



- שבוע 54 3
- 3 או"ח ט" קמ ט"א
- 3 מכך המונח על שתי דלתות רכב כשהוא פתוח האם תחתיו כשר למוכה
- שנים שהיו מהלכין בדרך וכיד ראובן בקבוק מים שמספיק רק לשתיית עצמו אך אינו מצליח לפותחו מחולשה ואם ימות יפתחנו שמעון וישתה ממנו האם מחוייב שמעון לעזור לראובן לפותחו וכבר
- 4 למסור עצמו למיתה
- 6 האם מותר להפיץ גליונות דברי תורה בחול המועד בדוא"ל ואם יש בזה משום דבר האבד
- 8 האם יש ענין לומר וידוי לפני חולצה שאינו שומע ואינו מבין
- 9 האם לומר וידוי עם קטן בן ג' שנים לפני שנכנס לניחת
- הנזהגים לתקוע כל התקיעות במעומד האם יתקעו בתקיעות דמיושב השברים תרועה בגשימה אחת ואחר כך בתקיעות דמעומד בשתי נשימות או להיפך
- 11 האם מועיל לבוץ בקידוש ליי מוכות שאינו מקיים מצוות לישב במוכה עד שמברך לישב (כדי להרויח לקדש בישיבה וגם להרויח השימות שיש לעמוד קודם הישיבה במוכה)
- 19 בשבת שחל להיות ביום כיפור האם צריך לומר ג' פעמים ויכלו ואחד מהם על הכוס
- 22

לקבלת גליון שכיחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

שביחא שאלות המצויות בהלכה

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

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

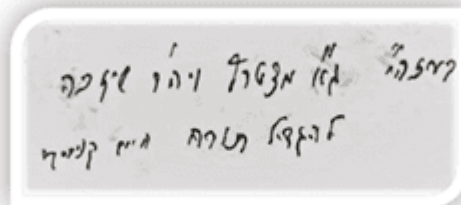
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרגו ורבנו זצוקללה"ה ויבדלחט"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 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.

או"ח סי' קמ ס"א

סי'

קמ ס"א ברמ"א ואפי' בזמן הזה שש"צ קורא דינא הכי, ובמשנ"ב סק"ה הטעם דמה שהש"צ קורא כאילו קורא הוא דייני' ליה, יל"ע דלכאורה זה אתי' כשי' השו"ע לעיל סי' קלט ס"ב ולהלן סי' קמא ס"ב, ולא כשי' מהרי"ל המובא בהג"ה סי' קלט סוף ס"ג וכמו שנתבארה שיטה זו באחרונים שסוברת שאחד מברך ואחד קורא, עי' ביאור הלכה סי' קמא ס"ב ד"ה לבטלה.

ויש לדון לפ"ז באופן שהעולה הראשון והשני הם ע"ה שאינם יודעים לקרות עם הקורא וסומכים על שי' המהרי"ל ומברכים, מה הדין באופן זה שנשתתק העולה הראשון האם גם בזה סובר הרמ"א שהעולה השני לשי' ראשונה שבשו"ע יברך, או דבזה ממ"נ כבר לא יברך, דאזתה בא עליו משני צדדין, דלפי המחבר א"א לברך כלל בע"ה כזה, ולפי המהרי"ל נמי אפשר דסברת רבינו יונה דכאילו מברך בעצמו לא שייכת דזה מברך וזה קורא כנ"ל, ואינו מוכרח וצל"ע.

סכך המונח על שתי דלתות רכב בשהוא פתוח האם תחתיו כשר לסוכה

הסוכה כשרה בתנאים דלהלן:

צריך

שהדלתות תהיינה יציבות ועומדות ברוח מצויה (דהיינו שלא יזוזו הדלתות ממקומם על ידי רוח, דאל"כ גם כשאיןן זזות אינן כשרות, אלא אם כן יתפוס את הדלתות בדבר שיחזיק אותם כנגד הרוח, וה"ה שהסכך יהיה מונח כהוגן באופן שלא יזוז על ידי הרוח.

וכן צריך שיהיה שטח יותר מז' טפחים על יותר מז' טפחים תחת סכך כשר.

וכן צריך שיהיה פחות מג' טפחים (דהיינו שלא יהיה רוח ג' טפחים או יותר) מהדלתות עד הקרקע, וכן צריך שגג הרכב שבין הסוכה לבין הדופן האחורית (דהיינו שמאחוריה יש דלת סגורה מעבר האחורי של הרכב היא מצטרפת להיותה דופן השלישית האמצעית של הסוכה) לא יהיה יותר מד' אמות, כדי שיהיה אפשר לומר דופן עקומה, וה"ה גם הדופן

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

האחורי צריך להיות תוך ג' טפחים לקרקע.

וכן יש לשים לב שלא יהיה פער של חור באיזה מקום של ג' טפחים בשטח הגג או הדופן המכשיר.

וכן שיהיה לפחות גובה י' טפחים מקרקע העולם עד לסכך.

ומכיון שמדובר בנידון דאורייתא רגילים בד"כ להתאים את כל מידות הסוכה שיתאימו גם למידת טפחים הגדולים (מידת החזו"א) וגם למידת הטפחים הקטנים (מידת הר"ח נאה ואף קטנים ממידתו).

כמו כן צריך להזהר להניח את הסכך לשם צל (ובמקרה שמניח את הסכך לשם מצוות סוכה יש אומרים שדי בזה, אבל אם מניח את הסכך לשם נוחות אחרת כמו למטרת הסתרה וכיו"ב לכו"ע פסול וכשהניח לשני כוונות הוא נידון בפני עצמו).

לגבי האיש צריך ליזהר לשבת בתוך הסוכה ושגם מאכלו יהיה בתוך הסוכה.

ובמקרה שאינו עונה לחלק מהתנאים הנ"ל יש לעשות שאלת חכם דלפעמים יש סיבות וטעמים להכשיר את הסוכה גם באופן שאינו עונה לכל התנאים הנ"ל.

**שנים שהיו מהלכין בדרך וביד ראובן בקבוק מים שמספיק רק
לשתיית עצמו אך אינו מצליח לפותחו מחולשה ואם ימות יפתחנו
שמעון וישתה ממנו האם מחוייב שמעון לעזור לראובן לפותחו ונכד
למסור עצמו למיתה**

נראה

דאין שמעון מחוייב לסייע לראובן לפותחו מכיון שאם יסייע שמעון לראובן ישתה ראובן וימות שמעון, ובכלל דין חייך קודמין כלול ג"כ שאינו צריך לסייע להצלת אחרים כאשר הוא עצמו ימות מחמת זה.

מקורות:

בגמ' ב"מ סב ע"א הובאה מחלוקת תנאים בשנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהם חבית של מים, ומסקנת הדברים להלכה כר' עקיבא דאמרינן חייך קודמין ואין בעל המים צריך למסור נפשו למיתה כדי לספק לשמעון חלק מהמים.

ומאידך גיסא קי"ל (יו"ד ריש סי' קנז) דאיסור שפיכות דמים אינו נדחה מפני פיקוח נפש, והטעם מבואר בפ"ח דיומא דאמרי' מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי.

ובתוס' בכמה מקומות [עי' יצמות נג ע"ז ד"ה אין וצמוק' יומא שס, ועי' עוד מוס' כמזנות ג ע"ז] מבואר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דכל סברא שנאמרה בשפיכות דמים מאי חזית וכו' הוא רק כשבא להרוג את חברו בקום ועשה אבל בשב ואל תעשה לא, ונקטו דסברא דמאי חזית לא שייך אלא בהורג בידים אבל לא בהורג ממילא אפי' אם יוצא בגופו, וניחא לפ"ז דבאופן המבואר בב"מ שם הוא מוגדר כשב ואל תעשה מה שאין מביא לחבירו המים.

ולפ"ז כ"ש בניד"ד שהוא מוגדר יותר כשב ואל תעשה, מכיון ששם באופן של הגמ' בב"מ הנ"ל הרי ראובן בעל המים שותה מים ובזה מאבד את הצלת חברו, אבל כאן בניד"ד אפילו את זה אינו עושה, שכן אינו עושה כלום, רק אינו מציל את חברו, ואין כאן אלא נידון של לא תעמוד על דם רעך והשבת אבידה של גופו ואולי גם ממונו, ובזה לא נאמר פיקוח נפש.

ופשיטא שזה מוגדר לגבי שמעון כפיקוח נפשו שהרי בגדרים של חילול שבת היה אפשר לחלל שבת כדי להשאיר את חבית המים לרשות שמעון (לו יצוייר שלא היה כאן ראובן שצריך לפתוח אלא חיה או שרץ שמנסים לפתוח החבית היה אפשר לחלל שבת להציל מהם המים, וכמבואר בגמ' בסוגי' דהמהלך בדרך ושכח אימתי שבת שהשגת המאכל מוגדר כפקו"נ לענין זה ופשוט).

אולם לענייננו עדיין יש לדון דהנה בגמ' בב"מ שם יל"ע למה לא יהיה מותר לשמעון ליקח מראובן המים ולהציל עצמו, שהרי מותר לאדם להציל עצמו בממון חברו ובלבד שישלם לו אח"כ כמבואר בשו"ע, א"כ מצד עצם הגזילה כאן אין איסור גזילה לצורך פקו"נ על מנת לשלם, והרי אם יגזול לכאורה יהיה מותר לו לשתות משום חייך קודמין, וא"כ למה שלא יותר לו לשמעון גם לגזול.

עכ"פ נתבאר מהסוגי' בב"מ שם שדין חייך קודמין לא נאמר כאשר יש חייך קודמין של אדם אחר הקודם לחייך קודמין של שמעון, וכיון שהמים ברשותו של ראובן ממילא הוא מוגדר כחייך קודמין של ראובן ולא של שמעון.

ויש לדון לפ"ז בניד"ד שהמים כעת ברשותו של ראובן וא"כ אולי נימא לאור הגדרה זו שמכיון שהמים ברשות ראובן ממילא לא שייך לשמעון לבוא ולטעון שיש כאן חייך קודמין כלפי עצמו, דהרי הם של ראובן ונוגעים לו לחייו לענין חייך קודמין, א"כ מנ"ל ששמעון אינו צריך להשלים עם המצב ולסייע לראובן במצבו, ויל"ע.

