוסקים דאין מעבירין על המצוות קודם לתדיר (עי׳ בב״י ר״ס כה ובשא״פ), ודמי לזה קצת לגבי מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה שמשם נלמד אין מעבירין וגם כאן שכבר מחוייב בבהמ״ז ועדיין לא בא ללמוד

משא״כ התם שכבר תלוי בכוס.

וכן מוכח בפסחים קב ריש ע״ב דברכת המזון קודמת לקידוש (אם כי יש לדחות דהתם לא אפשר לאחר בהמ״ז לאחר קידוש דהרי צריך לסעוד אח״כ שוב בסמיכות לקידוש, ומ״מ יש דעות בראשונים דשייך לקדש אחר גמר הסעודה ואכה״מ) (אם כי יש לדחות דהתם לא אפשר לאחר בהמ״ז לאחר קידוש דהרי צריך לסעוד אח״כ שוב בסמיכות לקידוש, ומ״מ יש דעות בראשונים דשייך לקדש אחר גמר הסעודה ואכה״מ) **ועי׳ שו״ע סי׳ רעא ס״ו.**

ועי׳ להלן עוד גבי קדימה במצוה שאינו בא לקיים עכשיו.

אבל בסוכה שם לא מחשב צד זה ומוכח שם מההשוואה להילך חמץ וכו׳ דלא ס״ל מחילוק זה עי״ש, ואולי יש לדחות כיון שצריך לחלק הכל יחד הו״ל כתלוי זה בזה אבל כאן בהמ״ז קודם.

היוצא מזה דאפי׳ אם כאן הוא כנידון ב״ש וב״ה רק דאם נימא דאין כאן אחד מהם תדיר ומקודש (דהיינו אם נימא דאין ערך למצוי וגם נימא דברכה״ת נקבע רק לפי שינת קבע וגם נימא דברכהמ״ז דשבת אינו מועיל לברכהמ״ז לעשותו תדיר בחובה היינו אם לא נקבל סברת השאג״א, ואפי׳ נקבל סברת השאג״א מ״מ לגבי חול אפשר דהשאג״א בסי׳ כב לא סבר שיש כאן תדיר עי״ש, ועכ״פ כשאין תדיר או מקודש נגדי)**, אזי אזלי׳ בתר סברת ב״ש שכבר קדש היום וכו׳ ואז יש להקדים בהמ״ז.**

ומלבד הנ״ל נראה עוד טעם להקדים ברכהמ״ז לברכה״ת דהרי השאג״א שם סי׳ כא וכב דן לענין הקדמת מצוות לבהמ״ז אבל סוגיין דעלמא שאין מפסיקים לפני בהמ״ז לקיים מצוות שיש חיוב עליהם, והעיר בזה בספר דרך מצוותיך דכנראה סומכין על הדעות דתדיר קודם הוא רק כשצריך לקיים שניהם, והרחבתי ג״כ בדעות אלו בתשובה אחרת, וממילא כל שעוסק בסדר הסעודה וצריך לברך בהמ״ז אינו מחוייב לברך מה שאינו עוסק בו עכשיו.

ומ״מ יש להגביל שטעם זה לא בכל גווני שייך ואכה״מ.

היוצא בזה דיש כמה טעמים להקדים בהמ״ז:

א׳ מטעם דמצוי להצד שיש חשיבות למצוי היכא דשוין.

ב׳ דלעיקר הדעה שינה קובעת בברכה״ת וממילא בהמ״ז חשיב תדיר מצד חובה בשבתות וי״ט כמשנ״ת.

ג׳ דעכשיו מחוייב בבהמ״ז משא״כ בברכה״ת שעדיין לא נתחייב.

ד׳ כיון שעסוק עכשיו בסדר הסעודה וממילא בבהמ״ז ועדיין לא חשב לברך עכשיו ברכה״ת עד שיסיים ענייניו.

ה׳ מאחר דלכמה פוסקים ברכהמ״ז דאורייתא וברכה״ת דרבנן וסוגיין דעלמא בפוסקים

שיש להקדים דאורייתא לדרבנן.

השלמה לנידון אם יש להקדים ברכת המזון או ברכת התורה

בתשובה על ברכה״ת וברכהמ״ז יש להוסיף דאם רוצה ללמוד מיד אחר סעודתו א״כ חלק מהטעמים אינם שייכים לכאורה, ומאידך יש לומר דמאחר ובלאו הכי אין כוונתו ללמוד קודם בהמ״ז שלא ישכח לברך וכמ״ש הפוסקים דלכתחילה אין לאחר בהמ״ז עד לפני סוף שיעור עיכול אלא לברך מיד, הלכך יש לומר דלעולם חשיב שאין כוונתו ללמוד קודם בהמ״ז ולכן גם הטעם זה יהיה נוגע שם.

