



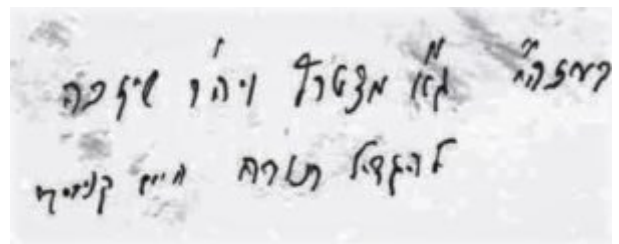
שבוע 82 4

- 4 אדם שלא הוציא שבת עד זמן רב או למחר האם מותר לעשות מלאכות
- יָרִידִים המשחקים בגרעיני משמש ומתערבים על המשחק על כמות גרעינים האם החוב תופם וחל
- 8 האם מותר לעמד מדרש על שירת הים בחול המועד שישלח בתפוצה במועד לפני שביעי של
- 10 פסח
- 13 מה המקור שאבילה מפדיון הבן נחשבת כשמונים וארבע תעניות
- 14 אשה שקשה לה לאכול פת ביום טוב האם מחוייבת
- 14 האם מותר לנטוע אילן מתחת סככה המשמשת לעץ ענבים
- 15 המלקט פירות סברם בעצי הבר ביישוב "לפתה" שנחרב האם צריך לחשוש לערלה
- 17 באיזה אופן יש להתיר הכשרת בלי מבשרי לחלבי או להיפך
- 20 מי שיש שטר פרוע בביתו אם יכול להתעכב בינתיים עד שמגיע לביתו
- 21 הסופר ספירת העומר בחלום מה דינו

- 22 האם מותר לאשה למלאות תשבצים ותשחצים בחול המועד
- 23 כתיבת ספר תורה מן הכתב האם צריכה שתהא מספר תורה כשרה או לא
- 24 האם טוב ללבוש בגד צנוע יותר גם במקום שאין רגילים בזה
- 26 האם אפשר לברך על הנר במוצ"ש אחר עלות השחר קודם הנץ החמה
- בתפילין שלנו שמונחות כל אחת מהן בקופסה בפני עצמה האם יש בזה משום אין מעבירין על המצוות לענין להוציא של ראש לפני של יד ומה הדין אם הוציא של ראש קודם האם מותר בדיעבד כבר גם לפתוח אותו
- 28 האם יש הפסד בעשיית ב' נקבים בציצית להסוברים שיש לעשות נקב אחד
- 29 אדם שאינו מקפיד על תפילין דרבנו תם האם מותר לו להקפיד שלא לאכול מחמץ שנמכר במכירת חמץ הנהוג
- 30 מה הטעם שיש חוסר בחירות במוצרים המיוצרים לאחר הפסח
- 31 האם מברך ברכת מלביש ערומים על טלית גדול חדש
- 33 מי שאמר עלינו לשבח בישיבה האם צריך לחזור ולומר
- 36 הערות על הסדר 82
- 38 כמה הערות לענין ברכה בספירת העומר למי שהחמיר יום אחד והמסתעף (הערות על החיבור "וחסרון יוכל להמנות")
- 45 השלמות לתשובות קודמות (*)
- 47

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנן ורבנן וצוקללה"ה ויברלחמ"א:

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



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

כל מי שיש בידו השגה, בין בתקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה, ותבוא עלינו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים. ואם ח"ו השתרבב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל לתקן הדברים להבא, ושגיאות מי יבין.

להשגת הגליון

questions@shchiche.com - 03-6703111

כמו"כ ניתן להשיג אצל המחבר בכולל וברח' חפץ חיים 3 ב' בני ברק.

ניתן לשלוח תגובות ופניות בכל ענייני הגליון

לתרומות והנצחות 03-6703111 שלוחה 5

נדרים פלום: "שכיחא עם סגולה"

ניתן להוריד את כל הגליונות הקודמים בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

שבוע 82

אדם שלא הוציא שבת עד זמן רב או למחר האם מותר לעשות מלאכות

אם לא אמר ברוך המבדיל ולא אתה חוננתנו ולא הבדיל על הכוס עדיין אסור במלאכה.
מקורות:

במשנ"ב בהל' ת"ב סי' תקנו סק"ב בשם השל"ה תענית נר מצוה אות ט' מבואר שאסור עדיין עכ"פ בהדלקת האש למחר אפי' ביום א' עד שיאמר ברוך המבדיל, ולכאורה דעתו כדעת הלבוש בסי' רסג סי"ז דמשמע לדעתו שיכול להאריך השבת כמה שירצה וכפשטות הד"מ סי' רסג סקי"ח (ודלא כמו שהי' מקום ללמוד מדברי העולת תמיד המובא במג"א סי' קפח סקי"ח, ועי' להלן עוד בביאור העולת תמיד).

וכן באגרת התשובה לרבינו יונה כ' דאין לעשות מלאכה אפי' אחר חצות הלילה קודם שיבדיל עכ"ד, ויש לומר דה"ה גם למחר, רק דלא אמר למחר משום דלא בעבריינא עסקי' שלא הבדיל על הכוס בזמנו ולא אמר אתה חוננתנו באותה הלילה (דאילו ערבית אחר חצות אם קרא ק"ש קודם חצות אינו פשוט לאיסור ואכה"מ).

ויש להוסיף דמפשטות הגמ' וסתימת הפוסקים שהזכירו שקודם הבדלה אסור לעשות מלאכה ויש השלמה להבדלה א"כ מפשטות הדברים האיסור לעשות עד מלאכה הוא גם למחר.

ויש להוסיף עוד דבמשנ"ב סי' תקנט סקל"ז כתב בשם הדגמ"ר לגבי אכילה דזה ודאי אסור גם למחר אם לא הבדיל, וכ"ה עוד במשנ"ב סי' רצט סקט"ז ע"פ הגמ' פסחים קז והרי"ף שם [ומה דלא נקט שם מלאכה משום דלענין מלאכה פוטר עצמו בברוך המבדיל עי"ש ותבין כוונתו לפ"ז], וממילא אין מקור או הכרח לחלק בין איסור הבא מחמת חיוב הבדלה לבין איסור הבא מחמת שלא הבדיל, בפרט דדעת הרשב"א כמו שהביא בבה"ל ריש סי' רצד דדינא דטעה בהבדלה חוזר הוא בין לענין אכילה ובין לענין מלאכה דבשניהם חשיב טעה בהבדלה [ומ"מ אינו מוכרח חדא דהספר קובץ שהביא בבה"ל שם פליג על הרשב"א הנ"ל וגם בלא"ה עכ"פ לדידן מצינו חילוק בין טעימה למלאכה דברוך המבדיל מתיר טעימה ולא מלאכה כמבואר במשנ"ב ס"ס רצט].

ובמשנ"ב סי' רצט סקל"ט לענין מלאכה קודם ברוך המבדיל בלילה כתב דבמלאכה שיש

בה טירחא כזה לכו"ע אסור, וכמבואר ברמ"א שם, אבל הכריע המשנ"ב שם כהדעה העיקרית ברמ"א שם ס"י דיש להחמיר בכל מלאכה שלא לעשות קודם ברוך המבדיל.

וצ"ב למה בסי' תקנו שם תפס עיקר החומרא לגבי הבערת אש לאכילה, ולכאורה משום שהביא הדברים בשם השל"ה ואיהו אזיל אולי כהדעות דגם בלילה יהיה מותר שאר מלאכות קודם ברוך המבדיל (עי' רמ"א סי' רצט ס"י) וחייב אדם לומר בלשון רבו במלאכה שהזכיר השל"ה וה"ה מלאכה אחרת, וצ"ע דא"כ הרי יש מקום לדייק בדבריו דמלאכה כל דהוא שרי ואם לא סבירא ליה כן למה לא פירש להדיא.

ואולי יש ליישב באופן אחר דהמשנ"ב מסכים דאין להחמיר בכל שאר מלאכה קטנה עכ"פ למחר אלא רק במלאכה גדולה.

והנה בשעה"צ סי' רצט סקנ"א נזכרה דעה הסוברת דקודם ברוך המבדיל אסור בשום מלאכה ואחר ברוך המבדיל מותר במלאכה קלה עד אחר הבדלה שאז מותר בכל מלאכה.

אבל א"א לפרש את דברי המשנ"ב כאן בסי' תקנו כאותה הדעה, דהא ניחא אפשר אולי לפרש כך את דברי השל"ה גופיה כדעה זו שהזכיר שצריכות לומר כל הברכה דברוך המבדיל ואז להבעיר האש, אבל המשנ"ב גופיה שפסק (היינו לאור דברי הפמ"ג בא"א בהקדמה לסימן זה עי"ש) שאומרות ברוך המבדיל בלבד והיינו בלא שם ומלכות א"כ ע"כ קאי כאן להדעות שמותרות להבעיר האש גם אחר ברוך המבדיל בלבד ודלא כאותה הדעה המחמירה בשעה"צ בסי' רצט.

ויתכן דעיקר טעם המשנ"ב בסי' תקנו להחמיר בהבערת אש למאכל הוא משום דבזה רוב צדדים לחומרא וממילא באופן זה בודאי אסור (חדא דיש אומרים שכל שלא הוציא שבת אסור בכל מלאכה ועוד דאף אם יש צד להקל במלאכה במוצ"ש קודם ברוך המבדיל מ"מ יש חומרא במלאכה שיש בה טירחא קודם הבדלה דלענין זה יש לומר דאין חילוק בין לא הבדיל במוצ"ש ליום ראשון כל שעדיין לא הבדיל).

ודרך המשנ"ב לפעמים שבא לפסוק דלפעמים פוסק רק הברור יותר לדינא, כמו לגבי בגד חדש בספיה"ע שפסק את המאמ"ר על פרי ונשמט מלהביא הנידון על בגד (והרחבתי בתשובה אחרת שנדפסה בשכיחא מועדים בבירור דעת המשנ"ב בזה).

ועדיין איני יודע אם יש להוכיח דבפחות מזה מתיר אלא אפשר דבפחות מזה לא הכריע [כדאמרי' בגמ' בעלמא דאין ראי' לדחות דיש לומר דמספק"ל] ובפרט שכאן כל הנידון הוא רק לגבי מה ללמד לנשים בדבר דלא שייך בגברי כלל, דאפשר שהוא קל יותר במקום שיש להן על מי לסמוך.

או יש לומר דמאחר שת"ב אסור בעשיית מלאכה וכמעט אין מותר אלא מה שמבשל לצורך מוצאי ת"ב לכך נקט המשנ"ב הדבר בהוה לענין הבערת אש בבישול למוצאי

ת"ב.

אלא דעדיין צ"ע דהרי יש הדלקת הנר שמותר בת"ב, ולמה לא הזכירו המשנ"ב שיש ללמד בני ביתו שלא להדליק הנר קודם שאומרות ברוך המבדיל, ואולי משום שזה כבר ידליק הבעל עצמו שכבר הבדיל ועדיין צ"ע.

או אולי יש לומר דבליילה פשיטא שלא ידליקו את הנר קודם ברוך המבדיל כמו רגילותן בכל מוצ"ש, אבל ביום יבואו לטעות וביום אין מדליקות נר אלא רק מבשלות דשרגא בטיהרא מאי אהני.

ואולי בזה דייק ל' המשנ"ב שם בסי' תקנו והנשים שאינן יודעות להתפלל ולא הבדילו במוצאי שבת בתפלה צריך כל איש להזהירן שביום התענית לא יעשו אש וכו', ודייק לומר ביום התענית אבל בלילה לא יטעו דהרי המשנ"ב לא קאי כאן בדינים שצריך ללמדן בכל מוצאי שבת אלא דוקא במוצ"ש זו [ולענין מה שצריך להזהיר הנשים במוצ"ש אחרות על מלאכות קלות שלא יעשו בלילה קודם שיאמרו ברוך המבדיל עי' ברמ"א ס"ס קצט ובמשנ"ב שם שהכריע כדעה זו שברמ"א, וכמובן שאין צריך בכל מוצ"ש להזהיר מחדש אבל כאן צריך להזהיר שוב וכמשנ"ת הטעם].

ובנוסח אחר יש לומר דהנה במקור הדברים בשל"ה הזכיר כן על ברכת ברוך אתה וכו' המבדיל בין קודש לחול והמשנ"ב קצרו וכתב ברוך המבדיל וכו', אבל לא מיירי השל"ה בהבדלה גמורה על הכוס דהרי מיירי בת"ב אלא מיירי להדעות שאומרים ברוך המבדיל בשם ומלכות והמשנ"ב הביאו לדידן שאין אומרים שם ומלכות, ושור"ר שכ"כ כע"ז הכה"ח בסי' תקנו בדעת השל"ה דהנוסח שנזכר בדבריו ברוך אתה ה' קאי לפי הדעות שלא נפסקו להלכה בסי' רצט ס"י.

