



- שבוע 59 5
- 5 האם בשנים מקרא יש איסור להפסיק בין פסוק לפסוק יותר מלהפסיק באמצע שאר לימוד
- 6 האם יש איסור להפסיק באמצע הלימוד כדיבור לצורך או מחמת קטן שצריך יחס
- 7 מי שרחץ ידיו לאחר המעודה בלא בלי האם יש ענין לשוב וליטול בבלי
- 10 מי שידיו רטובות כשנוטל מים אחרונים האם צריך לנגב ידיו
- 10 האם יש ענין ליטול מים אמצעיים מתוך בלי
- 11 מי שלא נגע באוכל במעודה האם מחוייב במים אחרונים
- האם מותר לתרום שיירי בגדים למכולות מיחזור או שיש לחשוש לפני עיור שמכשילים באיסור יצור
- 13 שעפני
- אסיר רווק בתהליך חזרה בתשובה שקיבל הצעת שידוך מבת זוג חילונית המסכימה לשמור רק פהרת
- 17 המשפחה באופן בסיסי כדי שיסכים לנישואין ושואל אם טוב הדבר שייקח את השידוך
- בית כנסת שהכונה אותו התכוון שיהיה שם פינה אחת שלא יהיה קדוש בקדושת בהבנ"ם האם חל או לא
- 19
- 21 האם יש ענין להתפלל בשבת בבית הכנסת שאין שם מצלמות
- אדם שנגע בכננה בקליפתה מבחוצ קודם נשילת ידיים של שחרית האם הכננה נשמאה ברוח רעה
- 22
- 23 אמר ה' אלהינו ה' אחד ולא אמר שמע ישראל האם יצא ידי חובתו
- 25 אדם מתחיל בחזרה בתשובה וקרא ק"ש מהמידור בשם הו"ה האם יצא ידי חובה בדיעבד
- 26 המקלל בקללה שאין בה מיתה האם עבר איסור
- 27 שו"ע חו"מ סי' כו ס"ד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 27 חו"מ סי' כו ס"א
שכן שמועץ לשכן שגר מעליו אל תסתובב בהליכה בביתך בלילה משום שפסיעותיך מפריעים לי לישון הדין
- 28 עם מי
ראובן אסף בקבוקים להחזיר וקבל תמורתם דמי פקדון וחשפם ממנו שמעון וקיבל את דמי הפקדון מהחנות
- 28 לידיו וראובן תובעו הדין עם מי
האם יש ענין שלא לומר על אדם שמת אלא שנפטר
- 33 מי שיש לו דולר של שמירה מצדיק האם מותר ללוות על זה עוד דולרים
כירך על אתרוג שהחיינו בשעת קנייתו והתכוון גם על ראיית הפרי וגם על המצוה האם הפסיד לברך אחר
- 35 כך שהחיינו בשעת הנמילה
קורא שפסק טעה בקריאת התורה האם צריך לחזור מספק
- 42 בית כנסת שכנו שירותים בקומה שמעליו האם יש מניעה שלא להתפלל בו
מי ששינה בטעמים באופן שלא שינה ממשמעות הקריאה האם חוזר
- 46 חנויות שנותנים מתנה למי שפותח חשבון חדש האם מותר לפתוח חשבון נוסף
האם יש ענין לדעת המשנ"ב שלא לסמוך על שומר לענין לימוד או אכילה לפני תפילת ערבית
- 50
בחור ישיבה שהזיק לחבירו ומשחטט מלשלם בתואנות שונות האם יכולים שלושה בחורים לישב עליו בבית
- 51 דיין ולחייבו
כירך אחר קריאת התורה אשר בחר במקום אשר נתן והחזירו ס"ת מה יעשה
- 52 קורא שמעה והמשיכו כמה עליות ונתברר שמעה האם יכול לקרוא המעות עם ג' פסוקים או שצריך לחזור
- 53 במקום שמעה ולהמשיך משם
למקום שמעה ולהמשיך משם

לקבלת גליון שביחא 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 בעמודות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

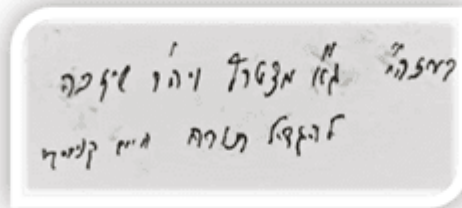
השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז וצוקללה"ה
ויברלחט"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"מ שמרנבוך, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ קסלר, הגר"ח"י 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.

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 השתרכב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל לתקן הדברים להבא, ושנאות מי יבין.

האם בשנים מקרא יש איסור להפסיק בין פסוק לפסוק יותר מלהפסיק באמצע שאר לימוד

במשנ"ב

סי' רפה סק"ו בשעה"צ סק"א בשם הבאה"ט שם סק"א משמע
דהטעם שלא להפסיק בשנים מקרא הוא רק מחמת שמאכילין אותו
בגחלי רתמים, ומשמע שאין דין מיוחד בשנים מקרא.

אולם גם במשנ"ב שם מבואר להמעייין דיש טעם מלבד איסור ההפסקה דהרי מתחילה
קאמר שראוי לבעל נפש שלא להפסיק ושוב קאמר דהבאה"ט החמיר וכו' משום גחלי
רתמים, ומבואר דגם בלא הטעם של גחלי רתמים ראוי שלא להפסיק, ומקורו משכנה"ג
בשם סדר היום (סדר הכנת השבת) שכ' שם שטוב ויפה שלא להפסיק באמצע שנים מקרא.
וכן הוא להדיא בשל"ה בשם הרמ"ק שלא להפסיק בדיבור כלל בשמו"ת אפי' לצרכיו
(אע"ג דבשאר לימוד יש לומר דמפסיק לצרכיו שרי).

וכן במעשה רב סי' נט הובא בשם הגר"א דיש לקרוא פרשה שלמה עד פתוחה או סתומה
לפי הענין ואז לקרוא תרגום, ומשמע דכ"ש שאין להפסיק ולילך לביתו באמצע הענין.

אם כי בין פרשה לפרשה (היינו תוחה או סתומה) מוכח שם שדעת הגר"א שלא להקפיד
בזה דהרי מחלקו לכל יום מימות השבוע, אבל הסדר היום דלעיל לא נקט כן, וכן בכה"ח
סקט"ו ע"פ הקבלה שלא להפסיק כלל בשמו"ת.

ונראה בזה דצריך שהתרגום יהיה מכוון על המקרא, וכמו שהובא מהחזו"א שא"א לומר
התרגום קודם המקרא כיון שהתרגום מכוון על המקרא, וממילא א"א להפסיק כיון שהוא
מסודר דוגמת קריאה"ת.

וצריך שיהיה מסודר באופן שאפשר להבין הענין, דאם מפסיק אחר וידבר ה' אל משה
לאמר וכיו"ב והולך לביתו ומשלים אחר כך את המשך הפרשה או בכל כה"ג שהפסוק הוא
המשך דברי הפסוק הקודם, ממילא אין כאן עיקר כוונת תקנת שנים מקרא ואחד תרגום
שילמוד הפסוק ופירושו ויבינו, (וגם בתקנת המקרא לחוד לפני התרגום העיקר הוא ההבנה
והתרגום הוא רק ההשלמה לתקנה כדי להשלים ההבנה), וממילא א"א להפסיק לפי הענין.

(ומענין לענין עי' בבה"ל הל' ק"ש דיש להסתפק לענין חזרה על תיבה לדעת הר"ח אם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יוצא ואפשר דטעם הספק הוא משום שמאבד כאן הבנת המשמעות שהוא העיקר, ומענין לענין עי' עוד בשער אפרים שכ' דהמדקדקים יותר מידי באמירתם עד שנשמע כהברה אחרת ולא כדרך דיבור בני אדם ג"כ לא עבדי שפיר).

והנה בקריאה"ת מצינו שמותר להפסיק עכ"פ אחר ג' פסוקים, ואז מותר לצאת בין גברא לגברא, ובגמ' מספקא לן לענין בין פסוקא לפסוקא, אבל עכ"פ אחר ג' פסוקים יכול לצאת, וגם המנהג להפסיק בין גברא לגברא כשמסיים בדבר טוב (ע"פ הירושלמי לסיים בדבר טוב) אפי' אם הוא באמצע ענין, אלא שכבר נתבאר במשנ"ב דדין זה לצאת בין גברא לגברא בקריאה"ת הוא רק כשכבר שמע קריאה"ת.

ובקריאה"ת גופא ההפסק הוא רק בין גברא לגברא להחליף הגברא אבל אין מפסיקין ויוצאין מבהכנ"ס וגם אין מוסכם בפוסקים דמותר לדבר אז, ויעוי' במשנ"ב בהל' קריאה"ת.

האם יש איסור להפסיק באמצע הלימוד בדיבור לצורך או מחמת קטן שצריך יחס

להפסיק באמצע הלימוד הוא רק בדברי שיחה כלשון הגמ' ועוסק בדברי שיחה, דהיינו דברים שאין בהם צורך, וכלשון המשנה באבות שהמפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו' הרי זה מתחייב בנפשו, אבל אם צריך לאיזה צורך להודיע לחבירו דבר מותר לומר כן באמצע הלימוד.

האיסור

וכן מצינו שמותר להפסיק לשאלת שלום באמצע ק"ש מעיקרא דדינא באופנים שנתבארו בגמ', וגם דלהמשנ"ב האידנא הוא חמור יותר מצד שהמנהג קבע איסור ויש לומר ג"כ דמוחלים מחמת זה, אבל עכ"פ לענין ת"ת לא שמענו דהאידנא יש חומרא בהפסקה לצורך באמצע יותר.

וכן מצאתי שהעיר ביוסף אומץ (עמ' רסח) דלא חמיר הפסקה באמצע לימוד יותר מק"ש לענין שאלת שלום, והוסיף שלכן אם בא אדם אחר לגבולו ולא יפתח הבעל בית לדבר עימו מה שאלתו ובקשתו הוי כמו שאינו משיב בשלום מי שפגע בו ברחובות קריה או בית הכנסת ולכן אפשר דשרי להפסיק בתלמודו כדי לדבר עם מי שבא לביתו ע"כ, ועי"ש שלא היה ברירא ליה דין זה ונקט כן בעיקר רק כדי ללמד זכות, ועי"ש עוד לימודי זכות שכתב שם, אבל מוכח שם לעיל מינה דגם הוא הבין דהאיסור הוא רק בשיחה בטלה, רק דכל הנראה ששאלת שלום היה לו צד להחשיבו כשיחה בטלה לענין זה כיון שאין בו צורך (וכמו מה נאה אילן זה דצורך כל דהוא שאין בו צורך כ"כ לא סגי להתיר ההפסק כמבואר שם דאע"ג שהיה יכול מחמת זה לברך ככה לו בעולמו) לולא הך דינא דק"ש.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ועי' בה"ל סי' תכב ס"ד דהקורא תהלים יכול להפסיק לכל דבר, ופשוט דהיינו לכל צורך וכנ"ל.

ועי' בכתר ראש סי' ע ענין דברים בטלים אמר רבינו שהכל בכלל זולת שיצטרך למשא ומתן או להשיב מפני הכבוד וטוב להרחיק גם מזה שירמוז שלא יוכל להפסיק בלימודו וליוהרא לא חיישינן עכ"ל, ועי"ש עוד, ומבואר להדיא בדבריו דמיירי גם לענין העוסק בלימודו דמה שיש צורך מותר להפסיק.

ויש להוסיף על הנ"ל דבאופן שיש קטן שאומר דבר ויהיה הקטן עצוב ומצטער אם לא יגיבו לו לכאורה מותר להשיב לו בקיצור כגון יפה מאוד וכיו"ב, דהרי יש כאן צורך שהקטן לא יצטער ויש דברים שלצורך שבת חשיב צורך קטן כצורך חולה וגם אם לא בכל דבר חשיב צורך כחולה ממש (וכבר דנו הפוסקים באיזה צורך ואם בכל קטן מדובר), אך עכ"פ צורך גמור יש כאן.

יש להוסיף גם סוגי' דשבת ר"פ נוטל אדם את בנו שקטן שיש לו געגועים על אביו שרי להגביהו במוקצה באופן המבואר שם.

(ואמנם גם לענין שמונ"ע מותר לרמוז לקטן לצורך, אבל שם הוא צורך השמונ"ע ולא צורך הקטן, אלא דבתפילה הוא חמור יותר דאסור להפסיק בדיבור לשום דבר וגם בשאר הפסק כשאין צורך אסור).

מי שרחץ ידיו לאחר הסעודה בלא בלי האם יש ענין לשוב ולטוֹל נבלי

נראה שהמקפידים לטוֹל מכלי דוקא כדי לקיים תקנת נטילה יקפידו על זה גם אם שטפו הידיים בינתיים.

מקורות:

הנה להסוברים שאין צריך כלי או שאין צריך בזמנינו לטוֹל מים אחרונים אין כאן שאלה אבל לפי הסוברים שיש לטוֹל מים אחרונים דוקא מכלי יש לדון האם כאשר ידיו כבר נקיות אין צורך וענין לטוֹל מים אחרונים או לא.

(וכמו כן יש לדון במי שלא נגע באוכל שיש אופנים שנפטר ממים ראשונים מה הדין לענין זה לגבי מים אחרונים עכ"פ באופן שאינו נפטר ממים ראשונים, ועי' בתשובה הסמוכה שהרחבתי בפרט זה).

ובפשוטו שיטות אלו המצריכות כלי סוברים שהוא תקנה גמורה ולכן בכל גוני צריך נטילה וילפינן לה בספ"ח דברכות מדכתיב והתקדשתם והייתם קדושים מלבד הדין ידיים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מזוהמות הנזכר לעיל מינה בדעת ר' זוהמאי, ועי' גם בבהגר"א סי' קפא דהמים אחרונים הם משום הך קרא ולא רק משום הסכנתא.

וצע"ק דהגר"א יש שנקטו בשמו שצריך נטילת מים אחרונים בתוך כלי (אף דהחזו"א פקפק בזה, עי' בספר אלא עמ' קפו), מ"מ באמרי נועם ברכות טו ע"א (וכ"ה באבודרהם בסדר שחרית של חול) הובא רמז מקרא דשבולת מים שטפתני שהוא ראשי תיבות לכל חיובי הנטילה, אבל מים אחרונים לא נזכרו שם, אם כי משמע שם שצריך ברכה, דקאי שם על דעת הגר"א שצריך לברך ענט"י לכל התפילות, לכך לא נכלל שם מים אחרונים ברמז (ולהלן יתבאר למה אין ברכה במים אמצעיים).

ואילו באור חדש על המעשה רב אי' בשם הגר"א דלחשון מים מגב"א רומז לב' הנטילות שבסעודה מים ראשונים ואחרונים, ומבואר שכן סבר שיש בזה דין נטילה ולא רק נקיות, אף שאינו מוכרח.

אולם שו"ר במגיה למעשה רב סק"כ שהביא דבכת"י המעשה רב מבואר דרק הנטילה לא תהיה שפיכה ע"ג קרקע אלא נטילה לתוך כלי כמ"ש בגמ' חולין קה ושו"ע סי' קפא ס"ב, ולפ"ז גם הגר"א לא סבר שצריך נטילה מכלי.

ויש לציין דכך דייק לשון המעשה רב שלנו ג"כ דכ' ובתוך כלי ולא כתב ובכלי, אם כי לפירוש זה אינו חידוש כ"כ דהרי כך נפסק כבר בגמ' ושו"ע.

אבל גם המגיה הנ"ל כתב בדעת הגר"א לעיל מינה בהערה י"ט וכן בהמשך דבריו בהערה כד שסובר הגר"א שצריך כלי כיון שמצריך רביעית וכן מצריך נטילה בכל היד עי"ש וס"ל שהיא תקנה משום דכתיב והייתם קדושים וכו' כבגמ' הנ"ל, ולפי דבריו באמת יצטרכו ליטול שוב אם נטלו בלא כלי כדין מים ראשונים. (ואם כי החזו"א סובר דגם אין לסמוך על מש"כ במעשה רב שצריך רביעית כמו שהובא בשמו בארחות רבינו ח"א עמ' פג בשם הקה"י, אולם גם המשנ"ב סקי"ט הביא דעת הגר"א, וכן בכתר ראש אות פב הובא שכן נהג גם הגר"ח מולודין).

וכן הובא על הגראי"ל (זמירות אילת השחר עמ' יד) מים אחרונים נוטל בכלי ומהדר ליטול רביעית כד' הגר"א אך אמר דרביעית אינו לעיכובא אלא העיקר בכלי וכן הקפיד הגר"ש דבלצקי דוקא בכלי (בנתיבות ההלכה נ עמ' תרמב), וכן הובא בדעת הגר"א בפשיטות בתשובות והנהגות ח"ב סי' קיד.

ועי' בבהגר"א סי' ד ס"ז דכל מקום שצריך נטילה היינו בכלי, [וצאמת להחזו"א כ' הגרש"ק (אריה שאג סי' קצג) שאין כוונתו של הבהגר"א הנ"ל על מים אחרונים, אבל סוגיין צעלמא של הנוהגים כהגר"א כן להקפיד על כלי כמו שנתבאר וכידוע, והגרש"ק גופיה צמטוצה אחרת (מי פנחס עמ' קצז) כ' דמים אחרונים אס' צעי' כלי הוא מחלוקת].

ובטעם מה שאין מברכין על מים אחרונים כ' באור חדש על מעשה רב סי' ג בדעת הגר"א

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דאין מברכין על נטילה משום סכנה, וצע"ק א"כ למה דיני נטילה אחרים צריך (ועי' בכה"ח שהביא פלוגתת הפוסקים בסי' קפא סקכ"ה אם נאמרו דיני נטילה אחרים במים אחרונים או לא, ורוב הפוסקים מקילין בזה דלא כריא"ז, וע"ע במשנ"ב סק"כ שנקט דכשאפשר יש לחשוש לשלה"ג בשם הריא"ז לענין שלא ליטול בשאר משקין, אבל כלי לא נזכר שם ולא בריא"ז).

אבל צ"ע מדין ברכה כנ"ל שאין ברכה במים אחרונים כיון שאינה אלא נטילה משום סכנה, וגם עי' בביאור הלכה בשם דמשק אליעזר בביאור דברי הבהגר"א בסי' קפא דמים אחרונים נחית חד ד רגא ממים ראשונים לענין מקום הנטילה ביד שהוא קל יותר לענין דלהסוברים שבמים ראשונים צריך ליטול כל היד במים אחרונים סגי עד קצה האצבעות (אף דהגר"א גופיה נטל כל היד כמו שהובא בליקוטים מהגר"א במעשה רב הנדמ"ח שם) וגם המשנ"ב בסקי"ט הביא דעת הגר"א שצריך רביעית ואילו בסקכ"א שהביא דברי הא"ר שא"צ כלי לא הביא חולק.

ויש לומר דהטעם שאין מברכין על מים אחרונים הוא משום שאין מברכין על פורענות שכ"כ הרשב"א בתשובה סי' קפט וכן נקט הגר"א בביאורו סי' ח, (ואף דלא קי"ל כר' יהודה במתני' פ"ו דברכות שכל שהוא סי' קללה אין מברכין עליו, אבל מעיקרא לא תקנו ברכה על מה שנתקן על פורענות), אבל לענין דינים אחרים יש בהם נטילה, ולפ"ז גם לענין כלי הוא כמים ראשונים דוקא, עכ"פ אם נימא דהגר"א מחייב כלי במים אחרונים.

וכמו כן מלבד זה יש מקום לומר עוד דלמרות שלענין דינים אחרים יש דינים שלא נאמרו במים אחרונים כמו במים ראשונים ממש, מ"מ לענין נטילה בכלי מאחר שכבר נאמרה לדעתו א"כ לענין זה הוא כמו במים הראשונים בין לכתחילה ובין בדיעבד.

[ובגוף דעת הריא"ז הנ"ל יש לציין דהריא"ז שם גופא בסי"ט כ' ואין צריכין ברכה שאין דומין למים ראשונים שעיקרן באין לטהרה אבל אילו עיקרן באין מפני הסכנה עכ"ל, ואילו הגר"א בסי' קפא אפשר שלא סבר כן, ואפשר דלהריא"ז א"צ כלי, אם כי יש לומר דכלי יצטרכו דומיא דדברים אחרים שצריכין ורק לענין ברכה לא שדו ברכה בכדי, אבל במשנ"ב לא משמע שסבר שיש כלי גם שחשש להריא"ז לענין שאר משקין וכן"ל].

מי שידיו רטובות כשנוטל מים אחרונים האם צריך לנגב ידיו

אינו צריך.

מקורות:

הנה

לגבי הנטילה של מים ראשונים אינו מוסכם בפוסקים שצריך לנגב ידיו, כמו שציינתי בתשובה אחרת, ומ"מ כאן ודאי שאין צריך לנגב, דגם להמצריכים לנגב הידיים לפני מים ראשונים החשש הוא רק במים ראשונים כיון שהוא משום טהרה ויש אופנים דהמים הקודמים מטמאים המים, אבל כאן אינו משום טהרה אלא רק משום העברת זוהמא וחשש מלח סדומית (עי' משנ"ב סי' קפא סק"א), וזה לא מגרע כלל כשהידים רטובות.

וכע"ז מצינו שבמים ראשונים צריך באופנים מסויימים שלא יגע שום דבר בשעת הנטילה ובמים אחרונים לאידך גיסא הוא כדי להעביר הכל מן הידיים והמים עצמם הם רק העברת הזוהמא, וכמו כן מצינו בשו"ע דבמים ראשונים מנקה ידיו קודם הנטילה, ואילו מים אחרונים מבואר בפוסקים שהם רק פעם אחת על הידים המזוהמות, עי' בכה"ח ריש סי' קפא.

האם יש ענין ליטול מים אמצעיים מתוך בלי

לא.

מקורות:

במשנ"ב

סי' קפא בשעה"צ סק"י הביא בשם המג"א בשם המהרש"ל (יש"ש בפ"ח דחולין סי' י) דנטילת ידים שבין גבינה לבשר מותר אפילו לשפשפם במים שבתוך הכלי משא"כ מים אחרונים.

ועי"ש ביש"ש (והובא גם במחה"ש שם סק"א) בטעם הדבר דבמים אמצעיים א"צ אלא להסיר המאכל הדבוק בידיים משא"כ במים אחרונים.

ויתכן לבאר בכוונתו דבמים אחרונים שבאים להעביר אפי' כל דהוא משום סכנה מקפידים גם על הכלל דבמים שאינו דבוק למים משא"כ בבשר בחלב דמשום איסורא הוא מותר כשאין שיעור האוסר מן הדין.

עכ"פ מבואר מדבריו דא"צ כלל דרך נטילה במים אמצעיים.

ואף שהיה מקום לטעון דהמהרש"ל והמג"א והמשנ"ב סוברים דגם במים אחרונים א"צ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

נטילה דוקא מכלי כמ"ש הרשב"א בתורת הבית הקצר ב"ו ש"ג והארוך שם ש"ה והא"ר סק"ג בשם הכלבו סי' כג בשם הראב"ד ולבוש ומשנ"ב סי' קפא סקכ"א וכה"ח סק"י (ועי"ש עוד בסקכ"ה), משא"כ להסוברים דיש בזה משום תקנה אז יצטרכו דוקא נטילה מכלי, (כמו שיש שנקטו בשם הגר"א כמו שהבאתי בתשובה הסמוכה ד"ה מי שרחץ ידיו לאחר הסעודה בלא כלי האם יש ענין לשוב וליטול בכלי), וממילא גם בין בשר לגבינה, כך היה מקום לטעון.

