



- שבוע 95 5
- 5 האם מותר בתשעה באב לעמוד על כמא גבוה
- רוצח שידוע בעצמו או שמודה בבית דין שרצח בשוגג האם חייב גלות כדני אדם או כדני שמים
- 7 מי שאמר פסוקי מוסף של שבת בלבד במוסף של שבת ראש חודש והשלים אחר כך ראש חודש בברכת
- רצה האם יצא ידי חובה
- 10 האם אפשר לברך על הר מירון עושה מעשה בראשית
- 15 למה בני אשכנז החמירו יותר מבני ספרד במנהגי אבלות תשעה באב
- 21 מי שהרשוהו לכתוב אות בספר תורה וכתב אות אחת אך לא אמר לשם קדושת ספר תורה וגם לא קרא את הכתב לפני הספר תורה וגם לא כתב מן הכתב וגם היה ימני בכל מעשיו ורגיל לכתוב בשמאל וכתב בשמאל או בימין האם הספר תורה כשר או לא
- 22 מי שכותב ספר תורה מן הכתב וגם אדם אחר מקרה אותו האם צריך הכותב דוקא להוציא מפיו את מה שכותב קודם הכתיבה
- 31 בשבת חזון מי שמקפיד על חפיפת ראש בחמין בכל שבת שהותר לו להפוך גם לשבת חזון האם הוא חיתר בלבד או שלכתחילה יותר טוב שיעשה
- 32 מי שנהנה לקרוא שאלות ותשובות בהלכה האם מותר לו ללמודם בתשעה באב
- 34 האם מותר לפנות המלון בתשעה באב אחר השבת מהמאכלים כדי להשתמש במקום עכשיו
- 36 מי שעונה אמן יהא שמיה רבא באמצע ברכות קריאת שמע ואינו עונה אמן בשוה עם הציבור ממש האם מותר לו לענות גם תיבת אמן או לא
- 38 האם מותר לבעל ספדה בשרית לשלם לתלמידי חכמים לעשות סיומים כדי שיוכלו האורחים לאכול בשר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 39
אורחים שבאו לבית להשתתף בבית שותתים בהמשך חיים י' אב האם אפשר להביא להם כינתים מנה
- 40 בשרית
האם מרק דליל או עבה או נוזלי לגמרי חשיב משקה לענין שתיה קודם ברכת המזון לדעת הוראים
- 41
האם אפשר לברך שעשה לי כל צרכי על געליים המותרות ביום הכפורים ותשעה באב
- 42
מי שהוא שמאלי וכותב בשמאלו אבל מקליד בשתי ידיו מה דינו לענין תפילין
- 44
מה מקור ההנהגה באמירת משה אמת
- 46
בצק שמכנינים לילדים בחוג אפייה האם מחוייב בהפרשת חלה
- 47

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

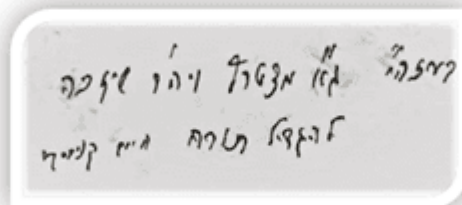
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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



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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

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

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

האם מותר בתשעה באב לעמוד על כסא גבוה

בפוסקי

לא נזכר איסור עמידה על כסא או מיטה אלא שכיבה (בסי' תקנה ס"ב) וישיבה (בסי' תקנט ס"ג) על הארץ, וכן לגבי אבלות (ביו"ד סי' שפז ס"א), ומשמע דעמידה אינו בכלל האיסור, והטעם יש לומר משום שבעמידה אינו מורגש כ"כ הנוחות שיש במה שעומד ע"ג מקום גבוה, משא"כ בשכיבה וישיבה.

ויש להוסיף דאפי' אם היה צד שמעיקר דין כפיית המיטה נכלל גם איסור עמידה ע"ג מיטה או כסא או ספסל (ועי' תוס' מו"ק כז ע"א ד"ה מן המנחה), מ"מ בת"כ לכמה פוסקים איסור זה אינו אלא ממנהגא וא"כ כיון שמסתמא לא קבלו עליהם איסור זה אלא בלשון ישיבה כלשון הפוסקים א"כ יש לומר דאין עמידה ע"ג מקום גבוה בכלל זה, ומ"מ גם באבלות גופא עיקר הדין הוא שאין איסור בעמידה ע"ג כסא וכמו שנתבאר.

ואפשר לציין בזה עוד דבפוסקים דנו לגבי ישיבה ע"ג מדרגות ארון הקודש (עי' מקור חיים סי' מג סוף ס"א בשם המהרי"ל), וממה שלא דנו כלל לגבי עמידה ע"ג מדרגות אלו או כל מדרגות יש ללמוד דאין איסור כלל בעמידה.

ויש להוסיף דיש מהפוסקים (עי' בדברי הב"ח סי' תקנט ובנו"כ, ועי' מועדים וזמנים ח"ה סי' שמא) שנקטו דיש לומר הקינות מיושב דוקא ע"ג הארץ ולא סגי במה שאומר בעמידה ע"ג הארץ, והיה מקום לומר דמבואר מזה דעמידה אין בזה אבלות אף שהוא על הארץ ולא ע"ג מיטה או ספסל, וממילא גם עמידה ע"ג מיטה אין בזה ביטול אבלות, אבל להאמת אין מזה ראיה ברורה, דיש לומר דמה שאין מועיל עמידה ע"ג קרקע משום שאין ניכר האבלות כיון שבלא"ה הרגילות בכל השנה היא לעמוד ע"ג הארץ ולא ע"ג מיטה או ספסל, ומ"מ לפמשנ"ת שהאיסור רק בישיבה ע"ג מיטה וספסל ולא בעמידה ע"ג מיטה וספסל הוא מיושב ג"כ, כיון שבעמידה אין חילוקי אבלות כלל.

וכן היה מקום להביא ראיה מנידון הפוסקים לגבי אם רוצה האבל לעמוד ולא לישב אם מחוייב דוקא לישב על הארץ (עי' פת"ש יו"ד שם ועוד, ועי' ט"ז או"ח סי' תקנט סק"ד לענין ת"ב), דמשמע שעכ"פ אין עובר איסור בזמן העמידה, ויתכן שיש משמעות קצת שבעמידה אין חיובי אבלות כלל בזמן זה, וממילא יש מקום לומר דבכל מקום שיעמוד כ"ה, ומ"מ הראיה אינה מוחלטת דאין הכונה בהכרח דוקא עמידה על גבי מיטה או כסא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אלא עמידה על הארץ דדרך אדם לעמוד ע"ג קרקע, והנידון דבזה אין ניכר האבלות וכנ"ל, ואז יש צד שיצטרך דוקא לשבת ע"ג קרקע, אבל לא דנו הפוסקים להדיא להתיר לעמוד ע"ג ספסל גבוה.

אולם המעי' בהט"ז שם יראה דיש לשון דמשמע קצת שבעמידה אין צורת איסור כלל וז"ל דאסור' לישב ע"ג ספסל ואה"נ אם רוצ' לעמוד ודאי אין עליו חיוב לישב דוקא ולישב על הארץ ע"כ, ומשמע קצת דבעמידה לא שייך איסור כלל, ואפי' לפי הצד נשאל הט"ז לאפוקי מיניה] שצריך דוקא לשבת ע"ג קרקע עכ"פ בזמן אמירת הקינות, מ"מ אם מתיישב מעט זמן ע"ג ספסל עובר איסור אף שבכל שאר הזמן יושב לארץ, אבל אם נעמד מעט [ושאר הזמן יושב לארץ] אין עובר איסור והיתר עמידה זו היא בכל מקום ואף ע"ג ספסל, ואף שיש מקום לדחוק גם כאן ולומר בזה דכל היתר העמידה כאן היא רק כדרכה ע"ג קרקע, מ"מ יותר שפיר לפרש כדלעיל דהיתר העמידה הוא בכל גווני.

והיה מקום להביא ראיה ממה שאבל עולה ויורד במעלות ולית דחש לזה ואפי' מה שפחות מד' אמות (שלא תטען דד' אמות לא חשיב מקום גבוה עי' סי' צ), אבל אין להביא ראיה מזה דבכה"ג שאינו גוף נפרד מן הקרקע ומשמש להליכה מעיקר הדין אפי' ישיבה מותר ועי' שע"ת ובמקו"ח בסי' תקנט, וגם חומרת המהרי"ל היא חומרא בעלמא ובתשובה אחרת דיברתי מזה (בכה"ח כ' דהמהרי"ל עשה כן משום שינוי מקום ואפשר דמדינא לא חשיב שינוי מקום באבלות גמורה אלא רק כעין היכר לשינוי מקום).

עי' ברמ"א סי' תריד ס"ב לגבי עמידה ע"ג כרים וכסתות בשם המרדכי דיומא והתה"ד סי' קמט אלא דשם מיירי ביה"כ וגם במקור הדברים במרדכי ובתה"ד לא נזכר אלא יוה"כ, ואם היה מיירי שם גבי לגבי ת"ב היה מקום לדון לדייק מזה דעצם עמידה על מקום גבוה אינו בכלל האיסור, ויעוי' באשל אברהם מבוטשאטש שאכן הזכיר נידון זה גם לגבי ת"ב והזכיר שם דעת הפר"ח להתיר לעמוד ע"ג עורות ביה"כ ובת"ב ומסיק דטוב להחמיר אפי' בת"ב [וצפר"ח על הרמ"א לא נוסף ת"צ וגם הרד"ק דמתיר בת"א סי' שעז לא מיירי בת"צ להדיא אלא ציוה"כ וקאי שם על דברי התה"ד הנ"ל], וממילא יש מקום לטעון שאין איסור לעמוד על מקום גבוה בת"ב [עכ"פ מה שאינו להגן עליו כעין מנעל כמו כרים וכסתות אלא שעולה עליו לפי תומנו], וכן במעגלי צדק בסדר ת"ב כתב בשם התה"ד סי' קמט ולעמוד על גבי כרים וכסתות של עור המיקל לצורך לא הפסיד והמחמיר תבא עליו ברכה ע"כ, ואף דהתה"ד לא מיירי להדיא אלא על יו"כ כמו במרדכי מ"מ המעג"צ והא"א הבינו דמיירי נידון זה גם בת"ב.

והתה"ד שלא בשעת התפילה מיירי מן הסתם גם בגבוה אפי' כמה טפחים עי' במשנ"ב סי' תריד שם, אבל יש להשיב על הראיה דשמא המעג"צ והא"א מיירי בעורות בגובה כל שהוא נמוך והמשנ"ב לא עייל לנידון זה של ת"ב.

מ"מ היוצא מכ"ז דמשמעות ופשטות הפוסקים שאין צד איסור לעמוד ע"ג ספסל בין באבלות ובין בת"ב.

רוצח שיודע בעצמו או שמורה בבית דין שרוצח בשוגג האם חייב גלות בדיני אדם או בדיני שמים

הנה

בפשוטו דין גלות הוא דין הנקבע רק על ידי גמר דין בבית דין וכדיני קנסות ודיני עונשין של מלקיות ומיתות בית דין.

וכן אשכחן במכות יא ע"ב וברמב"ם פ"ז מהל' רוצח ה"י שרוצח שנגמר דינו בלא כה"ג אינו יוצא ומאידך משנגמר דינו מת כה"ג אינו גולה, ומבואר דהמחייב בדיני אדם הוא הגמר דין.

וכן אשכחן ברמב"ם פ"א מהל' סנהדרין דדין חייבי גלויות שוה לדין חייבי מיתות ב"ד לדינים החלוקים בין דיני ממונות לדיני נפשות (וציין לו המנ"ח דלהלן בסוף מצוה תי), ולכאורה גם לענין זה שהחויב חל רק בפסק דין הוא נוהג גם בחייבי מלקיות וקודם לכן אין שום חויב מדינא.

אבל יש לדון מכמה צדדים לחייב בגלות גם קודם שנשפט עכ"פ בדיני שמים, וכדלהלן:

הא' דאמרי' במכות י ע"ב במה הכתוב מדבר בב' בני אדם וכו' ומבואר דכיון שהרג בשוגג ולא גלה אע"פ שהיה צריך לגלות הקב"ה מזמן לו שוב שיהרוג בשוגג [וצנף הנ"ל ל' דנפעס הראשונה היה שוגג קרוז לפשיעה עכ"פ ככלל מה שמתחייב בגלות מזד' גדרי הדינים ונפעס הנ' אפשר אף דהיה שוגג קרוז לאונס ועכ"פ ג"ז ככלל מה שמתחייב בגלות מזד' גדרי הדינים], ומשמע דעכ"פ בדיני שמים היה חייב מיד כשהרג במקוה בפעם הראשונה.

ויעוי' בלשון רש"י שם שכתב ההורג היה חייב גלות ואין עד בדבר והוא לא גלה, ומשמע דהיה ראוי שיגלה עכ"פ בדיני שמים ומחמת שלא גלה מזמן לו הקב"ה שוב שיהרוג בעדים.

ובאמת גם דיני מיתות ב"ד גם כשאין עדים וב"ד מחוייב במיתת ב"ד מדיני שמים כדאמרי' בכתובות ל ע"א ובשאר דוכתי, [והיינו אס לא שז דאילו שז מתכפר לו כדמכות יג ריש ע"ז לגבי כרת דאס עשו תשובה ז"ד של מעלה מוחלין להם].

והנה בחיובי דיני שמים מצינו ב' דרגות האחד דבאמת צריך לעשות כדי לצאת ידי שמים, והב' דהוא גזר דין עונש המצפה לו אם לא ישוב, וביקום איש צרורות מצינו שהעניש עצמו בד' מיתות ב"ד [ז"ר סה כז], אבל אי"ז בכלל חיובי דיני שמים כמו לגבי תשלומין וכבמקומות שנזכר שבא לצאת ידי שמים ששם הוא חיוב מצד שמים גם כלפי חברו וצריך לרצות את חברו ע"ד מתני' דסוף יומא, אבל לכתחילה אסור לעשות כיקום איש צרורות לכמה פוסקים (עי' ספר חסידים סי' תרעח ויפה תואר על המדר"ר שם וזרא אמת ח"א סי' פט, ומאידך עי' שבו"י ח"א סי' קיא וציינו הרע"א ביו"ד סי' שמה).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולעניננו גם שאינו אסור לכתחילה מ"מ אפשר דאינו בכלל החיובים המוטלים עליו מעיקר הדין כתשלומין בדיני שמים.

ועדיין יש מקום לטעון דבדיני שמים כאן מחוייב רק מצד עונש אם לא ישוב ולא מצד עצם החיובים המוטלים עליו דמצד זה יש לומר דרק תשובה מוטלת עליו ומש"כ רש"י שאין עדים היינו דאם היו עדים היה מתחייב גלות בב"ד ואז לא היה נפטר על ידי תשובה.

אבל מצינו ענין גלות מצד תיקון תשובה, ומצינו בכמה ראשונים שהזכירו עונש לרוצח בזמנינו שמטלטלין ממקום למקום ומשמע גם לענין רוצח במזיד וילפי לה מקין, עי' תוספות רשב"ש מוריצבורג פ' בראשית ותשובת גאונים קדמונים בסדר תיקון ועונשים בדיני נפשות בזמן הזה עמ' קסט קעא, ועי' תשובות הרוקח עמ' צז צח, ועי' עוד תשובות מהר"ם לובלין סי' מד ודו"ח רע"א עה"פ פ' מסעי בהערה ועי' שו"ע יו"ד סי' שלו

הב' מדר' יוסי בר יהודה במכות ט ע"ב וברמב"ם פ"ה מהל' רוצח ה"ז, דמשמע דגם קודם שחייבוהו ב"ד בגלות או במיתה הולך לעיר מקלט וגם אין חשש שיהרגנו אז גואל הדם דכ"ש דמיירי גם ברוצח שהוא ספק פטור כמבואר במתני' דיש אופן שאח"כ הב"ד פוטרין אותו.

אבל לפי מה שנתבאר לעיל דעיקר דין גלות מתחייב בזה בזמן גמר דין א"כ דינא דריב"י הוא דין מיוחד ואינו חיוב הגלות הרגיל, ומ"מ אולי בדיני שמים יש וכמשמעות רש"י הנ"ל.

הג' בסוגי' דרב הונא במכות י ע"ב דגואל הדם שהרג את הרוצח פטור יש לדון אם מיירי קודם שנשפט או אחר שנשפט.

אבל בסוגי' דריה"ג ור"ע להלן יב ע"א מוכח דהנידון שם גם קודם שנשפט, דמיד אחר שהרג נתחייב גלות ואם אינו גולה מותר לגואל הדם להורגו, ועי' בהגהות הב"ח בדף י שם דמדמה הא דרב הונא לסוגי' דריה"ג ור"ע ומשמע מדבריו דשוה עכ"פ לענין זה דמיירי לפני שנשפט, ועכ"פ ריה"ג ור"ע ודאי מיירי קודם שנשפט ודלא כמאן דפליג עלייהו.

אבל הרמב"ם בפ"א ה"ה מהל' רוצח לכאו' פסק כמאן דפליג עלייהו ועי"ש בכס"מ ומל"מ ובסה"מ להר"מ ל"ת רצב, ועכ"פ לכו"ע כל עוד שהרוצח ספק פטור א"א להורגו אבל כשהוא ודאי רוצח שיש כח לב"ד לחייבו בגלות לריה"ג ור"ע ורב הונא דיש פטור הריגה מצד גואל הדם משמע שכבר מוטל על הרוצח חיוב גלות עוד קודם גמר דינו.

הד' יעוי' בלשון הרמב"ם ברפ"ה מהל' רוצח ה"א שכתב כל ההורג בשגגה גולה וכו' ומצות עשה להגלותו וכו', ומשמע דיש בזה ב' דינים הא' שהוא יגלה והא' על הציבור להגלותו דהיינו הב"ד, וא"כ מבואר מזה דהחיוב המוטל עליו הוא מלבד החיוב על הב"ד, וזה כפשטות דברי רש"י הנ"ל לענין ב' בני אדם וכו' שאפשר לפרשם שיש חיוב המוטל על האדם עצמו ההוג ב"ד לגלות, אם כי גם מהרמב"ם אינו מוכרח די"ל דר"ל שגדר החיוב

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הוא לדידן להגלותו, אולם יעוי' בחינוך סי' תי בשם המצוה ובביאור המצוה עצמה (בראשו) דהזכיר להדיא דהם ב' עניינים גם על הב"ד וגם על הרוצח אבל י"ל דהחיוב על הרוצח אחר שכבר נתחייב בגמר דין ועי' להלן מה שאביא עוד בדעת החינוך.

הה' ויעוי' בתשובות אא"ז רע"א מכת"י סי' לח (הובא בדרו"ח רע"א עה"ת פ' מסעי) שכתב בטעם מה שלא הביאו הפוסקים האידנא דיני גלות הוא דבעי' ערי מקלט ובלא ערי מקלט אין חיוב גלות, וכן משמע בטור חו"מ סי' תכה דטעם מה שאין חיוב גלות האידנא הוא משום שאין ערי מקלט ניש להוסיף דהיה מקום לטעון דחיוז הגלות קיים רק שאין ערי מקלט לגלות לשם, וממילא להדעות דלעיל שגוף הדם פטור ה"ה שיהיה פטור בזמנינו אם לא גלה, רק דלמעשה אינו נכון, דהרמב"ם לא פסק כהנ"ל, ועוד דאמרי' בספ"ק דמכות דלא יהיה היצאה מעיר מקלט חמור מהרציחה לענין שלא נחמיר עליו צי"א בשוגג יותר מהרג בשוגג, וממילא ה"ה צי"א צאונס אין להחמיר עליו והאידנא לא עדיף מיצ"א צאונס, ועוד דיש מקום לטעון דצאמת צערי מקלט תלה רחמנא וכשאין ערי מקלט גם אין חיוז גלות כלל וממילא אין הפרשה נוהגת ואין דין גוף הדם ונל"ע], ומ"מ גם מהטור והרע"א אין ראייה ברורה דיש מצוות גלות בלא ב"ד סמוכין דהיה מקום לומר דר"ל אפי' להסוברים שיש סמוכין בזה"ז דגם השו"ע שהביא קצת דיני סמוכין לא הביא דין גלות ברוצח בשוגג אי נמי י"ל דאפי' את"ל דשליחותיהו קעבדי' כמו בגרות מ"מ אין ערי מקלט בזמנינו.

אבל בחינוך סוף מצוה ת"י (ועי' מנ"ח שם) כתב דמצוה זו נוהגת בזמן שישראל על אדמתן וסנהדרין של ע"א יושבין במקומן המוכן להם בירושלים לדין דיני נפשות עכ"ל, ומשמע דדין גלות תליא בסנהדרין סמוכין, ובפשוטו כוונתו דדין גלות שייך לחול רק מגמר דין ואילך, [ומש"כ יושבין על אדמתן אפשר דר"ל שאז יש ערי מקלט וכו'], וכל שאר דיני גלות בזמנינו הנזכר בראשונים ברוצח הוא מצד תיקון תשובה בלבד ואינו לעיר מקלט ונלמד גם מקין.

היוצא מכ"ז כדלהלן:

א' אין חיוב גלות בזמנינו מדינא י"א משום שאין ערי מקלט (טור ורע"א) וי"א גם משום שאין סנהדרין (חינוך ומנ"ח).

ב' יש ענין גלות בזמנינו מדין תיקון תשובה וגם ברוצח במזיד (ראשונים ופוסקים).

ג' דין גלות בזמן הבית היה חל רק אחר שפסקו ב"ד בגמר דין שחייב גלות (מוכח במתני' גבי נגמר דינו בלא כה"ג ובחינוך שם).

ד' חיוב גלות על הרוצח אחר שנגמר דינו הוא מוטל גם על הב"ד להגלות הרוצח וגם על הרוצח עצמו לגלות.

ה' יש עוד דין גלות בפני עצמו של הרוצח קודם שבא לב"ד (לריב"י וכפסק הרמב"ם ודלא כרבי) שזה חיוב גלות גם ברוצח במזיד וגם ברוצח בשוגג וגם ברוצח באונס שפטור מכלום, והאידנא גם זה אינו נוהג.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ו' יש דעות בסוגיות דרוצח שידוע וברור שחייב גלות מדינא ולא גלה [למר שלא מעיר מקלטו ולמר שלא גלה כלל] אף שעדיין לא נשפט כלל אין גואל הדם נהרג עליו או שמותר להרגו או שמצוה להרגו, אולם הרמב"ם לא פסק כן (ועי"ש במל"מ), והאידינא בודאי לא נאמר דין זה וכמשנ"ת.

מי שאמר פסוקי מוסף של שבת בליל במוסף של שבת ראש חודש והשלים אחר כך ראש חודש בברכת רצה האם יצא ידי חובה

הנה

הנידון כאן נחלק לכמה שאלות, הא' מי שאמר רק פסוקי שבת ולא ראש חודש בשבת ראש חודש אם יצא, הב' מי שלא הזכיר ראש חודש כלל לא בברכה האם יצא, הג' מי שלא הזכיר ר"ח בחתימת ברכה אמצעית האם יצא, הד' אם תמצי לומר שיש כאן ספק האם יכול לחזור ולהתפלל נדבה, הה' אם תמצי לומר שלא יצא כשלא הזכיר פסוקי מוסף בברכה אמצעית האם יצא כשהזכיר פסוקי מוסף בעבודה.

והנה לגבי עיקר הנידון בבה"ל ס"ס תצ בשם הברכ"י דאם התפלל מוסף של שבת בלבד בשבת חוה"מ פשיטא דלא יצא, ומבואר שם בפנים הברכ"י דשבת ר"ח הוא כשבת חוה"מ וכ"כ בתשובה מאהבה ח"א סי' קס ובכה"ח סי' תכה סקכ"ו (ובפמ"ג א"א סי' תכה סק"ו מסתפק בזה).

