

בעזה"י

שאלות ותשובות

לב איש

אורח חיים

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תש"פ

מאת

ארי' ליבוש בן אאמו"ר ר' יוסף זכרי' שליט"א יונג



מהדורת ביקורת

שנת לב נבון יקנה דעת (תשע"ט) לפ"ק

להערות:

A. L. Young
617 6th Street
Lakewood, NJ 08701
(848-210-2348)

הקדמה

אודה ה' מאד בפי שזיכני להוציא לאור שאלות ותשובות בהלכה לברר וללבן כמה דברים בעיני או"ח. אילו פינו מלא שירה כים אין אנחנו מספיקים כו'. למותר להזכיר שאין לסמוך על דברי למעשה מאחר שאיני כדאי לזה ובפרט שהרבה דברים כתבתים בלי עיון וטורח הראוי אף שע"פ רוב יגעת הרבה בכל הענינים שכתבתי עליהם. אקוה שתהיה מזה תועלת שיעיינו בדברי ויתעוררו על נקודות חדשות בהסוגיות וממילא רווחא שמעתתא ותסתיים שמעתתא. תפלתי להקב"ה שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה ואזכה להוציא לאור עוד חיבורים ולישב בשלוח באהלה של תורה כל ימי ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתו באהבה. הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו ולעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם למען לא ניגע לריק ולא נלד לבהלה. יה"ר מלפניך שנשמור חוקיך בעוה"ז ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העוה"ב.

מפתח העינים

א	בענין העוסק בתורת קרבנות	סימן א
ה	בענין אוכלים שהוכנסו לבהכ"ס	סימן ב
ו	בענין נגיעה באזנים קודם נט"י	סימן ג
ז	בענין נט"י ליוצא מבהכ"ס	סימן ד
ה	בענין נט"י ליוצא מבית המרחץ	סימן ה
י	בענין נט"י להנוגע במנועלו	סימן ו
יב	בענין נט"י להנכנס באהל המת	סימן ז
יב	בענין נט"י לנוגע במקום מכוסה	סימן ח
יד	בענין להקדים ברכת אשר יצר	סימן ט
יח	בענין הרהור בד"ת בגילוי הראש	סימן י
יט	בענין לבישת ציצית במקום מטונף	סימן יא
כא	בענין תכלת בזה"ז	סימן יב
כד	הוספה בענין הנ"ל	סימן יג
כה	בענין חיוב ציצית בפראק	סימן יד
כו	בענין חיוב ציצית בבגד הספר	סימן טו
כח	בענין ללבוש טלית קטן בלילה	סימן טז
ל	בענין ליכנס בבהכ"ס בטו"ת	סימן יז
לב	בענין חציצה בתפלין	סימן יח
לד	בענין מקום הנחת תפלין של ראש	סימן יט
לו	בענין נשיקת תפלין בשעת הנחתן	סימן כ
לח	בענין עוסק במצוה	סימן כא
לט	עוד בענין הנ"ל	סימן כב
מב	בענין להניח ספרים על מטה	סימן כג
מג	בענין להשתמש בנרתיקי תפלין	סימן כד
מה	בענין ליכנס בבהכ"ס בשמות	סימן כה
מז	בענין חיוב מאה ברכות	סימן כו
מח	עוד בענין הנ"ל	סימן כז
נא	בענין לימוד קודם ברכה"ת	סימן כח
נב	בענין טעות בברכה"ת	סימן כט
נג	בענין קריאת פרשת ר"ח בר"ח	סימן ל
נד	בענין שינוי סדר פסוד"ז	סימן לא

מפתח הענינים

נה	בענין נשמת כל חי בפסוד"ז	סימן לב
נז	בענין אמירת פסוד"ז אחר התפלה	סימן לג
נט	בענין ש"צ מיוחס	סימן לד
סא	בענין להאריך בדל"ת של אחד	סימן לה
סא	בענין לקרות ק"ש במהלך	סימן לו
סד	בענין אמירת תהלים עם הצבור	סימן לז
סו	בענין שינוי מבטא	סימן לח
סח	בענין הרחקה מצוואת קטן	סימן לט
ע	בענין הרהור בו' מצות בבהכ"ס	סימן מ
עב	בענין תפלה כותיקין	סימן מא
עד	עוד בענין הנ"ל	סימן מב
עה	בענין איסור אכילה קודם תפלה	סימן מג
עח	בענין רחיצה קודם תפלה	סימן מד
פ	בענין חיוב תפלה בצבור	סימן מה
פא	עוד בענין הנ"ל	סימן מו
פב	בענין גדר תפלה בצבור	סימן מז
פה	עוד בענין הנ"ל	סימן מח
פו	בענין יציאה מבהכ"נ	סימן מט
צ	בענין ג' פסיעות קודם תפלת י"ח	סימן נ
צב	בענין איסור לישב בצד המתפלל	סימן נא
צה	בענין איסור לעבור כנגד המתפלל	סימן נב
צו	הוספה בענין הנ"ל	סימן נג
צז	עוד בענין הנ"ל	סימן נד
צח	עוד בענין הנ"ל	סימן נה
ק	בענין תפלת תשלומין	סימן נו
קא	בענין תפלה בצבור וקדושה	סימן נז
קה	בענין תפלת הדרך	סימן נח
קיב	הוספה בענין הנ"ל	סימן נט
קיג	בענין תפלת הנכנס לבהמ"ד	סימן ס
קיד	בענין אמירת משיב הרוח	סימן סא
קטו	בענין זמן שאלת גשמים	סימן סב
קטז	בענין לענות איש"ר בשומע תפלה	סימן סג
קיו	בענין אמירת ברכת מודים	סימן סד
קיוח	בענין הפסק באלקי נצור	סימן סה

מפתח הענינים

סימן סו	בענין השמעת קול בתפלה.....	קיט
סימן סז	בענין ג' פסיעות אחר תפלת י"ח.....	קכא
סימן סח	בענין כיוון רגלים בשעת קדושה.....	קכב
סימן סט	בענין אמן לתפלת י"ח של חבירו.....	קכד
סימן ע	בענין אמן אחר מודים דרבנן.....	קכה
סימן עא	בענין ישראל בברכת כהנים.....	קכו
סימן עב	בענין תחנון בבהכ"נ שיש בו חתן.....	קכז
סימן עג	בענין נפילת אפים עם הש"צ.....	קכט
סימן עד	בענין לצאת מבהכ"נ מוקדם.....	קכט
סימן עה	בענין עמידה בעשרת הדברות.....	קלא
סימן עו	בענין קדושת בהכ"נ.....	קלד
סימן עז	עוד בענין הנ"ל.....	קלה
סימן עח	בענין איסור קפנדריא בבהכ"נ.....	קלו
סימן עט	בענין קדושת עזרת נשים.....	קלז
סימן פ	בענין לעשות פרוכת מבגד אשה.....	קלח
סימן פא	בענין קדושת חומש.....	קמ
סימן פב	בענין גניזת כתבים שיש בהם ד"ת.....	קמג
סימן פג	בענין אם זמר נחשב הפסק.....	קמה
סימן פד	בענין מלח על השלחן בסעודה.....	קמה
סימן פה	בענין קדימה בברכת פת נקיה.....	קמו
סימן פו	בענין קביעות סעודה בפהב"כ.....	קמז
סימן פז	בענין ברכת רעפ"ס.....	קמט
סימן פח	בענין ברכת מצה ליזאני"א.....	קנ
סימן פט	בענין שלא לשיח בסעודה.....	קנא
סימן צ	בענין שלא לאכול זיתים.....	קנב
סימן צא	בענין סעודת מצוה.....	קנד
סימן צב	בענין ברכה על דברים שבסעודה.....	קנו
סימן צג	עוד בענין הנ"ל.....	קנח
סימן צד	עוד בענין הנ"ל.....	קנט
סימן צה	בענין שינוי מקום בברכות.....	קנט
סימן צו	עוד בענין הנ"ל.....	קס
סימן צז	בענין בזיון אוכלים.....	קסא
סימן צח	עוד בענין הנ"ל.....	קסג
סימן צט	בענין לברך בהמ"ז כשמהלך.....	קסד

מפתח הענינים

סימן ק	בענין נוסח בהמ"ז במוצאי שבת	קסד
סימן קא	בענין ברכת האורח	קסה
סימן קב	בענין ברכת גריי"פ דשו"ס	קסו
סימן קג	בענין ברכת יין קפוא	קסז
סימן קד	בענין ברכת מעש"ד פאטייטא"ס	קסח
סימן קה	בענין פעשי"ן פרו"ט ופאפיי"א	קסט
סימן קו	בענין גדרי אילן וירק	קעא
סימן קז	בענין פירות המצופים טשאקלי"ט	קעג
סימן קח	בענין ברכת בצל חי	קעד
סימן קט	בענין ברכת טשאלני"ט	קעד
סימן קי	בענין צירוף שיעור כזית	קעה
סימן קיא	בענין ברכה על מיני מתיקה	קעט
סימן קיב	בענין ברכה שאינה צריכה	קפא
סימן קיג	בענין ברכת הריח על ריח קאפ"י	קפג
סימן קיד	בענין נשים בברכת הגומל	קפג
סימן קטו	בענין ברכת שהחיינו	קפו
סימן קטז	בענין להשתדל לראות מלך נכרי	קפז
סימן קיז	בענין ברכת קשת	קפח
סימן קיח	בענין להתפלל על נס	קפט
סימן קיט	בענין איסור שינה ביום	קצ
סימן קכ	בענין אמירת אשרי במנחה	קצה
סימן קכא	בענין חזרת הש"ץ במנחה	קצז
סימן קכב	בענין אמירת עלינו אחר מעריב	קצט
סימן קכג	בענין אמירת ברכו אחר מעריב	ר
סימן קכד	בענין לימוד מקרא בלילה	רא
סימן קכה	בענין לדבר אחר ק"ש על המטה	רב
סימן קכו	בענין ברכת רעמים אחר המפיל	רד
סימן קכז	בענין איסור מלאכה בע"ש	רו
סימן קכח	בענין גילוח בחמישי בשבת	רח
סימן קכט	בענין שיעור זמן תוספת שבת	רט
סימן קל	בענין מנעלים מיוחדים לשבת	ריא
סימן קלא	בענין זמן רחיצה בע"ש	ריב
סימן קלב	בענין אם יש מצוה לשמוח בשבת	ריד
סימן קלג	בענין אמירת הדליקו כו' בע"ש	רטז

מפתח הענינים

סימן קלד	בענין הדלקת נר בע"ש	ריז
סימן קלה	עוד בענין הנ"ל	רכ
סימן קלו	בענין מי ששכח להדליק נר שבת	רכא
סימן קלז	בענין להקדים מעריב בע"ש	רכג
סימן קלח	הוספה בענין הנ"ל	רכז
סימן קלט	עוד הוספה בענין הנ"ל	רלג
סימן קמ	בענין ברכה א' מעין ז'	רלח
סימן קמא	בענין ענייית אמן בברכת הבנים	רמא
סימן קמב	בענין כיסוי לח"מ	רמג
סימן קמג	בענין לקדש על כוס פלעסטי"ק	רמו
סימן קמד	בענין קידוש בליל שבת מעומד	רמו
סימן קמה	בענין טעימה מכוס של קידוש	רמז
סימן קמו	בענין קידוש במקום סעודה	רמח
סימן קמז	בענין אמירה לנכרי לצורך סעודה	רנ
סימן קמח	בענין זמן קריאת שמו"ת	רנא
סימן קמט	בענין הפסק בקריאת שמו"ת	רנב
סימן קנ	בענין שאלת צרכים בשבת וי"ט	רנג
סימן קנא	בענין חיוב סעודה שלישית	רנח
סימן קנב	בענין ברכה בתוך סעודה שלישית	רנט
סימן קנג	בענין ברכת בשמים ונר בהבדלה	רס
סימן קנד	בענין ברכת בורא מאורי האש	רסב
סימן קנה	בענין חינוך קטנים בהבדלה	רסג
סימן קנו	בענין לצאת בבתי עינים בשבת	רסד
סימן קנז	הוספה בענין הנ"ל	רסו
סימן קנח	בענין לצאת בנעלי בית בשבת	רסט
סימן קנט	הוספה בענין הנ"ל	ערב
סימן קס	בענין לצאת בבגד מקופל בשבת	ערה
סימן קסא	בענין לצאת באירמאפ"ס בשבת	רעו
סימן קסב	בענין לצאת בבאטיני"ס בשבת	רעז
סימן קסג	בענין איסור כיבוס בשבת	רעח
סימן קסד	בענין ממצוא חפצך ודבר דבר	רפ
סימן קסה	עוד בענין הנ"ל	רפ
סימן קסו	בענין איסור נתינת מתנה בשבת	רפב
סימן קסז	בענין שטרי הדיוטות בשבת	רפג

מפתח הענינים

סימן קסח	הוספה בענין הנ"ל	רפט
סימן קסט	בענין טלטול כלי לצורך מקומו	שב
סימן קע	בענין טלטול אלאר"ם קלא"ק	דש
סימן קעא	בענין מוקצה בסעלפא"ן	שה
סימן קעב	בענין מוקצה בספרים למכירה	שו
סימן קעג	בענין מוקצה בחלקי ספרים	שח
סימן קעד	בענין אם כלי שמל"א עושה בסיס	שט
סימן קעה	בענין מוקצה בפירוורי פת	שי
סימן קעו	בענין לפתוח פריזפאפ"ס בשבת	שיב
סימן קעז	בענין עשיית מחיצה בשבת	שטו
סימן קעח	בענין איסור תופר בשבת	שטז
סימן קעט	בענין איסור מבשל בשבת	שיח
סימן קפ	בענין איסור בורר בשבת	שיט
סימן קפא	עוד בענין הנ"ל	שכ
סימן קפב	בענין איסור למדוד בשבת	שכב
סימן קפג	בענין ניקוי בתי עינים בשבת	שכג
סימן קפד	בענין איסור טפוח בשבת	שכד
סימן קפה	בענין אם יש צידה באדם בשבת	שכו
סימן קפו	בענין איסור מוחק בשבת	שכז
סימן קפז	בענין קו התאריך	של
סימן קפח	בענין קנים של צורת הפתח	שלב
סימן קפט	בענין מקבלי פרס בעירוב	שלג
סימן קצ	בענין לא תתגודדו בעירוב	שלד
סימן קצא	בענין להרבות בסעודה בר"ח	שלו
סימן קצב	עוד בענין הנ"ל	שלח
סימן קצג	בענין הזכרת מעין המאורע בר"ח	שלח
סימן קצד	בענין קידוש לבנה בבתי עינים	שמ
סימן קצה	בענין קמחא דפסחא	שמב
סימן קצו	בענין אכילת מצה קודם פסח	שמו
סימן קצז	בענין מעריב קודם בדיקת חמץ	שדמ
סימן קצח	בענין ברכת על ביעור חמץ	שמה
סימן קצט	בענין בדיקת חמץ בבית מנוקה	שמז
סימן ר	בענין חמץ שלא במקום הבעלים	שמח
סימן רא	בענין אמירת הלל בליל פסח	שמט

מפתח הענינים

סימן רב	בענין מזיגת הכוסות בליל פסח.....	שנא
סימן רג	בענין ברכה על כוס א' בליל פסח.....	שנא
סימן רד	בענין ספירת העומר.....	שנב
סימן רה	עוד בענין הנ"ל.....	שנר
סימן רו	בענין ימי ספירת העומר.....	שנה
סימן רז	בענין להשתמש בפילטע"ר בי"ט.....	שנו
סימן רח	בענין להשתמש במים חמים בי"ט.....	שנז
סימן רט	בענין רפואה בחוה"מ.....	שס
סימן רי	בענין כתיבת תשובות בחוה"מ.....	שסא
סימן ריא	בענין בגדי זיעה בט' הימים.....	שסב
סימן ריב	בענין בגד חדש לשבת בט' הימים.....	שסד
סימן ריג	בענין רחיצה בר"ח אב בע"ש.....	שסה
סימן ריד	בענין איסור לימוד בט"ב.....	שסו
סימן רטו	עוד בענין הנ"ל.....	שסח
סימן רטז	בענין ישיבה על הקרקע בט"ב.....	שסט
סימן ריז	בענין לשמוע זמר נברי.....	שעא
סימן ריח	בענין שלא לתקוע שופר בלילה.....	שעג
סימן ריט	בענין שחיה בואנחנו כורעים.....	שעד
סימן רכ	בענין שלא לאכול אגוזים בר"ה.....	שעו
סימן רכא	בענין שלא לישן בר"ה.....	שעז
סימן רכב	בענין להרבות בסעודה בעיוה"כ.....	שעח
סימן רכג	בענין תשובה בבין אדם לחבירו.....	שפ
סימן רכד	בענין אכילת ביצים בעיוה"כ.....	שפד
סימן רכה	בענין לבישת בגדים לבנים ביוה"כ.....	שפה
סימן רכו	בענין דופן עקומה וגוד אסיק.....	שפו
סימן רכז	בענין פטור מצטער בשינה בסוכה.....	שצ
סימן רכח	בענין לברך על שינה בסוכה.....	שצא
סימן רכט	בענין ברכת לישב בסוכה בקידוש.....	שצד
סימן רל	בענין נטילת לולב ואתרוג.....	שצו
סימן רלא	בענין דרך נענועים בלולב.....	שצז
סימן רלב	בענין עניני שמיני עצרת.....	שצח
סימן רלג	בענין איסור מלאכה בחנוכה.....	ת
סימן רלד	בענין נשואין בחנוכה.....	תב
סימן רלה	בענין לילך לפלי"י בחנוכה.....	תג

מפתח הענינים

סימן רלו	בענין מהדריין בהדלקת נר חנוכה.....	תד
סימן רלז	בענין מקום הדלקת נר חנוכה.....	תי
סימן רלח	בענין החלפת פתילות בנר חנוכה.....	תיא
סימן רלט	בענין הדלקת נר חנוכה לבחורים.....	תיב
סימן רמ	בענין מותר השמן בחנוכה.....	תיד
סימן רמא	בענין שלשים יום קודם פורים.....	תטו
סימן רמב	בענין להרבות בשמחה באדר א'.....	תטז
סימן רמג	בענין עניני פורים.....	תיז
סימן רמד	עוד בענין הנ"ל.....	תכ
סימן רמה	בענין כונה לשמוע מקרא מגילה.....	תכב
סימן רמו	בענין זמן סעודת פורים לכתחילה.....	תכד
סימן רמז	בענין אבל בפורים.....	תכה
סימן רמח	בענין נשים במשלוח מנות.....	תכו

לב איש

סימן א

אלא ע"י עסק בקרבן מיוחד.

בענין העוסק בתורת קרבנות

בעזה"י ג' ניסן תשע"ז

מע"כ ידידי מוהר"ר יהודה מאיר הירש שליט"א

בדבר ספרו זבחי רצון בענין כל העוסק בתורת הקרבנות כאילו הקריב קרבן מ"ש בעמ' י' בשם מהר"ל נתיבות עולם נתיב התורה פ"ט לבאר שיטות ר"ל ורבא ור' יצחק בסוף מנחות בהא דכל העוסק כו'. לכאור' ה"ל להביא מ"ש מהר"ל שם לבאר דברי ר' יוחנן בגמ' שם לעיל בסמוך דת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהן הכתוב כאילו עסוקים בעבודה ותלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם.

ומ"ש בעמ' י"א בהערה למטה להתקשות במ"ש מהר"ל דכולהו אמוראי במנחות שם לא פליגי דהא משמע דרבא סבר דכל עסק התורה אפי' שלא מענין הקרבנות עדיף מהקרבנות עצמה ואילו ר' יצחק סבר דדוקא העסק בענין קרבן א' חשיב כהקרבנות אותו קרבן. במהר"ל שם מבאר דכל כונת ר' יצחק היא להוסיף על דברי רבא ולומר דאף אם העסק בתורה סתם מועיל יותר מהקרבנות קרבנות מ"מ יש ענין מיוחד שא"א להשיג

ומ"ש בעמ' י"ד מהריב"ש סי' קע"א לענין מ"ש כל הכועס כאילו עובד ע"ז דלאו דוקא שנחשב כעובד ע"ז ממש והיינו לשון כאילו. יש להעיר דלשון הגמ' בשבת ק"ה ב' מובא בריב"ש שם הוא המקרע בגדיו בחמתו כו' יהא בעיניך כעובד ע"ז ולשון כאילו עובד ע"ז ליתיה אלא בזוהר ח"א כ"ז ב' וכן ברמב"ם פ"ב מה' דעות ה"ג בשם חכמים הראשונים וכן בפיה"מ אבות פ"ב מ"י ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א איתא כל השומע ליצרו כאילו עובד ע"ז כו'. ועוד יש להעיר בעצם דברי ריב"ש דלכאור' פשוט דלאו דוקא קאמר הגמ' דנחשב כעובד ע"ז דהא ממשיך שם שכן אומנתו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך כו' ומוכח דהאי יהא בעיניך כעובד ע"ז אינו אלא משום דלפי דרכי היצה"ר מסתמא יבא לידי כך ולא דחשיב כעובד ע"ז ממש ע"י כעסו וצ"ע בדברי הריב"ש.

ומ"ש שם בהערה למטה להתקשות בדברי הזבח תודה סוף מנחות שכתב דבאמת ת"ת עדיף מקרבנות שהקשה כת"ה דלפ"ז איך יתיישב לשון הגמ' כאילו הקריב דמשמע דקרבנות עדיפי. כנראה דעת הזבח תודה שם היא דאע"ג דבעלמא לשון כאילו מורה שדבר האחרון עדיף טפי מ"מ אינו מוכרח להיות כן דפעמים לאו דוקא הוא ובאמת דבר הראשון עדיף טפי.

טהרה ופרישות והוא כבוד עלינו. לכאור' צ"ע דאטו לא היו חכמי הש"ס יכולין לטהר עצמם לזה.

ומ"ש שם לצדד דדוקא כשעוסק בתורה לשמה חשוב לו כפרה מעלייתא והביא

בזה דברי החת"ס עה"ת פ' צו והרות חיים רפ"ו דאבות ועוד. הנה במס' כלה רבתי פ"ח איתא אהא דתנן רפ"ו דאבות ר' מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה כו' ולר' מאיר אדנתי כל העוסק בתורה לשמה לית ליה הא דא"ר יוחנן ויאמר ה' על עזכם את תורתי כו' האותי עזבו למה תורתי לא שמרו מכאן אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה כי קאמר בשיטת ר' עקיבא דתניא ר' עקיבא אומר כל הקורא שלא לשמה נוח לו שאילו נהפכה שליתו על פניו שנאמר ושמרתם מצותי ועשיתם אותם כו' ע"כ והיינו שמדקדק ממה שאמר ר' מאיר כל העוסק בתורה לשמה כו' דס"ל שצריך אדם ללמוד בדרך זו דוקא ואין לו ללמוד שלא לשמה וא"כ לית ליה הא דאמרינן לעולם יעסוק אדם בתורה אפי' שלא לשמה כו' דמבואר מינה דא"צ לעסוק בתורה לשמה דוקא ומ"ש הכלה רבתי אח"כ כי קאמר בשיטת ר' עקיבא כו' היינו דמבואר מדברי ר' עקיבא ג"כ שאין לו לאדם לעסוק בתורה שלא לשמה כלל שהעוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שאילו נהפכה שליתו על פניו ולפ"ז פשוט דעכ"פ לפי ר' מאיר ור' עקיבא ליכא כפרה מעלייתא אלא למי שעוסק בתורה לשמה ולא למי שעוסק בתורה שלא לשמה נמי. אולם ברש"י ותוס' ברכות י"ז א' משמע דלא כדברי הכלה רבתי אלא דההיא דאמר ר' עקיבא כל הקורא שלא לשמה נוח לו כו' מיירי דוקא בלומד

ומ"ש בעמ' ט"ו בשם חכ"א לכאר מ"ש בירושלמי פ"ק דיומא ה"א כל דור שאינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו דבאמת בכל הדורות שהיו בהם צדיקים ות"ח נחשב שנבנה כמ"ש בברכות ל"ג א' כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו ובסוף מנחות תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. יש להעיר דמלשון סיפא דירושלמי כאילו הוא החריבו משמע קצת דהא דקאמר ברישא כל דור שאינו נבנה בימיו היינו שלא נבנה ממש ולא סגי במה שנחשב כאילו נבנה דא"כ הל"ל כל דור שכאילו אינו נבנה בימיו או לשון אחר כיו"ב דומיא דסיפא דהוה משמע דמיירי דוקא במי שלא נתקיים בו כאילו נבנה בהמ"ק בימיו.

ומ"ש בעמ' י"ח לפרש לשון ה"ר יונה בשע"ת שער ד' סי' י"ד ויעסוק תמיד בפ' חטאת כו' דהיינו לעסוק בה בעיון והתבוננות. ק"ק דהא לשון עסק לחוד משמע בעיון והתבוננות כמ"ש הט"ז אור"ח סי' מ"ז סק"א בביאור לשון ברכת התורה לעסוק בדברי תורה ולא היה צריך ה"ר יונה להוסיף תיבת תמיד לאשמועין הא מילתא. ובפשוטו יש לפרש כונת ה"ר יונה במ"ש תמיד דהיינו משום דמיירי במי שעבר חטאים הרבה ואינו יודע מנינם ולכן צריך לקרות פ' חטאת תמיד שיתכפר לו על כל חטאיו ובזה מיושב מה שהעיר כתרה"ה מהא דבשע"ת שם סי' ח' אינו מוזכר שיעסוק תמיד דהתם מיירי במי שלא עבר חטאים הרבה אלא מעט.

ומ"ש בעמ' כ"ב בשם החת"ס עה"ת ס"פ ויצא דכמה מחכמי הש"ס לא עסקו במתיבתיהו בס' קדשים מפני שצריך יותר

ע"מ לקנטר וכיו"ב אבל ע"מ שיכבדוהו עליו נאמר לעולם יעסוק אדם בתורה אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ונמצא דלא פליגא הא דלעולם יעסוק כו' אהא דר' עקיבא ומצינו גם להרמב"ם בפ"ג מה' ת"ת ה"ה ובס"ה תשובה דפסק להא דלעולם יעסוק כו' וכן נפסק בטוש"ע יו"ד סי' רמ"ו וא"כ היה אפשר לומר דאפי' למי שאינו עוסק בתורה לשמה יש לו כפרה מעלייתא לולי צדדת כתר"ה.

ומ"ש בעמ' כ"ז בשם הכלי חמדה להקשות היאך ביטלו חכמים מצות לולב ושופר בשבת משום חשש שמא יטלנו בידו ויעבירונו ד' אמות ברה"ר. בגמ' יבמות צ' ב' מבואר הטעם בזה דשכ ואל תעשה שאני.

ומ"ש בעמ' כ"ט בדעת השפ"א והמשך חכמה דלא שייך ענין כל העוסק כו' גבי עכו"ם והוא דלא כדמשמע מדברי מהרש"א ע"ז ג' א' ח"א ד"ה שאפילו דשפיר שייך ענין זה גבי עכו"ם. לפום ריהטא י"ל בדעת השפ"א והמשך חכמה דכוונתם רק דמן הסתם ליכא ענין כל העוסק כו' גבי עכו"ם כיון דמן הסתם אינם עוסקים בתורה אבל אם יעסקו בתורה באמת שפיר יהי' שייך להם ענין כל העוסק כו' כדברי מהרש"א.

ומ"ש בעמ' ל"ב לפרש מאי דנקט הרמב"ם בריש ס' קרבנות קרא דתכון תפלותי קטורת לפניך וגו' דהיינו למימר דכי היכי דתפלה חשובה כקרבן ה"נ הוי לימוד הל' קרבנות חשוב כקרבן וכמ"ש כל העוסק כו'. לא מצאתי פסוק זה בדברי הרמב"ם ריש ס' קרבנות ואף אי כתוב שם כן לכאור' צ"ע דהא לא מיירי בלימוד הל' קרבנות אלא בהל' קרבנות גופא.

ומ"ש בעמ' נ"ז בשם ספר א' להקשות אהא דכתב הלבוש סי' תרפ"ה ס"א בטעם קריאת פ' שקלים משום ונשלמה פרים שפתינו דא"כ הא צריך השומע לכוין ולא מצינו מזה בפוסקים. לכאור' אין זה קושיא דהא אם יוצא בזה ע"י שומע כעונה א"כ מילתא דפשיטא היא שצריך לכוין. ומ"ש כתר"ה בשם הנ"ל ליישב בזה דקריאת פ' שקלים היא חובת צבור ולא חובת כל יחיד יחיד כבר כתבתי במק"א דלענ"ד ליכא ענין חובת צבור בתורה כלל דכל מושג זה לא שייך אלא במקום שאינו בכח המחייב לחייב כל יחיד ויחיד כגון אצל גזירות האומות וחוקי המדינות משא"כ בתורה שניתנה לכל א' וא' מישאל וכל א' וא' מושבע ועומד לקיים כל מה ששייך לו ממילא כל החיובים נאמרו לכל יחיד ויחיד ולא להצבור והוא ברור מאד לענ"ד ואכמ"ל בזה יותר.

ומ"ש בעמ' ס"א להוכיח דכפרה הבאה ע"י בגדי כהונה היא מחמת הלבישה גרידתא ולא מחמת העבודה שעושה בהיותו לבוש מ"ש בספר א' דלימוד תורת הבגדים חשיב לו כאילו לבשם לענין כפרה. לכאור' אין זה מוכרח ממש די"ל דבאמת מיירי הספר הנ"ל דוקא במקום שעוסק ג"כ בהל' עבודה ולא דוקא קאמר שעוסק בהל' הבגדים לחוד. אך מ"מ שפיר הביא כתר"ה אח"כ מזבחים פ"ח ב' מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין כו' דמשמע דעצם לבישת הבגדים מכפר ולא דוקא העבודה שעושה לבוש בבגדים ומה שהקשה כתר"ה בזה מרש"י יומא ע"ב ב' שכתב אהא דאמרינן שם דאלמלא בגדי כהונה לא נשתייר משונאיהן של ישראל שריד ופליט וז"ל שעל ידיהן מקריבין הקרבנות המכפרין על ישראל עכ"ל

בפשיטות י"ל דהתם מיירי בכפרה המצלת כל ישראל שאינה באה אלא ע"י הקרבת הקרבנות שמכפרת עונות וחטאים רבים לאפוקי כפרה של לבישת הבגדים שאינה מכפרת אלא על עונות מיוחדים כדאיתא בזבחים שם.

ומ"ש בעמ' ס"ד בשם ריעב"ץ (וכעת לא מצאתיו בפנים) ליישב מה שדנו הרמב"ם בפיה"מ והתוי"ט במה תועלת יש במתני' דמס' מדות שיישב ריעב"ץ דהיינו משום שאם יעסוק במס' זו יחשב כאילו בנה בהמ"ק. לכאור' חידוש גדול הוא זה דהא לכאור' העסק במס' מדות לא יוכל ליחשב לו אלא כאילו נבנה בית שני דמיירי ביה כל המס' ולא בית שלישי שהיו בו הרבה שינוים וכדהעיר התוי"ט וא"כ מה תועלת יש בבנין בית שני.

ומ"ש בעמ' ע"ד מס' פתח הדביר דעון שבזמן המקדש חמיר טפי מעון בזה"ז ובהערה למטה הביא משל"ה קצת כע"ז דעון רשע בן צדיק חמיר טפי מעון רשע בן רשע. אפשר שיש להביא עוד מ"ש תוס' קידושין ע"א א' ד"ה קשים כו' וה"ר אברהם גר פירש לפי שהגרין בקיאי' במצות ומדקדיקין בהם קשים הם לישראל כספחת דמתוך כן הקב"ה מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושין רצונו וכה"ג מצינו גבי הצרפית שאמרה מה לי ולך איש האלהים באת אלי להזכיר את עוני שמתוך שהוא צדיק גמור היה נראה לה שמזכיר השם עונה עכ"ל ועוד כע"ז בגמ' יבמות קכ"א ב' וסביביו נשערה מאד מלמד שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם סביביו כחוט השערה ובתענית ח' א' כל המצדיק את עצמו מלמטה מצדיקין עליו הדין מלמעלה כו' ושם י"א א' קל אמונה כשם שנפרעין כו' ובנזיר כ"ג ב' גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא

לשמה ובברכות ס"ג א' בכל דרכיך דעהו כו' אפילו לדבר עבירה ובסוף מנחות אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

ומ"ש בעמ' ע"ה ע"ו לצדד שגלות לרוצח בשוגג אינה מטעם כפרה לחוד אלא יש בה גם משום עונש והביא בזה דברי הרד"ל כתובות ל"ג ב' שהראה לדברי הרמב"ן והריטב"א בריש מכות ועפ"ז כתב כתר"ה דלכאור' פשוט שמי שהרג בשוגג בזה"ז לא יפטר מגלות לעתיד לבא ע"י לימוד פ' גלות. יש להעיר מדברי הפנ"י ריש מכות בתד"ה מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב גלות דמשמע דבאמת עיקר דין גלות אינו אלא עצה טובה לינצל מיד גואל הדם וליכא בזה משום עונש כלל וכן משמע מדברי מהרש"א בח"א שם י' ב' ד"ה א' אבל הערוך לנר שם והאור"ש פ"ו מה' רוצח הי"ב כתבו בענין אחר ויש בזה אריכות ואין הזמ"ג כ"כ.

ומ"ש בעמ' פ"א בשם ספר א' דהא דאמר שלמה המלך אני ארבה ולא אסור באמת לא טעה לפי שע"פ חוקי הטבע צדק בזה אלא דמחמת מ"ש בתורה ולא יסור לבבו היה מוכרח שיסור וזהו נמי מ"ש ר' ישמעאל בן אלישע בשבת י"ב ב' אני אקרא ולא אטה דאף הוא באמת לא טעה. לכאור' תמוה דהא חוקי הטבע תלויים בתורה כידוע וכמ"ש בירושלמי פ"ק דכתובות ה"ב שהזכיר כתר"ה למטה ובש"מ בחז"ל ואף אי נימא דדוקא אחר מתן תורה ודוקא אחר תקנת חז"ל נגזר בטבע זה שריבוי נשים יסור לב המלך וכן זה שהקריאה לאור הנר תביא להטייה מ"מ עדיין צ"ל דטעו במה שחשבו ששייך לאדם להיות כמו קודם מתן תורה וקודם תקנת חז"ל.

לידמות לעבד הנפטר מרבו. צ"ע דהא דוקא לענין הכריעה שלאחר הפסיעות מצינו טעם זה לידמות לעבד הנפטר מרבו אבל לא לענין עצם הפסיעות ומנ"ל לומר טעם זה אף לענין עצם הפסיעות.

ובדבר מ"ש כתר"ה בס' טוב"מ לשון ונעשו ישראל מדריגת אחות שוה כו' שהערתו עליו דלכא' א"א לכתוב לשון זה וכתר"ה השיבני שכלשונו איתא בהדיא במשך חכמה פ' ואתחנן ה' ט"ו שהזכיר כתר"ה שם בס' טוב"מ. במשך חכמה שם לא ראיתי אלא לשון ובעת מתן תורה היה בגדר אחותי ששניהם משפיעים ומקבלים זה מזה ומכבדים זה לזה עכ"ל והיינו ע"ד מ"ש בזוהר ח"ב ל"ב ב' כד ישראל עבדין עובדין דלא כשרן כביכו"ל מתישין חילא דקודשא בריך הוא וכד עבדין עובדין דכשרן יהבין תוקפא וחילא לקודשא בריך הוא ועל דא כתיב תנו עז לאלקים כמה בעובדין דכשרן וכיו"ב באיכ"ר פ"א ל"ג ובעוד מקומות בחז"ל אבל לא ראיתי במשך חכמה לשון שויון סתם בין ישראל להקב"ה ולפום ריהטא א"א לכתוב לשון זה כלל.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן ב

בענין אוכלים שהוכנסו לבהכ"ס

בעזה"י י"א אייר כ"ו למב"י תשע"ז

ומ"ש בעמ' פ"ב ליישב אמאי לא היה שייך בהך דר' ישמעאל בן אלישע הנ"ל הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים כדהקשו התוס' שם ד"ה רבי נתן דהיינו משום דבדבר תקלה כזה שהוא מחמת דין התורה לא אמרינן כן. איני מבין מה מקום לחלק יש בזה דמאי שנא משאר עניני הטבע ובפרט לפי מ"ש למעלה דכל הטבע הוא ע"פ התורה.

ומ"ש בעמ' פ"ג מס"ח סי' כ"א ושע"ת לה"ר יונה שער א' סי' ח' שכתבו ענין שאדם יכתוב חטאיו בפנקס וכתר"ה דימה זה להא דר' ישמעאל בן אלישע הנ"ל שכתב אני ישמעאל בן אלישע כו'. לכא' הך דס"ח ושע"ת הוא ענין אחר מהא דר' ישמעאל בן אלישע דאינו כדי שכשיבונה בהמ"ק יביא קרבן אלא הוא מזכרת חטאיו שיתודה עליהם ויחזור בתשובה.

ומ"ש בעמ' ק' בשם ס' מעין בית השואבה פ' מצורע לפרש מ"ש בויק"ר פט"ז ד' ע"פ זאת תהיה תורת המצורע הה"ד ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי כו' דהיינו למימר דאין למצורע כפרה ע"י לימוד תורת קרבנותיו. לכא' ק"ק לפרש כן דמאי שנא מצורע משאר חייבי קרבנות שג"כ נתחייבו מחמת עבירה ושייך לקרותם רשעים ג"כ. ובמפרשי המ"ר שם פי' בענין אחר.

ומ"ש בעמ' קי"ד בהערה למטה ליישב קושיית האגר"מ או"ח ח"ד סי' קכ"ב אות ב' לענין הפסיעות שבתפלה דכביאור הגר"א סי' קכ"ג ס"ג ד"ה ושיעור משמע דהטעם משום דצריך לידמות לכהנים בעבודתן ואילו לענין עמידה בתפלה קי"ל כמלאכים שתי' כתר"ה דבאמת חד טעמא הוא בין גבי כהנים בין גבי מלאכים דהיינו כדי

שאלה אם יש קפידא שלא לאכול אוכלים שהוכנסו לבהכ"ס.

תשובה מדברי הפוסקים שלא הזכירו מזה מבואר דליכא קפידא אע"פ שיש רו"ר בבהכ"ס כדאיתא בזה"ר ח"א י' ב' דהיינו דוקא לענין ששורה על ידיו של אדם שהוכנסו לתוכו וכמבואר שם א"נ באמת שורה גם על אוכלים שהוכנסו לשם אלא דמ"מ מאיזה טעם ליכא קפידא שלא לאכול מאכלים אלו אולי משום דאינה אלא רו"ר קלושה. ועוד ראי' קצת דליכא קפידא בזה ממ"ש הבאה"ט סי' ג' סק"ב דפשוט שלא יאכל בבהכ"ס ומשמע קצת שאין זה אלא מצד ענין צניעות ודרך ארץ ולא ממאי דמסתמא יהיו המאכלים בבהכ"ס ששורה שם רו"ר דהא כתב הבאה"ט דבריו אהא דלא ידבר בבהכ"ס וממה שהוכנסו מאכלים בבהכ"ס פשוט דליכא קפידא שלא לאכלם מצד צניעות ודרך ארץ ואף לכתחילה ליכא קפידא בזה כל זמן שלא נטנפו.



סימן ג

בענין נגיעה באזנים קודם נט"י

בעזה"י י"ז סיון תשע"ה

שאלה מי שקודם שהלך לישן פקק אזניו בדברים הנקראים אי"ר פלאג"ס כדי שלא יקיצוהו קולות אם מותר לו בבקר להסיר הפקקים קודם שיטול את ידיו או לא.

תשובה כמדומה שבשעה שמסיר אדם את פקקים הנ"ל א"צ להכניס אצבעותיו

לתוך אזניו ממש שיכול להחזיק בקצה הפקק שמחוץ לאזנו ולהוציא את כל הפקק ומ"מ בשעה שעושה כן מוכרח ליגע באזניו מבחוץ באיזה מקומות סמוך למקום הנקב. ומלשון הגמ' בשבת ק"ח ב' יד לאוזן תיקצץ ליכא למידק מדלא קאמר יד באוזן או לתוך אוזן דאיירי אפי' בנוגע באזניו מבחוץ דהא קאמר נמי התם יד לגיגית תקצץ והתם ודאי אינו אלא בתוך הגיגית ולכא' דוקא משום שנוגע בשכר עצמו וכן משמע קצת מדברי הבה"ל סי' ד' ד"ה לא יגע בגיגית שכתב בטעם הדבר משום שע"ז יוכל להכניס רוח רעה לתוך השכר ומזיק אח"כ להשותים וה"נ אפשר דלא מיירי אלא במכניסי ידיו לתוך אזניו.

וגם ממ"ש הט"ז והמ"א בר"ם מ"ו ליישב הא דהקדים שם הש"ע כשיניח ידיו על עיניו יברך כו' לכשיטול את ידיו כו' והוא מגמ' ברכות סי' ב' דלכא' תמוה שהרי אסור להניח ידיו על עיניו קודם שיטול את ידיו ותי' הט"ז והמ"א דר"ל ע"י בגד וכ"כ המעדני י"ט פ"ט דברכות סי' כ"ג סעיף ע' והשל"ה מס' חולין עמק הברכה ד"ה וכשתסתכל והוא דלא כדתי' הפרישה והעתיקו הא"ר שם סק"ג דבאמת ליכא קפידא ליגע בעיניו הפתוחים אלא שלא למשמש בהם כשהם סגורים ומשמע קצת לכא' דדעת הט"ז והמ"א ומעדני י"ט ושל"ה שלא תירצו הכי הוא משום דסברי דאפי' ליגע ע"ג עיניו מבחוץ אסור ולפ"ז אפשר דה"ה באזנים מבחוץ. ד"ל דלא ניתא להו לכל הנהו רבוותא לאוקים הא דאמרינן כשמניח ידיו על עיניו כו' דוקא בכה"ג שנוגע בהם מבחוץ דהא בפשטות איירי בממשמש בהם כדי לפותחם וכדכתבו שם מעדני י"ט ושל"ה שבזה אפשר שבעל כרחו יכניס אצבעותיו בין הריסים (וזה נראה כונת הזה"ר ח"א קס"ט ב')

תשובה לכאור' אין עצה לעשות כן דמדברין
הזהר ח"א י' ב' וכד עאל לבית
הכסא כו' רוחא חדא אית בכל בית הכסא
דעלמא דשריא תמן כו' ומיד שרי על אינון
אצבען דידוי דב"ג משמע דמיד שנכנס אדם
לבהכ"ס שריא רו"ר על ידיו ואינה ממתנת עד
אחר שיצא מבהכ"ס דוקא וא"כ הרי מיד
שנטל את ידיו בבהכ"ס לכאור' נטמאו המים
שעל ידיו ושוב אינם מועילים לטהר את ידיו
אפי' אם ישפשפן זו בזו חוץ לבהכ"ס דהוי
דומיא דמ"ש הש"ע בסי' ד' סכ"ב לענין נט"י
שחרית שאם שכשך ידיו בתוך כלי של מים
לא עלתה לו נטילה להעביר רו"ר שעליהן
ומבואר הטעם בב"י משום שנטמאו המים
ושוב אינם מועילים לג' פעמים להעביר רו"ר
ואף שלענין נט"י ליוצא מבהכ"ס דעת המ"א
בסי' ד' דא"צ ג' פעמים מ"מ הא פעם א'
מיבעיא והכא ליכא אפי' פעם א' כיון שאין
המים מועילים כלום להעביר רו"ר. ואין נראה
לומר דכיון דמיד אחר שנטל ידיו בהיותו
בבהכ"ס שוב שורה עליהן רו"ר עוד א"כ
באמת אין המים מועילים כלום אף בהיותו
בבהכ"ס וממילא אינם מיטמאים מחמת ידיו
דלכאור' אין סברא לומר כן אלא דאף בהיותו
בבהכ"ס שפיר מטהרים ידיו מרו"ר שעליהן
לרגע ורק מיד אח"כ שורה עליהן רו"ר עוד.

ואף לפי מ"ש במ"ב סי' ד' סק"ב דיש סוברין
שארין רו"ר סר עד אחר הניגוב והוא
מהארצה"ח ומ"ש המ"ב אח"כ דדעת
הפוסקים אין כן והוא ג"כ מהארצה"ח באמת
לא קאי אלא אמ"ש דסוברין דאסור לברך
בידים שרו"ר שורה עליהם כמבואר שם
בארצה"ח המאיר לארץ אות ד' אבל לענין
מ"ש דיש סוברין שאין רו"ר סר עד אחר
הניגוב אינו מבואר בפוסקים שלא כדבריהם

ושם קפ"ד ב' דקאמר שלא יעבור אדם ידיו על
עיניו קודם שיטול את ידיו ר"ל שלא ימשמש
בהם כדי לפתחם וכיו"ב יש ליישב לשון ס"ח
סי' קנ"ה) אבל לעולם הנגיעה מבחוץ מותרת
אף לדידהו. וכן מבואר במור וקציעה רס"ד
דכל הקפידא בנגיעה בפה ובעינים כו' אינו
אלא בפנימיות אברים הללו אבל מבחוץ לית
לן בה.

ומ"מ לדינא נראה שבאמת יש להחמיר שלא
ליגע באזניו אפי' מבחוץ מאחר
שבשע"ת סי' סק"ג הביא בשם המח"ב
להחמיר בזה וכ"כ מסברא כמבואר בדבריו
בפנים וכן פסק המ"ב שם סק"י"ב
שלכתחילה יש לזהר בזה אם אפשר והוא
מהארצה"ח. ולפ"ז לענין הסרת הפקקים
מהאזנים קודם נט"י אין לעשות כן אם אפשר
אלא ע"י בגד אע"פ שאינו נוגע באזניו אלא
מבחוץ ואם יכול להסיר הפקקים בלא נגיעה
באזניו סמוך למקום הנקב כלל נמי שפיר דמי.

סימן ד

בענין נט"י ליוצא מבהכ"ס

בעזה"י כ"ח אב תשע"ו

שאלה מי שנכנס לבהכ"ס ויש בתוכו ברו
שיוכל ליטול שם את ידיו וקשה לו
ליטול את ידיו דוקא בחוץ כגון שמקום הברז
שבחוץ הוא רחוק מבהכ"ס אם יש עצה
שיטול ידיו בבהכ"ס ולא ינגבן שם וכשיצא
מבהכ"ס ישפשף ידיו זו בזו ואח"כ ינגבן.

ומ"מ לענין בתי כסאות שלנו שכבר דנו עליהם רבים לומר שדינם כבתי כסאות דפרסאי בברכות כ"ו א' שאין עליהם דין בהכ"ס כיון שהדרך לפנותם מיד ובחזו"א סי' י"ז סק"ד מספקא ליה לדינא בזה וכן מספקא ליה להאגר"מ אה"ע ח"א סי' קי"ד אף שלכאור' קצת חידוש הוא לומר כן דמנ"ל לחלק בשיעור המתנת הצואה דלכאור' כל שאין הרעי מתגלגל לבחוץ וכלשון רש"י שם והיינו מיד כלשון הש"ע בסי' פ"ג ס"ד שאינו מתעכב כלל הוי בכלל בהכ"ס מעליא אך מ"מ אולי שייך לסמוך על זה בשעת הדחק גדול ולומר שלא יצטרך אדם ליטול את ידיו חוץ לבהכ"ס דוקא.



סימן ה

בענין נט"י ליוצא מבית המרחץ

בעזה"י ה' כסלו תשע"ו

שאלה מי שיצא מבית המרחץ וקודם שנטל ידיו נגע באוכלים אם יש להחמיר שלא לאכול אותם אוכלים או א"צ להחמיר.

תשובה מפשטא דהא דאמרינן בשבת ק"ח ב' יד לגיגית תקצץ עכ"פ לפי לישנא קמא דרש"י וכן נקטו הב"ח והט"ז והגר"א באו"ח סי' ד' דמיירי קודם נט"י משמע דלא איירי אלא במי שצריך ליטול את ידיו בשחרית ולא בכגון היוצא מבהכ"ס ומבית המרחץ דהא אמרינן שם לעיל ברישא דההיא ברייתא טובה טיפת צונן שחרית כו' ומסתבר דלהכי קאמר אח"כ יד לעין כו' סתמא ולא

אף לפ"ז נראה דלא יהני השפשוף שמחוץ לבהכ"ס דאע"פ שלא נגב ידיו אלא שם ולא בהיותו בבהכ"ס מ"מ נראה שכבר נטמאו המים מיד כשנשפכו על ידיו אף קודם הניגוב כדמשמע קצת מדברי הש"ע סכ"ב הנ"ל לגבי נט"י שחרית שאם שכשך ידיו בתוך כלי של מים לא עלתה לו נטילה להעביר רו"ר שעליהן דבפשטות מיירי בדלא ניגב ידיו בינתיים ואפ"ה נטמאו המים בפעם ראשונה דאי מיירי דוקא בניגב ידיו בינתיים לכאור' ה"ל להש"ע לפרש. ומבואר דאפי' אי נימא דאין רו"ר סר עד שינגב את ידיו מ"מ כבר נטמאו המים בשעת הנטילה אפי' קודם הניגוב וממילא לא יועילו שוב לטהר את ידיו אפי' אם ישפשפם זו בזו במקום שמועיל הנטילה כגון חוץ לבהכ"ס.

ואולי עוד טעם שלא יהני שפשוף זה שמחוץ לבהכ"ס י"ל משום דבאמת בעינן עירוי וכמו שמסתפק הש"ע בסי"ב לענין נט"י שחרית. אך מדברי המ"א בסי' ד' משמע קצת דבנטילה זו לא בעינן עירוי שכתב שם לחלוק על ס' היכל הקודש שהצריך ג' פעמים ליוצא מבהכ"ס ממה שאינו מפורש דבעינן הכי אלא גבי נט"י שחרית בגמ' שבת ק"ט א' ומשמע קצת דבלי ראי' מסתמא א"צ ג' פעמים וה"נ י"ל דכיון דדוקא לגבי נט"י שחרית הביא הב"י סי' ד' מהזוהר דבעינן עירוי (ולכאור') כונתו ללמוד ממה שהביא שם לעיל מהזוהר דבעי חד כלי לתתא וחד כלי לעילא כו' וכן ממ"ש שם דצריך ליטול יד ימין בשמאל כו' משמע דבעינן נטילה מיד (לד' י"ל דלשאר רו"ר לא בעינן עירוי וכמו שצייד הב"י לפרש בדברי הגמ' שבת שם דאפי' בנט"י שחרית סגי ברחיצה בעלמא כגון שכשך אפי' בלי עירוי וצ"ע.

פירש דמיירי קודם שנטל ידיו שחרית כיון דקאמר קודם לכן דטובה טיפת צונן בעיניו שחרית וכן ממ"ש שם אח"כ תניא רבי נתן אומר בת חורין היא זו כו' ומיירי ברו"ר שעל ידיו קודם נט"י שחרית משמע דדוקא ברו"ר זו קמיירי בברייתא דלעיל דיד לגיגית תיקצץ אבל בשאר רוחות רעות ליכא חשש.

וכן נראה מהא דאמר רב שמן בר אבא במו"ק י"ח א' הוה קאימנא קמיה דר' יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקניהו ומדקאמר וזרקניהו לשון רבים מבואר דהיה עכ"פ יותר מצפורן א' ובפשטות משמע דבאמת היה נוטל כל צפרניו ומשמע עוד דלא הפסיק ר' יוחנן בזה כדי ליטול את ידיו בין נטילת כל צפורן וצפורן אלא נטל את כולם זה אחר זה בלי הפסק ומבואר שלא היה חושש להכניס את ידיו לתוך פיו אף אחר נטילת צפורן הראשון ולכאור' אז כבר שרה על ידיו רו"ר וכמ"ש בש"ע סי' ד' סי"ח שהנוטל צפרניו צריך ליטול את ידיו ולכאור' היינו אפי' לא נטל אלא צפורן א' דלא מסתבר דדוקא אחר נטילת כל הצפרניים שורה רו"ר. ומבואר שלא היה חושש ר' יוחנן להכניס ידיו לתוך פיו אף אחר ששרה רו"ר זו על ידיו והיינו אע"ג דבשבת שם איתא יד לפה תיקצץ ועל כרחך דברייתא זו לא מיירי אלא לענין נט"י שחרית דבזה איכא אותן קפידות אבל לא בנט"י לשאר מילי.

וכן נראה קצת ממ"ש הא"ר בסי' ד' ס"ק י"ב בשם ס' מקור חיים שהיוצא מבהכ"ס ומבית המרחץ וכן אינך מילי דבעו נט"י אף שרו"ר שורה על ידיו מ"מ א"צ ליטול בכלי והביא הא"ר מהמ"א סי' ז' סק"א שאף ג' פעמים א"צ ואפי' היוצא מבהכ"ס ומשמע

קצת דהנך רוחות רעות קלישי טובא מרו"ר של שחרית עכ"פ לענין דלא בעו כלי ונטילה ג' פעמים ואפשר דה"ה דקלישי בענין שא"צ להקפיד שלא יגע בחבית ושאר דברים שבברייתא קודם הנטילה.

ובאמת אף לענין רו"ר ששורה על הידים בשחרית פסק החי"א בכלל ב' ס"ב שאם נגע בידיו בשאר אוכלים שאינן גיגית שכר בדיעבד אין לחוש ודייק הכי מדקאמר בגמ' יד לגיגית תקצץ ולא קאמר סתם יד לאוכלין תקצץ ועוד הביא החי"א מההיא דסוף יומא ע"ז ב' גבי שמאי הזקן ועוד ראי' ממ"ש הב"י ביו"ד סי' ו' ד"א דהא דאין שוחטין בקנה הוא משום רו"ר ושלפ"ז בדיעבד מותר. ואף שלכאור' יש לדחות הני ב' ראיות דהא בההיא דשמאי הזקן בסוף יומא אמרינן שגזרו עליו חכמים ליטול ב' ידיו וא"כ מאי דמעיקרא לא רצה ליטול אפי' ידו אחת לא שייך לדינא ובלא"ה הא בתוס' שם פי' דלא מיירי בנט"י שחרית אלא ברו"ר שחונקת את התנינוק כשבא ליתן לו פת בלא נט"י וכן פי' תו"י בשם הערוך וכ"כ הרא"ש והר"ן. וגם ראיית החי"א ממ"ש הב"י ביו"ד סי' ו' אפשר לדחות דשמא שאני ההיא רו"ר ששורה על הקנים מרו"ר ששורה על הידים וגם אולי התם לא קאמר הב"י שמותר באכילה ממש דשמא אין כונתו אלא לומר דלא הוי נבילה אבל מ"מ אין לאכלו משום שמזיקו. ומיהו אכתי איכא למידק מלשון הש"ס דקאמר יד לגיגית ולא יד לאכלין סתם דדוקא לגיגית שכר איכא קפידא ולא בשאר אוכלים וא"כ עכ"פ בדיעבד אין לאסור האוכלים וכן העתיק המ"ב לדינא בסי' ד' ס"ק י"ד כדברי החי"א דבדיעבד אם נגע במאכל קודם שנטל ידיו אין לאסור המאכל ע"ז. ובלא"ה בארצה"ה שם בארץ יהודה

בידיו ובפשטות משמע דדוקא משום שידיו נוגעות במנעליו ממש איכא קפידא ולפ"ז מאי דמשמע בש"ע דדוקא החולץ מנעליו צריך נטילה לכאור' י"ל דהיינו משום שדוקא החולץ מנעליו נוגע במנעליו באופן שמטנפות ידיו הרבה מחמת המשמוש והטיפול אבל כשאינו חולץ מנעליו אף שנוגע במנעליו ואפי' עוסק במנעליו לנעלם מ"מ אין ידיו מטנפות הרבה וממילא א"צ נטילה במים. וגם בא"ר בס"ק י"ג כתב דהאי חולץ מנעליו פי' בידיו כדברי המ"א והביא עוד מס' מקור חיים דהחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו אין זה מפני רו"ר אלא משום נקיות וכתב ע"ז הא"ר דצ"ל דכשחולץ מסתמא נוגע במנעליו ר"ל דאף שאמרו החולץ מנעליו סתם מ"מ דוקא כשנוגע בהם בידיו צריך נטילה ומאי דלא פירשו כן היינו משום דמסתמא נוגע במנעליו כשחולצם. אבל הביא עוד הא"ר שם לעיל דעת הע"ת שכתב דמלשון החולץ מנעליו משמע אפי' לא יגע בהם ובנגיעה סגי בנקיון בעלמא ומשמע מהמשך דברי הא"ר דלפ"ז טעם הנטילה הוא מדין רו"ר ולא משום נקיות. ואפשר דבאמת שייך לומר דגם המ"א שכתב דהאי חולץ מנעליו אינו אלא כשעושה כן בידיו מודה ליה להע"ת דאולי ס"ל דדוקא בכה"ג שחולץ מנעליו בידיו שורה עליהן רו"ר.

אלא דכתב הרמ"א בס"י קכ"ח סי"ז מהאגודה מגילה סי' ל"ד דכשיורדין הכהנים מן הדוכן לא יגעו במנעליהם המטונפים כו' וכתב ע"ז המ"א נ"ל דה"ה כשהם נקיים וכמ"ש סי' ד' סי"ח עכ"ל ר"ל כמ"ש שם החולץ מנעליו סתם ולא דוקא מנעליו המטונפים ומבואר דהבין המ"א דאף הנוגע במנעליו לחוד צריך נטילה ולא דוקא קאמר הש"ע החולץ מנעליו

סק"ד כתב להקל כדיעבד אפי' בגיגית ע"פ מאי דמשמע מהרמב"ם דהאידנא אין לחוש לרו"ר וגם ע"פ לישנא בתרא דרש"י בשבת שם.

ולפ"ז כ"ש לענין מי שיצא מבית המרחץ ונגע באוכלים קודם שנטל ידיו מותר לאכול אותם אוכלים ומ"מ לכתחילה אם אפשר אולי יש לחוש להדיח האוכלים ג' פעמים וכדכתב הארצה"ח שם ס"ה בשם רבינו טודרוס הלוי בס' רב חיים לענין נט"י שחרית והובא במ"ב שם דאף דלא חמירא רו"ר זו כרו"ר ששורה על הידים קודם נט"י שחרית מ"מ אולי יש בה קצת ענין שמזיק.



סימן ו

בענין נט"י להנוגע במנעלו

בעזה"י י"ג שבט תשע"ח

שאלה מי שנגע במנעלו ונראה לו שידיו נקיות לגמרי מפני שלא היה מנעלו מטונף כלל או שנגע בחלק העליון של המנעל אם צריך ליטול את ידיו או לא.

תשובה בש"ע או"ח סי' ד' סי"ח נפסק דהחולץ מנעליו צריך נטילה במים ומדלא כתב הנוגע במנעליו כמ"ש שם אח"כ והנוגע ברגליו ומי שנגע במת והנוגע בכנה והנוגע בגופו בידו וכן ממאי דלא קאמר הנועל מנעליו אלא החולץ מנעליו לכאור' משמע קצת דדוקא החולץ מנעליו צריך נטילה במים ולא הנוגע בהם או נועלם. ובמ"א ס"ק י"ט כתב דהאי חולץ מנעליו פי'

נקיים צריך נטילה כונתו רק לאפוקי הא דמשמע מדברי הרמ"א דסתם מנעלים נקיים הם ודוקא מנעלים שידוע שהם מטונפים הנוגע בהם צריך נטילה דקאמר עלה הרמ"א דאפי' סתם מנעלים שאין ידוע שהם מטונפים הנוגע בהם צריך נטילה משום שסתם מנעלים באמת מטונפים הם ואפשר שזהו כונת הלבושי שרד שכתב על דברי הרמ"א ר"ל דכל מנעלים דינם כמטונפי' עכ"ל היינו דלאו דוקא מנעלים שידוע שהם מטונפים כדמשמע מדברי הרמ"א אלא ה"ה סתם מנעלים אף שאין ידוע שהם מטונפים דינם כמטונפים וכ"כ בהדיא בא"ר ס"ק ל"ה לפרש דברי הרמ"א דנראה דה"ק סתם מנעלים כמטונפים והעתיקו הרמ"ב בס"ק ס"ב (וכתב שם שכ"כ גם הפמ"ג ולא ראיתי כן מפורש בפמ"ג בהדיא). ולפ"ז באמת לכאור' היכא דידוע בודאי שהמנעלים נקיים י"ל דהנוגע בהם א"צ נטילה דדוקא בסתם מנעלים אמרינן דחשיבי כמטונפים. אך באמת פשוט דברי הרמ"א שכתב דה"ה כשהם נקיים לכאור' קצת לא משמע כן אלא דאפי' בידוע שהם נקיים הנוגע בהם צריך נטילה והיינו או משום דס"ל דטעם הנטילה משום רו"ר או משום דס"ל דהוא משום נקיות רק דעשו לא פלוג להצריך נטילה אפי' כשהמנעלים נקיים כנ"ל.

ועכ"פ מאחר שנראה דעת הא"ר והמ"ב דדוקא סתם מנעלים חשיבי כמטונפים אבל היכא דידוע שאינם מטונפים ולכאור' ה"ה היכא דנגע במקום שודאי אינו מטונף כלל כגון בחלק העליון של המנעל וכן בהשרוכים שלו א"צ נטילה היה נראה לנקוט כן למעשה וה"ה לענין מנעלים חדשים שלא לבשם אדם מעולם או שלבשם רק פעם א' או ב' ואינם מטונפים כלל גם הנוגע בהם א"צ נטילה. רק

וכ"נ דעת הגר"א שם בסי' קכ"ח שהראה להמ"א משמע שהסכים לדבריו לדינא וכ"מ בהדיא בראשית חכמה חופת אליהו רבה שער ח' דאיתא התם שהמשים מנעליו והמנעיל מנעליו בין לעצמו בין לחברו צריך נט"י והראה לדבריו הגר"א בסי' ד' סי"ח ד"ה ומי וכ"מ בריש מס' סופרים הובא במחזור ויטרי דאיתא התם דמי שנוטל מנעליו או חולצם צריך נטילה וכע"ז בסוף מס' כלה הובא שם דהנועל מנעליו או חולצן צריך נטילה וכ"ה בהלכות גדולות דרב יהודה גאון הובא שם. ולפ"ז מ"ש הש"ע לשון החולץ מנעליו ולא הנוגע במנעליו או הנועל מנעליו נראה ע"פ מ"ש הגר"א שם בד"ה והחולץ דכל דין נטילה זו נלמד מברכת כהנים דהיינו ממה שצריך ליטול את הידים קודם שיברך שפי' דהיינו מחמת מה שצריך לחלוץ המנעלים קודם לכן ומסתמא נוגע בהם בשעת החליצה וכעין דברי הא"ר בדעת ס' מקור חיים הנ"ל אבל לאו דוקא דתלוי בחליצה אלא בנגיעה.

ומתוך דברי הרמ"א הנ"ל מבואר עוד דאפי' כשהמנעלים נקיים לגמרי הנוגע בהם צריך נטילה ובאמת כ"נ קצת מתוך פשוט דברי האגודה שם שלא כתב אלא שאם יגעו במנעליהם טוב ליטול ידיהם כו' ולא פי' דהיינו דוקא במנעלים מטונפים כדכתב הרמ"א ואפשר דהיינו משום דס"ל כדעת הע"ת דטעם הנטילה הוא משום רו"ר וכנ"ל רק דס"ל דאין הדבר תלוי בחליצה כדכתב הע"ת אלא בנגיעה. ועוד י"ל דדעת הרמ"א דטעם הנטילה משום נקיות וכמ"ש הא"ר בשם ס' מקור חיים רק דס"ל דעשו רבנן לא פלוג להצריך נטילה לכל נוגע במנעליו אפי' כשהמנעלים נקיים לגמרי. אך אפשר דיש לדחות דבאמת מ"ש הרמ"א דאפי' כשמנעליו

א"צ נטילה מיהו נהגו ליטול אפי' נכנס למת א' וה"ה המלוין אותו עכ"ל וממ"ש אצל מת א' משמע לכאור' דמיירי בהולך סמוך לו דומיא דההולך בין המתים וז"ש דנהגו ליטול אפי' נכנס למת א' ר"ל שהולך סמוך לו כגון בתוך ד' אמותיו וכמ"ש בפמ"ג שם או אפי' הוא כבר קבור אלא שהולך סמוך למקום קבורתו אבל לאו דוקא שנכנס לבית שיש שם מת דבכה"ג אפשר שלא נהגו ליטול מאחר שאינו סמוך למת ממש. אלא דבקיצור ש"ע ס"ס ב' נקט הנכנס באהל המת בהדי דברים שצריכים נט"י במים ואפשר שהבין כן בדברי המ"א הנ"ל ואף שלכאור' אינו מוכרח לפרש כן כנ"ל מ"מ נראה דראוי לחוש לה עכ"פ לכתחילה ליטול הידים אם נכנס באהל המת אפי' לא נכנס בתוך ד' אמותיו של המת.



סימן ח

בענין נט"י לנוגע במקום מכוסה

בעזה"י ר"ח שבט תשע"ו

שאלה מי שנגע בגופו של תינוק במקום שדרכו להיות מכוסה בגדול אבל לא בתינוק כגון ברגל ולמעלה מן המרפק אם צריך ליטול את ידיו אח"כ או לא.

תשובה לכאור' ממה שאין דרך מקומות אלו להיות מכוסין בתינוק היה נראה שא"צ הנוגע בהם ליטול את ידיו דהא כתב המחצה"ש בסי' ד' ס"ק כ"ג דהכל לפי המדינה ודרך לבושיהן דבמקום שיש להן כתונת שרחב בית היד וכן אין כורכין סביב

אפשר דמ"מ יש לחוש לפשטות משמעות דברי המ"א ומשמע שהסכים לדעתו הגר"א כנ"ל דלכאור' משמע שאפי' כשידוע שהמנעלים נקיים לגמרי הנוגע בהם צריך נטילה ואפשר דהיינו אפי' לפי מ"ש הא"ר בשם ס' מקור חיים וכ"כ במ"ב בסי' ד' ס"ק מ"א דטעם הנטילה משום נקיות דמ"מ עשו לא פלוג כנ"ל ולפ"ז גם מנעלים שלא לבשם אדם מעולם אפשר שהם בכלל זה כיון שהם מנעלים גמורים (ומ"ש במור וקציעה דדוקא מנעלים שלבשם אדם פעם א' הנוגע בהם צריך נטילה אבל אם לא לבשם אדם מעולם אין הנוגע בהם צריך נטילה אין זה אלא לפי מה שביאר בטעם הנטילה שהוא משום דע"י הלבשה רוח זוהמא שעל רגליו שורה על המנעלים) וכן אפשר שהשורכים של המנעל בכלל זה מאחר שהם מחוברים לו ומשמשים אותו. אבל החולץ מנעליו ואינו נוגע בהם אף שלפי דעת הע"ת צריך נטילה מ"מ למעשה א"צ להקפיד בזה כיון שדעת המ"א וש"פ דבכה"ג א"צ נטילה.



סימן ז

בענין נט"י להנכנס באהל המת

בעזה"י ר' טבת תשע"ח

שאלה מי שנכנס באהל המת אם צריך ליטול את ידיו או לא.

תשובה במ"א סי' ד' ס"ק כ"א כתב דמלשון הש"ע שם דנקט ההולך בין המתים ומי שנגע במת משמע דאם הלך אצל מת א'

איסור אולי אינו אלא אגב לשון המ"א שם ולא דוקא שיש בזה איסור דהא ליכא איסור להשהות רו"ר על ידיו. ולפ"ז צ"ל דמ"ש המ"ב בס"ק מ"א דנוגע ברגליו הוא משום נקיות ולא משום רו"ר לא מיירי אלא כשדרך לילך במנעלים ולא יחף.)

ומה שהביא הבה"ל שם ד"ה צריך ליזהר מרש"י זבחים י"ח ב' דמשמע מינה דדוקא במקום שלמעלה ממרפקו מזיע וצריך הנוגע בו ליטול את ידיו אבל במקום שלמטה ממרפקו אינו מזיע וא"צ הנוגע בו ליטול את ידיו ואפי' דרכו לכסותו ודלא כסוף דברי המחצה"ש שם שחידש דבכה"ג צריך ליטול את ידיו לאו היינו למימרא דלמעלה ממרפקו איכא זיעה בכל ענין אפי' אם דרכו לגלותו מחמת ששם היד שוכב תמיד על הצלעות ומזיע כדברי רש"י שם ולפ"ז אולי היה אפשר לומר דה"ה לענין שאר מקומות המכוסים דלעולם איכא זיעה כמו מקום שלמעלה מן המרפק ואפי' אם דרכו לגלותו ודלא כהמחצה"ש הנ"ל. דלכאור' אין מקום לומר כן שהרי נקטו הפוסקים בדין זה לשון מקומות המכוסים ובפשטות אין זה כסימן בעלמא לאיזה מקומות מזיעים אלא היינו מחמת שהם מכוסים שייכא בהו זיעה ורק קמדייק הבה"ל מדברי רש"י דדוקא למעלה מן המרפק איכא זיעה אבל לא למטה מהמרפק אף כשדרכו להיות מכוסה וכמו שהיה בבגדי כהונה כדאיתא ביומא ע"ב ב' דבית יד של בגדי כהונה מגעת עד פיסת היד אבל במקום שאין דרכו להיות מכוסה י"ל דאפי' למעלה ממרפקו באמת לא היה מזיע וא"צ הנוגע שם ליטול את ידיו.

וראיתי בס' קובץ אגרות חזו"א ח"א סי' ד' ושוב נדפס בשו"ת חזו"א סי' ב'

הצואר א"כ נשאר עד השיעור שכתב שם המ"א דהיינו הפרק עד קובד"ו ובצוארו עד החזה ע"פ רוב מגולה וליכא שם מלמולי זיעה ומייתי ליה המ"ב שם בס"ק נ"ג ולפ"ז לכאור' ה"ה לענין תינוק שהכל לפי מה שדרכו להיות מכוסה אצלו ולא במה שדרכו להיות מכוסה בגדול דמשמע דאינו תלוי אלא בהאדם עצמו. וכן משמע מדברי הפמ"ג בס"י צ"ב משב"ז סק"ב שכתב דאם הולך יחף ברגליו אפשר דהוה בכלל מקומות המגולים ונראה דמאי דמסתפק בזה אינו אלא משום דגבי רגלים שכיח שיהו מכוסים ממילא אפי' בהולך יחף דהיינו שיתכסו ממילא ע"י מכנסיים או מעיל ארוך או כיו"ב וא"כ אפשר דלא שייך להחשיבם מקום מגולה א"נ טעם ספיקו משום דרגלים מטנפי טובא מחמת הטיט והרפש ואולי אף יש בהם זיעה אפי' כשהולך יחף וא"כ אף אם נחשבם כמקום מגולה אכתי צריך ליטול את הידים כשיגע בהם כיון שעדיין הם מטונפים אבל באמת ס"ל להפמ"ג דשאר מקומות כשדרך לגלותם ודאי הוו בכלל מקומות המגולים וכדברי המחצה"ש. והמ"ב העתיק דברי הפמ"ג לדינא בס"י ד' ס"ק נ"ד.

(ואע"ג דבפמ"ג סי' ד' א"א ס"ק כ"ג כתב דברגלו אפי' הולך כך אסור כבסי"ח ור"ל ממה שנמנו שם הנוגע ברגליו בהדי דברים הצריכים נטילה דמדמנינן נמי הנוגע בגופו בידו ועוד בסכ"א אמרינן דצריך ליזהר בתפלה או באכילה שלא ליגע במקומות המכוסים ומשמע דהך דהנוגע ברגליו ענין אחר הוא והיינו דאפי' כשהם מגולים צריכים נטילה ומשמע דלא היה מסופק בזה הפמ"ג נראה דבאמת אין דעתו כאן אלא דאיכא רו"ר בנוגע ברגליו ולהכי צריך נטילה ומ"ש לשון

ליטול את ידיו. א"נ י"ל דבאמת אין הדבר תלוי בכל מדינה ומדינה אלא בדרך הראוי להתנהג ולכן אף שרבו מגולי כל היד כיון שהוא דבר מבוזה בטלה דעתם וסבר החזו"א דאינו תלוי בכל איש ואיש כדמשמע בפמ"ג שאפשר לומר כן. אך צ"ע מנ"ל להחזו"א למימר הכי דנהי דצ"ל שקבעו איזה מקומות להיות מקומות מכוסים כמבואר במ"א הנ"ל מ"מ בפשיטות י"ל שאין זה אלא למי שפעמים עושה כן ופעמים עושה כן דכיון שקשה לעמוד על הדבר אם יש שם מלמולי זיעה ממש אזלינן בתר מנהג המדינה כנ"ל ולא היינו משום דבעצם הדבר תלוי במנהג המדינה או שמה שנחשב ראוי לנהוג בהמדינה דאין טעם והכרח לומר כן כלל וצ"ע.

ולמעשה היה נראה דאפשר להקל בזה שלא ליטול את הידים כשנגע במקום שדרך אותו איש לגלותו תמיד אף אם דרך שאר אינשי לכסותו וכן לענין תינוק במקום שדרך התינוק לגלותו אף אם בגדול אותו מקום דרכו להיות מכוסה א"צ ליטול את הידים. ובאמת גבי תינוקות לכאן הרכה פעמים ברור דליכא שום טינוף אפי' במקומות המכוסים שלהם וא"כ אפשר להקל אפי' כשנגע במקום מכוסה שלא ליטול את הידים.



סימן ט

בענין להקדים ברכת אשר יצר

בעזה"י ו' אב תשע"ח

שכתב דלמעלה מפרק הזרוע של יד בכלל מקום מכוסה אף שרבו מגולי כל היד בטלה דעתם. וצ"ע מנ"ל הא דלכאור' הכל תלוי בהמנהג וכמ"ש המחצה"ש והפמ"ג ומ"ש המחצה"ש דהכל לפי המדינה ודרך לבושיהן בפשטות לאו דוקא דתלוי בהמדינה ממש אלא באם אותו איש דרכו בכך או אין דרכו בכך וכדמשמע נמי בפמ"ג הנ"ל דמספקא ליה לענין מי שהולך יחף דאפשר שרגליו הוו בכלל מקומות המגולים ונראה באמת דדוקא לענין מי שהולך יחף מספקא ליה בזה אבל לענין שאר מקומות פשיטא ליה להפמ"ג דהוו כמקום מגולה כמ"ש למעלה ואין כונת המחצה"ש אלא דמה שקבע המ"א והוא מב"י בשם כלבו דמקום מגולה הוא מן הפרק עד קובד"ו ובצוארו עד החזה באמת במדינות אחרות אפשר לקבוע בענין אחר ובאמת אין הדבר תלוי אלא בכל איש ואיש ומה שהוקבעו אותן מקומות להיות מקומות מגולים היינו משום דלענין מי שפעמים מגלה איזה מקום ופעמים מכסה אותו מקום ולא פסיקא ליה מילתא וא"א לידע בברור ממש אם יש שם מלמולי זיעה או לא שהוא דבר שקשה לעמוד עליו לענין זה תלוי בשאר המדינה דאי מחשיבין אותו מקום מכוסה צריך הנוגע שם ליטול את ידיו ואי אין מחשיבין אותו מקום מגולה א"צ הנוגע שם ליטול את ידיו ואי אין מחשיבין אותו מקום תמיד א"צ ליטול את ידיו אפי' אם מנהג המדינה לכסותו.

וצ"ל בדעת החזו"א שהבין מ"ש המחצה"ש שהדבר תלוי בהמדינה דהיינו דוקא וכיון שבמדינתו לא היה המנהג ממש לגלות למעלה מהפרק רק יחידים עשו כן ואף שהיו רבים לא היו חשופים ואפשר משום שהיה נחשב דבר מבוזה ממילא היה הנוגע שם צריך

שאלה מי שאכל דבר ושכח לברך אחריו מיד ועשה צרכיו ושוב נזכר קודם שבירך אשר יצר שצריך לברך ברכה אחרונה על המאכל אם מברך אשר יצר תחילה או ברכה אחרונה על המאכל תחילה.

תשובה המ"א סי' קס"ה סק"ג הביא תשו' מהרש"ל סי' צ"ז אכל דבר שחייב לברך בנ"ר ברכה אחרונה ושכח והטיל מים יברך א"י קודם דהיא תדירה ועוד דאין לה שיעור כמ"ש סס"ז ד' משא"כ בברכה אחרונה. ולכאור' יש להעיר בטעם ראשון של מהרש"ל אמאי חשיב לה לברכת אשר יצר תדירה דלכאור' אינה אלא כמו מצוי ולא תדיר ממש וכדאמרין בזבחים צ"א א' דשלמים מצוי ופירש"י בד"ה מצוי קאמרת שאין תדירותו חובה אלא שהוא מצוי תמיד יותר מחבירו עכ"ל ודוקא במצוי הרבה יותר מחבירו חשיב כמו תדיר לפי לישנא בתרא דגמ' שם דקאמר ואיבעית אימא מילה לגבי פסח כי תדיר דמיא ופירש"י כי תדיר דמיא שמצויה היא הרבה מפסח אבל מצוי דשלמים לגבי מצוי דחטאת לאו כתדירה דמי עכ"ל ולפ"ז לכאור' אין להחשיב אשר יצר אלא מצויה יותר מבורא נפשות ומאחר שלכאור' אינה מצויה הרבה יותר ממנה אלא מעט (ובמור וקציעה ס"ס ז') באמת הקשה דמאן יימר שאין זה תדיר כמו זה אדרבה אכילה ושתיה תדירים יותר ברוב בנ"א מעשיית צרכים) א"כ בפשטות אין לה שום עדיפות להקדימה לבורא נפשות. עוד יש להעיר דמשמע מתוך דברי מהרש"ל דמיירי במי שאכל קודם שעשה צרכיו ונתחייב בברכה אחרונה קודם שנתחייב בברכת אשר יצר ולפ"ז יש טעם להקדים בורא נפשות כהא דברכות נ"ב א' לא נחלקו בית שמאי וב"ה על המזון שבתחלה כו' וכ"ה בפסחים ק"ג א'

ושם פירש"י על המזון שהוא בתחלה כיון דגמר סעודתו בההוא איחייב ברישא ואין מעבירים על המצות עכ"ל משמע דממה שנתחייב בבהמ"ז קודם שנתחייב בשאר ברכות צריך להקדימה לשאר ברכות משום דאין מעבירין על המצות ולפ"ז גם לענין ברכת בורא נפשות במקום שנתחייב בה קודם שנתחייב בברכת אשר יצר הא יש טעם להקדימה לאשר יצר ומנ"ל להקדים אשר יצר משום מעלת תדיר אע"ג דיש טעם להקדים בורא נפשות משום דאין מעבירין על המצות ובאמת מבורא בט"ז סי' תרפ"ד סק"ד דאין מעבירין על המצות עדיף מתדיר והוזכר במ"ב ס"ק י"ז ובבה"ל שם ד"ה ואם טעה וכתב שם דהרבה אחרונים הורו להלכה כדברי הט"ז ולכאור' כן משמע מדברי הרדב"ז הובאו בבאה"ט סי' צ' ס"ק י"א לענין מי שהיה חבוש בבית האסורים ולא נתנו לו להתפלל בעשרה אלא יום א'.

ובטעם שני של מהרש"ל דאשר יצר אין לה שיעור משא"כ ברכה אחרונה יש להעיר מנ"ל סברא זו שלכאור' היא מחודשת טובא והיכן מצינו זה שיש להקדים אשר יצר מהאי טעמא דאין לה שיעור משא"כ ברכה אחרונה ונהי דלכאור' רבותא היא לענין עצם מעשה עשיית צרכים שחייב להודות לה' אפי' אמשהו אבל לגבי עצם ברכת אשר יצר אמאי תהוי רבותא הא גם כשאכל שיעור מאכל חייב להודות לה' על אכילתו ממש ומנ"ל דחיוב ברכה א' עדיף מחבירו אף אם יש רבותא לגבי עצם עשיית צרכים שאינה לגבי אכילה. ובאמת בבאה"ט סי' ז' סק"א ובא"ר שם סק"ב הביאו ג"כ תשו' זו של מהרש"ל אלא שהשמיטו טעם שני דאשר יצר אין לה שיעור משא"כ ברכה אחרונה ולא כתבו אלא טעם

ראשון דאשר יצר תדירה ונמשך אחריהם המ"ב שם סק"ב וכ"ה בערוה"ש שם ס"ה וכ"כ בחי"א כלל נ"ז ס"ח בשם המ"א ברכת אשר יצר קודם לכל הברכות שהיא תדיר עכ"ל ולא כתב טעם שני של מהרש"ל דאשר יצר אין לה שיעור משא"כ ברכה אחרונה וכן בהגהות רעק"א או"ח שם כתב להסתפק אם הטיל מים קודם בהמ"ז דצ"ע אם יקדים בהמ"ז שהוא דאורייתא או דמ"מ תדיר עדיף וכתב דאפשר דתליא באיבעי דהש"ס זבחים צ' ב' תדיר ומקודש הי מנייהו עדיף די"ל דאורייתא לגבי דרבנן הוי כמו מקודש כו' והשאר רעק"א בצ"ע לדינא ונראה מדבריו דנקט עיקר כטעם ראשון של מהרש"ל דאשר יצר תדירה ולא כטעם שני דאשר יצר אין לה שיעור משא"כ ברכה אחרונה דהא לפי טעם שני לכאור' ודאי יש להקדים אשר יצר אף לבהמ"ז מאחר שיש לבהמ"ז שיעור כזית כדאיתא בס"ס קפ"ד ואף אם יש טעם להקדים דאורייתא אפי' במקום שיש לה שיעור דמ"מ דאורייתא עדיפא משום שהוא מקודש או מטעם אחר וכדנראה מתוך דברי הרעק"א בהגהותיו לס"ס תפ"ט עדיין ה"ל לרעק"א לפרש דמ"מ שייך גם טעם זה של מהרש"ל בבהמ"ז מלבד הא דאשר יצר תדירה. ואפשר שיי"ל דהאחרונים שלא הביאו טעם שני של מהרש"ל אלא טעם ראשון באמת לא ס"ל לטעם שני וכנ"ל דלכאור' הוא ק"ק מנ"ל למהרש"ל הא מילתא.

והעמרת זקנים בר"ס קס"ה כתב בשם י"א מי שאכל דבר שחייב לברך עליו ברכה אחרונה בנ"ר והלך להטיל מים יקדים ברכת אשר יצר מאחר שלא בירך בנ"ר בזמנה מוטב לברך אשר יצר בזמנה ואח"כ בנ"ר עכ"ל הרי דכתב טעם אחר להקדים מאחר שלא בירך

בורא נפשות בזמנה מוטב לברך אשר יצר בזמנה ואח"כ בורא נפשות. אך לכאור' יש לעיין בטעם זה אמאי בכה"ג שלא בירך מיד בורא נפשות חשיב שלא בירך בזמנה ואמאי חשיב אותו זמן של סמוך לעשיית צרכיו זמן אשר יצר דהא עדיין יכול לברך בורא נפשות כל זמן שלא נתעכל המזון שבמעיו כדאיתא ברפ"ח דברכות וגם אפשר לברך אשר יצר אף זמן רב אחר עשיית צרכיו רק אם לא בירך עד שרוצה להטיל מים שנית בזה י"א שמקודם שיטיל יברך אשר יצר על ההטלה הראשונה וי"א שאם נזכר לאחר שהתחיל לו תאוה שוב לא יברך כמ"ש במ"ב בס"י ז' סק"א והוא מאחרונים ונהי דודאי אין לשהות מלבדך אשר יצר כיון שחיובה חל עליו מיד כשעשה צרכיו כמבואר בדברי המ"ב סי' קס"ה סק"ב בשם הא"ר וכן נראה מדברי השע"ת סי' ח' סק"ט ועוד כתב המ"ב בס"ס ז' בשם השולחן שלמה דלכתחילה נכון ליזהר לברך תיכף אשר יצר אחר הטלת מים דשמא יצטרך עוד אח"כ להטיל מים וה"ה בגדולים עכ"ל הא גם לכאור' חיוב בורא נפשות רמי עליה ואין לאחרה ומצינו בהדיא בחי"א ריש כלל נ"ט שכתב דיזהר כל אדם שתיכף כשגמר בדעתו שלא לאכול ולשתות עוד באותו פעם שיברך תיכף ב"א ולא יעסוק בשום דבר עד שיברך כי קרוב לודאי שישכח מלבדך ועוד מצינו בדברי השעה"צ סי' תר"ו סק"ב שמשמע דלענין חיוב בהמ"ז דחייבו חז"ל לעשותו בבא זמנו ואסור לאחורו וכע"ז משמע בערוה"ש ר"ס קפ"ד שכתב ברהמ"ז צריך להיות מיד אחרי גמר האכילה כו' ולכאור' ה"ה לענין ברכת בורא נפשות אע"ג דאינה אלא מדרבנן דלכאור' אין טעם לחלק בזה ומאי שנא ברכת אשר יצר מברכת בורא נפשות. ומ"ש במור וקציעה ס"ס ז' כעין דברי

ולדינא אע"ג דלכא' כל הטעמים להקדים אשר יצר לבורא נפשות נראים מוקשים כנ"ל מאחר שכ"כ מהרש"ל והעתיק דבריו המ"א וכל האחרונים הנ"ל וכ"כ העטרת זקנים ולא מצינו בהדיא מי שיחלוק ע"ז א"כ פשוט שלמעשה יש להקדים אשר יצר לבורא נפשות. ואולי שיין לומר עוד טעם להקדים אשר יצר לבורא נפשות דיש לחוש שמא יצטרך לעשות צרכיו עוד פעם וכמ"ש במ"ב ס"ס ז' מהשלחן שלמה והוזכר לעיל ואע"ג דגם בבורא נפשות יש טעם להקדימה שלא ישכח מלברך וכנ"ל מהחיי"א ריש כלל נ"ט מ"מ אפשר דבשהייה מועטת לברך אשר יצר אין לחוש לשכחה אך באמת בשהייה מועטת לכא' אין לחוש גם שמא יצטרך לעשות צרכיו עוד פעם וממילא אפשר שא"צ להקדים אשר יצר מהאי טעמא. ועכ"פ למעשה ודאי יש לזהר בזה להקדים אשר יצר לבורא נפשות כנ"ל.

ולענין בהמ"ז יש לעיין כדהסתפק רעק"א הנ"ל ואפשר מאחר שלפי טעם שני של מהרש"ל לכא' מסתבר להקדים אשר יצר גם לבהמ"ז והמ"א הביא טעם זה ועוד אולי יש לדייק בלשון המ"א שכתב ועוד דאין לה שיעור כמ"ש ססי ז' משא"כ בברכה אחרונה עכ"ל ולא כתב משא"כ בבורא נפשות אע"ג דבהכי מיירי בתחילת דבריו משמע דכונתו לכלול גם בהמ"ז ואע"ג דבאמת כ"ה לשון מהרש"ל שם בתשו' ובפשטות משמע מתוך דבריו דלא דוקא בבורא נפשות קמיירי אפשר שה"ל להמ"א לפרש דבריו טפי בזה כיון שלא העתיק כל דברי מהרש"ל ממש ואפשר שזהו ג"כ כונת הערוה"ש הנ"ל שסתם בשם מהרש"ל דמי שאכל דבר שחייב לברך ברכה אחרונה ויצא לנקביו יטול ידי ויברך אשר

העטרת זקנים אלא שביאר עוד דמיד אחר ההנאה של עשיית צרכיו חל עליו להודות ואין לו להמתין ולהעביר הזמן שמרגיש בה עדיין וברכה אחרונה א"א לו להסמיכה עוד אחר שעבר זמן הנאתה לכן בדין לאחרה לכא' תמוה מנ"ל לתלות הדבר בשעת הנאה מעשיית צרכיו ממש או בשעת הנאה מאכילה ממש הא לכא' כ"ז שמחויב לברך דהיינו כשעדיין א"צ לעשות צרכיו עוד או כשלא נתעכל המזון שבמעיו חשיב שעת הנאה לענין ברכה וא"צ להסמיק הברכה דוקא לשעת הנאה מעשיית צרכיו ממש או הנאה מאכילה ממש. ואולי יש לבאר בזה בפשיטות דמאחר דאשר יצר רמיא עליה יש להקדימה לבורא נפשות ואע"ג דגם ברכת בורא נפשות רמיא עליה לברך מ"מ שמא מאחר שיכול לאכול עוד בלא ברכה ראשונה כ"ז שלא הסיח דעתו ממש ולא הכין עצמו לברך אם היה בדעתו בשעת ברכה לשנות מקומו מחדר לחדר דבכה"ג יכול לאכול עוד בלא ברכה ראשונה כדאיתא בר"ס רע"ג ולא חשיב עשיית צרכיו הפסק כדאיתא בס"ס קע"ח ממילא לא רמיא עליה ברכה אחרונה ממש משא"כ אשר יצר דודאי הסיח דעתו מעשיית צרכיו ממילא רמיא עליה לברך טפי מברכה אחרונה אך לכא' לא משמע כן בדברי העטרת זקנים שכתב מאחר שלא בירך בורא נפשות בזמנה ולפי הנ"ל הא עדיין זמנה הוא כיון שלא הסיח דעתו מלאכול. ונראה קצת בכונת העטרת זקנים דסברא בעלמא קאמר דראוי לברך סמוך למה שהוא מברך עליו וממילא סמוך לאכילה חשיב זמן ברכת בורא נפשות וסמוך לעשיית צרכיו חשיב זמן ברכת אשר יצר אך ק"ק מנ"ל להעטרת זקנים סברא זו.

סימן י

בענין הרהור בד"ת בגילוי הראש

בעזה"י ר"ח סיון מ"ה למב"י תשע"ה

שאלה אם יש צד איסור להרהר בד"ת בשעה שמוכרח להיות בגילוי הראש כגון כשמסתפר.

תשובה ממ"ש הש"ע בסי' צ"א ס"ג די"א שאסור להוציא הזכרה מפיו בראש מגולה ובט"ז סי' ע"ד סק"ב מבואר דה"ה שלא יוציא מפיו שאר דברי קדושה ליכא למידק דדוקא להוציא מפיו אסור אבל להרהר מותר דבב"י סי' צ"א מבואר שדבריו בש"ע שם הם ממ"ש רבינו ירוחם בנתיב ט"ז ח"ז לענין כוס של בהמ"ז שצריך ליתן סודר על ראשו כיון שאסור לברך בגילוי הראש וגם ממ"ש במס' סופרים פ"ד הט"ו לענין פורס על שמע שאסור לעשות כן וראשו מגולה כיון שאינו רשאי להוציא אזכרה מפיו וגבי הני תרי דוכתי י"ל דלאו דוקא נקטו הוצאה מפיו אלא משום דבהכי קמיירו וא"כ היינו מאי דנקט הש"ע לשון הוצאה מפיו ולעולם אף הרהור נמי אסור. וכן מ"ש הט"ז הנ"ל דה"ה שלא יוציא מפיו שאר דברי קדושה י"ל דאידי דנקטו גבי אזכרה לשון הוצאה מפיו נקט איהו נמי כהאי לישנא לענין שאר דברי קדושה ולעולם לאו דוקא הוא.

אבל לדינא נראה שאין מקום לאסור הרהור כלל דהא אנן קי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי כדאיתא בבה"ל סי' ס"ב ד"ה יצא ורק לענין הרהור בד"ת במקומות המטונפים ילפינן לאסור מקרא דוהיה מחניך קדוש בשבת ק"נ א' אבל להרהר ד"ת בראש מגולה

יצר ואח"כ יברך הברכה אחרונה כו' משמע קצת דמיירי בשום ברכה אחרונה אף בהמ"ז ואולי י"ל דזהו גם מ"ש החי"א בכלל נ"ז ס"ח בשם המ"א דברכת אשר יצר קודם לכל הברכות ר"ל אף בהמ"ז ולכאור' גם לפי פשטות דברי העטרת זקנים יש להקדים אשר יצר לבהמ"ז כיון שלא בירך בהמ"ז בזמנה ועכשיו הוא זמן אשר יצר לכן לדינא לכאור' נראה שיש להקדים אשר יצר. אך לפי מ"ש בפנ"י רפ"ח דברכות דבכל דוכתא משמע בפשיטות דלעולם יש להקדים דאורייתא לדרבנן ואין משגיחין במידי דתדיר עכ"ל וכן בפמ"ג סי' תפ"ט א"א ס"ק ט"ו כתב דדאורייתא עדיפא אף שאינו תדיר וכן דעת הצ"ח מובא בדברי רעק"א שם לפ"ז לכאור' היה נראה להקדים בהמ"ז לאשר יצר מאחר שבהמ"ז דאורייתא רק דבשאג"א סי' ב' מבואר דא"צ להקדים דאורייתא לדרבנן וכ"כ שם בסי' כ"ב וביאר דבאמת יש להקדים דרבנן לדאורייתא כשהוא תדיר יותר מדאורייתא משום דחשיב דרבנן לגבי דאורייתא כדבר הרשות דלא אמרינן ביה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. אך ק"ק אמאי אזלינן בתר דאורייתא ולא בתר דרבנן עצמו דהא לגבי דרבנן עצמו לא חשיב דבר הרשות וממילא הרי לגבי דרבנן עצמו יש להקדים דאורייתא. ועכ"פ באו"ש פכ"ט מה' שבת הי"ב ופ"ו מה' סוכה הי"ב הסכים לדברי השאג"א וא"כ אפשר שלמעשה יש להקדים אשר יצר וצ"ע.



עכ"ל.

ומכ"ז מבואר שאין מקום לחוש לאסור
ההרהור בדברי תורה בשעה שמוכרח
לגלות ראשו כגון כשמסתפר.



סימן י"א

בענין לבישת ציצית במקום מטונף

בעזה"י כ' טבת תשע"ח

שאלה אם יש להקפיד שלא ללבוש ט"ק
בבהכ"ס או כשידיו מטונפות.

תשובה בש"ע או"ח סי' ח' ס"י מפורש שאם
לובש טלית קטן בעוד שאין ידיו
נקיות ילבישנו בלא ברכה וכשיטול ידיו
ימשמש בציצית ויברך עליו כו' ובביאור
הגר"א שם הביא עלה דברי התוס' ברכות י"ד
ב' ד"ה ומנח שכתבו ג"כ דמותר להתעטף
בטלית בעת שידיו מטונפות ואחר שיטול ידיו
ימשמש בטליתו ומברך ומשמע דללבוש ט"ק
בידים מטונפות מותר לכתחילה רק שלא יברך
אלא אחר שינקה את ידיו. אבל בבה"ל סי'
תקפ"ח ד"ה שמע כתב לפרש דעת המטה
אפרים והמ"א דאין לתקוע בשופר בלא גוף
נקי דאפשר דהיינו דכיון דקי"ל שצריך כונה
לצאת ידי המצוה שצונו הי"ת זה גופא ג"כ
חשיב כד"ת ולא גרע מהרהור בד"ת וכתב עוד
הבה"ל די"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה
בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ה' דרך
בזיון דהוא בכלל ביזה מצוה ומשמע קצת
מדברי הבה"ל שם דלפ"ז גם לענין ללבוש
ט"ק כשגופו או המקום אינו נקי שהזכיר שם

לכא' לא אסרו שרק הדיבור אסור ומשום
כבוד השכינה כדנראה מקידושין ל"א א'
דאמרין שעיקר דין כיסוי הראש בכלל הוא
משום זה ומסתמא כע"ז הוא גם הטעם
שאסרו להוציא ד"ת בראש מגולה ולא מצינו
בהדיא שאסרו ההרהור נמי וא"כ כיון
שהרהור לאו כדיבור אין טעם לאסור.

וכ"ש לפי מ"ש הגר"א בסי' ח' ס"ב ד"ה
ונכון דבאמת הך דמס' סופרים אינו
אלא מדת חסידות ולא מדינא והוכיח כן
מברכות ס' ב' דאיתא בברייתא שמברך כמה
ברכות קודם שפורס סודר ועוד רא"י הביא
ממ"ש בויק"ר פכ"ז ו' גבי ק"ש לא אמרתי
אליכם שתהא קורין ק"ש לא עומדין על
רגליכם ולא פורעין את ראשיכם כו' ומסיק
שם הגר"א דכל עיקר דין כיסוי הראש אינו
אלא לפני גדולים וכן בעת התפלה נכון הדבר
מצד המוסר ושאר היום לקדושים שעומדים
לפני ה' תמיד וכן נראה שנוטה דעת מהרש"ל
בתשו' סי' ע"ב שאין איסור להוציא אזכרה
מפיו וראשו מגולה ומ"מ למעשה החמיר
בדבר והפר"ח בסי' צ"א כתב ג"כ דמסתבר
שאין בזה איסור אלא דלמעשה יש להחמיר.

ומיהו באמצע דברי מהרש"ל שם מבואר
באמת דלא כהט"ז שאסר להוציא ד"ת
מפיו בראש מגולה אלא אף זה מותר כשאינו
מזכיר השם ורק לת"ת יש לו ליהזר מאחר
שהעם תופסים בה לקלות ולפריצות כאילו
עובר על דת יהודית. ובאמת מפורש בשו"ת
זכרון יהודה לר"י בן הרא"ש סי' כ' דמדינא
שרי ללמוד בגילוי הראש ומסתימת דבריו
נראה דהיינו אפי' להוציא מפיו וז"ל וטוב הוא
שלא לישב בגילוי הראש בשעת הלימוד למי
שיוכל לסבול לפי שילמוד יותר באימה
ולפעמים מפני כובד החום אינו יכול לסבול

שתהא במקום שיש הידור היה חייב לעמוד מפני הזקן בבהכ"ס ובבית המרחץ אע"ג דלכאור' שייך בזה בזיון למצות הקימה וגם לכאור' צריך לכוין לשם מצוה ואף שאולי יש לדחות דהתם כשלא יקום מפני הזקן הוי כמבזה אותו בידים שהוא איסור מחמת ביטול חיוב הידור ואולי שייך לומר דלהכי לא היתה קפידא שלא לקום מפניו בבהכ"ס ובבית המרחץ מ"מ מלבד שקצת דחוק לומר כן דהא משמע בגמ' דהיה חייב משום עיקר חיוב קימה דעלמא שנלמד מקרא דמפני שיבה תקום ולא משום דאם לא היה קם היה כמבזה אותו בידים גם עדיין יש להביא מהך דמחללין דמאי במרחץ הנ"ל דמשמע דליכא קפידא מלעשות מצוה במרחץ או בבהכ"ס. ועוד מצינו ברמ"א יו"ד סי' י"ט ס"א שכתב דאם שחט בבית המטבחים שהוא מקום מטונף יברך ברחוק ד' אמות קודם שיכנס לשם ומבואר דשחיטה עצמה אע"פ שהיא מצוה מותרת בבית המטבחים שהוא מקום מטונף ולא חיישינן לבזיון מצוה ולמה שא"א לכוין לשם מצוה וצ"ע בדעת הבה"ל.

ומ"מ למעשה נראה שצריך לחוש לדברי הבה"ל שלא ללבוש ט"ק בבהכ"ס משום חשש בזיון למצוה ומשום שצריך לכוין לשם מצוה וה"ה כשגופו אינו נקי ואפי' רק ידיו אינן נקיות באופן שאסור להרהר בד"ת ורק בידים מטונפות מעט מותר כדנראה מדברי הש"ע והתוס' והיינו משום דכה"ג לא חשיב בזיון למצוה וגם מותר לכוין לשם מצוה בשעה שידיו מטונפות מעט. ואין עצה להתיר ללבוש בבהכ"ס ובגוף שאינו נקי ובידים שהן מטונפות הרבה כשיכוין בהדיא שלא לשם מצוה דמלבד שעדיין יש בזה משום בזיון מצוה מאחר שעושה אותה

לעיל בסמוך אין לעשות כן מב' טעמים אלו ורק כשידיו מטונפות לכאור' א"צ להקפיד בזה כדמשמע מדברי הש"ע והתוס' הנ"ל והיינו משום דכה"ג לא חשיב בזיון למצוה כ"כ דרק בבהכ"ס או בגוף שאינו נקי ממש חשיב בזיון ואסור וצ"ל דמיירי דוקא כשאין ידיו מטונפות כ"כ אלא מעט דבזה גם אין לחוש למאי דהוי כמהרהר בד"ת כמ"ש בפמ"ג סי' קנ"ח א"א סק"ט דמותר להרהר בד"ת בידים מטונפות ורק האמירה בפה אסור והובא בהגהות רעק"א סי' צ"ב ס"ז ובבה"ל שם ד"ה ולכן ומיירי התם דוקא בידים שאינן מטונפות כ"כ אלא מעט וכגון שנגע במקומות המכוסים דאילו בידים מטונפות לגמרי אסור להרהר בד"ת כדכתב הפמ"ג בסי' פ"ה משב"ז סק"א והובא במ"ב שם ס"ק ט"ו ובבה"ל סי' ס"ב ד"ה ואף לכתחלה.

אך יש לתמוה על דברי הבה"ל סי' תקפ"ח הנ"ל שאסר לעשות מצוה בבהכ"ס דהא אמרינן בירושלמי דמאי פ"א ה"ד דמחללין דמאי במרחץ שאינו טעון ברכה משמע דמותר לעשות מצוה במרחץ שהוא מקום מטונף והרי שייך בזה בזיון למצוה כדברי הבה"ל וגם לכאור' צריך לכוין לשם מצוה שהוא הרהור בד"ת שאסור במרחץ דאפי' למ"ד מצות א"צ כונה מ"מ לכ"ע צריך לכוין לכתחילה כמ"ש המ"ב בסי' ס' סק"ז והביא ממ"ש בנדרים ס"ב א' עשה דברים לשם פעלם כו' וממ"ש ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה ולכאור' יש להביא עוד ממ"ש באבות פ"ב מ"ב וכל מעשיך יהיו לשם שמים. ועוד מצינו בגמ' דידן קידושין ל"ב ב' יכול יעמוד מפניו מבית הכסא ומבית המרחץ ת"ל תקום והדרת לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור משמע דאי לאו דבעינן

לבזיון המצוה.

אבל למעשה נראה שצריך אדם לחוש לדברי הבה"ל שלא ללבוש הט"ק בבהכ"ס כלל כיון דמסתמא יש בזה בזיון למצוה וקשה להקל בזה מסברא דפעמים לא יחשב בזיון כנ"ל וגם בלא"ה לא יוכל לכוין לשם מצוה וה"ה שלא ילבוש הט"ק כשגופו אינו נקי או שידייו מטונפות הרבה אלא יזהר ללבושו דוקא במקום נקי ובגוף נקי באופן שיוכל גם לכוין לקיים המצוה ואם ידיו מטונפות מעט כגון שנגע במקומות המכוסים אפשר ללבושו כיון שמותר לכוין לשם מצוה בידים מטונפות מעט כזה ורק אח"כ ימשמש בציצית ויברך עליו או יפטרנו בברכה על טלית אחר. אמנם במקום שלא הסיח דעתו מלבישתו של קודם לכן באופן שא"צ לברך על הט"ק אולי י"ל דא"צ כונה בהדיא בכלל כשחוזר ולבושו וממילא מותר אפי' במקום שאסור להרהר בד"ת ואפשר שגם מותר במקום שאינו נקי ששייך בזיון מצוה דלא חשיב לבישה זו עבודת ה' שיש בה ביזוי אלא בשעה שעושה מעשה מצוה מעיקרא.



סימן יב

בענין תכלת בזה"ז

בעזה"י כ"ט טבת תשע"ה

מע"כ הרה"ג מוהר"ר [כו'] שליט"א

היות ושמעתי מבנו נ"י שדעת כתר"ה שיש ללבוש ב' חוטי תכלת שהם ד' ובזה יצא כל הדעות או כדומה לזה על כן באתי לשאלו

במקום מטונף גם כבר כתב בזה הבה"ל סי' ס' סד"ה וי"א דהלובש טלית מצויץ ואינו מכויץ בלבישתו לקיים המ"ע של ציצית ממילא עובר בזה על המ"ע. ואפי' אי שייך לומר בזה דכיון שאינו לובש הט"ק אלא כדי לקיים המ"ע חשיב כמוכח מתוך הענין שעשייתו הוא כדי לצאת שכתב בזה החי"א כלל ס"ח ס"ט והובא במ"ב סי' ס' סק"י דכה"ג יצא אע"פ שלא כיון בפירוש הא מ"מ בפשטות כל טעם החי"א הוא משום דאמרינן דבאמת היתה כוננתו לצאת ידי המצוה וכדהביא הבה"ל שם בסוף הסי' מהירושלמי פסחים פ"י ה"ג ור"ה פ"ג ה"ז דאיתא לשון חזקה כיון וא"כ נמצא שיהא אסור לעשות כן במקום המטונף וכיו"ב דחשיב כמהרהר בד"ת. ועוד דאפי' אם לא בעינן כונה בהדיא לצאת ידי המצוה עדיין בעינן כונה שצונו הקב"ה להתעטף בו כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם כמ"ש בש"ע סי' ח' ס"ח ולפי דעת הבכורי יעקב סי' תרכ"ה סק"ג נראה דכונה זו היא לעיכובא והוא דלא כמ"ש המ"ב בסי' ח' ס"ק י"ט דאין כונה זו אלא לכתחילה אבל בדיעבד אם לא כיון אלא לקיים המ"ע יצא והביא שכ"כ הפמ"ג בסי' כ"ה וכ"מ בע"ת ובביאור הגר"א. רק לפי מה שחידש המנ"ח סי' שכ"ה אות ט' לגבי מצוה הבאה בעבירה דמשמע מדבריו שחולק על דברי הבה"ל סי' ס' וס"ל דמותר ללבוש ט"ק אף שאינו יוצא בו לפ"ז אפשר שיש עצה ללבוש ט"ק במקום מטונף וכיו"ב אם יכוין בהדיא שלא לשם מצוה ורק בזה יש חשש בזיון מצוה במה שעושהו במקום מטונף וכיו"ב וזה נראה שאינו איסור גמור ובמקום שאינו דרך בזיון כ"כ כגון שכמעט מוכרח ללבוש הט"ק באותו מקום וכיו"ב ויש בו צורך גדול ואפשר גם אינו מקום מטונף כ"כ ממש אולי א"צ לחוש

משום דערבי נחל כתיב משמע ב' או יותר אבל גבי לולב ואתרוג כיון דחד חד משמע אסור לאוסופי ואי הוסיף דוקא משום דקי"ל לולב א"צ אגד לא פסל וכע"ז הביא הב"י שם מהמ"מ בדעת הראב"ד ובאמת במ"א שם כתב די"א שאם נטל ב' לולבים או אתרוגים עובר משום כל תוסף והעתיקו המ"ב שם בס"ק נ"ט משמע דצריך לחוש לדעה זו שעובר בבל תוסיף אף למאי דקי"ל לולב א"צ אגד. נמצא דגבי חוטי ציצית שצריך לאגדם ביחד וא"א לומר האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי וגם כתיב פתיל תכלת דמשמע חד כדכתב הכ"מ בפ"א מה' ציצית ה"ו בדעת הרמב"ם והביא שכ"כ הרמב"ם בתשו' לחכמי לונל והכי משמע בספרי א"כ ודאי צריך לחוש שלא להוסיף על חוט של תכלת משום איסור כל תוסף. ואף לפי מ"ש הגר"א בביאורו לסי' י"א סי"ב ד"ה ואם להכריע כדעת בעל העיטור דמותר לכתחילה להוסיף על חוטי הלבן דדוקא במוסיף מין אחר איכא משום כל תוסף דלא כדנפסק שם בש"ע שאם הוסיף על החוטין פסול ובב"י משמע שכ"ה דעת הרמב"ם הנה מלבד שבמ"ב שם סק"ס מבואר דלכתחילה אין לסמוך על דעת הגר"א שהביא מהארצה"ח דאם עשאו כבר וא"א לתקנם יכול לילך בהם אבל מיד שיוכל לתקנם צריך לתקנם גם לכאור' יש לחלק בין הוספת חוטי לבן להוספת חוטי תכלת דגבי הוספת חוטי תכלת דכתיב פתיל תכלת ופתיל חד משמע כדכתב הכ"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם שאני דבזה כ"ע מודו דא"א להוסיף כיון דמיעטיה קרא בהדיא במ"ש לשון יחיד ולא פי' דאפשר להוסיף עליו ודוקא גבי לבן דנלמד מגדיל גדילים ס"ל לבעל העיטור והגר"א שאין קפידא שלא להוסיף שזה בכלל משמעות הקרא ורק קפידא קרא שלא למעט.

ביאור דעתו הגדולה דהנה אף שבט"ז סי' ט' סק"ג מבואר כתוס' דעושים ב' חוטי תכלת שהם ד' והעתיק דבריו המ"ב שם בסק"ז וכ"ה בביאור הגר"א סי' י"א סי"ב ד"ה מנין כתוס' מ"מ מצינו במשכנ"י סי' י"ג דמשמע דנקט עיקר כהרמב"ם דעושים רק חוט א' של תכלת וכתב שם שגם בכל ס' המקובלים ובזוהר מבואר שחוט א' הוא של תכלת וכ"מ בהעמק שאלה סי' קכ"ז סוף אות י"א וסי' קמ"ה אות כ"ה וכ"ה בעוד אחרונים ואפשר דהט"ז והמ"ב באמת לא כתבו כתוס' אלא משום דלא היה נוגע למעשה ולכן לא ראו צורך לפרש הענין ואפשר דנקטו כמ"ש בטור ר"ס י"א כתוס' וגם הגר"א י"ל דלא כתב כתוס' אלא מפני שמפורש בדבריהם מנין חוטי הציצית שבזה מיירי שם אבל לאו דוקא דנקטינן כתוס' כהא מילתא ובאמת מצינו בביאור הגר"א לסי' י"ב ס"א ד"ה ולר"ת שביאר שם דעת הרמב"ם והראב"ד באריכות קצת ונראה מדבריו שלא הכריע ממש כתוס' וכבר העירו ממ"ש בהגהות ספרי ובפי' הזוהר ובפי' ספרא דצניעותא וכן באמרי נועם ברכות ט' ב' בתד"ה אלא דלא כתוס' וא"כ היה נראה למעשה אפשר שצריך לחוש לדעת הרמב"ם והראב"ד מאחר שאין בזה הכרעה ברורה כתוס' וכ"נ קצת ממ"ש בב"י ר"ס י"א בפי' דברי סמ"ג וכן ממ"ש הלבוש שם ס"ד דבפולגותא זו ליכא הכרעה ברורה. וא"כ מי שיעשה ב' חוטי תכלת שהם ד' כתוס' צריך לחוש שלפי הרמב"ם והראב"ד עובר בבל תוסיף כמו הנוטל יותר מלולב א' ואתרוג א' דהביא הב"י בס"ס תרנ"א מדברי הרמב"ם פ"ז מה' לולב ה"ז שפסול ואף לפי מ"ש שם הב"י מהרא"ש והרי"ו בשם תשו' הרמב"ם לחכמי פרובינצא שחזר בו והכשיר הא בריו' שם כתב דדוקא במוסיף על הערבות כשר

ואף כשאנינו מוסיף על חוטי התכלת אלא מצד הספק שמא הלכה כתוס' ואומר כן בפירוש אפ"ה לכאור' לפי הרמב"ם והראב"ד עובר בבל תוסיף כמ"ש בבה"ל סי' ל"ד סד"ה ויכוין לענין תפלין דר"ת דלא מהני היכא דא"א למימר האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ודייק כן מדברי הש"ע שם וכ"מ דעת הבה"ל שם בד"ה בעלמא ומ"ש הפמ"ג במשב"ז שם סק"ב בתוך דבריו דכשמפרש שעושה כן משום ספק ליכא בל תוסיף הוא דלא כמ"ש בט"ז שם וכן לא משמע כדבריו בתוס' ר"ה כ"ח ב' ד"ה ומנא וגם סותר מ"ש בפתיחה כוללת ח"א אות ל"ט דאפי' אומר בפירוש עובר בבל תוסיף מלבד מה שהוא נגד דברי הבה"ל הנ"ל. ובכה"ג שעובר משום בל תוסיף הרי מלבד עצם הלאו הא גם ציציותיו פסולים ע"י ההוספה כמ"ש בש"ע סי' י"א סי"ב ונמצא שהוא לובש בגד של ד' כנפות בלי ציצית ומבטל ה' מ"ע וגם אסור לצאת בו לרה"ר בשבת כמ"ש בס"י י" ס"ז.

ובלא"ה הא המוסיף על חוטי התכלת באופן שעושה ב' חוטי תכלת שהם ד' וב' חוטי לבן שהם ד' אפשר שלפי הרמב"ם והראב"ד חסר במצות הלבן דמלשון הספרי שלח פקט"ו ע"פ ועשו להם ציצית שומע אני יעשה חוט פני עצמו ת"ל גדילים מכמה גדילים אתה עושה אין פחות משלשה דברי ב"ה וב"ש אומרים שלשה של צמר ורביעית של תכלת והלכה כבית שמאי משמע קצת דלב"ש צריך לעשות ג' גדילים של לבן דוקא דאף אינהו מודו לב"ה דגדילים אין פחות מג' אלא דס"ל שצריך לעשותם כולם לבן ועוד רביעית של תכלת והכי משמע מלשון הספרי וב"ש אומרים שלשה של צמר כו' ולכאור' הל"ל וב"ש אומרים ארבעה שלשה של צמר

כו' אלא משמע דאף אינהו מודו לב"ה דבעינן ג' דוקא רק דפליגי אם בכלל אותם ג' הוא של תכלת או אין התכלת אלא רביעית וכ"מ מלשון הרמב"ם בפ"א מה' ציצית ה"ו שכתב ויהיה אחד משמנה החוטים חוט תכלת והשבעה לבנים עכ"ל ומדהוסיף והשבעה לבנים ולא כתב סתם ויהיה אחד משמנה החוטים חוט תכלת ותו לא דהוה משמע ממילא דהשאר לבנים ועוד מדנחת למנינא שכתב והשבעה לבנים ולא כתב והשאר לבנים או כיו"ב משמע דס"ל דבאמת בעינן ז' לבנים דוקא ולא של תכלת. וכ"ז כתבתי בלי עיון הראוי כל הצורך וודאי כתר"ה ראו עיניו את כל אלה ולא הארכתי קצת אלא לבאר ספיקותי ומאד אהיה אסיר תודה אם יכרך כתר"ה את דעתו הגדולה ושכמ"ה.

ואגב אורחאי אכתוב מה שקשה לי על רבים שדוחים הראי' ממ"ר פ' שלח פי"ז ה' דאיתא התם ועשו להם תעשה ולא מן העשוי שלא יוציא מן נימין ויעשה מהן אלא מצוה להביא לבן ותכלת ויעשה אימתי כשהוא תכלת ועכשיו אין לנו אלא לבן שהתכלת נגנז וכיו"ב בתנחומא שם סי' ט"ו שאומרים דמ"ש נגנז אין זה לעולם ממש אלא לזמן ארוך וכ"מ ממה שבזמנינו לכאור' יתכן שאנו יודעים מהו חלזון התכלת כמבואר בס'. וצ"ע לי א"כ אמאי הזכיר המ"ר זה שאין לנו תכלת אי לאו לאשמועינן שאין לנו תכלת עוד כלל וכדמשמע שהבין הגר"א בבאיורו לאור"ח סי' ט' ס"ב ד"ה בזה"ז שהראה למ"ר זה אהא דכתב הש"ע בזמן הזה דליכא תכלת כו' דאטו אם היה קשה לחז"ל להשיג אתרוג לזמן ארוך היו אומרים בלשון זה שמצות ד' מינים כך ועכשיו אין לנו אתרוג כו' איברא שיש אחרונים שמשמע מדבריהם דנקטו דשייך

יסוד מצות תכלת או דס"ל דאישתמיטתי איזה פרט בהסוגיא דמוכח מיניה שאף לדעת הרמב"ם והראב"ד ליכא חשש איסור כל תוסיף במוסיף חוטי תכלת וכן ליכא חשש שבהוספת חוטי תכלת חסר במצות לבן ואני בתומי שאלתיו בתקוה שישיבני איזו מענה היות ושמעתי עליו שהוא דורש לרבים ללבוש התכלת החדשה ומכיר אני את בנו נ"י ויודע אני עד כמה הוא מוקף חבילי טרדין ואין עתו בידו כלל אבל איזו מענה הייתי מצפה לקבל ולא אבין מה מצא בדברי שביטלם סתם. ואף אודות הערתי מהמ"ר פ' שלח ודברי הגר"א עדיין איני מבין בשלימות אמאי א"א להכריע על פיה שלא ללבוש התכלת החדשה וידוע שיש על התכלת הזאת כמה קושיות חזקות ואין לי הידיעות והכלים לבדוק אחר כל המדע והחקירה ופתי יאמין לכל דבר ומשמעות דברי המ"ר ודברי הגר"א נראית לי כמכרעת בזה ועדיין איני מבין היטב דחייתה.

ולגבי החשש שבהוספת חוטי תכלת חסר במצות לבן הלום העירני הרמ"ש האלבערג שליט"א עוד דאפשר דמ"ש הרמ"א בסי' ט' ס"ה דאין נוהגים לעשות הציציות רק לבנים אף בכגדים צבועים ואין לשנות לאו היינו משום דנקט כדעת התוס' מנחות מ"א ב' ד"ה אין דלא בעינן שיהא צבע הציצית כצבע הטלית אלא משום דנקט כדברי בעל העיטור הובא שם ב"י דלבן קודם לכל הצבעים שכשאמרו מין כנף שיהיה הציצית ממין הכנף סתם טליתות שלהם היו לבנים אבל אם אין לנו לבן צריך שיהיה הציצית מצבע הטלית (כ"ה בדפוסים מתקנים של ה"ב"י) ולפ"ז ודאי יש לחוש שלא להוסיף חוטי תכלת יותר מהצורך במקום חוטי לבן כיון שבזה לא יהיה הציצית מצבע הטלית. ואף לפי דעת התוס'

שיחזור לנו מצות תכלת (וקצתם יש לדחות דמיירו בימות המשיח) אבל איני מבין אמאי לא שייך להכריע ע"פ פשוטות משמעות המ"ר הנ"ל ומשמעות דברי הגר"א למעשה שאין ללבוש התכלת בזה"ז או משום דמ"מ באמת אין אנו יודעין מהו חלזון התכלת או משום דאין אנו יודעין דרך צביעתו ובפרט שיש להעיר ממה שכמעט לא מצינו בעיקרי הפוסקים שביארו זה שאפשר שיחזור לנו התכלת אף שלכאן אין הדבר רחוק כ"כ וכמו שרוצים לעשות היום ומשמע דאפ"ה לא העלו עיקרי הפוסקים על דעתם כלל שיחזור לנו התכלת ומה גם זאת שכבר כתב האריז"ל בשער הכונות ובפער"ח טעם לזה שאין לנו תכלת בזה"ז.

ארי' ליבוש יונג

סימן יג

הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ז שבט תשע"ח

מע"כ הרה"ג מוהר"ר [כו'] שליט"א

בלילה שעבר אמר לי בנו נ"י שכתר"ה ביטל דברי ששלחתי אליו לפני חודש בערך סתם ואמר עליהם שהם טעות ואם ארצה לשמוע דעתו בענין אבא אליו לדבר אתו פא"פ והנה דבר זה מן הנמנע מאחר שאין לי אופן לבא אל [כו'] יצ"ו ומה שביטל כתר"ה דברי סתם לא אדע כונתו ודעתו אם היא מצד מ"ש דליכא הכרעה בפלוגתא במנין החוטים אם מצד יסוד גדר איסור כל תוסיף אם מצד

הנ"ל דייק הרמ"ש הנ"ל מלשונם ל"ח ב' ד"ה מידי שכתבו דצביעה דלאו מצוה לאו מידי היא דמשמע דכל צביעה שהיא לשם מצוה מודו דבעינן שתהא ממין הצבע של הכנף. ועוד הוסיף הנ"ל דמסתבר דבכה"ג שאין החוטין ממין הכנף ביטל עכ"פ איזה ממ"ע דציצית דהיינו ועשו וונתנו ווהיה ואפשר גם וראיתם. וכמובן יש אריכות בכל הנ"ל וכבר הלכו בו נמושות ולא עתה להאריך ואין רצוני אלא לידע דעת גדולים בכיור פרטים אלו אם אפשר.

ארי' ליבוש יונג



סימן יד

בענין חיוב ציצית בפראק

בעזה"י ב' אלול תשע"ה

שאלה מעיל ארוך הנקרא פראק שאחוריו רובו פתוח ויש לו ד' כנפות ב' מלפניו וב' מלאחריו אם צריך לעגל קרן א' שלא יתחייב בציצית או א"צ לעשות כן.

תשובה המ"א בס"ס י' הביא דברי הב"י והד"מ בישוב טעם המנהג שלא להטיל ציצית במלבושים שיש להם ב' כנפות סמוך לצואר וב' כנפות סמוך לארץ שהב"י כתב ב' טעמים א' משום דלא מיקרי כסות אלא הבא להגן על האדם מפני החום וקור והגלימא אין לובשין אותה אלא מפני הכבוד וב' אם היו עושין בה ציצית היו נפסקין בכל עת מפני דריסת הרגל והיה צריך בכל עת לתקנם ואיכא למימר דלא חייבה התורה בכך

והד"מ הקשה על ב' תירוצים אלו על תי' ראשון הקשה ממאי דמטילין ציצית בטליתות שלנו שלא נעשו להגן מפני החום וקור ואף מברכין עליהו ועל תי' שני הקשה מבן ציצית הכסת בגיטין נ"ו א' דמשמע שאין לפטור הטלית ממה שהציציות נגררות על הארץ ולכן כתב הד"מ ליישב המנהג בענין אחר דהא דאין מטילין ציצית במלבושים הנ"ל הוא מפני שכל הד' כנפות מונחות לפניו ובמדרש מבואר שצריך שיהיו ב' לפניו וב' לאחריו והוסיף הד"מ דגם כשאין הב' לפניו מכוונות כנגד הב' שלאחריו אלא למעלה או למטה מהן פטור וכן פסק בהג"ה לש"ע שם סי"ב וסיים בה המ"א ויען שהלכה זו רופפת ביד הגאונים ולא מצאו טעם נכון ירא שמים יעשה הקרן אחד עגול כמה שכתב ב"י בשם זקני הקדמונים עכ"ל.

ומשמע מזה דדעת המ"א שאפי' כשכל הד' כנפות לפניו וכ"ש כשב' לפניו וב' מלאחריו אלא שאינן מכוונות אלו כנגד אלו יש ליר"ש להחמיר לעשות קרן אחד עגול וכ"ש נמי היכא דב' לפניו וב' לאחריו והן מכוונות ולפ"ז פראק שפתוח רוב אחוריו ונמצא שיש לו ד' כנפות אפי' אם היה שייך קצת מהני טעמי שכתבו הב"י והד"מ מ"מ עכ"פ יר"ש יש לו להחמיר בדבר ובמקום שלא שייך שום אחד מהני טעמי חייב בציצית מדינא. ואפשר דלענין בפראק"ס שלנו לפעמים שייך למימר הכי דבאמת ליכא שום א' מהנהו טעמי דהא לכאור' נעשו להגן מהחום וקור דאף שהם מיוחדים לאנשים מכובדים מ"מ עיקרן הוא במקום הדשעקי"ט שהוא להגן מהחום וקור וכיון שכן לכאור' לא שייך טעם ראשון שכתב הב"י וגם הרי אפשר שאינם יורדים למטה סמוך לארץ כ"כ שיהיה

והצואר שנעשה במדה מסוימת ומצומצמת וא"כ גם על זה לכאור' לא שייך לסמוך. וגם מ"ש הערוה"ש בסי"ח בכונת דברי מהר"ם מרוטנבורג באמת ק"ק דהא אינו ידוע היכי היה נעשה אותו בגד דאיירי ביה מהר"ם מרוטנבורג ומאי דאיכא לפרש דבריו דכיון שיש לו בתי ידיים פטור יש לדחות לפי מאי דמבואר מתוך דברי הא"ר סק"ט דכשיש לבגד בתי ידיים אותו מקום נחשב סתום שלפ"ז י"ל בכונתו דכה"ג שיש לו בית יד שנחשב סתום הרי אינו רובו פתוח או שמא יש לדחות בענין אחר דממאי דנעשה בבתי ידיים הוי סימן שיש לו איזה דבר שפוטרו ולא שעצם הבתי ידיים הם טעם לפטור.

שלכן למעשה נראה להחמיר במקום שפתוח רוב הפראק שיעשה קרן א' עגול והיכא דאינו ארוך כ"כ בכדי שאילו היה מטיל בו ציצית היו נפסקים בכל עת מחמת דריסת הרגלים אפשר שחייב בציצית מדינא דכה"ג אפשר דתו ליכא שום צד לפטור.



סימן טו

בענין חיוב ציצית בבגד הספר

בעזה"י י"ב כסלו תשע"ח

שאלה בגד שנותן הספר על המסתפר שלא יפול שער עליו ועל בגדיו ויש לו ד' כנפות אם חייב בציצית או לא.

תשובה לכאור' אינו חייב בציצית כיון דהוי טלית שאולה דקי"ל שפטורה מן הציצית כל שלשים יום כדאיתא במנחות מ"ד

חשש שבכל עת יפסקו הציצית מפני דריסת הרגל וממילא אפשר דלא שייך טעם ב' של הב"י וגם הרי ב' כנפות מלפניו וב' מלאחריו מכוונות אלו כנגד אלו וממילא לא שייך טעם הד"מ וא"כ יתכן שבאמת חייבים בציצית מדינא עכ"פ כשפתוח רובו מאחוריו.

ובערוה"ש סי"ח כתב ליישב הא דאין עושין ציצית לפראק ע"פ פשטות משמעות דברי הרשב"א בתשו' שאפי' במקום שפתוח רוב הבגד כל שקצתו מחובר למעלה פטור מציצית והוא דלא כמהרי"ק סי' קמ"ט שביאר דברי הרשב"א דלא איירי אלא כשאין פתוח רובו אבל מודה דבפתוח רובו חייב וכן פסק הש"ע בס"ז כדברי מהרי"ק וכתב הערוה"ש דמ"מ העולם סומכים על פשטות דברי הרשב"א. ועוד טעם נתן הערוה"ש להמנהג משום דבגדים שלנו פתוחים לגמרי מלפניהם וכשיתפשט הבגד הרי ליכא ד' כנפות כ"א ב' כנפות וא"כ י"ל דהוי כמו טלית מקופלת שדינה דאין הכפילות עושה קרנות וה"נ אין הכפילות עושה קרנות. ועוד טעם הוסיף הערוה"ש בסי"ח ע"פ תשו' מהר"ם מרוטנבורג המוזכר במ"א סק"י י"ב דמשמע דבגד שיש לו בית יד פטור וא"כ מלבושים שלנו שיש להם בתי ידיים פטורים.

והנה מ"ש שסומכים על פשטות דברי הרשב"א הנ"ל כמובן למעשה לא שייך לסמוך על זה מאחר שמבואר במהרי"ק שהבין דברי הרשב"א בענין אחר וכן נקט הש"ע וכן נראה דעת כל האחרונים שפירשו דברי הש"ע ולא חלקו עליו כלל. וגם מ"ש הערוה"ש ממאי דמלבושים שלנו פתוחים לגמרי מלפניהם כפשוטו לא שייך כ"כ בבגדים שלנו שתפורים באופן שכמעט לעולם אינן מתפשטין והיינו מחמת מקום הכתפים

א' וחולין ק"י ב' רק אם הספר עצמו שקנוי לו הבגד יתנו על עצמו לא שייך לפטרו מטעם זה. אבל אפשר שי"ל ע"פ דברי הב"י בס"ס י' דלא מיקרי כסות אלא הבא להגן על האדם מפני החום והקור וזכר לדבר ואין כסות בקרה ונראה דהיינו דוקא מפני החום וקור שהם ענינים רגילים וסתם בגדים הם להגן מפניהם משא"כ בגד שהוא להגן שלא יפול שער על האדם ולא על יתר בגדיו אינו בכלל כסות שחייב בציצית ודמי לבגד שאינו לובשו אלא מפני הכבוד דפטור ליה הב"י שם מטעם זה. אך בד"מ שם סק"ו חלק על דברי הב"י בזה דהא רוב טליתות שלנו שאנו לובשים בשעת התפלה אינן להגן כלל רק לובשין אותן כדי לצאת בהן ידי ציצית ומברכין עליהן והובאו דבריו במ"א שם ולפ"ז אין לפטור בגד שהספר נותן מטעם שאינו נעשה להגן מהחום והקור. ומ"מ במקום דליכא ב' כנפות לפניו וב' לאחריו י"ל כמ"ש הד"מ שם מהמדרש דצריך שיהיו ב' כנפות לפניו וב' כנפות לאחריו כדי להתחייב בציצית והוסיף הד"מ דגם כשאין הב' שלפניו מכוונות כנגד הב' שלאחריו אלא למעלה או למטה מהן פטור וכן פסק בהג"ה לש"ע שם ס"ב אך כמדומה לא שכיח כ"כ שהמסתפר ילבש הבגד באופן שכל הד' כנפות יהיו לפניו אלא יהיו ב' לפניו וב' לאחריו ובלא"ה בסוף דברי המ"א כתב דבאמת ירא שמים יעשה קרן א' עגול ולא יסמוך על סברות הנ"ל והעתיקו המ"ב שם בס"ק ל"ו והוסיף שכן דעת הפמ"ג ושארי אחרונים ונמצא היכא דהספר עצמו לובש בגד זה היה ראוי לו להחמיר.

אך במקום שהבגד הוא מניילא"ן ופאליעסטער"ר הא דעת האגר"מ או"ח רח"ב לפטרו מציצית משום דדמי לבגד של

עור שפטור מציצית כמבואר במנחות מ' ב' והיינו אפי' כשחתך העור ועשה ממנו חוטי"ן וארגו כדמשמע מדברי הר"ש והרע"ב בפכ"ז מכלים מ"א (ואולי זהו כונת המ"ב בס"י י' ס"ק י"א שהביא מלבוש הטעם שעור פטור משום דאינו כלל בכלל בגד ושם בלבוש ס"ד באמת ביאר יותר דבגד הוא כל דבר הנארג באריגה ונעשה בגד לאפוקי מלבוש של עור שאינו נקרא בגד עכ"ל ולא הביא זה המ"ב משום דא"כ היה צריך לפרש דבאמת העור פטור אפי' כשחתכו ועשה ממנו חוטי"ן וארגו רק דממה שא"צ אריגה לא חשיב בגד וכמו שביאר האגר"מ) וכתב האגר"מ דה"ה לבגד ניילא"ן וכיו"ב דדומה לבגד של עור משום שאפשר לעשות ממנו בגד אפי' בלא חוטי"ן ואריגה דומיא דעור. אך כמדומה אינו ברור כ"כ ששייך לומר סברא זו בבגדי ניילא"ן שלנו שאפשר שבאמת א"א לעשות מאותם קעמיקאל"ס שעושין בהן בגדים אלו בגד גמור ממש שאין לו חוטי"ן ואריגה וצ"ע בזה וגם אפי' אם אפשר לעשות בגד גמור אולי מאחר שאין לו חשיבות בגד כ"כ כידוע שאין לובשין בגדים כאלו אלא להגן מפני הגשמים וכיו"ב ולא כמו בגד עור שלובשים לפעמים במקום בגד גמור א"כ באמת לא דמי הניילא"ן לעור בענין זה. ועוד כמדומה אין סברת האגר"מ בזה מוכרחת ממש שתלה חשיבות עור כמה שאפשר לעשות ממנו בגד גמור אפי' בלא חוטי"ן ואריגה דמנ"ל דזהו חשיבותו ואפשר שי"ל דבאמת חשיבותו הוא מחמת חומרו סתם דפטרה תורה בגד שיש לו חומר עור ולא שאר כל בגדים הדומים לו ולכן אפשר שאפי' במקום שהבגד הוא מניילא"ן ופאליעסטער"ר שייך להחמיר. ועכ"פ כ"ז אינו אלא לענין כשלובש הספר עצמו בגד זה שקנוי לו אבל כשלובשו אדם אחר ודאי פטור

מאחר שהוא שאול כנ"ל.

ליום מותר לברך עליו אפי' בלילה והוי ברכה לבטלה לפי הרמב"ם. ומשמע מזה דכ"ש שאסור ללבוש ציצית לכתחילה בלילה מחשש זה שמא יאמרו לילה זמן ציצית.



סימן טז

בענין ללבוש טלית קמן בלילה

בעזה"י י"א אב תשע"ח

שאלה מי שפשט הט"ק שלו בלילה ומאיזה טעם רוצה לחזור וללבוש ועדיין הוא לילה אם מותר לו לעשות כן או אסור.

תשובה בש"ע או"ח סי' י"ח ס"א איתא לילה לאו זמן ציצית הוא דאמעית מוראתם אותו להרמב"ם כל מה שלובש בלילה פטור אפי' הוא מיוחד ליום ומה שלובש ביום חייב אפי' מיוחד ללילה ולהרא"ש כסות המיוחד לליל' פטור אפי' לובשו ביום וכסות המיוחד ליום או ליום ולילה חייב אפי' לובשו בלילה עכ"ל והביא המ"א סק"א מהב"ח דאפי' היה טלית עליו יסירנו כשמתחילין ברכו מאחר דעכשיו אין לובשין הטלית אלא למצות ציצית אם יהיה עליו יראה כאלו סובר לילה זמן ציצית הוא וכ"מ סי' ל' ס"ד עכ"ל וכונתו להביא רא"י ממה שמבאר בסי' ל' ס"ד דמי שהיה לבוש בתפלין צריך להסירן כשמגיעה חשיכה שלא יאמרו לילה זמן תפלין וה"נ לענין ציצית אע"ג דליכא איסור ללבוש בלילה כמו גבי תפלין דאיתא התם בס"ב שאסור להניח תפילין בלילה שמא ישכחם וישן בהם מ"מ צריך לחוש שמא יאמרו לילה זמן ציצית ויחייבו בגד שמיוחד ללילה בציצית ויברכו עליו לפי הרא"ש א"נ יאמרו שבגד המיוחד

רק באמת פשוט דלאו בכל ענין יש לחוש לאסור לבישת ציצית שמא יאמרו לילה זמן ציצית דהא פשוט שכל אדם א"צ להסיר ט"ק שלו משחשיכה מחמת האי חששא אע"ג דאין אדם לובש ט"ק אלא לקיים מצות ציצית וכן נראה ממאי דנקט הב"ח דוקא תענית צבור שלובשין טלית במנחה אע"ג דלכאור' גם בזמנו היו לובשין ט"ק בכל יום רק לשם מצות ציצית וכדוהזכר בש"ע סי' כ"ד ס"א והביא שם הגר"א בביאורו מס' היראה לה"ר יונה שיהיה לו לאדם טלית קטן וילבשו מתחת למדיו כו' ומשמע דאפ"ה א"צ כל אדם להסיר הט"ק מעליו כשמגיע הלילה ורק בתענית צבור שלובשין טלית במנחה צריכים להסירו. ואולי י"ל הטעם בזה משום דטריחא מילתא טובא להצריך כל אדם להסיר ט"ק מעליו כל יום משחשיכה דהא הרבה פעמים נמצא באותה שעה מחוץ לביתו ולא יהיה לו מקום להניח ט"ק ודמי למ"ש הפמ"ג סי' י"ח א"א סק"א דהש"ץ לפני העמוד אם אין הולך במלבוש רא"ק וכדומה שאין כבוד הציבור בכך פשיטא דלא יסיר הטלית במעריב והובא במ"ב סק"ד ומשמע לכאור' דהיינו אפי' במקום ששייך חשש שמא יאמרו לילה זמן תפלה דהא מסתמא אין הדבר ניכר כ"כ שעושה כן דוקא משום כבוד צבור ואפ"ה לא קפדינן בכך במקום כבוד צבור ואפשר דה"ה במקום שום צורך אחר לא קפדינן בכך ולכן לא מצרכינן לכל אדם להסיר ט"ק שלו משחשיכה כיון ששייך בזה טירחא מרובה.

אך יותר נראה דהאי דלא מצרכינן לכל אדם להסיר ט"ק שלו משחשיכה היינו משום דבכה"ג שדרך להיות לבוש בט"ק כל היום אינו נראה שלובשו בלילה דוקא כדי לקיים המצוה דיותר מסתבר דסתם אין לו פנאי או מקום להסירו מעליו ולכן נשאר לבוש בו ובפרט שהכל יודעים שכן הוא דרך לבישתו בכל יום ושייך שיהיה טירחא לדקדק להסירו משחשיכה בכל יום כנ"ל ולכן אין הדרך להקפיד בזה כלל וממילא אע"פ שאינו לובש הט"ק אלא למצות ציצית מ"מ אינו נראה שהוא לובשו בלילה דוקא לקיים מצות ציצית ולכן א"צ להסירו מעליו משחשיכה. ואפשר דהיינו מ"ש הב"ח שם אח"כ דבעיה"כ שלובשין מבע"י לאחר מנחה ואין מסירין מעליהם בלילה לפי שדומין למלאכים לובשין לבנים ומתעטפים לבנים וכו' היינו דכיון שיש טעם ללבישת הטלית והכל יודעים טעם זה שאינו כדי לקיים מצות ציצית לכן אין לחוש כלל שמא יאמרו לילה זמן ציצית וה"ה לכל מקום שידעו הבריות שטעם לבישת הציצית אינו כדי לקיים מצות ציצית אלא לטעם אחר כגון שהיה לבוש בט"ק מבעו"י ומסתמא קשה לו להסירו מעליו בחשיכה ג"כ אין לחוש לכך וממילא א"צ להסירו. ולכאור' זהו באמת מה שמבואר בסי' ל' ס"ב ובמ"א שם סק"ג לגבי תפלין דדוקא ברבים צריך להסירן משחשיכה משום דחשיב כמורה שמותר לכתחילה להניח תפלין בלילה אבל בינו לבין עצמו א"צ להסירן משום דליכא בזה הוראה ולפ"ז משמע דבמקום שי"ל שטעם לבישת התפלין או הציצית אינו למצות תפלין או ציצית ולא יראה כהוראה דלילה זמן תפלין וציצית אין חשש מללבשם ונמצא דלענין לבישת ט"ק בלילה מאחר שלכאור' אינו נראה כהוראה דלילה זמן ציצית כלל אלא דסתם אין הדרך

להסיר הט"ק מעליו אחר שהיה לבוש בו מבעו"י כנ"ל ממילא א"צ להסירו אפי' נמצא בתוך רבים. ונראה עוד דאף מותר ללבוש ט"ק לכתחילה בלילה אם פשוט קודם לכן במקום שלא יראה כהוראה דלילה זמן ציצית כגון שאינו רוצה ליראות בלא ט"ק שיחשבו הבריות שלא היה לבוש בו מבעו"י ולכך אינו לבוש בו עתה א"נ שהשכים מבעו"י ורוצה ללבוש הט"ק מיד עם שאר בגדיו לכאור' פשוט דמותר וכדמשמע מדברי התוס' מנחות ל"ו א' ד"ה וכשיגיע שכתבו כשאדם משכים קודם היום ומתעטף בציצית כשיאור היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולהתעטף ולברך כו' משמע מדבריהם דמותר לעשות כן לכתחילה והיינו אפי' מי שאינו משכים לצאת לדרך דאיתא בגמ' שם דמותר לו להניח תפלין קודם אור היום אלא כל אדם מותר להתעטף בציצית קודם אור היום ואפשר משום דלא שייך בזה צד איסור כ"כ אלא חשש שיאמרו לילה זמן ציצית ויבאו לברך ביום על כסות המיוחד ללילה לפי הרא"ש א"נ יברכו בלילה על כסות המיוחד ליום לפי הרמב"ם כנ"ל ולא דמי לתפלין ששייך בזה איסור גמור שמא הוא עצמו יישן בהן. וגם לענין הנוהגים לישן בציצית כדעת האריז"ל ע"פ סוד הובא במ"א סי' כ"א סק"ב והובא ג"כ במ"ב שם סק"ט ו"ו אף דמסתמא יהיה ניכר שמקפיד ללבושו ולא דוקא שאינו מטריח את עצמו להסירו מעליו דהא אף כשפושט שאר בגדיו כדי לישן אינו פושט הט"ק מ"מ נראה דרשאים ללבוש הט"ק כיון שידוע שיש מקפידים בזה כדעת האריז"ל ע"פ סוד ולא היינו משום דלילה זמן ציצית ולכאור' גם אינו משום דס"ל להאריז"ל כדעת הרא"ש דכסות יום חייב בציצית אפי' בלילה דא"כ ה"ל להמ"א להעיר בזה בהדיא ואף שכתב בסוף דבריו לעיין סי'

ובאג"מ יו"ד ח"ב ס"ס קל"ז כתב להקשות על דברי המ"א שהביא ראי' לדברי הב"ח מהא דסי' ל' ס"ד לגבי תפלין דהא לא דמי לתפלין שיש איסור להניח בלילה או מדאורייתא מקרא דושמרת לפי ר"א במנחות ל"ו ב' או מדרבנן שמא יישן בהן שלא שייך בציצית אף שלילה לאו זמן ציצית וכתב האג"מ ואולי רק בטלית גדול אוסר שיטעו שצריך גם לברך אבל לא בטלית קטן עכ"ל וצ"ע כונתו אמאי דוקא בט"ג שייך חשש שיטעו שצריך גם לברך ולא בט"ק דהא גם בט"ק כשיראוהו לובשו בלילה אפשר שיאמרו לילה זמן ציצית וצריך לברך ודוחק לומר משום דמיירו הב"ח ומ"א במי שמברך על הט"ג מבעו"י לכן אפשר דכל דבריהם אינם אלא מחמת זה ואינם שייכים במקום שלא יברך על לבישת הטלית דלא משמע שקפידתם מחמת הברכה אלא מחמת הלבישה סתם ואפי' לא ידעו הבריות שבירך על הט"ג קודם לכן וממילא אפי' במקום שילבש בטלית בלא ברכה וכגון שרוצה ללבוש הט"ק בלילה לכאו' יהיה שייך האי חששא אם לא שהוא באופנים שנתבארו לעיל דלא שייך בהם הא מילתא.



סימן יז

בענין ליכנס בבהכ"נ בטו"ת

בעזה"י כ"א תמוז תשע"ח

שאלה אם יש ענין ללבוש טו"ת בביתו ממש ולילך משם לבהכ"נ מוכתר בטו"ת או אין ענין אלא ליכנס לבהכ"נ מוכתר בטו"ת

י"ח ס"א וביארו הלבושי שרד ופמ"ג דכונתו להעיר מדעת הרמב"ם שם דכסות המיוחד ליום פטור בלילה וכע"ז העיר רעק"א בחידושי שם מ"מ לכאו' ה"ל להמ"א לפרש זה בהדיא ובאמת המ"ב שם הביא דעת האריז"ל ולא העיר עליו כלום בזה ומשמע קצת דס"ל דדברי האריז"ל שייכים אפי' לפי דעת הרמב"ם דמ"מ כיון שהוא חפץ של מצוה יש ענין לשכב בו בלילה. ואפשר דאפי' פשט הט"ק מותר לחזור וללבושו במקום שדרכו להקפיד לישן בט"ק כהאריז"ל כיון דגם בזה ליכא כעין הוראה שלילה זמן ציצית דמסתמא ידוע דכל קפידתו ללבוש הציצית הוא מדברי האריז"ל ע"פ סוד. ואפי' במקום שלא שייך טעמים הנ"ל להתיר לבישת הט"ק בלילה דהיינו שלא שייך לומר דאינו נראה כמורה דלילה זמן ציצית אפ"ה אולי לפעמים שייך להחשיב לבישת הט"ק כצורך גדול אם מקפיד שלא לילך ד' אמות בלא ציצית וכמ"ש בשבת קי"ח ב' תיתי לי דקיימית מצות ציצית ופירש"י שלא הלך ארבע אמות בלא ציצית והרמב"ם בספ"ה מה' יסוה"ת כלל בתוך עניני קידוש השם שלא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית ומוכתר בתפילין והרי לפי הרא"ש כסות המיוחד ליום חייב בציצית אפי' כשולבושו בלילה וכן הכריע הגר"א בביאורו לסי' י"ח ס"א ד"ה ולהרא"ש והביא שכן משמע בהדיא בירושלמי וא"כ לכאו' שייך ענין גם ללבוש בלילה ט"ק שמיוחד ליום ואפשר דכה"ג דמי למ"ש הפמ"ג סי' י"ח א"א סק"א הנ"ל דהש"ץ שאינו הולך במלבוש רא"ק וכדומה שאין כבוד הציבור להסיר הטלית א"צ להסירו ולכאו' היינו דבמקום צורך גדול מותר כנ"ל וה"ה בזה אך זה דוחק להחשיב כה"ג צורך גדול.

וא"צ ללבשם בביתו דוקא.

תשובה בזוהר ח"ג רס"ה א' איתא בצפרא אנה תפילין ברישיה ותפילין ברשימא קדישא בדרועיה ואתעטף בעטופא דמצוה ואתי לנפקא מתרעא דביתיה אערע במזוזה רשימא דשמא קדישא בתרעא דביתיה ארבע מלאכין קדישין מזדווגין עמיה ונפקין עמיה מתרעא דביתיה ואוזפי ליה לבי כנישתא ומכרזי קמיה הבו יקרא לדיוקנא דמלכא קדישא הבו יקרא לבריה דמלכא לפרצופא יקרא דמלכא רוחא קדישא שריא עליה אכרזי ואמר ישראל אשר כך אתפאר משמע שיש ענין לצאת מביתו סתם מוכתר בטו"ת וכמ"ש אערע במזוזה כו' וכע"ז משמע מדברי הרקנטי ס"פ שלח בשם הזוהר שהובאו בד"מ סי' כ"ה סק"ב אסהדנא על מאן דנפק מתרע ביתא בעטיפה דמצוה ותפילין ברישיה כו' וכ"ה בז"ח רות מ"ג ב' והיינו שיש ביציאה מביתו מוכתר בטו"ת משום ענין כבוד שמים וכמ"ש בזוהר שלפנינו הנ"ל דרוחא קדישא אכרזי ואמר ישראל אשר כך אתפאר ואפשר דהיינו מפני שבשעה שהולך כך לבהכ"נ נראה לכל שהוא עסוק בעבודת ה' ויש בזה כבוד שמים. וכן נראה מדברי הזוהר שם לקמיה ומאן דייעול קמיה לבי כנישתא כד נפק מתרעיה ולא תפילין ברישיה וציצית בלבושיה ואומר אשתחזה אל היכל קדשך ביראתך קב"ה אמר אן הוא מוראי הא סהיד סהדותא דשקרא משמע שיש קפידא שלא לצאת משער ביתו בלא טו"ת ומשום שכשיאמר אשתחזה אל היכל קדשך ביראתך הוי כמעיד עדות שקר ונראה דאפי' אם לא יאמר פסוק זה בשעה שיצא מפתח ביתו יש ענין להיות לבוש בטו"ת באותה שעה וכמ"ש שם לעיל שכשיצא מביתו לבוש בטו"ת ויפגע במזוזה

כו' משמע דלאו היינו מחמת אמירת פסוק אשתחזה וגו' כלל אלא שיש בזה משום כבוד שמים סתם כנ"ל ולפ"ז מ"ש דכשיאמר אשתחזה וגו' בלא טו"ת הוי כמעיד עדות שקר אין זה אלא לרבותא וכן משמע קצת מדברי הש"ע סי' כ"ה ס"ב שכתב שילבש ט"ק ויניח תפילין בביתו וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבהכ"נ והרמ"א הוסיף עלה דהעולם נהגו להתעטף אף בט"ג קודם הליכה לבהכ"נ ואינו מוזכר בש"ע בשום מקום לומר אשתחזה וגו' קודם שיכנס לבהכ"נ ורק המ"א בר"ס מ"ו הביא כן בשם כתבים משמע קצת דטעם לבישת הטו"ת קודם הליכה לבהכ"נ אינו מחמת אמירה זו.

אמנם במ"ב סק"ח כתב בשם אחרונים דבמשכים קודם אור הבוקר ובא לבהכ"נ לא שייך אזהרת הזוהר דעדיין לא מטי זמן חיובא ומ"מ כשיעור היום יותר טוב שיצא לחצר בהכ"נ וילבשם שם ויכנס אח"כ לבהכ"נ ובארצה"ח המאיר לארץ אות י"ח ביאר דודאי לא קפיד הזוהר רק על שלא יכנס לבהכ"נ עצמו בלא תפילין והגם שבזוהר פ' ואתחנן משמע שגם במזוזה תליא מלתא מ"מ אין זה מעכב כ"כ וכ"מ מדברי המ"א בסק"ג ובפמ"ג בא"א סק"ה כתב יותר בזה דכשילבשם בחצר בהכ"נ ויבא לבהכ"נ ויאמר אשתחזה וגו' מקיים בזה מ"ש בזוהר ונראה דהבין הפמ"ג דו"ש המ"א בסק"ה דכשא"א להתעטף בביתו יתעטף בחצר בהכ"נ ר"ל דוקא בחצר בהכ"נ ולא בבהכ"נ עצמו והיינו כדי לומר אשתחזה וגו' מלובש טו"ת. אך יש להעיר מדלא פי' המ"ב דכל הענין ללבשם חוץ לבהכ"נ אפי' כשאינו לובשם בביתו הוא משום אמירת האי קרא ועוד ק"ק מדמשמע בזוהר דכל הקפידא בזה אינה אלא אם יאמר

ולמעשה נראה שודאי יש ענין לצאת מביתו דוקא מוכתר בטו"ת וגם לומר אשתחזה וגו' בשעה שהולך לבהכ"נ ועכ"פ לא יאמרנו בלא טו"ת כדמשמע כ"ז בזוהר. ואם א"א ללבוש טו"ת בביתו ממש יש ללבשם בחצר בהכ"נ כדי ליכנס כך לבהכ"נ וימתין מלומר אשתחזה וגו' עד שהוא מלובש טו"ת ולכאור' יש להקפיד גם לאמרו קודם שיכנס לבהכ"נ ממש וכנ"ל. ואם הוא כבר בבהכ"נ קודם התפלה ומאיזה טעם לא היה יכול ללבוש טו"ת קודם שנכנס יש לצאת משם ללבוש הטו"ת ולחזור וליכנס עמהם בבהכ"נ ויאמר בשעה שחזור ונכנס אשתחזה וגו'. וכ"ז בין לענין ט"ק בין לענין ט"ג לפי מ"ש הרמ"א שם דהעולם נהגו להתעטף אף בט"ג קודם ולברך עליו ואח"כ מניח התפלין והולך לבהכ"נ ואולי ז"ש בזוהר שם ואתעטף בעטופא דמצוה וכלשון זה גם בזוהר שמוכב בד"מ ובזו"ח הנ"ל דאולי ר"ל בגד שאינו מתעטף בו אלא לשם מצוה ולכאור' בימים קדמונים לא היה זה אלא ט"ג שהיה מיוחד להם לתפלה כמ"ש בשבת י' א' דרב כהנא כו' כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר הכון לקראת אלקיך ישראל.



סימן יח

בענין חציצה בתפלין

בעזה"י ח' אייר כ"ג למב"י תשע"ה

שאלה איש קטן שזרעו דק וכשמניח עליו תפלין נמצא שאין כל הבית שבתפלין מונח על זרועו ממש אלא קצתו תלוי באויר

האי קרא בלי טו"ת ואם יהיה מוכתר בטו"ת ויאמר כן כשהוא בתוך הבהכ"נ משום שהוא מסדר התפלה דאף אם באמת ראוי לאמרו חוץ לבהכ"נ משום שהוא לשון עתיד וכדמשמע במ"א ר"ס מ"ו מ"מ לכאור' אפשר לאמרו אחר שכבר בא לתוך בהכ"נ כיון שהוא מסדר תפלה בכה"ג לכאור' ליכא שום קפידא וא"כ אמאי יש לצאת מבהכ"נ בהדיא כדי ליכנס לשם בטו"ת. ואפשר דס"ל להמ"ב דעיקר הטעם לצאת מבהכ"נ כדי לחזור וליכנס מוכתר בטו"ת אינו אלא משום דאע"ג דליכא בזה הליכה ברחוב שיראו הכל שהוא הולך לבהכ"נ להתפלל לה' מוכתר בטו"ת וכנ"ל מהזוהר מ"מ יש בזה הליכה מועטת מחצר בהכ"נ לבהכ"נ ששייך בה דבר זה קצת וגם הפמ"ג מודה לזה אלא דבאמת מייירי במי שלא נכנס עדיין לבהכ"נ כלל ומאיזה טעם לא אמר קרא דאשתחזה וגו' בשעה שיצא מביתו כמשמעות הזוהר אלא דעתו לאמרו כשיצא מחצר בהכ"נ לבהכ"נ ולכן יש קפידא להיות מוכתר בטו"ת באותה שעה ולעולם כל הקפידא היא שלא לומר אשתחזה וגו' בלי תפילין ולא דוקא שיש לצאת מבהכ"נ כדי לאמרו קודם שיחזור ויכנס וממילא צריך להיות מוכתר בטו"ת באותה שעה. ואפשר שי"ל עוד דבאמת הא דקאמר הזוהר ומאן דייעול כו' ואומר אשתחזה כו' לאו דוקא שאומר כן ממש אלא שכן ראוי לבא לבהכ"נ ביראה וכשאינו מוכתר בטו"ת נראה שאין לו יראה זו וז"ש המ"ב בשם האחרונים שיש לצאת מבהכ"נ כדי לחזור וליכנס מוכתר בטו"ת דהיינו כדי לבא באופן הראוי אך זה דוחק דבפשטות משמע דמייירי הזוהר באמירה ממש.

משום דמלך לאות ולא לאחרים לאות למדין שצריך להיות במקום דמסתמא לא יהא נראה לאחרים והיינו מתחת לבגדיו שהוא מסתמא על בשרו וכן מבואר לכאור' מתוך תשו' אחרת להרשב"א שהביא שם הב"י דלך לאות ולא לאחרים לאות היינו במקום לך לאות ולא למימרא דצריך לכסותם לחוד.

אך במ"א סק"ו מבואר דבאמת לפי הרשב"א ליכא דיני חציצה גבי תפלין של יד ולכן התיר כשא"א בענין אחר להניח תפלין אסמרטוטין אם יכסה אותן אח"כ והובא במ"ב ס"ק י"ח אמנם בב"ח נראה שהבין דעת הרשב"א דבאמת איכא דיני חציצה ממש בתפלין של יד ולהכי מייתי היקש תפלין של יד לתפלין של ראש דנימא שגם בתפלין של ראש יהיה קפידא בחציצה בכל ענין וכן נראה דנקט הפמ"ג במשב"ז סק"ה דאף לדעת הרשב"א אסור להיות שום הפסק בתפלין של יד. ובלא"ה לדינא אנן לא נקטינן כדברי הרשב"א הנ"ל שאין חשש בחציצה גבי תפלין של ראש כמבואר שם בב"י דהרשב"א גופיה לא אמר כן למעשה ודוקא כשא"א בענין אחר שייך לסמוך על דבריו כדנפסק בש"ע ס"ה ולפ"ז ודאי אין להקל ע"פ דבריו אפי' אם היה שייך למימר שלפיהם ליכא קפידא ממש בחציצה בתפלין של יד דלא קפדינן אלא שיהיו מכוסים.

אמנם אולי איכא למימר לענין חציצה של אור מחמת דקות הזרוע שלא נחשב חציצה כיון דכן הוא דרך לבישה ואע"ג דאמרינן שם בזבחים לענין נכנסה רוח בבגדו על בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך ולא איפשיטא ואזלינן בה לחומרא כנ"ל לאו היינו דמיבעיא לן אי שייך למימר כלל סברא דדרך לבישה בכך כדי שלא

(ובאמת דבר זה שכיח אפי' אצל אנשים רגילים) אם יש לחוש לזה ולקנות תפלין קטנים שכל הבית שלהם יכול להיות מונח על זרועו.

תשובה לכאור' היה נראה להחמיר בזה דהוי כנכנסה לו רוח בבגדו דמיבעיא לן בזבחים י"ט א' לענין בגדי כהונה אי נחשב חציצה או לא ולא איפשיטא ולכן נקטינן לחומרא כמבואר ברמב"ם ובכ"מ פ"י מה' כלי המקדש ה"ז וטעם האיבעיא הוא דעל בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך כמבואר שם ולכאור' שייך זה נמי לענין חציצה בתפלין דנפק"ל מדכתיב על ירך ובין עיניך דדמיה למ"ש בבגדי כהונה ילבש על בשרו כדכתב הרא"ש בתשו' כלל ג' סי' ד' המובאה בב"י אור"ח סי' כ"ז ולפ"ז צריך להחמיר נמי לענין חציצה ע"י רוח אף במקום דאולי שייך למימר דרך לבישה בכך וכגון באיש קטן עם תפלין גדולים קצת.

ואף לפי דברי הרשב"א המובאים בב"י דליכא חשש בחציצה בתפלין של ראש וראיתו מדדרשינן לך לאות ולא לאחרים לאות לענין שחציצה אסורה כדאיתא ברש"י מגילה כ"ד ב' ד"ה הרי זה דרך חיצונים שנמצא דאין טעם איסור חציצה דומיא דבגדי כהונה ממש דבעינן בהו על בשרו מ"מ בפשטות היה נראה דאף לדידיה עכ"פ בתפלין של יד קפדינן אדיני חציצה ממש ולא סגי במה שהם מכוסים מעיני אחרים לחוד וכן נראה מלשונו המובא שם בב"י דאסור לתת תפלין של יד על בית אונקלי כלל משום לך לאות ולא לאחרים לאות ומסתימת הדברים משמע דאפי' אם אח"כ יכסה אותן שלא יהו נראים לאחרים אפ"ה אינו כלום כיון דמ"מ איכא חציצה בינם לבשרו וביאור הדבר הוא

דבסוף דבריו קמיבעיא את"ל אריש דבריו.

וקצת ראי' לזה דבאמת לא קמיבעיא לן אי שייך למימר דלא קפדינן אחציעה שהיא בדרך לבישה אלא דפשיטא לן דשייך דבר זה ורק קמיבעיא לן מה בכלל דרך לבישה נראה מהא דמיבעיא לן שם הכניס ידו לתוך חיקו מהו גופו מי חייץ או לא ובפשטות איירי במכניס ידו לתוך חיקו סתמא ואינו מסייע בידו האחר שלא ייעשה עי"ז הפסק אויר סביב לידו שהכניס וא"כ קשה דהא אפי' אי גופו לא חייץ אכתי מסתמא אין כל הבגד על בשרו ממש ועל כרחך דחציעה מועטת כענין זה באמת לא היא חציעה והיינו משום דהוי כמו דרך לבישה שהוא אורחא דמילתא ממש.

שלכן נראה דשייך להקל בזה באיש קטן שיש לו תפלין גדולים דיוצא בהם אע"ג דקצתם אינו מונח על זרועו ממש ומ"מ אין זה אלא כששייך להחשיבו אורחא דמילתא אבל במקום שא"א להחשיבו אורחא דמילתא כגון שהרבה מהבית אינו מונח על ידו צריך להחמיר.



סימן יט

בענין מקום הנחת תפלין של ראש

בעזה"י עש"ק י' מרחשון תשע"ו

שאלה אם צריך אדם לדקדק שתהא קציצת תפלין של ראש מכוונת באמצע הראש כנגד מקום שבין העינים ממש או א"צ לדקדק בזה.

נקפיד אחציעה אלא קמיבעיא לן אי נחשב נכנסה רוח בבגדו דרך לבישה או לא ומ"ש על בשרו בעינן והא ליכא היינו דכיון דאין דרך לבישה בכך ממילא צריך שיהא על בשרו ממש. ובהכי מובן מאי דמיבעיא לן נמי התם בית השחי מהו שיחוץ על בשרו בעינן והא ליכא או דלמא דרך לבישה בכך ואי נימא דמ"ש או דלמא דרך לבישה בכך ר"ל דדלמא כיון שכך הוא דרך לבישה שייך למימר דלא קפדינן אחציעה הא כבר מיבעיא לן הכי גבי נכנסה רוח בבגדו אלא על כרחך דפשיטא לן דשייך דרך לבישה דלא קפדינן ביה אחציעה ורק מיבעיא לן אי נכנסה רוח בבגדו בכלל זה או לא וכן אי בית השחי בכלל זה.

וזה נראה דעת הכ"מ בהל' כלי המקדש שם שכתב דהרמב"ם שהשמיט הא דבית השחי לא היה גורס הכי בגמ' ולא ניחא ליה להכ"מ למימר דהיינו משום שכללו בהא דנכנסה רוח בבגדו וכדכתב הרש"ש בזבחים שם דהא תרי ענינים נינהו ושייך שיהא אחד דרך לבישה דלא קפדינן ביה אחציעה והאחר לאו דרך לבישה ולכן מ"ש הרמב"ם לענין נכנסה רוח בבגדו דאזלינן ביה לחומרא אינו מוכיח כלל דגם בבית השחי אזלינן לחומרא אלא על כרחך דלא היה גורס הא מילתא בגמ'. ועוד באמת קשה על דברי הרש"ש הנ"ל דאם דין בית השחי בכלל דין נכנסה רוח בבגדו א"כ מאי קמיבעיא לן בתרווייהו ולכאור' דוחק גדול לומר דאת"ל קאמר וכדכתב רש"י לענין הא דיצא שערו בבגדו דהכא הרי הפסיק במילי טובא ואע"ג דגם התם ביצא שערו הפסיק בנימא מדולדלת מ"מ התם הרי הו' תרי אמוראי ולכן נטר עד דסיים אמורא קמא למילתיה והדר בעי את"ל כו' משא"כ הכא הרי כולה מילתא רבא קאמר לה וקשה למימר

תשובה מפורש ברמב"ם רפ"ד מה' תפלין שצריך לדקדק בזה שכתב וצריך לכוין אותם באמצע כדי שיהיו בין העינים עכ"ל וכתב עלה הכ"מ שהוא ממ"ש במנחות ל"ה ב' דקשר של תפלין צריך שיהא כלפי פנים ופירש"י בחד לישנא ממול עורף ולא בצידי הראש והסכים לפירושו הרא"ש ומזה נלמד שצריך לכוין אותן באמצע דכיון שהקשר הוא ממול עורף ממילא הקציצה היא בין העינים והוסיף הכ"מ דבלא"ה צריך לעשות כן כדי לקיים קרא דכתיב והיו לטוטפות בין עיניך.

ואף שלכאור' יש לדחות טעם ראשון דאי משום שצריך הקשר להיות ממול עורף הא יכול לעשות חלק אחד מהרצועה המקפת ראשו ארוך וחלק האחר קצר שבזה אף כשהקשר מכוון באמצע מ"מ לא היא הקציצה באמצע וצ"ע בדברי הכ"מ בזה ואולי אורחא דמילתא הוא ששני צדדי הרצועה שווין הם ובאמת אין מכאן רא' גמורה מ"מ ממאי דכתיב בין עיניך שפיר איכא למילף שצריך שהקציצה תהיה באמצע ובאמת ממ"ש הרמב"ם לשון כדי שיהיו בין העינים נראה קצת דזהו עיקר טעמו ולא טעם ראשון דא"כ לא היה צריך לפרש כן.

ואע"ג דכתיב נמי גבי איסור עשיית קרחה למת בין עיניכם ומיניה ילפינן מקום הנחת תפלין של ראש כדאיתא במנחות ל"ז ב' והתם הרי חייב על כל הראש כבין העינים כדאיתא בקידושין ל"ו א' והיינו כל הראש ממש ולא דוקא מקום שכנגד בין העינים ומבואר דבין עיניכם דכתיב התם לאו דוקא הוא וא"צ להיות אפי' במקום שכנגד בין העינים מ"מ הרי כתבו התוס' בקידושין שם ד"ה תפילין דהאי בין עיניכם אינו נכתב אלא

ליגמר ג"ש אבל לאו לגופיה נכתב משא"כ בין עיניך דכתיב גבי תפלין ולפ"ז שפיר איכא ללמוד מהאי קרא דצריך שתהא הקציצה באמצע הראש ממש שהוא מקום כנגד בין העינים. וכן נראה כונת תרגום יונתן בן עוזיאל שתרגם והיו לטוטפות בין עיניך ויהיון לתפילין על מוקדך כולו קביל על עיניך ר"ל על המוח כנגד מקום שבין העינים והכונה באמת לפרש פשטא דקרא דבין עיניך שר"ל כנגד מקום שבין העינים וכנ"ל.

ועוד רא' יש להביא לדברי הרמב"ם ממ"ש הרא"ש בהל' תפלין סי' ה' לדחות קושית ר"ת על שיטת רש"י בסדר הפרשיות מלשון הגמ' דקאמר קדש והיה כי יביא מימין שמע והיה אם שמוע משמאל ולא קאמר הראשונות מימין וכן האחרונות משמאל דהיינו לפי שהתפלין מונחים באמצע הראש ושתי פרשיות מימין האדם ושתי משמאלו ומבואר מדבריו דצריכין התפלין שיהיו באמצע. אך י"ל דסתמא דמילתא נקט התם דמסתמא התפלין באמצע כיון שהקשר צריך להיות באמצע כמבואר בגמ' וכנ"ל אבל לעולם אם ירצה יכול לעשות שלא תהא הקציצה באמצע כגון שיהא חלק אחד מהרצועה ארוך וחלק האחר קצר. ועכ"פ לדינא ודאי צריכה הקציצה להיות באמצע וכנ"ל.

ומיהו נראה דאין כל הקציצה ממש צריכה להיות באמצע במכוון כנגד מקום של בין העינים ואם קצת הקציצה תהיה מבחוץ לא יצא אלא סגי אפי' אם רק קצתו תהיה מונחת במקום שכנגד בין העינים דמסתבר דמאחר דמסתמא תהיה הקציצה גדולה בכדי שלא תוכל כולה להיות במקום שכנגד בין העינים ממש ולא מצינו כלל בשום מקום

שאלה אם יש לנשק תפלה של ראש אחר שמוציאה מן התיק קודם שמניחה בראשו או אין לנשקה.

תשובה בש"ע או"ח ס"ס כ"ח מנהג חכמים לנשק התפילין בשעת הנחתן ובשעת חליצתן והוא מהרד"א בשם גאון וכ"כ בארחות חיים כדאיתא בב"י שם והטעם משום חיבוב מצוה ששייך בשעת הנחת התפילין וגם שייך בשעת גמור מצות תפילין וכדהביא הגר"א ראי' לזה מסוכה מ"ה. ומשמע קצת שיש ענין לנשק בין תפלה של יד בין תפלה של ראש וא"כ נמצא שמנשק התפלה של ראש אחר הנחת תפלה של יד קודם שמניחה על ראשו שהרי קודם שיניח תפלה של יד אין להוציא תפלה של ראש מן התיק שלה כדאיתא בס"י כ"ה ס"א והוא מתשו' ה"ר יוסף גיקטליא שכ"כ ע"פ הקבלה כדאיתא בב"י שם והגר"א שם הביא כן מדברי ר"ת בשם רב האי גאון בתוס' יומא ל"ג ב' ד"ה עבורי שאם מוציא תפלה של ראש קודם תפלה של יד יצטרך לעבור על תפלה של ראש להניח של יד קודם. ומשמע שאין חשש הפסק בנשיקה זו של תפלה של ראש אחר הנחת תפלה של יד שיהא אסור לעשות כן משום הפסק וכמ"ש בס"י כ"ה ס"ט שאסור להפסיק בין תפלה של יד לתפלה של ראש והוא מדברי התוס' מנחות ל"ו א' ד"ה סח בהא דאמרינן בגמ' שם סח בין תפילה לתפילה כו' דלא כפירש"י שם וכ"כ כל הפוסקים וכדאיתא בב"י שם.

ואע"פ שהביא הטור שם מהרא"ש שמיד אחר שקשר של יד על הזרוע היה מניח של ראש קודם שהיה כורך הרצועה סביב זרועו וטעמו דיש למעט ההפסק בין הנחת תפלה של יד להנחת תפלה של ראש

שצריך לעשות הקציעה קטנה לצורך זה על כרחך שדין זה של בין העינים היינו שקצת מהתפילין תהיה באותו מקום (ואולי צריך רוב אך אפשר שג"ז מסתמא ליתא). ולפ"ז לא דמי שיעור זה למה שצריכה הקציעה להיות בגובה הראש בין תחילת עיקרי השער ממצחו לסוף המקום שמוחו של תינוק רופס דהתם אפי' אם קצתו למעלה או למטה מזה לא יצא כדכתב הט"ז בס"י כ"ז סק"י. וכן נראה מדברי הב"י שם שא"צ שתהיה כל הקציעה באותו מקום שכנגד בין העינים ממש שכתב בחד תי' בדעת הרמב"ם דהא דאמרינן מקום יש בראש להניח ב' תפילין היינו זה בצד זה ולא זה למעלה מזה ואף שכתב שם הב"י עוד תי' וכתב עליו דהוא נראה יותר מ"מ אינו אלא כי היכי דלא נשווייה להרמב"ם חולק בהדי הרא"ש וסה"ת בענין מקום שרופס מוחו של תינוק (וכן לכאור' קשה על אותו תי' ראשון מפשטא דסוגיא דע"ז מ"ד א') אבל משום מאי דהמניח ב' תפילין זה בצד זה לא יוכל לכוון שניהם שיהיו באמצע ממש לא איכפת ליה ולכאור' פשוט דאין שייך לחלק בין היכא דמניח תפילין א' להיכא דמניח ב' תפילין דבמניח ב' תפילין א"צ שיהיו שניהם באמצע ממש דהא בשניהם נאמר בין עיניך ואין זה בין העינים ממש אלא על כרחך דהיינו משום דבאמת סגי בקצתן מכוון כנגד אותו מקום.



סימן כ

בענין נשיקת תפילין בשעת הנחתן

בעזה"י ז' דחנוכה תשע"ט

בכל מה שיוכל והכריכה סביב הזרוע אינה מן המצוה הלכך טוב לאחר אותה עד לאחר שיניח של ראש וכ"ה בש"ע שם סי"א שיניח של ראש קודם שיכרוך הרצועה של יד סביב הזרוע ואף לפי מ"ש שם הט"ז ססק"ט והמ"א ס"ק י"ח בשם האריז"ל לכוון קודם הנחת של ראש ובשע"ת ס"ק י"ב כתב שכ"כ הרדב"ז ועוד כתב השע"ת מהברכ"י שכן המנהג בכל מקום וכ"ה בפמ"ג א"א שם והעתיקו המ"ב ס"ק ל"ח מ"מ מבואר שם במ"א טעם האריז"ל שהוא משום דסובר שהכריכה מצוה היא ור"ל ממצות הנחת תפלין כמ"ש המחצה"ש והגיה כן בדברי המ"א ומבואר דכל שאינו ממצות הנחת תפלין אף אם הוא עצמו מצוה מ"מ אין לעשותו בין הנחת תפלה של יד לתפלה של ראש משום חשש הפסק. נראה אפשר דבאמת הנישוק חשיב ממצות תפלין שהרי הוא מחיבוב מצות תפלין שאף שיש בזה מצוה מצד עצמו לחבב המצות משום כבוד התורה ומצותיה ואהבת ה' וכיו"ב מ"מ נראה אפשר דג"כ חשיב בכלל עצם המצוה עכ"פ לענין מאחר שהוא שייך לאופן קיום עצם המצוה ואינו עושה כן אלא מחמת קיום עצם המצוה ועכ"פ י"ל דהוי בכלל ענין עצם המצוה ממש סתם ומסתבר דסגי בכך כמו טול ברוך כו' בברכות מ' א' דמשמע משם דדבר שהוא צורך הענין שמברך עליו וכיו"ב אין בו חשש הפסק ואפי' לפי מ"ש המ"א שם ס"ק ט"ז דלכתחילה אסור לשיח בין תפלה של יד לתפלה של ראש אפי' לצורך תפלין וכמ"ש בסי' קס"ז ס"ו גבי ברכת הנהנין מ"מ אפשר דהפסק ע"י מעשה קיל ועוד אולי י"ל דחשיב דא"א בלא"ה שהביא המ"א שם מסי' תקצ"ב ס"ג דמותר דאולי יש איזה צורך להראות חביבות לתפלין בשעת הנחתן ולכך מצינו מנהג מפורש לעשות כן מה שלא מצינו

גבי הרבה משאר המצות. ובאמת מלשון הטור הנ"ל שכתב דיש למעט ההפסק בכל מה שיוכל והילכך טוב לאחר הכריכה כו' משמע דאע"ג דסבר דיש קפידא שלא לעשות הכריכה משום חשש הפסק כיון דאינה ממצות הנחת תפלין אפי"ה לא חשיבא הפסק גמור שיצטרך לחזור ולברך ברכת להניח תפלין וכדכתב הרמ"א שם ס"ט אלא דאין בזה רק הפסק מועט כיון שהוא מעשה קטן שטוב למעט אותו וכ"ה לשון הגר"א בביאורו ד"ה אחר דטוב למעט ההפסק וכע"ז כתב הא"ר ס"ק ט"ז דנ"ל שגם לדברי הטור לאו איסורא הוא ואינה הפסקה גמורה וכתב עוד שכן מצא במהרי"ל הל' תפלין דלא חשיב הפסק ובפשטות היינו משום דאין בזה אלא הפסק מועט וכנ"ל ואפשר דהיינו גם משום דאפי' לפי הטור דאין הכריכה ממצות הנחת תפלין ממש עדיין הוי בכלל מצות הנחת תפלין קצת מאחר שהיא שייך לענין מצות הנחת תפלין וממילא לא חשיב הפסק ממש כיון ששייך לעיקר מצות הנחת תפלין ובמהרי"ל שם כתב בזה דחשוב עוסק במצוותה כל זמן שלא סליק ידי מ"מ ולא הוי הפסק. ולפ"ז נראה דגם לענין נשיקת התפלה של ראש לא יהיה בזה חשש הפסק מאחר שגם בזה ליכא אלא הפסק מועט וגם בפשטות י"ל דשייך לעיקר מצות הנחת תפלין כמו שי"ל לענין כריכת רצועות תפלה של יד סביב הזרוע שהרי גם הנשיקה לחיבוב עיקר מצוה זו וגם לכאו' י"ל כדברי מהרי"ל הנ"ל דחשיב עוסק במצות תפלין כ"ז שלא סליק ידי מ"מ דר"ל אפי' אינו עוסק בעיקר קיום המצוה אלא בכריכת הרצועות ולכאו' ה"ה לענין נשיקת התפלין י"ל ה"נ מאחר שעושה כן מחמת קיום המצוה ואינו מסלק ידי מהתפלין בשעה שנושקן וממילא

חשיב כעוסק במצוותה ולא הוי הפסק.

ובאג"מ או"ח ח"ד סי' י' כתב דמדבריו האריז"ל הנ"ל שיש לכוון הרצועות סביב הזרוע קודם הנחת תפלה של ראש יש להביא ראיו שאין לנשק התפלה של ראש קודם שניחנה דהרי כל טעם האריז"ל הוא משום דסבר דהכריכה מצוה היא כדכתב המ"א וביאר המחצה"ש דר"ל ממצות הנחת תפלין וא"כ נשיקת התפלין שודאי אינה ממצות הנחת תפלין לכ"ע אפשר דהיא הפסק רק דסיים בה האג"מ דמסברא נוטה שאינה הפסק כיון שאין בזה ענין שיהוי כלל. והנה מאי דנקט האג"מ בפשיטות דהנשיקה ודאי אינה ממצות הנחת תפלין ק"ק דהא אף שודאי אינה מעצם קיום המצוה ממש לכאור' י"ל דהויא בכלל ענין עצם קיום המצוה סתם באופן שלא תהא בה חשש הפסק וכנ"ל ואמאי נקט בפשיטות שאין הנשיקה מהמצוה וממילא ראוי שיהא בה חשש הפסק. וגם במ"ש האג"מ בסוף דבריו דמסברא נוטה שאינה הפסק כיון שאין בזה ענין שיהוי כלל יש להעיר מנ"ל דתלוי בענין שיהוי ואי כונתו למעשה גדול ומעשה קטן וכעין מ"ש למעלה או להיסח הדעת א"כ לכאור' אין דבריו מדוקדקים כ"כ דה"ל לפרש כן בהדיא ולא לתלות הדבר בשיהוי סתם. עוד יש להעיר על דבריו ממ"ש מהרי"ל הנ"ל דאין הפסק בכריכת הרצועות משום דחשיב עוסק במצוותה כל זמן שלא סליק ידיו ממנה דנראה קצת מזה דכל שעוסק בהתפלין מחמת קיום המצוה ואינו מסלק ידיו מהן לא הוי הפסק וא"כ ה"ה לענין נשיקת תפלה של ראש י"ל דלא חשיבא הפסק.

ולמעשה נראה פשוט שאין חשש בנשיקת התפלה של ראש קודם הנחתה

מאחר שבפשטות י"ל דאין בו חשש הפסק כלל וכנ"ל וגם מסוף דברי האג"מ נראה דעתו למעשה שאין בזה חשש הפסק כיון שאין בה ענין שיהוי כלל ולכאור' ממשמעות דברי הש"ע בס"ס כ"ח הנ"ל שמנהג חכמים לנשק התפלין בשעת הנחתן ובשעת חליצתן והוא מהרד"א בשם גאון וכ"כ בארחות חיים ובפשטות היינו בין תפלה של יד בין תפלה של ראש כנ"ל משמע ג"כ שאין בזה חשש הפסק כלל ואף יש ענין לעשות כן.



סימן כא

בענין עוסק במצוה

בעזה"י ח' מרחשון תשע"ו

שאלה מי שהיה עוסק באיזו מצוה ועבר לפניו רבו אם חייב לקום מפניו או פטור כיון שהוא עוסק במצוה אחרת.

תשובה לכאור' היה נראה לומר דפטור כיון שהוא עוסק במצוה והעוסק במצוה פטור מן המצוה ואע"ג דתנן באבות פ"ד מ"ב ומורא רבך כמורא שמים ולפ"ז אולי הוי דמיא קצת למאי דהוה ס"ד למימר שאם אמר לו אביו היטמא שישמע לו הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום כדאיתא בב"מ ל"ב א' מ"מ הרי מסקינן התם דא"צ לשמוע אל אביו דדרשינן אני ה' כולכם חייבין בכבודי ומהאי טעמא אמרינן נמי בקידושין ל"ב א' אביו אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח כבוד אביו ועושה את המצוה שהוא ואביו חייבין במצוה וה"נ איכא למימר לענין

סי' ל"ח סד"ה אם צריך כתב דמהרא"י שהביא הר"ן לזה מגמ' משמע דחיובא הוא מצד הדין וברוב מקומות כנראה ליכא טירחא בהקימה. ומצינו מפורש ברוקח ס"ס שס"ג שכתב דאדם היושב בכנסת מעוטף ותפלין בראשו ואומר זמירות חייב לעמוד כנגד רבו שיכול לקיים כולם ומקבל שכר בב' עולמים עכ"ל אך י"ל דדעת הרוקח דבכל מקום לא אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה כשאפשר לקיים שניהם. ומ"מ במקום ששייך שיהא זלזול לרבו אם לא יקום ודאי צריך לקום דכה"ג יש להחשיבו שעובר בידים על איסורים במה שהוא מזלזל בכבוד רבו ופשוט שאסור לעבור על איסורים בשעה שעוסק במצוה לכ"ע.



סימן כב

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ג תמוז תשע"ד

מע"כ ידידי הבה"ח חיים דוב יוסף גרינעס נ"ו

מאד נהנית לעיין בדברי אביו שליט"א בעל המחמ"ר בפתיחת ספרו ובדברי כתר"ה שכתב אליו ובתשובת אביו הרמתה ואמרתי לכתוב לו איזו הערות שהיו לו בס"ד.

בפתח דברי אביו שליט"א התקשה במ"ש רש"י סוכה כ"ו א' דרב חסדא ורבה בר רב הונא היו חשובים שלוחי מצוה שפטורין מן הסוכה כיון שהיו באים לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא ולכאור' תמוה דממ"ש שהיו באים לשמוע הדרשה משמע

קימה מפני רבו דכיון שגם רבו חייב במצוה וקימה זו היא מפני כבודו א"כ אינה דוחה את המצוה ובפרט כשהיה כבר עוסק במצוה האחרת דאמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה ואין טעם לחלק בין מצות קימה לשאר מצות. וקצת כיו"ב מפורש בס"ח סי' תתק"ל וז"ל וכבר היו חכמים יושבים והיה אחד מהן בידו חומש ועבר אחד ובידו ארבעה ועשרים ספרים לפניו ועמדו וזה שבידו ספר לא עמד כי העוסק במצוה פטור מן המצוה ולא היה לו לעמוד לפני ספר וחכם אע"פ שהת"ח עומדים לפני מביאי ביכורים כדי שיביאו פעם אחרת עכ"ל ואף שלכאור' צ"ע היכן מצינו שיהא מצוה לאחוז ספר דא"א לפרש שזה שהיה בידו ספר היה עוסק בתורה ולהכי נפטר דהא לא אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה בעוסק בת"ת כדאיתא במד"ק ט' ב' וצ"ע בדברי הס"ח עכ"פ חזינן דשייך דין העוסק במצוה פטור מן המצוה גם גבי מצות קימה. ומאי דמצינו להרא"ש והרשב"א ברפ"ב דברכות דפי' מתני' דשואל מפני היראה דהיינו אדם שאתה מצווה ביראתם י"ל דאין כונתם שצריך אתה להשיכם מחמת חיוב זה של מוראם דבאמת כיון שהוא עוסק במצוה דהיינו מצות ק"ש פטור ממצות יראתם עכ"פ במקום שלא יהא זלזול להם ממש כשלא ישיב אלא דמאחר דבעלמא צריך לירא מפניהם יש ענין ומקום לשאול ולהשיב.

ומיהו ברוב מקומות נראה שבאמת צריך אדם לקום מפני רבו אפי' כשהוא עוסק במצוה כיון דמסתמא אפשר לו לקיים שניהם ואף לדעת הר"ן בסוכה י"א א' מדפי הרי"ף שאפי' כשאפשר לקיים שניהם אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה הרי כתב שם דהיכא דליכא טירחא צריך לעשות שניהם ובבה"ל

נשיא ודורש ברכים עכ"ל (וכעין לשון זה איתא נמי בשאר ראשונים) וביאר מוהר"ר ארי' הנ"ל שנראה מדברי הנ"י שיש ב' ענינים חלוקים א' להורות לעם חוקי התורה וב' לדרוש ברכים שלא לשם להורות לעם איך יעשון אלא לתכלית אחרת דהיינו לאחד לב העם לעשות רצון הי"ת והוא ענין כבוד התורה ולא לימוד התורה. והוסיף מוהר"ר ארי' הנ"ל שראה באיזה ספר מעשה שהיה אצל הגדול ממניסק זצ"ל שבעת שכיחן לרב והיה דורש ברכים והעם לא הבינו דבריו העמוקים מאד והתערעמו קצתם ענה להם הגדול זצ"ל דבאמת תכלית הדרשה אינה ללמד את העם חוקי התורה אלא לאחד לבכם לקבל עליהם עול מלכות שמים וכנ"ל. וזהו מ"ש הנ"י שרבים צריכים לו היינו או ללמד העם או לדרוש ברכים שלא לשם ללמד את העם וזהו כל ענין אמירת הדרשה ולא דוקא היינו ללמד את העם תורה.

ולפ"ן י"ל דהיינו מאי דקאמר רש"י בסוכה שהיו רב חסדא ורבה בר רב הונא חשובים שלוחי מצוה שפטורין מן הסוכה ממה שהיו באים לשמוע הדרשה שבאמת מצוה זו אינה מצות ת"ת כ"א מצות כבוד התורה וחיווק הדת שיקבלו עליהם עול מלכות שמים ע"י שיבאו בנופיא לשמוע דברי אלקים חיים (וז"ל התוס' ב"ב כ"א א' ד"ה כי מציון תצא תורה לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה כו' והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה עכ"ל).

ומיהו לפ"ז צ"ל דמ"ש רש"י לעיל אמתני' כ"ה א' שהראה אליו כתר"ה במכתבו

דמשום מצות ת"ת קאתינן עלה דלהכי היו פטורין ממצות סוכה כיון שהיו עוסקים במצות ת"ת וזה תמוה דהרי מפורש במו"ק ט' ב' דלא אמרינן במצות ת"ת שהעוסק בה פטור משאר מצות אלא במצוה שאפשר להעשות ע"י אחרים והכא דאיירי במצות סוכה הרי א"א לה להעשות ע"י אחרים. ובתשובתו אל כתר"ה דחה אביו שליט"א מה שרצה כתר"ה לדחות דבאמת ממה שהיו באים ללמוד תורה לחוד לא היו נחשבין שלוחי מצוה אלא ממה שהיו באים להקביל פני ריש גלותא שלא משמע כן ברש"י כלל אלא דמשום כל טעם בפני עצמו היו חשובין שלוחי מצוה שפטורין מן הסוכה.

והנה בעיקר ענין שמיעת הדרשה מצינו בברכות ו' ב' אגרא דכלה דוחקא ופירש"י אגרא דכלה שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל עכ"ל וביאר המהרש"א בח"א דהשומעים שהם ת"ח באמת אינם צריכים לשמוע הדרשה אלא דמ"מ יש להם אגרא דדוחקא ומשמע שם במהרש"א דמפרש שגם הע"ה השומעים באמת אין להם שכר אלא מחמת הדוחקא כיון שאינם מבינים דברי הרב כ"כ והיינו כדכתב רש"י בסמוך גבי אגרא דפרקא והטא. ולפ"ז תמוה מה ענין אמירת הדרשה בכלל הרי הת"ח א"צ לה והע"ה אינם מבינים אותה כ"כ.

ונראה ע"פ מה ששמעתי פעם מידידי מוהר"ר ארי' זילברשטיין שליט"א לבאר דברי הנ"י במס' מו"ק י"ג א' מדפי הרי"ף שכתב גבי הא דאמרינן דמי שרבים צריכים לו מותר לקרות בתורה ולשנות במשנה אף כשהוא אבל וז"ל רבים צריכין לו לאיסור והיתר להורות ואין שם אחר או שהוא

תיבה מלבד מה שהיא מ"ע של ת"ת לכאור' הוא נמי הכשר ת"ת דמסתמא היא מכשרת תיבה שלאחריה שיוכל להבינה וא"כ אי נימא דגבי הכשר ת"ת אמרינן שהעוסק בה פטור מן המצוה ה"ה דה"ל למימר גבי ת"ת עצמו ג"כ שהעוסק בו פטור מן המצוה דלא גרע מהכשר וזה אינו.

ומ"ש אביו שליט"א בריש אות ב' להקשות על דברי הריטב"א סוכה י' ב' שכתב דכיון דמצות ת"ת ומצות תפלין אפשר לקיים שתיהם לפיכך לא אמרינן בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה והקשה אביו שליט"א הא בלא"ה גבי ת"ת לא אמרינן שהעוסק בה פטור מן המצוה. לענ"ד יש ליישב בפשיטות דחידא מתרתי נקט הריטב"א ואפשר דהוה ניהא ליה בטעמא דאפשר לקיים שתיהם משום דהוא ענין כללי בכל דין עוסק במצוה פטור מן המצוה וק"ל.

ומ"ש אביו שליט"א בסוף אות ב' לבאר ענין דין המכילתא שהעוסק בת"ת פטור מן התפלין אליבא דהר"ן דבאמת אינו אלא דין מיוחד לתפלין. לכאור' כבר קדמו המ"ב בסי' ל"ח ס"ק ל"ד שכתב בשם הגר"א וז"ל ואע"ג שמחוייב להפסיק מת"ת כדי לקיים כל המצות שחייבן עליו כדאיתא ביו"ד סימן ר"מ שאני מצות תפלין שעיקר תועלתה הוא לתורה כדכתיב ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפין עכ"ל. אלא דמ"ש אביו שליט"א אח"כ דנראה לפ"ז דמי שכבר לבוש בתפלין יכול להתחיל וללמוד וממילא יהא פטור ממצות תפלין לכאור' משמע שם במ"ב דלדינא זה אינו אלא דוקא כשעוסק בת"ת קודם שלובש תפלין פטור מתפלין.

לאביו שליט"א וז"ל שלוחי מצוה הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה כו' עכ"ל באמת היינו דוקא כשבאים לשמוע הדרשה ברבים המאחדת לב העם לעשות רצון הי"ת כדרך שנתבאר ומה שנעל רש"י שם פתח ולימד עליו כאן וזה דוחק לכאור'.

ומ"ש אביו שליט"א לבאר בזה דבאמת שייך דין עוסק במצוה פטור מן המצוה גבי הכשר ת"ת אע"ג דלא שייך גבי ת"ת עצמו וביאר הדבר ע"פ מ"ש הגר"ר אלחנן זצ"ל בקובץ הערות הוספות סי' א' דהטעם דלא אמרינן עוסק במצות ת"ת פטור משאר מצות לאו היינו משום דת"ת נדחה אלא משום דלא נאמרה מצות ת"ת ככה"ג שצריך לעשות מצוה אחרת ולפ"ז י"ל דשפיר נאמרה מצות הכשר ת"ת אף במקום שצריך לעשות מצוה אחרת. לענ"ד דבר זה תמוה דהא לעיל כתב אביו שליט"א בשם הראשונים טעם שחייבה תורה לבטל ת"ת לצורך מצוה אחרת שא"א להעשות ע"י אחרים או משום שגדול ת"ת שמביא לידי מעשה או משום דאל"כ ימצא בטל מכל מצות התורה כיון שחייב בת"ת תמיד (ואני לא מצאתי סברא זו בראשונים) ולפ"ז גם לענין הכשר ת"ת לכאור' שייכי הני תרי טעמי דלטעמא קמא הרי גם בזה איכא סברא שגדול הלימוד שמביא לידי מעשה ולפי טעמא בתרא ג"כ הרי תמיד חייב אדם ללמוד תורה ממש וכשא"א לו ללמוד חייב להשתדל בהכשר הלימוד (ככל מצות חיוביות שחייב אדם לטרוח אחריהם ולפור ממונו בשביל קיומם) וא"כ גם בזה שייך סברא דימצא עי"ז בטל מכל שאר מצות שבתורה.

ועוד קשה על דבריו דלפי מ"ש הגר"א בשנו"א ריש פאה דבכל תיבה ותיבה של לימוד מקיים מ"ע בפני עצמה נמצא דכל

ומ"ש אביו שליט"א באות ג' בביאור הגמ' ברכות ל"ה ב' ע"פ דברי הג"ר אלחנן זצ"ל. לענ"ד באמת לשון הגמ' שם ק"ק לפי דברי הג"ר אלחנן זצ"ל דקדריש מואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ ופשטות מ"ש ואספת דגנך ומ"ש מנהג דרך ארץ לכאור' הם עניני רשות ולא מצות התורה וצ"ע.

ומ"ש שם דלפי דברי הג"ר אלחנן זצ"ל מדויק מאי דמשמע בגמ' שם דקרא דואספת דגנך מפיק מקרא דלא ימוש ומלמדת דלא ימוש לאו דוקא היא ואי דלא כהג"ר אלחנן זצ"ל אכתי הוי קרא דלא ימוש דוקא. לכאור' צ"ע דפשטא דקרא דלא ימוש היינו שיעסוק בתורה בכל עת ששייך במציאות לעשות כן ולמסקנא דאמרין הנהג בהן מנהג דרך ארץ על כרחין לא מפרשין ליה הכי אף בלא דברי הג"ר אלחנן זצ"ל.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן כג

בענין להניח ספרים על מטה

בעזה"י כ"ב כסלו תשע"ז

שאלה אם יש מקום להקפיד שלא להניח ספר של ד"ת על מטה אפי' בזמן שאין בנ"א יושבין על המטה.

תשובה בס"ח סי' קנ"ז איתא לא יתכן שתשים ספרים על מטה שישנת עליה במפת ש"ז או אדם מפיה במטה והובא בא"ר

סי' מ' סק"ה ומשמע דדוקא היכא דיש במטה מפה שיש עליה ש"ז או שיש שם אדם שמפיה צריך לזהר שלא להניח ספר על המטה הא לא"ה ליכא קפידא וכן מבואר בגמ' מו"ק כ"ה א' דבעלמא שרי להניח ספר על המטה דאיתא התם מימרא דרב תחליפא אנא חזיתיה לרב הונא דבעי למיתב אפורי' והוה מנח ספר תורה עליה וכפ' כדא אארעא ואותיב ספר תורה עליוהי משמע דלא היתה קפידא אלא ממאי דהוה בעי למיתב אאותה מטה שהיה עליה ס"ת אבל לא ממאי דהוה ס"ת מונח על המטה סתם וכ"מ ממאי דאמרין עליה דההיא מימרא אלמא קסבר אסור לישב על גבי מטה שספר תורה מונח עליה משמע דפשוט שמותר להניח ס"ת על המטה כשאין אדם יושב עליה. ומ"ש במס' סופרים פ"ג ה"ג לא יתננה על גבי מטה במרגלות המטה נראה דהיינו מקום מטונף שבמטה כגון מחמת טינוף שברגלי האדם או מחמת ש"ז כנ"ל מהס"ח דבזה איכא גנאי לס"ת אבל היכא דליכא טינוף ליכא קפידא להניחו על המטה וכ"ש לענין שאר ספרים.

אולם ברש"י אבות פ"ד מ"ו אהא דתנן כל המכבד את התורה גופו מכובד על בריות פ' דמכבד את התורה היינו שאינו מניחה אלא במקום קדש ולא על ספסל שיושבים בו בנ"א ומשמע קצת מדבריו דצריך להניח ס"ת במקום מיוחד הנחשב מקום קדש לאפוקי ספסל שיושבים בו בנ"א ולכאור' היינו אפי' שלא בעת שיושבים בו בנ"א דהא גם בכה"ג לכאור' אינו נקרא מקום קדש ומשמע קצת מסתימת דבריו דמיירי בכל ספרי קדש וכדנקטו הרמב"ם בפיה"מ וה"ר יונה שם דלא מיירי התם בס"ת דוקא וא"כ נמצא דאף סתם ספרי קדש אין להניחם בספסל שיושבים בו

בנ"א אפי' בשעה שאין בנ"א יושבים על הספסל.

אבל יותר נראה לדחוק ברש"י דבאמת מיירי דוקא בשעה שבנ"א יושבין על הספסל אבל בשעה שאין בנ"א יושבין עליו מותר להניח תורה עליו ומ"ש שיש להניחה במקום קדש לאו דוקא מקום מיוחד לה ממש אלא כל מקום שאינו מקום של גנאי. ובאמת יש להעיר במ"ש רש"י שם אח"כ גם לא תורה ע"ג תורה דהרי מבואר בהדיא במגילה כ"ז א' דמניחין תורה ע"ג תורה ומשמע דשרי לכתחילה ומנ"ל לרש"י דיש ענין להקפיד שלא לעשות כן וצ"ע. ועכ"פ למעשה נראה פשוט דליכא חשש בהנחת ספרים על המטה ורק היכא דאיכא למיחש לטינוף יש לאסור.



סימן כד

בענין להשתמש בנרתיקי תפלין

בעזה"י ב' שבט תשע"ח

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

בדבר בתי תפלין של פלעסטי"ק המצוים בינינו שנעשו לשמור התפלין בעת שהם מכורכים בתיקם אם מותר להשתמש בהם להגביה הסידור בשעת תפלה וכיו"ב הנה בגמ' מגילה כ"ו ב' מבואר דנרתיק של תפלין בכלל תשמישי קדושה ובמ"ב סי' קנ"ד סק"ז כתב דהיינו בין של יד בין של ראש דלא כפמ"ג שם במשב"ז סק"ב שסתפק בשל יד שמא אינו אלא תשמיש דתשמיש. ואף שאפשר דאותו נרתיק של תפלין היה נעשה

לכבוד התפלין משא"כ בתי תפלין של פלעסטי"ק המצוים בינינו שלכאו' נעשו רק לשמור התפלין שלא יתקלקלו הא בבה"ל שם ד"ה ודוקא הביא מהגר"א דמשמע מדבריו דכל שהוא נוגע בקדושה עצמה אע"פ שהוא רק לשמירה לבד מ"מ מקרי תשמישי קדושה ולפ"ז מ"ש ברמ"א שם סי' ד"א דלא מקרי ארון הקודש אלא אם הוא כמין ארגו שאינו עשוי רק לכבוד התורה אבל ארון הבנוי בחומה שנעשה לשמירה לא מקרי תשמישי קדושה צ"ל דהיינו דוקא משום דאינו מצוי שיונח ס"ת בתוכו בלא מטפחת ואין הארון נוגע בקדושה ובאמת בבה"ל שם לקמיה בד"ה אבל פקפק בדין הרמ"א והביא דעות שפי' דברי הגמ' דבאמת אפי' נעשה רק לשמירה חשיב תשמיש קדושה וא"כ לכאו' גם בתי תפלין של פלעסטי"ק המצוים בינינו יש לדונם כתשמישי קדושה בין של יד בין של ראש.

ובמ"א שם סי' ק"י הביא מהב"ח בשם רש"ל שהסתפק היכא דאין ס"ת בארון אי חשיב הורדה מקדושה להניח בו שאר ספרים ואסור או לא דמאחר דלית ביה ס"ת אפשר דאיכא הורדה מקדושה לפי שעה וכתב עלה הב"ח דפשוט דאסור אפי' לפי שעה כו' והביא עלה המ"א דברי הס"ח ושוב הביא דברי הגמ' במגילה שם דמותר להניח התיבה בתוך הפתח לסתום אותו שלא תכנס הטומאה בבהכ"נ ואע"ג דהוי תשמיש של חול וצ"ל כיון שאין משתמש בו כלום דמה לי שמונח כאן או כאן רק דלא הותר לעשות כן אלא משום דלא מבטיל ליה להיות שם לעולם כדכתבו התוס' בב"ב כ' א' ד"ה היא ואח"כ הביא המ"א דברי הט"ז ביו"ד סי' רפ"ב ס"ק י"ג דאסור ליקח ספר ולהניחו תחת ספר אחר

כתב עלה המ"ב דאם מונח ספר אחד לכו"ע מותר להניח ספר אחר עליו דמשמע דבאמת איכא בזה פלוגתא ומ"מ מבואר דעיקר כמ"ד דשרי לעשות כן ואינו אלא זהירות יתירה על צד היותר טוב לחוש למ"ד שאסור אבל אח"כ פסק דכשהשמש זורחת על הספר שלומד בו דוקא במקום הדחק יש להקל להגן בספר אחר להיות לצל משמע דשלא במקום הדחק אין להקל כלל ולכא' מלשונו לעיל גבי הנחת ספר אחר תחת הספר שלומד בו משמע דיש להקל בכל ענין רק על צד היותר טוב שייך ענין להחמיר. ובשעה"צ ס"ק כ"ד אהא דכתב דכשהשמש זורחת על הספר כו' הראה לחי"א ומשמע דמשם הוציא דבריו ולכא' היינו ממ"ש החי"א בכלל ל"א סמ"ח בשם ס"ח סי' תתק"ד דאם השמש זורחת על הספר שלומד בו מותר להגין בספר אחר להיות לצל כיון שאינו עושה להנאתו וכתב ע"ז החי"א דצ"ע דזה סותר למ"ש הס"ח בסי' תתק"ב ולכן הבין המ"ב שאין להקל בדין זה אלא במקום הדחק. והנה בסי' תתק"ב כתב ס"ח אדם שמעתיק את הספר לא ישים ספר אחר למעלה מן השיטה כדי שלא יטעה לפי שהוא נהנה בבזיון הספר עכ"ל ובפשיטות יש לדחות דהתם חשיב להנאתו משום דמיירי באדם שעושה כן לאחרים בשכר א"נ אולי י"ל דמיירי בהעתקת ספר חול א"נ אפשר דהעתקת ספר בעלמא שאני דאין הלימוד וכיו"ב בא ממנה להדיא משא"כ במקום שהוא לומד או מתפלל או כיו"ב ע"י ההשתמשות מהספר להדיא מותר וצ"ע בקושיית החי"א. ולפ"ז יש יותר מקום להקל להתשמש בספר אפי' שלא במקום הדחק היכא דעושה כן כדי ללמוד או להתפלל או כיו"ב ממש וכ"ש לענין להשתמש בנרתיק של תפלין שאינו אלא

כדי להגביהו שיהא נוח לו לראות לעיין בתוכו וא"כ מונח הספר כבר אז מותר להניח השני על גביו והקשה עליו המ"א מגמ' מגילה הנ"ל דמשמע דשרי דאמרינן בזה מה לי שמונח כאן או כאן וכ"ש כשעושה ללמוד ממנו וכמ"ש בסי' שט"ו ס"ז (והט"ז כתב דשם מיירי דוקא בשלומד מכל הג' ספרים) ושוב הביא המ"א דברי הס"ח דמתיר להניח ספר אחר להיות לצל מפני החמה כדי שיוכל ללמוד ובמ"ב ס"ק ל"א פסק לענין זה דלהניח ספר אחר תחת ספר שלומד בו כדי להגביהו יש להתיר ואם מונח ספר אחד לכו"ע מותר להניח ספר אחר עליו עכ"ל והוא מהחי"א כלל ל"א סמ"ח ואח"כ כתב המ"ב דכשהשמש זורחת על הספר שלומד בו יש להקל במקום הדחק להגן בספר אחר להיות לצל כיון שאינו עושה להנאתו עכ"ל ומשמע מדבריו דלכתחילה מיהא ראוי להחמיר שלא להשתמש בספר אחר אפי' כשאינו עושה להנאתו אלא כדי ללמוד ולכא' היינו דלכתחילה לא נקטינן כסברת המ"א דמה לי שמונח כאן או כאן עכ"פ לענין להשתמש בספרים אלא מחמרינן כדעת הט"ז לחוש בזה לבזיון הספר רק במקום הדחק יש להקל בזה כשהוא כדי ללמוד ולפ"ז אפשר דה"ה לענין תשמישי קדושה כגון נרתיק של תפלין שייך שיש להחמיר שלא להשתמש בהם תשמיש חול אפי' באופן זה ואפי' רק לפי שעה וכדמשמע מדברי הב"ח הנ"ל ורק באופן שאינו להנאתו כגון כדי שיוכל ללמוד ולכא' ה"ה כדי שיוכל להתפלל יש להקל ודוקא במקום הדחק.

אלא דיש לעיין בדברי המ"ב הנ"ל שכתב תחילה דיש להתיר להניח ספר אחר תחת ספר שלומד בו כדי להגביהו ומשמע אפי' שלא במקום הדחק וכדמשמע במ"א ורק

תשמיש קדושה ולא קדושה עצמה כמו ספר.

אך באמת מצינו בפמ"ג בסי' קע"א משב"ז סק"ב שצידד לומר דלא התיר המ"א להניח ספר במקום שיהנה ממנו משום סברא דמה לי שמונח כאן או כאן אלא כשאנו מוכח שמניחו כאן לצורך זה אבל היכא דמוכח שמניחו כאן לצורך זה כגון להניח ספר ע"פ כלי כדי לכסותו כ"ע מודו דאסור לעשות כן ולכאור' ר"ל דהיכא דמוכח טובא שמניחו לצורך זה ואף אחר ההנחה מוכח לבנ"א דבר זה שאינו מונח כאן במקומו אלא לצורך זה וכגון להניח הספר ע"פ כלי דאין הדרך להניח ספר באותו מקום ומוכח שכונתו לצורך הנאתו בכה"ג אפשר דכ"ע מודו דאסור ורק כשאנו מוכח כ"כ כגון ליקח ספר ממקום אחר להניחו תחת הספר שהוא לומד בו דאע"ג דמוכח מעט שלצרכו נוטלו וכדמשמע דפשיטא ליה להט"ז מ"מ ס"ל להמ"א דלא קפדינן בזה ואמרינן סברא דמה לי שמונח כאן או כאן. ועכ"פ לפי דברי הפמ"ג לכאור' ה"ה לענין תשמישי קדושה אפשר לומר דדוקא כשאנו מוכח שמניחו כאן לצרכו שרי אבל כשמוכח שמניחו כאן לצרכו כ"ע מודו דאסור. אולם לכאור' צ"ע על הפמ"ג מדברי הגמ' במגילה שם דאמר רבא שיגביהו הארון קודש ממקומו ליתנו בפתח לסתמו מפני הטומאה דבפשטות היה ניכר טובא שהיו עושים כן לצרכם בין בשעת הלקיחה בין בשעה שהיה מונח שם בפתח ומינה יליף המ"א סברתו ומשמע דהתיר אפי' בכה"ג דניכר טובא שמניחו כאן לצרכו ובאמת בפמ"ג שם משמע שהרגיש בזה ורצה לחלק בין ההיא דמגילה שם לספר ע"פ כלי וצ"ע מה חילוק יש בזה. ובאמת בסי' ש"ז א"א סס"ק כ"ד משמע דתבריה הפמ"ג לגזיזה

שכתב שם די"א דמותר לכסות צלוחית בספר דמה לי שמונח כאן או כאן כו' וא"כ למעשה נראה דאפי' כשניכר הדבר שאינו מניחו כאן אלא לצרכו אפשר להקל וכ"ש בתשמישי קדושה גרידא.

ואם יתנה אדם קודם שישתמש בנתיקי התפלין כלל שיוכל להתשמש בהם לצרכו כגון להגביה הסידור שלו בשעת תפלה ודאי יכול להקל לכתחילה בכל ענין וכמ"ש בסי' מ"ב ס"ג וסי' קנ"ד ס"ח דתנאי מהני בזה והוא מירושלמי פ"ג דמגילה ה"א ורק לתשמיש מגונה לא מהני תנאי כמ"ש המ"א בסי' מ"ב סס"ק"ו מסי' קנ"א סי"א.

ארי' ליבוש



סימן כה

בענין ליכנס בבהכ"ס בשמות

בעזה"י עש"ק כ"ה סיון תשע"ה

שאלה מהו ליכנס בבהכ"ס עם כתבים שיש בהם שמות אם סגי בכיסוי אחד או צריך ב' כיסויים.

תשובה הא"ר בסי' מ"ג סק"ו הביא בשם תשו' נ"ץ דתפלין וכתבים שיש בהם שמות צריך ליתן תיק בתוך תיק אם צריך לילך לבהכ"ס ומ"ש תשו' נ"ץ ברור שצ"ל תשב"ץ וכדאיתא במלבושי י"ט שם סק"א והיינו תשב"ץ קטן בדפוס א' סי' תנ"א ובדפוסים אחרים יש כיו"ב בסי' ש"ח.

וכדאיתא שם לעיל ומשמע דס"ל להך ברייתא דממה שהיו עובדי דרכים נוטלים אותן לחוד היה מספיק להקל בזה. ואף דלא סגי בהני טעמי לחודיהו להתיר להכניס כתבי הקודש אפי' בלא כיס כמו תפלין מ"מ סגי להקל עליו דלא בעי אלא כיס אחד ולא ב' כיסים אבל בבהכ"ס שבבית דליכא הני טעמי צריך להחמיר בב' כיסים ובזה איירי תשב"ץ קטן.

וקצת מוכרח לפרש כן בגמ' דשבת דלא איירי אלא בבהכ"ס שבשדה דאי בבהכ"ס שבבית א"כ מאי פריך אח"כ מתפללין דלמא האי דתפלין לא סגי להו בכיסוי אחד היינו משום דבבהכ"ס שבבית לעולם לא סגי בכיסוי אחד וכדכתב המ"א ברס"ק י"ד בשם רבינו ירוחם משא"כ קמיעין שיש בהן שמות דקילי טפי ושפיר שייך להתירם בכיס אחד אפי' בבהכ"ס שבבית ולכאור' אין מקום לדחות דבאמת תשב"ץ קטן פליג על רבינו ירוחם בזה וס"ל דבאמת שייך להתיר תפלין בכיס אחד אפי' בבהכ"ס שבבית דאמאי נימא הכי. אבל עכשיו דמיירי הגמ' בבהכ"ס שבשדה ניהא מאי דפריך מתפללין דאמאי לא סגי בהו בכיס אחד ומשני דהיינו טעמא משום שי"ן.

ואולי יש לפרש כן בדברי הרמב"ם הנ"ל נמי דבאמת לא איירי אלא בבהכ"ס שבשדה ולהכי סגי בכיסוי אחד והיינו כמו שסתם נמי לענין תפלין בפ"ד מה' תפלין הי"ז ולא פי' דכל דבריו שם אינן אלא בבהכ"ס שבשדה וכדנפסק בש"ע ס"ז ומסתמא לא פליג על זה הרמב"ם. ולפי"ז י"ל שגם לפי דעתו באמת לכתבי הקדש לא סגי כיסוי אחד אלא בבהכ"ס שבשדה אבל בבהכ"ס שבבית בעינן ב' כיסויים וכדברי תשב"ץ קטן. ואולי גם המ"א שכתב דאם שאר ספרים בכיס שרי להכניס דמשמע דבכיס אחד

והנה לכאור' דבריו תמוהים מאד היכי כתב דכתבים שיש בהם שמות צריך ליתן תיק בתוך תיק הלא מפורש בגמ' שבת ס"ב א' דקמיעין המחופין עור מותר להכניסן בבהכ"ס והיינו אע"ג דיש בהם שמות כמבואר שם ס"א ב' דאמרינן אלא לענין גניזה ת"ש היה כתוב על ידות כו' ופירש"י היה כתוב שם כו' עכ"ל. ואין לומר דס"ל לתשב"ץ קטן דסתם קמיעין באמת היו מחופין עור בלא"ה וממילא מאי דאוקימנא במחופה עור היינו תיק בתוך תיק דממאי דמקשינן תיכף בתריה והרי תפלין כו' מוכח דלא איירינן בתיק בתוך תיק דא"כ לא קשה מידי מתפללין שאינן אלא תיק אחד.

וכן מבואר לכאור' בדברי המ"א דס"ל דבכיס אחד סגי שכתב סתמא שם ס"ק י"ד דשאר ספרים מותר להכניסם לבהכ"ס אם הם בכיס ומשמע דהיינו בכיס אחד לחוד ודייק הכי מדברי הרמב"ם פ"י מה' ס"ת ה"ו שכתב דלא יאחזו אדם ס"ת בזרועו ויכנס בו לבהכ"ס אע"פ שהוא כרוך במטפחת כו' ומשמע ליה להמ"א דלשאר כתבי הקודש שהזכיר לעיל בה"ה שרי במטפחת וכמ"ש שם לגבי קמיע שאם הוא מכוסה עור מותר ליכנס בו לבהכ"ס.

ונראה לומר בדעת תשב"ץ קטן דס"ל דכל דברי הגמ' דהתיר כיס אחד באמת אינן אלא משום דאיירי בבהכ"ס שבשדה דהקילו ביה בתפלין שלא להצריך כיס בתוך כיס משום דגם אצל כתבי הקודש שייך קצת טעם להקל בבהכ"ס שבשדה כגון חשש עכברים דאיתא בברכות כ"ג א' ואולי גם חשש שמא יטלו אותן עובדי דרכים דאפשר שבזה לחוד איכא טעם להקל וכדמשמע בברייתא שם דקתני ובאין עובדי דרכים כו' ולא הזכיר שהיה בזה חשש שיבאו לידי חשד

וא"כ מוכח דבענין זה לילה ויום שלאחריו נחשבין יום אחד. וראיתי נמי בס' העתים ס"ס קצ"ה שכתב לדייק מהך מימרא דהיום הולך אחר הלילה ממאי דטרח רב חייא בריה דרב אויא להשלים בשבת ואי באמת הלילה הולך אחר היום לא קחסר היום שבת אלא ה' ברכות וליכא בזה טירחא כולי האי. וכן מוכח דעת הב"י בס"י מ"ו שמנה בחשבון הברכות דשבת אותן של ליל שבת ושל יום שבת והובאו דבריו במ"א שם סק"ח ומבואר דגם הוא ס"ל דמחשבין ליל שבת ויום שבת ליום א' ופשוט דלאו דוקא ביום שבת אלא ה"ה לימי החול דג"כ היום הולך אחר הלילה.

וממ"ש הרמב"ם בה' תפלה שם הי"ד לשון חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה כו' ושבע ברכות של קריאת שמע של שחרית וערבית כו' וכשהוא אוכל שתי סעודות של יום והלילה כו' עכ"ל ליכא למידק דדעתו שבענין זה הלילה הולך אחר היום ולהכי הקדים יום ללילה די"ל בפשיטות דקאמר לפי סדר יומו של אדם שמחשיבים אותו שמתחיל משקם ממטתו עד שהולך לישן ולא משעה שמחשיך היום עד חשיכה של יום שלאחריו דאין זה דרך פשוט לחשוב סדר היום שהרי יש בתוכו הפסק גדול שהוא ישן ואינו עושה כלום. וזה נראה ג"כ דעת הלבוש ס"י מ"ו ס"א שכתב שכשתחשוב כל הברכות שתקנו בכל יום מעת שיתעורר האדם משנתו בבקר עד שיחזור וישכב בלילה תמצא לפחות מאה ויותר ולאו היינו למימרא דחשבון המאה מתחלת מבקר אלא דכ"ה לפי סדר יומו של אדם. ונראה דהיינו נמי דעת הטוש"ע שפתחו ספריהם בהל' הנהגת אדם בבקר והולכים ומבארים ההלכות של היום עד שהולך לישן שהוא כבר אחר חשיכה והיינו אע"פ שבכ"מ

סגי באמת לא איירי אלא בבהכ"ס שבשדה וכמו דאיירי בזה הרמב"ם וכ"כ השעה"צ בס"ק י"ז בשם הגר"ז אלא דבשם הפמ"ג ורדב"ז כתב שם דהיינו אפי' בבהכ"ס שבבית.

ולדינא נראה דודאי יש להחמיר בכתבי הקודש שלא להכניסם בבהכ"ס שבבית אלא בכיס בתוך כיס מאחר שכן מפורש בתשב"ץ קטן ואפשר דרוב פוסקים מסכימים עמו אך המקיל בזה להכניסו בכיס אחד אין למחות בידו כיון דמבואר מדברי שעה"צ דיש מקילים.



סימן כו

בענין חיוב מאה ברכות

בעזה"י ט' אייר כ"ד למב"י תשע"ה

שאלה הא דחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום אם היום הולך אחר הלילה לענין זה או הלילה הולך אחר היום.

תשובה נראה פשוט שהיום הולך אחר הלילה וכדמצינו הכי בכל דוכתא חוץ מקדשים כדאיתא בחולין פ"ג א' וכן נראה מפשטא דדברי הגמ' במנחות מ"ג ב' דאמרינן רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספורמקי ומגדי ואיפסיק ברמב"ם פ"ז מה' תפלה ה"ט' דבשבתות וי"ט צריך להשלים בפירות ומסתימת הדברים משמע דאיירי בכל אותו היום שהוא שבת ובכל אותו היום שהוא י"ט דבאותו יום צריך להשלים בפירות והיינו ליל שבת ויום שבת שלאחריו וכן ליל י"ט ויום י"ט שלאחריו

היום הולך אחר הלילה דמ"מ הכא דאיירו
בסדר יומו של אדם ראוי יותר לחשוב היום
תחילה.

סימן כו עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ה תמוז תשע"ו

שאלה מי שקיבל עליו שבת קודם שקיעת
החמה אם הברכות שמברך קודם
הלילה עולות לו לחשבון מאה ברכות של
שבת או אינן עולות לו אלא לחשבון של
ע"ש.

תשובה הרמ"א ביו"ד סי' קצ"ו ס"א הביא ב'
דעות לענין ספירת ז' נקיים אם
התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול אם
יכולה האשה לבדוק ללבוש לבנים ולהתחיל
ולמנות מיום המחרת או לא שי"א שאינה
יכולה לבדוק מאחר שהקהל כבר עשאוהו
לילה וי"א דיכולה לבדוק אפי' עשו הקהל
שבת וכתב הרמ"א דנוהגין לכתחילה לזהר
ובדיעבד אין לחוש. ודעה ראשונה היא דעת
תרה"ד בסי' רמ"ח והביא שם ממהר"ם לענין
אבילות מובא במרדכי מו"ק סי' תתקכ"ג דמי
שהתפלל ערבית ועודנו יום ושמע שמועה על
מתו אינו מונה אלא מיום של מחרת ואותו יום
אינו עולה לו הואיל וכבר התפלל ערבית דתרי
קולי לא עבדינן ר"ל היכא דתרי הקולי סתרי
אהדי ועוד הביא תרה"ד שם בשם א'
מהגדולים (ולכאן) היינו מהרי"ל וכדאייתא
כדברים אלו בשו"ת מהרי"ל החדשות סי'
צ"ה וכיו"ב באגור סי' אלף שע"ז בשם
מהרי"ל (והוא דעה שניה ברמ"א הנ"ל) דכתב
לו בתשובה דע"י תפלת הצבור לא נעשה אלא
כמו סניף ותוספת ליום שלאחריו וחילק אותו
גדול בין אבילות וגט לספירה דדוקא גבי
אבילות וגט סגי במה שנעשה סניף ותוספת

וראיתי בתוס' הרי"ד כתובות ח' א' שכתב
וז"ל ונ"ל שטועים הם בני אדם
שמתחילים מאה ברכות מאלקי נשמה מפני
שלא מצינו בשום מקום שיתחיל בברכות בלא
פתיחת ברוך וכך ראוי להתחיל ברוך אשר יצר
את האדם בחכמה כו' עכ"ל וממ"ש
שמתחילים מאה ברכות מאשר יצר ואלקי
נשמה משמע לכאן דאין מנין המאה ברכות
מתחיל אלא בבקר.

אך נראה דבאמת לאו דוקא נקט תוס' הרי"ד
התחלה של מאה ברכות דלעולם אינו
מתחיל אלא מבערב ורק משום דאיכא למימר
דסדר יומו של אדם מתחיל בבקר כדרך
שנתבאר וגם רוב שאר ברכות השחר צריך
אדם למימרנהו כדי להשלים מנין מאה
ברכות כמ"ש הטור בסי' מ"ו להכי קרי לה
התחלת המנין שאז הוא עיקר ההתחלה ולא
דוקא הוא דבבקר מתחיל. וקצת מוכח דלא
דוקא קאמר שמתחילים דהרי בב"י שם מנה
במנין הרכות ברכת ענט"י קודם ברכת אשר
יצר ואלקי נשמה ואמאי היה פליג על זה תוס'
הרי"ד להקדים אשר יצר ואלקי נשמה ודוחק
לומר שהיה מנהגו להמתין מלברך ענט"י עד
שבא לבהכ"נ וכמנהג מהר"ם שהוזכר בש"ע
סי' ו' ס"ב וקודם לכן היה מברך אשר יצר
ואלקי נשמה. אלא ודאי דמ"ש שיש
שמתחילים מנין המאה מאלקי נשמה לאו
דוקא הוא. ולפ"ז אין מקום להחשיב המאה
ברכות מהבקר אלא מהערב וכמו בכל דוכתא
שהלילה הולך אחר היום.

בלילה ממש לכן אחר שהתפלל צריך להיות לילה לכל מילי ואינו סניף ותוספת ליום שלאחריו לחוד מ"מ משמע מלשוננו דלמעשה לא פליג אהא דהביא בשם א' מהגדולים דלענין דבר הנולד ובא מן השמים אין תפלתו עושה לילה ונראה משום דכל עיקר טעם סברא זו הוא ממאי דבכה"ג שהדבר נולד ובא מן השמים ליכא משום תרתי דסתרי שכל ענין תרתי דסתרי הוא דתרי קולי לא עבדינן וכעין מ"ש בעירובין ו' ב' עושה מקולי ב"ש ומקולי ב"ה רשע ומפרש התם ז' א' דהיינו דוקא היכא דסתרי אהדדי וכן מבואר מדברי הגר"א בביאורו לאור"ח ס"ס ל' לענין המתפלל מעריב מבעו"י עד שלא הניח תפלין שאין לו להניחם אח"כ שהביא עלה הך דעירובין הני"ל. ולא שייך ענין זה אלא בעושה ב' הקולות לחשב זמן א' כיום וגם כלילה מעצמו ולכן כיון דבתפלת ערבית לא נעשה סניף ותוספת ליום שלאחריו לחוד אלא יום שלאחריו ממש ממילא א"א לעשות כן דהוי עושה ב' קולות לגמרי משא"כ בדבר הנולד ובא מן השמים שאינו מקיל בב' הענינים מעצמו א"כ אע"ג דבתפלת ערבית הוי כעושהו לילה ממש מ"מ ליכא קפיда דעושה ב' קולי דסתרי אהדדי.

ולפ"ן נמצא דלדעת התרה"ד הברכות שאדם מברך בתפלת ערבית וכן שאר ברכות שמברך אח"כ אע"פ שעדיין לא שקעה חמה מ"מ עולות לו לחשבון מאה ברכות של יום שלאחריו מאחר דחשבון מנין מאה ברכות מתחיל בלילה כמבואר בס' העתים ס"ס קצ"ה וכ"מ בב"י אור"ח סי' מ"ו ובמ"א שם סק"ח וכדמצינו בכל מקום שהיום הולך אחר הלילה חוץ מקדשים כדאיתא בחולין פ"ג א' והרי דבר זה הוא ענין התלוי בידי אדם שיכול לברך הברכות באיזו שעה שירצה ומשמע

ליום שלאחריו למימר דנחשב כיום שלאחריו משא"כ לענין ספירה דלא קפדינן אלא אעיצומו של ז' ימים ולא על התוספת בזה לא נחשב יום שלאחריו ודחה התרה"ד את דבריו דדוחק לחלק בכך דהא תפלת ערבית צריכה להיות בלילה ממש כדכתיב ערב ובקר וצהריים אשיחה ואהמה וא"כ לכא' ע"י התפלה צריך להיות שנעשה עיצומו של יום שלאחריו ממש ועוד בגט מנ"ל דנפסל במה שאינו לילה ממש דלמא דוקא בלילה ממש נפסל וכן מנ"ל דבספירה לא קפדינן אלא אעיצומו של יום דלמא כל מאי דסניף להו קפיד עליה רחמנא דשלמים גמורים בעינן. ואח"כ הביא התרה"ד דברי הג"מ הל' מילה פ"א אות ח' לענין בן שנולד סמוך לחשיכה דלא אזלינן בתר תפלת ערבית בין להקל בין להחמיר ובסוף דבריו הביא התרה"ד בשם א' מהגדולים הני"ל שפסל את הגט וחילק בין מילה לאינך מילי דלענין מילה הספק נולד ובא מן השמים ואין בידי אדם לשנותו ואין שייך לומר בזה הואיל ועשאו לילה שוב אין לעשותו יום דתרי קולי לא עבדינן דאין אנו עושין אותו יום אלא מן השמים נולד משא"כ לגבי גט ואבילות והפסק בטהרה דכולן בידי אדם הן ימתינו עד למחר ליתן הגט או תפסיק למחר או יקדימו קודם תפילת ערבית והמגיד שמועות האבילות ג"כ בידו היה להקדים או לאחר עכ"ל אותו גדול מוכא בתרה"ד (ובמרדכי מו"ק סי' תתקכ"ד לענין אבילות באמת משמע קצת דהא דלא חשבינן ליה כיום שלאחריו אינו אלא מצד החומרא אך מדברי התרה"ד מבואר דלא הבין כן וכ"מ מדברי הש"ע אור"ח ס"ס ל' והוא מתרה"ד ח"ב סי' קכ"א).

