



- שבוע 60 5
- ב"ב קנז ע"ב 5
- מי שלמד בלא חבנה אחר ברכת התורה ולמד אחר כך עם חבנה האם הלימוד הראשון הוא הפסק בין
הכרכה ללימוד עם חבנה 6
- לפי השיטות שאין מועיל אמירת תשעים פעמים ותן טל ומטר אלא רק שלושים יום מה יהיה הדין לשיטתם
באדם שאמר תשעים פעמים ותן טל ומטר ולא דקדק מחמת זה בכל השלושים יום 7
- האם צריך בקידוש לבנה לבזון רגליו כמו בתפילת שמונה עשרה 9
- האם יותר טוב לומר ותן טל ומטר צ' פעמים מראש או לא 10
- ב"ב קס ע"א 12
- מי שראה באיזה ספר שמביא מאמר בשם ספר אחר דבר האם צריך להזכיר שניהם בשמם 12
- מי שידוע שילבש בגד חדש אחר חצות היום האם טוב לאחר את ברכת מלביש ערומים של שחרית עד
קודם הלבישה או לא 15
- הערה בפרשת בלק 16
- האם מותר להניח רצועות תפילין על גבי ספר 17
- מלבש ניילון שנמכר בחנויות שמכמה כל גופו ובנפרד מכמה גם את כובעו במבנה מותאם לכובע האם
מותר לצאת בו בשבת במקום שאין עירוב 17
- האם מותר להזכיר שם מלאך או שד ומה הדין בשם הכתוב בתורה או בחז"ל ומה הדין בהזכרת אדם
הקרוי בשם מלאך 18
- או"ח סי' שט סעיף ב 21

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ישיבות שנשארו בהם ספרים והישיבה מוכרת את הספרים או מחלקת לכל מאן דבעי אחרי חכרזות שמי

- 21 שמשאיר ספר תעשה הישיבה כרצונה האם אפשר לקנות מהם
- אדם שכירד אשר קדשנו במקום בורא פרי הגפן בקידוש בליל שבת ותיקן עצמו תוך כדי דיבור וסיים בורא
- 24 פרי הגפן האם חשיב שכירד בורא פרי הגפן
- אם אדם נמצא בהמתנה או אירוע וחושש להתחיל ללמוד שמא יענש בנחלי רחמים מה יש להשיב על זה
- 27
- 28 למה כתב הרמב"ם שיצחק הוסיף המעשר מאחר שגם אברהם הפריש מעשר
- 29 האם בישול על פלטה חשמלית בשבת הוא איסור דאורייתא או דרבנן
- 30 האם פרשת התמיד הוא חובה
- 31 האם מותר להתפלל בשעות העבודה על חשבון העבודה
- 32 האם נשים מחוייבות באשרי וקדושה דמדרא בכל יום ופסוק ואני תפילתי במנחה של שבת
- 33 הערות בענין חיוב נשים בתפילה

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 בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

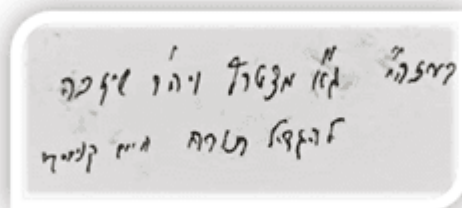
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלווחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלווחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן זצוקללה"ה
ויברלחם"א:

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

שכיחא שאלות המצויות בהלכה



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

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

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

ב"ב קנז ע"ב

רשב"ם

ב"ב קנז ע"ב, המוקדמים שנכתבו ביום ט"ו כניסן וכתב בתוך השטר באחד בניסן עכ"ל, והעירו בכמה ספרים דלמה נקט הרשב"ם באופן שנכתב השטר באיסור (עיי' נימוקי חיים, ילקוט המאירי, כלי גולה), ועי' בגליונות קה"י שבאמת כתב להגיה בדברי הרשב"ם, עי"ש.

ויתכן ליישב דהרשב"ם נקט דוקא באופן זה, דהרשב"ם בא לבאר היכי תמצי למה בקשו דוקא לשנות זמן השטר, וע"ז קאמר שכתבו השטר הט"ו בניסן, שאז הוא יו"ט ולא רצו לפרסם שכתבו השטר ביו"ט (ויש לציין בזה גם סוגי' דהלוואת יו"ט במס' שבת בר"פ שואל, ולכאורה בכתבו שטר לא שייך נידון זה).

ומה שנקט דוקא ט"ו בניסן ולא שבת או יום אחר, משום דדרך הגמ' בענייני שטרות להזכיר ניסן לכן הרכיב ענין זה ביום של ניסן.

ומה שדרך הגמ' להזכיר ניסן בענייני שטרות הוא משום דשטרות למלכי ישראל מניסן מנינן כמבואר ברפ"ק דר"ה.

השלמה לביאור על ב"ב קנז ע"ב

ואין להקשות דאטו ברשיעי עסקינן דאה"נ ברשיעי עסקינן שהקדימו את השטר שלא כדין וקנסום, וראה שו"ע חו"מ סי' מג ס"ז.

מי שלמד בלא הבנה אחר ברכת התורה ולמד אחר כך עם הבנה האם הלימוד הראשון הוא הפסק בין הברכה ללימוד עם הבנה

אמנם

יש צד שלימוד בלא הבנה אינו מועיל לברכת התורה (כן משמע בפשטות באשל אברהם מבוטשאטש סי' מז ס"א במש"כ לענין נשים וע"ה, ויעויין בספר מנחת תודה מה שהביא בשם מה"ר אליהו דושניצר שג"כ תלה נידון זה במחלוקת האחרונים, ועי' מה שאכתוב להלן נידון המשנ"ב והפוסקים אם באופן כללי לימוד בלא הבנה חשיב ת"ת או לא, ובפשטות תליא בזה, אבל יש לטעון דלכו"ע אם אסור לאומרו קודם ברכה"ת אם נימא דאסור בבית המרחץ ממילא יכול לברך עליו ברכה"ת), אבל לומר שלימוד זה הוא הפסק בדיעבד תמוה מאוד לומר כן, מאחר שהוא צורך הלימוד ומענין הלימוד, ולפי זה מי שאומר פסוקים כגון ברכת כהנים או פרשת התמיד אחר ברכת התורה אם כיון בדבר אחד שאמר בין בתחילה בין באמצע בין בסוף יצא יד"ח גם לפי דעה זו.

ואפילו אם אומר מיד אחר ברכה"ת תורה שבע"פ שלפי דעת המשנ"ב בסי' נ סק"ב אינו לימוד בלא הבנה ג"כ הפסק לא יהיה מטעם הנ"ל.

רק דיש לדון האם היתר זה הוא לכתחילה או בדיעבד ושורש הנידון הוא האם ההיתר הוא רק מצד שדיבור לצורך הברכה אינו הפסק או מצד שלימוד זה יש בו עכ"פ תחילת הלימוד .

והנפק"מ בין הצדדים הוא דמבואר מכמה דברים בפוסקים שלכתחילה אין לדבר בין הברכה למצוה גם לצורך הברכה או המצוה עיין במש"כ המשנ"ב לענין תפילין ולענין ברכת המוציא, ממילא אם ההיתר כאן הוא רק מטעם שהוא צורך הברכה א"כ יהיה אסור לכתחילה .

אולם למעשה אין בזה נפק"מ כיון דבמקום שיש עוד צירוף מוכח במשנ"ב גבי נט"י ועוד שיש להקל בזה, ומכיון שבניד"ד יש ודאי דעות שמקילות בזה וכמו שהורה החזו"א (וכמו שהובא במנחת תודה שם) ממילא לענייננו יש להקל בזה.

ולגוף הנידון אם לימוד בפה בלא הבנה חשיב לימוד או לא היה מקום לתלות נידון זה בנידון במשנ"ב אם פסוקי דזמרא וכיו"ב נחשבים לימוד אבל יש לדחות דמחד גיסא שמא שם מיירי שמבין חלק ומאידך שמא שם גרע כיון שמתכוון לעשות פעולה אחרת שאינה לימוד.

וכמו"כ היה מקום לתלות נידון זה בנידון המשנ"ב סי' מו סק"ו וסק"ז לענין אמירת דין בלא נתינת טעם אבל לא דמי דמחד גיסא שם באמת מהרהר במה שאומר ואף יותר מזה שכן מהרהר הטעם בלבו ומאידך גיסא שם אינו אומר דבר שנחשב דבר המחייב בברכה"ת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להסוברים כן משא"כ כן שאומר דבר המחייב בברכת התורה .

והואיל דאתאן לזה יש לציין דהמשנ"ב הביא שם דעת הגר"א שמחמיר וכתב המשנ"ב הנימוק שחייב בפסיקה בלא טעם משום שמהרהר הטעם בלבו ומאידך גיסא הטעם שהביא מיד אח"כ בשם הגר"א הוא משום דלא גרע ממקרא וצל"ע הקשר בין ב' הטעמים דהמשנ"ב לא כתב שהוא טעם חדש ובפשוטו אכן הם ב' טעמים שאין קשורים זל"ז אלא ר"ל אילו לא היה להגר"א הטעם שמדמה למקרא היה בלאו הכי מחייב מטעם הרהור ונפק"מ דמאן דמחמיר בהרהור לא יוכל להקל בזה ומ"מ הגר"א גופיה טעם עדיף קאמר דמדמה לה למקרא וכיון שכן סובר הגר"א שבפסיקת דין בלא טעם יתחייב לפ"ז לברך גם המקיל בהרהור.

ולגוף שי' המשנ"ב שלימוד תורה שבע"פ אינו לימוד בלא הבנה ועיין גם בשוע"ר הלכות ת"ת פרק ב סי"ב ויג מה שחילק בין תושב"כ לתושבע"פ מ"מ יעו' בתשובה אחרת שאינו מוסכם לכו"ע ושם הבאתי שיטות הפוסקים בזה, ועי' במש"כ הבא"ח במעשה דאלו ואלו נשרפין בבית הדשן, ויש לציין דבמראית העין להחיד"א בע"ז יט כתב דמ"מ אם משתדל להבין מקיים בזה מצות ת"ת .

**לפי השיטות שאין מועיל אמירת תשעים פעמים ותן טל ומטר אלא
רק שלושים יום מה יהיה הדין לשיטתם באדם שאמר תשעים פעמים
ותן טל ומטר ולא דקדק מחמת זה בכל השלושים יום**

זה שגם אמר צ' פעמים וגם המתין צ' יום במצב שקבע עצמו לומר ותן טל ומטר לכאורה כבר יוצא מכלל כל ספק, ולכן לא יצטרך לחוש ולהתפלל נדבה גם אם ירצה לחזור ולחוש לשיטות אלו.

**במק
רה**

מקורות:

יש מקום לומר דגם לפי שי' רבינו פרץ (המובא בטור ס"ס קיד) והגר"א שאין מועיל אמירת צ' פעמים אלא המתנת ל' יום גרידא (ואולי גם הט"ז עי' במשנ"ב ובכה"ל שם), מ"מ עצם מה שהמתין ל' יום אחר שהתחיל לומר ותן טל ומטר מועיל לזה, גם בלא שידוע לו שאמר בכל הימים הללו.

דלכאורה שורש הפלוגתא הוא, דלפי שי' מהר"ם מרוטנבורג (המובא בטור שם) והשו"ע שם והפוסקים (עי' בה"ל שם ד"ה אם) שמועיל אמירת צ' פעמים הוא משום שהחזקה נמדדת לפי כמות האמירות שנקבעו לצ' פעמים (וכמו שנתבאר בתשובות אחרות דהשיעור הוא כמות אמירות הנאמרות בל' יום, עי' בתשובה ד"ה או"ח סי' קיד ובתשובה ד"ה האם יותר טוב לומר ותן וכו'), ואילו לפי שי' רבינו פרץ וסייעתו דאין מועיל אמירת צ' פעמים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הוא משום שהרגל הל' יום קובע ולא כמות האמירות שיש בל' יום.

וממילא מאחר דלשי' רבינו פרץ וסייעתו השיעור נקבע לפי מה שקבע עצמו ל' יום לומר ותן טל ומטר, א"כ מאחר שקבע עצמו לומר ביםים אלו לומר ותן טל ומטר וזוכר שכך מוטל עליו לעשות והשתדל ככל יכלתו לומר כשזכר לומר (גם אם לשי' זו אינו מוחזק שאמר בכל הפעמים) ממילא עברו עליו ל' יום בזמן שקבע עצמו לומר ותן טל ומטר ומה שאמר קודם לכן ותן ברכה כבר עקר עצמו מחזקה זו.

אבל יש מקום לטעון לאידך גיסא דרבינו פרץ לא בא להקל שא"צ אמירת תשעים פעמים אלא להחמיר בא שתשעים פעמים הללו א"א לאומרים ביום אחד, אבל מ"מ בלא צ' פעמים לכו"ע אינו מועיל, ואילו מה שאמר צ' פעמים ביום אחד הרי הוא כמאן דליתא (דלא אמרי' בזה קירב נגיחותיו לכ"ש כמבואר שיטתם בטור) כך היה מקום לטעון לאידך גיסא.