ויל"ע דברמ"א סי' רסח ס"ד בשם הב"י בשם הרא"ש כתב במוסף אפילו לא אמר רק ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום ובקרוב מוסף יצא, ומבואר שם מתוך הדברים (וכן מבואר להדיא במקור הדברים בדברי הרא"ש שבב"י וכן במשנ"ב שם) דמיירי שהתפלל של חול ואמר נוסח זה באחד מן הברכות.

אולם עדיין האופן שמייירי בו הרמ"א הוא קיל מניד"ד דבניד"ד כיון שהזכיר רק שבת ולא הזכיר מוסף יש מקום לטעון שהוא חמור יותר לגבי מוסף, ויש מקום לדמותו להבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה [עי' משנ"ב סי' קס סק"ז] עי"ש ודוק, והענין הוא שכיון שמוכח מתוך הברכה שנתכוון לתפילה אחת לפי הנוסח לא שייך לומר דשייך לתפילה אחרת.

ובפרט דכשאמר ברכה האמצעית לכאורה לא התכוון למוסף של ר"ח כלל, דמאחר שאמר כהרגלו א"כ לכאורה לא זכר שהוא גם ר"ח עכשיו, ועיקר הדעה להמשנ"ב דגם מצוות דרבנן צריכות כוונה (כמו שהרחבתי במקומות אחרים).

וכן בתשובה מאהבה שם כתב דמיגרע גרע כשהתפלל של שבת ולא הזכיר ר"ח ולא דמי להרמ"א הנ"ל (רק דדן שם מצד ס"ס אולם בפמ"ג פתיחה לברכות ובמשנ"ב ס"ס קכד מבואר דגם בספק ספקא דברכות לקולא, ומבואר שם בפמ"ג דגם אינו יכול להחמיר בזה,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וממילא אע"ג שיש מקום לטעון דיש כאן ס"ס אינו יכול לחזור ולברך).

ומ"מ גם ברמ"א בסי' רסח הנ"ל שאם לא הזכיר אלא ונעשה וכו' יצא לא נתבאר להדיא שא"צ להזכיר גם של שבת כלל, ועי' בנהר שלום שנסתפק בזה בכוונת הרמ"א אם ה"ה גם באופן שלא הזכיר שבת ולפי הצד דהרמ"א מיירי שהזכיר של שבת (ולכאורה לפי המתבאר להלן י"ל דבסי' תפח דלהלן מיירי בכה"ג ולכן יצא) א"כ אין קושיא כלל מדברי הרמ"א על דינא דהבה"ל הנ"ל.

ובסי' תפח סקי"ג כתב המשנ"ב בשם החי"א סוף כלל כח דאם טעה במוספין והזכיר של יום אחר וכן בסוכות שאמר ביום א' דחזה"מ מה שאינו שייך כלל לאותו יום כגון שאמר ביום הרביעי אם לא סיים הברכה יתחיל מפסוקי הקרבנות ואם סיים הברכה א"צ לחזור עכ"ל המשנ"ב, ולכאורה יש כאן סתירה בדבריו מהבה"ל דלעיל.

והיה מקום לומר היישוב בזה דאם טעה בנוסח הפסוקים של חזה"מ אינו מעכב כיון שאין הפסוקים מעכבים (וכמ"ש הרמ"א וכמבואר להדיא במשנ"ב סי' תפח הנ"ל) אבל אם אמר של מועד אחר או של שבת בלא ר"ח וכיו"ב הו"ל כחיסור ההזכרה של המוסף שהוא המועד של אותו היום, משא"כ כשאמר בחזה"מ של יום א' דסוכות מה דשייך ליום ב' דסוכות לא חשיב שינוי כיון שהכל קדושה אחת והו"ל כהתפלל של יום א' בשל יום ב' דלא חשיב שינוי בהזכרה כיון דהיינו הך אותה קדושה ומה שיש שינוי מעט בקרבן אינו לעיכובא.

אולם א"א לומר כן דהרי ברישא קאי ביו"ט וכו' המשנ"ב ואם אמר פסוקים של יום אחר וכו' א"כ מיירי של יום שאינו היו"ט ועוד מדבסיפא של ר"ח רישא לאו ר"ח, אלא יש ליישב באופן אחר וכדלהלן.

דאם טעה בפסוקים בלבד לעולם יצא כיון שאין הפסוקים מעכבים וכנ"ל ואפי' לא אמרן כלל יצא (וגם להמחבר בחלק מהמוספין אין אומרים הפסוקים וגם להרמ"א משמע שאמירת הפסוקים הוא מנהג), ולכן אם אמר ונעשה לפניך קרבנות חג הסוכות וקרא פסוקי קרבנות חג המצות לאו מידי קעביד ומעיקר הדין להלכה לא מעלה ולא מוריד בזה ולכן יצא כיון שגם אם לא היה קורא כלל היה יוצא (ולכל היותר הו"ל כטעה באמצע ברכה דקי"ל בסי' קח שהוא ספק ברכה ומאחר דטעה בדבר שאינו לעיכובא קיל ואולי לכתחילה עכ"פ יחזור לראש הברכה לחשוש להמחמירים ועי' בבה"ל סי' קד אלא דכאן קיל מצד אחד דיש מקום לטעון משום שלא אמר נוסח יום אחר כיון שאין הפסוקים חובה ומצד שני כיון ששיקר בתחילתו להנך אחרונים שהביא המשנ"ב בסי' קח הו"ל לכה"פ כהפסק בדיבור בשוגג), אבל אם טעה בכל נוסח הברכה שלא הזכיר ר"ח כלל חמיר ולכן בבה"ל החמיר בזה.

ולענין השאלה הב' הנ"ל לגבי שינוי בחתימת הברכה מבואר עוד בבה"ל הנ"ל בשם הברכ"י בשם מהר"י מולכו דאף אם החסיר חתימת שבת בשחרית לא יצא, וצ"ע דהרי אי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בשו"ע סי' רסח ס"ד דאם התפלל של חול בשבת יצא אם הזכיר שבת בא' מן הברכות אע"פ שלא קבע ברכה לשבת, ומשמע דהיינו ה"ה גם בלא חתימה של שבת.

ולכאורה החילוק בין האופן של השו"ע לבין האופן של הבה"ל הוא בין אם התפלל כתיקון חכמים או לא, דכשהתפלל של שבת ולא חתם בשל שבת לא אמר טופס ברכות כתיקונו ומיגרע גרע ממי שהתפלל טופס של חול ולא הזכיר של שבת, משא"כ כשהתפלל של חול כיון שברכות של חול שייכן בשבת ממילא הו"ל כהזכיר ברכה כתיקונה ובתוך הברכה הזכיר של שבת משא"כ באופן של הבה"ל הזכיר שבת בברכה שלא חתם בה כדינה והו"ל ברכה שאינה כתיקונה.

וצ"ב מקור החילוק בזה, דמאחר דחזי' שאין החתימה מעכבת א"כ מנ"ל דאם שינה בטופס של שבת מעכב החתימה.

וצ"ל דזה ודאי שחתימה מעכבת הברכה כשחתם באופן שאינו שייך לברכה זו (כגון שחתם בשל חוה"מ בברכה אמצעית של שחרית) א"כ נמצא שלא אמר כאן שום ברכה, שכן אין ברכה כזו לחתום בשחרית בשל חוה"מ.

ועכ"פ אם נחלק באופן זה יש לומר דדוקא נקט הבה"ל שם שחרית דדוקא בשחרית אכן הדין שאין ברכה כזו, משא"כ במוסף כה"ג בשבת ר"ח או בשבת חוה"מ אם הזכיר בחתימה חוה"מ או ר"ח ולא הזכיר של שבת נמצא שאמר ברכה אמיתית עכ"פ אם הזכיר באמצע גם שבת.

ועי' גם בפמ"ג א"א סי' תכה סק"ו דאם הזכיר של שבת ור"ח בברכה אמצעית של מוסף ולא הזכיר של ר"ח בחתימה יצא יד"ח וכן נקט לעיקר במשנ"ב שם סקט"ו בשם כמה אחרונים.

ולפי הטעם הנ"ל בדעת הבה"ל בשם הברכ"י היה מקום לומר דה"ה אם שכח שבת בחתימה של מוסף שבת ר"ח או שבת חוה"מ יצא ולכך נקט דוקא שחרית, אבל עי' בשע"צ סי' תכה שם שציין לדעת הפר"ח סי' תפז שחילק בין שכח חוה"מ ור"ח בחתימה לבין שכח שבת ויו"ט בחתימה.

ובפשטות דבריו משמע דדינו בין בשחרית בין במוסף ממה דקאי לענין חתימת מוסף דר"ח וחוה"מ ולא הזכיר דבחתימה דכוותה בשבת ויו"ט קיל ולא הזכיר דיש חילוק בשבת ויו"ט בין שחרית למוסף.

ומ"מ השע"צ לא פסק להדיא כחילוקו של הפר"ח ורק ציין השע"צ לדברי הפר"ח שאפי' להחולק בסי' תפז מודה בסי' תכה.

ובסי' תפז סק"ז נקט המשנ"ב שאם הזכיר שבת ולא הזכיר יו"ט אינו חוזר ובמקרה הפוך כתב צדדים בזה אם כי עיקר דבריו שם לענין שאר תפילות כגון שחרית מנחה וערבית,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובשעה"צ הנ"ל בסי' תכה לא משמע שתפס המשנ"ב שיש חילוק בין התפילות.

ולענין השאלה הג' הנה לגבי הזכיר שבת בעבודה בשאר תפילות יעוי' סי' רסח במשנ"ב סקי"ג בשם החי"א דבדיעבד יצא, (וע"ע בסי' תפז ס"ג בב"י ורמ"א אלא דשם הנידון על יעלה ויבוא של ברכה אמצעית של מוסף ועי"ש במשנ"ב לגבי שכת הזכרת שבת ויו"ט ונזכר בעבודה ושם לא הזכיר מה הדין בדיעבד, אבל דין בדיעבד מבואר בסי' רסח כנ"ל), אולם כאן בניד"ד דמיירי במוסף אי' בבה"ל שם ס"ו כתב בשם החי"א דבמוסף אף לכתחילה יכלול קרבנות מוסף בעבודה, (וגם דהביא בשם הדה"ח דחזור לאמצעית אינו ראייה שכך נקט בדיעבד ג"כ שלא יצא, דהרי בשאר תפילות לכתחילה לא יכלול של שבת בעבודה אלא יחזור ובדיעבד אם כלל שבת בעבודה יצא וכנ"ל בסקי"ג בשם החי"א ושכך הוא להלכה כמשנ"ת), ומ"מ בניד"ד כבר בלא"ה נזכר שאינו חוזר מחמת דיש בזה דעות של כמה מהאחרונים שיצא ידי חובה ובצירוף דעת החי"א הנ"ל אפשר דאף א"צ לטרוח לשמוע מש"ץ וכ"ש דגם הדה"ח לכאורה מודה להחי"א בדיעבד.

ואכן מסתבר דהדה"ח מודה דבדיעבד יצא דהרי אפי' התפלל של חול במקום מוסף משמע ברמ"א סי' רסח ס"ד שבדיעבד נקט כהדעות יצא יד"ח אם הזכיר באחת הברכות פסוקי ר"ח וכמו שמוכח להדיא במשנ"ב שם כוונת הרמ"א וכמבואר בב"י, וא"כ פשיטא שיצא בנידון דידן ובזה יש מקום לטעון שיצא אפי' לדעת הרמב"ם בב"י שם שנקט די"ח ברכות לא שייכי למוסף.

ולפי מה שנתבאר לעיל דבאמר י"ח ברכות קיל יותר מאם לא חתם בברכה של שחרית כדין כיון שבי"ח ברכות של חול אמר נוסח טופס ברכה א"כ היה מקום לטעון דה"ה בניד"ד כיון שלא אמר טופס ברכה באמצעית לא יצא שהרי שינה, אבל זה אינו דהרי ר"ח בחתימה אינו לעיכובא וכדלעיל מהמשנ"ב בסי' תכה סקט"ו (והוא ברור דמיירי שם במוסף), א"כ אין כאן שינוי מטבע ברכות ולכן לא גרע ממי שהתפלל י"ח להרמ"א והזכיר בא' מהן יצא דכ"ש בניד"ד שלא התפלל של חול ואין בזה חשש דעת הרמב"ם הנ"ל.

ובתפילת מוסף לא שייך לחזור ולהתפלל נדבה ולהתנות, שכן אין נדבה במוסף [סי' קז ס"א], וגם דבשבת קיימין ואין נדבה בשבת [סי' קז ס"א], ולכן אינו יכול לחזור ולהתפלל מוסף ואם ירצה יוכל לשמוע מהחזן מילה במילה שוב בחזרת הש"ץ ולהתכוון לצאת ידי חובה אם חושש לצד שלא יצא בלא אמירת קרבנות בברכה אמצעית או מחמת שלא הזכיר ר"ח בחתימה (עי' הצדדים והדעות בבה"ל ריש סי' תפז לענין ר"ח בחתימה).

בתשלום הדברים יש להוסיף דבברכ"י הנ"ל בס"ס תצ כתב עוד דאם בשבת וחה"מ התפלל מוסף של שבת לבד ואמר יעלה ויבא בעבודה, צריך לחזור ולהתפלל מוסף שבת וחה"מ, כיון דלא זכר שם מוסף בחה"מ כנ"ל, ודלא כמי שכתב איפכא עכ"ל בקיצור, והבה"ל שהעתיק תחילת דברי הברכ"י השמיט פסק זה [ואולי העמיק צפשיטות רק מה שהזכיר הנ"ל בלא חולק ולמד דמחילת דברי הברכ"י מוסקמין], והנה אם הזכיר בעבודה שיקריב קרבנות היום זה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כבר נתבאר בשם המשנ"ב שיצא יד"ח בדיעבד, רק דכאן באופן של הברכ"י הזכיר הזכרת ר"ח בלבד בלא הזכרת קרבן המוסף ובוזה גרע, וגם המשנ"ב אפשר שמודה מעיקר הדין לזה, דהרי המשנ"ב מסכים שאם לא הזכיר ר"ח או שבת כלל בשבת ר"ח יצא [כמש"כ צנה"ל ס"ס טז], ואמנם נקט דהזכרת פסוקי הקרבנות אינם לעיכובא, וגם נקט שאם הזכיר בעבודה שנקריב הקרבנות יצא, אבל הזכרת שנקריב הקרבנות דקאי על חג אחר לא יצא כמשנ"ת דעתו של המשנ"ב וגם הזכרת החוה"מ בלבד בלא הזכרת הקרבת קרבנות חוה"מ לא יצא, וא"כ גם בצירוף שניהם (דהיינו שהזכיר הקרבת קרבנות שבת בברכה אמצעית והזכרת חוה"מ בלא הקרבנות ברצה) ג"כ לא יצא [ועדיין נע"ק שלא חילק הצרכ"י דיש נוסח שינא אס יזכירו בעבודה וכמ"ש המשנ"ב צ"ש החי"א ולפמשנ"ת הוא לכאורה מוכרח לדינא].

ומ"מ באופן זה שהזכיר ר"ח או חוה"מ בעבודה איהו גופיה סתם במחב"ר שיצא כסתם מרן בסי' רס"ח דהכי ס"ל להרמב"ם, ע"ש, וציין שם המגיה גם לספרו יוסף אומץ סי' ס"ט ובקשר גודל סי' כ"ד אות ז', ואפשר דהענין לפי סברא זו הוא להזכיר הקרבנות ומלבד זה להזכיר המאורע אבל אין חיוב להזכיר כל קרבן של כל מאורע לחוד לעיכובא.

דינים היוצאים

להלכה יצא יד"ח ואינו צריך לשמוע מהש"ץ ואין צריך לומר שאסור לו לחזור ולהתפלל נדבה, ואם ירצה לחשוש לעוד דעות בענין שינוי בחתימה יכול לשמוע מהש"ץ שוב את תפילת המוסף לרווחא דמילתא.

אם התפלל מוסף של שבת במקום שבת ור"ח לא יצא ויש צד שאפי' אם אמר יעלה ויבוא בעבודה ואינו מוסכם צד זה.

אם הזכיר של ראש חדש ושל שבת כדין בתפילת מוסף שיעשה קרבנותיהם כאמור, ורק לא הזכיר בפסוקים את פסוקי קרבנות ר"ח נראה דלדעת המשנ"ב יצא יד"ח כיון שאפי' אמר פסוקי קרבנות אחרים לגמרי יצא יד"ח לדעתו עכ"פ באופן שהזכיר את היום עצמו בברכה.

האם אפשר לברך על הר מירון עושה מעשה בראשית

ק"ל

בש"ע או"ח סי' רכח ס"א על ההרים ועל הגבעות אומר ברוך עושה מעשה בראשית, ושח לי אברך חשוב מפ"ק ב"ב שבירך על הר מירון כששהה בצפת בלילה.

ואמרתי לו דהיו בזה כמה שאלות וספקות שהיה צריך לברר לפני שבירך ברכה זו.

הא' דהרי ראה הרים וגבעות תוך ל' ואפשר שלא עברו ל' יום שלא ראה, ועי' סי' רכד במשנ"ב סק"ז שהביא פלוגתא אם ראה קבר אחר תוך ל' אם מברך על הקבר השני ובד"כ בספק ברכות נקטי' להקל, ובפרט דבריש סי' הנ"ל ברמ"א ובמשנ"ב סק"ג נראה שנקטו הרמ"א והמשנ"ב להקל לגבי בית ע"ז, וכן בשעה"צ בסי' רכה ס"ט נראה דאם ראה דבר אחר תוך ל' ביום בדבר שמשערי' בל' יום הו"ל כראה אותו הדבר תוך ל' יום (והיינו לדעת הרמ"א שם דבאחר תוך ל' שייך משנה הבריות, אלא דאי משם יש צד לדחות דשם קיל שלא לברך כיון דשם בראה אותו הדבר גם אחר ל' קיל עי"ש אבל בלא"ה יש שאר הראיות).

ובסי' תקסא סק"ז לגבי רואה ירושלים וכו' נזכר שאם ראה תוך ל' עכ"פ אותו ירושלים א"צ לקרוע אפי' שלא קרע מקטנותו.

ובפשטות השו"ע והרמ"א בסי' רכה ס"ט יש מקום לטעון דדין ל' יום אינו רק אם בירך קודם לכן אלא דבלא עברו ל' יום מהראיה הקודמת חשיב שאינו מתפעל מהשינוי.

שכן כ' שם השו"ע לגבי משנה הבריות ואינו מברך אלא פעם ראשונה, שהשינוי עליו גדול מאד וכ' שם הרמ"א ויש אומרים משלשים יום לשלשים יום ע"כ, וכתב שם המשנ"ב בשם המג"א פ"י שלא ראה אחר כיוצא בו תוך ל' יום ע"כ ועי"ש לעיל מינה וגם בשעה"צ פרטי הדינים בזה [דהרמ"א מחלק צ"ן ראה אדם אחר לראש אומו אדם ועוד], וא"כ יש לומר דגם טעם הל' יום הוא משום התפעלות ובמקומות שמודה השו"ע שתלוי בל' יום ה"ה שתלוי בהתפעלות וגם במשנה הבריות אם ראה פ"א ולא בירך להשו"ע שמברך פ"א אפשר שהפסיד הברכה דההתפעלות היא בפעם הראשונה (אבל בס"ס רכו בשם המהרי"ל כ' המשנ"ב שיברך גם אם לא בירך בפעם הראשונה ואפשר דשם הוא כעין ברכות הנהנין או ההודאה דהרי שם אין הברכה כל ל' יום כמו בברכות הראיה אלא אחת לשנה כעין ברכת שהחיינו).

ונידון זה מחולק לב' הא' במי שראה תוך ל' ולא בירך והב' במי שראה תוך ל' הר אחר ולא בירך ונתבאר דבשניהם יש לכה"פ ספק שמספיק כדי שלא לברך (ובכמה תשובות אחרות הרחבתי עוד בב' נידונים הללו לגבי עוד נידונים).

ויותר מזה נקט בהליכות שלמה ח"א כג כח שאינו מברך אם היה בסמיכות לזה באותו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

העיר במשך זמן זה אם כי יש לציין דמה שהשווה זה לדיני קריעה רוב הפוסקים לא כ"כ קבלו ענין זה גם לגבי קריעה לפטור מי שדר סביבות ירושלים ע"י שע"ת סי' תקסא בשם רדב"ז וברכ"י סי' תקסא (וגם במשנ"ב שם בסוה"ס והרואה ירושלים וכו' רואה דוקא אפשר ג"כ שלא קיבל צד זה), אם כי בא"ר שהובא במשנ"ב בסי' רכד סק"ג משמע שנקט כעין סברא זו לענין מקום ע"ז, וא"כ לגבי ספק ברכה עכ"פ חזי לאצטרופי סברא זו אף אם לא ראה כלל הר תוך ל' יום אלא רק היה בסמיכות להר.

ויש להוסיף דבשו"ע או"ח סי' רכח ס"ג כתב בשם הר"ד אבודרהם עמ' שדמ דלא על כל הרים וגבעות מברך, אלא דווקא על הרים וגבעות המשונים וניכרת גבורת הבורא בהם עכ"ל, וכתב לפ"ז בשו"ת אול"צ ח"ב מ"ו ס"ב דהיינו כגון הרי האלפים ובא"י יש לברך על הר חרמון בלבד עכ"ד, ויש להוסיף דהלשון משונים משמע דאינם ההרים הרגילים וגם לא מעט יותר גדול מן הרגיל אלא שהוא משונה במהותו.

ובחי"א כלל סג ס"ג כתב דעל ההרים הגבוהין המפורסמים בעולם מחמת גבהם מברך כן וכע"ז בקצש"ע סי' ס"ה.

ועוד דהרי ראה בלילה ומרחק ולפי דבריו לא ראה את ההר ברור מספיק כמו ביום, וע"י בסי' תקסא סק"ז שחש המשנ"ב בדיני קריעה לחומרא שלא לקרוע לכתחילה כשרואה ממרחק וכן יש מורים בזמנינו שחוששים מלברך על הים ממרחק (כגון ממקומות הגבוהים בבני ברק) כשאינו נראה ברור.

והנה בשו"ע ס"ס רכח כ' לגבי נהרות דהברכה היא רק אם ידוע שלא נשתנה מבריייתו, וכתב שם המשנ"ב בשם הא"ר דה"ה בספק נשתנה אין מברך, ובשעה"צ שם הוסיף בשם הפמ"ג דמסתמא לא נשתנה וצ"ע למעשה, והמכיר סגנונו של המשנ"ב יסכים ממה שלא הביאו בפנים המשנ"ב הוא משום שבאמת נסתפק בזה לדינא ולגבי ימים נקט המשנ"ב שמסתמא א"צ לחוש שנשתנה [וגם הפמ"ג גופיה שמקל אפשר דעיקר דבריו קיימי על ד' נהרות של השו"ע ואיני יודע אם הוא מוכרח שלגבי כל נהרות וכל הרים יטען כן ככל הר שמסתמא לא נשתנה וצפרט הר מירון שידוע מלא קצרים ויש יותר מקום לטעון דנשתנית נורתו על ידי החפירות והמערות, אצל צס"ק הקודם לזה הזכיר הפמ"ג נהרות גדולות ואפשר דלא קאי דוקא על ד' נהרות דה"ה שאר נהרות כמ"ש המשנ"ב צס"ק הפוסקים, ומ"מ גם הפמ"ג גופיה כ' דינו צלשון ז"ע, וגם הפמ"ג גופיה אפשר דמודה דאם אין הנהר ע"ז ידוע שהוא מו' ימי צראשית לא אמרי' דמסתמא הוא מו' ימי צראשית ע"י צלשונו צס"ק הקודם הנ"ל, ורק דצנהר דידעי' שהוא מו' ימי צראשית אמרי' דמסתמא לא נשתנה, ועכ"פ צהר אמנם ההר ע"ז ידוע שהוא מו' ימי צראשית אצל כשהיו עליו כמה יישובים צמחך זמנים וקצרים ומעורות יש לדון אם עדיין מוחזק שמסתמא לא נשתנה].