ואע"ג דלעיל שם בדברי התרה"ד כתב לדבר פשוט דכיון דאין תפלת ערבית אלא

ולפי מ"ש הגר"א בביאורו ליו"ד סי' רס"ב סק"י בטעם הא דלענין מילה אין הדבר תלוי בתפלה אם התפללו מבעו"י לא להקל ולא להחמיר דדוקא לענין דברים התלויים בתפלה כגון קידוש והבדלה מספקא להו בברכות כ"ז ב' אי נחשב לילה בתפלתו אבל לא לשאר מילי לפ"ז פשוט דלענין חשבון מאה ברכות אין הדבר תלוי בתפלתו כלל שאפי' אם יתפלל מבעו"י לא חשיבי הברכות אלא ליום שעבר. אך קצת צ"ע בדברי הגר"א ממ"ש הוא עצמו שם סי' קצ"ו סק"ו לבאר דעת מהרי"ל דסבר דאין הדבר תלוי בתפלתו גם לענין ספירת ז' נקיים דהיינו משום דדוקא לענין דברים השייכים לשבת הוי לילה ע"י תפלתו וצ"ע אמאי הוצרך לכך הא ממה שאין ספירת ז' נקיים תלוי בתפלה איכא למימר דלא חשיב לילה אצלה ע"י תפלתו ובכלל צ"ע אמאי בסי' רס"ב כתב הגר"א אותו טעם דדוקא לענין דברים התלויים בתפלה הוי לילה ע"י תפלתו דהא זה דלא כתרה"ד שכתב בטעמו משום שהוא דבר התלוי בידי שמים ועפ"ז כתב לחלק בין ספירת ז' נקיים למילה ואמאי לא ניחא ליה להגר"א בטעם זה ועוד אמאי שתק בסי' קצ"ו ולא כתב לחלוק על התרה"ד דהא לפי טעם הגר"א ליכא למימר שם כדברי התרה"ד דע"י תפלתו נחשב יום שלאחריו. ועכ"פ בין לפי דברי הגר"א בסי' רס"ב ובין לפי דבריו בסי' קצ"ו נראה דא"א לחשב הברכות שמברך מבעו"י בע"ש לחשבון מאה ברכות של שבת אף אם התפלל ערבית דכיון דאין ענין חיוב מאה ברכות תלוי בתפלה וגם אינו דבר של שבת לא חשיב גביה לילה ע"י תפלתו.

ולכן למעשה נראה שיש להחמיר בזה שלא לחשב הברכות שמברך בתפלת ערבית

מדברי התרה"ד בדבר התלוי בידי אדם הוי לילה ע"י תפלתו לגמרי אפי' לקולא מאחר דנקט המתפלל כמ"ד שיכול להתפלל ערבית ביום ודוקא לענין ק"ש לדעת רוב פוסקים צריך לחזור ולקרות בצה"כ כיון דלא קרינן ביה ובשכבך משא"כ לשאר מילי שפיר נחשב לילה ממש ודוקא במידי דנולד ובאו מן השמים איכא למימר דלא מחשבינן זה שעשאו לילה ע"י תפלתו לכולם כיון דשייך לומר כן דליכא בזה משום עושה ב' קולות דסתרי אהדדי.

אבל לדעת מהרי"ל ולכתחילה אנן מחמירנן כותיה כדמשמע מדברי הרמ"א ביו"ד סי' קצ"ו יש לעיין אם עולות לו הברכות לחשבון מאה ברכות של שבת דשמא הכא קפדינן אעיצומו של יום כמו בספירת ז' נקיים וכיון שלא עשאו לילה ממש ע"י תפלתו אלא סניף ותוספת לשבת לא סגי בהכי למימר דיוצא בשל שבת. ומדשתק הט"ז בזה שלא העיר על דעת מהרי"ל שהובא ברמ"א משמע קצת דאף לפי שיטת עצמו באו"ח סי' תרס"ח והוזכר נמי שם סי' ת"ר סק"ב דע"י תוספת חול על הקודש נחשב קודש לגמרי והוי כיום מחר ממש דלא כמהרש"ל בתשו' סי' ס"ח אפ"ה שייך לומר סברא זו דפעמים קפדינן אעיצומו של יום דהיינו דוקא השעה שלעולם חשיבא כיום מחר לכל אדם א"נ השעה שהיתה חשיבא לילה מעצמה אפי' בלי קבלתו דזה נחשב יום שלאחריו לגמרי ממש ולכן שייך לומר דאף היכא דקיבלה שבת עליה עדיין לא חשיב לילה לענין ספירת ז' נקיים (ואולי זהו כונתו בסי' ת"ר במ"ש בזה וצ"ע בדבריו שם) ואפשר דה"ה שי"ל כן לענין חשבון מאה ברכות.

לבטל חיוב הברכה קודם ברכה"ת ע"י הלימוד קודם לכן. ולכאור' טעם האיסור בזה הוא כדכתב הלבוש בר"ס מ"ז דמאד מאד צריך האדם לזהר בברכה"ת להראות שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו ואם אינו מברך עליה אינו זוכה לבן ת"ח שזה עונשו מדה במדה שמאחר שאינו מברך עליה מורה שאין קורא בה לשמה ואינו משמח עמה ולא נהנה בה כו' ואח"כ הביא הלבוש דברי הגמ' נדרים פ"א א' וב"מ פ"ה על מה אבדה הארץ כו' שאין מברכין בתורה תחלה ומשמע חדא דכשלומד בלא ברכה מראה שאין בתורה חשובה אצלו וכיו"ב וכדברי חז"ל בנדרים שם וב"מ שם ועוד משמע ממ"ש כמו שמברך על כל הנאותיו כו' שיש בזה משום ברכת הנהנין דאמרינן בה בברכות ל"ה א' שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה (ואולי קצת כע"ז הוא מ"ש הרמב"ן בסה"מ עשיין ט"ו בתוך דבריו דכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו ומשמע דברכה"ת דמיא לבהמ"ז שהיא ברכה על הנאה ואע"ג דאמרינן בברכות כ"א א' מה למזון שכן נהנה כו' משמע דבתורה לא חשיב שנהנה וכע"ז במתני' נדרים ל"ה ב' דהמודר הנאה מחבירו מותר ללמדו מדרש הלכות ואגדות ופי' הר"ן דמצות לאו ליהנות ניתנו עכ"ל וכ"כ שם ל"ז א' סד"ה אמר שמואל הא מ"מ פשוט שיש לו איזה ענין הנאה כמ"ש בעירובין נ"ד א' חש בכל גופו יעסוק בתורה כו' וברפ"ו דאבות כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה כו' וכיו"ב הרבה). ולפי"ז היה נראה לאסור הלימוד עם מי שלא בירך ברכה"ת חדא ממאי דהוי הלומד בלא ברכה"ת כנהנה מן העוה"ז בלא ברכה ועוד שמראה בזה שאין התורה חשובה אצלו ואף מי שמפני שנתגדל כאינו

וכן הברכות שמברך אח"כ לחשבון מנין הברכות של שבת אם עדיין לא הגיע לילה ממש וגם אין לחשב ברכות אלו לחשבוננו של ע"ש מאחר שלדעת התרה"ד נחשב ע"י תפלתו כיום שלאחריו לגמרי ולכתחילה יש להחמיר כדבריו כדכתב הרמ"א ועוד מאחר שלפי דברי מהרש"ל בתשו' מובא בט"ז או"ח סי' תרס"ח הנ"ל משמע דס"ל דבכה"ג יש למיזל לחומרא שלא לחשוב לגמרי לא כיום שעבר ולא כיום שלאחריו דדוקא בתפלה הקילו.



סימן כח

בענין לימוד קודם ברכה"ת

בעזה"י ט"ז כסלו תשע"ח

שאלה מי שלומד עם א' שאינו שומר תורה ומצות עדיין אם מותר לו ללמוד עמו אע"פ שלא בירך ברכה"ת או אסור לו ללמוד עמו עד שיברך ברכה"ת.

תשובה מדברי הש"ע או"ח ס"ס מ"ו שהביא ב' דעות אם מותר לקרות פסוקים דרך תחנונים קודם ברכה"ת או אסור משמע דיש איסור ללמוד קודם ברכה"ת דרק שייך להתיר דרך תחנונים שאינה דרך לימוד ומלשון הטור שם שכתב דהוקשה לו על זה הסדר לומר פסוקים קודם ברכה"ת משמע קצת דס"ל שאיסור זה הוא מחמת עצם הלימוד קודם ברכה"ת וכדמשמע גם מלשון הש"ע שם שכתב לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה כו' ואין האיסור מפני שסתם אין

תשובה בטור או"ח סי' קל"ט איתא ואם קראוהו לקרות בתורה קודם שיברך ברכת התורה ודאי נ"ל שאין לו לברך שנית אשר בחר בנו דלא גרע ממי שנפטר באהבה רבה עכ"ל והובא בש"ע שם ס"ט וממ"ש הטוש"ע דנפטר מברכת אשר בחר בנו לכאור' משמע דדוקא מברכה זו נפטר אבל לא מברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה דאל"כ ה"ל לפרש דנפטר מכל ברכות התורה או ה"ל דנפטר מברכת התורה סתם דהוה משמע מכל ברכות התורה וכ"כ הב"ח דמ"ש הטור דלא גרע ממי שנפטר באהבה רבה לה"ד ממש לברכת אהבה רבה דהתם נפטר לגמרי ואינו מברך כלל אבל הכא אינו מברך שנית אשר בחר בנו אבל שאר הברכות אשר קדשנו וכו' לעסוק וכו' והער' נא וכו' צריך לברך עכ"ל וסיים בה הב"ח וכ"כ מהרש"ל ופשוט הוא וכ"כ המ"א בס"ק י"ב וכן המ"ב בס"ק ל"ב והוסיף המ"ב שאחר שיברך שאר ברכות יאמר ברכת כהנים שרגילין לומר תמיד. ולפי דברי האחרונים האלו דלא דמי ממש להנפטר בברכת התורה אולי צ"ל דמאי דהביאו הטוש"ע מדין אהבה רבה אינו אלא לאשמועין דכי היכי דהתם אפי' לא כיוון בהדיא לפטור את עצמו מברכת התורה סגי בכך כמ"ש המ"ב בסי' מ"ז ס"ק י"ד מסתימת דברי הש"ע שם ה"ג אפי' לא כיוון בהדיא פטור מברכת התורה.

אולם הלבוש סי' קל"ט ס"ט שינה מלשון הטוש"ע וכתב ואם קראוהו לתורה קודם שיברך ברכת התורה לעצמו ובירך על התורה כשחזור אח"כ לומר הפסוקים והברכות א"צ לחזור ולומר ברכת התורה כו' עכ"ל משמע קצת מדלא כתב שנפטר מברכת אשר בחר בנו דס"ל דבאמת נפטר מכל ברכות

שומר תורה ומצות אינו יודע מחשיבות התורה וממה שמחמת חשיבות התורה ראוי לברך עליה מ"מ מסתבר ששייך בו דבר זה שעצם הלימוד בלא ברכה מראה שאין התורה חשובה והנאה לאדם ואין הדבר תלוי בדעתו ומחשבתו של הלומד בלא ברכה.

אך למאי דקי"ל מצות צריכות כונה אולי י"ל דהיכא דאין הלומד מכוין למצות ת"ת אינו יוצא במצוה זו וממילא א"צ לברך קודם לכן דכל הברכה לא נתקנה אלא כשלומד תורה ומקיים מצות ת"ת ואף שי"א שצריך לברך אפי' כשאינו קורא פסוקים אלא דרך תחנונים וכנ"ל מ"מ אולי היינו דוקא משום שנהנה וכדכתב הר"ן בר"ה ז' ב' מדפי הרי"ף ד"ה לפיכך דבמידי דהנאה אינן צריכות כונה כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה ואולי היינו דוקא מי שיודע מענין ת"ת שמכיר הנאתו אבל מי שאינו יודע מענין ת"ת ואינו מכיר הנאתו כלל אפשר דלא חשיב אלא כמתעסק בעלמא ממש ואינו יוצא כלל וממילא א"צ לברך קודם לכן וצ"ע.



סימן כט

בענין טעות בברכה"ת

בעזה"ר ר"ח אב תשע"ז

שאלה מי שטעה בברכת התורה ובירך אשר בחר בנו קודם ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה אם חוזר ומברך ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה או אינו חוזר ומברך.

מ"ש הלבוש דנפטר מברכת התורה סתם לאו דוקא הוא דלעולם מודה להאחרונים שאינו פטור אלא מברכת אשר בחר בנו ולא מברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה נמי. ונראה דזהו דעת הא"ר שהביא שם בדברי הלבוש מ"ש מהרש"ל דלא נפטר אלא מברכת אשר בחר בנו אבל ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה צריך לברך ומשמע שהבין דאף הלבוש יכול להסכים עמו ואינו חולק וכן הפמ"ג שם בא"א ס"ק י"ב העיר בלשון הלבוש ששינה מלשון הטוש"ע ונשאר בקושיא ומבואר שגם הוא הבין דאין כונת הלבוש לחלוק על האחרונים ולומר דמכל ברכת התורה נפטר וא"צ לחזור ולברך ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה.

ולכ"ן לדינא נראה ודאי שיש לנקוט כהטוש"ע והאחרונים דאף המברך אשר בחר בנו תחילה מברך אח"כ ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה. ואחר שיברך ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה יאמר ברכת כהנים שרגילין לומר תמיד כדכתב המ"ב בסי' קל"ט ס"ק ל"ב.



סימן ל

בענין קריאת פרשת ר"ח בר"ח

בעזה"י ב' דר"ח תמוז תשע"ה

שאלה אם צריך כל אדם לקרות פרשת ר"ח בר"ח קודם תפלת השחר או לא.

תשובה לכאור' מפורש ברמ"א סי' מ"ח ס"א שיש לאמרו שכתב די"א שמזכירין גם פסוקי מוסף ר"ח אצל פרשת התמיד וכן

התורה וכע"ז משמע באגר"מ או"ח ח"א סי' כ"א דמסתפק בדין מי שבירך אשר בחר בנו קודם אקב"ו לעסוק בדברי תורה אם חוזר ומברך אקב"ו לעסוק בדברי תורה או לא דשמא כיון שיצא ידי חובתו לברך ברכת התורה באשר בחר בנו שהיא מעולה שבברכות שוב א"א לברך ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה ומאי דתקנו שמתחילה מברך אקב"ו לעסוק בדברי תורה היינו משום שיש בו תפלה שאין באשר בחר בנו והביא האגר"מ דכה"ג מצינו לענין ברכת מתיר אסורים וזוקף כפופים שלכתחילה מברך תרויהו מתחילה מתיר אסורים ואח"כ זוקף כפופים אף שאם קדם וברך זוקף כפופים א"צ לברך מתיר אסורים כדאיתא בסי' מ"ו ס"ה דמ"מ לא נחשב כברכה שאינה צריכה כיון שבירכה מתחלה שאז לא היתה לבטלה.

אך תמוה על האגר"מ שלא העיר בזה מדברי הטוש"ע והאחרונים הנ"ל דמבואר בהדיא דס"ל דאף מי שבירך אשר בחר בנו מברך אח"כ אקב"ו לעסוק בדברי תורה. ועוד באמת יש לדקדק בדברי הלבוש הנ"ל אם כונתו לחלוק על הטוש"ע והאחרונים דהא כתב בטעם הדבר כדברי הטוש"ע דלא גרע ממי שנפטר באהבה רבה ואי כונתו במ"ש שא"צ לחזור ולברך ברכת התורה היינו לאשמועינן שאף א"צ לברך ברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה שנפטר בכרכת אשר בחר בנו א"כ לכאור' לא ה"ל ליתן אחר דבריו טעם שאינו מפרש אלא זה ששייך לפטור ברכת התורה אף שלא היתה כונתו בהדיא לפטור את עצמו מברכת התורה דומיא דאהבה רבה אבל אינו מפרש מה שע"י ברכת אשר בחר בנו נפטר אפי' מברכת אקב"ו לעסוק בדברי תורה דלא כדברי הטוש"ע והאחרונים ומשמע קצת דבאמת

הלל דר"ח כדי לפרסם שהוא ר"ח והרי זה אחר תפלת י"ח.

ולפ"ן כיון שבכל מקום נהוג דלא כהרמ"א לומר פ' מוסף של ר"ח בצבור ביחד אלא נוהגין כהש"ע שם דס"ל דאין ענין בזה נמצא דאין שום דין על כל יחיד ויחיד לאמרה.



סימן לא

בענין שינוי סדר פסוד"ז

בעזה"י מוצש"ק כ"ז טבת תשע"ח

שאלה מי שמנהגו להתפלל כנוסח אשכנז ורוצה להתפלל פסוד"ז כנוסח ספרד דהיינו לומר הודו כו' קודם ברוך שאמר כדי שיוכל לברך על הטלית ותפלין אחר זמן משיכיר וקודם ברוך שאמר וכגון שמתפלל בצבור שמקדימים פסוד"ז הרבה אם רשאי לעשות כן או לא.

תשובה לכאור' היה נראה שאין לעשות כן דאף ששני המנהגים בזה הובאו בב"י סי' נ' בשם הארזות חיים וכן בטור סי' נ"א מ"מ היה נראה שאין לשנות ממנהג אבותיו במקום שאין צורך גמור ממש והכא הרי אפשר לברך על הטלית ותפלין בין הפרקים כדפסק במ"ב סי' נ"ג סק"ה מהגהות רעק"א שם בשם הלבוש וכן אפשר לברך עליהם בין ישתבח לקדיש וכדאיתא שם בש"ע ואף שברמ"א ס"ס נ"ד מבואר דדוקא כשלא היו לו קודם לכן מותר לכאור' הכא דלא היה יכול לברך על הטלית ותפלין קודם לכן

נוהגין כדי לפרסם שהוא ר"ח. אבל נראה דבאמת לא איירי הרמ"א אלא בקריאת הציבור ביחד שכן היו נוהגין ובוזה היה פרסום אבל לא איירי בקריאת יחיד דומיא דקריאת פ' התמיד שהיא משום ונשלמה פרים שפתינו שהרי בכה"ג שקורא כל א' לעצמו לכאור' ליכא פרסום כ"כ דהא אפשר שלא ישמעו האחרים את קריאתו (ואף לפי מ"ש הראב"ד בהשגות ס"ה ברכות דמברכין על הלל דר"ח כדי לפרסם שהוא ר"ח נראה דהתם באמת סתמא דמילתא הוא שחבירו שומע את קולו משא"כ בקריאת פסוקי פ' מוסף דר"ח שאין אדם קורא אותן בקול) ומשום ונשלמה פרים נמי ליכא שהרי קורין בתורה בציבור וכ"ת שע"י חיוב קריאה זו הוא עצמו יזכר שהיום ר"ח ק"ק למימר הכי דהרי מי שיוזכר לקרות יזכר נמי שהיום ר"ח.

ולכאור' מוכרח לומר דפרסום זה אינו קריאת כל יחיד ויחיד דהא לכאור' זה לא עדיף מקרה"ת שגם כל א' מחויב לשמוע ועי"ז יהיה פרסום ועוד הרי כל אחד ואחד בלא"ה צ"ל בתפלת מוסף ובראשי חדשיכם וגו' וגם שומע כן מפי הש"ץ בחזרתו (ואין נראה כלל לחלק דהתם אינו מסיים כל הפרשה אלא אומר ומנחתם ונסכיהם כמדובר כו' ובאמת מלשון הרמ"א שכתב די"א שמזכירין גם מוסף ר"ח כו' משמע דבהזכרה בעלמא כמו זה הוה סגי). ואין לומר דבעינן שיהא פרסום שהיום ר"ח קודם התפלה כדי שיוזכר להזכיר מעין המאורע בתפלת י"ח של שחרית דממה שמבואר במ"א סק"ג דנלמד הא מילתא מדין העלאת אברים למזבח מבואר דאינו משום הכי אלא משום שאר דיני ר"ח כגון איסור תענית ומצות ריבוי סעודה וכ"נ מדברי הראב"ד בס"ה ברכות שכתב דמברכין על

סימן לב

בענין נשמת כל חי בפסוד"ז

בעזה"י י"ד מרחשון תשע"ט

שאלה מי שאמר פסוד"ז בשחרית בשבת עד שוכן עד כו' אם יש לו לגמור מיד כל פסוד"ז ולומר שוכן עד כו' וישתבח אע"פ שלא הגיע לשם הש"צ עדיין או יכול להמתין לש"צ שיגיע לשם כדי לומר עמו שוכן עד כו' וישתבח.

תשובה אהא דפסק הרמ"א בסי' נ"ג ס"ג דאם אין מנין בב"ה ימתין הש"ץ עם ישתבח וישתוק עד שיבא מנין ויאמר ישתבח וקדיש והוא ממנהיג"ל כתב הרמ"א בסק"ד אבל היחיד יאמר ישתבח מיד וכן בשבת אם גמר פסוקי דזמרה קודם הש"ץ יאמר ישתבח מיד עכ"ל והעתיקו המ"ב בסק"ט וביאר המחצה"ש משום דישתבח ברכה אחרונה על פסוד"ז ולכן יש להסמיכו לפסוד"ז אלא דהש"צ באין ברירה צריך להמתין עד שיהיה מנין לומר קדיש. ולפ"ז נראה מאחר שישתבח קאי גם על כל פסוד"ז אין להמתין באמצע פסוד"ז עצמו דא"כ ימצא הפסק בין חלק מפסוד"ז לישתבח וגם יהיה הפסק בין ברוך שאמר לחלק מפסוד"ז ונהי דהפסק באמצע פסוד"ז קיל מהפסק בסוף פסוד"ז לפי מה שדייק הרעק"א בהגהותיו שם בדברי הלבוש דרשאי לברך על הטו"ת באמצע פסוד"ז בין הפרקים אבל לא בין פסוד"ז לישתבח וכן נקט המ"ב שם סק"ה מ"מ אין זה אלא משום דבאמצע פסוד"ז ליכא חשש ברכה לבטלה שהרי אפשר לומר דברכת ישתבח קאי על מקצת פסוד"ז שלא הפסיק בינו לברכת

וגם היה מוכרח להתחיל פסוד"ז כדי להתפלל עם הצבור א"כ חשיב כלא היו לו קודם לכן שמותר לברך עליהם בין ישתבח לקדיש. ורק במקום צורך גמור ממש לשנות ממנהגו ולהתפלל כנוסח ספרד אפשר שרשאי לעשות כן דאף שכתב המ"א בסי' ס"ח מהכוונות דהמנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג מקומו ר"ל מנהג אבותיו וכדהביא המ"א אח"כ בשם ירושלמי אע"פ ששלחנו לכם סדר התפלות אל תשנו ממנהג אבותיכם וביאר הפמ"ג שם דהיינו שלא ישנה מנוסח האשכנזים לנוסח ספרד אפשר דלא קאי אפסוד"ז שאינו אלא לסדר שבחו של מקום קודם התפלה ולא מעיקר התפלה עצמה ועוד אפשר דבאמת הך דהמ"א שם אינו איסור גמור ממש וכ"מ מלשון הכוונות אין לשנות כו' ולא כתב אסור לשנות כו'.

אך אולי מי שמתפלל בבהכ"נ שהמנהג שם להתפלל כנוסח ספרד יש להקל בזה שאף אם מנהג שלו להתפלל כנוסח אשכנז רשאי להתפלל פסוד"ז כנוסח ספרד וכדמצינו בפסחים נ"א א' דעכ"פ מי שאין דעתו לחזור למקומו רשאי לנהוג כמנהג אנשי מקומו ולא כמנהג אבותיו. אולם בפשטות הכא מסתמא לא חשיב כמי שאין דעתו לחזור למקומו אם פעמים יתפלל גם בבהכ"נ אחר שהמנהג שם להתפלל כנוסח אשכנז וא"כ בכה"ג לכאור' אין לשנות ממנהג אבותיו.



ישתבח אבל מ"מ לכתחילה אין להפסיק בין שום חלק מפסוד"ז לברכת ישתבח כדי שיהיה כל פסוד"ז סמוך לישתבח ואפשר שבאמת זהו טעם הד"מ מובא בהגהות רעק"א שם דמשמע מדבריו שאינו מברך על הטלית באמצע פסוד"ז אפי' בין הפרקים וכן הביא הבה"ל שם ד"ה אין לברך בשם החי"א וצידד רעק"א שם לומר דלדידה ה"ה שאינו מברך על התפלין דהיינו משום דאין ראוי להפסיק כלל באמצע פסוד"ז שימצא הפסק בין חלק מפסוד"ז לברכת ישתבח. ובאמת לפי מ"ש בתוס' ברכות מ"ו א' ד"ה כל בטעם שאין להפסיק באמצע פסוד"ז שהוא משום דברכת ישתבח סמוכה לברוך שאמר והג"א בסי' נ"א ס"ד ד"ה צריך הבין שכ"ה גם דעת הרי"ף והרא"ש לפ"ז בודאי יש קפידא שלא להפסיק באמצע פסוד"ז עצמו ולא דוקא בין פסוד"ז לישתבח. ונמצא דמי שעומד סמוך לסוף פסוד"ז גם בשבת לכתחילה אין להמתין לש"צ כלל אלא יגמור מיד כל פסוד"ז ויאמר ברכת ישתבח.

גמר פסוקי דזמרה קודם הש"ץ יאמר ישתבח מיד ולכא' קשה אמאי הוצרך לאשמועין דה"ה לענין שבת דמאי ס"ד שיהא חילוק בזה בין שבת לחול ודוחק לומר כדאפשר למשמע קצת מתוך דברי הערוה"ש בסי' נ"ג ס"ד דהבין דרך אורחא דמילתא נקט המ"א שבת דאז דרך הש"צ להאריך בנשמת ובשוכן עד דמ"מ עדיין פשיטא היא דמאי שנא מימי החול שג"כ אין להפסיק בין פסוד"ז לישתבח. ולפי דברי החי"א בשם הגר"א הנ"ל אולי י"ל דכונת המ"א היא לומר שאם כבר אמר נשמת ועדיין לא אמר ישתבח יש קפידא שיאמר מיד ישתבח ולא ימתין לש"צ מפני שודאי אין להפסיק בין נשמת לישתבח דהוי כברכה א' ואע"ג דכתב המ"א לשון וכן בשבת אם גמר פסוקי דזמרה כו' י"ל דלא דוקא קרי לנשמת פסוד"ז אלא דכיון דבחול לא אמרינן ליה ובשבת אמרינן ליה וגם בשבת מוסיפין כמה דברים בפסוד"ז בין ברוך שאמר לישתבח ממילא אפשר לקרות גם לנשמת פסוד"ז לענין זה ודוחק.

ובאמת לענין להמתין קודם שיאמר נשמת כל חי אפשר שיש מקום להחמיר טפי לפי מ"ש החי"א ח"א כלל י"ט ס"ו גבי דין דילוג פסוד"ז כדי שיוכל להתפלל בצבור דנ"ל דבשבת מחוייב לומר נשמת והיא נקראת ברכת השיר ומוטב שידלג מזמורים כו' ונ"ל דאסור להתחיל בשבת ישתבח אלא דוקא נשמת וכמדומה ששמעתי כן בשם הגר"א שנשמת נקראת ברכת השיר עכ"ל והוזכרו דבריו במ"ב סי' נ"ב סק"ה וכן נקט בבה"ל סי' רפ"א ומשמע דדין נשמת כישתבח עצמו וא"כ בודאי אין להמתין בין פסוד"ז לנשמת דה"ל כמתין בין פסוד"ז לישתבח. ואולי י"ל דזהו כונת המ"א הנ"ל במ"ש וכן בשבת אם

אך בעיקר מאי דנקט החי"א בשם הגר"א דנשמת הוי כהתחלת ישתבח והוכיח כן מדנקרא ברכת השיר בפסחים קי"ח א' ולכא' ר"ל מדנקרא ברכה דמבואר מזה שהוא ברכה וכמו הברכות על פסוד"ז ובפשטות היינו דהוי התחלת ישתבח לכא' ק"ק דהא אפשר לדחוק דבאמת לאו היינו ברכה ממש כמו הברכות על פסוד"ז אלא היינו לשון שבח ותהלה וברכה בעלמא ואף שמבואר בתוס' שם ד"ה רבי בשם רבינו חיים כהן דנשמת חשיב חתימה דהיינו ברכה ובמרדכי משמע דהיינו מפני ישתבח י"ל דהיינו דוקא בליל פסח אבל גבי פסוד"ז לא חשיב ברכה ממש אף שהוא אותו לשון שאומרים בליל פסח די"ל דאינו אלא

כמו חלק מפסוד"ז דהא לכאו' אפשר להיות בכלל פסוד"ז אף אם אינו פסוקים ממש וכמו שאומרים ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד ביהי כבוד וכן מתרגמים פסוק ה' ימלוך לעולם ועד באז ישיר ע"פ האריז"ל והוזכר בב"י סי' נ"א בשם הארחות חיים וכן משמע מדברי השע"ת סי' רפ"א רסק"א שהביא מהבר"י בשם מכתם לדוד אם שכח לומר נשמת ואמר ישתבח כבחול יאמר נשמת אחר ישתבח ולא אחר התפלה ועוד הביא שבשמ"ח כתב שאם אחר לבא לבהכ"נ ידלג נשמת ולא מפסוד"ז רק לענין המזמורים שמוסיפין בשבת אע"פ שגם הם שגבו במעלה מ"מ נשמת עדיף ומבואר בהדיא עכ"פ דלא כמ"ש החי"א בשם הגר"א דבשבת מחוייב לומר נשמת ומוטב שידלג מזמורים כו' ושאסור להתחיל בשבת ישתבח אלא דוקא נשמת וכן העיר בבה"ל שם. ועכ"פ בין לפי דברי החי"א בשם הגר"א בין לפי מאי דמבואר בשע"ת דלא כדברי החי"א בשם הגר"א בודאי אין להמתין קודם נשמת עד שיגיע ש"צ לשם אלא יש לאמרו מיד ולסיים בישתבח.



סימן לג

בענין אמירת פסוד"ז אחר התפלה

בעזה"י ד' אב תשע"ח

שאלה מי שנתאחר לבא לבהכ"נ והוצרך לדלג פסוד"ז כדי להתפלל עם הציבור אם יש לו לומר פסוד"ז אחר התפלה או לא.

תשובה בטור או"ח סי' נ"ב הביא בשם רב נטרונאי דבכה"ג שדילג מקצת פסוד"ז לא יאמר אותם אחר התפלה כל עיקר ואח"כ הביא הטור מהרא"ש בשם ה"ר יונה דמי שהוצרך לדלג פסוד"ז כדי להתפלל עם הציבור אחר התפלה יקרא פסוד"ז עם הברכות שלפניהם ושל אחריהם ובב"י הביא מהאגור שרצה לומר דרב נטרונאי וה"ר יונה לא פליגי אהדדי דרב נטרונאי מייירי בשאמר קצת פסוד"ז וה"ר יונה בשלא אמר מפסוד"ז כלל וכן נראה דנקט הפרישה סק"ב בדעת הטור ודחה הב"י דברי האגור ממשמעות לשון רב נטרונאי דקאמר ולא יאמר אותם אחר התפלה כל עיקר ולכאו' יש לדייק כן נמי מתחילת דברי רב נטרונאי דקאמר מהו שיתפלל עם הציבור ויאמר פסוקי דזמרה אח"כ והשיב שאין יכול כי תקנום קודם תפלה עכ"ל משמע דאפי' במקום שלא אמר מפסוד"ז כלל קודם התפלה אינו יכול לאמרם אחר התפלה מהאי טעמא שתקנום קודם תפלה (ומאי דמשמע מדברי הב"ח שמפרש רישא דדברי רב נטרונאי דר"ל דוקא בברכות לכאו' לא משמע כן בדבריו שלא הזכיר הברכות כלל). ובב"י כתב עוד דמ"ש רב נטרונאי שלא יאמר אותם אחר התפלה כל עיקר היינו דוקא בברכה לפניהם ולאחריהם אבל בלא ברכות יכול לאמרם ולואי דלימרינהו כולי יומא והביא שכן משמע בהדיא מדברי הרשב"א בתשו'. עוד כתב ב"י בשם תשו' הרשב"א דאנו נוהגים כדברי הגאונים שקבלתם תורה היא וכ"כ האגור בשמו וכן ראוי לנהוג דכיון דספק במידי דברכות הוא יש לחוש דלמא קי"ל כדברי הגאונים ונמצא מברך ברכה לבטלה וכן פסק בש"ע שם שאם כבר התחילו הציבור יוצר ואין שהות לומר פסוקי דזמרה אפי' בדלוג יקרא ק"ש וברכותיה עם הציבור

וסיים הערוה"ש דלדינא נראה דשב ואל תעשה עדיף ובפרט שכתבו סמ"ג ורמב"ן וליקוטי פרדס שיש איסור גדול לאומרם אחר התפלה וכן נראה דעת המקובלים. אך מ"ש לתמוה על הב"י ממשמעות דברי רב נטרונאי לכאור' אינו מובן כ"כ מאי קשיא ליה דהא בפשיטות יש לפרש מ"ש רב נטרונאי ולא יאמר אותם אחר התפלה כל עיקר דר"ל כדרכו עם הברכות אבל בלא ברכות יכול לאמרם כדברי הב"י ומ"ש הערוה"ש בשם הב"ח שפסק ג"כ שאין לומר פסוד"ז אחר התפלה אפי' שלא בברכות תמוה ממה שלפנינו בב"ח מבואר בהדיא דפסק שיש לומר פסוד"ז אחר התפלה בלא ברכה דחשיב כקורא בתורה ומ"ש הערוה"ש בשם סמ"ג ורמב"ן וליקוטי פרדס שיש איסור גדול לאומרם אחר התפלה משמע מדברי הב"ח דלא הבין דבריהם כן אלא לענין לברך וכ"כ בהדיא בפרישה. ולכן דינא אף שודאי אין לברך על הפסוד"ז אחר התפלה דהיינו לומר ברוך שאמר וישתבח מ"מ לכאור' יש לקרות המזמורים אחר התפלה אם הוצרך לדלגם כדי להתפלל עם הציבור וכמבואר בש"ע כנ"ל ואולי על צד היותר טוב יתנה בהדיא שאם אינו יכול לומר פסוד"ז אחר התפלה לא יהא אלא כקורא בתורה דבזה לכאור' ודאי ליכא שום חשש איסור ומיהו מסתימת הפוסקים משמע דבאמת א"צ לעשות כן כלל.



ויתפלל עמהם ואח"כ יקרא כל פסוקי דזמר' בלא ברכ' שלפניה' ולא של אחריהם עכ"ל. וגם הב"ח שחלק על הב"י בדעת הגאונים וכתב שלפי דעתם אינו ראוי לומר פסוד"ז אפי' בלא ברכות אחר התפלה משום דמאחר שא"א לסדר שבחיו קודם שיתפלל אין זה כבודו ית' להתפלל לפניו על צרכיו של אדם ואח"כ לסדר שבחיו מ"מ כתב דנקטינן להלכה כמשמעות דברי הרא"ש בשם רב עמרם שאומר פסוד"ז אחר התפלה בלא ברכה דלא הוי אלא כקורא בתורה ולא כמספר שבחיו ית' אחר התפלה ונראה מדברי הב"ח דכן הבין נמי דעת מהרש"ל שכתב בשם סמ"ג והרמב"ן וליקוטי פרדס וכן קיבל מזקנו שאסור לומר פסוד"ז אחר התפלה דאין זה אלא לענין הברכות אבל לקרות בלא ברכות שרי וכ"כ הפרישה סק"ג בפ' דברי מהרש"ל וכן נראה דעת האחרונים ובכללם המ"ב שלא השיגו על דברי הש"ע הנ"ל ובביאור הגר"א העתיק דברי הב"י וכ"כ בעטרת זקנים שם ומשמע דדעתם מסכמת לפסק הש"ע וכן נראה מדברי הרעק"א בהגהותיו שכתב שאם צריך לחזור ולהתפלל משום ששכח לומר משיב הרוח וכדומה י"ל דיאמר תחילה פסוד"ז בברכה לפניו ולאחריה והוזכרו דבריו במ"ב סי' ע' סק"ב משמע דגם הרעק"א הסכים לפסק הש"ע.

אלא דהערוה"ש כתב בס"ה לתמוה על הב"י שכתב דאפי' לפי רב נטרונאי יכול לומר פסוד"ז אחר התפלה וליכא קפידא אלא שלא לומר הברכות דלא משמע כן כלל בדברי רב נטרונאי אלא דאפי' בלא ברכות אין לומר פסוד"ז אחר התפלה וכתב הערוה"ש בשם הב"ח דאפי' לא אמר כלל פסוד"ז קודם התפלה לא יאמרם אח"כ אפי' בלא ברכות

סימן לד

בענין ש"צ מיוחס

בעזה"י כ"ו תמוז תשע"ח

שאלה אם יש להדר אחר ש"צ מיוחס שאבותיו היו צדיקים ות"ח או לא.

תשובה בטור או"ח סי' נ"ג הביא תשו' הרא"ש שאין לתלות הדבר מי ראוי להיות ש"צ ביחס משפחה כי אם הוא מיוחס ורשע מה תועלת לפני המקום ביחס שלו ואם הוא ממשפחה בזויה וצדיק טוב לקרב מזרע רחוקים שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב עכ"ל ובב"ח הביא ממהרש"ל דמ"מ אם שניהם שוים בודאי מיוחס קודם לשאינו מיוחס וראוי לדקדק על זה כי אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק כו' והובאו דברי מהרש"ל גם בפרישה סק"ז וכ"כ המ"א שם סק"ח בשם ב"ח ורש"ל דטוב לחזור אחר ש"ץ בן צדיק כי אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק כו' וכן העתיק החי"א כלל כ"ט ס"ח. אבל הט"ז שם סק"ג הביא דברי מהרש"ל וכתב עלה דלא משמע כן מלשון הרא"ש אלא אפי' שניהם שוים יש לבחור האינו מיוחס כדי לקרבו לאותו זרע לשכינה דרחמנא לבא בעי ותהיה תפלתו נשמעת יותר מצדיק בן צדיק וביאר הלבושי שרד שהי"ת יראה הכונה של הצבור שעושים זאת כדי לקרבו לאותו זרע ועי"ז יקבל תפלתו יותר מתפלת צדיק בן צדיק והובאו דברי הט"ז בבאה"ט סק"ז וכן נראה דהסכים הא"ר שם ס"ק ט"ז והביא כן מתשו' רש"ל סי' כ' שכתב דהא דיבמות ס"ד א' שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע אינו אלא בתפלת עצמו אבל

המתפלל בעבור הצבור אדרבה חשובה היא לפני המקום שמניח מעשה אבותיו והלך בדברי הי"ת וכ"ה ביש"ש פ"ז דחולין סי' י"ז והובאה תשו' זו ג"כ במטה משה סי' ס' ותמה הא"ר דאישתמיט להמ"א והט"ז דברי מהרש"ל האלו ועוד הביא הא"ר ממ"ש באל"י זוטא בשם בע"מ לפרש הא דתענית כ"ה ב' דר"ע נענה בתפלתו ור"א לא נענה לא מפני שזה גדול מזה אלא שזה מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר על מדותיו שפי' בע"מ דר"ל מעביר על מעשה אבותיו שלא היה ר"ע מיוחס והיינו משום שהיה ר"ע מתפלל על הצבור ואח"כ צידד הא"ר מהא דסי' תקע"ט ס"א לומר דאם ב"ב וקרוביו בעלי עבירה ועדיין הם בחיים אין לו להיות ש"צ כמ"ש בשבועות ל"ט א' אין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסין ושיש בה לסטים שאין כולה לסטים מפני שמחפין עליו ובפרישה שם העיר ג"כ מההיא דסי' תקע"ט ועכ"פ מבואר מדברי הא"ר דשייך מעלה בש"צ שמתפלל בעבור הצבור שיהיה צדיק בן רשע וכדברי הרא"ש שלמד כן מקרא דשלום שלום לרחוק ולקרוב. ואע"ג דבגמ' ברכות ל"ד ב' מפרש ר' יוחנן להאי קרא מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה כו' צ"ל דנקט כו' אבהו שם דמפרש ליה כפשוטו דמיירי במי שהיה רחוק מהשכינה מחמת עבירה וכן נראה דנקט הרמב"ם בפ"ז מה' תשובה ה"ד.

והמ"ב בס"ק י"ג כתב בשם אחרונים וז"ל טוב להדר אחר ש"ץ צדיק בן צדיק כי אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע ומה שכתב הרא"ש שאין מעלת הש"ץ תלוי ביחס משפחה דאפילו אם הוא ממשפחה בזויה וצדיק טוב לקרב מזרע רחוקים ר"ל ג"כ רק שאינו מיוחס אבל מ"מ

אלא היינו לומר דמה"ט אין למנוע מלבחור האינו מיוחס וכע"ז כתב המור וקציעה והוא דלא כהט"ז דנקט שיש ענין לבחור דוקא האינו מיוחס וכ"נ דעת הא"ר והביא כן ממהרש"ל בתשו' וביש"ש כנ"ל והובאה תשו' מהרש"ל ג"כ במטה משה וכ"נ דעת המ"ב עכ"פ במקום שמשפחתו בזויה סתם ולא מחמת שאביו רשע.

ולדינא היה נראה עיקר כפשוטו דברי הרא"ש שיש מעלה במי שמשפחתו בזויה עכ"פ להיות ש"צ ואפי' אביו רשע ממש לכאור' היה נראה שיש מעלה בו יותר מבן צדיק ונלמד מקרא דשלוש שלום לרחוק ולקרוב שיש לקרב מזרע רחוקים ועי"ז גופא תהיה תפלתו נשמעת יותר כמ"ש בלבושי שרד א"נ היינו ע"י שלא הלך בדרך אבותיו כמ"ש בא"ר בשם תשו' מהרש"ל ויש"ש. רק מאחר שהרבה אחרונים נקטו כדברי מהרש"ל שמוכא בב"ח ופרישה שכתב דצדיק בן צדיק עדיף מצדיק בן רשע וגם המ"ב נקט כדברי הפרישה ואפשר שכ"ה כונת הפמ"ג לפרש דברי הרא"ש דלא מיירי בבן רשע ממש אלא במי שמשפחתו בזויה סתם לכן למעשה אפשר שעכ"פ אין לבחור דוקא מי שאביו רשע ובפרט אם אביו עוד בחיים שכזה צידד הא"ר שאין לו להיות ש"צ אפי' לפי פשוטו דברי הרא"ש שיש מעלה בבן רשע.

אין אביו רשע עכ"ל ומשמע דלא כדברי הט"ז וא"ר הנ"ל דס"ל לפרש דברי הרא"ש כפשוטם דמיירי בבן רשע ממש דבאמת לא מיירי הרא"ש אלא במי שאינו מיוחס כ"כ שמאיזה טעם אע"פ שאביו היה צדיק מ"מ משפחתו בזויה כגון שיש איזה פסול ביחוסם וז"ש לרחוק ר"ל מחמת שבנ"א מזלזלים במשפחתו וכע"ז כתוב בב"י בשם מהר"י אבוהב וכע"ז בלבוש סיי"א ונראה שדברי המ"ב הם מהפרישה ססק"ז ואפשר שכ"ה נמי כונת הפמ"ג משב"ז סק"ג והוא דלא כדכתב הט"ז דרחוק היינו מהשכינה דמיירי באביו שהוא רשע וצ"ע אמאי שבק המ"ב דברי הט"ז האלו שנראה שהסכים להם הא"ר כנ"ל והביא כן ממהרש"ל בתשו' ויש"ש וגם הובא בבאה"ט ואף אם דעת המ"ב לפסוק כמהרש"ל שמוכא בב"ח ופרישה כיון דמשמע שהסכימו לו וכן דעת המ"א וחיי"א מ"מ הא לא פי' מהרש"ל דברי הרא"ש דמיירי במי שאין אביו רשע רק בזויה סתם אלא מיירי במי שאביו רשע רק שאין מי ששוה לו ממש ולכן אפשר למנותו ש"צ ולא מצינו באחרונים שפי' דמיירי במשפחה בזויה סתם אלא בפרישה ואפשר שכ"ה בפמ"ג וצ"ע אמאי נקט כן המ"ב בפשיטות ולא כשאר האחרונים.

והש"ע באמת השמיט כל דינו של הרא"ש להקדים מי שמשפחתו בזויה וצ"ע בטעמו ואולי הבין כונת הרא"ש במ"ש אבל לא נתרעמתי על שלך כי תלית הדבר ביחס משפחה ואינו כן בעיני המקום כו' דמשמע שאין היחס כלום שכל הדבר תלוי בעצמו ולא במשפחתו ומ"ש הרא"ש שאם הוא ממשפחה בזויה וצדיק טוב לקרב מזרע רחוקים שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב אין זה דין ממש לבחור אותו שאינו מיוחס



סימן לה

בענין להאריך בדל"ת של אחד

בעזה"י א' דר"ח אדר תשע"ח

שאלה כיצד יש להאריך בדל"ת של אחד בק"ש.

תשובה בב"ח סי' ס"א כתב וז"ל וצריך להאריך בד' דאחד פי' כשידגיש בדל"ת יאריך בנשימת הרוח שמוציא מפיו שיעור שיחשוב בלבו כו' ולא כאותן המאריכין בד' כנקוד' הציר"י תחת הדל"ת ומפסידין הכוונה וכך קבלתי ממורי החסיד הרב הגדול מהר"ש ז"ל מלובלין עכ"ל והובא בא"ר שם ס"ק י"א וכ"כ בחי"א כלל כ"א סי"א. וק"ק שהמ"ב לא הביא דבריהם ורק אמ"ש הש"ע שם בס"ז ידגיש בדל"ת שלא תהא כר"ש כתב ולא ידגיש יותר מדאי שנראה כאלו הד' נקודה בשו"א או בציר"י אלא הכונה שיטעימנה בפה יפה והוא מהמ"א סק"ו ולכאור' ה"ל לפרש דברי הש"ע לעיל בס"ו שיאריך בדל"ת של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה יחיד בעולמו כו' דלפי דרך מבטא שלנו א"א לעשות כן כפשוטו וזהו מ"ש הב"ח שיאריך בנשימה דדוקא בזה חשיב שמאריך בדל"ת. ודוחק לומר דמה שלא פי' כן המ"ב הוא מפני שאינו אלא לפי דרך מבטא שלנו ויש מבטאים שלפיהם אפשר להאריך בדל"ת כפשוטו דמ"מ מאחר שהובא בב"ח ובא"ר ובחי"א פי' לזה איך יעשו אלו שאין יכולים להאריך בדל"ת כפשוטו וכ"ה הדבר אצלנו היה לו להביאו ובפרט שהביא מ"ש המ"א וכ"כ הב"ח שם שלא ידגיש בדל"ת יותר מדאי כו' כנ"ל.

ומ"מ למעשה אף שאינו מובא במ"ב נראה לעשות כדברי הב"ח וא"ר וחיי"א להאריך בנשימה מאחר שעכ"פ לדידן א"א בדרך אחרת להאריך בדל"ת. ומ"ש במהרי"ל ה' תפלה הניח ידו על עיניו וכיסם עד סיום כוונת אחד עכ"ל לאו היינו שהיה מאריך בכונה ולא בעצם ביטוי הדל"ת דאחד אלא שהיה מכין עוד כונות אחרות מלבד הא דהקב"ה יחיד בעולמו ומושל בד' רוחות העולם שמוזכר בש"ע ס"ו א"נ מ"ש עד סיום כוונת אחד באמת ר"ל אמירת אחד ונקט לשון זה משום דאריכות אמירת אחד היא שיעור שיכוין שהקב"ה יחיד בעולמו כו' א"נ נקט לשון זה משום דטעם הנחת היד על העינים לכסותן הוא בשביל הכונה כמ"ש בטוש"ע.



סימן לו

בענין לקרות ק"ש במהלך

בעזה"י כ"א תמוז תשע"ח

שאלה מי שמאיזה טעם היה מתפלל במהלך והגיע לק"ש ועמד כדי לקרות פסוק ראשון עד היכן צריך לישאר מעומד ולא מהלך.

תשובה בכרכות י"ג ב' פליגי בזה אמוראי דאמר רבי נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה עד על לבך בעמידה מכאן ואילך לא ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה וכתב עלה הרי"ף ולית הלכתא לא כרב נתן ולא כר"י דקי"ל כרבא דהוא בתרא דפסק הלכתא כר"מ דלא צריך כונה אלא בפסוק

יש טפי כונה אלא על כרחך משום גזירת הכתוב דכתיב ובקומך והוה כב"ש משא"כ במהלך ועומד דעושה כן משום דמכוין טפי בזה ב"ה מודים דשפיר עבד ואפי' בשאר הפרשה שא"צ לכוין בה מדינא. והביא הט"ז ראי' לזה מהא דמצינו לר' יוחנן דסבר כל הפרשה כולה בעמידה והרי בזה יראה כב"ש אלא על כרחך דליכא קפידא אלא ביושב ועומד ומ"ש הרמב"ם דהשאר קורא כשהוא מהלך כונתו למימר דלא תימא הואיל והוכרח לעמוד בפסוק ראשון יעמוד עד כל הפרשה.

ובע"ז כתב נמי המ"א בסק"ד דכיון דיש פוסקים שצריך לעמוד כל פרשה ראשונה שלא יהא כקורא עראי והיינו מה שהובא בהג"מ פ"ב מה' ק"ש אות ה' א"כ אין איסור במי שעומד כל הפרשה. ובפשטות היה נראה מדבריו דאחר פרשה ראשונה מודה להב"ח דצריך לחזור ולהלך דאל"כ יראה כעושה כב"ש אלא דבמ"ב ס"ק י"א פסק דאחר פסוק ראשון או עד על לבבך מותר לקרות בהליכה או בעמידה ובשעה"צ שם כתב ט"ז ומ"א דלא כב"ח ומשמע דהבין דגם לפי המ"א א"צ לחזור ולהלך כלל ואפשר משום דמה שקורא אחר פרשה ראשונה אינו חלק חשוב דניחוש ביה שיראה כעושה בה כב"ש או משום דכיון דהיה כבר בעמידה כל פרשה ראשונה בזה נחשב כמי שהיה עומד מתחילה דמותר לישאר מעומד ולקרות כן ואינו נראה כעושה כב"ש.

ומיהו באמת דברי הט"ז ומ"א לכאור' ק"ק דמ"ש הט"ז דיש חילוק בין יושב ועומד למהלך ועומד דיושב ועומד כיון דאדרבה טפי הוה קמכוין בישיבה וא"כ מוכח שעושה כן משום דכתיב ובקומך ולא כדי לכוין לכאור' צ"ע דהא נמי העמידה מעוררת

ראשון בלבד הלכך א"צ לעמוד אלא בפסוק ראשון בלבד והוסיף הרי"ף וכבר ראינו מי שדחה דברי ר' יוחנן מדפסק רבא הלכה כר"מ ופסק כרב נתן דאמר עד על לבבך בעמידה והדין פסקא לאו מעליא הוא דכי היכי דדחו דברי רבא דברי ר' יוחנן ה"נ דחו דברי ר' נתן. ודברי הרי"ף הובאו ברא"ש פ"ב סי' ג' והוסיף עלה דהראב"ד כתב משום גאון דמהלך צריך לעמוד עד על לבבך כדאמר פ"ק דיומא דבפרק ראשון אין לו לרמוזו בעיניו וכן כתב רב אלפס ז"ל לקמן בפרקין דאסור לרמוז בכל הפרק משום דחשיב קריאת עראי וכן נמי צריך עמידה משום דלא ליחשב קריאת עראי והא דלא בעי עמידה בכל הפרשה משום דפסוק דבתריה כתיב ובלכתך בדרך אלמא דקורא במהלך עכ"ל ודעת הרמב"ם בפ"ב מה' ק"ש ה"ג כהרי"ף דא"צ לעמוד אלא בפסוק ראשון וכ"פ התוס' בד"ה על והביאו שכן איתא בתנחומא וכ"פ הש"ע בס"י ס"ג ס"ג אבל הב"ח שם נקט שצריך לעמוד עד על לבבך לחומרא והובא במ"ב ס"ק י"א בשם יש מחמירין.

ועוד כתב הב"ח שם דמי שהיה מהלך ועמד כדי לקרות פסוק ראשון או עד על לבבך אסור לו לעמוד יותר אלא יקרא מכאן ואילך דרך הילוכו שאם יעמוד יותר נראה שעושה כב"ש דאמרי בבקר יעמדו ודייק כן מדברי הרמב"ם ה' ק"ש שם שכתב מי שהיה מהלך על רגליו עומד בפסוק ראשון והשאר קורא והוא מהלך ולכאור' מ"ש והשאר קורא והוא מהלך מיותר אלא דאתא ללמד שאסור לעמוד כל הפרשה דנראה כעושה כב"ש.

אבל הט"ז בסק"ב כתב דלא נראה לו כן כלל דליכא קפידא אלא ביושב ועומד דאז ליכא מעלה בעמידה משום כונה דהא בישיבה

גם מ"ש הט"ז לדחות דיוק הב"ח בדברי הרמב"ם שכתב דהשאר קורא והוא מהלך דאינו אלא לאשמועינן דלא תימא כיון שעמד יעמוד כל הפרשה לכא' תמוה דהא מרישא דדברי הרמב"ם שמעינן הכי שכתב שעומד בפסוק ראשון משמע דבשאר א"צ לעמוד וא"כ על כרחך דמה שהוסיף שהשאר קורא והוא מהלך היינו לאשמועינן דלא זו בלבד שא"צ לעמוד אלא אף צריך לחזור ולהלך כדכתב הב"ח. גם מה שהביא הט"ז לראי' מהא דס"ל לר' יוחנן שעומד בפרשה ראשונה כולה והא יראה שעושה כב"ש לכא' באמת תמוה דהא י"ל דכיון דס"ל לר' יוחנן שצריך לכיון בכל פרשה ראשונה מוכרח לעמוד מחמת זה ומ"מ אח"כ בשאר ק"ש באמת צריך לחזור ולהלך כדי שלא יראה לגמרי שעושה כב"ש ובלא"ה אולי שיין לדחוק דלפי ר' יוחנן באמת צריך לישב ולא סגי בעמידה לחודא ובזה לא יראה כב"ש דבעו עמידה ממש וכזה רמז הפמ"ג במשב"ז שם.

ולכן לדינא נראה דראוי ליהדר בזה שאם היה מהלך ועמד כדי לקרות פסוק ראשון של ק"ש יחזור ויהלך מיד או עכ"פ אחר שקרא על לבבך או לכל הפחות עד סוף פרשה ראשונה וכדברי המ"א אבל טפי מהכי לא ישאר מעומד ומ"מ מי שאינו עושה כן לחזור ולהלך אפשר שאין למחות בידו.

הכונה כמבואר ברש"י ברכות ל' א' ד"ה בהדי צבורא וד"ה לא חזינן ודוחק גדול לומר דהתם דוקא לענין כונה בתפלה כגון כונה שהוא עומד לפני מלך ובהדיא מבואר בדברי הפמ"ג בא"א סק"ב דס"ל דשייך גם שעמידה תעורר הכונה גם בק"ש וא"כ אפי' אי שייך שגם הישיבה תסייע בכונה וכדמשמע ממ"ש ברפ"ג דמגילה דקשות מיושב וכן מבואר בש"ע סי' קפ"ג ס"ט מ"מ הרי שייך שמה שהוא עומד הוא ג"כ משום כונה ואמאי תאסר הא ה"ל כמי שמהלך ועומד דס"ל להט"ז דכיון דנראה שעושה כן משום כונה תו אינו נראה כעושה כב"ש ודוחק לומר דשאני יושב ועומד דכיון דגם הישיבה מסייעת בכונה אין העמידה מוכחת שהיא משום כונה ולא משום דעושה כב"ש משא"כ מהלך ועומד כיון דהרי אין ההליכה מסייעת כלום בכונה ממילא מוכח שעמידתו משום כונה היא דמנ"ל להט"ז לחלק בזה הרי כיון שיש ענין סיוע בכונה ע"י העמידה שוב יש לנו לומר שאינו נראה שעושה כב"ש בהדיא. אלא על כרחך דבאמת יש חשש במהלך ועומד שאע"פ שעמידה זו מחמת כונה היא אכתי נראה כעושה כב"ש ורק משום דמוכרח לכיון או משום שאין לקרות קריאת עראי התירו לעמוד אם אח"כ יחזור ויהלך. ולפ"ז ק"ק דברי המ"א נמי עכ"פ לפי מאי דמשמע במ"ב שא"צ לחזור ולהלך אחר פרשה ראשונה דהא כיון דיש בזה חשש שיראה שעושה כב"ש אמאי היו מתירים לו לעמוד בלי כלום ובלא"ה ק"ק מ"ש להקל לעמוד כל פרשה ראשונה משום דיש פוסקים שצריך לעמוד בה דהא כמעט כל הפוסקים חולקים על זה וכמבואר למעלה וא"כ מה טעם הוא זה להתיר העמידה.

סימן לו

בענין אמירת תהלים עם הצבור

בעזה"י ט' אייר כ"ד למב"י תשע"ח

שאלה מי שהתפלל בצבור בבהכ"נ ואחר התפלה התחילו לומר תהלים אם צריך הוא לישאר שם בבהכ"נ לומר תהלים עם הצבור או לא.

תשובה המ"א בסי' ס"ה סק"ג כתב מהתניא ושכלי הלקט בשם גאון דלאו דוקא הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור שקורין ק"ש צריך לקרות עמהם פסוק ראשון אלא ה"ה לענין שאר דבר שהצבור אומרים כגון תהלה לדוד קורא עמהם שכן דרך ארץ והמחצה"ש הוסיף וה"ה עלינו לשבח והובאו דבריהם במ"ב סק"ט. ובש"ע שם ס"ג כתב דאף שאין חיוב לקרות עם הצבור כ"א פסוק ראשון של ק"ש וכמ"ש בסעיף שקדם מ"מ טוב שיקרא עמהם כל ק"ש ויקבל שכר כקורא בתורה והוא מהרוקח סי' ש"כ ובב"י כתב שזה דרך עצה טובה אבל לענין שלא יהא נראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חבירו בפסוק ראשון סגי ולכאור' צ"ע לפי דברי התניא ושכלי הלקט שהביא המ"א הנ"ל הא בכל דבר שהצבור אומרים צריך לומר עמהם ואפי' תהלה לדוד ועלינו לשבח כנ"ל וא"כ מדינא צריך לקרות כל ק"ש כיון שהוא דבר שהצבור אומרים ואמאי כתב הש"ע דמדינא א"צ לקרות אלא פסוק ראשון של ק"ש. והיה אפשר לומר דכונת הש"ע במ"ש דא"צ לקרות אלא פסוק ראשון של ק"ש היינו שאם רוצה לצאת מבהכ"נ אח"כ רשאי לעשות כן שא"צ לישאר שם אלא כדי לקרות עם הצבור פסוק

ראשון של ק"ש ומ"ש המ"א מהתניא ושכלי הלקט שצריך לומר תהלה לדוד עם הצבור והוסיף המחצה"ש דה"ה עלינו לשבח התם ר"ל שאם נמצא בבהכ"נ באותה שעה שאומרים דברים אלו צריך לומר עמהם ג"כ משום דרך ארץ. אך קשה לומר כן דלכאור' לא משמע כלל מדברי הש"ע והב"י דכונתו לומר שא"צ לישאר בבהכ"נ אלא כדי לקרות פסוק ראשון של ק"ש וטוב לישאר שם כדי לקרות כל ק"ש אלא משמע שאפי' נמצא שם בבהכ"נ א"צ לקרות אלא פסוק ראשון ויש ענין לקרות כל ק"ש. ואף לפי דעת הגר"א בס"ב שכתב לחלוק על הש"ע וס"ל דמדינא צריך לקרות כל ק"ש ולא פסוק ראשון בלבד ואין זה עצה טובה בעלמא כדכתב הב"י והובא דעת הגר"א במ"ב סק"י מ"מ משמע בדברי הגר"א דדוקא ק"ש צריך לקרות ולא שאר כל דברים שהצבור אומרים וצ"ע מדברי התניא ושכלי הלקט שהובאו במ"א הנ"ל. ונראה מכאן דדברי התניא ושכלי הלקט באמת אינם מדינא ממש דאף שהביאם המ"א אהא דצריך לקרות פסוק ראשון עם הצבור שהוא ודאי מדינא ואף יכול להפסיק בפסוד"ז כדי לקרותו כמ"ש במ"ב סק"י א"א בשם האחרונים באמת לאו דוקא דמדינא צריך לומר תהלה לדוד וכן עלינו לשבח כדכתב המחצה"ש ושאר דברים עם הצבור ורק מצד דרך ארץ נכון לעשות כן ולהכי לענין שאר ק"ש אף שבאמת ג"כ נכון לקרותו עם הצבור מצד דרך ארץ מ"מ אינו חיוב ממש עכ"פ לפי דעת הש"ע ובאמת כן משמע בהדיא מלשון א"ר סק"ב שכתב בשם התניא דה"ה שאר דבר שהצבור אומרים כגון תהלה לדוד טוב לומר עמהם עכ"ל ומדכתב לשון טוב לומר עמהם משמע דאינו מדינא ממש.

עלינו ולא שכיח כ"כ שיהו אומרים דבר אחר אבל לעולם לאו דוקא עלינו דה"ה שום דבר שהצבור אומרים ביחד אפי' אינו מסדר תפלה צריך לומר עמהם וכגון אמירת תהלים.

אך בעיקר דברי התניא ושבלי הלקט יש להעיר ממ"ש בתרה"ד סי' ג' לדייק מלשון הרא"ש פ"ג סי' י"ד בשם בה"ג דדוקא אם היה יושב בטל בשעה שהצבור קורין ק"ש יש קפידא אבל אם היה עוסק בשאר דברי ברכות ושבת לא וא"כ מי שעומד באמצע ברכות ק"ש והצבור קורין ק"ש א"צ לקרות עמהם פסוק ראשון ועוד דייק התרה"ד כן מדברי הגמ' דקאמר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל אלמא דעיקר הקפידא אינו אלא כיושב ובטל וכתב התרה"ד דמהאי טעמא לא יפסיק לקרות עם הצבור גם כשהוא עומד באמצע פסוד"ז רק בזה ליכא קפידא כ"כ כיון שפסוק ראשון הוא לכבוד שמים לקבל עליו עול מלכות שמים ומסיק התרה"ד דמ"מ יש בנ"א מן המדקדקים כשהיו עומדים בק"ש ובברכותיה שהיו עוצמים עיניהם והיו מנגנים בתיבה א' או ב' שהיו אומרים בלא"ה באותה שעה בניגון הצבור בפסוק ראשון כדי שיהא נראה כאילו קורא עמהן ודברי התרה"ד הובאו בב"י סי' ס"ה ונפסקו בש"ע שם ס"ב. ונראה מדבריו דנקט למעשה שאין קפידא לעסוק דוקא באותו דבר שהצבור עוסקים בו בכלל אלא שלא יהא יושב בטל ורק יש מן המדקדקים שמנגנים בתיבות שהיו אומרים בלא"ה באופן שנראה כקורין פסוק ראשון עם הצבור ולפ"ז לכאו' צ"ל דהבין מ"ש רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו שאין זה אלא לענין חיוב בעל קרי להרהר ק"ש בלבד ולא חייבוהו להרהר לכתחילה אלא בק"ש כיון שהוא דבר

והנה בפנים בתניא ושבלי הלקט נראה שראייתם היא מהא דאמר דאמר רב אדא בר אהבה בברכות כ' ב' בדבר שהצבור עוסקין בו דמכאן למדו שיש ענין דרך ארץ לומר מה שהצבור אומרים והנה בגמ' שם לקמן כ"א א' פריך והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ור"ל שמהרהר בהמ"ז לאחריו וכמ"ש בתר"י ובפשטות משמע דלולי הא דבהמ"ז לאחריו לית בה מלכות שמים לא היה קשיא לן מה שצריך להרהר אותה אע"ג דכל טעם ההרהור הוא כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל כדאיתא בגמ' שם לעיל וצ"ל דבהמ"ז לאחריו חשיב דבר שכל העולם עוסקין בו כמ"ש שם כ' ב' מהו דתימא הואיל וכתוב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול כמצות עשה שהזמן גרמא דמי כו' ובשבת י' א' רביעית מאכל כל אדם וביומא ע"ה ב' בתחלה היו ישראל דומין כתרנגולים שמנקרין באשפה עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה ומשמע דאיכא זמן א' שהכל אוכלין וא"כ אפשר שהכל מברכין בהמ"ז בזמן א' ג"כ. ועכ"פ משמע דלאו דוקא גבי ק"ש ותפלה שייך הא מילתא שיקרא עם הצבור ולא יושב בטל בשעה שהם קורין והיינו שיקרא אותו דבר שהם קורין וכדאמר רב אדא בר אהבה אלא אף בבהמ"ז שייך ד"ז וא"כ נראה דה"ה כל דבר שכל הצבור אומרים ביחד אפי' אינו מסדר התפלה כלל צריך היחיד לומר עמהם ואף שאין בזה חיוב גמור כנ"ל מ"מ נכון הדבר מצד דרך ארץ ומאי דנקט המחצה"ש דגם עלינו לשבח יש לומר עם הצבור ולא נקט רבותא דאפי' דבר שאינו מסדר תפלה כלל היינו משום דמילתא דשכיחא ואורחא דמילתא שיכנס לבהכ"נ בשעה שאומרים

דלית בה מלכות שמים אידחי ליה במסקנא
 וכדכתב הגר"א בביאורו ס"ג ונראה שהט"ז
 עמד בזה במ"ש דאל"כ מ"ש ק"ש דנקט וצ"ע
 בכונתו דאם מדייק ממאי דנקטינן בגמ' ק"ש
 דוקא לכאן תמוה דהא כולה סוגיא מיירי
 בהל' ק"ש). ודברי התניא ושכלי הלקט
 שייכים בכל דבר שהצבור אומרים ביחד אפי'
 אינו מסדר תפלה ממש אלא כמו אמירת
 תהלים בעלמא וכנ"ל. רק דמ"מ עיקר ד"ז
 אינו חיוב מדינא ממש אלא מצד דרך ארץ
 נכון לעשות כן וכנ"ל וממילא בעת הצורך יש
 להקל בו. ואולי במקום שמאזיה טעם הרכה
 מהצבור בלא"ה אין אומרים יש להקל טפי
 דבכה"ג אין בזה ענין דרך ארץ כ"כ. ולצאת
 מבהכ"נ לכאן אין בו חשש דבפשטות א"צ
 לישראל שם כמ"ש לעיל.



סימן לח

בענין שינוי מבטא

בעזה"י ב' אדר הראשון תשע"ד

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

בדבר מה שנתגלה בלילה שעבר ליל
 מוצש"ק פ' תרומה בהיותנו נאספים
 בביתו לסעודת סיום מס' שבת ודרש אאזמור"ר
 אבי אבינו שליט"א ובתוך דבריו הזכיר מנהג
 אביו זצלה"ה שהיה מבטא אות הנקודה
 בחול"ם במבטא אוו ולא במבטא אוי כמו
 שאנו אומרים משום שכך היה מנהג עירו
 קיידאן דאף שהיתה בארץ ליטא מכיון שהיתה
 סמוכה לארץ אשכנז או כיו"ב לכן נהגו

שהצבור עוסקין בו אבל כאמת אם בלא"ה
 היה עוסק בפרקא אחרינא ליכא קפידא דא"צ
 שיגרוס בק"ש דוקא אלא שלא ישב בטל.
 ומשמע דס"ל להתרה"ד וכן להש"ע שהעתיקו
 דליכא למימף מהא דקאמר בדבר שהצבור
 עוסקין בו כדברי התניא ושכלי הלקט שצריך
 אדם לקרות עם הצבור מה שהם קורין דוקא
 ורק אפשר שיש ללמוד ממ"ש כדי שלא יהו
 כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל שעכ"פ
 לא ישב בטל אלא יקרא באיזה דבר שירצה.

אמנם הט"ז הקשה על דברי התרה"ד מהא
 דרב אדא בר אהבה דאמר בדבר
 שהצבור עוסקין בו הרי שהיה פשיטא ליה
 להט"ז דמכאן יש ללמוד למי שנכנס לבהכ"נ
 שצריך לומר ק"ש עם הצבור ואין זה דוקא
 לענין בעל קרי שמהרהר בלבו וכן מבואר
 מדברי הב"ח שמוכא שם בט"ז וגם במ"ב
 ס"ק י"א מבואר דנקט עיקר דאף צריך
 להפסיק בפסוד"ז כדי לקרות ק"ש עם הצבור
 כדברי הט"ז. ולפ"ז לדניא ודאי יש לחוש
 לדברי התניא ושכלי הלקט כיון שהובאו
 בסתמא בהמ"א וכן במ"ב ולא מצינו חולק
 עליהם בהדיא ובפרט שכתבו דבריהם בשם
 גאון ואולי אף לפי מ"ש התרה"ד יש ענין
 לומר עם הצבור אותו דבר שהם אומרים מצד
 דרך ארץ ושלא יראה כפורש מהם אף שלפי
 דבריו לכאן אין רא' לזה מדברי הגמ' ואולי
 כעין סברא זו היא מאי דנקט שם שעכ"פ
 במקום שמותר לו להפסיק יש לו לקרות פסוק
 ראשון של ק"ש עם הצבור אפי' אם לא היה
 יושב בטל בלא"ה רק דשם משמע קצת דלא
 שייך זה אלא בקבלת עול מלכות שמים דהיינו
 קריאת פסוק ראשון של ק"ש (והאי סברא
 איתה ג"כ בטור ובש"ע ס"ב וק"מ מנ"ל הא
 דהא מאי דאמרינן בגמ' כ"א א' שאני תפלה

במבטא אוו דומה לבני אשכנז ומהאי טעמא
אאזמורר שליט"א עצמו נוהג לבטא החול"ם
כמו אוו ולא אוי וכפי הנראה כתור"ה נשאו
לבו כעת להחזיר עטרה ליושנה ולנהוג בעצמו
לבטא החול"ם כמו אוו ולא אוי עכ"פ בשעת
תפלה וברכות.

הנה לכאור הדבר ברור שאין עליו שום חיוב
לשנות ממנהגו ולעשות כמו שנהגו
זקנינו לבטא החול"ם כמו אוו ולא אוי דאפי'
את"ל שענין שינוי המבטאים הוי כמו
מחלוקת לדינא שלכן לכאור אפשר לומר
שחייב אדם לנהוג כמנהג אבותיו כדאמרינן
בפסחים נ' ב' גבי בני ביישן משום שמע בני
מוסר אביך וגו' מ"מ אחר שכבר שינו בזה כל
בני המשפחה ואין נוהגין לומר אוו אלא אוי
וכן במקומינו שרוב בני תורה אומרים אוי
לכאור לא גרע מאין דעתו לחזור למקומו
דכה"ג ליכא איסור לנהוג כמנהג אנשי מקום
שהלך לשם לקולא וכ"נ מתוך דברי האגר"מ
או"ח ח"ג סי' ה'. ואין שייך לאדם להכריע
מעצמו מה חשוב המבטא הנכון מאחר שאין
בדבר זה שורש בש"ס ואפי' אם יש איזו
ראיות מן הש"ס לאיזה מנהגים בזה מ"מ
נראה אין בזה ראיות מכריחות.

ומאחר שאין בזה שום חיוב לשנות ולעשות
כמנהג זקנינו נראה דשייך בזה צד
איסור שלא להוציא לעז על שאר בני
המשפחה צאצאי אאזמורר שליט"א שכולם
אין נוהגים לומר אוו אלא אוי ובתוכם
אאזמורר שליט"א וכה"ג איתא בגיטין ה' ב'
וכי תימא אעביד לחומרא נמצא אתה מוציא
לעז על גיטין הראשונים ולא דוקא בדבר של
אישות שייך הא מילתא כדהביא הפ"ת ביו"ד
סי' רי"ד סק"ד מדברי המ"א בסי' ל"ב סס"ק
מ"ח בשם לחם חמודות ואפי' בדבר שאינו

ניכר לרבים יש לחוש לכך כמבואר שם במ"א.
ועוד נראה בזה אפשר קצת צד איסור לשנות
ממה שאפי' אם יזהר כתור"ה לבטא
החול"ם כמו אוי כנהוג אצלנו היכא דישמעו
הרבים כגון כשיעלה לתורה וכשיעבור לפני
התיבה מ"מ כפי הנראה בקל מאד אפשר
שהרבה פעמים לא יהיה אדעתיה ליהור בכך
וישמעו אחרים כשיבטא החול"ם כמו אוו
ודבר זה נשמע מזור הרבה אצל בני תורה
צעירים כידוע ואף שבעבודת ה' אין להתחשב
במה יחשבו הבריות כדתנן באבות פ"ה מ"כ
הוי עז כנמר כו' לעשות רצון אביך שבשמים
וכתב הטור בריש או"ח דהתחיל בעז כנמר
לפי שהוא כלל גדול בעבודת הבורא יתברך
לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה ונמנע
מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגין עליו ועל
כן הזהיר שתעז פניך כנגד המלעיגין ואל
תמנע מלעשות המצוה כו' וכן פסק הרמ"א
שם שלא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים
עליו בעבודת הש"י מ"מ מאחר שאין בדבר
זה חיוב מדינא כלל ואף יש בו צד איסור
הוצאת לעז על אחרים כנ"ל בודאי אין לעשות
באופן שאפשר שידברו עליו אחרים ובזה
אמרו בב"מ פ"ו ב' לעולם אל ישנה אדם מן
המנהג כו' ובמס' כלה רבתי פ"י תהא דעתו
של אדם מעורבת עם הבריות כו' לא ישמח
אדם בין הבוכים ולא יבכה בין השמחים כו'.

ולכן לדינא נראה שמלבד שאין שום חיוב
לשנות ממנהגו שאומר חול"ם כמו אוי
ולאמרו כמו אוו אלא אף יש בזה צד איסור
ואפי' אם ישתדל ליהור שלא יהא ניכר לרבים
כנלענ"ד.

ארי' ליבוש

סימן לט

בענין הרחקה מצואת קטן

בעזה"י כ"ו טבת תשע"ו

שאלה עד כמה נחשב קטן שא"צ להרחיק מצואתו וממימי רגליו לקרות ק"ש ולהתפלל.

תשובה גרסינן בסוכה מ"ב ב' יכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות אמר רב חסדא והוא שיכול לאוכלו בכדי אכילת פרס אמר רב חייא בריה דרב ייבא ובגדול אע"פ שאינו יכול לאכול בכדי אכילת פרס דכתיב ויוסיף דעת יוסיף מכאוב ופירש"י מרחיקין מצואתו משאכל כזית מאלו בכל ענין אכילה שצואת מינים הללו מסרחת כו' מכאוב מסריח עכ"ל. ובפשטות היה נראה לומר דמאי דאמרין שצריך להרחיק מצואת גדול אפי' אם אינו יכול לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס היינו גדול בן י"ג שנים שזהו סתם גדול בכ"מ וכן היה משמע ממאי דילפינן להא מילתא מקרא דויוסיף דעת יוסיף מכאוב דהרי בשנת י"ג ניתוסף לו דעת ומשמע מזה דבדעת תליא מילתא. אלא דמצינו בפמ"ג סי' פ"א משב"ז סק"א שכתב דגדול דהכא היינו כבר שית ושבע וכדומה ואין טעם לומר י"ג שנים ובא"א שם סק"א כתב כבר שית וכדומה וצ"ע דהא לכא' שפיר יש טעם לומר י"ג שנים שהרי אז הוי בר דעת וכתיב ויוסיף דעת יוסיף מכאוב. וצ"ל דהבין הפמ"ג דמילתא דפשיטא היא דקודם י"ג שנים באמת צואתו מסרחת טובא וא"כ ודאי גדלות דהכא אינה תלויה בזה אלא מסתבר שתהא תלויה בהיותו כבר

שית וכבר שבע דבזה שפיר שייך לומר דקודם לכן אין צואתו מסרחת ומאי דכתיב ויוסיף דעת יוסיף מכאוב אפשר דהיינו משום דאז ניתוסף לו קצת דעת וכדמצינו שעור זה בגיטין נ"ט א' לענין הפעוטות שמקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין וכן מצינו במ"ב סי' ע' סק"ר סי' רס"ט סק"א ובעוד מקומות שכתב שיעור זה לענין קטן שהגיע לחינוך.

והנה מדברי רש"י בד"ה מרחיקין מצואתו שכתב משאכל כזית מאלו בכל ענין אכילה שצואת מינים הללו מסרחת משמע דעכ"פ לגבי קטן דוקא כשאכל כענין זה ממש צריך להרחיק מצואתו דדוקא צואה הבאה מאכילת כזית דגן מסרחת ולפ"ז לשון הגמ' יכול לאכול כו' דמשמע דביכול לאכול תליא מילתא אפי' לא אכל לאו דוקא הוא דבאמת דוקא כשאכל ממש צריך להרחיק והאי דלא קאמר בגמ' לשון אכל כו' אפשר דהיינו לאשמועינן דכשיכול לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס מסתמא אכל כענין זה וצריך להרחיק מצואתו וכ"כ הב"ח בסי' פ"א וביאר עוד דאם ידעינן שלא אכל כזית דגן מעולם אפי' בן כמה שנים א"צ להרחיק מצואתו ואפי' אם אכל מעולם אלא דידעינן דצואה זו אינה מדגן כגון שעברו ימים רבים שלא אכל דגן א"צ להרחיק מצואתו.

ולפ"ז מ"ש בגמ' גבי גדול שצריך להרחיק מצואתו אפי' אינו יכול לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס היה נראה דהיינו משום דכיון דמ"מ יכול לאכול כזית דגן מסתמא אכל עכ"פ קצת דגן ומאחר שהוא גדול בני מעיו מסריחין טובא וממילא צריך להרחיק מצואתו אפי' כשלא אכל כזית בכדי אכילת פרס. וי"ל עוד דבאמת האי דגבי קטן בעינן שיעור בכדי אכילת פרס לאו היינו משום

אלא שעברו ימים רבים א"צ להרחיק ובפשטות משמע דאפי' גדול כשאנו יודעין שצואה זו אינה באה מדגן א"צ להרחיק והיינו דלא כדברי הט"ז שהוכיח מהגדילים בין ההרים דגבי גדול אפי' לא אכל דגן לפני כן זמן רב צריך להרחיק מצואתו שבזה ס"ל להב"ח דבאמת א"צ להרחיק מצואת אנשים כאלו דבאמת אינה מסרחת כולי האי וכן נראה באמת דעת הפר"ח שכתב דאף בגדול בעינן שיאכל דגן סתם דאל"כ מאי איריא אע"פ שאינו יכול לאכול בכדי אכילת פרס רבותא ה"ל לאשמועין אע"פ שאינו יכול לאכול דגן בכלל (ואולי יש לדחות דלא שכיח גדול שאינו יכול לאכול דגן בכלל ר"ל כזית דגן). אלא גם קשה דאפי' אי נימא דלא פליג על סברת הט"ז מ"מ מנ"ל להפמ"ג למימר דדוקא באכל כזית דגן בכדי אכילת פרס מעולם צריך להרחיק הא לא כתב כן לא הט"ז ולא הב"ח ובפשטות סברת הט"ז היא אפי' כשלא אכל כזית דגן בכדי אכילת פרס מעולם וצ"ע.

ועב"פ לענין קטן ודאי ס"ל להב"ח דכל שידוע שאין צואה זו באה מאכילת דגן א"צ להרחיק ממנה אלא שאם יכול לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס אז תלינן שצואתו באה מזה וצריך להרחיק אא"כ יודעין אנו שלא באה מזה. ומתוך קושיית הב"ח שם על דברי הב"י שכתב דמדברי הפוסקים נראה דלא כרש"י אלא דלא בעינן דוקא שאכל כזית דגן שהקשה עליו הב"ח דכ"ע סברי כרש"י שאם לא אכל דגן מעולם אין צואתו מסרחת והאי דקאמר בגמ' לשון יכול לאכול כו' היינו לאשמועין דמסתמא תלינן צואתו בזה משמע דהבין מדברי רש"י דמ"מ עכ"פ גבי קטן צריך שודאי אכל פעם אחת כזית דגן בכדי אכילת פרס. אולם בט"ז שם כתב בדעת רש"י דאפי'

דדוקא אז בני מעיו מסריחין דהרי אין שיעור זה אלא לענין להחשיב אכילתו אכילה וכדכתב רש"י בד"ה והוא שאכל שכן הלכה למשה מסיני שאין אכילה מצטרפת לשהייה ארוכה מזו והכא הרי לכאור' לא בעינן חשיבות אכילה אלא צואה שמסרחת אלא דגבי קטן קבעו שיעור זה דכיון דמ"מ אינו יכול לאכול כענין שתחשב אכילה ממש ממילא אין צואתו חשובה צואה אע"פ שהיא מסרחת. אבל גבי גדול צריך להרחיק בכל ענין דכיון שבני מעיו מסריחין טובא אף אם אינו יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס ואין לאכילתו חשיבות אכילה אפי' יש לצואתו חשיבות צואה דלא תליא לגמרי בחשיבות אכילה. והוא דלא כהט"ז שכתב בסק"א דודאי א"א לומר היכא דידעין דלא אכל כזית דגן א"צ להרחיק מצואתו אפי' הוא גדול דהא אנשים הגדילים בהרים שעיקר חיותם ממיני חלב ולפתן ולא אכלי דגן פשיטא דאפ"ה צריך להרחיק מצואתם.

אלא דבפמ"ג א"א סק"א כתב לפרש דעת הב"ח דקטן דוקא כשאכל פעם אחת כזית דגן בכדי אכילת פרס צריך להרחיק מצואתו בסתמא דדוקא אז דינו כגדול וכן גדול דוקא כשפעם אחת אכל כזית דגן בכדי אכילת פרס צריך להרחיק מצואתו וחילוק שבין קטן לגדול הוא לענין אם לא אכל דגן לפני כן זמן רב דלענין קטן א"צ להרחיק ולענין גדול צריך להרחיק. והנה מלבד שמפשטות דברי הב"ח לכאור' לא משמע כלל דבגדול צריך להרחיק מצואתו אפי' לא אכל כזית דגן לפני כן זמן רב דהא כתב דמסתמא קטן שיכול לאכול כזית דגן כבר אכל אבל אי ידעין שבודאי לא אכל א"צ להרחיק אפי' בן כמה שנים וע"ז הוסיף דאפי' אם אכל מעולם

סימן מ

בענין הרהור בו' מצות בבהכ"ס

בעזה"י כ' סיון תשע"ח

שאלה אם מותר לאדם להרהר בו' מצות תמידיות בבהכ"ס או אסור.

תשובה במ"ב סי' פ"ה סק"ה כתב דפשוט דמותר אדם להתבונן בבה"כ בגודל שפלותו ושכסופו יחזור כולו להיות עפר רימה ותולעה ואין נאה לו הגאווה עכ"ל וקצת נראה מכאן שמותר להרהר עכ"פ במצות יראת ה' שבאה ע"י הרהור בשפלות האדם כמ"ש הרמב"ם ברפ"ב מה' יסוה"ת וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד כי אראה שמך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו עכ"ל ומשמע דעצם המחשבה בשפלות האדם לפני הקב"ה הוי מענין יראת ה' ואף שלא הזכיר המ"ב אלא ההרהור בשפלות האדם ולא ברוממות הקב"ה מ"מ לכאן אין טעם שלא להרהר גם ברוממות הקב"ה אם יהיה באופן שלא יבא עי"ז להדיא להרהר בפסוקים ומאמרי חז"ל דהא לכאן אין דבר זה בכלל ד"ת ממש אלא מציאות בעולם שאפשר לידע אפי' בלא ידיעת התורה וכע"ז מבואר בחכמת שלמה על הש"ע או"ח שם ס"ב דמותר להרהר במציאות ה' וכי היכי גודל שפלות האדם ושכסופו יחזור כולו להיות עפר ורימה ותולעה ואין נאה לו הגאווה באמת הוא דבר המפורש בחז"ל ברפ"ג דאבות הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה דע מאין באת ולאן

לא ראינו שאכל כזית דגן אם ברור שלפי טבע התינוק יכול לאכול ה"ל כאילו ראינו שאכל פעם אחת וצריך להרחיק מצואתו והיינו אפי' ידוע שאין צואה זו באה מאכילת דגן וכדמוכח מהגדילים בין ההרים ודלא כהב"ח. ולפ"ז לא פליג רש"י אפסק הש"ע שם שכתב דתלוי אם קטן אחר כיו"ב יכול לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס דר"ל בכה"ג מסתמא גם קטן זה יכול לאכול וממילא הוי כאילו ראינו שאכל. וכיו"ב כתב המ"א שם סק"א לפרש דברי הש"ע שם דר"ל אם אחר כיו"ב יכול לאכול מסתמא גם הוא יכול לאכול וצריך להרחיק מצואתו והעתיקו המ"ב בסק"ב וכתב שלכתחילה ודאי יש להחמיר בזה רק לענין מי רגלים אפשר שיש להקל כדעת הב"ח והוא נמי דעת הא"ר בסק"ד.

ומ"מ הביא המ"א שם מיו"ד סי' רס"ה ס"ח שמשמע דטוב וישר להרחיק מצואת קטן אפי' בן ח' ימים והיינו מ"ש שם הרמ"א דיש לנקות הקטן מצואתו קודם שיברך על המילה והוא מהכלבו והגהות סמ"ק אבל הגר"א שם כתב עלה דהוא חומרא בעלמא דא"צ להרחיק מצואתו וכ"ש שהיא מכוסה. ולענין קטן שאינו יכול לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס אלא ע"י בישול פסק המ"ב בסק"ב דאעפ"כ מיקרי אכילה ולמד כן מדברי המ"א סק"ב שכתב דנראה לו דבמאכל פפ"א משערין כפי מה שיכול גדול לאכול פרס פפ"א ונפסק במ"ב סק"ג.



אתה הולך כו' מאין באת מטפה סרוחה ולאן
אתה הולך למקום עפר רימה ותולעה כו' ושם
פ"ד מ"ד מאד מאד הוי שפל רוח שתקות
אנוש רימה ובברכות י"ז א' עפר אני בחיי ק"ו
במיתתי הרי אני לפניך ככלי מלא בושה
וכלימה כו' ובנדרים ט' ב' אמרתי לו רשע
למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך במי
שהוא עתיד להיות רמה ותולעה כו' ובסוטה
ה' א' אד"ם א"פר ד"ם מ"רה בש"ר ב"ושה
ס"רוחה ר"מה ואפ"ה מבואר מדברי המ"ב
דלא חיישינן שע"י הרהור בענין זה יבא
להרהר בד"ת וכהא דכתב לעיל בסמוך
מהשע"ת לאסור לעיין בבהכ"ס במשקלי
השמות והפעלים של לשה"ק כו' גם רוממות
ה' אפשר לומר דאף שהוא דבר המפורש
בתורה בכמה דוכתי מ"מ כ"ז שאינו מהרהר
באותם הפסוקים ומאמרי חז"ל מותר להרהר
בעצם הדבר שלכאו' אינו ד"ת ממש ולא
חיישינן שיבא להרהר בתורה. ולכאו' ה"ה
עכ"פ למצות אהבת ה' שג"כ באה ע"י
התבוננות ברוממות וחכמת הקב"ה במעשיו
וברואיו כמבואר בדברי הרמב"ם שם דג"כ
כ"ז שאינו מהרהר בד"ת ממש מותר להרהר
בה בבהכ"ס ואולי ה"ה לענין מצות אמונה
בה' ושאינן זולתו ויחוד ה' ושלא יתור האדם
אחר מחשבת הלב וראיית העינים אולי שייך
שיש במחשבות אלו אופן להרהר בהן בלי
ד"ת ממש ויהיה מותר בבהכ"ס.

אך קצת יש להעיר מדברי המ"ב שם בסק"ו
שכתב דבהכ"ס יחשוב חשבונות ביתו
והוצאותיו כדי שלא יבא לידי הרהור ובשבת
יחשוב בבנינים וציורים נאים והוא מס"ח
ושל"ה ומשמע דאף שמותר להרהר בשפלות
האדם כמפורש במ"ב סק"ה וכ"מ בהדיא
בס"ח שם לעיל בס"י תקמ"ה שבהיות האדם

בבית המרחץ או בבהכ"ס יש לו לזכור
טומאתו כמה טומאה יצאה ממנו וסרוחה
ובזה כל אדם יתפוש בענוה כו' מ"מ עדיף
להרהר בחשבונות ביתו והוצאותיו ובשבת
בבנינים וציורים נאים. ובס"ח שם ס"י תקמ"ו
באמת כתב בטעם הדבר להרהר בחשבונות
ביתו כדי שלא תהרהר בד"ת או אחר עבירה
ועוד שלבך יהיה פנוי אח"כ מהרהורי צרכיך
ותלמוד בלב שלם ומשמע דהאי דיש להרהר
בחשבונות ביתו הוא מלבד הטעם שלא יבא
להרהר בד"ת גם כדי שלא יהרהר אחר עבירה
ועוד שע"ז יהיה לבו פנוי אח"כ כדי שיוכל
ללמוד בלב שלם ולפ"ז אפשר דבמקום
שמאיזו סיבה אין טעם שיהיה לבו פנוי אח"כ
לעסוק בתורה בלב שלם א"צ להרהר
בחשבונות ביתו דוקא דה"ה שיכול להרהר
בשפלות האדם וכיו"ב אם ע"ז לא יבא
להרהר בד"ת או דבר עבירה ואפשר דז"ש
בס"ח אח"כ בסמוך שתחשוב בכל יום ובכל
לילה שלא יהא רגע א' מלחשוב אחר הקב"ה
מה טוב בעיניו והאיך לעשות רצונו ובמה
למנוע שנאמר אל יקנא לבך בחטאים כי אם
ביראת ה' כל היום היינו לומר דבמקום
שא"צ לחשוב חשבונות ביתו בודאי יש
לחשוב ביראת ה' ובלבד שבבהכ"ס צריך
ליזהר שיהיה באופן שלא יהרהר בד"ת ממש.

אך המ"א בסק"א הביא דברי הס"ח להרהר
בחשבונות ביתו ולא העתיק אלא הטעם
שלא יבא לידי הרהור ונמשך אחריו המ"ב
ונראה קצת מדבריהם דזהו עיקר הטעם שיש
להרהר בחשבונות ביתו ונראה קצת דעדיף
להרהר בחשבונות ביתו יותר מלהרהר
בשפלות האדם אף שלכאו' שייך בהרהור
בשפלות האדם מ"ע של יראת ה' וכנ"ל. וכן
יש לדייק מדברי ה"ר יונה בס' היראה שכתב

נקטו שיהרהר באלו דוקא וצ"ע.

ועכ"פ מבואר מדברי המ"ב בסק"ה דמדינא מותר להרהר בשפלות האדם ולכאור' ה"ה ברוממות הקב"ה כנ"ל וזה מביא לידי מצות יראת ה' ואהבת ה' ואולי גם יש אופן לקיים שאר הו' מצות תמידיות בבהכ"ס בלי הרהור בד"ת ממש כנ"ל. רק להרהר בהדיא לשם קיום מצות ה' שציונו לירא אותו ולאהבו וכיו"ב בודאי אסור כיון דחשיב זה הרהור בד"ת ממש כמ"ש בבה"ל סי' תקפ"ח ד"ה שמע בדעת המטה אפרים והמ"א אבל מ"ש שם הבה"ל די"ל דאפי' עשיית מצוה עצמה אסורה בבהכ"ס שיש בזה בזיון למצוה נראה דהיינו דוקא כשניכר שהוא עושה מצוה משא"כ בהרהור דברים הנ"ל שאפשר שמקיים בזה מצוה ליכא בזיון שיהא אסור מחמת זה.



סימן מא

בענין תפלה כותיקין

בעזה"י י"ט אייר ל"ד למב"י תשע"ז

שאלה אם מותר לאדם להתפלל ביחידות בהנץ החמה כותיקין במקום שיוכל להתפלל אחר הנץ החמה בצבור.

תשובה בבה"ל סי' נ"ח ד"ה ומצוה מבואר דהזהירים לקרות ק"ש כותיקין מותרים לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין והביא ממתני' ברכות כ"ב ב' ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא הנץ החמה יעלה יתכסה ויקרא ואם לאו

במקום הטנופת בבהכ"ס יחשוב חשבונות וזה הדבר יסיר מלבו מחשבת טהרה במקום טנופת עכ"ל הרי מפורש כדברי ס"ח שיש להרהר בחשבונותיו ולא נקט אלא טעם זה שלא ירהר בתורה ועוד כתב שם אח"כ ואחרי טהרתו ישוב למחשבתו הראשונה היאך יהיה זהיר בעבודת הבורא ית' וזה נקרא ערום ביראה עכ"ל ומשמע דבשעה שהוא בבהכ"ס אין לחשוב אפי' בהיאך יהא זהיר בעבודת ה' ובפשטות משמע דלא כמ"ש לעיל לפרש בדברי ס"ח דקאמר שבמקום שאפשר יש לחשוב בענין יראת ה' בבהכ"ס. וכעיי"ז יש לדקדק במ"ש במ"ב סק"ו דבשבת יחשוב בבנינים וציורים נאים ולא כתב שיהרהר בשפלות האדם משמע דאף ההרהור בבנינים וציורים נאים עדיף מהרהור בשפלות האדם אף שלכאור' אין שום תועלת בהרהור כזה זולת מה שעל ידו אינו מהרהר בד"ת או בדבר עבירה. ואפשר שעוד יש לדקדק כענין זה ממ"ש תוס' בתענית ז' א' ד"ה אף כו' והכי נמי איתא התם לא בסחרנין ולא בתגרין ולא באיסטרוגלין כלומר באותן שרואין בכוכבים אמרו ליה לשמואל והא מר איסטרוגלוס הוא אמר להו תיתי לי דלא מעיינא בהו אלא בעידן דנפקא למיא פירוש להטיל מים ולא אני מבטל לעצמי עכ"ל מבואר שהיה שמואל מעיין בחכמת טבע מהלך הכוכבים בשעה שהיה עושה צרכיו ולא היה מהרהר בשפלות האדם אף שמחשבה זו מותרת בבהכ"ס ולכאור' אף יש בה משום מ"ע כנ"ל. ואפשר דצ"ל בזה דמ"מ יש לחוש קצת שע"י ההרהור בשפלות האדם יבא להרהר בד"ת ולכן עדיף להרהר בחשבונות ביתו בבנינים וציורים נאים או בשאר חכמות כמו חכמת טבע מהלך הכוכבים אך אולי י"ל דקל טפי להרהר בענינים אלו מלהרהר בשפלות האדם ולכן

דליכא טעם כ"כ לחלק בזה בין הזהירים לעשות כן תמיד לשאינם זהירים לעשות כן תמיד ובפרט שסתימת המשנה וגמ' באמת משמע דבכל אדם מיירי וכ"ש לפי גי' שלנו בגמ' ודלמא כותיקין משמע שרק הוא עושה כותיקין ולא דוקא שהוא בכלל אנשים ותיקין שרגילים בזה אלא לפי שאינו שכיח שסתם איש יוכל לכיין השעה כנ"ל להכי נקט הבה"ל הזהירים לקרות כותיקין דמסתמא דוקא אנשים כאלו ידעו איך לכיין את השעה א"נ י"ל דנקט דבר ההווה דהיינו שיש לאנשים המדקדקים לקרות ק"ש בהנץ החמה לדעת דמותרים לעשות כן אפי' שלא בצבור ושלא בתפלין אבל באמת ה"ה שאר כל אדם מותר לו לעשות כן אם ירצה.

ואין להקשות על עיקר דברי הבה"ל דלמא מתני' וגמ' מיירו דוקא במתפלל אח"כ בצבור ואינו מתפלל שם ביחידי בלא תפלין וכמבואר באמת בדברי תר"י דבמתני' אינו סומך גאולה לתפלה וא"כ מנ"ל להתיר אף להתפלל בשעת הנץ החמה ביחידי ובלא תפלין. דמבואר בשעה"צ סי' תקצ"א ס"ק י"ג דנקט בפשיטות דלא כדברי תר"י אלא דמתני' מיירי בסומך גאולה לתפלה וכן משמע לכאור' פשטות לשון הברייטא בגמ' ט' ב' ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום וכיו"ב בגמ' כ"ו א' משמע דכל מעלת ק"ש כותיקין היא משום תפלה שמתפלל אח"כ סמוכה לה וכן מבואר בהדיא בביאור הגר"א סי' ע"ד ס"ב ד"ה ואם דמתני' דירד לטבול כו' ע"כ מיירי דגם מתפלל שם דטעמא דותיקין הוא כדי שיסמוך גאולה לתפלה וכן משמע מתוך דברי הרמב"ם בפיה"מ אהא מתני' שביאר בטעם הותיקין לקרות באותה שעה שהוא כדי

יתכסה במים ויקרא ומפרש בגמ' כ"ה ב' דהיינו אפי' כו' יהושע דאמר זמן ק"ש עד ג' שעות דמיירי בעושה כותיקין הרי דאע"פ שאין לו תפלין יכול לקרות ק"ש כיון שהוא בעת הנץ החמה וה"ה לענין תפלה בצבור מותר להתפלל ביחידות בעת הנץ החמה כדכתב המ"א סי' ס"ו ס"ק י"ב דק"ש ותפלה בתפלין עדיף מתפלה בצבור והובא במ"ב שם סק"מ והרי בכה"ג שקורא ק"ש בהנץ החמה בלא תפלין מתפלל ג"כ בלא תפלין כיון דבעי למיסמך גאולה לתפלה ומוכח דלעשות כותיקין עדיף אפי' מק"ש ותפלה בתפלין וכ"ש דעדיף מתפלה בצבור.

ואף לפי גי' רש"י בגמ' כ"ה ב' דילמא לותיקין ולא דלמא כותיקין כדאיתא לפנינו בגמ' פשוט דלאו דוקא שצריך להיות מהותיקין דהיינו אנשים ענוים ומחבבין מצוה כפירש"י ט' ב' א"נ המקדימין למצות ומחזרים לעשות דבר בזמנו ומצותו כפירש"י כ"ו א' א"נ אנשים מפולפלים ומחודדים כפי' תר"י ה' א' מדפי הרי"ף סד"ה וכתב דא"כ הל"ל הכא במאי עסקינן בותיקין או לשון אחר כיו"ב ולא דילמא לותיקין ועוד הא ליכא טעם כ"כ לחלק בזה לומר דדוקא אנשים ותיקין יקראו בדרך זו דאמאי נימא דדוקא אנשים כאלו המדקדקים במצות בכלל רשאים להפסיד ק"ש ותפלה בתפלין ותפלה בצבור אלא ודאי דלאו דוקא לותיקין שרי רק אורחא דמילתא הוא דדוקא אנשים כאלו יוכלו לכיין השעה להתפלל בהנץ החמה וכמ"ש התוס' יומא ל"ז ב' ד"ה אמר וכיו"ב בברכות ט' ב' ד"ה לק"ש וד"ה כל אבל לעולם כל אדם מותר לעשות כן. וכן מ"ש הבה"ל שם לשון דהזהירים לקרות כותיקין מותר לקרות ולהתפלל כו' נראה פשוט דלאו דוקא נקט הכי

בהנץ החמה אלא דבכה"ג מוטב לו לעשות כן להשתדל להתפלל ביחידות בזמן הנץ החמה מלהמתין זמן רב עד שיוכל להתפלל בשעה שהצבור מתפללין ולפ"ז צ"ל דמ"ש המ"ב אח"כ מהחיי"א דמכ"ש כהיום דבקהלות גדולות תפללין תיכף משהאיר הבוקר וא"כ לעולם הוא בשעה שהצבור מתפללין היינו למעליותא בעלמא דהוי נמי בשעה שהצבור מתפללין אבל באמת בלא"ה יכול לכתחילה להתפלל בהנץ החמה ביחידות.



סימן מב

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י ר"ח כסלו תשע"ח

שאלה צבור שדרכו להתפלל בהנץ החמה כותיקין ופעם א' טעה הש"צ ושהה בברכות ק"ש יותר מדאי ולא היה הצבור מגיע לתפלת י"ח עד שלא תנץ החמה אלא מעט אח"כ אם מי שאפשר לו למהר בברכות ק"ש שיגיע לתפלת י"ח בזמן הנץ החמה מותר לו לעשות כן ולהתחיל תפלתו בהנץ החמה קודם שיתחילו שאר הצבור או אסור לו לעשות כן אלא יתפלל עם הצבור אחר הנץ החמה.

תשובה לפי הא דמשמע בתר"י ברכות י"ט א' מדפי הרי"ף ד"ה ובצבור דהטעם שאסור לאדם להקדים תפלתו לתפלת הצבור אינו אלא משום שבזה לא תהיה תפלתו תפלה בצבור שכתבו ובצבור שנו כלומר כשעומד בבהכ"נ אין לו להקדים ולהתפלל אלא ימתין כדי שיתפלל עם הצבור שתפלת הרבים היא

שתהיה התפלה עם עלות השמש וכן מבואר דנקט בפשיטות המלא הרועים כ"ה ב' וכ"כ בתוס' רעק"א פ"ג מ"ה (דלא כדמשמע מלשון הרע"ב שם דקרא דייראוך עם שמש קאי אק"ש ומשמע דהיינו טעמא דותיקין דקפידתם היתה אק"ש) וכן מבואר באמת בדברי תר"י עצמם ד' ב' מדפי הרי"ף ד"ה תניא דזהו כל עיקר טעמייהו דותיקין וצ"ע מאי דנקטו בפשיטות דמתני' דירד לטבול כו' מיירי בשאינו סומך גאולה לתפלה ואולי משום דסברי דסתמא דמילתא מאיזה טעם לא יוכל להתפלל כך ויצטרך לעלות ולהתכסות וממילא לא יסמוך גאולה לתפלה אך א"כ צ"ע אמאי שרי לקרות ק"ש בהנץ החמה הא כל טעם הקריאה באותה שעה הוא מפני התפלה שמתפלל אח"כ בסמוך וצ"ע.

ועכ"פ לפי השעה"צ ועוד אחרים ודאי מיירי המשנה במתפלל סמוך לק"ש וזהו מ"ש בבה"ל דאפי' ביחידי ובלא תפלין יכול גם להתפלל כשעושה כותיקין ומשמע דכל אדם מותר אפי' אם אינו רגיל לעשות כן תמיד כנ"ל. ומ"ש המ"ב בסי' צ' ס"ק ל"א דהדר בישוב מוטב לו להתפלל תיכף בהנץ החמה מלהמתין להתפלל בזמן שמתפללים הצבור שיהיה זמן רב אח"כ ויתבטל מן התורה הרבה לאו דוקא בכה"ג שיצטרך להמתין זמן רב ויתבטל מן התורה להתפלל בהנץ החמה אלא דבאמת בכל ענין תפלה בהנץ החמה עדיפא כנ"ל אלא נראה דמ"ש המ"ב הנץ החמה לאו דוקא הוא וכ"מ בחיי"א כלל ט"ז ס"ג מובא במ"ב שם אח"כ שלא הזכיר הנץ החמה ומיירי במקום שמאיזה טעם לא יוכלו לכוין להתפלל בהנץ החמה ממש ולכן דוקא בכה"ג יקדימו. א"נ י"ל דבאמת מיירי במקום דבלא"ה לא היה קם כ"כ מוקדם להתפלל

באותה העת.

ולכן למעשה נראה דאפשר להקדים אפי' באותו בהכ"נ כשע"י ההקדמה יוכל להתפלל בהנץ החמה ואין להחמיר לצאת מהבהכ"נ להתפלל בחוץ דהא יש מעלה להתפלל בבהכ"נ דוקא אפי' שלא בצבור כמ"ש שם ס"ט והוא מתר"י בשם הגאונים וכ"מ בגמ' ו' א' כמ"ש בביאור הגר"א שם. ואם א"צ להקדים אלא מעט ממש לכאור' אין בזה שום חשש וכמ"ש במ"ב סי' ס"ו סס"ק ל"ה בשם הלבושי שרד דכדי שלא יצטרך לענות על ברכת הבוחר בעמו ישראל לעולם יש להתחיל תפלת י"ח מעט קודם הש"ץ דהיינו הפסוק ה' שפתי וגו' דבזה המעט ודאי ליכא קפידא דאין ניכר כלל הקדמתו.



סימן מג

בענין איסור אכילה קודם תפלה

בעזה"י ג' דחנוכה תשע"ט

שאלה אם מותר לאדם לשתות כוס של קאק"א קודם תפלת שחרית או אסור.

תשובה אהא דאמרינן בברכות י' ב' שאסור לאכול קודם תפלה וכל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים כתב הרא"ש פ"א סי' י' בשם אבי העזרי דמותר לשתות מים בבקר קודם תפלה דלא שייך במים גאווה וכן נפסק בטוש"ע או"ח סי' פ"ט ואולי זהו גם כונת

רצויה יותר לפני המקום כו' עכ"ל לכאור' פשוט שמותר לא' למהר להתחיל תפלתו קודם תפלת הצבור כשע"ז יוכל להתפלל בהנץ החמה כמ"ש בבה"ל סי' נ"ח ד"ה ומצוה דהזהירים לקרות ק"ש כותיקין מותרים לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין והוכיח כן ממתני' דירד לטבול כו' בברכות כ"ב ב' ונראה דלאו דוקא הזהירים לקרות ק"ש כותיקין מותרים בזה אלא ה"ה שאר כל אדם דלכאור' ליכא טעם לחלק בזה ועכ"פ מי שדרכו להתפלל תמיד כותיקין פשוט דלדידיה מותר. ואפי' באותו בהכ"נ ששאר הצבור מתפללין משמע מדברי תר"י דמותר דכל הקפידא שלא להקדים תפלתו לתפלת הצבור בבהכ"נ א' אינו אלא משום דבכה"ג שנמצא בתוך הצבור מסתמא יוכל להתפלל ביחד עמהם והכא א"צ להתפלל עמהם כשע"ז לא יוכל להתפלל בהנץ החמה. אבל לפי טעם הארחות חיים שהובא במ"ב בסי' צ' ס"ק ל"ד דהאי דאסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור הוא משום דהוי כמבזה את הצבור לכאור' היה נראה לאסור להקדים עכ"פ באותו בהכ"נ אף כשע"ז יוכל להתפלל בהנץ החמה דמ"מ יש בזה האיסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור. רק לפי דברי המ"א שם ס"ק כ"א בשם הב"ח דהתיר חולה או אנוס להקדים אפי' באותו בהכ"נ דלא כב"י י"ל דה"נ חשיב כחולה או אנוס דלכאור' טעמא דהתם הוא משום דבכה"ג שהוא חולה או אנוס לא חשיב כמבזה הצבור מאחר שיש לו סיבה והכרח להקדים וה"נ י"ל דלא חשיב כמבזה הצבור מאחר שיש לו סיבה והכרח דהיינו כדי להתפלל בהנץ החמה שהוא עדיף אפי' מתפלה בצבור ובפרט הכא שהוא בצבור שדרכם להתפלל תמיד בהנץ החמה ורק אירע טעות שאין יכולין להתפלל

ששתה מים בשחר קודם התפלה. ולפ"ז מאי דמשמע דכל האוכלים אסורים אפי' אוכלים שאינם משכרים היינו משום דלענין אכילה שאני דהתם אפי' סתם אכילה שייך בה ענין גאווה להתפלל אחריה.

אך מסתימת הרא"ש והטוש"ע משמע קצת דדוקא מים יש להתיר אבל שאר משקים אף שאינם משכרים אסורים וכן משמע ממ"ש בבאה"ט ס"ק י"א בשם הרדב"ז דאסור לשתות מים עם צוק"ר ועוד הביא בשם הפר"ח דאע"ג דקאו"י יכול לשתות ובפרט במצרים שאין הדעת מתיישב בלא קאו"י וכה"ג שרי משום דאין בו גאווה מ"מ קאו"י עם צוק"ר אסור דודאי בזה יש גאווה. ואף שהביא שם הבאה"ט בסוף דבריו מהיד אהרן ששמע שא' מן הגדולים התיר שתיית הקאו"י דדוקא מידי דמרבח דם אסור ומשמע דקאי אאיסור אכילה קודם התפלה בכלל דנפק"ל בגמ' ממ"ש לא תאכלו על הדם ולא דוקא אמ"ש שם הבאה"ט לעיל בסמוך מהרח"ו דאפי' קם בחצות הלילה אסור למיטעם מידי עד אחר התפלה מ"מ שאר הפוסקים לא הזכירו מזה וגם המ"ב לא הביאו לדינא ולכן למעשה נראה שאין לסמוך על זה לכתחילה ובכלל אינו מבואר שם בדברי היד אהרן איזה מאכלים ומשקים מרבים דם וא"כ אפשר שיש לחוש גבי הרבה מאכלים ומשקים שהם מרבים דם ואסורים אף לפי דבריו.

אמנם הביא הב"י בשם מהרי"א שכתב דלדעת הראב"ה הנ"ל מותר לאכול ולשתות אוכלין ומשקין לרפואה קודם שיתפלל דכיון דלרפואה הוא דאכיל ושתי להו ליכא משום גאווה וכן נפסק בש"ע ס"ג ולכאור' זה נראה כונת הרמב"ם שכתב בפ"ה מה' תפלה ה"ב הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים

הרי"ף ה' א' מדפיו שהביא האוכל ושתוה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר כו' דוכנתו בזה דדוקא אכילה ושתיה שיש בה גאווה אסורה אבל אכילה ושתיה שאין בה גאווה דהיינו שתיית מים מותרת. אמנם לפנינו בראב"ה ס' ל' איתא ואסור לאדם שיאכל כו' ונ"ל דוקא מידי דמשכר מדקא דריש ליה מואותי השלכת אחרי גוי' כו' ובמים לא שייך גיאות וכן משמע בפ' הדר עכ"ל וכ"ה במרדכי ס' כ"ג בשם ראב"ה דדוקא מידי דמשכר אסור אבל מים מותר לשתות כו' וכ"ה בהג"מ פ"ו מה' תפלה אות ד' וסיים עלה ג"כ וכן משמע פרק הדר ולכאור' ר"ל דכ"מ ממ"ש בעירובין ס"ה א' כל המפיק מגן בשעת גאווה סוגרין וחותמין צרות בעדו ופירש"י המפיק מגן המעביר תפלת מגן אברהם שאינו אומרה. בשעת גאווה בשעת שיכרות אינו מתפלל עכ"ל ומבואר דדוקא בשעת שיכרות חשיב שעת גאווה ולא אחר שום שתייה ומשמע מכאן דלאו דוקא מים מותרים אלא ה"ה שאר משקים שאין משכרים. וכ"נ קצת מדברי הא"ז ח"א ס' ק"ח שכתב ודוקא יין ודבש ושכר שיש בהם גאות אבל מים שאין בהם גאות לית לן בה כו' ומדלא הזכיר לאיסור אלא יין ודבש ושכר שהם משקים המשכרים וכמ"ש ביומא ע"ו אכל דבילה קעילית ושתה דבש וחלב ונכנס למקדש חייב ופירש"י בבכורות מ"ה ב' דבש מי"ד בלע"ז מים ודבש שלוקין ביחד עכ"ל ולכאור' בהכי מיירי נמי הא"ז דהא סתם דבש קשה לשתותו כמות שהוא ולכך לא נקט הא"ז משקים אחרים שאינם משכרים אע"פ שיש בזה רבותא דאף הן אסורים משמע דדוקא משקים המשכרים אסורים אבל שאר משקים מותרים ומאי דנקט מים לאו דוקא הוא ואפשר דלא נקט כן אלא משום מ"ש אח"כ וכן ראיתי מורי רבינו אב"י העזרי

מאחר שצריך מדינא לכּוין בכל הברכות כמבואר בגמ' שם א"כ נמצא שאכילתו ושתייתו לצורך זה ודאי לא היא כאכילה ושתייה בעלמא שיש בה גאווה וכ"מ קצת עכ"פ מסתימת דברי הפר"ח שהובאו בבאה"ט הנ"ל שכתב דמותו לשותות קאי קודם תפלה כדי שיוכל לכּוין דעתו ולהתפלל כו' וכ"ה במ"ב ס"ק כ"ב בשם אחרונים ומשמע קצת דר"ל שום כונה ולא דוקא כונה בברכה ראשונה.

ויוצא דכל אכילה ושתייה שהיא משום רפואה או שהיא כדי שיוכל לכּוין את דעתו בתפלתו אפי' כונה בכל הברכות מותרת ודוקא סתם אכילה ושתייה שאינה משום א' מאלו אסורה משום שיש בה גאווה. ולפ"ז אולי י"ל לענין שתיית קאק"א קודם התפלה למי ששותהו כדי לכּוין בתפלה וכגון שמרגיש שצריך לשותות איזו משקה קודם התפלה כדי שיוכל לכּוין ולא סגי ליה במים בעלמא מותר לו לשותות הקאק"א ואם צריך לתת בתוכו צוקער או חלב או דבר אחר כדי לשותותו ובלא זה לא יוכל לשותותו כלל רשאי לעשות כן כעין דברי המ"ב ס"ק כ"ב בישוב המנהג ליתן צוקער לתוך הטיי"א דבכה"ג שאינו יכול לשותות הטיי"א אין זה גאווה. אבל במקום חלישות בעלמא אין להתיר לשותות הקאק"א קודם התפלה כמבואר מדברי הבאה"ט ס"ק י"א בשם לקט הקמח והובא בבה"ל ד"ה וכן אוכלין.

אם יש בו יכולת לכּוין את דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה עכ"ל ולכאז' תמוה מ"ש דהצמא והרעב בכלל חולים דמשמע קצת דקאי אמ"ש לעיל בסמוך חולה מתפלל אפילו שוכב על צדו כו' והרי סתם צמא ורעב א"צ להתפלל שוכב על צדו כלל ואפי' אם אינו יכול לכּוין מחמת שהוא צמא ורעב מ"מ מסתמא א"צ לשכב על צדו כדי לכּוין אלא סגי ליה אם ישב במקומו או יעשה דבר אחר ולא משמע כ"כ דכונת הרמב"ם במ"ש דהצמא והרעב בכלל חולים היינו דוקא לענין שאם יכולים לכּוין יתפללו ואם לאו אל יתפללו דא"כ מאי בכלל חולים דקאמר הרי אין זה שייך לחולי כ"כ אלא סתם שיתכן שלא יוכלו לכּוין. אלא דבאמת כונת הרמב"ם במ"ש שהצמא והרעב בכלל חולים היינו דוקא למימר דמותרים לאכול אם צריכים הם לכך וליכא שום צד איסור בדבר וממילא אם אינם יכולים לכּוין בתפלתם לא יתפללו עד שיאכלו וישתו. ובב"י הובאו דברי הרמב"ם האלו וכתב דלפי מ"ש הטור בסי' צ"ח בשם הר"מ אהא דכל שאין דעתו מיושבת עליו לא יתפלל שאין אנו נזהרים עתה בכל זה לפי שאין אנו מכוונים כ"כ בתפלה אפשר דהני נמי יתפללו ואח"כ יאכלו וישתו ומיהו אם רצו הצמא והרעב לסמוך על דברי הרמב"ם הרשות בידן וכן פסק בש"ע ס"ד דאם אינו יכול לכּוין דעתו אם רצה אל יתפלל עד שיאכל וישתה ובא"ר סק"י הביא מהמטה משה סי' ק"ז והדברי חמודות ופסקי תוס' שצריך לאכול ולשתות והראה המ"ב לדבריו בס"ק כ"ו. והיתר זה לאכול ולשתות משום כונה נראה דהיינו אפי' כונה בשאר הברכות של תפלת י"ח ולא דוקא כונה בברכה ראשונה שמעכבת את התפלה כמבואר בברכות ל"ד ב' ובתוס' שם ד"ה יכוין דהרי

סימן מד

בענין רחיצה קודם תפלה

בעזה"י י"ח טבת תשע"ט

שאלה אם מותר לאדם לרחוץ בשאווע"ר קודם תפלת שחרית או אסור.

תשובה בשבת ט' ב' תנן לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל לא יכנס אדם למרחץ כו' וכתב הרמב"ם בפ"ו מה' תפלה ה"ז ומותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית מפני שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר המצוי שרוב העם נכנסין שם ביום אבל בשחר דבר שאינו מצוי לא גזרו בו עכ"ל וכתב הכ"מ מילתא דסברא היא והכי משמע מדלא נקט במתניתין לא ישב לפני הספר אלא בסמוך למנחה וכן נפסק בש"ע או"ח סי' פ"ט ס"ז דמותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית. אלא דהא"ר שם ס"ק י"ב כתב בשם פסקי תוס' דוקא קודם עלות השחר אבל אח"כ אסורים דלא עדיפי משאר מלאכות האסורות והביא אח"כ מהכלבו דמשמע דיש חילוק דדוקא בשאר מלאכות אסור אחר עלות השחר (ואולי כונתו לדייק מדברי הכלבו ס"ס י"א שכתב תחילה שאסור לאדם לאכול או לעשות מלאכה משעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית ואח"כ כתב בסתמא דקודם תפלת השחר מותר ליכנס למרחץ ולהסתפר כו' משמע דמיירי אפי' אחר שעלה עמוד השחר אלא דלפ"ז יש לדייק כן גם בדברי הרמב"ם שם שג"כ כתב בסתמא דמותר להסתפר וליכנס למרחץ כו' אע"ג דכתב שם לעיל בה"ד אסור לו לאדם שיטעום

כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית) ולא הכריע הא"ר בין ב' הדעות וצ"ע שסתם המ"ב בס"ק ל"ו בשם הא"ר דוקא סמוך לשחרית דהיינו קודם שעלה עמוד השחר אבל משעלה עמוד השחר גם זה אסור עכ"ל דהא הביא הא"ר ב' דעות בזה ולא הכריע. ובאמת לכאור' מסתימת דברי הרמב"ם משמע קצת דמתיר אפי' אחר עלות השחר ואף שכתב לשון שרוב העם נכנסין שם ביום אבל בשחר כו' אין נראה דכונתו דמסתמא תמיד מתפלל מיד בבוקר וממילא אין זמן להסתפר וליכנס למרחץ אלא בלילה וז"ש לענין מנחה שרוב העם נכנסין שם ביום ר"ל ביום ולא בלילה וממילא מ"ש שמותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית על כרחין היינו קודם עלות השחר דמנ"ל דמסתמא מתפלל אדם מיד בבוקר ובאמת הרי כתב הרמב"ם ברפ"ג מה' תפלה תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וא"כ הא יכול אדם להסתפר וליכנס למרחץ קודם התפלה שהיא בהנץ החמה ואחר עלות השחר. וכן משמע קצת מסתימת שאר האחרונים שלא כתבו דהתיר זה אינו אלא קודם עלות השחר דבאמת הוא אפי' אחר עלות השחר.

אמנם כתב שם הא"ר אח"כ דבסי' רל"ה יתבאר דיש מחלוקת בעיקר ד"ז ותימה על הב"י שסתם ור"ל דשם בסי' רל"ה הביא הא"ר בסק"ו דברי רבינו ירוחם נתיב ג' ח"ד שכתב דיש מגדולים שכתבו דאסור להתחיל בכל מה שאסור סמוך למנחה גם סמוך לק"ש ותפלה של שחרית ולק"ש ותפלה של ערבית ושם בא"ר תמה ג"כ על הב"י בסי' פ"ט שלא כתב שיש חולק על הרמב"ם. אך באמת מדברי הלבוש בסי' רל"ה ס"ב שכתב לאסור

לא דמי כ"כ למרחץ ממש מכמה צדדים ולפי סברא זו לכ"ע יש להתיר לרחוץ בשאוווע"ר אפי' אחר עלות השחר. ורק אפשר שיש לדמות הרחיצה בשאוווע"ר לשאר מלאכות האסורות קודם שיתפלל שאז יהיה אסור לעשות כן אחר עלות השחר ולפ"ז מאי דהתירו ליכנס למרחץ אפי' אחר עלות השחר לפי הכלבו אע"ג דלכאור' לא עדיף ממלאכה זו של הרחיצה בשאוווע"ר אינו אלא משום סברא שכתב הלבוש בסי' פ"ט דכיון דיש שינוי בזה מאחר שאינו מצוי ליכנס למרחץ בשחרית אין חשש שישכח להתפלל עד שיעבור זמן התפלה דהיינו כל טעם איסור עשיית מלאכה קודם התפלה כדמשמע בחינוך סי' תל"ג. ולפי מ"ש בב"ח בטעם איסור עשיית מלאכה קודם התפלה שהוא משום כבוד ה' שאסור לאדם להקדים עבודת עצמו וחפציו מקמי עבודת המקום וחפציו א"כ פשוט דאם התירו ליכנס למרחץ אחר עלות השחר לפי הכלבו ג"כ מותר לרחוץ בשאוווע"ר. ואם הרחיצה בשאוווע"ר היא לצורך התפלה ממש אז אין חשש מחמת איסור מלאכה קודם תפלה כיון דהוי חפצי שמים וכמ"ש המ"ב שם מהפמ"ג אבל סתם רחיצה משמע שאין לחשבה דבר מצוה אף שאמרו בויק"ר פל"ד ג' גבי הלל הזקן אמרו לו תלמידיו ר' להיכן אתה הולך אמר להם לעשות מצוה אמרו לו וכי מה מצוה זו אמר להן לרחוץ בבית המרחץ כו' דמ"מ מדנקטו הפוסקים שהכניסה למרחץ תהיה בכלל מלאכה האסורה קודם התפלה משמע דסתם רחיצה לא חשיבא מצוה גמורה ממש שתחשב חפצי שמים ותהא מותרת קודם התפלה.

כל אותם דברים האסורים סמוך למנחה גם סמוך לק"ש של ערבית ואילו בסי' פ"ט העתיק דברי הרמב"ם לענין ק"ש ותפלה של שחרית מוכח דס"ל דיש לחלק בין ק"ש ותפלה של שחרית לק"ש של ערבית דאף אם לגבי ק"ש של ערבית יש לאסור כל הדברים האסורים סמוך למנחה מ"מ לגבי ק"ש ותפלה של שחרית יש להתיר דברים אלו. ולפ"ז גם אין להביא ממ"ש הא"ר שם בסי' רל"ה בתחילת דבריו מהרשב"א שאסר כל הדברים האסורים סמוך למנחה גם סמוך לק"ש של ערבית כדברי הלבוש שם לומר דס"ל להרשב"א כן גם לענין ק"ש ותפלה של שחרית כיון דמבואר בדברי הלבוש דיש חילוק בזה בין ק"ש ותפלה של שחרית לק"ש של ערבית.

ובכל ענין מסתימת המ"ב מבואר דלא כדברי הא"ר שהביא דעה לאסור דברים אלו סמוך לק"ש ותפלה של שחרית וכ"מ קצת מסתימת שאר האחרונים שלא כתבו לחלוק על דברי הש"ע בסי' פ"ט משמע דעכ"פ לענין ק"ש ותפלה של שחרית נקטו עיקר כדברי הרמב"ם והש"ע שיש להתיר דברים אלו. ורק לפי מ"ש הא"ר בשם פסקי תוס' וכן נקט המ"ב אין להתיר אלא קודם עלות השחר אבל אח"כ אסורים דלא עדיפי משאר מלאכות האסורות אבל לפי הכלבו הנ"ל מותרים אפי' אחר שעלה עמוד השחר וכ"מ קצת מדברי הרמב"ם והאחרונים כנ"ל. וכ"ז לענין להסתפר וליכנס למרחץ ממש אבל לענין רחיצה בשאוווע"ר בעלמא מסתבר דלא דמי למרחץ כלל מדהתם יש חשש שמא יתעלף כדאיתא בגמ' שבת שם ובפשטות לא שייך זה לגבי שאוווע"ר ולא מסתבר כ"כ לומר דכיון דמ"מ דמי למרחץ נכלל בגזירתם דהא באמת

סימן מה

בענין חיוב תפלה בצבור

בעזה"י י"ד אב תשע"ח

שאלה אם מותר לאדם לילך לווייקישיין למקום שיודע שלא יהיה לו מנין להתפלל בצבור.

תשובה לכאן מדינא מותר דלא מצינו אלא במי שהולך בדרך שצריך לילך לפניו עד ד' מילין ולאחריו עד מיל כדי להתפלל בצבור כדאיתא ברש"י פסחים מ"ו א' ד"ה לגבל וכן דעת התוס' שם ד"ה ולתפלה והובאו דברי רש"י בטור אור"ח סי' צ' וכן נפסק בש"ע שם סט"ז ובפשטות משמע דמותר לאדם להכניס עצמו לזה דהיינו לילך בדרך אפי' במקום דמסתמא כשיבא זמן תפלה באמת לא יהיה צבור סמוך לו לפניו ד' מילין ולאחריו מיל ולא יוכל להתפלל בצבור ולכאן אפי' אם אינו הולך לצורך גדול כ"כ כגון שהולך לאיזה מקום לווייקישיין א"צ להקפיד שלא לילך בדרך כזה דהא סתמא קאמר רש"י שהולך בדרך משמע שום הליכה בדרך. ואף לפי מ"ש הטור שם על דברי רש"י לכן צריך להשתדל בכל כחו להתפלל עם הצבור עכ"ל ולעיל שם כתב הטור לא יתפלל אדם אלא בב"ה עם הצבור דא"ר יוחנן אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בב"ה פירוש עם הצבור עכ"ל לכאן פשוט דלאו דוקא קאמר שצריך להשתדל בכל כחו להתפלל בצבור ושלא יתפלל אדם כלל אלא בבהכ"נ עם הצבור דהא משמע דמותר לילך בשום דרך אף אם מסתמא עי"ז לא יוכל להתפלל בצבור ולא מצינו שצריך ליזהר בזה לכתחילה שלא לילך בדרך

כזה כנ"ל ועוד הא לא מטרחינן ליה לאדם אלא לפניו עד ד' מילין ולאחריו עד מיל אע"ג דמסתמא בכחו הוא לילך יותר מזה אלא כונת הטור סתם שיזהר אדם בדבר הרבה ולא יזלזל בו ולשון צריך להשתדל דנקט וכ"ה בש"ע שם ס"ט ישתדל אדם כו' ביארו האגר"מ אור"ח ח"ב סי' כ"ז דהכונה בזה לומר שלא יקל אדם לדמות כל טירחא לטירחא דיותר ממיל אלא יחמיר בהרבה פעמים שלא יהיה לו ברור שהוא טירחא גדולה דצריך שידון בכבוד ראש על זה. ומ"ש באשל אברהם שעל גלין הש"ע סק"א דאם קראו לו למול לכאן דבר פשוט דנדרחה מצוה דרבנן נראה דמירי דוקא בשהיה צבור סמוך לו בתוך כדי מהלך ד' מילין לפניו ומיל לאחריו אם היה בדרך ואם היה בביתו היה צבור בתוך מהלך מיל כדכתב המ"ב בס"ק נ"ב ובבה"ל סי' צ"ב ד"ה אבל אם צריך בשם החי"א וכ"כ הערוה"ש בס"כ וכן נראה קצת למעשה דעת האגר"מ הנ"ל דיושב בביתו כמלאחריו דמי והיה יכול לו להתפלל עם הצבור אבל מי שהיה במקום שלא היה סמוך לצבור כאופן זה אין עליו שום חיוב כלל להתפלל בצבור. ומ"ש בערוה"ש שם דפשיטא שלא ישכים אדם לילך בדרך לדבר הרשות מעיר שיש שם בהכ"נ ואפילו ילך קודם אור הבוקר כו' נראה דלאו מדינא קאמר אלא דאין הדבר ראוי לבטל תפלה בצבור ללא צורך גדול כיון שהתפלה בצבור חשובה כ"כ וכמ"ש בברכות ו' א' אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת כו' ושם ח' א' שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים כו'. ובאמת אפשר לומר דבמקום שעצם ההליכה בדרך יש בו שום צורך וביטול הליכה זו בדרך זו יהיה דומה עליו כטרחת מהלך ד' מילין לפניו ומיל לאחריו פטור מחמת זה גופא מתפלה בצבור דיש לו ענין טירחא זו

שפוטרתו רק שצריך לזוהר בזה הרבה לדון היטב שתהיה טירחא זו כמו טירחת מהלך ד' מילין לפניו ומיל לאחריו וכדברי האגר"מ הנ"ל. ובכל ענין אף שלכאור' מדינא מותר לילך למקום שלא יהיה סמוך לו צבור להתפלל עמהם כנ"ל בודאי עדיין יש בזה ענין גדול להקפיד להתפלל בצבור בכל מקום.



סימן מו

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י אלו תשע"ו

שאלה מי שמאזוזה טעם לא התפלל תפלת מוסף וכבר הגיע זמן תפלת המנחה ואין מתפללין מוסף בצבור אם יש לו להשתדל להתפלל מוסף ביחד עם צבור המתפללין מנחה או א"צ להשתדל לזה.

תשובה נראה דצריך להשתדל לזה וכמפורש במ"ב סי' צ' סק"ל דאע"ג דכתב המ"א שם בס"ק י"ז שאם מתפלל מוסף בשעה שהצבור מתפללין שחרית לא מיקרי בשעה שהצבור מתפללין והביא כן מגמ' ע"ז ד' ב' וכ"כ המ"א בסי' תקצ"א סק"ט אפ"ה אם מתפלל עמהם בבהכ"נ מיקרי תפלת הצבור וכדכתב הצ"ח בברכות ו' א' ד"ה אין תפלתו. ואע"ג דבסי' רל"ו סק"ג כתב המ"א דמי שבא לבהכ"נ בשעה שמתחילין ברכו בתפלת ערבית והוא לא התפלל מנחה יתפלל מנחה בעוד שהצבור קורין ק"ש וברכותיה ואח"כ יתפלל ערבית עמהם ואח"כ יקרא ק"ש וברכותיה בלילה אבל לא ימתין להתפלל

מנחה בשעה שיתפללו ערבית ולהתפלל אח"כ ערבית בלילה דכשמתפלל מנחה בשעה שמתפללין ערבית לא מיקרי בשעה שהצבור מתפללין כמ"ש בסי' צ' בשחרית ומוסף והובאו דבריו במ"ב שם ס"ק י"א והרי לכאור' מיירי במי שנמצא ביחד עם הצבור בבהכ"נ ואפ"ה לא מיקרי בשעה שהצבור מתפללין י"ל דאף דלא מיקרי בשעה שהצבור מתפללין מ"מ ממה שמתפלל ביחד עם הצבור בבהכ"נ מיקרי תפלת הצבור לענין שיש לתפלתו מעלה כעין של תפלת הצבור אע"פ שבאמת אינה תפלת הצבור ממש ואף לית לה מעלת בשעה שהצבור מתפללין ממש. ובאמת בט"ז שם סק"ד משמע דלדעתו כה"ג שפיר מיקרי בשעה שהצבור מתפללין אע"פ שהוא מתפלל תפלה אחרת מהצבור ואף אם הצבור אינן מתפללין תפלת י"ח ממש אלא עוסקין בק"ש הוי עכ"פ עת רצון לפני ה' וכע"ז כתב הצ"ח הנ"ל ואף המ"א שם באמת נחית לומר כן בסוף דבריו שכתב ועוד דתפלה עם הצבור חשיבה טפי מבשעה שהצבור מתפללין עכ"ל וכונתו דאפי' את"ל דבאמת כה"ג אע"ג דמתפלל תפלה אחרת מהצבור אפ"ה מיקרי בשעה שהצבור מתפללין מ"מ עדיף להתפלל ערבית עם הצבור דהוי תפלה בצבור ממש מלהתפלל מנחה עם הצבור המתפללין ערבית דאינה אלא בשעה שהצבור מתפללין כדביאר דבריו המחצה"ש. ולפ"ז צ"ל דהך דע"ז ד' ב' שהביא מינה המ"א בסי' צ' דכה"ג לא מיקרי בשעה שהצבור מתפללין אינו אלא לענין שלא יוכל להתפלל בג' שעות ראשונות בר"ה אבל מעלת בשעה שהצבור מתפללין קצת אית ליה.

ולפ"ז נמצא שצריך להשתדל להתפלל עם הצבור אע"פ שהם מתפללין תפלה

נחשבין כמתפללין עם הצבור ומותר לדלג פסוד"ז עבור תפלה בצבור כזו והוסיף הגר"ח"ק שם לציין דברי הבה"ל סי' ק"ט ד"ה הנכנס וד"ה לקדושה ודברי הצ"ח ברכות ו' א' ד"ה אין תפילתו וכמדומה שהסתפק כתר"ה אי יש לנקוט כדבריו לדינא וכעת איני זוכר ממש שאלתו בזה וכבר מחקתי המעסעד"ש שהניח לי בהסעלפאן.

הנה לענ"ד קשה מאד לסמוך על זה דאף שבאמת מצינו קצת כע"ז באגר"מ או"ח ח"ג סי' ד' שכתב דלדעתו היה פשוט שא"צ כל המתפללין להתחיל להתפלל בשוה ממש כדי שתהא תפלתן תפלה בצבור דהרי אף כשמתחילין ביחד בשוה אין שאר תפלתם בשוה כלל שזה עומד בברכה אחת וזה בברכה אחרת ומאי שנא התחלה מאמצע וסוף דנימא דוקא התחלה צריכה להיות בשוה ולא אמצע וסוף ולפ"ז אולי שייך לומר דסבר כעין דברי הגר"ח"ק בשם החזו"א דכל שמתחיל להתפלל בשעה שאחד שתפלתו היתה נחשבת עם הצבור עדיין מתפלל נחשבת גם תפלה שלו תפלה בצבור דלא מסתבר למימר דדוקא במקום שהתחיל להתפלל בשעה שהיו עשרה כבר מתפללין נחשבת תפלתו תפלה בצבור דא"כ נמצא שהמאריך בתפלה עד דליכא שוב עשרה שמתפללין אף אם תחלת תפלתו היתה תפלה בצבור אין סוף תפלתו תפלה בצבור כיון שלא היו עשרה שמתפללין דמאי שנא סוף תפלתו מתחילתו דכי היכי דבתחילתו צריך להיות בשעה שעשרה מתפללין ה"נ בסופה צריך להיות בשעה שעשרה מתפללין וא"כ נמצא שאלו המאריכים בתפלתם לכאור' אינם עושים כדין מאחר שסוף תפלתם אינה עם הצבור ובפשטות חיוב תפלה בצבור המוכח בפסחים מ"ו א' וברש"י שם ד"ה

אחרת כיון שעכ"פ שייך דמיקרי בשעה שהצבור מתפללין וצריך אדם להשתדל לזה כדאיתא בסי' צ' ס"ט. אך פשוט דקיל טפי מתפלה בצבור ממש ולכן לכאור' א"צ לטרוח לילך ד' מילין לפניו ומיל לאחריו שאמרו גבי תפלה בצבור בפסחים מ"ו א' לפי פירש"י שם וכן נקטו הטוש"ע שם ומ"מ בודאי צריך לטרוח אחריה הרבה. ואם עדיין הוא קודם ז' שעות ביום צריך לזהר להתפלל קודם שיעברו ז' שעות כדנפסק בר"ס רפ"ו ולכאור' אף אם לא ימצא צבור המתפללין איזו תפלה באותה שעה צריך להתפלל קודם שיעברו ז' שעות. ואם כבר הגיע זמן המנחה אז באמת צריך להקדים להתפלל מנחה קודם מוסף כדאיתא שם ס"ד אא"כ יש לו טעם לאחר מלהתפלל מנחה שאז י"א דמתפלל מוסף תחילה ואח"כ מנחה כדאיתא שם.



סימן מז

בענין גדר תפלה בצבור

בעזה"י כ"ג שבט תשע"ו

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

במה שהעירני לדברי הגר"ח"ק שליט"א בס' דעת נוטה ח"א הל' תפלה הערה 34 שרשם בכתב ידו הוראה מהחזו"א שאפי' אם מתחיל אדם תפלתו בעוד שהש"ץ או אחד מהצבור לא גמר עדיין כל תפילתו נחשב כמתפלל עם הצבור וכן אדם אחר שיתחיל להתפלל בעוד שהוא עדיין לא גמר נחשב גם הוא כמתפלל עם הצבור ואפי' הן מאה כולן

הצבור מתפללין ובכה"ל ר"ס ק"ט נקט בפשיטות כדברי הפמ"ג בזה (ולשונו במ"ב סי' ס"ו ס"ק ל"ה דלכתחילה ראוי להתחיל תפלת י"ח עם הש"ץ והקהל בשוה והוא מהא"ר נראה כונתו דלכתחילה ראוי לדקדק שיהיה בשוה עמהם ככל האפשר אבל אף כשיש חילוק קטן מאד ביניהם וכגון לסיים צור ישראל או שירה חדשה אחר שהתחילו הצבור להתפלל דאיירי בזה שם במ"ב שפיר נחשבת תפלה בצבור גמורה).

ובאמת כל קושיית האגר"מ שם על הפמ"ג דמאי שנא תחלתו מסופו דדוקא כשמתחיל עם הצבור בשוה נחשבת תפלה בצבור גמורה אבל א"צ לסיים עמהם בשוה הא מצינו כע"ז בתוס' ברכות ז' א' ד"ה שאלמלי שהקשו מה היה בלעם הרשע יכול לומר לקלל ישראל באותו רגע שהקב"ה כועס ותירצו בתירוצו ב' מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן וי"ל כן נמי לענין תפלה בצבור שכל עניינה הוא משום שאז הוא עת רצון כדאיתא בברכות ח' א' דה"נ אזלינן בזה בתר התחלה שכל שמתחיל תפלתו בשעה שהצבור מתפללין דהיינו עמהם בשוה ממש יכול לסיים תפלתו אחר שגמרו ויש לה מעלה כתפלה בצבור אף שבאמת שוב אינה עת רצון דבאמת לא קפדינן אלא אהתחלה.

וברור שכל כונת הגר"ח"ק בשם החזו"א לחשב תפלה כזו שאחד יתפלל בעוד שהיה מתפלל אחר שהיתה תפלתו חשובה תפלה בצבור ג"כ תפלה בצבור לאו למימרא דהויא תפלה בצבור גמורה אלא דיש לה איזו עדיפות מתפלה ביחיד ממש וכדכתב כענין זה האגר"מ שם סי' ט' בביאור דברי החזו"א או"ח סי' י"ט סק"ז לענין להתפלל יחד עם

לגבל הוי לכל התפלה שכולה צריכה להיות עם הצבור ובלא"ה הא א"א לצמצם שיהיה כל הצבור מסיימים תפלתם בשוה וא"כ לעולם יהיו אנשים שאין כל תפלתם עם הצבור ויהיו עושין שלא כדין וזה ודאי דבר שאינו. אלא ודאי דטעם האגר"מ הוא משום דסבר כדברי הגר"ח"ק בשם החזו"א דכל שמתחיל להתפלל בשעה שאחד שתפלתו היתה חשובה עם הצבור גם תפלה שלו נחשבת עם הצבור והטעם כדכתב שם הגר"ח"ק שאין התפלה עולה עד שישלימו כולן (אך לענין התחלת תפלת הצבור גופיה אפשר שצ"ל בדעת האגר"מ דמתחלת למפרע במי שהתחיל להתפלל ראשון אחר שיצטרפו אליו עוד תשעה דהא משמע מדבריו שא"צ שתהיה התפלה בשוה עם הצבור ממש בין בתחלה בין בסוף).

ומיהו מלבד שלכאו' היה נראה קצת רחוק לחשב תפלה כזו תפלה בצבור שהרי אפשר זה אפי' במאה אנשים כדכתב שם הגר"ח"ק ונמצא אפשר שיתפלל אחד זמן רב מאד אחר שסיימו שאר הצבור תפלתם רק שהיו אנשים מתחילים תפלתם בעוד שהיה עדיין אחד מתפלל ולכאו' קצת תימה לחשב תפלה כזו כתפלה ביחד עם הצבור והסברא שכתב הגר"ח"ק בזה שאין תפילת הצבור עולה לשמים עד שישלימו כולן צ"ע מג"ל למימר הכי גם באמת האגר"מ עצמו הביא דברי הפמ"ג סי' ק"ט א"א סק"ב שמבואר מינייהו דסבר שאינה חשובה עכ"פ תפלה בצבור גמורה אלא כשמתחיל להתפלל עם הצבור בשוה ממש וכן נקט שם האגר"מ למעשה אלא שכתב דמ"מ יותר מסתבר שלא כדבריו ולכן אם א"א להתחיל תפלתו עם הצבור בשוה יש לו להשתדל להתחיל בשעה שעדיין

דמילתא דבבא באותן השעות לא יוכל להתפלל בלי דילוג פסוד"ז והיינו משום שצריך להתחיל תפלתו עם הצבור בשוה ממש כדי שתהיה תפלתו תפלה בצבור גמורה. וצ"ע בדברי הגר"ק בשם החזו"א להתיר הדילוג בפסוד"ז אפי' כשלא יוכל להתחיל עם הצבור בשוה.

ובדבר שאלתו מנא הא מילתא דאמרי קצת אינשי שלא לגלח השערות ולא ליטול הצפרניים בא' בשבת. לענין נטילת צפרניים מצינו במ"א ר"ס ר"ס בשם המגיד משרים שאין לקוץ הצפרניים אלא בע"ש או בערב י"ט והנכון שיקוץ מן הרגלים ביום ה' ומן הידים ביום ו' ובשאר הימים אין לקוץ כלל והובא במ"ב סק"ו (ומה שהשמיט המ"ב מ"ש המ"א דבשאר הימים אין לקוץ כלל נראה שהוא משום דבאמת הוא כעין שפת יתר). אבל לענין שלא לגלח השערות בא' בשבת איני יודע לזה שום טעם ומצינו בהדיא בתענית י"ז א' שמלך מסתפר בכל יום והיינו אפי' בא' בשבת ואולי טעם המקפידים בזה הוא כדי שיוכלו לגלח בע"ש דגילוח זה נחשב כבוד שבת כדאיתא ברמ"א סי' ר"ס ס"א אבל במקום שבלא"ה לא יגלח בע"ש לכאן אין שום טעם להקפיד שלא לגלח בא' בשבת ואין נראה כלל לחוש שיראה קצת כבזיון לשבת כשיגלח מיד אח"כ והיה יכול לגלח קודם לכן לכבוד שבת דמנ"ל לחדש חשש כזה. ואולי סברי הני מקפידים למילף מהא דאיתא בר"פ אלו מגלחין דאסור לאדם לגלח במועד וכן אנשי משמר ואנשי מעמד אסורים לספר ומפרש טעמא התם כדי שלא יכנסו לרגל או למשמרתן כשהן מגולחין ודימו דין זה לענין שלא לגלח בא' בשבת כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מגולח וכע"ז ראיתי גם בפ"ת אה"ע

הש"ץ בחזרתו דעדיף מתפלה ביחידות ממש אף שאינה תפלה בצבור ממש. וכן מבואר בהדיא באמת מתוך דברי הגר"ק עצמו שם דאין כונתו לחשבה תפלה בצבור גמורה שצ"ן לדברי הבה"ל ר"ס ק"ט וכתב עלה דמשמע ג"כ שזה קצת תפלה בצבור ומוכח דאין כונתו לומר שהיא תפלה בצבור גמורה אלא קצת תפלה בצבור ואפשר שכ"ה נמי כונת הצל"ח שצ"ן אליו הגר"ק שם שכתב דאפי' אם כבר סיימו הצבור תפלתם אלא שהם עדיין עסוקים בשירות ותשבחות כמו אשרי ובא לציון והיחיד מתפלל שם תפלתו נשמעת דלאו למימרא דהוא תפלה בצבור גמורה אלא דעדיף מתפלה ביחידות וכע"ז מבואר בדברי הט"ז סי' רל"ו סק"ד. אלא דא"כ יקשה מנ"ל להחזו"א דלתפלה בצבור כי האי רשאי לדלג פסוד"ז דמנ"ל דהיתר הדילוג הוא לתפלה בצבור בכל ענין אפי' כשלא תהיה תפלה בצבור גמורה דהא אפשר דלא התירו לדלג אלא לתפלה בצבור גמורה דהיינו כשיתחיל עם הצבור בשוה ממש. וקצת רא' דדוקא לתפלה בצבור גמורה כזה התירו הדילוג מדברי הטור בסי' נ"ב בשם רב נטרונאי שכתב שהבא לבהכ"נ ומצא צבור בסוף פסוד"ז שיאמר ברוך שאמר ותהלה לדוד וב' הללוקה וחותם בישתבח וממהר להתפלל עם הצבור ועוד שם בשם ה"ר יונה בשם רבותיו שאם נכנס בשעה שש"ץ מתחיל יוצר אור ואין לו שהות לומר אפי' תהלה לדוד יקרא ק"ש בברכותיה עם הצבור ויתפלל עמהם והובאו דבריהם בש"ע שם ומדנקטו שבא בשעה שהיה הצבור בסוף פסוד"ז או הש"ץ בתחילת יוצר אור ולא כתבו סתם שבא בשעה שאם לא ידלג פסוד"ז לא יוכל להתפלל עם הצבור משמע קצת דדוקא בכה"ג שבא באותן השעות מיירו ומשום דסתמא

מתפלל בקול רם והכל שומעים ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין ושליח ציבור אחד מהם ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו כו' עכ"ל ובכ"מ הביא מהר"ן בשם מס' סופרים פ"י ה"ז דאיתא התם ואין אומרים קדיש וברכו בפחות מעשרה רבותינו שבמערב אומרים אותן בז' ונותנין טעם לדבריהם בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' כמנין התיבות וי"א בששי שברכו ששי הוא ומפרש הרמב"ם דהני שבעה וששה היינו שלא שמעו קדיש וברכו וכתב הכ"מ דפסק הרמב"ם כ"י"א משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו ולכאור' כ"מ קצת מתוך לשון הרמב"ם שכתב והוא שיהיו רוב העשרה כו' ולא כתב שיהיו ו' כו' משמע קצת דהיינו מחמת שהוא רוב מנין עשרה ולא דוקא משום דבעינן מנין ו' מצד חשיבות מנין זה עצמו ולפ"ז נראה דמאי דיליף לה במס' סופרים שם מקרא דפרוע פרעות בישראל וגו' אין זה לימוד גמור ממש אלא אסמכתא בעלמא דבאמת עיקר טעמייהו ד"א הוא משום דרובו ככולו וכן משמע קצת מלשון הג"מ שם אות ו'.

והנה מבואר מדברי הרמב"ם דאע"ג דנקט התנא במס' סופרים שם לשון אומרים בשבעה וי"א אפי' ששה לאו היינו למימר דסגי בשום ז' או ו' ממש אלא בז' או ו' שלא יצאו ידי חובתן כבר ולעולם בעינן מנין עשרה שיהיו שם ואפשר אף בעינן שיהיו ראויים להצטרף. ולפ"ז נראה פשוט לכאור' דלענין חשיבות תפלה בצבור אפי' אם היה שייך ללמוד מהך דמס' סופרים למימר דסגי בז' או בו' דאפשר ששייך לרמות ענין תפלה בצבור

סי' ס"ד סק"א בשם מהריב"ל ח"ג סי' ע"ב לאסור החתן מלהסתפר בז' ימי המשתה ולמד כן מהך דר"פ אלו מגלחין הנ"ל. אבל לכאור' תמוה לומר כן לענין א' בשבת חדא דמג"ל להני אינשי לחדש קפידא כזו שאינה מוזכרת בש"ס ופוסקים ועוד הא לא מצינו קפידא כי האי אלא לענין שלא לגלח ברגל עצמו או במשמר עצמו וכן בז' ימי משתה עצמן לפי הריב"ל אבל לאסור יום א' בשבת משום שבת לא מצינו קפידא. ועוד לא דמי הכא להנך אחריני ממאי דהתם אסרו לו הגילוח שבוע שלם ובוזה איכא למימר שפיר שממילא יזהר לגלח קודם לכן משא"כ הכא שיוכל לגלח ביום שני בשבת אפשר שלא יזהר לגלח קודם לכניסת השבת שאין בזה המתנה גדולה. ויוצא דאף שיש ענין שלא לקוץ הצפרניים בא' בשבת דאין ליטלם אלא בע"ש או בערב י"ט מ"מ לכאור' ליכא ענין שלא לגלח השערות בא' בשבת.

ארי' ליבוש

סימן מח

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י י"ב מרחשון תשע"ט

שאלה אם צריך שיהיו י' מתפללין בפעם א' ממש כדי שתהיה תפלתם תפלה בצבור או סגי בו' מתפללים.

תשובה הרמב"ם בפ"ח מה' תפלה ה"ד כתב וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד

אנשים ביחד דלאו דוקא קאמר וכל כונתו היא לאפוקי מה שאין נזהרין שיתפללו ביחד כלל ולעולם סגי בו' שמתפללים ביחד דא"כ לא ה"ל להחיי"א להזכיר מנין עשרה בכלל וכעיי"ז כתב האגר"מ או"ח ח"א סי' כ"ט בדברי החיי"א.

ומ"ש המ"א סי' ס"ט סק"ד נ"ל דאם אין שם ו' שלא התפללו לא יתפלל הש"צ בלחש רק יתחיל מיד בקול רם דהא עיקר הכוונה משום קדוש' והובא במ"ב שם סק"ח והוסיף אבל כשיש רוב מנין הם כמו צבור גמור עכ"ל ומבואר דכשיש רוב צבור יש לש"צ להתפלל בלחש ובפשטות היינו משום דבזה יוצא ידי חובת תפלה בצבור בעלמא י"ל כמ"ש באגר"מ שם סי' כ"ח דהיינו משום דכשיש ו' יש חובת צבור בצרופ עד עשרה לחזרת הש"ץ מתקנה הקבועה לצבור בשביל אין בקיאים ולכן חייבוהו לסדר ג"כ אבל בליכא ששה שליכא דין חזרת הש"ץ רק שבשביל קדושה של יחידים רשאי להתפלל בקול רם לא מסתבר שיחייבוהו לסדר עוד מתחלה כיון דאין זה לחובת רבים אלא בשביל יחידים (ושם בסי' ל' פי' האגר"מ דברי המ"א בענין אחר).

למה שאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה ובפרט לפי מ"ש הכ"מ בטעם הרמב"ם שכתב דסגי בו' משום דרובו ככולו מ"מ לפי הרמב"ם היינו דוקא לענין דלא בעינן שיהו כל י' המתפללים שלא יצאו ידי חובתן בתפלה כבר וכגון שמתפללין עתה תפלת נדבה וכעיי"ז משמע קצת במ"ב סי' צ' סק"ל מהצל"ח ברכות' א' ד"ה אין תפלתו וכ"מ קצת בט"ז סי' רל"ו סק"ד אבל לעולם בעינן שיהו י' מתפללין ולא סגי במיעוט שאינן מתפללין כלל. וכ"מ קצת ממאי דלא מצינו כן בפוסקים דמהני רובו ככולו למנין עשרה אלא לגבי חזרת הש"ץ הנ"ל ולגבי עניית דברים שבקדושה כגון קדיש וברכו כמ"ש במס' סופרים שם אבל לא לענין תפלה בצבור סתם דהיינו שלא יצטרכו כל העשרה להתפלל כדי שתהיה תפלתם תפלה בצבור והרי דבר זה שכיח טובא וה"ל להפוסקים לפרש כן אלא דבאמת ככה"ג שאין כל העשרה מתפללים פשיטא דלא שייך לומר רובו ככולו להחשיבה תפלה בצבור. רק אולי מ"מ אפשר שיש ללמוד מהך דמס' סופרים להיכא דמתפללים כל העשרה אלא דיש שמתפללים תפלת נדבה דאולי כה"ג סגי ברובו ככולו להחשיבה תפלה בצבור וכנ"ל. וכן נראה מבואר מדברי החיי"א ריש כלל י"ט שכתב ועיקר התפלה בצבור הוא תפלת שמונה עשרה דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק משום לשמוע קדיש וקדושה וברכו ולכן אינם מקפידים להתפלל ביחד רק שיהיה י' בבהכ"נ והוא טעות גדול בו' עכ"ל והעתיקו המ"ב סי' צ' סק"כ ח' הרי בהדיא דדוקא כשיתפללו עשרה אנשים ביחד חשיבא תפלה בצבור ולא מסתבר כלל לפרש מ"ש שיתפללו עשרה

סימן מט

בענין יציאה מבהכ"נ

בעזה"י עש"ק כ' טבת תשע"ט

שאלה כיצד צריך אדם ליהרר שלא לפסוע פסיעה גסה כשיצא מבהכ"נ.

תשובה בברכות ו' ב' היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה ופירש"י לפי שמראה בעצמו שעכב בית הכנסת דומה עליו כמשוי עכ"ל ובגמ' שם עוד אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנא' נרדפה לדעת את ה' ופירש"י נרדפה לשון מרוצה משמע שהרודף רץ עכ"ל ומבאר מדברי אביי דמ"ש מתחילה היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה עיקר הקפידא הוא שלא ירוץ שבוה מראה שעכב בהמ"ד דומה עליו כמשאוי וכ"ה לשון הטור או"ח סי' צ' וכשיצא ממנה אסור לרוץ וכ"ה בש"ע שם סי"ב ולפ"ז מ"ש בגמ' לשון אל יפסיע פסיעה גסה י"ל דהיינו לרבותא דאפי' אינו רץ ממש אלא פוסע פסיעה גסה באופן שדומה לריצה אסור וכע"ז כתב הצ"ח שם ומאי דנקטו הטוש"ע לשון ריצה י"ל דהיינו אידי דכתבו בתחילת דבריהם שיש לרוץ בכניסה לבהכ"נ ואולי מ"ש גבי יציאה מבהכ"נ לשון ריצה היינו משום דלא הוצרכו לדקדק בלשונם שכבר כתבו בסמוך דיש לרוץ בכניסה לבהכ"נ אפי' בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה וממילא משמע דהאי ריצה היינו נמי כעין פסיעה גסה ולא דוקא ריצה ממש אם עכ"פ הוא באופן שדומה לריצה ממש וכנ"ל. ולפ"ז לא קשיא מ"ש בשבת קי"ג ב' כדבעא מיניה ר' מר' ישמעאל בר' יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת א"ל וכי בחול מי הותרה שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ומשמע דאפי' בחול אסור לו לאדם לפסוע פסיעה גסה וא"כ מאי קאמר דהיוצא מבהכ"נ אל יפסיע פסיעה גסה וכן הקשה הפנ"י ודוחק לומר דהתם בהך דשבת לאו איסור גמור הוא משא"כ הכא דהא משמע מלשון וכי בחול מי הותרה דאסור ממש כמו שאסור בשבת ממש

ועוד אם הכא אתא לאשמועין שיש בפסיעה גסה איסור גמור דלא שייך בעלמא א"כ לכאור' הל"ל לשון היוצא מבית הכנסת אסור לפסוע פסיעה גסה ולא אל יפסיע פסיעה גסה דלא משמע לשון איסור גמור כ"כ. וגם דוחק לומר דב' עניני פסיעה גסה יש ופסיעה גסה דהתם לאו כפסיעה גסה דהכא דהתם מיירי בפסיעה גסה יותר מפסיעה דהכא דמסתמת לשון הגמ' לכאור' לא משמע כ"כ דיש לחלק בהכי. ואין נראה לדחוק ולומר דבאמת כל טעם איסור פסיעה גסה בעלמא הוא מענין כבוד ה' שנראה כנבהל ונחפז ואינו בוטח בהקב"ה או כיו"ב וקצת כע"ז כתב הקרן אורה בתענית י' ב' ד"ה פסיעה גסה ובזה אולי יש ליישב מ"ש הלח"מ על דברי הרמב"ם בפ"ה מה' דעות ה"ח שלא ירוץ ברה"ר כמנהג משוגעים שכתב עלה הלח"מ דאולי למדו מ"ש בברכות מ"ג ב' ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה כו' רק שבגמ' לא נתנו טעמו של הרמב"ם אלא מפני שנוטל מאור עיניו של אדם דאולי י"ל דעיקר הקפידא שלא לפסוע פסיעה גסה הוא שזהו כמנהג המשוגעים ואינו כמנהג בעלי הדעה וחכמים הבורחים בה' וכנ"ל ומאי דהיא נוטלת מאור עיניו של אדם אינו אלא כעין עונש ואינו מצד הטבע או כיו"ב ולפ"ז אולי טעם הקפידא שלא לפסוע פסיעה גסה בעלמא הוא כטעם הקפידא שלא לפסוע פסיעה גסה כשיוצא מבהכ"נ שהוא ג"כ כענין זה דהיינו מענין כבוד ה' שמראה שעכב בהכ"נ דומה עליו כמשאוי כדפירש"י ולא דוקא הוא שביציאה מבהכ"נ איכא האי טעמא אלא בכ"מ בעלמא שייך האי טעמא ובזה א"ש ג"כ לשון אביי דאמר לא אמרן אלא למיפק כו' ולכאור' תמוה דהא קאמר לעיל בהדיא היוצא מבית הכנסת כו' וכן הקשה מעדני י"ט פ"א סי' ז' אות ר' בשם בעל עין

יעקב וכן עמדו בזה המהרש"א בח"א והפנ"י די"ל דבאמת אביי לא קאי ממש אהא דהיוצא מבית הכנסת כו' עצמו אלא בעיקר קאי אמ"ש שאין לפסוע פסיעה גסה בעלמא דלא אמרן אלא ביציאה מבהכ"נ שבזה שייך טעמא דאין לפסוע פסיעה גסה משום כבוד ה' משא"כ בכניסה לבהכ"נ. דבפשטות זה רחוק מאד דהא לכאור' קפידת פסיעה גסה בעלמא וקפידת פסיעה גסה ביציאה מבהכ"נ ב' ענינים חלוקים הם וטעמו של זה אינו כטעמו של זה. אלא דבאמת עיקר הקפידא שהיוצא מבהכ"נ לא יפסיע פסיעה גסה הוא שלא ירוץ באופן שמראה שעיקוב בהכ"נ דומה עליו כמשאוי ואפי' אינו פוסע פסיעה גסה ממש באופן שיטול מאור עיניו שייך קפידא במה שמהלך באופן שמראה שעיקוב בהכ"נ דומה עליו כמשאוי.

וגם לפי מ"ש המעדני י"ט הנ"ל בשם בעל עין יעקב לפרש בדברי אביי לא אמרן אלא למיפק כו' דר"ל לא אמרן שאסור לפסוע פסיעה גסה אלא בכונתו לצאת לחוד אבל כשכונתו לצאת ע"ד לחזור ולכנוס מותר לרוץ ות"י בזה לשון אביי לא אמרן כו' וכעין דרך זו כתב מהרש"א בח"א לפרש דברי אביי דמ"ש למיעל היינו לילך מבהכ"נ לבהמ"ד וכ"כ המ"א בסי' צ' ס"ק כ"ו בשם של"ה גם לפ"ז נראה דעיקר קפידא בפסיעה גסה הוא הריצה דהרי על הא דאמר היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה ממש קאמר אביי אבל למיעל מצוה למרהט. ולא מסתבר לדחות דמ"ש אבל למיעל מצוה למרהט היינו דמסתמא הרץ פוסע פסיעה גסה אבל לאו דוקא דעיקר הקפידא הוא על הריצה דלכאור' יותר משמע מדברי אביי דהריצה והפסיעה גסה ענין א' הן ומאי דנקט בתחילה לשון

פסיעה גסה היינו לרבותא וכנ"ל. והמעדני י"ט עצמו שם כתב על דברי בעל עין יעקב דחוכך בזה להחמיר לפי שהרואה אינו יודע שדעתו לשוב ויהיה בעיניו לבזו על שמפסיע פסיעה גסה למהר לצאת וגם פ"י בעל עין יעקב היא לגי' למיפק למיעל בלמ"ד הבעבור אבל לגי' הרא"ש בדנפיק לא משמע כולי האי דאתא למימר דדוקא בדנפיק ואינו נכנס ויישב המעדני י"ט לשון אביי לא אמרן כו' דמשום דאפשר לדייק היוצא אל יפסיע פסיעה גסה הא הנכנס רשאי לפסוע מש"ה קאמר דלאו לדיוקא קאתא דתידוק הכי מינה דלא אמרן אלא לגופיה דבדנפיק אל יפסיע ולא לדיוקא דא"כ תידוק דהא הנכנס רשאי לפסוע אינו כן דהנכנס מצוה כו' וגם מדברי הפנ"י מבואר דנקט דלא כדברי בעל עין יעקב ואף שלכאור' ק"ק בדברי המעדני י"ט בזה דהא בפשרו מ"ש אביי לא אמרן כו' כונתו שלא אמרן שיש איסור לפסוע פסיעה גסה בכלל ואין כונתו לדיוק לשון היוצא אסור לפסוע פסיעה גסה דמשמע הנכנס רשאי לפסוע פסיעה גסה וליכא מצוה בכך וגם המ"א שם הזכיר דברי המעדני י"ט וכתב דלדידה נראה כדברי בעל עין יעקב והביא כמ"כ עוד מדברי של"ה והעתיקו המ"ב שם ס"ק מ"ג וכן נראה דעת מהרש"א דלא כדברי המעדני י"ט והפנ"י בזה עכ"פ גם לפי דברי המעדני י"ט והפנ"י נראה דאיכא למשמע מפשטות דברי הגמ' דעיקר קפידא בפסיעה גסה הוא הריצה וכנ"ל וכן מבואר בהדיא מתוך דברי הפנ"י שם.

ובשיעור פסיעה גסה האסורה ביציאה מבהכ"נ לכאור' היה נראה לומר שהוא יותר מאמה וכמ"ש הרמ"א בסי' ש"א ס"א גבי איסור פסיעה גסה בשבת והוא מרש"י שבת קי"ג ב' ד"ה מהו וכ"מ בגמ'

עירובין מ"ב א' וביאר המ"א שם סק"ב דהיינו
שיהא חצי אמה בין רגל לרגל וכף הרגל הוא
ג"כ חצי אמה והוא ממהרי"ו והעתיקו המ"ב
שם סק"ג והשמיט המ"ב מ"ש שם המ"א
אח"כ מהאגודה בשם התוס' שלא יעקור רגלו
השניה קודם שיניח הראשונה וגם הערוה"ש
שם בסמ"ג כתב דקשה לזוהר בזה ואין אנו
מורגלים בכך והביא דברי רש"י הג"ל שפי'
יותר מאמה בפסיעה א'. אך אולי י"ל דבאמת
לענין יציאה מבהכ"נ הכל תלוי לפי מה שהוא
אדם דמי שמאיזה טעם דרכו לפסוע פסיעה
גסה אפשר דליכא חשש שיראה עיכוב בהכ"נ
עליו כמשאוי כשפסוע פסיעה גסה ביציאתו
מבהכ"נ וממילא מותר לו לפסוע פסיעה גסה
קצת ובלבד שלא תהיה פסיעה גסה הרבה ומי
שאין דרכו לפסוע פסיעה גסה יש לחוש אפי'
בפסיעה גסה סתם אמנם מדברי הפמ"ג בא"א
סק"ק כ"ה לא משמע שיש לחלק בכך וצ"ע.

ובגדר עד היכן צריך לזוהר שלא לפסוע
פסיעה גסה ביציאתו מבהכ"נ בפשטות
היה נראה מסברא דכל מה דניכר שהוא יוצא
מבהכ"נ צריך לזוהר בו שלא לפסוע בסיעה
גסה שבזה יראה שעייכוב בהכ"נ דומה עליו
כמשאוי וכעיי"ז נראה מתוך דברי הפרישה סי'
צ' ס"ק ט"ז לענין מ"ש שמצוה לרוץ בכניסתו
לבהכ"נ שהביא לשון ה"ר יונה בס' היראה
וילך לבהכ"נ ובבואו סמוך לבהכ"נ ימהר
פעמיו כמ"ש בבית אלקים נהלך ברגש שכתב
הפרישה דמשמע דוקא כשהוא סמוך לבהכ"נ
מצוה עליו לרוץ והכי מסתבר דקודם לכן אינו
נראה שמתכוין לשם מצות בהכ"נ ואולי י"ל
דלכך הביא ה"ר יונה שם פסוק בבית אלקים
נהלך ברגש ולא ונרעה נרדפה לדעת את ה'
דאיתא בגמ' משום דקרא דבבית אלקים נהלך
ברגש משמע טפי סמוך לבהכ"נ ממש והובאו

דברי הפרישה במ"ב סק"מ בשינוי לשון קצת
שכתב בשמו דעיקר הריצה יהיה כשבא סמוך
לבהכ"נ דשם מינכר הוא שעושה לשם מצות
בהכ"נ ונראה דשינה הלשון מפני מ"ש הא"ר
בס"ק י"ג משיירי כנה"ג בשם שתי ידות שפי'
דבכל הדרך יש לו לרוץ ובבואו סמוך לבהכ"נ
ימהר יותר ואח"כ הביא המ"ב דברי הפמ"ג
בא"א ס"ק כ"ד דבשחרית שהולך עם טו"ת
בירו תמיד מינכר הוא ולכא' ה"ה להיפך
לענין איסור פסיעה גסה ביציאה מבהכ"נ יש
קפידא כ"ז שניכר שהוא יוצא מבהכ"נ ויראה
שעייכוב בהכ"נ דומה עליו כמשאוי.

ואולי לפ"ז יש ליישב לשון הרמב"ם בפכ"ד
מה' שבת ה"ה שכתב מותר לרוץ
בשבת לדבר מצוה כגון שירץ לבית הכנסת
או לבית המדרש וכעיי"ז כתב הטור בס' ש"א
אבל אם רץ לדבר מצוה כגון לבהכ"נ או
כיוצא בו מותר וכעיי"ז בש"ע שם ס"א וכן
בטור סי' צ' כתב וצריך לרוץ כשהולך לב"ה
וכן לכל דבר מצוה וכעיי"ז בש"ע שם סי"ב
ולכא' משמע דעצם בהכ"נ הוא דבר מצוה
וק"ק מאי מצוה יש בזה ואם הכונה מחמת
התפלה הל"ל שיש לרוץ כשהולך להתפלל
ודוחק לומר דכונתם להישיבה בבהכ"נ סתם
וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מה' תפלה ה"ט
שהישיבה בבהכ"נ מעסקי המצות היא שנאמר
אשרי יושבי ביתך וכ"מ במס' סופרים פ"ח
סה"ו דהא אפשר שהולך לבהכ"נ לאיזה צורך
כל דהו ולא ישהה בו כלל ולכא' בכה"ג ליכא
מצוה דדוקא בישיבה ועכבה שייך לקרות בו
אשרי יושבי ביתך וכדמשמע מתוך דברי
הרמב"ם שם שכתב דצריך לשהות מעט שם
בבהכ"נ אלא דהדבר מצוה שיש בהליכה
לבהכ"נ הוא מה שניכר שבא לשם לתפלה ויש
בזה כבוד ה' שבא לעבוד אותו ולפ"ז נמצא

לבהמ"ד לא נקרא כ"כ יציאה סתם. ואולי לפי דברי מעדני י"ט עצמו שאסר היציאה ע"ד לחזור משום חשש הרואים וכ"נ דעת הפנ"י יש לפרש לשון יציאה דהיינו באמת אפי' יציאה בעלמא ואפי' דעתו לחזור או לילך לבהמ"ד דגם זה אסור מחשש הרואים.



סימן ג

בענין ג' פסיעות קודם תפלת י"ח

בעזה"י ד' אב תשע"ו

שאלה במקום שנוהגים לומר חזרת הש"ץ קודם תפלה בלחש כגון בתפלת מנחה בשיבות שמתחיל הש"ץ להתפלל בקול רם עד קדושה ואחר הקל הקדוש ממשיך תפלתו בלחש ומתחילין הצבור תפלתם בלחש כיצד יתנהג מי שמתירא שאם ימתין מלפסוע לאחריו כדי לפסוע ג' פסיעות לפניו עד אחר אמן דהקל הקדוש בהכרח יכנס לתוך ד' אמות של אחרים העומדים לאחריו שממהרים להתחיל תפלתם מיד אחר אמן דהקל הקדוש בעוד שהוא לא פסע לאחריו.

תשובה לכאור' אין עצה לפסוע לאחריו אחר עניית ימלוך ה' לעולם כו' קודם שיענה אמן דהקל הקדוש ואז יוכל למהר לפסוע לפניו ג' פסיעות בעוד שלא התחילו העומדים לאחריו להתפלל דהא מבואר בא"ר ס"ס צ"ה שיש לכוין הרגלים עד אחר הקל הקדוש והובא בערוה"ש שם והיינו דלאו דוקא בעניית דברים שאומרים בשמים דהיינו קק"ק וכן ברוך כבוד ה' ממקומו כדאיתא

לכאור' דדוקא במקום שניכר טובא שבא לבהכ"נ לתפלה יש מצוה לרוץ. א"נ אפשר שי"ל דהדבר מצוה אינו אלא התפלה עצמה ורק דנקטו הטוש"ע לשון בהכ"נ לאשמועין זה דצריך להיות ניכר טובא שהולך להתפלל דאילו היה הולך לאיזה מקום אחר להתפלל מסתמא לא היה ניכר כ"כ.

ואולי זהו לשון הטור שכתב בסי' צ' וצריך לרוץ כשהולך לב"ה כו' וכשיצא ממנה אסור לרוץ וכע"ז הוא לשון הש"ע שם סי"ב מצוה לרוץ כשהולך לב"ה כו' אבל כשיוצא מבית הכנסת אסור לרוץ ולא כתבו לשון כשהולך מבהכ"נ דאולי נקטו לשון יציאה מבהכ"נ משום דמסתמא דוקא בשעה שיוצא מבהכ"נ ממש והוא סמוך לו ניכר הדבר שהוא עסוק ביציאה מבהכ"נ משא"כ בהולך לבהכ"נ אפשר להיות ניכר ע"י לבישת הטו"ת וכנ"ל מהפמ"ג ועוד אפשר שיהא ניכר ממה שהרבה בנ"א הולכים ביחד דמסתמא באים כולם בזמן א' משא"כ כשיוצאים אפשר שיצאו בזמנים חלוקים שיש מאריכים בתפלה ויש מקצרים בתפלה. אך בפשטות יש לפרש לשון יציאה מבהכ"נ דנקטו הטוש"ע דהיינו משום דמסתמא אינו הולך תמיד מבהכ"נ למקום א' דפעמים הולך למקום זה ופעמים למקום אחר וממילא יותר ראוי לשון יציאה מבהכ"נ שד"ז הוא עושה תמיד. ועוד יש לפרש לשון יציאה מבהכ"נ דנקטו הטוש"ע דהיינו משום דברי המעדני י"ט בשם בעל עין יעקב דלצאת ע"ד לחזור מצוה לרוץ וז"ש לשון יציאה מבהכ"נ דר"ל יציאה גמורה ממש ואולי גם לפי דברי מהרש"א ושל"ה הנ"ל שכתבו דמצוה לרוץ כשיוצא מבהכ"נ לבהמ"ד יש לפרש לשון יציאה מבהכ"נ דנקטו הטוש"ע דהיינו משום דר"ל יציאה לצרכיו ועסקיו דאילו הליכה

בחולין צ"א ב' צ"ב א' צריך לכוין את הרגלים בהם אע"ג דעיקר טעם כיוון רגלים הוא ממ"ש כשם שמקדישים אותו בשמי מרום ויש לנו להתדמות להן בכל היכולת כדכתב התרה"ד סי' כ"ח מובא בב"י שם דאף בשאר דברים השייכים לקדושה יש להתדמות למלאכים כיון שמ"מ הם מענין עניית קדושה שאומרים גם המלאכים בשמים. ובאמת אלו הממהרים לפסוע לאחריהם מיד אחר עניית ימלוך כו' ואינם ממתינים עד אחר הקל הקדוש באמת לאו שפיר עבדי צריכים לכוין רגליהם עד אחר הקל הקדוש.

וגם לכאור' אין עצה בזה לפסוע לאחריו קודם שיגיע ש"צ לקדושה ויעמוד רחוק ממקום שיתפלל ויענה קדושה שם ומיד אחר אמר דהקל הקדוש יפסע לפניו ג' פסיעות דהא מבואר במ"ב סי' קכ"ג סק"ט מהשע"ת דלכתחילה צריך לומר קדושה במקומו דהיינו במקום תפלתו ומשמע מלשונו שכתב כמו שאר הקהל דטעמו הוא שלא לשנות משאר המתפללים שאומרים קדושה במקומם ולכן אפי' בכה"ג שלא התפלל עדיין מ"מ כיון שניכר שאינו עומד במקום שדעתו להתפלל שם אין לעשות כן לכתחילה. ועוד טעם שלא לעשות כן אולי י"ל ע"פ דברי המ"א שם סק"ו בשם לחם חמודות דלפי סברת י"א דבעינן ו' פסיעות אחר התפלה ג' לאחריו וג' לפניו יש מקפידים שלא יעבור אדם לפנייהם אחר שפסעו ג' לאחריהם כדי שלא להפסיק בין הו' פסיעות וטעם דעה זו דמצריך ו' פסיעות הוא ממ"ש ורגליהם רגל ישרה רגליהם תרי רגל חד וכתוב בתריה וכף רגליהם ככף רגל עגל כדאיתא בב"י ולענין פסיעות שלפני התפלה באמת מצינו ברוקח סי' שכ"ב נמי דיליף להו ממ"ש ורגליהם רגל ישרה וא"כ

י"ל דגם בזה בעינן ו' פסיעות (ואפשר דהיינו טעם מנהג העולם לילך לאחריו כדי לילך לפניו המוזכר במ"ב סי' צ"ה סק"ג אע"ג דמדינא א"צ לעשות כן) וממילא יש ענין להקפיד שלא להפסיק ביניהם ואולי עניית קדושה נחשבת הפסק לענין זה. ועוד טעם שלא לעשות כן אפשר שפעמים בשעה שפוסע לפניו באמת כבר התחילו העומדים לאחריו להתפלל ומשמע מדברי המ"א בס"ס ק"ב עכ"פ לפי מ"ש שם במחצה"ש לפרש דבריו דכה"ג אסור להלך לפני המתפללים אפי' כשמהלך מהם והלאה דהיינו שאינו מהלך לפני המתפלל מן צד אל הצד וגם אינו מהלך לאחריו אל תוך ד' אמות שלפניו אלא מהלך ומרחיק מאת פני המתפלל ואינו נוטה לשום צד ואפי' כשע"ז יוצא מתוך ד' אמותיו דאפ"ה אסור ולפ"ז אם כבר התחילו העומדים לאחריו להתפלל הרי אסור לו לפסוע ג' פסיעות לפניו אע"פ שאינו מהלך לפנייהם מן הצד אל הצד.

אלא הדרך המובחר בזה נראה לפסוע לאחריו וגם לפניו קודם שיגיע ש"צ לקדושה ואחר שיענה אמר דהקל הקדוש יתחיל להתפלל מיד ולא יפסע שום פסיעה כלל דאע"ג דהפסיעות שפסע אינן סמוכות לתפלתו ממש אפ"ה לכאור' סגי בכך כמ"ש הא"ר בסי' צ"ה סק"ג בדעת הלבוש שהשמיט כל דין הפסיעות לפניו קודם התפלה דאפשר דהיינו משום דס"ל שאין זה אלא כשעומד במקומו בביתו אבל כשכבר הלך ממקומו כדי להתפלל ומכ"ש כשהולך לבהכ"נ א"צ. ואע"ג דלא כ"כ הא"ר אלא בלשון אפשר וגם הא הרמ"א כתב דין זה של פסיעות לפניו קודם התפלה ומשמע דס"ל דאפי' כשהלך ממקומו כדי להתפלל ואפי' הלך לבהכ"נ צריך לפסוע

תשובה בפשטות כה"ג לא גרע מהעוסק בתורה דיש מתיר לישב בד' אמות המתפלל וא"צ להרחיק כדאיתא בש"ע אור"ח סי' ק"ב ס"א והוא מדברי סמ"ג עשיין י"ט והגהות סמ"ק סי' י"א אות ק"כ וכן נראה מתוך דברי הכלבו סי' י"א והטעם משום דבזה אינו נראה כאילו חבירו מקבל עליו מלכות שמים והוא אינו מקבל כדכתב ב"י שם ואף שנתן הב"י טעם לזה עוד דכיון דמי שתורתו אומנתו אינו מפסיק מת"ת לתפלה כל שעוסק בתורה כמתפלל דמי ועדיף מיניה מ"מ מסתבר דבאמירת הבדלה ג"כ שיין לומר סברא זו דאינו נראה כאילו אינו מקבל עליו מלכות שמים שהרי עוסק בברכות שהם כמו עניני תפלה וכלשון הגאונים מובא בתוס' ברכות ל"א ב' ד"ה מכאן שאם היה עוסק בק"ש ובברכותיה וכיוצא בהם שפיר דמי ובהג"מ פ"ה מה' תפלה אות ל' כתב בשם הגאונים שאם עוסק בתפלה או שאר דברי שיר ושבח מותר כו' משמע דלאו דוקא מה שנחשב בעיני בנ"א בכלל סדר התפלה ממש יהיה מותר ובלא"ה באמת מפורש בגמ' שבת קט"ו ב' דברכות חשיבי כד"ת ואף שכתב הב"י בסי' מ"ז דאפי' ק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין מ"ש שצריך לשנות מיד אחר ברכה"ת דדברי תחנונים ותפלה לחוד וד"ת לחוד וק"ש כדברי תפלות הן וכן בגמ' ברכות ס' ב' משמע דלכ"ע מותר לברך ברכות קודם ברכה"ת אפי' למ"ד בס"ס מ"ו שאסור לקרות פסוקים דרך תחנונים קודם ברכה"ת נראה דהיינו דוקא כשאינו מכוין לשם לימוד התורה אבל אם מכוין בשעת ברכתו גם לשם לימוד התורה באמת חשיבי כד"ת שיהיה מותר לפי סמ"ג והגהות סמ"ג וכלבו לישב בצד המתפלל בשעה שאומרם כך (ויותר מזה מצינו בחי' הגהות סק"ב שצידד לומר דאם

לפניו וי"ל דהיינו משום דצריכות הפסיעות להיות סמוכות לתפלתו ולא סגי בפסיעות שפוסע קודם לכן זמן רב מ"מ אכתי נראה קצת מדברי הא"ר דדוקא בפסיעות שהן קודם כל סדר תפלתו וקודם שנכנס לבהכ"נ שיין שלא יעלו לו והיינו משום שהן מופלגות הרבה מהתחלת תפלת י"ח אבל כשאין מופלגות כולי האי באמת ליכא קפידא כ"כ בהפסק דאין הפסיעות צריכות להיות תכופות לתפלתו ממש דאין סברא להצריך כולי האי. וא"כ בכגון הנ"ל שלא יוכל לפסוע הפסיעות כהוגן אחר קדושה אפשר להקל לפסוע אותן קודם קדושה ואין לחוש להפסק במה שיענה קדושה קודם שיתחיל תפלתו. ומ"מ היכא דאפשר נראה דעדיף להמתין מלפסוע הפסיעות עד שיהיו סמוכות לתפלתו ממש ולכן לכתחילה יש למצוא מקום להתפלל שם שלא יהיה חשש מלפסוע הפסיעות אחר עניית אמן דהקל הקדוש.



סימן נא

בענין איסור לישב בצד המתפלל

בעזה"י כ"ג אייר ל"ח למב"י תשע"ח

שאלה מי שמנהגו ומנהג המקום שנמצא שם הוא לישב בהבדלה במוצ"ש ורוצה לישב כדי לשמוע הבדלה מאיש אחר שמוציאו ויש א' שמתפלל תפלת י"ח בצדו בתוך ד' אמותיו אם מותר לו לישב לשמוע הבדלה או אסור.

התרה"ד סי' ג' שכתב שם ללמוד מדברי הגאונים שהתירו לישב בצד המתפלל כשעוסק בשאר עניני תפלה משום דליכא קפידא אלא ביושב בטל דה"ה לענין הא דמבואר בברכות כ' ב' שצריך לקרות ק"ש עם הצבור כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל דג"כ ליכא קפידא אלא ביושב בטל אבל אם יעסוק בשאר עניני תפלה מותר וא"צ לעסוק דוקא בק"ש והובאו דבריו בב"י סי' ס"ה והנה בגמ' ברכות שם מיירי בבעל קרי שמהרהר ק"ש בלבו מהאי טעמא שלא יהו כל הצבור עוסקים בק"ש והוא יושב בטל ומבואר דכה"ג אע"פ שאינו מוציא בשפתיו אלא מהרהר אפ"ה לא חשיב יושב בטל ומשמע דס"ל לתרה"ד דטעם זה כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל הוא נמי טעם איסור הישיבה בצד המתפלל וזהו מה שהתירו הגאונים כשעוסק בשאר עניני תפלה והיינו כעין מ"ש גם בטור סי' ק"ב שאם יושב בטל נראה כאילו חבריו מקבל עליו מלכות שמים והוא אינו מקבל וגם הב"י שהביא להתיר הישיבה כשקורא בתורה נקט האי טעמא רק דס"ל דכשיושב וקורא הרי זה מקבל עליו מלכות שמים וכע"ז כתב הכלבו שם בשם ירושלמי הדא דתימא דלא מצלי אבל אם מצלי מאן דיתיב הוו כשני שמשין דמשמשין את הרב אחד מעומד ואחד מיושב ומשמע לפ"ז דכי היכי דגבי בעל קרי לא חשיב יושב בטל כשמהרהר בלבו דעיקר הקפידא הוא לגבי עצמו אף שאינו ניכר לשאר בנ"א א"נ באמת מסתמא ניכר קצת שמהרהר ה"נ גבי היושב בצד המתפלל אפי' מהרהר ואינו מוציא בשפתיו לא חשיב יושב בטל ומותר לישב וליכא משום האי חששא שנראה כאילו אינו מקבל עליו מלכות שמים. והב"י עצמו הזכיר דברי התרה"ד האלו בסי' ק"ב

היושב עוסק מצוה אחרת מותר לו לישב אך בראשונים ושאר פוסקים לא משמע כן). ואף לפי מ"ש במ"ב שם סי' ק"ב סק"ו בשם אחרונים דטוב להחמיר לעמוד אפי' אם היה עוסק בתורה אם לא במקום הדחק ורק בלאחריו כתב שם המ"ב אח"כ שאין להחמיר בזה כיון דבלא"ה יש מקילין בלאחריו הא הכא לכא' הרבה פעמים אפשר להחשיבו כשעת הדחק.

רק לפי מ"ש בב"י שם דדוקא במוציא ד"ת בשפתיו מותר לישב בצד המתפלל וכ"ה במ"א סק"ב וכן פסק המ"ב סק"ז והטעם משום דדוקא במוציא בשפתיו תו לא נראה כאילו אינו מקבל עליו מלכות שמים לפ"ז אפשר דאפי' אם מכוין לצאת הבדלה ע"י שומע כעונה עדיין צריך לחוש שיראה כאילו אינו מקבל עליו מלכות שמים רק אולי במקום שניכר טובא שמכוין לצאת הבדלה ע"י שמיעתו ליכא משום האי חששא וצ"ע. וגם לפי דברי הט"ז בסק"ג שכתב טעם אחר לאיסור ישיבה בצד המתפלל משום דהמקום שהמתפלל עומד אדמת קודש הוא וצריך לנהוג שם כבוד וכשיושב ואינו עוסק ג"כ בדבר קדוש הוי כאילו לאו קדושה שם אבל אם עוסק בתפלה או בד"ת אפי' יושב הוי עליו ג"כ קדושה והראה אליו הגר"א שם בד"ה ויש מתיר הא מבואר בסוף דברי הט"ז שם שגם הוא הסכים לחילוק הב"י דדוקא במוציא ד"ת מפיו מותר לישב משום דהוי קדושה יתירה אבל כשמהרהר לחוד לא סגי בכך להתירו לישב ולפ"ז אפשר דאפי' מכוין לצאת ידי חובת הבדלה ע"י שומע כעונה ומכוין גם לשם ד"ת ג"כ לא סגי בכך להתירו לישב.

אך בעיקר חילוק הב"י דדוקא מוציא ד"ת מפיו מותר לישב יש להעיר מדברי

מקבל עליו מלכות שמים והוא אינו מקבל או שאינו חש למה שהוא אדמת קודש כדברי הט"ז ולפ"ז אולי ה"ה מי שיושב בצד המתפלל כדי לצאת ידי חובתו בהבדלה מוכח שיש לו טעם גדול לישב ודמי כחלוש שמותר אם א"א לו בקל להרחיק ד' אמות ולישב שם. רק שבזה אין להקל לישב אלא בצד המתפלל אבל לפניו יש מחמירין כדכתב המ"ב בסק"י אך כתב בשעה"צ ס"ק י"ד שהוא מהא"ר אבל הפמ"ג כתב דמסתימת הפוסקים לא משמע כן.

עוד אפשר דפעמים י"ל דחשיב כאילו המתפלל בא בגבול היושב דמדינא מותר לישב בכה"ג כדאיתא בש"ע ס"ג ואפי' אם היה המתפלל עומד בתפלה קודם שבא זה לישב בצדו אולי אם הוא מאריך בתפלה יותר מדאי כגון אחר קדיש שמצד הדין צריך לעקור את רגליו קודם לכן כדאיתא בש"ע ס"י קכ"ב ס"א ומ"א שם סק"ב וכן נראה מהגר"א שם שהסכים לדברי המ"א וכ"כ במ"ב שם סק"ה והוא מדברי הרשב"א בתשו' ס"י תת"ז ממילא חשיב המתפלל הזה כאילו מתפלל באותו מקום שלא ברשות וחשיב כבא בגבולו ואפי' כשהם נמצאים בבהכ"נ או במנין קבוע שהביא המ"ב בס"ק י"ג מהב"ח וחיי"א שאסור לישב היינו דוקא משום ששם יש רשות לכולם להתפלל אבל העושה שלא כדין אפשר דחשיב שאין לו רשות לענין זה. ועוד אפשר לומר דהיכא דדרך לומר הבדלה באותו מקום באותה שעה חשיב שאין להתפלל רשות להתפלל באותו מקום באותה שעה וממילא מותר לישב בצדו.

גופו וצ"ע שלא העיר בזה דנראה מדברי התרה"ד דבאמת א"צ להוציא בשפתיו אלא בהרהור סגי.

ואפשר שעוד י"ל בזה דמי שיושב בצד המתפלל כדי לשמוע הבדלה חשוב כמי שהוא חלוש דיש מי שאומר שהוא מותר לישב בצד המתפלל כדאיתא בש"ע ס"ב והטעם משום דחולשתו מוכחת עליו שמפני כך יושב כדכתב הב"י ואף שלפי דברי הט"ז הנ"ל דטעם האיסור לישב בצד המתפלל שהוא משום דאדמת קודש הוא וצריך לנהוג שם כבוד לכאור' ק"ק מאי אהני דחולשתו מוכחת עליו ובשלמא לפי טעם הטור דהאיסור לישב בצד המתפלל הוא משום שנראה כאילו אינו מקבל עליו מלכות שמים הרי כה"ג שהוא חלוש אינו נראה כן דמסתמא גם הוא רוצה לקבל עליו מלכות שמים אלא שחלוש הוא אבל לפי טעם הט"ז שצריך לנהוג שם כבוד מפני שאדמת קודש הוא היכי שרי מפני חולשתו לנהוג בהדיא מנהג שאינו מנהג כבוד ולכאור' צריך לדחוק דדוקא כשניכר טובא שאינו חש למה שאדמת קודש הוא ויושב אע"פ שאינו חלוש איכא קפידא אבל אם יושב מחמת חולשתו שאינו ניכר טובא שדעתו שלא לחוש למה שהוא אדמת קודש ליכא קפידא ודוחק ובאמת בסק"ד הקשה הט"ז על היתר זה דחלוש והסיק דצ"ע להקל בהוראה זאת מ"מ כתב המ"ב בס"ק י"א בשם הגר"ז דיש לסמוך על דעה זו אם א"א לו בקל להרחיק ד' אמות ולישב שם ולכאור' נראה קצת דלאו דוקא חלוש מותר דה"ה כל שמוכח לאחרים שיש לו צורך גדול לישב איכא למימר האי סברא כמו הא דחולשתו מוכחת עליו דהיינו שמאחר שיש לו טעם גדול לישב אינו נראה כאילו חבירו

סימן נב

בענין איסור לעבור כנגד המתפלל

בעזה"י עש"ק ט"ז תמוז תשע"ה

שאלה זה שרבים אין נזהרים שלא לעבור לפני המתפלל בתוך ד' אמותיו אם יש

בזה צד היתר או לא.

תשובה מה שפעמים יש דבר קבוע גבוה י' טפחים ורחב ד' לכאור' אין טעם להתיר ההעברה שאם המתפלל עדיין רואה את העובר לפניו יש בזה משום מבטל כונתו וכדנראה דעת המ"ב בס"י ק"ב סק"ב שאין להתיר בכה"ג אא"כ אותו דבר המפסיק גבוה כ"כ שלא יוכל המתפלל להסתכל בצד השני.

אך כשעניי המתפלל עצומות או טליתו משולשל על פניו אולי יש קצת מקום ללמד זכות דכה"ג הרי מסתמא לא יתבטל כוונתו ואע"ג דהביא המ"ב שם בס"ק ט"ו מהחיי"א שכתב בטעם האיסור לעבור לפני המתפלל מפני שמפסיק בינו להשכינה מ"מ מדברי המאמר מרדכי שהביא שם בבה"ל מבואר דהוא לא ס"ל לטעם זה שכתב שטעם האיסור הוא מפני שמתבטל כונת המתפלל וביאר שלפ"ז אם המתפלל משולשל הטלית על פניו נראה דמותר לעבור לפניו ואע"ג דסיים בה המאמר מרדכי דמ"מ ראוי לחוש ולהחמיר וכן בערוה"ש סוף הסי' כתב על זה דלא נהירא כלל וכלל נראה דהיינו משום דאכתי איכא למיחש לביטול כוונת המתפלל ע"י שירגיש שאחר עובר לפניו אבל אינו משום שמא עשו בזה לא פלוג לאסור ההעברה אפי' היכא דליכא חשש שיתבטל כונתו וכן נראה קצת מדברי המ"ב בסק"ב בשם החיי"א דאם

המתפלל עומד בצד אחד מדבר שהוא קבוע גבוה י' ורחב ד' אפשר שאם אינו גבוה כ"כ שלא יוכל להסתכל בצד השני אסור משמע דכשהוא גבוה כ"כ שלא יוכל להסתכל פשיטא דשרי אף כשאינו רחב ד' דליכא למימר דבעינן תרוייהו דהיינו רחב ד' וגבוה כ"כ שלא יוכל להסתכל דממ"נ אי תליא במה שהוא מחיצה לחלק רשויות תסגי בגבוה י' בכל ענין ואי תליא בביטול כונת המתפלל אמאי ניבעי רחב ד' ועל כרחך דבאמת תליא בביטול כונת המתפלל ולא בעינן שיהא רחב ד' ומבואר דליכא בזה לא פלוג ממש לאסור ההעברה לפני המתפלל אף במקום שודאי לא יתבטל כונתו עכ"פ לפי דעת המאמר מרדכי ואפשר שגם הערוה"ש יודה בזה.

ונראה שכן הוא נמי דעת הא"ר שלא כתב בזה בסק"ו וסק"ז אלא טעם דביטול כונה ולא טעם שמפסיק בין המתפלל להשכינה וכן נראה דעת הלבוש שם בס"ד שכתב דאסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות ודוקא לפנייהם שלא יפסיק בינם לכותל כו' ופי' הא"ר דבהפסק יבטל כונתם ואי ס"ל להלבוש לטעם שלא יפסיק בין המתפלל להשכינה ה"ל לטעם זה. ומה שפירש"י בברכות כ"ז א' ד"ה ולא פסקיה לצלותיה כלומר לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו הרי זהו משום דהכי הוה עובדא שהיה ר' ירמיה מתפלל סמוך לכותל ולא היה שייך לעבור בענין אחר כגון לפניו חוץ מד' אמותיו (ומאי דפשיטא ליה לרש"י דהיה בענין זה ולא בענין שהיה צריך לפסוע ג' פסיעות לאחוריו והיה ר' ירמיה מתפלל אחוריו ממש אפשר דדייק לשון הגמ' דנקט ולא פסקיה לצלותיה ולא קאמר לא עבר לפניו או כיו"ב) אבל לאו לפרושי טעמא דהא

מסיק שם המאמר מרדכי בהדיא דמ"מ ראוי לחוש ולהחמיר.

והנה בתשובתי שם כתבתי בזה דלכא' כל הטעם שסיים המאמר מרדכי דמ"מ ראוי לחוש ולהחמיר הוא משום דמ"מ יש לחוש שיבטל כונת המתפלל ולא היינו משום דשמא עשו לא פלוג לאסור ההעברה כנגד המתפלל בכל ענין אפי' במקום שודאי לא יבטל כונתו והכי דייקא לישנא דהמאמר מרדכי שכתב דכיון דהטעם מפני שמבטל כונת המתפלל נראה דאם המתפלל משלשל הטלית כו' משמע דבעצם במקום דליכא למיחש לביטול כונת המתפלל פשיטא דשרי ורק לענין שלשול טלית סיים בה דמ"מ ראוי לחוש ולהחמיר והיינו שראוי לחוש שיבטל כונת המתפלל ולא שראוי לחוש שמא עשו לא פלוג ואף במקום דלא שייך ביטול כונת המתפלל דא"כ ה"ל לפרש. וכיון שכן במקום שיש דבר המועיל טפי משלשול טלית כגון טלית גדול מאד ומשולשל לפניו הרבה ואינו מרגיש כלל בהעברה כנגדו אולי שייך להקל וא"צ לחוש לביטול כונת המתפלל די"ל דבזה לא מיירי המאמר מרדכי. וחשבתי עוד דאולי שייך לומר מאחר שהיום נעשה כהיתר לעבור כנגד המתפלל ורבים מאד אין מדקדקים לזהר בזה והוא מילתא דשכיחא טובא שיהו אנשים עוברים כנגד המתפלל א"כ אולי באמת אפי' בלא טלית משולשל לפניו אין בו ביטול כונה כ"כ שאינו מרגיש בהעברה כ"כ כיון שהיא מילתא דשכיחא ומה שמתחילה אסרו חז"ל לעבור שחששו לביטול כונת המתפלל ולא הניחו הדבר בהיתר שימצא דתהא ההעברה שכיחא וממילא לא תבטל כונת המתפלל י"ל דהיינו משום דמצוי שבאמת תהא ההעברה באופן שתבטל כונתו

מילתא אתא משא"כ הלבוש וא"כ ה"ל לכתוב טעם שמפסיק בין המתפלל להשכינה ולא זה שמפסיק בין המתפלל להכותל שר"ל שמבטל כונתו כדכתב הא"ר אלא על כרחך דלא ס"ל להלבוש לטעם זה של החי"א דמפסיק בין המתפלל להשכינה ולפ"ז י"ל דהכל תלוי בזה והיכא דודאי לא יתבטל כונת המתפלל שרי לעבור לפניו.

ומ"מ למעשה אין להקל בזה מאחר שמפורש בחי"א טעם שלא להפסיק בין המתפלל להשכינה והעתיקו המ"ב והחמיר כדבריו בבה"ל שם ואף המאמר מרדכי שחולק על החי"א כתב דראוי לחוש ולהחמיר והיינו אפי' במקום שנראה שלא יתבטל כונת המתפלל דאכתי איכא למיחש שירגיש המתפלל בהעברה אע"פ שטליתו משולשול על פניו וכה"ג תהיה ההעברה אסורה מדינא.



סימן נג

הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י מוצש"ק י"ט מרחשון תשע"ו

לפני זמן מה העירני אחד בדבר מה שכתבתי בתשובה ללמד זכות על המקילין לעבור לפני המתפללין ע"פ האחרונים שכתבו בטעם האיסור שהוא משום ביטול כונת המתפלל שעפ"ז י"ל דבמקום דמסתמא לא יבטל כונתו כגון כשטליתו משולשל על פניו ליכא איסור והבאתי לזה דברי הבה"ל סי' ק"ב בשם המאמר מרדכי שכתב כן והעיר הנ"ל דהא

שמיישב בפי' הטור על קושיית עולת תמיד
 דלא כמ"א וגם המ"ב אחר שהעתיק דעת
 המ"א כתב דהא"ר סובר דלא אסור רק לעבור
 בתוך ד' אמות נגד פניו אבל לילך בתוך ד'
 אמות ולעמוד מותר אפי' לפניו וסיים עלה
 המ"ב ואפשר דיש להקל במקום הדחק. אולם
 בא"ר שם סק"ח באמת לא כתב בהדיא להתיר
 לעבור כנגד המתפלל בצדדים שלפניו כדכתב
 על שמו המ"ב אלא כתב שם פי' אחר בדברי
 הטור דלא כהמ"א וכתב על דברי המ"א בזה
 שהם דחוקים אבל לא כתב בהדיא להתיר
 צדדים שלפני המתפלל כלל שלא דיבר בזה
 שם כלל ואפשר לומר דבאמת מודה הא"ר
 לסברת המ"א דכל הרואה אותו אסור
 דמתבטל כוונתו מפניו ומ"ש הטוש"ע
 דאסור לעבור לפני המתפלל נכלל בזה גם
 צדדים שלפניו וכדמצינו גם במ"א סי' ע"ט
 סק"ב דצדדים שלפני האדם כלפניו ואף
 שהא"ר שם בסק"ה חלק על המ"א שם מ"מ
 כתב שם טעמו מדכתיב לא יראה וכל שאינו
 רואה בהשקפה בלא מכווין לא הוי כלפניו
 אבל מלשון לפניו שבטוש"ע שם לא קשיא
 ליה להא"ר משמע דלשון זה אפשר להיות גם
 צדדים שלפניו ונמצא דאפשר דגם הכא באמת
 יסכים הא"ר לסברת המ"א לאסור צדדים
 שלפני המתפלל כלפניו כיון ששייך בזה טעם
 ביטול כונת המתפלל ואפי' לפי דברי הא"ר
 שם בסי' ע"ט דבצדדים שלפניו אינו רואה
 בהשקפה בלא מכווין נראה פשוט דמ"מ
 אפשר לראות באופן שתבטל כונתו וממילא
 יש לאסור.

ולכן למעשה היה נראה שיש לאדם להחמיר
 בזה בכל מקום שלא לעבור כנגד
 המתפלל בצדדים שלפניו עכ"פ באופן ששייך
 שיראנו המתפלל ותבטל כונתו ואף שכתב

א"נ יהיו מקומות שלא ירגילו לעבור לפני
 המתפלל מאיזה טעם ואז יהיה בהעברה
 ביטול כונת המתפלל ואולי מ"מ יש ענין שלא
 לסמוך על זה מאחר שבא מחמת המקילין
 שלא כדין וצ"ע. ועכ"פ בלא"ה שייך לומר
 דבאופן דמסתבר טובא שלא יבטל כונת
 המתפלל מותר לפי כמה אחרונים וכן שמעתי
 שאצל התימנים מעולם לא הקפידו שלא
 לעבור כנגד המתפלל ואף ת"ח לא היו
 מקפידין בזה ונראה טעמם ע"פ הנ"ל. ומ"מ
 לכתחילה ודאי צריך אדם לזהר בזה מאחר
 שבחיי"א כתב טעם דמפסיק בין המתפלל
 לשכינה וכדאיתא במ"ב ובבה"ל ולפ"ז אין
 מקום להקל אפי' כשלא יבטל כונת המתפלל.



סימן נד

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י י"א כסלו תשע"ט

שאלה אם אפשר להקל לעבור כנגד המתפלל
 בצדדים שלפניו או לא.

תשובה המ"א סי' ק"ב סק"ו פי' מ"ש הטור
 דבצידי המתפלל מותר לעבור
 ולעמוד דכוונתו שלא ילך הלאה דא"כ ה"ל
 כנגד פניהם דכל שרואה אותו אסור דמתבטל
 כוונתו מפניו ופי' המחצה"ש והלבושי שרד
 בכונת המ"א דר"ל שאסור לעבור בצדדים
 שלפני המתפלל ומשמע מדברי הגר"א שכתב
 על מ"ש הש"ע ולעמוד עמ"א דהסכים עם
 המ"א לדינא. אלא דבבאה"ט סק"ח אחר
 שהעתיק דברי המ"א כתב לעיין בא"ר מה

הל"ל טעם זה מאחר דקמ"ל הכא עיקר איסור זה.



סימן נה

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י עש"ק י"ט אייר ל"ד למב"י תשע"ה

שאלה אם מותר לעבור לפני קטן המתפלל בתוך ד' אמותיו או אסור.

תשובה בהרבה מקומות כנראה הדבר פשוט שאין הקטן מכויין בתפלתו כלל ובכה"ג שברור שאינו מכויין כלל אפי' בכוונה המעכבת לכאור' פשוט שמצד האיסור לעבור לפני המתפלל ליכא חשש לעבור לפניו שהרי כיון שאינו מכויין בכוונה המעכבת אין מקום לדונו כמתפלל שאסור לעבור לפניו. וגם מצד חיוב חינוך נראה דליכא בזה חשש כגון אם ירצה אביו לעבור לפניו (ולפי חד תי' בתוס') נזיר כ"ח ב' ד"ה בנו ותו"י יומא פ"ב א' ד"ה בן באמת חיוב חינוך רמי על כל אדם וכן דעת הרשב"א ביבמות קי"ד א' ד"ה עוד כתב אך הר"י בתוס' שם ובתו"י שם פליג על זה וכ"מ ברמב"ם ה' מאכ"א פ"ז הכ"ח ובטוש"ע ורמ"א באו"ח סי' שמ"ג ואף לאלו הסוברים דכל אדם חייב בחינוך הקטן הרי לפי דעתם אין חיוב להפרישו מאיסורים רק לחנכו במ"ע וא"כ כ"ש בזה לא שייך חיוב חינוך) דלכאור' אף אם יש חשש שלא ירגיש הקטן שמה שעוברים לפניו הוא משום שאינו מכויין בתפלתו כלום ולא משום שבאמת מותר לעבור לפני המתפלל מ"מ מצד מצות חינוך

הערוה"ש בסי"א שאין המנהג כדברי המ"א וגם לפי פירושי הב"י והעולת תמיד והא"ר בדברי הטור אין רא' מדברי הטור לדברי המ"א מ"מ מאחר שאין הכרח לומר דפליגי על סברת המ"א וגם משמע דהגר"א הסכים להמ"א וגם המחצה"ש ולבושי שרר ביארו דברי המ"א ולא השיגו עליו משמע דגם הם הסכימו עמו ואף המ"ב לא כתב בזה אלא דאפשר דיש להקל במקום הדחק א"כ לדינא בודאי יש להחמיר בדבר. רק במקום שי"ל שודאי לא תתבטל כונת המתפלל ע"י העברתו בזה אפשר שיש להקל דומיא דמה שהביא הבה"ל מהמאמר מרדכי שכתב להקל לעבור לפני המתפלל ממש אם המתפלל משלשל הטלית על פניו שאז ליכא חשש שתתבטל כונתו ואף שסיים בה המאמר מרדכי דמ"מ ראוי לחוש ולהחמיר בפשטות היינו משום דיש לחוש שמא מ"מ תתבטל כונת המתפלל ונראה דזהו ג"כ מ"ש הערוה"ש בסוף הסי' על עצה זו של שלשול הטלית דלא נהירא כלל וכלל ולאוי היינו משום דיש לחוש שמא עשו לא פלוג לאסור אפי' בכה"ג דא"כ ה"ל להמאמר מרדכי לפרש. ואף שהוסיף הבה"ל שם על דברי המאמר מרדכי דבפרט לפי מ"ש החי"א דטעם האיסור הוא מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה בודאי אין להקל בזה לכאור' בפשטות לא שייך בכה"ג כלל שאינו אלא בצדדים שלפניו ובלא"ה משמע בא"ר סק"ו וסק"ז שלא כתב אלא טעם ביטול כונת המתפלל דנקט טעם זה עיקר ולא טעם שכתב החי"א מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה וכן נראה דעת הלבוש שם בס"ד שכתב דאסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות ודוקא לפניהם שלא יפסיק בינם לכותל כו' ופי' הא"ר דבהפסק יבטל כונתם ואי ס"ל להלבוש לטעם שלא יפסיק בין המתפלל להשכינה

לחנך את בנו.

ואפי' היכא דהקטן מכויין בכוונה המעכבת דלכא' יכול הקטן לכוין באיזה ענין ששייך שתהא כונה הראויה בתפלה עכ"פ שגדול המכוין בענין זה יצא בה ידי חובת תפלה י"ל דגם בזה אין איסור לעבור לפניו דהא אמרינן בחולין י"ב ב' דקטן אין לו מחשבה ופירש"י לענין שחיטת קדשים דבעי כונה וה"נ לכא' לא חשיבא כונת הקטן בתפלתו לכלום וממילא ליכא דין תפלה גביה שאסור לעבור לפניו בתוך ד' אמות. והא דחייב אביו לחנכו בתפלה כדאיתא בברכות כ' ב' היינו משום שלענין חינוך דבר שקטנותו גרמא לו כגון כונה במצות דלא שייך אצל הקטן מאחר דאמרינן שאין מחשבתו כלום לא אמרינן שמחמתו פטור האב כדכתב הטורי אבן בחגיגה ו' א' (והוכיח כן מדלמ"ד מצות צריכות כונה הרי לא שייך קיום מצות לקטן כלל ומה מקום לחינוך איכא אי לאו דדבר שקטנותו גרמא לו לא חשיב לענין זה).

ונמצא שאין איסור לעבור לפני קטן המתפלל בכ"מ. ומיהו למעשה נראה מסתבר שראוי שלא לעבור לפניו אפי' אם ברור שאינו מכויין כלל וכלל דמ"מ יש לחוש קצת שישבור הקטן שאין איסור לעבור לפני המתפלל ולא ידע שזה שעבר לפניו היה מפני שהוא היה קטן ואין תפלתו תפלה.

היה נראה שאין האב חייב לעשות כל מעשיו בענין שלא יטעה הקטן בכוזה דלכא' לא רמי עליה אלא להרגליו במצות ולא לפרש כל מעשיו כדי שלא יבא הקטן לטעות בהם לחשוב שמותר לעשות דבר האסור ואין זה כמכשילו או מאכילו דבר איסור בידים.

ולא מיבעיא לדעת המ"א סי' תרנ"ח סק"ח דצריך האב להקנות האתרוג לקטן כדי שיצא בו ובלא זה לא יצא ידי חיוב חינוך שלפ"ז אפשר דס"ל להמ"א שעיקר חיוב חינוך אינו להרגליו במצות סתם אלא ליתן לו ציצית ותפלין ואתרוג כדי שיצא בו ולפ"ז לכא' פשוט שיי"ל כנ"ל שאין חיוב כלל ליזהר שלא יטעה הקטן ע"י מעשיו לעשות דברים האסורים שבאמת אין עיקר חיוב חינוך אלא באותן דברים הנ"ל. אלא אפי' לפי דעת הפוסקים המובאים במ"ב שם ס"ק כ"ח דשפיר יוצא האב חיוב חינוך באתרוג שאול וא"צ להקנותו להקטן ובאגרא"מ יו"ד ח"א סי' קל"ז וח"ב סי' ק"ד כתב שכן משמע דעת השעה"צ שם ס"ק ל"ו (אך ק"ק ממ"ש בבה"ל סי' תרנ"ז ד"ה כדי דפשוט שחייב האב לקנות לבנו ד' מינין כשרים ואולי צריך לחלק בין דבר הניכר לדבר שאינו ניכר) וטעמם משום דס"ל דגם בזה הבן מתרגל במצות דלאו היינו למימרא שאף בדברים שטועה בהם הבן כגון שישבור שמותר לעבור לפני המתפלל ולא ידע שבאמת אין להתפלל דין מתפלל מאחר שאינו מכויין בתפלתו דאף בזה חייב האב לחנך את בנו דלכא' פשוט דלא רמי עליה דאב אלא להרגליו בדברים שהם מעצם המצוה אפי' אם באמת אינו כלום מאחר שהוא שלא כדין וכדכתב השעה"צ שם לבאר דעה זו דמ"מ בזה מתרגל הבן אבל דברים שאפי' עצם המצוה אינם לא נתחייב אדם



סימן נו

בענין תפלת תשלומין

בעזה"י י"ב תמוז תשע"ה

שאלה מי ששכח להתפלל תפלת המנחה ונזכר זמן רב אחר שהתפלל תפלת ערבית ועדיין היה זמן תפלת ערבית אם צריך להתפלל תפלת התשלומין מיד ממש או יכול להמתין מלהתפללה ובלבד שלא יעבור זמן תפלת ערבית.

תשובה כתב הרשב"א בברכות כ"ו א' ד"ה איבעיא דדוקא בזמן תפלה מתפלל תפלת תשלומין לפי שהוא זמן תפלה והוא עוסק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפלתו אבל שלא בזמן תפלה לא שאם לא כן מאי מתפלל ערבית שתיים ומתפלל מנחה שתיים דקאמר לימא טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות חוזר ומתפלל לאחר חצות א"נ טעה ולא התפלל מנחה חוזר ומשלימה כל הלילה הול"ל עכ"ל ופליגי האחרונים בכוונתו מדברי הב"י בסי' פ"ט מבואר שהבין דאתא הרשב"א למימר דלא שייך להתפלל תפלת תשלומין אלא בזמן ששייך להתפלל בו שום תפלה אבל בזמן שלא שייך להתפלל כלל כגון מו' שעות ביום עד ו' שעות ומחצה וכן כלילה אחר חצות א"נ אחר שעלה עמוד השחר כדכתב הא"ר בסי' ק"ח סק"ד (ובפמ"ג שם משב"ז סק"ג הקשה אמ"ש אחר חצות מדעת הרמב"ם דלכתחילה יכול אדם להתפלל אז ומ"מ ניחא ליה במ"ש הא"ר אחר עמוד השחר) אינו יכול להתפלל תפלת תשלומין וכן פסק בש"ע סי' ק"ח ס"ג דהא דמשלם התפלה שהפסיד דוקא בזמן תפלה אבל בשעה שאינה

זמן תפלה לא עכ"ל וכן מבואר שם בעטרת זקנים ובלבוש וכן דעת הא"ר שם וביאר שם לשון הרשב"א שכתב והוא עוסק בתפלתו דלאו דוקא עוסק בתפלתו ממש אלא כ"ז התפלה עוסק בתפלתו קרינן ביה וכן נראה מפשטא דהמשך דברי הרשב"א שכתב אבל שלא בזמן תפלה לא שאם לא כן כו' משמע דכוונתו על זמן הראוי לתפלה והביא עוד הא"ר שכן מוכח נמי מדברי הגהות סמ"ק סי' י"א אות מ"ד ותשב"ץ סי' רכ"ג דעכ"פ א"צ להתפלל תפלת תשלומין מיד סמוך לתפלה העיקרית. ובאמת מפשטא דברי הרשב"א שכתב לעיל מינה דטעה ולא התפלל שחרית אינו מתפלל ערבית שתיים וי"מ דה"ה וכן נראה עכ"ל משמע קצת עוד דאיירי בזמנים הראויים לתפלה וז"ש אח"כ ומיהו דוקא בזמן תפלה כו' ואין כונתו לאותה שעה שהוא מתפלל בה ממש.

אבל הב"ח בסי' פ"ט הבין בכונת הרשב"א שהיא למימר דאינו יכול להתפלל תפלת תשלומין אלא סמוך אחר תפלה העיקרית שאז הוא עוסק בתפלה וכן נראה לכא' מדברי הראב"ד ספ"ג מה' תפלה שכתב דנראה לו שכל אלו התשלומים שאמרו אינם אלא עם התפלה האחרת שבאה בזמנה הואיל ושעת תפלה היא עכ"ל וכ"כ הט"ז שם סק"א והוכיח כן מדברי הרשב"א לענין טעה ולא התפלל מנחה וגם מלשון שכתב הרשב"א והוא עוסק בתפלתו והיינו מאי דהביא הרשב"א מלשון הגמ' מתפלל ערבית שתיים ומתפלל מנחה שתיים דמשמע דזמן שהוא עוסק בתפלה בלא"ה ולא אח"כ וכן הבינו הדברי חמודות בפ"ד אות ה' ובמלבושי י"ט סי' ק"ח סק"ה והפרישה שם סק"ב (אך בסי' פ"ט סק"ב ובדרישה שם סק"ב משמע כעין הדרך

מה דאפשר ולכאור' הוא תמוה דהרי מי שהתחיל סעודה מסתמא כבר הפסיק במילי טובא ובלא"ה המחצה"ש שם כתב מהדברי חמודות דהיכא דסילק ידי מענין התפלה כגון שהתחיל לאכול לא שייך שוב להתפלל תפלת תשלומין וא"כ מה ענין סמיכת תפלת תשלומין לתפלה העיקרית. ואפשר שזה באמת דעת המ"א דס"ל דא"צ להפסיק שאע"פ שאסור לאכול קודם שיתפלל תפלת תשלומין כיון דרמיא עליה להתפלל מ"מ אפי' אם לכתחילה היה צריך לחוש לדעות דהבינו דברי הרשב"א שצריך להסמיך תפלת תשלומין לתפלה העיקרית מ"מ היכא דהפסיק שוב אין ענין להסמיך וצ"ע.

ולדינא אף שלכתחילה יש להקפיד אפי' היכא דהפסיק במילי טובא אחר תפלה העיקרית שלא להפסיק עוד אלא למהר להתפלל מיד כשאפשר וכמבואר מדברי המ"ב מ"מ אפשר שיש להקל בזה בעת הצורך כגון שאם יתפלל מיד לא יוכל להתפלל בציבור.



סימן נו

בענין תפלה בצבור וקדושה

בעזה"י ז' אדר תשע"ז

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

בדבר מנהג רבים שאין נזהרים שלא להתחיל להתפלל כשיודעים שלא יגמרו קודם שיגיע ש"צ לקדושה או קדיש שלאחר התפלה אלא מתחילים להתפלל ביחד עם הצבור

הראשונה וצ"ע) והפר"ח שם ס"ג ונתיב חיים שם והגרעק"א שם בהגהותיו. (ושארי אחרונים שהבינו כדרך הראשונה יסברו כדברי הא"ר שתירץ כל הוכחות הט"ז הנ"ל ואפשר שי"ל כן גם בדעת הראב"ד ספ"ג מה' תפלה ומ"ש עם התפלה האחרת היינו בזמן אותה תפלה לאפוקי זמן שאינו ראוי לשום תפלה כלל כגון בין ו' שעות לו' שעות ומחצה.)

ולמעשה הא"ר שם מסיק בזה דהיכא דלא התפלל תפלת התשלומין תיכף אחר תפלה העיקרית יש לחוש להחמיר להתפלל אותה בנדבה וכתב עלה הפמ"ג במשב"ז סק"ג ונכון הוא וכן פסק המ"ב בסס"ק ט"ו וביאר דהיינו שיתנה ויאמר אם אני חייב הרי זו לחובתי ואם לאו הרי היא נדבה והוא מהפמ"ג שם.

והיה נראה דכה"ג שהפסיק במילי טובא בין תפלה העיקרית לתפלת תשלומין א"צ ליהזר מלהפסיק עוד דממ"נ לפי הב"י ודעימיה דהבינו שצריך להתפלל בזמן שהוא זמן תפלה הרי אין קפידא להסמיך תפלת תשלומין לתפלה העיקרית כלל ולפי האחרונים שהבינו שצריך להסמיך תפלת תשלומין לתפלה העיקרית הרי דבר זה לעיכובא כמבואר בלשון הרשב"א שכתב אבל שלא בזמן תפלה לא וכיון שהפסיק במילי טובא הרי שוב אין לו תקנה להתפלל כלל ומה שמתפלל עתה באמת אינו אלא בתורת נדבה.

אלא שהמ"ב בסי' ק"ח סק"י כתב בשם המחצה"ש ומגן גבורים דהכריעו דמי שהתחיל לאכול קודם שהתפלל תפלת תשלומין מפסיק ודלא כהמ"א בסק"ג דס"ל דא"צ להפסיק וביאר המ"ב בטעמם משום דצריך להסמיך תפלה השניה להראשונה בכל

בצבור גמורה י"ל דבכה"ג אין לחוש למה שאח"כ לא יוכל לענות קדושה וקדיש ואף שגם לפי דברי הבה"ל ודאי אין לו לאדם להכניס את עצמו בזה לכתחילה אלא יזהר לענות קדושה או קדיש בצבור אחר או עכ"פ בתפלת שחרית ימתין בשירה חדשה לאחר שאמר עושה פלא עד שמגיע ש"צ לקדושה ויאמר אז קדושה כדאיתא בסי' ס"ו ס"ט ובמ"ב שם ס"ק נ"ב בשם הא"ר ובמקום צורך יש להקל להתחיל תפלתו עם הש"צ כשחזור התפלה כדנראה מדברי המ"ב בסי' ק"ט ס"ק י"ד ויענה קדושה כשמגיע לשם הש"צ מ"מ מאחר שמסתפק בזה הבה"ל היה נראה דמ"מ אין למחות במי שמיקל ובפרט לפי מאי דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא דאף שלכתחילה יש להחמיר כשאפשר כי הא דכתב הר"ן בחד תי' לגבי מאי דמחמירינן להסב בכל ד' כוסות בפסחים ק"ח א' וכיו"ב כתב לגבי ספירת העומר שם בסוף המס' וכן מצינו בכמה דוכתי בפוסקים מ"מ מאחר שלפי אידך תי' של הר"ן שם גבי ד' כוסות בפשטות לא ס"ל דלכתחילה צריך להחמיר בדרבנן וכן מצינו באיזה מקומות בפוסקים שכתבו בהדיא להקל לכתחילה בספיקא דרבנן וכ"מ בתוס' מנחות ס"ו א' ד"ה זכר א"כ היה נראה אפשר דה"נ בשעת הדחק יכול להקל.

אלא דבעיקר דברי הבה"ל יש לדון הרבה חדא מנ"ל לחלק בין היכא דהויא תפלה בצבור גמורה להיכא דלא הויא תפלה בצבור גמורה הא אף בתפלה בצבור שאינה תפלה בצבור גמורה מאחר שיש לה מעלת תפלה בצבור קצת היה אפשר לומר דאית לה חשיבות עכ"פ בענין שאין לחוש למה שע"י קיומה לא יוכל לענות קדושה וקדיש אף אם עניית קדושה וקדיש עדיפא מינה וכי היכי

ומאריכים בתפלותיהם עד אחר קדושה וקדיש שלכאו' הוא נגד הגמ' ברכות כ"א ב' הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתפלל ואם לאו אל יתפלל ריב"ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל וקי"ל כריב"ל כדאיתא בש"ע או"ח ר"ס ק"ט ושם נפסק כן גם לענין קדיש והוא מהמרדכי סי' ס"ט בשם הר"י ונ"מ לענין תפלת ערבית וכן לענין תפלת המנחה במקום שאומרים קדושה קודם תפלה בלחש (וסברת הערוה"ש בס"ה להקל בזה לכאו' תמוה ואינה מוכרחת כלל).

חנה היום מחמת איזו סיבה הרבה בנ"א מזולזלים בדיני תפלה בכלל ולכן אין לתמוה על מה שיש שאין נזהרים בזה שלא להתחיל להתפלל כשיודעים שלא יגמרו קודם שיגיע ש"צ לקדושה או קדיש ומה שפעמים רואים ת"ח שאין נזהרים בזה אפשר לומר דהיינו משום שכבר ענו קדושה או קדיש בצבור אחר או שדעתם לענות עם צבור אחר דבכה"ג מותר להתחיל להתפלל אפי' כשלא יגמור תפלתו קודם שיגיע ש"צ לקדושה או קדיש כמבואר במ"ב סק"ד וססק"ה מאחרונים דלא כהמ"א שהחמיר בקדיש תתקבל. ואף במקום שלא ענה כבר קדושה או קדיש בצבור אחר וכן לא יענה אחר תפלתו קדושה או קדיש בצבור אחר הא כבר הסתפק הבה"ל במי שמדרך טבעו להאריך בתפלה ואינו יכול לסיים עד קדושה אם מותר להתחיל או לא וכתב שאין להביא רא' מדין הנכנס לבהכ"נ כו' הנ"ל דאפשר דהתם כיון דלא התחיל להתפלל עמהם בשוה לא מיקרי תפלה בצבור גמורה וכדכתב הפמ"ג אבל היכא דהתחיל להתפלל עמהם בשוה ויש בזה קיום תפלה

ושוב מצאתי כע"ז במחצה"ש סי' ו' סק"ו בשם שו"ת בית יעקב סי' קכ"ז וצ"ע שלא עמד בזה האגר"מ ואולי לפי שאף דמבואר מדברי התוס' דיש לחלק בין התחלה לסוף מ"מ משמע מינה דיש ללמוד שאפי' המתחיל להתפלל אחר שהתחילו הצבור כיון שמ"מ היה עת רצון ע"י תפלת הצבור וכמ"ש בגמ' שם ח' א' ממילא כל תפלתו יש לה חשיבות תפלה בצבור גמורה והוא דלא כדברי הפמ"ג א"נ לא הוה נוחא ליה להאגר"מ להביא מהתוס' לפי שאינו אלא אליבא דחד תי' אך מ"מ ה"ל לפרש וצ"ע. ועכ"פ לפי הנראה דעת האגר"מ דחשיבא תפלה בצבור גמורה אף כשאין כל העשרה מתחילין להתפלל בשוה ממש שפיר איכא למיפשט ספיקת הבה"ל מהא דהנכנס כו' דאף אי נימא דלא מיירי אלא במקום שאינו מתחיל עם הצבור בשוה מ"מ כיון דליכא חילוק בזה לגבי חשיבות תפלה בצבור נמצא מבואר דבכל ענין בין אם לא יתחיל עם הצבור בשוה בין אם יתחיל עם הצבור בשוה אין לו להתחיל להתפלל אא"כ יכול לגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה.

