



- שבוע 61 5
- 5 הערות וביאורים בפרשת וישלח על דרך פרד"ם
- 7 מתי יש להניח הציצית מידו אחר סיום אמירת קריאת שמע
- 8 שבת קיח ע"ב יהא חלקי עם מכניסי שבת במבריא
- הנוהג לברך ברכת מלביש ערומים על בגדים חדשים ושבת ולא בירך האם יכול לברך זמן רב אחר כך
- 11 דברי מאכל וכיבוד שנתנו בבית המדרש ללומדים בלבר האם יכול אחד הלומדים לתת את זכותו שיש לו
- 13 בזה לאדם שאינו לומד
- 18 או"ח סי' שנב סי"א
- סיד רותח המונח בשבת על גבי פלטה והוא מבושל כל צרכו (או מים שרתחו כל צרכו לפני שבת) האם
- 19 מותר לקרבו אל מקור החום
- ראובן חסד וחפז ודרש וביקש ויגע ומצא כמה בני אדם שמברכים ברכת מלבי"ע על בגדים חדשים האם
- 19 על ידי זה נחשב שיש מנהג כזה
- האם מותר לדבר לאחר שסיים ברכת המזון לפני שיברך המזון בורא פרי הגפן לפי המנהג שבוס אינו חובה
- 22 מי שנרדם באמצע הלילה לשעה אחר חצות ורוצה להמשיך בלימודו האם צריך לברך עכשיו ברכת התורה
- 23 מה למדו בבית המדרש של שם ועבר ואם למדו תורת הסוד ואלו מצוות קיימו ושאר פרטים בענין שם
- 23 ועבר
- אדם שאמר דבר שיש בו משמעות קללה בקטנותו בלא שימת לב והקללה התקיימה מה יש לומר כדי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 25 להרניע את המצפון שלו
- 28 מה המקור לכתיבת ירושלם חסר יו"ד
- 28 האם עדיף לומר אחר ברכת התורה ברכת כהנים או פרשת התמיד
- 30 הערות בדברי הרמב"ם בדבריו על חזוני שומר
- 31 האם ספר הישר הוא בר סמכא או לא

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

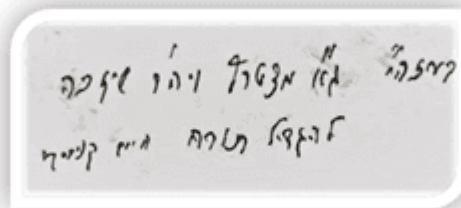
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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



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

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

שביחא שאלות המצויות בהלכה

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

הערות וביאורים בפרשת וישלח על דרך פרד"ם

ואחר

ניגש יוסף ורחל וישתחוו (בראשית לג, ז), ובפרש"י אחרון אחרון חביב, וצ"ע דהרי יש להקדים לפי סדר חשיבותן, כמו שמצינו בכ"מ וי"ל דאמרי' ברפ"ב דעירובין בקלקלה הקטן קודם, וכדמפרש בכמה עניינים במס' דרך וכאן שהוא ביזיון להשתחוות לעשו וכ"ש שבאתה אותה השתחוייה עליהם דרך צער בעל כרחם לכך בקלקלה הקטן קודם, אבל יש לומר בעוד אופן דכיון שהיו סמוכים לעשו הסמיך הפשוטים קודם לעשו ואח"כ החביבים, דהרי כתיב והיה המחנה הנשאר לפליטה ופרש"י כי אלחם עמו, שמסר נפשו עליהם כנשר יעיר קנו, וממילא יש להכניס החביב יותר שיפגשנו עשו באחרונה וק"ל ועדיין צריך לעיקר הטעם למה הקדימו האמהות וילדיהן והשתחוו קודם לכן.

*

הילדים אשר חנן (בראשית לג, ה), ולא השיב לו על הנשים שאינו דרך צניעות לדבר עם חבירו על אשתו ובפרט עשו שהיה מתכוון לזנות וכמ"ש חז"ל שלכך עמד יוסף בפני אמו לכסותו ושלכך החביא יעקב את דינה.

*

ויחץ וגו' ואת הצאן ואת הבקר והגמלים (בראשית לב, ח), לגבי צאן ובקר נזכר את שהוא לשון ריבוי ולגבי גמלים לא נזכר את, ואולי צאן ובקר בא הריבוי ללמד שהיו רבים ועדיין נשאר לו אחר שהקצה חלקם לדורון, (אף דמתחילה בודאי היו רבים כדפרש"י עה"פ ויהי לי שור וחמור, אלא דהתם י"ל שעיקר דברו היה להשמיע לעשו שיוכל ליתן לו דורון), משא"כ גמלים שכבר נזכרו מתחילתם בלשון רבים ומיותר ללמד דבר זה (ואע"ג דצאן ובקר לא משמע אחד מ"מ מיתורא דאת שמע מינה דעדיין היו רבים בידו, וכן גמלים מדהוה ליה למכתב בלשון יחיד כמו בריש הפרשה וכתוב בלשון רבים שמע מינה לרבויה אתא, וגם אפשר דאת משמע יותר ריבוי מלשון רבים גרידא, דחיה טמאה רק בנזדמנו לידו שרי כדתנן בשלהי שביעית).

*

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

על לב הנער (בראשית לד, ג), וכ"כ בפרשה כמה פעמים נער חסר במקום נערה, וכן מצינו כמ"פ בפרשת כי תצא לגבי אופני האיסורים המבוארים שם, והוא יותר מרוב קרי וכתוב שלא נשתנו בכל מקום (מלבד דברים שיש לשנותן לשבח כמ"ש במגילה כה ע"ב שהם דברים שנשתנו בכל מקום כמבואר הדברים שם), ויתכן לומר בדרך רמז דבפ"ק דסוטה אמרי' איש ואשה זכו שכינה ביניהם לא זכו אש אוכלתן, וכדפרש"י שם שאם לא זכו חסר ה"א מתיבת אשה, ואפשר דבכל אופנים כאן ובפרשת כי תצא שהאיש והאשה יחד ואין שכינה ביניהם כתיב נער ה' לרמז על חסרון הה"א של האשה.

וע"ד הפשט יש מקום לומר שהיא צורת כתיבה של לשה"ק לכתוב נערה חסר ה' כמו נער, שאין אנו בקיאים בכל טעמי כללי לשה"ק.

*

כתיב עכרתם אותי להבאישני וכו' (בראשית לד, ל), וצ"ע דהרי בפשטות לא רק שמעון ולוי היו באותה עצה דהרי כתיב ויענו בני יעקב במרמה וכו', ונתן הקב"ה בלבם לענות בעצה אחת, אלא ששמעון ולוי מסרו נפשם על דינה ולכך נקראו על שמה כדכתיב אחי דינה (פסוק כה), וכדאמרי' במכילתא פרשת בשלח (שמות טו), וכמו שכולם השיבו מיד במרמה והבינו זא"ז א"כ בודאי שגם יעקב הבין וגם כתיב והחריש יעקב עד בואם (פסוק ה), וא"כ המתין לעזרתם, וי"ל דיעקב ידע שרוצים שימולו שכם וחמור ועירו כדי להחלישם ולחטוף מהם את דינה או אפי' להרוג את שכם בן חמור אבל בצינעא אבל לא בפרהסיא או אפי' להרגו בפרהסיא אבל לא להרוג שאר בני העיר, אבל עכשיו שהרגו כל בני העיר בפרהסיא על זה הקפיד יעקב שיש בזה סכנה כדמסיים ונאספו עלי והכוני ונשמדתי אני וביתי.

*

ויחץ את הילדים (בראשית לג, א), כאן חצה אותם פעם שניה, דהרי כבר כתיב לעיל ויחץ את העם וגו', וצריך לומר שנתחברו יחד, ואין לומר דאחר הדורון חזר וחברם דהרי הדורון והמלחמה היו מעיקרא בשביל לעשותן יחד (רצוני לומר להחזיק בדורון ובתפילה ובמלחמה בד בבד ולא יתפרדו) כדפרש"י והחציה היתה עם המלחמה כדפרש"י, אבל הפשטות במקרא שכשהעבירם בנחל חזרו ונתחברו, ולעיל נזכר שחצה גם הצאן והבקר והגמלים אבל כאן לא נזכר, וצ"ל דכיון שהיה הזמן מצומצם הלכך לא הספיק בינתיים לחצות גם הבעלי חיים, וכעין מה דאמרי' בפסיקתא מכאן ואילך כל חד וחד וכו', (וצל"ע במפרשים בכל זה).

*

יש לי כל (בראשית לג, יא), בפשטות מה שהשיב יש לי כל, בא לומר יעקב בזה, שאתה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עשו יש לך רב וממילא אינך מוכרח לקבל, אבל עדיין זה יהיה לך לתועלת שיהיה לך יותר רב (וכדמסיים עשו יש לי רב אחי יהי לך אשר לך (פסוק ט), כלומר שאמר עשו איני מוכרח הלכך טוב שתהיה לך הנאה מזה, אבל חמד בלבד לזה), אבל קאמר ליה יעקב אני יש לי כל שאין לי שום צורך ביותר ממה שיש לי, דכל משמע שאין מה שיכול להיות לו יותר (וכל היינו גם בלא הדורון כדמוכח החשבון בקרא), וממילא איני צריך כלל בזה וממילא בודאי שאין טעם שאני אקח ויש לך לקחתו.

מתי יש להניח הציצית מידו אחר סיום אמירת קריאת שמע

כשאומר לעד בתיבות "לעד ולעולמי עולמים".

מקורות:

באחרונים

(משנ"ב סי' כד סק"ב ועוד) הביאו בשם האר"י (שעה"כ דרושי עלינו לשבח דרוש א) שיניחם כשאומר ונחמדים לעד בברכת אמת ויציב בתיבות נאמנים ונחמדים לעד ולעולמי עולמים.

והיה מקום לדון בטעם זה דהנה בפרשת ציצית צריך להחזיק הציצית ואינו מניח את הציצית באמצע ענין, דאפי' הנישוק דעת הגר"א והחזו"א שאין להפסיק בו משום הפסק, והיה מקום לטעון דגם לדעת שאר פוסקים (שהוא גם דעת הרמ"א והאר"י והרחבתי בתשובה אחרת) שאינו הפסק מ"מ מודים שכאשר גם מניח הציצית מידו (עם הנישוק שמנשק אז) שהוא שלא לצורך ק"ש, וממילא בפרשת ציצית גם אחר שעבר מענין הציצית אינו מפסיק עד אמת (מלבד מה שאפשר שהענין הוא להחזיק הציצית כל הק"ש), וקודם אמת אינו מפסיק משום שאין להפסיק בין אלהים לאמת משום שהוא ענין אחד כמבואר בגמ' רפ"ב דברכות ושו"ע הל' ק"ש, ואחר אמת אין כדאי להפסיק משום שתיבת אמת קאי גם אדלאחר זה אמת ויציב וכו' עד נאמנים ונחמדים לעד ולעולמי עולמים, דהכל קאי בשבח הדבר הזה כמ"ש התוס' ברכות יב ע"א דמש"כ אמת ויציב וכו' קאי על הדבר הזה (וכן מבואר בכמה פוסקים דבין אמת לויציב חמור מאמצע הפרק, עי' רא"ש פ"ב סי' ח שכ"כ, ועי' מג"א סי' סו סק"ט, אולם הגר"א באו"ח סי' סו סקי"ד חולק וכן באמרי נועם ברכות יב ע"א, ועיין בבהגר"א שם סקי"ג), ואילו משם ואילך על אבותינו ועלינו וכו' על הראשונים והאחרונים וכו' הוא ג"כ ענין אחד (ולחינם חילקוהו המדפיסים לב' קטעים כמו שכבר העירו דבסידור הרוקח מבואר שהכל הוא ענין אחד, ואפשר דמחמת פיוט חילקוהו), וממילא יל"ע למה בתיבת לעד דייקא יניח הציצית מידו.