אולם החזו"א יו"ד סי' סט סק"ב כתב בטעם מה שאסור לשמעון לגזול המים של ראובן דנפשו של חברו לא התירו לגזול בשביל להציל נפש עצמו דאחר שכבר הוכרע שחייך קודמין ממילא באופן המדובר בב"מ שם גזילת מי ראובן מוגדר כגזילת נפשו של ראובן.

ולפ"ז בניד"ד שאינו גוזל נפשו של ראובן אלא אך ורק נמנע מהצלתו פשיטא דאין החזו"א חולק על דין התוס' הנ"ל דהרי כל מה ששמעון אינו יכול לשתות מן המים לפי הגדרת החזו"א הוא לא מחמת ממונות של בעלות ושל קדימה של חייך קודמין של אחד על פני

שביחא שאלות המצוות בהלכה

השני, אלא מחמת איסור גזילת נפשות הרובצת על שמעון, שאיסור כזה אינו נדחה מפני פיקו"נ (ע"ד סברא דלעיל דמאי חזית לגבי מה ששפיכות דמים אינו נדחה מפני פיקו"נ, וכן מבואר בשטמ"ק בשם הרמ"ך דאם חטף המים חייב שמעון על ראובן כדיני שמים דמאי חזית וכו', ואפשר שהוא הרמ"ך בעל הגמ"י), ואילו בניד"ד של השאלה כאן אין רובץ על שמעון איסור זה אלא לא תעמוד על דם רעך והאיסורים דלעיל, ואיסורים אלו ודאי נדחו בפני פיקו"נ, נמצא דגם להחזו"א הדין עם שמעון במקרה זה.

והנה בחי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם יצא לידון בדבר החדש דלשי' הרמב"ם גם בשב ואל תעשה יש איסור רציחה ואינו נדחה מפני פיקו"נ מטעם דמאי חזית, ואילו הנידון בגמ' ב"מ שם סובר הגר"ח שהוא ענין נפרד של הצלה דלהצלה יש פסוק מיוחד וחי אחיך עמך (המובא בגמ' ב"מ שם) המלמד שמצוה זו נדחת מפני פיקו"נ, ואפשר דגם הגר"ח מודה דבד"כ כל שב ואל תעשה מוגדר כמניעת הצלה ולא כמעשה רציחה (וגם נידו"ד של השאלה מוגדרת כמניעת הצלה ולא רציחה), ולא בא לחלק בין התוס' להרמב"ם אלא רק בעושה מעשה רציחה בגופו בשב ואל תעשה באופן המבואר בתוס' שמשתמשים בגופו בשביל לרצוח אחר, דבזה מוגדר כרציחה בשב ואל תעשה.

ויש לציין דהמנ"ח מצוה רצו סקכ"ג נקט בפשיטות דהרמב"ם מודה דבלא מעשה אינו מחוייב למסור נפשו.

האם מותר להפיץ גליונות דברי תורה בחול המועד בדוא"ל ואם יש בזה משום דבר האבד

לגבי

עצם מה שהשימוש בגליון מיועד למועד אם מועיל מחמת זה להתיר כתיבה אם הוא לצורך רבים מותר ואם אינו לצורך רבים הוא מחלוקת (ורוב הפוסקים יתכן שמתירים), ולגבי אם יש להתיר מחמת סברת דבר האבד של זמן לימוד (ע"פ המבואר בפוסקים) הוא טעם שאינו ברור שמועיל לכל הדעות, וגם לא בכל האופנים (כמו שיתבאר בתשובה), אבל בענייננו יש להתיר משום שרוב הפוסקים התירו הקלדה על מחשב לצורך.

מקורות:

עיקר סברא דבר האבד נאמר בשו"ע סי' תקמה ס"ט לגבי כתיבת חידושים שלא ישכחו, או בהעתקת ספר שלא יהיה מצוי לאחר המועד להעתיקו, ולא בשליחת חידושים שיהיה ניתן לשולחם לאחר המועד.

ואמנם יש טעם כזה שנזכר באחרונים (הובא במשנ"ב שם סקמ"ז) גם לגבי ד"ת ג"כ שנחשב דבר האבד מחמת שמה שלא ילמדו עכשיו יצטרכו ללמוד פעם אחרת על חשבון

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דברים אחרים (שסברא כע"ז נזכרה במשנ"ב לענין כתיבת חידושים גופא), מ"מ ההיתר בזה בד"ת הוא לא רק מחמת דבר האבד שכן סברא זו נאמרה לגבי ד"ת ששם יש טעם נוסף להתיר שמא ישכח את הד"ת כמבואר בפוסקים, (עי' שו"ע סי' תקמה ס"ט, וע"ע משנ"ב סי' תקמה סק"ח בשם הט"ז, ואמנם שם אינו ברור דיש לזה אותו חשיבות של חידו"ת מאחר דמדובר שם בהגהה, ועי' בתשובתי ד"ה האם מותר להגיה ספר חידו"ת שלו בחול המועד <https://shchiche.com/120657>).

ואע"ג שמותר גם לכתוב חידוש שחידש אדם אחר כדי שלא ישכח כמ"ש במשנ"ב שם סקמ"ז, הרי שם גופא מוכח שהוא כדי שלא ישכח המשמע, כמו שסיים המשנ"ב שהרבה פעמים מצוי ששוכח אחר כך, וגם בשו"ע התיר שם העתקת הספר רק באופן שלא יוכל להעתיקו לאחר המועד.

וכמו"כ יש להוסיף דגם אם נקבל הטעם הראשון הנ"ל להלכה (שאם ימתין לעשות עד אחר חוה"מ אז יצטרך ללמוד דבר אחר כבר) להתיר גם באופן שהטעם הזה נוגע לחדוד בפני עצמו ושאינן חשש שכחה, וכמו שמשמע שם במשנ"ב שכן היתה סברת הב"ח לנהוג למעשה לסמוך על הסברא הראשונה הנ"ל לחדוד, מ"מ כאן מניין לנו שמקבלי הגליון צריכים להשתמש בגליון בחוה"מ זה דוקא, דשם היו מעדיפים ללמוד ספרים אחרים.

ואף שבפוסקים לא הזכירו טעם איסור לאסור מחמת שילמד דברים אחרים בזמן זה, מ"מ מדבריהם א"א להביא ראיה לניד"ד להתיר, שהרי הם דיברו על אדם שמדפיס לעצמו משום שרוצה להשתמש בחומר הזה כרגע לטובת עצמו, אבל אדם ששולח לחבירו וחבירו רוצה ללמוד דבר אחר בזמן זה, ורק אם שולחים לו חומר יפסיק מלימודו ויעיין במה ששולחים לו, מנ"ל שנחשב צורך המועד.

ואף שאם היו מקבלים את הגליון היו משתמשים בו במקום ספרים האחרים מ"מ אינו מוגדר כצורך המועד במצב כזה ובודאי לא דבר האבד, אבל אם אכן ידוע לו שהם צריכים להשתמש בגליון שהוא שולח במועד הדין הוא קל יותר דהרי לתקן ולכרוך ספר לצורך לימוד במועד התיר שם המשנ"ב בסקמ"ט.

ועי"ש ברמ"א ס"ב שמותר לכתוב ספרים אם צריך ללמוד בהם במועד ובמשנ"ב שם הביא דבב"י משמע דרק לצורך ציבור מותר, ואילו להמג"א והגר"א גם לעצמו מותר, אלא דלהמג"א הוא משום דבר האבד ולהגר"א הוא מדינא דכותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו.

ומ"מ גם אם אין בזה צורך רבים אלא רק תועלת לקריאת הדברים במועד יש להתיר כאן מחמת מה שסברו הרבה פוסקים שכתובה על גבי מסך דיגיטלי היא לא מהמלאכות האסורות בחוה"מ כשיש בהם צורך (עי' בתשובתי ד"ה כתיבה במחשב או מצלמה דיגיטלית בחוה"מ <https://shchiche.com/117628> [שמדפסה גם נעם סגולה], שהבאתי שם דעות פוסקי זמנינו בנידון, וכן עי' בתשובות והנהגות ח"ו סי' קסד סק"ד מה שהביא הדעות בזה), ואף שיש שהחמירו בזה (עי' תשובות והנהגות שם, ויש לציין גם דעת הגרשז"א

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שכתיבה בדיסק נחשבת דבר המתקיים, אף שאינו מוסכם בדעתו שדיבר גם בדיסק משומש, ועי' בתשובתי על מצלמות בשבת, ויש לברר הדין בחוה"מ בזה, ועי' בתשובה הנ"ל שכתבתי לענין כתיבה במחשב בחוה"מ) ויתכן שהדוא"ל יגיע גם להנוהגים להחמיר בזה, מ"מ אם אינם פותחים את המחשב הרי לא יפתחו גם את הדוא"ל שנשלח אליהם הגליון של הד"ת, ואם בכל זאת יחליטו לפתוח הרי הוא על דעתם שאינם מחמירים בזה וק"ל.

ולא נכנסתי כאן לגבי הנידון של הדפסת עלון לצורך רבים בחוה"מ כי הוא נידון נפרד אבל ג"כ בחלק מהאופנים (כגון רבים שצריכים מראי מקומות לפני שיעור שהוא כתיבת ספר לצורך רבים) אכן אפשר לומר שמותר.

האם יש ענין לומר וידוי לפני חולת שאינו שומע ואינו מבין

בפשטות

לפו"ר אין ענין בזה כיון שאינו שומע ואינו מבין, אלא אם כן אפשר להראות לו בכתב או באופן אחר, אבל אם א"א כמדומה שאין ענין בזה אם לא מצד מנהג, דהרי כיון שאינו מבין הוידוי ואינו מתחרט על חטאו ואינו מכוון בוידוי מה תועלת יש בוידוי והנשמה גם אם שומעת הוידוי (כמ"ש הקדמונים שלא יצעקו בשעת מיתה בפני הנשמה וכמ"ש במד"ר כל ג' ימים וכו' וכמ"ש בגמ' אחים בהספדא דהתם קאימנא) מ"מ כמדומה שאינה שייכת בוידוי כלל, דהרי אין מתים בוידוי אע"פ שיש להם נשמה דבמתים חפשי ונשמה לבד הרי היא פורחת כציפור כמ"ש בריש חלק

ועי' גם ברמב"ם בפהמ"ש על המשנה בסנהדרין מג ע"ב דמבואר שם שהוידוי נצרך להיעשות קודם שתיטרף דעתו של המת, ואינו שייך לנידון אם שוטה בר כפרה או לא (ועי' נדרים לו ע"א, וגם הנידון שם אינו שייך לנידון של כפרה בחייבי מיתות ב"ד או במתים בידי שמים שאין תלוי המעשה באדם דשם הקרבן תלוי בדעת מקריב), דמבואר ברמב"ם שם שהוידוי הוא קודם שתיטרף דעתו גם אם המיתה תהיה אחר שתיטרף דעתו, והמיתה היא ג"כ כפרה.