אבל בפמ"ג כאן בסי' תקנו בא"א בריש הסימן אפשר שלמד דלהשל"ה צריך לומר ברכה דוקא כאן וא"כ השתא אפשר דאינו מצד איסור מלאכה כל דהוא שהכריע המשנ"ב כהב"י שכל מלאכה אסורה, אלא מצד עשיית מלאכה שיש בה טירחא קודם הבדלה ועי' מה שכתבתי לעיל ביאור אחר להשל"ה שאולי סובר כהדעה המחמירה בשעה"צ סי' רצט להחמיר במלאכות שיש בהם טירחא אחר שרק אמר ברוך המבדיל, ומ"מ בדברי הפמ"ג לא נראה כאותו הביאור, שהרי הזכיר שם הכרעת המג"א בסי' רצט שלא לומר ברוך המבדיל בברכה ומה שייך לענייננו אם טעם השל"ה כאן לומר בברכה הוא מהטעם דלעיל [היינו לחשוש להשי' המחמירה במלאכות שיש בהן טירחא אחר ברוך המבדיל כל שלא אמר בברכה], אבל המדקדק בלשון הפמ"ג כאן בסי' תקנו יראה דשייך לפרש בדבריו גם דכאן שאני דלהשל"ה יש לומר בשם, רק שקיצר בלשונו [ומ"מ בשי' שהובאה בשעה"צ שם גופא איני יודע אם יש הוכחה דבברוך המבדיל בשם ומלכות שלא על הכוס יסכימו שאפשר וגם ק"ק דאם נימא דקי"ל כהדעות שאסור לומר ברוך המבדיל בשם א"כ למה כאן יהיה מותר רק כדי להתיר מלאכה שיש בה טירחא, ואולי מטעם שעה"ד סמכי'

על הדעות שאומר ברוך המבדיל בשם ומלכות וצ"ע בכ"ז].

והראוני בארחות שבת פכ"ז הערה יט שהובאו שם הדעות לענין תוספת שבת לאחריה עד אימתי חל, ויל"ע למה לא הביא המשנ"ב הנ"ל בסי' תקנו, ולפי מה שאכתוב להלן דגם המג"א שהובא בארחות שבת לא מיירי בענין האיסור מלאכה א"כ שמא היה מקום לומר דגם הארחות שבת לא מיירי לענייננו לענין האיסור, אמנם שוב עיינתי פעם נוספת בדברי הארחות שבת ולא נראה שזו כוונתו, ומ"מ נתבאר דאפשר שהוא רק דין במלאכה שיש בה טירחא לפי חלק מהאופנים שנתבארו.

והנה המג"א בסי' קפח שם תמה דאם תאמר שיש מצוה בתוספת שבת א"כ היו המדקדקים מוסיפין גם ביציאתו ועי"ש מש"כ מחמת קושי' זו, וצ"ת דבכמה ראשונים מפורש כן בכוונת דברי הגמ' בשבת קיח ע"ב גבי יהא חלקי ממכניסי וכו' שהאיחור בהוצאה הוא רק מדין תוספת שבת כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, וכמו שיסד הפייט בכל מקדש שביעי המאחרים לצאת מן השבת וממהרים לבוא, ואולי המג"א למד שהוא מדיני התאריך בלבד, ובמקומו הרחבתי במאמר הנ"ל.

ועוד צריך להתיישב בשי' העולת תמיד המובא במג"א סי' קפח שם, דבפנים העו"ת כתב דינו כהכרעה בין הדעות לענין הזכרה בסעודה ג' אם יש להזכיר שבת משום תוספת שבת או שאין להזכיר שבת, ולכן הכריע דרך בזמן ששייך תוספת שבת אז יש להזכיר ואחר כך אין להזכיר, והכרעתו היא רק לענין הזכרה בבהמ"ז ולא לענין מלאכה, ומ"מ אפשר דמודה דלהסוברים שצריך להזכיר שייך תוספת שבת רשות גם אח"כ, ואולי גם הכרעתו גופא הוא רק דמה שמחוייב בתוספת שבת מצד הספק יש כאן ס"ס לענין ההזכרה וק"ל אבל לא שאין תוספת שבת וכדמשמע מתחילת דבריו דהסוברים שמזכיר כל שהתחיל הסעודה בשבת הוא מחמת תוספת שבת ולדידהו הוא גם זמן אחר כך [ותדע דע"כ סוברים כן גם לדעתו דאל"כ לא שייכא כאן הכרעה] אבל אם התחיל קודם לכן והוציא שבת באמצע הסעודה יש צד במג"א ובמשנ"ב שם בסי' קפח דפטור מרצה עי"ש.

ומיהו גם להמשנ"ב י"ל דלכתחילה יש לומר ברוך המבדיל בלילה גם אם אין לו כוס וגם אם שכח אתה חוננתנו בלילה (או באשה שלא התפללה ערבית) ולא ימתין עד מחר, דהרי לגבי הבדלה נקט המשנ"ב דלכתחילה יעשה בלילה, וגם לגבי אתה חוננתנו התקנה היא למוצ"ש עי' משנ"ב ס' תקנו סק"ג בשם השע"ת (ועי' עוד סי' רצד סק"ב ועיקר מ"ש שם השייך לענייננו הוא שבמתפלל שחרית שתיים אינו מזכיר בראשונה כיון דאינו שייך לשחרית אף שעדיין לא הבדיל ולא הזכיר אתה חוננתנו ורק בשניה מזכיר כיון שהיא תפילת ערבית של אתמול), ואע"ג דאמרי' בפסחים קה ע"ב דלגבי הבדלה דאפוקי יומא כמה דמאחר עדיף מ"מ לאחר למחרת לא ניכר די שעשה מחמת שבת ואיחר עיקר הזמן, וגבי אמימר דאמרי' בת טוות ולא נזכר שאמר ברוך המבדיל לק"מ דהרי בלאו הכי אמר בינתיים אתה חוננתנו.

ועיינתי עוד בפנים המג"א בסי' קפח שם ולא מצאתי שנזכר בדבריו שאם לא הוציא שבת

שיש זמן שכבר מותר במלאכה, אלא שנזכרו שם כמה עניינים, ראשית דדינא דהזכרת שבת אחר שיצא שבת אינו מדין תוספת שבת עי"ש, ועוד נזכר שם דמצד מצוות תוספת שבת לאחריו אין שיעור לזמן אלא במשהו סגי דא"כ המדקדקים היו מוסיפים להוציא שבת מאוחר (ועי' מה שכתבתי לעיל בענין זה), אבל לא כתב לעניינו שום דבר (וכדמות ראי' יש לציין דהפמ"ג בא"א ריש סי' תקנו הביא על דברי השל"ה דלשי' המג"א בסי' רצט שאומרים ברוך המבדיל בלא ברכה א"כ יצטרכו הנשים ביום א' לומר בלא ברכה ולא הזכיר דהמג"א בסי' קפח סובר דאין איסור מלאכה כלל ביום א', ובאמת אין שום ראייה שיסבור כן המג"א בסי' קפח וכמשנ"ת).

בסיכום הענין כך הוא דבד"מ ולבוש מבואר שאסור לעשות מלאכה כל זמן שלא הוציא שבת, וכך פשטות הגמ' וסתימת הפוסקים, וכך מבואר ברבינו יונה עכ"פ לענין כל ליל מוצ"ש, וכך מבואר במשנ"ב עכ"פ לענין מלאכות שיש בהן טירחא, ויש לפלפל בדעתו מה סבר לענין מלאכות קלות, מאחר דלענין מלאכה קודם ברוך המבדיל פסק בהל' הבדלה שאין חילוק בין מלאכות קלות למלאכות שיש בהן טירחא, (רק שלענין מלאכה שיש בה טירחא אחר ברוך המבדיל קודם הבדלה על הכוס נזכר בדבריו שיטה שמחמירה בזה אבל בסי' תקנו לא קאי כדעה זו כמשנ"ת), ובעולת תמיד יש לדון בדעתו כמו שנתבאר ומה שודאי מוכח מהעולת תמיד שעכ"פ הפוסקים שדן בדעתם בודאי סוברים לעניננו כהד"מ והלבוש הנ"ל וגם הכרעת העו"ת עצמו נאמרה רק לגבי דיני הזכרה, וגם המג"א אין בדבריו שום הכרח לעניננו לענין האיסור, ולכן אין מקום להתיר.

ילדים המשחקים בגרעיני משמש ומתערבים על המשחק על כמות גרעינים האם החוב תופס וחל

יעוי' ברמ"א או"ח סי' שלח ס"ה וכל זה בשוחק דרך צחוק בעלמא, אבל בשוחק כדי להרויח אסור אפי' שוחק בתם ובחסר דהוי כמקח וממכר עכ"ל, ומבואר דיש איזה אופן שחל חוב והאיסור רק מצד שבת.

ועי' ברמ"א חו"מ סי' רז סי"ג כמה חילוקים בדין אסמכתא, והאופן המותר לפי החלק מהדעות הוא במין הגרלה שאינה תלויה בדעתו, ולכן יש צד להתיר זוג ופרט או דבר שאינו תלוי בדעתו (ולדידן עכ"פ לכתחילה אין להתיר עי' משנ"ב סי' שכב סקכ"ב).

והעיר הרה"ג עובדיה זכאי [ורוב המ"מ שצינתי בתשובה זו מספרו מחזה עובדיה סי' ד] שמשחק גרעיני משמש (הנקרא כאן גוגואים) רגיל כגון בקופסת זריקה הוא תולה בדעת עצמו ולא בדעת אחרים, דדומה למש"כ בגמ' סנהדרין כה ע"א אנא ידע לאקושי טפי וכו', ובזה אין הקולא של תולה בדעת אחרים.

(ואולי מצד זה יש לצדד דלגבי האב חשיב תולה בדעת אחרים והוא הבעלים האמיתי

וצ"ב דהרי נתן לקטן לשימושו הקבוע ולא נתכוון ולא רצה לקנות כלל).

ויש להוסיף עוד דברמ"א בחו"מ שם ההיתר הנזכר הוא רק כשכל ההתערבות לפנייהם אבל במציאות המשחק אינו רק באופן זה.

אבל צ"ע בניד"ד במשחקי גוגואים שהוא אסמכתא על דבר שאינו שוה ממון ובספר הנזכר כתב לצדד דמאחר וביניהם מחליפים על ממון חשיב שווה כסף וטעם זה צ"ב דהרי בשוק אינו שווה כסף ומנ"ל דסגי שבין הצדדים שווה כסף, ואמנם בפדיון הבן מצינו דסגי לדידי שוה לי ה' סלעים אבל מנ"ל שבדיני גזילה כ"ה אם נימא דבעי' שוה כסף כדי לאסרו.

אבל עוד כתב שם לאסור מטעם דגזל אסור גם בפחות מש"פ [היינו עכ"פ היכא דמקפיד] וגם זה יל"ע אם יש לזה גדר גזל ובפשטות אכן כך הוא כיון דאסמכתא משום גזל.

ומה שדן שם להתיר בשם חכ"א מטעם שאין שוויות לגוגואים אלא לצורך המשחק יש לדון דאם כוונתו דמאחר וכל מה שהוא שווה הוא לצורך המשחק ואם נבטל המשחק לא יהיה שווה וממילא יש להתיר, כ"ז צ"ב דסו"ס הקטן מקפיד ומצטער על מה שהפסיד הגוגואים ומתחרט על משחק זה ששיחק כרגע ומבחינת הסתכלותו הוא כמאבד שלל ואינו מפקיר הדברים לצורך המשחק אלא אדרבה בעיני רוחו היה מעדיף לבטל מה ששיחק עכשיו ומה שבס"ה על ידי המשחקים יש חשיבות לגוגואים מנין שהוא משנה את הדין, ועוד דהרי גם בממון רק השימוש הכללי בממון נותן שימוש לממון.

וכן יש לדון בדבר שכל הילדים נוהגים כן אם יש בו דין אסמכתא, והנה באסמכתא שיש בה מנהג יוצא מדברי התוס' ב"מ סו ע"א בתירוצם הראשון דדינו סיטומתא וכן נקט להלכה בחת"ס שו"ת סי' סו, ועדיין צ"ב אם מנהג קטנים חשיב מנהג, ואולי סגי בזה שהמשחקים עצמם כרגע הם קטנים דבזה מוכח שבודאי מתכוונים לקנין, עי' בתוס' שם, והיינו דאף שאין גדולים המשחקים בזה מ"מ מאחר שהמנהג הוא שכל המשחקים בזה מתכוונים להעביר (אם נימא שכך המנהג אצלם) ממילא מוכח שהכונה לזה, גם אם המנהג נוצר בפועל ע"י קטנים, וצ"ע.

אולם העיר בספר הנז' דהוא פלוגתת הפוסקים אם מועיל סיטומתא בלא קנין [רידב"ז ח"א סי' רע כסף הקדשים חו"מ סי' רא] או לא [שו"ת הרא"ש כלל יב סי' ג] וכתב שם שלהלכה נוקטים שצריך עי"ש, ולולי דבריו היה נראה לענ"ד באופן אחר, דברא"ש שם לא נזכר שיש קנין אלא שעושה מעשה, ושדיבור לא מועיל לבד, וגם מש"כ שלהלכה צריך קנין מאידך עי' כנה"ג הגהות הטור חו"מ סי' רט סקכ"ו וברכ"י חו"מ סי' יב ובפת"ש יו"ד סי' שכ ס"ד דמשמע דעכ"פ להלכה א"צ.

ועי' שם עוד סברות בזה, ולמעשה צ"ע דלכאורה יוצא שאם יש היתר הוא רק מצד שהוא מנהג המוכיח ואז הו"ל כסיטומתא על ידי מעשה ולקטנים אפשר דסגי בזה למצוות חינוך.

האם מותר לעמד מדרש על שירת הים בחול המועד שישלח בתפוצה במועד לפני שביעי של פסח

נשאלתי מידדי הרה"ג ריחמ"א שליט"א האם מותר לתת את מדרש ויושע עם ההערות למעמד כדי להפיצו בדוא"ל במועד, ובמקרה זה השאלה נשאלה כמה ימים לפני המועד מבעוד מועד והמעמד מקבל תשלום.