ואפי' אם נרצה לפרש דמש"כ האר"י לעד ר"ל אחר שמסיים לומר "לעד ולעולמי עולמים" ונפרש ש"לעד ולעולמי עולמים" הוא סוף ענין ג"כ אינו מדויק דהרי א"כ היה לו כבר להניח הציצית אחר הדבר הזה עלינו לעולם ועד או לאחר לעד קיימת,

שבתא שאלות המצוות בהלכה

ועוד ד'ודבריו חיים" קאי על ההמשך ודבריו חיים וכו' לעד ולעולמי עולמים על אבותינו וכו' על הראשונים וכו' דבר טוב וקיים וכו', פירוש שהדברים חיים וקיימים על כל הנזכרים כאן שהם מחיים ומקיימים את הדברים וכן מבואר להדיא בעקידת יצחק שער נח ע"ש.

אבל כ"ז אינו נכון דכבר באר"י גופא שם אי' דיניח הציצית בתיבת לעד דוקא.

ומצאתי דבסידור יעב"ץ כ' דיחזיק הציצית בידו עד לעד קיימת ואח"כ כבר אין צריך, ואולי ר"ל משום שהוא לפני שמתחיל ודבריו חיים וקיימים שזה יוצא סוף הענין הראשון וכמו שנתבאר.

אבל עדיין יש לדון דא"כ היה להפסיק כשאומר הדבר הזה עלינו לעולם ועד, וכמ"ש בשבלי הלקט סי' טז ובתניא הקדמון סי' ד בשם הגאונים דמאמת ויציב עד הדבר הזה אגרת אחת הן (ר"ל ששלחו באגרת לומר כדי שלא ימותו כמ"ש שם ובסידור חסידי אשכנז בשם הר"א בעל הרוקח), וכי תימא משום שהוא ענין אחד א"כ גם ההמשך אחר כך ודבריו חיים וקיימים הוא ג"כ המשך הענין.

וצ"ל דהכל ע"פ סוד בלבד וגם ביעב"ץ שם שכ' לעד קיימת משמע דהוא מצד התיקון שעד אז בלבד צריך.

שבת קיח ע"ב יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא

שבת

קיח ע"ב, אמר ר' יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וכו', ובפשוטו היינו משום שאם בכניסת שבת הוא בטבריא וביציאתה הוא בציפורי הו"ל מצווה ועושה, משא"כ בתוספת שבת בלבד אינו כמצווה ועושה, והנה כ"ז לפי מה דקי"ל ששינוי באופן משנה את הזמנים, אבל נאמרו בזה כמה גדרים, ולפי הצד ששינוי באופן אינו משנה באופנים מסויימים, צ"ע דאם מחמיר רק מחמת ספק א"כ מה מרויח בזה, דהרי מחמת ספק אין רווח לענין להחשיבו כמצווה ועושה, כדמשמע בעובדא דרב יוסף מאן דאמר לי לית הלכתא כר' יהודה וכו' אע"ג דעכשיו מחמיר מחמת ספק (ובדוחק יש לומר דמ"מ מצווה ודאי גדול ממצווה ספק וגם יש לטעון דיש דברים שנפטר בהם אם החיוב הוא ספק כגון דרבנן וכשיש צירוף של עוד ספק).

ובפסיקתא אמרי' לגבי ב' י"ט כסבורה אני שאני נוטלת שכר על שתיהן ואיני נוטלת שכר אלא על אחת מהן, ועדיין אולי יש מקום לחלק בין ספק מחמת עונש שהוא אשם בזה (ר"ל שישראל נתחייבו מחמת עצמם ב' י"ט מחמת שחטאו וגלו כדאי' בפסיקתא שם) לספק מחמת דבר שנתברכו בו, כגון טבריא וציפורי שהיא נחלה שנתברכו בה השבטים כדאי' במגילה ו ע"א ובב"ר פרשת ויחי.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש לומר להך צדדים (דחייב אופק כזה אינו מחייב) דהוא סימנא בעלמא ור"ל זמן ציפורי וזמן טבריא ולא דוקא אלא להקדים כניסתה ככל האפשר ולאחר יציאתה ככל האפשר או זמן הניכר, ועי' שבלי הלקט סי' קכט ומצוה לאחר יציאת השבת וכו' דאמר ר' יוסי וכו' וכע"ז בסידור רש"י סי' תעד והמנהיג הל' שבת ובמחזור ויטרי סי' קב ועוד.

ובאמת כן משמע במאירי שם שכ' שאמר כן דרך צחות והעיקר הוא שיקדים הכנסת השבת וימהר יציאת השבת.

ורב ניסים גאון (הנדפס בגליון הגמ') האריך בביאור דברי הגמ' שאנשי טבריא מקבלין השבת קודם ומשובחין מן היושבים במקומות הגבוהים שמקבלים שבת רק אחר כך, אבל אין הכרע בדבריו אם סובר שכוונת ר' יוסי היתה שילך לטבריא ויקבל השבת קודם או כדברי המאירי דכוונתו רק שיקבל מוקדם.

ונראה שנחלקו המפרשים בעיקר הנידון דרש"י בשבת שם פי' שבטבריא מפני שהיא עמוקה סבורין כבר מבעוד יום שכבר חשכה, וממילא אין סובר רש"י שיש בזה שינוי בדין מחמת האופק (ואף דגם לרש"י מודה דיש הבדלים בדיני האופק בין מדינה למדינה מ"מ השאלה בסופו של דבר מה הגדר בזה כמו שכבר דנו הרבה לענייני הרי מואב בנץ החמה בספר נברשת ובשאר מקומות וכן לענין שקיעה מישורית והנראית ונה"ח המישורי והנראה, ומ"מ סובר רש"י דבגמ' שם מיירי באופן שאין שינוי בדין מחמת האופק, ועי' עיר הקדש והמקדש להגרי"מ טיקוצינסקי פכ"ז עמ' תיז).

וכן מבואר להדיא בתלמידי רבינו יונה בברכות (לט ע"ב מדה"ר) בדעת רש"י דבטבריא היו מוסיפין מחול על הקודש.

ואילו לדעת הר"י מיגאש סי' מה שהביא הרע"א בגלהש"ס שם דקאמר שהיה ר' יוסי באותה שבת גם בטבריא וגם בציפורי לכאורה משמע שסובר שיש שינוי בדין מחמת האופק שם.

ועי' בתלמידי רבינו יונה ברכות (על הגמ' בדף נג ע"א הובא בגלהש"ס בשבת שם) וראבי"ה סי' קצז וסי' שעח ואגודה מס' שבת סי' קמג שביארו דברי הגמ' באופן אחר לגמרי שאינו שייך לאופק כלל, ואם נימא דהר"י מיגאש סובר כן ממילא אין ראיה לדיני האופק, ולא עיינתי בפנים דבריו.

השלמה לתשובה על יהא חלקי עם מנניסי שנת בטבריא

אחר שכתבתי כל הנ"ל זו שוב חשבתי דהנה מלבד הר"י מיגאש כל הראשונים האחרים המובאים כאן לא נקטו דר' יוסי היה מהלך מטבריא לציפורי בכל שבת ואף לא שהיה מבקש לעשות כן, דיש מהראשונים שפירשו להדיא דעתם שלא נתכוון ר' יוסי לכך, כהמאירי וסייעתו, ויש מהראשונים שאמנם לא פירשו דעתם להדיא לזה אבל מתבאר שפיר בכוונתם שיכולים לסבור כן כרש"י ורב ניסים גאון וכן ראבי"ה ואגודה ותר"י, ויש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מהראשונים שחלקו להדיא על הר"י מיגאש כבעל העיטור דלקמן, א"כ האם אכן נימא דשיטת הרי"מ שונה בפרט זה מכל שאר הפירושים בראשונים דרק לשי' הרי"מ ר' יוסי עצמו ביקש לעשות כן.

ממילא חשבתי אולי גם דברי הר"י מיגאש יתפרשו כמו שאר הראשונים דאין הכונה שבאמת ר' יוסי היה מהלך בשבת מטבריא לציפורי אלא שעיקר ראיית הר"י מיגאש הוא רק לומר דמותר להלך מטבריא לציפורי בשבת ולעולם למד כדברי המאירי שדברי ר' יוסי נאמרו בדרך צחות, שיש לקבל שבת מוקדם ולהוציא שבת מאוחר דומיא דמקבלי שבת בטבריא ומוציאי שבת בציפורי, אלא שלא היה לר' יוסי לנקוט משל דמשמע ביה מידי דאיסורא גם אם כוונתו לנמשל, ומזה למד הר"י מיגאש שהיו טבריא וציפורי בתוך תחום שבת.

ובאמת הר"י מיגאש לא הזכיר שם דר' יוסי עצמו היה מהלך מטבריא לציפורי אלא רק דמיירי בחד גברא ולא בתרי גברי, וא"כ יש לפרשו בדרך משל וכנ"ל.

ובגוף דברי הרי"מ כ"כ גם הרשב"א בשבת שם בשם רב האי גאון, ובספר העיטור הל' חליצה תמה על הרי"מ מירושלמי פ"ד דתענית ה"ה וכן מבואר בכמה דוכתי בירושלמי ומדרשים שהיו כמה מילין בין טבריא לציפורי, וכן תמהו עוד מהמפרשים, ולכאורה התירוץ הוא דמצד המרחק היה מרחק ביניהם אבל היה היתר הילוך ביניהם מחמת קשתות או בורגנין או מתוותא או שאר אופנים המתירים.

ומ"מ אם נפרש דברי ר' יוסי כפשוטו דבאמת בשינויי האופק בין טבריא לציפורי יש שעות שונות של שקיעה וצאה"כ דר' יוסי אין להקשות דמאי רבותא דאטו בשבתות ארוכות יותר המשמרן נוטל שכר רב יותר, אין להקשות כן, דאין הכי נמי כך הוא דבכל רגע שהשבת מתארכת נוטל יותר שכר, ור' יוסי ביקש להאריך השבתות כמצווה ועושה כמ"ש בריש התשובה.

הנוהג לברך ברכת מלביש ערומים על בגדים חדשים ושכת ולא בירך האם יכול לברך זמן רב אחר כך

נראה שאין טעם מספיק שיחייב ויאפשר לברך עכשיו ברכה זו.

מקורות:

הנה

מקור דין זה הביאו הפוסקים מירושלמי פ"ט דברכות לבש בגדים אומר מלביש ערומים, ובפנים הירושלמי לא נזכר להדיא דמיירי על בגדים חדשים דוקא.

ויש מקום לפרשו כהבבלי בברכות ס ע"ב שמברך ברכה זו אחר שישן בלילה בלא הבגד, (ולדידן נוהגים כהר"ן שמפרש שהוא ברכה על היום על מה שרגילים העולם בכל יום ללבוש בגדים אחר שנת הלילה).

וכך יש לומר דהרמב"ם והרי"ף שהשמיטו ברכה זו על בגדים חדשים וכן כמה מהפוסקים האחרונים שנקטו דלמעשה אין לברך ברכה זו על בגדים חדשים, כל אלו אפשר שסוברים דהירושלמי מתפרש כמו הבבלי וכן"ל, וממילא לא נתחדש בירושלמי כאן שום ברכה מחודשת על בגדים חדשים, דהרי במתני' גבי כלים חדשים ג"כ לא נזכרה עוד ברכה וגם בבבלי שם לא הביאו עוד ברכה על זה.

ויש להוסיף דבירושלמי שם אחר כך נזכרו הרבה ברכות שאינם שייכות כלל לבגדים וכ"ש שלא לבגדים חדשים, וממילא אפשר שנזכרו שם הרבה ברכות שאינם שייכות דוקא לבגדים חדשים וגם לא ברכה זו.