ובשו"ת פרי תבואה סי' ס"ח דן בספיקו של הבה"ל ופסק בזה דיש לו לאדם בזה המאריך בתפלתו להתחיל להתפלל קודם שיתחילו הצבור ויסיים קודם שיגיע ש"צ לקדושה וכתב הפרי תבואה דליכא בזה משום איסור מקדים תפלתו לתפלת הצבור דהתם טעמא משום שע"ז לא תהיה תפלתו תפלה בצבור כדכתבו תר"י אבל הכא כיון שמסיים עם הצבור שפיר הוה תפלתו תפלה בצבור. אמנם יש להעיר בדבריו דלפי הפמ"ג הרי כה"ג שמקדים להתחיל להתפלל קודם שיתחילו הצבור אפי' אם יסיים בשוה עם הצבור לא תהא תפלתו תפלה בצבור גמורה

דלא אמרינן כן לענין תפלה בצבור קצת אלא דחינן לה מפני עניית קדושה וקדיש ה"נ נימא הכי לענין תפלה בצבור גמורה וכע"ז יש להעיר על עצם דברי הפמ"ג שחילק בין תפלה בצבור גמורה לתפלה בצבור שאינה גמורה לענין אם עדיפא מאיש"ר או לא. ועוד מאי דנקט הבה"ל בפשיטות וכן מבואר דנקט הפמ"ג שם דהא דהנכנס לבהכ"נ כו' מיירי דוקא כשאינו מתחיל עם הצבור בשוה ממש לכא' אינו מוכרח ממש דהא אפשר לפרש מ"ש ומצא צבור שמתפללין דהיינו שמתחילין להתפלל ואף הוא מתחיל עמהם בשוה ממש ולא דוקא שכבר התחילו קודם שהוא נכנס ואי נפרש כן יוצא דמסתמת הגמ' איכא למידק דבכל ענין אפי' כשיוכל להתחיל עם הצבור בשוה ממש ותהיה תפלתו תפלה בצבור גמורה אין לו להתחיל אא"כ יכול לגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה. ועוד באמת מצינו באגר"מ או"ח ח"ג סי' ד' שתמה על הפמ"ג במ"ש דלא חשיבא תפלה בצבור גמורה אלא כשמתחיל עם הצבור בשוה ממש דמאי שנא התחלת התפלה משאר התפלה וכי היכי דמסתמא אין כל הצבור ממשיכים ומסיימים תפלותיהם בשוה ממש ואפ"ה חשיבי תפלותיהם תפלה בצבור גמורה ה"נ תיחשב תפלה בצבור גמורה אף כשלא יתחילו תפלותיהם בשוה ממש וכתב שם האגר"מ דיותר מסתבר דלא כדברי הפמ"ג אלא דאף כה"ג שאין מתחילין להתפלל בשוה הוה תפלה בצבור גמורה. אך לכא' יש לדון בזה ליישב דעת הפמ"ג ע"פ מ"ש התוס' ברכות ז' א' ד"ה שאלמלי בחד תי' דמאחר שהיה מתחיל בלעם קללתו באותה שעה שהיה הקב"ה כועס היה מזיק אפילו לאחר כן דכע"ז י"ל לענין תפלה בצבור דג"כ אזלינן בה בתר התחלה וכדכתבתי כבר פעם לכתר"ה

עליו מאד למצוא צבור אחר לענות עמהם קדושה או קדיש וא"כ שייך לדמותו להא דלא מטרחינן לאדם המהלך בדרך לילך ד' מילין לפניו ומיל לאחריו כדי להתפלל בצבור כדאיאת בפסחים מ"ו א' לפירש"י שם וכן נקטו הטוש"ע בסי' צ' ומסתימת דברי הגמ' והפוסקים נראה דלאו דוקא מתפלה בצבור פטרינן ליה אלא ה"ה שאר דברים שא"א לאמרם ביחיד כגון עניית קדושה וקדיש אף דחמירי טפי מתפלה בצבור דמ"מ נפטר האדם בכה"ג שצריך לילך ד' מילין לפניו ומיל לאחריו דלא מסתבר כלל לאוקים דברי הגמ' והפוסקים דוקא במקום שכבר יצא בעניית קדושה או קדיש או שיוכל לצאת בה אבל לא יוכל לצאת תפלה בצבור. ומצינו גם באגר"מ או"ח ח"ב סי' כ"ז שכתב דלאו דוקא טרחת מהלך ד' מילין ומיל ממש פוטרת את האדם מתפלה בצבור אלא ה"ה שאר טרחות הדומות לזה ועפ"ז יישב האגר"מ לשון הש"ע שם בס"ט והוא מהטור ישתדל אדם להתפלל בבהכ"נ עם הצבור ולא כתב לשון חיוב ממש דהיינו משום דר"ל שאף במקום שאינו ברור אם יש לו לאדם טרחא כמהלך ד' מילין ומיל יזהר בדבר מאד להחמיר להשתדל שלא להקל בזה. ונמצא דבמקום שברור לאדם שיש לו טרחא שדומה לטרחת מהלך ד' מילין ומיל פטור מתפלה בצבור ולכא' גם מעניית קדושה וקדיש כנ"ל ואולי לפעמים שייך לומר דלמהר בתפלתו או למצוא צבור אחר כדי לענות עמהם קדושה או קדיש הוי בכלל טרחא כזו וממילא א"צ לטרוח כ"כ. אך כמובן אצל רוב אנשים לכא' לא שייך לומר כן כלל דהא ליכא טרחא כולי האי כלל במהירות התפלה או בהליכה לבהכ"נ אחר וכיו"ב כדי למצוא צבור אחר לומר עמהם קדושה או קדיש וממילא אצל רוב אנשים

דדוקא במתחיל עם הצבור בשוה ממש הויא תפלה בצבור גמורה כמבואר בדבריו ולפ"ז אפשר דלעולם עדיף טפי לקיים תפלה בצבור גמורה להתחיל עם הצבור בשוה ממש אף אם עי"ז ימצא ממילא שלא יקיים עניית קדושה וכדמצדד הבה"ל. ועוד זאת יש להעיר דלפי מ"ש המ"ב בסי' צ' ס"ק ל"ד בשם הארחות חיים בטעם האיסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור מפני שהוא כמבזה את הצבור הא ודאי איכא למיחש לכך אף במקום שמסיים עם הצבור בשוה וא"כ אין להתיר לעשות כן להתחיל תפלתו קודם הצבור אפי' כשעי"ז יגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה. וכעין זכר לזה יש להביא מדברי הרמב"ם בפ"י מה' תפלה הט"ז שתחילה כתב דין איסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור וסמך לו אח"כ דין הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור שמתפללין כו' ולכא' באמת הל"ל דין איסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור לעיל בפ"ח דמשתעי התם בדיני תפלה בצבור סתם ואפי' אם ס"ל להרמב"ם דטעם איסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור הוא מפני שהוא כמבזה את הצבור כדברי הארחות חיים ולא משום דכה"ג לא הוי תפלה בצבור כדכתבו תר"י הא מ"מ מאחר שדין זה הוא מענין התפלה ביחד עם הצבור ה"ל לכתבו אצל דיני תפלה בצבור דדמיין אהדדי. אלא דכונת הרמב"ם להסמיק דין זה להא דהנכנס לבהכ"נ כו' למימר דבכל ענין אסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור אפי' אם ע"י ההקדמה יהיה אפשר לו לענות קדושה כגון שמאריך בתפלתו וכשיקדים יוכל לגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה.

ואולי היה אפשר לומר דפעמים יקשה על האדם מאד למהר בתפלתו לגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה או קדיש ועוד יקשה

פשוט שאין להקל בזה.

ומי שטבעו להאריך בתפלתו וממש א"א לו למהר לגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה או קדיש וכן מי שמוכרח להתפלל בצבור שממהרים טובא ולא יוכל לגמור תפלתו קודם שיגיע ש"צ לקדושה או קדיש צריך להשתדל למצוא צבור אחר לענות עמהם קדושה וקדיש או קודם שיתפלל או אחר שיתפלל ואם א"א לו לעשות כן עכ"פ בתפלת שחרית יעשה כדברי הש"ע בסי' ס"ו ס"ט והמ"ב שם ס"ק נ"ב בשם הא"ר להמתין בשירה חדשה לאחר שאמר עושה פלא עד שמגיע ש"צ לקדושה ויאמר אז קדושה ובמקום צורך יש להקל להתחיל תפלתו עם הש"צ כשחזור התפלה כדנראה מדברי המ"ב בסי' ק"ט ס"ק י"ד ואם אף זה א"א לו לעשות אנוס הוא ורחמנא פטריה.

ארי' ליבוש



סימן נח

בענין תפלת הדרך

בעזה"י ד' ניסן תשע"ה

מע"כ ידידי מוהר"ר אהרן שטויבער שליט"א

תנני אסיר תודה לכתר"ה על שהעירני לפני ב' ימים סמוך ליציאתי מלייקווד יצ"ו לעיין בספרו תפילת הדרך ולכתוב אליו ומחמת זה לא נתבטלתי הרבה מתורה בנסעי אתמול דעטרויטה יצ"ו שהיה לי ספרא דמר לעיין עליו ובמשך הנסיעה עברתי על פני כולו

בס"ד ורשמתי בגליונו בקצרה איזו הערות שעלו ברעיוני לפום ריהטא ממש ועתה באתי לסדרן ולהרחיבן קצת ויה"ר שיהנה כתר"ה מדבריו ושהיו לתועלת.

טרם אבא אל העיון לדון ולפלפל בדברי כתר"ה שבספרו אפתחה בהגדת גודל ההתפעלות שהיתה לי מדבריו באקדמות מילין למהדורא קמייא שהעיר ממאי שהוצרך יוסף להזהיר לאחיו אל תרגזו בדרך דהיינו שלא תתעסקו בדבר הלכה כדאיתא בתענית י' ב' דחזינן מינה גודל דביקות השבטים לתורה שאף אחר שנבהלו מפני יוסף מאד ומסתמא לא היתה דעתם מיושבת כ"כ אפ"ה הוצרך יוסף להזהירם שלא יעסקו בדבר הלכה דהיינו לימוד בעיון כדאיתא שם בתענית והוסיף כתר"ה לבאר עוד די"ל שבאמת ממאי דהיו בבהלה גופא היה הטעם שהוצרך יוסף להזהירם שלא יעסקו בדבר הלכה משום שהתורה מיישבת דעתו ונפשו של אדם ואדרבה זה שהיו נבהלים היה גורם להם לעסוק אז בתורה ביתר שאת ויתר עוז ובעיון גדול (אך כמובן גם בשעה שהכל עולה יפה חייב אדם להשליך עצמו לים התלמוד וכדאיתא בברכות ל"ב ב' שהתורה מן הדברים הצריכים חיזוק ופירש"י שיתחזק אדם בהם תמיד בכל כחו וכע"ז הוא לשון הר"ן בנדרים ח' א' ד"ה הא) ודברים אלו נפלאים מאד וכבר בראותי את הדברים האלה לפני חצי שנה בערך בחודש אב שעבר לא יכולתי להתאפק מלהביע אל אחיו מוהר"ר צבי חיים שליט"א גודל ההתפעלות שהיתה לי מהם וגם בקראי אותם אתמול אחזני התפעלות כמאז ואולי מחמת אופן הכתיבה היתה זאת או מטעם אחר ועכ"פ ידע כתר"ה שדבר זה ממש פלאי פלאים וכדאי הוא כל הטירחה בהדפסת ספרו

בשביל מרגלית זו.

ובדבר שאר דבריו שבספרו בהקדמה למהדורא תניינא הביא דברי התומר דבורה פ"ט שהאדם בעוד שלא נשא אשה פשיטא שאין עמו שכינה כלל כי עיקר שכינה לאדם מצד הנקבה כו'. ואזכיר כי לשון זה של התומר דבורה כפשוטו קצת תמוה דהא מצינו בשבת י"ב ב' שהשכינה עם החולה ודרשינן להא מילתא מקרא ובפשטות איירי בכל חולה אפי' אם אינו נשוי ודוחק לאוקים דברי התומר דבורה דוקא ברווק שאינו חולה. ובאמת לכאור' מקרא מלא הוא שהשכינה יכולה להיות עם הרווק דכתיב ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו ולא הוזכר בקרא שנשא אשה קודם לכן (איברא דבתרגום שם איתא ומימרא דה' בסעדיה ומשמע קצת שלא היה נחשב שהיה השכינה עמו ממש אך אפשר דבאמת זה שהיה מימרא דה' בסעדיה הוא היה סימן לזה שהיה השכינה עמו ממש וכן מבואר בהדיא בשבת נ"ו א' דממ"ש וה' עמו היינו שהיתה שכינה עמו).

עוד כתב כתר"ה בעמ' ל' בענין נוסח תפלת הדרך שנראה פשוט שי"ל ותתנני כלשון יחיד כדכתבו המ"א והמ"ב ולא כמו שכתוב בסידורים ותתננו ושנה על זה כתר"ה בקיצור פסקי הלכות שבסוף ספרו אות א'. ולא הבנתי איך שייך לדחות דברים שבסידור בקלות כזה דהא הרבה דקדוקים ונוסחאות סתמן המ"ב ועכ"פ חלק גדול מישראל אינו נוהג כמותו כמו מה שסתם המ"ב בסי' ח' סק"י בשם רוב האחרונים לענין ברכת ציצית שצ"ל בציצית בשו"א תחת הבי"ת ולא בפת"ח וכן בסי' ר"ז סק"ג בנוסח ברכת בורא נפשות שצ"ל וחסרונם ולא וחסרונן והוא מהפמ"ג וכן בסי' תרע"ו סק"א גבי ברכת שהחינו שצ"ל

הלמ"ד בלזמן בחיר"ק ולא בפת"ח. ומבואר שאין לדחות בקש נוסחאות ודקדוקים שנהג חלק גדול מישראל ואפשר שמקורן בסידורים קדמונים שהשתמשו בהם כל גדולי ישראל ולא ראו צורך כ"כ לתקן הדבר בפנים בסידור או באופן אחר שיהיו הכל נוהגים כן ודלא כמ"ש בסידור.

עוד כתב כתר"ה בעמ' ל"ב לחקור אי תפלת הדרך נחשבת תפלה או ברכה. וכמדומה שחקירה זו נפוצה קצת בספרי זמנינו וכן שגורה בפי רבים אולם לא הבנתי הענין כ"כ דהא ודאי א"א לומר שתפלת הדרך היא ברכה ממש שהרי ברכה פירושו שמברך את ה' באיזה שבח והודאה ובתפלת הדרך אינו אלא מתפלל על הדרך שיצילו בכל פגע וישלח לו ברכה והצלחה ואם כי היה אפשר לומר שנחשב ברכה לענין איזה דברים כגון לענין ספק ברכות להקל כדכתבו הפר"ח וה"ר משה זצ"ל שהביאם כתר"ה אבל מ"מ ודאי מידי תפלה לא יצא וי"ל דה"ל קצת כמו תפלת י"ח שאף שהיא תפלה גמורה מ"מ היא נמי י"ח ברכות ולפ"ז אין לשון החקירה מיושב כלל שאין בזה ב' צדדים א' שהוא תפלה וא' שהוא ברכה דודאי היא תפלה ורק יש לדון אי יש בו מדיני ברכה או לא. ולענ"ד נראה באמת שדינה כדין תפלה גמורה והוא לכ"ע (ומה שמסיים בלשון ברוך שומע תפלה היינו כמו תפלת י"ח) ומ"ש הפר"ח וה"ר משה זצ"ל דאמרינן בזה ספק ברכות להקל לאו דוקא הוא דבאמת כונתם לספק תפלה דמעיקר הדין הוי ספק תפלה נמי לקולא ורק משום דאיכא למימר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו אמרינן שחוזר ומתפלל ואין זה אלא בתפלת י"ח דוקא דבזה נקטינן כהאי סברא וכמו דלא נקטינן כוותה אלא בספק התפלל כדכתב

עמידה.

עוד הביא כתר"ה בעמ' מ"ד דברי החי"א סוף כלל ד' שאף היוצא בדבר ע"י שומע כעונה צריך לזהר מערה והוא באמת במ"א סי' פ"ה סק"ב וכ"כ מדברי הט"ז וש"ך ביו"ד סי' א' סי' וכו' שם הפרישה בס"ק ל"ו והביא כתר"ה שכן אמר לו למעשה הגאון ה"ר פארכהיימער שליט"א לענין שער באשה. והנה לפי דברי הערוה"ש בסי' ע"ה ס"ז שכתב דכיון שרוב הנשים הנשואות הולכות מגולות שער הראש ממילא ליכא הרהור ומותר לקרות ק"ש ולהתפלל כנגדן וכן נטה ה"ר משה זצ"ל באגרותיו או"ח ח"א סי' מ"ב לפ"ז ליכא חששא בזה כלל וכשא"א בלאו הכי היה נראה שיכול אדם לסמוך על זה. ואף לפי המ"ב בסי' ע"ה סק"י שהביא מה שיש בגילוי שער האשה איסור תורה דכתיב ופרע ראש האשה לענין שממילא אסור לקרות כנגדן ולפ"ז קצת משמע דס"ל שאפי' במקום שרוב הנשים הנשואות הולכות מגולות שער הראש אסור לקרות כנגדן וכמבואר מתוך הך אגרת דרבינו משה ע"ה הנ"ל אכתי אולי איכא קצת מקום להקל לענין שומע כעונה ע"פ מ"ש השאג"א בסי' ו' דלא אמרינן בשומע כעונה שצריך להיות ראוי לבילה ובאמת במ"ב סי' פ"ה לא הביא דברי המ"א שם הנ"ל לענין ערוה כלל והיה נראה דאולי היינו משום דלא בריא ליה כדבריו כולי האי אך בבה"ל ס"ס ק"ד מפורש דס"ל שצריך להיות ראוי לבילה עכ"פ בדבר חמור ולפ"ז יהיה קשה להקל בענין ערוה דשער שלכא' הוא חמור מאחר שהוא מדאורייתא עכ"פ לפי שיטת המ"ב עצמו.

עוד כתב כתר"ה בעמ' מ"ו שמ"ש הרמ"א בסי' ק"י ס"ז שלכתחילה יאמר תפלת הדרך בפרסה ראשונה היינו לחוש לפירש"י

רש"י בברכות כ"א א' בשם בה"ג וכ"כ התוס' שם בד"ה ורבי בשם ר"י אבל בשאר דוכתי כגון בודאי התפלל או בתפלת הדרך לא אמרינן האי סברא (והיינו קצת ע"ד שכתב כתר"ה בספרו שם הערה ו' בשם הגר"ש קמנצקי שליט"א). ומאי דמשמע מדברי הגר"א בסי' ק"י ס"ז ד"ה ואם דשייך בתפלת הדרך הא דכל המצות מברך עליהן לעשייתן לא קשה כלל ד"ל דדמיון בעלמא נקט וכדברי תר"י שמעתיק ממנו דכי היכי דבמצות אע"ג דלכתחילה צריך לברך עליהו עובר לעשייתן מ"מ כ"ז שהמצוה נמשכת נמי מצי לברוכי ה"נ לענין תפלת הדרך אע"ג דלכתחילה צריך לאמרה בתוך פרסה ראשונה מ"מ אם אומרה אח"כ שפיר דמי כ"ז שהדרך נמשכת דכה"ג שפיר נחשב שעה הראויה וסמוך לענין שהוא מתפלל עליו.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ל"ג בשם הגריי"ז ליברמן שליט"א להוכיח שתפלת הדרך היא תפלה ולא ברכה ממאי דמצינו גבה דין עמידה ולא מצינו ענין זה גבי ברכות אלא בברכת המצוה. אמת כי דין עמידה בתפלה הוא ענין מיוחד לתפלה סתמא וכדכתיב גבי אברהם אל המקום אשר עמד שם כדכתב הב"ח בסי' צ"ח ומ"ש שם בטוש"ע דהיינו משום דצריך לידמות לכהנים בעבודתם לאו דוקא הוא דמחמת זה יש דין עמידה אבל תמיהני דהא מצינו נמי בתפלה דין ישיבה כמו לגבי ברכת יוצר קודם ק"ש של שחרית שנקרא בכ"מ תפלה דמיושב וי"א שלכתחילה צריך לישב בה כדאיתא במ"א סי' נ"ט סק"ב בשם ס' הקנה וכ"כ המ"ב שם בס"ק י"ב עכ"פ שאם אפשר טוב במיושב ומבואר דדוקא בתפלת י"ח אמרינן שהתפלה צריכה להיות בעמידה אבל בשאר תפלות ליכא דין

אשר יצר עד שיחזיק בדרך כדי להסמיק לו תפלת הדרך. ולכאור' כן פשוט קצת מדברי המ"ב סי' קס"ה סק"ב שכתב דחיוב אשר יצר חל עליו מיד ואין לאחרה והיינו שיש דין דרמי עליה חיוב לברך וכ"ז שאינו מברך מבטל אותו דין וכן נראה מדברי השע"ת סי' ח' ס"ק ט"ו וכע"ז מבוראר במור וקציעה ס"ס ז' ולפ"ז לכאור' פשוט שלמעשה אין להמתין מלברך אשר יצר כדי להסמיק לה תפלת הדרך וכ"ש מאחר שמעיקר הדין קי"ל דא"צ להיות ברכה הסמוכה לחברתה כדמשמע במ"ב סי' ק"י ס"ק כ"ח וכדכתב בזה כתור"ה בסוף הקונטרס. אמנם ק"ק על דברי המ"ב שבסי' קס"ה הנ"ל ממש הוא עצמו בס"ס ז' מהשלחן שלמה דלכתחילה נכון ליהזר לברך תיכף אחר הטלת מים דשמא יצטרך עוד אח"כ להטיל מים וה"ה בגדולים כיון שאם יצטרך עוד לעשות צרכיו איכא פלוגתא בפוסקים אם יברך פעם א' או ב' פעמים ומשמע דרק לכתחילה נכון ליהזר בזה משום האי חששא אבל מדינא א"צ לברך תומ"י רצ"ע.

עוד כתב כתור"ה בעמ' נ"ד הערה ל"ז בשם ה"ר גיסענגער שליט"א שכשהיה ה"ר משה זצ"ל מסופק אם יסע באותו יום היה אומר תפלת הדרך באמצע ברכת שמע קולנו בלשון ואם אלך על הדרך היום יה"ר כו' וכתב כתור"ה דאפשר שהיה חושש שמא ילך בדרך שיש להסתפק בה אם יאמר תפלת הדרך או לא. ודברי כתור"ה צ"ע דאי מחמת האי חששא מאי איריא שהיה מסופק אם היה יוצא בדרך כדאמר ה"ר גיסענגער שליט"א אפי' אם היה יודע בודאי שהיה יוצא לדרך אכתי איכא למיחש שמא ילך בדרך שיש ספק אם חייב בתפלת הדרך או לא.

דסבר שתפלת הדרך אינו אלא בפרסה ראשונה והביא כתור"ה שכ"כ הגר"א בביאורו שם. ולענ"ד דברי הגר"א האלו תמוהין מאד שלכאור' כונת הרמ"א הוא לפסוק כדברי תר"י המובאים ביתה יוסף דהא דאמרינן בגמ' עד פרסה אינו אלא לענין לכתחילה שצריך לאמרה בתוך פרסה אבל בדיעבר יכול לאמרה אפי' אח"כ והיינו דלא כרש"י שכתב דאחר שהלך פרסה לא יאמרנה. וכן תמוה מ"ש הגר"א בסמוך בד"ה ואם דדעת תר"י הוא דעיקר כבה"ג דהא דאמרינן עד פרסה קאי אהילוך הדרך דלכאור' קשה דהא בתר"י לא כתבו כפי' בה"ג כלל אלא כנ"ל דלכתחילה צריך לאמרה בפרסה ראשונה וצ"ע.

עוד כתב כתור"ה שם שלפי מ"ש הפנ"י דהא דצריך לומר בתוך פרסה היינו משום דאחר פרסה אין דעתו מיושבת מסתברא שאפי' התחיל קודם שהלך פרסה אינו יכול לגמור אחר הפרסה דהא כה"ג בסוף הברכה נמי אין דעתו מיושבת. ולענ"ד אין זה מוכרח דהא ודאי לאו כל הדרכים שווים בענין זה שאין דעתו מיושבת אחר שהלך פרסה ועל כרחין דעשו בזה לא פלוג משום דסתמא דמילתא כך היא וא"כ איכא למימר דגדר תקנה זו באמת אינו תלוי אלא בהתחלה וק"ל.

עוד כתב כתור"ה בעמ' נ"ג הערה ל"ב לחדש שאפי' מי שהגיע לעיר עצמה שהוא נוסע אליה ועדיין לא אמר תפלת הדרך יכול לאמרה כיון דבעצם יש סכנה אלא דתקנת חז"ל לא היתה אלא חוץ לעיר. והוא מילתא דתמיהא טובא ואינו נראה כלל למיעוט שכלי ודו"ק.

עוד כתב כתור"ה שם בהערה ל"ג בשם הגריש"א זצ"ל שאסור להמתין מלברך

פרסה מעיבור העיר וזהו מ"ש הרא"ש סתמא דבתוך פרסה לעיר ליכא סכנתא ר"ל בתוך פרסה לעיבורה של עיר.

ומ"ש כתר"ה שם אח"כ בשם הקצות השלחן דעל כרחק מודדין מעיבור העיר דאל"כ יקשה מ"ש הש"ע שאומרים תפלת הדרך על נסיעת פרסה והרי צריך להמתין עד שיצא מתוך עיבורה של עיר כדכתב המ"א וא"כ בדרך פרסה מצומצם הרי אחר שיצא מתוך עיבורה של עיר ימצא שהוא קרוב פרסה לעיר אחרת שהוא הולך לשם. צ"ע טובא חדא דמנ"ל דאיירי בהולך לעיר אחרת דלמא איירי בהולך לשדה או כיו"ב ועוד קשה דהא י"ל בפשיטות דהאי דרך פרסה דנקט הש"ע היינו מחוץ לעיבורה של עיר.

עוד הביא כתר"ה בעמ' ע' דברי הגר"א בס' אמרי נועם דמי שהולך בספינה א"צ לברך אלא בתחילת הנסיעה אבל לא בכל יום ויום. ואעיר שלכאור' דברים אלו קצת סותרין למ"ש הגר"א עצמו בביאורו סי' ק"י ס"ה והובא בבה"ל שם ד"ה צריך דהא דא"צ לברך אלא פעם אחת ביום היינו דומיא דברכת התורה ושאר ברכות השחר שלפ"ז לכאור' אפי' הנוסע בספינה צריך לברך בכל יום ויום.

עוד כתב כתר"ה בעמ' ע"ז הערה ס"ו בשם הגר"מ פוגרמנצקי זצ"ל והובא בשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' קע"ד אות ד' ששמע כן מהגר"א אזכנר זצ"ל דמי שעוסק בתורה פטור מתפלת הדרך דכה"ג דומה לנמצא בישוב שאין שולטין בו עניני סכנה. וקשה מאד להאמין שמישהו יעלה על דעתו ענין זה לדינא ממש.

עוד כתב כתר"ה בעמ' ע"ח לדייק ממ"ש בסוף מס' ד"א רבה לבש כליו ויצא

עוד כתב כתר"ה בעמ' נ"ו דמ"ש באמרי נועם להגר"א דבספינה אומר תפלת הדרך אפי' פחות מפרסה כיון שיש בזה סכנה על כרחק לאו היינו סכנת לסטים אלא סכנות אחרות דהא לסטים יראים לבוא בתוך פרסה של היבשה כמו שהם יראים ליכנס בתוך פרסה של עיר. ואף שאיני בקי בהל' לסטים מ"מ לכאור' היה נראה שאינו מוכרח לומר כן כלל דהא יתכן דמאי דיראים הלסטים ליכנס בתוך פרסה של עיר היינו מחמת העוברים ושבים ואין זה שייך בים וא"כ שייך סכנת לסטים כה"ג אפי' בתוך פרסה.

עוד כתב כתר"ה בעמ' נ"ט בשם כמה רבונות שכל א' וא' צריך לומר תפלת הדרך לעצמו ולא יצא ע"י שמיעה מחבירו כיון שהוא תפלה וכל א' צריך לבקש רחמים על עצמו. ואוסף עוד על זה הגר"י הלוי בעלסקי שליט"א שכ"כ בשלחן הלוי חלק שו"ת פ"ב סי' ט'.

עוד כתב כתר"ה בעמ' ס"ז דכיון שכל שיעור פרסה סמוכה לעיר היינו משום שבזה יש סכנה כדכתב הרא"ש בפ"ד סי' י"ח א"כ מסברא היה נראה שהפרסה נמדדת מבתי העיר אלא די"ל דמ"מ לא קבעו חז"ל שיעור פרסה אלא מסוף עיבור העיר. ודבריו בזה צ"ע חדא מ"ש בתחילה דכיון דשיעור פרסה הוא משום סכנה מסתבר דהיינו מבתי העיר דמנ"ל למר הא מילתא דאין סכנה אלא בתוך שיעור פרסה מבתי העיר דלמא באמת ליכא סכנה בתוך שיעור פרסה מעיבור העיר ועוד קשה מ"ש בסוף דמ"מ י"ל דלא קבעו חז"ל שיעור פרסה אלא מסוף עיבור העיר דק"ק אמאי היו חז"ל עושין כן הלא היו יכולין לקבוע שיעור פרסה פחות ע' אמה ושיריים. ויותר היה נלענ"ד דבאמת ליכא סכנה בתוך

ומכתב בעל תולדות יצחק ותבונה על הירושלמי להרב זוין בעהמ"ס אישים ושיטות (ששם הובאה שמועה זו בשם הראגעטשאווער זצ"ל וכדעביא כתר"ה) הנדפס בסוף ירושלמי זרעים עם פי' תולדות יצחק ותבונה.

ומ"ש שם כתר"ה בסוף ההערה ליישב דברי הראגעטשאווער זצ"ל שי"ל שהגדירו חז"ל תקנתם במאי דנקרא עליו שם דרך בתורה שאף דבעלמא דרך לאו היינו דוקא דרך כי האי מ"מ בענין זה גדר תקנתם לא היה אלא בחפצא של דרך דהיינו מה שהוא דרך לפי לשון התורה. לא ידענא מנ"ל למר למימר הכי דלא מצינו שום רמז שהגדירו חז"ל דבריהם בענין זה ולא במאי דנקרא בעלמא בשם דרך וכי משום דקרינן לה בכל דוכתא תפלת הדרך נדרוש תיבת דרך כענין זה.

עוד כתב כתר"ה בעמ' צ"ב לבאר ענין עמידה בתפלת הדרך לדינא דהיכא דאיכא טירחא כל דהו אין שום ענין לעמוד שיתחייב לו לעמוד בשום ענין ורק שאם עומד יש בזה איזה הידור ודוקא היכא דליכא טירחא כלל בעמידה יש בזה קצת חיוב לעמוד ועפ"ז ביאר הא דמעיקרא לא עמד רב חסדא בגמ' ל' א' דהיינו משום שהיה איזה טירחא. ולא מוכן לי דבריו בזה דא"כ אמאי נקט רב חסדא מהיות טוב אל תקרי רע דמשמע דמשום זה היה עומד ולפי דברי כתר"ה לא שייך ענין מהיות טוב אלא כשאין לו טירחא והא כבר אמר כתר"ה דגבי רב חסדא היה לו טירחא בעמידה.

עוד כתב כתר"ה בעמ' צ"ד ושם בהערה פ"ב לדון להקל לומר תפלת הדרך אף כשהוא מנהיג את הקא"ר עכ"פ היכא דליכא

לשוק אומר יהי רצון כו' דמשמע שאפי' לא יצא מן העיר אלא מביתו יכול לומר תפלת הדרך. ואולי יש לדחות דעיקר הכונה התם הוא לאשמועין שכשיוצא אדם למלאכתו צריך להתפלל על הדרך וגם שיצליח בעסקיו וכמו שהאריך שם בנוסח התפלה דקאמר ותצילני מיד לשון הרע ועוד דברים אחרים ומ"ש ויצא לשוק דמשמע אפי' הוא עדיין בתוך העיר לאו דוקא הוא דבאמת רק אחר שיצא מן העיר יכול להתפלל אך זה דוחק.

עוד הביא כתר"ה בעמ' פ"ג הערה ע"ג מה שאומרים בשם הראגעטשאווער זצ"ל שהנוסע בערפליי"ן אינו אומר תפלת הדרך משום דשמים דרך נשר איקרי דרך סתמא לא איקרי כדאיתא בחולין קל"ט ב' והביא כתר"ה קצת פוסקים דלא ס"ל הכי. ואעתיק מהרשום אצלי קצת מראה מקומות הקדושים בענין זה שמצאתי דנראה מדבריהם ג"כ דס"ל דלא כמו שאומרים בשם הראגעטשאווער זצ"ל אלא שצריך לומר תפלת הדרך בערפליי"ן ראשון הוא ס' אפיקי מגינים על או"ח ס' ק"י חידושים ס"ק ט"ו שהיה קדמון קצת ועוד מצאתי בזה בס' אמת ליעקב שם הערה 139 והליכות שלמה הל' תפלה פכ"א ס"ד (וכתר"ה מייתי ליה נמי) וארחות רבינו ח"א עמ' צ"א ושו"ת באר משה ח"ז קונטרס עלעקטריק ס' קי"ד אות א' ושו"ת שבט הלוי ח"י או"ח ס' כ"א אות ב' ושו"ת משנה הלכות ח"א ס' ע"ז ושו"ת רבבות אפרים ח"ה ס' קע"ד אות ד' וס' שלחן הלוי תשובות פ"ב ס' י' ושו"ת דברי ישראל ס' מ"ד וס' אהליך באמיתך פ"ט ס"ה (וג"ז מייתי ליה כתר"ה) וס' זכרון בצלאל עמ' תל"ח ושו"ת אבני ישפה ח"ח או"ח ס' י"ד ענף ב' וס' שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב עמ' תרל"ח

טרעפיי"ק והיינו אע"ג דמפורש בש"ע או"ח ס"ס קפ"ג וס"ס קצ"א דאסור לברך והוא עוסק במלאכתו והוא מירושלמי פ"ב דברכות ה"ה ולא דוקא בבהמ"ז אלא ה"ה שאר כל ברכות או תפלה כדכתב הט"ז בס"י קצ"א ואפי' תשמיש קל אסור כדכתב המ"א שם והביא כתר"ה בהערה שם בשם מהרש"א מילר שליט"א טעם להיתר זה דברוב מקומות אין מעשה הנהגת הקא"ר אפי' בכלל תשמיש קל וכן פסק בקיצור פסקי הלכות שבסוף ספרו אות מ"ג. ולדידי דבר זה קשה להבין דהא בהנהגת הקא"ר תמיד בכל רגע ממש צריך לטפל עמו כידוע והיכי שייך שלא יהא זה חשובה תשמיש קל. ומה שהביא כתר"ה שם מהרא"ה שכתב דהא דמצי למימר תפלת הדרך במהלך היינו לפי שקבועה לענינה לדרך שלפ"ז י"ל נמי לענין לעסוק בדברי הדרך בשעה שאומר תפלת הדרך לית לן בה מידי לכאור' לא דמו הני תרי מילי דהא לא איירי הרא"ה אלא לענין אם צריך לאמרה מעומד או יכול לאמרה אפי' במהלך וכדפליגי בה רב חסדא ורב ששת בגמ' וטעם רב חסדא דאמר דוקא מעומד לכאור' היינו כדי שיכוין את לבו ואין זה ענין להך דירושלמי הנ"ל שאסור לעסוק במלאכתו בשעה שהוא מברך שיש בזה משום זלזול הברכה כדכתב הט"ז ואפי' אם יכול לכוין בכה"ג עדיין אסור משום שמ"מ מראה זלזול במה שעוסק גם בדבר אחר באותה שעה שהוא מברך.

ומיהו אולי אפשר להביא רא' לזה שרצה כתר"ה למימר דמותר לעסוק בדבר שהוא מענין הברכה אפי' בשעה שמברך מהא דאמר ר' חייא בברכות ל"ט א' צריך שתכלה ברכה עם הפת ופירש"י צריך שתכלה ברכת המוציא עם פריסת הפרוסה מן הפת עכ"ל

והיינו שפורס מן הפת בשעת ברכה ולכאור' צ"ע היכי מותר לעשות כן ועל כרחך דמה שהוא עוסק בהוא ענין גופא שהוא מברך עליו בשעת הברכה לא נחשב כאומר הברכה דרך עראי ואע"ג דלא קי"ל כר' חייא אלא כרבא דאמר שם ב' מברך ואח"כ בוצע משמע התם שאין זה אלא מחמת קושייתו דמאי שנא צנומה דלא משום דכי כליא ברכה אפרוסה קא כליא על הפת נמי כי קא גמרה אפרוסה גמרה הא לאו הכי הוה ניחא ליה דברי ר' חייא אע"ג דפורס בשעת ברכה. ועוד רא' לזה יש להביא ממאי דאשכחן בירושלמי דברכות פ"ט ה"ג חד מ"ד דכל המצות מברך עליהן בשעת עשייתן ולא עובר לעשייתן ולכאור' צ"ע דהא כשעוסק במלאכת המצוה יהא זלזול להברכה ועל כרחך שאין העסק במלאכה שהיא מענין הברכה מורה על אמירתו בלי כוונה. אך יש לדחות כ"ז דגבי תרי דוכתי הנ"ל יש טעמים מיוחדים והכרחיים לעשיית המלאכה בשעת הברכה גבי הא דר' חייא דאמר שפורס הפת בשעת ברכה לכאור' היינו משום דס"ל שכן הוא האופן הראוי לברך על הפת וכדמשמע מדבריו צריך שתכלה ברכה עם הפת ולכן אין במלאכה זו של פריסת הפת שום זלזול להברכה וכן גבי הא דאשכחן חד מ"ד בירושלמי דמברך על המצות בשעת עשייתן י"ל שאין זה אלא משום דחיישינן שמא לא יזדמן לו לעשות המצוה כדפי' הפני משה וא"כ י"ל דכיון שמפני זה מוכרח לעשות המצוה בשעה שהוא מברך עליה אין בזה זלזול להברכה אבל כשאין טעם מיוחד לעשיית המלאכה בשעת ברכה אז אפי' אם המלאכה היא הענין שהוא מברך עליו אסור לעשותה מפני זלזול הברכה וצ"ע למעשה.

יארק סיטי ודברי כתר"ה בזה צ"ב לי טובא.

כ"ז כתבתי במהירות יתירה ובשעת חפזון וכבר אמרו מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה על כן אם ימצא כתר"ה דברים שאינם ראויים נא ימחול לי כי הכל בשגגה. ומאד נהניתי לעיין בדבריו הברורים ומתוקים וזכות גדול הוא לו שזכה ללמד דעת את הרבים ולהרביץ דברי הגאונים והפוסקים המובהקים המובאים בספרו ויישר כחו וחילו לאורייתא ויזכה לישב באהלה של תורה כל ימי חייו בנחת רוח וישוב הדעת ויפוצו מעיינותיו הנפלאות חוצה להגדיל תורה ולהאדירה ולבאר כל חמירא.

ידידו המברכו בחג כשר ושמח

ארי' ליבוש יונג



סימן נט

הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י י"ח שבט תשע"ו

לפני זמן מה כתבתי במכתב למחבר אחד בענין חילוק עיירות לגבי תפלת הדרך שצריך לאמרה דוקא על דרך שהיא מחוץ לעיר דלולי דמסתפינא היה נ"ל דבהפסק קמ"א אמה נתחלקה העיר לשנים כדמצינו בהל' תחומין וכן משמע ממ"ש המחצה"ש סי' ק"י ס"ק י"ד לענין עיבורה של עיר שאם יש בית בתוך ע' אמה ושיריים של העיר ויש בית אחר בתוך ע' אמה ושיריים של בית הראשון וכן לענין בית שלישי וכן לעולם הכל

ועתה אשים דברתי אל הכללים שבקונטרס נתיבות הדרך בסוף ספרו מעמ' ק"י ואילך ואעורר שקצת היה קשה לי היכי שייך לכתוב כ"כ כללים בגדר עיר לענין תפלת הדרך כמעט בלי שום ראייה איברא דהכל מפי הגר"ש קמנצקי שליט"א אולם בלי ראיות קשה מאד לעמוד על כונת הדברים בדיוק ולהבין הדין כראוי. ובעיקר ענין זה של גדר מאי נקרא עיר לענין תפלת הדרך לולי דמסתפינא היה נראה לי ברור ופשוט שבאמת גדר הדברים הוא לפי המבואר בהל' תחומין וכדכתב המחצה"ש בסי' ק"י ס"ק י"ד שהביא כתר"ה ואמת הוא שאם יש שטח קמ"א אמה פנוי בלי בתים בתוך העיר נתחלקה העיר לב' עיירות כן היה נלענ"ד ובאתי רק לעורר.

ואע"פ עוד בפרט קטן שכתב כתר"ה שם בההוא קונטרס כלל א' דב' עיירות שנקראות על שם עיר א' הו עיר א' (ולכאור' הלשון בזה קצת אינו מדויק דמשמע דבעצם הו ב' עיירות ובאמת בעצם הו עיר אחת עכ"פ לענין תפלת הדרך) ולכן מענהעטן וברוקלין וסטעטן איילענד יצ"ו כולהו נחשבות עיר א' מפני שכולן נקראות נו יארק סיטי. וק"ק לי ממאי דאצלנו עכ"פ בשיחת אנשים בין אדם לחבירו (ואפי' אצל הנכרים עכ"פ בגלילות נו יארק) אין קורין למענהעטן וברוקלין וסטעטן איילענד על שם נו יארק סיטי כלל אלא קורין אותן בשמן מענהעטן וברוקלין וסטעטן איילענד או נו יארק סתמא שלכאור' פירושו מדינת נו יארק ולא עיר נו יארק ויש שקורין למענהעטן הסיטי סתם אבל עיקר הטעם בזה אינו אלא משום ששם הוא מקום מסחר וריבוי אנשים ובלא"ה הרי אין קורין אותו נו יארק סיטי ממש וכ"ש שאין קורין לברוקלין וסטעטן איילענד בשם נו

אמנם למעשה מאחר שלא שמענו כן כלל שינהגו כן או שיוורו לנהוג כן לכאור' צ"ל דאיכא חולקים על המחצה"ש לענין זה שאינו תלוי בהל' תחומין ואולי באמת שייך לחלק בין ענין עיבור העיר לענין חילוק עיירות וא"כ אף המחצה"ש יודה בזה אך זה צ"ב מה חילוק יש ביניהם. ומ"מ למעשה היה נראה שאין להתפלל על דרך כזו שנחשב בעיני הבריות כבתוך העיר דהיינו מקום שאין סכנה ועדיין צ"ע.



סימן ס

בענין תפלת הנכנס לבהמ"ד

בעזה"י ר"ח סיון מ"ה למב"י תשע"ח

שאלה הנכנס לבהמ"ד ללמוד ואמר תפלת יה"ר שלא אכשל בדבר הלכה כו' ואח"כ רוצה להפסיק ולצאת לאיזה דבר אם צריך לומר מודה אני לפניך ששמת חלקי כו' וכשיחזור יאמר שוב יה"ר שלא אכשל בדבר הלכה כו' או א"צ לומר מודה אני כו' וכשיחזור יה"ר שלא אכשל כו' כיון שהכל ביום א'.

תשובה מלשון המשנה וגמ' ברכות כ"ח ב' דנקט כניסה לבהמ"ד ויציאה משם משמע דאין הדבר תלוי בלימוד התורה סתם אלא בלימוד בחבורה בבהמ"ד שבזה צריך זהירות יתירה שלא יאמר על טמא טהור כו' והיינו משום ששייך שיכשיל אחרים בדבריו וגם ממה שהלימוד בחבורה מסתמא נחשב בעיניו ללימוד הגון וטוב שאינו מתיירא

נחשב כבתוך עיבורה של עיר עד אחר ע' אמה ושיריים של בית האחרון כמ"ש בס' שצ"ח ס"ו דנראה מדבריו קצת דגדרי עיר לענין תפלת הדרך תלויים בגדרי עיר לענין הל' תחומין דאל"כ מה ענין הך דס' שצ"ח לכאן. והעירני המחבר הנ"ל דלכאור' א"א לומר כן דהא בהרבה עיירות גדולות יש מקום קמ"א אמה פנוי בלי בתים באמצע העיר וכמו שהוא באמת פה בלייקווד יצ"ו ולפי הנ"ל נמצא דמי שהולך מחלק אחד של העיר שבצד שטח זה לחלק אחר שבצד האחר צריך לומר תפלת הדרך אחר שיצא מתוך ע' אמה ושיריים של חלק הראשון ולא שמענו כלל מי שינהגו כן או מי שיוורה לנהוג כן.

והנה ממה שלא מצינו מפורש בפוסקים ואף לא ברמז מה הם גדרי עיר לענין תפלת הדרך זולת במחצה"ש הנ"ל דמשמע מדבריו שהדבר תלוי בהל' תחומין היה נראה שכן יש לנקוט למעשה דאף שאולי מסברא איכא למימר דאינו תלוי בהל' תחומין אלא במאי איכא סכנה וצריך תפלה וכיו"ב מצינו באגר"מ חו"מ ח"א ס' מ' לענין דברים שבני העיר כופין זה את זה לעשות דגדרי עיר לענין זה תלויים בחשיבות בעיני הרואים שאם מחשיבים אותם כבני עיר אחרת נחשבים כעיר אחרת וא"א לכופם לצרכי העיר והביא לזה כעין רא' דעכ"פ אינו תלוי בהל' תחומין ממאי דלא מצינו מפורש דעיירות שרחוקות יותר מתחום שבת אף שהן קרובות ביותר א"א לאנשי עיר אחת לכוף לאנשי עיר האחרת אע"ג דעיירות כאלו היו שכיחי טובא כמבואר בגמ' בכמה דוכתי ועל כרחך דהכל תלוי בחשיבות בעיני הרואים מ"מ היה נלענ"ד דיש לנקוט כפי המפורש במחצה"ש מאחר שלא מצינו שום פוסק אחר שיפלוג עליו בזה.

מה היה אומר דהוה משמע דקאי אר' נחוניא בן הקנה בלבד דמכאן ששתי תפלות אלו חובה לכל מי שיכנס לבהמ"ד לקרות וכ"כ ברע"ב פ"ד מ"ב וכ"ה בתוי"ט שם והובאו דברי הרמב"ם בא"ר וכן במ"ב ודלא כמ"ש בשטמ"ק שם דאין תפלות אלו חובה ולא נפק"ל מהא מילתא מידי אלא דמי שרוצה לומר הכי הרשות בידו. ובערוה"ש סט"ז כתב ועכשיו לא נהגו בזה ונראה משום דעכשיו הלומדים בבהמ"ד אינם מורים הוראות והרב המורה יושב בביתו עכ"ל ומשמע קצת דס"ל דאפי' הרב מדינא א"צ לומר הני תפלות ומ"ש הט"ז דה"ה במי שישב ללמוד אפילו ביחידות אין זה מדינא אלא נכון הדבר וכדכתב הערוה"ש בסיו"ז אך סתימת הט"ז לכאור' לא משמע כדבריו דרק נכון לומר תפלות אלו אלא דהם מצד הדין וכמפורש בדברי הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב לגבי הלומד בבהמ"ד.



סימן סא

בענין אמירת משיב הרוח

בעזה"י ט' שבט תשע"ח

שאלה אם יש לומר הגימ"ל שבתוכה הגשם במשיב הרוח ומוריד הגשם בסגו"ל או בקמ"ץ.

תשובה לכאור' היה נראה לאמרו בסגו"ל דבפשטות אין משיב הרוח ומוריד הגשם סוף ענין דהא ממשיך מכלכל חיים כו' ואינו מפרש כנגד מי מדבר ועל כרחך שזה נמשך מהא דלעיל מחיה מתים אתה כו' שהוא

לפסוק הלכה למעשה על פיו ואף לפי מ"ש הט"ז או"ח ס"ס ק"י דה"ה במי שישב ללמוד אפילו ביחידות ובפרט במי שהגיע להוראה צריך להתפלל יה"ר כו' נראה דמ"מ דוקא ביושב ללמוד באופן קבוע צריך להתפלל תפלות אלו אבל הלומד ביחידות בדרך עראית א"צ משום דאין בזה חשש גדול שיצא ממנו מכשול בדבר הלכה מאחר שאינו אומר דבריו לאחרים וגם לא יסמוך על דברי עצמו בלימוד כזה שאינו אלא באקראי. ונמצא מאחר שאין תפלות אלו על לימוד סתם אפשר דדוקא בברכה"ת שהיא על הלימוד סתם אמרינן דא"צ לברך אלא פעם א' ביום כדכתבו בתוס' ברכות י"א ב' ד"ה שכבר לפי שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה משא"כ לימוד בקביעות הנ"ל שצריך להתפלל עליו שלא יכשל בדבר הלכה כו' הא יתכן שיסיח דעת ממנו דלכאור' אף שכתב הר"ן בנדרים ח' א' ד"ה הא חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו עכ"ל ובגמ' ברכות ל"ב שתורה מן הדברים הצריכין חזק ופירש"י שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כחו מ"מ יתכן שיהיה לומד באופן שא"צ לחוש לדבר תקלה שמתפלל עליו בכניסתו לבהמ"ד. ונהי דבהפסק מעוט לצרכיו כגון להתפלל ולאכול ליכא קפידא וכדנראה גם מדברי המ"א שם שכתב דהאר"י ז"ל היה אומרה בכל בוקר כו' ונ"ל דתפלת מודה אני וכו' יאמר בכל ערב כל העוסק בתורה כל היום עכ"ל והרי העוסק בתורה כל היום צריך להפסיק לצרכיו ומשמע דאפ"ה א"צ לומר אלא בבוקר ובערב אבל בהפסק גדול אפשר דאיכא קפידא וצריך לומר מודה אני כו' וכשחזור צ"ל יה"ר כו' אע"פ שהוא ביום א'. והרמב"ם הפיה"מ דייק מלשון הגמ' דקאמר בכניסתו מה הוא אומר ולא בכניסתו

קודם משיב הרוח ומוריד הגשם ומוכח דמשיב הרוח ומוריד הגשם שבאמצע אינו סוף ענין אלא עוד שבח להקב"ה וכי היכי דאמרינן מכלכל חיים בחסד בסגו"ל ולא בקמ"ץ דלא חשיב סוף ענין כיון שממשיך בעוד שבחים גם משיב הרוח ומוריד הגשם אין לחשבו סוף ענין מהאי טעמא. וה"ה לענין הנוהגים לומר בימות החמה מוריד הטל במקום אמירת משיב הרוח ומוריד הגשם יאמרו הטי"ת שבתית הטל בפת"ח ולא בקמ"ץ כיון שגם זה לכאור' לא חשיב סוף ענין. ומ"ש באגר"מ אור"ח ח"ד סי' מ' אות ט"ו לומר מוריד הגשם בקמ"ץ ולא בסגו"ל צ"ע דנהי דבסוף ענין נקרא בקמ"ץ כמו שהביא שם מגדרים ל"ז ב' מ"מ בפשטות הכא אינו סוף ענין כלל וכנ"ל ולכן היה נראה שיש לאמרו בסגו"ל ולא בקמ"ץ.



סימן סב

בענין זמן שאלת גשמים

בעזה"י י"ג אלול תשע"ה

שאלה בן חו"ל שהלך לא"י קודם ז' מרחשון שאז מתחילין לשאול לגשמים בא"י אם גם הוא יש לו להתחיל לשאול עם בני א"י כשמגיע ז' מרחשון או אין לו להתחיל באותו זמן אלא כשמגיע ס' בתקופה כבני חו"ל.

תשובה המ"ב בסי' קי"ז סק"ה הביא דעת הפר"ח בזה דתלוי אם דעתו לחזור בתוך שנה או לאחר שנה שאם דעתו לחזור בתוך שנה שואל כבן חו"ל ואם דעתו לחזור

אחר שנה שואל כבן א"י והובאו דברי הפר"ח בפמ"ג ואח"כ הביא המ"ב דבברכ"י הסכים בשם כמה גדולים לדעת מהר"ז גוטה ומהר"י מולכו דכל אחד ישאל כבני העיר הנמצא בה דלא כהפר"ח וסיים בה המ"ב דלכאור' מדברי הבה"ט משמע דהם מייירי דוקא באין דעתו לחזור וצריך לעיין בתשובת דבר שמואל ובס' יד אהרן כי שם מקורם עכ"ל ובתשו' דבר שמואל סי' שכ"ג וביד אהרן אור"ח סי' קי"ז הגה"ט מבוראר דמייירו אפי' כשדעתו לחזור וא"כ היה נראה שלמעשה יש לנקוט כן לשאול כבני העיר הנמצא בה אפי' כשדעתו לחזור למקומו וכדמשמע מדברי המ"ב שדעתו היה נוטה כהאחרונים בזה.

אולם בתשו' דבר שמואל שם כתב בטעם הדבר דאזלינן בתר העיר הנמצא בה שהלא מי שבא אל העיר בזמן שמתענין על הגשמים או על צרת איזה חולי המתפשט בה והוא ג"כ באותו צער וסכנה בודאי שישתתף בתפלותיו בכלל אנשי אותה העיר מבלי שנוי כלל עכ"ל ומשמע דדוקא כשהוא באותו צער וסכנה ממש איכא טעם זה להצריכו להשתתף עם אנשי העיר אבל כשאינו באותו צער וסכנה ממש ליכא טעם זה ולפ"ז אפשר דמאחר שפעמים מי שדעתו לחזור באמת אינו באותו צער וסכנה וכדמשמע מדברי המרדכי בתענית סי' תרכ"א והובא בב"י סי' תקע"ד ובמ"א שם סק"ב דשייך שאדם כזה לא יהיה באותו צער וסכנה של אנשי העיר הנמצא בה שכתב דהיכא דנמצא בעיר שמתענה אע"פ שדעתו לחזור למקומו אסור לאכול אפי' בצנעה מפני שצריך להשתתף עם הצבור ולכאור' כונתו לומר דאע"ג דבכה"ג אינו בצער ממש אפ"ה צריך לצער עצמו עם הצבור וכמ"ש בתענית י"א א' שצריך אדם לצער עצמו עם הצבור

אמן הוא תפלה כמ"ש הב"ח או"ח סי' קכ"ד והביא שכן פי' ה"ר הירץ בסידורו והובאו דברי הב"ח במ"א שם סק"י וכן המ"ב שם ס"ק כ"ה וא"כ היה נראה שלא יש"ר בלבד מותר לענות אלא כל אמן כדאמרין בברכות ל"א א' שואל אדם צרכיו בשומע תפלה ואע"פ שאינו אומר אמן ויש"ר אלא כדי לענות קדיש ולא היה מתפלל על זה מעצמו לכאור' לא איכפת לן בכך דהא מ"מ דבר זה הוא שאלת צרכים ורק שאפשר שיש לחוש לפי דעת הב"ח בסי' קי"ט הובא במ"א שם סק"ב וכן במ"ב שם סק"י שכתב ע"פ ה"ר יונה שאין לשאול לרבים באמצע ברכת שומע תפלה אלא בסופה דאפשר שיש לחשב אמן ויש"ר כתפלה ובקשה לרבים שאין לאמרה אלא בסוף הברכה.

אולם מסתימת הפוסקים שלא הזכירו מזה כלל משמע קצת לכאור' דאפי' בסוף ברכת שומע תפלה אין לענות אמן ויש"ר אלא ישתוק ויהרהר בלבו איש"ר ויצא משום שומע כעונה כדאיתא בסי' ק"ד ס"ז ומצינו בביאור הגר"א סי' קכ"ב ס"א ד"ה אבל שכתב שם לחלוק על הרמ"א שהתיר להפסיק קודם יהיו לרצון כדי לענות קדיש וקדושה במקום שנוהגים לומר תחנונים קודם יהיו לרצון דס"ל להגר"א דשאני תחנונים דאפי' באמצע התפלה מותר לאמרם ובשומע תפלה מותר לשאול כל צרכיו כו' ומשמע דעניית קדיש דהיינו איש"ר לא חשיבא כמו תחנונים עצמם שיהא מותר להפסיק לה ואף בשומע תפלה לכאור' אין להפסיק לה וכן מפורש בהדיא באמרי נועם ברכות ד' ב' ד"ה ולבסוף שכתב שם דקדיש וקדושה אסור לענות דלאו מענין התפלה הוא דהא גם בשומע תפלה מותר להתפלל כל צרכיו ואפ"ה אסור לומר קדיש

אבל באמת אינו באותו צער שלהם ממש א"כ ה"נ מי שהולך מחו"ל לא"י לכאור' שייך לומר דאינו בצער ממש שיהא צריך לשאול כאנשי העיר הנמצא בה לפי דברי הדבר שמואל.

אך מ"מ אפשר לומר דבכלל דין להשתתף עם הצבור הוא לשאול לגשמים בזמן שהם צריכים להם דהא אף בדברים שאינן ניכרים שייך ענין להשתתף עם הציבור כמבואר בגמ' תענית י"א א' דאמרין שצריך אדם לצער עצמו עם הציבור ושמא יאמר מי מעיד בי אבני ביתו של אדם כו' ומבואר דאירי אפי' במקום שלא יהא ניכר לאחרים כלל כ"א לאבני ביתו כו' ואפ"ה צריך לצער עצמו עם הציבור והיינו כדי להשתתף עמם בצרתם להיות בכללם.

ועכ"פ לדינא היכא דאין דעתו לחזור בתוך שנה ודאי אזלינן בתר העיר הנמצא בה וגם כשדעתו לחזור בענין שלא יצטער ויצטרך הגשמים כן יש לנקוט.



סימן סג

בענין לענות איש"ר בשומע תפלה

בעזה"י כ"ט תמוז תשע"ח

שאלה המתפלל תפלת י"ח ועומד באמצע ברכת שמע קולנו ושומע ש"צ אומר קדיש אם מותר לו לענות איש"ר או לא.

תשובה לכאור' היה נראה שמותר לו לענות כיון שלכאור' איש"ר הוא תפלה ובקשה שיהא שמו של הקב"ה מבורך לעולם וכמ"ש בתוס' ברכות ג' א' ד"ה ועונין וגם

משמע דמיירי כאן בהטבתו לנו וכמ"ש צור חיינו מגן ישענו ועל חיינו המסורים בידך כו' ולא דוקא במה שהוא לדור ודור סתם ואם הכונה לומר צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור ר"ל שבכל דור ודור אתה לנו צור חיינו ומגן ישענו א"כ אינו מדויק כ"כ לשון חיינו וישענו דמשמע לנו ממש ולא דוקא לכלל ישראל בכל דור ודור וכ"מ מתחילת הברכה דקאמרינן אלקינו ואלקי אבותינו כו' משמע דדורות הקודמים אינם בכלל אותנו ממש עכ"פ כאן. וכ"מ מדברי הרמב"ם בסדר תפלות כל השנה שכתב בנוסח ברכות התפלה וסידורן בנוסח ברכת מודים צור חיינו ומגן ישענו אתה לדור ודור כו' ולא כתב אתה הוא לדור ודור כו' משמע דהכונה צור חיינו ומגן ישענו אתה ואח"כ קאמר לדור ודור נודה לך כו' דאילו היתה הכונה אתה לדור ודור לכאור' היה ראוי לומר אתה הוא לדור ודור וכמ"ש בתחילת הברכה מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' כו'.

אולם יש להעיר ממה שכמדומה ברוב הסידורים כתוב נקודה או סימן הפסק בין צור חיינו מגן ישענו לאתה הוא כו' א"נ נקודה או סימן הפסק בין לדור ודור לנודה לך כו' ומשמע דמ"ש לדור ודור קאי אמ"ש אתה הוא ור"ל שאתה ה' הוא לדור ודור וכעין לשון הפסוק ואתה הוא ושנותיך לא יתמו ומעולם ועד עולם אתה קל ומעולם אתה א"נ ר"ל צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור שתמיד בכל דור ודור אתה לנו צור חיינו ומגן ישענו. וכ"מ קצת ממ"ש בכלל אתה הוא דר"ל אתה הוא לדור ודור דאילו מ"ש אתה הוא קאי אדלעיל ור"ל צור חיינו מגן ישענו אתה הוא ומ"ש אח"כ לדור ודור קאי אדבתריה א"כ לכאור' מ"ש אתה הוא מיותר

וקדושה ודלא כרמ"א כו' ודוחק לומר דלא כלל עניית קדיש בהדי עניית קדושה אלא אגב אורחיה כיון שהוזכר ברמ"א ולא דוקא הוא דבאמת שאני עניית קדיש מעניית קדושה דעניית קדיש לעולם חשיבא כתחנונים עצמם דלא משמע כן בדבריו כלל. ואף לפי דעת הרמ"א לא משמע כ"כ דס"ל דאיש"ר חשיב כמו תחנונים עצמם אלא דכי היכי דמפסיקים לתחנונים גם אפשר להפסיק לקדיש וקדושה דלא חשיב באמצע תפלה ממש דהא משמע דהוה פשיטא ליה להגר"א דאין עניית קדיש כתפלה ממש ומנ"ל שיחלוק על זה הרמ"א. ולכן למעשה נראה שאין להפסיק באמצע שומע תפלה לענות לענות אמן ויש"ר וצ"ע.



סימן סד

בענין אמירת ברכת מודים

בעזה"י י"ח טבת תשע"ט

שאלה בברכת מודים כשאומר צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור נודה לך כו' אם לדור ודור קאי אדלעיל דהיינו אתה הוא או דקאי אדבתריה נודה לך כו'.

תשובה בפשטות היה נראה דקאי אדבתריה נודה לך כו' דהרי בפשטות הוא כלשון הפסוק נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך וכע"ז אמרינן בקדושה לדור ודור נגיד גדלך כו' ולא מצינו בקרא לשון הדומה כ"כ לאתה הוא לדור ודור או עכ"פ לצור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור ובאמת ק"ק לפרש דר"ל אתה הוא לדור ודור דהא

ומושיע ודור ודור. אך ממה שלא כ"כ הרד"א
אלא גבי ברכת עזרת אבותינו ולא גבי ברכת
מודים נמי משמע דדוקא בברכת עזרת
אבותינו יל"פ מ"ש בכל דור ודור דקאי או
אדלעיל או אדבתריה אבל בברכת מודים
פשיטא דמ"ש לדור ודור קאי אדלעיל. ולפ"ז
היה נראה עיקר לפרש בברכת מודים אתה
הוא לדור ודור ומ"ש אח"כ נודה לך כו' הוא
התחלת ענין אחר וצ"ע.



סימן סה

בענין הפסק באלקי נצור

בעזה"י ט"ו תמוז תשע"ז

שאלה מי שגמר תפלת י"ח ועדיין לא פסע
לאחוריו במה מותר לו לענות.

תשובה לפי המנהג שכתב הרמ"א בסי' קכ"ב
ס"א שאין אומרים יהיו לרצון קודם
אלקי נצור אינו מפסיק אלא לענות קדושה
וקדיש וברכו כדאיתא שם בדברי הרמ"א וכן
לשאר דברים שמפסיקים להם בברכות ק"ש
כמ"ש במ"ב שם סק"ד מהפמ"ג והיינו אמירת
תיבות מודים אנחנו לך כדאיתא בסי' ס"ו ס"ג
ובמ"ב שם סק"כ מאחרונים וכן אמר אחר
ברכת הקל הקדוש ואחר שומע תפלה כמ"ש
הרמ"א שם ומבואר במ"ב שם סק"ק י"ז עוד
דהאי עניית קדיש וקדושה היינו עניית איש"ר
ואמר אחר דאמירן בעלמא ועניית קדוש וברוך
דוקא ולא עניית ימלוך וכ"ש לא עניית נקדש.
ואפי' בתחנונים שאינו רגיל בהם כגון
שמתחנן על איזה דבר מיוחד וכדברי המ"ב

דהא לא הל"ל אלא צור חיינו מגן ישענו ותו
לו דהוה קאי אמ"ש בתחילת הברכה שאתה
הוא כו' אבל אי מ"ש לדור ודור קאי אדלעיל
ור"ל אתה הוא לדור ודור א"כ מובן מ"ש אתה
הוא דהכא אתא למימר מלבד מה שאתה הוא
ה' כו' גם אתה הוא לדור ודור. וכ"מ קצת
ממה שלא מצינו בקרא לשון אתה הוא בסוף
ענין אלא לעולם לשון זה הוא בתחילת ענין
דהיינו אתה הוא כו' כמ"ש ואתה הוא ושנותיך
לא יתמו ואתה הוא האלקים וגו' ואתה הוא
מלכי אלקים וגו' אתה הוא ה' לבדך וגו' אתה
הוא ה' האלקים וגו'. וכן מבואר בהדיא בדברי
הרד"א בסדר שחרית של חול ופירושה גבי
ברכת מודים שכתב אתה הוא לדור ודור ע"ש
לדור ודור הללוה נודה לך ע"ש כו' עכ"ל
ומאי דנקט הרד"א קרא דלדור ודור הללוה
י"ל דהיינו שנשמע מקרא זו של שבח והילול
שה' קיים לדור ודור א"נ דמפרש מ"ש אתה
הוא לדור ודור דנמשך ממ"ש צור חיינו מגן
ישענו ור"ל שאנו נשבתך לדור ודור על זה
שאתה צור חיינו מגן ישענו כמ"ש לדור ודור
הללוה. ולעיל שם גבי ברכת אמת ויציב כתב
הרד"א עזרת אבותינו אתה הוא מעולם מגן
ומושיע להם ולבניהם אחריהם בכל דור ודור
ע"ש עם נושע בה' כו' בכל דור ודור איפשר
שהוא מחובר למעלה ואיפשר שהוא מחובר
למטה ושניהם נכונים עכ"ל ומשמע מתחילת
דבריו דנקט בפשיטות דבכל דור ודור קאי
אדלעיל דר"ל שבכל דור ודור אתה הוא מגן
ומושיע להם ולבניהם ורק אח"כ קאמר
דאפשר שבאמת מ"ש בכל דור ודור קאי
אדבתריה ברום עולם מושבך כו' ושניהם
נכונים דהיינו שאין קפידא באיזה לשון יבחר
והרי לשון ברכה זו דבעזרת אבותינו דומה
קצת ללשון ברכת מודים שהוזכר בה ג"כ
כלשון אבותינו ואתה הוא ומעולם ומגן

כי יש מחמירין בזה כמ"ש שם ולכאור' כ"ז נמי לענין עניית אמן אחר הקל הקדוש ואחר שומע תפלה. ואם כבר סיים הכל אלא שאינו יכול לפסוע מחמת אדם שמתפלל לאחוריו לכ"ע יכול להפסיק ולענות כל אמן כמ"ש המ"ב בסק"ד ושם הביא מהמאמר מרדכי דאפי' ברוך הוא וברוך שמו מותר אז לומר ונראה דה"ה שאר כל דבר שיש בו צורך מותר לאמרו אע"ג דעדיין חשיב כעומד לפני המלך עד אחר שיפסע לאחוריו ויתן שלום כמבואר ביומא נ"ג ב' וברש"י שם ד"ה לשמאל דידך וכמ"ש המ"ב בסק"ה. ובכל ענין יש ליזהר שיגמור כל תפלתו ויעקור רגליו קודם שיגיע ש"צ לקדיש או קדושה כדאיתא בש"ע ס"א ומ"א סק"ב וכן נראה מהגר"א שהסכים לדברי המ"א וכ"כ במ"ב סק"ה והוא מדברי הרשב"א בתשו' סי' תת"ז והטעם משום דכל זמן שלא פסע הוי כעומד לפני המלך כדכתב המ"ב שם.



סימן סו

בענין השמעת קול בתפלה

בעזה"י כ"ב תמוז תשע"ח

שאלה מי שגמר תפלת י"ח ועדיין לא פסע לאחוריו מפני אחר שהיה עומד לאחוריו ומתפלל או מטעם אחר אם מותר לו להגביה קולו קצת עכ"פ בכדי שיוכל חבירו לשמעו כשעונה אמן לברכות הש"צ וקדיש וקדושה וכיו"ב או אסור.

בסי' קכ"ב סק"ח מהחיי"א דנכון וראוי לכל אדם להתפלל בכל יום על כל מה שצריך לו שלכאור' היינו כל ענין וענין שיצטרך לו ביום זה ואינו רגיל בו ג"כ אינו מפסיק אלא לדברים שמפסיק בהם בברכות ק"ש וכדנראה מדברי הבה"ל שם ד"ה ולקדיש שכתב דאם התחיל לומר איזה תחנונים שאינו רגיל בהן ונזדמן לו לענות סתם אמן נ"ל דאסור כיון שלא אמר עדיין יהיו לרצון ולכאור' היינו שאינו מותר להפסיק אלא כמו בברכות ק"ש.

אולם לפי מ"ש הש"ע בס"ב לומר יהיו לרצון מיד אחר סיום תפלת י"ח וכע"ז כתב הט"ז בסק"ב דטוב ונכון לומר יהיו לרצון קודם תחנונים ואחריהם וכ"כ המ"א בסק"א בשם ל"ח והב"ח דטוב לומר יהיו לרצון קודם התחנונים ואחריהם וכ"כ המ"ב בסק"ג בשם אחרונים לפ"ז לענין להפסיק באמצע אלקי נצור ג"כ אין להפסיק אלא כמו בברכות ק"ש מאחר שהכל רגילין לאמרו כמ"ש המ"ב סק"א ורק בתחנונים שאינו רגיל בהם כ"כ שאינו אומרם אלא לפרקים באלו יכול להפסיק אפי' לענות סתם אמן כמ"ש המ"ב שם והיינו כדמשמע בבה"ל הנ"ל דס"ל דאפי' רגיל לומר אלקי נצור אם אינו רגיל בתחנונים אחרים אותם תחנונים לא נעשו קבע לגביהו כ"כ כמו תפלת י"ח אע"ג דתחנונים דאלקי נצור נעשו קבע וכ"מ מדברי המ"ב ססק"א שכתב בשם דה"ח דבמדינותינו שאלקי נצור רגילין הכל לאומרו אין להפסיק בו לסתם אמן כו' משמע דבשאר תחנונים שאינו רגיל בהם כ"כ מפסיק. ואף מי שדרכו לומר יהיו לרצון תיכף אחר תפלת י"ח ואירע לו לומר איש"ר וקדושה קודם שאמר יהיו לרצון ואין לו שהות לומר יהיו לרצון מותר לו לענות כדפסק המ"ב בסק"ב ומ"מ לכתחילה יזהר שלא יבא לידי כן

המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר
 ופירש"י הרי זה מקטני אמנה כאילו אין
 הקב"ה שומע תפילת לחש ומגביה הרבה. הרי
 זה מנביאי השקר דכתיב ויקראו בקול גדול
 עכ"ל אבל בשאר דברים שיאמר כגון עניית
 אמן וקדיש וקדושה וכיו"ב לכאור' ליכא
 קפידא שלא להגביה קולו ובלבד שלא יענה
 בקול גבוה יותר מהמברך כמ"ש בגמ' שם
 רפ"ז ואף לפי מ"ש במ"א סי' ק"א סק"ג
 שהאריז"ל לא היה משמיע קולו אפילו
 בזמירות כו' וכתב עלה הפמ"ג כי השם שומע
 בלחש וכן פסק המ"ב שם בסק"ז דאפי'
 בפסוד"ז טוב שלא להרים קול כי הקב"ה
 שומע בלחש לכאור' נראה שאין קפידא בזה
 אלא בתפלות וזמירות שהן ארוכות קצת וכמו
 פסוד"ז אבל לא בעניית אמן וכיו"ב בעלמא
 ועכ"פ פשוט שאין ד"ז תלוי בהיותו עומד
 לפני הקב"ה דהא אפי' בשעה שאינו עומד
 לפני הקב"ה יש ליוהר בזה ובלא"ה כנראה
 רבים לא ס"ל לדברי המ"א בשם האריז"ל
 וכדכתב המלבושי י"ט שם סק"ב דנוהגים
 בכל אלו הארצות בפיוטים וכיוצא בהן
 שמגביהין קולן וצועקין בקול רם עד
 שהאומות מלעיגים על זה ונצטערת מימי
 לדעת מאין בא זה המנהג כי מנהגן של ישראל
 תורה היא עד שהאיר השי"ת עיני וראיתי
 בפירוש התורה להרמב"ן סוף פרשת בא
 שכתב בזה הלשון וכוונת רוממות קול
 בתפלות וכו' כמו שאמרו רבותינו ז"ל ויקראו
 אל אלקים בחזקה מכאן אתה למד שתפלה
 צריכה קול קול חציפא נצח לבישא עכ"ל
 והובא בא"ר שם סק"ד ובאל"י זוטא שם סק"ג
 וכן משמע בהדיא בס"ח סי' י"ח וסי' קנ"ח
 וסי' תשס"ח שיש מעלה בהרמת קול עכ"פ
 בפסוד"ז וכן נקט הערוה"ש בס' ק"א ס"ח
 וכן נראה להביא מדברי מהרש"א בסוטה ל"ב

תשובה מבואר ביומא נ"ג ב' וברש"י שם
 ד"ה לשמאל דידך שהשכינה כנגד
 המתפלל עד אחר שעקר את רגליו ונתן שלום
 וכע"ז הוא לשון המ"א בס' צ"ז סק"ב דכל
 זמן שלא פסע ה"ל כעומד לפני המלך וכ"ה
 במ"ב שם סק"ג וכן בס' קכ"ב סק"ה ונראה
 דלאו דוקא נקטו המ"א ומ"ב לשון כל זמן
 שלא פסע ובאמת ר"ל שלא פסע ונתן שלום
 וכמבואר בגמ' ורש"י שם שעד אחר שיתן
 שלום שכינה כנגד המתפלל. ונראה דלכך
 מצינו במ"א סי' קכ"ג סק"ה בשם רד"ך דאף
 אחר שפסע אדם ג' פסיעות עדיין חייב לכוין
 את רגליו כמו בתפלה דהיינו משום דאף אחר
 שעקר את רגליו שייך דין כיוון רגלים הנלמד
 מקרא דורגליהם רגל ישרה בברכות י' ב'
 שביארו הב"י בס' צ"ה שכיון שעומד לדבר
 עם השכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף
 מלבו ולדמות כאילו הוא מלאך משרת עכ"ל
 דס"ל להרד"ך דכל זמן שלא נתן שלום צריך
 לידמות למלאך משרת מאחר שנחשב כעומד
 לפני הקב"ה לדבר עמו. אבל בפשטות דוקא
 בדינים כאלו כמו כיוון רגלים בתפלה
 ששייכים אפי' בשעה שאינו מתפלל ממש
 מחמת שהוא עומד לפני הקב"ה להתפלל
 כנ"ל אפשר לומר שצריך ליוהר בהם אפי'
 אחר שפסע לאחריו משא"כ דין איסור
 הגבהת הקול בתפלה שלכאור' לא שייך אלא
 לעצם תפלתו ממש ולא לשאר דברים שיאמר
 בפיו אפי' כשהוא עדיין עומד לפני הקב"ה
 דמשמע מהא דילפינן בברכות ל"א א' וקולה
 לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו
 שזה דוקא בתפלתו ממש שכן ראוי להתפלל
 ומשום דכיון שמדבר עם השכינה אם יגביה
 קולו צריך לחוש שיראה כמקטני אמנה או
 מנביאי השקר וכמ"ש בגמ' שם כ"ד ב'
 המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה

ב' ח"א ד"ה מפני שביאר מ"ש בגמ' ברכות כ"ד ב' דהמשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה דהיינו דוקא אחר שתקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש את עוברי עבירה כדאיתא בסוטה שם דמאן דלא חש בהא ומשמיע קולו טפי משאר אינשי ה"ז מקטני אמנה ומשמע דבמקום דלא שייך קפידא לומר בלחש שלא לבייש עוברי עבירה כגון בשאר עניני תפלה גם אינו נראה כמקטני אמנה כשיגביה קולו. ועכ"פ לפי הא דגמ' סוטה שם שתקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש את עוברי עבירה פשוט דלא שייך זה אלא בתפלת י"ח ממש ומסתבר דאינו תלוי כלל בהיותו עומד לפני הקב"ה להתפלל אלא בתפלה ממש כגון מי שגמר תפלת י"ח ועדיין לא פסע לאחוריו דבכה"ג מותר לו להגביה קולו לענות אמן וקדיש וקדושה וכיו"ב.



סימן סז

בענין ג' פסיעות אחר תפלת י"ח

בעזה"י ד' אב תשע"ו

שאלה מי שהאריך בתפלת י"ח וכשגמר תפלתו מצא הצבור נופלים על פניהם ואומרים תחנון כיצד יעשה בענין דין שהייה במקום שכלו פסיעותיו קודם שיחזור למקומו.

תשובה במ"ב סי' קל"א סק"י הביא בשם אחרונים דבשעת הדחק נוכל לסמוך על הריב"ש דנפילת אפים א"צ להיות מיושב וע"כ אם סיים תפלתו וצריך לעמוד עכ"פ כדי הילוך ד' אמות וקודם שיעור זה התחיל

הציבור לומר תחנון יעמוד שם במקומו ויפול על פניו מעומד עם הצבור כו' עכ"ל ומבואר שיש לעמוד במקומו לומר תחנון עם הצבור ולא יחזור מיד ואפי' אם עי"ז יצטרך לומר תחנון מעומד אך נראה לכאור' דלא מיירי אלא בצבור הממהרים טובא באמירת תחנון שאם ימתין אפי' רק כדי הילוך ד' אמות לא יוכל לומר תחנון עם הצבור כלל אבל במקום שאין הצבור ממהרים כ"כ ויוכל לומר תחנון עם הצבור אפי' אם יתמין לכאור' אז יש להמתין קודם שיחזור למקומו ויש ענין לעשות כן דוקא כדי שיוכל לומר תחנון מיושב. ומתוך דברי המ"ב שכתב שצריך לעמוד עכ"פ כדי הילוך ד' אמות כו' משמע קצת דבכה"ג שאף אחר שימתין שיעור זה יוכל לומר תחנון עם הצבור באמת א"צ להמתין אלא שיעור הילוך ד' אמות וסגי בזה ואע"ג דבסי' קכ"ג ס"ק י"א הביא מהב"ח והמ"א דאף היחיד המתפלל בביתו צריך לשהות כפי השיעור שיגיע ש"צ לקדושה או עכ"פ עד שיתחיל ש"צ בקול רם כמו המתפלל בצבור (ובב"ח בפנים לא כתב שיעור זה ליחיד ממש אלא שישהה הרבה קודם שישב ובמ"א כתב שיעור שיגיע ש"צ לקדושה בשם הב"ח ור"ל שיעור שמן הסתם יצטרך אדם להמתין אחר סיום תפלתו עד שיגיע ש"צ לקדושה) אם לא שצריך לחזור ולהתפלל שנית תשלומין דאז לכ"ע די כדי הילוך ד' אמות דהכל יודעין שחזרתו הוא להתפלל שנית וזה דלא כרמ"א שפסק שם דיחיד המתפלל א"צ להמתין קודם שיחזור למקומו אלא שיעור כדי הילוך ד' אמות מ"מ הרי בב"ח שם מבואר דהא דש"צ א"צ להמתין אלא שיעור זה היינו משום שיש צורך דדוקא בלי צורך הוי דבר מגונה לחזור מיד בלי שהייה וא"כ לענין לחזור למקומו ליפול על פניו ולומר תחנון עם הצבור ג"כ א"צ

רוצה להתפלל שנית וכן לפי דברי הטור לכאור' נראה דלאו דוקא בצורך תפלה ליכא חשש כ"כ כשאינו שוהה הרבה קודם שחזור למקומו שיראה שסופו מוכיח על תחילתו שלא פסע לאחריו כדי לפטור מרבו אלא ה"ה בשאר כל צורך נמי ליכא האי חשש דמאי שנא חזרה לצורך תפלה מחזרה לצורך אחר. וא"כ לענין אמירת שאר דברים שהם מסדר תפלה כגון אמירת תחנון אפי' אם אפשר לומר דאינה חשובה צורך תפלה ממש דהא מה שחזור למקומו לאמרם עם הצבור אינו אלא שלא לשנות מהצבור והוא מענין דרך ארץ ולא מדיני תפלה ממש מ"מ לכאור' פשוט דליכא חשש אם יחזור מיד. אך מ"מ צריך להמתין כדי הילוך ד' אמות כמבואר בדברי הרמ"א סי' קכ"ג ס"ב דמ"מ זה המעט צריך להמתין וכן פי' הרמ"א שם סק"ח דברי רבינו ירוחם שכתב שישנה מעט דהיינו כדי הילוך ד' אמות וכ"מ בדברי הרמ"ב בסי' קל"א הנ"ל ואם אפי' כשימתין רק שיעור זה לא יוכל לומר הדברים שאומרים הצבור ביחד עמהם כגון שהצבור ממהרים באמירתם טובא אז יש לומר אותם דברים במקום שכלו פסיעות ואחר שיגמור יחזור למקומו כמבואר בדברי הרמ"ב שם.



סימן סח

בענין כיוון רגלים בשעת קדושה

בעזה"י צום גדלי' תשע"ט

שאלה בר"ה ויה"כ שמאריך הש"צ בפיוטים וכיו"ב אחר ימלך שבקדושה ואינו

להמתין אלא שיעור כדי הילוך ד' אמות כיון שיש בזה צורך כמבואר מדברי הרמ"א סי' ס"ה סק"ג שמי שמצא צבור קורין תהלה לדוד קורא עמהם שכן דרך ארץ והוא מהתניא ושבלי הלקט בשם גאון ובמחצה"ש שם הוסיף דה"ה עלינו לשבח ולכאור' באמת ה"ה כל דברים שהם מסדר התפלה ולא נקטו הרמ"א והמחצה"ש תהלה לדוד ועלינו לשבח אלא משום דהם דברים שכיחים והיינו טעם דברי הרמ"ב בסי' קל"א הנ"ל שכתב ליפול על פניו מעומד ולא לחזור למקומו מיד כדי ליפול פניו מיושב משום שגם תחנון צריך לאמרו ביחד עם הצבור.

ומ"ש הרב"ח בתוך דבריו לשון צורך תפלה נראה דבאמת לאו דוקא הוא דה"ה שאר כל צורך הניכר נמי דינא הכי שא"צ להמתין אלא כדי הילוך ד' אמות דהא כל עיקר הקפידא שלא לחזור למקומו מיד הוא משום שאם יחזור מיד יראה שלא פסע לאחריו כדי ליפטור מרבו כדביאר הטור וביאר הרב"ח עוד משום שאם יחזור מיד יראה כאילו צריך להתפלל עוד על עבירות שכבר התפלל עליהן וזה הוי ככלב שב על קיאו כו' וכעין מ"ש ביומא פ"ו ב' לענין עבירות שהתודה עליהן יו"כ זה לא יתודה עליהן יום הכפורים אחר אא"כ שנה בהם ואם לא שנה בהן וחזר והתודה עליהן עליו הכתוב אומר ככלב שב על קיאו כסיל שונה באולתו ובט"ז ביאר שאם יחזור מיד יראה שרוצה להתפלל עוד דלא ניחא ליה בתפלתו הראשונה והוי כמבזה אותה ולפי דבריו ודברי הרב"ח ודאי הא דליכא קפידא מלחזור בלי שהייה אלא כדי הילוך ד' אמות כשיש צורך לאו היינו דוקא צורך תפלה דהא אדרבה כשחזור לצורך תפלה איכא למיחש בזה טפי שיראה כאילו

גומר ברכת הקל הקדוש מיד אם צריך כל אדם לכוין את רגליו עד אחר שיענה אמן דהקל הקדוש או א"צ.

תשובה אהא דנפסק באו"ה ס"ס צ"ה שטוב לכוין הרגלים בשעה שאומר קדושה כתב הא"ר ונ"ל עד אחר הקל הקדוש ועס"י קכ"ה בדיבור הקדושה עכ"ל ולכא"ו כונתו למ"ש הד"מ שם בס"י קכ"ה סק"ב דמהרי"ל לא היה מדבר מתחילת הקדושה עד אחר אמן דהקל הקדוש והובא במ"ב סק"ט ואולי מכאן סבר הא"ר ללמוד שעד אחר אמן דהקל הקדוש חשיב בכלל קדושה וממילא יש גם לכוין הרגלים עד אחר אמן דהקל הקדוש כמו גבי שאר קדושה וכ"מ מדברי המ"ב ס"י ק"ט סק"ה שכתב בתוך דבריו דגם אמן דהקל הקדוש הוא שייך לקדושה והובאו דברי הא"ר הנ"ל בערוה"ש ס"ס צ"ה. רק יש להעיר מלשון התרה"ד ס"י כ"ח שכתב שיש לכוין רגליו בשעה שאמר קדושה עם הש"צ וכעיי"ז בש"ע ס"ס צ"ה וס"ס קכ"ה ומשמע קצת דדוקא בשעת אמירה ידידה יש לכוין הרגלים ולא דוקא בשעת שמיעתו מן הש"צ אע"פ שבכל הקדושה צריך אדם לשתוק ולכוין למה שהש"צ אומר כיון שאומר בשביל הקהל והוי שלוחם כדכתב המ"ב בר"ס קכ"ה בשם מחצה"ש דמ"מ כיון שהוא עצמו אינו אומר קדושה אלא יוצא בשליחות הש"צ א"צ לכוין את רגליו ולפ"ז לענין ר"ה ויוה"כ שמאריך הש"צ בפיוטים וכיו"ב בין ימלוך דהקל הקדוש אפי' אם צריכים הקהל לכוין את רגליהם בשעת עניית אמן דהקל הקדוש מ"מ בשעה שהש"צ אומר הפיוטים וכיו"ב והקהל שותקים אפשר שא"צ לכוין רגליהם. רק שאפשר דכיון שכל דין כיוון רגלים בזה הוא כדי להתדמות למלאכים בכל היכולת כמ"ש

שם שמקדישין אותו בשמי מרום כדכתב שם התרה"ד והרי בשמים אינם אומרים אלא קק"ק וכן ברוך כבוד ה' ממקומו כדאיתא בחולין צ"א ב' צ"ב א' ואפ"ה משמע קצת מדברי התרה"ד שיש לכוין הרגלים בכל אמירת קדושה כגון עניית ימלוך ואף לפי מ"ש במ"א ס"י ס"ו סק"ו בשם ל"ח והביא רא"י לדבריו מתוספתא דהמפסיק באמצע ק"ש כדי לענות קדושה יאמר רק קדוש וברוך ולא ימלוך וכן הסכים הגר"א שם בביאור ד"ה וי"א וכ"ה במ"ב שם ס"ק י"ז דלא בהגהות י"נ דמשמע מדבריו שעונין גם ימלוך דשייך לקדושה והביא המ"א דברי הגהות י"נ גם בר"ס קכ"ה מ"מ מסתימת התרה"ד והש"ע שהביאו נראה קצת דבכל מה ששייך לקדושה יש לכוין הרגלים ולא דוקא בעניית קדוש וברוך ויותר מזה מפורש בא"ר הנ"ל שיש לכוין הרגלים גם בשעת עניית אמן דהקל הקדוש לפ"ז אפשר שגם בשעה שש"צ אומר קדושה לצורך הקהל יש להם לכוין רגליהם להתדמות למלאכים ככל האפשר דאף שאין המלאכים אומרים דברים אלו בכלל מ"מ יש בזה דמיון יותר למלאכים במה שגם המלאכים רגליהם רגל ישרה.

ולמעשה אם אפשר נראה שיש להקפיד בזה לכוין הרגלים בכל שעת הקדושה אפי' בשעה שהוא אינו אומר מידי ואפי' בר"ה ויוה"כ שמאריך הש"צ בפיוטים וכיו"ב קודם שגומר ברכת הקל הקדוש יש לכל אדם לכוין הרגלים רק דמ"מ מבואר מלשון הש"ע בס"ס צ"ה וס"ס קכ"ה שכתב טוב לכוין רגליו כו' דבאמת כל דין כיון רגלים בשעת קדושה אינו מדינא כ"כ אלא דטוב לעשות כן אך למעשה נראה שאין להקל בלא צורך מאחר שבתרה"ד אינו מבואר כן בהדיא דאינו אלא טוב ועוד

דבמ"א ס"ס קכ"ה הביא מהאריז"ל שהיה מזהיר מאד ע"ז.



סימן סט

בענין אמן לתפלת י"ח של חבירו

בעזה"י ט"ו טבת תשע"ח

שאלה מי ששומע תפלת י"ח של חבירו המתפלל בלחש אם צריך לענות אמן אחר כל ברכה וברכה או א"צ לענות.

תשובה בפשטות היה נראה שצריך לענות אמן כמ"ש הרמב"ם פ"א מה' ברכות ה"ג דכל השומע א' מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן אע"פ שאינו חייב באותה ברכה חייב לענות אמן וכ"ה בש"ע או"ח סי' רט"ו ס"ב וביאר הגר"א דנלמד מהא דברכות נ"ג ב' אחר הכל עונין כו' דמפרש לה הרמב"ם דחיובא קאמר וכמ"ש כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיני ובספרי שם פ' האזינו ומנין שעונים אחר המברך ת"ל כי שם כו' ומשמע דהשומע שום ברכה מישראל ממש צריך לענות עליה אמן אפי' אם דרך אותה ברכה שלא תהיה נשמעת לאחרים כגון הברכות של תפלת י"ח בלחש מ"מ מאחר שהיא ברכה גמורה צריך לענות אמן.

רק היכא דהמתפלל מגביה קולו שלא כדין דהיינו כגון שעושה כן בתוך הציבור או אפי' ביחידות אלא שאינו כדי לכוין בתפלתו א"נ בתפלת ר"ה ויוה"כ מגביה קולו יותר מדאי כדאיתא בסי' ק"א ס"ב וס"ג שכ"ז שלא כדין ככה"ג י"ל דאין זה מברך אלא מנאץ

וכדהביא הד"מ סי' נ"ג ס"ק י"א מהבנימין זאב בשם האגודה דאין להתקוטט בעבור שום מצוה כו' וכל המתפלל שלא ברשות מחמת אלמות וגיאיות אין עונין אמן אחר ברכותיו שנאמר ובוצע בך ניאץ ה' והובא בהגהות הרמ"א לש"ע שם סכ"ב ומשמע דכ"מ שהברכה נאמרת באופן שיש בו איסור אין עונין אחריו אמן ולכא' איסור לענות אחריו אמן מאחר שלא חשיב אלא ניאץ וכ"כ שם הגר"א בהדיא וא"כ ה"ה בזה שמגביה קולו בתפלתו שלא כדין חשיב ניאץ לענין שאסור לענות אמן. ואין נראה לדחות דשאני הך דהבנימין זאב בשם האגודה דהתם כל עצם תפלת הש"צ לא היה שייך אם לא עשה איסור משא"כ הכא דהיה שייך עצם תפלת המתפלל אפי' אם לא עשה איסור רק שהוא עושה איסור ביחד עם תפלתו ודמיא קצת למ"ש בירושלמי פ"ג דשבת ה"ג דהמוציא מצה מרה"ר לרה"י פשיטא דיוצא בה ידי חובתו בפסח כיון דלא עבד בגופה עבירה דדוקא מצה גזולה אינו יוצא בה משום מצוה הבאה בעבירה וקצת כיו"כ כתבו התוס' בסוכה ל' א' ד"ה משום לענין לולב של אשרה ושל עיר הנדחת דכיון דאינו יוצא בהם מחמת עבירה שנעשית בהם אי לאו דמיכתת שיעוריהו לא היו נפסלין משום מצוה הבאה בעבירה. דלכא' אף הכא מאחר שעצם שמיעת אדם אחר לא היה שייך זולת האיסור דהיינו הגבהת קולו א"כ יש לחשב התפלה כניאץ עכ"פ לענין אמן עליו שלא היתה שייכת זולת האיסור.

ובחכמת שלמה על הש"ע או"ח סי' קכ"ד הביא מספר א' (וכתב שם כמדומה לי שהוא בפרי מגדים) שנסתפק אם ראוי לענות אמן אחר המתפלל בלחש ושומע ממנו

סימן ע

בענין אמן אחר מודים דרבנן

בעזה"י ז' תמוז תשע"ח

שאלה אם יש לענות אמן על מודים דרבנן ששומע מאחר או אין לענות.

תשובה לכאור' היה נראה לענות אמן דמשמע שהיא ברכה גמורה ממש וכמ"ש בירושלמי מובא בטור סי' קכ"ז שחותם בה בא"י הקל ההודאות והרי לא מצינו לשון זה אלא בברכה ממש והב"י שם הביא מהרשב"א ס"פ אין עומדין שנתקשה שלא ראה מי שחותם בו והודאה בלבד היא אלא שמצא בירושלמי לחתום בה וכתב דאע"פ שאינה פותחת בברוך שמא עשאה כסמוכה לעבודה א"נ יש קצת ברכות שחותמות ואינן פותחות אע"פ שאינן סמוכות ומשמע דעת הרשב"א דדמיא לברכה גמורה וכ"נ מדברי תר"י שהביא שם הב"י אח"כ שכתבו לגבי ברכת בורא נפשות דנכון לומר חתימת הברכה בלא שם וכתב ב"י ללמוד מדבריהם דה"ה למודים דרבנן יחתום בלא שם וכן נפסק בש"ע שם ס"א ומשמע מדברי ב"י דס"ל דדמיא מודים דרבנן לברכת בורא נפשות לגמרי לענין זה והיינו ששתייהם ברכות נינהו ולכן כיון שמצינו גבי ברכת בורא נפשות דלא חתים בה בגמ' דידן אבל בירושלמי חתים בה ולפיכך הנכון לחתום בלא שם ה"ה לענין מודים דרבנן שג"כ לא חתים בה בגמ' דידן אבל בירושלמי חתים בה דהא היא נמי הויא ברכה. והגר"א בביאורו שם ד"ה וחותם כאמת נקט עיקר לחתום בשם וכדעת הרא"ש מובא בטור וכן נקט הגר"א בסי' ר"ז ד"ה וברכה לגבי

הברכה וכתב החכמת שלמה לתלות הדבר בגי' הגמ' שבת קי"ט ב' קל מלך נאמן וגי' הילקוט ישעי' סי' תכ"ח אתה מלך נאמן דמ"ד קל מלך נאמן ס"ל דאין עונין אמן רק על ברכות בקול רם ולא על ברכות בלחש וא"כ בקול רם אז אינו נחשב כאילו הי"ת עומד נגדו לכך אומר בלשון נסתר קל מלך נאמן אבל אידך מ"ד ס"ל דגם על הברכות בלחש עונין אמן ואז הי"ת נגדו ושייך לומר בלשון נוכח אתה מלך נאמן. ופשוט שדבריו הם ע"ד דרוש ואינם להלכה חדא דאין ביאור זה בב' הגירסאות מוכרח כלל ועוד דלכאור' צ"ע דהא מ"ד אתה מלך נאמן בפשטות לאו דוקא בברכות שבלחש קאי אלא אפי' בברכות שהם בקול רם ס"ל דאומר בלשון נוכח וכ"מ מלשון החכמת שלמה עצמו שכתב דאידך מ"ד ס"ל דגם על הברכות בלחש כו' והיינו משום דמ"מ יש שכינה כנגד האדם תמיד אפי' שלא בשעת תפלה בלחש וכמ"ש שו"ת ה' לנגדי תמיד וכתב עלה הרמ"א ריש או"ח הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלקים כו' והוא מהרמב"ם במו"נ ובאבות פ"ב מי"ד ודע לפני מי אתה עמל וא"כ אפשר דאף למ"ד אתה מלך נאמן אין עונין אמן לתפלה בלחש של חבריו. וכן נראה לדינא עכ"פ היכא דחבירו מגביה קולו באופן שהוא שלא כדין אבל היכא דהוא באופן שהוא כדין צריך השומע לענות אמן אחר תפלתו.



כדי להתברך או לא.

תשובה בבה"ל ר"ס קכ"ח הביא דברי ס' חרדים שכתב דגם ישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה' הם בכלל המצוה והובא באחרונים ומלשון שהם בכלל המצוה דקאמר לכאור' נראה קצת דאינם בכלל החיוב ממש רק שכשבאים ועומדים פנים כנגד פני הכהנים ומקבלים הברכה הוו בכלל המצוה דהיינו שנחשב להם לקיום המצוה ויש להם שכר עליו אבל אינו חיוב עליהם כלל שאין החיוב אלא על הכהנים המברכים וכן מפורש בריטב"א סוכה ל"א ב' שכתב בתוך דבריו דליכא למימר שהכהנים נחשבים כמוציאים אחרים בחיובם דליכא חיובא אישראל להתברך דמצוה דכהן הוא. ומ"ש הערוה"ש שם בס"ד לבאר דברי החרדים דלאו היינו שיש על הציבור מ"ע להתברך ממש אלא דמ"מ יש עליהם חיוב לזה דאם אינו חושש לזה הוה כבועט בברכותיו של הקב"ה וראוי לענוש כנראה אין הכרח לומר כן כלל דהא אינו מבואר בדברי החרדים שיש חיוב כלל על הציבור אלא דהם בכלל הברכה וכנ"ל. ומ"ש הראב"ד בפירושו לתמיד פ"ו בשם ס' מקצועות דכהן שיש נדה בתוך ביתו אסור לעלות לדוכן ולא עוד אלא שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן (והובאו דבריו בפר"ח סי' קכ"ח ס"ל וכתב עליהם דדברים אלו אין לפרסמם דלא הם עיקר הדין והנח לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ובתשו' חת"ס אור"ח סי' כ"ג האריך בביאור דברי ס' מקצועות) נראה דמ"ש שאינו מוציא ישראל ידי חובתן לאו היינו למימרא דאיכא חיוב ממש על ישראל דאין כונתו אלא שלא קיימו ישראל את המצוה ומ"ש לשון חבוה לאו

ברכת בורא נפשות והובא במ"ב סי' קכ"ז סק"ד וסי' ר"ז סק"ה (אלא שכתב עלה שם ושם דהעולם לא נהגו כן ובבה"ל ס"ס רט"ו כתב דאותה דעה לא הודתה לגמרי מן הפוסקים) וכן נראה מתוך דברי הד"מ סי' קכ"ז סק"ב שכתב דהמנהג הפשוט כהרא"ש ר"ל לחתום בשם וק"ק שלא הגיה כלום על דברי הש"ע שכתב לחתום בלא הזכרת השם. והא"ר בסק"ג באמת כתב בדעת הלבוש לחלק בין מודים דרבנן לברכת בורא נפשות דגבי מודים דרבנן אינו חותם בשם מפני שמשמע בהדיא מתוך גמ' דידן שאינו חותם בשם וכן הביא הב"ח ממהרש"ל בשם מהר"י פולק לדייק כן בדברי הגמ' שם ועוד שמודים דרבנן אינה פותחת בברוך משא"כ בברכת בורא נפשות. ועכ"פ אף לפי דברי הא"ר נראה לכאור' דמודים דרבנן חשיבא כברכה גמורה שיש לענות אחריה אמן כמו שעונים אחר כל הברכות וק"ק שכנראה לא נהוג כן ואפשר שהוא ממאי דמשמע בערוך ערך דד שיש לומר מודים דרבנן בלחש שכתב דהכל שוחחין עם שליח צבור במודים ומלחשים ואומרים כו' וממילא לא נהוג לענות אמן כיון דמסתמא אין אדם שומע הברכה מפי חבירו.



סימן עא

בענין ישראל בברכת כהנים

בעזה"י י"ח טבת תשע"ו

שאלה אם יש חיוב על ישראל לבא לבהכ"נ בשעה שהכהנים נושאים את כפיהם

דוקא הוא.

סימן עב

בענין תחנון בבהכ"נ שיש בו חתן

בעזה"י י"ז טבת תשע"ט

שאלה חתן שהתפלל שחרית בבהכ"נ ואין חופתו אלא בלילה הבא אם אומרים תחנון בשחרית או אין אומרים תחנון.

תשובה בתרה"ד ח"ב סי' פ' פסק דאין אומרים תחנון בשחרית כשיש חתן בבהכ"נ אפי' כשאין החופה אלא סמוך לערב הואיל ובאותו יום נכנס לחופה כולי יומא חדא מילתא היא ומועד דיליה הוא והביא רא' מע"פ דאין אומרים למנצח משום שחיתת פסחים אע"ג דאין פסחים אלא לאחר חצות ואח"כ הביא התרה"ד מה"ר אייזק שנוהגין בריינו"ס אפי' ביום ה' שהוא יום שלפני החופה רגילין החתנים לצאת מבהכ"נ קודם רצה כדי שיוכלו לומר והוא רחום ותחינה והובאו דברי התרה"ד בד"מ או"ח סי' קל"א סק"ז. ובהג"ה לש"ע שם ס"ד כתב דאין אומרים תחנון כל היום כשמתפללין אצל החתן משא"כ לענין תינוק הנמול והוא מהג"מ פ"ה מה' תפלה אות ש' ואח"כ כתב ולא מקרי חתן אלא ביום שנכנס לחופה עכ"ל ובפשטות כונתו לאפוקי מנהג ריינו"ס הנ"ל שהחתנים יוצאים מבהכ"נ אפי' ביום ה' שהוא יום שלפני יום החופה כדי שיוכלו הצבור לומר תחנון דמשמע דמקרי חתן לענין זה אפי' ביום שלפני יום החופה ואף שהמ"א שם סק"יב העתיק מנהג ריינו"ס הנ"ל שהוא בד"מ וכתב עלה המ"א וגם במדינות אלו נוהגים שלא ליכנס לבית הכנסת יום או יומים קודם חופה ואולי הוא מהאי טעמא מ"מ כתב

ומ"ש התוס' בסוטה ל"ט ב' ד"ה עד דהאי דאין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי כל הציבור ולא סגי ברוב הציבור היינו משום דצריכין הציבור לשמוע הברכות ותרי קלי לא משתמע נראה ג"כ שאין זה משום שהצבור מחוייבים בברכת כהנים כמו הכהנים עצמם אלא הוא מטעם כלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין דאיתא בגמ' שם מ' א' לענין שאין לומר פסוקים בשעת הברכות ונפסק בטוש"ע שם. וכן נראה לומר במ"ש התוס' בחגיגה ט"ז א' ד"ה בכהנים בשם ירושלמי בטעם האיסור להסתכל בכהנים בשעה שהם מברכין את העם שהוא משום היסח הדעת דמאי דקפדינן אהיסח הדעת לאו היינו משום שצריכין לכוין לקיים את המצוה שמחוייבים בה דבאמת ליכא חיוב עליהו אלא הוא משום שצריכין להאזין לברכות דכלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין. ואולי היה אפשר לומר עוד טעם שצריכים הקהל להאזין משום מאי דדרשינן בספרי ע"פ אמור להם שיהיה כל הקהל שומע אך בגמ' סוטה ל"ח א' משמע דאין דרשה זו אלא לענין שיעור הגבהת הקול דאמרינן עלה שצריך לברך בקול רם כאדם שאומר לחבירו וכן נראה מגירסת הגר"א בספרי שם דגריס כה תברכו את בני ישראל בקול רם שיהיו כל הקהל שומעין או בינו לבין עצמו ת"ל אמור להם שיהיו כל הקהל כולו שומעין. ועכ"פ ליכא חיוב על ישראל לבא לבהכ"נ כדי להתברך.



עוד ומיהו אם נכנס אומרים תחנון מלבד ביום החופה כמ"ש רמ"א פה עכ"ל וכוונתו למ"ש הרמ"א דלא מקרי חתן אלא ביום שנכנס לחופה דהיינו לאפוקי יום שלפני אותו היום שנכנס לחופה.

וב"ש לפי מה שהבין הט"ז בסק"י דדברי הרמ"א הנ"ל הם משבלי הלקט שמוכא בב"י וכוונתו לאפוקי גם ז' ימי משתה שלאחר החופה פשוט דעיקר דלא כמנהג ריינו"ס שלא לומר תחנון אפי' ביום שלפני יום החופה אלא דוקא ביום החופה ממש אין אומרים תחנון. ובאמת צ"ע בדברי הט"ז אמאי הבין שדברי הרמ"א הם ממ"ש שבלי הלקט שמוכא בב"י דהא אינו מפורש שם בהדיא כלל זה דלא מקרי חתן אלא ביום שנכנס לחופה דאף דנקט שם לשון יום החופה הא בפשטות י"ל דלאו דוקא נקט הכי וה"ה לפני החופה או לאחר החופה מעט כגון איזה ימים מועטים משא"כ בתרה"ד מפורש בהדיא בדבריו דלא חשיב חתן אלא ביום החופה ממש והובאו דבריו בד"מ. ועוד קשה לפי דברי הט"ז מה שנתקשה בו הוא עצמו אמאי אומרים תחנון בכל ז' ימי משתה הרי בכל ז' ימי משתה קרוי מועד לחתן אבל אי נימא דדברי הרמ"א הם מתרה"ד א"כ לא קשה מידי דהא מפורש שם בתרה"ד דלא אתא אלא לאפוקי יום שלפני יום החופה ולא ימים שלאחריו. וכן נראה דהבין הרמ"א שם בדעת הרמ"א שהביא מנהג ריינו"ס שמוכא בד"מ וכתב שגם במדינות אלו נוהגים שלא ליכנס לבית הכנסת כו' ומיהו אם נכנס אומרים תחנון מלבד ביום החופה כמ"ש רמ"א פה משמע דהבין עיקר כונת הרמ"א לאפוקי אותו מנהג שלא לומר תחנון בימים שלפני יום החופה ומ"ש הרמ"א אח"כ יש נוהגין שלא ליפול כל ז' כו' לאו

היינו למימרא דלפי דברי הרמ"א יש ליפול כל ז' כו' אלא דכיון דלא נתפרש בדברי הרמ"א אם נופלין בז' ימי משתה או לא שהרי לא אתא אלא לאפוקי יום שלפני יום החופה לפיכך כתב הרמ"א לשון יש נוהגין כו' והוא מדברי הכנה"ג והיינו דלא כמ"ש הלבושי שרד בט"ז הנ"ל בדעת הרמ"א וכן משמע במחצה"ש ודלא כדנקט שיירי כנה"ג מוכא בבאה"ט ס"ק י"ד בדעת הרמ"א דאין כונתו אלא לאפוקי יום שלפני יום החופה וכן נקט הפר"ח בדעת הרמ"א.

ולפ"ן נראה פשוט שחתן המתפלל שחרית בבהכ"נ ואין חופתו אלא בלילה הבא צריכים לומר תחנון כיון שאין החופה באותו היום ממש. וכ"ש לפי מ"ש הפר"ח דלדידיה מסתבר דלא כתרה"ד דס"ל דכל היום אין אומרים תחנון אפי' כשהחופה סמוך לערב אלא שכל שלא נכנס לחופה נופלים על פניהם והובאה דעתו בבאה"ט שם והביא השע"ת ס"ק י"ד שכן דעת הרדב"ז לפ"ז ודאי יש לומר תחנון בשחרית כשאין החופה אלא בלילה הבא. ודוקא כשמתפללים סמוך לחופה ממש כגון תפלת המנחה סמוך לערב וחופתו מיד אחר חשיכה אפשר שלפי מ"ש השע"ת שם מהברכ"י אין לומר תחנון בכה"ג שהתפלה סמוכה לנשואין ממש. ואם יש איזה מקום שיש שם מנהג קבוע שלא לומר תחנון אפי' יום או יומים לפני החופה נראה דיש להניח המנהג כמוזכר בתרה"ד שכ"ה מנהג ריינו"ס וגם במ"א הוזכר כעין מנהג זה ונראה טעם המנהג משום דחשיב שמחה אף יום או יומים לפני החופה ואולי דומיא דמ"ש בכתובות ח' ב' דאפשר לברך שהשמחה במעונו קודם החופה מכי רמו שערי באסינתא כו' וכדהוזכר בערוה"ש סט"ז.

סימן עג

בענין נפילת אפים עם הש"צ

בעזה"י כ"ט אייר מ"ד למב"י תשע"ח

שאלה אחר שגומר אדם תפלת והוא רחום שאומרים בשני וחמישי אם יש לו להמתין מליפול על פניו לומר רחום וחנון כו' עד שיפול הש"צ על פניו או א"צ להמתין להש"צ.

תשובה בבאה"ט סי' קל"ד סק"א הביא משיירי כנה"ג שאם סיים והוא רחום קודם הש"ץ ימתין עם והוא רחום על הש"ץ ונופל עמו ושם בשיירי כנה"ג כתב בטעם הדבר שרוב העם נופלין אז באותה שעה ועוד כתב שאחר זמן מצא בדרשות מהרי"ל ז"ל שגם הוא היה נוהג כן וכ"ה בא"ר סק"ג בשם מהרי"ל. אבל בשע"ת כתב דהאידנא אין רוב צבור ממתינין על הש"ץ וכ"א נופל בשעה שגמר אין לו ליחיד להמתין על הש"ץ כי מוטב שלא יפסיק כ"כ קודם נפ"א ואפי' במדינות אלו שאומרים אחר והוא רחום מ"מ ראוי להסמיכה עכ"פ לוהוא רחום ובמ"ב סק"ה כתב תחילה י"א דכשמסיים והוא רחום קודם הש"ץ ימתין עם רחום וחנון על הש"ץ ונופל עמו ואח"כ הביא דברי השע"ת דהאידנא אין רוב צבור ממתינין על הש"ץ וכ"א נופל על אפיו בשעה שגומר אולם לא הביא המ"ב טעם דברי השע"ת דמוטב שלא יפסיק כ"כ קודם נפ"א כו' ואולי היינו משום דבאמת מסתמא ליכא בזה המתנה גדולה כ"כ להמתין להש"צ דהא מסתמא אין הש"צ מאריך יותר משאר אינשי כ"כ ובלא"ה מלשון השטמ"ק ב"מ נ"ט ב' בשם הריטב"א שכתב

דאסור להפסיק בשיחה ובדברים אחרים שאינם של תפלה בין תפלה לנפילת אפים עכ"ל וכעין לשון זה מובא בב"י ר"ס קל"א בשם תלמידי הרשב"א והובא גם במ"א שם סק"א וכתב שם המ"ב סק"א בשם המ"א דדוקא כשמפסיק ועוסק בדברים אחרים לגמרי אבל שיחה בעלמא לית לן בה הרי מבואר דאפי' שיחה בדברים אחרים שייך שלא יהיה הפסק וכ"ש בהמתנה מועטת בעלמא בלי עסק בשום דבר אחר ליכא קפידא. רק דמ"מ כיון שנהגו שרוב הצבור אין ממתינין לש"צ וכ"א נופל בשעה שגמר לכן העתיק המ"ב דברי השע"ת דלפ"ז באמת אפי' אם ליכא קפידא בהמתנה בעלמא לש"צ כנ"ל מ"מ אין טעם להמתין ליפול דוקא בשעה שנופל הש"צ דמשמע מדברי שיירי כנה"ג דכל הטעם להקפיד בזה הוא משום שרוב העם נופלין אז באותה שעה ואחר שנהגו שלא להמתין על הש"צ אלא כ"א נופל בשעה שגמר ממילא בטל טעם זה להמתין להש"צ. ונמצא לפ"ז דגם בזמנינו שכנראה אין ממתינין להש"צ ליפול על פניהם אלא כ"א נופל בשעה שגמר ממילא אין טעם להמתין לש"צ כלל אפי' אם לא ניחוש לדברי השע"ת שכתב דאין להפסיק כלל בין והוא רחום לנפילת אפים.

סימן עד

בענין לצאת מבהכ"נ מוקדם

בעזה"י י"ח אב תשע"ח

שאלה אם מותר לאדם לצאת מבהכ"נ קודם שיאמר קדושה שבוכא לציון או אסור.

תשובה בש"ע או"ח סי' קל"ב ס"ב נפסק אסור לאדם לצאת מב"ה קודם קדושה דסדרא והוא משבלי הלקט סי' מ"ד בשם ר"ע גאון כדאיתא בב"י ושם כתוב בטעם הדבר וז"ל שחייב הוא לומר קדושה דסידרא דדבר שהעולם מתקיים עליו א"א לזלזולי ביה עכ"ל ומשמע דעיקר הקפידא הוא ממה שאינו אומר קדושה דסדרא סתם וכדעת רב צמח מובא בטור שאין ליחיד לומר סדר קדושה דכל דבר שבקדושה אינה בפחות מ' ובש"ע סי' נ"ט ס"ג חשש לדעת רב צמח בזה שהיא ג"כ דעת עוד ראשונים כדאיתא בטור וב"י שם. ולפ"ז נמצא דלמאי דפסק המ"ב בסי' קל"ב סק"ג ע"פ הרמ"א בסי' נ"ט ס"ג דהמנהג לומר קדושה אף ביחיד ורק כתב המ"ב דלכתחילה טוב יותר לומר בצבור לכאור' עכ"פ אין איסור ממש לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסדרא אם יזהר לאמרה ביחיד וכן נראה ממ"ש המ"ב בסי' קל"ב סק"ה דלפי מה שביאר דנכון להדר לומר קדושה דסדרא בצבור ממילא צריך ליזהר שלא לצאת מקודם אפי' אם ירצה לאמרה בפני עצמו אם לא בשעת הדחק משמע דעכ"פ בשעת הדחק מותר לצאת בכה"ג שיאמרנה בפני עצמו ונראה דלאו דוקא בשעת הדחק ממש מותר אלא ה"ה במקום שום צורך דהא לא כתב מתחילה אלא לשון דנכון להדר לומר קדושה דסדרא בצבור משמע שאין זה חיוב מדינא ממש.

אך באמת לפנינו בשבלי הלקט שם כתב בשם רב עמרם שאסור לאדם לצאת מבית הכנסת קודם קדושה דסדרא אלא חייב אדם

לעמוד עד אחר שיסיים שליח ציבור לעשות סיג והידור לתפלה ולקבל עול תפלה באימה וברתת וחייב הוא לומר קדושה דסידרא דאמור רבנן האידנא אמאי מיקיים עלמא אקדושה דסידרא ואאמן יהא שמיה רבא דאגדתא ודבר שהעולם מתקיים עליו אי אפשר לזלזולי ביה עכ"ל משמע דבאמת תרי מיילי קאמר א' שאסור לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסדרא משום סיג והידור לתפלה ועוד שחייב לומר קדושה דסדרא בכלל משום שהיא חשובה כ"כ שהעולם מתקיים עליה וא"א לזלזל בה שלא לאמרה. ולפ"ז נמצא דאפי' במקום שיזהר לומר קדושה דסדרא ביחיד עדיין אסור לצאת מבהכ"נ קודם שיאמרו הצבור קדושה דסדרא משום ענין סיג והידור לתפלה דהיינו לכאור' כדי שלא תהא התפלה נראית עליה כמשאוי וכדבר שאינו חשוב בעיניו שהוא ממהר לצאת מבהכ"נ קודם שיאמרו הצבור קדושה דסדרא שהיא בכלל סדר התפלה והוא כעין דברי הס"ח סי' תשע"ט שלא יצא אדם מבהכ"נ עד שיסיימו כל התפלה כו' ושם בסי' תש"פ הוזכר סדר קדושה וכן נראה מדברי הגר"א בביאורו שכתב על דברי הש"ע שם ס"ג אסור לאדם לצאת מב"ה קודם קדושה דסדרא וז"ל מטעם הנ"ל עכ"ל ור"ל מפני חשיבות קדושה דסדרא דהא עלמא קאים עלה כמ"ש בסוטה מ"ט א' ומשמע דהיינו שיש ביציאה מבהכ"נ קודם שיאמרו הצבור קדושה דסדרא משום זלזול לה סתם וליכא בזה טעם שלא יוכל לאמרה ביחיד ובאמת במ"ב סי' נ"ט סק"י"א כתב בשם הגר"א שהסכים להלכה לדעה הראשונה וא"כ ה"ל להעיר כאן על דברי הש"ע דאינם להלכה מאחר שיכול לומר קדושה דסדרא ביחיד ומשמע מזה דטעם דברי הש"ע הוא משום זלזול קדושה דסדרא

אבל לפי הנ"ל א"ש דמיירי רב עמרם במקום שכבר ענה או שדעתו לענות שניהם עם הצבור וכל האיסור לצאת קודם שיאמרו הצבור קדושה דסדרא הוא משום שזולת שראית שאינה חשובה בעיניו כשיצא קודם שיאמרנה הצבור וכו"ל. ולדינא נראה ודאי שצריך אדם לחוש לזה שלא לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסדרא כלל אפי' יזהר לאמרה ביחיד ואפי' יזהר לאמרה בצבור אחר מ"מ אין לצאת דעדיין שייך בזה זלזול ולכתחילה נראה שאין לצאת קודם שיגמרו הצבור כל סדר התפלה כדנראה מדברי הס"ח הנ"ל.



סימן עה

בענין עמידה בעשרת הדברות

בעזה"י עש"ק ט"ו באב תשע"ח

שאלה אם ראוי להקפיד לעמוד בקרה"ת בשעת קריאת עשרת הדברות או לא.

תשובה בשערי אפרים שער ז' סל"ז פסק דבשעת קריאת עשרת הדברות נהגו העולם לעמוד ואין ליחידים מן הצבור לשנות המנהג ובפתחי שערים שם הביא שכ"כ בעל הברכ"י שיש מי שמפקפק בעמידה זו בשעת עשרת הדברות כמו שבטלו אמירת עשרת הדברות משום תרעומת המינין בברכות י"ב א' וכתב הברכ"י דאין חשש כיון דבשעה זו קורין גם חלק משאר התורה בס"ת דמוכח שהכל אמת כו' ומאחר שנהגו לקום כולם אין לא' לישראל יושב כו' שנראה כמזלזל כו'. ונראה כונתו דאע"ג דגם בההיא דברכות שם

סתם כנ"ל. ולכאור' זהו גם לשון הלבוש בסי' קל"ב ס"ב אסור לאדם לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסדרא דדבר שהעולם מתקיים עליו א"א לזלזולי ביה לפיכך יאמרוה עם הצבור עכ"ל ובמ"ב ושעה"צ שם נראה דהבין דברי הלבוש דר"ל אע"ג דמצי לומר קדושה דסדרא ביחיד כיון דעדיף לאמרה בצבור לחוש לדעות שאין היחיד אומר קדושה זו לכן לא יצא מבהכ"נ קודם לכן אבל הוא דחוק לכאור' דא"כ אמאי כתב לשון אסור דהא למאי דנקט בסי' נ"ט ס"ג עיקר כמ"ד דיחיד אומר קדושות אלו ליכא בזה איסור ממש אלא דנכון לכתחילה לחוש לאידך מ"ד שאין היחיד אומר קדושות אלו וליזהר לאומרה דוקא בצבור ולכן נראה בכונת הלבוש דקאמר שאסור לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסדרא משום שיש בזה זלזול לקדושה דסדרא סתם במה שיוצא קודם שאומרה הצבור וכו"ל. ובזה א"ש מה שלכאור' יש לתמוה על דין זה בכלל שאסור לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסדרא דהא בלא"ה צריך לענות עכ"פ קדיש תתקבל שהוא אחר קדושה דסדרא וכמ"ש בש"ע ר"ס ק"ט ובמ"א שם סק"ג וא"כ למאי נ"מ אמרו שאסור לצאת קודם קדושה דסדרא ודוחק גדול לאוקים דברי רב עמרם דוקא במקום שאומרים קדיש תתקבל קודם קדושה דסדרא ובפרט שבסדר רב עמרם קדושה דסדרא קודמת לקדיש תתקבל וגם דוחק לאוקים דברי רב עמרם דוקא במקום שכבר ענה או שדעתו לענות קדיש תתקבל אבל לא קדושה דסדרא וכמ"ש במ"ב סי' ק"ט סק"ד וססק"ה מאחרונים דלא כהמ"א דבכה"ג שכבר ענה או שדעתו לענות קדיש תתקבל מותר לצאת מבהכ"נ קודם קדיש תתקבל דלפ"ז יקשה אמאי לא אמר או יאמר ג"כ קדושה דסדרא שהיא סמוכה לקדיש תתקבל.

היו קורין שאר פרשיות שבק"ש מ"מ אפשר שהיו המינין אומרים שאין קריאה זו אלא לשם מצות ק"ש ממש וקריאת עשרת הדברות היא הוספה על מצות ק"ש ממש ואין קורין אלא אותה מפני שדוקא היא אמת ולא שאר התורה וכדפירש"י בברכות שם משא"כ בעמידה בקרה"ת מאחר שעומדים גם לשאר פסוקים שאין בה מצוה ממש כמו גבי קריאת פרשיות של שמע בזה לא יוכלו המינין לטעון שאין שאר התורה אמת דמוכח שהכל שוה. ולכאור' יש ליתן עוד טעם אמאי אין לחוש בעמידה זו מפני תרעומת המינין בברכות שם דהתם הרי בקשו לקבוע עשרת הדברות בק"ש שבכל יום ובזה יש לחוש לתרעומת המינין שיאמרו שאין שאר תורה אמת והכא הרי לא מיירי אלא בעמידה בשעת קרה"ת שמלבד שאין בזה משום קיום מצות ק"ש של כל א' שיש בו קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות אלא עמידה בעלמא בשעת שמיעת קרה"ת גם הרי אין זה אלא איזה פעמים בשנה כשקורין עשרת הדברות בצבור דהיינו בפ' יתרו ובפ' ואתחנן וביום א' של שבועות משא"כ בק"ש שכל אדם קורא אותה ב' פעמים ביום ושכיחא טובא בזה שייך לחוש לזה. ומ"ש המ"א סי' א' סק"ט בשם ל"ח דאין כותבין עשרת הדברות על קונטרס המיוחד לצבור מהאי טעמא של חשש תרעומת המינין ושם כתב דבפרט בזמנינו יש לחוש לכך והעתיקו המ"ב שם ס"ק ט"ז נראה דהיינו דוקא מפני שהיתה כתיבה זו חשיבות יתירה שאין הדרך לכתוב סתם פסוקים שם באותו קונטרס ולכן היה שייך בזה חשש תרעומת המינין דהיה דומה לקביעת אמירת עשרת הדברות בק"ש ובאמת בדברי חמודות שם פ"ק דברכות סי' ב' אות ט' מבואר דמיירי בלוח שבו כתוב הברוך שאמר שמתוכו

מזמרים אותו בצבור הרי שהיה לזה חשיבות יתירה והיה נראה כקבוע בתפלה אבל עמידה בעלמא בשעת קרה"ת כשקורין עשרת הדברות אין בזה שום חשש כלל. ובלא"ה הא משמע בגמ' דדוקא באותו זמן שבקשו לקרות עשרת הדברות בק"ש בטלום מפני תרעומת המינין אבל לא דוקא דבכל זמן שייך זה ואילו היו בזמן שלא היה חשש זה אפשר שהיו מתקנין לקרות עשרת הדברות וא"כ האידנא דלכאור' לא שייך לחוש לתרעומת המינין בענין זה כלל דאף אם שכיחי מינין מ"מ אין לחוש שיביאו רא' לדבריהם ממה שמחשיבין עשרת הדברות דשאר התורה אינה אמת אלא יאמרו דברים אחרים א"כ לכאור' אין ללמוד ממה שבטלו באותו זמן קריאת עשרת הדברות מהאי חששא דלא היה זה אלא בזמנם. וכע"ז כתוב באגר"מ או"ח ח"ד סי' כ"ב דכל איסור זה הוא מחשש קטן ואין לדמות מילתא למילתא בזה דאין לך בו אלא מה שנאסר כבר ואין למילף מזה דבר חדש לאסור העמידה בשעת קריאת עשרת הדברות שאינו בכלל מה שאסרו ממש ולכן פסק האגר"מ שבמקום שיש מנהג לעמוד אסור לשנות. עוד כתוב שם באגר"מ לעיל לתרץ מה שאין בעמידה זו חשש מפני שנהגו לעמוד גם בשירת הים בפ' בשלח ובשביעי של פסח שמה רואים שיש עוד דברים שעומדים אף שלא שייך שם דברי המינים ויבינו שהוא מטעם אחר אך לכאור' ק"ק לומר כן דמג"ל שיהיה סגי בכך שלא יטעו הע"ה דהא אין קורין שירת הים בצבור אלא ב' פעמים בשנה ושמה לא יתנו לב למה שעומדין גם בקריאה זו וימשיכו אחר הסתת המינין אך עכ"פ לכאור' עדיין י"ל שאין בעמידה זו חשש מטעמים אחרים הנ"ל.

איברא דכתשו' הרמב"ם מתורגמות מלשון ערבי כרך ב' סי' רס"ג כתוב בהדיא שנשאל בדבר מה שהנהיגו במקום א' שכל הקהל ישבו בשעת קריאת עשרת הדברות בצבור מפני תרעומת המניין וקם א' לבטל המנהג והשיב הרמב"ם שיש להם לעשות כמנהגם הראשון וכן כל מקום שמנהגם לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות בצבור יש להם לישב רק משמע שם שעיקר טעמו מפני חשש שיראה שיש בתורה מדרגות ומקצתה מעולה ממקצתה ורק בסוף דבריו הזכיר שהיה מן המינים מי שהאמין שאין מן השמים אלא עשרת הדברות וכדאיתא גם בדברי השואל ולפ"ז משמע קצת שיש להקפיד שלא לעמוד גם בקריאת שירת הים שלא יאמרו שחלק זה של התורה חשוב יותר משאר חלקים. עוד אפשר שמשמע מתוך דברי הרמב"ם דדוקא לעמוד בהדיא בקריאת עשרת הדברות יש קפידא דהיינו במקום שנוהגים לישב בקרה"ת כמ"ש הטור או"ח סי' קמ"ו בשם רב שר שלום וכ"ה בש"ע שם ס"ד דמותר לישב בעת קרה"ת וא"צ לעמוד או שעכ"פ אין מקפידים לעמוד דוקא בקרה"ת ויש שיושבים וקמים כולם בעת שקורין העשרת הדברות דבזה יש חשש איסור כנ"ל אבל במקום דבלא"ה נוהגים לעמוד וכדכתב הרמ"א שם שיש מחמירין לעמוד בעת קרה"ת והוא מהמרדכי בשם הר"מ שבת סי' תכ"ב אין קפידא שישבו דוקא בקריאת עשרת הדברות. ואי עיקר טעמא דמילתא הוא מחשש שלא יאמרו חלק זה של התורה חשוב יותר משאר התורה לפ"ז מובן היטב אמאי א"צ לישב בהדיא אלא שאסור לעמוד בהדיא משום דאין חשש אם יעמוד בכל הקריאה מאחר שבזה אינו נראה כמחשיב עשרת הדברות יותר משאר התורה אבל אם יש בזה משום חשש

תרעומת המינים שיאמרו שאין שאר התורה אמת לכאור' היה מקום לומר דצריך לישב בהדיא ולא סגי אם יעמוד בשאר הקריאה וכדכתב השואל שם בדבריו דכל דבר שעושים המינים צריך לעשות היפך דבריהם והביא ראיות לזה.

אך למעשה נראה דדברי הרמב"ם בתשו' זו אינם תקנה קבועה לדורות ממש אלא כעין תקנה לשעה ואף שכתב דאפי' במקום שנוהגין לעמוד יש להם לישב אין נראה שזה מדינא ממש אלא דבמקום שהיה שייך לחוש בזה היתה קפידא וי"ל כמ"ש בלבוש ס"ס תצ"ד דבזה"ז לא חיישינן לצדוקים מפני שאינם מצויים בינינו ונוהגים איסור הספד ותענית לעולם כו' והובא במחצה"ש סי' תכ"ט סק"ח ובזה ניהא קצת מאי דלא מצינו בשאר פוסקים להקפיד בזה שלא לעמוד בעשרת הדברות זולת בשערי אפרים בפתחי שערים שהביא מבעל הברכ"י שיש מי שמפקפק בזה ולא הסכים בעל הברכ"י לדבריו כיון שגם חלק משאר התורה בס"ת ואף לפי מ"ש המ"א והמ"ב בסי' א' הנ"ל לאסור כתיבת עשרת הדברות על קונטרס המיוחד לצבור מחשש תרעומת המניין וכתבו בפרט בזמנינו יש לחוש לזה אולי דוקא בימיהם ומקומותיהם ממש היה חשש אבל בהרבה מקומות אחרים לא היה חשש וזהו שלא כתבו הפוסקים להקפיד שלא לעמוד בעשרת הדברות. ואולי יש לדייק קצת מסתימת הפוסקים שכתבו שא"צ לעמוד בקרה"ת רק שיש ענין בזה ולא ביארו שיש קפידא שלא לעמוד בקריאת עשרת הדברות דדעתם שמותר לעמוד בקריאת עשרת הדברות ואפשר אפי' היה יושב קודם לכן ועומד בהדיא אין חשש ולפ"ז במקומנו

בזה איסור מדינא רק שאפשר שלכתחילה יש לעמוד בכל קרה"ת זו שיקראו עתה כדי לצאת ידי שום חשש בזה כנ"ל.



סימן עו

בענין קדושת בהכ"נ

בעזה"י עש"ק ו' כסלו תשע"ח

שאלה אם יש איסור להניח כתבים של דברים בטלים בבהכ"נ שיקראום הבאים לתוכו להתפלל.

תשובה בפשטות היה נראה דליכא איסור ממש דדוקא לעשות בבהכ"נ ענין קלות ראש גמורה כגון שחוק והתול ושיחה בטילה אסור כדכתב הרמב"ם בפ"א מה' תפלה ה"ו ונפסק בטוש"ע ר"ס קנ"א והוא ממגילה כ"ח א' וכן לאכול ולשתות שם וכיו"ב דהיינו לעשות צרכיו שם אסור כדאיתא בגמ' שם והיינו משום שיש בעשיית דברים אלו קצת גנאי כמה שעיי"ז נראה שמחשיב בבהכ"נ כמו ביתו כדמשמע קצת ממ"ש בגמ' שם ב' דשרי לת"ח לעשות שם צרכיו שאינם של גנאי ממש משום דחשיב ביתא דרבנן וממילא ליכא גנאי וחסרון של מורא מקדש משמע דגבי מי שאינו ת"ח ולא חשיב בבהכ"נ כמו ביתו קפדינן אעשיית צרכיו שראויים ליעשות בביתו דוקא ולכאור' היה נראה לומר דלהניח בתוכו כתבים של דברים בטלים שיקראום הבאים לשם להתפלל לא חשיב בכלל זה דהא אין בזה קלות ראש ממש או ענין עשיית צרכיו שעושה בביתו דוקא

שלכאור' לא שייך לחוש לזה כלל דהיינו שאין לחוש שיאמרו אין תורה אמת אלא עשרת הדברות או שיאמרו שחלק א' של תורה חשוב יותר מחלק אחר נמצא שרשאי אדם לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות.

ועכ"פ אם בלא"ה עומד בכל קרה"ת לכאור' אין נראה להחמיר לישב בהדיא כיון דמדברי הרמב"ם לא משמע שצריך לישב בהדיא אלא שאסור לעמוד בהדיא. ואפשר שכן יש לנהוג לכתחילה לעמוד בכל קרה"ת זו שיקראו עתה כדי לצאת ידי שום חשש בזה. ובאגר"מ שם פסק שבמקום שנהגו לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות אסור לשנות כדין כל שאר מנהג ומי שחושש מלעמוד משום תרעומת המינין כנ"ל אין לו עצה אלא לעמוד בשבת זו בכל הקריאה ומבואר מדבריו דעכ"פ בודאי א"צ לישב בהדיא אך נראה שם שלא ראה דברי הרמב"ם בתשו' הנ"ל ואפשר שאילו היה רואה אותה לא היה פוסק כן ומ"מ לדינא נראה שבודאי א"צ לישב בהדיא כנ"ל. עוד כתוב שם באגר"מ שיחיד שישב בשעת קריאת עשרת הדברות משום חשש תרעומת המינין לא יתקן כלום בזה דהרי מאחר שרוב העם יעמדו עדיין יהיה חשש תרעומת המינין וק"ק מנ"ל דאזלינן בזה בתר רוב העם דהא לא איירינן אלא בטעות ע"ה מחמת המינין ואפשר שכל אדם צריך לחוש שמא ילמדו ממנו או עכ"פ כל אדם אסור מטעם דין זה שיש ללמוד מהגמ' שהוא כמו איסור דרבנן על כל א' וא' ועוד קשה דלכאור' באיש ת"ח אפשר שילמדו ממנו אחרים לישב וממילא יתנהגו כן רוב העם. ועכ"פ למעשה נראה לדינא דבמקום שהמנהג לעמוד יש להם לעמוד וכדפסק האגר"מ מאחר דמשמע מדברי הרמב"ם הנ"ל ושאר הפוסקים שאין

בטלים שייך להיות באופן שאינו מכובד ויהיה בו זלזול ובזיון לבהכ"נ. ובפרט היכא דיקראום הרבה אינשי ויהיה שייך בזה ביטול תפלה או סתם ביטול זמן ודאי אין להניחם שם.



סימן עז

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י ו' תמוז תשע"ח

שאלה מקום שסמוך לבהכ"נ מבחוץ שדרך קצת אנשים להתפלל שם תמיד כגון כשבאים מאוחר לתפלת הצבור ומתביישים ליכנס לתוך בהכ"נ ולכן מתפללים שם סמוך לפתח וכיו"ב אם יש באותו מקום קדושת בהכ"נ או לא.

תשובה בגמ' רפ"ד דמגילה מבואר דלפי חכמים רחובה של עיר אין בו משום קדושה אע"פ שמתפללין בו בתעניות ובמעמדות דמ"מ אין זה אלא אקראי בעלמא ופירש"י אינו תדיר עכ"ל והיינו כמ"ש שם בד"ה הואיל בשם תוספת' דאפשר בית הכנסת היה להם קבוע ברחובה של עיר כו' ואקראי הוי שמעמד הזה אינו חוזר חלילה עד חצי שנה כו' עכ"ל ומשמע מדבריו דכל שאינו תדיר חשיב אקראי בעלמא ואין בה קדושה וכל שהוא תדיר לא חשיב אקראי בעלמא ויש בה קדושה. אבל הרמב"ם בס"פ י"א מה' תפלה כתב רחובה של עיר אע"פ שהעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות מפני שהקיבוץ רב ואין בתי כנסיות מכילין אותן

ממש. ומצינו שמותר ליכנס לבהכ"נ במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל רגליו כמ"ש הרמב"ם שם בה"י והוא מ"ש בברכות ס"ג א' דארקיקה לא קפיד אינשי כו' וכ"ש ליכנס במקלו כו' כמ"ש הכ"מ וכע"ז נפסק בטוש"ע שם ולכאור' י"ל דה"ה להכניס כתבים של דברים בטלים אפשר לומר כענין זה דליכא איסור בזה אף שדברים אלו אינם מצרכי תפלה או מצרכי בהכ"נ. ומאי דמשמע מדברי הירושלמי מובא בביאור הגר"א שם ס"א ד"ה וי"א דאסור לסתם אינשי להביא לתוך בהכ"נ חמור וכליו י"ל דשאני התם דמסתמא החמור וכליו מטונפים ומלוכלכים הרבה מזיעה וטיט וכיו"ב ואיכא בזיון גדול להכניסם לבהכ"נ משא"כ כתבים בעלמא של דברים בטלים שאינם מטונפים ומלוכלכים ליכא בזיון בהכנסתם לשם. ומה שיגרום שאחרים יקראו הדברים בטלים בבהכ"נ אף דמסתמא אין ראוי לקרות דברים בטלים שם כמו שאסור לדבר דברים בטלים וכן אסור לחשב שם חשבונותיו כמ"ש בגמ' מגילה כ"ח ב' ונפסק בטוש"ע שם מ"מ אין להחשיב הכנסת הכתבים עצמה דבר איסור משום לפני עור דהא אינו ודאי שיקראו אותם בבהכ"נ ואף אם יקראום לכאור' אינו איסור גמור לקרות ובפרט אם תהיה הקריאה באופן ארעי בעלמא.

ומ"מ נראה פשוט דיש לימנע מלהניח לתוך בהכ"נ כתבים אלו של דברים בטלים שאין זה כבוד לבהכ"נ כ"כ ומצינו בגמ' שם שצריך לכבד בתי כנסיות דהיינו לנקותן ולהרביץ אותן ר"ל לזלף בהן מים להרביץ את האבק והובא ברמב"ם שם ה"ה וקודם לכן כתב בתי כנסיות ובתי מדרשות נוהגין בהן כבוד והיינו שצריכים להיות מכובדים ומנוקים וודאי להניח בהם כתבים של דברים

המקום קבוע לתפלה סתם או לא כדמשמע מהרמב"ם והטור. רק יש לדחות דספיקת מהרי"ט אינו אלא אם באמת מה שדרך המאחרים לבא לבהכ"נ להתפלל באותו מקום חשיב קבוע או לא דשם הואיל והם עושים כן תדיר וחשיב אצלם דרך רגילה ממילא הוי כאילו אותו מקום הוקבע לתפלה ממש אבל לעולם שייך שיתפללו שם בתדירות ואפ"ה יחשב אקראי דאין הדבר תלוי בתדירות ממש וכ"נ מסתימת דברי מהרי"ט שלא פי' טעם ספיקו שהוא שם יש לנקוט כפירש"י דתלוי בתדירות משמע דנקט עיקר דתלוי אם חשיב המקום קבוע לתפלה סתם או לא וכדמשמע דנקט בתחילת דבריו. וכ"נ מתוך דברי המ"ב בסק"ב שכתב בשם תשו' הו"י סי' נ"ט הובא בברכ"י סי' קנ"ג וכ"מ מלשון הרמב"ם דבודאי המתקבצין להתפלל בבית שדרין בו ומשתשמן בו צרכיהם אין ע"ז שם בהכ"נ אפי' מתפללין שם תדיר כיון שאין מיוחד לתפלה בלבד ר"ל אפי' מתפללין שם תדיר מ"מ לא איכפת לן בזה דאין הדבר תלוי אלא באם קבוע לתפלה סתם או לא. ולפ"ז נראה עיקר לדינא דלענין מקום הסמוך לבהכ"נ שאינו בכלל בהכ"נ ממש אע"פ שמאיזה טעם יש מתפללים שם תדיר אם מ"מ אינו קבוע לתפלה אין בו קדושת בהכ"נ.

אין בו קדושה מפני שהוא עראי ולא נקבע לתפלה וכן בתים וחצרות שהעם מתקבצין בהם לתפלה אין בהם קדושה מפני שלא קבעו אותם לתפלה בלבד אלא עראי מתפללים בהן כאדם שמתפלל בתוך ביתו עכ"ל וכע"ז כתב הטור או"ח ר"ס קנ"ד דרחבה של עיר אע"פ שמתפללין בה בתעניות אין בה משום קדושה מפני שהוא עראי ולא נקבעה לתפלה כו' עכ"ל וכ"כ הלבוש שם משמע דעיקר הקביעות תלוי באם הוקבע לתפלה או לא ואינו תלוי אם מתפללין בו תדיר או לא ואפשר שזהו כונת הרמ"א שם במ"ש על דברי הש"ע וכן בתים וחצרות שמתקבצים בהם להתפלל באקראי כו' והוא מהרמב"ם והטור שכתב ע"ז הרמ"א פירוש דרך מקרה והזדמן לא דרך קביעות עכ"ל ולא פי' בהדיא דר"ל שאינו תדיר כפירש"י וכ"נ מדברי מהרי"ט ח"ב סי' ד' שכתב לענין חצר העזרה של בהכ"נ אע"פ שמתפללין בתוכה המאחרים לבא לב"ה מ"מ אקראי בעלמא הוא כו' ועזרת אלו לא עדיפי מנייהו שאינן מתפללין בהם אלא כשהן נדחקי' והיא הנקראת פת עצלנית עכ"ל משמע מלשונו שכתב שמתפללין בתוכה המאחרים לבא לב"ה דמיירי בעושים כן תדיר דמ"מ כיון שאין עושים כן אלא מחמת הדחק שקשה למצוא מקום בבהכ"נ כשבאים בזמן מאוחר או כיו"ב לכן לא חשיב אלא אקראי.

אלא דכתב שם מהרי"ט אח"כ ושם הואיל ומתפללי' שם תדיר כל זמן שנדחקים אע"פ שהוא אקראי לגבי זה המתפלל המקור' נעש' קבע לעצלנים עכ"ל והובא ספיקו במ"א שם וכן במ"ב שם סק"ג ואפשר לומר דמספקא ליה למהרי"ט אם באמת יש לנקוט כפירש"י דבתדירות תליא מילתא ולאו באם

סימן עח

בענין איסור קפנדריא בבהכ"נ

בעזה"י ז' טבת תשע"ח

סימן עט

בענין קדושת עזרת נשים

בעזה"י ה' תמוז תשע"ח

שאלה אם יש בעזרת נשים קדושת בהכ"נ לענין שאין נוהגין בהן קלות ראש כו' כדאיתא במגילה כ"ח א' או אין בה קדושת בהכ"נ.

תשובה לכאור' יש בה קדושת בהכ"נ לגמרי כיון שמתפללות הנשים בתוכה בקביעות ואע"פ שדברים שבקדושה כגון קדיש וקדושה וכן תפלה בצבור אין שייכים אלא ב' אנשים ולא נשים כמ"ש בברכות רפ"ז נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן ובתוס' שם מ"ח א' ד"ה ולית מבואר דזמון ותפלה כי הדרי ניהו לענין זה והרי בגמ' מגילה כ"ז ב' מבואר דבהכ"נ של יחיד אין בו קדושה ופי' בתוי"ט פ"ג סמ"א דהיינו לפי שאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה מ"מ הא הנשים עונות לקדיש וקדושה וכדכתבו התוס' בפסחים פ"ה ב' ד"ה וכן דלענין לענות יחיד קדושה ויהא שמיה רבא מברך אין מחיצה מפסקת וכן נפסק בטוש"ע או"ח סי' נ"ה שאם היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה אפי' מי שאינו עמהם יכול לענות ובודאי עניית הנשים בקדיש וקדושה חשיבא עניה גמורה כמו של אנשים וא"כ לכאור' תהיה לבהכ"נ של הנשים קדושה גמורה כמו של אנשים ועוד הא שייך לאיש שמתפלל שם בעזרת נשים להצטרף לצבור לענין מנין עשרה כשמראה להם פניו כדאיתא בש"ע שם סי"ד ובמקום שרגיל דבר זה יש להחשיבו כבהכ"נ של רבים מחמת כן. וכן

שאלה בהכ"נ שיש בו מחיצה באיזה מקום שבתוכו שמפסקת בין מקום שמתפללים למקום שלפני המחיצה שאין מתפללים שם ופעם א' הוסרה המחיצה אם מותר ליכנס לאותו חלק שאין מתפללים שם לעשותו קפנדריא או אסור.

תשובה קצת מסתבר לכאור' דאסור ליכנס לאותו חלק לעשותו קפנדריא דמיד שהוסרה המחיצה נעשה אותו חלק שהיה מאחורי המחיצה כחלק מן הבהכ"נ מאחר שעכשיו הכל חדר א' ורק אם היה באופן שהיה מתבטל מקום עיקר בהכ"נ לאותו חלק שהיה מאחורי המחיצה כגון שהיה מקום עיקר בהכ"נ קטן מאותו חלק שהיה מאחורי המחיצה והיה דמי להך דחצר גדולה שנפרצה לקטנה כו' בעירובין צ"ב א' אז אולי י"ל דכ"ז שלא התפללו בהבהכ"נ כמו שהוא עכשיו בלי המחיצה חשיב אותו חלק שהיה מקום עיקר בהכ"נ כבהכ"נ שנמכר או נסתר שמותר לעשותו קפנדריא רק אין לעשות שם מרחץ ובורסקי ובית הטבילה ובהכ"ס כמבואר באו"ח סי' קנ"א ס"ט ומ"ב שם נ"ה ואפי' אם נשאר כל מקום עיקר בהכ"נ מיוחד לתפלה מ"מ אפשר שאין בו קדושה עד שיתפללו שם כדקי"ל הזמנה לאו מילתא היא כדאיתא שם בס"ח. והיכא דהיה אותו חלק שמאחורי המחיצה שביל מעיקרא יש להתיר בכל אופן דבכה"ג אפי' עשוהו בהכ"נ ממש להתפלל באותו מקום גופא מותר לעשותו קפנדריא כדאיתא בגמ' ברכות ס"ב ב' ומגילה כ"ט א'.



לזמן באופן שלא היתה חשובה קביעות אך יש לדייק מלשון שמתפללין דמדלא כתב שמתפללות משמע קצת דאנשים קאי ולא נשים ור"ל שמתפללין שם אנשים בקביעות בזמנים שאין שם נשים. ועכ"פ להלכה נראה דבמקום שדרך הנשים לבא לשם בקביעות לענות דברים שבקדושה יש קדושה בעזרת נשים כמו בבהכ"נ ממש ואם מתפללים גם אנשים שם באופן קבוע בזמן שאין שם נשים כגון בימות השבוע שאינו שכיח שיבאו הנשים לבהכ"נ ועונים דברים שבקדושה או מצטרפות לתפלת הצבור אז בודאי יש בה קדושת בהכ"נ אפי' אם שייך שבלא זה לא היתה בה קדושת בהכ"נ כגון שבאמת לא היתה מיוחדת לנשים לבא לשם לענות דברים שבקדושה בקביעות.



סימן פ

בענין לעשות פרוכת מבגד אשה

בעזה"י ג' כסלו תשע"ו

שאלה אם מותר לעשות פרוכת לארון קודש מבגד אשה שמתה או אסור לעשות כן.

תשובה בש"ע או"ח סי' קנ"ג סכ"א נפסק שאין לקנות מעילים שנשתמש בהם הדיוט לתשמיש קדושה וכ"כ הרמ"א בסי' קמ"ז ס"א והוא מתשו' מהרי"ל סי' קי"ד בשם אגודה מנחות סי' ג' שכתב כן ממ"ש בגמ' שם כ"ב א' מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים ואש שלא נשתמש בהן הדיוט. ובמ"א

מפורש בפמ"ג סי' קנ"א א"א סק"א וגם בערוה"ש סי' קנ"ד ס"ז דעזרת נשים יש בה קדושת בהכ"נ כיון שהנשים מתפללות שם ולכאור' ר"ל מחמת ענייתן בדברים שבקדושה ואולי מחמת מה שאפשר שרגיל להתפלל שם אנשים כשאין שם נשים כנ"ל וכן נראה דנקט האגר"מ או"ח ח"א סי' נ"א שהאריך בדין לעשות מקוה בעזרת נשים של בהכ"נ ואם מהני מכירה לזה ולא נחית כלל למימר דאם הוא מקום חלוק משאר בהכ"נ ואינו מיוחד אלא לתפלת הנשים אין בו קדושת בהכ"נ.

ומ"ש בחכמת אדם כלל פ"ו סט"ו וז"ל ונ"ל דאסור לסתור כותל בהכ"נ לעשות חלונות לעזרת נשים דעזרת נשים אין בו קדושת בהכ"נ כלל כו' עכ"ל והראה אליו בחי"א ח"א כלל י"ז ס"י וכע"ז מצינו בתשו' מהר"ם לובלין בס"ס נ"ט שכתב בתוך דבריו וז"ל יחלקו אותו באופן שאותו המקום שעמד עליו ב"ה דאנשים שהיא עיקר הקדושה כו' עכ"ל וכן במהרי"ט ח"א סי' קל"ב מבואר דבהכ"נ של נשים אין בו קדושה כמו בהכ"נ של אנשים נראה דהיינו דוקא משום דמיירו במקום שלא היו הנשים עונות לדברים שבקדושה כלל כגון שלא היו יכולות לשמוע תפלת האנשים או הש"צ א"נ שלא היו יודעות איך לענות ולא היו באות לשם אלא לשמוע לתפלת אנשים סתם או לטעם אחר ולכן לא היתה בבהכ"נ שלהן קדושה כקדושת בהכ"נ ואולי ז"ש הפמ"ג שם ובעזרת נשים שמתפללין שם כו' ר"ל דוקא כשמתפללין שם דהיינו שבאות לשם לצורך תפלה ואין מתכנסים שם לטעם אחר דאפשר שפעמים היתה דרכן בכך דבכה"ג ליכא קדושה בעזרת נשים א"נ מיירו דוקא במקום שבאמת לא היו הנשים באות לשם בקביעות כ"כ אלא מזמן

סי' קמ"ז סק"ה הביא עלה דברי הט"ז ביו"ד
 סי' רפ"ב סק"י י"ג דדוקא תשמיש קדושה
 אסור אבל תשמיש דתשמיש שרי והקשה עלה
 המ"א ממה שמפורש במהרי"ל שם דמיירי
 בפרוכת הארון שהיא תשמיש דתשמיש
 כדאיתא בסי' קנ"ד ס"ו בהג"ה ומבואר שאפי'
 תשמיש דתשמיש אסור וכ"כ בתשו' הב"ח סי'
 י"ז דעכ"פ לכתחילה תשמיש דתשמיש אסור.
 והא"ר סק"ד כתב ליישב קושית המ"א
 דאפשר שבימי מהרי"ל היו נוהגין להניח
 לפעמים ס"ת על הפרוכת והיינו כמ"ש בסי'
 קנ"ד ס"ג דווילון שתולין לפני ההיכל היא
 תשמיש קדושה והטעם משום דפעמים
 מניחים עליה ס"ת כדאיתא במגילה כ"ו ב'
 ואע"ג דכתב שם הב"י דלפי טעם זה נמצא
 דפרוכת שלנו תשמיש דתשמיש נינהו שהרי
 לעולם אין מניחין אותן תחת ס"ת צ"ל דאין
 כונתו בש"ע אלא להעתיק לדוגמא דברי הגמ'
 שם דנקט לה בהדי תשמישי קדושה ולא
 דוקא הוא דבאמת האידנא נחשבת כתשמיש
 דתשמיש ואולי משום שבימי הב"י באמת לא
 היה שכיח ווילון שתולין לפני ההיכל דלא היו
 פרוכות תלויות לפני ההיכל ממש להכי לא
 חש הב"י לדקדק בזה דפשוט דהאי פרוכת
 שמזכיר וקאמר עלה דהויה תשמיש קדושה
 אינה אותה פרוכת שהיתה כימיו. ומה שלא
 תירץ כן המ"א נראה דהיינו משום דס"ל דלא
 מסתבר לומר שבזמן מהרי"ל היה כבזמן הגמ'
 דפעמים היו מניחים ס"ת על הפרוכת דאפי'
 בזמן הגמ' משמע קצת שהיה זה חידוש
 כדאמר רבא שם מריש הוה אמינא האי פריסא
 תשמיש דתשמיש הוא כיון דחזינא דעיפי ליה
 ומנחי סיפרא עלויה אמינא תשמיש קדושה
 הוא ואסור ומשמע דלא ידע בזה שמניחין
 אותו תחת ס"ת עד דחזא ליה. ולענין הלכה
 המ"ב בסי' קמ"ז סק"י י"ג פסק דבצירוף עוד

סניף בודאי אין להחמיר בתשמיש דתשמיש
 שלא לעשותו מדברים שנשתמשו בהם הדיוט.
 והיכא דעשה פרוכת מבגד אשה מסתמא
 נשתנה צורתה שאינה נראית אפי'
 כבגד כלל וא"כ לכאור' פשוט שיש להקל בזה
 וכדכתב שם המ"א דדוקא דברים כמות שהן
 אסור להשתמש בהן אבל אם שינה צורתן
 ועשה מהן כלי אחר שרי והביא רא' מדנעשה
 הכיור ממראות הצובאות ואף לפי מה
 שהקשה הא"ר שם בסי' קמ"ז סק"ד דהא גבי
 מראות הצובאות פירש"י דחביבין המראות מן
 הכל שעל ידיהם העמידו הנשים צבאות רבות
 כו' ועוד דפי' הרמב"ן וגור ארי' ודברי דוד
 דנחושת קלל היה ואף שנעשה כיור לא נשתנה
 מראיתו מ"מ לדינא הסכים הא"ר להמ"א
 וכדכתב בסוף דבריו להביא רא' מחח ונזם.
 ודעת המ"א בזה מובאה במ"ב ואף שכתב
 עלה דיש מחמירין גם בזה הרי סיים בה דמ"מ
 העולם נוהגין להקל ולכאור' היה נראה פשוט
 דזה חשוב סניף עכ"פ לצרף לדעת המ"א
 לענין תשמיש דתשמיש וממילא יש להקל
 בזה.

אמנם לפי מ"ש המחצה"ש ד"ה דהרי כיור
 ליישב הא דלא הביא המ"א מחח ונזם
 דהתם הותכו וא"כ ודאי פנים חדשות באו
 לכאן משא"כ לעשות מבגדים ישנים אף
 שנשתנה עכשיו לכלי אחר מ"מ צורת הבגד
 דהיינו צורתו הראשונה עדיין עליו וכתב
 המחצה"ש שכ"כ נמי בחו"י לפ"ז אולי שייך
 לומר דכיון דיש לדחות ראיית המ"א ממראות
 הצובאות וגם י"ל דראיית הא"ר מחח ונזם
 אינו אלא בכגון שהותך ונשתנה צורתו לגמרי
 א"כ לענין בגד שנעשה פרוכת ולא נשתנה
 צורתו לגמרי ממש שייך שיש מקום להחמיר.

ומ"מ למעשה נראה דאפשר להקל בשעת צורך מאחר שדעת הט"ז להקל בתשמיש דתשמיש בכל ענין והא"ר דחה ראיית המ"א נגדו ועוד דבאמת מפשטא דלשון המ"א שכתב דאפי' בתשמיש גרידא אם שינה צורתן ועשה מהן כלי אחר שרי משמע קצת דלא כדכתב המחצה"ש דדוקא בשינוי צורה גמור כמו התכה מותר אלא דכל שנחשב כלי אחר מותר אך אם אין צורך כ"כ להשתמש דוקא בבגד זה אפשר שיש להחמיר. והיכא דלא השתמשו בהבגדים כלל לתשמיש הדיוט יש יותר מקום להקל ע"פ מ"ש במ"ב סי' קמ"ז ס"ק י"ד דאע"ג דבמ"א מצדד דאפי' בכה"ג אסור מ"מ הנוהג להקל אין למחות בידו דכן משמע מכמה אחרונים.



סימן פא

בענין קדושת חומש

בעזה"י כ"ג סיון תשע"ח

שאלה דף של חומש שנקרע מתוך הספר אם יש לו קדושת חומש שיהא אסור להניח עליו שאר ספרים או אין לו קדושת חומש ומותר להניח עליו שאר ספרים.

תשובה בשבת צ' א' תנן מקק ספרים ומקק מטפחותיהם כל שהוא שמצניעין אותן לגונזן ופירש"י מקק ספרים אכילת תולעת אוכלת הספרים ומרקבן ושמו מקק. שמצניעין אותן לגונזן שכל דבר קדש טעון גניזה עכ"ל ומבואר דכל חלקי ספר קדושים הם וטעונים גניזה אפי' אחר שנפרשו מן

הספר ואף אינם ראויים לשום שימוש כלל. רק אפשר שי"ל דמ"מ אינם קדושים כ"כ שתהיה להם קדושה כמו שהיתה להם בתחילה דהיינו כגון קדושת חומש שהיא גדולה מקדושת שאר כתבי הקודש כמבואר במגילה כ"ז א' שאין מניחים נביאים וכתובים ע"ג חומשים דאפשר דדוקא בחומש ממש נאמר ד"ז ולא בחלקי ספר של חומש אחר שנפרשו מן הספר דאפשר שאינם אלא כמו פסוקים שנכתבו בתחילה שלא בחומש שלם שלכאור' פשוט שאין להם קדושת חומש וכמ"ש בשבת ס"א ב' דהברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות ומענינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה ונשרפים במקומן ופירש"י מענינות מפרשיות הרבה שכותבין בהן את מקראות של רפואה עכ"ל וכ"ה שם לקמן קט"ו ב' ופירש"י שם ומענינות הרבה מפרשיות שהיו כותבין בקמיעין פסוקים ללחש כגון כל המחלה וכגון לא תירא מפחד לילה עכ"ל ומשמע שהיו כותבים פסוקים שלימים ואעפ"כ לא היו קמיעין אלו קדושים כ"כ כמו חומשים ממש כדמשמע מהא דאין מצילין אותן מפני הדליקה ונשרפים במקומן שלכאור' היינו דוקא בקמיעין וכיו"ב ולא בחומשים ואף שהטעם שאין מצילין הקמיעין הוא משום שלא ניתנו לקרות בהן כמבואר בגמ' שם קט"ו א' והיינו משום שלא ניתנו ליכתב נראה דאף למ"ד דהאידינא ניתנו ליכתב משום עת לעשות לה' כמ"ש בש"ע או"ח סי' של"ד סי"ד והוא מדברי הטור שם מ"מ אין להם קדושה כ"כ כמו חומשים שניתנו ליכתב אפי' בלא עת לעשות לה'. ועוד אולי שייך לומר דאפי' יש לחלקי ספר שנפרשו מן החומש הנ"ל קדושת חומש מ"מ לפעמים לא יהיה בזיון להניח עליהם שאר ספרים אם לא יהא נראה כבזיון להם כ"כ כגון שאינו ניכר

בין נביא לנביא לא שייך בספרים שלנו כיון שאינן עשוין בגליון כס"ת דהיינו באופן שאם לא יניח שיטין בין פרשה לפרשה יהיה גנאי דדוקא בעשוין בגליון כס"ת שייך דבר זה אבל בספרים שאינם עשוים בגליון פשיטא דליכא קפידא בזה דהא אינו נראה כבזיון והיינו כדברי הבדק הבית בסי' רע"ג שכתב בשם הר"י לענין שיור אצבעות למעלה ולמטה ובין כל דף ודף דנ"ל כי היה ביניהם שהיו עושים חומש בעמודים וביריעות כמו ס"ת אבל בזמן הזה שכותבים בקונדריסים הכל לפי הענין עכ"ל ונראה דלכך לא כתב הגר"א שום מקור לדברי הרמ"א שם בסי' רפ"ג דהוא מילתא דפשיטא דלא שייך גנאי בספרים שלנו שאינם כס"ת. ומדברי הערוה"ש בסי' רפ"ג נראה דהבין מ"ש הרמ"א וכל זה כו' דקאי אכל מ"ש באותו הסעיף דהיינו גם מ"ש בתחילה מותר לדבק תורה ונביאים וכתובים בכרך אחד דקאמר שאין צורך לאשמועין היתרא בזה אלא בחומשים העשוים בגליון כס"ת דאילו ספרים שלנו אין חילוק בין חומש לנביאים אבל לכאור' אין זה פשטות דברי הרמ"א דהא לפ"ז לא הוסיף מידי לדינא דהא בכל אופן מותר לדבק תורה ונביאים וכתובים בכרך אחד אלא כונתו רק לדין חיוב הנחת שיטין בין חומש לחומש ובין נביא לנביא וכנ"ל וכנ"ל ממה שלא כ"כ הרמ"א בס"ס רפ"ב גבי דין איסור הנחת נביאים וכתובים ע"ג חומש דבאמת בספרים שלנו ליכא חילוק בין חומש לנביאים וכתובים משמע דדוקא בהא דסי' רפ"ג ליכא חילוק.

אבל מה שהביא הערוה"ש מרש"י והר"ן לכאור' נראה ראי' לדבריו דאף שרש"י שם באמת מיידי בדין גלילת ס"ת במטפחת חומש וכיו"ב מ"מ מדמסמך ליה בגמ' הך דין

שהוא מחומש או שאינו ניכר שהיה מתחילה מחומש ולא נכתבו הפסוקים מתחילה בפני עצמם שלא בחומש אלא בעמוד יחידי ואולי דמי למ"ש התוס' בב"ב י"ג ב' ד"ה מדביק דאינו אסור להניח נביאים וכתובים ע"ג תורה אלא בשתי כריכות אבל כשהן מדובקין יחד אינו גנאי וכ"כ המרדכי שם סי' תקי"א וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' רפ"ב סי"ט ומבואר דפעמים לא חשיב גנאי להניח נביאים וכתובים ע"ג חומש ושרי ואולי י"ל דה"ה בכה"ג שאינו ניכר שהוא מחומש וכיו"ב ליכא גנאי ושרי.

ובערוה"ש יו"ד סי' רפ"ב סכ"ב וסי' רפ"ג סי"ו כתב לחדש דבאמת כל ד"ז שלא להניח נביאים וכתובים ע"ג חומשים אינו אלא בחומש שנכתב בקלף לשם קדושת ס"ת אלא שנחלק לחמשה חומשים אבל כשלא נכתב לשם קדושת ס"ת וכ"ש כשנכתב על נייר וק"ו בחומש הנדפס קדושתו שוה עם נביאים ושאר כל כתבי הקודש והביא ראי' לזה מדברי רש"י במגילה שם שפי' חומשין ספר תורה שאין בו אלא חומש אחד עכ"ל ומדברי הר"ן שם ח' ב' מדפי הרי"ף ד"ה מניחין שפי' מניחין כו' כל חומש בפני עצמו עשוי כתקון ס"ת עכ"ל וכתב הערוה"ש שז"ש הרמ"א בסי' רפ"ג ס"א גבי דין הנחת שיטין בין חומש לחומש ובין נביא לנביא וכל זה בחומשים העשוים בגליון כס"ת אבל בשלנו שהם נכרכים אין חילוק בין חומש לנביאים עכ"ל ר"ל דבספרים שלנו אין שום פרטי קדושות אלא כולם קדושתם שוה.

והנה מה שהביא הערוה"ש מדברי הרמ"א הנ"ל לכאור' ק"ק דבפשטות לא משמע כן כ"כ שזהו כונת הרמ"א אלא דדין חיוב הנחת ד' שיטין בין חומש לחומש וג' שיטין

הנחת שיטין מחמת גנאי או לא.

רק שיש להעיר לפי דעת הרשב"א בתשו' סי' קמ"ד מובא בב"י סי' רפ"ב וסי' רפ"ג דס"ל דחומשים העשויים בגולל וכתקנן הרי הם כס"ת לכל דבריהם אלא שאין קורין בהם בצבור משום כבוד הצבור כמ"ש בגיטין ס' א' והוא דלא כדמשמע מדברי הרמב"ם בפ"ז מה' ס"ת הי"ד דאפי' עשוי בגליון כס"ת אין בו קדושת ס"ת ושתי הדעות הובאו בש"ע סי' רפ"ג ס"א ולא הכריע ביניהם וגם הרמ"א בסי' רפ"ב ס"ב הביא דעת הרשב"א ולפי מ"ש שם הגר"א בסק"י נראה דהבין שעיקר כונת הרמ"א כדברי הרשב"א לפ"ז על כרחין הא דמצינו חילוק בין חומשים לס"ת לגבי דין הנחת ספר ע"ג ספר מיירי בחומשים שאינם עשויים בגליון כס"ת ומוכח דאפ"ה קדושים יותר מנביאים וכתובים וכבר עמד בזה הפמ"ג או"ח סי' קנ"ג משב"ז ס"ק ט"ו וכתב שהוא דוחק לומר דהא דדין הנחת ספר ע"ג ספר מיירי באין עשויים בגלילה ועכ"פ לכאור' כן מוכרח לומר לפי דעת הרשב"א וצ"ע על הר"ן בגיטין כ"ז ב' מדפי הרי"ף שכתב בשם רבינו כדברי הרשב"א הנ"ל ואעפ"כ פי' הך דמגילה שם דמיירי בעשוי כתקון ס"ת ואולי י"ל דלאו דוקא נקט שם עשוי בתקון ס"ת ולא נקט הכי אלא משום אורחא דמילתא דהוה שכיחי טפי חומשים כי האי מחומשים שלא נכתבו כך ואולי י"ל כן נמי לענין דברי רש"י שם שפי' דמיירי בשנכתב כמו ס"ת דלאו דוקא הוא. ובאמת מפורש בדברי הדרישה יו"ד ס"ס רפ"ב דהבין שאיסור הנחת ספר ע"ג ספר שייך גם בספרים שלנו שאין כתובים בגלילה וצידד שם דאפשר שאפי' הכל בכרך א' אסור דדוקא כשהם כתובים בגלילה ליכא גנאי ככה"ג כדכתבו התוס' והמרדכי ופסקיה

דהנחת חומש ע"ג נביאים וכתובים וכיו"ב ולא פי' רש"י דשאני חומש דלעיל מחומש דכאן משמע דגם החומש דגבי דין הנחת ספר ע"ג ספר הוא חומש העשוי כס"ת וכ"ה בהדיא בר"ן דקאי אדין הנחת ספר ע"ג ספר. וכן נראה בהדיא מדברי הרעק"א בהגהותיו לש"ע או"ח סי' קנ"ג מ"א סק"ב שכתב שם לבאר קושיית המ"א מדין הנחת חומש ע"ג נביאים וכתובים דעל כרחך גם הכא בסי' קנ"ג מיירי אף בחומשים העשויים בגלילה כו' משמע דפשיטא ליה להרעק"א דדוקא בעשויים בגלילה כס"ת קדושתם חמורה מנביאים וכתובים. וכן נראה מדברי החת"ס באו"ח שם שכתב בתוך דבריו הטעם שחומשים קדושים יותר מנביאים וכתובים שהרי ראויה להשלימו לתורה שלימה כו' משמע בהדיא דדוקא עשוי כמו ס"ת ממש שאפשר להשלימו לס"ת קדוש יותר מנביאים וכתובים. ולפ"ז אפשר שיי"ל בכונת הרמ"א יו"ד סי' רפ"ג שכתב גבי דין הנחת שיטין דכל זה בחומשים העשויים בגליון כס"ת אבל בשלנו שהם נכרכים אין חילוק בין חומש לנביאים דלא אתא אלא לאשמועין זה שאין קפידא מחמת גנאי בהנחת שיטין אלא כשנכתבים כס"ת אבל כשלא נכתבים כס"ת אין קפידא כלל באופן הנחת שיטין ולא אתא כלל למימר דכשאינם נכתבים כס"ת קדושת חומשים שוה לקדושת נביאים וכתובים ובוה לא קשה מה שלא כתב הרמ"א זה שאין חילוק בין חומש לנביאים וכתובים בספרים שלנו שאינם נכתבים כמו ס"ת גם לגבי איסור הנחת נביאים וכתובים ע"ג חומשים בס"ס רפ"ב דבאמת אין כונתו בסי' רפ"ג לענין זה כלל דלא נחית לפרש דין קדושת ספרים שלנו שאינם נכתבים כס"ת אלא אם שייך בהם דין

הרמ"א כנ"ל.

ולדינא נראה להחמיר שלא כדברי הערוה"ש מאחר שלכאור' לפי דברי הרשב"א גם חומשים שלנו אסור להניח עליהם נביאים וכתובים וכן נראה דעת הר"ן בגיטין וכן מבואר בהדיא בדרישה ואפשר שכ"ה נמי פשוט דעת הרמ"א שלא חילק בין חומשים שלהם לשלנו אלא לענין הנחת שיטין ולא לענין איסור להניח נביאים וכתובים ע"ג חומשים וכנ"ל רק שאין למחות בהמקילין כיון שמבואר באחרונים דס"ל דליכא איסור להניח נביאים וכתובים ע"ג חומשים שלנו וכ"מ מפשטות דברי רש"י והר"ן במגילה. ולענין דף של חומש שנקרע מתוך הספר יש יותר מקום להקל כמ"ש למעלה דאפשר שאחר שנקרע מתוך הספר אין לו קדושת חומש לכ"ע ואפי' אם יש לו קדושת חומש אפשר שאין גנאי בהנחת שאר ספרים עליו.



סימן פב

בענין גניזת כתבים שיש בהם ד"ת

בעזה"י א' דר"ח טבת ו' דחנוכה תשע"ח

שאלה כתבי עת ועיתונים שיש בהם ד"ת אם טעונים גניזה או לא וכן עטיפות מאכלים שכתוב בהם ברכת המאכל וכן כתבים של עניני מסחר וכיו"ב שכתוב בהם איזו הוראות להלכה כגון שלא להכניסם לבהכ"נ אם טעונים גניזה או לא.

תשובה הרמב"ם בפ"ו מה' יסוה"ת ה"ח כתב כתבי הקדש כולן ופירושיהן

וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות עכ"ל ובטור או"ח סי' של"ד כתב כל כתבי הקודש מצילין האידנא מפני הדליקה וקורין בהן אפילו כתובים בכל לשון בסם ובסיקרא ובכל דבר וכן הברכות והקמיעין מצילין אותן וטעונין גניזה שלא יניחום במקום הפקר עכ"ל ומבואר מדברי הטור דלאו דוקא לאבד כתבים אלו ביד אסור אלא אפי' להניחם במקום שיתאבדו מעצמם אסור וכתב הב"י שם על דברי הטור שהם מדברי התוס' והרא"ש והמרדכי וכ"כ המ"מ בשם הרמב"ן והרשב"א והטעם משום דהשתא כל הספרים ניתנו ליכתב כמ"ש עת לעשות לה' וגו' וכדאמרין בגיטין ס' א' וכיון דמצילין אותם בפני הדליקה כ"ש שאין מניחים אותם במקום התורפה.

אבל בשו"ת עין יצחק ח"א סי' ה' כתב ע"פ דברי הרמב"ם שם אח"כ במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבם ישראל בקדושה כו' שכל ד"ת שנכתבו בפירוש ע"מ שלא להתקדש א"צ גניזה וצידד העין יצחק לומר דבאמת היינו אף בסתמא ועכ"פ היכא דהכתבים עומדים להיות נאבדים וכיו"ב משמע שם דפשיטא ליה להעין יצחק דא"צ גניזה דבכה"ג פשוט שדעת המדפיסים היא שלא יתקדשו ואולי אפשר לומר כן לענין עיתונים וכ"ש לענין עטיפות מאכלים הנ"ל ואפשר גם כתבים של עניני מסחר שכתוב בהם הוראות בד"ת הנ"ל. אך מ"מ כתב שם העין יצחק אות ט"ז דאף באופן שמותר לאבד הכתבים אסור להשתמש בהם תשמיש בזיון דלא גריעי מכל תשמיש מצוה ולכן דוקא לשרפם או לזרקם במקום שאינו מגונה או אפי' להניחם במקומם ועי"ז יהיו נזרקין

דאזכרות ודאי אסור לשורפן בכל ענין אבל כתבים של ד"ת שאין בהם אזכרות כשנכתבו מתחילה ע"מ לאבד מותר לאבדם בידים רק יזהרו שלא לאבדם בדרך בזיון וכע"ז נראה גם דעת החזו"א יו"ד סי' קס"ד סק"ג.

ונמצא למעשה ע"פ דברי העין יצחק ומשיב דבר וחזו"א דהכתבים שיש בהם ד"ת שידוע שנדפסו ע"מ שלא יתקדשו מותר לאבדם ביד רק שלא בדרך בזיון כגון לזרקם באשפה מטונפת שהיא מקום מגונה ממש. ובכתבים כמו עטיפות מאכלים שהכל זורקים אותם ודאי י"ל דסתמא כהתנו ואפשר שי"ל כן גם לענין כל כתבים שהדרך ממש לזרקם. ועיתונים שמדפיסים בתוכם ד"ת בחלק מיוחד באופן נפרד משאר דברים שבעיתון י"ל דעושים כן כדי שיזהרו הקוראים להתנהג בחלק זה בדרך כבוד וא"כ יש לחוש שלא התנו על זה בהדיא שלא יתקדש כיון שדעתם שהקוראים יתנהגו בו בדרך כבוד וממילא כל ד"ת שבאותו חלק עכ"פ ואפשר אף הד"ת שנמצאים בשאר חלקי אותו העיתון טעונים גניזה דבזה לכאור' אין לומר סתמא כאילו התנו. ואף במקום שידוע שהתנו שלא יתקדשו הכתבים לכתחילה יש להחמיר שלא לאבד כתבים שהם בכתב אשורי ואף מה שאינו בכתב אשורי ראוי לעשות ע"י קטן ויותר טוב ע"י נכרי קטן כדברי העין יצחק הנ"ל. ואזכרות של שם ממש אין לאבדם בכל ענין.

במקום מגונה מותר וכמבואר ברמ"א או"ח סי' כ"א ס"א ובמ"ב שם סק"ז מהגר"א. רק בסוף דברי העין יצחק שם משמע דהחמיר בד"ת שהם בכתב אשורי שלכתחילה לא ישרפם אפי' אם התנו עליהם מתחילה שלא יתקדשו וכן מדבריו באות י"ז משמע דס"ל דאזכרות של שם ממש אין לשורפם כלל אפי' התנו עליהם מתחילה. ועוד מבואר שם בסוף דבריו דאף באופן שמותר לאבד הכתבים ראוי לעשות ע"י קטן ויותר טוב ע"י נכרי קטן ומ"מ משמע מדבריו דמדינא אף ע"י גדול ישראל שרי.

וב"כ בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' פ' דכתבים של ד"ת שנכתבו בהדיא ע"מ שלא יתקדשו א"צ גניזה ומתחילה הביא שם דברי הרמב"ם הנ"ל במה דברים אמורים כו' וכתב לדחות דשאני התם דמיירי בכתבו מין ואין להניח לו שם דוקא משום כך מותר לשורפם אבל ישראל כשר שכתבו אף שדעתו היה שלא יתקדש דלמא אסור לשורפו ונראה דמפרש המשיב דבר מ"ש הרמב"ם במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבם ישראל בקדושה כו' דאינו אלא סימנא בעלמא דהוי ישראל כשר אבל לאו דוקא דבעינן שיכתוב בקדושה בהדיא וכן מ"ש הרמב"ם אח"כ גבי אפיקורוס מפני שאינו מאמין כו' אין זה אלא סימנא בעלמא דהוי אפיקורוס שאין להניח לו שם אבל לאו דוקא מפני שלא כתב בקדושה בהדיא סתם. ושוב כתב המשיב דבר להביא רא' מדין מקדיש בזה"ז בע"ז י"ג דכי היכי דהתם ליכא משום לא תעשון כן לה' אלקיכם כשהוקדש מתחילה ע"מ לאבד ה"נ לענין כתבי הקודש ונראה דהיינו כעין מ"ש ביראים סי' שס"ו לדמות איבוד כתבי הקודש להקדש בטעות והאריך עוד בזה המשיב דבר ומסיק



סימן פג

סימן פד

בענין אם זמר נחשב הפסק

בענין מלח על השלחן בסעודה

בעזה"י י"ז טבת תשע"ו

בעזה"י כ"ז תמוז תשע"ו

שאלה אם זמר נחשב הפסק דהיינו אם צריך אדם לזהר שלא לזמר בפה במקום שאינו רשאי להפסיק כגון בין ברכה לאכילה.

תשובה לכאור' קצת מסתבר דלא חשיב הזמר בפה הפסק דדוקא בשיחה מצינו דהויא הפסק וכדכתב רש"י בברכות מ' א' ד"ה טול ברוך והביא כן מהא דסח בין תפילה לתפילה חוזר ומברך במנחות ל"ו א' ומכיסוי הדם בחולין פ"ו ב' אבל זמר בעלמא שאינו בכלל שיחה מנ"ל לחשבו הפסק. ומ"ש המ"א בסי' קכ"ד ס"ק י"ד בשם יש נוחלין דאם החזן מאריך בניגון של ואמרו אמן יאמרו אמן מיד כי הניגון הוי הפסק נראה דלאו דוקא קאמר דהוי הפסק דבאמת אין הניגון הפסק ממש ותדע דא"כ לכאור' ה"ל להמ"א להזהיר לחזן גופיה שלא יאריך בניגון דהא לכאור' פשוט שאסור להפסיק באמצע אמירת קדיש אלא ודאי דאין כונתו אלא לומר דניגון זה לא חשיב מהברכה וא"כ א"א לקהל להמתין מלענות אמן עד גמרו דהוי אמן יתומה מאחר שהוא מופלג מהברכה ואיכא הפסק בשהייה בינתיים והיינו מחמת שהניגון נמשך זמן ארוך דאילו ניגון קצר שפיר יכול להיות חשיב מהברכה וכמבואר שם במ"א ממ"ש בסי' קכ"ח ס"ק ע"ג בשם התרה"ד. אבל לעולם עצם הניגון אינו הפסק ממש כגון לנגן בין ברכה לאכילה היכא דאין הפסק בשהייה שבאמת מותר לעשות כן וצ"ע בזה למעשה.

שאלה זה שמצוה להניח מלח על השלחן בשעת בציעת הפת אם יש להקפיד שתהיה על השלחן ממש או עכ"פ על מפה שעל השלחן שלכאור' בטלה להשלחן וה"ל כאילו מונחת על השלחן עצמו או א"צ להקפיד בזה ויכול להניחה בכלי שעל השלחן אם ירצה.

תשובה נראה פשוט שיכול להניחה בכלי שעל השלחן וא"צ להניחה על השלחן עצמו לא מיבעיא לטעם התוס' בברכות מ' א' ד"ה הבא שכתבו שרבי מנחם היה מדקדק מאד להביא מלח על השלחן כדאיתא במדרש כשישראל יושבין על השלחן וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם והן בלא מצות השטן מקטרג עליהם וברית מלח מגין עליהם שלפ"ז לכאור' פשוט דא"צ להיות על עצם השלחן ממש אלא סגי במה שהוא לפניו בכלי שע"ג השלחן שגם בזה יהיה ענין הזכרת ברית מלח. אלא אפי' לפי טעם השבלי הלקט סי' קמ"א בשם הגאונים מובא בב"י או"ח סי' קס"ז לפי שהשלחן נקרא מזבח וכתוב במזבח על כל קרבנך תקריב מלח לפ"ז אע"ג דהיתה מלח ע"ג המזבח עצמו כדמשמע במנחות כ"א ב' מ"מ לכאור' לא היתה המלח שם אלא לצורך מליחת הקומץ והלבונה ומנחות הנשרפות ועולת העוף שהיתה מליחתם בראש המזבח אבל בעצם לא היה צריך שתהיה מלח על המזבח ממש כלל וא"כ פשוט שזה שמצוה להביא על השלחן מלח כמו שהיתה

המלח באופן שיוכל לטבול הפת לתוכה ולא תהיה סגורה בכלי וכיו"ב כדי שיוכל לטבול בה פרוסת הבציעה כדכתב המ"א ס"ק ט"ו בשם המקובלים ובבאה"ט סק"ח כתב לעשות כן ג' פעמים וכן העתיק המ"ב בס"ק ל"ג.



סימן פה

בענין קדימה בברכת פת נקיה

בעזה"י א' דר"ח תמוז תשע"ה

שאלה מי שיש לפניו פת נקיה ופת קיבר ודעתו לאכול משתיהן אבל חפץ יותר בפת קיבר וכן הוא דרכו תמיד לחפוץ בפת זו יותר מבפת נקיה אם יבצע עליה או על פת הנקיה.

תשובה הב"י בסי' קס"ח הביא דברי התוס' בברכות ל"ט ב' ד"ה אבל דשני שלימים ממין אחד אם אחד יותר נקי מברך על הנקי דחביב ליה טפי והוסיף עלה הב"י דמשמע לו שאפי' שתיהם נקיות אלא שזה לבן מזה מברך על היותר לבן דהא ודאי חשיב חביב טפי ועוד הוסיף דנראה שאפי' יאמר הבוצע דאותו שאינו לבן כ"כ חביב ליה לא צייתין ליה דבטלה דעתו אצל כל אדם והובאו דבריו במ"א שם סק"ז אלא שכ"כ לענין פת נקי ופת קיבר אך נראה פשוט דלאו דוקא נקט כה"ג דליכא לחלק בזה בין נקי וקיבר לנקי ונקי יותר (ובשעה"צ ס"ק י"ב נקט בדעת המ"א בשם ב"י דדוקא בנקי וקיבר אמרינן בטלה דעתו אבל לא בנקי ונקי יותר ואפשר שלא ראה דברי הב"י בפנים שמשמע

ע"ג מזבח א"צ שתהיה המלח על עצם השלחן ממש אלא סגי כשנותנה בכלי ובלבד שתהיה סמוכה למעלה מן השלחן ולא תחתיו או מופלגת ממנו הרבה.

ובאמת מדברי הרמ"א באו"ח שם ס"ה שכתב לשון מצוה להביא כו' כי השלחן דומה למזבח והאכיל' כקרבן ונא' על כל קרבן תקריב מלח עכ"ל הרי דהוסיף והאכיל' כקרבן משמע קצת דהבין שעיקר טעם השבלי הלקט באמת הוא מחמת האכילה דדמיא כקרבן מאחר שהשלחן כמזבח שלכן צריך ליתן על המאכל מלח אבל לאו היינו שצריך שיהיה שלחנו דומה למזבח שהיתה עליו מלח. ולפ"ז מ"ש לשון מצוה להביא על כל שלחן מלח קודם שיבצוע כו' דמשמע קצת דצריך להקפיד שתהיה מלח על השלחן דוקא ולא שיתן מלח על המאכל באמת אין זה אלא מחמת טעם התוס' בשם המדרש שהביא הרמ"א אח"כ דדבר זה מגין מן הפורענות שלפי טעם זה צריך להניח מלח על השלחן דוקא ולא ליתן במאכל לחוד אבל לפי טעם שבלי הלקט בעצם א"צ להניח על השלחן דוקא דעיקר הקפידא היא שתהיה על המאכל וכן מפורש בדברי הלבוש שם דנקט שעיקר ענין המלח הוא כדי להטעים את הפת דומיא דמליחת קרבנות ואפשר שזהו לשון השבלי הלקט שכתב שנהגו לבצוע על המלח כו' ולא כתב סתם שנהגו להניח על השלחן מלח מפני שהעיקר שתהיה מלח על הפת ולכן יבצע על המלח כדי שבשעת הבציעה ידבק המלח להפת אבל באמת א"צ שתהיה המלח על השלחן עצמו ממש דהעיקר אינו אלא לצורך מליחת הפת.

ומ"מ גם כשיש מלח בפת וגם יש מלח על השלחן עכ"פ יש להקפיד שתהיה

מינייהו בהדיא דה"ה לענין נקי ונקי יותר
(וצע"ג).

אלא דאח"כ הקשה המ"א דלא משמע כן
לקמן בסי' רי"א אלא אזלינן בתר דעתו
ולכאור' כונתו למה שמבואר שם בס"א דחביב
היינו מה שרגיל להיות חביב עליו אפי' אם
עתה חפץ במין השני והוא מהרא"ש ומשמע
מלשון זה דתלוי בדעת כל א' וא' ות"י המ"א
דמ"מ אפשר דנקי עדיף לברך עליו אפי' אינו
חביב והיינו דאע"ג דבאמת לא נחשב חביב
מ"מ יש לו מעלה לברך עליו דומיא דמעלת
פרוסה גדולה שאינה משום חביב והניח
המ"א בצ"ע.

ודבריו לכאור' צ"ע מנ"ל לחדש מעלה זו שיש
בנקי שאינה מצד החביבות ועוד
דעיקר קושיתו מסי' רי"א היה נראה לומר
בפשיטות דדוקא בסתם דברים החביבות
תלויה בדעת כל א' וא' אבל פת נקי שאני
דאפי' אם יאמר שקיבר חביב עליו בטלה
דעתו כיון שהוא דבר משונה ותמוה לחבב
דבר כזה וזה נראה באמת כונת התוס' הנ"ל
שכתבו בסוף דבריהם דשני שלימים ממין
אחד אם אחד יותר נקי מברך על הנקי דחביב
ליה טפי ולכאור' תמוה מאי אתו לאשמועין
בזה דלכאור' פשיטא דאם שניהם ממין אחד
ואחד נקי יותר נחשב חביב דמאי ס"ד שלא
יהא נחשב חביב כיון שהוא ממין אחד ודוחק
לומר דאתו לאשמועין שחביבות זו אע"פ
שהיא קצת מעוטה נחשבת חביבות שיצטרך
להקדימו. ובשלמא דברי הירושלמי שהביאו
שם התוס' לעיל בסמוך לענין פת נקי ופת
קיבר הרי התם לא אתא לאשמועין עיקר דין
קדימת הנקי להקיבר אלא שאם הנקי טמא
והקיבר טהור מברך על איזה מהם שירצה
אבל התוס' אתו לאשמועין עיקר דין קדימת

הנקי יותר וצ"ע למאי איצטריך. אלא דכונתם
בזה למימר שאפי' אם יאמר שהאינו נקי כ"כ
חביב ליה טפי אמרינן דבטלה דעתו ונחשב
היותר נקי חביב טפי וצריך להקדימו וכדברי
הב"י וצ"ע בדברי המ"א.

ולדינא נראה לנקוט כדברי הב"י דאפי' מי
שאומר שחביב לו יותר פת קיבר
אמרינן בטלה דעתו ומברך על פת הנקיה ואף
לפי המ"א אפשר דמ"מ ראוי להקדים הנקי
משום מעלה שיש בו.



סימן פו

בענין קביעות סעודה בפה"כ

בעזה"י ז' תמוז תשע"ה

שאלה האוכל כזית פת הבאה בכיסנין ועמו
הרכה דברים אחרים ושבע מהכל
ביחד אבל לא היה שבע מהפת הבאה בכיסנין
בלבד אילו היה אוכלה לבדה אם נחשב
קביעות שיצטרך ליטול את ידיו ולברך
המוציא ובהמ"ז או לא.

תשובה המ"א בסי' קס"ח ס"ק י"ג כתב
דנראה לו שאם קבע סעודתו על פת
הבאה בכיסנין אע"פ שאכל עמה בשר ודברים
אחרים ואילו אכל הפת הבאה בכיסנין לבדה
לא היה שבע ממנה אפ"ה מברך המוציא וג'
ברכות ודייק כן מלשון כל שאחרים קובעים
עליו דנקטו בגמ' ברכות מ"ב א' ועוד ראי'
הביא מדברי התוס' שם ד"ה לחמניות דמשמע
קצת שאפי' אם לא היה שבע מהפת בלבד ורק
עם הדברים האחרים שבע מברך המוציא

והחנינוך (ובאמת לכאור' הדבר תלוי בב' פירושים שברש"י מ"ב א' ד"ה עדי וכמו שנרמז בשעה"צ שם בס"ס קפ"ד) וכ"ש שלפי תי' זה דין שיעור שביעה גבי בהמ"ז דאורייתא בלחם גמור שזה לדין שיעור שביעה בפת הבאה בכיסנין וממילא כי היכי דבדין שיעור שביעה בלחם גמור משערין דוקא דברים שמלפתים הפת ממש ולא סתם דברים שאוכל עמה ה"נ בשיעור שביעה בפת הבאה בכיסנין אין משערין אלא דברים המלפתים בהם הפת הבאה בכיסנין ממש ולא סתם דברים שאוכל עמה.

וכן מפורש בדה"ח דיני ברכת בורא מיני מזונות ובקונטרס אחרון שם הביא רא"י לזה ממאי דמברך על פת הבאה בכיסנין כשאוכלה בתוך הסעודה לקינוח והרי כיון שנאכל בתוך הסעודה יש בה קביעות ותפטר בברכת הלחם גמור אלא ודאי דבאמת לא נחשב קביעות אא"כ אוכל שאר דברים ללפת בהם את הפת הבאה בכיסנין ממש. ואף שלכאור' יש לדחות דהיכא דאוכל לחם גמור לא שייך שנחשב שהוא קובע על הפת הבאה בכיסנין אלא על הלחם מ"מ מדברי הפמ"ג שהביא הבה"ל בסי' קפ"ד מוכח כנ"ל.

אך למעשה יש קצת מקום להחמיר אף היכא דאינו אוכל שאר דברים עם הפת הבאה בכיסנין ממש לפי שמתוך דברי האגר"מ או"ח ח"א וח"ג וח"ד הנ"ל נראה קצת דעתו דאפי' כשאינו אוכל שאר דברים ללפת בהם את הפת הבאה בכיסנין ממש נחשב קביעות וצריך ליטול את הידים ולברך המוציא ובהמ"ז אך לאו בפירוש איתמר וגם מדברי הפמ"ג מוכח דלא ס"ל הכי ומייתי ליה הבה"ל ולכן כן נראה עיקר לדינא.

ובהמ"ז. ואע"ג דבערוה"ש סי"ז הקשה על דבריו ודחה ראיתו מדברי התוס' מ"מ הא"ר בס"ק י"ז העתיק דבריו בסתמא וכ"ה במ"ב ס"ק כ"ד וכן נראה דעת המחצה"ש ולבושי שרד ופמ"ג שביארו דבריו ולא השיגו עליו וכן נקט האגר"מ או"ח ח"א סי' נ"ו וח"ג סי' ל"ב וח"ד ס"ס מ"א וביאר שם בח"ג דהרי גם בדורות הקודמים אכלו בהסעודות בשר וכמה מיני לפתן והיתה שביעתם גם בצירוף כל המינים ולא אכלו מן הלחם לבד כדי שביעה וממילא לא קשיא קושית הערוה"ש ובאמת מדברי הערוה"ש גופיה בסי"ח נראה שאף לפי דעתו יש להחמיר כדברי המ"א.

ומיהו היכא דאינו מלפת אותן דברים אחרים עם הפת הבאה בכיסנין ממש אלא אוכל הפת בפני עצמה ואותן דברים בפני עצמן נראה שבזה א"צ לברך המוציא ובהמ"ז וכדכתב הבה"ל בסי' קפ"ד ד"ה בכזית מהפמ"ג דשיעור כדי שביעה שחייב עליו לברך בהמ"ז מה"ת היינו פת לחודא בלי לפתן וביאר הבה"ל דלא היינו לפתן ממש דפשיטא דזה שפיר עולה בשיעור כדי שביעה אלא היינו שארי דברים שאוכל בפני עצמן ולכאור' ה"ה לענין האוכל שיעור שביעה מפת הבאה בכיסנין. ואף שיש חילוק בין לחם גמור לפת הבאה בכיסנין לענין אי אזלינן בתר שביעה ידידיה או אפי' שיעור שאחרים רגילין לשבוע בו הרי אין זה אלא משום דמדאורייתא יוצא ידי בהמ"ז בברכה אחת מעין שלש וגבי פת הבאה בכיסנין הקילו רבנן ולא הטריחוהו לברך שלש ברכות וכדכתב הגרעק"א בהגהת אבן העוזר סי' קס"ח והובא בחזו"א סי' ל"ד סק"ד. ותי' ראשון שכתב הגרעק"א שם דאף בלחם גמור אזלינן בתר מאי דאחרים רגילים לשבוע הוא דלא כהמ"ב ס"ס קפ"ד בשם

סימן פו

בענין ברכת רעפ"ם

בעזה"י י"א טבת תשע"ו

שאלה מאכל הנקרא רע"פ שהוא כמין פת דקה מאד הנגללת סביב מיני דגים או ביצים או דברים אחרים כיו"ב כיצד מברכין עליו אם המוציא או במ"מ.

תשובה נראה שמברכין במ"מ ואפי' קבע סעודה עליו דו"ל תר"י בברכות כ"ז א' מדפי הרי"ף ד"ה ואי ואומר רבינו יצחק הזקן ז"ל דדוקא בהני ובכיוצא בזה מועיל קביעות אבל באלו הרקיקין הדקין ביותר שעושין בשני ברזלים ונקראין אובליא"ש אין הקביעות שלהם קביעות ואינו מברך אלא בורא מיני מזונות שאין קביעות בזה אכילה לעולם עכ"ל וממאי דקרי לאותן אובליא"ש רקיקין הדקין ביותר משמע לכאור' דבהכי תליא מילתא דכל עיסה שנעשית דקה ביותר אין קביעות שלה קביעות והיינו בין אם בלילתה רכה בין אם בלילתה עבה דלא תליא בהבלילה אלא באם היא דקה ביותר ולכאור' הטעם בזה הוא משום שפת דקה ביותר אין עליה תורת לחם כלל.

והיה אפשר לומר שלמד כן הר"י הזקן מטרייתא דאמר עליה אביי שם ל"ז ב' שפטורה מן החלה ומפרש התם מאי טרייתא איכא דאמרי גביל מרתח ואיכא דאמרי נהמא דהנדקא ואיכא דאמרי לחם העשוי לכותח ומדברי הרא"ש שם פ"ו סי' י"א נראה דנקט עיקר שפי' טרייתא כלישנא קמא ורק לדינא מודה לישנא קמא לאינך לישני דגם כל אותם דברים פטורים מן החלה וכן נראה מדברי

הב"י באור"ח סי' קס"ח. וממאי דטרייתא פטורה מן החלה משמע דליכא עליה תורת לחם כלל גם לענין ברכת המוציא וכן פסק הש"ע שם בסט"ו והוסיף עליה דהיינו אפי' בדקבע סעודתו עליה ודייק הכי בב"י ממאי דמבואר שם בגמ' דשאני טרוקנין מטרייתא לענין שחייבין בחלה וא"כ גם לענין זה שאני שעל טרייתא אפי' קבע עליה אינו מברך המוציא דקביעותה לאו קביעות היא מאחר שאין עליהם תורת לחם כלל משא"כ טרוקנין. וי"ל שמכאן למד הר"י הזקן לענין עיסה שהיא דקה ביותר דגם עליה ליכא תורת לחם כלל מאחר שהיא דקה מאד דדמי לגביל מרתח שפירש"י בד"ה גביל מרתח נותנים קמח ומים בכלי ובוחשין בכף ושופכי' על הכירה כשהיא נסקת עכ"ל והבין הר"י הזקן דלאו היינו מחמת שבלילתה רכה כ"א מחמת שמתפשטת ונעשית דקה ביותר.

אמנם א"כ נמצא דלפי הטור שם והמ"א שם ס"ק מ"א דפליגי על הב"י וסברי דאף טרייתא מברך המוציא בדקבע עליה דדוקא לענין חיוב חלה איכא חילוק בינה לטרוקנין היה אפשר לומר דפליגי נמי על דברי הר"י הזקן לענין הרקיקין הדקין ביותר דלפי דבריהם מנ"ל למימר דפת דקה ביותר לא חשיבא פת כלל שאפי' קבע עליה אינו מברך המוציא אלא במ"מ. ומיהו המ"א גופיה בסק"מ כתב וז"ל ומ"מ אותן שאופין בדפוס ברזל אע"פ שהן מכונסין בדפוס שקורין בפראג ואפלטק"ס מ"מ כיון שהן רקיקין דקין מאוד אחר האפייה אפי' קבע עליהו לא הוי קביעות ומברך במ"מ עכ"ל והוא בשם של"ה וב"ח ומפורש שם בשל"ה ובב"ח שלמדו דבריהם מדברי תר"י הנ"ל בשם הר"י הזקן (אך מ"ש שם של"ה דהא דלא פי' הטור דין

החיי"א ריש כלל מ"ב וכלל נ"ד ס"ז דפת דקה ביותר מברך עליה במ"מ אפי' קבע עליה אך ממה שהראה החיי"א שם בכלל נ"ד למ"ש בס"ג דמשמע שטעמו בזה הוא משום מ"ש שם בס"ג בחד פ"י דפת הבאה בכיסנין הוא פת שעיסתה דק ואופין אותה בתנור ואוכלין אותה רק לקינוח ובפשטות כונתו להביא דעת הערוך בשם גאון המובא בש"ע ס"י קס"ח ס"ז דפת הבאה בכיסנין הוא פת העשויה כעבים יבשים צ"ע דהא בערוך ערך כסן משמע דאין הדבר תלוי במה שהפת נעשית דקה אלא במה שהיא יבשה שכתב וז"ל פת הבאה בכיסנין פירש רב האיי גאון הם כעכי והיא פת בין מתובלת בין שאינה מתובלת שעושין אותה כעכין יבשין וכוססין אותה בבית המשתה ושלא בבית המשתה ומנהג בני אדם שאוכלין ממנו קמעא כו' וראיה לדברי הגאון וכל לחם צידם יבש היה נקודי' תרגום וכל לחם זוודהון יביש הוה כיסנין עכ"ל ומשמע דאין הדבר תלוי אלא ביבשות הפת ולא במה שנעשה דק וצ"ע.



סימן פח

בענין ברכת מצה ליזאני"א

בעזה"י י"ג סיון תשע"ז

שאלה מאכל הנקרא מצה ליזאני"א שנעשה מחתיכות של מצה מכוסים בהרבה מי פירות שקורין טאמייט"א סא"ס ואפוי בתנור כיצד מברכין עליו אם המוציא או במ"מ.

תר"י היינו משום דסמך אדין טריתא תמוה דהא בתר"י מפורש שאפי' קבע עליו אינו מברך המוציא ואילו בטרייתא דעת הטור שאם קבע עליה מברך המוציא). וצ"ל דהבין המ"א דמסברא קאמר הכי הר"י הזקן דסברא הוא שפת דקה מאד אין עליה תורת לחם כלל ומאי דטרייתא יש עליה תורת לחם לענין אם קבע עליה היינו משום דאינה מתפשטת כולי האי כמו ואפלטק"ס וכמ"ש כע"ז בט"ז סק"י בשם ס' עמק ברכה (ומ"ש הפמ"ג בא"א סק"מ לדייק מדברי הלבוש שכתב בטרייתא שבלילתה רכה מאד דהיינו משום דס"ל דזהו החילוק בין טרוקנין לטרייתא ודלא כהמ"א שמבואר מדבריו דהחילוק אינו אלא שזו דקה מאד וזו אינה דקה כ"כ לכאז' צ"ע די"ל שאין כונת הלבוש אלא דמאחר דבלילת טריתא רכה מאד ממילא היא מתפשטת הרבה יותר מטרוקנין ונעשית דקה יותר ממנו וזהו כל החילוק שביניהם) וקצת צ"ע מנ"ל עכ"פ להמ"א זה שפת דקה מאד אין עליה תורת לחם כלל. ועכ"פ מבואר דדעת המ"א היא שאין דברי תר"י תלויין בהא דטרייתא וממילא י"ל דאתיין ככ"ע ולפ"ז מ"ש המ"ב בס"ק ל"ח שתחילה הביא דברי המ"א בסק"מ הנ"ל לענין ואפלטק"ס וסיים בה דדמיה לטרייתא בסט"ו ובאמת כ"כ נמי בשל"ה שדין זה נלמד מטרייתא לכאז' צ"ל עכ"פ בדעת המ"א דלאו דוקא הוא דאילו טריתא ס"ל להמ"א שכשקובע עליהם מברך המוציא משא"כ ואפלטק"ס.

ויוצא מזה דאף מי שקבע סעודה על פת דקה ביותר אינו מברך המוציא אלא במ"מ ובכלל זה גם מאכל רעפ"ס שנעשים עכ"פ במקומות אלו דקים מאד שכנראה ורודים את העיסה ככל האפשר ממש. וכן מבואר בדברי

נפסק בטור או"ח ר"ס ק"ע והביא אח"כ ירושלמי פ"ו דברכות ה"ו אפילו מאן דעטיש בגו מיכלא אסור למימר ליה אסותא משום סכנתא וכ"ה בש"ע שם ובפשטות משמע שיש בזה איסור גמור משום חשש סכנה ואינו מדת חסידות בעלמא. אבל בשע"ת שם הביא מהא"ר בשם הפרישה דהאינדא שאין חוששין לזה לפי שאין החשש רק מחמת שהיה דרכם לאכול בהסיבה משא"כ לדידן שאוכלים בשיבה והביא מהברכ"י דלפ"ז בליל פסח שהאכילה בהסיבה יש לזהר בזה והקשה השע"ת על הפרישה דמשמע בפסחים ק"ח א' דבהסיבת שמאל אין חשש זה כלל ותי' דמ"מ כשמשיח בשעת אכילה יש חשש ומה שאין נזהרים בזה אפי' כשאוכלים בשיבה דשייך יותר לחוש לזה ע"כ היינו כדאמרינן בעלמא והאינדא דדשו בה רבים שומר פתאים ה' ולפ"ז אין לחלק בין לילי פסחים לשאר ימות השנה (ובאמת בשיוורי ברכה שם נראה דנקט הברכ"י עצמו דאפי' לדידן דלא נהגינן בהסיבה אין לשיח בסעודה דאין חילוק בין מיסב ליושב) וכ"כ בערוה"ש ס"ב דאמרינן בזה דהאינדא דדשו בה רבים כו'. אך לפנינו בא"ר שם באמת אחר שהביא דברי הפרישה כתב דלפי מ"ש בס"ס קע"ד דכשואמר סברי יכול אדם לפטור חבירו בברכת יין בסעודה א"כ ה"נ ודאי דמותר לשיח בין תבשיל לתבשיל ולפ"ז אפשר שאין להקל אלא בין תבשיל לתבשיל דלא אמרינן בשאר אכילות שבסעודה דהאינדא דדשו בה רבים כו' וכן נראה מסתימת המ"ב שם שהביא דברי הא"ר דבין תבשיל לתבשיל מותר משמע דשלא בין תבשיל לתבשיל אסור ונראה דזהו כונתו בשעה"צ סק"ב שציין מסקנת א"ר ר"ל דלא כמ"ש בתחילה בשם הפרישה להקל בכל אכילות וכמ"ש בשע"ת בשם הא"ר אלא

תשובה כשיש מי פירות מרובים לכאן יש להחשיבו כבישול גמור שדינו שאם החתיכות פחותות מכזית מברך במ"מ ואם יתירות מכזית מברך המוציא כדאיתא בס"י קס"ח ס"י. ואם אין מי פירות מרובים כ"כ אז יש להחשיבו כטיגון שמבואר במ"ב שם ס"ק נ"ו דיש דעות לכאן ולכאן אם דינו כבישול או לא. ולענין גדר טיגון לפי מ"ש השעה"צ בס"ק נ"ב להוכיח מהא דאביי בברכות ל"ז ב' דאמר שמנחות אפי' פחות מכזית מברך עליהם המוציא אם יש עליהם תוריתא דנהמא דמוכח מזה דטיגון אינו כבישול והביא כן גם מתוס' הרא"ש ברכות שם שדקדק כן בההיא סוגיא נמצא דיש לדמותו למנחות בענין שאם יש לוג שמן חסר מעט לעשרון חשיב טיגון כמ"ש במנחות פ"ט א' דסתם מנחות היו להם לוג שמן ושם ע"ד ב' מבואר לענין מנחת מחבת ומנחת מרחשת שהיה נותן מקצת השמן לבלילה ומתן שמן בכלי קודם עשייתה. אבל אם יש משקים יותר מזה יש להחשיבו כבישול.



סימן פט

בענין שלא לשיח בסעודה

בעזה"י כ"ח תמוז תשע"ח

שאלה אם יש היתר לשיח באמצע סעודה או לא.

תשובה בתענית ה' ב' אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לזשט ויבא לידי סכנה וכ"ה ברמב"ם פ"ז מה' ברכות ה"ו וכן

ולא סחין דר"ל לגרום לאחר לשיח ואולי ז"ש שם עוד בתר דסעוד כו' ולא קאמר לשון אכילה סתם משום דשכיחא בשיחת בנ"א ששיבו על דברי חבריהם וכמו שבאמת השיב שם על מ"ש יעקב אבינו לא מת וכי בכדי ספרו ספדניא כו' וז"ש לשון סעוד דר"ל שהיו שניהם עסוקים בסעודה אפי' כשא' לא היה אוכל עדיין אלא נמצא שם במקום הסעודה ורק חבירו היה אוכל לא היה מדבר אל חבירו מחשש שמא ישיבונו.



סימן צ

בענין שלא לאכול זיתים

בעזה"י י"ט כסלו תשע"ט

שאלה אם יש ענין למנוע מלאכול זיתים או אין ענין.

תשובה בהוריות י"ג ב' חמשה דברים משכחים את הלימוד כו' והרגיל בזיתים וכתב המ"א סי' ק"ע ס"ק י"ט וז"ל בענין דברים המשכחים את האדם כגון זתים וכיוצא בהם אין זה אלא בע"ה אבל המאכל בכונה כנודע מוסיפין לו זכיר' כי הוא מתקן אותה כו' עכ"ל והעתיקו הבאה"ט שם בס"ק י"ב ומשמע מתוך דברי המ"א דמירי בכונות מיוחדות ולא דוקא בכמו כונה שאוכל לש"ש המבוארת בסי' רל"א ונמצא דמי שאוכל הזיתים ואינו מכין באותן כונות מיוחדות צריך לחוש שיבא לידי שכחה ומשמע דלכתחילה יש לזהר מזה. אך מלשון הגמ' דקאמר הרגיל בזיתים ולא קאמר האוכל זיתים

כמסקנתו דאין להקל אלא בין תבשיל לתבשיל וכ"כ בפמ"ג א"א סק"א דאפי' בזה"ז שאין סומכין על שמאל אין משיחין וכ"מ סתימת הפוסקים משמע דעכ"פ אין להקל בזה משום הא דהאידנא דשו בה רבים.

אך נראה דלאו דוקא בין תבשיל לתבשיל ממש מותר לפי מסקנת הא"ר והמ"ב אלא כל שיזהרו האוכלים שלא לאכול באותה שעה מותר כהא דס"ס קע"ד דאיתא ברמ"א דאם אמר להם סברי רבותי וישמעו ויכונונו לברכה ולא יאכלו אז ויענו אמן אחד מברך לכולם משמע אפי' באמצע סעודה ממש מותר להם לשיח ולא חיישינן לסכנה כשיזהרו שלא לשיח באותה שעה ואפשר שכן יש לדייק מלשון הרוקח בסי' שכ"ט שכתב כשאוכלים אין מסיחין בסעודה כדאמר בפ"א דתענית כו' ולכאור' משמע קצת דדוקא בשעה שאוכלים אסור אבל בשעה שאינם אוכלים מותר אפי' באמצע סעודה רק יש לדחות שאין כונתו במ"ש כשאוכלים אלא לאפוקי אחר האכילה וקודם ברכה. ובמקום שדרך השומע לענות לדברי המשיח נראה שאין לאדם אחר שאינו אוכל לשיח עמו בשעה שהוא אוכל דיש לחוש שיענה האוכל לדברי המשיח בשעה שאוכל ויבא לידי סכנה כדכתב הכנה"ג יו"ד סי' קט"ז הגב"י אות נ"ג דאפי' אם הוא אינו אוכל אסור לומר למי שאוכל אסותא דדרך העולם שהוא יחזור לו תשובה דרך כבוד כמו שהוא מנהג ויבא לידי סכנה וכ"מ קצת מדברי הספורנו בבראשית כ"ד י"ט שפי' ותכל להשקותו ותאמר המתינה לדבר עד שיכלה לשתות כאמרם ז"ל אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט עכ"ל משמע שהיתה היא מדקדקת שלא לדבר אליו מחמת הא דאין מסיחין בסעודה ואולי ז"ש בגמ' לשון מסיחין

כדאמר התם האוכל ממה שאוכל עכבר כו' משמע דדוקא האוכל זיתים ברגילות משכח לימודו וכ"כ הגר"ח ק"ק שליט"א בקונטרס ספר זכרון שבס' שיח השדה ח"א עמ' י' וכתב שם דמהאי טעמא מצינו בגמ' בהרבה מקומות שהיו אוכלים זיתים ועוד כתב שם דשיעור רגיל אפשר ללמוד ממ"ש בברכות מ' א' הרגיל בעדשים אחת לשלשים יום כו' הרגיל בחרדל אחת לשלשים יום כו' משמע דאחת לשלשים יום מיקרי רגיל לענין אכילה אבל יותר מל' יום לא מצינו דמיקרי רגיל אך בהוספות ותיקונים שם בסוף הס' ציין לשבת ק"י א' והוא דלא רגיל ביה ארבעין יומין והיינו דמשמע משם דבאמת אפי' רק א' למ' יום מיקרי רגיל ולכא' עוד יש להעיר על דבריו ממאי דמצינו גבי דברים שאינם עניני אכילה לשון רגילות שאינה א' לשלשים יום כגון בברכות ו' ב' כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד כו' דבודאי לא מיירי התם א' לשלשים יום וכן בשבת כ"ג ב' הרגיל בנר כו' ומבואר שם ברש"י ד"ה בנים דמיירי בנר מצוה דשבת וחנוכה ולכא' דוחק לחלק בין רגיל הנאמר גבי ענין אכילה לרגיל הנאמר גבי שאר מילי וכדנראה מתוך לשון הגר"ח ק"ק שם שחילק בכך דמנ"ל לומר כן ואפי' אם נחלק בין ענין אכילה לשאר מילי עדיין איכא למימר דבענין אכילה גופא יש לחלק בין מיני מאכלים דיש שדרכם לאכלם הרבה ויש שדרכם לאכלם מעט ואלו שדרכם לאכלם הרבה אפשר שרגילות דידהו היא יותר מאלו שדרכם לאכלם מעט.

ובהגהות ריעב"ץ הוריות שם כתב דאין קפידא אלא בזיתים חיים ולא בכבושים או מלוחים או מבושלים והביא ראי' מדמצינו לר' יוחנן דאכל זית מלוח בברכות

ל"ח ב' וכע"ז כתב במור וקציעה ס"ס ק"ע אלא דשם משמע קצת מלשונו דעיקר הקפידא הוא בזיתים חיים קובע סעודה עליהם משא"כ כבושים שאינו אוכלם אלא לקינוח. אך כבר תמה על דבריו הגר"ח ק"ק שם דהא דוקא ברגיל איכא קפידא והך דר' יוחנן לא היה אלא פעם א' בלבד והביא עוד מהמאירי בהוריות שם שכתב בהדיא בזיתים מלוחים קשים לשכחה ועוד הביא מדברי רבינו בחיי בראשית ל"ד א' שכתב בטעם הא דהרגיל בזיתים קשה לשכחה דהיינו משום שטבע זה הפרי משכח ולפ"ז מסתבר דבכל ענין הוא משכח אפי' בזיתים מלוחים ועוד הביא מכמה מקומות דמשמע שהיתה הדרך לאכול זיתים כבושים וא"כ איך סמתו בגמ' הרגיל בזיתים ה"ל לפרש דהיינו דוקא זיתים חיים.

ועוד הביא הגר"ח ק"ק שם מספר א' שיש אנשים שרגילין לאכול זיתים ביחד עם שמן זית ואומרים דהא אמרינן דהזית משכח תלמוד של ע' שנה ושמן זית משיב תלמוד של ע' שנה וא"כ יצא זה בזה ואינו מזיק וכתב עלה הגר"ח ק"ק דאינו נראה דפשיטא דאין כל אדם שוין ומי שזכרונו חזק בודאי הדברים הטובים לזכרון יועילוהו הרבה והדברים המזיקין לא יזיקוהו כ"כ וכן להיפך מי שזכרונו חלש הדברים המזיקים יזיקוהו הרבה והמועילים לא יועילוהו אלא קצת וא"כ אפשר שהזיתים יזיקו הרבה יותר ממה שהשמן יועיל. אמנם לכא' ק"ק על דברי הגר"ח ק"ק מסתימת לשון הגמ' כשם שהזית משכח לימוד של שבעים שנה כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה דמשמע דכח השמן זית להשיב הלימוד הוא כפי כח הזית לשכח הלימוד ואפי' באדם שזכרונו חזק מ"מ לא יועיל לו השמן זית אלא כפי שיזיק לו הזית ונהי דלכא' מסתבר שי"ל

סימן צא

בענין סעודת מצוה

בעזה"י זאת חנוכה תשע"ח

שאלה מי שאוכל סעודה סתם ורוצה לעשותה סעודת מצוה ע"י שירות ותשבחות להקב"ה אי מהני או לא מהני ונ"מ לענין הא דאמרינן בפסחים מ"ט א' כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה והובא ברמב"ם פ"ה מה' דעות ה"ב.

תשובה במרדכי פסחים שם סי' תר"ד תר"ה אהא דאמרינן כל סעודה שאינה של מצוה כו' הביא שנשאל לרבינו מאיר היאך אנו אוכלים בנישואין בת כהן לישראל או בת ת"ח לע"ה הא סעודת רשות נינהו והשיב דשם על כן נהגו לומר שירות ותשבחות להקב"ה ולהללו על החסד שעשה עם אדם וחוה אם כן אינה סעודת הרשות וסעודת הרשות נראה דלא מיקרי אלא היכא דאיכא סעודה בלא מצוה כגון בשמחת מריעות או בחנוכה שמרבים סעודות אלו לאלו ואלו לאלו ובהגה"ה שם הביא ממרדכי ארוך דבאמת בחנוכה כיון שאסור להתענות בו אינן סעודות הרשות ועוד בכל סעודה אומרים על הנסים ומהללים להקב"ה על הנס ועל גבורתו והוי פרסום הנס והובא ג"כ בחדושי אנשי שם על המרדכי שם בשם מהר"ם. ועכ"פ ממ"ש המרדכי דהשירות ותשבחות גבי סעודת נשואין הם להלל הקב"ה על החסד שעשה עם אדם וחוה ולכאו' לא היה צריך לפרש זה אלא לכתוב סתם שאומרים שירות ותשבחות וכן ממאי דנקט המרדכי הארוך דאומרים על הנסים ולפיכך חשיבא סעודת חנוכה סעודת

דמאי דנקט בגמ' לימוד של שבועים שנה אינו אלא בסתם איש ויש שיזיקהו זית יותר ויש שלא יזיקהו זית כ"כ מ"מ משמע דכח השמן זית הוא כפי כח הזית ממש ומנ"ל להגרר"ק דתלוי בכח הזכרון של האדם אם יהיה כח השמן זית ככח הזית או לא. אך למעשה נראה שאין לעשות כן לאכול הזית עם שמן זית כיון שאין ידוע לנו כל הפרטים בדבר זה ואפשר שצריך לאכול איזה שיעור של שמן זית כדי ששייב לו לימודו ואפשר שיש עוד פרטים אחרים.

ועכ"פ אין חשש אלא באוכל זיתים ברגילות כנ"ל ולכאו' נראה דלאו דוקא א' לשלשים יום ואפשר דתלוי בכל אדם לפי מה שהוא ולפי דרך אכילתו דפעמים יחשב רגילות פחות מא' לשלשים יום ופעמים יחשב רגילות יותר מא' לשלשים יום. ונראה דאפי' לא אכל זיתים אלא ב' פעמים בלבד שייך שיחשב כבר רגילות וכמ"ש הר"ן נדרים מ"ו א' ד"ה אי מירושלמי שם פ"ה ה"ב גבי שותפים שנדרו הנאה זה מזה ומייתי ליה הש"ך יו"ד סי' רכ"ו ס"ק י"א וכ"מ מדברי מהרש"א יומא ל"ח ב' ח"א ד"ה כיון ואף דמתוך דברי הרמ"א ביו"ד סי' א' ס"א משמע קצת דנקט דדוקא בג' פעמים נקרא רגיל עכ"פ לענין הרגיל לשחוט וכ"מ מדברי הפמ"ג או"ח סי' תקצ"ז א"א סק"ב מובאים במ"ב שם סק"ד גבי הרגיל להתענות בר"ה מ"מ לכתחילה נראה להחמיר בזה. אך בפשטות משמע מדברי הפוסקים דבאמת אין בזה איסור גמור ולכן בשעת הצורך לכאו' אפשר לאכלם ברגילות וכן מי שיודע לכוין בכונות שמוזכרות במ"א יכול לאכלם ברגילות אפי' שלא לצורך.

מדברי המ"א שם סק"ד שהביא דברי המרדכי הנ"ל דגם בנשואי בת ת"ח לע"ה אם אומרים שירות הוי סעודת מצוה ולא ביאר שהשירות הם מחמת המאורע להלל הקב"ה על החסד שעשה עם אדם וחיה משמע קצת דס"ל דבאמת בשום שירות ושבחנות סגי אף שאין להם שייכות להמאורע וא"כ משמע דבכל סעודה שעושה כן חשיבא סעודת מצוה וכן"ל. וכן נראה מדברי היש"ש פ"ז דב"ק סי' ל"ז המוזכרים בביאור הגר"א שם שכתב דכל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמתח אלא כדי ליתן שבח למקום או לפרסם המצוה או לפרסם הנס קרוי סעודת מצוה כו' משמע דבכל סעודה שייך דבר זה שתחשב סעודת מצוה רק דמ"מ היינו דוקא כשכל עיקר הסעודה בדרך נתינת שבח להקב"ה ואינו בדרך מריעות בעלמא.

אך ממאי דכתב המ"א סתם דה"ה בנשואי בת ת"ח לע"ה אם אומרים שירות הוי סעודת מצוה ולא כתב דלפיכך ליכא קפידא לת"ח ליהנות ממנה כהמשך דברי המרדכי משמע קצת דכונתו לומר דדוקא בסעודת נשואין דאיכא מאורע של שבח והודאה חשיבא סעודת מצוה ע"י שירות (דלא כדמשמע שהבין הפמ"ג שם) דאל"כ הל"ל סתם דה"ה בכל סעודה שאומרים שירות הוי סעודת מצוה ודוחק לומר דלא נקט אלא סעודת נשואי בת ת"ח לע"ה משום דהיו נוהגים ליהנות ממנה וכדכתב המרדכי שם דא"כ ה"ל לפרש זה בהדיא. ואפשר שז"ש המ"ב בסק"ט אהא דכתב הרמ"א דנוהגין לומר זמירות ושבחנות בסעודות שמרבים בחנוכה ואז הוי סעודת מצוה דר"ל בצרוף זה היינו דלא סגי במה שבאותן הימים היה חנוכה המזבח כדכתב שם הרמ"א לעיל אלא בעינן צרוף שירות ושבחנות

מצוה ולא הוה סגי ליה במה שבבהמ"ז עצמה יש הרבה שבח והודאה להקב"ה ובשלמא המרדכי דס"ל דלא סגי בהזכרת על הנסים בחנוכה לחשבה סעודת מצוה י"ל דהיינו משום דס"ל דליכא בזה פרסום גדול כ"כ כיון שאין הכל אומרים בהמ"ז בקול רם ממש דאף שהביא הא"ר סי' קפ"ה סק"ג מהראשית חכמה דאפי' כשאין אדם מוציא בני ביתו בבהמ"ז צריך לברך בקול רם כי הקול מעורר הכוונה כו' מ"מ אין זה חיוב גמור ממש וכדמשמע גם מלשון המ"ב שם סק"ג שהעתיק דברי הא"ר בשם הראשית חכמה בלשון דטוב לברך בקול רם כו' וממילא ה"ה לענין שאר שבח והודאה שבבהמ"ז לא סגי בכך לעשותה סעודת מצוה אבל המרדכי הארוך דס"ל דסגי בעל הנסים לעשות סעודת חנוכה סעודת מצוה א"כ ה"ה דתיסגי בשום שבח והודאה שנזכר בשאר בהמ"ז. אלא ודאי דלעולם בעינן מאורע מיוחדת של נס וכיו"ב שעליה קיימי השירות ותשבחות כדי לשוייה סעודת מצוה ובלא זה לא תחשב סעודת מצוה ע"י השירות ותשבחות.

איברא מלשון הרמ"א או"ח סי' תע"ר ס"ב שכתב גבי סעודות חנוכה דנוהגין לומר זמירות ושבחנות בסעודות שמרבים בהם ואז הוי סעודת מצוה ולא ביאר שהזמירות ושבחנות הם מענין הסעודה דהיינו מענין הנס דחנוכה ומשמע קצת דלא בעינן שיהו מענין הנס דחנוכה אלא בכל זמירות ושבחנות חשיבי סעודות מצוה וא"כ לכאו' שייך זה בכל סעודה כיון שאין השירות ושבחנות שייכים לענין הנס דלכאו' אין סברא כ"כ דדוקא במקום שיש מאורע מיוחדת של נס וכיו"ב חשיבא סעודת מצוה ע"י שירות ושבחנות אפי' כשאין שייכים להמאורע. וכן משמע קצת

סימן צב

בענין ברכה על דברים שבסעודה

בעזה"י ה' כסלו תשע"ט

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

דברר אם יש לברך על הקאמפאו"ט שמביאים בסוף הסעודה קודם בהמ"ז הנה בגמ' ברכות מ"א ב' אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם ובתוס' שם ד"ה הלכתא הביאו פירש"י בזה וחלקו עליו וכתבו בשם ר"י לפרש דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת שרגילים לאכלן עם הפת כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה כו' אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות שאין רגילים ללפת בהן את הפת טעונין ברכה לפנייהם דכיון דלאו משום לפתן אתו אין הפת פוטרן עכ"ל וכע"ז כתב הרא"ש שם פ"ו סי' כ"ו אלא שביאר יותר דדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה היינו כגון בשר ודגים וירק ודייסא שרגילין לקבוע עיקר הסעודה עליהם ולאכול בהן את הפת הלכך אפילו אכלן בלא פת אין טעונין ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם כיון דעיקר הסעודה הם פוטרן ברכת הפת כו' וכתב הרא"ש דכן פי' בה"ג וכ"כ הטור או"ח סי' קע"ז דדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה היינו כגון תאנים וענבים ועל מיני פירות ומיקרו שלא מחמת הסעודה לפי שאינם כמו בשר ודגים

ומשמע דגם השירות ושבתות בלחודייהו לא סגי בהו שתחשב סעודת מצוה דא"כ אין כאן צירוף אלא גם הם בעו מאורע מיוחדת של נס וכיו"ב שתחשב סעודת מצוה (וצרוף זה שכתב המ"ב י"ל דהיינו או צרוף מה שבאותן הימים היה חנוכת המזבח או הנס דחנוכה וכעין דברי מרדכי הארוך הנ"ל). ונראה דטעם המ"א ומ"ב בזה שהצריכו שיהא מאורע של נס וכיו"ב אינו אלא משום דדוקא בכה"ג מסתמא תהא עיקר הסעודה בדרך פרסום הנס ונתינת שבח להקב"ה אבל בלא מאורע של נס וכיו"ב מסתמא לא תהא עיקר הסעודה בדרך זו אלא בדרך מריעות.

ולכן נראה לדינא דמי שרוצה לעשות סתם סעודתו סעודת מצוה ע"י סתם שירות ותשבחות מסתמא לא יהני דלא יהא עיקר סעודתו לשם שבח להי"ת רק כשיש מאורע מיוחדת של נס וכיו"ב בזה מסתמא ע"י השירות ותשבחות יחשב שעיקרו לשם פרסום הנס ונתינת שבח להקב"ה וכיו"ב וממילא תחשב סעודת מצוה. ומ"מ מצינו במ"ב ס"ס ק"ע שהביא משל"ה דכשיאכל וישתה רק להעמיד ולהברות את גופו מזומן לעבודת הנפש בזה כל סעודתיו הוין סעודת מצוה אך נראה פשוט דלאו היינו סעודת מצוה ממש דא"כ לא היו צריכים שירות ושבתות בנשואי בת ת"ח לע"ה ובסעודת חנוכה.



הלשון קצת וכתב דה"ה כל דבר שבא רק לקינוח ולא להשביע כו'.

ולפ"ז פשוט שצריך לברך על קאמפאו"ט שאוכל בסוף הסעודה קודם בהמ"ז כיון שהוא לקינוח ממש ואינו מעיקר הסעודה כלל וכ"כ המ"ב שם בשם היד הקטנה דמה שמביאין מעט פירות מבושלין לקינוח סעודה שקורין קאמפאט אינו בא למזון כלל רק לקינוח סעודה וצריך ברכה. ואפי' אם רגיל תמיד לאכול הקאמפאו"ט אחר הסעודה עדיין חשיב שלא מחמת הסעודה מאחר שאינו בא אלא לקינוח וכדכתב השעה"צ שם סק"ז דאף במקומות שנהגו לאכול פירות מבושלים בכל סעודה לבסוף ג"כ מסתברא לכאורה דלא חשיבי כדברים הבאים מחמת הסעודה כיון שעכ"פ רק לקינוח הם באים ולא ללפת הפת וגם לא למזון ולשובע כו' ולכאור' כ"מ באמת מלשון הגמ' דנקט דברים הבאים כו' ושלא מחמת הסעודה כו' משמע דמיירי בדברים הבאים ברגילות. רק במקום שאפשר לומר שבוחר לאכול קאמפאו"ט דוקא מפני שנעשה מפירות האילן ואפשר לעשותו באופן שיהיה טוב לבריאות דלא כשאר מאכלי קינוח והוא אוכלו בכונה להבראות ולא לשם קינוח בעלמא ממש ונמצא דהוי קצת כמו עיקר הסעודה שאוכלו למזון ולשובע שבעצם היינו כדי להיות בריא וחזק אולי י"ל שמחשיבו בכלל עיקר הסעודה ואין לברך עליו ובפרט לפי לשון המ"ב הנ"ל שכתב כל דבר שבא רק לקינוח כו' משמע שאם בא אפי' קצת למזון ולשובע אין לברך עליו אך כמדומה זה לא שכיח כ"כ. ואם אוכל הקאמפאו"ט באמצע הסעודה ממש נראה פשוט שאין לברך עליו כיון דמסתמא הוי בכלל עיקר הסעודה שהוא

ומיני מלוחים שרגילין לבא לעיקר הסעודה כו' ובלח"מ פ"ד מה' ברכות הי"א כתב שגם דברי הרמב"ם נראין כפי' התוס' דלא כהכ"מ שם שכתב דאין בדברי הרמב"ם הכרע בזה ובש"ע או"ח שם ס"א פסק כהתוס' והרא"ש והטור. ואע"ג דבתר"י שם כ"ט ב' מדפי הרי"ף כתבו בשם רבינו יצחק הזקן לפרש בלשון אחר קצת דדברים הבאים מחמת הסעודה היינו דברים שאין דרך לאכול אותם שלא בשעת הסעודה כמו שדרך לאכול הפירות אלא דרכן של אלו לאכלן בשעת סעודה להשביע ומשמע קצת מתוך לשונו דהעיקר תלוי באם הדרך לאכול דברים אלו בשעת סעודה או אפי' שלא בשעת סעודה מ"מ מסתימת דברי הרא"ש והטוש"ע נראה דס"ל דהעיקר תלוי באם הם באים לעיקר הסעודה דהיינו למזון ולשובע סתם או לא ולא דוקא דתלוי באם דרכם להיות נאכלים רק בשעת הסעודה או אפי' שלא בשעת הסעודה ובאמת בבה"ל שם ד"ה ללפת כתב בשם התוס' ותר"י והרא"ש דה"ה דברים שאין דרך ללפת בהן הפת רק שבאין למזון ולשובע ג"כ בכלל דברים הבאים מחמת סעודה משמע דהבין דעת תר"י דס"ל דהעיקר תלוי באם נאכל למזון ולשובע סתם ולפ"ז מ"ש תר"י לשון שאין דרך לאכול אותם שלא בשעת הסעודה כו' לאו דוקא מחמת זה חשיבי דברים הבאים מחמת הסעודה אלא דזה שאין דרך לאכלם שלא בשעת סעודה הוא כמו סימן שנאכלים למזון ולשובע. וכ"מ מדברי המ"א שם סק"ב שכתב דלאו דוקא תאנים חשיבי בכלל דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אלא ה"ה כל דבר שבא לקנות ואפי' היו לפניו בשעה שבירך המוציא ואפילו פירות מבושלין דאין פת פוטרותן כיון שאין שייכים לפת וכ"כ של"ה עכ"ל ומייתי ליה המ"ב בסק"ד ושניה

למזון ולשובע.

