



- שבוע 32 5
- 5 להלכה שגול מנוי אמור האם הגונב מנוי חוזר בגלגול או לא
- 6 האם גולן שאין לו לשלם נמכר לעבד עברי או רק גנב
- 8 מי שהתגייר האם יכולו בעבודתו לקידוש השם
- המוציא כסף מחבירו במרמה האם דינו כגנב לשלם כפל ולהמכר בעבד עברי כיון שאינו עושה בגלוי או לא
- 9
- 10 למה כתב בתרגום ירושלמי ס"פ אמור שדיני פסח שני הם דיני ממונות
- 11 האם כהן יכול למחול על עריית כהן כשיש חיוכים בבהכנ"ס
- לפי השיטות שאיסור נקימה נאמר רק באיסורי ממון האם מותר לחבול באדם שחבל בנקמה על מה שחבל
- 11 הראשון
- בחורים קטפו אתרוגים ואת האתרוגים הטובים מעמידים למכירה לר' מינים והאתרוגים שאינם טובים
- נמכרים לקישושי טובה, האם מותר למכור את האתרוגים הגרועים כשהם טבל ולכתוב עליהם טבל
- 16 מאחר שאינם עומדים לא למצוה ולא לאכילה
- 16 האם יש מקור למה שיש שאינם מברכים היום ברכת מלביש ערומים על בגדים חדשים
- 27 האם מברכים הטוב והמטיב על מיתת נשיא איראן
- מה החילוק בין שמון זית שאינו מברך עליו כיון שמויק (ברכות לה:) לבין קמח שעורים שמברך עליו אע"פ שמויק (ברכות לו).
- 29 (
- 29 למה חלוקה ברכת הכומס חיפה חיה ואורז חי מברכת ירקות חיים שדרבן להתבשל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 30 האם מותר לשמוע שיר ווקאלי מוקלט בימי ספירת העומר
לגבי דברי הירושלמי בסוף קידושין שמונב לאכול מכל מין פרי בכל שנה אם הוא רק בפירות או גם בשאר
- 32 מאכלים
- 33 לגבי דברי הירושלמי בסוף קידושין שמונב לאכול מכל מין פרי כל שנה האם הוא גם כמומא
בדברי הירושלמי סוף קידושין שעתידי אדם להתבע על כל מה שראו עיניו ולא אכל האם צריך להשתדל
ולמרוח בזה לאכול מכל מיני הפירות ומה הדין במיני מאכל שאינם פירות
- 33 מי שיוצא ברכה מספק ממישהו אחר כדין שומע בעונה האם צריך לעשות תנאי שאם אינו מחוייב בברכה
אינו יוצא ידי חובה
- 36 האם יש חבדל בין מדפים עותק ספר לעצמו למי שמדפים עוד שני עותקים לחביריו
- 37 האם יכול לשמח אשתו ברגל במטבח חדש או בבשר ויין במקום בגדי צבעונין כשאומרת שזה משמחה
- 38 יותר
- 40 האם מערה שנממן בה רשב"י היתה חייבת כמוזזה
- 41 למה אין נוהגין כדעת הזהור נשא קמ"ו להפריד כהנים האצבעות בשעת ברכת כהנים

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 חינוך לבית מדרשם ותע"ב

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בקו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

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

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

להלכה שגזל מגוי אסור האם הגונב מגוי חוזר בגלגול או לא

בלב

דוד להחיד"א פרק יט יש משמעות קצת שגם באופן זה חוזר בגלגול (ולפי מה שכ' הגר"א במשלי שגם הנגזל חוזר א"כ גם הגוי יחזור ואה"נ מצינו הרבה גלגולים בגוי בשער הגלגולים להאר"י ובשאר ספה"ק ועי' בספר גלגל החיים).

אולם מסתבר דזה רק לדעת השו"ע בחו"מ סי' שמח ס"ב שסובר בפשטות שהוא איסור מן התורה, ובבהגר"א שם ציין לדברי התוספתא ב"ק פ"י ה"ח חמור גזל הגוי מגזל ישראל וכו', אבל להרמ"א באה"ע ר"ס כח שהוא רק משום קידוש השם מסתבר שאינו חוזר בגלגול (ועי' תוס' חגיגה יח ודוק).

ואמנם כבר הקשו הנו"כ (הש"ך והגר"א בחו"מ שם והח"מ באה"ע שם) על הרמ"א שבמהר"י ווייל לא נמצא כדברי הרמ"א, אבל כבר ציין בבהגר"א שם שברש"י סנהדרין נז ע"א נקט בפשיטות שאיסור גזל מגוי הוא רק מדרבנן, וכן הכריע היש"ש פ"ק פ"י סי' כ' וכן הביאו הש"ך סי' שנט סק"א ועי"ש בהגהות רע"א.

והדעות ברמ"א חו"מ שם שסוברות שמותר להטעותו לכתחילה במקום שאינו יודע נחא ג"כ אם סוברים שגזל גוי הוא דרבנן מחמת קידוש השם.

וכן לפי שי' הנתה"מ שם שאיסור גזל גוי מדאורייתא הוא רק בגזילה אבל לענין ההשבה ההשבה רק מחמת קידוש השם פשיטא שאינו חוזר בגלגול.

ומשמע שיש דעות בראשונים שסוברים שגזל גוי הוא מדאורייתא ומכללם הרמב"ם כמ"ש בבהגר"א שם (ומה שציין שם טור צע"ק לענין להטעותו דעת הטור ואכמ"ל).

ויש לציין דברמב"ם (פי"ג מה' גניבה הי"ג) כ' שהגונב את הגוי אינו נמכר לעבד עברי מחמת כן, ויעוי' באבן האזל שם שכ' שאין זה דין גניבה אלא מחמת שלקח ממנו צריך להחזיר, אבל אין להביא ראיה משם לדמות משכון עצמו על ידי מכירה לעל ידי גלגול, דגלגול נאמר גם על גניבה ולא על כל גזילה מסוג אחר, וגניבה מגוי אינה מוגדרת כגניבה אלא כגזילה (משא"כ בישראל מישאל שגניבה כוללת גם גניבה וגם גזילה כמו שהרחבתי בתשובה אחרת).

ומ"מ יש שלמדו אחרת בדעת הרמב"ם, יעוי' בש"ך סי' שנט שם שהרחיב בזה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לסיכום הדברים, להסוברים גזל גוי מדרבנן מפני קידוש השם מסתבר שאינו חוזר בגלגול, וגם להנתה"מ שסובר שהוא מדאורייתא אבל ההשבה רק מפני קידוש השם מסתבר כנ"ל, אבל להסוברים שגם ההשבה מדאורייתא יש משמעות קצת בחיד"א שחוזר בגלגול, וכך משמע מסתימת הגר"א במשלי יד, כה שתלה זה בהעדאת עדים ובהוצאת הב"ד הגזילה מידו, ואינו כ"כ תמוה שהרי יש כמה חטאים שבאים עליהם בגלגול כמבואר בזוהר (פ' משפטים) ובמקובלים (שער הגלגולים ושבחי האר"י) וגזל הגוי הוא חטא גדול כמשנ"ת, ועדיין צל"ע בזה.

מה שהבאתם בשם הגראי"ל (מספר עובדות פנינים והנהגות) שאין חזרה בגלגול בגזילה מגוי מכיון שאין בזה חיוב השבה, יתכן שמה שכתב שאין חיוב השבה הכונה מדאורייתא לולא שיש קידוש ה', ואזיל בשי' רמ"א ויש"ש וש"ך שפסקו כן כפרש"י וכדרכו של הגראי"ל שהולך בדרך הש"ך.

האם גזלן שאין לו לשלם נמכר לעבד עברי או רק גנב

מסתבר

שרק גנב דהרי דין מכירה נאמרה לגבי דיני גניבה בקרא, וכן הובא בשיעורי הגרש"ר (המצויין להלן וכן בחי' רש"ר ב"מ סי' לח) בשם מרן הגרי"ז, וכ"כ בברכת שמואל ובחידושי הרי"ם עה"ת פ' משפטים ובכמה שיעורי ראשי ישיבות וכ"כ בפירוש אחד קדמון עה"ת רבינו מיוחס (ובתורה שלמה הביא בסתמא בשם מדרש על סמך שר' מיוחס מסתמא העתיק ממדרש כמ"ש בהערה שם אבל פשוט שאינו מוכרח כלל), וכן מבואר במנ"ח מ' מב דמי שאינו משלם כפל אינו נמכר.

ויעוי' באבן האזל פ"ג מהל' גזילה הי"ג דן באריכות בשם המהרי"ל דיסקין בספר תורת האהל אם החיוב מחמת הגניבה או דתליא בכפל או שיש לו דין של קנס ונפק"מ לכמה דברים, ולכל הצדדים שראיתי שם פשיטא ליה שהוא מדיני הגניבה ומשמע דלא שייך בגזילה כלל, ועי' שם גם שכ' בטעם דברי הרמב"ם שם שהגונב מגוי והקדש אינו נמכר משום שאינו גנב אלא לקח ממון הקדש, ויש לומר כנ"ל דהמחייב הוא גניבה בלבד.

ויעוי' במשך חכמה פרשת משפטים שחידש חידוש גדול דדין מכירה הוא רק בגנב הנכנס לרשות הנגנב כעין בא במחתרת (דהיינו לא בא על עסקי נפשות דבזה אינו שייך לכאן יעוי' סנהדרין עב), אבל גם בלא חידושו גם לשאר פוסקים אינו אלא בגנב והמש"ח רק הוסיף שהוא לא בכל גנב, וכן כתב להדיא דלא כדבריו בספר הקדמון הרקמה לר"י נ' ג'נח (המכונה בד"כ בראב"ע עה"ת בשם "רבי מרינוס") דנמכר בגניבתו לא קאי על בא במחתרת דמיירי בבא במחתרת אלא על גנב דכתיב ביה תשלומי דו"ה (ומ"מ נמכר רק על הקרן כמ"ש בגמ'), ומבואר להדיא דעל גנב אה"נ דקאי ולא על גזלן.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכן מבואר ברמב"ם פ"ג מהל' גניבה הי"א דין הגנב לשלם הקרן והכפל וכו' ואם אין לו קרקע ולא מטלטלין ב"ד מוכרין וכו', ומבואר שהוא דין רק בגנב מדלא כתיבה בגזלן או במזיק אלא רק בדיני גנב עם דיני כפל וארבעה וחמישה.

ויעוי' עוד ברמב"ם בריש הל' עבדים שכתב כיצד גנב ואין לו לשלם את הקרן ב"ד מוכרין אותו כמו שביארנו בהל' גניבה ואין לך איש מישראל שמוכרין אותו ב"ד אלא הגנב בלבד עכ"ל, ומשמע להדיא שגזלן אינו בכלל.

ולהכי דייקו בגמ' בקידושין סט ע"א לומר זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי ולא זיל גזול, ויש לציין דבחוב זה פשיטא שאינו נמכר גם אם אין לו לשלם, ועי"ש ברש"י שציין דגנוב הוא באיסור ולא קאמר שילווה ויאבד המעות על מנת להימכר ולשלם דזה אינו איסורא, וכ"כ בספר המקח לרב האי גאון שער ט' ושו"ת הרא"ש כלל עה סי' ב בשם ר"ת דלפריעת חוב אינו נמכר, ומשם לשו"ע חו"מ סי' צז סט"ו וסמ"ע שם סקכ"ט, וראה גם שו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' שפו.

ושמעתי להקשות א"כ אמאי בעי' קרא דבגניבו ולא בזממו, דכיון שכתוב בגניבתו הרי נתמעט כל מה שאינו גניבתו, והיה מקום לומר דאה"נ ממשמעותא דקרא קממעט, אבל עדיין קשה א"כ למה בגמ' לא הזכירו גם מיעוט גזלן ממשמעותא כמו שהזכירו מיעוט זומם ממשמעותא.

והנראה לומר דעדים זוממין שאני דס"ד אמינא דכיון שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם ממילא בעי' כאשר זמם דוקא, כמו שהיה ס"ד במשנה במכות שמי שהעיד שפלוגי בן גרושה ובן חלוצה והוזם, יעשה זה בן גרושה ובן חלוצה תחתיו, וממילא הוצרכו לקרא או עכ"פ לברייטא לאשמעי' שלענין זה עד זומם אין דינו כגנב גופיה, אבל גזלן לא היה בכלל הפרשה כלל.

ויש להוסיף עוד דבגמ' בקידושין יח ע"א קי"ל למסקנא דגניבו אלף ושווה חמש מאות אינו נמכר דבגניבתו אמר רחמנא ולא חצי גניבתו, והנה לו יצוייר שתפס הנגנב חמש מאות ואמר הגנב אני רוצה להשיב החמש מאות אחרים אע"פ שיש לי, באופן זה הרי דינו כגזלן לגבי שאר החמש מאות האחרים, ואעפ"כ אינו נמכר, דבכלל דין גזילה כל מי שמחזיק בממון חבירו שלא ברשות ואינו רוצה להחזיר במזיד וברצון כדמוכח בסוגיות ובפוסקים (ראה שיעורי הגרש"ר ב"ק סג בשם הגרי"ז והדברים עתיקים ואכמ"ל), וכמו שכבר יסדו בשם הגר"ח הלוי שאף כל גנב הוא גזל (עי' אמרי משה סי' לד ריש אות ד, קונטרסי שיעורים ב"מ שיעור כה אות ד, ועוד) והוא מבואר כבר בכמה ראשונים (רשב"א בתשובה ח"ו סי' רפו בשם תשובת הרי"ף, רבינו בחיי ויקרא יט יא, הרי"פ ח"ב ריש ל"ת צא בדעת השאלתות פ' נח שאילתא ד), וממילא ש"מ שעל גזילה אינו נמכר דבגזילה יש כאן גזילה שלמה, דכל כמה שנשאר ממון שהוא חייב ואינו מחזיר יש כאן גזילה, ואעפ"כ קרא תלה לה במעשה גניבה בלבד.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ודוחק להעמיד סוגי' הנ"ל רק בלא שילם כלל דמ"ש ולא בחצי גניבו משמע גם אם שילם מחצה, וכמ"ש שם אם היה גניבו כנגד ממכרו נמכר ואם לאו אינו נמכר ומ"ט ולא בחצי גניבתו, וכן אי' להדיא במכילתא דר' ישמעאל דרק אם שווה כנגד גניבו בלבד נמכר אבל אם שווה פחות או יותר לא.

וכן דוחק להעמיד סוגי' הנ"ל רק באנוס מלשלם החמצה הנשאר אבל אינו אנוס שאינו גזלן נמכר, דדוחק להעמיד כן, ומיהו אם נעמיד כן אין ראייה מסוגי' זו.

וע"ד זה יש להוסיף דכל חיובים הנפטרים בגמ' שם כגון כפילו וזממו שאינו נמכר אע"פ שחייב ואינו משלם, ותיפוק ליה דגזלן הוא, ואם נעמיד דמעולם לא אמר איני משלם אין ראייה כנ"ל, דכל עוד שלא אמר איני משלם אלא רק אין לי לשלם אינו גזלן אלא אנוס, אלא דדוחק להעמיד כן דמאי פסקה דמיירי רק באופן זה.

מי שהתגיים האם יכוון בעבודתו לקידוש השם

מאחר

והדברים רגישים לא היה מומלץ לנגוע בהם ע"ג במה זו, אולם מכיון שכבר שאלתם לא אמנע מלומר את הנראה לי בזה.

הנה על עצם ההליכה לצבא אפי' אם היה איזה צד שיש בזה קידוש השם אבל הדבר עצמו הוא מצוה הבאה בעבירה ומבואר בגמ' סוכה ל' ובפסוקים המובאים שם וכן אותם פסוקים הובאו בדף נ' שם לענין פסולי קודש, ומבואר מכ"ז שעל מצוה הבאה בעבירה אין מקבלים שכר אלא עונש, ממילא לא שייך לדון בזה, וגם לכאורה הוא הרבה יותר חילול ה' מקידוש ה' שהרי בד"כ ההליכה לצבא עלולה לגרום לירידה ברוחניות וירידה בקיום המצוות, גם למי שהיה ירא שמים לפני כן, כמ"ש גדולי ישראל מכל העדות והחוגים, וכמבואר בחז"ל ובהרחבה ברמב"ם בהל' דעות שיש להתרחק מחברת הרשעים, ונלמד מן המקרא בהרבה מקומות, כגון ממעשה אברהם ולוט וממעשה אניות אחזיה בדברי הימים, וכן מדכתיב לא ישבו בארצכם פן יחטיאו וגו', ממילא מי שבכל זאת הולך לשם הרי כביכול מראה בזה שיש לו דברים שעומדים בראש ובחשיבות לפני הירא"ש וקיום המצוות, וגם נותן דוגמה לאחרים שיעשו כמוהו, ממילא לא שייך כאן קידוש השם אלא חילול השם כמבואר ביומא פ"ה ע"ש.