אבל הפוסקים וכן המפרשים שם נקטו דקאי על בגדים חדשים, והטעם שנקטו כן נראה משום דהירושלמי שם קאי על מתני' דבנה בית חדש וקנה כלים חדשים, ומפרש שם אימתי לברך על הכלים החדשים ואח"כ קאמר לבש בגדים אומר ברוך מלביש ערומים, והבינו הפוסקים בירושלמי דקאי על הכלים חדשים הנזכרים לעיל שאם הם בגדים אז אומר בשעת הלבישה מלביש ערומים לאפוקי שהחיינו שאומר בשעת הקניה כדנזכר לעיל מינה.

(ועי' בתשובה ד"ה ראובן חיקר וכו' מה שכתבתי עוד בטעם אלו שאינם מברכים גם אם נוהגים לברך שאר ברכות שנזכרו בירושלמי).

ולפ"ז יוצא דגם להפוסקים שמפרשי לה מצד דיני בגד חדש א"כ לא שייך לברך יותר מדיני בגד חדש, ובתשובה אחרת הבאתי לענין שהחיינו כמה דעות עד אימתי ממש יכול לברך.

ויש להוסיף דלהך דעה שיכול לברך על בגדים חדשים למרות שהיה לבוש קודם לכן היינו משום שמחה וא"כ בדליכא שמחה לא יוכל לברך.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ויש להוסיף דגם בברכת הראיה אינו ברור שאם ראה תוך ל' ולא בירך יכול עדיין לראות ולברך, וכנ"ל לגבי קריעה ברואה מקום המקדש, והרחבתי בדינים אלו בתשובות אחרות.

ויש להוסיף עוד דכאן גריעא משהחיינו, שהרי בשהחיינו הברכה היא על עצם הבגד החדש, ולא דוקא על לבישתו, ולכן מברך בשעת לקיחה, ומהאי טעמא לשי' הבה"ל בהל' ציצית אפשר לברך גם על לבישה שניה, משא"כ בניד"ד שהברכה היא על הלבישה ממילא הברכה היא על מה שלובש בגד שהוא חדש, דהרי לא תקנו מלביש ערומים בלבישת בגדים שאינם חדשים, ממילא אם לא בירך כשהבגד עוד חדש לא יוכל לברך.

ומאידך גיסא היה מקום לטעון ולומר דכאן שהברכה היא על הלבישה לא אכפת לן במה שהוא חדש, אלא במה שהוא בגד שמעולם לא לבשו קודם לכן, ור"ל שנהנה מן העולם בלא ברכה, וממילא מה שלבשו קודם לכן אינו מפקיעו מן הברכה וכדאמרי' בכיצד מברכין מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום וכו'.

אבל למעשה אין לטעון כן, חדא דהרי כל עוד שלא נתברר כאחד מב' צדדים עדיין א"א לברך בפרט שאף מי שנוהג לברך מ"מ יש כמה פוסקים שסוברים שלא לברך ויש לצרפם עכ"פ לענין ספקות, ועוד דהרי מינה שהפוסקים למדו כן ממה שנזכר אחר שהחיינו ש"מ דקאי על בגדים חדשים, והוא עצמו אינו ברור לכו"ע ממילא גם להמחייבים בברכה א"א להטיל בו חיובים יותר משהחיינו גופיה, והבו דלא לוסיף עליה.

ויש להוסיף עוד דבפוסקים נזכר שיכול לפטור בברכת השחר בגד חדש, אבל גם אם לא נתכון להדיא לפטור אפשר שפוטרי דברבנן לכמה פוסקים א"צ כונה וגם להסוברים שצריך כונה אפשר דכיון שכיון על בגדים שלובש מטעם חיוב היום סגי בזה לפטור גם מצד חיוב השני (בפרט שיש מקום לטעון דלפי הצד שהוא משום שאסור ליהנות מהבגד בלא ברכה א"כ אינו מצד שהבגד הוא חדש אלא מצד שצריך להודות על הבגד דרך ברכה בשם ומלכות והרי כבר עשה זה, ואילו לפי הצד שהוא הודאה על מה שהבגד חדש כ"ש שלא יצטרך לברך).

ובגוף כל הנידון הנ"ל יש להתבונן דאמנם לו יצויר לדעת הפוסקים שמברכים ברכות השחר רק אם עשו מעשה, כגון להגר"א שמברכים שעשה לי כל צרכי רק אם לבש נעליו, הברכה אינה על היום ויכול לברך גם בלילה כמו שהביא המשנ"ב בשמו, ממילא אם ישן בנעליו יברך גם למחר ויעלה לו גם על האידנא, וממילא גם מלביש ערומים אם לא בירך ביום א' ובלערב ישן בבגדיו יברך ביום ב' ויעלה לו להגר"א גם על האתמול, וא"כ יש לומר דלהגר"א ברכה על בגדים חדשים הוא מעין ברכה על לבישת בגדים בבוקר, ואז כשמברך מלביש ערומים בבוקר על בגדים שלבש מן הלילה אפשר דיפטור גם את זה.

ונשאלתי למה לא פסק השו"ע כהרי"ף והרמב"ם שהשמיטו ברכה זו כנגד הרא"ש דהרי דרכו של השו"ע להכריע כמותם נגד הרא"ש, והשבתי מתשובת מרן באבקת רוכל לגבי צלמים דלא שבקי' פשיטותיה דהרא"ש משום ר"ן דלא הוה ברירא ליה התם לדינא, (ושם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מצרף גם מה דהרשב"א גדול אבל הם ב' טעמים נפרדים), ממילא סבר השו"ע דלא שבקי' פשיטותיהו דהתוס' והרא"ש משום שתיקוטיהו דהרי"ף והרמב"ם.

דברי מאכל וביכוד שנתנו בבית המדרש ללומדים בלבד האם יכול אחד הלומדים לתת את זכותו שיש לו בזה לאדם שאינו לומד

לחלק

מהפוסקים בודאי שלא יעשה כן, אלא אם כן ניתן מראש לכל אחד שרוצה ללא התניה, או שיש שם גבאי שמתחילה התרומה ניתנה על דעתו ונותן רשות לתת לכל אחד, או שיש מנהג שניתן גם לאנשים שאין לומדים, וגם להמתירים בסעודה רגילה אינו ברור כלל שמותר כאן מכמה טעמים כמו שיתבאר.

כשיש לומדים שיאכלו את זה תחתיו אין לעשות כן כלל.

מקורות:

יש להקדים דהדין בזה יכול להשתנות לפי נוסח הנתינה שנתנו דאם נתנו על מנת שיהיה ללומדים בלבד ואין להעביר וכיו"ב והתנה הדברים באופן המועיל (ולא ניכנס בזה לנידון האם צריך כל דיני תנאי אם היה בשטר) א"כ אין אחר תנאו כלום, דהרי בשעת התרומה בודאי שאדם יכול להתנות וכמבואר באו"ח ס"ס קנג סי"ד ובמשנ"ב שם סקפ"ב ובעוד כמה דוכתי.

וה"ה אם דעתו בשעת התרומה לאידך גיסא ליתן לכל מי שירצה הרשות בידו דהפקר לעניים ולעשירים הפקר לכו"ע והרשות ביד כל אחד ואחד ליתן ממונו לכל מי שירצה.

אבל הנידון בעצם הוא האם כאשר ניתן ללומדים בסתמא אם יש לשער שיש בזה קפידא שיהיה רק לאכילת הלומדים או שאינו מקפיד ורצונו היה רק להפקיר האוכל.

ובמקום שיש מנהג שנותנים או שלא נותנים בודאי שכל התורם הוא על דעת המנהג כמבואר בפוסקים על כמה דברים כיו"ב שכל הנותן הוא על דעת המנהג.

וכמובן שא"א לבוא בזה לכלל ברור, דהרי קיימא לן בשלהי פרק הניזקין בגיטין שמפרנסין אפי' עניי גויים עם עניי ישראל וא"כ המחלק אוכל לבני בהמ"ד מסתמא שאף שעיקר כוונתו ללומדי בהמ"ד (ועי' בנהר מצרים יו"ד עמ' ריד אות ג' מה שהביא בזה לענין אם אפשר ליתן ממעשר כספים לזה), אבל אינו רוצה לצער שאר בני אדם העומדים שם, ואף דגבי גויים הוא משום איבה, הא גבי ע"ה שייך נמי מפני דרכי שלום, עי' גיטין סא ומשנה בשביעית, ועוד דהרי אינו כדאי להאכיל אחד ואחר לא כמבואר בשו"ע או"ח ס"ס קסט לגבי השמש דמידת חסידות ליתן לשמש מיד מכל מין ומין ועי"ש מה מעיקר הדין, עכ"פ התורם אוכל לבני בהמ"ד כל עוד שיש סעודה המספקת לבעליה ולא חסר ללומדים יש לדון דשמא לתקוני עביר ולא לעוותי וממילא דעתו שלא למנוע מאחרים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

מאכל.

ועי' בפ"ק דב"ב ע"ה לא יכנסו ואמרי' שם פרנסני ככלב וכעורב ומשמע שנתקבלו הדברים.

אולם מאידך גיסא יש כאן מקום לטעון שגם אם נותן רשות אכילה ללומדים בלבד לא חשיב גבי שאר האנשים שם לא איבה ולא צער הגוף שהרי בידם ללמוד וליטול דבר מאכל.

וכן יש לדון האם האוכל הוא רק לאכילת הלומדים, או שהוא לרווחת הלומדים וכל אחד יכול לעשות בו כפי רצונו, ומסברא כוונתו בזה שהלומדים ישתמשו בהם כמו שמשתמשים בני אדם.

וכמו כן הנידון האם במקום שאפשר להניח שדעת התורם היה לאכילת הלומדים בלבד, האם חשיב כמעביר על דעת בעה"ב או שעכשיו לאחר שכבר נתנם הוא כבר ברשות המקבל מן הצדקה, כעני שקיבל מן הצדקה שיכול לעשות בזה מה שירצה, ואפי' אם התורם לפנינו ואומר שמטרת התרומה היתה רק ללומדים בלבד עדיין יש לטעון דאין זה אלא כעני שקיבל צדקה או כשבעה טובי העיר שקבלו צדקה ובכל מצב שכבר התורם סיים את התרומה אין דעת התורם משמעותית כרגע כמבואר בב"י ושו"ע באו"ח ס"ס קנא, ויש לדון בכל זה.

והנה אם היה לאותו לומד (זה שרוצה להעביר את המאכל לאחר) דין של גבאי במקום שניתן על דעתו (דהיינו כשניתן להדיא על דעתו או במקום שיש מנהג שניתן על דעת הגבאי או במקום שיש גדול הדור שמסתמא ניתן על דעתו כמבואר פרטי הדינים בזה בשו"ע ורמ"א וש"ך בהל' צדקה), או דין של טובי העיר בודאי שהיה לו רשות לשנות הצדקה כמבואר בפוסקים, אם כן היה יכול לשנותו, דלכאורה ברגע שאדם הניח מאכל לפני הלומדים לרשותם חשיב שכבר מסרו לצדקה וכבר אין לו רשות בזה, אבל מאחר שלומד זה אינו גבאי צדקה נשאלת השאלה האם הוא כעני המקבל את המאכל בשביל להעביר את המאכל לאדם אחר.

ומסברא נראה שלא, דהרי לגבי צדקה המאכל ניתן לטובתו של העני, והמצוה ליתן צדקה לעני מתקיימת בכל נתינת ממון או שוה כסף, אבל כאן הרי לא מחמת נתינת ממון נגעו בה אלא מצד שמסייע ללימוד, שרוצה שילמדו בטוב ובשמחה מתוך הרחבת ויישוב הדעת, וממילא כשאדם בא מתחילתו ליקח מן המאכל וליתן לאדם שאינו לומד, א"כ תחילת לקיחתו מן המאכל היתה שלא בהיתר, ובכל כה"ג שהיה ברור בשעת התרומה מה מטרתה אין כח ליד המקבל לשנותה במקרה רגיל, ובנוסף מחודד יותר יש לטעון שמעיקרא אדם זה לא ניתן לו כיון שאינו רוצה לקבלו למטרה ולאופן שנתנו בעה"ב.