אבל במשנ"ב בסי' קיד סקל"ז לכאורה מוכח כהצד הראשון, דהרי כתב דלהגר"א אזלי' בתר תשעים יום בין לקולא ובין לחומרא גם כשהיו שבתות בינתיים שלא היה בהם שאלת ותן טל ומטר.

והיה מקום לטעון דכאן חמור יותר מכיון שכאן הרי לפי שיטת רבינו פרץ מוחזק לן שלכה"פ בחלק מהפעמים אמר ותן ברכה מאחר שלא דקדק וסמך על הצ' פעמים שאמר, וא"כ אין מועיל בזה חזקה כלל, כך היה מקום לטעון.

אבל יש להשיב על זה דהרי אם החזקה נקבעת לפי ל' הימים האחרונים, א"כ בל' ימים האלו הרי בודאי כשזכר השתדל לומר ותן טל ומטר שהרי קבע עצמו לכך, ממילא אין לו בל' יום הללו חזקה לומר ותן טל ומטר והו"ל לכל היותר ספק (ובספק בכה"ג לכאורה קיל עי' במשנ"ב ס"ס קיד סקל"ז, והיינו אע"ג דבספק התפלל מחמרי', וכאן בפרט יש מקום להקל שכן כאן יש ס"ס לקולא).

ועדיין יש לטעון עוד ולומר דהחזקה לומר ותן ברכה נקבעה אצלו בל' יום הקודמים מז' תשרי עד ז' חשון, וכיון שעדיין לא נעקרה א"כ נשארה חזקה זו ולא פגה ממנו, אבל זה דחוק מאוד לטעון כן, דהרי לא בגברא רשיעא עסקי' אלא בגברא שנתכוון להזהר לומר ותן טל וברכה ורק שיש לו ספקות ושכחות (שמחמתן הוצרך לסמוך על השיטות שמועיל אמירת צ' פעמים), וא"כ היאך שייך לטעון שעדיין חזקה ראשונה נשארה.

אולם יש לפקפק בהכרעה זו, דהרי המשנ"ב בס"ק הנ"ל הביא דעת הט"ז סקי"ג שאם פשע ביום אחד ולא התפלל עולה לו למנין צ' פעמים ומשמע שם שכ"ד גם מגן גיבורים באלף המגן סקי"ד (עי"ש במשנ"ב מה שהביא בשמו), ומאידך המחז"ש סקי"ד ומאמר סקט"ו ודה"ח דיני סמיכות גאולה לתפילה וכו' סמ"א פקפקו בדין הט"ז.

ולכאורה לפ"ז יוצא דעיקרון זה תלוי בפלוגתא האם אזלי' בתר הימים או בתר צ' פעמים.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אולם המעיין יראה דלכאורה לק"מ דהרי הט"ז לפי שיטתו סובר כרבינו פרץ וסייעתו דאזלי בתר ימים, וגם המגן גיבורים שם הקל בדיעבד כרבינו פרץ בזה באופן שהוא לקולא כמו שהקיל הט"ז, כמ"ש השעה"צ סקכ"ח, [ויש שלמדו זט"ז שמקיל מן הדין גם צפעמים וגם זימים, כעין מה שהמשנ"צ נקט להקל צמורת ספק, אולם עי' צנה"ל שם ד"ה אס, וזל"ע צזה], אבל הדה"ח אי' בשעה"צ שם שאינו מסכים להר"פ וסייעתו אפי' במקום שהוא לקולא, ממילא ניחא מה שסובר שיום שלא התפלל אין עולה לו, וגם צ"ל כן בדעת המחזה"ש והמאמ"ר דאזלי לשיטתייהו שסוברים כשהו"ע דאזלי בתר פעמים ולא בתר ימים.

ממילא בניד"ד דמיירי באדם שכבר אמר צ' פעמים ולדעת השו"ע אין לו לחשוש כלל, וכרגע הנידון רק לדעת הר"פ וסייעתו, הרי העומדים בשיטתו סוברים שאינו מפסיק מה שלא אמר יום אחד, וקל להבין.

האם צריך בקידוש לבנה לכוון רגליו כמו בתפילת שמונה עשרה

במסכת

סופרים פ"כ ה"א אי' שיכוון רגליו, וכן העתיקו כמה אחרונים (כה"ח למהר"ח פלאגי סי' לה סקי"ד, יסוד ושורש העבודה שער ט פ"א בדין קידוש לבנה, בא"ח ויקרא שנה שניה סכ"ג) שיכוון רגליו ברגל ישרה ויצמיד ב' רגליו כמו בשמונה עשרה, וכן נקט הגר"ח ק.

ויש להוסיף דלגבי שמונ"ע גופא לא נזכר בגמ' (ברכות י ע"ב) להדיא להצמיד רגליו אלא ג"כ באותו לשון ממש שיכוון רגליו, ומאחר שדברי הגמ' נתפרשו לענין הצמדת הרגליים א"כ גם דברי המ"ס יתפרשו באופן זה.

והטעם שצריך לכוון רגליו משום שהוא כהקבלת פני השכינה וכדתנא דבי ר' ישמעאל כדגרסי' בסנהדרין ונדפס בסידורים בסדר ברכת הלבנה, ומאחר שאנו מקבילין פני שכינה אנו עושים דוגמת המלאכים.

ומה שיתכן שהעולם לא הקפיד בהצמדת הרגליים אפשר משום שלא כל הכתוב במ"ס נפסק להלכה וגם הפסוקים שנזכרו שם במנהגי קריאה"ת אין מקפידים לומר אותם הפסוקים ממש הנזכרים שם, והטעם כמ"ש הרא"ש בהל' ס"ת סי' יג שבימי אחרונים נתחברה ולא נזכרה בתלמוד, וגם לענין מנהגי קידוש לבנה גופא עי' ברבינו מנוח מש"כ לענין המ"ס, וגם יעוי' בפוסקים מש"כ לענין מש"כ במ"ס לקדש במוצ"ש, ואף שרוב מנהגי המ"ס בקידוש לבנה ננהגו מ"מ מה שנהגו נהגו ומה שלא נהגו לא נהגו.

ויתכן גם ללמד זכות דשמא העולם הבינו דרך בגמ' שנזכר לכוון רגליו ונזכר רגליהם רגל ישרה ומזה למדנו שצריך שיעשה דוגמתם שהמלאכים רגליהם כרגל אחד כדפרש"י בברכות שם, ועי' בירושלמי פ"ק דברכות ה"א המלאכים אין להם קפיצים וכו', וממילא היינו שיצמיד ב' רגליו זל"ז דוגמת המלאכים, אבל במ"ס שרק נזכר לכוון רגליו ולא נזכר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יותר מזה שמא יפרשו דהכונה רק ליישר רגליו בעמידה קבועה בלא שחייה ובלא עקמימות או עכ"פ בלא הילוך, כך יתכן שהבינו בזה.

אבל אינו מוכרח דיש לומר דבא זה ולימד על זה, דהרי גם בברכות בגוף המימרא לא נזכר יותר מיכוון רגליו.

ובאמת בשו"ע סי' תכו ס"ב פסק לגבי קידוש לבנה שיכוון רגליו, ובפשוטו היינו כמו יכוון רגליו דתפילה דהיינו שצריך שיהיו כרגל אחד, אבל בריש סי' צה כתב השו"ע לגבי תפילה שיכוון רגליו שיראו כרגל אחד, וכאן סתם ולא פירש שיראו כרגל אחד, ואולי יש ללמוד מזה דלגבי קידוש לבנה אין זה דין של יראו כרגל אחד.

אבל גם זה אינו מוכרח, דיש לומר דסמך על מה שכ' בסי' צה (וגם יש לציין דדרך השו"ע להביא בעיקר מה שכבר נזכר בראשונים, ולגבי תפילה נתבאר הענין בפרש"י ורבינו יונה בברכות שם, משא"כ לגבי קידוש לבנה לא נתבאר פירוש יכוון רגליו בראשונים).

ומ"מ בודאי שכ"ז רק לימוד זכות והדעה העיקרית שיש לנהוג כדברי המ"ס לכוון רגליו וכמו שלא ראיתי עד כה מי שחלק בזה להדיא או שפירש להדיא דברי המ"ס באופן אחר.

האם יותר טוב לומר ותן טל ומטר צ' פעמים מראש או לא

נראה

דמעיקר הדין היה יותר טוב שלא לומר כן למנוע מעצמו פטור דספק ברכות להקל, אבל למעשה בהרבה מקרים יותר טוב לומר כדי שלא להכנס לספקות מורכבים יותר.

מקורות:

היה מקום לומר דהנהגה זו של צ' פעמים (הנזכרת בשו"ע או"ח סי' קיד ס"ט) אינה מן המובחר מחמת שמכניס עצמו לספק ברכות להקל לחינם, דהרי לולא צ' פעמים אם באחת מן התפילות היה מסתפק אם אמר או לא, היה צריך לחזור בוודאות מצד חזקה, אבל עכשיו שאומר צ' פעמים אינו צריך לחזור משום דאמרי' ספק ברכות להקל (דהרי הוא פלוגתא דמהר"ם מרוטנבורג ור"פ בטור או"ח ס"ס קיד אם מהני צ' פעמים קודם שעברו ל' יום או לא וכ"ד הגר"א בביאורו שם שאינו מועיל, וכן משמע דעת הט"ז שם סקי"ג), וא"כ עדיפא לן שלא לומר כדי שלא לפטור עצמו מכח טענת ספק ברכות.

ואמנם יש מקום לטעון דחזקה זו אינה חזקה גמורה (וכמ"ש בשם הגרשז"א [נשט"כ פנ"ו הערה ז] שקטן נאמן לומר שאמר ותן טל ומטר מטעם זה), ומסתמא שלפעמים ישכח אחר כך אם אמר למרות שאמר, ממילא גם אינו רוצה לחזור על ברכות לחינם, וממילא אפשר דיותר טוב כן לומר הצ' פעמים כדי שלא להכנס לחשש ברכה לחינם.

ומ"מ עיקר הדין שאנו מחזיקים זה כחזקה שלא אמר כמ"ש בירושלמי פ"ק דתענית

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובפוסקים, וכן שו"ר שהגרשז"א גופיה למרות שתפס כנ"ל שאינה חזקה גמורה מ"מ כבר העיר (הליכ"ש תפילה פ"ח סכ"ו ודבר הלכה סקל"ז) שאינו טוב לומר ותן טל ומטר מראש צ' פעמים מטעם שבזה נכנס לספק.

אבל למעשה נכנסים אנו לכל מיני מצבים שלמרות חזקה מ"מ במצבים אלו יש ספקות אמיתיים שדנו בהם הפוסקים שאפשר שבזה לא דברו בירושלמי, כגון באדם המתפלל מתוך הסידור שיש מקום לתלות שזכר לומר כמו ההוראות הכתובות בסידור, וכן באדם שיודע בעצמו שדרכו לשכוח מיד אם אמר או לא, דבזה אינו ברור לדינא כלל שצריך לחזור, ויש שהורו שבזה יכול לסמוך על מה שמסתמא אמר כדין, ולא דברו אלא במקרה רגיל שאינו זוכר שבזה יש לתלות שאם אינו זוכר לא אמר, וכן יש עוד אופנים שהוא ספק כדון שזוכר שהתכוון לומר ותן טל ומטר ואינו זוכר מה אמר לבסוף שדברו בזה הפוסקים אבל לא נתבאר השיעור הברור ממתי שנזכר שאינו זוכר אם אמר חשיב כאמר ומתי חשיב כלא אמר (גם אם נימא דהשיעור הוא בסוף התפילה יעוי' באחרונים, מ"מ הרי בודאי שיש מקום לומר שהוא משתנה מאדם לאדם לפי מה שרגיל לזכור ולפי מה שרגיל להאריך בתפילה ולפי מה שמכוון ולפי מה שרגיל להוסיף אחר התפילה), ולכן מאחר שיש בזה ספקות רבים לכאורה במצב שיודע שעלול להיכנס לספקות ולשאלות רבים נ"ל דיותר עדיף לומר ותן טל ומטר בשיעור הפעמים כדין, ובזה נפטר לרוב הפוסקים שהסכימו לדעת השו"ע שגם מי שאומר תשעים פעמים ביום אחד מהני להוציא אחר כך מחיוב לחזור כמ"ש הבה"ל ס"ס קיד ד"ה אם.

ויותר טוב לומר יותר מצ' פעמים אלא גם כנגד השבתות שבינתיים לחשוש לדעת החת"ס או"ח סי' כ כמבואר במשנ"ב ס"ס קיד סקמ"א, אבל זה רק לענין הזכרת גשם בחו"ל (או כשעוקר עצמו מהזכרת גשם בקיץ בא"י) אבל לגבי ותן טל ומטר של חול גם להחת"ס אינו שייך וכך יוצא מחשבון דברי המשנ"ב בסקל"ז ופשוט.