ולענין אם יש קידוש ה' בהריגת גוים ושונאים, מבלי להכנס לנידון אם הדבר הוא טוב או לא, אבל מצד קידוש ה' גם אם הצליחו להרוג גוים, הרי ידוע שבכל פעם שגוי נהרג יש הרבה משטינים ומקטרגים בעולם על הדבר, גם אם היה רודף גמור והדבר נעשה בצדק, ואיני יודע אם שייך שיש גם קידוש השם בגלל המעט שכן מצדיקים אותנו בזה.

ואע"פ שמיתת רשעים הוא קידוש ה' כמ"ש במכילתא פרשת בשלח ועוד, אבל כמובן שאם ההריגה נעשתה על ידי יהודי הוא נידון חדש ויש לדון בכל מקרה לגופו.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וגם בלאו הכי אם ידוע שאלו שמנהלים את המלחמה הם משומדים איני יודע אם יש ענין של קידוש ה' לפרסם שמם לטובה בפני אומות העולם שיש להם הצלחות ותהילות כאלה וכהנה, ואדרבה מצד הלכה יש דברים שגוי עדיף ממשומד כמו שמצינו שדין גוי שאין מעלין ואין מורידין בחו"מ סי' תכה.

ומ"מ כמובן שכל דבר שמתאמץ בכל זאת לעשות קידוש ה' אחרי שנכנס למצב הזה יש בזה קידוש ה', כגון אם מקפיד להתפלל בטלית ותפילין בכוונה ובמתינות בכל יום מול קבוצה של משומדים, בודאי שיש בזה קידוש ה', וכנ"ל בכל דבר ששייך קידוש ה' לפי הענין.

המוציא כסף מחבירו במרמה האם דינו כגנב לשלם כפל ולהמכר בעבר עברי כיון שאינו עושה בגלוי או לא

יערי'

בריש פסחים ב ע"ב הא מדקאמר ובלילה יהי כגנב מכלל דאור יממא הוא עי"ש וברש"י ומבואר דגנב עושה שלא בפני בעה"ב כלל, וכן מוכח בב"ק סג ע"ב מדאצטריך קרא לחייב כפל בטוען טענת גנב ש"מ שאין דינו כגנב, ועוד מדטוען טענת אבד אינו חייב כפל אע"פ שמרמה ש"מ שאין דין המוציא כסף במרמה כדין גנב.

וכן מצינו שיש כמה טענות שאין חייבין עליהם כפל, כגון בטוענו קטן כמ"ש ברמב"ם פ"ד מהל' גניבה ה"ט, וכן בטען אחד מן השותפין עי"ש בהל"ז דאין משלם כפל אא"כ תפס בעל הפקדון דהוא ספק בב"ק קח ע"א.

וכן יש לציין דמרמה במידות ומשקלות לא מצינו בשום מקום שמשלם כפל וכ"כ הרמב"ם ברפ"ז מהל' גניבה שאין כפל במשקלות וכ' שם המ"מ דהוא פשוט עי"ש, ויעוי' שם במקורות וציונים מה שציין שם.

למה כתב בתרגום ירושלמי ס"פ אמור שדיני פסח שני הם דיני ממונות

יציר'

שבתרגום יונתן שם לא כתב מה הם ב' הדברים של דיני ממונות שלא השיב משה תשובה עליהם אלא רק כ' בסתמא שיש שני דברים של דיני ממונות שלא השיב משה תשובה עליהם מיד כדי להודיע לדורות את הזהירות הנדרשת בדיני ממונות ולא רק בדיני נפשות ועי"ש, ולפ"ז יש לומר דהשנים של דיני ממונות אינם בנות צלפחד וק"פ אלא בנות צלפחד והצעת יתרו על שרי עשרות וכו' שהם שני דברים שלא השיב משה מיד אלא שאל לפני ה' וכהיום כבר התברר שהתרגום ירושלמי היא עריכה נוספת של הספר המכונה תרגום יונתן שהתגלה הספר בכת"י רומי בשנת תשט"ז ונדפס במדריד שבספרד וחלקו בתורה שלמה.

וע"ד הפלפול יתכן לומר שהיה צד למ"ר דכיון שהם עשו שליחות הציבור כמ"ש בסוכה כז שנושאי עצמות יוסף היו או אליצפן וכו' עי"ש ממילא היה צד למ"ר שמוטל על הציבור להטמאות כדי שיעשו ק"פ בטומאה, ויעוי' בפסחים הרי שהיו ישראל מחצה על מחצה דאמר עולא משלחין אחד לדרך רחוקה, וקא"ר נחמן מאן עקר סיכיה ומשכניה ורהיט, ורב נחמן דיינא הוה לכך טען טענה בדין, שא"א לכפות על אדם לעשות כן, ממילא אפשר דכאן קודם שנאמר דין פסח שני והם עשו שליחות כל ישראל להיטמא למת, היה למ"ר צד שיש לחייב כולם להיטמאות כדי שיעשו בטומאה, וממילא היה כאן שאלה של דיני ממונות.

או באופן אחר יש לומר דדיני ממונות לאו דוקא אלא קאמר התם דיש ב' דברים שהם דיני נפשות שהשיב עליהם משה מיד וב' דברים הם דיני ממונות ולא השיב מיד ללמד המתנות הנצרכת בדיני ממונות, ואיסורין דינם לחלק מרבוותא כדיני ממונות, ממילא כלל התרגום ירושלמי דין איסורין בדין ממונות, דהנה קי"ל דעדות מיוחדת כשרה לדיני ממונות ופסולה לדיני נפשות, ונחלקו האחרונים מה דין עדות איסורין, עי"ש בב"ח וקצה"ח ומחנ"א, ממילא יש לומר דהתרגום ירושלמי סובר שדינו כדין ממונות וק"ל.

האם כהן יכול למחול על עליית כהן כשיש חיובים בבהכנ"ס

יערי'

בסו"ס תכח שפסק הרמ"א שכהן יכול למחול על וקידשתו, ואז יהיה מותר להשתמש בו, ובמשנ"ב שם הביא דעה החולקת וסוברת שלענין תשמיש בכהן אינו יכול למחול שהוא ביזיון, ומשמע שם במשנ"ב דלענין לפתוח בתורה לכו"ע יכול למחול.

ואעפ"כ נקט במשנ"ב בסי' קלה דאף שמדאורייתא כהן יכול למחול על העלייה לתורה אבל מפני דרכי שלום תקנו מדרבנן שאינו יכול למחול, ובשוע"ר נקט שכהן יכול למחול.

ועי"ש עוד בסי' קלה לענין אופנים שהכהן אינו יכול לעלות לתורה מה יעשה דהשו"ע כ' שלא יעלה עי"ש האופנים וברמ"א הוסיף שטוב יעשה הכהן שיצא מבהכנ"ס.

ויש לדון האם הפתרון לצאת מבהכנ"ס הוא מועיל רק בדיעבד לפגמא במקומות שהכהן אינו יכול לעלות כמו המבואר באופנים שם או שהוא מועיל גם בשביל שיוכל הכהן למחול ואפי' לענין לכתחילה אם רוצה הכהן שלא לעלות.

ובדינים והנהגות חזו"א הובא שבבהכנ"ס שהיה שם רק כהן אחד החזו"א לא הוה ניחא ליה שיצא הכהן לפעמים, אבל באקראי באופן שיש חיוב כ' הגרח"ק (הובא בישא יוסף) שבזה התיר החזו"א שיצא הכהן.

ומה שדן שם המשנ"ב על תקנת הקהל להעלות ישראל בשמח"ת או בכל השנה עי"ש מ"ש בזה, שם אינו שייך לענייננו, דשם עיקר מה שדן המשנ"ב הוא כשהוא שלא על דעת הכהנים.

לפי השיטות שאיסור נקימה נאמר רק באיסורי ממון האם מותר לחבול באדם שחבל בנקמה על מה שחבל הראשון

אין

בזה היתר, דאפי' מצד עביד איניש דינא לנפשיה אסור לחבול במזיק לצורך נקמה אלא רק להוציא ממנו כדין, או להציל עצמו כשאינו יכול להציל באופן אחר כמ"ש בב"ק כח ע"א, ואפי' במי שאומר חבול בי או בחובל בעצמו אסור כדתנן בפ"ח דב"ק.

וכן מבואר בשו"ע חו"מ סי' תכ"א סי"ג ונו"כ שם שמעיקר דינא דגמ' (וכמו שיבואר להלן) המחזיר מכות חייב לשלם אא"כ מכה את חברו כדי להציל את חברו מאיסור הכאה לו או לאחר (ראה שם סמ"ע סקכ"ה) וכן להציל מאיסור אחר התיר הרמ"א שם.

וכן נזכר שם לפי' הסמ"ע והגר"א שמי שמחזיר בשעת מעשה או מיד בשעת חימום ג"כ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

פטור אך לא נזכר שהדבר מותר, וכן מבואר בשו"ת חו"י סי' סה שמדינא דגמ' רק להציל עצמו מותר ומשום תקנת הקהילות פטרו בשעת חימום בדיעבד מחמת שהוא כעין או'נס אבל לא התירו הדבר, (וברא"ש שנזכר היתר לא מיירי בחימום כמו שיתבאר להלן רק צ"ע דאם הסמ"ע הבין הרא"ש מצד היתר של שעת חימום א"כ יתכן שיתיר לכתחילה אבל יעוי' להלן בדברי הרא"ש, ולפי איך שביאר החו"י את דברי הרא"ש נראה דיש ב' דינים כמבואר שם דיש מותר לכתחילה ויש פטור אבל אסור בשעת חימום מתקנת הקהילות וכנ"ל), ואולם לענין דברי הח"ח יעוי' להלן.

ויש לציין דבאמרי ברוך על השו"ע שם כתב בשם היש"ש ב"ק פ"ג סי' כו, דאע"ג דהוי כעין אנוס בשעת מעשה מ"מ אי"ז פוטרו מתשלומי חבלה לפי התנאים והאופנים המבוארים שם, וגם הזכיר שם להדיא ב' פעמים בלשונו שההיתר הוא רק כדי להציל עצמו.

ועי' בגליון מהרש"א שם שהזכיר ההיתר של כי יחם לבבו לגבי המגדף אחר גידופין שהזכיר הרמ"א שם ששם לא שייך הצלה אלא כי יחם לבבו, אבל כ' בשם החו"י סי' סה דרק לגבי שוורים יש פטור תשלומין של כי יחם לבבו אבל באדם הא גם באו'נס חייב, ופשיטא שחייב לא שייך בדבר שהוא היתר, אבל דבריו צריכין הבנה דברמ"א נזכר שיש פטור כי יחם לבבו ולהסמ"ע והגר"א הוא אפי' בהכאה, ולמה אמר שיש בזה חיוב, וכנראה כוונתו שהחיוב הוא רק מדינא דגמ' ולא השתא כמו שראיתי בחלק מדברי החו"י שם ולא היה לי פנאי בינתיים לעיין בכולם.

והט"ז שם חלק על הסמ"ע בזה עי"ש, וסובר שהפטור על השני הוא רק כל עוד הראשון עסוק להכות את השני.

ועי"ש בסמ"ע ובט"ז מה שנו"נ כל אחד לפי שיטתו וגירסתו לבאר תחילת דברי השו"ע על האופן שחייב, ולדברי שניהם אם השני הכה מחמת חימום תוך כדי הכאת הראשון פטור, ובסמ"ע נזכר עוד דאפי' אם לא היה לשם הצלה פטור ומדמה לזה דברי הרמ"א על שנים שחירפו זא"ז ששם הפטור אינו מטעם הצלה, אבל להסמ"ע עכ"פ (וה"ה להט"ז אם יפרש שהוא מטעם שעת חימום בשעת הכאה) צ"ע דבהמשך השו"ע כ' הפטור באופן שחבל לצורך הצלת עצמו, ועל השו"ע הזה גופא כתב הסמ"ע סקכ"ה שהוא לצורך הצלה, ולא משמע שיש היתר שלא לצורך הצלה, ועוד דלהדיא כ' השו"ע שאם היה יכול להציל עצמו בפחות מזה וחבל בו הרבה חייב, וצ"ע מה עם ההיתר של שעת חימום, וצ"ע, ולפי דברי החו"י הנ"ל צ"ל דהמשך דברי השו"ע מיירי מדינא דגמ' (ולהלן יתבאר עוד), ולא היה לי פנאי לעיין בכל דברי החו"י שם עדיין.

ואין ליישב על הסמ"ע דהשו"ע מיירי שלא הרגיש רגשי כעס ולכן היכה, דלמה היכה אם לא הרגיש רגשי כעס, ועוד דאם יש מושג כזה שבלי רגשי כעס אינו שעת חימום ויהיה פטור רק באופן שהיה להציל, א"כ למה הגיה ומחק הסמ"ע שם תיבת מיד, הרי יכול

שביחא שאלות המצוות בהלכה

להעמיד השו"ע בשלא היו שם רגשי כעס אז, וממילא אין פטור של שעת חימום, ולכן רק בשעת הכאה ממש פטור כיון שהוא צורך הצלה אבל אחר כך מיד חייב.

ועוד קשה דאם שייך מושג של אין רגשות כעס אפי' בהכאה א"כ ה"ה בקללה א"כ למה באופן שכ' הרמ"א לפטור וכן באופן שכ' הסמ"ע גופיה לפטור אפי' בהכאה למה אין צריכין הב"ד לשואלו אם היו לו רגשות של כעס או לא, ודוחק לומר משום דבסתמא היו, אלא נראה דבאמת המציאות שלא שייך הכאה או קללה מיד לאחר מריבה בלא שהיה מחמת רגשי כעס שהגדרתן היא שעת חימום.

וכל המעיין במקור הדין הזה ברא"ש פ"ג דב"ק סי' יג יראה דאמנם הזכיר שם הרא"ש שאם התחיל האחד מותר לשני להכותו, אבל מבואר שם להדיא בהמשך דבריו שהוא לענין הצלה בלבד, דכ' שם בהמשך דבריו וה"נ אוקימנא לעיל כח ע"א וקצותה את כפה ביכולה להציל על ידי דבר אחר אבל אם אין יכולה פטורה כיון שהתחיל להכות את בעלה כל שכן שהמוכה עצמו פטור עכ"ל, ודיו לבא מן הדין להיות כנידון דכמו ששם בדף כח ההיתר הוא רק באינה יכולה להציל על ידי דבר אחר, ממילא א"א ללמוד בכ"ש לנחבל עצמו שיוכל גם בלא צורך הצלה.

ובאמת דברי הגמ' הנ"ל שההיתר הוא ביכולה להציל בלבד צ"ע גופא על שי' הסמ"ע הנ"ל מלבד הקושי מהשו"ע ומהמקור בהרא"ש.

(ובבהגר"א בסקט"ז שהעתיק דברי הרא"ש הנ"ל לענין הסוגי' בדף כח ומאידך בסקי"ז הלך כהסמ"ע צע"ג ולא זכיתי להבין וה' יאיר עיני, ושוב אחר שראיתי דברי החו"י יש יישוב לזה דיש דינא דגמ' ויש תקנת הקהילות מתשובות מהר"ם כמ"ש בחו"י שם, והגר"א קיצר כדרכו, אבל ההגה"ה בשו"ע עדיין צריכה תלמוד דהשו"ע בכל דבריו לכאורה הזכיר רק דינא דגמ', ועי' עוד להלן מה שאבאר בזה).

ועוד כ' הרא"ש שם ומיהו צריך לומר דאם היה יכול להציל עצמו בחבלה מועטת וחבל בו הרבה חייב וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו שוב שההיתר שיש לנחבל הוא רק לצורך הצלה בלבד, ודין זה הובא גם בשו"ע שם וצ"ע איך פירשוהו הנו"כ שמפרשים בדעת השו"ע כדעת הרמ"א.