וגם יש לדון שמא ניתן על דעת הלומדים וממילא הרשות בידם לשנותם, ומאידך גיסא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מבואר בפוסקים דאינו תמיד נוהג הדין שלכל צורך ניתן לשנות כשאנו צורך מצוה, וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת, וגם יותר נראה דלא שייך לומר שניתן על דעת הלומדים, דהרי מה אם ירצה לומד אחד לשורפו או לזורקו הרי ודאי שלא ניתן על דעתו וכן ע"ז הדרך, דבאמת דחוק לומר שאדם יתלה על דעת אנשים שאינם מוברים, ועיקר דין דעל דעתו נאמר בגדול הדור, ועכ"פ הקילו הפוסקים במקום שיש מנהג להחשיב על דעת הגבאי, אבל לא שיאמר שהוא על דעת כל אחד שנמצא כאן.

ואם המאכל עדיין ברשותו ואוכל ממנו ולוקח עמו את המאכל לאחר מכן אלא שהוא נותן רשות לאנשים להשתמש בזה פשיטא דאזלי' בתר אומדנא דהרי בממון א"א לעשות נגד דעתו של אדם, ועי' בתוס' קידושין מט ע"ב, ויש דעות (מח' התוס' והשטמ"ק והש"ך והקצה"ח ועוד) דאפי' לקולא אזלי' בתר אומדנא בגזל וכ"ש לחומרא דלכו"ע א"א לילך כנגד דעתו של בעל הממון, וכל הנידון דלעיל כשמסר את הממון לרשות הצדקה.

והנה יש נידון בפוסקים באורח שאוכל אצל בעה"ב מאימתי חשיב שלו, וכבר האריכו בזה רבים מהפוסקים וגם בראשונים כבר נחלקו בזה ודעת הרמ"א באה"ע סי' כח סי"ז והרבה פוסקים [משנ"ץ ח"ג סי' נה ורש"ש סי' תקפג ויין וזעזע לזן הרש"ש ח"צ סי' א' ושל"ג והוא הגהות אלפסי נ"ס ריא"ז ס"פ האיש מקדש ומרש"ד"ס אה"ע סי' ה' וז"ח וז"ש זאה"ע שם, ועי' רד"ז המדעות סי' תיד] שהוא שלו אפי' לקדש בו את האשה עכ"פ משעה שזכה בזה.

אבל הט"ז וסייעתו פליגי על זה, וכע"ז דעת המהרי"ט ח"א סי' קנ, וכך פשטות דעת הרשב"א והריטב"א בנדרים לד ע"ב דאורח קונה רק אחר שאכל ודלא כפי' המפרש והיש מפרשים במאירי שם (ועי' ברב פעלים ח"א אה"ע סי' יג שהביא הדעות בזה, וכן בתשובה בזה הנדפסת בריש ספר תורת הישיבה ועוד שם בכמ' שעז, והסתייעתי בחיבור זה ג"כ בהשלמת תשובה זו).

[וגם יש נידון נוסף לענין האוכל אצל ע"ה אימתי יכול לעשר ממה שאוכל כבר ממתני' שנזכר בזה שיכול לעשר ואכמ"ל].

ואם כי לא בהכרח כל המחמירים שם יחמירו גם לענייננו דהנה עיקר דברי הרשב"א והריטב"א נאמרו מצד קניינים ולא מצד רשות שימוש, ועי' במהרי"ט שם.

אבל הט"ז באה"ע שם הזכיר להדיא שיש בזה גזל וגם באו"ח סי' קסט סק"ב כ' להדיא הט"ז דמאחר שזימנא אינו מקפיד אם נותנים אלו לאלו, ומבואר מדברי הט"ז דלתת למי שאינו מהמזומנים בעה"ב מקפיד (ועי' בט"ז סי' קע סי"ח דג"כ נקט דאין ליתן לשמש עד שיניחו לפני כל אחד חלקו ובמש"ב שם צירפו לדברי הלבוש דאין ליתן לשמש מטעם שמא יצטרכו למנה ועי' להלן בזה) נקט הט"ז דרך למסובים מותר לאחד מן המסובים ליתן להם אבל אסור ליתן למי שאינו מן המסובים.

אבל גם להמקילים ביותר לגבי אורח אינו בהכרח ראייה לנידון דידן, דלגבי מי שהוזמן הוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עצמו לסעודה יש לומר שזכה מחמת ההזמנה עכ"פ אחר שקיבל האוכל לידו, אבל מי שלא הוזמן כלל ורוצה ליטול מכח מה שאמרו שהלומדים יכולים לקחת, א"כ מנ"ל שהוא בכלל המוזמנים לסעודה כיון שלא קראוהו לסעודה בשמו אלא קראו ללומדים הרוצים לאכול לסייע בלימודם שילמדו בבריות גופא ונהורא מעליא, ואיש זה כל מה שבא לקחת האוכל הוא רק להאכיל אוכל זה לאדם שלא למד, ומאן יימר שנחשב כלל כמוזמן לאכול מאוכל זה אחר שכל הגעתו היתה שלא לפי בקשת בעה"ב.

ובגוף הנ"ל מה דלא דמי לדיני פועל האוכל משל בעה"ב דשם אינו יכול ליתן לאשתו ולבניו [רמז'ס הל' שמיכות פ"ג ה"ג], ואפי' המקילים בזה (והם דעת היש אומרים בשו"ע חו"מ סי' שלז סט"ז ועי' ב"מ צב ע"א), היינו דוקא אם זכה לעצמו למטרת אכילה לעצמו מקודם לכן [עי' נש"ע סס], מה דלא דמי לשאר אורח עי' במשכנות הרועים ערך ק' אות כד מש"כ הטעם בזה ואכמ"ל, אבל כאן ה"ה ג"כ דלא דמי לאורח וכמו שנתבאר.

עכ"פ לדעת הט"ז וסייעתו שם דלא ניתן לו הרשות לעשות כן א"כ לכאורה כ"ש בניד"ד שאין לו רשות לעשות כן כיון שמעיקרא ניתן על מנת שילמדו, וניתן לרווחת הלומדים לסייע להם בלימודים ביישוב הדעת ובמתיקות ולקצר יציאותיהם על ידי זה, ומה שיך כאן שהוא עצמו לומר בלא האוכל ומזכה האוכל לאדם שאינו לומד מכחו.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' רכה דאותם הלוקחים אוכל משמחות הר"ז גזל גמור מלבד דברים שאין מקפידין עליהם או שעומדים לזריקה, ועי"ש בתורת הישיבה עמ' שעז ועמ' שעח מה שציין בנידון זה עוד בשם הגריש"א ועוד כמה רבנים.

ובתוספתא פ"ד דביצה ה"ט אי' מה הן מוציאין מבית המשתה חתיכת בשר וגלוסקמא ומצה מתובלת, רשב"ג אומר מקום שנהגו לחלק אגוזים וקליות יוכלו בנו ובתו הקטנים, מוליכן עמו לבית האבל וכו' מקום שנהגו ע"כ, ויש שפירשו דהכונה לענין גזל, דמותר ליקח דבר מועט עמו במקום שנהגו שלא להקפיד על דבר מועט.

אולם המעיין בסוגיות ברפ"ד דביצה יראה דע"כ הנידון הוא ביו"ט הכונה מצד שיש איסורים להעביר הרבה אוכל ממקום למקום ביו"ט בחלק מהאופנים, אבל כאן שרי ביו"ט באופן כזה, וגם בתוספתא שם כל שאר הפרק שקודם ואחר הלכה זו מיירי רק ביו"ט, ודבר הלמד מעניינו שגם דין זה נאמר ביו"ט בלבד ושייך לדיני יו"ט ולא לדיני גזל כלל אלא באון שנותן הבעה"ב לקחת אם מותר לקחת ביו"ט כל שהוא שיעור מיסת סעודה ואינו דרך חול.

(ולולי דמסתפינא הו"א [נצי"א דברי המוספתא סס ולא לדינא] דהתוספתא סובר דכמו שמותר ללשח מנות ביו"ט בדבר שניאותין בו כדאמרי' בביצה יד ע"ב וטו ע"א ה"ה דהמוזמן מותר ליקח מן הסעודה לביתו, והיינו ברשות בעה"ב וכנ"ל, והיתר זה הוא גם מה שאינו אוכל עכשיו ביו"ט, דהוא מדיני שמחת יו"ט ובלבד שהוא דבר שניאותין בו, אבל אם לוקח יותר מכדי שיעור שבודאי לא יאכל כולו ביו"ט אסור משום עובדין דחול ודמחזי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

כטורח לצורך חול).

ויש להוסיף דהתוספתא בתחילת הדברים מצטט המשנה (והוא כעין דיבור המתחיל המצוי כבר בגמ' כשבאה לפרש דברי המשניות) מי שזימן אצלו אורחים לא יוליכו בידם מנות אא"כ זיכה להם מנותיהן, וע"ז קאמר מה הן מוציאים וכו', (ובכת"י הגי' מה הן מוליכין כיון דקאי על לשון המשנה "יוליכו") וע"כ לא מיירי משום גזל, דהרי קאמר שההיתר הוא רק אם בעה"ב זיכה להם מנותיהן.

ויש להוסיף על כל הנ"ל דלכאורה מצד דיני דרך ארץ לכל הצדדים דלעיל אין ליתן לאדם אחר ממה שיש לפניו עכ"פ כשאין מספיק לכל הלומדים למשך כל זמן לימודם, וכמו שמצינו כמה דינים כיו"ב לענין נתינה לבני בעה"ב (חולין צד ושו"ע או"ח סי' קע סי"ט) ונתינה לשמש (סי' קע סי"ח) דאסור אפי' לשאר המסובים כשאין די סיפק בסעודה כמבואר במשנ"ב ושעה"צ שם ועי' להלן (ע"ע מג"א סי' קסט סי"ט סקכ"ג דאם הרבה לחם מותר ליתן גם לבנו, ועי' דעות בזה במשנ"ב שם, ועכ"פ מדברי המג"א הללו גופא אין הוכחה שהאיסור ליתן לבנו מצד שיחסר לשאר מסובין, דה"ה אם הוא מצד שמצער בעה"ב שאינו אוכל משלו אם יש די סיפק יש לומר שאין מצער את בעה"ב) ואכמ"ל.

וגם אם תמצא חילוקים לחלק בין המקרים מ"מ הענין ברור שעיקר חסרון הדרך ארץ הוא באורח שמעביר על דעתו של בעל הבית בסעודה, וגם בבני בעל הבית מה שאסרו לאחר מעשה שהיו הוא סימן ולא סיבה דהיינו אין האיסור משום שאירע באקראי מעשה כזה, אלא משום שאינו טוב לצער את בעה"ב אחר שנתן לחמו בטוב עינו ולהשיב לו רעה תחת טובה, והמעשה הוא רק ראייה עד היכן יכול לבוא צער כזה, וכן רש"ל ביש"ש דחולין פרק ג"ה סי' כ נקט בפשיטות דלא רק לבן בעה"ב אסור ליתן אלא לכל אחד ורבותא נקטו דאפי' לבן בעה"ב אסור אלא דלא מצד דיני גזל מיירי התם (ודלא כהכנה"ג באה"ע שם שחילק בין בן בעה"ב לאחר, וע"ע בב"י או"ח סי' קע, ועי"ש במשנ"ב סקמ"א שהביא פלוגתא אם לשמש אסור או מותר, ומ"מ אפשר דשמש קיל שהוא מן הסעודה, ועי' לעיל סי' קסט ס"ג וסי' קע סי"ח, וכך צ"ל בפשיטות דהרי מהרש"ל שהביא המשנ"ב שם בשמו דמקל בשמש מחמיר באחר וכנ"ל, ויש להוסיף דגם הכנה"ג שראינו באה"ע שחילק בין בן בעה"ב לאחר לא התיר ליתן לאחר אלא רק אחר שיש מספיק לכולם וכמבואר להדיא בשעה"צ סי"ט שם בדעת הכנה"ג גופיה באו"ח שאסר ליתן לפני השמש וחילק השעה"צ בין זה לבין הך דסי"ח שמותר ליתן כיון שכבר קיבל כ"א חלקו, ממילא באופן שבני הסעודה רוצים את זה שבבהמ"ד הוא בד"כ כך וכמו שיתבאר, ממילא הוא דומה לאופן (האסור).