*

מה שצריך להטות התפילין של יד כנגד הלב האם הוא לכתחילה או גם לעיכובא בדיעבד ומה הוא שיעור ההטיה הנצרך

בפשוטו

אינו לעיכובא מכמה טעמים, ומ״מ היכא דאפשר יש לחשוש לצדדים ולדעות שהוא לעיכובא מדאורייתא.

לגבי שיעור ההטייה משמע דצריך להניחו באופן שיש הטייה כל שהוא כשהיד למעלה בשעת ההנחה שכשיישר ידו למטה תהיה הטייה הניכרת.

מקורות:

הנה המדקדק במקור הדין בגמ׳ במנחות לז ע״ב אינו מפורש בל׳ הגמ׳ דהכונה שם להטות התפילין עצמם דאפשר שהכונה על מקום התפילין שהיה מכוון שיהיו ממש כנגד הלב ודרשי׳ לה מדכתיב בדברים ו׳ ו׳ על לבבך (ואפי׳ בל׳ הגאון שהביא הרא״ש דלקמן ג״כ אפשר שאינו מוכרח).

ואע״ג דענין זה שהתפילה כנגד הלב נזכר כבר בברייתא שלפני כן, מ״מ נזכרו שם בברייתא דעות בזה ואפשר שבא ר״א להכריע כדעה זו.

א״נ אפשר דלהברייתא כשר כל השטח שמקביל ללב ור״א היה מכוון שיהיה גוף התפילין אמצעו מכוון ממש כנגד אמצע הלב [ולפי׳ זה כנגד הלב הוא עוד דין ומינו סומר שמר הלימודים וכך יוצא מד׳ הנלי״ב דלהלן עי״ש].

וכעי״ז כ׳ בברכת הנצי״ב על המכילתא פ׳ בא פי״ז דילפי׳ מדין על לבבך דמנח להדי ליביה היינו לכוון שיהיה כמה דאפשר יותר כנגד הלב שיש ליתן לכתחילה בתחילת הקיבורת (היינו לכתחילה כדעת ההגהת סמ״ק שכתב שתהיה בחצי התחתון ועי׳ במשנ״ב סי׳ כז, ויתכן עוד דלכתחילה יש לכוון יותר ע״ד הנ״ל), **ולכך** הביאו הרי״ף והרמב״ם

דרשה דתהיה התפילין כנגד לבו ללמד כמה שיכוון יותר כנגד הלב עדיף וזהו תחילת הקבורת, וכעי״ז כ׳ שם לענין של ראש דלכתחילה ליתן בתחילת הראש עי״ש (ועי׳ בבה״ל בפלוגתת הראשונים ג״כ בגובה שבראש) ע״כ חלק מדבריו בקיצור וחזר על עיקרי דבריו בהעמק שאלה על השאילתות ריש שאילתא מ״ה, ונקט כן בדעת הר״א בעל השאילתות דלכתחילה יש לעשות כדעת הגהת סמ״ק ובדיעבד כל הקיבורת כשר (כדעת הגר״א), ויש להוסיף דגם בסתירות בלשונות השו״ע יש מקום ליישב כן רק דהשו״ע גופיה למד הך דעל לבבך דרב אויא בגמ׳ שם כהרא״ש וכדלהלן (וגבי על לבבך דהברייתא דוחק ללמוד כן דמשמע שהוא בירור מקום התפילין לעיכובא אבל הנצי״ב סובר דר״א מפרש הברייתא, וי״ל דב׳ הדינים כלולים בזה).

ול׳ הרמב״ם פ״ד מהל׳ תפילין ה״ב ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקיבורת וכו׳ שנמצא כשהוא מדבק מרפקו לצלעיו תהיה תפלה כנגד לבו עכ״ל, ולא הזכיר כלל שצריך להטות התפילין קצת, דיש לומר שכנגד לבו היינו שיהיו התפילין בקו ישר עם הלב וכן מבואר בנצי״ב על המכילתא שם שלמד כן (ועי׳ עוד בשיעורי הגרמ״ד הלוי על הגמ׳ שם).

או יש לפרש שכשהזרוע מוגבהת אינה כנגד הלב וכשהוא מיישרה למטה היא כנגד הלב, אבל כשהזרוע מוגבהת אינו צריך כלל שתהיה נוטה כנגד הלב, וא״כ אפי׳ אם נפרש שזה כוונת הרמב״ם שכשהוא מקרב את זרועו לגופו התפילה נוטה כנגד לבו מ״מ זה כשמצמיד או כשמיישר את הזרוע לגופו עומד באופן זה ולא נזכר שצריך לכוון כן מעיקרא כשמניח ומגביה הזרוע למעלה.