ארי' ליבוש

סימן צג

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ' כסלו תשע"ז

שאלה אייסקריי"ם שאוכל אדם בסוף הסעודה קודם בהמ"ז אם מברך עליו שהכל או אינו מברך.

תשובה נראה שמברך דהוי בכלל דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה דאמר בהו רב פפא בכרכות מ"א ב' טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם (ואינו בכלל דברים הבאים לאחר הסעודה דטעונין ברכה גם לאחריהם כיון דבזה"ז אין אנו רגילין למשוך ידינו מן הפת כדכתבו התוס' שם בד"ה לאחר ודוקא בסעודות גדולות שייך דבר זה לברך אחריו כדעת הטור ר"ס קע"ז) והיינו כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות כדאיתא בטוש"ע סי' קע"ז וה"ה כל דבר שבא לקינוח כדאיתא במ"א שם סק"ב ופשוט דאייסקריי"ם בא לקינוח ולא לשבוע וממילא צריך לברך לפניו שהכל.

ואין להחשיב האייסקריי"ם כמשקים שאינו מברך עליהם בתוך הסעודה כדאיתא בסי' קע"ד ס"ז וברמ"א שם ממה שבעצם ההאייסקריי"ם הוא משקים גמורים רק שעתה הוא קפוא ובעת שיבלענו אדם באמת יהיה

רובו נמס ונוזל כמשקים גמורים ומצינו גבי נט"י לסעודה דפסק המ"ב סי' ק"ס ס"ק נ"ח שבשעת הדחק כשאין לו מים מותר לטבול ידיו בשלג אף כשלא רסקו אם יש בו כשיעור מקוה והוא מדברי האחרונים כדאיתא שם בשע"צ. דהא כל הטעם שאין מברכין על המשקים בתוך הסעודה הוא משום דודאי השתיה היא מחמת האכילה שאין דרך לאכול בלא שתיה כדאיתא בש"ע שם בסי' קע"ד וכ"ה בתוס' ברכות מ"ב א' ד"ה אי ושם בתוס' כתבו עוד דגם המשקין באין בשביל הפת לשרות המאכל ולכאור' לא נכלל בזה כל שתיה שבתוך הסעודה ממש דהא שייך שתיה שאין לו ענין לאכילה כלל וכ"מ מתוך לשון התוס' שכתבו והלכך משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת כו' משמע דדוקא אותן משקין הבאין מחמת הסעודה שבאין בשביל הפת לשרות המאכל אינו מברך עליהם ויש משקין אחרים דלא הוו בכלל זה שצריך לברך עליהם וכן מבואר מדברי החי"א המובאים במ"ב שם ס"ק ל"ט דאם שותה אחר גמר סעודתו קאפ"ע הוא רק כדי לעכל המזון ולא דמי לשאר משקין וע"כ צריך לברך ברכה ראשונה ומבואר דהאי דאין מברכין על משקין שבסעודה לאו היינו בכל משקין ואף שאח"כ כתב המ"ב על דברי החי"א דאינו מוכרח לכאור' לאו היינו משום דס"ל דאפשר שבאמת אין לברך על שום משקה שבסעודה דא"כ ה"ל להמ"ב לבאר זה בהדיא מאחר שבחי"א משמע דנקט בפשיטות דשייך שלא לברך על משקין בסעודה ורק מחדש דאמרין הכי גבי שתיית קאפ"ע אלא על עצם סברת החי"א דנקט ששתיית קאפ"ע היא רק כדי לעכל המזון סובר המ"ב דאינו מוכרח דיתכן ששתיית הקאפ"ע באמת היא כמו שתיית שאר משקין שהיא לשרות המאכל וממילא אינו

מברך עליה.

א"כ כונת האדם גם בשביל אכילת הדובשנין וממילא הם העיקר ומברך עליהם במ"מ ופטר המרקחת והוסיף המ"ב דפשוט דדוקא שבעת אפייה נאפין ביחד אבל אם אפה הדובשנין לבד ואח"כ מניח עליהם מלמעלה המרקחת אין נעשין המרקחת טפילה להם שכונתו לאכול שניהם ואין המרקחת באין ללפת הדובשנין וצריך לברך גם על המרקחת ומבואר דאף כשאוכל המרקחת עם הדובשנין ביחד מ"מ כשאינו מלפת הדובשנין ממש לא נטפל אליו וצריך לברך עליו בפני עצמו. ולכא' היה נראה לחלק בין פת גמור לפת הבאה בכיסנין שברכתו במ"מ דדוקא בפת גמור ס"ל להמ"ב דלא בעינן שילפת הפת בהדיא להיות נטפל אליו משא"כ בפת הבאה בכיסנין רק ק"ק מנ"ל חילוק זה להמ"ב בפשיטות. ואולי באמת גם לענין פת גמור צריך איזו לפיתה כדי שיהא המאכל האחר נטפל לו רק דסתמא דמילתא שיש להמאכל אותה לפיתה ולהכי סתם השעה"צ אך קצת לא משמע כן מסתימת לשונו שכתב דמה שאוכל עם הפת לעולם א"צ ברכה דנטפלים הם להפת עכ"ל ואולי י"ל דלא מיירי אלא בכעין פירות דמיירי בהו התם שהם מסתמא לעולם מלפתים הפת באיזה ענין וצ"ע.

סימן צה

בענין שינוי מקום בברכות

בעזה"י ז' אב תשע"ה

שאלה מה שנהגו רבים שלא לדקדק כ"כ בשינוי מקום מבית לבית כשאוכלים

ולפ"ז נמצא לענין אייסקרי"ם דאפי' אם אפשר לדונו כמשקים מ"מ מאחר דלא הוי ענין שביעה וגם אינו בא מחמת המאכל דאף אם באמת לא היה אוכלו אם לא אגב הסעודה מ"מ אין זה משום דעיקר אכילתו הוא בשביל הסעודה אלא משום שכך מזדמן לו לנהוג מאיזה טעם א"כ לכא' פשוט שצריך לברך עליו שהכל ולא נפטר מברכה ע"י ברכת הפת. רק בשבת וי"ט אם קידש על היין לפני הסעודה בזה אפשר שאין לברך שהכל על האייסקרי"ם דאי חשיב כמשקים הא נפטר בברכת היין וכמ"ש המ"ב בסי' קע"ד שם מהמ"א לענין י"ש וקאפ"ע בסעודה ונראה למעשה דבכה"ג יש לברך שהכל על איזה מין מתיקה ולכוין לפטור האייסקרי"ם.

סימן צד

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י י"ד טבת תשע"ח

שאלה אם אפשר לפטור כל דברים שאוכל בתוך הסעודה מברכה ע"י שיאכל עמהם מעט פת.

תשובה במ"ב סי' קע"ז סק"ח ושעה"צ שם ס"ק י"ג מבואר דפירות שאוכל עם הפת לעולם א"צ ברכה אפי' אם הובאו רק לקינוח והטעם משום דנטפלים הם להפת. אבל בסי' קס"ח ס"ק מ"ה כתב המ"ב בשם האחרונים דבמדינותינו שנותנין מרקחת על הדובשנין שטובים הדובשנין למאכל בעצמן

וצריך לחזור ולברך כו' וכיו"ב בסק"ו דע"י היציאה ממקומו חשיב כנפסקה סעודתו לגמרי נראה קצת דס"ל דבכל ענין אפי' במקום שמוכרח לחזור למקומו הראשון צריך לחזור ולברך שבזה נתבטל קביעתו ונפסקה סעודתו לגמרי וכן משמע קצת מדבריו בבה"ל סי' רע"ג ד"ה לאלתר שכתב דקי"ל לענין ברכה דמפסיד ברכתו מפני יציאתו לחוץ בלבד כו' וכן מסתימת שאר פוסקים נראה קצת דלא ס"ל לחלק בין היכא דמוכרח לחזור למקומו להיכא דאינו מוכרח לחזור למקומו ולכן לכתחילה נראה שאין לסמוך על זה.



סימן צו

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ה תמוז תשע"ה

שאלה מי שבירך על פרי באמצע סעודה ואח"כ שינה מקומו ורוצה לאכול עוד מהפרי במקומו השני או אחר שחזר למקומו הראשון רוצה לאכול ממנו עוד ועדיין הוא באמצע סעודה אם צריך לחזור ולברך על הפרי או לא.

תשובה לכאור' היה נראה פשוט דצריך לחזור ולברך עליו דמ"ש התוס' בפסחים ק"א ב' סד"ה אלא שאם הלך באמצע סעודה למקום אחר יכול לשתות יין או מים בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעיה קמא הדר והובאו דבריהם במ"א סי' קע"ח סק"ו וכן בבה"ל שם ד"ה ואכל אין זה אלא לענין יין ומים שנחשבים דברים הבאים

פירות וכיו"ב דהיינו שפעמים יוצאים מן הבית שהתחילו לאכול בתוכו ואינם חוזרים לברך אם נכון לעשות כן או לא.

תשובה לכאור' היה נראה שאין זה נכון כלל אלא צריכים לחזור לברך על מה שרוצים לאכול כיון ששינו את מקומם מבית לבית וכה"ג לא מהני דעתו מתחילה לשנות לכ"ע כדאיתא ברמ"א סי' קע"ח ס"א וכו"ה בש"ע ר"ס רע"ג לענין קידוש במקום סעודה. אך לפעמים אפשר דשייך להחשיבו כהולכי דרכים שאין מברכין בכל מקום ומקום כיון שלא קבעו מקום לאכילתם כדאיתא בסי' קע"ח ס"ד ובמ"א שם ס"ק י"א וה"נ לפעמים המשנה מקומו מבית לבית אולי שייך למימר עליו שהיה בענין שלא קבע מקום לאכילה וכגון באוכל מיני מתיקה אפשר דפעמים אין בדעתו לישאר במקומו הראשון כלל ואדרבה הוא עוסק ביציאה מן הבית וממילא בכה"ג א"צ לחזור ולברך אפי' בפירות וכע"ז נראה גם באגר"מ או"ח ח"ב סי' נ"ז.

ובאגר"מ ח"ח עמ' ל"ז ראיתי שפסק שכל שיש הכרח לחזור למקומו הראשון א"צ לחזור ולברך אפי' בפירות ומשמע מתוך דבריו דהיינו אפי' כשאינו הכרח גדול כ"כ אלא מ"מ סיבה ברורה א"צ לחזור ולברך ואפשר שהוא ע"ד דברי הגר"ז בס"ח שחילק בין היכא דשוהה להיכא דאינו שוהה דדוקא כשוהה חשיב השינוי מקום וה"נ אפשר לומר דדוקא כשאין מוכרח לחזור למקומו חשיב השינוי מקום ואולי לפעמים שייך ענין זה שאדם מוכרח לחזור למקומו הראשון וממילא לפי דברי האגר"מ א"צ לחזור ולברך.

אך מלשון המ"ב בהקדמה לסי' קע"ח שכתב דתיכף שעקר ממקומו נתבטל קביעתו

דברי התוס' ולא ביארו שאין דבריהם אמורים דוקא לענין יין ומים משמע קצת עוד דלא כהגר"ז.

ולכן למעשה נראה דמי ששינה מקומו באמצע סעודה ורוצה לאכול שם פרי וכדומה שהוא דבר שצריך ברכה ראשונה באמצע סעודה אבל לא יין אפי' אם כבר ברך עליו במקומו הראשון יחמיר בדבר שלא לאכלו בלא ברכה אבל אין לברך עליו ממש כדי לחוש לדעת הגר"ז אלא יברך על דבר אחר שברכתו כברכת הפרי ולא היה דעתו עליו מתחילה כשברך על הפרי הראשון או ימצא אדם אחר שיוכל להוציאו בברכת הפרי. וכ"ז נמי לענין החזור למקומו הראשון ורוצה לאכול שם עוד מהפרי שלא יאכל א"כ יעשה כענין הגר"ז.



סימן צו

בענין בזיון אוכלים

בעזה"י ט' תמוז תשע"ז

שאלה כיצד צריך אדם להתנהג בשירורי פת שאינו אוכל מהם.

תשובה אם הם פירורין שיש בהם כזית אסור לאבדם ביד כדאיתא בברכות נ"ב ב' ומשמע קצת שם דהיינו אפי' רק להניחם במקום שימאסו ממילא אע"פ שהוא אינו מאבדם בידים ממש דהא קאמר שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין ופירש"י שמים אחרונים נתזין עליהם ונמאסים עכ"ל משמע קצת דאפי' אם

מחמת הסעודה וזה שיין טעון ברכה לפניו באמצע סעודה אינו אלא משום שגורם ברכה לעצמו כמבואר בברכות מ"א ב' אבל בעצם הוי דבר הבא מחמת הסעודה שלכן שיין למימר ביה דלקיבעיה קמא הדר וממילא א"צ ברכה במקומו השני וכן כשיחזור למקומו הראשון משא"כ פירות וכדומה שאינם דברים הבאים מחמת הסעודה בהם לא שיין למימר לקיבעיה קמא הדר וממילא צריך לחזור ולברך עליהם כששינה מקומו.

אלא שראיתי להגר"ז שם ס"ד שהבין דלאו דוקא לענין יין ומים א"צ לחזור ולברך אלא ה"ה לענין פירות וכתב הטעם משום דאע"ג דאינם טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה מ"מ כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בבהמ"ז על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל. ודבריו קצת תמוהים חדא דא"כ אמאי נקטו התוס' דוקא יין ומים ולא פירות דהוו רבותרא טפי שאע"פ שהם דברים הבאים שלא מחמת הסעודה אפ"ה א"צ לחזור ולברך עליהם ואין נראה דאורחא דמילתא נקטו התוס' דמ"מ ה"ל לפרש דאין דבריהם אמורים דוקא לענין יין ומים אלא ה"ה במקום שמאיזה טעם רוצה לאכול פרי וכדומה א"צ לחזור ולברך. ועוד קשה מלשון התוס' שכתבו לשתות יין או מים ולפי דברי הגר"ז ה"ל להקדים מים ליין כיון שהוא פשוט יותר מאחר שא"צ ברכה ראשונה כשהוא באמצע סעודה וגם נראה מדבריו שלמד מיין לפירות דלא שייכי להסעודה כלל ומדהקדימו התוס' יין למים משמע דבאמת ליכא חילוק ביניהו דמה שיין טעון ברכה ראשונה באמצע סעודה אינו טעם שיצטרך לברך עליו במקומו השני כיון דמ"מ הוא בא מחמת הסעודה. ומסתמת הפוסקים שהעתיקו

כגון אם יעטפם היטב ויניחם באשפה שאינה מאוסה כ"כ אפשר שזה לא חשיב בזיון להם כ"כ שיאסר לעשות כן דדוקא סתם איבוד אסור שיש בו קצת ענין מיאוס ובזיון לפת.

אך לכאור' י"ל דבאמת כל דברי המ"א אינם אלא לפי רש"י בשבת קמ"ג א' וכמ"ש אח"כ דלפי מ"ש מיושב קושית התוס' שם על רש"י אבל לפי התוס' שם שכתבו דהאי דשרי לאבד פירורין שאין בהן כזית היינו משום דלא חזי לאדם והוו כשאר מאכל בהמה ומותר לאבדן נראה קצת דבאמת ס"ל דדין פירורין שאין בהן כזית כדין מאכל בהמה לגמרי שלכאור' מותר אף לדרוס עליו דהא לכאור' ליכא קפידא שלא לבזות מאכל בהמה דדוקא במאכל אדם יש קפידא בזה ומשום דמחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם כלשון רש"י תענית כ' ב' בפי' ראשון גבי מאי דמאכל אדם אין מאכילין לבהמה והעתיקו המ"א בסי' קע"א סק"א רק דמ"מ לאבד הפירורין באופן מבזזה קשה לעניות כההיא דחולין שם ונראה דהיינו משום דבאמת בעצם אינו מאכל בהמה לגמרי ממש שהרי באמת שפיר אפשר שיאכל מהם אדם אע"פ שלא שכיח כולי האי ממש ומ"מ מדינא מותר אף לדרוס עליהם דרך בזיון מאחר שאינם מאכל אדם לגמרי. ומ"ש המ"א לדייק במ"ש ב"ה בברכות דנוטלין לידיים תחילה דעל כרחך היינו משום דבאמת לא קשה לעניות אלא כשדורס עליהם ולא כשיתזו עליהם מים הא י"ל דלא מיירי ב"ה אלא מצד הדין ולעולם ליטול ידיו תחילה קשה לעניות ומה שפי' המ"א בדברי התוס' ברכות שם דסברי דאף לפי ב"ה צריך לכבד הבית כדי שלא ידרוס על הפירורין הא א"כ ה"ל להתוס' להביא משבת קמ"ג א' שמבואר שם לפי גי' רש"י לשון

אין המים נתזין מחמתו ממש אלא ממילא מ"מ אסור להניחם במקום זה דחשיב הדבר כמאבדם ביד מאחר שמניחם במקום שודאי ימאסו. אבל אם הם פירורין שאין בהם כזית מדינא מותר לאבדם ביד כמבואר שם בגמ' רק דמ"מ קשה לעניות לעשות כן כמ"ש התוס' שם מגמ' חולין ק"ה ב' והיינו דוקא כגון לדרוס עליהם דהוי בזוי גדול אבל כשמשליכן למים אפי' כשנאבדין ע"ז אין חשש כיון שהן פחותין מכזית כמ"ש המ"א בסי' ק"פ סק"ג ומייתי ליה המ"ב שם סק"י ומ"מ יש מחמירין כשיש הרבה פירורין ויצטרפו לכזית כדהביא שם המ"ב אח"כ מהשע"ת.

רק דמשמע קצת מתוך דברי המ"א דאפי' גבי פירורין שיש בהן כזית ליכא קפידא בעצם האיבוד ממש אלא במה שניכר שעושה כן דרך בזיון דהא גבי פירורין שאין בהן כזית ליכא קפידא מלאבדם כשאין בהם כזית וכמבואר מההיא עובדא דחולין ק"ה ב' דלהשליך הפירורין לנהר אינו קשה לעניות ואעפ"כ אסור לדרוס עליהן דרך בזיון וא"כ נראה קצת דמאי דגבי פירורין שיש בהן כזית אסור להשליכן למים נמי לאו היינו מחמת עצם האיבוד אלא מחמת מה שבפירורין שיש בהן כזית הוי זה דרך בזיון דאי הוה קפידא בעצם האיבוד מה סברא יש לחלק בין יש בהן כזית לאין בהן כזית. וזהו מ"ש המ"א דכשמאבד פירורין שיש בהן כזית הוי כמ"ש בסי' קע"א דהיינו דדמי למה שמבואר שם דאסור לעשות דבר שימאסו האוכלים דה"נ כשמאבד פירורין שיש בהן כזית חשיב כממאסן בכל ענין שעושה אפי' כשמשליכן למים. ולפ"ז אולי י"ל דאף בפירורין שיש בהם כזית יש אופן שמותר לאבדם כשאינו דרך בזיון כלל ואינו ניכר כלל שנמאסין ואולי

שאלה אם מותר ליתן לתינוק חתיכה של פת אע"פ שיודע שהתינוק יזרקנה ויפסידנה וכיו"ב או אסור.

תשובה נראה דכל מה שחשוב בזה אורחא דמילתא ויש בו צורך מותר לעשותו דהיינו שאם הדרך היא ליתן לתינוק חתיכה של פת כזו אף שיפסידנה באופן זה ויש שום צורך ליתן לו מותר לעשות כן דהוא כמ"ש המ"א בר"ס קע"א שמותר לעשות צרכיו בפת אפי' כשימאס אם מ"מ יש בו צורך ממש וכ"כ המ"ב שם בסק"ד אלא דכתב דדוקא כשדרך העולם לעשות בהאוכל צורך זה שרי ולפ"ז נראה לכאור' דליתן לתינוק פת אע"פ שיפסידנה אם יש בו צורך וכן הוא הדרך לעשות כן לא חשיב כבזיון לפת ומותר. ואאמו"ר שליט"א הראני דברי הרד"ק ע"פ לחם לפי הטף בראשית מ"ז י"ב שפי' אוכל שם בפיהם כל היום ואוכלים ומפרפרים הלחם כמו שאמרו רז"ל דרכו של תינוק לפרר כו' וכע"ז איתא במדרש לקח טוב שם לחם לפי הטף יותר ממה שהתינוק אוכל מפרפר ע"כ ומשמע מזה דמותר ליתן לחם לתינוק אף שיודע שיפסידנו אם מ"מ כן הוא הדרך ויש בו צורך כנ"ל. רק שצריך לברר היטב מה חשיב צורך ליתן לתינוק ומה חשיב דרך דודאי אין ליתן לתינוק הרבה יותר ממה שצריך לאכול אלא אפשר מעט יותר שלכאור' י"ל דחשיב צורך אם התינוק רוצה בו וגם כן הוא הדרך לעשות. ובכל ענין נראה שצריך לחנך התינוק אם אפשר שלא להתנהג בפת בדרך בזיון אלא בדרך כבוד ושלא להפסידנה.

שפירורין שאין בהן כזית אסור לאבדן היינו לדרוס עליהם ולמה להו להביא מחולין ק"ה ב' דאינו מבואר שם כלשון זה אלא דקשה הדבר לעניות ומשמע דבאמת ס"ל דהא דלאבד פירורין שאין בהם כזית קשה לעניות לאו היינו משום דיש בזה ענין איסור כדמשמע מדברי המ"א. ועכ"פ לענין פירורין שיש בהן כזית יתכן דכל הקפידא שלא לאבדן ביד היא מחמת עצם האיבוד ולא היינו מחמת שנעשה בדרך בזיון דהא לא דמי למאי דאין לבזות פירורין שאין בהן כזית דהא פירורין שאין בהן כזית אינם מאכל אדם. ונמצא אפשר דלעולם אסור לאבד הפירורין שיש בהם כזית ביד בשום אופן רק פירורין שאין בהם כזית מצד הדין מותר לאבדם בכל אופן רק דבדרך בזיון קשה לעניות.

ולדינא נראה שיש להחמיר בפירורין שיש בהם כזית שלא לאבדם כלל בשום אופן כגון להניחם באשפה שהוא מקום שודאי יתאבדו וכן פירורין שאין בהם כזית אין לאבדם כלל משום דקשה לעניות רק דמ"מ מצד הדין אפשר לאבדם ובלבד שלא יהא בדרך בזיון גדול דכתב המ"א ויש מחמירין כשיש הרבה פירורין ויצטרפו לכזית כדהביא שם המ"ב אח"כ מהשע"ת.

סימן צח

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ה מרחשון תשע"ח

סימן צט

בשעה שמנהיג אותו.

בענין לברך בהמ"ז כשמהלך

בעזה"י י"ב תשרי תשע"ח

שאלה אם אפשר להתיר לאדם לברך בהמ"ז בשעה שמנהיג את הקא"ר או לא.

תשובה לכאור' נראה שאין בזה צד היתר דאף במקום שיש להחשיב האדם כמהלך בדרך שיכול לברך בדרך הליכתו וא"צ לישב ולברך לפי שאין דעתו מיושבת כמ"ש בס"י קפ"ג ס"א ואולי שייך לומר דאף מי שאכל בביתו אע"ג דהביא המ"ב שם ס"ק ל"ו מהחיי"א שאם אכילתו היתה בישיבה צריך לברך ג"כ בישיבה ואינו רשאי לברך בדרך הליכתו מ"מ אולי אם היה מכין עצמו לדרך והיה ממחר טובא כדי לצאת לדרך חשיב כמהלך בדרך בשעת אכילה וכעין מ"ש באגר"מ אור"ח ח"ב סי' נ"ז לענין דין שינוי מקום בברכות דכה"ג חשיב מהלך בדרך הא מ"מ מפורש בירושלמי ברכות פ"ב ה"ה דאסור לעשות מלאכה בשעה שמברך בהמ"ז וכן נפסק בש"ע ס"ס קפ"ג וס"ס קצ"א וכתב המ"א בס"ס קצ"א דנראה לו דאפי' תשמיש קל אסור לעשות ואפשר שטעמו ממ"ש שם הט"ז לבאר האיסור דהיינו משום שהוא מורה על עשייתו המצוה בלי כונה אלא דרך עראי ומקרה וזה נכלל במאמר תורתינו ואם תלכו עמי בקרי כו' שלפ"ז מסתבר דכל דבר המטרידו אפי' קצת שייך לאסור משום שמורה על עשיית המצוה דרך עראי ומקרה שאינו עושה אותה בכונה גמורה ממש כדבעי ופשוט דמעשה הנהגת הקא"ר חשיב תשמיש קל מאחר שתמיד בכל רגע צריך לטפל עמו

אך אולי היכא דממש אין לו לאדם עצה אחרת שייך לומר דכה"ג אינו מורה על עשיית המצוה דרך עראי ומקרה דאף שאינו מכוין בעשייתו כדבעי מחמת שהוא עוסק במלאכה מ"מ לא חשיב זה כעושה המצוה דרך עראי ומקרה מאחר שכן מוכרח לו ולא חשיב דרך עראי ומקרה אלא היכא דהוא עושה כן במתכוין ואף שלכתחילה ודאי צריך לכוין את דעתו בעשיית המצות ככל האפשר מ"מ אין איסור לעשות המצות בלי כונה כ"כ אם כיון עכ"פ כונה המעכבת כגון כונה לצאת המצוה וכונת שם ה' בברכות ותפלות ורק מצד הא דעשיית המוצה בלי כונה חשיב דרך עראי ומקרה שייך לאסור וממילא במקום שמוכרח ממש לעשות בשעה שעוסק במלאכה דאולי לא חשיב דרך עראי ומקרה שרי.



סימן ק

בענין נוסח בהמ"ז במוצאי שבת

בעזה"י כ"ב אלול תשע"ו

שאלה בנוסח בהמ"ז של מוצ"ש אם י"ל מגדיל ישועות מלכו או מגדול ישועות מלכו.

תשובה לכאור' היה נראה לומר מגדיל כמו שאומרים בחול דדוקא גבי שבת ור"ח הביא המ"א בס"י קפ"ט סק"א מהרד"א והכנה"ג לשנות לומר מגדול ומטעם דחול"ם הוי מלך גדול וחיר"ק בלא יו"ד הוי מלך קטן

אחר והובא במ"ב שם סק"ה וקצת כע"ז תמה ריעב"ץ בסידורו אינו מבואר כונתם באיזה אופן שינו הנוסח ומסתמא לא מיירו בהנוסח שבש"ע שאין בו אלא שינויים קטנים) אלא שכתב שם המ"א בסק"ה אהא דאיתא בש"ע שם ס"ג דמי שנותנין לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו דהיינו משום שהמברך בהמ"ז מברך לבעה"ב כדפירש"י נ"ה א' וא"כ דוקא באורח הדברים אמורים ובכוס בהמ"ז וביאר המחצה"ש מ"ש ובכוס בהמ"ז דאז החיוב לברך בעה"ב וכן הובא במ"ב ס"ק י"ד בשם המ"א דדוקא כשמברכין על הכוס דאז החיוב על האורח לברך את בעה"ב ובשעה"צ ס"ק ט"ו תמה על זה וכתב איני יודע מנין לו למ"א שבלא כוס כשמברכין אין החיוב לברך את הבעה"ב ואולי דהמ"א דייק מל' הגמ' דקאמר מי שנותנים לו כוס עכ"ל ולכא' זה דחוק קצת דהא י"ל דאורחא דמילתא נקטו בגמ' שנותנים כוס למברך וי"ל עוד דלא נקטו כן אלא דומיא דאידיך מילתא שם מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא. ועכ"פ מבואר דעת המ"א דאין האורח מחויב לברך בעה"ב אלא כשמברכין על הכוס והיינו שהוא עצמו מברך על הכוס לפי שהוא המזמן (וכמ"ש במ"ב סי' קפ"ב סק"ג דכשיש זימון דוקא למזמן יש כוס) דפשוט שז"ש בש"ע שנותנין לו לברך כו' היינו שנותנין לו לזמן דכבר כתב בסי' קפ"ג ס"ז דהשתא נהגו שכל א' מהמסובין מברך לעצמו בלחש ואין א' מוציא כולם וא"כ על כרחך דהכא ר"ל לזמן וכדכתב השעה"צ בסק"א לפרש דברי הש"ע בריש הסי' אבל אם מאיזה טעם רק אחר מברך על הכוס אין חיוב על האורח לברך בעה"ב.

אבל הערה"ש בס"ג כתב דפשוט הוא דעכשיו שכל א' מברך בהמ"ז מחויב כל

והוא ע"פ הילקוט ש"ב סי' קס"ד ועוד דמגדיל כתיב בתהלים ועדיין לא מלך דוד ובא"ר סי' קפ"ז סק"א הביא בשם אחרונים דגם י"ט דינו כשבת ור"ח וכ"ה במ"ב סי' קפ"ט ססק"ה אבל בשאר ימים לא מצינו בדבריהם לשנות לומר מגדול ולא מגדיל ואף שבכף החיים שם ס"ק י"א הביא מספרים שי"א שגם בסעודת מוצ"ש אומרים מגדול וי"א גם בסעודת מילה ועוד י"א גם בסעודת פורים וכתב הכף החיים דלפ"ז נראה שגם בסעודת חתן או סיום מסכתא י"ל מגדול כיון שיש הארה של שמחה מ"מ משאר פוסקים שלא כתבו מזה לכא' נראה שאין לומר מגדול אלא בשבת וי"ט ור"ח אבל בשאר ימים אפי' במוצ"ש אומר מגדיל כיון שהוא חול וכן לא מצאתי בסידורים שיש לומר מגדול אלא בשבת וי"ט ור"ח אבל לא בשאר ימים ג"כ.



סימן קא

בענין ברכת האורח

בעזה"י כ"ג טבת תשע"ח

שאלה מי שמברך בהמ"ז בביתו של אחר אם צריך לברך ברכת האורח כפי הנוסח שבגמ' ברכות מ"ו א'.

תשובה בש"ע או"ח סי' ר"א ס"א מפורש שאורח מברך יה"ר שלא יבוש כו' והוא כעין הנוסח שבגמ' שם עם שינויים קטנים (ומ"ש במעדני י"ט ודברי חמודות שם פ"ו ר"ס י"א לתמוה שאנו מברכים בנוסח

אם יאמר נוסח זה אפי' כשאינו מזמן על הכוס לכאור' לא הפסיד ואפשר שראוי לעשות כן לצאת דעת הערוה"ש.



סימן קב

בענין ברכת גריי"פ דשו"ס

בעזה"י כ"ה תמוז תשע"ז

שאלה גריי"פ דשו"ס המצוי שנעשה מקאנסינטריי"ט אם אפשר לברך עליו בפה"ג ולצאת בו קידוש והבדלה או לא.

תשובה בפשטות היה נראה דכיון דיין מגתו חשיב כיון גמור כמ"ש בכ"ב צ"ז א' דרק לנסכים ע"ג המזבח לכתחילה לא יביא ממנו משום דכתיב הסך נסך שכר מידי דמשכר כדפי' רשב"ם שם בד"ה לא יביא א"כ ה"ה גריי"פ דשו"ס חשיב יין גמור שלכן אף שנעשה מקאנסינטריי"ט דהיינו שמוסיפין בו מים הרבה מ"מ עדיין לא יצא מכלל יין שדינו שאפשר להוסיף עליו מים עד שיהא היין קרוב לא' מו' חלקים כמ"ש הרמ"א באו"ח סי' ר"ד ס"ה ובלבד שיהא יין הראוי לשתיה במזיגה זו ושתי ליה אינשי במקום יין ע"י מזיגה זו כדכתב הרמ"א שם בס"ק ט"ז וכתב הרמ"ב שם ס"ק ל"ב דהיינו גם שיהא בו טעם וריח של יין ולמד כן מדברי הר"ן פסחים כ"ג א' מדפי' הריי"ף ד"ה ומיהו דלכאור' ה"ה לענין גריי"פ דשו"ס אם הוא באופן שישתו אותו בנ"א במקום יין מגתו שייך למזגו במים טובא ולברך עליו בפה"ג דומיא דסתם יין ולכן גם במקום שנעשה קאנסינטריי"ט ומוסיפין עליו

אורח לברך ברכה זו אף שלא כיבדו בעה"ב בברכת הזימון והוסיף דלפ"ז אולי עתה לא אמרינן כלל דאורח מברך דזיל בתר טעמא ר"ל דאולי עתה א"צ לכבד האורח בזימון כלל כיון דכל הטעם בזה הוא כדי שיברך לבעה"ב ועכשיו שהכל מברכין בהמ"ז לעצמם בלא"ה מברך לבעה"ב ומבואר דעת הערוה"ש דאפי' כשאחר מזמן על הכוס ולא האורח צריך האורח לברך בעה"ב ודלא כמבואר במ"א דדוקא כשהאורח מברך על הכוס מברך לבעה"ב. ובאמת בשעה"צ ס"ק י"ד כתב דכהיום שבלא"ה המנהג אצל כל אורח לומר הרחמן הוא יברך את בעה"ב כו' אינו יודע אם שייך כלל הא דכתב הש"ע שם דמי שנותנין לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו אך בערוה"ש מבואר שלעולם צריך האורח לומר כנוסח הש"ע ס"א שהוא כמו נוסח הגמ' יה"ר שלא יבוש כו' וגם אין הדבר מצד המנהג לחוד אלא חיוב גמור מצד הדין. ובשעה"צ שם כתב אח"כ ועיין בא"ר שפקפק ג"כ עכ"ל והיינו שהבין מ"ש הא"ר בסק"ד דהאידינא שהמברך מברך כל היושבים שהרי אומר אותנו כו' דכונתו בזה לפקפק על דברי הש"ע דמי שנותנין לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו דאף כשאינו מזמן הא מברך לבעה"ב ואין כונת הא"ר לפקפק על דברי הרמ"א שהביא לעיל מינה בסמוך ולפ"ז משמע דגם דעת הא"ר כהמ"א דדוקא כשמברך על הכוס והיינו שמזמן כנ"ל צריך לברך לבעה"ב הא לא"ה א"צ לברך בעה"ב רק נוהגים לומר הרחמן כו' ואותנו כו' שנכלל בזה ברכה לבעה"ב.

ולכן לדינא נראה שא"צ האורח להקפיד לברך בעה"ב כפי נוסח שבגמ' יה"ר שלא יבוש כו' אלא כשהוא מזמן על הכוס ומ"מ

סימון קב

בענין ברכת יין קפוא

בעזה"י ל"ג בעומר תשע"ז

שאלה כיצד מברכין על יין שנקפא מחמת הקור.

תשובה הפמ"ג בפתחה להל' ברכות אות י"א מסתפק בזה אם מברך בפמ"ג או בפמ"ע והראה לדברי הרמב"ם הל' טומאת אוכלין פ"א ופ"ט ודברי הראב"ד וכ"מ שם ואח"כ כתב הפמ"ג דאפשר דקרוש משקה ובישול ונתעבה אוכל והניח הפמ"ג בצ"ע. והנה ברמב"ם שם ושם לא כתב מידי בהדיא בדין יין רק בדין שמן ועוד משקים אלא דבראב"ד שם פ"א הי"ט מבואר דיין שקרש דינו כמשקין וכדברי ר"ש שזורי בטהרות פ"ג מ"ב והכ"מ שם חלק על הראב"ד וס"ל דלא קי"ל כר"ש שזורי וא"כ יין שקרש לא חשיב כמשקין והוזכרו דברי הכ"מ במ"א סי' קנ"ח סק"ז וכ"כ הכ"מ עוד ברפ"ט שם וכן נראה דעת התו"ט טהרות שם. אבל הברכת הזבח מנחות ל"א א' כתב בדעת הרמב"ם דיין חשיב משקה אפי' בקרוש וכדברי הראב"ד וכן נקט הצ"ק מנחות שם בדעת הרמב"ם. ולפי' לענין ברכת יין קפוא י"ל דתלוי בפלוגתא זו דלפי הדעות דחשיב כמשקה מברך עליו בפמ"ג ולפי הדעות דחשיב כאוכל מברך עליו בפמ"ע וזהו כונת הפמ"ג במה שהראה לדברי הרמב"ם והראב"ד וכ"מ רק דאח"כ ס"ל להפמ"ג דאפשר שיש לחלק בין קרוש לבישול ונתעבה דדוקא בקרוש שייך להחשיבו משקה משא"כ בישול ונתעבה דחשיב אוכל. והא דנקט הפמ"ג שאם נדון

מים הרבה כדי שיהא ראוי לשתייה אכתי חשיב כיון גמור ומברך עליו בפמ"ג. ומה שבהיותו קאנסינטריי"ט אינו ראוי לשתייה כ"כ לכאור' אינו מסתבר לומר מפני זה דפקעה חשיבות יין שלו ושוב אינה חוזרת לו אפי' אחר שיוסיפו בו מים ויהא ראוי לשתייה לגמרי דהא באמת אף באותה שעה שהוא קאנסינטריי"ט אע"פ שמחמת חוזקו אין הדרך לשתותו כלל מ"מ לכאור' הוא ראוי לשתייה קצת ולא נפסל משתית אדם לגמרי וא"כ אמאי תפקע ממנו חשיבות שם יין שלו ואף כשאין הקאנסינטריי"ט ראוי לשתייה מחמת חוזקו ובאותה שעה אינו מברך עליו בפמ"ג כמו יין שהחמיץ מ"מ לכאור' אחר שמוסיף עליו מים ונעשה לגמרי כמו שהיה מתחילה אמאי לא יחזור עליו דינו לברך עליו בפמ"ג כמו שהיה מתחילה.

רק במקום שנותנים לתוך הגריי"פ דשו"ס דבר המונעו מלתסוס אפשר שצריך לחוש בזה שאבד מעלתו כמו יין קוסס בגמ' ב"ב שם שפסול לנסכים אף בדיעבד ופי' רשב"ם דלא הוי שכר ולא ראוי להיות שכר כיון מגתו דסופו מיהא להיות שכר. אך אולי יש לחלק בין היכא דיכולין להסיר אותו דבר שמונע תסיסה ושוב יחזור ויתסוס להיכא דא"א להסיר אותו דבר דהיכא דאפשר להסיר אותו דבר באמת חשיב יין גמור אף בשעה שאותו דבר נשאר בתוכו דחשיב ראוי להיות שכר וצ"ע בזה.



דבמלתייהו קיימי כדמעיקרא כדאיתא
בברכות ל"ח א' ואע"ג דברש"י שם ד"ה
טרימא מהו פ' טרימא כל דבר הכתוש קצת
ואינו מרוסק עכ"ל וא"כ משמע דבכתוש
לגמרי ומרוסק אין מברכין עליו בפה"ע וכן
משמע בקיצור פסקי הרא"ש פ"ו סי' י"ב וכן
דקדק בדבריהם התרה"ד בסי' כ"ט וכתב
דכה"ג מברכין שהכל מ"מ הרמב"ם בפ"ח
מה' ברכות ה"ד כתב תמרים שמעכן ביד
והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה מברך
עליהן תחלה בורא פרי העץ עכ"ל וכדי שלא
יחלוק על פירש"י הנ"ל ביאר הדרישה בסי'
ר"ב סק"ד דבמיעוץ זה דאיירי הרמב"ם עדיין
לא נחשב מרוסק כ"כ שיברך עליו שהכל
דדבר זה אינו אלא כשכתוש ומרוסק עד דיוצא
מתורת אוכל ונכנס לתורת משקה וגם רש"י
התכוין לזה דמ"ש כתוש קצת היינו שעדיין
תורת אוכל עליו אבל כל שאינו כעין משקה
מברך עליו בפה"ע בין לרש"י בין להרמב"ם.

ולכא' כן מוכרח לומר גם בכונת הטור שם
שכתב תחילה כדברי רש"י דתמרים
שכתשן קצת ואינן מרוסקין לגמרי בפה"ע
ואח"כ הביא פלוגתא בה"ג ור"י לענין דבש
הזב מהן דבה"ג ס"ל דוקא כשעירב בו מים
מברך שהכל אבל אם הוא בעיניה בפה"ע
והר"י אינו מחלק בזה דבכל ענין מברך שהכל
ואח"כ הביא הטור דברי הרמב"ם הנ"ל וסיים
בה ואפשר שגם ר"י מודה בזה הענין כיון
שהם בעין חשובים כעיקר הפרי לדברי הכל
עכ"ל וא"ת דפליגי רש"י והרמב"ם אהדדי
תמוה היכי כתב דברי הרמב"ם בסתמא הל"ל
אבל הרמב"ם ז"ל כתב כו' ועוד קשה מה
שסיים ואפשר שגם הר"י כו' דאמאי הוצרך
לאשמוענין הכי פשיטא דמשקין שזבו ענין
אחר נינהו מתמרים כתושים עכ"פ לפי הר"י

היין הקפוא כאוכל מברך בפה"ע היינו
כדמשמע ממתני' ר"פ כיצד מברכין דתנן על
פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן
היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן
משמע דהיין הוי בכלל פירות האילן ממש ולא
חשיב כמיא בעלמא כשאר מי פירות וכע"ז
איתא בהרא"ש פ"ו דברכות סי' ג' לענין מאי
דקרינן ליין פרי בברכת בפה"ג דילפינן
מעלה וביכורים שמשקים הבאים מן הענבים
כמותם. ומ"ש בברכ"י סי' ר"ב סק"ב דארופי
שהוא מיץ ענבים שנקפא מברך שהכל י"ל
דהיינו דוקא מחמת דברים שמשמים בתוכו
וכדאיתא בכף החיים שם ס"ק ט"ז בשם תשו'
כנה"ג דכן היתה דרך עשיית ארופי ליתן
בתוכו עפר לבן ידוע שעה א' או יותר כו' ולא
משום דס"ל דיין קפוא מברך עליו שהכל.
ולכן למעשה נראה לנקוט בדין יין קפוא
כדברי הפמ"ג שהדבר ספק אם מברך בפה"ג
או בפה"ע.



סימן קד

בענין ברכת מעש"ד פאטיטא"ס

בעזה"י ט"ו אייר ל' למב"י תשע"ה

שאלה פאטיטא"ס מרוסקים שקורין מעש"ד
פאטיטא"ס כיצד מברכין עליהם.

תשובה לענ"ד מברך בורא פרי האדמה ולא
שהכל ואפי' אם נתרסקו היטב עד
שאין בהם חתיכות שלמות של פאטיטא"ס
כלל דהוו כמו תמרי ועבדינהו טרימא
דמברכין עליהו בורא פרי העץ כיון

כתב שם דעיקר כדברי הש"ע ורק לכתחילה טוב לחוש לברך שהכל כיון דבזה יוצא לכ"ע. והמ"ב בס"ק מ"ב באמת פסק דמעיקר הדין נקטינן כדברי הש"ע וטעמיה מבואר שם בבה"ל משום דכמה ראשונים קיימי בשיטת הרמב"ם ועוד משום דברי הדרישה וא"ר הנ"ל שכתבו דאף רש"י מודה לדברי הרמב"ם וליכא פלוגתא כלל. ורק לענין פאוידל"א שאיבד כל צורתו ולא ניכר מהו מברך שהכל וכדברי כל האחרונים זולת הט"ז דנקטו כן לדינא וטעמייהו י"ל משום דס"ל דגם הרמב"ם מודה לרש"י בנתרסק עד שאבד שמו דמברך שהכל וכדברי הדרישה וא"ר הנ"ל. (ודברי הב"ח שכתב לברך על תמרים מרוסקים לגמרי בפה"א אף לא הביאם המ"ב משום שהוא דלא כהתרה"ד והב"י והרמ"א ושאר אחרונים.)

ומעתה לענין מעש"ד פאטייטא"ס אע"פ שנתרסק לגמרי כנראה עדיין לא יצא מכלל אוכל לכלל משקה וניכר היטב שהוא פאטייטא"א ואף כשאין בו חתיכות כלל אכתי הוי צורת מהותו עליו דומיא דתמרים שנעשו עיסה וממילא מברך עליו בפה"א ולא שהכל.

שהרי כל הטעם שמברך על משקין שזבו שהכל הוא משום דהו זיעה בעלמא כדאיתא בגמ' גבי דובשא דתמרי ועוד קשה מ"ש הטור לבסוף דכה"ג שהתמרים בעין חשובים כעיקר הפרי לדברי הכל ומאי כדברי הכל הלא רש"י פליג וס"ל דדוקא כתוש קצת ואינו מרוסק מברך עליו בפה"ע.

ועל כרחק דלעולם לא פליגי רש"י והרמב"ם אהדדי דכונת שניהם היא על כל דבר שלא נתרסק לגמרי עד דהוי כעין משקה דהיינו שאבד צורתו ונשתנה לגמרי וזהו מאי דכתב הטור דברי הרמב"ם סתמא וגם הוא מאי דהוצרך לאשמועינן דאפשר שהר"י מודה לדברי הרמב"ם דר"ל דאע"ג דאירי הרמב"ם בנתרסק טובא עד דהוי קרוב למשקה מ"מ כל כמה דלא הוי משקה ויש עליו צורתו אפשר שמודה ביה הר"י והיינו נמי מ"ש הטור לבסוף דאפשר דלדברי הכל נחשב כעיקר הפרי דאפי' רש"י מודה בזה. וכן נקט הא"ר בס"ק י"א בדעת הלבוש ומשמע דכן הוא דעת עצמו נמי וכן נראה מדברי המ"א בס"ק י"ח שכתב לפרש מ"ש הרמ"א ד"א שמברך אפוידל"א שהכל דאין זה אלא בגדגדניות שנתבשלו ונימוחו לגמרי הא לאו הכי כ"ע מודו דמברך עליהו בפה"ע אפי' אם נתרסקו הרבה.

ואף לפי מאי דמשמע בב"י שם דס"ל דבאמת פליגי רש"י והרמב"ם אהדדי דלפי רש"י דוקא כשאינו מרוסק מברך עליו בפה"ע ולפי הרמב"ם אפי' מרוסק מברך עליו בפה"ע מ"מ איהו גופיה סתם בש"ע ס"ז כדעת הרמב"ם. ואף לפי הגר"א שמבואר נמי בדבריו שם בד"ה וי"א דס"ל דאיכא פלוגתא בין רש"י והרמב"ם ופי' עפ"ז דברי הי"א המובאים ברמ"א שם מ"מ אף לדידיה הרי הרמ"א עצמו

סימן קה

בענין פעש"ן פרו"ט ופאפיי"א

בעזה"י כ"ג מרחשון תשע"ח

מע"כ ידידי מוהר"ר מאיר שלום האלבערג שליט"א

בדבר קונטרסו ביאור דין הפסיפלורה והפאפיה לענין ברכה ולענין ערלה מ"ש לדחות דברי הרב פעלים ח"ב או"ח סי' ל' במ"ש ע"פ תשו' הרדב"ז ח"ג ס"ס תקל"א דמין שמוציא פרי בתוך שנה מזריעת גרעין הוי ירק ולא אילן וה"נ הפאפיי"א חשיב ירק כיון שמוציא פרי בתוך שנה מזריעת גרעין שכתב כתר"ה דכל דברי הרדב"ז אינם אלא במין שבכ"מ אינו מוציא פרי בתוך שנה מזריעת גרעין אבל מין שבאיזה מקומות מוציא פרי אחר שנה מזריעת גרעין לא חשיב ירק מטעם זה. הנה באמת לא ראיתי שום הכרח לדברי כתר"ה בזה דהא ודאי פשטות סתימת לשון הרדב"ז שכתב שאין בכל מיני אילן שזורעין הגרעין ועושה פרי בתוך שנתו כזה עכ"ל משמע דכל מין שמוציא פרי בתוך שנתו בשום ענין אפי' רק באיזה מקומות חשיב ירק ולא דוקא מין שבכ"מ שנזרע מוציא פירות בתוך שנתו וכן דייק כתר"ה בדברי הרדב"ז בתחילה ומה שהביא כתר"ה נגד זה מדמצינו איזה מיני אילנות שמוציאים פרי בתוך שנתם הנה מלבד שלענ"ד עדיין ראוי לברר מציאות הדברים היטב אם זה ברור ופשוט כדברי כתר"ה שיש מינים שכתבו עליהם הפוסקים בהדיא שדינם כאילן ואעפ"כ אנן ידעינן בברירות שאותם מינים ממש מוציאים פרי בתוך שנתם (ואפשר שכדאי היה לכתר"ה להביא בפנים בקונטרסו כל המקורות לזה מס' מדע וכיו"ב) גם לכאור' בפשיטות יש לבאר כונת הרדב"ז שאינה אלא לומר דלא מסתבר לחשב מין שמוציא פרי בתוך שנתו כאילן שהרי אילן הוא דבר גדול ומתקיים לזמן ארוך וכמ"ש בברכות מ' היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיך אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואז דהדר מפיך

לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בפה"א ובתוספתא דכלאים פ"ג הי"ג כל המוציא עליה מעקרו ה"ז ירק וכל שאין מוציא עליה מעקרו ה"ז אילן והיינו דהיה מסתבר ליה להרדב"ז דמין כזה שממהר להוציא פרי בתוך שנתו אינו דומה לאילן דמסתמא אינו דבר גדול ומתקיים או כיו"ב וכל כמה דלא נתברר אצלינו שדינו כאילן חשבינן ליה כירק מאחר דדמי טפי לירק מלאילן ואותם מינים שהביא מהם כתר"ה שדינם כאילן אע"פ שמוציאים פרי בתוך שנתם י"ל שנדונים כאילן רק מאיזה טעמים מיוחדים שאינם שייכים לברניגא"ן דמיירי ביה הרדב"ז וכן אפשר לפאפיי"א דמיירי ביה הרב פעלים (ויש לברר הטעמים בזה). ומ"ש כתר"ה לפרש לשון הרדב"ז במ"ש ועושה פרי בתוך שנתו כזה דכונתו לומר דוקא כשעושה פרי בתוך שנתו כאופן הדומה לברניגא"ן שהוא בכ"מ וז"ש כזה ודאי רחוק מאד דבפשטות אין כונת הרדב"ז אלא לומר שצריך לעשות פרי בתוך שנתו סתם כמו שמצינו אצל הברניגא"ן שעושה פרי בתוך שנתו סתם ואי כונת הרדב"ז היתה לומר דצריך להוציא פרי תוך שנתו כאופן הדומה לברניגא"ן דהיינו בכ"מ ודאי היה צריך לפרש כן ולא לכתוב תיבת כזה סתם דהא אפשר לפרש תיבה זו בכמה אנפי וזה פשוט בפשטות דברי הרדב"ז. ואי דעת כתר"ה לחלוק על כל עיקר דברי הרדב"ז ממה שמצינו אילנות שמוציאים פרי בתוך שנתם זהו דבר א' אבל אי דעת כתר"ה לפרש דברי הרדב"ז דבעינן שיוציא פרי בתוך שנתו בכ"מ ואם יש מקומות שאינו מוציא פרי בתוך שנתו דינו כאילן ודאי שאין זה הפשטות כלל.

ומ"ש כתר"ה להסתפק בדברי מהר"ם אלשיך שסבר דמין שפירותיו פוחתים והולכים

לקבוע מהו אילן ומהו ירק ולא שייך לחדש עוד סימנים אחרים. לפום ריהטא משמע דכונת כתר"ה להביא ראי' נגד דברי האחרונים שחידשו סימנים בזה אבל א"כ אין דברי כתר"ה מבוררים שהיה צריך לפרש כן היטב ולהביא כל הסוגיא בזה וגם היה ראוי לכתוב כן לעיל גבי דברי הרדב"ז.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן קו

בענין גדרי אילן וירק

בעזה"י' כסלו תשע"ט

מע"כ ידידי מוהר"ר מאיר שלום האלבערג שליט"א

בדבר גליונות ריש קונטרסו אז ירננו עצי היער הנה עיקר יסוד דבריו שראיתי הוא לדייק מסתימת הראשונים והפוסקים שלא הזכירו סימני ירק שחידשו האחרונים לענין עגפלענ"ט דמשמע מזה דלא ס"ל להראשונים והפוסקים לדברי האחרונים והנה עיקר דיוק זה לכאור' באמת יש לדייק מלשון הגמ' ברכות מ' היכא מברכין בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה כו' אבל היכא דכי שקלת ליה כו' דמשמע דהכל תלוי באם מתקיים ומוציא פירות פעמיים או אינו מתקיים ומוציא פירות פעמיים אבל א"כ קשה מלשון התוספתא כלאים פ"ג ה"ג כל המוציא עליה מעקרו ה"ז ירק וכל שאין מוציא עליה מעקרו

תוך ג' שנים חשיב ירק אם היינו דוקא ירידה לענין איכות הפירות או דלמא גם ירידה לענין כמות הפירות וכן הסתפק בקונטרסו ביאור דין האננס לענין ברכה ולענין ערלה. כעת נראה להעיר לכאור' דלשון מהר"ם אלשיך כפי שהובא בברכ"י יו"ד סי' רצ"ד סק"ד ובהגהות הר"א אזולאי על הלבוש או"ח סי' ר"ג סק"א לא משמע כלל דמיירי גם בירידה בכמות הפירות דהא לא כתב אלא דהפירות הולכים ונעשים מרים יותר ואינם משביחים כאילנות משמע דוקא ממה שהפירות עצמם נעשים גרועים יותר חשיב ירק וליכא שום משמעות דמיירי גם בירידה בכמות וצ"ע שכתר"ה מסתפק בזה (ומ"ש מהרש"ם בח"א סי' קצ"ו בתוך דבריו מהרמב"ן דכל האילנות עד ג"ש פירותיהן מועטים כו' לא כתב זה אלא משום שהוא מהמשך דברי הרמב"ן שם א"נ זה שהפירות מועטים הוא סימנא בעלמא שהם גרועים ומרים ובאמת לא איכפת לן בעצם כמות הפירות בג' שנים הראשונים).

ומ"ש כתר"ה בהערה לפרש דברי רש"י בעירובין ל"ד ב' ד"ה עוזרדין דבעוד הקנים רכים הוו כירק שכתב כתר"ה לפרש דאינו אלא חומרא מדרבנן וז"ש רש"י כירק ולא ירק והוא דלא כמ"ש בתשו' דברי מלכיאל ח"ה סי' קמ"ג דחשיבי כירק ממש. יש להעיר מלשון רש"י שם לעיל באותו דיבור שכתב עוזרדין שהוקשה כבר הרי הן כאילן עכ"ל ולא כתב הרי הן אילן והתם ודאי חשיבי אילן לגמרי ולא מדרבנן ומשמע דגם מ"ש רש"י אח"כ דכשאינן עוזרדין הוו כירק כונתו דחשיבי כירק לגמרי ולא דוקא מדרבנן.

ומ"ש כתר"ה סמוך לסוף דבריו להביא מהריטב"א ועוד ראשונים סוכה ל"ה א' דדוקא בסימנים המפורשים בחז"ל שייך

דאף לפי התוס' היה אפשר לדון צמח בכלל אילן או בכלל ירק דלא כסימני הגמ' והתוספתא שלא דברו בגמ' ובתוספתא אלא על דרך הרוב ולכך הוצרכו התוס' לומר דאע"פ ששייך לדון צמח בכלל אילן או בכלל ירק דלא כסימני הגמ' והתוספתא מ"מ ממה שהצמח שפל אינו טעם לדון הצמח כירק שהרי כמה צמחים ידועים לנו שהם בכלל תורת אילן אע"פ שהם שפלים ואפשר שהיו ידועים שהם בכלל תורת אילן מחמת מסורה וקבלה או שהיה להם איזה סימן מובהק ממש שהם בכלל אילן שלא הזכירו התוס'.

ולפ"ז ה"ה לענין דברי הראשונים שהביא בתר"ה ודייק בדבריהם ממה שלא הזכירו סימני האחרונים כלל דלא ס"ל לסימנים אלו דבאמת מאי דסתמו בזה ולא הזכירו סימנים אלו היינו משום שעל דרך הרוב העיקר תלוי בסימני הגמ' והתוספתא אבל לפעמים יש לדון הצמח כאילן או כירק ע"פ סימנים אחרים כגון סימני האחרונים ואולי משום דלא שכיחי סימנים אלו כ"כ לא הזכירם או מטעם אחר ואין לדייק מדבריהם כלום בענין זה. וכן לענין דברי הפוסקים כגון הטוש"ע ונו"כ לא ראיתי שום דיוק בדבריהם מדלא הביאו סימני האחרונים דהרי אין דרך הפוסקים להביא כל החידושים שבכל הלכה והלכה עכ"פ כשאננם מפורשים בדברי עיקרי הראשונים. ומ"ש בתר"ה בדברי האגר"מ או"ח ח"א סי' פ"ו שכתב בסוף דבריו דלדינא תלוי בהכללים דמשמע דתלוי בכללי הגמ' ותוספתא ועיקרי הפוסקים וכמוזכר שם בדבריו לעיל ולא בדברי האחרונים פשוט שאין זה כלום וכנ"ל ואולי י"ל עוד דלא הזכיר האגר"מ שם חידוש האחרונים מפני שלא רצה לסמוך עליו בהדיא אבל לא שחלק

ה"ז אילן דמשמע שיש סימן אחר לקבוע הצמח כאילן או כירק וכמבואר בהדיא בהרא"ש ברכות פ"ו סי' כ"ג דסימן התוספתא הוא סימן אחר מההוא דגמ' ברכות וממילא צ"ל דלאו דוקא נקטו הגמ' והתוספתא אותן סימני אילן וירק שלא דברו אלא על דרך הרוב ובאמת שייך לפעמים לצמח להיות בכלל תורת אילן או תורת ירק אפי' שלא ע"פ סימני הגמ' והתוספתא. וזהו פשוט משמעות דברי רש"י בסוכה ל"ה א' ד"ה חייבין בערלה שכתב גבי הא דמרבין פלפלין לענין איסור ערלה וז"ל דלא תימא מין ירק הוא מפני שהוא עץ שפל כמין רותם שאינו גבוה מן הארץ עכ"ל ותמהו עליו התוס' שם בד"ה ללמדך דלא בהכי תליא מלתא וכמה עצים שפלים הם שיש להם תורת אילן עכ"ל ומשמע דעכ"פ לפי רש"י אפשר לדון צמח כמין ירק ממה שהוא שפל ורק פלפלין מרבין להו מקרא שהם בכלל תורת אילן ולא משמע כלל דמהאי ריבויא איכא למילף לכל צמח שהוא שפל שאין לדונו כירק מהאי טעמא וכעין מ"ש בתר"ה מהשפ"א דא"כ איך לא פי' רש"י נקודה זו בהדיא דלמסקנא לעולם שפלות הצמח אינה קובעתו להיות ירק אלא משמע דגזירת הכתוב היא גבי פלפלין שדינם כאילן אע"פ שהיה ראוי לדונם כירק מחמת שפלותם וכ"כ בתר"ה בקונטרסו ביאור דין האננס לענין ברכה ולענין ערלה בשם הערוך לנר בדעת הרי"ף והרמב"ם בהדיא דס"ל דבאמת פלפלין הוא מין ירק משום שהוא עץ שפל כמין רותם. וכ"מ מתוך דברי התוס' עצמם שכתבו וכמה עצים שפלים הם שיש להם תורת אילן ואמאי הוצרכו התוס' לכתוב כן ה"ל לכתוב דלא בהכי תליא מילתא ותו לא דמאי בעינן יותר מדברי הגמ' והתוספתא שקבעו לנו מה בכלל אילן ומה בכלל ירק אלא

שאלה שקדים ודברים כיו"ב המצופים בטשאקלי"ט כיצד מברכים עליהם.

תשובה בהרבה דברים כאלו פשוט שמברך עליהם ברכת הדבר המצופה כגון אם הוא פרי מברך בפה"ע ולא ברכת הטשאקלי"ט שהיא שהכל (עכ"פ כפי שנהוג לברך על הטשאקלי"ט שהכל ולא בפה"ע ואולי לענין הטשאקלי"ט שלנו ליכא ספיקא בזה כלל שעיקרו אינו אלא צוקער וכיו"ב ולא קאק"א אמיתי וצ"ע בזה) דפשוט שהעיקר הוא הפרי והטשאקלי"ט אינו אלא מכשיר אותה וכה"ג הוי ממש מ"ש הפמ"ג בא"א ס"ס ר"ד דשקדים המחופין בצוקער אף שהם מחופין לגמרי מברך בפה"ע דאף שהצוקער הרבה מהפרי הפרי עיקר והובא במ"ב שם ס"ק נ"א וכמדומה שכ"ה אצל שקדים המצופים המצוים אצלנו.

ומה שפסק האגר"מ או"ח ח"ג סי' ל"א לענין צמוקים המצופים בטשאקלי"ט דכיון שודאי רוצה גם בהטשאקלי"ט ממילא צריך לברך על שניהם נראה דהיינו משום דמיירי בטשאקלי"ט שהוא חשוב קצת שלכן מסתמא דעתו עליו גופא אבל בטשאקלי"ט המצוי גבי צמוקים המצופים בטשאקלי"ט שלנו לכאור' קשה מאד לומר שהאוכלו דעתו גם על עצם הטשאקלי"ט בפני עצמו דאף שהוא מוטעם ומשובח הרבה מ"מ אינו מחשיבו בפני עצמו לאכול רק ממנו כיון שאינו חשוב כ"כ ולכן מברך על צמוקין כאלו בפה"ע. אבל היכא דברור שאין הדבר המצופה אלא להטעים הטשאקלי"ט או ליתן לו איזה הרגשה או משוש אז מברך שהכל על הטשאקלי"ט ואולי שייך למימר כן אצל הקוקי"ס הקטנים מאד המצופים בטשאקלי"ט שאולי שייך למימר

עליו לגמרי. וכבר כתב האגר"מ יו"ד ח"א ס"ס ק"א בתוך דבריו וז"ל וכי כבר נעשה קץ וגבול לתורה ח"ו שנפסוק רק מה שנמצא בספרים וכשיזדמנו שאלות שלא נמצאים בספרים לא נכריע אותם אף כשיש בידנו להכריע ודאי לע"ד אסור לומר כן דודאי עוד יגדיל תורה גם עתה בזמננו כו' עכ"ל וכע"ז י"ל לענין סימני אילן וירק שחידשו האחרונים. וכל עיקר תוקף דברי כתר"ה נראה שהוא ממה שהרבה צמחים דנו עליהם הראשונים והפוסקים אפשר כגון צלף וקני צוקער ותותים כו' וע"פ המציאות הידועה לנו היום ה"ל לדון צמחים אלו כאילן או כירק בפשיטות ע"פ דברי האחרונים או עכ"פ להזכיר דברי האחרונים לצד וטעם בנדונים אלו אבל לענ"ד לא זו הדרך מאחר שעניני המציאות של שנים שעברו אינם ידועים לנו כלל ויש להאריך בזה הרבה וכבר הראיתי לכתר"ה דברי האגר"מ יו"ד ח"ב סי' כ"ה שכתב רוב המינים שנזכרים בש"ס לא ידוע פירוש הדברים וצריך על זה קבלה איש מפי איש שיראה על כל דבר שזה הוא מין זה וזה הוא מין זה עכ"ל.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן קו

בענין פירות המצופים מטשאקלי"ט

בעזה"י י"ז אייר ל"ב למב"י תשע"ה

שאינו מברך עליהם במ"מ כ"א שהכל.



סימן קח

בענין ברכת בצל חי

בעזה"י ד' סיון תשע"ו

שאלה כיצד מברכין על חתיכת בצל חי כשאוכלה בפני עצמה.

תשובה זה שפסק הט"ז בסי' ר"ה סק"ב לענין שומים ובצלים חיים שמברך עליהם שהכל עכ"פ כשהזקינו כיון שאז אינם ראויים לאכילה בלא פת לכא' שייך נמי האידנא דאף שבאמת שכיח שאוכלים בצלים חיים סתם כגון במיני סעלעד"ס ועוד מאכלים מ"מ מאחר שאין אוכלים אותם בפני עצמם כלל אלא ביחד עם מאכלים אחרים וכל עיקרם אינו אלא להטעים אותם מאכלים א"כ גם האידנא מברך עליהם שהכל כשאוכל מהם בפני עצמם. אך אם שייך לומר שרוב בצלים היום נאכלים חיים וכענין זה ביחד עם מאכלים אחרים א"כ י"ל דלהכי נטעי להו אינשי אדעתא דיאכלו כך וממילא לכא' צריך לברך עליהם בפה"א וכמ"ש בסוף דברי הט"ז דתלוי במה היתה כונתו בתחילת זריעתו והוא ממ"ש בגמ' ל"ו א' ואע"ג דכשהבצלים בפני עצמם אינם ראויים לאכילה כלל דהיינו שאין הדרך לאכלם כך בפני עצמם כלל מ"מ מצינו בשע"ת סי' ר"ה סק"ג שכתב דכשעיקר זריעתו הוא לצורך לתבל בו המאכלים כבוש צלי ומבושל מברך עליהם חיים שהכל ומשמע דאע"ג דאין אכילה זו אלא כשהם

תבלין למאכלים אחרים אפ"ה נחשב עיקר אכילתם ורק במקום שהרבה אוכלים אותם כשהם רכים לבדם חיים דינם כשאר ירקות לברך עליהם בפה"א כדכתב השע"ת אח"כ וכ"ש הכא שעיקר זריעתו הוא לאכלם חיים ורוב בנ"א אוכלים אותם כך דינם כשאר ירקות לברך עליהם בפה"א. אך אם רוב אכילת בצלים היום באמת אינו כשהם חיים כנ"ל אלא מבושלים אז מברך עליהם חיים שהכל ומבושלים באופן שהם יפים לאכילה בפה"א.



סימן קט

בענין ברכת טשאלין"ט

בעזה"י עש"ק כ"ג תמוז תשע"ה

שאלה טשאלין"ט שיש בתוכו שעורים ופאטייטא"ס ובשר ועוד דברים כיצד מברכין עליו.

תשובה בסתם טשאלין"ט כנראה השעורים הם הרוב ולכן אפי' אם לא נתמעכו דהיינו שאף אחר שהוסר קליפתם אפי' קצת לא נדבקו אלא נשארו בעין בלי שום דיבוק שאז דינם לברך לפנייהם בפה"א ולאחריהם או בורא נפשות רבות או ברכה א' מעין שלש כדאיתא בסי' ר"ח ס"ד ובשעה"צ שם סק"ח מ"מ הם פוטרם בברכתם שאר דברים שבטשאלין"ט מאחר שהם הרוב וכדפסק המ"א בר"ס רי"ב. וכ"ש כשנתמעכו שאז ברכתם במ"מ כדכתב המ"א שם דפוטרם השאר אפי' אם אינם הרוב (אבל כשלא

סימן קי

בענין צירוף שיעור כזית

בעזה"י כ"ו מרחשון תשע"ט

מע"כ גיסי מוהר"ר אלי' מרדכי וילנר שליט"א
 בדבר המאכל הנקרא באנענ"א מאפי"ן
 שנעשה מקמח ועוד דברים ויש בתוכו
 חתיכות של באנענ"א שנאפות עמו ונמוחות
 קצת אבל עדיין ניכרות הרבה שלא נתערבו
 היטב כ"כ עם הקמח והדברים האחרים אם
 חתיכות אלו של באנענ"א יכולות לעלות
 לשיעור כזית לברך אחריו על המחיה וממילא
 יכולות ג"כ לעלות לשיעור שיצא בזה קידוש
 במקום סעודה שלכא' תלוי בשיעור שיכול
 לברך על המחיה וכמ"ש בש"ע אור"ח סי'
 רע"ג ס"ה. הנה בעיקר דין צירוף שיעור כזית
 לברכת על המחיה נפסק בסי' ר"ח ס"ט דמי
 שעירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח
 מה' מיני דגן ובשלו בקדירה דוקא אם יש
 באותו קמח כדי שיאכל כזית מה' מיני דגן
 בכדי אכילת פרס מברך אחריו על המחיה
 אבל אם אין באותו קמח כדי שיאכל כזית מה'
 מיני דגן בכדי אכילת פרס מברך אחריו בורא
 נפשות והוא מהרד"א בשם הר"י כדאיתא
 בב"י אלא דכתב המ"א שם בס"ק ט"ו ומיהו
 אם לא ערבו עם קמח רק עם שאר מינים
 מברך במ"מ ועל המחיה אפילו ליכא בכא"פ
 כמ"ש ס"ב עכ"ל וכונתו למה שנפסק בס"ב
 דה' מיני דגן שעשה מהן תבשיל אפי' עירב
 עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים
 הרבה יותר מהם מברך עליו בורא מיני מזונות
 ולבסוף על המחיה דמשמע ליה להמ"א
 דהיינו אפי' כשלא אכל כזית מה' מיני דגן

נתמעכו אינם פוטרים אא"כ הם הרוב שאע"פ
 שהם ממין דגן כיון שברכתם בפה"א אין בהם
 חשיבות דגן כדנראה ממאי דהראה המ"א שם
 למ"ש בסי' ר"ח ס"ב דאמרינן שה' מיני דגן
 שעשה מהם תבשיל אפי' עירב עמהם דברים
 הרבה יותר מהם מברך עליו במ"מ ודין זה
 לכא' אינו אלא במקום שמברך במ"מ אבל
 לא כשמברך בפה"א כדנראה מתוך דברי
 הלבוש ס"ד וכתב שם שכשהם בעין אינן אלא
 כשאר פרי האדמה ונראה שכונתו שאין בהם
 חשיבות דגן כלל).

אך לפעמים אפשר דשייך מ"ש בבה"ל סי'
 רי"ב ד"ה אם בשם החיי"א דהיכא
 דמינכר ומובדל כל מין בפני עצמו מברך על
 כל מין ומין אלא דהכריע שם בבה"ל שלא
 כדבריו אלא כדברי הפמ"ג ודה"ח ומשום
 דספק ברכות להקל וכן סתם במ"ב סק"א.
 והרוצה להחמיר כדברי החיי"א ימעך שאר
 הדברים שבטשאלני"ט שיהו מעורבים עם
 השעורים ויאכלם ביחד ואז א"צ לברך אלא
 ברכת השעורים וכדאיתא לעצה זו בבה"ל שם
 או יברך ברכות שאר המינים על מאכלים
 אחרים ויכוין גם על מינים אלו שבטשאלני"ט.
 אבל לא יפריד מכל מין ומין ויברך עליו
 ברכתו הראויה לפי שבזה יהיה ריבוי ברכות
 שלא לצורך וכמ"ש ביומא ע' א' גבי קרה"ת
 ביוה"כ.



בכדי אכילת פרס דאעפ"כ מברך לבסוף על המחיה והיינו מפני ששאר המינים מצטרפים לשיעור כזית וכדיאר הפמ"ג. וכע"ז מבואר בדרישה שם סק"א שכתב דאין להקשות על דברי הרד"א בשם הר"י הנ"ל מאי שנא מהא דאמר שמואל כל שיש בו מה' המינים כו' (ולכאור' כונתו להא דא"ר יעקב בר אידי א"ר חנינא בברכות מ"ד א' כל שהוא מחמשת המינים בתחלה מברך עליו במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש דאילו בהא דשמואל בגמ' שם ל"ו ב' אינו מפורש שמברך אחריו ברכה א' מעין ג' וכע"ז יש להעיר בדברי התוס' שם מ"א ב' ד"ה אלא שכתבו דאמרי' לעיל כל שיש בו מחמשת המינים צריך ברכה מעין שלש עכ"ל ולא נמצא כן בגמ' שלפנינו וכבר העירו בזה הצל"ח והרש"ש שם) דמשמע אפי' כל דהו די"ל דשאני ההיא דכל שיש בו כו' דמיירי כשנתנו הקמח של ה' מינים בכיוון לטעם דאז כיון שנתכוין אחשביה משא"כ היכא דנתערב שלא בכונה דכה"ג אינו מברך אחריו על המחיה ושוב כתב הדרישה דהיותר נראה לומר דהיכא דהתערובת היתה מתחלה קמח בקמח ואין לו טעם דגן בעינן כזית דגן בכדי אכילת פרס משא"כ בהא דכל שיש בו כו' דמיירי במאכל ותבשיל שמתחלה היה נותן בו טעם ובוה לא בעינן כזית דגן בכדי אכילת פרס וכע"ז כתב הפמ"ג שם בתוך דבריו דגבי קמח דוחן ושאר מיני קטניות לא חשיב הקמח דגן כ"כ הואיל וגם זה קמח ומראה א' להם וגם אין הטעם ניכר ומורגש ביותר כמו בשאר מינים. והרעק"א בהגהותיו בריש הסי' העתיק דברי המ"א ואח"כ העתיק דברי הפר"ח בתשו' סי' א' שכתב כדברי המ"א ומשמע דהסכימו רעק"א והפר"ח להמ"א.

אולם הדברי חמודות בברכות פ"ו אות י"ט אחר שהביא דברי הרד"א בשם הר"י הנ"ל כתב עלה אין נ"ל דדוקא בעירוב עם קמח קאמר אלא דיבר ברגיל והוה וה"ה בכל דבר שעירב הה' מינים והם עיקר והובאו דבריו במחצה"ש שם ואף שתמה עליהם המחצה"ש ממאי דמשמע בס"ב אפי' יש כל שהו מה' מיני דגן בלבד מברך אחריו על המחיה וא"כ ע"כ צ"ל דקמח דוקא נקט הרד"א בשם הר"י וכמ"ש המ"א מ"מ סיים בה המחצה"ש אבל לא ידעתי סברא לחלק בין קמח לשאר דבר עכ"ל ומבואר דלא נחית לחילוק הדרישה והפמ"ג הנ"ל וגם הא"ר בסק"ג תמה על המ"א דאישתמיטתיה מ"ש הדברי חמודות דאפי' בשאר מינים קמיידי הרד"א בשם הר"י והביאו שיירי כנה"ג וכ"כ עולת תמיד וכתב הא"ר דאי חולק עליהם המ"א היה לו להזכירם ולחלוק ובבה"ל ד"ה בקדרה הביא ג"כ הדברי חמודות וכתב שהובא בשיירי כנה"ג ועוד כתב דמהר"מ בנע"ט בביאורו על המרדכי והמאמר מרדכי והנשמת אדם דעתם כהדברי חמודות וכן מצדד ג"כ העולת תמיד והובא בא"ר וכתב הבה"ל דלפי הנראה שגם דעת הא"ר הסכים לזה ועוד כתב הבה"ל דגם מביאור הגר"א ס"ט ד"ה ואם בשלו מוכח בהדיא דס"ל כהדברי חמודות ולכן לא סתם בפנים במ"ב שם סק"מ מ"ח כהמ"א אלא כהדברי חמודות דלאו דוקא תערובות קמח בקמח אלא ה"ה אם עירב ה' מיני דגן עם דבש ותבלין או שאר מינים וכההיא דס"ב ג"כ בעינן שיהא מה' מיני דגן כזית בכדי אכילת פרס ואי לא"ה אינו מברך על המחיה אלא בורא נפשות.

אך מ"ש הבה"ל דלפי הנראה שגם דעת הא"ר הסכים להדברי חמודות ק"ק דהא משמע

מדברי הא"ר שעיקר תמיהתו אינו אלא אמאי לא הביא המ"א הדברי חמודות ושיירי כנה"ג ועולת תמיד סתם דאפי' אם דעתו לחלוק עליהם ה"ל להזכירם ולחלוק עליהם וזהו כל עיקר תמיהת הא"ר ולא נחית כלל לברר ההלכה אם היא כהמ"א או כהדברי חמודות ובאמת בס"ק י"ג ציין הא"ר למ"ש בסק"ג וכתב אחריו ועתה מצאתי בדרישה שכתב דלעיל מיירי אפי' בכל דהו כו' והעתיק כל דברי הדרישה ולא העיר עליהם כלום משמע קצת דבאמת דעת הא"ר מסכמת להדרישה שהוא כהמ"א דאל"כ ה"ל להעיר על דברי הדרישה בהדיא דאינם להלכה. ועוד יש להעיר בעיקר מאי דכתב הא"ר שהדברי חמודות מובא בשיירי כנה"ג ונמשך אחריו הבה"ל ומשמע מלשון זה דהסכים שיירי כנה"ג להדברי חמודות דבאמת בשיירי כנה"ג הגה"ט סק"א אחר שהביא הדברי חמודות דלאו דוקא בעירוב עם קמח קאמר כו' כתב עלה ואני בקשתי זה בהרד"א ולא מצאתי והיינו דהבין שמ"ש הדברי חמודות דלאו דוקא בעירוב עם קמח קאמר כו' באמת הוא מדברי הרד"א על הר"י וע"ז מעיר שיירי כנה"ג שלא מצא כן בהרד"א ואינו מוכח מכאן דדעת שיירי כנה"ג כהדברי חמודות דשמו דוקא משום דסבר שדבריו הם מדברי הרד"א עצמו העתיקם בכלל או שמו רק להעיר עליהם שלא מצא כן בהרד"א העתיקם ולא משום דס"ל כן לדינא. גם מ"ש הא"ר והבה"ל דדעת העולת תמיד כהדברי חמודות יש להעיר דשם בעולת תמיד סק"ז אף שכתב שם לפרש ההיא דס"ב דמיירי בדאיכא כזית בכדי אכילת פרס והוא כהדברי חמודות דלא כמ"ש המ"א מ"מ סיים בה דצ"ע משמע דלא ברירא ליה הכי לדינא לגמרי. גם מ"ש הבה"ל דדעת מהר"מ בנע"ט בביאורו על המדרכי

כהדברי חמודות יש להעיר קצת דשם בביאור מהר"מ בנע"ט על המדרכי ברכות פ"ו אות כ' אינו מבואר בהדיא ממש דדעתו כהדברי חמודות לדינא אלא דקמתמה על דברי המ"א מאי סברא יש לחלק בין קמח לשאר דברים והניח בצ"ע ולא כתב שם בהדיא דדעתו לחלוק על המ"א בזה להלכה.

גם מ"ש הבה"ל דדעת הנשמת אדם כהדברי חמודות הנה באמת בנשמת אדם שם כלל נ' אות ו' אף שמתחילה כתב לדחות דברי המ"א והדרישה מ"מ בסוף דבריו כתב סברא לחלק בין היכא דעיקר כונת האדם היא לה' מיני דגן להיכא דעיקר כונת האדם היא לשאר דברים ואינו נותן ה' מיני דגן אלא להטעים התבשיל ועפ"ז יישב פסקי הש"ע שלא יסתור מ"ש בס"ט מהרד"א בשם הר"י למ"ש בס"ב והיינו כדרך המ"א והדרישה ובאמת בחי"א שם סכ"א כתב דהיה ראוי להחמיר שיהיה כזית מה' מיני דגן בכדי אכילת פרס אבל העולם לא נהגו לדקדק בזה ומברכין על המחיה ויש להם על מי לסמוך ורק בסכ"ב כתב חיי"א דמ"מ נ"ל דדוקא כמו לעקיף וצוקער לעקיף שידוע שהעיקר הוא להטעים הקמח והעיסה אבל מיני גרויפין שמבשלים עם בולבעס וקטניות דוקא כשאכל כזית בכדי אכילת פרס מברך על המחיה הרי מבואר דעת החי"א למעשה דאף שהיה ראוי להחמיר בדבר כהדברי חמודות מ"מ המנהג כהמ"א ויש להם על מי לסמוך אם לא שמוכח שאין הקמח מה' מיני דגן עיקר כ"כ אלא שאר המינים והמ"ב עצמו שם אחר שהביא מ"ש הדברי חמודות הזכיר מ"ש החי"א בזה דהעולם נהגו להקל לברך על המחיה על פת כיסנין שמעורב בתבלין הרבה כגון צוקער לעק"ך והביא המ"ב סמך לסברת הנשמת אדם

בוה הנ'ל מדברי המ"א בסי' ר"י סק"א.

עוד יש להעיר על מ"ש הבה"ל דמוכח בהדיא מביאור הגר"א דס"ל כהדברי חמודות דהנה בביאור הגר"א שם ס"ט ד"ה ואם בשלו הביא מרש"י ותוס' ברכות מ"א ב' לגבי פת הבאה בכיסנין דרש"י בד"ה פת הבאה בכסנין כתב שכיון שאין בה אלא קמח מועט מברך אחריה בורא נפשות והתוס' בד"ה אלא כתבו דלא נהירא חדא דאמרי' לעיל כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש כו' ודעתם שמברך אחר הפת הבאה בכיסנין על המחיה ונראה דמכאן הוציא הבה"ל שדעת הגר"א כהדברי חמודות דלאו דוקא כשעירב קמח בה' מיני דגן בעינן כזית דגן בכדי אכילת פרס אלא ה"ה כשעירב כל דבר בה' מיני דגן שהרי הביא הגר"א מרש"י ותוס' דמיירו בהדיא במערב שאר דברים בה' מיני דגן. אך י"ל דאין כונת הגר"א לענין אם שייך לצרף שאר דברים לשיעור כזית בכדי אכילת פרס כלל שהרי אין זה מוזכר בדברי רש"י ותוס' כלל אלא כל כונת הגר"א היא להביא ממ"ש התוס' להקשות על רש"י מדאמרינן כל שיש בו מחמשת המינין צריך ברכה מעין שלש דס"ל להתוס' דלא שייך לברך בורא נפשות על אכילת ה' מיני דגן כלל כדכתוב בש"ע לענין כשלא אכל כזית מה' מיני דגן בכדי אכילת פרס אלא צריך לברך על המחיה ואפשר דהתם באמת מיירי כשאכל כזית מה' מיני דגן בכדי אכילת פרס דאפ"ה ס"ל לרש"י דמברך בורא נפשות מאחר שהקמח מועט ודברים אחרים מרובים ואין לה חשיבות כ"כ לברך אחריה על המחיה והתוס' ס"ל דצריך לברך על המחיה מאחר שיש בה מה' מיני דגן אבל לעולם יתכן דלכ"ע במקום שאין הקמח מועט כ"כ כנגד הדברים האחרים שייך לברך

על המחיה בצירוף שאר הדברים וא"צ כזית מה' מיני דגן בכדי אכילת פרס דדוקא כשעירב קמח עם ה' מיני דגן יש להצריך כזית מה' מיני דגן בכדי אכילת פרס.

ובאגר"מ או"ח ח"א סי' ע"א הביא המנהג שהזכיר המ"ב לענין פת הבאה בכיסנין שמעורב בתבלין הרבה שמברכין עליו לבסוף על המחיה כשיש בו כזית אף שבמין דגן לבדו שנמצא בו אין בו שיעור כזית כנ"ל וכתב האגר"מ שהוא תמוה קצת דאיך יצטרפו לדגן והקשה האגר"מ על מה שהביא המ"ב מדברי המ"א סי' ר"י דהרי התם מיירי במשקים שמתבטלים לאוכלים שאפשר לברך אחריה ברכה אחרונה סתם וליכא ראי' מזה לומר דאותו דבר המתבטל חשיב כאותו דבר שמתבטל אליו לגמרי אף לענין שיכול להצטרף לשיעור אותה ברכה אחרונה של הדבר שמתבטל אליו כדהכא שרוצה לברך על המחיה כברכת הה' מיני דגן דלענין זה בעינן כזית דגן דוקא ומסיק האגר"מ דמתסבר שאם לא אכל כזית דגן בכדי אכילת פרס לא יברך על המחיה אבל גם לא יברך בורא נפשות לחוש להמנהג הנ"ל ויש להחמיר לאכול כשיעור שיהיה שם כזית דגן בכדי אכילת פרס ולברך על המחיה. והנה מה שהקשה האגר"מ על מה שהביא המ"ב מהמ"א סי' ר"י לכאור' קצת אינו מובן דהא הביא שם המ"א ממ"ש ביומא פ' ב' כל אכשורי אוכלא אוכלא ובפשטות לאו היינו דוקא לענין שנתבטל ממנו שם משקים וחשיב אוכל סתם וכדנראה דנקט האגר"מ שם אלא היינו דנחשב כאותו אוכל שמתבטל אליו ממש שהרי בכלל עיקר ענין ביטול הוא זה דחשיב כאותו דבר שמתבטל אליו ומ"ט יחשב כמאכל חדש ולא כאותו מאכל. ועוד קצת תימה על האגר"מ

שלא הזכיר דברי כל האחרונים שדנו בזה בהדיא ולכאור' ה"ל להזכירם אף שלא הביאו ראיות גמורות ממש לדבריהם ומ"ש האגר"מ בסוף דבריו דאולי מנהג הנ"ל הוא טעות כי בפוסקים לא הוזכר מנהג זה וא"כ לא ידוע אם היה מנהג ברור לכאור' תמוה דהא מלבד שמוזכר במ"ב מוזכר גם בחי"א כנ"ל ודברי החי"א מצויינים בשעה"צ ס"ק מ"ט ואף ביאר המנהג בנשמת אדם וצ"ע שלא הזכיר מכ"ז האגר"מ.

ולדינא היה נראה עיקר כדברי המ"א שמפורש בדבריו שאפשר לצרף שאר דברים לשיעור כזית בכדי אכילת פרס ורק קמח דוחן ושאר מיני קטניות א"א לצרפו וכ"ה דעת הדרישה ומשמע מדברי הפמ"ג שביאר דברי המ"א ולא השיג עליו דגם הוא ס"ל כהמ"א וכ"מ מדבריו בס"ר ר"ח א"א סק"א וכ"נ דעת הרעק"א והפר"ח וגם הבה"ל כתב להעתיקו איזה אחרונים דברי המ"א וגם במחצה"ש נראה דבעצם הסכים להמ"א אלא דמוקשה לו בטעם החילוק בין קמח לשאר דברים וגם הא"ר נלענ"ד דדעתו כהמ"א מאחר שבס"ק י"ג העתיק דברי הדרישה ולא העיר עליו כלום וכן נראה דנקט עיקר החי"א עכ"פ במקום ששייך לומר סברתו שכתב בנשמת אדם דשאר הדברים הם להטעים הקמח ומה שהביא הבה"ל שהרבה אחרונים חלקו על המ"א ונקטו כהדברי חמודות כנראה אינו מוכרח כנ"ל ורק מ"ש בשם המאמר מרדכי מוכח שם בהדיא דדעתו כהדברי חמודות ואפשר שכן מוכח דעת מהר"מ בנע"ט שהניח דברי המ"א בצ"ע. ולפיכך לענין באנענ"א מאפי"ן הנ"ל היה נראה שאפשר לצרף חתיכות הבאנענ"א לשיעור כזית לברך אחריו על המחיה דה"ל כשאר

דברים המעורבים בקמח דגן שאפשר לצרפם ולא דמי לקמח דוחן ושאר מיני קטניות שא"א לצרפו דהתם אין בזה טעם קמח דגן כדברי הדרישה בפ"י שני וכע"ז כתב הפמ"ג דהתם לא חשיב הקמח דגן כ"כ הואיל וגם זה קמח ומראה א' להם וגם אין הטעם ניכר ומורגש ביותר כמו בשאר מינים א"נ החילוק כדברי הנשמת אדם דהתם אין שם קמח דגן אלא להטעים אותו קמח דוחן ושאר מיני קטניות ופשוט דלא שייך זה לגבי באנענ"א מאפי"ן ואף שחתיכות הבאנענ"א ניכרות בפני עצמן ואינן נמוחות לגמרי לכאור' אין זה מעלה או מוריד מאחר שהן מעורבות עם קמח דגן ומכשירות אותו. וגם לענין קידוש במקום סעודה היה נראה שאפשר לצרפן לשיעור כזית לצאת בו ידי חובתו וכנ"ל. רק למעשה אולי לכתחילה טוב להחמיר אף בזה לשער שיהיה בהקמח שיעור כזית דגן בכדי אכילת פרס וכדכתב המ"ב.

ארי' ליבוש



סימן קיא

בענין ברכה על מיני מתיקה

בעזה"י ב' דחנוכה תשע"ח

שאלה אם יכול אדם לברך ברכה ראשונה על מיני מתיקה שקורין קענד"י שאינו בולע ממנו מיד כשנותנו לתוך פיו אלא טועם ממנו מעט ורק אחר זמן בולע ממנו מעט מעט.

א"צ לחזור ולברך ושם בחיי"א ביאר הטעם משום דבסי' ר"י מיירי מטעמת א"צ ברכה שאין כוונתו לאכילה כלל אלא לטעימה נראה דלא מיירי התם אלא במקום שבלע עכ"פ איזו ממשות מהאוכל דבזה שייך לומר שיש הנאת אכילה במעיו. ואף לפי מה שהביא השעה"צ שם בסק"ל מהבגדי ישע ומגן גבורים דמשמע בדבריהם דס"ל דבדיעבד א"צ לחזור ולברך כיון דמתכוין בלעיסה לשם אכילה הלעיסה אתחלתא דאכילה היא הא באמת הכא שאני דאף אם כונתו לשם אכילה מ"מ ליכא אכילה כלל אלא אחר זמן ולא דמי כלל ללעיסה שהיא מכשרת האכילה ממש וסמוכה לה הרבה. ובלא"ה בשעה"צ שם כתב דלכתחילה בודאי יש לזהר בזה מאד וא"כ ודאי אין לסמוך להקל בזה ע"פ דברי הבגדי ישע ומגן גבורים נגד ספיקת המ"א אפי' אם היה דמי ללעיסה שהיא אתחלתא דאכילה.

רק במקום שברור שאדם בולע איזו ממשות מהקענדי" מיד כשנותנו לתוך פיו ושייך בזה הנאת אכילה במעיו אפשר לברך אבל במקום שאין זה ברור לא יברך. ומ"מ נראה דלמעשה לעולם לא יתן אדם הקענדי" לתוך פיו בלא ברכה כלל דהא לאחר זמן מסתמא יבלע איזו ממשות ממנו ותהיה הנאת אכילה במעיו אלא דמסתמא לא יהיה ברור לו באיזו שעה בדיוק יהיה שייך זה וממילא ככה"ג שאינו יכול לברך עליו מיד מפני שאינו בולע ממשות מיד יש לפטרו ע"י ברכת מאכל אחר ועכ"פ לא יתנו לתוך פיו בלי ברכה.

תשובה במקום שברור שאינו בולע מהקענדי" מיד כלל דהיינו שאין שום ממשות מהקענדי" יורדת לתוך מעיו פשוט שא"א לברך עליו כדאיתא בברכות י"ד א' דמטעמת אינה טעונה ברכה וי"א דהיינו דוקא כשלא בלע כדכתבו התוס' שם ד"ה טועם בשם ר"ח וי"א דהיינו אפי' כשבלע כדמשמע מדברי הרמב"ם בפ"א מה' ברכות ה"ב ופ"א מה' תעניות הי"ד ושתי הדעות הובאו בש"ע או"ח סי' ר"י ס"ב אבל לכ"ע כשלא בלע ולא היתה הנאת אכילה במעיו אינו מברך וכדברי הרא"ש שם בפ"ב סי' ו' דלכאור' גם הרמב"ם מודה לסברא זו דאף אם מכוין לשם אכילה מ"מ בעינן הנאת אכילה במעיו כדי לברך וכ"כ בהדיא הגר"א בביאורו שם בד"ה א"צ וכ"נ מדברי הב"י שם במ"ש על דברי האהל מועד וז"ל ול"נ דברכה לא בטעימת חין תליא אלא באכילה תליא כדכתיב ואכלת וברכ' ואכיל' היינו הנאת מעיי' כדברי הרא"ש ז"ל עכ"ל ומשמע קצת דדבר זה הוא אליבא דכ"ע ומ"ש בכ"מ הל' ברכות שם בדעת הרמב"ם דטעמא משום דכתיב ואכלת וברכת שיהא לו כוונת אכילה משמע עכ"ל היינו מלבד עיקר האכילה גופא שהוא הנאת מעיים כנ"ל. ובכל ענין אנן נקטינן בפלוגתא זו דספק ברכות להקל כדכתב הרמ"א שם וא"כ ודאי אין לברך בלא הנאת אכילה במעיים כדברי הרא"ש.

ואף לפי מ"ש המ"א בסי' קס"ז ס"ק ט"ז בשם של"ה דמי שסח בעודו לועס א"צ לחזור ולברך ואח"כ הראה המ"א לס"ס ר"י דהלועס א"צ ברכה א"כ עיקר הברכה על הבליעה והשאיר המ"א בצ"ע ובמ"ב שם ס"ק ל"ה הביא מהחיי"א כלל מ"ט ס"ד שמצדד דאפי' לא בלע רק הטעם שמצץ בפיו מן הלעיסה



סימן קיב

בענין ברכה שאינה צריכה

בעזה"י י"ט תמוז תשע"ח

שאלה מי שבירך על מאכל א' ורוצה לאכול עוד מאכל אחר שברכתו כברכת מאכל הראשון ומסתפק אם היה בדעתו לאכול אותו מאכל השני או לא אם יש לו עצה לברך ברכה אחרונה על מאכל הראשון ושוב לברך ברכה ראשונה על המאכל השני או אין לעשות כן משום חשש ברכה שאינה צריכה.

תשובה לכאן נראה דכיון שיש עצות אחרות שיכול אדם לעשות בקל לצאת ידי ספק כגון לשנות מקומו או לבקש מאחר לפטרו בברכה ראשונה או לברך ברכה ראשונה על מאכל שבודאי לא היה בדעתו לאכול ממנו א"כ חשיב עכ"פ הברכה אחרונה כברכה שאינה צריכה. ואע"פ שמצינו להתיר לגרום ברכה ראשונה אחרת במקום שמסתפק אם צריך לברך ברכה ראשונה או לא כדמשמע מדברי הש"ע או"ח סי' קע"ד ס"ד לענין המבדיל על השלחן שיכוין שלא להוציא יין שבתוך המזון אם לא נטל ידיו קודם שהבדיל כיון ש"א דדוקא אם נטל ידיו קודם הבדלה ברכת יין הבדלה פוטרת היין שבתוך המזון ולא אמרינן בזה ספק ברכות להקל וא"צ לברך על היין שבתוך המזון מספק שמא נפטר בברכת יין הבדלה וכע"ז שם בס"ז לענין שתיית מים בתוך הסעודה ש"א שאינה נפטרת בברכת הפת ולכן הרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך הסעודה ומבואר שיכול לברך קודם הסעודה אע"פ שאינו עושה כן

אלא לצאת ידי ספק ברכה ואף לפי מ"ש המ"א שם ס"ק ט"ו דבברכות רמ"מ כתב שיתן לאחר שאינו אוכל לברך ויתכוין לפטרו הא במחצה"ש שם פי' דר"ל תקנה אחרת אי לא בירך קודם סעודה כמ"ש בש"ע יש לו תקנה שיתן לשתות לא' שאינו אוכל כו' וכן מבואר במ"ב שם ס"ק ל"ח דהבין שזו עצה אחרת מלבד מ"ש בש"ע דכ"ע מודו בהא דהש"ע וכן מצינו בב"ח סי' תע"ג שכתב לכיון בשעת ברכת בפה"א על הכרפס שלא לפטור את המרור וכשיברך המוציא יכוין נמי שלא לפטור את המרור ואז יוכל לברך בפה"א על המרור ויוצא לכל הדעות ואין כאן משום ברכה שאינה צריכה מאחר שאינו עושה כן אלא לאפוקי נפשיה מפלוגתא והביא שם הב"ח מהא דסי' קע"ד ס"ד הנ"ל והובאו דבריו בחק יעקב סי' תע"ג ס"ק כ"ט ופקפק עליהם רק מצד שלא יצא דעת הגהות סמ"ק סי' ר"כ דאין לברך על המרור כיון שלא בא ליהנות ממנו רק לזכר בעלמא וכן מבואר מדברי הפמ"ג בסי' רי"א משב"ז סק"ב דבכה"ג ליכא חשש ברכה שאינה צריכה וכע"ז משמע מדבריו בסי' נ"ב משב"ז סק"א וכן הביא הרעק"א בהגהותיו לש"ע סי' כ"ה ס"ה מההיא דסי' קע"ד ס"ד לענין ברכת תפלין של ראש שיכוין בשעה שמברך להניח אם הדין כרש"י איני מכוין לפטור בבכרתי זו לשל ראש ואם הדין כתוס' אני מכוין להוציא בבכרתי דלהניח גם של ראש והובאו דבריו בבה"ל שם ד"ה וטוב וכתב שכבר קדמו העולת תמיד וכפי מה שביאר הפמ"ג את דבריו ובארצה"ח משמע ג"כ שמסכים לעצה זו ועוד כתב הבה"ל לבאר שאין זה בכלל גורם ברכה שאינה צריכה דהא מוכרח לעשות כן מפני ספיקא דדינא. לכאן נראה לחלק דהתם מיירי במי שמביא עצמו לידי חיוב

גמור לברך ברכה ראשונה כגון שכיון בהדיא מתחילה שלא לפטור אלא איזה מאכלים אבל הכא הא אין כאן כלל חיוב גמור ממש לברך ברכה אחרונה זו שרוצה לברך עתה דאף שצריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל מ"מ הרי בדעתו לברך בסמוך באופן שיפטור אכילתו הראשונה וא"כ לכאור' הוא כל ברכה אחרונה זו שמברך עתה ברכה שאינה צריכה מאחר שדעתו לברך ברכה אחרונה אחר זמן ובלא"ה מאחר שבקל יש עצות אחרות לצאת ידי ספק כגון לשנות מקומו או לבקש מאחר לפטרו בכרכה ראשונה או לברך ברכה ראשונה על מאכל שבודאי לא היה בדעתו לאכול ממנו כנ"ל נראה שודאי אין לעשות כן לצאת ידי ספק ברכה. וכן נראה להביא מדברי הש"ע בס' קע"ד שם שכתב דבדיעבד שלא כיון כפ' פטור יין שבתוך הסעודה כו' ולא כתב שאם הוא קודם שהתחיל סעודתו יש לברך ברכה אחרונה ואז יברך לכתחילה על היין שבתוך המזון משמע דאין עצה לעשות כן דחשיבא ברכה אחרונה זו ברכה שאינה צריכה.

וב"ש לפי מ"ש בתו"ש סי' רצ"ט ס"ק י"ד לבאר דעת הט"ז שם סק"ו דס"ל דאין לעשות כמ"ש בש"ע סי' קע"ד ס"ד הנ"ל לכוין שלא להוציא יין שבתוך המזון דיש לחוש משום ברכה שאינה צריכה וכתב התו"ש שם דהכי מסתברא ובשעה"צ שם ס"ק ל"ט הראה לדברי התו"ש לפ"ז משמע דאפי' להביא את עצמו לידי חיוב ברכה ראשונה מחמת ספק ברכות אין ראוי לעשות כן. אך באמת מבואר שם בתו"ש דהיינו דוקא משום דעיקר כדעה דס"ל דא"צ לברך על היין שבתוך המזון ורק לרווחא דמילתא יש לחוש לדעה דס"ל שצריך לברך וממילא בכה"ג

שעיקר לדינא שא"צ לברך חשיב זה ברכה שאינה צריכה אבל בעלמא שיש ספק גמור אם צריך לברך או לא יש להביא את עצמו לידי חיוב ברכה ראשונה עכ"פ וכן מבואר דעת כל הפוסקים הנ"ל שנקטו להלכה כדברי הש"ע סי' קע"ד ס"ד לכוין שלא להוציא יין שבתוך המזון ובאמת יש להעיר על התו"ש שולכאו' לא מצינו שום אחרון שהשיג על הש"ע שם כלל משמע דס"ל דלא שייך שם חשש ברכה שאינה צריכה כלל (ומה שהראה שם הרעק"א להמ"א ס"ס תרל"ט שכתב דא"א לכוין לפטור בברכתו ישיבת סוכה או לבישת ציצית רק עד איזה זמן נראה דהתם מיירי המ"א בחד סוכה וחד טלית משא"כ הכא דמיירי בשתיות חלוקות דאף המ"א מודה שיכול לכוין כענין זה וכן נראה מדברי המ"א בר"ס תצ"ד ואף לפי מ"ש החת"ס שם בס"ס תרל"ט לחלק בין סוכה וציצית לברכה"ת דשאני ברכה"ת שהרי איננו לומד בתמידות ומפסיק משא"כ סוכה וציצית י"ל דג"כ מפסיק בין השתיות וכן מה שהראה הרעק"א שם להתב"ש סי' י"ט ס"ק י"ז באמת הסכים התב"ש שם לדברי הש"ע) וגם הט"ז עצמו שם שתק בזה ודוחק לומר שסמך על מ"ש הרמ"א לעיין סי' רצ"ט ס"ז דמ"מ הל"ל בזה מידי. ועכ"פ למעשה נראה לחלק דדוקא לענין להביא עצמו לידי חיוב ברכה ראשונה במקום ספק אין חשש ברכה שאינה צריכה אבל אין לברך ברכה אחרונה לכתחילה כשדעתו לאכול עוד ולברך אח"כ ברכה אחרונה.



סימן קיג

בענין ברכת הריח על ריח קאפ"י

בעזה"י כ"ט אייר מ"ד למב"י תשע"ז

שאלה אם יש לברך ברכת הריח על ריח קאפ"י.

תשובה במ"ב סי' רט"ז ס"ק ט"ז איתא בשם האחרונים שהמריח בקאו"י כתושה והיא חמה שריחה נודף ואדם נהנה מאותו ריח צריך לברך ברכת אשר נתן וכו' והוא מהבאה"ט בשם תשו' פרח שושן ור"ל כשנטלו להריח בו או לאכלו ולהריח בו אבל אם נטלו לאכלו לחוד ולא נתכוין להריח בו אינו מברך כדאיתא שם בש"ע. אך אפשר לומר דשאני הקאפ"י המצוי בינינו שאין לו ריח חשוב כ"כ כמו הקאו"י שלהם והוי כמו פת חם דלחוד מ"ד ברמ"א סוף הסי' אינו מברך עליו ובמ"ב הביא מהב"י טעמו דאין זה ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו ואף לפי הגר"א שם דטעם מ"ד שאינו מברך על פת חם הוא משום שאין עיקר הפת עומד להריח וממילא דוקא כשלקחו להריח לחוד ואינו מתכוין לאכלו כלל יכול לברך אבל לא כשנטלו לאכלו ולהריח וכיו"ב איתא בלבוש שם אפשר דגם הקאפ"י שלנו דמי לפת בזה שאין עיקרו עומד להריח דאף אם אולי יש איזה ענין בהריח שלו שאדם נהנה ממנו טובא מ"מ אפשר שאינו חשוב כ"כ שיהא עיקרו גם להריח ובלא"ה מדברי המ"ב משמע דנקט עיקר כטעם הבי' דמ"ד שאינו מברך על ריח פת חם היינו משום שאינו ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו. ולפ"ז נראה למעשה לענין קאפ"י שלנו שיש ליזהר שלא ליקחנו להריח

סימן קיד

בענין נשים בברכת הגומל

בעזה"י ג' טבת תשע"ט

שאלה אם נשים מברכות ברכת הגומל או לא.

תשובה בכנה"ג או"ח סי' רי"ט הגב"י תמה על מנהג העולם שאין הנשים מברכות ברכת הגומל דנראה שהוא מנהג טעות מאחר דברכת הודאה היא וממילא אין לחלק בין אנשים לנשים ואי משום דצריך לאודווי קמי עשרה ואין כבודה של אשה לעמוד בפני האנשים דכל כבודה בת מלך פנימה א"א לפטרה מחמת כן מברכה זו שנתחייבה בה ועוד שאפשר לה לעמוד בבהכ"נ של נשים ולברך הגומל וישמעו האנשים בבהכ"נ שלהם ועוד דלא נאמר שצריך לאודווי קמי עשרה אלא לכתחילה אבל בדיעבד אפי' שלא בפני עשרה יצא כמ"ש בטור אע"פ שאין כן דעת תר"י והב"י ואם אינה יכולה לברך בפני האנשים לכתחילה תברך שלא בפני עשרה ולכן נראה שראוי שתברך האשה ברכת הגומל בפני עשרה ולפחות בפני איש א' או נשים ואם ברכה בינה לבין עצמה יצאה וסיים בה הכנה"ג וכמדומה לי ששמעתי מקצת חכמי

אשכנזים שבאשכנז האשה מברכת הגומל כמו האיש וכן נכון לעשות ובמ"א ר"ס רי"ט הביא דברי הכנה"ג בקצרה והוסיף עלה דאפשר שמנהגן שלא לברך מפני שס"ל שברכות אלו רשות ומשמע קצת דדעת המ"א שאין לבטל המנהג שאין הנשים מברכות אלא דמ"מ אין איסור בדבר ויכולות לברך אם רוצות כיון שברכה זו רשות וז"ש בסק"ד דרשאי אדם לברך על אשתו שילדה וכ"מ בד"מ ובש"ג וכ"כ ב"ח. ואף לפי מ"ש הב"י שם דדוקא תלמיד על רבו והביא שכן נראה דעת הרשב"א הא בפשטות טעמו אינו אלא משום דאין אדם אחר שמח כ"כ ולאו משום דאשתו אינה חייבת דהרי נקט דדוקא על רבו יכול אדם לברך ולא על שום אדם אחר אפי' מי שבודאי נתחייב לברך ובמחצה"ש ובפמ"ג כתבו בפ"י דברי המ"א דס"ל דהב"י חזר בו ונקט דיכול לברך אפי' על אשתו שילדה ולפ"ז משמע שאשה חייבת לברך הגומל דלכאור' לא שייך לברך על הצלת אחר ברכת הגומל אא"כ אותו אחר נתחייב בברכת הגומל דאף שכל הטעם שיכול הוא לברך על הצלת אחר הוא משום שגם הוא שמח בטובת חברו כמ"ש בטור מ"מ לכאור' לא מצינו כן אלא בכה"ג שנתחייב חברו לברך ברכה זו מחמת הצלה מדבר באופן שנתחייב להודות והוא מוציא חברו בברכתו וכדאיתא בגמ' אבל במקום שלא נתחייב חברו לברך ברכה זו בפשטות א"א לאדם אחר לברך. ואף דבפשטות מצינו חילוק בין היכא דהאדם הניצל מברך בעצמו להיכא דאחר מברך על הצלתו דכשהוא עצמו מברך יש פלוגתא אם צריך ל' לעיכובא וכשאחר מברך לכ"ע א"צ ל' שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה כדמשמע מדברי תר"י מ"ג א' מדפי הרי"ף ד"ה אמר והובאו בגר"א ד"ה ואין וכ"מ במ"א שם מ"מ

עדיין משמע דלא שייך לאחר לברך אלא במקום שנתחייב חברו בברכה זו ממש דלא מצינו שיכול לברך אפי' במקום שמאיזה טעם אין שום חיוב ברכה על חברו אע"פ שניצל מאיזו סכנה. וכ"ה לשון המ"ב בס"ק י"ז דנוהגים קצת אנשים שכשילדות נשותיהם וחוזרות לבורין עומדים ומברכים ברכת הגומל וכשהיא תענה אמן על ברכתו יוצאת בזה כו' משמע דהיא עצמה יוצאת בזה ידי חובתה והיינו דאף דס"ל שברכה זו רשות ואין בה חיוב גמור מ"מ מאחר שרשאית לברכה גם רשאי בעלה לברך בשבילה ויוצאת בזה כאילו היא ברכה בעצמה.

ובעיקר דברי הכנה"ג שכתב דא"א לפטור האשה ממה שצריך לאודווי קמי עשרה ואין כבודה של אשה לעמוד בפני האנשים דכל כבודה בת מלך פנימה דהא מ"מ היא מחויבת לברך מדינא אפשר שי"ל דכיון דכל כבודה בת מלך פנימה והאי דבעי לאודווי קמי עשרה נלמד ממ"ש וירוממוהו בקהל עם וגו' כדאיתא בברכות נ"ד ב' ועיקר חיוב ברכת הגומל ג"כ נסמך אקראי כדאיתא התם ממילא לא נכללה האשה בעיקר החיוב לברך ברכת הגומל כלל כיון שאין דרכה לברך קמי עשרה דדוקא מי שדרכו לברך קמי עשרה נכלל בעיקר חיוב ברכת הגומל. ואולי י"ל דזהו כונת הערוה"ש בסס"ו שכתב דאולי מפני דכתיב בקהל עם ונשים לא מקרו קהל ולברך בפני אנשים אינו מדרך ארץ לכן נמנעו מזה היינו דממאי דאינו מדרך ארץ לאשה לברך בפני אנשים וזה שצריך לברך בפני אנשים הוא ממ"ש בקהל עם א"כ מוכח דאין הנשים בכלל עיקר חיוב ברכה זו שנלמד מאותם פסוקים ג"כ. ומ"ש הכנה"ג להקשות בזה עוד דהא אפשר לאשה לעמוד בכה"כ

דלכאו' נראה שהוא נגד שאר הפוסקים. ולפי כ"ז א"ש דעת ההלכות קטנות שהובא בבאה"ט סק"א דנקט כהאי טעמא דצריך לאודווי קמי עשרה ואין כבודה של אשה לעמוד בפני האנשים דכל כבודה בת מלך פנימה לפטור הנשים מברכת הגומל.

וגם בא"ר ס"ק י"ב הובאו דברי הכנה"ג בקצרה וכתב אחריו ולענ"ד טעם המנהג כמו בקטן וכדאיתא בזה"פ אמור ובש"ס בכמה דוכתא דעיקר עונש אשה בחטא בעלה כמו קטן לכן נ"ל דיותר טוב דבעל יאמר לה בא"י אמ"ה אשר גמלך כו' והיא יענה אמן כו' עכ"ל ונראה מדבריו דנקט עיקר מהמנהג שאין אשה מברכת כלל אלא דמ"מ יש לבעלה לברך כו'. ובמ"ב סק"ג כתב תחילה דגם הנשים מנהג העולם שאין מברכין ברכה זו וכתב בשם האחרונים הטעם משום דסדר ברכה זו הוא בפני עשרה ולא אורח ארעא לאשה אלא דכתב אח"כ דיש שכתבו דמ"מ נכון הוא שתברך בפני עשרה עכ"פ בפני נשים ואיש אחד ובשעה"צ סק"ד כתב עיין בכנה"ג וא"ר וח"א עכ"ל. והנה מ"ש המ"ב דעכ"פ תברך בפני נשים ואיש אחד לכאו' צ"ע דהרי בכנה"ג כתב בפני איש א' או נשים ומשמע דאם מברכת בפני נשים א"צ איש א' כלל וכן העתיקו המ"א והא"ר ורק בבאה"ט העתיק בשם הכנה"ג לפחות בפני נשים ואיש א' וכ"ה בברכ"י סק"ב וביד אהרן הגה"ט אבל צ"ע אמאי שבק המ"ב דברי הכנה"ג כמו שהם לפנינו ובמ"א ובא"ר ונקט כדברי הבאה"ט וברכ"י ויד אהרן ודוחק לומר דנקט לחומרא דהא כיון דמידי דרבנן הוא יש לנקוט לקולא וכמ"ש ב"י בדעת הרי"ף והרמב"ם וסמ"ג כהא דלא בעינן אלא י' ותרי מינייהו רבנן ועוד קשה לומר כן דאכתי ה"ל להמ"ב לפרש

של נשים ולברך הגומל וישמעו האנשים בבהכ"נ שלהם אפשר ש"ל דבאמת גם זה אין כבודה של אשה שהרי גם בזה היא מוכרת לאנשים הרבה ואינה בצנעה כ"כ כראוי לבת מלך. ומ"ש הכנה"ג עוד דבאמת יכולה לברך שלא בפני י' דלא נאמר שצריך לברך בפני י' אלא לכתחילה כמ"ש בטור דלא כתר"י והב"י לכאו' צ"ע אמאי נקט בפשיטות כהטור ודלא כתר"י והב"י הרי משמע בש"ע ס"ג דאין הכרע בפלוגתא זו וכ"נ דעת נר"כ שלא הכריעו בזה זולת הב"ח שכתב דעיקר כהטור אבל בט"ז סק"א תמה על הטור ומשמע דדעתו נוטה כתר"י והב"י ובאמת כבר העיר כן המחצה"ש בריש הסי' על דברי הכנה"ג דצ"ל שהוא פסק כמ"ד דיצא בדיעבד אם בירך בלא י' ולדידן דמחמירין בזה לא נקטינן כדברי הכנה"ג בזה. ומ"ש בבה"ל ד"ה וי"א שלא יצא בשם ח' רעק"א דבאמת לכ"ע יכול אדם לברך בלא י' דרך שבח והודאה דלא גרע מאדם דעלמא שמברך על חבירו ברכה זו אע"ג דלא נתחייב כלל וכ"ש איהו גופיה לכאו' הוא דלא כפשטות משמעות דברי תר"י הנ"ל שכתבו דאחרים המברכים לא' שחייב לברך ברכת הגומל יכולים לברך אפי' בלא עשרה אע"פ שאין החולה נפטר בה ולא כתבו שגם החולה עצמו יכול לברך ברכה זו שלא בפני עשרה משמע דאיהו גופיה אינו יכול לברך שלא בפני עשרה ואפי' דרך שבח והודאה והובאו דברי תר"י בביאור הגר"א וכ"מ במ"א כנ"ל ולכאו' כ"מ קצת גם מסתימת שאר הפוסקים שלא כתבו דלכ"ע יכול הוא עצמו לברך אפי' בפחות מ' כשהוא דרך שבח והודאה והמ"ב עצמו בס"ק י"ד העתיק דברי הגר"א הנ"ל וא"כ ק"ק שבבה"ל הביא דברי ח' רעק"א הנ"ל ולא הכריע שלא כדבריו ומשמע דרשאי אדם לסמוך על זה

שכתבו דמ"מ נכון הוא שתברך כו' משמע לכאור' דעיקר לדינא כהמנהג. ואף בלשון החי"א הנ"ל שכתב דגם הנשים ראויות לברך בפני עשרה אפשר שבאמת יש לדייק מזה דאינו חיוב גמור לנשים לברך אלא שראויות לברך ולפ"ז נראה דנקט החי"א כמ"ש המ"א דס"ל דברכה זו רשות.

ולמעשה נראה דלכתחילה לעולם לא תברך האשה ברכה זו בעצמה לא בפני י' ולא בפני פחות מ' וגם אין לבעלה לברך בשבילה כיון שבכל אלו יש חששות כמו שנתבאר והעצה הטובה בזה נראה כמ"ש הא"ר בסק"ה בשם התו"ח סנהדרין צ"ד א' סד"ה אני דבולדת יכוין הבעל כשאומר ברכו שנותן הודאה בשביל אשתו והיא תענה אמן על ברכתו שכזה אין שום חשש איסור כלל.



סימן קטו

בענין ברכת שהחיינו

בעזה"י י"ז אלול תשע"ה

שאלה חתן שניתן לו במתנה מצד הכלה מורה שעות שקורין וואט"ש כפי שרגילים לעשות היום אם צריך לברך שהחיינו או א"צ לברך.

תשובה לכאור' פשוט שצריך לברך כיון שהוואט"ש כמין מלבוש או תכשיט ולא הוי ככלי תשמיש גרידא ולפעמים אולי שייך לומר שבאמת כל עיקר טעם לבישתו הוא כדי להתקשט ולא כדי לידע את השעה ופשוט שצריך לברך עליו מאחר דליכא מנהג

שאין דבריו אלא מצד החומרא. ועוד ק"ק מ"ש בשעה"צ לעיין בכנה"ג וא"ר וחיי"א דמשמע דמדבריהם הוציא מ"ש במ"ב דיש שכתבו דמ"מ נכון הוא שתברך בפני עשרה כו' ונהי דכן מבואר בכנה"ג וגם החיי"א בכלל ס"ה סס"ו כתב דגם נשים ראויות לברך בפני עשרה אבל הא"ר אע"ג דהביא דברי הכנה"ג בתחילה כתב אח"כ טעם ליישב המנהג ומסיק דיותר טוב דבעל יאמר לה בא"י אמ"ה אשר גמלך כו' ומשמע דכן נקט עיקר לדינא ואף שלא שייך טעם זה אלא גבי אשה נשואה ומשמע דאשה פנויה צריכה לברך אפי' לדעת הא"ר מ"מ מסתימת דברי המ"ב משמע דהוא קאי בכל אשה אפי' אשה נשואה וא"כ ק"ק אמאי הראה בשעה"צ להא"ר הרי דעת הא"ר דעכ"פ אשה נשואה אינה מברכת ברכת הגומל.

ולדינא נראה לכאור' עיקר כהמנהג שאין האשה מברכת ברכת הגומל כלל מאחר שישבו המ"א דס"ל דברכות זו רשות ואף שהפמ"ג תמה על זה מדלא מצינו מי שיאמר דברכה זו רשות ולא חובה וכן משמע מדברי הט"ז סק"א דנקט בפשיטות דברכה זו חיוב גמור מדינא וכ"ה פשטות כל הפוסקים מ"מ עדיין אפשר לומר בזה סברת ההלכות קטנות דלאו אורח ארעא לאשה לברך בפני אנשים ומ"ש בזה הכנה"ג לברך בפני איש א' או נשים א"נ בפני נשים ואיש א' כמ"ש במ"ב הא אפשר שיש בו חשש ברכה לבטלה כיון שאין שם י' לפי מ"ש המחצה"ש בריש הסי' וכ"מ מפשטות שאר הפוסקים דא"א לברך על עצמו בפחות מ' כנ"ל. וגם בא"ר נראה דנקט עיקר כהמנהג שאין האשה מברכת ברכת הגומל עכ"פ לגבי אשה נשואה כנ"ל. ומדברי המ"ב ג"כ נראה דנקט עיקר כהמנהג אלא דיש

נתינת השעון למתנה כלל אבל במקומות שמחשיבים אותה כמתנה כגון מקומות אלו צריך לברך.



סימן קטו

בענין להשתדל לראות מלך נכרי

בעזה"י כ"ד סיון תשע"ח

שאלה אם יש לו לאדם להשתדל לראות ראש שלטון של מדינות אלו או אין להשתדל לזה.

תשובה נראה שיש להשתדל לזה כדאיתא בגמ' ברכות ט' ב' לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם ופירש"י שאם יזכה לעזה"ב לראות גדולתן של ישראל. יבחין כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו עכ"ל וכן נפסק בטור או"ח סי' רכ"ד דמצוה להשתדל לקראת מלכים אפילו מלכי עו"ג וכ"ה בש"ע שם ס"ט ושם כתוב לראות מלכים כו' ומשמע קצת מלשון הגמ' שם לעיל מבעי לך למיבה אגרא למחזי אפי מלכא דאפי' לראות פני המלך כשהוא בביתו בלבד דמסתמא אין לו כבוד וגדולה כ"כ כמו כשהוא יוצא לחוץ בין אנשים מ"מ מאחר שניכר שהוא מלך ויש בזה גדולה יש להשתדל לראותו.

ואע"ג דיתכן שראש שלטון של מדינות אלו אין לו דין מלך לענין לברך עליו ברכת שנתן מכבודו לבריותיו דאיתיה בגמ' נ"ח א'

אצלנו שלא לברך אלא בכלי תשמיש אכילה ושתיה (ולכאור' היינו משום שסומכים בזה על הדעה שהביא הרמ"א בסי' רכ"ג ס"א שאין ברכת שהחיינו אלא רשות והוא דעת הרשב"א בתשו' סי' רמ"ה ואולי גם סומכים על דעת רב שריא גאון מובא בתוס' סוכה מ"ו א' ד"ה העושה דבאמת אין מברכין אלא על דבר הבא מזמן לזמן) אבל על מלבושים מברכים.

ואף שראיתי בסי' הליכות שלמה תפלה פכ"ג ארחות הלכה אות 70 שכתב דאין מברכין על שעון שנותנים לחתן משום שאינו חשוב מלבוש אלא כלי ועוד שהרי יש פוסקים שעל כל המתנות שנותנין לחתן ולכלה אין מברכין משום דהוי כחוב בין המחנותנים לכאור' דבריו צ"ע דמ"ש דשעון אינו חשוב מלבוש לכאור' תמוה דאמאי לא יחשב מלבוש והרי לפעמים אולי זהו כל עיקר טעם לבישתו דאינו כדי לידע את השעה אלא להתקשט וכנ"ל. ואולי מיירי ההליכות שלמה בשעונים שאינם חשובים כ"כ ובמקום שגם אין הדרך להתקשט בהם כ"כ ועיקרם אינו אלא לתשמיש לידע את השעה. אבל מ"ש שיש פוסקים שאין מברכין על כל המתנות של החתן וכלה דהוי כחוב בין המחנותנים צ"ע דהא פשוט שכל עיקר נתינת השעון אינו אלא לשם מתנה ולא לשם תשלומי חוב ולהכי נותנים שעון דוקא ולא דברים אחרים הנצרכים יותר או כסף השוה לדמי השעון שאין הכונה אלא להראות חשיבות וחביבות ע"י נתינת מתנות ואף שהוא אורחא דמילתא ליתן שעון מ"מ לכאור' פשוט שעדיין הוא בכלל תורת מתנה ולא תורת תשלומי חוב וגם הא יש בו שמחה עכ"פ כקונה כלי חדש ולא נחשב אצלו כתשלומי חוב. ואולי לא קמיירי ההליכות שלמה אלא במקום שאין מחשיבים

שיראה אדם כבוד מלכות אלא בשעה שנמצא שם מלך או גדולי מלכות לפיכך כתבו שיש מצוה לראות מלך או גדולי מלכות ולא כבוד מלכות סתם ויותר מזה כתב המ"א שם סק"ו לדייק מהא דרב ששת בגמ' נ"ח א' דאפי' סומא שיודע שהמלך עובר מברך שחלק מכבודו ושנתן מכבודו והעתיקו המ"ב בס"ק י"א ובפשטות גם יש בזה מצוה להיות במקום שידע מכבוד המלך עכ"פ כשיהיה שייך בזה שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם. ועכ"פ לראות ראש השלטון עצמו בודאי יש להשתדל לזה ואף מותר לטמא טומאה של דבריהם בשביל זה כדכתב המ"א בסק"ז מהרמב"ם ספ"ג מה' אבל וכן פסק המ"ב בס"ק י"ג ומבואר שם במ"א ובמ"ב מהס"ח דגם יש לבטל מלימודו בשביל דבר זה.



סימן קיז

בענין ברכת קשת

בעזה"י כ"ד אב תשע"ה

שאלה מי שרואה קשת שנעשה ע"י נפילת מים בנהר שקורין וואטערפאל'ל אם מברך עליה או לא.

תשובה קצת היה נראה שיש לברך עליה מאחר שגם קשת זו י"ל דהויא בכלל אות הברית הנאמרה בתורה כדנראה קצת מדברי הרמב"ן בפ' נח ע"פ זאת אות הברית וגו' שכתב ע"פ דברי היונים דהקשת בעצם היא דבר שבטבע כי בכלי מים לפני השמש

וגי' הרי"ף והרא"ש לבשר ודם וכ"ג הרמב"ם פ"י מה' ברכות הי"א וכ"ה בטוש"ע שם דהא כתב הרדב"ז בתשו' ח"א סי' רצ"ו בשם ה"ר אברהם אב"ד דדוקא מי שחשוב בשולטנותו כמלך ודן והורג במשפט ואין מי שמשנה על דבריו מהן ללאו ומלאו להן כמלך מברך עליו שחלק מכבודו ושנתן מכבודו וכתב הרדב"ז שם דלפ"ז גם על השלטונים שהם תחת המלך רק שאין דרך המלך לשנות דבריהם מהן ללאו ומלאו להן מחמת ריחוק מקום וכיו"ב יש לברך עליהם אבל השופטים שפוסקים הדין לא מסתברא כלל לברך עליהם שהרי אין יכולים להרוג אלא בהסכמת השר וכן שרים שדרך המלך לשנות דבריהם מהן ללאו ומלאו להן אין לברך עליהם רק דטוב וישר לברך עליהם בלא שם ומלכות ודברי הרדב"ז מובאים במ"א שם סק"ה ולפ"ז נראה דגם ראש השלטון של מדינות אלו מאחר שודאי אינו חשוב כמלך בזה לדון ולהרוג במשפט דאף שפעמים ניתן לו רשות להרוג איזה אנשים שרואה בהם סכנה למדינה וכן פעמים ניתן לו רשות לפטור מי שנתחייב מיתה בדין מ"מ ודאי אין זה כמו מלך אלא כשופט ומנהיג בעלמא. אבל לענין להשתדל לראותו מסתבר דאפי' ראש שלטון של מדינות אלו בכלל מלך מאחר שהוא ראש המדינה ויש לו כבוד הרבה כמלך ושייך לומר שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם ובאמת מפורש בירושלמי פ"ג ה"א לשון מצוה לראות גדולי המלכות לכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות משמע דאפי' לראות גדולי מלכות בלבד יש מצוה ולא דוקא מלך ממש. ואולי אף לראות קצת מכבודו ולא הוא עצמו שייך ד"ז שיש להשתדל לראותו שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם רק דכיון שאין הדרך

הרא"ש והטוש"ע הוא משום דסתם קשת הכי הוה ובאמת קשת הנראית בנהר ע"י נפילת מים אינו מברך עליה דאף שמראה אותה הי"ת מ"מ לא דמי לקשת בענן שאינה נראית אלא בעתים מועטים ודוקא בכה"ג שייך אות זכירת ברית. ולמעשה אפשר שיש לברך על קשת שבנהר בלי שם ומלכות וצ"ע.



סימן קיח

בענין להתפלל על נס

בעזה"י כ' מרחשון תשע"ט

שאלה אם רשאי אדם להתפלל על דבר שחושבו לנס ממש או אין להתפלל על דבר כזה.

תשובה בברכות נ"ד א' תנן והצוהק לשעבר הרי זו תפלת שוא היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי וזכר הרי זו תפלת שוא ומקשינן בגמ' ס' א' ולא מהני רחמי מתיב רב יוסף ואחר ילדה בת כו' ומשני אין מזכירין מעשה נסים ואיבעית אימא מעשה דלאה בתוך ארבעים יום הוה כו' ובפשטות משמע דגם לפי תי' בתרא דגמ' בעצם אין מזכירין מעשה נסים אלא דגבי לאה לא היה נס ומבואר שהמתפלל לדבר שא"א אלא ע"י נס הרי זו תפלת שוא ומשמע מדברי המשנה שודאי אין להתפלל תפלת שוא אף אם אין בזה איסור גמור ממש ואפשר הטעם שאין להתפלל תפלה כזו מפני שאין זה כבוד להקב"ה להתפלל לפניו תפלה שבודאי לא תהא נענה או מטעם אחר כיו"ב ונראה דמהאי

יראה כמראה הקשת וכונת הקרא דאת קשתי נתתי בענן וגו' היא שמכאן והלאה תהיה הקשת לאות ברית שכל זמן שאראנה אזכיר כי ברית שלום ביני וביניכם ומשמע קצת דבכל קשת אף שהיא מצד הטבע מ"מ כיון שמראה אותה הי"ת ואינה נעשית בידי אדם יש בזה אות זכירת ברית וא"כ קשת הנראית בנפילת מים בנהר י"ל דה"נ כיון שהי"ת ברא הנהר כמו שהוא שיראה קשת שייך בקשת זו אות ולכן מברך עליה. ואילו היה הקשת שבנהר דבר המתקיים לעולם היה אפשר לומר דלא שייך בזה כלל ענין אות זכירת ברית שאינה אלא בעתים מסוימים כמבואר מתוך דברי הרמב"ן אבל באמת הרי אין קשת זו דבר המתקיים לעולם דהא אפשר שיתייבש הנהר או ישתנה מהלך המים שבו ושוב לא יראה קשת וממילא שפיר אפשר לומר שיש בזה ענין אות זכירת ברית.

ומאי דנקט הקרא את קשתי נתתי בענן וכ"ה לשון הגמ' בברכות נ"ט א' הוואה את הקשת בענן וכ"כ הרמב"ם בפ"י מה' ברכות ה"טז י"ל דאין זה אלא לאשמועינן באיזה מין קשת עסקינן דהיינו קשת הנראית ע"י מים ולא קשת ממש שמורים בה חצים ועוד י"ל דמ"ש בענן אינו אלא לאפוקי קשת הנראית בכלי מים שלפני השמש דהא ודאי אין לברך עליה כיון דלא שייך בזה זכירת אות כנראה מתוך דברי הרמב"ן הנ"ל דדוקא כשמראה אותה הי"ת יש בה זכירת אות ובאמת הרא"ש בברכות שם פ"ט סי' י"ג לא גרס תיבת בענן וכן בטוש"ע סי' רכ"ט ליתא ואולי סברי דלאו דוקא בענן אלא בכל מקום שנראית קשת שלא נעשה בידי אדם יש לברך.

אך י"ל דלעולם דוקא נקטו הקרא והגמ' והרמב"ם בענן והאי דלא כתבו כן

גדול וחסיד שפיר דמי להתפלל על הנס. ועוד
מבואר שם בדברי הגבורת ארי דנקט דלא זו
בלבד דבסתם איניש חשיב כה"ג להתפלל על
הנס תפלת שוא שאינה מועלת אלא גם אין
ראוי להתריע ולהתפלל על דבר שאינו כדרך
העולם אלא ע"פ נס והיינו כמ"ש לעיל.



סימן קיט

בענין איסור שינה ביום

בעזה"י עש"ק י"ג טבת תשע"ט

שאלה אם מותר לאדם לישן ביום או אסור.

תשובה בסוכה כ"ו ב' אמר רב אסור לאדם
לישן ביום יותר משינת הסוס וכמה
שינת הסוס שיתין נשמי והובא ברי"ף וברא"ש
שם וכן הובא בטוש"ע או"ח סי' רל"א. אולם
הא"ר בסי' ד' ס"ק י"א צידד לומר בדעת
הש"ע דליכא בזה אלא משום מדת חסידות
והביא ראי' ממ"ש אב"י שם בגמ' שנתיה דמר
כדרכ כו' ועוד הביא ראי' ממ"ש שם דאב"י
הוה ניים כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי
ופירש"י דהוו שיתא פרסי ורב יוסף דקרי
עליה עד מתי עצל תשכב מתי תקום משנתך
היינו מפני שלא נהג בחסידות וכע"ז משמע
מדברי השע"ת שם ס"ק י"ז בשם התפארת
צבי שאין בזה אלא מדת חסידות וכתב עוד
הא"ר דמלשון אסור אין ראי' נגד זה דהא
לעיל בסי' ב' דאיתא לשון אסור פי' הב"י
דמדת חסידות היא ועוד הביא הא"ר מתוס'
דמפרשי אסור שהוא מדת חסידות וכ"ז דנקט
הא"ר עיקר לדינא בסוף דבריו שם וכן באל"י

טעמא מובא ד"ז בפוסקים כדאיתא ברמב"ם
פ"י מה' ברכות הכ"ב ובטוש"ע או"ח סי'
ר"ל.

ומהא דתענית ח' ב' מדד ואח"כ בירך הרי זו
תפלת שוא לפי שאין הברכה מצויה לא
בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר
המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין ונפסק
ברמב"ם שם וכ"ה ג"כ בטוש"ע שם והוא גם
ברי"ף וברא"ש ברכות שם משמע דבכל דבר
שלא יחשב מדרכי הטבע ממש אפי' אינו ידוע
אלא להמתפלל עצמו תהיה התפלה עליו
תפלת שוא ומשמע קצת עוד דאפי' דבר שלא
יחשב נס ממש כמו הך דאין הברכה מצויה
אלא בדבר הסמוי מן העין דמשמע קצת שאין
זה בגדר נס ממש אלא ברכה בעלמא אפ"ה
מאחר דלא הוי מדרכי הטבע ממש יחשב נס
וממילא תהא התפלה עליו תפלת שוא.

ואף לפי מ"ש בגבורת ארי בתענית י"ט א'
אהא דאמרינן שם דוקא נשתנו מתריעין
עליהן אבל יבשו לא כו' ופירש"י בלשון
ראשון אבל יבשו לא צריך דמכאן ואילך לא
יועיל והוא תפלת שוא עכ"ל דבאדם גדול
וחסיד שפיר דמי כדאשכחן גבי לאה אבל
בעוונות נתקיים בנו אבד חסיד מן הארץ וישר
באדם אין וה' ירחם עכ"ל הרי דהוכיח
הגבורת ארי מהא דלאה התפללה על הנס
דבאדם גדול וחסיד לא חשיב כה"ג תפלת
שוא מ"מ ממ"ש דבעוונות נתקיים בנו אבד
חסיד מן הארץ וישר באדם אין מבואר דבזה"ז
אין לנו אדם גדול וחסיד כזה שיוכל להתפלל
על הנס וכן מבואר באמת מדברי הגמ' ברכות
שם דקאמר על מעשה דלאה אין מזכירין
מעשה נסים ולהכי סתם המשנה שם
דהמתפלל שתלד אשתו זכר הרי זו תפלת שוא
וכ"מ מסתימת הפוסקים שלא פי' דבאדם

כדרכו.

ומה שהביאו הא"ר והערוה"ש לדייק מהא דאביי הוה ניים כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי כו' וכ"מ בדברי השע"ת שם בשם התפארת צבי שלמד משם דליכא בזה אלא מדת חסידות הנה באמת לפ"א א"ש בפשיטות מה שהביאוהו הרי"ף והרא"ש דלכא' לא שיך לעיקר ההלכה שאסו לישן ביום יותר משינת הסוס אמנם אפשר לדחוק דהיה אביי אונס או קרוב לאונס ולא היה עושה כן במתכוין ממש א"נ אולי י"ל דעשה כן בילדותו קודם ששמע להא דרב ומה שהביאוהו הרי"ף והרא"ש אולי י"ל דס"ל דהיה מפסיק אביי בשינתו ולא היה ישן שיתין נשמי בפעם א' ואעפ"כ קרי עליה רב יוסף עד מתי עצל תשכב כו' משום דאף בזה אין ראוי לעשות כן מאחר שיש למעט בשינה בכלל כנ"ל א"נ אולי י"ל דהבינו הרי"ף והרא"ש דמיירי הגמ' בשעה שהיה אביי הולך מפומבדיתא לבי כובי ממש ואין הכונה ליתן שיעור בעלמא וז"ש ברי"ף כמיזל מפומבדיתא לבי כובי וברא"ש כי מיזל מפומבדיתא לבי כובי והוא דלא כמ"ש בגמ' לפנינו כדמעיל מפומבדיתא לבי כובי והיינו דקמ"ל דאפי' בשעה שאדם בדרך וקשה ללמוד בכלל וגם יש בזה אזהרה שלא ללמוד בעיון כדאיתא בתענית י' ב' אפ"ה יש איסור לישן יותר משיתין נשמי שום ביטול תורה וכדפירש"י שזהו הטעם שאסור לישן ביום יותר משיתין נשמי. א"נ אולי י"ל דמאי דמיתו הרי"ף והרא"ש להא דאביי הוה ניים כו' אינו אלא אגב אורחיהו אידי דכתבו איסור זה לישן ביום יותר משיתין נשמי ודוחק.

זוטא שם סק"ח דאין בזה איסור גמור אלא מדת חסידות עכ"פ לפי דעת הש"ע. וכן נקט הערוה"ש בר"ס רל"א דאין בזה אלא מדת חסידות והביא רא"י מהא דאביי הוה ניים כו' הנ"ל וכתב דזהו טעם הרמב"ם שלא הביא ד"ז ועוד הביא הערוה"ש רא"י לזה ממתני' דאבות פ"ג מ"י דשינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם ועוד כתב דכן ראינו לגדולי עולם שהיו ישנים ביום כשעה או שתיים דכך הוצרכו לפי חלישותם ולפי הנהגתם וכתב הערוה"ש לפרש כן בדברי הטור ועוד כתב לדחוק בזה גם בדברי הש"ע עכ"פ דס"ל דדוקא מי שביכלתו שלא לישן יותר שיתין נשמי אסור לו הדבר וגם מדברי הערוה"ש בסי' ד' ס"ז משמע דעיקר ענין זה שלא לישן ביום יותר משיתין נשמי אין אנו נוזהרים בזה שאין זה לפי מדרגתינו ואין בזה איסור אלא דרך הקדש יקרא לה.

והנה מ"ש הא"ר להביא ממ"ש אביי שנתיה דמר כדרכו כו' לכא' כונתו לומר דמשמע מכאן שאינו אלא מדת חסידות ליתור שלא לישן יותר משיתין נשמי דאי מדינא אסור מאי קאמר שנתיה דמר כדרכו כו' הא פשיטא שלא ישן מר יותר מזה מאחר שהוא איסור מדינא אך אפשר שיש לדחות דכונת אביי היא לומר שהיה מר מיקל לישן עד שיתין נשמי ולא היה ממעט יותר מזה אע"ג דיש לאדם למעט בשינה בכלל כמ"ש באבות פ"ו מ"ה במיעוט שינה ובסנהדרין ע"א ב' דשינה לצדיקים רע להן ורע לעולם ופירש"י שאין עוסקין בתורה עכ"ל וכיו"ב הרבה. א"נ אולי י"ל דבאמת אתא אביי לפרש מ"ש שם לעיל גבי מימרא דרב וכמה שינת הסוס שיתין נשמי דאין זה מדברי רב עצמו ולא ידענין ליה אלא משום דידענין שיעור שנתיה דמר שהיה

לעבור זמן ק"ש ותפלה א"נ שמבטלתו הרבה מן התורה כנ"א של רש"י והיינו שיש לחוש שימשך בה לישן יותר משיתין נשמי או אפי' לא ימשך בה לישן יותר משיתין נשמי מסתמא ימשך בה הרבה להתנהג בה תמיד בכל יום או לעשות כן הרבה פעמים ביום וממילא יתבטל מן התורה הרבה.

ומ"ש שם הערוה"ש לפרש דברי הטור שכתב דאם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים יישן ובלבד שלא יאריך בה הרבה גרסי' בסוכה כו' דכונתו להביא מהך דסוכה להשמיענו דיש שהחמירו עד שתין נשמי ויש שהקילו בזה מיהו עכ"פ לא יישן הרבה לכאור' צ"ע דהא לפי הערוה"ש מסקנת הגמ' שם היא דאינו אלא ממדת חסידות שלא לישן יותר משיתין נשמי ביום וא"כ איך כתב הטור לשון ובלבד שלא יאריך בה דמשמע מדינא אסור וכמ"ש הערוה"ש עצמו דמנ"ל לאסור שינה זו מדינא ועוד ק"ק על דברי הערוה"ש מלשון הטור גרסי' בסוכה כו' ולא כתב כדגרסי' בסוכה כו' משמע דכונתו להעתיק דברי הגמ' כיון דהכי קי"ל ומ"ש לעיל מינה ענין אחר הוא קצת ואינו נלמד מהך דסוכה ממש. ולכן נראה לפרש דברי הטור דמ"ש בתחילה ואם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים יישן ובלבד שלא יאריך בה הרבה כונתו לומר דרשאי אדם לישן בצהרים מעט כשהוא לצורך דהיינו כדי שיוכל ללמוד אבל אסור לו להאריך בה הרבה וכדתנן באבות שם דשינה של צהרים מוציאה את האדם מן העולם שלכאור' מיירי אפי' פחות משיתין נשמי והיינו כגון שיאריך בה עד קרוב לשיתין נשמי או שיאריך בה הרבה יותר משיתין נשמי אלא שיפסיק באמצע הרבה ולא יישן שיתין נשמי בפעם א' דגם זה נקרא מאריך בשינה מאחר

ובמה שהביא הערוה"ש מהשמטת הרמב"ם להא מילתא יש להעיר דבאמת כתב הרמב"ם בפ"ד מה' דעות סה"ה ולא יישן ביום ואף דמיירי שם בעניני רפואה ובריאות האדם אולי י"ל דסמך על זה שכתב שאין לישן ביום כלל מפני שהוא מזיק לבריאות דממילא מסתמא לא יבא אדם לישן ביום יותר משיתין נשמי ודוחק. אמנם בלא"ה מצינו בדברי הרמב"ם שם בריש ההלכה שכתב לא יישן אדם לא על פניו ולא על ערפו אלא על צדו והרי דבר זה חיוב מדינא כמ"ש בכרכות י"ג ב' ובנדה י"ד א' ולא הביאו הרמב"ם בשום מקום אחר ומשמע מזה דסמך הרמב"ם על דבריו גבי ענינים אלו דממילא לא יעברו כנ"א עליהם ולא הוצרך לכתבם במקום אחר לפרש שהם חיובים גמורים מדינא.

ומה שהביא הערוה"ש עוד ראי' לזה מהא דתנן באבות פ"ג מ"י דשינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם דמשמע דוקא של שחרית אבל לא של צהרים שהיא מותרת פשוט שאין זו ראי' גמורה דהרי לענין שינה של שחרית איכא טעמא רבה שעל ידה יצא אדם מן העולם מפני שעובר זמן ק"ש ותפלה כפירש"י וה"ר יונה באבות שם וכ"ה באדר"נ פכ"א ה"א א"נ שהיא עריבה לו לאדם ונמשך בה ומבטלתו מן התורה כפירש"י כנ"א אבות שם אבל לענין שינה של צהרים אף אם אפשר שהיא אסורה מדינא מ"מ לא יצא אדם מן העולם על ידה דהרי בפשטות אין בה חשש ביטול מצות ק"ש ותפלה בזמניהן ועוד שאינה עריבה כ"כ כמו שינה של שחרית שימשך בה האדם הרבה. ועוד יש לדחות ראי' זו דהך דשינה של שחרית מיירי אפי' פחות משיתין נשמי דאע"ג דמדינא מותרת מ"מ על ידה אדם יצא מן העולם ומטעם הנ"ל שאפשר

דלדידיה דבר זה אסור מדינא מלבד מה שהקשה בזה הערוה"ש עצמו והניח בצע"ג דלא ה"ל להש"ע לסתום הדברים גם לכאור' קשה מסתימת הגמ' דאסור לאדם לישן ביום כו' דלא משמע שיש לחלק בין מי שלפי בריאותו א"צ לישן יותר משיתין נשמי למי שלפי בריאותו צריך לישן יותר משיתין נשמי וגם גבי הך דאב"י הוה ניים כו' לכאור' לא נרמז כלל דטעמא ידידיה משום דלפי בריאותו היה צריך לישן כ"כ וה"ל להגמ' לפרש כן בהדיא ועוד ק"ק לפ"ז ממאי דקרי עליה רב יוסף עד מתי עצל תשכב כו' דמשמע דלפי רב יוסף אסור לישן יותר משיתין נשמי אפי' כשהיא לצורך בריאותו ומנ"ל לנקוט כאב"י בזה דלמא באמת היה מודה ליה לרב יוסף דהרי לא השיב לו מירי.

ולמעשה נראה שלכתחילה יש לאדם ליזהר בזה שלא לישן ביום יותר משיתין נשמי כפשטות דברי הגמ' וכסתימת הפוסקים דמשמע שיש בזה איסור גמור מדינא וגם הא"ר באמת כתב בזה עוד תירוצים לקושייתו בדעת הש"ע ורק בסוף דבריו וכן באל"י זוטא משמע דנקט עיקר בדעת הש"ע דאין בזה אלא מדת חסידות ובאמת לכאור' קשה לומר בדברי הש"ע שכתב לשון שאסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס כו' דאין כונתו לאיסור גמור מדינא אלא מדת חסידות דאף שמצינו כן בגמ' וכדהביא הא"ר מ"מ לכאור' לא מצינו כן בדברי הש"ע שהוא צריך לפרש דכונתו למדת חסידות בעלמא. וגם המ"ב בסי' ד' לא הזכיר דברי הא"ר ומה שהעתיק שם בס"ק ט"ו דברי המ"א לפרש דברי הרמ"א שם דקאמר שבעל נפש יחמיר עכ"פ ביום ור"ל שיחמיר שלא לישן יותר משיתין נשמי נראה פשוט דכונתו שאין ענין לבעל נפש להחמיר

שאר ההפסקים גדולים כ"כ ובכלל צריך אדם למעט בשינה כדתנן באבות פ"ו מ"ה במיעוט שינה ובסנהדרין ע"א ב' דשינה לצדיקים רע להן ורע לעולם וכנ"ל. ומה שהביא הטור אח"כ מסוכה כונתו להעתיק הסוגיא דהתם לדינא שלענין לישן ביום יותר משיתין נשמי יש בזה איסור גמור מדינא ומה שהביא בתוך דבריו גם הך דאב"י הוה ניים כו' י"ל דהיינו אגב אורחיה ואפשר דהבין דהיה אב"י מפסיק בשינתו ולא היה ישן בפעם א' שיתין נשמי ואפ"ה קרי עליה רב יוסף עד מתי עצל תשכב משום שאף זה אינו ממדת חסידות וכנ"ל בדעת הרי"ף והרא"ש שג"כ הביאו הך דאב"י הוה ניים כו'. ובזה א"ש לשון הטור שכתב אח"כ ואף בזה המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו כו' דמשמע קצת דקאי אדסמ"ך ליה דהיינו ההיא דסוכה הנ"ל והרי בפשטות לא הביא הטור ההיא דסוכה אלא לאשמועינן איסור לישן יותר משיתין נשמי ואיך כתב עלה הטור ואף בזה המעט כו' אלא דבאמת הך דאב"י כו' מירי באופן שמותר מדינא דהיינו שאינו ישן שיתין נשמי בפעם א' דאפ"ה ראוי להחמיר בה אא"כ היה לצורך לימודו וכמ"ש הטור בתחילה וע"ז קאמר הטור שאף בזה המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו כו'. עוד י"ל דהאי דהביא הטור הך דאב"י הוה ניים כו' היינו משום דהבין דהיה ישן בשעה שהיה הולך מפומבדיתא לבי כוכבי ממש ויש בזה רבנות דאפי' בשעה שאדם בדרך יש איסור לישן יותר משיתין נשמי וכנ"ל בדעת הרי"ף והרא"ש ג"כ.

ומ"ש הערוה"ש לדחוק בדברי הש"ע שכתב בהדיא דאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שיתין נשמי דכונתו דוקא למי שבריאותו חזקה דיכול להסתפק בשיתין נשמי

לפרש דבריו דמיירי בפחות משיתין נשמי וכדמיירי התם אלא דבמ"ב שם משמע דהבין דמיירי אפי' יותר משיתין נשמי וכן מבואר בבה"ל שם רק שכתב שם בתוך דבריו ת"ח בשבת דמשמע קצת דס"ל דדוקא ת"ח רשאי.

ואפשר דכל איסור זה לישן ביום יותר משיתין נשמי אינו אלא אחר שקם אדם ממטתו בבוקר אבל קודם שקם ממטתו אין שום איסור לישן יותר משיתין נשמי אע"פ שהוא יום דבהא לא אסרו חז"ל וקצת ראי' לזה מהא דתנן בברכות ט' ב' ר' יהושע אומר עד ג' שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות ומשמע שם בדברי תר"י דהיינו שיש אנשים מישראל שאינם קמים אלא בשלש שעות והרי זה הרבה יותר משיתין נשמי עכ"פ לפי ב' דעות הראשונות בבה"ל הנ"ל ובפשטות משמע דהנך אינשי היו רגילים שלא לקום אלא אחר ג' שעות בכל יום ולא היה בדרך מקרה בעלמא שלא במתכוין וא"כ משמע דליכא איסור לישן יותר משיתין נשמי ביום אלא אחר שקם ממטתו בבוקר. ועוד אפשר דאיכא למשמע מהתם קצת דהיינו אפי' אחר שננער אדם משינתו ביום אלא שלא קם ממטתו שמותר לו לחזור ולישן כיון שלא קם ממטתו אע"פ שהוא יום דמ"ב כה"ג לא אסרו חז"ל דהרי התם בפשטות לא תליא מילתא אלא בקימה מהמטה ממש דהיינו זמן קימה מהמטה שזהו מ"ש בקרא דגבי ק"ש ובקומך והיינו נמי לשון ר' יהושע שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות ולאו דוקא בהקיצה משינה סתם וכן נראה קצת ממ"ש בגמ' שם ג' א' דבסוף הלילה אשה מספרת עם בעלה ופירש"י שבני אדם מתעוררים משינתן והשוכבים יחד מספרים זה עם זה עכ"ל ואפ"ה ס"ל לר' יהושע דיש שאינם קמים עד

שלא לישן בלילה יותר משיתין נשמי כדמשמע מדברי הש"ע שם אלא ביום ובאמת לאו דוקא בעל נפש יש לו להחמיר ביום שהרי יש בזה איסור גמור מדינא לכל אדם וכמו שהזכיר שם המ"א בהדיא מהא דסי' רל"א וכן מוכח מדלא פי' המ"ב דכונתו לפרש דברי הרמ"א שדעתו לחלוק על הש"ע בסי' רל"א שאסר השינה יותר משיתין נשמי ביום לכל אדם דבאמת אין בזה איסור לכל אדם אלא שבעל נפש יש לו להחמיר. וכן מ"ש המ"ב שם בסוף דבריו מהמחצה"ש דענין השינה ביום תלוי לפי מה שהוא אדם וכפי הצורך לעבודתו נראה פשוט דלא קאי אלא אשינה פחות משיתין נשמי וכדהזכיר שם לעיל בסמוך דברי הטור בסי' רל"א שאם אי אפשר לו ללמוד בלא שינת הצהרים כו' דמיירי בפחות משיתין נשמי וכן נראה מדברי המחצה"ש שם בפנים בס"ק ט"ו דקאי על דברי המ"א שם שהביא מהכתבים שלא ישן אדם ביום כלל ואח"כ הראה המ"א לסי' רל"א דמשמע שם דמותר לישן ביום פחות משיתין נשמי וע"ז כתב המחצה"ש דהכל לפי מה שהוא אדם כו'.

ובשיעור שיתין נשמי כתב הבה"ל שם בד"ה דוד ג' דעות א' דהוא ג' שעות וב' דהוא יותר מחצי שעה וג' דהוא שיעור מעט יותר מג' מינוט ושם הביא קושיות על דעה ראשונה ומשמע דס"ל דעיקר כב' דעות האחרונות ולמעשה סיים בה הבה"ל דע"כ בעל נפש יחמיר לפי כחו. ובשע"ת שם ס"ק י"ז כתב על דעה אחרונה דלא משמע הכי בגמ' סוכה ובטוש"ע סי' רל"א ולפ"ז משמע דעיקר כדעה אמצעית דשיתין נשמי הוא יותר מחצי שעה. ולענין שבת הביא המ"א שם ס"ק ט"ו מעמק המלך שיש לישן ביום אלא די

ג' שעות ואפשר דהיינו שחוזרים וישנים אחר סוף הלילה ושוב אין ניעורים עד ג' שעות אך יש לדחות.



סימן קב

בענין אמירת אשרי במנחה

בעזה"י י"ג תמוז תשע"ה

שאלה מי שבא לבהכ"נ להתפלל תפלת המנחה ומצא הציבור שמתחילים תפלת י"ח אם יאמר מיד אשרי ואח"כ יתפלל עמהם או יתחיל להתפלל עמהם מיד ולא יאמר אשרי ואת"ל שיתחיל להתפלל עמהם מיד אם יאמר אשרי אחר התפלה או לא.

תשובה המ"א בסי' ק"ח סק"ה הביא דברי הב"ח בשם הרקנטי שהזהיר מאד שלא לומר אשרי אחר מנחה וכתב עלה המ"א שהוא עצמו לא מצא ברקנטי אלא שלא לומר אשרי בערבית ונ"מ בזה למי שמתאחר לבא לבהכ"נ בשעה שהציבור התחילו מנחה שיתפלל י"ח עמהם ואח"כ יאמר אשרי משא"כ לפי הב"ח צ"ל אשרי קודם והביא המ"א שמשמע דלא כהב"ח בהגהות מנהגים ובס"ח וכן המנהג פשוט ביוה"כ לומר אשרי אחר מנחה אלא דבזוהר פ' פנחס משמע דאחר תפלת המנחה לא יאמר אשרי ונראה דשאני יוה"כ שהוא ברצון כל היום וסיים המ"א דמ"מ משמע שם בזוהר דמותר לאמרו שלא אדעתא דחובה.

לבהכ"נ בשעה שהציבור התחילו מנחה דלפי דעתו יתפלל י"ח עמהם ואח"כ יאמר אשרי משא"כ לפי הב"ח יאמר אשרי ואח"כ יתפלל ביאר הפמ"ג דהיינו משום דסבר שאמירת תהלה לדוד ג' פעמים ביום חיוב הוא ולכן לפי המ"א דמצי לאמרו אח"כ לא נדחית מפניו תפלה בציבור משא"כ לפי הב"ח דלא מצי לאמרו אח"כ שפיר נדחית מפניו תפלה בציבור (והיינו לפי דעת הפמ"ג עצמו בסי' ק"ט א"א סק"ב דדוקא כשמתחיל להתפלל בשוה ממש עם הציבור ה"ל תפלה בציבור גמורה וכ"ש לפי מ"ש האגר"מ אור"ח ח"ג סי' ד' דמסתבר דלא כדברי הפמ"ג אלא דכל שמתפלל בזמן שעדיין הציבור מתפללין ה"ל תפלה בציבור גמורה צריך לומר אשרי ואח"כ יתחיל להתפלל).

ולכאן' דבריו תמוהים היכי שייך למימר שאמירת תהלה לדוד ג' פעמים ביום תהיה חיוב יותר מתפלה בציבור הא ילפינן ענין אמירה זו ממ"ש בברכות ד' ב' כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא ופשטות לשון זה באמת אינה מורה חיוב גמור ממש כלל משא"כ תפלה בציבור הרי אמרו בה בפסחים מ"ו א' שצריך לטרוח להשיגה לפניו ד' מילין ולאחריו עד מיל ואף אי אמירת תהלה לדוד ג' פעמים ביום ענין גדול הוא היכי שייך שתהיה יותר חמורה מתפלה בציבור וגם זה שאינו יכול לאמרה אחר התפלה שאינו מדינא דגמ' כלל יהיה סגי כדי לדחות תפלה בציבור וקשה לומר דכה"ג הוי כמו ענין מהלך ד' מילין לפניו ועד מיל לאחריו דפטור מחמתיה מלהתפלל בציבור.

ואפשר שבאמת לפי סוף דברי המ"א שהביא מהזוהר שלא לומר אשרי אחר מנחה

והנה מ"ש המ"א בתחילת דבריו דנ"מ בין דעתו לדעת הב"ח לענין מי שבא

וזה ודאי חמירא טפי מתפלה בצבור ומ"ש המ"א דנ"מ לפי דבריו שצריך להתפלל עם הצבור ואח"כ יאמר אשרי וכ"כ בהגמ"נ כו' היינו משום דהוה סבר המ"א דמותר לומר אשרי אחר מנחה דלא כדהביא לבסוף מהזוהר וא"כ אין חילוק אמאי אינו אומר מקודם לכן וא"כ אפשר דלעולם אמירת ג' תהלה לדוד חמירא נמי מתפלה בצבור וכיון דלא שייך לאמרו עכ"פ אדעתא דחובה אחר התפלה ממילא צריך לאמרו קודם התפלה אע"ג דע"ז לא יוכל להתפלל בצבור.

אך בא"ר סי' רל"ד מבואר דבאמת דבר זה איירי נמי בתפלה בצבור שכתב דמי שבא בשעה שהצבור מתחילין להתפלל או קרוב מאד אף שאין השעה עוברת לא יתחיל באשרי אלא יתפלל עמהם ויאמר אח"כ אשרי וכתב שכן יש להגיה בדברי המטה משה סי' שע"ד שכתב כעין דברי הס"ח והגהות מנהגים הנ"ל במי שהשעה עוברת אלא שהוסיף דגם היה צריך להתפלל עם הצבור וקשה מאי אירא שהיה צריך להתפלל עם הצבור תיפוק ליה שהיה השעה עוברת ועוד הקשה הא"ר אמאי לא כ"כ בשם הס"ח וכדהביא דבריו שם באמת בסי' שע"ה ועל כרחק דצריך להגיה הכא דלא איירי אלא בענין תפלה בצבור דקאמר שהיא עדיפא מאמירת ג' תהלה לדוד.

ולפ"ן נראה דגם לפי מסקנת המ"א באמת תפלה בצבור עדיפא מאמירת ג' תהלה לדוד ומ"ש הגהות מנהגים וס"ח לאו דוקא משום תפלה בזמנה אלא ה"ה משום תפלה בצבור היו מתפללים תחילה ואח"כ אומרים אשרי ולפ"ז צ"ל דהדר ביה המ"א ממאי דהוה סבר מעיקרא דדוקא משום דשייך לומר אשרי אחר התפלה אינו דוחה תפלה בצבור דבאמת אפי' אי לא שייך לאמרו אחר התפלה

לא ס"ל דאמירת ג' תהלה לדוד דוחה תפלה בצבור דא"כ יוקשו דברי הגהות מנהגים וס"ח שכתבו לומר תהלה לדוד אחר התפלה ולא קודם לכן ועל כרחין דהיינו שאומרים אותו שלא אדעתא דחובה וכדסיים המ"א דכה"ג שרי ור"ל שלא אדעתא דחובת אמירת ג' תהלה לדוד אלא כדי להשלים תקנת סדר התפלה שנתקן לאמרו משום מ"ש ברפ"ה דברכות דחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין וכדכתב שם המרדכי בסי' ק"ח א"נ כדי לעמוד בתפלה מתוך ד"ת כדנראה קצת מדברי התוס' בריש ברכות ד"ה מאימתי וכ"מ מדבריהם שם ל"א א' ד"ה רבנן וקצת בענין אחר משמע מרש"י שם ד"ה אלא מתוך שמחה (ובריב"ש סי' ק"מ כתב הטעם שנתקן לאמרו במנחה כדי להשלים ג' תהלה לדוד אך בדבריו שם משמע שאף אחר המנחה יכול לאמרו ויצא בזה ענין אמירת ג' תהלה לדוד והוא דלא כהזוהר). ונמצא מבואר מדברי הגהות מנהגים וס"ח שענין אמירת ג' תהלה לדוד אינו דוחה תפלה בצבור דא"כ ה"ל למימריה קודם שהתחילו להתפלל ולא אח"כ שהרי אז היו צריכין לאמרו שלא אדעתא דחובה וממילא לא יצאו ענין אמירת ג' תהלה לדוד.

אלא דבאמת המעיין בהגהות מנהגים אות כ"א ובס"ח סי' תת"ט יראה שלא דברו בתפלה בצבור כלל אלא בתפלה בזמנה שאם הוא סמוך לחשיכה והשעה עוברת יתפלל תפלת י"ח ואח"כ יאמר אשרי ולפ"ז אין הכרח שחזר בו המ"א ממאי דסבר מעיקרא דאמירת תהלה לדוד ג' פעמים ביום דוחה תפלה בצבור דהך דהגהות מנהגים וס"ח באמת אינו אלא במקום שהשעה עוברת ואם יאמר אשרי לא יוכל להתפלל תפלה בזמנה

ממשיך להתפלל בלחש ושאר הצבור מתחילים תפלותיהם בלחש אם ראוי לנהוג כן או אין ראוי לנהוג כן ובמקום שאפשר יאמרו חזרת הש"ץ אחר תפלה בלחש.

תשובה בטור או"ח ס"ס רל"ד כתב סדר תפלת המנחה בצבור אומר אשרי

וקדיש ומתפללין י"ח וש"צ מחזיר התפלה כדרך שעושין בשחרית כו' וכתב ב"י וש"ץ מחזיר כו' כ"כ ג"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' תפלה וכן נוהגים האשכנזים וכ"כ הכלבו שצריך להחזיר התפלה כמו בשחרית אם לא ע"י הדחק אבל הספרדים אין נוהגים לחזור ש"ץ התפלה במנחה אלא מתפלל ש"ץ עם הצבור בקול רם ואומר קדושה וברכת אתה קדוש ואח"כ אומר האמצעיות בלחש עם הצבור ומתחיל רצה בקול רם וגומר תפלתו בקול רם ומנהג האשכנזים הוא הנכון וכן הנהיגו חכמים שבדור שלפנינו בצפ"ת תוב"ב וגזרו לעובר על תקנתם עכ"ל ובסי' קכ"ד כתב הב"י ועכשיו נהגו ברוב המקומות להתפלל לכתחלה ש"צ תפלת המנחה בקול רם כדי שיענו קדושה אחריו ולא יצטרך לחזור ולהתפלל בקול רם עכ"ל ובד"מ סק"ג כתב עלה אבל אנו אין נוהגין כן אלא לעולם הש"ץ מתפלל תחילה בלחש מלבד היכא שהדבר נחוץ שחיישינן שיעבור זמן מנחה אז מתחיל מיד להתפלל בקול רם קדושה כדי שיענו קדושה בשעתה וכן הוא במהרי"ל כו'.

ומבואר דלפי מנהג אשכנזים בודאי צריך לומר חזרת הש"ץ אחר תפלת הצבור בלחש גם בתפלת המנחה ורק בשעת הדחק כגון שחוששים שיעבור זמן מנחה יכול הש"צ להתחיל מיד תפלתו בקול רם עד קדושה וכ"כ המ"א שם סק"ג דבמדינות אלו לא נהגו כדברי ב"י להתפלל ש"צ מנחה בקול רם תיכף

וכמבואר בזוהר אינו דוחה תפלה בצבור וגם הב"ח יכול למסבר הכי דלא כמ"ש המ"א מתחילה ומאי דיש לומר אשרי אחר התפלה היכא דלא אמרו קודם התפלה זהו משום השלמת תקנת סדר התפלה וכנ"ל ולא משום אמירת תהלה לדוד ג' פעמים ביום.

ויוצא לדינא דמי שבא לבהכ"נ ומצא הצבור שמתחילין להתפלל יתחיל עמהם ולא יאמר אשרי ורק אח"כ יאמר אשרי ויכוין שלא אדעתא דחובת אמירת ג' תהלה לדוד בכל יום. ואף היכא דלא תהא תפלתו עם הצבור בשוה ממש יש לעשות כן אם מ"מ יהיו קרובים אהדדי כדכתב הא"ר הנ"ל ואף לפי הפמ"ג בסי' ק"ט דסבר דכה"ג לא הוי תפלה בצבור גמורה מסתמא לא יחלוק על דברי הא"ר בזה והטעם משום דכיון דמ"מ היא קצת תפלה בצבור סגי בכך. ובמקום שיוכל למצוא ציבור אחר שמתפללין מנחה ויוכל לומר אשרי קודם תפלתו יש להתפלל עמהם ולא עם הצבור הראשון שבזה יצא ידי אמירת ג' תהלה לדוד.



סימן קכא

בענין חזרת הש"ץ במנחה

בעזה"י כ"ז תמוז תשע"ח

שאלה מה שנהוג בהרבה מקומות בתפלת המנחה שאין אומרים חזרת הש"ץ אחר תפלה בלחש אלא קודם שיתחילו הצבור להתפלל בלחש מתחיל הש"צ להתפלל תפלת י"ח בקול רם עד אחר קדושה שאז הוא

שאינו בקי והוא לא יצא ידי חובתו ותתבטל הכוונה אשר בעבורה חוזר שליח צבור התפלה שהוא להוציא את שאינו יודע כו' ועוד הביא הרדב"ז מר' אברהם בן הרמב"ם שהביא לתקנת הרמב"ם בזה שיתחיל הש"צ להתפלל בקול רם וכל הצבור יתפללו עמו בלחש ויענו קדושה בכרכה שלישית והאריך הרדב"ז לבאר שאין זה לפי הגמ' ואין ראוי לעשות כן למעשה ומסיק שאם אפשר להחזירם לדין הגמ' בלא מחלוקת כן ראוי לעשות אבל אם א"א לבטלם אלא ע"י מחלוקת שב ואל תעשה והוזכרו דבריו במ"א כנ"ל. ובערוה"ש סי' רל"ב ס"ז כתב דבמקום שיש לחוש שלא יהיו י' שעונים אמן לברכות הש"צ ותהיו ברכותיו לבטלה טוב יותר לעשות כמ"ש בס"י שיתפלל ש"צ בקול רם עד אחר קדושה ואז יתחילו שאר הצבור תפלותיהם בלחש וכתב הערוה"ש שכ"ה המנהג הפשוט ואין לשנות אם לא במקום שישגיחו שכולם יענו אמן דאז ודאי יותר טוב שתהיה חזרת הש"צ כראוי וכעיקרא דתקנתא. ומשמע מדבריו דבמקום שאין לחוש שלא יהיו י' עונים אמן לברכות הש"צ כגון במנין גדול ודאי יש להם לעשות כעיקרא דתקנתא שיתפלל הצבור בלחש תחילה ואח"כ יחזור הש"צ כל התפלה.

עוד יש להעיר לפי המנהג שנהגו בהרבה מקומות בתפלת המנחה שמתפלל הש"צ בקול רם עד אחר קדושה וממשיך תפלתו בלחש והצבור מתחילין תפלותיהם בלחש שנמצא שאין הצבור עונים אמן לשומע תפלה ומבואר מדברי הרמ"א סי' ק"ט ס"א שיש חיוב לענות אמן זה ונלמד מירושלמי מובא בתוס' ברכות כ"א ב' ד"ה עד ויתכן שחיוב זה חמור יותר מחיוב תפלה בצבור כדנראה מתוך

וכן נכון וכ"כ ר"ל חביב בתשוב' וכ"כ רדב"ז סי' צ"ד שאם אפשר לבטלו שלא ע"י מחלוקת יבטלם כו' וכ"כ במ"ב שם סק"ו דבלא שעת הדחק הסכימו הרבה מהאחרונים שלא לעשות כן כי עיקר התקנה היתה מדינא להתפלל מתחלה בלחש ואח"כ בקול רם וכתב עלה בשעה"צ סק"ז מ"א ומאמר מרדכי ומגן גבורים וש"א עכ"ל. ובאמת בכה"ל שם ד"ב בלחש כתב ע"פ הפמ"ג ולבוש וגר"א דאפי' בשעת הדחק לכתחלה ראוי לצבור להתפלל עם הש"ץ מלה במלה עד אחר שומע תפלה ומודים והם בלחש והש"ץ יאמר הכל בקול ולא נהגו כן כלל וכ"כ שם המ"ב דהעולם אין נוהגין כן אלא תיכף אחר הקל הקדוש גם הש"ץ מתפלל בלחש וכתב דאולי טעם המנהג משום דברוב נוהגין הצבור להמתין עד שיסיים הש"ץ הקל הקדוש וקשה להם להשיגו אח"כ לומר שומע תפלה ומודים בשוה וא"כ מה תועלת יהיה אם יתפלל בקול ומשמע דבאמת לכתחלה יש לש"צ להתפלל כל שאר התפלה עד אחר מודים בקול רם ואם יקשה על הצבור להשיגו אח"כ לומר שומע תפלה ומודים בשוה יש להם להתחיל להתפלל עמו בשוה ולא ימתינו עד אחר קדושה וצ"ע שלא נהוג כן כלל.

ובתשו' הרדב"ז ח"ד סי' אלף קס"ה הביא תשו' הרמב"ם שכתב בלשון ערב דראוי שלא יתפללו בלחש ואח"כ בקול רם לפי שכשיחזור שליח צבור להתפלל בקול רם כל מי שהתפלל ויצא ידי חובתו יהפוך פניו לספר עם חבריו או לשיחה בטלה ויחזור פניו מהמזרח וירוק ויסיר כיחו וניעו וכשיראה אותו חבריו שאינו בקי יעשה גם הוא כן בלי ספק ויחשוב שזה שאומר שליח צבור אין לסמוך עליו וא"כ יצא מבית הכנסת כל מי

אחת אחר קידוש לבנה.

תשובה נראה שיאמר עלינו מיד אחר תפלתו וכן אחר קידוש לבנה יאמר עלינו עוד פעם שניה דהא איכא תקנה קדומה לומר עלינו אחר התפלה כדאיתא בכל סידורים קדומים ואף אם אמירת עלינו שלאחר קידוש לבנה אפשר לעלות לו בשביל קיום תקנה זו הא מ"מ מסתבר דאין ראוי להפסיק בין תפלתו לעלינו בהפסק גדול כ"כ של אמירת קידוש לבנה ובפרט ממה שיצטרך לצאת לחוץ לזה כדכתב הרמ"א בס' תכ"ו ס"ד דאין מקדישין הלבנה תחת הגג דמסתבר קצת דאמירת עלינו שלאחר תפלה ראויה להיות סמוך לתפלתו ואין ראוי לאחזרה כ"כ ובפרט לפי הטעם לאמירת עלינו אחר התפלה שכתב הב"ח בס' קל"ב מה"ר יעקב פולק על שם הרב מה"ר מנחם מלונדר"ש והובא בט"ז שם סק"ב כדי לשהות אחר התפלה וכדכתיב ישבו ישרים את פניך ומשמע דיש להתיישב ממש במקום שהתפלל עכ"פ כדי לומר עלינו וא"כ לכאור' פשוט שאין ראוי לצאת לחוץ לבהכ"נ מיד אפי' אם אינו אלא לצורך אמירת קידוש לבנה דמ"מ צריך להתיישב במקום שהתפלל. ואף לפי הטעם לאמירת עלינו אחר התפלה שכתב הב"ח בר"ס קל"ג שהוא לתקוע בלבבנו קודם שנפטרים לבתיהם יחוד מלכות שמים ושיחזק בלבבנו אמונה זו כו' ובלבוש סי' קל"ג כתב טעם אחר כדי לכרוע בואנחנו כורעים ואח"כ לצאת מבהכ"נ שהוא כמו עבד שנוטל רשות מרבו ומשתחוה והולך לו (ועוד טעם אחר איתיה בבית אלקים למבי"ט שער התפלה פ"ח) נראה דמ"מ כיון שנתקן לומר עלינו אחר התפלה ראוי שלא להפסיק בינתיים בדברים שאינם מענין סדר התפלה ולכן לענין קידוש לבנה אף אם אפשר להחשיבו מענין

דברי הבה"ל שם ד"ה הנכנס וא"כ אף אם אין חיוב על כל א' וא' לשמוע חזרת הש"ץ כולה שלענין זה נהגו לחשבו כשעת הדחק וכיו"ב מ"מ לכאור' לענין עניית שומע תפלה לא מצינו לחשבו כבמקום שיפטר כל א' וא' מעניית שומע תפלה שיתכן שצריך לטרוח לחזור אחריה עד מיל כמ"ש בפסחים מ"ו א' וברש"י שם ד"ה לגבל לענין חיוב תפלה בצבור וממילא אפי' כשמתפלל אדם בצבור שעושים כן שמתפלל הש"ץ בקול רם עד אחר קדושה עדיין יצטרך הוא לילך למצוא צבור שמתפללים חזרת הש"ץ כולה כדי לענות אמן לשומע תפלה וצ"ע שלא נהגו ליזהר בזה כלל. ואפשר שצ"ל דגם לענין עניית אמן לשומע תפלה אע"ג דלא מצינו שפטור במקום שעת הדחק וגם לכאור' אין טעם כ"כ לחשבו כשעת הדחק מ"מ סומכים על מנהג הספרדים מובא בב"י סי' רל"ד והוזכר בתשו' הרדב"ז הנ"ל שאין חיוב חזרת הש"ץ בתפלת המנחה שלפ"ז נמצא שאין חיוב לענות אמן לשומע תפלה של הש"ץ וצ"ע.



סימן קכב

בענין אמירת עלינו אחר מעריב

בעזה"י ב' דר"ח אדר תשע"ז

שאלה מי שגמר תפלת ערבית זמן מה אחר שגמרו שאר הצבור ומצאם שהיו אומרים קידוש לבנה חוץ לבהכ"נ אם יש לו לומר עלינו מיד ואח"כ יאמר קידוש לבנה ואחר קידוש לבנה יאמר עלינו עוד פעם שניה או א"צ לומר עלינו מיד אחר תפלתו אלא פעם

גמר תפלת ערבית משא"כ הכא דיוצא לחוץ כדי לקדש הלבנה אפשר די"ל דנחשב יציאה זו כעין הליכה באופן שלפי כל הני טעמי צריך לומר עלינו קודם לכן.

ולכן למעשה מי שגמר תפלתו ומצא הצבור אומרים קידוש לבנה חוץ לבהכ"נ יש לו לומר עלינו מיד וימהר קצת באמירתו כדי שיוכל לצאת ולומר קידוש לבנה ביחד עם הצבור ואחר אמירת קידוש לבנה יאמר עלינו עוד פעם שניה.



סימן קכג

בענין אמירת ברכו אחר מעריב

בעזה"י ב' דר"ח תמוז תשע"ז

שאלה אם יש טעם למה שנהוג באיזה מקומות שמי שנתאחר לבא לבהכ"נ לתפלת ערבית ולא שמע ולא ענה ברכו שאעפ"כ לא יאמר הוא או איש אחר ברכו אחר התפלה.

תשובה הרמ"א בס"י ס"ט ס"א כתב י"א שפורסין בק"ש של ערבית כמו בשחרית ולא נהגו כן משום דליכא קדיש קודם ברכו של ערבית עכ"ל ובד"מ ססק"ג מבואר דהיינו שהקילו בזה שלא לפרוס בערבית משום דאין לומר ברכו לחוד דאין שם קדיש משא"כ בשחרית דאית ביה גם קדיש פורסין וכיו"ב כתב המ"א שם סק"ג דמשום ברכו לחודי' לא קפדינן כ"כ ומבואר דאין שום קפידא ומנהג לאסור מלפרוס אע"פ שאינו אומר קדיש רק ברכו וברכה ראשונה.

תפלה שהוא שבת ותהלה לה' מ"מ מאחר שאינו מסדר התפלה שרק נוהגין לאמרו אחר תפלת ערבית מפני שאז יש רוב עם נראה דעדיף שלא להפסיק בין תפלה לעלינו כדי לאמרו ובפרט שצריך להפסיק בזה לצאת חוץ לבהכ"נ.

ואפשר דבאמת אם יאמר עלינו רק פעם א' אחר קידוש לבנה לא יועיל לשם אמירת עלינו שלאחר תפלה דאף שכל הטעם שנוהגים לאמרו אחר קידוש לבנה הוא שלא יטעו ח"ו במה שאנו יוצאין נגד הלבנה שיש שום חשש רעיון שאנו נותנין כבוד ללבנה לכך אנו אומרים עלינו לשבח ומסיימים כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל וגו' אין עוד כדכתב הבה"ל בס"י תכ"ו ד"ה ומברך מ"מ אפשר דכיון דאיכא מנהג לאמרו אחר קידוש לבנה לא תחשב אמירה זו אלא לשם קיום המנהג ולא לשם תקנת אמירת עלינו אחר התפלה ג"כ. ואף שכתב המ"ב בס"י קל"ב סק"ז מהמגן גבורים בשם סדר היום דבמקום שמתפללין תפלת מעריב סמוך למנחה אין אומרים עלינו אחר גמר תפלת מנחה דעלינו שיאמרו אחר תפלת מעריב קאי גם אמנחה אפשר דשאני התם דעלינו שלאחר תפלת המנחה ועלינו שלאחר תפלת ערבית חד טעמא הוא משא"כ עלינו שלאחר התפלה ועלינו שלאחר קידוש לבנה שהם מתרי טעמי לא יועיל לזה אמירה א' ובלא"ה לפי טעם הבה"כ בס"י קל"ג לאמירת עלינו אחר התפלה שהוא לתקוע בלבבנו קודם שנפטרים לבתיהם יחוד מלכות שמים כו' וכן לפי טעם הלבוש שהוא כמו עבד שנוטל רשות מרכו קודם שהולך לו (וכן לפי טעם מביי"ט שהוא כדי להורות שהכל מתנת חנם מאת ה') פשוט דישי לחלק ממאי דהתם אינו הולך לו אלא אחר

ואף לפי מ"ש שם בביאור הגר"א לפרש מה שנהגו שלא לפרוס בערבית דהיינו משום דליכא קדושה כמו בברכת יוצר דשחרית מ"מ משמע דלא פליג אהא דאפשר לפרוס אף אם אינו אומר אלא ברכו וכן מבואר באמת במס' סופרים פ"י ה"ז דאיתא התם שיכול א' לעמוד אחר התפלה ולומר ברכו או קדיש והובא בטור שם ולכאור' ה"ה במקום שאין מברכין ברכה ראשונה וכמ"ש הרמ"א דבאמת עכשיו לא נהגו לומר כל ברכת יוצר אור אלא אומרים קדיש וברכו והם עונים אחריו ברוך ה' וכו' וכן מבואר מלשון הש"ע בסי' קל"ג שכתב דבשבת ויום טוב אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא וכתב הרמ"א בטעם הדבר דהכל באין לבית הכנסת קודם ברכו ודקדק מזה המ"א בסי' נ"ד סק"ג דמשמע דאומרים רק ברכו בלא קדיש ולכאור' ה"ה דמשמע שגם אין אומרים ברכת יוצר ונמצא שאינם אומרים אלא ברכו ואפ"ה היו רשאים לעשות כן אי היו יחידים שלא באו לבהכ"נ עד אחר ברכו. ונמצא לפ"ז דלכאור' אין טעם שלא לפרוס בתפלת ערבית אע"פ שאינו אומר אלא ברכו.



סימן קבד

בענין לימוד מקרא בלילה

בעזה"י ט"ז טבת תשע"ט

שאלה אם צריך אדם להקפיד שלא ללמוד מקרא דהיינו תורה שבכתב בלילה או א"צ להקפיד בזה.

תשובה הבאה"ט בסי' רל"ח סק"ב כתב בשם האריז"ל אין לקרוא מקרא בלילה והובא בשעה"צ שם סק"א וכתב עלה ובפמ"ג משמע דיכול לקרוא מקרא ונראה דאפילו להמחמירין לית בזה איסורא אלא שלכתחלה יותר טוב ללמוד מקרא ביום ועוד כתב השעה"צ שנובע ד"ז ממה דאיתא במדרש שהיה הקב"ה לומד עם משה מקרא ביום ומשנה בלילה והוא בפדר"א פמ"ה. ומ"ש השעה"צ דלכ"ע לית בזה איסורא אלא שלכתחילה יותר טוב ללמוד מקרא ביום לכאור' כן מוכרח מפשטות הגמ' ברכות ד' ב' אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא כו' ומבואר בט"ז סי' תל"א סק"ב דהבין דמיירי אפי' אחר שהגיע זמן ק"ש שהוא צה"כ וכן מבואר מדברי הב"ח שם דנחית לומר דמיירי אפי' אחר שהגיע זמן ק"ש ודלא כהמ"א סי' רל"ב סק"ח שפי' דמיירי דוקא קודם זמן ק"ש. ולכאור' כן מוכרח גם ממ"ש ביומא י"ח ב' דבליל יוה"כ אם היה כ"ג רגיל לקרות קורא ואם לאו קורין לפניו ומפרש במה קורין לפניו באיוב ובעזרא ובדברי הימים זכריה בן קבוטל אומר פעמים הרבה קריתי לפניו דביניאל וכן משמע ממ"ש בשבת י"א א' החזן רואה היכן תינוקות קוראין כו' ופירש"י דמיירי בסדר קריאת היום וכן מצינו בכמה מקומות שקורין מקרא בלילה כגון הפסוקים שקורין בתפלה ואף אם נדחוק דשאני דרך תפלה הא בק"ש יוצא בו מצות ת"ת כדאיתא במנחות צ"ט ב' ובפשטות כל קריאה שיוצא בה מצות ת"ת היה שייך לכללה בכלל הך דהאריז"ל הנ"ל ועוד מצינו שקורין בתורה בליל שמחת תורה ועוד יש רבים שקורין משנה תורה בליל הושענא רבה וכתב המ"ב בסי' תרס"ט סק"ד בשם הפוסקים לקרות פ' וזאת הברכה שמו"ת בליל שמחת

דיש מקום להחמיר בדבר עכ"פ אם אפשר לסדר סדר לימודו כן. ולכאור' אפי' כשלומד מקרא ע"י הרהור שיין ענין זה ולא דוקא בקורא בפיו כדמשמע מדברי השעה"צ שם דנקט לשון לימוד והרי אפשר ללמוד מקרא ע"י הרהור ואף יוצא בזה מצות ת"ת לפי הגר"א בסי' מ"ז ס"ד שהביא שאדם יוצא מצות ת"ת ע"י הרהור ממ"ש והגית בו כו' דר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי.



סימן קכה

בענין לדבר אחר ק"ש על המטה

בעזה"י י"א מרחשון תשע"ח

שאלה אם מותר לדבר אפי' שלא לצורך כ"כ אחר אמירת ק"ש על המטה או אסור.

תשובה המ"ב סי' רל"ט סק"ד כתב דאחר שקרא ק"ש על המטה אם תאב לשתות או לדבר איזה ענין נחוץ נראה שמותר אך יחזור ויקרא פרשת שמע אכן אם כבר אמר ברכת המפיל יזהר בזה משום הפסק בין הברכה להשינה עכ"ל ומשמע מדבריו דאף אחר שרק קרא ק"ש לחודא דוקא כשתאב לשתות או שרוצה לדבר ענין נחוץ מותר אבל כשאינו תאב לשתות ממש או שרוצה לדבר ענין שאינו נחוץ ממש אסור ואפי' אם יקרא פ' שמע אח"כ. ולכאור' צ"ע מה איסור שיין בהפסק בין ק"ש ראשונה לשינה כשיקרא ק"ש אח"כ הא לכאור' בכה"ג הוא ק"ש האחרונה סמוכה לשינתו ומה בכך שקריאתו הראשונה לא היתה סמוכה לשינתו הא קריאה זו לא

תורה שעתה הוא זמנה וכ"כ בכלכו סי' כ' ובארחות חיים הל' קריאת ס"ת סי' נ"ח (וסותר למ"ש המ"ב בסי' רפ"ה ס"ק י"ח בשם השעה"ת לקרות פ' וזאת הברכה ביום הושענא רבה). ובזה א"ש מ"ש השעה"ת סי' רפ"ה סק"א בשם המח"ב שאין לקרות שמורת באשמורת יום הששי כי כתבו גורי האר"י שאין לקרות תרגום בלילה ולכאור' תמוה מאי אירא שאין לקרות תרגום בלילה הא גם אין לקרות מקרא בלילה ודוחק לומר דחלק המקרא משמורת פשיטא שאין לקרות בלילה אלא אפי' חלק התרגום אין לקרות בלילה דהא משמע דכונתו לאשמוענין שאין לקרות שמורת בין מקרא בין תרגום בלילה משום התרגום וכ"מ ממ"ש שם במח"ב סק"ט אח"כ ועמ"ש לעיל סי' קנ"ו ושם בסי' קנ"ו סק"ו משמע בהדיא דכונתו שאין לקרות תרגום דוקא ולא מקרא ג"כ אלא דבאמת אין איסור שלא לקרות מקרא בלילה אלא דעדיף לקרותו ביום ורק התרגום יש קפידא שלא לקרותו בלילה. ובלא"ה הא כתב שם הבאה"ט בתוך דבריו בשם האריז"ל גם דאין לישן אלא אחר ג' שעות וישכב על צד שמאל וישן והרי לכאור' אין נוהגין להקפיד בדברים אלו ומפורש ברמב"ם פ"ד מה' דעות ה"ה שבתחילת הלילה יישן על צד שמאל ובסוף הלילה על צד ימין וכ"כ שלי"ה והובא בא"ר סי' ק"ע ס"ק כ"ג ומשמע קצת דלא כדברי האריז"ל הנ"ל שכתב שישכב על צד שמאל וישן דמשמע קצת שאין קפידא אלא שיישן על צד שמאל ואין להקפיד כלל שבסוף הלילה יישן על צד ימין דא"כ ה"ל לפרש דדוקא בתחילת הלילה יישן על צד שמאל. רק דאם אפשר לאדם ללמוד מקרא ביום ומשנה וגמ' בלילה ודאי יש לעשות כן מאחר שד"ז מובא בהדיא בבאה"ט והוא ע"פ מדרש ומשמע בשעה"צ

חשיבא כלום וגם ליכא בזה חשש ברכה לבטלה דנימא שאין להפסיק בינה לשינתו. וכן מוכח ממ"ש הרמ"א שם ס"א דהאי דאין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר ק"ש על מטתו אלא ישן מיד היינו משום שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה והוא מהכלבו סי' כ"ט והרוקח סי' שכ"ז ורבינו ירוחם נתיב ג' ח"ב והרי בירושלמי פ"ק דברכות ה"א איתא דר' זעירא היה קורא וחוזר וקורא עד שהיה משתקע בשינה ויליף לה מדכתיב רגזו ואל תחטאו אמרו לבבכם על משכבכם ודומו סלה וכן פסק הרמ"א שם דאם קרא ק"ש ולא יוכל לישן מיד אז חוזר וקורא כמה פעמים זה אחר זה עד שישתקע בשינה ושיהיה קריאתו סמוך לשינתו ומוכח דאף שקרא ק"ש פעם א' מ"מ לא חשיבא ק"ש על מטתו אלא ק"ש שיקרא באחרונה ואם היא סמוכה לשינתו אז נתקיים מ"ש אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה וכן מוכח מדברי הרוקח ורבינו ירוחם עצמם שהביאו מהך ירושלמי דקורא וחוזר וקורא שנאמר אמרו בלבבכם כו' גופא להא דאין להפסיק אחר ק"ש על המטה ומוכח דקריאה האחרונה היא עיקר ק"ש על המטה וא"כ תמוה אמאי לכתחילה יאסר להפסיק בין ק"ש לשינה הא יכול לקרות ק"ש עוד פעם וקריאה זו האחרונה תחשב לו ק"ש על המטה ולא משמע דיש בזה חשש שירדם קודם שיקרא ק"ש עוד ולהכי לא יפסיק דלכאור' מנ"ל לחוש לכך בסתם איניש ועוד ה"ל להמ"ב לפרש האי טעמא ומדלא פי' משמע דאיכא קפידא אעצם ההפסק.

והיה נראה אפשר לומר דכונת המ"ב באמת אינה אלא אחר שקרא כל סדר ק"ש שעל המטה דהיינו גם יושב בסתר ושאר

דברים המוזכרים בש"ע שם ולכן אין להפסיק בין קריאה זו לשינתו כיון דמסתמא לא יחזור אדם לקרות כל הסדר שיש בזה אריכות קצת רק דמ"מ אם הפסיק בדבר נחוץ יחזור ויקרא פ' שמע על צד היותר טוב שיחשב סמוך לשינה טפי וכולי האי לא מטרחינן ליה לחזור ולקרות כל הסדר דבאמת דבר נחוץ אינו חשוב הפסק גמור ממש. אך קשה לומר כן חדא דמסתמת דברי המ"ב לא משמע כ"כ דטעמיה משום הפסק בין שאר דברים שקורא ולא דוקא ק"ש לחודא דהא שאר דברים אומרים אחר פ' שמע גופה ועוד דמנ"ל דמסתמא לא יחזור אדם לקרות כל הסדר ולכן אסור להפסיק כשאינו דבר נחוץ הא שפיר אפשר שיחזור אדם ויקרא כל הסדר ותחשב קריאה זו האחרונה סמוכה למטתו וקריאתו הראשונה לא תהיה כלום ועוד דבאמת אינו מובן כ"כ אמאי מי שמפסיק לדבר נחוץ יצטרך לחזור ולקרות פ' שמע דממ"נ אי הפסק בדבר נחוץ חשיב הפסק יצטרך לקרות שאר כל הדברים שאומרים על המטה ואי הפסק בדבר נחוץ לא חשיב הפסק לא יצטרך לחזור ולקרות אפי' פ' שמע ולא משמע כ"כ דהאי דצריך לקרות פ' שמע אינו אלא משום דמסתמא אחר שהפסיק לא יוכל לישן מיד וממילא צריך לחזור ולקרות ק"ש עד שישתקע בשינה מדין הירושלמי הנ"ל דמנ"ל דמסתמא לא יוכל לישן מיד ועוד לא היה צריך לפרש כן כיון דדין זה פשוט דבכל מקום שאינו יכול לישן מיד חוזר וקורא וכדכתב הרמ"א וצ"ע.

ולכן היה נראה לדינא שרשאי אדם להפסיק לכל דבר שירצה אפי' אינו נחוץ אם יחזור ויקרא כל סדר ק"ש שיהא סמוך לשינתו ומ"מ למעשה אין להפסיק כלל אם לא שהוא

דבר נחוץ כיון שמפורש במ"ב דלכתחילה אין להפסיק אלא בכה"ג ואח"כ לכא' היה נראה שיחזור ויקרא כל סדר ק"ש שיהא סמוך לשינתו ורק אפשר שמי שקשה הדבר עליו יש להקל שלא יחזור ויקרא אלא פ' שמע כדברי המ"ב דאולי אמירת שאר דברים אינה חיוב גמור ממש וצ"ע ובפרט לת"ח דאמרינן ביה בגמ' ברכות ה' א' שלכתחילה א"צ לומר אלא חד פסוקא דרחמי והוזכר לדינא במ"א סי' רל"ט סק"ו ואף לפי הא"ר שם סק"ו שהקשה על דברי המ"א מבואר בדבריו דמ"מ אף לדידה נקטינן כהא מילתא לדינא ובלא"ה במחצה"ש שם דחה דברי הא"ר. וכ"ז אינו אלא בשלא בירך עדיין ברכת המפיל אבל אם בירך כבר ברכת המפיל יש לזוהר שלא להפסיק אפי' לדבר נחוץ דבזה לא שייך עצה לחזור ולברך סמוך לשינתו.



סימן קבו

בענין ברכת רעמים אחר המפיל

בעזה"י ב' סיון מ"ו למב"י תשע"ח

שאלה השומע קול רעמים אחר שכבר בירך ברכת המפיל ולא ישן עדיין אם מברך ברכת הרעמים או אינו מברך ברכת הרעמים.

תשובה בכה"ל סי' רל"ט ד"ה סמוך הביא מהחיי"א שמצדד לומר דאפי' לא היה יכול לישן כלל אין ברכת המפיל שבירך ברכה לבטלה דעל מנהגו של עולם הוא מברך ועוד כתב הבה"ל דכן משמע בחד תי' בא"ר ואח"כ כתב הבה"ל דצ"ע בזה אחרי דברכה זו

מברך על עצמו המפיל חבלי שינה על עיניו כו' והוי כעין מ"ש השע"ת בסי' מ"ו ס"ק י"ב לענין ברכת המעביר שינה כשאינו ישן כלילה ומסיק הבה"ל דעכ"פ נ"ל דאם מסתפק שמא לא יוכל אח"כ לישן בודאי אין כדאי לכתחלה לברך. ולכא' ה"ה במי שמסתפק שמא מאיזה טעם יצטרך להפסיק בין ברכה לשינה בהפסק גמור אין לברך לכתחילה וכ"ש שצריך לזוהר שאם בירך דלכתחילה לא יפסיק בהפסק גמור וכן מבואר בדברי החיי"א עצמו שם בכלל ל"ה ס"ב שאין להפסיק אחר הברכה וגם בס"ד שם שכתב דכלילה אפילו לא ישן כלל לא הוי לבטלה דיש אומרים דתקנו אותה על מנהג העולם כמו ברכות השחר כן נ"ל עכ"ל משמע ממ"ש דיש אומרים כו' דבאמת לא נקט לגמרי כסברא זו דמברך על מנהג העולם אלא דיי"א כן.

אמנם כמה שהביא הבה"ל משע"ת סי' מ"ו ס"ק י"ב לגבי ברכת המעביר שינה למי שאינו ישן כלילה שכתב שם השע"ת דכיון שאומר ברכה זו על עצמו המעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי כו' א"כ כשלא ישן כלילה אין מקום לאמירה זו דלא שייך לומר בזה שעל מנהגו של עולם הוא מברך והביא הבה"ל דה"ה לענין ברכת המפיל הנה בשע"ת שם רצה לחלק בזה בין ברכת המעביר שינה לברכת אלקי נשמה דבברכת אלקי נשמה שפיר י"ל דמ"ש המחזיר נשמות כו' על מנהגו של עולם הוא מברך ובעטרת זקנים שם מבואר דלא חילק בכך אלא סבר שב' הברכות אינו מברך אם לא ישן כלילה והובא בא"ר שם ס"ק י"ב ובאמת בעטרת זקנים שם כתב עוד יותר דגם ברכת אוזר ישראל בגבורה וברכת מלביש ערומים וכן ברכת עוטר ישראל אינו מברכן אם כבר היה חגור חגורה או לבוש

וצ"ע. וגם החי"א גופיה נקט בכלל ח' ס"ט שהניעור בלילה אינו מברך אלקי נשמה והמעביר שינה אף שכתב לענין ברכת המפיל שאינה אלא על מנהגו של עולם ומוכח דאע"ג דהסכים למ"ש בשע"ת שלא לברך המעביר שינה כשלא ישן מ"מ לא ס"ל לדייק בנוסח הברכה לגבי ברכת המפיל.

עוד יש להעיר בזה מדברי הגר"א בס"ס תל"ב שהביא רא"י דא"צ להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק בליל י"ד כדי שלא יהא ברכתו לבטלה מברכת המפיל והיינו דכי היכי דמברך המפיל אע"פ שאפשר שלא ישן ה"נ יכול לברך על ביעור חמץ אע"פ שאפשר שלא ימצא חמץ לבער ולכא"ו הטעם בזה משום דס"ל דברכת על ביעור חמץ נתקנה על סדר מנהגו של עולם שהכל בודקים לחמץ כמו ברכת המפיל שג"כ נתקנה על סדר מנהג העולם שדרך הכל לישן בלילה ומבואר מדברי הגר"א שם לעיל דזהו דעת ת"י ראשון בתוס' ברכות י"א ב' ד"ה שכבר והוא דעת ר"ת כדאיתא בהרא"ש שם פ"ק סי' י"ג וסוכה פ"ה סי' ג' ומבואר עכ"פ ממ"ש הגר"א לענין ברכת המפיל דפשיטא ליה דאפי' מי שלא יישן לא תהא ברכתו לבטלה וכדברי החי"א וכדברי הא"ר בחד תי'.

ולפ"ן נראה דמי שבירך ברכת המפיל ועדיין לא ישן ושמע קול רעמים יש לו לברך ברכת רעמים כיון דמשמע שברכה זו חיוב גמור מדינא ואף שלכתחילה אין להפסיק בין המפיל לשינה כמבואר במסקנת דברי הבה"ל מ"מ מאחר שרבים לא ס"ל למה שהביא מהשע"ת לדייק בנוסח הברכה שנאמרה על עצמו דא"א לומר דקאי על מנהג העולם ועוד מצינו בדברי הגר"א דמשמע בהדיא דנקט כמ"ש הבה"ל בשם החי"א דאפי' לא היה

בגדים או שכבר היה סודר על ראשו וכיו"ב ודוקא ברכות כמו הנותן לשכוי בינה ורוקע הארץ על המים והמכין מצעדי גבר חשיבי שהן על סדר העולם והנהגתו וצריך לברך אף שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך על הארץ וכיו"ב (וכתב בטעם הדבר שיכול לברך ברכות אלו בכל ענין דהיינו משום דבלא אלו אין קיום לאדם בעוה"ז משא"כ בלא לבוש ובלא אזור אפשר בלעדם לחיות כמו שהיה אדם הראשון קודם חטא ואינה אלא מצד הנאת האדם מצד חסד הקל על ברואיו וקצת צ"ע אמאי הוצרך לטעם זה ולא נקט בפשיטות כמ"ש אח"כ דשאני הני דאע"ג דלא שמע קול תרנגול מ"מ יברך להקב"ה על שנתן לו בינה להבחין בין יום ובין לילה ואע"ג דלא נחית לארעא מברך רוקע הארץ שאין הברכה על הנאת הירידות הארץ והרי היא בריאה ועומדת בדפשוטות כע"ז הוא כונת הרמ"א במ"ש דאפי' לא נתחייב בברכות אלו מברך אותן דאין הברכות דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם) וק"ק על הא"ר שהעתיק דבריו לענין המעביר שינה ואלקי נשמה דוקא ולא לענין שאר הברכות. ועכ"פ מבואר בעטרת זקנים וא"ר דלא נחתו לסברת השע"ת בזה כלל ובפמ"ג שם א"א סק"ב כתב סברא זו של השע"ת ודחאה ממה שמברכים שעשה לי כל צרכי דקאי אמסאני אפי' ביה"כ כדאיתא בטור סי' תרי"ג ואע"ג דהביא שם הטור מבעל העיטור טעם לזה כיון דבידו וברשותו הוא לנעול משום סכנת עקרב מ"מ בב"י שם הביא מהרא"ש והר"ן שכתבו עוד טעם משום שעל מנהגו של עולם הוא מברך ובאמת בשע"ת עצמו שם הביא דין אבל שמברך ברכת שעשה לי כל צרכי עכ"פ לפי הרמ"א ולא העיר מזה כלום לענין אלקי נשמה והמעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי

סימן קבו

בענין איסור מלאכה בע"ש

בעזה"י מוצש"ק ה' שבט תשע"ח

שאלה אם מותר לאדם לחשב חשבונות ממנו בע"ש סמוך לחשיכה או לא.

תשובה הש"ע בסי' רנ"א ס"א הביא ב' דעות בזמן איסור מלאכה בע"ש אם הוא ממנחה קטנה או ממנחה גדולה וכתב המ"ב סק"ג דהסומך על המקילין לא הפסיד וביאר בשעה"צ שכ"כ הט"ז וכן דעת המ"א כמ"ד מנחה קטנה וכן פסק הפמ"ג. ובגדר המלאכה האסורה מן המנחה ולמעלה כתב הרמ"א שם ודוקא כשעושה מלאכה דרך קבע אבל אם עושה אותה דרך עראי לפי שעה ולא קבע עליה שרי עכ"ל והוא מא"ז ח"ב הל' ערב שבת סי' י"ג ושם הביא ראי' מהא דתנן בשבת י"ז ב' ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה מתירין (ונראה שעיקר דיוקן מהא דמסיים שם ובכולן בית הלל מתירין עם השמש וכ"מ בבה"ל ד"ה העושה) ולכאן צ"ע ראיתו דהא י"ל דהתם כשהיא לצורך שבת דמותרת בלא"ה כמ"ש בס"ב והאי דלא פ' במתני' כן בהדיא היינו משום דלא אתא לפרש אלא פלוגתא זו דב"ש וב"ה לענין שביתת כלים ובאמת בד"מ כשהביא דברי הא"ז לא הביא ראיתו אלא כתב דבריו סתם דאינו אסור אלא במלאכה קבוע שאסור לקבוע עצמו במלאכה כדי להשתכר מפני שצריך לעסוק בצורכי שבת כו' וגם מתוך דברי הפרישה סי' רנ"ב סק"א נראה דהבין שהיתר זה אינו מדברי המשנה דשבת הנ"ל והגר"א בביאורו באמת

יכול לישן כלל אין ברכת המפיל שבירך ברכה לבטלה וכן משמע בחד תי' שבא"ר ועוד מצינו בערוה"ש סי' רל"ט ס"ו שכתב על דברי הרמ"א שם ס"א דודאי דאין הכוונה שאחר ברכת המפיל אין הפסק עד השינה כמו בכל הברכות שאסור להפסיק בין נט"י להמוציא וכיוצא בזה שהרי אומרים הפוסקים אח"כ ולהרמב"ם פרשה שמע ואף דהם משום שמירה מ"מ אי ס"ד דאסור להפסיק מאי מהני שהם משום שמירה אלא וודאי דכאן לא הוי ההפסק איסור כבכל הברכות והטעם דהא שינה אינה ביד האדם כו' וברכה זו היא חיובית על עניין השינה של האדם ולזה אומר שיראה לקרבה להשינה ככל היכולת עכ"ל ואף שלכאן מה שהביא מקריאת הפסוקים ופ' שמע בין המפיל לשינה אינה ראי' לדבריו דהא בפשיטות י"ל שחשובה מענין הברכה דלא חשיב הפסק כמ"ש בברכות מ' א' טול ברוך כו' ועוד קצת לא משמע כדבריו מדברי המ"א סק"ג שהראה אליו אח"כ שכתב דאין לחוש להפסק בשהייה בעלמא אלא כשעושה דבר אחר בינתיים משמע דקפדינן אהפסק רק דשהייה בעלמא בלא עסק בשום דבר אחר לא חשיבא הפסק מ"מ מבואר מדברי הערוה"ש דנקט למעשה שאין הברכה אלא על ענין השינה וכנ"ל א"כ יש לסמוך על זה להפסיק לברכה כזו שלכאן הויא חיוב גמור מדינא כנ"ל. רק שאחר שהפסיק יחזור ויקרא פ' ראשונה של ק"ש וכמ"ש ברמ"א שם קרא קריאת שמע ולא יוכל לישן מיד אז חוזר וקורא כמה פעמים זה אחר זה עד שישתקע בשינה ויהיה קריאתו סמוך לשינתו ולא יכרך ברכת המפיל עוד פעם.

הביא רא"י אחרת לדברי הרמ"א ממתני' דפסחים נ"ה ב' מושיבין שובכין לתרנגולים כ"ד כו' וכ"ש בע"ש דקיל מע"פ ואהא דכתב הרמ"א אח"כ דלכן מותר לכתוב אגרת שלומים וכל כיוצא בזה הביא הגר"א רא"י ממתני' דמו"ק י"ח ב' ואלו כותבין במועד כו' ואיגרות של רשות וכ"ש בע"ש דקיל אפי' מע"פ כנ"ל ואולי י"ל דהבין הגר"א בדעת הרמ"א דבאמת אין מתירין מלאכות שהן כהנך דמתני' דשבת הנ"ל דהיינו שריית דיו וסמנים וכרשינין ונתינת אונין של פשתן לתוך התנור וצמר ליורה ופריסת מצודות חיה ועופות ודגים ורק מתירין מלאכות קלות שהן עראי טובא כגון כתיבת אגרת שלומים וה"ה הושבת שובכים לתרנגולים וגריפה מתחת רגלי בהמה והולכת והבאת כלים מבית האומן דמותרות בע"פ שאפשר דקילי יותר מהנך דמתני' דשבת הנ"ל ומאי דנקט הרמ"א דוקא כתיבת אגרת שלומים דקילא טובא אפשר דהיינו משום דהנך מלאכות המותרות בע"פ לא שכיחי כ"כ א"נ אולי י"ל דבאמת כתיבת אגרת שלומים אינה קלה כ"כ עכ"פ כמו הושבת שובכים לתרנגולים כו' דהתם א"צ אימון ידים וכונה וכיו"ב משא"כ כתיבת אגרת שלומים (ובזה מיושבת קושיית הבה"ל ד"ה אגרת). ועכ"פ לפ"ז אפשר דאף דלכאור' איסור מלאכה בע"ש קיל מאיסור מלאכה בע"פ דבע"ש אינו אסור אלא סמוך למנחה משא"כ בע"פ דאסור מן המנחה עצמה מ"מ כיון דלא מצינו גדר מפורש במין המלאכה האסורה בע"ש יש ליוזר שלא לעשות כל המלאכות האסורות בע"פ המפורשות בסי' תס"ח ובאמת כ"כ הגר"א בהדיא בס"ב ד"ה ומסתפרין דמה שאסור בע"פ אסור בע"ש ולא חילקו בגמ' אלא בין מנחה לחצות ואף שמבואר שם בדברי הגר"א דהרמ"א חולק עליו שמתיר

להסתפר בע"ש אף באופן שאסור בע"פ מ"מ אפשר דדוקא משום דמיירי בדבר שהוא לצורך שבת הקיל וכמ"ש במ"א סק"ה אבל לענין מלאכות שאינן לצורך שבת שוה ע"ש לע"פ וכן מ"ש בבה"ל ד"ה לתקן בשם הא"ר והפמ"ג דמותר לתפור בגדים מחדש אף שהוא מלאכה גמורה ובע"פ אסור בזה כמבואר בסי' תס"ח מ"מ לענין ע"ש מקילין נראה דכ"ז דוקא לענין מלאכה שהיא לצורך שבת וכמ"ש שם בש"ע ורמ"א לענין תפירת בגד אבל לענין מלאכות שאינן לצורך שבת שוה ע"ש לע"פ ובלא"ה הא בבה"ל ד"ה ומסתפרין הביא דעת הגר"א לאסור להסתפר כמו בע"פ וקצת משמע דלכתחילה יש לחוש לדעה זו.

אך לענין חשבונות ממון בעלמא אולי אפשר שהוא בכלל פרקמטיא שהתיר המ"א בסק"א משום דלא חשיבא מלאכה האסורה דאפשר דלאו דוקא עשיית פרקמטיא עם אחרים מותרת אלא ה"ה חשבונות ממון עצמו מותר ואף שהביא הבה"ל בד"ה העושה משארי אחרונים שחלקו על המ"א בזה ואסור פרקמטיא מ"מ הביא דברי המחצה"ש דדוקא בפרהסיא אסורה אבל בצנעא שריא ומשמע קצת דיש לסמוך ע"ז למעשה ובלא"ה סיים בה הבה"ל דהעולם נהגו להקל לענין סגירת החנויות ונראה שסומכין על דברי הט"ז דס"ל דליכא איסור בכלל בעשיית מלאכה בע"ש. רק שי"ל דהיינו דוקא לענין חנויות שיש בזה צורך גדול לפרנסתו ובפרט כשקונים ממנו צרכי שבת ואפשר דאין להקל בזה לענין סתם חשבונות ממון. ובכל ענין משמע דאפי' לענין סגירת חנויות באמת יש להחמיר רק שנהגו להקל וא"כ לכאור' לכתחילה יש להחמיר גם לענין חשבונות ממון לולי דברי המחצה"ש

שהתיר פרקמטיא בצנעא כנ"ל.

ובשבלי הלקט סי' נ"ו כתב וז"ל ור"ת פי' מה טעם אסור משום כבוד שבת וי"ט שמוסיפין מחול על הקודש כו' עכ"ל ומשמע קצת בדבריו שם דמירי באיסור מלאכה דע"ש וערב י"ט ולא דמוצ"ש ומוצאי י"ט דאיתא בפסחים נ' ב' דהעושה מלאכה במוצאי שבת ובמוצאי יו"ט ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה אינו רואה סימן ברכה לעולם ופירש"י במוצאי שבתות משום כבוד שבת שמוסיפין מחול על הקדש עכ"ל ולכאור' צ"ע בכונת שבלי הלקט דאי כל טעם איסור מלאכה בע"ש ובערבי י"ט הוא משום שמוסיפין מחול על הקודש א"כ אמאי תלוי בזמן המנחה ולמעלה דהא א"א להוסיף מחול על הקודש לקבל שבת קודם חשיכה אלא מפלג המנחה ולמעלה כדאיתא בס' רס"א ס"ב בהג"ה ובס' רס"ג ס"ד וס' רס"ז ס"ב ולא מסתבר שיחלוק ע"ז השבלי הלקט ויסבור שיכול לקבל שבת עליו מן המנחה ולמעלה. ונראה דצריך לדחוק בדבריו דטעם זה שמוסיפין מחול על הקודש באמת לא קאי אלא איסור מלאכה במוצ"ש ומוצאי י"ט ולא דוקא אדסמין ליה קאי התם. ובאמת מצינו בהדיא בא"ז הנ"ל שכתב טעם איסור מלאכה בע"ש וערבי י"ט שהוא סתם כדי שיהא פנוי להתעסק בצרכי שבת והעתיקו הד"מ ואפשר שכן יש לדייק מדברי הגמ' פסחים דתלי האיסור במנהגא משמע דאין טעם האיסור משום הוספת חול על הקודש דא"כ הוי איסור גמור מדינא בכ"מ ולא שייך למנהג רק אפשר שיש לדחות דהיה תלוי במנהג להוסיף או שלא להוסיף ודוחק. ובכלבו סי' ל"א כתב בטעם האיסור שהוא מחשש שמא מתוך

טרדת המלאכה יבא לידי חלול שבת ועכ"פ אין זה שייך לתוספת חול על הקודש ולכן פשוט שאין לסמוך להקל ע"פ דברי שבלי הלקט להתיר המלאכה היכא דלא קיבל שבת על עצמו.



סימן קכח

בענין גילוח בחמישי בשבת

בעזה"י עש"ק י"ט אייר ל"ד למב"י תשע"ח
שאלה אם יש ענין להקפיד שלא לגלח שערות הראש ביום חמישי בשבת או אין ענין.

תשובה הב"ח באו"ח סי' ר"ס הביא ממחרש"ל דמצוה לספר לכבוד שבת וי"ט ואפי' מצפרא דע"ש מינכרא דליקרא דשבתא קעביד אבל ביום ה' דשבתא לא הוה יקרא דשבתא כו' מיהו היכא דלא אפשר לרחוץ ולספר בע"ש כמה דאפשר למקרב לשבת טפי מעליא כו' עכ"ל וכעין לשון זה מפורש בראבי"ה סי' קצ"ז אלא שסיים שם מיהו היכא דלא אפשר לרחוץ בערב שבת כו' ולא הזכיר גילוח ונראה לפי דברי מהרש"ל דלאו דוקא הוא וה"ה גילוח ואולי צריך להגיה כן בדברי ראבי"ה כמ"ש מהרש"ל היכא דלא אפשר לרחוץ ולספר בע"ש כו'. ומתוך דברי הב"ח שהעתיק דברי מהרש"ל ולא השיג עליהם נראה שגם הוא הסכים לזה לדינא וגם הט"ז שם סק"א העתיק דברי מהרש"ל והוסיף דמ"ש שם אח"כ שאין נוטלים הצפרנים ביום ה' שמעתי הטעם דדרך

השערות והצפרנים להתחיל לצמות ביום ג' שאחר הנטילה ע"כ אין לעשות שיהיה זה בשבת וע"כ גם בגילוח שערות אין לעשות ביום ה' עכ"ל ומשמע דס"ל דאפי' היכא דלא יוכל לגלח השערות בע"ש אין לגלח בה' בשבת כלל. אבל התו"ש סק"ג כתב על דברי הט"ז ובאמת החוש מכחישו דבאמת מתחילין לצמת תיכף ומיד אחר הגילוח וכ"כ הכנה"ג וגם המ"א אחר שהביא דברי מהרש"ל הקשה ממשנה שלימה בתענית ט"ו ב' כ"ו ב' ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת ושם ט"ו ב' פירש"י דרך רוב בני אדם להסתפר בחמישי ולא בערב שבת מפני הטורח עכ"ל וכע"ז הקשה הבאה"ט סק"ב וכתב המ"א ואפשר דמ"מ מצוה מן המובחר בע"ש אלא שאנשי מעמד לא היו פנוים בע"ש וביאר המחצה"ש דאע"ג דלשון רש"י הוא דדרך רוב בני אדם להסתפר בחמישי ובאמת שם כ"ו ב' הא מיירי בשבוע שחל בו ט"ב שהוא על כל ישראל צ"ל דרוב בנ"א אין חשים למצוה מן המובחר כיון דעכ"פ מדינא שרי והקדימו ליום ה' מפני הטורח אלא דמ"מ היה להם לחז"ל לחוש למצוה מן המובחר לגבי אנשי מעמד וע"ז כתב המ"א דלאנשי מעמד הקילו מפני שהם טרודין.

ויוצא דלכ"ע ודאי מצוה מן המובחר להסתפר בע"ש דוקא ולא בה' בשבת. ואם לא יוכל להסתפר בע"ש לפי מהרש"ל וכ"נ מדברי ראבי"ה ולכאו' כן דעת הב"ח שהעתיק דברי מהרש"ל וכ"נ דעת התו"ש ולכאו' כ"ה לפי דברי המ"א מותר להסתפר בה' בשבת וכ"כ שיירי כנה"ג הגב"י סק"א וכן כנה"ג סי' תצ"ג הגב"י לענין אם חל ר"ח אייר ביום ו' שלפי צוואת ר"י החסיד אין להסתפר בר"ח שאז מותר להסתפר בה' בשבת והובא

בבאה"ט סי' ר"ס שם. אבל לפי דברי הט"ז נראה שאין להסתפר בה' בשבת כיון דדרך השערות להתחיל לצמות ביום ג' שאחר הגילוח ואין לעשות שיהיה זה בשבת ולפ"ז לכאו' צ"ל דהא דתנן בתענית שם ושם ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת אין זה אלא לגבי אנשי מעמד ולגבי שבוע שחל בו ט"ב וצ"ע שדוקא באלו התירו כן ועכ"פ מבואר מדברי רש"י שם שהובאו במ"א הנ"ל דמדינא ליכא בזה איסור אפי' שלא לאנשי מעמד ושבוע שחל בו ט"ב. והמ"ב השמיט כל ד"ז שלא להסתפר בה' בשבת אלא בע"ש אע"ג דהביא הא דאין נוטלין הצפרנים בה' בשבת בסק"ו ואפשר דהיינו מפני שמפורש ברש"י תענית להתיר להסתפר בה' בשבת וכנ"ל ומדבריו שם בסק"ו מבואר דלא נקט כדברי הט"ז דמ"מ יש בזה ענין שלא להסתפר בה' בשבת משום דדרך השערות להתחיל לצמות ביום ג' שאחר הגילוח ואין לעשות שיהיה זה בשבת שהרי העתיק מהא"ר טעם שאין ליטול הצפרניים בה' בשבת דכיון דהצפרנים מתחילין לחזור ולצמות ביום ג' לגלוחן א"כ אין זה תיקון כבוד שבת שחזור לצאת ומבואר שם בא"ר דהיינו שאין בזה תיקון מאחר שהקלקול חוזר בשבת ר"ל בתחילת השבת אבל לעולם ליכא בזה שום צד איסור כדכתב הט"ז.



סימן קכט

בענין שיעור זמן תוספת שבת

בעזה"י ט"ו תמוז תשע"ה

שאלה מהו שיעור זמן תוספת שבת שצריך אדם לקבל על עצמו בע"ש.

תשובה המ"ב בסי' רס"א ס"ק כ"ב הביא מהחיי"א כלל ה' ס"א ששיעור התוספת עם ביה"ש ביחד עולה כמעט חצי שעה ובס"ק כ"ג ביאר דשיעור ביה"ש עצמו הוא לערך רבע שעה והיינו כדעת המ"א סק"ט כדאיתא בשעה"צ שם אבל לדעת החק יעקב והגר"א בסי' תנ"ט הוא מעט יותר מרבע שעה ונמצא שלפי דעת החיי"א והמ"ב שהעתיק דברי החיי"א הוי שיעור זמן התוספת לערך רבע שעה או מעט פחות מזה. ומדברי הב"ח שהביא המ"א שם שכתב שראה זקנים ואנשי מעשה שפירשו ממלאכה ב' שעות קודם צאת הכוכבים להחמיר כדעת היראים דמתחילת השקיעה הוי לילה וג' רבעי מיל קודם לכן הוי ביה"ש מבואר דהוו סברי ששיעור התוספת הוי או קרוב לרבע שעה או ו' מינוט כמבואר שם במחצה"ש.

והוא כדעת הרא"ש המובא במ"ב ס"ק כ"ב ובבה"ל שם ד"ה איזה זמן דלא סגי בהוספה כל שהוא אלא צריך קצת יותר ודלא כדאיתא בתוס' ר"ה ט' א' ד"ה ורבי עקיבא דשפיר סגי בתוספת משהו ודברי הרא"ש הם בברכות פ"ד ס' ו' וביומא פ"ח ס' ח' והוכיח כן מהא דאמרינן בביצה ל' א' ובשבת קמ"ח ב' דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא ואכלי ושתו עד שחשכה כו' ומסתמא לא היו אוכלין ושותין ממש עד אורתא שאין יכולין לצמצם אלא פירשו קודם הלילה וכ"כ התוס' בביצה שם והחיי"א סבר דמסתמא סגי בתוספת בערך רביע שעה או מעט פחות מזה ולפי הנראה מדברי הב"ח בשם אנשי מעשה אפשר שיהיה שיעורו ו' מינוט.

ומ"מ כתב עוד המ"ב בס"ק כ"ג דמי שמחמיר על עצמו ופורש עצמו ממלאכה חצי שעה או עכ"פ שליש שעה קודם שקיעה אשרי לו דהוא יוצא בזה יד שיטת כל הראשונים ובשעה"צ שם ביאר דהיינו אפי' שיטת היראים ואפי' אם נסבור דמיל הוא כ"ד מינוט ויוצא בזה מדינא גם התוספת שבת להרבה אחרונים ור"ל האחרונים דסברי דשיעור ג' רבעי מיל הוא י"ג מינוט ומחצה שנמצא כשמקבל שבת חצי שעה קודם שקיעה יש תוספת ט"ז מינוט ומחצה וגם לפי האחרונים דסברי דשיעור ג' רבעי מיל הוא י"ח מינוט נמצא שיעור התוספת י"ב מינוט ולפי דברי הב"ח בשם אנשי מעשה אפשר דסגי בזה דאפשר דס"ל דלא בעינן לתוספת כ"א ו' מינוט כדביאר המחצה"ש הנ"ל.

ויוצא לדינא דשיעור התוספת לכתחילה הוא בערך רבע שעה קודם שקיעה ומי שיפרוש ממלאכה חצי שעה או שליש שעה קודם שקיעה אשרי לו (ומאי דנקט האגר"מ או"ח ח"א סי' צ"ו דשיעור התוספת הוא בערך ב' מינוט צ"ע שיחלוק על החיי"א והמ"ב וגם לכאז' אינו כהנראה מדברי הב"ח בשם אנשי מעשה). והתוספת חיוב גמור כמבואר בבה"ל ד"ה י"א ומ"מ מי שממש א"א לו להוסיף אולי שייך לסמוך על דעת התוס' דס"ל דסגי בתוספת משהו וזה ודאי דבר האפשר ובלא"ה י"א שלדעת הרמב"ם באמת אין חיוב בתוספת כלל אפי' מדרבנן כדאיתא בבה"ל שם מהב"י. ובשטמ"ק ביצה סוף ל' א' הביא בשם ר"י דשיעור התוספת הוא חצי שעה ולפ"ז המחמיר כהיראים צריך לפרוש ממלאכה קודם לג' רבעי שעה קודם שקיעה אך דברי השטמ"ק לא הובאו בפוסקים.

סימן קל

בענין מנעלים מיוחדים לשבת

בעזה"י ט"ז מרחשון תשע"ח

שאלה אם יש לו לאדם לדקדק שיהיו לו מנעלים מיוחדים לשבת או א"צ לדקדק בזה ויכול ללבוש בשבת מנעלים שלובש בחול.

תשובה בשבת ק"ג א' אמרין וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול ומשמע דמירי בכל מלבושי האדם שלא יהיו של שבת כשל חול ובשבות יעקב ח"א סי' כ"ד הביא ממתני' דנגעים פ"ג מ"ט מי שנכנס לבית המגנע וכליו על כתפו וסנדליו וטבעותיו בידיהו הוא והן טמאין מיד היה לבוש בכליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו בידיהו טמא מיד והן טהורין עד שיששה כדי אכילת פרס דמבואר מכאן דלבישת סנדליו ברגליו בכלל לבישת בגדים דלא כמ"ש בתשו' שער אפרים סי' קכ"ד דמנעלים אינם בכלל מלבוש ועוד הביא השבות יעקב מגמ' שבת ק"כ א' דקחשיב שני מנעלים בהדי מנין י"ח כלים משמע דמנעלים חשובים מלבוש ועוד הביא כן מתשו' הרא"ש כלל ע"ו סי' ד' (לכאור' צ"ל כלל ע"ה סי' ה') וכן מדברי הטור או"ח סי' ק"ט (וצ"ע שלא מצאתי שם מידי מזה) וכתב עוד השבות יעקב דכן מצא בהדיא בתשו' תולדות אדם להרשב"א סי' קפ"ג דמנעלים בכלל מלבוש והוזכרו דברי השבות יעקב בחי' רעק"א לש"ע חו"מ ס"ס רמ"ח ומשמע דהסכים לזה לדינא ולכאור' יש להביא עוד כדבריו ממתני' דכלאים פ"ט מ"ז ומנעלות הפנון לא ילבש בהן עד שיבדוק כו'

דמבואר שם דשייך איסור לבישת כלאים אף במנעלים. ולפ"ז נראה דצריך שיהיו לו לאדם מנעלים מיוחדים לשבת מאחר שהם בכלל מלבוש גמור וכ"מ קצת ממ"ש בשבת י' א' רב הונא רמי פוזמקי ומצלי ופירש"י נותן אנפילאות חשובים ברגליו עכ"ל משמע דלבישת אנפילאות חשובים ברגליו הוי ענין כבוד ולכאור' ה"ה לענין לבישת מנעלים חשובים שייך בדבר זה ענין כבוד וממילא אפשר דהוי בכלל וכבדתו הנאמר לגבי מלבוש שבת שצריך ללבוש מנעלים חשובים יותר משל חול כדי לכבד את השבת וכ"מ מדברי הבה"ל בסי' תקנ"ט ד"ה ומותר בשם ס' בגדי ישע שכתב לענין ברית מילה בט"ב דאע"ג דמותר לבעלי ברית ללבוש בגדי שבת מ"מ אסור לנעול מנעלים כו' משמע דהבין שבכלל לבישת בגדי שבת הוא נעילת מנעלים ומשמע דעכ"פ שייך ענין כבוד שבת בנעילת מנעלים סתם כמו ששייך ענין כבוד שבת בלבישת בגדים מיוחדים לשבת וא"כ אפשר דה"ה דשייך ענין כבוד שבת בלבישת מנעלים מיוחדים לשבת.