ואף דיש לדחות שעכ"פ מה שאפשר בדעת שיהיה בדעת וגם דאפשר לדחות דלכתחילה ודאי בעינן דעת בוידוי, מ"מ הענין מובן דאין וידוי בלא עזיבת חטא וחרטה עם הוידוי.

ובתורת חיים כ' שם להדיא דאחר שנטרפה דעתו לא שייך שיתודה, ואף דשם אינו ראוי ובחרש (עכ"פ בחרש מדבר ואינו שומע ועי' שבת ר"פ מי שהחשיך לענין דעתא קלישתא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

(בחרש) יש לטעון דאם יצליחו לומר לו יבין מ"מ זה פשוט שוידוי צריך דעת מתודה.

האם לומר וידוי עם קטן בן ג' שנים לפני שנכנס לניתוח

מצד

גדרי הדין אין חיוב לומר וידוי אבל הוא טוב מאוד לומר מכל הטעמים שיתבארו.

מקורות:

בשם הגריש"א הובא (אשרי האיש יו"ד ח"ב פרק פז ס"א) שא"צ לומר וידוי על קטן בן שלוש שמת כיון שאין לו עונות.

ויש להקשות דבכמה מקומות מצינו שקטנים נענשים על עונותיהם, כמו בגמ' בפ"ב דשבת לב ע"ב שנענשים על שמבטלים אביהם מת"ת, ובמהרש"א ברכות לא ע"ב כ' דרך בדיני אדם קטן לא הוי בר עונשין אבל בדיני שמים חייב וכע"ז בנוב"י תניינא יו"ד סי' קסד.

ויש לציין עוד בענין זה דיש דעות באחרונים דגם מי שהוא בגדר שוטה שמוגדר בשבת קנד ע"א דאין לו דעת כלל מ"מ אם יודע בעצמו ומבין שעושה דבר רע נענש על זה אע"פ שמצד גדרי הלכה פטור מכל דבר מכיון שה' יראה ללבב.

וכ"ש בחולה שאינו ברור שימות הרי יש בזה גם מצוות חינוך על וידוי (אם הוא קטן שהגיע לחינוך) כדי שידע שכשיהיה חולה שוב בגדלותו עליו להתודות כמבואר בגמ' שבת לב ובשו"ע יו"כ הל' ביקור חולים, וכמו וידוי יו"כ שגם קטן אומר, וכ"כ הכה"ח סי' תרוז סק"ד בשם היפה ללב ח"ב אות א שמחנכים את הקטנים להתודות כדי להרגילם לכך, וכ"כ בפשיטות באג"מ יו"ד סי' רכד ד"ה ולהטעם דיש לחנך ביו"כ הקטן ג"כ לוידוים והוא מחיובי מצוות חינוך.

ויש להוסיף דדעת המשכנות יעקב אה"ע סי' מד והגר"ח ס' הלוי דקטן רק אינו בר עונשין אבל הוא בר איסורין, ואמנם זה צ"ב מאיזהו מקומן, (עי' שבת שם וכן בעוד סוגיות כמו בסוגי' דאתי למסרך בעירובין), ואמנם יש שחלקו בין מצוות אלו למצוות אחרות.

ויש להוסיף דדעת חלק מהראשונים (בפ"ג דברכות) שמצוות חינוך המוטלין על הקטן הקטן עצמו מחוייב בהם וגם אם רוב ראשונים לא סבירא להו כן מ"מ למה שלא יחזור עליהם בתשובה כשהוא בעת סכנה בעידן ריתחא לרווחא דמילתא (עי' מנחות לט ע"א).

ויש לציין עוד דבספרי (על במדבר ה ו) אי' דקטן אינו בכלל וידוי דאורייתא כמו ע"ז (ומוכח דמדאורייתא קאמר דהרי קטן אינו מותר בע"ז בחינוך דרבנן, א"כ מה דאמר התם שפטר הקטן מע"ז ומכל מצוות שבתורה רק מדאורייתא מיירי שם ולא מדרבנן כלל), וכבר הקשו למה הוצרכו לפסוק זה כיון שאין לו דעת, ואולי ע"ד דברינו יש לומר כשיודע בעצמו שעשה דבר רע שאין לו מדאורייתא חיוב וידוי, מצד גדרי דין וידוי, ומ"מ הנח

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לדרשא זו דבלאו הכי אפשר לדחות בקל ולומר דאסמכתא בעלמא היא.

ויש לציין עוד למש"כ בנוב"י יו"ד סי' קסד דגם הקטן לפעמים יש לו חרדת הדין על עונות בגלגול קודם לענין פתיחת הקבר, וכבר דנו בזה רבותא ונחלקו בזה, אבל כמה כתבו כהנוב"י (ראה שד"ח מערכת אבילות פאת השדה אות ג בשם חכ"צ וכן הוא בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' לט, ולגוף הנידון על פתיחת קבר החזו"א באהלות סי' כב סוף סקל"ח החמיר אפי' בנפל), וא"כ למה שלא יתודה, ואציין שכבר כתבתי מזה בשו"ת עם סגולה ע"פ הרמב"ן דאדם לפעמים נענש על גלגולים קודמים, ולפ"ז אפשר דגם וידוי יועיל לזה, ועי' בשבחי האר"י.

ויש לציין לדברי מהר"ם מינץ סי' יד לענין קטן שחטא בגלגול הקודם ונענש עכשיו מחמת זה לענין ברכת "הגומל לחייבים" עי"ש, והובא במג"א ריש סי' ריט.

ועוד יש לציין לדברי הנוב"י בחו"מ סי' ס שתלה הדין אם קטן שייך ברודף מצד עונש בפלוגתא דאמוראי בסנהדרין עב ע"ב, ולא ניכנס לנידון זה כעת שאינו בהכרח שייך לכאן.

וצל"ע על איזה וידוי מיירי שם באשרי האיש, וזה לשונו שם, העומד בשעת יציאת נשמה של איש או אשה מישראל חייב לקרוע (סי' שמ ס"ה), גם על ילדה קטנה בת שלש שנפטרה ר"ל צריכים לעשות קריעה העומדים בשעת מיתתה כי מצות קריעה היא על הנשמה והנשמה תמיד נשארת נשמה, אפילו שאינו בר חיובא, אכן וידוי לא צריך להגיד כי וידוי שייך רק במי ששייך בו כבר הענין של עוונות, אבל בילדה קטנה בת שלש לא שייך הענין של עוונות וממילא אין שייך אמירת וידוי עכ"ל.

ועכ"פ גם אם נימא דמיירי בוידוי שאומר הקטן עצמו, דברי הגרי"ש גופיה נאמרו בקטן ביותר בן ג' שנים שאינו מבין ולא הגיע לחינוך והבו דלא לוסף עלה.

ועי' ביו"ד סי' שלח ס"ב (וברמ"א שם ס"א) וגשר החיים ח"א עמ' לד בענין הנוסחאות של וידוי, אבל באמירת וידוי עם קטן צריך לעשות בהשכל ובעדינות דהרי גם בחולה רגיל אין אומרים הוידוי עם החולה בפני קטנים שלא יבכו וישברו לב החולה, כמבואר בשו"ע שם, א"כ צריך חכמה מיוחדת איך לעשות כן.

ויעוי' בבה"ל סי' שכט ס"ד שדן שם לגבי הצלת קטן בחיי שעה שמותר גם באופן שודאי לא יבוא לכלל גדול וגם לא יתודה, אבל אין להביא ראיה ברורה מדבריו שקטן אינו בר וידוי כלל, דיש לומר שדן שם בכל האופנים וכולל בזה גם קטן ביותר שאין שייך להתודות כגון קטן שאינו יודע לדבר או שאינו מבין או שלא ירצו להתודות (וכגון שאין מי שיתודה עמהם) ואעפ"כ בכל גוני יש להם דין גוסס לענין הצלה בחילול שבת.

וגם אולי כוונתו של הבה"ל שוידויו של קטן אין לזה תוקף כ"כ דדיבורו לא תקף בהרבה דינים, וכמו שמצינו דקטנים לאו בני מחילה (ויש נידון בכוונת הדברים ואכמ"ל אבל עכ"פ יש צד שהמחילה שלהם לא מועלת) וקטנים מחשבה לית להו, ממילא יש צד שהוידוי

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שלהם לא תקף, וגם יש צד שלא נאמר בקטנים דין תשובה דדין תשובה שהיא מועלת הוא דין מיוחד שנתחדש בגדולים, כמ"ש במפרשים על הירושלמי דמכות גבי שאלו לחכמה וכו' דתשובה אינה ממידת הדין אלא לפנים משורת הדין, ובתנחומא האזינו מבואר שאין תשובה לגוים ויש בזה סתירות בחז"ל וכמו שהזכרתי בכ"מ, ומ"מ לגבי וידוי של קטן אם כלפי שמיא אם ידוע כלפי שמיא שעשו כן בטהרת הלב בודאי שלא יזניחום.

ויש להוסיף לכל הנ"ל דמלבד מה שטוב לומר עם הקטן וידוי מלבד זה גם חיוב על האב להתודות ולשוב בתשובה דהרי בעון האב בנים קטנים מתים כמבואר בפ"ב דשבת ובעוד כמה מקומות וממילא חלק מהוידוי הוא כדי שהאדם לא ימות כמבואר בשבת לב ע"א ועל כל צרה צריך להתודות עי' במשנ"ב ריש הל' תענית בשם הרמב"ם.