(ויש לציין במאמר המוסגר דעיקר היתר הח"ח בשם החינוך מצוה רמא על שעת מעשה מה שנזכר בדבריו הוא רק בחירוף ולא במכות, וגם מה שנזכר ברמ"א בחו"מ שם הוא בחירוף, אלא שברמ"א שם לא נזכר היתר אלא רק פטור, ובגליון מהר"ש אייגר שם בשם החו"י משמע שרק בחירוף נאמר הטעם של כי יחם לבבו, ולהמבואר בפנים החו"י נראה דאין הכונה שבהכאה לא נאמר אלא דגם בהכאה נאמר רק ששם יש טעם אחר לפטור מחמת הצלה), אולם יהיה איך שיהיה וגם אם דעת הרמ"א סובר שיש פטור בזמן של חימום הלב לאחר כן גם שלא לשם הצלה, גם אם נקבל פטור זה אפי' בהכאה וחבלה כמ"ש החו"י, מ"מ הפטור הוא לא יותר משיעור זמן של תכיפות כמבואר בסמ"ע שם, ועי'

שביחא שאלות המצוות בהלכה

במשפטי השלום פ"ג סי"ז סקכ"ה (מהדו"ק) לאאמו"ר שליט"א מש"כ שיעור זמן לזה בשם החו"י שם שהוא לפחות באותו היום (כ"ה בחו"י שם), אלא דלא מתיר בחו"י שם רק בדיעבד פוטר מממון מכח תקנת הקהילות כמשנ"ת.

ושוב חשבתי ליישב גירסת הסמ"ע והגר"א בשו"ע שם דלפי גירסתם השו"ע מיירי רק במה שחייב ובמה שמותר, ולא מיירי כלל במה שפטור מכח תקנת הקהילות, ומאידך בזה מיירי רק הרמ"א, ותמצא שהכל מיושב לפ"ז.

וכל הנידון בהיתר נקימה להשיטות שהוא רק במידי דממון הוא בדבר שמצד הדין מותר לעשות דבר שנגרם מזה חוסר נחת רוח וחוסר שביעות רצון לחבירו, באופן שמן הדין אין חיוב המוטל על האדם בדין להמנע מלפעול כן, ורק שעכשיו מתכוון לעשות לו כנקמה על מעשיו הראשונים, דומיא דהשאלני מגלך וכו' (יומא כג ע"א, ותו"כ פרשת קדושים), ובזה נחלקו הפוסקים האם האיסור נקימה נאמר רק בדבר שבממון או בכל דבר.

ומ"מ באופן שעושה הנקימה באופן שיש עוד איסור כמובן שאין זה פוטר מאיסור הנקימה כשהוא קיים וכמ"ש הח"ח בהקדמה לאוין אות ח ט.

ואמנם יהיו אופנים אחרים שיהיה מותר לאדם להכות אדם אחר כגון באופן שהותר לעשות דינא לנפשיה או באופן של אפרושי מאיסורא כגון שליח ב"ד וחינוך קטנים ושאר אופנים שהותרה הכאה לאפרושי מאיסורא יעוי' במהרש"ל ר"פ המניח וברמ"א חו"מ שם, וכן בשעה שחבירו מחרפו להחפץ חיים בפתיחה במ"ח ח ט מותר מעיקר הדין באותה שעה להשיבו (ועי' לעיל שדין זה אינו מוסכם, וגם הח"ח שסובר שהוא היתר אפשר דלא מיירי בהכאה, אבל בסמ"ע למד הכאה מקללה לענין פטור ואולי יהיה שייך ללמוד גם לענין היתר לפי שי' הח"ח שהוא היתר), אבל מצד נקימה שלאחר זמן לא יהיה היתר, דנקימה לא נאמרה להתיר האסור אלא רק לאסור המותר, ויעוי' בחפץ חיים בהל' רכילות מה שהביא בשם הסמ"ע דאפי' הכאה שהיא לאפרושי מאיסורא אם מכוון בזה לנקימה אסור (ולענין דעת הט"ז בזה עי' בדבריו בחו"מ סי' תכא סי"ג), ועי' גם במשפטי השלום לאאמו"ר שליט"א פ"ג סקי"ח (במהדו"ק) מה שביאר דברי הראשונים גבי דוד שאף שהיה שמעי בן גרא חייב מיתה מדין מורד במלכות לא הרגו בעצמו מחמת דיני נקימה אלא צוה לבנו שיעשה בחכמתו, ומ"מ י"ל דהיינו ממידת חסידות, וגבי נבל במגילה יד לא חש לה מעיקרא ומה שחזר בו היה מטעם אחר ועי' במנ"ח שם בשם פרשת דרכים דאפשר שלמסקנא עדיין לא היה דינו מלך, והמבואר בכ"ז דדיני נקימה לכל מר כדאית ליה בא לאסור המותר ולא למדנו להתיר האסור.

אולם יש להקשות על עיקרי הדברים שכתבתי דבח"ח בפתיחה שם וכן בהל' רכילות כלל ה במ"ח סק"ז משמע דלהמקילים יוכל לחרפו תמורת חירופין ולמה הותר לחרפו הרי חירופין הם דבר איסור של אונאת דברים, ויל"ע בזה.

ובאמת אם נימא שכוונת הח"ח להתיר דבר זה צע"ג דהרי מקור דברים אלו וכן היראים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שהביא הח"ח וכן המנחת חינוך מצוה רמא שטען כן כולם מקורם מהגמ' ביומא שם, והרי בגמ' ביומא שם דאמרי' ההוא בממון הוא דכתיב מייתי ראי' מבריייתא דהשאלני מגלך וכו' ומזה משמע דכל ההיתר של צערא דגופא דומיא דממון לא מיירי אלא בדבר שאינו איסור מעיקרו, ועוד קשה דהרי בגמ' שם אמרי' וצערא דגופא לא והתניא הנעלבין ואינן עולבין וכו' ולמה לא הקשו מפסוק מפורש דכתיב לא תונו וגו' ומוקמינן לה באונאת דברים, וכמה מתני' הן יעוי' בפרק הזהב, ולפי דברינו הוא מיושב דקושיית הגמ' הוא רק מדבר שאינו חיוב דבזה מוקמי' למימרא דר' יוחנן שם שכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר אינו ת"ח מוקמי' לה בדברים שאינם איסור מן הדין, ולכן מקשי' מהנעלבין וכו' כיון שזה הוא דבר שאינו אסור מן הדין כמבואר בח"ח שם שבשעת מעשה אינו איסור מן הדין, אבל אם מיירי לאחר מעשה שאיסורו מן הדין למה לא הקשו מאיסור אונאת דברים כנ"ל, (ואין ליישב דהיראים וסייעתו סוברים דכל מה שמחזיר אינו אסור מן הדין דסו"ס הו"ל לאקשווי מקראי ומתניתין ולא מבריייתא), ועוד קשה דמנ"ל להגמ' להעמיד מימרא דכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר וכו' באופן שעושה איסור (היינו איסור מלבד עצם הנקימה והנטירה), דמהיכי תיתי לה, דהרי לא נזכר כן, ולכן לכאורה נראה לענ"ד דהגמ' לא מיירי באופן שיש בו איסור.

ויש לציין דבלשון היראים שהביא הח"ח שם לא נזכר רמז להתיר בנידון זה.

ואולי הח"ח מיירי בסוג חירוף שהיה מותר לולי האירוע ויל"ע בזה, ועי' בהלכות רכילות שם שנקט הח"ח בפשיטות שאם גינהו הראשון שלא בפניו אין בזה ההיתר של צערא דגופא, והיינו משום שלא נודע לשני בשעת המעשה כמו שביארו שם, ומשמע דגם דבר איסור הוא בכלל הנידון, דהרי בלה"ר מיירי וכ"ש להח"ח שסובר שלה"ר הוא בין בפניו ובין שלא בפניו, ומ"מ אין ראי' דלא מיירי שם מה מותר לשני לעשות אלא מה עשה ראשון, ולגבי הראשון אין נפק"מ אם עשה דבר איסור או היתר להח"ח (ועי' שו"ת מהרש"ג שחלק בנקודה זו).

אולם מה שהתיר הח"ח לחרפו בזמן החירוף גופא וזה התיר אפי' להחינוך שסובר דאיסור נקימה ונטירה הוא לא רק באיסור ממון, אין להביא ראי' מזה לענייננו, דשם התיר הדבר מסברא עי"ש ואינו שייך לניד"ד בגדרי היתר נקימה ונטירה.

ובשולי הדברים יש לציין למה שהוכיח הח"ח בפתיחה שם בבמ"ח בסופו דגם להשיטות שלא נאמר איסור נקימה ונטירה בדבר שאינו ממון, מ"מ אם העולה שנגרמה לו היתה בדבר של ממון, יהיה אסור להשיב גם במידי דממון, כך נקט שם בפשיטות.

בחורים קטפו אתרוגים ואת האתרוגים הטובים מעמידים למכירה לד'
מינים והאתרוגים שאינם טובים נמכרים לקישוטי סוכה, האם מותר
למכור את האתרוגים הגרועים בשהם טבל ולכתוב עליהם טבל
מאחר שאינם עומדים לא למצוה ולא לאכילה

אסור

דאין מוכרים טבל אלא לצורך (משנה מעשרות פ"ה ויו"ד סי' שלא סעי' קיז),
ואפי' אם מודיעו שהוא טבל אסור (כן מוכח במשנה שם ובשו"ע דכל האופנים
הנידונים שם לאיסור ולהיתר מיירי באופנים שמודיעו וממילא בסתם מודיעו
ודאי אסור וכ"כ להדיא החזו"א סי' ו סק"י).

האם יש מקור למה שיש שאינם מברכים היום ברכת מלביש ערומים
על בגדים חדשים

יש

לציין בזה כמה נקודות, ראשית כל שברכה זו לא נזכרה בגמ', ואמנם המשנ"ב
פסקה להלכה, אבל למעשה המנהג הוא שלא לברך ברכה זו, ואמנם ת"ח אחד
טען בפני שא"א לומר שיש מנהג בדבר כזה שאין ברור מה כל אחד עושה, אבל
עדיין זה ברור לי שאם אדם אחד יברך ברכת מלביש ערומים בפומבי על בגד חדש
לאחר תפילת ערבית בבהכנ"ס הכל ידונו וידברו במה שעשה, ומאידך גיסא מי
שיקנה מעיל חדש ויברך שהחיינו ולא יברך מלביש ערומים לא ידברו כלל למה
לא בירך מלביש ערומים, ועצם העובדה שהמציאות היא כך זה מספיק לומר שאין
כיום מנהג לברך מלביש ערומים על בגדים חדשים.

וידוע שבני ספרד אע"פ שקבלו הוראות השו"ע מ"מ לא קבלו הוראותיו כנגד מנהג,
ומסתמכים בזה על הקדמת הב"י.

ויש להוסיף בזה דדבר שאינו בגמ' ורק נזכר במשנ"ב וידוע שאין המנהג בזה כהמשנ"ב
הוא הרבה יותר קל, דהרי עצם מה שקבלנו הוראות והכרעות המשנ"ב הוא ג"כ מדין
מנהג.

ויש להוסיף בזה דכמה אחרונים כבא"ח וכה"ח ושוע"ר נקטו שלא לברך מלביש ערומים,
ומכיון שהמנהג נסמך על הרבה פוסקים סגי בזה.

ויש להוסיף עוד דבאחרוני הספרדים כהכה"ח בשם החסד לאלפים כמדומני נקטו שגם
שקבלו הוראות השו"ע מ"מ בסב"ל לא קבלו הוראתו משום חומר לא תשא, ואע"ג דבני
אשכנז ס"ל לעיקר כהתוס' שאין איסור דאורייתא בברכה לבטלה, מ"מ אפשר לצרף קצת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

סברא זו שכמו שהם לא קבלו הוראת השו"ע כנגד סב"ל כך לענין מקום שיש מנהג סב"ל דלא כהמשנ"ב שאין למחות במי שנוהג כן.

ובודאי שהמקפיד על ברכת מלביש ערומים בבגד חדש קדוש ייאמר לו, אבל הסומך על המנהג להקל בזה לפי מה שהתברר אין למחות בידו.

השלמה לתשובה בענין מלביש ערומים

בדעת הקצש"ע אמנם יש ממחברי זמנינו שהבינו מדבריו ונראה שנקטו בדעתו דגם הוא סבר לפטור בגדים חדשים במלביש ערומים של שחרית, אבל העירני הרב מושקוביץ דאחר העיון בדברי הקצש"ע לא נראה שזו כוונתו אלא רק לברכות נוספות כגון אוזר ישראל על חגורה חדשה ועוטר ישראל על כובע חדש שבזה הביא דעות אבל לגבי מלביש ערומים שלכאורה לא הביא דעות בזה (דמש"כ ויש חולקין לכאורה לא קאי על זה) ממילא מש"כ לפטור בשל שחר לא קאי על זה.

ושאלתי את זקני אבי אבא כיצד נהגו אצלם בימי קדם באירופה (לונדון) ואמר לי שאצלם היו שנהגו לברך והיו שלא נהגו לברך.

השלמה להנהגים שלא לברך מלביש ערומים על בגד חדש

לכבוד ידידי הרה"ג מושקוביץ שליט"א

כבר כתבתי כמה פעמים הנלענ"ד בזה דהמנהג הרווח של רוב העולם בדורות האחרונים שלא לברך מלביש ערומים על בגדים חדשים יש לו שפיר על מה לסמוך (ומנהג נקבע ע"פ רוב הקהל ורוב כל קהל וקהל, ולא על פי מיעוט גם מיעוט המצוי או הניכר, כמבואר בפוסקים בכמה מקומות כמו שציינתי בפנים), ואין צריך לשנות מנהגם ואינו מנהג טעות וא"צ לבטלו ואין צריך לערער עליו וגם אין חיוב לעורר יחידים לשנות מנהגם, ומ"מ הנני לסכם כהמשך לשיחתינו את עיקרי טענותי מכמה טעמים.

ראשית, דעת כמה אחרונים כשוע"ר ובא"ח (צויין לקמן) וכה"ח (צויין לקמן) ועוד (עי' לקמן) שלא לברך, ואע"פ שאנו נסמכים בד"כ על המשנ"ב מ"מ כבר כתב הפמ"ג בכמה מקומות שבספק ברכות אנו חוששים להקל גם לדעות שאין הלכה כמותם לולא זה וכ"ש בניד"ד שיש מנהג רווח דלא כהמשנ"ב (שיש כמה מנהגים בא"י שהונהגו מימים ראשונים דלא כהמשנ"ב כמו שציינתי בפנים התשובה).

שנית, בבבלי הובאה הברכה מלביש ערומים באופן אחר ויש מקום ללמוד שהבבלי חולק על הירושלמי בזמן ברכה זו וסובר שהוא רק בשחר.

יש בנ"ט להזכיר כאן גם דעת רבינו יהונתן המובא בשטמ"ק פ"ק דב"מ דהלכה בירושלמי שלא הובאה בבבלי לא איפסקא כיון שחכמי הבבלי היה לפניהם הירושלמי והלכה כבתראי ואף דאין הלכה כרבינו יהונתן בזה כדמוכח בהרבה מקומות ועיי' בספר תוספת

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ירושלים בהקדמה מש"כ ע"ז (והמשנ"ב מזכיר ספר זה), מ"מ בנ"ד ש"בבלי נזכרה הברכה לענין אחר ובירושלמי לא נזכרו רוב ברכות השחר אלא לכל היותר בשינוי כגון ברוך מחיה המתים תחת המחזיר נשמות לפגרים מתים לכך יש יותר מקום לקבל כאן סברת רבינו יהונתן גם לדידן דלא קיימא לן כרבינו יהונתן בעיקר דבריו.

ויש להוסיף חידוד דברים בזה דאם נימא שיש כאן מחלוקת הבבלי והירושלמי אין ההגדרה בזה שהבבלי חולק על הירושלמי אלא שהירושלמי חולק על הבבלי, ואבאר כוונתי, דהנה העיקר אצלינו הוא שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה (ברכות לה ע"א) ולכן מהראוי היה לתקן ברכה על הנאתו ולכן תקנו בבוקר ברכות על כל הנאה, אולם להירושלמי שלא הזכיר תקנות רוב ברכות השחר לכך צריך לברך על הבגד כששובש בגד זה בפעם הראשונה והיינו דהברכה נתקנה באופן אחר, וקל להבין.

שלישית, הרבה מעמודי ההוראה הראשונים כהרי"ף והרמב"ם ועוד לא הביאו ברכה זו והדעת נותנת שלא נהגו בה.

רביעית, הובא בשם ספר המכתם ברכות נט ע"ב שאין לברך ונקט שהבבלי חולק על הירושלמי, ויש להוסיף דגם שיש מהפוסקים שנמשכין אחר הרמב"ם והרי"ף ולא הזכירו השמטתם את ברכת מלביש ערומים בבגד חדש, מ"מ לדידן שנמצא לפנינו ספר המכתם שנקט דהבבלי חולק א"כ שפיר יש לומר דגם הרמב"ם והרי"ף סוברים כן והדרא שיטתייהו לדוכתה שכך דעת הרבה ראשונים שלא לברך.