אך יש להעיר ממה שמפורש בירושלמי פ"ו דשבת ה"ב דמקשה שיאסור להלך בסנדל המסומר אפי' בחול ולא דוקא בשבת ומשני לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין חד לחולא וחד לשובתא ר"ל וממילא אם אסור להלך בו בשבת גם בחול לא יהלך בו כיון שאין דרך בנ"א להיות לו ב' סנדלים א' לחול וא' לשבת משמע לכאור' דא"צ שיהיה לאדם סנדלים מיוחדים לשבת ואפשר דהיינו משום דאע"ג דסנדלים הוו מלבוש גמור כנ"ל מ"מ אינם דברים חשובים כ"כ וכמ"ש התוס' בברכות נ"ט ב' ד"ה ורבי דדוקא בבגדים חשובים צריך אדם לברך עליהם שהחיינו אבל

היה מנהגו של ר' יהודה בר אלעאי ע"ש מביאים לו עריבה מלאה חמין ורוחץ פניו ידיו ורגליו ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין ודומה למלאך ה' צבאות כו' משמע שהיה לובש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה וע"ז קאי דברי השלטי הגבורים על המרדכי שם סי' רפ"ו אות א' הנ"ל (אך דשם בשלטי הגבורים על המרדכי כתב דהכי משמע ב' ואלו הן מגלחין וצ"ע כונתו) ובראבי"ה סי' קצ"ז כתב בזה דמצוה לרחוץ או לכל הפחות לחוף את ראשו בערב שבת ולרחוץ ידיו ורגליו בחמין וללבוש בגדי שבת מיד כר' ינאי עכ"ל ור"ל כמ"ש בגמ' שם ק"ט א' רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה ואולי סבר דהוה אפניא דמעלי שבתא וכהא דלעיל בסמוך רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה. והגר"א בביאורו לש"ע הביא על דברי הרמ"א מ"ש בגמ' שם ק"ג ב' ורחצת וסכת ושמת שמלותיך א"ר אלעזר אלו בגדים של שבת. ובטעם הדבר שצריך ללבוש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה נראה דהיינו משום שאם לא ילבש בגדי שבת אלא אחר זמן לא יהיה ניכר כ"כ שהרחיצה היתה לכבוד שבת דהא אינו מכין את עצמו לשבת בשינוי בגדים אלא אחר זמן וז"ש הרמ"א וזהו כבוד השבת היינו שבזה ניכר שהרחיצה היתה לכבוד השבת. ועכ"פ משמע מדברי הרמ"א דכל הקפידא לרחוץ דוקא סמוך לערב היא משום לבישת בגדי שבת שצריכה להיות מיד אחר הרחיצה ומסתמא אם ירחוץ קודם לשבת זמן רב לא ילבש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה אבל לעולם אם היה נזהר ללבוש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה אפי' אם היה קודם לשבת זמן רב נמי הוה שפיר דמי. ומ"ש המ"ב שם ס"ק י"א בשם החי"א דגם הנשים נוהגות

שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך עכ"ל ולפ"ז משמע שאף אנפליאות וחלוק מדינא א"צ שיהיו לו מיוחדים של שבת וכ"מ במ"א סי' רס"ב סק"ב שכתב בשם כתבים דטוב שלא ילבוש בחול מכל מה שלבש בשבת אפי' חלק משמע דמדינא א"צ שיהיה לו חלוק מיוחד לשבת. ונמצא לפ"ז דאף שיש ענין שלא ללבוש בשבת שום בגד שרגיל ללבושו בחול כנ"ל מהמ"א בשם כתבים ובכלל זה גם מנעלים מאחר שחשובים מלבוש כנ"ל מ"מ מדינא א"צ שיהיו לו בגדים שאינם חשובים מיוחדים לשבת כגון מנעלים ואנפליאות וחלוק.



סימן קלא

בענין זמן רחיצה בע"ש

בעזה"י כ"ח אייר מ"ג למב"י תשע"ח

שאלה אם יש לרחוץ בע"ש לכבוד שבת סמוך לחשיכה או מבעוד היום גדול.

תשובה הרמ"א בס"ס רס"ב כתב וילביש עצמו בבגדי שבת מיד אחר שרחץ עצמו וזהו כבוד השבת ועל כן לא ירחץ לשבת אלא סמוך לערב שילביש עצמו מיד עכ"ל וכנראה דייק כן מדברי השלטי הגבורים על המרדכי שהובאו בד"מ סי' ר"ס סק"א שכתב דמצוה לרחוץ בע"ש וללבוש בגדי שבת מיד כו' שסבר הרמ"א לדייק ממ"ש מיד דהיינו שיש קפידא שילבש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה וכמ"ש בגמ' שבת כ"ה ב' כך

קודם הדלקת הנרות לרחוץ את עצמן וללבוש בגדי שבת ואשרי להם אמנם בימים הקצרים שמתאחרים לישב בחנות כו' משמע קצת דלכתחילה יש לרחוץ וללבוש בגדי שבת סמוך לחשיכה ורק במקום חשש חילול שבת יש להקדים נראה דלאו דוקא נקט שירחצו וילבשו בגדי שבת סמוך לחשיכה דוקא אלא עיקר כונתו לאשמועינן שילבשו בגדי שבת קודם כניסת השבת סתם וכן מבואר בפנים בדברי החי"א שם כלל ה' ס"ט.

רק דאולי יש להביא ממ"ש בשלטי הגבורים על המרדכי שם אח"כ אבל ביום ה' לא הוי יקרא דשבת אא"כ א"א לרחוץ בע"ש ודבריו הם בשם הראב"ה ושם בראב"ה סי' קצ"ז איתא לשון דהיכא דלא אפשר לרחוץ בערב שבת כמה דמקרב לשבת טפי מעלי ואולי אפי' בע"ש עצמו שייך האי טעמא להקפיד לרחוץ סמוך לשבת דוקא דכל שהוא יותר סמוך לשבת יש יותר כבוד לשבת שבזה ניכר טפי שהרחיצה היא לשבת דוקא וגם כל שתהא הרחיצה סמוכה יותר לשבת ימצא גופו נקי יותר לשבת דמסתמא כל שמתארך הזמן מתלכלך גופו ממילא ומהאי טעמא נמי. אך קצת יש לדייק מדהוצרך הרמ"א לטעם דלבישת בגדי שבת צריכה להיות מיד אחר הרחיצה ולכן לא ירחוץ אלא סמוך לשבת ולא נקט בפשיטות דראויה להיות הרחיצה סמוך לשבת משום דכמה דמקרב לשבת טפי מעלי דהיינו מחמת שיש בזה יותר כבוד לשבת במה שניכר טפי שהוא לשבת וגם מחמת שימצא גופו נקי יותר לשבת דמשמע קצת דלא ס"ל להרמ"א להאי סברא לענין ע"ש עצמו דרק לענין ה' בשבת שייך האי טעמא שאם א"א לרחוץ בע"ש מ"מ ירחוץ בה' בשבת דכמה דמקרב לשבת טפי מעלי ולפ"ז אפשר דבאמת

עדיף להזדרז לרחוץ מיד בבקרו של ע"ש משום מ"ש בפסחים ד' א' זריזין מקדימין למצות ושם ס"ח ב' בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כו' ובנזיר כ"ג ב' לעולם יקדים אדם לדבר מצוה כו' ולשון הטור בר"ס ר"נ שישכים ביום ו' להכין צרכי שבת דכתיב והכינו כו' משמע קצת דקאי אכל הכנות לשבת ולא הכנות לסעודה דאיתנהו בגמ' שבת קי"ז ב' והא כל יום ע"ש ראוי לרחיצה לכבוד שבת ולפ"ז לא קפדינן כלל אהא דמסתמא יתלכלך גופו מעט עד שלא תבא השבת רק קפדינן שילבש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה. ודוחק לומר דהאי דלא נקט הרמ"א בטעם לרחוץ סמוך לשבת משום דכמה דמקרב לשבת טפי מעלי אלא הטעם דלבישת בגדי שבת צריכה להיות מיד אחר הרחיצה דהיינו משום דמיירי שם בש"ע בלבישת בגדי שבת דהא מ"מ מאחר שיש בזה נפקותא היכא דילבש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה אפי' זמן רב קודם לשבת ה"ל לפרש דמלבד האי טעמא דלבישת בגדי שבת יש עוד טעם אחר לרחיצה סמוך לשבת משום יקרא דשבת.

ונמצא לפ"ז דלכאור' היכא דבלא"ה ילבש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה אין קפידא כלל לרחוץ דוקא סמוך לחשיכה ואפשר שאדרבה יש ענין להקדים הכנת גופו לשבת וכנ"ל ובלבד שיהיה ביום ע"ש ולא ביום ה' רק דאפשר שע"פ קבלה יש ענין לרחוץ סמוך לחשיכה דוקא וכמ"ש בשל"ה מס' שבת תורה אור ד"ה ובכנפי יונה בשם האריז"ל דטבילה ורחיצת רגלים תהיו סמוך לקבלת שבת ואולי זהו נמי כונת הפמ"ג משב"ז ר"ס ר"ס שעכ"פ אין ללבוש בגדי שבת אלא סמוך לשבת. ואם ע"י הקדימה

עולה הואיל ואין אבילות כלל משום דכתיב בהן שמחה שבת מיהא לא כתיב שמחה אפילו אינה נוהגת עולה וכ"כ בבכור שור סוף תענית דלא נצטוינו בשבת על השמחה אלא על העונג וכ"כ בתשו' רעק"א מהדו"ק בהשמטה לסי' א' דבשבת ליכא חיוב שמחה וכ"כ ה"ר דוד אופנהיים בתשו' שבות יעקב ח"ג סי' ל"א.

ואף שכתב הטור בסי' רס"ב לשון וישמח אדם בביאת שבת כיוצא לקראת המלך וכיוצא לקראת חתן וכלה עכ"ל והעתיקו הש"ע שם בס"ג י"ל דזהו דוקא בשעת קבלת השבת שאז חשיב כיוצא לקראת מלך וחתן וכלה דממילא צריך לשמוח כיון שכן הוא הדרך בזה אבל בשאר יום השבת א"צ לשמוח כ"כ א"נ אפשר שי"ל דאף באותה שעה שמקבל השבת לאו דוקא שצריך לשמוח כמו ביי"ט אלא שמחה מועטת יותר משאר זמנים שבימות השבוע. ומ"ש בספרי בהעלותך ע"פ וביום שמחתכם אלו שבתות כו' והובא בשבלי הלקט ס"ס פ"ב בשם ה"ר אביגדור כהן צדק לפרש מ"ש ישמחו במלכותך וכתב עוד שעל זה סמכו לומר וישמחו בך כל אוהבי שמך והובא בב"י או"ח סי' רפ"א י"ל כדברי הנצי"ב בביאורו לספרי שם דאע"ג דאין בו מצות שמחה אלא עונג מ"מ יש בו שמחת הנפש עכ"ל א"נ י"ל ע"פ דברי הטור הנ"ל שיש לשמוח בביאת שבת כו' ואפשר דבאמת היינו רק שמחה מועטת יותר משאר זמנים וכנ"ל ואע"ג דאמרינן שם בספרי אח"כ ובמועדיכם אלו שלש רגלים משמע קצת דעיקר יום שמחתכם אינו אלא שבת ולא יי"ט הרי דמשמע שצריך לשמוח יותר בשבת מביי"ט אולי י"ל דכל דיוק הספרי במ"ש וביום שמחתכם אינו אלא ממ"ש יום דמשמע יום א'

לרחוץ לא יוכל ללבוש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה אז בודאי אין להקדים לרחוץ אלא עד שעה שיוכל ללבוש בגדי שבת מיד אחר הרחיצה.



סימן קלב

בענין אם יש מצוה לשמוח בשבת

בעזה"י כ"ב סיון תשע"ח

שאלה אם יש מצוה לשמוח בשבת כמו ביי"ט או אין מצוה.

תשובה לכאור' לא מצינו מצוה לשמוח בשבת כמו שיש מצוה ביי"ט דכתיב ביה ושמחת בחגך וגו' וכתב הרמב"ם בפ"ו מה' יי"ט הי"ז שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו' כו' עכ"ל ורק מצינו דבשבת צריך אדם לנוח ולהתענג ויסיר מלבו כל אנחה וכל מחשבה כאילו כל מלאכתו עשויה כלשון ה"ר יונה בס' היראה וכע"ז כתב באגרת התשובה הדרש השני ושם הביא ממכילתא פ' יתרו פ"ז ששת ימים תעבוד וכי אפשר לו לאדם לעשות מלאכתו בששת ימים אלא שבות כאילו מלאכתך עשויה והובא ג"כ בטור או"ח ס"ס ש"ו וכע"ז נפסק בש"ע שם ס"ח ומשמע שא"צ לשמוח בהדיא כמו ביי"ט שזה חיוב יותר מסתם עונג שיש בשבת וכן מבואר באמת בתוס' מו"ק כ"ג ב' סד"ה מאן דאע"ג דשבת עולה למנין שבעה רגל אינו

וא"כ לא שייך לפרשו לענין י"ט שהם ימים רבים כגון פסח וסוכות ואע"ג דשבת בא הרבה פעמים בחודש ובשנה מ"מ עדיין חשיב יום א' נגד שאר ימות השבוע משא"כ פסח וסוכות שהם עצמם מתארכים ימים רבים א"נ אפשר לדחות דדיוק הספרי ממ"ש וביום שמחתכם הוא ממאי דמשמע יום המצוי לכם לשמחה ואין זה אלא שבת שבא בכל שבוע משא"כ י"ט שאינו בא אלא איזה פעמים בשנה ואע"ג דבי"ט חייב אדם לשמחה בו מדינא ממש משא"כ שבת מ"מ מאחר ששבת מצוי טפי שייך טפי להיות נקרא יום שמחתכם דמשמע יום המצוי ומיוחד לכם לשמחה (ובזית רענן על הילקוט שם אות כ"ב כתב וז"ל אלו שבתות דדריש מדכתיב וביום אפילו בשבת וכ"ה לקמן בספרי זוטא עכ"ל וכונתו למ"ש לקמיה שם בילקוט מספרי זוטא ביום זה יום טוב ויום זה שבת וביום זה יום הכפורים שמחתכם אלו הרגלים ובמועדיכם אלו התמידים כו' אך לכאן צ"ע דממ"ש הספרי וביום שמחתכם אלו שבתות ובמועדיכם אלו שלש רגלים משמע דעיקר הדרשה הוא ממ"ש וביום שמחתכם סתם שאין זה אלא שבת ולא י"ט והיינו דלא כדרשת הספרי זוטא דדריש מתיבת וביום שבת וי"ט ויוה"כ ואח"כ דריש מתיבת שמחתכם אלו הרגלים ואולי דעת הזית רענן להגיה בדברי הספרי כדהגיה הגר"א שם וביום אלו שבתות ר' נתן אומר אלו תמידים שמחתכם אלו שלש רגלים כו'). ובבעל הטורים ע"פ זה כתב שמחתכם בגימטריא גם ביום השבת עכ"ל משמע דמפרש לה דלא קאי אשבת ממש אלא דמרבין שבת לשמחה וי"ל כדברי הנצי"ב דהיינו שיש שמחת הנפש ולא דוקא שמצוה לשמחה א"נ י"ל ע"פ הטור שיש לשמחה בביאת שבת ואפשר דהיינו רק שמחה

מועטת יותר מבשאר ימים ולא דוקא שצריך לשמחה בשבת כמו בי"ט ממש כנ"ל. ויש להעיר בזה עוד מדברי הלבוש או"ח סי' תפ"ז סס"א שכתב טעם שלא להזכיר שבת ביעלה ויבא שהרי עיקר יעלה יבא נתיסד על הזכירה והפקידה ואין שייך זכרון אלא בר"ח ובי"ט דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וגו' והיו לכם לזכרון וגו' ולא הוזכר שבת באותה פרשה כו' עכ"ל והובא במ"ב שם ס"ק ט"ו הרי מבואר דעכ"פ פשטיה דקרא דוביום שמחתכם לא מיירי בשבת. ומ"ש הרא"ש בתשו' כלל ה' סי' ח' לבאר מה שנהגו להרבות בנרות בשבת וי"ט שהוא לשמחה ולא לאורה כו' אפשר דלא קאי אלא אזמן ביאת השבת כנ"ל מהטור א"נ קאי אפי' בשאר זמן השבת והוא לתוספת שמחה מועטת ולא לשמחה הרבה וכנ"ל. וגם מ"ש בירושלמי פ"ק דמגילה רה"ד ויעשו אותן בשבת א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה את ששמחתו תלויה בב"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים לכאן ר"ל סתם שכבר יש שמחה בשבת מחמת מצות היום וכעין דברי הצי"ב הנ"ל ואפשר דהיינו סתם מחמת שצריך לנוח ולהתענג ולהסיר מלבו כל אנוחה וכל מחשבה כאילו כל מלאכתו עשויה כנ"ל ממכילתא דממילא אינו בכלל מ"ש לעשות אותם ימי משתה ושמחה דמשמע שדוקא מחמת שקבעו היום או שקבעו החודש לפי פי' הקרבן העדה שם להיות כן יש שמחה אבל אין לדייק מדברי הירושלמי שיש חיוב שמחה ממש כמו בי"ט ובאמת בלא"ה הב"ח בסי' תרפ"ח הביא מהרלב"ח דלא קי"ל כהך ירושלמי. וכן מ"ש בחי' הר"ן שבת ס' ב' ד"ה מעשה שבת וי"ט דאסורין בעשיית מלאכה וכדי שלא יהפוך ימי שמחתם ומועדסם לאבל שלא יזכרו להם התקלה הבאה לאבותיהם

ונמצא נמנעין משמחת שבת וי"ט שהוא מצוה לשמוח ולהתענג בהם כו' עכ"ל נראה דלאו דוקא שיש מצוה לשמוח בשבת כמו ב"ט אלא כנ"ל.



סימן קלג

בענין אמירת הדליקו כו' בע"ש

בעזה"י י"ט טבת תשע"ט

שאלה אם צריך אדם לומר לבני ביתו בע"ש סמוך לחשיכה הדליקו את הנר או א"צ לומר כן.

תשובה בפשטות צריך אדם לומר כן ממש כדתנן בשבת ל"ד א' ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר ונפסק בטוש"ע או"ח סי' ר"ס ומשמע שד"ז חיוב גמור מדינא. אך נראה שעיקר החיוב הוא להזכיר את אשתו שתדליק סתם ולכך איתא במתני' שצריך לומר ד"ז בתוך ביתו סתם ומשמע שא"צ לאמרו לאשתו שמדלקת בהדיא וכ"מ מדברי הרמב"ם בפ"ה מה' שבת ה"ג שכתב ונשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים כו' ואף על פי כן צריך האיש להזהירן ולבדוק אותן על כך ולומר להן ולאנשי ביתו כו' ומשמע דכונתו שצ"ל או לאשתו או לאנשי ביתו ולא דוקא לאשתו בלבד וכ"מ מדברי המ"א בסי' רס"ג סק"י שכתב מהשלטי הגבורים על המרדכי בשם צפנת פענח שהקדמונים היו משגרים התינוקות לבתיהם קודם ברכו שיצאו להדליק

כו' וכ"נ קצת מתוך דברי הט"ז סי' ר"ס סק"ג שכתב דכשאדם במקום שלא יוכל לראות אם הדליקה אשתו או לא יאמר הדליקו בחיר"ק בלשון שאלה ומשמע קצת דאין חיוב לומר בהדיא הדליקו את הנר דא"כ אמאי מצי למימר הדליקו בלשון שאלה דבפשטות לא דמי כלל להדליקו בלשון ציווי וכמו שפירש"י בד"ה ערבתם שהם ב' ענינים חלוקים דהדליקו הוא לשון ציווי אלא דעיקר הקפידא הוא שיזכיר את אשתו להדליק סתם. ואולי ז"ש בגמ' מנא הני מילי א"ר יהושע בן לוי אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא ופי' במסורת הש"ס בשם השאילתות דאי לא מדלקי שרגא ליכא שלמא בביתיה וכע"ז פי' הרא"ש בפ"ב סי' כ"א דוידעת כי שלום אהלך זו הדלקת נר שלום בית כו' וכן פי' הר"ן דוידעת כי שלום אהלך זו נר של שבת כו' ומשמע דאין בזה אלא חיוב שידע שיהיה שלום ולא דוקא חיוב אמירה וציווי לבני הבית ואולי י"ל דז"ש שם אח"כ אמר רבה בר רב הונא אע"ג דאמור רבנן שלשה דברים צריך אדם לומר וכו' צריך למימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלינהו מיניה ולכא' אינו מובן הלשון אע"ג דאמור רבנן כו' דמאי אע"ג קאמר ואולי י"ל דר"ל אע"ג דלשון רבנן במתני' הוא ג' דברים צריך אדם לומר כו' ומשמע שמוטל על האדם חיוב לומר דברים אלו ואולי י"ל דהיינו מצד האדם עצמו כדי שהוא עצמו יזהר לעשות דברים אלו אם לא יעשו בני ביתו אפ"ה באמת עיקר חיוב אמירה זו הוא מצד בני ביתו שהם יעשו כדבריו שזהו כל הקפידא שלבסוף הם יעשו כמו שרוצה לצוותם וא"כ מסתבר דבאמת אין חיוב לומר דברים אלו ממש אם יודע שבודאי יעשו בלא"ה או כיו"ב. וכ"נ קצת ממ"ש הטור שם דהר"מ מרוטנבורק לא היה אומר

להתנות משמע בדה"ח דאפ"ה ידליקו ויפרשו ידיהם ואח"כ יברכו משום דלא פלוג וכמ"ש המ"א ס"ק י"ב לענין י"ט דמדליק ואח"כ מברך משום לא פלוג אבל מדברי רעק"א בהגהותיו ומדברי החי"א מוכח דבזה יברכו ואח"כ ידליקו ומשמע קצת דדעת הבה"ל עצמו נוטה לדברי רעק"א והחי"א שיברכו ואח"כ ידליקו ולכך מייתי להו באחרונה והטעם משום דכיון דלא שייך חשש שע"י הברכה יקבלו שבת על עצמם ושוב לא יוכלו להדליק שהרי האשה מתנית שאינה מקבלת שבת וגם אין האיש מקבל שבת בהדלקתו ממילא יש להם לברך תחילה ככל המצות שמברך עליהם עובר לעשייתן כמ"ש בפסחים ז' ב' וכן משמע קצת מרהיטת לשון הב"ח דאיש המדליק לא ידליק קודם שיברך אלא יברך ואח"כ ידליק כיון דגבי איש ליכא מנהג שיקבל שבת בהדלקתו. ובאמת בעיקר דברי המ"א שהביא מינייהו הדה"ח לומר לא פלוג הרי סתם המ"ב ס"ק כ"ז מתחילה דלא כדבריו ורק כתב אח"כ ודעת המ"א דלא פלוג ואח"כ כתב אבל הרבה אחרונים ס"ל כמ"ש מתחלה ר"ל דלא כהמ"א ולפ"ז משמע דעיקר לדינא דלא כדברי המ"א בכלל וא"כ פשוט דבכה"ג שהאשה מתנית או האיש מדליק העיקר לדינא דלא אמרינן בזה לא פלוג אלא יברכו ואח"כ ידליקו.

ואפי' לפי דברי המ"א הא לפי מ"ש במחצה"ש לבאר מ"ש המ"א אבל אין חכמה לאשה כו' דכונתו דכל הנשים לא ידעו לחלק בין שבת ליי"ט ואם נאמר ביי"ט שתברך ואח"כ תדליק תעשה ג"כ בשבת וכן נראה שהבין החי"א ח"ב כלל ה' סי"א בכונת המ"א ואין כונת המ"א במ"ש אבל אין חכמה לאשה כו' לאמו של הדרישה שהזכיר בתחילת

עשרתם שאין מעשר האידנא וכן פסק הרמ"א שם ס"ב דבמקום שאין מעשרין א"צ לומר עשרתם ומשמע קצת דאין חיוב לומר דברים אלו ממש אלא עיקר הקפידא היא שיזהר שלא יעברו עליהם סתם.

ולפ"ז אם יש איזה דבר אחר שיזכיר לאשה להדליק את הנר לכאור' א"צ בעה"ב לומר הדליקו את הנר אלא שמ"מ יזהר שאותו דבר יזכיר לאשה ולא תפשע. אך צריך אותו דבר להזכירה באופן שהיה מזכירה בעה"ב כשהיה אומר לה ד"ז בפיו סמוך לחשיכה אבל אם אין אותו דבר מזכיר לה בהדיא כ"כ לא סגי בהכי וצריך בעה"ב להזכירה בפיו סמוך לחשיכה וי"ל דלהכי סמתו הפוסקים בזה שצריך אדם לומר הדליקו את הנר אע"ג דמסתמא הבעל מתקן ומכין את הנרות וכמ"ש המ"א סי' רס"ג סק"ז בשם כתבים דמשמע דלא סגי במעשה זו אע"ג דמסתמא תראה האשה הנרות מוכנות ואפשר זה להזכירה.

סימן קלד

בענין הדלקת נר בע"ש

בעזה"י כ"א מרחשון תשע"ט

שאלה איש שמדליק נר שבת אם יש לו לברך ואח"כ להדליק או יש לו להדליק ולפרוש ידיו לפני הנרות ואח"כ לברך כמו אשה המדלקת.

תשובה בבה"ל סי' רס"ג ד"ה אחר ההדלקה כתב דאשה שמתנית שאינה מקבלת שבת בהדלקתה או איש שמדליק דקי"ל דא"צ

דבריו שאמרה דבי"ט תברך ואח"כ תדליק אלא כונתו לנשים דעלמא שאין בהן חכמה לדקדק בזה לחלק בין שבת לי"ט ולפ"ז מה שהביא המ"א אח"כ מדין נט"י בסי' קנ"ח ס"א ומדין טבילה בתוס' פסחים ז' ב' ד"ה על אין זה אלא סמך בעלמא דבאמת התם איכא לא פלוג ממש שסתם לא חלקו חז"ל בתקנתם משא"כ הכא הוא כעין גזירה מחשש שלא יבחינו הנשים לחלק בדבר נמצא לפ"ז דאף אם אפשר לומר ג"כ דה"ה לענין אשה שמתנית דחיישינן שלא תדע לחלק בין היכא דמתנית להיכא דאינה מתנית וכע"ז כתב הערוה"ש בסי"ג וממילא יש לה להדליק ואח"כ לברך אבל עכ"פ לענין איש המדליק דלא שייך כלל האי חששא לדידיה דהא לעולם אינו מקבל שבת בהדלקתו כמ"ש המ"א בס"ק י"ח א"כ יש לו לברך ואח"כ להדליק אפי' לפי דברי המ"א בס"ק י"ב לגבי י"ט. ולא מסתבר כלל לומר דמ"מ יש לחוש בזה שאשה הרואה לאיש שמדליק לא תבחין לחלק בין איש המדליק לאשה המדלקת ותסבור שגם היא יכולה לברך ואח"כ להדליק חדא דמנ"ל לחוש לכך כלל ועוד מסתמא כשאישה מדליק אין האשה נמצאת שם שאילו היתה נמצאת שם היתה היא מדלקת כיון שהמצוה עליה יותר כמ"ש בשבת ל"א ב' ל"ב א' וכדכתב הרמב"ם בפ"ה מה' שבת ה"ג וכ"ה בטוש"ע או"ח סי' רס"ג.

דבריו לא עדיפא מהתחלת הדלקה וודאי לא היא קבלה והשאייר רעק"א בצ"ע. ועוד יש להעיר על המנהג לפרוש הידים לפני הנרות ואח"כ לברך ובזה מיקרי עובר לעשייתו כיון דעדיין לא נהנה מן האור כדכתב הד"מ שם סק"ב בשם מהרי"ו דלכאור' תמוה אמאי יחשב כה"ג עובר לעשייתו הרי באמת מסתמא לא נהנה כלל מיד אחר סילוק הידים מלפני הנרות דאפשר שהוא מבעוד היום גדול ויש אור מרובה בבית ואפי' כשהוא סמוך לחשיכה מסתמא אין אדם משתמש לאור זה שום תשמיש כלל ובפרט לפי מ"ש המ"ב ס"ק מ"א מהדה"ח דצריך שישתמש באותו מקום לאור הנרות שום דבר לצורך סעודה דוקא דהכא ודאי אין אדם נהנה מזה מיד ויש הפסק גדול בין הברכה לההנאה וכן לעולם מסתמא יהיה הפסק גדול בין ההדלקה לההנאה שהרי אינו אוכל מיד אחר שמדליק ועל כרחק דאין הברכה על ההנאה כלל אלא על עצם מעשה הדלקה שזהו כל המצוה ורק דבעינן שתהא לו הנאה לבסוף מהדלקה זו אבל לא על ההנאה קאי הברכה. וכן משמע ממ"ש בתוס' שבת כ"ה ב' ד"ה חובה בשם ר"ת שאם היה הנר מודלק ועומד שצריך לכבות ולחזור ולהדליק כדאמר ליה ההוא סבא ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר וכ"כ הטור בסי' רס"ג וכן פסק הרמ"א שם בס"ד שאם היה הנר דולק מבעוד היום גדול יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת ומסתימת האחרונים משמע שאין עצה לפרוס הידים לפני הנרות וליהנות אח"כ ולברך ואף שהביא המ"א ס"ק י"א ממנה"ש בשם מהר"מ ומהרי"ו שאפשר לפרוס הידים ככה"ג מ"מ מבואר שם במ"א דלכתחילה ודאי אין לסמוך ע"ז. וכן משמע לכאור' ממ"ש הרמ"א בס"י דצריך להניח הנרות במקום שמדליקין ולא

ובעיקר המנהג שאשה המדלקת סתם מדלקת תחלה ופורשת ידיה לפני הנרות ואח"כ מברכת משום שאם תברך תחילה הוי קבלה כבר תמה עליו רעק"א שם דהא מדלקת כמה נרות ולא אמרינן דאחר הדלקת נר א' הוי קבלה ואיך מדלקת האחרים וע"כ דהקבלה בגמר ההדלקה וכמ"ש הב"י וא"כ פשיטא

להדליק במקום זה ולהניח במקום אחר והוא מהמרדכי שבת סי' רע"ג בשם ה"ר יעקב ישראל שלמד כן ממ"ש הכי בגמ' שם גבי נר חנוכה דהלקה עושה מצוה והדלקה במקומה בעינן וכן מבואר מדברי הגר"א שם בביאורו ומבואר דעיקר המצוה אינו אלא ההדלקה ולא ההנחה ולכאור' גם לא ההנחה מהאור שאפשר לבא ע"י ההנחה. ואף לפי מ"ש בהגה"ה מרדכי שם סי' רצ"ד בשם ר"י שיש לברך על הדלקת נר שבת ולא קשה מהא דמנחות מ"ב ב' דכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה אין מברכין עליה כדקשה רבינו משולם משום דגמר מצוה היא שרואין בה לשמש בבית ולישא הכלים על השולחן נראה דאין כונתו שנהנין מהנר במה שמשמשים בבית לאורה דהא לא מצינו שצריך לשמש בבית מיד סמוך להדלקה ועוד דהא אפשר שמדליק מבעוד היום גדול ויש אור מרובה כנ"ל אלא כונתו היא דמיד בההדלקה יש נר הראוי לשמש לאורה בבית וממילא חשיב ההדלקה גמר עשיית מלאכת המצוה דא"צ לעשות יותר מזה. וא"כ לכאור' קשה על המנהג לברך קודם סילוק הידים מלפני הנרות דבפשטות אין שום מצוה בהנחה מן הנרות אלא בעצם ההדלקה.

ועוד יש להעיר על המנהג דהרי ממאי דנקטינן דאיש המדליק אינו מקבל שבת בהדלקתו כדכתב המ"א בס"ק י"ח משמע לכאור' דמעיקר הדין לא קי"ל כבה"ג אלא כתוס' והרא"ש והרמב"ן ושאר ראשונים שחולקים על בה"ג וכדהוזכרו ב' הדעות בזה בש"ע ס"י דהא משמע מדברי בה"ג שכתב דבריו לענין הדלקת נר חנוכה דליכא חילוק בין איש לאשה אלא שניהם מקבלים שבת בהדלקתם וכ"מ ממאי דאנן באמת מחמירין שלא בשעת הצורך לענין אשה שלא תתנה

בכלל כמ"ש המ"א בס"כ והיינו לחוש לדעת הכלבו סי' ל"א בשם הר"ף שכתב דלא מהני תנאי דכיון שהדליק אין לך קבלה גדולה מזו והרי גבי איש המדליק מלבד דמשמע דלא מחמירין בזה שלא בשעת הצורך אלא אפי' א"צ להתנות בכלל מדינא ורק כתב הב"ח מדברי המרדכי סי' רצ"ד שטוב לאיש להתנות והעתיקו המ"א בס"ק י"ח ומשמע דכל מאי דחוששין לדעת בה"ג אינו אלא חומרא בעלמא וא"כ אין להקפיד בזה אלא במקום שתפס המנהג להקפיד כמו גבי אשה אבל מעיקר הדין קי"ל כאידך דעה. ולפ"ז מסתבר לומר דעכ"פ לענין אשה שמתנית בהדיא ואיש המדליק לכאור' אין לחוש שידליקו תחלה ואח"כ יברכו משום דעת בה"ג. וקצת כע"ז הקשה הרעק"א הנ"ל בתחילה דבריו דכיון דמדינא קי"ל כהפוסקים דמהני תנאי א"כ לא שייך לומר דלעולם צריכה להדליק קודם שתברך משום לא פלוג דהא ליכא לא פלוג בזה. ובכלל יש להעיר על המנהג מסתימת דברי הרמב"ם רפ"ה מה' שבת שכתב וחייב לברך קודם הדלקה כו' וכן מצינו במרדכי סי' רצ"ד שסתם והמדליק יברך עובר לעשייתה ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת עכ"ל ולא מצינו כמנהג זה לברך אחר הדלקה אלא בד"מ סק"ב ממהרי"ו ומשמע מסתימת שאר ראשונים דלא נקטו כן.

ואף שלמעשה לכאור' בודאי אין לשנות מהמנהג שכתב הרמ"א שהאשה המדלקת סתם מברכת אחר ההדלקה ופורסת ידיה לפני הנר ומברכת ומסלקת את ידיה כדי שיהא עובר לעשייתו מאחר שמשמע דכן נקטו כל האחרונים ואפשר שגם האשה המדלקת בתנאי שאינה מקבלת שבת

בהדלקתה יש לה לעשות כן משום לא פלוג כמ"ש בבה"ל ממשמעות הדה"ח מדברי המ"א מ"מ לענין איש המדליק נראה עיקר שיש לו לברך תחילה אע"פ שגם בזה מבואר בדה"ח דס"ל דאמרינן לא פלוג דמ"מ נראה עיקר לדינא עכ"פ גבי איש שלא אמרינן בזה לא פלוג.



סימן קלה

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י ט"ו סיון תשע"ח

שאלה אם יש להקפיד לכבות שאר הנרות שבבית בשעת הדלקת נרות בע"ש או א"צ להקפיד בזה.

תשובה בתשו' מהרי"ל סי' נ"ג כתב דהנשים המדליקות בע"ש בבהכ"נ ולא בבית ומברכות אם היו מדליקות נרות שלהן בנוסף על נרות שבבהכ"נ יש ליישב המנהג כי אלו הנוספים חשיבי לשלום בית אע"ג דבלא"ה איכא נרות טובא בבהכ"נ מידי דהוה אב' וג' בעלי בתים שאוכלים במקום א' דכל א' מברך על מגורה שלו אע"פ שיש כבר אורה מרובה משום דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות דבכה"ג מדליקין נרות בבהכ"נ ב"ט אע"ג דשרגא בטיהרא מאי אהניא וכתב מהר"ם הטעם בתשו' דלא הוה נר של בטלה דכל מה דמיתוסף נרות ונהנה חשיבה צורך היום ומצותו ה"נ כל מה דמוסיף אורה חשיב הנאה טפי וכן בבהכ"נ אי הוה מוסיפין הוה

אור טפי כו'. ומבואר מדבריו במ"ש דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות כו' וכל מה דמוסיף אורה חשיב הנאה טפי וכן בבהכ"נ אי הוה מוסיפין הוה אור טפי כו' דמ"מ בעינן הוספת הנאת אורה מהנרות כדי לברך עלייהו ואם אין הוספת הנאת אורה ע"י הנרות א"א לברך אפי' אם אפשר לומר בזה שהנרות יש בהם ענין נוי או כבוד בעלמא וכיו"ב וגם הם עצמם ענין אור ממש שנראה וניכר לאדם דאפ"ה בעינן הנאת אורה כפשוטה דוקא דהיינו הנאה ממה שבמקום שהיה חושך נעשה אור וז"ש מהרי"ל בשם תשו' מהר"ם דכל מה דמיתוסף נרות ונהנה חשיבה צורך היום ומצותו ר"ל דנהנה ע"י הוספת האורה הנ"ל שזהו כל ענין הנרות ואין בהם משום ענין נוי או כבוד בעלמא וכיו"ב כנ"ל. ודברי מהרי"ל האלו הוזכרו בב"י או"ח סי' רס"ג וכ"נ דנקט הרמ"א עיקר לדינא שם בס"ח וגם במ"א שם ס"ק ט"ו הובאו דברי מהרי"ל וטעמו הנ"ל רק שהוסיף אח"כ בשם של"ה דמ"מ לא יברכו ב' במגורה א' שיש לה קנים הרבה ובפשטות כל טעמיה משום דס"ל דבכה"ג חיישינן שאין הוספת אורה כלל וממילא א"א לברך ולכן פליג עליה הא"ר שם בס"ק י"ח וכתב משום דס"ל דבאמת מתוספת מעט אורה ויש בה הנאה ואפשר לברך עליה כדברי מהרי"ל הנ"ל.

ולפ"ן פשוט לכאור' דבבתים שלנו שמצוי שתהיה אורה מרובה בבית ומסתמא לא תהיה לאדם שום הוספת אורה כפשוטה ע"י הנרות שמדליק לכבוד שבת א"כ בודאי צריך לחשך האור שבבית קצת שתהיה איזו הוספת אורה בבית ע"י נרות שבת ואם לא יעשה כן א"א לברך כלל על הדלקת נרות שבת דלא

סימן קלו

בענין מי ששכח להדליק נר שבת

בעזה"י א' דר"ח אדר תשע"ח

שאלה אשה שמחמת מילתא דלא שכיחא שאירע לה שכחה להדליק נר שבת אם צריכה להדליק עוד נר בכל שבת ושבת או לא.

תשובה במ"א סי' רס"ג סק"ג הביא דברי הב"ח דטעם דברי מהרי"ל שהובאו ברמ"א שם ס"א דאשה ששכחה פעם א' להדליק מדלקת כל ימיה ג' נרות הוא משום היכרא שתהיה זהירה מכאן ולהבא בכבוד שבת ולפיכך אם שכחה כמה פעמים צריכה להוסיף בכל פעם (ור"ל להכירא זה היינו להזכירה שאם תשכח עוד צריכה להוסיף עוד נר בכל פעם וממילא לא תבא לשכוח ולא הוי היכרא בעלמא סתם שלא תבא לשכוח) וכתב המ"א דמה"ט נ"ל דאם נאנסה ולא הדליקה כגון שהיתה בבית האסורים וכיו"ב א"צ להוסיף והובא במ"ב סק"ז. ולפ"ז אפשר שי"ל דבמקום ששכחה מחמת מילתא דלא שכיחא כלל א"צ היכרא לזה דמסתמא לא תבא לידי כך עוד ודמי קצת להיתה בבית האסורים שלא שייך בזה היכרא כיון דהיה בעל כרחיה. וקצת משמע כן מלשון המ"א שכתב דלפי דברי הב"ח נראה דנאנסה א"צ והא לכאור' דבר זה מבואר בהדיא מדברי הרמ"א גופיהו שכתב האשה ששכחה ולא כתב האשה שלא הדליקה סתם אלא דבאמת ס"ל להמ"א דדוקא באופן ששייך להצריך היכרא צריכה להוסיף עוד נר ופעמים י"ל דאפי' שכחה לא יהיה בכלל זה כגון ששכחה מחמת מילתא דלא שכיחא כלל וכנ"ל ולהכי

שייך בזה טעם דברי מהרי"ל הנ"ל כלל ואם יברך תהיה ברכה לבטלה. ומה שמבואר בש"ע שם ס"ט ובמ"א שם ס"ק ט"ז דאפי' כשאין הנרות דולקות עד הלילה אם אוכל במקום הנרות שפיר דמי דחשיב שנהנה מאור הנרות התם הטעם משום דבאמת נהנה מן האור כשהשמש באה כדכתב שם הלבושי שרד וכ"כ בא"ר סק"כ ועוד כתב הא"ר שם דאפשר שאף ביום גמור נהנה מאורה טפי כשאוכל שם והביא מדין הדלקת נרות ביי"ט אבל נראה דזה לא היה אלא בימיהם שאפי' ביום גמור באמת היה חושך בבית מחמת צל התקרה והדפנות ולא היה כמו היום ששייך שתהיה אור גמור ולא יהיה נתוסף שום הנאת אורה ע"י הנרות. ובכה"ג שמחשיך הבית כדי שיהנה מן הנרות צריך להיות במקום שיאכל או עכ"פ ישתמש באותו מקום לאור הנרות שום דבר לצורך סעודה כמ"ש במ"ב שם ס"ק מ"א מהדה"ח. ולענין אם יש עצה בזה לכבות הנרות של אילעקטריסיט"י קודם הברכה ומיד אחר הברכה ידליק אותם נרות נוסף על מה שידליק נרות רגילים לכאור' אפשר שאין זו עצה טובה כ"כ שהרי דנו הפוסקים אם נרות של אילעקטריסיט"י חשובים כמו נרות רגילים שיש בהם אש ממש או לא ולכתחילה נראה שאין להקל בזה להחשיב נרות אלו כשל אש ממש וא"כ יתכן שאינו מקיים בזה מצות הדלקת נרות שאפשר שצריך להיות של אש ממש.



דייק מדברי הב"ח ולא מדברי הרמ"א עצמו. ואע"ג דנקט המ"א היתה בבית האסורים שהוא אונס גמור ממש ולא נקט שכחה מחמת מילתא דלא שכיחא או דבר אחר שלא שייך גביה להצריך היכרא י"ל דהיינו משום דשכחה מחמת מילתא דלא שכיחא וכיו"ב אינן מילתא דפסיקא כ"כ שאינו מבורר כ"כ מה חשיב מילתא דלא שכיחא דלא שייך להצריך היכרא ומה חשיב מילתא דשכיחא דשייך להצריך היכרא משא"כ בהיתה בבית האסורים זה הוי מילתא דפסיקא דמסתמא לעולם לא שייך בזה להצריך היכרא כיון שלא היה הדבר מרצונה וממילא מסתמא לא תבא לעשות כן עוד.

רק בעיקר דברי המ"א בשם הב"ח דנקט בטעם הדבר משום היכרא שלא תבא עוד לשכוח באמת לא משמע כן כ"כ בדברי מהרי"ל כפי שהובאו בד"מ סק"א שכתב שם דאשה ששכחה ולא הדליקה נר בשבת צריכה כל ימיה להוסיף על נר של מצוה יותר ממה שהיתה רגילה להדליק עד עתה וצריכה תענית וידוי כו' ומשמע קצת ממ"ש שצריכה תענית וידוי כו' דטעם ההוספה על הנר ג"כ משום כפרה בעלמא הוא ולא דוקא להיכרא שלא תבא לשכוח וכע"ז כתב הפמ"ג בא"א סק"ז בדעת הלבוש (והוא דלא כדמשמע מדברי האלי' זוטא סק"ג שהעתיק טעם הב"ח על דברי הלבוש). ובמ"ב שם באמת אע"ג דהביא דברי המ"א בשם הב"ח מ"מ כתב בזה לשון דהכל משום קנס כו' משמע קצת דס"ל דאינו היכרא ממש סתם שלא תבא לשכוח עוד אלא גם קנס על זה ששכחה ולפ"ז נראה דאפי' שכחה מחמת מילתא דלא שכיחא צריכה להוסיף עוד נר בכל שבת כיון שמ"מ שכחה ועל זה שייך להצריכה כפרה וקנס.

אולם בד"מ שם באמת כתב על דברי מהרי"ל שכל זה אינן אלא חומרות וחוקות ואדרבה נראה דכל המוסיף על הנרות גורע ומפסיד הכוונה של זכור ושמור רק דמ"מ הנשים נוהגות כדברי מהרי"ל והיינו משום דסמכו אדברי המרדכי בר"ה סי' תש"כ והרא"ש שם פ"ד סי' ג' דיכולין להוסיף על דבר המכוון וכ"ה בהגהות ש"ע דיכולין להוסיף ולהדליק ג' נרות או ד' נרות כו' כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר ובלבד שלא יפחות אבל משמע מדברי הד"מ דמנהג זה להוסיף על הנרות למי ששכחה אינו מעיקר הדין כ"כ וגם יש צד קולא בדבר דאפשר שגורע מזכור ושמור. ובחכמת שלמה על הש"ע שם הביא מהילקוט ראובני בשם מדרש דמוכח מדבריו דהמוסיף על ענין מכוון גורע ואין להוסיף על ענין מכוון. ובכה"ל ד"ה ששכחה כתב על דברי הפמ"ג דה"ה אם לא שכחה לגמרי רק שחסרה נר א' ממה שהיתה רגילה מתחילה דלא נהירא דכל זה הוא רק מנהג והבו דלא לוסיף עלה. ובא"ר סק"ט דייק מדברי מהרי"ל ומטה משה דבאמת לא בעינן אלא הוספה כגון שתדליק נר גדול יותר או תתן מעט שמן יותר וא"צ להדליק עוד נר לתוספת והוא דלא כהבנת הלבוש והרמ"א בדברי מהרי"ל וכתב הא"ר דנראה להקל בזה לאשה ענייה והובאו דבריו במחצה"ש סק"ג ובפמ"ג א"א שם וכן במ"ב שם ואף שק"ק מנ"ל דחשיב זה הוספה דלא מצינו גדר חשיבות גודל הנרות והשמן אלא מנין הנרות א' כנגד זכור וא' כנגד שמור ועוד בב"ח העתיק בשם מהרי"ל בהדיא דאשה ששכחה פעם א' להדליק מדלקת כל ימיה ג' נרות מ"מ אולי בשעת הדחק יש לסמוך על דברי הא"ר ואפי' שלא באשה ענייה אפשר שפעמים יש להקל מאחר שכ"ז אינו אלא מנהג ושייך שיש

בו צד קולא כנ"ל.



סימן קלז

בענין להקדים מעריב בע"ש

בעזה"י י"ז אייר ל"ב למב"י תשע"ו

מע"כ ידידי מוה"ר ישראל אלי' דסקל
שליט"א

בדבר מנהג רבים שמקבלים שבת ומתפללים מעריב ומתחילים סעודתם בע"ש מבעוד היום גדול שאינו אלא אחר פלג המנחה לפי הגר"א דהיינו שעה ורביע קודם שקיעת החמה שכתר"ה טען על זה הרבה שהרי מכניסים את עצמם בזה להרבה ספיקות והראה לתשובת הגרמ"מ קארפ שליט"א בס' הלכות שבת בשבת סח"ד שהאריך קצת בזה וביאר אמאי אין לעשות כן והוסיף כתר"ה בשם כמה ת"ח שאמרו לו דעדיף להתפלל ביחידות בזמנו מלהתפלל בצבור אחר פלג המנחה לפי הגר"א.

הנה ראשית כל צריך אני להדגיש שעיקר דברי הגרמ"מ קארפ בתשובתו שם הם נגד הש"ע והאחרונים שתחילה כתב בדרך שמשמע מדבריו שיש לחוש לדעות דהנהגין כרבנן להתפלל מנחה אחר פלג המנחה לכתחילה לא יתפללו מעריב אחר פלג המנחה אפי' בע"ש ואח"כ הביא הגרמ"מ קארפ דעות שא"א לקדש מבעו"י ועוד הביא פקפוק לענין סמיכת גאולה לתפלה ולענין אמירת ברכות ק"ש בכלל למי שמתפלל מבעו"י. והנה בש"ע או"ח סי' רס"ז ס"ב נפסק דבע"ש מקדימין

להתפלל ערבית יותר מבימות החול ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד עכ"ל והוא מהטור שלמד כן משבת קי"ח ב' ומברכות כ"ז א' וכ"כ התוס' והרא"ש ותר"י כמבואר שם בב"י ומ"ש דמקדימין להתפלל ערבית כו' ביאר הב"ח דאע"ג דאם קיבל עליו שבת קודם תפלת ערבית נמי אסור במלאכה מ"מ כיון דלא נהיגי עלמא לקבל שבת אלא מכי פתח ש"צ ברכו לכך אמר ומקדימין להתפלל ערבית כדי להקדים קבלת שבת לכל ישראל ביחד בשעה אחת ומבואר דהבין הב"ח שאפי' ק"ש וברכותיה אומר אז שהרי ברכו מברכות ק"ש הוא כמבואר במ"ב ר"ס רל"ו מהאחרונים וכן נראה שהבין הב"י שבתוך דבריו מבואר ג"כ דנקט בפשיטות דמיירי בקורא ק"ש אז ובפשטות היינו עם ברכותיה כדרכו ואף שתמה על דבריו המ"א בסק"ב מ"מ מסוף דברי המ"א מבואר דאף לידיה פשיטא דמיירי בקורא ק"ש מבעו"י ובפשטות היינו עם ברכותיה כדרכו וכ"נ דנקט המ"ב בסק"ב ובסק"ג ונמצא דדעת הש"ע וכן כל האחרונים שלא השיגו עליו כלל דליכא חשש מלהתפלל מעריב עם ברכות ק"ש מבעו"י בע"ש וכן ליכא חשש מלקדש ולהתחיל לאכול סעודתו באותה שעה. וזהו אפי' להנוהגים בעלמא כרבנן להתפלל מנחה עד הערב כדמוכח מסתימת דברי הש"ע שהרי בס' רל"ג ס"א כתב הש"ע דעכשיו נהגו להתפלל מנחה עד הלילה כרבנן ואי דבריו שבכאן אינם אלא להנוהגים כר"י לא ה"ל לכתוב סתם עכ"פ בלשון זה דמקדימין להתפלל מבעו"י דמשמע שכן הגון לעשות לכתחילה דהרי לפי המנהג שלו כרבנן אין לעשות כן אלא ודאי דבריו שבכאן הם לכל אדם וכן מבואר בב"י שדבריו שבש"ע הם

אפי' להנוהגים בעלמא כרבנן להתפלל מנחה אחר פלג המנחה וכן נראה דעת המ"א בסק"א ומייתי ליה המ"ב בסק"ג.

ומתוך דברי הב"ח הנ"ל המובאים במ"ב מבואר גם דלא זו בלבד שרשאי אדם לעשות כן להתפלל מבעו"י אלא יש ענין לעשות כן שיהיו כל ישראל מקדימין קבלת שבת ביחד בשעה אחת ולזה לא סגי קבלת שבת סתם כדי להוסיף מחול על הקודש שלא יהו כל ישראל ביחד ובשעה אחת וכן מבואר מתוך דברי המ"א בסק"א שיש ענין להתפלל מבעו"י שכתב טעם למאי דמקדימין מפני שתפלת ערבית נתקנה כנגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה ובשבת אסור ליתנן דאמרין ולא עולת חול בשבת (ופשוט שדבריו הם על דרך רמז בעלמא וכדכתב המחצה"ש ולא קשיא קושיית התו"ש) וזהו לשון הטוש"ע מקדימין להתפלל כו' ר"ל שראוי ונכון הדבר ובפשטות היינו גופא טעמיה דרב דהוה צלי של שבת בע"ש כדאייתא בברכות כ"ז א' שרצה להתפלל מבעו"י דוקא שכן ראוי לנהוג לכתחילה.

וכל מה שיש לדון בזה הוא מה שנהגו להתפלל מעריב אחר פלג המנחה של הגר"א ואין מקפידין לאחר עד פלג המנחה של המ"א שהוא שעה ורביע קודם צה"כ ולא שעה ורביע קודם שקיעת החמה כהגר"א. והנה אף שבמ"ב בכ"מ הביא ב' הדעות בזה ולא הכריע ביניהם (ומה שבסי' תער"ב סק"ג ובסי' תרע"ט סק"ב סתם כדעת המ"א נראה פשוט שלא נקט כן אלא לחומרא) מ"מ מצינו בתרה"ד סי' א' שכתב דברוב קהלות נוהגין בימים ארוכים בימי הקיץ לקרות ק"ש של ערבית ולהתפלל תפלת ערבית ג' או ד' שעות לפני צה"כ וגם הרבה ת"ח עם ההמון עם

במנהג זה וטרח התרה"ד ליישב המנהג ואין דבריו ברורים לי כ"כ דלכאור' צע"ג היכי שייך להתפלל מעריב כ"כ מוקדם שהוא קודם פלג המנחה ואולי סבר התרה"ד ללמוד ממ"ש בברכות כ"ז ב' פעם אחת נתקשרו שמים בעבים כו' שאני צבור דלא מטרחינן להו דמשמע דפעמים יוצא בתפלת מעריב שמתפלל קודם זמנה דסבר התרה"ד דמיירי התם קודם פלג המנחה דלא כב"י בסי' רס"ג שפי' דלא שייך זה אלא אחר פלג המנחה ואולי י"ל עוד דסבר התרה"ד ללמוד ממ"ש בברכות שם א' דרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום דלכאור' מ"ש מבעוד יום מיותר אלא דהכונה אפי' קודם פלג המנחה אך עדיין צע"ג וגם המ"א בסי' רל"ה סק"ג התקשה בדברי התרה"ד וכתב שלא עלתה בידו ליישב המנהג ועכ"פ משמע מדברי תרה"ד דמסקנתו שמי שהוא במקום שמתפללין כ"כ מוקדם אפי' הוא ת"ח אם הוא בצבור שעושין כן ואינו יכול להפרישם א"צ לפרוש מהם אלא מתפלל וקורא עמהם ויוצא בזה ידי חובתו ודוקא אם הורגל בשאר פרישות יתפלל ויקרא בזמן שיוצא בו לכ"ע וכן מבואר שהבין בדבריו הד"מ בסי' רל"ה סק"א ומה שביאר המ"א שם בשם הב"ח בסי' רס"א שטעם המנהג להקדים כ"כ היה מפני שנהגו כמ"ד משקיעת החמה הוי לילה הרי מבואר בהדיא בתרה"ד דנקט בפשיטות דדוקא מצה"כ הוי לילה וכונתו ליישב מה שנהגו להקדים אפי' קודם פלג המנחה.

ובפשטות זהו באמת כונת הרמ"א בהג"ה לש"ע סי' רל"ה ס"א שכתב דמי שהתפלל מבעו"י עם הצבור לא יחזור ויתפלל בלילה אע"פ שהצבור מקדימים הרבה לפני הלילה אא"כ הוא רגיל בשאר פרישות

אפשר שאינה קבלה וכתב על זה אבל בתפלה פשיטא דהוי קבלה וכן מצינו לקדמונים שהיו מתפללים ערבית כג' שעות קודם הלילה וקבלו עליהם את השבת עכ"ל ובפשטות כונתו לומר דשאני תפלה מאמירת מזמור שיר ליום השבת ולכה דודי בין לענין דלא מהני כשאומר בפירוש שאינו רוצה לקבל שבת בין לענין שאם מתפלל קודם פלג המנחה הויא קבלה ומדלא העיר על מנהג קדמונים זה כלום משמע דאין דעתו לערער עליו כ"כ וכן משמע מדבריו בסי' רמ"ב ס"ה אף שמדבריו בסי' רל"ה ס"ט משמע דאין דעתו נוחה הימנו לעשות כן למעשה. וגם מתוך דברי הפמ"ג בסי' רס"ז א"א סק"ב נראה דעתו שאין לערער כ"כ על הנוהגים להקדים להתפלל מעריב קודם פלג המנחה כמו שמוזכר בתרה"ד.

ונמצא לפ"ז דודאי יש מקום גדול להמנחה להתפלל מעריב אחר פלג המנחה של הגר"א מאחר שבאמת ע"פ הפוסקים אפשר שיש מקום להקל בכלל להתפלל מעריב קודם פלג המנחה וגם רבים קיימי בשיטת הגר"א וכדהעירני כבר אאמו"ר שליט"א מהא דמבואר דעת הערוה"ש בסי' רס"א ס"י ובסי' רס"ז ס"ג כהגר"א וכן בסוף אותה תשובה של הגרמ"מ קארפ גופה מבואר דעכ"פ בחו"ל יש מקום להקל ע"פ הגר"א שכתב בשם הגריש"א זצ"ל דבחו"ל מנהג קהלות רבות שמתפללין ערבית ומקדשין אחרי פלג המנחה כשעה ורביע קודם שקיעה ואף בחול נוהגין כר"י ולא כרבנן ונהרא נהרא פשטיה עכ"ל הרי שלא ערער הגריש"א זצ"ל על מנהג זה כלל עכ"פ במקום שנהגו כן. ולפ"ז תמוה לבטל תפלה בצבור מחמת שהצבור מקדימין להתפלל בפלג המנחה של הגר"א שהרי תפלה בצבור חובה גמורה היא מדינא דגמ' כדמוכח

וחסידות דאז לא מיחזי כיוהרא מה שיחזור ויתפלל ולכאור' פשוט דמ"ש לא יחזור ויתפלל ויחזור ויתפלל ט"ס הוא א"נ לאו דוקא הוא וכדכתב הבה"ל ובפשטות כונתו כדברי התרה"ד שהביא בד"מ דאע"פ שהצבור מקדימים הרבה לפני הלילה ואפי' קודם פלג המנחה יתפלל עמהם אא"כ הוא רגיל בשאר פרישות וחסידות. ומה שמבואר בביאור הגר"א שם שהבין דמיירי הרמ"א במתפללין אחר פלג המנחה צ"ע דמלשון הרמ"א שכתב ומיהו לא יחזור ויתפלל בלילה אע"פ שהצבור מקדימין כו' משמע דאתא לאפוקי מאי דהוה ס"ד לנקוט שאפי' סתם איניש לא יתפלל עם הצבור אלא בלילה ואי מיירי אחר פלג המנחה מאי הוה ס"ד למימר הכי הא מפורש בש"ע לעיל בסמוך דבכה"ג שהוא אחר פלג המנחה מתפלל עם הצבור ומאי קמ"ל הרמ"א בזה. ומהאי טעמא צ"ע נמי מ"ש הבה"ל לפרש בדברי הרמ"א דמיירי במתפללין אחר פלג המנחה ורק הוה אמינא שלא יתפלל עמהם כמו לענין ק"ש וברכותיה. אלא ודאי דאין כונת הרמ"א אלא כדברי התרה"ד שהביא הוא עצמו בד"מ דאפי' היכא דמתפללין הצבור קודם פלג המנחה יש להתפלל עמהם אא"כ הוא רגיל בשאר פרישות וחסידות ולא מיחזי כיוהרא והיינו אפי' בחול וכ"ש בע"ש שבוה הרי יש ענין להקדים התפלה בכלל כנ"ל.

וכן נראה קצת מדברי הערוה"ש בסי' רס"ג סי"ט שכתב לחלוק על המ"ב דסבר דדוקא מפלג המנחה ולמעלה שייך לקבל שבת וכתב דודאי מהני אם מקבל שבת קודם פלג המנחה ואח"כ כתב דאמירת מזמור שיר ליום השבת או לכה דודי בסתמא הויא קבלה אבל כשאומר בפירוש שאינו רוצה לקבל שבת מועיל וכן אם אמר זה קודם פלג המנחה

עד אחר צה"כ ואדרבה לכתחילה נכון להקדים להתפלל ומה שהביא הגרמ"מ קארפ בתשובתו מהחיי"א ח"ב כלל ו' ס"א דמשמע מדבריו דדוקא מי שתאב לאכול או משום שלום בית יכול להקדים כליל שבת להתפלל עם הצבור מפלג המנחה ואילך באמת תמוה מאד דהא לכתחילה הוא להקדים תפלתו מפלג המנחה בע"ש כמבואר למעלה ובאמת דברי החיי"א סותרין את עצמם בח"א כלל ל"ד ס"ח שלא הזכיר שם שצריך להיות תאב לאכול או שיהיה משום שלום בית אלא אפי' בלא אלו הענינים מותר להתפלל מפלג המנחה ואילך בע"ש וגם לכאור' סותר החיי"א את עצמו שם בח"ב גופיה שכתב אח"כ דמותר לקדש ולאכול מבעו"י דכיון דמצוה להוסיף על הקודש נחשב כלילה ולכאור' זהו טעם גמור וכדמשמע גם מדבריו שם בח"א וא"כ יהא מותר לכתחילה להתפלל ולאכול מבעו"י לכל אדם כיון שעשאו לילה בתוספת חול על הקודש ולא דוקא מי שתאב לאכול או מי שיש לו חשש שלום בית. וצ"ל דאין כונת החיי"א במה שהצריך לאדם להיות תאב לאכול או שיהיה לו חשש שלום בית אלא לענין להתחיל ולאכול חצי שעה קודם צה"כ וכדכתב שם בח"א דדוקא בכה"ג שהוא תאב לאכול מותר לאכול אף בתוך חצי שעה כיון שכבר קרא ק"ש עם הצבור. ולפ"ז אף לדעת חיי"א שפיר דמי להתפלל קודם שקיעת החמה אפי' מי שאינו תאב לאכול ומי שאין אצלו חשש שלום בית ואף לכתחילה יש לעשות כן ואפי' קודם זמן פלג המנחה של המ"א ואולי גם קודם זמן פלג המנחה של הגר"א עכ"פ במקום ששאר הצבור עושין כן כנ"ל וכן לענין להתחיל לאכול ליכא שום

בפסחים מ"ו א' וברש"י שם ד"ה לגבל ואין בהקדמה זו ספק ברכה לבטלה מאחר שכן נתפשט המנהג כהגר"א וסיעתו וכדהעיד הגריש"א זצ"ל ולא קשה כלל מסתימת המ"ב בזה שהוא לא דיבר במקום שתפס המנהג כשיטה אחת אבל במקום שתפסו כהגר"א ובפרט כשנעשה מנהג קבוע ממש ודאי אין לפרוש מהצבור להתפלל ביחידות וכ"ש בע"ש שיש ענין להקדים התפלה בצבור שיהיו כל ישראל מקבלים שבת ביחד בשעה אחת כדברי הב"ח ומ"ב ולכאור' לאו דוקא כל ישראל אלא אפי' צבור גדול יש ענין להקדים הקבלה שיהיו כולם מקבלים שבת ביחד בשעה אחת ואפי' מי שרגיל בשאר פרישות וחסידות אפשר שיש לחוש ליוהרא מאחר שאין טעם להחמיר בזה כ"כ וכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. אך לענין קידוש בזה לכאור' ראוי להחמיר שלא לקדש עד אחר פלג המנחה של המ"א שלענין זה אין כדאי להכניס עצמו בפלוגתא וליכא טעמים הנ"ל המכריחים להקדים דהא כבר התפלל מעריב אבל אחר פלג המנחה של המ"א יכול לקדש ולאכול סעודתו כדרכו ואין בזה חשש רק יזהר שלא יתחיל לאכול אם הוא בתוך חצי שעה ללילה שאז צריך להמתין עד הערב כדי לחזור ולקרות ק"ש כדאיתא במ"א סי' רס"ז סק"ב והעתיקו המ"ב שם סק"ו אא"כ יהיה לו שומר שאז מותר להתחיל ולאכול קודם שיחזור ויקרא דומיא דקריאת שמש לבהכ"נ דסמכינן עליה לענין להתחיל סעודה קטנה דלא שכיחא בה שכרות כדאיתא ברמ"א סי' רל"ב ס"ב.

ועכ"פ זה דבר ברור שא"צ להמתין עד אחר שקיעת החמה בע"ש כדי להתפלל מעריב ולהתחיל סעודתו וכ"ש שא"צ להמתין

חשש להקדים קודם שקיעה.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן קלח

הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ח אייר מ"ג למב"י תשע"ו

מע"כ ידידי מוהר"ר ישראל אלי' דסקל
שליט"א

מה שהעיר על מה שכתבתי דאין חשש להתפלל ולקדש ולהתחיל סעודתו מבעו"י קודם שקיעת החמה בע"ש דאישתמיטתי דברי הבה"ל בר"ס רע"א שכתב בהדיא לענין קידוש וסעודה דאף שהמ"א יישב מאי דיוצאין בקידוש וסעודה מבעו"י אע"ג דנוהגין להתפלל מעריב בזמנו ומנחה אחר פלג המנחה כרבנן מ"מ לכתחלה יותר טוב למנוע מזה. הנה באמת דברי הבה"ל קצת תמוהים דהא לעיל בסי' רס"ז שכתב שם הש"ע בס"ב לשון מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול ומפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד עכ"ל ומלשון מקדימין להתפלל כו' משמע דכן יש לעשות לכתחלה לא העיר על זה המ"ב כלום ואדרבה הביא דברי המ"א הנ"ל לפרש דהיינו אפי' להנוהגים להתפלל מנחה עד הלילה כרבנן דאף הם יכולין להקדים ואף שהביא הדברים בשם המ"א ולא העתיק דבריו סתם משמע דלא ס"ל כותיה

לגמרי כידוע שכן דרך המ"ב להביא דברים מחודשים ביותר וכיו"ב בשם אמרם ולא להעתיקם סתם וגם לא כתב המ"ב אלא לשון דמשמע מדברי המ"א כו' ולא כתב שכ"כ המ"א מ"מ לכאור' אין זה משום דלא ברירא ליה אי יש לנקוט כדבריו או אי באמת כן הוא דעת המ"א אלא משום דאינו מבואר בהדיא במ"א שכן הוא מסקנתו לדינא שאחר שיישב המנהג להקדים וביאר דהיינו אפי' להנוהגים כרבנן הביא שהאריז"ל היה מתפלל ערבית בלילה אף בע"ש ואיכא למשמע מינה קצת דהדר ביה המ"א מהא דיכול כל אדם להקדים מחמת מנהג האריז"ל להכי הביא המ"ב דבריו על שמו וגם כתב דמשמע מדבריו דאפי' הנוהגין כרבנן יכולין להקדים בע"ש משום דהוצרך המ"ב לפרש דכן משמע מסקנת המ"א אף שאינו מבואר כן בהדיא דאיכא למשמע מדבריו קצת שחזר בו אבל למעשה משמע לכאור' דדעת המ"ב מסכמת לגמרי להמ"א בזה שכל אדם יכול להקדים. וכן מבואר בהדיא בב"י שדעתו דאפי' הנוהגים כרבנן יכולין להקדים בע"ש והובאו דבריו במ"א שם וכן מוכח מסתימת הדברים בש"ע סי' רס"ז שהרי בסי' רל"ג ס"א כתב דעכשיו נהגו להתפלל מנחה עד הלילה כרבנן ולכאור' לפ"ז לא ה"ל לכתוב סתם עכ"פ בלשון זה דבע"ש מקדימין להתפלל מבעו"י דמשמע שכן הגון לעשות לכתחילה ועל כרחך שדבריו שבסי' רס"ז הם לכל אדם אפי' להנוהגים כרבנן וכדכתבתי כבר במכתבי הראשון.

עוד קשה על הבה"ל ממאי דמבואר מדברי הבה"ח שם בסי' רס"ז שיש ענין להתפלל מעריב מבעו"י כדי שיהו כל ישראל מקבלין שבת ביחד ובשעה אחת והמ"ב עצמו העתיק דבריו שם בסק"ב ואף שכתב אח"כ דה"ה

דיכול לקבל עליו שבת קודם תפלת ערבית והוא מהמ"א בשם הב"ח מ"מ משמע מלשוננו דאעפ"כ מצי להתפלל מעריב מבעו"י אם ירצה ואין שום עדיפות לקבל שבת סתם מבעו"י ולהמתין מלהתפלל מעריב עד הלילה דאי באמת עדיף טפי להמתין מלהתפלל מעריב ודאי היה צריך המ"ב לפרש כן ולא ה"ל לכתוב בלשון דה"ה דיכול לקבל עליו שבת כו' דמשמע דשני הדרכים בזה שוות וכן מוכח באמת מתוך דברי הש"ע עצמו דליכא עדיפות לקבל שבת סתם ולהמתין מלהתפלל עד הלילה ואפי' אם תהיה הקבלה ביחד בצבור גדול שהרי סתם דמפלג המנחה יכול לקבל שבת בתפלת ערבית ובס"ס רס"א כתב דלדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניינת ברכו לדידהו והוא מהטור ומסתמא היו אומרים מזמור שיר ליום השבת בצבור כמו שאנו נוהגים והיה שייך להם לקבל שבת ביחד ובשעה אחת ע"י אמירה זו ולא יצטרכו להקדים להתפלל נמי ואפ"ה נפסק דיכול אדם להתפלל מעריב מבעו"י וא"צ להמתין עד הלילה.

ולכא' צ"ל דטעם זה של הב"ח להקדים להתפלל כדי שיהיו כל ישראל מקבלין שבת ביחד ובשעה אחת באמת אף לדידיה לאו היינו עיקר הטעם דמצי להתפלל מבעו"י דהא לא שייך זה אלא בזמנים קדומים קודם זמן הטור שהיו מקבלים שבת בעניינת ברכו אלא עיקר טעם הדבר הוא כדמשמע ממ"ש המ"א שם בשם בה"ג דהיינו מחמת דין מוסיפין מחול על הקודש א"נ מפני שתפלת ערבית נתקנה כנגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה ובשבת אסור ליתנן דאמרינן ולא עולת חול בשבת כדכתב עוד שם המ"א וכ"כ הפנ"י בברכות כ"ז א' ד"ה אמר ר"ח מדעת עצמו

א"נ הוא מפני שבע"ש סומכים על המרדכי שכתב דרשאי אדם לעשות פעם כרבנן ופעם כר"י וא"צ לעשות תמיד כא' מהם כדכתב עוד שם המ"א. ולפ"ז יש לעיין אמאי נקט הב"ח טעם זה של כדי שיהיו כל ישראל מקבלין שבת ביחד ובשעה אחת שאינו שייך לדידן ולא נקט חד מאינך טעמי הנ"ל שהוא העיקר ואולי י"ל דאין כונתו אלא לפרש דברי הטור שכתב לשון ומקדימין להתפלל כו' כדאמר' עיולי יומא מקדימין ליה כו' והרי בזמן הגמ' שפיר היו מקבלין שבת בעניינת ברכו אבל צ"ע על המ"ב שנמשך אחר טעם הב"ח וסתם כדבריו דהא לדידן לא שייך האי טעמא. ועכ"פ זה ברור שאפי' הנוהגים בחול כרבנן להתפלל מנחה עד הלילה מ"מ בע"ש א"צ להמתין עד הלילה כדי להתפלל מעריב אלא יכולין לכתחילה להתפלל מבעו"י וכדמשמע מסתימת הש"ע וכל האחרונים שעברו על דבריו בשתיקה ובתוכם המ"ב שאדרבה פי' דבריו ונתן טעם להקדמה ולפי דברי הצ"ח בברכות שם ד"ה אדרבה מוכח מתוך סוגית הגמ' שם דאם אפשר לעשות כר"י להתפלל מעריב מבעו"י יש לעשות כן כיון דאקדומי שבת מקדמינן ויותר מזה משמע מתוך דברי הפמ"ג בסי' רס"ח משב"ז סק"א במ"ש לדייק ממ"ש בשבת קי"ט ב' כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו כו' ולא קאמר כל המתפלל בליל שבת דמשמע דאתא לאשמועינן דאפי' לרבנן דר"י יכול להתפלל מעריב בע"ש מבעו"י וכ"ה בפנ"י ברכות ב' א' ד"ה מיהו ושם כ"ז א' ד"ה והשתא לפי מסקנת הסוגיא שם וא"כ תמוה היכי כתב הבה"ל דלכתחלה יותר טוב למנוע מלהקדים.

והנראה ברור דכל דברי הבה"ל אינם אלא לענין קידוש דאיירי ביה התם בכל

דבריו ולא הזכיר תפלה כלל שלענין קידוש יותר טוב למנוע מלהקדים כיון דכל הנך טעמי דנאמרו לגבי תפלה לא שייכי כ"כ גבי קידוש שהרי כבר קיבל שבת עליו וכבר התפלל מעריב וכבר מצינו חילוק בין קידוש לתפלה בענין זה בפנ"י ברכות כ"ז ב' ד"ה רב שכתב לפרש האיבעיא בגמ' שם אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס דגבי קידוש היום שהוא מדאורייתא או עכ"פ אסמכתא יש סברא לומר שצריך לקדש משחשיכה דוקא משא"כ תפלה. אבל למעשה אף לענין קידוש נראה באמת להרוצה להקדים מאיזה טעם הגון שיהיה ודאי יכול להקדים וכסתמת הש"ע והאחרונים וכן מוכח דעת המ"ב עצמו בס' רס"ז שבכל דבריו שם לא הזכיר כלל דיש ענין להמתין מלהתחיל סעודתו עד הלילה ושלא לסמוך על מ"ש המ"א בענין תפלה ומצינו בסק"ה וסק"ו שהאריך קצת המ"ב בביאור ענין אכילת הסעודה מבעו"י אם צריך להמשיך הסעודה עד הלילה ואם צריך להפסיק כשמגיע סמוך לזמן ק"ש ולא הזכיר כלל שיש ענין להמתין מלהתחיל הסעודה עד הלילה ש"מ דבאמת אינו אלא על צד היותר טוב להמתין ולא מדינא כלל וכלל. ועכ"פ לענין תפלה אף אין ענין להמתין מלהתפלל עד הלילה ואדרבה יש ענין להקדים להתפלל וכ"ע מודו בזה והיינו אפי' בברכות ק"ש כדמשמע מסתימת הש"ע והאחרונים וכן מבואר מתוך דברי הב"י בס' רס"ז במ"ש שם לענין האיסור לאכול קודם ק"ש דפשיטא ליה דמיירי בקורא ק"ש ולכאור' היינו משום דפשיטא דמתפלל כל סדר התפלה כדרכו וכן נראה דעת המ"א בסק"ב והטעם בזה היינו דאע"ג דלפי רוב פוסקים לא יצא בק"ש שקרא מבעו"י מ"מ יכול לברך ברכות ק"ש שיש בהם ענין תפלה וכדמשמע ממ"ש

בברכות י' ב' דהקורא אחר ג' שעות ביום לא הפסיד הברכות וכע"ז ביאר הגר"א בס' נ"ח ס"ו ד"ה ואם ההיא דברכות שם ולא הבנתי מה שהביא כתר"ה מדברי הראשונים המוזכרים בב"י ס' רל"ה והמנהגים המובאים במ"ב שם ס"ק י"ב שממתנים מלברך ברכות ק"ש עד הלילה דהא לא הביא הב"י דברי הראשונים אלא לענין תפלת חול וגם לא מיירי המ"ב שם אלא לענין תפלת חול אבל בע"ש שיכול להקדים להתפלל יכול גם להקדים לברך ברכות ק"ש וכסתמת הש"ע וכל האחרונים.

ומה שהביא כתר"ה מהמעשה רב המובא בבה"ל ס' רל"ה ד"ה ואם צבור דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד מלהקדים להתפלל קודם הלילה בצבור ואפי' בע"ש הנה טעם המעשה רב בזה אינו ידוע לנו כ"כ דלכאור' הוא נגד כל הפוסקים בין לענין חול שנפסק בש"ע שם ס"א דעדיף להתפלל בצבור מבעו"י מלהתפלל ביחיד בלילה ובין לענין ע"ש שאדרבה מבואר בפוסקים שיש ענין להקדים להתפלל מבעו"י וגם אין זכר לדבר זה בביאור הגר"א לש"ע כלל וכנראה להכי לא העתיק המ"ב את דבריו שם בס' רל"ה בפנים במ"ב אלא בבה"ל והראה אליו במ"ב סס"ק י"ב משום דדברי המעשה רב באמת סתומים הרבה וגם בס' רס"ז שפסק שם הש"ע שיש להקדים להתפלל מבעו"י בע"ש לא זכר המ"ב דברי המעשה רב כלל. ולכאור' היינו טעמא נמי דלא הביא המ"ב שם בס' רס"ז מ"ש המ"א שם בשם האריז"ל כדברי המעשה רב להמתין להתפלל עד הלילה אפי' בע"ש דלכאור' הוא נגד כל הפוסקים (ומדברי הכף החיים שם סק"ג משמע קצת דבאמת טעם האריז"ל בזה הוא מחמת קבלת שבת

סתם שצריכה להיות בעת שקיעת החמה ממש ולא קודם לכן ואגב הכי נמצא שאינו מתפלל אלא בלילה ולפ"ז לדידן דלא קפדינן כלל לקבל שבת דוקא בשקיעת החמה ואדרבה מקפידין להקדים לא שייכי לן דברי האריז"ל בזה אך במ"א משמע שהבין דהיתה קפידת האריז"ל על התפלה דוקא שתהיה בלילה ולא על קבלת שבת).

ומה שהביא כתר"ה לפקפק על המקדימים להתפלל ממאי דאם יקבלו עליהם שבת בפלג המנחה תו לא יוכלו נשותיהם להדליק נרות שהרי הן נגררות אחר בעליהן בקבלת שבת ידיהו וממילא הוי שבת להן מיד בפלג המנחה והרי לא שייך להדליק קודם פלג המנחה. איני מבין טענתו בזה דהא המקדימים להתפלל מפלג המנחה באמת אינם מקבלים שבת מיד בפלג המנחה דרך מתחילין אז המזמורים שנוהגים לומר בקבלת שבת דהיינו לכו נרננה כו' ואין דעת האדם לקבל עליו שבת באותה שעה אלא בשעה שיאמר מזמור שיר ליום השבת או בואי כלה כדאיתא במ"ב ס"ס רס"א וא"כ הא יכולות נשותיהם ליזהר להדליק תומ"י סמוך אחר פלג המנחה שאז עדיין לא קיבלו בעליהן שבת על עצמם. ואולי היה שייך לומר בזה דבאמת המקדימים להתפלל ולקבל שבת סמוך לפלג המנחה יכולות נשותיהם להדליק קודם פלג המנחה דבפמ"ג סי' רס"ג א"א סק"י נראה קצת דעתו דאף אם ידליק אדם זמן רב קודם הלילה אם מ"מ הוא ניכר שהוא לכבוד שבת שפיר דמי שכתב דהנוהגים לקבל שבת ב' שעות קודם צה"כ ידליקו אז וניכר שהוא לכבוד שבת ומשמע דאתא למימר דאע"פ ששייך שיהיה קודם פלג המנחה אפ"ה יוצאין בהדלקתם דניכר שהוא לכבוד שבת והיינו משום

שנוהגים קדושת שבת אחר קבלתם ועוד שאינו מופלג כולי האי מלילה ממש ולפ"ז יש מקום לומר דאפי' מי שמדליק קודם פלג המנחה במקום שניכר שהוא לכבוד שבת שפיר דמי ומה שנפסק בש"ע שם ס"ד שאין להקדים קודם פלג המנחה לא מיירי אלא בסתמא דלא ניכר וכ"מ קצת מפשטא דדברי רעק"א בהגהותיו שם דאפשר להדליק אפי' קודם פלג המנחה דלא כמ"ש בבה"ל ד"ה מבעוד ברעתו אך למעשה פשוט שאין לסמוך על זה.

ומה שהרבה כתר"ה להשיב על מה שכתבתי ע"פ התרה"ד והרמ"א דאולי יש מקום להקל להתפלל מעריב קודם פלג המנחה בכלל שכתר"ה כתב שהוא נגד הש"ס והפוסקים. הנה כונת התרה"ד שם כסי' א' ברורה ופשוטה שמי שנמצא בצבור שמקדימין להתפלל מעריב ואינו יכול להפרישם מתפלל וקורא עמהם ויוצא בזה ידי חובתו ודוקא אם הורגל בשאר פרישות יתפלל ויקרא בזמן שיוצא בו לכ"ע והיינו אפי' אם מקדימין קודם פלג המנחה כדמוכח בהדיא מכל דבריו שם דמיירי בענין שאפי' לר"י אינו זמן מעריב דאפ"ה אין לפרוש מהצבור להתפלל ביחיד אא"כ הורגל בשאר פרישות וזה ברור מאד בכונת התרה"ד למעייין בדבריו ואין מקום לזוז ממנו כלל ולפי הפשטות כן היה נראה ברור ג"כ בכונת הרמ"א כסי' רל"ה ס"א וכדכתבתי במכתבי הראשון. איברא דהוא מילתא דתמיהא טובא מנ"ל להתרה"ד והרמ"א דיוצא בדיעבד ידי חובת ק"ש ותפלה אפי' קודם פלג המנחה דהוא חידוש גדול שלכאור' לא מצינו לו רמז כל שהו בגמ' וגם המ"א כסי' רל"ה סק"ג התקשה בדברי התרה"ד והישוב שכתב שם בשם הב"ח פשוט

שאינו עולה בכונת התרה"ד כלל כדמוכח בהדיא למעיין בדברי התרה"ד וכדכבר כתבתי במכתבי הראשון. וגם מ"ש כתרה"ה להשתעשע בזה ע"פ דברי אא"ז הגה"צ זצוקלה"ה הכ"מ בס' אחוזת שדה עמ' צ"ז ועמ' צ"ח שכתב ע"פ דברי הגר"א בשנו"א פ"ד דברכות שפי' הא דתנן תפלת הערב אין לה קבע דהיינו שאין לה זמן מיוחד לעצמה אלא זמנה הוא בזמן שאינו זמן שאר תפלות דלפ"ז י"ל דמאחר שא"א להתפלל מנחה אחר קבלת שבת נמצא שמאותה שעה אינו זמן שאר תפלות וממילא הוי זמן תפלת ערבית אפי' לרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב (וכבר קדמו בזה שו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ט') והוסיף כתרה"ה דלפ"ז י"ל דלפי הדעות שיכול אדם לקבל שבת קודם פלג המנחה א"כ נמצא דיכול גם להתפלל מעריב קודם פלג המנחה דכיון דקיבל שבת עליו ושוב א"א לו להתפלל מנחה ממילא הוי זמן מעריב פשוט דא"א לומר כן כלל וכדכתב אא"ז זצלה"ה עצמו שם דלמעשה חלילה לסמוך על זה אבל לאו היינו מטעמיה דכתרה"ה שהוא נגד כל הסוגיא בברכות כ"ז דמוכח דלרבנן א"א להתפלל מעריב קודם הלילה דהרי כבר כתב אא"ז זצלה"ה שם לפרש בזה דכיון דבזמן הגמ' היו נוהגין לקבל שבת ע"י תפלת ערבית א"כ ממאי דהתחילו להתפלל גופא בלי קבלת שבת מקודם לכן מוכח דס"ל כר"י דאילו לרבנן אף אי נימא דבקבלת שבת נחשב זמן מעריב מ"מ אין להתחיל להתפלל מעריב בלי קבלה מקודם לכן מבעו"י דלא אמרינן בזה דקבלתו ע"י תפלת ערבית וזמן תפלת ערבית באין כאחד ובאמת אא"ז זצלה"ה עצמו צידד לומר כעין מה שרצה כתרה"ה לומר דשייך להתפלל מעריב אפי' קודם פלג המנחה במקום שקיבל שבת עליו והיה בתוך ב' שעות

סמוך לצה"כ. אלא היינו טעמא דלמעשה חלילה לסמוך על זה משום שהוא נגד הפוסקים מכמה צדדים כמבואר שם בדברי אא"ז זצלה"ה ועוד י"ל משום שדברי הגר"א בשנו"א באמת לא נאמרו אלא בפי' פשטות לשון המשנה דנקט לשון אין לה קבע אבל באמת כבר פי' בגמ' שם כ"ז ב' מאי אין לה קבע וא"כ ליכא למידק מינה הלכתא לדינא דכל זמן שאינו זמן תפלה אחרת הוי זמן תפלת ערבית אף אם אפשר לפרש כן בדברי המשנה דמ"מ אין זה עיקר כונתה. ובאמת לכאור' קשה קצת על דברי הגר"א דהא בין שעה ו' לשעה ו' ומחצה ביום א"א להתפלל שום תפלה לא תפלת שחרית וגם לא תפלת המנחה לפי הרבה פוסקים דסברי דלא יצא אפי' בדיעבד כדאיתא במ"ב סי' רל"ג סק"ב ואפ"ה לא הוי זמן תפלת ערבית ועל כרחך דאין כונת הגר"א למימר דכל זמן שאינו יכול להתפלל שום תפלה הוי זמן תפלת ערבית אלא כונתו רק למימר דתפלת ערבית לא קבעו לה זמן מיוחד מצד עצמה דהיינו שלא אמרו שבשעה זו תהא התחלת זמן מעריב ובשעה זו תהא סוף זמן מעריב אלא אמרו שאחר סוף זמן מנחה הוי התחלת זמן מעריב וקודם התחלת זמן שחרית הוי סוף זמן מעריב והיינו כפי שהזמנים הם מן הסתם ר"ל שסוף זמן מנחה הוא בלילה לרבנן או בפלג המנחה לר"י והתחלת זמן שחרית היא בעמוד השחר אבל לאו היינו למימרא דאף אחר שנקבע זמן מעריב כל היכא דא"א להתפלל מנחה הוי זמן מעריב.

וכתבתי אני בזה דאולי י"ל שלמד התרה"ד בדיעבד שייך להתפלל מעריב קודם פלג המנחה מהך דשאני צבור דלא מטרחינן להו בברכות כ"ז ב' דמשמע מינה

קודם פלג המנחה יתפלל עמהם ולא יפרוש מהם להתפלל ביחיד בזמנו. אמת שכ"ז דחוק ועדיין צ"ע טובא בדעת תרה"ד ובאמת מתוך דבריו מבואר דמיירי אפי' בחול וא"כ קשה לומר דדייק מלשון הגמ' הנאמר לגבי ע"ש כדכתבתי דדלמא ע"ש שאני מאיזה טעם כגון דמוסיפין מחול על קודש או מפני שתפלת ערבית כנגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה ובשבת אסור ליתנן כדכתב המ"א וכ"ש שלא שייך ליישב דברי התרה"ד ע"פ דברי אא"ז זצללה"ה הנ"ל. ועכ"פ דברי התרה"ד ברורים מאד שכונתו למימר דמי שהוא בצבור שמקדימין להתפלל מעריב ואפי' קודם פלג המנחה ואינו יכול להפרישם מתפלל וקורא עמהם ויוצא בזה ידי חובתו ודוקא אם הורגל בשאר פרישות יתפלל ויקרא בזמן שיוצא בו לכ"ע ובפשטות כן היה נראה לומר גם בכונת הרמ"א סי' רל"ה ס"א.

ואף שלענין דינא ודאי אין לסמוך על זה ואפי' אם לא יוכל להתפלל מעריב בצבור בזמנו לכאור' פשוט שלמעשה אסור להתפלל עם הצבור המקדימין קודם פלג המנחה וכדמשמע מכל האחרונים שא"א כלל להתפלל מעריב קודם פלג המנחה מ"מ לענין המקדימין להתפלל בע"ש קודם פלג המנחה של המ"א מכיון שהוא אחר פלג המנחה של הגר"א וכותיה נהגו בחו"ל כעדות הגריש"א זצ"ל המובאה בס' הלכות שבת בשבת סח"ד וכן דעת הערוה"ש בס"י רס"א ס"י וס"י רס"ז ס"ג לפסוק כהגר"א וגם המ"ב שלא הכריע כדעה אחת אלא כתב להחמיר כשתי הדעות י"ל שלא דיבר במקום כזה שנהגו כדעה אחת א"כ אפשר לצרף דברי התרה"ד הברורים הנ"ל שהקיל בענין תפלת ערבית קודם פלג המנחה בכלל וכן משמע מדברי הרמ"א לעוד

קצת דאף שהיה ראוי שלא יצאו מ"מ הואיל ויש טעם גדול להקל מפני שהיה שייך בזה טירחא דצבורא אמרינן שיצאו אך לפ"ז צ"ל דפליג התרה"ד על הב"י בס"י רס"ג שפי' ההיא דברכות שם דלא שייך אלא אחר פלג המנחה. וכתבתי עוד בזה דאולי י"ל עוד דסבר התרה"ד ללמוד ממ"ש דרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום ולכאור' מ"ש מבעוד יום מיותר דפשיטא דמ"ש בע"ש לאו היינו ליל שבת דא"כ מאי קמ"ל אלא דהכונה אפי' קודם פלג המנחה ומה שתמה כתר"ה על זה ממאי דמבואר בהדיא בגמ' שם דממאי דרב צלי של שבת בע"ש מוכח כר"י דסבר תפלת ערבית מפלג המנחה ועל כרחך שהיה רב מתפלל מפלג המנחה ולמעלה דאי שייך להתפלל אף קודם לכן א"כ אינו מוכח כלל אי סבר כר"י או כרבנן דכי היכי דלר"י מצי להתפלל קודם פלג מנחה דחשיב לדידיה כלילה אפשר דגם לרבנן מצי להתפלל מעריב באותה שעה תמיהני על תמיהתו דכל כונתי היתה לומר דאולי שייך לומר דאפשר דסבר התרה"ד לדייק מיתור לשון הגמ' דאתא לרמוז חידוש זה דשייך תפלת שבת בע"ש אפי' בזמן שהוא ע"ש ממש דאל"כ אין מקום כלל להנך תיבות מבעוד יום וכע"ז נראה באמת כונת הפמ"ג במשב"ז סי' רס"ח סק"א המובא לעיל. וכעת נראה לומר עוד לפרש דעת התרה"ד דאולי הבין מדברי הרמב"ם בפ"ג מה' תפלה ה"ז שכתב דיש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה עכ"ל דמשמע קצת דדעת הרמב"ם דא"צ אדם לדקדק כ"כ בזמן תפלת ערבית בכלל דזמני תפלה לא מעכבי גבה כ"כ ולכן הנמצא בצבור שמקדימין להתפלל אפי'

טעם להקל בזה להתפלל עם הצבור ועכ"פ שלא לפרוש מהם להתפלל ביחיד ויכול להתפלל כדרכו עם ברכות ק"ש ורק כשמגיע זמן ק"ש יחזור ויקרא. וכן לענין לקדש ולהתחיל סעודתו מבעו"י מצד הדין יכול להתחיל אחר פלג המנחה של הגר"א מאחר דכותיה נוהגין ואף א"צ להמתין עד אחר פלג המנחה של המ"א וכ"ש שא"צ להמתין עד השקיעה ורק אם אין צורך כ"כ להקדים לכתחילה יותר טוב להמתין בזה עד הלילה כדברי הבה"ל בר"ס רע"א.

ידידו המברכו בחג כשר ושמח

ארי' ליבוש יונג



סימן קלט

עוד הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י י"ג סיון תשע"ו

מע"כ ידידי מוהר"ר ישראל אלי' דסקל שליט"א

אחר כתיבת מכתבי האחרון נתעוררתי על איזה דברים שלא ביארתם כל הצורך ראשון הוא מה שכתבתי בענין דברי המעשה רב שכתב דמוטב להתפלל ערבית בזמנה ביחיד מלהקדים להתפלל קודם הלילה בצבור ואפי' בע"ש שכתבתי על זה שהוא נגד כל הפוסקים וגם אין זכר לדבר זה בביאור הגר"א לש"ע כלל. הנה באמת בביאור הגר"א סי' רס"ז ס"ב אהא דפסק שם הש"ע דבע"ש מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול

כתב וז"ל אליבא דר' יהודה כמ"ש בגמ' בהדיא וקמ"ל דאף בשבת ואין זו הקדמה כמ"ש"ל בסי' רס"ג ס"ד וסי' רס"א ס"א ס"ב בהג"ה עכ"ל ולפום ריהטא היה נראה אפשר לפרש דבריו דקאמר שדוקא הנוהגין כר"י בחול להתפלל מנחה קודם פלג המנחה רשאים להקדים להתפלל ערבית מפלג המנחה בע"ש וכמבואר בגמ' דדוקא לר"י מתפלל של שבת בע"ש וכ"ת א"כ מאי קמ"ל דמאי שנא ע"ש מחול דדינא הכי תריץ דקמ"ל שאפי' בע"ש שיש ענין קפידא שלא להקדים יכול להקדים להתפלל דאין זו חשיבא הקדמה ונמצא לפ"ז לדין דנוהגין בחול כרבנן להתפלל מנחה עד הערב ולכתחילה אין אנו מתפללין מעריב קודם שקיעת החמה משמע שאף בע"ש צריכין אנו לנהוג כן שלא להקדים מעריב קודם שקיעת החמה.

אך האמת שא"א לפרש כן בכונת הגר"א דבאמת הא ליכא שום ענין קפידא שלא להקדים התפלה בע"ש דוקא ולא בחול ואדרבה יש טעמים גדולים להקדים בע"ש וכדהבאתי במכתבי הקודמים והא דאמרינן גבי הדלקת הנר בשבת כ"ג ב' ובלבד שלא יקדים אינו ענין כלל לתפלת ערבית שכל הטעם שם הוא משום שאם יקדים לא מינכרא שהיא של שבת כפירש"י שם ותפלת ערבית ודאי מינכרא טובא שהיא של שבת מאחר שבעצם א"א להתפלל מעריב אלא בלילה דוקא וגם נוסח התפלה היא של שבת ובכלל לכאור' א"צ תפלת ערבית להיות ניכרת שהיא של שבת דדוקא לגבי הדלקת הנר איכא קפידא בזה מאחר שבאה לכבוד שבת כדאיתא ברש"י שבת כ"ה ב' ד"ה חובה ואף לפי התוס' שם בד"ה הדלקת וד"ה חובה שכתבו שהיא משום עונג שבת אכתי איכא למימר

שכתבו בהדיא שלא כדבריו אלא אפי' הנוהגים כרבנן יכולים להקדים בע"ש והמ"א האריך בזה טובא וכמדומה שאין זה דרך הגר"א כ"כ לכתוב פי' מחודש בדברי הש"ע דלא כנו"כ ודלא כב"י עצמו מבלי לציין או לרמז דבריהם.

והנכון לענ"ד דכל כונת הגר"א במ"ש שדברי הש"ע הם אליבא דר"י אינה אלא לאפוקי ממ"ש המ"א בשם הע"ש דרבנן מודים בע"ש שיכול אדם להקדים מבעו"י שזהו נגד הגמ' וכדכתב גם המ"א (ודלא כפמ"ג ופנ"י שהבאתי דבריהם במכתבי הקודם דבע"ש אף לרבנן יכול להקדים) דודאי לרבנן א"א להקדים אלא לר"י ולא אתא הגר"א לפלוגי על הב"י והמ"א שכתבו דאף אנן דנוהגין כרבנן יכולין להקדים בע"ש דכ"ע מודו בזה או משום שבע"ש יש לסמוך על מ"ש המרדכי דרשאי אדם לעשות פעם כרבנן ופעם כר"י וא"צ לעשות תמיד כא' מהם כדהביא המ"א או משום שיש סברה להקדים מעריב בכלל בע"ש כיון שתפלת ערבית כנגד אברים ופדרים שמתעכלין בלילה ובשבת אסור ליתנן כדכתב עוד שם המ"א. ומ"ש הגר"א אח"כ וקמ"ל דאף בשבת ואין זו הקדמה כמש"ל כו' יש כאן ט"ס וערוב דברים מהמסדר דברי הגר"א כידוע שכתב הגר"א את דבריו בכמה מהדורות והמסדר אותם על או"ח הרכיב הכל מדעתו ולא ציין איזה דברים הם ליקוטים ממהדורה אחרת כמו שהוא בביאור הגר"א על שאר חלקי הש"ע דבאמת מ"ש ואין זו הקדמה מילתא באפי נפשה היא וקאי אמ"ש הש"ע שמפלג המנחה יכול להדליק כו' וכונת הגר"א היא לפרש לשון הש"ע שתחילה כתב מקדימין להתפלל כו' ואח"כ כתב דמפלג המנחה יכול

דדוקא הדלקת נר צריכה להיות ניכרת כדי לחשבה עונג שבת דאם אינה ניכרת אף אם נהנה מאורה מ"מ מסתמא אינו מכוין לשם מצות עונג שבת וקי"ל מצות צריכות כונה ובמ"ב סי' ס' סק"ו משמע דאפי' במצוה דרבנן צריכה כונה וכ"מ מדבריו בסי' תרפ"ה ס"ק ט"ו ואף לפי מ"ש הר"ן בר"ה ז' ב' מדפי הרי"ף ד"ה לפיכך דבמידי דהנאה אינן צריכות כונה כדאמרין בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה מ"מ ודאי לאו בכל ענין הנאה א"צ כונה דהא דוקא בחלבים ועריות חייב המתעסק אע"ג דברוב שאר עבירות מסתמא יש לו קצת הנאה וכדמשמע קצת בתענית ח' א' דדוקא לבעל לשה"ר ליכא הנאה וכיו"ב בקידושין ס"ג ב' אין אדם חוטא ולא לו ועל כרחך דדוקא במקום שיש הנאה חשובה אמרינן דא"צ כונה אבל במקום הנאה מועטת צריך כונה וממילא אפשר שי"ל שהנאה מן הנר חשיבא הנאה מועטת ובעיא כונה כדי לחשבה בכלל עונג שבת משא"כ לענין תפלת ערבית לא שייך ענין זה כלל דנימא שיש להקפיד שלא להקדים וא"כ ליכא טעמא דהוה ס"ד למימר דגרע ע"ש מחול לענין שאפי' הנוהגים כר"י אינם יכולים להקדים להתפלל אחר פלג המנחה. ועוד קשה על זה מדמוכח בהדיא מתוך דברי הש"ע עצמו שבאמת דבריו אמורים אפי' להנוהגים כרבנן שהרי הוא עצמו בסי' רל"ג ס"א כתב דעכשיו נהגו להתפלל מנחה עד הלילה כרבנן ואי דבריו שבכאן אינם אלא להנוהגים כר"י ודאי לא ה"ל לכתוב סתם בלשון זה דמקדימין להתפלל כו' וכדכתבתי במכתבי הקודמים. ועוד קשה אי נימא דאתא הגר"א למימר דדוקא הנוהגים כר"י יכולים להקדים בע"ש ודאי ה"ל לציין או לרמז דברי המ"א והב"י

להדליק כו' דמשמע דאין ההדלקה נחשבת הקדמה דדוקא התפלה נחשבת הקדמה וקאמר הגר"א שכן הוא האמת דלא חשיבא זו הקדמה כיון דמדינא יכול להדליק ולקבל שבת אחר פלג המנחה כמש"ל בס"י רס"ג ס"ד וס"י רס"א ס"א ס"ב בהג"ה ורק תפלה חשיבא הקדמה דאינו אלא לר"י ואנן נוהגין בחול כרבנן ואפשר שב' דיבורים אלו באמת הם מב' מהדורות וטעה המסדר וסבר דהכל ענין אחד הוא דמ"ש הגר"א ואין זו הקדמה כו' נמשך מדיבור הקודם דהכל קאי בתפלה והכונה ליתן טעם אמאי רשאי להקדים וממילא הוצרך המסדר לכתוב מדעתו תיבות וקמ"ל דאף בשבת כדי לבאר דאיכא כאן רבותא בדברי הש"ע שיכול להקדים אפי' בשבת ואין בזה קפידא. ועוד אפשר לומר דאין כאן אלא טעות המעתיק שבמקום התיבות וקמ"ל דאף בשבת היה כתוב להדליק ולקבל שבת והוא מדברי הש"ע דעלייהו קאי סיפא דדברי הגר"א כנ"ל.

ובדבר מה שכתבתי במכתבי הקודם בענין דעת האריז"ל דמדברי המ"א משמע דהבין שהיתה קפידתו שלא להתפלל מעריב מבעו"י מחמת עצם תפלת ערבית ובכף החיים משמע דהבין שלא היתה קפידתו אלא מחמת קבלת שבת שצריכה להיות בעת שקיעת החמה ממש וממילא היתה תפלת ערבית בלילה. עיינתי בשער הכונות ענין קבלת שבת ולא מצאתי שם אלא משמעות כהכף החיים שכתוב שם בדרוש א' שבעת שקיעת החמה ממש יש לקבל שבת כסדר המבואר שם ולא מצאתי כלל שיש קפידא מחמת תפלת ערבית שצריכה להיות בלילה דוקא ובאמת מצינו בשע"ת סי' רל"ה סק"ב שכתב בשם האריז"ל דיש להתפלל כל הג' תפלות בעת שהוא קרוב

יותר ליום ממה שהוא קרוב ללילה כי כל הג' תפלות צריכים להיות ביום וק"ש יקרא אחר צה"כ. ונראה דבאמת כל כונת המ"א בזה שכתב שהיה האריז"ל מתפלל ערבית בלילה דוקא אינה אלא למימר שהאריז"ל לא היה מקדים מעריב קודם שקיעת החמה כדברי הש"ע והטעם בזה בשבת י"ל שהיה מחמת קבלת שבת שהיתה בשקיעה דוקא ובחול י"ל שבאמת היה מחמת תפלת מנחה שהיה מקפיד להתפלל סמוך לשקיעת החמה כמבואר בדברי שע"ת שם לעיל וא"כ לא היה יכול האריז"ל להתפלל מעריב אח"כ אלא אחר שקיעת החמה ולעולם ליכא קפידא בעצם מלהתפלל מעריב מבעו"י בע"ש אף לפי האריז"ל רק שלא שייך לעשות כן דא"כ א"א לקבל שבת בשקיעת החמה דכבר קבלה בתפלתו.

ובדבר מה שכתבתי במכתבי הקודם בענין דעת התרה"ד סי' א' דמשמע מדבריו ששייך להתפלל מעריב קודם פלג המנחה שבארתי ע"פ הרמב"ם בפ"ג מה' תפלה ה"ז שנתן טעם לתפלת שבת בע"ש ותפלת מוצ"ש בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה. הנה יותר מפורש כן בפיה"מ להרמב"ם רפ"ד דברכות שפי' הא דנתן תפלת הערב אין לה קבע דהיינו מפני שאינה חובה אלא רשות לפיכך לא הקפידו על תחלת זמנה וסופה (ומ"ש וסופה לכאור' כונתו למ"ש אח"כ דיכול אדם להתפלל אותה עד עלות השמש וכבר עמד על זה השעה"צ בס"ס רל"ה ממה שמבואר בפ"ג מה' תפלה ה"ו שאינו יכול להתפלל אלא עד שיעלה עמוד השחר וכן מפורש בדב"ר רפ"ה והניח השעה"צ בצ"ע) ומ"ש שלא דקדקו על תחלת זמנה לכאור' כונתו למ"ש לעיל מינה בסמוך דפסק ההלכה

הקודש לפי מ"ש הבה"ל בסי' רס"א ד"ה י"א
 דאף לדעת הרמב"ם צריך להוסיף מחול
 הקודש בשבת דלא כב"י שם וגם הרי לא נתן
 הרמב"ם שיעור להקדמה זו דהיינו מפלג
 המנחה והטעם בכ"ז אפשר לומר דהיינו
 משום שבאמת כיון דתפלת ערבית רשות אין
 זמני תפלה חשובין אצלה כ"כ בכלל. ובה
 אולי יש ליישב השמטת הרמב"ם הך דשאני
 צבור דלא מטרחינן להו בברכות כ"ז ב' וכן
 השמיטה הרי"ף וכבר עמד על זה הרז"ה וכתב
 שהוא צריך תלמוד וכן ליתא בטור ולפי הנ"ל
 י"ל דהיינו משום דמאחר דקי"ל תפלת ערבית
 רשות וממילא לא קפדינן אומנה כ"כ א"כ
 ממילא ידעינן זה שבמקום בדיעבד וצורך
 גדול כגון צבור שהקדימו להתפלל קודם זמנה
 שיך להקל אך כמובן זה דחוק ורחוק טובא
 ועוד עדיין יקשה השמטת הרמב"ם והרי"ף
 והטור לאינן מילי דגמ' שם וכדהקשה שם
 הרז"ה.

ובדבר מה שכתבתי בשם הגריש"א זצ"ל
 מובא בס' הלכות שבת בשבת סח"ד
 דבחור"ל נהגו כהגר"א לחשב פלג המנחה
 שעה ורביע קודם שקיעת החמה ולא שעה
 ורביע קודם צה"כ כהמ"א. הנה באמת בס'
 הלכות שבת בשבת שם לא כ"כ בשם
 הגריש"א זצ"ל בהדיא אלא הביא דברי
 הגריש"א זצ"ל שנדפסו בקובץ תשובות ח"א
 סי' כ"ג דבארצה"ק מנהג המקובל בין רוב
 אשכנזים להתפלל ערבית בע"ש בזמנו ונשמע
 מזה ממילא דבחור"ל יש מקומות דליכא מנהג
 מקובל כזה ובאותם מקומות יכולים להקדים
 להתפלל ומסתמא היינו כהגר"א דאילו
 כהמ"א דחשבינן השעה ורביע מצה"כ אינו
 מרויח כ"כ בהקדמה כגון במדינות אלו
 שכמדומה נהוג לחשב צה"כ לענינים כאלו

בפלוגתא דר"י ורבנן דעבד כמר עבד ודעבר
 כמר עבד דהיינו שלענין מעריב יכול לעשות
 או כר"י דכבר אחר פלג המנחה חשיב ליה
 לילה או כרבנן דעדיין יום הוא. ומאי דנקט
 הכי דוקא לענין מעריב ולא לענין מנחה אע"ג
 דגם לענין מנחה דעבד כמר עבד ודעבד כמר
 עבד נראה דהיינו כדכתב הלח"מ בה' תפלה
 שם ה"ב לפרש דעת הרמב"ם שם דאפי' מי
 שמתפלל מנחה אחר פלג המנחה כרבנן יכול
 להתפלל מעריב קודם הערב כר"י והוא דלא
 כדכתבו תר"י שצריך לעשות לגמרי או כר"י
 או כרבנן וביאר הלח"מ טעם הרמב"ם בזה
 משום דתפלת ערבית רשות ואין לדקדק
 בזמנה ולכאור' י"ל דהיינו נמי כונת הרמב"ם
 במ"ש בפיה"מ הנ"ל שלא דקדקו על תחלת
 זמן מעריב דהיינו שיכול להתפלל מבעו"י
 כר"י אף אם התפלל מנחה אחר פלג המנחה.
 ועכ"פ מסתימת דברי הרמב"ם שם ובה' תפלה
 שם ה"ז נראה דשייך למשמע מינה קצת דומן
 תפלת ערבית אינו מעכב כ"כ ונהי דלא שייך
 להתפלל באמצע היום ממש מ"מ איכא
 למימר דסבר התרה"ד ללמוד מינה דהיכא
 דאינו זמן רב קודם הלילה ממש ויש הכרח
 להתפלל כגון מי שנמצא בצבור שמקדימין
 להתפלל מעריב ואינו יכול להפרישם ויחשב
 כיוהרא אם יפרוש מהם יכול להתפלל אפי'
 קודם פלג המנחה דבכלל זמני תפלה אינן
 מעכבין כ"כ גבי תפלת ערבית. והכי דייקי
 קצת דברי הרמב"ם בה' תפלה שם שלא פי'
 בהדיא זה ששייך לעשות כר"י להתפלל
 מעריב מבעו"י אלא כתב בה"ז דיש להתפלל
 תפלת ערבית של לילי שבת בע"ש קודם
 שתשקע חמה ר"ל שיש ענין לעשות כן
 כדהבאתי לעיל ובמכתבי הקודמים וכן יתפלל
 ערבית של מוצ"ש בשבת ר"ל שרשאי אדם
 לעשות כן אע"ג דצריך להוסיף מחול על

בערך כחמישים מינוט אחר שקיעת החמה שנמצא שעה ורביע קודם לכן כ"ה מינוט קודם שקיעת החמה (ובאמת לפי שיטת המ"א בסי' רס"א סק"ע ע"פ שיטתו בצה"כ אינו אלא ג' מינוט קודם השקיעה) ובימים הארוכים שמתארכים שעות זמניות הוא מעט יותר מזה וכמדומה רוב המתפללים מעריב מוקדם רוצים יותר מזה וממילא מקדימים להתפלל אחר פלג המנחה של הגר"א כך נדמה לי מציאות הדברים וכ"כ הגרמ"מ קארפ שליט"א מעצמו שם בס' הלכות שבת בשבת אחר דברי הגריש"א זצ"ל דבחול"ל מנהג קהלות רבות שמתפללין ערבית ומקדשין אחרי פלג המנחה דשעה ורביע קודם שקיעה. ולא דקדקתי בזה כ"כ במה שכתבתי כן בשם הגריש"א זצ"ל מפני שהיה פשוט אצלי שכן הוא מנהג שלנו שהרי בכל מקום ממש במדינות אלו יש מנינים המקדימים להתפלל מעריב בע"ש אחר פלג המנחה ואף אם יש איזה בני תורה המדקדקים בזה שלא להתפלל כ"כ מוקדם מ"מ כמדומה שרוב הצבור אין מדקדקים בזה כלל. ובאמת כבר כתב האגר"מ באור"ח ח"א סי' כ"ד לענין זמן ק"ש של שחרית שמנהג רוב מקומות בריסן וליטא וכן מנהג הישיבות היה עד שלש שעות מהנץ החמה כהגר"א והוסיף האגר"מ שכן הוא העיקר לדינא בכל הענינים ורק יחידים היו מחמירים לעצמם כהמ"א וכן בכל המקומות במ"ב דעתו נוטה כהגר"א והרבה ראשונים סוברים כן והגר"א הוא בתראה והסכימו עליו כל העולם שהוא גדול טובא וראוי להכריע וא"כ הלכה כבתראה וכן הוא העיקר לדינא ורק לענין מוצ"ש כתב האגר"מ שמפני החומר יש להחמיר כר"ת ואף שבאגר"מ ח"ח עמ' ר' ועמ' רע"ג וכן בריש ח"ט מבואר דבאמת לאו דוקא לענין מוצ"ש יש להחמיר בזה אלא ה"ה

בכל דבר לכתחילה יש להחמיר נראה דלא מיירי במקום שיש כבר מנהג קבוע כהגר"א כגון לענין להקדים להתפלל ערבית מפלג המנחה של הגר"א שמבואר בתרה"ד סי' א' שכבר מדורי דורות היה מנהג להקדים טובא מאד ובכה"ג נראה דאף לכתחילה א"צ להחמיר ומ"ש באגר"מ יו"ד ח"ג סי' קכ"ט אות ג' דבמקום שנוהגין כהגר"א שבאו תלמידי הגר"א רשאים לנהוג כמותו אף לקולא נראה דבאמת לאו דוקא שבאו תלמידי הגר"א אלא ה"ה בכל מקום שהוקבע המנהג כהגר"א ואפי' רק לענין א' כדהכא רשאים לנהוג כמותו. וממש אתמול ביום ש"ק אמר לי ת"ח א' ששמע מראש ישיבה א' של ישיבה מפורסמת בירוש"ת שדעת הגר"ח הלוי זצ"ל היתה דבאמת דברי המ"א הם טעות בחשבון וכן סבר בנו הגרי"ז הלוי זצ"ל ומפני זה לא היה הגרי"ז זצ"ל חושש לזמנו של המ"א כלל וכן אותו ראש ישיבה עצמו סובר שבעצם א"צ לחוש לזמנו של המ"א ואף שלכא' פשוט שלמעשה אין לסמוך על זה לענין ק"ש מ"מ במקום כזה שכמדומה כבר נהוג בכ"מ לחשב פלג המנחה כהגר"א לענין להקדים להתפלל יש מקום להקל.

ולכ"ן נראה ודאי שאין לערער על הנוהגים להקדים להתפלל מפלג המנחה של הגר"א ובפרט בע"ש שיש ענין להקדים להתפלל בכלל וכ"ש שמי שנמצא במקום שהצבור מקדימים להתפלל ולא יוכל להתפלל אח"כ בצבור אין לפרוש מהם להתפלל ביחידות אלא יתפלל עמהם. וכן לענין קידוש נראה שבעצם א"צ להמתין כלל מאחר שלכא' גם בזה נהגו לחשב פלג המנחה כהגר"א שהרי אין מזהירים כלל שלא לקדש עד אחר פלג המנחה של המ"א אף שכמדומה

הרבה פעמים שייך שיכולים לקדש אחר התפלה מבעוד שלא הגיע זמן פלג המנחה של המ"א ורק בזה אם אין צורך כ"כ להקדים לקדש ולהתחיל סעודתו לכתחילה יותר טוב להמתין עד הלילה כדברי הבה"ל בר"ס רע"א. והרבה מהנ"ל בענין מציאות הדברים ומנהג מדינות אלו באמת לא נתברר אצלי כ"כ וצריך בירור ולמעשה צדקו הש"ע והאחרונים ומנהג ישראל תורה ותו לא מידי.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן קמ

בענין ברכה א' מעין ז'

בעזה"י עש"ק ג' מרחשון תשע"ט

מע"כ גיסי מוהר"ר אלי' מרדכי וילנר שליט"א בדבר קושייתו על מה שנוהגין לומר ברכה א' מעין ז' בליל שבת אפי' כשמקבלין שבת ומתפללין מבעו"י אחר פלג המנחה ולכאז' כן משמע שיש לנהוג מסתימת הפוסקים שלא כתבו שלא לומר ברכה א' מעין ז' בכה"ג דמאי שנא מהא דנפסק בש"ע או"ח סי' רס"ח ס"י דאין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין דה"נ ליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין שהרי מתפללין מבעו"י. הנה אולי היה שייך לומר דאפי' כשאין מתפללין בלילה ממש מאחר שהוא סמוך ללילה דהא א"א להתפלל קודם פלג המנחה

ואין האור מרובה כ"כ באותה שעה כמו באמצע היום נמצא שגם באותה שעה יש חשש סכנת מזיקין וכן נראה מתוך דברי התוס' ברכות ב' א' ד"ה מברך שכתבו דמאי דתקנו רבנן יראו עינינו כדי להמתין לחבריהם בבהכ"נ דוקא בבהכ"נ שלהם שהיו עומדים בשדה והם מסוכנים מן המזיקים אבל בבתי כנסיות שלנו אין צריכין להמתין לחבריהם אלא בלילה משמע דלגבי בתי כנסיות שלהם שהיו בשדה היו צריכין להמתין אפי' כשלא היה לילה דהיינו כשהתפללו מבעו"י. ובטור או"ח סי' צ' הביא דין המבואר בברכות ה' ב' שהמתפלל בבהכ"נ צריך להמתין לחבירו קודם שיצא שפי' ר"ח דדוקא בימיהם שבת כנסיות היו בשדות ושכיתי מזיקין וי"א דאף בשלנו בלילה צריך להמתין ומבואר דהבין הטור דעת הר"ח דלגבי בתי כנסיות שלהם שהיו בשדות היה צריך אדם להמתין לחבירו אפי' באמצע היום ממש דהיינו בתפלת שחרית ומנחה מפני חשש סכנת מזיקין וכע"ז כתוב בפ' ר"ח שלפנינו ברכות שם בלשון שני דלאו דוקא בתפלת ערבית צריך אדם להמתין לחבירו אלא ה"ה בתפלת שחרית ומנחה (אלא שכתוב שם טעם אחר לזה מפני גרמת סילוק השכינה) וכן מבואר בש"ע שם סט"ו שכתב אם נשאר אדם יחידי מתפלל בבה"כ שבשדות או אפילו בבי"ה שבעיר אם היא תפלת ערבית כו' הרי דבבהכ"נ שבשדות שייך ד"ז אפי' בתפלת שחרית ומנחה ולפ"ז מובן בפשיטות אמאי אף המתפלל ערבית בע"ש מבעו"י צ"ל ברכה א' מעין ז' מפני שאפי' בעוד היום גדול שייך חשש סכנת מזיקין לגבי בתי כנסיות שבשדות ואף לדין דלא שייך האי חששא צריכין לאמרו משום מנהג אבותינו וכדכתב הטור בסי' רס"ח.

אך בתר"י שם ג' א' מדפי הרי"ף ד"ה שנים משמע דהבינו דעת הר"ח דבאמת אף לגבי בתי כנסיות שבשדות א"צ להמתין אלא בלילה שהרי הביאו דברי הר"ח אחר דברי הרי"ף שם דדוקא בתפלת ערבית שייך ד"ז וכ"כ בהדיא בפי' ר"ח שלפנינו בלשון ראשון וכ"מ מפשטא דדברי התוס' שם ו' א' ד"ה המתפלל שכתבו בשם ר"ת דזה היה להם בבתי כנסיות שלהם שהיו בשדה ולכך בלילה יש להמתין משמע דאפי' לגבי בתי כנסיות שלהם שהיו בשדות לא היו צריכין להמתין אלא בלילה וכ"מ מפשטא דדברי הרי"ף הנ"ל דדוקא בלילה שייך ד"ז אפי' בבתי כנסיות שבשדות ובאמת בש"ע שם סיים בה בטעם הא דצריך אדם להמתין לחבירו שהוא כדי שלא יתבלבל בתפלתו משמע דלאו דוקא שיש סכנת מזיקין ממש אלא מטעם בלבול כונת המתפלל צריך להמתין והוא מדברי תר"י שם וכדאיתא בב"י ובאמת שם בתר"י משמע דלפי דעתם ליכא חילוק כלל בין בתי כנסיות שלהם שהיו בשדות לבתי כנסיות שלנו שהם בעיר דבשניהם צריך אדם להמתין לחבירו מדינא או מטעם חשש סכנת מזיקין או מטעם בלבול כונת המתפלל והיינו דוקא בתפלת ערבית כדברי הרי"ף דלא כהר"ח מובא בטור ולפ"ז אפשר שיל"פ דברי הש"ע שהם אליבא דתר"י ומ"ש אם היא תפלת ערבית באמת קאי גם על בהכ"נ שבשדות דתחלת דבריו דהא אף לענין בהכ"נ שבשדות דוקא בלילה שייך חשש סכנת מזיקין. ובאמת מבואר בהדיא במחזור ויטרי ס' ק"ה דחשש סכנת מזיקין שחששו לענין ברכה א' מעין ז' בליל שבת הוא ממ"ש בפסחים ק"ב ב' דלא יצא אדם יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד

ואחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו ועוד כתב דאיכא סכנת נפשות מן המתים שמוצאים מנוחה בו בלילה ודרכן לבא לבהכ"נ תוך י"ב חודש ובפשטות כ"ז לא שייך אלא בלילה ממש ולא מבעו"י אפי' סמוך ללילה וממילא הדרא קושיית כתר"ה לדוכתה אמאי נוהגין לומר ברכה א' מעין ז' אפי' כשמקבלין שבת ומתפללין מבעו"י דהא לא שייך טעמא דסכנת מזיקין.

ואולי היה אפשר לומר בזה ע"פ הט"ז סי' תרס"ח שכתב בתוך דבריו לשון דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ צווי תורתנו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והוא כמו בלילה ומחר ממש עכ"ל והשיג בזה על מהרש"ל בתשו' סי' ס"ח שכתב שאין לאכול בכניסת יום שמיני עצרת עד הלילה מאחר שיכנס בזה לספק ברכת לישב בסוכה ועוד מצינו בש"ע ס"ס ל' יש מי שאומר שאם התפלל תפלי' ערבית מבעוד יום עד שלא הניח תפילין אין לו להניחם אחר כך והוא מתרה"ד ח"ב סי' קכ"א ועוד מצינו בתרה"ד סי' רמ"ח שכתב דכיון שהתפלל אדם ערבית הוי כעיצומו של יום מחר ממש וא"א ליתן גט כיון שהוא כמו לילה וכן לענין ספירת ז' נקיים חשיב כיום מחר וכן לענין אבלות וחילק התרה"ד בשם א' מהגדולים בין אלו למילה דלא חשיב שם כיום מחר לגמרי ע"י תפלת ערבית וז"ל דלענין מילה הספק נולד ובא מן השמים ואין בידי אדם לשנותו ואין שייך לומר בזה הואיל ועשאו לילה שוב אין לעשותו יום דתרי קולי לא עבדינן דאין אנו עושין אותו יום אלא מן השמים נולד משא"כ לגבי גט ואבילות והפסק בטהרה דכולן בידי אדם הן ימתינו עד למחר ליתן הגט או תפסיק למחר או יקדימו קודם

תפילת ערבית והמגיד שמועות האבילות ג"כ בידו היה להקדים או לאחר עכ"ל א' מהגדולים מובא בתרה"ד ודברי התרה"ד הוזכרו ברמ"א יו"ד סי' קצ"ו ס"א. ועפ"ז אפשר לומר גם לענין ברכה א' מעין ז' דכיון שקיבל עליו שבת וגם התפלל ערבית חשיב כלילה של יום מחר לגמרי עכ"פ לענין דברים התלויים בידי אדם שאינם מוכרחים לכא מן השמים כלידת בן לענין מילה וכן לענין דברים השייכים לשבת לפי מ"ש הגר"א ביו"ד שם סק"ו והוא מהא דברכות כ"ז ב' (אך בסי' רס"ב סק"י כתב הגר"א דדוקא לענין דברים התלויים בתפלה כגון קידוש והבדלה מספקא להו בברכות שם אי נחשב לילה בתפלתו וצ"ע) ומאחר דחשיב כמו לילה לגמרי לענין דברים כאלו י"ל דבהכרח היינו דחשיב כמקום שיש שם סכנת מזיקין מחמת שהוא זמן חושך שזה בכלל עיקר ענין לילה שפירושו חושך כמ"ש ולחושך קרא לילה ואינו שיעור זמן בלבד או כיו"ב ונמצא דאפי' בזמן שאין שם חושך מ"מ מחשבינן ליה ע"י קבלת שבת ותפלת ערבית כזמן שיש שם חושך שהוא בכלל מאי דמחשבינן ליה כלילה וממילא י"ל באותה שעה ברכה א' מעין ז' אע"פ שעדיין יום הוא וליכא סכנת מזיקין דמ"מ מחשבינן ליה כבזמן שיש חושך ששייך בו סכנת מזיקין.

אך הרמ"א שם באמת כתב דנוהגין לכתחילה להחמיר לענין אשה שקיבלה עליה שבת והתפללו הצבור ערבית שאין לחשבו כיום מחר לגמרי והוא מדברי האגור סי' אלף שע"ז בשם מהרי"ל וכיו"ב בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' צ"ה והוזכרה דעה זו גם בתרה"ד שם סי' רמ"ח והוא דלא כדברי התרה"ד עצמו דנקט דבכה"ג חשיב כיום מחר לגמרי ומדלא

העיר עליו הט"ז שם מידי אלא אדרבה הביא בסק"א דברי מהרש"ל בתשו' סי' פ"ב דכיון שנשים שלנו מתחילין למנות מיום ו' פשיטא שיכולה למנות אפי' אחר תפלת ערבית משמע דאף לפי דברי הט"ז באו"ח סי' תרס"ח הנ"ל באמת לא לגמרי ממש חשיב כיום מחר ע"י קבלת שבת דהא לכא' גם בזה מיירי הרמ"א שם ולא דוקא בהתפלל ערבית כיום חול וה"ל להט"ז להעיר בזה ע"פ דבריו הנ"ל אלא מוכח דלענין איזה דברים שייך להחשיבו כע"ש לכ"ע וכן מבואר בהדיא מתוך דברי הט"ז באו"ח סי' ת"ר סק"ב דהסכים להרמ"א ביו"ד שם ואפשר שז"ש בתוס' כתובות מ"ז א' ד"ה דמסר בחד ת"י דמותר לישא בזמן תוספת שבת והובא באגור הנ"ל ומסתמא לא יחלוק הט"ז על התוס' בזה ובלא"ה פשוט דלפי הט"ז ליכא עונש מיתה למחלל שבת באותה שעה כמו המחלל שבת אחר חשיכה ממש. ולפ"ז אפשר לומר דה"ה לענין ברכה א' מעין ז' במקבל שבת ומתפלל ערבית בע"ש מבעו"י דאפי' אם מחשבינן ליה כליל שבת ממש לענין שיכול לקבל שבת באותה שעה ולהתפלל ערבית וכיו"ב מ"מ שמא לא חשיב כלילה לגמרי אף לענין זה דהוי זמן חושך ששייך בו סכנת מזיקים ויוכל לומר ברכה א' מעין ז' וממילא אין לומר ברכה א' מעין ז' אפי' לפי דברי הט"ז ותרה"ד.

ולכן נראה ליישב המנהג לומר ברכה א' מעין ז' אפי' כשמקבלין שבת ומתפללין מבעו"י דבאמת היה ראוי לאמרו בכ"מ אפי' כשלא שייך האי טעמא דסכנת מזיקין שהרי לדידן לעולם ליכא משום האי טעמא ואין אומרים אותו אלא משום מנהג אבותינו כנ"ל מהטור ועוד הא נפסק בש"ע או"ח סי' רס"ח סי"א אף בשבת שאחר י"ט אומרים ברכה

מזיקין וממילא לא אמרינן בזה לא פלוג משא"כ בשבת שאחר י"ט דשייך ענין סכנת מזיקין אלא שאין דרך בנ"א להתאחר מלבא לבהכ"נ בזה שייך לא פלוג א"נ אולי י"ל דגבי לילה ראשונה של פסח צריך להראות זה שהוא ליל המשומר ובא מן המזיקין וכמ"ש הרמ"א סי' ת"פ ס"א דבזכות אמונה זו יבא משיח כו' ולכן איכא קפידא שלא לומר ברכה א' מעין ז' ולא אמרינן בזה לא פלוג כמו בשבת שאחר י"ט.

ארי' ליבוש



סימן קמא

בענין עניית אמן בברכת הבנים

בעזה"י כ"ב אלול תשע"ו

שאלה אם יש לענות אמן אחר ברכת הבנים שנהגו שהאב מברך לבנו בליל שבת.

תשובה כמדומה יש נוהגים שלא לענות אמן בברכה זו והיינו אע"ג דבמ"א סי' רט"ו סק"ג הביא בשם מדרש כששומע אחד מתפלל דבר או מברך לישראל אפי' בלא הזכרת השם חייב לענות אמן דמ"מ ממ"ש אח"כ ולכן עונין אמן אחר הרחמן בב"ה ולא כתב ולכן חייב לענות אמן כו' או כיו"ב משמע קצת דמ"ש מתחילה חייב לענות אמן לאו דוקא הוא דבאמת ליכא חיוב גמור וכן נראה קצת מדברי המ"א בסי' קפ"ט ססק"א שכתב יש לענות אמן אחר הרחמן ולא כתב חייב לענות כו' וכן במ"ב שם סק"ה איתא בשם כלבו ושל"ה לשון דאחר הרחמן יש

מעין שבע והוא מהריב"ש סי' מ' וכתב הגר"א בטעם ראשון דהיינו משום לא פלוג ולכאור' ה"נ בזה רק דמ"מ לא שייך לומר ברכה א' מעין ז' אפי' במקום מנהג אבותינו בעלמא אלא במקום קביעות כמו בבהכ"נ כדכתב הט"ז בסק"ח שהרי מתחילה לא נתקן אלא לש"צ וכמ"ש בשבת כ"ד ב' שליח ציבור היורד לפני התיבה כו' וכדכתב הטור שם והיינו מתסמא דוקא במקום קביעות כמו בבהכ"נ שייך לאמרו משום מנהג אבותינו ולכן אין אומרים אותו בבית חתנים ואבלים דליכא שם קביעות ומ"ש הש"ע בטעם הדבר שאין אומרים אותו בבית חתנים ואבלים משום דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין צריך לדחוק דבאמת כל מאי דבעינן שיהא מקום קביעות כמו בבהכ"נ אינו אלא משום דבמקום קביעות כי האי שייך סכנת מזיקין אבל באקראי לא קפדינן כולי האי ואע"פ שבמקום שלא שייך סכנת מזיקין יש בזה לא פלוג לאמרו וכמו בשבת שאחר י"ט מ"מ במקום שאין קביעות לא היה בכלל עיקר התקנה וממילא פשוט שג"כ לא שייך להיות משום מנהג אבותינו. ואולי יש להעמיס כן גם בלשון הריב"ש שם אע"פ שכתב טעם אחר לאמרו בשבת שאחר י"ט שכתב אח"כ דאין אומרים אותה בבית חתנים ובבית האבל לפי שמתחלה לא נתקנה אלא בבהכ"נ שהיו הכל באין שם ושהיתה בשדה במקום סכנת מזיקין עכ"ל היינו דממאי דהיו הכל באין לשם והיתה בזה קביעות היה טעם לחשבו מקום סכנת מזיקין. ומה שאין אומרים אותו גם בלילה ראשונה של פסח שחל להיות בשבת כדאיתא בש"ע אור"ח סי' תפ"ז ס"א ולא אמרינן בזה לא פלוג כמו בשבת שאחר י"ט אפשר שצ"ל דשאני התם שהוא ליל המשומר ובא מן המזיקין דלא שייך כלל ענין סכנת

לענות אמן וכן אחר כל תחנה ובקשה אע"פ שאין בה שם ובא"ר סי' קפ"ז ססק"א איתא בשם כלבו ושל"ה לשון דעונין אמן אחר הרחמן כו' ובארחות חיים בדין עניית אמן סי' ג' איתא בשם תשו' הגאונים לשון שמותר לענות אמן אחר הרחמן ומשמע מדבריהם דליכא חיוב גמור לענות אמן אחר סתם ברכה ששומע מפי חבירו וכן נקט הנצי"ב בהעמק שאלה סי' נ"ג אות ב' בתוך דבריו לדבר פשוט שדברי המ"א בשם מדרש הנ"ל אינם בגדר חיוב גמור רק ממדת חסידות. ומ"מ היה נראה דכיון דעכ"פ מן הראוי לענות אמן אחר ברכה שמברך א' לחבירו ה"ה שיש לענות אמן על ברכת הכהנים שמברך האב לבנו בליל שבת.

ואולי י"ל טעם מה שיש נוהגים שלא לענות אמן בברכה זו דהיינו משום דחוששים שאם יענו אמן יראה שהמברך בירך ברכת כהנים כיון שאמר אותם פסוקים דיברך כו' ואם הוא זר יש בזה איסור עשה כדאיתא בכתובות כ"ד ב' ולכן אין עונין אמן כדי שלא יהא אלא כקורא פסוקים בעלמא ולא כמברך אך לכא' תמוה לומר כן חדא ממאי דבפשטות כל טעם קריאת פסוקים אלו הוא לשם ברכה ולא לשם קריאת פסוקים בעלמא דהא אין טעם לקרות פסוקים אלו אם לא לשם ברכה וממילא אפי' אם לא יענו אמן עכ"פ יראה כזר שמברך ברכת כהנים. ועוד באמת כבר כתב הבה"ל בר"ס קכ"ח ד"ה דזר ליישב המנהג שמברך א' לחבירו בין שהוא כהן או זר בלשון יברך וגו' דאפי' למ"ד מצות א"צ כונה י"ל דשרי משום דס"ל כהב"ח דדוקא בפריסת ידים עובר הזר בעשה א"נ כיון דתקנו רבנן שלא לישא כפים בלא תפלה שוב מי שאומר פסוקים אלו בלא תפלה הוי כמכוין בפירוש שלא לקיים בזה המצוה דברכת

כהנים ולכן שרי ולפ"ז ה"ה לענין ברכת הכהנים פשוט דליכא חשש שנראה כזר שמברך ברכת כהנים. ועוד י"ל בזה שאם מדקדק לברך בלחש שאין אחר שומע את קולו ליכא חשש נמי דהרי קול רם מעכב בברכת כהנים כדכתב המ"ב שם בסק"נ שכ"ה דעת רוב הפוסקים ועוד כשהוא מברך בלילה נמי ליכא חשש בזה כיון דאין נשיאות כפים בלילה (ומ"ש המ"א בסי' מ"ז סק"ח בשם רש"ל שקודם אור הבוקר לא יאמר פסוקים דברכת כהנים אלא פסוקים אחרים כיון דאין נשיאות כפים בלילה פשוט דאין זה אלא למימר שפסוקים אלו לא שייכי לאמרם כ"כ בלילה ולכן עדיף לומר פסוקים אחרים ולא דיש בזה משום אין נשיאות כפים דהא מיירי אפי' בזר שאסור לברך ברכת כהנים ובלא"ה המ"א נקט דלא כרש"ל אלא כדברי חמודות דיכול לומר פסוקי ברכת כהנים קודם אור הבוקר ומשום שאינו אומרם אלא מטעם לימוד ומייתי ליה המ"ב שם סק"כ ולפ"ז הכא אע"פ שאינו אומר הפסוקים מטעם לימוד מ"מ ודאי אינו כברכת כהנים ממש ואינו יכול לומר פסוקים אחרים כיון שיש לומר דוקא פסוקים אלו לשם ברכה כפי המנהג וכ"ה בסידור ריעב"ץ אין לחוש לכך). ועוד י"ל בזה ע"פ דעת מהרי"ט ח"א סי' קמ"ט דדוקא בשם המפורש איכא איסור עשה לזר והובא במנ"ח סי' שע"ח וכ"כ בפנ"י כתובות כ"ד ב' ד"ה אבל.

ובכל ענין לדינא היה נראה שיש לענות אמן אחר הברכה שמברך האב לבנו בליל שבת כיון דליכא טעם שלא לענות וצ"ע במה שיש נוהגים שלא לענות.



סימן קמב

בענין כיסוי הלח"מ

בעזה"י מוצש"ק ו' טבת תשע"ח

שאלה כשיש הרבה בנ"א שכל א' וא' יש לו לח"מ לפניו אבל רק א' מקדש על היין לכולם אם צריכים לדקדק שיהא הלח"מ שלפני כל א' וא' מכוסה בשעת קידוש או א"צ לדקדק בזה.

תשובה לפי שני הטעמים לכיסוי הלח"מ שכתבו התוס' פסחים ק' ב' ד"ה שאין א' בשם השאלתות כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא וב' זכר למן שלא היה יורד בשבתות וי"ט והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתים לפי ב' טעמים אלו לכאור' פשוט דה"ה לענין אלו שיש לפניהם לח"מ ויוצאים ידי קידוש ע"י שמיעתם מאחר יש להם לכסות הלח"מ שלפניהם דלכאור' פשוט דאף שאין מקדשים לעצמם שייכי הני תרי טעמי דהיינו שתבא הסעודה ביקרא דשבתא ושיהיה זכר למן. וגם לפי הטעם לכיסוי הלח"מ שכתב הרא"ש שם פ"י סי' ג' בשם ירושלמי כדי שלא יראה הפת בושתו שהוא מוקדם בפסוק ודין הוא שיקדים בברכה ומקדימין ברכת היין לכאור' נראה לומר דאף היכא דאין כל הפת לפני המקדש עצמו ממש מ"מ כיון שאלו שיש לפניהם הפת יוצאין ידי קידוש על היין מוכח שמקדימין ברכת היין לברכת הפת וממילא צריכים לכסות הפת שלא יראה בשתו וכע"ז כתוב באגר"מ ח"ח עמ' ס"ב.

אך אולי שייך לומר דבאמת כיון שאין האחרים יוצאים חובת קידוש אלא ע"י

שומע כעונה דלמא א"צ לדקדק בדבר זה כדמצינו בשאג"א סי' ו' שכתב דלא אמרינן בשומע כעונה שצריך להיות ראוי לבילה וכע"ז הסתפק הבה"ל בס"ס ק"ד עכ"פ לענין דבר קל ואפשר שי"ל דהך מילתא שיהא לח"מ מכוסה בשעת קידוש בכלל זה. אולם קשה לומר כן מסברא בעלמא ורק לענין דברים שמצינו בהדיא בפוסקים אפשר להקל ועוד לכאור' י"ל דדין זה לכסות הלח"מ אינו תלוי בקידוש ממש לא מיבעיא לפי ב' טעמים שכתבו התוס' כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא וזכר למן לכאור' י"ל דאפי' אם לא היה יוצא בקידוש באותה שעה יש לכסות הפת עכ"פ סמוך לבציעה וכדכתב כע"ז המ"ב בהדיא בסי' רע"א ס"ק מ"א בשם החי"א עכ"פ לפי טעם זכר למן אלא אפי' לפי טעם הרא"ש בשם הירושלמי שלא יראה הפת בשתו י"ל דכל שהוא יוצא ידי קידוש על היין שייך דבר זה אף אם אינו כעונה ממש דאין הדבר תלוי בעניינה ממש אלא ביציאת ידי חובת קידוש על היין וממילא צריך ליהזר בו אפי' כשאינו יוצא אלא ע"י שומע כעונה. ולכן נראה למעשה דודאי יש ליהזר בזה שיהיו כל הלח"מ שלפני כל א' וא' מכוסים בשעת קידוש אפי' אותם שאינם לפני המקדש עצמו ממש.



סימן קמוג

בענין לקדש על כוס פלעסטי"ק

בעזה"י ב' שבט תשע"ו

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

בדבר לקדש על כוסות אלו שעושין היום
שנראים קצת כשל כסף ואף עשויים עם חריצים כמו כוסות של כסף המצוים בינינו אבל באמת נעשים משל פלעסטיק וזולים ביותר והדרך להשליכם אחר השימוש בהם פעם א' או שתיים ובעיקר מצויים בשמחות וכדומה שיש שם הרבה אנשים שצריכים כל א' וא' לקדש לעצמו אם למעשה מותר לקדש בכוסות אלו או לא.

בפשטות היה נראה שאין בזה שום חשש דמאי דאיתא בתוספתא דכלים ב"מ פ"ו ה"א הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה טהורה כו' חותל של תמרה שהוא עתיד לאכול התמרה ולזרוק טהור כו' ואיפסק ברמב"ם פ"ה מה' כלים ה"ז לאו היינו משום דכה"ג שדרך להשליך ולזרוק את הדבר לא נחשב כלי כלל לשום ענין דנימא ה"ה לענין כוס שדרכו להשליכו מיד אחר השימוש לא נחשב כוס כלל ואינו יכול לקדש עליו דה"ל כמקדש על היין שבתוך הבור דפשוט שאינו חשוב כמקדש על היין כלל דצריך להיות על הכוס דוקא אלא היינו דוקא לענין להיות כלי הראוי לקבל טומאה דמאחר שדרכו להשליכו אחר השימוש אין לו חשיבות כלי לענין תורת קבלת טומאה וכמו כלי שלא נגמרה מלאכתו דג"כ אין לו חשיבות כלי לענין זה. וכן נראה ממאי דאיתא שם בתוספתא דכשחושב על דברים אלו שפיר מקבלים טומאה ובפשטות לא שייך מחשבה לשוייה כלי אלא לענין תורת קבלת טומאה וכדאמרינן בקידושין נ"ט ב' שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי אבל לענין להיות עליו שם חשיבות כלי סתם לשאר מילי אין מחשבתו מועלת כלום אלא ודאי דלעולם שפיר נחשבים דברים אלו

שהדרך לזרקם כלים ממש אלא דה"ל ככלי שלא נגמרה מלאכתו ולהכי אינם יכולים לקבל טומאה אבל הא ודאי אף בכלי שלא נגמרה מלאכתו יש עליו שם חשיבות כלי שלכן אף לנט"י לסעודה דבעינן בה חשיבות שם כלי ממש כדאיתא בטוש"ע או"ח ר"ס קנ"ט והוא מחולין ק"ז א' ומתני' ידיים פ"א מ"ב יכול להשתמש בכלי כזה מאחר שא"צ להיות כלי הראוי לקבל טומאה כדמוכח ממה שיכול להשתמש בכלי גללים כדאיתא בידים שם וכן יכול להשתמש בכלי שהדרך לזרוק מיד אחר השימוש וכ"ש לענין קידוש דבאמת לא מצינו בהדיא כלל דבעינן גביה חשיבות שם כלי ממש שיכול להשתמש בכלים כאלו.

אלא דמצינו להאגר"מ או"ח ח"ג סי' ל"ט שכתב לאסור לקדש על כוס שנעשה מנייר שהוא רק לשעה וטעמו מדבעינן שיהא הכוס שלם כדאיתא בש"ע סי' קפ"ג ס"ג והוא פ"י חי שאמרו בגמ' ספ"ז דברכות לפי חד תי' בתוס' שם נ' ב' ד"ה מודים ובשבת ע"ו ב' ד"ה כדי שימזגנו ובעירובין כ"ט ב' ד"ה כדי ובפסחים ק"ח ב' ד"ה שתאן ובבב"ב צ"ז ב' ד"ה עד וכתב המ"א שם סק"ה דאפי' נשבר רק בסיס שלמטה נמי פסול אף שגוף הכלי קיים אלמא דבעינן שיהא הכוס נאה שרק כוס כזה ראוי לבהמ"ז וכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של בהמ"ז כדאיתא בס"י רע"א ס"י וכוס של נייר שהוא רק לשעה על פעם זה לבד הוא עוד גרוע מכוס שאינו שלם שאין לו שום חשיבות וסיים בה האגר"מ דמ"מ כשליכא כוס אחר אולי יש להקל. ונמצא לפי דבריו דגם כוסות של פלעסטיק הנ"ל מאחר שהדרך להשליכם מיד אחר השימוש אף שנעשו קצת יותר נאים מסתם כוסות של נייר מ"מ משמע דמאחר שמשליכים אותם מיד

אחר השימוש אין להם שום חשיבות וגרועים מכוס שאינו שלם ואסור לקדש עליהם.

אך באמת לא הבנתי דברי האגר"מ דנהי דלכא' ודאי יש ענין להקפיד שיהא כוס של ברכה כוס נאה ויפה דהיינו טעמא דבעי שטיפה כדכתבו התוס' בברכות נ"א א' וגם לכא' יש בזה משום זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה כו' כדאיתא בשבת קל"ג ב' מ"מ מנ"ל למימר דכה"ג שהדרך להשליכו לא חשיב כוס נאה ובפרט כשנעשה באופן מיוחד שיראה קצת ככוס של כסף כמו כוסות של פלעסטיק הנ"ל לכא' היה נראה פשוט דשייך להחשיבו כוס נאה ויפה ומה שהדרך להשליכו אח"כ באמת אינו אלא משום שאינו כדאי להצניעו דהא אין משתמשים בכוסות כאלו אלא לצורך קידוש וכיו"ב דברים הבאים מזמן לזמן ובאמת מן הסתם אין צורך להשתמש בכוס כזה אלא כשהוא מחוץ לביתו גבי שמחות וכדומה דאילו בביתו מסתמא יש לו כוס חשוב של כסף שלכן אין טעם כלל להצניע ולשמור כוסות אלו של פלעסטיק מאחר שהם בזול אבל בעצם לכא' פשוט דאפשר לומר שיש להם חשיבות קצת וראוי לקדש עליהם וה"ה לענין כוסות של נייר היה נראה דהרבה פעמים ודאי יכול לומר שיש להם קצת חשיבות. ובאמת היה נראה דהא דבעינן כוס שלם אינו ענין לכאן כלל דהתם אינו אלא לאפוקי שבור וכדהביאו התוס' הנ"ל ממכות ט"ז ב' גבי ריסק תשעה נמלים והביא אחד חי ומב"ק נ"ד א' דאמרינן כלים שבירתן זו היא מיתתן דזהו מ"ש בגמ' דבעינן חי ר"ל לאפוקי שבור דחשיב כמת ואינו ענין לנוי בעלמא כלל דלא קפדינן אלא אשלימות ופלא שהבין האגר"מ דבכלל זה נמי שצריך להיות כוס נאה.

ומאחר שלא הבנתי דברי האגר"מ היה נ"ל שאף לכתחילה רשאי אדם להשתמש בכוסות של פלעסטיק הנ"ל לקידוש ואפי' בכוסות של נייר ממש יש להתיר אע"פ שדעתו להשליכם אח"כ כ"ז שהם שלמים (ובלא"ה הרי מסיק האגר"מ דכשליכא כוס אחר אולי יש להקל ואפשר דכתב כן ממאי דמשמע מלשון הש"ע שאין דין כוס שלם אלא לענין לכתחילה כדכתב המ"ב בסק"י וכ"מ בפמ"ג משב"ז סק"א ולכא' היינו משום דבאמת עיקר פ"י חי הוא חי ולא מזוג כאינך תירוצים שבתוס' וכדאיתא בש"ע ס"ב וכ"מ קצת בטור דרק לכתחילה טוב לצאת ידי כל הפירושים) ורק יש ענין להקפיד שיהא הכוס נאה קצת כדנראה מדברי התוס' לגבי שטיפת הכוס הנ"ל וכן מסתבר קצת מהא דכוס של ברכה טעון עוד הרבה דברים שהם עניני הידור כדאיתא בספ"ז דברכות אך מאחר שאינו מפורש בהדיא זה שצריך להקפיד אכוס נאה ומשמע שאינו ענין מדינא כלל היה נראה שבאמת אין צריך להקפיד בזה כ"כ ובמקום טרחה קצת וכדומה א"צ להקפיד בזה. ואולי לענין כוסות של פלעסטיק הנ"ל באמת יודה האגר"מ דשפיר אינן גרועים כ"כ ויש להם שום חשיבות מאחר שנעשין באופן שנראים קצת כשל כסף ואיכא קצת נוי אך בדבריו משמע דכל היכא דדעתו להשליך הכוס אחר פעם אחת אין לו שום חשיבות וגרוע מכוס שבור וא"א להשתמש בו. ומ"מ למעשה היה נראה דשייך להקל בזה ע"פ מה שנתבאר וצ"ע.

ארי' ליבוש



סימן קמד

בענין קידוש בליל שבת מעומד

בעזה"י ג' אב תשע"ה

שאלה א' שמנהגו לקדש מיושב שיצא ידי קידוש ע"י אחר שעשה כן מעומד משום שכן היה מנהג המקדש ולא נזכר אותו שהיה מנהגו לקדש מיושב במנהגו זה עד אחר הקידוש אם יש לו לקדש עוד מיושב או עכ"פ להשתדל לשמוע קידוש מאחר מיושב או לא.

תשובה הרמ"א בס"י רע"א ס"י כתב ויכול לעמוד בשעת הקידוש ויותר טוב לישב ונהגים לישב אף בשעה שאומר ויכלו רק כשמתחילין עומדין קצת לכבוד השם כו' עכ"ל ונהג מ"ש שיותר טוב לישב הוא משום דברי הכלבו ס"י מ"א המובאים בב"י שכתב דצריך לישב לפי שאין קידוש אלא במקום סעודה והוסיף הכלבו דאי קאים ויתיב מיחזי כי חוכא ואטלולא עכ"ל ולכאור' היה שייך לומר דס"ל להרמ"א לפרש דכיון שאין קידוש אלא במקום סעודה נמצא שיצטרך לישב סמוך לקידוש ואי יקדש מעומד ואח"כ ישב לסעודה מיחזי כי חוכא ואטלולא במה שעושה עמידה וישיבה סמוכות זו לזו ולהכי נקט הרמ"א לשון דיותר טוב לישב דאין הישיבה לעיכובא וכדהיה נראה מפשטא דלישנא דהכלבו שכתב צריך לישב דבאמת כיון שאינה אלא משום דמיחזי כחוכא ואטלולא אינה לעיכובא.

אך יותר נראה לומר דבאמת ס"ל להרמ"א שדברי הכלבו הם לעיכובא וכונתו דכיון דבעינן קידוש במקום סעודה להכי צריך לישב בקידוש דדוקא בזה נחשב במקום סעודה

ומאי דהוסיף הכלבו דאי קאים ויתיב מיחזי כי חוכא ואטלולא היינו דכה"ג אינו נראה כבמקום סעודה אלא כי חוכא ואטלולא וממילא אינו חשוב כבמקום סעודה ורק ס"ל להרמ"א כהב"י שם שדחה דברי הכלבו וסבר דיכול לקדש מעומד דכיון דסמוך לשלחן הוא שפיר מיקרי במקום סעודה והביא רא"י ממ"ש הרמב"ם בפ"ו מה' סוכה ה"ב דבסוכות צריך לקדש מעומד וכן נראה דפסק בש"ע סי' רע"א ס"י שכתב ואומר ויכולו מעומד ואח"כ אומר בורא פרי הגפן ואח"כ קידוש ומדלא כתב שאחר ויכולו צריך לישב משמע דהכל בעמידה אלא דלא לגמרי ס"ל להרמ"א כדברי הב"י שדחה דברי הכלבו מכל וכל אלא דמ"מ יש לישב לחוש לדברי הכלבו ורק שאין הישיבה לעיכובא. ובכל ענין מבואר מדברי הרמ"א דזה שיש לישב אינו אלא לכתחילה אבל בדיעבד יוצא מעומד וה"ה מי שיוצא ידי חובתו ע"י אחר שעומד דיצא.

אולם לפי מ"ש הגר"א על דברי הרמ"א וז"ל עתוס' ברכות מ"ג א' ד"ה הואיל וכן עיקר עכ"ל לכאור' אפשר לומר דס"ל דהישיבה לעיכובא היא דמשמע דס"ל שטעם הישיבה הוא כדי שיהיו השומעים קבועים עם המברך כדי לצאת בברכתו דהרי בזה איירו התוס' שם ולא משום דין קידוש במקום סעודה וכ"כ בדעת הגר"א המ"ב בס"ק מ"ו דכן הוא כונתו במה שהראה לתוס' הנ"ל והרי בס"י רצ"ו ס"ו גבי הבדלה משמע בביאור הגר"א דהישיבה לעיכובא וכדכתב השע"צ כאן בס"ק נ"א.

אלא דבשעה"צ שם כתב להסתפק בדעת הגר"א בזה לענין קידוש דהרי בב"י מבואר דנקט כמסקנת התוס' דמדינא א"צ לישב וא"כ היינו דבריו שבש"ע סי' רצ"ו שם ועל זה כתב הגר"א וכן עיקר וא"כ משמע

לכוסות שבידם ריקנים או פגומים אבל אם היו להם כוסות יין שאינם פגומים רשאים לשתות קודם שישתה המקדש ובסי"ז נפסק אין צריך לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין אא"כ היו פגומים שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום ושני הסעיפים האלו הם מדברי התוס' והרא"ש בברכות ובפסחים שלמדו כן מירושלמי ברכות פ"ו ה"א כדאיתא בב"י. ושם בהרא"ש פסחים פ"י סי' ט"ז כתב בביאור מאי דאם אין כוסות שלפניהם פגומים יכולים לשתות קודם שישתה המקדש שבוזה היו הכוסות ראויין לברכה שאנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו כו' עכ"ל ומבואר דבכה"ג שיש לפני כל א' כוס שאינו פגום חשיב כאילו כל א' קידש על אותו כוס שלפניו ואע"פ שיצאו כולם ע"י שמיעה מא' מ"מ מאחר שיש לפני כל א' כוס הראוי לברכה אמרינן דכיון דיוצא קידוש באותה שעה יכול לצאת ידי חובת קידוש על הכוס בכוס של עצמו וא"צ לצאת ע"י מה שהמקדש מקדש על כוס שלפניו ומ"ש הרא"ש אח"כ ואע"פ שאין צריכין לשתות לכתחלה מיהו מצוה לשתות עכ"ל נראה דכונתו לפרש מ"ש שם בירושלמי שותין אע"פ שלא שתה הוא דהיינו אע"פ דהיכא דיש לפני כל א' כוס א"צ לשתות וכמ"ש בתוס' שם ק"ו א' ד"ה הוה מעירובין מ' ב' דשתייה לא מעכבא מ"מ לכתחילה מצוה לשתות א"נ כונתו באמת אהיכא דלא היו לפני כל המסובין כוס דבכה"ג אע"פ שא"צ לשתות מ"מ לכתחלה מצוה להם לשתות.

ומשמע לפ"ז דבכה"ג שיוצאים המסובים ידי קידוש על הכוס בכוסות שלפניהם ולא בכוס שלפני המקדש עצמו לכאור' צריכים

דעתו שא"צ לישב אלא לכתחילה וזהו מאי דהראה כאן לדברי התוס' דכונתו למסקנתן ולכן פסק במ"ב די"ל שאף לפי הגר"א אין הישיבה לעיכובא כל שהם קבועים יחד ואינם מפוזרים ומפורדים. ומיהו לכאור' י"ל בפשיטות דבאמת דעת הגר"א שהישיבה לעיכובא ומה שהראה כאן לדברי התוס' היינו משום תחילת דבריהם שתמהו על המנהג לישב ומ"ש על דברי הש"ע בסי' רצ"ו וכן עיקר לאו מטעמיה דהש"ע ממש דסבר שאינה לעיכובא דבאמת שפיר הויה לעיכובא.

ולפ"ז יש מקום להחמיר לפי שיטת הגר"א היכא דשמע קידוש מעומד דהיינו שהיה או הוא או המקדש עומדים שעכ"פ יש ענין לטרוח לשמוע קידוש מאחר בישיבה ולכוין לצאת בו ומ"מ בדיעבד יצא אפי' בעמידה וכמבואר דעת הש"ע והרמ"א.



סימן קמה

בענין טעימה מכוס של קידוש

בעזה"י י"ז כסלו תשע"ט

שאלה כשיש הרבה מסובים בסעודה וכל א' יש לו לפניו כוס של יין אבל מאיזה טעם כולם יוצאים ידי קידוש ע"י שמיעה מא' אם יש להמסובים לטעום מכוס של המקדש עצמו אחר הקידוש או א"צ לטעום אלא מאותן כוסות של יין שלפניהם.

תשובה בש"ע או"ח סי' רע"א סט"ז נפסק לא יטעמו המסובין קודם שיטעום המקדש אם הם זקוקים לכוסו ששופך ממנו

גם הכוסות שלפניהם שיהיו ראויים לקידוש ממש דהיינו שלכתחילה יהיו שלימים כמ"ש בסי' קפ"ג ס"ג והוא פי' חי שאמרו בגמ' ספ"ז דברכות לפי חד תי' בתוס' שם נ' ב' ד"ה מודים ובשבת ע"ו ב' ד"ה כדי שימזגנו ובעירובין כ"ט ב' ד"ה כדי ובפסחים ק"ח ב' ד"ה שתאן ובב"ב צ"ז ב' ד"ה עד ולפי מ"ש האגר"מ או"ח ח"ג סי' ל"ט צריכים שלא יהיו משל נייר וכיו"ב שאינם אלא לשעה והדרך להשליכם אחר השימוש בהם (אך צ"ע בדבריו שלמד כן מהא דצריך הכוס להיות שלם ולכא' אין זה ענין לשלימות הכלי) וגם לכא' לכתחילה יש להם להיות מלאים על גדותיהם כדכתב הרמ"א שם ס"ב ועוד דינים אחרים דלגבי כוס של ברכה כדאיתא באותו סימן שהרי בכולם אע"פ שאינם יוצאים ידי קידוש אלא ע"י שמיעתם מאחר מ"מ יוצאים ידי קידוש על הכוס בכוסות שלפניהם וממילא הם כוסות של ברכה שטעונים כל הני מילי.

ונמצא דבמקום שמאזיה טעם לא יוכלו המסובין לעשות ככל דיני כוס של ברכה בכוסות שלפניהם כגון שלא יהיו הכוסות שלפניהם ראויים לקידוש כ"כ או אפשר אפי' אם אינם נאים כמו כוס שלפני המקדש עצמו שהרי בודאי יש לכוס של ברכה להיות נאה ויפה דהיינו טעמא דבעי שטיפה כדכתבו התוס' בברכות נ"א א' וגם לכא' יש בזה משום זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה כו' כדאיתא בשבת קל"ג ב' וכן במקום שחושש שלא יוכלו המסובין לשותות מלא לוגמיהם מכוסות שלפניהם שלכא' ג"כ צריכים לעשות כן מאחר שיוצאים ידי קידוש על הכוס בכוסות שלפניהם באלו עדיף להמסובים לכוין שלא לצאת ידי קידוש על הכוס בכוסות

שלפניהם אלא בכוס שלפני המקדש ויזהרו לכתחילה לשתות ממנו מעט כנ"ל מהש"ע ס"ס רע"א. ומשמע מדברי הראשונים דבכה"ג שיש לפני כל המסובים כוס של יין שראוי לקידוש סתמא דמילתא דיוצאים ידי קידוש על הכוס בכוסות אלו וממילא אפשר שגם במקום שלכתחילה עדיף שיצאו בכוס שלפני המקדש עצמו כנ"ל צריכים לכוין בהדיא שלא לצאת בכוסות שלפניהם שאם לא יכנונו בהדיא שלא לצאת אפשר דאמרינן דסתם דעתם היא לצאת בכוסות שלפניהם.



סימן קמו

בענין קידוש במקום סעודה

בעזה"י י"א סיון תשע"ז

שאלה אם יש להקפיד לקדש במקום סעודה גמורה של פת דוקא או א"צ להקפיד בזה אלא יכול לקדש במקום אכילת מיני תרגימא מה' מיני דגן או אפי' שתיית כוס של יין.

תשובה במ"ב סי' רע"ג ס"ק כ"ה הביא מהרע"ק א' והתו"ש שהוכיחו דכמה ראשונים חולקים על הגאונים שהובאו בש"ע שם דיוצא ידי חיוב קידוש במקום סעודה ע"י אכילת מיני תרגימא מה' מיני דגן או שתיית יין דסברי שאינו יוצא ע"י שתיית יין וכתב המ"ב דע"כ נראה שאין להקל בה אלא במקום הדחק וכע"ז כתב הפמ"ג בסי' רע"א א"א סק"ג דלכתחלה טוב בפת ומשמע מלשון המ"ב דקאי דוקא על שתיית יין אבל לא על

יכול לקדש עליה דלעולם אינו יוצא קידוש במקום סעודה באכילת מיני תרגימא או שתיית יין לחוד אפי' לדעת הגאונים.

אמנם בב"י סי' רע"ג מבואר דלא נקט כן בדעת הגאונים שכתב דהתוס' והרא"ש שכתבו דהא דאמר רבה טעימו מידי ר"ל טעימת לחם דוקא לא פליגי על הגאונים דסברי דלא בעינן לחם לקידוש במקום סעודה דהא דאמר רבה שיאכלו לחם לא היה אלא משום דלא נפקי ידי סעודה אלא בפת ואילו לפי משמעות דברי הפרישה הנ"ל המ"ל דמחמת קידוש במקום סעודה אמר רבה שיאכלו פת דהיו צריכין לחוש דלמא אדאזלי לאושפיזא מתעקרא להו שרגא ולא יאכלו סעודת פת אלא למחר ביום שהוא זמן רב אחר קידוש הלילה ולא יצאו ידי קידוש במקום סעודה שצריך להיות סמוך לסעודת פת ומדלא קאמר הכי הב"י משמע דהבין דעת הגאונים דלא בעי אכילת פת כלל לקידוש במקום סעודה. וכן מבואר מדברי הגר"א שכתב בביאורו דילפו הגאונים דלא בעינן דוקא פת מלשון הגמ' טעימו מידי דמשמע דלא בעינן אכילת לחם והרי בגמ' מפרש והולך דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה ומשמע דממה שטעמו אפי' רק מיני תרגימא או יין היו יוצאין ידי קידוש במקום סעודה אף אם לא היו אוכלין עוד כלום אח"כ באותו הלילה. וכן משמע עוד מהא דביאר הגר"א מ"ש הגאונים דדוקא אכל לחם או שתה יין יצא קידוש במקום סעודה דהיינו מדקאמר במקום סעודה משמע דוקא דבר שסועד וה"ה ליין שסועד כמ"ש בברכות ל"ה ב' משמע דיין לחוד חשיב סעודה גמורה

אכילת מיני תרגימא נמי דאע"ג דהביאו הרעק"א והתו"ש מתר"י שאינו יוצא קידוש במקום סעודה אלא בפת ולא במיני תרגימא מ"מ מחמת הא לחוד א"צ לחוש שלא לסמוך על הגאונים אלא מחמת הא דמצינו בעוד ראשונים שעכ"פ שתיית יין לא חשיב סעודה צריך לחוש שלא לסמוך לצאת ידי קידוש במקום סעודה ע"י שתיית יין. ורק שאף לענין אכילת מיני תרגימא יש ענין להחמיר לכתחילה כדהביא הבה"ל שם ד"ה כתבו מס' מעשה רב שהגר"א אף בקידוש היום לא היה מקדש אלא במקום סעודה גמורה ולא מיני תרגימא או יין.

אך הפרישה בסי' רס"ט סק"ד נקט בדעת הגאונים דדוקא משום דאכילת מיני תרגימא ושתיית יין חשיבי התחלת סעודה שיאכל אח"כ נחשב כה"ג קידוש במקום סעודה וזהו לשון הגאונים וגומר סעודתו במקום אחר ולא כתבו ואוכל במקום אחר או כיו"ב ולפ"ז משמע דהיכא דאינו מתחיל סעודתו על הפת סמוך לאכילת מיני תרגימא או שתיית יין אלא זמן רב אח"כ לא יצא ידי קידוש במקום סעודה אף לדעת הגאונים. ועפ"ז מיושבת קושית התו"ש על המהרש"א מגילה כ"ז ב' ח"א ד"ה ולא בטלתי אהא דא"ר זכאי ולא ביטלתי קידוש היום שהקשה מהרש"א הא כיון דבעינן קידוש במקום סעודה מסתמא לעולם היתה לר' זכאי פת והיה יכול לקדש על הפת ומאי רבותיה שלא ביטל קידוש היום וכתב התו"ש דאישתמיטתיה למהרש"א דעת הגאונים דא"צ פת דוקא דיש ליישב דעת מהרש"א דמ"מ כיון שצריך לאכול סעודה על פת סמוך לאכילת מיני תרגימא או שתיית יין נמצא דמסתמא לעולם היתה לר' זכאי פת שהיה

סימן קמז

בענין אמירה לנכרי לצורך סעודה

בעזה"י כ"ג סיון תשע"ה

שאלה אם מותר לומר לנכרי בשבת לעשות מלאכה דאורייתא לצורך סעודת שבת כגון לכבות התנור כדי שלא ישרפו המאכלים שבתוכו או אסור.

תשובה הרמ"א בס"י רע"ו ס"ב הביא דעת העיטור דמותר לומר לעכו"ם להדליק לו נר לסעודת שבת והיינו משום דס"ל דמותר אמירה לעכו"ם אפי' במלאכה גמורה במקום מצוה והוסיף הרמ"א שעפ"ז נהגו רבים להקל בדבר לצוות לעכו"ם להדליק נרות לצורך סעודה בפרט בסעודת חתונה או מילה ואין מוחה בידם ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו עכ"ל והובא בלבוש שם ס"ד וכתב עלה הא"ר בס"ק י"ב דשל"ה החמיר אף לצורך גדול ושכן ראה נוהגין בקהלות חשובות שיושבין בחשיכה במוצ"ש אפי' בחתונה עד שאמרו הקהל ברכו והוסיף הא"ר שכן נהג זקינו כשהיו סועדים אצלו סעודה שלישית.

ומבואר מדבריו שצורך גדול שלפי דעת הרמ"א א"צ להחמיר בו הוא כגון להדליק נר לסעודה שלישית ולפ"ז צ"ל דמ"ש הרמ"א בתחילה דנהגו רבים להקל בדבר לצוות לעכו"ם להדליק נרות לצורך סעודה ואין מוחה בידם ומשמע שלכתחילה אסורים לעשות כן וכמבואר מדברי הרמ"א בסק"ט שכתב בטעם הדבר דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין התם באמת ליכא צורך כולי האי

לענין קידוש במקום סעודה לפי הגר"א בדעת הגאונים ולא דוקא סעודת פת שיאכל אח"כ וכן איכא למשמע מתוך דברי הרמ"א ס"ק י"א שהראה אליהם הגר"א שם בסוף דבריו. וכן משמע מתוך דברי השע"ת סק"ז במ"ש בשם הברכ"י דהאידינא נהיג עלמא בפשיטות לאכול פת כיסנין אחר קידוש היינו ביום ולברך מעין ג' ואחר זמן סועדים כו' משמע דאפי' אינם קובעים סעודתם על הפת אלא אחר זמן רב סגי בפת כיסנין לדעת הגאונים ולכאו' היינו משום דהיא עצמה חשיבא סעודתו ולא דוקא סעודת פת שיאכל אח"כ. ולפ"ז צ"ל דהא דנקטו הגאונים לשון וגומר סעודתו במקום אחר דמשמע דאכילת מיני תרגימא או שתיית יין אינה אלא התחלת סעודתו לאו דוקא נקטו הכי רק אורחא דמילתא היא שיאכל סעודתו אח"כ בסמוך קצת ותהא אכילה ושתייה זו חשובה בעיניו כמו התחלת סעודה.

ויוצא לדינא דאף שאין להקל לצאת ידי קידוש במקום סעודה ע"י שתיית יין אלא במקום הדחק (וקידוש של לילה חמיר טפי לענין זה כדמשמע בשעה"צ ס"ק כ"ט) מ"מ רשאי להקל לצאת באכילת מיני תרגימא מה' מינים וא"צ להיות סמוך לסעודת לחם שיאכל אח"כ ויש ענין להחמיר שלא לצאת קידוש במקום סעודה אלא ע"י אכילת לחם כדהביא הבה"ל מהמעשה רב.



סעודת שבת שייך להתיר כיון דהוי מקום מצוה ולפי הא"ר ושל"ה בדעת הרמ"א גם אפשר שנחשב צורך גדול ומיהו לכתחילה יש לזהר מזה כיון שדעת הא"ר ושל"ה עצמם הוא להחמיר אפי' במקום צורך גדול.



סימן קמח

בענין זמן קריאת שמו"ת

בעזה"י כ"ו טבת תשע"ט

שאלה מי שמאיזה טעם הפסיד איזו פרשיות שלא קראן שמו"ת ועתה בא לקרותן כיצד יעשה.

תשובה בפשטות נראה שיהיה עכ"פ לקרות באותו שבוע אותה פרשה שהצבור קורין באותו שבוע כיון דלכ"ע יצא בזה חובת קריאת שמו"ת של אותה פרשה דלא מצינו מפורש בפוסקים כלל שלא יצא ידי חובתו של פרשה א' אם הפסיד פרשה אחרת שקדמה ומשמע דאף בכה"ג שפיר יצא. ואם יש לו פנאי יותר אם הוא קודם יום ד' בשבוע יקרא פרשה של שבוע שעבר דבזה יצא לפי מ"ש בהג"מ בפ"ג מה' תפלה אות ש' והוזכר במדרכי הל' מזוזה סי' תתקס"ח והובא בש"ע סי' רפ"ה ס"ד. ואם הוא אחר יום ד' בשבוע יקרא איזו מפרשיות שעברו שירצה דבקריאה זו יצא עכ"פ לפי מ"ש הג"מ שם בשם רבינו שמחה דאע"פ שעיקר מצוה כל פרשה בכל שבת עם הציבור אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו גומרים הציבור והובא ג"כ בש"ע שם בשינוי לשון שכתב וי"א עד שמיני

ואולי משום דאיירי בכגון שיכול לאכול בחושך בדוחק (אבל לא איירי בשכבר אכל או יש לו נר אחר דבזה פשיטא דאסור כדכתב הרמ"א בסק"ז) א"נ פליג הא"ר על הרמ"א וס"ל דמ"ש הרמ"א ואין מוחה בידם לאו היינו משום מוטב שיהו שוגגין אלא משום דמותר לעשות כן וזהו מ"ש הרמ"א ואין מוחה בידם ולא כתב ואין למחות בידם דבאמת הדבר מותר כיון שהוא לצורך גדול ומ"ש אח"כ ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול היינו במקום דלא דמי דלמ"ש לעיל בסמוך (ובזה מובנים דברי האגר"מ או"ח ח"ב סי' ס"ח שכתב להתיר אמירה לנכרי להסיר את האור מן המקור כדי שיוכלו ליקח ממנו סעודה השניה כדאיתא בסי' ער"ו סעיף ב' דנוהגין להקל לצורך גדול באמירה לנכרי אפי' במלאכה גמורה עכ"ל ולכאן הוא תמוה דהא מדברי הרמ"א הנ"ל מבואר שלכתחילה אסור לעשות כן אלא דבאמת הא"ר חולק על הרמ"א ומפרש דברי הרמ"א דמותר לכתחילה ומיהו המ"ב העתיק דברי שניהם ומשמע דס"ל דלא פליגי (אהדדי).

ובכל ענין מבואר דעכ"פ לפי הבנת הא"ר וכ"נ מדברי השל"ה שכתב דבריו על דברי הרמ"א שייך להתיר אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא כדי שיוכל לאכול סעודתו דזה נחשב צורך גדול כדעת הרמ"א. ולפ"ז לא דמי האי צורך גדול לצורך הרבה דסי' ש"ז ס"ה שהתירו בו לומר לנכרי לעשות דבר שאסור משום שבות דהתם אינו אלא בהפסד גדול כדעת הרמ"א בסק"ז או צער הגוף כדכתב הא"ר בס"ק י"ד משא"כ הכא דאיירי אפי' כדי שיוכל לאכול סעודת שבת.

ונמצא דמי שצריך לומר לנכרי לעשות לו מלאכה דאורייתא כדי שיוכל לאכול

סימון קמט

בענין הפסק בקריאת שמו"ת

בעזה"י כ"ד טבת תשע"ח

שאלה אם מותר להפסיק באמצע בקריאת שמו"ת לסתם דברים או אסור להפסיק.

תשובה המ"א סי' רפ"ה ס"ק י"א כתב בשם כנה"ג וטוב שלא יפסיק כלל בשיחה עכ"ל ושם בכנה"ג הגה"ט איתיה בשם סדה"י וז"ל אם אפשר לו שלא יפסיק בה על שום דבר הוא טוב ויפה וכן ראיתי מהמדקקים עושין כן וכן ראוי לבעל נפש לעשות עכ"ל והעתיקו המ"ב בסק"ו אך בפנים בסדה"י הנהגת והכנת יום הששי לכבוד השבת הוסיף בסוף דבריו כדי שתהא קריאתה בקבע ולא בעראי עכ"ל וצ"ע שהשמיטו הכנה"ג ונמשך אחריו המ"ב ואפשר דטעמם משום דמלשון זה משמע שאינו אלא יפוי והידור בעלמא שתהא הקריאה באופן קבע ולא בעראי ובא"ר סק"ב הביא דבר זה מהע"ש בשם המקובלין משמע דאינו מצד יפוי והידור בעלמא אלא מצד הקבלה שהוא טעם אחר וכ"מ קצת מדברי הבאה"ט סק"א שכתב בתוך דינים אחרים בשם הכוונות גם זה שאסור להפסיק בקריאת שמו"ת כדיבור ומשמע דלפי הקבלה אף שייך בזה צד איסור ממש.

אך בשעה"צ ס"ק י"א כתב אהא דהביא מהכנה"ג בשם סדה"י דטוב שלא להפסיק דנ"ל דזה הוא אף בין פרשה לפרשה אבל באמצע ענינא מן הדין אסור להפסיק וכמו שאחז"ל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים ואפשר

עצרת משמע דהבין דלאו דוקא ביום שמיני עצרת עצמו יכול להשלים אלא ה"ה בכל הימים הקודמים לשמיני עצרת והיינו כמ"ש בגמ' ברכות ח' ב' רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי כו' וכ"כ הלבוש שם דכל הקודם זכה וכן משמע מדברי הרד"א שהוזכרו בד"מ סק"ג שכתב דיש להשלים הפרשיות שהפסיד בעשרת ימי תשובה ושם ברד"א סדר תפלת סוכות ופירושה משמע דלאו דוקא בעשרת ימי תשובה יוצא אלא ה"ה שיכול לקרות בחג הסוכות ולכאור' ה"ה כל הימים הקודמים לשמיני עצרת. ולכאור' אין קפידא שיקרא הפרשיות שהפסיד דוקא כסדרן דלא מצינו בהדיא בפוסקים קפידא בזה ורק לענין הפוסקים שבפרשה כתב המ"ב סק"ו שלא יקרא פסוק המאוחר קודם המוקדם אלא יקרא כסדר. והרוצה להקל בכ"ז שלא לקרות מפרשיות שעברו אפשר ששייך לו לסמוך על דעת הטור והמרדכי שם בשם רבינו יהודה והכלבו סי' ל"ז דאחר מנחה של שבת א"א לקרות פרשה של אותו שבת וגם לפי הדעה האחרת שבהג"מ ומרדכי הנ"ל נראה שאחר ד' שבשבוע א"א לקרות פרשה של שבוע שעבר. ומ"ש הד"מ בשם הרד"א שיש להשלים הפרשיות שהפסיד בעשרת ימי תשובה משמע שם ברד"א דלאו היינו דס"ל דאח"כ א"א לו להשלים אלא שיש להשלים קודם יוה"כ כדי שלא יחשב לו עון וכ"מ בא"ר סק"ז שכתב בשם הד"מ שטוב להשלימה בעשרת ימי תשובה ובלא"ה הרמ"א בהגהותיו לש"ע לא הביא דברי הרד"א וכן שאר נו"כ הש"ע לא הזכירוהו וא"כ בודאי אין לסמוך ע"ז בלבד לקולא שלא להשלים פרשיותיו אחר עשרת ימי תשובה.

סימן ק

בענין שאלת צרכים בשבת וי"ט

בעזה"י אסרו חג סוכות תשע"ד

מע"כ אאמו"ר שליט"א

בדבר גדר שאלת צרכים בשבת וי"ט הנה גרסינן בירושלמי ס"פ ט"ו דשבת תני אסור לתבוע צרכיו בשבת ר' זעירא שאל רבי חייה בר בא מהו מימר רעינו פרנסינו א"ל טופוס ברכות כך הן. וכתב קרבן העדה אסור לתבוע צרכיו בשבת לפי שמכלל עונג שבת הוא שיחשוב האדם כאילו כל מלאכתו עשוי והשואל צרכיו הוא מראה בהיפך וגם מביא דאגה בלבו עכ"ל. והנה הר"ן בר"ה ט' א' מדפי הרי"ף בד"ה גמ' כתב וז"ל וה"ר יהודה בר ברזילי אלכרגילוני ז"ל כתב שאין אומרים צדקתך בראש השנה ויום הכפורים שחל להיות בשבת ולא אבינו מלכינו ומנהגנו עכשיו שלא לאמרו בראש השנה שחל להיות בשבת אבל אומר אותו ביום הכפורים שחל להיות בשבת כו' וא"מ נמי כיון שהוא שאלת צרכים בשבת לא התירו לאמרו אלא ביוה"כ שהוא שעת גמר דין שאם לא עכשיו אימתי עכ"ל וכ"כ הריב"ש בס' תקי"ב והובאו במ"א ס' תקפ"ד סק"ג ודלא כתשב"ץ בח"ג ס' קע"ו. ומבואר לכאן דעכ"פ בר"ה גרידא שחל להיות בחול ולא בשבת מותר לומר אבינו מלכנו אע"ג דהוי בכלל שאלת צרכים האסורה בשבת וצ"ע דלפי דברי קרבן העדה הרי טעם האיסור לשאול צרכיו בשבת הוא משום שגורם לביטול עונג שבת וא"כ מאי שנא ר"ה דמותר לשאול צרכיו הרי בר"ה נמי איכא מצות עונג כמו בכל י"ט כדמשמע

שלזה כוון הבה"ט שכתב ואיסור גדול להפסיק בקריאת שמו"ת בדבור עכ"ל ולכאן לא משמע כן מדברי הבה"ט שם אלא שדבריו הם ע"פ קבלה וכמו שהזכיר שם עוד דברים מהכוונות וכנ"ל והיינו דס"ל דע"פ קבלה אינו הידור בעלמא שלא להפסיק בקריאת הפרשה שמו"ת אלא איסור גמור מדינא וכ"נ לכאן ממה שהזהיר הבה"ט בדבר זה בכלל דאי כונתו משום מ"ש חז"ל הפוסק מד"ת כו' הא דבר זה נוגע בכל לימודו של אדם וא"צ להזהיר מזה דוקא גבי קריאת שמו"ת וכן העיר הערוה"ש ס"ז ודוחק לומר משום דשכיח להפסיק בקריאה זו הוצרך להזהיר דוקא כאן דלכאן אינו שכיח כ"כ יותר משאר לימודו של אדם.

ומ"מ למעשה מאחר שמדברי שאר הפוסקים משמע דנקטו שע"פ קבלה ליכא איסור גמור להפסיק בקריאת שמו"ת רק משום מ"ש חז"ל הפוסק מד"ת כו' יש איסור גמור וזה לא שייך אלא באמצע ענינא כדכתב השעה"צ והיינו משום דאז חשיב הפסק ממש משא"כ בין פרשה לפרשה דבלא"ה פוסק א"כ למעשה א"צ ליזהר שלא להפסיק באמצע קריאת שמו"ת אלא דמ"מ אם אפשר לו שלא יפסיק בה על שום דבר הוא טוב ויפה וכן ראוי לבעל נפש לעשות כלשון כנה"ג בשם סדה"י מובא במ"ב.



ואפ"ה אמירה זו מותרת וזה צ"ע.

והנה בטעם מ"ש שם עוד בירושלמי דבריהם שהם מטופס ברכות מותרים פ"י קרבן העדה דכיון דנוסח הברכה כך הוא אין לשנות מחול לשבת שלא יתבלבל בברכתו אבל בשירי קרבן כתב בשם היפה מראה דהטעם משום דלא אסרו חז"ל אלא דבר מחודש ולא מה שרגילין לתבוע והקשה עליו חדא דמ"ט יהו דברים שרגיל בהם מותרים הרי בדברים אלו נמי איכא ביטול עונג שבת כיון שמזכיר צרכיו ועוד קשה ממ"ש בתשו' מהר"ם מינץ סי' פ"ז ששאלת פרנסה אסורה והרי זה ודאי דבר רגיל ועל כרחך הטעם שהתירו דברים שהם טופס ברכות לאו היינו משום הרגילות.

ונראה ליישב דעת היפה מראה דמה שהקשה שירי קרבן אמאי יהו דברים הרגילים מותרים י"ל בפשיטות דכיון שהוא רגיל בהם אינו מצטער באמירתם כ"כ וכדאמרינן בכתובות ס"ב א' ה"מ מילתא חדתי אבל הא דשנן בה לא דאמרי אינשי דמלפי תכלי לא בהתה ופירש"י אשה הלימודת לשכל בניה לקוברם אינה תמיהא ומפחדת במות א' מהם שכבר לימודת עכ"ל וכיון שאינו מצטער באמירתם כ"כ אין בזה ביטול עונג כ"כ. ומה שהקשה שירי קרבן מתשו' מהר"ם מינץ י"ל חדא דלכא' שפיר אפשר לומר דלא איירי אלא במי שאינו רגיל בבקשת פרנסה ועוד י"ל דכוונת היפה מראה היא דכל דבר שהוא רגיל בנוסחתו בזה מותר לו לאמרו בשבת דכיון דרגיל בנוסחתו מחמת הרגלו אינו מכוי' בו כ"כ עד שיגורם לו ביטול עונג שבת אבל אין כוונת היפה מראה למימר דכל בקשה שהוא רגיל בה אפי' בנוסחאות שונות מותר לו לאמרה בשבת דזה אינו דכיון שאינו רגיל בנוסח אחת שפיר גורם לו להצטער ולהתבטל

מדברי הרמב"ם בפ"ו מה' י"ט הט"ז שכתב ד"ט בכלל מצות כיבוד ועונג כמו שבת והטעם הוא כיון דבי"ט נאמר מקרא קודש והרי גבי ר"ה נמי כתיב מקרא קודש וא"כ יש בו ג"כ מצות כיבוד ועונג. ובאמת בשאר י"ט עצמם נמי הרי נוהגין להתפלל כמה תפלות שיש בהם עניני תחינות ובקשות כגון י"ג מדות הרחמים ורבש"ע בשעת הוצאת ס"ת ורבש"ע בשעת ברכת כהנים וגם זה צ"ע אמאי לא יהו אסורים כמו שאסורים בשבת.

והיה אפשר לומר דשאני דברים אלו שאומרים ב"ט שמתחילה לא נתקנו לאמרם אלא ב"ט ואף אבינו מלכנו בר"ה ג"כ נתקן שייאמר דוקא בר"ה שאע"פ שבאמת אומרים אותו כל עשרת ימי תשובה מ"מ יש בזה עוד ענין מיוחד לאמרו דוקא בר"ה שאז הוא שעת הדין וראוי להתפלל תפלה חשובה זו וכמבואר גודל חשיבותה בתענית כ"ה ב' ובכה"ג כיון שתקנו חכמים מתחילה שיהו אומרים דברים אלו דוקא ב"ט נדחה מפני זה איסור שאלת צרכים ב"ט. ואפשר דעוד י"ל דכיון דמאיזה טעם יש צורך גודל באמירת דברים אלו ב"ט הויין כמו אבינו מלכנו ביה"כ שחל להיות בשבת שהתירו לאמרו אע"פ שהוא בכלל בקשה מטעם שהוא גמר דין ואם לא עכשיו אימתי כדכתב הר"ן.

אלא דלכא' הא לא מסתברא כולי האי דהרי בעלמא אסור מדינא לשאול צרכיו בשבת וי"ט משום שגורם לו ביטול עונג שבת וי"ט וא"כ אמאי היו מתקנין חז"ל תפלות ובקשות שעל ידיהם יתבטל מעונג כ"כ ומהו גודל נחיצות אמירת דברים אלו שראויה לדחות איסור זה ולא מצאתי שום פוסק שיבאר ענין נחיצות זו ומשמע לכא' דבאמת אמירת דברים אלו אפשר שאינה נחוצה כ"כ

מעונג בכל פעם שאומרו וא"כ י"ל דהיינו טעמא דאסר מהר"ם מינץ להתפלל על המזונות והפרנסה אף אי נימא דאדם רגיל להתפלל עליהם דכיון שאינו רגיל בנוסח אחת שפיר גורמת לו אמירתם ביטול עונג שבת. ולפ"ז היה מקום לומר דלענין תפלות ובקשות שאומרים ב"ט כיון שתמיד אומרים בנוסח אחת אע"פ שאינו אומרים אלא פעמים מועטות בשנה מ"מ כיון שהנוסח שגורה בפיו נחשבים כדברים שרגיל בהם וא"כ לפי דעת היפה מראה הרי הם מותרים דומיא דטופס ברכות.

אלא דלכאור' ג"ז תמוה דא"כ הרי לכאור' ראוי שדברים אלו יהו מותרים אפי' ב"ט שחל להיות בשבת כיון שהם כמו טופס ברכות ובהדיא כתב הר"ן שאין אומרים אבינו מלכנו בר"ה שחל להיות בשבת כיון דאין שואלים הצרכים בשבת וכן מנהגינו לענין י"ג מדות הרחמים ורבש"ע שאומרים אז ורבש"ע שבברכת כהנים שאין אנו אומרים אותם ב"ט שחל להיות בשבת. ובאמת מדברי הריב"ש בסי' תקי"ב משמע בהדיא דלא כהיפה מראה שכתב לחלק בין סליחות ופזמונים שאומרים באמצע התפלה ב"ט לאבינו מלכנו שהסליחות והפזמונים כיון שהם באמצע ברכות מותר לאמרו ב"ט שחל להיות בשבת שהם טופס ברכות אבל אבינו מלכנו אסור לאמרו בשבת דכיון שהוא תפלה מיוחדת לא הוי מטופס ברכות והרי לפי דברי היפה מראה אין הדבר תלוי אם היא תפלה מיוחדת או באמצע התפלה אלא באם הוא רגיל בה או לא.

והנלענ"ד דבאמת איסור זה של שאלת צרכים אינו אלא בשבת ולא ב"ט ואע"ג דבי"ט נמי איכא מצות עונג כמו בשבת

מ"מ לא גזרו חז"ל אלא בשבת. ויש לבאר הדבר ע"פ מ"ש הרמ"א באור"ח סי' קכ"ח סמ"ד וז"ל נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ב"ט משום שאז שרויים בשמחת י"ט וטוב לב הוא יברך משא"כ בשאר ימים אפי' בשבתות השנה שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם ואפי' ב"ט אין נושאים כפים אלא בתפלת מוסף שיוצאים אז מבהכ"נ וישמחו בשמחת י"ט עכ"ל ומבואר לכאור' דבשבת האדם טרוד במחשבות והרהורים המצערם אותו כגון בענין פרנסתו וכדומה משא"כ ב"ט ואע"ג דסיים הרמ"א דדוקא במוסף של י"ט יש בזה שמחה כ"כ שראויה לברכת כהנים מ"מ נראה פשוט דמ"מ כל היום כולו של י"ט נמי איכא שמחה יתירה גדולה משל שבת מחמת מצות ושמחת בחגך וגו'. ולפ"ז י"ל דגבי שבת כיון דבכל יום אדם להצטער בו אחר שאינו בשמחה ועונג כ"כ כמו ב"ט לפיכך הוצרכו חכמים לאסור בו שאלת צרכים כדי שלא יצטער מפני זה. אבל ב"ט דאיכא שמחה יתירה לא חשו ביה חכמים כ"כ שיבא להצטער ויתבטל מן העונג ע"י שאלת צרכיו ולפיכך לא אסרו לאדם לשאל צרכיו ב"ט. ולענין יוה"כ נראה שהוא בכלל שאר י"ט וכדכתב הלבוש בסי' קכ"ח שם דביוה"כ נושאים בו כפים אע"פ שאין בו שמחת אכילה ושתייה דמ"מ הוא יום שמחה מפני שהוא יום סליחה וכפרה וקדוש ה' מכובד במלבושים נאים וא"כ לפי הנ"ל י"ל דגם בו לא הוצרכו חכמים לאסור שאלת צרכים דומיא דשאר י"ט וכן משמע קצת מדברי הר"ן בר"ה הנ"ל דאפי' בלא טעמא דיוה"כ גמר דין הוא ואם לא עכשיו אימתי הוה מותר לומר אבינו מלכנו ביוה"כ גרידא שחל להיות בחול והיינו משום דאז מותר לשאול צרכיו כמו בשאר י"ט

ולבקש רחמים בשבת ואפילו בצרה מן הצרות שהצבור מתענין ומתריעין עליהן אין מתענין ולא מתריעין בשבת ולא בימים טובים עכ"ל והוא ממתני' דתענית י"ט א' דתנן על אלו מתריעין בשבת על עיר שהקיפוה נכרים או נהר כו' ומפרש לה בגמ' י"ד א' דהיינו התרעה בפה ומשמע דדוקא על אלו מתריעין אבל בשאר דברים אין מתריעין. ולכא' לפי הנ"ל צ"ע אמאי כתב הרמב"ם דאף ביי"ט אסור להתענות ולזעוק ולהתחנן ולבקש רחמים הרי לא אסור שאלת צרכים ביי"ט אלא בשבת.

ונראה דצריך לחלק בין צעקה על צרה גדולה שהיא לפניו ממש לצעקה על הצרות סתמא דצעקה על צרה גדולה שהיא לפניו אסורה אפי' ביי"ט משום שהרי זה ודאי יגרום לו ביטול גדול לעונג יי"ט משא"כ צעקה על דבר שאינו לפניו ממש כגון לגבי אמירת אבינו מלכנו שהוא על הצרות והצרכים סתמא בזה מותר לגמרי ביי"ט כיון דלא יגרום לאדם ביטול לעונג יי"ט כ"כ. וכעיי' כתב מהר"ם מינץ בסי' פ"ז לענין אמירת יהי רצון שלא אחטא עוד כו' בשבת דמותר לאמרו ואין בו משום שאלת צרכיו בשבת ומדבריו שם משמע דהטעם משום שאינו שואל בדבר שמצטער עליו ממש כגון על פרנסה או חולי והובא במ"א סי' רפ"ח ס"ק י"א וכיו"ב כתב הא"ר סי' א' סק"ו בשם לבוש האורה וז"ל הא דאין אומרים תחנון בשבת ויו"ט היינו בתחינה השוכרת לבו של אדם אבל בקשה שיתן לו הקב"ה מתנות רבות מותר וזה טעם שסדרו בקשות במעמדות דשבת עכ"ל והובא ג"כ בעטרת זקנים סי' רפ"ח ס"ו ואפשר שיש לחלק עוד לפ"ז לענין יי"ט דאע"פ שמותר לשאול על דברים שהוא מצטער עליהם ממש כגון פרנסה וחולי אפ"ה אם יש לו מהם צער

וכן נראה מהא דמבואר במ"א סי' קכ"ח ס"ק כ"ד דמותר לומר רבש"ע בשעת ברכת כהנים ביוה"כ. וכעיקר דבר זה שאין איסור שאלת צרכים ביי"ט משמע לכא' ג"כ מדברי הריב"ש הנ"ל שכתב בענין אמירת אבינו מלכנו וסליחות ופזמונים שאומרים ביי"ט ודן אם מותר לאמרם ג"כ כשחל יי"ט להיות בשבת ומשמע דפשיטא ליה דאמירת הני מילי ביי"ט גרידא מותרת אע"פ שהם שאלת צרכים ומשמע עוד מדבריו דאפי' כשאננם מטופס ברכות נמי פשוט שמותרים ועל כרחך היינו משום דליכא איסור שאלת צרכים ביי"ט אלא בשבת. וכן נראה ממאי דאיתא במ"ר ס"פ בהר וכבדתו זה יי"ט מעשות דרכין זה חולו של מועד ממצוא חפצך מכאן אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת ע"כ ומדנקט באיסור תביעת צרכים שבת ולא יי"ט נמי אע"ג דבסמוך לה קמיירי ביי"ט משמע דבאמת ליכא איסור כתביעת צרכים אלא בשבת.

והנה הקשה הערוה"ש בסי' תי"ז ס"ט על מנהגנו לומר תפלת רב בשעה שמברכין את החודש דהרי זה בכלל שאלת צרכים והיא תפלה מיוחדת ולא מטופס ברכות וא"כ אסור לאמרו בשבת. ולפי הנ"ל יש מקום ליישב דכיון דבשעה שמברכין את החודש איכא שמחה יתירה כדמשמע מ"ש הרמ"א בס"ס רפ"ד דבשבת שמברכין את החודש אין אומרים אב הרחמים ולכא' היינו משום שאז הוא שעת שמחה א"כ י"ל דדמיא קצת ליי"ט בענין שאין בו איסור שאלת צרכים עכ"פ באותה שעה ממש שמברכין בה את החודש דכיון שהכל שמחים לא יבאו ע"י התחינות והבקשות לביטול עונג שבת.

והנה הרמב"ם בפ"ל מה' שבת הי"ב כתב וז"ל אסור להתענות ולזעוק ולהתחנן

גדול מאד והצעקה עליו יגרום לו ביטול גדול לעונג י"ט אסור.

ואף לפי הנ"ל שלא אסור חז"ל שאלת צרכים ב"ט אא"כ יהיה לו צער גדול עי"ז מ"מ נראה דאיכא ענין למנוע מכל שאלת צרכים ב"ט כיון דאיכא בזה צערא כל דהו וראי' מדברי הפמ"ג במשב"ז סי' רצ"ג שכתב דצ"ע למה אין נוהגים לומר מזמור אלקים יחננו וגו' במוצ"ש שחל להיות ב"ט וכתב דאפשר משום שהוא תחינה ומבואר דאע"ג דודאי אין אמירת מזמור זה גורמת לאדם צער גדול מ"מ יש ענין למנוע מלאמרו. וכן נראה מדברי הגר"א בס"ס תרכ"ד שכתב אמ"ש הרמ"א שאין אומרים תחינות ולא צו"ן מי"כ עד סוכות והוא מהג"מ פ"ה מה' תפלה אות ש' וז"ל משום דהוי' י"ט כמו יה"כ במקצת כמ"ש במדרש כו' עכ"ל משמע דיש ענין שלא לומר שום תחינות ב"ט אפי' כשאין גורמות צער גדול ואפשר שז"ש המ"א בסי' קכ"ח סק"ע דבי"ט לא קפדי כולי האי אתחינות משמע דמ"מ קפדי קצת.

היוצא מזה לדינא דבשבת אסור בכל ענין לאדם לשאול צרכיו חוץ מדברים שהם מטופס ברכות דהיינו שהם באמצע ברכות שאומרים גם בחול ואינם תפלות מיוחדות בפני עצמם וכן בקשה שהיא כעין יהיה רצון שלא אחטא עוד כו' גבי וידוי שאינו על דבר שמצטער בו ממש ואין בזה ביטול עונג שבת כ"כ כדכתב מהר"ם מינץ וכן בקשה שיתן לו הי"ת מתנות רבות כדכתב הא"ר בשם לבוש האורה וכן מותר לכאור' לומר תפלת רב בשעת ברכת החודש כפי המנהג כמו שנתבאר וגם במקום שיש סכנה מותר כמבואר בש"ע או"ח ס"ס רפ"ה וסי' תקע"ו ס"י וסי"ב. ודברים שאינם בקשות אלא

ברכות כגון יקום פורקן ג"כ מותר לאמרם כמבואר מדברי הרמ"א בס"ס רפ"ד ובלבוש שם. ובי"ט מדינא מותר לאדם לשאול צרכיו ואפי' ביוה"כ נמי חוץ מדבר שהוא צרה גדולה מאד ויבא עי"ז לביטול גדול בעונג י"ט שאז אסור כדכתב הרמב"ם בפ"ל מה' שבת הי"ב ומ"מ יש ענין למנוע מכל תחינות אפי' אינם על צרה גדולה.

ולענין מה שיש רוצים לחלק בין בקשה בעניני רוחניות לבקשה בעניני גשמיות דבקשה ברוחניות מותרת בשבת אין ידוע לי ראי' לחילוק זה ולכאור' מסתימת הפוסקים משמע דליכא לחלק בהכי. ואין לדמות בקשה ברוחניות להא דכתב הר"ן בר"ה דביוה"כ שחל להיות בשבת מותר לומר אבינו מלכנו כיון דהוא שעת גמר דין ואם לא עכשיו אימתי והיינו דאז יש נחיצות גדולה לאמרו ולכן מותר וא"כ ה"ה לענין בקשה ברוחניות די"ל לפעמים שג"כ יש לה נחיצות גדולה דמסתבר לענ"ד דאין אדם רשאי לדון בכל דבר למימר שהוא נחוץ ודמי לאבינו מלכנו ביוה"כ דדוקא דברים שאמרו בהם חז"ל בהדיא שיש באמירתם צורך גדול ונחיצות גדולה מותרים. מיהו אולי לפעמים יש מקום לומר דבקשה ברוחניות אינו דבר שמצטער עליו כ"כ ודמי ליהי רצון שלא אחטא עוד כו' שכתב מהר"ם מינץ דמותר כיון שאין צער לפניו ממש.

ארי' ליבוש



סימן קנא

בענין חיוב סעודה שלישית

בעזה"י כ"ג טבת תשע"ט

שאלה אם אפשר לאדם לצאת ידי חובת סעודה שלישית בשבת ע"י לימוד התורה או לא.

תשובה בזוהר ח"ג צ"ה א' גבי ערב פסח שחל להיות בשבת א"ר אבא הכי הוה עביד ר"ש בזמנא דאסתלק סעודתא דשבתא מסדר פתוריה ואשתדל במעשה מרכבה והוה אמר הא סעודתא דמלכא דייתי למיכל גבאי והובא בשל"ה מס' שבת תורה אור ד"ה סוד ג' סעודות ופי' דר"ל שהיה רשב"י רגיל לסדר השלחן ב"ד שחל להיות בשבת ולעסוק במעשה מרכבה במקום סעודה שלישית והיה אומר זו היא סעודת המלך והובאו דברי של"ה במ"א סי' תמ"ד סק"ב וז"ל ובשל"ה כ' בשם הזוהר שרשב"י הי' עוסק בתורה במקום סעודה שלישית עכ"ל ומשמע דהבין המ"א דהיה יוצא רשב"י סעודה שלישית ע"י מה שהיה עוסק בתורה סתם ולא דוקא במה שהיה עוסק במעשה מרכבה. אבל יש להעיר מדברי שאר כל הפוסקים זולת הבאה"ט סי' תמ"ד סק"ב והחק יעקב שם סק"ב שהעתיקו דברי המ"א שלא הזכירו כדברי הזוהר למעשה כלל ואף השל"ה והמ"א שהעתיקו וכן הבאה"ט וחק יעקב שהעתיקו דברי המ"א לא כתבו שכן יש לכל אדם לעשות לכתחילה ועוד משמע לפי דברי של"ה בפי' דברי הזוהר דלא היה רשב"י עושה כן אלא בערב פסח שחל להיות בשבת שאסור לאכול פת אחר המנחה. ובפשטות

נראה בדעת שאר הפוסקים שלא הזכירו הך דהזוהר אפי' לגבי ערב פסח שחל להיות בשבת דס"ל דדוקא עוסק במעשה מרכבה או עוסק בתורה באיזה אופן מיוחד כגון באיזו כוונות אפשר לצאת בו ידי חובת סעודה שלישית ובלא זה צריך לאכול סעודה כפשוטו וגם בדעת של"ה ומ"א ובאה"ט וחק יעקב שהזכירו ד"ז ואף משמע מדברי המ"א וגם הבאה"ט והחק יעקב שהעתיקוהו דלא דוקא שצריך לעסוק במעשה מרכבה אלא ה"ה בשאר חלקי התורה י"ל דעכ"פ צריך אדם לעשות כן באיזה אופן מיוחד ולהכי לא כתבו בהדיא שיכול אדם לעשות כן לקיים חובת סעודה שלישית אלא העתיקו הנהגת הרשב"י סתם ואולי באמת לכך לא דקדק המ"א לכתוב שהיה רשב"י עוסק במעשה מרכבה דוקא דאולי אין כונתו לפסוק לכל אדם שרשאי לעשות כן אלא כונתו להזכיר ד"ז שמוזכר בזוהר אבל מי שרוצה לצאת ידי חובת סעודה שלישית עי"ז אינו רשאי לעשות כן כפשוטו כמו שמוזכר בשל"ה בשם הזוהר אלא צריך לעשות כן באיזה אופן מיוחד ואולי לכך לא הזכירו השל"ה והמ"א והבאה"ט והחק יעקב מ"ש בזוהר שהיה רשב"י מסדר פתוריה קודם שעסק במעשה מרכבה ד"ל דלאו היינו משום דד"ז אינו לעיכובא או אינו עכ"פ לכתחילה למי שיוצא בזה ידי חובת סעודה שלישית אלא היינו משום דאין כונת השל"ה ומ"א ובאה"ט וחק יעקב להעתיק ד"ז לפסק לכל אדם לעשותו כפשוטו אלא להזכיר ד"ז והרוצה לעשות כן לצאת ידי חובתו באמת צריך לעשות כן באופן מיוחד ולא סגי בעסק במעשה מרכבה סתם. ואפשר שי"ל דלכך לא הזכירו המ"א בסי' רצ"א ס"ה גבי מ"ש שם הרמ"א דבערב פסח שאסור לאכול פת לאחר מנחה יקיים סעודה שלישית בבשר ודגים או

פירות ורק בסי' תמ"ד ס"א הזכיר המ"א לדברי שלי"ה בשם הזוהר. ועכ"פ משמע דלא שייך ד"ז אלא בערב פסח שחל לביות בשבת אבל בשאר שבתות השנה א"א לאדם לצאת ידי חובת אכילת סעודה שלישית ע"י עסק בתורה. ומסתימת הפוסקים גבי מ"ש הש"ע סי' רצ"א ס"א דאם אי אפשר לו כלל לאכול אינו חייב לצער את עצמו והוא מהרמב"ם פ"ל מה' שבת ה"ט ולא כתבו הפוסקים שמ"מ יש לו לעסוק בתורה ולצאת בזה לפי דברי הזוהר משמע קצת עוד דנקטו עיקר דלא כדברי הזוהר א"נ דנקטו דדוקא העוסק בתורה באופן מיוחד כמו רשב"י אפשר לצאת אבל סתם אינשי לא שייך להו ד"ז וכנ"ל.



סימן קנב

בענין ברכה בתוך סעודה שלישית

בעזה"י ב תמוז תשע"ח

שאלה מי שהתחיל סעודה שלישית קודם חשכה מוצ"ש ונמשכה עד לאחר חשכה ורוצה לאכול פירות וכיו"ב שהם דברים הטעונים ברכה ראשונה באמצע הסעודה ואינם נפטרים בברכת הפת אם מותר לו לברך ולאכול דברים אלו או אסור.

תשובה בפסחים ק"ה א' אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת והני מילי לענין מיפסק דלא מפסקין אבל אתחולי לא מתחלינן ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתיה לא כו' ופירש"י והני מילי דלהבדלה אינה קובעת לאפסוקי

סעודתא אבל אתחולי לא מתחלינן משחשיכה עד שיבדילו. הני מילי דאין מפסיקין לאכילה אבל לשתיה לאו דבר חשוב הוא ומפסקי עכ"ל ובתוס' שם כתבו אבל לשתיה מפסיקין פירוש שתיה בלא סעודה דאין בה קביעות ולכך מפסיקין עכ"ל ומבואר מדבריהם דשתיה בסעודה חשיב שיש בה קביעות וא"צ להפסיק אלא מותר לשתות ולילך אף אחר חשכה. וכע"ז כתב הב"י בסי' רצ"ט שאם היה שותה בתוך סעודתו מותר לשתות וא"צ להפסיק אלא שכתב הב"י שכן נראה מדברי רש"י ולא הביא דברי התוס' שכ"כ בהדיא ותמה על זה חי' הגהות שם אמאי לא הביא הב"י דברי התוס' ואולי י"ל משום דמשמע מדברי התוס' שכתבו דשתיה בלא סעודה אין בה קביעות דשתיה בתוך סעודה יש בה בעצמה קביעות מחמת שהיא כחלק מהסעודה והרי בסי' קע"ד הביא הטור ב' דעות לענין משקים שבסעודה אם חשובים כבאים מחמת הסעודה או לא ואף שלכ"ע יין חשיב בא מחמת הסעודה כמבואר בברכות מ"א ב' מ"ב א' מ"מ הא מבואר שם בגמ' פסחים דמיירי גם בשכר ולא דוקא ביין ולכאור' באמת ה"ה לשאר משקים חשובים קצת לאפוקי מים שאינו חשוב ועל כולם כתבו התוס' שמותר לשתותם כשהם בתוך הסעודה. ונמצא דמשמעות דברי התוס' דשתיה שבתוך הסעודה יש בה קביעות אינה אלא כחד שיטה דס"ל דסתם משקים שבסעודה חשובים כבאים מחמת הסעודה וא"כ לפי מ"ש בש"ע סי' קע"ד ס"ז כב' הדעות בזה לא הכריע ביניהן וכתב והרוצה להסתלק מן הספק כו' י"ל שלכן לא רצה להביא מדברי התוס' שגם השתיה שבסעודה מותרת אחר חשכה מוצ"ש אלא הביא כן מדברי רש"י שכתב דשתיה אינה דבר קבוע דמשמע מינה דהיכא דהיה

עוסק בדבר קבוע דהיינו אכילה א"צ להפסיק כלל ואפי' לשתייה לכאור' אע"פ שאינה כחלק מהסעודה ויש לבאר כעין ע"פ מ"ש הלבוש סי' רצ"ט סס"א בטעם ד"ז וז"ל אין צריך להפסיק אפי' משתייה דכיון דקבע לכבוד שבת נמשך השבת עם קביעתו עכ"ל. ולפ"ז נראה לכאור' דאף לדברים שודאי אינם באים מחמת הסעודה כגון פירות וכיו"ב מותר לברך עליהם ולאכלם אפי' אחר חשכה מוצ"ש אם מ"מ הוא בתוך הסעודה.

אלא שיש להעיר בזה ממה שבאמת לא הביא הב"י בש"ע ד"ז שאף השתייה שבסעודה מותרת אחר חשכה ושמא י"ל משום דאין דיוק הנ"ל שברש"י מוכרח כ"כ דהא לא כתב רש"י אלא דאכילה חשובה היא ולכן א"צ להפסיק ואפשר שכונתו רק לענין אכילה עצמה שא"צ להפסיק בה ולא לענין שתייה אע"פ שהיא בתוך האכילה ורק הרמ"א כתב ד"ז שהשתייה שבסעודה מותרת וי"ל דהיינו לפי שיטתו בסי' קע"ד שם שכתב דהמנהג כמ"ד שאינו מברך על סתם משקים שבסעודה דהיינו מפני שהם חשובים כבאים מחמת הסעודה ולפ"ז אפשר דס"ל בטעם הא דמותר לשתות בתוך הסעודה אף אחר חשכה שאינו אלא מפני שחשוב שתייה זו כחלק מהסעודה וכדמשמע מדברי התוס' הנ"ל ובאמת הגר"א בביאורו הראה לדברי התוס' ולא הביא כלום מרש"י כדהביא הב"י. ולפ"ז נמצא דבאמת דוקא השתייה מותרת ולא שאר דברים הטעונים ברכה לפניהם לפי שאינם באים מחמת הסעודה כגון פירות וכיו"ב ואע"ג דגם דברים שאינם באים מחמת הסעודה נפטרים מברכה אחרונה ע"י בהמ"ז כשבאים בתוך הסעודה כדאיתא בברכות מ"א ב' מ"מ נראה שאין זה אלא משום דבהמ"ז

כולל כל המזון שאכל בתוך אכילת הסעודה אע"ג דבאמת לא חשיב בכלל עצם הסעודה כלל ואף לפי מ"ש הרשב"א בברכות שם ד"ה הביאו לבאר הא דנפטרים בבהמ"ז דהיינו משום דלסייע תאות המאכל לרבותו באו באמצע דאל"כ למה הביאורו בתוך הסעודה ועוד דאינהו גופייהו זייני הלכך בהמ"ז פוטרין נראה דמ"מ מאחר שחשובים שבאים שלא מחמת הסעודה כלשון הגמ' א"כ אינם בכלל עיקר הסעודה לענין זה. ואף שגם הלבוש בסי' קע"ד כתב שהמנהג כמ"ד שאינו מברך על סתם משקים שבסעודה והרי בסי' רצ"ט כתב טעם אחר להא דמותר לשתות בתוך הסעודה אף אחר חשכה אפשר דבאמת נקט עיקר כב' הדעות שם בסי' קע"ד רק שהמנהג כדעה א' ולכן הוצרך לחדש טעם בסי' רצ"ט להא דמותר לשתות בתוך הסעודה אחר חשכה משא"כ הרמ"א אע"ג דג"כ כתב בסי' קע"ד לשון דהמנהג כמ"ד שאינו מברך על סתם משקים שבסעודה מ"מ באמת ס"ל דהכי עיקר לדינא ולכן נקט כמשמעות דברי התוס' הנ"ל בטעם הא דמותר לשתות בתוך הסעודה אחר חשכה דהיינו מפני ששתייה זו חשיבא בכלל עצם הסעודה.



סימן קנג

בענין ברכת בשמים ונר בהבדלה

בעזה"י כ"ו מרחשון תשע"ח

שאלה אם יש להקפיד לברך על הבשמים ועל הנר דוקא על הכוס או א"צ להקפיד בזה כגון אם מזדמן לאדם בשמים או

נר קודם שיבדיל על הכוס אם אפשר לו לברך עליהם מיד אם ירצה או יש לו להמתין מלברך עליהם כדי שיהיו על הכוס.

תשובה בגמ' פסחים נ"ד א' אמרינן לגבי ברכת הנר וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכוס ואמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה משמע דעכ"פ ברכת הנר צריך לסדרה על הכוס דוקא אף אם מחמת כן יצטרך להמתין. אמנם אמרינן עוד בגמ' שם רבי מפזרן רבי חייא מכנסן אמר רבי יצחק בר אבדימי אע"פ שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו ופירש"י רבי מפזרן רבי כשראה אור מברך עליו מיד וכשמביאין לו בשמים לסוף שעה מברך עליהן עכ"ל הרי דלפי רבי לכתחילה יש לברך על הנר ועל הבשמים מיד ולא דוקא על הכוס ולכאור' יש לנו לנקוט כותיה כדאיתא בעירובין מ"ו ב' דהלכה כרבי מחבירו. ומיהו ברש"י פסחים שם ד"ה מכנסן פי' על הכוס כמו שאנו עושין עכ"ל משמע דנקט להלכה כר' חייא וכן נראה מדברי רש"י בכתובות ח' א' ד"ה שמח שכתב דמשעת אסיפה היא ראויה לברך אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הזקיקה לסדרה עליו מידי דהוה אברכת בשמים וברכת על האור במוצ"ש דאמרינן בירושלמי רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ורבי חייא מכנסן הואיל ויש שם כוס משמע דפשיטא ליה לרש"י דנקטינן כר' חייא (אך כנראה הירושלמי שהביא רש"י הוא בברכות פ"א סה"ה ושם משמע דבאמת נקטינן כרבי ולא כר' חייא) ולכאור' זהו גם דעת הרי"ף והרא"ש בפ"ח דברכות שהביאו הא דאמרינן בגמ' לעיל רבי יהודה אומר סודרן על הכוס ולא הביאו הא דרבי מפזרן ור' חייא מכנסן דהיינו משום דאנן קי"ל כדברי ר' יהודה

וסודרן על הכוס וממילא אין צורך להביא הא דרבי ור' חייא. ולכאור' כ"מ מדברי הרמב"ם בפכ"ט מה' שבת הכ"ד שכתב סדר הבדלה במוצאי שבת מברך על היין ואח"כ על הבשמים כו' וכ"מ מכל דברי הטור בר"ס רצ"ו סדר הבדלה כו' ובסימנים שלאחריו דהכל על הכוס (אבל מהא דב"ש וב"ה פליגי בברכות נ"ב א' אי מאור ואחר כך בשמים או בשמים ואחר כך מאור י"ל דהתם היינו דוקא כשצריך לברך על מזונו דבזה צריך לברך על הבשמים והנר בסמוך לה שיהיו קודם להבדלה והיא צריכה להיות על הכוס וממילא גם שניהם צריכים להיות על הכוס) וכן מפורש בהדיא במ"ב סי' רצ"ו סק"ל שכתב דמה שאוחז היין בשמאל בשעה שמברך על הבשמים היינו משום דכל הברכות של הבדלה מצוה להיות על הכוס ובשעה"צ שם כתב עלה וכמו שאמרו דסודרו על הכוס עכ"ל וכן נראה ממ"ש הטור בסי' רח"צ דאי לא מתרמי ליה כוס כשיראה האש ונהנה לאורו מברך בורא מאורי האש והעתיקו הרמ"א שם בס"א והוסיף עליו וכן הבשמים משמע דלכתחילה צריך לברכן על הכוס ובהגהות רעק"א שם כתב ואם יתרמי ל' כוס כלילה ורוצה ללמוד מקודם שיבא לידו הכוס י"ל שאינו מברך עתה וטוב יותר שיסדר הכל על הכוס ועיין בב"י בשם הכלבו דלא משמע כן מדכ' דבפורים במ"ש מברך במה"א קודם קריאת המגלה כו' עכ"ל ומשמע דעכ"פ היכא דלא יצטרך להמתין כ"כ ודאי צריך לברך על הכוס ובאמת במ"ב שם סק"ד כתב בשם הרעק"א שמצדד שאם משער שיזדמן לו כוס כלילה ורוצה ללמוד קודם שיבא לידו כוס לא יברך עתה על הנר וטוב יותר שיסדרם על הכוס ובשעה"צ כתב ואף דלבסוף מסתפק בזה מדברי הכלבו המנהג כמו שכתב מעיקרא

סימן קנד

בענין ברכת בורא מאורי האש

בעזה"י ב' דחנוכה תשע"ז

שאלה כשמברך על הנר במוצ"ש אם יש לברך תחילה ואח"כ להסתכל בצפרנים או יש להסתכל בצפרנים ואח"כ לברך.

תשובה כנראה יש בזה מנהגים שונים שיש מברכים תחילה ואח"כ מסתכלים ויש שמסתכלים תחילה ואח"כ מברכים ומצינו כב' המנהגים בדברי הפוסקים דבפמ"ג או"ח סי' רח"צ משב"ז סק"ב כתב ע"פ שבלי הלקט מובא בט"ז שם דתחילה נהנה מן האור ואח"כ מברך וכ"כ בס"י רצ"ו משב"ז סק"ו דתחילה רואה צפרנים ואח"כ מברך בורא מאורי האש והועתקו דבריו במ"ב שם ס"ק ל"א וביאר הפמ"ג שם בס"י רצ"ו הטעם בזה משום שכל ברכת השבח מברך אח"כ והראה להפרישה סק"ו שכתב כע"ז דמסתכל בצפרנים קודם שמברך דלא הוא כברכת המצות וברכת הנהנין דבעינן בהו עובר לעשייתן ואף שבאמת לא כתב הפרישה בהדיא דהוא ברכת שבח מ"מ בחי' הרמב"ן פ"ת דברכות מפורש כן וכ"מ מדברי הרא"ש שם סי' ג'.

אבל כתב הפמ"ג שם בס"י רח"צ אח"כ בשם שיירי כנה"ג דמשמע מדבריו דמברך קודם הבטה וכ"נ באמת מלשון השגת הראב"ד על הרו"ה בברכות ל"ט ב' מדפי הרי"ף שכתב ולא כמו שזה סובר שישתמש לאורו ואח"כ יברך אלא דבעינן בקרוב שיכול להשתמש ולעולם קודם שישתמש עכ"ל

דהרי נוהגין העולם לאמר ויתן לך אצל הנר קודם שמבדילין עכ"ל. וצ"ע בכ"ז אמאי לא נקטינן כרבי שהיה מפזרן דהיינו לברך עליהן מיד כשבאו לידו ורק אח"כ היה חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו.

ובשנ"ת חוט המשולש סי' מ"ט כתב דבאמת אפשר לעשות או כרבי או כר' חייא וליכא קפידא לעשות דוקא כא' מהן דרך כך היה רבי נוהג וכך היה ר' חייא נוהג וכתב דכן מדויק לפי גי' הרא"ש בפ"ח דברכות ר' יהודה מסדרן על הכוס ולא ר' יהודה אומר סודרן על הכוס. אבל כמובן זה דחוק טובא דהא בפשטות משמע דאיכא פלוגתא בזה וכמ"ש רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה והובא ברא"ש שם וכן הא דרבי ור' חייא אח"כ משמע דפליגי אהדדי כמו הא דר' יהודה וחכמים דדמי ליה וגם דברי החוט המשולש הם דלא ככל הפוסקים הנ"ל שמבואר מדבריהם דנקטינן שיש לסדרן על הכוס דוקא וא"כ לכאור' נראה שאין להקל בזה אלא יזהר לברך כל הברכות על הכוס. אך עכ"פ למעשה א"צ לטרוח אחר הנר לברך עליו בכלל כדאיתא בגמ' ברכות נ"ג ב' וזה"ש בשמים כמ"ש שם הרא"ש פ"ח ס"ס ג' ונפסק בטוש"ע ר"ס רצ"ז וכ"ש שא"צ לטרוח לברך עליהם דוקא על הכוס (ומ"ש המ"ב בס"י רח"צ סק"ג אהא דא"צ לחזור אחר הנר דמתי שזדמן לו אח"כ שיראה אש ויהנה לאור יברך בורא מאורי האש לאו היינו משום דדוקא בכה"ג שיברך על האור אחר זמן א"צ לחזור אחריו לברך עליו מיד אלא אורחא דמילתא קאמר דמסתמא יראה אש ויהנה לאור אחר זמן וקאמר דאז יברך בורא מאורי האש).

ומשמע לכאור' דעכ"פ אינו משתמש לאורו ממש עד אחר שיברך וכן מבואר בסדר היום סדר ההבדלה וכן בסידור ריעב"ץ ולכאור' הטעם בזה הוא משום דסברי דהויא כעין ברכת הנהנין עכ"פ לענין שצריך לברך תחילה.



סימן קנה

בענין חינוך קטנים בהבדלה

בעזה"י י"א מרחשון תשע"ח

שאלה בימים הארוכים שקשה לקטנים להיות נעורים עד חשכה מוצ"ש אם צריכים להיות נעורים כדי שישמעו הבדלה על הכוס או א"צ להיות נעורים ויכולים לילך לישן קודם חשכה.

תשובה לכאור' היה נראה שצריכים להיות נעורים דהיינו שצריך אביהם להזהירם ולהרגילם שיזהרו בכך שלא יישנו קודם חשכה מוצ"ש כדי שישמעו הבדלה על הכוס כמו שצריך להזהירם שישתדלו לקיים כל המצות משום חיוב חינוך המוטל עליו. אלא דאולי שייך לומר דבכה"ג שקשה להם להקטנים מאד להיות נעורים אינם חשובים בני חינוך לדבר זה דאע"ג דכתב המ"ב בסי' שמ"ג סק"ג בשם כל הפוסקים דשעור החינוך במ"ע הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה כו' ומשמע דאף כשמחמת איזו סיבה קשה מאד לקטן לקיים המצוה אפ"ה חשיב בר חינוך אם

הוא מבין הענין מ"מ מצינו בר"ן סוכה י"ג א' מדפי הרי"ף ד"ה מתנ"י נשים שכתב לפרש פלוגתא דשמאי ורבנן אי קטן הצריך לאמו חייב בסוכה או לא דשמאי סבר חייב אפי' קטן הצריך לאמו כיון דאפשר וחזי להכי שכן הדין בכל מצוה לחייבו בחנוך כל זמן שאפשר וראוי לכך ורבנן סברי דכיון שאמו פטורה מן הסוכה אינו ראוי לחנוך סוכה כל שהוא צריך לה עכ"ל ומשמע דשייך לפטור הקטן מחנוך אף היכא דמבין ענין המצוה ואפשר לו לקיימה אם מ"מ יש טעם לומר שאינו ראוי לחינוך לדבר זה דבכה"ג לא חייבוהו רבנן (וכע"ז יש להביא מדברי רש"י ברכות כ' א' שפי' הא דתנן דקטן פטור מק"ש דהיינו אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש והובא דעה זו בש"ע אור"ח סי' ע' ס"ב ובביאור הגר"א שם משמע דנקט כותיה עיקר וכ"מ במ"ב שם סק"ט רק דהתם שאני קצת מדפטור חז"ל בהדיא לכל קטן אף במקום ששייך להחשיבו ראוי לחנוך במצוה זו לגמרי דהיינו בקטן שמצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש). וגם הביכורי יעקב סי' תרנ"ז סק"ג כתב כע"ז ליישב הא דתנן בסוכה מ"ב א' קטן היודע לנענע חייב בלולב אע"ג דא"צ לנענע אלא להגביהו די"ל דכיון דטעמא משום חינוך הוא כל שאינו יכול לחנכו כסדר שתקנו חכמים לא תקנו חכמים חינוך כלל דהם אמרו והם אמרו דאם יחנכו ליטול בלא נענוע אדרבא אתי למסור כן עכ"ל ואח"כ הביא הך דקטן הצריך לאמו הנ"ל דכמ"כ לא תקנו חינוך בכה"ג אע"פ שהיה אפשר לחנכו לאכול שם דבשעת אכילה אמו עמו. ואפשר שי"ל דה"ה לקטנים שאין דרכם להיות נעורים כ"כ עד חשכה אפי' אין זה אלא בימים ארוכים ליכא חיוב לחנכם במצות הבדלה על הכוס דחשיבי אינן ראויים

לחנוך זה דומיא דקטן הצריך לאמו במצות סוכה וצ"ע בזה למעשה.

ובקטן שודאי הוא בר חינוך היכא דמאיזה טעם לא שמע הבדלה מוצ"ש לכאור' צריך להבדיל לו למחר כמ"ש בסי' רצ"ט ס"ו לענין גדול. רק אולי י"ל לפי הפוסקים המזכירים במ"ב סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח דס"ל דמצות חינוך מתקיים אפי' באתרוג שאול דגדול אינו יוצא בו וביאר השעה צ"ש ס"ק ל"ו דס"ל לפוסקים אלו דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה ובאגר"מ יו"ד ח"א סי' קל"ז וח"ב סי' ק"ד כתב שכן משמע דעת השעה צ"ש שם לדינא לפ"ו אולי ליכא מצות חינוך להשלים הבדלה לקטן שלא שמע מוצ"ש דאולי לא חשיב זה אלא כמו פרטי מצות הבדלה ולא כעצם מצות הבדלה ממש שעצם המצוה אינו אלא במוצ"ש וצ"ע בזה. והיכא דיש לחוש שאם יבדיל לקטן ביום א' יתרגל במצות הבדלה באופן מוטעה ממש כגון שיסבור שלכתחילה מבדילים כן בזה י"ל עוד דבכה"ג ליכא מצות חינוך שעיקרה הוא שיתרגל הקטן במצות ולא דמי לדעת הפוסקים הנ"ל דס"ל דיש מצות חינוך אפי' באתרוג שאול דהתם מ"מ מתרגל ליקח אתרוג כמו שהיה לוקח אתרוג שאינו שאול משא"כ הכא אפשר שיתרגל לעשות מצות הבדלה באופן שאין לעשות כן עכ"פ לכתחילה.



סימן קנו

בענין לצאת בבתי עינים בשבת

בעזה"י עש"ק ט' כסלו תשע"ז

שאלה מי שאין דרכו ללבוש בתי עינים תמיד אלא באיזה זמנים כדי לראות למרחוק ובשאר הזמן אינו לובשם מהו לצאת בשבת לרה"ר לבוש בבתי עינים אם מותר או אסור.

תשובה בחי"א ח"ב כלל נ"ו ס"ג כתב ולשאת הברילין על החוטם במקום שאין עירוב אסור דילמא נפיל ואתי לאתויי ודומה ממש לחיגר בסי' ו' עכ"ל והעתיקו המ"ב סי' ש"א ס"ק מ"ד אלא דהשמיט מ"ש החי"א דדומה ממש לחיגר בסי' ו' והיה אפשר לומר דטעם המ"ב שהשמיט זה הוא משום דלפ"ז משמע דטעם איסור דגבי חיגר דהיינו מה שאסור לצאת במקל בידו כשאפשר לו לילך בלא זה הוא מחמת כעין חשש דלמא נפיל ואתי לאתויי דגבי בתי עינים והיינו דלמא יוליכנו בלי סמיכה וכדמשמע באמת בלבוש סי"ז דהיינו טעמא דחיגר והוזכר בפמ"ג א"א רס"ק כ"ז ודברי הפמ"ג בשם הלבוש הובאו בכה"ל ד"ה אבל וא"כ לפי מאי דהוכיח הבה"ל שם אח"כ מדברי ראשונים דבאמת טעמא דחיגר הוא משום דבעצם הוי כמשאוי ולא מחשש דלמא יוליכנו בלי סמיכה וכן סתם במ"ב ס"ק ס"ד נמצא דאין להביא כלום מדין חיגר לאיסור לבישת בתי עינים ברה"ר שכל טעם האיסור השייך בבתי עינים הוא חשש דלמא נפיל ולא דהוה כמשאוי.

ודוחק לפרש דברי החי"א דבאמת ב' טעמים לאיסור קאמר א' דצריך לחוש דלמא נפיל ואתי לאתויי וב' דדמי לחיגר בסי' ו'.

נמצא עכ"פ לדעת החי"א והמ"ב דליכא חשש משאוי בלבישת הבתי עינים כלל והיינו משום דס"ל דנחשבין כעין תכשיט או מלבוש ודוקא משום חשש דלמא נפיל ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר שייך לאסור היציאה בהם והוא דלא כהערוה"ש דנקט דהוה הבתי עינים משאוי ואיסור גמור לצאת בהם ככלי תשמיש בעלמא. ולפ"ז לענין בתי עינים שלנו שמהודקים היטב לפני האדם ולכאור' ליכא גבייהו חשש כלל דלמא נפיל מותר לכתחילה לצאת בהם ברה"ר לדעת החי"א ומ"ב ואף מי שאינו רגיל ללבוש בתי עינים תמיד אם מ"מ אין דרכו להסירם מעליו בעת הילוכו ברה"ר מותר לו לצאת בהם דמאחר דכל טעם האיסור השייך בזה לפי החי"א והמ"ב הוא מחשש דלמא נפיל א"כ אף כשאין דרכו ללבוש הבתי עינים תמיד ליכא למיחש דלמא נפיל כיון שהם מהודקים לפניו היטב וגם משום חשש דלמא יסירם מעליו שהוא דומה לדין תכשיטי נשים שדרכן לשלפם ולהראותם שאסורה האשה לצאת בהם כדאיתא בס"ז וכן דומה לדין חגור שיכול לילך בלי מקלו שלפי הלבוש הנ"ל טעמו משום חשש שיוליכנו בלי סמיכה אין לחוש כאן כיון שאין דרך איש זה לעשות כן כלל. רק מי שדרכו להסיר הבתי עינים אף בעת הילוכו ברה"ר וכן מי שאינו לובש בתי עינים אלא כדי לקרות בספרים וכיו"ב יש לאסור דומיא דתכשיטי נשים הנ"ל.