(ויש לציין דדעת החת"ס הנ"ל א"ש גם לפי מה שהערתי במקום אחר דדין צ' פעמים אינו דין באמירת צ' פעמים אלא דין באמירות הנאמרות בל' יום, דחזקה נקבעת לפי ל' יום ולא לפי הצ' פעמים, רק דלהחת"ס אזלי' בתר מה שאומרים בפועל ולשאר פוסקים אזלי' בתר מה שהיה ראוי להאמר במשך ל' יום לפי התפילות הנאמרות ברוב ימים (עי' משנ"ב סי' קיד סקל"ז), דחזקה של רגילות האמירה נמדדת לפי רוב ימים ובפרט שבספק ברכות יש להקל.

ואע"ג דמהר"ם טען מצד קירב נגיחותיו כמבואר בטור שם מ"מ יש לכלול כל זה בסברתו דמאחר שחזי' שצ' פעמים קבע אצל האדם במשך ל' יום הנהגתו א"כ ביום אחד יכול לשנות טבע הנהגתו ע"י שיקרב ביום אחד כל מה שאמר בל' יום הללו).

ב"ב קס ע"א

ב"ב

קס ע"א, בתוס' ישנים ריש פרק גט פשוט (ב"ב קס ע"א), ויש מפרשים משום דלעיל פרק לא יחפור תנא (כג ע"ב) על דא אפקוה לר' ירמיה אייתי האי פירקא גט פשוט הראוי לשגות בגיטין משום דאית ביה מילתא דעל דא עיילוה לר' ירמיה (לקמן קסה ע"ב) עכ"ל.

בפשוטו אכן דברי הת"י תמוהים, דכמו שהערתם ר' ירמיה היה אחר רבי שסידר המשנה, וכמו שמצינו שהיה בזמנו של רב ביומא.

ואולי מדוחק הקושיא יש לומר שכוונתם שמן השמים זמנו לרבינו הקדוש שיסדר באופן זה כדי שיתקיים וכו', אי נמי דצפה רבי ברוה"ק וכו' ומחמת כן סידר הפרקים באופן זה.

אי נמי ר"ל שבעלי הגמ' הם אלו שסידרו פרק זה כאן, וזה צ"ע דהרי גם בירושלמי פרק זה נמצא כאן, וגם בתוספתא הנידונים על פרק זה הם כאן.

ושוב אכן ראיתי שכתב הגר"ח"ק (חידושי הגר"ח"ק ב"ב קס ע"א) דאולי רבי סדרו בגיטין וכוונתו לתירוץ הנ"ל האחרון, וכן בתוספות ישנים לעיל בפרק לא יחפור מצאתי הנוסח ועוד אומר ר"ת פרק גט פשוט במסכת גיטין מפני מה כתבוה בזאת המסכתא וכו', ומשמע ג"כ שעירו במסכת גיטין, וצ"ע כנ"ל (והמגיה שם תיקן הו"ל לאתויי במסכת גיטין).

ויתכן הטעם שבת"י אח"כ בר"פ גט פשוט הובא בלשון י"מ ולא בשם ר"ת הוא מחמת הקושי' שיש בדבר וכמשנ"ת וגם אפשר דזה הטעם שלא הובא בתוס' שלנו.

מי שראה באיזה ספר שמביא מאמר בשם ספר אחר דבר האם צריך

להזכיר שניהם בשמם

הנה

יש להקדים דבדיעבד מי שאמר בלא שם אמרו א"א לתובעו (ש"ך בשם המרדכי), וגם במשנה באבות ובגמ' במגילה בפ"ק לא משמע שהוא חיוב גמור מן הדין, אם כי יש פוסקים שחילקו בזה בין אומר בשם עצמו לאומר ששמע סתם, והרחבתי עוד בפרטים אלו בתשובות אחרות.

ומ"מ מצד ההידור שלכתחילה יש לומר דבר בשם אמרו יש לדון האם הספר האחרון הוא ג"כ נחשב אומרו או לא, וכן מבואר בירושלמי דשקלים שהקפיד ר' יוחנן שלא אמרו דבר הלכה משמו, וכ"כ הפוסקים ע"פ התנחומא (של"ה שבועות לב ע"ב ומג"א או"ח סי' קנו ע"ב ורע"א שם ציין לתנחומא במדבר כב) שהאומר דבר שלא בשם אומרו עובר באל תגזל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

דל, וכך יוצא לכאורה גם מדברי הספרי בפרשת שופטים אות פו עה"פ לא תסיג גבול עי"ש.

והנה זה ברור שכאשר הספר האחרון חידש הדברים מכח חשבון הדברים בספר אחר הרי הוא שייך לספר האחרון ג"כ, וכדאמרי' בקידושין אי לאו דדלאי לך חספא מי משכחת מרגניתא תותא, מכלל שעצם מציאת המרגניתא (לולא טענת הדלאי לך חספא) היא ג"כ דבר שיש בו שם טוב, אף שאינו מוכרח מ"מ הוא פשוט.

וכן כל תירוץ שאדם מתרץ על קושי' הוא שייך על שמו, וכדפרש"י בב"ק דיתיב רב יוסף ותרצה דהוא כדי שיהיה לו לשם, עי"ש.

וכן כאשר ספר אחד ליקט הרבה מראי מקומות באופן המועיל קשה לומר שמי שמעתיק ממנו כל המ"מ כצורתן אין בזה הענין לומר דבר בשם אומרו, דהרי יש בזה יצירה חדשה של ליקוט מ"מ שנתייגע ועמל עליו המחבר.

וכמו כן מצינו בפוסקים בכ"מ שהזכירו הדברים בשם האחרונים אע"ג שהאחרונים אמרו הדברים בשם הראשונים, דהלכה כבתראי ושפיר יש להזכירם להשמיע שכן נקבעה ההלכה בזה ולכן לפעמים הזכירו רק הבתראי ולא הקמאי.

אבל גם כאשר הספר האחרון לא חידש מדנפשיה כלום ולא ליקט הרבה וגם כשלא שייך לומר בזה הלכה כבתראי, מ"מ מבואר בכמה דוכתי דמי שאומר דבר בשם חכם גם האומר הוא בכלל בשם אומרו.

חדא בערבי פסחים גבי עובדא דרב יהודה ועולא כמו שהבאתי בתשובה הקודמת, ואידך בגמ' דנזיר נו ע"ב שציינתי בתשובה הקודמת דקמאי ובתראי אמרי' מציעאי לא אמרי', ובירושלמי בשבת יז ב הוא ג"כ כעין דברי הגמ' בנזיר שם רק לכאורה דשם הוא בשינוי קצת דלכתחילה יש להזכיר כולם ואם א"א יזכיר ראשון או אחרון, וקצ"ע שהקה"ע פירש דהינו ראשון ואחרון כדברי הגמ' בנזיר שם, דלכאורה הירושלמי שיטה אחרת היא (ובגוף הענין דלכתחילה טוב להזכיר כלום יש שנקטו דהבבלי לא פליג ע"ז לגמרי דג"כ סובר שהאו דבר טוב וכמו שמצינו בכ"מ שהזכירו כמה שמות, עי' פתח עינים להחיד"א בנזיר שם, ומ"מ לפעמים הזכירו כמה שמות למחשב גברי כדי שלא יערערו על אותה ההלכה).

וכן בגמ' בב"ק בפרק הכונס בב"ק סא דאמרי' שכל המוסר נפשו וכו' אין אומרים דבר הלכה משמו, ומבואר דלולא שהיה כאן ענין הסכנה בלא זה היה צריך לומר דבר ההלכה בשמם, אע"ג שהם לא חידשו ההלכה אלא הלכו לשאול מהסנהדרין, מ"מ מאחר שטרחו בדברים צריך לומר בשמם.

ויש לדון דהנה מה הדין באדם שראה דבר באיזה ספר בשם מקור אחד ואחר כך ראה הדברים לפי עיונו לפי דרכו באותו מקור גופא באופן שהיה רואה גם בלא הספר הראשון, דבזה יש מקום לומר דהספר הראשון רק גילה לו קודם לכן, אבל בלאו הכי היה רואה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הדברים בספר האחרון.

ממילא יש לדון עוד מה הדין באדם שראה בספר אחד בשם מקור ואחר כך פתח הספר בפנים, האם עכשיו שהוא עצמו ראה הדברים במקורן חשיב כבעל השמועה גופיה בשם המקור או כיון שלא היה בא לזה בלא המקור הראשון סגי בזה.

וידענא דלפי טעם הדבר שהוא כעין החזקת טובה לטובים וכדאמרי' במדרש אימרו לפעלא טבא איישר (פסדר"כ ר"פ ויהי בשלח), ושלא לאבד שם טוב ממי שעמל ומגיע לו, ושלא ליטול עטרה לעצמו במקום בעל העטרה (ועי' מגלה עמוקות דרוש א' לפרשת נשא שביאר בזה ענין המתגאה בטלית שאינה שלו אין מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה בב"ב צח ע"א), א"כ עיקר המסתבר הוא להחמיר, מ"מ אולי מכח הך סברא של הצד השני יש ללמד קצת זכות על אותם שנהגו להקל בזה.

ואולי משום כך נהגו להקל עוד להזכיר רק המקור גם בלא שהלך וראה המקור בפנים (אע"ג שאינו מומלץ דבכמה פעמים נמצאים טעותים בכה"ג וגם אנכי הקטן נפלתי כמה פעמים במקורות שהזכרתי ע"פ ספרים אמצעיים ולא בדקתי בעניותי הדברים בפנים) כיון שהמקור מצוי ומזומן בכתב והם סבורים שבזה אין מתייחס למפרסם השמועה אלא רק בשמועה בעל פה מתייחס למוסר השמועה, וצל"ע דאם זה טעמם א"כ מנא להו חידוש זה.

אמנם שוב מצאתי בספר בתורתו יהגה ח"ד עמ' רכא שהביא בשם החזו"א ועוד פוסקים שסברו דבמראה מקום בלבד לא חשיב כאומר דבר בשם אומרו, והביא שם שיש שנסתפקו בזה, עי"ש בכלל המ"מ שהביא שם ובשאר הנידונים והדעות שהביא באותו הפרק [ומלך ממלאי המקומות נמשכז 10 הנאמי משם], וקצת יש להעיר דאם הוה פשיטא ליה להחזו"א מסברא שמראה מקום בעלמא לא חשיב בעל שמועה א"כ לכאורה היה אומר כן גם בשמועה בעל פה דלא כהגמ' והירושלמי הנ"ל (ובאמת עי"ש מה שהביא בשם הראב"ד), ואולי יש לומר דבאמת מסברא כך היה אומר החזו"א רק דבגמ' מוכח שאין אומרים סברא זו והיכא דאתמר אתמר רק לגבי שמועה בעל פה והבו דלא לוסיף עלה.

אבל מה שציין שם למי שכתב שגם מי ששמע סברא וישרה בעיניו ג"כ אפשר דא"צ להזכיר בשם אומרה כיון שהוא עצמו ג"כ סובר כסברא זו הוא תמוה מאוד, דזה ודאי לא גרע מהאופנים הנ"ל המבוארים בגמ' שיש לומר בשם אומרו.

ויש לציין דיש היתר בדבר כשברור שאומר הדברים בשם רבו כמ"ש גבי רב אידי בעובדא דר' יוחנן ור"א, דהכל יודעין שתורה של משה היא וכו', ולכן מצינו בכותבי דברי בעלי התוס' ושאר הראשונים שהעתיקו חידושי הגמ' זה מזה מאחר דהכל יודעין שכך היתה צורת כתיבת הדברים, וכל אחד עיקר תפקידו היה לפשט הדברים לפי שיטתו והכרעותיו והוספותיו.

וכן מצינו בעוד מקומות כגון ספר קב הישר שהרבה ממנו הוא העתקה מספר יסוד יוסף

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

של רבו, וכן מצינו בהרא"ש שהרבה ממנו הוא העתקה של הרי"ף, (ויש אומרים שמתחילה כתב ספרו כפירוש על הרי"ף), וגם במדרשים מצינו שהעתיקו פסקות שלמות במדרש רבה ותנחומא מפסיקתא דרב כהנא.

מי שיודע שילבש בגד חדש אחר חצות היום האם טוב לֵאחֹר אֶת בִּרְכַּת מַלְבִּיש עֲרוּמִים שֶׁל שַׁחֲרִית עַד קוֹדֶם הַלְבִּיֶשָׁה או לֹא

הנה

מעיקר הדין היה עדיף לעשות כן דהרי הדעה העיקרית להלכה היא שיש ברכת מלביש ערומים על בגדים חדשים שנזכרה בירושלמי והובאה בכמה ראשונים (תוס' ורא"ש) ושו"ע סי' רכג ס"ד ומשנ"ב שם (ומבואר שם לפו"ר שהוא יותר חיוב מברכת שהחיינו שהיא רשות לרוה"פ, השווה שם סקי"ח עם סק"ו), וכמה ברכות וטופסי תפילה מקורן מירושלמי ומדרשים כמו לעולם יהא אדם (שהוא מתד"א) וברוך שפטרני ונחם של תשעה באב (שנחם הוא מהירושלמי ג"כ) ומקרא מגילה בקריאת מגילה של מנהג (שהוא מיוסד על מ"ס).