ומצד שני יש מקום לטעון דכל מה שנזכר בגמ' ושו"ע והפוסקים על נהר שנשתנה מבריייתו הוא דוקא נהר כיון שכשנשתנה מבריייתו נוצר בו יש מאין שנוצר מהלך מים במקום שלא היה קודם וה"ה ימים כמ"ש המשנ"ב סק"ו, אבל בהר גם אם השתנה צורתו מ"מ מה שנשאר הוא מששת ימי בראשית (ומאידך גיסא במציאות לפעמים עשרות מטרים

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

של שכבת אדמה אינו מששת ימי בראשית והרחבתי בזה עוד בתשובה לענין אמירת ד"ת בסמוך לקברים אבל לענייננו יש לטעון ע"ז דא"כ גם בזמן הגמ' לא היה שייך לברך על הרים, ובגוף הנידון אם נשתנה מבריתו שלא בידי אדם אם חשיב נשתנה או לא לגבי נהרות דנו בזה הפוסקים, ועי' משנה אחרונה מה שהביא דעות הפוסקים בזה).

ובאבודרהם עמ' ל' בטעם מה שמברך על מדברות כתב משום שלא נשתנה מבריתו, ויש מקום לבאר שהוא תנאי שלא נשתנה או י"ל דר"ל דזה מסתמא לא נשתנה, וממילא א"א להוכיח בבירור דבר לענייננו אם נשתנה הוא תנאי רק במים או לא.

ועי' מור וקציעה סי' רכח דגבעות ג"כ עשוי בידי שמים (ויש מקום לומר דלגבי הרים לא הוצרך אלא רק לגבי גבעות כיון דמפרש לה לענין תל משא"כ הר שהוא גוף אחד ול"צ לאשמעי') אבל גם לענין האבודרהם וגם לענין המור וקציעה יש לומר דלא שיש תנאי לגבי הר שהוא לא נשתנה אלא דרק בנהר מצוי שנשתנה ובהר אינו מצוי כ"כ דגם אם נחתך מן ההר מ"מ לא נשתנה ועדיין צ"ע כנ"ל.

אולם ראיתי בפירוש נותן טעם על השו"ע שם שהאריך דיש הרים רבים שמתגדלים ומשתנים בטבע וביאר הענין בהרחבה ע"פ חכמת הטבעיים והביא ראיה מדברי האר"י בשער הגלגולים והיוצא לפי נתונים אלו דלהסוברים שא"א לברך על דבר שהשתנה שלא על ידי אדם ה"ה שא"א לברך על הר שידוע שהשתנה ע"י מאורעות הטבע אבל ממה שסתמו הפוסקים ולא הזכירו אולי י"ל שהוא כים שהמשנ"ב נקט שא"צ לחשוש שהשתנה ובים לא הזכיר בגמ' ושו"ע ובריטב"א דאין מברך אם נשתנה, וכן כ' בברכת ה' להגר"מ לוי פ"ג ה"ז דהרים שידוע שנשתנו אין מברך עליהם אבל אם אין ידוע מברך עליהם מסתמא, אבל כל מה שידוע שהשתנו י"ל רק בשינוי של צמיחה כמ"ש שם באפשרויות אבל חפירות גם אם יש בזה שינוי צורה מ"מ מאחר ואין מוסיף על ההר אפשר דלא חשיב שינוי וגם מבנים אפשר דלא חשיב שינוי צורת ההר.

עכ"פ בהעדר התנאים היה יותר טוב שלא לברך או לברך בלא שם ומלכות.

ואז השיב לי האברך הנזכר שטוב עשה שלא שאל לפני שבירך שכן אם היה בא לשאול לא היה מברך מחמת הספקות שיש בזה ועכשיו הספיק לברך, אולם גם זה אינו נכון דאדרבה יש לברר קודם שמברך, דהא בפמ"ג בפתיחה להל' ברכות מבואר דמה שספק ברכות לקולא הוא משום חומרא דלא תשא (ועי' במשנ"ב ס"ס קכד שהביא חלק מדברי הפמ"ג שם) א"כ כמו שבכל ספק איסור יש לברר לפני כן ה"ה כאן, ולא דמי להא דבדרבנן עבדי' עובדא קודם לכן חדא דאינו מוסכם שלא תשא דברכה לבטלה הוא מדרבנן ועוד דכמובן שלא בכל דבר נאמר כלל זה דבדרבנן עבדי' עובדא דא"כ נתת תורת כ"א ואחד בידו ויעשה מה שלבו חפץ אלא כ"ז נכלל במה שחסרון ידיעה לא חשיב ספק כמבואר בטושו"ע וש"ך ופמ"ג בדיני ספקות ולכן מי שלא ידע הדין מחמת חסרון ידיעה בדינים המפורשים בפוסקים אינו בכלל זה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

היוצא מזה דבאופן שאינו עונה על התנאים לחייב בברכה ודאי אין לברך.

בענין הנידון אם יש לברך ברוך עושה בראשית על הר מירון

הבאתי מי שכ' שבא"י אפשר לברך רק על הר חרמון, והעירוני דכיון דמשתבח קרא בהרי א"י כגון תבור דכתיב (תהלים פט יג) צפון וימין אתה בראתם תבור וחרמון בשמך ירננו, א"כ דוחק לומר שא"א לברך ע"ז, ויש להוסיף דגם נהרות ומדברות בד"כ אינו באותה דרגת התפעלות כמו הר חרמון, וממילא מאחר שאפשר לברך ע"ז חזי' דסגי שאפשר לברך על דבר שבח, ומה דמשבח ביה קרא מסתמא הוא בכלל זה, ועי' במשנ"א על המשנ"ב שם שהביא עוד דעות בזה שנקטו שאין הברכה דוקא על הר כהר חרמון, ומ"מ למעשה כשבא לברך צריך לשים לב לעוד כמה ענינים שנתבארו ואחד מהם דגם שיעור למטה לא נאמר בזה, וממילא מאחר שרואה הרים בכל יום שהם ג"כ מסופקים בברכה א"כ אינו ברור שיכול לברך אח"כ וכמו שנתבאר.

השלמה לנידון אם לברך על הר מירון (133297)

נזכר בפנים התשובה דלענין קברי גויים (בסי' רכד במשנ"ב סקי"ז הנ"ל) ולענין ע"ז (ברמ"א בריש הסי' הנ"ל ובמשנ"ב סק"ג) ובריות משונות (בסי' רכה ס"ט במשנ"ב) אם ראה דבר אחר כיוצא בו תוך ל' אינו מברך.

והעירוני הרה"ג יחזקאל מושקוביץ דיתכן שדברי הפוסקים לענין ראה בתוך ל' הוא רק לענין מה שאין שם הברכה מצד ההתפעלות אבל בברכה שהוא מצד התפעלות לא.

וצייין שכ"כ הגריש"א לגבי דינא דהא"ר (בסי' רכד סק"ג הנ"ל) שמי שדר קרוב אינו אומר הברכה על הע"ז או מרקוליס דשם הוא תפילה שהקב"ה יעקור את הע"ז ואינו דומה למי שדר סמוך לים [אלא שאינו מוסכם לכו"ע כמו שנתבאר צפנים התשובה ויש להעיר דלכא"ו אדרבה דבר שחלוי בהתפעלות טפי יש לומר דאם דר סמוך א"ל וכעין מש"כ העמודי אור סי' ד' דלקמן שדבר שחלוי בהתפעלות טפי יש סביר לתלות הברכה בזה אם מתפעל כשרואה דבר אחר תוך ל' או לא].

תשובה יעוי' בא"ר ס"ס רכה שהקשה שהמג"א בסי' רכד סקי"י הביא דברי הרדב"ז ח"א סי' רצו בשם הראב"ד (וראב"ד זה הוא הר"א אב"ד כמב' ברדב"ז שם) שאם ראה מלך אחד צריך לברך על מלך אחר אבל בסי' רכה סקי"ט כתב המג"א לגבי משנה הבריות דאם ראה אחר תוך ל' אינו מברך [וכ"כ המשנ"צ שם והיינו להדעה דמצד אס לא ראה ל' יום די"א דנלאו הכי מצד רק פעם אחת כמצואר שם].

והא"ר שם כתב דדוחק לחלק בין מלך לבין משנה הבריות, ויש להוסיף עוד דהרדב"ז גופיה שם אמר דבריו גם לגבי משנה הבריות כמבואר בא"ר שם (וגם זה כ' שם בשם הראב"ד וכן נזכר שם לגבי נהרות ואגמים וכו'), וממילא מאחר דהמג"א מסתמך על הרדב"ז בדבריו קצת דוחק לומר דהמג"א אמר חילוק בזה בין האופנים.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל אם באמת נימא דיש חילוק בין ברכות אלו י"ל דמשנה הבריות הוא ברכה כעין ברוך דיין האמת ולא התפעלות, וכ"כ הטור ואבודרהם דברך שעשני כרצונו הוא שמצדקת עליה את הדין, אבל אינו נראה דא"כ למה אין יכול לברך תוך ל' כמו בברכות של התפעלות, והרי בתכפוהו אבלות לכאור' מברך דיין האמת על כל מת.

וגם על עיקר החילוק יש להעיר דאדרבה גם אם נימא דבע"ז וכיו"ב אינו תלוי בהתפעלות א"כ אדרבה בדבר של התפעלות טפי שמא טפי יש לחשוש שההתפעלות נמוגה כשראה הר אחר בזמן זה גם אם אינו אותו ההר שראה עכשיו ואם יראה כמה ימים ביום אחד או אפי' בזאח"ז במשך כמה ימים ג"כ אינו מתפעל כ"כ.

ועכ"פ הא"ר מבואר בדבריו שלא קיבל חילוק זה, וגם במאמ"ר סי' רכז סק"ד נשאר בצ"ע בכיו"ב דלגבי קברות משמע במג"א שנקט לפטור כשראה קבר אחר וקשיא מדבריו לעיל לגבי מלך ולא חילק באופן הנ"ל.

אולם מ"מ המאמ"ר נוטה לעיקר דמברך כשראה דבר אחר, וגם בא"ר שם משמע שנוטה לעיקר לברך שהרי הביא דברי הרדב"ז ואח"כ הקשה דבמג"א יש סתירה וגם סיים לעיין בסי' רכז ששם בסק"ה [השני] יוצא מדבריו שנקט לעיקר לברך.

והמחזה"ש כתב שיש לחלק ליישב הסתירה במג"א אבל לא פירש מה הוא החילוק, אבל יש אחרונים [כן ראיתי צ"ס נהר שלום ס"ס רכה ומגן גיבורים ס"ס רכז ופתח הדציר סי' רכז ס"ז ומטה יהודה אות ז' ועמודי אור סי' ד ולא צדקתי הדברים צפנים] שביארו החילוק והיישוב בזה, אבל לא בנוסח הנזכר לעיל אלא בנוסח אחר דבמלכים יש מלכים המשונים זמ"ז אבל בקברים היינו הך, [וגל"ע דצמחנה הצריות הנזכרים שם יש משונים פחות ויש משונים יותר], או באופן אחר (כ"ה בעמודי אור שם ובתי' השני בפתח הדביר) דאפשר לברך שוב תוך ל' רק על דבר שלא היה בעולם בזמן הברכה הקודמת.

א"כ היוצא בזה דדעת הרדב"ז לחייב בלאו הכי, והמאמ"ר והא"ר הקשו סתירה במג"א ומ"מ גם דעתם נוטה לברך, ויש אחרונים שנקטו בדבר שניכר בו השינוי עכ"פ יברך, הלכך לכאורה יש לברך דהרי לכל הדעות יש לברך דמאי אית לך למימר עוד, דהמאמ"ר והא"ר לא קבלו החילוק של האחרונים, הרי גם לדעתם העיקר לברך ובפרט דגם מה שטענו בדעת המג"א לא טענו אלא שיש סתירה בדבריו ולא שהכריע להיפך א"כ בכה"ג שהמג"א סתר דעתו בזה אזלי' בתר הפוסקים שכתבו הכרעה בזה דיש לברך.

וז"ל המשנ"ב סי' רכז סקי"ז ודוקא כשראה אותו מלך אבל אם ראה מלך אחר צריך לברך [מ"א צ"ס רדב"ז], וה"ה לענין ההיא דסי"ב ברואה קבר אחר וכל כיו"ב, אמנם בא"ר סוף סימן רכ"ה כתב דהמ"א בעצמו בסקי"ט שם משמע דלא ס"ל הכי, ועיין בפתחי תשובה מה שכתב בשם ספר עמודי אור בזה עכ"ל המשנ"ב.

והמע' בדברי המשנ"ב יראה שלא הזכיר ג"כ צד להדיא שאין לברך בכל גווני תוך ל' אלא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נראה דהדעה שהזכיר מתחילה היא לברך בכל גווני כשראה דבר אחר, וגם לגבי קושיית הא"ר שהזכיר שם הביא ע"ז תירוץ העמודי אור שמחלק בזה מיהת, ומסתמא מצד ספק ברכות יש לחשוש לחילוקו של הא"ר, ומשמע דסבר לעיקר דעכ"פ במקרה ששייכים החילוקים של האחרונים לברך.

ועי' עוד בבה"ל סי' ריח ד"ה במקום שמבואר בדבריו שאם ראה ולא בירך וחזר לראות אפשר שאינו מברך שוב ולא נחית לנידון בדבר אחר.

ועי' בבה"ל סי' ריח ס"ו שכתב בשם השלחן שלמה דברכת שעשה לי נס דמברך על המקום כמ"ש המחבר שם וגם על האדם כמ"ש הרמ"א שם בס"ו, מ"מ אם ראה האדם תוך ל' אינו חוזר ומברך על המקום וכן להיפך, ואע"ג שהם גופים נפרדים ומ"מ אין ראייה ברורה משם, דשם הברכה היא על מעשה המסויים משא"כ ב' הרים יש מקום להחשיבן כב' מעשים נפרדים אע"ג דסדנא דארעא חד הוא.

ובניד"ד בהר מירון תלוי בב' החילוקים של האחרונים, דלפי החילוק שהוא מצד שכל בריה משונה בפני עצמה א"כ גם זה משונה ולפי החילוק שלא היה בשעת ברכה א"כ זה היה בשעת הברכה, ולפי מה שציין המשנ"ב רק להחילוק של העמודי אור שהביא הפתחי תשובה בשמו והוא שיש לברך על בה"ק רק אם נקבר שם מת חדש אחר שבירך על בה"ק הקודם א"כ לכאורה א"כ לברך על הר מירון כיון שלא נוצר קודם לכן.

אמנם בעמודי אור גופא משמע דס"ל כב' החילוקים (אף שהפת"ש לא הביא כל דבריו והמשנ"ב ציין לפת"ש בשם העמודי אור) ואדרבה עיקר חילוקו היא בין דבר שיש בו שינוי או לא הוחילוק על נקבר מחדש הביא בשם הרדב"ז ח"ג סי' תקס"ט ולא הוה ברירא ליה לגמרי רק דנקט להלכה כמותו מאחר שלא מצינו חולק על הרדב"ז, ולכן קשה לומר שהלכה רק כהחילוק שהזכיר הפת"ש משמו על נקבר מחדש, וממילא לכאור' גם בהר מירון יצטרך לברך כיון שהוא משונה מההר שבירך עליו קודם לכן.

אבל צ"ע דהרי בסק"ג לגבי ע"ז לא הזכיר המשנ"ב לא חילוקו של העמודי אור ולא מה שהביא בשמו הפת"ש ואף לא הסתירה במג"א (ועי' בעמודי אור מש"כ באריכות ולע"ע לא ראיתי כל דבריו), ואולי לגבי ע"ז לא חשיב שינוי כ"כ בין ע"ז קטנה לגדולה [ופרט זה הוא חידוש ומ"מ צרכות שומעין להקל] ובין ע"ז שהיה בשעה שראה ע"ז אחר כמותו תוך ל' לע"ז שהוקמה מחדש שלא ראה עד עכשיו שום ע"ז [אף דאינו כ"כ מופקע שיהיה אופן כזה שראה ע"ז ואחר כמה ימים ראה ע"ז שהוקמה מחדש שלא היה בזמן שראה ע"ז הקודמת ואולי צאמת בזמן המשנ"ב וצמקומו לא היה מנזי כ"כ כיון שהיו רואים הע"ז בכל יום עי' צרמ"א שם משא"כ ציה"ק שהוא מחון לעיר ואינו רואה אותו בכל יום שכיח יותר שלא יראה ע"ז אחר עד שיראה שהוקמה ע"ז אצל ז"ע עדיין משכח"ל שרואה כשהוקמה הע"ז מיד ועדיין לא ראה ע"ז אחר צינתיים וע"ז יש ליישב דמה שלא חלק המשנ"ב צוה הוא כלהלן דעיקר הברכה היא מצד שיש כאן טומאת ע"ז שמתקיימת, ובזה אין חילוק בין טומאת ע"ז כזו לטומאת ע"ז כזו, ולגבי נקבר מחדש י"ל דשם הגורם הוא המיתה של הגוי וזה לא היה קודם לכן ומה שלא היה קודם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לכן מהני כמו שיש שינוי ביניהם משא"כ כאן שהגוי היה קודם לכן.

ומ"מ כשיש עוד צירופים חזקים אפשר להזכיר גם צירוף זה כסניף דלדעת הא"ר בדעת המג"א יש צד שלא לברך.

למה בני אשכנז החמירו יותר מבני ספרד במנהגי אבלות תשעה באב

לא

נמסר לי טעם ברור בזה אבל יתכן שאחד מהטעמים לזה הוא גם מה שבני אשכנז היו רדופים ותכופים בצרות ורדיפות ושמדות לאורך הדורות, ומעצמם קבלו עליהם להתאבל יותר על מרירות הגלות שאין יום שאין קללתו מרובה מחבירו, וכה"ג מצינו דגם בירושלמי נזכרו שקבלו עליהם הנהגות בתורת חומרא יותר מבבבלי כמ"ש בבהגר"א סי' תקנא, וגם בזמננו מצינו דבא"י נפיש שמדא יותר מבבבלי כמ"ש באגרת רב שרירא.

ומ"מ מצינו עוד כמה מנהגים והקפדות וחומרות שקבלו עליהם בני אשכנז בד' חלקי שו"ע יותר מדינא דגמ', וכן מצינו גם דינים שחידשו פוסקי בני אשכנז מכח הוכחות בדברים שלא נתפרשו להדיא בגמ', וזה מצוי יותר בבית מדרשם של תוס' ומהר"ם יותר מבית מדרשם של הרי"ף והרמב"ם.

ונידון זה הוא נידון כללי שמצינו בכמה ענינים שפוסקי ספרד הקדמונים לפעמים נקטו למעשה יותר כפשטות מסקנות הגמ' ופוסקי אשכנז מצינו שהוסיפו כמה מנהגים והנהגות מסברא או ממנהגא או מקושיות ותירוצים מדברים שאינם מפורשים בגמ' להדיא והיינו מטעם שבני ספרד נמשכים אחר יותר הרי"ף והרמב"ם, ובני אשכנז נמשכים יותר אחר התוס' ותלמידי מהר"ם (שהם הרא"ש והטור והגמ"י ומרדכי, ובכלל בית מדרשו של מהר"ם הם גם ראבי"ה וראב"ן) וסייעתם ומהרי"ל ובית מדרשו וספרי המנהגים וגם קבלו להלכה פסקי דינים ומנהגים משאר רבוותא בכ"מ היכא דלא אשכחן חולק.

ובעיקר שאלתכם הנ"ל יש להוסיף דבמנהגי רחיצה וה"ה כיבוס במקומות שאינם קרים הוא שעה"ד גדול מאוד להחמיר בחומרות יתרות וגם בדורות האחרונים מצינו חילוקי מנהגים בין בני אשכנז עצמם באירופה לבני אשכנז אחר שעלו לא"י ואף שלא הזכירו שהיא הנותנת מ"מ זיל בתר טעמא שבאסטניס הוא קל יותר ובמקומות הקרים פחות שכיח שרוב בני אדם יהיו איסטניסים בזה.

**מי שהרשוהו לכתוב אות בספר תורה וכתב אות אחת אך לא אמר
לשם קדושת ספר תורה וגם לא קרא את הכתב לפני הספר תורה
וגם לא כתב מן הכתב וגם היה ימני בכל מעשיו ורגיל לכתוב
בשמאל וכתב בשמאל או בימין האם הספר תורה כשר או לא**

(א)

הנה השאלה הזו מחולקת לכמה שאלות, ובאמת לא נשאלתי בכולם בבת אחת
אלא פעם אחת נשאלתי לענין כתיבה בשמאל באברך א' שהרשוהו לכתוב אות א'
בס"ת בקהילתו ופ"א איתרע מעשה לידי בבחור צעיר שהרשוהו לכתוב אות א'
ולא אמר הכתב קודם שכתב ולא אמר לשם קדושת ס"ת.

ומ"מ צירפתי כל הנידונים יחד דמתוך כך נוכל ללמוד דבמקומות שנוהגים ליתן לכל אחד
לכתוב אות בס"ת בלא לבדוק בציציותיו מ"מ עכ"פ לכתחילה ראוי לדקדק בכמה עניינים
הנוגעים לדינא ובדיעבד אם מתעוררים שאלות יוכלו לעשות שאלת חכם.

ובאופן שרבים כותבים ס"ת בלא ללמוד ולדעת הדינים עלול לבוא לידי שאלות שונות,
וכמו שאמרו ז"ל בקידושין ו ע"א והובא בשו"ע אה"ע סי' מט ס"ג שכל מי שאינו בקי
בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם, ולגבי שחיטה נזכר בפוסקים (עי' יו"ד סי' א'
בהג"ה) דמי שאין לו קבלה מחכם אסור לשחוט, ולגבי ניקור כ' הפוסקים דמי שלא למד
מחכם במראה עינים אין לו לעסוק בניקור (עי' רמ"א סי' ס"ד ס"ו סי' סה ס"ח, ועי' ספר
בית יצחק הל' ניקור עקרת הבית סי' ד כלל ו עמודי זהב סק"ט וספר מורה לזובחים
להאבדק"ק וירצבורג סי' כ ס"ה מה שהאריכו בזה), ודעכ"פ האידנא אין לסמוך על חזקת
כשרות של סתם מנקר (עי' כרתי ס"ס סה ויש"ש חולין פ"א סי' ב ועי' עוד בב"י בשם
השע"ת לר"י), ולגבי דין אי' בגמ' רפ"ג דסנהדרין דנקיי הדעת שבירושלים אף לא היו
יושבין בדין אא"כ יודעין מי יושב עמהם, וכ"ש שלא היו מושיבין לדין מי שלא למד
הדינים, וה"ה דכל מי שאינו בקי בדינים ועוסק בדבר שלא למד עלול לעשות שלא כדין
וגם לגבי כתיבת סת"ם כתבו האחרונים בכ"מ דצריך קבלה כדי לכתוב ועכ"פ זה בודאי
שמדינא מי שכותב צריך לידע הדינים.

ובשנה זו קודם פורים יצא קול קורא מגדולי ההוראה לתקן הפירצה שלא יכתבו אפי'
מגילת אסתר מי שלא למד דיני הכתיבה, והדברים פשוטים, ולכן צריך זהירות יתרה בכל
כה"ג במקומות שמוסרים הכתיבה לבני אדם שמימיהם לא למדו דינים אלו.

ויש להוסיף דבמקומות שנוהגים שכל הס"ת נכתב על ידי סופר ת"ח הבקי בדיני כתיבת
ס"ת יצאו מכלל כמה חששות ועניינים וגם מצד דיוק ויופי תמונת האותיות הן בדברים
שיש בהם חשש שמעכבין ובין בדברים שהם להידור בלבד.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ואציין כמה חששות שיש לדקדק בהם הנוהגים במנהג הנזכר שיוכלו לתת עליהם הדעת לבל יכשלו בהם, ובהם יש דברים המעכבים בדיעבד לכו"ע, כתיבה שלא מן הכתב, כתיבה בלא אמירת התיבות, כתיבה שלא לשמה ועכ"פ בלא אמירה בפה, כתיבת משומדים, כתיבת אותיות שלא כדין, כתיבה בשמאל באופן האסור עכ"פ לכתחילה או אפי' בדיעבד, כתיבת כתב שאין בו הידור ונוי מצוה, כתיבת בחור בן י"ג דמדאורייתא הוא ספק קטן, ולפעמים עלול להיווצר גם חשש חק תוכות אם היה בזה גם מכשיר מחיקה, ואם כתב גם שם יש בזה חשש של כתיבת שם בלא קידוש, ואידך זיל גמור.