והדין בזה תלוי גם בכמה גדרים וצדדים ופרטים שלא כולם נתבארו היטב כל הצורך בדברי הפוסקים המפורסמים, וכמו שיתבאר, ועיקר המסקנא דלהלן שיש לאסור עכ"פ במקרה שנשאלתי בו מב' טעמים, הא' מאחר שיש כאן מכוון מלאכתו במועד באופן שיכול להמנע מזה, ואין זה כלול בכלל היתר של צרכי רבים במכוון מלאכתו במועד, שכן היתר זה לא מדובר במקרה כזה וכדלהלן, והב' דהגדרת צורך המועד בספר הצריך ליחיד או לרבים משמע שיש בזה תנאי שיהיה צורך מוגדר כשידוע מראש שיש צורך כרגע להשתמש בספר זה ולא מועיל שיש בזה רווח הרבים גם אם ידוע מן הסתם שיהנו מהספר.

ותשובה השייכת לזה כתבתי אשתקד לגבי הפצת דוא"ל של דברי תורה בחוה"מ [ד"ה האם מותר להפיץ גליונות דברי תורה בחול המועד בדוא"ל ואם יש בזה משום דבר האבד], די"ב טעמים שהזכירו הפוסקים לגבי היתר כתיבת חידו"ת במועד בשו"ע סי' תקמ"ט, דדעת השו"ע וסייעתו הוא משום דבר האבד שמא ישכח הד"ת או יאבד לו הספר שרוצה להעתיק וכיו"ב, ולדעת הב"ח משום דבר האבד על הזמן שרוצה ללמוד ולחדש חידושים שיצטרך אח"כ ללמוד דבר אחר (עי"ש במשנ"ב סקמ"ז).

ונתבאר שם דלצורך קבוע נתבאר ברמ"א שם בסעי' ב' ובפוסקים דעכ"פ לרבים מותר לכתוב ספרים במועד וממילא באופן שיש ציבור שצריכים שיפיצו להם ד"ת בחוה"מ בדוא"ל כ"ש שיהיה מותר להפיץ להם מאחר דלכמה פוסקים אין בזה ממש כתיבה, ובנידון ההוא טעם זה של דבר האבד על מה שרוצים עכשיו ללמוד נפסק להלכה לענין כתיבת ספרים לרבים בחוה"מ, וחשיב גם מחמת זה דבר האבד, גם אם אין כאן חומר או מידע שעלול להשכח עד אחר המועד.

אולם דנתי שם באופן שמפיצים גליונות בדוא"ל של ד"ת בחוה"מ באופן שהמנויים לגליון יתכן שהתכוונו ללמוד דברים אחרים בזמן זה די"ש לדון בזה, דאפשר שההיתר של כתיבת ספרים לצורך רבים הוא רק בידוע שהרבים צריכים להם, אלא אם כן נתיר מטעם אחר, דהיינו מצד מה שיש שנקטו שלחיצות מחשב הם מלאכה שאין בה טירחא והותרה בחוה"מ, וכתבתי שם כמה צדדים בזה.

ויש להוסיף עוד דבסוף הסי' הנ"ל כ' הרמ"א דבכתיבה שאינה מתקיימת לא החמירו

באופנים המבוארים שם, ובאמת מצד גדר הכתיבה אפשר להחשיב העיסוק במחשב ככתיבה שאינה מתקיימת אבל הנידון במחשב הוא לאידך גיסא דהעיסוק במחשב הוא מלאכה אלא שהיא מלאכה שאין בה טירחא שיש מהפוסקים שהתירו בחוה"מ וגם יש מפוסקי זמנינו שהזכירו היתר זה לגבי מחשב להדיא (והרחבתי גם בזה בתשובה בפני עצמה).

ושוב יתכן לצדד בזה דמכיון שיש אנשים שאם לא יישלחו אליהם ד"ת בדוא"ל לא ילמדו בלאו הכי בזמן זה ועצם המציאות שיש הרבה ששולחים ד"ת בדוא"ל גורמת שעי"ז רווחא שמעתתא ויש יותר תורה בעולם בזכות זה וממילא אפשר לציין שהתופעה שיש הרבה ששולחים ד"ת בדוא"ל הוא דבר מבורך במבט כללי, ממילא אפשר דכל אחד ששולח דוא"ל חשיב ג"כ צורך המועד.

ובאמת כתיבת ספרים בחוה"מ לצורך דבר האבד נזכר בפוסקים בב' אופנים, הא' לגבי צורך קבוע עכ"פ של רבים (ולענין צורך יחיד עי' במשנ"ב בסעי' ב ובשעה"צ שם ובתשובתי ד"ה כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים וכו'), והב' לגבי דבר האבד ממש כגון שישכח וכיו"ב שאז הוא אפי' צורך יחיד שאינו קבוע, והאופן הראשון יתכן שאינו כלול בניד"ד של הפצת גליונות, וגם האופן השני כמו שנתבאר דיש בזה פלוגתא בהגדרת ההיתר לכתוב חידושים במועד אם דבר האבד הוא מצד שישכח את החידושים או מצד דבר האבד בזמן, וכאן א"א להכריח לא זה ולא זה, אלא אם נימא דידוע שעל ידי ששולחים גליונות אלו יש רבים שמשתמשים בהם ולומדים יותר, דבאופן זה היה מקום להתיר מדין כתיבת ספרים לצורך רבים, אולם להלן יתבאר דאינו כלול בהיתר זה, (מלבד אם נימא דמחשב אינו בכלל איסור כשאין בו טירחא וכנ"ל).

ובניד"ד שנשאלתי שוב אם מותר גם לעמד הדברים בחוה"מ ולשלוח באופן שצריך הדברים לצורך המועד ממש, והנה בעצם השאלה היא אותה שאלה, דיש לדון תחילה כאן מה שיש לדון שם, אבל כאן יש עוד כמה שאלות שלא נתבררו שם, ראשית יש לדון דכאן הוא מלאכת אומן לעמד את החומר, ונכנסים בזה לנידון חדש האם מחשב בדבר שהוא מלאכת אומן חשיב כמלאכת אומן או לא, דהיינו למרות שיש שנקטו שהקשת מקלדת היא מלאכה כל דהו מ"מ אפשר דהקשות מקלדות באופן שצריך מלאכת אומן חשיב מלאכת אומן, ודינא הוא כמו שפסק הרמ"א דכל מלאכת אומן כדי להתירו בעי' שינוי בתוצאה.

וכן יש לדון דהגם שיש פוסקים שהתירו שימוש במחשב בחוה"מ מחמת שאין בזה טירחא, שוב יש לדון בניד"ד דיש בזה טירחא, כיון שנצרך מחשבה רבה לענין העיסוק בעימוד במחשב, (וכיו"ב נשאלתי בהזדמנות אחרת לגבי העוסק בבורסה בחוה"מ ויש לו צורך ללמוד לעומק את העיסוק בתוכנה שלא למטרת פרקמטיא האם הדבר מותר בחוה"מ, והדבר דורש עיון, [ונשאלתי בזה מהרה"ג יצחק בזמן שרבו עלי הטירדות ב"ה בהולדת בני יהודה נ"י בחוה"מ"ס דהא שתא ולא היתה השעה אז כשרה לעיין בזה כל

הצורך, ואולי עוד אזכה לכתוב בזה ג"כ], ושם הנידון דומה ג"כ דעצם ההקשה במחשב היא דבר הדיוט בלא שום טירחא אבל כעת הדבר דורש התעסקות רבה ומחשבה רבה ואולי גם חשיב מלאכת אומן, ומעין זה יש נידון ג"כ לגבי מלאכת מתכנת בחוה"מ שכותב קוד מורכב או אפי' קוד לא מורכב אבל דורש אומן, האם מוגדר כטירחא כשיש טירחא או כמלאכה שאין בה טירחא ואם מוגדר כמלאכת אומן או לא).

ועי' בנידון זה בתשובות והנהגות ח"ו סי' קסד סק"ד ובמעדני אשר חוה"מ סי' קעז שהביא דעות הפוסקים בזה.

ועוד יש לדון בזה דבניד"ד הפועל של העימוד מקבל כסף, ויש לדון האם ההיתר לכתוב ד"ת בחוה"מ לצורך רבים הוא גם כשמקבל כסף.

ועוד יש לדון דהרי כאן מכוון מלאכתו במועד, דהרי השואל הגיע עם השאלה כמה ימים לפני חוה"מ ומסתמא שזה היה הבקשה של המעמד לדחות הדברים למועד שלא יצטרך לעסוק בזה בימים שקודם המועד, והוא דבר שצריך ג"כ לדון האם באופן כזה שכיוון מלאכתו במועד והוא לצורך המועד מותר או אסור, וצל"ע בכ"ז.

והרחבתי בנידונים אלו בתשובה חדשה [ד"ה כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים להמתירים האם ההיתר הוא גם כשמקבל הסופר מעות], ולפי היוצא שם ע"פ דברי הפוסקים ההיתר של צורך מצוה דרבים הוא גם במלאכת אומן, וגם מלאכה שיש בה טירחא, וגם באופן שמקבל כסף על מלאכתו (ולפי המתבאר שם עיקר ההיתר לדינא הוא גם בצורך יחיד אלא דיש חילוקים לדינא בגדרי ההיתר כמבואר שם).

ולפי המבואר שם מותר גם לכוון מלאכתו במועד אבל רק כשיש צורך בזה לפי המבואר במשנ"ב סי' תקמד סק"ד, והמעין יראה שכאן בניד"ד לכאורה אינו נוגע הצורך המתיר לכוון מלאכתו במועד הצורך המתיר לכוון מלאכתו במועד עכ"פ אם שייך לומר למעמד שע"פ הלכה אסור לו לכוון הדברים למועד ושיעשה לפני המועד, וע"ש וקיצרתי.

ובגוף מה שצידדתי דאפשר דחשיב כצורך רבים, הנה עיקרי הדברים דהיתרים של צורך רבים נתבארו בבה"ל סי' תקמד ובמשנ"ב שם סק"א וסק"ט, ועיקר הראיה דכאן בכתיבת ספרים חשיב צורך רבים כמו בסי' תקמד הראיה לזה מהמשנ"ב בנידוננו בסי' תקמה סק"ו לענין כתיבת ספרים לצורך רבים דכיון שהוא צורך רבים מותר אפי' במעשה אומן כדאי' לעיל סי' תקמד ס"ב עכת"ד, ומבואר שהשווה גדרי צורך רבים של כתיבת ספרים לצורך רבים המבואר בסי' תקמד ס"ב שהם הגדרים הללו.

אולם יש לציין דהרמ"א לעיל סי' תקמד ס"א כ' ודוקא צרכי רבים כאלו שהם צריכים לגוף האדם, אבל שאר צרכי רבים כגון בנין בית הכנסת אסור לעשות במועד ע"כ, וממילא חזינן שיש הגבלה ולא כל דבר שיש בו צד תועלת לרבים מוגדר כצורך רבים, וממילא יתכן דעכ"פ לעניננו רק מה שחסר לרבים חשיב צורך ולא כל דבר ששייך במציאות לזכות בו את הרבים, אבל באמת צע"ג למה בכתיבת ספרים נאמרו היתרים

אלו.

ובספר שמירת שבת כהלכתה פס"ח ס"ד כתב דגם צרכי רבים שאינם נצרכים לגוף מ"מ מותרים עכ"פ במעשה הדיוט, וצ"ע דהרי לענין ספרים בסי' תקמה השווה המשנ"ב סק"ו דין ספרים לרבים לדין חפירת בורות לרבים בסי' תקמד ס"ב, ונקט מכח זה להתיר אפי' מעשה אומן.

והנה מקור דברי הרמ"א הם מהרשב"א ח"ד סי' שכו ובסוף דבריו שם כתב בזה"ל וא"ת מ"מ לבנין בהכ"נ מצוה איכא וכבר התירו אפי' ליחי' משום מצוה ככתיבת תפילין, התם שאני דצריך להם, ואי אפשר לו לעולם ואפילו לשעה בלא הם, אבל בבית הכנסת אפשר להם בלא הוא להתקבץ ולהתפלל במקום אחר, ותדע דלא משום כל מצוה התירו שהרי אסרו להגיה אפי' אות אחת ואפי' בס"ת ואף על גב דאיכא מצוה שאסור להשהות ס"ת שאינו מוגה משום ואל תשכן כו' כדאיתא בכתובות (יט ע"ב) עכ"ל, והנה מאחר שנקטו הפוסקים להלכה דגם קריאה"ת חשיב צורך כתפילין בחוה"מ למי שמניחם, א"כ גם בס"ת כ"ה הדין, וה"ה בספרים שיש צורך אמיתי לציבור בהם, אבל במקרה ויש מדרש שקשור למאורע וטוב ללמוד בו ורבים יהנו לאורו אבל בינתיים ישתמשו בדברים אחרים לא נאמרו כל ההיתרים שנאמרו בניד"ד.

אלא דאכתי צע"ק לפי מה דמחשיב המשנ"ב בסי' תקמה סקמ"ח ספר הצריך לו כדבר האבד א"כ במה עדיפים ציבור מיחיד לענין דבר האבד מה שמתיר המשנ"ב בסק"ו שהתיר כתיבת ספרים לצורך רבים משום דבר האבד, ויש לומר דלרבים הגדרת הצורך להחשיבו כדבר האבד להתיר מעשה אומן הוא רחב יותר, אבל הגדרים לא מצאתי שנתבארו להדיא, או דיש לומר דעיקר מה דמיירי בסקמ"ח הוא לפי עיקר הדעה להלכה שנתבארה במשנ"ב סי' תקמה סק"ט ובשעה"צ שם דגם צורך יחיד מותר כמו רבים (עי' מה שהרחבתי בביאור הלכה בזה לכל דעה בתשובה ד"ה כתיבת ספרים בחול המועד לצורך רבים להמתירים האם ההיתר הוא גם כשמקבל מעות דהיוצא משם דגם להגר"א שהביא המשנ"ב שם הוא קל יותר ממה שנראה בפשוטו).