וכמו כן הדעה הפשוטה מסבירא לענין ברכת השחר שלא נאמר בה זמן ושהברכה היא על היום (עי' סי' מו ס"ו בהג"ה) ובפרט שאפשר לצרף גם את הדעות שהברכה היא על הלבישה (עי' בשו"ע שם וע' במעשה רב להגר"א, וע"ע משנ"ב סי' מז סקל"א), ויש לומר לשיטתם דכל זמן שלובש יכול לברך (עיין בבה"ל הלכות ציצית גבי שהחיינו ומשנ"ב ריש סי' רכג בשם הפמ"ג), ובפרט שכאן לובש קודם הברכה עוד בגד דיש מקום לטעון שיכול לברך על סיום הלבישות גם לפי הצד שאי אפשר לברך מצד לבישה חדשה גרידא.

ומ"מ למעשה נראה שלפי המנהג אין טוב לעשות כן, דהרי המנהג סובר שעיקר הדין שאין מברכין מלביש ערומים על בגדים חדשים והמנהג גם סובר להקפיד לברך ברכות השחר בשחר ממש, ממילא עדיף להדר בהידור שהוא יותר עיקרי מצד המנהג ויש להוסיף דגם אין מנהג לאחר את ברכת מלביש ערומים ביום שיודע שילבש בגד חדש ולא מצינו כ"כ מי שינהג כן.

ולכן בודאי שההידור העיקרי המובא באחרונים (א"ר ומשנ"ב וקצש"ע ושאר אחרונים) הוא ללבוש הבגד בשחר ממש ולברך עליו אז מלביש ערומים.

ואם אינו יכול יברך עכשיו מלביש ערומים של שחרית, ולגבי הבגד החדש ימתין עם הברכה עד למחר ובינתים פטור מצד המנהג דלכל היותר פטור מצד ספק ברכה, ולמחר יוציא עצמו בברכת מלביש ערומים של מחר, ואז לא הפחית בהידור של ברכת מלביש ערומים של חובה.

ולגוף מה שכתב האליה רבה שיכול לברך בשחר ולא כתב שצריך כדי למעט בברכות היינו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

משום שאינו צריך לשנות זמן הלבישה בשביל למעט בברכות כמ"ש הפוסקים לגבי דיני קדימה כשאנו רוצה לאכול עכשיו ואי נמי בא לאשמעין שאין צריך להפריד הברכות אע"ג דקיימא לן שברכה זו על היום וזו על הבגד והיה מקום לומר דאין עושין מצוות חבילות חבילות כעין מ"ש הכתב סופר לגבי פרי חדש בקידוש בליל סתם יום טוב ע"פ דברי הגמ' בפרק ערבי פסחים קב ע"ב, מ"מ מאחר שגם של שחרית עיקר התקנה היתה לברך בזמן הלבישה כמ"ש בברכות ס ע"ב (וע"ע משנ"ב סי' מז הנ"ל), ממילא לא חשיב חבילות חבילות וגם דברכות שלא נזכרו בבבלי יש פוסקים שלא בירכום או בלא שם ומלכות, ממילא במקום שבא להוציא עצמו מידי ספק מותר לעשות חבילות חבילות כדין שהחיינו בליל יו"ט שני של ר"ה כמ"ש בשו"ע סי' תר, וכע"ז מצינו שמותר להרבות גם בברכות כשבא לצאת ידי ספק (כמו בשתיית מים בסעודה ועוד).

ולגוף דברי הכתב סופר יעויין בתשובה אחרת (שכתבתי לענין ברכת ב' שהחיינו על אתרוג) שהרחבתי דעכ"פ באופן שמברך ב' ברכות על אותו הדבר יש חולקים על הכתב סופר וגם המשנ"ב לפום ריהטא בב' מקומות אינו סובר כך, ויתכן שהא"ר צירף סברא זו, וגם אפשר דלכך כתב הא"ר "יכול" משום שהחושש לסברת הכתב סופר אפשר שיש לו ג"כ מעליותא במה שיחלק הברכות (עכ"פ שילבש בנפרד הבגד החדש), וממילא אשמעי' הא"ר שאינו מחוייב לחלק הברכות.

הערה בפרשת בלק

נשאל תי

מבני אליהו נ"י דפירש רש"י (במדבר כב יא) שבלעם אמר לשון קבה משום שהוא קשה מארה, אבל בלק אמר לשון ארה שהוא קל ממנו.

וקשה דמלאכי בלק השניים כבר אמרו לשון קבה, דכתיב (שם יז) ולך נא קבה לי, וצריך לומר דאף שבקרא נזכר שבלעם אמר לשון קבה לפני ה' צריך לומר שאמרה גם לפני מלאכי בלק הראשונים וכן פירש בספר משכיל לדוד על פרש"י עה"ת ועיין בספר תולדות יצחק (לרי"צ קארו) על פרש"י מש"כ לבאר בעוד אופן בשינוי קצת.

והיה מקום לבאר שבלק התחיל בלשון ארה מה שאין כן בלעם שהתחיל כבר מתחילתו גם בלשון קבה אבל לא נראה דלא חשיב כל כך התחלה כיון שכל עצמו של בלעם לא אמרה אלא אחר שבא אליו בלק.

האם מותר להניח רצועות תפילין על גבי ספר

לכאור
ה

אין היתר לזה דהרי זה תשמישי קדושה וזה קדושה עצמה, ואין להניח על קדושה דבר שהוא פחות מקדושתו, וכמו שנתבאר בתשובה אחרת דיש חילוק בין תשמישי קדושה לקדושה עצמה כגון לגבי לישוב יחד עם הקדושה על הספסל דתשמישי קדושה קדושתן פחותה מקדושה עצמה.

ואף דבגמ' לא נזכר שאסור להניח תשמישי קדושה על קדושה עצמה, מ"מ הוא בודאי נלמד משאר הדינים הנזכרים שם שאם מכרו ספרים לא יקנו מטפחות ובגמ' משוי להו לדיני הנחה זה על גב זה,

ואע"ג דדעת רש"י דגם הרצועות הם קדושה עצמה, מ"מ עיקר הדין להלכה דלא כרש"י וגם לרש"י אינו ברור שכל אורך הרצועה היא בכלל הקדושה כמו שצינתי בתשובה אחרת בכ"ז.

ואף דמותר להניח מעיל ע"ג ס"ת כשאומרים קדיש כמ"ש בפוסקים מ"מ היכא דלצורך הספר שרי לכסותו אפי' בכיסוי של חול גמור כמבואר בסוגיות, ואע"ג דבהנחת הספר יתיב המטפחת על הס"ת מ"מ היכא דלא אפשר שאני כדאמרי' בגמ' גבי הא דבס"ת יתיב דפא אחבריה.

ואף דיש דעה בפוסקים שספרים מודפסים אין בהם קדושה מ"מ להלכה לא קי"ל כן וכמ"ש המשנ"ב.

מלבוש ניילון שנמכר בחנויות שמכסה כל גופו ובנפרד מכסה גם את

כובעו במבנה מותאם לכובע האם מותר לצאת בו בשבת במקום

שאינו עירוב

הנה

מבואר בשו"ע ורמ"א סי' שא סי"ד ובמשנ"ב שם סקנ"ב שאם יוצא בבגד דרך מלבוש מותר לצאת בו אפי' להציל משום טינוף בגדיו או מפני הגשמים, אבל אם אינו דרך מלבוש לא.

ובניד"ד שהבגד אין לו שום שימוש לא לתכשיט ולא לנוי ולא לחימום ולא לכבוד ולא לצניעות אלא רק להגן בלבד אין שום ראייה משם להתיר, ואדרבה כתב שם המשנ"ב בסקנ"ג שטעם ההיתר ללבוש בגד דרך מלבוש להציל מטינוף הוא משום דלעניות חזי למלבוש, אבל בגד שגם לעניות אינו משמש כמלבוש אלא להציל מפני הטינוף דומה יותר למטפחת על הכובע שהזכיר שם המשנ"ב סקנ"ה בשם החי"א לאסור, דהרי גם שם יש

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

איזה דרך מן הסתם להניח מטפחת זו להציל מפני הטינוף, ואעפ"כ לא הותר מכיון שאין דרך להניח למטרת לבישה ואפי' עניים אין לבושים כך, ואצולי טינוף בלא לבישה אינו היתר כמבואר בסי' שא ס"ג.

ויש להעיר עוד דבשו"ע שם סכ"ט וס"ל וס"א מבואר עוד דהמחזיק שולי טליתו יכול לעבור בחיוב חטאת או באיסורא דרבנן, והאופנים שנתבארו להיתר הוא דרך מלבוש כמבואר שם במשנ"ב ס"ק קטו, וכן בבגד שמונח עליו בדרך לבישה עם בתי ידיים יש היתר בזה כמבואר שם בשו"ע ס"א אבל ההיתר בזה הוא רק במגביה קצת כדי שלא יתלכלך אבל במגביה הרבה אסור ולכן המגביה ומניחו תחת זרועותיו אסור כמבואר שם במשנ"ב ס"ק קיז וס"ק קיח, ולפי זה מאחר ויש כאן גוף נפרד מתוך הבגד המונח על כובעו ולא על ראשו כלל איני יודע מה ההיתר לזה.

ומה שהתיר המשנ"ב בסקנ"ג לכסות הבגד שעל ראשה להגן אם מתעטפת קצת מגופה יש ליישב דהיינו בהנחה אחת על ראשה ועל גופה אבל החזקה נפרדת ואחיזה נפרדת על ראשה דמי ממש לאופנים שנתבארו שאסורים כיון שאינם חלק מהלבישה.

האם מותר להזכיר שם מלאך או שד ומה הדין בשם הכתוב בתורה או בחז"ל ומה הדין בהזכרת אדם הקרוי בשם מלאך

מלאך או שד נזכר בספרים הנהגה ע"פ קבלה שלא להזכיר מלבד שמות המקובלים כשמות בני אדם, ואף שיש משמעות שאדם שנקרא בשם מלאך כשאינו שם רגיל אלא חריג יש מקום להמנע מלקרותו בשמו מ"מ המנהג להקל ויש לזה סמך.

שם

שם שד ע"פ קבלה אין להזכיר והמילה שד מותר.

ע"פ הלכה בנגלה משמע שאין שום איסור להזכיר לא שמות מלאכים ולא שמות שדים.

מקור:

באר"י (שער המצוות יא ע"ב) איתא שלא להזכיר שם מלאכים (שנגזר עליהם שצריכים לבוא לאדם שמזכירם בשמם ולכן הם מתקנאין בו) מלבד שמות הנמצאים בבני אדם עכ"ד וכע"ז הובא בקב הישר פנ"ו ובשו"ת תורה לשמה סי' תצא (ועי' עוד שם סי' תכד ותכא), ועיקר ההקפדה בזה הובא גם בקצש"ע סי' קכט סט"ו וחסד לאלפים סי' קטז סי"ד וכה"ח לר"ח פלאגי' סי' לא ס"כ בשם נוהג כצאן יוסף וספר זכירה ענייני שקרים ושבועת שוא וטעמי המנהגים ליקוטים סי' יח בהערה בשם קיצור של"ה וכה"ח האחרון סי' ה סק"י ועוד הרבה ספרים (ועי' חיי אדם כלל ה סכ"ז).

וחילוק כעין זה מצינו בל' כיבוד אב ואם שמותר לקרוא לחבירו בשמו אף שחבירו נקרא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בשמו של אביו אם אינו שם פליא, אבל אם הוא שם פליא אסור משום שעלול להיראות כנקרא בשמו.

ומסתמא שאין כוונת האר"י שאם נקרא אדם אחד בשם של מלאך בסוף העולם שוב מותר לקרוא לאדם בשמות אלו, ובפרט כהיום שאפשר בקל לבדוק שמות של הרבה בני אדם, ולא ימנע שימצאו בני אדם שנקראים בשמות מלאכים כגון צדקיאלי ויפיפיה ואף לא ימלט שמות כמו סנדלפון ומטטרון וסמאל וכיו"ב וממילא מה שאסרת התרת.

ויש לדון לענייננו מה שהובא באר"י ובספרים שא"צ להקפיד באופן שיש בני אדם הנקראים בשם זה האם הוא רק בשם שמצויים בני אדם להיקראות בשם זה או אף בכל שם שיש אדם שקרוי בשם זה עכ"פ כשבא לקרוא לאותו האדם.

ואם נשווה נידון דידן לגמרי לדין כבוד אב נמצא דגם כאן שם פלאי יהיה אסור לקרוא לחבירו אם הוא שם של מלאך, משום שהחשש שמא יבוא אליו המלאך כמבואר באר"י שם, וממילא יש לחשוש שמא יבוא המלאך לפי מה שהתבאר ששם פלאי נראה שקרא לחבירו, ואמנם יש מקום לטעון דהמלאך דייק טפי שלא לבוא כשהקריאה היא לאדם אחר, אבל זה צ"ע דא"כ תטען שהמלאך דייק כשאין קורין לו שלא לבוא, אלא דמאחר שהקב"ה ציוה המלאכים שיבואו כשקוראים בשמם יבואו כמבואר באר"י שם גם אם הקורא כוונתו למקום אחר.