ולכן במקרה של שאלתך שהקטן הוא בן ג' ואינו יודע לדבר ובודאי לא הגיע לחינוך לכן אין צד לחייבו בוידוי מצד מצוות חינוך, מטעם זה ומעוד מה שהתבאר, אבל בודאי שטוב לדבר עמו ענין הוידוי שכן בודאי שיש קטן שיש לו חטאים כמו שהתבאר, ואולי יזכה ובזכות הוידוי יוכל להועילו ולהצילו כמו שנתבאר, וכן האב יתחרט ויתודה שלא יכשל בנו בעונו.

הנוהגים לתקוע בל' התקיעות במעומד האם יתקעו בתקיעות דמיושב השברים תרועה בנשימה אחת ואחר כך בתקיעות דמעומד בשתי נשימות או להיפך

בזה עיכוב כ"כ וכל אחד יעשה כפי מנהגו ומ"מ טוב יותר לעשות בפעם הראשונה בב' נשימות ובפעם השניה בנשימה אחת כמנהג הגרי"ז, והרוצה לצאת כל הדעות וכל החששות וכל הצדדים על הצד היותר טוב, חיברתי לזה תנאי מיוחד בסוף התשובה המיוסד בחלקו על תנאי שהובא בחזו"א.

אין

מקורות:

הנה בשו"ע סי' תקצ ס"ד אי' שיש לתקוע במיושב בנשימה אחת ובמעומד ב' נשימות, וכתב המשנ"ב שלא יעשה להיפך.

וכתב שם השעש"צ דכל זה במקומות שנוהגים כר"ת (בתוס' ר"ה לד ע"ב) שתוקעין רק תשר"ת בתקיעות דמעומד, והטעם לזה דסובר ר"ת דמעיך הדין יוצאים בתשר"ת גם לפי הדעות שיש לתקוע תש"ת ותר"ת ולכן לגבי תקיעות דמעומד סומכין על זה, ודוקא בב' נשימות, דבתוקע תשר"ת נשימה אחת אין יוצאין יד"ח הצדדים של תש"ת ותר"ת גם אליבא דר"ת, ועי' גם בבהגר"א סקי"ד.

אבל במקומות שנוהגים לתקוע כל הסדרא כולה (דהיינו תשר"ת תש"ת תר"ת) במעומד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כמו במיושב כתב השעה"צ דיכול לתקוע גם להיפך, דהיינו במיושב ב' נשימות ובמעומד נשימה אחת.

והנה הנידון אם במקום כזה יש להעדיף כמו שכתוב בשו"ע (במיושב נשימה אחת) או כמו שהתיר בשעה"צ (במיושב נשימה אחת) תלוי בנידון היכן מקום התקיעות העיקריות, דמעומד או דמיושב, וגם תלוי מה היא צורת התקיעה העיקרית, דמעומד או דמיושב, וגם תלוי בנידון נוסף, האם שייך לצאת המצוה שוב אחרי שיצא כבר או שהפעם השניה היא רק לחביבות מצוה ולערבב את השטן.

וגם תלוי בנידון נוסף, והוא דהנה יסוד הנידון אם התקיעות הם בנשימה אחת או ב' נשימות הוא משום פלוגתא דרבוותא האם לתקוע בנשימה אחת או בב' נשימות, ולכן לצאת ידי שניהם תוקעים ב' השיטות, אבל יש בזה נקודה למחשבה, דשמא נימא דלפי שיטה אחת צורת התקיעה שלה היא רק לכתחילה ולפי שיטה אחרת צורת השיטה שלה היא לעיכובא, וממילא יש להעדיף מתחילה את צורת התקיעה שהצד שלא יוצא בה הוא בדיעבד כדי שיוכל לצאת אחר כך בצורת התקיעה השניה, משא"כ אם יתקע תחילה את צורת התקיעה שהצד שאינו טוב הוא רק לכתחילה א"כ היאך יצא שוב יד"ח בצורת התקיעה השניה.

ומאידך גיסא יש לומר דלפי הדעות שעיקר התקיעות הם דמעומד (כמ"ש בתוס' פסחים קטו ע"א ד"ה מתקיף) א"כ בלאו הכי אין לטעון כן וכמו שנתבאר בקטע הקודם.

והנה למסקנא דמילתא נמצא שאין כאן דבר שאין בו פלוגתא, דעצם הנידון אם בכלל יש צד שצריך לתקוע תשר"ת מדאורייתא לעיכובא הוא תלוי בצדדים בגמ' ר"ה לה ע"א, וכבר נאמרו הרבה חקירות על הגמ' שם, אבל מה שלכל שמוסכם לכו"ע שלחלק מהדעות שם תקיעת תשר"ת אינה נצרכת ונתקן רק מספקא.

ולהגאונים סגי מדאורייתא רק בסדרא אחת אפי' רק תש"ת או תר"ת כמ"ש בב"י סי' תקצ.

וכן לגבי הנידון אם בעינן נשימה אחת או ב' נשימות הוא פלוגתא [נשו"ע סי' תקס"ד].

וכן לגבי הנידון למ"ד שצריך לתקוע בנשימה אחת אם יש עיכובא במי שתקע בב' נשימות יש בזה ג"כ פלוגתא, ודעת המשנ"ב סקי"ח בשם ריב"ש וב"י דלדעה זו אם עשה בב' נשימות לא יצא אפי' בדיעבד, ויש חולקים ע"ז [נ"מ סי' תקס"מ], ויש לציין דהט"ז מקל בדיעבד אפי' בנשימה בין שבר לשבר, אע"ג דהמשנ"ב לא פסק כמותו, וכ"כ העה"ש ס"ב דלדעת המג"א והט"ז כ"ש שבשברים תרועה בב' נשימות יצא בדיעבד לדעת המצריכים בנשימה אחת.

וכן לגבי הנידון אם למ"ד ב' נשימות יש עיכובא במי שתקע בנשימה אחת או לא הוא ג"כ פלוגתא, דאילו המ"ב סקי"ז הביא דעת הב"י והב"ח דלשיטתם רק לכתחילה יש לעשות בב' נשימות, (ואולי זו כוונת השו"ע בסעי' ד שכ' דלדעה זו אין צריך בנשימה אחת רק

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דיל"ע דאם נפרש השו"ע כפשוטו ממש א"כ אף לכתחילה מנ"ל מדברי השו"ע שיעשה בב' נשימות), אבל תה"ד סי' קמב חולק על זה וראה גם שו"ע"ר ס"ט (ואולי זו גם כוונת הגר"א בסקי"ג), ואמנם המ"ב שם לא הביא דעת התה"ד להדיא אבל עי' שעה"צ סקי"ט דג"כ יש קצת משמעות מדבריו דדין זה לא ברירא לכו"ע רק דלהלכה כך נקטי' בצירוף מה שיש סוברים בלאו הכי שיש לעשות בנשימה אחת.

א"כ דעת המשנ"ב דמ"ד נשימה אחת הוא לעיכובא ומ"ד ב' נשימות הוא לכתחילה.

(ויש לשים לב שלא בהכרח פוסקים שכ' שאינו לעיכובא הוא בהכרח אליבא דהדעה המקורית דלפעמים הכונה דבדיעבד סמכינן על החולקים, אבל כאן באמת משמע דעת הב"י והב"ח דאם תקע בנשימה אחת לכו"ע יוצאים יד"ח).

וכן לגבי הנידון אם העיקר הוא תקיעות דנשימה אחת או דב' נשימות הוא ג"כ פלוגתא, דהרמ"א סי' תקצ ס"ד כ' דנוהגים לעשות הכל ב' נשימות ואין לשנות (ועי' להלן בסוף התשובה שכתבתי טעם למה אין מחוייבים בתקיעות לחשוש לכל הדעות), אבל בשעה"צ הביא שבחי"א השמיט דין זה, דהכרעת המחבר טובה מאוד לעשות כשני הדעות מאחר דבלאו הכי תוקעין ב' פעמים, אבל לא הזכיר שם שהשיטה העיקרית היא לתקוע בנשימה אחת אלא רק הזכיר במשנ"ב סק"כ ובשעה"צ סקי"ט דלהלכה בדיעבד יצא בנשימה אחת מכח הצירופים דלעיל דלר"ת יש לעשות בנשימה אחת והרבה סוברים דגם החולקים לא מיירי לעשות ב' נשימות אלא לכתחילה.

אבל בשם הגרי"ז הובא לעשות במיזבב ב' נשימות ובמעומד בנשימה אחת ובלוח א"י כתב שהמנהג אפכא במיזבב בנשימה אחת ובמעומד בב' נשימות.

והיה מקום לומר שנחלקו הגרי"ז והמנהג בפלוגתא זו, דלהגרי"ז העיקר כמ"ש נשימה אחת ולמנהג א"י העיקר כמ"ד ב' נשימות (דעד כאן לא פליג מנהג א"י על מנהג הרמ"א אלא רק שטוב לעשות עוד דעה אבל לא שהעיקר כמ"ש ב' נשימות ולכן גם למנהג א"י יש להקדים), אבל אינו מוכרח דיש עוד צדדים בזה כמו שנתבאר כאן במהלך התשובה, ודעת המשנ"ב הנ"ל דבעשה בנשימה אחת יש צד שלא יצא לצד שצריך ב' נשימות, ואילו עשה בב' נשימות רק לא יצא מצוה מן המובחר להצד שצריך נשימה אחת, וממילא יש להקדים נשימה אחת כנ"ל רק שכדי לומר סברא זו צריך לומר שעכ"פ הדאורייתא לא מקיים שוב אחר כך בתקיעות דמעומד ולכן עכ"פ הדאורייתא יש לקיים לרווחא דמילתא במיזבב.

וכן לגבי הנידון אם העיקר הוא תקיעות דמיזבב או תקיעות דמעומד הוא ג"כ פלוגתא, דבתוס' פסחים שם משמע דהעיקר הוא תקיעות דמעומד שהוא ע"ס הברכות, ויש לומר דלפי המובא בכמה ראשונים שהמצוות בעמידה ניחא למה נתקנו תקיעות הראשונות במיזבב (כמ"ש בר"ה דף טז) כיון שאינם עיקר המצוה וכנ"ל, וכ"ד הטור סי' תקפה ומג"א ס"ס תקצ (עי' משנ"ב שם סקל"ה) דהעיקר הם תקיעות דמיזבב (ועי' חזו"א סי' קיד לדף

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

קטו ע"א מה צריך לכוון לשי' זו).