אבל בטור ושו״ע ריש סי׳ כז ס״א נזכר להטות כנגד הלב, ומקור דין הטור הוא מהרא״ש בהל׳ תפילין שכתב כוונת הגאון כשישים התפילין בגובה זרועו יטה אותן מעט כלפי פנים דהיינו לצד ימין כדי שיכוף זרועו למטה שיהו התפילין כנגד לבו ע״כ, וכעי״ז הלשון בשו״ע שם ויטה התפלה מעט לצד הגוף בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו, ונמצא מקיים והיו הדברים האלה על לבבך עכ״ל.

וצריך לברר גם השיעור בזה כמה צריך הטייה.

והנה בלשון השו״ע גופיה לכאורה יש סתירה מרישא לסיפא, דהרי בסיפא כתב דשיעור ההטייה הוא שכשיכוף זרועו למטה יהיו הפרשיות כנגד לבו ומשמע שעכשיו עדיין אינו כנגד לבו וכדמשמע בפשיטות ברמב״ם.

אבל בתחילת לשונו כתב כלשון הרא״ש ויטה התפילין מעט לצד הגוף [וכנ״י שם ניין לזה לדברי הרמב״ם ופ״ג], ומשמע דבכל גווני כבר בשעת ההנחה שאז עדיין רק מגביה זרועו למעלה כבר צריך שיהיו התפילין נוטין מעט לצד ימין.

ויתכן דר״ל שלמעלה יהיה הטיה כל דהוא וכשיכוף ידו למטה אז יהיה נוטה בזוית ישרה התיתורא לצד שמאלו של האדם והלאה והקציצה אל עבר ימין הזרוע היורדת למטה שהוא

מקום הלב.

אבל ודאי שלא נהגו להקפיד כ״כ עכ״פ לדידן (ואמר לי עושה בתים אחד מבני ספרד שאצלם נהגו להטות יותר מדידן) אלא לכל היותר הטיה פורתא למעלה והטיה הניכרת למטה, וצ״ע בכ״ז.

ושו״ר בדעת נוטה תפילין סי׳ רמה בהערה בשם הגרח״ק ששיעור ההטייה הוא משהו, וצ״ב אם משהו כשהיד פשוטה או כפופה דמשמע ברמב״ם ורא״ש וטוש״ע שיש הבדל בזה.

וצ״ע אם הוא לעיכובא, דהנה מצינו בכמה דינים בסת״ם שכתבו עליהם הפוסקים שהם לעיכובא ובכמה דינים שלא נזכר וצל״ע בניד״ד מה הדין.

ועל דרך זה יש לדון גם באדם שבירך והניח באופן שלא היה נוטה כלפי לבו אם צריך לחזור ולברך כשמטה התפילין לצד לבו.

ויש קצת משמעות ממה דבגמ׳ נזכר כהנהגה של ר״א בריה דרב אויא היה מקום ללמוד שאינו לעיכובא אבל אינו מוכרח כלל ואדרבה ממה שהובא בפוסקים שמע מינה שנפסק להלכה.

ואולי יש לדייק מהמשנ״ב בסי׳ כז שדן במש״כ השו״ע שיש להניח בשמאלו דאם הניחו בימין לא יצא וכן במש״כ בקיבורת שאם הניחו שלא במקום הקיבורת לא יצא, אבל לענין זה שתיק ולא קאמר ולא מידי (וגם בבה״ל שדן לגבי המשך הדין במחבר על מקום הרצועה והקציצה מ״מ לענין זה לא קאמר כלום), ולפו״ר משמע מזה דזה אינו בכלל הדברים שנאמרו לעיכובא, ובפרט העירו עוד מל׳ המשנ״ב שכ׳ על הקיבורת שזה לעיכובא משמע זו ולא אחרת והיינו למעט שאר הדין שנזכר שם.

ועוד יתכן לדייק דהרי הך דינא דכנגד הלב נלמד מדברי הגמ׳ במנחות שם, והרי עיקר דינא דכנגד הלב לכאורה כ״ש שכולל בו שיהיה מכוון כנגד הלב כמה שאפשר כמשנ״ת, והרי זה אינו לעיכובא, דהרי כל מקום הקיבורת כשר ולמר חצי קיבורת (עי׳ בשו״ע ונו״כ ומשנ״ב), גם אם לא כיון אמצע התפילין כנגד הלב, אולם יש לדחות דממה שהשו״ע הביא רק דינא דיטה כנגד הלב א״כ למד דברי הגמ׳ שם רק לענין זה ואילו אידך דין אפשר שלא למד כלל וצל״ע.