אבל מהיכי תיתי לומר שיש דין נטילה במים אמצעיים דהיכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר.

וגם בכה"ח סי' קפא סק"ט כתב דע"פ הסוד צריך שפיכה ממש למים אחרונים, ומשמע שם להדיא דגם לפי הסוד הוא דין רק במים אחרונים ולא במים אמצעיים.

ועי' באור חדש על המעשה רב סי' פד כ' בשם הגר"א עוד רמז (בנוסף לרמז שטפתי הנ"ל שהובא בתשובה הנ"ל) לרמז ב' נטילות של סעודה בתיבת מגבא בפסוק ולחשוף מים מגבא עי"ש, ומים אמצעיים לא הזכיר כלל.

וכך יש לקבוע דלהגר"א א"צ דיני נטילה במים אמצעיים, דהרי המצדדים בשם הגר"א שמצריך כלי במים אחרונים מביאים ג"כ הא דבהגר"א דכל מקום שנזכר נטילה צריך כלי, והרי לענין מים אמצעיים נזכר הדחה, א"כ א"צ כלי.

ויש להוסיף עוד דבפרי תואר כ' דהאוכל במפה אין חיוב מים אמצעיים, משא"כ לענין מים אחרונים משמע דאין פטור באוכל במפה, וכמו שנתבאר בתשובה ד"ה מי שלא נגע באוכל בסעודה האם מחוייב במים אחרונים.

מי שלא נגע באוכל בסעודה האם מחוייב במים אחרונים

מחוייב.

מקורות:

יערי'

במשנ"ב סק"א דאף כשאין הידים מזוהמות מן המאכל כלל חיוב בנטילת מים אחרונים כיון שתקנוהו חז"ל מפני חשש מלח סדומית, ולפז"ר משמע דכשגם אין חשש מלח סדומית אין חיוב נטילה.

אבל אינו מוכרח מאחר דיש לומר דר"ל דמשום ידיים מזוהמות אין לחייב כשאינם מזוהמות אבל משום מלח סדומית החיוב הוא קבוע מכיון שבד"כ יש חשש.

ויתכן גם דבמלח סדומית לא היה צד שמפה יועיל לפטור מכיון שהאדם נוגע במפה והמפה נגעה באוכל וממילא תמיד יהיה חשש, ולכן בגמ' שדנו על אכילה במפה לא דנו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לגבי מים אחרונים, וכן בגמ' חולין קז ע"ב (ושו"ע סי' קסג ס"ב) שדנו על אוכל מחמת מאכיל לא דנו על מים אחרונים, כיון שלגבי מלח סדומית החשש הוא גם נוגע בנוגע.

וכן יש להביא ראיה ממשנ"כ המשנ"ב בשם המג"א בשם המהרש"ל והרחבתי קצת בביאור דבריו בתשובה אחרת (ד"ה האם יש ענין ליטול מים אמצעיים מתוך כלי) ותמצית הדברים דברים אחרונים אם נוטל על ידי שמשכשך ידיו בכלי החשש הוא שמא יחזור כל שהוא מהמלח ויחזור לידיו אע"ג דבשעת השכשוך גופא המלח אינו על ידו ושמעו כן מהני שכשוך לענין מים אמצעיים כמבואר שם, ועל פי יסוד זה מבואר נמי דלענין נוגע בנוגע (דהיינו אוכל במפה שהוא נוגע בנוגע באוכל) הוא חמור יותר.

וכן יעוי' במשנ"ב שם סק"ב דאין החיוב במים אחרונים יותר ממים ראשונים ולכן כשיש מרחק בינו לבין המים יותר מד' מילין וכו' (לפי פרטי הדינים) אינו מחוייב גם במים אחרונים כמו שאינו מחוייב אז במים ראשונים, וכתב שם השעה"צ בסק"ח דטוב שיכרוך ידיו במפה קודם לכן כדי שלא יהיו ידיו מזוהמות בזמן בהמ"ז, וגם יהיו שמורות ממלח סדומית, ומבואר מזה להדיא דהשעה"צ נקט ענין זה של כריכת הידיים במפה רק לרווחא דמילתא, דהרי כל מה שכתב לעשות כן הוא רק אחר שיש הפטור שאין לו מים, ומשמע דעכ"פ באופן שמחוייב במים ראשונים (גם כשאינו נוגע באוכל) יהיה מחוייב במים אחרונים, ואחר שיש לו פטור גמור אז לרווחא דמילתא יעשה זהירות, אבל בלא זה משמע דמעיקר הדין סבר המשנ"ב שאין היתר כזה.

ובביאור דברי המשנ"ב אפשר לבאר כנ"ל שהוא רק לרווחא דמילתא כדי להמעיט מעצמו חשש סכנתא אף שמן הדין כבר נפטר מעיקר תקנת מים אחרונים, ומאידך גיסא אפשר לבאר דספוקי מספקא ליה להמשנ"ב אם מועיל מפה ומעיקר הדין סובר דלהלכה לא מהני והיכא דאינו יכול ליטול עדיף שיעשה כן משלא יעשה כלל.

עכ"פ לפי ב' הצדדים בכוונתו אין כריכה במפה טעם לכשהוא לעצמו לפטור ממים אחרונים.

וכן מבואר בפרי תואר דמים אמצעיים אין בהם חיוב באוכל במפה, ומשמע דמים אחרונים צריך.

[ולגוף מה דהוה פשיטא ליה להמשנ"ב דאין חיוב במים אחרונים יותר ממים ראשונים, ע"ע בספ"ק דעירובין גבי מחנה דחמירא סכנתא וצלע"ע, ואולי מצרף בזה גם סברת התוס' דמים אחרונים עכ"פ לענין חיובא בזמנינו, לומר דלהחולקים על התוס' נשארה התקנה אבל רק בתורת תקנה ולא בתורת סכנתא, אבל לא נהירא לומר כן דאם תאמר כן א"כ יוצא שמעולם לא נאמר שיעור מיל וד' מילין במים אחרונים, ומנ"ל לחדש אחר שמצרפין סברת התוס' במקום שאין מלח סדומית, וגם אם נימא דנלמד כן ממים ראשונים, אבל עדיין צע"ק דהמשמעות במשנ"ב ריש סי' קפא דגם האידנא חיישי' משום מלח של סכנה עי"ש

א"כ הוא בתורת סכנתא].

ולא נכנסתי כאן להנוהגים שלא ליטול מים אחרונים בזמנינו (כשאין הידים מוזהמות) אלא כ"ז הוא להמחייבים כמובן.

האם מותר לתרום שיירי בגדים למכולות מיחזור או שיש לחשוש ללפני עיור שמכשילם באיסור יצור שעטנז

במקומו ת

שמעריבים כל הבגדים יחד היטב והרוב המוחלט הוא ממינים סינטטיים שאינם צמר ופשתים בשיעור שיש לבטל את הצמר או הפשתים בכל בגד (ויש שטוענים שכך היא המציאות בא"י, וראוי לבדוק הדבר), לכאורה אין בזה איסור להכניס במכולתם.

והטעם משום שלענין זה יתכן דסגי במה שיכול לומר שקים לו כהסוברים שמותר לבטל לכתחילה גם באופן כזה שמערב הצמר והפשתן יחד, וכן שקים לו שמותר לבטל את התערובת אף באופן שניכר אחר כך ואפשר להפרידם, [והפדה על ידי מומחה חשיב כ"כ המלצתי ישע פ"צ הערה לא שסם צנין עולם יו"ד סי' ס], שאלו הדעות העיקריות של רוב הפוסקים.

ומ"מ הנמנע משום שחושש להמחמירים בדברים אלו אין לבוא עליו בטענה שמשליך מי בורו ואחרים צריכים להם, מכיון שההיתר כאן אינו ברור לכו"ע.

מקורות:

היה מקום לטעון לכאורה שאין להשליך בגדים למכולות אלו, דאפי' אם בעל המפעל המרויח מהשלכת הבגדים הוא אחיך ועמיתך ויש בזה מצוה שלא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם, אבל מ"מ בנידון דידן עלול לצאת מזה מכשול על ידי שממחזרים בגדים שונים זה עם זה ללא פיקוח כשרותי מה שעלול ליצור תערובת צמר ופשתים יחד בפרט במקום שרובו ישראל שמתכוונים להכין מזה בגדים לישראל.

וגם לענין השלכת בגדים סינטטיים במכולות אלו יש לדון מצד מסייע כיון שנותן להם בדים להכין מהם בגדי איסור.

והואיל דאתאן לכ"ז נציין שיש משמעות בתוס' בפ"ק דיבמות סוף דף ד' שהאיסור נעשה רק בחוט האסור ולא בכל הבגד, אפי' לענין חוט צמר בבגד פשתן, מ"מ גם לצד זה יש לדון להנ"ל דיש מסייע בזה מכיון שמסייע בהכנת בגד שיהיה אסור ללבושו, וגם צל"ע לדינא אם מתחמם בחלק שאינו שעטנז אלא משאר מינים (באופן שהבגד אסור בלבישה) אם עובר בזה איסור או לא, ויש לדון כן גם לדעת המחבר דלהלן דבגד שעטנז שיש מין אחר מפסיק בין הצמר לשתיים חשיב שעטנז וגם לדעת הרמ"א דלא חשיב שעטנז, וגוף דברי התוס' צריכין בירור טובא דמשמע לפו"ר מדבריהם שבגד שרובו פשתן ומיעוטו צמר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עובר האיסור רק בצמר וזה צ"ב, אם לא דנימא דהתוס' דברו רק לענין שחוט הצמר הוכנס למצוה ואז לא חשיב שהוכנס חוט צמר כיון שהותרה, והחוט השני של צמר יהיה אסור, (ואז דנו התוס' באופן שהחוט השני יש בו מצוה אבל אין בו דחייה משום דריש לקיש שאפשר לקיים שניהם, וחידשו התוס' דבזה לא אמרי' לדריש לקיש דלענין זה מהני שכבר נדחה, ומשמע דחוט אחר של צמר יהיה אסור להכניס בבגד פשתן זה), ועיין בקובץ הערות שם מש"כ בזה.

והנה באמת שיש מקום להכשיר מצד הדין באופן שרוב התערובת היא ממינים אחרים ניו"ד סי' רמט ס"א] אם נתבטל באופנים המבוארים שם, או מצד הפסק במינים אחרים בין הצמר לבין הפשתן דלרוב הפוסקים הוא מותר [כמ"ס הרמ"א שכן המנהג ציו"ד סי' ש ס"ה וכן הכרעת הרמ"א שהמנהג להקל צ"כ רמ"ס צ"ב, אולם דעת הרמב"ם להחמיר בזה כמו שהצי"א המחזיר דעתו עם דעה הראשונה צ"כ ס' הנ"ל וכן דעת המחזיר צ"כ רמ"ס הנ"ל צ"כ צ"כ דעת הרמב"ם, ועי' צ"כ צ"כ שם שכן נקט המשכנ"י להחמיר], אבל לכאורה כשאפשר לבדוק (עכ"פ לפני הכנת הבגדים וביטול התערובת) אי אפשר להתיר בלא בדיקה.

ויש מקום לטעון דמאחר שיש טוענים המציאות היא בא"י (כך יש טוענים, ראה בספר השעטנז להלכה למעשה פ"ב סכ"ט) שברוב המקרים כשמכניס תערובת זו של מיחזור הבגדים באופן שכבר התערב היטב והרוב ממין שאינו צמר ופשתים, ממילא הו"ל כמו מי שנותן לע"ה כלי שמיוחד לאיסור ולהיתר שהותר מפני דרכי שלום.

אבל אינו ברור שהותר מפני דרכי שלום כשהע"ה אינו לפנינו ואינו יודע מה נעשה ומי מביא לו הבגדים.

וגם אינו ברור שמותר לתת לע"ה בגדים באופן שהכנת הבגדים נעשית בדרך שאינו ברור שמותר לעשות כן לבטל הצמר והפשתים וגם להכניס הכל לבגדים בלא פיקוח למרות שיתכן שיהיו בגדים הנוצרים מן התערובת שרובם שעטנז ודינם שעטנז, גם אם נימא שיהיה מותר אח"כ לבטלם ברוב.

וכמו שכ' הפוסקים (והבאתי בתשובה על קניית שערות סוכר ממי שמשמש במכונה שכורה) שאם מוכר מכין בכלי שאינו טבול או בלוע מאיסור שאינו בן יומו ורוב העיר ישראלים הו"ל כמבטל לכתחילה לצורך ישראל וגם מי שמביא לישראל לעשות באופן שיבטל לכתחילה לצורך ישראל (דהרי באופן שידוע שישתמש בזה לאיסור באופן מוצהר אסור לסייע לע"ה כמפורש בסוגיות דלא הותר אלא בסתמא).

ובדרך אמונה בבה"ל הל' כלאים פ"י סה"ב דן בענין תערובת בלאי בגדים דאם עשוי באופן שבטל צורת הדבר ועשוי כעין נייר וכיו"ב כבר יש כמה מן הפוסקים שהתירו עי"ש, אבל אם לא נתבטלה צורתו הביא שם בשם החזו"א וכע"ז כתב התפא"י בבתי כלאים אות קיח שיש להתיר מטעם ספק ספקא, דספק שמא אין בזה צמר ופשתים וספק שמא אין מחוברים יחד (מלבד לדעת הרמב"ם וסייעתו לא יועיל כמו שרמז שם), ויר"ש יחמיר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מלבד במקומות שיש עוד צירופים כמבואר שם.

ובגוף ההיתר לענין ההנהגה למעשה יש לציין דלהנהגים כמהחבר שפסק כהרמב"ם אינו שייך היתר זה.

אם כי גם לפי מה שכתב הדרך אמונה שם (וגם שיש לבעל המכולה לטעון שקים ליה כהרמ"א ורוב הפוסקים, עכ"פ אם הוא מבני אשכנז) זה עדיין אין מזה ראייה שמותר גם לבטל איסור לכתחילה, כיון שסו"ס ההיתר הוא רק מטעם ספק ספקא, וצל"ע.

ובשו"ע יו"ד סי' רצט ס"א מבואר דיש אופן שמותר לבטל כלאים לכתחילה דהיינו שאם יש לו צמר שנתערב בפשתים מותר להוסיף מין אחר כדי לבטל אחד מן המינים ובלבד קודם שעשאן חוטים.

ולכאורה לפי זה הפתרון בתערובת כזו שיערב היטב את כל הסיבים באופן שבכל בגד יהיה מין אחד (וכל מין מועיל לזה כמ"ש בהגהות רע"א שם בשם התשב"ץ ח"ב סי' ד' וכן גם משמעות השו"ע שם) שיבטל את הצמר או את הפשתים ודוקא קודם שנעשו חוטין כמ"ש בשו"ע שם.

ועדיין צל"ע אם גם כשהביטול הכללי נעשה בכל התערובת מחמת סבירות שלא נשאר בגד שאין בו לכה"פ מין אחד שמבטל את הצמר או הפשתים אם סגי לסמוך על ביטול כזה לכתחילה, או דעכ"פ נימא לענין זה אין מבטלין איסור לכתחילה.

ועוד צל"ע דשמא גם ההיתר המובא בשו"ע שם הוא רק באופן שכבר יש לו תערובת צמר ופשתים אז יוסיף מין אחר לבטל אחד מהם, אבל עדיין שמא אין היתר לכתחילה לערב צמר ופשתים ומין אחר על מנת לבטלם, וצל"ע בכ"ז.

ולפי מה שהובא בדרך אמונה פ"י סקל"ו דברי החזו"א ועוד טעם ההיתר הוא משום שעדיין לא חל בו שום איסור כשאינו טוי שוע ונוז (ולהרמב"ם כל עוד שגם אינו שוע, עי' בציון ההלכה שם), ולכן מותר במצב זה לבטל איסור לכתחילה, ולכן גם בכל האופנים והצדדים דלעיל שייך עדיין היתר זה כיון שעדיין אין כאן איסור דאורייתא.

וכ"כ עוד בדרך אמונה שם (ה"ו בה"ל ד"ה וצמר וצה"ל סי' קעג) דלפי החזו"א מותר לערב אף סיבי צמר ופשתן כדי לערבן אחר כך במין אחר ולבטלם, וכ"כ בדרישה סי' רצט סק"א שמותר מכיון שעדיין אין בזה איסור ואין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה וכן מבואר בשפת אמת.

אולם בגן המלך סי' קטז ומלבושי ישע פ"ב הערה ל ד"ה ובדינים אסרו כן, וכך צריך לצאת גם למש"כ הב"ח דאסור לערב צמר ומין אחר כדי לערבו אחר כך בפשתן.

ויש לציין עוד לדברי התפא"י בועז פ"ט סק"ב דאם ניכרין במקומן לא מהני ביטול ע"פ השו"ע יו"ד סי' קט וכ"כ במשנה אחרונה שם, וכ"ה בתשובת נוב"י יו"ד מהדו"ת סי' קפו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ד"ה ובגוף, וכן נקט בשבט הלוי ח"ז סי' קעג, ומ"מ לענין זה אפשר דסגי שאין ידוע שעושים איסור וכנ"ל, וכן יש להוסיף דהדרך אמונה נקט להלכה בשם החזו"א סי' קפא סק"ג ט' וחדרי דעה (ודלא כתפא"י ומשנה ראשונה) להתיר אפי' אם ניכר, וכן נקטו הגריש"א (קובץ תשובות ח"א סי' קיט) והמנח"י (ח"י סי' צז) וממילא אפשר דגם החושש להמחמירים אין לפני עיור בזה כיון שנוהג ע"פ המקילים.

ובספר השעטנז בהלכה שם בהערה העיר בשם שו"ת בנין עולם סי' ס סק"א דבמקומות שאין מערבים כל הבלאים ביחד בהחלט יש לחוש שמא בבגד אחד יש רוב צמר או פשתן וממילא מחוייב בדיקה.

ועוד הביא שם בשם אחד מבודקי השעטנז בארה"ב שלאחרונה בדקו כריות העשויות מבלאי בגדים והתברר שאחוז גבוה מהם היה עשוי מפשתן (ועי' שם עוד באריכות בהמשך הדברים שם מה שכתב עוד בהרחבה בענין זה).

עכ"פ אם כנים הדברים שכאן בא"י רוב המוחלט של הבגדים אינם צמר ופשתים ושמעריבים הכל עירוב טוב יוצא שבהל המכולה יכול לטעון דלפ"ד החזו"א הנ"ל שרי לבטל איסור לכתחילה, ויש להוסיף דבביטול דרבנן הוא יותר קל לכתחילה כמ"ש הפוסקים ביו"ד ע"פ הגמ' פ"ק דביצה ויש בזה דעות ואופנים, וכאן שסופו לבוא לדאורייתא יש לדון בזה.

והואיל דאתאן לכל זה נבאר גם דברי הגר"א שם בביאורו שקיצר בדבריו מאוד וכוונתו דיש קצת משמעות מהמחבר דשייך ביטול של צמר ופשתים מין אחד בחבירו קודם שעשאן חוטים והעיר הגר"א שאינו נכון דבירושלמי במקור הדין מבואר דהתערובת המתרת היא רק במין אחר המבטל את הצמר או את הפשתים וכמו שהביא שם ראיות לזה, ובאמת גם בשו"ע גופא לעיל מינה בדיני ביטול המתיר הזכיר להדיא שההיתר הוא על ידי שמביא מין אחר ומבטלו, ובביאור הדעות בזה עי' עוד בדרך אמונה פ"י מהל' כלאים ה"ה.

השלמה לתשובה על בירור חשש כלאי בגדים במיחזור בגדים

יש להוסיף דאם המיחזור נעשה גם בחוטים שלמים בלא טוייה מחדש א"כ אין מועיל ביטול בזה כמפורש בשו"ע יו"ד סי' רצט ס"א.

*

אסיר רווק בתהליך חזרה בתשובה שקיבל הצעת שידוך מבת זוג חילונית המסכימה לשמור רק טהרת המשפחה באופן בסיסי כדי שיסכים לנישואין ושואל אם טוב הדבר שייקח את השידוך

יניח

שידוך זה ולא יקחנו ויתחזק במעשיו לשנות דרכיו וה' ישלח לו ישעה כהרף
עין.

מקורות:

ראשית, אינו ברור שיש לה נאמנות טהרה אם אינה שומרת כלום מלבד טהרת המשפחה
וגם זה שומרת רק בעל כרחיה (ועי' מה שצינתי בתשובה על מסעדה שמוכרים כל
המוצרים בהשגחת הבד"ץ), ומלבד זה אינו ברור מה הכונה בסיסי דהרי לגבי כל דבר
יכולה לומר לו שלא לזה נתכוונה דלא נתכוונה אלא בסיסי בלבד, ואם יאמר לה להזהר
בדבר פלוני או פלוני תאמר לו לא לכך נתכוונתי (אא"כ יסכמו מראש על רב שיכריע להם
כל שאלה אבל גם זה לא יפתור שאר הבעיות דלהלן).

ועוד אם אינה מקפידה על שאר איסורים מניין שלא תכשילו בהם ותנינא בכתובות עב ע"ב
אשה שנודרת ואינה מקיימת או מאכילתו שאינו מעושר או אינה קוצה לו חלה יוצאת שלא
בכתובה דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, ונפסק באה"ע ריש סי' קטו.

וגוף הדברים כבר מבוארים באה"ע סי' קטו ס"ד שם דאשה שאינה שומרת דת משה
ויהודית מצוה לגרשה וכל שכן שמצוה שלא להכניסה לביתו והמכניס לביתו אשה
שנתגרשה מחמת ערוה אמרינן בפ"ק דסוטה דף ו' הכתוב קראו אחר.

ועוד מניין שלא ילמד ממעשיה והרי כבר אמרו אל תתחבר לרשע, וברמב"ם בהל' דעות אי'
שאם אין כשרים ילך למדבר שלא יתקיים בו ורועה כסילים ירוע, ויש אולי צד שאפי' אסור
לדור עם המשומד או להתייחד עמו מעיקר הדין, כמו שהרחבתי בתשובה אחרת שכתבתי
לכת"ר (לענין אם מותר להסתפר ממשומד), והגדרת משומד מבואר בפוסקים כל שאינו
מקפיד על כמה מצוות ידועות ומפורסמות כמו שהרחבתי בעוד תשובה אחרת ע"פ דברי
החת"ס ובה"ל ועוד נו"כ השו"ע.

ועוד דזה אינו ברור כלל דמשומד אינו בכלל איסור לא תתחתן בהם, ובתשובת הרשב"א סי'
אלף קסב כ' דבת ישראל מחוייבת לברוח מבעלה המשומד כבורח מפני נחש ואסור
בחתונן וקרוב הדבר להיות זה כמ"ד פן יסיר לרבות כל המסירין עכ"ל, וע"ע בדיני תפיסת
קידושין במשומד בטור אה"ע סי' מד ותה"ד סי' ריט וקוה"ע יבמות סי' ג.

ועוד דבניד"ד יש סבירות שאם ימתין עד צאתו מבית הכלא ויבנה עצמו מחדש יקבל
הצעות הגונות יותר, בפרט אם כל מעשיו עד כה עשה בהיותו חילוני ועכשיו החל בשמירת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תורה ומצוות, ואולי יזכה לשידוך אף קודם לכן.

