



- שבוע 109 3
- 3 האם מותר להשתמש בשיווי מאכל כששנג ולא ידע שהיא נדה
בעל שהתיר נדרו אשתו לאחר שקיבץ שלושה האם הנדר בדיעבד חותר ומה נדר מקובצים לכתחילה
- 4
לקחו עד לחופה מי שלקח על עצמו כל ניהול צרכי החופה בשכר האם העדות כשרה או לא
- 6
8 האם פולטת שמותרת מדאורייתא הוא רק בהרגשה
9 מי ששמע הברכה במעודה ג' האם יכול לומר רצה בברכת המזון
10 האם מותר לנשים לשחק במכיוון על כסף או לא
12 ישן שינת קבע ביום האם יש ענין לברך ברכת המפיל בלא שם ומלכות
15 הערות על הפרק 109
16 מי שרוצה לומר מודה אני כשעומד משינת קבע ביום אם רשאי לעשות כן
16 האם יש לברך ברכת עושה מעשה בראשית על הר געש

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

שביחא שאלות המצויות בהלכה

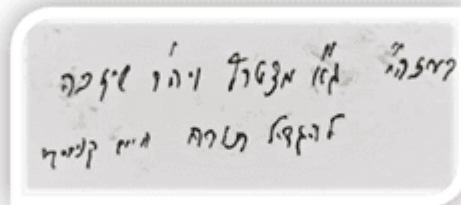
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שטרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגרב"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 לעורר את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

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

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

האם מותר להשתמש בשירי מאכל בששגג ולא ידע שהיא נדה

**בפת
ש"**

סי' קצה סק"ז כתב עי' בתשובת יד אליהו [מלוצלין] סי' ס"ד שכתב דאם באתה באמצע מותר לגמור וכן בפירסה נדה באמצע אכילה מותר לגמור ע"ש עכ"ל.

(ואמנם עיקר דין הפת"ש אינו מוסכם לכו"ע דהחיד"א בברכ"י או"ח סי' עא סק"א ובשיר"ב ביו"ד שם סק"ד השיג ע"ז, ומ"מ רוב הפוסקים הסכימו להתיר ראה מקו"ח יו"ד שם סק"ב, לו"ש לחם סקט"ו ועוד, וראה עוד מ"מ בענין זה בדור המלקטים על השו"ע שם עמ' 777).

ונשאלתי מה הדין בשוגג בכה"ג שהתחיל בשוגג ואח"כ נודע לו.

והיה מקום לומר דהיינו הך והטעם דהפסקת אכילה אחר שכבר התחיל לאכול אין בזה מיעוט חיבה וכל דין זה של אוכל ושותה עמה משבת יג אינו באופן שאינו של חיבה (וגם גוף דין דשירי מאכל אינו ברור שהוא מדינא דגמ' דעיקר האיסור הוא אופן של חיבה), משא"כ כשהתחיל באיסור פשיטא שצריך להפסיק דהרי הוא מעשה איסור המתמשך הואיל ותחילת המעשה היה באיסור.

אמנם בפוסקים כתבו דאם פירסה נדה ולא ידע צריכה להודיעו (לו"ש שם סק"ג קצש"ע סי' קנג ס"ז, דרכ"ת סק"כ, מנח"י ח"ז סוף סי' ע), וכן הורה הגריש"א (משנת השלחן תשו' סי' רלו) שאם התחיל לשתות שירי שתייתה בלא שידע שהיא נדה ובאמצע נודע לו אסור להמשיך לשתות כיון שהתחיל באיסור [אף דמלשון הקצש"ע שם לא נמפרש להדיא דמיירי שכבר התחיל].

וא"כ טעם ההיתר אינו משום שהחיבה היא רק בתחילת האכילה ולא בהמשכה אלא משום דאין חיוב הפסק בהתחיל בהיתר משא"כ בהתחיל בשוגג אינו בכלל הא דהתחיל בהיתר [ועי' עוד שנת ג ע"ז ושם דמי קצת לניד"ד דהוא קנס שהתחיל באיסור, ועי' עוד גיטין נג ע"ז ואלף וצ"ה"ל ריש סי' שיח], ומ"מ כבר העיר החיד"א ע"ז דלא דמי ויש לבאר בכוונתו דכאן אין איסור האכילה מטעם חשש שיעבור על איסור אחר דא"כ היה מקום לומר דלא גזרו אלא שלא להתחיל ולא גזרו להפסיק כמו שמצינו בדינים דרבנן אחרים אלא כאן האכילה היא אביזרייהו דלא תקרבו שהיא האיסור עצמו והחולקים אפשר דטענתם דהא כולה מילתא דרבנן כדי למנוע איסור [וצקריצה גמורה ה"ך לעיל סוף הל' ע"ז הציא פלוגתא דרבותא ע"ש].

בעל שהתיר נדרו אשתו לאחר שקיבץ שלושה האם הנדר בדיעבד הותר ומה נדר מקובצים לכתחילה

ק"ל

שאסור לבעל להתיר נדרי אשתו בפני שלושה בתורת שליח אלא אם כן מצא שלושה מקובצים אבל אסור לו לקבצן [נדרים ח ע"ג וטו"ע יו"ד ס"י ללד סנ"ו], ואם הותר בדיעבד באופן שקבצן הבעל נחלקו הראשונים אם הנדר הותר או לא [ע"י ספר כל נדרי עמ' ר"ז שהציג דברי הראשונים והאחרונים בזה].

ובגדר מצאן מקובצין יש להסתפק, דמחד גיסא היה מקום לומר דדוקא אם מצאן מקובצין יחד כעין מושב בית דין שישבו להתיר כבר נדר אחר וכעין מש"כ הפוסקים [ע"י להלן] שאם כבר נתקבצו להתיר נדר לאדם אחד מותר לבעל להתיר ג"כ בפניהם, ומאידך גיסא יש מקום לטעון דאם הם תוך ד' אמות לא חשיב שקבצן אע"ג שהוצרך לקרבן יותר ולהושיבן.

ובראשונים נזכר בביאור ענין זה שיש טורח לקבצן והיה מקום לומר לפ"ז דכל ד' אמות חשיבי מקום אחד כמו שמצינו בכמה מקומות שנקטו כן הפוסקים [כמו לגבי ד' אמות של תפילה נקטו כן האחרונים והרמזני זמק"א], ומאידך גיסא י"ל דשמא גם טורח כל דהוא הוא בכלל זה דשמא האופן שיכול בעל להתיר נדרי אשתו בפני ג' הוא רק באופן שאין לו טירחא כלל מלבד ההתרה עצמה.

ומ"מ לא מסתבר לומר נוסח כזה דאין לבעל לטרוח כלום מלבד ההתרה עצמה דהרי סו"ס ההתרה עצמה יש בה טירחא ומאי פסקה לומר שלא תהא טירחא אחרת ועוד ההליכה ג"כ יש לה טירחא.