וטעם איסור גבוי חגור באמת אינו אלא משום דהוי משאוי ולא מחשש דלמא יוליכנו בלי סמיכה וכן נקט באמת הערוה"ש סס"א דהוה הבתי עינים משאוי גמור ככלי תשמיש בעלמא כמו כף ומזלג ואיסור גמור לצאת בהם דלכאור' פשוט דברי החי"א לא משמע הכי דא"כ הל"ל וגם דומה ממש לחיגר או כיו"ב דהוה משמע שהוא עוד טעם אחר ועוד הא טעם זה דהוה משאוי חמיר טובא שיש בו איסור הוצאה מדאורייתא וה"ל להחיי"א לכתוב טעם זה כעיקר ומלשונו שכתב דלמא נפיל ואתי לאתויי ודומה ממש לחיגר משמע דכונתו להביא רא' מדין חגור לזה שיש לחוש בבתי עינים דלמא נפיל וכו"ל. ומאי דהביא החי"א דוקא מדין חגור ולא מדינים אחרים דטעמייהו דלמא נפיל ממש כגון הא דאסור לעבור במים בסנדלו דכיון דאינו יכול להדקו ולקשרו יפה חיישינן דלמא נפיל ואתי לאתויי כדאיתא בש"ע ס"ד ועוד בס"ז איתא שאסור לצאת בתכשיט שהוא רפוי שאפשר לו בקל ליפול ועוד שם שלא יצא קטן במנעל גדול דלמא נפיל ואתי לאתויי ובס"ז דקטע אסור לצאת בכסא וסמוכות שלו דאידי דתלוים ולא מנחי אארעא זימנין דמשתלפי ועוד הרבה י"ל בזה דכיון דכל הנך באמת לא הביאם החי"א בהדיא ואף שבריש הכלל כתב שחז"ל גזרו על מקצת תכשיטין שנוחים ליפול מעליו מ"מ לא פירש בהדיא במאי קמירי להכי הביא מדין חגור שמוכא בהדיא בס"ז אע"ג דאין טעמו משום חשש דלמא נפיל ממש. ולפ"ז י"ל עוד טעם להשמטת המ"ב להא דכתב החי"א דדומה ממש לחיגר בס"ז דהיינו משום דבש"ע מפורש בהדיא עוד הרבה דוגמאות לזה ואין צורך להביא מדין חגור דוקא שאינו משום חשש דלמא נפיל ממש.



סימן קנו

הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י ט"ז אב תשע"ז

מע"כ ידידי מוהר"ר מאיר שלום האלבערג שליט"א

בדבר ההערות על התשובות שנתתי לו לעבור עליהן מ"ש כתר"ה בענין לצאת בבתי עינים בשבת לדייק מלשון המ"ב סי' ש"א ס"ק מ"ד שכתב ולשאת הבתי עינים גופא על חוטמו במקום שאין עירוב בודאי אסור בלא"ה דילמא יפלו כו' עכ"ל דמשמע דבאמת פשיטא ליה להמ"ב דהוה משאוי וכדברי הערוה"ש סס"א רק דבלא"ה אסור מחשש דלמא נפיל. לכאור' קשה לומר כן חדא דלשון בודאי אסור בלא"ה דילמא נפיל כו' לא משמע כלל דמלבד זה יש איסור הוצאה דאורייתא דא"כ איך לא פי' כן בהדיא דמלבד איסור דרבנן שאינו חמור כ"כ יש גם איסור דאורייתא ונ"מ היכא דשייך לדחות איסור דרבנן כגון מפני כבוד הבריות וגם לכאור' היכא דהבתי עינים מהודקים לפנים היטב שבוה לא שייך חשש דלמא נפיל רק איסור הוצאה דאורייתא ודוחק לומר דלא נקט איסור הוצאה דאורייתא אלא חשש דלמא נפיל משום שחשש זה פשיטא טפי חדא דלכאור' אין טעם לומר דפשיטא טפי דהא משמע בערוה"ש דטעם שיש בזה איסור הוצאה דאורייתא פשיטא טפי עכ"פ למאן דס"ל כותיה ועוד אפי' אי שייך להחשיב חשש זה פשיטא טפי מ"מ עדיין ה"ל ליכנס לבאר ולפרש הענין היטב שיש בזה משום חשש איסור הוצאה דאורייתא. ועוד קשה לומר כן

דהא אחר דברי המ"ב ציין לחי"א משמע שכל כונתו היא להעתיק דברי החי"א והרי בדברי החי"א מבואר דליכא חשש איסור הוצאה דאורייתא אלא חשש דלמא נפיל וכדבארתי בתשו'.
 ומ"ש להעיר בענין הנ"ל במה שכתבתי לאסור היכא דדרך האדם להסיר הבתי עינים ברחוב שיש לחוש דלמא ישלפם דומיא דתכשיטי נשים דלכאור' יש לדון אי שייך לכללו בהך גזירה דתכשיטי נשים דשמא לא יהא זה אלא כגזירה חדשה. כמדומה סמכתי קצת בזה על דברי הפוסקים המוזכרים בס' מלקטים שנחתו לכך וכרגע אין לי ראי' גמורה אם אפשר לומר כן לעניננו או לא ואולי קצת ראי' יש להביא ממ"ש בגמ' נ"ט ב' מאן דרכה למיפק כו' אשה חשובה ואשה חשובה לא משלפא ומחויא משמע דעכ"פ היכא דליכא טעם האיסור שרי ואולי ה"ה לכ"מ ששייך טעם האיסור אף שיש לחלק ולומר דלא דמי לעיקר הגזירה כמו הכא שהוא כעין תכשיט ומלבדו לאיש אפ"ה יש לאסור וצ"ע בזה עוד.

ומ"ש כתר"ה בענין סי' מחזה אליהו דנראה שיש לו תורת בתראה כיון שמקיף כל הצדדים הנה מלבד שלענ"ד לא שייך לומר על א' שהוא מקיף כל הצדדים דהא אין קץ לדבר זה וודאי לענין הא דנקטינן הלכה כבתראה לא מחשבינן אלא הצדדים שנאמרו בהדיא שבאלו שייך לומר דמי שהוא בתראה וראה כל הצדדים שנאמרו בהדיא הלכה כמותו וממילא אף מי שאינו מקיף כל הצדדים בספריו שייך להחשיבו בתראה אם מסתמא ראה כל הצדדים שנאמרו בדבר בהדיא גם כבר הערתי לו פעם בע"פ מדברי האגר"מ או"ח ח"א סי' כ"ד שכתב וז"ל אבל הגר"א

ומ"ש כתר"ה בענין סי' מחזה אליהו דנראה שיש לו תורת בתראה כיון שמקיף כל הצדדים הנה מלבד שלענ"ד לא שייך לומר על א' שהוא מקיף כל הצדדים דהא אין קץ לדבר זה וודאי לענין הא דנקטינן הלכה כבתראה לא מחשבינן אלא הצדדים שנאמרו בהדיא שבאלו שייך לומר דמי שהוא בתראה וראה כל הצדדים שנאמרו בהדיא הלכה כמותו וממילא אף מי שאינו מקיף כל הצדדים בספריו שייך להחשיבו בתראה אם מסתמא ראה כל הצדדים שנאמרו בדבר בהדיא גם כבר הערתי לו פעם בע"פ מדברי האגר"מ או"ח ח"א סי' כ"ד שכתב וז"ל אבל הגר"א

המנעלים י"ל דלא היה בזה צורך כ"כ ולכן לא הקפידו בהם כלל משא"כ הבאטינ"ס שחשובים ומקפידים עליהם ממילא הוו משאוי.

ומ"ש בכונת הגר"א סי' ש"א סכ"ג דס"ל דבאמת כל דבר המחובר לבגד נטפל אליו וכמ"ש בירושלמי שהביא שם הגר"א בד"ה אותן עגולים דכל המחובר לכסותו ה"ה ככסותו ומחמת זה הוצרך כתר"ה לדחוק דמאי דציצית חשיב משאוי כדאיתא בגמ' קל"ט ב' היינו משום דרובו אינו מונח על הבגד אלא תלוי באויר. צ"ע היכי שייך לבדות חילוק כזה שאינו מוזכר בפוסקים וגם מה שדחק כתר"ה עוד לפרש מאי דבעינן שיהא הדרך להיות מחובר לבגד כמ"ש הרמ"א דהיינו כדי שלא ניחוש דלמא נפיל ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר לכאו' תמוה בסברא מה חילוק יש בזה בין דרכו לשאינו דרכו ועוד לא משמע כן כלל לא בתוס' נ"ח א' ד"ה הב"ע דמינה מעתיק הרמ"א כדכתב הגר"א בד"ה ולא מהני ולא משאר פוסקים אלא דהאי דבעינן שיהא הדרך להיות מחובר לבגד היינו משום דבכה"ג לא חשיב משאוי וכדברי הב"י הובאו במחצה"ש.

ומ"ש להעיר על מה שכתבתי בענין כשרות תרנגולים שלנו שאכלום כל רכותינו של יותר ממאה שנה שעברה שהעיר כתר"ה דמה שאכלום היה בעיקר ע"פ מסורת מוטעה כמבואר בהדיא בס' שו"ת. כונתי במ"ש שכל הרבנים של יותר ממאה שנה שעברה אכלו התרנגול בלי שום ערעור היתה לכל הרבנים שעמדו אחר אותו זמן של סמוך לשנת תר"כ דלענ"ד אפשר להניח דמסתמא רובם שמעו או ידעו באיזה ענין מאותה שאלה וגם שמעו שאותה מסורת שסמכו עליה בשעתה בטעות

הוא בתראה והסכימו עליו כל העולם שהוא גדול טובא וראוי להכריע וא"כ הלכה כבתראה ובפרט שגם הגרש"ז סובר כן עכ"ל משמע דס"ל דדוקא היכא דהסכימו עליו כל העולם שהוא גדול טובא וראוי להכריע שייך לומר עליו הלכה כבתראה ועוד יותר אם אחרון אחר מסייעו וודאי א"א לומר כן על כל חכם שמקיף כל הצדדים אף שהגיע להוראה דהא מ"מ הרבה פעמים לא הסכימו עליו כל העולם שהוא גדול טובא וראוי להכריע ועוד יותר אם אין לו אחרון המסייעו. רק אולי יש לדחות דלא כתב האגר"מ שישכימו עליו כל העולם שהוא גדול טובא וראוי להכריע ובפרט שיש אחרון שסובר כמותו אלא למעליותא בעלמא שלא יערערו על זה לומר דשמא באותה מחלוקת לא שייך להכריע או שמא מאחר שאנו תלמידי אחרון אחר צריכים אנו לנהוג כמותו ויש לעיין בזה.

ומ"ש להעיר על מה שכתבתי לנקוט דבאטינ"ס המיותרים בבגד חשיבי אצל האדם כיון שדעתו עליהם ורוצה בהם ויש להם איזו חשיבות אצלו דא"כ היכי שרו להניח באבנט רצועות התלויות בו שיש שקושרים בהם בתי שוקים כדכתבו התוס' שבת קל"ט ב' וכיו"ב בש"ע סי' ש"א סל"ט לענין רצועות אבנט שקושרים בהם המנעלים. לכאו' י"ל דמ"ש התוס' שם דיש שקושרים בהם בתי שוקים באמת לא שכיה וממילא לא חשיבי כ"כ אצל כל אדם ולא הזכירו התוס' זה שיש קושרים בהם בתי שוקים אלא לפרש באיזה רצועות קמייירי א"נ לרבנותא דאע"פ שיש קצת בנ"א שקושרים בהם בתי שוקים אפ"ה מאחר שאין הדבר שכיה כולי האי לא חשיבי כולי האי ובטלי ומ"ש בש"ע לענין רצועות התלויות באבנט שקושרים בהם

יסודה כמו שאנו יודעין את זה ואעפ"כ כולם כא' לא נמנעו מלאכול התרנגול שמוכח מזה דכמעט כל הרבנים של יותר ממאה שנה שעברה בלי שום חולק ס"ל דמצד הדין לא בעינן מסורת ובמקום שתהי' הוצאת לעז על אחרים ע"י הפרישה ממין שאין עליו מסורת אף לכתחילה אין לפרוש כדכתבתי בתשו' באר היטב.

ומ"ש להעיר על מה שהערתי דלכאור' תמורה לומר שמי שאכל עוף ולא ידע שהוא ממין טהור ביטל מ"ע שהעיר כתר"ה דבלא"ה היה אסור משום ספיקא דאורייתא. הנה לפום ריהטא אף לדעת הרשב"א דספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא פשוט דעצם מעשה הקולא במקום ספק לא חשיב איסור דאורייתא אלא היכא שהיה שם איסור דלפי הרשב"א לא נאמר חידוש להתיר האיסור במקום ספק כדעת הרמב"ם שסובר דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא וממילא לפי הרשב"א כל מה שכתוב בתורה שלא לעבור איזה איסור נאמר אף במקום שאינו ברור לאדם שיש שם איסור או לא דלא הותר האיסור בכלל ככה"ג אלא נשאר באיסורו ומ"מ דוקא כשבאמת יש איסור שייך להחשיב המיקל כעובר על איסור תורה דמאי דצריך להחמיר במקום ספק באמת אינו אלא מצד הסברא מאחר שיתכן שיש איסור תורה שלא הותר ולא משום שאסרה התורה עצם מעשה הקולא ככה"ג ואולי זהו פ"י המילות ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא היינו דבספיקא דאורייתא שורש החומרא הוא מן התורה ר"ל מחמת ששייך שנשאר שם איסור תורה שלא הותר מפני הספק ולא היינו משום שעצם מעשה הקולא במקום שאפשר שיש בו איסור תורה אסור מן התורה אפי' כשבאמת ליכא שם עיקר האיסור

שאסרה תורה. ולכאור' כן מוכח מקידושין פ"א ב' דאיתא התם אישה הפרם וה' יסלח לה במה הכתוב מדבר באשה שנדרה בנזיר ושמע בעלה והפר לה והיא לא ידעה שהפר לה בעלה והיתה שותה יין ומטמאה למתים והרי כה"ג לא עדיף מספיקא דאורייתא דהכא הרי לא ידעה כלל שהפר לה בעלה ואעפ"כ לולי חידוש הקרא דצריכה כפרה וסליחה ומשום כונתה הרעה כמבואר שם בגמ' לא היה חשיב לה חטא כלל מאחר שבאמת הפר לה בעלה וה"נ במקום שהדבר ספק לאדם אף שמצד איסור התורה חייב הוא להחמיר וחייב זה שהוא מצד הסברא חשיב כמו של תורה כמ"ש בכמה דוכתי ל"ל קרא סברא הוא מ"מ במקום שבאמת אין כאן איסור לא חשיב הדבר חטא ועבירה כלל לולי מחשבתו הרעה שנטפלת לזה וחסרון היר"ש שלו שגרם לו כך.

ומ"ש כתר"ה להמליץ בעד מ"ש לחדש דכל היכא דכתיב בקרא מין בה"א הידיעה קודם לכן היינו לאפוקי כשנתערב בדבר אחר מהא דחולין קכ"ז א' דמרבין הערוד ממ"ש הצב למינוהו שפי' כתר"ה דלא איצטרין לרבווי הערוד אלא משום דכתיב הצב בה"א הידיעה והערוד בא מתערובת הצב והנחש. לפום ריהטא אפשר לדחות דהאי דאיצטרין לרבווי הערוד לאו היינו משום דנתמעט מדכתיב הצב בה"א הידיעה אלא משום שבא ע"י נס כמבואר בגמ' שם ודבר שבא ע"י נס לפעמים לא נכלל בקרא כעין מ"ש הרד"ק מ"ב ד' ז' בשם מדרש לענין שמן של נס שפטור ממעשרות (ולכאור' הוא דלא כדמשמע מתוס' מנחות ס"ט ב' ד"ה חייטין דחטים שבאו ע"י נס כשרים למנחות וכ"מ קצת בגמ' הוריות י"א ב' דשמן שבא ע"י נס כשר

בלאו זה וכן מבואר בסה"מ להרמב"ם כמ"ש שם מ"מ הרי לכאור' השנאה הגלויה אכתי הוי מילתא גרועה מאד מלבד שמבטל מ"ע דואהבת לרעך כמוך). ועוד תמוה הטעם שאמרו לזה שהמשבחך מוציאך מן העולם דהא אפי' את"ל דהיינו מחמת שגורם לך לחטוא רח"ל מ"מ הרי הוא לא עשה שום עול בהיותו משבחך ואדרבה מצוה הוא דקעבד כדכתב הרמב"ם בפ"ו מה' דעות ה"ג דממצות ואהבת לרעך כמוך הוא לספר בשבחו של אדם וכן משמע בספ"ג דמגילה דאיתא האי מאן דשפיר שומעניה שרי לשבוחיה ומאן דשבחיה ינוחו לו ברכות על ראשו ואפי' בפני האדם עצמו ודאי עכ"פ מותר לשבחו כמבואר בעירובין י"ח ב' דאמרינן מקצת שבחו של אדם אומרים בפניו כולו שלא בפניו ועיין שם ברש"י ד"ה אומרים מקצת ובמהרש"א שם פ"י בענין אחר. ואולי צ"ל דהאדר"נ מיירי דוקא בשעה שאדם חוטא והיינו דקתני מקצתן מוכיחין אותך ר"ל על חטאות שעשית ומיהו מפשטות הדברים לכאור' קצת לא משמע כן וצ"ע.

ובדבר חידושו בענין יציאה עם נעלי בית שנשמטים מן הרגל בקל (אפשר שכונתו למה שאנו קורין קראק"ס) לרה"ר בשבת שרצה לבאר דברי הפמ"ג בסי' ש"א משב"ז סס"ק כ"ז שכתב לענין קטן עם מנעל גדול וז"ל י"ל דא"א להלך בה מתוך גודלו חיישינן טפי דלמ' אתי לאתוי ד"א ברה"ר עכ"ל דר"ל באמת דחיישינן דלמא ישליפנו במתכוין מעל רגלו ויהלך עמו ד"א ברה"ר ולפ"ז מדויק לשון הפמ"ג דלא קאמר מתוך גודלו חיישינן דלמא יפול. ורצה כתר"ה להוכיח מכאן דדוקא היכא דמחמת גודל המנעל שאינו במדה הראויה יבא אדם

למשיחה). וקצת נראה כן דלא כדברי כתר"ה מלשון הגמ' דקאמר הצב למינהו להביא הערוד ולפי דברי כתר"ה לכאור' לא הל"ל הצב למינהו אלא למינהו סתם או כיו"ב דהא ממ"ש הצב אדרבה ממעטינן הערוד אלא דבאמת לא נתמעט הערוד ממ"ש הצב אלא דסתם לא נכלל בקרא מאחר שבא ע"י נס.

ידידו

ארי' ליבוש יונג

סימן קנח

בענין לצאת בנעלי בית בשבת

בעזה"י עש"ק ד' ניסן תשע"ד

מע"כ ידידי מוהר"ר ארי' זילברשטיין שליט"א

מה מאד שמחתי היום לקבל מכתבו המלא דברים נחמדים והנני עט סופר מהיר להשיבו ע"פ בקשתו.

טרם אענה על דבריו בענין הוצאה בשבת אגיד לו תמיהתי [כו']. והנה אמרו באדר"ג ר"פ כ"ט יש לך חבירים מקצתן מוכיחין אותך ומקצתן משבחין אותך אהוב את המוכיחך ושנא את המשבחך מפני שמוכיחך מביאך לחיי העולם הבא והמשבחך מוציאך מן העולם. ולכאור' תמוה היכי קאמר ושנא את המשבחך הא כתיב ואהבת לרעך כמוך ולא תשנא את אחיך בלבבך (ואף לפי דברי הח"ח בפתיחה לס' ח"ח לאוין אות ז' ובבאמ"ח שם דדוקא כשמסתיר השנאה עובר

מנעל גדול אלא דנופל מרגלו ואתי לאתויי (ונ"מ) היכא דהמנעל גדול מיהדק דהא כיון דמיהדק ליכא למיחש שיפול מרגלו אבל כיון שהוא גדול איכא למיחש למישליף ואתויי ולכא' הטעם בזה י"ל שהוא מחמת שמנעל גדול הוא דבר מוזר ויחייכו עליה הבריות).

ועוד קשה דעת האגור שאוסר לצאת בפנטני"ש וביאר המ"ב שם דהיינו מטעם דלמא משתליף ולכא' תמוה דהא לפי דברי הנתיב חיים א"א למישליף הני פנטני"ש אלא בידים ואין נופלין מרגליו ממילא ממש וא"כ אמאי חיישינן בזה דאתי לאתויי ד"א ברה"ר הא אין בזה שום טעם לכא' שיכא למישלפינהו בידי דאין כמו תכשיטי נשים ומנעל יחיד דאמרינן בהן מפני טעמים מיוחדים יסירות מעל גופיהם.

ועוד קשה לשון הפמ"ג שכתב דחיישינן טפי גבי מנעל גדול מבפנטני"ש דלמא אתי לאתויי ד"א ברה"ר ואמאי לא כתב דחיישינן טפי דלמא נפיל וכמו שדקדק כתרה"ה.

והנראה לומר בזה דאיכא תרי גווני שליפה במתכוין חדא מחמת סיבה מיוחדת כגון גבי תכשיטי נשים ומנעל יחיד הנ"ל וכן גבי חלוק גדול אי הוה דרך לעמוד ערום בשוק. ועוד איכא מין שליפה במתכוין שאינה מחמת סיבה מיוחדת אלא שהוא עושה אותה בלי סיבה גמורה ומ"מ במתכוין.

ולפ"ז י"ל גבי מנעל גדול אע"ג דבאמת אין סיבה מיוחדת שיכא למישלפיה אפ"ה כיון דלא מיהדק אלא נשמט ממילא איכא למיחש דלמא מישלפיה ממתכוין אפי' בלא סיבה. והיינו מאי דסתם רש"י קמ"א ב' בד"ה לא יצא שלא פ"ה דחיישינן דלמא מישלפיה במתכוין כדפ"ה גבי חלוק גדול בסמוך דהכא

למישלפיה מעל רגלו במתכוין כה"ג אסור לצאת עמו הא לאו הכי מותר אפי' לדעת האגור שאוסר בפנטני"ש דמישתלפי ממילא כיון שאין דרך בנ"א לילך יחף וכדכתב הט"ז ולפ"ז נעלי בית אע"פ שאינן מדובקין להרגלים ממש מ"מ כיון שהם במדה הראויה ולא אתי למישלפינהו במתכוין יהיה מותר לצאת בהם לרה"ר שאינן בכלל מנעל גדול ואפי' לפי מ"ש המ"ב בס"ק ס"א בשם התו"ש שחולק על הט"ז וס"ל דאין לצאת בפנטני"ש אפי' בזמנינו ומשמע שם במ"ב דלכתחילה יש להחמיר כותיה מ"מ אפשר דבזמנינו שאף אחד לא יצא לשוק יחף אפי' התו"ש יסכים להט"ז דמותר לצאת בפנטני"ש וא"כ ה"ה דיסבור שמותר לצאת עם נעלי בית.

חנה לכא' דבריו תמוהים מאד דהא רש"י בשבת קמ"א ב' פ' גבי מאי דת"ר לא יצא קטן במנעל גדול וז"ל לא יצא אדם קטן במנעל שהוא גדול לו משום דנופל מרגלו ואתי לאתויי עכ"ל ומשמע בהדיא לכא' דליכא בזה כ"א חשש שיפול מעל רגלו ולא דאתי למישלפיה דמתכוין וכן משמע מדברי הטור בס' ש"א שכתב ולא יצא קטן בנעל גדול דלמא נפיל ואתי לאתויי וכ"ה לשון הש"ע שם ס"ז ומשמע לכא' דלא חיישינן בזה אלא דלמא נפיל ולא דלמא אתי למישלפיה במתכוין.

אלא דלפ"ז תיקשי מ"ש רש"י בשבת שם גבי הא דאמרינן אבל יוצא הוא בחלוק גדול וז"ל דלא נפיל מיניה ולמישליף ואתויי לא חיישינן דלא קאי ערום בשוק עכ"ל ומדהוצרך לאשמועינן גבי חלוק גדול דלמישליף ואתויי לא חיישינן כיון דלא קאי ערום בשוק משמע דגבי מנעל גדול דבסמוך איכא למיחש להכי וא"כ תמוה אמאי סתם בזה ולא כתב גבי

פסח עד שתחטפנו שינה דאע"ג דמעובדא דר"א ור' יהושע כו' לא חזינן אלא שיש לספר ביציאת מצרים מ"מ כיון דתרוייהו למטרה אחת ניהו תרוייהו מועילין והאריך קצת בדבר.

הנה הרעיון הזה נכבד מאד ואמת ויציב אכן בטור שם מבואר דהוה קגריס בתוספתא חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה ומ"ש הטור וזהו ששינוי מעשה בר"א כו' לכאן יש לפרש דלא אתא אלא להביא רא' למ"ש בתוספתא ביציאת מצרים. ובאמת במכילתא ס"פ בא איתא ד"א מה העדות ר' אליעזר אומ' מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכך נאמר מה העדות כו' ע"כ והיינו ר"א לטעמיה דס"ל דאכילת פסח עד חצות כדכתב שם הנצי"ב וחזינן מיהא דאיכא דין שחייב לעסוק בהל' פסח.

ומ"מ אין להקשות היכי מצינן לספר בב' דברים אלו בבת אחת הרי בעצם הל' פסח אינה סיפור יציאת מצרים די"ל דהטוש"ע או או קאמרי שחייב אדם לספר או בהל' פסח או ביציאת מצרים. א"נ י"ל דהסיפור בהל' פסח באמת כולל סיפור יציאת מצרים כדנראה מדברי התוס' פסחים קט"ז א' ד"ה ואמרתם שפי' מ"ש ואמרתם זבח פסח וז"ל ואמרתם כו' פי' באמירה שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין כו' עכ"ל ומשמע דבשעה שאוכל הפסח צריך למימר פסח זה שאנו אוכלין כו' וא"כ אפשר שה"ה בשעה שעוסק בהל' פסח שצריך למימר הכי (ובלא"ה כשעוסק בהל' פסח צריך למימר דעת התוס' היא דבשעה שאוכל הפסח צריך

אע"ג דנמי חיישינן לשלופי במתכוין מ"מ כיון דמתכוין זה היינו בלא סיבה מיוחדת דמיא לנפילה ממילא ולפיכך לא הוצרך לפרושי הכי אלא הוה סגי ליה למיסתם דליכא בזה אלא משום דנופל מרגלו ואתי לאתויי והיינו דברי הטוש"ע בס"י ש"א.

וא"ש ג"כ דעת האגור לענין פנטני"ש דס"ל דחיישינן בהו דלמא מישתליף אע"ג דצריכין שליפה בידים דבאמת אע"ג דאין סיבה מיוחדת שיבא האדם למישלפיהו אפ"ה שייך בזה חשש דלמא אתי לשלופי בידיו במתכוין אפי' בלא סיבה מיוחדת כנ"ל.

ומעתה נחא דקדוק לשון הפמ"ג שכתב גבי מנעל גדול דחיישינן ביה טפי מבפנטני"ש דלמא אתי לאתויי ד"א ולא כתב דחיישינן טפי דלמא יפלו מרגליו די"ל דבאמת גבי מנעל גדול שייך ב' חששות א' דלמא יפול מרגלו ממילא וב' דלמא אתי לשלופי במתכוין אבל גבי פנטני"ש לפי האגור ליתא אלא חדא חששא דלמא אתי לשלופי במתכוין ולפיכך לא הוה בעי הפמ"ג למיכתב דחיישינן במנעל גדול שיפול טפי בבפנטני"ש דהא במנעל גדול איכא נמי חששא דלמא אתי למישלפיה במתכוין.

המורם מהנ"ל הוא דליכא סברא לחלק בין מנעל גדול לנעלי בית דבאמת במנעל גדול ליכא סיבה מיוחדת דאתי למישלפיה במתכוין ואפ"ה חיישינן לכך כדמשמע מדברי רש"י קמ"א ב' וה"נ איכא למיחש גבי נעלי בית דלמא אתי לשלפניהו בלא סיבה מיוחדת. [המשך הדברים משובש ונתבאר בס"י הבא]

ובדבר ההערה שכתב כתר"ה בענין דברי הטוש"ע ס"י תפ"א שכתבו דחייב אדם לעסוק בהל' פסח וביציאת מצרים כל ליל

למימר פסח זה כו' וכזה איכא סיפור יצי"מ).

ידידו המברכו בחג כשר ושמח

ארי' ליבוש יונג

מ"ש בהענוואלא"פ של מכתבו בהעדרע"ס
שלי ר' ארי' עיין רש"י יומא מ"ט א'
ד"ה שמע מינה.



סימן קנט

הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י ערב חג המצות תשע"ד

מע"כ ידידי מוהר"ר ארי' זילברשטיין
שליט"א

מכתבו הגיעני והנני בזה לברר קצת דברים.
הן אמת נכון הדבר שמה שכתבתי
במסקנא דמילתא בענין יציאה עם נעלי בית
בשבת במכתבי הקודם שגגה היא ואגב
שטפאי לא עיינתי יפה ומגודל החביבות
ויראת הרוממות היתה זאת השבשתא כי לא
רציתי לאחר התשובה אף רגע וכתבתי
בזריזות יתירה ובשעת חפזון.

(ובעת נלענ"ד דזהו כל ענין המצות שאנו
אוכלין בליל פסח דה"ג במכילתא פ'
בא ושמרתם את המצות ר' יאשיה אומר אל
תקרי כן אלא ושמרתם את המצות כדרך שאין
מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את
המצוה אלא אם בא מצוה לידך עשה אותה
מיד ע"כ וזהו כל ענין מצות אכילת המצות
ללמדך שצריך לעשות המצות במהירות

וזריזות שלא להניח מקום לשאור שבעיסה
וז"ש שבעת ימים תאכל וגו' כי בחפזון יצאת
וגו' ר"ל בזריזות וז"ש עבדים היינו לפרעה
במצרים ולכאור' לפרעה מיותר דהא לכאור' לא
אתא קרא למימר אלא שהיינו עבדים במצרים
כמו שמסיים ויציאנו ה' ממצרים וגו' אלא
שר"ל ל"צה"ר שפרע"ה עם התיבות
בגימטריא שט"ן והוא שטן הוא יצר הרע
כדאיתא בב"ב ט"ז א' והוא ג"כ מלך זקן
וכסיל עיין קהלת ד' ומ"ר שם וגם מלך גדול
עיין נדרים ל"ב ב' וז"ש ויציאנו ה' ר"ל שה'
עוזרו כמ"ש בסוכה נ"ב ב' ואלמלא הקב"ה
שעוזר לו כו' ובשבת ק"ד א' בא ליטהר
מסייעים אותו וכן היה ביציאת מצרים כמ"ש
בקידושין ע' ב' זו מעלה יתירה יש בין ישראל
לגרים דאילו בישראל כתיב בהו והייתי להם
לאלקים והמה יהיו לי לעם כו' ופירש"י אע"פ
שאינם לי לעם ומתוך שאני מקרבן הם יהיו לי
לעם כו' עכ"ל. ומ"מ צריך התעוררות מצד
האדם כדאמרו בא ליטהר וביומא ל"ט א' אדם
מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה וכן
בסוכה נ"ב ב' משכחו לבית המדרש ואפשר
שז"ש הש"ע בריש או"ח יתגבר כארי כו'
שיהא הוא מעורר השחר ולכאור' הל"ל ויהא
הוא מעורר השחר שהרי אפי' מי שאינו קם
קודם השחר יש לו להתגבר כארי וכן הקשה
הט"ז ועיין שם בבאיור הגר"א בשם ירושלמי
אלא דר"ל שע"י שיתגבר כארי יהא מעורר
אור עליון וכן ביציאת מצרים הוצרכנו לעסוק
בב' מצות מצות דם פסח ומצות דם מילה כדי
להגאל כדאיתא במכילתא פ' בא פ"ה וב'
מצות אלו צריכים זריזות גבי מילה תניא
בפסחים ד' א' כל היום כשר למילה אלא
שזריזים מקדימים למצות וגבי פסח אמרו שם
ס"ה א' שכת אחרונה היא נקראת כת עצלנית
משום דאבעי להו לזרוזי נפשייהו והיינו ענין

שדבר זה אסור.

ונראה אפשר לומר בזה דהכונה במ"ש העושה מלאכה בע"ש אינו רואה סימן ברכה לעולם היינו אפי' באופן שהמלאכה מותרת כגון בהנך שהזכרו בש"ע ורמ"א ר"ס רנ"א שאף בכה"ג אינו רואה סימן ברכה ממלאכה זו. ולפ"ז מובן אמאי הוציאו בברייתא הך מילתא בלשון העושה מלאכה בע"ש אינו רואה סימן ברכה דהנה מכיון שאינו רואה סימן ברכה משמע להו לחז"ל דעל כרחק היינו משום דאיכא בזה צד איסור ומ"מ לאו למימרא דכל היכא דאינו רואה סימן ברכה אסור במלאכה אלא דפעמים אע"ג דאינו אסור במלאכה מ"מ לא יראה סימן ברכה ודבר זה למדין מלשון אינו רואה סימן ברכה וא"ש לפ"ז לשון לעולם דקאמרי דר"ל אפי' במקום שהמלאכה מותרת. והיינו מאי דנקט הרמב"ם הך מילתא דהעושה מלאכה בערבי י"ט וערבי שבתות אינו רואה סימן ברכה לפי שר"ל דאף במלאכות המותרות מ"מ יש ענין למנוע מעשייתן כיון שלא יראה סימן ברכה והיינו נמי טעמא דסתמו הטוש"ע ולא כתבו אלא הא דהעושה מלאכה בע"ש אינו רואה סימן ברכה לפי שנכללו בזה הני תרי מילי א' איסור עשיית מלאכה וב' הענין למנוע מכל מלאכות אף אלו המותרות.

ולענין דינא דיציאה עם נעלי בית שנשמטים מן הרגל בקל בשבת נלענ"ד דיש מקום להחמיר דהנה אע"ג דלפי מה שביאר כתרי"ה במכתבו האחרון בדברי הפמ"ג דגבי מנעל גדול חיישינן שיפול מעל רגלו ובמתכוין לא יחזירנו כיון שאינו לפי מדה הראויה ואתי לאתויי ד"א ברה"ר ולפ"ז לא דמייך הני נעלי בית שהרי הם שפיר במדה הראויה ומפני זה יחזירום. ואף לפי מה

אכילת המצות כנ"ל ומ"מ אף בהתעוררות זו עצמה הקב"ה עוזרו כלשון המכילתא אם בא מצוה לידך כו' ר"ל שהזמין הקב"ה לידך מצוה וכן ביציאת מצרים נתן לנו ב' מצות לעסוק בהן וזהו כל ענין אכילת המצות שיעשה אדם המצות בוריות ומהירות וממילא יסייעוהו מן השמים כ"ז נ"ל ע"ד הדרש בס"ד.)

ואולי בשעה שכתבתי דברי הנ"ל בענין דברי התו"ש נתיקיים בי הא דתניא בפסחים נ' ב' העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם. והנה בגמ' שם מקשינן מהך ברייתא אהא דתנן מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים אחר חצות אין עושין מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי וממאי דאינו רואה סימן ברכה שמעינן איסורא ואף לפי תי' בתרא דגמ' שם דהתם סימן ברכה הוא דלא חזי אבל שמותי לא משמתינן ליה הכא שמותי נמי משמתינן ליה מ"מ פשיטא דאע"ג דשמותי לא משמתינן ליה אפ"ה איסורא מיהא איכא וכן מפורש ברמב"ם ה' י"ט פ"ח הי"ז וכ"נ דעת הבה"ל בר"ס רנ"א דלא כהט"ז.

אלא דלפ"ז תמוה אמאי הוציאו איסור זה בלשון אינו רואה סימן ברכה לעולם ולא אמרו במפורש שדבר זה אסור ועוד קשה תיבת לעולם דנקט דלכא"ו צ"ב ועוד קשה על הרמב"ם בה' י"ט שם שהביא הך מילתא דהעושה מלאכה בערבי י"ט וערבי שבתות אינו רואה סימן ברכה אע"ג דכבר כתב בסמוך אסור לעשות מלאכה כו'. ועוד קשה על הטוש"ע ר"ס רנ"א שבאמת לא כתבו אלא דהעושה מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה ולא אמרו בפירוש כלל

זה לזמנינו ואפ"ה ס"ל דיש להחמיר כדעת התו"ש א"כ ה"ה דבזמנינו יש להחמיר ומ"מ אין למחות ביד המקילין כיון שדעת הרשב"א והט"ז להתיר והתו"ש גופיה ספקי מספקא ליה כנלענ"ד.

ועתה אבא לדקדק בקצת דברים שכתב כתר"ה בענין הנ"ל ראשון הוא מ"ש בתוך דבריו סברא לחלק בין נעלים לשאר בגדים ששאר בגדים אדם מקפיד עליהם שיהיו מתוקנים משא"כ נעלים. נראה להביא רא' לדבריו ממאי דאיתא בירושלמי שבת פ"ו ה"ב לאו אורחיה דבר נשא מיהוי ליה תרין סנדלין חד לחולא וחד לשובתא ע"כ. עוד רא' לדבריו ממ"ש התוס' בברכות נ"ט ב' ד"ה ורבי דדוקא בבגדים חשובים צריך אדם לברך עליהם שהחיינו אבל שאינם חשובין כ"כ כמו מנעלים ואנפליאות וחלוק וכיוצא בהן אין צריך לברך עכ"ל.

עוד כתב כתר"ה לבאר דעת האגור שאוסר לצאת בפנטני"ש כיון דמישתלפי ממילא דאע"ג דכתב הנתיב חיים דמ"מ צריכים התרה בידים אין זה אלא בשעה שאין אדם מהלך אבל בשעה שהוא מהלך נשמטים אפי' בלא התרה בידים. ולכאו' זה תמוה דלשון הרמ"א כשהביא דעת הרשב"א שמתיר היציאה בפנטני"ש הוא וכן בפנטני"ש דמשתלפי במהרה וממילא ובפשטות איירי בשליפה הנעשית בשעת הליכה דקמ"ל דאע"ג דמישתלפי במהרה וממילא כשמהלך בהן אפ"ה מותרין ועל לשון זה של הרמ"א קאי הנתיב חיים ומבואר דדבריו אמורים בשליפה הנעשית בשעת הליכה.

ובדבר מ"ש בריש מכתבו ליישב דברי האדר"נ ר"פ כ"ט דיש ב' עניני אהבה

שבארתי דבמנעל גדול באמת איכא חשש שישליפנו במתכוין בלא סיבה מיוחדת וא"כ לכאו' אפשר דה"ה לענין הני נעלי בית דאיכא למיחש להכי אפ"ה נראה אפשר דלא דמיין הני נעלי בית למנעל גדול שהרי לשון הפמ"ג גבי מנעל גדול הוא דא"א להלך בה מתוך גודלו ומשמע דמחמת ענין זה איכא למיחש דלמא אתי לאתויי ד"א ולכאו' הרי זה לא שייך גבי נעלי בית (ולכאו' הטעם שא"א להלך במנעל גדול י"ל שהוא מפני שנופל מרגלו תדיר ומה שהקשה ע"ז כתר"ה דהא מ"מ אין דרך לילך יתף כסברת הט"ז לק"מ דהא נמי אין דרך לילך במנעל שנופל מרגלו תדיר ומ"ש הפמ"ג חיישינן דלמא אתי לאתויי ולא כתב דלמא נפיל י"ל דקושטא דמילתא קאמר דכיון שנופל תדיר חיישינן דאתי לאתויי ד"א ברה"ר).

מיהו אכתי מידי פנטני"ש לא נפקי הני נעלי בית דלפי דעת הט"ז מותרין ולפי דעת התו"ש מספיקא אסורין ובמ"ב משמע דלכתחילה יש להחמיר כותיה דהתו"ש ומ"ש כתר"ה דמשמע מדברי הרמ"א דהעיקר כהרשב"א שסובר דמותר לצאת בפנטני"ש לדידי לא ברירא לי כולי האי דאיכא למימר הכי חדא דלענ"ד אפשר דלא אמרינן גבי הגהות הרמ"א דעיקר כסתם וטפל כ"א הבא אחריו וצ"ע בזה ואכמ"ל ועוד דמסתימת המ"ב משמע דס"ל לדינא דיש להחמיר כהתו"ש (והכי מוכחא לכאו' ממאי דהביא הך פלוגתא דהט"ז ותו"ש בכלל וגם ממאי דכתב בתריה ונראה דבמקום רפש כו') והיינו אע"ג דאין דברי התו"ש אמורים אלא בדעת האגור. ולכאו' ממשמעות זו שמעינן נמי דאע"ג דבזמן המ"ב כמדומה לא היה שכיח כלל שאחד ילך יתף בשוק ואולי היה דומה בענין

ראי' לגירסתו בתוספתא דגריס בהלכות פסח וביציאת מצרים שהיא דלא כגי' שלנו בתוספתא בסוף פסחים דהתם ליתא אלא בהל' פסח לחודה.

בדבר מ"ש בענין חיוב ד' כוסות ליישב דברי הרמב"ם ומ"מ ע"פ מ"ש התקלין חדתי' בירושלמי דשקלים פ"ג ה"ב. מאד נהנתי.

ברצוני היה להאריך עוד אבל היום קצר מאד והמלאכה מרובה ותשואות חן לו על דבריו הברורים ומתוקים ותפלה אני שיגיעו דברי אלה אצל כתר"ה במועדו.

ידידו המברכו בחג כשר ושמח

ארי' ליבוש יונג



סימן קם

בענין לצאת כנגד מקופל בשבת

בעזה"י ח' תמוז תשע"ה

שאלה מהו לצאת בשבת לרה"ר לבוש בכתונת שבתי ידיה מקופלים כדרך שהרבה עושים היום אם מותר או אסור.

תשובה נראה פשוט שמותר וכמ"ש בשבת קמ"ז א' דהרטנין יוצאין בסודרין שעל כתפיהן ולא רטנין בלבד אמרו אלא כל אדם אלא שדרכן של רטנין לצאת בכך וביארו התוס' בשם הערוך רטנין כמו הרהטנין ור"ל הרצים היוצאין בסודר שעל כתפיהן מקובץ ולא משולשול בשביל שלא יעכו לרוץ

ושנאה א' בלב וא' במעשים. אמינא ר' ארי' יישר כחך (יבמות קכ"ב ב') ואולי דבר זה מפורש במס' כלה רבתי פ"ג דגרסינן התם מאי אהבה ומאי כבוד אהבה בלב וכבוד במעשים ובדברים לא והתניא המדבר בתורה ובתלמידי חכמים אין לו חלק לעולם הבא אימא אף בדברים ע"כ והא מילתא באמת סתומה קצת אמנם אפשר דר"ל שהן הכבוד הן אהבה שייכי נמי בדברים והיינו כדברי כתר"ה דאיכא ב' עניני אהבה. ומ"מ ביאורו בדברי באדר"נ שאמר אהוב את המוכיחך ושנא את המכבדך לכא' הוא חידוש גדול דהא בפשוטו מאי דכתיב ואהבת לרעך כמוך כולל ב' עניני האהבה והשנאה וכמבואר ברמב"ם ה' דעות פ"ו ה"ג.

ובדבר הערתו בענין סיפור יצי"מ והל' פסח אולי אפשר לבאר על פיה מ"ש בהגדה של פסח גבי תשובת האב לכן חכם ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח ולכא' תמוה מאי כהלכות דקאמר ועוד קשה אמאי נקט לשון אמור לו הל' ל למד לו. אלא דהכונה בזה היא דבאמת עיקר חובת האב היא לספר ביצי"מ ומה שהוא אומר לבנו הל' הפסח אינו אלא לצורך סיפור זה ולכן שייך גביה לשון כהלכות דלא דמי להל' פסח דעלמא שהיא הל' פסח לשם לימוד הל' פסח אלא היא לשם סיפור יצי"מ וז"ש אמור לו דהרי גבי סיפור יצי"מ לא נקטו חז"ל לשון לימוד יצי"מ אלא סיפור יצי"מ ובענין זה סיפור היינו אמירה.

ובדבר מ"ש כתר"ה בענין דברי הטור סי' תפ"א שכתב וזהו ששינינו מעשה בר"א כו' דדחוק למימר דלא קאי אלא אחצי דבר דהיינו מ"ש לעיל מינה ביציאת מצרים. לדידי נראה אפשר דבאמת אתי הטור להביא

ואפשר משום דהוו שכיחי טפי כתנות עם בתי ידיים קצרים ולא היה אורחא כ"כ ממש ללבוש כתנות עם בתי ידיים ארוכים ולקפל אותם משא"כ האידנא דאף בימות החמה הדרך הוא ללבוש כתנות עם בתי ידיים ארוכים ורבים מקפלים בתי הידים לכאור' פשוט דהוי זה דרך לבישה גמורה.



סימן קסא

בענין לצאת באירמאפ"ס בשבת

בעזה"י כ"ד שבט תשע"ז

שאלה מהו לצאת בשבת לרה"ר לבוש בכסויי אזנים שקורין אירמאפ"ס אם מותר או אסור.

תשובה פשוט שמותר דהא הו' מלבוש גמור שעשוין להגן מפני הצינה ולא דמיין כלל לבתי ידיים שנפסק בש"ע אר"ח סי' ש"א סל"ז דראוי לחוש שלא לצאת בהם בשבת אא"כ יתפרם מע"ש בבתי ידיים של מלבושיו או שיקשרם בקשר של קיימא ובמ"ב ס"ק קמ"א מבואר מהאחרונים דאף שנהגו להקל בזה מ"מ ראוי לכל בעל נפש להחמיר דהתם טעמא משום דאיכא למיחש שמא יפלו מידי ויוליכום ד' אמות כדאיתא בב"י מהאגור סי' תמ"א ומשמע בלבוש שם דהיינו מחמת מה שבקל הוא מוציאם מעל ידיו ונופלים ולכאור' בסתם כסויי אזנים שלנו שמהודקים להאזנים היטב ואין אדם מסירם בקל כ"כ כמו בתי ידיים של זמניהם דבאמת מסתמא לא היו מהודקים להידיים כ"כ ממש א"כ ליכא למיחש

כדאיתא בגליון שם והוא לשון הערוך וכן נפסק בש"ע סי' ש"א סל"ד דיוצא אדם בסודר המקופל על כתיפו וביאר המ"א ס"ק מ"ז בשם הב"י דהיינו מפני שדרך לבישתו בכך אף בחול וכוונתו ליישב מאי שנא הכא דמותר לכתחילה ואילו בגמ' שבת שם לעיל אמר רב יצחק בר יוסף א"ר יוחנן היוצא בטלית מקופלת מונחת לו על כתיפו בשבת חייב חטאת ופסקיה הש"ע בסכ"ט ות"י הב"י דהכא דרך לבישתו בכך משא"כ התם ולפ"ז לכאור' פשוט שלצאת בבתי ידיים מקופלים כיון שרבים מאד עושים כן במקומות אלו ונחשב דבר רגיל והגון הרי הוי דרך מלבוש וכדכתב הפמ"ג בא"א ס"ק מ"ז דהכל לפי הזמן והמקום אם דרך לבישתו בכך שרי והמ"ב בס"ק קכ"ז העתיק דבריו וכן נראה מדברי הש"ע בס"ל והמ"א שם בס"ק מ"ג דדבר שנחשב דרך מלבוש לאנשי אותו מקום מותר.

וב"ש הש"ע שם בסל"ד שכ"ז אינו אלא בסודר החופה ראשו ורובו אבל אם אין הסודר חופה ראשו ורובו אסור לצאת בו אא"כ קשר שני ראשיו למטה מכתפיו זה עם זה והוא מהרמב"ם פ"ט מה' שבת הי"ט מגמ' שם ב' גבי אוליידין וסכניתא היינו רק כדי שיהא עליו שם מלבוש כמבואר שם בדברי הרמב"ם שכתב בטעם הדבר דכשקושר שני ראשיה נמצאת כמו אבנט והעתיק דבריו המ"ב בס"ק קכ"ט אבל כתונת דבלא"ה הוי מלבוש פשיטא דא"צ לזה.

וב"ש באגר"מ ח"ח עמ' מ"ב דפשוט שמה שבימים החמים כופלים השרוולים איזה פעמים הוא אסור לצאת ברה"ר כיון שאין זה צניעות יותר מאילו היו השרוולים קצרים נראה שאין דבריו אמורים אלא בזמנו שלא היה נחשב דבר רגיל ממש ודרך לבישה

ליתן בטלית ציצית רביעית וכע"ז ברמב"ם פ"ט מה' שבת ה"כ וכן נקט הש"ע או"ח סי' ש"א סל"ח ולכאור' לפ"ז ה"ה כל דבר שחשוב אצל אדם בכלל מאיזה טעם כגון באטיני"ס מיותרים הנ"ל שחשובים אצלו ורוצה בקיומם נחשבים כמשאוי מאחר שאינם משמשים לבגד.

ואף לפי מה שפירש"י חשיבי משום דשל תכלת הן אפשר לומר דבאמת א"צ להיות חשובים כ"כ ממש כמו תכלת די"ל דלא נקט תכלת אלא לאפוקי רצועות כילה שאינן חשובות כלל ולא איכפת ליה לאדם כלל אם יהיו בבגד או לא ולפ"ז באטיני"ס שדעת האדם לשמרם כדי להשתמש בהם אם יצטרך הוא לכך שפיר חשיבי ולא בטלי. ונראה דזהו דעת הש"ע שכתב שם סל"ח כדברי הר"ח דטעם היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב הוא מפני שאותם החוטים חשובים הם אצלו ודעתו עליהם עד שישלים ויעשהו ציצית והרי בסל"ט כתב דרצועות התלויות באבנט מותר לצאת בהן דלא חשיבי ובטלי אבל אם הן של משי חשיבי ולא בטלי ואסור וה"ה לכל דבר שנפסק מן הבגד וראשו א' מחובר ואינו חשוב מותר לצאת בו ואם חשוב הוא אסור לצאת בו ומשמע דתליא באם הרצועות נעשות מדבר חשוב או לא והוא כדברי רש"י דהא דחייב היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה היינו מפני חוטי התכלת דחשיבי וכן הקשה הנשמת אדם בכלל נ"ו אות ג' בדברי הש"ע והובא במ"ב ס"ק ק"נ. דלעולם לאו דוקא ענין חשיבות מיוחד יש בו קפידא אלא שום ענין חשיבות אצל האדם הוי קפידא דממילא לא בטל והוי משאוי. וכן נראה באמת מתוך דברי התוס' הנ"ל שאחר שהביאו דברי הר"ח

בהו משום האי חששא שמא יפלו. וכן לפי טעם שבלי הלקט סי' ק"ז מובא בב"י שם להחמיר בבתי אונים לפי שאין יכול למשמש בבגדיו יפה ולעשות מה שצריך לו ולפעמים צריך למשמש בבשרו מפני כינה או פרעוש וצריך להוציאם מידו ושמא ישכת ויביאם ד' אמות וכהאי טעמא נקט המ"ב בס"ק קל"ח וכן משמע מדברי הגר"א שם לפ"ז פשוט דאין ללמוד מכאן לאסור כסויי אונים כיון דלא שייך האי חששא אלא לענין ידיים שממשמש בהם ולא לענין אונים.



סימן קסב

בענין לצאת בבאטיני"ס בשבת

בעזה"י כ"א אייר ל"ו למב"י תשע"ז

שאלה מהו לצאת בשבת לרה"ר בכתנות שתפורים בה באטיני"ס מיותרים שאם ינתק באטי"ן א' מהבאטיני"ס שבכתנות יקח מהם לתפור במקומו אם מותר או אסור.

תשובה אם דרכו ליקח מאותם באטיני"ס המיותרים לתפור במקום באטי"ן שינתק נראה שאסור דהוה הבאטיני"ס המיותרים משאוי כיון שעתה אינם משמשים לבגד כלום והוא רוצה בהם ודעתו עליהם וחשיבי אצלו ולא בטלי להכתנות דומיא דטלית שאינה מצויצת כהלכתה שהיוצא בה בשבת חייב חטאת כדאיתא בשבת קל"ט ב' ומפרש טעמא משום דציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי ופי' התוס' בשם ר"ח דחשיבי לפי שחשובים הם בעיניו שדעתו

שאינו מותר לצאת בו אלא כשדרך להיות מחובר שם כדכתב שם הרמ"א והתם הרי איכא ענין נוי ותכשיט כדכתבו התוס' שבת נ"ח א' ד"ה הב"ע ולא חזינן מינה דאפי' שלא במקום נוי ותכשיט ממש שאינו משמש לבגד כלום לא הוי משאוי כיון שדרך להיות מחובר כך ואדרבה משמע מציצית ורצועות שנפסקו מצד א' וכיו"ב דכה"ג חשיב משאוי כנ"ל ולכאור' זהו דעת הגר"א דמ"מ בעינן שישמש לבגד באיזה ענין. ולפ"ז לענין באטיני"ס מיותרים הנ"ל נחשבים משאוי כיון דאין משמשים לבגד כלום אף אם לפעמים י"ל דהוי אורחא דמילתא שיהיו מחוברים לבגד.

רק אם אין אדם רוצה בהבאטיני"ס כלל שאין דעתו להשתמש בהם אפי' אם ינתק באטיין א' מכתונת שלו בזה נראה דלא חשיבי הני באטיני"ס אצלו ובטלי וממילא מותר לצאת בהם בשבת.



סימן קסג

בענין איסור כיבוס בשבת

בעזה"י י"ג טבת תשע"ח

שאלה אם מותר לנער כובעו וסרבלו מהשלג אף אחר שהתחיל לינמס קצת או אסור.

תשובה כבה"ל ר"ס ש"ב הביא מ"ש הא"ר בשם אגודה דלאו דוקא מן הטל אסור לנער בגד בשבת דהוי ככיבוס אלא ה"ה מן השלג וכתב הבה"ל דנ"ל דאם עדיין השלג לא נמס כלל מותר דהוא כעין נוצות המבואר

דחשיבות ציצית היינו מה שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית כתבו הא לא חשיבי ובטלי על זה סמך רבי להניח באבנטו רצועות התלויות בו ויש שקושרים בהם בתי שוקים דבטלי דלא חשיבי כולי האי עכ"ל ומשמע כפירש"י דהאי חשיבות היינו חשיבות עצם דבר המחובר ולא דוקא מה שחשוב בעיניו מחמת שדעתו להשלים עליו ולתקנו ולהשתמש בו ולכאור' הוא דלא כפי' ר"ח אלא ודאי דשום ענין חשיבות לאדם עושה אותה כמשאוי דלא בטיל וא"כ הוו הני באטיני"ס מיותרים משאוי כשחשובים אצלו משום טעם.

ומ"ש המ"ב בס"ק פ"ד בשם הגר"א לענין מטפחת שמקנחין בו האף דאע"ג דהוא דבר שאינו לא מלבוש ולא תכשיט מ"מ לא חשיב כמשאוי דדרך היה בזמניהם לתפור כן להכסות הלכך בטל הוא לגבי בגד ליכא למידק דכל מידי דדרך הוא לתפור בבגד אפי' כשאינו מלבוש או תכשיט ואינו משמש לבגד לא חשיב משאוי אפי' אם הוא דבר חשוב אצלו דלכאור' א"א לומר כן דהא באמת ציצית שנפסלו ודעתו להשלימם דרך היא להניחם מחוברים לבגד כך רק דצריכים עוד תיקון שיוכל לומר עליהם דמשמשים לבגד בענין שמכשירים אותו ללבישה ואפשר ה"ה לענין רצועות שנפסקו מצד א' וכיו"ב הוי הדרך להניחם שם מחוברים לבגד ואפ"ה שייך להחשיבם משאוי ומשמע דמידי דדרכו להיות מחובר לבגד אינו בטל משום כך אא"כ הוא משמש לבגד ולכאור' צ"ל דכל כונת הגר"א היא לדבר שהוא כעין נוי לבגד שנראה כאורחא ואף שאינו נוי גמור מ"מ מוסיף ענין לבגד ונחשב כמשמש הבגד וכן נראה מהא כתב הגר"א שם דמאי דשרי לצאת במטפחת משום דדרך להיות מחובר היינו כמו זוג

לא איכפת לן אם יש עליה אבק הלכך לאו ליבון הוא עכ"ל ומדלא פי' דלא קפדינן שלא ללבוש אלא דלא איכפת לן אם יש עליה אבק סתם משמע קצת דבשום קפידא על העפר שבבגד תליא מילתא ולא דוקא קפידא שלא ללבוש הבגד כמו שהוא בלא ניעור. ומסתבר דכ"ע מודו בגדר זה ואינו דוקא לפי פירש"י דנקט דמייירי במנער מן העפר ולא מן הטל דהרי בטוש"ע נקטו כפירש"י דקפידא שלא ללבוש אע"ג דנקטו כפיר"ח מובא בתוס' דמייירי במנער מן הטל ולא מן העפר וא"כ משמע דגדר קפידא ולא קפידא לא תלי בפי' הגמ' אי מייירי במנער מן הטל או מן העפר.

ובאמת לפי דברי המ"מ שהובאו בב"י שם שכתב דטעמא משום דלמאן דקפידא הוי פס"ר ולמאן דלא קפידא ליכא אלא דבר שאין מתכוין שאינו כיבוש גמור ושם במ"מ כ"כ בשם הרשב"א וכו"ה בחי' הרשב"א שבת שם לפ"ז פשוט דבכה"ג שמנער הבגד מחמת שום סיבה אסור דהא הוי דבר שמתכוין ופס"ר. ומיהו בטוש"ע כתבו כפירש"י דקפידא דהכא היינו קפידא שלא ללבוש בלא ניעור כנ"ל וגם לכאן צ"ע בדברי הרשב"א ממ"ש בגמ' דאמר להו רב יהודה לרבנן נפוצי ליה באפיה אנן לא קפדינן מידי ועוד שם א"ל רב יוסף לאביי נפוצי שדי אנן לא קפדינן מידי משמע בהדיא דהיכא דלא קפיד מותר לכתחילה לנער אף במתכוין והרי לדעת הראשונים דפליגי על הערוך דבר שאין מתכוין אסור לכתחילה אפי' פס"ר דלא ניחא ליה וכו"ש בזה דנראה קצת שבאמת הוי דבר שמתכוין דאף דלא קפיד עליה כ"כ מ"מ הא קמכוין לנער מעל הבגד ומדברי הרשב"א בשבת קי"א א' ושם ק"כ ב' וכתובות ו' א' נראה דלא הכריע בפלוגתא זו אם פס"ר דלא

לקמן בהג"ה משום דעומדין מלמעלה ולא נכנסין בתוכו אך יזהר לנער בקל דאף אם היה נמס קצת ולא מינכר לא יפול כ"א ממשות השלג העומד מלמעלה עכ"ל ומבואר דאחר שניכר שהתחיל השלג לינמס ודאי אסור לנער הבגד כלל ודוקא כשלא התחיל לינמס כלל מותר. אך כ"ז דוקא בדקפידא כדאיתא בש"ע שם וכמבואר בגמ' שבת קמ"ז א' ושם פירש"י בד"ה והוא דקפידא עלייהו דהיינו ללבושן עד שינערם משמע דדוקא כשלא היה לובש הבגד בלי ניעור ולכאן היינו משום שמתבייש בדבר אסור אבל אם היה לובש הבגד כמו שהוא בלי ניעור מותר ובש"ע שם אע"ג דנקט כפי' התוס' שם בד"ה המנער בשם ר"ח דמייירי במנער מן הטל ולא מן העפר כפירש"י מ"מ נקט כפירש"י במ"ש והוא דקפידא עלייהו שכתב והוא שמקפיד עליה שלא ללבוש בלא ניעור עכ"ל וכו"ה בטור ולפ"ז כל שבאמת היה לובש הבגד כמו שהוא בלי ניעור ואינו מקפיד ממש שלא ללבוש כלל אלא דמ"מ עדיף ליה לנער קודם שילבשו מותר לנער אפי' מטל ממש וה"ה מן השלג אחר שהתחיל לינמס.

אמנם נראה דבאמת לאו דוקא נקטו רש"י והטוש"ע דקפידא שלא ללבוש הבגד בלא ניעור דלעולם ה"ה כל קפידא מאיזה טעם על הטל או העפר שרוצה לנער ומקפיד על היותו שם חשיב קפידא ואסור ולא נקטו שמקפיד שלא ללבוש הבגד בלא ניעור אלא לדוגמא דאהא דאמרינן בגמ' שם ולא אמרן אלא באוכמי כו' פירש"י אלא באוכמי שהאבק מקלקל מראיתו וקפידא עליה עכ"ל משמע דאפי' קפידא מחמת היות העפר מונח על הבגד סתם חשיב קפידא ולא דוקא קפידא שלא ללבוש הבגד כמו שהוא כלא ניעור ואפשר שז"ש רש"י לקמיה בד"ה לא קפדינן

ניחא ליה שרי לכתחילה או לא וצ"ע.

ועכ"פ אף לפי רש"י נראה דשום קפידא גמורה על הדבר אפי' היה לובשו בלא נייעור אסור דרק בדלא איכפת ליה ממנה כלל מותר וכנ"ל וממילא לענין שלג שהתחיל לינמס אף אם היה לובשו בלא נייעור אם מ"מ מקפיד שום קפידא גמורה על הנייעור יש להחמיר שלא לנערו.

צידד שם להתיר אמירה דאמירה לנכרי דהיינו לצוות לנכרי לומר לנכרי אחר לעשות מלאכה שלפ"ז אם ננקוט דלא כתוס' הנ"ל בדדיבור יש איסור תורה אלא שיש בו איסור דרבנן וכדמשמע בחו"י סי' נ"ג דאיכא למ"ד דסבר הכי אפשר דשייך למימר דגם לענין דיבור דדיבור שלא גזרו חז"ל בענין זה כיון שהוא תרתי ומותר בשבת.

אבל לכתחילה אין לסמוך ע"ז מאחר שבעל עבודת הגרשוני פליג על פסק החו"י כדאיתא בתשובתו הנדפסה בחו"י סי' מ"ט ולכאור' טעמו משום דלא ס"ל לחילוק החו"י בין אמירה לנכרי בשכירות פועלים שהוא דרך משא ומתן לאמירה לנכרי בשאר מלאכות דבכל ענין תיאסר אמירה דאמירה ולפ"ז בהכרח שאין לומר בכ"מ דחילוק יש בין חד דרבנן לתרי דרבנן ואנן הרי מחמירין כדברי העבודת הגרשוני בזה עכ"פ שלא במקום הפסד מרובה כמבואר במ"ב סי' ש"ז ס"ק כ"ד. וא"כ אין להקל לדבר על דיבור אחר האסור בשבת כגון לומר לאחר שנדבר אודות מלאכה אחר השבת.

סימן קסד

בענין ממצוא חפצך ודבר דבר

בעזה"י כ"ט אייר מ"ד למב"י תשע"ה

שאלה אם מותר לומר לאחד בשבת שאחר השבת נדבר בעסק פלוני ועסק זה אסור לעשותו בשבת משום מלאכה או אסור לומר כן.

תשובה בפשטות היה נראה שאסור לומר כן כיון שהדיבור בעסק האסור בשבת גופא אסור משום ממצוא חפצך ודבר דבר וא"כ אסור גם לדבר עליו בשבת לומר שאותו דיבור נדבר למחר כמו כל הדברים האסורים בשבת כדאיתא בר"ס ש"ז ואפי' דברים שאין בהם איסורא אלא מדרבנן בכלל זה כדכתב הרא"ש בשבת פכ"ג סי' ו' וכן מוכח ממ"ש שם בגמ' ק"נ ב' וברש"י שם ד"ה בתיבנא סריא וכ"ש לפי דעת התוס' שם א' ד"ה ודיבור בדדיבור יש איסור תורה שלפ"ז ודאי הדבר אסור.

סימן קסה

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ז מרחשון תשע"ו

שאלה אם אסור לדבר בעניני חול גם בזמן תוספת שבת ביציאתו או מותר.

תשובה אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי

ורק לפי סברת החו"י בס"ס מ"ו דבכל גזירות חז"ל חילקו בין חדא לתרתי וממילא

פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי בשבת קנ"א א' כתב הר"ן וז"ל כתב הרשב"א ז"ל בשם התוספות דמהא שמעינן דישראל שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה פלונית דכיון דלחברו הוא מותר אין באמירתו כלום וכדאמרין הכא שכיון שמותר לישראל חברו לשמרן מותר לומר לו מי שאסור בשמירתן ול"ג דאין הנדון דומה לראיה דשאני הכא שאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר עכ"ל והובא בב"י או"ח סי' רס"ג וכתב עלה ואיני מבין דבריו דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה עכ"ל ולכן פסק בש"ע שם סי"ז די"א שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה עכ"ל והוא כדברי הרשב"א ובמ"א סק"ל הביא מ"ש בב"י דמותר משום דאי בעי לא היה מקבל שבת עליו וכל שיש לו היתר מותר אמירה והראה לסי' ש"ז ס"ח דמבואר שם דיכול אדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר כיון שהיום יכול לילך ע"י בורגנין.

אבל הדרישה סק"ב הקשה על זה דהא מ"מ קבל עליו שבת ובאשר הוא שם לאו בדידה תליא מילתא ואיסורא רמיא עליה משא"כ הך דשמור לי פירות דליכא צד איסור כלל שרק מחוסר בורגנין והיינו טעמא דהאמירה מותרת וכע"ז הקשו נמי הב"ח שם והט"ז סק"ג והמלבושי י"ט סק"ט. אבל לדינא כולם הסכימו לדברי הרשב"א והדרישה כתב דלאו היינו מטעמיה דהב"י אלא מטעם אחר שכתוב בתשובה וגם הב"ח והט"ז הוכיחו מהא דמקשינן בגמ' שם מהבאת פירות דעל כרחק אין ההיתר באמירה משום דאפשר ע"י

בורגנין אלא משום דלא נאסר האמירה בדבר כזה שלחבירו מותר וכתבו שאף הר"ן מודה ליה להרשב"א לדינא אלא דמדחה ראיתו וכתב בזה הט"ז דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל וגם במלבושי י"ט משמע דנקט לדינא כדברי הרשב"א והביא מהא דסי' רס"א ס"א מי שקבל עליו שבת שעה או שתיים קודם חשיכה יכול לומר לנכרי להדליק הנר ושאר דברים שצריך והוא מתשו' מהר"י ווייל סי' קט"ז ומייתי ליה נמי הב"ח שם. והא"ר בס"ק ל"ח כתב להתיר ע"פ מ"ש הלבוש שם דיכול אדם להתיר קבלתו כמו נדר אך סיים בה הא"ר דעיקר דין זה דמהני התרה צ"ע לו לדינא.

ולפי הנ"ל היה נראה לכא' דמותר לומר בזמן תוספת שבת אעשה למחר דבר פלוני שאסור לעשותו בשבת דהא לפי הב"י והמ"א גם בזה היה יכול שלא לקבל שבת על עצמו וה"ל כענין בורגנין ולפי מ"ש הדרישה ודעימיה הא לפי מ"ש הט"ז משמע דלא אסרו האמירה אלא בזמן שהיא אסורה לכל ישראל כנ"ל וכן ממאי דהותר אמירה לנכרי בזמן התוספת כדאיתא ברמ"א סי' רס"א ס"א כנ"ל והוא מתשו' מהר"י ווייל שלפי רש"י בע"ז ט"ו א' ד"ה כיון הא נלמד ממ"ש ממצוא חפצך ודבר דבר משמע דליכא איסורא באמירה כלל ולכא' ליכא חילוק בזה בין כניסת השבת ליציאתו ולפ"ז לכא' אין צורך למ"ש הרמ"א סי' רס"ג סי"ז דכ"ש במוצ"ש מותר לומר לישראל חברו שכבר הבדיל לעשות לו מלאכתו דבאמת אין מקום כלל לחלק בין כניסת השבת ליציאתו ודעת הרמ"א שם י"ל דנקט בטעם היתר האמירה לישראל חברו משום דיכול לעשות שלא יהיה שבת אצלו וה"ל כענין בורגנין ולפ"ז אפשר לומר

שאלה מי שאבד ט"ק שלו או שנפסלו ציציותיו בשבת אם יכול אחר ליתן לו ט"ק במתנה כדי שיוכל ללבוש ט"ק כשר או לא.

תשובה לכאור' פשוט שמותר לעשות כן דהוי מתנה זו צורך מצוה גמור דאף שאינו חובה ללבוש טלית המחוייבת בציצית מ"מ יש בזה ענין גדול וכדכתב הרמב"ם בסוף ה' ציצית דאין ראוי לאדם חסיד לפטור עצמו ממצוה זו אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בטלית המחוייבת בציצית כדי לקיים מצוה זו והוא ממנחות מ"א א' ובטלית שאולה לא יצא ענין זה כדקי"ל בחולין ק"י ב' דטלית שאולה כל שלשים יום פטורה מן הציצית. ומאחר דהויא מתנה זו צורך מצוה מותר ליתנה ולקבלה בשבת כדאיתא במ"א סי' ש"ו ס"ק ט"ו. ואולי גם כה"ג שייך להחשיבו צורך שבת שג"כ מותר כדאיתא שם במ"א אם הוא אדם שלובש ט"ק באופן שהוא ניכר לאחרים שאז כשלא יוכל ללבוש שייך שתהיה לו בושא ויצטער מזה.

ואף לפי מ"ש המ"א בס"ס י"ג דאסור ליתן טלית שנפסלו ציציותיו לאחר בשבת כדי שיהא פטור מציצית כיון שאסור ליתן מתנה בשבת התם הרי אינו מקיים מצות ציצית כלל משא"כ הכא דשפיר יקיים מצות ציצית י"ל דנחשב צורך שבת כדי לקיים המצוה עתה ודמיא להקנאת לולכו לאחר שפשוט שמותר כדאיתא במ"א שם בס"י ש"ו ובלא"ה הא"ר בס"ס י"ג חלק על דברי המ"א שם וכתב דבאמת נתינת טליתו לאחר בשביל לפטור נחשב צורך שבת ומייתי ליה הפמ"ג שם.

דיותר נחשב יכול ביציאת השבת שא"צ אלא להבדיל משא"כ בכניסת השבת שבאמת כבר קיבל שבת על עצמו. ולשון המ"ב שם בס"י רס"ג ס"ק ס"ד שכתב דכיון שלחבירו מותר אין איסור אמירה שייך בזה לאו היינו למימרא דכיון שלחבירו מותר ממילא לא הוי מילתא דאיסורא כלל שאסור לדבר אודותיה בשבת אלא כונתו כדברי הט"ז דהדיבור בדבר שלחבירו מותר לא נאסר וכדמצויין שם בשעה"צ.

אך יש לעיין מהא דכתב המ"א בר"ס רצ"ד בשם ירושלמי ורשב"א דקבעו הבדלה באתה חונן מפני שאסור לתבוע צרכיו קודם הבדלה והובא במ"ב שם סק"ב ומשמע דאפי' בזמן תוספת שבת איכא איסור בזה כל שהוא קודם הבדלה והרי איסור תביעת צרכים בשבת משמע במ"ר ס"פ בהר שהוא משום ממצוא חפצך דאיתא התם ממצוא חפצך מכאן אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת. אבל זה גופא צ"ע ממ"ש במ"ב ר"ס רצ"ג בשם הפמ"ג דאפשר דהאי דבי"ט שחל להיות במוצ"ש אין מזמרינ' הוא משום דאין אומרים תחינה בשבת וי"ט משא"כ בכל שבת יוכל לאמרו משחשיכה קודם מעריב ומשמע דבאמת ליכא איסור שאלת צרכים בזמן תוספת שבת וצ"ע בזה.



סימן קסו

בענין איסור נתינת מתנה בשבת

בעזה"י ד' מרחשון תשע"ו



סימן קסו

בענין שמרי הדיוטות בשבת

בעזה"ו אב תשע"ו

מע"כ ידידי מוהר"ר אהרן שטויבער שליט"א

בדבר הגליונות של ריש ספרו בענין איסור קריאת שמרי הדיוטות בשבת שנתן לי אתמול לעיין עליהן מ"ש בעמ' א' ד"ה הרי דברשימות ושאר דברים שאסרו חז"ל לקרותם בשבת נכלל כמעט כל מין וסוג של מלים כתובים שהיו שכיחים בימי חז"ל. לכאור' אין זה מדויק דהא איכא כתבי הקודש שמותרים והם ודאי היו עיקר ענינים הכתובים המצויים אצל בנ"א בזמן חז"ל וכמ"ש בספרי ע"פ ודברת במ עשם עיקר ואל תעשם טפילה שלא יהיה משאך ומתנך אלא עליהם כו' ובקה"ר פי"ב י"ב ויותר מהמה בני הזהר מהומה שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בביתו כו'.

ומ"ש כתר"ה באותו דיבור לשון שמשמע שבאמת למעשה אסרו חז"ל כמעט כל דברי חול והביא מהגר"ז סי' ש"ז סכ"ב שכתב לשון דגורו על כל כתב כו' כמדומה לענ"ד דלא נקטינן כן להלכה אלא דוקא אותן כתבים והדומה להם ממש שמצינו בהדיא שאסרום חז"ל שייך לאסור דא"א לנו כלל לחדש איסורים מדעתנו וכן משמע לי מסוגית הגמ' בשבת קמ"ט א' דפליגי רב ביבי ואבבי בטעמא דמתני' דאסור לאדם למנות את אורחיו ואת פרפרותיו מן הכתב אי הוי משום גזירה שמא יקרא בשמרי הדיוטות הרי דפשוט דקריאה זו גופה אינה בכלל קריאת שמרי הדיוטות ממש

דדוקא משום גזירה אטו שמרי הדיוטות שייך לאסרה ואף לענין האי גזירה הא תליא בפלוגתא ואף למ"ד דגזרינן הא לא מיירי אלא לענין למנות את אורחיו ואת פרפרותיו מן הכתב שבאמת הוא ענין מיוחד קצת חדא ממה שהוא עושה מנין וחשבון ועוד ממה שהוא מדקדק בדבר הרבה שמסתמא מתיירא קצת שלא יבא לידי בושה כגון אם יחסר מנה לאורח וכע"ז משמע בדברי הרא"ש שם פכ"ג סי' א' והכי דייקא קצת לישנא דמתני' דנקט פרפרותיו ופירש"י מיני מעדנים עכ"ל ומשמע קצת דלא מיירי הסוגיא בסתם כתבים אלא בכתבי דברים חשובים כגון מנין מיני מעדנים ומבואר דלאו בכל ענין כלל אסרו לקרות הכתבים גזירה אטו שמרי הדיוטות אלא ענינים מיוחדים הדומים לשמרי הדיוטות אסורים. וגם מ"ש כתר"ה לקמן בעמ' ט' י' להלכה דיש לאסור הקריאה בכל דברים האסורים לעשות בשבת וביאר שכן יש ללמוד מטעם האוסרים לקרות שמרי הדיוטות משום ממצוא חפצך לא נהירא לענ"ד דלא שייך לאסור אלא מה שמפורש בראשונים לאיסור דהיינו שמרי חשבונות ומקח וממכר ואגרות שלום ואין בידינו לחדש איסורים לאסור גם קריאת שאר דברים שאינן דומים לדברים אלו.

ובעיקר הענין נלענ"ד עוד דבאמת לא אסרו חז"ל בעיקר גזירת שמרי הדיוטות אלא דברים שהם בכלל שמירות וכדנקטו לשון שמרי הדיוטות ולא כתבי הדיוטות דלא אסרו קריאת כל כתב של עניני חשבונות וכיו"ב שנמצא כלל אלא קריאת שמירות של דברים אלו שהשטרות לפי שהם ענינים מיוחדים וחשובים קצת שדעת האדם לשמרם ולהצניעם להכי נאסרה הקריאה בהם או משום דשייך אצלם איסור ממצוא חפצך או

ממש.

ומה שעשה כתר"ה שם בעמ' ב' רעש גדול בענין איסור זה שכתב דב'קל מאד יהא אדם נכשל בו מחמת שהיום בכל פינה שאדם פונה יש מיני כתבים שונים הנה איסור זה אינו אלא מדרבנן שלפי דעת התרה"ד סי' ס"ד וסי' ס"ו בדבר שאינו מתכוין מותר לכתחילה אפי' כשיש פס"ר דניחא ליה ולכאור' הרבה פעמים שייך שאין אדם מכוין לקרות כתבים אלו אלא מביט בהם סתם ותופס עינים במהירות ממילא בלי כונת קריאה ממש מחמת שמורגל בהלשון כגון כתבים קצרים שבלשון אינגלי"ש המצויים בהרבה מקומות. ועוד הא קי"ל ספיקא דרבנן לקולא ובעינינו אלו רבו הספיקות והדעות השונות מה בכלל האיסור וכמה סברות נאמרו להתיר כמה דברים ואף שמצינו בעירובין כ"א ב' שצריך אדם ליזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה שדברי תורה יש בהם עשה ולא תעשה ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה מ"מ במקום ספק גמור ליכא איסור והרבה פעמים לכאור' אפשר ששייך בזה ספק גמור.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ג' ד"ה ב' בביאור דעת הרא"ש וסיעתו שכתבו שאיסור קריאת שטרי הדיוטות הוא משום ממצוא חפצך ודבר דבר דכשקורא בשטרות אלו נחשב כעסק ודיבור בחפציו. לכאור' פשוט דליכא בזה ענין דיבור בחפציו אלא עסק בחפציו בעלמא שאסור ממ"ש ממצוא חפצך ולא ממ"ש ודבר דבר ואף שהביא הרא"ש כל הפסוק נראה פשוט דלא דוקא הוא דבאמת ליכא בזה אלא משום ממצוא חפצך וכ"מ במ"ב ס"ק נ"א שלא הביא אלא ממצוא חפצך והוא בשם הרא"ש וכמדומה כבר הרגיש בזה כתר"ה בשאר דבריו שהעיקר הוא ממצוא חפצך ולא

משום דשייך בהם גזירה שמא ימחק אכל כתבים בעלמא אינם בכלל הגזירה ובזה א"ש הא דפירש"י קמ"ט א' טעם איסור קריאת כתב המהלך תחת הצורה שהוא שמא יקרא בשטרי הדיוטות ולא פי' משום שכתב זה בעצם הוא גופא בכלל שטרי הדיוטות וכדהעתיק על שמו הב"י וכדמשמע גם בר"ח ובר"ן והובאו דברי הב"י בפמ"ג א"א ס"ק כ"א אלא דאח"כ הראה להא"ר ס"ק ל"ז שתמה על הב"י בזה וכתב בשם רש"י כמו שהוא לפנינו שאינו אלא גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות וכ"כ הרא"ש ושכלי הלקט וכ"ה במ"מ פכ"ג מה' שבת הי"ט בשם רש"י. דהיינו משום דאף אי נימא דאיסור קריאת שטרי הדיוטות כולל נמי אגרות שלום וכיו"ב שאינן לצורך שבת וכדעת הרבה ראשונים מ"מ כיון שאין כתב זה המהלך תחת הצורה כתוב בשטר ממילא אינו בכלל האיסור. ואף לפי מאי דמשמע בר"ח ובר"ן הנ"ל דכתב זה המהלך תחת הצורה הוי בכלל שטרי הדיוטות ממש וכן העתיק ב"י בשם רש"י מ"מ נראה דאף אינהו מודו לזה דכל האיסור לא שייך אלא בשטרות רק דכיון דכתב זה קבוע בכותל או כיו"ב ונעשה לעמוד ימים רבים דמי כשטר שהוא דבר חשוב קצת וכנ"ל משא"כ כתבים בעלמא שאינם חשובים כ"כ אינם בכלל האיסור אפי' אם כתוב בהם חשבונותיו ועניניו מקח וממכר. ובזה ניחא בפשיטות הא דכתב של אורחים ופרפראות הנ"ל לכ"ע אינו בכלל שטרי הדיוטות ממש אע"ג דגם התם באמת יש ענין חשבונות וצרכיו כמו שטרי הדיוטות ממש דלא איירינן בזה בשטרות שכתוב עליהם דברים אלו ממש אלא בכתבים בעלמא שדרכו להשליכם מיד אח"כ ואינם אלא לזכרון דברים לשעה מועטת או כיו"ב וממילא לא הוו בכלל גזירת שטרי הדיוטות דלא קאי אלא אשטרות והדומה להם

ודבר דבר.

המסקנא.

ומ"ש כתר"ה שם ד"ה ג' דגבי רשימה של אורחים ומנות שהכין לסעודה יש גזירה מיוחדת שלא יבא למחוק מלבד הגזירה אטו שטרי הדיוטות. איני מבין דבריו דהא זהו פלוגתא בגמ' קמ"ט א' והובאה למעלה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ה' ד"ה אך שיטת בדעת חי' הר"ן קמ"ט א' ד"ה שמא שפי' איסור קריאה בשטרי הדיוטות לפי שאין בהם תועלת וצורך י"ט וממילא אינם ראויים לטלטל א"נ אסור שמא יכתוב תשובה לשואל ממנו דבר דלפי ב' הפירושים משמע דדעתו לאסור גם אגרות שלום כדעת הרמב"ם בפיה"מ ר"פ כ"ג. לענ"ד דוקא לפי טעם ראשון שייך לומר כן דלכאור' טעם זה יכלול גם אגרות שלום שאין בהן תועלת וצורך י"ט אבל לפי טעם שני שמא יכתוב תשובה לשואל ממנו דבר אינו מוכרח כלל דכונתו לכלול גם אגרות שלום בהאיסור דשמא מיירי בתשובות בעניני חשבונות ומקח וממכר שהם דברים שבין אדם לחבירו וצריך אדם להיות בקשר עם חבירו ומדלא הזכיר הר"ן בפירוש דמיירי באגרות משמע לי דבאמת אין כונתו במ"ש שמא יכתוב תשובה כו' לתשובה על אותה אגרת שקורא בה וכן משמע לי מלשון לשואל ממנו דבר שכתב הר"ן דמשמע דמיירי בשאלה בעלמא ולא דוקא כמה שכתוב באותו שטר שהוא קורא בו.

ומה שהביא כתר"ה שם ד"ה ע"י מדברי הריטב"א החדשים קט"ז ב' ד"ה ושמאל דדעת רש"י שאיסור קריאת שטרי הדיוטות כולל נמי אגרות שלום. הריטב"א שם אינו אלא מעתיק דברי רש"י באותה סוגיא ואין מכאן שום רא"י לדעת רש"י לפי

ומה שהביא כתר"ה בעמ' ו' ד"ה אך לולא מהב"י שהביא דברי רש"י קט"ז ב' וגם דבריו קמ"ט א' לענין מה הם שטרי הדיוטות ומשמע דס"ל להב"י כהשלטי הגבורים דליכא סתירה בדברי רש"י. הנה אם נבא לדייק כן בדברי הב"י עיקר הדיוק הוא ממה שהביא ב' הפירושים של רש"י סמוכים זה לזה דמזה משמע דס"ל דלא פליגי אהדדי אבל ממאי דהביא ב' הפירושים סתם לכאור' ליכא שום דיוק בזה דהא דרך הב"י הוא להעתיק דברי רש"י על הסוגיא שמביא ולא לדקדק בכל דבריו ולפרש הסתומות. אך האמת שגם התוס' קמ"ט א' ד"ה בשטרי הביאו ב' הפירושים של רש"י סמוכים זה לזה כמו הב"י ולא כתבו בהדיא שחזר בו רש"י מפ"י הראשון ומכאן אולי איכא למידק דדעתם כהשלטי הגבורים דליכא סתירה בדברי רש"י ששני הפירושים מודו להדדי וזהו כל כונתם במה שהביאו ב' הפירושים לומר דמ"ש רש"י קמ"ט א' לאו דוקא הוא ולפ"ז צ"ל דחזרו התוס' ממ"ש קט"ז ב' ד"ה וכ"ש דרש"י חזר בו דבאמת לא חזר בו רש"י מפ"י ראשון דב' הפירושים מודו להדדי אך זה דוחק קצת ובפרט ממ"ש התוס' קט"ז ב' לשון דרש"י הגיה בפ"י כתב ידו וכ"מ מדברי הגר"א בביאורו סי"ד ד"ה לקרות דלא חזרו התוס' מדבריהם קט"ז ב'.

ומ"ש כתר"ה שם ליישב הסתירה בדברי רש"י הנ"ל דבאמת כל כונתו במ"ש קמ"ט א' דשטרי הדיוטות הם של מקח וממכר היינו לפרש אטו איזה מין שטרי הדיוטות גזרינן התם דדוקא בשטרי הדיוטות כי הנך שייך גזירה ולעולם אף אגרות שלום בכלל שטרי הדיוטות כמ"ש רש"י קט"ז ב' ודייק

כתר"ה כן מלשון רש"י קמ"ט א' שכתב לשון כל הני שמא יקרא בשטרי הדיוטות של מקח וממכר קאמר עכ"ל ולא כתב סתם דשטרי הדיוטות הם שטרי מקח וממכר. לפום ריהטא היה נראה לומר דפח"ח אבל אחר ההרהור וההתבוננות מעט ק"ק לומר שזהו כונת רש"י קמ"ט א' דמסתימת הגמ' דקאמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות משמע דר"ל כל ענין שטרי הדיוטות סתם ובזה בא רש"י לפרש לנו מה הם שטרי הדיוטות דאין זה דבר המבואר בהדיא בגמ' והדיוטות אפשר להתפרש בכמה אנפי כגון אנשים הדיוטים או כיו"ב ושמא שכחנו סוגיא דלעיל קט"ז ב' שמוזכר איסור זה ולכך בא רש"י כאן לפרש מה נקראים שטרי הדיוטות לענין זה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ז' ד"ה הבאנו בשם ס' תורת שבת שהתוס' לא גרסי בדברי רש"י קט"ז ב' איגרות השלוחות למצא חפץ אלא אגרות סתם. ק"ק ממה שבתוס' לקמן קמ"ט א' ד"ה בשטרי כתוב בהדיא בשם רש"י איגרות השלוחות למצוא חפץ.

ומ"ש כתר"ה שם בדעת השלטי הגבורים דלא היה גורס בדברי רש"י קט"ז ב' איגרות השלוחות למצא חפץ אלא שטרי חשבונות דאי גריס לתרווייהו ברש"י א"כ מאי קמ"ל רש"י לקמן קמ"ט א'. לכאור' אין זה מוכרח כלל ד"ל דכל כונת רש"י לקמן קמ"ט א' היא להזכירנו ענין שטרי הדיוטות ולא לאשמוענין עיקר פי' שטרי הדיוטות והאי דלא הזכיר אלא שטרות של מקח וממכר ולא אגרות שלום נמי י"ל דהיינו משום דאין צורך להזכיר כל מיני שטרי הדיוטות האסורים ממש.

ומ"ש כתר"ה שם לדייק מלשון השלטי הגבורים שכתב על דברי הרמב"ם בפיה"מ דכ"כ רש"י פ' כל כתבי דמשמע דגריס אגרות שלום בהדיא בדברי רש"י שם ולא איגרות השלוחות למצא חפץ. לכאור' אינו מוכרח כלל דשמא ס"ל להשלטי הגבורים דכל עניני אגרות חדא נינהו שאף אלו האגרות השלוחות למצא חפץ באמת הן הן כמו אגרות שלום שכשם שבאגרות שלום דורש שלום זולתו שחפץ בשלומו וטובתו כך באגרות השלוחות למצא חפץ דורש למצוא איזה דבר שג"כ חפץ בו ועוד י"ל דמסתמא יש בכל אגרות עניני שלומים והוי הכל בכלל אגרת שלום ממש. וכן משמע באמת מדברי התוס' קט"ז ב' בד"ה וכ"ש שלא ביארו ענין האגרות שהן אגרות שלום או אגרות של ענין אחר אלא כתבו בכל דבריהם אגרות סתם משמע דכל האגרות שוות דכולן ענין אחד הן.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ח' ד"ה כתב להוכיח דדברי הטור שכתב דשטרי הדיוטות הם שטרי חובות וחשבונות וכל שאלת שלום באמת לאו דוקא הוא דשאלת שלום אינה בכלל איסור שטרי הדיוטות ממש אלא גזירה אטו שטרי הדיוטות שהרי בקיצור פסקי הרא"ש ר"פ כ"ג כתב הטור כעין לשון זה והרי דעת הרא"ש היא דאין שאלת שלום בכלל שטרי הדיוטות. לכאור' אינו מוכרח כלל חדא דאף אם דברי הטור בקיצור פסקי הרא"ש מיוסדים על דברי הרא"ש מ"מ כמדומה יתכן שיכתוב דעת עצמו דלא כהרא"ש ועוד באמת כמדומה כבר כתבו קדמונים אולי החיד"א שאין להקשות סתירה מדברי הטור בס' הטור לדבריו בקיצור פסקי הרא"ש שחלק מקיצור פסקי הרא"ש באמת הוא מרכיני ירוחם ולא מהטור.

ומ"ש שהביא כתר"ה בעמ' י' ד"ה נח' מהא"ז הל' ערב שבת ס"ס ב' בשם רש"י דטעם איסור קריאת שטרי הדיוטות הוא ממ"ש ממצוא חפצך וכן נקט כתר"ה בעמ' י"ב ד"ה ואף דלפי וכן בעמ' י"ט ד"ה ובאמת. באמת בא"ז אינו מבואר בהדיא שדבריו שם הם מרש"י דאפשר דמ"ש דהנהו אסירי משום ממצוא חפצך ודבר ודבר הוא מדברי עצמו ואינו נמשך מדברי רש"י שהביא בסמוך לה. אך אפשר דמ"מ שייך להבין בדברי רש"י קט"ז ב' שכתב איגרות השלוחות למצא חפץ דכוונתו לחפצים שלו שאינם חפצי שמים והיינו טעמא דאסורות הנהו אגרות משום שנאמר ממצוא חפצך.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"א ד"ה ונראה לפרש בדעת הרמב"ם דאיסור קריאת שטרי הדיוטות הוא משום שמא ימחק דבאמת לאו היינו גזירה שמא ימחק סתם אלא שמא יעשה היום כחול ויבא למחוק ובזה ביאר כתר"ה היכי שייך חשש שמא ימחק באגרות שלום וסיפורים ועוד ביאר היכי שייך להתיר איסור קריאת שטרי הדיוטות במקום מצוה וכנראה סמך כתר"ה הרבה על יסוד זה במבוא עמ' ג' ד"ה ג' בביאור חילוק הגזירה שמא ימחק דשייכא בכתב של אורחיו ופרפרותיו דמתני' קמ"ח ב' לפי רב ביבי שם קמ"ט א' והגזירה שמא ימחק דשטרי הדיוטות ממש. דבריו בזה אינם מובנים לי דהא לכאור' בעצם ליכא שום איסור בעשיית יום שבת כחול אלא ממ"ש וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר ופשוט שלדעת הרמב"ם ליכא בקריאת שטרי הדיוטות משום איסור זה כלל אלא משום חשש שמא ימחק שהוא מל"ט מלאכות ובזה הא אין שייך ענין עשיית היום

ומ"ש כתר"ה שם בד"ה אך עי' לפרש דברי מהר"י אבוהב שמשמע מדבריו דדוקא משום דסבר הטור דאגרות שלום הן בכלל שטרי הדיוטות גופא להכי הוקשה ליה דברי ר"ת שהתירן דאם ר"ת סובר דשטרי הדיוטות אינם אלא שטרי מקח וממכר אין בזה מן התימה כלל. לדידי דברים פשוטים במהר"י אבוהב דכל כונתו דעצם גוף קושית הטור היאך התיר ר"ת הקריאה בשטרי הדיוטות לא קשיא אא"כ ס"ל דאגרות שלום בכלל שטרי הדיוטות ולא היינו למימרא דאם אין אגרות שלום בכלל שטרי הדיוטות פשיטא דמותרות לגמרי דבאמת אפשר שמ"מ אסורות גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ועוד י"ל דסבר מהר"י אבוהב לנקוט בהבנת הטור כדברי הר"ן ס"ד ב' מדפי הרי"ף סד"ה תנו בשם הרמב"ן דבאמת אגרות שלום מותרות לגמרי וממילא קשיא ליה שיטת ר"ת דהא אגרות שלום בכלל שטרי הדיוטות עמצם אך א"כ צ"ע אמאי לא נקט כהרא"ש דאע"ג דאינן בכלל שטרי הדיוטות מ"מ אסורות גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות.

ומאי דמשמע מדברי כתר"ה שם בד"ה אך באמת שבא להקשות מלשון הש"ע על מהר"י אבוהב. יש להעיר שמהר"י אבוהב קדם הש"ע והובא בב"י פעמים רבות.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ט' ד"ה ולענין דלענין הלכה למעשה נקטינן כהמ"ב איני מבין כונתו בשורה זו דפשוט דלמעשה אזלינן בתר הכרעת המ"ב בכל ענין וגם פשוט דלא נדחו לגמרי דעות הראשונים דלא נקטינן עיקר כוונתיהו וא"כ מה מקום יש לכתוב עכ"פ באופן זה דלענין הלכה למעשה נקטינן כהמ"ב.

ומה שהביא כתר"ה בעמ' י"ג י"ד מהתוס' קי"ג ב' ד"ה שלא שכתבו דמ"ש ודבר דבר אתא לאסור שיחה יתירה בשבת שהביא כתר"ה מכאן שכל עובדין דחול שאינן לצורך שבת אסורים. איני מבין דבריו דפשוט שכל כונת התוס' אינה אלא לענין איסור מיוחד של ריבוי שיחה בעלמא וכדכתיב ודבר ודבר ולא לענין עסק בצרכיו סתם. ומ"ש כתר"ה בעמ' י"ד מהא"ז שמיד אחר שכתב איסור קריאת שטרי הדיוטות הביא דאשכחן בירושלמי דהקפיד אפי' אשיחה יתירה בשבת בפשיטות י"ל דלא סמך הא"ז דין הירושלמי לדין איסור קריאת שטרי הדיוטות אלא משום דתרווייהו מענין קרא דוכבדו מעשות דרכיך וגו' דמיירי בקדושת שבת ולא משום דחד טעמא הוא ממש.

ומ"ש כתר"ה שם בד"ה וכן נראה לבאר דברי החי"א כלל ס"א ס"ח שכתב דאיסור קריאת שטרי הדיוטות הוא כדי שיהיה לבו פנוי לקרות בתורה דבאמת היינו משום ממצוא חפצך. לכאור' תמוה לומר כן דלא שמענו מקרא דממצוא חפצך שצריך אדם לעסוק בתורה כלל אלא שיכבד השבת מעשות דרכיו ממצוא חפצו ודבר דבר וליכא בזה שום משמעות שצריך לעסוק בתורה בהדיא.

ומ"ש כתר"ה באריכות בעמ' ט"ז י"ז לבאר דעת המ"ב ס"ק מ"ז שהקיל לשמש לקרות מן הכתב בסעודת מצוה שטרח כתר"ה ליישב דעתו דהא בס"ק נ"א הביא המ"ב ב' הטעמים לאסור קריאת שטרי הדיוטות ומשמע דחשש לתרווייהו והרי לפי טעם הרמב"ם גזירה שמא ימחוק אין מקום להתיר במקום מצוה. לפום ריהטא נראה לומר דהא דהתיר המ"ב בצורך מצוה היינו משום דיש כאן ס"ס ספק אם הלכה כדברי הרמב"ם או

כחול כלל אלא ענין מעשה מלאכת מחיקה שהוא איסור מצד עצמו. גם מ"ש כתר"ה לקמן עמ' י"ז ד"ה לכן דעפ"ז יש להתיר קריאה של מצוה אפי' לדעת הרמב"ם דלא חשיבה קריאה זו קריאה של חול וממילא ליכא חשש שיבא למחוק לכאור' תמוה דהא אף בחול אדם עושה מצות ומה שיך קריאה של מצוה לענין שבת דוקא.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"ב ד"ה ומצינו להעיר ממאי דלא הביאו הפוסקים דברי ח' הר"ן והר"י מלוניל והמאירי שכתבו עוד טעמים לאיסור קריאת שטרי הדיוטות. בפשיטות לא היו ספרים אלו מצויים בידם כידוע שלא נתגלה אורם אלא מקרוב.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"ג ד"ה ונראה בענין דברי הפמ"ג משב"ז ס"ק י"ז שביאר הא דשייך איסור ממצוא חפצך בקריאת אגרות שלום משום דהוה עובדין דחול דהיינו משום שכל עסק וצורך שאינו מצרכי שבת או צורך מצוה מיקרי חפצך וכיו"ב כתב כתר"ה בעמ' י"ט ד"ה ובאמת. לכאור' לשון כתר"ה אינו מדויק דפשוט דלא כל עסק ממש שאינו מיוחד לשבת או למצוה הוי בכלל חפצך האסורים דהא הרכה תנועות שאדם עושה בכל יום שהן לצורך עצמו ולא דוקא לצורך שבת או לצורך מצוה פשוט שהן מותרות לגמרי בשבת. וודאי כל כונת הפמ"ג אינה אלא לענין עסק גדול או עסק מיוחד כגון קריאת אגרות שלום שאפשר שהיה עסק גדול קצת דמסתמא בזמנים קדומים היו מאריכים קצת באגרותיהם עכ"פ יותר מהיום והיתה קריאת האגרת נמשכת זמן ארוך והיה זה עסק גדול וכה"ג כיון שאינו מיוחד לשבת או למצוה נחשב בכלל עובדין דחול.

סימן קסח

הוספה בענין הנ"ל

בעזה"י י"ח אב תשע"ו

מע"כ ידידי מוהר"ר אהרן שטייבער שליט"א

בראשית אחזור על דברי הקודמים לבאר קצת פרטים ונקודות קטנות מה שכתבתי בתחילת דברי דלא כל כתב של עניני חול אסרו חז"ל הקריאה בו בשבת דדוקא אלו כתבים המפורטים ומפורשים בש"ס וראשונים ממש אסורים בקריאה והוספתי על זה עוד דלענ"ד עיקר איסור קריאת שטרי הדיוטות באמת אינו אלא בשטר והדומה לשטר ממש דהיינו כגון דברים החשובים לאדם כשטר שדעתו לשמרם ולהצניעם ואינו משליכם בקל ולא היינו כל כתב הנמצא אצל האדם ממש (אף שמ"מ לפעמים אפשר לאסור שאר כתבים משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות) וכתר"ה כנראה לא ניחא ליה בזה משום שמצינו כמה ענינים שונים וחלוקים זה מזה האסורים בקריאה בשבת לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה ומאי שנא כתבים אלו משאר כל כתבים של עניני חול המצויים. הנה ממה שכמדומה לא מצינו כלל לא בש"ס ולא בראשונים לשון שאסרו חז"ל קריאת כל כתב של עניני חול אלא שאסרו קריאת איזה ענינים מיוחדים כגון שטרי חובות וחשבונות ואגרות של שאלת שלום משום שהם בכלל שטרי הדיוטות או שאסורים גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות וכן כתב המהלך תחת הצורה גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות וי"מ שזה בכלל שטרי הדיוטות עצמם וכן רשימת אורחים ופרפראות אסורה גזירה שמא יקרא

לא ואפי' אם הלכה כהרמב"ם ספק אם יבא למחוק בכלל (אבל אין לומר ספק אם יבא לקרות בשטרי הדיוטות עצמם דבזה י"ל אי לא הא לא קיימא הא וכולה חדא גזירה היא וכמ"ש כתר"ה בעמ' י"ט מהריטב"א החדשים קמ"ט א' לענין עיקר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות) ואף שלפי דברי הרמב"ם יש כאן ודאי איסור דרבנן מ"מ הא ספיקא דרבנן לקולא וצ"ע בזה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"ט ד"ה אך להקשות על דברי המ"מ פכ"ג מה' שבת הי"ט שהביא פירש"י דהא דאסור לקרות כתב המהלך תחת הצורה היינו גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות וצ"ע אמאי הוצרך לכך דהרי לפי שיטת הרמב"ם דאפי' אגרת שלום אסורה משום דהוא בכלל שטרי הדיוטות ממש ה"נ י"ל דהוי כתב זה בכלל שטרי הדיוטות ממש. לענ"ד פשוט דלק"מ דלכא' פשוט דמצי המ"מ להביא פירש"י על הגמ' שאינו לפי שיטת הרמב"ם ממש עכ"פ אם אינו סותר דברי הרמב"ם בהדיא דאין כונתו בזה להעמיס כן בדעת הרמב"ם ממש. ובלא"ה כבר כתבתי לעיל דלענ"ד כל איסור שטרי הדיוטות לא שייך אלא בשטרות ולהכי פירש"י דאיסור כתב המהלך תחת הצורה אינו אלא גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות דהא אין כאן שטר וה"נ י"ל בדעת הרמב"ם.

נהניתי מאד מדבריו הבהירים ומסודרים ביותר ואשמח מאד לקבל יתר גלינות שלו לעיין גם עליהן בל"נ.

ידידו

ארי' ליבוש יונג

עמודים יחידים משא"כ ספרים. ואפשר שיש להביא בזה דברי הב"י באו"ח סי' י"ג לענין הפשטת טלית שנפסלו ציציותיו בכרמלית בשבת לדידן דליכא בזה חשש כבוד הבריות דאפ"ה א"צ להפשיט הטלית דלא פלוג רבנן בין טלית לטלית והובאו דבריו במ"א סי' ש"א ס"ק נ"ח לענין סיפוג בשבת ומשמע דאף היכא דבאמת אולי שייך קצת טעם האיסור מ"מ אם מאיזה טעם לא היה בכלל גזירת חז"ל שרי וה"נ י"ל אף אם אולי לפעמים שייך שיש דברים ששייך לדמותם לשטרי הדיוטות מ"מ מאחר שמאיזה טעם לא היו בכלל גזירת חז"ל מותרים לגמרי.

הן אמת שיש לדקדק בדברי הרא"ש פכ"ג סי' א' שכתב למילף מדאסרו הקריאה בכתב המהלך תחת הצורה אע"ג דאינו מענין צרכיו כלל לענין לאסור הקריאה באגרות שלום שג"כ אינן אלא דברי שלומות ואין בהן צורך ומשמע מדבריו לכאור' דמהך דאסרו כתב המהלך תחת הצורה איכא למילף לכל כתב סתם שג"כ אסור לקרותו דלכאור' לאו דוקא אגרות שלום ילפינן מיניה דמאי שנא אגרות שלום משאר כל כתבים. אך תמוה לומר כן דהא באמת היו עוד הרבה מיני כתבים של עניני חול בזמן חז"ל כנ"ל ומן הש"ס וראשונים משמע דשריין בקריאה דדוקא במה שמפורש לאיסור והדומה לו ממש אסור ומתוך דברי הרא"ש עצמו שלא הזכיר אלא אגרות שלום ולא שאר כתבים נמי משמע דאין דעתו לאסור כל כתב ממש אלא דוקא אגרות שלום דאין נראה כלל לומר דלא נקט הרא"ש אגרות הרשות אלא משום ד"א שהן בכלל שטרי הדיוטות עצמם דהא משמע שכל כונתו אינה אלא לאשמוענין זה שמ"מ אגרות אלו אסורות ודלא כהרמב"ן מובא בר"ן ס"ד ב'

בשטרי הדיוטות או גזירה שמא ימחוק ועוד פירוט הראשונים איזה דברים האסורים בקריאה אפי' בחול כגון מליצות ומשלים של שיחת חולין ופשוט שמלבד כל אלו באמת היו עוד הרבה עניני כתבים של עניני חול מצויים בזמן חז"ל כגון רשימות שע"ג כלים בפ"ד דמע"ש וקשר מוכסין בשבת ע"ח א' שלכאור' י"ל שלא היה בכלל שטרי חובות וחשבונות ממש ועוד שמות עיירות ורחובות בפרשת דרכים וכעין שפירש"י ע"פ תכין לך הדרך ועוד היו אצלם ספרי יוחסין כמוזכר בכמה דוכתי ואולי גם שטרי קידושין וכדאיתא ביבמות ל"א ב' דאיכא דמקדש בשטרא ומדלא פירשו רבותינו שגם כל אלו אסורים בקריאה בשבת נראה ברור ומוכרח דבאמת דוקא אותם דברים המפורשים לאיסור אסורים ושאר כתבים מותרים ואולי באמת גם הך דתוספתא דשבת פ"ח ה"ד עצמו שהביא כתרי"ה בעמ' א' דהמכתבין שבכרכים אין קורין בהן שכמדומה אינו מובא בפוסקים ג"כ מדינא מותר דאולי ס"ל להפוסקים שהשמיטה דהש"ס שלא הביא בהדיא איסור זה חולק על התוספתא ומתיר קריאת כתבים אלו דלא כל כתב של עניני חול אסור בקריאה אלא איזה כתבים מיוחדים המפורשים בש"ס וראשונים. ומובן בזה היטב דעת הגריש"א זצ"ל שהביא כתרי"ה בעמ' קכ"ג ובעוד מקומות דבספרים לא שייך איסור קריאת שטרי הדיוטות והוא מדברי השערי אפרים שער י' סל"ג דהיינו משום דאף אי שייך לדמות הספרים לשטרי הדיוטות באיזה ענין ואפי' אם כתוב בספר ענין חשבונות וצרכים ממש מ"מ לא גזרו חז"ל אלא אדברים מיוחדים הדומים לשטרי הדיוטות ממש ולא נכללו ספרים בגזירתם כיון דלא דמיין לשטרי הדיוטות ממש במאי דשטרי הדיוטות הוו

שי"ח ד"ה אפי' תבשיל כתב בתוך דבריו וז"ל ואפשר שאע"ג שברמזים כתב מסקנת הרא"ש היינו לפי שבאותו הספר לא בא לכתוב סברת עצמו אלא לסדר דברי הרא"ש בקצרה אבל בספר זה שבא לפסוק הלכה למעשה לא רצה לסמוך על סברת הרא"ש כו' עכ"ל וכיו"ב כתב שם לקמן באותו סי' הרי דלא נחית הב"י למימר דמ"ש ברמזים הוא מרבינו ירוחם ולא מהטור ועוד מבואר מדבריו דלא כדכתבתי שם בזה דיתכן שיכתוב הטור דעת עצמו בקיצור פסקי הרא"ש דלא כדעת הרא"ש עצמו. ולענין סתירת כת"ה לגבי שטרי הדיוטות אי נימא דהא דאיתא בקיצור פסקי הרא"ש שגם שאלת שלום בכלל שטרי הדיוטות באמת הוא מרבינו ירוחם א"כ לק"מ לפי מ"ש ברבינו ירוחם נתיב י"ב ח"ז כלשון הטור דשטרי הדיוטות הם כגון חשבונות ואגרות שלום ושטרי מקח וממכר אמנם אח"כ כתב רבינו ירוחם עוד דיש מהמפרשים שכתבו שמותר לקרות באגרות שלומים וי"א דאסור ואח"כ הביא מה"ר יונה להתיר אגרת שנשלחה בשבת שמא יש בה דבר שצריך וסיים בה רבינו ירוחם וכן ראיתי לרבותי נוהגין ואפשר שכ"ה דעתו לדינא דלא כמ"ש מתחילה דאגרות שלום בכלל שטרי הדיוטות.

ובדבר מה שכתבתי בענין דברי כת"ה עמ' י' ד"ה נח' בענין דברי הא"ז בשם רש"י שכתבתי דשייך להבין בדברי רש"י קט"ז ב' דס"ל דטעם איסור קריאת שטרי הדיוטות הוא משום ממצוא חפצך. באמת כן איכא למשמע נמי מרש"י ביצה ל"ז ב' ד"ה משום מקח וממכר שכתב בלשון ראשון דטעם איסור מקח וממכר בשבת הוא מן המקרא דכתוב ממצוא חפצך ודבר דבר ואפשר דה"ה לענין איסור קריאת שטרי הדיוטות שאפי' אי נימא

מדפי הרי"ף סד"ה תנו שהתירן לגמרי ואין כונתו לאפוקי מדעת האומרים שהן בכלל שטרי הדיוטות עצמם ולומר שאינן אסורות אלא גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות.

והנראה בדעת הרא"ש דמלבד דברים שהם מענין חשבונות וצרכים וכיו"ב גם דברים שיש בהם אריכות דברים ועסק גדול אסורים בקריאה שבענין זה דמיין כשטרי הדיוטות שג"כ מסתמא יש בהם איזה אריכות או עסק סתם. וכתב המהלך תחת הצורה נחשב שיש בו עסק ממה שמסתמא יש עסק בהצורה ואף שעצם הכתב מסתמא קצר הרבה מ"מ ענינו גדול ועמוק ממה שע"י הקריאה בו יש לו לאדם הבנה גדולה בהצורה וממילא מובן אצלו ענינים רבים מאחר שבצורה הא מסתמא יש בו הרבה פרטים שעל ידם מבין דבר מתוך דבר וכמדומה שכע"ז כתב כת"ה באיזה מקום. ועכ"פ מדברי הרא"ש ליכא למילף לאסור אלא כתבים שיש בהם אריכות דברים או עסק גדול דדמיין כשטרי הדיוטות אבל שאר כל כתבים שלא נתפרשו בש"ס וראשונים לאיסור אף לפי הרא"ש מותרים וזה ברור לענ"ד.

ובדבר מה שכתבתי בדברי הקודמים בענין דברי כת"ה עמ' ח' ד"ה כתב שהביא סתירה מדברי ס' הטור לדברי קיצור פסקי הרא"ש שכתבתי בשם קדמונים אולי החיד"א שאין להקשות סתירה מס' הטור לקיצור פסקי הרא"ש שחלק מקיצור פסקי הרא"ש הוא מרבינו ירוחם ולא מהטור. באמת דבר זה מבואר בדברי רבינו ירוחם עצמו בהקדמה למישרים שכתב שהוא השלים קיצור פסקי הרא"ש והחיד"א בשם הגדולים מערכת גדולים ערך ר"י בן הרא"ש וערך רבינו ירוחם באמת לא כתב בזה מידי אך בב"י או"ח סי'

יקרא בשטרי הדיוטות שמא טעם איסור הקריאה בשטרי הדיוטות הוא משום ממצוא חפצך דליתא בסעודת מצוה (וקצת כעין דברים אלו כתב כתר"ה בעמ' ק"ז ד"ה ויש).

ועתה אכתוב עוד הערות בדברי כתר"ה מ"ש בעמ' כ"א ד"ה ואולי לבאר דעת הר"ן בשם הרמב"ן ועוד אחרים שהתירו לגמרי לקרות אגרות שלום ואף לא גזרו שמא יקרא בשטרי הדיוטות כדברי הרא"ש דהיינו משום דס"ל דדוקא כתב המהלך תחת הצורה דומה לשטרי הדיוטות משום שכל ענינו הוא לבאר התמונה כמו שכל ענין שטרי הדיוטות הוא להודיע עניני המקח והחשבונו והניף כתר"ה ידו שנית לקמן בעמ' ס"ב ד"ה אך. אין דבריו מחוורים אצלי דהא כל כתב עצם ענינו הוא להודיע וללמד ולבאר איזה דבר אחר ואין ענינו צורת האותיות והתיבות עצמן וזה פשוט.

ומ"ש כתר"ה בעמ' כ"ב ד"ה ולתרץ ליישב דעת הר"ן בשם הרמב"ן ועוד הנ"ל ממה שהביא הרא"ש מה"ר יונה לדייק מדר' נחמיה קט"ז ב' דעד כאן לא פליגי עליה רבנן אלא לענין כתבי הקודש אבל ודאי מודו לענין אגרות הרשות שאסורות שכתב כתר"ה דס"ל להר"ן בשם הרמב"ן ועוד דבאמת כל טעם ר' נחמיה אינו אלא לחדש הרחקה כדי שיהיו בעצמם שלא יבאו לקרות בשטרי הדיוטות אבל לא משום דס"ל דבעצם כתבי הקודש מיחלפי בשטרי הדיוטות וכיו"ב כתב כתר"ה עוד לקמן בעמ' פ"ט צ' באריכות. איני מבין דבריו כ"כ דהא לכא' לא שייך הרחקה שלא יבאו לקרות בשטרי הדיוטות אא"כ שייך שיתחלפו בשטרי הדיוטות דאל"כ מה ענין שטרי הדיוטות לכאן וא"כ הדרא דיוקא לדוכתיה דדוקא לענין כתבי הקודש פליגי

דלדעת רש"י נכלל בזה אגרות שלום מ"מ דמיין כמקח וממכר בענין שיש בהם משום ממצוא חפצך ודבר דבר אך הוא קצת דלא כדברי הט"ז ס"ק י"א וכן הוא דלא כהב"ח בענין דנקט בדברי רש"י הנ"ל דדוקא שטרי מקח וממכר אסורים (וכתר"ה האריך קצת בדבריהם במילואיו).

ובדבר מה שכתבתי בענין דברי המ"ב ס"ק מ"ז שהביא כתר"ה ט"ז שהקיל לשמש לקרות מן הכתב בסעודת מצוה שכתבתי די"ל שטעמו משום ס"ס ספק אם הלכה כדברי הרמב"ם או לא ואפי' אם הלכה כהרמב"ם ספק אם יבא למחוק בכלל. לכא' באמת חשש זה של שמא יבא למחוק א"א לחשבו בכלל ספק לענין זה דא"כ בכל מקום דליכא משום טעם ממצוא חפצך ה"ל להתיר הקריאה בשטרי הדיוטות דאיכא למימר ס"ס ספק אם טעם האיסור הוא משום ממצוא חפצך או משום שמא ימחוק ואפי' אם הוא משום שמא ימחוק הא אינו אלא ספק אם יבא למחוק ועכ"פ מתוך דברי הפמ"ג משב"ז סק"י במ"ש לענין כתב משיט"א משמע דאנן מחמירין כב' הטעמים דהיינו שאפי' במקום דליכא משום ממצוא חפצך צריך להחמיר כאידך טעם שמא ימחוק ולא אמרינן בזה ס"ס וכ"מ מדבריו בא"א ס"ק י"ז ולכא' הטעם בזה משום דאף שאינו ודאי שיבא למחוק מ"מ תקנו דבריהם מתחילה באופן שלא יהא בכלל ספק וכעין מ"ש הריטב"א החדשים קמ"ט א' לענין הא דאמר אב"י שם גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. אמנם לענין דברי המ"ב ס"ק מ"ז הנ"ל אכתי נראה לומר שיש בזה ס"ס ספק אם טעם איסור קריאת רשימת הכתב לסעודה הוא משום גזירה שמא ימחוק דליתא בשמש ואפי' אם הטעם גזירה שמא

ואיסור קריאה בשטרי הדיוטות לא דמי להא ואח"כ כתב הרשב"א דפי' שטרי הדיוטות מזכרת חובות ומשמע קצת דהיתר קריאת ספרי חכמה תלוי בזה דאל"כ אמאי הזכירו כלל.

ומאי דמשמע מתוך דברי כתר"ה שם בד"ה אמנם כל שהבין בדברי הגר"ז סל"א דלפי דעת הרמב"ם אגרות שלום אינן בכלל איסור שטרי הדיוטות. ודאי א"א לומר כן שהרי מבואר בהדיא בדברי הרמב"ם שאגרות שלום הן בכלל שטרי הדיוטות וכדהביא כתר"ה לקמיה ובכלל לא ראיתי שום משמעות בדברי כתר"ה בדברי הגר"ז דהא אין הכרח לומר דדין ספרי חכמה תלוי בדין אגרות שלום.

ומ"ש כתר"ה בעמ' כ"ט ד"ה וספרי דבכלל ספרי חכמה הם ספרי נגינה ושנה על זה בח"ב עמ' ב' ד"ה וספרי ושילש שם עמ' ז' ד"ה מסתברא. אעיר שמדברי הרמב"ם בפיה"מ פ"י דסנהדרין מ"א שפי' ספרים החיצוניים דמתני' שם כגון אלה הספרים הנמצאים אצל הערב כו' וספרי הנגון וכיוצא בהן מן הספרים שאין בהם חכמה ולא תועלת גופני אלא איבוד הזמן בלבד עכ"ל משמע דבאמת ספרי נגינה אינם בכלל ספרי חכמה ואף לפי מה שפי' הרע"ב שם דבכלל זה הקורא בספר דברי הימים של מלכי עכו"ם ובשירים של עגבים ודברי חשק שאין בהם חכמה ולא תועלת אלא אבוד זמן בלבד עכ"ל נראה פשוט מדברי הרמב"ם דספרי הנגון דמיירי בהו הם ספרי הנגון סתם ולא שירי עגבים ודברי חשק שהזכיר הרע"ב ובאמת ק"ק בדברי הרע"ב מ"ש דבשירי עגבים ודברי חשק ליכא אלא אבוד זמן בלבד דהא עדיפא מינה הל"ל שיש בהם משום איסור מושב

רבנן וס"ל דלא מתחלפי בשטרי הדיוטות הא לענין אגרות שלום לא פליגי בענין זה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' כ"ו ד"ה הגיד מהגריא"ה פארכהיימער שליט"א בשם הגר"י קמנצקי זצ"ל בענין מה שלדעת הרמב"ם אסור לקרות ספרי חכמה בשבת ולדעת הרשב"א מותר דמכאן חזינן שלא היתה לרבותינו שום נגיעות בפסק ההלכה אלא חיפשו האמת. אעיר שלכאור' עצם הענין הוא דבר פשוט מאד וצ"ע ודברי המור וקציעה שהביא כתר"ה אח"כ שכתב כע"ז לכאור' אינם אלא על דרך המוסר וכיו"ב או כעין על דרך תשובת המינים.

ומ"ש כתר"ה בעמ' כ"ז ד"ה ואמר בשם הגר"ש קמנצקי שליט"א דגדר הנחשב ירא שמים שיש לו להחמיר בקריאת ספרי חכמה כדכתב הא"ר בס"ק מ"א היינו אם ירגיש חסרון ביר"ש ע"י הקריאה שביאר כתר"ה דבריו שאם ירגיש אדם חסרון יר"ש מוכח שהוא איש ירא אלקים מאד במדה גדולה שבו דיבר הא"ר. לדידי נראה לבאר שאם ירגיש חסרון ביר"ש ע"י הקריאה נמצא שהוא איש המקפיד ומחשיב מעלת היראה שלו טובא ובאיש כזה המקפיד על יראתו מיירי הא"ר שכונתו לומר דמי שמקפיד על יראתו יחמיר בדבר אבל לאו דוקא שצריך להיות לו איזו מדה של יראה כדי שיהא בכלל זה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' כ"ח ד"ה אמנם אם לבאר דעת המתירים לקרות בספרי חכמה דהיינו דוקא משום דסברי דאגרות שלום אינן בכלל שטרי הדיוטות ממש. אפשר שיש לדייק כן מדברי הרשב"א בתשו' שהביא כתר"ה בעמ' כ"ו שכתב דמותר לקרות ספרי חכמה

לנו האידנא כלל ולענ"ד מה שאומרים שהיסטעריי חוזר על עצמו באמת שקר הוא דאף שיש ענינים החוזרים בעולם כגון מלחמה ושלוש מות וחיים וכיו"ב ועל זה נאמר ואין כל חדש תחת השמש מ"מ פרטי הענינים שונים לגמרי מה שהיה לא יהיה ומה שנעשה לא יעשה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ל"א ד"ה הנה להקשות על המובא בשם הגרשז"א זצ"ל להתיר הקריאה בספרי רפואה אליבא דכ"ע משום דחשיב מצוה דהא בב"י משמע בהדיא דדעת הרמב"ם לאסור הקריאה בספרי רפואה כמו שאר ספרי חכמה. י"ל בפשיטות דדברי הגרשז"א זצ"ל לא נאמרו אלא במקום שרוב החולים יהיו ישראל ולא נכרים דדוקא בכה"ג שרוב החולים יהיו ישראל חשיב הרפואה למצוה אבל במקום שרוב החולים יהיו נכרים לא חשיב מצוה דאדרבה יש בזה צד עבירה כי הא דתנן בעז"ז כ"ו א' בת ישראל לא תיילד את העובדת כוכבים מפני שמילדת בן לעבודת כוכבים ודוקא במקום איבה שייך להתיר כדאיתא בגמ' שם וכיו"ב בגיטין ס"א א' דמפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ל"ד ד"ה א' באופן ראשון לבאר אמאי סעודת שבת לא חשיב סעודת מצוה לענין שיהא מותר לקרות כתב של אורחיו כיון שהוא לצורך מצוה משום שאין מצוה שיהו סועדין דוקא אצלו וכתב כתר"ה לחלק בין זה לסעודת ברית מילה וכיו"ב שצריכות להיות דוקא אצלו. אין חילוק ברור אצלי דהא לכאור' כל עצם המצוה שבסעודת מצוה הוא מעשה האכילה והנאה שלו מן הסעודה ולא מה שנמצא אצל אותו

לצים כמ"ש בתוס' שבת קט"ז ב' וגם שייך בהם איסור מגרה יצה"ר ואולי צ"ל דמ"מ עיקר הרעה הוא מה שמתבטל מד"ת כי בזה תלוי הכל כמבואר בכמה דוכתי ובזה א"ש הא דתנן בפ"ק דאבות מ"ה כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם ולכאור' תמוה אמאי לא פ"י בהדיא שיש חשש הרגל עבירה ממש ודוחק לומר דמיירי אפי' במקום דמסתמא לא יבא לידי עבירה דהא אין אפטרופוס לעריות אלא היינו משום דעיקר הרעה הוא ביטול תורה כי בזה תלוי הכל ולפ"ז יש לפרש מ"ש גורם רעה לעצמו דבאמת קאי אמ"ש ובוטל מדברי תורה שלאחריו דר"ל שגורם רעה לעצמו במה שאינו יכול לעסוק בתורה וזה עצמו הוא רעה רבה שהעסק בתורה עצמו אפי' בלי סגולותיו ותוצאותיו הוא דבר טוב מאד מכמה צדדים וסתם התנא בזה ולא פ"י דקאי אעסק בתורה משום שאין טוב אלא תורה ואח"כ קאמר ובוטל מדברי תורה דר"ל וממילא באות עליו כל הפורעניות ונמשך בעבירה רח"ל ואח"כ וסופו יורש גיהנם. ובזה א"ש גם מ"ש בעז"ז י"ח ב' ההולך לאיצטדין כו' ועליהם הכתוב אומר אשרי האיש כו' הא למדת שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה ולכאור' עדיפא מינה הל"ל דמרגילין לערוה דתנן באבות פ"ג מ"ג אלא דעיקר הרעה הוא ביטול תורה כנ"ל.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ל' ד"ה אך להקשות אמאי ספרי היסטעריי אינם בכלל ספרי חכמה ממש דהא יש בהם חכמה גדולה להבין גלגל החוזר בעולם וכדומה. איני יודע מנין לו לומר כן דהא רוב ענין ההיסטעריי הוא בעניני הבל ממש כגון מלחמות וכדומה שאינן נוגעין

שהוא בעל הסעודה שעשאה מצוה וא"כ כי היכי דחשיב מצוה מה שבאים האורחים ליהנות מסעודת ברית מילה וכיו"ב כיון דחשיב הנאה זו מן הסעודה מצוה ה"נ יחשב מצוה מה שבאים לאכול מסעודת שבת שג"כ הו"א אכילה זו מצוה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ל"ה ד"ה ב' באופן ב' ע"פ דברי המ"ב סי' שכ"ה סק"ס דדוקא י"ן לקידוש ומאכל חם חשיב צורך מצוה גמורה. לענ"ד י"ל דמ"ש המ"ב שם דלדבר מצוה גמורה היינו כגון שצריך התבשיל החם שהוכן לסעודות שבת לאו היינו לאפוקי שאר מאכלים של סעודת שבת אלא לאפוקי מאכלים שאינם לסעודת שבת כלל שמאכלים אלו אינם חשובים דבר מצוה גמורה אע"פ שיש מצוה לענג השבת במאכלים ואפשר הטעם בזה משום שכיון דליכא בזה שיעור כלל א"א להחשיב כל אכילה מצוה גמורה דלא שייך מצוה גמורה בדבר כזה שא"א לכוין והאי דנקט המ"ב התבשיל החם שהוכן לסעודות שבת ולא נקט שאר מאכלים בפשיטות היינו משום דאורחא דמילתא דיצטרך להביא המאכל החם ממקום רחוק מביתו שבימיהם לא היו תנורים שלהם סמוכים לבית. אך בפסחים ס"ח ב' דאמרינן ר' יהושע לטעמיה דאמר שמחת י"ט נמי מצוה היא משמע לכאור' דעכ"פ לענין שמחת י"ט כל אכילה ואכילה אפי' שלא בשעת סעודה חשיבא מצוה גמורה דלכאור' לא איירינן התם דוקא באכילה של שעת סעודה ומשמע דאפי' דבר כזה שא"א לכוין יש לחשבו מצוה גמורה.

ומ"ש כתר"ה שם ד"ה אך לכאורה להקשות בדברי סי' ארחות שבת פכ"ב הערה רל"ה שכתב בענין הנ"ל בעוד אופן דשאני

סעודות שבת משאר סעודת מצוה דאין דרך להכין רשימה של אורחים ופרפראות לסעודות שבת שהקשה כתר"ה הא מ"מ אם צריך הוא לכך אמאי לא יחשב צורך מצוה שמותר. לכאור' כונת ס' ארחות שבת פשוטה דכיון דבסעודות שבת מן הסתם אין צורך לאדם להכין רשימה של אורחים ופרפראות שהרי מסתמא יודע כמה מנות ואורחים יהיו לו מאחר שעושה סעודות אלו בכל שבוע ממילא מן הסתם א"א להחשיבו צורך אפי' אם יש אדם שצריך לעשות כן מאיזה טעם כגון שקשה לו לזכור כל הענינים מ"מ מסתמא באמת ליכא צורך גמור אפי' לדידיה דאינו אלא מצד פשיעותו (וכע"ז באמת כתב כתר"ה בחצאי עיגול).

ומ"ש כתר"ה בעמ' ל"ו ד"ה הבאנו לשון דכבר פליג שיירי כנה"ג על המ"א ומשמע קצת דהמ"א קדם שיירי כנה"ג. באמת שיירי כנה"ג קדם המ"א והובא במ"א בכמה דוכתי.

ומ"ש כתר"ה בעמ' מ' ד"ה אך נראה לדייק ממה שהביא הר"ן ס"ד ב' מדפי הרי"ף ד"ה תנו מהרמב"ן שמותר לקרות שטרי הדיוטות לצרכי רבים ולא פליג עליהו ומשמע שהסכים עם הרמב"ן בזה והרי לדעת הר"ן מ"ג ב' מדפי הרי"ף ד"ה והלכתא טעם איסור קריאת שטרי הדיוטות הוא משום גזירה שמא ימחוק ומשמע דאפ"ה מותר לצורך רבים ואפשר דה"ה לצורך מצוה וכ"ש אי נימא דצורך רבים נחשב צורך מצוה. לכאור' ליתא דממה שהביא הר"ן דברי הרמב"ן ולא חלק עליהו בהדיא ליכא למשמע מינה דדעתו מסכמת להרמב"ן דהא בסוף דבריו שם ס"ד ב' מדפי הרי"ף כתב דמדברי הרמב"ן אתה למד דס"ל דאגרות שלום לא מקרי שטרי

כיון שיש חשש פיקוח נפש.

ומ"ש כתר"ה בעמ' מ"ה ד"ה הבאנו לחקור
אי היתר קריאת דברים משום צורך
הגוף הוא משום דחייה או משום שלא גזרו
חז"ל אלא על דברים הדומים לשטרי
הדיוטות. לכאור' אין לשון החקירה מיושב כ"כ
דעיקר החקירה היא אם טעם ההיתר הוא
משום שהתירו דברים הנחוצים לגופו או
דבאמת דברים הנחוצים לגופו מותרים מפני
שלא דמיין לשטרי הדיוטות אבל ליכא בזה
משום ענין דחייה לפי ב' הצדדים.

ומ"ש כתר"ה בעמ' נ"ה ד"ה אך עי' להקשות
על מה שמוכח בשם הגרשז"א זצ"ל
להתיר קריאת אגרות אפי' בזה"ז דמ"מ יתכן
שיהנה בו ביום שהקשה כתר"ה דהא משום
הנאה מהקריאה גרידתא לא התירו אלא משום
צורך הגוף. לכאור' י"ל דכל כונת הגרשז"א
זצ"ל אינה אלא כי יתכן שיהנה בגופו ממה
שיקרא האגרת בו ביום ולא יאחר מלקרותו
עד אחר השבת דיתכן שיש בו ענין שלא היה
שומע אודותיו באופן אחר.

ומ"ש כתר"ה בעמ' נ"ו ד"ה וראיתי להקשות
אמ"ש בס' ארחות שבת פכ"ב הערה
רי"ג רט"ז שאגרת שיש בה צרכי הגוף מותר
לקרותו כמה פעמים משום דחפצא של האגרת
אינו מיחלף בשטרי הדיוטות כיון שכתוב בו
צרכי הגוף שהקשה כתר"ה דהא האיסור
בשטרי הדיוטות הוא מעשה הקריאה והרי
מעשה הקריאה ודאי מיחלף במעשה קריאת
שטרי הדיוטות. איני מבין קושיתו ולפום
ריהטא צדק ס' ארחות שבת בזה מאד.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ס"ב ד"ה וכמובן ליישב
מנהג העולם הקוראים בעיתונים
ואומרים שעונג הוא להם. דבריו ק"ק מנ"ל

הדיוטות ולא חלק הר"ן על זה שם בהדיא
ואילו לעיל מ"ג ב' מדפי הרי"ף כתב הר"ן
דשטרי הדיוטות הם כגון אגרות השלוחות
למצוא חפץ דבפשטות היינו אגרות שלום
וכדהבינו הראשונים בדעת רש"י שכתב לשון
זה ומבואר דמה שהביא הר"ן שם בשם
הרמב"ן לאו דוקא שמודה לכל דבריו.

ומ"ש כתר"ה בעמ' מ"א ד"ה אך עי' דממ"ש
המ"א סי' שכ"ג סק"ה דגבאי צדקה
אפשר דמותרין בפתקאות ורק טוב להחמיר
היכא דאפשר בגרעין מבואר דאפי' במקום
שאפשר בענין אחר כגון הכא שאפשר בגרעין
עדיין מדינא שרי כיון שהוא לצורך מצוה
והוא דלא כמ"ש בשבות יעקב הובא בשע"ת
סי' ש"ז ס"ק ט"ז דאפי' צורך מצוה אסור אם
אפשר בענין אחר וכדברי השבות יעקב משמע
קצת בתשו' הב"ח סי' קכ"ז וכן בדברי
הריטב"א החדשים קט"ז ב' לגבי קריאת אגרת
בשבת. אפשר שיש לדחות דמ"ש המ"א היכא
דאפשר בגרעין באמת אין כונתו להיכא
דאפשר לעשות בגרעין אותו סימן שהיה
עושה בפתקאות ממש דבאמת א"א לעשות כן
אלא הכונה לסימן גרוע בגרעין וכה"ג לא
חשיב אפשר ממש כיון שבאמת א"א לעשות
בגרעין אותו סימן טוב שהיה עושה בפתקאות
אלא סימן גרוע.

ומ"ש כתר"ה בעמ' מ"ג ד"ה לכאורה דמ"ש
התוס' קט"ז ב' ד"ה וכ"ש דמותר
לקרות אגרות דפעמים שיש בהן פיקוח נפש
לכאור' לאו היינו פיקוח נפש ממש דא"כ
פשיטא דמותר שהרי אין דבר שעומד בפני
פיקוח נפש. לכאור' אינו מובן דהא לא כתבו
התוס' שודאי יש באגרות פיקוח נפש אלא
דפעמים יש בהן פיקוח נפש וי"ל דמשמיענו
בזה דאע"ג דאינו ודאי פיקוח נפש מ"מ מותר

שכ"ה מנהג העולם.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ס"ג ד"ה אולם להקשות על דברי המ"א סי' ש"א סק"ד ממ"ש בש"ע סי' ש"ז סט"ז דאסור לקרות מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק וכן ספרי מלחמות והרי מסתמא הם עונג לו. לכאור' י"ל דעיקר כונת הש"ע לאסור הקריאה אינה אלא מחמת איסור מושב לצים ובדברי חשק משום מגרה יצה"ר וכמ"ש והולך ואיסורים אלו הם אפי' בחול וליכא בזה משום איסור קריאת שטרי הדיוטות בשבת שהותר במקום עונג בדברים אלו אם היה לו בהם עונג לא היו אסורים משום כך ומ"ש בתוס' קט"ז ב' סד"ה וכ"ש דאותן מלחמות הכתובין בלע"ז אסור לעיין בהן בשבת דלא גרע מכתב שתחת הצורה י"ל דהתם מיירי כשאין לו עונג כ"כ שאינו קורא אלא ללמוד תכסיסי מלחמה וכעין שכתב כתר"ה בתוך דבריו (ולא דמי לספרי היסטערי' הנ"ל שהם בעניני מלחמות של ימי קדם שכבר עברו וחלפו לגמרי).

ומ"ש כתר"ה שם בד"ה לכן ליישב קושיתו הנ"ל דדברים אלו האסורים בקריאה אפי' בחול א"א לומר שהם בכלל היתר קריאה משום עונג שבת שאין זה עונג שבת באמת אלא עונג גופו. לענ"ד אין דבריו מדוקדקים דאי סברא קאמר שלא שייך שיתירו חז"ל איסור קריאת שטרי הדיוטות במקום עונג האסור נקבל אבל אי כונתו לומר דאין זה חשיב עונג שבת אלא עונג גופו איני מבין כלל דהא עונג שבת הוא הוא עונג גופו וכמפורש בשבת קי"ח ב'.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ס"ד ד"ה לכן ליישב דברי המ"א הנ"ל דלכאור' קשה ממה שבאגרות שלום מסתמא יש לו הנאה

בקריאתן ואעפ"כ אסורות להרבה דעות שכתב כתר"ה ליישב דדוקא היכא דעצם הקריאה הנאה לו מותר אבל בקריאת אגרות שלום אין לו הנאה בעצם הקריאה דרק ע"י ידיעת הדברים נהנה. אין חילוק כתר"ה ברור אצלי כ"כ דהרי כל כתב בעצם הוא ענין חוות והודעת טיב איזה דבר אחר כגון איזו מאורע או איזה מושג ואם יש לו לאדם הנאה ע"י ידיעת אותו ענין אמאי לא יחשב עצם הקריאה קריאה של הנאה. ואולי כונת כתר"ה לחלק בין היכא דהקריאה ק"ק לו כגון שהאותיות מטושטשות או קטנות מאד שבזה כיון שיש ענין צער בהקריאה אף שיש גם הנאה ועונג ע"י ידיעת ענין הקריאה מ"מ לא הותר בכה"ג שיש גם צער אך גם חילוק זה אינו יפה כ"כ חדא דמנ"ל לחלק בענין זה והא עצם הקריאה מסתמא עיקרו הוא ענין עונג ועוד מנ"ל דבסתם אגרת יש ענין צער בהקריאה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ס"ה ד"ה ולהלכה בשם הגר"א פאם זצ"ל שאין למחות במי שקורא עיתון וסיפורים לעונג בשבת שהרי מ"מ דעת המ"א להתיר הקריאה במקום עונג והוסיף כתר"ה שכן אמר לו הגר"ש פעלדער שליט"א שהוא פשוט והרחיב כתר"ה מאד בענין קריאת עיתונים בשבת לקמן בסוף ח"א של הספר. לכאור' תמוה מאד דהא לא התיר המ"א כלל קריאת דברי מליצות ומשלים של שיחת חולין וכיו"ב כגון עיתונים האסורים בקריאה אפי' בחול משום מושב לצים כדאיתא בש"ע סט"ז ותנן בסנהדרין צ' א' ואלו שאין להם חלק לעולם הבא כו' ר"ע אומר אף הקורא בספרים החיצונים ובגמ' שם ק' ב' תנא בספרי צדוקים רב יוסף אמר בספר בן סירא נמי אסור למיקרי ופירש"י שיש בו דברי הבאי ובא עליהם לידי ביטול תורה

אלו שיש בהם ד"ת ושלא לנהוג בהם מנהג כבוד כמדומה אינם ברורים כ"כ. ונפלאתי מאד על כתר"ה שהאריך כ"כ בביאור דין קריאת עיתונים בשבת למעשה בפרטיות יתירה ולא הרגיש כלל בזה שע"פ רוב קריאה זו אסורה מדינא אפי' בחול והוא ברור מאד לענ"ד.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ע"ז ד"ה יש לחלק בין כתב המהלך תחת הצורה לכתב שע"ג בנין וכתב שבפרשת דרכים וכיו"ב דדוקא בכתב המהלך תחת הצורה יש חשיבות במה שהוא סמוך לצורה דממילא אסור בקריאה. איני מבין חילוקו בזה ואם כונתו לומר סתם דליכא עסק כ"כ בכתב שע"ג בנין וכיו"ב הנ"ל לכאור' איכא למימר דשפיר קאמר אך מדבריו משמע שכונתו למימר יותר מזה וצ"ב.

ומ"ש כתר"ה בעמ' פ"ב ד"ה אך בתוך דבריו דפשוט דתמונה של מקח וממכר כגון תמונה של צורת בנין המיוחד לאדריכל ופועלים הבונים הנקרא בלופרינ"ט בודאי אסור להסתכל בו בשבת והביא כתר"ה שכן אמר לו הגר"מ שטרנבוך שליט"א וכן מבואר מתוך דברי הגרשז"א זצ"ל וכ"כ כתר"ה להלכה בח"ב עמ' כ"ג ד"ה ולהלכה. לדידי דבר זה באמת תמוה דאף אם מסברא איכא למימר דשייכי הנך טעמי דאיסור קריאת שטרי הדיוטות דהיינו משום ממצוא חפצך או משום דשייך בהם גזירה שמא ימחק מ"מ מסתימת הש"ס והפוסקים ודאי משמע קצת דלא אסרו אלא מיני כתבים ולא מיני צורות ותמונות ג"כ.

ומ"ש כתר"ה שם בד"ה ועי' מהגר"ק שליט"א בס"ס טעמא דקרא בשם

עכ"ל ודברי רב יוסף הובאו ברי"ף וברא"ש ופי' הרי"ף טעם איסור הקריאה בספר בן סירא משום דכתיב בו דברים של הכל שאין בהם צורך וביד רמ"ה נתן עוד טעם משום שיש בו דברים שגורמים את האדם לידי כפירות שלא להשען על ה' שאומר שאין דרכיו של אדם ביד המקום ואין מועיל לו לבקש רחמים עליהן וכ"ז ודאי שייך לענין קריאת עיתונים. ומה שמצינו באחרונים שדנו להתיר קריאת עיתונים בשבת זה היה בימיהם שהיה צורך בידיעת מאורעות הזמן משא"כ האידנא דפשוט מאד דליכא שום צורך כלל בידיעות שבעיתונים וממילא אסור לקרות בהם אפי' בחול ואף באקראי משמע מתוך דברי הריטב"א בב"ב צ"ח ב' ד"ה כתב דאסור והוא דלא כדמשמע בפני משה ושירי הקרבן סנהדרין פ"י ה"א דקריאה זו באקראי שרי וכיו"ב כתב הרד"ל בקה"ר פ"ב י"ב אות א' וכ"מ מדברי מהרש"א שבת קט"ז ב' בתד"ה וכ"ש והובא במ"א סי' ש"ז ס"ק כ"א וכ"מ מדברי המור וקציעה שם. ומה שמדפיסים האידנא בעיתונים ד"ת ודברים המותרים בקריאה כי הא דאמרינן בגמ' סנהדרין שם דמילי מעלייתא דאית ביה דרשינן להו (ובאמת הרי"ף והרא"ש השמיטוה ובפולפולא חריפתא פ"א אות ז' כתב דמשמע מזה שאף דברים טובים שיש בו אסור לקרות אך הבאר שבע שם ד"ה תנא כתב דכיון שכתבו הטעם שאסור לקרות בספר בן סירא אינו אלא משום שיש בו דברי הכל שאין בהם צורך כגון עבדקן כו' ממילא משמע דמילי מעלייתא דאית ביה דרשינן) לענ"ד הוא רעה רבה שמלבד שכמדומה הקריאה בדברים אלו היא מועטת מאד שרוב עיקר הקריאה הוא בדברים האסורים ועוד יש בזה משום מצוה הבאה בעבירה גם כל ההיתרים שלא לגנוז עיתונים

הצורה היכא דהכתב מפרש ענין התמונה.

ומ"ש כתר"ה שם בד"ה יש לצדד דאסור להסתכל בתמונה שיש תחתיה כתב מפני שנעשה כחפצא א' עם הכתב ובדיבור שאח"כ פ"י כן בדברי המ"א סי' ש"א סק"ד. לענ"ד פשוט שא"א לומר כן כלל בהסתכלות לחדוד וקריאה לחדוד וכתב המהלך תחת התמונה לחדוד ותמונה עצמה לחדוד.

ומ"ש כתר"ה בעמ' פ"ד פ"ה ד"ה אף בשם כמה רבנים להתיר קריאת כתב המהלך תחת צורת צדיק משום דהוי צורך מצוה וכמ"ש והיו ענין רואות את מוריק וכן פסק כתר"ה למעשה בעמ' פ"ה ד"ה אולם והביא כן גם מהגרש"י פעלדער שליט"א. לענ"ד חידוש גדול הוא זה דאף אם יש ענין התעוררות והתפעלות בראיית תמונת צדיק וכי משום כך נימא דכל ההתעסקות בזה אפי' קריאת הכתב שתחתיה שכתוב בו שמו של הצדיק חשיבא מצוה והרי לכאור' אינו נחוץ כ"כ ממש לידע שם הצדיק בשביל להתעורר ובאמת לענ"ד חידוש גדול לומר שהתעוררות כי האי נחשב צורך מצוה ממש בכלל וכמדומה שהרבה מסתכלים בתמונות צדיקים ואינם מתעוררים ומתפעלים כלל.

ומה שהביא כתר"ה שם בד"ה עי' מס' הלכות שבת בשבת בשם הגר"ש זצ"ל דספר לימוד ומוסר ומעשיות שיש בו תמונות מותר להסתכל בכתב שתחתיהן כדין הספר עצמו. צ"ע דהא לדעת הגר"ש זצ"ל בלא"ה לא שייך איסור שטרי הדיוטות בספרים כדהביא כתר"ה בעמ' קכ"ג ובמודע מקומות ושם בעמ' קכ"ג באמת הביא כתר"ה כן בשם ס' דרור יקרא לענין תמונות שבספרים בהדיא.

החזו"א שאסור להסתכל בתמונות בשבת ודייק ממ"ש בגמ' קמ"ט א' ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משמע דבשבת א"צ להאי טעמא דאסור מגזירה אטו שטרי הדיוטות. לכאור' אינו מובן הדיוק דממ"ש ודיוקנא עצמה פשוט דליכא למידק דהדיוקנא עיקר וחמירא טפי מן הכתב בכל ענין דהיינו שיש לו גם איסור כעין של הכתב שתחתיה שאסור בקריאה שגם היא אסורה בהסתכלות דודאי כל משמעות לשון ודיוקנא עצמה אינה אלא דהדיוקנא היא עיקר דהיינו עיקר מה שלפני האדם שהרי הכתב אינו שם אלא לצרכה אבל לאו היינו למימרא דהדיוקנא חמירא מן הכתב בכל ענין. וממ"ש אף בחול פשוט ג"כ דליכא למידק דכ"ש בשבת אסור בהסתכלות והיינו משום דגזרינן שמא יקרא בשטרי הדיוטות דודאי כל משמעות אף בחול דקאמר אינה אלא לאפוקי כתב המהלך תחת הדיוקנאות שאסור דוקא בשבת דבדיוקנא עצמה אסורה ההסתכלות אף בחול. ועוד פשוט דא"א למידק מהא דהובא איסור זה סמוך לאיסור קריאת כתב המהלך תחת הצורה דאיכא גם בזה משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות וכדכתב כתר"ה דפשוט די"ל דלא הובא איסור זה אלא אגב איסור קריאת כתב שתחת הדיוקנאות דענין הסתכלות דמיא לענין קריאה. וצ"ע בדברי הגר"ח"ק בשם החזו"א.

ומ"ש בעמ' פ"ג ד"ה ולהלכה דמאחר דלדינא נקטינן דליכא איסור להסתכל בתמונה בשבת נמצא שמותר להסתכל בסיפורים שאין בהם אלא תמונות הנקראים קאמיק"ס וכ"כ בח"ב עמ' ח' ד"ה מותר. כמדומה לי שאלו דברים הנקראים קאמיק"ס באמת יש בהם תיבות ושייך בהם איסור כתב המהלך תחת

ומ"ש כתר"ה בעמ' פ"ז ד"ה הנראה לנקוט בפשיטות דכי היכי דשרי לקרות בכתבי הקודש ה"נ מותר לקרות כתב המהלך תחת הצורה שנמצא בתוך כתבי הקודש. איני יודע מנין לו הכי דהא בפשטות י"ל דמאי דשרי לקרות בכתבי הקודש הכונה לסתם קריאה בהם שהיא בעצם תוכנם ולא בכתב המהלך תחת הצורות שנמצאו בהם ולא דמי כתב המהלך תחת הצורה לגיטין שהביא כתר"ה בעמ' פ"ח ד"ה אך עי' בעולת מד"מ סק"ח להתיר הקריאה בהם מפני שיכול ללמוד ד"ת דהתם מיירי ג"כ בסתם קריאה שהיא בעצם תוכן הגט. ולפ"ז מובן היטב מה שהביא כתר"ה שם מהג"מ שהביא מהערוך לאסור אפי' יצחק ועקידתו אע"ג דיש בזה מענין ד"ת דהיינו משום דמ"מ אינו בכלל היתר כתבי הקודש דמיירי דוקא בסתם קריאה שלהם.

ומ"ש כתר"ה בעמ' צ"ז ד"ה ועי' בשולחן להקשות על הרמ"א שהתיר לקרות עניני חול שכתובים בלשה"ק מהא דר' נחמיה ורבנן קט"ז ב'. איני מבין קושיתו כלל דבפשיטות י"ל דכתבים של לשה"ק באמת נחשבים ככתבי הקודש דמותר לקרותן לדין ובפרט לפי דברי הרז"ה המובאים למעלה דספר שיש בו סרך קדושה בכלל כתבי הקודש.

ומ"ש כתר"ה בעמ' צ"ח ד"ה כתב בשם הגריש"א זצ"ל דלשון עברית של היום לא חשיב כלשה"ק לענין זה ועוד הביא כן בד"ה והנה בשם הגר"ש קמנצקי שליט"א והגר"ד מור שליט"א ודלא כמהרש"א מילר שליט"א והגר"נ קרליץ שליט"א והגר"א נבנצל שליט"א מובאים בד"ה אולם. אעיר שלענ"ד סברא ראשונה באמת חידוש גדול ומסתבר כסברא שניה דנהי דהיכא דהענין הכתוב מלא מאד בתיבות חדשות שאינן מלשה"ק איכא למימר דבטלות התיבות של לשה"ק ולא חשיב הכתב של לשה"ק אלא של לשון אחר אבל היכא דהתיבות החדשות מועטות אמאי לא יחשב כמו לשה"ק דלכאור

ומ"ש כתר"ה בעמ' פ"ז ד"ה הנראה לנקוט בפשיטות דכי היכי דשרי לקרות בכתבי הקודש ה"נ מותר לקרות כתב המהלך תחת הצורה שנמצא בתוך כתבי הקודש. איני יודע מנין לו הכי דהא בפשטות י"ל דמאי דשרי לקרות בכתבי הקודש הכונה לסתם קריאה בהם שהיא בעצם תוכנם ולא בכתב המהלך תחת הצורות שנמצאו בהם ולא דמי כתב המהלך תחת הצורה לגיטין שהביא כתר"ה בעמ' פ"ח ד"ה אך עי' בעולת מד"מ סק"ח להתיר הקריאה בהם מפני שיכול ללמוד ד"ת דהתם מיירי ג"כ בסתם קריאה שהיא בעצם תוכן הגט. ולפ"ז מובן היטב מה שהביא כתר"ה שם מהג"מ שהביא מהערוך לאסור אפי' יצחק ועקידתו אע"ג דיש בזה מענין ד"ת דהיינו משום דמ"מ אינו בכלל היתר כתבי הקודש דמיירי דוקא בסתם קריאה שלהם.

ומ"ש כתר"ה בעמ' צ"א ד"ה נראה דנראה פשוט שכל דבר המסייע בקריאת כתבי הקודש כגון רשימות ספרים ודף השער של ספר והקדמת ספר מותר כמו כתבי הקודש עצמם. צ"ע מנ"ל לומר כן דאטו אם טלטול מוקצה יסייע לאדם בקריאתו ולימודו הותר לו מחמת כן. ומ"מ ממה שהביא כתר"ה בסמוך ד"ה כתב הבעל מהרז"ה מ"ג א' מדפי הרי"ף דכל ספר שיש בו סרך קדושה נכלל בהיתר קריאת כתבי הקודש א"כ לכאור' נכלל בזה עוד הרבה דברים ואולי גם כעין דברים הנ"ל שאינן ד"ת ממש.

ולענין מה שהביא כתר"ה שם בד"ה וכפשוטו שיש תועלת לידע תולדות מחבר ספר כשלומד את דבריו. אפשר שיש לציין ירושלמי ספ"ב דשקלים האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל שמועה כאילו עומד לנגדו.

שהגריש"א זצ"ל דחה בקש שואלים ממנו דבר ה' ובפרט שהיו השואלים רבנים חשובים.

ומ"ש כתר"ה בעמ' קל"ט ד"ה ג' לבאר מאי דמשמע בתשו' רדב"ז סי' תר"צ שהיה

אפשר לגזור גזירה שמא יכתוב דלאו היינו גזירה חדשה ממש אלא מטעם כעין גזירה ואיסור הנעשה ע"י דיין והביא לזה כתר"ה דברי החזו"א או"ח סי' ס"ב ס"ק כ"ו ורצה כתר"ה לפרש כן בכונת ריעב"ץ בתשו' שאילת יעבץ ח"א סי' קס"ב. איני מבין הענין דלכאור' כל האיסור הנעשה ע"י דיין הנ"ל אינו איסור חדש על היחיד שלזה הרי צריכים אנו לסנהדרין אלא הוי כעין מראה מקום וגילוי מילתא ליחיד שצריך לזהור בעצמו בדבר זה מטעם הרחקה מעבירה שמצינו בכ"מ ואם כבר עמד היחיד על זה מדעתו אין הוראת הדיין מעלה או מוריד כלום לענין איסור זה ואם לא עמד על זה עד שהורה הדיין אכתי לא נתחדש אצלו שום איסור גמור ע"י ההוראה וכבר ידועה שיטת הגריש"א זצ"ל שבאמת אין שום חיוב על בעלי דין לשמוע לפסק הדיין אם יודעין שטעה בדבר (והוא דלא כדברות משה סנהדרין עמ' כ"ג ועמ' רע"א ואילך) וכע"ז לעניננו דלא נתחדש שום חיוב על היחיד מחמת הוראת הדיין.

ומ"ש כתר"ה בח"ב עמ' ז' ד"ה יש בשם הגר"ש קמנצקי שליט"א דכתב ברי"ל נחשב כתב גמור לענין איסור קריאת שטרי הדיוטות. לפום ריהטא הוא מילתא דתמיהא טובא לענ"ד וצ"ע.

ומ"ש כתר"ה שם עמ' ט' ד"ה אולם לנקוט בפשיטות שאסור לפתוח מכתבים בשבת. כ"כ במ"ב סי' ש"מ ס"ק מ"א אך

פ"י לשון הוא ענין חיבור צורת אותיות ותיבות שיש לו משמעות והא ענין זה של לשון עברית בהרבה מקומות (ובקצת ענינים הכתובים ברוב מקומות) הוא הוא כשל לשה"ק ממש בלי שום חילוק וצ"ע בזה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' צ"ח ד"ה ע"י בשם הקצות השלחן להתיר קריאת כתבים שע"ג הפרוכת וכיו"ב משום שיש בהם קדושה והאריך קצת בזה כתר"ה. בפשיטות נראה לפרש דעתו ע"פ דברי הרז"ה הנ"ל שהתיר כל ספר שיש בו סרך קדושה דהרי פרוכת הויא תשמיש קדושה וכיו"ב באינך מילי שהתיר הקצות השלחן ואולי באמת כיו"ב י"ל עוד בכל דברים שיש להם שייכות קדושה כגון שמחוברים לכתבי הקודש.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ק' ע"פ דברי הרשב"א בתשו' סי' תקפ"א דמפרסמין עושי מצוה שלפ"ז נחשב מצוה בקריאת שמות הנדיבים. לכאור' אין זה מוכרח דאפשר לומר דבאמת לא מיירי הרשב"א אלא לענין כתיבת שמות הנדיבים מתחילה. אך אולי ממ"ש הרשב"א בסוף דבריו בטעם הדבר כדי לפתוח דלת לעושי מצוה יש ללמוד דמצוה נמי לקרות כתבים אלו כדי שהוא עצמו יתעורר לעשות מצוה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' קכ"ג דעת הגריש"א זצ"ל דספרים אינם בכלל איסור קריאה בשטרי הדיוטות. יש להעיר מלשון הרי"ף מ"ג ב' מדפיו כג' שלפנינו בדבריו והלכתא אסור לקרות בספרי הדיוטות בשבת.

ומ"ש כתר"ה בעמ' קכ"ד ד"ה לכן לשון שהגריש"א זצ"ל דחה בקש השואלים אותו טעמו בענין הנ"ל. לכאור' א"א עכ"פ לכתוב כלשון זה דהא רחוק מאד לומר

ואסור להשתמש בבעלי חיים הרי מ"מ צריך למקומו שלא תמות בהמתו נר' שאין צורך מקומו נאמר אלא שצריך למקומו ממש לישב בו עכ"ל ולכאור' מבואר מדבריו דדוקא כשצריך להשתמש ממש באותו מקום כגון לישב שם נחשב צורך מקומו אבל בלא צורך להשתמש ממש באותו מקום אפי' אם יש שצורך שיהיה המקום פנוי מאיזה טעם אחר לא נחשב צורך מקומו. וכן נראה לומר בכונת הרז"ה שם ס"ז א' מדפי הרי"ף שכתב וז"ל שאין זה צורך מקומו אלא לפירוק משא דבהמה לאיסור לצורך מקומן אבל מעל גבי בהמה לא חזו לטלטולי שאין זה צורך מקומו אלא לפירוק משא דבהמה ודמי כמחמה לצל עכ"ל היינו דממה שאינו צריך למקומו להשתמש בו ממש אלא להקל מעל הבהמה נחשב כמחמה לצל ולא לצורך מקומו.

ואף לפי מ"ש הרשב"א שם בתוך דבריו לבאר הא דאסור לסלקן מעל גבי חמור משום דהא גבא דחמרא לא צריך ליה בשבת ולא כתב כדברי המאירי דמה שצריך לסלקן כדי שלא תמות בהמתו לא נחשב צורך מקומו נראה דלא פליג על עליה אלא בענין אם צורך הבהמה שלא תמות נחשב צורך שבת או לא דלפי הרשב"א אף אם הבהמה תמות מ"מ כיון שאסור להשתמש בה בשבת לא נחשב צורך השבת ולכן לא שייך להתירו כלל משא"כ לפי המאירי באמת נחשב צורך שבת מאחר שהבהמה ממנו אע"פ שאסור להשתמש בה בשבת ולכן הוצרך המאירי לטעם דבאמת אין זה צורך מקומו דדוקא כשצריך למקומו ממש לישב שם נחשב צורך מקומו ובאמת גם הרשב"א מודה ליה בזה. ועוד י"ל דפליג הרשב"א על המאירי בזה גופא אי חיישינן שתמות הבהמה דלפי הרשב"א אע"פ

כמדומה יש בזה אריכות באחרונים ויש אופנים שמותר וכמ"ש בחזו"א סי' ס"א סק"ב.

כל אלה ההערות עלו בידי בעזה"י בעברי על דברי כתור"ה במהירות והיו עוד הרבה ענינים שבדבריו שרציתי להעמיק ולעיין בהם הרבה אך עלו ורבו עלי מיני ענינים שונים ולא אסתייעא מילתא כולי האי ועכ"פ אקוה שיהיו דברי הנ"ל לתועלת.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן קסט

בענין טלטול כלי לצורך מקומו

בעזה"י כ"ז תמוז תשע"ה

שאלה אם מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור בשבת מפני שאינו רוצה שיהא לפניו כגון שהוא דבר שאינו נראה יפה ומצטער קצת או מתבייש קצת מזה וכיו"ב או לא.

תשובה המאירי בשבת קנ"ד ב' גבי הא דאמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתיר החבלים והשקין נופלים ומוקמינן לה בשליפי זוטרי כתב וז"ל יש שואלים בדברים שאין ניטלים ושליפי זוטרי שאין בהם ביטול כלי מהיכנו מה צריך לכרים וכסתות ויטלם ביד שהרי צריך הוא למקומם ואם מפני שאינו יכול להשתמש במקומו שהרי גב הבהמה הוא

ש"ח סק"ח בשם ירושלמי שכשמחשב עליו לתשמיש מותר לטלטלו ואפי' עיקר כונתו מחמה לצל.

אך לכאור' דחוק לאוקים דברי הגמ' דוקא בכה"ג ואפשר שי"ל דבאמת כל שיש צורך גמור והכרח בפניו המקום שמונח הכלי נחשב צורך מקומו ולהכי נחשב טלטול שרגא דחנוכתא מקמי חברי צורך מקומו שאין עצה אחרת אלא זו וגבי דברי המאירי הנ"ל באמת ליכא צורך גמור בפניו המקום שא"צ לסלק הכלים אלא שלא יכבידו על בהמתו ותמות אבל עצם המקום אינו צריך שיהיה פנוי דהא אם היה יכול לעשות שלא יכבידו הכלים כגון להחזיקן ברצועות התלויות על דבר אחר שפיר הוה סגי בהכי. וכן מה שמבואר מדברי הרשב"א והרמב"ן קכ"ד א' דמה שאינו רוצה שיהיו הקערות בביתו לא נחשב צורך מקומו משום שאינו רוצה ממש שלא יהיו בביתו כלל היינו כיון דמסתמא היה יכול להניחן באיזה פינה שבביתו או לכסתון היטב בדברים אחרים שלא יצערורו ואינו צריך ממש שיהיה כל ביתו פנוי ממש. ואולי באמת שייך לומר כזה גם בדעת האגר"מ דבאמת אין כונתו אלא למימר שאין צורך להסיר העט מעל השלחן כי באמת זה גופא כבוד שבת אבל במקום שהיה צורך גמור שלא יהיה העט לפניו באמת נחשב צורך מקומו אע"פ שאינו רוצה להשתמש באותו מקום ממש אלא שיהיה פנוי.

ומ"מ סברא זו דחוקה לכאור' ולכן לדינא נראה דיש להחמיר בכל ענין שלא לטלטל את כלי שמלאכתו לאיסור אא"כ צריך למקומו ממש להשתמש שם ואפי' במקום שיש טעם גדול והכרח שיהיה המקום פנוי מן הכלי.

שהבהמה בצער גדול באמת לא חיישינן שתמות ולהכי כתב דלא צריך ליה בשבת ר"ל דלא צריך בהטלטול בשבת אבל המאירי סבר דשפיר איכא למיחש שמא תמות וממילא הוצרך לטעם דכה"ג לא נחשב צורך מקומו אבל אף הרשב"א מודה לזה שצורך מקומו לא הוי אלא בצריך להשתמש ממש במקומו.

וכן משמע קצת מדברי הרשב"א קכ"ד א' ד"ה מדאקשו שכתב דאליבא דרבא דכלי ניטל לצורך גופו ומקומו כיון שמטלטלו לצורך מקומו מניחו באיזה מקום שירצה ולא אמרינן כיון שסילקו מאותו מקום שהוא צריך לו שומטו מיד דא"כ תיקשי היכי מטלטלינן להקערות אחר הסעודה ומפקינן להו מכוליה ביתא וכ"כ הרמב"ן שם וכן נפסק בש"ע סי' ש"ח ס"ג ומבואר מדבריהם דאע"ג דממאי דמוציאין מן הבית כולו מוכח דבאמת אינם רוצים שיהיו שם אפ"ה לא נחשב צורך מקומו ממש והיינו משום דאף במקום שאינו רוצה שהכלי יהיה במקומו שהוא לא נחשב צורך מקומו אא"כ רוצה להשתמש באותו מקום ממש. וכן מבואר באגר"מ ח"ח עמ' ע"ה אות ל"א דעט המונח על השלחן אסור להסירו בשבת דלא נחשב צורך מקומו מחמת כבוד שבת דזה גופא כבוד שבת שאינו מטלטל דבר שנאסר לנו בטילטול.

ולפ"ז הא דאמרינן בשבת מ"ה א' דשרי לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא משום דכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק והרי לפי התוס' ל"ו א' ד"ה הא ר' שמעון קכ"ב ב' ד"ה רחת הוי הנר כלי שמלאכתו לאיסור וכן נקט המ"ב לדינא בסי' רע"ט ס"ק י"ט ובשעה"צ שם ס"ק ט"ז ולכאור' מאי צורך גופו ומקומו איכא הכא על כרחין צ"ל דאירי דוקא בהערמה וכמ"ש המ"א בסי'

סימן קע

בענין טלטול אלאר"ם קלא"ק

בעזה"י כ"ו שבט תשע"ז

שאלה אלאר"ם קלא"ק המיועד להקיץ אדם משינתו ע"י השמעת קול ואין אדם מייחד לו מקום ממש שיהא מוקצה מחמת חסרון כיס אם מותר לטלטלו אפי' שלא לצורך גופו ומקומו בשבת ככלי שמלאכתו להיתר או דוקא לצורך גופו ומקומו ככלי שמלאכתו לאיסור.

תשובה לכאן' היה נראה בפשיטות דכיון דעצם מלאכת האלאר"ם קלא"ק הוא השמעת קול ודבר זה היתר גמור מאחר שהכלי פועל מעצמו ואף שהאדם צריך לטפל בו קודם לכן לקבוע באיזו שעה ישמיע קול וזה איסור מ"מ אין הטיפול אלא כמכשיר את הכלי לעשות מלאכתו ולא הוי עצם מלאכת הכלי שהרי כל עיקר תועלת הכלי הוא מה שמשמיע קול ולכאן' זהו מלאכתו ודבר זה הוא עושה מעצמו א"כ ה"ל ככלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלו אפי' שלא לצורך גופו ומקומו. אלא דכתב האגר"מ או"ח ח"ג סי' מ"ט דשעון ופע"ן שפועלים ע"י חיבורם לאילעקטריסיט"י יש טעם גדול לומר שדינם ככלי שמלאכתו לאיסור שאסור לטלטלו שלא לצורך גופו ומקומו דאף שאין עצם מלאכתו לאיסור מ"מ כיון שנעשו ע"י איסור הוו ככלי שמלאכתו לאיסור וכע"ז באגר"מ או"ח ח"ד סי' צ"א אות ה' ולפ"ז ה"ה אלאר"ם קלא"ק שכל מלאכתו נפעלת ע"י אילעקטריסיט"י אף אם אין עצם מלאכת הכלי איסור מ"מ מאחר שנעשה המלאכה ע"י איסור דינו ככלי

שמלאכתו לאיסור ואסור לטלטלו שלא לצורך גופו ומקומו.

אך לכאן' צ"ע בדברי האגר"מ מנ"ל לומר דכלי שמלאכתו נעשית ע"י איסור חשיב כלי שמלאכתו לאיסור הא בפשטות משמע דדוקא ככלי שעצם מלאכתו היא איסור כגון שמלאכתו לחתוך עצים וכיו"ב שיש איסור בעצם מלאכה זו חשיב כלי שמלאכתו לאיסור ולא איכפת לן כלל אם נעשית המלאכה ע"י איסור או לא. ואולי סבר האגר"מ דכל פעולת האדם שמטפל עם הכלי נחשבת מלאכת הכלי אפי' אם באמת אין עיקר התועלת שבכלי רק מה שהוא עושה מעצמו אח"כ ולכן לענין שעון ופע"ן שכל פעולת האדם היא חיבורם לאילעקטריסיט"י וזה איסור נמצא שהם חשובים כלי שמלאכתו לאיסור. אך צ"ע מנ"ל לומר כן דהא בפשטות לא קפדינן אפעולת אדם בהכלי דוקא אלא אעצם מלאכת הכלי אפי' אם הוא פועל מעצמו דבעצם מלאכת הכלי תליא מילתא שאם יש במלאכה זו איסור הוי כלי שמלאכתו לאיסור ואם לאו הוי כלי מלאכתו להיתר וצ"ע.

ואף לפי דברי האגר"מ יתכן דבאמת לא מיירי אלא במקום שהאדם אינו מטפל כלל עם השעון והפע"ן אחר שמחברם לאילעקטריסיט"י דממילא חשיב מעשה חיבור זה לאילעקטריסיט"י כמלאכת הכלי והוי כלי שמלאכתו לאיסור אבל היכא דאדם מטפל עם השעון והפע"ן אחר חיבורם לאילעקטריסיט"י כגון שלוקחם ממקומם ומושיבם במק"א אולי שייך לומר דהוי טיפול זה כמלאכת הכלי ולא דוקא חיבורם לאילעקטריסיט"י דאף שאין הטיפול גורם להם לפעול ממש מ"מ מאחר שאין מגיעה לו התועלת הנרצה אלא אחר הטיפול הוי הטיפול

כעיקר המלאכה כיון שהוא פעולת האדם בהכלי וכו"ל.

ולפ"ז גם לענין אלאר"ם קלא"ק י"ל דהיכא דאחר קביעות השעה שישמיע בה קול שהוא איסור מטפל עמו אדם באופן היתר כגון להושיבו במקומו אפשר דאף לפי דברי האגר"מ שי"ך לומר דהוי ככלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלו אפי' שלא לצורך גופו ומקומו. ומיהו אף כשאין אדם מטפל בו כלל אחר הטיפול שהוא איסור היה נראה לומר דבאמת לא חשיב כלי שמלאכתו לאיסור כיון דעצם מלאכת האלאר"ם קלא"ק לכאוי' הוא השמעת קול שהוא פועל מעצמו וליכא בזה שום איסור וממילא מותר לטלטלו אפי' שלא לצורך גופו ומקומו ובאמת באגר"מ ח"ח עמ' ע"ו משמע דאפשר שחזר בו האגר"מ מדבריו הנ"ל וצ"ע למעשה.



סימן קעא

בענין מוקצה בסעלפא"ן

בעזה"י י"א תמוז תשע"ח

שאלה סעלפא"ן שמשתמש בו אדם להרבה דברים וגם להיות לו לאלאר"ם להשמיע קול להקיצו בבוקר אם מותר לטלטלו בשבת או אסור.

תשובה סתם סעלפא"ן שאין אדם משתמש בו להיות לו לאלאר"ם אלא לדברים אחרים בלבד לכאוי' נראה שמוקצה מחמת חסרון כיס כיון דמקפיד עליו שלא לעשות עמו תשמיש אחר שאינו תשמיש המיוחד לו

האסור בשבת וכלשון הש"ע ר"ס ש"ח כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר אסור לטלטלו בשבת עכ"ל ואף לפי מה שפירש"י אהא דתנן קכ"ג ב' כל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה וז"ל משום דהנך קפיד עליהו ומייחד להם מקום דלא חזו למלאכה אחרת עכ"ל ונראה קצת מדבריו דדוקא במייחד לו מקום חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס וכ"מ קצת בגמ' שם א' לגבי סיכי זיירי ומזורי וכן הביא השעה"צ סי' ש"י ס"ק י"ט מהבית מאיר דדוקא כשדרך להקפיד ולייחד לו מקום חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס כהא דסיכי זיירי ומזורי הנ"ל לכאוי' גם סתם סעלפא"ן מייחד לו מקום קצת דהיינו שזהיר שלא להניחו אלא במקום מיוחד שלא ישבר ויתקלקל כגון אם יפול לארץ או שיפלו עליו מים.

רק היכא דמשתמש אדם בהסעלפא"ן גם להיות לו לאלאר"ם לכאוי' י"ל דכיון דעצם השמעת הקול של האלאר"ם היתר גמור היא ואף שצריך אדם לטפל עם הסעלפא"ן קודם לכן באופן שהיה איסור בשבת מ"מ עצם השמעת קול שעושה הסעלפא"ן מעצמו שלכאוי' היא מלאכתו הא אין בה איסור א"כ אין הסעלפא"ן מיוחד למלאכת איסור דוקא אלא גם להיתר דהיינו השמעת קול שעושה מעצמו וממילא שי"ך להחשיב הסעלפא"ן ככלי שמלאכתו להיתר שאין אדם מקצה דעתו ממנו ומותר לטלטלו אפי' שלא לצורך גופו ומקומו לפי מ"ש בבה"ל סי' ש"ח ד"ה קורדום לפקפק בדברי הפמ"ג שכתב דכלי שרוב מלאכתו לאיסור הוא ג"כ בכלל כלי שמלאכתו לאיסור אלא כה"ג שדרך הכלי להשתמש לאיסור ולהיתר ורק שלאיסור משתמשים בו יותר מנ"ל דמקצה אדם דעתיה

לאיסור לולי דברי האגר"מ הנ"ל דמשמע שנקט דבכה"ג דינו ככלי שמלאכתו לאיסור מאחר שמלאכתו נעשית ע"י איסור.



סימן קעב

בענין מוקצה בספרים למכירה

בעזה"י י"ג סיון תשע"ח

שאלה ספרים העומדים למכירה אם מותר לטלטלם בשבת או אסור.

תשובה הרמ"א בר"ס ש"ח כתב דכלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם חשיבי מוקצים מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלם בשבת אפי' לצורך מקומם ולצורך גופם והוא מהרמב"ם פכ"ה מה' שבת ה"ט ומ"מ פכ"ו שם הי"ד וברמב"ם פכ"ה שם מבואר דהיינו שמקפיד עליהם שמא יפסדו ויפחתו דמיהם ומשמע דהיינו שמקפיד שלא לטלטלם כלל מחמת חשש שמא יפסדו אבל אם אינו מקפיד שלא לטלטלם כלל מחמת חשש זה לא חשיבי מוקצים מחמת חסרון כיס אפי' אם נזהר שלא לטלטלם באופן שאפשר שיפסדו דהיינו שמקפיד על הפסדם סתם. וכ"מ מדברי רש"י שבת קכ"ג ב' גבי הא דאין נוטלין המסר הגדול ויתד של מחרישה שפי' משום דקפיד עלייהו ומייחד להם מקום דלא חזו למלאכה אחרת עכ"ל משמע דוקא כשמייחד להם מקום דהיינו שמקפיד שלא לטלטלם כלל וכע"ז משמע בגמ' שם א' גבי סיכי זיירי ומזורי וכן הביא השעה"צ סי' ש"י ס"ק י"ט מהבית מאיר דדוקא כשדרך להקפיד

מיניה דהלא עשוי למלאכת היתר ג"כ. אך למעשה סיים בה הבה"ל שם דצ"ע וגם העתיק דברי הפמ"ג בפנים במ"ב שם סק"י והביא בשעה"צ שם ס"ק י"א דכן מוכח גם מדה"ח ורק אח"כ הראה לכה"ל משמע דלמעשה ס"ל להמ"ב שיש להחמיר כדברי הפמ"ג אף שאין לדבריו רא' ברורה. ועוד בלא"ה לענין אלאר"ם הנ"ל באמת לפי דברי האגר"מ או"ח ח"ג סי' מ"ט שכתב דשעון ופע"ן שפועלים ע"י חיבורם לאילעקטריסיט"י יש טעם גדול לומר שדינם ככלי שמלאכתו לאיסור דאף שאין עצם מלאכתם לאיסור מ"מ כיון שנעשו ע"י איסור הוו ככלי שמלאכתו לאיסור וכע"ז כתוב באגר"מ או"ח ח"ד סי' צ"א אות ה' לפ"ז ה"ה לאלאר"ם הנ"ל כיון שפועל ע"י איסור הוי עכ"פ ככלי שמלאכתו לאיסור ואף שלכאור' צ"ע מנ"ל להאגר"מ להגדיר כלי שמלאכתו לאיסור באופן זה ולא בכלי שעצם מלאכתו הוא איסור או לא וכן"ל ובאמת בח"ח עמ' ע"ו משמע דאפשר שחזר בו האגר"מ מדבריו מ"מ לכאור' ראוי לחוש לדבריו לכתחילה עכ"פ שלא לטלטל האלאר"ם שלא לצורך גופו ומקומו. ולפ"ז להלכה למעשה נראה שבכל אופן יש להחמיר להחשיב הסעלפא"ן כמוקצה מחמת חסרון כיס אפי' אם משתמש בו גם להיות לו לאלאר"ם להקיצו בבוקר. רק אם מאיזה טעם אינו משתמש בהסעלפא"ן לשום תשמיש אחר אלא להיות לו לאלאר"ם אז לכאור' יש להחשיבו ככלי שמלאכתו להיתר מאחר שכל תשמיש הסעלפא"ן להיתר ואפי' אם הוא ראוי להתשמש בו תשמיש איסור לא אזלינן אלא בחר רגילות הבעלים וכמבואר מדברי המ"א סי' ש"ח סק"ב ומחצה"ש ולבושי שרד שם לענין מוקצה מחמת חסרון כיס ולכאור' כע"ז נמי לענין כלי שמלאכתו

שמא יפגום ולא נקט לה הב"י בהאי לישנא אלא לאפוקי כלים המצויים שאינו מקפיד על פגמתם בכלל שהם אינם מוקצים בכלל. וגם מ"ש רש"י מ"ט א' בד"ה שלחין של בעה"ב תנן דמותר לטלטלן שאין עומדין לימכר ולא קפיד עלייהו כי מטנפי כו' עכ"ל לאו דוקא שאין מקפידים על הטינוף דאפי' מקפידים על הטינוף אלא שאין מקפידים על ההשתמשות מחשש שיטנפו ג"כ סגי בכך שלא יהיו אסורים בטלטול ולא נקט רש"י לשון זה אלא משום שכך הוא גבי שלחין של בעה"ב שאין מקפידין על הטינוף כלל.

ולפ"ן לענין ספרים המיוחדים לסחורה במקום שאין הבעלים מקפידים עליהם שלא לטלטלם כלל או להשתמש בהם כלל וכמו שמצוי שמרשים הבעלים לאחרים לעיין בספרים אלו לראות קצת ממה שכתוב בהם וגם הבעלים עצמם קורין בהם לפעמים ובפרט בספרים של ד"ת שיש בקריאה זו מצוה ולכן מסתמא אין מקפידים כשאחרים יקראו בהם ובלבד שלא יתקלקלו כ"כ ע"י הקריאה עד שלא יוכלו למוכרם כיון דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה וכמ"ש באו"ח סי' י"ד ס"ד דמותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה כו' ומ"ש שם הרמ"א דאסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו ונלמד מב"מ כ"ט ב' כדכתב שם הגר"א בבאורו וכתב עוד הגר"א דהיינו משום דבמקום פסידא לא אמרינן ניחא כו' ובמ"א סק"י כתב דהיינו דוקא בהפסד מרובה מסתבר דהאידינא שאני דאין שייך לחוש לזה כ"כ בספרים שלנו ועכ"פ מסתמא אין הבעלים מקפידים שלא ילמדו אחרים בספריהם מחמת חשש זה שיתקלקל וא"כ בכה"ג לא חשיבי הספרים מוקצים מחמת

ולייחד לו מקום חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס כהא דסיכי זיירי ומזורי הנ"ל ולא היינו שמקפיד על הפסדם סתם וכ"נ מדברי רש"י מ"ט ב' אהא דאמרינן שם בגמ' דנסרים של אומן אין מטלטלין אותן משום דקפיד עלייהו והובא בבאור הגר"א לענין דין כלים המיוחדים לסחורה הנ"ל שפירש"י דקפיד עלייהו שמא יתקלקלו עכ"ל משמע דהקפידא היא שלא לטלטלם מחשש שמא יתקלקלו ולא דוקא שמקפיד על עצם הקלקול סתם וכ"מ מדברי הטור ר"ס ש"ח שכתב שמקפיד עליהם שלא יטלטלם כדי שלא יפגמו וכע"ז כתוב בש"ע שם שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר משמע דוקא בקפידא שלא להשתמש בהם מחמת חשש הפסד חשיבי מוקצים מחמת חסרון כיס. ולפ"ז מ"ש שם בש"ע אח"כ דה"ה לקורנס של בשמים שמקפידים עליו שלא ילכלך משמע דאפי' מחמת קפידא שלא יתלכלך סתם חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס באמת לאו דוקא הוא שמקפיד על עצם הלכלוך סתם אלא שמקפיד שלא להשתמש בו בכלל שמא יתלכלך ואולי נקט לה הש"ע בהאי לישנא משום מ"ש המ"א בסק"ב דבמקום שאין מקפידים עליו אינו מוקצה ובפשטות ר"ל שאין מקפידים על הלכלוך כלל וי"ל דז"ש הש"ע שמקפידים עליו שלא יתלכלך דר"ל דוקא במקום שדרך בנ"א להקפיד על הלכלוך בכלל וממילא מקפידים שלא להשתמש בו שמא יתלכלך אבל יש מקומות שאין מקפידים על הלכלוך בכלל ובאותם מקומות פשיטא דאינו מוקצה וכעין דרך זו אפשר ליישב גם מ"ש בב"י שם לשון כלי שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס דהיינו כלי שאדם מקפיד עליו שלא יפגם כו' עכ"ל דלאו דוקא שמקפיד על עצם הפגימה אלא שלא להשתמש בו מחשש

דאין טעם שיהיה מוקצה. אבל חלקי ספר שא"א להשתמש בהם כלל כגון דפים שאין בהם שום כתב או חלק מהכריכה לכאור' אסורים בטלטול לגמרי אפי' לצורך גופם ומקומם כמו צרורות ואבנים שאין בהם שום שימוש לאדם כלל. ומה שמבואר בבה"ל סי' ל"א ד"ה אסור מהחיי"א דלמעשה מותר לטלטל תפלין בשבת אפי' שלא לצורך גופן ומקומן כדי שלא יפלו וה"ה כדי שלא יגנבו ולפ"ז כ"ש שמותר לטלטלם אם מצאם על הקרקע אינו ענין לכאן כלל דהתם מלבד דאיכא למ"ד שמותר לטלטל תפלין לשום צורך ככלי שמלאכתו להיתר כדאייתא בתרה"ד סי' ע' והובא ברמ"א סי' ש"ח ס"ד וי"ל דכל כונת החיי"א הנ"ל היא לסמוך על דעה זו במקום חשש שמא יפלו גם אף לפי הט"ז ומ"א בסי' ש"ח שם שחולקים על דברי התרה"ד הא לפי דעתם אין התפלין חשיבי אלא ככלי שמלאכתו לאיסור כיון שאסור להניח תפלין בשבת והרי כלי שמלאכתו לאיסור מותר בטלטול לצורך גופו ומקומו וי"א שאף אינו בתורת מוקצה ממש כלל שכל האיסור לטלטלו הוא איסור אחר כמבואר בביאור הגר"א יו"ד סי' רס"ו סק"ג כן מבואר בהשגות הראב"ד על הרז"ה ריש ביצה אות ב' ולא דמי לחלקי ספר שא"א להשתמש בהם כלל דחשיבי כמו צרורות ואבנים האסורים בטלטול אפי' לצורך גופן ומקומן והוה בכלל מוקצה לכ"ע. ועוד לא דמי דין תפלין לדין חלקי ספר ממאי דגבי תפלין יש איסור גמור מפורש להניחן ע"ג קרקע כדמוכח מדברי רש"י בברכות כ"ג א' ד"ה עושה (ואף לפי מ"ש שם תר"י בשם רש"י דכשחולץ תפלין ביום א"צ להניחם בכיס אלא אפי' בקרקע כדי שיהיו מזומנים להניחם כשירצה כיון שמצותן כל היום מ"מ הרי מבואר שם דבליילה אין לו

חסרון כיס שיהא הטלטול בהם אסור בשבת אפי' לצורך מקומם ולצורך גופם אע"פ שמקפיד על עצם הקלקול דבזה אפשר שלא יוכל למכור הספרים דמ"מ אינו מקפיד על הטלטול והשתמשות. ונראה דזהו מ"ש החיי"א בח"ב כלל ס"ו ס"ב דכתבי קדש אפי' יחדן מותר לטלטלן ואפי' שלא לצורך כלל ולכאור' תמוה מדברי הרמ"א בר"ס ש"ח הנ"ל דכלים המיוחדים לסחורה חשיבי מוקצים מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלם אפי' לצורך מקומם ולצורך גופם אלא דדעת החיי"א דשאני כתבי קדש דסתמא דמילתא שאין הבעלים מקפידים עליהם אפי' כשעומדים לסחורה וממילא אינם מוקצים מחמת חסרון כיס כלל. ורק במקום שמאיזה טעם מקפידים הבעלים על הטלטול והשתמשות בהספרים מחשש שלא יתקלקלו בזה חשיבי מוקצים מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלם אפי' לצורך מקומם ולצורך גופם.



סימן קעג

בענין מוקצה בחלקי ספרים

בעזה"י י"ז סיון תשע"ח

שאלה דף קרוע מספר קודש או חלק אחר מהספר שנמצא על הקרקע בשבת אם מותר לאדם לטלטלו או אסור.

תשובה בחלקי ספר שאפשר להשתמש בהם כגון דף שלם או אפי' אינו שלם אלא שיש בו חלק חשוב של כתב שאפשר לקרותו לכאור' מותר בטלטול לגמרי ואינו מוקצה כלל

סימן קעד

בענין אם כלי שמל"א עושה בסיס

בעזה"י כ' אב תשע"ה

שאלה אם כלי שמלאכתו לאיסור עושה בסיס
שיהא אותו דבר אסור בטלטול כ"א
לצורך גופו ומקומו או אינו עושה בסיס.

תשובה הפמ"ג במשב"ז ר"ס ש"ח ד"ה הד'
הסתפק בזה וכתב דכיון דלצורך גופו
ומקומו שרי לטלטל מלאכתו לאיסור י"ל
דהתחתון לאו בסיס הוא וכונתו דשמא דוקא
היכא דאסור בטלטול בכל ענין שייך תורת
בסיס שאמרו חז"ל דטעם זה של בסיס שכתב
רש"י בשבת מ"ז א' דנטפל הבסיס לדבר
האסור לאו בכל ענין הוא אפי' היכא דאין
איסור הטלטול אלא שלא לצורך גופו ומקומו.
וספיקת הפמ"ג הוא אפי' לפי שיטת עצמו
במשב"ז סי' רס"ה סק"א וסי' ש"ח סק"ט ז'
ובא"א שם סק"י י"ט דמשמע מדבריו דכלי
שמלאכתו לאיסור נחשב מוקצה ממש וכ"מ
במ"א סי' של"א סק"ה וכן נראה דעת
מהרש"ל המובא שם במ"א ובט"ז יו"ד סי'
רס"ו סק"א וכן נראה מדברי החי"א ח"ב כלל
ס"ו ס"ג והמ"ב סי' ש"ח סק"כ ובה"ל שם
ד"ה קידוש וכ"מ קצת מדברי הרמב"ם ס"פ
כ"ד מה' שבת. וכ"ש לפי שיטת הגר"א ביו"ד
שם סק"ג דאין כלי שמלאכתו לאיסור נחשב
מוקצה ממש וכן מבואר בהשגות הראב"ד על
הרז"ה ריש ביצה אות ב' דלפ"ז איכא למימר
דלא הוי הכלי התחתון בסיס שהרי זה לא
שייך לבסיס לדבר המוקצה גמורה ולכאור' היה
מסתבר לומר כן שאין כלי שמלאכתו לאיסור
עושה בסיס דמסתבר דלא נאמרה תורת בסיס

להניחם ע"ג קרקע דלא התירו אלא כדי שיהיו
מזומנים להניחם כשירצה ובלא"ה הא הביאו
תר"י שם פי' אחר בדברי הגמ' בשם רבינו האי
גאון וכ"ד הרמב"ם פ"ד מה' תפלין הי"ט
והטוש"ע או"ח סי' מ"ג) והוא כמ"ש במו"ק
כ"ה א' לענין ס"ת וברמ"א יו"ד סי' רפ"ב ס"ז
לענין שאר ספרים והרי מבואר במגילה כ"ו ב'
דתשמישי תפלין אינם תשמישי מצוה בלבד
אלא תשמישי קדושה דומיא דתשמישי ספרים
משמע דתפלין וספרים שווים ולכאור' גם
הרואה תפלין על הקרקע פשוט שצריך
להגביהן דלא גרע ממ"ש הרמ"א שם בס"ה
שהמוצא ספרים מהפוכים על פניהם צריך
להפכם משא"כ בחלקי ספר אף דפשוט
שטעונים גניזה וכדתנן בשבת צ' א' מקק
ספרים ומקק מטפחותיהם כל שהוא שמצניעין
אותן לגונזן ופירש"י מקק ספרים אכילת
תולעת אוכלת הספרים ומרקבן ושמו מקק.
שמצניעין אותן לגונזן שכל דבר קדש טעון
גניזה עכ"ל מ"מ יתכן שבאמת ליכא איסור
להניחם ע"ג קרקע דאף שיש בהם קדושה
מ"מ אין בזה בזיון אם הם ע"ג קרקע דדוקא
בספר ממש דהיינו ספר רגיל שאפשר ללמוד
בו וה"ה כל חלקיו המחוברים ונטפלים אליו
יש בזיון להניחם ע"ג קרקע שאין דרך להניח
ספרים בכלל על הקרקע וה"ה נמי בתפלין אין
דרך להניח דברים כאלו ע"ג קרקע ולכן אסור
להניחם על הקרקע משום דהוי בזיון להם
משא"כ חלקי ספר אולי אין בזיון כ"כ בהיותם
על הקרקע שהרי לא שייך בזה סברא זו כ"כ
שאין מניחים דברים אלו ע"ג קרקע וצ"ע
ועכ"פ לפ"ז י"ל דדוקא לגבי תפלין יהא מותר
לטלטלם שלא יפלו וכ"ש להגביהם מע"ג
קרקע אבל חלקי ספרים אסור לטלטלם לצורך
זה.

אלא גבי מוקצה ממש.

וַיֵּשׁ לַהֲבִיא רֹאִי לֹזֶה שְׁאִין בְּסִיס בְּכָלִי שְׁמֵלֶאכְתּוֹ לְאִיסוֹר מִדְּבָרֵי הַבִּי בְּרִ"ס ש"ח שֶׁהֵבִיא בְּשֵׁם סֵפֶר הַנִּקְרָא מִקְדָּשׁ שְׁאִיסוֹר לְטַלְטֵל תַּפְלִין כ"א לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמֵן וְהֵבִיא אוֹתוֹ סֵפֶר רֹאִי מִגִּיטִין ס' א' וְנִתְקַשָּׁה בְּהָא דְּבִיצָה ט"ו א' וַיֵּשֶׁב קוֹשִׁיתוֹ וְאִח"כ הֵבִיא הַבִּי מִמַּהֲרֵלֶב"ח שֶׁכָּתַב דֹּאפִי שְׁלֹא לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמֵן מוֹתֵר לְטַלְטֵלם וְהֵבִיא רֵאיוֹת לֹזֶה וְכ"כ בְּתֵרֵה"ד ס' ע' וְהֵבִיא רֹאִי מֵהָא דְּבִיצָה הַנִּל וְלֹא הֵבִיאוּ מֵהָא דְּמִבּוֹאֵר בִּשְׁבַת ק"ז א' דְּתֵיק הַתַּפְלִין נַעֲשֶׂה בְּסִיס לְדַבֵּר הַמוֹתֵר וְהֵיִינוּ טַעֲמָא דְּמוֹתֵר לְטַלְטֵלוּ מִפְּנֵי הַדְּלִיקָה אֶף שְׁאִין זֶה לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמוֹ וְאִי תַּפְלִין אֲסוּרִין בְּטַלְטֵל כ"א לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמֵן הָרִי לְכֹאֹר הוּא הִתֵּיק בְּסִיס לֵהֵם וְג"כ אֲסוֹר בְּטַלְטֵל שְׁלֹא לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמוֹ וְעַל כִּרְחָךְ דְּמָה שֶׁהַתַּפְלִין אֲסוּרִין בְּטַלְטֵל שְׁלֹא לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמֵן אֵינוֹ עוֹשֶׂה בְּסִיס וְלִכְאֹר ה"ה לַעֲנִין כָּל כָּלִי שְׁמֵלֶאכְתּוֹ לְאִיסוֹר.

אוֹלָם בְּעֵרֻה"ש ס' ש"י ס"ט מְפֹרֶשׁ דֹּאף כָּלִי שְׁמֵלֶאכְתּוֹ לְאִיסוֹר עוֹשֶׂה בְּסִיס וְצ"ע מִדְּבָרֵי הַבִּי וְשֹׂאֵר פּוֹסְקִים הַמּוֹבָאִים שֵׁם וּמִסּוּגִיא דְּשִׁבְתָּ ק"ז א' הַנִּל וְאוֹלִי צ"ל דְּס"ל לַהֲעֵרֻה"ש דְּשִׁיךְ לְדַחְתוֹת הֵיאָה דְּשִׁבְתָּ דְּבִאֲמַת אֵיירִי בְּטַלְטֵל הִתֵּיק לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמוֹ וּבִהֲעֵרֻמָּה דְּכָתַב הַמ"א בְּס' ש"ח סָק"ח בְּשֵׁם יִירוּשָׁלַי שְׁכַשְׁמַחֲשֵׁב עַל הַכָּלִי לְתַשְׁמִישׁ מוֹתֵר לְטַלְטֵלוּ וְאִפִּי עֵיקֶר כּוֹנְנוֹ מִחֲמָה לְצַל דִּהֵיִינוּ שִׁיחֻשׁוֹב לְהַשְׁתַּמֵּשׁ בּוֹ לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וְאֶף שֶׁתֵּיק הַתַּפְלִין אֲסוֹר לְמִיצֵר בִּיה זֹוִי כְּדֹאִיתָא בְּבִרְכּוֹת כ"ג ב' מ"מ הָרִי שְׁרִי לְצוֹר כֵּה ס"ת וְכִי"ב דְּבָרִים שְׁקָדוּשְׁתָּם עֲדִיפָא מִתַּפְלִין וְגַם מֵהֵנִי בִּזְהָ תֵּנְאִי כְּדִכְתַּב הַרמ"א בְּס' מ"ב ס"ג. וְמֵאִי דְּקָרִי לִיהָ הַתֵּם

בִּשְׁבַת בְּסִיס לְדַבֵּר הַמוֹתֵר הַכּוֹנֵה שְׁמוֹתֵר בְּטַלְטֵל לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמוֹ מִשְׁא"כ הָעוֹר שְׁנַעֲשֶׂה בְּסִיס לְהַבְשֵׁר הָרִי אֲסוֹר לְטַלְטֵל הַבְשֵׁר אִפִּי לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמוֹ כִּיּוֹן שְׁאִינוֹ כָּלִי וְצ"ע.

וְלִדְיָנָא נִרְאָה שִׁישׁ לְחוּשׁ לְדַעַת הָעֵרֻה"ש לְהַחֲמִיר בִּזְהָ שְׁלֹא לְטַלְטֵל דְּבַר שְׁנַעֲשֶׂה בְּסִיס לְכָלִי שְׁמֵלֶאכְתּוֹ לְאִיסוֹר שְׁלֹא לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמוֹ אֶךְ בְּמִקּוֹם צוֹרֵךְ אוֹלִי שִׁיךְ לְהַקֵּל ע"פ פְּשׁוּטוֹת מִשְׁמַעוֹת דְּבָרֵי הַבִּי דְּכֵה"ג מוֹתֵר בְּטַלְטֵל אִפִּי שְׁלֹא לְצוֹרֵךְ גּוֹפֵן וּמִקּוֹמוֹ.



סימן קעה

בענין מוקצה בפירורי פת

בעזה"י כ"ג סיון תשע"ו

שְׁאֵלָה אִם מוֹתֵר לְטַלְטֵל בִּשְׁבַת פִּירוּרֵי פֶת שְׁנִפְלוּ עַל הָרִצְפָּה אוֹ אֲסוֹר.

תְּשׁוּבָה לְכֹאֹר נִרְאָה שְׁמוֹתֵר דְּבִפְשׁוּטוֹת לֹא נַעֲשׂוּ הַפִּירוּרִין מוֹקְצָה מִחֲמַת שְׁנִפְלוּ עַל הָרִצְפָּה דֵּהָא אֶף בְּכֵה"ג שִׁיךְ לְהַחֲשִׁיכֵם לְגַמְרֵי רֵאוּיִים אִפִּי לְאִכִּילַת אָדָם כְּגוֹן אִם יִקְבְּצֵם וְיִתְּנֵם עַל הַשְׁלָחַן לְפָנֵי אָדָם אַחֵר שְׁלֹא יִדַּע שֶׁהָיוּ עַל הָרִצְפָּה דְּלִכְאֹר שְׁפִיר אֲפֻשֶׁר שִׁיאֲכַל מֵהֶם כְּגוֹן כְּשֶׁמִּמְתִּין עַל אִיזָה דְּבַר וְקִשָּׁה לוֹ לִישֵׁב דּוֹמָם מִכָּלִי לַעֲשׂוֹת כָּלוּם שְׁבִזָּה דֶּרֶךְ הָרִבָּה בְּנ"א לִיקָח עוֹד מֵעַט מֵהַנִּמְצָא לְפָנֵיהֶם לְאֲכֹל וְה"נ אֲפֻשֶׁר שִׁיקָח מֵהַפִּירוּרִין שְׁלִפְנֵינוּ לְאֲכֹל מֵאַחַר דְּמִסְתַּמָּא אֵינֶם מְטוֹנְפִים וּמְלוֹכְלָכִים כ"כ. וְהָא דִּתְנֵן

בשבת קמ"ג א' מעבירין מלפני השלחן פירורין פחות מכזית ומפרש טעמא מפני שהוא מאכל בהמה ומשמע שאינו מאכל אדם נראה פשוט דלאו בכל ענין קאמר שהם חשובים כמאכל בהמה דוקא אלא בכגון בסוף הסעודה ממש שעומדים להיות נזרקים עם שאר הפסולת שבזה אין דרך בנ"א לאכול מהן כלל אבל באמת הרבה פעמים שכית שיהיה דרך בנ"א לאכול מפירורין שנשתיירו וכענין הנ"ל. ועוד י"ל דלא מיירי התם במתני' אלא בימיהם שהיה סדר מיוחד לסעודה וכדנתיא בברכות מ"ג א' כיצד סדר הסבה כו' (והוא מתוספתא שם פ"ד ה"ח ושם הגירסא כיצד סדר הסעודה) ובזה לא היה דרך בנ"א לאכול מהני פירורין משא"כ בימינו דלית לן סדר סעודה מיוחד כי האי שפיר הוי דרך בנ"א לאכול מהנ"ל. וכן מדברי התוס' בשבת שם ד"ה פירורין מוכח דהא דקתני מפני שהוא מאכל בהמה באמת לאו דוקא קאמר ממש שכתבו בשם ר' דה"ג בגמ' מסייע ליה לר' יוחנן דאמר רבי יוחנן פירורין שאין בהן כזית מותר לאבדן ביד ודייק מדאיצטריך למיתני מפני שהוא מאכל בהמה משמע דלא חזי לאדם והוו כשאר מאכל בהמה ומותר לאבדן ולכא"ו דבריהם תמוהים דהא איצטריך למיתני מפני שהוא מאכל בהמה כדי ליתן טעם גופא שאינן מוקצה בכלל אלא ודאי דבאמת הוה פשיטא להו להתוס' דחזי בין לבהמה בין לאדם דהרי שפיר יאכלו בנ"א פירורין פחות מכזית וכל כונתם היא לומר דממאי דקתני מפני שהוא מאכל בהמה משמע דאינו מאכל אדם לגמרי דהיינו שאינן חשובין כ"כ שיהא אסור לאבדם ביד אבל ודאי הוה מאכל אדם סתם דהיינו שדרך אדם לאכלם לפעמים.

ואף במקום שי"ל דהני פירורין באמת אינן ראויין למאכל אדם כגון שהרצפה מטונפת וכיו"ב וודאי לא יאכל אדם מפירורין שנפלו עליה הא מ"מ הני פירורין ראויין למאכל בהמה כדאיתא במתני' הנ"ל ואף שאין בהמות מצויות בינינו כ"כ שיהא דעת האדם ליתן להם מאלו ומבואר בשבת קכ"ח א' דאפי' לרשב"ג דאמר התם דמטלטלין שברי זכויות מפני שהוא מאכל לנעמיות וכל ישראל בני מלכים הם וראויים לגדל נעמיות מ"מ דוקא משום דנעמיות שכיחי מותר אבל אם לא הוה שכיחי היה אסור אפי"ה נראה דמאחר שבמדינות אלו מ"מ הוה דרך סתם אינשי לגדל בהמות בבתיהם כגון מה שמצוי אצל הנכרים שמגדלים בבתיהם כלבים וכיו"ב ממילא חשיבא מצוי אצל כל אדם דאמרין ביה שאינו מוקצה מאחר שבעצם הוי מאכל בהמה ואף אם אין דעתו ליתן לבהמה ממש מ"מ גם אינו מקצה אותם בדעתו. ומ"ש הרמב"ם בפכ"ו מה' שבת הי"ז דאין מטלטלין דבר שאינו ראוי אלא למאכל בהמה או חי' או עוף שאינן מצוין אצל רוב בני אדם נראה דלאו דוקא שרוב בנ"א יש להם אותו בהמה או חי' או עוף אלא כל כונתו לומר שדברים אלו מצוים אצל רוב מיני בנ"א ולאפוקי מדעת רשב"ג הנ"ל שהתיר את הזכויות מפני שהוא מאכל לנעמיות וכל ישראל בני מלכים הם וראויים לגדל נעמיות דקאמר בזה הרמב"ם דדוקא מה שהוא מאכל בהמה שמצויה אצל סתם בנ"א שרי לטלטלו וכן משמע בשעה"צ סי' ש"ח ס"ק צ"ט שכתב על דברי הרמב"ם דמוכח בגמ' ולכא"ו אינו מוכח בגמ' מידי לענין שצריכים להיות מינים אלו מצוים אצל רוב בנ"א ממש אלא דצריכים להיות מצוים אצל סתם בנ"א שאינם מלכים ועל כרחך כנ"ל דמ"ש הרמב"ם רוב בני אדם ר"ל רוב מיני

בנ"א וזהו כונת המ"ב שם בס"ק קי"ט אחר שהביא דברי הרמב"ם שהוסיף דמה שעשירים מגדלין אותו המין בבתייהם לא נחשב מצוי ולכאור' כונתו לפרש דברי הרמב"ם דדוקא מה שמצוי אצל סתם בנ"א ולא אצל עשירים דוקא נחשב מצוי. ויוצא מזה דלכאור' פשוט שמותר לטלטל פירוורי פת שנפלו על הרצפה וליכא בזה חשש.



סימן קעו

בענין לפתוח פריזפאפ"ם בשבת

בעזה"י ט"ו אייר ל' למב"י תשע"ו

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

בדבר הני פריזפאפ"ם שהם שק של פלעסטיק ממולא במשקים קפואים אם מותר לחתוך ראש השק בשבת כדי לאכול את המשקים הקפואים שבתוכו או אסור בפשטות היה נראה להתיר מהא דתנן בשבת קמ"ו א' שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי ואף לפי מ"ש התוס' שם בד"ה שובר וכ"כ בעירובין ל"ד ב' ד"ה ואמאי לפי חד תי' דלא מיירי אלא במוסתקי וכדמוקמינן לה בביצה ל"ג ב' דהיינו חבית שבורה שמדבקין שבריה בשרף של עץ דמשה' שרי דמחמת גריעותו לא חייס עליה וליכא למיחש שמא יתכוין לעשות כלי וכ"כ הרא"ש בשבת פכ"ב סי' ו' ובעירובין פ"ג סי' ה' דלא שרי אלא במוסתקי וכן בטוש"ע ר"ס שי"ד נפסק דהא דאין בנין וסתירה בכלים הני מילי כשאינו בנין וסתירה

ממש אלא כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת שיכול לשברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח דא"כ ה"ל מתקן מנא ולפ"ז נמצא דליכא למילף מהא דשובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות להתיר פתיחת כלים בכל ענין מ"מ הרי לענין הני פריזפאפ"ס שאין השק שלהם חשוב כלל ודעתו לזרוק מיד אחר שיאכל מה שהיה בתוכו ומסתמא אין דעתו כלל לעשות נקב יפה ולעשות שום תיקון אלא כל כונתו לעשות נקב כל דהו כדי שיוכל להוציא על ידו המשקים הקפואים ממילא ליכא חשש כלל בעשיית פתח זה דה"ל כמוסתקי. והיינו נמי פשטא דדינא דחותלות של גרוגרות ושל תמרים מתיר ומפקיע וחותך בשבת שם והובא בש"ע שם ס"ח דבפשטות הטעם בזה משום שהן כלים גרועים וממילא ליכא בזה בנין וסתירה וכ"נ הבנת הפמ"ג שם א"א ס"ק י"ג והמ"ב שם סק"מ בדיון זה.

אך יש לפקפק בזה דהרי קודם שחתך ראש השק של הפריזפאפ"ם לא היה ראוי לכלום כמעט וממילא אפשר דלא היה עליו שם כלי כלל ונמצא שע"י חיתוך הראש עשאו כלי וזה אסור כדכתבו התוס' בשבת ע"ד ב' ד"ה חביתא דכשעושה לגמרי כל הכלי מיחייב משום בונה וכיו"ב כתב הרא"ש בעירובין פ"ג שם וכ"כ הב"י בר"ס שי"ד בדעת הר"ן וכה"ג לא דמי לשבירת חבית המותרת דהתם מסתמא היה עליה שם כלי אף קודם ששברה וממילא לא שייך בפתיחתה איסור תיקון מנא וכ"כ החזו"א בס"י נ"א ס"ק י"א דמהאי טעמא יש לאסור לפתוח קופסאות של שמן או של דגים העשוין מטס ברזל ורצופין מכל צד וחותכין בסכין את הטס שעל הפתח שהפתיחה תיקון וסתום מכל צד לאו כלי הוא

קודם פתיחתה ובאמת איהו גופיה בסוף דבריו שם הראה לדברי התוס' בביצה שם ד"ה אלפסין לענין לפסין אירניות שמבואר מינה דכה"ג שפיר חשיב כלי וצ"ע.

ומיהו באמת אף לדעת החזו"א יש מקום להקל לענין פתיחת שק של פריזפא"פ מאחר שדעת האדם לזרקו אחר שיאכל מה שהיה בתוכו ומבואר שם בחזו"א דבכע"ז ספוקי מספקא ליה אם אסור או לא שי"ל דכה"ג לא חשיב תיקון מנא והטעמים שכתב בזה לאסור גזירה שמא יכוין לשם פתח ושמא לא יזרקנו מיד וישתמש בו לכאו' לא שייכי כ"כ לענין שק של פריזפא"פ שודאי אין אדם מקפיד על צורת הפתח כ"כ אלא כל שהוא גדול בכדי שיוכל להוציא על ידו המשקים הקפואים סגי ליה בכך וגם ודאי יזרקנו מיד אחר שימוש ואל ישתמש בו עוד וא"כ לכאו' לא גרע משבירת חבית לאכול הימנה גרוגרות המותרת. ויותר מזה נראה לומר דהכא לא דמי להא דקופסאות של שמן או של דגים דמסתפק בהו החזו"א דהתם אף אם דעתו להשליכם אחר שימוש מ"מ עדיין שייך שיהא שם כלי עליהו כיון שאין זה הדרך ממש להשליכם אח"כ דהא הרבה בנ"א דעתם על הקופסא להשתמש בו משא"כ שק של פריזפא"פ שדרך כל בנ"א להשליכו אח"כ ואין שום אדם שמצניעו כה"ג דמי להך דתוספתא דכלים ב"מ פ"ו ה"א הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה טהורה כו' חותל של תמרה שהוא עתיד לאכול התמרה ולזרוקו טהור כו' ואיפסק ברמב"ם פ"ה מה' כלים ה"ז והיינו דכל כלי שדעתו להשליכו אחר שימוש אין עליו שם כלי לענין תורת קבלת טומאה כלל ולכאו' ה"ה שאין עליו שם כלי לענין איסור עשיית כלי בשבת דכלי כי האי אין עליו

וכשעושה לו פתח נעשה כלי ולפ"ז ה"ה לענין שק של פריזפא"פ לכאו' יש לאסור לחתוך ראשו מאחר שבזה עושהו כלי.

ומיהו לכאו' איכא למימר דבאמת אף קודם שחתך ראש השק של הפריזפא"פ היה עליו שם כלי דמאחר שהוא מחזיק המשקים ואינו מחוסר אלא נקיבה וחיתוך הראש כדי שיוכל להשתמש בו ועומד הוא לכך ואין זה חשוב הוספת תיקון וגמר בעצם אלא אופן המאפשר ההשתמשות בו יש עליו שם כלי גמור אף קודם חיתוך הראש וראי' מהימנא לומר כן מלפסין אירניות שטהורות באהל המת וטמאות במשא זב אליבא דת"ק בעדיות פ"ב מ"ה וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מה' מטמאי משכב ומושב ה"ג (וכבר עמד השער המלך בפ"ד מהל' י"ט ה"ח על הא דמשמע מדברי הרמב"ם בהל' יו"ט שם דפסק כר' אלעזר בר' צדוק ולא כת"ק) ודברים אלו הם כמין כדורים חלולים שהדרך לחתכם לשנים כדפי' הראשונים וקודם לזה אינם ראויים לכולם ומ"מ נדונים ככלים הואיל ועומדין ליפתח וה"נ יש לרדן שק של הפריזפא"פ ככלי גמור אף קודם הפתיחה דכיון שעומד ליפתח אינו חסר בו כלום וממילא ליכא בפתיחתו משום תיקון מנא וכמבואר בביצה ל"ב א' דגדר כלי לענין תורת קבלת טומאה וגדר כלי לענין איסור עשיית כלי בשבת שווים הם ולא דמי גדר כלי לענין איסור עשיית כלי בשבת לגדר כלי לענין איסור מוקצה בשבת דמבואר בתוס' שבת קכ"ג א' ד"ה מדלענין דשאני מגדר כלי לענין תורת קבלת טמאה וכן מבואר בדברי הר"ן שם מ"ז א' מדפי הרי"ף ד"ה אבל אלא שוה הוא לגדר כלי לענין תורת קבלת טומאה. וצ"ע בדעת החזו"א דנקט דקופסא שנעשה מטסי ברזל ורצוף מכל צד לא חשיבא כלי

תורת כלי כלל וא"כ אף אם נפתח השק בפתח נאה מאחר שודאי דעתו להשליכו מיד אח"כ לא נעשית כלי עי"ז וממילא ליכא בזה משום איסור עשיית כלי בשבת. ומאי דתני בתוספתא שם שכשמחשב על הדבר באמת שפיר מקבל טומאה נראה דלא שייך כלל לענין שק של פריזפא"פ דאפי' אם עושה בו פתח נאה מ"מ ודאי דעתו להשליכו מיד אח"כ לעולם ולא יצניעם כמו ששייך לגבי הנך דתוספתא שם ולכן ודאי לא שייך אצל השק מחשבה כזו לעשות כלי.

ומשום איסור קורע אע"ג דגם בפלעסטי"ק לכאור' שייך איסור קורע כי היכי דבעור שייך איסור קורע כדאיתא בבה"ל סי' ש"מ ד"ה אין שוברין מירושלמי מ"מ נראה דבקריעת ראש שק של פריזפא"פ ליכא חשש דדמי למ"ש המ"א בסי' שי"ד ס"ק י"ד מתוספתא פי"ז דשבת ה"ט קורע אדם את העור מע"פ חבית של יין ושל מוריים ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוק והעתיקו המ"ב שם ס"ק כ"ה וביאר הדבר החזו"א שם ס"ק י"ג דכי עסיק להוציא היין ועושה דרך השחתה לא חייל עלי' שם קורע עכ"ל ואולי כע"ז הוא נמי כונת המנחת ביכורים בתוספתא שם שביאר טעם ההיתר דהיינו כדאמרין שובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות וכיו"ב ביאר הערוה"ש בס"כ ור"ל כי היכי דהתם שרי משום דאינו מכוין לעשות כלי אלא להוציא הגרוגרות ובזה לא שייך ענין איסור בונה וסותר ה"נ לענין קריעת עור מע"פ חבית לא שייך ענין איסור קורע כיון שאינו עושה דרך תיקון וכונתו רק להוציא היין ולפ"ז לענין קריעת שק של פריזפא"פ מאחר שאינו עושה דרך תיקון כלל אלא בדרך שיוכל לאכול מה שהיה בתוכו אינו ענין לאיסור קורע.

ולמעשה אף שיש מקום גדול להקל מ"מ ראוי להחמיר שלא לפתוח פריזפא"פ ע"י חיתוך ראש השק מאחר שלפי דעת החזו"א אפשר שיש בזה איסור תיקון מנא אע"ג דדעת האדם לזרקו מיד אחר שיאכל מה שהיה בתוכו. ובכלל אולי יש מקום להחמיר שלא לאכול פריזפא"פ בשבת היכא דהתחילו המשקים לינמס דהא דעת סה"ת מובא ברא"ש שבת פ"ד ס"ס י"ג היא דאסור להחם פשטיד"א בשבת אצל המדורה משום דשומן הנקרש נימוח וה"ל מוליד ולמד כן מההיא דאין מרזקין את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזוכו מימיו בגמ' שם נ"א ב' והובא גם בר"ן וביאר הדבר דה"ל מוקצה ואף דמדינא אנן לא קי"ל כפי' סה"ת כמבואר בש"ע סי' שי"ח סט"ז מ"מ הרי כתב הרמ"א שם דנהגו להחמיר ואין להקל אלא במקום צורך. אבל כשלא נמסו המשקים אלא בתוך פיו פשיטא דבזה ליכא חשש דהוי דרך אכילה. ועכ"פ מי שרוצה להקל לפתוח שקים של הפריזפא"פ אין למחות בידו מאחר שיש בזה מקום גדול להקל כנ"ל ובאמת באגר"מ או"ח ח"א ס"ס קכ"ב כתב לענין קענ"ס שהדרך להשתמש בהם אחר שאוכלים מה שהיה בתוכם וכיו"ב דאולי אין למחות ביד המקילים לפתחם כדרכם מאחר שמותר לפי דעת כמה ראשונים דסברי דאין בנין וסתירה בכלים כלל והביא האגר"מ דכ"כ הערוה"ש סי' שי"ד ס"ח שאין למחות והרי פריזפא"פ שהדרך להשליך השק אח"כ קילי טפי. ואולי אף המקילים בזה לפתוח השק של הפריזפא"פ מ"מ יש מקום להם להחמיר שלא לקרוע במקום שכבר קרוע קצתו כמו שכמדומה עושים לפעמים בשביל שיהא קל ליפתח דבכה"ג אולי יש מקום לחוש דהוי כמכוין לעשות פתח נאה. ולענין פתיחת

מחיצה כפי המבואר באגר"מ או"ח ח"א ס"ס ל"ט ובלא"ה לכאור' איכא איסור להיות שם צ"ל דאיירי המרדכי בדוכתא דבאמת כבר היה להם מחיצה המתרת להיות שם כגון שהיתה למעלה ממקום הכתפיים דבזה תו ליכא חשש קלות ראש דהיינו ריבוי שיחה ונגיעה כפי שביאר שם האגר"מ ורק רוצים לעשות עוד מחיצה יותר גבוהה מזה כדי שלא יוכלו האנשים גם להסתכל בהנשים וזה לא נחשב מחיצה המתרת אלא לצניעותא בעלמא ולכן מותר לעשותה בשבת.

ואולי היה שייך לומר בזה צד להקל ע"פ מ"ש המ"א שם סק"ג דמותר להעמיד מחיצה נגד הספרים ממש שלא יהו מגולין כלל כדי לשמש מטתו או לעשות צרכיו ולא נחשב מחיצה המתרת אלא כיסוי בעלמא ודוקא היכא דמעמיד המחיצה למטה ממקום הספרים כדי שיהו ברשות בפני עצמה ונשארים מגולים אסור לעשות כן בשבת כדכתב המרדכי בסי' שי"א דזה נחשב מחיצה המתרת וה"ה לענין העמדת מחיצה בפני הנר כדי לשמש מטתו. ואולי לענין מחיצה בין אנשים לנשים בבחכ"נ אפשר לומר קצת כע"ז דבאמת לא בעינן אלא שיהו האנשים והנשים באופן שלא יבאו לידי קלות ראש ולא נחשב זה מחיצה המתרת שהיא מכשרת דברים אחרים כגון דופן שלישי לסוכה או שמתרת הטלטול במקום המוקף.

והמ"ב בסק"י הביא דברי המ"א וכתב דאף שיש אחרונים מפקפקין על דבריו וסוברין דכיון דסוף סוף ע"י המחיצה הותר לשמש ולעשות צרכיו חשיבא מחיצה המתרת ואסור לעשותה מ"מ בשעת הדחק יש לסמוך עליו והטעם כתב בשעה"צ דהרבה ראשונים סוברים דבאמת יכול אדם לעשות מחיצה כדי

באטעל"ס ושאר מילי תלוי הרבה באופן עשיית הבאטע"ל והקע"פ שלו וכיו"ב וידוע שיש מתירים גדולים היכא דדעתו לזרוק הכלי מיד אחר שימוש ואיני יכול להאריך בזה כעת ולמעשה יש להחמיר כנלענ"ד.

ארי' ליבוש



סימן קעז

בענין עשיית מחיצה בשבת

בעזה"י ד' אייר י"ט למב"י תשע"ה

שאלה בהכ"נ שמנהגו להביא מחיצה שעשויה בגלגלים קודם שבת ולסדרה במקומה בין מקום האנשים למקום הנשים ובשבת א' שכחו לעשות כן קודם שבת אם רשאים לעשות כן בשבת גופא קודם שהתחילו להתפלל או לא.

תשובה בפשטות היה נראה לאסור שהרי לכאור' דין זה שצריך להיות מחיצה בין אנשים לנשים בבחכ"נ הוא על כל המתפללים שם שיש עליהם איסור להתפלל בלא זה וא"כ הו"א המחיצה שביניהם מחיצה המתרת שמתרת לכולם להתפלל והרי אסור להעמיד מחיצה המתרת בשבת אפי' כשאינה אלא עראית כדכתבו התוס' בשבת קכ"ה ב' ד"ה הכל בשם ר"ת ונפסק בש"ע או"ח ר"ס שט"ו. ומ"ש המרדכי שם בסי' שי"א והובא בט"ז שם סק"א דמחיצה שעושין בשעת הדרשה בין אנשים לנשים מותר לעשותה בשבת כיון שאינו אלא לצניעותא בעלמא והרי גם בשעת הדרשה איכא חובה לעשות

ולכן לכתחילה נראה ודאי שיש להחמיר בזה שלא להעמיד המחיצה בין האנשים לנשים לתפלה אלא ימצאו מקום אחר שיש שם מחיצה כבר להתפלל שם א"נ יחזור הנשים לבתיהן ויתפללו שם.



סימן קעה

בענין איסור תופר בשבת

בעזה"י ט"ו טבת תשע"ו

שאלה חלק פנימי של סרבל הנקרא ליינינג שמחובר לעיקר הסרבל ע"י זיפער והדרך שפעמים מסירים הלוינינג כגון כשיש חום ואינו לובש הסרבל אלא להגן מפני הגשמים ופעמים מניחים הלוינינג בהסרבל אם מותר להסיר הלוינינג מן הסרבל בשבת או לא וכן אם מותר לחברו להסרבל בשבת או לא.

תשובה משום מ"ש המ"א בסי' שי"ז סק"ז שאסור ליתן רצועות במנעל חדש בשבת או בסרבל חדש או במכנסים חדשים דמתקן מנא ר"ל דהוי מכה בפטיש והוא מהא דאודרא לבי סדיא בשבת מ"ח א' נראה פשוט דאין חשש לענין לחבר הלוינינג להסרבל דהא מפורש שם בשבת דבעתיק מותר ודוקא בחדתי אסור והיינו חדשים שלא היו מעולם לתוכו כפירש"י בד"ה בחדתי אבל כשהיו מעולם לתוכו לא נחשב שעושהו כלי וא"כ הכא אם היה הלוינינג בתוך הסרבל מעולם שוב לא תחשב חזרתו לתוכו מתקן מנא. ואפי' אם לא היה הלוינינג בתוך הסרבל מעולם

לשמש מטתו וביאר השעה"צ משום דס"ל דלא נחשב מחיצה המתרת כיון שיכול לכפות כלי על הנר ולכסות הספרים וכעין מ"ש הט"ז בסי' תקי"ד סק"ב לענין י"ט ולפ"ז אולי נמי שייך לסמוך על דברי המ"א עכ"פ בשעת הדחק לענין מחיצה בין אנשים לנשים דאולי שייך שבאמת היה יכול לעשות דבר אחר להפריד האנשים והנשים במקום מחיצה שלא יבאו לידי קלות ראש כגון לשום הרבה דברים בין האנשים להנשים כדי שיהא ביניהם מרחק גדול ולא יבאו לידי ריבוי שיחה ונגיעה וכן נראה קצת מלשון רש"י בסוכה נ"א ב' ד"ה קרא אשכחו שצריך להבדיל אנשים מנשים כו' עכ"ל משמע דהעיקר הוא להבדיל וא"כ אף כאן להרבה ראשונים לא נחשב מחיצה המתרת וממילא יכול לסמוך על דברי המ"א הנ"ל לעשותה.

אך דברי השעה"צ בזה לכאור' אינם מובנים דהא בפשטות ליכא פלוגתא כלל בין הראשונים דדעת הרמב"ם ושאר ראשונים המזכרים במ"א הוא כהמרדכי ומה שהתירו לעשות מחיצה ב"ט איירי בכגון שמכסה הספרים והנר לגמרי וכדכתב המ"א בדעת המרדכי וכ"כ בהדיא הלבושי שרד בכונת המ"א עצמו שחילק בזה כדי ליישב דעת כל הנך ראשונים וגם סוגיא דביצה כ"ב א' וכן הקשה החזו"א בסי' נ"ב סק"י"ד על דברי השעה"צ. ועוד היה שייך לומר דכל הראשונים איירו במשייר טפח מבעוד יום ומוסיף עליו בשבת דכה"ג התיר המרדכי וכע"ז מבואר בדברי הד"מ הארוך לפי גי' שלפנינו בדבריו דלא כגי' המ"א שכתב כיו"ב ליישב סוגיא דביצה הנ"ל והוזכר במחצה"ש ובפמ"ג וביד אפרים.

אך י"ל בזה דאפשר שחיבור זה הנעשה ע"י זיפע"ר לא נחשב חיבור גמור ככתופר שהרי כל עיקר הזיפע"ר נעשה באופן שיוכל להפתח בקל מאד כשירצה ואינו חיבור קבוע כלל וכלל כחיבור תפירה דעלמא וי"ל דדמי למ"ש הב"י בסי' ש"מ בשם שבלי הלקט דחוטין ורצועות שבבגדים שיצטרך לרפותן כשיפשוט הבגד לית בהו משום תופר ואולי באמת זהו כונת שבלי הלקט במ"ש שם דכה"ג דמי למי שיש בבגדיו לולאות וקרסים ומחברן בשבת היינו דבאלו שכל עיקרן אינו חיבור קבוע שג"כ עשויים דוקא בדרך שיוכלו להפתח בקל מאד פשיטא דליכא משום תופר אך יש לדחות דכונתו ללולאות וקרסים שיצטרך להתירם כשיפשוט הבגד. ועכ"פ אולי יש ללמוד מחוטין ורצועות שיצטרך לרפותן כשיפשוט הבגד לענין חיבור שנעשה בדוקא בדרך שיהא קל מאד לסתרו כשירצה שאין זה חיבור קבוע כלל וממילא ליכא משום תופר ואפי' אם דעתו שישאר כך מחובר לעולם אפשר שי"ל דבעצם לא חשיב חיבור ממש כחיבור הנעשה במלאכת תופר.

אמנם לכא' אין זה מוכרח ממש דאפשר שמה שנעשה חיבור הזיפע"ר באופן שקל לסתרו לא איכפת לן מאחר שמ"מ הוא נעשה שישאר כך לזמן ארוך וא"כ לכתחילה נראה שיש להחמיר בזה לענין ליינינ"ג של סרב לא לחברו וכן שלא להסירו בשבת אולם אפשר שאין למחות ביד המקילים ע"פ סברא הנ"ל.

י"ל דבאמת כבר נתקן הסרבל כיון שבעצם הוא ראוי לגמרי ממש כפי שהוא עתה בלי הליינינ"ג רק שרוצה שיהא יותר עב קצת ע"י הליינינ"ג וממילא אין בחיבור זה משום מתקן מנא דדוקא כשאינו ראוי כלל קודם לכן שיין זה. ואע"פ שאין הליינינ"ג ראוי לכולם קודם חיבורו להסרבל שהרי א"א ללבוש בפני עצמו כמו שהוא מ"מ לא נחשב כמתקנו גופא כמה שמחברו להסרבל דאינו אלא טפל להסרבל ולא שיין בזה תיקון גביה אלא גבי הסרבל. ונמצא שעכ"פ אין חשש תיקון מנא בחיבור הליינינ"ג להסרבל אפי' אם דעתו להשאירו שם לזמן ארוך או אפי' לעולם ומבטלו בדעתו שם מ"מ לא נחשב כה"ג מתקן מנא דלא דמי לאודרא לבי סדיא שלא היה ראוי קודם לכן כלל.

אבל אפשר שיש לחוש בחיבור זה משום תופר וכשמסירו משום קורע דהא אף המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים הרי זה תולדת תופר וחייב וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי זה תולדת קורע וחייב כדכתב הרמב"ם בפ"י מה' שבת הי"א ונפסק בש"ע ס"ס ש"מ ואף אם דעתו להסיר הליינינ"ג אחר זמן מה אכתי אפשר שיש לחוש בזה משום תופר דמשמע ממ"ש הרמ"א בר"ס שי"ז לענין קושר דדוקא כשעומדת התפירה להיות נקרעת באותו יום או עד ז' ימים יש להחשיבו תפירה שאינה של קיימא שכתב עלה הרמ"א שם בס"ג דיש מתירין לקרעה רק שאין להתיר בפני ע"ה והכא כנראה באמת לא שכיח כ"כ שיסיר הליינינ"ג מהסרבל באותו יום או אפי' בתוך ז' ימים וא"כ יש להחשיבה תפירה של קיימא.

סימן קעט

בענין איסור מבשל בשבת

בעזה"י אייר כ"ה למב"י תשע"ו

שאלה כוס של פלעסטיק שמתרכך קצת ע"י שפיכת רותחים לתוכו אם מותר לשפוך רותחים לתוכו בשבת או אסור משום דהוי כמבשל וכדכתב הרמב"ם בפ"ט מה' שבת ה"ו דהמתוך א' ממיני מתכות הרי זה תולדת מבשל וסיים בה הרמב"ם כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל עכ"ל וכ"מ בגמ' יבמות ו' ב'.