ויש להוסיף דממה שלא האריכו בזה הפוסקים ובגמ׳ ובראשונים לא הזכירו ענין זה להדיא פשוטו כמשמעו עד הרא״ש משמע דאינו דין עיקרי מעיקרי דיני התפילין לעיכובא, וצל״ע למעשה.

ובאחרונים מצאתי פלוגתא בזה, דבשיח הלכה סי׳ כז סק״ג הביא בשם שו״ת בית יעקב סי׳ עא (שהא״ר כאן סק״א ציין לעי׳ שם) כתב דאי לא ילפי׳ לדין ההטייה מקרא אזי הוא רק

מדרבנן כדי לעשות מצוה מן המובחר, אבל אם ילפי׳ לה מקרא כדאי׳ ברמב״ם ושו״ע אז חובה לעשות כן ובפשטות הוא לעיכובא עכ״ד.

ואילו בדעת נוטה סי׳ רמה כתב הגרח״ק לא שמענו שמעכב וסיים שצע״ק, ובהערה שם דאע״ג דדין זה הוא מדינא דגמ׳ מנחות לז ע״ב מ״מ לא כתוב שזה מעכב אלא דיש כזה ענין וצריך ליזהר בזה ע״כ, ובתשובה שאח״ז משמע דקצת מספקא ליה ושאפשר שמעכב.

ומה שכ׳ המגיה שם בהערה להקשות מהמאירי בשבת קג שהזכיר לגבי איטר דדינא דכנגד הלב הוא לעיכובא, לא הבנתי קושייתו דהרי דינא דכנגד הלב הוא בודאי דין המלמד לעיכובא דהנחה בגובה שביד כמבואר שם בברייתא, ובזה קאי המאירי שם במש״כ כנגד הלב, דאילו כאן הנידון הוא לענין ההטייה בלבד אם הוא לעיכובא או לא והמאירי לא מירי במה שחידש הרא״ש בדעת ר״ע גאון דרב אחא בר אויא היה מטה כנגד הלב, אלא למה שנזכר בברייתא שם דילפי׳ מדין כנגד הלב שיניח התפילין בגובה שביד, וכן עי׳ לעיל בדברי הנצי״ב בחילוק שבין לכתחילה ובין דיעבד ואמנם הפוסקים לא נקטו בענין מקום ההנחה כדברי הנצי״ב אבל עכ״פ לענין ההטייה שייך לנקוט כן דמקום ההנחה הוא לעיכובא וההטייה לא, וכן עי׳ לעיל בדברי הנצי״ב בחילוק שבין לכתחילה ובין דיעבד ואמנם הפוסקים לא נקטו בענין מקום ההנחה כדברי הנצי״ב אבל עכ״פ לענין ההטייה שייך לנקוט כן דמקום ההנחה הוא לעיכובא וההטייה לא.

מי שעשה תנאי שברכת התורה תעלה לו רק עד שנת הצהרים האם מועיל להתחייב בברכה לאחר מכן

קצירוף בודאי מועיל להחשיב שיש כאן חיוב ודאי להלכה, אף אם נימא דהתנאי לכשלעצמו אינו ברור לכל הדעות.

מקורות:

יש מקום ללמוד כן מדברי הבה״ל לענין תנאי על ציצית עד שיכנס לבית המרחץ דמועיל להתחייב אחר כך שוב, אבל יש לדחות הראיה משם, חדא דשם בזמן המרחץ אינו שייך בברכה לכו״ע משא״כ בניד״ד לדעת הב״י והשו״ע סי׳ מו בדעת התוס׳ ברכות יא ברכת התורה אינו חובה לברך דוקא כשבא ללמוד אלא גם אם אינו לומד כלל, ועוד דלגבי ציצית ההסח הדעת המחייב בברכה חוזרת הוא בודאי יותר מחייב מבניד״ד דלהלכה עכ״פ יסח הדעת גרידא דמהני בציצית לא מהני בברכה״ת.

ולכן כאן לא דומה לגמרי לשם, רק דמאחר וברכה״ת אחר שנת הצהריים להכרעת המשנ״ב אפשר לברך וגם יש בזה צד חובה מדאורייתא לכן גם מי שאין מברך בלא התנאי אפשר לומר דכצירוף התנאי ודאי מועיל.