ויעוי' במנחת שלמה בנדריים שם שכתב דאם הוצרך הבעל לטרוח הרבה לילך ג"כ אפשר דא"א להתיר בכה"ג אפי' במצאן מקובצים דמ"מ טרח הרבה ולהדעות דבטירחא דבעל חיישי' שמא יוסיף בחרטתה א"כ שמא ה"ה בטירחא בכה"ג, ואף שהי' מקום לדון דשמא חששא בעלמא היא ולא גזרו אלא באופן שגזרו שהוא דבר השווה בכל, ולא נתנו דבריהם לשיעורים, עכ"פ זה מחדד הדברים והענין דאטירחא כל דהוא לא חיישי' דעל הליכת הבעל עצמו לא חיישי' וא"כ שמא ה"ה בנדר"ד.

והיה מקום לתלות ספק זה בטעמים שכ' הראשונים שלא להתיר אם לא מצאן מקובצים אם החילוק הוא כטעם התוס' שהביא הר"ן שהוא מצד טירחת הבעל דחיישי' שמחמת טירחתו יוסיף על הנדר או כדעת הרא"ם בעל היראים (הו' ברא"ש נדרים פ"א ס"י ז ובטור שם) שהוא משום ביוש האשה דאדעתא דהכי לא שלחתיה [ומה"ט כ' הלכות דאס נמנה לו רשות לקצנ' מהני].

ויש לדון לב' הטעמים, דבטירחת הבעל יש לדון כנ"ל, ומאידך גיסא יש מקום לטעון דאי"ז טירחא כ"כ שמצאן יחד וא"צ לילך לכ"א בפני עצמו ד' אמות, וגם מצד ביוש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

האשה יש לדון אם הביוש מצד שצריכין להתקבץ לה או מצד שצריכין להושיב מושב ב"ד בשבילה אבל בלשונות הראשונים משמע דהביוש הוא שע"י החיזור לקבצם הדבר מתפרסם ולפ"ז אם עומדים שם במקומם ואינו צריך לחזור ולבקש אפשר דאין בזה איסור.

ויעוי' בלשון הרא"ם בשטמ"ק שם אם הם מכוונפים ועומדים המתירים מאחר שאינו צריך להוציא קול לחזור אחריהם רוצה היא בהיתר, ואי לא דצריך לחזור אחריהם לא דמתביישת היא בהוצאת קול ולא ניחא לה בהיתר דעל דעת כן לא נתחרטה עכ"ל, א"כ כשעומדין בסמיכות זל"ז אין בזה משום הוצאת קול.

[ויתכן לחדד הדברים עוד דטעם מה שע"י חיזור הדבר מתפרסם הוא משום שצריך לשאול כמה בני אדם עד שימצא ג' שיכולין לבוא, משא"כ כששלשתם יושבים שם, ולענין זה אין חילוק כ"כ אם יושבים ממש כבר זה לצד זה או לא, דאף שפעמים יסרבו מ"מ גם במכונסין ממש לפעמים יסרבו, אא"כ נימא דבעי' מכונסין לשם מושב ב"ד דוקא אבל זה לא מסתבר וכנ"ל].

וכמדו' שזה פשוט שאם ישבו יחד א"צ דוקא שיתכוונו בישיבתם לישיב לשם התרת נדר של אדם אחר ולא הוצרכו לומר אלא שאם רוצה יכול לבקש מאחר (וה"ה מעצמו) להתיר נדרו ואז יוכל להתיר נדר אשתו [כ"ה צרע פעלים ח"ד לו"ס סי' לד דלס אין ג' מקוננים יעשה צאופן זה], גם אם עיקר כוונת הושבתם הוא מחמת נדר אשתו, אבל עצם מה שישבו לשום טעם יכול להתיר נדרי אשתו גם אם לא נתכוונו למושב ב"ד, וכן משמע מלשון הגמ' דאי לא מכנפי לא ומשמע דאי מכנפי כל דהוא סגי בזה אע"ג דלא נתכנסו לשם ב"ד ורק אם לא מכנפי כלל לא, ועי' בלשון פי' הרא"ש דלקמן בסמוך.

ומ"מ עדיין יש לטעון שלהושיבם יחד יש בזה טירחא קצת, אבל מעיקר הדין מעומד וא"כ ישיבה בעלמא היא שלא לצורך וגם א"צ להעמידן בצמידות זל"ז ויעוי' בלשון פי' הרא"ש בנדרים שם שכתב אם מצאן מכונסים ועומדים נעשה שליח ע"כ.

ומאידך גיסא יש לדון דיש מהראשונים שכ' הטעם משום טירחת הדיינים [מוס' הרא"ש וקעי"ז בהר"א מן ההר צ"ס גדולי הרבנים] דקנסינן לה שכיון שהטריחה את הדיינים שתטרח היא ג"כ, ואולי כשעומדין תוך ד"א אין בזה טירחא כמעט לדיינים לישיב כ"א במקומו, ולא קנסינן לה שתבוא מביתה לשם כך, (ויש עוד טעמים בראשונים, עי' בספר כל נדרי פרק כ'), ויל"ע בכ"ז.

ומצאתי טעם חדש בפי' המיוחס לתוס' ישנים מכת"י [הוצא בקונצן שיטות קמאי צנדרים ע"ס] שכתבו וז"ל אם מצאם יחד א"כ גלוי ונראה לעינים שמן השמים הסכימו שיהא ניתן, ובזכותה היה הדבר שמצאם יחד, ואי לא מיכנפי לא, א"כ לא הסכימו מן השמים שיהא ניתן עכ"ל, וגם לפי דבריו יש מקום לטעון לב' הטעמים אם בעי' רמז גלוי ממש שיושבין יחד או לא, ומהלשון משמע דבעי' רמז ממש ומ"מ גם לפירושם אם מצאן יחד באופן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שיכולים להתיר יחד אע"ג דמקרבין ומושיבין לרווחא דמילתא אין בזה מניעת רמז.

היוצא מכ"ז דמעיקר הדין משמע לרוב הפירושים שאם מצאן סמוכין זל"ז באופן שהיו יכולין להתיר הנדר יחד סגי בזה דהרי היו יכולים להתיר גם בכה"ג וגם ביוש אין בזה כ"כ דהרי א"צ לחזור אחריהם וגם טירחת הבעל משמע דטירחא כל דהוא אינו בכלל זה וגם בלשונות הראשונים משמע דאם מצאן מכונסים סגי בזה.

וכן מצאתי באילת השחר על הגמ' בנדרים שם שכתב דיל"ע אי אפי' אם ג' אנשים נמצאים ביחד במקום א' דלא צריך לטרוח למכנפינהו סגי, או דאז לא ניכר דהם מכנפי כיון שאין דבר המחבר אותם, ורק אי מכנפי בתור ב"ד הוא דמהני, ומלשון הרמב"ם (פ"ו משבועות) משמע דהעיקר שלא יקבץ אותם עכ"ל.

לקחו עד לחופה מי שלקח על עצמו כל ניהול צרכי החופה בשכר האם העדות כשרה או לא

בקצה ה"

סי' לו סק"א כתב בשם הכנה"ג סי' לג הגה"ט סק"ט ששושבין פסול לדון מטעם אוהב, ובתשובה"נ אה"ע ח"ג סי' שצו תמה דבסנהדרין כז ע"ב תנן דאוהב כשר להעיד, ור"ל לדעת רבנן שם דהלכה כמותם.

והנה במקור הדברים בכנה"ג שם למד כן מדברי המרדכי בב"ב סי' תרמג והוא גופא הקשה קושיא זו דהוא נגד רבנן במשנה בסנהדרין שם, ותירץ דשמא דוקא לעדות אחרת אבל לעדות הכתובה פסול.