וגם הרוקח סי' שסד שצינתי בתשובה על טלית במלביש ערומים לפו"ר יש משמעות שלא נהג בברכת מלביש ערומים אלא בשחר דהרי הזכיר שם שהחיינו וברכות השחר וברכות הנהנין שכ' שם דברכת שהחיינו הוא כמו מלביש ערומים ואזור ישראל ונותן לשכוי בהגדרתם שהם הודאה ולא הנאה, ומשמע שם דברכת מלביש ערומים הוא מברכות השחר ולא ברכה על בגד חדש.

חמישית שהמנהג הרווח שלא לברך וכל מקום שאתה מוצא הלכה רופפת הלך אחר המנהג, ויש להוסיף דמנהג זה כבר הובא גם אצל הב"ח פ' ראה אות א' וכן הרב ב"ר את אברהם סי' סט אות ז' כתב דלא ראיתי נוהגים כן ועי"ש שנקט דלא כמנהג זה וכן הביא ביפה ללב (הוב' בכה"ח הנ"ל סי' רכג סקל"ב) שעכשיו לא נהגו לברך.

הגע עצמך דברכה שאינה נהוגה כמעט בכל קהילות ישראל היום וכבר כמה דורות הזכירו בחלק מהפוסקים שכבר אינה נהוגה ורוב הראשונים לא הביאוה האם לא סגי בזה לומר דיש כאן מנהג קבוע שלא לברך (ואמנם מה שהרבה מהאחרונים הזכירו לברך היינו כל עוד שהיה מצוי אצלם גם מנהג כזה משא"כ האידנא דאינו מצוי כ"כ ברוב העולם).

וראיתי מי שציין בזה עוד לדברי הרמ"א בריש סי' רכג דרבים מקילים באלו הברכות ואפשר דקאי גם על זה אבל מהרמ"א שם לא משמע שנקט כן בתורת מנהג שיש לו בית אב

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

וכמובן שיש לדון בכל פרט בברכות אלו לגופו.

ויש לציין בזה למה שכ' בהגהות מיימוני עלל סדר התפילות להרמב"ם דאי' בירושלמי אע"פ ששלחנו לכם סדר תפילות מ"מ מנהג אבותיכם בידיכם ור"ל דאין לשנות המנהג ע"פ הכתוב בסדר התפילות להרמב"ם.

(וכבר הזכרתי בפנים התשובה מש"כ הב"י בריש ספרו).

שישית שדעת החזו"א שלא לברך אלא רק בבוקר כמ"ש בארחות רבינו ובספר הזכרונות, ועפ"ז הביא הגר"ח"ק שאין נוהגים לברך (כמו שצינתי לדברי הגר"ח"ק במאיר עוז ודעת נוטה), וא"צ לחשוש שמא הדברים לא הובאו כצורתם יותר משמועות אחרות שהובאו בשם הגר"ח"ק מפיו ע"י תלמידיו ומכתביו.

ואיני רואה קושיא למה לא כתב כן החזו"א בספרו, דהרבה שמועות ופסקי הלכה מבודרן בשם החזו"א שלא כתבם, ובפרט בנ"ד שהחזו"א רק הסתפק בדבר וחשש להחולקים על משנ"ב, ולא חלק בוודאות על המשנ"ב.

ואע"פ שהחזו"א לא לבש קודם לק"מ דהרי מאחר שהחזו"א אחז שיש כאן צד ספק ממילא מותר להקל ויר"ש לכל היותר יחמיר בספק ברכות כמ"ש בסי' קסח סי"ג (ואמנם לא ממש דומה למקרה שם ששם הוא ברכה אחרת בקום ועשה מ"מ יש סתירות בזה אם יר"ש יחמיר גם בהנאה בלא ברכה בינתיים והרחבתי בזה קצת במקו"א), וא"כ הגר"ח"ק הורה שהמנהג הכללי הוא שלא לברך, דספק ברכות להקל, אבל החזו"א שחשש ליר"ש שמחמירים בספק ברכות לא לבש לפני הבוקר, ויש להוסיף דכדי לומר שיש איסור להלביש לפני הברכה צ"ע אם הוא מוכרח שהוא כברכות הנהנין ומ"מ גם אם נקבל מעיקר הדין אין חיוב לחשוש לברכה שנפטרה מטעם ספק ברכות וכנ"ל.

יש לציין שכעין דברי החזו"א כתב ג"כ הגרשז"א בהליכ"ש מועדי השנה פי"ד ארחות הלכה סק"א.

שביעית יש להזכיר גם סברת הכה"ח סק"ב דאפשר שהברכה היא רק כשהלבוש מכסהו מעירום ואף שאפשר שאין כוונתו ממש כפשוטו דהא בירושלמי שם לא משמע באופן זה ועיין בספר מאיר עוז הנ"ל מש"כ על דברי הכה"ח הנ"ל מ"מ עכ"פ יתכן לקבל הסברא בלבוש שמשמש לנוי ולא לעיקר לבוש דמלביש ערומים ומ"מ יש לציין מה שדנו בפוסקים לענין ישן בלבשו אם מברך בשחר מלביש ערומים דלדעת הרמב"ם פ"ז ה"ח אינו מברך אם ישן במלבושו, כיון שסובר שאין מברכין ברכות השחר על סידורו של עולם, ואמנם בנ"ד לדין לא שייכא הסברא דמברך על מנהגו וסידורו של עולם כיון דכאן ודאי מברך רק אם יש לו בגד חדש אבל יש לחקור שהרי היה לבוש קודם לכן ואולי עיקר דברי הירושלמי בבגד שעל בשרו ממש דשייך בזה מלביש ערומים וגם בברכות השחר יש לדון להסוברים שאין מברך על סידורו של עולם מה הדין בישן בחלק מלבושו ולבש בבוקר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לבוש עליון ואינו מלביש ערומים ממש, ובפר"ח ומגן גיבורים ומשנ"ב ריש סי' מו נקטו דבזה יכול לברך מלביש ערומים ומשמע גם לשי' הרמב"ם, א"כ צד זה אינו מעיקר הדין ומ"מ כצירוף אולי יש להחשיבו למי שהיה לבוש בבגד עליון אחר ופשטו כדי ללבוש בגד עליון חדש דיש כאן אולי צד צירוף קצת, [כיון דלגזש וצשוע"ר צר"ס מו יש קטת משמעות דצרכת מלגיש ערומים מיירי צנגד תחמון עי"ש והשווה לשוע"ר סי' שצ], אלא דבירושלמי לא משמע כן דקא"ל דומיא דשהחיינו, וצל"ע.

[ומ"מ אם נלך בשיטת הכה"ח דהירוש' מיירי במי שהיה ערום ולבש, ניחא הא דהרא"ש בפ"ט דברכות סי' טז כשהביא הירושלמי הקשה על מ"ש ניתן לו מברך הטוב והמטיב דהא לא אשכחן בגמ' דידן ברכה זו כשאין אחר נהנה עמו וכע"ז הקשו התוס' דברכות סוף דף נט, ועי"ש ברא"ש מה שיישב, ולמה לא הקשו על עיקר דברי הירושלמי לגבי מלביש ערומים שלא מצינו לה בבבלי ולפי' הכה"ח הנ"ל הוא מיושב שפיר, דלפי' הנ"ל של הכה"ח הירושלמי מיירי במי שהוצרך ללבוש לכסות מערומו כגון בשחר או בעני וכיו"ב שלא היה לו בגד (ובפרט דדעת החכ"צ הוב' בתוס' חדשים ברכות פ"ט או' ג' דגם בגדים המטולאים חשיב ערום כדאמרי' גבי ישעיה), ואפשר דהרא"ש לא היה צריך לפרשו כיון שהוא נלמד מנוסח הברכה מלביש ערומים וגם דמשה ליה לברכת מלביש ערומים דהבבלי בדף ס ע"ב שהוא כפשוטו, ומ"מ גם בלא הכה"ח אפשר ליישב דהרא"ש הקשה רק מה שהיה נראה לו סתירה מהבבלי].

שמינית דיש צד באחרונים שמה שבירך בשחר מלביש ערומים פוטר גם בגדים שילבש במשך היום, עי' להרב בירך את אברהם שם שכ"כ בדעת המנהג ואף שתמה ע"ז ולא נקט כהמנהג וגם במשנ"ב ורוב הפוסקים לא נקטו כן, מ"מ אחר עיקר הדברים שנתבארו לעיל אפשר לצרף גם ענין זה.

היוצא מזה דהמנהג שלנו הוא מנהג ברור והנוהג ובא כמה דורות, ומיוסד על ספר המכתם, שוע"ר, בא"ח, חזו"א, כה"ח, הגרשז"א, הגר"ח"ק, ופשטות הרבה ראשונים שלא הביאו ברכה זו, ובברכות שומעין להקל וכ"ש בזה, ולכן אין צורך לבטל את המנהג הרווח שלא לברך מלביש ערומים על בגדים חדשים כי יסודתו בהררי קודש.

ומ"מ אם מטרת כת"ר לעורר שיותר טוב שלא ללבוש עד השחר כמשנ"ת להלכה בודאי שיש ענין בזה לחשוש לכל הצדדים אף דאינו חיוב לדעת המנהג מ"מ יש בזה מעלה ללבוש רק קודם ברכה"ש, וכמשנ"ת, וכמו"כ אם המטרה לעורר לכוון בשחר לפטור הבגד מסתמא שגם בזה יש ענין.

*

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השלמה לנוהגים שלא לברך האידנא ברכת מלביש ערומים על בגד חדש

בתשובה הרחבתי בדעות הפוסקים הסוברים כהמנהג הרווח שאין מברכין מלביש ערומים על בגד חדש אלא לכל היותר מכוונים בברכה"ש, ושוב נשאלתי על מה סומכים הנוהגים כהמשנ"ב, ויעוי' מש"כ שם בתשובה בענין זה (ובתשובה אחרת הרחבתי בביאור דעת הראשונים שלא הביאו דין זה), ועכשיו מצאתי עוד בספר מאיר עוז ח"י עמ' תנט שהביא בשם הגר"ק שמנהגינו שלא לברך ברכה זו אלא יש לכוין בברכת השחר להוציאה, וכ"כ בדעת נוטה ציצית סי' תשכא ושכן נהג החזו"א, ועוד הביא שם שבהמכתם בברכות נט ע"ב משמע דהבבלי חולק ע"ז.

ובעלי שיח עמ' לה, שאלה כשלוש ט"ג חדש פעם הראשונה אם ראוי לברך ברכת מלביש ערומים, והשיב הגר"ק היום לא נהוג לברך רק פוטרים בברכת השחר עכ"ל.

וגם בארחות רבינו ח"ד סי' קנח כ' אמר לי הגר"ק אמרו בשם מרן החזו"א שכיון לפטור על בגד חדש בברכת מלביש ערומים בברכות השחר, והוסיף הגר"ק כמדומה שגם לו הורה כן מרן ע"כ.

השלמה לתשובות בענין אלו שאין מברכים מלביש ערומים בזמנינו (הערות על החיבור כסות חדש)

לכבוד ידידי הנכבד חו"ב הרה"ג יחזקאל מושקוביץ שליט"א

יקרתו הגיעני שהתקבלתי מאמרו הנכבד ותיתי ליה מן שמיא על טירחתו עמלו ויגיעו ונדבתו לעולם התורה במאמרו היקר.

והנני להעיר כמה הערות, ולא ארחיב בדברים דלהלן יותר מידי מאחר שהרבה מהעניינים הנידונים במאמרו נתבררו באריכות בתשובותי וחלק מהמסקנות נכתבו באופן אחר כדרכה של תורה ואין צורך לכפול הדברים, ומ"מ פטור בלא כלום א"א שהרי דבר גדול עשה כת"ר ולא אמנע מלכתוב כמה דברים שנתחדשו לכבוד התורה ולומדיה.

מה שכתבתי דאחרי שיש דעות קמאי ובתראי שלא לברך מלביש ערומים על בגד חדש ממילא יש מקום לשמוע דהדר דינא דהרבה מהפוסקים הראשונים שהשמיטו ירושלמי זה ס"ל דאין הלכה כן.

ע"ז יש להוסיף שכ"כ כעיי"ז הבה"ל בס"ס רכג לגבי נידון אחר וכ"כ הב"י סי' רכג ס"ב בנידון ההוא ומה שהשו"ע לא חש לזה צי"ד משום שלא ראה צוה צ' דעות וכמשנ"ת, ומש"כ כת"ר דהצ"י למד דעת הרמז"ס שיש לצרך לא זכיתי להצין דהרי הרמז"ס לא נחית לזה כלל ואם יש ראייה הוא להיפך וכמ"ש הבה"ל הנ"ל, והרי נחית הרמז"ס לזכרת שהחיינו ולא הזכיר מלביש ערומים, ולכל היותר סבר הצ"י דלא שצקי' פשיטותיה דהרא"ש משום סתימת הרמז"ס כמש"כ כעיי"ז צספרו אצקת רוכל לגצי פלוגתא דהרש"א והר"ן דלא שצקי' פשיטותיה דהרש"א משום ספיקא דהר"ן, ושור"ר שגם צספר צרכת ה' דלקמן כתב כן דמהשמטת הרמז"ס ש"מ דלא ס"ל לזכרה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והנאמתי לעיל מש"כ שם הראי' מהצ"י צסי' רכג שמוצא'ר כדצרי'ו כמזוא'ר צצה"ל שציינתי].

(ולכשתדייק אף לכה"פ חלק מהראשונים שהביאוהו לא כ' להדיא שכך הלכה אלא שהעתיקו לשון ירושלמי עם כמה דינים וזה בתוכו, ואדרבה השיגו על חלק מדברי הירושלמי אף שלא השיגו על פרט זה, וחלק מהראשונים הביאו דברי הירושלמי רק לענין אחר בלבד ולא לענין ברכת מלביש ערומים כלל כמו הנ"י שכן מוכח בדבריו שהביא דברי הירושלמי רק לענין אחר וגם הרא"ש ואבודרהם ורי"ו שהביאו דברי הירושלמי ושו"ט ביה לענין אחר אינו ראייה שכוונתם שכל מה שנזכר בלשון הירושלמי הוא להלכה בפרט שכבר כתבו להדיא על חלק מהדברים בירושלמי שאינו להלכה, וכמדומה שהוא דבר פשוט שהראשונים שהביאו לשונות ירושלמי לא בכל מקום טרחו לבאר שאין כל דבר להלכה בדברים שמבואר הפכם בסוגיות הבבלי, ועי' גם בארחות חיים הל' ברכות סי' נב ואילך שהביא בדרך אגב דברי הירושלמי הזה ללמוד ולדון בו דין השייך לשהחיינו ושוב שו"ט הרבה רק בפרטי דין שהחיינו ולא דן שם בדין מלביש ערומים כלל שוב אחר זה וכע"ז הוא ברבינו ירוחם נ"ג ח"ב ובאבודרהם ברכות פ"ח).

בשולי הדברים יש לציין דבראשונים [הנאמתי להלן צסמוך צסוגרייס] הובאו טופסי ברכות שונים מן הירושלמי שבודאי לא נפסקו להלכה וסמכו על המעיין בזה שמבין שהבבלי פליג וכן בברכה על בגדים הבבלי סובר שהוא ברכה"ש והירושלמי סובר שהוא על בגדים חדשים ולא הוצרכו אלא לענין שהחיינו לאשמעי' שהבבלי שמסכים לברכת שהחיינו על בגד חדש אינו מסכים לפרט שנזכר שם בירושלמי.

[עי' בפ"י הר"י בר יקר באשר יצר דמייתי נוסחת הירושלמי בפ"ט דברכות אשר יצרת את האדם ועשית אותו נקבים נקבים חלולים חלולים כונניות כונניות, ולא ראה מן הצורך להעיר שאין נוסחת הירושלמי לדינא, ועי' בארחות חיים הל' ברכות שהזכיר הלכות פסוקות מה צריך לברך בכלים חדשים ולא הזכיר מלביש ערומים כהלכה פסוקה אלא רק נזכר תוך בלשון הירושלמי שהביא לאשמעי' דס"ל באיזה דבר הנזכר שם דלא כהבבלי, ועי' בספר המכריע סי' פז שהביא נוסחת הירושלמי בברכת תפילין לדון עפ"ז היכן מברך ולא טרח כלל להעיר דנוסח הירושלמי אינו לדינא, ועי' כע"ז גם ברוקח סי' שמו, רק דשם הביא אח"ז שוב נוסחת הירושלמי בברכת התפילין ושם בפעם השניה הוא כמו נוסחתינו].