ועי' בערך לחם למהר"י קאשטרו על השו"ע אבן העזר סי' א דאין כופין אם ממתין עד שימצא זיווג נאה (והיינו זיווג הגון, ע"ע בסנהדרין קז ע"ב), ושעל זה סמכו עכשיו, ויתכן דר"ל שמאחר שיכול לטעון שממתין לזיווג הגון לכן אין כופין, ועיקרי דבריו הובאו שם בברכי יוסף וראש פינה שאין כופין כשממתין לזיווג הגון.

ויש לציין דבשביל האשה הוא ודאי יותר טוב שכן יכולה בזכות זה להתחזק ולשוב אל כור מחצבתה אבל לאיש אינו טוב, ואין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך.

ובמקרה שנבדק וידוע שאין שום אפשרות לישא בת בנים שומרת תומ"צ והנישואין העכשויים מתכוונים לחיות בפירוד גמור (אף דבאשה כשרה לכאורה הוא אסור ועי' גיטין צ') ורק למטרת קיום מצוות פרו"ר בלבד כעין מה שעשה בן עזאי לאחד מתירוצי הגמ', יעשה שאלת חכם.

השלמה לגבי התשובה של אסיר שיש לו הצעת שידוך של אשה חילונית

והעירוני דהרי מוליד בנים שלא ישמרו תו"מ, ולמה אין כאן איסור כי תסיר את בנך וגו', והנה בגמ' בספ"ג דקידושין מבואר דהנושא נכרית אין זרעו מתייחס אחריו, וכאן אולי שאני, וצ"ע אם יש איסור במוליד בן למשומדות, דבמשנה במגילה אי' שהמתרגם את זרעך לא תתן להעביר למולך דהיינו בבא על הנכרית ומוליד בן לע"ז משתקין אותו וכו', אבל לא נתבאר שהדבר מותר אלא שאינו פירוש הפסוק ושמבטל על ידי זה איסור מולך.

וברמב"ן במלחמות ספ"ח דסנהדרין כ' בטעם הא דקנאין פוגעין בבועל ארמית משום דמוליד בן דקפלה לע"ז, ולכאורה לפ"ז ה"ה הבא על המשומדת אפי' טהורה, וכע"ז דעת הר"ן בסנהדרין עד ע"ב, ולכן דוקא הבא על הגויה ולא להיפך, ועי' רמ"א יו"ד סי' קנז ס"א דאין נבעלת בכלל גילוי עריות לענין יהרג ואל יעבור ועי"ש בש"ך סק"ב.

ויש לדון מה הדין בבא על המשומדת לפ"ז אם הוא מצד דמוליד בן שיהיה גוי או מצד שמוליד בן שיעבוד ע"ז, ולכאורה במוליד בן לע"ז כ"ש דגרוע וכמו שפסק השו"ע בחו"מ הל' עדות שהמשומדים גרועים מן הגויים.

אבל הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ן שם נקט דאין חילוק בין הבא על הגויה לנבעלת לגוי (ויעוי' בזהר ר"פ בהר הנבעלת לגוי קשורה בו ככלב), ולא ס"ל מדברי הרמב"ן, ואעפ"כ יש לומר דגם לשיטתו מודה דאיסורא מיהא איכא בלהוליד בן לע"ז.

ובמרדכי דיבמות סי' קח בשם הר"א מרגנשבורג כ' דיבמה הנבעלת למשומד קנאין פוגעין בה, ויתכן דסובר כהראב"ד, וא"כ חזי' דאפי' להראב"ד איסורא איכא בביאה במשומדת או להיפך.

או דאולי סובר כטעם הרמב"ן ואתיא כהדעות (עי' פת"ש סי' ד סק"א) דגם גוי הבא על בת

ישראל הולד גוי.

והנה ברשב"א משמע שהוא איסורא דאורייתא לישא, אבל גם להרשב"א יש לדון אם שמא לא אמר כן אלא לרווחא דמילתא במקום שצריך להתגרש, אבל במקום שאינם נשואים שמא לא, וגם צ"ע דשמא אם אינו רוצה לדור עמה אין זה כלול באיסור חיתון אלא כדין ביאה על הגויה גרידא, וצ"ע אם חופה חשיבא חיתון לענין זה.

אבל סגי בהנך קמאי לומר שיש איסור בכל גוני להוליד בן למשומדות וגם מסברא כשיודע שיתחנכו במשומדות נח להם שנהפכה שליתן על פניהם (ע"ע ברכות יז ע"א).

בית כנסת שהבונה אותו התכוון שיהיה שם פינה אחת שלא יהיה קדוש בקדושת בהכנ"ס האם חל או לא

הנה

יש כאן נידון ראשון האם מועיל תנאי בא"י דהשו"ע מחמיר בזה, ויש שמקילין בזה ועי' בבה"ל מה שהביא בשם הר"ח והאו"ז ובאמת יתכן לומר דלמסקנת הסוגי' רוב ראשונים מקילין בזה ושדברי התוס' מחודשים, וגם יש שנקטו שהמנהג בזה בפועל להקל, אם כי עיקר הדבר תליא בפלוגתא וגם התנאי אינו מתיר חשבונות ושאר קלות ראש אף שאינו ביזיון.

אמנם בהכנ"ס דאקראי מבואר בסי' קנד ס"א וס"ב שאין בו קדושה, ואעפ"כ דבר ביזיון ממש אסור גם שם כמבואר בשע"ת שם בשם תשובת כנה"ג ובבה"ל בשם הריטב"א, ולכן התיר המג"א מבואות בהכנ"ס וכן העה"ש התיר אפי' קפנדריא במבואות בהכנ"ס, ואילו הפמ"ג באשל אברהם וכן במשב"ז נקט דהאידנא שכבר בא לידי קבע התפילות במבואות בהכנ"ס כבר יהיה אסור קפנדריא, וכ"א בבה"ח ועי' במשנ"ב.

והנה האחרונים הנ"ל לא הזכירו קולא במקום קבוע לתפילה שמותר מצד שלא ייחדו המקום בקביעות לתפילה.

ובתשובת נוב"י דן במי שמתפללין בביתו אם יש בזה קדושת בהכנ"ס ונקט דכל עוד שיש מקום לומר שאינו קבוע להשאר כך מותר ואם נקבע הדבר כגון שרשם שמות שאין נמחקין וכו' המקום נאסר, ויתכן שמדבריו אין להביא ראיה לא לכאן ולא לכאן.

וגם בדברי שאר פוסקים הנ"ל שמא לא דנו אלא בסתמא אבל באומר לא, ומ"מ אפשר שצריך הוכחה שמיוחד המקום לשימוש אחר ולא לתפילה, דומיא דכל אופני האקראי שנזכרו בפוסקים בסי' קנד ובנוב"י, אבל אם מיוחד המקום רק לתפילה ובהערמה אומר שאינו מתכוון שיחול אין מקור בפוסקים הנ"ל שלא יחול.

וגם במשנ"ב שדן במה שהקילו אנשים וכן בבה"ל בסוף הסי' שהאריך להביא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הדעות אם מהני תנאי, מסתימתו לא משמע שמקום שמיועד לתפילה בלבד שייד לעשות איזה תנאי.

אולם באחרונים שאחריהם מצינו כמה שהצדיקו המנהג בזה שאם מתכוונים שהמקום לא יהיה לבהכנ"ס מהני תנאי כזה, ועי' בביאורים ומוספים על המשנ"ב מה שהביאו בזה.

ויש מהאחרונים שכתב דלכך יש שנהגו למקום שטיבל לומר שהוא בית ולא בהכנ"ס, ויש לציין דעיקר הדבר כבר הובא בגמ' לעונש על הקוראים לבהכנ"ס בית עם, אלא דשם יש לדחות שכבר חלה קדושת בהכנ"ס.

ומ"מ האידנא בודאי שאין סניף היתר במה שנקרא המקום שטיבל כיון שעכשיו שטיבל הכונה בהכנ"ס כמו קלויז.

ולגוף הענין אם תנאי כזה מהני בחלק מהמבנה (להשיטות שמועל תנאי כזה גם אם מתפללים או עכ"פ לכו"ע אם אין מתפללים שם) יש לציין בזה לדברי הפוסקים שדנו בגג בהכנ"ס ונקטו (עי' במרדכי בשם מהר"ם ובמהרי"ק המובאים בב"י) שאינו מעיקר הדין מאיסור גמור, וחזי' מזה דאע"ג שאין מתפללים שם מ"מ הוצרכו לזה שהוא רשות נפרדת, אבל עצם מה שאין מתפללים לא מועיל אם הוא אותה הרשות.

והנה המור וקציעה נתקשה בדבריהם ממתני' דתנן אין שוטחין ע"ג פירות ומבואר דהוא איסור מן הדין להשתמש למלאכה בגג בהכנ"ס, ועי' במאמר מרדכי שנשאר בקושי' בזה.

ובבה"ל תירץ מדנפשיה לחלק אם הגג בנוי או פתוח, ועכ"פ מבואר מדברי הבה"ל שאם הגג של בהכנ"ס בפתוח ואינו משמש שימוש אחר הוא כחלק מקדושת בהכנ"ס ממש למרות שידוע שאין בו תפילה כלל, ומהיכי תיתי לומר שאם מתנה להדיא הוא קל יותר, בפרט דכל התנאי לא נתברר כל הצורך.

האם יש ענין להתפלל בשבת בבית הכנסת שאין שם מצלמות

כפי שנתבאר בתשובה נפרדת שכדי להתיר מעבר במקום מצלמות בשבת צריך לבוא לכמה צדדים ובפרט כשיש לו מקום אחר עם פחות מצלמות, א"כ נכנסים בזה לשאלה האם יש מקום להדר יותר במצוות בזמן שמתפלל.

ויעוי' במדרש ויק"ר פרשת אחרי מותר וכן בפסיקתא דר"כ פ' ולקחתם שכשאדם לוקח לולב גזול בידו אותו הלולב צווח גזול אני וכו'.

ובשו"ע או"ח אי' שקודם התפילה יטול ידיו מכלי ויהיה דוגמת כהן בעבודה ובעוד כמה דברים ינהג כדוגמת כהן בעבודה ובודאי שלא יעשה להיפך.

ולגבי כה"ג ביו"כ אמרי' שיתודה על עצמו קודם שמתודה על אחיו הכהנים ועל ישראל דמוטב שיבוא זכאי ויכפר על החייב וכו'.

וכן אי' בפוסקים דמוטב קודם התפילה להתודות ולנקות עצמו מחטאיו.

וכן אי' בשו"ע הל' עשי"ת דיש לאדם להזהר בפת גויים בעשי"ת גם מי שאינו נזהר מפת גויים בכל שנה, והיינו דעשי"ת ג"כ הוא ענין קראוהו בהיותו קרוב והתקרבות לה' וגם להיות זכאים בדין.

וכן אי' בפ"ב דחגיגה כשאתם באים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר דובר שקרים לא יכון כנגד עיני, ושקר היינו כ"ש חטא כדכתיב שקר שנאתי ואתעבה, וחזי' מינה שכשעומד לפני ה' צריך להיות נקי יותר.

ועוד אי' בגמ' ושו"ע שטוב ליתן צדקה קודם התפילה משום דכתיב אני בצדק אחזה פניך, וכמובן שיוכל לצדק עצמו גם בשאר מעשים, דאף דעיקר קרא דצדק מתפרש בצדקה מ"מ בעלמא אשכחן דלצדק עצמו שייך גם במעשים.

ויוי' בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' טו ואילך מה שדן חת"ס בדברי השואל שם שסבר דהמתפלל בנוסח ע"פ קבלה צריך להדר יותר בספק שעטנז לפי טענתו, ועי"ש מה שהשיב לו החת"ס.

ויש לציין עוד דבפרקי דר"א פל"ה המתפלל בירושלים כאילו מתפלל לני כסא הכבוד, ונזכר ברמב"ן וברבינו בחיי בראשית כח יז, וחזי' מזה שיש להוסיף במעלת התפילה בקרבת ה' ויש ללמוד דכע"ז גם בהידור מצוה.

ויש להוסיף דעצם ביאתו לבהכנ"ס נוטל על זה יותר שכר אם הוא נקי מחשש מצוה הבאה בעבירה לגמרי.

השלמה לגבי התשובה על מצלמות בבהכנ"ס בשבת

מה שכתבתי לענין הביאה לבהכנ"ס כלול בזה כל הישיבה בבהכנ"ס שהיא מצוה וכן ההליכה לבהכנ"ס שהיא מצוה וכן עצם מה שמתפלל לבהכנ"ס שהיא מצוה בפני עצמה, ועל כל זה לפי הצד שיש איסור במצלמות כ"ז ממילא הו"ל כמצוה הבאה בעבירה, רק

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דלעיקר הדין אין כאן עבירה כלל, אלא דלרווחא דמילתא יש לשקלל הדברים.

ונשאלתי על מה שכתבתי האם עדיף לפי זה להתפלל בבית כשאר בית הכנסת בלא מצלמות, ונראה דלא, דהרי מצד הדין אפשר להתיר שבות דשבות במקום מצוה ובמקום צורך גדול כמו שנתבאר שיש כאן גם פסיק רישא דלא נחא ליה, ומצד הדין צריך לילך לבהכנ"ס להתפלל במנין, הלכך בודאי שיש להעדיף חומרא שהיא מצד הדין על פני חומרא שאינה מצד הדין.

ויש להוסיף עוד דלא רק לצורך הליכה לבהכנ"ס אין לחוש למצלמות אלא גם בהידורים אחרים שהם מעיקר הדין יש להעדיפם על פני הידור של מצלמות, ואפי' כוונה בתפילה יש להתפלל במקום שמכוון יותר מעיקר דעיקר התפילה היא הכונה דתפילה בלא כונה כגוף בלא נשמה כמ"ש הקדמונים (רבינו בחיי והובא בכתר ראש), וצינתי כבר באיזהו מקומן שכן מתבאר ע"פ ראשונים דעיקר התפילה היא המחשבה ולא הדיבור רק שחכמים קבעו צורת החיוב בדיבור מאחר שרק באופן זה שייך חיוב מוגדר.

אדם שנגע בבננה בקליפתה מבחוץ קודם נטילת ידיים של שחרית

האם הבננה נטמאה ברוח רעה

נראה

שהבננה נטמאה מחמת רוח רעה דהרי לענין טומאת שרץ שומר חשיב כגוף הפרי ומעביר טומאה כדתנן בריש עוקצין, ומבואר בגמ' ברכות לו ע"ב דגדרי ברכה שייכן ג"כ לגדרי טומאה באופן הנוגע לברכה עי"ש, דגדרי שומר הוא גדר קבוע, ממילא לענין רוח רעה מחמירין יותר דחמירא סכנתא מאיסורא ומחמירין בספקות שלו יותר כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קטז, ולכן כל שאין ראייה להיפך יש להשוות הדין להחמיר (ולענין דיעבד יעוי' בפוסקים מש"כ בזה, ועי' בפת"ש ביו"ד שם מה שהביא בשם הגר"א).

ולענין הנוגע בבקבוק מבחוץ היה מקום ללמוד מדברי השו"ע בסי' ד שלא יגע בגיגית שכר והשו"ע פירש דברי הגמ' על נגיעה בזמן רגיל אבל יש מהראשונים שפירשוה ג"כ לענין נגיעה קודם נטילת ידיים של שחרית ועיין מה שהארכתי בחידושי הגמרא שם, ומהשו"ע נשמע דגם לשאר פוסקים איסור הנגיעה הוא אף בגיגית עצמה כך היה מקום לטעון.

אבל האמת שהיא הנותנת דהרי טעם הנזכר בשו"ע הוא שמשמוש היד מפסיד השכר וממילא בודאי שהכונה על נגיעה בשכר עצמו ומזה נלמד דלא הוה סליק אדעתין לאסור נגיעה מבחוץ לפירושו וה"ה לדידן.

אמר ה' אלהינו ה' אחד ולא אמר שמע ישראל האם יצא ידי חובתו

לא.

מקורות:

הנה

נחלקו הפוסקים האם כוונה מעכבת של כל תיבה ותיבה או שהכונה המעכבת היא רק לקבל עול מלכות שמים (והרחבתי בתשובה אחרת), אבל לכל הדעות צריך להזכיר כל התיבות והוא לעיכובא בדאורייתא, ועי' במשנ"ב סי' סב סק"א.

וכן מצינו בקריאה"ת שאם השמיט תיבה לא יצא יד"ח כמבואר במשנ"ב ס"ס רפב, ועי' בסי' קמב.

וכן הר"ן והריב"ש דנו לגבי קריאת המגילה בזמנינו בכל לשון ואחד מהטענות דעכשיו אין קוראין בכל לשון הוא משום שיש תיבות שא"א לתרגמן והובא בב"י הל' מגילה, וכעי"ז במשנ"ב סי' סב סק"ג לגבי קריאת שמע בזמנינו בכל לשון שא"א משום שיש תיבות שאין אנו יודעין לתרגמן.

ולגוף הנידון האם שאר פרשיות מן התורה עי' משנ"ב סי' סג סקט"ז וסי' סז סק"ד והרחבתי עוד בתשובה אחרת, אבל פסוק ראשון לכל הדעות מן התורה.

ויש להביא עוד ראיה דבתיבות ה' אלהינו ה' אחד אינו יוצא יד"ח ק"ש מדאורייתא גם להסוברים שרק פסוק ראשון מדאורייתא, דהרי דעת הגר"א (וע"ע במשנ"ב סי' מו סל"א) שאין כדאי לקרות ק"ש קודם התפילה שלא להפסיד ק"ש בברכותיה, והנה בשם הגר"א הובא שיאמר בברכת לעולם יהא אדם רק התיבות שמע ישראל או רק התיבות ה' אלהינו ה' אחד, ומבואר מזה להדיא דדעתו הברורה שבתיבות ה' אלהינו ה' אחד אין יוצאין כלל ואפי' לא רק לחומרא בעלמא (כלומר אפי' לא לחשוש לחומרא שמא יצא בזה והפסיד הברכות), ואפי' להסוברים שפסוק ראשון של ק"ש מוציאו יד"ח כר' יהודה הנשיא (עי' בטור ורמ"א ס"ס מו ובמשנ"ב שם).

ומ"מ להסוברים דהפסוק על לבבך קאי מדאורייתא רק על פסוק ראשון (ע"ע ברפ"ב דברכות) לפי הסוברים דהכונה הוא רק קבלת עול מלכות שמים, היה מקום לטעון דהמעכב מדאורייתא הוא רק ה' אלהינו ה' אחד, אבל הגר"א דלעיל בודאי לא סבר כן, אם כי לא נתברר שדעתו שבכוונת פסוק ראשון אין מעכב תיבות שמע ישראל, ומה שקרא ר' יהודה הנשיא כל הפסוק משום דכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן (ואעלג דגם גבי פרשה אמרי' דכל פרשה דלא פסקיה משה וכו' מ"מ לגבי פרשה לא בכל מקום אומרינן כן וגם י"ל דכיון שהיה בת"ת דרבים א"כ בודאי דלגבי פרשה שלמה לא אפשר משאלכ לגבי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

פסוק אחד ובלא אפשר מבואר במגילה דאפי' חצי פסוק פסקי' כ"ש חצי פרשה).

ומ"מ מסתימת הדברים שהזכירו בכל מקום דין פסוק ראשון לחוד משמע דעכ"פ מדרבנן הדין הוא לקרוא כל הפסוק (גם היכא דלא אפשר שאז מותר לקרוא חצי פסוק אבל אינו נפטר בק"ש), כגון גבי דינא דכוונה בברכות יג ע"ב (אם כי כוונה גופא אינו מוסכם דהכונה לכל תיבות הפסוק וכנ"ל), וגבי ר' יהודה הנשיא וגבי רב נחמן לדרו עבדיה (בברכות יג ע"ב שהובא בסי' סג ס"ה).

עכ"פ אם נטעון שיש צד כזה יתכן שייצא לנו חומרא רבתי מזה דלכתחילה אם מזכיר ייחוד ה' בבוקר קודם תפילה יכוון שלא לצאת יד"ח ק"ש דאורייתא בלא הברכות דהרי ק"ש נאמרה בכל לשון, והוא תמוה דלא אשתמיט מאן דהוא לומר כן, ובדברי הגר"א דלעיל להדיא לא נזכר כן, וגם צ"ע דר' יהודה הנשיא היה מחזר אחר יציא"מ כדי להזכיר יציא"מ בזמנה ולא הוה מחזר אחר מילתא דייחוד ה' אע"ג דמאחר שהיה עוסק בת"ת דרבים הוה סגי ליה לצאת הדאורייתא, ובהזכרת ייחוד ה' משמע דגם הדאורייתא לא יצא, לכן הוצרך להזכיר כל הפסוק (אם כי יש מקום לטעון דבפסוק ראשון שהוא חיוב גמור להזכיר עכשיו אמר הפסוק כצורתו כעיקר דין התורה וכחיוב דרבנן משא"כ הזכרת יציא"מ אין חיוב עכשיו ממש ומדאורייתא לא נאמר שיזכיר באופן מסויים לכתחילה), א"כ הוא דחוק מאוד לומר כן אפי' מדאורייתא.

השלמה לתשובה על מי שאמר ה' אלהינו ה' אחד אם יצא הק"ש דאורייתא

בדברי הגר"א שאם אומר ה' אלהינו ה' אחד לא יצא העירו שכן מבואר גם ברא"ה על ברכות כדברי הגר"א הללו, ויישר כח.

ויש להוסיף דמוכח מדבריו של הרא"ה שם שגם הדאורייתא לא יצא, ועדיין יש לדון אם מסכימים לזה מדאורייתא גם הפוסקים דסוברים שכונה בפסוק ראשון מעכבת רק העיקר, דהרי על לבבך לדידהו קאי רק על פסוק ראשון שיש בו קבלת עול מלכות שמים (עי' ברפ"ב דברכות ועי' בביאור הלכה) וס"ל דהמעכב בכונה הוא רק קבלת עומ"ש, אם כן אולי אתיא מבינייהו דגם האמירה מדאורייתא המעכב הוא קבלת עומ"ש.

ויש להוסיף דגם הב"י הביא הרא"ה וכן הבה"ל הביא הרא"ה והגר"א לומר ה' אלהינו ה' אחד, ומאחר שכל רבוותא כך נקטו הרא"ה והב"י והגר"א והבה"ל דה' אלהינו ה' אחד אינו מוציא יד"ח ק"ש הכי נקטינן.

השלמה לנידון האם שייך צד לצאת ידי חובת ק"ש באמירת ה' אלהינו ה' אחד

נתבאר בפנים הדברים מהרא"ה והגר"א ובאה"ל דא"א לצאת יד"ח ק"ש באמירת ה' אלהינו ה' אחד, אפי' מדאורייתא, והיינו אף להדעות ששייך לצאת יד"ח ק"ש בקריאת פסוק ראשון.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והנה דוגמת נידון זה מצינו בסוטה יז ע"א לגבי צוואות וקבלות אמן אם כותבן במגילה או לא, והובא נידון זה בקיצור בברכות טו ע"ב, וכאן להדעות דעל לבבך קאי על פסוק ראשון מ"מ התיבות "שמע ישראל" מוגדרים כמו צוואות ויש לומר דצוואות הוא בכלל אמירה ע"ד מה דאמרי' בברכות שם דלולא דכתיב מיעוטא האלות האלה הוה דריש ר' יהודה גם צוואות (ויש לדון אם אמירה הוא ככתיבה ומסתמא כך הוא).