ובתשובה"נ שם כתב דמיירי במי שיש לו דררא דממונא (ועי"ש בתשובה"נ מה שחילק בזה בין דרגת הנגיעה ומה שרצה לחלק בין כתובה לקידושין), וציין לדברי התוס' בקידושין מג ע"ב ד"ה וכן בשם הירושלמי דשליח שיש לו נגיעה על ממון הקידושין אין נעשה עד, וכן הובא הנידון ברשב"א בקידושין שם ע"א, ובשו"ע אה"ע סי' לה ס"ב פסק דהוא קידושי ספק.

ולפ"ז לכאור' אה"נ דהרי שושבין זה מעיד על קידושין לטובת ממונו דאף שסכמו עמו שיעשה צרכי חופה מ"מ רוצה להוכיח שאכן אירעה החופה, ומ"מ עדיין יש לדחות דשמא עצם הקידושין לחוד לא סגי כאן כדי להוכיח שעשה מה שעשה, ומאידך גיסא אם סכמו עמו וטרח בטירחת והוצאת החופה ולבסוף לא נתרצתה להתקדש הרי עשה מה שסכמו עמו [ולא שייך להא' דר"פ האומנין דהטעו את צעה"צ דאילו כן כשמוכיח שכזר עשה מה שעשה הרי כזר עשה], ושאני באופן דהירושלמי והשו"ע שהשלוחים קבלו ממון לקדש בו דהממון תליא בעצם הקידושין דאם לא היה קידושין הממון חוזר לבעליו וצל"ע בפרטי הדינים אם יש אופנים שמועלת עדותו לענין ממון ידיה באופן דידן, וכמו"כ יש מקום לטעון דניח"ל להוכיח שהיה קידושין כדי למנוע מעצמו חשד שמשקר במה שטוען ששכרוהו לחופה וקידושין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ואם לא יוכיח שהיה קידושין יחשדו בו, אבל עי' בחי' המקנה על השו"ע שם דהיכא דהעדים נאמנים מתורת מיגו לא אמרי' שהם נוגעין בדבר ולא טען שם טענה זו שיש להם נגיעה להציל עצמם לרווחא דמילתא מפני החשד, וכ"ה בטיב גיטין על השו"ע שם דמיגו מהני לעשותם עדות כשאינן שבועת היסת, וצל"ע בכ"ז.

[ושוב חשבתי דאולי עדיין יכול בעל המעות לטעון דלא נתקדשה ולא טרח האחראי עוד מאז ואילך ואז אם בטלו ממלאכה בינתיים אפשר דלא יצטרך לשלם לו אלא כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מינה על הזמן שלאחר מכן (ועי' בר"פ האומנין) משא"כ אם נתקדשה שאז צריך לשלם עוד על טירחתו שלאחמ"כ].

ועי' בספר משוש חתן עמ' רלו ואילך שהאריך כיד הטובה בדברי המרדכי הנ"ל, ובאחד הצדדים שם נתבאר דבראשונים אחרים משמע דפסול שושבין הוא רק מטעם שהרגילות שהשושבינים הם קרובים והי' מנהג שחותמים בכתובה אחר שאר העדים.

ומסברא יש מקום גדול לצד זה דהרי מקור המרדכי שם הוא מהראבי"ה ובראבי"ה שלפנינו מבואר כמעט להדיא כצד זה דהנידון הוא על שושבינים שהם קרובים כמו שהביא שם, וגם בלשון המרדכי שם גופא כתב בזה"ל כגון שחתמו הקרובים קודם לעדים וכו' ועל כן נהגו לחתום השושבינים קודם העדים וכו' עכ"ל, ולא פירש מה הוא פסול השושבינים, ואם נימא דקאי על מה שפתח קרובים נישא, ובפרט דגם האידנא הוא דבר מפורסם שהשושבינים הם קרובים וכבר בראשונים הובא מנהג זה [כמו שהראה שם וכדמוכא גם בהרא"ה הנ"ל] (ויש לציין בכ"ז עוד דאי' בשו"ע אה"ע סי' ס' דעיקר דין שושבינים שצריכין להשיב כמבואר בב"ב קמ"ד ע"ב לא נהוג האידנא א"כ השם שושבינים שנזכר במתני' בסנהדרין שם אוהב זה שושבינו לפסול אליבא דר' יהודה אפשר ג"כ דאינו שייך היום כ"כ דהיום שושבין הוא ענין אחר) א"כ אינו דוחק גדול כ"כ לומר דפסול השושבינים היינו הקרובים כהמנהג הפשוט שגם בזה פתח בדבריו שם וכנ"ל, ובאמת מכח זה מיושב כל הקושי' דלעיל ממתני' בסנהדרין שם דקי"ל שאוהב כשר לעדות.

נמצא דיש כאן לפחות ה' טעמים לפרש כפי' זה, הא' לומר דקאי בקרובים שפתח בהם, הב' שלא פירש איזה פסול הם השושבינים, הג' שבראבי"ה שהוא מקור המרדכי כמעט מפורש שזו כוונתו, הד' דסתם שושבינים האידנא וכבר בראשונים מצינו שנהגו כן הם בלא"ה קרובים, הה' דהא קי"ל אוהב כשר לעדות.

ומ"מ הביא שם שיש אחרונים שדחו פירוש זה במרדכי, וגם באחרונים שהובאו בתשו' זו לעיל משמע שלא הבינו כביאור זה במרדכי ומ"מ הנך אחרונים גופייהו נתקשו טובא בדבריו לפי מה שהבינו בדבריו.

ויש להוסיף עוד דגם בשו"ע סי' לה הנ"ל גופא אי' דאם מודה האשה שקבלה המעות הר"ז מקודשת ולכן גם בניד"ד אם קאתינן עלה מצד נוגע א"כ אם יש הודאה וכיו"ב על הממון ואין כאן ויכוח על הממון לכאורה לפ"ז השו"ע אין בזה חשש מצד זה, אבל עי' בב"ש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

סק"ה (והובא גם בקהלת יעקב על השו"ע שם) מה שהביא בשם הר"ן דגם אם תודה יש כאן קידושין מ"מ כיון שאם תרצה תכפור א"כ אין הקידושין על פיהם בלבד וחסר כאן בעדות קיום [ועי' צמחשוני המקנה קו"א על השו"ע שם מש"כ ליישן דברי הר"ן עם דברי רבינו יהונתן דהר"ן מייירי צאומרת נתקדשתי וריו"נ מייירי צאומרת קינלתי לשם פקדון עי"ש], ומ"מ גם לפשטות דברי הר"ן יש לדון בניד"ד כשכבר שלמו לעדים האם עכשיו כבר יכולים להעיד או דילמא דבעי' שבשעת ראיית העדות יראו באופן המועיל להם להעיד עדות גמורה וצל"ע.