תשובה מצינו במ"א סי' שיי"ח ס"ק ל"ז שכתב לענין ליתן אלונטית או כלי עופרת סמוך לאש לחממו אם הוא קרוב כ"כ שיכול להתך שם או לשרוף דאפשר דשרי כיון דלא נחא ליה שישרוף או שיתך והוי דבר שאין מתכוין ובא"ר ס"ק ל"ד העתיק דבריו סתם כדבר פשוט ומשמע דהכי ס"ל לדינא אע"ג דמתחילה כתב המ"א לאיסור ובבאה"ט ס"ק ל"ד העתיק כל דברי המ"א וכן בתו"ש ס"ק מ"ז אבל הוסיף התו"ש שם עוד טעם להתיר דכיון דעיקר טעם האיסור ליתן כנגד האש הוא שמא ישכח מליטול אותו משם קודם שיתבשל א"כ לא חיישינן להכי דודאי יזהר הרבה ליקח אותו משם קודם שיתך או שישרוף ומייתי ליה המ"ב בס"ק צ"א אך לכאור' מדברי הא"ר שהעתיק רק טעם המ"א דלא נחא ליה שישרוף או שיתך והוי דבר שאין מתכוין נראה דדעתו דבטעם זה לחוד סגי ואולי י"ל שגם לדעת התו"ש עצמו באמת סגי בטעם המ"א ואין כונתו אלא ליתן

עוד טעם לרווחא דמילתא. ומ"ש הפמ"ג בזה על דברי המ"א דבאמת כה"ג לא הוי פס"ר לכאור' פשטא דדברי המ"א לא משמע כן כלל וצ"ל דאין כונת הפמ"ג אלא להוסיף טעמא להיתירא היכא דאינו פס"ר אבל אף במקום דהוי פס"ר מותר. ולפ"ז לענין ריכוך כוס של פלעסטיק ע"י שפיכת רותחים לתוכו הנ"ל י"ל ג"כ דשרי דכיון דלא נחא ליה בריכוך זה הוי דבר שאין מתכוין.

אך לכאור' תמוה מאד ממאי דאנן נקטינן דפס"ר בדבר שאין מתכוין אסור לכתחילה כמבואר בש"ע סי' ש"כ סי"ח ולכאור' אין טעם שיחלוק על זה המ"א ויפסוק כהערוך שמתיר פס"ר דלא נחא ליה וכ"מ מדבריו שם בס"ק כ"ג דמסכים להש"ע בזה וא"כ היכי כתב להתיר ליתן כלים שיתכו או ישרפו סמוך לאש מהאי טעמא דכיון דלא נחא ליה הוי דבר שאין מתכוין. ואפשר שי"ל דכל כונת המ"א אינה אלא לענין היכא דשרי לסמוך על דעת הערוך וכגון דאיכא סברא לצרף להתיר וכדמשמע במ"ב סי' ש"כ ס"ק נ"ה ובה"ל שם ד"ה טוב להנהיגם דכה"ג שייך להקל אבל בלא זה באמת צריך להחמיר וא"כ גם לענין כוסות של פלעסטיק הנ"ל צריך להחמיר.

אך מ"מ נראה שיש להקל מאחר שיש בזה מלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאין מתכוין ומקלקל וכה"ג כתב המ"א בסי' שי"ד סק"ה להתיר והובא בדגול מרכבה סי' ש"מ במ"א שם סק"ו. ואולי י"ל עוד סברא דאין בהתכה זו של הפלעסטיק שום חשיבות מאחר שאינה דבר שעושין בנ"א במתכוין כלל וממילא לא נחשב בכלל ענין מלאכת מבשל שצריך להיות לה איזו חשיבות כדי ליאסר ואפשר דהיינו כעין מ"ש בשבת קמ"ז א'

לענין המנער טליתו בשבת דהיכא דלא קפיד עליה שרי ופירש"י בד"ה לא קפדינן דכה"ג לאו ליבון הוא ור"ל דלא חשיב לדידיה כיבוס כדכתב ב"י בר"ס ש"ב והיינו אע"ז דלאחרניי דקפדי עליה שפיר חשיב כיבוס אולם אח"כ הביא הב"י דברי המ"מ בשם הרשב"א דהאי דשרי למאן דלא קפיד אינו אלא משום דהוי דבר שאין מתכוין שאינו כיבוס גמור ומ"מ לפי דברי רש"י הנ"ל אפשר ד"ל כע"ז לענין מלאכת מבשל דפעמים לא חשיב בכלל מלאכת מבשל כיון דל חשיב ליה וצ"ע בזה ועכ"פ יש להתיר מטעם הנ"ל דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ודבר שאין מתכוין ומקלקל.



סימן קפ

בענין איסור בורר בשבת

בעזה"י כ"ב מרחשון תשע"ו

שאלה מהו להדיח ענבים בהיותם בשק שיש בו נקבים בשבת אם יש לחוש בזה משום איסור בורר או לא.

תשובה לענין עצם הדחת הענבים בהיותם בשק מהלכלוך שעליהם לכאור' מסתבר דליכא משום ברירה אע"פ שהוא מסיר הפסולת דהיינו הלכלוך מעל הענבים דמ"מ אין זה מעשה בורר אלא מעשה רחיצה בעלמא וכמו שמותר להדיח קערות מהלכלוך שעליהם כדמבואר בשבת קי"ח א' וכ"כ האגור"מ באור"ח ח"א סי' קכ"ה. והיכא דעושה כן ע"מ לאכול את הענבים מיד י"ל עוד דהוי

דרך אכילה שמותר אפי' בבורר פסולת מתוך אוכל כדאיתא בבה"ל ס"ס שכ"א בשם המאמר מרדכי. אבל לענין הוצאת המים ע"י הנקבים שבשק יש לעיין דשמא הוי כבורר המים מן הענבים ואי לא היה מכוין שיצאו המים ע"י הנקבים מסתבר שאין זה מעשה בורר כלל דמה שהמים נבררים מן הענבים אינו חשוב אצלו כלל אבל היכא דמכוין שיצאו המים ע"י הנקבים ואולי באמת זהו דעתו ע"פ רוב בשעה שמדיח את הענבים לכאור' י"ל דאיכא בזה מעשה בורר. אולם אף בכה"ג מסתמא לא איכפת ליה כשישארו קצת מים בהשק שרק רוצה שלא יתמלא כולו מים וא"כ יש להתיר אפי' כשמכוין להוציא המים ע"י הנקבים דאין זה אלא כמו שפיכת מים מן הכוס ועדיף ממ"ש הט"ז ס"ס שי"ט דמותר להוציא זבובים שנפלו לכוס כשיקח מן המשקה קצת עמהם דהתם כונתו להפריד הזבובים מן הכוס אבל הכא אין כונתו אלא למעט המים שאין בזה שום הפרדת דבר מדבר. ואפי' אם אחר שרוב המים יצאו מן השק רוצה שיצא מעט המים הנשארים י"ל דאף זה לא מיקרי בורר כיון שרוב בנ"א אינם מקפידים בזה והוי כיון ומים צלולים שמותר לסנן במשמרת אע"פ שיש בהם קסמים דקים הואיל וראוין לשתות בלא"ה כדאיתא בסי' שי"ט ס"י ואף לפי דעת הרמב"ם המובא שם הא דוקא במשמרת אסור ומשום דמצי אתי בה לידי חיוב חטאת כדכתב הב"י וכע"ז כתב נמי המ"ב בס"ק מ"א א"נ משום דמחזי כמשמר ובורר בשבת כדכתב הלבוש אבל לענין שק מנוקב של ענבים אפי' אי שייך לומר דהאי דאית ביה נקבים הוא כדי שיהא קל להדיחם מ"מ פשוט דאין דינו כמשמרת לענין זה דהא עיקרו אינו אלא כשק בעלמא להחזיק הענבים וגם הרי לא שייך הנך

חששות דלגבי משמרת וא"כ ודאי מותר. ואף אי יש מקפידים בזה שלא לאכול את הענבים אלא כשהם יבשים ממש הא מבואר במ"ב ס"ק ל"ה וסק"מ דנקט עיקר כדמשמע מדברי הר"ן דכל שראוי לרוב בנ"א כמות שהוא לית ביה משום ברירה ודלא כדעת הב"ח דבעינן שיהא ראוי לכל בנ"א וב' הדעות מובאות במ"ב ס"ק ל"ד.



סימן קפא

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י ט"ז מרחשון תשע"ו

שאלה נקב שבסינ"ק שנעשה כמו משמרת לעכב דברים גדולים מליפול לתוכו מהו לשפוך עליו מרק שיש בו דברים גדולים שע"ז יפלו המשקים והדברים הקטנים לתוך הנקב וישארו דברים הגדולים למעלה אם אסור לעשות כן בשבת משום איסור בורר או מותר לעשות כן.

תשובה בשבת קל"ט ב' תנן ונותנין ביצה במסננת של חרדל ופירש"י במסננת שהחרדל נתון בה להסתנן וקולטת את הפסולת ואף הביצה החלמון שלה נוטף ומסתנן עמו והוה ליה לחרדל למראה והחלבון שהוא קשור נשאר למעלה ורבינו הלוי פירש סינונה של ביצה לתוך תבשיל הוא ולא לתוך חרדל ובמסננת של חרדל הוא דשרי משום שינוי ויורד לתוך הקערה שהוא כלי שני ומתלבן התבשיל עכ"ל. ובגמ' שם תני יעקב קרחה לפי שאין עושין אותה אלא לגוון

ופירש"י לגוון למראה שהחלמון יפה לגוון ולא החלבון הלכך אידי ואידי אוכל הוא ואין כאן ברירת פסולת מאוכל עכ"ל ובפשטות כאן נקט רש"י כפי' ראשון שבמתני' דאילו לפי' רבינו הלוי הא עיקר הטעם דמותר הוא משום דהוי שינוי והיינו מ"ש בגמ' שאין עושין אותה אלא לגוון ר"ל דענין זה גופא לעשות לגוון הוא משונה וממילא נחשב הסינון לשינוי אבל לא היינו משום דאין כאן ברירת פסולת מאוכל כדפירש"י הכא. ואולי היה שייך לפרש דמאחר שאין כאן ברירת פסולת מאוכל נחשב שינוי אך בפשוטו אין כונת רש"י אלא דכיון דאין כאן ברירת פסולת מאוכל לא נחשב ברירה כלל והיינו כפי' ראשון.

אבל צ"ע דמה בכך שאין כאן ברירת פסולת מאוכל הא אף באוכל מתוך אוכל שייך ברירה דכתבו התוס' לעיל ע"ד א' ד"ה היו. ובפשיטות אפשר לומר דבאמת אין דברי התוס' שם אלא לשיטתם שם דגרסי היו לפניו שני מיני אוכלין כדאיתא בריש דבריהם אבל לפי רש"י שכתב שם דגרסינן היו לפניו מיני אוכלין ול"ג שני היינו משום דס"ל דבאמת ליכא איסור בברירת אוכל מתוך אוכל ומסתמא בהכי מיירי בהיו לפניו ב' מינים דמסתמא תרוייהו ראויים לו ולפיכך גרס מיני אוכלין סתם דהיינו הרבה מיני אוכלין דמסתמא יש בהם שאינם ראויים לו והיו פסולת ממש וכ"כ בדעת רש"י הפמ"ג בסי' שי"ט משב"ז ס"ק מ"ה דבב' מיני אוכלים ליכא ברירה וכן משמע בריטב"א (וממה שהביאו התוס' בסוף דבריהם מירושלמי דנקט לשון אוכלים קשה על זה דהא בגמ' נמי נקט לשון אוכלין ואולי באמת לפי רש"י מאי דקתני מיני אוכלים ר"ל מיני אוכלים דעלמא

פסולת מפסולת דלא הוי ברירה.

ומיהו המ"א בס"ק ט"ז כתב ליישב דעת הטור דהא דמסנת שרי היינו משום דהחלכון והחלמון של הביצה באמת נחשבין מין אחד וכ"כ הא"ר בס"ק כ"ו בשם העו"ש ופי' המ"א מ"ש רש"י והטור שאין נותנין אותו אלא לתקן מראה החרדל וממילא שניהם אוכלין הם דהיינו למימר דהוי החלמון דמי לחלכון ואין אחד מהם אוכל יותר מחבירו אלא שניהם אוכלין וכיו"ב פי' הט"ז בס"ק י"ב. ולפ"ז ליכא להוכיח מיניה הא דלא שייך בורר אלא כשמתקן לאכילה ע"י ברירתו דשמא אפי' כשאינו מתקן לאכילה ע"י ברירתו כגון פסולת מתוך פסולת נמי שייך ברירה. וכ"ש לפי דעת הרמב"ם המובאה שם במ"א שפי' כל דין זה של מסנת דהיינו בביצה טרופה שנותנין על החרדל כדי שיציל ולפ"ז הא דקאמר יעקב קרחה לפי שאין עושין אותה אלא לגוון היינו למימר שבאמת ראוי אף קודם לכן ואין עושין כן אלא להשביח מראיתו שלפ"ז אינו ענין כלל לדברי הב"ח והלבוש הנ"ל.

ומ"מ לדינא נראה להקל בענין ברירת פסולת מפסולת וכגון להשליך מרק הנ"ל לתוך סינ"ק שיש בו כעין משמרת בפי הנקב מאחר שכן נראה דעת הב"ח והלבוש וכן מפורש בפמ"ג ובאמת בבה"ל ד"ה היו לפניו נמי מבואר דנקט דדוקא כשדעתו לאכילה שייך בורר.

דבאמת אפשר שאין כאן אלא מין אחד ומ"מ ממה שלא אמרו שני מיני אוכלים משמע דמיירי באוכל מתוך פסולת ממש ולא באוכל מתוך אוכל ודלא כמ"ש למעלה בסמוך) ולפ"ז אולי התוס' יפרשו הא דמסנת כפי' רבינו הלוי שברש"י דמותר מטעם שינוי ולא משום דהוי אוכל מתוך אוכל.

אולם הטור בס"ס שי"ט נקט כפירש"י בהך דמסנת דמותר משום דאין כאן ברירת פסולת מאוכל ואע"ג דמדבריו שם בריש הסי' משמע דלא גרס שני מיני אוכלין אלא מיני אוכלין סתם מ"מ כתב באמצע הסי' דיש בורר בב' מיני אוכלים וכתב הב"ח ליישב דבריו דליכא משום בורר בב' מיני אוכלין כשבורר מין א' מתוך מין אחר כדי לאכלו וגבי מסנת כיון דאינו אלא לגוון לא הוי לשם אכילה כלל וכזה נראה כונת הלבוש שם בסט"ו והיינו דא"א להחשיב מין א' פסולת אא"כ דעתו לאכול ממין האחר (ולאו דוקא לאכול דה"ה להשתמש בו וכדהביא המ"ב בס"ק ט"ו בשם האחרונים דאפי' בכלים ובגדים שייך ברירה) דאז נחשב המין האחר פסולת ושייך להיות מעשה ברירה שהוא הפרדת אוכל ופסולת כדי להכשיר האוכל לאכילה ולפ"ז אולי גם כששני המינים באמת פסולת ואין דעתו לאכול משום א' מהם לא הוי ברירת א' מחבירו מעשה ברירה דאף כאן ליכא מעשה ברירה שאין כאן הפרדת אוכל ופסולת המכשיר האכול לאכילה וכן נקט הפמ"ג במשב"ז סק"י דבפסולת מפסולת ליכא ברירה. ונמצא לפ"ז שלענין להשליך מרק שיש בו דברים גדולים בסינ"ק שיש בו כעין משמרת יש להתיר כיון שדעתו להשליך הכל ואינו מניח המשמרת שם אלא שלא יסתם הנקב וממילא נחשב הכל כפסולת והוי ברירת



סימן קפב

בענין איסור למדוד בשבת

בעזה"י י"ד אב תשע"ה

שאלה כף שנעשית כפי מדה מסוימת ע"מ למדוד בה וגם יש בה שנתות לצורך זה אם מותר להשתמש בה בשבת ליקח מכלי אחד ולערות לכלי אחר כשאינו מכוין לשם מדה וגם אינו רגיל להשתמש בכף זו לשם מדה אלא סתם או אסור.

תשובה בביצה כ"ט א' פליגי אמוראי אליבא דת"ק דאמר אומר אדם לחברו מלא לי כלי זה אבל לא במדה אי האי אבל לא במדה ר"ל לא בכלי המיוחד למדה אבל כלי העומד למדה ימלאנו או דר"ל שלא יזכור לו שם מדה אבל כלי המיוחד למדה ימלאנו וכתב הרא"ש בפ"ג סי' י"ד דקי"ל כרבא דאמר שלא יזכור לו שם מדה אבל כלי המיוחד למדה ימלאנו והטעם משום דבתראה הוא וכן פסק בעל העיטור והרמב"ן פסק כרב יהודה דאמר שאסור בכלי המיוחד למדה והרי"ף לא הביא דברי רבא כמו שכתוב בגמ' ר"ל שכתב אמר רבא שלא יזכור לו שם מדה אבל כלי העומד למדה ימלאנו ולפ"ז יוצא דכלי המיוחד למדה לא ימלאנו. ודעת הרמב"ם בפ"ד מה' י"ט הכ"א כדעת הרא"ש דכלי המיוחד למדה מותר וכן פסקו הטוש"ע בר"ס שכ"ג.

אלא דהר"ן כתב שאין זה אלא כשהלוקח נוטל מדה של מוכר ומוליכה לביתו אבל למדוד בכלי המיוחד למדה ולשפוך לתוך כליו של לוקח אסור והיינו דתנן מעשה באבא שאול בן בטנית שהיה ממלא מדותיו

מערב יו"ט ונותנן ללקוחות ביו"ט וכן נקט הש"ע שם דדוקא כשנוטל הלוקח מדה של מוכר ומוליכו לביתו ואצ"ל אם מביא הלוקח מתוך ביתו ואומר לו מלא לי כלי זה מותר אבל למדוד בכלי המיוחד למדה ולשפוך לתוך כליו של לוקח אסור. ובפשטות טעם החילוק בזה הוא מפני שליתן לכלי המדה ולשפוך ממנו לכלי אחר נראה כעובדין דחול ואפי' אם שני הכלים הם של אדם אחד מ"מ הוי בכלל גזירתם שאסרו לעשות כענין זה. לפ"ז נמצא שליקח דבר ע"י כף המיוחד למדה ולשפוך לכלי אחר יהיה אסור אא"כ יזהר שלא יכוין למדה לגמרי שימעט או יוסיף מעט וכדברי הרמ"א שם שכתב דבכה"ג שרי והוא מהמרדכי והג"א.

אך אפשר לומר דבאמת כל חילוק הר"ן בכלי א' וב' כלים באמת לא שייך אלא בב' אנשים דדוקא בכה"ג מיחזי כעובדין דחול דהיינו כמודד ומוכר דדוקא בב' אנשים שייך מכירה אבל באיש א' וב' כלים מותר.

ועוד נראה לומר דהיכא דאינו רגיל להשתמש בכף זו למדוד בו לא נחשב כלי המיוחד למדה דאין זה אלא כדפירש"י שמודד ומוכר בו ר"ל שרגיל בכך אבל כשאינו רגיל בכך ה"ל ככלי העומד למדה שהוא כדפירש"י שכשישבר זה בא זה תחתיו אבל עדיין לא מדד בו דלכא' לאו דוקא שעדיין לא מדד בו פעם אחת דאפי' אם מדד בו פעם אחת אם אינו רגיל בכך לכא' אכתי אינו כלי המיוחד למדה.

אולם יש לדחות דבאמת האי דפירש"י שכלי המיוחד למדה הוא כלי שמודד ומוכר בו ומשמע דוקא ברגיל בכך היינו משום דאיירי בכלי המכיל מדה מסוימת וממלא כולו

חוץ מכלי כסף בגרתקון כמין עפר שגדל בחביות של יין כו' והוא עיקר תקון כלי כסף וגורר אותו שהכסף רך והוא ממחק שהוא אב מלאכה עכ"ל והביא המ"א בסי' שכ"ג ס"ק ט"ו ממהרי"ל שכתב שהרא"ש אוסר לשטף הזכוכית עם שבולת שועל להצהירו והקשה עלה המ"א צ"ע למה וכתב ואפשר דס"ל דדוקא להדיח שרי אבל להצהיר אסור ומבואר בפמ"ג דהיינו דשרי כשעושה משום נקיות לחדר ונראה דר"ל שאינו תוספת יפוי וכיו"ב כמו הצהרה וכעיי"ז נראה מדברי החי"א כלל מ"ד סכ"א שכתב שלא ידיח כלי זכוכית בשבולת שועל להצהירו ביותר כיון דבלאו הכי הם נקיים הוי טרחא יתירה עכ"ל ולפ"ז לענין לנקות זכוכית של בתי עינים שבדרך כלל אדם עושה כן לנקיון בעלמא ממש דהיינו כדי שיוכל לראות יותר טוב או שהדבר מאוס עליו שיהיו בתי עיניו מלוכלכים ואינו כדי להצהיר הזכוכית של בתי עינים דהיינו שיהיו יפים יותר אלא שלא יהיו מאוסים וכיו"ב וגם אין בזה טירחא יתירה שהוא טעם האיסור לפי החי"א הנ"ל נמצא דמותר לנקותם. וכ"ש לפי מ"ש המ"ב ס"ק ל"ח על דברי המ"א ודוחק ובשעה"צ שם ס"ק מ"א כתב לעיין בח"מ שכתב דלא נהירא דבנתר וחול בודאי מצהיר ואפ"ה מותר והוא תירץ דמהרי"ל איירי שלא לצורך היום ואפילו בהדחה בעלמא ג"כ אסור ולפ"ז לענין ניקוי זכוכית של בתי עינים שאדם רגיל ללובשם תמיד דמסתמא הוא לצורך היום בודאי מותר.

רק לנפח בפיו בזכוכית הבתי עינים כדי שתתהווה שם לחות בשביל הנקיון אפשר שיש לאסור כדאיתא בשבת נ"א ב' דאין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו ופירש"י משום דקא

ומוכר שבזה דוקא כשרגיל לעשות כן נחשב כלי המיוחד למדה אבל כלי שנעשה מעיקרא באופן שהשתמשותו היא למדוד בו וכגון שכתוב עליו שמכיל מדה ידוע וכ"ש אם יש בו שנתות אפי' אם לא ישתמש בו כך נחשב כלי המיוחד למדה וכן נראה מדברי הרמב"ם בפיה"מ שפי' כלי העומד למדה שהוא כלי מוכן להיות מדה ועדיין לא נעשה בדיוק ולא שמוה מדה מותר לתת בה והטעם דר"י במתני' אוסר לפי שהוא כלי ידוע למדה עכ"ל ומשמע קצת דאפי' אם אינו רגיל למדוד בו אם ידוע שנעשה לשם כך חשיב כלי המיוחד למדה.

ומ"מ י"ל דכ"ז אינו אלא בב' אנשים דדוקא כה"ג נראה כעובדין דחול אבל באיש א' מותר אפי' ליקח מכלי א' בכלי המיוחד למדה ולשפוך לכלי אחר כנ"ל ולכן אף שאינו מוכרח לומר כן בכונת הר"ן אפשר שאין למחות ביד המקילים ולכתחילה יש ליזהר שלא יכוין למדה לגמרי שימעט או יוסיף מעט דבזה ליכא חששא כדכתב הרמ"א.



סימן קפג

בענין ניקוי בתי עינים בשבת

בעזה"י ד' כסלו תשע"ט

שאלה אם מותר לנקות הזכוכית של בתי עינים בשבת או אסור.

תשובה בשבת נ' א' בכל חפין את הכלים חוץ מכלי כסף בגרתקון ופירש"י חפין משפשפין את הכלים בשבת לצחצחן.

מקום להקל.



סימן קפד

בענין איסור טפוח בשבת

בעזה"י כ"ו שבט תשע"ח

שאלה אם מותר לטפח דהיינו להכות בידיו על השלחן לפניו דרך שיר וניגון בשבת או אסור.

תשובה במ"ב סי' של"ט סק"י כתב דבטיפוח וריקוד האידנא אין כדאי להניח המנהג להקל בהם בשבת שלא במקום מצוה אלא משום הנח להם כו' משמע מדבריו דבמקום מצוה מותר לטפח ולרקוד ושלא במקום מצוה אסור לכתחילה רק שאין למחות בהמקילין מטעם מוטב שיהו שוגגין כו' וכ"כ בשעה"צ שם סק"ז דכן משמע מדברי הא"ר בשם רש"ל אלא דכתב עלה דמב"י לא משמע כן וכ"כ במאמר מרדכי ר"ל דמשמע מדבריהם דאפי' במקום מצוה אסור ועכ"פ ממאי דסתם במ"ב כמשמעות דברי הא"ר בשם רש"ל נראה דנקט דכן עיקר להלכה דבמקום מצוה יש להקל ורק שלא במקום מצוה אסור לכתחילה אלא דאין למחות בהמקילין. ועוד נראה דהאי במקום מצוה דשרי מדינא הוא בכל שום מקום מצוה ולא דוקא משום כבוד התורה המוזכר במ"ב לעיל סק"ח דאל"כ היה צריך לפרש הכא כמו שפי' שם. אבל יש להעיר מדברי השעה"צ בסי' תכ"ו סק"י"ב שכתב דע"פ פשוטו י"ל הטעם דאין מקדשין הלבנה בשבת משום דעושין את

מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו עכ"ל והובאו דברי רש"י בט"ז סי' ש"כ סק"ז וכן הובאו במ"ב שם סק"ל"ג וה"נ בזה י"ל דהרי הוא בורא לחות. אך אולי יש לחלק דהתם משתמש בידיו לברוא המים ודמי טפי למלאכה משא"כ הכא שאינו אלא נופח בפיו וממילא נעשית לחות ועוד דאפשר שי"ל דהתם הרי עושה מהשלג והברד מים חדשים ודמי טובא למלאכה שבורא דבר א' מתוך דבר אחר משא"כ הכא שאינו בורא מדבר א' דבר אחר כלל אלא נופח בפיו וממילא מתהווה לחות שהיא כמו בריה חדשה ובאמת אפשר לומר באופן אחר דכבר בשעה שיצא ההבל מפיו כבר היתה שם לחות גמורה שיצתה עם האויר אלא שהיתה מפורזת באופן שלא היתה נרגשת עד שהגיעה לזכוכית שאז נתקבצה ונרגשת היטב וכה"ג לא חשיב מעשה בורא כלל שיאסר משום דדמי למלאכה. אמנם לפי מאי דמשמע קצת מדברי הגר"א בביאורו לסי' שי"ח סט"ז דס"ל דדעת רש"י כעין דעת סה"ת שהאיסור לרוק את השלג ואת הברד הוא מפני שעושה נולד ולא דוקא מפני שמוליד שכתב שם על דברי הרמ"א דיש מחמירין שלא ליתן שומן כנגד האש במקום שנמוח דס"ל כפרש"י כו' משמע דהבין מ"ש רש"י משום דקא מוליד בשבת דר"ל שעושה נולד ואפי' אינו מוליד בידיו ממש וכ"מ מדברי הערוה"ש סי' ש"כ סכ"א שכלל רש"י עם סה"ת והוא דלא כהר"ן שמבואר בדבריו דס"ל דפליגי רש"י וסה"ת וכן מבואר בחי' הרשב"א אבל לפי דברי הגר"א והערוה"ש נמצא דלכאור' אין מקום כ"כ לחלק בין זה לעשיית לחות ע"י ניפוח וצ"ע. ובמקום שאין שם לחות מרובה אלא מעט ממש שאינה טופח ע"מ להטפיה או כיו"ב אז יש יותר

מטפחים כף אל כף טיפוח בעלמא ולא ע"פ סדרי השיר וגם הריקוד בעת השמחה אינו כריקוד שלהם בסדר כרקודי נשים אלא מרקדים בלא סדרים ואין כאן גדר שמא יתקן כלי שיר דאין להם שייכות זה לזה כלל ולא על זה גזרו חכמים כו' ומשמע מתוך דברי הערוה"ש שם דס"ל שאפשר לסמוך על זה למעשה להקל בדברים אלו בזה"ז ואפי' שלא במקום מצוה. אך מלבד שבדברי התוס' לא משמע כלל כדברי הערוה"ש שהרי כתבו טעמם משום שאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר ובב"י ביאר דס"ל דדמי למשקין מגולין דשרו האידנא לפי שאין נחשבים מצויים כמ"ש בתוס' ע"ז ל"ה א' ד"ה חדא גם מה שהביא מירושלמי דבזמן חז"ל היו מטפחים ומספקים ומרקדין בעיקר בעת שמזמרים בכלי שיר משא"כ האידנא צ"ע היכן מצא כן בירושלמי ובירושלמי ביצה פ"ה ה"ב לא ראיתי שם שום משמעות כזה.

ולדינא נראה שיש לחוש למשמעות דברי השעה"צ שלא להתיר כ"א למצוה שא"א לדחותה ליום אחר אבל למצוה שאפשר לדחותה ליום אחר אין להקל בזה לכתחילה ורק אין למחות בהמקילין מטעם מוטב שיהיו שוגגין כו'. ואפשר במקום שכבר נעשה המצוה ועכשיו יהו ריקודין וטפוח מענין שמחה של מצוה שא"א לדחותה ליום אחר יש להקל בזה לכתחילה. והש"ע בסי' של"ט ס"ג התיר לספק כלאחר יד והוא מהרמב"ם שלמד כן מירושלמי ומיהו בבה"ל שם משמע קצת דאף בזה אפשר שיש מקום להחמיר שכתב דבאמת אין לנו רא' ברורה מירושלמי שהוא מותר אחרי שר"מ מחמיר גם בזה והב"י מתרץ זה בדוחק משמע קצת דאפשר שיש מקום להחמיר בזה ומ"מ לכאו'

המצוה בשמחה ורגיל לבא לידי ריקודין וזה אסור בשבת ואף דריקודין של מצוה התירו וכמו בשמחת תורה שאני התם דא"א לדחות היום משא"כ הכא דאפשר לעשות המצוה מקודם השבת או לדחות לאחר השבת ומבואר מדבריו דלמצוה שאפשר לעשותה ביום אחר אסור לכתחילה ודוקא למצוה שא"א לעשותה ביום אחר מותר (וק"ק מ"ש דריקודין של מצוה התירו וכמו בשמחת תורה דהא שמחת תורה שאני שיש בו משום כבוד התורה ולא דמי לשאר שמחה של מצוה וכדכתב המ"ב בסי' של"ט סק"ח בשם אחרונים לחלק בזה והיינו אע"ג דלכאו' שאר שמחה של מצוה נמי היא גופא הוי מצוה מ"מ מחלקינן בין מצוה זו למצות השמחה בשמחת שאין מתירין אלא בשמחת תורה). ואולי יש לדחות דלאו דוקא שאסור בכה"ג דאפשר לעשות המצוה ביום אחר אלא דבמקום שאין צורך ממש אין כדאי לסמוך על סברת התוס' להקל בסיפוק וריקוד בזה"ז אך לכאו' לא משמע כן בדברי השעה"צ ובפרט דהתם ליכא אלא חשש שיבא לידי ריקודין ולאו דוקא שיוכרחו לרקוד כמבואר בדברי השעה"צ ואפ"ה מחמירין בזה ומשמע שהוא איסור גמור וא"כ ק"ק על סתימת המ"ב בסי' של"ט שלא ביאר זה דדוקא למצוה שא"א לדחותה התירו לרקוד.

ובערוה"ש סי' של"ט ס"ט כתב לחדש בטעם דברי התוס' להקל בסיפוק וריקוד בזה"ז משום דסיפוק וריקוד שלנו לא נאסרה מעולם דבזמן חז"ל היה זה בעת שמזמרים בכלי שיר והיו מטפחים ומספקים ומרקדין ע"פ סדר השיר וכן משמע בירושלמי אבל עכשיו אין זה כלל בעת שמזמרים בכלי שיר אלא בעת ששוררים בפה שירי שמחה

פשוט דעיקר לדינא להקל בכה"ג כיון שכן
מפורש ברמב"ם ובש"ע.



סימן קפה

בענין אם יש צידה באדם בשבת

בעזה"י ט"ו אלול תשע"ו

שאלה אם שייך איסור מלאכת צידה בשבת
בצדיית אדם דהיינו לתפסו ולסגרו
בחדר או כיו"ב.

תשובה מהך דמנחות ס"ד א' ותוס' שם ד"ה
להעלות לענ"ד ליכא שום רא' בזה
דבתוס' שם הקשו אמאי מחייב שם רבא
הפורש מצודה להעלות דגים והעלה דגים
ותינוק דהא לכאו' דמי לאופה מ"ט לחול
דפטור מטעם הואיל ומקלעי ליה אורחין
כמ"ש בפסחים מ"ו ב' ונימא ה"נ הואיל ופטר
ליה אתינוק פטור נמי אדגים ותירצו דהתם
הוא דאפייתו חזיא לצורך י"ט אבל הכא צידת
דגים לא חזיא לשבת ובפשטות כונתם
בתחילה היא להקשות דהא פרישת מצודה
הויא כמו אפיית מאכלים וכי היכי דפטרינן
האופה משום דמעשה האפייה יכול להיות
לאורחים ה"נ נפטור הפורש מצודה משום
שמעשה הפרישה יכול להיות לצורך התינוק
שמותר ותירצו דלא דמי פרישת מצודה
לאופה דהתם כל עיקר מעשה האפייה יכול
להיות לצורך י"ט שמותר לגמרי משא"כ
בפרישת מצודה אף אם יש בזה ענין צורך
התינוק מ"מ יש בזה גם ענין צידת דגים
שלעולם אסורה ואולי כונתם בזה לומר

דבהכרח יש ענין צידת דגים וא"א לחשוב כל
המעשה לצורך התינוק כיון דצריך לטרוח
יותר מחמת הדגים שמכבידים המצודה או
כיו"ב וכיון שזה לעולם אסור לא דמי לאופה
בי"ט לחול דאינו מוכרח שיש ענין איסור.
ועכ"פ כל הדמיון לאופה מ"ט לחול לאו
היינו למימר דדמי ענין אפייה בי"ט שבעצם
הוא מלאכה ורק הותרה בי"ט להצלת תינוק
מן הים שבעצם הוא מלאכה דהיינו מלאכת
צידה ורק הותרה במקום פיקוח נפש דכל
הדמיון אינו אלא מצד מעשה פרישת המצודה
דמאחר שיש בו צד היתר מאיזה טעם ה"ל
להתירו כמו אפייה מ"ט לחול דג"כ יש לה
צד היתר ולעולם צד ההיתר דגבי תינוק אפשר
שהוא משום דליכא מלאכת צידה באדם כלל
ומאי דנקט בגמ' תינוק לאו היינו משום
דדוקא תינוק מותר משום שיש בו פקוח נפש
אבל גדול שאין בו פקוח נפש אסור משום
צידה די"ל דהאי דנקט תינוק אינו אלא משום
דאורחא דמילתא היא שיהא תינוק מושלך
לים שיעלה במצודתו ולא גדול.

ומדברי הרמ"א בס"י של"ט ס"ד נראה מבואר
דבאמת ליכא משום צידה באדם
שכתב אהא דאיתא בש"ע שם דאין דנין
בשבת דלכן אסור לתפוס ולהכניס לבית
הסוהר מי שנתחייב איזה עונש כדי שלא יברח
והוא משבלי הלקט בשם רב שרירא גאון
מובא בב"י ס"ס רס"ג ומבואר דבלא איסור זה
לדון בשבת היה מותר לתפוס אדם ולהכניסו
לבית הסוהר ולא היה בזה משום איסור
מלאכת צידה. אבל ממה שהקשה השבות
יעקב ח"א סי' י"ד מובא בשע"ת שם על עיקר
דין שבלי הלקט בשם רב שרירא גאון
ממקושש דכתיב ביה וימצאו איש מקושש
עצים ביום השבת כו' ויניחו אותו במשמר וגו'

סימן קפו

בענין איסור מוחק בשבת

בעזה"י עש"ק ו' טבת תשע"ט

שאלה אם מותר לאכול מאכל שכתוב בו אותיות בשבת או אסור.

תשובה הרמ"א באו"ח סי' ש"מ ס"ג כתב אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה דהוי מוחק עכ"ל והוא מהמרדכי שבת סי' שס"ט וכתב הרמ"א סק"ה בשם האגודה ואני הורגלתי לכתוב בדבש מעורב במעט מים דהוי מי פירות ולא הוי מוחק והקשה עליו הרמ"א וצ"ע דעכ"פ רישומו ניכר ובפמ"ג כתב ליישב דכיון דבעינן על דבר המתקיים ובדבר המתקיים ועוגה ומי פירות תרוייהו אין מתקיימין וגם בעינן מוחק ע"מ לכתוב נמצא שיש כאן ג' שבותים ואפשר דכולי האי לא גזרו בשובר ע"מ לאכול דאינו מכוין למחוק ואח"כ ציין הפמ"ג לא"ר ושם בא"ר סק"ז יישב קושיית הרמ"א דאף שניכר לפי שעה מ"מ אין מתקיים ואין איסורו אלא דרבנן כדלקמן וכיון שאין מכוין ליכתוב שרי עכ"ל ובפשטות נראה כונתו דכיון דהוי דבר שאינו מתקיים שאין איסורו אלא מדרבנן וגם אינו מוחק ע"מ לכתוב שג"ז אין בו איסור אלא מדרבנן נמצא דהוי תרי דרבנן דשרינן בדבר שאינו מתכוין וכמ"ש בפמ"ג סי' שט"ז א"א סק"ז בדעת הרמ"א שם (ולפ"ז מ"ש הא"ר בסי' שט"ז סק"ט לדייק בדברי הלבוש דלא כהרמ"א והביא שם דברי הכלבו דמשמע קצת ג"כ דלא כהרמ"א צ"ל דמ"מ ס"ל דעיקר לדינא כהרמ"א) ובחיי"א ח"ב כלל ל"ח ס"ד כתב

משמע דהיתה החבישה בשבת ליכא למילף דאין איסור צידה באדם דיש ליישב דעת שבלי הלקט בשם רב שרירא דמחלל שבת שאני וכעין מ"ש במ"א סי' ש"ו ס"ק כ"ד בשם רשד"ם וס"ח (ובא"ר שם ס"ק כ"ח תמה ממאי דמבואר בס"ח להיפך והוזכרו דבריו בפמ"ג שם) דמותר לנדות בשבת למי שחילל שבת וקצת כע"ז מצינו בתוס' סנהדרין ע"ח ב' ד"ה לא גבי מ"ש שם בגמ' דמשה לא היה יודע באיזו מיתה נהרג מקושש דאע"ג דמיתה סתם חנק היא מתוך הסברה היה מדמה לעובר ע"ז דבסקילה דמחלל שבת בפרהסיא ככופר בעיקר דכופר במעשה בראשית א"נ י"ל ע"פ דברי הראב"ע ורבינו בחיי בפ' שלח ע"פ ויקריבו אותו שפי' דבאמת חבישת המקושש היתה במוצ"ש ולא בשבת ואפשר שכן יש לדייק בקרא דכתיב כי לא פורש מה יעשה לו משמע קצת דאילו היה פורש היו הורגין אותו ועל כרחך לא היה בשבת כמ"ש ביבמות ו' ב' שמיתת ב"ד אינה דוחה שבת.

ובכל ענין מבואר דליכא משום איסור מלאכת צידה בצדיית אדם ובטעם הדבר י"ל משום דלא חשיב בכלל ענין צידה אלא צידת חיות וכיו"ב שהולכים לפי טבעם ורצונם ואין להם נימוסים ודרך ארץ משא"כ אדם שהליכתו הוא בחשבונות ע"פ נימוסים ודרך ארץ וכיו"ב לא שייך אצלו ענין מלאכת צידה ועוד י"ל דבאמת אדם לא חשיב דבר שבמינו נצוד וכמ"ש בשבת ק"ו ב' דכל שאין במינו ניצוד פטור דאף אם לפעמים חובשים ותופסים לאדם כגון כשהוא מזיק לאחרים או בשעת מלחמה וכיו"ב מ"מ אין זה אלא במקומות ובזמנים מיוחדים ואינו דבר רגיל ואורחא דמילתא בחיים וממילא לא חשיב מפני זה דבר שבמינו נצוד.

ופסק המ"ב דיש לסמוך על הדגול מרבבה כשאנו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה ובשעה"צ ס"ק כ"ב כתב לעיין בסי' שט"ז בפמ"ג א"א סק"ז דהקילו עוד שם ביותר מזה וכ"ש בכאן דהוי עונג שבת.

אולם החזו"א בסי' ס"א סק"א כתב על דברי הדגול מרבבה דעיקר ההיתר דתרי דרבנן אינו מוכרע וכמ"ש שם בסי' נ"ב ס"ק ט"ו ואין לו מקור בגמ' ובסוף דברי החזו"א שם בסי' ס"א נראה דדעתו דעכ"פ לכתחילה ראוי להחמיר בזה דלא כהדגול מרבבה. ועוד כתב שם החזו"א לתמוה על המ"ב שסתם כדברי הכנה"ג בשם הר"ש הלוי שהובאו במ"א דכשהאותיות מהעוגה עצמה מותר דאין זה מובן דהרי העושה כן בשבת ודאי מיקרי כותב אלא שאם אינו מתקיים אין כאן חיוב וז"ש המ"א אחר דברי הכנה"ג בשם הר"ש הלוי וצ"ע ועוד הקשה החזו"א על מה שפסק במ"ב דבכתב במי פירות מותר דג"ז אינו מובן דמ"מ כתב הוא וכן הניחו המ"א ג"כ בצ"ע.

והנה מ"ש החזו"א על דברי הדגול מרבבה דעיקר ההיתר דתרי דרבנן אינו מוכרע ואין לו מקור בגמ' ויש להוסיף ע"ז דאפי' במקום תרי דרבנן משמע בשעה"צ סי' של"ז סק"ב דנקט דלפעמים מחמירין בו לכאור' יש להעיר דבאמת הזכיר הדגול מרבבה בדבריו ג' דרבנן מקלקל וכלאחר יד ושלל ע"מ לכתוב ובכה"ג משמע דנקט בפשיטות מסברא דאין להחמיר בדבר שאינו מתכוין אפי' בפס"ר והיינו כמ"ש הפמ"ג א"א סק"ה הנ"ל לצד כן בביאור דברי האגודה שהתיר כתב במי פירות דכיון שיש ג' שבותים אפשר דכולי האי לא גזרו בדבר שאינו מתכוין והשע"ת העתיק דברי הדגול מרבבה ומשמע דהסכים לסברתו

בזה דהוי דבר שאינו מתקיים על דבר שאינו מתקיים אף על גב דבשאר כתיבות גם זה אסור למחוק דמשום כבוד עונג שבת לא גזרינן עכ"ל וכן סתם המ"ב שם סק"י"ד דאם כתב אותיות בדבש המעורב במים או שאר מי פירות אין להחמיר. ועוד הביא המ"א שם סק"ו מהכנה"ג בשם הר"ש הלוי דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי ולכן אוכלים עוגות שיש עליהם ציורים אלא דכתב עלה המ"א וצ"ע אבל הא"ר שם הביא משיירי כנה"ג שכתב כדברי הר"ש הלוי ולא העיר בזה כלום משמע דהסכימו שניהם לדברי הר"ש הלוי וכן בחי"א שם כתב להתיר בכה"ג מטעם הנ"ל דהוי דבר שאינו מתקיים על דבר שאינו מתקיים כו' וכן סתם המ"ב שם דכשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי וביאר הטעם משום דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה.

ובעיקר דברי הרמ"א שאסר לשבור סתם עוגה שכתוב עליה כמין אותיות והוא מהמרדכי באמת כתב עלה הדגול מרבבה במ"א סק"ו להקשות דהרי כאן הוי דבר שאינו מתכוין ומקלקל וגם עושה כלאחר יד דאין דרך מחיקה בכך וכ"ש אם אינו שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו וגם הרי אין שייך בזה אלא איסור דרבנן שאינו ע"מ לכתוב וא"כ פשיטא דמותר כשאנו מתכוין אפי' בפס"ר ופי' הדגול מרבבה דברי המרדכי שאסר דלא מיירי אלא בעוגות שהיו אוכלים לסגולה להתחכם וא"כ זה הוה מתכוין וגם לאו מקלקל אבל בענין אחר מותר וסיים בה הדגול מרבבה והמחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים ובמ"ב סק"י"ז ציין לדבריו וכתב שהביאו בשע"ת

לדינא וגם המ"ב פסק שיש לסמוך על דבריו
 עכ"פ כשאנו שובר במקום האותיות בידו רק
 בפיו דרך אכילה ומ"ש בשעה"צ לעיין בסי'
 שט"ז כו' והיינו מ"ש שם להקל בתרי דרבנן
 בדבר שאינו מתכוין נראה לומר דאין עיקר
 כונתו לסמוך על מ"ש שם להתיר בזה וכ"מ
 ממ"ש המ"ב להתיר דוקא כששובר האותיות
 בפיו דרך אכילה ואי עיקר טעם ההיתר בזה
 הוא ממ"ש לקמן בסי' שט"ז כו' הרי יש
 להתיר אפי' כששובר האותיות בידו כיון
 דמ"מ עדיין הוי כלאחר יד וכמ"ש בדגול
 מרבבה ודוחק לומר דס"ל להמ"ב דבכה"ג
 ששובר האותיות בידו לא הוי כלאחר יד דהרי
 משמע דנקט הדגול מרבבה בפשיטות דהוי
 כלאחר יד ומנ"ל להמ"ב לחלוק עליו בזה וגם
 ה"ל להמ"ב לפרש. אלא דעיקר טעם ההיתר
 לפי המ"ב הוא מחמת סברת הדגול מרבבה
 להתיר במקום ג' דרבנן בדבר שאינו מתכוין
 כנ"ל והאי דלא הקיל אלא בפיו דרך אכילה
 היינו משום דלא רצה לסמוך על סברא זו
 לגמרי כדמשמע בפמ"ג א"א סק"ה הנ"ל
 שכתב דאפשר דכולי האי לא גזרו כו' משמע
 דלא ברירא ליה לגמרי שיש להתיר בזה ולכן
 צירף המ"ב סברת הט"ז בסק"ב שתמה על
 עיקר איסור לשבור האותיות שכתב הרמ"א
 דהרי אין זה אלא דרך אכילה שאין בה חשש
 איסור מלאכה כמ"ש גבי בורר וטוחן ואף
 שתמה על דבריו החזו"א שם דלא דמי
 מלאכת מוחק למלאכת בורר ומלאכת טוחן
 דדוקא אותן מלאכות אינן שייכות כלל דרך
 אכילה משא"כ מלאכת מוחק וכע"ז כתב
 הפמ"ג במשב"ז אפשר דמ"מ סבר המ"ב
 לסמוך על סברת הט"ז בצירוף סברת הדגול
 מרבבה שיש כאן ג' דרבנן והוא דבר שאינו
 מתכוין ומ"ש בשעה"צ להביא מסי' שט"ז
 אינו אלא לרווחא דמילתא ועיקר טעמו להקל

בזה הוא כנ"ל. ועוד יש להעיר בקושיית
 החזו"א על הדגול מרבבה ממה שהזכיר
 הדגול מרבבה בתחילת דבריו דברי המ"א
 בסי' שי"ד סק"ה שהתיר במקלקל וכלאחר יד
 בדבר שאינו מתכוין דה"נ הוי מקלקל וכלאחר
 יד בדבר שאינו מתכוין ומשמע קצת מדלא
 הזכיר המ"א בזה הך דסי' שט"ז כו' הנ"ל
 דלאו דוקא משום דהוא תרי דרבנן מותר אלא
 מצד עצמו יש להתיר ואולי אף לפי מ"ש
 החזו"א להחמיר בתרי דרבנן יש להקל בכה"ג
 שהיא סברא אחרת.

ומ"ש החזו"א לתמוה על המ"ב שסתם כדברי
 הכנה"ג בשם הר"ש הלוי להתיר
 כשהאותיות מהעוגה עצמה דהרי העושה כן
 בשבת ודאי מיקרי כותב אלא שאם אינו
 מתקיים אין כאן חיוב הנה מלבד מה שביאר
 בזה החי"א הנ"ל דבכה"ג דהוי דבר שאינו
 מתקיים על דבר שאינו מתקיים מותר ואע"ג
 דבשאר כתיבות גם זה אסור למחוק משום
 כבוד עונג שבת לא גזרינן גם משמע מדברי
 המ"ב שכתב דאין שם כתיבה עליה דבאמת
 בכה"ג לא חשיב כתיבה כלל וכע"ז כתב
 הערוה"ש בסכ"ג ומשמע דבאמת הוא מותר
 לכתחילה לכתוב ולמחוק דלא מיקרי כתיבה
 כלל ולכאור' כ"נ קצת מדברי הכנה"ג בשם
 הר"ש הלוי עצמם שלא כתב בזה ראי' לדבריו
 משמע דנקט מסברא דכה"ג שהכתב מהעוגה
 עצמה לא חשיב כתב בכלל וממילא אין איסור
 למחוק.

וגם מ"ש החזו"א לתמוה על המ"ב שפסק
 דבכתב במי פירות מותר דהרי מ"מ כתב
 הוא מלבד שגם בזה ביאר החי"א דהוי דבר
 שאינו מתקיים על דבר שאינו מתקיים ואע"ג
 דבשאר כתיבות גם זה אסור למחוק משום
 כבוד עונג שבת לא גזרינן כנ"ל הא גם כתב

כלל.



סימן קפו

בענין קו התאריך

בעזה"י ב' שבט תשע"ט

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

מה ששאלני אודות ענין קו התאריך אכתוב בקיצור הנלענ"ד. הנה פשוט שצריך להיות איזה קו בעולם שמשם מתחיל יום חדש וכמו שיש אצל האומות קו הנקרא אינטירנעשינאל דייטלאי"ן שהרי א"א שלכל העולם יהיה תמיד יום א' בשוה מאחר שבכל רגע הרי במקום א' בעולם הוא קודם שקיעת החמה ובמקום אחר הוא אחר שקיעת החמה וצריך שבאיזה מקום יהיה קבוע ששם משתנה היום. והאומות שמו האינטירנעשינאל דייטלאי"ן באמצע ים הפאסיפיק כנראה כדי שלא יקשה על בנ"א כ"כ שאין הדרך לעבור מצד א' לצד אחר הרבה אבל ברו"ה ר"ה ה' א' מדפי הרי"ף גבי פי' ג' שמועות שבגמ' שם כ' ב' מבואר בהתחלת היום היא בתחילת הישוב שהוא ו' שעות דהיינו צ' מעלות (דיגרי"ס) למזרחו של ירושלים ומשמע דהיינו שבאותו מקום מושכים קו לצפון ולדרום ובצד מזרחו של הקו הוא יום א' ובצד מערכו הוא יום מחר. וכן מבואר בדברי הכוזרי מאמר ב' אות כ' דהיום מתחיל ו' שעות למזרחו של ירושלים. וקו זה של ו' שעות למזרחו של ירושלים חוצץ מזרח מדינת ראשא בארץ סייביריא ומזרח מדינת טשיינא ומערבו של

הפמ"ג לבאר דהוי ג' שבותים ואפשר דכולי האי לא גזרו בדבר שאינו מתכוין ואף שבא"ר משמע דהתיר בזה משום דהוי תרי דרבנן וכבר כתב החזו"א שאין היתר זה מוכרע ואין לו מקור בגמ' וגם בשעה"צ סי' של"ז סק"ב משמע דדעתו דלפעמים מחמירין בזה ומיירי התם גם לענין מקלקל וכלאחר יד בדבר שאינו מתכוין מלבד שמסתימת הא"ר משמע דדעתו להקל בזה בפשיטות וכן יש להביא מהך דסי' שט"ז כו' הנ"ל בלא"ה י"ל שיש בזה ג' דרבנן כנ"ל מהפמ"ג ובזה בודאי פשיטא ליה להדגול מרבכה להקל כנ"ל ואף החזו"א לא כתב בזה בהדיא שאין היתר ג' דרבנן מוכרע אף שאין לו מקור מגמ'.

ולדינא נראה לכא' עיקר דהיכא דהכתב מהעוגה עצמה יש להתיר לכתחילה כדברי הכנה"ג בשם הר"ש הלוי וכדסתם המ"ב ובשעה"צ כתב שכ"ה הסכמת האחרונים וגם היכא דהכתב במי פירות יש להתיר לכתחילה כדברי האגודה וכדסתם המ"ב ג"כ. ואף היכא דכתוב על העוגה בדבר אחר נראה דאפשר להקל עכ"פ כששובר האותיות בפיו דרך אכילה ולא בידו כהכרעת המ"ב. ומ"מ נראה דשייך בזה מקום להחמיר בכל ענין כדנראה מדברי המ"א שהניח דברי הכנה"ג בשם הר"ש הלוי בצ"ע וכן הניח בצ"ע דברי האגודה הנ"ל וכן נראה דעת החזו"א. והיכא דיש אותיות על המאכל באופן שיתקיימו זמן מרובה אפשר שיש מקום להחמיר טפי כיון דבזה אפשר לחשבו כתב המתקיים על דבר המתקיים אבל אף בכה"ג נראה עיקר שיש להקל עכ"פ כששובר האותיות בפיו דרך אכילה ולא בידו כנ"ל מהמ"ב וכ"ש אם הכתב מהמאכל עצמו דבזה כתבו המ"ב והערוה"ש דלא חשיב כתיבה

ארץ אסטרייליא ועוד ארצות. וכן נקט עיקר למעשה החזו"א ועוד גדולים אלא דהחזו"א חידש מחמת משמעות דברי ראשונים אחרים שאין לחלק יבשה דהיינו שכל יבשה שאפי' קצתו הוא בצד מערבו של הקו נמשך ונגרר אחר חלק זה וממילא נמצא דכל מדינת ראשא וכל מדינת טשיינא שמחוברים לעיקר יבשה של ארץ איישא נחשבים כצד מערבו של הקו ואף כל ארץ אסטרייליא סבר החזו"א שנמשך ונגרר אחר צד מערבו של הקו מאחר שקצת יבשה זו בצד המערב וצד המערב של הקו הוא מקום עיקר הישוב ויש שלא הסכימו להחזו"א בזה וגם יש שלא הסכימו לו במה שסבר שאין לחלק יבשה.

אא"ז זצלה"ה בס' עצי שדה ח"א מאמר על קו התאריך האריך בכיזור השיטות בזה ודבריו בלשון קצר וכתבתי ביאור על דבריו שבו השתדלתי לפרש הרבה דברים סתומים ונדפס בס' קובץ קונטרסים ח"ג ונראה דעת אא"ז זצלה"ה שם בפ"ו אות ח' להלכה דקו התאריך הוא בקצה היבשה המזרחית שהוא בארץ סיביריא בקרן צפונית מזרחית של מדינת ראשא ולמטה דהיינו שמושכים קו מקצה היבשה המזרחית מצפון לדרום ונמצא שהקו חוצץ בערך באמצע ים הפאסיפיק וכן ראיתי בשמו במפה שנדפסה ע"י ועד הכשרות דבלטימאר (סטאר קיי) בקיץ שנת תשנ"ז הובאה בס"ס תאריך ישראל. וטעם אא"ז זצלה"ה נראה שהוא בעיקר ע"פ שיטת החזו"א שראוי להיות קו בו' שעות למזרחו של ירושלים אבל כיון שאין לחלק היבשה ממילא מתחיל מקצה המזרח של היבשה ואפשר שגם צירף בזה הסברא שכתב מהר"ש מוהליבר זצ"ל בס' חקרי הלכה ושאלות ותשובות סי' ו' לענין מקום הראוי לקו

התאריך מצד הנהגת בנ"א שמהלכים ביבשה ורק דס"ל לאא"ז זצלה"ה לדייק מלשון הכוזרי שכתב ואין להמלט ממקום משתתף בו' דהקו צריך להיות קו ישר ולא עקום ונמצא שמושכים קו ישר מקצה היבשה המזרחית מצפון לדרום והוא קו התאריך. אך באמת לא הבנתי הדיוק בזה בדברי הכוזרי דמדברי אא"ז זצלה"ה בספ"ב נראה דעיקר כונתו לדייק ממ"ש הכוזרי דאין זה בדין התורה לבד אבל בדין הטבע גם כן בו' דמשמע ליה לאא"ז זצלה"ה דכיון דמדין הטבע צריך להיות קו ישר ה"ה דבדין התורה צריך להיות קו ישר אבל צ"ע אמאי בדיני הטבע צריך להיות קו ישר דבפשטות כל כונת הכוזרי בזה היא כמ"ש אח"כ כי לא יתכן שיהיו הימים השבועיים נקראים בשם אחד בעצמו לישוב כלו אלא אם נקבע מקום שיהיה תחלה לקריאה בו' וזהו כל הוכחתו מן הטבע דמוכרח להיות איזה מקום שמשם מתחיל היום ומ"מ לכאור' אפשר להיות קו עקום מאחר שאינו אלא דמיון בעלמא בדעת בנ"א כדי למנות הימים ואינו דבר שתלוי בעצמותו ומהותו בטבע ממש וצ"ע.

ולדינא ידוע שיש גדולים שלא הסכימו לפסק החזו"א כלל ונקטו מפני משמעות דברי ראשונים אחרים שקו התאריך הוא י"ב שעות דהיינו ק"פ מעלות למזרחו של ירושלים או סמוך למקום זה שהוא בערך באמצע ים הפאסיפיק. ויש שהסכימו שהקו הוא ו' שעות למזרחו של ירושלים אלא דנקטו לענין ארץ אסטרייליא דבאמת כולה הולכת אחר המזרח כיון שרובה לצד מזרח הקו. ויש שנקטו דהקו הוא ו' שעות למזרחו של ירושלים אלא דחולקים יבשה בכל מקום שהוא. והרבה סברות נאמרו בנדון זה קצתן הן

סימן קפח

בענין קנים של צורת הפתח

בעזה"י ט' מרחשון תשע"ו

העירני אחד בדבר מה שנהוג בקצת מקומות שכשעושין צורת הפתח להכשיר מקום בטלטול בשבת אין עושין אותה שיהו הקנים ניכרים מבפנים אלא מבחוץ ולכאור' לא סגי בהכי אלא לפי מאי דנראה מדברי המ"ב סי' שס"ג ס"ק נ"ב ושעה"צ שם ס"ק ל"ז אבל לפי דעת החזו"א בס' פ"ו סק"ה הרי הקנים צריכים להיות ניכרים מבפנים (ואולי באמת כן הוא דעת העו"ש וא"ר שנתקשה בדבריהם המ"ב בשעה"צ שם) ורק סיים בה דהעולם אינן נזהרין בזה.

והנה ראיית החזו"א שצורת הפתח צריכה להיות ניכרת מבפנים היא מעירובין כ"ד ב' גבי ההיא רחבה דהואי בפום נהרא דאמרינן ולעביד ליה צורת הפתח אפומא דשביל של כרמים אתו גמלי שדיין ליה אלא אמר אביי וליעביד לחי אפיתחא דשביל של כרמים כו' ודייק החזו"א דממאי דשייך לחוש בזה לשדיית גמלים מבואר דצורת הפתח צריכה להיות בתוך השביל דבזה מתמעט החלל ונעשה מקום צר.

אולם מדברי הריטב"א שם בד"ה אלא אמר אביי משמע קצת דהא דשאני לחי מצורת הפתח היינו מאי דלחי סגי ליה ב' טפחים בלבד (ולשונו קצת מגומגם וצריך תיקון) ולכאור' כוננו דאף שצורת הפתח נמי בעצם סגי לה ב' טפחים כמבואר מהך דכיפה י"א ב' מ"מ כיון שצריך קנה על גבה יצטרך להגביה אותה יותר מזה דאל"כ אתו גמלי

סברות חזקות וקצתן הן סברות בעלמא. ואפשר שבאיזה מקומות צריך להתחשב במנהג המקום שאפשר שיש מקומות שיש שם קהלות עתיקות מישראל שומרי תורה כראוי אבל יתכן שדבר זה תלוי במה שתפסו העולם לפרש ענין מנהג שהוא כשחלק גדול מישראל שומרי תורה כראוי עושים באופן א' בודאי כ"ה ההלכה אפי' כשברור שלא עשו כן בשום חשבון או כשעשו כן בחשבון מוטעה ועדיין צ"ע לי מקור למושג זה וגדרו. יש הרבה ספרים מלבד ס' אא"ז וצללה"ה הנ"ל שמבארים כל צדדי הסוגיא באריכות.

למעשה נראה דדעת הפוסקים האחרונים שאין בזה הכרעה ברורה כ"כ ולענ"ד פשוט מאד שאין לאדם ליכנס לספק חילול שבת כלל בשום אופן לשום מקום שיש שאלה בזה כגון מדינת דשאפען ומדינת נו זילענד שלפי החזו"א ועוד הרי הן בצד מזרחו של הקו וכן מדינת האוואי שלפי הפוסקים הסוברים שהקו הוא י"ב שעות למזרחו של ירושלים הרי היא בצד מערבו של הקו ולולי דמסתפינא הייתי אומר שגם אסטרייליא עכ"פ בקצה המזרחי ששם באמת הוא עיקר הישוב אסור לאדם להיות שם ביום השביעי ויום ראשון של האומות שהרי לפי הפוסקים הסוברים שהקו הוא ו' שעות למזרחו של ירושלים ושחולקים יבשה או שעכ"פ אסטרייליא נמשך אחר חלק הגדול שלו שהוא חלק המזרחי נמצא דבאמת יום ראשון של האומות הוא יום השבת וכן מבואר מדברי כמה גדולים שהובאו בס' תאריך ישראל סי' ב' אות כ"ו ושם הערה ע"ג שלמעשה יש להחמיר באסטרייליא.

ארי' ליבוש

לטלטל מחדר לחדר בהדארמעטאר"י בלי עירוב בשבת.

תשובה תנן בעירובין ע"ב ב' האחין שהיו אוכלין על שלחן אביהם וישנים בבתיהם צריכין עירוב לכל אחד ואחד ובגמ' שם ש"מ מקום לינה גורם אמר רב יהודה אמר רב במקבלי פרס שנו ע"כ ומבואר דאע"ג דכולהו מקבלי פרס מאביהם אפ"ה לא מהני שיהו נמשכין אחריו ומ"מ מהני לענין הא דקתני בסיפא דמתני' שאם היה עירוב בא אצלן או שאין עמהן דיוורין בחצר אינן צריכין לערב וכדכתבו התוס' בד"ה במקבלי.

וברש"י פ' מקבלי פרס הוצאה מבית אביהם ואין אוכלין על שולחנו ממש עכ"ל וממ"ש שאין אוכלין על שולחנו ממש משמע קצת דמ"מ בעינן שיהו אוכלין מחמתו ולא סגי בפרנסה בענין אחר דכיון דמקום פיתא גרים לא סגי בלא אכילה כזו אלא דלא בעינן שיהו אוכלין על שלחן האב ממש שאפי' אוכלין בבתיהם שפיר דמי ומאי דקתני במתני' האחין שהיו אוכלין על שלחן אביהם הכונה שהיו אוכלין מחמתו.

ויותר מזה מבואר בדברי הרמב"ם בפ"ד מה' עירובין ה"ו שכתב דאיירי שאוכלין הם על שולחנו בשכר מלאכה שעושין לו או בטובה ימים ידועין כמי שסועד אצל חברו שבוע או חדש ובהשגות שם כתב הראב"ד לפרש בענין אחר דמקבלי פרס הם שהאב והבעל והאדון נותנין להם פרנסתם ואוכלין אותה בבתיהם (והוסיף לבאר הענין דכיון שהם נזונים ממקום אחד ואוכלים בבתיהם הם חלוקין במקצת ואחדים במקצת) וכ"ה בפ"י ר"ח וכ"כ המ"מ שם בשם רש"י והאחרונים (ואולי מ"ש כן בשם רש"י אינו אלא לאפוקי

ושדו ליה וכיון שצריכה להיות גבוה טובא בקל יכול ליפול ברוח שאינה מצויה וכמ"כ ממש כתבו התוס' י"א א' ד"ה אילימא. ואפשר שיש לדחות עוד דמאי דחיישין דשדיין ליה גמלי היינו מחמת שהיו מתאספים ברחבה שלפני השביל כיון שהיה השביל צר ולא היו יכולין ליכנס לתוכו כל הגמלים בבת אחת ובעת שהיו מתאספים שם היו דוחקים את הקנים שצריכים להיות משני הצדדים וגם צריכים שיקבלו דלת של קשין כדאיתא בגמ' י"א ב' וממילא מסתמא היו עבים קצת ומ"ש רש"י בד"ה שדיין ליה שהיה פתח השביל צר להן ועכשיו הוא דוחקן עכ"ל היינו שהיה הפתח צר להן ולא יוכלו ליכנס בבת אחת אלא צריכים להתאסף שם וממילא שדיין ליה אבל לאו היינו שהיו שדיין ליה דוקא כשנכנסו לתוך השביל.

ולפ"ן מיושב היטב דעת המ"ב דס"ל דצורת הפתח א"צ להיות ניכרת מבפנים וליכא הוכחה כלל מגמ' כ"ד ב' נגד דעתו וא"ש נמי המנהג שלא ליזהר בזה.



סימן קפט

בענין מקבלי פרס בעירוב

בעזה"י כ"ב סיון תשע"ה

שאלה בחורים בישיבה שישנים בבנין השניה של הישיבה הנקרא דארמעטאר"י ויש מהם שאין אוכלים כלל במקום חדר האוכל של הישיבה אלא במקומות אחרים ומ"מ יש להם הזכות לבא ולאכול כל אימת שירצו מהו

מדעת הרמב"ם שאוכלים בבית האב ממש).

ולפ"ן פשוט דהיכא שאין הבנים אוכלים כלל משל אביהם דהיינו שאינו נותן להם לא מזון לאכול בבתיהם ולא מעות לקנות בהן מזון אז אפי' אם יש להם הזכות לבא ולאכול משלו לאו כלום הוא לכ"ע שאין בזה ענין מקום פיתא כלל וה"ה לענין תלמיד אצל רבו דגמ' ע"ג א' ונפסק ברמב"ם שם ובטוש"ע סי' ש"ע דג"כ צריך מיהא שיאכל מחמת רבו ובלא"ה לכ"ע אינו נחשב כאחד עמו כלל וכ"ש בעובדא הנ"ל בבחורים בישיבה שבאמת אף אם ראש הישיבה הוא בעל הישיבה וגם הוא עצמו אוכל שם שייך שלא יהא לו דין רב להרבה מהבחורים הלומדים שם וממילא לא שייך כלל דין מקבלי פרס למיפטרניהו מלעשות עירוב כדמוכח בגמ' ע"ג א' דבשאר אינשי שאינן תלמיד אצל רבו או בן אצל אביו ואשה אצל בעלה ועבד אצל רבו לא שייך דין זה.

ובלא"ה בבה"ל שם ד"ה וה"מ כתב להסתפק אי כל דין זה דמקבלי פרס לא שייך אלא כשהאחין ואביהן בחצר אחד דאז נטפלין לגביה אבל כשהאחין שרויין בחצר אחרת לא והביא מהריטב"א שמסתפק בזה וכתב דמלשון רש"י משמע דדוקא כשהם שרויים בחצר אחת אבל הביא עוד הבה"ל מרבינו ירוחם דמשמע דאפי' בחצר אחרת והניח בצ"ע וא"כ לענין בחורים הישנים בדארמעטאר"י כיון שבעלי הישיבה מסתמא ישנים במקום אחר אין להקל בזה.

ומצאתי כתוב באגר"מ ח"ח עמ' ס"ה שכל החולים שנמצאים בבית החולים אינם אוסרין זע"ז מלטלטל וכן האנשים שנוסעים בזה"ז בספינות גדולות אינם אוסרין

זע"ז משום שכולן מזונותיהן וכל צרכיהן הוא על בעלי בית החולים ועל בעלי הספינה והוא פשוט עכ"ל אבל הוא תמוה לכאור' דמשמע שאפי' אוכלין כל אחד ואחד בחדר שלהם ולא במקום אחד סגי במה שהאחריות לזונם הוא על בעלי בית החולים ובעלי הספינה והרי מוכח בגמ' דדוקא באחים ותלמידים ונשים ועבדים שייך ענין מקבלי פרס אבל לא בשאר אינשי כנ"ל וכ"כ בשעה"צ סי' ש"ע ס"ק כ"ב ועוד קשה דמשמע שאפי' אין בעלי בית החולים ובעלי הספינה באותו מקום אפי' מותר לטלטל והרי בבה"ל הביא מהריטב"א להסתפק בזה וכתב שמרש"י משמע דאסור. ואולי באמת לא איירי האגר"מ אלא כשהכל אוכלים במקום אחד וגם בעלי בית החולים ובעלי הספינה שרויין באותו מקום אך לא משמע כן בדבריו וצ"ע.



סימן קצ

בענין לא תתגודדו בעירוב

בעזה"י כ"ח סיון תשע"ז

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

דברר אם יש חשש איסור לא תתגודדו בעיר שמקצת אנשיה מטלטלים ברחוב בשבת מפני שסוברים שמותר מחמת תיקון עירובין וכיו"ב ומקצת אנשיה אין מטלטלים מפני שסוברים שאסור הנה המ"א סי' תצ"ג סק"ו הביא מ"ש ביכמות י"ג ב' גבי איסור מלאכה בליל בדיקת חמץ דליכא משום לא תתגודדו מפני שהרואה אומר מלאכה הוא

לאיסור וממילא לענין הנוהגים לאסור הטלטול ברחוב בשבת באיזה מקום אף שאפשר לתלות מה שאין מטלטלים באיזו סיבה ואינו מוכח בהדיא שהם מתכונין לאיסור אפ"ה שייך בזה איסור לא תתגודדו שיהיה הטלטול אסור מפני זה עכ"פ לכתחילה גם לאחרים הסוברים שמותר לטלטל.

רק לפעמים אפשר לומר בזה דחשיב כב' ב"ד בעיר א' דמשמע במ"א שם דנקט לדינא שבזה ליכא משום איסור לא תתגודדו וכן מבואר דנקט הפמ"ג שם בדעת הכ"מ אליבא דהרמב"ם וכדהביא הכ"מ מהרד"ך דלא כדהבין הפר"ח שם בדעת הכ"מ וכגון כשיש בב' הצדדים ת"ח גדולים הראוים להורות שכל א' הכריע הנדון כפי דעתו דלכאור' אפשר להחשיב זה כב' ב"ד דמסתבר דלא בעינן ב"ד ממש כדי שלא יניחוש שיראה כב' תורות או שיגרום למחלוקות גדולות אלא ה"ה כשיש ת"ח חשובים הראוים להורות שנקבצו ונשתתפו ביחד באיזה ענין סגי בכך דומיא דב' ב"ד וממילא ליכא משום לא תתגודדו ואולי ז"ש רבא י"ד א' והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי משמע דלא הוה חשיב ב' ב"ד ממש והיינו כיון שלא היו ב"ד ממש וכן מבואר ממ"ש הרא"ש פ"א סי' ט' בתי' שני ליישב מאי דלא היה לא תתגודדו במגילה שהיו קורין לבני העיר ביי"ד ומקדימין לבני הכפרים שתי' דהיינו משום דהוי כב' ב"ד בעיר א' שבני הכרכים לא היו קורין לבני הכפרים אלא בני הכפרים היו קורין לעצמם בכרכים הרי מבואר מדבריו דלא בעינן ב"ד ממש. ומצינו במ"ב סי' ל"א סק"ח לענין הנחת תפלין בחוה"מ שהביא מהאחרונים דאין נכון שבהכ"נ אחת קצתם יניחו תפלין וקצתם לא יניחו משום לא תתגודדו וביאר

דלית ליה וכתב עלה המ"א דלמדנו מזה דדבר שיש לתלות שאין מתכוין לאיסור דהיינו שאין הפורש ממנו פורש משום איסור כגון מלאכה אין בו משום לא תתגודדו אלא דאח"כ כתב המ"א דלמסקנא י"ל בכל דבר שייך לא תתגודדו כשהוא בב"ד א' בעיר א' (ומשמע דכונתו בזה ליישב מ"ש שם הרמ"א דשייך לא תתגודדו כשמקצת העיר נוהגין להסתפר מל"ג בעומר ואילך ומקצת נוהגין להסתפר אחר הפסח עד ל"ג בעומר ובהגהות רעק"א יישוב דברי הרמ"א באופן אחר דכיון דאותם שמספרים עד ר"ח אייר אין רשאים מל"ג ואילך ואותם שמספרים מל"ג ואילך אסורים קודם ר"ח ואם מקצתם מספרים עד ר"ח אייר וקצתם מספרים מל"ג ואילך זהו הוי לא תתגודדו והביא רעק"א שכ"כ בשו"ת מעיל צדקה סי' מ"ט וכיו"ב כתב הנה"ח חיים שם אבל המחצה"ש בד"ה וא"כ כתב בדעת המ"א דס"ל דאי משום הא כולי האי לא חיישינן דדוקא אם רואה שינוי בפעם א' ובזמן א' חיישינן) והביא רא' לזה מתוס' פסחים י"ד א' ד"ה שתי בשם ירושלמי וכתב עוד דכ"מ ברי"ף וברא"ש פ"ק דיבמות שלא כתבו אלא המסקנא לבד. ואף שיש חולקים על דברי המ"א כמבואר דעת היש"ש פ"ק דיבמות סי' י' וכ"נ דעת הנה"ח חיים שם ובקרבן נתנאל פ"ק דיבמות סי' ט' אות ד' וכ"מ בפנים מאירות ח"ב סי' קל"ג וגם בפמ"ג שם כתב לדחות ראית המ"א מתוס' פסחים י"ד א' דהתם לא היה משום לא תתגודדו אלא מפני המחלוקת דלא לייתי לאנצויי (אלא דכתב אח"כ ויש ליישב ובאמת הרמב"ם פ"ב מה' ע"ז ה"ד כתב בטעם איסור לא תתגודדו גופא שהוא לפי שדבר זה גורם למחלוקות גדולות) מ"מ לכתחילה ודאי צריך לחוש לדעת המ"א לאסור אף במקום שיש לתלות שאין מתכוין

סימן קצא

בענין להרבות בסעודה בר"ח

בעזה"י א' דר"ח כסלו תשע"ו

שאלה כיצד יש לו לאדם להרבות בסעודה בר"ח אם יש לקבוע סעודה על פת או סגי בתוספת מאכלים בעלמא.

תשובה בגמ' ברכות מ"ט ב' מפורש דמדינא א"צ לקבוע על הפת דאמרינן טעה ולא הזכיר של ר"ח בבהמ"ז אין מחזירין אותו משום דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל ואיפסק בטוש"ע או"ח סי' קפ"ח. אבל בירושלמי פ"ק דמגילה ה"ד מצינו באלו אמרו מקדימין ולא מאחרין כו' סעודת ראש חדש וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין והובא בטור סי' תי"ט וכתב שמכאן מצוה להרבות בסעודת ר"ח דכיון דחשיב לה בהדי סעודת פורים אלמא מצוה היא (ומה שלא דייק ממה שצריך לעשות סעודת ר"ח בכלל י"ל משום דסבר הטור דבעיקר דין זה של הירושלמי דעושה סעודה ביום א' אנן לא קי"ל כן וכדעת מהרלב"ח המובא בב"ח סי' תרפ"ח ובזה מיושב קושית הב"ח כאן) ולענין סעודת פורים אע"ג דבמ"א סי' תרצ"ה סק"ט איתא דא"צ פת דוקא מיהו בפמ"ג א"א שם סק"א וסי' תרצ"ו סק"ט מבואר דאיכא למ"ד דבעיא פת דוקא (ולכאו' כך הבין הפמ"ג בדעת רש"ל המובא במ"א שם שאם שכח על הניסים בבהמ"ז מחזירין אותו) ולפ"ז נמצא לכאו' דאיכא למ"ד דגבי סעודת ר"ח בעינן נמי פת דוקא. ולכאו' אין לדחות דבאמת אין סעודת ר"ח חובה ממש אלא מצוה בעלמא וכלשון הטוש"ע מצוה להרבות בסעודת ר"ח

באגר"מ ח"ח עמ' ע"ח דמ"ש רק שאין נכון היינו משום דאפשר דמדינא ליכא בזה הלאו מאחר דאיכא ב' ב"ד ולרבא ביבמות י"ד א' דבב' ב"ד אפי' בעיר א' לית לן בה אפשר דהוא גם בבהכ"נ א' והוסיף באגר"מ דמשמע שנוטה יותר להתיר אף בבהכ"נ א' דהא לא כתבו שאסור אלא לשון שאין נכון וביאר הדבר דמשמע דהיינו משום דידוע לכ"ע שיש ב' ב"ד בעולם שלכן אף במנין א' ליכא האיסור ולפ"ז לענין טלטול ברחוב אף כשנמצאו שם ישראל הרבה מ"מ לכאו' לא דמי לבהכ"נ וא"כ לפי מ"ש באגר"מ לפרש דברי המ"ב בשם האחרונים יהי' מותר לכתחילה לאלו דסברי דמותר לטלטל מאחר שיש בזה ב' ב"ד ובכזה"ג משמע דא"צ לחוש אלא כשהוא בבהכ"נ א'. אך באמת יש לדחות מ"ש באגר"מ דלעולם הא דכתב המ"ב בשם האחרונים שאין נכון שבהכ"נ אחת קצתם יניחו תפילין וקצתם לא יניחו היינו משום דלכתחילה יש להחמיר כפשטות דברי הרמב"ם דמשמע דנקט דאין להתיר בב' ב"ד בעיר א' וכן נקט הפר"ח בדעת הכ"מ כנ"ל וכ"מ באמת מדברי הארצה"ח שממנו מעתיק המ"ב שהראה לדברי הפר"ח האלו. ולכן נראה למעשה דאף אלו דסברי דמותר לטלטל ברחוב אין להם לטלטל אפי' במקום שאפשר לומר שיש ב' ב"ד אך אם מקילין אין למחות בידם עכ"פ מטעם איסור לא תתגודדו.

ארי' ליבוש



מתוך דברי הב"י שם דבאמת מהא לא תהא ראי' שאינו ענין לסעודת ר"ח דהאידינא שהביא דברי הר"ן שפי' הא דירושלמי פ"ק דמגילה ה"ד הנ"ל דאיירי בסעודת קידוש החודש לדחות ראיית הטור מינה שמצוה להרבות בסעודת ר"ח דהאידינא. אלא ודאי שזה שהביא הב"י מהרוקח הוא הוספה שראה אחר זמן ומחמת שראה שאף הוא כתב כדברי הטור חזר בו ממה שדחה לדברי הטור ופסקיה בש"ע. והב"ח נמי יישב כל קושיות הב"י על הטור ונמצא דשפיר צריך אדם להרבות בסעודת ר"ח ולכא' היה נראה דהיינו לקבוע סעודה על הפת אבל צ"ע מברכות מ"ט א' הנ"ל.

ועכ"פ אף לפי דברי הגמ' מצינו ברוקח שם שכתב דדוקא פת שיתחייב בזימון א"צ לאכול אבל פירות ובשר צריך לאכול וכן נראה ממ"ש הא"ר סי' תי"ט סק"א בשם שיירי כנה"ג שראה שמדקדקין כשחל ר"ח בחול עושין מאכל אחד יותר ממה שעושין לכבוד שבת (בפנים בשיירי כנה"ג איתא שראה כן מהמדקדקים וכן העתיק באל' זוטא וכן במ"ב סק"ב וכן משמע בחי"א כלל קי"ח ס"ב דהכונה שכן ראוי לנהוג לכתחילה) ובפר"ח שם ס"א כתב בזה דהך דברכות אינו אלא לענין חיוב אכילת פת דליכא חיוב בר"ח וממילא אין מחזירין אותו אבל מ"מ מצוה איכא באכילת פת והביא הפר"ח מרש"י ש"א כ' ה' ד"ה הנה שכתב הנה חדש מחר חידוש הלבנה וכל אוכלי שולחן המלך אין נמנע איש מלבוא ביי"ט אל הלהם עכ"ל וכן מפורש במ"ב שם סק"א שכתב בשם הא"י דאע"ג דמעיקר חיובא אינו מחויב לאכול פת מ"מ המוציא על סעודת ר"ח ואוכל ושותה בו בטוב הרי זה משוכח ובשעה"צ שם דייק

וז"ש הטור אלמא דמצוה הוא כו' ר"ל מצוה בעלמא דלא לגמרי מדמינן לה לסעודת פורים דהרי גבי פורים נמי כתב הטור בר"ס תרצ"ה מצוה להרבות בסעודת פורים ולכא' היינו נמי מ"ש הטוש"ע גבי סעודת ר"ח והוא נמי מ"ש הטור התם אלמא דמצוה הוא ומנ"ל למימר דאינה חובה גמורה. וכ"ש לפי טעם שני שהביא הטור בסי' תי"ט לריבוי סעודה בר"ח דאיתקש למועד שלפ"ז היה נראה פשוט דצריך לקבוע סעודה זו על הפת כיון שכן צריך להיות בסעודת י"ט כדמוכח בההיא דברכות מ"ט ב' וכן מפורש באמת בחי' הר"ן שבת כ"ד א' ד"ה אכל שכתב דבר"ח חייב לקבוע סעודתו על הפת ולברך בהמ"ז וצ"ע.

ואע"ג דהב"י דחה כל ראיותיו של הטור שצריך להרבות בסעודת ר"ח בכלל מ"מ חזר בו בש"ע ופסק כדברי הטור דמצוה להרבות בסעודת ר"ח ואולי היינו מחמת מ"ש בב"י שם בסוף דבריו דמ"מ אפשר לאתויי קצת ראי' לדין זה מקראי דש"ב שהביא הטור ואולי היינו נמי מחמת דברי הרוקח שהביא הב"י בסוף דבריו שכתב נמי כהטור דמצוה לאכול בר"ח כמו במועד ומשמע שדבר זה הוא הוספה על מ"ש הב"י לעיל שרק אחר שכתב כדבריו לדחות דברי הטור ראה כן ברוקח שכתב הב"י על דברי הרוקח דהביא כמה ראיות ושם ברוקח סי' רכ"ח הרי באמת לא הביא אלא פסוקים דאשכחן בהו דר"ח איתקש למועד וכבר דחה כעין ראי' זו הב"י לעיל בדבריו דסמך בעלמא היא ושאר דברי הרוקח שם הם כדברי הטור שג"כ כבר דחאום הב"י ורק הוסיף דמצינו בסנהדרין פ' בן סורר אכל בעיבור החודש אינו בן סורר ומורה ועוד בירושלמי א"ר יוחנן לזין ברבית לחבורת מצוה וקידוש החודש וגם בזה כבר מבואר

אבל מי שמרבה בלילה ולא ביום כ"ש דיוצא כדמשמע בהדיא מדברי המ"א.

ומה שהביא הטור מדאיתקש ר"ח למועד דמהכא ילפינן מצות ריבוי סעודה בר"ח פשוט דלאו היינו למימר דדמי סעודת ר"ח לסעודת י"ט לגמרי וכי היכי דלענין י"ט בעינן ב' סעודות א' בלילה וא' ביום כמבואר בסי' תקכ"ט ס"א ה"נ לענין ר"ח דמלבד שכבר כתב הב"י לדחות דברי הטור דמאי דאיתקש ר"ח למועד סמך בעלמא היא ואף לפי מ"ש הב"ח ליישב ע"פ דברי הטור בסי' ת"כ מ"מ לא חשיב י"ט גמור הא גם מבואר בברכות מ"ט ב' דלא בעינן סעודת פת כלל בר"ח ואף שהביא השעה"צ בסי' תי"ט סק"א מהא"ז והפר"ח דלכתחילה טוב יותר שיאכל פת לשם סעודת ר"ח פשוט דמ"מ לא דמי לסעודת י"ט ממש דבעינן בה פת לעיכובא כמבואר בברכות שם.

סימן קצג

בענין הזכרת מעין המאורע בר"ח

בעזה"י עש"ק ב' דהגבלה מ"ח למב"י תשע"ה

שאלה מי שהתחיל סעודה בר"ח סמוך לשקיעת החמה ולא הספיק לאכול כזית פת עד שחשכה היום ואח"כ אכל כזית פת אם מזכיר ר"ח בבהמ"ז או לא.

תשובה בש"ע או"ח ס"ס קפ"ח וסי' תרצ"ה ס"ג מבואר דלענין הזכרת מעין המאורע בבהמ"ז אזלינן בתר תחילת הסעודה

דמשמע דלכתחילה טוב יותר שיאכל פת לשם סעודת ר"ח וכדכתב הפר"ח. ומ"מ צ"ע בהך דירושלמי פ"ק דמגילה ה"ד הנ"ל דמשמע דדמי לסעודת פורים ש"א שצריך לאכול בה פת וגם צ"ע מהא דאיתקש ר"ח למועד דמשמע שצריך לאכול בה פת דומיא דסעודת מועד.

סימן קצב

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ"ז שבט תשע"ז

שאלה זה שיש לו לאדם להרבות בסעודה בר"ח אם יש לעשות כן דוקא ביום או אפשר לעשותו בלילה.

תשובה נראה דאפשר לעשותו בלילה וא"צ לעשותו ביום דוקא דהא כתב המ"ב בסי' תי"ט סק"ב דנראה דמה שמרבה בסעודה ביום לכבוד ר"ח די וא"צ להרבות גם בלילה ובשעה"צ שם כתב דכ"מ ממ"א כמה שנתן עצה לצאת דעת הירושלמי ולכאור' היינו מ"ש המ"א לענין ר"ח שחל להיות בשבת שיש למשוך סעודה שלישית עד הלילה ובזה יוצא מ"ש בירושלמי שאם חל ר"ח בשבת יש לעשות סעודת ר"ח בא' בשבת דמשמע ליה להמ"ב דלאו דוקא בריבוי סעודה בלילה יוצא אלא ה"ה בריבוי סעודה ביום אע"פ שאינו מרבה בלילה והא דנקט המ"ב ריבוי סעודה ביום ולא בלילה ולא נקט ריבוי סעודה בלילה ולא ביום כדברי המ"א היינו משום דאורחא דמילתא שירבה בסעודה ביום ולא בלילה

וכן לפי מ"ש חי' הגהות על הטור סי' תרצ"ה סק"א על דברי הג"מ דלכאור' תמוה שהרי לא מצינו בשום מקום זה שרב צלי של שבת במוצ"ש אלא דרב צלי של ע"ש בשבת בברכות כ"ז א' ולכן הגיה כן בדברי הג"מ דמהא מילתא מביאים רא"י לדבריהם לפ"ז נמי נראה שאין כונתם אלא דמכאן יש לדחות ראית הרא"ש מהא דמתפלל במוצ"ש ב' של חול דהרי יכול נמי להתפלל של חול בשבת אלמא דלא אזלינן בתר השעה שהוא עומד בה מממש.

אלא דמצינו להגר"א בסי' תרצ"ה שביאר בדעת הש"ע שכתב דאזלינן בתר תחילת הסעודה דהוא כמו תפלת נעילה שלרב מתפלל בלילה כמבואר ביומא פ"ז ב' ואפ"ה מזכיר בה של שבת כשיוה"כ חל להיות בשבת (ואולי לפ"ז א"צ להגיה בדברי הג"מ הנ"ל שכתבו דרב צלי של שבת במוצ"ש דכאמת איירי בתפלת נעילה ביוה"כ שחל להיות בשבת ומ"מ ק"ק מנ"ל להגר"א זה שאף בכה"ג שמתפלל בלילה מתפלל של שבת דלמא דוקא כשמתפלל ביום מזכיר דהא לכאור' אף רב מודה דמצי להתפלל ביום וא"צ להתפלל בלילה דוקא) וכתב עוד הגר"א דדוקא לפי הירושלמי שייך למימר דקי"ל הכי למיזל בתר התחלה אבל לפי גמ' דידן ביומא פ"ח א' באמת אף להתחיל בלילה שפיר דמי ומשמע שם בגר"א דכן פוסק לדינא דאף המתחיל סעודתו בלילה אם עדיין נמשכת קדושת שבת כגון שלא התפלל ערבית (ולכאור' היינו בדלא הבדיל וא"כ צ"ל דאיירי בחולה מסוכן וכדנפסק בסי' ר"ד ס"ט דכה"ג מברך אפי' על דבר איסור) מזכיר של שבת ולכאור' ה"ה לענין הזכרת מעין המאורע בפורים שאם לא התפלל עדיין מזכיר שעל זה קאי הגר"א

ולכאור' היינו דוקא היכא דאכל בכדי שיחול חיוב בהמ"ז מבעו"י שמחמת שחל חיוב בהמ"ז מבעו"י צריך להזכיר בה מעין המאורע כיון שהוא חיוב של היום שעבר א"נ מחמת שבא החיוב על אכילה של היום שעבר לכן צריך להזכיר בה מעין המאורע דבהכי תליא מילתא. וכן נראה מדברי מהרי"ל בתשו' סי' נ"ו המובאה בב"י ס"ס קפ"ח שכתב דבהמ"ז אתי על סעודה שסעד בשבת דהיינו כיון שבאותה סעודה חל עליו חיוב בהמ"ז א"נ מחמת אותה סעודה נתחייב בבהמ"ז ממילא צריך להזכיר מעין המאורע אף אחר השבת.

ומה שהביאו הג"מ פ"ב מה' מגילה הי"ד אות א' מדרב צלי של שבת במוצ"ש לאו היינו למימרא דמכאן איכא למילף שאף אחר שעבר היום כל שיש עוד מענין היום שעבר שייך להתפלל תפלת אותו היום וכן להזכיר מעין המאורע של אותו היום ולפ"ז אולי היה שייך לומר דאפי' לא אכל מבעו"י בכדי שיתחייב בבהמ"ז מזכיר מעין המאורע מאחר שקצת סעודתו היה מבעו"י ויש קצת שייכות לענין היום שעבר דאין כונתן רק לדחות הא דאמרינן שכח להתפלל תפלת המנחה בשבת מתפלל של מוצ"ש ב' של חול שהביא מינה הרא"ש בתשו' כלל כ"ב סי' ו' רא"י דאזלינן בתר הזמן שהוא מברך בהמ"ז לענין הזכרת מעין המאורע דקאמרי עלה הג"מ שאין זה מכריח שהרי מצינו דשפיר יכול להתפלל גם תפלת היום שעבר אחר שעבר היום וממילא ליכא רא"י דאזלינן בתר הזמן שהוא מברך בהמ"ז אבל לכאור' באמת גם ליכא רא"י דאזלינן בתר תחילת הסעודה דהא מצינו גם בשכח להתפלל תפלת המנחה בשבת מתפלל במוצ"ש ב' של חול.

שם בסי' תרצ"ה ולכאור' ה"ה לענין ר"ח.

אבל מסתימת האחרונים והמ"ב בכללם נראה דאנן לא נקטינן כדברי הגר"א בזה אלא כדברי הש"ע דאזלינן בתר תחילת הסעודה ולכן צריך שיתחיל מבעו"י וגם לאכול בה שיעור שיתחייב בבהמ"ז כדי להזכיר מעין המאורע ומ"מ לפי דברי הגר"א שביאר בדעת הש"ע שהוא דומיא דתפלת נעילה אולי היה שייך למימר דלעולם כל שהתחיל בסעודה קודם חשיכה אפי' לא אכל כזית מזכיר בבהמ"ז מעין המאורע של היום שעבר כיון שבזה יש שייכות כל דהו ליום שעבר.

אך בתוך דברי הגר"א ד"ה ויש מי שכתב מפורש באמת דאף לפי ביאורו בדעת הש"ע לאו היינו למימרא דבשייכות כל דהו סגי שכתב בדעת מהרי"ל לשון דמברך על מה שאכל מבעו"י. ולפ"ז נראה לדינא שצריך לאכול בכדי לברך עליו בהמ"ז מבעו"י כדי להזכיר מעין המאורע הא לאו הכי אפי' התחיל סעודתו מבעו"י אינו מזכיר.

סימן קצד

בענין קידוש לבנה בבתי עינים

בעזה"י כ' טבת תשע"ו

שאלה אם יש לו לאדם להקפיד שיראה הלבנה בלי בתי עינים קודם שיקדשנה או א"צ להקפיד בזה דראייה בבתי עינים נמי שפיר דמי.

תשובה מעצם ההפסק של הזכוכית שיהיה בין עיניו ללבנה כשרואה את הלבנה

דרך בתי עינים פשוט דליכא חשש דהא מבואר בתשו' רדב"ז ומובא במ"א סי' תכ"ו סק"א ושאר אחרונים שאם נתכסה הלבנה בענן או במסך שהוא דק ויוכל ליהנות ממנה יכול לברך עליה ופשוט דליכא לחלק בין זה להפסק זכוכית של בתי עינים. ובלא"ה הרי לדעת מהרש"ל בתשו' סי' ע"ז אף הסומא מברך כששאר העולם נהנין מאור הלבנה שאין הברכה אלא על מנהגו של העולם דומיא דמ"ש במגילה כ"ד א' דמהאי טעמא סומא יכול לברך ברכת יוצר המאורות והסכימו עמו הרבה אחרונים כדאייתא בבה"ל סי' תכ"ו ד"ה ונהנין וכן פסק המ"ב שם סק"א ולפ"ז כ"ש לענין מי שראה את הלבנה דרך בתי עינים אפי' אי נימא דלא חשיב ראייתו זו ראייה מעלייתא מ"מ יכול לברך מאחר ששאר העולם נהנין מאורה ואינו מברך אלא על מנהגו של עולם.

אבל ראי' דבאמת ראייה זו דרך הפסק זכוכית היא ראייה מעלייתא מהא דערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה בברכות כ"ה ב' ומפרש התם טעמא משום לא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא והא קמיתחזיא ופירש"י שם בד"ה בעששית כלומר מחיצת זכוכית או קלף דק מפסיק בנתיים והיא נראית עכ"ל ומלשון הגמ' דקאמר והא קמיתחזיא משמע דבראייה לחודא תליא מילתא וכלשון הפסוק ולא יראה ואינו תלוי בהרהור כלל דנימא דמשה אסור אפי' בעששית כיון דנראית בענין דאיכא הרהור וכן מוכח מדברי הרשב"א שם נ"ג ב' ד"ה היתה שלמד ממאי דאסור לקרות ק"ש כנגד ערוה בעששית לענין שיכול לברך על נר בעששית במוצ"ש ומבואר דאין הדבר תלוי בהרהור כלל. ומ"ש המ"א בסי' תל"ג סק"ד לענין בדיקת חמץ דנראה לו

דבחלון שיש בו מחיצה של זכוכית לכ"ע אסור לבדוק כנגדו נראה דאין זה אלא לענין בדיקת חמץ דבעינן בה אור יפה לבדיקה כמ"ש בפסחים ד' א' דלהכי בודקין דוקא בלילה ושם ח' א' דלהכי אין בודקין אלא לאור הנר וכה"ג שבדוק כנגד חלון שיש בו מחיצה של זכוכית יש לחוש שלא יהיה האור יפה כ"כ וכעין מ"ש רש"י בתהלים ו' ח' ושם ל"א י' דסתם ראייה דרך זכוכית שכנגד עיניו אינה ברורה כ"כ ואפשר שה"ה שאין האור הנראה דרך זכוכית טוב כ"כ.

ואין להביא ממ"ש בר"ה כ"ד א' דעדים שראו את החודש בעשית אינן יכולין להעיד דמשמע דראייה כי האי לאו ראייה מעלייתא היא דהא לא מיירי התם ברואין את הלבנה דרך הפסק עשית דהיינו שעשית מפסקת בינן ללבנה דומיא דראינוהו בעבים דמיירי ברואין דרך הפסק העבים דלעולם ראייה כזו דרך הפסק עשית שפיר הוא ראייה ויכולין להעיד אלא מיירי ברואין בבואה של לבנה בעשית דומיא דראינוהו במים דהתם והטעם שאין יכולין להעיד ככה"ג י"ל משום דלא חשיבא ראיית עצם הלבנה כלל אלא כמו ראיית דמות צורת הלבנה והיינו לשון הרמב"ם בפ"ב מה' קידוש החודש ה"ה שכתב על זה דאין זו ראייה. וכ"כ המפרש על הרמב"ם שם דמיירי ברואין בבואה של לבנה בעשית ולא ברואה את הלבנה דרך הפסק עשית וכ"כ בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' כ"ו והביא מערוה בעשית הנ"ל דמבואר דראייה דרך הפסק עשית הוא ראייה מעלייתא ועוד הביא מיבמות מ"ט ב' דראו שאר נביאים כבודו באספקלריא שאינה מאירה ומלשון הפסוקים משמע דהיתה ראייתם חשובה ראייה ממש ועוד הביא מסוטה ל' ב' ל"א א'

דאמרין שאפי' עוברים שבמעזי אמן אמרו שירה ופריך והא לא חזו ומשני כרס נעשה להם כאספקלריא המאירה וראו ומשמע דראייה זו הוא ראייה. והביא השבות יעקב משו"ת הלכות קטנות סי' צ"ט שכתב ג"כ דמותר לקרות בס"ת ע"י בתי עינים (ומ"ש השבות יעקב דאולי י"ל דבאמת כשאנו יכול לקרות בלא הבתי עינים אסור לקרות עמהם דלא חשיבא ראייתו ראייה כנראה לא שייך כ"כ גבי ברכת הלבנה דאף מי שאנו יכול להבחין בין הלבנה לכוכביתא דעיבא מ"מ מסתמא עכ"פ רואה הלבנה ונהנה מאורה וסגי בכך) ושם ג"כ הביא ראי' מערוה בעשית הנ"ל ועוד הביא השבות יעקב מתשו' דבר שמואל סי' רמ"ב שהביא ראי' מר"ה כ"ד א' הנ"ל לענין ברכת הלבנה כשרואה בעשית וכתב השבות יעקב דשמוא לא מיירי הדבר שמואל אלא ברואה בבואה דלבנה בעשית ולא ברואה הלבנה דרך הפסק עשית והוא תמוה לכא' דודאי בהכי מיירי הדבר שמואל שהרי הביא דברי המפרש על הרמב"ם הנ"ל שפי' בעשית דהיינו רואה בבואה של לבנה בעשית ולא העיר עליו כלום ומוכח דבזה היה דן ולא ברואה לבנה דרך הפסק עשית וכן נקט השע"ת בר"ס תכ"ו בדעת הדבר שמואל אלא שטעמו משום דודאי ברואה דרך הפסק עשית ליכא למיטעי רק ברואה בבואה של לבנה איכא למיטעי ומה שכנראה השבות יעקב מסתפק בדעת הדבר שמואל צ"ע.

ואף לפי מה שמצינו בריטב"א ר"ה שם שפי' בעשית דהיינו דרך עשית שהי' בחלון שבכותל ולכא' ר"ל דרך הפסק עשית ודלא כהמפרש על הרמב"ם והשבות יעקב נראה דאין זה אלא משום שלענין עדות החודש צריך שהוא עצמו יוכל להבחין שמה

הדבר שמואל לא מיירי אלא ברואה בבואה
דלכנה בעששית ולא ברואה הלכנה דרך
הפסק עששית וכנ"ל).

ועכ"פ לענין בתי עינים רגילים שאין חשש
שבאמת מה שהוא רואה אינה הלכנה
אלא ענן ודאי לכתחילה יכול לברך על ראיית
הלכנה שרואה דרך זכוכית שלהם וא"צ
להסירם. אך אם יש חשש שלא היה יכול
לראות אור הלכנה כלל בלי הבתי עינים אז
אולי יש להחמיר כפי החולקים על מהרש"ל
לענין סומא המובאים בבה"ל ד"ה ונהנין
מאורה דאולי שייך לומר כה"ג לא נחשב
ראייה מעלייתא אלא כראיית בבואה של לבנה
במים דאפשר שאינה אלא כראיית דמות צורת
הלכנה ולא כראיית הלכנה עצמה וצ"ע בזה.
ומ"ש בשעה"צ סוף הסי' דלכתחילה טוב יותר
לפתוח החלון והיינו אפי' אם יודע בברור
שמה שמאיר כנגדו הוא אור הלכנה ולא
זהרורית בעלמא כעין דמות הלכנה כדמוכח
בדבריו לעיל שם צ"ע מ"ט דהרי לכ"ע ראייה
דרך הפסק עששית בעצם הויא ראייה וכנ"ל
ואולי על צד היותר טוב לחוש לשמא באמת
אין זה הלכנה קאמר הכי וצ"ע בדברי
השעה"צ.



סימן קצה

בענין קמחא דפסחא

בעזה"י ר"ח ניסן תשע"ז

שאלה אם יש חיוב על כל אדם היום ליתן
מעות לקמחא דפסחא ואם יש חיוב

שהוא רואה הוא לבנה ולא כוביתא דעיבא
וא"א לסמוך על איש אחר שיאמר לו כן
והיכא דרואה דרך הפסק עששית איכא
למיחש שאינו רואה בטוב ממש וכדאיתא
ברש"י תהלים ו' ח' ושם ל"א י' דסתם ראייה
דרך זכוכית שכנגד עיניו אינה ברורה כ"כ
והוזכר לעיל אבל לענין קידוש לבנה א"צ
אלא ליהנות מאור הלכנה וכדברי הרדב"ז
הנ"ל לענין נתכסה בעבים ואם יאמרו לו
אחרים שהיא הלכנה סגי בזה. ואולי י"ל עוד
דבאמת מה שראייה דרך הפסק עששית אינה
ברורה כ"כ היינו דוקא בסתם עששית שהיא
מלוכלכת קצת או שאינה שוה וחלקה או
כיו"ב שבזה אין הלכנה נראית ברורה ודמיא
לראייה דרך עבים אבל היכא דהלכנה שפיר
נראית ברורה דרך העששית וכגון שהעששית
מנוקה מאד ושוה וחלקה לגמרי אף הריטב"א
יסבור דיכולין להעיד עליה דהרי באמת ראייה
דרך עששית ראייה מעלייתא היא כדמוכח
מההיא דערוה בעששית בברכות כ"ה ב' וכן
משמע ביבמות מ"ט ב' וסוטה ל' ב' ל"א א'
כדכתב השבות יעקב. ואולי כע"ז הוא נמי
טעם מ"ש המ"א ס"ס תכ"ו בשם המטה משה
שכשהיה מהרש"ל בחבורת שמחה ולא רצה
לצאת לחוץ פתח החלון נגד הלכנה וקידשה
דלכאו' צ"ע אמאי הוצרך לפתוח החלון הא
אפי' אם יש הפסק עבים אם הם קלושים
ונראית הלכנה יכול לברך כדכתב הרדב"ז
ורמז עליו המ"א עצמו שם בדבריו ולכאו' אין
טעם שיחלוק על זה מהרש"ל ואפי' את"ל
דחולק עליו לא ה"ל להמ"א להעתיק שניהם.
אלא דהיה חושש מהרש"ל שמא לא היה
נראית הלכנה כלל אלא כוביתא דעיבא מחמת
שהיו החלונות מלוכלכות וכיו"ב וכן נראה
דהבין גליין מהרש"א בטעם מהרש"ל (אך
מ"ש שם בשם הדבר שמואל צ"ע דלכאו')

כמה חייב ליתן.

קודם הפסח אם יש להקפיד בזה אפי' במצה שהיא חמץ או א"צ להקפיד.

תשובה מפשטא דדברי החק יעקב סי' תע"א סק"ז שהביא משיירי כנה"ג מנהג זה שלא לאכול מצה מר"ח ניסן גבי הא דאיתא שם בש"ע שאסור לאכול מצה בע"פ משמע קצת דטעם מנהג זה שלא לאכול מר"ח ניסן הוא כטעם האיסור לאכול בע"פ וכן מבואר דנקט האגר"מ או"ח ח"א סי' קנ"ה ושם מבואר דגם מה שיש נוהגים שלא לאכול מל' יום קודם הפסח הוא מענין האיסור לאכול בע"פ. וברמב"ם פ"ו מה' חמץ ומצה הי"ב מבואר דטעם האיסור בע"פ הוא כדי שיהיה היכר לאכילת מצה בערב והעתיקו המ"ב שם סק"ק י"א ולפ"ז מאי דאמרינן בירושלמי ר"פ ע"פ האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו היינו דוקא לענין מה שיש קפידא סתם שלא לעשות מצוה קודם זמן חיובא שא"כ ימצא שבשעה שהוא מקיימה בזמנה לא יהי' ניכר שהוא לשם מצוה אבל אין כונת הירושלמי לדמות האוכל מצה בע"פ לעצם איסור ארוסה לארוס שבפשטות הוא משום ענין פריצות כדמשמע ממ"ש בשטמ"ק כתובות ז' ב' ד"ה ובליקוטי להביא מהא דרב מנגיד על דמקדש בביאה בקידושין י"ב ב' ולא הוי משום ענין היכר מצוה (וצ"ע בדברי האגר"מ שם שהאריך בביאור דמיון הירושלמי ולא הזכיר דברי הרמב"ם דטעם איסור אכילת מצה בע"פ הוא כדי שיהיה היכר לאכילת מצה בערב). ולפ"ז היה נראה מקום לאסור כל מצה שדומה ממש למצות מצוה אפי' אם באמת מאיזה טעם אינו יכול לצאת בה ידי חובתו בפסח דהא בכל מצה שאינה ניכרת זה שאינו יכול לצאת בה בפסח איכא טעם זה שלא יהי' היכר לאכילת מצה

תשובה מדברי השעה"צ סי' תכ"ט סק"ז משמע דכל דין מעות חטים הוא שיתנו לעניים חטים דוקא דמקרבא הנייתא ולא מעות אבל עצם הנתינה לעניים בלא"ה חייב בה משום דין צדקה דעלמא ולפ"ז ודאי יש חיוב גמור על כל אדם היום ליתן לזה כמו שיש חיוב על כל אדם ליתן צדקה לעני די מחסורו אשר יחסר לו וזהו מ"ש המ"ב שם סק"ד דשיעור הנתינה הוא כפי צורך העני ואם הוא עני גדול ואין לו במה לאפות צריך ליתן לו גם דמי האפיה דהוא בכלל די מחסורו אשר יחסר לו. רק שאין זה אלא לענין כשיש גבאי צדקה או לענין רבים ביחד אבל היחיד עצמו אינו מחויב ליתן די מחסורו אלא מה שידו משגת כמ"ש הרמ"א ביו"ד ר"ס ר"נ ולכן מי שאינו נותן לעניים בעצמו אלא לגבאי וגם אינו מקום שאפשר לומר דנכלל בתוך הרבים שאין כולם משתתפים ביחד לפסוק צדקה לעני נמצא דגם לענין קמחא דפסחא א"צ ליתן אלא כפי הישג ידו ונראה דזהו מ"ש המ"ב בסק"ה דשיעור הנתינה צריך להעריך על כל אחד לפי ממונו היינו בכה"ג שא"צ ליתן די מחסור העני אלא כפי הישג ידו.

סימן קצו

בענין אכילת מצה קודם פסח

בעזה"י ו' אייר כ"א למב"י תשע"ז

שאלה מה שנהגו שלא לאכול מצה מר"ח ניסן ויש נוהגים שלא לאכול מל' יום

סימן קצו

בענין מעריב קודם בדיקת חמץ

בעזה"י כ"ח סיון תשע"ו

שאלה מי שיש במקומו הרבה מנינים לתפלת ערבית שמתפללים בזמנים שונים ויכול להתפלל באיזה מהם שירצה וכמעט באיזו שעה שירצה כיצד יעשה כליל ערב פסח אם יש לו להתפלל מעריב קודם שיבדוק לחמץ או יש לו לבדוק לחמץ ואח"כ יתפלל מעריב.

תשובה המ"א בסי' תל"א סק"ה מסיק דכיון דזמן בדיקת חמץ הוא קודם צה"כ ממילא יבדוק תחלה ואח"כ יתפלל אחר צה"כ ואם לא בדק עד אחר צה"כ יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל ואי ליכא אחר יעשה כמ"ש הב"ח דהיינו להתפלל תחלה שמא יטרד בבדיקתו וישכח מלהתפלל אא"כ דרכו לעולם להתפלל ערבית ביחידי כלילה שאז יבדוק תחלה דכיון דדש ביה לא ישכח ודבריו הובאו במ"ב סק"ח. ואע"ג דבתוך דבריו הקשה המ"א על הב"ח במ"ש בשם מהרי"ו להתיר הלימוד קודם התפלה למי שמתפלל ערבית לעולם בביתו שהקשה על זה המ"א מדמבואר בהדיא במהרי"ו דאף מי שרגיל להתפלל בביתו אסור ללמוד עד שיתפלל מ"מ בפשטות לא אתא המ"א לחלוק על הב"ח במ"ש לענין לבדוק קודם שיתפלל למי שדרכו לעולם להתפלל ערבית ביחידי אע"ג דהביא ב' ענינים אלו סמוכים זה לזה דלא כמו שהוא בב"ח דמ"מ מלשון המ"א שכתב בסופו דאי ליכא אחר יעשה כמ"ש הב"ח משמע דבכה"ג שצריך לבדוק בעצמו והוא אחר צה"כ בעצם

בערב ומאי דמתירין לאכול מצה עשירה בע"פ כדאיתא בש"ע שם ס"ב והוא מתוס' ורא"ש בר"פ ע"פ היינו משום דמסתמא היא ניכרת או מחמת הטעם שלה או מחמת מאי דמסתמא לא תהא מראיתו דומה למצות מצוה ממש ומ"ש התוס' והרא"ש שם דלא אסר בע"פ אלא מצה הראויה לצאת בה חובתו צ"ל דהיינו משום דמסתמא שאר מצה ניכרת שאינה מצת מצוה וכן מה שמבואר במ"א שם סק"ו דהאי דמצה כפולה ונפוחה אסורה היינו דוקא משום דשמא היא מצה שיוצא בה בפסח משמע דמצה שודאי אינו יוצא בה בפסח שרי צ"ל דבאמת לא מיירי אלא במצה שניכרת שאינה מצת מצוה אבל מצה שאינה ניכרת לעולם יש מקום לאסור ונראה דזהו דעת מהרש"א בר"פ ע"פ בתד"ה לא יאכל שכתב די"ל דבציקות של גוים אסורות אע"ג דאין אדם יוצא בהן ידי חובתו כיון דמ"מ טעם מצה הן משא"כ מצה עשירה ר"ל דמחמת טעמה של מצה עשירה ניכר שאינו יוצא בה ידי חובתו בפסח ולהכי מותרת משא"כ בציקות של גוים שאינו ניכר.

ונמצא דגם הנוהגין שלא לאכול מצה מר"ח ניסן וכן הנוהגים שלא לאכול מל' יום קודם הפסח אין להם לאכול שום מצה אפי' מצה שהיא חמץ אא"כ ניכרת שהיא מצה שאינו יוצא בה בפסח ואפי' אינה ניכרת אלא לדידיה מחמת טעמה שאינה כטעם מצת מצוה סגי בכך.



ודעבד כמר עבד וכו' וא"כ הכי נקטינן דאף מי שלא שייך גביה חשש שמא ישכח מלהתפלל אם יבדוק תחילה כגון מי שיכול להתפלל בצבור באיזו שעה שירצה שאין חשש גביה שמא ישכח מלהתפלל וגם א"א לו ליתן לאחר לבדוק אפ"ה מותר לו להתפלל תחילה ולבדוק אח"כ אם ירצה ואם ירצה לבדוק תחילה והוא כענין הנ"ל שלפי דעת המ"א צריך לבדוק תחילה יכול לעשות כן נמי.



סימן קצח

בענין ברכת על ביעור חמץ

בעזה"י כ"ט אדר הראשון תשע"ו

אהא דכתב הרמ"א או"ח ס"ס תל"ב ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבדוק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה ומיהו אם לא נתן לא עכב כו' כתב הגר"א ע' ד"מ ומחלוקתם תלוי בפלוגתא ר"ת ור"י שכת' הרא"ש בפ"א דברכות בברכת הסוכה על השינה כו' ועוד ראייה דא"צ מברכת המפיל עכ"ל והנה מ"ש לתלות אם אפשר לברך בהא דפליגי ר"ת ור"י בברכת הסוכה על השינה לכאור' תמוה דהא התם לא פליגי אלא אם הא דאינו מברך על השינה הוא משום דחיישינן שמא לא יישן או שהוא משום דברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו ומה ענין פלוגתא זו לאם יכול לברך בבדיקת חמץ בשלא ימצא חמץ או אינו יכול לברך דלא לא פליגי ר"ת ור"י אלא באם חיישינן שמא לא יישן או לא חיישינן שמא לא יישן. וכן מ"ש

מסכים לגמרי לדינא דהב"ח והיינו דבאמת שאני לימוד קודם תפלה מבדיקה קודם תפלה דדוקא בלימוד קודם תפלה דעת המ"א לאסור אפי' למי שרגיל להתפלל בביתו וכמ"ש מהרי"ו.

ולפ"ז לדידן דקי"ל דלא כדעת המ"א במאי דסבר שיכול לבדוק קודם צה"כ אלא צריך לבדוק אחר צה"כ דוקא כדאיתא במ"ב בריש הסי' נמצא דמי שדרכו לעולם להתפלל בצבור ויש מנינים הרבה שמתפללים בזמנים שונים ויכול להתפלל באיזה מהם שירצה כיון דלכאור' ה"ל כמי שדרכו להתפלל לעולם ערבית בביתו א"כ במקום שא"א לו ליתן לאחר לבדוק יבדוק הוא תחלה ואח"כ יתפלל. ונראה דהיינו אפי' אם באמת אינו רגיל להתפלל כ"א במנין א' מ"מ מאחר שאם יארע מאיזו סיבה שלא התפלל באותו מנין יודע בדעתו שמ"מ צריך לצאת מביתו להתפלל במנין אחר לא דמי למי שנמצא במקום דליכא אלא מנין א' המקדימים להתפלל שאם לא התפלל עמהם מתפלל בביתו אלא דמי למי שלעולם מתפלל בביתו ביחידות דיודע בדעתו שצריך ליזהר להזכיר את עצמו להתפלל בכל ענין וממילא ליכא חשש שמא ישכח מלהתפלל.

אך החק יעקב בסק"ז חלק על המ"א במ"ש שלכתחילה יש לבדוק קודם שיתפלל וכתב דלעולם קורא ק"ש ומתפלל תחלה ואח"כ בודק כיון דזמן הבדיקה הוא בצה"כ והסכים עמו הא"ר בסק"ח (ומתוך דברי הא"ר משמע כמ"ש למעלה דדין מי שיכול להתפלל אח"כ בצבור כמי שרגיל להתפלל ביחיד) וטעם החק יעקב משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם והובאו דבריו במ"ב שם אחר שהביא דברי המ"א וכתב עלה בשעה"צ

המצוה שא"צ מעשה דלכא' י"ל דדוקא בברכת שבח שייך לברך על מנהגו של עולם אף שאין בזה מעשה במיוחד שהוא מברך עליו דברכה שהיא לשבח הי"ת א"צ מעשה מיוחד ממש אלא כל זמנו ראוי לכך יכול לברך משא"כ ברכת המצוה אפשר שאינו יכול לברך אא"כ יש בזה מעשה מיוחד של מצוה שהוא מברך עליו. ועוד קשה קצת מנ"ל למימר האי סברא כלל דבעינן מעשה כדי לברך עליו ובפשטות י"ל דטעם הדעה דסבר דצריך להניח פתיתי חמץ אינו אלא משום דסבר שברכה זו היא על הביעור ממש ובלי חמץ לבער ודאי לא שייך ברכה דאין כאן שום מחייב לברכה אבל אין טעמו משום דסבר דבעינן מעשה מיוחד סתם כדי לברך ברכה.

ואולי שייך לומר בכונת הגר"א דס"ל דבאמת ברכת בדיקת חמץ אינה ברכת המצוה כ"א כמו ברכת שבח שנתקנה לברך על המצוה דמאחר שאין הבדיקה גמר המצוה כמ"ש הטור ר"ס תל"ב דלהכי מברכין על הבדיקה ברכת על ביעור חמץ משום שהבדיקה תחילת ביעור ממילא א"א לברך עליה ברכת המצוה אלא ברכת שבח על קדושתן של ישראל שנתקדשו באיסור חמץ בפסח דומיא דמ"ש הרא"ש בפ"ק דכתובות סי' י"ב והר"ן שם ב' מדפי הרי"ף ושאר ראשונים שם לענין ברכת חתנים דבאמת אינה ברכת המצוה דמאחר שאין הקידושין גמר המצוה כי פו"ר היינו קיום המצוה ממילא א"א לברך עליו ברכת המצוה אלא ברכת שבח על קדושתן של ישראל. ולפ"ז א"ש מה שדימה הגר"א ברכת בדיקת חמץ לברכת המפיל דבאמת תרוייהו ברכות שבח נינהו ואיכא למילף ממאי דמברך המפיל אע"פ שאפשר שלא יישן דאפ"ה שייך לשבח הי"ת

הגר"א בסוף דבריו להביא רא' שא"צ להניח פתיתי חמץ מברכת המפיל דהיינו דכי היכי דהתם מברך אע"פ שאפשר שלא יישן ה"נ יכול לברך על ביעור חמץ אע"פ שאפשר שלא ימצא חמץ לבער לכא' ג"כ תמוה דהא מה שיכול לברך ברכת המפיל אע"פ שאפשר שלא יישן אינו אלא או משום שבאמת על כרחו יישן או משום שאינו מברך אלא על מנהגו של עולם כדכתב הא"ר בסי' רל"ט סק"ג בשם שיירי כנה"ג וכלשון שני כתב הבה"ל שם בשם החי"א ואין זה ענין כלל לברכת על ביעור חמץ שהיא ברכה על המצוה.

ואולי בזה שייך לומר דבאמת ס"ל להגר"א כלשון שני של הא"ר הנ"ל דמאי שמברך ברכת המפיל אע"פ שאפשר שלא יישן הוא מפני שאינו מברך אלא על מנהגו של עולם ואע"ג דהכא לכא' לא שייך זה שאינה אלא ברכה על עשיית המצוה מ"מ איכא למילף מברכת המפיל שפיר דלא בעינן שיהא מעשה מיוחד ממש סתם כדי לברך ברכה עליו דס"ל דזהו טעם אידך דעה ברמ"א כאן דסבר שצריך להניח פתיתי חמץ דהיינו משום שא"א לברך ברכה בלא שיהא איזה מעשה דלא שייך ברכה בלי איזה מעשה ואע"ג דטעם שיכול לברך בבדיקת חמץ כשאינו מניח פתיתי חמץ וטעם שיכול לברך המפיל אע"פ שאפשר שלא יישן באמת אינם שווים מ"מ שפיר איכא למלפיניהו מהדדי לאפוקי אותה דעה אחרת בענין זה דסבר דבעינן איזה מעשה כדי לברך ברכה.

אך לכא' זה דחוק טובא דהא מאחר שברכת המפיל אינה ברכת המצוה אלא לכא' ברכת שבח וכמו אינן ברכות המוזכרות בגמ' ברכות ס' ב' א"כ מנ"ל ללמוד מינה לברכת

והובאו דבריו במ"א סי' תל"ג סק"כ ובמ"ב שם ס"ק מ"ה ומשמע מדברי המ"א ומ"ב דבכה"ג שבודק בית שמנוקה כבר מחמץ אף יכול לברך על בדיקה זו ואפי' אם אינו עושה אלא בדיקה כל שהו דלפי ב' טעמים הנ"ל יש להחשיב בדיקתו בדיקה גמורה שמברך עליה. אבל משמע דהיכא דלא שייך להחשיב בדיקתו אפי' כבדיקה כל שהו אינו כלום מה שיעשה כעין בדיקה לעיין אם נמצא חמץ בבית דלא נקרא זה בדיקה כלל שבאמת אינו בודק לכלום וא"כ כשניקה הבית לגמרי קודם ליל י"ד ואף בדק בחורים וסדקים לבער מהם כל החמץ וכמו שמצוי היום וכדהוזכר בשע"ת ס"ס תל"ג היה נראה דמה שיעשה אח"כ כעין בדיקה לא חשיבא בדיקה כלל דהא בשעה שניקה את הבית בדקו בבדיקה גמורה בכונה לבדוק ולבער ממנו כל החמץ שימצא ולא שייך לעשות בדיקה אח"כ במקום שכבר בדק ואם יעשה כעין בדיקה בליל י"ד לא חשיבא אפי' בדיקה כל שהו וא"א לברך עליה.

ולפ"ז צ"ל דמ"ש הש"ע דהמכבד חדרו בי"ג בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד והוא מהטור בשם ראב"ן שלמד כן מהך דירושלמי פ"ק דפסחים הנ"ל כמ"ש שם הגר"א היינו דוקא במקום שלא היה עיקר כונתו לבדוק לחמץ אלא לכבד הבית סתם רק שגם מכוין אגב אורחיה לבדוק ולבער החמץ אבל במקום שכל כונתו היא לבדוק ולבער החמץ א"צ לחזור ולבדוק וזהו מ"ש המ"א שם אחר דברי התרה"ד דאם בדק אכסדרה לאור החמה יצא ר"ל דאע"פ שהיה ביום קודם ליל י"ד אפ"ה יצא ידי חובת בדיקה לגמרי. ומ"ש הגר"א שם דדוקא היכא דלא בדק משום פסח צריך לבדוק בליל י"ד

על מה שהוא מנהגו של עולם ה"נ יכול לברך על ביעור חמץ אע"פ שאפשר שלא ימצא חמץ לבער דמ"מ שייך שבח על קדושתו של ישראל שהוזהרו על החמץ בפסח וצריכים לבדוק ולבערו מביתם באותה שעה. אך כמובן זה רחוק דבפשטות ברכת על ביעור חמץ היא ברכת המצוה ממש ולא ברכת שבח ועוד עדיין קשה מ"ש הגר"א בריש דבריו דהדבר תלוי בפלוגתא ר"ת ור"י גבי ברכת הסוכה על השינה דהא פלוגתייהו בענין אחר כנ"ל ועוד דהתם פשוט דמייירי בברכת המצוה ולא בברכת שבח וא"כ משמע דגם ברכת בדיקת חמץ היא ברכת המצוה ולא ברכת שבח וצ"ע.



סימן קצט

בענין בדיקת חמץ בבית מנוקה

בעזה"י י"ג אייר כ"ח למב"י תשע"ז

שאלה מי שניקה ביתו מחמץ היטב קודם ליל י"ד ניסן כיצד יבדוק לחמץ בביתו בליל י"ד.

תשובה בתרה"ד סי' קל"ג הביא מהמרדכי פסחים סי' תקל"ה וסי' תקל"ו דאף אלו שמכבדים ומטאטאים בתייהם קודם ליל י"ד צריכים לחזור ולבדוק בליל י"ד או כדי שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה ר"ל שלא יהא א' פטור מלבדוק ביתו ואחרים חייבים לבדוק בתייהם וכמ"ש בירושלמי פ"ק דפסחים ה"א לענין חצירות שבירושלים שאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר ולזה סגי בבדיקה כל שהו לאור הנר או משום דלמא משכח בגומא

וא"כ ממילא הוה כמו שעומדין באמצע הבדיקה לכאן ג"כ תמוה דהא אף שיש בביתו חמץ מ"מ לא עשה עכשיו שום בדיקה כלל שיוכל לברך עליה). ומיהו אף כשמניח פתיתין נראה דלא מהני לחייבו בבדיקה אלא כשאנו יודע וזוכר בדיוק מקום הנחת הפתיתים בעת שבדוק דאל"כ לא חשיב זה בדיקה אלא לקיחת פתיתין המונחין במקומן. ואם בשעה שכיבד את הבית לא כיון לבדוק לחמץ ולבער בהדיא אלא לכבד הבית סתם בזה חייב לבדוק כל הבית ולעיין בחורים וסדקים ובכל מקום שדרך להכניס בו חמץ ומברך על בדיקה זו אפי' בלי הנחת פתיתין.



סימן ר

בענין חמץ שלא במקום הבעלים

בעזה"י ח' אייר כ"ג למב"י תשע"ז

שאלה מי שהוא במקום א' וחמצו במקום אחר אי אזלינן בתר זמן פסח שבמקומו או בתר זמן פסח שבמקום חמצו.

תשובה באגר"מ או"ח ח"ד סי' צ"ד כתב בזה שהעיקר לדינא לענין איסור כל יראה ועשה דתשבייתו שהוא רק על הגברא דאם הוא במדינה שעדיין לא הגיע זמן האיסור לא שייך עליו שום איסורים וחיובים אבל לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ וכתב האגר"מ בטעם הדבר דהא משמע דגם חמץ של חש"ו נאסר בהנאה אף שהם לא עברו איסורין ואפי' אחר הפסח שהאיסור משום קנס דלא שייך לקנוס להם דבהכרח

אבל אם בדק משום פסח יצא וא"צ לחזור ולבדוק והביא רא"י להא דיכול לבדוק קודם ליל י"ד מדברי הירושלמי שם ומגמ' דידן ט' ב' לכאן מדברי הש"ע הנ"ל משמע דלא מיירי דוקא בכה"ג שבדוק שלא משום פסח אלא אפי' אם בדק משום פסח צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד ולכאן צ"ל בדבריו כנ"ל דהיינו משום דמיירי כשלא היה עיקר כונתו לבדוק לחמץ רק אגב כונתו לכבד הבית התכוין גם לבדוק לחמץ.

ויוצא דבמקום שקודם ליל י"ד בודק בכונה לבדוק לחמץ ולבערו ומדקדק לעיין ולבדוק היטב בחורים וסדקים ונזהר שלא להכניס חמץ בבית שוב לא שייך לעשות בדיקה אח"כ בליל י"ד ואם ירצה לעשות כעין בדיקה אינו כלום וא"א לברך עליו ואפשר שזהו כונת השעה"צ בס"י תל"ב ס"ק י"ב במ"ש מהפתחי תשובה שהביא בשם עמק הלכה דכהיום שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חמץ קודם ליל י"ד יש למנהג הנחת פתיתין קודם הבדיקה יסוד מדינא היינו מפני שאם לא יניח פתיתין א"א לברך על הבדיקה שיעשה דלא חשיבא בדיקה כלל ובלא"ה הא יש לכל אדם לעשות בדיקה כדינא בליל י"ד כתקנת חז"ל ואין לפטור עצמו ע"י בדיקה קודם לכן וכדמשמע מדברי הירושלמי דהקפיד שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה (ומ"ש הערוה"ש שם ס"ה טעם שאפשר לברך על הבדיקה אפי' אם ניקה את הבית היטב מכל חמץ קודם לכן משום שהברכה כוללת גם הביטול והביעור שלמחר לכאן תמוה דהא מ"מ אין לברך עכשיו שהוא זמן רב קודם הביטול והביעור ומ"ש עוד טעם דהא עדיין עד מחר קודם חצות יש עוד חמץ שנצרך לבער מה שתשאר מאכילת הלילה והבוקר

ומשמע דבאמת הך דב"ק הנ"ל לאו היינו משום דבעצם יש חיוב ביעור מדאורייתא על כל אדם אלא דמחמת דין ערבות צריך לבער של חבירו ואף שבמ"ב שם הביא אח"כ מהגר"א דיש עליו חיוב מן התורה לבער אף שהחמץ אינו שלו כיון שהחמץ בביתו והוא של ישראל וכן דעת הצ"ח ובית מאיר וכתב בשעה"צ שם עוד דכ"ה בהדיא בבה"ג ובהלכות רי"ץ גיאות וכלשון הש"ס ב"ק צ"ח דהכל מצווין עליו לבערו מ"מ מדהביא בפנים במ"ב דעת הב"ח ומ"א ולא העיר עליהם שם כלום משמע דאין דעתו להכריע לגמרי כהגר"א ודעימיה.

ולפ"ן אפשר דשייך שיש מקום להקל בדיעבד או בשעת הדחק לענין איסור הנאה למיזל דוקא בתר הגברא וכגון אם אינו זמן פסח במקומו אלא במקום חמצו דשייך למימר דאזלינן בתריה ידידיה ומותר בהנאה.



סימן רא

בענין אמירת הלל בליל פסח

בעזה"י פסח שני כ"ט למב"י תשע"ז

שאלה מי שמנהגו שלא לומר הלל בבהכ"נ בצבור בליל פסח ונמצא בבהכ"נ שאומרים הלל כיצד יש לו להתנהג.

תשובה נראה שלא יצא מבהכ"נ שבוה יהיה ניכר שמחזיק במנהגו שלא לומר הלל בבהכ"נ בצבור ותנן ברפ"ד דפסחים ואל ישנה אדם מפני המחלוקת ומטעם זה גם אין לו לשתוק ולא לומר כלום שגם בזה יהיה ניכר

הוא משום לא פלוג שא"כ מי שנמצא במדינה שזמן הפסח מתחיל באיחור איזה שעות נמי הוא בכלל זה ובשעת הביעור ובימי הפסח שאמר רבה בב"ק צ"ח ב' שהכל מצווים עליו לבערו משמע דגם מדאורייתא איכא חיוב שלא יעבור עליו בעל החמץ על האיסור דלא מצינו זה בשאר איסורים וגם לא משמע שיהי' בזה חילוק בין בני חיובא לחש"ו דלאו בני חיובא נינהו שא"כ גם חמץ דגברא זה כיון שנמצא במקום שכבר הגיע זמן האיסור נאסר (ודברי האגר"מ בזה שם בסי' שלאחריו לכאור' אינם מובנים ונראים שאינם מדוקדקים כ"כ).

והנה מה שרצה לדמות חמצו של מי שהוא במדינה שזמן הפסח מתחיל באיחור לחמצו של חש"ו לענין שיאסר החמץ במקום שנמצא בפשיטות יש לחלק טובא דמאי דנאסר חמצו של חש"ו אע"ג דלאו בני חיובא נינהו היינו משום דלענין איסור הנאה לא מחלקינן בין בר חיובא ללאו בר חיובא אלא כיון דאצל הבעלים הוי פסח שהוא זמן איסור חמץ ממילא נאסר חמצו של כל אדם משא"כ גבי מי שהוא במדינה שזמן הפסח מתחיל באיחור הא גברא בר חיובא הוא לגמרי רק דאצלו אינו זמן האיסור ובזה י"ל דלא נאסר החמץ כיון דאצל הבעלים אף לא שייך זמן איסור חמץ.

ומה שהביא האגר"מ מב"ק צ"ח ב' דחמץ בפסח הכל מצווים עליו לבערו דמשמע דגם מדאורייתא איכא חיוב שלא יניחו חמץ לא רק בשביל שלא יעבור עליו בעל החמץ על האיסור דלא מצינו זה בשאר איסורים הא באמת הביא המ"ב סי' תמ"ג ס"ק י"ד מהב"ח והמ"א דהא דחייב אדם לבער חמצו של ישראל שיש בידו בפקדון היינו כדי שלא יעבור עליו המפקיד דכל ישראל ערביין זה בזה

שמחזיק במנהגו אלא יאמר הלל עם הצבור ויכוין שלא לצאת בה ידי חובת אמירת הלל בליל פסח וגם לא יברך עליה. ומה שיכוין שלא לצאת בה ידי חובת אמירת הלל בליל פסח היינו משום דמשמע מדברי הגר"א ס"ס תפ"ז במה שהביא מתוספתא פ"י דפסחים ה"ה דדוקא אלו שאינן יכולין לומר הלל בשעת אמירת הגדה מחמת שאינן בקיאים יוצאים בהלל שבבכה"נ אבל שאר אינשי דבקיאי אינן אומרים הלל בבכה"נ (וכבר דקדק אא"ז הגרשד"ה סיגל וצללה"ה הכ"מ בס' נחלת שדה על עניני הלכה ועניני אגדה כת"י ממה שבמס' סופרים פ"כ ה"ט הביא בזה קרא דונרוממה שמו יחדו משמע דהיה ענין לומר ההלל בבכה"נ דוקא וכתב בזה דעיקר התקנה היה כדי להוציא מי שאינו בקי רק דדרשינן מונרוממה שמו יחדו שאף הבקיאים צריכים לקרות ג"כ באותה שעה) וא"כ הרי אם יצא אדם ידי חובת הלל באמירתו בבכה"נ ימצא שבשעת הגדה לא יוכל לומר הלל בתורת חיוב כיון שכבר יצא בו ואין זה מן המובחר דהא לכתחילה צריך לומר הלל בתורת חיוב בשעת הגדה.

ומה שלא יברך נראה דהיינו אפי' במקום ששייך שיהיה ניכר שאינו מברך דאף במקום שיראה כשינוי לכאור' אין אדם רשאי לברך נגד מנהגו דכיון דלפי המנהג שלו יש צד איסור ברכה לבטלה א"א לעבור על איסור מפני חשש מחלוקת ואף לפי מאי דמשמע מדברי הרא"ש בפ"ד דפסחים ס"ס ד' דדוקא איסור דאורייתא אסור לו לעבור מפני חשש מחלוקת אבל לא איסור דרבנן הא לדעת הרמב"ם בפ"א מה' ברכות הט"ו ופי"ב מה' שבועות ה"ט יש איסור דאורייתא דלא תשא וגו' בברכה לבטלה והובא במ"א סי' רט"ו

סק"ו ומשמע דחיישינן לדעה זו. ומ"ש האגר"מ או"ח ח"ב סי' צ"ד דבכה"ג שיראה כשינוי צריך לברך על ההלל בבכה"נ בליל פסח אף שמנהגו שלא לומר הלל והביא מפסחים ק"ו א' ורשב"ם שם דמבואר דרב אשי היה מברך בקידוש כפי מנהג המקום אף נגד מנהגו באמת כבר תמה הרא"מ הורו"ץ בהגהותיו שם איך היה רב אשי מברך מה שלדעתו הוא ברכה לבטלה ונדחק דאולי סבור שלא קידשו בלילה ובוש לישאל מאי ניהו קידושא רבה. ולפי הגי' שלפנינו בדברי הרשב"ם שם היה אומר לו לקדש קידוש גדול כו' דלא כדהגיה הב"ח היה אומר להם קידוש גדול כו' באמת משמע מכאן להיפוך מדברי האגר"מ דרב אשי לא היה מברך בעצמו אלא אומר לאחר לברך כפי מנהגו ומה שלא היה בזה משום לפני עור י"ל כמ"ש בשו"ת כתב סופר יו"ד סי' ע"ז דמי שסובר שאיזה דבר אסור באכילה מותר להאכילו למי שסובר שמותר וליכא בזה משום איסור לפני עור אפי' מדרבנן א"נ י"ל דהיה מברך אפי' בלא רב אשי ולא היה כמו תרי עברי נהרא וממילא לא היה משום לפני עור. ועכ"פ אף לפי הגהת הב"ח אפשר לדחות ע"פ דברי הרא"מ הורו"ץ הנ"ל וממילא ליכא רא"י להתיר לברך נגד מנהגו.

ולכ"ן למעשה נראה דמי שמנהגו שלא לומר הלל בבכה"נ בצבור בליל פסח לא יברך אפי' אם יהיה ניכר השינוי לאחרים. ובהרכה מקומות אפשר דבאמת שייך שלא יהי' ניכר כלל השינוי בזה כיון שאין כל הצבור מדקדקים לומר ביחד ובקול כ"כ וממילא אפי' לפי דברי האגר"מ א"צ לברך.

סימן רב

בענין מזיגת הכוסות בליל פסח

בעזה"י כ"ו טבת תשע"ט

שאלה אם דוקא בעה"ב אין למזוג הכוסות בעצמו בליל פסח או כל בני הבית אין להם למזוג הכוסות בעצמם.

תשובה הד"מ או"ח ר"ס תפ"ו כתב בשם מהרי"ב מי שעושה הסדר לא ימזוג בעצמו אלא אחר ימזוג דרך חירות עכ"ל ובפשטות משמע בהדיא דדוקא מי שעושה הסדר דהיינו בעה"ב לא ימזוג בעצמו אבל שאר בני הבית יש להם למזוג בעצמם כן משמע מלשון הרמ"א בס"י תע"ג ס"א גבי קידוש בליל פסח ובעל הבית לא ימזוג בעצמו רק אחר ימזוג לו דרך חירות. ואף לפי מ"ש הגר"א שם על דברי הרמ"א דכן דייק לישנא דמתני' מזגו לו כוס ראשון וכע"ז כתב החק יעקב שם סק"ח לדייק בלשון הש"ע וכ"כ הפרישה שם סק"א והרי כל בני הבית צריכין לשותות ד' כוסות צ"ל דמ"מ מסתמא דוקא בעה"ב הוא האומר קידוש וכדמיירי התם במתני' ושאר בני הבית יוצאים ע"י שומע כעונה ומשום ברוב עם הדרת מלך כמ"ש בברכות נ"ג א' וממילא מאי דתנן מזגו לו כוס ראשון ב"ש אומרים מברך על היום כו' וכע"ז כתב הש"ע מסתמא מיירי דוקא בבעה"ב וכיון דלא מצינו בהדיא אלא שבעה"ב אין למזוג הכוס בעצמו א"כ י"ל דדוקא לדידיה חשיב דרך חירות אבל לשאר בני הבית לא חשיב דרך חירות שיהא קפידא לעשות כן דוקא ואפשר דהיינו כעין מאי דמצינו בס"י תע"ג ס"ד דמביאין לפני בעל הבית קערה כו' וכתב

המ"ב ס"ק י"ז בשם פוסקים דלפני שאר בני ביתו אין צריך להניח כסדר הזה אלא כולן נוטלין משל בעל הבית כו'. ואע"ג דמשמע מדברי הד"מ בשם מהרי"ב דקאי בכל ד' כוסות ולא דוקא בכוס ראשון שמקדש עליו וכ"כ הגר"א שם בהדיא ודייק מלשון מתני' דקתני מזגו לו גם בשאר הכוסות והרי בשאר הכוסות כולם שייכים בהם כמו בעה"ב וא"א לומר דמיירי דוקא בבעה"ב מ"מ י"ל דאידי דהתחיל התנא בבעה"ב גבי כוס ראשון נקט כלשון זה גם בשאר כוסות אע"ג דהם שייכים גם בשאר בני הבית.



סימן רג

בענין ברכה על כוס א' בליל פסח

בעזה"י כ"ד אדר תשע"ח

שאלה אם צריך לברך ברכה אחרונה על כוס ראשון שבד' כוסות בליל פסח או לא.

תשובה במקום שישהה יותר משיעור עיכול בין שתיית כוס ראשון להתחלת הסעודה לכאו' פשוט שצריך לברך ברכה אחרונה דאל"כ יפסיד ברכת על הגפן ופשוט שאסור ליבטל מלבדך ברכה אחרונה וכמ"ש בכע"ז הבה"ל סי' ק"צ ד"ה אחר וכן מבואר בהדיא מתוך דברי שו"ת מהר"ח או"ז סי' רי"ג דאם ישהה יותר משיעור עיכול צריך לברך שכתב וז"ל ואני סבור שאפילו לפי דברי ס' המצות שלא תחשב הגדה היסח הדעת יש לברך אחר טיבול ראשון בורא נפשות כי שמא ישהה בהגדה עד שיתעכל היין בטיבול ראשון

במלחמות והר"ן שכ"כ וכ"נ דעת הש"ע שם וכדנראה גם מדברי הלבוש והובאו דברי הגר"א והלבוש במ"ב שם סק"ד וכ"כ בבה"ל שם ד"ה הרשות מ"מ נראה דדוקא בשתיית כוס יין שיש בזה קביעות וחשיב הפסק גדול איכא קפידא אבל שתיית מים בעלמא שאין בזה קביעות כ"כ ולא חשיב הפסק גדול ובפרט אם שתייה זו מסייעת לו באמירת ההגדה אין בזה קפידא וכ"נ ממה שלא מצינו ליאסר הפסק בשיחת חולין באמצע ההגדה וגם מבואר מדברי הגר"א הנ"ל דבעצם היה מותר להפסיק באמירת הבדלה באמצע ההגדה לולי שצריכה להיות על הכוס וכיון שהתחיל ההגדה אסור לשתות ומשמע דליכא קפידא בהפסק מועט כגון הדיבור בדברים שאינם מענין ההגדה אלא בהפסק מרובה כמו שתיית כוס של יין והטעם בזה כיון דרמי עליה חיוב אמירת ההגדה ומיקרי ומישתי בהדדי לא אפשר כמ"ש שם הר"ן והיינו דחשיב כמדחה המצוה שהתחיל בה אם יפסיק בהפסק גדול כמו שתיית כוס יין אבל אם יפסיק בהפסק קטן בלבד כמו שתיית מים ליכא קפידא.



סימן רד

בענין ספירת העומר

בעזה"י ז' אייר כ"ב למב"י תשע"ה

שאלה מי שהתפלל תפלת ערבית בבהכ"נ בזמן ביה"ש ואחר תפלת י"ח אמר הש"צ ספירת העומר והיו הכל אומרים אחריו

במיעוי נמצא שלא ברך אחריו וכן אחר הכוסות יברך מהאי טעמא וכן אמרו התוס' סברא זו פרק ערבי פסחים עכ"ל וצ"ע שלא נזכר מזה בפוסקים ואדרבה הש"ע והרמ"א סתמו בסי' תע"ד ס"א שאינו מברך על הגפן כ"א אחר כוס רביעי וכ"ה בש"ע סי' תע"ג ס"ב וכן בהגדות אינו מוזכר מזה כלום ואפשר שצריך לדחוק דלא היו רגילים להאריך באמירת ההגדה יותר משיעור עיכול ואפשר כמ"ש המ"ב בסי' תע"ב סק"ג ובשעה"צ שם סק"ב שאין לשהות הרבה עד האכילה בליל הסדר ולכן היה כוס ראשון נפטר בבהמ"ז או בברכת על הגפן שעל כוס רביעי אבל היכא דיאריך אדם באמירת ההגדה יותר משיעור עיכול צריך לברך על הגפן אחר כוס ראשון אך זה דוחק גדול שהרי שיעור עיכול שתיית כוס של יין לכאור' הוא מעט ממש כפי הנראה מדברי המ"א סי' ק"צ סק"ג והובא במ"ב שם סק"ח וצ"ע.

ואולי יש עצה למי שרוצה להאריך באמירת ההגדה יותר משיעור עיכול וחושש מלברך ברכה אחרונה על כוס ראשון כיון שאינו מוזכר בפוסקים או שחושש שמאיזו סיבה אפשר שלא יאריך באמירת ההגדה כולי האי ולא יצטרך לברך ברכה אחרונה שאם ישתה מים באמצע אמירת ההגדה ויזהר שלא יעבור שיעור עיכול לשתייתו שאז לכאור' א"צ לברך על הגפן על כוס ראשון דומיא דמ"ש במ"א סי' קפ"ד סק"ט ובמ"ב סק"י י"ח לענין סעודות גדולות שמאריכים בהם טובא שאם היו אוכלים שאר דברים שנפטרים בברכת הפת הכל סעודה א' היא וכלא נתעכל מזון הראשון דמי. ואף שמבואר בבאיור הגר"א סי' תע"ג ס"א ד"ה ואם שכח דכיון שהתחיל ההגדה אסור לשתות והביא שם מהרמב"ן

אם יש לו לומר עמהם ספירת העומר או לא.

תשובה נראה דבכה"ג ודאי אין לספור עכ"פ בברכה כיון שהוא ביה"ש ואע"פ שכתב הרא"ש בסוף פסחים סי' מ' בשם ר"י דבספק חשיכה יכול לברך כיון דהוי ספיקא דרבנן ועוד דבאמת עדיף טפי סמוך לחשיכה משום תמימות וכן פסק הטור בסי' תפ"ט כבר הביא הב"י שם מ"ש התוס' במנחות ס"ו א' ד"ה זכר על דברי הר"י האלה דאין נראה ועוד הביא דברי הר"ן בסוף פסחים שכתב ג"כ דאין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה ואי משום תמימות אין להחמיר בתמימות בזמן הזה שהוא מדרבנן טפי מספירה דאורייתא אלא כל שסופר בלילה תמימות קרינן ביה ועוד הביא הב"י דעת הרמב"ם דבאמת ספה"ע דאורייתא היא ולפ"ז ודאי אין להקל בדבר ולבסוף הביא הב"י תשו' הרשב"א לענין ציבור שטעו ביום המעונן וסיים בה הרשב"א דהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות והוסיף עלה הב"י וכך הוא מנהג העולם ובש"ע ס"ב פסק כדברי הרשב"א דהמדקדקים אין סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות ומדברי המ"א שם בסק"ו שכתב דאם טעה וספר ביה"ש יצא מבואר דלכתחילה ודאי אין להקל בזה דרך בדיעבד יצא.

ואין לומר בכונת המ"א דאינה אלא לאשמועין דכה"ג שספר בביה"ש יצא לגמרי וא"צ לחזור ולספור אחר צאת הכוכבים ולאפוקי ממ"ש הא"ר בסק"י לחוש לדעות דספה"ע דאורייתא שיש לחזור ולמנות בלא ברכה דהא לכאור' לא אתא המ"א לאשמועין זה שאין מקום להחמיר לחזור ולמנות אלא כונתו לפרש דברי הש"ע שאף שראוי להמתין עד צאת הכוכבים מ"מ אם

ספר קודם לכן יצא בדיעבד דשייך לסמוך על הרא"ש והטור ואע"ג דכן משמע מדברי הש"ע עצמו שכתב דהמדקדקין אינם סופרים עד צאת הכוכבים אלמא דמעיקר הדין יכול לספור קודם לכן מ"מ אין זה מפורש בהדיא ולכן ראה המ"א לפרש דבריו בזה. ומ"ש הפמ"ג בא"א שם על דברי המ"א דאם רוצה על צד היותר טוב יספור בצאת הכוכבים בלא ברכה מאחר דלית טורח וכי הא דכתב הר"ן בתי' א' אהא דפסחים ק"ח א' לענין ד' כוסות וכ"כ הכ"מ בפ"ז מה' חמץ ומצה ה"ח ומשמע דלעולם פליג המ"א על הא"ר הנ"ל שחושש לדעות דספה"ע דאורייתא דממילא צריך לחזור ולספור וס"ל להמ"א דרק על צד היותר טוב יש מקום לספור וכן משמע שהבין המ"ב ס"ק ט"ו בדברי המ"א לכאור' צ"ע דהא י"ל דבאמת לא פליגי המ"א והא"ר אהדדי דלא אתא המ"א אלא לפרש זה דבדיעבד שייך לצאת קודם ספה"ע שאינו מפורש בדברי הש"ע אבל לעולם אף לידיה אפשר שיש לחזור ולמנות דלא איירי אלא לענין בדיעבד וכגון שלא היה יכול לחזור ולמנות אחר צאת הכוכבים אבל לכתחילה אין להקל כלל למנות קודם צאת הכוכבים.

ובאמת נראה להעיר דלפי טעם שני שכתב הרא"ש שיש לספור בביה"ש משום תמימות לפ"ז היה נראה שא"א לומר לשון היום יום פלוני דהא הוי קודם היום אלא אומר היום הבא בסמוך יום פלוני או לשון אחר כיו"ב ואם יאמר היום יום פלוני לא יצא שהרי אינו סופר היום שצריך לספור וכדכתבו הט"ז סק"ז והמ"א סק"ט דתיבת היום מעכב והטעם לפי שצריך לספור היום ולא מספרים בעלמא והוא פשוט. ולפ"ז גם מי שמונה ביה"ש אם אומר לשון היום יום פלוני וכונתו על היום

עלה ותימה גדולה הוא ולא יתכן וגם הרא"ש כתב בסוף פסחים דאינו נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא וכע"ז כתב הטור או"ח סי' תפ"ט בשם רב האי והר"י מ"מ בש"ע שם סי"ח חשש לדעת בה"ג ופסק דאם שכח לברך באחד מהימים בין יום ראשון בין משאר ימים סופר בשאר ימים בלא ברכה ובמ"ב שם סי' ק"ל פסק מהא"ר ופר"ח דמ"מ נכון בזה שישמע הברכה מן הש"צ או מא' מהמברכין ויענה אמן בכונה לצאת ואח"כ יספור ולפ"ז ה"ה היכא דיודע שבודאי לא יספור יום א' לא יתחיל לספור בשאר הימים בברכה מאחר שלפי בה"ג בודאי לא תהיו תמימות אלא יספור בלא ברכה ויבקש מאחר להוציאו בברכה.

ונראה דזהו כונת המ"ב שם בסק"ג שכתב בשם סי' שלחן שלמה דעכ"פ לא יברכו הנשים על ספירת העומר דהא בודאי יטעו ביום א' כו' ובאמת בשלחן שלמה שם בפנים סי' ג כתב דבודאי יטעו ביום א' ולא יודעין הדין כו' משמע קצת דדוקא ממה שאין הנשים יודעות הדין במי שטעה ביום א' לא יספרו בברכה דמאחר שבודאי יטעו לא ידעו לעשות כדין אח"כ אבל מחמת הא לחוד שבודאי יטעו ביום א' דהיינו לכאור' שלא יספרו כלל לא סגי בכך לומר שלא יברכו מתחילה ולכאור' לפי בה"ג מי שבודאי לא יספור ביום א' לא ברכה בתחילה מאחר שלא תהיו תמימות כנ"ל. ולזה תיקן המ"ב ולא כתב אלא שבודאי יטעו ביום א' דמחמת האי טעמא לחוד לא יברכו מתחילה לחוש לדעת בה"ג. ואולי יש ליישב דברי השלחן שלמה דבאמת כונתו שיטעו באופן הספירה ביום א' ואינן יודעות כיצד להתנהג אח"כ וממילא מלבד שאפשר שלא יספרו כדין כלל גם אפשר

הבא אפי' לפי דברי הרא"ש לפי חד טעמא שייך שלא יצא והיינו דלא כדפסק המ"א דבדיעבד הסופר ביה"ש יצא והיינו שאומר היום יום פלוני וכונתו להיום שלאחריו. אך אולי שייך לדחוק דאף לפי טעם הרא"ש הנ"ל באמת איירי באומר לשון היום יום פלוני דכיון שיש דין תמימות וממילא צריך לספור קודם כניסת היום א"כ על כרחך שכונתו הוא על יום הבא שהוא היום שצריך לספור אך זה דוחק גדול.

ועכ"פ לדינא אין להקל לספור בברכה בביה"ש בכל ענין ומ"מ היכא דנמצא בבהכ"ג וכמו שהיה בעובדא הנ"ל יש לספור עם הצבור בלא ברכה ויתנה בדעתו אם אזכור אח"כ בלילה למנות אין אני רוצה למנות בספירה זו וכשיגיע הזמן אח"כ יברך ויספור כדאיתא בש"ע סי' ג ובמ"ב שם.



סימן רה

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י י"ד טבת תשע"ח

שאלה מי שיודע שמאיזה טעם בודאי יחסר יום א' מספירת העומר ולא יוכל לספור כלל אם מותר לו להתחיל לספור בשאר ימים בברכה.

תשובה נראה דבכה"ג יספור בלא ברכה ומ"מ יבקש מאחר להוציאו בברכה דהא התוס' במנחות ס"ו א' ד"ה זכר הביאו מבה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות ואף שכתבו

שיספרו עוד באותו היום בברכה באופן שיברכו ברכה לבטלה לכ"ע שזה חמור טובא. אך מאחר שקצת רחוק לומר דחיישנין לכך ועוד דבפשיטות י"ל דחיישנין שיטעו הנשים וישכחו מלספור כלל כיון שאין רגילות להתפלל תפלת ערבית כמ"ש במ"ב סי' ק"ו סק"ד דלא קבלוה עליהן לחובה כמו שקבלו אנשים ורובן אין מתפללות ערבית לפיכך נקט המ"ב הטעם שלא יברכו מתחילה דבוראי יטעו ביום א' ולא יספרו סתם וממילא לא יתחילו לספור בברכה בשאר ימים כיון שלפי בה"ג לא תהיו תמימות.



סימן רו

בענין ימי ספירת העומר

בעזה"י פסח שני כ"ט למב"י תשע"ז

שאלה כשחל ל"ג בעומר בא' בשבת אם מותר להסתפר בליל ע"ש שלפניו.

תשובה הנה מדברי הרמ"א בסי' תצ"ג ס"ב שכתב ממהר"י וייל שאם חל ל"ג בעומר ביום ראשון נוהגין להסתפר ביום ו' לכבוד שבת משמע דדוקא להסתפר שרי ולא שאר דברים כגון לישא אשה ולעשות ריקודים ומחולות ושלא לומר תחנון דבאלו לא שייך כבוד שבת וא"כ משמע דלא נעקר יום ל"ג בעומר ממקומו להיות בע"ש אלא כל דברים הנוהגים בימי העומר נוהגים בע"ש זה רק נוהגין להקל להסתפר משום כבוד שבת. ולפ"ז היה נראה לכאור' דיש להתיר כל יומו של ע"ש כסתמת דברי הש"ע ורמ"א בסי'

ר"ס ס"א דמשמע דבכל יומו של ע"ש יש מצוה לגלח שערות הראש אם גדולות הן ואפי' בלילה ולא דוקא ביום. ולשון הרמ"א שם שכתב ואם היו שערות ראשו גדולות לכאור' לאו דוקא ככה"ג שגדולות באופן שיש בזה ניוול ממש יש בגילוח משום כבוד שבת דנימא דלאו דוקא נקט שם ע"ש ולעולם ר"ל סמוך לשבת משום דכל הקפידא אינה אלא שלא יכנס לשבת כשהוא מנוול עם שערות גדולות אלא באמת כל גילוח שהוא ביום ע"ש יש בו משום כבוד שבת דעצם הגילוח ביום זה שהוא היום שלפני השבת מורה על חשיבות השבת א"נ כל גילוח אפי' גילוח מעט מסלק ניוול אפי' ניוול מועט וכמ"ש בתענית י"ז א' מלך מסתפר בכל יום כהן גדול מערב שבת לערב שבת כו' משמע דשייך ניוול מועט בגידול מועט וכל שמסתפר טפי ממועט הניוול וממילא מסתבר דבכל יומו של ע"ש שייך ענין זה של גילוח לכבוד שבת וכל כונת הגר"א שם שהביא מר"פ אלו מגלחין שאנשי משמר ואנשי מעמד מותרים לספר כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין וכן לענין הרגל והוא מהא"ז כדאיתא בד"מ שם סק"א לאו היינו למימר דכל ענין הגילוח בע"ש הוא שלא יכנס לשבת בשערות גדולות אלא היינו למימר דמהך דר"פ אלו מגלחין חזינן דאיכא ניוול בשערות גדולות וממילא אפשר ללמוד לסתם גילוח דלעולם הוי ענין הוראת חשיבות א"נ באמת כל גילוח מסלק הניוול אפי' מעט וכנ"ל ולכן כל הגילוח בע"ש יש בו משום כבוד שבת. וזהו מאי דסתם הרמ"א בסי' תצ"ג דנוהגין להסתפר בע"ש כשחל ל"ג בעומר ביום ראשון דמשמע דכל אדם מותר בזה אפי' מי שאין שערותיו גדולות דהיינו משום שאפי' למי שאין שערותיו גדולות יש בגילוח בע"ש משום כבוד שבת ומסתבר דשייך זה כל יומו

להשתמש בו ב"ט או אסור כמו בשבת.

תשובה תנן בביצה י"ד ב' הבורר קטניות ביום טוב בית שמאי אומרים בורר אוכל ואוכל ובית הלל אומרים בורר כדרכו בחיקו בקנון ובתמחוי אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה. ובטעם האיסור בטבלא ובנפה ובכברה מדברי רש"י לעיל י"ב ב' גבי ברייתא דמוללין מלילות בד"ה אבל לא בטבלא נראה שהוא משום דמחזי כמאן דעביד לצורך מחר שאין דרך לעשות ככלים הללו אלא הרבה.

ולכאן' דברי החי"א בכלל פ"ב ס"ב תמוהים שכתב בטעם האיסור כיון שכן דרך ברירתו בחול ומשמע דמחמת האי טעמא לחדר יש לאסור את זה דלא היתירו אלא מה שאין דרך ברירתו ומנ"ל לפרש כן דלא כרש"י ועוד קשה על דבריו דלפ"ז אמאי מותר לברור בקנון ובתמחוי הרי אלו לכאן' הווי דרך ברירה בחול וכדקתני במתני' הנ"ל בורר כדרכו כו' אך לזה י"ל כדברי הבה"ל בסי' תק"י ד"ה אם רוצה דבאמת בקנון ותמחוי לאו היינו כדרכו ממש דבאמת יש בזה שינוי קצת אבל עדיין צ"ע מנ"ל להחיי"א לפרש כפירוש.

ואולי אין דברי החי"א נתינת טעם להאיסור ממש דלעולם הטעם הוא משום דמחזי כמאן דעביד לצורך מחר אלא דמ"מ בעינן שיהא דרך ברירתו בחול כדי לאסרה דבלא"ה לא אסרו. אלא דבמ"ב סי' תק"ו ס"ק י"א העתיק מ"ש החי"א שם ס"ג דטעם האוסרים ליקח בידו צרור שנפל לתוך הקמח הוא משום שכן דרך ברירתו בחול וכתב עלה בשעה"צ דמתורץ בזה הא דסי' תק"י דמותר ביד ומשמע דהבין דלפי דברי החי"א הכל תלוי בדרך ברירתו בחול ולהכי לא מצי למיסבר

של ע"ש אפי' בלילה ולא דוקא ביום כנ"ל. ומה שהביא הא"ר סי' ר"ס סק"ח מנזיר ה' א' דאבשלום היה מגלח מע"ש לע"ש דפריך מאי בינו לשאר אחוהי ומשני אחוהי מצפרא והוא בפניא ולא אמרו שהם גלחו בליל ע"ש י"ל דלאו היינו משום דליכא כבוד שבת בגילוח בלילה אלא דמאיזה טעם נהגו לגלח בבוקר ולא בלילה וכדכתב הפמ"ג שם במשב"ז סק"א בתוך דבריו ואולי הטעם בזה היה מפני דלאו אורחא דמילתא כולי האי להסתפר בלילה שאין אור כ"כ.

ולפ"ז נראה דאע"ג דהגילוח סמוך לשבת יש בו משום כבוד שבת טפי כדמשמע מדברי המ"ב סי' ר"ס סק"ה במ"ש בשם רש"ל וא"ר וש"א (רק שיש ענין שלא לגלח ממנחה ולמעלה כדעת הגר"א שהביא הבה"ל בסי' רנ"א ד"ה ומסתפרין) מ"מ מאחר דלכאור' יש בכל גילוח ביומו של ע"ש משום כבוד שבת י"ל דהמנהג להקל לגלח בע"ש לכבוד שבת כשל"ג בעומר חל ביום ראשון היינו נמי כל יומו של שבת ואפי' בלילה וכן משמע באמת גם מסתימת לשון הרמ"א בסי' תצ"ג דנוהגין להקל בכל יומו של ע"ש ולא דוקא סמוך לשבת ממש.

סימן רו

בענין להשתמש בפילטע"ר ב"ט

בעזה"י כ"ח סיון תשע"ה

שאלה פילטע"ר הנתון בפי ברו כדי לסנן את המים מתולעים וכיו"ב אם מותר

שבבתים שלנו שייך שיש בהם דין גרמא בפתיחת המים (עיין היטב ביד רמ"ה סנהדרין ע"ז ב') וא"כ אפשר דלא שייך בזה אלא איסור דרבנן שלפי דעת התרה"ד סי' ס"ד וסי' ס"ו מותר בפס"ר אפי' דניחא ליה דלא כהמ"א סי' שיי"ד סק"ה עיין שם ובשעה"צ סי' שט"ז ס"ק כ"א כתב שכ"ה נמי דעת הגר"א ולפ"ז שייך שיהיה מותר להשתמש במים חמים אפי' בשבת (וכנראה יש לדון בזה טובא וצ"ע בהמציאות).

אמנם אם נניח שהאמת כדצייר כתר"ה דליכא בזה שום גרמא אלא הוי כאילו מבשל מים האחרונים בידים אכתי נ"ל דיש קצת מקום להקל עכ"פ ביי"ט דהנה הביא כתר"ה סוגיית הגמ' בשבת ק"ג א' דת"ר התולש עולשין כו' אם לייפות את הקרקע כל שהן ומקשינן אטו כולהו לא לייפות את הקרקע נינהו וקאמר עלה אביי דאפי' תימא דאיירי בשדה דלאו אגם וכגון דלא קא מיכוין והדר פרכינן והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות ומשני לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה. והבין כתר"ה דממאי דקמשני לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה שמעינן מינה דכל פס"ר שאדם עושה בדבר שהוא שלו ויש בו תועלת ה"ל פס"ר דניחא ליה משא"כ כשהוא עושהו בדבר של חברו לא נחשב ממילא דניחא ליה אא"כ רוצה בו ממש.

אבל הבנה זו תמוה לכאור' דבתוס' שם ד"ה לא הביאו הא דסוכה ל"ג ב' אין ממעטין ענבים ביי"ט משום ר"א בר' שמעון אמרו ממעטין עיין שם בתוס' שהביאו מינה ראי' לדעת הערוך דפס"ר דלא ניחא ליה מותר לכתחילה ובכתובות ו' א' בד"ה האי הביאו ג"כ הך דסוכה ודחור' בב' דרכים א' מהם

כהגר"ז שהביא אח"כ דחילק בין חטים וקמחים לקטניות ומבואר דדברי החי"א באמת הם נתינת טעם דמאי דהוי דרך ברירתו בחול הוא טעם לאסור.

ולפ"ז לענין השתמשות בכרוז שיש בו פילטע"ר ביי"ט יש מקום לאסור ע"פ דברי החי"א כיון שג"ז הוי דרך ברירתו והמ"ב הרי העתיק דבריו בסתמא כנ"ל אך אולי שייך להקל בזה ע"פ הגר"ז המובא שם בשעה"צ שכתב בטעם המתירים לברור קטניות ביד משום דאין דרך לברור ביד אלא ליומו ולפ"ז ה"ה לכאור' לברירת תולעים שבמים שאין דרך לעשות כן אלא ליומו ולא לימים רבים.



סימן רח

בענין להשתמש במים חמים ביי"ט

בעזה"י כ"ח ניסן י"ג למב"י תשע"ד
מע"כ ידידי מוהר"ר ארי' זילברשטיין
שליט"א

בדבר השתמשות במים חמים שבבתים שלנו ביי"ט שכתב כתר"ה דמאחר שע"י פתיחת המים יבאו מים אחרים לתוך היורה המבשלת את המים ודבר זה הוי פס"ר דניחא ליה א"כ יש לדון אם בישול זה של מים אחרונים מותר אע"פ שאין אדם משתמש אלא במים ראשונים שיצאו והביא כתר"ה דברי השעה"צ והישועות יעקב מ"ש בענין זה.

הנה באמת לענ"ד נראה דיתכן מאד שלפי מציאות הדברים אצל מים חמים

שלו מ"מ נחשב כלא ניהא ליה.

וכ"ן אפי' לענין שבת אבל לענין י"ט י"ל שאף אם באמת נחשב פס"ר דניהא ליה הרי דעת האגודה היא דמותר להסתפק בשמן כדי לאכלו אע"פ שגורם כיבוי לנר וא"כ יסבור נמי דמותר ליקח מים חמים מן היורה אע"פ שע"ז יתבשלו מים אחרים שיכנסו ממילא לתוך היורה כדמשמע ממה שביאר הישועות יעקב סי' ת"ק סק"א בדעת החולקים על האגודה וכדכתב כתר"ה.

היוצא מזה לדינא דלכאור' יש קצת מקום להקל ביי"ט להשתמש במים חמים שבבתים שלנו לצורך אוכל נפש אע"פ שע"ז יכנסו ממילא מים אחרים לתוך היורה שמבשלת את המים דהא אפשר דהוי פס"ר דלא ניהא ליה שלפי דעת הערוך מותר לגמרי ולפי דעת החולקים עליו אינו אסור אלא מדרבנן ואפי' אי הוי פס"ר דניהא ליה הרי לפי דעת האגודה כה"ג נחשב הבישול צורך אוכל נפש ומותר לגמרי ומ"מ ודאי לכתחילה יש להחמיר בדבר כיון שכבר כתב השעה"צ סי' תקי"ד ס"ק ט"ו על דברי האגודה דצ"ע למעשה. וכ"ז אינו אלא היכא דליכא גרמא בבישול מים אחרונים אבל היכא דאיכא גרמא אולי יש להקל אפי' לכתחילה כדכתבתי לעיל.

עתה ארשה לעצמי להעיר בפרט קטן שעלה במכתבי כתר"ה הקודמים והוא מה שנראה מדבריו שהבין מ"ש הטור או"ח סי' תפ"א וזהו ששנינו מעשה בר"א כו' שהוא המשך לשון התוספתא שהביא הטור ולא מדברי הטור עצמו. ולענ"ד פשוט שהוא מדברי הטור עצמו ובאמת הוא מהרא"ש פ' ע"פ סי' ל"ג ואולי אתו הטור והרא"ש להביא ראי' לגירסתם בתוספתא שהיא דלא כג' שלנו

דמצוה שאני ומשמע דמה שאדם ממעט הענבים שבהושענא שלו וע"ז מתקן מנא באמת נחשב פס"ר דלא ניהא ליה והא דמותר לכתחילה היינו משום מצוה ומבואר לכאור' דאע"ג דהאי הושענא של אדם הממעט ענביה היא ואיהו קא מתקן אותה עד דבעצם מצי להשתמש בה אם ירצה אפ"ה נחשב פס"ר דלא ניהא ליה כיון דאין לו בה צורך. ואף לפי לשון התוס' בשבת שם וביומא ל"ה א' ד"ה הני שכתבו דגבי הך דסוכה אינו נהנה במה שממעט הענבים כיון דאית ליה הושענא אחריתי ולהכי הוי פס"ר דלא ניהא ליה ומשמע דאם נהנה בכל ענין אפי' כשהיא הנאה רחוקה כגון שעכשיו דבר שהוא שלו מתוקן נחשב פס"ר דניהא ליה לענ"ד זה אינו דהא גבי הושענא אית ליה השתא עוד הושענא מתוקנת ומצי לאשתמושי בה ושוה כסף הוא ואפ"ה חשבינן לה פס"ר דלא ניהא ליה.

ומבואר דשייך פס"ר דלא ניהא ליה אפי' כשאדם מתקן דבר שהוא של עצמו ולפ"ז הא דאמרינן בשבת ק"ג א' לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה צ"ל דלאו דוקא מפני שהוא עושה בדבר שאינו שלו דבאמת אפי' כשעושה בדבר שהוא שלו שייך פס"ר דלא ניהא ליה והא דנקט בארעא דחבריה אין זה אלא משום דהכי הוי מילתא דשכיחא ואורחא דמילתא דמסתמא בארעא דחבריה לא איכפת ליה ליפותה.

ונמצא לפ"ז די"ל דאע"פ שיש לו לאדם תועלת בהכנסת מים לתוך היורה שבה מבשלים המים שבביתו מ"מ כיון שעתה אינו רוצה להשתמש במים הללו כלל אולי דמי לתיקון הושענא שאע"פ שמתקן דבר שהוא

בהל' פסח וביצי"מ כל הלילה ולא שיין למימר עלה הרי זה משובח (ועיין ברכת הנצי"ב על המכילתא ס"פ בא וחסדי דוד סוף פסחים) וצע"ג.

עוד אחת ארשה לעצמי להעיר בענין מ"ש כתור"ה ליישב דברי האדר"נ ר"פ כ"ט אהוב את המוכיחך ושנא את המכבדך שכתב דלא איירי אלא באהבה ושנאה שבמעשים והקשיתי על דבריו מהא דבפשוטו מ"ש ואהבת לרעך כמוך כולל ב' עניני האהבה והשנאה וכדנראה מדברי הרמב"ם פ"ו מה' דעות ה"ג. ולכאור' עוד קשה על דבריו ממאי דדרשינן בכמה דוכתי מהאי קרא דואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה דמבואר שנכלל במצות ואהבת לרעך כמוך אהבה במעשים ולכאור' ה"ה בדברים וכהא דאמרו במס' כלה רבתי פ"ג וכמבואר ברמב"ם ה' דעות שם (ועיין יבמות ס"ב ב' שנים עשר אלף זוגים כו' ובמהרש"א שם ח"א כתב דאפשר שדברו זה על זה לה"ר ולהכי מתו במיתה אסכרה וכבר העירני אאמ"ר שליט"א מהא דאשכחן לר"ע גופיה דקאמר בת"כ ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה).

אחתום בהערה קטנה בענינא דיומא והיא דגרסינן ב' בתרא דמגילת תענית ואלו הימים שמתענין בהם מן התורה כו' באחד בניסן כו' בכ"ו בו מת יהושע בן נון ע"כ וכ"ה גירסת הטור או"ח סי' תק"פ והפמ"ג שם בא"א הביא בשם הא"ר די"ג בכ"ח בו והעתיקו המ"ב סק"ד אלא שהוסיף עלה ועיקר כטור. ואכן הוספה זו איתה בא"ר אבל בפמ"ג השמיטה וחשבתי אולי במתכוין

וכדכתבתי לכתר"ה במק"א. ורא"י שאינו מדברי התוספתא נראה ממאי דבתוספתא שלנו אין בו המשך זה של וזהו ששנינו כו' וכן במכילתא ס"פ בא דאיתא כלשון התוספתא ליתא לאותו המשך ובאמת כמדומה לי שאין לשון זה לשון הרגיל שבתוספתא כלל וגם לא מסתברא דהוה מייתי התוספתא רא"י לדין שחייב אדם לספר בהל' פסח וביצי"מ כל הלילה ממעשה ובמכילתא ס"פ בא מפקינן ליה מקרא דמה העדות וגו'.

ואולי לשון הבאה"ג סק"ב אטעיתה לכתר"ה שכתב על דברי הש"ע חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרי' כו' וז"ל טור בשם תוספתא מהא דמעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע כו' עכ"ל ולכאור' משמע דראיית התוספתא היא מעשה בר"א כו'. ולפי מה שבארתי בדברי הטור והרא"ש דמ"ש וזהו ששנינו מעשה כו' הוא להביא רא"י לגירסתם בתוספתא דגרסי הן בהל' פסח הן ביצי"מ י"ל דזהו כונת הבאה"ג למימר דהא דכתבו הטוש"ע הן בהל' פסח הן ביצי"מ זהו מהא דמעשה כו'. ועוד י"ל דט"ס יש בדברי הבאה"ג וצ"ל טור בשם תוספתא ומהא דמעשה כו' וכן הגיהו בבאה"ג שבש"ע הנדמ"ח.

ומ"מ דברי הטור והרא"ש לכאור' צע"ג ממאי דאיתא בהגדה של פסח דמייתי הך עובדא דר"א כו' סמוך למ"ש וכל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח ופי' המפרשים דכונת בעל הגדה היא להביא הך עובדא דאיירי בענין זה של ריבוי סיפור ביצי"מ (ויש שפי' דקאי נמי אמ"ש ואפי' כולנו חכמים כו') והרי לפי דברי הטור והרא"ש מה שהיו הנהו תנאים מספרים ביצי"מ כל הלילה מדינא דתוספתא היה דקתני התם שחייב אדם לספר

עשה כן הפמ"ג ויש לעיין.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן רט

בענין רפואה בחוה"מ

בעזה"י כ"ד אלול תשע"ו

שאלה מי שצריך טיפול ותיקון בשיניו אם מותר לו ללכת לרופא שינים בחוה"מ רק כדי שיעיין הרופא בשיניו ויראה איך יטפל בהם אחר המועד.

תשובה נראה שאסור דפשוט דכה"ג שאין הרופא אלא מעיין איך יעסוק ברפואה אחר זמן לא חשיב כרפואה עצמה דשרינן מלאכה לצרכה בחוה"מ כדאיתא בסי' תקל"ב ס"ב ולכן יש לאסור כיון דמסתמא יצטרך לעשות כמה מלאכות בהליכה זו אל הרופא כגון הנהגת הקא"ר שיש בו משום מלאכת מבעיר וכן לענין הוצאה מרשות לרשות ואפשר גם לענין כתיבה ועוד הרבה מלאכות וכן ממה שיצטרך הרופא לעשות מלאכות בשבילו יש לאסור דאפי' אם הוא נכרי הא שייך איסור אמירה לנכרי וכמ"ש במו"ק י"ב א' דכל שאינו עושה אינו אומר לנכרי ועושה וא"א להחשיב מלאכות אלו צורך המועד שאפשר להתירן.

ואף במקום ששייך לומר דמ"מ אין בזה מלאכה שיש בה טירחא ממש וכדמשמע קצת מלשון היראים ס"ס ש"ד דס"ל דכל

מלאכה שאין בה טירחא מותרת בחוה"מ ודוקא מלאכה דאית בה טירחא אסורה שאחר שהביא הך דמו"ק י"ג א' דמועד משום טירחא הוא כתב וז"ל למדנו מדתלי תלמודא איסור מלאכה חולו של מועד בטרחא למדנו דלא מיתסרא אלא מלאכת טורח הלכך הלואות ומלאכה מועטת בביתו מותרת והא דאמר רבא במוע"ק שלהי פ"א פרגמטיא כל שהיא אסורא היינו להוליך בשוק דאיכא טרחא אבל בביתו דליכא טרחא נראה שמותר עכ"ל וכע"ז איתא בדברי שכלי הלקט המובאים בבה"ל סי' תקמ"ה ד"ה ואפילו ע"ד שכתב ואגרות של רשות יש מפרשים דזו היא שאילת שלום דכיון שאינו כותב צרכיו כלל אלא שאילת שלום גרידא ליכא טרחא בהך כתיבה ולא דמיא למלאכה כלל הלכך מותר דלא הוי כ"א כמטייל בעלמא כו' עכ"ל ועוד מצינו ג"כ כעין סברא זו לענין דבר שהוא לצורך המועד שמותר לעשותו כדרכו היכא דאין בו טורח אע"ג דבעלמא אפי' דבר שהוא לצורך המועד בעי שינוי דככתב הב"י סי' תק"מ הובא במ"ב שם סק"ז לענין גבשושית שבבית שמותר ליטלה כדרכו שלא יתקל בה כיון לית בה טורח אע"ג דמלאכה גמורה היא ובשבת חייב ע"ז משום בונה ואינו דבר האבד וכע"ז גם בגמ' י"ח גבי הא דשרינן לכבס כלי פשתן שפירש"י שם ב' דהיינו משום דלא נפיש טירחא (רק דהאינדא נהוג בהן איסור כמ"ש שם הרא"ש פ"ג סי' כ"א וכ"ה בטוש"ע סי' תקל"ד ופי' זה בדברי הגמ' דלא כמ"ש בני"י וריטב"א שם דהאי דמותר לכבס כלי פשתן הוא מפני שדרכן להתלכלך תמיד וכ"כ הרמב"ם פ"ז מה' י"ט הכ"א).

מ"מ בריטב"א מו"ק י"ג א' ד"ה אלא מבואר דס"ל דהא דאמרינן בגמ' שם דמועד

משום טירחא הוא כו' לאו היינו להתיר כל מלאכה שאין בה טורח מותרת אלא דכיון דעיקר טעם איסור מלאכה הוא משום טרחא ושלא למעט בשמחת הרגל ממילא התירו חז"ל באיזה אופנים כגון כשהוא לצורך המועד או בדבר האבד או שכר פעולה כשאין לו מה יאכל וכן ההיא דשבלי הלקט מובאה בבה"ל סי' תקמ"ה הנ"ל יש מפרשים בענין אחר כדאיתא שם בבה"ל וכן נראה מסתימת הפוסקים דלא שרינן כל מלאכה שאין בה טורח ולכן למעשה אין להקל אף במקום ששייך לומר אין בזה מלאכה שיש בה טירחא.



סימן רי

בענין כתיבת תשובות בחוה"מ

בעזה"י כ"ו טבת תשע"ט

שאלה אם מותר לאדם לכתוב תשובות בהלכה בחוה"מ או אסור.

תשובה בש"ע או"ח סי' תקמ"ה ס"ח איתא מי ששלחו לשאול ממנו שאלה ואין השליח רוצה להתעכב עד אחר המועד מותר לכתבה וכן מותר להעתיקה מפני שחשוב דבר האבד עכ"ל והוא מדברי הרא"ש בתשו' והטור ומבואר דדוקא כשאין השליח רוצה להתעכב עד אחר המועד חשיב דבר האבד אבל אם אפשר לשלח התשובה אחר המועד אסור לכתבה וכ"ש להעתיקה לעצמו דכה"ג לא חשיב דבר האבד. ולפ"ז מאי דהתירו להעתיק התשובה בחוה"מ כשמותר לו לכתבה ולשלחה בחוה"מ לאו היינו משום

דחיישינן שמא ישכח עיקר פסק ההלכה דא"כ לעולם יש לחוש לכך ולהתיר לכתוב התשובה בחוה"מ אפי' כשיכול לשלחה אחר המועד אלא היינו טעמא דהתירו להעתיקה משום דחיישינן שמא ישכח הפרטים שבה ואופן סידורה וכיו"ב שהם דברים נחוצים ולכך חשיב אצלו דבר האבד אם לא יוכל להעתיקה. אמנם מצוי מאד שהמשיב תשובה בהלכה יצטרך לעיין בדבר קודם ששיב ותוך עיונו יתחדשו אצלו הרבה דברים שמותר לכתבם כמ"ש בס"ט דאם שמע דבר חידוש מותר לכתבו כדי שלא ישכח והוא מהגהות סמ"ק סי' קצ"ה אות ד' שהביא מגמ' תמורה י"ד ב' וכתב עלה המ"ב בס"ק מ"ז דה"ה דמותר לשמוע לכתחלה כדי לכותבו ועוד כתב דאפי' בלא טעם שכחה כיון שבכל עת ורגע מוטל על האדם לעמול בתורה ולחדש בה כפי יכולתו אין שייך לומר ימתין עד אחר יו"ט ואז יכתוב החידוש דאותו זמן יהיה עליו חיוב אחר דהיינו שיחדש אח"כ חידושים אחרים ואם יתעכב בכתיבת החידושים שלמד בתוך המועד יצטרך ללמוד שנית מה שלמד כבר ולהזכיר מה שחידש מכבר וזה יבטלנו מלימוד חידושים אחרים באותה שעה ואין לך דבר האבד גדול מזה והעידו על הב"ח ז"ל שכתב חיבוריו בחוה"מ עכ"ל והוא מהט"ז ס"ק י"ג ולפ"ז שייך להתיר לאדם לכתוב תשובה שלימה במקום שזהו אופן הראוי לכתוב ולסדר חידושו שנתחדשו לו בענין מתוך עיונו. ורק כתב המ"ב שם אח"כ בשם אחרונים דמ"מ יזהר בכתיבת חידושו שיכתוב כתיבת משיט"א ואם יצטרך לכתוב איזה אות מרובע יכתוב אות שבור והוא ג"כ מהט"ז שם. ונראה דכתיבה ע"י קאמפיוטער יש לחשבה ככתיבת משיט"א דלא חשיבא מעשה אומן כמ"ש המ"ב בס"ק ל"ה דהא

הוסיף מהרש"ל עוד טעם להיתר שהכתונת אינו בכלל שינוי בגדים כי הוא משום זיעה בעלמא ופעמים אפי' באמצע השבוע לובשין כתונת מכובס היכא שנתמלא זיע בפרט בארצינו לכן אין זה קרוי שנוי בגדים שאינו כ"כ לכבוד שבת לכן מותר עכ"ל והובאו דבריו במטה משה סי' תשל"ו וכן במ"א סי' תקנ"א סק"ד הביא טעם מהרש"ל שכתב בסופו לענין דברי המרדכי והג"א הנ"ל שכתבו להתיר החלפת הכתונת בע"ש של חזון ונפסק ברמ"א שם ס"א וטעם זה של מהרש"ל שהביא המ"א בזה העתיקו ג"כ המ"ב שם בסק"ו.

והנה בתחילת דברי מהרש"ל מבואר דמיירי בענין איסור לבישת כתונת מכובס סתם דקאמר אע"ג דאסרו לעשות כן בשבוע שחל בו ט"ב כמבואר בתענית כ"ט ב' אפ"ה מותר לכבוד שבת כגון כשחל ט"ב בשבת ונדחה ליום ראשון דנהגו לאסור הכיבוס בשבוע שלפניו לפי דעה שניה בש"ע סי' תקנ"א ס"ד (ולדין נהגין להחמיר בזה מר"ח כדכתב הרמ"א שם ובס"ג) כיון שאין הכתונת אלא משום זיעה ובפשטות היינו דכיון דאינו אלא משום זיעה ממילא אינו בכלל איסור לבישת בגדים מכובסים דדוקא בגדים סתם שלובשם להגן עליו או לנוי הם בכלל האיסור. ולפ"ז מ"ש מהרש"ל לשון שאין זה קרוי שנוי בגדים שאינו כ"כ לכבוד שבת לאו דוקא משום שאינו כבוד שבת שרי דהא מיירי באיסור לבישת בגד מכובס סתם ואיסור זה אינו איסור לכבד שבת אלא כונתו רק להוסיף בזה עוד לרווחא דמילתא דליכא בזה גם משום איסור לכבד שבת ובאמת לא מצינו איסור מיוחד של לבישת בגדי שבת דמ"ש המרדכי והג"א בשם א"ז הנ"ל שאין מחליפין בגדים לכבוד שבת

כ"ש כתיבה שבקאמפיוטע"ר שנעשה ע"י לחיצת באטיני"ס בעלמא אין לחשבה מעשה אומן כלל ולא דמי למ"ש הא"ר בסי' ת"ס סק"ו בשם ס' אמרכל דמה שנדחקו בדפוס הוי כתיבה לענין חוה"מ דהתם צריך אדם לטפל בכלי ההדפסה בידיו ושפיר אפשר לחשב פעולת טיפול זה כמעשה אומן משא"כ פעולת הכתיבה שבקאמפיוטע"ר אין לחשבו כמעשה אומן כלל. ואם יש צורך המועד בכתיבת ושילוח התשובה אז בודאי יש להתיר לכתבה ולשלחה בחוה"מ.



סימן ריא

בענין בגדי זיעה בט' הימים

בעזה"י כ"ח תמוז תשע"ו

שאלה מהו ללבוש בגדים תחתונים מכובסים שאינו לובשם אלא משום זיעה בט' ימים שבין ר"ח אב לט"ב אם מותר או אסור.

תשובה בתשו' מהרש"ל סי' כ"ז נשאל אם מותר ללבוש כתונת מכובסת בשבת של חזון ואם יש בו משום פרישות והשיב דודאי מותר וכמ"ש במרדכי תענית סי' תרל"ה ובהג"א שם פ"ד סי' ל"ח בשם א"ז דמותר להחליף הכתונת בשבת של חזון והביא עוד מהרש"ל מתשו' מהרי"ל שאף יש להחליף הכתונת שלא יראה כאבילות בשבת דאילו בשאר בגדים אינו נראה כ"כ כאבילות כשאינו משנה אותם דשמא אין לו בגדים אחרים אבל הכתונת אין עניי שבישראל שאין לו כתונת לבן לשבת וממילא יש לו להחליפו ובסוף דבריו

אלא הכתונת והובא ברמ"א שם ס"א וכתב גם ממנהגים דמוהל ובעל ברית ואבי הבן יכולים ללבוש בגדי שבת אפי' בחול אבל בלא"ה לא וכ"מ מדברי הרמ"א בס"י תקנ"ט ס"ח בפשטות י"ל דלאו היינו ממה שהם בגדים מיוחדים לשבת אלא ממאי דמסתמא בגדים אלו המיוחדים לשבת הם נקיים ומכובסים וכמפורש בב"ק פ"ב א' דתיקן עזרא שיהו מכבסין בחמישי בשבת משום כבוד שבת דהיינו שיהו בגדים מכובסים לשבת ואולי באמת אף א"צ להיות לאדם בגדים מיוחדים לשבת דליכא קפידא אלא בבגדים נקיים וכדמשמע באמת מדברי הרמב"ם פ"ל מה' שבת ה"ג שכתב לשון שמכבוד שבת שילבש כסות נקיה ולא כתב שצריכים ללבוש בגדים מיוחדים לשבת דוקא וכן מפורש בתנחומא בראשית סי' ב' דחייבין ליקרויה לשבת בכסות נקיה ואע"ג דאח"כ קאמר התם וכבדתו בבגדים נאים ובכסות נקיה מ"מ ממאי דלא נקט מעיקרא אלא כסות נקיה משמע דעיקר החיוב אינו אלא בהא לחודא ולפ"ז מ"ש בשבת קי"ג א' וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול אין הכונה אלא שיהא מלבוש שבת נקי יותר משל חול א"נ שלא ילבש בשבת אותו מלבוש שלבש בחול ר"ל בע"ש דמסתמא לא כיבסו עדיין אלא יחליף מלבושו שיהא נקי לשבת אבל לאו דוקא שיהא לו מלבוש מיוחד לשבת וכך יש לפרש גם בדברי הירושלמי פ"ק דקידושין ה"ד שהביא הגר"א בביאורו לש"ע סי' תקכ"ט ס"א ד"ה ובגדי וס"ס תע"א.

ובביאור הגר"א סי' תקנ"א ס"א ד"ה אבל כתב אהא דפסק הרמ"א דדוקא המוהל ובעל ברית ואבי הבן מותרים ללבוש בגדי שבת אבל בלא"ה לא דאם היא בשבת

שחל ט"ב בתוכה פשוט שאסור דהא אף במכובסין אסור כ"ש בחדשים כו' ומשמע מדבריו דהבין ענין לבישת בגדי שבת בכלל שהוא מפני שהם בגדים חדשים אך לכאור' תמוה דבפשטות ענין זה הוא ממה שבגדים אלו מסתמא מכובסים וכנ"ל ומנ"ל לומר דהיינו ממאי דמסתמא הם חדשים ונהי דחמיירי בגדי שבת מבגדים מכובסים סתם וכמ"ש המ"א בסק"כ והובא במ"ב ס"ק מ"ד דגיהוצם ניכר מ"מ לכאור' לא חשיבי חדשים ממש וכמבואר בהדיא מדברי המ"א סק"ו שכתב דאפי' מי שמותר ללבוש בגדי שבת בשבת חזון מפני נשואין בשבת נחמו מ"מ בגדים חדשים אסורים הרי דיש חילוק בין בגדי שבת לבגדים חדשים וצ"ע בלשון הגר"א שכתב כ"ש בחדשים ובאמת קשה מדברי עצמו שם בס"א אח"כ בד"ה אפילו שכתב זהו חומרא בעלמא אף אם היה אסור בכיבוס מר"ח הא התירו לכבס משום כבוד השבת כו' עכ"ל והרי הרמ"א שם מיירי בלבישת בגדי שבת ומבואר דאיסור לבישת בגדי שבת הוא משום כיבוס ולא משום שהם בגדים חדשים. ואולי י"ל דס"ל להגר"א דבברית מסתמא לובשים המוהל ובעל ברית ואבי הבן בגדים חדשים ולא דוקא בגדי שבת סתם ובהכי מיירי הרמ"א אבל צ"ע מנין לו להגר"א דבר זה. ועכ"פ לפי הגר"א משמע דבאמת ליכא שום ענין מיוחד שלא ללבוש בגדי שבת סתם בשבוע שחל בו ט"ב אלא שלא ללבוש בגדים מכובסים או בגדים חדשים ולכאור' בענין איסור זה מיירי מהרש"ל הנ"ל דקאמר דליכא משום ענין איסור זה בבגדי זיעה ובפשטות כן דעת המ"א והמ"ב שהעתיקו טעמו. וכ"מ קצת מדברי הערוה"ש יו"ד סי' שפ"ט ס"ו ס"ז לגבי אבל דשייך להקל אצלו לענין בגדי זיעה וכ"מ מדברי

סימן ריב

בענין בגד חדש לשבת בט' הימים

בעזה"י ג' אב תשע"ח

שאלה כשחל ר"ח אב בע"ש אם מותר ללבוש בשבת זה בגד חדש לכבוד שבת או אסור.

תשובה ביד אפרים סי' תקנ"א מ"א סק"כ כתב דמנהגינו להחמיר שלא ללבוש בגדים חדשים או מגוהצים ממש מר"ח אב ואילך אבל בבגדי שבת שאין האיסור רק משום שהגיהוץ ניכר אין המנהג שלא ללבוש רק בשבת חזון או אם יש מילה בט"ב אבל אם חל ר"ח ביום וי"ו או בשבת שפיר לובשין בשבת זה בגדי שבת והעתיקו השעה"צ שם ס"ק מ"ו ומבואר דדוקא בגדי שבת מותרים בשבת זה אבל בגדים חדשים ממש אסורים לפי מנהגינו ובפשטות היינו אפי' בגדים שאינם חשובים כ"כ שא"צ לברך עליהם שהחיינו וכ"ש אם היה צריך לברך עליהם שהחיינו אלא שבדרך כבר קודם י"ז בתמוז ועדיין הם חדשים דאפ"ה הם אסורים וכדנראה מתוך דברי המ"ב בס"ק מ"ה שכתב בשם אחרונים דבגדים שאינם חשובים שא"צ לברך עליהם שהחיינו מותר לקנותם וללבשם מי"ז בתמוז עד ר"ח אב משמע דאחר ר"ח אב אסור בין לקנותם בין ללבשם אפי' בשבת שמוזכר לעיל בדבריו. ואף לפי מ"ש המ"ב בסק"ו דאפי' בשבת חזון בק"ק ווילנא נוהגין ע"פ הגר"א ללבוש בגדי שבת ויש משנים בגד אחד וכ"כ ר"י עמדין בשם אביו הגאון שצריך ללבוש בגדי שבת אפילו בשבת שחל בו ט"ב עכ"ל לכאן אין זה אלא לענין בגדי שבת

הפ"ת שם סק"ב במ"ש בשם שו"ת לחמי תודה ואולי הוא כעין מאי דלפי דעה א' בש"ע שם סי' ש"מ ס"י בגדי זיעה א"צ לקרעם על המת וכן נוהגין כדכתב שם הרמ"א והיינו מ"ש בגמ' מו"ק כ"ב ב' אפרקסותו אינה מעכבת.

וממ"ש הטור באו"ח סי' תקנ"א לפרש הא דאמרין בתענית כ"ט ב' דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ דהיינו לפי שאין חוששין לגוהצן לפי שהן קרובין לבשר ומתמלאין זיעה תמיד ור"ל שאין חוששין לגוהצן יפה כדהביא ב"י בשם הרא"ש וקצת בענין אחר הביא עוד שם מהרמב"ן דהיינו מפני שאינם מתגהצים כהוגן ואין זיעה וטינוף יוצאה מהם והובא ג"כ בר"ן תענית ושם כ"כ נמי בשם הראב"ד ליכא למידק מינה לענין כל בגדים שהם משום זיעה דהיכא דשפיר גוהצן יפה וכגון כיבוס שלנו שנעשה ע"י מאשיני"ס ולעולם כל הזיעה והטינוף יוצאה מן הבגד שיהא אסור וכ"ש שיהא אסור ללבוש כלים מכובסים כאלו וכמפורש בגמ' לענין כלי פשתן דדוקא לגהץ ולהניח מותר אבל לגהץ וללבוש אסור. דבפשטות אותם כלי פשתן אינם מיוחדים לזיעה דוקא אלא הם סתם קרובים לבשר מאיזה טעם דהיינו או מפני שאינם קשים כ"כ כמו שאר בגדים וממילא א"צ להפסיק בינם לבשרו כמו שאר בגדים או מפני שהדרך ללבשם תחת בגדים אחרים אבל לא היינו שכל עיקרם הוא משום זיעה דבאמת בגדים שכל עיקרם הוא משום זיעה שרי ללבשם אחר שנתכבסו ולכאן אפי' לכבסם מותר דאינם בכלל גזירת איסור לבישת בגדים מכובסים ואיסור כיבוס בגדים כדברי מהרש"ל הנ"ל.

נשואין בשבת נחמו מ"מ בגדים חדשים
אסורים הרי דיש חילוק בין בגדי שבת לבגדים
חדשים וצ"ע בלשון הגר"א שכתב כ"ש
בחדשים ובאמת קשה מדברי עצמו שם בס"א
אח"כ בד"ה אפילו שכתב זהו חומרא בעלמא
אף אם היה אסור בכיכוס מר"ח הא התירו
לכבס משום כבוד השבת כו' עכ"ל והרי
הרמ"א שם מיירי בלבישת בגדי שבת ומבואר
דאסור לבישת בגדי שבת הוא משום כיכוס
ולא משום שהם בגדים חדשים. ואולי י"ל
דס"ל להגר"א דבברית מסתמא לובשים
המוהל ובעל ברית ואבי הבן בגדים חדשים
ולאו דוקא בגדי שבת סתם ובהכי מיירי
הרמ"א אבל צ"ע מנין לו להגר"א דבר זה.



סימן ריג

בענין רחיצה בר"ח אב בע"ש

בעזה"י ה' אב תשע"ה

שאלה אם מותר לרחוץ כל גופו בחמין בר"ח
אב שחל להיות בע"ש ואת"ל דמותר
אם מותר גם להשתמש בסא"פ ושעמפ"ו.

תשובה לענין רחיצת כל גופו בחמין פשוט
שמותר כדכתב הב"ח בס"י תקנ"א
וסיים בה דהרגיל לרחוץ בכל ע"ש כשאפשר
לו ונמנע עתה עון יש בידו והעתיקוהו הט"ז
ס"ק ט"ז והמ"א סק"מ וכן סתם המ"ב בס"ק
ס"ט ודלא כהפמ"ג שכתב במשב"ז שם דלא
ראה לנהוג היתר לרחוץ כל גופו בחמין.

ולענין אם יכול להשתמש בסא"פ ושעמפ"ו
נראה שג"כ מותר וכדמשמע קצת

שלובשים בכל ימות השנה אבל לא לענין
בגדים חדשים ממש דחמירי טפי כנ"ל וכן
נראה ממ"ש הערוה"ש בסי"א לבאר טעם
המנהג ללבוש בגדי שבת אפי" בשבת חזון
דהיה ניכר טובא החילוק שבין בגדי שבת
לבגדי חול וממילא היה נראה לכל כאבילות
וכעיי"ז כתב הרדב"ז ח"ב סי' תרצ"ג דיש
ללבוש בגדי שבת אפי" בשבת חזון משום
דאל"כ יראה כאבילות בפרהסיא והרי לא
שייך זה לענין בגדים חדשים אלא לענין בגדי
שבת שרגיל ללבושם בשאר ימות השנה. וכן
נראה ממ"ש המ"א סק"ו דאפי" מי שמותר
ללבוש בגדי שבת בשבת חזון מפני נשואין
בשבת נחמו מ"מ בגדים חדשים אסורים
והעתיקו המ"ב בסק"ט ולכאו' ה"ה שגם
המקילים בבגדי שבת בשבת חזון לכל אדם
מודו דחדשים אסורים. ומ"ש בבה"ל ד"ה
כלים חדשים דכתונת חדשה מותר ללבוש
בשבת חזון כמו לענין כיכוס דמותר לכבוד
שבת והוא מהפמ"ג התם היינו משום דכתונת
אינו לובשו אלא מפני הזיעה כדכתב המ"א
סק"ד מהמטה משה וממילא לא חשיב כבגד
גמור בכלל ולהכי יש ללמוד מדאינו בכלל דין
איסור כיכוס דה"ה לענין כתונת חדשה דלא
חשיב בכלל כלי חדש שאסור ללבושו. ומ"ש
בביאור הגר"א שם ס"א ד"ה אבל לבאר מ"ש
הרמ"א דבמילה נוהגין שהמוהל ובעל ברית
ואבי הבן לובשין בגדי שבת אבל בלא"ה
אסור וז"ל דהא אף במכובסין אסור כ"ש
בחדשים עכ"ל צ"ע דהא מיירי הרמ"א בבגדי
שבת ולא בבגדים חדשים ונהי דחמירי בגדי
שבת מבגדים מכובסים סתם וכמ"ש המ"א
בסק"כ והובא במ"ב סק"מ ד"ה דגיהוצם ניכר
מ"מ לכאו' לא חשיבי חדשים ממש וכמבואר
בהדיא מדברי המ"א סק"ו הנ"ל דאפי" מי
שמותר ללבוש בגדי שבת בשבת חזון מפני

שאלה אם יש חיוב בט"ב לעסוק בדברים המותרים ללמוד או אין חיוב.

תשובה לכאורה היה נראה שיש חיוב דהא בגמ' תענית ל' א' איתא לשון דבט"ב אסור לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במשנה בתלמוד ובמדרש ובהלכות ובאגדות אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות כו' ור' יהודה אומר אף אינו קורא במקום שאינו רגיל לקרות כו' אבל קורא הוא באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיהו משמע דדוקא בסתם דברים אסור לקרות בהם משום שהם משמחי לב אבל דברים שאינם משמחים לא נאסרו כלל וא"כ בפשטות יש חיוב לעסוק בהם כיון שתמיד חייב לעסוק בתורה וליכא טעם לפטור מחיוב ת"ת בכלל ממה שאסור בלימוד קצת דברים. ואף דגבי אבל מצינו במו"ק ט"ו א' לשון אבל אסור בדברי תורה משמע דבכל ד"ת אסור מ"מ כבר כתבו התוס' שם כ"א א' ד"ה ואסור דלאו דוקא קאמר דלעולם מותר בדברים שאינם משמחים ואולי כן משמע גם מהטעם לד"ז דמפרש בגמ' התם מדקאמר רחמנא ליחזקאל דום היינו דעיקר האיסור אינו אלא כדי שיתאבל ולא ישמח וממילא איכא למשמע דדוקא דברים המשמחים אסורים אבל דברים שאינם משמחים מותרים ואפשר שז"ש אבל אסור בדברי תורה ולא בתלמוד תורה דדוקא דברי תורה סתם שמשמחים אסור בהם ולא בכל עצם מצות ת"ת. ולפ"ז ליכא למידק דלא שייך מצות ת"ת באבל כלל והא דשרי בדברים שאינם משמחים היינו משום דחשיבי כאילו אינם בכלל מצות ת"ת דודאי הם בכלל מצות ת"ת ממש ולכן האבל מחויב לעסוק בהם כיון שחייב במצות ת"ת ואינו אסור אלא לעסוק בדברים המשמחים.

מסתימת לשון הב"ח שם שכתב דדוקא בע"ש של חזון דחל לפעמים בערב ט"ב ראוי להחמיר שלא לרחוץ מחצות ואילך כמו ערב ט"ב דעלמא ומשום לא פלוג נהגו לאסור בכל ע"ש של חזון אבל בע"ש שהוא ר"ח שאינו שבת של חזון אין לאסור כלל ומשמע קצת דאיירי כל ענין הרחיצה שאין לאסור בו כלום בע"ש זה. ובאמת היה נראה דסתם רחיצה היינו עם סא"פ ושעמפ"ו דדוקא לענין חפיפת הראש בחמין בע"ש חזון חידש הלבוש בסט"ז דאינה מותרת אלא שלא בבורית ולו"ג כיון שבעצם היתה ראויה להיות אסורה לגמרי ורק התירו משום דאיכא צער גדול למי שרגיל בכך בכל שבת וממילא לא התירו אלא מה שמוכרח ממש לעשות שלא יצטער דהיינו שלא בבורית ולו"ג משא"כ ברחיצה בע"ש שחל בר"ח שאין ההיתר משום שמצטער בלא זה אלא משום דאין ראוי לאסור הרחיצה כלל מותרת בכל ענין אפי' בבורית ולו"ג. וכן משמע מתוך דברי הלבוש שם שכתב בסמוך דאם חל ר"ח בע"ש יש נוהגין לרחוץ בר"ח לכבוד שבת ולא פ"י דהיינו דוקא שלא בבורית ולו"ג כדכתב גבי חפיפת הראש בחמין בע"ש חזון משמע דדוקא התם שייך קפידא זו אבל לענין רחיצת כל גופו בחמין בע"ש שהוא ר"ח ליכא קפידא.

סימן ריד

בענין איסור לימוד בט"ב

בעזה"י י"ב שבט תשע"ח

דוקא הוא ולכן לא קשיא סתימת לשון הגמ'.
ולכא'ו כן מוכח דעת הריטב"א ממ"ש בתי
 בתרא מהא דאפי' לא קרא אדם אלא
 קרית שמע שחרית וערבית כו' ולכא'ו ממ"נ
 אם חשיב זה ת"ת ממש גם דברים שאינם
 משמחים חשיבי ת"ת ממש דמאי שנא האי
 מהאי ואי לא חשיב זה ת"ת ממש א"כ לא תי'
 כלום דהא בברכות שם משמע דחייב בת"ת.
 ועל כרחק דכל דברי הריטב"א בתי' ראשון
 אינם אלא את"ל כמ"ד דאסור בדברים שאינם
 משמחים א"נ דכל קושייתו לא היתה אלא
 אסתימת לשון הגמ' וכנ"ל. ולפ"ז צריך לפרש
 תי' בתרא דהריטב"א דהיינו למימר דכיון
 דסגי בקרא ק"ש שחרית וערבית כדי לצאת
 ידי חובת ת"ת נמצא על כרחין דהא דקאמר
 שאסור בד"ת לאו דוקא הוא ובאמת ה"ה
 דהוה מצי להוכיח כן ממה שמותר בדברים
 שאינם משמחים כדנקטינן להלכה דגם מזה
 מוכח דמ"ש שאסור בד"ת לאו דוקא הוא.

ומ"ש בכלי יקר ס"פ תולדות ע"פ יקרבו ימי
 אבל אבי שעשו תלה הדבר בימי אבל
 לפי שאבל אסור לעסוק בתורה בפקודי ה'
 ישרים משמחי לב ויצחק אמר והיה כאשר
 תריד דהיינו בזמן שלא יעסקו בתורה ופרקת
 עלו וא"כ באבלו ודאי לא יעסק בתורה ולא
 יהיה לו דבר המגין עליו ואז אהרגה את אחי
 ומטעם זה ארוז"ל שהאבל צריך שמירה לפי
 שאין בו התורה המגינה עליו שנאמר
 בהתהלךך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך
 נראה דלאו היינו למימרא שהאבל אינו עוסק
 בתורה כלל דהא מותר בדברים שאינם
 משמחים אלא דמאחר שדוקא בדברים שאינם
 משמחים מותר מסתמא קשה לו ללמוד כראוי
 ובפרט שאמרו בע"ז י"ט א' אין אדם לומד
 תורה אלא ממקום שלבו חפץ אבל לאו היינו

ואף לפי מ"ש הריטב"א שם ט"ו א' ד"ה אבל
 להקשות אהא דאבל אסור בד"ת ממ"ש
 בברכות ט"ז ב' שאבל חייב בכל מצות
 האמורות בתורה חוץ מן התפילין ותי' שאין
 למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בו חוץ
 וכ"כ בכתובות ו' ב' וכע"ז כתב רש"י במו"ק
 כ"א א' ד"ה ואסור גבי הא דאמרינן ואסור
 לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים כו' ועוד
 תי' הריטב"א דכיון דקורא ק"ש שחרית
 וערבית סגי בכך כדאיתא במנחות צ"ט ב'
 ונמצא דאינו פטור מת"ת ולכא'ו לפי תי'
 ראשון משמע דבאמת האבל אסור בכל ת"ת
 ממש דהא דאמרינן שחייב בכל המצות לאו
 דוקא הוא וא"כ מאי דשרינן ליה לקרות
 בדברים שאינם משמחים וכדכתב הריטב"א
 עצמו כ"א א' ד"ה ואסור בשם ר"י ושם צידד
 ממשמעות הירושלמי לומר דבמקום שאינו
 רגיל לשנות ג"כ מותר ועוד כתב דנראה
 שמותר לשנות בהל' אבלות כדי לידע מה יש
 לו לעשות אולי היינו משום דלא חשיבי בכלל
 מצות ת"ת ממש וכנ"ל. נראה דאין לדייק כן
 מדברי הריטב"א ד"ל דלא כתב תי' ראשון
 אלא ליישב אפי' את"ל דבאמת אבל אסור
 אפי' בדברים שאינם משמחים דדוקא בט"ב
 התירו דברים אלו וכדמסתפק הריטב"א שם
 כ"א א' מתחילה ובתוס' שם ד"ה ואסור צידדו
 כן א"נ אולי י"ל דלא כתב הריטב"א תי'
 ראשון אלא ליישב סתימת לשון הגמ' דאיתא
 שאבל אסור בד"ת דמשמע מכל ד"ת ואילו
 בברכות ט"ז ב' איתא שחייב בכל המצות חוץ
 מתפילין ואף דהאי דאסור בד"ת לאו היינו כל
 ד"ת מ"מ לא ה"ל לגמ' לכתוב לשון זה
 דמשמע שפטור לגמרי ממצות ת"ת והוא נגד
 הגמ' ברכות דחייב בכל המצות חוץ מתפילין
 ולזה תי' הריטב"א דבאמת הך דברכות לאו

שלא יעסוק האבל בתורה כלל.

ונמצא מאחר שדברים שאינם משמחים חשיבי בכלל ת"ת והאבל חייב בת"ת א"כ לכתחילה חייב לעסוק בדברים אלו תמיד כדקי"ל דדוקא בשעת הדחק סומך אהא דאפי' לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש כדאיתא ביו"ד ר"ס רמ"ו ומשמע דלכתחילה חייב אדם לעסוק בתורה תמיד וכ"כ במ"ב סי' קנ"ה סק"ד דחייב ת"ת הוא כל היום כ"ז שיש לו פנאי כו' ולכאור' ה"ה לענין ת"ת בט"ב דלכתחילה חייב לעסוק תמיד בדברים המותרים שאינם משמחים.



סימן רטו

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י כ"א אדר תשע"ח

שאלה אם מותר ללמוד בט"ב בגמ' מס' תענית בסופו דמיירי בהל' ט"ב או אסור.

תשובה גבי אבל מצינו ביו"ד סי' שפ"ד ס"ד שמותר לקרות בהל' אבלות והוא מדברי הרא"ש פ' אלו מגלחין סי' ל"ז וכ"כ הריטב"א מו"ק כ"א א' ד"ה ואסור ונתן טעם כדי לידע מה יש לו לעשות עכ"ל ומרהיט דבריו שכתב דנראה שמותר ג"כ לשנות באבל רבתי וכן בהל' אבלות כדי לידע כו' משמע דמהאי טעמא מותר גם לשנות באבל רבתי דגם עי"ז ידע מה יש לו לעשות. אלא דלפ"ז היה נראה דדוקא בימיהם שהיו פוסקים מתוך דברי הגמ' עצמו ממש היה מותר משא"כ

האידנא שאין אנו פוסקים מתוך דברי הגמ' עצמו ממש אלא מספרי הפוסקים כידוע וכעין דברי הדרישה ביו"ד סי' רמ"ו סק"ב הובאו בט"ז וש"ך שם ס"ד ואף דבסתמא צריך ללמוד גמ' וכיו"ב כדי לפסוק הלכה דאל"כ לא ידע כל טעמי ההלכה ודקדוקיה כראוי וצריך לחוש שיפסוק שלא כהלכה וכעין דברי מהרש"א בסוטה כ"א א' ח"א ד"ה ירא מ"מ מאחר ששייך לידע מה יש לו לעשות ע"י הלימוד בספרים אחרים דהיינו ספרי הפוסקים אפשר שאין להתיר אלא הלימוד הזה ולא הלימוד באבל רבתי וכן בגמ' פ' אלו מגלחין שמוזכר ברא"ש שם להיתר.

אולם הגר"א באור"ח סי' תקנ"ד ס"ב ד"ה ופרק כתב בטעם הא דשרי ללמוד פ' אלו מגלחין בט"ב דהיינו כמו אבל וגם שאר הדברים שבפ' ההוא כולם דברי תוכחות וצער וממילא מותר כמו איוב ומשמע קצת מדבריו דעכ"פ גבי איסור לימוד בט"ב מתירים כל דברים שאינם משמחים והיינו טעמא דשרי לקרות באיוב וכן שאר מילי שבפ' אלו מגלחין ועוד משמע מתוך דבריו דלגבי הל' אבלות שבגמ' פ' אלו מגלחין פשיטא דשרי כמו באבל והיינו אפי' בלא טעמא דמתירים דברים שאינם משמחים כמו איוב ונראה דהיינו משום דס"ל דכיון שצריך לנהוג הל' אבלות א"כ מותר ללמוד הלכות אלו כדי לידע מה יש לו לעשות כסברת הריטב"א הנ"ל ומשמע דאפי' האידנא מותר ללמוד דברי הגמ' דמיירי בהל' אבלות אע"פ שאין לפסוק הלכה מתוך דברי הגמ' דמ"מ מבין עי"ז הדינים בהל' אבלות שכבר למדו וכן נזכר בדברים אלו ע"י לימוד זה וממילא חשיב שהוא לצורך ולכן התיירוהו חז"ל. ולכאור' י"ל כן גם לענין איסור לימוד גבי אבל דאף

וכ"ש בגמ' דמיירי בהלכות אלו.



סימן רטו

בענין ישיבה על הקרקע בט"ב

בעזה"י עש"ק כ"ג תמוז תשע"ח

מע"כ אחי הגדול מוהר"ר דוב נתן שליט"א

בדבר דין ישיבה על הקרקע בט"ב אם אפשר להקל לישב על כסא נמוך וכיו"ב במ"א סי' תקנ"ט סק"ב כתב ונ"ל דמותר לישב על השק דאינו אלא מנהג לישב ע"ג קרקע עבי"ד ססי' שפ"ז עכ"ל וביאר המחצה"ש ר"ל דבאמת לא התירו כ"א לזקן או לחולה מ"מ בט"ב כיון דישיבה על הארץ אינו רק חומרא יש להקל וכ"כ המ"ב שם ס"ק י"א בשם אחרונים דמותר להניח תחתיו שק או כר קטן ור"ל כל אדם מותר בזה כיון דאין ישיבה על הארץ אלא מנהג. וגבי סעודה המפסקת בסי' תקנ"ב כתב המ"ב ס"ק י"ז שאם הוא אדם חלוש יוכל להניח כר תחתיו והוא מדברי הפמ"ג שם א"א סק"ז ומשמע דוקא אם הוא אדם חלוש מותר בכך ושאר כל אדם אסור ובפשיטות י"ל דמיירי בסתם כר שאינו כר קטן דדוקא כר קטן התיר בסי' תקנ"ט ועוד י"ל דשאני דין סעודה המפסקת וכמ"ש בתרה"ד סי' קנ"א מובא בב"י שם דדין ישיבה על הקרקע בסעודה המפסקת אינו מטעם אבילות אלא משום דבעינן סעודה עניה ושפלה ואין שפלות הסעודה ניכרת אלא בישיבה ע"ג קרקע לדידן דלא נהגינן לעולם בהסיבה והוזכר במ"א שם סק"ז וסק"ח וכ"כ

האינדא מותר לו ללמוד אבל רבתי ובגמ' פ' אלו מגלחין דאף האינדא שייך סברא זו שצריך לידע מה יש לו לעשות.

ועכ"פ לפ"ז גבי איסור הלימוד בט"ב אפשר לומר דמותר ללמוד הל' ט"ב ואף בגמ' דמיירי בהלכות אלו כגון הגמ' שבסוף מס' תענית כיון שג"כ צריך לידע מה יש לו לעשות בט"ב. אך למעשה באמת קשה להתיר לימוד זה אפי' בהל' ט"ב עצמן שהרי לא מצינו בפוסקים להתיר אלא הלימוד באיכה ובאיוב ובדברים הרעים שבידמ' כדאיתא בגמ' תענית ל' א' וכן מדרש איכה ופ' אלו מגלחין ופי' איכה ופי' איוב כדאיתא בש"ע או"ח שם והוא מהג"מ ותשו' מהרי"ל וכן אגדת החורבן כדהביא שם המ"ב סק"ג מהלבוש ולא מצינו מפורש להתיר גם הל' ט"ב וסברת הריטב"א גבי אבל להתיר לימוד הל' אבלות כדי לידע מה יש לו לעשות אפשר דשאני הל' אבלות שאין הכל בקיאים בהן מאחר דלא שכיחי כולי האי כמו הל' ט"ב שבא בכל שנה ושנה וגם בלימוד מס' מו"ק ופ' מי שמתו שיש בהם עניני מיתה מצינו בשיירי כנה"ג יו"ד סי' רמ"ה הגה"ט אות ג' בשם ס"ח דאף שאסור להניח מללמדם מפני זה מ"מ ימרה ולא ידקדק כמו בשאר מסכתות ולכאז"ל ה"ה לענין לימוד הלכות אלו בספרי הפוסקים וכדנראה גם מתוך דברי הס"ח שם בזה דכל דבר שתופסין בנ"א כסכנה מזיק. ונהי דלאפרושי מאיסורא פשוט שמותר ללמוד הל' ט"ב בט"ב וכעין מ"ש בשבת מ' ב' גבי איסור לימוד בבהכ"ס מ"מ אפשר דבמקום שאינו ניצל מאיסור או מקיים הדינים שיש לו לקיים בהדיא ממש ע"י הלימוד אין להתיר. ולכן למעשה נראה להחמיר שלא ללמוד בט"ב אפי' הל' ט"ב מספרי הפוסקים

בט"ז שם סק"א. ושם בסי' תקנ"ט כתב המ"ב עוד דגם יוכל לישב על ספסל נמוך למי שקשה לו לישב על הארץ וביאר בשעה"צ פשוט דבאופן זה גם למהרי"ל מותר עכ"ל ור"ל דגם לפי מ"ש במהרי"ל מובא בבאה"ט שם סק"ג ובא"ר שם סק"א שישב להדיא על הרצפה ולא ע"ג המעלה דלפני התיבה לא מיירי זה אלא במי שאין הדבר קשה לו לישב להדיא על הרצפה אבל מי שקשה לו לישב להדיא על הרצפה מותר לישב על ספסל נמוך והיינו כעין מאי דמצינו גבי אבל ביו"ד שם בט"ז בשם רש"ל ובש"ך בשם הדרושה ושם בדרישה כ"כ בשם תשב"ץ להקל לחולה וזקן לישב על כר קטן ואע"ג דהתם לא התירו אלא כר קטן ולא ספסל ממש אפי' נמוך וגם לא מיירו אלא בחולה וזקן ממש ולא במי שקשה לו לישב על הארץ סתם כלשון המ"ב נראה דהיה מסתבר ליה להמ"ב דגבי ט"ב שאינו אלא מנהג יש להקל טפי להתיר לכל מי שקשה לו לישב על הארץ לישב אפי' על ספסל נמוך ובלבד שלא יהיה כסא וספסל רגילים. ומי שאין הדבר קשה לו לישב על הארץ לא ישב על ספסל כלל וכן לא על מעלה שלפני התיבה שמוזכרת במהרי"ל הנ"ל אלא ע"ג הרצפה וה"ה ע"ג שק וכו' קטן וכדכתב הפמ"ג סי' תקנ"ט א"א סק"ב דגם מהרי"ל מודה דכר קטן ושק דינם כרצפה ממש וכדברי המ"א ומ"ב.

והערוה"ש בסי' תקנ"ט ס"ד כתב יושבים בבהכ"נ לארץ כו' ולא דווקא על הארץ אלא מציעין תחתיו דבר מה או על ספסל קטן נמוך לארץ עכ"ל ונראה קצת מדבריו דכל אדם מותר לישב על ספסל נמוך ולא דוקא מי שקשה לו לישב על הארץ ממש ונראה דהערוה"ש לשיטתו ביו"ד שם ס"ג

שכתב שם להביא רא' מירושלמי רפ"ג דברכות דכל אדם שהוא אבל מותר לישב על ספסל קטן או על כרים וכסתות ולא דוקא חולה וזקן דאיתא התם וישבו אתו לארץ על הארץ אין כתב כאן אלא וישבו אתו לארץ דבר שהוא סמוך לארץ וגם הביא הערוה"ש שם לעיל מרעק"א דכל אדם מותר לישב על ספסל קטן או על כרים וכסתות והוא דלא כמבואר בש"ך שם. והנה מה שהביא מרעק"א באמת בחי' רעק"א לפנינו לא כתב אלא דמותר להציע כרים וכסתות על הקרקע ולישן עליהם והוא מתפל"מ ושם בתפל"מ כתב בהדיא דדוקא לישן על כרים וכסתות שע"ג קרקע מותר שהוא כדרך ששוכב כשאנו אבל במטה וכתב שם עוד והא דאוסר לישב אכרים משום דבשאר ימות שנה כשיושבים אספסל אין יושבים אכרים גם אין בו צער כ"כ עכ"ל הרי בהדיא דיש לאסור סתם אדם לישב על כרים וכסתות וכ"ש על ספסל קטן. ומה שהביא הערוה"ש מהירושלמי הנה בירושלמי שם איתא מניין לכפיית המיטה ר' קריספא בשם רבי יוחנן וישבו אתו לארץ על הארץ אין כתב כאן אלא וישבו אתו לארץ דבר שהוא סמוך לארץ מיכן שהיו ישנים על גבי מיטות כפופות ומבואר בהדיא דלא מיירי אלא בדין כפיית המטה ולא בדין ישיבה ע"ג קרקע סתם ובאמת הטור יו"ד שם כתב דדוקא בשעת שינה או בשעת אכילה יושב האבל על המטה כפוי אבל כל היום אינו יושב אפילו על מטה כפוי אלא ע"ג קרקע כו' דא"ר יהודה אמר רב מנין לאבל שאינו רשאי לישב ע"ג המטה אלא על גבי הארץ דכתיב וישבו אתו לארץ כו' עכ"ל וכתב ב"י שכ"כ הרמב"ן בתורת האדם ועוד מצינו כן במרדכי מו"ק סי' תתצ"ה וכע"ז בילקוט איוב משמע דלא נקטו כדרשת הירושלמי דדריש מהאי קרא לישב או

אם אפשר דאולי זהו כונת המ"ב ופמ"ג בסי' תקנ"ב כנ"ל ואפשר שכן יש לדייק מס' גבורות אליהו או"ח סי' קנ"ג שכתב שם באות ג' לענין סעודה המפסקת לישב על הארץ ושם באות ה' לענין תפלת ערבית בט"ב סתם שיושבים על ספסל נמוך רק צ"ע אם אפשר לדייק כן באותו ס' ובפרט לפי המ"ב ושעה"צ ע"פ מהרי"ל דבאמת אין להקל בספסל אלא למי שקשה לו הדבר לישב על הארץ ואולי סתמא דמילתא נקט ס' גבורות אליהו דיקשה על האדם לישב בתפלת ערבית בט"ב על הארץ ממש או על שק וקר וקטן ולכן סתם שיושבים על ספסל נמוך משא"כ באכילת סעודה המפסקת מסתמא לא יקשה על האדם לישב על הארץ ממש משום שהוא בביתו שאפשר שאין הקרקע כמו שהוא בבהכ"נ ולכן סתם שישב על הארץ ממש ולא על ספסל נמוך. ובשיעור נמיכות ספסל נמוך שבודאי מותר בט"ב עצמו למי שקשה לו לישב על הארץ לכא' היה מסתבר דהיינו כל שניכר שהוא סמוך לקרקע יותר מכסא וספסל רגילים ומה שאומרים בזה שיעור ג' טפחים כנראה אין לזה מקור בפוסקים זולת בס' דעת תורה למהרש"ם יו"ד שם שרמז לזה קצת.

ארי' ליבוש



סימן ר"ז

בענין לשמוע זמר נכרי

בעזה"י י"ז כסלו תשע"ח

לישן על המטה דוקא ולא על הארץ ממש אלא אדרבה מכאן שלא ישב על המטה אלא על הארץ. ואף לפי הבנת הערוה"ש בירושלמי דקאמר שאינו יושב על הארץ ממש אלא סמוך לארץ אין מכאן ראי' להתיר הישיבה ע"ג ספסל ממש וזכרים וכסתות רגילים שאינם קטנים דהא מדברי המ"ב ושעה"צ ע"פ מהרי"ל גבי ט"ב הנ"ל משמע דאפי' ספסל נמוך וזכרים וכסתות רגילים שאינם קטנים אסורים ורק שק וקר וקטן יש להתיר. ובאמת בשע"ת סי' תקנ"ב סק"ח גבי דין סעודה המפסקת הביא מהבכ"ר בשם מהר"ש שער ארי' שצריך להפסיק בבגד בינו לקרקע ע"פ הקבלה כי אין לישב על הקרקע אפי' עם בגדיו אלא בגד שאינו מיוחד למלבושיו ונראה מתוך דברי השע"ת דהבין שהפידא היא בכ"מ ולא דוקא בסעודה המפסקת ולפ"ז לכא' גם האבל צריך להפסיק בבגד בינו לקרקע ובלבד שלא יהא דומה לזכר וכסת שאין להתיר אלא לחולה וזקן ואולי ז"ש בירושלמי שלא ישבו על הארץ אלא על דבר שהוא סמוך לארץ וצ"ע בזה. ועכ"פ בפשטות אין מדברי הירושלמי ראי' להתיר הישיבה אפי' על שק וקר קטן לאבל וכ"ש על ספסל ממש אפי' נמוך.

ולכן למעשה לענין ט"ב אין להקל בספסל אפי' נמוך אלא למי שקשה לו הדבר לישב על הארץ וכנ"ל מהמ"ב ושעה"צ ע"פ מהרי"ל ושאר כל אדם ישב על הארץ ממש או על שק וקר קטן אם ירצה ואפשר שבאמת ראוי לישב על איזה דבר להפסיק בינו לקרקע ע"פ קבלה כנ"ל מהשע"ת לגבי סעודה המפסקת. ואולי גבי סעודה המפסקת באמת יש להחמיר יותר למי שאינו חלוש שלא לישב אפי' על שק וקר קטן אלא על בגד דק ממש

שאלה אם יש איסור לשמוע זמר נכרים כגון ע"י הריידי"א.

תשובה לענין כל זמר שהוא ע"י כלי באמת יש לאסור כדאיתא בש"ע או"ח סי' תק"ס ס"ג שגזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם ואסור לשומעם מפני החורבן והוא לשון הרמב"ם בפ"ה מה' תעניות הי"ד מגמ' סוטה מ"ח א' גיטין ד' א' ואף שכתב עלה הרמ"א ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה והוא מתוס' גיטין שם ד"ה זמרא מ"מ בבאה"ט שם סק"ו הביא שהב"ח ושל"ה הסכימו לסברא ראשונה ובאמת הב"ח שם החמיר טובא שהסכים לדעת הרמב"ם בתשו' דאף זמרא דפומא אסור בכל ענין אפי' שלא בבית היין ושלא ברגילות והמ"א בסק"ט העתיק דברי הב"ח והקשה על הש"ע למה סתם דלא כדברי הרמב"ם בתשו' וכן משמע מסתימת החי"א בח"ב כלל קל"ז ס"ג שיש לאסור זמרא דפומא בכל ענין ואף המ"ב בס"ק י"ג העתיק דעת הב"ח ומשמע דלכתחילה ודאי יש לחוש לה ואפשר דלהכי לא הביא מ"ש הבאה"ט הנ"ל שהב"ח ושל"ה הסכימו לדעת הש"ע לאסור זמרא דמנא בכל ענין משום דבאמת יש לאסור אפי' זמרא דפומא בכל ענין וממילא כ"ש דזמרא דמנא אסור בכל ענין וצ"ע מאי דנקט האגר"מ או"ח ח"א סי' קס"ו דדוקא בעל נפש ראוי להחמיר כהב"ח לאסור זמרא דפומא בכל ענין ואף שעיקר ראיית הב"ח לזה מההיא דסוטה שם דזמרא דגורדאי אסיר לכאור' צ"ע דמנ"ל דמיירי בזמרא דפומא דלמא מיירי בזמרא דמנא ועוד הקשה עלה באגר"מ שם ממאי דהתם איירי ברגילים לזמר בשעת מלאכתם לשחוק

ומש"ה אסור דה"ל כרגיל בכך בשעת שכיבה וקימה שכתבו התוס' לאסור אבל בעלמא שרי מ"מ מאחר שבאמת דעת הרמב"ם בתשו' כדעת הב"ח וכ"נ דעת המ"א וכ"מ מסתימת החי"א ואף המ"ב העתיק דעת הב"ח א"כ היה נראה פשוט שצריך כל אדם לחוש לה לכתחילה לאסור אפי' זמרא דפומא בכל ענין.