אולם גם לפי הצד דילפי' הכא בפרשה זו מהכא מ"מ למסקנא יש מיעוטא כאן כמ"ש בברכות שם ואפי' אם נימא דמיעוטא הוא רק לענין כתיבה כיון דאפקיה רחמנא בלשון כתיבה כמבואר שם מ"מ יש מיעוט אחר והיו ואע"ג דמשמע ברפ"ב דברכות וברפ"ב דמגילה דף יז דפלוגתא דרבי ורבנן הוא אם לדרוש והיו או לא לענין לשה"ק בקריאת שמע מ"מ בפ"ק דמגילה דף ט ע"א מוכח דלכו"ע דרשי' והיו לגבי לשה"ק בכתיבה.

וצ"ע אם הוא משום דמודו דוהיו מועיל שלא לשנות במה שאינו נלמד מ"שמע" בכל לשון שאתה שומע כמבואר שם בסוגי' דרבי ורבנן, או משום דיש חילוק בין כתיבה לשמיעה, אבל בברכות יג ע"ב ילפי' מוהיו שלא יקרא למפרע ולכך צ"ל דכו"ע מודו לענין דרשא דוהיו שיהיה בלא שינוי וממילא יש מקום לומר דה"ה דילפי' מינה אפי' צוואות.

השלמה להשלמה במה שאינו יוצא ידי חובת פסוק ראשון בלא אמירת התיבות
שמע ישראל

יש להוסיף דגם במגילה שם לכו"ע דרשי' מוהיו עכ"פ שלא יקרא למפרע וי"ל דה"ה לניד"ד וצע"ק בחשבון דברים שם דאינו מיותר, אבל ע"כ בדף ט מבואר דלא אמרי' שאינו מיותר אלא דרשי' בהווייתן יהו נפק"מ לכל המשתמע מזה, וצע"ק דבדף יז דריש רבי למפרע מדברים הדברים ולא אמרי' סברא זו, ואולי למפרע ס"ד דלא חשיב שינוי כיון שקורא כל הכתוב ולכך בעי' עוד דברים הדברים.

אדם מתחיל בחזרה בתשובה וקרא ק"ש מהסידור בשם הוי"ה האם
יצא ידי חובה בדיעבד

שאפי' אם נימא דבשאר קרי וכתוב לא יצא ידי חובה כמו המבואר בשו"ע לענין קריאה"ת שמנדין מי שקורא כן, ואולי יש משמעות שגם לא יצא יד"ח, מ"מ בניד"ד בדיעבד יצא ידי חובה גם בשם הוי"ה, דהרי במקדש היו אומרים את השם ככתבו וגם לעתיד יאמרו את השם ככתבו כדאמרי' בפסחים נ ע"א, א"כ אינו כשאר קרי וכתוב, הלכך בדיעבד יצא.

נראה

המקלל בקללה שאין בה מיתה האם עבר איסור

כן ואם אמר השם לוקה.

מקורות:

הנה

ראשית כל בברכת ה' מפורש במשנה בסנהדרין שמתחייב גם ביכה וכו' ומסתימת הדברים כמו ששם לא נזכר שדין הקללה הוא דוקא על דבר שיש בו מיתה א"כ גם שאר דברים שנזכר בהם איסורי קללה מסתמא מיירי בכל קללה.

וכן יש להוכיח מדברי השו"ע חו"מ סי' כז ס"ב שאם אמר אל יהי פלוני ברוך לה' אינו לוקה, ומבואר בדכחותה שאמר פלוני יהא מקולל לה' לוקה אע"פ שלא הזכיר שם מיתה, ועד"ז ע"ע בשאר עניינים ממתני' שבועות לה' ע"א אל יברכך וייטיב לך וכו'.

כמו"כ יש להוכיח ממ"ש שם הרמ"א והוא הדין המקלל את המת פטור, והרי מסתמא קללת מת אינו שימות, אלא קללה אחרת או סתם קללה, ומבואר מזה דגם קללה גרידא מחוייבין עליה דכוותה באדם חי.

וכן מבואר שם בנתה"מ חידושים סק"ב מהאו"ת אורים סק"ב דהאומר בלשון אשכנז גאט זאל איהם שטראפין גאט זאל איהם שלאגגן עוברים איסור תורה, ופירושו הקב"ה יענישנו הקב"ה יכנו ואין במשמעו לשון מיתה כלל, ואעפ"כ עובר איסור תורה.

וכן ממה שנקט השו"ע שם ס"א וארור הוי לשון קללה, ומשמע דאמר ארור הוא לה' בלבד חייב כמ"ש הסמ"ע שם סק"ו, ודוחק לומר משום דארור יש בו שם מיתה כיון דארור בו נידוי ונידוי הוא שמתא ושמתא שם מיתה.

ולא הוצרכתי בכ"ז אלא לאפוקי מחכ"א אב"ד שליט"א שאמר שאיסור קללה של תורה הוא רק בקללת מיתה.

שו"ע חו"מ סי' כו ס"ד

שו"ע

חו"מ סי' כו ס"ד ברמ"א אבל אם הלוח אלם מותר למכרו לגוי, כ"ה בדפוס ראשון ובמקור הדין בתשובה הריטב"א סי' יד, ור"ל למכור את השטר לגוי, אם כי לעיל בס"א נתבאר דגם באלם א"א לילך לערכאות אלא מתחילה צריך רשות ב"ד לזה ורק אח"כ מותר, ובפשוטו כאן טעם ההיתר הוא משום שלא דיבר עם הערכאות עצמם אלא ע"י גוי שמוכר לו השטר והוא הולך לערכאות, ומכיון שהוא עצמו אין נותן לערכאות חשיבות לדון קל יותר, ואע"ג דלגבי מסור אין נפק"מ בין מוסר למי שמוסר לאנס לבין מוסר לאנס עצמו, דבכל גוני אסור, מ"מ כאן מיירי במי שחייב מן הדין ולכן מותר למכרו לגוי שיוציא ממנו, ולענין אם יש לחוש שיוציאו הערכאות ממנו יותר ממה שיכול להוציא בדיני ישראל ע"ע בכסף הקדשים להגאון מבוטשאטש הנדפס על גליון השו"ע.

חו"מ סי' כו ס"א

חו"מ

סי' כו ס"א בערך לחם ומכאן למדתי וכו', לשונו צ"ב דאמנם הסברא נכונה לעצמה אבל לא שייכא לדברי בעה"ת, דבעה"ת קאמר דבאופן המדובר שם (דבר שאינו דינו מפורש אצלינו וכו') מצד הדין הולכין אחר מנהגי גויים, אבל האופן הנזכר בערך לחם אינו דבר שאינו מפורש אצלינו וגם אין בו מנהג גויים, דגם לפי מנהגם אין למלכות בעלות על בהכנ"ס ששינוהו אלא טעות בעלמא שטועים שאינו שייך לאדם, ולהכי קאמר פן בהמשך הזמן יאמרו וכו' דהיינו שיבואו לטעון כן בטעות או בשקר.

שבן שמועז לשבן שגר מעליו אל תסתובב בהליכה בביתך בלילה משום שפסיעותיך מפריעים לי לישון הדין עם מי

הדין

עם השכן העליון, כמבואר ברמ"א שכל מה שאדם עושה בביתו א"א לשכנו לערער עליו אלא אם כן הוא חולה, ואפי' אם השכן התחתון חולה שבוה הרמ"א נוקט שהדין עם היזק, מ"מ הרי כתב החזו"א שבשימושים רגילים וקבועים שעושים כולם אין איסור כלל גם אם יש בזה רעש, ולכן הפתרון היחיד שיוכל השכן הניזק בניד"ד הוא להרחיק עצמו דהיינו להוסיף שכבת בידוד על התקרה מהצד שלו.

ואף אף אם שניהם נוהגים כפסקי המחבר השו"ע ג"כ יתכן דמיירי החזו"א.

ויש להוסיף דבודאי מצוה על השכן כשהוא בקלות שלא להסתובב בלילות באופן שיכול להזיק לשכנו משום ואהבת לרעך כמוך אבל מדינא אין לניזק טענה כלל וכמו שנתבאר. ועיקר המקורות והצדדים בזה נתבארו בתשובה שכתבתי לגבי אדם שנוחר בסוכתו ומפריע לאחרים אם יכולין לעכב עליו.

ראובן אסף בקבוקים להחזיר וקבל תמורתם דמי פקדון וחטפם ממנו שמעון וקיבל את דמי הפקדון מהחנות לידו וראובן תובעו הדין עם מי

שמעון גזלן וחייב לשלם.

מקורות:

אף שהיה מקום לשמעון לטעון שהבקבוקים אין להם שווי מכיון שרוב האנשים אינם מייחסים להם שום ערך, וכאן טוען שהבקבוקים אינם שוים.

והנה בניד"ד (במקרה ששאלתך נשאלה דהיינו ששמעון היה פועל של ראובן להעביר את הבקבוקים לחנות ובדרך החליט למעול בתפקידו) מאחר שהיה קודם שינוי רשות ואח"כ יאוש נכנסים בזה לפלוגתא דהמחבר והרמ"א בחו"מ סי' שסב ס"ג, דלהמחבר גם באופן כזה אין הגזילה חוזרת בעין, ולהרמ"א הגזילה חוזרת בעין מכיון שלא היה יאוש קודם שמכר את הגזילה וכמבואר שם בש"ך סק"א וסמ"ע סק"ו.

מ"מ לפו"ר נראה שגם להמחבר הדין עם ראובן כיון שבקבוקים אלו יש להם שער ויש להם קונים כאן, שהרי החנויות שליחי המפעלים קונים אותם מלקוחותיהם, ויש להם בזה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

צורך ממוני, ממילא נחשב שיש להם שווי ושמעון חייב לשלם לראובן את מלוא הסכום, וכע"ז העיר ידידי הרה"ג אליעזר זוסיא ברגר מו"ץ דפה ב"ב.

וכ"ז למרות שיש כאן מה שמכונה בחוק דמי פקדון, ויתכן שכוונתם שמפקידים כסף בחנות עד שיחזירו את הבקבוק (ויתכן גם שכוונתם להיפך שהבקבוק הוא הפקדון ורק הכסף הוא ניתן כנגד הפקדון אבל אינו נפק"מ כמו שיתבאר), וק"ק לומר שהוא פקדון אמיתי כיון שאינו חוזר למפקיד ואינו אלא משחק מילים הבא לבטא את מטרת החוק שנחקק על ידי השלטון, ואי"ז אלא ככל מכר שאדם מסכים לקנות, ואף אם נימא שאין כאן מכר כלל, מ"מ מאחר שהמציאות היא שגם אם הקונה המקורי של הבקבוק מחל לגמרי על הפקדון (דהיינו הלוואה כיון שלהוצאה ניתנה) והשליך את בקבוקו לאשפה או לשאר הפקר כך שאין כאן חוב כלל מצד החנות כלפיו וגם המשכון אינו בבעלות החנות כבר אעפ"כ החנות מסכימה לחזור ולקנות הבקבוק מכל מי שיביא לה, א"כ הרי הוא כמרגלית שיש לו מעט הנצרכים לו שמסכימים לקנותה, ויתרה מכך דהרי החנות מסכימה לקנות גם בקבוקים שלא נרכשו דרכה כלל, ולא דרך המפעלים שהחנות מוכרת את הסחורה שלהם, ומסתמא גם שאין קשר בין החנות למפעל המיצר בקבוקים אלו בהכרח, ממילא אין כאן אלא מכר בעלמא, ומכיון ששייך למכור בקבוקים אלו למי שצריך להם ומסכים לרכוש אותם ממילא הו"ל כדבר שיש לו ערך והגזול צריך לשלם כמה שהם שוים וכמה שמסכימים לשלם עליהם הנצרכים להם.

וגם אם נימא דרך מחמת החוק החנות מחוייבת לרכוש אותם (ואיני יודע המציאות בזה ובחשוקי חמד זבחים ו' ע"א משמע שהמציאות היא שאין חוק המחייב על כל חנות לקחת אלא אם כן תרצה החנות מעצמה לרכוש את הבקבוקים, ואולי הוא דבר המשתנה מזמן לזמן), מ"מ יש לזה שוויות לענין שיכול למכור אותם לחנויות מכח החוק.

ואף שהיה אולי עדיין איזה צד רחוק לשמעון לטעון דהשוויות האמיתית של הבקבוקים היא מאומה ורק החוק מחייב את החנויות לקנות, והו"ל כשאר אונס בעלמא, ובא שמעון לטעון בזאת שאסור למכור לחנויות את הבקבוקים ולהשתמש בכך בחוק הכופה את החנות לגזול מהם שלא כדין בעל כרחם נגד רצונם, מ"מ כ"ש שראובן יטען דא"כ אתה לקחת הכסף מהחנות שלא כדין, וא"כ בלאו הכי הכסף אינו שלך.

אלא דטענה זו אינה דחיה גמורה דהרי ראובן אינו בא בהרשאה מטעם החנות (ע"ע בכורות מז ע"ב), ואינו בא על שמעון מב' צדדים.

אבל יתכן שיוכל לטעון לדידך זה ודאי אינו שלך, כיון דגם לפי טענתך שהבקבוקים אינם שוים מאומה מחמת שרק החוק מחייב את החנות לקנות, א"כ אתה גזול בעלמא בכסף, (ואין לטעון דאומר שמעון אני הצלתי מזוטו של ים, דלשיטתך שהכסף גזילה לא היה לך להכניס שם בקבוקים כלל ולגזול החנות מעיקרא, אם כי שמא טוען טעיתי ומ"מ עכשיו אני מציל מזוטו של ים כיון שהחנות לא תסכים לקבל את הכסף מיראתה את החוק, ומ"מ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מה שייך כאן זוטו של ים בגזל שגזול כסף, דהרי לגבי הגזלן עצמו ודאי שאין זוטו של ים, דלא היה לו לגזול, [א"כ נאופן דשייך קלז"מ כגון לא נמחמת שוה נידון צפני ענמן] דלכאורה אם שמעון צודק בטענתו שהכסף נלקח בגזילה מהחנות צריך למצוא דרך להחזיר לחנות, כגון לומר להם שחייב לחנות וכיו"ב), אבל לדידי קים לי שהוא שלי דקים לי שחשיב כקוני הבקבוקים.

וכן יכול לטעון בנוסח אחר דראובן טוען לשמעון דכיון שלקחת דמי פקדון מהחנות גלית אדעתך דלא ס"ל שיש גזל במעשה נטילת דמי הפקדון מהחנות וממילא דמי הפקדון שלי.

ונלענ"ד שטענה זו (שהמכירה של הבקבוקים לא חלה ע"פ דין וממילא אין לבקבוקים שויות) לא ניתן לטעון בדין מחמת שבודאי המנהג אינו כך, רצוני לומר דודאי שאין חוששים לצד כזה שאסור לבקש מהחנות דמי פקדון על החנות, ולמה הוא כך הוא שאלה (ותלוי בכמה שאלות במציאות), אבל עכ"פ א"א לטעון בדין שסובר כמו צד שאין בריה בעולם הנוהגת כך, ועי' רמ"א בחו"מ סי' כה.

ועוד נ"ל דא"א לטעון כן דהרי וטוען למה גרע מתליוה וזבין דאם טוען דגרע מצד שכאן טוען שאין לזה שויות, לענ"ד טענה זו אינה ברורה, דהרי סו"ס הפלסטיק שוה עבור המפעל סכום זה וא"כ למה לא נימא דהו"ל תליוה וזבין, וצל"ע.

ואפי' אם נניח דחשיב כמו שאינו שוה ממש סכום זה יש לדון מצד גרמי שהרי הפסיד לו הכסף, ומבואר בחו"מ סי' שפו דשורף שטרותיו של חברו חייב מדין גרמי, ועוד דעת הרמב"ן המובא בש"ך שם סק"א דראובן שגזל חמץ משמעון ועבר עליו הפסח ושרפו לוי חייב כיון דעד עכשיו היה ראובן בחזקת פטור כיון שהיה יכול לטעון הרי שלך לפניך, ולשי' הרמב"ן כ"ש שיהיה חייב בניד"ד שהוא גורם לממון לכל העולם ולא רק לו.

ועי"ש בש"ך מש"כ בשם ריטב"א ומהרש"ל ומש"כ שם להלכה בנידון זה, ועי' עוד באריכות שם בסק"י בביאור השיטות בשורף שטר חוב ובחילוק בין דבר הגורם לממון לדידן שפטור לבין גרמי.

ואפי' אם נאמר שיש כאן פקדון ממש כעין הלוואה שהלווה לחנויות והבקבוק הוא המשכון (ויש אולי צד לומר כן אם המציאות היא שהוסיפו החנויות את דמי הפקדון על עלות הקרן של הבקבוק אחרי שנחקק חוק זה וכמדומה שאין המציאות כך אלא החוק הועיל רק לענין שיהיה רשום על הקבלה שסכום מסויים הוא לפקדון ולכאורה אין כיתוב כזה שווה יותר מלצור ע"פ צלוחיתו כיון שאין שום התחייבויות של מפקיד ונפקד בין החנות ללקוח) עכ"פ גם אם נאמר שהוא פקדון ממש כלשון החוק, א"כ כ"ש שראובן יכול לטעון שרוצה בחזרה את הפקדון ששילם בעת קניית הבקבוקים מראש, וגם אם הוא לא קנה הבקבוקים אלא קיבל אותם מאת מכריו שנתנו לו את הבקבוקים הרי בודאי שהתכונו לתת לו המשכון במתנה גמורה בשביל לקחת לעצמו את הלוואה של הכסף והרי זה כמסירת משכון למטרת קנין [ע"ע חו"מ סי' סו ס"ח], וכ"ש שאין לשמעון שום זכות בהלוואה

ואילו באופן שראובן זכה בבקבוקים מן ההפקר דנמצא שבעל הבקבוק המקורי הפקיר את המשכון והפקיר גם את ההלוואה א"כ בפשוטו פירוש מצב זה הוא שהחנות זכתה בהלוואה ע"י בשו"ע חו"מ סי' רעה סכ"ז בכע"ז לגבי משכון ישראל ביד הגר ומת הגר, וע"י בכיו"ב בסי' סו ס"ט, אלא דשם עיקר הנידון לענין שטר הפקר, ולענין משכון ע"ע בש"ך סקכ"ה וקצה"ח שם, אך עכ"פ אם נימא דכאן החוב חזר לבעליו, א"כ אם נדמה הדברים לגמרי לסי' רעה הנ"ל א"כ המשכון חוזר לבעליו דהיינו החנות (היינו הכל לפי הצד אם נימא שיש כאן משכון ממש) אבל כמובן שאינו דומה ממש לכאן, דכאן האיש השליכו לאשפה ולמקום שאינו משתמר וכולם הסיחו דעתם מזה ולפעמים ג"כ נכנס לגדר זוטו של ים, ויש מקום לטעון דבכל כה"ג שהחנות מסכימה לשלם דמי פקדון בזה ודאי כבר אינו פקדון כפשוטו אלא קנין מהאיש שזכה בזה מן ההפקר או עכ"פ שטר טירחא במה שהאיש טרח לאסוף שהוא דבר שהחברה עצמה אינה יכולה לעמוד בו.

ופ"א הייתי במוסד שבחור אסף אחרי הארוחה מהרבה שולחנות חלב מטיפה האחרונה שבכל שקית חלב, עד שהצטבר מעט למזוג בקפה, ובא בחור אחר בעל זרוע והשתמש בחלב הנאסף לקפה של עצמו בנימוק "שהכל שייך למוסד" וכדי ביזיון וקצף.

ואם היה כאן רק גזילה בלא יאוש שהוא עדיין ברשות ראובן גם להמחבר בסי' שסב וכן"ל בריש התשובה, א"כ אפשר דגם בלא טעם הנ"ל מעיקרא מעות שהוציאה מכונת הבקבוקים היו לשם ראובן ושמעון הלוקח המעות אינו אלא גוזל את ראובן בלקיחת מעות אלו שניתנו לצורך ראובן, וסמך לדבר דבתשובת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' לה כתב דאם המוכר מודה שהסוס גזול המקח הוא מקח טעות (וע"ע חו"מ סי' שנו ס"ב וס"ג ורמ"א סי' לז סט"ז, ועכ"פ קודם יאוש ודאי, ולענין אם היה יאוש אחר המכירה ע"י סי' שנו שם במחבר ורמ"א ובריש התשובה), וממילא בניד"ד דשניהם מודים שכך וכך היה מעשה יש מקום לטעון שלשיטת הגזול ג"כ הכסף אינו מיועד לו והמקח צריך לחזור או לבוא הכסף לראובן.

ואמנם עיקר דינא דמהר"ם אפשר דלא שייך כאן דהרי כאן בעלי החנות טוענים כביכול שהבקבוקים באו לידם בדין דלדבריהם אינו אלא פקדון בעלמא, וגם אינם שומתומ"צ מסתמא דלא אכפת להם בגזול ובלבד שלא יהיה נוגד לחוק, מ"מ אפשר דאהני סברא דמהר"ם לענין לומר שהכסף ששילמו הולך לראובן, ובפרט בניד"ד שראובן נשתדל בדבר להכניס הבקבוקים לקבל דמי פקדון.

ולא זכיתי להבין למה היה צד לכת"ר שאם שמעון היה פועל של בעה"ב (דהיינו שליח שלו בתשלום לתת את הבקבוקים לחנות) יכול שמעון לכתחילה לטעון כן הרי הבקבוקים שייכים לראובן וגזילה אפי' בפחות מש"פ אסורה עכ"פ לכתחילה [ומה שגזילה פחות מש"פ אסורה זה פשוט בשו"ע חו"מ סי' ו ס"א, וגם הסמ"ע שם סק"ג צמ"כ נשם הרא"ש צ"מ פ"ד סס"כ שאין יושבין ע"ז

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בדין היינו רק לענין לשכר ע"ז בדין מלכתחילה אבל לא שפטור מלשלם ולא שמותר לגזול ולא שאין פוסקין דין על זה אם התחילו לדון על יותר מש"פ, אפי' אם נימא דהסך הכולל של בקבוקים אלו הוא פחות מש"פ, והרי מעביר על דעת בע"ב נקרא גזולן [ב"מ ע"א], וכ"ש מי שגוזל מבעה"ב ממש, וכל הסוגי' דטול מה שעשית בשכרך [ב"מ ק"ט ע"א וח"מ ס' שלו ס"א ואילן], אינו שייך כאן, דהרי שם הפועל אינו יכול לכוף את בעה"ב אלא רק אם יציע לו בעה"ב לפועל ויקבל עליו הפועל אז לא יוכל שוב בעה"ב לחזור בו [ע"ש בפרטי הדינים], אבל בלאו הכי לא.

ואע"ג דבדבר של הפקר מבואר בחו"מ ס' הנ"ל שבהפקר יכול בעה"ב לומר טול מה שעשית בשכרך מ"מ בניד"ד שמכר חפץ של בעה"ב לא דמי כלל דשליח של בעה"ב הוא [עכ"פ כל עוד שלא חזר בו משליחותו ונעשה גזולן ואם נעשה גזולן כבר דיצרתי מזה לעיל], ויעוי' בתשובה אחרת [ד"ה ראובן שלח את שמעון לקנות לזכרו חפץ בחנות כספך מזומן של שמעון האם מותר לראובן כשמשלם לשמעון לשלם לו יותר מעלות החפץ או שיש צוה איסור ריבית] מה שהבאתי דברי הפוסקים [בשו"ע שם ב"מ קפג ס"ד וכע"ז] לעיל ב"מ קפג ס"ב, וע"ע נה"מ ס' קפג ס"ה ומה שזכרתי הנ"ל בשליח הלוקח ממעות בעה"ב דמבואר מדבריהם שהקנין הוא לבעה"ב.