וכן הובא בשם בעל האג"מ (מסורת משה ח"א עמ' שלב) שאמר שבכלל לא טוב מה שנהוג שאנשים מניחים כמה אותיות לגמור בבית הכנסת דבאופן רגיל אלו שגומרים האותיות אינם כ"כ בקיאים ומקלקלים יופי של הס"ת ובפרט בשכבר כאן נעשה שנגמר ע"י הסופר (ר"ל שלא למחוק ולכתוב שוב) זה טוב מאוד ויותר טוב שיהיה ס"ת נאה ויפה ממה שירוויח בית הכנסת כמה דולרים ע"י מכירת כתיבת אותיות הס"ת עכ"ד, ומה שהזכיר ענין יופי הכתב הוא לרווחא דמילתא דאף אם נלמד לכל הכותבים את הדינים או שכולם חכמים ונבונים מ"מ מצד יופי הכתב יותר נאה שסופר אומן יכתוב הכל כמ"ש בשבת קלג ע"ב.

ועי' עוד דברי מלכיאל ח"ד סי' צ מה שנתחבט בזה בהנהוג שנותנים לאחרים לכתוב וישראלים משומדים ג"כ נותנים להם לכתוב אות בס"ת מה לעשות וכיצד לנהוג בס"ת זה [ונכנס שם לנידון שהמסגרת של האות היתה כתובה קודם לכן מכמה אנפין ולהלן ידובר מזה מעט].

(ב) וראשית כל יש לדקדק בעיקר דין מצוות כתיבת ס"ת אם מתקיים באופן שאינו כותב אלא רק אות אחת בס"ת.

דהנה נחלקו הרמב"ם (ברפ"ז מהל' ס"ת) והרא"ש (הל' ס"ת מהלק"ט סי' א) במצוות כתיבת ס"ת בזמנינו, והפרישה ביו"ד סי' ע"ר ס"ב סק"ח ועוד אחרונים (עי"ש בש"ך סק"ה שכ' דכן נראה עיקר כהפרישה) נקטו בדעת הרא"ש [שנדעמו פסק השו"ע שם להלכה] דאין מצוות כתיבת ס"ת בזמנינו בספר תורה כיון שאין לומדים ממנו, ואולי זה גם כוונת לשון הפוסקים והשו"ע שהאידנא מצוה לכתוב וכו' ואין הכונה שעד האידנא לא היה מצוה לכתוב דהרי בזמן הגמ' לא כתבו חומשין [אם הכונה לחומשין צמגילות רק דהשו"ע מחמיר בזה צמקומו ורוה"פ הקילו בזה וכן המנהג והרמב"ם צמקו"א] וספרי משנה וגמ' (עי' גיטין ס).

(ומאידך יש אחרונים שלא נקטו כהפרישה עי' בבאה"ג שם ועוד מה שהובא בש"ך שם וכך יש לטעון דכיון שקורין בו בציבור חשיב גם ללמד דהקריאה הוא ללמד כמ"ש בשלהי מרובה ובפרט הנוהגים להשתמש לשנים מקרא, ועי' מה שכתבתי עוד בדברי הפרישה בתשובתי על קריאת זכור לנשים).

וגם לדעת הרמב"ם ברפ"ז מהל' ס"ת עיקר מצוות כתיבת ס"ת היא בשירת האזינו, וטעמו של הרמב"ם דאין כותבין פרשיות ופרשיות, והיינו משום שפסק כמ"ד אין כותבין מגילה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לתינוק בגיטין ס', א"כ לדידן דנקטי' דהאידנא כותבין מגילה לתינוק (הרחבתי במקו"א בדעות הראשונים והפוסקים בזה), ובמה דבמגיה אות א' מקיים המצוה בהגמ"י בשם ר"י משום שהי' באיסור בידי הקונה, ויש להוסיף דמלבד אל תשכן אפשר דעבר כאן עוד איסור דהו"ל כמגילה כיון שאין כל התורה וצל"ע, א"כ היה מקום לטעון גם להרמב"ם אליבא דידן שכותבין מגילות א"כ מצוות כתיבת ס"ת האידנא היא רק בשירת האזינו, ומה שכותב אות א' בלאו הכי אינו מקיים בזה מצוה, ולפי צד זה האחרונים שנקטו דיוצאין בשותפות הוא רק באופן שיש לכולם שותפות בשירת האזינו, ולכאור' זה פשוט להמעיין בל' הרמב"ם שם ובדברינו כאן, וצל"ע בזה.

[ועכ"פ אם נימא דאיכא מאן דפליג על הרמב"ם בדבריו על השירה (ועי' עוד ברא"ש ור"ן בנדרים לו ובספר בן ידיד על הרמב"ם שם) ולא ס"ל כהרא"ש לענין ספרים שלנו א"כ עדיין יש לחשוש לשי' זו, ומאידך גיסא י"ל דהא בהא תליא דהמפרש השירה על התורה ממילא מפרש לה על כל כתבי התורה כהרא"ש ובס"ת שאין לומדין בו יהיה תליא בדעות הפרישה ומחלוקתו].

היוצא בזה דבין להרמב"ם ובין להרא"ש יוצא דכתיבת אות בס"ת אינו ברור שיש בזה מצוה דלהרא"ש בלאו הכי נקטו כמה פוסקים דאין מצוה בס"ת האידנא ולהרמב"ם בפשוטו עיקר המצוה היא בשירת האזינו.

וכבר מבואר בגמ' במנחות ל' דרק אם תיקן אות אחת ועי"ז תיקן הס"ת חשיב כתיבת ס"ת אבל אם כתב איזה אות באמצע כתיבת הספר באיזה מקום אינו בכלל כתיבת ס"ת.

היוצא מזה דזה פשוט שכתבת אות אחת באמצע ס"ת אינו מכלל מצוות כתיבת ס"ת (אם לא לחיוב מצוה וכדלהלן).

רק דיש אחרונים שדנו אם שייך שותפות במצוות כתיבת ס"ת ועי' בפת"ש ביו"ד סי' ע"ר סק"א שהביא ב' דעות בזה, ועי' באו"ש על הרמב"ם שם.

והנה יש להקדים דהנה דעת הרמ"א ביו"ד שם דלא שייך כתיבת ס"ת בלקח מן השוק, ולדידיה לכאורה לא שייך כלל שותפות כיון שהמצוה לכתוב, רק דהגר"א שם הביא דעת רש"י דפליג ע"ז וכן יש עוד פוסקים שנחלקו על זה, ולדידיה יש לדון אם הוא מצוה על כל אחד או בשותפות, ופשטות הסוגיות דהוא דין על כל יחיד ממה שלא הזכירו דבר זה, וגם דא"א על ידי ירושה כמש"כ השו"ע שם ע"פ הסוגיות, אע"ג דלכה"פ יש לו זכות וחלק ממוני בזה (אלא דשם לא טרח להוציא ממון לזה וקצת דוחק לומר דתליא בזה ושבמתנה לא יקיים המצוה).

וכן נקטו כמה אחרונים דמדינא אין יוצאים בהשתתפות בס"ת בשותפות (עי' רע"א וערה"ש ומקדש מעט ועי' שה"ל ח"ג סי' קמז ועי' עוד דעות בזה באליב"ד על השו"ע שם).

ואמנם יש מהפוסקים דנקטו דהאידנא דלא בקיאין בחסרות ויתרות כדבפ"ק דקידושין דף

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ל ע"א, אין מקיים מצוות כתיבת ס"ת [שאג"א סי' לו ועי' חת"ס או"ח סי' נב וסי' נד וע"ע שנה"ל ח"ב סי' קלג], אולם פשטות סוגיין דעלמא אינו כן, עי' במנחות שם ועי' בשו"ע שם ס"א דעכ"פ בזמן הגמ' שייך לצאת בכתיבת ס"ת, וזה אע"ג דכבר בזמן הגמ' לא היו בקיאים בחסרות ויתרות, ויש להוסיף דבזמן הגמ' לא היה אפשר לצאת בספרי משנה וגמרא כיון שעדיין לא נכתבו (עי' גיטין ס), וכך דעת רוב הפוסקים [עי' גאליצ"ד על השו"ע שם] דגם האידנא דלא בקיאינן בחסרות ויתרות לא נתבטלה מצוות כתיבת ס"ת.

ויעוי' בחוט שני הל' ריבית שכ' דטעם מה שאין אנו כותבין ס"ת האידנא כל אחד הוא משום דעיקר הדין נפסק שמקיימין כתיבת ס"ת בשאר ספרים וממילא אין לבטל תורה בשביל זה אא"כ יש לו לשכור מי שיכתוב עבורו, ויש להוסיף דמ"מ בניד"ד לכתוב אות בס"ת אינו ביטול תורה כ"כ עכ"פ בחלק מהפעמים, וגם אפשר שיש בזה כבוד תורה (ועי' מגילה ג) ויש שהזכירו בזה חיבוב מצוה, ומ"מ מצד מצוות כתיבת ס"ת יש בזה טעמים נוספים במה שאין בזה מצוה מן התורה.

ויש להוסיף בכ"ז דלפי מה שנהוג שהסופר כותב רושם של מסגרת האות והעולם ממלאים שם בדיו אין ברור כלל שחשיב שמתקנים אות מדינא, דיעוי' בב"י סי' לב שהובא בשם המאירי ע"פ ביאורו בדברי הגמ' במנחות כט סע"א דכל אות בעובי כל שהוא כשרה ג"כ, וגם שאר הראשונים שביארו דברי הגמ' שם באופן אחר י"ל דלא פליגי על המאירי בדין, ועי' במשנ"ב מש"כ בשיעור עובי אותיות, ומאידך גיסא יש שטענו דע"י שעשוי עם מסגרת בלא מילוי גרוע לפעמים שאין ניכר צורת אות קודם המילוי כשאין ברור איזה אות הוא זה [ועם כל זה כמדומה שזד"כ אין זה כך עכ"פ אם מינוק קורא אותן כהוגן, ועי' גם גלל המכמה ח"ד סי' נא], ועי' מה שהביאו בנידון זה מדברי האחרונים באליבא דהלכתא על השו"ע יו"ד סי' ער ס"א ובשם החזו"א הובא שם שכתב אות אחרונה בס"ת בלא שעשו לו המסגרת קודם לכן (ואות אחרונה יוצא בזה מדינא דגמ' עכ"פ כשלא היתה כתובה במסגרת קודם לכן).

[ובמאמר המוסגר יש לציין דממ"נ מצד דינא הוא מוקשה מה שנותנין לאינם בקיאים לכתוב דאם המסגרת חשובה אות א"כ מדינא אין מקיימין מצוה בכתיבה ואם המסגרת אין חשובה אות א"כ כמה חששות ופסידות יש בנתינה למי שאין בקי כמבואר קצת מהן בתשובה זו ואידך זיל גמור].

א"כ יש כאן כמה צדדים שאין מקיים מצוה מה"ת בזה :

א' דהרי כותב רק בשותפות לכל היותר (וכ"ש אם אפי' אינו בשותפות אלא רק הרשאת כתיבה בלבד, דבזה אין צד כלל שקיים מצוה מה"ת).

ב' דלדעת הפרישה והש"ך אין יוצא האידנא בכתיבת ס"ת.

ג' דאין כותב בעצמו כל הס"ת ועכ"פ אינו כותב סיום הס"ת בעצמו.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ד' דלא בקיאנין בחסרות ויתרות.

ה' דהמסגרת של האות היתה כתובה קודם לכן.

ו' דגם להרמב"ם אינו ברור וכנ"ל (ולכאורה להרמב"ם בנידון זה הוא יותר פשוט לדינא דאינו מקיים בזה דשאר הס"ת הוא הכשר מצוה לפ' האזינו אלא אם כן עושה שותפות בפ' האזינו או בכל הס"ת ואז מה שכותב אות אינו לא מעלה ולא מוריד מצד גדר המצוה).

היוצא מכ"ז דכל הצד שמקיים מצוה בדבר זה אינו ברור לדינא שנוכל לאומרו רק אחר שנחשוש לכמה ספקות וצדדים יחד שחלקם לא נפסקו להלכה, ויוצא שהוא רק ספק ספק ספק וכו' ספקא שמקיים בזה מצוה מה"ת, ויעוי' ברמ"א ובש"ך ביו"ד סי' קי ס"ח דמשמע דאחר כמה ספקות אין כ"כ צורך לחשוש ולברר אף בדבר שיש לו מתירין עכ"פ באופן דהתם.

וכ"ש דלפי אותו הצד מרויח אם קונה שותפות בס"ת ורק מרויח דמקיים מצוה בו אבל ג"ז אינו פשוט שכתובת אות זו שייכת למצוה בו יותר מבשלוcho (קידושין מא ע"א), כיון דמ"מ דקיום מצוות ס"ת הוא רק בהשלמת הס"ת וכתובת סוף הס"ת שאז מקיים המצוה הוא רק ע"י שליחות, אבל מקיים מצוה בו ג"כ כיון שגם האות שלו הוצרכה לס"ת ויש לו חלק אבל אינו מקיים המצוה בו בשלמות כיון שלא עשה מצוה אחת שלמה בעצמו וכשכתב האות לא חלה כאן המצוה עדיין.

ומ"מ נוהגים כן משום חיוב מצוה (עי' מקדש מעט ביו"ד שם, ועי' מש"כ בערה"ש לענין מכירת אותיות ועי' באגרות הגר"ע), אלא שאין מנהג כתיבת אותיות מוסכם לכו"ע שהוא דבר טוב, דיש בו כמה חששות והפסדים, וכמשנ"ת.

ג) ונזדמנתי לאיזה מקום שאחר שנתנו לכולם לכתוב אות אות נעמד אחד מאנשי המקום ואמר מעשה בגדול הדור מלפני כמה מאות שנים שבקשוהו לקרוא בתורה וצפה בו והתבטא כי ספר התורה פסול כיון שנכתב ע"י הסופר כולו ולא נתנו לציבור לכתוב בו, ונמנע ולא קרא.

והוא תמוה למה לא באו הדברים בכתובים כמה מאות שנים עד עכשיו, והרוצה וכו' ירחיק עדותו (ואגב אציין שראיתי בספרי זמנינו כמה דברים בענין מנהג זה מרבתינו מלפני מאות שנים והכל צ"ב דלמה לא נכתבו הדברים במקורן ובזמנם אם המנהג היה רווח בזמנם במידה שהוא רווח היום ולמה המתינו עד האידנא ואינו כמין ימא לטגני).

מלבד מה שכל המעשה זר ומוזר ביותר מן הקצה אל הקצה, חדא שאינו נתפס מעשה זה על אותו גדול שיאמר שהס"ת פסול מחמת דבר כזה, והכרנוהו מספריו ושמעתתיה דמבדרן בפום רבנן שאינם כוללים עניינים תמוהים כגון זה.

ומלבד זה להחזיר ס"ת ללא צורך אחר שכבר בא לקרות בו הוא חשש איסור ואכ"מ ומלבד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

זה דמי שנותנין לו לברך ואינו מברך מקצר ימים כמ"ש בברכות נה ע"א.

ומלבד זה טירחא דצבורא הוא ג"כ איסור כמבואר בכ"מ.

ומלבד זה להוציא לעז על הראשונים שקראו בו ברכה לבטלה ושכל הקהל לא יצאו יד"ח עד היום הוא ג"כ איסור כמבואר בכ"מ.

ומלבד זה כבר נזכר שיש גדולים שהורו דאדרבה יש להורות לסופר לכתוב כל הס"ת לכתחילה.

ומלבד זה כבר בגמ' מבואר דיש ס"ת שנכתבו על ידי סופר אחד וגם י"ג ספרי תורה שכתב משה רבינו לחלק מהדעות נכתבו בשלמותן ע"י משה (עי' ב"ב יד ומנחות ל ע"א), ותל"מ.

וכבר הרחבתי במקו"א בשם החזו"א ובעל הקהילות יעקב ובעל הדברי יואל והגרי"ש אלישיב והגר"ד לנדו שאין להתייחס למיני המעשיות המסופרות וכ"ש שאין לפסוק הלכה על פיהם, ויעוי' מש"כ הקה"י בקריינא דאגרתא ח"ב סי' פג שתמוה מאוד איך יחשוב אדם להעמיד כל היהדות על איזו מעשה ששמע מאיזה אדם שרוב המעשיות הנדפסות הם בדותות וגם המעט שיש בהם קורטוב של אמת המשמעות משתנה הרבה לפי סיפור הדברים עכ"ד עי"ש עוד, וכמדומה שלא ראינו דרך גדולי הת"ח שמתייחסים למעשיות מעין אלו במשקל הנוגע למעשה.

ואם יש מנהג כזה שיכתבו כל הקהל בס"ת א"כ מנהגן של ישראל תורה ויסודתה בהררי קודש וכמ"ש הרמ"א בסוף או"ח שאין לפקפק על שום מנהג כי לא לחינם הוקבעו, ויש לומר דמשום כבוד תורה הנהיגו כן, וח"ו לא באתי ח"ו לפקפק ולערער על מנהגן של ישראל, אבל אדרבה לטובת קיום מנהג זה עצמו (אם יש מנהג כזה) אינו טוב לספר מעשה כזה דמשמע שרק על מעשה כזה סומכין המנהג, דהמספר מעשה זה עביד ליה למנהג כאילו אין לו סמך מלבד מעשה כזה שלא אירע מעולם והרי הוא גורם לזלזל במנהג (עי' ח"ח כלל ט סק"ה).

ד) והנה לגוף הנידון לגבי אדם שהוא שמאלי א"כ צריך לכתוב בשמאל כמ"ש בשו"ע או"ח סי' לב ס"ה, ואם כתב בימין פסל, אבל אף אם רגיל לכתוב בימין ולעשות שאר מעשים בשמאל או להיפך אין ראוי לקבל אותו לסופר כמ"ש הפוסקים (עי' בפמ"ג ובמשנ"ב שם).

ואע"פ שיש קצת שחששו שדין חיוב כתיבה בימין הוא רק בתפילין מ"מ מפורש במקור הדין בספר התרומה סי' רה דדין זה הוא גם בס"ת וכמו שכ' הפמ"ג שם דנקטי' שדין זה הוא גם בס"ת אפי' בדיעבד פסול.

ותיתי להווא צורבא מרבנן שבא לימלך וכששמע הדין פירש ולא עשה מעשה, ואולי יש שאין נמלכין, ומ"מ בדיעבד משמע במשנ"ב שם שהוא קל יותר וגם בפמ"ג יש מקום

ללמוד כן ע"ש בדבריו.

ובמקום שלא נודע ריעותא אפשר דאף לכתחילה אין חיוב גמור לבדוק אצל כל אחד אם יש אצלו בעיה זו ואולי ע"ז סמכו אלו שלא הקפידו לפרסם הענין אף כשנותנין לכל אחד לכתוב אות, וצל"ע לדינא [ושאלה זו תלוי בגדרי דין אפשר לזרז בקל צמיעוטא מתי יש לזרז ומתי לא, והתחמתי בזה בכ"מ, ועי' בתשובתי על צדיקת י"ח טריפות וכתובתי על צדיקת דס צ"ס צומנינו], ומ"מ במקום שיש חשש שאחרי הכתיבה יתברר החשש בודאי שיותר טוב לחשוש כבר מעיקרא (עי' עוד פסחים י ע"ב).

ויש להוסיף בכל הנ"ל דמכיון שלפי הנהוג כבר כתבו מסגרת האות ורק מוסיפים העולם את הדיו בפנים א"כ הוא קל יותר דבזה יש פלוגתא אם האות פסולה קודם שמלאוה (עי' ב"ליב"ד שציינתי לעיל שהביאו הדעות בזה ובשם הגריש"א הביאו שהיקל שא"צ לכתוב מתוך הכתב באופן זה, ומ"מ אפשר שסבר דתיקון אות אין מחייבת לתקן דוקא מתוך הכתב דהרי הובא משמו שם דיש צד שהוא פסול באופן שאין ניכר צורת האות ע"י המילוי).

ה) ולגבי להוציא מפיו התיבה קודם שיכתבנה הנה אמנם לכתחילה קי"ל לחשוש להדעות שצריך לומר קודם שכותב (עי' רש"י ותוס' במנחות ל ע"א ובמשנ"ב סי' לב ס"ק קלו), אבל בדיעבד אינו לעיכובא כמש"כ המשנ"ב שם בשם הב"י והא"ר שם סקמ"ח, וכ"כ הדעת קדושים ביו"ד סי' עדר סק"ה שאין מקום להחמיר שלא לקרוא בו (ועי' חידושי הגרי"ז במנחות שם מה שצידד כן מתחילה ומש"כ אח"כ לברר שוב בעיקר גדרי הדבר).

לגבי אם צריך להוציא מפיו גם כשאחר מקרה אותו כמו בנידון דידן שהסופר אומר לו מה לכתוב, עי' במה שהרחבתי בתשובה אחרת [ד"ה מי שכותב ספר תורה מן הכתב וגם אחר מקרה אומרו האם צריך הכותב דוקא להוציא מפיו את מה שכותב] דמדברי הפוסקים להלכה מבואר דאח"כ שהחיוב גם בזה ומ"מ אי"ז לעיכובא וכמשנ"ב בשם הפוסקים.

ו) ולענין אם כותב רק אות אחת והוא אומר רק איזה אות הוא כותב ואינו אומר את התיבה שאותה הוא כותב משמעות המשנ"ב שם ס"ק קלו בשם הב"י דבעי' שיקרא את התיבות כדי שתחול קדושת התיבה על מה שכותב עי' בלשון המשנ"ב שם.

ז) ולענין מה שלא כתב מן הכתב הנה מעיקרא דדינא מי שכתב ס"ת שלא מן הכתב כשר רק בשעה"ד [עי' ש"ך יו"ד סי' עדר סק"ג צ"ח צ"ח ר"ן וצמח"צ סי' תרל"א סק"ט וצ"ח"ל שם] וצריך גניזה לדעה א' בירושלמי רפ"ד דמגילה [עי' צ"ח"ל סי' תרל"א] רק דכאן הוא תיקון אות מאחר שכבר יש מסגרת סביבה ועי' רש"י ר"ה כח ע"ב קורא להגיה אף קרייה אין כאן, אלא מגמגם עכ"ל ומשמע דבקריאה להגיה א"צ דוקא קריאה בפה גמורה [ד"ש"י הוא המממיר צמחות שם בקריאה קודם כתיבה] ובדוחק אפשר לדחות דמגמגם ר"ל שקורא לפי הכתיבה וזה חשיב כתיבה כשקורא כפי הכתיב שכ"כ בלשכת הסופר סי' ד אות ו' בשם שו"ת סת"ם למהר"ש קלוגר סי' מו וכ"כ במקדש מעט יו"ד סי' עדר סק"א), או דיש לדחות דכל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הקריאה קורא בגמגום ומה שמגיה קורא בפירוש.

ועכ"פ בחלק מהפעמים הוא כשר קודם לכן (ונתבאר לעיל דיש בזה חילוק בין אות לאות) עכ"פ לחלק מהדעות עי' לעיל וממילא מוגדר כספק תיקון ובזה אין ברור שצריך לכתוב מן הכתב (ועי' ב"אליב"ד על השו"ע סי' ע"ר ס"א שהביאו בשם הגרי"ש שהקל בזה ואחרים החמירו בזה).