עכ"פ אינו פשוט לכו"ע שמותר לקחת עד כזה לקידושין ולכתובה, הלכך מאחר דמחמרי' בספקי קידושין הלכך בניד"ד מה שודאי שייך לומר דעכ"פ לכתחילה ודאי אין לקחת עד כזה ומ"מ לפי מה שנתבאר אין ברור שיש חיוב מעיקר הדין לחוש לזה, ולכן הנלענ"ד במקרה ששאל כת"ר שכבר נעשה מעשה והוא בדיעבד ואין כאן שאלה של בא אחר וקדשה וכיו"ב, לכן יוכל כת"ר לומר להם שיש בזה הידור להתקדש שוב לחשוש לכל הדעות (כמו שיש שיעשו שוב אם הי' בלילה או חופה לנדה ואכה"מ לדון בכ"ז) וכן לתקן כתובה באופן המועיל, אבל עיקר הקידושין מצד הדין לכאור' כבר נעשו.

האם פולטת שסותרת מדאורייתא הוא רק בהרגשה

בזה ב' נידונים, יש נידון אחד האם פליטה בלי הרגשה הוא בכלל פליטה, דאולי אין סתירה או טומאה בלא הרגשה כדלהלן, ויש עוד נידון שאינו שייך לזה אלא נידון בפני עצמו האם חיישי' שהיה פליטה כשלא הי' לפנינו הרגשה של פליטה ובנידון זה הלשון הרגשה משמש לענין ידיעה דר"ל שנודע לו וגם בזה יש מהמפרשים שהזכירו הלשון הרגשה.

יש

ועי' מאירי נדה לג ע"ב דפולטת דוקא בהרגישה בפלטה אבל לחוש מספק לא וקצת חכמי צרפת מחמירין לחוש בכך מספק עי"ש עוד, [ועי' מוס' נדה לג ע"א ד"ה רואה], ומבואר מדבריו דמש"כ הרגשה ר"ל ידיעה.

אבל בתשובת מהרי"ק החדשות סי' מט (ונדפס גם בשו"ת ריב"ש החדשות סי' לד בשם מהרי"ק) כתב דיש דין הרגשה דבלא הרגשה אין פולטת כמו בדם נדה דבעי' שתרגיש כשנפלט ממקום דישה לבית החיצון וכ"כ באו"ש פ"ו מהל' איסור"ב הט"ז דפולטת בעי' הרגשה דומיא דרואה דם.

[וגם המהרי"ק וגם האו"ש הזכירו דלענין טומאת ש"ז הוא גם בלא הרגשה אבל האידנא דאין טהרות אינו נפק"מ ועי' במאירי שם שכ' ג"כ דהפוסקים שנחלקו לענין הרגשה נחלקו אם פולטת רק לתרומה וכו' עי"ש והיא שיטה אחרת דדעה ראשונה במאירי ס"ל דאפי' בארגשה אין פולטת סותרת אלא לטהרות (וכע"ז דעת הראב"ד שהביאו הרמב"ן והרשב"א דכל דין פולטת הוא רק לטהרות) וגם ההרגשה הנזכרת שם אינה הך הרגשה דקי"ל לענין

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

נדה דאינה מטמאה בלא הרגשה א"כ נימא דהמאירי מפרש גם הרגשה דנדה באופ"א וזה צ"ע דהרי בכתמים תנן דאינו בכלל הרגשה, אבל יתכן לומר דכאן לא שייך הרגשה כיון שא"צ פתיחת מקור לזה הלכך ע"כ הרגשה היינו ידיעה ולכך סתם ולא פירש].

ובב"י יו"ד ס"ס קצו בשם סה"ת סי' צה הזכיר דלאחר הקינוח והרחיצה בחמין אין לחוש שתהיה פולטת בלא הרגשה והרגשה זו היא במוכן ידיעה הנזכרת במאירי הנ"ל בלשון הרגשה ור"ל דאם תרחוץ כדינה שוב אין חשש שתהיה פולטת בלא ידיעתה דהסה"ת עד עכשיו לא הזכיר שיש תנאי בהרגשה (ואע"ג דלפ"ר הסה"ת הזכיר כאן דין הרגשה היה משמע דהוא דין בפליטה מ"מ זה נתעוררתי מספרי המחברים שהביאו דברי הסה"ת דהוה פשיטא להו דלא ס"ל כדעת המהרי"ק הנ"ל, עי' יסודי טהרה ומעדני אשר), וכע"ז מבואר ברע"א סי' עב דהסה"ת ר"ל דאם שוב תפלוט תרגיש ואם לא תרגיש לא חיישי' שתפלוט אבל קודם רחיצה חיישי' שמא תפלוט בלא ידיעתה [והיינו שזרמז"ן נדה מז ע"א נזכר ג"כ ענין הרגשה צפולטת ויש לפרשו ג"כ כנ"ל מענין ידיעה].

וסוגיין דעלמא מסתימת הפוסקים הוא דלא בעי' הרגשה בפולטת וכ"ש דהוה להו לפרש דבעי' הרגשה דהרי בפולטת ענין ההרגשה הוא יותר מחודש כיון דא"צ פתיחת המקור ודלא כהמהרי"ק בזה וכן מה שדנו האחרונים [עי' סמ"ס יו"ד סי' קעז ד"ה ומו וזעיקר הענין דנו הרבה פוסקים] בדין כתמים בלא הרגשה בז' נקיים אם לדמותן לפולטת או לא משמע דהוה פשיטא להו דאין בזה דין הרגשה.

מי ששמע הברלה בסעודה ג' האם יכול לומר רצה בברכת המזון

**במג
א"**

ובמשנ"ב סי' קפח נסתפקו באמר ברוך המבדיל אם יכול לומר רצה ולמעשה נקטו פוסקי זמנינו שאין יכול לומר רצה, ולפ"ז ה"ה בשמע הבדלה וכמו שהעיר לנכון כת"ר הגר"מ ועקנין דדין שומע כעונה קי"ל שהוא כעונה ממש אפי' בדאורייתא ויש להוסיף דאמנם בס"ס קד (עי"ש ברע"א בשם הצ"ח) מבואר דשומע כעונה הוא רק לקולא ולא לחומרא אבל שם הנידון רק מצד הפסק דלענין זה לא נחשב דיבור אבל לענין חלות הברכה חל דא"צ דיבור ממש וסגי בזה בשומע דהדין או במדבר או בשומע והדברים ברורים דאל"כ היה יכול לברך ב' פעמים כל ברכה אם בפעם הראשונה שמע ולא בירך בעצמו, ודלא כמ"ש בשו"ת קנין תורה ח"א סי' פט סק"ו אלא כמו שציין כת"ר בשם הגר"ח ק ועוד פוסקים דגם במקום שומע כעונה אינו יכול לעשות תרתי דסתרי, ומ"מ אולי להסיר מחומר הקושיא יש להעמיד דברי בעל הקנין תורה במתכוון כבר בשעת שמיעה שיחול רק לקולא ולא לחומרא (ואינו לפני כעת) ומ"מ ברור דלהלכה גם זה א"א.

האם מותר לנשים לשחק בסביבון על כסף או לא

הנה

חלק מהדברים הרחבתי בתשובתי לגבי משחק בגוגואים ובהוספה שם, ומ"מ אכתוב בזה עוד תמצית הדברים שגם נתחווירו לי יותר וגם אוסיף בזה תוספת דברים גם לענין המשחק בגוגואים.