ויש להוסיף עוד דברמ"א מבואר בשם הראשונים דמה שהחמירו בכתבי הקדש הוא רק בכתיבה ולא בעשיה דבעשיה הקילו יותר לצורך מצוה כמבואר שם, ויש לעיין בכל הגדרים דלעיל לענין עימוד אם מוגדר כעשיה או לא וכן מה דין הגדרים דלעיל לענין עשיה בלבד, ועי"ש במשנה אחרונה דיש שנקטו דעשייה מיירי רק בדבר שהוא מלאכת הדיוט.

מה המקור שאכילה מפריון הבן נחשבת כשמונים

וארבע תעניות

השדי חמד ח"ג מערכת מ' ת' עמ' תרי כתב שנראה שאין מקור לדבר זה רק שיחה נאה בפי הבריות.

וראיתי מי שציין לזה מקור בחיד"א בדבש לפי מערכת י' אות כא, אבל עיינתי שם בפנים ולא ראיתי דבר השייך לענין פדיון הבן.

ויש מי שכ' דבר זה בשם האר"י אבל לא מצינו כן בכתבי מהרש"ו וגם לא בכתבי שאר תלמידים אלא מהדורות המאוחרים בשם האר"י ואינו כמין ימא לטגני (עי' קידושין מד ע"א וברש"י שם).

ומ"מ בכמה ספרים הביאו דבר זה, וכ"ה בפרי צדיק פר' בא מאמר פדיון הבן ועוד ספרים, וראה בהרחבה הרבה מ"מ בזה בספר אוצר שמעון עמ' תט, ומ"מ רוב החיבורים שהובאו שם אינם מוקדמים הרבה להשד"ח אלא בערך מדורו של השד"ח והלאה או מעט יותר, ואמנם השד"ח לא מצא כן במקורות קדומים, אבל עכ"פ לדידן יש להחשיבם ג"כ כמקור לזה.

וראיתי מי שציין שהמקור לענין זה הוא בשו"ת רשב"ן [או"ח סי' קסו], ומ"מ אי"ז קושיא על השד"ח הנ"ל, משום שהחיבור שו"ת רשב"ן הוא לרבי שלמה צבי בן נתן שיק שהיה מהאחרונים, ונדפס ג"כ כמה שנים בודדות לפני הספר שדי חמד.

אשה שקשה לה לאכול פת ביום טוב האם מחוייבת

תאכל מיני מזונות של פת הבאה בכסנין ויוצאת בזה.

חדא דלדעת כמה פוסקים ראשונים ואחרונים יוצאים ידי חובת אכילה ביום טוב בפת הבאה בכסנין (הרחבתי בזה בכמה תשובות).

ועוד דיש שפטרו אשה מפת ביו"ט (רעק"א השמטות לסי' א בדעת לח"מ פי"ד ממעשה"ק הי"ד, וזהו דלא כפת"ש סי' קפח ס"ו שלא סבר כן, וע"ע שאג"א סי' סו), וכך נקטו פוסקי זמנינו עכ"פ לענין ספק ברכות (שה"ל ח"ד סי' יח, מבקשי תורה יו"ט עמ' רמא בשם הגריש"א), וכ"ש דלדעת הראב"ד ריש הל' חגיגה בודאי פטורה כמבואר ברע"א שם.

ועוד דאפי' בשבת מי שמצטער מאכילת פת מעיקר הדין פטור מאכילת פת כמפורש בשו"ע ומסתמא דה"ה ביו"ט וכך יוצא לפי החשבון במשנ"ב סי' תקכט סקי"ט.

ולכן במקרה שאין פת הבאה בכסנין פטורה ג"כ.

האם מותר לנטוע אילן מתחת סככה המשמשת לעין ענבים

הנה מכיון שאין האילן נטוע ממש תחת הענבים אלא תחת הסככה א"כ הוא שייך לדין אפיפירות בפ"ו דכלאים מ"ט ויו"ד סי' רצו סכ"ז, ולכן זרעים כגון תבואה וירק היה אסור לזרוע שם, אבל אילנות לעיקר דין המחבר היה מותר לזרוע שם דלהמחבר בריש סי' רצה ס"ג וכן בסי' רצו ס"ב לענין כלאי הכרם שאין דין כלאים באילן באילן מלבד בדרך הרכבה, וכן דעת עוד פוסקים גם אחרונים, אבל לפמ"ש הב"ח והש"ך סי' רצה סק"ב ועוד אחרונים לחשוש בא"י לדעת הראב"ד לאסור בא"י לזרוע זרעים עם זרעי אילן יש בזה פלוגתא אם הראב"ד מחמיר בב' מיני זרעי אילן או לא, ורוב הפוסקים נקטו להקל בזה אבל יש שהחמירו בזה (עי' מה שהובאו הדעות בזה באליבא דהלכתא על השו"ע סי' רצה שם).

והנה לפי הצד שהראב"ד מחמיר בזרעי אילן יש לדון מה יסבור בנטיעת אילן סמוך לאילן והדין הוא שמותר דרך דרך זריעה בזרעים אסור, (גם להסוברים שהראב"ד מחמיר בזרעי אילן), וכן מבואר מהירושלמי פ"ה דכלאים שהובא בשו"ע סי' רצו סט"ו דהאילנות המנויין שם אינן כלאים בכרם, ועי' במעדני ארץ הל' כלאים פ"א ה"ה סק"ט.

וכן במשנה שם מפורש דאין איסור לפרוס את האפיפירות על גבי אילן בין אילן מאכל ובין אילן סרק והוא מתיישב אם נימא דבנטיעת אילן לא אסרו כלל גם להראב"ד אבל אם נימא דהוא רק משום שמרחיק בשיעור שמותר לזרוע, א"כ צ"ב דכאן לזרוע אסור, ועוד דאפי' בגפן יחידית צריך להרחיק ו' טפחים ואפי' אם נימא דמדמה לזה לזרוע ב' מיני זרעים עדיין גם בזרעים יש שיעורי הרחקה אחרים כמבואר בסי' רצו סט"ז ואילך.

ובחזו"א כלאים סי' ב סק"ה כתב דאפי' לענין איסור הרכבה המוסכם לכו"ע מ"מ בנטיעה אין איסור אם השרשים מתחברים ומורכבים תחת ג' טפחים (ולענין הרכבה שנעשתה מאיליה אחר שנתחבר השרשים ע"ע בחזו"א שם סק"ה ו', וצלע"ע בזה לענייננו אם מתחבר אח"כ).

המלקט פירות סברם בעצי הבר ביישוב "לפתה" שנחרב האם צריך לחשוש לערלה

יש בזה ג' נידונים, הא' אם סברס חייב בערלה, ובספר פרי האדמה הל' ברכות פ"ח ה"א ושו"ת קרית מלך רב הזכירו שמצוי שנטעו אילן הסברס לגדר בלבד (דהיינו לסייג בל' המשנה), ועי' באליבא דהלכתא על השו"ע יו"ד סי' רצד אות ל' מה שהובא בזה בשם

בעל הר צבי לדון בעץ סברס שנטעו לעלים למאכל בהמה.

אבל בני"ד כמדומה שיותר משתמשים בעצי הסברס שב"לפתה" לאכילת פירות משימוש בעלים וצל"ע מה הי' תחילת נטיעתם ומ"מ כיום שבעיני כל העולם חשיב לאכילת פירות לכאורה לא קיל מהנוטע לסייג ולקורות וחישב לאכילה דמתחייב כמבואר ביו"ד סי' רצד סכ"ג, אולם המנ"ח מצוה רמו נקט דאם נזרע לסייג ולקורות והופקר לא מהני מחשב מי שהפקירו ומאידך בספר כרם ציון ח"ו פ"א סק"ט נקט דתליא במציאות אם משמש האילן למאכל על ידי המחזיק באילן חייב בערלה, ויש לדון לב' הדעות בענייננו אם שימוש קבוע של עוברים ושבים באילן הפקר מחייבת בערלה.

הב' אם צריך לחשוש לספק ערלה בשדה ישנה בא"י, ועי' משכ"ב בשו"ע יו"ד סי' רצד סי"ז לגבי יין מפירות מסופקים, ורוב הסברות שכתב שם שייכים בניד"ד אבל מה שמסיים שם ואם עושים הם דקים וקלושים וכו' יש להסתפק אם נוגע בניד"ד, ובברכ"י שם סק"ח הביא בשם רדב"ז ח"א סי' תקפ שהתיר פירות גויים גם בא"י וציין שם עוד לבית דוד יו"ד סי' קמז, ועי' שם עוד בשכנה"ג הגב"י סק"ג, וכאן הוא חמור יותר מכיון שישראל ליקטן ויש שאלה של קבוע, ועי' מ"ש באבן ישראל הל' מאכא"ס פ"י הי"א ובשאר המ"מ שהובאו באליבא דהלכתא על השו"ע שם אות קנ, וצל"ב המציאות אם בסברס שבליפתה עדיין יש שינויים בעצים ואם שייך שם מיעוט המצוי האסור בערלה.

והג' אם נימא דחשיב שלא במקום יישוב, דלכאורה הגדרת הליפתה כסמוך למקום יישוב שבזה החמיר החזו"א ערלה סי' א סקי"ט (ויש לדון דאפשר שגם א"צ לבוא לדין סמוך ליישוב אם בפועל הוא מוקף ביישוב ומשמש לטיול לבני היישוב ואמנם בשו"ע סכ"ז נזכר דהעולה מאליו במקום טרשין פטור ועי' בזה להלן) ולפ"ד אין כאן פטור זה.

וגם אם נימא דחשיב שלא במקום יישוב עדיין יש לדון אם יש בזה כדי טיפולו כדי להתחייב בערלה עי' ביו"ד סי' רצד סכ"ז, ולכאורה עץ לעץ מצטרפים לכדי טיפולן וכן אם עתיד לגדול כדי טיפולו החמיר החזו"א ערלה סי' א סקי"ג.

יש לברר גם המציאות אם ננטעו האילנות על ידי אדם וחרב היישוב או שעלו מאליהן ומ"מ במקום שאינו יישוב אי' בשו"ע סכ"ז דה"ה אם נטעו אדם יש פטור אם אין עושה כדי טיפולו, ולא דמי לדלעיל סכ"ג לגבי הנוטע לסייג דמבואר בשו"ע דתליא הדין גם בכוונה בשעת נטיעה.

אבל יש לדון בדין הראשון שהביא השו"ע שם סכ"ז שהעולה מאליו במקום טרשין פטור וכתבו הבאה"ג ובבהגר"א דיש חילוק בזה אם עולה ברה"ר או ברה"י, ובניד"ד לכאורה עולה ברה"ר חשיב (וצל"ב המציאות דאם עלה מאליו בזמן שהיה עדיין רה"י א"כ כבר נתחייב ודמי למש"כ בסכ"ג הנוטע למאכל ונמלך לסייג חייב, וגם צל"ב אם היה עולה מאליו או ננטע על ידי אדם), ולפי ביאורם שכ"כ גם בכס"מ יוצא דבניד"ד יהיה פטור אם כך היה המציאות, אבל בש"ך שם משמע דפטור עולה מאליו אינו במקום יישוב, וצ"ב

דשלא במקום יישוב גם בנוטע פטור כמ"ש השו"ע שם וא"כ מאי נפק"מ להש"ך בין דין טרשין שהזכיר בו השו"ע שפטור רק בעולה מאיליו ודוחק לומר דבעולה מאיליו יהיה פטור אפי' כדי טיפולו, ומיהו באמת יש לדון גם להכס"מ ובאה"ג והגר"א בעולה מאיליו מה הדין בעושה כדי טיפולו, ובחזו"א ערלה סי' סקי"ט משמע בפשיטות שדימה דין טרשין לדין שאינו במקום יישוב (כעין הש"ך) גם לענין זה שכדי טיפולו חייב.

ואולי יש לומר דהש"ך סובר במקום טרשין ביישוב הוא כמקום שאינו יישוב דהש"ך נקט דטעם מה שלשיטתו עולה מאיליו ביישוב חייב משום דע"י עיבוד אדם עלה א"כ טרשין מפרש דהריעותא הוא מצד שאינו מעובד, ולכך לא עלה על ידי עיבוד אדם ולענין זה חשיב כשלא במקום יישוב, אלא דשלא במקום יישוב כתב הפרישה סקמ"ט שגם אם נטעו בטלה דעתו אצל כל אדם, וגם הש"ך יוכל להסכים לזה ולבאר לשון השו"ע לפ"ז למה קולא דנטעו נוהגת בשלא במקום יישוב ולמה במקום יישוב אינה נוהגת ולמה טרשין מפקא מכלל יישוב ולא בא לכלל שאינו יישוב ולהנ"ל מיושב.

היוצא מזה דיש כמה דברים שצריך לבאר המציאות בענין הפירות הגדלים בליפתה, ואמנם יש לדון ג"כ מה הדין בדבר שלא נתברר בו המציאות, ומסתמא שבשדה ישנה נטושה א"צ לחשוש למיעוטא דמיעוטא של אילן שאולי נעקר ממקומו, כל עוד שלא נודע שיש כאן ריעותא, אבל א"א לקבוע בספר דברים שלמחרת יתבררו אחרת.

באיזה אופן יש להתיר הכשרת כלי מבשרי לחלבי או להיפך

משמעות המשנ"ב (סי' תנא סקי"ט) דרק בהגעלה החמירו ולא בליבון עי"ש וכ"כ בבאר משה ח"ג סי' קה.

בשעת הדחק נראה שמותר להכשירם למין השני אף לכתחילה (פמ"ג או"ח סי' תנב א"א סקי"ג).