ויש גם מקום לטעון דכל שיודע מה כתוב לא גרע מכותב מן הכתב מס"ת פסול או נייר מודפס דהארכתי במק"א [ד"ה כתיבת ספר תורה מן הכתב האם לריכה שמהא מספר תורה כשרה או לא] דמעיקר הדין כשר לכתחילה וכך המנהג, ועכ"פ בדיעבד קשה לומר שיש ענין להחמיר בכה"ג.

ח) ומה שלא אמר לשם קדושת ס"ת הנה לדעת המשנ"ב סי' לב סקצ"ה בשם א"ר ופמ"ג לא יצא אף אם חשב בלבו לשמה, וכע"ז בשו"ע ר סי' לב סל"א, וכך המשמעות ברמ"א שם לענין כוונת השם [אם נימא דדין זה שווה לדין כוונה נלשמה] דבמקרה שלא אמר אף מתחילה אין מועיל אפי' בדיעבד ועי"ש במשנ"ב סקצ"ח.

ויש קצת שחולקים ע"ז (עי' באה"ג ביו"ד סי' עדר בשם הסמ"ג, ובלשכת הסופר סי' ד סק"ד וביד הקטנה ג"כ נקט דאין דין אמירה לשמה להשו"ע בדיעבד באות רגילה, ועי' גם דע"ת למהרש"ם ביו"ד שם בשם התועפות ראם סי' לד להקל מלבד לפרשת זכור, והמשנ"ב שם בסקצ"ה לגבי כתיבה ציין לחי' רע"א ובפנים הרע"א ציין דדין זה שהוא לעיכובא לא ברירא לכו"ע, והמשנ"ב סי' לב סק"ד בשם הא"ר והפמ"ג נקט דבעיבוד סגי בדיעבד במחשבה, ועי' בל' בעה"ת בב"י או"ח סי' לב שכ' שנסתפק וכו' וטוב שיאמר לשמה ולכאורה אינו לעיכובא, ושם מיירי בעיבוד ועי' להלן, וכן בערה"ש יו"ד רעא סי"א ג"כ נקט דבדיעבד די במחשבה עכ"פ בעיבוד, ועי' בערה"ש באה"ע סי' קלא, ועי' עוד כמה פוסקים לענין גט ואף לענין סת"ם בפת"ש אה"ע סי' קלא ס"ז ובשאר נו"כ שם ובשד"ח אסיפת דינים מערכת גט סי' טו סק"י, ויש לציין דעיקר דין אמירה הוא מחודש דלא נזכר בגמ' דין אמירה להדיא, ומה שנזכר בגיטין כד ע"ב לא נזכר כלל שהוא לעיכובא אלא דרך אגב דהיה אמירה כיון שהם יושבים להתלמד, ועוד דבגמ' מדמה לה להזמנה עכ"פ לחלק מהראשונים וגם בעה"ת שחידש דין זה לא נקט אלא וטוב, אם דעת כמה ראשונים לגבי פיגול ולשמה שהוא באמירה עי' רש"י ותוס' בפסחים סג ע"א, ועי' בנימוקי הגרי"ב יו"ד סי' רעד ס"א).

וכאן אולי יש לצרף שהי' המסגרת קודם לכן דיש צד שהכותב אות לאו מידי קעביד והו"ל ספק ספקא.

ועוד היה מקום לומר דסגי במה שהסופר מלמדו לעשות לשמה כמו שמצינו בעיבוד לגבי נכרי וצל"ע אם ה"ה בכתיבה דאמנם הרא"ש שם מחלק בין כתיבה לעיבוד לגבי נכרי דכתיבה הוא זמן קצר אבל אולי הוא רק היכא דגוי אדעתא דנפשיה קעביד ואם אחר אומר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לישראל אפשר דסגי בזה דבזה ליכא אדעתא דנפשיה, והחזו"א חילק טובא בטעמי הדין בין עיבוד לכתיבה לענין עומד על גביו בגוי, ויש לציין דהרא"ש בריש הל' ס"ת סי' ג נקט בדעת בעל התרומה דהוא מסתפק גם לענין עיבוד וגם כתיבת ס"ת אם בעי' בפה או דסגי במחשבה, וצל"ע אם בישראל גם החזו"א יודה דמהני עומד על גביו כיון שהישראל בר לשמה, ועי' משכנ"י או"ח סי' מד.

ובשו"ע אה"ע שם לענין גט כתב דבעי' שמלבד מה שהבעל אומר לו לכתוב לשמה צריך גם הסופר לומר בפה שכותב לשמה, ומ"מ אינו מוכרח די"ל שהוא חומרא בעלמא ולכתחילה, אולם בב"י שם משמע שהוא מדינא שכ' ומשמע לרבינו שצריך הסופר ג"כ להוציא בפיו לשם מי כותבו ולא סגי במחשבה ע"כ, אולם בסמ"ג שהביא שם משמע בלשונו דדוקא הבעל צריך לומר אבל הסופר א"צ לומר בפה וי"ל דלא תהא שמיצה גדולה מאמירה כיון דמוכחא מילתא ולא הוי דברים שבלב או משום דשומע כעונה (ובדעת הסמ"ג בתפילין הט"ז ביו"ד ר"ס רעד הביא משם הסמ"ג שצריך אמירה והבאה"ג נקט דלהסמ"ג אין אמירה לעיכובא ובנימוקי הגרי"ב על השו"ע שם כ' דבסמ"ג מפורש דבעי' אמירה ושכ"ה בסמ"ג בכל מקום דבעי' לשמה שהזכיר אמירה, ולפ"ז יוצא דכשאר אומר א"כ סגי בזה דהרי באופן שהבעל אמר לסופר משמע בסמ"ג שא"צ שהסופר יאמר, ועי' בב"י באה"ע שם שכ' דבכמה ראשונים אי' כהסמ"ג ולא עיינתי בפנים דבריהם לענין פרט זה), ואולי הוא מחלוקת הפוסקים גם בכה"ג, ועי' בערה"ש שם דהוה פשיטא ליה דלהמצריכים לשמה באמירה בעי' אמירה לשמה גם בסופר לעיכובא וכך סתם בפשיטות גם בדעת הב"ש שם ונקט דכל הצד להקל בגט שלא אמר הסופר לשמה בפה להמקילים בתפילין הוא רק אם עכ"פ הבעל אמר לעשות לשמה עי"ש הפרטים בזה.

ועי' דברי יציב יו"ד סי' קעב שדן בזה במי שכתב אות בס"ת ולא קדשו לשמה וסמך בדיעבד על סברא דכיון שיודע שבודאי כותב לשם ס"ת סגי בזה (כעין סברת החי"א שהביא המשנ"ב ועי"ש מה שכ' בזה לכאן ולכאן), ומ"מ רוב ככל הפוסקים שדנו על לשמה בס"ת בדיבור או במחשבה לא הזכירו סברא זו אפי' אם נימא דבזמן הגמ' לא היה מזה הוכחה ברורה שהוא לשמה (וגם בזמן הגמ' לכאורה לא היה כ"כ רחוק מדין דהרי גם בזמנם הי' אסור לכתוב פרשה כמ"ש בגיטין ס' וממילא מסתמא כוונתו לס"ת כשר ואעפ"כ פשטות הגמ' דל"א סתמיה לשמה קאי).

ועי' דעת קדושים יו"ד ריש סי' עד"ר שרצה לחדש דשמא בתיקון אות א"צ אמירה לשמה ודן שם לגבי כתיבת אות כשאין אומרים לשמה וכ' שם צדדים בזה, אבל לכאורה לשא"פ הגהה הוא כמו כתיבה וכן באשל אברהם למהר"א אופנהיים ביו"ד שם נקט בפשיטות דהגהה הוא כמו כתיבה לענין דבעי' שיאמר קודם לכן וכן הוא מסתימת הפוסקים, וכן בפר"ח אה"ע סי' קכ"ה סק"ד הביא בשם שצריך כל האות לשמה ולא מקצתה, והובא בדע"ת להמהרש"ם יו"ד ר"ס רעד ויוצא מזה שאין לסמוך על קולא זו כצירוף אם היה תיקון באות שבלא התיקון היה פסול.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

היוצא בזה לגבי כתיבת אות בלא אמירה עיקר הדין דמעכב בדיעבד עכ"פ מספק ואפי' בהגהת אות היכא דהוא לעיכובא, אבל בניד"ד מאחר שכבר היה צורת אות קודם לכן במסגרת של האות הוא קל יותר (עי' בדברי מלכיאל הנ"ל ובצל החכמה הנ"ל ושאר אחרונים), ועכ"פ כשהסופר אומר לו לעשות לשמה נתבאר דיש יותר מקום מעיקר הדין להקל בזה ושכן יש מקום לדייק מהסמ"ג ושכן יש מקום לטעון בדעת הרא"ש, ולכן מאחר דיש בלאו הכי פוסקים שאין מצריכין אמירה לשמה לעיכובא אין למחות ביד המקילין עכ"פ באופן זה.

תמצית הדברים בכ"ז דיש כמה שאלות המתעוררות במקומות שנהגו לתת לכל אחד לכתוב אות בלא בדיקה, וכן נתבאר דיש גדולים שלא הסכימו לקיים מנהג זה מחמת החששות וההפסדים היוצאים מזה, ונתבאר דלהלכה אין מקיים בעצם כתיבת אות אחת מצות כתיבת ס"ת (ואם עושה שותפות של אות אחת נתבאר דיש אולי ספק ספק שמקיים בזה מצוה אבל לא מצד עצם הכתיבה), אבל יש מקומות שנהגו במנהג זה ויש ללמד על המנהג זכות שיש בו חיוב מצוה וכבוד תורה (ומצינו כמה הנהגות שהזכירו משום כבוד תורה במס' סופרים ובד"מ ורמ"א ופוסקים לגבי נישוק ס"ת וליווי ס"ת וכל מנהגי שמח"ת) ומ"מ מי שיש לו ב' ספרי תורה לקנות הא' שכתבו סופר אומן ת"ח הבקי בדיני כתיבה והא' שנכתב ע"י שאר עמא דארעא שלא נבדקו ואין ידוע זהותם מסתמא שיהיו שיוורו בזה לשי' האג"מ ולכל החששות הנזכרים ולהעדיף את הס"ת שנכתב ע"י סופר כשר.

מי שכותב ספר תורה מן הכתב וגם אדם אחר מקרה אותו האם צריך הכותב דוקא להוציא מפיו את מה שכותב קודם הכתיבה

הנה

משמעות הגמ' במנחות ל ע"א [לפירוש רש"י וסיעתו דהלכתא כוותיהו לחומר] דגם שהקב"ה אמר לו מ"מ משה עצמו חזר ואמר, וכן מוכח במשנ"ב סי' לב ס"ק קלו דקאי על דברי השו"ע שאחר מקרא אותו ואינו כותב מן הכתב (עי"ש במשנ"ב ס"ק קלז וס"ק קלח), וע"ז כתב המשנ"ב דאפי' כותב מן הכתב.

ואפי' טעון דמיירי המשנ"ב שם שכותב מן הכתב ואין אחר מקרא אותו אין לטעון כן דהנה מקור דין השו"ע מהרי"א בב"י שם בדיוקו בסמ"ג ובסמ"ג המובא נזכר להדיא דלא יועיל אם אחר מקרא אותו אלא הוא צריך לקרות בעצמו, ורי"א הוסיף דמיירי שאין לו כתב ובבהגר"א כתב דמקור השו"ע מדיוק רי"א מהסמ"ג וליתא וכו' ואם נימא דהדיוק ליתא ודברי הסמ"ג נכונים א"כ יתפרשו דברי הסמ"ג באופן שהוא כותב מן הכתב ואעפ"כ אין מועיל מה שאחר מקרא לו דבעי' שהוא עצמו יקרא ואין לדחוק לומר דכוונת הגר"א דגם דברי הסמ"ג ליתא דברוב מקומות אין דרך הגר"א לחלוק להדיא על קדמוני הראשונים בפרט כשאינו מוכרח לחלוק עליהם כיון דאינו אלא דיוק, ובפרט דכך מוכח בגמ' מנחות שם כמשנ"ת, וכן מבואר בבהגר"א או"ח סי' תרצא ס"ב דכוונתו לחלוק על

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הדיוק בסמ"ג ולא על הסמ"ג גופיה וכתב שם דלרבותא נקט הסמ"ג אע"ג דאחר מקרא אותו ומוכח שם דמיירי גם בס"ת דצריך שיכתוב מן הכתב ובכותב מן הכתב, וממילא הדר דינא דגם כשכותב מן הכתב וגם ואחר מקרא אותו עדיין צריך לכתוב מן הכתב [והגר"א הוא מקור המשנ"ב].

וגם העולת תמיד [שהוא ג"כ מקור המשנ"ב] הביא מקור דין השו"ע ממה שמשא אומר אע"פ שגם הקב"ה אומר ושוב נקט דלדינא דין זה הוא בכותב מן הכתב וממילא מבואר דגם כשכותב מן הכתב צריך לומר התיבות לפני שמוציא מפיו.

היוצא מכ"ז דגם באופן זה שגם כותב מן הכתב וגם אחר מקרא אותו צריך הסופר לומר בפה.

בשבת חזון מי שמקפיד על חפיפת ראש בחמין בבל שבת שהותר לו לחפוף גם לשבת חזון האם הוא היתר בלבד או שלכתחילה יותר טוב שיעשה

השאלה יש להוסיף דאין צד שלא קיים בזה מצוה דכבוד שבת אחר שרחץ, רק דהספק בזה הוא האם הוא קולא כלשונות הפוסקים שכתבו דיש מקילין וכיו"ב, ואז אם ירצה להחמיר באבלות ולא לרחוץ תבוא עליו ברכה או דילמא דהוא היתר לרחוץ ואחר שהותר כך ראוי לו לעשות לכבוד שבת.

בביאו

והנה ההיתר [גרמ"א סי' תקנ"א סט"ז] הוא כדי שלא יבטל מצוותו שרגיל [עי' זלשון הרמ"א לגבי חפיפה בזמנ"א ובמשנ"ב לגבי טבילה ויוצא לקמן], וא"כ לכאורה כל היכא שיש היתר יש גם מצוה, ויש להוסיף דהמצוה כבר נזכרה בגמ' [עי' שבת כה ע"ב ועוד], ואפשר שהוא כלול בדיני כבוד שבת מדברי קבלה ואף מד"ת [עי' רמב"ן פ' ב' דא ופרשת אמור], ואילו האיסור הוא רק מנהג וממילא כשאין מנהג פשיטא שיש מצוה בקיום הדבר, ומאידך גיסא גם המצוה אינה חיוב מדינא דגמ' וגם ההוספות באבלות נזכר בירושלמי כמ"ש בבהגר"א סט"ז, והנידון האם יש מ"מ מעלה להמנע מזה לשם זכירת החורבן והוספת אבלות דגם בזה יש ענין מדינא דגמ' ירושלמי וכנ"ל.

(רק על הרמ"א שם השווה דין זה לטבילת מצוה בת"ב והנה לגבי טבילה בת"ב מוכח בסוגיות דלמ"ד טבילה בזמנה מצוה בת"ב דאופן ההיתר להתירם משום טבילה בזמנה הוא שכך יש לעשות והוא לא רק היתר כיון שהוא מצוה עי' בסוף יומא ועוד, ואולי י"ל דה"ה לעניננו וע"ע בפ"ק דביצה גבי טבילה ביו"ט, ומה שציינן הגר"א לסי' תקנ"ד אם כוונתו לעובר עד צווארו במים לצורך מצוה א"כ גם שם משמע שכך ראוי לעשות).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ומאידך כ' המג"א סקמ"א דמי שמבטלה לפעמים מפני שטרוד בעסקיו או מפני הצינה גם עכשיו אסור לטבול ע"כ, והובא במשנ"ב סקצ"ה, וגם דיש מהראשונים שגזרו גזירה זו שלא לרחוץ בשבת חזון עכ"פ כל גופו, [עי' ד"מ וזעריה"ש], ומבואר בזה דיש ענין גם שלא לרחוץ.

והנראה בכ"ז דכמו שמצינו בהרבה עניינים שבמעשה אחד יוכל להיות גם טוב במעשה וגם טוב במניעת המעשה, או בנוסח אחר שפעולה אחת תוכל להחשב מחד גיסא כחיובית ומעולה ומחד גיסא כנשללת, וגם כאן הפעולה של רחיצה בע"ש חזון מחד גיסא היא פעולה חשובה וטובה ומעולה שהרי מכבד בזה את השבת, ומאידך גיסא יש בזה ביטול מעלה אחרת שהרי יש מעלה שלא לרחוץ אז משום חומרות ומעלות שנהגו באבלות [עי' צנהגר"א סי' תקנ"א סט"ז מה שז"יין בזה לדברי הירושלמי], ולכן א"א לומר שהטוב המוחלט הוא לרחוץ אז וא"א לומר שהטוב המוחלט הוא שלא לרחוץ אז, אלא תלו הדבר במי שרגיל שיחזיק במצוותו, ומאידך גיסא אז מותר רק באופנים המבוארים ברמ"א ובמשנ"ב שם, משום שיש מעלה גם להראות האבלות.

עכ"פ כל מה שכ' הפוסקים דיש להקל או שמותר לרחוץ לכבוד שבת לכאורה הוא גם טוב לעשות כן ולא רק שהתירו והפקיעו ממנו האיסור, והביאור בזה הוא לא רק משום עצם מה שמקיים בזה כבוד שבת [דוה מקיים גם אם ירחוץ צלופן שאסור], אלא דמאחר שיש בזה כעין פשרה בין ענין האבלות לענין כבוד שבת, א"כ הדר דינא דמה שעושה לכבוד שבת יעשה לכבוד שבת.

ויש להוסיף דבבב"ח שכתב בשלהי תענית גבי ת"ב שח"ל בשבת אוכל בשר ושותה יין ומעלה על שלחנו וכו' מסתימת הדברים משמע גם דכך ראוי לו לעשות כדי לקיים מצוה אחרת, ולא שרק נדחה איסור אחד מפני מצוות כבוד השבת (ועי' במשנ"ב מש"כ גבי זימון בשבת זו).

ויעו' בב"ח שכתב כמה קושיות על המחמירים ברחיצה בע"ש שחל בר"ח אב (ועי' במשנ"ב סקפ"ט שהכריע להתיר כמותו למי שרגיל ברחיצה כל שבת), ובאחד מקושיותיו כתב (הובא בט"ז סקט"ז משמו) דבמרדכי בפ"ב בשבת האריך דיש מצוה ברחיצה, ועוד כתב (הובא במג"א סק"מ משמו) דהרגיל ברחיצה בע"ש ונמנע בע"ש ר"ח אב עבירה היא בידו ודי שמבטל בע"ש חזון, והטעם בזה דביטול רחיצה לשבת בכ"כ ריחוק מת"ב סבר הב"ח דלא אמרי' עד כדי כך כיון שבכה"ג כבוד השבת קודם דעכשיו הוא זמן הרחיצה לשבת ועדיין ת"ב לא בא, ומבואר עכ"פ מסגנון דברי הב"ח דאינו רק התר אלא כך מוטל עליו לעשות וממילא עד"ז יש לומר גם באופנים שנקטו הפוסקים להקל בשבת חזון עכ"פ לדעת המקילים [ונמקום שיש פלוגתא אפשר דמ"מ מנז המעלה אין נזכר מנז הלכה למעשה שלא להחמיר כהמחמירים כיון דסו"ס י"א שאסור לו לרחוץ ולשיטתם הוא כעין מנז הנאה צעזירה מנז המנהג, ול"ע].

ויתכן לומר בביאור ההגדרה שכ' הפוסקים היתרים רק למי שרגיל דכיון שאדם זה מקפיד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בזה א"כ עליו להקפיד בזה ואפי' אם לא קיבל נדר ואמר בלי נדר - מ"מ אין ראוי לו למנוע מהקפדתו דכדי להפסיק במצוה שרגיל בה תמיד צריך טעם מוכרח [ועי' צפ"ק דצרכות כל מי שרגיל לצוא לזהכנס ולא צא הקצ"ה משאלו צו, וגם דמתרגל עי"ז להפסיק צמאותו הזו ואולי גם צמאות אחרות ומה"ט צריך לקצוץ מקום לתורתו ותפילתו ליצור ולהטביע צנפשו מידת ההרגל לדברים שצקדושה], ומעלה באבלות באופנים אלו [כגון חפיפת הראש צחמין] נקטו הפוסקים שאינו טעם מוכרח לענין זה, ולכן הדר דינא שיש לו להקפיד על מצוותו וכך יש לו לעשות לכתחילה, כך יתכן לבאר ענין זה.

מי שנהנה לקרוא שאלות ותשובות בהלכה האם מותר לו ללמודם בתשעה באב

**בדב
רי**

הפוסקים נאמרו כמה הגדרות בטעם היתר לימוד דברים המותרים בתשעה באב, האחד שלימוד זה מזכיר צער והותר אף שד"ת משמחים מ"מ זוכר גם ענייני הצער ומבטלים את השמחה (עי' ערוה"ש סי' תקנד ס"ג), והב' שעל ידי שיש בדברים המותרים זכרון חורבן בית המקדש ממילא אינו מסיח דעתו מצער החורבן (חכמת שלמה סי' תקנד), והג' שיש בזה ענין של ידיעת הדינים או המוסרים של דברים הנצרכים לעת תשעה באב (עי' בב"י שם בשם הכלבו סי' סב דטעם היתר לימוד דברי החורבן בת"ב כדי להזכיר חורבן בהמ"ק בת"ב, וי"ל ע"ד זה היתר לימוד דיני ת"ב בת"ב כמש"כ בלקט יושר עמ' קי, ועי' גם מה שדנו הפוסקים לענין לימוד ספרי מוסר בת"ב במאירי בסוף תענית ובשדי חמד ח"ד מערכת אבלות אות כה ובהל' חג בחג בשם הגר"א דזהו היתר לימוד איוב מחמת שהוא מלמד תוכחה).

ויתכן שאין בזה סתירה בין סברות אלו ואפשר דגם אין בזה פלוגתא, דהרי זה כבר נזכר בגמ' בסוף תענית שד"ת משמחים, וא"כ מה מועיל שאין מסיח דעתו מן האבלות, דהרי איסורים שנאסר בהם האבל משום שמחה [כגון ליקח תינוק צחיקו לדעת הרמב"ם ספ"ה מהל' אבלות והשו"ע ולהכנס לצית השמחה ולצחוק לדעת הב"ח וכן להתפלל ניגוני יו"ט לפשטות דעת הגר"א שהוא משום איסור שמחה וכמו שהרמב"ם צפרט זה צמאות אחרות], אין מועיל בהם שעושה אז סימן היכר שלא להסיח דעתו מן האבלות [ואמנם יש דעה שהוצאה צשו"ע שלהכנס לצית השמחה מועיל היכר, אבל פשטות ההלכה אינה כן והרמב"ם צוה צמק"א], ומאידך גיסא גם לא מצינו שאם מזכיר לעצמו דברי צער מותר לעסוק בזמן זה בדברי שמחה.

ממילא ע"כ שאיסור זה של לימוד ד"ת הוא איסור קל שהקילו בו, והטעם משום שא"א לבטל את העולם מד"ת (ויש שנקטו דבת"ב עדיין מחוייב לעסוק בד"ת ורק שצריך לעסוק בדברים המותרים, ועי' במשנ"א ובביאורים ומוספים על המשנ"ב סי' תקנד מה שהביאו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בזה מדברי הפוסקים, ולדעה זו דאפשר שהיא הדעה העיקרית להלכה [שהרי לא ראינו שישנן דוממין צמ"צ מלמד מי שישן מחמת חולשה וכיו"צ] וכן משמע מהבה"ל בסי' תקנג דלהלן שנקט כן, וכן נראה דעת ר"פ, היינו דבאמת חיוב ת"ת דאורייתא לא נפקע, וגם דכדי להבין את מהות הצער ואת פרטי ודיני הצער יצטרך לעסוק בדברי צער ודברי התורה של ת"ב (ועי' מאמ"ר סי' תקנג סק"ב דכל מה שאסרו ד"ת בת"ב כדי שיהיו עסוקין בענייני צער החורבן בת"ב ומבואר בדבריו שם דלולי טעם זה לא אסרו כלל, וכן הובאו תמצית דבריו בבה"ל סי' תקנג), ולכן לא אסרו לגמרי לימוד תורה בזמן זה, אלא הותר כל מה שנוגע לענייני הצער.