לגבי מש"כ כת"ר בשם המכתם שהוא מחייב מלביש ערומים על בגדים חדשים הנה מחברי זמנינו לא נקטו כך בדעת המכתם אלא כמו שהבאתי בתשובה משמו שסובר דהבבלי פליג ויש לכה"פ מנין עשרה מחברים שכך כתבו בשם ספר המכתם [מאיר עוז סי' רכג ס"א, משנה אחרונה סי' מו הערה מא', צרכה ה' ח"ד עמ' קסט, משא' המלך סי' רכג ס"ד, ספר שהחיינו לר"מ הכהן עמ' קו, הלכה צרורה עמ' רסט, מתורתו של ר"פ עמ' שנה צהערה, אורח הצרכה עמ' לו, עטרת יוסף עמ' רעו, צעל משפט הכמזנה צקוצן משנת יוסף ח"ו עמ' לז], וזה מלמד דעכ"פ הפשטות היא בודאי שהמכתם פוטר מברכת מלביש ערומים.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וז"ל המכתם בברכות נט ע"ב אחר שהביא דברי הירושלמי שמברך על הקניה ועל הלבישה כתב מכלל דלדעת הירושלמי מברך מיד שקנה ועוד כשילבש המלבוש וזה אינו כגמרא דילן עכ"ל, ור"ל שבגמ' שלנו יש רק ברכה אחת על בגדים חדשים שהיא שהחיינו ולא ב' ברכות שא' מהם על הקניה וא' מהם על הלבישה.

מש"כ כת"ר בשם הרוקח, בעניותי בתשובה ביארתי דבריו שכוונתו כמו שכתבתי בדעת המכתם הנ"ל שכך א"ש כמבואר בבירור דבריו שם.

מש"כ כת"ר בדעת החזו"א שלא בירך מחמת הקושי לברך, בעניותי יש להעיר דאפשר שאין כוונתו לזה אלא שבאמת חשש להמקילים בברכה זו, חדא דאם החזו"א היה סובר שהוא חיוב למה לא בירך הרי לא מצינו שום ברכה של חיוב שכלל לא בירכה, ובפרט שהיה צריך לדחוק עצמו שלא ללבוש עד השחר מה שרצה ללבוש, ועוד דהרי הגר"ח נקט שגם אנן נעביד כהחזו"א בזה, א"כ אי"ז מטעם זה, וחזי מאן גברא רבה דמסהיד דדייק וגמיר מפומה דמרה, ועוד דאחר שראינו שיש ראשונים ואחרונים שבאמת חששו שלא לברך למה נימא שהחזו"א הוא שיטה חדשה ולא שיטת אותם פוסקים, ומה מדחיק אותנו לומר כן, בפרט שבאמת הכלל הוא דבפלוגתא בברכות פוטרים בברכה מחוייבת היכא דאפשר, ומה שכ' כת"ר שלא יתכן שהחזו"א חלק על הפוסקים בלא מקור לא הבנתי דבאמת יש אחרונים שחלקו על המשנ"ב והחזו"א לא בהכרח שפירש לתלמידיו את טעם מנהגיו (עכ"פ מה שעשה ולא כתב בספר ובפרט אם לא הי' לו הכרעה בזה ורק חשש מספק) וכמשנ"ת בתשובה.

ואמנם אי' בארחות רבינו שמטעם זה לא אמר פיטום הקטורת בחול אבל שם אכן רבים מהראשונים נהגו שלא לומר בחול וכמנהג שהזכיר הרמ"א ולכו"ע אינו חיוב כלל, והשמועה שיש בשם החזו"א שלא בירך כשבא מן הדרך כבר דברו בזה אם השמועה בכלל נכונה ומה כוונתו בזה, אבל לומר שיש ברכות שסבר שהם חיוב שלא בירכם כלל בכל זמן הוא חידוש שלא מצינו כמותו.

ושוב ראיתי דהגר"ח ק (בהערה בדעת נוטה דלקמן) הביא בשם החזו"א שכמדומה שלא רק בעצמו נהג כן אלא גם הורה לו לעשות כן לפטור בברכה אחרת, ומבואר בזה כדברינו.

מה שציין כת"ר מספר שונה הלכות לגבי חיובי הברכה מ"מ למעשה הגר"ח ק שיטה אחרת הי' לו בזה וזל"ק בדעת נוטה ציצית עמ' שפב "לא נהגו כלל לברך זה בזמננו" והרחבתי בתשובה.

מה שדייק מדברי החוט שני (עניינים שונים עמ' קפ) שברכת עוטר ישראל לא שמענו שמברכים, יש להעיר דיתכן שכוונתו שבזה לא שמענו כלל שמברכים והיא שיטה שלא נפסקה שצריך לברך ע"ד נשתקע הדבר ולא נאמר, הלכך המברך האידנא חשיב שמשנה מהמנהג, ואילו מלביש ערומים המברך לא חשיב משנה מן המנהג כיון שיש שמברכים ואין מזה ראייה שכולם מברכים ושהנהגים שלא לברך אינם עושים כדין, ותדע שכוונתו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לזה דהרי נחית לברר המנהג בזה שאין מנהג בעוטר ישראל על בגדים חדשים וכי ס"ד שהמנהג לברך מלביש ערומים הוא מוחלט אתמהא, (אא"כ תאמר ד"שמענו" ר"ל בפוסקים שאנו נמשכין אחריהם, אבל שוב עיינתי בדבריו ולא נראה שכוונתו לזה דאדרבה ראייתו ממה שהבאר היטב הביא מחלוקת אחרונים בזה), ומ"מ הנני מסכים שהמשמעות בחוט שני שכן בירך ברכה זו.

ומ"מ במאמר המוסגר יש לדון דהכרעתו של החו"ש שלא לברך עוטר ישראל הוא משום שהבאה"ט הביא מחלוקת אחרונים בזה [כמנא"ל שם], וממילא אין לברך במקום פלוגתא, וא"כ אמנם הזכיר שם סתימת השו"ע לברך אבל בזמנינו נתברר שדעת כמה ראשונים ואחרונים ומנהגים שלא לברך מלביש ערומים, וממילא האידנא גם לגבי מלביש ערומים שייך הך טענה ג"כ, דכיון שיש פלוגתא בדין שלא לברך (ואף דדעת השו"ע והמשנ"ב לברך מ"מ יש מנהג רווח כדעת האחרונים שלא לברך וכן מבואר בהקדמת הב"י דאין דבריו אמורים כנגד מנהג והרחיב בזה בהקדמת הסמ"ע וכן מוכח בדברי הרמ"א בחו"מ סי' כה אם היה מנהג וכו' וכך המנהג פשוט בכמה דברים וכמו שהרחבתי במקו"א), ומ"מ א"א להתבסס על סמך סברא זו שכתבתי מכיון שיש מקום לחלק בזה.

בעיקר הסברא שמדמה לה לברכות הנהנין שאסור ליהנות קודם ברכה יש לדון עוד בזה דהרי כאן הברכה היא פעם אחת ולא יותר (ויעוי' בלשון הרוקח שכבר טען כן אלא דלפי מה שנתבאר בתשובה יוצא שהרוקח בלא"ה לא התייחס למלביש ערומים של בגד חדש אלא לברכה"ש ויש לפרש בדבריו שלא סבר לברך על בגד חדש ושם נתבאר), וממילא אפשר דהגדר הוא אחר וכמו בשהחיינו שמי שמברך אחר שנהנ קצת מתחילת לבישתו לאו עברינא מקרי.

ומ"מ בפוסקים (במשנ"ב וחזו"א ועוד) משמע שנקטו שהסומך על הברכה בשחרית לא ילבש קודם, אך כבר העירו וכתבו האחרונים דאפשר שהמנהג אינו סובר כן באופנים שונים ואכמ"ל (ובעיקר אחרוני הספרדים דברו בזה שאצלם נראה שכבר היה פשוט כמה דורות שלא לברך ועי' מש"כ בס' יפה ללב סי' רכג סק"ו שברכה של שחרית פוטרת הכל, ועי' בספר בירך את אברהם בזה והוא עצמו לא ניח"ל במנהג, ועי' עוד כה"ח סי' רכג סק"ב ובא"ח פ' ראה, ונכון מה שציין כת"ר בשם הגר"י פישוהוף דיתכן שהמנהג היום מבוסס על הנהגת הספרדים בזה, ויש עוד כמה דברים שנתקבל מנהג הספרדים אצל האשכנזים ויש להיפך, ומנהגים הם דברים המשתנים ועי' ביו"ד סי' רכח), ובתשובה ציינתי הדברים וכן כתבתי עוד ביאור אחר בטעם המנהג ואכא"מ שכבר נתבארו הדברים במקומם.

ומ"מ יש צד הפסד נוסף במה שאינו מברך בסמיכות ללבישה דלפי הצד שצריך שמחה א"כ אם ממתין אפשר דכבר אין שמחה, דלגבי שהחיינו נתנו הפוסקים גבול עד כמה אפשר לברך אם לבישה ראשונה או כל זמן שמחה ובמקו"א כתבתי בדין שהחיינו ומכיון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שדין מלביש ערומים אינו מבורר א"כ הממתין בברכה מפסיד גם צד זה (ושו"ר שהביא כת"ר בשם בצל החכמה ח"ה סי' כז בשם חסד לאלפים שיכול לברך מלביש ערומים רק בלבישה ראשונה).

מש"כ לגבי טלית חדשה, הנה מאחר שיש בזה דעות אם לברך או לא, וכת"ר הביא דעות המחמירים בזה, ומשמע שנקט דשאר הדעות לא נפסקו להלכה, אבל מצינו בכמה דוכתי שאפשר להזכיר דעות שלא נפסקו ג"כ, וכמו שמצינו בעירובין יג ע"ב שב"ה נתקבל דבריהם להלכה שהיו מקדימין דברי ב"ש.

ועוד דאפי' אם לכת"ר לא מסתבר כדברי מר אולי יעמוד ב"ד אחר ויסתבר להם, והרי קי"ל בכ"מ שאפשר לפסוק אפי' כיחיד אם מסתבר טעמיה, וא"א למצוא דעה שאין מי שיוכל לסבור כמותה כמבואר ברמב"ן גבי לא תסור.

ועוד דנפק"מ לדעת שאר הדעות משום שא"א למחות במי שנוהג כדעה אחת כמבואר בחו"מ סי' כה ועי' פת"ש יו"ד סי' שלד.

ועוד דהרי בספק ברכות עסקי' ובספק ברכות כתב הפמ"ג בכ"מ שיש לחוש אפי' לדעות שלא נפסקו להלכה בשאר דוכתי, ועי' כה"ח סי' קכד, ואפי' ס"ס דברכות להקל כמ"ש הפמ"ג בפתיחה ועי' משנ"ב ס"ס קכד אף דבעלמא ספק ספקא אפי' דאיסורא דאורייתא לקולא.

ועוד דהרי לפעמים יש אופנים שאפשר לצאת כל הדעות לרווחא דמילתא, והרי לכתחילה יש לצאת גם דעות שלא נפסקו להלכה בכל גווני כמבואר בבה"ל ריש סי' תרנו.

ואפי' דעות שנדחו מהלכה כלל אחר שעמדו למנין בב"ד עדיין שונים אותם כמבואר במתני' פ"ק דעדויות ואפי' ב"ש במקום בית הלל אחר בת קול שאין הלכה כמותם כלל עדיין צריך להזכירם כמ"ש התוס' ברכות מז סע"א, וכ"ש בדעות שעדיין יש לדון בהם אפשר שטוב להזכירם.

והנה התורה היא תורת אמת ולא עלינו המלאכה לגמור וגם מינייהו יתקלס עילאה מכל מי שיכנס בזה להכריע הדין לעצמו או לחבירו כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ואלו ואלו דא"ח דהתכלית היא לקיים דקדוק ההלכה ולא דוקא כמר או כמר ולכן אפשר דעדיף להביא גם החולקים היכא דאפשר.

ואף שמצינו דבמתני' לא הובאו כל הדעות דהלכה כסתם משנה וכן בשו"ע לא הובאו כל הדעות מ"מ בב"י הביא הדעות (וגם צורת לימוד המשנה היא עם הגמ', עי' סוטה כב ע"א) רק במקום הלכה פסוקה אין צריך להזכיר דעות של נפסקו.

מש"כ כת"ר שלדעת המהרי"צ דושינסקי אבד"ק ירושלים יש לברך מלביש ערומים על טלית חדשה, אולם יעוי' בהנהגותיו מרשימת הרב המסדר הנדפסות בקובץ דבר ההתאחדות ח"ד עמ' ה' שלא הסכים לברך עליו בפני עצמו ורק פטרו במלביש ערומים של

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שחרית מחמת ספקא, וכמו שביאר הרב המסדר בהערה שם את הכוונה בדברים האמורים שם.

ולמעשה הנה יש כאן כמה צדדים לפטור מברכה דיש צדדים בדעת הרס"ג שאין ברכה נוספת על בגד שיש בו ברכת להתעטף כמו שנתבאר בהרחבה בתשובה, ויש צד שאין ברכה בדבר שאינו למטרת בגד כנ"ל בשם המהרי"ץ דושינסקי והגראי"ש גריינמן ויש גם צד בלשון הרשב"ץ שאין ברכת מלביש ערומים שיך בדרך עיטוף כמו שהארכתי בכל פרטים אלו בתשובות אחרות, ויש גם צד הכולל דלכמה אחרונים אין ברכת מלביש ערומים להלכה שהחזו"א חשש לצד זה (וצד זה גופא יש בו כמה טעמים כמו שנתבאר באריכות בהרחבה).

ולענ"ד אף דמצד עיקר הדין מותר לברך גם על ט"ג וכמו שהארכתי בכמה תשובות בביאור כל הצדדים בזה שאין חיוב גמור לחשוש להם לדינא [ונפרט לשון הרשב"ץ דלפי מה שציארכי א"ל להוכיח מזה דבר לענייננו וכן לשון הרס"ג דלפי מה שציארכי סוגיין דעלמא אינו כן להלכה], מ"מ מאחר שיש כאן ד' צדדים שלא לברך, יותר טוב לפוטרו במלביש ערומים של שחרית ואז יוצא כל הצדדים והדעות לכתחילה בלא שום פקפוק, וכ"ש שלובשו בסמיכות לזמן הברכה ואין בו טירחא כלל להסמיכו לברכה זו (וגם אם יברך ב' פעמים בסמיכות יש לחשוש משום ברכה שאי"צ).

=

מש"כ כת"ר בשם האבד"ק קאמרנא בפירושו מעשה אורג ברכות פ"ט מ"ג יש להעיר שהוא עצמו בחיבורו השלחן הטהור או"ח סי' רכג ס"ו כתב דאין לברך כלל מלביש ערומים על בגד חדש אלא רק ללובשו בשחר ולפוטרו ונקט כן גם בדעת הירושלמי שאין כלל ברכת מלביש ערומים אחר שבירך בשחר, ובאמת כבר במעשה אורג כתב שכך הוא נוהג לפוטרו בשחר, אך גילה דעתו בספרו השלה"ט שכך נקט לדינא ולא רק כמנהג פרטי, ועכ"פ גם אם נהג כן כמנהג פרטי מבואר שהיה מסופק בזה, ויש להוסיף דהיוצא לפי שיטתו שמי שעבר ולבש ביום אינו יכול לברך מלביש ערומים, ויש להוסיפו להני רבוותא שנקטו שאין לברך ברכת מלביש ערומים [ולפמשנ"ת הם המכתם והרוקח והצא"ח ויפה ללז והשלחן הטהור והכה"ס והגר"ו והחזו"א והגרמ"ק והגרשז"א והמנהג האידנא ופשטות הרמז"ס וכל הראשונים שהשיטו ברכה זו].

ורק אעיר בזה עוד הערה דהואיל דאתאן לדברי השלה"ט אף שהם מחודשים מאוד בכוונת הירושלמי ואינם פשטות הירושלמי מ"מ אם נימא דהרמב"ם למד כן הירושלמי אולי יש לפרש דלכך השמיטם אבל עדיין צ"ב דהיה לו לומר שילבש הבגד בשחר אלא לכל היותר אפשר שסבר הרמב"ם כהאחרונים שנקטו דשל שחר פוטרו ויותר נראה כמשנ"ת בתשובה בדעתו ולא אכפול הדברים.

שאר הרבה מהנידונים שנכתבו ע"י כת"ר במאמר דנתי בהם בתשובות בפני עצמם ואפטור עצמי בזה מלכפול הדברים ורק אבקש מהמעייין שלא ילמוד המסקנא ע"פ מה שכתבתי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כאן בקיצור כי עקרי הדברים נתבארו במקומם.

והנני לשוב ולהזכיר גם מה שכתבתי כבר שאין כוונתי בזה לטעון שאסור לברך אלא דגם המנהג הרווח שלא לברך הוא מכוון לדינא ונהרא נהרא ופשטיה ובודאי דבר גדול מאוד עשה כת"ר שהביא הרבה סברות ועדויות ושמועות בענין ברכה זו ושכמ"ה.