הנה ברמ"א בחו"מ סי' רז סי"ג הביא בזה כמה פרטים ובתוך הדברים נזכרו שם ג' דעות, דעה שהרחיב בה הרמ"א היא דעת ר"י בתוס' סנהדרין כה ע"א דס"ל כפשטות דעת רוב האמוראים בגמ' שם שאין איסור גזל במשחק בקוביא ואי"ז בכלל אסמכתא, וכל פסול עדות הוא רק כשאין להם אומנות שלא היא ואינם עסוקים ביישובו של עולם, ובלבד שהוא דבר שאינו תלוי בדעת האדם שמשחק שאין לו שליטה בתוצאה כמו משחק בקוביא וכ"ש סיבוב בסביבון שאין האדם יכול לשלוט בתוצאה במקרה רגיל ולכן בד"כ שאין בו חשש, דבזה אין אסמכתא כלל, ודעת ר"ת שהביא הרמ"א בסוף דבריו דהיכא שיש צד רווח לב' הצדדים אין בזה משחק בקוביא אלא אם כן הוא בידו וגם לשיטתו אין איסור גזל במשחק בסביבון, ודעת הרמב"ם שהביא הרמ"א בדרך אגב דהר"י הוא דלא כמותו דס"ל כמאן דאמר בגמ' שם שהוא משום גזל דאסמכתא לא קניא ואז פסול לעדות גם אם אין לו אומנות שלא היא.

ובמקרה של גוגואים היה מקום לדמותו למשחק בקוביא דאין בזה איסור אסמכתא אולם בר"י בתוס' שם וכן הובא בקצרה ברמ"א שם מבואר דמי ששלח שליח והשליח נתחייב על קנס באסמכתא בזה לא קניא והטעם משום שנראה קצת כמו שיכול להשתדל בדבר וסמכא דעתיה שיתנו לו, וממילא בגוגואים שיכול להתאמץ להגיע לתוצאה ויש בזה אומנות א"כ יתכן שבזה יש לומר הסברא דאנא ידע לאקושי טפי הנזכר שם בהמשך הגמ' (סנהדרין כה ע"א וע"ב).

והנה באמת צ"ב דפשטות הגמ' לעיל מינה דלדעת רוב האמוראים מלבד רמי בר חמא דאין איסור גזל באסמכתא דמשחק בקוביא וכדעת ר"ת ור"י ואילו בסוגי' דאנא ידע לאקושי טפי משמע דהוא אסמכתא וא"כ הוא כדעת רמי בר חמא דס"ל שהוא גזל ובתנאים הוא כדעת רביה דר' יהודה דס"ל הכי לעיל מינה ושו"ר דאכן הרע"א בגליון הש"ס כתב כן והביא שכן אי' גם בר"ן ועי"ש מה שתמה על סוגיית הגמ' לפ"ז.

א"כ לפ"ז נמצא דהסברא דאנא ידע לאקושי טפי לדעות ר"ת ור"י אינה להלכה וממילא היה מקום לומר דגם בגוגואים א"א לומר סברא זו [וזה שז' דלא כמו שכתבתי בהשלמה לתשובה הקודמת], ומ"מ גבי שליח חזי' דעכ"פ לשי' ר"י אמרי' דכיון שנראה כמשתדל [ואינו כמו משחק בקוביא] שהוא כעין הגללה אקראית יש בזה משחק בקוביא כיון שסומך דעתו וממילא אולי יש להרחיב הדברים באופן שיש השתדלות הניכרת לעין ויש לעיין בזה [ונזכר"ל גופיה לא נזכר אלא ג' חילוקים, צידו, אינו צידו והוא ציד אחרים, אינו לא צידו ולא ציד אחרים, ואם נימא הכי נמצא שיש כאן חילוק חדש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהוא צידו להשתדל בדבר לסייע קצת ויש בזה אומנות, ופשטות הרמ"א שלא הזכיר חילוק זה, ואולי ס"ל דסדרת אנא ידע לאקושי טפי נדחתה, דמה שצידו לגמרי חשיב צידו ומה שאינו צידו לגמרי חשיב אינו צידו ול"ע].

ויש לציין בזה דהר"י בתוס' שם לעיל מינה בקושייתו על ר"ת הביא ראייה מהסוגיא שלאח"ז דאנא ידע לאקושי טפי להוכיח דכשיש לאדם טענה שיכול להשתדל בכה"ג יש בזה יותר סברא להחשיבו כאסמכתא, וזהו אע"ג דלפי המבואר עיקר הסברא קיימא לדעה דר"י בתוס' לא קיים כוונה מ"מ עיקר הסברא נקט לה להלכה ללמוד מזה לענין שולח שליח על הדרך שנתבאר לעיל, וא"כ יתכן לומר כנ"ל דהטענה דאנא ידע לאקושי טפי היא סברא קלישתא דהכל יודעים שמשחק בקוביא ומפריחי יונים (שבזה נאמר לאקושי וכע"ז בקוביא) הוא הגרלה אקראית וההקשים אינם מועילים כ"כ אבל באופן שיש לו טענה שיצליח אפשר דדמי לשליח [ומ"מ באופן שתלוי בו ממש כבר דמי לאס אוצר ולא אעציד דבזה יש חילוק בין אשלים אלף לאשלים צמיטצא עי' בתוס' שם ובגוגואים צרור שאינו תלוי רק בו דא"כ היה בזה נזק לצעלי הקופסה של המשחק אלא תלוי גם בהשתדלותו, ומ"מ אם היה תלוי רק בו ג"כ היה מקום לדמותו לאשלים אלף כיון דמשלם יותר מנזק שנגרם על ידו ואשלים צמיטצא היינו נזק שנגרם מכח פשיעתו, ומאידך גיסא יש מקום לטעון דאין כאן אסמכתא דדוקא אשלים אלף הוא דין מיוחד שצוה הוא גוזמא דלא מסתבר שישלים אלף משא"כ באומר שישלים חמישים קנס אפשר דאין בזה גוזמא דבזה אפשר שמתכוון לשלם ועי' בלשון התוס' שם].

והנה ברש"י בסנהדרין שם כה ע"ב פירש דאפילו המשחק בקליפי וכו' היינו אקראי בעלמא ולכאורה אקראי אינו בכלל אין לו אומנות שאינה היא וא"כ קאי כרבי בר חמא דלעיל וכהרמב"ם שפסק כרב"ח דהמשחק בקוביא הוא גזל או דנימא דגם הברייתא קאי כהך תנא דלעיל דאיהו רביה דר' יהודה דס"ל כרב"ח הנ"ל דס"ל המשחק בקוביא גזל הוא.

ובתשו' הרא"ש [הוצא צנאה"ג ובסמ"ע שם] אי' דמי שאמר שיתן סך פלוני אחר שעשה שחוק [בקוביא] אף שעשה קנין א"צ לשלם כיון שעשה כן מחמת השחוק ואין בזה שום חיוב ולפנ"ר סבר כהרמב"ם דמשחק בקוביא אינו חייב כלום דאסמכתא לא קניא וצ"ע, (ולא עיינתי בפנים לע"ע), או יש לומר באופנים דגם ר"י מודה שלא קני במשחק בקוביא עי' להלן בסמוך.

ולגוף ההיתר ברמ"א שם נזכר ההיתר דוקא כשהכסף של שניהם מונח לפנייהם [וכ"ה בתוס' שם] וי"א דוקא כשמונח על דבר שהוא של שניהם ופי' בבהגר"א דזהו כדי שיהיה קנין דבלא קנין השחוק הוא הבטחה בדיבור בלבד ודברים לא קנו.