בדיעבד לכאורה בכל גיוני אם הכשירו הותר וכן דעת האג"מ יו"ד ח"א סי' מד, (וכן יש ללמוד מהיתר דשעת הדחק דלעיל בשם הפמ"ג דכל שעה"ד כדיעבד דמי, רק דכאן יש מקום לטעון שהבדיעבד יהיה רק לאחר השימוש בכלי למין השני, אבל אינו מוכרח), ועי' גם במהרש"ם ח"ב סי' רמא רק דשם עיקר הנידון בבדיעבד דבדיעבד דהיינו לאחר שכבר השתמש הכלי במין השני לאחר ההכשר דאינו אוסר.

כלי ששהה י"ב חודש כתב המהרש"ם שם בשם הרב מבוטשאטש שלא החמירו שלא להכשירו למין השני, ואולי מזה יש ללמוד דגם באופנים שיש צירופים להתיר הכלי עכ"פ בשעה"ד שיש להקל בזה.

כלי שהשתמשו בו בטעות למין השני באקראי יל"ע אם חשיב מילתא דשכיחא דשמא לא גזרו בזה שמא לא יכשיר כראוי (להמג"א דלקמן) או בן יומו (להשעה"מ דלקמן), ויש להוסיף עוד דעיקר החששא דהמג"א (ומסתמא גם המשנ"ב שציין לו בב' מקומות) הוא שמא יהיה לו כלי אחד לחלבי ולבשרי וזה חשש שלכאורה לא שייך בשימוש בטעות וצל"ע.

קנה או קיבל כלי ממין אחד יכול להגעילו למין השני (עי' באר משה שם, דרכי תשובה יו"ד סי' קכא סקנ"א, להורות נתן ח"א סי' לה בשם קובץ מפסקי שאגת אריה, ואולם עי' עוד אג"מ יו"ד ח"א סי' מג), והיינו לפני שהתחיל להשתמש בו למינו.

ולכאורה ה"ה ירש כלים, דבכל כה"ג לא גזרו שיהא לו כלי אחד לב' המינים.

ובאופן שהכניסה לו אשתו בנדוניה לפו"ר דמי ג"כ למכר אבל יש להגביל רק באופן שהכלי עבר לשימוש, אבל כלי בישול שהשתמשה בו לפני נישואיה והמשיכה להשתמש בו לאחר נישואיה אין סברא לומר דלא גזרו בזה, גם אם יש לו זכויות בשימושי הכלי, דמאיזה טעם לא נגזור, ואי"ז מילתא דלא שכיחא דבדבר הקבוע בכל אדם כנישואין ונדוניה לא אמרי' מילתא דלא שכיחא.

אבל בשכירות מסתבר דלא מהני דהרי בשכירות יותר שייך שכל שוכר ישתמש בכלי למין אחד ובזה נוגע יותר החשש שכ' הפוסקים שישתמש לכלי אחד לב' המינים ולא יגעילו וכן משמע באחרונים שלא הזכירו אלא כעין מתנה או עכ"פ מכירה.

באופן שנטרף כתבו הפוסקים שיכול להגעיל.

וכתבו עוד (משנ"ב סי' תקט סקכ"ה בשם הפמ"ג) שיכול לכתחילה להטריף את הכלי כדי להתיר את העברתו מחלבי לבשרי.

ונראה דאי"ז רק בנטרף מהמין השני שאז הוא ב' מינים וסברא הוא שמותר להגעילו לאחד מהמינים אלא גם אם נטרף משאר איסור (וכן מוכח מהמשנ"ב שם בסי' תנא גבי פסח, ושם בסי' תקט ציין המשנ"ב לדבריו בסי' תנא הנ"ל, אם כי שם כ' המשנ"ב דטעם ההיתר משום שלא היתה כוונת ההכשר בשביל זה, ויש להוסיף דאינו פשוט לדינא שמותר לכתחילה להטריף כלי חלבי בבשר רותח ועי' ביו"ד ס"ס פז וש"ך שם).

באופן שנתערבו הכלים חלבי ובשרי ואינו יכול להשתמש בהם כעת בלא להגעילם מותר להגעילם למין השני כמו בהנ"ל גבי כלי שנטרף (אג"מ יו"ד ח"א סי' מד, ויש לציין שהוא כל שכן שאל"כ ימצא שכאן אינו יכול להגעילו אף למינו ופשוט).

מי שאינו אוכל מכלים שבשלו בהם בשר על ידי שחיטה כל שהיא בלא הגעלה בתורת חומרא בעלמא, וה"ה כל חומרא שבא להגעיל מחמתה את הכלי, לכאורה אם מקפיד תמיד להגעיל סגי בזה להתיר, כיון שאינו מגעיל כדי להתיר המין השני, והו"ל כמגעיל כלי שנטרף שלא לשם העברתו למין השני.

מותר להגעיל מבשרי או חלבי לפרוה (מהרש"ם שם בשם הרב מבוטשאטש ודרכ"ת יו"ד סי' קכא סקנ"א וראה עוד בשבה"ל ח"ט סי' קסח, אבל בחוט שני פסח פ"י סק"ד מחמיר בזה), ולאחר מכן מותר להפכו לחלבי או בשרי אם בשעת ההגעלה לא נתכוון לזה (מהרש"ם שם בשם הרב מבוטשאטש וכך לכאורה גם דעת החת"ס שהביא המשנ"ב בסי' תנא שם).

כשמגעיל לצורך פסח מותר לאחר מכן להעביר הכלי גם מחלבי לבשרי (משנ"ב סי' תנא סקי"ט בשם מנהג החת"ס בתשובה סי' קי), ומסתבר דה"ה אם לבסוף לא השתמש בו לפסח שהרי הטעם הביא שם המשנ"ב משום שלא היתה כוונת ההכשר בשביל זה.

יש לדון במקום שהיה טעם וסיבה למה להשתמש בכלי למין אחד ונשתנה הטעם או שיש כעת טעם להשתמש למין השני, האם בכה"ג נימא דלא שייך בזה חששת המג"א שישתמש בכלי אחד לב' המינים, ולכאורה מסתימת הפוסקים משמע דלא חלקו בזה וצל"ע.

יש לדון בעשה שינוי מעשה בגוף הכלי אם בזה שוב לא שייכא חששת המג"א הנ"ל או דילמא דזה אינו דבר השייך להכשר, (ואולי יש לחלק בין שינוי ששינה שם הכלי לשינוי שעדיין שמו עליו), ואת"ל כהצד השני יש לדון כשהיה בכלי סימן בשרי ושינהו לסימן חלבי על ידי שינוי במעשה בגוף הכלי מה הדין בזה, וצל"ע.

יש לדון בכלי שפחת או נשבר עד שלא היה אפשר להשתמש בו ותקנו האם בזה לא גזרו לשנותו למין השני, ואת"ל שמועיל באופן זה א"כ יש לדון בכלי חשמלי שהתקלקל ושהה זמן מה בלא שימוש עד שתוקן, וכן יש לדון אם הדביק ב' כלים זל"ז.

בני ספרד נהגו היתר בזה לגמרי (פר"ח יו"ד סי' צז סק"א, וחיד"א במחב"ר או"ח סי' תקט סק"ב ועי' כה"ח סי' תקט סוף סקמ"ה).

ונראה דאם בן ספרד מכשיר הכלי כדי להשתמש בו גם בן אשכנזי יוכל להשתמש בו אחר ההכשרה, שהרי הספרדי מכשיר לעצמו כדין, ואחרי שמכשיר הכלי מותר גם לדידן, רק דיש להסתפק באופן שאשכנזי מכשיר הכלי כדי להשתמש בו ספרדי ולאחר מכן ישתמש בו אשכנזי, ולכאורה גם בזה יש מקום להתיר שהרי הספרדי יכול להשתמש בו כדין, ולאשכנזי מותר לסייע לו במנהגו שנוהג כדין, דהרי האשכנזים מודים שהספרדים לא קבלו מנהג זה, וצ"ע למעשה, ומ"מ במקרה הפוך בספרדי המכשיר הכלי לצורך אשכנזי בלבד מסתבר שאין היתר לכתחילה דהרי האשכנזי מכשיר על ידי שליח, וגם לספרדי מעצמו יהיה אסור שהרי מסכים דאשכנזים נהגו בזה איסור והו"ל דברים המותרים ואחרים נהגו בהם אסור שאי אתה רשאי להתירם בפניהם, ומ"מ בדיעבד עי' לקמן.

נראה דבמקום ספק ופולוגתא יש להקל בזה דמקור האיסור הוא ממנהגא ויש משמעות במשנ"ב בב' המקומות שמעיקר הדין מותר והוא מנהג העולם שקבלו עליהם, וגם לטעם המג"א סי' תקט סקי"א בשם מה"ר בנימין מפוזנא בשם מהר"ם יפה (שציינן לו השעה"צ

סי' תנא סקכ"ג והמשנ"ב סי' תקט שם) הוא משום דחיישי' שמא ישתמש לכלי אחד לחלבי ולבשרי ולא יכשירו כראוי בכל פעם (ועי' טעם אחר בשער המלך פ"ד מהל' יו"ט ה"ח), ואפשר שטעם זה היה שייך יותר בזמנם שהיה צמצום בכלים ופחות האידנא שפחות מצוי כ"כ שיש צמצום בכלים שיבוא מחמת זה להמנע מלקנות כלים מחמת זה (ומחיר ההגעלה בחלק מהמקומות אחר כמה פעמים הוא יותר מכלי חדש).

מי שיש שטר פרוע בביתו אם יכול להתעכב בינתיים עד שמגיע לביתו

מצינו עוד דברים שיש בהם איסור להשהותו בביתו מפני התקלה (ועי' עוד פסחים יא ושם בספ"ק ובמתני' סוף שקלים ועוד), ובל"נ נרחיב בזה במקו"א, אבל לגוף הנידון אם אפשר ללמוד מכלאים שנזכר בו דינא לכשאגיע אלקטנו שאינו מתקדש בינתיים (שו"ע יו"ד סי' רצו סט"ז), יש לדון דשם הוא דין מיוחד בכלאים ויש מהמפרשים שכתבו דנלמד מקראי (עי' תוס' ב"ב ב ע"ב ד"ה נתייאש ורשב"א שם ע"א), ומ"מ יש לצדד דמקראי בעי' רק ללמוד שאינו מתקדש בינתיים ולא חשיב מקיים לרצונו, אבל תקלה כ"ש דלא חשיב שיש כאן לענין דברים שאסורים לקיימן רק משום תקלה, אם כי בחזו"א כלאים סי' ד סק"ז נקט דהיתר זה הוא אם הולך בדרך הליכתו לכלאים דחשיב שכבר עכשיו הוא בדרכו לעוקרן, ושצ"ע, אם כי במקום אחר (סי' ג סק"ד ד"ה ובר"מ) משמע דלמד מל' הרמב"ם (וכ"ה הלשון בשו"ע שם) להקל יותר מזה, עי"ש, ועי' עוד שם בסי' ד סק"י שכתב שיעור בזה דהוא רק עד סוף היום, ובזה ג"כ משמע יותר שנקט להקל, ומאחר ובמקום שכתב להחמיר סיים בצ"ע יש לדון דאולי נקוט תרתי דפשיטותא כנגד, ומאידך יש כאן דאורייתא וגם פשטות הלשון בדין זה הוא דמיירי בעומד בשדהו (כהל' הרואה וכו') ועומד להגיע לשם (כהל' לכשאגיע וכו') הלכך למעשה קשה להקל בזה עכ"פ בנידון שם.

ומ"ש ברמב"ם ושו"ע הגיע לו ועבר מעליו ואמר כשאחזור וכו' אולי יש לפרש דרבותא אפי' שעדיין עסוק בכרמו חשיב מקיים כלאים אבל אם לא בא לכרמו יש לדון דכ"ש, אלא דצ"ע ק"א שייך שיוסיף במאתים בכ"כ מעט זמן שעסוק בכרמו, אבל ע"כ צ"ל דגם במעט זמן שייך שיוסיף במאתים דהרי לכשאגיע וכו' משמע דמעט זמן יכול להוסיף, ועי' חזו"א כלאים סי' יג סק"ט גבי מעביר עציץ דנקט דמ"ש ואם הניחו אסור משום דאין דרך בהעברה להוסיף במאתים, וה"ה מקדש גם במעביר אם הוסיף במאתים, אולם בתוספתא ספ"ד דכלאים שהובאה בבהגר"א סי' רצו סק"ז השני מבואר דגם כשמעביר מוסיף במאתים רק דאז אסור באכילה (לפי' הגר"א שם וכ"ה בחס"ד שם) ואין קידוש (ועי' עוד דעות בזה באליבא דהלכתא על השו"ע שם).

ויש להוסיף דבירושלמי פ"ה דכלאים ה"ה נקטו דהיתר זה הוא רק בבעה"ב או בפועל

העסוק במלאכה וכן הובא בר"ש וריבמ"ץ שם מ"ו ובמלא"ש שם ובחי' תלמיד הרמב"ם כלאים אות ט, וכן נקטו להלכה המהר"י קורקוס פ"ה מהל' כלאים הכ"א והכס"מ שם ה"ט ודלא כמרכה"מ שם שכתב שהרמב"ם לא פסקו להלכה.

הסופר ספירת העומר בחלום מה דינו

נשאלתי בזה ונלענ"ד שאין כאן ספירה כלל לא לענין לפוטרו מספירה או ברכה באותו היום ולא לענין שאם לא ספר באותו היום לסמוך על זה לברכה למחר, דרך בנידוי בחלום [נדרים ח ע"ב ויו"ד סי' שלד סי' לה] הוא דין מיוחד כיון שחיישי' שזה נידוי מן השמים וחמירא סכנתא אבל בכל דינים דתליא באמירה כגון תפילה וק"ש בחלום לא עביד מידי מלבד דלחלק מהפוסקים ישן חשיב לאו בר חיובא ומלבד מה דבד"כ הוא ספירה רק בהרהור.