ומצאתי בספר זכר דוד למוה"ר דוד זכות מאמר א פרק פב דף רכט ע"א שיש אוסרים לקרוא לבנו נוריאל משום שהוא שם פלאי (עיי"ש דאסמכה אקרה להוכיח שהוא שם פלאי ואכמ"ל) וכתב שאמת היתה בפי המעוררים על זה אבל יש להליץ על המקילים בזה שאין בהכרח שהכונה שהוא פלאי מצד שאינו רוצה שיזכרוהו הבריות בשם זה אלא משום שמשנתנה שמו ע"כ תמצית דבריו, וקצ"ע שלא הביא צד הנזכר כאן שאם הוא שם פלאי במובן שאין בני אדם רגילים לקרות בשם זה וממילא כשאדם קורא לחבירו בשם זה חושד המלאך שנקרא בשם זה.

אבל קשה להחמיר חומרא כזו שלא שמענוה מעולם ובהרבה מקומות מצינו שהיו בני אדם בשמות מלאכים ולא חשו לה כלל, וגם אין לדמות הנהגה לאיסורא, והבו דלא לוסיף עלה.

ויתכן לומר עוד דכך נאמר התנאי למלאכים מעיקרא שכשאדם קורא לחבירו בשמו שלא יבואו אליו משא"כ כשאדם אומר שם המלאך אז אע"פ שאינו מתכוון לדבר אל המלאך מ"מ כיון שכוונתו למלאך בא המלאך אליו, וממילא זה מקור הנוהגים להתיר כשקורא לאדם בשם המלאך.

ואף שההיתר לא נזכר להדיא בזה מ"מ מעיקרא לא נאמר הדבר בתורת איסור גמור (ואף האר"י גופיה כ' שצדיק שאהוב למעלה וכו' אין לו לחשוש מהיזק זה כמ"ש בליקוטי תנ"ך טעמי המצוות דפוס וילנא שמות נז ע"א).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שוב מצאתי בתורה לשמה סי' תכד שבא להתיר לומר שמות מלאכים על סמך מה שמצינו שמות אלו במקרא ובגמרא, אף דמיירי שם בשם פלאי, ולפי דבריו משמע דאין חילוק בין שם פלאי לשם שאינו פלאי, וכל היכן שנקרא בשם זה יש להתיר.

אולם בסי' תצא שם כתב אך כל מלאך שכבר נקראו בשמו בני אדם שכתוב שמותם בתנ"ך על בני אדם אינו חרד ולא יתקנא ולא יקפיד אם יזכירו שמו למטה בתחנונים עכ"ל, וצ"ב מה שכתב שכתוב שמותם בתנ"ך על בני אדם, מה בא לומר בזה, אם הוא תנאי ששם האיש נזכר בתנ"ך כשם אדם כפשטות לשונו, והרי האר"י לא נתכוון דוקא לזה אלא אפי' גבריא ורפאל כיון שמצויים הרבה בני אדם בשם זה, ובתורה לשמה גופא סי' תכו כתב גבריא להתיר, א"כ שמא נתכוון בעל התורה לשמה בסי' תצא רק לומר דסגי במה שמצינו בתנ"ך שם אדם כזה.

לענין הזכרת שם שד איתא באר"י (שער המצוות פרשת משפטים ד"ה איסור) שאסור לעשות כן ובזה מגביר כח השדים והוא בכלל איסור ושם אלהים אחרים לא תזכירו ועיקר האיסור הוא שלא יזכיר שמו של סמאל אבל אפי' שאר שדים אין להזכיר אפילו בלשון לעז.

ולענין הזכרת המילה שד או שדים הובא מהגר"י ש והגר"ח ק (שאלת רב ח"ב פכ"ב אות יד) שלא הקפידו.

יש לציין שבגמרא ובחז"ל בהרבה מקומות נראה שלא הקפידו על ענין זה שלא להזכיר שמות מלאכים או שדים ואפילו סמאל ובפשטות כמו שכתבו הדברים כך גם ביטאו אותם בפיהם, ועי' גם בחי"א כלל ה סכ"ז ששמע מפ"ה הגר"א בפיוטים שהיה אומר שמות המלאכים והזכיר שבאר"י (בליקוטי תורה) מבואר לא כך, וכן וכן בשם הגרשז"א בהליכ"ש פכ"ב סי' אי' שאיני יודע שום איסור להזכיר שמות מלאכים מלבד מטט שיש נוהגים להחמיר וכו'.

לענין הזכרת שמות מלאכים דרך לימודו הובא מהגר"ח ק (שערי שיח עמ' קלג תשובה כה) שמה שנזכר בגמ' מותר, אולם באר"י בשער המצוות הנ"ל לענין שמות מלאכים איתא להדיא שהיה נזהר גם בזה, ומסתמא שלא היה הגר"ח ק חולק על זה, רק דמצד הנגלה אין איסור וכמו שנתבאר.

מה ששאלת לגבי השם אשמדאי, אכן נראה שהמנהג שאין חוששין שלא להזכיר שם אשמדאי, ונ"ל ליישב הטעם לזה משום שמבואר בקדמונים שאשמדאי נכחד ומת (ואף אי' שהיה על קידוש ה') וממילא אין בזה שום חשש לא שיבוא למי שיקרא לו ולא שרוצה להוסיף כח לטומאה.

או"ח סי' שט סעיף ב

או"ח

סי' שט סעיף ב, כלכלה שהיתה נקובה וסתמה באבן וכו', וכן במשנ"ב סק"ו ומיירי שהדקה יפה וכו', מבואר דייחוד האבן לא מהני להפקיעו ממוקצה בלא מעשה, וגם אז טעם ההיתר הוא משום שהוא בטל לכלי, וצ"ע מלעיל סי' רנט ס"ב דייחוד מועיל לאבנים אם מייחדם לעולם לתשמיש, וצ"ל דכאן בשאין מייחד לעולם, אבל צ"ע דלעיל שם כתב המשנ"ב סק"א בשם המג"א והאחרונים דהאבנים שסביב הכירה תמיד מותרים לטלטל, ומשמע דבזה גם סתמא מהני, וצ"ל דשם סתמא הוה כלעולם וכאן לא, ועדיין צ"ב.

ועי' עוד בדיני ייחוד אבן לעולם בסי' שג סכ"ב וסי' שח סכ"ב ומשנ"ב שם ושם.

ישיבות שנשארו בהם ספרים והישיבה מוכרת את הספרים או מחלקת לבל מאן דבעי אחרי הברזות שמי שמשאיר ספר תעשה הישיבה ברצונה האם אפשר לקנות מהם

**הנו
הג**

להקל ולקנות משם אין למחות בידו כיון שכמה גדולים קיימו המנהג בזה עכ"פ באופנים מסויימים (ע"ע במ"מ דלהלן וכן וכן בצ"א חי"ב סי' פח).

ומ"מ לא לחינם המדקדקים אינם אצים ברגליהם לקנות ממקום כזה לכתחילה עכ"פ במקרה רגיל, מכיון שיש כמה שאלות המתעוררות בזה באופנים שונים (ראה באריכות בתשובת אגרות שלום סי' כח באריכות, נדפס בקובץ טובים השנים ח"ג), ומלבד זה לפעמים יש כאן בין אדם לחבירו ואהבת לרעך כמוך ומה דעלך סי' לחברך לא תעביד וכו' [וזכרני שפ"א הייתי נוכח שמכרו גמ' שח"ס מיוחד ומופלא כתב עליה הגהותיו החשובות, וזעזעו"ר שכת הגמ' צהכנ"ס ומיהרו התלמידים לקנותו כדי שיוכלו להשתמש צפרי עמלו להנאתם, ויעוי' צגיטין צמעשה דשוליא דנגרי וכו' עד וצאותה שעה נחתם גזר דינס].

ועיקרי דבריו של בעל אגרות שלום יש להתחשב בהם ומ"מ אעיר על דבריו כמה הערות.

ראשית, מה שדן שם מצד שמנהג המפקיע ממון צריך להיקבע בב"ד חשוב שבדור, יש לציין בזה דבכ"מ? יש משמעות בשו"ע ורמ"א שמנהג א"צ להקבע דוקא על ידי ב"ד חשוב שבדור דיש עוד אופני מנהג שנקבעים על ידי מנהג העולם וזה קובע כמה עניינים בדינים ובפרט דין השייך לבהכנ"ס, ויש לדון בכל דבר לפי עניינו.

וב' השו"ע חו"מ סי' ז ס"ב ואם עשו תקנה או שיש מנהג בעיר שדייני העיר ידונו אף על

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ענין המסים דינם דין ומקורו מהרא"ש בתשובה כלל יג סי' כ דהוא כמו שקיבל עליו קרוב או פסול, ולכאורה הכונה בזה דגם א"א לבעל דין למחות מאחר שכך נהגו.

וכן בשו"ע חו"מ סי' לז סכ"ב עכשיו נהגו לקבל עדים מהקהל על תקנתם והסכמתם ועל ההקדשות ועל כל ענייניהם וכשרים אפילו לקרוביהם כיון שקבלום עליהם ע"כ.

וכן ברמ"א בסי' יד וכל זה מדינא אבל נהגו בזמן הזה וכו' עכ"ל, וע"ע סי' יז ס"ג.

ויש לציין לדברי שו"ע חו"מ סי' מב סט"ו לשון שרגילים לכתוב בשטרות אע"פ שאינו מתיקון חכמים אלא שנהגו ההדיוטות לכתוב במקום ההוא הולכים אחריו ואפי' לא נכתב דנין אותו כאילו נכתב ע"כ, וכתב הרמ"א והוא הדין תקנות הקהל או דבר שהוא מנהג בעיר, וכתב הש"ך בסקל"ו ואפי' לא נכתב דנין אותו כאילו נכתב פי' דמסתמא היה דעתו שיכתוב כן ולפ"ז משמע בפשיטות דהיינו דוקא שידוע שידע מזה וכו' עכ"ל, עי"ש ובבהגר"א סקל"ט.

ובבהגר"א סק"מ הביא ראייה מירושלמי דמגילה לענין ז' בני העיר, ויש לציין דבפוסקים לענין מכירת בהכנ"ס מבואר דבני העיר בלא ז' בני העיר דינם כז' טובי העיר בלא בני העיר, וא"כ יש ללמוד מזה דמנהג קבוע בעיר הו"ל לכה"פ כז' טובי העיר, ומשמע דלא רק לענין ט"ס בשטרות (המדובר בבהגר"א שם) בלבד קאמר דדברי הירושלמי לא שייכי רק לענין זה.

שנית, מה שהיה פשוט לו שמנהג זה לא נקבע בב"ד חשוב שבדור אינו פשוט לי שהוא מוגדר כך, דהרי הכותבים מנהג זה הם האג"מ ח"ב חו"מ סי' מה סק"ב והמנחת שלמה ח"ג סי' קו סק"ג והמנחת"י ח"ח סי' קמו והגר"ש"א (ראה תורת הישיבה פי"ז ה"ג עמ' רלט) והשבט הלוי ח"ט סי' שח וע"ש ח"י סי' רעז, כל אחד בסגנונו ולשיטתו, וגדול שבדור הרי יש לו דין ב"ד חשוב שבדור כדאי' בתוס' דגיטין על ר"ת, וגם בלא ב"ד כלל, וכמ"ש השו"ע סי' ב' שגדול הדור יש לו כח להפקיע ממון, וכן הש"ך שם סקי"א ע"פ הפוסקים דגדול הדור שאין גדול כמוהו רשאי להפקיע ממון מדין הפקר ב"ד הפקר, ויש לציין דגמיר וסביר דינו כמומחה כמ"ש הסמ"ע סי' ג סקי"ד, וא"צ סמוכים להפקיע ממון כמבואר בשו"ע ריש סי' ב, וכמו שהובא בשם החזו"א לענין כתיבת פרוזבול לפני הרב, וכ"ש לפני רב שכל דור כפופים לו, ועכ"פ כשכמה גדולי הדור הסכימו לתקנה זו לכאורה יש מקום לומר מצד זה שיש כאן תקנה קבועה לאפקועי ממונא.

שלישית, מה שדן שם מצד אסמכתא לא ברירא לי דחשיב אסמכתא כיון שאין כאן אלא הזנחה, וגם מטעם שכחה מה שדן שם מצד אונס אינו מוסכם בפוסקים בעלמא דשכחה חשיב אונס, עי' בביצה גבי הוא סמיא ובמג"א, ובפרט כאן שמתנה מראש ששכחה לא תועיל לו, וא"כ יש לו להזהר כשהוא עוד זוכר שלא לשכוח.