ומה שיש שהזכירו ענין הסחת הדעת מן האבלות היינו משום דעצם העיסוק בדברי שמחה יש בו היסח הדעת מן האבלות אבל כשיש בדברי שמחה אלו דברי צער המזכירים את החורבן או שלומד הלכותיהם ופרטי הדינים של האבלות או מוסרים הנוגעים לזמן האבלות אין בזה היסח הדעת מן האבלות, וגדר דברי שמחה של ד"ת הם כהיסח הדעת מן האבלות (ראה שד"ח ח"ד מער' בין המצרים סי' ב סקי"ב דלימוד ד"ת בת"ב הוא היסח הדעת מן האבלות) דלא הושוו לדברי שמחה גמורה שאז האיסור הוא מן הדין והטעם כנ"ל כיון שלא היה כוונת חכמים לעקור העם מן התורה [עי' צמח"ס צמח"ל צמח"א ח"א].

ובמשנ"ב סי' תקנד בשם המג"א בשם מהרי"ל הביא שילמוד רק פשוטן של דברים ולא ישא ויתן, ובפנים המהרי"ל בתשובה סי' רא מבואר דלהבין ולברר מה שקשה לו בביאור הדברים מותר וכתב דדלישא וליתן לפניו דמפרסמי מילתא טובא אפשר דאסור כדמפרש הרא"ש באבל עכ"ל, ובמקור הדברים בהרא"ש פ"ג דמו"ק כתב ויש לומר דבינו ובין עצמו מותר לשנות אבל כשאחרים באין לישא וליתן לפניו איכא פרסום טפי ואסור עכ"ל, ומבואר דעיקר החילוק שנושא ונותן עם אחרים והוא מצד פרסום ולא מצד הנאה [והמחז"א חמיר ג"כ להקשות ולמחך מה שצריך, עי' אחרות דבינו ח"צ עמ' קמז ועוד, וכן נקטו עוד אחרונים, ועי' צמח"א על המשנ"צ מה שהביא צמח"א], ואמנם הט"ז הזכיר דדרך פלפול אסור והובא במשנ"ב אבל הא"ר הקשה דבלבוש מבואר כעין מה שנתבאר במהרי"ל הנ"ל בשם הרא"ש ולא מצד פלפול, וגם בערה"ש כתב דטעם ההיתר הוא גם כשמתחדש לו איזה דבר דמ"מ צער האבלות שבדברים מבטלו, ויתכן דגם מזה יש ללמוד דגם ההיתר ללמוד כשמותר הוא כשלומד לפי דרכו אע"פ שיש בזה צד הנאה.

היוצא מזה דכל מה שצריך כדי להבין דיני ת"ב מותר ללמוד בזמן זה גם אם נהנה מהלימוד, חדא דהרי נקטו רוב ככל הפוסקים דדברי תוכחה ומוסר מותר ללמוד אם לומד כדי להתעורר בדרך מוסר, וחזי' דגדר ההיתר הוא מה שצריך לצורך הלימוד בצום לכל מה ששייך לצום, והב' דבמאמ"ר מבואר דאיסור לימוד הד"ת בת"ב הוא כדי שיעסקו בדברים אלו, והג' דמבואר בפוסקים דההיתר ללמוד בדברים המותרים הוא כדי שלא יסיח דעתו מן האבלות, והד' דהרי זה ברור דגם בפוסקים נהנו מלימוד התורה גם בת"ב והרי ידוע על כמה גדולי ישראל שהיה קשה להם מאוד בכל זמן קצר שלא יכלו ללמוד ובודאי שהיה להם התורה למשיב נפש בזמן הלימוד אף בת"ב, והה' דלענין חידוש דעת הערה"ש שגם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כשמתחדש לו חידוש מ"מ הצער של דברי האבלות מבטלו [וכך ריהטא דרוז הפוסקים ומקור הדין זהר"ט ומהרי"ל בשמו וגם הט"ז שהחמיר דרך פלפול מ"מ הצו דלא לסיף עלה שלא לאסור מה שנזכר בגמ' להדיא להחמיר], וא"כ א"א לאסור גם לימוד שנהנה ממנו.

האם מותר לפנות הסלון בתשעה באב אחר השבת מהמאכלים כדי להשתמש במקום עכשיו

יש

מקום לטעון שמה שמוכרח לעשות כדי להשתמש עכשיו ונצרך לו עכשיו אינו בכלל האיסור דלא גרע מחוה"מ [עי' זה"ל סי' תקנ"ז כ"ג בשם מטה יהודה שחממיר שהשווה כתיבה דהכא לדחיה"מ והחמיר מהמקילים שם לענין כתיבה], וגם הדחת כלים שהזכירו הפוסקים לאסור (במקור חיים ס"ס תקנ"ד ועי' להלן בסמוך) הוא משום שאינו נצרך לזה עכשיו, וחולה הצריך עכשיו מותר כדלהלן.

ובזה יש ליישב מה שהקשה הפתחי תשובה על או"ח שם דבספר שמלת בנימין סי' ב אסר להדיח הכלים בת"ב והקשה דהרי לאבל שרי בכה"ג כמ"ש ביו"ד סי' שפ סכ"ב, ועי' עוד ביו"ד סי' הנ"ל מש"כ על משרתת בזמן אבלות דמותרת לעשות צרכי הבית.

ויש להוסיף דאכן א"א להקשות בהכרח מאבלות על זה דהרי כל איסור מלאכה בת"ב הוא מילתא דתליא במנהגא וגם דבהחולץ וברש"י ותוס' שם מוכח דאין להביא ראיה ברורה מזה לזה בכל דבר, [ועכ"פ להמס' שם תליא נכמה ספרות עי"ש], אבל הקושי' על בעל השמלת בנימין גופיה למה חידש כן כשבאבלות הדין הוא אחר, כיון דסו"ס מתבאר לנו שאינו אסור מעיקר דין מלאכה [גם אחר שנהגו לאסור מלאכה נ"ז], ונראה דבת"ב החמירו יותר בהסחת דעת מן האבלות כלשון הרמ"א לאסור כל מלאכה שיש בה שיהוי.

(ועי' עוד מש"כ בספר קרא עלי מועד עמ' קמב לתרץ קושיית הפת"ש דגם כיבוד מצינו דהתירו באבלות [עי' יו"ד שם] ואסרו בת"ב [ערוה"ש סי' תקנ"ד סכ"א ועי' סי' תקנ"ט ס"ט], ועי' י"ל דאין ללמוד מכיבוד האסור בת"ב לאופן שאכן צריך כמו בענייננו דכיבוד אינו מוכרח עכשיו דלא כל מה שרוצה הוא בכלל צרכיו אבל אם הבית מלוכלך מאוד הרי כ' הפוסקים דכתם בריצפה מותר לנקות בבין המצרים ובגד מלוכלך מאוד שצריך ללובשו כ' הפוסקים דמותר לנקות אף בת"ב והבאתי כ"ז בתשובות אחרות וה"ה כשצריך לפנות הבית כדי להשתמש בו).

אבל יתכן לומר בזה דבאמת הטעם שהתירו באבל להדיח ולא ס"ד לאסור משום שהוא יום אכילה אצלו ונצרך להדיח את הקערות לאכילתו, משא"כ בניד"ד שאינו יום אכילה ואינו מצרכיו אבל אה"נ אם צריך הכלי לאכול לא גרע מאשה שמדחת ידה כדי ליתן פת לתינוק, וכ"ש שמותר להדיח הכלי [וכ"כ בשם הגריש"א נאשרי האיש ח"ג פט"א ס"ד וכ"ה צאול"ט ח"ג פכ"ט סי"ד] שמותר להדיח לנזק מולה או קטן], ובכה"ג אשכחן בשבת שמותר להדיח כלי שתיה כל היום כיון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שעתיד לשתות אבל כלי אכילה מותר רק כל זמן שיאכל ואבל צריך לאכול, וה"ה אם צריך לפנות המקום כדי להשתמש בו או שיש ריבוי פסולת וכיו"ב שצריך להשתמש בהם עכשיו הוא בכלל ענייני האבלות שמותר.

אבל ברמ"א סי' תקנד סכ"ב כתב דמלאכה שאין בה שיהוי כגון הדלקת הנר מותרת וצ"ב דהרי זה מה שהוא צריך לעכשיו, ואולי יש ללמוד מזה דגם מה שצריך לעכשיו לא הותר אם יש שיהוי במלאכה, אבל אינו מוכרח דיש לומר שההדלקת הנר באיזה אופן שיהיה שאינו צריך לצרכיו ממש של עכשיו.

אולם אעיר בזה הערה קטנה והיא דיש חילוק מהותי בין הנידון דידן לבין הנידון ברמ"א, דהנה הנידונים ברמ"א לגבי הדלקת הנר וקשירה וחליבת פרות הם דברים שהגדרתם מלאכה גמורה מל"ט מלאכות, ולכן יש להכנס בהם בגדרי הדינים אם נכללים בכלל מלאכות האסורות בת"ב, אבל דברים שאין בהם גדר מלאכה לענין שבת כגון שמדיח קערה כדי להשתמש בה עכשיו או שמפנה המקום כדי להשתמש בו אחר שנתמלא פסולת בסעודה (עכ"פ פינוי באופן המותר בשבת וגם מה שאסור בשבת אינו מדין מלאכה ממש ויש לדון בזה לענייננו, ויש להעיר אגב אורחא דלכאורה עיקר דיני פינוי בשבת באוצר ובמשילין לא נאמרו בדבר שדרכו להניח ולפנות בכל עת ונתמלא עכשיו בשבת כמו שיירי סעודה, דהרי בסעודה לא נזכר שיעור של פינוי עצמות וקליפין שאסור לפנות הכל וכמה מותר ממנו), בכל כה"ג אין האיסור בת"ב מצד המנהג שלא לעשות מלאכה, אלא הוא ענין של הסחת דעת מהאבלות, וזה לא אסרו באופן שצריך עכשיו לשימוש.

ולכן נקט הרמ"א קשירה שהוא מותר אע"פ שהוא מלאכה דמ"מ אין בו הסחת דעת, ואם נימא דגרי המלאכה כאן הכונה עסק וטירחא א"כ הוא פשיטא שהוא בכלל זה ולא היה צריך להזכירו כלל, אלא ע"כ דעיקר האיסור הוא מצד גדרי מלאכה [ונדומק יש לדמות ולומר דהא גופא נא הרמ"א לאשמעי'].

(ואף דגם מלאכה הוא מצד הסחת דעת מן האבלות, עי' בבהגר"א סי' תקנד סכ"ב ובשאר נו"כ מ"מ שם בסוש"ד צורת התקנה שלא לעשות מלאכה משא"כ דבר שאינו מלאכה לא נאסר אלא רק מה שעושה הסחת דעת בפועל מן האבלות, וכמו טיול ג"כ שהזכיר המחבר דיש מי שאוסר משום שמסיח דעתו מן האבלות [וע"ע צמח"צ סי' תקנ], ואף שקרובין הדברים להיות שוין, משום שגם מלאכה לא נאסר אלא מה שמסיח דעת מן האבלות, כמבואר ברמ"א ובבהגר"א שם, מ"מ בדבר שאינו מלאכה שאין בו הסחה גמורה ויש בו צורך עכשיו אפשר דקיל מדבר שהוא מלאכה).

ויש להוסיף דכמה קולות נאמרו בת"ב שלא נאמרו בשבת וממילא קצת דחוק לומר דיש דברים שהותרו בשבת ונאסרו בת"ב מצד גדרי מלאכה [אף דיש לדמות שכלן הוא גרי היסח הדעת מ"מ עדיין דחוק לומר כן דהרי עיקר לשון האיסור נאמר מלאכה, ומה שהותר במלאכה צלא שיהוי כיון שאין צו היסח"ד הוא קולא שנאמר צ"צ ולא חומרא].

שביחא שאלות המצויות בהלכה

היוצא מכ"ז דמלאכה שאין בה שיהוי ודאי מותר, הדחת כלים לצורך חולה מותר, כיבוד הבית באופן שאינו נצרך לו לשימושו המחוייב אסור, הדחת כלים לצורך מוצאי ת"ב אסור, לקבוע עצמו לפעולה שמסיחה דעת מן האבלות אסור אפי' אינה מלאכה ממש, ולגבי לארגן את המקום כדי שיהיה מותר להשתמש בו מה שהוא צרכו ממש והותר בחוה"מ ואפי' בשבת ואין בו טירחא יתרה או קביעות לפעולה או דבר שלא היה עושה ביום אחר הוא טרוד קצת דוחק לומר שאסור בת"ב וכן באבלות מצינו שמותר בכל כה"ג, ואולי מרוב פשיטותו לא דברו בזה שכך נהגו שכל דבר הנצרך לעכשיו עושה עכשיו כגון צרכי השמש בבהכנ"ס והכנת מקומו בבהכנ"ס וכל כה"ג ולא דברו אלא לקבוע עצמו למלאכה שאין דרכו לעשות בכל יום כדי להרוויח זמנו.

הדברים דלעיל מיירי בת"ב לפני חצות דלאחר חצות יש גדרים אחרים.

מי שעונה אמן יהא שמייה רבא באמצע ברכות קריאת שמע ואינו עונה אמן בשוה עם הציבור ממש האם מותר לו לענות גם תיבת אמן או לא

הנה

איש"ר מותר להפסיק בברכות ק"ש [עי' סי' סו משנ"ז סק"ז], ומאידך גיסא אמן דאיש"ר מותר ג"כ לענות אף שכבר סיימו הציבור אמן אם עדיין לא סיימו יהא שמייה רבא ובתנאי שיודע על מה הוא עונה.

[כ"כ המשנ"ב סי' נו סק"ט בביאור דברי המג"א שם סק"ה ונקט דלא כהלבושי שרד שלדעתו א"א לענות אמן אחר שכבר הקהל אומרים מברך וכו' אם לא שמע הקהל עונים אמן, אבל בפמ"ג שם נראה דעתו כהלבושי שרד וגם המחזה"ש סתם ולא הזכיר ענין זה שיכול לענות אח"כ אלא רק שאם לא שמע החזן יכול לענות אמן אם מכוון ויודע על מה הוא עונה, אבל במשנ"ב סי' קט סק"ד כתב בשם הפמ"ג כדברי המשנ"ב בסי' נו הנ"ל, אבל בפמ"ג שם בא"א סק"ב אינו מפורש דמיירי גם כשהתחיל החזן יהא שמייה וכו' ויש דעה שלישית שהיא דעת הא"ר בסי' קט סק"ז דבכל קדיש מסתמא יודע על מה הוא עונה ודחה ראי' המג"א, וגוף ראיית הא"ר ממקומות שנזכר שמפסיק לאיש"ר לא הבנתי דמנ"ל דלא מיירי באופן ששמע כל הש"ץ ואולי זו כוונת הפמ"ג מש"כ על ראיית הא"ר שאינו מוכרח בדברי הפמ"ג שם אינם ברורים דהרי שוב מצדיק שם את דברי הא"ר, ואולי נפל בדבריו ט"ס וחסרה איזו תיבה (ושו"ר בפמ"ג המבואר שביאר דמש"כ הפמ"ג "ואינו מוכרח" הוא חלק מציטוט של דברי הא"ר שכ' שראיית המג"א אינו מוכרח ולכן סיים שראייתו של הא"ר נראית, ולפ"ז יוצא דלהפמ"ג יכול לענות אמן בכל גיוני דמסתמא מכוון על הקדיש אבל המשנ"ב לא למד כן בדברי הפמ"ג וגם בפמ"ג לעיל בסי' נו לכאורה לא נקט כן), ואולי הא"ר למד כן דמפסיק לקדיש היינו רק לעניה אבל עדיין אינו מוכרח דשמא מיירי במפסיק לכל הקדיש לשמוע ולענות או במתכוון ויודע על מה הוא עונה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואולי דהוא דוחק להעמיד באופנים אלו בלבד].

אבל יש לדון האם אמן זה שעונה אחר הציבור כשיודע על מה הם עונים דינו כשאר היהא שמיה רבא כיון שהוא חלק מן היהא שמיה רבא או משום שגם בלאו הכי מפסיק בשביל זה או דילמא שיש לאמן דין מיוחד לענין זה והוא כעין אמן רשות שאין ענייתו דוחה להפסיק מחמתו בברכות ק"ש, וצל"ע בזה.

ויעויין במשנ"ב סי' קכד וסי' רטו דיש צד שיש אמן דרשות כמו שציינתי במקו"א (ועי' במחה"ש בסי' נו הנ"ל שכ' רשאי לענות וכ"א בפמ"ג א"א סי' קט סק"ב וכן מוכח במג"א סק"ט דאין מוטל עליו להתכוון ולענות ודוחק לומר דמיירי רק באנוס שאינו יכול להתכוון דלשונות הפוסקים שהביא שם מיירי בסתמא ומפרש בהם דאינו עונה אמן משום שאין מתכוון, ובביאור הסתירה במשנ"ב ובמשנ"א סי' קכד תירץ בשם הגר"ח ק דכיון שהוא רשות ממילא הוא חובה), ולפ"ז יש לדון דאם הוא אמן דרשות א"א להפסיק בשבילו.

והנראה בזה דאף אם יש צד שהוא אמן של רשות יכול להפסיק בשבילו מכמה טעמים, הא' דבלאו הכי יש שנקטו דאמן באמצע ברכות ותורה הוא רשות [עי' שנה"ל שהזכרתי נמקו"א] ולמרות זאת צריך להפסיק, והב' דשאלה בשלום אחר הוא ג"כ רשות באופן רגיל אפי' באביו ולמרות זאת יש אופנים שהותר להפסיק, והג' דהרי טענת הא"ר (ואולי גם הפמ"ג) דמתיר להפסיק כנ"ל גם לאמן משום דמסתמא הוא מכוון על הקדיש וגם להחולקים צריך להעמיד עכ"פ באופן כזה (אם לא דנימא שעצר מתחילת הקדיש לשמוע החזן וזה לא מסתבר גם בלשון המשנ"ב בסי' סו שם).

היוצא שמותר להפסיק גם בכה"ג.

האם מותר לבעל מסעדה בשרית לשלם לתלמידי חכמים לעשות סיומים כדי שיוכלו האורחים לאכול בשר

אי

אפשר, דברמ"א סי' תקנא סי' ובמשנ"ב שם ס"ק עג וס"ק עה מבואר דרק הקרואים שהיו באים מעצמם כל השנה היה מותר, כגון קרוביו ואוהביו, וכתב עוד שם סקע"ו מהמג"א בשם המהרי"ל מי שלא בא מחמת קורבה או אהבת רעים רק לאכול ולשתות ועבירה הוא בידו, ועוד מבואר במשנ"ב שם לעיל שמי שלא היה עושה סעודה בשרית לולי שהוא ט' הימים אסור לו לעשות סעודה בשרית כמבואר במשנ"ב שם, וכ"ש שאין לעשות סיומים בשביל להתיר לארחי ופרחי לאכול בשר.

ומלבד זה דאינו פשוט שאפשר לעשות סיום דוקא אז כדי להתיר בשר דבלא זה לא היה מתכוון לעשות הסיום, דבמשנ"ב שם כתב בשם הא"ר דאם לא נזדמן בלימודו הסיום לא ימהר או יאחר בשביל זה לעשותו דוקא בט' הימים וכ"ש שלא יעשה מערכת של שכירות

שביחא שאלות המצוות בהלכה

באופן כזה, ועי' באחרונים מש"כ בדין זה.

ומלבד זה באופן כזה שרוצה לעקור כל צורת האבלות בהערמה פשיטא שאין להתיר שהוא הערמה בדרבנן שלא בצורבא מרבנן ושלא לצורך וא"צ מקור לאסור דבר זה.

[ומה שבשעת הדחק מצינו שהשתמשו בהיתרים כעין אלו כגון בישיבה בחו"ל בשעת מלחמה כשלא היה מה לאכול מלבד בשר אין להביא ראיה לניד"ד ובפרט דשם בלאו הכי לא היה להם מה לאכול ויתכן שהבשר היה להם היתר דאפשר שלא גזרו במקום שאין דבר אחר לאכול שיצטרך להתענות וכעין המבואר בפוסקים די"א שלגבי חולה לא גזרו (עי' דגמ"ר ביו"ד סי' ריד על הש"ך סק"ב ועוד), וכמו"כ מקרה זה היה בישיבה שבלאו הכי היו רגילים לאכול כולם יחד ובאופן כזה יש שנקטו שמותר לכתחילה כיון שרגילים לאכול יחד וכן מטו משמיה דהגר"מ פיינשטיין, ואף דיש לתמוה ע"ז טובא דהרי לא היה מאכיל אותם בשר ולא גרע ממי שאינו רגיל לאכול בשר בסעודה שאינו מתיר לו לעשות סעודה, ואולי כוונת הגר"מ רק באופן שעכ"פ הוא עצמו היה אוכל בשר, ודחוק דכ"ש שאינו מצוי מקרה כזה בשאר השנה שיביא בשר בישיבה רק לעצמו, ומ"מ שם הוא קל יותר].

וגם אם מדובר בעוברי עבירה שבלאו הכי אוכלים בשר שלא כדין מ"מ אין ראוי לעשות עבורם מערכת של סיומים כדי לזכותם ולהצילם מאיסור דבלאו הכי אין מתכוונים לאכול בשביל הסיום וגם כשאין סיום יאכלו ורק ישתרש עי"ז שאפשר לעקור האבלות ע"י מערכת של סיומים וגם עכשיו יבואו רבים לאכול כיון שיחשבו שיש היתר בזה.

אורחים שבאו לבית להשתתף בברית שתתקיים בהמשך היום 'אב האם אפשר להביא להם בינתים מנה בשרית

אפשר כדאשכחן במי שאינו בעל הברית לגבי ט' הימים שהיתר הבשר הוא רק מזמן סעודת הברית ואילך (ראה לענין ט' הימים תורת המועדים סי' תקנא סקמ"ו אות ב בשם הגר"ק) וכן במשנ"ב שם סקע"ה מבואר דבבית אסור לאכול מה ששולחין מהברית ועוד מבואר במשנ"ב בסעי' הנ"ל דמי שאינו רגיל לבוא ולאכול מחמת הברית אינו בכלל ההיתר לאכול בשר בברית, ומן הסתם שכל מה שאין אוכלין יחד עם הקרואים בכלל הסעודה נכלל בכל מה שכ' הפוסקים שאין היתר כשאין מוכח שאוכל מחמת שמחת הברית (לכה"פ לפי מה שמנהג פשוט בזמנינו שאין מתחילים הסעודה לפני שמסיימים כל הברית קודש), ואע"פ שבי' אב הוא קל יותר לכמה עניינים יותר מט' הימים מ"מ רק כשיש צירוף ברור שאפשר לסמוך עליו לפי הענין אבל בזה לא מצינו מקור וטעם מספיק לומר שנפקע ממנו האבלות מהרגע שהגיע למקום הברית להשתתף שם.

אי

האם מרק דליל או עבה או נוזלי לגמרי חשיב משקה לענין שתיה קודם ברכת המזון לדעת היראים

ערי'

מה שהרחבתי בזה במקו"א (בד"ה נדר שלא לשנות ביום פלוני האם מותר לאכול מרק סמיך או דליל בכפית) אם חשיב אכילה או שתיה, ועי' עוד בתשובה (ד"ה האם מותר לתת ענבים בנגיסון לתינוק בשבת) לענין המוצץ פרי.