הוספה בענין אלו שאין נוהגים לברך מלביש ערומים על בגדים חדשים

עוד אמר לי אחיו של הגרש"צ רונבלט ששאלו על מה שנדפס בשמו בקונטרס של כת"ר לברך ברכת מלביש ערומים שהרי אין מנהגינו בזה והשיבו דאה"נ אין מנהגינו לברך והוסיף ואמר ואני איני מברך רק שאלוני מה כתוב בהלכה והשבתי שבהלכה כתוב לברך.

בעיקר מה שכתבתי בדעת הרא"ש לא כתבתי הדברים למעשה אלא אולי לרווחא דמילתא להנוהגים כהפוסקים החולקים, דודאי עיקר כוונת הרא"ש לברך וכמו דינא דשחקים שהביא שם מהירושלמי שבודאי כוונתו לפסוק וגם בטור למד שהכונה לפסוק הכל.

האם מברכים הטוב והמטיב על מיתת נשיא איראן

מצין

שיש הודאה ושירה על מיתת הרשעים, כמ"ש בברכות י ע"א נסתכל במפלתן של רשעים ואמר שירה, וכן דרשי' בסנהדרין קרא ותעבור הרינה במחנה אחר מיתת אחאב שהוא משום באבוד רשעים רינה, אבל לא נזכר לענין ברכה על בשורות טובות, אלא לענין הודאה כמ"ש במגילה יז וכיון שנעשה דין ברשעים וכו' וכן במכילתא פרשת בשלח שכל מקום שנעשה דין ברשעים מיד שמו מתגדל בעולם.

ויעוי' במשנ"ב סי' רכב סק"א לענין הטוב והמטיב על בשורות טובות שאין מברך אם אין הטובה שלמה, כגון שתפסו את הגנב ועדיין לא הוציאו הממון בידו, ומשמע אפי' שהגנב בתפיסה ופעמים שהוא קשה ממות עי' בגמ', ואעפ"כ כיון דלדידן אין טובה גמורה עכשיו אין מברך, וממילא בניד"ד שנשיא אירן מת ובעוה"ר עדיין לא בטלו גזירותיהם אין כאן שמחה שלמה ואין מברך.

ושמעתי שהגר"י זילברשטיין הורה לברך שהחיינו על פרי חדש, ולפטור גם ברכה זו, ואולי סובר שמכיון שיש שמחה מופלגת בעצם מיתתו חשיב שמחה מופלגת כמ"ש בעה"ש סי' רכב ס"א שבטובה ששמח בה הרבה מברך, ואינו דומה לתפיסה שהוא דבר זמני ומטרתו רק להוציא הכסף וגם דבגנב אין מטרה לנקום בגנב אלא להוציא הכסף וממילא אין שמחה אלא התפיסה בפני עצמה אלא כאמצעי, משא"כ בניד"ד שיש שמחה בעצם מיתתו, ומ"מ דוקא מי שיש לו שמחה רבה מזה.

ומיהו יש לדון בגדר בשורה טובה ששמח בה הרבה, אם נניח שהתברר ששום גזירה או

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

איום לא השתנו על ידי מיתתו של אותו רשע כמה אדם היה מסכים לשלם בשביל להגיע למצב הזה שאותו רשע מת ושום דבר לא השתנה בגזירות, ומסתמא שהרבה אנשים יאמרו שלאחר מעשה מאוד שמחים בזה אבל לא היו מוציאים פרוטה מכיסם למטרה זו, וממילא שמועה טובה שבעיני האדם אין לה שום שוויון או ערך שאפשר להעריכו בשווי כל שהוא קצת קשה להחשיבו כשמועה טובה גדולה לפי הגדרת הערוה"ש כדי לחייב בברכה כזו שכתבו עליה גדולי האחרונים שכהיום ממעטים בברכות אלו.

דיעו' במשנ"ב ריש סי' רכב בשם הפמ"ג מש"כ שם על הענין המבואר שם דכהיום ממעטין בברכות אלו, ועי' גם ברמ"א ריש סי' רכג ובמשנ"ב ובה"ל שם האם יש להקל יותר בברכת שהחיינו או לא, אבל לצירוף יש יותר מקום לצרף המנהג שהביא הרמ"א שם.

ומ"מ אין קושי' מדברי האחרונים שכ' למעט בברכה זו על המחמירים לברך ברכה זו על פרי חדש או בגד חדש, אין קושי' מדבריהם, דהרי האחרונים לא כ' למעט אלא בתורת ספק ולא בתורת ודאי, דה"ה גם כל שמועה של שמחה אפשר לחשוש ולברך מספק על פרי חדש, ורק לענין ברכה של ודאי בלא פרי לזה צריך שמחה גדולה, וע"ז כתבו הפוסקים למעט, והחושש לברך על דבר אחר תמיד, אדרבה תבוא עליו ברכה.

לעניין שינוי סדר התפילה כמו קביעת הלל או ביטול תחנון ידוע שמרן החזו"א מאוד לא היה נוחא ליה בשינויי סדר התפילה, ומטו בשמיה שאף כשהיה לו ברית ביום ה' אייר אמר תחנון כדי שלא יראה שמסכים לשינוי סדר התפילה, ואע"פ שהיה טעם נוסף מ"מ זה שייך גם כאן כיון שכל דבר שהוא מחמת קשר ועיסוק עם מלחמות מסתמא שלא היה נוחא ליה וזה עוד בלי להיכנס לגדרי הדינים והסיבות הגורמות לזה.

לעניין תקנת פורים שהביאו הפוסקים שיש שנהגו לקבוע יום פורים נראה שעיקר התקנה תהיה שייכת יותר לנידון אחר שתבטל כל הגזירה, וגם כך כהיום אינו מוסכם לכו"ע שיש בידינו כח לקבוע תקנות ומנהגים.

הוספה לאחר זמן

כעת שוב נשאלתי כעין הנ"ל האם יש לברך על מותו של ראש ארגון הטרור בלבנון, והנה מאחר ואין כאן טובה שלמה וכמו שהתברר ע"פ דברי המשנ"ב לענין תפיסת גנב, וגם בנידון דידן המצב עדיין רחוק משליטה במעשיהם של ארגוני הטרור שם והפסקת הטרור שלהם, לכן קצת דחוק לומר שיש בזה הגדרה של בשורות טובות לברך עליה הטוב והמטיב, ואמנם בשמחה גדולה מאוד נזכר בערה"ש שמברכים, ויש מקום לומר שנחשב כשמחה גדולה מאוד, מאחר ושמו של ההרוג היה נודע כבר במשך שנים רבות כאויב ישראל, מ"מ לפי הגדרים שנתבארו אין הכרח שיש כאן שמחה שלמה לענין הטוב והמטיב.

מה החילוק בין שמן זית שאינו מברך עליו כיוון שמזיק (ברכות לה:)
לבין קמח שעורים שמברך עליו אע"פ שמזיק (ברכות לו).

(

בעצם מצינו הרבה חילוקים בזה.

השמן קשה לשתותו והקמח אינו קשה לשתותו.

קמח אינו נחשב משקה בעיני בני אדם אף על ידי הדחק וקמח נחשב.

השמן מזיק מיד וקמח מזיק לאחר זמן.

השמן כל כולו היזק והקמח הוא היזק צדדי.

השמן אין בו דבר המזין אבל קמח יש בו דבר המזין, והוא כעין החילוק הקודם.
השמן אינו משקה כלל והקמח הוא מאכל למיעוט בני אדם.

ונראה שעיקר החילוק בזה הוא בין דבר שכל הגדרתו הוא נזק לבין דבר שהגדרתו הוא
מאכל ויש בו גם נזק עקיפי.

למה חלוקה ברבת הכוסם חיטה חיה ואורז חי מברכת ירקות חיים
שדרכן להתבשל

בבה סי' רב סי"ב תירץ שדבר שיש לו חשיבות של מזון ממילא גם כשהוא חי
יש לו חשיבות לברך עליו בפה"א יותר משאר דבר חי שאין לו מזון, וכעין
זה יש לומר גבי אורז אע"פ שאינו מחמשת המינים מ"מ יש לו חשיבות
שמיועד למאכל עיקרי בסעודה כלחם כדמוכח בסוגיות בברייתא
דהפרוסות קיימות שנזכרו שם בבבות פת אורז יחד עם פת חיטה, וכן
מצינו דעת ר"י בן נורי שאורז מין דגן, אע"ג דלא קיימא לן להלכה מ"מ
מבואר עוד ענין זה שהיה חשוב כלחם, ויש להוסיף עוד דברמ"א בסי' רח
משמע דמין דגן כשהוא חי משמש ג"כ לאכילה יותר מירק חי, ממה שכ'
שם שלענין שעורים חיות לא יהיה הדין כן, ולפ"ז בזמנינו אולי ישתנה
הדין בזה, ועי' מ"ש באג"מ וע"ע בשבט הלוי.

והראוני דבתוס' הרא"ש הזכיר דכוסם את החיטה קרוי אכילה יותר מקמח, ויש קצת
להעיר מפרש"י מגילה ו' ע"ב דכל אכילה שלא כדרכה קרי לה כסיסה א"כ מהלשון כוסם
את החיטה ואת האורז משמע שהוא שלא כדרכו, וצ"ל שיש בזה דרגות.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועוד יתכן ליישב באופן אחר, אולי כתוספת על התירוץ העיקרי דחכמים עשו היכר במאכל בין מבושל לשאינו מבושל, ולכן בירקות שלאחר בישול בפה"א קודם בישול הברכה היא שהכל ובחיטה שלאחר בישול שייך שיהיה הברכה מזונות בחלק מהאופנים ממילא קודם בישול הברכה היא בפה"א כעיקר דין דבר הגדל מן הארץ.

ולפי תי' זה האחרון א"ש מ"ט בכוסס את הדוחן מברך שהכל כיון דבדוחן קי"ל שאינו מזונות כלל אלא בפה"א.

והקשו דלרב ושמואל הרי אין מזונות גם באורז, ותירצתי דכל הברייתא דכוסס את האורז מברך בפה"א למסקנא היא דלא כרב ושמואל וממילא למסקנא ניהא.

והיה מקום לומר נפק"מ בין התירוץ השני לשלישי מה דין כוסס את החיטה במקום שאינו אוכל כלל כמו בזמנינו, דלתי' השני יתכן שהדין יהיה שונה, ולתי' השלישי לכאורה לא, אבל שוב נראה דגם התי' השלישי צריך להתי' השני דאל"כ למה נשתנתה ברכת כוסס את האורז מברכת קמח, ובתורא"ש הנ"ל נתבאר החילוק שהוא אוכל יותר, א"כ אפשר דתליא בדרך המדינה, אבל לתי' הראשון של הבה"ל שהוא מזון יש לעיין אם כלל בזה ג"כ שהוא דרך המדינה.

האם מותר לשמוע שיר וזקאלי מוקלט בימי ספירת העומר

בפוסק זמנינו נמצא ג' דעות כיצד להתייחס לשירים מוקלטים לענין אבילות (וכן לענין שירה בכל ימות השנה לפי הצדדים והאופנים ששירה בפה מותר).

הדעה המחמירה היא (ראה חוט שני ח"ד עמ' קעט ושו"ת שבט הלוי ח"ב סי' נז אות ב', אשרי האיש או"ח ח"ג פס"ח אות ז' בשם הגריש"א, הערות הגריש"א גיטין ז ע"א, אז נדברו ח"ח עמ' קלה במסקנתו, צי"א חט"ו סי' לג) להחשיב שיר מוקלט כשירה על ידי כלי זמר שאסור עכ"פ בימי הספירה (ואיני נכנס כאן לנידון של כלי זמר בשאר ימות השנה).

ודעה זו סוברת שכל שיר אפי' לא התנגן עם כלי זמר כלל, מ"מ מאחר שהוקלט במכשיר הקלטה ומושמע על ידי המכשיר, ממילא גדר השירה היא כשירה בכלי זמר ואין להתיר.

וכנראה סוברים שההיתר בשירה בפה (באופנים המותרים ואכמ"ל דיש אופנים שגם שירה בפה אינו פשוט להתיר, ויעוי' בשו"ע או"ח סי' תקס ס"ג, ולענין ספירת העומר בביאורים ומוספים סי' תצג מה שהובא בשם הגריי"ק והגרשז"א והגריש"א והגרנ"ק) הוא מצד שהשירה היא אקראית, וממילא אם משמיעים על ידי כלי כל שהוא ממילא הדבר מאבד את האקראיות שלו ונעשה כדבר קבוע.

ויש לחקור מה הדין לדעה זו בשירה על ידי רמקול, דיש מקום להעלות סברא שברמקול

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אם הרמקול נועד באופן כללי להרצות לדבר בו ובין לבין שר שם שיר לא ייחשב כשירה על ידי כלי שיר, ומאידך גיסא אם הרמקול נועד עבור זמר ומשורר להשתמש בו לשירה ייחשב ככלי שיר, ויל"ע בזה.

הדעה השניה היא (עי' אג"מ או"ח ח"א סי' קסו וליקוט תשוה"נ ת"ב עמ' כט, וע"ע בצי"א שם) לחלק בין הקלטה שהוקלטו בה רק תווי קול אדם שזה יש להתיר כדין שירה בפה בעלמא, לבין הקלטה שהקליטו בה גם כלי זמר, דבאופן זה נחשב כבר שירה בכלי.

ויש לדון לפי השיטה השניה מה הדין בשירים ווקאליים שעשויים כעין חיקוי של שירה בכלי שעל ידי תווי קול רגילים עשו כעין הדמייה של כלי שיר, ואע"פ שנראה שיש שפשוט להם שהוא אותו הנידון, לענ"ד יש להתיישב בדבר, ובפרט אם הקולות עברו עיבוד מחשב כנהוג, שבזה שוב נכנסים כאן לנידון האם כבר נכנס לגדר של קול של כלי זמר.

והדעה השלישית המקילה ביותר היא (בעבר ראיתי מ"מ בזה, וע"ע שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' סב) שכל עוד שהמוזיקה מתנגנת כעת רק על ידי הקלטה המושמעת ממכשיר השמעה שמשמיע הקלטות בלבד אין זה חשיב כלל שירה בכלי אלא שירה בפה בלבד, מכיון שמכשיר זה אינו כלי שיר אלא מכשיר המשמיע תווי קול בלבד, ומה שמתחילתו הושמע על ידי כלי שיר לא נחשב כלי שיר, וכנראה סובר שההגדרה של כלי שיר הוא כלי המיוחד לשיר ולא אכפת לן שיש כאן קול המושמע על ידי כלי שיר, ועי' בשו"ת חלקת יעקב שם סברא אחרת בזה ויש לדון מה בא לכלול בסברתו שם.

ומ"מ גם לדעה זו מסתבר שאם שומע כלי שיר על ידי רמקול כגון שמניחים רמקול בסמיכות לכינור להגביה את קול הכינור, באופן זה לא יהיה מותר, גם לפי הצד שרמקול אינו נחשב קול אדם לענין לצאת ידי חובה, מכיון שכאן יש מעמד של כלי שיר והם מביאים לו את הקול, גם אם מצד גדרי הלכה לא נחשב שהוא קול הבא מן הכלי מ"מ המעמד כאן הוא מעמד של כלי שיר קבוע.

ולמעשה המנהג הידוע יותר כאן בא"י בקהילות האברכים כמדומני שהוא שלא לשמוע שירים בימי הספירה ויש שנהגו להתיר בשירים ווקאליים, ובארה"ב איני יודע מה המנהג בזה אבל באופן כללי יש קצת יותר מקום להקל בזה שם מכיון שדעת האג"מ להקל בזה.

ומי שאין לו מנהג קבוע בזה ומבקש להקל בזה כשהשיטה השניה אפשר שאין למחות בידו מכיון שהלכה כדברי המיקל באבל, וכ"ש בנידון דידן שהיא אבלות דמנהג בעלמא ואין לה מקור בגמ', אבל בודאי ראוי להחמיר מכיון שרבו המחמירים בזה, (עי' בקונטרס מאור יעקב תמוז שהביא הרבה מ"מ בזה שאסף שם).

אבל לגבי השיטה השלישית להקל לגמרי בכלי הקלטה היא שיטה שלא נהגו כמותה כלל.