ויש להזכיר עוד דינא דד׳ כוסות שנחלקו הראשונים אם מברכין על כולן, ונאמרו בזה טעמים שונים בפוסקים, ובט״ז סי׳ תעד כתב דהענין הוא מטעם שאינו מתכוון לפטור הכוס השניה בברכה הראשונה וכמו שהרחבתי הדברים בתשובה אחרת (ד״ה האם יש ענין לכתחילה ובדיעבד לכוון לפטור את הכוס השני להנוהגים שלא לברך על הכוס השני), והטעם הזה הוא הטעם שנפסק להלכה כמו שנתבאר שם עכ״פ לבני אשכנז מיהא, ולפ״ז ה״ה לדידן יועיל תנאי זה לכה״פ כצירוף כדי להתחייב בוודאות לאחר שנת הצהריים.

ואמר לי אברך שאיני מכיר שמו ששאל על ענין התנאי הנ״ל, והסכימו עמו הגרמ״מ לובין והגרי״א דינר שמועיל התנאי, והגר״ע פריד אמר לו שכ״ה לפי דעת המשנ״ב עכ״פ אם כי אפשר שאמר שהוא דלא כהרמ״א, ושהגרי״א דינר העיר דמ״מ מה שלא נהגו בתנאי זה אפשר דחששו שמא ישכח לברך אחר שנתו עכ״ד, ואכן מסתבר דמי שחושש שמא ישכח מוטב שלא לעשות תנאי זה שלא ילמד בלא לברך בתורה תחילה שהרי גם בלא התנאי הזה המברך עושה כדין וכ״ש בצירוף התנאי דאז הוא כבר ודאי חיובא דרמיא עליה לברך דאז הוא כבר ודאי חיובא דרמיא עליה לברך.

השלמה לתשובה על תנאי בברכה״ת

יש לציין בזה עוד לדברי המשנ״ב בסי׳ קעח לגבי המברך בהמ״ז כשיוצא ממקומו והרחבתי בזה במקו״א לגבי דיני הפסק ויציאה בסעודה, וכן לפלוגתת התוס׳ והרא״ש על ברכה שא״צ כשמברך בהמ״ז ונוטל ידיו שוב לצורך סעודה ג׳ אם חשיב ברכה שא״צ או לא, והרחבתי בזה בתשובה לגבי ער״פ שחל בשבת, וכן ציינו בזה לדברי השע״ת לגבי השלמת מאה ברכות שנקט שאין לעשות כן, ויש לציין דגם דברי הט״ז גופיה בסי׳ תפד אינן מוסכמים לכו״ע, ויש לציין עוד דלהפוסקים שהובאו בבה״ל סי׳ קצג שברכה אחרונה שאינו מתכוון לסלק אינו סילוק א״כ היה צריך לצאת שאם מתכוון לאכול אחר בהמ״ז ג״כ בהמ״ז לא ייחשב סילוק לפי הצד שכונה בברכה לא מועילה לענ״ז (וק׳ דהתוס׳ והרא״ש שניהם מסכימים שברכה אחרונה חלה כשיודע שיאכל אח״כ וכל הנידון רק מצד ברכה שא״צ) ואולי יש לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה או לומר דאפי׳ אם נימא דכוונה לבד בברכה מועילה להתחייב בברכה חדשה וגם נימא דכוונה בברכה אחרונה מועילה שלא ייחשב סילוק מ״מ שניהם יחד אין אומרים דהיינו אין אומרים שמכיון שדעתו לאכול לא יועל מה שמתכוון להסתלק מצד הברכה בברכה אחרונה, וצל״ע בכ״ז והארכתי בענינים אלו בתשובות הנ״ל.

*

אדם שמחזיק ספר קודש בידו המונחת ממש על הספסל האם מותר לשבת שם

נראה שמותר.

מקורות:

בבה"ל ס"ס מג הקיל בשם המג"א בשם רש"י להניח תפילין בתוך כלי ע"ג קרקע אפי' בפחות מטפח אם אינו כליהן עכ"ד, וכ"ש שאר ספרים, וכ"ש שיהיה מותר לפ"ז במושב שיושב עליו.

ולכאורה כשהספר ביד אדם גם אם היד נשענת על הספסל כ"ש שלא נראה כמי שהספר מונח על המקום שהאדם יושב שם גם שאין היד מפסיקה טפח בין האדם לבין הספסל.

ואין להקשות מדין המבואר בשו"ע שם דכשמחזיק בידו לא מהני להכנס לבהכ"ס עכ"פ אם אין כלי, דיד אין מועלת מדין כיסוי כיון שאינה מכסה אבל מדין הפסק למה שלא תועיל.