ובניד"ד מתחילה יש לציין שאם אינו צריך לשנות קודם ברכת המזון חייב כבר לכו"ע ברכהמ"ז מדאורייתא ואינו צריך לשנות בשביל זה כמו שהרחבתי במקו"א (ד"ה מי ששתה בסעודה ועדיין צמא האם חייב בברכת המזון מדאורייתא לדעת היראים), וממילא אם על ידי אכילת מרק בכפית הגיע למצב שאינו צריך לשנות מחמת זה [וה"ה שלא מחמת זה כל שמרגיש שהוא מרוצה ממה שסעד ואינו צריך לשנות] א"כ א"צ לשנות עוד שתיה בכוס כדי להתחייב בברכהמ"ז דאורייתא.

והנה נתבאר בתשובה הנ"ל דיש קצת פוסקים שסוברים דגם בשתה שתיה אחר אכילתו אם עדיין צמא עדיין לא נתחייב בברכהמ"ז מדאורייתא לדעת היראים, ולפי דעתם לכאורה לא יהיה שייך למצוא אופן התלוי בספק, דאם הוא צמא א"כ לא משנה באיזה אופן שתה קודם לכן ואם אינו צמא א"צ לשנות כלל.

אבל עיקר הדין להלכה דא"צ לשנות דוקא כל צרכו (והרחבתי בדעות אלו בתשובה הנ"ל), וסגי ברביעית שתיה (עי' בתשובה ד"ה ?), ולדעות אלו יש להסתפק האם אזלי' בתר מה שנחשב צורת אכילה או דסו"ס מוסיף נוזלים בגופו וא"כ חשיב שתיה ג"כ, וכמו שבשתיה רגילה סגי ברביעית שתיה אף שעדיין מרגיש צורך לשנות יש מקום לטעון דה"ה בשתה רביעית בדרך אכילה.

ונראה דהאופנים שנתבארו בפוסקים דחשיב אכילה כגון מוצץ את הפרי כשהפרי בתוך פיו (וה"ה כל מה שנחשב שתיה בדרך אכילה לכל מר כדאית ליה, ע"ד מה שנתבאר בתשובות שצינתי בתחילת תשובה זו), אינו מועיל להתחייב בכהמ"ז לדעת היראים, דהרי גם בפרי עצמו יש נוזלים ולא יתכן שאם אוכל פרי שרובו נוזלים כידוע יפטר מחמת זה מלשתות לפני בהמ"ז [כדי להמציא מדאורייתא] כל עוד שהוא צמא וצריך לשנות.

וכיו"ב ביוה"כ אם שתה מלא לוגמיו חסר משהו ואכל עוד פרי כזה שרובו ככולו נוזלים פחות מככותבת ואפי' ציר שע"ג ירק לכאורה אין מצטרפים זה עם זה אף שיש לטעון שיש בזה יתובי דעתא כיון שאין בזה דרך אכילה.

וכיו"ב מי ששתה ביו"כ מלא לוגמיו חסר משהו ושתה עוד כמה שיעורין דרך אינפוזיה לא מצטרף כיון שאי"ז דרך שתיה [ולרוב פ' אין צוה איסור].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

וה"ה אף אם שתה חצי שיעור [וה"ה שיעור גדול] דרך אינפוזיה ושתה השאר דרך פיו אינם מצטרפין, דבעי' יתובי דעתא בדרך שתיה כשיעור.

וה"ה אם אכל חצי שיעור קודם יוה"כ והשלים עליו ביוה"כ תוך כדי אכילת פרס אינו מצטרף דבעי' דרך אכילה אע"ג דיש בזה יתובי דעתא.

וגם כאן אע"ג דלכמה פוסקים סגי בשתית רביעית מים כדי להתחייב בבהמ"ז מאחר שעשה מעשה של שתיה בעלת הנאה שצריך לברך עליה [נזירוף עס האכילה] אע"פ שעדיין תאב לשתות עוד מים מ"מ לא נאמר דין זה אלא בדרך שתיה דע"ז אמרה תורה לברך על שתיה כזו ואם פעל באופן שנחשב דרך אכילה (עכ"פ במציצת פרי שהיא בתוך פיו) לא חשיב דרך שתיה אלא כמצטרף לדרך אכילה.

לסיכום אם אינו צמא כבר בודאי שאין צריך לשתות עוד דבאופן שאינו צמא לא נאמר דין זה, ואם עדיין צמא לכאורה לפי ההלכה דסגי בשתיית רביעית א"כ גם בפחות מרביעית לא מהני וגם שלא בדרך שתיה לא מהני (ולהמחמירים דבעי' עד שלא יהיה צמא ג"כ לא מהני).

וקיצרתי בהבאת הדעות והשיטות בעניינים אלו מאחר שכבר נתבארו במקומן.

האם אפשר לברך שעשה לי כל צרכי על נעליים המותרות ביום הכפורים ותשעה באב

הנה

לדידן לבני אשכנז מברכים שעשה לי כל צרכי בכל גיוני כמבואר ברמ"א סי' מו ס"ח (ויתכן שכך גם מנהג בני ספרד כהרמ"א בזה, ועי' מאמ"ר שם), אולם להמחמירים בזה כפשטות דעת המחבר שם וכדעת הגר"א במעשה רב וכמנהג החזו"א (ארחות רבינו ח"ב עמ' קמ) והגרשז"א (הליכ"ש בין המצרים טו הע' יט) א"א לברך שעשה לי כל צרכי אם לא נעל הנעליים באותו היום.

בשו"ת תשב"ץ ח"ב סו' סי' קפו כתב דבמנעל של שעם שמותר ביו"כ יכול לברך שעשה לי כל צרכי וכ"כ בסידור היעב"ץ דאם לובש מנעל של לבד או גמי בודאי יכול לברך שעשה לי כל צרכי.

(ומהגר"א הנ"ל והחזו"א שחשש ג"כ שלא לברך אין ראיה להיפך ממה שלא בירכו שעשה לי כל צרכי די"ל דאזלי לשיטתם שלא נעל נעליים כלל ביו"כ).

ויש מקום לומר דלפי דברי התשב"ץ הגדרת נעליים בזה אינו בחומר שממנו עשוי הנעליים אלא כל שדרך בני אדם לצאת בו לרחוב ולדרך דאל"כ אמרי' בטלה דעתו אצל כל אדם ואי"ז נעל כמו שמצינו בכ"מ (ע"ע בה"ל סי' תנד), ובדיני חליצה מצינו שנזכר כמה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הגדרות בנעל, אלא דשם החמירו יותר ממה שנקט התשב"ץ דנעל של שעם חשיב מנעל.

אבל במאמר מרדכי בסי' מו שם נסתפק בזה באריכות, ולמסקנתו נקט לעיקר דלפי סברת המחבר הנ"ל אין ברכת שעשה לי כל צרכי על נעליים המותרות בת"ב והביא ראיה שם מאגודה במש"כ בדעת הרמב"ם עי"ש (ועיקר הראיה מהאגודה גופיה ועי"ש מה שדן עוד בדעת האר"י ועוד פוסקים אם יש להביא ראיה מדבריהם לענייננו, דפשטות דעת האר"י שא"א לברך על שום נעל בת"ב ויוה"כ ועי' עוד בדעת להמהרש"ם על השו"ע סי' מו שם).

ופשטות דעת האיכא מ"ד שהובא בטור סי' תריג בשם בעל העיטור הל' יוה"כ סובר כדברי המאמר הנ"ל, וכן פשטות דעת הערה"ש סי' מו סי"ג שסובר כהמאמר הנ"ל ונפרט לפי מה שמחלק שם צין אלל שאחרים מזכרים ולכן להרמ"א יכול האלל לצרך מחמת אחרים משמע דמש"כ שנת"צ אין אחד מזכר הוא כפשוטו דהיינו גם הלוצשים נעלים המותרים].

ואפשר להוסיף דממה שבסוגי' דיבמות כייל מיני נעליים לענין כמה דינים ולא מחלק ביניהם יש מקום לטעון דכ"ה הפשטות שהגדרת נעל בכל מקום שוה זל"ז בדאורייתא ובדרבנן א"כ מנ"ל שתקנו ברכה זו בדבר שאינו נעל וצל"ע.

ומצינו בכמה פוסקים שנקטו דטעם ברכת שעשה לי כל צרכי ביו"כ הוא משום שסמכו על המקילים בזה המובאים ברמ"א סי' מו הנ"ל בנוסח הרמ"א או בנוסח כעין זה (עי' עוד רא"ש יומא פ"ח סי' ג, טור סי' תריג וב"י שם בשם הר"ן יומא ב ע"א מדה"ר, ומהרי"ק ח"א סי' כה, ופשטות כוונת כולם דבאמת יכול לברך כל אימת שיכול לנעול גם אם לא נעל וצע"ק מהרא"ש בפ"ט דברכות עי"ש), ואם נפרש כן בכוונתם א"כ יוצא מדבריהם דלדעת המחבר א"כ בנעל בגד א"א לברך, אולם יש לדחות כעין מה שכתבתי לדחות בדעת הגר"א וגם יש לדחות דמהדרי אתקנתא גם למי שהוא יחף בלא נעלים המותרים.

היוצא מכ"ז דיש בזה מחלוקת הפוסקים ונראה שעכ"פ בשיטת המחבר נקטו רוב הפוסקים שלא לברך ולכן מי שחושש להמחבר מעיקר הדין לא יברך דרוב כך סוברים וכ"ש שספק ברכות להקל וכ"ש שיש מקום לטעון כן בדעת הגמ', אולם מי שנוהג כבני אשכנז ורק לחומרא בעלמא חושש שלא לברך בלא נעליים יוכל לברך בניד"ד מכיון דשי' המחבר אינה ברורה בניד"ד ולכן יכול שפיר לסמוך בזה על המנהג.

ולגוף ענין נעליים המותרים בת"ב ויוה"כ [להמחיר] אם מותרים גם באופן שאין מרגיש בהם צער ע"ע משנ"ב סי' תריד סק"ה ולענין אם רגיל לצאת בהם בשאר ימות השנה ע"ע בתורת המועדים שם סק"א אות ב ובשאר פוסקים.

מי שהוא שמאלו וכותב בשמאלו אבל מקליד בשתי ידיו מה דינו לענין תפילין

היה

מקום להעלות צד שדינו כמי ששולט בב' ידיו לענין כתיבה [ע"י זה"ל סי' כו ס"ו שדעת המג"א דצכה"ג מניח צמאל ויש צוה דעות], ואז להסוברים שמי שכותב בב' ידיו מניח בימין יצטרך להניח בימין.

אבל מאחר דהקלדה לא חשיבא כתיבא כלל לרוה"פ (כמש"כ בתשובה לענין כתיבת ד"ת ע"י דיסק אם מקיים בזה כתיבת ס"ת), וגם אם משתמש בו להדפיס על דף לכל היותר הוא כעין כתיבה בעזרת מכשיר עוזר שמבצע עבורו את הכתיבה ולכל היותר מייחס הפעולה אל האדם מצד שהוא דרך להשתמש במכשיר כזה לבצע הכתיבה [ונמלקו הגרס"ע והחזו"א צוה לגבי אלו דברים אומרים סנהא זו כמש"כ נמקו"א], ולכן לא חשיב עי"ז שכותב בימין, (ועי' עוד בנידון הפוסקים לענין דפוס אם חשיב כתיבה בימין ואכה"מ).

ויש להוסיף דגם הבה"ל שם בד"ה וי"א נקט דבאופן שאינו יכול לכתוב כתב גמור אלא רק רשימות וכיו"ב לא חשיב כותב בימינו (לפי מה שצירף לזה גם הדעות דבלאו הכי לא אזלי' בתר כתיבה) וכ"ש בניד"ד שאין בזה צורת כתיבה אלא שימוש במכשיר שיכתוב עבורו.

יש מקום לדון עוד דמה שמקליד בימינו רק עם שמאלו ביחד ולא ביד ימין לבד, אפשר דאינו חשוב עי"ז שולט בב' ידיו דהסברא בשולט בב' ידיו דיש חשיבות גם לימין יש לומר משום דכיון שיש שליטה גם לימין הדר דינא להחשיב ימינו כימין כל אדם שהיא היד העיקרית, אבל כשהימין עצמו אינו יכול לשמש לבדו בלא השמאל אפשר דשוב אזלי' בתר שאר שימושים ואז העיקר אצלו הוא השמאל.

ויש להוסיף עוד דאפי' אם נחשיב שולט בב' ידיו לענין הקלדה ואפי' אם היה צד לומר דחשיב שולט בב' ידיו לענין כתיבה מ"מ עדיין אינו אלא שולט בב' ידיו לענין מין מסויים של כתיבה אבל לאידך מין כתיבה כותב רק בימין ובשלמא כשהכתיבה היא מול שאר מעשים יש צד לומר דהכתיבה היא קובע לעיקר אבל בכתיבה מול כתיבה מנ"ל דאזלי' בתר הך כתיבה ולא בתר הך כתיבה.

[ובגוף מש"כ הבה"ל ד"ה וי"א שאם אינו יודע לכתוב רק רשימות בעלמא לא אמרי' שהוא ימיני ומצרפי' הדעה דלא אזלי' בתר כתיבה יש להסתפק אם כוונתו באופן שאדם זה יודע לכתוב בשמאלו כהוגן או דילמא דבאופן שאדם יודע לכתוב בשמאלו כהוגן ובימינו יודע לכתוב רק רשימות בעלמא אין בזה ספק כלל אבל באופן שבב' ידיו יודע לכתוב רק רשימות נסתפק הבה"ל ונקט דיש לצרף דעה ראשונה, ולפ"ז יש לדון בניד"ד שיודע לכתוב בימינו רק דרך הקלדה דהזכרתי סברא בזה דלא חשיב יודע לכתוב בימינו כיון

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דסו"ס יש כתיבה שאינו יודע בימינו, וסברא זו אפשר דתליא בב' הצדדים הנ"ל בביאור דברי הבה"ל, ומ"מ לפי מסקנת הבה"ל י"ל דאה"נ כ"ש כשיודע ביד ימינו רק דרך הקלדה לא חשיב שולט בב' ידיו מכח זה.

ולעיקר הספק בהבנת דברי הבה"ל הנה אם נדמה הנידון בבה"ל לההוה א"כ האופן המצוי יותר הוא שאכן יודע לכתוב בשמאלו היטב ואילו בימינו יודע רק רשימות בעלמא, אבל מצד שני דוחק להעמיד הבה"ל באופן זה דהרי הבה"ל קאי על דברי השו"ע דמיירי בכותב בימינו ואדרבה באופן שכותב גם בשמאלו לא מיירי הבה"ל עד להלן ד"ה והכי נהוג, ומ"מ גם לא הביא הבה"ל מי שחולק להדיא על פרט זה של המג"א בדעת דעה השניה שבשו"ע וממילא אפשר דגם לעיל מינה בד"ה וי"א מיירי הבה"ל לפי דינו של המג"א].

ויעוי' עוד במשנ"ב סי' כז סקכ"ה שכתב עפ"ד השע"ת סי' תרנא דמי ששולט בב' ידיו ונקל לו לעשות מלאכות יותר בשמאל לא מקרי שולט בב' ידיו ור"ל שדינו כאיטר כיון שנקל לו לעשות יותר בשמאל, ומכח זה יש לדון גם בענייננו כשיכול לעשות בשמאל עיקר הכתיבה ורק דיש כתיבה שיכול לעשותה עם הימין דגם בזה אין עדיפות כ"כ לימין על פני השמאל.

[וכל מה שכ' הבה"ל בד"ה והכי נהוג דיש אופן שאינו בכלל זה הוא כשיש לכל יד עדיפות על פני יד אחרת דבימנית יכול לכתוב ובשמאלית אינו יכול לכתוב כלל ובשמאלית עושה רוב מלאכתו ובימנית יכול לעשות ג"כ דבזה לכל יד יש מעלה על פני יד אחרת אבל בניד"ד דמה שעושה בב' ידיו שהוא הכתיבה השמאל גופא עדיף מכיון שכתובה ביד נעשית רק ע"י שמאל ורוב מלאכות נעשות על ידי השמאל א"כ אין שום יתרון לימין ע"פ השמאל והו"ל איטר.

וביתר הרחבה דאמנם הי' מקום לטעון מכח השע"ת שכ' דמלאכה יחידית שיכול לעשות בימין נותנת יתרון לימין אף אם אינה הכתיבה (דהרי מיירי לענין כתיבה לגבי לולב ששם אין יתרון לכתיבה על פני שאר דברים וכמ"ש בשע"ת בשם השבו"י ח"ג סי' מו ובבה"ל שם ד"ה והכי נהוג), אבל כ"ז גופא כשיש מלאכה יחידית שעושה בימין בלבד ושאר מלאכות שייכי קצת גם בימין אבל בניד"ד הרי מיירי שיש מלאכה יחידית שעושה בימין שהיא הקלדה וזה עושה גם בשמאל ואילו שאר מלאכות עושה בשמאל בלבד וא"כ אין יתרון לימין על פני השמאל, ואפי' בניד"ד מיירי באיטר שיכול לעשות מלאכות בימין בפחות קלות מ"מ מכיון שלגבי הקלדה עושה בב' הידים יחד ואין יתרון לימין על פני השמאל א"כ עדיין לא נפיק מכלל איטר שעיקר השימוש שלו הוא ביד שמאל].

ואין לטעון אפי' מצד שיש מעשים שעושה בשמאל, דלענין מעשים אזלי' בתר עיקר מעשים [לדעה דאזלי' נמר רוצ מעשים עי' צנע"ל שס] והקלדה אינה רוב מעשים אלא משום שדרך בני אדם להקליד בב' ידיים ודמי לסחיבת משא כבד שמה שמחזיקו בב' ידיו אינו משום שרוב מעשיו בב' ידיו, וכמו שנתבאר דבזה לב' הדעות בשו"ע שם [הספרא הנ"ל נדעת צנע"ל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ד"ה והכי נהוג הוא לפי מה דמייירי הנה"ל אלינא דצ' הדעות נשו"ע שם] כשאין איזה יתרון לימין על פני השמאל לא נפיק מכלל איטר.

לסיכום איטר המקליד בב' ידיו כדרך הקלדנים שמקלידים בב' הידיים יחד בקביעות לא יצא מכלל איטר, ואין בזה נפק"מ אם אין יודע כלל לעשות שאר מלאכות בימין אלא בשמאל, או שיודע ורק נוח לו לעשות בשמאל.

מה מקור ההנהגה באמירת משה אמת

איני

יודע טעמו ומקורו של מנהג זה (לקפץ), ובאלו מקומות נהגו כן בגולה, אבל העידו בשם הגר"ח קמיל שגדולי ראשי הישיבות זללה"ה בדורות הקדומים עשו כן, וכן הובא בארחות רבינו ח"ב עמ' שט על מרן הקה"י שהשתדל הרבה במנהג זה.

ובפשוטו הוא איזה צורת ריקוד שהיה מקובל באותם הימים שבהם הונהג מנהג זה ועי' מש"כ בזה הגר"ש פינקוס (ויש שמועה שיש מסורת בשם הגר"א שריקוד הוא בהגבהה מעל פני הקרקע ואפשר דנפק"מ למקומות שנזכר ריקוד כגון בשמחת בית השואבה שבבהמ"ק).

ושו"ר שכתב הגר"ק שהרב מפוניבז' הנהיג כן משום שמחה (תשובות הגר"ק לבנימין אמר עמ' קלט), והיינו דמצינו כמה דברים שנזכרו בפוסקים במנהגי שמחת תורה שלא נזכר בהם טעם ברור אלא משום שמחה (עי' ברמ"א סי' תרסט), וחזי' דלשמחת התורה לא הוזקו לטעם גמור בכל מה שמעורר שמחה.

ואפשר לומר רמז בדרך צחות דהרי מי שאמר נוסח זה הם עדת קרח שאומרים כן כדי לעלות עי' ב"ב עד ע"א וסנהדרין קי ע"ב ולכן שייך בזה צורת ריקוד זו (אבל אין לומר דבר זה על בני קרח שיצאו לבסוף דבגמ' ב"ב שם וסנהדרין שם הנוסח נזכר על אלו שלא יצאו שאיחרו המועד) ומ"מ עדיין צ"ב לדידן שהרי אנו אין צריכים לעלות מבורו של קורח.

והעירוני שבגמ' דידן בב"ב שם אי' רק משה ותורתו אמת ויש להוסיף שכ"ה לפנינו גם בסנהדרין שם, אבל השבתי להם דבמדרשים (מדרש תנחומא פ' קרח יא) ובראשונים (ערוך ע"ס הגמ' שם ולקח טוב ופי' המיוחס להרא"ש ועוד ראשונים פ' קרח) אי' משה אמת ותורתו אמת כשגור בפי כל.

בצק שמכנים לילדים בחוג אפייה האם מחוייב בהפרשת חלה

מעשה

בסדנת אפייה לילדים שנתנו בצק לילדים להכין מיני מאפה בתנור, וכשנשאלו האחראים על הסדנא האם הפרישו חלה מן הבצק, השיבו שהבצק אינו ראוי לאכילה כיון שעבר הרבה ידים שאינן נקיות ולכן אינו צריך הפרשת חלה עכ"ד.

אולם יש להעיר ע"ז בחלה פ"א מ"ח וביצה כא ע"א אי' דעיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה וכ"ה בשו"ע יו"ד סי' של ס"ט (ועי' תוס' קידושין נט ע"א ובפנ"י שם), ולכן בניד"ד מאחר שהילדים אוכלין מן העיסה לא גרע מעיסת הכלבים שאם הרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה כיון שמשמש לאכילת אדם.

ומ"מ אם אופים העיסה שלא למטרת אכילה כלל יש מקום לדון דחשיב כאופה פת לבהמה ולחיה דפטור כמ"ש ביו"ד סי' של ס"ח, אולם גם בזה לדעת השו"ע ביו"ד שם מיהא אם עשוי כתיקון פת חייב אפי' הוא עשוי לכלבים כמבואר שם ס"ט לגבי עיסת כלבים, ומסתמא דחשיב אפוי כתיקון פת כיון שאין ניכר בזה שנעשה בידיים שאין נקיות, וכל דבר שראוי לאכילה ע"י הדחק לא חשיב שאינו ראוי לאכילה עכ"פ כשנעשה לאכילת אדם (ולהלן יתבאר עוד), וגם דבאופן של השו"ע שאפאה שלא למטרת אכילה פטורה אם ניכר שאינו ראוי לאכילה לגמרי (אלא ע"י הדחק ועי' להלן בזה) יש מקום לטעון דדוקא באופן שאפאה באופן שניכר באפיה עצמה שאינה מיועדת לאדם אז פטור וכלשון השו"ע שם "ודוקא שניכר בה שהיא לכלבים כגון שאינה ערוכה ועשויה בצורת לחם" והיינו כגון באופן שאפאה כלימודים (בירושלמי עי' להלן) אבל באופן שאינו כ"כ ניכר שרק נעשה בידיים שאינם נקיות אפשר דאינו בכלל הפטור שלא עשאו לאכילה לדעת השו"ע וכן משמע בשעה"צ סי' תנד סק"ד דתליא בצורה ובהכירא דרק אז יש פטור זה לדעה זו.

[ועדיין צל"ע דשמא באופן שאופה שלא לאכילה כלל אלא להתלמד קיל מעשאה לבהמה, ואז גם אם לא ניכר שהוא עשוי להתלמד פטור אבל נראה שזה אינו, דכל שאינו ניכר שהוא אינו משמש לאכילה חייב לדעת השו"ע יו"ד, ועצם מה שאינו משמש לאכילה אם ראוי לאכילה אינו פטור לדעת השו"ע יו"ד מידי דהוה אשאר מתנות כהונה, ועי' עוד בשעה"צ סי' תנד סק"ג דלדעה זו גם המיעוט בספרי זוטא דממעט חלה מעיסה לחיה הוא רק בצירוף הכירא בפת אבל בפת בצורת פת לא נאמר מיעוט מחלה, ומה דמשמע ברמב"ם בפ"ו הי"ב דמה שאינו למאכל אדם אינו חייב בחלה אזיל לשיטתו לעיל ה"ח דחולק על רוב הראשונים בזה דפטור אם אינו לאדם אף אם היא פת נקיה, ואינו דעת השו"ע ביו"ד שם וכמו שיתבאר].