ומאידך גיסא ברש"י בר"ה שם משמע שהעיקר במישוב ותקיעות דמעומד הוא לחביבות המצוה או גם לערבב את השטן, וכ"כ להדיא בדרשת הרמב"ן לר"ה דהעיקר בתקיעות דמישוב, וע"ע רמב"ן וריטב"א בר"ה לד ע"א ובתוס' שם ד"ה שיעור וע"ע ברי"ף דף י ע"ב ורמב"ם פ"ג מהל' שופר הי"ב.

ויש לחקור לדעת התוס' בפסחים שם האם הכונה שהדאורייתא מקיימים עיקר במישוב, או דהתוס' שם דמיירו רק לגבי ברכה נקטו דעיקר הם המעומד מדרבנן כיון דלגבי ברכה מיירינן, ור"ל דמאחר ומברכין גם על מצוות דרבנן (שבת כא ע"א), ומאחר דהעיקר מדרבנן הם התקיעות שנתקנו על סדר הברכות וכדמשמע בפשיטות במשנה סוף ר"ה שמי שבירך והיה בידו שופר לא היה תוקע בלא הברכות מעיקר התקנה (עד שהנהיגו אח"כ בזמן הגמ' תקיעות דמישוב כמ"ש בר"ה טז), וכ"ש אם נימא דעיקר התקנה היה דמישוב עם דמעומד יחד א"כ ש"מ דעיקר התקנה שאין יוצא ציבור בתקיעות דמישוב לחוד בלא תקיעות דמעומד, א"כ היה לברך על תקיעות דמעומד, אא"כ דהברכה קאי גם על המעומד וזו כוונת התוס' שם.

ובשם הגרי"ז הובא דאחר סיום קיום המצוה א"א להדר שוב במצוה, וכן יש עוד מפוסקי זמנינו שנקטו לעניינים שונים (כגון הגר"ח ק"ל לענין ק"ש בדקדוק אחר שכבר יצא והגראי"ל לענין אמירת זכר כמנהג הגר"א אחר שכבר סיים פרשת זכור בניקוד הרגיל), אם כי אינו כלל גמור בכל מקום דבתוס' בשלהי פ"ג דסוכה ובבהגר"א מבואר לפי פשוטו לגבי לולב דאנשי ירושלים דשייך הידור מצוה גם אחר דנפק ביה אע"ג דלא שייך בזה מצוה שניה (דלא כהמצוות שכ' בתוס' ר"ה טז ע"ב ובתוס' שם כח ע"ב ששייך בהם קיום מצוה פעם שניה), דלהדיא אמרי' בגמ' ספ"ג שם גבי הא דר' יוסי דכבר יצא בד' מינים.

וע"ע ברא"ה דברכות גבי ק"ש ב' פעמים.

ובתוס' ר"ה טז ע"ב משמע דבאמת בתקיעות דמעומד ודמישוב מקיים המצוה ב' פעמים ומשמע לפי שיטתם שם שכמה שיתקע עוד סדרות יקיים המצוה יותר, (וצע"ק ממתני' דאין מעכבין את התינוקות וכו', ודוק, ויש ליישב בקל, דמדרבנן אסרו להוסיף תקיעות מלבד מה שיש בזה תקנה או מצוה כגון ספק או תקנה דלערבב את השטן או ק' תקיעות דבעל הערוך), וכך יש לפרש גם כוונת התוס' בפסחים שם דמקיים העיקר בתקיעות דמעומד כיון שהם עיקר התקיעות.

ולכן דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ואין כאן הפסד כ"כ מאחר דאפי' לפי הצד שתקיעות דמישוב הם עיקר מדאורייתא מ"מ לכו"ע תקיעות דמעומד הם מצוה גמורה לכה"פ מדרבנן, נמצא דאינו מפסיד כ"כ אם יקיים עיקר התקנה עכ"פ בתקיעות דרבנן והרי הדאורייתא לא הפסיד בכל גווני וכיון דמיירי בספקי ספקות וכל הנידון למצוה מן

שביחא שאלות המצוות בהלכה

המובחר לא קפדינן, וכמו שנתבאר דב' המנהגים יסודתם בהררי קודש.

ויש להוסיף דבתוס' ר"ה לד ע"ב כ' דמי שהאריך בתקיעה וקיצר בשברים לא קיים המצוה לא כמר ולא כמר ולא כמר, וכ"כ בשו"ע סי' תקצ, וצ"ע דכיון שלא כתבו התוס' הכרעה בזה (דא"כ היה להם לכתוב כמי הדין שבל"ז לא יצא יד"ח, ולא רק לכתוב דמי שעשה כך לא יצא לכו"ע), א"כ למה לא כתבו התוס' בפשיטות ולהדיא דיש לקיים כל הדעות, דהא בספק השקול כ' הר"ן בפרק ע"פ גבי ד' כוסות דיש לקיים הכל אפי' מדרבנן, וכ"ש בספק דאורייתא, וביותר דלכה"פ למה לא הזכירו התוס' דיר"ש יצא ידי שניהם (כמ"ש השו"ע סי' קסח ועוד דוכתי והוא מיוסד על פסחים קטו ושבת סא, והוא ע"ש הכתוב בשלהי קהלת טוב אשר תאחוז מזה וגו' כי יר"א יצא את כולם), אבל להנ"ל מיושב דבלא"ה יש כמה ספקות, ובס"ס אינו ברור שנאמר בזה טעם הר"ן הנ"ל, ואף יר"ש משמע בבה"ל סי' קסח דבס"ס אין צריך לצאת ידי כולם והרחבתי בתשובה אחרת ואכמ"ל, וכן משמע במשנ"ב סי' קכח לגבי ברכת ענט"י דאף שיר"ש יחמיר שלא להיכנס לפטור של ספק ברכות להקל מ"מ בס"ס א"צ שהוא כמעט מפורש במשנ"ב שם (ואין לדחות שם דמחלוקת אחרונים יש לחשוש שאינו נחשב ספק ברכות דבכמה מקומות המשנ"ב מכריע גם בספק אחרונים שהוא ספק ברכות, ואף דלא נתבאר במקו"א שיר"ש לא יחמיר במחלוקת אחרונים אבל הוא פשוט שהוא ג"כ נחשב פלוגתא דהרי א"א לחלוק על גדולי האחרונים שהוא כטועה בדבר משנה החולק עליהם, וכדאמרי' מעין זה בגמ' גבי טועה בדבר משנה ידי ודידך אטו קטלי קניא באגמי אנן, ונבאר הדברים שם ביתר הרחבה, דבמג"א סי' קכח ס"ז מבואר דלדעת רש"י וסייעתו צריך נטילה סמוך לנשיא"כ, ולהסוברים שנטילה זו צריכה ברכה (שזו דעת השו"ע וסייעתו כנגד הא"ר) יצטרכו לדעת רש"י ליטול ולברך, ולענין נטילה חיישי' לרש"י אבל לענין ברכה כ' השו"ע שם דסמכי' על הרמב"ם, והנה בכהן שנגע במקום המטונף לא יברך דאע"ג שצריך נטילה מ"מ לענין ברכה כיון שלהא"ר פטור הו"ל הוא ספק ברכות, אבל נקט המשנ"ב סקכ"ד שיר"ש ישמור שלא יגע אע"ג שאינו מרויח בזה אלא הספקא, אבל לא הס"ס דהרי שמא הלכה כרש"י שצריך נטילה ושמא הלכה כהשו"ע ומג"א שלדבריהם יוצא שלרש"י צריך ברכה עכשיו, ואמנם יש לדחות דמ"מ עושה מה שיכול דהרי א"א לצאת אפי' מס"ס, אבל במשנ"ב שם סקכ"ד משמע דאם בא רק לס"ס אינו נכנס לספק ברכה כלל, וכלשונו שלא יפול בספק ברכה, ואמנם יש מקום ללמוד דעיקר חשש המשנ"ב אינו לגבי ספק גרידא דבזה ספק ברכות להקל, רק דכאן (לגבי נגע במקום הטינופת) רוב הפוסקים מחייבים בברכה, ולא ברירא בזה שאומרים ספק ברכות להקל, משא"כ בלא נגע הוא ספק גמור ויוצא מזה לגמרי מחששא כיון שספק ברכות להקל, אבל פירוש זה נראה פחות, למרות שעיקר הטענה צודקת שספק שרוב הפוסקים מחמירים לא ברירא כולי האי שנחשב ספק ברכות, אבל בכוונת דברי המשנ"ב כאן פירוש זה האחרון פחות נראה).

(עוד יש להוסיף על מה שכתבתי שיר"ש א"צ לצאת ספק ספקא דמבואר במשנ"ב סי' קסח

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דיש פלוגתא אם שיעור קביעת סעודה הוא בג' או ד' ביצים כסעודה בעירובין או בדרך קביעות סעודה שלמה, ומשמע במשנ"ב שיעקר הדעה מדינא נוטה לקולא בזה אבל ראוי להחמיר בזה, ובמשנ"כ המשנ"ב להחמיר בזה הזכיר להחמיר בד' ביצים, ולמה לא הזכיר להחמיר אפי' בג' ביצים, ולהנ"ל מבואר, דיש כאן ס"ס, ספק אם מדמינן כאן לדיני סעודה בעירובין ואפי' את"ל דמדמינן מ"מ שמא האמת הוא בד' ביצים וק"ל).

ואולם נחזי אנן לכשתמצי לומר (כדפרש"י לכתדקדק בטעמו של דבר) יש להעדיף סברת הגרי"ז יותר משאר סברות וצדדים כאן, דהרי הכרעת המשנ"ב לעיקר דלמ"ד ב' נשימות יצא בנשימה אחת ולהיפך לא, ועל יסוד סברא זו קאי סברת הגרי"ז הנ"ל כמו שנתבארה שיטתו לעיל (ע"ד אפשר וכמו שמקובל לפרש דבריו).

ולצד הפוך מזה כנגד המשנ"ב והפוסקים המובאים בדבריו לא חיישינן.