לענין ספה"ע בחלום יש להוסיף דגם אין לו כוונה בשינה, וכן בגמ' בגיטין ע ע"ב מדמדמי אחזו רוח לישן ש"מ שישן גופיה לכו"ע אינו יכול ליתן גט אלא ע"י שליח.

ויש להוסיף דהרבה ממה שעושה בחלום הוא על ידי בעל החלום שהוא שד או מלאך כמ"ש בברכות נה, ועי' מ"ש בזה רבינו יהודה החסיד, וכן בגמ' בברכות נה אי' שהשכים ופסוק בפיו הר"ז כמין נבואה קטנה, וממילא לא עדיף חלום מכפאו שד, עי' בר"ה כח ע"א דדינו כעתים שוטה ולא כעושה מעשה כלל.

ובגמ' בפ"ט דברכות המתפלל בחלום והקורא ק"ש בחלום וכו' ומריהטא דמילתא לא משמע שיש צד שיצא בזה יד"ח אם כי אין משם שום ראייה ברורה.

ואמנם הר"ן בנדרים ח ע"ב הביא דעת הרשב"א סי' תרסח בשם הגאונים דגם נדר בחלום צריך התרה, אמנם המפרשים תמהו בזה מהרבה סוגיות דישן אינו עושה מדעת (עי' מהר"צ חיות וקר"א ואילה"ש שם).

ובמקור הרשב"א שם בשם הגאונים אי' דבעי' שיתירו עשרה וחזי' דאי"ז נדר רגיל אלא כנדר מן השמים, והש"ך סי' רי סק"ה הביא מהב"ח שם דלפ"ז גם הפרת בעל לא מהני בזה כיון שהוא כעין דינא דנידוי מן השמים.

ובאיה"ש שם כ' באופן אחר לבאר ענין ההתרה הזו עי"ש, והיעב"ץ והחת"ס [יו"ד סי' רכב] נקטו שהוא רק בנדר מצוה דמהני במחשבה ומשום שחלם מהרהורי לבו.

ועכ"פ מעיקר הדין משמע בשו"ע יו"ד סימן רי ס"ב דהדין שא"צ ורק משום חומרא ועי"ש בט"ז וגם י"ל דהוא דין בנדר (או לכל היותר גם בשבועה לדעת יש פוסקים) אם מהטעם שהוא מן השמים ואם מן הטעם שכ' האילה"ש הנ"ל או מטעם היעב"ץ והחת"ס, אבל לא שיש צד שיצא בזה בברכות.

ושו"ר שבשו"ת לב חיים למהר"ח פלאג'י ח"ג סי' קכו דן בזה, אלא שלפי הראיות שהביא שם משמע שעיקר הנידון מה שמוגדר בלשונינו כספירה תוך כדי שינה (דדן שם לגבי פרו"ר בכה"ג וכן ממה שהביא הראיה ממתנמנם ברפ"ב דמגילה יח ע"א).

האם מותר לאשה למלאות תשכצים ותשחצים בחול המועד

אין ראיה להתיר הדבר אבל א"צ למחות ביד המקילה בזה עכ"פ בשינוי או לכה"פ בכתב שלנו עכ"פ בשינוי או לכה"פ בכתב שלנו.

מקורות:

הנה בפוסקים (סי' תקמה) נזכר שמותר לכתוב אגרת שלומים לצורך המועד וכתב הרמ"א שיש מחמירים ונהגו לכתוב בשינוי, וטעם המחמירים מבואר במשנ"ב שם סקל"ב ואילך דכל כתיבה חשיב מעשה אומן, אבל אחר שמשנים מותר (כך יוצא ע"פ גירסת המשנ"ב ברמ"א), ותמצית דבריו דמעיקר הדין כתב משיטא דהיינו כמו גם כתב שלנו נחשב מעשה הדיוט (שהוא שינוי ניכר בתוצאה כמ"ש הרמ"א) אבל יש לשנות גם שיטה עליונה עקומה ובמקומו של הרמ"א נהגו בכל השורות עקומות ובמקומו של משנ"ב לא נהגו עד כדי כך אבל עכ"פ יעשה שורה עליונה עקומה.

ומ"מ אין לכתוב כתב מהודר ידי סופר (עי' בבה"ל שם).

ובשם הגריש"א הובא (אשרי האיש חוה"מ פ"ט ה"ט) דעכשיו כתיבה לא נחשבת מעשה אומן אבל אין לשנות ממה שהקפידו לשנות שורה עליונה.

ובמנהגי מהרי"ל הל' חוה"מ נזכר השינוי לכתוב בשמאל אבל מ"מ צריך שיהיה שינוי הניכר בכתב כמ"ש הרמ"א לעיל דשינוי שאינו ניכר בכתב אינו מועיל, וגם במהרי"ל שם מבואר שהיה הכתב מדולדל כשהיה כותב בשמאל.

אבל יש לדון דאפשר שתשכצים ותשחצים אינם ממש צורך המועד כמו אגרות שלום, דהרי באגרות שלום כתב השעה"צ סק"ל בשם ריטב"א מו"ק יח ע"ב ד"ה ואגרות, שהוא לצורך שלא ידאג המשלח או המשתלח והרי כאן לא שייך דבר זה, ויש להוסיף שכמה דברים התירו לצורך שאלת שלום משום שדבר גדול הוא כמו שאלת שלום בק"ש ושאלת שלום בשם ולהרמב"ן גם קריאת שטרי הדיוטות בשבת כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, א"כ א"א ללמוד מזה תשכצים ותשחצים.

ואמנם מצינו דגם טיול להנאה חשיב צורך המועד עי' ריש סי' תקלו, אבל כבר אמרו בירושלמי הל' מועד עקורות זו מזו ואין למדין זמ"ז, ועי' בחוט שני חוה"מ עמ' רט שרצה לדמות דין טיול בחוה"מ לדין צרכי הגוף שהזכיר הרמב"ן בהל' חוה"מ, ועכ"פ יש

ללמוד מזה דעכ"פ כתיבה לצורך טיול (כגון שכתוב צרכי הנסיעה לטיול באופן שנצרך לטיול) (כגון שכתוב צרכי הנסיעה לטיול באופן שנצרך לטיול) יש לדון להתיר עכ"פ במעשה הדיוט (ועי' שם מ"ש לענין מעשה אומן ובשאר פוסקים לא התירו מעשה אומן לצורך טיול, עי' ישא יוסף ח"ג סי' קלו בשם הגריש"א, באר משה ח"ז סי' נו, שש"כ פס"ו הערה רכו בשם הגרשז"א), וצל"ע.

ועי' בערוה"ש ריש סי' תקלו מה שלמד בדברי הרמ"א די"ל דגדר טיול המותר הוא רק אם רוכב בנחת ונהנה מהרכיבה עצמה, ועי' חוט שני שם עמ' רי דלגבי רכיבה על אופניים משמע שלא להחשיבו כצורך טיול, וחזי' מזה דלא כל הנאת גוף חשיב צורך טיול, ומ"מ אפשר שאין למחות ביד המקילין בזה בשינוי שיש מקום לטעון דחשיב צורך המועד במלאכת הדיוט.

וכעת מצאתי בספר חול המועד כהלכתו פ"ז סכ"ד כתב בשם הרבנים בעלי המנחת שלמה והשה"ל והקנה בושם והבאר משה ורבבות אפרים דעצם התענוג מפעולה מסויימת לא חשיב צורך המועד, ושהאג"מ בהל' חוה"מ סי' יג לגבי תצלומי תמונות אכן כתב סברא מעין זה להחשיבו צורך המועד מחמת ההנאה אם כי יש מקום לטעון דשם יש גם הנאה אמיתית של רוח שהשיג עשיית התמונות, אבל אם למד כן מדין טיול הנ"ל שם א"כ לא שייך לדחות כן דהרי שם א"כ לא שייך לדחות כן דהרי שם לא הרויח דבר מלבד ההנאה של הטיול עצמו וא"כ גם כאן אין ההנאה תלויה ברווח מלבד ההנאה של הטיול עצמו וא"כ גם כאן אין ההנאה תלויה ברווח.

כתיבת ספר תורה מן הכתב האם צריכה שתהא מספר תורה כשרה או לא

לכאורה יש להביא ראיות שא"צ ס"ת כשר, חדא ממה שהתירו בתפילין ומזוזות (מגילה יח ע"ב ומנחות לב ע"ב) לכתוב שלא מן הכתב משום דמגרס גריסין (ובב"י ביו"ד סי' עדר כתב דאפשר שאפי' בס"ת א"צ לכתוב פרשיות אלו מן הכתב משום דמגרס גריסין ולא הכריע בזה, והובא בד"מ וש"ך שם), ומה בכך שבודאי לא יטעה, הרי בעי' ס"ת כשר אלא ע"כ דלא בעינן.

וכן יש ללמוד ממה דהביאו הראשונים מהירושלמי מגילה פ"ד ה"א דיש אומרים שר"מ כתב ב' מגילות וגנז ראשונה והוצרך לה רק כדי לכתוב ממנה ומה הועיל בתקנתו אם הראשונה פסולה להירושלמי בפשטות (ואמנם הר"ן במגילה ה' ע"ב מדה"ר נקט בירוש' דפסול רק לכתחילה ולשיטתו בביאור דברי הירושלמי יש לומר דלענין כתיבה מן הכתב כשר לגמרי, אבל יתכן שדברי הר"ן רק לשיטה ראשונה בירושלמי שהוא כהבבלי שר"מ השתמש במגילה שכתב, ולשיטתם לא כתב ר"מ ב' מגילות, וזוהי דעה ראשונה בירוש',

אבל להיש אומרים בירושלמי הו"ל שעה"ד ולא היה צריך לכתוב ב' מגילות אם הוה ס"ל כהבבלי והדעה קמייטא שבירושלמי דשרי בשעת הדחק, ועכ"פ גם דעה ראשונה לא פליג על דעה שניה דא"צ להיות מן הכתב ממגילה כשרה דוקא, דכמו דלהיש אומרים סגי לכתוב ממגילה פסולה ה"ה לדעה ראשונה, דלענין זה לא נזכרה פלוגתא, וק"ל, ואמנם היה מקום לטעון ולומר דמה שכתב ר"מ ממגילה פסולה היינו רק בשעה"ד אבל אין צורך לומר כן דהרי לשיטת היש אומרים משמע שקיים ר' מאיר דין כתיבה מן הכתב).

וכן לכאורה יש ללמוד ממש"כ ביומא לז ע"ב כשהוא כותב רואה מה שכ' בטבלא וכו' והוא ג"כ מדין כתיבה מן הכתב [עי' בשיירי קרבן על הירושלמי סוטה פ"ב ה"ד], ולכל הצדדים קשה דהרי טבלא אינה ס"ת כשרה ואף לכל היותר לא פרשת סוטה כשרה.

וכן אולי יש משמעות מדקאמר מן הכתב ולא קאמר מס"ת וכיו"ב דסגי שהוא מן הכתב.

וכן המנהג פשוט שיש תיקון סופרים לסופרים לכתוב ממנו, וכ"כ במקדש מעט ביו"ד סי' עדר סקי"ג דא"צ דוקא ס"ת כשרה, ובספר בני יונה ביו"ד שם הקל אף יותר מזה עי"ש.

אולם בהגהות חת"ס על קסת הסופר סי' ד ס"ו כתב דמדינא יש להעתיק מס"ת אבל מאחר שקשה להניח ס"ת לפניו חשיב שעה"ד ויכול לקחת תיקון סופרים מוגה, ויל"ע מלבד כל הנ"ל הרי הרבה פעמים אינו שעה"ד ואם משום טענת הפרישה (יו"ד סי' ע"ר) לגבי הוצאת ס"ת ליחיד [ועי"ש בש"ך ועי"ש עוד דעה בבאר הגולה, ובגוף דברי הפרישה הרחבתי עוד בתשובה אחרת ד"ה האם מותר להוציא ספר תורה לקריאת זכור לנשים], הרי כאן שמוציא לצורך מה שצריך מן הדין אין טענת הפרישה, ועוד דהרי לא דמי הך שעה"ד לשעה"ד שבגמ' שלא היה לו מגילה ומנ"ל שכל נוחות חשיב כשעה"ד, ויל"ע.

האם טוב ללבוש בגד צנוע יותר גם במקום שאין רגילים בזה

לכבוד ידידי הרה"ח הרבני המפואר וכו' כמה"ר רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ושא"ס ורב בק"ק רחובות יע"א

א"א לקבוע כלל גמור בזה כי הדבר משתנה לפי הענין, דהנה באופן שהאחרים עושים כדין ובאים להדר בדבר שהוא רק תוספת הידור, דבזה ברוב המקרים אין הפסד מלהדר אבל אם בולט מאוד יש לדון מה אפשר לעשות שלא יהיה בולט לפי הענין, ומאידך יש מקרה שהאחרים אינם עושים כדין כלל, ובזה פשיטא דאין טעם לחשוש למנהגם, דהרי הדרה בין הגוים פשיטא שאין לה ללבוש במלבושיהם גם אם יהיה ניכר שינוי מחמת זה, וכן יש מקרה ממוצע שהאחרים יש להם על מי לסמוך וכאן רוצים לחשוש לשיטה אחרת ואומרים קים לי (ועי' רמ"א חו"מ סי' כה), דבזה גם יש לומר דעדיף להחמיר שיטה גם

באופן שהוא שינוי מהאחרים.