דהרי בודאי גזולן גמור הוא דהרי השכר טירחא הוא בודאי פחות מדמי הפקדון המתקבלים על הבקבוקים, דאל"כ לא היה ראובן שולח את שמעון כדי לתת לו אותו השכר שהוא מרויח עליו, דזבן וזבין תגרא איקרי [ב"מ מ ע"ב], וכ"ש שכאן יש גם טירחת איסוף הבקבוקים.

ויתכן עוד דראובן יוכל לתבוע את שמעון (עכ"פ אם לא יתבענו על כל הסכום) על הוצאת טירחתו באיסוף הבקבוקים, שזה כולל שכר טירחא דהרי גילה דעתו דניחא ליה במה שאסף ראובן את הבקבוקים, וקי"ל מגלגלין עליו את הכל, ויש להוסיף דמלבד דמי הטירחא יתכן דיש כאן שווי ממוני נכבד דהרי מה שמשלמים על החזרת בקבוקים, בין אם נקרא לזה פקדון ובין אם לא, עכ"פ הגלגל הכלכלי המאפשר ליצרנים לעמוד בתשלומי דמי הפקדון היא העובדה שאדם שילם על הבקבוקים, ושאף בעתיד אדם ישלם על זה שוב, ואדם זה הרי טרח טובא בקניית בקבוקים מכספו כשגם לקח בחשבון השיקולים את העובדה שיחזיר את הבקבוק ויקבל חלק מכספו שוב, וממילא אינו ברור שהתשלום ששמעון ישלם לו הוא שכר טירחא בלבד.

לסיכום שמעון עשה מעשה גזילה בלקיחת הבקבוקים ובודאי שיצטרך לשלם לו עליהם, ובפשטות יצטרך לשלם לו כל הסכום שהפסיד ממנו, ומ"מ בודאי חלק גדול מזה ועכ"פ שכר טירחתו.

וע"ע ברמ"א חו"מ ס' א ס"ג דהאידנא אין דנים דיני גזילה ממש אלא אם הגזילה קיימת מחייבין להחזירה, ועי"ש במחבר ובסמ"ע סק"ח, אולם זה פשוט לכו"ע דבגזילה הגזולן עצמו חייב להחזיר, וגם הרמ"א לעיל מינה בס"ב הזכיר ענין הנידוי לחובל עי"ש.

וכנראה כוונת כת"ר מחמת הך דסעי' שלו ס"א דאם שכרו בשל חבירו יכול לומר טול מה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שעשית בשכרך, ועל סמך זה כת"ר טוען שיכול הפועל לקחת הבקבוקים לעצמו מחמת שמבין כת"ר שהבקבוקים פקדון ואינם של ראובן.

אבל א"א לומר כן דראשית כל הרי כאן המשלח ג"כ טרח, וא"א לקחת ממנו, ושנית הרי שמעון סיכם עמו על מחיר נמוך יותר, דלא סיכם עמו שיקח את כל דמי הפקדון אלא פחות מזה, ושלישית כאן ראובן הוא שליח דהחנות שהרי הוא פועל ברצון החנות ולפי הוראותיהם ושמעון הוא שליח דראובן, ובאופן שהשכר על חבירו (כעין מקרה הרמ"א בסי' שלו ס"א שהחבר הנעבד הסכים לחבר השוכר בשתיקה) חשיב החבר כבעה"ב השוכר על דעת המשלח, וכמובן שעיקר מה שקובע ההגדרות כאן הוא שראובן מחזיק כבר את הבקבוקים לשימושו ברשות החנות ובשליחותה (וזה אפי' אם נאמר שיש כאן פקדון וכמו שנתבאר לעיל שאינו ברור כלל שההגדרה היא פקדון), ומלבד כל העניינים שנתבררו לעיל בהגדרת משכון.

וגם בסי' שלו הנ"ל לא נתברר לי דתפיסה בשום אופן מהני מצד הפועל כשהשוכר רוצה לשלם מה שסיכמו ביניהם אחר שכבר מחל הפועל על שכרו, ואף דבמתני' בריש ב"מ יכול לומר אני זכיתי מ"מ באופן שסיכמו על תשלום אחר אינו ברור לדידן, ואמנם אשכחן בס"ס רע דבשכרו ללקט מציאות אין לו יד זכיה מ"מ כאן יש לו יד אלא ששכרו שהפעולה הזו יעשה בשבילו, ויש לדון דג"כ שמא מועיל להפקיע מהפועל הרשות מעצמו לחזור בו, וצל"ע ולהתיישב בדבר.

מה שדנת מצד ששמעון הוא פועל ואינו זוכה בכסף דידו כיד בעה"ב כמשנ"ת שא"צ לבוא לנידון זה, אבל לגוף הנידון במה שיד פועל כיד בעה"ב הוא רק בשכרו ללקט מציאות בלבד [צ"מ יז ע"ז וח"מ ס' רע ס"ג].

כל הנ"ל אינו להלכה למעשה אלא מ"מ בלבד לעורר העיון.

האם יש ענין שלא לומר על אדם שמת אלא שנפטר

ידוע

שבתוה"ק ברוב מקומות כתיב מיתה אף בצדיקים, ומאידך גיסא בגמ' בהרבה מקומות נראה שהקפידו לומר נח נפשיה שלא להזכיר שם מיתה, וכן על רבי בכתובות קד אמרי' נתבקש וכו', וכן מצינו בפ"ק דתענית שלא נזכרה מיתה ביעקב עי"ש, וכן בפ"ק דפסחים דף ג' איתא שלא רצה רב לומר על אביו ואמו שם מיתה, אלא רק ברמז בלבד, וכן אמרי' בברכות יח ע"א שצדיקים במיתתן קרויין חיים, ואי' בפוסקים שאין לומר קדיש על אביו ואמו י"ב חודש דמשפט רשעים בגהינם יב"ח (בפ"ב דעדויות), וממילא לא משוי איניש אבוה רשיעא, ולכן גם טוב שלא להזכיר מיתה באביו.

ואע"ג דבתורה ברוב מקומות לא הקפידו, כבר כ' רש"י בפסחים ג' דלשון נקיה א"צ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להזכיר בכל מקום אלא סגי שמזכיר כדי ללמד, ולכך סגי במה שלא נזכרה מיתה ביעקב וללמד על הכלל כולו יצא, ומ"מ בחכמי הגמ' מצינו ביותר מקומות שהקפידו לומר נח נפשיה, והטעם משום דאמורא צריך לפרש דבריו יותר, כמ"ש התוס' בר"פ אין צדין ובכתובות, וכן התרגום אונקלוס מתרגם הרבה פעמים בשינוי מהמקרא להרחיק ההגשמה וקלסיה המו"נ טובא, אע"ג דהתורה לא הקפידה לכתוב בלשון המרחיק המשמעות של הגשמות דהכתוב קיצר יותר.

וציינו בזה עוד לדברי הגמ' בב"ב קטז שכל המניח בן כמותו לא נזכרה בו שם מיתה אלא שכיבה, ונראה לומר דממילא שמעי' שמיתה משמע גרוע משאר לשון אע"ג דגם שכיבה אין הכונה לשכיבה בלבד אלא שכיבה שיש בה מיתה.

ועל רבי אי' בהאר"י הק' דהי' נשמת יעקב שלא מת ולכך חזר לביתו לקידוש, ובשבת קנב ע"ב על ר' אחי בר יאשיה דצדיקים חיים הן בקברן אלא שאין להם רשות לצאת.

ומה ששאלת על מתני' דסוף פאה למה על הצדיק נזכר מת מן העולם ועל הרשע נזכר אינו נפטר מן העולם, נראה דלשון נפטר שם בא לבטא הענין שנפטר בעל כרחו, והוא שייך במי שלא ראה עולמו בחייו (ע"פ לשון הגמ' ברכות יז) שיותר קשה לו להסתלק מן העולם כך, ומפטרים אותו, משא"כ הלשון מת שאין בו משמעות כזו לענין הניד"ד, ועוד יתכן דמה שלא נזכר הלשון אינו מת על הגזלן משום דרשע הוא (דמ"ש אל תשת רשע עד קאי על גזלן) ורשע בחייו נקרא מת (ברכות יח ע"א), משא"כ גבי הכשר דנזכר בו הלשון מת וי"ל דרק צדיק גמור לא נזכר בו מיתה גם במותו או כנ"ל מרש"י דפסחים דאין הקפדה בכל מקום או שמא דלשון אינו מת עד וכו' יותר קל כיון שנזכרה המיתה עם השלילה וק"ל.

מה שהקשית על דברי הנ"ל לענין הא דפסחים ג ע"א שרב לא רצה לומר שנפטר כלל ולא רק לשון מיתה יש להשיב דמ"מ לשון פטירה מעיקרו אינו לשון מיתה, ובודאי עדיף מלשון מיתה להנ"ל שעדיף ברמז מלומר להדיא, ועוד דרב גופא שם הזכיר המיתה ברמז כמבואר שם א"כ ברמז שרי, וכמובן שיש דרגות ברמז, דיש פטירה בלשון בנ"א שהוא תואר הבריות למיתה ויש רמז מוסתר יותר שהוא עדיף מזה.

מי שיש לו דולר של שמירה מצדיק האם מותר ללוות על זה עוד דולרים

**בא
פן**

שברור שלא ישלם את הדולר תמורת ההלוואה לכאורה א"א להסתמך ע"ז.
מקורות:

הב"י סי' קסב ס"ב הביא בשם תלמידי רשב"א דהמלוה אינו יכול להלוות לו מאותו המין כיון שמלוה להוצאה נתנה, והב"י תמה ע"ז וכן פסק בשו"ע שם דלא כתלמידי רשב"א, אולם הב"ח חולק ע"ז וכן הט"ז סק"ד יישב תמיהת הב"י וביאר דעת תלמידי רשב"א, וכן הש"ך סק"ח הביא שהב"ח פסק כתלמידי רשב"א ושגם הלבוש בס"ב השמיט מה שנקט השו"ע דלא כתלמידי רשב"א וכן בבהגר"א סק"ו כתב על דברי השו"ע "ורשב"א חולק על זה", (ואמנם בליקוט בבהגר"א כתב דלכאורה יש ראיה לב"י אבל גם בדבריו שם שכתב וכתב לא סבירא ליה אפשר שהיה לו טעם לחלק ולכך ציין לט"ז בסי' קסג סק"ב שסבר כמו שביאר דברי הגמ' ב"ב עה ע"א שהביא שם ומאידך ציין לט"ז כאן סק"ד שכתב כאן לאסור, ויתכן שהיה לו לחלק בזה, עכ"פ לא שבקינן בהגר"א משום ליקוט בפרט דשאר אחרונים נקטו ג"כ להחמיר), וכן הבאר היטב סק"ה העתיק דברי המחמירים בזה.

וטעם האיסור בזה נתבאר בט"ז סק"ד דכיון שמלוה להוצאה נתנה א"כ כשנותן לו הלוואה בודאי לא יחזיר לו אותו ההלוואה וממילא לא חשיב כיש לו כיון שלא יתן לו את זה, ואף ששם הוא סברא בעלמא ואם יצטרך בודאי יתן לו, מ"מ מאחר שתחילת הנתינה של הדבר היתה למטרת הלוואה זו (לפי' הט"ז ואילו הב"ח אפשר דמחמיר אף יותר מזה עי' במקור מים חיים הנדפס על גליון השו"ע שם), ועכ"פ כשהיה חלק מתהליך העיסקה הכוללת בין ב' אנשים אלו, ממילא חשיב כמו שלא ניתן כדי שיחזיר את זה, וכ"ש בניד"ד כשיש אגן סהדי שבודאי לא יתן לו והמלוה עצמו אומר שבודאי לא יתן למלוה דולר זה.

ומאחר דדעת הלבוש והב"ח והש"ך והט"ז והגר"א ובאר היטב ומקור מים חיים להחמיר בזה ממילא אינו שייך להקל בזה.

ויש להוסיף דברמ"א שם כתב בשם הגהות מרדכי רמז תלט דאם יש לו במקום אחר ואין למלוה דרך לשם לא חשיב יש לו, ומסתמא למד כן מסברא דאם אינו יכול לשלם מזה ולא ישלם מזה לא חשיב יש לו אף דיכול לעשות קנין אם יסכים המלוה מ"מ בדיני ההלוואה יכול לעכב שישלם לו מזה כדתנן בהגוזל בתרא, ואפשר דאף אנו נלמד מזה כל דבר שבודאי לא ישלם לו אינו בכלל ההלוואה, ומ"מ אם משום ראיה זו יש לחלק בין דבר שהמעכב הוא המלוה דחשיב שיש כאן עיכוב בחוב לבין דבר שהמעכב הוא הלוח שאין כאן עיכוב בחוב כיון שבב"ד היו דופנים אותו לשלם דולר זה.

ואם דולר זה היה שוה יותר מדולר רגיל בשוק באופן שאפשר להוציאו בדיינים א"כ

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

פשיטא שא"א ללוות עליו כלום, דהרי אילו היה מחזיר דולר זה היה נחשב כמו שהחזיר יותר מדולר, דלו יצוייר שההלוואה היא מאה דולר והחזיר לו דולר אחד ששווה חמישים דולר, הרי מצד הדין החוב שנשאר הוא חמישים דולר בלבד ולא תשעים ותשעה דולרים וגם אם ירצה להחזיר תשעים ותשעה דולרים מתנה הוא דיהב ליה ולא בתורת חוב ההלוואה, וממילא מה שייך לטעון יש לו באופן כזה, דכל טענת יש לו הוא משום דחיישי' שמא בהמשך יתייקר ואם יש לו חשיב כמו שכבר הקנה לו את התשלום (עי' ט"ז סי' קסב סק"ג), אבל אם אינו בתורת תשלום של דולרים כלל, ואינו המין שהלווהו (דהרי לא הדולר הזה התכוון שישלם לו תמורת חמישים דולר אלא דולרים אחרים והו"ל כמו כל אופן שיש לו מין אחר שלא חשיב יש לו) א"כ לא חשיב יש לו וק"ל.

רק דיש לדון עוד מצד ענין נוסף והוא דברש"י ב"מ מד ע"ב נזכר קנין על מה שיש לו, וממילא היה מקום לדון אם מסכים לתת לו את הדולר הזה האם מהני שיש כאן קנין, ולכאורה אם נחשיבו כמין אחר לגמרי מחמת שהתשלומין שלו שווים יותר, א"כ לא יהני שמסכים לשלם לו את זה בסוף כמו שלא יהני שמסכים לשלם לו בסוף ממין אחר כדי להחשיב את אותו המין האחר כמו שיש לו.

והנה לכאורה אע"פ שיש בדולר זה כלול בו ג"כ דולר ומותר לשלמו תמורת דולר אחד, מ"מ אם נניח ששויו בב"ד הוא יותר מדולר אחד א"כ כמשנ"ת שההלוואה לא היתה תמורת דולר זה כלל, מאחר שלו יצוייר שיתפוס המלווה דולר זה הרי יצטרך להחשיבו בחובו כמו כמה דולרים ובסתמא אין כוונת המלוה לזה כלל, שהרי סתם בני אדם אינם סוחרים בדולרים כאלה, ולא נתכוון אלא שישלם לו בדולרים רגילים שרק אז יכול לקבל הדולרים בסכום שהלווה לו (ואם יקבל כמות דולרים מסוג זה הו"ל כמחילה ומתנה).

ולסבר את האוזן יש לומר שראובן הלוה לשמעון חמישה חתיכות כסף ויש לשמעון מטבע כסף מתקופת מרד בר כוסבה ששויו כמו הרבה חתיכות כסף האם חשיב שיש לו, דהרי למטבע זה בודאי שיש יותר שווי מחתיכות כסף שיש לו ואם המלוה יתפוס חתיכה זו לא יוכל לתפוס במשקל הכסף שנתן אלא יצטרך לקבל פחות במשקל הכסף ואף להחזיר עודף.

והנה דעת מהר"ם מינץ שהמזיק אתרוג מהודר דנין אותו כסתם אתרוג, והמל"מ ועוד חולקים על זה, וכבר הערתי (בתשובה על מי שמכר אתרוג במחיר מופרז וכו') דגם המהר"ם מינץ אפשר דלא מיירי בשוק אתרוגים המצוי שאם יש אתרוג חלק ונקי וצבעו נאה וגידולו נאה שיש לו סכום בסיסי שהמוכר בפחות מזה מוחזק בעיני כל אדם כשוטה המאבד מה שנותנים לו (ע"פ פ"ק דחגיגה), ובמקומו וזמנו של מהר"ם מינץ לא היו מצויין אתרוגים כ"כ עי' בתה"ד קולות שהקלו מחמת זה, ואפשר דהיה שוי כל אתרוג רב אפי' אינו מהודר, דמהודר בלאו הכי כמעט לא היה בנמצא לסתם אדם, וגם המהר"ם מינץ כמדומה שלא אמר שהמזיק אתרוג קודם סוכות מחוייב כמו מחיר אתרוג אחר סוכות, רצוני לומר כמו אתרוג שאין בו צורך למצוה, דודאי שוק קבוע על שעת ההיזק יש אלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דאפשר דלא היה שוק קבוע במקומו ובזמנו לאתרוג מהודר וכנ"ל.

בירך על אתרוג שהחיינו בשעת קנייתו והתכוון גם על ראיית הפרי וגם על המצוה האם הפסיד לברך אחר כך שהחיינו בשעת הנטילה

אין

שהחיינו מדין פרי חדש על אתרוג ועכ"פ לא על אתרוגי בוסר, וגם אם היה שייך שהחיינו מצד הפרי החדש, אבל אין שהחיינו מצד המצוה בלא ד' מינים הראויים לברכה (והוא כמו סוכה עם דופן אחת או ציצית עם כנף א' לענין שהחיינו על ציצית אם משום הבגד או המצוה לכל מר כדאית ליה כמו שיבואר), ולכן לכאורה הברכה לא חלה מצד המצוה, ומברך שוב בשעת נטילה, אבל אם היינו אומרים דשייך לברך שהחיינו על א' מהמינים היה נפטר משהחיינו אח"כ.

ומכל מקום טוב בשעת ברכת שהחיינו שמברך על הנטילה לכוון גם על שהחיינו של הפרי החדש על ראייתו (גם אם לא מתכוון לאכלו דמעיקר הדין המברך על הראי' לא הפסיד כמ"ש רמ"א סי' רכה), ובזה פוטר את הצד שיש לברך שהחיינו על אתרוג מדין פרי חדש (כמו שיתבאר).

מקורות:

הנה מצד עצם הברכה על המצוה בשעת עשייתו (או קנייתו) הוא שייך מעיקר דינא גם בד' מינים.

ואמנם בגמ' דידן סוכה מו ע"א לא נזכר שהחיינו על עשיית לולב ועי"ש בתוס', ולכן לכתחילה לא מברכי' בשעת עשיית לולב אלא רק בשעת נטילתו, כמבואר בשו"ע סי' תרנא ס"ו, ואולי הוא לחשוש לשי' המחמירים (עי' בתוס' הנ"ל ובפשטות לדעתם אין שהחיינו וצ"ע), או משום דהבינו בגמ' דראוי לברך בשעת המצוה [דהרא"ש למד כן מהנהגת רב כהנא בסוכה שם לזכך על הכוס דה"ה נד' מייס לזכך נשעמ נטילה], מ"מ מעיקר הדין קי"ל דאפשר לברך שהחיינו על הלולב כבר בשעת עשייתו כמ"ש המשנ"ב שם סקכ"ט.

ובדיעבד בודאי יצא כשבירך על עשייה כמ"ש בשעה"צ שם ע"פ הבכור"י.

(ולגוף מה שהשווה בשעה"צ שם בין סוכה ללולב צ"ב דלא דמי לגמרי דסוכה אי' לה שהחיינו בשעת עשייה בגמ' דידן בסוכה מו ע"א, משא"כ לולב לא נזכר שם, וכמ"ש התוס' שם שלא בכל מקום נזכר שהחיינו על המצוה, וכ"ת נילף מסוכה, דילמא נדמה לה לאידך גיסא לעשיית ציצית דאין מברכין על עשיית ציצית כמ"ש במשנ"ב סי' כב סק"ב, וכ"ת נילף מהירושלמי פ"ט דברכות, הא הירושלמי סובר דיש שהחיינו ואפי' ברכה דאקב"ו גם בעשיית ציצית, אולם האמת דלהמשנ"ב יש לדמות לסוכה כיון שהלולב בא מזמן לזמן כסוכה משא"כ ציצית כמ"ש במשנ"ב סי' כב סק"ב, אם כי זה אינו קושי' לגמרי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דגם אם נדמה לציצית לדעת הרמב"ם המובא בבה"ל ר"ס כב מברך, וממילא מאחר שלדעת הרמב"ם היה יכול בשעת עשיית המצוה לברך על המצוה א"א לברך עכשיו שוב מספק (דלחומרא חיישי' להרמב"ם כמבואר בבה"ל שם וכ"ש לענין ספק ברכות), אבל עדיפא ליה להמשנ"ב לדמותו לסוכה לרווחא דמילתא [וגם לישנא מה שמעיקר הדין שייך לנך גם על לולב בשעת עשייה], כיון דבסוכה גם לדידן הרי להרא"ש אם בירך בשעת עשייה אינו חוזר ומברך אח"כ, דלא קאמרי' בסוכה שם אלא דר"כ מסמיך לה אכסא דקידושא ולא בתורת חיובא, דמעיקר הדין יכול לברך על הסוכה בשעת עשייתה כמ"ש השו"ע סי' תרמא ס"א, ומעובדא דמרב כהנא למד הרא"ש דגם בד' מינים לא יברכו בשעת עשייה, ממילא אם בירך קודם גם להרא"ש אינו חוזר ומברך על הסוכה אח"כ כמבואר להדיא בסי' תרמא שם ברמ"א ופשוט דה"ה להמחבר, וה"ה בלולב כה"ג, וא"כ יוצא דגם לדידן בלולב מעיקר הדין שייך ברכה בשעת עשייה דלא כציצית שהוא רק מספק).

ולענין עיקר הדין דשהחיינו של פרי חדש שייך לפטור שהחיינו של מצוה עכ"פ בדיעבד כן מוכח משו"ע סי' תר לענין יו"ט שני של ר"ה עי"ש, אבל לכתחילה נקט הכתב סופר (או"ח סי' כו) דלא יעשה כן במקום לכתחילה כגון אם עומד עכשיו ביו"ט ראשון של ר"ה או בשאר יו"ט ראשון, וכן יש שנקטו עוד מפוסקי זמנינו להלכה (מנחת שלמה ח"א סי' כ, אשרי האיש ח"ג פי"ד ס"ב), ועי' בתשובה אחרת (ד"ה האם הוא חיוב לקחת פרי או בגד חדש ביום שני של ראש השנה ולברך עליו שהחיינו) מה שדנתי אם אפשר להביא לזה ראיה מגמ' דפסחים קב ע"ב גבי אין עושין מצוות חבילות חבילות.

ולגוף דברי הכת"ס הנ"ל העירוני מדברי המשנ"ב בשם המג"א לגבי ברכת הטוב והמטיב על כוס של ברכה דאינו מברך כיון שכבר יצא בהטוב והמטיב של ברכה מ"ז ולמה יצא הרי הם ב' מיני הטוב והמטיב, וא"כ לכאורה אין אומרים שאין עושין מצוות חבילות חבילות כשהוא מברך בלאו הכי אותה הברכה ממש.