ומה נשאר לטעון עוד דמפסיד לקיים את תקנת חכמים לתקוע על סדר הברכות בתקיעות כשרות (למאן דאמר דהוא לעיכובא בנשימה אחת), א"כ הרי יש לטעון נגד דהרי גם תקיעות דמיושב הם תקנה דרבנן לתקוע תקיעות דמיושב, א"כ אם יעשה איפכא מפסיד בזה תקנת חכמים לתקוע התקיעות דמיושב בתקיעות כשרות (להך מאן דאמר הנ"ל), ואע"ג דהכא תרתי והכא חדא [לדיומי לומר שאם מפסיד תקנה דמיושב מפסיד רק תקנת התקיעות אצל אם מפסיד תקנה דמעומד מפסיד מלצד זאת ג"כ שהברכות אינם על סדר התקיעות או צנוסא אחר שמלצד ע"ס התקיעות שהפסיד הפסיד ג"כ את התקנה שהם על סדר הברכות, ועל נוסח זה האחרון יש לדון, דשמא יש לומר דהכל תקנה אחת היא, אצל עכ"פ הנוסח הקודם כדקאי קאי, וזה יסכים כל צעל שכל דתקנה למקוע על סדר הברכות היא תקנה תקיפה וחזקה מתקנת תקיעות דמיושב וצכלל מאתים מנה], מ"מ סגי בזה כדי להסיר מחומר הטענה טובא וממילא הדרינן לדוכתן לעיקר טענת הגרי"ז שהיא תקיפה יותר.

ומה נשאר לטעון כנגד זה שמא התקיעות השניים הם העקריים, אבל אינה טענה לעניננו דהרי גם לפי הצד שהתקיעות השניים הם העיקריים אבל הראשונים הם ודאי ג"כ דאורייתא, דאפי' אם תאמר שהשניים הם עיקריים מדאורייתא אבל גם הראשונים הם עיקריים מדאורייתא וכמו שהובא בשם התוס' דר"ה טז ע"ב שמדבריהם נתבארו דברי התוס' בפסחים קטז ע"ב ועי' גם בר"ן בר"ה שם.

אבל דברי החזו"א בפסחים שם שיש לכוון שלא לצאת הדאורייתא בתקיעות דמיושב הם מיישבים התוס' דפסחים אבל לא את דברי התוס' בר"ה, אלא דסברא היא דהתוס' בפסחים אתיין מסתמא כדברי התוס' בר"ה, ואולי יש לתפוס דברי החזו"א כעין פשרה לקיים דברי התוס' בפסחים שהעיקר הם התקיעות השניות, עם הדעות בראשונים דלא שייך לצאת בתקיעות ב' פעמים מדאורייתא, ועדיין צ"ע דממ"נ דלפי דעות אלו (שלא שייך לצאת ב' פעמים מדאורייתא) הרי מהיכי תיתי לומר שהתקיעות השניות הם העיקריות מדאורייתא, וכ"ש דעיקר הדין לכמעט כל הראשונים וסוגיין דעלמא שכמעט כל הברכות הם דרבנן ואסמכתא בעלמא א"כ מדאורייתא למה שלא יצא במיושב, ולמה לא נימא דאהני

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דאורייתא לדאורייתא ודרבנן לדרבנן, ומנ"ל להתוס' בפסחים להכריח שאינו כן (לפי הבנת החזו"א בדבריהם), ובשלמא לפי הביאור דלעיל (ע"פ התוס' בר"ה) ניחא דשייך להוסיף בדאורייתא וכל עוד שאפשר לעשות כן אין טעם לומר שהתקיעות השניות יהיו דרבנן, וכמו"כ לפ"ד החזו"א אליבא דהתוס' צ"ע למה לא אשתמיטתיה להגמ' והתוס' לומר בשום מקום שצריך לכוון כן, ואולי סובר החזו"א בדעת התוס' דמה שתוקעין בישיבה התקיעות הראשונות ולא בעמידה כלול בזה לאשמעי' שתקיעות אלו אינן עיקר מצוות תקיעת שופר מדאורייתא אלא תקנה וממילא צריך לכוון כן, ומ"מ צ"ע דלדעת רבינו שמואל בתוס' דסוכה כוונה הפכית אינה מועלת, אע"ג דלהלכה אינו כן מ"מ למה לא חששו התוס' בפסחים גופיהו לדבריו, עכ"פ חזי' דתנאי זה צריך בירור ולא עיינתי במקור הדברים.

ומ"מ גם הנוהג לעשות תנאי הנ"ל הנזכר בחזו"א שאינו יוצא בתקיעות דמיושב הדאורייתא לכאורה לא ינהוג כהגרי"ז לעשות במיושב בב' נשימות, דהרי מבואר ברמ"א דעיקר התקיעות לדין הם ב' נשימות (וכן פשוט מהמנהג שהיה נוהג הרבה דורות בהרבה קהילות לתקוע רק תשר"ת במעומד והוא כר"ת כמבואר בתוס' ר"ה לד' ע"ב וכמבואר בבהגר"א ובשעה"צ בסי' תקצ ס"ד), ממילא לכאורה המעומד הדאורייתא שהוא גם על סדר הברכות עדיף שיהיה בב' נשימות מאחר שזו עיקר הדעה להלכה.

אבל מאידך גיסא יש לטעון דגם לתנאי החזו"א עדיף שיעשה כהגרי"ז במיושב בב' נשימות ובמעומד נשימה אחת כדי שיצא במעומד לכו"ע שהוא הדאורייתא והוא על סדר הברכות (לפי הכרעת המשנ"ב דבנשימה אחת יוצא לכו"ע).

ואפי' אם נחשוש לשיטות שלא סבר כמותם המשנ"ב מ"מ לרווחא דמילתא יכול לעשות תנאי אחר דאם האמת כהשיטות שחובה לתקוע ב' נשימות וכהשיטות שסוברים אליביהו שאם תקע נשימה אחת לא יצא, אם כן עושה תנאי שיוצא הדאורייתא בתקיעות הראשונות, ובתנאי זה לא הפסיד כלום (דבלא תנאי זה כ"ש שאינו יוצא הדאורייתא לפי אותה סברא), דוק ותשכח.

משא"כ באופן הפוך (שתוקע במיושב בנשימה אחת ובמעומד בב' נשימות בשונה מהגרי"ז) א"כ אם עושה תנאי שאינו יוצא הדאורייתא בתקיעות דמיושב א"כ חדא דנמצא שבפועל ייחשב שלא יתקע על סדר הברכות [דאם האמת כמ"ד תקיעות צ"ב נשימות, א"כ מפסיד (שהוא לעיכובא אפי' בדיעבד לפי המשנ"ב והרבה פוסקים בדעת הסוברים דבעי' נשימה אחת) למקוע על סדר הברכות שהו"א ודאי חיוז דרצנן גמור נמפילת לציור], ומלבד זה גם לא יקיים הדאורייתא כלל לפי השיטות דבעינן נשימה אחת לעיכובא.

ונראה דהטענה הראשונה אינה חזקה כ"כ להלכה (חדא מהטעם שנתבאר לעיל דסו"ס יתקע תקיעות דמיושב שלא כדין, ונמצא דבכל גווני ביטל תקנת חכמים, אף שאין טענה זו גמורה כמו שנתבאר לעיל, מ"מ נראה דלהלכה הטענה שאם יעשה ב' נשימות על סדר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הברכות לא יעשה על סדר הברכות באופן היוצא לכו"ע אינה טענה גמורה, דגם על הרמ"א היה שייך לטעון כן, וגם השעה"צ ע"פ החי"א לא טען טענה זו אלא רק שיתקע במיושב בנשימה אחת, רק דהתיר השעה"צ לעיל לעשות להיפך לנוהגין במעומד כל הסדרא וכמו שנתבאר לעיל), אבל הטענה השניה שלא יצא הדאורייתא לדעות שנשימה אחת היא לעיכובא היא טענה גמורה.

ולכן לצאת טענה זו, באופן שעושה התקיעות דמיושב בנשימה אחת ובמעומד בב' נשימות (בשונה מהגרי"ז) ועושה התנאי הנ"ל (שיוצא במיושב רק תקיעות דרבנן), אפשר להוסיף לתנאי הנ"ל שאם האמת כמאן דאמר דנשימה אחת לעיכובא א"כ יוצא הדאורייתא בתקיעות דמיושב.

והנה מאחר שנתברר דיש כאן ב' צדדים להנוהגים כתנאי הנ"ל (שלא לצאת הדאורייתא במיושב) דיש צד אחד שתופס העיקר כמ"ד ב' נשימות ואז מרויח כל ההידורים לשיטה זו ומ"מ מרויח עכ"פ הבדיעבד לשיטה שאינה העיקר להלכה (והיינו אם עושה במעומד ב' נשימות ועושה התנאי ככל מה שהתבאר), ומאידך יש צד אחד שמרויח עוד הידור באופן מרווח יותר מהשיטה הראשונה אבל מפסיד שעיקר הדעה אינו עושה באופן המהודר (והיינו אם עושה המעומד הדאורייתא בנשימה אחת), א"כ הצד הראשון עדיף כיון שעיקר הדעה להלכה ב' נשימות וזה יוצא לרווחא דמילתא ולכל הדעות יוצא בדיעבד.

משא"כ למי שאינו עושה התנאי שבזה יוצא הדאורייתא בהתחלה א"כ בלאו הכי יותר טוב לעשות במיושב בב' נשימות, גם משום שהוא עיקר הדעה ועדיף לצאת הדאורייתא בעיקר הדעה, וגם משום סברת הגרי"ז הנ"ל.

וא"כ מי שאינו עושה התנאי הנ"ל יש לנהוג כהכרעה שהובאה בשם הגרי"ז לתקוע במיושב ב' נשימות ובמעומד נשימה אחת, אבל מי שנוהג בתנאי הנ"ל יכול לעשות להיפך במיושב נשימה אחת ובמעומד בב' נשימות, רק שיוסיף לתנאי שלהדעות שנשימה אחת לעיכובא יוצא הדאורייתא בתקיעות דמיושב כמו שהתבאר.

ולפי מה שנתבאר עיקר המקור לתנאי בסוגיות אינו ברור שפשטות הסוגיות שאין עושים תנאי זה כמו שנתבאר, אבל העושים תנאי זה על הדרך שנתבאר מרויחים יותר שמקיימים הדעה העיקרית לגמרי באופן מרווח (ואפי' תקיעות דמיושב הרי לפי תנאי זה הוא מדרבנן ובדרבנן בודאי סגי מה שהוא בנשימה אחת כיון דלהלכה פסק המשנ"ב שודאי יוצאין בזה ושטוב לעשות דמיושב בזה).