ויש להוסיף דגם המשנ"ב בסי' קע סי"ח סקל"ט הביא גם שי' הלבוש והט"ז שאסור ליתן פרוסה להשמש משום שמא יצטרכו לאותה הפרוסה, עכ"פ עד שיניח לפני כל אחד חלקו, ובדרך כלל במיני כיבוד שמגישים בבהמ"ד לא נשאר מיותר, כך שכאן לא שייך על אף

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שלא כולם באים ברגע הראשון לאכול.

וגם טעם הב"ח באו"ח שם שלא יתן לשמש שלא להראות שהפרוסה בזויה בעיניו ויבוא לקטטה עם בעה"ב ג"כ אינו מופקע שאינו שייך כאן דלתת חלקו לאחר אשר שהוא יותר מבזה את הנותן ממי שאינו טורח לבוא לקחת והב"ח משמע מסתימת דברי המשנ"ב שהאיסור לשיטתו נוהן שם גם באופן שכולם כבר קיבלו (דההיתר של הט"ז אחר שכולם קבלו הוא רק לפי טעם הלבוש ולא לפי טעם הב"ח) ולפ"ז הב"ח מחמיר יותר מהם.

וגם מן המקילים דלעיל לקדש בו האשה לא הזכירו (עכ"פ חלקם או רובם) שהוא מותר לכתחילה וגם לא הזכירו שההיתר הוא גם כשאין מספיק לכל המסובין שבזה המשנ"ב בסי"ח ובשעה"צ סי"ט מחמיר וכו"ל.

או"ח סי' שנב ס"א

או"ח

סי' שנב ס"א הקורא בספר על האיסקופה ונתגלגל ראש האחד מהספר מיד וכו' גוללו אצלו וכו' משום בזיון כתבי הקודש התיירו, המחבר לא הזכיר להדיא מה הדין כשכותל האיסקופה משופעת ונח עליו שהחמיר בזה בס"ב בקורא על הגג, אבל נראה דמאחר וכאן קיל אפי' נתגלגל בחלקו לרה"ר משום בזיון כתבי הקודש, כמבואר בשו"ע כאן ובמשנ"ב סק"ב, א"כ לכאורה כ"ש שנח על גבי כותל משופע שהוא קל מרה"ר כל שאגדו בידו שיהיה מותר, דבכלל מאתים מנה.

ועוד יש לדון באופן שהוא על הגג דבזה אין ביזיון דאיסקופה דדרסי רבים כמ"ש כאן הרמ"א ובמשנ"ב שם, אבל באופן שיש ביזיון גדול אחר כגון שגשמים מנטפין ויבואו למחיקת הכתב והשמות ולגניזת הספר או חלקו, ולכאורה כאן כ"ש דיש להחשיבו כביזיון להתיר בו אפי' הוא בחלקו ברה"ר או ע"ג כותל משופע כל שעדיין אגדו בידו.

וגם במקום דשכיחי גנבי או חיות רעות (עי' בביצה טו סע"א וברפ"י דעירובין), לכאורה יש להחשיבו כמקום ביזיון, אם לא דנימא שכאן כיון שהוא עשה הדבר הלכך צריך לעמוד ולשמור משא"כ בביצה ובעירובין שם שלא הוא עשה וגם הוא מחוץ ליישוב, וצל"ע בזה.

סיר רותח המונח בשבת על גבי פלטה והוא מבושל כל צרכו (או מים שרתחו כל צרכו לפני שבת) האם מותר לקרבו אל מקור החום

אם

הכלי לא בשל כל צרכו אסור לקרבו אל מקור החום (ארחות שבת פ"א סי"ג ע"פ שו"ע סי' רנד ס"ד, ועי"ש במשנ"ב סקכ"ג, ועי' עוד סי' שיח סקצ"א וסי' רעג סקנ"ט דמבואר ע"פ הדברים שם שקירוב אל האש שייך בזה בישול בדבר השייך בו בישול, ועי' ריטב"א שבועות יז ע"ב דאפשר שהוא דאורייתא, ועי' בה"ל סי' רנז ס"ד ד"ה גורם דהגברת החום הו"ל בישול).

אבל אם בשל כל צרכו אם מקצת הקדירה מונחת על גבי האש מותר לקרבה יותר (הגרשז"א והגרש"ו והגרנ"ק בארחות שבת פ"ב סעי' ט).

אבל אם אין מקצת הקדירה מונחת ע"ג האש יש אוסרים למרות שמדובר בקדירה שבישלה כל צרכה, אף אם יכולה להתחמם במקום שהיא עכשיו שם בשיעור חום שהיד סולדת בו (הגרשז"א והגרנ"ק שם).

ויש מתירים באופן זה ובתנאי שבמקום שהיא מונחת עכשיו יכולה לבוא לידי שיעור יד סולדת בו (הגרש"ו שם), ויש שהתירו אף אם יכולה לבוא כרגע לידי חימום משמעותי יותר ממה שהיא עכשיו (הגריש"א שם וכעי"ז האג"מ).

ראובן חיקר ודרש וביקש ויגע ומצא כמה בני אדם שמברכים ברכת מלכ"ע על בגדים חדשים האם על ידי זה נחשב שיש מנהג בזה

בין
ד

סי' רכח סל"א (וע"ע ברמ"א חו"מ סוף סי' לז) מבואר שמנהג נקבע לפי הרוב ולא לפי המיעוט, וכמ"ש מהרי"ק סי' קעא, ולכן כל עוד שידוע שהרוב אין מברכים ברכה זו א"כ בפשוטו חשיב כמו שיש מנהג שלא לברך.

ואע"ג שהשו"ע והמשנ"ב נקטו לברך ברכה זו, מ"מ כבר כתב הרמ"א בחו"מ סי' כה ס"ב שכל קהל שנהגו לאסור דבר ע"פ חכם אין לשנות מנהגם, ומכיון שהמנהג כיום מבוסס על כמה חכמים שלא נהגו לברך ברכה זו כמו שנתפרט במקומו, ונוקטים כן בתורת חומרא מטעם ספק ברכות, ממילא המנהג הוא תקף ולא חשיב הטועה בדברי האחרונים כטועה בדבר משנה אלא רק באופן שדבריהם מוסכמים לכו"ע, ולא כשיש כמה פוסקים שנקטו אחרת.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ואע"ג שיש מקום לטעון שכל אלה שטוענים שלא ראו שבירכו היא טענת לא ראינו ולא ראינו אינה ראייה, מ"מ כבר נתבאר בש"ך חו"מ סי' לז סקל"ח בשם מהרי"ק שם ורמ"א חו"מ שם דלענין מנהגים טענת לא ראינו היא ג"כ ראייה וכן בש"ך יו"ד סי' א סק"א.

ובניד"ד מכיון שבכל מקום אין מלמדים לברך ברכה זו ומי שמברך ברכה זו בקול על בגד חדש באמצע היום יעורר תמיהה בקהל סגי בזה ללמד שיש כאן מנהג שפיר ובריא כהפוסקים שלא בירכו.

וגם מי שמברך ברוך שפטרני ולעולם יהא אדם בשם ומלכות יש מקום לטעון שלא יברך ברכה זו מכיון שבגמ' שלנו בברכות ס ע"ב הובאה ברכה זו רק לענין ברכה על היום (לפי מה שפסק הרמ"א כדעת הר"ן), וגם להמחבר הוא ברכה רק כמתלבש ממצב של אפיסת בגדים בבוקר, ומסתימת הגמ' שאינו ברכה בכל פעם שמוסיף בגד חדש, וכמו שאר הברכות שם שנתקנו רק פעם ביום אחר מניעה קבועה של זה בלילה (כגון הברכה על ההליכה והזקיפה והנעליים והאזור וכו') שאינם מתברכים גם כגון שפשט אזורו לזמן קבוע ביום וכ"ש שמוסיף אזור חדש ועדיין חגור באזור קודם) ויש לטעון דהבבלי שלא כהירושלמי בזה, ובכל כה"ג הרי קי"ל כהבבלי, ועי' בתשובה נוספת (לגבי הנידון על מי שלא בירך מלביש ערומים בשעת לבישה) שהבאתי עוד טעמים דאפשר שגם הירושלמי לא סבירא ליה כן.

ובמקרה שיש רוב בקהילה אחת שנוהגים יש תורת מנהג לקהילה זו גם אם רוב העולם אינו נוהג, שדבר זה פשוט בפוסקים ע"פ יבמות יד ע"א, והדברים נתבארו ברשב"ץ ורדב"ז ופתי"ש ואג"מ ומנח"י ועוד.

ואפי' אם יש אדם שנוהג לברך לפי מנהג אבותיו שנהגו כן (כגון אם היה בחו"ל מנהג קבוע) יוצא לפי חלק מדברי הפוסקים הנ"ל שבזמנינו גם יש מקום להחשיבו כמנהג.

ואם יש אדם שנוהג בכל דבר כהמשנ"ב בלאו הכי יכול לברך (מכח הרשב"א בזה) אבל אם הוא כמו בקהילותינו ביישוב החדש בא"י האידנא שנתרבו המנהגים שאינם כמו שהיה המנהג בזמנו והמשנ"ב ביאר הרבה מהדברים לפי מנהג מקומו, צל"ע בזה למעשה, דאולי מי שטוען שנוהג בכל דבריו כהמשנ"ב יצטרך לבטל כמה מנהגים הנהוגים האידנא כגון שיצטרך לומר מערבית באופן הנזכר במשנ"ב ולומר באבינו מלכנו כנוסח המשנ"ב ועוד הרבה דברים.

ומ"מ למעשה הנוהג כהמשנ"ב א"א לומר שאינו עושה כדין שמשנה מהמנהג, דהרי ודאי שיש מקום לטעון דהאידנא כל אחד שינהג כפוסק מפורסם חשיב כב' בתי דינים בעיר אחת בכל כה"ג שיש רבים באותו המקום שנוהגים שאותו פוסק מפורסם, דהרי זה גופא ענין ב' בתי דינים בעיר אחת שיש קבוצות של בני אדם שנוהגים כמותו (וגמיר וסביר בודאי חשיב ב"ד כמבואר בחו"מ וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת וגם כאן אינו דין ב"ד

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אלא שיש שנוהגים כמותו וכו"ל), וגם אם אין ידוע שנוהגים רבים בדבר זה כהמשנ"ב מ"מ כל שידוע שרבים משתדלים באופן כללי לכוון מנהגיהם כהמשנ"ב יש מקום לומר דסגי בזה.

ואין לטעון כנגד המברכים שיש כמה דברים שאין נוהגים כמנהגי המשנ"ב דאילו דברים אלו חלקם הם דברים שהמשנ"ב כתב לפי מנהגו ואם היה במקום שנוהגים כמנהגינו היה כותב כמנהגינו וממילא יש דברים שאינם לעיכובא כנ"ל ויש גם דברים שהם מנהגי ציבור וא"כ לשנותם ולכן אין לבוא לטעון מכח כל כיו"ב שבכל דבר שהמנהג דלא כהמשנ"ב א"א לנהוג כמותו אלא להיפך וכו"ל.

וגם לענין מצד שמשנה מהחומרא הנהוגה באותו מקום יש לטעון דעיקר החומרא היא לומר מלביש ערומים כיון שכך אי' בירושלמי ותוס' ורא"ש ושו"ע ומשנ"ב ורוב הפוסקים וכבר נתבאר שברוב סתם ברכות דאי' בירושלמי ומדרשים מברכי' להו, ומכיון שכך עיקר הדעה יש לטעון דאין זה כמנהג חומרא ע"פ חכם שאסור לשנותו למנהג חדש כיון שיש צד חומרא לכאן, ועיקר הדברים שכתבתי לעיל הם רק להדגיש הענין שמי שאינו מברך עושה כדין ג"כ ואין מחוייב לשנות מנהגו.