ונראה ליישב בב' אופנים, הא' לומר דלא חשיב כאן חבילות חבילות כיון שבהמ"ז נאמרת על הכוס ומכללה גם ברכת הטוב והמטיב של בהמ"ז, ודמי יותר לברכות שנזכרו בפסחים שם שמה שבא מחמת כוס יכול לברך עליו עם הכוס ואין בו משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, דהרי עצם מה שכל ברכות אלו נאמרות על אותו הכוס סגי בזה שלא יצטרך לברך ב' פעמים הברכה על אותו הכוס, וכ"ש שכך נתקנה התקנה שבהמ"ז תיאמר על הכוס, וגם לדידן למנהגינו דקי"ל שבהמ"ז אינה טעונה כוס מ"מ בעי' כוס עכ"פ למצוה ולכתחילה, ממילא אין טעם לברך אותה ברכה ב' פעמים אחר שברכת הטוב והמטיב גופא נתקנה על הכוס (משא"כ במקרה של הכת"ס שהשהחיינו על הבגד החדש או הפרי החדש אינו שייך לכוס כלל).

וב' אפשר ליישב דהטוב והמטיב של בהמ"ז נתקן גופא על היין ששותים עם הסעודה מצד המוסר כמבואר במשנ"ב בס"ק הנ"ל, ממילא יש מקום לומר דהטוב והמטיב של היין של

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כוס של בהמ"ז חשיב מענין הברכה וכלול בברכה זו בכוונתה ממש.

והנה היה מקום להקשות על הכת"ס דלגבי ציצית בסי' כב ס"א בשו"ע ובמשנ"ב שם מבואר דמברך רק שהחיינו אחד על בגד ואינו מברך שהחיינו מצד הציצית, ולמה לא יברך ב' שהחיינו, אבל זה אינו דבמשנ"ב שם סק"ב מבואר בשם המג"א סק"א דעל מצוות ציצית שיש בטלית זו לא שייך כלל שהחיינו כיון שאינה מצוה הבאה מזמן לזמן ואין כאן אלא שהחיינו אחד על הבגד בלבד.

אבל יש להקשות לדעת הרמב"ם וכמה פוסקים (המובאים שם בבה"ל ריש סי' הנ"ל) דיש ברכת שהחיינו מצד מצוות הציצית, ונמצא שמברך שהחיינו גם מצד המצוה וגם מצד הבגד, א"כ למה לא יברך ב' פעמים שהחיינו על הציצית, ועי' ברמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ט ובשאר אחרונים שהובאו בבה"ל שם, ולא נראה שהיה צד לאחד מן הפוסקים שמברכין ב' שהחיינו.

וצריך לומר שנתחדש כאן עוד הגדרה באין עושין מצוות חבילות חבילות דאם ב' הברכות נתקנו על אותו חפצא גם אם הם ברכות שונות מברכן כאחד ומעין מה שנתבאר לעיל בתירוק הראשון לענין כוס דהטוב והמטיב, ויש מקום לומר דאף הכתב סופר הנ"ל לא מיירי אלא כשמברך על ב' גופים מוחלקין ונפרדים וק"ל.

ויש לציין דלכן המשנ"ב בסי' כב סק"ב דן לגבי ברכה על הטלת ציצית דלפי הצד שיש ברכה רק על הבגד אין בזה שהחיינו כיון שעל מצות ציצית אין שהחיינו, אבל לא נחית כלל המשנ"ב לנידון לענין ב' ברכות שהחיינו, ומ"מ זה אינו ראייה ברורה דיש מקום לטעון דהמשנ"ב אתי לאפוקי גם מצד כזה שלא יברך ב' פעמים שהחיינו עי"ש בלשונו שכך יש קצת מקום לבאר בדבריו.

ויש לציין דהפתרון שהביא שם בבה"ל לברך על פרי (כשהטיל ציצית בבגד שאינו חדש) בלאו הכי פשיטא שאינו סותר הכת"ס דכדי לפתור בעיית ספק גם הכת"ס מודה שמותר לפטור ב' מיני שהחיינו בברכה אחת, וכמו שיתבאר בסמוך.

ועכ"פ לפי ההגדרה הנ"ל, ממילא בניד"ד גם לכאורה לפי הכתב סופר יכול לברך פעם אחת על הכל.

ולכן מאחר דמעיקר הדין שייך לברך שהחיינו על ראיית פרי כמבואר בשו"ע סי' רכג ועי"ש בבהגר"א, לכך אם נימא דשייך לברך שהחיינו דפרי חדש על אתרוג (ועי' להלן) ואי נימא דשייך לברך שהחיינו דמצוה על ד' מינים כשיש לו כבר מין אחד (ועי' להלן) א"כ יצא כאן בשהחיינו גם על הפרי וגם על המצוה לפי מה שנתבאר.

וממילא גם השהחיינו של המצוה א"א לברך על אחד מהם כשעל מין אחר מהם כבר בירך שהחיינו, כיון שאינו מברך שהחיינו על הכל יחד, דחלק כבר נפטר בשהחיינו, ויותר נראה.

ובפרט דבתוס' בסוכה שם נקטו דאפי' על סוכה גופא אם בירך שהחיינו בבנייתה לא יברך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אח"כ בישיבתה, ועי' גם בבה"ל סי' תרמא בשם ברכ"י דמחמת ספק ברכות אם בירך על עשיית הסוכה שוב לא יברך אפי' על הקידוש לחשוש לדעת התוס' דסוכה הנ"ל וסייעתם, וממילא כ"ש שאם בירך על אחד מהמינים קודם לכן אם נימא דהברכה חלה כדין לא יוכל לברך שוב אח"כ.

וכ"כ בשו"ת האלף לך שלמה סי' צב לענין אידך גיסא דמי שבירך על ד' מינים שהחיינו לא יברך אח"כ שהחיינו על האתרוג דהו"ל ברכה לבטלה כיון שכבר יצא בשהחיינו גם על זה.

אולם צ"ע דבכת"ס גופיה או"ח סי' כג נקט דמי שבירך שהחיינו על ד' מינים ואכל אתרוג לא קאי השהחיינו על אכילת או ראיית האתרוג והו"ל כמכוון להדיא שלא לצאת, וצ"ע, והיה מקום לומר דהוא רק אחר המנהג שאין מברכין על הראיה, אבל מסגנון הדברים משמע דגם מצד ראיה קאתי עלה, דהיינו גם למי שמברך על ראיה, וא"כ לא סבר לחילוק זה.

ומ"מ עדיין העיקר לדינא דהמשנ"ב גם אם יסכים לעיקר דינא דהכת"ס (עי' מ"ש בסי' תר שבשאר י"ט טעות המביאים פרי חדש לקידוש ויש לומר דהיינו מצד שמפסיד חומרת הכת"ס, אבל אינו מוכרח דיש לומר דר"ל שהוא שלא לצורך ולא שמפסידים דבר בזה) מ"מ אינו סובר עד כדי כך (אא"כ לגבי הטוב והמטיב נדחה כהתי' השני ולגבי ציצית נדחה ג"כ כהדחייה הנ"ל, אבל עדיין בבה"ל הנ"ל בר"ס כב לא משמע שהצד של הפוסקים לברך שהחיינו על מצוות ציצית הוא ב' פעמים שהחיינו).

וא"כ לפי הצד שיכול לברך שהחיינו של עשיית מצוות ד' מינים על מין אחד א"כ כבר יצא יד"ח הברכה במה שבירך על האתרוג, ואז שוב אינו יכול לברך על שאר המינים.

דהנה מי שבנה סוכה אחת ובירך עליה שהחיינו ושוב בנה סוכה אחרת אינו יכול לברך שהחיינו, דהרי ברכת השהחיינו על הסוכה אינה ברכה על כלים חדשים, אלא ברכה על המצוה, ולכן אם בירך שהחיינו על סוכה אינו מברך אח"כ בחג להתוס' סוכה הנ"ל, ולכך מבואר בראשונים (עי' רא"ש ואבודרהם) דזה הטעם שאין אנו מברכין על כמה מצוות כגון ביעור חמץ והגדש"פ משום שמברכין שהחיינו כבר ברגל ובמצוותיו, וממילא כ"ש שלפי צד זה אם כבר בירך השהחיינו על האתרוג והתכוון גם להשהחיינו על המצוה שאינו יכול לברך שוב שהחיינו כשיש לו את כל הד' מינים.

אבל לגוף השאלה אם לגבי ברכת השהחיינו של שעת עשיית אם שייך לברך על מין א' מד' מינים, לכאורה נראה דכיון דד' מינים מעכבין זה את זה (עכ"פ כשאין כולץ לפניו) וא"א לברך ברכת אקב"ו על נטילת מין אחד בלבד, וכמו ד' כנפות שבציצית שא"א לברך שהחיינו כל עוד שאין הציצית מוכנת ללבישה כמ"ש במשנ"ב סי' תר, וכן מבואר במשנ"ב סי' כב סק"א דכל שאינו ראוי ללבשו תיכף אינו מברך אלא עד גמר העשיה, ומבואר מזה דבלא ד' כנפות כדין אין ברכת שהחיינו אף מצד הבגד, ומסתמא ה"ה אם היה שייך לברך

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מצד המצוה (רק שבציצית אין השהחינו מצד המצוה אלא מצד הבגד וכדלעיל בשם המג"א והמשנ"ב), בפרט דלדעת הרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ט יש בציצית שהחינו גם מצד המצוה וכך נקטו כמה אחרונים כמבואר בבה"ל ריש סי' כב, והו"ל גם כמברך על סוכה שיש בה רק דופן אחד מתוך ג' דפנות.

א"כ מה שבירך שהחינו על מין אחד היה שלא כדין, דמאחר שא"א לברך על מין אחד מהם א"כ השהחינו הראשון היה שלא כדין וכמאן דליתיה דמי לגבי הברכה על המצוה, וממילא עכשיו יוכל לברך על המצוה כשהיא שלמה, דהברכה הראשונה שבירך על האתרוג בלבד לא יצא בה, וממילא מה שמברך עכשיו כשיש לו כל הד' מינים הוא כדין.

דבעצם יש כאן נידון האם אדם יכול לברך שהחינו רק על אחד ממיני הד' מינים או לא, והנה לפי הצד שלא יכול לברך נמצא דברכתו הראשונה לא חלה על המצוה כלל (ואם היה מברך לחוד רק על המצוה כשיש לו עדיין רק אתרוג היתה ברכתו לבטלה), ויכול לברך שוב שפיר כשיש לו את כל הד' מינים, ולפי המבואר שזהו הצד העיקרי וכך נראה להלכה.

ובמקרה שהיו לו כל הד' מינים קודם סוכות ובירך עליהם שהחינו ונתכוון גם על המצוה וגם על האתרוג החדש, בזה לכל הצדדים אינו חוזר ומברך שהחינו כשיאכל את האתרוג, ולהלן יתבאר שכך טוב לנהוג גם לכתחילה לדידן.

ורק דיש להעיר דלגוף המקרה שאדם בירך שהחינו על האתרוג מצד שהוא פרי חדש, אינו ברור שמברכים שהחינו על אתרוג חדש, כיון שדר באילנו משנה לשנה, והמשנ"ב בסי' רכה סקט"ז הביא בשם השערי אפרים והמור וקציעה שאין לברך על אתרוג ולא הביא חולק, ואמנם הבא"ח שנה א' פ' ראה סי' יא ועוד חולקים בזה (ויש נידון בזה בדעת ספר פרי האדמה), וכן באשל אברהם להגאון מבוטשאטש סי' רכה ס"ו משמע דבאתרוג אין חסרון מצד שהוא דר באילנו משנה לשנה עי"ש מה שדן לגבי אתרוג מטוגן, מ"מ כך הכרעת המשנ"ב ובברכות שומעין להקל ובפרט בשהחינו על פרי חדש דלרוה"פ הוא רשות לגמרי.

ועוד יש להוסיף דסתם אתרוגים שלנו של מצוה לא בהכרח נגמר פריין וכשמברך עליהם נכנס בחשש ברכה לבטלה עי' רמ"א סי' רכה ס"ג ובמשנ"ב שם סקי"ב.

ולדינא באופן שמברך על כל הד' מינים יחד יכול להוציא בשהחינו גם האתרוג החדש מצד פרי חדש מצד ראיה, דהרי במקום ספק ברכות מודה הכתב סופר שיכול לכוון שהחינו דמצוה עם שהחינו דפרי יחד כדי לפתור בעייה של ספק ברכות, כמבואר בשו"ע או"ח סי' תר ס"ב לענין ליל שני של ר"ה עי"ש, והכת"ס מיירי רק לגבי ליל א' של ר"ה בלבד שאין בו ספק (ובמקום ספק מצינו לפעמים שמותר גם להתחייב בברכה שאינה צריכה כדי לפתור בעיה של ספק כמ"ש השו"ע גבי מים בסעודה עי"ש).

ואמנם הכת"ס גופיה שלא כתב כן (עי' לעיל בשמו) סבר שיש שהחינו באתרוג, אבל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לדין שאתרוג הוא ספק שהחיינו מודה הכת"ס שבספק שלנו אפשר לעשות שהחיינו אחד על שניהם וכמו שנתבאר.

קורא שספק טעה בקריאת התורה האם צריך לחזור מספק

נראה

דכשאוחד בקריאה ויכול לתקן יתקן, ובמקום שכבר המשיך הלאה וכ"ש כשכבר סיים הקריאה אינו צריך לחזור ולתקן מכח ספק.

מקורות:

הנה במשנ"ב (סי' קמג סוף סקכ"ה) דן לגבי ספק דפלוגתא לגבי ס"ת מוטעה, ופסק דבכל ספק ס"ת מוטעה כזה אזלינן לקולא, כיון שמצרפין השיטות שס"ת מוטעה כשר לקריאה (וכע"ז נזכר בבה"ל סי' לב סי"ל ד"ה רגלי הה"א עי"ש).

והיה מקום לטעון מכח זה דלכאורה בספק טעות ממש בקריאה עצמה לא אזלי לקולא, כך היה מקום לטעון.

אולם יעוי' בבה"ל סי' קמב ס"א דבטעה בקריאה בשבת וחזור אחר שגמר הקריאה, לענין ברכה מצרפינן הדעות שיצא גם בקרא בטעות, ומשום זה לענין ברכה לא יברך כשחוזר וקורא (אם נזכר בטעות רק אחר שגמר הקריאה וגם בירך לאחריה), ומבואר דגם לענין זה מצרפינן דעות המקילים בזה לענין ברכה, א"כ לכאורה גם לענין ספק טעות יש לצרף דעות אלו ע"ד המבואר בסי' קמג הנ"ל (ובאופן שעדיין עוסק בפסוקים אלו הציורף פחות שייך דהרי חלק מהציורף שהביא הבה"ל שם הוא דלהרמב"ם שחוזר וקורא שמא הוא רק אם עוסק באלו הפסוקים, וק"ל, ועי' עוד להלן).

והנה בבה"ל שם הביא מקור הדין בשם החי"א שלענין ברכה א"צ לחזור בטעה דלענין ברכה סמכי' על המקילין, אבל הבה"ל פקפק קצת לומר שהטור או המקילים יסברו שבנשתנה הענין א"צ לחזור כלל, אבל טען דלמעשה יש לנהוג כהחי"א להקל לענין ברכה, כיון דגם הרמב"ם דמחמיר שמא אינו מחמיר לענין דיעבד אם סיימו הקריאה כבר עכ"ד בקיצור.

והנה בחי"א בפנים סי' לא סל"א נקט להקל יותר אף לענין הקריאה דאם החזירו הס"ת לארון אין מוציאים אותו שוב דאין יכול לחזור ולברך עכ"ד, ויש לדון אם הבה"ל יכריע כהכרעת החי"א גם בפרט זה.

וראיתי מי שציין דדעת הבה"ל שאם סיימו הקריאה אין חוזרין מחמת טעות ואינו נכון דהבה"ל מיירי שם לענין ברכה בלבד, ואילו לענין מקרה שכבר החזירו הס"ת הבה"ל לא מיירי כלל ואדרבה אם באנו ללמוד מסתימת הבה"ל הקולא שלו היא רק לענין ברכה והדרא דינא לדוכתא דלדעת השו"ע ר"ס קמב הו"ל כמו דילוג (או חמור מדילוג כמ"ש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הבה"ל שם ונשאר בצ"ע) וחיישי' לשיטתו לענין חזרה (ולא לענין ברכה כמ"ש הבה"ל ר"ס קמב) א"כ לענין דילוג הרי מבואר בסי' קלז ס"ג דבדילוג חוזרין גם אחר שהחזירו ס"ת.

(וכבר הערתי בעלמא דהמשיב דבר והאחרונים שנקטו שיש איסור בקריאה"ת בציבור בלא ברכה לכאורה דבריהם לא אזלי כדברי הפוסקים שהזכירו בכ"מ שבספקות קוראין בלא ברכה כגון בבה"ל סי' קמב הנ"ל ובמשנ"ב ס"ס קלז המובא בסמוך.

ואמנם היה מקום לדחות דכיון שכבר בירכו קודם לכן מועלת הברכה גם לזה, דאיסורא שמא סוברים שהוא רק בברכה שלפניה, ואולי זהו טעם החי"א שאין מוציאין הס"ת אחר שכבר החזירוה, שאז כבר נעקרה ברכה שלפניה שבירכו קודם לכן, ובאמת בגמ' מבואר דעיקר תקנת ברכה"ת בקריאה"ת לענין ברכה שלפניה היתה רק לפותח.

אבל יש לדון להנך אחרונים מה יעשו עם ברכה"ת שלאחריה שבירושלמי למדוה מק"ו, אבל האמת דק"ו זה אסמכתא בעלמא הוא דהרי למדו לאידך גיסא גם בבהמ"ז מקריאה"ת, וכן לענין מה שברכה שלפניה חמורה יותר מברכה שלאחריה ע"ע משנ"ב סי' קלט דברכה ראשונה י"א שהיא דאורייתא אם לא בירך ברכה"ת וברכה שניה לכו"ע דרבנן.

והנה אם נימא דבאמת מסתמך על ברכתו הראשונה, א"כ לכאורה באופן של הבה"ל בסי' קמב הנ"ל יצטרך אותו העולה לחזור ולקרוא הפסוקים שהי' בהם טעות, להמבואר בסי' קמ ס"א ובמשנ"ב שם דהברכה חלה בדיעבד רק על העולה שבירך עצמו, ובלאו הכי עדיף כך כדי שאולי בכך יוכל לתקן ברכתו הראשונה שלא תהיה לבטלה.

אולם בסי' קלז סקי"ג מבואר במשנ"ב שאם בירך ברכה האחרונה נסתלקה לגמרי ברכה ראשונה אפי' אם הקריאה עצמה היתה פחות מג' פסוקים, ומבואר בשעה"צ סי' קמ סק"ח דבבירך ברכה אחרונה הו"ל היסח הדעת חמור יותר מסתם היסח הדעת שהקיל בזה במשנ"ב בסי' קמ סק"ז, ועיין בהרחבה הדעות בזה.

וא"כ יש לדון אם מסכים הבה"ל להכרעתו של החי"א הנ"ל לחלק בין כבר החזירו ס"ת או לא, ומלבד מה דמסתימתו נראה שלא תפס בזה כהחי"א, מלבד זה גם מבואר דברכה הראשונה לא קאי על מה שיקרא עכשיו אם כבר בירך ברכה אחרונה, וממילא מהו הנפק"מ אם כבר החזירו הס"ת לארוה"ק או לא.

ויתכן לומר דגם להחי"א אם כבר בירך לאחריה נתחייב בברכה ראשונה לענין קריאה שהיא חיוב ודאי כגון קרא בראשונה פחות מג' ורק סברא דנפשיה קאמר החי"א שאין מוציאין ס"ת לקריאה שהיא בלא ברכה, באופן שמספק לא יוכל לברך, משום כבוד התורה, ולפי צד זה א"צ ג"כ שהעולה הקודם יעמוד ויקרא דבלאו הכי נסתלקה ברכתו, וסגי במה שהעולה אחריו משלים קריאתו, ועי' עוד לקמן).

ואם דילג תיבה או אות בשבת מבואר בסי' רפב ס"ז ומשנ"ב שם סקל"ה דחוזר וקורא ומברך גם אחר מוסף ע"פ דברי השו"ע בסי' קלז ס"ג (ואם כבר יצאו מבהכנ"ס עי' יוסף

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אומץ להחיד"א סי' יב סק"ה שהקל בזה בדיעבד, וצ"ע, ומ"מ אפשר דגם הוא מודה שכשיחזרו למנחה שיקראו וצל"ע בזה).

והנה כ"ז לענין קריאה בשבת אבל לענין קריאה בחול כשיש פסוק אחד עם טעות עי"ש בסי' קמב בבה"ל דכל הנזכר עד כאן לא מיירי בחול, ועי"ש מש"כ להסתפק בטעות בחול, ומ"מ בודאי שהמנהג דבטעות קריאה בחול לא עדיף מדילוג דיוצא יד"ח בקריאת שאר הפסוקים אם קרא שאר הפסוקים כדין ג' לכל קורא וי' לכל הקוראים.

ויש לציין דגם הו"ל כלא קרא פסוק זה, הנה באופן שקרא מלבד זה רק ב' פסוקים או אם קראו שלשתן מלבד זה פחות מי' פסוקים, עי' פרטי הדינים בזה בסי' קלז ס"ג ובמשנ"ב שם סק"ז, דאף דבקריאה פחות מי' גרידא לדעת השו"ע אינו חוזר אבל כאן בדילוג וגם קרא פחות מי' חוזר כיון דהו"ל תרתי לריעותא, וממילא לכאורה גם בטעה באחת מהן הו"ל תרתי לריעותא.

דהרי הבה"ל בסי' קמב הנ"ל רצה לומר דאולי טעות חמיר מדילוג ומסתמא דגם אם לא חמיר מדילוג מ"מ לא עדיף מדילוג.

ואף דיש מקילין בשבת בטעות יותר מדילוג [דהרי גם להמקילים בטעות עי' צנח"ל סי' קמז הנ"ל מ"מ מודו להך דינא דסי' קלז ס"ג דדילוג יש לחזור שמקור דין זה ממסכת סופרים פ"א], שמא דוקא משום שהקריאה"ת היתה כדיני קריאה"ת שהיו ג' פסוקים לעולה ולא פחות מי' לכל העולים, אבל יותר נראה דלהנך יש אומרים שאין חוזרין על הטעות למרות שחוזרין על דילוג (ולפי הצד בבה"ל שלא נזכרה חומרא בטעות יותר מדילוג) אכן לא ברירא שייחשב ריעותא, רק דאין הלכה כהנך יש אומרים מלבד במקום חשש ברכה לבטלה וכמשנ"ת.

(ואף דבר"ח ומעמד מצינו דלמ"ד פוסק חצי פסוק חשיב פסוק לענין מנין הפסוקים, מ"מ היכא דלא אפשר שאני, ויש לציין דבס"ס קלז לא למדו אפשר משא"א, ובחלק מהאופנים למדו לחלק מהדעות, ועי"ש שעה"צ סקכ"ד).