ומאידך גיסא יש חילוק בין דרגות ההידורים, דלגבי הבגד המכונה שאל נקטו רוב הרבנים שאינו כדאי להדר מכמה טעמים ואכה"מ, ואילו לגבי מטפחת נקטו כל הפוסקים כמעט ללא יוצא מן הכלל דעכ"פ הידור טוב ודאי שיש בזה, גם אם אמרי' דאין איסור בפאה (ע"ע במשנ"ב סי' עה סקט"ו), ויתכן שהוא גם במקום שיהא נחשב קצת שינוי, וכמובן שהשאלה משתנה גם לפי כמה נתונים נוספים כגון דלפעמים יש קהילה שמי שמשנה שם נחשב שינוי בקהילה אבל מצד בליטה אין בזה התבלטות כ"כ מאחר שיש מתושבי המקום שאינם מבני קהילה שנוהגים בחומרא זה, ולפעמים אינו כן, ולכן יש לנהוג כפי הענין.

ולגבי מה ששאל כת"ר לגבי אנפילאות כהות ואטומות במקום שלא נהגו בזה, סוגיין דעלמא ההוראה הכללית שהוא דבר הגון לעשותו ואין צורך להמנע במקום שאין נוהגים כן, וכך שמעתי בשם ראש ישיבה ידוע ומפורסם שהוא אחד מרבתי וכך המשמעות במכתבי גדולי הרבנים שכתבו בענין, ועיקר הטעם בזה משום דבאמת הסברא שלא לנהוג כן אינה ברורה דיה וקלישא טובא ובעבר היה כנראה בטעות תקנות בבתי החינוך שלא לעשות כן, ושמעתי שחזרו בהם ובטלו התקנות לאחר שהרבנים גילו דעתם בזה.

ויש להוסיף עוד כמה ראיות דעיקר המעלה בצניעות אף במקום שהוא משונה, דבפ"ח דשבת מבואר דהצנועות אין כוחלות אלא עין אחת אע"ג דהיה מקום לטעון כנגד זה שהוא בולט שכל הראש מכוסה, ועוד יש להביא ראיה מפ"ק דמגילה דאי' שם שתמר היתה צנועה בבית חמיה כי כיסתה פניה ולכך לא הכיר בה ומשמע שהי' בזה כיסוי פנים ממש שזו דרך הצניעות, ומבואר מזה דלא חששה להבלטה, ונראה דעיקר הטענה של הבלטה במה שצנוע אין טענה זו עיקר כ"כ ואינה מועלת בסופש"ד לצניעות יתר בחלק מהמקרים, ומ"מ הכל לפי הענין.

ובגמ' ברכות סב ע"ב אי' גבי שאול שהי' צנוע שסכך עצמו כסוכה עי"ש, ובמדרש במדבר רבה פ"ד הנוסח הוא עשה עצמו כסוכה עטיף פעליונים וישב לבית הכסא והיה חמי ליה משולשל ציבחר ומסלק ציבחר משולשל ציבחר ומסלק ציבחר אמר דוד לית אריך מנגע בהא גופא צניעה ע"כ, ואע"ג שהי' מקום לטעון שזה מבליט יותר, אם כי צניעות דגברי לא בהכרח אותם גדרים.

ובקצרה בדברים שצריך להקפיד עליהם מן הדין אין לחשוש בהתבלטות, אבל בדברים שאין להם מקור והם מעלה בלבד אמנם ע"ד הרוב לא יהיה בזה חשש, אבל לעתים יהיה עדיף שלא להתבלט, ועכ"פ באופן שיש התבלטות מאוד חריגה במצב שיש בזה חשש איסור בהתבלטות אזי אין להתבלט והכל לפי הענין דכל מצוות התורה נתנו לישר דרכו כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' תמורה וכמ"ש בזוהר דכולהו תרי"ג עיטין טבין ועשית הישר והטוב כמ"ש הרמב"ן.

ובאמת שהרבה מענייני שאלות הבגדים לא נתבארו היטב בספרי הפוסקים המותר והאסור (וע"ע ברכות כ ע"א ורש"י וערוך שם, ויו"ד סי' קעז וש"ך סק"ג, ועי' ברמב"ם הל' אישות פכ"ד ובשו"ע אה"ע סי' קטו ס"ד), ובחלק מהדברים השאירו מקום לגדור עצמו כראוי כפי הבנת המצב, ויש דברים שלא דברו בהם הפוסקים משום שהדברים היו פשוטים אצלם שאינם מדרך דת יהודית ולא היתה פירצה זו נוהגת אצלם כלל, אבל יש דברים שגדריהם לא נתבררו כל הצורך (ומכירני רב מובהק מבית הוראה דהגרנ"ק שעונה בכל שאלה מלבד שאלות בנושאים אלו), וגם בתקנות שעשו ועושים בכל מקום לפי עניינם הוא עכ"פ לתקן המצב הקיים לגדור פרצות הקיימות אבל לא כל תקנה ותקנה היא עיקר דינא דגמ' למרות שיש תקנות שאכן כך הם, ומאידך בקצת תקנות היה עדיף לתקן באופן אחר כידוע, ואכמ"ל והעדפתי לקצר בענין זה, וגם ענין ההתבלטות לא נתבאר בספרי הפוסקים הראשונים אלא דתן לחכם ויחכם ויש לבדוק לפי הענין.

האם אפשר לברך על הנר במוצ"ש אחר עלות השחר קודם הנץ החמה

בשם הגרנ"ק הובא (וישמע משה ח"ו סי' כז וכמו שציין כת"ר) שאי אפשר לברך על הנר אחר עלה"ש.

ויש להוסיף דכך נראה מסתימת הפוסקים שהנר הוא למוצ"ש בלבד, וכך מסתבר דהרי הברכה במוצ"ש הוא לא רק משום שאז יש חשכה, אלא גם משום שאז נתגלה האור ע"י אדה"ר כמבואר בפסחים נד ע"א דאין מברכין על האור אלא במוצ"ש הואיל ותחילת ברייתו הוא, וממילא הוא דין במוצ"ש ולא רק בחשכה, ועוד שאם היה דין בחשיכה וסגי במה שהוא יום ראשון המתייחס בה לאדה"ר כיון שהיום הולך אחר הלילה א"כ היה צריך להיות מותר לברך גם ביום אחר כך בבית אפל עכ"פ כל היום ראשון שאז עדיין מתייחס להתגלות האורה ע"י אדה"ר, אלא ע"כ שהוא דין שנאמר במוצ"ש ולא ביום ראשון, ומוצ"ש נגמר בעה"ש.

ויש להוסיף דמוצאי שבת משמע זמן יציאת שבת ואחרי שהשתנה דבר בזמן שהוא כבר יום ולא לילה צ"ב איך לקרוא לזה מוצ"ש.

ויש להוסיף ביאור בזה דכל ענין היצירה מתייחס לששת ימי בראשית והזמן המחובר לו הנראה עמו וסמוך לו, ולכך חלק מהדברים שהם יוצאים מגדר הטבע מתייחסים לבין השמשות (עי' בגמ' פסחים שם), וחלק מהדברים מתייחסים לשבת עצמה כעין מה דאמרי' מה היה חסר העולם מנוחה באתה שבת באתה מנוחה ואילו האור מתייחס למוצ"ש שהוא סיום ששת ימי בראשית מאחר שהיה בכח ואדה"ר הוציאו מן הכח אל הפועל וזה מתייחס לסיום זמן ימי בראשית, הלכך הוא בהחלט דבר השייך בתאריך

דהיינו במה שמוגדר ע"פ תורה מוצ"ש ולא אחר כך וסיום הלילה הוא בעלה"ש כמבואר במגילה כ ע"ב (ועי' תוס' ברכות ח ע"ב).

ויש להוסיף עוד דהנה הבדלה במוצ"ש הוא ודאי לכתחילה ולא למחר (כמ"ש המשנ"ב ופשוט מל' הגמ' דמשמע שהוא חידוש להבדיל למחר), והרי לענין זה פשיטא דהגדר הוא עלה"ש, וממילא דוחק לומר דלענין ברכת האור הוא גדר אחר.

ועוד יש להוסיף דגם לענין הבשמים שצריך להוסיף בהבדלה לכתחילה הוא רק במוצ"ש משום הנשמה יתרה שהלכה [עי' סי' רצט ס"ו ובמשנ"ב שם], והרי זה פשיטא דבכל דבר שחכמים נתנו גדר הגדר הוא מוצ"ש, וממילא גם זה דחוק לומר דחכמים נתנו קביעות לכל זה במוצ"ש והגדר יהיה עד אחרי עלה"ש.

ובפרט דאמרי' בחדא מחתא דהמבדיל ביום ראשון אינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים ודוחק לחלק ביניהם כ"כ שיש זמן שאפשר לברך על הנר ולא על הבשמים.

ועוד יש להוסיף דלדעת הגר"א במעש"ר גם זמן סעודת מלוה מלכה תם בעלה"ש אם כי שם אינו יכול לאכול אחר עלה"ש מחמת שהוא קודם שחרית.

ועוד יש להוסיף דהנה הבדלה בתפילה נתקן רק במוצ"ש (ע"ע משנ"ב סי' תקנו סק"ג בשם השע"ת), ושם הוא גם אם הבדיל קודם לכן על הכוס כמ"ש המשנ"ב, ושם ההבדלה היא עד עלה"ש אם כי גם משם אין הראיה מוחלטת משום שאין תפילת ערבית אז.

אולם בשם הגר"ק הביא בספר וישמע משה שם דברכת בורא מאורי האש הוא עד הנה"ח שאז נהנה מן האור, וצ"ע כנ"ל.

ויש לברר דבר נוסף לפי הצד שאפשר להבדיל על הנר עד מוצ"ש דבזמנינו כשיש חשמל הנה הרי בלאו הכי אינו נהנה ממש מן הנר, והגריי"ק לא נהג לכבות החשמל (ארחות רבינו ח"א עמ' קיא, ועי' משנ"ה חט"ו סי' צב וגם דבריו שם אינם מוסכמין לכו"ע), ואיכא למ"ד בברכות נג ע"ב דבעי' ראוי ליאותו ולא יאותו ממש עי"ש ברש"י, ועכ"פ לכל היותר בעי' ראוי ליאותו במקום שהוא שם (ועי' או"ח סי' רצח ס"ד ומשנ"ב שם), ואם סגי במה שנהנים מן האור עד הנה"ח, והיינו מה שהיה יכול ליהנות מן הנר, א"כ הרי באופן שיש חשמל הרי אינו נהנה מן הנר, וא"כ היאך יכול להסתמך על מה שהיה יכול ליהנות מן הנר, אלא דמברך על מה שהיה יכול ליהנות, א"כ למה שלא יוכל להמשיך ולברך גם ביום מאחר דגם אז יכול ליהנות אם היה חשכה.

ומיהו באמת בלאו הכי עיקר הקושיא כבר קשה לכו"ע ולא קשה דוקא על המסתמך לברך עד הנה"ח, דהרי גם המברך עד עלה"ש מודה דהברכה על מה שאפשר ליהנות מן האור גם די"א שאפשר לברך כשהחשמל פתוח, אלא דצ"ל דמברך על מה שהיה יכול ליהנות, אבל לדידיה א"צ לבוא לסברות למה תקנו בלילה כיון שעיקר התקנה היתה במוצ"ש, אבל להסובר שמברכים על הנר עד הנה"ח ס"ל דאמדי' לזה לפי זמן התקנה

שאז היה תועלת בנר עד הנה"ח.

והיה מקום לומר דכיון דבעי' ראוי ליאותו סגי עכ"פ ראוי ליאותו במקום שהוא שם א"כ אם בזמן תקנת ברכת בורא מאורי האש הו"ל ראוי ליאותו, והוא דחוק טובא, דראוי לשעבר לא סגי בזה, אלא לכל היותר ראוי בריחוק מקום, עי' בגמ' שם, ולהלכה אולי ראוי במקומו, עי' במשנ"ב שם, וצ"ל דסו"ס סגי במה שראוי עכשיו אם לא ישתמש באור החשמל וכדין כל יאותו בלילה בזמנינו וצ"ל כנ"ל שהגדר הוא כבזמן התקנה כל זמן שהיה צורך להשתמש באור הנר, אבל יל"ע דכ"ז מנ"ל.

ואולי ההבנה בזה לשיטתו שאור שהוא בידי אדם כל פיסת אור חשיבא שנעשה יחד להאיר ואין אור החשמל עדיף מן הנר כמו שאם יש כאן אלף נרות אין אור אחד עדיף מחבירו ורק אם יש כאן אור קבוע בטבע אז אמרי' שרגא בטיהרא מאי אהני והאור בטל ואין מברכין עליו ומ"מ גם זה הוא מחודש בזמנינו לומר שיש חשיבות לאור נר במקום חשמל (וביו"ט בהיתר ההדלקה י"א שהוא משום כבוד ואכה"מ).

ובעיקר הנידון אם אפשר לברך בין עלה"ש להנה"ח שו"ר שציין שם שבאשל אברהם מבוטשאטש סי' רצט נסתפק וכתב צדדים בזה עי"ש.

בתפילין שלנו שמונחות כל אחת מהן בקופסה בפני עצמה האם יש בזה משום אין מעבירין על המצוות לענין להוציא של ראש לפני של יד ומה הדין אם הוציא של ראש קודם האם מותר בדיעבד כבר גם לפתוח אותו

בבה"ל סי' כה ס"א ד"ה שלא הראשון, הביא פלוגתא במי שכים התפילין מעל הטלית דהמג"א מקל בזה אבל השו"ע שם ועוד אחרונים נקטו להחמיר בזה וכן מסיק שם הבה"ל דקשה להקל בזה כהמג"א מאחר דרבים חולקין עליו ואין מעבירין על המצוות הוא דבר תורה.