רביעית, יתכן שיש מפוסקי זמנינו שסברו כשכשם שלז' טובי העיר בעיר קי"ל שיש להם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כח להפקיע ממון, וכמ"ש הרמ"א בחו"מ סי' ב וכן נוהגין ככל מקום שטובי העיר כעירן כבית דין הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר כפי המנהג ואף על פי שיש חולקין וסבירא להו דאין כח ביד טובי העיר באלה רק להכריח הצבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי או להפקיע ממון שלא מדעת כולם מ"מ הולכי אחר מנהג העיר וכו' ועי"ש בש"ך עוד דעות, כך שעכ"פ לפ"ד הרמ"א ראשי ומנהלי הישיבה יש להם דין ז' טובי העיר לגבי כל המקום המוגדר כשטח הישיבה לגבי כל מה ששם.

חמישית, אעיר מה שהובא באגרות שלום שם בשם אוצרות התורה לרמז על סוגי' דאבדה מדעת, הנה כמו שציינתי בתשובה אחרת (לענין רהיטים ברחוב בערב פסח) דלפי מה שנתברר מהפוסקים הש"ך והע"ה ש"אין כזה היתר בד"כ של אבדה מדעת ועכ"פ אין היתר כזה כאשר בעל החפץ אינו רוצה בכך, וכ"ש להנוהגים כדעת מחבר השו"ע בודאי שאין היתר בזה כמבואר בתשובה הנ"ל.

ועוד אעיר על מה שראיתי מחבר אחר שכתב שלמכור הספרים הוא בודאי ניח"ל לבעל הספרים לשמור לו דמי המכר ולהביא כשיבוא, כמו שמצינו כע"ז לגבי אבדות שמתכלין שדינם שמוכרן בב"ד או בלא ב"ד כמבואר בחו"מ, והוא תמוה טובא, ראשית, דאם בא ליישב המנהג הרי אין נוהגים כלל להביא דמי המכר למאבד (ועי' בתורת הישיבה שם מה שהובא יותר מזה בשם הגרשו"א), שנית, נוהגים לתת אף בחינם כאשר אין קונים, שלישית, הרי בד"כ הספרים במכירה נמכרים בהרבה פחות ממחירם בשוק למחצה לשליש ולרביע ואף פחות מכך, רביעית הרי הרבה פעמים הספר גדוש בהערות או חלק מסט או קשה להשגה, ובודאי בהרבה מאוד מקרים לא ניחא ליה כלל שיימכר בינתיים, חמישית הרי בודאי שאם יעכב אצלו את הספר בלא מכירה הערך הממוני עבור המאבד יהיה יותר מלמכור כעת את הספר, ולכאורה דיני מכירת אבדה נאמרו רק באופן שאינו כך.

עוד אעיר דמה שיש שצינו להמג"א סי' קנד סקכ"ג בשם האגודה ריש מעילה דמצא דבר בבהכנ"ס זכה בו הנה אינו נידון מצד ייאוש (ויעוי' ברמ"א מש"כ לענין אם שייך ייאוש על ספרים), וגם אינו נידון לענין דרך הינוח, אלא רק מצד דין זכיית הקדש בא לומר דאין זכיה לבהכנ"ס למציאה.

מה שיש שצינו לדברי המחנ"א הל' קנין חצר סי' ח דשומר קונה אחר ייאוש, הנה רבים חלקו על דין זה (ראה דבר משפט סי' רנט וחת"ס אה"ע סי' פב ודברי גאונים כלל מז סק"ו), וגם יש שכתבו דהמחנ"א מיירי רק בפקדון גוי (ראה הישר והטוב כא עמ' 64 במ"מ הנ"ל בענין דברי המחנ"א), ועכ"פ זה ודאי שהרבה לא התייאשו אלא רק לא באו לקחת או לא זכרו לקחת וכל מקום לפי עניינו.

אדם שבירך אשר קדשנו במקום בורא פרי הגפן בקידוש בליל שבת ותיקן עצמו תוך כדי דיבור וסיים בורא פרי הגפן האם חשיב שבירך בורא פרי הגפן

יוצא ידי חובה.

מקורות:

ערי' ברכות יב ע"א ושו"ע או"ח סי' רט ומשנ"ב שם דתמצית הדבר הוא שאם תיקן עצמו תוך כדי דיבור וחתימת הברכה היתה כדין בדיעבד יצא ידי חובתו.

והנה דעת המהרי"ל לגבי טעות בברכה"ת של קריאה"ת שאם בירך לפניה אשר נתן לא סגי לתקן אלא החזירו מהרי"ל לראש, וז"ל המהרי"ל הל' קריאה"ת עמ' תנב, פ"א טעה הקורא ובירך אשר נתן וכו' בתחילה, וגערו בו (כלומר גערו בו העם), וחזר והתחיל אשר בחר בנו, וגער בו מהר"י סג"ל שנית (כלומר דלא סגי במה שתיקן), והצריכו לחזור ולהתחיל כרוך אתה תחילת הברכה עכ"ל, ומשמע שסובר שיחזור לראש הברכה, ולא מהני תיקון תוך כדי דיבור, וצ"ע.

וגוף שי' המהרי"ל לא קשיא לדין דלהלכה פסקו המג"א סי' קלט סק"ה בשם הבאר שבע סי' לז והמשנ"ב שם סקט"ו דלא כהמהרי"ל דאם אמר בברכה שלפניה אשר נתן חוזר ומתחיל מאשר בחר, (וברכה שלפניה יותר קל אפי' סיים לגמרי עי' בשעה"צ שם ואכמ"ל), אבל שיטת המהרי"ל צריכה ביאור.

ויתכן ליישב שי' המהרי"ל בג' אופנים.

הא' שאולי סובר כפרש"י ורשב"א בברכות שם, שמפרשים סוגיית הגמ' באופן שנתכוון לומר ברכה אחרת, ושמא סבר המהרי"ל בדעתם דאם היה טעות בלשון ממש א"א לתקן, דכל מה ששייך לתקן משמע רק אם נזכר קודם שסיים נוסח הברכה אבל אחר שהמשיך בסיום טעות שמא סוברים שא"א לתקן.

ואע"ג דקי"ל דברוב מקומות מהני תוך כדי דיבור, יש לדחות דלק"מ, דהא גם לתוס' ושאר שחולקים על פרש"י שמפרשים ספק הגמ' באופן זה, ואה"נ הוא בעיא דלא איפשטא וקיימא לן שהוא ספק כמבואר במשנ"ב ובה"ל סי' רט, ולמה אינו דין פשוט שאפשר לתקן תוכ"ד, וחזינן דאה"נ בברכות אינו דין ברור, וא"כ שמא גם רש"י לא סבר לה כלל.

ויל"ע הבה"ל שם שכתב שהוא ספק (דהוא איבעיא דלא אפשטא) ובדאורייתא מחמירין למה לא הזכיר צד כזה דלפי רש"י ורשב"א אפי' ספק אין כאן, ויש לומר דעדיפא מינה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

קאמר דהשתא כיון דהוא איבעיא דלא איפשטא הוא ספק גם לדידן שהוא מיוסד על דעת הראב"ד והרמב"ן והראשונים בדעת הרי"ף, ואילו לדעת רש"י והרשב"א לא הוה ברירא להבה"ל שיש לחשוש לספק דידהו בגמ' אפי' בדאורייתא (ומיהו משום הא יש לומר דבספק של רש"י ורשב"א, גם אם נחשוש לשיטתם כספק מ"מ כיון דלהחולקים אין בזה ספק ממילא להלכה הוא ספק ספקא), ומ"מ הבה"ל נשאר בזה בצ"ע.

והאופן הב' ליישב שי' המהרי"ל כשי' המג"א סי' רט סק"ג שהובאה בשעה"צ שם סק"ב (ולהלכה פסק דלא כהמג"א כיון דשאר פוסקים פליגי עליה), דכל מה דקי"ל דבתיקון תוך כדי דיבור מהני הוא רק אם היה בדעתו על מה שבירך (כגון שהיה לפניו כוס של מים וידע שהם מים), אבל בלאו הכי לא מועיל תוך כדי דיבור.

ומ"מ גם אם נעמיד המהרי"ל בשיטת המג"א עדיין לא בהכרח יתרץ לגמרי האופן דמיירי ביה המהרי"ל, דהרי המג"א כתב דצריך שידע שמברך על המים רק שטעה בלשונו, אבל באופן שידע שמברך על המים וכסבור שעל המים מברכין בפה"ג שמא בזה סובר המג"א דיצא ג"כ, ממילא דכוותה באדם שבירך על קריאה"ת שלפניה אשר נתן וידע שצריך לברך לפניה רק שחשב שצריך לברך אשר נתן, א"כ לכאורה גם להמג"א יש לומר דאינו חוזר לראש הברכה כיון שידע על מה הוא המברך, ושמא ע"כ צ"ל דהמג"א מיירי גם בכה"ג או דעכ"פ דהמהרי"ל עדיפא מדהמג"א.

אבל צ"ע לומר כן דהרי המג"א בהמשך דבריו כתב לבאר בדעת התוס' שאם כסבור שהוא יין ונמצא מים נמצא שבירך על מין אחר, ולכך חמור יותר מאילו רק נתקל בלשונו, ומסתמא יש לומר דזה הטעם גם של המג"א גופיה בדינו לחלק בין כסבור לבין נתקל (רצוני לומר ולא רק בדעת התוס', ומלבד זה ג"כ מצינו שכ' המג"א דבכסבור של יין ונמצא מים כנ"ל ס"ל לכמה ראשונים לחומרא ומנה התוס' עמהם ג"כ), ממילא לכאורה יוצא דהמג"א סובר דבמקרה הנ"ל דביש לו מים וידע שהוא מים וכסבור שעל מים מברכים בפה"ג ותקנוהו לברך שהכל שיועיל תיקון תוך כדי דיבור, דהרי אין כאן חסרון בכונה על המין שמברך עליו.

ואפי' נקבל לומר דהמהרי"ל סובר דבנתכוון לברכה אחרת חשיב כמו נתכוון למין מאכל אחר דהמג"א, עם כל זה עדיין קשיא דהמעשה היה שאדם טעה ובירך אשר נתן והחזירו המהרי"ל לראש, ומנין להמהרי"ל שהיה שם שהאדם שטעה כסבור שצריך לברך אשר נתן קודם קריאה"ת, דילמא רק טעה בלשונו בלבד, דהרי באופן זה להדיא מודה המג"א.

ויש לציין עוד דהמג"א שם אמר חילוקו אפי' בדעת רש"י הנ"ל, היינו דעת רש"י שנתבאר דעכ"פ יש אופן דלא מהני תיקון תוך כדי דיבור, כתב המג"א דלפי שיטתו אם כסבור שהוא כוס יין בזה דעת כמה פוסקים שהזכיר ומנה רש"י עמהם דלא מהני תיקון תוך כדי דיבור, ומשמע דאם רק טעה בלשונו סובר דמודה רש"י, ומ"מ אינו מוכרח לגמרי דיש לומר דלא נחית לאופנים דפליגי הראשונים שהזכיר שם אלא רק לאופן שכולם מודים

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שלא יצא, ושמא לרש"י לא יצא גם בלאו הכי, והוא דוחק.

עכ"פ אם נימא כך בדעת רש"י והיינו דתירוצ' א' וב' שוין לפי זה, א"כ נמצא דגם התירוצ' הקודם על המהרי"ל א"א לומר בדעתו, אם נימא כמו שכתבתי דתירוצ' זה הב' א"א לומר בדעת המג"א לכאורה כמו שנתבאר.

[ובמאמר המוסגר יש לציין דלהבהגר"א שם בדעת רש"י בודאי שאינו נכון לומר דלפי דעת רש"י אינו יוצא באופן שיוצא להדעה שפסק המחבר ואכמ"ל].

והאופן הג' ליישב שי' המהרי"ל שסובר דברה"ת שלפני קריאה"ת היא מדאורייתא וממילא בדאורייתא חיישי' שאם טעה לא יצא בכל הברכה וצריך לחזור לראש כמ"ש המשנ"ב ובה"ל סי' רט בשם הריא"ז.

ואע"ג דהכרעת המשנ"ב סי' קלט סקט"ו בשם המג"א ושאר אחרונים דאם כבר בירך ברכה"ת מה שמברך על התורה לכו"ע הוא דרבנן, מ"מ שמא המהרי"ל חולק, וסובר דדרשא דכי שם ה' אקרא דרשא גמורה היא לענין קריאה"ת בציבור.

אולם בשינוי נוסחאות על המהרי"ל שם הביא עוד תוספת דברים (כנראה מהג"ה או גליון) וז"ל דמאחר שבראשונה התחיל לדעת אחרת אינה עולה לזאת וכן הדין לענין ברכת בפה"ג או שהכל נהיה בדברו עכ"ל, ולפי הג"ה זו יוצא דבאמת אין חילוק בין ברכה דאורייתא או דרבנן, ובאמת המג"א בסי' קלט סק"ה ומחה"ש שם תמהו על המהרי"ל מכח דין זה גופא, דהרי בחמרא ושכרא קי"ל בסי' רט דלא כך, ואולי באמת תלמיד טועה רשם הג"ה זו והמהרי"ל מחמיר רק בדאורייתא כדעת הריא"ז המובא בבה"ל סי' רט וכפסק המשנ"ב ורק מוסיף דברכה"ת שלפניה היא מדאורייתא.