וברמ"א ביו"ד סי' רפב ס"ז בשם המהרי"ל ולא יניח אדם ס"ת על ברכיו וב' אצילי ידיו עליו ומקור הדין כמ"ש בבהגר"א שם מהמס' סופרים פ"ג הי"א [וצפ"ל הט"ו] שכ' שם ולא יתננו על גבי ארכובותיו ויתן אציליו עליו ויהא קורא כדברי ר' נחמיה עכ"ל, ומשמע דהאיסור רק מצד שנשען עליו (ועי' בבני יונה ביו"ד שם) אבל עצם מה שמונח על מקום מושבו או ע"ג קרקע בלא שנשען עליו אפשר שאין בזה איסור.

ומ"מ אין משם ראי' ברורה דאין מצוי שארכובה תהיה פחות מטפח ואע"ג דבב"י שם הובא שיעור ג' טפחים או י' טפחים בס"ת היינו ממידת חסידות כמ"ש הש"ך והנו"כ שם.

ובשבת ג סע"א מבואר דהמניח על היד כשאדם ברשות אחרת לא דמי למניח על גופו, ופרש"י משום שידו אינו מונחת ע"ג קרקע, ולפו"ר אם מונחת ע"ג קרקע משמע לפו"ר דאה"נ דחשיב שהניח באותה הרשות, (וגם כשאינה מונחת ע"ג קרקע מוכח שם בחשבון הסוגי' דכל מה שאין ידו מתייחסת לקרקע הוא רק כשגופו ברשות אחרת דבפרט זה לא נחלק רש"י על התוס' דהוא פשוט במשנה שם), אבל עדיין אין ראיה דחשיב שיש הפרדה מהקרקע.

ומאידך גיסא התוס' שם ביארו וביתר ביאור נתבאר בר"ח שם ע"ב דהיד טפלה לגוף ולכן מה שמונח ע"ג היד כשהגוף במקום אחר לא מתייחס לרשות ששם היד עומדת.

והנה זה מסתבר שאם יש פלוגתא בין רש"י לתוס' כאן ההלכה בזה כהתוס' דהרי רוב ראשונים סוברים כן ובתראי נינהו וגם דרש"י מוחק ומגיה גירסת הל"א בגמ' כמבואר

בדבריו וגם דכמו שנתבאר שפרט זה שהיד טפלה לגוף במקום שהוא שם אם שניהם ברשות אחת זה מפורש במשנה ומסתמא ה"ה לענין הנידון שם בגמ' של הטעינו חבירו אוכלין ומשקין כמו שהוכיחו שם התוס' ולא פליג רש"י על פרט זה וכן מבואר להדיא גם ברשב"א כאן בדעת רש"י (ואמנם בתו' אפשר שלא נקטו כן בדעת רש"י אבל הקשו עליו מכח דין זה, ועי' רא"ש פ"א סי' ב וק"נ שם וראש יוסף וחזו"א סי' סב סק"א).

אולם מ"מ גם לשי' התוס' והר"ח עדיין אין התייחסות ברורה למקרה שסמך את ידו והניחה ע"ג קרקע ממש האם בזה מתייחס היד למקום היכן שהוא מונח או לא.

והנה ברשב"א דן כאן לב' הדעות בגמ' להלן צב ע"א אם אגד יד שמיה אגד או לא, ונקט דלמ"ד אגד יד שמיה אגד כאן יהיה פטור גם אם היד מונחת ע"ג קרקע ממש, ולמ"ד אגד יד לא שמיה אגד אם היה מונחת ע"ג קרקע ממש חשיב שמונח באותה הרשות.

והמגיה על הרשב"א כתב דהרשב"א למד סוגיין כמאן דאמר אגד יד שמיה אגד וממילא סוגיין אזלא לפי הצד שגם אם הניח ידו ממש ע"ג קרקע אין היד מתבטלת לרשות והוסיף דהרמב"ן והריטב"א והר"ן חולקין ע"ז וס"ל דלרש"י דוקא אם היתה ידו מונחת למעלה מג' אבל אם היתה מונחת ע"ג קרקע חייב, אבל לפי גירסת התוס' נקטו דגם למטה מג' פטור.

ולענ"ד אינו מוכרח לפרש בדעת הרשב"א שהעמיד סוגיין כמ"ד אגד יד שמיה אגד בפרט שהוא נגד ההלכתא, גם שביאר מתחילה כמ"ד אגד יד שמיה אגד מ"מ ביאר לבסוף הדעה השניה וגם סיים בדעה השניה.

והנה לפי הצדדים שסוברים שאין היד מתבטלת לרשות שתחתיה אפי' במונחת ע"ג קרקע (אם גוף עומד במקום אחר) פשיטא דבניד"ד הדין שמותר.