ונמצא שמרויחין בתנאי זה מכל צדדין, דמחד גיסא מרויחין שהתקיעות דאורייתא הם על סדר הברכות שהוא קיום הדאורייתא בהידור בשבחות ומלכויות שהם בודאי מצוה מדאורייתא [ועי' חזו"ט סי' ל], ועוד מרויחין שהב' נשימות על סדר הברכות (שכך יש לעשות לכתחילה להדעה העיקרית להלכה), ומאידך גיסא מרויחין גם כל מה שמרויחין בפתרון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דהגרי"ז, דהיינו שעושין כל הדעות גם נשימה אחת וגם ב' נשימות ויוצאין הדאורייתא לכו"ע (לפי נוסח התנאי שהוספתי), וכן שלא הפסידו חששא דהגרי"ז שיצאו הדאורייתא בנשימה אחת שאינו מצוה מן המובחר לר"ת כיון שעשו התנאי.

רק דרווח אחד אין בזה שאין מקיימין הדאורייתא ב' פעמים כדעת התוס' והר"ן בר"ה טז ע"ב, אבל יכול להכניס גם את זה לתנאי דאם האמת כדבריהם מכוון לקיים הדאורייתא גם במישוב ואז אינו מפסיד כלום, דהרי על סדר הברכות הוא נמי דאורייתא לשיטה זו, ואז תוקע ב' נשימות (הדעה העיקרית) גם כן בהדאורייתא ובסדר הברכות.

ונמצא התנאי הסופי הוא כדלהלן:

יתקע דמיושב בנשימה אחת ודמעומד בב' נשימות ויאמר, התקיעות דמיושב אני מכוון לצאת רק מדרבנן והמעומד דאורייתא, ואם האמת כמאן דאמר שאפשר לקיים תקיעת שופר ב' פעמים דאורייתא יוצא בשניהם דאורייתא, ובכל גווני אם האמת כמאן דאמר דנשימה אחת לעיכובא א"כ יוצא הדאורייתא בתקיעות דמיושב.

האם מועיל לבוון בקידוש ליל סוכות שאינו מקיים מצוות לישב בסוכה עד שמנרד לישב (כדי להרויח לקדש בשיבה וגם להרויח השיטות שיש לעמוד קודם הישיבה בסוכה)

לענין

(מכתב) התנאי שחידשתם, שיכוון שאינו יוצא מצוות סוכה עד לפני שבא לברך לישב בסוכה, ובזה ירויח שיוכל לישב בברכות ראשונות של קידוש (כדעת הגר"א), יש לציין שמצאתי כתוב כע"ז בשם מהר"ש מנוישטט (דאיהו חד מקמאי ממייסדי מנהגי ק"ק אשכנז המובאים בפוסקים כידוע) ונקט לכוון שלא לצאת במצוות סוכה עד אחר ברכת לישב עי' להלן.

ולכן יש מקום שאכן הוא מועיל גם להלכה לדידן, ותלוי בנידון של כוונה הפכית שבבית יוסף הל' ר"ה הביא פלוגתא דרבוותא בזה, אם כוונה הפכית מועלת או לא, (וגם דקי"ל שמצוות צריכות כוונה עכ"פ בדאורייתא, לפי הרבה פוסקים הוא רק מטעם ספק ולא מטעם ודאי ולכן כאן אם בלא כוונה מועלת לפטור עצמו מברכה יהיה בתורת ספק לדעות אלו, אבל כוונה הפכית הוא חזק יותר ועדיין אינו לכו"ע כמבואר בב"י שם) ואמנם סוגיין דעלמא להלכה שמועיל כוונה הפכית (ועי' גלהש"ס לרע"א סוכה לט ע"א וביאור הלכה הל' ציצית לגבי ציצית בבית המרחץ ושוע"ר סי' תפט סי"ד לענין ספירת העומר, ובתשובתי לגבי הנחת תפילין בלא כוונה לקטן המתלמד).

ואם אינו מכוון שלא לצאת במצוה, הרי כבר יצא כבר ברגע שנכנס לסוכה לדעת כמה פוסקים (ולדעת הב"ח יש לדון בזה כמו שכתבתי באידך תשובה ועכ"פ לכו"ע יצא כבר

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כשישב בסוכה), ואם מכוון רק שלא יתחייב בברכה, כוונה זו הרי אינה מועלת, א"כ צריך לכוון מזמן הישיבה שלא לצאת במצוה, ולפי הצד שעיקר המצוה מקיים כבר בכניסה לסוכה ורק דהברכה נתקנה על הישיבה לפי צד זה יש לדון אם סגי שמשעת תחילת הישיבה מכוון שאינו יוצא ידי חובת המצוה או שצריך לכוון כבר מהכניסה לסוכה, והנידון בזה אם כוונה הפכית מועלת להפקיע ממנו קיום המצוה אחר שכבר החיל עליו המצוה, וצריך להתיישב בדבר (ויש קצת ראייה מסוגי' דשייך לשמרן בתפילין בלילה דחשיב שלא למצותו בתפילין שהניחן קודם לכן ביום, לפי פירוש קצת אחרונים, כמו שהביא בתשובה הנ"ל דתפילין).

[ובשם מהר"ש הנ"ל הובא דמשעת כניסה יכוון שלא לצאת עד אחר הברכה, וזה אזיל לפי הצד שברכת לישיב היא מזמן הכניסה לסוכה].

וגם יש לדון האם הברכה היא על המעשה של ההתיישבות או גם על מה שכבר מיושב, וגם לפי הצד דבעינן להרמב"ם מעשה התיישבות מה הדין במיושב ועומד, ועי' תוס' שבועות ל' ע"ב בערך ותוס' יבמות צ' ע"ב ודוק.

אבל בפשטות אין חיוב ברכה לברך על מעשה ההתיישבות אלא על עצם מה שמיושב בסוכה, אלא שיש להעיר דבפוסקים מבואר לגבי ציצית ותפילין שאם מברך אחר הנחתן צריך למשמש בהם קודם שמברך לכתחילה (אא"כ לובש טלית אחרת שבזה דעת המחבר שאינו צריך למשמש בציציות של טלית ראשונה), ודין זה הוא לכאורה גם אם היה כוונה הפכית עד עכשיו, כיון שהברכה צריכה להיות עובר לעשייתן, וגילו לנו הפוסקים בזה דלא סגי שיש מעשה אחר ברכתו אלא צריך להיות ניכר התחלת המעשה עם הברכה, ואדרבה כיון שהיה כוונה הפכית עד עכשיו יש מאידך גיסא יותר סברא לחייבו למשמש עכשיו בטלית או בתפילין כדי להראות שמעתה ואילך בא לקיים המצוה, הלכך בניד"ד אם מתיישב קודם לכן בסוכה ועכשיו בא לצאת ידי חובה ועד עכשיו היה כוונה הפכית, א"כ לכאורה צריך לעשות משמוש, ומשמוש בניד"ד הוא לקום ולשבת (דעל משמוש לחוד ג"כ יש שיטות שמברך בתפילין ודמי להתיישבו בסוכה שהוא הברכה לחלק מהפוסקים עי' בב"ח סי' תרמג), הלכך כבר יותר טוב לשבת בברכת בפה"ג שזה כל הבעיה בעמידה בקביעות על היין כמבואר במרדכי ובמור וקציעה, וכל הנידון בקביעות על היין (שמצריך הסיבה לדידהו וישיבה לדידן כמ"ש בתוס' ובשו"ע) הוא רק על פת ויין בברכות מג ע"א, וממילא יוכל אח"כ להמשיך ברכת הקידוש בעמידה אם ירצה ולישב קודם שמברך לישיב בסוכה.

והנה הואיל דאתאן לזה כשניכנס לבירור דעת הרמב"ם בזה צ"ב דהנה שי' הרמב"ם בפ"ו מהל' סוכה הי"ב שמברכים לישיב בסוכה בכל זמן שיכנס לישיב בסוכה, וממילא צ"ב למה שלא ישב קודם הקידוש ויברך לישיב, ואם משום שצריך לסדר הכל (לכתחילה) על הכוס כמ"ש הרמב"ם שם, וממילא ברכת היין והקידוש קודמים לברכת הסוכה, א"כ מטעם זה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

גופא מה בכך שישב מקודם הרי בלאו הכי ברכת היין וקידוש היום קודמים והנ"ל נמצא שמדינא אינו מברך עד אחר ברכת היין וקידוש היום, וא"כ למה אינו מתיישב קודם כל הברכות, וצ"ע.

ויש לומר (ואפשר דלזה כוונת המשנ"ב בסי' תרמג ס"ב) דכמו שאדם מחוייב לברך עובר לעשייתו כאשר הדבר באפשרותו, הוא הדין לכתחילה מחוייב אדם שלא להכניס עצמו למצב שלא יוכרח לברך עובר לעשייתו, ולכך מחוייב לכתחילה שלא לגרום לעצמו חיוב של ברכת לישיב בסוכה בזמן שעכשיו יצטרך בעל כרחו להקדים ברכה אחרת ולהפסיד שמחמת זה לא תהיה ברכת הסוכה עובר לעשייתה, ובנוסף אחר יש לומר דאינו מחמת שמבטל מעצמו לברך עובר לעשייתו, אלא מחמת שסו"ס מתיישב בסוכה בלא ברכה (היינו כשמברך ברכת היין ועדיין לא בירך לישיב בסוכה) ואמנם ברכת היין קודמת, אבל לכתחילה אין לו להכניס עצמו להקדים קיום המצוה בלא ברכה.

ויש לדון אם רוצה רק לישיב בברכת היין ולעמוד בברכת קידוש היום ולישיב בברכת לישיב בסוכה, בלא לכוון את התנאי הנ"ל בשעת ברכת קידוש היום, האם עביד שפיר או לא.