ושוב חשבתי שאולי אפשר ליישב באופן אחר דשמא המהרי"ל הוה קים ליה שאותו עולה לא בירך עדיין ברכה"ת (דאפשר שהיה מנהגם לברך בציבור והעולה הזה עדיין לא נכנס לתפילתו בציבור והיה מעותד להיכנס) והמסדר ספר המהרי"ל לא הזכיר פרט זה (וע"ע מה שכ' המהר"ח מלוצין על סידור ספר מהרי"ל).

והנה לגוף הניד"ד במקרה של השאול בטעות בקידוש אם היה אפכא שהתחיל בורא פרי הגפן וסיים ברכת קדושת היום היה חמור יותר, כיון שיש צד בפוסקים שקדושת היום על הכוס דאורייתא, אבל באופן שנשאלה השאלה שאמר קדושת היום כתקנה והטעות היתה שבמקום ברכת היין התחיל קדושת היום ותיקן עצמו א"כ יצא ידי חובה, דברכת היין אינה מעכבת לקידוש בדיעבד כמו שהוכחתי בתשובה אחרת מכמה דוכתי, וכן מבואר בשו"ע סי' קצט ומשנ"ב לגבי הבדלה.

אבל גם במקרה הפוך לכאורה לדינא לא יצטרכו לחזור, דהרי מלבד מה שהחזרה כאן היא רק מכח ספק (היינו מאיבעיא דלא איפשטא וכן"ל במשנ"ב ובה"ל סי' רט) יש כאן לצרף הדעות שיצא כבר בקידוש היום שאמר בתפילה (כמו שהביא המשנ"ב בריש סי' רעא סק"א

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וסק"ב), ואפי' להסוברים דבעי' קידוש היום על הכוס מנ"ל דברכה מעכבת, דשמא גם בלא נוסח ברכה יצא, וא"כ הקידוש עצמו הרי אמרה גם אם לא אמר ברכה כדיני ברכה בשם ומלכות כיון שלא עלתה לו הברכה, וממילא לכאורה לדינא גם במקרה הפוך לא יצטרך לחזור ומ"מ טוב שישמע הברכה מאחר.

אם אדם נמצא בהמתנה או אירוע וחושש להתחיל ללמוד שמא יענש בגחלי רתמים מה יש להשיב על זה

התשובה

לזה דלהבטל מן התורה הוא חמור יותר, דהמפנה לבו לבטלה הרי זה מתחייב בנפשו, וכן אמרי' דשאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה בוכה עליו ואמרי' שהוא בדבר ה' בזה, ובשבת י"ע"א אמרי' דרבא חזא למאן דמאריך בצלותיה ואמר שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה ועד כאן לא פליגי אלא בתפילה אבל לא בדברי חול דבזה ודאי מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה כדאי' בשבת לג בעובדא דרשב"י, ואמרי' כל המתרפה מד"ת אין בו כח לעמוד ביום צרה.

ויש לציין דביוסף אומץ למה"ר יוזפא הביא בשם הסדר היום שענין זה של גחלי רתמים הוא רק במפסיק בעת הקבוע לו ללמוד, ולפי דבריו בניד"ד אין חשש כלל.

ויתכן שמה שהוקשה להסדר היום דבאמת אין להחמיר על מי שהתחיל והפסיק יותר ממי שלא התחיל כלל, כגון במקרה שחושש להתחיל שמא יפסיק, ולכן נקט מכח ההכרח דדין זה מיירי במי שמפסיק מעת הקבוע לו (ועי' שו"ע שיקבע עת הקבוע לו שלא ישנהו וכו').

ומיהו אם משום הא היה אפשר לדחות דבמפסיק הוא ביזיון יותר.

ויש להעיר ג"כ דאמנם בחגיגה לא נזכר אלא הפוסק וכו', אבל באבות תנן דהמהלך בדרך ושונה ואומר מה נאה אילן זה וכו' הרי זה מתחייב בנפשו, ולשון זו משמע אפי' בלימוד אקראי, ועוד דהרי האומר מה נאה וכו' אינו מתחייב בנפשו, וע"כ דכשאמר באמצע משנתו הוא חמור יותר, בפרט להיוסף אומץ שם שנקט שאומר כן כדי לברך ברוך שככה לו בעולמו, שביאורו תמוה מצד עצמו, דלמה יענש על הפסקה לצורך ברכה שא"א על ידי אחרים (עי' מו"ק ט), אבל יש לפרש שמדבר בשבח מעשי ה' ואעפ"כ אם הוא באמצע משנתו הוא מתחייב בנפשו.

וגם ביוסף אומץ שם לא נראה שקיבל סברא זו בפשיטות, דעי"ש שתמה על העולם שאין נזהרין בזה וכתב כמה צדדים שאולי מחמת זה מקילין בזה ובסוף דבריו כתב דברי הסדה"י.

ובשם הקה"י שמעתי שעשה תנאי לפני לימודו שלא ייחשב הפסק, ונראה דלרווחא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דמילתא עשה כן, דבלאו הכי לא היה מדבר דברי שיחה שהם דברים בטלים (עי' בתשובה בסמוך בענין דברי שיחה), ודברים בטלים בלאו הכי אסורים מן דין כדאי' ביומא יט ע"ב והובא במשנ"ב ומג"א ועי' כתר ראש למהר"ח מולוז'ין, וכן תנאי דא"א מבוטשאטש על שמות הקדושים יש לומר שהוא לרווחא דמילתא.

ואם לבו נוקפו מללמוד מחמת זה יכול לצרף הקולות הנזכרין ביוסף אומץ שם כגון הפסקה שלא באמצע ענין וכן משום כבוד חבירו וכן דברי הסדה"י ותנאי דהקה"י הנ"ל, וזה ודאי עדיף לסמוך על זה מלהתבטל שהוא חמור יותר כמשנ"ת.

למה נתב הרמב"ם שיצחק הוסיף המעשר מאחר שגם אברהם הפריש מעשר

הנה

עיקר הקושיא היא קושיית הראב"ד על הרמב"ם שם, ומ"מ יש להעיר זה דדברי הרמב"ם מיוסדין על המדרש (פסדר"כ פ' עשר תעשר) דאיתא שם שאברהם אבינו הפריש תרומה גדולה ויצחק הפריש מעשר שני ועיין בביאורי על הפסיקתא שם שכתבתי לבאר מנלן שיצחק הפריש מעשר שני דילפי' לה מקראי, וגם ביארתי שם ולמה אברהם הפריש תרומה ויצחק הפריש מעשר דאברהם מצד חסד לכך נתן תרומה לכהן ולכך נאמרה כהונה באברהם (נדריים ל"ב וב"ר שם) ויצחק מצד הגבורה דלוי גבורה ומעשר גבורה.

ויש להוסיף דלפי המדרש שאברהם הפריש תרומה גדולה מדכתיב ויתן לו מעשר מכל יש לומר דהיינו מעשר מיבולו של אברהם, ויתכן עוד לומר דשם שהוציא לחם ויין מזה נתן לו אברהם לשם תרומה גדולה כיון שהיתה טבולה ביד שם כמאן דאמר מתנות שלא הורמו כמי שלא הורמו ועלתה לו בזה נתינה לאברהם אבינו מחמת כן דשם היה כהן אז כמ"ש בנדריים שם, ודלא כהחזקוני שכ' היפך הגמ' ומדרשים ששם נתן לאברהם, וכנראה נתקשה דהרי עד עכשיו שם נתן לאברהם כדכתיב הוציא לחם ויין, ועכשיו יש ליישב דהיא הנותנת דכיון ששם הוציא לחם ויין לכך נתן לו אברהם מעשר.

אבל עדיין קשה דמכל מקום היה להרמב"ם לכתוב שאברהם נהג בתרומה גדולה, כמו שכתב שיצחק נהג במעשר, ויש לומר לפי מה שכתבו התוס' ישנים ברפ"ג דיומא כח ע"ב שהיו מצוות שנהג אותם אברהם בתורת תקנה (וגם בתקנה גופא יש מקום לחלק בין דאורייתא לדרבנן לכך לא הזכיר הרמב"ם תפילה באברהם) והיו מצוות שנהג אותם בתורת הנהגה שלא מן הדין, וצ"ל שתרומה דאברהם לא נהג אותה מן הדין.

ויל"ע עדיין מנ"ל שאברהם לא נהג התרומה מן הדין (ובאמת ליישוב החת"ס ניהא דמיישב דאברהם עישר רק מעשר כספים וזה אינו דאורייתא עכ"פ לדעת הרמב"ם ולכך לא חשיב לה הרמב"ם במצוות שנתחייבו בהם האבות אבל במדרש שהוא לכאורה מקור דברי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

הרמב"ם לא נזכר, אם לא דהרמב"ם פסק כמדרש אחר), ואולי ההכרח לזה הוא ממה ששם לא נתקיימה בו כהונה כדאמרי' בנדרים שם וב"ר שם, ואברהם נעשה כהן אחריו, וממילא לא מסתבר להרמב"ם שקיבל אברהם מצוה שנתבטלה ממנו מיד.

האם בישול על פלטה חשמלית בשבת הוא איסור דאורייתא או דרבנן

האיסור הוא איסור דאורייתא, ראשית כל משום שמבנה הפלטה שיש שם סלילי אש בפנים כמבואר בספר ארחות שבת שמטעם זה יש לו דין כנר דולק לענין טלטול שאסור לטלטלו בכל גווני.

ושנית האיסור בבישול הוא מדאורייתא גם בתולדות האור כמבואר בשו"ע סי' שיח ס"ג, ולכן אף בפלטה שאין בה סלילי אש יש שם חשמל בוער, אף אם נאמר שאין הסיר מתבשל מהחשמל כתוצאה ישירה מ"מ הפלטה מתחממת מחשמל, ודין זה כדין בישול גמור כמבואר בדברי החזו"א שהובאו בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יב הערה ג.

ואף שהגרשז"א שם רצה לחלוק על זה, וכן טען הגרשז"א שם בסק"ב לענין בשר בחלב, מ"מ כן דעת רוב הפוסקים שבישול בזרם חשמלי נחשב דאורייתא גמור (כ"כ לגבי חשמל בית יצחק יו"ד סי' קכ אות ד' ואחיעזר ח"ד סי' ו' ובאר משה ח"ז קונטרס עלעקטריק סי' צח, וכ"כ בשערים המצויינים בהלכה סי' מו סק"ד, חוט שני ריש עמ' קסב בשעה"צס קפ"ט, ארחות שבת פ"א ס"א, הל' שבת בשבת פ"ח סעי' סו, ועי' חזו"א או"ח סי' נ סק"ט, וכ"כ לגבי מיקרוגל אג"מ או"ח ח"ג סי' נב וכן הגריש"א בשבות יצחק דיני מיקרוגל פ"א אות ד' ושבת הלוי ח"י סי' סב, ועי' חוט שני ח"ב פכ"ט סק"ו שחשש שבישול מיקרוגל הוא כבישול בחמה לחומרא, לענין איסור בישולו באש אח"כ, וצע"ק ואולי רק מחמת שבישול המיקרוגל אינו בישול גמור כמו שנתבאר חשש זה בשבת הלוי ח"י סי' סב, ולא שיש צד שאי"ז בישול האסור, וגוף דברי גרנ"ק להחמיר בבישול באש אחר חמה הוא דלא כפמ"ג סי' שיח במשב"ז סק"ו, וטענת הפמ"ג א"ש טובא דהרי ההיתר לבישול אחר בישול הוא מחמת מצב התבשיל כרגע ולא מחמת מעשה שנעשה בו, וממילא אין חילוק כיצד היה הבישול, ורק במיקרוגל יש לטעון שהבישול נעשה באופן אחר ואינו מבשל באותה רמה, ועי' לעיל שדעת החוט שני כדעת רוב הפוסקים שבישול בחשמל הוא כבישול באש, ואולי הגרנ"ק החמיר רק לגבי חמה שמבשלת באופן מעט שונה ולא בתולדות חמה שאופן הבישול בה יוכל להיות כמו בתולדות האור ממש).

ובמקום פקו"נ כשצריך לבשל לחולה היה מקום לומר שיש להעדיף בישול בחשמל בלא אש כשהדבר אפשרי לחשוש לדעה שזהו רק דרבנן, מכיון שהגדרת חשמל כאש גמורה מסבירא לא נתברר כל הצורך, אבל יש לטעון דמ"מ דרך בישול אסרה תורה כדפרש"י,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובכלל זה מה שהוא דרך בישול, ואף שהיה מקום לטעון שנאסר רק דרך בישול שהיה בזמן מתן תורה, מ"מ כמעט כל הפוסקים סוברים שהוא איסור תורה, ואולי לרווחא דמילתא יש להעדיף בחשמל בלא אש כדי לחשוש לאותם שיטות.