אולם גם להסוברים שיד המונחת מתבטלת לרשות שתחתיה עדיין אין ראיה כנגד המתבאר כאן להיתר, דהרי גם כלי מתבטל לרשות שתחתיו, ועוד דהרי לדעה זו יד תוך ג' לקרקע מתבטל לקרקע (עי' בראשונים שם ובדף צב ע"א ורש"י שם ותוס' ה ע"א ד"ה כגון), והרי בניד"ד תוך ג' לקרקע באויר פשיטא שאין בזה איסור בקדושת ספרים.

והנה להלכה מבואר בדף צב שם שאם הוציא מרשות והניח ידו ברשות אחרת תוך ג' חייב ולפי המתבאר אין מזה ראיה לניד"ד.

אלא דמ"מ יש להעיר במאמר המוסגר בגוף מה שהזכיר הרשב"א שם דינא דאוגדו בידו לענין דיני שבת מ"מ עיקר דין אוגדו בידו לא ממש שייך לכאן דהרי אוגדו בידו וצד השני מונח ע"ג קרקע הוא בכלל אוגדו בידו כדמוכח בהך סוגי' דהיה קורא בספר שהביא הרשב"א וכן בדף קב ע"א בסוגי' דלכתא ומתנא עי"ש, ומאידך לגבי ביזוי ספרי הקדש אפי' מחזיק בצד אחד הוא ביזוי כדמוכח בדברי ר"ש במשנה דהיה קורא בספר שם (ועצם דין זה שיש בזה ביזוי בחול גם כשמחזיק בצד אחד אין בזה פלוגתא והוא פשוט לאיסור,

ותמוה טובא מה שראיתי מי שרצה לטעון לגבי רצועה של תפילין דמהני מה שמחזיק בידו צד אחד כדי ליישב אותם שאין נזהרים בזה), וממילא אינו ממש אותו הדין, ומ״מ כשהכל מונח בידו אין ללמוד להיפך משם דלא מהני דכל הנידון שם אם אמרי׳ אוגדו בידו להניח בתר גופו או לא, וכשחלק על הקרקע יש כאן ביזוי, וכשאין דבר על גבי הקרקע אין ביזוי, אבל בדיני ביזוי חזי׳ דלא תליא בדיני רשויות.

ובמשנ״ב סי׳ שמז ג״כ מדמה הנחה ביד להנחה בכיס בגדו ויש לדמותם שכמו בכלי חשיב מונח ע״ג קרקע בתוך כלי כך ביד, ובפרט דכשאין היד סמוכה לקרקע חשיב שמתבטל לגופו וגם אם כשסמוכה לקרקע אין מתבטל לרשות שגופו שם כרבא בדף צב שם, מ״מ חשיב בתוך דבר ע״ג קרקע דהרי ידו של אדם חשובה ד׳ שהוא מקום חשוב בדף ה ע״א (ועי׳ בתוס׳ לעיל דסברא היא שבעי׳ מקום חשוב להנחה דילפי׳ ממשכן) ואע״ג דלהלכה א״צ מקום חשוב ביד מונחת ע״ג קרקע ממש מ״מ חשיב כמונח בתוך דבר.

היוצא מכ״ז דאין הכרח ברור להיוצא להלכה מכ״ז שאגדו בידו הוא דין ששייך לכאן אבל המסתבר דמאחר דחשובה ד׳ על ד׳ יש בזה חשיבות מקום גם לניד״ד.

יש להוסיף דאינו ברור דבעי׳ גובה טפח בהפסק ע״ג הספסל דפלוגתא היא בירושלמי כמו שהביאו הפוסקים.

האם מותר לאשה למלאות תשבצים ותשחצים בחול המועד

אין ראיה להתיר הדבר, אבל א״צ למחות ביד מי שעושה כן עכ״פ בשינוי או לכה״פ בכתב שלנו.

מקורות:

הנה בפוסקים (סי׳ תקמה) נזכר שמותר לכתוב אגרת שלומים לצורך המועד וכתב הרמ״א שיש מחמירים ונהגו לכתוב בשינוי, וטעם המחמירים מבואר במשנ״ב שם סקל״ב ואילך דכל כתיבה חשיב מעשה אומן, אבל אחר שמשנים מותר (כך יוצא ע״פ גירסת המשנ״ב ברמ״א), ותמצית דבריו דמעיקר הדין כתב משיטא דהיינו כמו גם כתב שלנו נחשב מעשה הדיוט (שהוא שינוי ניכר בתוצאה כמ״ש הרמ״א) אבל יש לשנות גם שיטה עליונה עקומה ובמקומו של הרמ״א נהגו בכל השורות עקומות ובמקומו של משנ״ב לא נהגו עד כדי כך אבל עכ״פ יעשה שורה עליונה עקומה.