ויעוי' בסי' קלז במשנ"ב סקי"ד לענין קרא ט' פסוקים שהוא פלוגתא אם צריך להשלים, ונקט שטוב לחזור ולקרוא ג"פ בלא ברכה, ולכאורה יש ללמוד כן גם לענין ספק טעות, או דיש לדחות דספק טעות הוא ס"ס וכנ"ל, אבל בלאו הכי אין ללמוד משם, דשם מבואר במשנ"ב דאפי' להמקילים טוב להשלים בזה, משום דלא היו כאן י' פסוקים, ואינו מטעם ספק.

ויעוי' בתשובות אחרות (ד"ה האם צריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום דוקא כסדרן וד"ה מי שנרדם באמצע קריאת שמע ואינו זוכר היכן הוא אוחז מה יעשה) שהבאתי ראיות לענין ספק דילוג אמירת בשכמל"ו שבק"ש וספק דילוג בשנים מקרא שאם עדיין עומד בחיובו אזלי' לחומרא בחזקת שלא אמר אבל אם סיים הוא בחזקת שאמר, וכן מבואר בפוסקים דגם להסוברים ק"ש דרבנן או פרשה שניה דרבנן מ"מ במסופק צריך לחזור מספק, כל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שלא סיים, ונראה דכ"ש שיש ללמוד מזה לניד"ד באופן שעומד באמצע הקריאה שצריך לחזור ולקרוא בלא טעות.

אבל באופן שכבר סיים הקריאה לגמרי והחזיר הס"ת למקומו, לכאורה בספק הו"ל ספק דרבנן ולקולא מלבד הקריאות שהם דאורייתא.

וכן מבואר במשנ"ב הל' קריאת המגילה בשם הפמ"ג שבספק קרא המגילה ספק לא קרא חוזר וקורא דהו"ל ספק דברי קבלה כספק דאורייתא ולחומרא, ואמנם גוף הענין לומר שספק דברי קבלה כספק דאורייתא אינו מוסכם להר"ן וכן יש בזה סתירות ברש"י דביצה וכן במשנ"ב גופא יש בזה סתירות דלעיל בשם הבהגר"א משמע שתפס כהר"ן, אבל עכ"פ לכל הצדדים מבואר דבספק דרבנן אינו חוזר וקורא, וכן מבואר עוד בסוגי' דברכות כא ספק קרא ק"ש ספק לא קרא וכו' דתליא בנידון אם ק"ש דאורייתא או דרבנן, ולכן בספק אמר הברכות אינו חוזר ואומר, ועי' בשו"ע סי' סז.

ובמקרה שאירע ספק טעות בקריאה"ת של שבת וכבר סיים העולה ובירך, ויש עולה אחריו לכתחילה בודאי יש להשלים ספק טעות עם הקורא שאחריו דגם יש צד לומר לגבי הציבור ולגבי העולה השני שעסוקים בקריאה, וגם דאפשר לתקן בקל, ואף בחול ראוי דגם בחול לכתחילה אין מדלגין (ואף דיש מקום לטעון שהדילוג כבר נעשה על ידי הקורא כמו שאכתוב בתשובה הסמוכה (ד"ה קורא שטעה והמשיכו כמה עליות וכו'), ושאינו שייך לקורא שלאחריו, ואף אם הכל היה על ידי אותו הקורא, מ"מ כל שאפשר לתקן בקל יש לתקן, דגם בבה"ל סי' קמב הנ"ל משמע דעיקר הצד דלהרמב"ם א"צ לחזור בספק טעות הוא רק אחר שסיים הקריאה ולא אחר שסיים העולה, אם לא במקום כבוד הבריות שאז יש לסמוך על ספק ספקא בצירוף עם הסברא שמעיקר הדין יש מקום להחשיב שכבר נסתלקה עליה ראשונה וחיובים שלה).

אולם בפרשת זכור להסוברים שהוא דאורייתא חוזר וקורא בספק והיה מקום לומר דבאופן זה יאמר גם הברכות חוזר ואומר כדינא דברכות ק"ש בספק קרא ק"ש בסי' סז ס"א, אבל למעשה אין לנהוג כן לומר שוב הברכות (כשא"א לומר בתורת הוספה ועי' להלן), משום מנהגא שהביא הרמ"א בהל' קריאה"ת של שבת (סי' רפב ס"ד) לענין קריאת קטן בפרשת זכור וק"ל, ובפרט דבמשנ"ב ריש סי' סז מבואר דהדעה העיקרית היא שאין אומרים בשאר מצוות שמספק יעשה שוב את המצוה בברכותיה אלא רק המצוה עצמה אם היא דאורייתא (או בתפילה מטעם המבואר בגמ' ובמשנ"ב סי' קז) בלא ברכותיה.

ולענין אם קראו הפרשה בשבת וסיימו ובאים לקרות מיד אח"כ מחמת ספק טעות (עכ"פ בפרשת זכור כנ"ל) אם יכולים לברך שוב מחמת הוספה או דלא שייך כאן הוספה כיון שקורא הפסוקים שכבר נקראו, עי' בשו"ע הל' קריאה"ת בשבת (סי' רפב ס"ב) וברמ"א שם (והרמ"א דאוסר הוא אף כשיש ז' קרואין מלבדו כמבואר במשנ"ב סי' קלז סקכ"ח), ואפשר דמודה הרמ"א במקום שעת הדחק כמו שהקיל שם בשמח"ת משום שמחה ועי"ש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

במשנ"ב, וכאן יש לצרף דהפסוקים שכבר נקראו יש צד שהיה בהם טעות, ולחלק מהפוסקים חשיב שלא נקראו וגם להמקילים בדיעבד (עי' בבה"ל סי' קמב הנ"ל בשם החי"א), צ"ע אם אפשר דמסכימים דחשיב שלא נקראו רק שאין מחוייבין לחזור מחמתם, ולפ"ז לניד"ד שמא סגי לענין הוספה וצל"ע, וגם שמא יש לטעון דכיון דמהני לענין יציאה מהספק חשיב כחידוש דבר בין מצד הספק ובין מצד הפלוגתא כעין חידוש דבר דמהני לענין תפילת בכה"ג דפלוגתא (ולא בכל פלוגתא מהני כמבואר במשנ"ב ואכמ"ל), וממילא יועיל גם לענין הוספה וצל"ע בכ"ז.

אולם בבה"ל סי' קמב הנ"ל דמיירי להדיא לגבי שבת נקט דלענין ברכה יש לסמוך על המקילין אפי' בודאי טעות, ויל"ע למה לא הזכיר הצדדים כאן דגם אם יברכו שוב אין כאן ברכה לבטלה, וכ"ש דא"צ שדוקא העולה הטועה עצמו יחזור ויקרא לפי מה שנתבאר, ומיהו אם נימא דהעולה עצמו יחזור ויתקן ניחא למה היקל בספק ברכה כיון דלכתחילה אין עולה שעלה חוזר ועולה כמבואר בסי' רפב.

ויש לומר דגם אם מדינא אין תועלת שהעולה עצמו יחזור ויתקן [כיון שכבר נמלקה ברכה ראשונה כשכבר צריך ברכה אחרונה וכו'] מ"מ מיירי הבה"ל בסי' קמב הנ"ל רק באופן שהטועה עצמו חוזר ומתקן, חדא משום כבודו שהעלוהו לתורה ויתכן שלא יצא יד"ח ורוצה לתקן, ועוד דהרי יש צדדים בפוסקים דברכה אחרונה אינה סילוק עי' במ"מ בדברי השעה"צ סי' קמ הנ"ל, וממילא כדי להרויח צד זה עדיף שהוא יתקן הטעות, כיון דאחר לא יצא מברכתו וכמו שצינתי לעיל מדברי המשנ"ב במקום אחר.

עכ"פ הנראה מכל הנ"ל שאם עדיין עסוקים בקריאה"ת יכפלו שוב הפסוק שהיתה בו טעות מספק ואם כבר החזירו הס"ת עכ"פ בכה"ג שהיה טעות לא יחזור.

בית כנסת שבנו שירותים בקומה שמעליו האם יש מניעה שלא להתפלל בו

הנה

לדעת הרמב"ם בתשובה שהביא המשנ"ב בס"ס קנא סק"מ האיסור הוא רק אם הטינוף הוא מעל ההיכל, אולם בתשובה אחרת (שכתבתי להרב טורק) הרחבתי דכמה פוסקים פליגי על הרמב"ם, וגם הבאתי שם מדברי הפוסקים דטינוף גמור אין חילוק בין ארעי לקבוע (ונפק"מ למי שרוצה להשתמש בבהכ"ס שם), וגם ציינתי שם לדברי הרמ"א ביו"ד סי' קטז דאמרי' חמירא סכנתא מאיסורא לענין להחמיר בספק סכנה, וכאן יש יותר מקום להחמיר להשתמש בבהכ"ס שם מחמת הט"ז בס"ס קנא שכ' שנענש על פטירת בניו מחמת זה, וגם דהמשנ"ב סקמ"ב נקט דשומר נפשו ירחק מהקולא הנזכרת בנידון שם, ומשמע בדבריו דלכתחילה שומר נפשו ירחק מעל כל מקום בהכנ"ס ולא רק כנגד ההיכל עי"ש בלשונו.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אולם לענין להשתמש בבהכנ"ס תחת בית הכסא אם יש בזה איסור, הנה מאחר דהתפילה יותר מתקבלת בבכנ"ס שמקפידין על קדושתו (וכן הובא בשם הגר"א שאם היה בנין בהכנ"ס בנוי כולו לשמה היו כל התפילות שם כתקנן, ובאופן שאין מקפידין על הקדושה ע"י שבת קיט לענין דומה שאומר מלאך רע יה"ר שיהא לשבת האחרת כך וע"ע במכילתא דרשב"י רפ"ב דאין השכינה שורה בחו"ל אלא במקום טהור וכו' והוא פשוט, ומקום טינוף הוא מביא לסט"א כמבואר ברק ערבי פסחים וע"י מה שהביא בשבט מוסר), א"כ בודאי שהוא עדיף אבל איסורא ליכא, אבל להט"ז התפילה אינה עולה למעלה אם מתפלל תחת דבר טינוף, ולכן הוא דבר שאינו טוב כלל אם לא בדיעבד או בשעה"ד גדול.

ואמנם השעה"צ ס"ס קנא משמע דלא ברירא ליה דינא דהט"ז (בבהכנ"ס שאינו קבוע שאז החשש הוא רק מצד הט"ז עי"ש, וכע"ז הנידון לענייננו לענין המתפלל עצמו דגם לדידיה החשש הוא רק מצד הט"ז דהרי מצד דינא דקדושת בהכנ"ס האיסור רק על המזלזל בקדושה), אבל בכנה"ג משמע שהסכים לדברי הט"ז, וגם השעה"צ לא דחה דבריו מכל וכל אלא בעיקר בא ליישב המנהג לגבי בהכנ"ס זמני ושאיין דברי הט"ז מוכרחין לסתור המנהג, א"כ בודאי שיותר טוב לחשוש להט"ז ולא להתפלל תחת בהכ"ס כשאפשר בקל דמהיות טוב אל תקרי רע, (וע"י בסוטה מו ע"ב כופין על הלוייה מפני ששכר הלוייה אין לו שיעור ודוק).

ולענין להתפלל בשטח חלל ביהכנ"ס שאינו תחת בית הכסא, היה מקום לדמותו לנידון המשנ"ב ובה"ל בסי' עט ס"ג בשם הריטב"א ושאר פוסקים כשיש צואה ברשות סגורה אם אוסרת את כל הרשות.

אולם העיקר נראה דאם נשווה דין צואה לדין כלאים שהשווה הבה"ל שם ע"פ גמ' דעירובין ממילא אין ללמוד משם לכל צואה בבית, דרק גבי חצר קטנה שנפרצה לגדולה סברת הרשב"א והריטב"א בעירובין צב ע"ב (והבה"ל גם בדעת רש"י ותוס', וע"י עוד בשו"ע"ר בקונטרס אחרון סי' עט סק"א) דהוא דין חמור יותר בין לענין כלאים ובין לענין צואה בתפילה, משא"כ לגבי שאר כל צואה בבית דלא אמרי' כן וכמו דלגבי כלאים לא אמרי' דבכל כלאים בבית נאסר כל הבית וכמ"ש בריטב"א שם גופא (הובא בדרך אמונה פ"ז מהל' כלאים הי"ט) דגם בחצר הגדולה גופא (שכל הקטנה נאסרה מחמתה) מותר להרחיק ד"א ולזרוע ואז יהיה אופן של היתר גם בקטנה עי"ש.

[ובביאור שי' החולקים על הרשב"א והריטב"א ע"י קרן אורה בעירובין שם ע"א בדעת הרמב"ם פ"ח מהל' תפילה ה"ז ה"ח ועי"ש במאירי ובהגהות הגר"א ודוק, אולם בדרך אמונה פ"ז מהל' כלאים הי"ט נראה שנקט גם בדעת הרמב"ם כפרש"י לענין כלאים].

אבל יש להזכיר כאן דעת ר"ש בן אלעזר בברכות כה ע"ב דכוליה בית כד' אמות והצואה אוסרת כל הבית, ובגמ' שם הובאו כמה דעות אם הלכה כרשב"א או לא, אבל בפוסקים מבואר שאין הלכה כר"ש בן אלעזר בשו"ע ריש סי' עט ובהג"ה שם ושו"ע ס"ס פז וכמ"ש

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הרא"ה ותלמידי ר"י שם ועי"ש במאירי מ"ש בשם יש מפרשים, אבל יעוי' במשנ"ב ונו"כ ריש סי' א' דמשמע שיש שנקטו כשיטת ר"ש בן אלעזר בזה לענין שיהוי בנט"י של שחרית עי"ש, וצ"ל דבזה שהוא קיל כיון שאין לו מקור מגמ' הקילו יותר (והואיל דאתאן לזה אציין דלפי הפוסקים שנקטו שיהוי כדי הילוך ד"א לא עדיף מהליכת ד"א [ועכ"פ דשיהוי יתר מהילוך ד"א לא עדיף מהליכת ד"א גם אם נימא דשיהוי כדי הילוך גרידא עדיף מהילוך], א"כ לכאורה דלא תקנו במה שכוליה בית כד"א, ולפלא על הנו"כ בריש סי' א' שלא ציינו זה ודחו סברת השוללים ענין מה שיהוי ד"א וכו' ואילו הסומכים על הר"ש בן אלעזר לניד"ד לא העירו עליהם כלום מצד זה), ועי' בתלמידי רבינו יונה בברכות שם מש"כ בשם הרי"צ גאות דהלכה כרשב"א, אולם עי' מש"כ ע"ז בתלמידי רבינו יונה ובריטב"א בברכות שם.

ומ"מ גם אם נקבל שיש חשש איסורא בצואה בבית בהרחקת ד"א מ"מ שוב נראה דאין ללמוד משם, דסו"ס יש מחיצה מפסקת בניד"ד בין הצואה לבין המתפלל, וכן כשתפילתו עולה למעלה היא עולה דרך מקום שהוא מופסק במחיצה בין בית הכסא לבין מקום עליית התפילה.

רק דיש חשש אחר שאם אין עשרה במקום טהור א"כ הוא מצטרף עם עשרה שחלק מתפילתם אינה עולה למעלה להט"ז, וממילא יתכן שכח הציבור פגום בניד"ד בהגדרת עת רצון שהוא בשעה שהציבור מתפללין כמבואר בפ"ק דברכות, דאפשר דמעליותא דעת רצון בציבור (שאז הקב"ה מצוי בעשרה בכל השנה כמו בעשרה ימים שבין ר"ה ליו"כ כמבואר בגמ'), הוא כשמתקבלת תפילת הציבור.

ואמנם יש קצת פוסקים שנקטו שמצרפים אף את אותם שאין מתפללין כלל אם הם מיעוט עכ"פ ואכמ"ל, ויתכן דלאותם דעות לא אכפת לן אם מיעוט המתפללין תחת בית הכסא, אבל רובא דעלמא פליגי עליהו כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, וממילא אפשר דעיקר העת רצון הוא כשתפילת הציבור עולה למעלה.

וכן מצינו דלכתחילה אין להתפלל ליד רשע כמבואר בשל"ה ומצוה להתפלל ליד צדיק שתתקבל תפילתו עי"ש ובחת"ס, וע"ע בזוהר עה"פ תפילה לעני כי יעטוף, וממילא מסתבר שיש יותר מעלה בתפילה עם ציבור שתפילתם עולה למעלה ולא שנשאר תפילתם למטה בארץ.

ויתכן עוד דגם להסוברים שיחיד שאינו מתפלל אינו מצטרף עם הציבור, לענין שצריך להרחיק מיל וד' מילין כדי להתפלל עם ציבור גמור, מ"מ כאן לדינא לכו"ע אין מחיוב מצד הדין להרחיק יותר, כיון שסו"ס קיים תקנת חכמים להתפלל עם הציבור, גם אם ישנם מן הציבור שאין תפילתם עולה למעלה.

ולענין אם מתפלל תחת חדר בהכ"ס שלא כנגד מושב בהכ"ס ממש נראה דהיינו הך, דהרי הטינוף תופס לכה"פ ד"א לכו"ע, וכשהחדר כולו מוקצה לבהכ"ס חל בכולו איסור, דהרי הזמנת בית לבהכ"ס מהני כמבואר בגמ' שבת י ע"א ונדרים ז ע"א ושו"ע או"ח סי' פג

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ס"ב, ומבואר שם במשנ"ב סק"ט ע"פ הגר"ז שאם בונים בהכ"ס עם מחיצות תופס בזה כל השטח שבתוך המחיצות ולא רק מקום בהכ"ס, וכ"ש אחר שכבר משמש המקום לבהכ"ס בפועל, ממילא כל תפילה שעוברת דרך שם חשיב כמקום טינוף ואינו עולה למעלה להט"ז.

ונפק"מ גם להחולקים על הט"ז לענין צירוף לעשרה דרך מקום טינוף בכה"ג שאין מפסיק כסא דבהכ"ס עצמו בינו לבין הציבור אלא דרך אויר בהכ"ס, דלכאורה אויר דבהכ"ס כבכה"ס, וכמו שכ' המשנ"ב שנענש הרבה מי ששם ספריו במקום בהכ"ס.

ומיהו במקום ספקות וצירוף היה מקום לומר שיהיה יותר קל, דמדאורייתא הרי אין הזמנה תופסת (כמבואר במשנ"ב סי' פג סק"ח), וממילא אפשר דגם יותר מד"א ליכא איסורא דאורייתא.

ויש לדון אם בהכ"ס תופס כולו אחר שהוקבע לבהכ"ס עם צואה מדאורייתא או לא, דזה ברור שאחר הזמנה ומעשה אי' במשנ"ב סי' פג סק"ו ובבה"ל שם שתופס הבית הכסא מן התורה (וכן כתב שם בהמשך דבריו בביאור דברי שו"ע הגר"ז), רק דיש לדון אם גם מה שתופס כל המקום הוא ג"כ מן התורה או לא.

ויש לפשוט זה מדברי הגר"ז ריש סי' פג שהוא מקור דברי הבה"ל שם לומר שבהכ"ס ישן אסור מן התורה, ובהגר"ז שם אי' דתופס כל הרשות עד המחיצות, והגר"ז הוא גם מקור המשנ"ב שהבהכ"ס תופס כל המחיצות, ואמנם המשנ"ב למד דבריו לענין בהכ"ס בהזמנה בלא מעשה שהוא מדרבנן שתופס עד המחיצות, אבל עיקר דברי הגר"ז נאמרו בבהכ"ס עם הזמנה ומעשה (לפי מה שביאר דבריו בבה"ל הנ"ל) שאסור מן התורה כמ"ש להדיא שם שאסור מה"ת, וחזי' מזה דגם בהכ"ס דאורייתא תופס דאורייתא עד המחיצות כמבואר בדברי הגר"ז שם.

ולא נכנסתי בזה לנידון מחיצות בהכ"ס מעיקר הדין ובזמנינו שכבר דנו בזה (ועי' גר"ז שם ומשנ"ב וחזו"א).

וביאור דברי הט"ז דאמרי' בעירובין צב שאי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, ואמרי' לה לגבי דיני צירוף עשרה, הרי שדין צירוף עשרה שוה לדין הפסק בין ישראל לאביהם, ואעפ"כ מבואר בפוסקים דדבר טינוף מפסיק לענין צירוף עשרה, א"כ מפסיק גם לענין בין ישראל לאביהם שבשמים.

מי ששינה בטעמים באופן שלא שינה ממשמעות הקריאה האם חוזר

הנה

מבואר במשנ"ב (סי' קמב סק"ד) בשם שלחן עצי שיטים שמה שצריך לחזור אם החליף בין טעם משרת לטעם מפסיק הוא רק אם משנה את המשמעות, ומבואר דאם לא משנה את המשמעות בכל גוני אינו צריך לחזור וכ"ה מבואר ברמ"א שם דבטעה בנגינת הטעם אין מחזירין אותו.

וכן מבואר בפר"ח (שהובא גם בבה"ל סי' הנ"ל ד"ה אין) דאם היה שינוי טעמים בלא משמעות אין מחזירין אותו אבל גוערין בו.

וכע"ז בב"י סי' קמא בשם הרא"ש ששינוי בטעמים מעכב אם משנה המשמעות, ועי' שו"ת בית יעקב סי' עו.

ויש להוסיף דגם מה שכתב המשנ"ב שאם שינה באופן המשנה את המשמעות צריך לחזור ג"כ אינו מוסכם לכו"ע, עי' בבה"ל שם דאפי' בטעות גמורה לענין ברכה מצרפין המקילים בזה שאין צריך לחזור (עכ"פ אם גמר הקריאה ודעת החי"א דיש מקילים בזה בכל גוני כמבואר בבה"ל שם וכן הדה"ח בשם הא"ר נקט שהמקל יש לו על מי לסמוך).

ויש להוסיף דבשו"ת באר משה ח"א סי' ד נקט דבדיעבד אין לחשוש לשינוי בטעם גם כשמשנה המשמעות בצירוף דעת הא"ר, והעירו עליו דחידוש זה של המשנ"ב כבר הובא בב"י בשם הרא"ש, וממילא במקום שאין צירוף נוסף דינו ככל שינוי משמעות לדין דיש לחזור כמבואר בשו"א ריש סי' קמב ובמשנ"ב שם, אבל בדרך החיים יש קצת משמעות מלשונו דשינוי בטעם בכל גוני אין מחזירין אותו עי"ש שהוא מדויק בלשונו אא"כ נפרש בדבריו דדבר ההוא נקט שבד"כ אין שינויי משמעות בשינוי בטעם על דרך הרוב.

ומ"מ אם עדיין עומד שם יש לתקן עצמו בכל שינוי קל בנגינה, כמבואר ברמ"א (סי' קמב ס"א) דגוערין בו ובודאי שכלול בדין זה שאם הוא יכול תוך כדי קריאה לתקן עצמו יש לעשות כן מכל שכן והיא סברא פשוטה, ושו"ר כע"ז (בספר אבני ברזל ח"א עמ' קפא) בשם הגריש"א.

חנויות שנותנים מתנה למי שפותח חשבון חדש האם מותר לפתוח חשבון נוסף

לפר"ק

איני רואה היתר בדבר מכיון שרוצים למשוך בזה לקוחות חדשים, ובאופן מוצהר אין כוונתם בזה לאנשים שיריחו מתנות על ידי תחבולות בעלמא כשכבר היו קונים בלאו הכי.

וגם אם הם יכולים לשער שיש אנשים שגונבים מהם באופן זה ואף אם אין בידם האפשרות להתחקות אחרי הגנבים ומשאירים את המצב כך, אין זה אומר שהם מוחלים על כך.