לגבי דברי הירושלמי בסוף קידושין שטוב לאכול מכל מין פרי בכל שנה אם הוא רק בפירות או גם בשאר מאכלים

הנה

לפי מה שמבואר שם בירושלמי מנהג ר"א שהוא בכל שנה משמע שהוא ענין בעיקר בפירות המתחדשים משנה לשנה וכמבואר במשנ"ב סי' רכה סקי"ט שבוזה ניכר יותר חסדי וטובות ה' והמשנ"ב הביא דין זה בסוף דיני שהחינו על פרי חדש בסי' רכה ס"ז.

וכן יש לציין לדברי הק"ע שהזכיר שם בפירושו השני גם ענין שהחינו (ובתשובה הסמוכה לענין סומא דנתי בדבריו).

אבל לפי הטעמים שכתבתי בסמוך, שהיא הודאה והכרה כללית על מעשה ה' יש להרחיב הדברים גם בדברים אחרים, וכפשטות המאמר בירושלמי לכלול כל מה שראו עיניו (ולפ"ז מה שהובאה הנהגת ר"א בירושלמי שם היא אופן אחד לקיים המאמר הנ"ל ליהנות מכל מה שראו עיניו שברא הקב"ה בעולמו אבל יש עוד אופנים לקיים המאמר הזה ולהרחיבו וזיל בתר טעמא להכיר בחסדי ה', ויעוי' גם במשך חכמה בראשית ב, טז, ושם אין הנידון מצד ברכה כלל או שהחינו אלא מצד הכרת חסדי ה' או שלא לסגף עצמו).

ומ"מ דברים טבעיים שלא עברו עיבוד אנושי יתכן שיותר שייך בהם דברי הירושלמי הנ"ל.

ומ"מ גם בדברים שעברו תיקון אנושי אה"נ ששייך הודאה וכמ"ש בב"ר שבעה"ז כל דבר צריך תיקון החרדל צריך למתקו וכו', וכידוע שהברכה הכי ארוכה והכי חשובה מצד גודלי ההלכה היא על הפת אע"ג דאשתני לעילויא על ידי בני אדם.

ולענין ההנהגה למעשה בזה יעוי' מה שצינתי בסמוך בתשובה אחרת דיש כמה מאמרי חז"ל שמשמע מהם שמצוה למעט בתענוגים, ומצד שני יש כמה סוגיות שהזכירו שיש מחלוקת תנאים אם טוב לסגף נפשו או לא, והדבר לא הוכרע להדיא בסוגיות הגמ', ולא אכפול הדברים כאן, ומשמע דב' הנהגות הם לפי הענין ובכל אחד יש מעלה, ובזמנינו שרוב בני אדם צריכים כפרה יש יותר ענין במיעוט תענוגים כמ"ש הרוקח והמקובלים ועי' קרינא דאגרתא מה שהובא שם מכתב הסטיפלר בזה לענין זמנינו שיעשה הסיגופים בעמל התורה, וכן יש מאמר בחז"ל אין לך אדם שאין לו יסורין אשרי מי יסורין באין עליו מה"ת.

לשאלת השואל כתבתי עוד תוספת סיכום לחלק מהדברים.

1 יש אומרים שהעיקר הוא מאכל שמתחדש מידי שנה ושהוא מעשה ידיו של הקב"ה ממש, אבל אינו ברור לכו"ע שהוא כך דגם אם מתענג בדברים אחרים (בלי להמשך אחרי התענוגות אלא פעם אחת מכל דבר) ומתכוון לשבח את ה' יש בזה מעלה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

2 לגבי המקדש את עצמו לפי פירוש אחד זה דבר טוב אבל לא לשיטת הירושלמי, ולפי פירוש שני זה לא סותר, כי יכול לקדש את עצמו ועדיין לטעום טעימה קלה ממש.

לגבי דברי הירושלמי בסוף קידושין שטוב לאכול מכל מין פרי כל שנה האם הוא גם בסומא

**מסב
רא**

נראה שאין הדבר תלוי במראה עינים ממש, אע"פ שבירושלמי שם נזכר שראו עיניו, ואע"פ שבגמ' ביומא עו אמרי' שהסומא אינו שבע כ"כ ממה שהוא אוכל, מ"מ הסומא יש לו גם הנאה ממין פרי חדש.

ובתשובה הסמוכה לזה הבאתי כמה טעמים בזה, אבל לכל הטעמים שייך הדבר גם בסומא, ויש לציין דבקרוב העדה הזכיר שהוא כדי שיוכל לברך שהחיינו על כל הפירות, (ויש לציין לדברי הגמ' בעירובין מ ע"ב דמשמע שם שלא היה דין זה פשוט בזמנם לברך שהחיינו על פרי חדש וקצת דוחק להעמיד דברי הירושלמי רק מטעם זה), ומעין זה כתב בתשב"ץ סי' שכ והובא בט"ז סי' רכז סק"ב שהוא כדי להרבות בברכות, והכונה להרבות בברכות שמרגיש בהם הודאה להקב"ה, וממילא הוא הדין בסומא.

בדברי הירושלמי סוף קידושין שעתיד אדם להתבע על כל מה שראו עיניו ולא אבל האם צריך להשתדל ולטרוח בזה לאכול מכל מיני הפירות ומה הדין במיני מאכל שאינם פירות

לפי

פשוטו דברי הירושלמי נאמרו כהנהגה כללית באורח החיים שהדברים בעוה"ז נבראו בשביל ליהנות בהם בני אדם ולהכיר בהם חסדי וטובות ה' ולא בשביל להסתגף ולהמנע מהם, ובאמת יש פלוגתת תנאים ואמוראים בזה גם בבבלי כגון בתענית יב ובנזיר ז ובשלהי החובל ועוד, ויש מקום לבאר דהירושלמי סובר שאין על האדם להסתגף אלא ליהנות ולהכיר טובה, ומי שאינו רוצה ליהנות ממה שזימן לו הקב"ה לכאורה נראה שסובר הירושלמי שיש בזה מעין מעט מכפיות טובה להתעלם מטובותיו של הקב"ה שרוצה שהאדם יהיה לו טוב ממה שברא בעולמו (וכמ"ש הפוסקים בזה גם לענין האיסור לבזות אוכלין שהוא מדין כפיית טובה והבאתי הדברים בתשו' אחרת).

וממילא לפי זה כל הנידון על כמה צריך להצטער ולטרוח בשביל להשיג מכל מין הי' מקום לומר דאין כוונת הירושלמי להצטער ולטרוח כפשוטו, דהרי התכלית בזה שיהיה האדם נהנה מכל מה שהמציא לו הקב"ה בעולמו, ובודאי שלא נוצר כאן דין חדש שהאדם צריך לצער עצמו כדי לטעום ממינים חדשים שלא טעם כדי לקיים דין זה, והוא היפך כל

המטרה בזה.

אבל באמת יש דבר שהאדם קשה לו לטרוח אבל אם יטרח יהנה מהטירחא, כגון יש אדם שיש לו עצלות לנקות פרי כל שהוא ולכן נוח לו לוותר על אכילת הפרי, ומ"מ אם ינקה הפרי ויאכלנו הרי שלא יצטער על מה שניקה שהתגבר על עצלותו, ובכל אדם ומצב לפי עניינו, ובזה אם התגבר בודאי שהידר לקיים בזה דברי הירושלמי.

וכן בירושלמי שם הובא שר"א היה מאסף פרוטות בשביל לקנות מכל מין בכל שנה כדי שיהיה לו, ויתכן שלא היה לו צער גדול מזה אף שהיה ר"א עני כמ"ש בברכות ה' ע"ב ובתענית כה' ע"א, מ"מ חסכון פרוטות במשך זמן רב אפשר שאינו צער גדול שכן דרך הרבה בני אדם לעשות כן לכל מיני צרכים ואפי' שלא לצורך כלל אלא על כל צרה שלא תבוא.

ויעוי' במפרשים קרבן העדה ופני משה על הירושלמי שם שהביאו שניהם ב' ביאורים בדברי הירושלמי, ביאור אחד שעל ידי שטועם מכל מין אינו מסגף נפשו, וביאור שני הוא שעל ידי זה יכיר טובות ה'.

ויש לציין דהטעם שלא לסגף עצמו הוא הטעם הנזכר בבבלי במקורות שצינתי וגם עיקר הענין של לסגף עצמו ממינים מסויימים נזכר בבבלי לענין חטאו של הנזיר לפי דעות האוסרות לסגף, ומזה למדו שהיושב בתענית חמור מזה לפי שמסגף עצמו לא רק ממין אחד אלא מכל דבר ודבר.

ונמצא לפ"ז דעיקר רעיון הדברים כבר הובא בבבלי, ולפי דרך המפרשים בכ"מ לבאר דברי הירושלמי ע"פ הטעמים שנמצאו בבבלי לכאורה גם זה יתפרש על דרך זה.

אבל כשנדקדק בטעמים שכתבו המפרשים נמצא שחילקו הטעם שכתבתי לב' טעמים, דלפי הטעם שכתבתי עצם הענין של הסיגוף שלא לסגף נפשו הוא כדי להכיר בטובות ה', אבל המפרשים תפסו ענין הסיגוף כעין דין של בין אדם לנפשו שאסור לאדם לחבול בעצמו כדתנן בפ"ח דב"ק וה"ה שאין לו רשות לסגף נפשו, אבל הטעם השני הוא רק להכיר חסדי ה' ואינו שייך לטובות הגוף כלל.

ולפי הטעם השני נמצא שיש ענין לטרוח ולהתייגע למצוא מכל מין כדי להכיר חסדי ה' ולהודות עליהם ודלא כמו שכתבתי למעלה.

וגם נמצא לפי זה דאם יש לאדם אפשרות ליהנות הרבה ממין אחד או ליהנות הנאה כל דהוא מב' מינים עדיף ליהנות כל דהוא מב' המינים, וגם אפשר דלפי טעם זה בירושלמי העיקר הוא הוספת מינים כדי להכיר ככל האפשר טובות ה' ולא להרבות ההנאה ודוק.

ואמנם עיקר הדברים נתבארו בירושלמי לענין מנהג ר"א שם שהקפיד לאכול מכל מין, אבל מה שנתבאר בזה הוא שהעיקר לאכול מכמה שיותר מינים.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובקרובן העדה שם הזכיר שהוא להרבות בברכת שהחיינו ובט"ז סי' רכז סק"ב בשם התשב"ץ סי' שכ כ' שהוא להרבות בברכות, ודברתי מדבריהם בתשובה הסמוכה [לענין סומא], אבל מה שנתבאר בודאי שלפי דבריהם הענין הוא לאכול מכמה שיותר מינים.

וכנראה שהכרת חסדי ה' וטובותיו הוא בהכרה של כמה שיותר מינים, אבל עדיין צ"ב אם בכל זאת יש ענין שלא למעט ממין המסויים, דלפי הטעם הראשון פשיטא שאין לסגף עצמו ובכלל זה שלא למעט, אבל לפי הטעם השני יש לדון בזה, דיש מקום לומר דמכיר בחסדי ה' יותר על ידי שאינו מסגף עצמו, וממילא אם נימא הכי נמצא שהטעם הזה קרוב לטעם שכתבתי מתחילה.

ולגוף הענין שלא לסגף ולצער עצמו בכל אשר שאלו עיניו, יעוי' בתוס' בכתובות קד מה שכתבו בזה בשם המדרש (והוא בתנא דבי אליהו, ועי' ילקוט שמעוני ואתחנן רמז תתל) וברש"י עירובין נד ע"א (ויש שם לכאורה ב' לישנות ברש"י החולקות זע"ז), ויל"ע אם אותו המאמר בירושלמי חולק על זה, ואם תמצא לומר שכן יש לדון א"כ מה שהזכירו בפוסקים דברי הירושלמי אולי תפסו כדברי הירושלמי רק לענין לאכול מעט מכל מין חדש בשנה כלשון המשנ"ב שם, ולא בכל מה שיכול להיות כלול בדברי הירושלמי שם ויל"ע, ובתשובה הסמוכה [לענין אס דברי הירושלמי הוא גם נשאר מאכלים] הרחבתי יותר בענין ההנהגה בזה למעשה.

ומ"מ למעשה לענין להצטער ולטרוח על טעימת מינים באופן שיהיה לו מזה רק צער ולא הנאה (כגון מה ששאלת על לנסוע לערים אחרות כדי להשיג מינים נוספים או לחולה ללכת לשוק לחפש מינים נוספים) לכאורה היה מקום לצדד דא"צ לטרוח, דהרי הטעם הקודם יש לו סמך ועיקר בגמ' שלנו כמו שנתבאר, ובפרט לפי מה שיש מקום לומר דב' הטעמים הם אחד והיינו הך כמשנ"ת.

אולם במשנ"ב סי' רכז סקי"ט מבואר שנקט כהטעם השני שהוא כדי להראות שחביב עליו בריאתו של הקב"ה, אולם לפי מה שנתבאר שזה אינו סותר את הטעם הראשון דיש לומר שהדרך והאופן להראות שחביב עליו ברייתו של הקב"ה היא באופן שנהנה מזה כדרך שאנשים דרכם ליהנות ולא לטלטל עצמו כדי לאכול פרי פלוני שישנו רק בעיר אחרת שאין דרך בני אדם להחשיב פעולה כזו כהנאה אלא כסיגוף, ואין דרך להראות חביבות והנאה אלא אם באמת נהנה מן הדבר.

ואם משער דלבסוף יהנה כשיבוא לשם א"כ באופן זה קיים בזה ג"כ דבר טוב בסופו של דבר.

לענין מה ששאלת מה הוא הלשון ליתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא אכל, לענ"ד דין הוא בדיקה על כל מעשה לגופו אם היה שוגג או מזיד או אנוס או מוטעה ומה היה המניע או הסיבה למה ביטל המצוה וכמה היה לו הנאה מעבירה וכיו"ב, וחשבון הוא לחשב כמה עבירות יחד שאז הוא חמור יותר כמ"ש אחת לאחת למצוא חשבון ועי' סוכה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

נב ע"א לענין כעבות העגלה חטאה, ועי' שערי תשובה לר"י.

ואע"פ שכאן יש לדון שאינו חיוב גמור, וכן משמע בעירובין מ ע"ב שאינו חיוב, מ"מ יעוי' במנחות לט דבעידן ריתחא עונשים אפי' על ביטול מצוות עשה באופן שפטור, והענין הוא שמשמים תובעין האדם כל מה שיכול היה לעשות ולא עשה שכיון שהיה יכול לעשות ממילא היא תביעה למה לא עשה, ועי' בספר החזיונות להר"ש אגסי הוצ' אהבת שלום, ולכן בזהר מצינו הרבה פעמים ענין עונש על דברים שע"פ הלכה אין בהם איסור וק"ל, ולכן מבואר שם בירושלמי שר' אלעזר חש לה, כלומר חשש לדין זה משמע שהיה עליו כעין חיוב והיינו מהטעם הנ"ל.

לגבי שאר דברים שאינם פירות אע"ג דגם בהם שייכים ב' הטעמים מ"מ משמע דיש ענין בפירות לטעום בכל שנה עי' בדברי הירושלמי הנ"ל לענין ר"א ובדברי המשנ"ב הנ"ל וכן בדברי הקה"ע הנ"ל שהוא מצד ברכת שהחיינו, והיינו שהן מתחדשין בכל שנה וגם יש בהם עוד מעלה שהם מעשה ה' ממש [שזה נפק"מ מלד הטעם השני], ומ"מ בדברים שאינם פירות י"ל דיש ענין מה לאכול לפחות פעם אחת מכל מין כדי להלל שם שמים עכ"פ דברים שבאו כצורתן (עכ"פ אם נימא דאי"ז רק מצד שהחיינו בלבד אלא גם הרגש ההודאה הטבעי).

ולגבי השאלה אם שייך גם לסגף עצמו וגם לקיים דברי הירושלמי תלוי בב' הטעמים דלפי הטעם הראשון דעת הירושלמי שאסור לסגף עצמו [אלא"כ נימא דנדאפשר לנער נפשיה מודה הירושלמי עי' נחמני' שם, אצל לא משמע מהירושלמי דמודה זו], ולפי הטעם השני אינו סותר דהענין הוא להרגיש טובת ה' ויכול בד בבד לסגף עצמו בכל שאר הדברים מלבד טעימה קלה מכל מין עד כדי הנאה מכל מין [אלא שהלשון שראו עיניו ולא אכל אולי קצת דחוק לפ"ז].