רק לצורך מצוה כגון בבית חתן וכלה יש להתיר אפי' זמרא דמנא כמבואר בדברי הרמ"א שם ודברי הט"ז שם סק"ה והוא מתוס' גיטין שם וכן כשהזמר לצורך מלאכתו ולא לשם שמחה מותר כמ"ש בסוטה שם דזמרא דנגדי ודבקרי שרי ופירש"י זמרי דנגדי מושכי ספינות בחבל שרי שאינו אלא לזרום במלאכתם. ודבקרי שמזמרין בשעה שחורשין ואינו אלא לכוין את השוורים לתלמיהם שהולכין לקול השיר דערב עליהם עכ"ל. אבל כל שהוא לשם שמחה אפי' אם אינו אלא כדי שיוכל לכוין מלאכתו יותר נראה קצת דאסור וכדאיתא בגמ' שם דזמרא דגורדאי אסיר ופירש"י דגורדאי אינו אלא לשחוק עכ"ל ובב"ח שם כתב דה"ה הנגינות שמנגנין שאר האומנין באומנתן שאינן אלא לשמח לבבן כו' וכן נשים המזמרים בפה בעת מלאכתן יש למחות בהם כו' והובא במ"א שם וכן במ"ב שם ומשמע קצת דאף כשהזמר מיוחד למלאכה דהיינו שאין מזמרין אותו אלא בשעת מלאכה דוקא ולכאור' היינו לצורך מלאכתם קצת אפ"ה כיון שבעיקר הוא לשמח לבבם אף שזה גופא מסייע במלאכתם שע"י ששמחים מזמורין יותר במלאכתם מ"מ אסור דדוקא זמר שהוא לצורך המלאכה ממש כמו זמרא דנגדי ודבקרי הנ"ל שהוא לזרוז האדם במלאכתו להדיא ממש או לכוין את השוורים לתלמיהם שהולכין לקול השיר דערב עליהם

אופן וכן משמע מכל הפוסקים דאין להתיר
בכה"ג שאינו יודעה ומכירה.



סימן ריח

בענין שלא לתקוע שופר בלילה

בעזה"י י"ח אלול תשע"ה

שאלה אם יש קפידא שלא לתקוע שופר
בלילה בחודש אלול אפי' ע"מ
להתלמד או ליכא קפידא.

תשובה נראה ודאי דאיכא קפידא בזה
וכדחביא הערוה"ש בסי' תקפ"א
סי"ב דבלילה לא יתקעו בכל חדש אלול
אפילו להתלמד דאין לעשות התעוררות
בלילה והתקיעות מעוררים המדות העליונות
עכ"ל ואף שהביא שם לעיל בס"א דיש
שתוקעין בבקר ובערב והוא מנהג אשכנז
המובא בטור ומייתי ליה נמי הרמ"א צ"ל
כדברי האגר"מ או"ח ח"ד סי' כ"א אות ה'
דאו באמת מיירי בתפלת המנחה וכדמשמע
בחיי"א כלל קל"ח ס"א שכתב דיש מקומות
שתוקעין גם במנחה ולכאז' כן הבין החי"א
דברי הרמ"א הנ"ל או משום דמיירי במתפלל
ערבית מבעו"י שכן היה שכיח אצלם אבל לא
שהיו תוקעים בלילה ממש.

ואף שבאלף למטה על המטה אפרים סי'
תקפ"א אות ח' משמע דאיתו מנהג
אשכנז הנ"ל לתקוע בבקר ובערב מיירי בלילה
ממש שכתב דבמוצ"ש צריך לתקוע מי שכבר
הבדיל בתפלה ועל כרחך היינו בלילה ממש
שלא שייך להבדיל מבעו"י מ"מ לענין

מותר. ועכ"פ ודאי יש לאסור סתם זמרא דמנא
שהוא לשם תענוג בעלמא או לשמח לבבו
סתם והיינו בין לנגנו בין לשמעו כדברי
הרמב"ם והש"ע הנ"ל.

ולענין זמר נכרי ששכיח בו דברי נבלה ודאי
איסור גמור מדינא לשמעו כדכתב
הטור שם בשם תשו' הרמב"ם דכ"ש אם הן
דברי ניבול שאסור לשומעו אף בלא מליצה
וניגון כו' ובש"ע סי' ש"ז סט"ז איתא
דמליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי
חשק כגון ספר עמנואל וכן ספרי מלחמות
אסור לקרות בהם בשבת ואף בחול אסור
משום מושב לצים ועובר משום אל תפנו אל
האלילים לא תפנו אל מדעתכם וכדברי חשק
איכא תו משום מגרה יצר הרע ומי שחיברן
ומי שהעתיקן ואין צריך לומר המדפיסן
מחטיאים את הרבים עכ"ל ופשוט דכ"ז שייך
נמי לענין שמיעת זמר שיש בו איסורים אלו.
וכ"ש כשיש איסור שמיעת קול אשה דאיתא
בברכות כ"ד א' קול באשה ערוה ובמ"ב סי'
ע"ה ס"ק י"ז הביא מהפמ"ג דפנויה שהיא
נדה בכלל זה וכן פנויה נכרית בין לכהן בין
לישראל. ומ"ש בשו"ת מהר"ם שיק אה"ע סי'
נ"ג להתיר שמיעת קול אשה כשאינו רואה את
פניה או יודעה ומכירה והביא ממ"ש במגילה
ט"ו א' כל האומר רחב רחב מיד ניקרי כו'
ומפרש התם דהיינו ביודעה ובמכירה וכן
ממ"ש בע"ז כ' ב' דאסור להסתכל בבגדי צבע
של אשה דוקא במכיר בעליהן תמוה מאד מה
ענין הך דמגילה והך דע"ז לכאן דהא במגילה
שם מיירי בהזכרת שם רחב שאין אדם בא
לידי הרהור אלא כשמכירה ובע"ז שם מיירי
בהסתכלות בבגדי צבעונים דבזה ליכא הרהור
אא"כ מכיר בעליהן ואינו ענין כלל לשמיעת
קול זמר של אשה ששייך שיש בה הרהור בכל

לכתחילה נראה ודאי שיש להחמיר כדברי אינך פוסקים הנ"ל שנראה מדבריהם שאין לתקוע בלילה. ואולי אפי' לפי האלף למטה טעם מנהגינו שלא לתקוע אלא בבקר הוא מפני זה גופא שאנו מקפידין שלא לתקוע בלילה כלל.



סימן ריט

בענין שחיה בואנחנו כורעים

בעזה"י כ"ח מרחשון תשע"ט

שאלה כשאומר אדם ואנחנו כורעים כו' בתפלה בלחש במוסף ר"ה אם יש לו לשחות או לא.

תשובה לכא' יש להעיר ממה שאינו מפורש בפוסקים לשחות דמשמע קצת דבאמת א"צ לשחות והטעם אפשר לומר דדוקא בואנחנו כורעים כו' שבעלינו שבכל יום צריך לשחות כמ"ש המ"א סי' קל"ב רסק"ב בשם עמק ברכה והיינו כדי שלא יהא נראה ככופר כדכתב שם המ"א ואפשר שזה לא שייך אלא בעלינו שבכל יום שא"צ לאמרו בלחש דוקא וגם הכל אומרים אותו ביחד והכל יכולים לשער בערך אימתי אומרים חביריהם ואנחנו כורעים כו' משא"כ בתפלה בלחש במוסף ר"ה שצריך לאמרה בלחש דוקא ואע"פ שהכל מתחילים התפלה בזמן א' מ"מ אינו ניכר לחבירו שהגיע לואנחנו כורעים כו' כיון שהתפלה ארוכה וגם יש שמאריכים הרבה בתפלה ויש שמקצרים ואין הכל אומרים אותה בשוה בערך כמו עלינו

שאין הדרך להאריך בו. ולפי"ז א"ש לשון המ"ב בסי' קי"ג סק"ט שכתב דדוקא בכמו וכל קומה לפניך תשתחוה ולך לבדך אנחנו מודים ובהודאה דהלל ובהמ"ז שהם דרך שבח והלול כתב הש"ע שם בס"ג דהכורע בהם הרי זה מגונה אבל בואנחנו כורעים ומשתחווים שעל עצמו אומר יכול הוא לכרוע ולכא' ק"ק לשונו דהא צריך הוא לכרוע שלא יהא נראה ככופר כנ"ל מהמ"א והובא במ"ב סי' קל"ב סק"ט אלא דכונתו בסי' קי"ג היא לואנחנו כורעים שבתפלה בלחש במוסף ר"ה דבזה אינו צריך לכרוע כיון שאין בו חשש שיראה ככופר אם לא ישחה רק שמ"מ יכול הוא לכרוע כיון דקאי על עצמו ואין זה מגונה כמו הכורע בוכל קומה לפניך תשתחוה כו' ואולי ז"ש שם הט"ז בסק"ד לשון וכן בישתחוו לפניך כל הברואים של ר"ה ויה"כ אבל אם אומר ואנחנו כורעים ומשתחווים כו' דמשמע קצת דקאי אואנחנו כורעים ומשתחווים שבתפלת ר"ה ולא דוקא שבעלינו שבכל יום דא"כ ה"ל לפרש דלאו דוקא בתפלת ר"ה ויה"כ כמייירי.

ואע"ג דלפי דברי מהרי"א שהובאו בב"י סי' קי"ג אפשר שיהיה שייך בזה צד איסור לשחות כשאנו מחוייב לשחות שהקשה אהא דנפסק שם דבאמצע ברכה יכול לשחות דמשמע בכל ענין שירצה והרי בסי' ק"ט איתא שלא יתחיל אדם להתפלל אפי' יכול לשחות כשיגיע ש"צ למודים אם לא יהיה מכוין בתפלתו שיגיע לא' מן הברכות ששוחה בסופן אבל באמצעיתן לא אם לא יהיה מצד ההכרח שצריך לסמוך גאולה לתפלה ותי' מהרי"א דמאי דקאמר דיותר לשחות באמצע זה דוקא כשהוא שוחה בתפלה מראש ועד סוף אבל לשחות באמצע ברכה לתכלית מה

זה אין לו לעשות ונמצא לפ"ז שאם ליכא חיוב לשחות אסור לשחות וא"כ קשה היאך כתב המ"ב שיכול הוא לכרוע בואנחנו כורעים שבאמצע תפלה בלחש במוסף ר"ה. נראה לומר דהמ"ב לא נקט כדברי מהרי"א בזה שהרי הב"י שם כתב ב' תירוצים אחרים ליישב קושיית מהרי"א א' דמה שלכתחילה אין להתחיל להתפלל אא"כ יגיע למקום ששוחים כשיגיע ש"צ למודים היינו משום דחיישינן שמא לא יוכל לצמצם שיהיה באמצע ברכה או במקום ששוחין אבל באמת מותר לשחות באמצע ברכה אף כשאנו שוחה מראש התפלה ועד סופה וב' דכיון שכל הקהל שוחים וגם הוא שוחה הרואה שהוא באמצע ברכה אתי למיטעי לשחות באמצע אותה ברכה (וצ"ב כונתו דמאי איריא שכל הקהל שוחים הרי הם שוחים מפני טעם אחר ולא משום שהם באמצע אותה ברכה ובאמת הפרישה סק"ה השמיט טעם זה של הב"י וכתב טעם א' וטעם הד"מ בלבד וכן במעדני י"ט פ"ג דברכות סי' י"ח אות ע' לא כתב בשם ב"י אלא טעם א') והד"מ סק"א תי' קושיית מהרי"א דאע"ג דמותר לשחות באמצע ברכה מ"מ לכתחילה אין לסמוך על זה לשחות עם הש"צ כשיגיע למודים דהואיל ואינו מחויב שם לשחות ישכח בתפלתו ולא ישחה עמהן וכתב שם הד"מ דדברי מהרי"א וב"י בזה נראים לו דחוקים ולכן לא כתבם ובחי' הגהות סק"א כתב בשם מהר"ל ליישב קושיית מהרי"א דלא סגי בשחיה בעלמא שהיא של רשות לפטור שחיית מודים שהיא של מצוה ורק אם בלא"ה היה שוחה במקום שהוא ג"כ שחייה של מצוה שפיר דמי (ולכאור' מ"ש דשחיית מודים היא של מצוה כונתו לשחיה ששוחה בשעה שאומר מודים דרבנן אבל צ"ע מנ"ל דמוטל עליו חיוב לשחות שצריך

להוציאו בשחייה של מצוה דהא לכאור' דוקא כשאומר מודים דרבנן צריך לשחות ממילא מחמת אמירתו וכשאנו אומר מודים דרבנן אינו צריך לשחות אלא שלא יראה ככופר במי שהצבור משתחוין לו כדכתבו התוס' ברכות כ"א א' ב' ד"ה עד ולזה פשיטא דא"צ שחייה של מצוה דוקא) והב"ח בסי' ק"ט תי' קושיית מהרי"א דמאי דאין לסמוך על השחיה באמצע תפלת י"ח היינו משום דבאמת לא סגי ליה בשחיה לחוד אלא ראוי לו ג"כ לומר מודים דרבנן עם הציבור וזהו עיקר הקפידא וכ"כ מעדני י"ט פ"ג דברכות סי' י"ח אות ע' (אך ממ"ש התוס' בברכות כ"א ב' רד"ה עד וטעמא לפי שצריך לשוח עם הציבור שלא יראה ככופר כו' לכאור' לא משמע כן אלא דעיקר הקפידא הוא מחמת השחיה ואף שכתבו אח"כ וי"ל דלכתחלה אין לעשות כן דענייה חשיבא טפי הדור מצוה משמע קצת בדבריהם דלא קאי זה אלא על מה שהביאו מרש"י סוכה ל"ח ב' דיכול אדם להרהר קדיש וקדושה משום דשומע כעונה וצ"ע) והט"ז סי' ק"ט סק"ב תי' דבאמת מותר לשחות באמצע הברכות אלא דכששוחה מחמת הקהל ששוחין ולא מצד עצם התפלה נחשב כהפסקה קצת וע"כ אין לסמוך ע"ז לכתחילה. ולכל הני תירוצים באמת שרי לשחות בואנחנו כורעים כו' אפי' באמצע תפלה בלחש דלא שייך בזה חששות הנ"ל שכתבו וגם לפי דברי הט"ז הנ"ל דשחיה שהיא מצד עצם התפלה מותרת לגמרי נראה דלאו דוקא שמחויב מדינא לשחות שם אלא אפי' אם אין חיוב לשחות אלא שמ"מ רוצה לשחות מחמת התפלה שפיר דמי. ואפי' לפי מהרי"א דלכאור' יסבור שיהיה איסור לכרוע באמצע תפלה בלחש אם לא היה מחויב בדבר מצד תקנת חז"ל אולי י"ל דמיירי המ"ב אפי' במקום

שנראה קצת ככופר. ועכ"פ למעשה נראה שיש לשחות כיון שלכאור' מעיקר הדין אין בזה חשש צד איסור וגם מצינו מפורש בסידור ריעב"ץ וכ"מ קצת בס' מקור חיים שיש לשחות.



סימן רכ

בענין שלא לאכול אגוזים בר"ה

בעזה"י ד' תשרי תשע"ו

שאלה מאכל שיש בתוכו אגוזים כתושים ואינם ניכרים אם יש להקפיד שלא לאכלו בר"ה או אין להקפיד.

תשובה נראה שיש להקפיד בזה דהא כתב הרמ"א בס' תקפ"ג ס"ב ב' טעמים שלא לאכול אגוזים בר"ה א' מפני שאגוז בגימטריא חט וב' מפני שהן מרבים כיחה וניעה ומבטלים התפלה ולפי טעם שני לכאור' פשוט שאפי' אם הם כתושים ומעורבים במאכל אחר יש קפידא שלא לאכלם דאף בזה לכאור' הם מרבים כיחה וניעה. ואף לפי טעם ראשון נראה קצת דאע"ג דהם כתושים ואינם ניכרים מ"מ כיון שבעצם עדיין קיימים בעולם ולא נתבטלו במציאות ומסתמא גם הם מכשירים את המאכל ממילא מסתבר דשייך בהו ענין סימן שיעשה התעוררות למעלה באכילתו. ואף לפי מ"ש המאירי בהוריות י"ב א' דהסימנים שעושים כליל ר"ה אינם מדרך נחש אלא דרך סימן לעורר בו לבבו להנהגה טובה ומשמע דדוקא כשהסימנים ניכרים לאדם יש בהם ענין אפשר דאין זה אלא לגבי

שלא יהא איסור לפי מהר"א כגון שמתפלל הכל בשחיה אך זה דחוק מסתימת לשון המ"ב דמשמע דמיירי בכל ענין. ועכ"פ מעיקר הדין נראה דנקט המ"ב כאינך תירוצים בקושיית מהר"א וממילא ליכא חשש איסור לשחות. ומ"ש המ"א בר"ס קי"ג בשם סי"מ שגמגם לאסור שום שחיה באמצע הברכות והובא בבאה"ט שם סק"ב וכ"מ באמת מדברי הגר"א בס' נ"ו ס"ד דאין להוסיף כלל על הכריעות אפי' באמצע ברכה הרי מדברי המ"ב שם שלא הביא דברי הגר"א וגם כתב בס' קי"ג סק"ג דסתמו הרבה אחרונים להתיר הכריעה באמצע ברכה דלא כיפה מראה שגמגם לאסור משמע דלא נקט כן להלכה כלל.

אמנם באמת בסידור ריעב"ץ כתוב בהדיא גבי ואנחנו כורעים במוסף ר"ה שמשתחוה השתחואה עצומה וכ"מ קצת בס' מקור חיים להחז"י סי' קי"ג סק"ג שכתב משל"ה בשם רבו מהר"ש מלובלין דיש לכרוע בואנחנו כורעים ומשמע קצת דקאי גם גם בואנחנו כורעים שבתפלה בלחש במוסף ר"ה אף שבפנים בשל"ה מס' תמיד עניני תפלה ד"ה בפרק אין עומדין לא כתב בשם מהר"ש אלא לשחות כשואמרים בעלינו ואנחנו כורעים ומשתחוים. ולפ"ז נראה דאף שכתב המ"א טעם השחיה בואנחנו כורעים שהוא כדי שלא יהא נראה ככופר והכא בתפלה בלחש אינו נראה וניכר לאחרים מ"מ חיישינן למה שיראה בעיני עצמו ככופר דאע"פ שמי שכופר ממש בודאי בלא"ה לא יכרע מאחר שאין הדבר ניכר לאחרים כלל וא"כ על כרחך שאדם כזה שיכרע אינו כופר ממש ויודע דבר זה בעצמו מ"מ חשו למה שיראה בזה כקצת אינו מחשיב הכריעה שממילא יעשה בו רושם ממה שעושה דבר

קפידא בלילה אלא ביום מ"מ לכא' פשוט שאמת הוא שאין קפידא אלא ביום וכלשון הרמ"א בהג"ה לש"ע שם דנוהגים שלא לישן ביום ר"ה דממאי דנקט ביום שלכא' הוא מיותר דהא ודאי מיירי דוקא ב"ט של ר"ה ולא בתחילת השנה משמע דוקא ביום ולא בלילה (ובערוה"ש שם ס"ד ובס"י תקצ"ז ס"ב נקט עוד דאין המנהג אלא ביום ראשון). ולפ"ז לכא' אפשר לומר דמאי דקאמר בירושלמי מאן דדמיך בריש שתא היינו דוקא מי שישן בשעה שראוי להיות ניעור וא"כ מי שעדיין לא הגיע השעה שראוי לו לקום ממטתו כגון השעה שהיא סמוכה לתפילת הציבור אולי י"ל שאינו בכלל המנהג אף אחר שכבר האיר היום. ומ"ש המטה אפרים סי' תקפ"ד ס"א שנוהגים ששמש בהכ"נ קורא בעוד לילה כמו שעה קודם עלות השחר כדי שבעת האיר היום יהיו כולם בבהכ"נ נראה דאין כונתו משום הך דירושלמי וכדכתב שם באלף המגן דא"כ אמאי תהיה קפידא שיהיו בבהכ"נ דוקא בשעת עלות השחר אלא היינו משום חשיבות ענין התפלה בהשכמה כדי שיתפללו בהנץ החמה או סתם שיזדרזו בתפלה להקדימה ובמקום שלא נהגו להקדים התפלה כ"כ וכמו שמצוי היום א"צ להשכים כ"כ. ולענין שעת הדחק אפשר ששייך לסמוך על מ"ש המ"א בשם האריז"ל דאחר חצות מותר לישן שכבר נתעורר המלאך ע"י התפללות והתקיעות והביא עוד מהב"ח שהיה מהר"ם ישן בר"ה וכ"כ הפר"ח דכן אנו נוהגים אע"פ שיותר נכון שלא לישן בר"ה ודברי האריז"ל והב"ח הובאו במ"ב סק"ט והביא עוד מהחיי"א שכתב דאחר האכילה יקבע עצמו ללימוד ואם ראשו כבד עליו יישן מעט אם א"א בלא זה.

הסימנים לטובה שטעמם כדי לעוררו להנהגה טובה אבל הסימנים שאינן לטוב כגון אכילת אגוזים אין טעם הקפידא בהם משום שיש לחוש שיעורר בו בלבבו לחטוא ח"ו דאין לחוש שיעורר אדם את עצמו לעשות רע ממה שנוכח ברמז ואינו דומה לסימנים לטובה דשפיר יעורר אדם את עצמו לעשות טוב על ידיהם שהרי בלא"ה מבקש דרכים לעורר את עצמו לעשות טוב. אלא ודאי דאף לפי המאירי כל הקפידא בסימנים לרע אינו אלא משום שעושה התעוררות למעלה וממילא יש ליזהר אף במקום שאינו ניכר כ"כ וכנ"ל. אולם בשעת הדחק נראה דאפשר להקל במאכל כזה וכדביא הד"מ שם סק"א מהכלבו שמהר"ם לא היה נזהר לאכול שום ואגוזים ולא שום דבר ואף בהג"ה לש"ע לא כתב הרמ"א אלא לשון יש מדקדקים ולא סתם לאיסור.



סימן רכא

בענין שלא לישן בר"ה

בעזה"י ד' תשרי תשע"ו

שאלה מי שהלך לישן בליל ר"ה והתעורר משינתו אחר עמוד השחר ועדיין לא קם ממטתו אם יש קפידא שלא לחזור ולישן כיון שכבר האיר היום והמנהג שלא לישן ביום ר"ה.

תשובה אף שלשון הירושלמי המובא בד"מ סי' תקפ"ג סק"ב הוא מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה ואינו מוזכר זה שאין

סימן רכב

בענין להרבות בסעודה בעיוה"כ

בעזה"י כ"ז מרחשון תשע"ז

שאלה זה שמצוה לאכול ולהרבות בסעודה בערב יוה"כ אם הוא גם בליל ערב יוה"כ או דוקא ביום ערב יוה"כ.

תשובה בפשטות היה נראה שהוא גם בליל ערב יוה"כ מאחר דבקרא כתיב בתשעה לחודש ואמרינן עלה בכרכות ח' ב' דכל האוכל ושותה בתשיעי כו' ולכאור' היינו כל יום תשיעי ואפי' בלילה שלפניו מאחר שהוא בכלל תשעה לחודש וכעיי"ז כתב של"ה מס' יומא עמוד התשובה ד"ה וענין ליל דכ"ה מסתברא דערב יוה"כ לילה הוא כיום כדמצינו גבי שבת וי"ט ור"ה וחנוכה ופורים אלא דתלה של"ה למילתא במנהג שנהגו שלא להשכים קודם עלות השחר להרבות בסליחות ובתחנונים שמזה מוכח דמחזיקין גם הלילה לי"ט (ובזהר ח"ג רי"ד ב' משמע קצת ג"כ דערב יוה"כ הוי כעין י"ט דאיתא התם ובעיין בני היכלא בתשעה לירחא למעבד חדוותא כו') אבל במקום שנהגו להשכים להרבות בסליחות ותחנונים אין מחזיקין הלילה לי"ט ולכן במקום כזה מי שנהג שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין אלא בשבתות וי"ט אין לו לאכול בליל ערב יוה"כ והובאו דבריו בקיצור במ"א סי' תר"ד סק"א. ועכ"פ לפ"ז לדידן שאף במקומות שמדקדקין לומר הסליחות קודם עלות השחר נהגו שלא להרבות בסליחות ובתחנונים בערב יוה"כ נמצא דאנן מחזיקין גם הלילה לי"ט וא"כ יש גם מצוה לאכול ולהרבות בסעודה בלילה.

אלא דכתב המ"א שם בסוף דבריו דמי שנדר שלא לאכול בשר חוץ מ"ט אף שמותר לאכול ביום ערב יוה"כ אסור לאכול בלילה כיון שנדר בהדיא והיינו אפי' במקום שנהגים שלא להרבות בסליחות בערב יוה"כ דאעפ"כ כיון שנדר בהדיא אין לו להקל בזה ולכאור' טעמו ממאי דהקשה לעיל שם על דברי של"ה דהא בכל פעם שמחזיקים הלילה לי"ט אין נופלין במנחה שלפניו והכא נופלין ש"מ דאין מחזיקים הלילה לי"ט ולכאור' היינו נמי טעמא דמ"ש המ"א שם באמצע דבריו דאפי' מי שקיבל עליו לחוד שלא לאכול בשר אלא בשבת וי"ט מ"מ אין לו לאכול קודם צה"כ אע"פ שהתפלל ערבית ובסי' תר"ו ססק"י כתב המ"א לענין הספד לשון דערב יוה"כ פשיטא דלא איקרי י"ט כלל ובאמת הגר"א בס"ס תר"ד הביא מגמ' ערוכה כתובות ה' ב' שאין מצוה להרבות בסעודה אלא ביום וכן הביא היד אפרים דאקשינן התם יום הכפורים שחל להיות בשני בשבת ידחה גזירה שמא ישחוט בן עוף ופירש"י שחל להיות בשני בשבת שצריכין להרבות בסעודה אחר השבת שהוא ערב יום כפורים עכ"ל ומשני בת' שני התם אית ליה רווחא הכא לית ליה רווחא ופירש"י אית ליה רווחא לשחוט בלילה שהסעודה אינה עד למחר. הכא לית ליה רווחא שהסעודה בלילה אחר השבת משחשיכה מיד עכ"ל הרי מבואר בהדיא דאין ריבוי הסעודה בערב יוה"כ בלילה אלא למחר. והא דכתב רש"י בנדרים ס"ג ב' אהא דתנן קונם בשר שאיני טועם עד שיהא הצום אינו אסור אלא עד לילי צום שלא נתכוון זה אלא עד שעה שדרך בני אדם לאכול בשר שכתב רש"י אלא עד לילי צום עד אותה לילה שיצום למחר ואותה הלילה מותר לאכול בשר עכ"ל לכאור' אין כונתו לליל ערב יוה"כ כפי' שאר ראשונים

שם שפי' דמיירי בערב יוה"כ רק דמיירי בסעודה המפסקת אלא כונת רש"י היא לסעודה שהיו עושין בלילי שאר תעניות שהיו רגילין לאכול בה בשר ואולי כך היתה הגי' בגמ' שברש"י וכ"ה בגמ' לפנינו לילי צום ולא לילי הצום כדאיתא בתוס' ובר"ן דכל הכונה היא לכל צום סתם ולא לצום יוה"כ דוקא וכעיי"ז כתב הרש"ש שם וכתב טעם למה היו נוהגין לעשות כן כדי שיקל מעליהם הצום למחר.

אך באמת השל"ה עצמו הקשה קושית המ"א מהא דנופלין על פניהם במנחה קודם ערב יוה"כ וכתב ליישב דמ"מ מיד שמתחיל הלילה הוא יום תשיעי שהאכילה בו חשובה כעינוי ואולי כונתו דאף שעכ"פ ליל תשיעי אינו י"ט גמור מ"מ מאחר שהאכילה חשובה כעינוי והוא מצוה א"כ נחשב י"ט לענין מי שקיבל עליו שלא לאכול בשר אלא ביי"ט ומבואר דעת של"ה שאפי' אם ליל תשיעי אינו י"ט גמור מ"מ ליכא הוכחה מהא דנופלין על פניהם שאין מצוה לאכול ולהרבות בסעודה. ולפ"ז הך דכתובות ה' א' י"ל דכיון דליל תשיעי לא הוי י"ט גמור ממילא לא היו מרבין בסעודה כולי האי עכ"פ לאכול בה עוף שהוא באמת משום כבודו דיוה"כ עצמו כדמשמע בתוס' שם ד"ה אלא (ומלשון התוס' ע"ז ה' ב' ד"ה וכדברי משמע דהטעם שהיו אוכלין עוף דוקא היה משום שהוא מדברים קלים) ומ"מ יש ענין להרבות בסעודה קצת בליל יוה"כ א"נ י"ל דלאו דוקא קאמר רש"י שהסעודה אינה עד למחר דאין כונתו אלא לאפוקי סעודת נשואין שהיו עושין אחר השבת משחשיכה מיד ור"ל שהסעודה שהיו עושין בערב יוה"כ כדי להרבות בסעודה לאו דוקא היו עושין בלילה ואפשר שכדי שתהיה קרוב

יותר ליוה"כ באמת היה ענין לעשותה למחר ביום דבזה יש יותר כבוד ליוה"כ וכנ"ל מתוס' וכעיי"ז כתב ה"ר יונה בשע"ת שער ד' אות ח' ט' לענין כל טעם אכילה בערב יוה"כ שהוא להראות השמחה בהגיע זמן הכפרה וא"כ י"ל דעדיף טפי סמוך ליוה"כ שניכר טפי ולפי הרא"ש ביומא פ"ח ס' כ"ב שכתב בטעם מצות אכילה בערב יוה"כ שהוא להקל מעליהם הצום וכ"מ ברש"י יומא פ"א ב' ד"ה כל האוכל וכ"כ מהרש"א בפסחים ס"ח ב' ח"א ד"ה כל בשם מדרשות ג"כ יש ענין להרבות סמוך ליוה"כ דוקא.

ובאמת הגר"א עצמו שם כתב דטעם ב' המנהגים המובאים ברמ"א שם ס"ב בענין להרבות בסליחות בערב יוה"כ באשמורת הבוקר תלוי באם מחזיקים הלילה ליי"ט או לא וכדכתב של"ה ואף שאח"כ משמע דהכריע הגר"א מגמ' כתובות הנ"ל דלא הוי י"ט מ"מ ממאי דביאר שמנהג להרבות בסליחות או שלא להרבות בסליחות תלוי באם מחזיקים אותו ליי"ט מבואר דלפי מנהג שלנו שלא להרבות בסליחות בערב יוה"כ היינו משום דאנן מחזיקים את הלילה ליי"ט ולפ"ז צריך לדחוק בפי' הגמ' כתובות כדרכים הנ"ל. ונמצא דעכ"פ לדידן לכאור' באמת יש ענין לאכול ולהרבות בסעודה עכ"פ קצת בליל ערב יוה"כ.



סימן רכג

בענין תשובה בבין אדם לחבירו

בעזה"י א' דר"ח מרחשון תשע"ט

מע"כ ידידי מוהר"ר יהודה מאיר הירש שליט"א

ברב"ר קונטרסו שבות יהודה בענין מצות תשובה בעבירות שבין אדם לחבירו מ"ש בעמ' ה' להקשות לפי רבי דאמר ביומא פ"ה ב' דיוה"כ מכפר אפי' בלא תשובה א"כ אמאי לפעמים לא היה לשון של זהורית מלבין כדאיתא בגמ' שם ס"ז א' וכ"ה שם רפ"ד. לכאור' י"ל דהלבנת לשון של זהורית לא היתה אלא סימן שנתכפרו עונותיהם ע"י שיעיר המשתלח ולא שנתכפרו ע"י עיצומו של יוה"כ דמיירי ביה רבי כמ"ש בתוס' שבועות י"ג ד"ה דעבד בב' תירוצים.

ומ"ש שם בשם המפרשים ליישב מ"ש בתו"י שם פ"ה ב' ד"ה תשובה להעיר לפי רבי למה חרב הבית בשביל עונותינו כיון שיוה"כ מכפר (ולכאור' צ"ל דמשמע להו להתו"י שזמן רב קודם החורבן היו מזהירים על עונות אלו שעל ידיהם היה הבית חרב ולא היה החורבן מחמת עבירות שלאחר יוה"כ של אותה שנה) שתי' דע"כ היה באותו הדור עון לשה"ר ולועג על חבירו ועל עונות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר בלא תשובה. לכאור' צ"ע לפי גי' רש"י ותוס' ותו"י שם רבי אומר על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר חוץ מפורק עול כו' משמע קצת דכל עבירות שבתורה ממש חוץ מפורק עול כו' יוה"כ מכפר אפי' לא עשה תשובה והיינו אפי' עבירות שבין

אדם לחבירו. וגם לפי גי' השאלות ס"י קס"ז מובאה בגליון שם חוץ מהלועג על חבירו כו' משמע דדוקא לועג על חבירו ואינך מילי דהזכיר שם אין יוה"כ מכפר בלא תשובה אבל שאר עבירות כגון לשה"ר שלא באופן לעג על חבירו שפיר מכפר יוה"כ בלא תשובה ולפי גי' השאלות דנקט לועג על חבירו שהיא עבירה שבין אדם לחבירו משמע בהדיא דמיירי רבי אפי' בעבירות שבין אדם לחבירו דיוה"כ מכפר אפי' בלא תשובה חוץ מעבירה זו של לועג על חבירו.

ומ"ש כתר"ה אח"כ להביא מיומא ט' ב' שהיה עון שנאת חנם במקדש שני וגם במקדש ראשון היה עון לשה"ר ולכך נחרבו. יש להעיר ממה שבגמ' שם לא קאמר הכי במקדש ראשון אלא לענין נשיאי ישראל אבל לענין שאר העם קאמר שהיו בהם ע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים ואף לענין נשיאי ישראל באמת קאמר התם ובמקדש ראשון לא הוה ביה שנאת חנם כו' ודוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם כו' משמע דלאו דוקא מחמת עון לשה"ר נענשו אלא מחמת עון שנאת חנם ורק מה שהיו דוקרים זה את זה בחרבות שבלשונם מוכיח שהיה אצלם עון שנאת חנם ובאמת אולי יל"פ מ"ש ודוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם דלאו בעון לשה"ר קמיירי אלא בעון אונאת דברים או קללת חבירו שהם ענין אחר. איברא דבס' ח"ח בריש ההקדמה הביא מגמ' שם שהיה אצלם עון לשה"ר וכתב שהגם שהגמ' נקט שנאת חנם הכוונה היא על לשה"ר ג"כ שיוצא מצד השנאה דאל"ה לא היו נענשים כ"כ וז"ש שם ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות ע"ז גלוי עריות ושפיכות דמים וזה מצינו בערכין ט"ו ב' גבי לשה"ר וכתב עוד הח"ח דמגופא דשמעתא

יש להעיר שלשון הירושלמי מכות פ"ב ה"ו לפנינו הוא שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו אמרו להם חטאים תרדף רעה שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו אמרה להן הנפש החוטאת היא תמות שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ו' ז' לבאר הטעם שחורב בהמ"ק בעון שנאת חנם דהיינו מפני שהיה צריך להיות שלום בישראל כדי שתהיה השראת השכינה והביא כתר"ה מדברי רש"י ע"פ ויהי בישורון מלך וגו' ועוד מקורות לזה. אפשר שיש להוסיף מ"ש בבמ"ר פט"ו י"ח זש"ה הבונה השמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה למה"ד לפלטינ שהיתה בנויה על גבי הספינות כ"ז שהספינות מחוברות פלטינ שעל גביהן עומדת כך הבונה שמים מעלותיו כביכול כסאו מבוסס למעלה בזמן שישראל עשוינן אגודה אחת לכך נאמר הבונה בשמים מעלותיו אימתי ואגודתו על ארץ יסדה.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"א לדייק בדברי ה"ר יונה בשע"ת שער א' סי' מ"ד דס"ל דתיקון המעוות כגון השבת הגזילה ובקשת מחילה אינו ממעכבי התשובה אלא ממדריגות התשובה וכע"ז כתב כתר"ה לקמן עמ' כ"ג. לכאור' מפשטא דדברי ה"ר יונה שם שכתב לא יתכפר עונו עד אשר ישיב את הגזילה כו' אין לו כפרה עד שיבקש ממנו מחילה עכ"ל משמע שד"ז הוא ממעכבי התשובה וא"כ ע"כ צ"ל דיש עיקרים שמנה ה"ר יונה שהם ממעכבי התשובה התשובה ואין כולם בכלל ממדריגות התשובה בעלמא שהזכיר ה"ר יונה בסי' ט' י"ג י"ט כ'.

ומ"ש כתר"ה שם בעמ' י"א לדייק מלשון ה"ר יונה שם סי' מ"ה שכתב וראוי

דיומא מוכח כדבריו מדפריך שם ובמקדש ראשון וכו' ודוקרים זה את זה וכו' והנה מ"ש הח"ח תחילה להוכיח דמ"ש בגמ' שנאת באמת ר"ל לשה"ר דאל"ה לא היו נענשים כ"כ לכאור' דחוק טובא דהא פשטות הגמ' לא משמע כדבריו כלל אלא דמיירי בעון שנאת חנם סתם ולא דוקא עון לשה"ר וקמ"ל שעון שנאת חנם סתם חמור כ"כ וכעין מ"ש בגיטין נ"ז א' בא וראה כמה גדולה כחה של בושא שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא והחריב את ביתו ושרף את היכלו ובת"כ ע"פ ואהבת לרעך כמוך רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה ובשבת ל"א א' דעלך שני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא ופירש"י בל"א חברך ממש כגון גזלה גנבה ניאוף ורוב המצות עכ"ל ובאבות פ"ד מ"ב וכבוד חברך כמורא רבך ומורא רבך כמורא שמים ובתדא"ר ס"פ כ"ח ומה אני מבקש מכם אלא שתהיו אוהבין זא"ז ותהיו מכבדין זא"ז ותהיו יראים זה מזה כו' וכיו"ב הרבה וגם מ"ש הח"ח להוכיח כדבריו ממ"ש שם ובמקדש ראשון וכו' ודוקרים זה את זה כו' י"ל כנ"ל דמ"ש שהיו דוקרין זה את זה כו' מוכיח שהיה אצלם עון שנאת חנם ולא דוקא מחמת עון שבלשון נענשו ובלא"ה אולי י"ל דמ"ש ודוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם לאו היינו לשה"ר אלא עון אחר שבלשון וצ"ע בדברי הח"ח. אך אפשר שמ"מ יש להביא קצת רא' לדבריו שחורב הבית מפני עון לשה"ר מלשון הסליחה אתאנו לך יוצר רוחות שאומרים ב"ז בתמוז סררנו לפניך מריב לשונות לכן למדה לשוננו לומר קינות.

ומ"ש כתר"ה שם בהערה למטה מירושלמי שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו וענה תמות כו' וכ"ה לקמן עמ' כ"ה בהערה למטה.

ומ"ש כתר"ה שם דנ"מ בין דעת הרמב"ם לדעת ה"ר יונה אם ימות אדם בלא תשובה שלפי ה"ר יונה ביטל מצות תשובה ולפי הרמב"ם לא ביטל מצות תשובה דדוקא ביוה"כ חייב אדם לשוב מפני שהוא זמן תשובה לכל וקץ מחילה וסליחה לישראל כדכתב בפ"ב מה' תשובה ה"ז. לכאור' נראה אפשר לומר דכ"ש בשעת מיתת האדם שיין לומר כעין סברא זו שכתב הרמב"ם שעכ"פ היא זמן קץ מחילה וסליחה שהרי אחר מות האדם א"א לשוב בתשובה וממילא לפי הרמב"ם יתחייב בתשובה באותה שעה ואם לא ישוב נמצא שביטל מצות תשובה המוטלת עליו. ומ"ש כתר"ה לדייק מדברי החינוך סי' שס"ד ואוי לו לאדם אם ימות בלא וידוי ונשא עונו דמשמע מכאן דמי שמת בלא תשובה לא ביטל מצות תשובה רק שאוי לו כו' לכאור' אינו מוכרח כלל דלשון ואוי לו לאדם כו' של החינוך י"ל דהיינו מחמת גודל ההפסד שמת בלא תשובה דאילו הפסד עצם ביטול מצות תשובה אינו הפסד גדול כ"כ כמו ההפסד שנשאר בלי תשובה שנמצא שאין לו תיקון לכמה מצות ועבירות שעבר עליהן קודם לכן שלא נתכפרו לו.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"ח לדייק מדברי הריטב"א מגילה כ"ח א' אהא דמר זוטרא כי הוה סליק לפורייה אמר שרי ליה לכל מאן דצערן דס"ל להריטב"א דמחילה מהניא אפי' כשלא פייסו החוטא דלא כדברי הפלא יועץ ערך תשובה שכתב דלא סגי בלא"ה. לכאור' אינו מוכח כלל מדברי הריטב"א שם דלא כהפלא יועץ דהא מבואר שם בדברי הפלא יועץ דס"ל דאע"פ שמחילה כזו לא סגיא שיתכפר להחוטא לגמרי מ"מ עדיין היא מהניא הרבה.

לבעל התשובה לעשות כן קודם הוידוי כו' דס"ל דאין השבת גזילה וכיו"ב קודם הוידוי ממעכבי התשובה אלא ראוי שיעשה כן ולפ"ז קשה ממ"ש בשער ד' סי' י"ח דצריך להשיב את הגזילה ואח"כ יתודה ואם לא השיב את הגזילה תחילה לא יעלה לו הוידוי ורצה כתר"ה לחדש דשאני וידוי של יוה"כ דמיירי ביה התם בשער ד' מוידוי של שאר ימות השנה. לכאור' דיוק כתר"ה בדברי ה"ר יונה בשער א' צ"ע דהא כתב שם שראוי לבעל התשובה לעשות כן קודם הוידוי כדי שיתרצה בוידויו משמע דבלא"ה לא יתרצה וידויו והיינו שד"ז מעכב הוידוי וכמ"ש בשער ד' וזהו מ"ש בשער א' ס"ס מ"ו ועוד נוסף לקח על דבר העיקר הזה בשער הרביעי עכ"ל ר"ל דמ"ש בשער א' הוא מ"ש בשער ד'. ובאמת מצינו בשער ד' סי' רי"ט לשון שאם ראה אדם שנכשל חבירו בדבר ערוה או בא' מן העבירות אין ראוי שיעיד על זה חנם כו' ומיירי התם באיסור גמור כדמשמע בפסחים ק"ג ב' וכמ"ש ה"ר יונה שם אח"כ ומשמע דלשון ראוי אפשר להתפרש חיוב גמור ולאו דוקא מעלה בעלמא.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"ג לדייק מדברי הרמב"ם בה' תשובה ובה' מעה"ק שחלוק הוידוי של יוה"כ מוידוי של שאר ימות השנה. לכאור' יש להעיר ממ"ש כתר"ה לעיל בעמ' י' דדעת הרמב"ם דליכא חילוק בין וידוי של יוה"כ לוידוי של שאר ימות השנה וכ"כ לקמן בעמ' י"ד שחולקים הרמב"ם וה"ר יונה בגדר וידוי יוה"כ כו'.

ומ"ש כתר"ה בעמ' י"ד מאדר"ג פט"ו ה"ד שוב יום אחד לפני מיתתך כו'. יש להעיר שכ"ה נמי בגמ' שבת קנ"ג א'.

ממש לפעמים יהיה שייך שיאסר מחמת זה
אע"פ שמצד א' לא יתחייב בגניבה זו או
כיו"ב.

ומ"ש כתר"ה בעמ' ל' בשם חכ"א לבאר דעת
הרמב"ם בפ"ב מה' תשובה ה"א
דמשמע דדוקא כשבא ליד האדם כאותו
מעשה ממש שחטא בו קודם לכן ואינו חוטא
הוי תשובה שלימה אבל כשלא יבא לידו
כאותו מעשה ממש לא שייך אצלו תשובה
שלימה כלל דלא כמ"ש ה"ר יונה בשע"ת
שער א' סי' מ"ט שביאר החכם טעם הרמב"ם
שהוא מפני שסובר שאחר שחלל אדם את
השם בחטאו וכמ"ש בפ"ה מה' יסוה"ת ה"י
יש עליו חיוב לקדש את השם במניעת חטא.
לכאור' עדיין אינו מובן אמאי יצטרך אדם
לקדש את השם דוקא אפי' אחר שחלל את
השם אמת שמצינו בשמ"ר פכ"ג ג' דרך
הצדיקים במה שהם סורחים הם מתקנים כו'
ובויק"ר פכ"א ה' אם עשית חבילות של
עבירות עשה כנגדן חבילות של מצות עינים
רמות והיו לטוטפות בין עיניך כו' ובגמ'
סנהדרין ע' ב' שבדבר שקלקלו בו נתקנו כו'
אבל לא מצינו חיוב גמור שיעכב התשובה
השלימה אלא החרטה ועזיבת החטא וכיו"ב
ולא שיצטרך לקדש את השם במקום חלול
השם. ועוד ק"ק מדמשמע קצת מדברי
הרמב"ם שצריך לבא לידו כמו אותו מעשה
ממש ואמאי לא תסגי במעשה אחר שיש בו
קידוש השם כערך החלול השם של חטאו אף
שהוא מעשה אחר לגמרי דהא גם בזה שייך
תיקון והשלמה להחלול השם שנעשה בחטאו.

ומ"ש כתר"ה בעמ' מ"א בשם ספר א'
להקשות על מה שהביאו ראי' לדברי
רמ"א או"ח סי' תר"ו ס"א שאם מכין אדם
לטובת המבקש מחילה א"צ למחול מתענית

ומ"ש כתר"ה בעמ' כ"א לחקור במקום
שמחל אדם גניבתו אם מ"מ נשאר
איסור לשמים לגנוב. פשוט דליכא שום איסור
וכמ"ש בב"ק צ"ב א' קרע את כסותי שבר את
כדי ע"מ לפטור פטור ורק אפשר שפעמים יש
בזה משום הא דברכות ה' ב' בתר גנבא גנוב
וטעמא טעים דבפשטות היינו שצריך להקפיד
שלא לטעום טעם זה שהוא כמו טעם גניבה
האסורה ממש שיש לחוש שימשיכהו קצת
אחר הגניבה האסורה ממש ובמרדכי ב"ק סי'
ל' פ' דמיירי במקום שלוקח מהגנב חפץ
שאינו מבורר שהוא שלו ובראבי"ה סי' ח' פ'
דמיירי דוקא בנוטל מן הגנב בצנעא וכ"מ
בס"ח סי' ת' והרמב"ם פ"א מה' גניבה ה"ב
כתב שאסור לגנוב דרך שחוק או לגנוב ע"מ
להחזיר או ע"מ לשלם שלא ירגיל עצמו בכך.
ומ"ש כתר"ה אח"כ בשם קובץ א' להביא
מב"ק כ"ז ב' כן בג בג אומר אל תיכנס לחצר
חברך ליטול את שלך שלא ברשות שמא
תראה עליו כגנב ויש ראשונים שהבינו
דבאמת יש בזה איסור תורה ועוד הביא מדברי
ח' הר"ן סנהדרין נ"ז א' דלפי ר"מ אע"פ
שהגזול נכרי אינו בלאו מ"מ הגונב מנכרי
עובר בלא תגנובו (וכעת לא מצאתי כן בפנים
בחי' הר"ן שם) דמשמע דשייך איסור לגנוב
אפי' במקום שמצד הדין אינו בכלל איסור
גניבה דעלמא והקשה מזה קובץ הנ"ל על
דברי תוס' הרא"ש ספ"ג דקידושין שכתבו
שאפשר לאדם למחול עון גניבה ובלבד שיהא
על הגנב דין חיוב מכירה ומבואר שם דהיינו
שבמקום מחילה כזו ליכא איסור לגנוב. לכאור'
לא קשה מידי דהא מיירו תוס' הרא"ש במקום
שמחל הגניבה לגמרי רק התנה שמ"מ ימכר
בעבד דבכה"ג שמחל הגניבה לגמרי פשוט
דליכא שום צד איסור משא"כ במקום שלא
מחל האחר הגניבה לגמרי ודמי טובא לגניבה

כ' ב' ותוס' שם ד"ה נזדמן שהביאו ממס' ד"א דאותרו אדם היינו אליהו ולטוב נתכוין כדי שלא ירגיל בדבר שהקשה הספר הנ"ל הא אפשר דהתם היה להצילו מחטא משא"כ דברי הרמ"א. לכאן נראה לדייק מלשון התוס' שכתבו כדי שלא ירגיל בדבר ולא כתבו כדי שלא יעשה כן עוד דבאמת לא היה חשש שמא יבא לידי חטא ממש דא"כ אמאי נקטו רגילות הרי ליכא חילוק בין פעם א' להרבה פעמים אלא ע"כ דלא היה שם חשש שיחטא ממש אלא שיעשה שלא כהוגן קצת מצד ה' דרך ארץ ואפשר שהיה לו מזה הפסד שגם אחרים לא היו מתנהגים עמו בדרך ארץ כ"כ וכיו"ב ונמצא דשפיר יש להביא משם דאפי' במקום טובה בעלמא א"צ למחול.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן רכד

בענין אכילת ביצים בעיוה"כ

בעזה"י עיוה"כ תשע"ט

שאלה אם מותר לאכול ביצים בערב יוה"כ בשחרית או אסור.

תשובה במהרי"ל ה' ערב יום כפור הביא ממהר"י סג"ל שכן אסור לאכול מיני מאכלי חלב בעי"כ דהוא מרבה קרי כדאי' התם בפ"ק דיומא ת"ר זב תולה בכל מיני מאכל והולך ומונה ג"כ חלב כו' ואמר שמנהג פשוט היה שבעי"כ בשחרית אכלו כל העם

מאכלי חלב וכן במדינת אשכנז ושאל הרב הנז' את פי מהר"ש וסתר המנהג הגמ' הנזכר והיה מודה מהר"ש לדבריו וטעם המנהג לא נתפרש עכ"ל והובאו דבריו בד"מ או"ח סי' תר"ד וכן פסק הרמ"א בס"ס תר"ח דבערב יוה"כ אין אוכלים דברים המחממים את הגוף שלא יבא לידי קרי וכן אין לאכול מאכלי חלב שמרבים זרע אך בסעודת שחרית נוהגין לאכלן ובט"ז שם סק"ג כתב שאף בשחרית אין לאכול שום כמ"ש היש"ש בב"ק פ"ז סי' מ"ג בהדיא שאפי' אוכלו בשחרית מרבה זרע בלילה ואח"כ הביא הט"ז מגמ' יומא י"ח שג"כ אין לאכול ביצים בעיוה"כ ומבואר בפמ"ג שם שהבין כונת הט"ז שאף בסעודת שחרית אין לאכול ביצים מאחר שמפורש בגמ' שמרבים זרע וכמו שום משא"כ חלב נוהגין לאכול בסעודת שחרית. אך לכאן דברי הפמ"ג תמוהים מאד דהא בהדיא הביא מהרי"ל מגמ' יומא שם א' שלא לאכול חלב מפני שמרבה זרע ואעפ"כ כתב שהמנהג לאכול בסעודת שחרית ובאמת הט"ז לא כתב בהדיא שלא לאכול בסעודת שחרית ביצים אלא שלא לאכול שום בשחרית ורק הוסיף שגם הביצים מרבים זרע ולכן אין לאכלם בערב יוה"כ ואפשר דהיינו דוקא אחר סעודת שחרית אבל בסעודת שחרית אין קפידא דכי היכי דנוהגים לאכול מאכלי חלב גם מותר לאכול ביצים ודוקא לענין שום שמצינו בהדיא ביש"ש שאפי' אוכלו בשחרית מרבה זרע בלילה אין לאכול בסעודת שחרית. וכן נראה מדברי המ"ב בס"ק י"ח שהביא אהא דכתב הרמ"א שאין לאכול חלב שכתב הט"ז דיש לזהר משום וביצים שהם ג"כ מרבים זרע ולא הזכיר שאפי' בסעודת שחרית יש לזהר בזה וכדכתב הט"ז בהדיא לענין שום ונראה קצת מכאן דאפי' לענין שום דעת המ"ב

שאלה אם גם הנשים יש להם ללבוש בגדים לבנים ביוה"כ או לא.

תשובה הרמ"א באו"ח ס"ס תר"י הביא המנהג ללבוש בגדים לבנים ונקיים ביוה"כ דוגמת מלאכי השרת וכתב עלה המ"א סק"ה ולפ"ז אין הנשים לובשין לבנים דאין יכולים להיות כמלאכים דעיר גברי' כתיב כמ"ש מט"מ גבי טבילה עכ"ל אמנם המטה אפרים שם בס"ט כתב דגם הנשים נוהגים ללבוש לבנים לכבוד היום ומבואר שם באלף למטה דהיינו לכבוד היום דוקא ולא לידמות למלאכים וכן פסק המ"ב בס"ק ט"ז דנוהגין שגם הנשים לובשים בגדים לבנים ונקיים לכבוד היום עכ"ל וכתב בשעה"צ ס"ק י"א מטה אפרים ע"ש שהוכיח זה מן הפוסקים דלא כמ"א עכ"ל ואולי ז"ש במתני' סוף תענית שביוה"כ היו בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן כו' דאולי נהגו כן לכבוד היום (אך המהרש"א שם ל"א א' ח"א ד"ה ובת כתב טעם אחר לזה) ולפ"ז מ"ש הד"מ בסק"ה מהמרדכי יומא סי' תשכ"ג על דברי הטור שם כבדוהו בכסות נקיה והוא מגמ' שבת קי"ט א' דמכבדין בכסות נקיה כדי שיהיו נקיים כמלאכי השרת וכתב הד"מ שמטעם זה נהגו ללבוש בגדי פשתן לבן נקיי' כו' לא היינו דכל ענין לבישת בגדים נקיים לכבוד יוה"כ הוא מפני שבזה מתדמים למלאכים אלא דהאי דלובשים בגדים לבנים דוקא הוא כדי לידמות למלאכים ומ"מ אפי' במקום שלא שייך לידמות למלאכים כמו גבי נשים יש ענין ללבוש בגדים נקיים לכבוד היום. ועכ"פ מבואר שאין צריכות הנשים ללבוש בגדים לבנים דוקא שהרי אינן יכולות לידמות למלאכים אלא יש להן ללבוש בגדים מכובדים ונקיים סתם ולפ"ז אם בגדי צבעונים

להקל בסעודת שחרית ואפשר דהיינו משום דבמהרי"ל מבואר דסתר המנהג הגמ' והיינו דבאמת גם החלב בשחרית מרבה זרע בלילה ואפ"ה נוהגים לאכול בסעודת שחרית ולפ"ז ה"ה שום אף אם אכילתו בשחרית מרבה זרע בלילה מ"מ שייך שהוא בכלל המנהג להקל בסעודת שחרית וכדנראה מתוך דברי הט"ז דלאו דוקא לענין חלב אפשר להקל אלא ה"ה לענין שאר מאכלים חוץ משום וכ"מ מתוך דברי המ"ב בס"ק ט"ז ואפשר מפני שכשאוכלם בשחרית אין בזה חשש גדול כ"כ שיבא לידי קרי שהרי יתעכלו קודם הלילה וכמ"ש הלבוש לענין חלב. ונמצא לפ"ז דאפשר שיש מקום להקל לענין אכילת ביצים בסעודת שחרית אך מאחר שאינו מפורש בהדיא דהמנהג לאכול חלב בסעודת שחרית כולל גם אכילת ביצים ומצינו במ"א סק"ז שנתן טעם לאכילת חלב מפני שהוא מאכל קל ואפשר דלא שייך זה לענין ביצים נראה שיש להחמיר שלא לאכול ביצים בסעודת שחרית. ואף ששם במ"א כתב לדייק מגמ' יומא שם להתיר אכילת חלב כל היום ולפי דבריו ה"ה דמותר לאכול ביצים כל היום מ"מ למעשה ודאי יש להחמיר בדבר כדברי המהרי"ל שהובאו ברמ"א וכ"ד הט"ז וכ"נ מתוך דברי המ"ב.



סימן רכה

בענין לבישת בגדים לבנים ביוה"כ

בעזה"י ח' תשרי תשע"ט

מכובדים יותר לכאו' יש להן ללבוש בגדי צבעונים ולא בגדים לבנים דוקא.



סימן רכו

בענין דופן עקומה וגוד אסיק

בעזה"י כ"ו תשרי תשע"ח

מע"כ ידידי מוהר"ר חיים דוב יוסף גרינעס שליט"א

מ"ש כתר"ה בדין דופן עקומה להקשות על דברי הרעק"א בהגהותיו לאו"ח סי' תרל"ב מ"א סק"א ובתשו' מהדו"ק סי' י"ב דהאי דלא אמרינן דופן עקומה וגוד אסיק בדופן א' היינו משום דתרי הלכתא לא אמרינן (וכ"מ קצת מדברי הט"ז שם ססק"א) דמ"ט לא ניחא ליה למימר משום דלא אמרינן דופן עקומה אלא היכא דיש דופן ממש ולא חשיבות דופן לחודא כדכתב ס' עמק ברכה סוכה אות ז' וכע"ז בביכורי יעקב סק"ב ובערוה"ש ס"ד וכ"מ במחצה"ש שם ואולי זהו גם דעת החזו"א בס"ס ע"ז. תמיהני על קושייתו דהא בס' עמק ברכה וביכורי יעקב וערוה"ש ומחצה"ש וכן בחזו"א באמת לא כתבו בזה שום סברא אלא סתם דלא שייך דופן עקומה היכא דליכא דופן ממש ובפשטות איפכא מסתברא דשייך דופן עקומה אפי' היכא דליכא דופן ממש אלא חשיבות דופן וכגון ע"י גוד אסיק דבפשטות כל דבר שחשוב דופן מן הדין לענין סוכה הוי בכלל דין דופן עקומה וליכא טעם כלל לומר דבעינן דוקא דופן ממש ורק ממאי דתרי הלכתא לא

אמרינן שייך להצריך דופן ממש וזה ברור בדעת הרעק"א וצ"ע על ס' עמק ברכה שיצא לחלוק עליו לומר דבעינן דוקא דופן ממש וכתב על דבריו שאינו נכון כלל דמנ"ל לס' עמק ברכה לומר כן שלכאו' הוא נגד הסברא וכן קשה על הביכורי יעקב וערוה"ש ומחצה"ש שכתבו כע"ז וכן קשה על החזו"א.

ומ"ש כתר"ה לבאר דעת הרעק"א דמאי דס"ל דהיה שייך לומר דופן עקומה וגוד אסיק בדופן א' לולי הא דתרי הלכתא לא אמרינן היינו משום שלמד כן מדברי הר"ן ב' א' מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי' תו בגמ' שכתב דעמוד גבוה י' טפחים אפשר דכיון דלענין שבת חולק רשות לעצמו והרי הוא כאילו מוקף מחיצות אפי' אין ממנו ולכותל ד' אמות פסולה ולא אמרינן ביה דופן עקומה דה"נ ע"י גוד אסיק חשיב כמחיצה מעלייתא וממילא אפשר לומר גם דופן עקומה והאריך קצת כתר"ה עוד בדברי הרא"ש בפ"א סי' ד' והביא משם לבאר דעת הר"ן. הנה טעם ס' עמק ברכה הנ"ל שהקשה על הרעק"א אמאי לא ניבעי דופן ממש כדי לומר דופן עקומה הוא משום דס"ל דהלכה זו של דופן עקומה מאיזה טעם לא שייך אלא בדופן גמורה ממש ולא במה שחשוב דופן מחמת דין אחר ולפ"ז אף לדברי הר"ן גבי עמוד גבוה י' טפחים דע"י גוד אסיק הנאמר לענין שבת שוב א"א לומר דופן עקומה עדיין אפשר לומר דהלכה דדופן עקומה לא שייך אלא בדבר שהוא דופן גמורה ממש דאע"ג דסגי בגוד אסיק למימר דלא שייך דופן עקומה מ"מ אין לנו ראי' דסגי בגוד אסיק למימר דשייך דופן עקומה. ומה שהביא כתר"ה בזה כעין ראי' מדברי הרא"ש הנ"ל שחלק על הרי"ף גיאות והביא כתר"ה

עקומה לענין שלא לישב בשאר מקום הסוכה שהוא חוץ לאיצטבא אין זה משום דחשיב מחיצה טפי מהא דע"י גוד אסיק אלא משום דזהו בכלל עיקר דין דופן עקומה הנאמר להכשיר הסוכה דחשיב כאילו הדופן נתעקמה עד הסכך שכנגד האיצטבא דבכלל דין זה הוא דממילא יחשב אותו חלק של הסכך כדופן לענין שלא לישב תחתיו.

ומ"ש כתר"ה בענין דברי התוס' ב"ק פ' א' ד"ה לבי שהביאו פ"י ר"ת דעל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו כדכתיב והמליטה זכר נקט לשון ישועה כו' שביאר כתר"ה דהיינו משום דבהיות העובר במעי אמו א"א לו לעמול בתורה כפי תכלית בריאתו וכמ"ש בסנהדרין צ"ט ב' כל אדם לעמל נברא כו' איני יודע כו' ורק אחר שנולד שייך לו דבר זה וזהו לשון ישועה והמלטה. לכאור' אינו מבורא אמאי דוקא בשעת לידה חשיב ישועה והמלטה דהא בעצם משעת יצירת הולד שהיא אחר מ' יום דאז יצא מכלל מיא בעלמא כבר הוא נמצא בעוה"ז שהוא מקום עמילות בתורה וא"כ ראוי להחשיב אותה שעה שעת ישועה והמלטה על מה שנמצא במקום שיוכל לקיים תכלית בריאתו ומ"ש בקרא דמייתי התם בסנהדרין אדם לעמל יולד י"ל דלאו דוקא לידה ממש אלא ר"ל נברא סתם וכמ"ש שם לעיל כל אדם לעמל נברא וכו' דההיא שעתא שנוצר א"א להחשיב שעת ישועה והמלטה מאחר שאין לו יצה"ר עד שיצא ממעי אמו כמ"ש בסנהדרין צ"א ב' ודוקא בזמן שיש לו יצה"ר שצריך לעמול לכבשו שייך לומר שהגיע זמן שאפשר לו לקיים תכלית בריאתו וחשיב ישועה והמלטה הא לכאור' קשה טובא לומר כן דהרי אף בשעה שנולד אין לו כח בגופו ולא דעת ואין לו יצר

עוד דברי הרא"ש בתוספותיו ד' א' ד"ה מן הצד הנה מלבד שכל עיקר דברי הרא"ש בפסקיו שם בהדיא דלא כדברי הר"ן שהרי כתב הרא"ש דאפי' באיצטבא גבוה י' טפחים שייך לומר דופן עקומה וזה בהדיא דלא כמ"ש הר"ן דבעמוד גבוה י' טפחים ע"י גוד אסיק הנאמר לענין שבת א"א לומר דופן עקומה וא"כ לכאור' לא שייך לומר דמודו הרא"ש והר"ן בגדר דופן עקומה וגוד אסיק גם עיקר דברי כתר"ה בביאור דעת הרא"ש דס"ל דגבי איצטבא גבוה י' טפחים לא חיישינן לגוד אסיק הנאמר לענין שבת וגם ס"ל דחיישינן לדופן עקומה לענין שלא לישב בשאר מקום הסוכה שהוא חוץ לאיצטבא שכתב כתר"ה דהיינו משום דס"ל להרא"ש דדין גוד אסיק באופן הנ"ל קליש מדין דופן עקומה מפני שבגוד אסיק באופן הנ"ל אין לו אפי' מחיצה מועטת משא"כ בדופן עקומה הנה מלבד שבאמת גבי גוד אסיק באופן הנ"ל לכאור' יש מחיצות דצדדי האיצטבא הם הם המחיצות שעולות ומקיפות אותה דבלא זה לא שייך לומר גוד אסיק שפירושו משוך והעלה כדפירש"י בעירובין פ"ט א' ד"ה כולי והיינו משוך והעלה המחיצה שיש כבר להחשיב המקום שלמעלה מוקף מחיצות גם ביאורו בדעת הרא"ש אינו מובן דהא מאי דס"ל להרא"ש דגבי איצטבא גבוה י' טפחים לא חיישינן לגוד אסיק הנאמר לענין שבת בפשטות היינו משום דכיון דלענין סוכה לא נאמר גוד אסיק באופן זה להכשיר הסוכה דבענין מחיצות הניכרות כמ"ש בגמ' ד' ב' והיינו דבענין כעין דירה כדכתב הר"ן שם ממילא מטעם זה לא נאמר גוד אסיק באופן זה גם לפסול הסוכה דאף דלגבי שבת נאמר גוד אסיק אפי' באופן זה מ"מ לא נאמר כן לגבי סוכה ומאי דס"ל להרא"ש דחיישינן לדופן

ודאי דאין ראוי לשמוח כ"כ בלידת האדם מאחר שאין ידוע מה יקרה לו בחייו אם יהיה לו שלום או לא.

ולכן נלענ"ד דעיקר הישועה וההמלטה של הולד הנולד באמת הוא מה שיצא ממעי אמו שהוא מקום סכנה שבקל ינוק שם וגם עצם הלידה הוא סכנה גדולה להולד ולכן עושים סעודה להודות להקב"ה על הישועה שעשה שיצא הולד ממעי אמו בשלום. ולפ"ז מ"ש באבות שם אח"כ שעל כרחך אתה נולד (ויש שאין גורסים לה) צ"ל דהיינו רק מצד טוב המצב שם במעי אמו שאין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים כמ"ש בנדה ל' ב' וכדפירש"י שם באבות (דלא כמ"ש כתר"ה שלכאור' הם ימים שאין בהם חפץ) א"נ אולי י"ל דבאמת מ"ש שעל כרחך אתה נולד הוא המשך מ"ש שעל כרחך אתה נוצר דר"ל שעל כרחך אתה נוצר ונולד אבל אינו מילתא באפי נפשה דאילו אחר שנוצר באמת רוצה לצאת ולהולד מחמת הסכנה ואין הדבר בעל כרחו. ומה שאין עושין כן אלא לזכר ולא לנקבה וכדמשמע מלשון הרמ"א יו"ד סי' רס"ה ס"ב ואולי זהו דקדוק לשון הגמ' דקאמר ישוע הבן ולא ישוע הולד או כיו"ב היינו כדברי הדגול מרבבה שם סי' קע"ח ש"ך סק"ו שסעודה זו שייך למילה ואפשר שכונתו ע"ד מ"ש הט"ז בס"ס רס"ה ממ"ר סמך לסעודה זו משל למלך שגזר ואמר כל אכסנאין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונא תחילה כך אמר הקב"ה לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו שבת שאין ז' ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת והוזכר גם בביאור הגר"א שם. ולפי מ"ש בתרה"ד סי' רס"ט דהאי דהוקבעה בלילי שבת היינו משום שהכל מצויין בבתייהם

טוב עד שיגדל כמ"ש באדר"נ פט"ז ה"ב ואף אינו בר חינוך לשום דבר וא"כ גם בעת הלידה לא שייך לקיים תכלית בריאתו כלל וממילא לא שייך להחשיב אותה העת שעת ישועה והמלטה כ"כ מחמת שהגיע זמן ששייך לעמול בתורה דהא א"א לו לעמול בתורה באותו זמן ומה שאח"כ יוכל לעמול בתורה אין עצם לידתו סיבה לזה כ"כ. ועוד קשה על דברי כתר"ה לשון ישועה והמלטה דמשמע שניצל מדבר המזיק וכיו"ב ולפי דברי כתר"ה דעיקר הענין הוא מה שיוכל לעמול בתורה לקיים תכלית בריאתו ליכא בזה ענין הצלה והמלטה כפשוטו אלא הטבה בעלמא כמה שעשה הקב"ה כדרך שהוא מנהיג העולם בחסדו הגדול לאפשר הבריות לקיים תכלית בריאתם. ועוד יש להעיר על דברי כתר"ה ממ"ש בעירובין י"ג ב' נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא ובאבות ספ"ד שעל כרחך אתה נוצר משמע דעצם בריאת האדם אינו טוב לו כלל וא"כ קשה לומר דמה שנמצא האדם בעולם חשיב לעצמו כישועה והמלטה דאף שהכל הוא לטוב מ"מ מצד האדם עצמו אינו חשיב לו טוב ממש ובהדיא מצינו בשמ"ר פמ"ח א' משל לשתי ספינות שהיו פורשות לים הגדול אחת יוצאת מן הלמין ואחת נכנסת ללמין זו שיוצאת היו הכל שמחין בה זו שנכנסת לא היו הכל שמחין בה פקח אחד היה שם אמר חלופי הדברים אני רואה כאן זו שהיא יוצאת מן הלמין לא היו הכל צריכים לשמוח שאינן יודעין באיזה פרק היא עומדת ומה ימים מזדווגין לה ומה רוחות מזדווגות לה וזו שנכנסת ללמין היו הכל צריכין לשמוח לפי שהם יודעים שנכנסת בשלום ויצאה בשלום מן הים כך אדם נולד מונין לו למיתה מת מונין לו לחיים ועליו אמר שלמה ויום המות מיום הולדו ע"כ משמע

ומשמע דלא נקט כטעם המ"ר הנ"ל אולי שייך לומר דמאי דאין עושין סעודה זו לנקבה היינו משום שאין השמחה שלמה כ"כ כמ"ש בנדה ל"א ב' דהכל עצבים בלידתה א"נ אולי שייך לומר ע"פ מ"ש הט"ז שם מהדרישה בשם תשו' מהר"ר מנחם דמה שנוהגים בשבת לבקר אצל התינוק הנולד היינו משום שהוא אבל על תורתו ששכת כדאיתא בנדה ל' ב' ואפשר דלא שייך זה אלא בזכר דאף אם גם לנקבה מלמדין כל התורה כולה כשהיא במעי אמה מ"מ מאחר שאינה מצווה בת"ת א"צ נחמה על התורה ששכתה רק דלפ"ז לכאור' צ"ל דבאמת ליכא ענין לעשות סעודה דוקא בכלל אלא לבא אצל התינוק לנחמו ומדברי התוס' הנ"ל מבואר שיש לעשות סעודה דוקא ומשמע בתרה"ד שהסכים לדבריהם ולכן יותר נראה לדחוק דלפי התרה"ד האי דאין עושין סעודה לנקבה היינו משום שאין השמחה שלמה כ"כ כנ"ל. אבל א"א לומר כדכתב כתר"ה דהאי דאין עושין סעודה זו לנקבה היינו משום דדוקא הזכר חייב בת"ת ולכן דוקא אצלו שייך ישועה והמלטה במה שאפשר לו לעמוד בתורה לקיים תכלית בריאתו דהא ודאי אף הנקבה שאינה מצווה בת"ת ולא שייכא בהן דסנהדרין דאדם לעמל נברא כו' יש לה תכלית בבריאתה והיינו כמ"ש בברכות י"ז א' נשים במאי זכיין באקרויי בנייהו לבי כנישתא כו' א"נ עיקר תכלית בריאתה הוא לקיים אותן המצוות שהיא מצווה בהן ונמצא דליכא לחלק בין זכר לנקבה בענין זה לגבי השמחה במה שמגיע הולד לזמן שאפשר לו לקיים תכלית בריאתו.

ומ"ש כתר"ה בענין מ"ש ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר כן תהיה לנו. הנה בקרא לא כתיב כן תהיה לנו שאינו אלא

בנוסח הבדלה מוצ"ש ולכאור' יש לפרש דלא אתא אלא לפי פשוטו של מקרא דהיתה ליהודים באותה העת אורה ר"ל ענין הטבה כללית ושמחה וששון ויקר ר"ל ענין כבוד וחשיבות דקאמר שכן תהיה גם לנו היום כל הנ"ל כפשוטו ולכאור' י"ל דבאמת לא שייך לדרשת חז"ל במגילה ט"ז ב' אורה זו תורה כו'. ואף לפי דרשה זו דאורה זו תורה כו' אפשר לפרש בפשיטות כדברי רש"י שם שעל דברים אלו גזר המן וז"ש כן תהיה לנו שגם לנו ישארו ויתקיימו דברים אלו ולא יתבטלו מחמת גזירה או כיו"ב. ומ"ש כתר"ה לפרש ע"פ מ"ש בשבת פ"ח א' הדור קבלוה בימי אחשוורוש ופירש"י מאהבת הנס שנעשה להם עכ"ל לכאור' צ"ע דמשמע התם דקאי אכל התורה כולה ולא דוקא אדברים הנ"ל וא"כ אמאי היתה ליהודים באותו זמן מצות אלו דוקא ולא שאר כל התורה כולה ודוחק לומר משום שמצות אלו הן ענין שמחה יתירה חדא דלכאור' יקר אינו ענין שמחה כלל אלא ענין כבוד וחשיבות סתם ודבר זה אינו שייך למה שהדור קבלוה מאהבת הנס ועוד דאף אותן המצוות מהנ"ל שהן ענין שמחה אין השמחה תנאי בהן ממש אלא דבר הנלוו אליהן כגון גבי י"ט מלבד עצם גוף הי"ט יש מצוה לשמח בו וכ"ש גבי מילה דילפינן לה מדכתיב שש אנכי על אמרתך ופירש"י אמרתך זו מילה שניתנה במאמר ולא בדיבור כו' פשוט דאין השמחה תנאי בעצם גוף המצוה דבאמת אפשר לקיימה אפי' בלי שמחה יתירה וא"כ אמאי נימא דדוקא אחר הדור קבלו התורה מאהבת הנס היו להם ליהודים מצות אלו. ומ"ש כתר"ה להקשות על דברי עצמו א"כ מאי כן תהיה לנו דהא לכאור' פשוט דמושג זה יש גם לנו בירושה מאבותינו איני מבין דהא כל מה שירשנו מאבותינו אינו אלא

לכאו' משמע דאפ"ה חייב לישן בסוכה עד שירדו הגשמים דאי בכה"ג שיודע שירדו גשמים באמת פטור מלישן בסוכה הל"ל כן בהדיא ומדלא מצינו כן בהדיא משמע דבכה"ג חייב לישן בסוכה. ואע"ג דשייך בזה קצת צער במה שיתעורר משינתו באמצע הלילה ויצטרך לילך לביתו ולהביא לתוך ביתו כרים וכסתות או לכסותם שלא ירטבו מהגשמים וכיו"ב וגם בשעה שיתחילו הגשמים לירד אפשר שיצטער קצת במה שירטב הוא ובגדיו מעט וכיו"ב מ"מ משמע מדברי הפוסקים דלא סגי בכך לפטרו מלישן בסוכה בשעה שעדיין אין הגשמים יורדים דדוקא כשיררדים גשמים ממש באופן שמצטער לישן שם חשיב מצטער שפטור מלישן בסוכה אבל צער כזה שיצטרך להתעורר משינתו באמצע הלילה לילך לביתו ולהביא עמו כרים וכסתות או לכסותם וכיו"ב כנ"ל לא חשיב צער כ"כ לפטרו מלישן בסוכה כמו הצער לישן בסוכה בשעה שגשמים יורדים ממש.

ודוקא אחר שהלך לתוך הבית מחמת ירידת גשמים ושוב פסקו הגשמים מצינו במ"ב סי' תרל"ט סק"מ בשם ס' בגדי ישע ומאמר מרדכי שמסתפקים אחרי שכבר היה לו טרחא להכניס הכרים וכסתות לתוך הבית אפשר שלא הטריחו לחזור ולהעלותם וממילא מותר לישן בתוך הבית אע"פ שלא שכב כבר והיינו משום דכה"ג אפשר דלא חשיב כעין תדורו לחזור ולהביא הכרים וכסתות לתוך הסוכה אבל לענין מי שיצטרך להתעורר משינתו פעם א' באמצע הלילה ולהביא אז הכרים וכסתות לתוך הבית וכיו"ב כנ"ל יתכן מאד דשפיר חשיב כעין תדורו דלא חשיב הדבר מצטער כ"כ ממש שהרי הרבה

לגבי קבלת התורה ולא לגבי קיום התורה שדבר זה אינו תלוי אלא בנו ודאי מ"ש אורה זו תורה כו' היינו לגבי קיום התורה ולא לגבי עצם קבלת התורה ממש אף לפי דרך כתר"ה. ומ"ש כתר"ה בישוב קושיא זו דאף שקבלנו דברים אלו מאבותינו מ"מ עדיין מסור ביד כל א' וא' להשיג דברים אלו מעצמו וז"ש כן תהיה לנו לכאו' צ"ע דאי קבלנו דברים אלו מאבותינו מה צריכין אנו עוד וגם צ"ב באיזה ענין אפשר לכל א' וא' להשיג דברים אלו שלא קבל כבר מאבותינו ודברי כתר"ה סתומים ועוד צ"ע לשון כתר"ה דמסור ביד כל אחד ואחד כו' משמע דדבר זה בידו ממש ולכאו' לשון כן תהיה לנו אינו מוכיח שביד כל א' וא' להשיג כן מעצמו אלא שתהיה לנו כן סתם.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן רכו

בענין פטור מצטער בשינה בסוכה

בעזה"י י"א מרחשון תשע"ח

שאלה מי שחושש שירדו גשמים באמצע הלילה אם פטור מלישן בסוכה אפי' בתחילת הלילה שאז אין יורדים גשמים.

תשובה לכאו' מסתימת הפוסקים לא משמע דפטור מלישן בסוכה בכה"ג מחמת חשש שירדו גשמים אח"כ ויצטרך לילך לתוך ביתו ואפי' אם יודע כמעט בבירור שירדו גשמים כגון שנתקשרו שמים בעבים הרבה

סימן רכח

בענין לברך על שינה בסוכה

בעזה"י כ' מרחשון תשע"ו

מע"כ ידידי מוהר"ר דוד יצחק לסקין שליט"א

בדבר לברך על השינה בסוכה הנה הקשו התוס' בברכות י"א ב' ד"ה שכבר מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה ותיירו דברכה דאכילה שמברכין לישב פוטרנו א"נ שמה לא יישן והוי ברכה לבטלה שהרי אין בידו לישן כל שעה שירצה והובאו דבריהם ברא"ש שם פ"ק סי' י"ג ובסוכה פ"ה סי' ג' ותי' שני כתב הרא"ש בשם הר"י ואח"כ הביא כתי' ראשון בשם ר"ת והוסיף שם בברכות דלפי דברי ר"ת אפי' הסיח דעתו מלישן כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך אין צריך לברך עכ"ל וכ"כ הרשב"א שם בחידושו. ולכאור' דבריהם צ"ע דהא כשיצא למלאכתו ושוב נמלך הסיח דעתו גם מלישב בסוכה שאפי' אי נימא דמלאכתו היא בסוכה אחרת ולא הסיח דעתו מלישבת סוכה סתם הא מ"מ הסיח דעתו מלישב בסוכה זו וכה"ג אף כשיחזור מיד צריך לחזור ולברך על הישיבה וכדנראה מדברי המ"א בסי' תרל"ט ס"ק י"ז שדימה ההליכה מסוכה לסוכה ללבישת ב' בגדים שחייבים בציצית והתם הרי אפי' אם אחר שלבש שניהם פשט את הראשון והסיח דעתו מללבוש אפי' אם יחזור וילבשו מיד צריך לחזור ולברך עליו כדמבואר מדברי הרמ"א בסי' ח' סי"ד (וכן ממאי דדימה הגמ' בסוכה מ"ו א' יציאה מן הסוכה לחליצת תפילין נראה דכה"ג שהסיח דעתו מלישב בסוכה זו צריך לחזור ולברך אפי' אם לא הסיח דעתו מלישבת

פעמים מתעוררים בנ"א באמצע הלילה מאיזו סיבה וגם בלא"ה אפשר שהיה צריך להביא הכרים וכסתות וכיו"ב לתוך הבית באותו היום שלאחריו ולא חשיב טורח גדול כ"כ אף כשהוא מביאם באותה שעה שהיא באמצע הלילה.

ומ"ש הריטב"א בסוכה כ"ו א' ד"ה פרצה גבי הא דשומרי גנות ופרדסים פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה וז"ל אבל כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא בהא פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו עכ"ל ומשמע דמפני הצער שיבא לאחר זמן מחמת ישיבת סוכה פטור מלישב בסוכה עכשיו דלא חשיב כעין תדורו לכאור' לא שייך לכה"ג כ"כ דהתם הא יהיה לו אחר זמן צער חשוב של הפסד ממון משא"כ הכא דלא יהיה צער כ"כ אלא להתעורר משינתו באמצע הלילה ולהביא הכרים וכסתות לתוך הבית וכיו"ב כנ"ל ונהי דלהשתדל לישן בסוכה באותה שעה שיורדים הגשמים ודאי הוי צער גמור ולא חשיב כעין תדורו אבל אפשר דלהתעורר משינתו בלבד ולהביא הכרים וכסתות לתוך הבית וכיו"ב לא חשיב צער גמור לפטרו מן הסוכה. רק מי שיוודע בעצמו שממש לא יוכל לישן כלל מחמת שחושש ומתיירא שירדו גשמים אחר זמן ואז יצטרך לילך לתוך ביתו בכה"ג לכאור' פשוט דחשיב מצטער מאחר שאינו יכול לישן כלל.



סוכה סתם) ובלא"ה הא מסתמא אין מלאכתו בסוכה כמובן וא"כ היכי כתבו הרא"ש והרשב"א שלפי דברי ר"ת אפי' יצא למלאכתו ושוב נמלך א"צ לברך על השינה הא כה"ג אם רוצה לאכול צריך לחזור ולברך ברכת לישב בסוכה על האכילה ולא נפטרה בברכתו הקדומה והיכי יתכן שתפטר אותה ברכה שינה של עכשיו.

ואולי היה שייך לומר דהא דכתבו הרא"ש והרשב"א שנפטרה השינה בברכת האכילה לאו היינו ברכת האכילה של קודם שיצא למלאכתו אלא האכילה השנייה שלאחר השינה וכדמבואר בט"ז ס"ס תרל"ט שברכת לישב פוטרת אפי' מה שלפניה והביא מדברי הרא"ש בסוכה שם שכתב דכיון דמצות סוכה נמשכת שהרי כל העכבה בה מצוה היא לכן מצי לברוכי אף אחר שכבר נכנס לסוכה וכדמצינו בציצית שיכול לברך עליו אף אחר שכבר נתעטף כדמשמע בירושלמי והטעם משום שהמצוה נמשכת. אולם כמדומה שסתימת דברי הרא"ש והרשב"א לא משמע דאיירו בברכת אכילה שנייה אלא בברכת אכילה ראשונה שהיא הפוטרת את השינה וכן נ"ל מלשון הרא"ש בברכות שם שכתב בשם ר"ת דברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו כו' היינו שבירך כבר ור"ל באכילה ראשונה דדוקא באכילה זו קמיירי הרא"ש והיא הפוטרת את השינה.

ובאמת לולי דברי הרא"ש אולי היה שייך לומר בכונת התוס' דקשיא להו אמאי ליכא ברכה מיוחדת לשינה דהיינו אמאי אין מברכין ברכת לישן בסוכה דמסתבר להו להתוס' דדוקא אכילה ושאר מילי ראוי לברך עלייהו ברכת לישב שמשמעותה לשון עכבה כדכתיב ותשבו בקדש וכיו"ב דלא שייך לברך

לאכול בסוכה או לטייל בסוכה אע"ג דהוא לשון יותר מפורט ועדיף טפי וכעין מ"ש בגמ' שם ל"ט א' לענין ברכת פירות שקודמת לברכת שהכל משום דאין האכילה בעצם ענין עכבה וישיבה שחייבה התורה בסוכה דאין העכבה וישיבה אלא ממילא משא"כ שינה דהויא בעצם מעשה עכבה וישיבה שבשעה שאדם ישן אינו עוסק בכלום כמעט בזה ראוי לברך לישן בסוכה והכי מוכחא קצת מלשון התוס' שכתבו מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה ולא כתבו מפני מה אין אנו מברכין על השינה בסוכה ומשמע דכל קושייתם על נוסח הברכה ולא אמאי אין אנו מברכין סתם. והא דהקשו קושיא זו הכא י"ל דהיינו אגב אורחיהו אידי דמשתעו בברכת לישב בסוכה לעיל בדבריהם וגם אגב תירוצם הראשון דברכת לישב בסוכה על האכילה פוטרת את השינה ולפי הנ"ל נראה דר"ל שאין צורך לתקן ברכה מיוחדת על השינה מאחר שמ"מ נפטרה בברכת לישב בסוכה דמסתמא יברך על האכילה אף אם יותר ראוי לברך עליה לישן בסוכה ומכאן חזינו דבאמת שייך לפטור השינה ע"י ברכה הקדומה לה הרבה והויא דומיא דברכת התורה דמשתעו בה התוס' לעיל בדבריהם. אולם מדברי הרא"ש מבואר דקשה היה עכ"פ להר"י אמאי אין מברכין על השינה בכלל שהביא הרא"ש הא דשינה חמורה מאכילה ששינת עראי אסורה חוץ לסוכה משא"כ אכילת עראי ועל זה הביא תירוצ' ר"ת דברכת לישב בסוכה על האכילה פוטרנה והוסיף הרא"ש שלפ"ז אפי' הסיח דעתו א"צ לברך על השינה וכ"כ הרשב"א ומשמע קצת דהיינו בין אכילה לשינה סתם שאף אם לא אכל אכילה שנייה סמוך אחר השינה אפ"ה א"צ לברך עליה וכן"ל וצ"ע

אמאי נפטרת בברכת האכילה.

והנראה אפשר לומר בזה דהנה בתורה כתיב בסוכות תשבו שבעת ימים ופשטא דקרא היינו שכל משך ז' ימי החג תשבו בסוכות וכן הוא לשון רבא בריש סוכה אמרה תורה כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי וכיו"ב לקמן כ"ח ב' ולא למימרא דחייב אדם להיות בסוכה תמיד בכל רגע מז' ימי החג דהא אכילת עראי מותרת חוץ לסוכה וגם אסור לעשות תשמיש בזיון בתוכה דלא בעינן אלא כעין תדורו אבל ממאי דכתיב סתם שתשבו בסוכות ז' ימים נראה דבכל רגע מז' ימי החג מוטל על האדם חיוב להיות באופן שעיקר דירתו הוא בסוכה ואף כשהוא מחוץ לסוכה יש עליו חיוב זה ואופן קיומו בעת ההיא הוא שלא לעשות דבר שחייב לעשותו בסוכה דהיינו דברים שדרכו לעשותם בביתו הקבוע דוקא ואף דלא שייך בזה קיום מצות ישיבת סוכה ממש מ"מ יש בזה קיום דין שיהא עיקר דירתו בסוכה שהוא פשטא דקרא בסוכות תשבו שבעת ימים דאייירי בכל רגע מז' ימי החג. וממילא נראה לומר דבאמת לא שייך היסח הדעת במצות סוכה כלל שאף בשעה שאינו מקיים מצות הישיבה בה ממש מ"מ מוטל עליו להיות באופן שעיקר דירתו הוא בסוכה ולא בבית והיינו ע"י שלא יעשה מחוץ לסוכה דברים שעושה אותם בתוך ביתו דוקא. שלכן נמצא דלעולם נפטרת השנינה בברכת לישב בסוכה על האכילה אפי' כשיצא מן הסוכה בינתיים יציאה גמורה לזמן ארוך דהא בעצם ליכא היסח הדעת ממצות ישיבת סוכה כלל שאינה בדוקא ע"י ישיבה ממש וזהו כונת ר"ת במ"ש דנפטרה השנינה בברכת האכילה ועל זה כתבו הרא"ש והרשב"א שלפי דבריו אפי' הסיח

דעתו מלישן או אפי' מלישב בסוכה אכתי א"צ לברך שוב כיון שלא הסיח דעתו ממצות סוכה.

אמנם לענין אכילה שאני דגבי דידה כשיצא מן הסוכה יציאה גמורה צריך לחזור ולברך אפי' לפי ר"ת וכמפורש בגמ' סוכה מ"ו א' והטעם בזה נראה לומר משום שאכילה בסוכה היא עיקר הישיבה כדכתב הרא"ש בסוכה שם דאף אי שייך למימר דהויא שינה יותר ישיבה ועכבה בעצם וכמ"ש למעלה מ"מ בחיוב זה של בסוכות תשבו הויא אכילה עיקרה של ישיבה זו וכיון שיש לאכילה שעה קבועה כדאיתא בתוס' ברכות שם והוא כמ"ש בפסחים ח' א' יש קבע לאכילה הרי נמצא שיש שעה שעושה עיקר ישיבה ויש שעה שאינו עושה עיקר ישיבה ונהי דכל זמן שעדיין עסוק בישיבה ממש בכל ענין כגון כשיושב בטל שייך לומר שלא הסיח דעתו ממצות ישיבת סוכה אבל כשאינו עסוק בישיבה כלל כגון שיצא יציאה גמורה י"ל דאיכא היסח הדעת ממצות הישיבה וצריך לחזור ולברך אע"ג דעדיין יש עליו חיוב שיהא בענין שעיקר דירתו בסוכה. משא"כ לענין שינה שאינה נחשבת אלא ישיבה בעלמא דלא הויא עיקר ישיבתו וישיבה בעלמא זו הרי שייכא בכל שעה דהא יכול לישב בטל ולטייל בכל שעה שירצה ואין לה שעה קבועה י"ל דאף כשיצא יציאה גמורה מן הסוכה כיון שמ"מ מוטל עליו להיות באופן שעיקר דירתו בסוכה ממילא לא הסיח דעתו מישיבה סתמא זו וא"צ לברך עליה שוב כל ז' ימי החג.

ובזה מובן נמי סתימת התוס' והרא"ש והרשב"א שכתבו סתם שאין מברכין על השנינה ולכאור' לפי פשטא דדברי ר"ת באמת

שייך שיצטרך לברך על השינה כגון שהסיח דעתו בין אכילה לשינה דבזה ליכא למימר דנפטרה השינה בברכת האכילה אלא דבאמת אף בכה"ג שפיר נפטרה כיון שלא שייך היסח הדעת לענין שינה כלל. וכ"ה סתימת לשון הש"ע בס"ס תרל"ט שכתב נהגו שאין מברכין על הסוכה אלא בשעת אכילה (והוסיף הרמ"א והכי נהוג וגם הגר"א בביאורו ס"ס תל"ב משמע דהכריע כר"ת בזה אך בס"ס תרל"ט כתב דדעת הרי"ף והרמב"ם לברך על כל כניסה וכניסה עיקר ולכא' כונתו דלא כר"ת וכדכתב הב"י דפליגי הרי"ף והרמב"ם על ר"ת) ומשמע דבכל ענין אין מברכין אלא על האכילה וכמעט מפורש כן במרדכי סוכה סי' תשס"ה שכתב וז"ל וכן כתב בה"ג דאפילו עייל ונפיק זמנין צריך לברך לישב בסוכה כו' אבל רבינו תם חולק ואומר דברכת לישב בסוכה שבסעודה פוטרת כל דבר טיול ושינה מסעודה לסעודה וכן עמא דבר עכ"ל ומשמע דלר"ת אפי' עייל ונפיק כמה זימנין באופן שהיתה יציאה גמורה א"צ לחזור ולברך אלא מסעודה לסעודה והיינו כפי שנתבאר.

ולפ"ז יוצא שאפי' כשיוצא אדם מן הסוכה יציאה גמורה ומסיח דעתו וחוזר לסוכתו לישן ויודע שאחר השינה יצא מן הסוכה יציאה גמורה קודם שיאכל בה עוד אפ"ה אינו מברך על השינה וכן נראה מדברי המ"א בס"י תרל"ט רס"ק י"ז וכן ראיתי במאמר מרדכי שם סק"ח דנקט בפשיטות שאינו מברך על השינה בכל ענין וכתב דלא תיקנו לברך אלא באכילה ואף שלפי הנ"ל באמת שפיר תקנו לברך בשינה ורק דלא שייך גבה היסח הדעת וממילא א"צ לברך עליה אלא פעם אחת בחג אולי כונתו דכיון שצריך לאכול קודם שישן בליל י"ט ראשון של חג

דאסור לישן קודם קיום שום מצוה משהגיע זמן חיובו כדנראה מדברי הט"ז בס"י רל"ה סק"ג בהא דברכות ד' ב' וכן מבואר שהבין המ"ב שם ס"ק י"ז וסי' תרצ"ב ס"ק ט"ו וכן מבואר ברע"ב ריש ברכות דאסור לישן משהגיע זמן ק"ש נמצא דלעולם אינו מברך על השינה דנפטרה בברכת האכילה.

זהו הנלענ"ד בביאור דעת ר"ת לפום ריהטא אבל מכיון שמבואר בט"ז סי' תרל"ט סק"כ שהבין דעת ר"ת דדוקא כשמברך על אכילה שסמוכה לשינה או לפנייה או לאחריה נפטרה השינה מברכה הא לא"ה חייב בברכה וכן סתם המ"ב שם ס"ק מ"ח בשמו ובשם ש"א וחיי"א ופוסקים ואף שלענ"ד לא משמע כן ברא"ש וברשב"א ועוד כנ"ל מ"מ לדינא ודאי יש להחמיר בזה עכ"פ לברך על דבר מאכל שחייב בברכת לישב בסוכה בשעה שנכנס לישן ויכוין לפטור את השינה אבל כשא"א לעשות כן אין לברך על השינה.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן רכט

בענין ברכת לישב בסוכה בקידוש

בעזה"י ט' מרחשון תשע"ח

שאלה כשמקדש אדם ביום בחג הסוכות אם מברך ברכת לישב בסוכה בשעת קידוש קודם שיטעום מהכוס או אינו מברך אלא בשעת סעודה שלאח"כ.

כמר עביד ודעביד כמר עביד דלכאו' לפי טעם הגר"א והמאמר מרדכי אין לעשות כדברי הדבר שמואל להמתין מלברך על שעת המוציא אלא יש לברך בשעת קידוש ואולי זהו כונת הערוה"ש שהראה לדברי השע"ת בשם הדבר שמואל וכתב עלה ודבריו תמוהים ואין לעשות כן וכך נהגו אבותינו ורבותינו לברך אחר קידוש ואין לשנות עכ"ל וכ"נ דעת הפמ"ג במשב"ז סק"ד.

ומ"ש השע"ת אח"כ די"ל דאף הדבר שמואל מודה היכא דאינו אוכל סעודה גמורה בפת ממש אחר הקידוש אלא פת הבאה בכיסנין דבכה"ג מברך לישב בסוכה בשעת קידוש וכתב השע"ת לבאר כיון דבאמת דעת המח"ב דפת כסנין אין לברך עליו ברכת סוכה אף ביותר מכביצה כו' ולפי"ז לא הוי מקום לברך ברכת סוכה כלל אך בזה דקמהדר ליה בקדושה יש לומר דאף המח"ב מודה דהוי קבע ולפי"ז כיון שכל עיקר הברכה מכח קביעות הקידוש שפיר יש לברך אחר הקידוש שהיא ברכת היין יברך ברכת הסוכה ולא ימתין עד אחר ברכת במ"מ על הפת כסנין עכ"ל והביא דבריו המ"ב שם לכאו' אינו מובן דאי בכה"ג אף המח"ב מודה דחשיבא הפת הבאה בכיסנין קביעות לברך עליה ברכת הסוכה א"כ אמאי לא הוי כמו פת גמורה דס"ל להדבר שמואל שמברך בשעת המוציא ולא בשעת קידוש ומה איכפת לן זה שנעשית קביעות ע"י ברכת היין הא מ"מ אין היין קביעות אלא הפת וא"כ יש לברך בשעת ברכת הפת וצ"ע.

ועב"פ לדינא היה נראה דלא כדברי הדבר שמואל בכלל אלא דלעולם מברך על הסוכה בשעת ברכת היין ואפי' כשמקדש ביום וכן פסק הערוה"ש וכ"נ דעת הפמ"ג כמ"ש

תשובה השע"ת סי' תרמ"ג סק"ג הביא משיירי כנה"ג דביום שיש קידוש האומר ברכת הסוכה בברכת המוציא טועה אלא יאמר בקידוש ובדבר שמואל סי' רט"ו כתב שיש פקפוק אם יש להפסיק מקידוש היום בברכת סוכה בין ברכת היין לשתייה כיון שלא נתקן מהקדמונים ולא הוזכרה בתלמוד ואין בשתיית היין איסור חוץ לסוכה ולכן דעתו כיון דבקידוש אין בה סדר ברכות אחרות מברכים על הסוכה בשעת ברכת המוציא ובמ"ב סק"ט הביא ב' הדעות וכתב בשעה"צ דכדעה הראשונה היא דעת הלבוש וכדעה שניה היא דעת הט"ז והעתיקו הגר"ז להלכה ופסק במ"ב דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. אך לכאו' צ"ע בדעת הדבר שמואל שכתב שלא לברך לישב בסוכה עד שעת המוציא דמאי שנא מקידוש ליל ראשון וקידוש ליל שני דמברך בשעת קידוש כדאיתא בש"ע שם ס"א ובסי' תרס"א ומ"ש בזה שם דדוקא התם מברך בשעת קידוש כיון דיש סדור ברכות אחרות על הקידוש והוזכר לברך על הסוכה בהדיא בגמ' נ"ו א' לכאו' תמוה דמה סברא היא זו לחלק הרי בפשטות כי היכי דהתם יכול לברך בשעת קידוש כיון דחשיב כהתחלת הסעודה מאחר דמקודם לכן אין רשאי לאכול כדכתב המ"ב שם בשם הגר"א והמאמר מרדכי בביאור דברי הרמ"א שם ה"נ לענין קידוש ביום יכול לברך בשעת קידוש מהאי טעמא גופא דאף ביום אסור לאכול קודם הקידוש כמ"ש בסי' רפ"ט ס"א והוא מהרמב"ם פכ"ט מה' שבת ה"י ולא איכפת לן זה שאין בשתיית היין איסור חוץ לסוכה דהא מאחר דחשיב הקידוש כהתחלת הסעודה יכול לברך ברכת לישב בסוכה וצ"ע בדברי המ"ב שהעתיק טעם זה של הגר"א והמאמר מרדכי וגם הביא דעת הדבר שמואל ופסק דעביד

למעלה ואפשר שכ"מ מסיימת הרמ"א שכתב דבשבת וי"ט שיש בהן קידוש מברך לאחר קידוש משמע בכל קידוש אפי' קידוש ביום מברך בשעת קידוש ולא בשעת המוציא.



סימן רל

בענין נטילת לולב ואתרוג

בעזה"י ה' מרחשון תשע"ט

שאלה כשנוטל אדם הלולב ואתרוג בידיו בסוכות כדי לנענעם אם יש להקדים נטילת הלולב או נטילת האתרוג.

תשובה המ"א בס"י תרנ"א סק"ח כתב יטול תחלה האתרוג וכשמסלק יסלק הלולב תחלה דומיא דתפילין והוא מהמטה משה סי' תתקכ"ח בשם אבן שועיב ושם מבואר דהיינו מדהקדים הכתוב פרי עץ הדר וכמ"ש בתפילין והיו לאות על ירך כל זמן שהיו הטוטפות בין עיניך וכן כל זמן שהלולב בימין יהיו שניהם שוים בקדושתם והובאו דבריו ג"כ בשל"ה מס' סוכה נר מצוה ד"ה וכתב הב"י ומשמע דהסכימו השל"ה והמ"א לזה לדינא והובאו דברי המ"א בא"ר סק"ז ובבאה"ט סק"ח. אך הדגול מרבכה שם תמה על המ"א ממה שמפורש ברמב"ם ותוס' והרא"ש והטור שיטול הלולב תחלה וכן העיר הנתיב חיים שם מהרא"ש פ"ג דסוכה ס"ס י"ד שלא כתב כדברי המ"א וכן העיר הקרבן נתנאל שם אות ז' וכתב שם שכ"כ ברוקח סי' ר"כ כדברי הרא"ש וכן הביא השע"ת סק"ח מהמח"כ בשם זרע אמת שהנוטל לולב קודם

יש לו על מה שיסמוך ואדרבא י"ל דהכי עדיף כו' וכן דעת הביכורי יעקב ס"ק כ"ג וכן הקשה החי"א כלל קמ"ח ס"י מדברי הש"ע ס"ה דמבואר שנוטל הלולב תחילה וכן הקשה הפמ"ג בא"א ס"ק י"א ונראה מדבריו בא"א ס"ק י"ב דס"ל בטעם שיש ליטול הלולב תחילה שהוא משום כבודו דלולב וביד אפרים מ"א ס"ק י"ב כתב הטעם משום דהברכה היא על נטילת לולב וכ"ה בהדיא בהרא"ש שם. ושם ביד אפרים כתב לפרש דברי המ"א ס"ק י"ב דס"ל שיקח הלולב תחילה ביד שמאל ויברך ואח"כ יקח האתרוג ביד שמאל ואח"כ יקח הלולב בימין שנמצא יוצא בזה דעת הש"ע ס"ה ליקח הלולב תחילה והיינו משום הברכה וכנ"ל וגם יוצא בזה דעת האבן שועיב מובא במטה משה ליקח האתרוג תחילה כיון שהקדימו הכתוב דהרי בנטילת הלולב בימין לא יצא כלל וכע"ז פ"י המחצה"ש שם וכ"מ קצת בדברי הפמ"ג שם. אך בש"ע משמע בהדיא דנוטל הלולב תחילה דהיינו בשמאל שכתב שיברך קודם שיטול האתרוג או יהפוך האתרוג עד שיברך משמע דנוטל הלולב תחילה וכמ"ש המ"א בס"ק י"א. והחכמת שלמה על הש"ע ס"ה נדחק בישוב דברי המ"א שהם לפי מה שנהגו להפוך האתרוג דממילא אף אם יטלו בידו תחילה דומיא דתפילין מ"מ כיון שהוא מהופך באותה שעה ואינו מהפכו עד אחר שנוטל הלולב כדינו נחשב שנוטל הלולב תחילה וכדברי הש"ע שם ולכאור' זה דחוק חדא דכיון שנוטל האתרוג תחילה מהופך מנ"ל לחשבה נטילה כלל שיהא שייך מ"ש פרי עץ הדר קודם כמו תפילין ועוד הא משמע מדברי הש"ע שם שיכול לברך אחר נטילת הלולב וקודם נטילת האתרוג בכלל או אם ירצה יטול האתרוג מהופך ומשמע שא"צ ליטול האתרוג בידו

לפנינו סק"ח לא כתב בשם מהר"א פראג אלא דמ"ש הטור שינענע שם ג' פעמים בהולכה וג' פעמים בהובאה לאו היינו שיעשה הולכה אחת והובאה אחת וינענע בזה ג' פעמים אלא שיוליך ויביא ג' פעמים ומילת שם ר"ל באותו הרוח ולכאור' כל כונתו היא למימר דאין כונת הטור לומר דמוליך ומביא פעם א' לכל רוח ובעת ההולכה וההובאה עושה ג' תנועות קטנות כדאיתא בר"ן מובא בב"י אלא כונת הטור היא דעצם ההולכה והובאה חשיב נענוע וממילא א"צ לעשות שום תנועה קטנה ובפשטות היינו כדברי בעל העיטור וגאון שהובאו בטור דהולכה והובאה הוא הנענוע וא"צ נענוע שדרה ועלין. מ"מ אפשר דהיתה להמ"א והגר"א ג' אחרת בדברי מהר"א פראג דהיה מבואר מינה שבאמת צריך לכסכס העלין ובוז מובן מה שסיים מהר"א פראג דבריו דכ"כ הר"ן ולכאור' צ"ע דהא בר"ן מפורש שבין לפי ראשון בדברי הירושלמי בין לפי שני בעינן תנועות קטנות ולא בעינן אלא הולכה והובאה א' וזהו בהדיא דלא כדברי מהר"א פראג כפי שהם בד"מ דבעינן ג' הולכות והובאות דמשמע דלא בעינן תנועות קטנות כלל (אבל מ"ש מהר"א פראג דכן משמע מדברי הרא"ש לא קשיא לפי הבנת הב"ח בדברי הרא"ש דבאמת לא בעינן תנועות קטנות וכ"מ שהבין מהרש"ל בתשור' סי' פ"ג בדברי הרא"ש וכ"נ מדברי הקרבן נתנאל עכ"פ דבעינן ג' תנועות גדולות ורק עי"ז מכסכס העלין והוא דלא כהבנת הב"י בדברי הרא"ש דבעינן תנועות קטנות וכן מסיק הט"ז בסק"י) אבל לפי מ"ש המ"א והגר"א בשם מהר"א פראג דמ"מ בעינן כסכוס עלין בשעת הנענועין י"ל דהיינו מאי דמייתי מהר"ן שהרי כתב הר"ן בתחילת דבריו להוכיח ממאי דאמרינן בגמ' ל"ב ב' שצריך

תחילה כלל. והמ"ב השמיט כל דברי המ"א בשם המטה משה ליקח האתרוג תחילה ומשמע לפ"ז דדעתו כפשטות משמעות דברי הש"ע בס"ה שיש ליטול הלולב תחילה ולכן נראה שכן יש לנקוט ובפרט לפי מ"ש היד אפרים ומחצה"ש הנ"ל לפרש דברי המ"א בס"ק י"ב דבאמת יש ליטול הלולב תחילה ביד שמאל ויברך כו' וכ"מ קצת בדברי הפמ"ג שם והרי אין נוהגין כן כלל.

סימן רלא

בענין דרך נענועים בלולב

בעזה"י עש"ק ט"ז כסלו תשע"ז

שאלה כיצד הוא דרך הראוי להוליך ולהביא הלולב כשעושה בו הנענועים בסוכות.

תשובה למעשה נראה שיש לעשות כפשטות דברי המ"ב סי' תרנ"א ס"ק מ"ד וס"ק מ"ו להוליך ולהביא ג' פעמים לכל רוח ובכל הולכה והובאה יכסכס העלין והוא מדה"ח דין הנענועים שצריך לעשות ס"ג ומשמע דהכסכוס א"צ להיות ג' פעמים אלא מעט וכן הוא פשטות דברי הרמ"א שם ס"ט לפי הבנת הגר"א והמ"ב בדבריו שתחילה כתב טורף הלולב ומכסכס העלין בכל נענוע ואח"כ כתב שצריך להוליך ולהביא ג' פעמים ומשמע דבכל הנענועים צריך לכסכס העלין וש"א"צ הכסכוס להיות ג' פעמים דוקא והוא כדברי מהר"א פראג מובא במ"א ובגר"א שם שצריך להוליך ולהביא ג' פעמים ובכל הולכה והובאה צריך לכסכס העלין. ואע"ג דבד"מ

שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח כדי לנענע בו דעל כרחק בעינן כסכוס העלין.

ואע"ג דלכא' צ"ע בדברי הגר"א מ"ש בכונת הרמ"א דהיא לחלוק על הש"ע דלדעת הש"ע לא בעינן אלא הולכה והובאה א' דהא בטור כתב כלשון הש"ע ממש ופי' דבריו הד"מ בשם מהר"א פראג דר"ל שמוליק ומביא ג' פעמים ולא פעם א' בלבד ולפ"ז לכא' צ"ל בכונת הרמ"א דמ"ש וההולכה וההובאה היא עצמה כו' היינו לאשמועינן כדברי בעל העיטור וגאון מובאים בטור דא"צ לעשות תנועות קטנות כלל וכן הבינו הט"ז ומ"א וכן רשום אחר דברי הרמ"א טור בשם גאון מ"מ ממאי דכתב הרמ"א קודם לכן דטורף הלולב ומכסס העלין בכל נענוע מוכרח דבאמת בעינן עכ"פ כסכוס ולכא' היינו דלא כדברי בעל העיטור וגאון ולפ"ז צ"ל דהבין הגר"א דברי הש"ע שעל כרחין כונתו שא"צ אלא הולכה והובאה א' דכן הבין בב"י דברי הטור ואי כונתו בש"ע כפי' מהר"א פראג בדברי הטור ה"ל לפרש בלשון אחר דבעינן ג' הולכות והובאות. ובפמ"ג א"א סק"כ משמע דמפרש דברי הרמ"א במ"ש וההולכה וההובאה היא עצמה הנענוע כו' דכונתו אינה אלא למימר דכסכוס העלין ממנהגא הוא ומדינא ההולכה והובאה היא הנענוע בעצמו ולא מיקרי עברינא ועובר על דברי חז"ל באין כסכוס והביא הפמ"ג מדברי הלבוש ומשמע עוד שם בפמ"ג דדעתו למעשה כדברי הגר"א והמ"ב ודה"ח שיעשה ג' הולכות והובאות ובעת ההולכה וההובאה יכסס העלין ואפשר שבאמת כן הוא כונת המ"א שם בסוף דבריו במ"ש בשם הב"ח אף שבפנים בב"ח לא משמע כן ממש ולדינא נראה דכן יש לנקוט.

ואף שמצינו באמת במ"מ פ"ז מהל' לולב סה"ט שכתב לשון שאין להאריך בענין השיטות בסדר הנענועין לפי שבכל א' מן הצדדין אדם יוצא ידי חובתו והובא בד"מ ס"ק י"א מ"מ ודאי לכתחילה צריך לדקדק בזה מאד לעשות הנענועין כראוי וכדמצינו ברא"ש מובא בב"י דהאי דאזלינן לחומרא בבעיא דר' זירא בירושלמי אע"ג דנענוע זה מדרבנן היינו משום חביבות מצוה ומשמע דלכתחילה ודאי צריך לזהר לעשות הנענועים בדקדוק כראוי וכן מדברי הפמ"ג הנ"ל מבואר דעכ"פ ההולכה והובאה מדינא הוא.



סימן רלב

בענין עניני שמיני עצרת

בעזה"י כ"ט אדר תשע"ז

מע"כ ידידי מוהר"ר יהודה מאיר הירש שליט"א

בדבר גליונות ספרו טובים מאורות על ענין י"ט של שמיני עצרת מ"ש בעמ' ו' דהא דמצינו לשון י"ט באסתר ח' י"ז ושם ט' י"ט ושם כ"ב ובעוד מקומות בתנ"ך אין השם מורה על יום חג אלא על מאורע של יום שהיה טוב. צ"ע מגין לו לומר כן דהא לכא' יש לפרש י"ט הנאמר בהנך קראי דר"ל יום חג ולא יום שהיה טוב סתם וכן מבואר ברש"י ש"א כ"ה ח' על הכתוב כי על י"ט באנו שפי' בלשון שני ערב ר"ה היה וצריכין אנו לסעודת י"ט עכ"ל והוא ממדרש ואולי כן איכא למידק קצת מלשון הכתוב וזכר' ח' י"ט צום הרביעי

שמחה וכיו"ב אלא עושין דברים אחרים המביאים לקרבת ה'.

ומ"ש בעמ' י"א לשון ונעשו ישראל מדרגת אחות שוה כו'. כמדומה לפום ריהטא במחכתר"ה א"א לכתוב לשון זה כלל דאף שמצינו בקרא לשון אחותי רעיתי מ"מ א"א לכתוב שהיה ענין שויון כביכול בין ישראל להקב"ה.

ומ"ש בעמ' כ"ו ליישב מאי דליכא משום אין מערבין שמחה בשמחה בשמחת תורה משום דבשמחת תורה מוכרח לשמוח עם התורה כדי שיתקיים ענין אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכהו. לכאן עדיין אינו מיושב אמאי ליכא משום אין מערבין שמחה בשמחה דמה בכך שיש בזה קיום אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכהו הא מ"מ אסור לערב שמחה בשמחה. אבל האמת דקושיא מעיקרא ליתא דאטו יש איסור לשמוח שום שמחה של מצוה וכיו"ב ב"ט ובהדיא כתבו התוס' מו"ק ח' ב' סד"ה מפני ביטול שמותר לעשות סעודת פדיון הבן במועד או משום דקי"ל כרב אשי דדריש בחגיגה ח' ב' בחגך ולא באשתך ואינו אסור לערב שמחה בשמחה א"נ דלא חשיב שמחה בשמחה כ"א סעודת נשואין לבד וכן נפסק בש"ע או"ח ס"י תקמ"ו ס"ד דמותר לעשות סעודת פדיון הבן ברגל דדוקא בסעודת נשואין ברגל איכא משום אין מערבין שמחה בשמחה.

ומ"ש שם בהערה למטה מכתובות קי"א ב' המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו

וגו' יהי לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים ולא כתיב ולימים טובים משמע דבעלמא היכא דכתיב יום טוב וימים טובים הכונה ליום חג ממש דדוקא התם כתיב מועדים טובים ר"ל זמנים שהם טובים ולא דוקא חגים ממש דבאמת אין הכונה אלא לאפוקי יום צום שאינו טוב ואף שבגמ' ר"ה י"ח ב' מבואר דהאי מועדים טובים ר"ל שיהי' לששון ולשמחה י"ל דהיינו דוקא לענין ליאסר בהספד ותענית וכפירש"י שם אבל לאו דוקא שיהי' חגים ממש.

ומ"ש בעמ' ז' מהרמב"ן בס' האמונה והבטחון פי"ט שאם באה לאדם אהבה אלקית צריך להניחה בחפץ של מצוה וז"ש אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ. אפשר שקצת כע"ז יש להביא מדברי מהר"ל בגור ארי' גבי הא דיעקב אבינו קרא את שמע כשפגש את יוסף משום שמדת החסידים כאשר יקרה להם טוב מתדבקים אל הקב"ה על הטובות והאמת שעשה עמהם וזהו ק"ש שבו נזכר יחוד מלכות שמים ואהבתו והיינו שבכל התעוררות שבאה לאדם יש לו להשתמש בה לצורך עבודת ה' וכמ"ש בכל דרכיך דעהו. אך יש להעיר מהא דיוסף לא קרא את שמע ובס' ברכת פרץ עמד בזה ונלענ"ד דבאמת דוקא במקומות ובענינים מיוחדים שייך לקרות את שמע בעת שמחה והתעוררות אבל בשאר מקומות וענינים אין לקרות את שמע אלא לעשות דבר אחר שעל ידו יתקרב אל ה' ולכן דוקא יעקב אבינו שלא ראה את יוסף האהוב לו מכל בניו לכ"כ שנים ועתה רואה אותו מלך קרא את שמע משא"כ יוסף שלא היתה לו התעוררות כענין זה ממש לא קרא את שמע ובהא א"ש מאי דלא מצינו בכל הדורות שקורין את שמע בעת התעוררות

רל"ב א' ועיין גיטין ס"ט א' ותנחומא תרומה
ס"ו ו'.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן רלג

בענין איסור מלאכה בחנוכה

בעזה"י כ' כסלו תשע"ט

שאלה אם גם אנשים אין להם לעשות
מלאכה בשעה שנרות חנוכה דולקות
או דוקא נשים.

תשובה בטור או"ח סי' תע"ר כתב דנוהגות
הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד
שהנרות דולקות ואין להקל להן ובש"ע שם
ס"א כתב ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה
בעוד שהנרות דולקות ויש מי שאומר שאין
להקל להם עכ"ל ומשמע דלא הסכים לגמרי
לדברי הטור ולכך ויש מי שאומר אך מ"מ
מסתימת דבריו נראה דאף לידיה לכתחילה
יש ליזהר בזה. ובטעם המנהג שלא לעשות
מלאכה כתב הב"י שהוא כדי שיהא להם
היכירא שאסור להשתמש לאורן ולפ"ז היה
מקום לומר שגם האנשים יש להם ליזהר בזה
מאחר שגם האנשים צריכים ליזהר שלא
להשתמש לאור הנרות וכן מבואר מתוך
סתימת דברי מהרי"ל שהובאו בט"ז ססק"ב
שכתב קבלה בידינו שאין לאדם לעשות
מלאכה בעוד שהנרות דולקות והובאו דבריו
ג"כ בב"ח ונתן טעם לדבר משום דיש לעשות

מדבק בשכינה דמכאן שע"י פלפול בתורה
נחשב שאדם מדבק בשכינה. יש להעיר לפי
מ"ש שם מהרש"א לבאר ע"פ מ"ש את ה'
אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים נמצא
דהך דכתובות אינו ענין להעוסק בתורה כלל
אלא להמשיא בתו לתלמיד חכם כו' דהיינו
שמדבק בת"ח בדרכים אלו נחשב זה כמדבק
בשכינה ומ"מ לפי פירש"י שם שהת"ח הם
הדבקים בה' ע"י שעוסקין בתורה וממאי
דכתיב חיים כולכם היום מרבינן אלו
שמסייעין ת"ח לעסוק בתורה נמצא מיהא
דמכאן יש להביא דע"י העסק בתורה נחשב
האדם שמדבק בשכינה שזהו מ"ש ואתם
הדבקים בה' אלקיכם וכיו"ב בברכות ו' א'
שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה
עמו שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי
אבוא אליך וברכתיך.

ומ"ש בעמ' ל"ט מהרמב"ן בראשית י"ח י"ב
דהשחוק בא ע"י ראיית האמת להיפך
ממה שאומרים או רואים וזהו בדיחת הדעת.
צ"ע איך הוציא כן מדברי הרמב"ן.

ומ"ש בעמ' מ"ו להקשות אי שמיני עצרת רגל
בפני עצמו עכ"פ לענין פז"ר קש"ב
אמאי לא נמצא שיש ד' רגלים בשנה ולא ג'
רגלים. לכאור' י"ל דאין זה אלא משום דליכא
חיוב לעלות כ"א ג' פעמים בשנה וכעין מה
שהביא כתר"ה בהערה למטה מהרמב"ן
דברים ט"ז א' ליישב אמאי לא הוזכר שמיני
עצרת בפ' ראה דהיינו משום שכבר הוזכר
ואיננו חייב שנעלה בו לרגל פעם אחרת.

ומ"ש בסוף הספר מהמלבי"ם שקשת יש בו ז'
גוונים. כמדומה שהיום אומרים שיש
בו ו' גוונים ועיין זוהר ח"א ל"ט ב' ושם נ"ב
א' וע"ע שם י"ח ב' ע"א ב' צ"ח ב' קל"ו ב'

י"ט בענין בטול מלאכה וקצת כע"ז כתב הלבוש שכדי שלא להסיח דעתם מזכר הנס עושין לפחות אותה שעה כמו י"ט ועוד משמע מתוך דברי מהרי"ל דדבר זה מדינא הוא ואינו תלוי במנהג והובאו דברי מהרי"ל גם בבאה"ט סק"ב וכ"נ קצת מסתימת דברי ס"ח סי' קכ"א ששייך איסור בזה מדינא בין לאנשים בין לנשים שכתב דהעושה מלאכה בע"ש כו' בחנוכה כו' ובכל מקום שיש נדנוד עבירה כו' אינם רואים סימן ברכה לעולם ואפשר דכונתו להעושה מלאכה בחנוכה בשעה שהנרות דולקות שיש בזה עבירה לכל אדם.

אך מדברי הטוש"ע שכתבו דדוקא הנשים נוהגות שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות מבואר דאנשים מותרים במלאכה וכ"כ המ"א סק"א בהדיא בשם המט"מ דהיינו דוקא נשים וכ"כ המחצה"ש שם בשם השלטי הגבורים והפר"ח וביאר המ"א שם לפי שנעשה נס על ידי הנשים. ולפ"ז ק"ק מ"ש הב"י ליתן טעם למנהג זה שהוא כדי שיהא להם היכירא שאסור להשתמש לאורן דא"כ גם אנשים ראוים להיות בכלל מנהג זה ומה בכך שנעשה נס על ידי הנשים כדברי המ"א הרי גם האנשים צריכים היכרא ואולי מאחר שדבר זה אינו אלא זהירות יתירה לא נהגו לזיזו בו אלא הנשים שמקפידים לדקדק במצוה זו יותר מבאנשים כיון שנעשה נס על ידיהן ודוחק וצ"ע. ועוד מבואר מדברי הטוש"ע דדבר זה אינו אלא מנהג ומאי דאין להקל בו הוא משום דהוי בכלל דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור דאי אתה רשאי להתירן בפניהם כמ"ש בפסחים נ' ב' נ"א א' וכדאיתא בביאור הגר"א אך מ"ש שם בביאור הגר"א

דהב"י חולק על הטור בזה משום דהיינו דוקא במקום שיש טעם לאיסור וז"ש בש"ע ויש מי שאומר כו' צ"ע דלכא"ו בב"י שם אינו מבואר שחולק על הטור אלא במ"ש הטור דיש מקומות שנוהגין איסור בכל היום ואין להקל להן דבזה ודאי אין לו טעם וכדהזכיר הגר"א שם אח"כ ולהכי השמיט הב"י ד"ז ולא כתבו בש"ע כלל אבל לאסור בעוד הנרות דולקות הא כתב שם בב"י טעם כדי שיהא להם היכירא שאסור להשתמש לאורן וכדכתב הגר"א בשם הגהות חדשות אצל הגמ"ר ומשמע דהסכים הב"י לטעם זה וא"כ ממילא יש לאסור המלאכה משום הא דדברים המותרים כו' ומאי דכתבו הש"ע בלשון ויש מי שאומר אפשר דהיינו משום דלא ברירא ליה להש"ע שיש בזה טעם גמור או מטעם אחר לא ברירא ליה כן לגמרי לדינא א"נ אולי י"ל דלאו דוקא נקט לה הש"ע בלשון זה וצ"ע בדברי הגר"א. ומיהו למעשה נראה דהכל תלוי במנהג דדוקא במקום שנהגו לאסור המלאכה יש לאסור אבל במקום שלא נהגו לאסור המלאכה אין לאסור ואף שבמהרי"ל משמע דאסור בכל מקום ואף אנשים אסורים במלאכה והובאו דבריו בט"ז ובכ"ח ועוד אחרונים ואפשר שזהו כונת ס"ח כנ"ל מ"מ מדברי הטוש"ע ושאר פוסקים נראה דדעתם שאין איסור אלא במקום שיש מנהג לאסור ובאמת במ"ב סק"ג כתב מהא"ר בשם מהרי"ל דיש מקומות שגם האנשים מחמירים בזה משמע קצת מדבריו דהבין דברי מהרי"ל שאינם אלא במקום שיש מנהג לזיזו בזה וכע"ז כתב המחצה"ש בסק"ב דבמהרי"ל משמע דגם אנשים נוהגים איסור ואף שלפנינו במהרי"ל לא משמע דתלוי במנהג וגם בא"ר סק"י"א כתב דבמהרי"ל משמע קצת שגם לאנשים יש למנוע וכ"מ בב"ח משמע מדברי

חדותא כו' וכיון שהוקבעו לשמחה לכאו' יהיה שייך דין אין מערבין שמחה בשמחה לאסור הנשואין. ומאי דמשמע מדברי הרמ"א בסי' תקע"ג דשרי לעשות נשואין בחנוכה שכתב דמי שיש לו נשואין בחנוכה אין לו להתענות אין זה אלא לפי שיטת הרמ"א אבל לפי שיטת הרמ"א שייך לאסור.

אך דברי הרמ"א בסי' תרצ"ו באמת צ"ע לכאו' שלא השיב על הרבה מדברי הד"מ שם שכתב להתיר הנשואין בפורים והביא טעם מהכלבו דהא דאין מערבין שמחה בשמחה אינו אלא ברגלים שהם מדאורייתא אבל לא בשמחת פורים שהיא מדברי קבלה ואף שהכלבו מסתפק בדבר ספיקא דרבנן לקולא ועוד הביא הד"מ טעם להתיר מהא דדרשינן במגילה ה' ב' שמחה שאסור בהספד ומשמע דבשאר מילי לא חשיב יום שמחה ועוד טעם מהא דתנן אין נושאים נשים במועד ואדני במועד הל"ל רבותא טפי אין נושאים נשים בפורים ועוד דשום תנא או פוסק לא אישתמיט לומר דאסור לישא בפורים. ורק על מה שהביא הד"מ מהא דדריש רב במו"ק שם בחגך ולא באשתך ובפורים לא כתיב אלא משתה ושמחה ובכל מאי דמשמח סגי ליה מבורא במ"א ר"ס תקמ"ו שהראה אליו בסי' תרצ"ו דבאמת אינא אמוראי בגמ' שם דיהבו טעמי אחריני פליגי על טעם זה וממילא כיון דאנן קי"ל כמ"ד דטעם אין נושאים נשים במועד הוא משום אין מערבין שמחה בשמחה לכן לא ס"ל להאי טעמא וכיו"ב כתב הפר"ח בסי' תרפ"ח ס"ו אבל הד"מ כתב בהדיא דלענין דינא לא פליגי אמוראי ואפי' רב סבר להא דאין מערבין שמחה בשמחה. והא"ר בס"ק י"ג באמת כתב דאישתמיטתיה למ"א דברי הד"מ וכתב שגם הלבוש שאסר הנשואין

הא"ר ג"כ דאין הדבר תלוי במנהג מ"מ למעשה נראה עיקר כנ"ל.

סימן רלד

בענין נשואין בחנוכה

בעזה"י ט"ז אלול תשע"ה

שאלה אם יש קפידא שלא לישא אשה בימי חנוכה או ליכא קפידא.

תשובה מדברי הרמ"א בס"ס תרצ"ו שכתב לאסור לישא בפורים משום אין מערבין שמחה בשמחה וכדאמרינן במו"ק ח' ב' לגבי מועד והובאו דבריו במ"ב ואף שאח"כ הביא דברי השע"ת שכתב דבמדינות אלו פשוט המנהג להיתר כדעת הש"ע ואח"כ הביא מהחמד משה שנכון יותר לעשות החופה בסוף יום י"ד וסעודת פורים יעשה מקודם ומשמע קצת דמ"מ יש מקום להחמיר כדעת הרמ"א שלא לישא כלל בפורים היה נראה אולי גם קצת מקום להחמיר לגבי חנוכה שלא לישא אשה אז וכדכתב הרמ"א בסי' תע"ר ס"ב די"א שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות שמרבים בחנוכה משום דבאותן הימים היה חנוכה המזבח והביא הרמ"א שם בסק"ג ממגילת תענית ומדרש בהעלותך שקבעום למשתה ושמחה וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מה' חנוכה ה"ג שימי חנוכה הם ימי שמחה והלל וכן נראה מדברי התוס' תענית י"ח ב' ד"ה הלכה וכן משמע בהדיא בסוף מגילת אנטיוכוס דגרסינן על כן קימו בידהם חשמונאי כו' למיעבד תמניא יומין אלין יומי

מחמת מאי דאמרינן שאין עושין סעודת פורים בשבת דכתיב לעשות אותם ימי משה ושמחה את ששמחתו תלויה בכ"ד יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים כדאיתא בירושלמי מגילה פ"א רה"ד לא ראה דברי הד"מ שתי' זה דשאני הכא שהכל בא ע"י שמחה שעושין מעצמן ולא מחייב בהן כבר וסיים בה הא"ר שכן נוהגין לעשות נשואין בפורים.

ולכן לענין חנוכה נראה שאין כדאי לאחר הנשואין עד אחר חנוכה כיון שדברי המ"א לענין פורים לכאן אינם מוכרחים כמבואר בד"מ וכדכתב הא"ר וגם כבר נוהגין לישא בפורים כדכתב הא"ר וכ"כ השע"ת ובלא"ה הא דחנוכה יש בו קצת מצוה בריבוי סעודות משום שנחשב יום שמחה לא כתבו הרמ"א אלא בשם י"א ובטור סי' תע"ר כתב בשם הר"מ מרוטנבורק שרבי הסעודה שמרבים בהם הן סעודת הרשות וכ"כ במדרכי בפסחים סי' תר"ה בשם רבינו מאיר.



סימן רלה

בענין לילך לפלי"י בחנוכה

בעזה"י י' סיון תשע"ז

שאלה אם יש צד היתר לילך בחנוכה למקום הנקרא טיטע"ר כדי לראות פלי"י שהוא לשם שחוק ותענוג בעלמא ואם יש בזה חילוק בין אנשים לנשים.

תשובה לכאן הדבר אסור בין לאנשים בין לנשים ואפי' אם לא יהיה בזה חשש

איסור תערוכת אנשים ונשים וגם לא יהיה בהפלי"י שום עניני נבלה ופריצות דמ"מ יש בו משום איסור מושב לצים כדאיתא בע"ז י"ח ב' דמהאי טעמא אין הולכין לאיצטדין ולטרטיאות ולקרקסיות ובמ"א סי' רכ"ד ססק"ג הביא משם דאפי' ההולך לקניגאות של ישראל ה"ז בכלל מושב לצים ולכאן כונתו ללמוד ממ"ש שם בגמ' אשרי האיש שלא הלך לטרטיאות ולקרקסיות של עובדי כוכבים ובדרך חטאים לא עמד בקנגיון משמע דהיינו אפי' של ישראל ולא של עובדי כוכבים ואיסור זה של מושב לצים נראה מתוך דברי הש"ע בסי' ש"ז סט"ז שהוא איסור גמור מדינא ואינו ממדת חסידות בעלמא ובפשטות הוא בין לענין אנשים בין לענין נשים דלא מצינו שתהא ליצנות מותרת לנשים ולפ"ז מ"ש בגמ' שם כי אם בתורת ה' חפצו הא למדת שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה לאו היינו לפרש טעם איסור מושב לצים כלל אלא להוסיף ולומר דמלבד איסור מושב לצים שייך בזה גם איסור ביטול תורה. וא"כ ודאי אסור לילך לטיטע"ר שהוא מקום מיוחד וקבוע לענינים אלו כדי לראות פלי"י שעיקרו לשם שחוק ותענוג בעלמא אפי' אם נעשה הכל ע"י ישראל דפשוט דזה בכלל מושב לצים ממש.

אך אולי שייך לומר בזה קצת לימוד זכות לפעמים לפי דברי המ"א בסי' ש"ז ס"ק כ"ב שכתב דאסור לילך לטרטיאות ולקרקסיות ומיני תחבולה ולא ידענא מי התיר להם בפורים ואפשר שנמשך להם משחוק שעושים זכר לאחשורוש עכ"ל ואף שבפשטות כל כונתו במ"ש ואפשר שנמשך כו' היא לומר הדרך שנשתרשב שעושין כן ולא דמש"ה מותר וכן מבואר שם בפמ"ג שכתב

אלא בשם י"א ובטור סי' תע"ר כתב בשם הר"מ מרוטנבורק שרבו הסעודה שמרבים בהם הן סעודת הרשות וכ"כ במרדכי בפסחים סי' תר"ה בשם רבינו מאיר עוד נראה לכאור' דשכיח טובא שפלי"י של היום אינו בכלל דברי המור וקציעה שהתיר בפורים אפי' לילך לטריטאות של נכרים דהתם היו שם עניני חכמה שלא היו בכלל היתול וליצנות משא"כ בפלי"י של היום כנראה לפעמים כל כונת ההולכים לשם אינה אלא לשם שחוק והיתול ממש ובכה"ג אין צד היתר כלל שהוא מושב לצים גמור ולכן קשה לומר אפי' צד לימוד זכות בזה.



סימן רלו

בענין מהדרין בהדלקת נר חנוכה

בעזה"י עש"ק ט"ו כסלו תשע"ו

מע"כ ידידי מוהר"ר חיים דוב יוסף גרינעס שליט"א

בדבר מה שנתקשה כתר"ה בדברי הד"מ אור"ח סי' תרע"א על מ"ש הרמב"ם רפ"ד מה' חנוכה המובא שם ביתה יוסף דמהדרין מן המהדרין עבדי נמי כמהדרין שאם היו אנשי הבית עשרה בליל ראשון מדליק י' נרות ובליל שני כ' נרות ובליל שלישי ל' נרות שכתב עלה הד"מ דכן המנהג ולכאור' תמוה דא"כ אמאי כתב בהג"ה לש"ע שם ס"ב די"א דכל אחד מבני הבית ידליק וכן המנהג פשוט דמשמע שבני הבית מדליקים ולא בעל הבית כפי מנין בני הבית והא

דדוקא שחוק זה שעושין זכר לאחשורוש שרי הא לילך אסור אף בפורים וכ"מ במ"ב שם ס"ק נ"ט שכתב וגם בפורים אין מותר רק השחוק שעושים זכר לאחשורוש משמע דלילך לטריטאות אסור בכל ענין אפי' בפורים. מ"מ מצינו במור וקציעה שם שכתב להתיר בפורים לראות שחוק של דברי חכמה ומוסר ומשמע דמתיר אפי' לילך לטריטאות של נכרים כל זמן דליכא חשש תפלות וזימה מאחר שדברים אלו משמחים את האדם והוא זמן הראוי לשמח והביא ראי' מהא דבר קפרא ורבי בנדרים נ"א א'. ולפ"ז איכא למימר לענין חנוכה מאחר שכתב הרמ"א בסי' תע"ר ס"ב די"א שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות שמרבים בחנוכה משום דבאותן הימים היה חנוכה המזבח והביא המ"א שם בסק"ג ממגילת תענית ומדרש בהעלותך שקבעום למשתה ושמחה וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מה' חנוכה ה"ג שימי חנוכה הם ימי שמחה והלל וכן נראה מדברי התוס' תענית י"ח ב' ד"ה הלכה וכן משמע בהדיא בסוף מגילת אנטיוכוס דגרסינן על כן קימו בידהם חשמונאי כו' למיעבד תמניא יומין אלין יומי חדותא כו' א"כ נמצא לפי דברי המור וקציעה דשייך להתיר לילך לראות פלי"י שבעיקר הוא דברי חכמה ומוסר כל זמן שלא יהיה בו שום חשש של עניני תפלות וזימה.

אולם מלבד שבפמ"ג ומ"ב משמע דלעולם אין היתר לילך לטריטאות אפי' במקום שאין שם דברי תפלות וזימה אלא דברי חכמה ומוסר כגון זכר לאחשורוש שיש בו משום זכר חסדי ה' דאפ"ה אסור כשהוא בטרטאות דעדיין חשיב מושב לצים ועוד באמת הא דחנוכה יש בו קצת מצוה בריבוי סעודות משום שנחשב יום שמחה לא כתבו הרמ"א

וברמב"ם משמע שבעל הבית הוא המדליק (וכן משמע קצת מדברי הברייא בשבת כ"א ב' דקאמר והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה כו' ולכאור' הל"ל מדליקין כו' כדנקט לשון והמהדרין והמהדרין מן המהדרין אלא דאתא לאשמועינן דדוקא בעל הבית מדליק ולא בני הבית) ובפשטות על כל דברי הרמב"ם מסכים הרמ"א בד"מ וכותב עליו דכן המנהג ולא דוקא על מאי דסבר דמהדרין מן המהדרין עבדי נמי כמהדרין ואפי' אי נימא דפליג הרמ"א על הרמב"ם במ"ש דבעל הבית מדליק בשביל אנשי הבית וסבר דכל בני הבית מדליקין מנ"ל הא. ויותר קשה מ"ש בד"מ הארוך בשם הרמב"ם ממש דנראה מדבריו דאם רבים בני הבית כל א' מדליק לבדו ראשון נר א' כו' ולכאור' הא מפורש ברמב"ם שבעל הבית מדליק כפי מנין בני הבית ואין בני הבית מדליקין בעצמם. וכן קשה על הגר"א בביאורו לש"ע שכתב על דברי הרמ"א בהג"ה הנ"ל דכ"כ הרמב"ם ונהי דהרמב"ם פליג אתוס' וסבר דמהדרין מן המהדרין עבדי נמי כמהדרין וכדמבואר נמי בדברי הרמ"א אבל בהא דכתב הרמ"א שכל א' מבני הבית ידליק לא ס"ל כותיה דהרמב"ם ולא ה"ל להגר"א לכתוב סתם שכדברי הרמ"א כתב הרמב"ם דמסתימת הדברים משמע דאכל דברי הרמ"א קאי.

ובית מדליק נר אחד כו' ועל זה כתב והמהדר את המצוה כו' ר"ל בית המהדר את המצוה וכונתו באמת לאנשי הבית אלא דקרי להו בית סתם כיון דבגמ' לא איתפרש מיהו המדליק דלא קאמר אלא שמצותה נר איש וביתו דר"ל שבנר א' סגי להו לאיש ולכל בני ביתו כפירש"י והמהדרין נר לכל א' וא' והמהדרין מן המהדרין פלוגתא דב"ש ובה"א אי מחסרים או מוסיפים כפי הימים ולהכי סתם בזה הרמב"ם וכתב שכל בית מדליק כו' ובית המהדר מדליק כו'.

והרמ"א הבין שבמהדרין בני הבית מדליקין אותם נרות שהם לפי מנינם ולא בעל הבית בשבילם והטעם בזה נראה משום דצריך להדליק הנרות בזמנם בקירוב ככל האפשר וכדכתב הרמב"ם בפ"ד ה"ה דלא מאחרין ולא מקדימין וכ"ה בש"ע ר"ס תע"ב והוא מלשון תי' קמא דגמ' כ"א ב' דאי לא אדליק מדליק דמדלא קאמר סתם להדליק או לשון אחר משמע דלכתחילה צריך להדליק מיד משתקע חמה וכ"כ התוס' שם בד"ה דאי בשם הר"י פורת דיש ליהזר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי ולכן סבר הרמ"א שידליקו בני הבית כולם כדי שיוכלו להדליק בבת אחת מיד בשקיעת החמה ולא יצטרכו לאחר ההדלקה כלל דפשוט שאף אותם נרות שהם משום מהדרין יש להדליקם ג"כ קרוב לשקיעת החמה ככל האפשר דהא גם הם משום פרסומי ניסא ולכאור' זהו טעם הקדמת ההדלקה מיד בשקיעת החמה כיון שאז יהא ניכר האור שלו ויש לעשות פרסום לנס כל הזמן שיהא היכר דהיינו משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ואף לגבי הנרות שהם משום מהדרין מן המהדרין נראה דבאמת היה ראוי שיקדימום סמוך לשקיעה ככל האפשר

הנראה ברור בדעת הרמ"א והגר"א דהבינו מ"ש הרמב"ם דהמהדר את המצוה מדליק כמנין אנשי הבית כו' דלאו היינו בעל הבית המהדר את המצוה אלא בית המהדר את המצוה דר"ל שבית המהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשים שבתוכו כו' וכדכתב הרמב"ם בריש דבריו מצותה שיהיה כל בית

ולכן היה ראוי שאם גמר א' הדלקתו קודם חבריו מבני הבית יש לו לסייע חבריו בהדלקתו כדי שלא יהא שום איחור כלל וכן מי שאינו עושה אלא כמהדרין מן המהדרין ולא כמהדרין נמי וכדעת התוס' ומנהג ספרד המוזכר ברמב"ם וכן פסק הש"ע באמת בכה"ג היה ראוי שבשעה שמדליק נר ראשון ידליקו האחרים מבני הבית שאר הנרות שלא יהא שום איחור אך בזה אין ראוי שא' יתחיל במצוה ולא יגמרנה וכעין מ"ש הגר"א בסי' תרע"א סס"ז א"נ אפשר דכולי האי לא חייבוהו רבנן כיון שאין בזה מילתא דפסיקא דשמא לא יזדמן בני בית לסייע בההדלקה ורק לגבי מהדרין שמדליקין כפי מנין אנשי הבית סבר הרמ"א דעדיף שידליקו כולם בבת אחת דבזה שייך מילתא דפסיקא שודאי יהיו אנשים שיוכלו להדליק אותם הנרות הנוספים מיד בשקיעת החמה.

ואף הרמב"ם ס"ל הכי שכל בני הבית ידליקו ולא בעל הבית בשבילם והאי דסתם בזה ברפ"ד ולא פ'י שכל בני הבית ידליקו אותם הנרות שהם לפי מנינם כדכתב הרמ"א היינו משום דאין דרכו אלא להעתיק המפורש בגמ' ואינו מפורש אלא דהמהדרין מדליקין נר לכל א' וא' ולא שכל א' מבני הבית מדליק לעצמו (ומ"ש בגמ' לשון והמהדרין מן המהדרין כו') מדליק כו' ולא מדליקין לאו היינו לאשמועינן שבעל הבית מדליק בשביל כולם אלא אידי דבעא למימר יום ראשון מדליק שמנה כו' ואילו הוה קאמר מדליקין שמנה הוה משמע דכל ההדלקות של בני הבית עולות כמנין הזה ובאמת כל א' וא' מדליק כמנין הזה) וסמך הרמב"ם אהא דפסק שאין מאחרין ההדלקה דהיינו טעמא דכל א' מבני הבית מדליק כדפרישית לעיל.

אמנם ראיתי להבית הלוי בחי' לחנוכה שבת כ"ג א' שהבין דברי הרמב"ם דבמהדרין שעושה נמי כמהדרין מן המהדרין בעל הבית מדליק לכל בני הבית כמנינם ואינם מדליקים לעצמם וכתב שם דהרמ"א שכתב שכל א' מבני הבית ידליק זהו משום מ"ש אח"כ דיוהרו ליתן כל אחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהיה היכר ר"ל היכר באיזה יום של חנוכה הם עומדים ולא יהיו כל הנרות בערבוביא ובזה יצאו ידי דעת התוס' דסברי דלא שייך לעשות כמהדרין וגם כמהדרין מן המהדרין דכשיעשו כשניהם ליכא היכרא שיסברו שכך יש בנ"א בבית ולזה ידליקו כל בני הבית במקום מיוחד כדי שיהיה היכר ומחמת ד"ז נקט הרמ"א גם שכל א' מבני הבית ידליק לעצמו דסבר דזה שכתב הרמב"ם שבעל הבית מדליק לכולם הוא משום דבזמנו היו מדליקים בחוץ ובטפח הסמוך לפתח וכה"ג לא היה שייך שידליקו כולם במקום מיוחד כדי שיהיה היכר משא"כ בזמנינו שמדליקים בפנים בבית ושפיר שייך שכל א' ידליק במקום מיוחד בזה עדיף לעשות כן וממילא כל א' מדליק לעצמו.

אבל דבריו אינם מובנים לי דהא אף בזמן הרמב"ם שהיו מדליקים כולם בחוץ ובטפח הסמוך לפתח ולא היו יכולים להדליק כל א' במקום מיוחד הא סבר הרמב"ם דמהדרין מן המהדרין עבדי נמי כמהדרין ועל כרחך דלא חש כלל לסברת התוס' שכתבו דא"א לעשות כשניהם כיון דליכא היכר בכה"ג וי"ל שדעת הרמב"ם כמ"ש הגר"א בסי' תער"ב ס"ב וכ"כ הפר"ח בסי' תרע"א ס"ב דס"ל כלישנא דטעמא דב"ה דמעלין בקודש ולא מורידין וכדמשמע נמי כהאי לישנא ממ"ש בגמ' שני זקנים היו בצידן כו'

ולפי האי טעמא לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסים או ימים היוצאים ולפ"ז אף במקום שמדליקים בפנים ושייך לעשות היכר לימים היוצאים כגון שיחלקו הנרות למקומות מיוחדים יסבור הרמב"ם דא"צ לעשות כן אלא יכול להדליק כולם במקום אחד. וא"כ זה שמתחילה כתב הרמ"א ד"א שכל אחד מבני הבית ידליק וכן המנהג פשוט ובד"מ משמע שהוא דעת הרמב"ם על כרחך לאו היינו משום דבכה"ג איכא היכרא דימים דדוקא זה שכתב אח"כ דיהירו ליתן כל אחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהיה היכר הוא כדי לחוש לסברת התוס' וכמבואר שם בד"מ. ועוד קשה לי על דברי הבית הלוי ממ"ש הרמ"א שכל א' מבני הבית ידליק דמשמע שכל בני הבית מדליקין לעצמם ולא בעל הבית בשבילם ואי כל טעם הדבר הוא משום דבזה שייך היכרא דימים הא מצי בעל הבית להדליק בשביל כולם רק יזהר לחלק הנרות למקומות מיוחדים וא"צ שבני הבית דוקא ידליקו וכ"ת דיש לכל א' מבני הבית להדליק לעצמו כדי שלא תתאחר ההדלקה כלל וכמ"ש למעלה א"כ אף בזמן הרמב"ם שהיה מדליק כל הנרות בחוץ בטפח הסמוך לפתח ה"ל לכל א' מבני הבית להדליק לעצמו כדי שלא יהא שום איחור ודוחק לומר דבכה"ג שמדליקין בטפח הסמוך לפתח מסתמא הוא דחוק ואין מקום פנוי לזה. ובלא"ה קשיא ממאי דמפורש בהדיא בד"מ הארוך דהבין הרמ"א בדברי הרמב"ם ממש שכל א' מבני הבית ידליק לעצמו וכדבריו בהג"ה לש"ע וא"כ לא שייך לומר דהוה סבר דשאני זמן הרמב"ם מזמנינו כדכתב הבית הלוי.

ובאמת כל דברי הבית הלוי שם שכתב ע"פ הבנתו בדברי הרמב"ם כנראה שייך

לדחות דמה שדקדק בהא דר' זירא כ"ג א' שאמר מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא כו' דלכאו' קשה וכי לא היה ר' זירא מן המהדרין מן המהדרין או עכ"פ מן המהדרין אלא על כרחך דבמהדרין בעל הבית מדליק לכל בני הבית לכאו' יש לדחות דבאמת יש לכל בני הבית להדליק ושאיני אכסנאי שאינו חשוב כבן בית ממש שיהיה הידור במה שמוסיף על נרות בני הבית וכ"כ בהדיא הפמ"ג בסי' תרע"ז משב"ז סק"א דאכסנאי בדרך לית הידור בבית שמתאכסן שם כי הכל אינם יודעים שיש אורח עכ"ל. ואולי יש לדחות עוד בענין אחר דבאמת הא דר' זירא מיירי בנר שבת וכדחובא בש"ע או"ח סי' רס"ג ס"ז שלא שייך בה דין מהדרין ולא מיירי בנר חנוכה ובזה מובן מאי דהדפיסו בדברי הרי"ף ב' נקודות בין מילתא דר' זירא להא דרב ששת לעיל מינה בסמוך שאמר אכסנאי חייב בנר חנוכה ולכאו' אין טעם בב' נקודות אלו אלא דהיינו משום דעיקר הך דר' זירא לענין נר שבת מיירי ורק ילפינן מינה לנר חנוכה דאכסנאי צריך להשתתף בפריטי אם רוצה עכ"פ לקיים עיקר מצות נר חנוכה ואם רוצה לעשות כמהדרין אז ידליק נר לעצמו. ובזה אולי שייך להבין נמי הא דאמר ר' זירא בתר דנסיבי איתתא כו' ולכאו' תיבת איתתא מיותרת אלא דכונתו לומר דמיירי בנר שבת שמוטל על האשה יותר מעל האיש וכדאיתא בש"ע שם ס"ג והוא משבת ל"ב א' ומ"ר מובא ברש"י שם ד"ה הריני נוטל. אולם בר"ח משמע דהא דר' זירא מיירי בנר חנוכה שכתב ואכסנאי חייב בנר חנוכה ואי משתתף בהדי אושפיזי או אם היה נסיב תו לא צריך עכ"ל ומבואר דהא דר' זירא נמשך מההיא דרב ששת דלעיל וכן נראה מדברי הגר"א בסי' רס"ג ס"ז ומ"מ לכאו' יש לדחות דברי הבית

הבית מדליקים. ועוד אולי י"ל דבאמת ליכא היכרא כולי האי אפי' בשעה שמדליקים בני הבית כל א' לעצמו דאפי' אי נימא דניכר לכל העוברים בחוץ שיש עוד בני בית והם מדליקים נרות נוספים שמא הם מדליקין נרות בעד עוד בני בית שיש שם באותו בית כגון כליל שני ויש ב' בני בית וכל אחד מדליק ב' נרות אינו ניכר שמדליקים כל א' ב' נרות לפי הימים דהא אפשר שבאמת מדליקים כמנין אנשי הבית ולא לפי הימים ויש שם ד' בני הבית. אבל כשמדליק כמהדרין מן המהדרין גרידא להוסיף או לחסר רק נר א' בכל לילה בזה איכא היכרא טובא שהוא לפי הימים ואין חשש שיסברו שכך יש בנ"א בבית שנתוספו או נתמעטו דדוקא כשמוסיף או מחסר יותר מנר א' יש חשש כזה דבנרות מרובים לא מכווני וכדביאר הפר"ח בס"י תרע"א ס"ב.

והנה גם הגרי"ז זצ"ל בספרו על הרמב"ם הלי' חנוכה נקט בפשיטות דפליגי הרמ"א והרמב"ם אי בעל הבית מדליק בשביל כל בני הבית או שכל בני הבית מדליקין לעצמם וביאר פלוגתתם ע"פ מאי דפליגי לגבי מילה בחול אם צריך לחזור על ציצין שאין מעכבין את המילה או לא דהרמב"ם שפסק שא"צ לחזור היינו משום דסבר דלא שייך הידור אלא כשעסוק בהמצוה אבל לא אחר שפירש וה"נ גבי נר חנוכה לא שייך הידור אא"כ עושה בעל הבית בעצמו כל ההדלקה והרמ"א שפסק דצריך לחזור היינו משום דס"ל שאפי' כשאינו עסוק בהמצוה שייך הידור וה"נ גבי נר חנוכה יחשב הידור במה ששאר בני הבית מדליקין. והנה מלבד שמפורש בד"מ הארוך שהבין הרמ"א בדברי הרמב"ם ממש דבאמת ס"ל שכל א' מבני הבית ידליק ולא בעל הבית בשבילם וכן משמע בד"מ הקצר ובביאור

הלוי כמ"ש לעיל דשאני אכסנאי מבין בית דעלמא וכדמבואר בפמ"ג.

גם מה שדקדק הבית הלוי שם מדברי שלטי הגבורים (והובא במ"א ס"י תרע"ז סק"ח) שכתב דעל קטנים שאינם מחויבים נראה שאינו מדליק ודאי שמכאן איכא למידק דאילו היו מחויבים אלא דלא היתה יכולת בידם להדליק היה ראוי להדליק בשבילם אך באמת גם הרמ"א מודה דמהני הדלקת בעל הבית בשביל כל בני הבית אפי' באותם נרות שהם כפי מנינם ורק דראוי יותר שכולם ידליקו כדי שלא תתאחר ההדלקה כלל וכדבארתי ולזה קאמר שלטי הגבורים דמהדרין להדליק נר לכל א' לא שייך אלא לענין אנשים ונשים ולא לענין קטנים כיון שאינם חשובים להדליק בשבילם מאחר שאינם מחויבים בדבר.

גם מ"ש הבית הלוי שם מקושת התוס' דאם עושה כמהדרין וגם כמהדרין מן המהדרין הא ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית דמכאן מוכח דסברי אילו היה עושה כמהדרין וגם כמהדרין מן המהדרין צריך שאיש אחד ידליק לכולם דאי כל א' מדליק לעצמו הא באותה שעה שמדליקים כולם איכא היכרא טובא ודלמא בזה סגי ולא בעינן שיהא ניכר אחר ההדלקה ג"כ. לכאן י"ל בפשיטות דזה אמת בדעת התוס' אולם הרמב"ם דחולק עליהם לא ס"ל הכי וי"ל דזה גופא טעמיה דלא חש למאי דליכא היכרא דבאמת איכא היכרא כיון שכל בני הבית צריכים להדליק לעצמם וכדברי הרמ"א ולפ"ז אין צורך לומר דנקט הרמב"ם כלישנא דטעמא דב"ה משום מעלין בקודש ולא מורדין וכמ"ש הגר"א והפר"ח הנ"ל דאפי' לאידך לישנא דטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים בכה"ג איכא היכרא כיון שכל בני

אנשי ביתו אבל הנכון לענ"ד כדכתבתי דלכ"ע בני הבית מדליקין לעצמן.

ובדבר מה שנתקשה כתר"ה עוד בדברי הד"מ הנ"ל שכתב דלדין שמדליקין בפנים בבית ויודעין כמה בנ"א בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כך בנ"א הם בבית אף לדעת התוס' מנהגינו נכון והקשה כתר"ה דהא אף בזמן התוס' היו מדליקין בפנים כדאיתא בדבריהם כ"א ב' ד"ה דאי ואפ"ה סברי דמהדרין מן המהדרין לא עבדי כמהדרין כיון דליכא היכרא שיסברו שכך יש בנ"א בבית כדאיתא בדיבור הסמוך שם המתחיל והמהדרין ותרויהו בשם הר"י. האמת שאין זה קושיא כלל בדברי הר"י בד"ה והמהדרין לא אתיין אלא לפרושי שיטות ב"ש וב"ה דמיירו במי שמדליק בחוץ וכדינא דגמ' אבל למעשה י"ל דמודה הר"י שכשמדליק בפנים וכמו שהיה בזמנו אין לחוש לזה ושפיר מצי למיעבד כמהדרין וגם כמהדרין מן המהדרין ולא הוצרך הר"י לפרש כן כיון שלא בא לכתוב פסקי הלכה.

ומיהו ק"ק מנ"ל להד"מ זה שמודו התוס' דמצי למיעבד כמהדרין וגם כמהדרין מן המהדרין דבפשטות מ"ש התוס' דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו משמע קצת דכל תקנת מהדרין מן המהדרין ליתא אלא כשאינו עושה כמהדרין דכיון דעיקר המצוה הוא להדליק בחוץ שיהיה פרסום לאנשים העוברים ושבים וכה"ג לא שייך הידור כשעושה כמהדרין וגם כמהדרין מן המהדרין ממילא לא נתקן לעשות כשניהם ולפ"ז א"ש מאי דלא ניחא להו להתוס' למימר דמ"מ ללשון בגמ' דטעמייהו דב"ש וב"ה כנגד פרי החג או משום מעלין בקודש ואין מורידין שפיר דמי למיעבד כמהדרין וגם

הגר"א כנ"ל גם מ"ש המ"א בסי' תרנ"א סס"ק כ"ה מהרד"א בשם הרמב"ם נראה דדעתו הוא דס"ל להרמב"ם דבאמת שייך הידור בנר חנוכה אפי' כשפירש ממעשה ההדלקה שכתב שם המ"א מהרד"א שאם בירך על נר א' והדליק ואח"כ נודמן לו עוד נרות מברך בכל פעם ומבואר דאע"ג דנרות אלו קמדליק משום הידור וכבר פירש ממעשה הדלקה ראשונה אפ"ה עולין לו שפיר ואף יכול לברך עלייהו. ועוד בפשטות אולי היה שייך לחלק בין פירש ממעשה מילה להיכא דאחרים ידליקו עוד נרות חנוכה בשבילו דגבי מעשה מילה הא כלתה כל מעשה המילה בפרישתו משא"כ בהדלקת נר חנוכה בפשטות לא כלתה המעשה כלל כשאחרים מבני הבית עדיין מדליקים דהא הדלקה דידהו ודאי יכולה לעלות ולהועיל בשבילו וכדמוכח ממאי דלעיקר המצוה סגי בנר א' לכל בני הבית וכן לכאו' יכולה להצטרף להדלקתו להדרה. ובלא"ה אולי י"ל דהידור זה בנר חנוכה שנתקן באופן מיוחד ואינו סתם כמו סוכה נאה ולולב נאה כו' לא דמי להידור שאר מצות וממילא שייך אפי' כשפירש ובזה א"ש דעת הנהו אחרונים דסברי לברך עליו אע"ג דגבי מילה משמע מדברי הרמ"א ביו"ד סי' רס"ה ס"ג שאינו מברך על הידור דציצין שאין מעכבין וכבר כתב על דרך זו האבי עזרי.

וראיתי עוד במאמר מרדכי ס"ס תרע"ז ובשו"ת גליא מסכת או"ח סי' ו' דנקטו ג"כ דאיכא פלוגתא בין הרמ"א והרמב"ם אם בעל הבית מדליק בשביל אנשי הבית או שכל בני הבית מדליקין לעצמם וכן בערוה"ש סי' תרע"א אע"ג דכתב דלדינא לא פליגי הרמ"א והרמב"ם מ"מ הבין דמדברי הרמב"ם מבואר שבעל הבית מדליק בשביל

כמהדרין מן המהדרין וכדברי הגר"א והפר"ח הנ"ל דמ"מ ממאי דלפי אידך לישנא לאו שפיר דמי למיעבד הכי מוכח דכל תקנת מהדרין מן המהדרין לא נתקנה אלא כשאנו עושה כמהדרין דלא מסתבר דיפלגו הני ב' לישני בענין זה ובאמת משמע בהדיא בריטב"א ד"ה והמהדרים דדברי התוס' קיימי אליבא דב' הלשונות ודלא כדברי הגר"א והפר"ח. וצ"ל שהבין הד"מ דב' הידורים אלו של מהדרין ומהדרין מן המהדרין לא שייכי אהדדי כלל דכל אחד נתקן בפני עצמו ואית ביה הידור בעצם ממאי דמדליק לפי מנין אנשי הבית או לפי הימים ושפיר יכול לעשות שניהם היכא דיהיו שניהם ניכרים ואין כונת התוס' אלא דמן הסתם לא יהא שייך לעשות כשניהם כיון שלא יהא ניכר זה שמדליק לפי הימים.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן רלז

בענין מקום הדלקת נר חנוכה

בעזה"י י"ג מרחשון תשע"ו

שאלה מי שהדליק נר חנוכה בפתח ביתו מבחוץ על אסקופה והנרות היו רחוקים מן הדלת עצמו יותר מטפח אם יצא ידי חובתו או לא יצא.

תשובה נראה דבכה"ג לא יצא דכיון שהנרות רחוקים מן הדלת יותר מטפח והם

מבחוץ אינו ניכר שבעל הבית הניחם שם וזהו הטעם שצריכים הנרות להיות בטפח הסמוך לפתח כדכתב רש"י בשבת כ"ב א' ד"ה מצוה להניחה וממילא הוי כמדליק ברחוב רחוק מן הבית טובא דפשיטא דלא יצא שלא התירו להדליק רחוק מן הפתח יותר מטפח אלא כשמדליק בפנים בבית. ואף כשהיו הנרות מונחים על אסקופת הפתח והיו סמוכים לו ממש רק שלא היו בתוך טפחו של הדלת שאולי היה שייך לומר דכה"ג שפיר ניכר שבעל הבית הניחם שם כיון שהאסקופה שייכת להבית אפ"ה נראה דלא יצא שלא התירו מופלג מן הפתח יותר מטפח אלא מבפנים אבל לא מבחוץ כיון דמסתמא לא יהא ניכר וממילא אפי' אם שייך שיהא ניכר מ"מ לא תקנו בכה"ג וליכא קיום המצוה.

ודוקא בנרות הנוספים על העיקר א"צ שיהיו כולם בטפח הסמוך לפתח כדנראה מדברי הגר"א שם ס"ה ד"ה ויברך ונראה דהיינו משום דמסתמא לא אפשר שיהיו כולם בטפח הסמוך וממילא מעיקרא לא חייבו אלא שיהא הנר העיקר בתוך טפח. ולפי דברי הש"ע שם ממהרי"ק התם היינו משום שצריך להפנות לימין וא"א בלא"ה וממילא סגי במה שיסיים בטפח הסמוך לפתח אבל כשכל הנרות רחוקים יותר מטפח ודאי לא יצא.

ואם היו לאסקופה מחיצות או צורת הפתח בג' צדדיו ועי"ז היתה רשות בפני עצמה אז אולי שייך לומר דנחשב כחלק מהבית ויצא כשמדליק עליה אפי' אם היו הנרות רחוקים מן הדלת יותר מטפח. ואם משתמשים באותו מקום כמו חצר אולי דינו כחצר דלכאור' ג"כ יצא כשהדליק בתוכה עכ"פ לדעת התוס' שבת כ"א ב' ד"ה מצוה שצריך להדליק על פתח החצר וכן נפסק בש"ע סי' תרע"א ס"ה

(ומה שאומרים בשם החזו"א דליכא דין חצר לדין צ"ע לי ממאי דמשמע בחזו"א או"ח סי' צ' ס"ק כ"ג שאין זה אלא לענין דין מבוי אבל לשאר מילי שפיר יש לנו דין חצר).



סימן רלח

בענין החלפת פתילות בנר חנוכה

בעזה"י עשרה בטבת תשע"ט

שאלה אם יש להחליף הפתילות והשמן בכל לילה מליל חנוכה או יכול להדליק בפתילות ושמן הנותרים מלילה שעבר.

תשובה בשבלי הלקט סי' קפ"ה כתב ואין אנו חוששין לפתילתו להחליפה עד שתכלה עכ"ל והוא ממס' סופרים פ"כ ה"ד והובאו דברי שבלי הלקט בב"י או"ח ס"ס תרע"ג וכן פסק בש"ע שם וכתב המ"ב שאין בהם בזיון מצוה דאדרכה הם נוחין להדליק יותר כשהם מודלקין כבר עכ"ל והוא לשון הלבוש. ובד"מ הביא מהרד"א דא"צ להחליף פתילות אלא שנהגו כן וכ"כ הכלבו דכן נהגו וכן הביא הא"ר מס' תניא וכתב הא"ר הטעם לפי שבכל לילה היה הנס מתחדשות ועוד זכר למקדש שהיו מחדשין אותו בלילה וכ"כ בכלבו הנ"ל סי' מ"ד וכ"ה בארחות חיים הל' חנוכה סי' ה' והמאירי בשבת כ"א א' ד"ה זה כתב בתוך דבריו ואף חידוש הפתילות בכל לילה אינו מן הדין אלא דרך הידור ומדמיון נרות של מקדש עכ"ל וצ"ע שלא הזכיר הרמ"א מכ"ז בהג"ה לש"ע ואפשר דהיינו משום דס"ל דעיקר דלא כמנהג זה מאחר

שמפורש במס' סופרים דא"צ להחליף הפתילות וכן הביא הרד"א הנ"ל בסדר תפלת חנוכה בשם ה"ר גרשום מגמ' שבת כ"ג א' עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו כו' דמשמע מיניה דא"צ להחליף הפתילות אך מ"מ ק"ק שלא הזכיר הרמ"א עכ"פ המנהג בזה להחליף מאחר שאין בו צד איסור ויש לו טעמים כנ"ל ובפרט שלפי לשון מס' סופרים ואין חוששין לפתילתו כו' משמע קצת דר"ל דוקא שאין מדקדקים בזה אף שאפשר שבאמת יש טעם ולפ"ז אפשר שאפי' לפי המס' סופרים טוב להחליף הפתילות וכ"מ קצת בכלבו וארחות חיים שם שאחר שכתבו המנהג להחליף הפתילות הביאו דברי המס' סופרים ולא העירו מיניה כלום על המנהג וכן בתניא הנ"ל סי' ל"ה הביא תחילה דברי מס' סופרים ואח"כ כתב ומנהגנו שלא להדליק בנר ישן ולהחליף הפתילה בכל לילה ולילה עכ"ל משמע קצת דאין המנהג סותר למ"ש במס' סופרים.

ואף לפי המנהג להחליף הפתילות משמע לכאור' מסתימת הראשונים דדוקא להחליף הפתילות יש ענין אבל לא להחליף השמן נמי וכגון שמאיזה טעם נותר שמן מלילה א' דאין שום ענין להחליפו ולא להדליק בו בלילה אחרת והיינו כמ"ש בפסיקתא רבתי רפ"ג נר של חנוכה שהותר שמן ביום הראשון מוסיף עליו שמן ומדליקו ביום השני כו' והוזכר בתוס' שבת מ"ד א' ד"ה שבנר וכן ברא"ש שם פ"ב סי' ט' בשם שאילתות דרב אחאי ובמרדכי שם ר"ס תנ"י ואף שבטור סי' תרע"ז כתב הותר מן השמן והפתילות כו' הרי דכלל פתילות בהדי שמן ומשמע דלא מיירי אלא מצד הדין שהרי מפורש בראשונים הנ"ל מנהג להחליף

להדליק הפתילות מקודם שיהו נוחין להדליק יותר כמ"ש המ"ב והלבוש.



סימן רלט

בענין הדלקת נר חנוכה לבחורים

בעזה"י י"ג מרחשון תשע"ח

שאלה בחורים בישיבה שישנים בבנין א' ואוכלים בבנין אחר מהו מקום הראוי להם להדליק נר חנוכה.

תשובה באגר"מ או"ח ח"ד סי' ע' אות ג' כתב בזה שצריכין להדליק במקום הלינה משום שהוא מיוחד לכל א' יותר ממקום האכילה שאינו מיוחד כלל לשום פרטי וגם כל חפציו שיש לו מניח במקום הלינה וכע"ז כתב גם ביו"ד ח"ג סי' י"ד אות ה' והוסיף באו"ח שם דאם היה שייך שידליק כל א' במקום המיוחד רק לו בתוך חדר הלינה דהיינו במקום הסמוך למטתו שרק הוא המשתמש שם היה עדיף אלא דאין זה קפידא מאחר שכל א' משתמש באיזה דברים גם בכל החדר ולכן יש להדליק אצל החלון ועכ"פ לא ידליק במקום האכילה. והנה מאי דנקט האגר"מ דתלוי במקום שהוא מיוחד יותר לכל א' וא' לכאור' ק"ק אמאי יהיה תלוי בזה דהא אף במקום שותפות גמורה שייך להחשיב אותו מקום כביתו לגמרי מאחר שהוא דר שם ואף דלאו אורחא שיהיה לו לאדם עיקר ביתו משותף עם אחרים מה בכך הא מ"מ שם הוא עיקר מקום דירתו ושייך להחשיבו ביתו ממש וצ"ע אמאי יהיה תלוי במקום שהוא יותר

הפתילות א"נ דנקט הטור דלא כהמנהג להחליף הפתילות כלל או עכ"פ דכן דעת הפסיקתא רבתי והשאלות דלא כהמנהג מ"מ מדברי התוס' והרא"ש והמרדכי הנ"ל שלא כתבו בשם הפסיקתא רבתי והשאלות אלא שמן אפשר לומר דהיינו משום דדוקא שמן אין שום ענין להחליפו משא"כ פתילות. והיינו אע"ג דגם השמן שנותר במקדש היו צריכים להחליפו כדמשמע מ"ש במנחות פ"ח ב' נר שכבתה נידשן השמן נידשנה הפתילה כו' וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מה' תמידין ומוספין ה"י וגם אפשר ששייך טעם שכתב הא"ר להחלפת הפתילות לפי שבכל לילה היה הנס מתחדשות והוא מהכלבו וארחות חיים ואולי גם שייך בזה ענין הידור שהזכיר המאירי דאולי ר"ל הידור בעלמא ממה שלא נשתמשו לדבר אחר מעולם מ"מ כולי האי לא קפדינן אפשר משום דלא היה רגיל שיהיה שמן נותר במקדש אלא פתילות וגם אפשר דלא היה רגיל שישתייר שמן בהדלקת נר חנוכה וממילא לא נהגו להקפיד בזה דלא היה דבר שכיח כ"כ בכלל א"נ דלא היה ניכר כ"כ ששמן היה משל אתמול ולכן לא הקפידו בזה משא"כ בפתילות. ואפי' אם מאי דנקטו הראשונים לפתילות ולא נקטו נמי שמן לאו דוקא הוא דבאמת יש ענין להחליף גם השמן נראה דעכ"פ לפי הטעם זכר למקדש וכן לפי הטעם שבכל לילה היה הנס מתחדש י"ל דלא שייך זה אלא גבי שמן שהוקצה למצות אותו היום ונותר אבל השמן שלא הוקצה לאותו היום ונותר לא שייך טעמים אלו להקפיד שלא להשתמש בו ביום אחר. ועכ"פ מצד הדין ברור דא"צ להחליף אפי' הפתילות כמפורש במס' סופרים וכדמשמע בגמ' שבת כ"ג א' וכ"ה בדברי הטור סי' תרע"ז כנ"ל וכסתימת הש"ע והמ"ב ובאמת בפשטות יש ענין

אלא חדר ולעולם מיירי כששני החדרים הם בב' בנינים נפרדים וכן נראה ממאי דבפשטות לא מצינו לחלק בחדרים שהם בבנין א' גבי עירוב חצירות והרי מהתם ילפינן כדכתב הט"ז משמע דגם לגבי מקום ביתו בהדלקת נר חנוכה ליכא חילוק בזה וממילא יכול להדליק בכל אותו הבנין שהוא אוכל שם.

אבל למעשה נראה ודאי לחוש לסברת האגרו"מ להדליק במקום שינתו אלא שיחמיר לקבוע שם אכילתו דהיינו לכאור' לאכול שם רוב סעודותיו כגון אם רגיל לאכול ג' סעודות ביום יאכל שם לכל הפחות ב' סעודות ואולי באמת אפי"ב בסעודה א' דרך קבע סגי בכך ולא בעינן רוב סעודותיו. ומי שמוכרח להדליק בחדר האוכל כגון שאין נותנין רשות להדליק אלא שם אפשר שלחומרא יבקש מאביו או בן בית אחר לכוין להוציאו כשמדליק בביתו דלכאור' אולי שייך להחשיב בחור הלומד בישיבה כאכסנאי שנפטר בהדלקת בני ביתו דאף אם רוב ימות השנה נמצא בישיבה מ"מ אין עיקר דירתו אלא בבית אביו וכמו שהרבה רגילים לומר שהם דרים באותו מקום שדרים אבותיהם ולא במקום הישיבה וגם באמת מניח שם בבית אביו הרבה מחפציו שאינו צריך להם בכל יום וא"כ אפשר דכל זמן היותו בישיבה אע"פ שהוא נמצא תמיד במקום הישיבה ואינו אוכל אלא שם מ"מ באמת אינו חשוב אלא כאכסנאי כיון שעיקר מקומו לעולם אינו חשיב אלא ביתו. ואף כשמשלם להישיבה בשביל הזכות להיות שם אפשר דמ"מ לא חשיב כשוכר ממש שמבואר במהרש"ם ח"ד סי' קמ"ו דמקום מושכר חשיב ביתו ממש לענין זה דלכאור' אפשר לומר דלא חשיב אצלו כשכירות ממש מאחר שאינו משלם בשביל

מיוחד לו ולא לאחרים. ואי נימא דבאמת אינו תלוי במקום המיוחד לו יותר כסברת האגרו"מ היה נראה לומר דבחורים שישנים במקום א' ואוכלים במקום אחר ידליקו במקום שאוכלים וכמ"ש הרמ"א בסי' תרע"ז ס"א גבי אכסנאי שמדליק במקום שאוכל והוא מתשו' הרשב"א ובט"ז שם סק"ב הביא ראי' לזה מדין עירוב חצירות דקי"ל בסי' ש"ע ס"ה דמי שאוכל במקום א' וישן במקום אחר מקום אכילתו הוא העיקר (והוא דלא כמ"ש בעטרת זקנים בסי' תרע"ז שם ד"ה שאוכל דבאמת מקום לינתו הוא עיקר אלא דכשמקום אכילתו סמוך למקום לינתו חשיב כמקום לינתו) וה"נ י"ל דמקום שאוכל שם בקביעות הוא העיקר ואף שאינו נמצא שם אלא לזמן מועט מ"מ לא איכפת לן ובלא"ה בהרבה מקומות רוב היום נמצא באותו בנין שאוכל שם כגון שחדר האוכל והבהמ"ד בבנין א' ובכזה ג"ל דאותו בנין חשיב ביתו וממילא יכול להדליק באיזה מקום שירצה באותו בנין דלא מצינו קפידא להדליק דוקא באותו מקום שאוכל אלא בחלון או על שלחנו שיהיה בו פרסום הנס ומשמע דאפשר להדליק בכל אותו בנין ואפי' שלא בחדר שהוא אוכל שם ממש דכל הבנין חשיב ביתו לענין זה רק דמ"מ מסתבר קצת דעל צד היותר טוב עדיף להדליק סמוך למקום שאוכל שם ממש שהוא ודאי חשיב ביתו ואולי זהו באמת כונת הט"ז שם שכתב דמיירי הרמ"א במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה דהעיקר הוא חדר האכילה ומדנקט הט"ז לשון חדר ולא בית משמע דאפי' הכל בבנין א' מ"מ צריך להדליק באותו חדר שהוא אוכל שם רק אפשר לדחות דלאו דוקא נקט הט"ז חדר דלא נקט כן אלא משום דאורחא דמילתא שלא יהיה מיוחד לאדם בית שלם לאכילה ובית שלם לשניה

הזכות לישן שם בפרטיות ממש אלא גם בשביל הזכות לאכול וללמוד שם בתמידות ושאר ענינים וממילא אפשר דלא חשיב מקום שישן שם כמושכר לו שיחשב ביתו לגמרי לענין זה וצ"ע. ובכה"ג שבן מכוין להוציאו נראה דמ"מ הוא ידליק לעצמו במקום הישיבה אפי' במקום שאינו מיוחד אלא לאכילה וכנ"ל ויתנה שאם אפשר לו לצאת בהדלקת עצמו באותו מקום הוא מכוין לצאת בהדלקת עצמו ואם א"א לו לצאת בהדלקת עצמו באותו מקום הוא מכוין לצאת בהדלקת בן ביתו. וכשמדליק במקום שאינו מיוחד אלא לאכילה אם אפשר יבקש מאחר שג"כ מדליק שם באותה שעה להוציאו בברכה כדי שאם באמת אינו יוצא בהדלקתו לא יכרך ברכה לבטלה.



סימן רמ

בענין מותר השמן בחנוכה

בעזה"י עש"ק ד' טבת תשע"ח

שאלה כיצד יתנהג אדם במותר השמן מהדלקת הנרות שיש לו אחר החנוכה וכן במותר הפתילות.

תשובה השמן שהוקצה למצותו דהיינו שהיה צריך לו לשיעור הדלקה דינו כתשמישי מצוה שא"צ גזירה רק שאין לזרקן במקום מגונה ויש מדקדקים לגנוזם והמחמיר תבא עליו ברכה כדכתב הרמ"א באור"ח סי' כ"א ס"א ומבואר במ"ב שם סק"ז דגם כשע"י שאינו גנוזם נזרקים אפי' למקום מגונה מותר

וה"ה לענין פתילות שהוקצו למצותן כדאיתא בטור סי' תרע"ז ובחיי"א ח"ב כלל קנ"ד סל"א וצ"ע שהשמיט הש"ע שם ס"ד לפתילות ולא משמע דהיינו משום דס"ל דקילי משום דדמיין לעצי סוכה ונוייה דאינן מוקצין למצותן לגמרי כיון דעשויין לישאר אחר זמן כדהביא הב"י ס"ס תרע"ז מהר"ן שבת ט' א' מדפי הרי"ף ד"ה אי חדא דבב"י שם משמע דנקט בפשיטות כדברי הטור שם דדין פתילות כמו השמן ועוד שהרי אין הדרך להשתמש בהן אחר זמן כלל אף אם נשארות ואינן מתבערות לגמרי כמו שמן. ומ"ש בפסיקתא רבתי רפ"ג אבל אם הותר ביום השמיני עושה לה מדורה ושורפה בפני עצמה למה כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש הימנו והובא בתוס' שבת מ"ד א' ד"ה שכנר וכן ברא"ש שם פ"ב סי' ט' בשם שאלות דרב אחאי ובמרדכי שם ר"ס תנ"ו ושניהם הובאו בב"י שם נראה דלאו דוקא שורפה דה"ה שמותר לזורקה במקום שאינו מגונה ככל תשמישי מצוה כנ"ל וכ"מ מהטעם שכתוב שם כיון שהוקצה למצוה כו' היינו דעיקר הקפידא הוא שלא ישתמש בה ומאי דנקט שריפה דוקא אפשר דהיינו משום דבזריקה לחודא יש לחוש שמ"מ יבא להשתמש בו כיון שנשאר בעין והיינו כעין מ"ש בטור שם שאף אסור לשהותו לשנה הבאה לנר של חנוכה דחיישינן שמא יבא ליהנות ממנו ואפי' אם נותנו בכלי מאוס חיישינן לכך א"נ מאי דנקט שריפה דוקא היינו משום דנכלל בזה הפתילות כדאיתא בטור וחיי"א כנ"ל ויותר קל לשרוף הפתילות מלאבדם באופן אחר וכ"מ מדברי הכלבו בסי' מ"ד לאו דוקא שצריך לשרפן אלא לאבדן ולא להשתמש בהן לצרכיו. ולענין השמן שלא הוקצה למצותו דהיינו שלא היה צריך לו

לשיעור הדלקה וכן לא נתערב בשמן אחר שהוקצה למצותו יכול לעשות בו כל מה שירצה וכמ"ש בב"י שם מהג"מ פ"ד מה' חנוכה אות ד' ורק דלכתחילה טוב להתנות שלא יהא שמן זה מוקצה כמ"ש במ"א שם סק"י וכן הוזכר במ"ב שם סק"י וכן ובסי' תער"ב סק"ז.



סימן רמא

בענין שלשים יום קודם פורים

בעזה"י ט"ז שבט תשע"ח

שאלה אם הא דשואלין ודורשין בהל' הפסח קודם הפסח שלשים יום מיירי גם בפורים ששואלין ודורשין בהלכותיו ל' יום קודם לו.

תשובה בתוס' מגילה ד' א' ד"ה מאי כתבו בהדיא שאין ד"ז לענין פורים וביארו בכך דברי הגמ' שם שהקשה אהא דאמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום מאי אריא פורים אפילו י"ט נמי דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח כו' שכתבו התוס' דה"פ מאי אריא פורים דאין דורשין בו מקודם לכן שלשים יום דמשום הכי לידרוש בו ביום אפילו בי"ט דדרשינן שלשים יום לפניו ואפילו הכי דורשין בו ביום כו'. ואף לפי הרשב"א שם שביאר דברי הגמ' דקס"ד דהא דריב"ל משום דכיון דאין קורין בו ביום את המגילה וליכא פרסום הנס להכי מצריך

לדרוש בענינו של יום ומקשה מאי אריא פורים אפי' י"ט נמי שניכר שהוא קודש אפ"ה שואלין ודורשין בענינו של יום והוזכרו דבריו בפמ"ג סי' תכ"ט א"א סק"א וכיוונו לדבריו מעצמם הרש"ש והתפארת למשה וכ"כ הפנ"י מ"מ מלבד שבדברי הרשב"א שם הנדמ"ח כתב שדבריו הם לפי הפי' דהאי שואלין אינו אלא לענין דתלמיד השואל חשיב שואל כענין ובבה"ל שם ד"ה שואלין הביא מכמה פוסקים דלא ס"ל הכי גם משמע מתוך דבריו דבהא דליכא דין לשאול ולדרוש ל' יום קודם פורים כ"ע מודו ביה דאל"כ היה לו להעיר על דברי התוס' דנקטו כן בפשיטות ולומר שבאמת יש דין לשאול ולדרוש ל' יום קודם פורים. וכ"מ מדברי תוס' הרא"ש שם דאף שהם כתבו כעין דברי הרשב"א מ"מ נקטו בפשיטות דבפורים אין דורשים קודם לו ל' יום אלא ביומו. ואפשר דלהכי אינו מפורש בפוסקים זה דלא אמרינן שואלין ודורשין בהל' פורים ל' יום קודם פורים דהיינו מחמת דנקטו בפשיטות כדברי התוס' דד"ז דוקא בפסח וכן בשאר י"ט ממש עכ"פ לפי דעת המ"א שם סק"א מהב"ח ומהרש"א ועוד הביא מגמ' בכורות נ"ז ב' נ"ח א' וכ"כ החק יעקב שם סק"ב והגר"א שם ד"ה שואלין והיד אפרים שם והא"ר שם סק"א דלא כב"י שם ושתי הדעות הובאו במ"ב סק"א (ולענין ר"ה ויוה"כ נראה מדברי הפנ"י מגילה שם דס"ל דודאי אין חיוב וכ"מ קצת מדברי הגמ' ב"ק קי"ג א' לפי פירש"י שם דלא יהבינן זמנא לבני ריגלא בריגלא שפירש"י בריגלא באין לשמוע הלכות הרגל קודם הרגל ל' יום עכ"ל משמע קצת דדוקא ג' רגלים יש בהם משום ד"ז שבאין לשמוע הל' הרגל ל' יום קודם הרגל ולא ר"ה ויוה"כ נמי וכ"מ קצת מסנהדרין ד' ב' לפי פירש"י שם וכ"נ קצת מדברי הירושלמי שהובא בביאור

תשובה בשאלת יעבץ ח"ב סי' פ"ח כתב בפ"י שני לפרש מה שפירש"י בתענית שם משנכנס אדר ימי נסים היו לישראל פורים ופסח עכ"ל דכונתו בזה לרמוז שבשנה מעוברת אין שמחה נוהגת אלא באדר שני משום דימי שמחה סמוכים הם וכדאמרין אליבא דרשב"ג דאדר שני עיקר לענין קריאת מגילה משום דמסמך גאולה לגאולה עדיף. אך אין זה מוכרח חדא ממה שפ"י שם ריעבץ"ן בפ"י ראשון טעם אחר לדברי רש"י דכונתו אינה אלא למימר דממה שהתחילו ימי נסים רצופים ותכופים זה לזה להכי מרבין בשמחה אבל מפני יום הנס של פורים גרידא לא הוה סגי למימר הכי דא"כ נימא גם בחודש ניסן וכסלו מרבין בשמחה וכתב ריעבץ"ן על פ"י זה בדברי רש"י לשון שהוא פשוט. ועוד באמת ק"ק פ"י שני של ריעבץ"ן דאף דקי"ל דאין קורין את המגילה אלא באדר שני הא מ"מ לענין הספד ותענית קי"ל דזה וזה שוין כדפסק הרמ"א באו"ח סי' תרצ"ז ואע"ג דלענין קריאת המגילה נקט רשב"ג במגילה ו' ב' לשון מסמך גאולה לגאולה עדיף ופירש"י גאולה לגאולה פורים לפסח עכ"ל מ"מ לענין הך דמשנכנס אדר מרבין בשמחה אע"ג דגם בזה תלה ליה רש"י בפורים סתם שכתב ימי נסים היו לישראל פורים ופסח מ"מ מאחר שמצינו ברמ"א שם שפסק דאף בפורים קטן ירבה קצת בסעודה והיינו לחוש ליי"א שבפורים קטן חייב להרבות משתה ושמחה וטעמם משום דהוי בכלל מ"ש בגמ' דבהספד ותענית זה וזה שוין כדכתב הגר"א בביאורו והוא מהר"ן מגילה ג' ב' ד"ה אלא א"כ אפשר דלענין הך דמשנכנס אדר מרבין בשמחה נמי ה"ה שנחשב פורים קטן כהתחלת ימי נסים וממילא צריך לשמות בו נמי.

הגר"א שם שאינו מוזכר שם אלא פסח עצרת (וחג). ובלא"ה כתב השע"צ סק"ב לענין שאר י"ט מלבד פסח דמדברי הרבה אחרונים משמע דאינו אלא מצד המנהג ובבה"ל באמת הסיק דעכ"פ בבהמ"ד בחבורות בודאי יש חיוב ללמוד ל' יום קודם הפסח משמע דשלא בבהמ"ד בחבורות אפשר להקל כדעת הר"ן ועוד דפ"י דהאי שואלין אינו אלא לענין דתלמיד השואל חשיב שואל כענין והיינו אפי' לענין פסח וכ"ש שאר י"ט ואפשר דלכך לא הוצרכו הפוסקים לפרש בהדיא דין פורים שא"צ לשאול ולדרוש בהל' פורים ל' יום קודם לו.

ואף ביום פורים עצמו פסק המ"ב בסי' תרפ"ח ס"ק ט"ז דדוקא כשחל בשבת צריך לשאול ולדרוש בהל' פורים אבל כשחל בחול יוצאין בזה ע"י קריאת מגילה והיינו אף לפי דעת הש"ע ס"ו לפי מ"ש הגר"א שם בד"ה יום דס"ל דבעצם נוהג דין לשאול ולדרוש ביום הפורים עצמו אפי' בחול ודלא כמ"ש הלח"מ פ"א מה' מגילה הי"ג בדעת הרמב"ם שם ודלא כתוס' מגילה ד' א' ד"ה פורים דס"ל דדוקא בחול שייך ד"ז בכלל.



סימן רמב

בענין להרבות בשמחה באדר א'

בעזה"י י' אלול תשע"ו

שאלה הא דאמרין בתענית כ"ט א' משנכנס אדר מרבין בשמחה מהו בשנה מעוברת.

סימן רמג

בענין עניני פורים

בעזה"י ו' אדר תשע"ח

מע"כ ידידי מוהר"ר יהודה מאיר הירש של"ט"א

בדבר קונטרסו נכנס יין יצא סוד מ"ש בעמ' י"ב י"ג בשם בעלי המוסר לבאר ענין מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי שע"י השכרות לא תהיה לאדם ידיעה שארור המן וברוך מרדכי אלא שמ"מ ישאר לו דבר זה בגופו. לכאור' היה כדאי להביא לשון בעלי המוסר בזה דלפי דברי כתר"ה קשה לי טובא איך שייך לאבד דעת עצמו במתכוין אפי' רק יום א' בשנה ומצינו בברכות ל"ג א' גדולה דעה כו' וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו ופשוט ידיעה זו דארור המן וברוך מרדכי לא עדיפא מידיעת ד"ת דאמרינן בה במגילה י"ב ב' שישראל מתחילין בד"ת כו' וביאר כתר"ה ע"פ מ"ש בעירובין ס"ה א' נכנס יין יצא סוד דהיינו אחר שמשחקים יוצאים ד"ת ומשמע דאף אחר שנכנס יין עדיין נשאר באדם דעת להבין ד"ת וכע"ז הביא כתר"ה בסמוך מס' עלי שור שכתב על הגרי"ס זצ"ל שבפורים היה אומר כל היום בלי הרף חידושים בחריפות וגאונות כו'. וגם צ"ב לי מ"ש כתר"ה שמ"מ ישאר דבר זה דארור המן ברוך מרדכי בגופו והוא יצא ע"י היין דבלי דעת כלל לכאור' לאו כלום הוא דמה חשיבות יש למה שנעשה מעצמו ואי כונת כתר"ה שמ"מ תהיה לאדם קצת דעת תקשי לשון הגמ' דקאמר עד דלא ידע שפי' כתר"ה דהיינו שלא תהיה לו ידיעה משמע

ובאמת מלשון רש"י בתענית הנ"ל ימי נסים היו כו' משמע קצת דלא תליא דוקא במאי דנקרא פורים סתם ר"ל באיזה יום קורין את המגילה וכדברי רש"י במגילה שם אלא באיזה יום היה הנס של פורים וזה לאו דוקא תלוי בקריאת המגילה ואפשר שהוא אף באדר ראשון וכדמצינו באמת בש"ע ורמ"א סי' תקס"ח ס"ז ב' דעות לענין יארצייט אי סתם אדר הוא אדר ראשון או אדר שני ונלמד מדין נדרים בגמ' נדרים ס"ג א' ומשמע ביו"ד סי' ר"כ ס"ח ובש"ך שם ס"ק י"ז וכן באור"ח סי' תכ"ז ובאה"ע סי' קכ"ו ס"ז ובחור"מ סי' מ"ג סכ"ח דבאמת עיקר כמ"ד דסתם אדר הוא אדר ראשון ואף שלענין יארצייט דעת המ"א סי' תקס"ח סק"כ וכן דעת הגר"א שם דצריך להחמיר להתענות בשניהם עכ"פ אם קיבל עליו להתענות וכמוזכר דעה זו ברמ"א שם מ"מ התם בעיקר לא מיירי אלא לענין תענית וכדהביא ראי' מדברי מגילת תענית ס"פ י"ב אבל לשאר מילי משמע דאיכא למימר דבאמת אדר ראשון הוא עיקר האדר.

ולכן נראה שיש להרבות בשמחה עכ"פ קצת גם משנכנס אדר ראשון ולא דוקא באדר שני וכן מצינו בתשו' חת"ס חו"מ סי' כ' שחתם תשובתו א' דר"ח אדר ראשון שמרבים בו שמחה משמע דגם באדר ראשון יש להרבות בשמחה דלכאור' מ"ש שמרבים בו שמחה קאי אאדר ראשון ואין הכונה לאדר סתם.



שלא תהיה לו שום ידיעה כלל.

ומ"ש בעמ' י"ג בשם ס' שהיצה"ר של עמלק הוא בלבול המוח לקרר מה שהוא חם ולשקר מה שהוא ברור לנו מדור דור. אפשר שיש להוסיף דגימטריא עמלק כגימטריא ספק.

ומ"ש בעמ' י"ד בשם ספר א' לבאר טעם אמירת פזמון א' מי יודע דוקא בליל הסדר שהוא משום דבשאר ימים אין אדם שיכור כ"כ כמו בליל פסח אחר שתיית ד' כוסות יין ואפי' בפורים אפשר לקיים עד דלא ידע ע"י שינה ולכן דוקא בליל פסח שהוא שיכור דרך האדם למנות ולגלות רכושו כמו שאומרים בא' מי יודע. לכאור' תמוה א"כ אמאי מובא דבר זה כאן שהרי הוא סותר כל דברי כתר"ה שמבאר ענין השכרות בפורים דוקא שהוא כדי להוציא פנימיותו והרי אפשר לקיים עד דלא ידע ע"י שינה ובשינה פשוט שלא נתקיים ענין זה.

ומ"ש בעמ' ט"ו דיין זה תורה שבע"פ והביא תוך דבריו מ"ש בע"ז ל"ה א' עריבים עלי דברי דודיך יותר מיינה של תורה ופירש"י דברי דודיך דברי סופרים עכ"ל והדגיש כתר"ה מ"ש דברי סופרים. לכאור' יש להעיר מדמבואר מדברי הגמ' שם דדברי סופרים אינם יין רק תורה היא יין ומשמעות דברי כתר"ה שכונתו להביא משם דדברי סופרים שהם מענין תורה שבע"פ חשיבי יין.

ומ"ש בעמ' כ"ו בשם החת"ס מגילה ז' ב' מהפר"ח או"ח סי' תכ"ט דנזקקין תחילה למי ששואל בענין הל' פורים בפורים למי ששואל בהל' פסח בפורים שהוא ל' יום קודם לפסח. יש להעיר מדלא קי"ל כדברי הפר"ח כדנראה מדברי המ"ב שם סק"ב

שפסק דמתחילין לשאול ולדרוש בהל' פסח מיום הפורים עצמו דלא כדברי הפר"ח שם דנקט שאין שואלין ודורשין אלא אחר הפורים ובלא"ה פסק המ"ב בסי' תרפ"ח ס"ק ט"ז דכשחל פורים בשבת שואלין ודורשין בו ביום בהלכות פורים כדי שיזכרו ענין היום וכשחל בחול יוצאין ע"י קריאת מגילה עכ"ל משמע דלמעשה עכ"פ כשחל פורים בחול א"צ לשאול ולדרוש בהל' פורים ממש כלל דיוצאין בזה ע"י קריאת מגילה.

ומ"ש בעמ' כ"ז להקשות איך אמרין הלל בימי חנוכה הא אכתי עבדי אנטיוכוס אנן. איני מבין הקושיא דהא נצחנו אנטיוכוס במלחמה וראיתי בהדיא בערוה"ש סי' תרצ"ג ס"ד שכתב לשון דבשלמא ברגלים ובחנוכה אומרים הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה ואנטיוכוס אבל פורים כו'.

ומ"ש בעמ' ל"ה לשאול איזו הלכה למדין מהא דקם רבה שחטיה לרבי זירא כו' במגילה ז' ב' והביא כתר"ה בזה דברי החת"ס חולין ח' א' צ"ע שלא הזכיר דברי ה"ר אפרים שהובאו בר"ן וברז"ה דמהא דקם רבה כו' אידחיא מימרא דרבא מיחייב איניש לבסומי כו' ונקט כוותיה לדינא הפר"ח בסי' תרצ"ה ס"ב וכן הב"ח שם וכ"מ בט"ז שם סק"ב וכן נראה דהסכים הפמ"ג במשב"ז שם והעתיקו המ"ב שם סק"ה אלא דבפמ"ג שם נראה דס"ל בדעת הפר"ח דמ"מ צריך שירדם בשינה ועי"כ לא ידע בין ארור המן כו' וכ"נ קצת שהבין הט"ז שם בדעת ה"ר אפרים וצ"ע דהא לפי דברי ה"ר אפרים א"צ לירדם כלל ורק יש לשתות מעט יותר מלמודו משום חיוב משתה ושמחה כדכתבו מסברא הפר"ח והב"ח.

תמוה מאד דאף אם טעם המצוה הוא כדי להרבות שלום בין איש לרעהו מ"מ ודאי שאין זה עצם המצוה אלא השילוח ואף לפי מ"ש הרמ"א בסי' תרצ"ה ס"ד דאם חבירו לא רצה לקבל או מוחל לו יצא פשוט שצריך לשלוח שהוא מעשה. וכנראה כבר עמד בזה כתר"ה בהערה למטה.

ומ"ש בעמ' ס"ג שמרדכי היה מוכתר בטלית ותפלין והלך בהם ברבים וגם היו לו פאות גדולות ועבות ע"פ היעירות דבש והבן איש חי. לכאור' לפי היעירות דבש היה מרדכי מוכתר בטלית ותפלין ולא בפאות ולפי הבן איש חי היה מוכתר בפאות ולא בטלית ותפלין ומר אמר חדא ומר אמר חדא ופליגי אהדדי ואינו מבואר שהיו לו למרדכי שניהם.

ומ"ש עמ' ס"ז ס"ח בהערה למטה שיש ענין שלא לאכול בשום סעודה עם עכו"ם אפי' כשכל המאכל כשר והביא מע"ז ח' א' עובד כוכבים שעשה משתה לבנו וזימן כל היהודים שבעירו אע"פ שאוכלין משלהן ושותין משלהן ושמש שלהן עומד לפניהם מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים. מדברי כתר"ה משמע דכונתו לכל סעודה ממש ובגמ' שם מבואר דהיינו דוקא כשהיא מחמת הלולא שיש בה משום ע"ז.

ומ"ש בעמ' פ"א ד"א שאחשוורוש עשה שלא כדין לתלות המן בעץ שהיה מבית קדשי הקדשים כדאיתא בפרד"א פמ"ט. יש להעיר ממ"ש כתר"ה לעיל בעמ' ע"ט בשם ס' טעמא דקרא דמרדכי תלה את המן ואפשר שצ"ל דמדרשות חלוקות וכעין שהביא כתר"ה לקמיה בעמ' פ"ב מס' למכסה עתיק

ומה שהביא כתר"ה בעמ' מ"ב דברי הנוב"י קמא או"ח סי' מ"א לענין דחיית מקרא מגילה מפני קידוש לבנה. נראה להעיר מלשון הירושלמי ברכות פ"ט ה"ב הרואה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים וכ"ה בטוש"ע או"ח ר"ס תכ"ו משמע דדוקא כשרואה הלבנה חייב לקדשה ובלא ראיית הלבנה ליכא שום חיוב כלל דהיינו שאין חיוב כלל לראות הלבנה כדי לקדשה אלא שאם רואה אותה אז הוא חייב לקדשה מחמת ראייתו.

ומ"ש בעמ' מ"ד לשאול איך יתכן שאדם יצטרך לומר הלל בפורים. לכאור' י"ל אם יארע נס אחר בפורים וכמ"ש בפסחים קי"ז א' נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן.

ומ"ש בעמ' מ"ז לשאול איך יתכן שמותר לתת מתנות לאביונים של אוכל ולא כסף ותי' כגון בע"ש אם כבר קיבל עליו שבת ועדיין לא יצא ידי חובת מתנות לאביונים. צ"ע מנ"ל דבעלמא אסור ליתן אוכל ולא כסף דהא בקרא לא כתיב אלא ומתנות לאביונים ובהדיא כתב הרמב"ם פ"ב מה' מגילה ה"טז אין פוחתין משני עניים נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין וכ"כ הפמ"ג סי' תרצ"ד משב"ז סק"א דרשאי ליתן מאכל או מעות והובא במ"ב שם סק"ב.

ומ"ש בעמ' נ"ב בשם ס' משמרת חיים לבאר אמאי אין מברכין על מצות משלוח מנות משום דעיקרו הוא כדי להרבות ריעות וזה חשיב דבר שכלב שאין מברכין עליו כמו ביטול חמץ כמ"ש הב"י בסי' תל"ב. לכאור'

לענין איזה מין עץ היה.

ידידו

ארי' ליבוש יונג

סימן רמד

עוד בענין הנ"ל

בעזה"י י"ח אדר תשע"ח

מע"כ ידידי מוהר"ר חיים דוב יוסף גרינעס
שליט"א

בדבר קונטרסו פור המן נהפך לפורנו מה
שהביא בעמ' 8 מדברי המגילת סתרים
אסתר ט' י"ט שהביא מיומא פ"ר ב' גדולה
תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות דממילא
נעשה ההנאה מסעודת אחשוורוש כזכות
שכתב כתור"ה לבאר עפ"י יסוד הנס של פורים
שהיה היפוך מזלות כמ"ש הגר"א ועד"ז ביאר
כתור"ה בעמ' 9 דברי הרמב"ם ספ"ב מה'
מגילה דאע"פ שכל זכרון הצרות יבטל ימי
הפורים לא יבטלו דהיינו משום שבאמת
למפרע אינו בגדר צרה כלל. יש להעיר דלפי
דברי המגילת סתרים הנ"ל באמת כל צרה
הבאה מחמת חטא יש בה ענין זה שאחר
שישוב האדם ויעשה תשובה יעשה החטא
כזכות וא"כ לכאור' אין להביא מדבריו לבאר
יסוד זה של היפוך הצרה עצמה לטובה דהא
בכל צרה שייך דבר זה שזדונות נעשות
כזכיות.

ומ"ש בעמ' 10 להקשות ממ"ש בן זומא
בברכות י"ב ב' דאין מזכירין יציאת

מצרים לימות המשיח א"כ כ"ש שלא היה לנו
להזכיר נס של פורים. אפשר שי"ל דשאני
יציאת מצרים שמפורש בהדיא בקרא ולא
יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל
מארץ מצרים וגו' והוא כעין גזירת הכתוב
ומ"ש בגמ' שם י"ג א' משל למה הדבר דומה
לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל
ממנו כו' י"ל דהיינו דוקא לפי דעת חכמים
שם שחולקים על בן זומא דס"ל דמ"מ תהא
שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו
א"נ י"ל דלא מיירי התם אלא בנס שהוא כעין
יציאת מצרים ויציאה מארצות אשר הדחתים
שם שבנס כזה אמרין צרות אחרונות
משכחות את הראשונות אבל לענין נס כמו
פורים שהיה הצלה מהשמדה וכלייה גמורה
אפשר שלא יהא נשכח ע"י הנסים של ימות
המשיח. ועוד י"ל דכעין גזירת הכתוב הוא
שיזכר נס פורים בימות המשיח כמ"ש
הרמב"ם ספ"ב מה' מגילה שדבר זה שימי
הפורים לא יבטלו נלמד מקרא דכתיב וימי
הפורים לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא
יסוף מזרעם והוא מירושלמי פ"א דמגילה
ה"ה מובא בהג"מ שם.

ומ"ש בעמ' 13 לנקוט דדברי המסילת ישרים
פ"א שהאדם לא נברא אלא להתענג על
ה' כו' אינם שייכים אלא אחר מיתת האדם.
לכאור' ממ"ש שם המסילת ישרים אח"כ
וכשתסתכל בדבר תראה כי השלימות האמיתי
הוא רק הדביקות בו יתברך כו' ואומר אחת
שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה'
כל ימי חיי וגו' כו' והיינו שישתדל לידבק בו
יתברך בכח מעשים כו' עכ"ל משמע דאע"ג
דעיקר מקום דביקות בה' הוא העוה"ב
וכדביאר המסילת ישרים שם בהדיא שעוה"ב
הוא מקום עיקר קיבול שכר כי הוא הנברא

בהכנה המצטרפת לדבר הזה מ"מ ע"י המצות האדם מתדבק בבוראו כעין ענין עוה"ב אף בהיותו בעוה"ז והוא כמ"ש שם לקמן בפכ"ו שהקדוש הדבק תמיד לאלקיו נחשב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעוה"ז כו' וכע"ז מצינו בדברי הרמב"ן פ"י לחומש פ' עקב י"א כ"ב וכן בדברי הרמב"ם פ"י מה' תשובה ה"ג וה"ז עכ"פ לענין ששייך דביקות בה' בעוה"ז. ומה שהביא תר"ה מהא דפירש"י ע"פ ובו תדבקון הדבק בדרכיו גמול חסדים כו' וכתב תר"ה שע"ז יתדבק בה' בעוד האדם בחיים חיותו יש להעיר מלבד ענין הדביקות הנ"ל ששייך בעוה"ז שמוזכר במסילת ישרים ורמב"ן ורמב"ם מצינו עוד בכתובות ק"א ב' ולדבקה בו וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.

ומ"ש בעמ' 18 להקשות בהא דמגילה ט"ז א' דדוקא בישראל כתיב בנפל אויבך אל תשמח אבל בנכרים כתיב ואתה על במותימו תדרוך מ"ש שם י' ב' ומי חדי הקב"ה במפלתן של רשעים כו'. לכאור' י"ל בפשיטות דדוקא לענין הקב"ה עצמו וכן לענין לומר שירה לפני הקב"ה יש קפידא בזה אבל סתם אדם לשמוח במפלתם של רשעים אין בזה שום קפידא ואדרבה באבוד רשעים רינה כתיב.

ומ"ש בעמ' 28 להקשות על רש"י אסתר ח' ג' שכתב לשון עצת המן ולא גזירת המן. בפשיטות י"ל דנקט לשון זה משום שבאמת המן לא גזר מעצמו מידי אלא יעץ למלך לגזור.

ומ"ש שם לדייק מ"ש בדניאל דת למדי ופרס די כל אסר וקים כי מלכא יהקים לא להשניה דנראה מכאן שגם אצל אחשורוש שכתוב כי כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב היתה דת ממש ולא היה ענין נימוס בלבד דא"כ אפשר היה לו למחול ולכן הקשה תר"ה על רש"י שם שפי' אין להשיב אין נאה להשיבו כו'. אפשר שי"ל דבאמת מאחר שאין נאה להשיבו ויש בזה גדר נימוס וכבוד למלך סתם ממילא הוי בכלל דת ממש כיון שיש בו בזיון למלך ואפשר שבכזיון כזה לא מהניא מחילה כעין מ"ש בקידושין ל"ב ב' מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ואף דילפינן לה מדכתיב שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך והיינו מלשון שום תשים שהוא ריבוי שימות הרבה כדפירש"י כתובות י"ז א' ומשמע דבלא קרא היה כבוד המלך מחול וא"כ ה"ה לגבי מלך נכרי כבודו מחול מ"מ מאחר שיש במחילה זו חסרון אימה אפשר ששייך שיהא בכלל בזיון האסור מטעם דת גמורה.

ומ"ש בעמ' 34 בהערה לבאר אמאי לא היו צריכות כל הנשמות להיות שם בשעת קבלת התורה דפורים כמו שהיו בקבלת התורה מסיני דהיינו משום שבאמת לא היתה קבלה חדשה אלא התגלות על קבלת התורה מסיני והביא תר"ה לשון הגמ' שבת פ"ח א' קיימו מה שקיבלו כבר. אין דבריו מבוררים לי דבפשטות היה ראוי שגם כל הנשמות יקיימו מה שקיבלו כבר ובלא"ה הא אמרינן שם בגמ' הדור קבלוה בימי אחשורוש משמע דבאמת היתה קבלה חדשה גמורה.

ומ"ש בעמ' 35 לבאר דברי הפיוט שושנת יעקב. יש להעיר שלא יישב (עכ"פ באופן ישר וברור) קושייתו שבעמ' 33 שפתח

בצהלה ושמחה לשון יחיד וסיים בבראותם לשון רבים.

ידידו

ארי' ליבוש יונג



סימן רמה

בענין כונה לשמוע מקרא מגילה

בעזה"י י"ז אדר תשע"ז

מע"כ ידידי מוהר"ר מאיר שלום האלבערג שליט"א

מה שדייק כתר"ה מלשון הטור או"ח סי' קצ"ג שכתב גבי בהמ"ז אם אחד יודע והב' אינו יודע מברך היודע והב' יוצא וכגון שמבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך וצריך לכוין מלה במלה לכל מה שאומר אבל אם אינו מבין אינו יוצא בשמיעה עכ"ל והעתיקו הש"ע שם ס"א דמשמע מינה דדין כונה מלה במלה תלוי במה שמבין לשה"ק ולפ"ז לענין מקרא מגילה דתנן במגילה י"ז א' והלועז ששמע אשורית יצא הרי דא"צ להבין לשה"ק א"כ גם א"צ לכוין מלה במלה. הנה בביאור הגר"א או"ח שם אהא דכתב הש"ע וצריך לכוון מלה במלה לכל מה שיאמר כתב וז"ל וכמ"ש במגילה שמעה מתנמנם לא יצא ועסי' תר"צ סי"ב עכ"ל וכונתו למה שנפסק בסי' תר"צ סי"ב לענין מקרא מגילה דשמעה מתנמנם לא יצא והוא מירושלמי פ"ב דמגילה ה"ב מנשה הוה יתיב קומי ר' זעירה ואינמנם א"ל חזור לך דלא כוונת כדאיתא בב"י שם

בשם המרדכי (דלא כקרבן העדה שם שפי' מ"ש חזור לך דלא כוונת דאק"ש קאי) ומבואר דעכ"פ לפי דעת הגר"א באמת אף למאי דנקטין עכ"פ לכתחילה כהרא"ש והתוס' וה"ר יונה והמרדכי הובאו ב"י שם בסי' קצ"ג שדחו דברי רש"י שלמד מהא דקי"ל גבי מקרא מגילה דהלועז ששמע אשורית יצא דה"ה לגבי בהמ"ז אלא באמת מקרא מגילה שהוא פרסומי ניסא שאני אפ"ה איכא למילף מהא דגבי מקרא מגילה אם שמעה כשהוא מתנמנם לא יצא משום דצריך לכוין דה"ה לגבי בהמ"ז ג"כ צריך לכוין ומשמע דדין כונה דגבי מקרא מגילה ודין כונה דגבי בהמ"ז שוים עכ"פ לענין שמיעת כל מלה ומלה אע"פ שיש חילוק לענין מי שאינו מבין לשה"ק וכ"נ דנקט הבה"ל שם בריש הסי'. וכן איכא למשמע מדברי הגר"א בסי' קפ"ג ס"ז אהא דפסק שם הש"ע דנכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה שכתב על זה הגר"א לעיין סי' תר"צ סי"ב ומשמע דכונתו להביא רא' שכל א' מהמסובין מברך לעצמו מהא דגבי מקרא מגילה אם שמעה מתנמנם לא יצא דלמדין מכאן שצריך השומע לכוין לשמוע מהאומר ובלא"ה לא יצא וממילא לגבי בהמ"ז יש לכל א' מהמסובין לברך לעצמו שמה לא יוכל לכוין ומבואר דגבי מקרא מגילה באמת צריך אדם לכוין והיינו טעמא דשמעה מתנמנם לא יצא וזהו באמת לכאור' הפשטות בטעם דין זה וכדאמר בירושלמי חזור לך דלא כוונת ולא היינו משום דהיכא דמתנמנם מסתמא ישן לגמרי שבזה פשוט שלא יצא דלא חשיב שמיעה כלל ובלא"ה הא אין אדם בר דעת באותה שעה א"נ במתנמנם אמרינן דמסתמא לא נזהר שלא יבלבלוהו קולות אחרים שיחסרו לו שמיעת איזו תיבות

מפי הקורא אלא היינו טעמא דמתנמנם לא יצא משום דכה"ג לא כיון לשמוע וצריכין אנן לכונה זו. והיינו נמי הפשטות במ"ש המ"א סי' תר"צ ס"ק ט"ו מתשו' הרשב"א העובר אחורי ב"ה ושמע קול מגיל' אם עמד חזקה כוון כו' והוא מירושלמי ר"ה פ"ג ה"ז דבפשטות מייירי בכונה לשמוע דלעולם בעינן לכוונה זו כדי לצאת ידי חובת מקרא מגילה ע"י שמיעה מאחר ולא סגי בכניסת הקולות לתוך אזנו לחודא.

ולפ"ז צ"ל דמאי דנקטו הטוש"ע בסי' קצ"ג לשון דמשמע דמה שיכול אדם לכוין מלה במלה תלוי במה שמבין לשה"ק ואם אינו מבין לשה"ק אין ענין כונה מלה במלה לאו היינו משום דדוקא כונת פירוש והבנת המלות חשיבא כונה וליכא ענין חשיבות כונת שמיעה לחודא בעלמא בלי הבנת פירוש המלות דודאי איכא ענין חשיבות כונת שמיעה כי האי כדמצינו גבי מקרא מגילה רק דגבי שאר מילי אמרינן דדוקא מי שמבין לשה"ק יוכל לכוין היטב לשמוע כל מלה ומלה שאם אינו מבין לשה"ק ודאי לא יוכל להבחין היטב במה שיוצא מפי המברך וממילא לא יוכל לכוין כראוי אף לשמוע לחוד לכל מלה ומלה שיוצאת מפי המברך משא"כ גבי מקרא מגילה דחביבה ויהבי דעתייהו ושמעיה כדאיתא במגילה כ"א ב' אמרינן ביה דאפי' מי שאינו מבין לשה"ק יכול לכוין לשמוע היטב כל מלה ומלה. ואף שזה מחודש קצת דמנ"ל דלא שייך לכוין היטב לשמוע אא"כ מבין הלשון ועוד מנ"ל ללמוד ממ"ש לענין תרי קלי לא משתמע לחלק בענין זה בין מקרא מגילה לשאר מילי מ"מ מוכרח לומר כן בדעת הגר"א וכ"ה הפשטות בדברי הירושלמי מגילה ור"ה הנ"ל.

ועפ"ז יש ליישב גם מה שהביא כתר"ה מדברי הב"י ר"ס קכ"ד שפי' דברי הטור שם דאינם אלא במי שמבין מה שש"צ אומר דלישנא דיכוין לא שייך אלא במבין מה שש"צ אומר והראה הב"י לסי' קצ"ג דמבואר שם ג"כ דבעינן שיבין מה שהמברך אומר והובאו דבריו במ"א שם סק"ב ומשמע דלא שייך כונה בענין אחר דלעולם דוקא גבי תפלה ובהמ"ז אמרינן כן אבל גבי מקרא מגילה שפיר שייך כונה לשמוע לחוד אפי' בלי הבנת הדברים וכנ"ל. ובזה ניחא ג"כ מה שכתב לשון דבלא"ה נכון שכל א' יאמר בלחש דא"א לכוין ולשמוע היטב וכמבואר בסי' קפ"ג ס"ז והוא מהמ"א סק"ב דלכאור' צ"ע דהתם בסי' קפ"ג לא מצינו חשש שמא לא ישמע אלא שמא לא יכוין ואם באמת כונת המ"ב והמ"א במ"ש ולשמוע היא לכוין כראוי הא לפי רש"י דדימה מקרא מגילה לבהמ"ז א"צ לכוין כלל אלא דבאמת אף לפי רש"י צריך לכוין לשמוע בין גבי מקרא מגילה בין גבי בהמ"ז ושאר מילי וז"ש המ"ב והמ"א דא"א לכוין ולשמוע היינו לכוין היטב לשמוע מפי המברך. וכן היה נראה הפשטות בדברי המ"א סי' תר"צ ס"ק ט"ו הנ"ל שכתב בסוף דבריו דאם השומע לא שמע תיבה א' לא יצא דאטו מי יפה כח השומע מכח הקור' וכ"כ הטור סי' נ"ט כו' עכ"ל והרי הטור שם מייירי במי שלא כיון ולא דוקא במי שלא שמע אלא דבאמת אף גבי מקרא מגילה אע"ג דלא בעינן הבנת פירוש המלות וכדביאר גם המ"א עצמו בדבריו שם לעיל מ"מ בעינן כונה לשמוע דבלא זה לא חשיב שמיעה כלל אע"פ שנכנסות הקולות לתוך אזנו.

והכרתם אינן תופסות הקולות כ"כ ומי שאינו נפעל ממילא כ"כ מהקולות ששומע אפשר שצריך לכוין יותר לשמוע דבלי כונה יתירה לא חשיבא כניסת הקולות לתוך אזנו כשמיעה וצ"ע בכ"ז.

ועכ"פ למעשה ודאי לכתחילה צריך כל אדם לכוין את מחשבתו ככל האפשר לשמוע היטב כל הקריאה מפי הקורא ולכן יש להסתכל בפנים במגילה כל שעת הקריאה וכדהוזכר בתשו' הרשב"א מובא במ"א הנ"ל וכ"ה במ"ב ס"ס תרפ"ט וסי' תר"צ ס"ק כ"ו ושם סק"ס מהפמ"ג ומה טוב להניח האצבע במקום שקורא הש"צ שבזה ודאי יהיה קל לכוין לשמוע ומ"מ כל שלא נשתקע במחשבתו עד שאף לא היתה לו ידיעה והכרה ברורה שזהו מקרא מגילה והיה באופן שדומה למתנמנם שהוא נים ולא נים תיר ולא תיר דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא וכי מדכרו ליה מידכר כדאמר רב אשי י"ח ב' נראה דיצא כנלענ"ד וקצרת.

ידידו

ארי' ליבוש יונג

אך לענין גדר כונת שמיעה כדי לצאת בה כנראה באמת ליכא בזה דבר ברור כ"כ ממש דהא לכאו' פשוט שא"צ שלא יהיו לו לאדם כל משך שעת הקריאה שום מחשבות והרהורים שאינם מענין הקריאה כלל וכלל דהא לכאו' זה דבר שא"א ובפרט למי שאינו מבין לשה"ק דתנן גביה והלועז ששמע אשורית יצא דאע"ג דמסתמא היתה לאיש כזה איזו הכרה של לשה"ק דהא מסתמא לא היה ע"ה כ"כ שאף לא הכיר לשון תנ"ך וכן משמע בגמ' י"ח א' דאקשינן אמתני' והא לא ידע מאי קאמרי ומשני מידי דהוה אנשים ועמי הארץ משמע דהלועז עצמו מסתמא אינו ע"ה ממש מ"מ מאחר שאינו מבין לשה"ק ודאי לא יוכל לכוין כל מחשבתו ממש לשמוע הקריאה ולא לחשב בשום דבר אחר כלל וכלל. ומצינו בכלבו סי' כ"ה בשם ה"ר יונה לשון ואף על פי שאמרו ז"ל גבי מקרא מגילה הלועז ששמע אשורית יצא שאני התם שאין הדבר רק בפרסום הנס וכל זמן שיודע שזהו מקרא מגילה יש בו פרסום אבל בברכת המזון הדבר תלוי לתת שבח והודאה אל הש"י על שפע טובתו ומזונו ודאי נר' שצרי' שיבין השומע ויצא עכ"ל משמע קצת מדבריו דבמגילה לא בעינן אלא ידיעה והכרה בעלמא שהמגילה נקראת בפניו ולא דוקא כונה לשמוע בהדיא. ולפ"ז אולי שייך לומר דכל שיש לו לאדם איזו ידיעה והכרה שזהו מקרא מגילה ומחמת כן לא יעשה דבר שאסור לעשותו באמצע הקריאה כגון לדבר אל חבירו או לעשות קולות שיבטלו אחרים מלשמוע או להניח עצמו לישן אפשר להחשיבו כמכוין לשמוע הקריאה באופן שיצא בזה ידי חובתו. ואולי באמת הדבר תלוי בכל איש ואיש כיון שיש שמחשבתם והכרתם תופסות הקולות ששומעים היטב ובמהירות ויש שמחשבתם

סימן רמו

בענין זמן סעודת פורים לכתחילה

בעזה"י י"ז טבת תשע"ט

שאלה מהו זמן סעודת פורים לכתחילה אם בבוקר או אחר מנחה.

גם בבאה"ט סק"ג וכן הובא בפמ"ג א"א סק"ה וכן במ"ב סק"ט. ואף שמצינו במהרי"ל הל' פורים שכתב שמנהג אושטריי"ך שבפורים מתפללין מנחה גדולה ואוכלין סעודת פורים אחר חצות היום והולכין ואוכלין כל הלילה דאם סועדין מקודם היה להן שעת מנחה שעת שכרות ותפלת שכור תועבה משמע דלכתחילה אין לסעוד קודם מנחה מחשש שכרות י"ל דהיינו דוקא במקום שסועדים סמוך למנחה ממש באופן ששייך חשש זה אבל במקום שאפשר לסעוד בבוקר זמן רב קודם זמן מנחה נראה שיש לעשות כן לכתחילה אם יש לו פנאי לזה ובפרט שדברי מהרי"ל הנ"ל אינם מובאים בפוסקים משמע דלא חששו לדבריו כ"כ.



סימן רמו

בענין אבל בפורים

בעזה"י פורים תשע"ז

שאלה מי שהוא אבל על אביו או אמו תוך י"ב חודש אם מותר לילך לבית קרוב שלו כדי לאכול שם ביחד עמו סעודת פורים או לא.

תשובה לכאור' היה נראה להחמיר בזה כדברי הרמ"א יו"ד סי' שצ"א ס"ב דהמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חודש אם הוא חוץ לביתו והיינו אפי' סעודת מצוה שאין בה שמחה כמבואר בדבריו שם לעיל מינה ומאי דמשמע שם בדגול מרכבה דלסעודת סיום מסכתא שייך להתיר שהראה

תשובה הרמ"א בסי' תרצ"ה ס"ב כתב דנוהגים לעשות סעודת פורים לאחר מנחה וערבית יתפלל כלילה ומתפללים מנחה תחלה בעוד היום גדול ורוב הסעודה צריך להיות ביום כו' והוא ממנהגים ואח"כ כתב הרמ"א ומי שרוצה לעשותה תמיד בשחרית הרשות בידו והוא מדברי התרה"ד סי' ק"י ומשמע לכאור' דעיקר זמן סעודה הוא אחר מנחה ורק שאם רוצה לעשותה בשחרית הרשות בידו. אמנם כל הטעם שנהגו לעשותה אחר המנחה הוא משום שצריכים פנאי לקריאת המגילה ואח"כ טרודים במשלוח מנות ומתנות לאביונים ואין פנאי לאכול הסעודה בשמחה ובתענוג כדכתב שם התרה"ד והוזכר בקיצור במ"א סק"ה ומשמע דבמקום שאפשר לאכול הסעודה בבוקר כראוי אין טעם לאכלה דוקא אחר מנחה ואף שכתב שם התרה"ד לשון ולכך קבעום קדמונינו מקצתם בערב ולהתחיל מבעוד יום כו' נראה דלאו היינו כעין תקנה קבועה ממש אלא שהנהיגו כן לרוב העם שהיה אצלם חשש זה שלא יהיו פנויים בבוקר אבל מי שרוצה לאכול הסעודה בבוקר ויוכל לעשות כן כראוי אין שום קפידא בזה וכ"מ מסיום דברי התרה"ד שכתב מ"מ רבתי ואני אחריהם נהגינן עיקר הסעודה בשחרית כמדומה שכן ברינו"ס משמע דאין שום קפידא בדבר למי שרוצה לעשות כן. ובאמת הא"ר בסק"ד הביא משל"ה שהוא משובח העושה בשחרית ושם בשל"ה מס' מגילה עמוד הצדקה ד"ה פורים כתב בטעם הדבר דסעודה זו היא נגד סעודת אסתר שעשתה למלך ובודאי היתה הסעודה בעת שדרכן של מלכים לאכול ומשמע שם עוד שבכלל יש בזה ענין להיות זריו לקיים המצוה וכמ"ש זריזין מקדימין למצות והוזכרו דברי השל"ה

סימן רמח

בענין נשים במשלוח מנות

בעזה"י י"ט טבת תשע"ט

שאלה אם נשים חייבות במשלוח מנות או לא.

תשובה הרמ"א בס' תרצ"ה ס"ד כתב ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש והוא מדברי מהר"י ברי"ן כדאיתא בד"מ סק"ז וביאר הלבוש טעם הדבר משום דאיש לרעהו כתיב וה"ה לרעותה דמידי הוא טעמא אלא לשמחה וא"כ מאי שנא איש או אשה שגם הם היו באותו הנס וכע"ז רמז הגר"א בביאורו לש"ע שכתב כמ"ש במגילה ד' א' והיינו מ"ש שם נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס דה"נ יש לחייבן במשלוח מנות מהאי טעמא וכ"כ בפמ"ג א"א ס"ק י"ד לבאר דעת הרמ"א וכן הסכימו שו"ת שבות יעקב ח"א סי' מ"א ושו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' ק"כ שהובאו בשע"ת סק"ט דנשים חייבות במשלוח מנות. ואף שהפר"ח כתב על דברי הרמ"א דאין דין זה מחוור דאיש כתיב ולא אשה ומנין לו זה וכתב הריק"ש ששום פוסק לא כתב כן והגר"א בביאורו ציין לדברי הפר"ח וגם המ"א בס"ק י"ד כתב על דברי הרמ"א לא ראיתי נזהרין בזה ואפשר דדוקא באלמנה אבל אשה שיש לה בעל בעל' משלח בשבילה לכמה בני אדם והעתיקו הא"ר בס"ק י"ג וכן המ"ב בס"ק כ"ה מ"מ נראה עיקר לדינא דנשים חייבות וכ"מ באמת ממ"ש המ"א דדוקא אשה נשואה א"צ ליהזר בכך משום שבעלה משלח בשבילה ומשמע דפשיטא ליה

למ"ש הש"ך סי' רמ"ו ס"ק כ"ז וכע"ז משמע שם בבית לחם יהודה לכאור' תמוה דבפשטות כל דברי הש"ך בשם מהר"ם מינץ דמותר לאבל לילך לסעודת סיום מסכתא אינם אלא לפי הדעות המובאות ברמ"א לעיל דסברי דמותר לאבל לילך לכל סעודת מצוה וכוונת מהר"ם מינץ היא לומר דגם סעודת סיום מסכתא חשיבא סעודת מצוה לענין זה אבל לפי מה שסיים הרמ"א דהמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם אפי' סעודת מצוה הא אסור גם לילך לסעודת סיום מסכתא וכן משמע בהדיא בפמ"ג אור"ח סי' תמ"ד משב"ז סק"ט וכבר העיר בזה החכם"א סי' קס"ו ס"ב וכן באמת הקשה שו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ג ח"ב סי' פ"ו על הדגול מרכבה הנ"ל. וכן יש לתמוה על דברי האגר"מ יו"ד סח"ג דמשמע דכל סעודת מצוה שרי לאבל לילך לשם דהא לכאור' זהו נגד המנהג שכתב הרמ"א דאסור לאבל לילך אפי' לסעודת מצוה.

אך לענין לילך לבית קרוב שלו כדי לאכול שם עמו סעודת פורים אולי שייך לומר דכיון דכתב הא"ר בס' תרצ"ה סק"ד שלסעודת פורים יקבץ אנשי ביתו וחבריו דכי אדם יושב גלמוד יחיד א"א לשמוח כראוי והובא במ"ב שם סק"ט א"כ במקום שאפשר לו וגם רגיל הוא בכך אפשר להחשיבו כאילו הוא מוכרח לילך לבית קרוב שלו כדי לקיים חיוב סעודה שלו כראוי והוי כאילו א"א לו לקיים חיובו בענין אחר וכוזה ודאי מותר לו לילך מאחר שא"א לו בענין אחר לקיים חיובו וצ"ע למעשה.

לב

סימן רמח

איש

תכז

דאשה חייבת לגמרי כדברי הרמ"א אלא דיש
טעם לפטור אשה נשואה משום שיוצאת ע"י
בעלה ובלא"ה סיים בה הרמ"א דמ"מ יש
להחמיר וג"ז העתיקו הא"ר וכן הרמ"ב ולא

כתב הרמ"ב דעת הפר"ח בכלל ואדרבה ציין
בשעה"צ סק"ל לדברי השע"ת בשם שבו"י
שביאר הטעם שנשים חייבות וא"כ לדינא
נראה דודאי הכי עיקר.