ומ"מ גם באופן שהוא הבטחה בדיבור יל"ע למה יהיה בזה איסור אסמכתא כיון שמתכוון לתת אח"כ, ואפשר דאה"נ אין בזה איסור אסמכתא ורק ר"ל שמן הדין אינו מחוייב לשלם כל עוד שלא היה קנין, ויש לדון באופן שהוא איסור אסמכתא או להרמב"ם בכל אופן מה הדין אם מתנה ואומר אע"פ שמן הדין הוא שלי אני נותן לך [והנה אם מתנה מעיקרא יש מקום לומר דצאמת לא סגי דהרי כל ההתניה היא מחמת שצור שירוויח ומאידך גיסא י"ל דמ"מ התנה והרי צדצר שצממון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תנאו קיים וממה שלדעת השו"ע צאה"ע סי' נ ס"ו יש להצריך צעדים תנאי חזק יותר מזה ע"י שטר חוב שכותב מעיקר שחייב מנה א"כ לכאן לפור"ר ש"מ דתנאי קלוש כזה לא מהני, וגם להרמ"א שם צעדים תנאי יש דין מיוחד עי"ש צו"כ, ונל"ע], אבל יש לדון במתנה אחר מעשה ואומר יודע אני שאינו שלי ואני נותן לך, ובלשון הרא"ש המובא בבאה"ג הנ"ל אי' דאם חייב עצמו מחמת השחוק או בסתמא לא חל ומשמע דאם חייב עצמו להדיא לא מחמת השחוק אלא במתנה על אף השחוק מהני ומ"מ אין הדיוק מוכרח די"ל אם חייב עצמו חוץ מן השחוק כלל ור"ל מחמת מנה או מחמת מתנה חדשה ומ"מ הפשטות דאה"נ שיכול לחייב עצמו ומ"מ אפשר דלאו משנת חסידים היא כיון שסו"ס טעם החיוב הוא מחמת כללי המשחק שהם אסמכתא (ויש לציין דדעת הרמ"א באו"ח סי' תרלח דאין אנו בקיאים בתנאים והכונה שע"ה אין בקיאים בכוונתם וכע"ז יש מהפוסקים שכ' דאין בקיאים בקנינים, ואולי גם בניד"ד יש לחוש שיחשבו שהוא אמירה בעלמא כדי לצאת איזה חשש בלתי נודע ולא יבינו שבאמת בידם לעכב המעות אצלם וממילא לא יתוקן הדבר עי"ז).

לענין מה דבנשים מיירי אין חילוק לדעת הרמב"ם דהפסול לעדות הוא סימן ולא סיבה כלומר שהוא סימן שיש כאן גזל ולא שיש סיבה מחמת הפסול לעדות להימנע. וכמו"כ להרמב"ם אין חילוק אם יש אומנות בלא היא או לא כיון דמטעם גזל מיירי.

לענין עצם המשחק עי' בבה"ל בריש הל' חנוכה סי' תרע שהזהיר שלא להרבות בשחוק הקרטין (קלפים) ושהרעישו הספרים מזה וכן נזכר בעוד הרבה פוסקים ענין זה, ועי' גם בע"ז יח ע"ב דדברים של ביטול זמן אסורים משום ליצנות וביטול תורה, ומ"מ בנשים הוא קל יותר, ועי' כתובות סא ע"ב פלוגתא דתנאי אם העיסוק במשחק לאשה עכ"פ כשאין לה אומנות שלא היא הוא דבר שיש בזה טענה שאין לעשות כן, ובחלקת מחוקק אה"ע סי' פ סק"ו מבואר שפסק כדעת המחמירים בזה דאין לעשות כן.

ישן שינת קבע ביום האם יש ענין לברך ברכת המפיל בלא שם ומלכות

אלהי נשמה הביא המשנ"ב בהל' ברכות השחר ב' דעות אם יש לברך כשישן ביום או לא, ולגבי המפיל הוה פשיטא ליה להבה"ל בסי' רלט שאין יכול לברך משום שאומר ותשכיבני לשלום, והא אמרי' בגמ' בפ"ק דברכות שברכת השכיבנו א"א לומר אחר עלה"ש כיון שאינו זמן שכיבה עכ"ל ד. ויל"ע אם נקט כן המשנ"ב כסברת ודאי או רק משום שיש כאן ספק ברכות ובברכות שומעין להקל, דמצד הראיה הנ"ל לכאן יש מקום לחלק ולומר דלגבי ברכת השכיבנו היא ברכה על מנהג העולם שהרי מברך שלא סמוך לשנתו [עי' ברכות ד ע"ז דעת ר' יוחנן וצ"ח צ"ח צ"ח צ"ח] וגם בניעור כל הלילה מברך

לגבי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השכיבנו, א"כ בשעה שאינו שעת שכיבה של כל העולם אינו מברך השכיבנו כיון שהברכה היא על שכיבת העולם [ויש להוסיף דעיקר ברכות ק"ש נתקנו לומר בציבור דהרי מצינו תקנת פורס על שמע למי שאיחר לבוא, ועי' עוד באמרי נועם ריש ברכות].

א"כ אולי הי' מקום לומר סברא דברכה שנתקנה בציבור היא על מנהג העולם, ולכן גם אם ישן אחר עלה"ש אינו יכול לומר השכיבנו על שינה זו כיון שהיא ברכה על מנהג העולם], משא"כ ברכת המפיל שהברכה היא על השינה דוקא לרוב האחרונים כפשטות הגמ' בברכות ס"ע"ב שהוא רק כשנכנס לישן ועכ"פ לדעת הבה"ל בסי' רלט הנ"ל א"כ שמא מה שאומר ותשכיבני קאי על השכיבה עצמה ולא על זמן שכיבה, ויל"ע.

ובפשוטו ממה שלא הזכיר הבה"ל ספק בדבר לברך בלא שם ומלכות ש"מ דסבר שאין בזה צד כלל.

והנה דעת היעב"ץ [נסידור צית יעקב ק"ש שער המיטה] ששייך לברך ב' פעמים בלילה המיל אא"כ נתכוון בברכה ראשונה לפטור הפעם השניה, והאחרונים חלקו ע"ז [עי' משנה אחרונה סי' רלט אות כד מה שהציג צוה] וכן ברא"ה בברכות ס"ע"ב מבואר דלא כהיעב"ץ, ובקצה"ש סי' כז ס"ט חשש לברך בלא שם ומלכות, וכן מי שברך והסיח דעתו מן השינה דעת היעב"ץ שיחזור ויברך.

ויש לדון לדעת היעב"ץ שסובר שהיא ברכה על השינה ממש א"כ מה הדין בישן שינת קבע ביום.

ומצאתי דבאמת בראשונים הובאה דעה דיש לברך גם כשישן ביום [מאירי זרכות ס"ע"ז נשם ויש חולקים דדבר (פשטות כוונתו דקאי גם על המפיל ולא רק על אלהי נשמה וכמ"ש בצל החכמה ח"ד סי' קסה בכוונתו ועי"ש עוד מה שכתב בזה בדעת עוד ראשונים), וספר הזמנים שערי תפילה שער י' אות א' נשם יש מי שכתב].