ובלא"ה מאחר שנעשית מתחילה כתיקונה כבר נתחייבה (עי' בש"ך ריש סי' שכט סק"ד ובב"י שם שי' ר"ת ומהר"ם ורא"ש, וכמובן דבניד"ד גם המחבר מודה שחייבת משאר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הטעמים שנתבארו כאן), ואפי' באופן שאכן יש פטור של עיסת הכלבים וגלגלו מתחילה לשם עיסת אדם אה"נ דיש מחייבים ובפרט אם מיירי בעיסה עבה ועי' מהרי"ט אלגזי ה' חלה אות ד' בהרחבה בשי' ר"ת בזה.

ובגוף ענין עיסת הכלבים הנ"ל שפטורה מן החלה ושם הרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה היה מקום להציע כמה אופנים לבאר הענין וכדלהלן.

א' עיסת הכלים שאין הרועים אוכלין ממנה היא עיסה שאינה ראויה לאדם, משא"כ עיסה שהרועים אוכלין ממנה היא ראויה לאדם, ומתני' מיירי בב' מיני עיסות השונות זו מזו ברישא ובסיפא ומש"כ שהרועים אוכלין ממנה ר"ל אם הרועים אוכלין ממנה שאז היא מין עיסה אחרת.

ב' עיסת הכלבים ראויה לאכילה רק ע"י הדחק, ולכן אם הרועים אוכלין ממנה מתחייב עי"ז בחלה דמחשבתם משוית לזה אוכל אבל אם אין ראויה לאכילה כלל אזי אין מועלת מחשבתם של הרועים דבטלה דעתן אצל כל אדם.

ג' עיסת הכלבים היא עיסה לכל דבר, דכל עיסה חייבת בחלה כל שראויה להיאכל על ידי אדם וככל חיובי מתנות כהונה, אבל מחשבתו דבעי לה לכלבים מפקיעה ממנו דין לחם, וכ"מ בפהמ"ש להרמב"ם דמחשבה מוציאה מכלל לחם ע"י שמחשב לה לכלבים, ומעין זה מצינו במאירי בברכות ל"ז שכ' דלחם לקישוטי נשים פטור.

ובירושלמי נחלקו אמוראי אם פטור עיסה דכלבים הוא רק באופן שעשאה עם מורסן או כלימודים באופן שאינו ראוי כ"כ לבני אדם או גם בכל עיסה הדין הוא שאם עשאה לכלבים פטורה.

ובשו"ע יו"ד סי' של ס"ט מבואר דעיסה של כלבים פטורה רק אם עשאה באופן שניכר שהוא רק לבהמה, ומשמע דאם מיוחדת לבני אדם סגי במה שחישב שהיא לבני אדם גם אם עשאה באופן שנראה שהוא לבהמה (ועי' ברכות לח ע"א).

ובגוף פלוגתת הירושלמי הנ"ל ציין הבהגר"א שם שהוא מחלו' הפוסקים היאך לפסוק דהרמב"ם בחיבורו פסק כהמקילים בירושלמי שם, דבכל גווני אם עשאה לכלבים בלבד פטורה, [ויש להוסיף דאזיל לשיטתו דפהמ"ש דמפרש שמתעצמו לזהמה מפקיעה העיסה מכלל חיוז חלה], אבל הר"ש וסייעתו פסקו כהמחמירים בזה דגם עיסת כלבים פטורה רק אם עשויה באופן הניכר שהוא לכלבים שיש בו מורסן וכן פסק השו"ע ביו"ד שם, אבל באו"ח סי' תנ"ד ס"ב פסק השו"ע כדעת הרמב"ם והרמ"א שם פליג ובגמ' ביצה בבלי משמע כהסוברים דמתני' דחלה מיירי בעיסה שאינה ראויה לאדם ממה דאמרי' שם דאמרי' הואיל וחזי לאדם ומוכח דלגבי עיסת הכלבים ל"א הואיל, ע"כ דברי הגר"א בקיצור.

וכן מבואר במשנ"ב שם דהמחבר באו"ח שם אזיל כדעת הרמב"ם [וכנ"ל דקמ"א] דעיסת הכלבים אינה תלויה במרכיבי העיסה דלעולם אם נתכוון לאדם העיסה חייבת ואם נתכוון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לבהמה העיסה פטורה אע"פ שהעיסה עשויה כתיקונה כמאכל אדם, אבל הרמ"א סובר דלא אזיל בתר כוונה כלל אלא אם עשוי כעיסת אדם או כעיסת בהמה.

[וביארתי דברי הרמ"א באו"ח שם כמו שביארו במשנ"ב שם (ועי' בבהגר"א ביו"ד שם מש"כ בדעת הרמ"א), והנה ברמ"א באו"ח שם כ' שאינו קרוי לחם כל זמן שאין הרועים אוכלים ממנו, וא"כ לא מצריך ב' הטעמים שגם יהיה מיועד לכלבים וגם לא יהיה ראוי כ"כ למאכל אדם, והרמ"א אינו סובר כהרמב"ם דתליא במה שהלחם מיועד דהרי בא להדיא לפלוג על הרמב"ם, א"כ ר"ל דבעי' שיהיה ראוי לרועים, אולם המעי' בשעה"צ סק"ג יראה דאין כוונתו ג"כ לחלק בין השו"ע יו"ד שם לרמ"א באו"ח שם, אלא דסובר דהם ב' מיני פטורים, דיש פטור שאינו ראוי למאכל אדם ויש פטור שעשוי לכלבים וניכר שעשוי לכלבים ואז בעי' ב' תנאים, ועי' להלן].

היוצא מזה דדעת השו"ע באו"ח שם דהכל אזיל לפי דעת וכוונה ולא לפי תרכובת הלחם [וזה כהפירוש הג' הנ"ל אצל נוסף בזה עוד דגם אם ראוי ע"י הדחק הוא מחוייב בחלה אם ראוי לאדם], ודעת הרמ"א שם (לפירוש המשנ"ב) דהכל אזיל לפי תרכובת הלחם [וזהו כעין הפי' הא' הנ"ל], ופשטות דעת השו"ע ביו"ד שם דכדי לפטור בעי' ב' התנאים, הא' שיהיה מיועד לכלבים בלבד והב' שיהיה ניכר שהוא לכלבים [וזהו כעין הפי' הנ"ל], ולפי מה שנתבאר אין דברי השו"ע ביו"ד בהכרח חולקין לדינא על הרמ"א באו"ח וכמו שיתבאר עוד להלן.

וברע"ב בחלה שם כ' דעיסה שהרועים אוכלין ממנה לא נתערב בה מורסן כ"כ משא"כ עיסת הכלבים משמע בסוף דבריו שם שראויה לאכילה רק על ידי הדחק, ומבואר שסבר דתליא במהות העיסה דעיסת הכלבים הפטורה היא עיסה שנעשה בה שינוי במהותה שאינה ראויה לרועים אלא ע"י הדחק.

אמנם בשו"ע ר"ס ס' תנוד בדעת הרמ"א נקט דאפי' ראויה רק ע"י הדחק הוא בכלל עיסת הרועים עד שלא תהיה ראויה אפי' על ידי הדחק, ועי' גם בבהגר"א ביו"ד שם שכ' דלשי' הר"ש וסייעתו עיסת הכלבים אינה ראויה לאדם (ואפשר דלאו דוקא אלא רק שר"ל דלגבי יו"ט לא אמרי' הואיל אלא בראויה מעיקרא ולא בראויה ע"י הדחק) ועי' גם במשנ"ב שם סק"י שכתב דהיכא שמעורב בו מורסן הרבה ואינו ראוי לרועים לאכול מזה אין שם לחם עלה ואפילו חשב להדיא גם לרועים בטלה דעתו דאין דרך ב"א לאכול לחם כזה עכ"ל [ועי' צנה"ל שם שדן בגדר ציטול מלחם ע"י מורסן ולכל הנדדים שם הענין הוא שצרגע שאינו ראוי לאכילה אינו לחם והיה מקום לטעון דלא תליא בגדרי ראוי למאכל אדם אלא דצרגע שאינו ראוי לאכילה כדרך בני אדם אינו צלל לחם אצל לפי מה שצמסנה בחלה שם תולה דין זה גם אם נאפית ציו"ט או לא ש"מ דא"י הגדר].

[ובפשוטו הרע"ב ושאר האחרונים חולקים אם ראויה ע"י הדחק חשיבא ראויה או לא, ופשטות הסוגי' בירושלמי והראשונים היה מקום לפרש כהרע"ב בזה דעירב מורסן עדיין שייכת להאכל ע"י הדחק, ואעפ"כ פוטר מכיון שעשאה לכלבים, אבל בדוחק יש מקום לומר דהרע"ב והאחרונים לא פליגי אלא דביכולה להאכל על ידי הדחק ועשויה לכלבים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פטורה כמתני' לפירוש הרע"ב והאחרונים מיירי כשעשויה לאדם ואז מהני מחשבתו לחייבה בחלה אם יכולה להאכל ע"י הדחק ורק אם אין ראויה לאדם כלל כדרך בני אדם אז פטורה.

ויש ליתן לב לנקודה נוספת דהגר"ז בהבאתו שי' הרמב"ם והשו"ע או"ח שם שלא פסק כמותם לא הזכיר דאפי' אינה ראויה לרועים חייבת אם חישב לרועים, אלא כ' אפי' היא פת קיבר, ויש לבאר בדעתו דבאינה ראויה לאכילה אין צד שיהיה חייב אף אם חישב עליה ואף לשי' הרמב"ם והשו"ע, וא"כ עיקר מה שחולק הרמ"א על המחבר לפירושו של הגר"ז הוא רק דבפת נקיה שחישב לכלבים להרמב"ם והשו"ע פטורה ולהרמ"א חייבת, אבל במקרה הפוך בפת שנאכלת רק ע"י הדחק שחישב רק לכלבים אפשר דמודה דגם להרמ"א פטורה כמבואר ברע"ב (דקאי בדעת הראשונים דקאי הרמ"א כוותיהו) שלא הצריך שלא תהיה ראויה לאדם אלא שתהא נאכלת רק ע"י הדחק ועשויה לכלבים].

ובהנ"ל יש להוסיף דבמשנ"ב ושעה"צ בדעת הרמ"א משמע די' ב' פטורים, הא' שעשאו באופן שאינו ראוי לאכילת אדם שמעורב בו הרבה מורסן, והב' אם עשאו לכלבים ואין בו צורת פת, והיינו דרצה להשוות דברי הרמ"א באו"ח שם עם דברי השו"ע ביו"ד שם שעומד בשיטות הראשונים שפסקו כהרמ"א בזה, ויש להוסיף דהם ב' הדעות בירושלמי שם אם הפטור באופן שריבה בה מורסן או באופן שעשאה כלימודים.

[ובאמת יש לדון בזה דמנ"ל דמודים זה לזה כיון דהם ב' דעות בהירושלמי ואולי בזה גופא פליגי דלהמחבר תליא בהיכר בצירוף מה שהעיסה עשויה לכלבים ולהרמ"א תליא במה שאינו ראוי לאדם דפסק כהדעה דריבה מורסן ומפרש דבזה אינו ראוי לאדם, ובאמת יעוי' בבהגר"א ביו"ד סי' של שם, שנקט שהוא מחלוקת ראשונים אם הלכה כמר או כמר, ולפי דבריו לא ב' האופנים נפסקו לפטור להלכה, ואילו הרע"ב י"ל דצירף ב' הדעות יחד וסבר דגם הדעה בירושלמי דריבה מורסן מיירי בראוי ע"י הדחק ומ"מ פטורה רק בצירוף התנאי השני שהיא עיסה שעשויה לכלבים, ובאמת עיקר דברי הרע"ב שם בביאור דיני טומאת אוכלין בעיסת כלבים שחישב עליה אפשר דאין בהם חולק דלא מיירי בנפסל מאכילה ואעפ"כ פשטות דבריו דמיירי בעיסה שראויה יותר מזה ע"י הדחק לאדם].

ובניד"ד אמנם אין בו שינוי היכר ואין בו פחיתות ש"א אינו ראוי לאכילת הרועים" אלא ראוי לכה"פ ע"י הדחק ואין ניכר הפחיתות ולכן חייב בחלה לדעת הרמ"א, וכ"ש שנתבאר דלפי' הגר"א בלאו הכי אינו מוסכם דב' האופנים הנ"ל (ריבה מורסן ועשאה כלימודים) שייכים לפסק הלכה, וכ"ש בניד"ד שמשמש לאכילת אדם ואז חייב לגמרי בחלה לכו"ע כיון שראוי לאכילה ועשוי לאכילה.

היוצא מכ"ז דאם העיסה משמשת למאכל הילדים וניתנת לאכול ע"י הדחק יש להפריש חלה בברכה ואם העיסה משמשת לחוג בלבד ולא לאכילה לבני ספרד יש להפריש חלה בלא ברכה (כיון שיש בזה סתירה בשו"ע), ולכאור' גם לבני אשכנז אף דמעיקר הדין יכול

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לברך (כהבנת המשנ"ב בדעת הרמ"א ורוב הראשונים שהם הר"ש והרא"ש והטור ואו"ז ועוד ומשמעות נטיית הגר"א ע"פ הגמ' בביצה ובפרט דגם דעת המחבר אינה ברורה בזה דיש סתירה במחבר) מ"מ החושש להפוטרים (שהם דעת הרמב"ם והמאירי והשו"ע באו"ח שהוא כדעת ר' בא בירושלמי) שלא לברך לא הפסיד (וכן מוכח בדרך אמונה פ"ו מהל' בכורים ס"ק קט שחשש לכל הדעות בזה ע"פ הכרעת מהר"ם מרוטנבורג).

לסיכום בניד"ד אפשר להפריש בברכה אבל אם מיועד להתלמד בלבד ולאחר מכן להשליכו לאשפה ראוי שלא לברך.

השלמה לנידון לגבי הפרשת חלה מעיסה שאינה מיועדת למאכל

נתבאר דיש מחלוקת הפוסקים לגבי הפרשת חלה שראויה לאכילה ואינה מיועדת לאכילה האם פטורה מהפרשה או לא.

והנה במג"א ריש סי' ח' כתב וי"ל דהפרשת חלה אינו מצוה כ"כ דאינו עושה אלא לתקן מאכלו דומיא דשחיטה עכ"ל, והי' מקום לפרש בכוונתו דאינו מוכרח דר"ל שאם אינו רוצה לאכול מהעיסה א"צ להפריש אלא שאם אינו רוצה לאכול אינו עושה עיסה ולכן בציצית צריך לעמוד ובחלה לא.

ואציין בזה עוד נקודה קטנה דהנה בבהגר"א או"ח סי' ח ס"א הקשה על מש"כ המג"א שם דהלא אסור לעשות עיסתו קבין ואמרינן בפ"ג דפסחים מאי דעתך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא כו' עכ"ל, ואולי יתכן לומר בזה איזו הבחנה דהגר"א לא הקשה על המג"א מטעם שיש חיוב הפרשה מעצם מה שיש לו טבל, דיש גם ראיות כנגד זה כמבואר בסמוך, אלא גם קושיית הגר"א היא מצד הגדרת המצוה, דבהך דינא דאין לעשות עיסתו קבין מבואר שהחלה אינו רק מכשיר את המאכל אם ירצה לאכול אלא בע"כ מחוייב שלא להפקיע עצמו מן המצוה כיון שיש לו מצוה המזדמנת לפניו (עי' משנ"ב סי' קכח ע"פ הש"ך ביו"ד סי' רמב דיש איסור לעשות טצדקי להפקיע עצמו ממצוה), והוא נפק"מ גם לענין שא"א לומר שהגדרת המצוה קילא מציצית, דהנה המג"א טען להנ"ל דהגדרת מצות הפרשת חלה אינה מחייבת עמידה מכיון שיכול לפטור עצמו שלא לאכול ושלא להפריש וע"ז לא הקשה הגר"א דיש עליו חיוב שאם יש לו בצק שמחוייב להפריש דטענה זו עדיין אינה פירכא על סברת המג"א, אלא קושיית הגר"א היא שאינו יכול לעשות טצדקי להפקיע עצמו מחיוב חלה כמו כל מ"ע שאינו יכול לעשות טצדקי להפקיע עצמו מחיובם ובזה חזי' דההגדרה בזה היא מ"ע דרמיא עליה, כך יתכן לומר (רק דצע"ק הלשון שהזכיר הגר"א בשם המג"א דחלה אינה מצוה).

והט"ז ביו"ד סי' א' סק"ז כתב בתוך דבריו (לענין מי מברך עי"ש) דבהפרשת תרומה הוה עיקר הברכה על מצות הפרשה לא על איסור אכילת טבל שהרי מצות הפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין א"כ הוה מצוה זאת כשאר מצות וכו' עכ"ל,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והיינו שנקט שיש חיוב להפריש גם אם אינו רוצה לאכול מן העיסה כלל, ולפי המתבאר אינו בהכרח סותר דברי המג"א הנ"ל.

וכע"ז שמעתי מהגר"ק (בשיעורו בקול הלשון) שדייק מהירושלמי שאין להשהות אצלו פירות שאינן מעושרין, ויש להוסיף דכך פשטות הסוגי' דחזקה על חבר שמעשר כל פירות שתחת ידו [אף דהי' מקום לטעון שסמס פירות לאכילה] וגם פשטות המתני' דאין מוכרין טבל אלא לצורך אע"ג דהמוכר א"צ לאכול, וגם דעת רש"י והתוס' בשבת כו ע"א דהנאת כילוי אסורה ע"י זר אפי' בטבל (ואולם עי' שם רשב"א וראש יוסף), משום שיש כאן ממון כהן, וקי"ל מתנו שלא הורמו כמי שהורמו דמיין (עי' רמב"ם נחלות פ"ג ה"ג, אישות פ"ה ה"ו ושעה"מ שם, מעשר פ"ו הכ"א, שו"ע חו"מ סי' רעז ס"ה), ואע"ג דהוא ממון שאין לו תובעין מ"מ ממון שאין לו תובעין אינו הפקר עכ"פ בדיני שמים וכבר האריכו בזה ואכה"מ.

אולם אא"ז הרע"א ביו"ד סי' א' על דברי הט"ז שם כתב לא מצאתי זה דבפשוטו הוא רק כשרוצה לאכול אסור עד שהפריש תרומה ובמג"א רסי' ח' כ"כ לענין חלה עיין שם וה"נ בתרומה עכ"ל, ולפי המתבאר בפנים התשו' דלעיל הוא צ"ב דהרי לכאור' יש פוסקים שמחייבים בהפרשת חלה להפריש אם ראויה לאכילה גם כשאין מתכוון לאוכלה וכמשנ"ת, ולמה כתב הרע"א לא מצאתי זה, וגם דלכאור' אין הכרח מהמג"א וכמשנ"ת.

ואולי מתוקף הקושי' יש לומר בדוחק דגם הרע"א אין כוונתו לזה אלא בא רק להקשות על הגדרת הט"ז שהיא מצוה דרמיא עליה שיצטרך לברך בעצמו מחמת זה וע"ז הקשה הרע"א דמצד ההגדרה היא מצוה המוטלת עליו רק אם ירצה לאכול ואז כשבא לתקן מאכלו יצטרך להפריש אבל אין חיוב לתקן מאכלו וכמו שנתבאר דיתכן לפרש כן דברי המג"א, אולם באמת שפשטות דברי הרע"א אינם כן וגם בשו"מ קמא ח"ג סי' פג נקט כן [ושם נדחק לפרש כן גם זכוונת הט"ז אצל שאר האחרונים לא קבלו כן דעת הט"ז].

בחזו"א דמאי סי' ד סק"ב הוכיח כדברי הט"ז מכח דברי התוס' בר"ה דף ד' ע"ב דשייך בל תאחר במעשר פירות, ובהערות הגריש"א בבכורות יא ע"א הקשה על דברי המג"א מדברי התוס' בגיטין כה ע"א וגם קצת נתקשה מדברי הגמ' בבכורות שם ויישב שם הקושי' מדברי הגמ' בלבד, ועי' גם דרך אמונה פ"א מהל' תרומות סק"ח שהביא כמה ראיות מהירוש' [נרפ"ד דשקלים שמצו' שס כדברי המוס' הנ"ל] והראב"ד ע"ז ז ע"ב והמאירי פסחים ז' וגם בדעת הרמב"ם נקט כמש"כ הט"ז (מלבד מה שהביא שם בשם רש"י שנקט שחולק על הט"ז וידובר בזה להלן).

ומ"מ לפמשנ"ת אפשר דהמג"א לא נתכוון לדבר זה וכנ"ל דבלאו הכי מבואר בפוסקים דיש מחייבים בחלה כשאין אוכל וגם להפוטרים הוא מדין דלא מקרי לחם בכה"ג אבל אם נתחייב כבר נתבאר דאינו פשוט לפטור גם אם אין אוכלו עי' במקורות שצינתי בפנים וכ"ש בפירות שמעיקרן עומדין לאכילה לגבי הפרשת תרומות.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

באחרונים יש שהביאו ראי' מרש"י גיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא לומר שאין חיוב בשעת ההפרשה (עי' מהר"ץ חיות שם ואהל יצחק עמ' שסו בשם הגרא"ו ושו"מ ודרך אמונה שם, ועיקר דברי הגרא"ו צ"ב דהא מתני' היא אין מוכרין טבל אלא לצורך ואולי מלצורך קשיא ליה בחשבון הדברים שם מצד הנאה עי"ש, ולגוף הנידון בהנאה מטבל עי' שבת שם ובראשונים שם אלא דשם עיקר הנידון מיירי בהנאת כילוי), ולולי דבריהם הי' מקום לפרש דברי רש"י באופן אחר דהנה רש"י שם כתב חילוק בין מעשר לבכורים דבבכורים למאן דאמר אין קנין לגוי להפקיע א"כ נשאר חיוב על הישראל אבל במעשר אין חיוב שנשאר על הישראל מכיון שהחיוב במעשר הוא רק אם רוצה לאכול, ולענ"ד רש"י לא מיירי בכל מעשר של שדה של ישראל שהחיוב רק אם רוצה לאכול, אלא בשדה ששייכת לגוי שהקנין הממוני חל ובכה"ג אין חיובי ממון על הישראל אלא רק חיובי איסור וחיוב בכורים הוא חיוב איסור מיד אבל חיוב מעשר הוא חיוב ממון מיד וחיוב איסור כשבא לאכול, ולכן דברי רש"י נאמרו רק במקרה כזה שהגוי קנה את השדה מישראל.

והנה המפרשים באמת נתקשו (עי' חזו"א אה"ע סי' רמז ד"ה ומש"כ בביאור תמיהת הרמב"ן בגיטין שם ע"א על פרש"י ועי"ש גם במהרש"א ד"ה לוקח) על פרש"י איך שייך שהממונות נפקעו וחיובי הבכורים נשארו, אבל חזי' דאה"נ חיוב הבכורים לא נפקע, ועי' בקוב"ש ח"ב סי' יד סק"ד מש"כ לבאר דבעלות קדושת הארץ נשארה ביד הישראל, וגם המפרשים שלא קבלו חידוש זה עכ"פ חזי' שסובר רש"י דחלות הממון לא הפקיע את חיובי הבכורים כאן שהוא חיוב של מצוה שלא נפקע בכדי ע"י המכירה אבל לענין מעשרות לא נאמר דבר זה כיון שכל חיוב המעשרות בפרי (קודם שבא לאכול) הוא חיוב ממוני בלבד [ואילה"ק על זיאוורנו דמנ"ל באמת לחלק כן צין זכורים למעשרות דנהי דטעונים הצאת מקום מ"מ גם לתרומה יש דינים כגון חומש ומיתה אילה"ק כן דללאו הכי לפי כל זיאוור תקשה כן על רש"י, אצל עכ"פ לזיאוורנו יש לומר דמכיון שזכורים הוא מנזה שצין אדם למקום לא נפקע על ידי העצרת הממון לגוי משא"כ מעשרות הגדרתם כחיוב ממוני כלפי אדם אחר].



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