ונשאלתי אחר שכתבתי תשובה זו מ"ט בתשובתי לענין ברוך שחלק לא הזכרתי שיש מנהג שלא לברך ברוך שחלק, והתשובה לזה דהנה עצם מלבד שברוך שחלק הוא מפורסם שיש רבים המברכים ואילו מלביש ערומים אינו מפורסם כלל שיש המברכים (וכמו שבספר וזאת הברכה כ' שלא נהגו לברך, ועי' שערי הברכה), מלבד זה בברוך שחלק אין מנהג שהברכה אינה קיימת אלא שחוששים על כל חכם שמא א"א לברך עליו אבל גם לפי המנהג שייך שיהיה חכם שיברכו עליו, וגם שיש קצת שכתבו שהאידנא לא שמענו שמברכים מ"מ העיקר כמ"ש בחי"א דשייכא ברכה זו גם האידנא במופלג, וממילא אין מנהג שברכה זו אינה ברכה או שנתבטלה הברכה אלא לכל היותר שאין כל אחד ואחד בקיא בשיעור וממילא יש מקום לטעון דהרשות נתונה להתיישב ולדון דבשיעור פלוני הוא בכלל החיוב, משא"כ לענין מלביש ערומים המנהג שלא לברך הוא גם כששמח בבגד ומברך שהחיינו ובכל גיוני דחיישי' להדעות שפסקו בדעת הגמ' שלנו שברכה זו היא רק בשחרית.

האם מותר לדבר לאחר שסיים ברכת המזון לפני שיברך המזון בזרא פרי הגפן לפי המנהג שכוס אינו חובה

במשנב

סי' קפג סקכ"א כתב שלא ישיח המברך עד אחר שתייתו, וכתב
השעה"צ שם שכל זה הוא בכלל שאין מסיחין על כוס של ברכה.

ומשמע שם דהאיסור הוא רק על המברך, דהרי המסובים רשאים לשוח
על כוס של ברכה, דהרי אחר שנתנו לו כוס קודם שהתחיל לברך
מבואר בשו"ע שם בס"ו שהמסובין רשאים לברך, וגם המשנ"ב שם
קאי על דינא דהמברך בשו"ע שם ולא על דין המסובין הנזכר מיד
אח"כ.

וכ"כ בתורת חיים סי' קפט סק"א שעל שאר המסובים אין איסור לשוח לאחר שסיימו
ברכת המזון.

אבל בכה"ח סי' קפט סקי"ד כתב דהאיסור הוא על כל המסובים.

וכן במשנ"ב סקכ"ב הביא דיש פוסקים שגם המסובים אינם רשאים לשוח משנטל המברך
הכוס בידו, וכתב שנכון לחוש לדבריהם, ולפ"ז מאחר שלדעה זו משהו דין שאר המסובים
לדין המזמן שלא לשוח על כוס של ברכה ודלא כהשו"ע שפטר שאר המסובין מדין זה,
א"כ צריך לצאת שלשיטתם גם לא יוכלו לשוח עד שתיית המברך את הכוס, דהרי זה נכלל
בדין שלא לשוח על כוס של ברכה וכמבואר לעיל מינה בסקכ"א בדין המברך עצמו.

וצע"ק דלכאורה היה מקום לומר דלדין האיסור הוא רק על המזמן כיון שהעיקר לדינא
למנהגינו הוא שברכת המזון אינה טעונה כוס, ובשלמא המזמן עצמו שנהג בכוס צריך
לנהוג בכוס כדיני הכוס אבל המסובים יש לומר דלא שייכי לכוס זה.

אבל המשנ"ב לא חילק בזה, ולא הזכיר דלדין א"צ לחוש לזה, וצריך לומר בדין זה דהוא
זלזול בכוס של ברכה, וכמו שמצינו שאומר פסוקים אסור לו להפסיק באמצע הפסוק
כמבואר בגמ' גם אם אינו מחוייב באמירת הפסוק, וה"ה לענייננו אחר שקבלו עליהם
לברך על הכוס וחל כאן דין כוס של ברכה (דמצוה היא לכו"ע גם למנהגינו) ממילא צריך
להזהר בדיני הכוס.

מי שנדרם באמצע הלילה לשעה אחר חצות ורוצה להמשיך בלימודו האם צריך לברך עכשיו ברכת התורה

לא.

מקורות:

לא

יברך מכיון ששינה לאנסו נחשבת שנת ארעי [מ"י אדם כלל מד ס"ה ונשמ"א שם סק"א, ותמלית דצ"ו הוצ"ו צמס"ז ס"י קעח סקמ"ח], ושנת ארעי אינה מחייבת כלל בברכת התורה [ע"י זלשון השו"ע ס"י מז ס"א], אפילו בלילה [ע"י זלשון הצי"ל שם ס"ג ד"ה המשכים], וממילא אינו יכול לברך באמצע הלילה בלא שישן כיון שממה נפשך עדיין לא נתחייב בברכת התורה בין אם הלילה קובע ובין אם השינה קובעת [ע"י צ"י ס"י מז], דשנת ארעי ודאי אינה קובעת אפי' בלילה כמ"ש המשנ"ב שם סקכ"ג ושוע"ר שם ס"ז.

וכמדומה שכאן אינו שייך לנידון בשו"ת מהרש"ם ס"י שלז ששם יש להחשיבו כשינת קבע לאחר שינה כמה שעות מיסב במיטה הגם שהיה בבגדיו, והלשון נרדם וישן כמה שעות אינו בהכרח הכונה שהיה לאנסו דיתכן שהיה לרצונו, וגם היה לכמה שעות, ועכ"פ הכרעת המשנ"ב דשינה לאנסו עכ"פ שאינה לכמה שעות (כגון שעה אחת כנזכר בלשונות הפוסקים בסי' קעח) חשיב ארעי.

מה למדו בבית המדרש של שם ועבר ואם למדו תורת הסוד ואלו מצוות קיימו ושאר פרטים בענין שם ועבר

לגבי

מה ששאלת מה היה הלימודים שלמדו בבית שם ועבר ואם למדו שם סודות התורה, ומה המצוות שקיימו שם, הנה מאחר דג' האבות היו תלמידי שם ועבר כמבואר במקורות, ממילא בודאי למדו שם כל התורה כולה דקיים אברהם אבינו כל התורה (ע"י יומא כח ע"ב וקידושין פב ע"ב וב"ר) ובודאי למדו שם גם תורת הסוד דהאבות הן הן המרכבה ופעלו גם ע"פ סוד וכמבואר באר"י (כגון במקלות שפיצל יעקב, וכל ענייני הנקודים וכו' הכל רומז לסודות עליונים), ומבואר בבראשית רבתי שהאבות וכל יוצאי חלציהם ההולכים בדרכיהם קיימו כל התורה.

אין ידוע לנו על חידושי תורה רבים שחידשו שם ועבר אבל זה ברור שכל תורתם היתה למעלה גבוה מעל גבוה יותר מהשגות שלנו אחר שזכו להיות רבותיהם של האבות הקדושים.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

ויעקב כבר מקטנותו היה לומד בישיבת שם ועבר כמ"ש ברש"י בראשית כה יז ולכך כתיב אהלים לשון רבים אהלו של שם ואהלו של עבר (ב"ר סג טו), וכן ע"י במגילה יז ע"א שבהמשך ימיו למד בבית עבר ואילו שם בן נח שחי שש מאות שנה כבר מת אז לפי חשבון המקראות (ע"י תוס' סוכה כד ע"ב ד"ה על מנת וקידושין ה ע"א ד"ה על מנת).

ובחיד"א (מדבר קדמות ערך א אות א) הביא בשם ר"י החסיד דאברהם יצחק ויעקב למדו יחד ט"ו שנה ט"ו שעות בכל יום, והיינו שיעקב התחיל ללמוד תורה מיום שנולד, דמאז כבר היה בדעתו כדכתיב וידו אוחזת בעקב עשו וכמו שנתבאר בחז"ל, וכן גבי אברהם אי' ברז"ל שהיה בקטנותו כבר נהג כגדול וכן גבי משה אי' בדב"ר פי"א י דמלידתו היה הולך ומדבר.

לגבי מה ששאלת מי היו הלומדים של שם ועבר כמובן שהיו עוד לומדים שם חוץ מאברהם יצחק ויעקב כמו שמצינו בדברי החפץ חיים בחומת הדת פ"ג וכמ"ש הריב"ן במכות דלהלן שבית דינו של שם כמה שנים אחר מיתתו נקרא על שמו כמו בית שמאי ובית הלל כשיהודה בן יעקב דן שם, ויש לציין גם לדברי הגמ' בפ"ק דע"ז דמס' ע"ז דאברהם ד' מאה פרקי והיינו מה שהוא לימד לאנשים כדכתיב ואת הנפש אשר עשו בחרן ואברהם גופיה היה מבני בית המדרש של שם ועבר.

לגבי מה ששאלת אם יש שייכות לגויים המצוות שקיימו שם ועבר התשובה היא שלא, שהרי שם כהן היה (נדרים לא) ומה שייכות בזה לגויים, וגם האבות שלמדו שם וקיימו כל התורה מה שייכות בזה לגויים, ואי' בספר הכוזרי מאמר א' דמימות אדם הראשון היו יחידי הדורות דור אחר דר בחלק מהדורות שהיו יראים ושלמים וראויים להשפעה רוחנית כגון חנוך ומתושלח ושם ועבר עד אברהם אבינו, ולפי המבואר שם אותם צדיקים היו נשמת ישראל בימי קדם קודם התגלמותם בכל עם ישראל, וכשבאו השבטים שהיו צדיקים והיו כולם ראויים להשפעה רוחנית נקבעה ההשפעה להם ולכל זרעם, וממילא לפי המבואר בזה אין לגויים שום שייכות לתורת שם ועבר.

ובקה"ר פ"ה יא אמר רבי יוחנן כל מי שיגע בתורה בעולם הזה לעולם הבא אין מניחין אותו לישון אלא מוליכין אותו לבית מדרשו של שם ועבר ושל אברהם יצחק ויעקב ומשה ואהרן עד היכן עד ועשיתי לך שם כאחד הגדולים אשר בארץ ע"כ, ומבואר מזה שגם ישראל כשר מזמנינו יש לו זכייה רבה להשתייך לבית מדרשם של שם ועבר.

ועי' בריב"ן (הנדפס במקומו של רש"י) במכות כג ע"ב שגם מה שדן יהודה מבואר בגמ' שם שהיה בבית דינו של שם אע"פ ששם לא היה חי אז מכל מקום היה בית דינו ונקרא על שמו כמו בית שמאי ובית הלל עכ"ד.

ועי' בספר חומת הדת להח"ח פ"ג בטעם מה שלא נשארו מבית מדרש של שם ועבר משום שנתקבצו אנשים לעבוד הם עצמם את הקב"ה משא"כ אברהם אבינו שבא כדי לחנך

שביחא שאלות המצוות בהלכה

משפחתו לזה עי"ש בהרחבה.

באופן כללי מה ששאלת על הגדרת מצוות שם ועבר כמובן שיעקר קיום המצוות בזמנם היו המצוות השכליות המבוארים בראשונים כמו בהקדמת רב ניסים גאון ובחזקוני ר"פ נח ורמב"ן ושאר ראשונים (הבאתי בביאורי פשר דבר על האותיות דר"ע נוסח ג') וכן להדבק בהקב"ה עי' במסילת ישרים, והיו נביאים, אבל היו למדים גם התורה שיצטוו ישראל וכנ"ל, אלא שמצינו דכשהיה צורך היו מקיימים התיקונים גם בלא המצוות כיון שלא נתחייבו במצוות אז ולכן לפי הצורך עשו כתיקונים כמו שיעקב נשא ב' אחיות (אלא דמבואר בפסחים קיט ע"ב שנזכר דבר זה לעתיד עי"ש) ועי' מה שהבאתי לעיל בשם האר"י לענין תפילין.