והפתרון שיוכל אולי להועיל לזה הוא לפנות אליהם ישירות ולשאול אם הם מסכימים, ולכאורה זוהי הדרך היחידה לנהוג כן.

ואכן פעם הזדמן עובדא בחברה שיש להם חבילה בסיסית חינמית וחבילה מורחבת בתשלום וכתבו ללקוח שאין להם בעיה עם כך שיפתח חשבון חינמי נוסף, וכמובן שלא בכל אופן זה יהיה כך.

ואמנם לפעמים המתנה הניתנת ללקוח חדש הוא הנחה, ולפעמים ניחא להו שאדם "יתגנב" וייקח את ההנחה שלא לפי הכללים כדי שסוף סוף יקנה מאחר שבס"ה הם מרויחים הכסף כולל ההנחה, אבל כל עוד שאין ידוע מהם שהוא כך הרי ספק גזל אסור כדמוכח בסוגיות (עי' חו"מ סי' שה'?, ואפי' תקפו ספק מוציא הוא מחלו' מחבר ורמ"א אם מוציאין מידו), וכ"ש כאן שלפי הכללים הרשמיים הרי הם אוסרים לעשות כן, ורק רוצים לטעון שבאמת היו מעדיפים שכן יעשו כן, והרי מהיכי תיתי שהרי במוצהר אינם נותנים הנחה זו ללקוחות חדשים.

ויש להוסיף דבמקום שרשום בכללי התנאים שלהם שההטבה היא רק ללקוח חדש שלא היה לקוח עד כה, בזה פשיטא שא"א לומר בדעתם אחרת.

ופעם הזדמן לידי עובדא שהיתה חברה שרצו לסרב לתת הטבה כזו מחמת שהחשבון קיבל הטבת לקוח חדש לפני כמה שנים והוצרכו מחמת כן לאישור מיוחד.

ולענין נידונים שונים המתעוררים באופנים שונים כמו גזל עכו"ם, השבה בעכו"ם, גזל על מוצר וירטואלי וכיו"ב, יש לדון בכל מקרה לגופו.

ורק יש להוסיף דכבר הערתי בעבר (פ"א דיברתי על נידון זה בשמחת שבע ברכות, ולעזה עלי כל המדינה שאין צריך לדבר אלא בשבת החתן כידוע, ולישרי להו מארייהו), דגם אחר נידון פוסקי זמנינו לענין גזל מוצר וירטואלי, אבל כיום שהרבה מהדברים עובדים על

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שימוש בדיסק פיזי בשעת אמת, הוא כבר נידון חדש.

לדוגמא מי שמשתמש במנוי לתוכנה של אדם אחר באופן שאין הדבר מסכים עם תנאי הרכישה, והשימוש ע"ג השרת של בעל התוכנה, הוא בעייתי יותר, מכיון שמשתמש כרגע בדיסק פיזי של בעל התוכנה.

וכיו"ב לגבי חברת תיווך של שירותים ומוצרים שמבצעים את העיסקה דרך הפלטפורמה וגובים עמלת תיווך על השימוש בפלטפורמה שלהם, ויש המתגנבים ומבקשים את פרטי יצירת הקשר כדי לחסוך את העמלה הזו ולהוזיל במחיר, והוא ג"כ נכנס לנידון זה האם שייך לומר כן שהם גונבים שכר כלים או שחוזר הנידון כמו כל מוצר וירטואלי דתלי במחלוקת הפוסקים באופנים מסויימים.

וכיו"ב לגבי חברה שמוכרת נפחי אחסון מעט לכל חשבון חנימי (והיתר בתשלום) ואדם אחד פותח כמה חשבונות כדי לקבל שטח אחסון רחב, האם מותר, וכאן הוא חמור יותר לכאורה כיון שמשמש משתמש במוצר שעולה להם כסף ומשלמים עליו, כיון ששטחי האחסון הם מוגבלים ובס"ה הם משלמים כסף על כל שטח אחסון נוסף, יתחשב איך שיתחשב אבל בסופו של דבר יש כאן הוצאות שגורם להם.

ואעפ"כ יתכן לצדד באופן הזה האחרון דאף באופן שמשמש בכמה חשבונות אך כל עוד שבס"ה אינו משתמש בנפח כולל יותר ממה שיש לו הזכות במסלול שלו בסך כל החשבונות שלו יחד, בזה ליכא איסורא.

האם יש עניין לדעת המשנ"ב שלא לסמוך על שומר לענין לימוד או אכילה לפני תפילת ערבית

למר
ות

שנזכר במשנ"ב בהל' ערב שבת צד שאין לסמוך על שומר לענין רחיצה בזמן מנחה עי"ש, מ"מ דעה זו (שהיא גם דעת הגר"א במעשה רב כמבואר במשנ"ב סי' רלב) נאמרה רק בדברים שיש חשש שלא יוכל לסמוך על שומר, כמבואר במשנ"ב ושעה"צ סי' רלב דלגבי סעודה גדולה חיישי' לשכרות ואז לא יוכל השומר להועיל, וכן במרחץ יש חשש שיתעלף ואז ג"כ לא יועיל השומר, אבל באכילה גרידא או בלימוד גרידא מוכח שם דלא אמרו חומרא זו.

ואמנם יש חומרא שהביא המשנ"ב בסי' פט בשם החי"א אבל זה נאמר באופן מסויים, וגם אפשר רק קודם שחרית שנאמרו בו דינים אחרים, כמו שכבר הערתי בתשובה אחרת (שכתבתי להרב מנדל רב דק"ק טגלש בלונדון), אבל בלאו הכי לא.

וכן לגבי קולא דלימוד ברבים דמדכרי אהדדי במשנ"ב סי' תלה בהל' בדיקת חמץ משמע

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דלא ברירא ליה לגמרי ענין זה, אבל שומר מבואר שם דמהני (מלבד מצאה"כ שאז הוא זמן בדיקה ואסור לדחות גם בשומר).

ומ"מ יש לציין דבשו"ע מבואר דלכתחילה יש להתפלל ערבית בתחילת הזמן, אבל מי שבלאו הכי אינו מתפלל בתחילת הזמן אין מניעה שלא לאכול או ללמוד בינתיים עם שומר שאינו אוכל ולומד.

בחור ישיבה שהזיק לחבירו ומשתמט מלשלם בתואנות שונות האם יכולים שלושה בחורים לישב עליו בבית דין ולחייבו

בש"ע חו"מ סי' ז ס"ג הביא פלוגתא האם גדול שלא בא לכלל י"ח שנים ולא הביא ב' שערות כשר לדון או לא, והש"ך סק"ג הביא הכרעת הב"ח להקל בזה.

אולם לכה"פ בעינן ג' שיש בהם חד דגמיר וסביר כמבואר ברמ"א שם סי' ג ס"א בשם הרא"ש סנהדרין פ"א סי' א והטור שם, ואם שלשתם לא למדו דיני ממונות אינם כשרים, אבל כתב שם הרמ"א בשם מהר"ם פדוואה סי' מג שגם ג' הדיוטות שאין בהם אחד דגמיר וסביר יכולים לקבל הטענות ולשלחם לפני המורה, ומבואר שם מתוך הדברים שאם אינו רוצה לדון בפני ב"ד אחר לפי פרטי הדינים המבוארים שם יכולים לכופו לדון גם בב"ד כזה.

ואם כן היוצא לדינא שאם הבחור אינו מסכים לדון בפני ב"ד גמור יכולים לשבת ג' בחורים צעירים ולכופו לומר טענותיו והם יקבלו טענותיו וישלחו למורה ויפסוק להם והפסק יחייבם.

ואם הבחורים של הב"ד קטנים בחכמה מהנתבע באופן ניכר עי' בחו"מ סי' ז ס"ו דמי שתובעין אותו קטן ממנו אינו מחוייב לילך אלא מכנפין וכו', וכאן שיש ב"ד גדול ואינו רוצה לילך אפשר דאין לו טענה, וגם כאן דהב"ד אין פוסקים בעצמם אפשר ג"כ שאין לו טענה, אבל טענה זו האחרונה אינן ברורה כיון שמקבלין טענותיו.

והואיל דאתאן לדברי השו"ע שם בחו"מ סי' ז ס"ו הנה לשון השו"ע שם מי שתובעין אותו לדון לפני דין שקטן ממנו וכו' אלא מכנפין מאן דאיכא התם מחכימי ומעיינין בינייהו ע"כ, והנו"כ נתקשו הלשון מעיינין, ועי' בסמ"ע סק"ז ובבאר היטב סק"ג מה שכתבו בזה, ולולי דבריהם אולי היה מקום, דר"ל שבכה"ג שדנים גדול מהם, אין פוסקין הדין הדין אלא מעיינים אולי ימצאו ראייה ברורה בזה או עכ"פ סברא להציע דברים לפני החכם הנתבע, והוא מעין מש"כ הסמ"ע דלשון מעיינין משמע פשרה ולא דין, אלא לא ממש כן, ומה שלא פירש הסמ"ע כנ"ל אולי דייק כן מדלא קאמר ומעיינין בדינייהו אלא ומעיינין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בינייהו ש"מ שמעיינים איך לפשר ביניהם ולא בבירור הדין.

וכ"ז מלבד מה שיש לכנס כך חכמי המקום שבזה אין זילותא כמ"ש הפת"ש סק"י בשם האו"ת באורים סקט"ז, (ומה שהביא הנתה"מ סק"ט פירוש זה בשם הסמ"ע סק"ז והאו"ת הנ"ל צע"ק דלהנה"מ שולחים אחר חכמים גדולים ממנו ואילו להאולת עצם מה שכל חכמי מתכנסים סגי בזה, ולהסמ"ע צע"ג דאם יש חכמי עיר גדולים ממנו סגי לומר אלא ילך לב"ד גדול ממנו ותו לא, ומהו הלשון ומעיינין, ואולי זהו גופא מה שנתקשה הסמ"ע שם במה שהמשיך וכתב שם אלא דלשון מעיינין בינייהו לא משמע דין אלא פשרה וכו', ור"ל כנ"ל דאם אי' שהכונה שילך לב"ד גדולים ממנו א"כ למה קאמר לשון דמשמע דין).

ואף שכ' הרמ"א בחו"מ סי' ח ס"א בשם הב"י דאסור להעמיד ע"ה לדיין על סמך שישאל כל פעם לחכם ע"כ, מ"מ היכא דלא אפשר מותר, ומעין מש"כ הרמ"א שם בהמשך דבריו דעיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים או שכולן עמי הארץ וצריכים להם דיינים וכו' עי"ש ומעין לענין לעניינו.

ומ"מ אם הבחור מסכים שישאלו ישירות את המורה ויורוהו כמ"ש המשנ"ב בהל' יו"כ בשם החי"א, אפשר דהוא עדיף, אבל כשלא מסכים אפשר לעשות ב"ד באופן זה שיוכל לחייבו.

בירך אחר קריאת התורה אשר בחר במקום אשר נתן והחזירו ס"ת מה יעשה

דעת המשנ"ב שצריך לחזור והמיקל בזה בשעת הדחק יש לו על מי לסמוך ואין למחות בידו.

מקורות:

דעת המג"א שהובאה במשנ"ב בסי' קלט סקט"ו דבבירך אשר בחר במקום אשר נתן לא יצא וצריך לברך שנית, ועי' גם תהלה לדוד סי' רפב סק"א, וכך פשטות דעת המהרי"ל בהל' קריאה"ת שפ"א בירך העולה אשר נתן קודם קריאה"ת, והצריכו מהרי"ל לברך אשר בחר מתחילת הברכה.

אבל השער אפרים שער ד סכ"ג חלק ע"ז דבדיעבד יצא בבירך אחר קריאה"ת אשר בחר, וכן בעמק ברכה הל' קה"ת תמה דמנ"ל ששינוי הנוסח מעכב ועוד דהרי דעת הרמב"ן והרשב"א (ברכות יב ע"א) דעיקר אזלי' בתר חתימה, וגם בכה"ח הביא שיש מפקפקים במאמר מרדכי ואף שבאחרונים נראה שצריך לחזור מ"מ נקט שיש לסמוך על המפקפקים לענין ספק ברכות.

והנה מצינו שהמשנ"ב דרכו בהרבה מקומות להקל בספק ברכות במקום שיש דעות

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

באחרונים עכ"פ לענין המיקל שיש לו על מה לסמוך, ולא בכל מקום, ויתכן דאם היו לפניו כמה מדברי האחרונים שהקלו בזה גם כאן היה מיקל במקום ספק ברכה, ועכ"פ אם כבר סיימו הקריאה שהוא קל יותר במקום ספק (יעוי' מה שהבאתי בנידון זה בתשובה לענין ספק טעות בקריאה"ת), ולכן בניד"ד שהתעורר מקרה כזה והיה בזה גם משום כבוד הבריות וטירחא דציבורא וכמעט שלא היה שייך להחזיר הס"ת ולקרוא בו ולברך שוב, הראיתי להם דברי הפוסקים המקילין בזה.

אבל עדיין אינו ברור לגמרי שהמשנ"ב היה מיקל בזה דהרי ספרי שער אפרים ומאמר מרדכי היו מצויין להמשנ"ב ועוד דהמהרי"ל רב גובריה ועוד דגם התהלה לדוד ראה דברי השער אפרים ותמה עליו.

שו"ר למו"ר בהלכות יום ביום פ"ח ס"ו שג"כ תמה על המשנ"ב שלא הביא דברי השער אפרים דבתראה הוא, וכן תמה דהמשנ"ב בסי' מו ועוד הביא דעת הגר"א דאזלי' בתר חתימה (והיינו כדעת רמב"ן ורשב"א הנ"ל), וממילא ספק ברכות להקל.

ולגוף תמיהת העמק ברכה הנ"ל יש ליישב דאע"ג דנוסח ברכות בעלמא אינו מעכב (עי' משנ"ב סי' סח) מ"מ אפשר שכשאומר ב' ברכות בזאח"ז מעכב כשתיקנו ב' ברכות ואומר שניהם בשוה דבזה לא הוסיף כלום בברכה שניה והו"ל כברכה יתירה, ולכן לדעת הבאר שבע סי' לו (הובא במג"א סק"ה) לא יצא באמר אשר בחר אחר קריאה"ת אא"כ אמר אשר נתן קודם קריאה"ת מטעם זה, וגם להמהרי"ל דסובר דבכל גוני לא יצא יש לומר דאחר שתקנו ב' ברכות בזאח"ז על התורה א"כ צ"ל דוקא בנוסחאות שתקנו דבלא זה הו"ל ב' ברכות בשוה בזאח"ז ואחר שתקנו צריך שיהיה דוקא ברכות אלו, וכמ"ש הא"ר סי' קמ סק"ג בדעת מהרי"ל דיש סדר לברכות אלו, דאע"ג דבק"ש אין סדר לברכות היינו משום דאינם על הק"ש, וכוונתו דבברכות ק"ש שאינם על הק"ש כל ברכה חשיבא לחודה, אבל כאן שהברכות נתקנו רק על קריאה"ת ממילא לא שייך לברך כל ברכה בני עצמה וכל ברכה מתייחסת גם לחברתה וממילא צריך שיהיה באופן שתקנום.

ועי' בשעה"צ סק"ט שרוב האחרונים נקטו כהבאר שבע.

ואף דיש הספק של קריאה"ת ביניהם מ"מ עדיין חשיבי ב' ברכות הסמוכות זל"ז, דכמו שמצינו לענין ברכות ק"ש וכן ברכות פסוד"ז דנקטו הפוסקים דברוך שאמר וישתבח הן ברכות הסמוכות זל"ז ולכן עונה אמן על ברכת עצמו אחר ישתבח להנוהגים לענות אחר סיום סדר ברכות וכן אחר שומר עמו ישראל לעד ולא אחר אהבה רבה ואהבת עולם דסמוכה לשלאחריה.

קורא שטעה והמשיכו כמה עליות ונתברר שטעה האם יכול לקרוא הטעות עם ג' פסוקים או שצריך לחזור למקום שטעה ולחמשיך משם

במק
רה

כזה אפשר להקל לקרוא רק הטעות עם ב' פסוקים יחד ואחר כך להמשיך מהמקום ששם אוהז.

מקורות:

הנה לכתחילה אין מדלגין בספר תורה בקריאה"ת [מגילה כד ויזמא סט וש"ע לו"ס סי' קמד ס"א] והיה מקום לומר דלכן דייק השו"ע [סי' קלו ס"ג] לומר שדין זה שיכול להשלים קריאת הפסוק הדולג עם ג' פסוקים הוא רק באופן שכבר סיים קריאה"ת.

והנה בענין אחד מדלגין אף בתורה [גמ' וש"ע סי' קמד שס], ולכן לפעמים מעיקר הדין לא יצטרכו לחזור כ"ז, באופן ששני המקומות הם מענין אחד, ויש להקל בזה בטירחא דציבורא.

אולם במשנ"ב סי' קמב סק"ב ובשעה"צ שם סק"ג כתב דמעיקר הדין מותר במקום שטעה הקורא להשלים רק הפסוק עם הטעות עם עוד ב' פסוקים ואין צריך מעיקר הדין להשלים משם עד היכן שאוהז ואפשר דאף עם עוד פסוק אחד נמי מותר רק כדי שלא יכירו הציבור בשינויים לכתחילה יש להשלים ברצף ממקום הטעות עד היכן שאוהז עכ"ד (ודברי המשנ"ב שם קצת מקוצרים וכנראה כוונתו היכא שהעולה הטועה סיים לקרוא בין פרשה לפרשה כגון בפתוחה או סתומה, ואז יש לקרוא שלאחריו לקרות ממקום הטעות עד היכן שסיים הקורא הטועה לקרוא ומשם ואילך יקרא עוד ג' פסוקים, או ראיתי מי שפירש ביתר רווח דברי המשנ"ב שכוונתו לקרות לסיום קריאת הראשון פרשה ולמעשה היינו הך).

והנה גם מה שנקט שטוב לעשות כן כדי שלא יכירו הציבור כ"כ בשינויים, אפשר דאם מיירי במקרה שכבר עברו כמה עליות ממקום הטעות דבלאו הכי הציבור מכירים בשינויים יכול לפי שיטתו לדלג משם ואילך.

וכן משמע במשנ"ב סי' קלז סק"ח בביאור השו"ע סי' קלז הנ"ל דאם דילג פסוק גם אם עדיין לא סיימו קריאה"ת מעיקר הדין יכול לקרוא פסוק זה ושניים עמו, (ועי"ש עוד סק"י אלא דאין משם ראיה ברורה לענייננו).

ועי' גם בלבוש בסי' קלז על דינא דהשו"ע הנ"ל שכתב דלא אכפת לן שנקרא שלא כסדר דאין מוקדם ומאוחר בתורה, אלא דהלבוש הזכיר זה בעיקר על מי שמשלים אחר סיום קריאה"ת, ולא נחית שם לגבי מי שמשלים באמצע הקריאה אם צריך לקרוא משם עד הסוף.

וצ"ע גם לדברי השעה"צ בסי' קמב וגם לדברי המשנ"ב בסי' קלז דמשמע בשניהם שעכ"פ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מעיקר הדין א"צ להשלים כל מה שבינתיים, ויל"ע למה מותר לו לדלג מעיקר הדין הרי אין מדלגין בתורה.

והיה מקום לומר בדעת המשנ"ב שתפס שדילוג באותו הפרשה חשיב כדילוג בענין אחד כיון שהכל מפרשה הקבועה לאותה שבת.

אולם צ"ע דבשעה"צ סי' קמד סק"א העלה צד דגם בשבת בשחרית אם קורא הסדרא שלא על הסדר אלא מדלג פסוקים על מנת להשלים אחר כך עובר באיסור דילוג.

והנראה בזה דבאמת במקרה דידן שדילג בטעות פסוק (וה"ה בטעה דלא עדיף מדילוג לדעת השו"ע סי' קמב ס"א ועי"ש בבה"ל בשם החי"א) כבר עבר כאן איסור דילוג בתורה אך מכיון שמחוייב מחמת תקנת חכמים לקרוא הפרשה ממילא צריך להשלים מה שדילג אבל אין צריך לקרוא כל מה שבינתיים כיון שכבר קרא וכבר עבר איסור הדילוג.

ויש לחדד בזה עוד דבעצם מה שחוזר לאחוריו באמצע הקריאה היה צריך להחשיבו עכשיו שוב כעובר על איסור דילוג (אם הוא בב' עניינות), רק דלא אפשר באופן אחר, ולכן חוזר לאחוריו, וה"ה מה ששוב מדלג משם עד המשך הפרשה ג"כ הו"ל כדילוג, רק דבאמת כבר יצא ידי חובת קריאת הפסוקים שבינתיים.

וצע"ק במה דמשמע בשעה"צ סי' קמב הנ"ל שמעיקר הדין בכל גוני אין איסור לדלג ממקום שמשלים הטעות עד היכן שהוא אוחז, ומשמע דמעיקר הדין זה שרי גם באופן שאינו צריך להשלים הרבה, ויל"ע למה באופן כזה שרי הרי מה יכול לטעון שכבר קרא מה שבינתיים כיון שאין בזה טירחא כלל, וצ"ל דבמקום ציבור גם קריאת כמה פסוקים חשיב כטירחא כמבואר במגילה כג ע"ב גבי כל שהוא ביטול מלאכה לעם וכו' וזה אף שהיה בזמנם בלא ברכה נפרדת לכל עולה, דהרי בזמנם הפותח היה מברך לפניו והחותם לאחריה ורק האידנא תקנו שכל אחד מברך לפניו ולאחריה כדאמרי' בגמ'.

ועי' בביאור מקרא סופרים על מס' סופרים פי"א ה"ו סק"ד שכתב אבל בשבת אם דילג פסוק אחד ואח"כ נודע לו שדילגו, מפסיק במקום שקורא ומתחיל לקרות מפסוק המדולג והפסוקים שאחריו על הסדר ואף שכבר קרא הפסוקים שלאחר הדילוג חוזר וקורא אותם פעם שנית על הסדר עכ"ל ועוד כתב שם בהמשך הס"ק וקורא ממקום המדולג עד סוף הפרשה שחפץ לקרות ומברך לאחריה עכ"ל.

אולם שוב בסק"ה שם כתב וקורא היינו פסוק המדולג ושני פסוקים עמו עכ"ל, אמנם כמובן שכוונתו בזה באופן המבואר במס"ס שכבר סיים הקריאה שבזה קורא רק פסוק המדולג עם ב' פסוקים עמו, אבל בלאו הכי קורא כל מה שבינתיים היכא דאפשר וכנ"ל.

ובגוף הנידון דכשיש מרחק רב בין מקום הטעות למקום שאוחזים בקריאה ראיתי בחשוקי חמד סוכה נה ע"א שהעיר מדינא דאין גוללין ס"ת בציבור כמ"ש בס"י קמד ס"ג, ולענ"ד אין להביא ראיה דזה משום טורח ציבור, וכ"ש דלקרוא כל מה שבינתיים הוא טורח ציבור,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ועוד דהרי אם צריכים לקרוא במקום אחר אמרי' בשו"ע שם דגוללין וידחה כבוד ציבור, וכאן יותר דמי לזה, כיון שיש תקנה קבועה בכל הקהילות שהוא מנהג בבל מזמן הגמ' (מגילה כט ע"ב) לקרוא כל שבוע פרשה שלמה הלכך יכולין לגלול עד שם.



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