ומ״מ אין לכתוב כתב מהודר ידי סופר (עי׳ בבה״ל שם).

ובשם הגריש״א הובא (אשרי האיש חוה״מ פ״ט ה״ט) דעכשיו כתיבה לא נחשבת מעשה אומן אבל אין לשנות ממה שהקפידו לשנות שורה עליונה.

ובמנהגי מהרי״ל הל׳ חוה״מ נזכר השינוי לכתוב בשמאל אבל מ״מ צריך שיהיה שינוי

הניכר בכתב כמ״ש הרמ״א לעיל דשינוי שאינו ניכר בכתב אינו מועיל, וגם במהרי״ל שם מבואר שהיה הכתב מדולדל כשהיה כותב בשמאל, ונמצא לפ״ז שאם כותב בשמאל ויוצאת הכתיבה מיושרת אין בזה רווח במה שלא נכתב ביד ימין.

והנה כל מה שהי׳ שייך לדון כאן להתיר במעשה הדיוט, הוא רק אם נימא דאכן יש כאן צורך המועד, אבל יש לדון דאפשר שתשבצים ותשחצים אינם ממש צורך המועד כמו אגרות שלום, דהרי לגבי אגרות שלום כתב השעה״צ סק״ל בשם ריטב״א מו״ק יח ע״ב ד״ה ואגרות, דמה דחשיב צורך המועד הוא משום שהוא לצורך שלא ידאג המשלח או המשתלח, והרי כאן לא שייך דבר זה, ויש להוסיף שכמה דברים התירו לצורך שאלת שלום משום שדבר גדול הוא כמו שאלת שלום בק״ש ושאלת שלום בשם ולהרמב״ן גם קריאת שטרי הדיוטות בשבת כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, וחזי׳ דגדול השלום וחשיב צורך גמור, א״כ א״א ללמוד מזה תשבצים ותשחצים.

ואמנם מצינו דגם טיול להנאה חשיב צורך המועד עי׳ ריש סי׳ תקלו, אבל כבר אמרו בירושלמי הל׳ מועד עקורות זו מזו ואין למדין זמ״ז, ועי׳ בחוט שני חוה״מ עמ׳ רט שרצה לדמות דין טיול בחוה״מ לדין צרכי הגוף שהזכיר הרמב״ן בהל׳ חוה״מ, ועכ״פ יש ללמוד מזה דעכ״פ כתיבה לצורך טיול (כגון שכתוב צרכי הנסיעה לטיול באופן שנצרך לטיול) יש לדון להתיר עכ״פ במעשה הדיוט (ועי׳ שם מ״ש לענין מעשה אומן ובשאר פוסקים לא התירו מעשה אומן לצורך טיול, עי׳ ישא יוסף ח״ג סי׳ קלו בשם הגריש״א, באר משה ח״ז סי׳ נו, שש״כ פס״ו הערה רכו בשם הגרשז״א), וצל״ע.

ועי׳ בערוה״ש ריש סי׳ תקלו מה שלמד בדברי הרמ״א די״ל דגדר טיול המותר הוא רק אם רוכב בנחת ונהנה מהרכיבה עצמה, ועי׳ חוט שני שם עמ׳ רי דלגבי רכיבה על אופניים משמע שלא החשיבו כצורך טיול, וחזי׳ מזה דלא כל הנאת גוף חשיב צורך טיול, ומ״מ אפשר שאין למחות ביד המקילין בזה בשינוי שיש מקום לטעון דחשיב צורך המועד במלאכת הדיוט.

וכעת מצאתי בספר חול המועד כהלכתו פ״ז סכ״ד כתב בשם הרבנים בעלי המנחת שלמה והשה״ל והקנה בושם והבאר משה ורבבות אפרים דעצם התענוג מפעולה מסויימת לא חשיב צורך המועד, ושהאג״מ בהל׳ חוה״מ סי׳ יג לגבי תצלומי תמונות אכן כתב סברא מעין זה להחשיבו צורך המועד מחמת ההנאה אם כי יש מקום לטעון דשם יש גם הנאה אמיתית של רווח שהשיג עשיית התמונות, אבל אם למד כן מדין טיול הנ״ל שם א״כ לא שייך לדחות כן דהרי שם א״כ לא שייך לדחות כן דהרי שם לא הרויח דבר מלבד ההנאה של הטיול עצמו וא״כ גם כאן אין ההנאה תלויה ברווח מלבד ההנאה של הטיול עצמו וא״כ גם כאן אין ההנאה תלויה ברווח.



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