א"כ להלכה בודאי שאין מברכים בישן ביום אפי' בלא שם ומלכות כיון שרוב הפוסקים נקטו שאין לברך המפיל על שינת היום, ויש להוסיף דכע"ז ברא"ה ברכות ס"ע"ב דהברכה היא על סידורו של עולם ואפי' ישן ביום א"צ לברך [ולא נחית שם לדון זמן שזין עלה"ש לנה"ח] וכ"ה בספר הבתים שם בשם הראב"ד כעין דברי הרא"ה וכ"כ שם בדעת הרמב"ם וכ"ה בארחות חיים דין ק"ש שעל המיטה סק"ב בשם מהר"ם וכלבו סי' כט ותשב"ץ קטן סי' רנט לתלמיד מהר"ם, ומ"מ מי שמברך ביום בלא שם ומלכות בצנעא אין מזניחין אותו כיון שחושש לכמה דעות שנקטו לברך גם על שינת היום.

והנה בגוף דברי הבה"ל סי' רלט הביא דעת החי"א שיכול לברך בלילה על מנהגו של עולם אפי' לא ישן, ונקט הבה"ל להלכה דלא כהחי"א.

ובאמת כדברי החי"א הביא הכנה"ג מברכת אברהם ח"ד סי' קסו, אבל במשנ"ב סק"ג הביא דברי הכנה"ג לענין שיכול לברך מיד כשבא לישן וא"צ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להמתין עד שיהיה קרוב להרדם [ונא הכנה"ג לאפוקי בזה מדעת הסדר היום שיש לזכך כשקרוז להרדם והמשנ"ג שס הביא ב' השיטות].

והמעייין בפנים הכנה"ג ימצא דעיקר שיטתו מבוססת על מה דס"ל כעין דעת החי"א הנ"ל דמעיקר הדין יש להתיר גם בלא שינה כלל, ויל"ע א"כ למה הביא המשנ"ב הדברים למחצה, דלענין לברך בלא שינה נקט המשנ"ב שא"א והוא דלא כדעת הכנה"ג ולענין לברך שלא בסמיכות לשינה ממש לא הפקיע המשנ"ב דברי הכנה"ג אע"ג דהכנה"ג גופיה נסמך על דעתו בזה.

וחזי' מזה דהמשנ"ב סבר דלענין לברך בריחוק זמן קצת א"צ לבוא לסברת החי"א והכנה"ג דברכת המפיל היא על סידורו של עולם אלא דיש לצרף בזה עוד צד אחר דא"צ לברך סמוך לשינה ממש.

וכע"ז כתב בא"א מבוטשאטש דהברכה היא על ההכנה לשינה.

ויתכן לומר בב' אופנים האחד לומר דהמשנ"ב צירף גם צד זה כספק ספקא עם שי' החי"א הנ"ל דהברכה היא על סידורו של עולם [שכן דעת עוד פוסקים כהמ"א וגם במוס' וזכננו משמע קצת כדעת זו כמש"כ הכנה"ג ע"ש].

ובאופן אחר יש מקום לומר דצורת ברכת המפיל היא על השינה והחיוב שלה הוא מהתחלת ההכנה לשינה מזמן שמוכן לשינה ומנסה לפנות עצמו לשינה, ואף שברוב ברכות מצינו שמברך על הדבר ממש (כברכת המצוות והנהנין וחלק מברכות השבח) או שמברך על מנהגו של העולם (כדעת הר"ן והרמ"א דמברך אף שלא שמע קול תרנגול וכו', וגם לדעת הרא"ש והשו"ע שצריך לשמוע קול תרנגול וכו' מ"מ אחר ששמע א"צ לברך מיד אלא יכול לברך בבהכנ"ס כמפורש בדבריהם א"צ לדעתם בסמיכות ממש, ולהחולקים ס"ל דברכות אלו ברכות הנהנין), אבל כאן הוא גדר חדש.

והטעם יש לומר משום שאין זו ברכה על סידורו של עולם כיון שמתפלל על עצמו [וכן בהמעזיר שינה מצינו די"א שאין יכול לזכך אס לא יסן] ומאידך א"א לחייבו לברך על השינה כיון שהשינה אינו בידו דשמא לא ירדם לכך תקנו ברכה על מה שבידו לעשות.

וחבר לזה מצינו בברכת בדיקת חמץ בבהגר"א ס"ס תלב ויש להקדים לזה דהנה הגר"א ס"ל לענין ברכה"ש שאם לא נעל מנעליו אינו מברך שעשה לי כל צרכי (מעשה רב) ואעפ"כ כתב לענין בדיקת חמץ דגם אם בדק ולא מצא אי"ז ברכה לבטלה כמו שמצינו בברכת המפיל שגם אם לא ישן אי"ז ברכה לבטלה. והטעם הוא כיון דבחמץ לאו בדידיה תליא מילתא למצוא חמץ דחכמים לא חייבוהו אלא לחפש החמץ אם ימצא אבל לא הזקיקוהו שיהיה שם חמץ דכל בדיקת חמץ הוא רק מצוה הבאה מחמת הספק שיש בזה ספק חמץ וכשבדק ספקו עשה מצוותו והלך לו.

ואולי יש לומר דאין ההגדרה שהברכה היא על הכנות וצרכי השינה ולא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהברכה היא על השינה אלא שהברכה היא על מה שמכין עצמו ומזמן גופו לישון דעיקר הברכה היתה על השינה אלא שהטילו הדבר על מה שבידו לעשות לצורך שינה ולא חייבו תו יותר מזה.

הערות על הסדר 109

פאה

פ"ז מ"א זית הנטופה בשעתו אין לו שכחה, במפרשים פי' דלרבותא נקט דאף שכבר עברה שעתו, ולקמן במתני' ב' אי' אבל אם התחיל בו אפי' כזית הנטופה בשעתו ושכחו יש לו שכחה, ושם הרבותא הוא להיפך דאפי' בשעתו שלא עברה יש לו שכחה, ודוחק לומר דשם המשמעות באופן אחר מבכאן, ואולי י"ל דאידי דנקט רישא בשעתו נקט בסיפא נמי בלשון זו משום דארישא קאי, ועדיין צ"ע.

*

ע"ז מה ע"ב ברש"י ד"ה גידועי מה שהקשה כת"ר דרש"י כפל בזה מה שכתב כבר לעיל מינה בד"ה מיבעי ליה, יש להסיר מחומר הקושיא דלעיל בא לפרש יתורי המקרא בסוגיין שבא ללמד לגדע מיד בכניסתם וממילא קאמר דלאחר כיבוש וכו' ועכשיו בא לבאר מילתא דריב"ל עצמו שלא נאמר להדיא על מקראות אלו, ועדיין צ"ע.

*

ברש"י ע"ז מו ע"ב ד"ה כל האסורין כגון מוקצה ונעבד, מה שהקשה כת"ר דלכאורה ה"ה נרבע, יש להסיר מחומר הקושיא דנרבע זה ודאי בכלל זה דסוגיין הכא מיירי בנרבע להדיא וע"ז מייתי ברייתא זו, רק דהוקשה לן דאם מיירי רק בנרבע שהוא מפורש בסוגיין א"כ מה הוא כל האסורין שהוא לשון רבים דמשמע כמה מיני איסורין, לכך קאמר רש"י דהלשון כל נשנתה משום דכוונתו לא רק על נרבע אלא גם על מוקצה ונעבד.