אדם שאמר דבר שיש בו משמעות קללה בקטנותו בלא שימת לב והקללה התקיימה מה יש לומר כדי להרגיע את המצפון שלו

הנה

לענין נדרים נדרי קטן בן עשר (כמו בגיל המקביל למקרה שלך) קי"ל [ויד ס' רלג ס"א] שאינם חלים כלל מן הדין בתורת נדר (ולמעשה עי"ש ברמ"א שמכין אותן וכו' כדי להרגילים).

והיה מקום לדמות קללה לנדר, דמאחר שאין דיבור ומחשבת קטן בלא שום מעשה חשיב כלום כמבואר בסוגיות [מולין יז ע"ז ויג ע"א], וה"ה אין לו דיבור [מוס' שס יז ע"ז ד"ה ומיעי ומשנ"ז ס' מז סק"ג ושוע"ר שס ס"ה], ממילא לא שנא לענין נדר ולא שנא לענין קללה.

אולם הראיה מענין נדר יש לדחות דהרי לענין נדר ושבועה קיימא לן [עי' שנועות כו ע"ז ויד ס' רי ס"א וס' רלג ס"א] שנדר ושבועה בלא דעת אינם כלום, ומכאן זה הוכיח הרמ"א [ויד ס' רכ סט"ו] שאין צריך דיני תנאים בנדר כדעת הרמב"ן בפרק יש נוחלין, דהרי בלא כוונה לא חלים, ואינו כמו מכר וכיו"ב דגם כשיש מחשבה הפוכה חלים משום שדברים שבלב אינם דברים (עי' קידושין נ ע"א), [ודעמו דלא כתשוצות מיימוני דהפלאה ס' ד כמו שזיין לדצריהם הרע"א שס, וכן הוא דלא כהרא"ש ספ"ק דנדרים ס' י והלכות גדולות ס' לט וס' מ כמו שזיין צשירי צרכה שס].

וממילא יש לומר דבקללה הוא דין אחר, דהרי בקללה שמא אין הדין שבלא דעת אינם חלים, ואדרבה מצינו במו"ק יח ע"א בעובדא דהתם דהו"ל כקללה שיוצא מלפני השליט דברית כרותה לשפתיים.

אולם יש לדחות דשם היה בצדיק ולכן אמרי' שם בשגגה היוצא מלפני השליט, ובצדיק המקלל הוא דין אחר, וכן מצינו שקללת חכם אפי' על תנאי היא באה [מכות יא ע"א], ומשמע דמי שאינו צדיק אינו כך שהקללה תבוא על תנאי, ויש לציין דבנידוי מצינו [ויד ס' שלד סל"ט] דהמנדה למי שאינו חייב נידוי לא חל הנידוי, וזה אפי' בצדיק המנדה, כדמוכח בגמ'

שביחא שאלות המצויות בהלכה

[מ"ק יז ע"ב] גבי ריש לקיש, אם כי שם לגבי נידויים אפשר שהוא יותר דמי לנדר מצד דיני תנאים ודיני כוונה.

ומה שמצינו בכ"מ שפיו הכשילו אפי' באינו צדיק (כמו ויאמרו לא נעלה במד"ר ר"פ קרח, ועוד) יש מקום לטעון דאחר שכבר נגזרה גזירה הוא ענין אחר.

אולם מצינו בכמה מקומות שיש להזהר שלא לקלל אדם מישראל שמא תחול הקללה גם במי שאינו צדיק, ע"ע סנהדרין ריש קב ברית כרותה לשפתים לגבי יהוא שאמר יהוא יעבדנו הרבה ונתקיים בו, ועי' באה"ט או"ח סי' רמ בשם של"ה בשער האותיות שלא לומר לתינוק הכלב יקח אותך שלא יזיק לתינוק, והובא בקצש"ע סי' לג סי"ד וסי' קסה ס"ז וכה"ח סי' רמ סקצ"ג ויו"ד סי' קטז סקק"ג וכן בציפורן שמיר לחיד"א אות קפט, ועי' פר"ח יו"ד סי' קטז, וע' שוע"ר הל' שמירת גוף ונפש סי"ב שאין לקלל אדם מישראל שמא תזיק הקללה וגם הביא משל"ה הנ"ל, וכן מבואר מדברי החינוך, ועי' ב"ק צג ע"א גבי קללת אבימלך שקילל ונתקיים בזרעה ועי' בריקנטי שמות כט, ומיהו יש מקום לומר דבכל אלה היה מקום לחול, דגבי יהוא היה בזה פגם של סרך הודאה בע"ז, ונחשב לו לחטא שגרר חטאים גדולים, וגם גבי אבימלך הי' לו איזה פתחון פה של קפידא על מה שלא אמר לו אשתו היא כמבואר בפסוקים (וע"ע ב"ב קנג ע"א וגייטין לה ע"א).

ויש לציין עוד דדעת הרמב"ן והריטב"א במכות שם דקללת חכם אינה באה על חינוך ממש אלא אם יש קצת טעם בדבר (אולם עי' במאירי שם ובאר שבע סנהדרין צ ע"ב, ועי' ספר חסידים סי' תשסו, ומ"מ גם הבאר שבע תמה מאוד בביאור המאמר לפי שיטתו, ודברי הספר חסידים יש ליישב במי שהקללה יש לה מקום לחול).

א"כ היוצא מזה דגם בלא כוונה כלל ברית כרותה לשפתים אפי' באינו צדיק וממילא יש מקום לדון לגבי קללת קטן.

ויש לציין דברש"י (שמות כא יז) ממעט קטן מקללת אביו שאינו חייב בזה ויל"ע למה הוצרך מיעוט ולמה היה צד לחייבו ואולי ס"ד כיון שקללתו מהני כגדול ס"ד לחייבו, אבל עדיין אינו מיישב, חדא דהרי הא אפי' מעשה גמור אינו מחייב את הקטן כ"ש מעשה כזה, ועוד דא"כ למעט קטן ממקלל חרש, אולם יש לומר על קו' זו השניה דעדיפא מינה קאמר דאפי' באביו חייב דעדיפא לן להשמיע החידוש יותר, ועי' עמר נקא שם שביאר החידוש ברש"י באופן אחר.

ואולי יש ליישב בשינוי קצת דבקללת אביו ואמו נתחדש שהאדם המקלל אחראי על הנזק שנעשה מקללתו אע"פ שהיה בזה רק גרמא, ולכן חייב מיתה במקלל אביו, וממילא ס"ד שגם בקטן שאין כוונתו כוונה יתחייב ג"כ.

ועי' שער הגלגולים הקדמה לז שהאר"י נתן תיקון וכפרה למי שקילל את אמו בהיותו קטן, ומ"מ אינו ראייה שחל דבר דכל אחד יש לו עכ"פ לכתחילה לבקש כפרה על מעשים רעים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שעשה בקטנותו כמ"ש הרמ"א באו"ח סי' שמג ס"א בשם התה"ד ח"ב סי' סד וכמבואר בדברי הפוסקים וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת.

ובפנים התה"ד אי' גם קטן שקילל אביו וכו' בינקותו טוב שיקבל כפרה דסימן רע הוא שנעשו מכשולות תחת ידו, והובא בד"מ ביו"ד סי' רמא, וגם זה אינו ראייה ברורה שחל דבר, די' לומר שהמכשול הוא החטא שמבזה אביו ואמו.

ובבא"ח שנה שניה שופטים סכ"ג כתב וקטן שקילל אביו או אמו בקטנותו צריך כפרה בגדלותו כנזכר בספר חסידים וכן מפורש בדברי רבינו האר"י ז"ל ע"כ.

ונראה דבאופן שיש גזירה על האדם מן השמים אז ההכשלה בפה תוכל להתקיים גם על ידי קטן כמבואר בפ"ב דחגיגה גבי אלישע בן אבויה ב"ג בי כנישתא ע"ש.

ומ"מ יש לומר ג' דברים להרגיע אותו אדם, הא' שאפי' אם יש צד בעולם שדיבורו גרם מ"מ הרי כבר חזר בו וקטן היה בלא דעת ומה אית ליה למיעבד ולכה"פ יעשה כפרה משום סימן רע כנ"ל בשם התה"ד.

ב' דהרי קי"ל [משלי כו ז וע"ע מכות יא ע"א וסנהדרין מט ע"א ורש"י שם] קללת חינום לא תבוא, ואם קילל לחינום למה חושב שקללתו באה, אם לא דנימא שהיה איזה דבר לקללה לחול עליו או שכבר נגזרה גזירה ואז הפה נכשל מן השמים.

וכמו שנתבאר דלפעמים מן השמים מזמנים הדיבור של הקללה על ידי האדם כדי שיצא מפיו לפני שיתקיים והוא דבר המבואר ואין לאדם מה לעשות כנגד זה מלבד להזהר להבא אחר שגלגלו חוב על ידו.

ג' דהרי יש בחירה לאדם אם להתגרש או לא (שבענין זה היה הקללה בניד"ד) וא"כ יש לצרף זה, אע"פ שאינו מוכרח.

ד' שענין גירושין מצוי מאוד בעוה"ר ועכ"פ כיום ודאי כן הוא, ולא נעשה כאן שינוי הטבע שיש הכרח לתלות אותו בקללה בפרט שהדבר נתקיים לאחר כמה שנים.

ואמר לי (לפני כעשר שנים) מו"ר הגרב"ד דיסקין בשם מורו הגר"ש רוזובסקי על שאלה אחרת דעיקר הנזק הוא לא על הקפידא או הקללה עצמה אלא על מה שתולים אח"כ כל מה שיארע מכח הקפידא או הקללה הזו, זה עיקר הנזק שנעשה מכל כיו"ב.

מה המקור לכתיבת ירושלם חסר יו"ד

כן

היא הכתיבה הקדומה במקראות כמעט בכל מקום וכך כתבו בכל הספרים העתיקים והישנים, ועי' תוס' תענית טז ע"א ד"ה הר בביאור מקור תיבת ירושלם, ודבריהם מיוסדין על הב"ר פנ"ו אות יו"ד, ולדבריהם ג"כ בביאור תיבת ירושלם א"ש אם כתובה בלא יו"ד כיון שהוא צירוף התיבות יראה שלם ואין כאן יו"ד.

ובשו"ת שדה הארץ סי' יד דן לענין כתיבת ירושלם בגט ומבואר שם דלפני כמה דורות זה זמן לא כביר בהרבה מקומות היו קורין גם בדיבורם ירושלם בלא יו"ד ומשמע שרצה להחזיק אמירת ירושלים מלא לטעות, אבל למעשה משמע שנקט שם שא"א לומר שהוא טעות שהקרי במקרא הוא עם יו"ד דהרי הניקוד בתוספת חיריק בין הל' למ'.

ועי' רבינו בחיי במדבר יט יג דירושלם חסר משום דיו"ד בא לרמז ב' ירושלים של מעלה ושל מטה (נ"ל דר"ל דסיומת ים בתיבות הוא סיומת של לשון רבים ומיעוט רבים שנים) והשתא חסר יו"ד אחר החורבן.

וע"ע הר צבי אה"ע סי' קכז שהביא עוד מראי מקומות בנידון זה לענין כתיבת ירושלם בגט, וכן בצי"א ח"א סי' פט סק"ו.

האם עדיף לומר אחר ברכת התורה ברכת כהנים או פרשת התמיד

בתו
ס'

ברכות יא ע"ב וברבינו יונה שם מבואר דיש ענין שיהיה מקרא משנה ותלמוד, אבל לגבי המקרא גופא לא נזכר שיש קפידא איזה מקרא יהיה למרות שנזכר שם שאמרו פסוקי ברכת כהנים.