ולהנ"ל יוצא שהדבר תלוי ועומד בין ב' הביאורים הנ"ל, דלפי הביאור הראשון שהוא מחמת שמבטל מעצמו שהברכה היא עובר לעשייתו, יוצא דבכה"ג סגי כיון שסו"ס מברך עובר לעשייתו, אבל לפי הביאור השני שהוא מחמת שמכניס עצמו למצוה קודם אמירת הברכה א"כ באופן זה לא סגי כיון שסו"ס הרי מכניס עצמו למצוה קודם אמירת הברכה ויש למנוע עצמו מזה ולאחר את המצוה לאחר הברכה היכא דאפשר (ואע"ג דמתיישב ונעמד מ"מ כיון דמדאורייתא וגם מדרבנן כל זמן השהות בסוכה הוא זמן מצוה ורק אינו בברכה כשאינו יושב א"כ גם כשמתיישב ונעמד הכל הוא מצוה אחת עם הישיבה השניה ויש לאחר את המצוה).

ולפ"ר הו"א דבאמת ב' הטעמים איתנהו, גם הטעם שמבטל עצמו מה שהוא עובר לעשייתו וגם הטעם שמקדים המצוה קודם הברכה, וגם הטעם שמכניס עצמו למצוה קודם אמירת הברכה, וממילא יש להחמיר ולא לעשות כן (אלא עם התנאי הנ"ל אם קי"ל שמועיל), אבל במשנ"ב סי' תרמג סק"ד הזכיר רק הטעם הראשון ויל"ע, ואם נימא דבאמת הטעם השני אין המשנ"ב סובר מזה יש לומר דאין איסור לקיים מצוה בזמן שאינו יכול לברך מידי דהוה אספק מצוה שעושה בלא ברכה שאין שום ענין להימנע מזה דאי"ז ברכות הנהנין שאסור לקיים בלא ברכה אלא חיוב ברכה דרמיא עליה כשבא לקיים מצוה אם יכול לברך, אבל הב"ח אה"נ הזכיר גם מעין סברא השניה וגם השעה"צ על המשנ"ב סי' תרמג (בסק"ד של השעה"צ) הביא דעתו של הב"ח עם דעת הט"ז עי"ש.

וגם הט"ז אין בהכרח חולק על זה דלא מיירי באופן זה שאינו אוכל, אלא הט"ז בעצם סובר דאכילה בלא ישיבה שייך לברכה כמו ישיבה לחוד דהרמב"ם בחיובי ברכת לישיב לא בא להקל אלא להחמיר אלא רק לומר דישיבה לחוד מחייבת ולא רק אכילה וממילא לא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ישיב עד הברכה, ובאמת להט"ז גופא (מלבד מה שאין שום הכרח להיפך, מלבד זה =) יש מקום לפרש דהבעיה לשבת בקידוש להרמב"ם היא רק מצד שמקיים הברכה קודם המצוה, שהרי הברכה יכולה שפיר לחול על עצם השתיה בסוכה ואעפ"כ לא סגי בזה כיון שכבר ישב קודם, שמשמעותו שהתחייב בברכה לפני שאמר הברכה בפועל.

נמצא דבאמת ב' הטעמים איתנהו ולכן בלא הכוונה הנ"ל ודאי לא סגי גם אם עומד בינתיים בברכת קידוש היום.

ואולי יש לומר עוד פתרון נוסף דמעיל בה מאני מיכלא בזמן ברכת היין וקידוש היום עד שבא לברך לישב בסוכה ובאופן זה לקצת פוסקים א"א לברך לישב בסוכה עד שמוציא המאני מיכלא, עי' בפוסקים שהביא בשעה"צ סי' תרלט סקי"ג ואכמ"ל, ואולי יש לסמוך עליהם לענין ספק ברכות להקל עכ"פ במקום צורך כזה, וצריך להתיישב אם הך דינא דמעיל בה מאני מיכלא בשביעי הוא גם בשאר ימים כשצריך לפסול סוכתו לענין לישב, דשם רק מפני כבוד יו"ט האחרון הותר לעייל כדי לפסול דאז מן המנחה ולמעלה יש היתר מיוחד לפנות כליו עי' משנ"ב סי' תרסו סק"ט, אבל בשאר ימים שם בכל גווני איסורא כדקאי קאי, ועי' סי' תרלט ס"א, וצריך להתיישב לצורך כזה מה הדין.

(יעוי' בספר גן שושנים עמ' שא שהבין בפשיטות מדברי הרמב"ם הנ"ל דלענין ישיבה בסוכה אין מועלת כונה שלא לצאת ויש לדון בדבריו, ועי' חיים באורך עמ' תשסד).

בשבת שחל להיות ביום כיפור האם צריך לומר ג' פעמים ויכולו ואחד מהם על הכוס

נראה שאין תקנה כזו וגם א"צ כוס בשום פעם שאומר ויכולו ביו"כ שחל בשבת. מקורות:

הרחבתי קצת בבירור גדרים אלו בתשובה אחרת [ד"ה מה המקור שמי ששכח ויכולו בקידוש בליל שבת אומרו באמצע סעודה על הכוס ומה הדין מי שנזכר מיד לאחר הסעודה <https://shchiche.com/122304>] ותמצית הדברים שנתבאר שם דעיקר הדין שנזכר בכל הראשונים [מוס' ורא"ש והגמ"י ומרדכי ופס"ת עי' מקורותיהם נז"כ על השו"ע דלהלן] ושו"ע סי' רסח ס"ז דהטעם שאומרים ויכולו אחר התפילה אינו מטעם ג' פעמים אלא מטעם גזירה משום יו"ט שחל בשבת שאין אומרים אז ויכולו בשמונ"ע ומבואר מזה דבאמת אין אומרים ג' פעמים ויכולו ביו"ט שחל בשבת, ומבואר עוד דטעם דג' פעמים ויכולו הוא אסמכתא בעלמא [או סימנא זעלמא] ממה שלא אמרו טעם זה על כל שבת מה שאומרים אחר התפילה כמו המדרש ויכולו שהביא הרוקח סי' מט (המובא במשנ"ב סי' רעא סקמ"ה).

ועוד מבואר בתשו' הנ"ל הסתירה שהביא הא"ר סקי"ט מהרוקח גופא שאמנם בסי' מט

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הביא את הטעם לומר ג' פעמים ע"פ מדרש אבל ברוקח גופא בסי' נב כתב טעם אחר דמה שאומר על הכוס הוא משום שמא שכח ויכולו בבהכנ"ס, ומבואר מזה עוד דאם נימא דטעם הג' פעמים הוא אסמכתא בעלמא ואינו עיקר הטעם ניחא שאין כאן סתירה בין הטעמים.

ואמנם אחר דאסמכינהו להנך ג' פעמים על מה שהסמיכו א"כ לכתחילה משלימין ג' פעמים כמבואר במשנ"ב שם בשם כמה אחרונים שפירטתים בתשובה הנ"ל (אע"ג דלטעם שמא שכח יש לטעון דאין שייך השלמה לויכולו על הכוס אם זוכר שאמר בבהכנ"ס כמו שטען הא"ר הנ"ל מ"מ כיון דאסמכינהו לג' פעמים מה שאומר בכל שבת לכתחילה יש להשלים), אבל ביו"ט שחל להיות בשבת דמוכח בשו"ע הנ"ל שאין אומרים ג' פעמים ויכולו ולא הובא שם חולק במשנ"ב (גם ברוקח גופא סי' נ הזכיר בשם הגאונים שאומרים ויכולו וברכת מעין שבת ולא הזכיר שאומרים אז ב' פעמים ויכולו, ושם בריש הסימן מבואר דמיירי גם ביו"ט שחל בשבת ומש"כ שם ערב שבת י"ל דהיינו ליל שבת כלשון גמ' וראשונים, עי"ש הנידון אם להזכיר יו"ט בברכת מעין שבת ביו"ט שחל בע"ש), יש לומר דשם מאחר שבנוסח הקבוע אין ויכולו לכן גם לא הצריכו להשלים אם שכח מכיון שמעולם לא תקנו אסמכתא לג' ויכולו ביום כזה.

ובזה מיושב מנהג העולם שלא השלימו ג' ויכולו ביו"ט ויו"כ שחל בשבת, ואמנם א"א לומר שאין שום ענין בזה, שהרי כך מבואר ברוקח סי' מט הנ"ל שיש ענין בג' פעמים ויכולו בשם מדרש (והוא במדרש ויכולו שהוא מדרש בפני עצמו ומובא ברוקח בכ"מ מאמרים ממנו), אבל גם להרוקח אפשר שלא נתקנה תקנה בימים אלו לומר ג' ויכולו וכמשנ"ת.

לגבי מי שנוהג למעשה לומר ג"פ ויכולו ביו"כ שחל בשבת אם צריך לאומרו על הכוס, יעוי' בתשובה הנ"ל שכתבתי דמאחר שכוס זה נלמד מקידוש א"כ א"א להוסיף חומרי על זה יותר מקידוש, ומאחר דקידוש בלא סעודה או בלא טעימה לית ביה מששא, וגם האחרונים שם בסי' רעא תפסו שכוס זה צריך שתיה (עי"ש בכה"ח אות ס וכן בספר ברכת הבית שער מו וע"ע שש"כ פנ"ב הערה פה בשם הגרשז"א), ממילא דיו לבא מן הדין להיות כנידון שלא להצריך כאן כוס כיון שאין כאן לא טעימה ולא סעודה, ועי"ש מה שכתבתי עוד בזה.

ולענין מי שנוהג כנ"ל לומר לעולם ג"פ ויכולו אם יותר טוב לומר ויכולו השני והשלישי של יו"כ (או השני של יו"ט) ג"כ עם הציבור מאחר שבלאו הכי אין כוס, יש מקום לטעון כן, מאחר דחזי' שיכולו הראשון טוב לאומרו בציבור, עי' סי' רסח שם במשנ"ב ובבה"ל בשם האחרונים, א"כ יש מקום לטעון דגם הג' ויכולו כשא"א בכוס טוב שיאמר בציבור, אבל לכל היותר ויכולו השלישי ודאי אינו אלא הידור בעלמא לאומרו בציבור, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון דבכל שבת הרי נאמר ביחיד על הכוס.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בענין התשובה על ויכולו בשבת שחל ביו"ב

יתכן לומר דהמדרש עצמו שהזכיר לומר ג' ויכולו יסבור כן בכל שבת, אבל הפוסקים לא נראה שתפסו כן בכל שבת אלא כשיש טעמים נוספים לומר ג' ויכולו אז מקיימים המדרש, אך בלא זה לא, מאחר דבגמ' לא נזכר ג' פעמים אלא רק לומר ויכולו.



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