מי שיוצא ברכה מספק ממישהו אחר כדין שומע כעונה האם צריך לעשות תנאי שאם אינו מחוייב בברכה אינו יוצא ידי חובה

ראוי

לעשות תנאי מכיון שיש בזה חשש לא תשא אם יוצא בברכה שאינו מחוייב בה בדין שומע כעונה (עי' הגהות רעק"א או"ח סי' קד ס"ז ואבנ"ז או"ח ח"ב סי' תמט), וכן העתיק המשנ"ב (סי' תפט שעה"צ סק"ה) שיכוון לצאת אם הוא מחוייב בדבר, ומשמע שם שהוא בדוקא כן דאל"כ כל הסוגריים שם מיותר לגמרי עי"ש, מ"מ סוגיין דעלמא לצאת בספק מאחר מסתמא גם בלא תנאי, וכך בד"כ כשהזכירו הפוסקים לצאת לא הזכירו לעשות תנאי, ויש לומר שגם אם נקבל שיש איסור ברכה לבטלה במי שמתכוון לצאת בברכה שאינו מחוייב בה (וכך פשטות הגמ' בסוכה ששומע כעונה אינו רק בחיובים), מ"מ גם בסתמא כוונת האדם לצאת רק אם הוא מחוייב בברכה, וכ"ש שכך מוכח ממה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהוא מחזר אחרי מי שיוציא אותו, ובזה יש ללמד זכות על המנהג להוציא בסתמא בספקי ברכה, כגון בחלק מברכות השחר בניעור כל הלילה ובברכת הלל בר"ח וביליל הפסח.

והנה מקור הרע"א הוא מהצל"ח שעורר חשש זה ותלה הנידון במחלוקת ראשונים, ואעפ"כ למעשה נקט הצל"ח דלדידן בס"ס קד שמותר להפסיק בשמונ"ע לשמיעת קדיש וקדושה מותר גם לשמוע כשאנו בודאי מחוייב, והרע"א רק צידד לעשות תנאי לרווחא דמילתא, וגם הרע"א סיים שבמג"א שהזכיר באיזה מקום לצאת מחבירו לא הזכיר תנאי, וטעם המג"א אם מטעם הצל"ח ואם מטעם שכתבתי א"צ תנאי, ולכן המשנ"ב בד"כ כשהזכיר לצאת לא הזכיר תנאי וכך גם המנהג הרווח יותר.

האם יש הבדל בין מדפים עותק ספר לעצמו למי שמדפים עוד שני עותקים לחבירו

המתירי

להדפיס עותק אחד לעצמו מתירים גם אם מדפיס עוד שני עותקים לחבירו, כמ"ש בשו"ת תשובות והנהגות עי"ש, ובמקרה שלך יש כמה סיבות למה זה יותר קל, הא' שמדובר בד"ת (כמו באופן של התשוה"נ הנ"ל, ובד"ת מקור הפוסקים הוא מדברי הש"ך בשם המרדכי לענין ד"ת ואכמ"ל), הב' שהמחבר אינו מוכר עוד מהספר ואינו רוצה להדפיס עוד מהספר, אם אכן מדובר במקרה כזה, שבאופן כזה פחות שייך תקנת השוק לפי חלק מהשיטות, והג' שהאנשים שהדפסת את העותקים עבורם הם מן הסתם אנשים שבלאו הכי לא ירכשו הספר, ולכן בצירוף כל הנ"ל הוא הרבה יותר קל, ובאופן זה יתכן להתיר לכו"ע כדברי הש"ך בשם המדרכי שהרי בצירוף כל נתונים הללו הוא כמעט כמו המקרה בש"ך שם, ולהרחבה נוספת יעוי' בתשובתי בשו"ת עם סגולה מה שהבאתי המו"מ בזה בפרטות.

לגבי מה ששבת לשאול שאינך יודע אם הוא מתכוון להדפיס עוד פעם, יש לציין דמעיקר הדין אין לך חיוב לשלם על העותקים שהדפסת, כיון שיש בזה כמה שיטות וגם אם יש ספק א"א לחייבך, אבל לפנים משורת הדין ראוי לבקש שימחלך משום שיש בדבר הרבה צדדים ושיטות.

האם יכול לשמח אשתו ברגל במטבח חדש או בבשר ויין במקום בגדי צבעונין בשאומרת שזה משמחה יותר

יוצא

ידי חובה בכל שמחה, ולכתחילה יתכן שיש לשמחה גם בבגדי צבעונין ואז תוספת זו היא הידור.

מקורות:

מסתבר דלא דברו חכמים אלא בהוה דשמחה בבשר בזמן בהמ"ק נלמד מקראי כדלהלן, ולכן בזמן בהמ"ק אין אדם יוצא בעופות כדתנן בפ"ק דחגיגה, ואולי גם יין דכתיב ביה להדיא שמחה כמ"ש בברכות לה ע"ב, אבל שאר דברים מנא לן, ומיהו עי' להלן מה שרמזתי מקרא דהושע.

יש לציין דלשון הרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הי"ז ואילך והטור סי' תקכט חייב אדם להיות שמח וכו' ואשתו ובניו וכו', כל אחד בראוי לו כיצד וכו'.

ומבואר בלשונם שעיקר הדין הוא שכ"א בראוי לו וכל השאר הוא היכי תמצי לזה.

והאמת שהיה לכאורה אפשר כבר לדייק כן מלשון הגמ' פסחים קט ע"א אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, רק דאי משום הא היה מקום לפרש בראוי להן היינו לכלל האנשים או הנשים, אבל בלשון הרמב"ם והטור שנקטו כל אחד בראוי לו ואח"כ פירטו כל אחד לגופיה יותר משמע שהוא באמת דין לכל אחד במה שהוא.

ויש לציין בזה גם ללשון הגמ' שם בבבלי בבגדי צבעונין ובא"י בבגדי פשתן מגוהצין, ומשמע שאם ימצא מקום שלישי שיהיה הרגילות לשמוח בדבר אחר ישתנה דרך השמחה לפי זה.

אבל יש לדחות חדא דאולי סו"ס רק במידי דלבישה, דברים שהאשה משתוקקת וכו'.

ועוד דמאן לימא לן שהוא מצד דרך, דילמא לעולם כך הוא שנהנית בבגדים החשובים ביותר באותו מקום, ועוד דגם בבבלי שמא ההנאה יותר במגוהצים מבצבעונין רק דלא בקיאי בבבלי בגיהוץ כמ"ש בשלהי תענית אבל מאן לימא לן שהדרך השתנתה בשמחה בין בבל לא"י.

ויש להוסיף מה שהקשה הב"י שם על מ"ש הרמב"ם דשמחה היא בבשר ויין דהרי בגמ' שם מבואר דשמחה בבשר הוא רק בבשר קדשים בזמן שבהמ"ק היה קיים, ומשום כך השמיטו בשו"ע, כמ"ש הא"ר והמשנ"ב, ותירצו הרבה אחרונים (יש"ש דביצה פ"ב ס"ה), נשמת אדם כלל קד, כפות תמרים וערל"נ סוכה מב ע"ב) דהרמב"ם הוסיף כן מדין שמחה בראוי לו, כיון שבשר הוא דבר המשמח, וממילא ה"ה לענייננו, ועי' במור וקציעה ושאר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אחרונים מש"כ בתירוץ קושיית הב"י.

ויש להוסיף בזה דבבה"ל שם כתב בשם האחרונים שאם אין ידו משגת יקנה עכ"פ מנעלים חדשים, ולא נראה דהפטור מבגדי צבעונים הוא מצד שאין חייב להוציא על מצוות עשה יותר מחומש ממונו, כמ"ש הרמ"א בסי' תרנו, דא"כ לפי גדר זה אם אין לו חומש ממונו לקיים מצוה זו פטור מכלום, ועוד למה לא נחית לחלק דהפטור מבגדי צבעונים הוא רק אם אין לו חומש ממונו, אלא נראה דההגדרה היא דבאמת בניד"ד מקיים עיקר דין שמחה גם במנעלים חדשים, רק שיותר שמחתה גדולה בבגדי צבעונים, ואולי יש להוסיף בזה הטעם דלכתחילה יש לשמחה בבגדי צבעונים משום שחכמים שיערו שתהיה לה מזה שמחה אמיתי ומתקיימת ולא רק התלהבות גרידא.

ויש להוסיף בזה דברמב"ם נזכר לשון אריכות בזה שאין שמחה אלא ביין ואין שמחה אלא בבשר, והקשו האחרונים למה חילק הרמב"ם אלו לב' שמחות, ציינו לקו' זו בספר המפתח שם, ונראה דהרמב"ם שהוסיף שמחה בבשר מסברא מודה דלכתחילה עיקר קיום השמחה בזמן שאין בהמ"ק קיים הוא ביין, דהרי להדיא אמרי' בגמ' שם לענין שמחה בבשר דתינח בזמן שבהמ"ק קיים, בזמן שאין וכו', והיה מקום לומר דהקושי' שבשר אינו מצוי ויין מצוי, אבל תמוה וכי בגדי צבעונים חדשים מצויין יותר מבשר ביו"ט, ועוד קשה דהרי יש לימודים מיוחדים מפסוקים שבזמן בהמ"ק שמחה הוא בבשר שלמים כמ"ש התוס' פ"ק דחגיגה והארכת בחידושי שם ובחידושי על המכילתא דרשב"י פרשת בוא, ואמנם יש דעות באחרונים דבשר שמחה בזמן המקדש הוא קרבן בפני עצמו, אבל לאו כו"ע מודו לזה, ופירשתי במקומו, ועוד דלכו"ע יש דין של אכילת בשר שמחה שזה בזמן המקדש, א"כ מבואר לפ"ז בגמ' דפסחים שם שבה"ז עיקר שמחה ביין ולא בבשר ואעפ"כ הוסיף הרמב"ם שיש שמחה גם בבשר, וחילקו לדין בפ"ע, ומבואר מכ"ז שלכתחילה דין שמחה הוא במה שאמרו חכמים, ומ"מ בתוספת או באין ידו משגת יש הרבה מיני שמחות אחרות.

ואין להקשות למה נחלקו בגמ' פסחים שם מה שמחת קטנים דהא כל אחד יש לשמחו לפי דעתו ולמה נחלקו, אין להקשות כן, חדא דכבר נתבאר דיש עיקר חיוב שמחה לכתחילה מה שהראו חז"ל, ועוד דבלאו הכי יש לומר דשם מיירי בסתמא בקטן שלא גילה לנו מה משמחו, ועוד דבקטן יותר קשה לאבחן מה באמת משמחו ומה אינו אלא התלהבות רגעית, וגם הקטן עצמו אינו בהכרח מכיר ומבחין בדבר.

יש לציין דבמקרה של מטבח חדש יתכן שצורת השמחה להתחיל להשתמש במטבח ביו"ט, דהרי לענין שימוש קודם יו"ט עדיין לא שמענו להדיא שחשיב שמחה (אלא רק בזמן שכבר עושה הכנה ליו"ט).

האם מערה שנשטמן בה רשב"י היתה חייבת במזוזה

יערי'

ביו"ד ריש סי' רפז שפתח שאין בו מזוזות ומשקוף פטור ממזוזה, ויעוי' שם בנו"כ ובאחרונים פרטי הדינים איזה פתח חייב ואיזה לא, כגון מה הדין אם יש צורת הפתח ממילא אך לא נקבע על ידי עמודים, עי' ריטב"א עירובין יא ע"א וערוה"ש שם ס"ז וס"ח ושו"ת משכנות יעקב או"ח סי' קכג וחזו"א סי' קעס סק"ב ועוד, וכן לגבי פתח עגול הוא נידון בפני עצמו, עי"ש בשו"ע ס"ב.

וכן נכנסים כאן לנידון חדש האם פתח בלא דלת חייב במזוזה או לא שהוא נידון הרמב"ם והראב"ד ושאר פוסקים (ויש עוד נידון באחרונים מה הדין פתח שאין לו צוה"פ כל יש לו דלת).

ומכיון שאין אנו יודעים מה היה צורת המערה בדיוק לכן איננו יודעים אם המערה היתה חייב במזוזה או לא.

ולענין דירה בעל כרחו במערה קיי"ל דדירה בעל כרחו שמה דירה, רק שיש לדון מצד דירה בבית האסורין דבגמ' משמע ביומא יא שדירה בבית האסורין פטורה מן המזוזה, ולמעשה נחלקו בזה הפוסקים, עי' ברכ"י סי' רפו אות ג, ושם וכן ברע"א שם ס"א מ"ש בשם הבית הלל, ועי"ש ברע"א מה שהביא בשם שער אפרים סי' פג לחייב, וכ"כ בעה"ש שם ס"ד ותשובה מאהבה ח"ג סי' ת, ועי' בהערות הגריש"א ביומא שם.

ואמנם כאן יש לדון מצד חסרון דירת קבע כיון שרוצה לברוח משם אם יוכל, אבל לכאורה מאחר שדר שם בעל כרחו חשיב דירה בע"כ דדירה בע"כ שמה דירה כמ"ש ביומא י ע"ב.

ומה שיכול הקיסר למות ה"ה יכול הדר למות, ושינוי כזה הוא שינוי מהותי שאין לקבוע הדין עכשיו לפי מה שימות הקיסר.

מה ששאלת למה עמד אליהו בפתחא דמערתא בפשטות כ"ה דרך צניעות שלא להיכנס למקום דירת חבריו כשאין בכך צורך, עי' פסחים קיג ומדרש ויקרא רבה פרשת אחרי מות, בפרט שהוצרכו להתכסות בעפר תחת מלבושים כמ"ש בשבת לג.

ולענין מה ששאלת על בית התבן שהיה דר שם ר"ע אם היה חייב במזוזה או לא, ובודאי היה שם דלת כמבואר בנדרים דף נ', אם כי יש להסתפק אם היה עשוי כדינו או לא, ומ"מ אם היה עשוי כדין פתח יעוי' ביו"ד סי' רפו ס"ב דמבואר שם שבית התבן חייב, וכ"ש אם דרים שם כבית, אבל אם זוג דר בדירה או שיש רחיצה בדירה יש בזה כמה דעות וחילוקי דינים עי"ש.

למה אין נוהגין כדעת הזוהר נשא קמ"ו להפריד כהנים האצבעות בשעת ברכת כהנים

ראש ית

כל יש לציין לדברי מעשה רב סי' קסז ששם הובאה דעת הגר"א שברכת כהנים היא בעשרה אורים, והיינו שיש להפריד כל האצבעות זה מזה כפשטות דעת הזוהר, וכן הובא במג"א סי' קכח סקי"ט בשם הזוהר, אלא שציין המג"א שלא נהגו כן, וראה גם בא"ח שנה א' תצוה הי"ד וכה"ח שם סקע"ז, ויעוי' ברוקח סי' שכג שג"כ אפשר שסובר שאין לחבר הידיים זה עם זה, אבל כן סובר שיש לחבר חלק האצבעות זה עם זה כמבואר שם.

והמנהג הרווח לעשות באצבעות דוגמת חמישה אורים באופן הנהוג, מבוסס ע"פ הקדמונים המובאים בטוב"י או"ח סי' קכח סי"ב.

ויש לציין דאף שבקצת מהמפרשים שם ציינו מקור לזה במדרש במ"ר יא ב מ"מ במדרש לא נזכר בכלל הכרעה בענין צורת חלוקת האורים בין האצבעות, אלא רק שיש שם משמעות וסמך שיש אורים בין האצבעות, אבל בבבאגרי"א שם סקכ"ח ע"פ דברי הרא"ש מגילה פ"ג סי' כא כתב סמך לזה עה"פ החרכים לדרוש ה' חרכים, מאחר וחרכים נדרש על בין אצבעותיהם של כהנים במדרש שם וכן הובא בבמשנ"ב.

ומה שהמקובלים קבלו בזה מנהג הקדמונים ולא פשטות דברי הזוהר, מסתבר דכיון שנקבע מנהג הקדמונים בזה לא הורו לשנותו ע"פ הזוהר, בפרט שרוב גדולי המקובלים שהנהיגו ענייני הקבלה כהאר"י ומהרח"ו לא היו כהנים בעצמם, וההכוונה הכללית בהנהגות שע"פ הסוד הם שלא להנהיג ההנהגות להמון העם, ואולי אפשר שהמקובלים סוברים שלשון הזוהר סובל גם מנהג הקדמונים, דבזהר אי' שלא יתחברו כתירין דא בדא והפשטות הכונה לי' ספירות, ואולי המקובלים ביארוהו על ה' פרצופים, ואע"פ שהזוהר מיירי על האצבעות שהם עשר, אבל אולי אם אי אפשר לקיים בספירות יתקיים הענין בפרצופין, וממילא כל מקום שמצינו כתוב המקיים דברי חבירו מקיימין שניהם, ויעוי' בספר שלחן הטהור להרב מקמרנא סי' קכח סי"א ובהגהות זר זהב שם שנראה שהשווה דברי הזוהר לדברי השו"ע וכבר תפסו עליו בזה אבל נראה שעיקר מה שהשווה שם הוא לענין שמצוה להניח רווחים בין האצבעות, וצל"ע בזה.



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