אבל נראה פשוט שיש טעם במנהג זה למה אמרו ברכת כהנים מאחר שיש בו סימן טוב וגם חביב, ועי' ברמ"א בהל' שמחת תורה גבי קריאת הנדרים שבתורה ובמשנ"ב שם דהיינו פרשיות שרגילים לנדור לקנותם, וכמו דאי' בירושלמי שיש לסיים המקרא בדבר טוב כ"ש שיש להקפיד שהקריאה עצמה תהיה דבר טוב.

ועיקר הדין שלא להפסיק בקללות נזכר במשנה ובגמ' סוף מגילה ואי' במד"ר אמר הקב"ה אינו בדין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך, הלכך ודאי אחר ברכה"ת יש טעם לומר פסוקי ברכה וטובה.

ובמרדכי ריש יומא בשם תשובה"ג שאתם משחקים על מנהגינו גבי הסימנים בליל ר"ה עי"ש באריכות, ומשמע ממסקנתו שכל דבר שיש בו משמעות של דבר טוב יש מקום לתפוס בו וכפשטות הגמ' בהוריות ובכריתות גבי סימנא מילתא.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אם כי במעשה רב הובא מנהג הגר"א לומר פרשת התמיד אחר ברכה"ת, ונראה שאינו רק במקום ברכת כהים אלא גם במקום משנה ותלמוד דהגר"א סבר שאין צורך בזה (גם בתוס' שם אי"ז מנהג התוס' גופיהו דהם סוברים שאף דבר אחד א"צ לפירוש הב"י בתוס' וכפשטות דבריהם אבל הב"ח חולק בדעתם), ומה שכ' רבינו יונה הוא רמז בעלמא כמו שהרחבתי בתשובה אחרת ואינו מדינא כלל.

ובבה"ל הל' ת"ב הביא בשם המאמ"ר דיש צער לת"ח ללמוד מה שאין עסוקין בו עי"ש, וגם הגר"א לשיטתו שסובר שאין לקבוע פסוקים בתפילה מפני טורח ציבור כמו שמצינו לדעתו בכמה דברים, הלכך לא אמר ברכת כהנים אלא רק פרשת התמיד שממילא מחוייב בה כתקנת הראשונים כמו שנתבאר בתשובה אחרת.

והגר"י דויד חתניה דהגר"י הוטנר ביאר ע"פ רמז הנגת הגר"א בזה אבל בודאי שמצד הפשטות אין בזה דין באופן זה דוקא אלא רק שאינו מחוייב ביותר מזה, וכמו הרבה דברים במעשה רב המיוסדין על דינא דגמ' בלבד.

השלמה לתשובה בענין אלו פסוקים עדיף לומר אחר ברכת התורה

העירוני שבסידור אזור אליהו מהדו"ח עמ' יד הביא בשם כת"י רבי סעדיה תלמיד הגר"א שאמר אחר פרשת התמיד מעשה בראשית של אותו היום.

ונראה לי הטעם ע"פ מש"כ בתענית כז ע"ב דטעם מה דתנן שבני המעמד קורין במעשה בראשית משום שאלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, ואמרי' בלולב הגזול בסוכה מא ע"א ור"ה ל ע"א מנ"ל דעבדי' זכר למקדש דכתיב ציון וגו' דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה, ולכן יש בזה ג"כ משום דרישת ציון להראות שוב ענין זה שאלמלא מעמדות וכו' כמו שהיו עושין בני מעמד בזמן המקדש, הלכך אחר פרשת התמיד היה אומר מעשה בראשית.

ומ"מ צע"ק חדא דאין דרך הגר"א לקבוע הוספות בתפילה כמו שמצינו לענין מזמור שיר ולענין למנצח ופסוקי תקיעת שופר ועוד, וכדאמרי' בברכות בקשו לקבוע פרשת בלעם ובלק ולא קבעו מפני טורח ציבור, ועוד דרבי סעדיה גופיה שעיקר מעשה רב מיוסד על כתביו כידוע ועי' בנידון זה במאמר בישוורון כא עמ' תשעז ואילך ועי' ישורון מא עמ' תתקמז ואילך ועוד) לא היה לו לכתוב במעשה רב שאמר הגר"א פרשת התמיד בלא לפרש שאמר גם מעשה בראשית, ועוד שבזילנא הטיילו חרם שלא להדפיס דבר בשם הגר"א בלא בדיקתם, ממילא צ"ע אם אפשר לסמוך על כת"י חדש של שמועה בשם הגר"א ולפי שעה לא בדקתי הדברים במקורן.

יש להוסיף דהרמב"ם בהל' תפילה הביא ב' המנהגים בזה, ובסדר התפילות הביא שנהגו בברכת כהנים כדרכו בכ"מ בסדר התפילות להביא רק המנהג המצוי, וכמו שמתבאר מדבריט בריש סדר התפילות.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

השלמה לתשובה על אמירת ברכת כהנים אחר ברכת התורה

מה שהערתי על מה שהובא בשם הגר"א לומר מעשה בראשית בכל יום דלמה לא הובא במעשה רב, העירוני דבהקדמת מעשה רב כ' שלא הביאו הנהגות פרטיות שלו וכו' עי"ש, ומ"מ יש לציין שאינו כלל גמור שהרי הביאו כגון שאין לאכול ענבים בר"ה ע"פ הסוד ושיש לקום בחצות ולעשות תיקון חצות.

הערות בדברי הרמב"ם בדבריו על חיובי שומר

הרמב"ם

הביא קרא דיעקב כי בכל כחי עבדתי את אביכן, ללמוד מזה ששומר צריך לעבוד בכל כחו, ומעין זה בגמ' הובא הקרא אכלני חורב וגו' ללמוד שצריך לשמור גם בעידנא דעיילי אינשי, ודחי לה דיעקב אמר שעשה יותר מחיובו עי"ש.

ומה שפסק הרמב"ם כקושיית הגמ' הוא פשוט דהרי כל תירוץ הגמ' הוא רק ליישב דעה שלא נפסקה להלכה שסוברת דאם עייל השומר בעידנא דעייל אינשי פטור ואילו להלכה חייב.

וממילא חזי' מקושיית הגמ' דההבנה הפשוטה שכל מה שנזכר בתורה שעשה יעקב יש לנו ללמוד לעשותו ג"כ ורק אם יש דוחק אמרינן באופן אחר, אבל עיקר הדין הוא ללמוד מיעקב, וממילא אין להקשות שמא עשה יעקב יותר מן הצורך, דאדרבה הוא דוחק לומר שאין ללמוד ממה שעשה יעקב, והפשטות הפשוטה מבואר מתוך הגמ' שיש ללמוד מיעקב.

ומה שלא הביא הרמב"ם הקרא שנזכר בגמ' אלא קרא אחרינא הוא פשוט דהרי דרך הרמב"ם בהרבה מקומות שלא הקפיד להביא הילפותא שנזכרה בגמ' דוקא אלא ילפותא אחרת, ובניד"ד הרי הגמ' מיירי בדין מסויים שהשמירה היא גם בזמן שאין דרך לשמור, ולהכי מייתי קרא דשייך לזה הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה, ואילו הרמב"ם מיירי באופן כללי בדרגת חיובי השמירה והתאמצות השומר, וממילא שייך בזה יותר הך קרא דכי בכל כחי עבדתי את אביכן.

ומה שכ' שם הרמב"ם שנטל יעקב שכר יש לבאר בפשיטות דהרי מבואר בט"ז והגר"א ביו"ד וכן מוכח בשו"ע שם שגוי שמכירו אין בו איסור לא תחנם, ואמנם איסורא ליכא אבל מצוה נמי ליכא, ומאחר שנטל יעקב שכר חזי' שהיה בזה חלק מדיני השמירה דבלא זה נהי דאיסורא ליכא כיון שהוא גוי המכירו אבל מצוה נמי ליכא ולא היה צריך ליטול שכר על זה, וזהו דלא כמו שטען בחידושי הגר"ש סלומון דאילו לא היה בזה חובת שמירה היה בזה איסורא והוא פשוט לדינא, אם לא דנימא מטעם גוי רשע כדאמרי' בגמ'.

האם ספר הישר הוא בר סמנא או לא

ספר

זה אין לנו מספיק מידע כדי לקבוע עליו מסמרות, אבל יש לציין כמה נקודות.
(א) ההקדמה לספר היא תמוהה ומוזרה וסגנון ההקדמה נראה שהוא סגנון מחבר הספר עצמו, מה שמעלה שאלות בקשר לספר.

(ב) בהקדמה נזכר שספר הישר הכתוב בספר יהושע הכונה לספר הזה, דבר שהגמ' לא הכירה ונקטה שהכונה לספר בראשית שנקראו האבות ישרים, וגם שאר הדעות בחז"ל וכל המפרשים לא הכירו שהיה ספר בזמן יהושע שנקרא בשם ספר הישר שאליו מכוון הפסוק.

מה שמעלה צד שמא לא ניתן שם זה לחיבור אלא בכונה תחילה לומר דמש"כ "ללמד לבני יהודה קשת הנה היא כתוב על ספר הישר" בא ללמד על ספר זה שנזכרו בו מלחמות ישראל, מה שממילא מעלה שאלה של אמינות על כל החיבור. ויש לציין דגם כל חלק המלחמות בספר הישר מועתקות בעיקר מהחיבור הנקרא מדרש ויסעו, ולמה לא יציין בעל הספר יהושע למקור.

וכמו כן הרי מדרש ויסעו עצמו הוא מאוחר למקרא שנזכר בו רבותינו א"כ ספר יהושע לא היה לו מדרש ויסעו וכ"ש שלא היה לו ספר הישר הזה.

(ג) הראשונים שדנו בבירור אמיתות מלחמות בני יעקב או דברי הימים למשה לא הביאו שדברים אלו נזכרו כבר בספר הישר, ויש הרבה ראשונים כאלה כמו שציינתי בהקדמתי לאוסף מדרשים שיצא לאור ע"י זכרון אהרן.

(ד) אין שום ראשון או קדמון שהביא שום דבר מספר הישר לפני שנדפס (אלא לכל היותר הזכיר את הספרים שמהם שאב ספר הישר בשמם המפורש) מה שמגלה שאף אחד לא היה לפניו חיבור זה.

(ה) הספר הישר נכתב בלשון מקרא (תנ"ך) כדי להעיד מתוכו על קדמותו, לשון שאף המדרשים והברייתות אינם משתמשים בו כמעט, מה שמגלה ספקות לגבי כוונת ומטרת כותב הספר שמא נכתב בלשון קדומה באופן מכוון וממילא מנין שלא נכתב סמוך להדפסתו בלבד.

(ו) יש השוואה בין סיפור ביוסיפון שהוכנס לספר הישר בשינוי האישים והרקע.

(ז) בספר הישר מובאים כל מיני מעשיות לפרטי פרטים כגון שמות מפורטים של בני המשפחות וכיו"ב, ובהנחה שהדברים לא נכתבו בנבואה הדבר מעלה שאלה לגבי מקורותיו של הספר באופן כללי אם הוא בר סמנא.

(ח) עי' עוד במאמרו של הרה"ג יצחק ישעיה ווייס הנדפס בכמה מקומות (ישורון, רב פעלים לר"א בהגר"א הוצאת מישור, קולמוס, ברכת אלישע), וכן בהערותיו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

של מהדיר הספר מעשי הצדיקים למוה"ר אברהם כלפון, ועוד.

השלמה לתשובה על ספר הישר

יש להוסיף עוד דכמדומה שבעל הספר הישר העתיק מספר מלחמות בני יעקב רק מה שהובא בילקו"ש, ואת כולו, ולא שאר הספר, מה שמעלה צד שאולי גם לא היה לפני בעל ספר הישר ספר מלחמות בני יעקב עצמו, וממילא שמעי' דזה פשוט שבעל ספר הישר העתיק ממלחמות בני יעקב ולא להיפך.



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