*

ע"ז מז ע"ב רש"י ד"ה נוטל ישראל מה שחידש הגוי וזורה לרוח, ששאלת למה לא נזכר קודם לכן לעיל גבי ג' בתים ברש"י ד"ה נוטל הראשון, נראה דהטעם דבסייד וכייר בית שלם טירחא הוא לזרות לרוח הכל דדבר גדול הוא, ואפשר דאזיל כאן כמ"ד לא בעי פירור בהשלכה לים וא"ש ועי' בפסחים בזה.

מי שרוצה לומר מודה אני בשעומד משנית קבע ביום אם רשאי לעשות בן

הנה

אמירת מודה אני הוא מנהג ומקורו בספר סדר היום והובא במשנ"ב (סי' א), ועיקר המנהג הוא על שינת הלילה שע"ז אמרו חז"ל חדשים לבקרים שאדם מקבל פקדונו בשחר, וכן בתשו' הרשב"א (הובא בב"י סי' ד ובמשנ"ב שם) אי' דבשחר אדם נעשה כבריה חדשה, ומ"מ מאחר שאמרו בגמ' ברכות ששינה א' מס' למיתה ולא חילקו בין שינת הלילה לשינת היום, וגם דלפי פשוטו נטילת הנשמה שיש בזמן השינה היא מה שמנוע מפעולות [ומש"כ א' מששים צמיתה היינו חלק מהדברים הנוהגים צמיתה] וכ"ש שמבואר בשו"ע סי' ד' דהישן חצי שעה טועם טעם מיתה [מכא הגמ' נסוכה כ"ו], הלכך ודאי אין חשש למי שרוצה לומר תפילה זו ביום שיכול לומר ותע"ב.

האם יש לברך ברכת עושה מעשה בראשית על הר געש

יערי
ן

במשנה אחרונה שהביא מחלוקת פוסקי זמנינו בזה, דדעת הגרש"ו והגרנ"ק לברך ודעת הגר"ח"ק ועוד מגדולי ההוראה שלא לברך, ונראה דאע"פ שסב"ל מ"מ המברך לא הפסיד, שכן הדברים שהובאו במשנה ובברייתא שיש לברך עליהם, כוללים גם דברים שאינם משונים כ"כ כמו הר געש, וז"ב שאם היה ענין הר געש רגיל במקומם של בעלי המשנה, היו שונים גם דבר זה להדיא.

ויש להוסיף, דלגבי הזיקין מצינו ב' דעות בראשונים מהו (יעויין בפיהמ"ש להרמב"ם ברכות פ"ט ט"מ א, וברע"ב שם ובתויו"ט ובשושנים לדוד), ולמעשה נקט המשנ"ב שיש לברך על ב' המינים. והיינו משום ששניהם בכלל דבר משונה שיש לברך עליו, או ששניהם בכלל זיקין. אך נראה דמ"מ צירף גם הצד, שדבר משונה מאוד שהוא ממעשה בראשית, יש לברך עליו בכל אופן.

ויש להוסיף, דגם לענינינו לענין הר געש, יש מקום לומר שהוא בכלל "רעש" דהיינו "הזועות" הנזכר במשנה (שם) שיש לברך עליהם, וכ"ש שבכלל מאתים מנה שסתם זוועות הם קילי מהר געש, ואין בזה שיעור לברך רק על רעש (רעידת אדמה) של מדינה שלמה.

ויש להוסיף דההר געש הוא דומה להגדרות חלק מהמפרשים לזיקין (עי' במפרשים מה שהביאו בזה בשם הגאונים), ואם נימא דטעם סברת המשנ"ב שהדומה יש בו ברכה ג"כ ה"ה דיש לברך ע"ז.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולכן הפשטות שהמברך ברכה זו לא הפסיד, אע"ג שאי אפשר לחייב בברכה כשיש כמה פוסקים שפטרו הברכה, שכן ברוב מקומות כשנחלקו אחרונים בברכות אמרין סב"ל.

והעירני הרב מושקוביץ דבתהלים כתיב להו בהדי הדדי המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו, וביאור כוונתו דמה שנכתבו יחד הוא משום שיש בהם גבורתו של הקב"ה וסברא שאם נתקנה ברכה על המביט לארץ ותרעד ה"ה שיש לברך על יגע בהרים ויעשנו. ולענין אם יש לברך על תמונה פשוט שאינו מברך דלא תקנו ברכה על ציור ואי"ז אלא סימן בעלמא ויכול לעשות עוד ציורים אם ירצה ובידו הדבר ואי"ז ברכה על הדבר בעצמו (ואין הנידון כאן לגבי ברכת שככה לו בעולמו) וכל מה שדנו הפוסקים להוציא יד"ח בטלפון הוא רק לפי מה שהיה צד שהטלפון מעביר קולו של האדם עצמו אבל בהקלטה ודאי א"א.

ולענין לברך מרחוק יעוי' במשנ"ב לגבי רואה את המקדש שאינו מוסכם שאפשר לברך וכן ראיתי בשם גאון אחד לגבי ברכה על הים דכשרואה מרחוק מאוד אינו ברור שאפשר לברך, ולכן גם בהר געש בריחוק מאוד שאין רואה את הדבר הנצרך אין לברך, ואמנם מכיון שבהר געש יש אש גדולה הדבר ניכר למרחק יותר אבל רחוק בשיעור שאינו נראה היטב אין לברך.

ואמנם דעת ר' יהודה דמין קללה אין מברך עליו עכ"פ ברכות הנהנין אבל אין הלכה כר' יהודה וכמו שהעירו שגם זוועות הוא מין קללה ותקנו ע"ז ברכה ואה"נ מי שיש לו נזק מהזוועות יצטרך לברך גם דיין האמת מלבד ברכת הזוועות.

ולענין איזה ברכה לברך על הר געש הנה בשו"ע ריש סי' רכח מבואר דעל הזיקים ועל הזוועות מברך עושה מעשה בראשית ואם ירצה יכול לברך שכחו וגבורתו מלא עולם, והיינו אחת מן הברכות איזו שירצה ולא שתיהן (משנ"ב סק"ו), ולמעשה יתכן שיותר מצוי שמברכים עושה מעשה בראשית משום שהיא ברכה מצויה יותר (כגון בים הגדול ובברכת החמה) מלבד ברעם שהמנהג לברך שכחו וגבורתו מלא עולם מכיון שבא ביחד עם ברק ולכן נהגו לברך על הברק עושה מעשה בראשית ועל הרעם שכחו וגבורתו מלא עולם.

ובאחרונים מצינו פלוגתא איזו ברכה עדיפא, דדעת הא"ר דיש בזה פלוגתת הראשונים דלכמה ראשונים עושה מעשה בראשית עיקר ולהטושו"ע שכחו וגבורתו מלא עולם עיקר ולדעת המאמ"ר סק"ב אין בזה חילוק ואין נפק"מ מה מברך ויש בזה עוד דעות (ע"ע מגן גיבורים שלה"ג סק"א ופרי השדה על הרמב"ם פ"י מהל' ברכות ה"ד).



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