ומכל מקום במקרה שיש אש בכירה כנהוג ויש אפשרות להניח עליו הוא עדיף מלהפעיל מיקרוגל, דהרי בהפעלת מיקרוגל יעבור להחזו"א באיסור בונה מבעיר ומבשל, משא"כ בהנחת הסיר על האש בלבד עובר רק על איסור בישול בלבד.

האם פרשת התמיד הוא חובה

הוא חובה מתקנת הראשונים ומנהג ישראל.

מקורות:

מש"כ

כת"ר שאשה תאמר פרשת התמיד כן דעת הגריש"א קוב"ת ח"א סי' יד שהיא חיוב על האנשים והנשים אולם רבים נוהגים שלא לומר כלל, וכן בש"ס לא נמצא שום מקור ברור שיש דין בתורת חיוב על היחיד לומר פרשת התמיד אע"ג דהפליגו הרבה במעלתו (עי' מנחות קי וע"ע תענית כז ע"ב אלא דשם אפשר שעיקר הדברים על קריאה"ת), וכן ראיתי בשם הגרש"ק שאינו חיוב (וכמדומה שראיתי כן בהנהגות הגרש"ק שרשם ממנו תלמידו הרב מיכלשוילי), וא"כ יוצא שלא אמרו הפוסקים הדברים בתורת חיוב, ויש להוסיף דגם אם היה מנהג בזמן הפוסקים לאומרו בתורת חיוב, מ"מ מנהג יכול להשתנות אם השתנה.

וכן ראיתי שכתב כת"ר בשם הגרש"ק שהוא חיוב או קרוב לחיוב, ויש להוסיף שגם בארחות יושר עמ' צה כ' הגרש"ק שהוא חיוב, ואולי מקל הגרש"ק רק בשאר קרבנות וכמו שחילק המשנ"ב בסי' תקנד סק"ז בין אמירת פרשת הקרבנות בת"ב לבין אמירת פרשת התמיד, ושוב ראיתי דבתשובה אחת (ספר הזכרון שיח תפלה עמ' תרפט) כ' הגרש"ק דרק פרשת התמיד הוא חיוב ולא שאר קרבנות (ואינו לפני כעת מה שראיתי בזמנו בשם הגרש"ק).

ומקור החיוב בזה כן נזכר ברבינו יונה ברכות ה ע"א שבלי הלקט סי' ה נזכר שפרשת התמיד חובה, וכ"כ ראב"ן שהוא תקנת אחרונים, ועי' א"ח דין מאה ברכות אות יד וכלבו סי' יג מה שהביאו דברי הר"י, וכ"כ בשוע"ר סי' מח שנהגו כל ישראל וקבעו חובה על עצמם לקרות פרשת התמיד בכל יום.

ולגוף הנידון לגבי אם הוא חיוב על נשים אם נימא דנשים לא נהגו בו, יעוי' בתשובה אחרת מה שכתבתי בענין מנהגי אמירה שאינם חובה מן הדין (ד"ה האם נשים מחוייבות

שביחא שאלות המצוות בהלכה

באשרי), ויש לציין דכמדומה שלא נהגו רוב סתם נשים בפרשת התמיד.

האם מותר להתפלל בשעות העבודה על חשבון העבודה

מה

שכתב כת"ר שהמתפלל בזמן העבודה על חשבון העבודה אם הבעה"ב מקפיד על התפילה צריך לתאם איתם, יצוי' מש"כ השו"ע בסי' קי ס"ב דהאידנא אין קולא דפועלים דתפילה וה"ה בברכהמ"ז (סי' קצא ס"ב), כיון שאין מקפידין.

ומ"מ דבר פשוט שלפי המצוי כיום שזמן תפילה מתחיל ג' או ד' שעות קודם זמן המוקצב לעבודה שאין כוונת מחילה לזה בסתמא, דהרי היה על הפועל להתפלל לפני בואו לעבודה.

ואף כ' המשנ"ב שם סקי"ב בשם המג"א סק"ו דאפי' דינא דהשו"ע הוא רק במקום שאין בעה"ב מקפידין.

ועי' עוד במור וקציעה להיעב"ץ וערה"ש שם שנחלקו אם בעה"ב מתנה עם הפועל שיתפלל רק הביננו אם חל התנאי או לא, דלהיעב"ץ חל, ולעה"ש אי אפשר דלאו כל כמיניה להתנות כנגד המנהג, וכוונתו מצד מנהג התפילה שקבלוהו בעה"ב על עצמם כחובה להתיר לפועלים להתפלל, או דמנהג דהפועלים קבלו עליהם בחובה וממילא אינם נפטרים מן התפילה מכח התנאי, וממילא אין רשות לבעה"ב לעכבם מלהתפלל.

אבל אין כוונתו מצד מנהג מדינה דפועלים, דמצד זה יכול להתנות שלא יהיה כמנהג המדינה כמבואר במשנה וגמ' ר"פ הפועלים.

וגם היעב"ץ הביא שם שיש חולק על זה, ועי' בתורת חיים מה שביאר בדעתם בזה דחיישי' לדעת הרי"ף והרא"ש שלא פסק כמותם השו"ע וסבירא דלא כהרמב"ם ושו"ע בקולא דפועלים אלא דפועלים מתפללים שמונ"ע ככל אדם.

ולכן באופן דלעיל (שהיה מוטל על הפועל להתפלל לפני העבודה) שלא היה מחילה על התפילה ומאידך גיסא יתכן שמחוייבים הפועלים להתפלל כרגיל יצטרכו לחשב עם בעה"ב שכרן ולנכות לפי החשבון או לבקש מבעה"ב שימחול להם.

האם נשים מחוייבות באשרי וקדושה דסדרא בכל יום ופסוק ואני תפילתי במנחה של שבת

בדין

אשרי יש ב' דינים, דיש דין אחד לאומרו אחר התפילה משום ישבו ישרים את פניך שנאמר אחר התפילה כדדרשי' גבי חסידים הראשונים, ולכן כ' הרמב"ם פ"ט מהל' תפילה ה"ח שאומרים קודם מנחה תהלה לדוד בישיבה, והוא כדי לקיים דין זה דחסידים הראשונים שנאמר בישיבה כדדרשי' מקראי דכתיב אשרי יושבי לענין קודם תפילה וישבו ישרים את פניך לאחר תפילה.

ויש דין שני לאומרו כדי להשלים ג' פעמים בכל יום כמבואר בפ"ק דברכות, והנה דין הראשון הוא מנהג בעלמא ובודאי שלא נקבע בנשים וכמו שהביא כת"ר דבסדר התפילה לנשים בקובץ תשובות לא הזכיר הגריש"א אשרי.

ולחדד הדברים יש לבאר דהנה מנהג נשים להתפלל הרבה פחות מהחיוב והפוסקים נתחבטו ליישב מנהגם עי' במג"א ומשנ"ב, וגם אם לא נקבל שיש פטור למעשיהם, אבל עכ"פ המנהג נתברר שאין מנהג נשים להאריך ולהוסיף בתפילה, וממילא כל מה שגם חיובא דאנשים מחוייבים רק מצד המנהג, והרי בנשים נתברר שאף אין מנהג, מ"מ אהני בזה לומר שאין כאן מנהג בנשים להתפלל תפילות אלו (והיינו כל סתם תפילה שלא נודע שיש מנהג בנשים להתפלל).

וכן ואני תפילתי שהוא מנהג בעלמא ע"פ המדרש, ובפרט שעיקר מה שנקבע הוא למי שבא לבהכנ"ס להתפלל ולשמוע קריאה"ת ובלאו זה לא נתקן, דעיקר השבח נתקן באופן זה, ואמנם במדרש גופיה לא נזכר בהכנ"ס וקריאה"ת אלא תפילתי עת רצון, ויעוי' במשנ"ב שכ' דביו"ט לא נתקן כיון שאין קריאה"ת שהוא עת רצון, אבל בשבת המנהג לומר גם כשאין קורין ואף ביחיד, והיינו אחר שכבר הוקבע המנהג בשבת אומרים, ולפ"ז נשים שלא הוקבע להם מנהג (דהדבר ידוע שאין מתפללות כל דבר כאנשים ובפוסקים מבואר שהקילו טובא עי' מ"ב בשם המ"א), לא.

אבל יתכן לומר באופן אחר דהעת רצון הוא משום שיש בתי כנסיות אחרות שקורין בתורה אז כדאמרי' בפ"ק דברכות גבי רב נחמן לימא מר לשליחא דציבורא וכו' אימתי עת רצון וכו', וכן בב"ר גבי ר' חנינא בן דוסא, ולפ"ז עיקר טעם המנהג שייך גם בנשים, אבל אכתי מאחר ואינו אלא רק מנהג בעלמא מנ"ל שהונהג חובה בנשים, וגם באנשים שמא לא היה נתקן מעיקרא במקום שלא היה שייך שם קריאה"ת כלל (דלו יצויר שלא היה קריאה"ת אלא בב"ד חשוב מסתמא לא היו מתקנים בשאר מקומות).

אבל גם לגבי דין השני דאשרי הנ"ל יש לציין דעיקר מה שנקבע לומר ג' פעמים הוא משום פעם אחת כדאי' בתשובה"ג שערי תשובה, ומעי"ז במפרש על הרא"ש, ובראשונים יש שלא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

גרסו ג' פעמים, אלא רק פעם אחת בכל יום, הלכך אם אמרה בפסוד"ז אפשר שאין להחמיר עליה לומר ג"פ.

לענין קדושה דסדרא משמע טובא בפרש"י בסוטה מט ע"א שנתקן רק במקום אנשים וגם מדין ת"ת, ויש להזכיר דיש פוסקים שסוברין דאינה נאמרת ביחיד כלל.

ולענין תחנונים דקדושה דסדרא עיקרו נקבע רק לש"ץ כמבואר ברמב"ם (בסדר התפילות קודם נוסח הקדיש) שליח ציבור אומר קדיש לעולם קודם כל תפלה ואחר כל תפלה ואחר שאומר סדר היום בכל עת שיאמר סדר היום יתחנן מעט ויאמר קדיש עכ"ל, וסדר היום היינו סדר קדושה דסדרא כמ"ש הרמב"ם לעיל בהל' תפילה פ"ט ה"ו ואחר כך יעמוד שליח ציבור לבדו וכו' ואחר כך אומר ובא לציון וכו' ואתה קדוש וכו' וקרא זה אל זה וכו' וגומר הקדושה והן עונין ק' ק' ק' שלשה פעמים וחוזר וקורא הקדושה תרגום ואומר ותשאני רוח וכו' וקוראהו תרגום ואומר ה' ימלך וכו' וקוראהו תרגום כדי להבין לעם ואלו הפסוקים שלפני הקדושה ושל אחריה עם תרגומן הן הנקראים סדר היום ואחר כך מתחנן בדברי תחנונים ופסוקי רחמים ואומר קדיש וכל העם עונין כדרכן ונפטרינן עכ"ל, וגם בזה מבואר שאמירת תחנונים דקדושה דסדרא היא על הש"ץ, ורק שנהגו העם לומר תחנונים כמ"ש בסדה"ת.

הערות בענין חיוב נשים בתפילה

מה

שנתקשה כת"ר בדברי החזו"א שלא הוה ברירא ליה לגמרי הפטור של עוסק במצוה לנשים שמטפלות בילדים, נראה דההגדרה של אי אפשר לקיים שניהם לא תמיד ברורה כל הצורך (עי' רמ"א סי' לח ס"ח), ועצם פטור דעוסק במצוה בזמנינו קצת הוגבל בפוסקים (עי' מה שהובא בבה"ל סי' ע ס"ד), ולכן נקט החזו"א שנשים צדקניות ימצאו זמן לתפילה.

ויש להוסיף דבמציאות אינו כ"כ מצוי הפטור הרגיל של עוסק במצוה מכיון שיש גם בזמן תפילה עתים שאין שומרות על הילדים וגם התחילה אחרי תחילת זמן תפילה וכמו שביארנו בתשובה אחרת ע"פ המשנ"ב דבכה"ג מחוייב עכ"פ להשלים, וממילא צריך לבוא לסברות קצת דחוקות (ושאינם מוכרחות כל צרכן) לומר שמא השינה הוא ג"כ צורך העיסוק במצוה ואולי גם העבודה ושיש גם שיעבוד לבעל ולמשפחה (גם בדברים שע"פ דיני אה"ע אין שום שעבוד כמו שהערתי באיזהו מקומן) ושאם יתפללו בזמן הטיפול בילדים יהיה זה על חשבון הילדים וכיו"ב.

מה שדן כת"ר דהבית הלוי סבר שמצוה שבין אדם לחבירו א"צ כונה וממילא גם כשמתכוון להרויח יהיה עוסק במצוה ודלא כהמג"א בסי' לח (והרחבתי בדברי המג"א בתשובה נפרדת) לא הבנתי דהמג"א מיירי גם כשמתכוון לשמה דבלאו הכי התפילין לא יהיו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כשרות, רק דלא נפטר מן החיובים כשעיקר המניע של מעשהו אינו למצוה.



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