ולפ"ז כ"ש כשרק גוף התפילין נמצא בתוך קופסה (הנקראים "שיידלעך") והרצועות יוצאות ממנו דשייך בזה אין מעבירין, אבל להמג"א גופיה מסתמא שבתוך קופסה הוא בכלל ההיתר גם שהרצועות מבחוץ כיון שאין הקציצה לפניו, וכן מוכח ממש"כ הבה"ל שאח"ז (שיצויין בסמוך) "דעד כאן לא קשרי המג"א אלא היכא שהתפילין מונחין בכיס בפני עצמו שלא נגע בהן כלל בידו רק על ידי כיס ואי אפשר להניחן על ידי כיס" וכו' וכאן שהקציצה בתוך הכיס הוא בכלל זה.

ועי' בבה"ל שאחר זה ד"ה שלא השני, דנקט הבה"ל דגם המג"א מודה דאם כבר החזיק בתפילין של ראש עובר על אין מעבירין במה שמעביר עליו אפי' שהוא בתוך כיס ודלא

כהפמ"ג שהקל בזה בדעת המג"א, אבל בניד"ד שהחזיק רק את הקופסא מבחוץ מבואר מלשון הבה"ל (שהבאתי לעיל בסמוך) דכיון שהחזיק רק מבחוץ סובר המג"א שאין בזה דינא דאין מעבירין.

ובמשנ"ב סי' כח סק"ז הביא דברי המג"א סק"ד דיש נוהגין לעשות ב' כיסין אחד לשל ראש ואחד לשל יד אבל גם בב' כיסין יותר טוב שיזהר ליתן הכיס של יד קצת לצד מעלה כדי שיפגע בהם תחילה ולא יעבור על המצוות דדעת הט"ז לעיל בסי' כה דגם על ידי כיס שייך מעביר על המצוה ועיין במג"א בסי' כה סק"א עכ"ל המשנ"ב שם.

ומשמע מדבריו כאן דלהמג"א בב' כיסין אין עובר על אין מעבירין על המצוות, ולפ"ז העיקר לכאורה כהצד דלעיל שמעבירין על המצוות להבה"ל בדעת המג"א בתוך כיס הוא רק אם מחזיק את התפילין בתוך כיס ולא אם מחזיק את הכיס עצמו.

אבל צע"ק שכתב כאן רק וטוב ולעיל בבה"ל משמע שהכריע מעיקר הדין כהחולקין על המג"א מאחר שהוא דאורייתא.

ויש לתרץ בפשיטות דלעיל בריש סי' כה מיירי הבה"ל לגבי להקדים טלית ולהעביר על התפילין דבזה יש איסור דאורייתא אבל כאן מאחר דמה"ת מחוייב להעביר על של ראש ולהניח של יד כמ"ש השו"ע סי' כה ס"ט ממילא הוא קל יותר גם לגרום לעצמו מעיקרא להעביר ובזה אפשר שאינו דאורייתא לכו"ע מה שגורם לעצמו להעביר כיון שמעביר על המצוה כדין.

ועכ"פ לפי דעת המג"א יוצא שמאחר ואין דינא דאין מעבירין על המצוות שהקופסה סגורה א"כ כשהקופסה פתוחה יש איסור אין מעבירין, ולכן לדעת המג"א מי שהוציא התפילין של ראש עם הקופסה מתוך הנרתיק קודם שהניח תפילין של יד, אזי אסור לו לפתוח את הקופסה של ראש, שהרי כל עוד שהקופסה סגורה לאו מידי קעביד ואם יפתח את הקופסה נמצא שעובר על תפילין של ראש ומניח את של יד.

האם יש הפסד בעשיית ב' נקבים בציצית להסוברים שיש לעשות נקב אחד

עי' תשובות והנהגות ח"ב סי' יד שהאריך הרבה בנידון זה ולפי המבואר שם נחלקו בזה הב"י בשם מהרי"א והב"ח דלהב"ח אין בזה הפסד ואילו להב"י בשם מהר"י אבוהב יוצא שיש בזה הפסד דלרוב הגאונים והראשונים החולקים על בעל העיטור וסוברים שיש נקב אחד בציצית אם יעשה ב' נקבים תהיה פסולה דאינה נוטפת על הקרן וגם לענין שבת רצה לצדד שם דיהיה בזה חשש הוצאה עי"ש בהרחבה בכל ענינים אלו ובדברי הפוסקים שהביא שם, ושם כתב להוכיח (ועי' להלן בסמוך מה שכתבתי לענין ראייתו מס' האשכול) כהמהרי"א שהוא לעיכובא דלא כהב"ח, ומ"מ עיקר הנוהגים בב' נקבים

בזמנינו עכ"פ רק בט"ק ככל הנראה נמשכים אחר מנהג האר"י בזה ומאידך עי' בתשובה"נ שם מה שהשיג לענין אם יש לנהוג כהאר"י בזה, ומסיק שם דהנוהגים בנקב אחד יישארו במנהגם והנוהגים בב' נקבים יש להם על מה לסמוך.

יש להוסיף על דבריו דמדינא א"א לטעון ס"ס בפוסקים בכה"ג [שמא הלכה כהעיסור ואת"ל שאין הלכה כהעיסור מ"מ שמא הלכה כהב"ח דאין זה לעיכובא] וכדמוכח בחו"מ סי' כה דאם אמרו ב' דיינים מב' טעמים מצטרפים לכל היותר לב' דעות אבל לא לרוב מטעם ס"ס והוא מתיישב עם טעם הרשב"א שס"ס מטעם רוב ודיינים מטעם רוב ולכן א"א ליצור ס"ס לרוב כשאין רוב דיינים וק"ל.

ויש להוסיף עוד דלפז"ר היה טעם נוסף לתפוס כהתשובה"נ דלא כהב"ח שהרי הרמ"א בחו"מ שם כ' עוד דאם נמצאה תשובה"ג שלא היה לפני הפוסקים נסמכים ע"ז, ושם בתשובה"נ נסמך על האשכול ג"כ לדחות דברי הב"ח, והאשכול לא היה לפני הב"ח, אם כי האשכול הראשון נתברר דלאו בר סמכא הוא ובאשכול המתוקן דף פז ע"ב מצאתי המאמר נוטפת על הקרן בלי התוספת שהביא התשובה"נ בשמו שתהא נוטפת על ב' כנפות (ובלא"ה הדבר צ"ב גם לפי נקב אחד ואם תימא דכוונתו שימשכנה על הקרן ממש ואז יראו חוטים מב' צדדים א"כ הוא מנהג הקראים שבאו הפוסקים להוציא מזה).

אדם שאינו מקפיד על תפילין דרבנו תם האם מותר לו להקפיד שלא לאכול מחמץ שנמכר במכירת חמץ הנהוג

לכאורה נראה שאין בזה כל חשש שמחמתו יצטרך להמנע מחומרא זו, דהרי לגבי תפילין דר"ת כתב השו"ע או"ח סי' לד ס"ג שלא יחמיר על זה אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, ובבה"ל לגבי בגדי לבן בשבת בסי' רסג ס"ב בשם הפמ"ג שם בא"א סק"ב מבואר דבביתו אין יוהרא.

ומבואר מזה דיוהרא הוא איסור בדבר שבפרהסיא ולכן בתפילין דר"ת מי שאינו ראוי לזה הוא מנוע מלהחמיר (עכ"פ בזמן השו"ע שלא היו אנשים פשוטים שהקפידו בזה), משא"כ אכילה במה שלאחר הפסח עכ"פ כשאינו מפרסם בפני אחרים שמחמיר בזה אזי להנ"ל אין בזה חשש.

לגוף הנידון אינו דומה לתפילין דר"ת שבזה נפסקה ההלכה כרש"י דהרי בשום מקום האידנא אין מניחין בשעת ק"ש ותפילה תפילין דרש"י, אבל כאן מאן לימא לן שנפסקה ההלכה שאין לחשוש לשי' הפר"ח והגר"א, ואדרבה המצוי ביראים ושלמים שאינם מוכרים חמץ בעין היכא דאפשר כמ"ש כעיי"ז השבט הלוי, וא"כ חוששים להמחמירים, ואמנם יש המקילים יותר בשימוש בתוצרת לאחה"פ ומצרפים גם שהוא איסור דרבנן וגם מחמת שכ' הרמ"א ביו"ד סי' רצג ס"ג שאין להורות להחמיר על דבר שרוב מאכל המקום

ממנו מכיון שלא ישמעו ומוטב שיהיו שוגגין, אבל לא שנפסק שאין הלכה כסברת הפר"ח והגר"א.

ואין בכוונת הדברים לומר שהמקל אין לו על מה לסמוך אלא רק ליישב ולהצדיק מנהג רבים המחמירים שגם להם יש על מי לסמוך.

מה הטעם שיש חוסר בהירות במוצרים המיוצרים לאחר הפסח

עיקר הטעם בזה שפעמים שאין בזה פיקוח מספיק מאחר דיש ממשגיחי הכשרות דקים להו שאין בזה כל חשש.

ולכן שמעתי לגבי כמה פעמים שכבר לפני פסח היו מחברות מסויימות כיתובים על המארזים נטחן לאחר הפסח, ומציאות זו אפשר שיכולה להמצא יותר אם אין דרישה נחרצת מצד המשגיח כשרות להקפיד שיהיו המוצרים מחמץ שהוחמץ לאחר הפסח.

וכמו כן מצוי שיש כיתוב בחלק מהחברות "נאפה לאחר הפסח" בעוד שאפי' באופן רשמי אין באותם החברות כל כוונה בזה לומר שלא היה חמץ בפסח אלא אף יוכל להיות שנילוש קודם הפסח, כמו שהעיר הרה"ג משה ויא בספרו (ועי' ש"ד דיש מהחברות שהזכיר שם שכן מקפידות בזה), ומן הסתם שדבר זה יוכל להחשב כרמאות אף בדיני או"ה או בדיני משומדים, ותימה שאין מי שעומד מנגד לבל ירשמו דברים אלו.

וכן מצוי שכתוב נטחן לאחר הפסח ויש מרכיבים חמץ, כמו שהעיר איש הכשרות הרה"ג יוחנן רייכמן, ויש לברר אם המרכיבים אפי' יש כנגדם ששים מ"מ שמא יש בהם מעמיד או תבלין הנותן טעם ואז הוא צריך ברור מה דינו (עי' ביו"ד ס"ס פז ובד"מ שם), וזה יתכן שאם היה גוף כשרות המספק את הכיתוב נטחן לאחר הפסח היה אפשר לקבל בהירות בנושא.

וכמו כן הכיתוב נטחן לאחר הפסח אינו ברור דהרי הטחינה אינה מעלה ואינה מורדת, אלא אם נעשה חמץ קודם הפסח, ולענין לתיתה ומתן מים קודם לכן אפשר שא"צ להחמיר בדיעבד עכ"פ בספק בפרט דאפי' בפסח בדיעבד מעיקר הדין קמח מן השוק כשר, ואע"ג דכאן יש לטעון שידוע מה עושים קודם לכן, מ"מ הכיתוב אינו ברור דיש לכתוב שלא נגע במים לפני פסח וכיו"ב, ובפרט דיש כמה דעות בראשונים בחימוץ במים ע"ג חיטים בב"י סי' תסז, ומן הסתם שהיה ראוי שיכתבו נאפה מחמץ שהוחמץ לאחר הפסח ומי שאינו יכול לכתוב כן מחמת שהיה לתיתה קודם לכן או מרכיבי חמץ עכ"פ שיכתבו נאפה מבצק שנילוש לאחר הפסח.

והנה היה עדיף שיהיה פיקוח חתום גם על דבר זה, מאחר שיש כאן חומרא חשובה של

דעת הפר"ח והגר"א שאלפים מישראל משתדלים להחמירה כידוע, (וכ"ש שדבר פשוט אצל בני תורה שמקפידים עכ"פ לכתחילה שלא להסתמך על מכירה בחמץ שלהם, וכמ"ש כע"ז גם השבט הלוי הבאתי דבריו לענין ויסקי, ובפשוטו להפר"ח והגר"א הסוברים שאין כאן מכירה ה"ה שאחרי מכירה כזו החמץ לא הותר בהנאה דהרי בעל החמץ ידע לפני הפסח שאין מכירה זו מועלת לפני הפסח ליש פוסקים, ועכ"פ אם יודע, ולא רצה לחשוש ולהחמיר ולמה שיתירו לשיטתם, והרחבתי בזה בתשובה אחרת), וא"כ אין זו חומרא שאינה נכונה גם אם יש החולקים על החומרא, ולכן מאחר דיש חומרות אחרות שמקפידים עליהם שיש בהם חותם כשרות בודאי שהיה טוב שיהיה גם בזה חותם כשרות.

ויתכן שיוכל להועיל בזה אם העוסקים בזה יספקו באופן פרטי תעודות וחתימות על בתי עסק לאשר שהחמץ שבהם הוא לאחר הפסח ללא כל חשש, וכן לגבי קייטרינגים ומסעדות ואולמות וכיו"ב, ואז ממילא גם גופי הכשרות הגדולים והידועים יוסיפו הדבר גם בחתימותיהם.

ורק אציין שכמה פעמים שאלתי מאפיות זמן לאחר הפסח אם הבצקות מלאחר הפסח והשיבוני שלא, וכן היום ממש (אחר שהיו שטענו כנגדי שאינו נכון) שאלתי שוב מאפיה בב"ב ואמרו לי שלא, וזה עדיין בלא לדון על החומרים והמרכיבים, ויש חכ"א שליט"א המברר ומעדכן על המציאות בפועל ותיתי ליה מן שמיא, ויש מאפיות שהתוצרת שלהם זמן רב לאחר הפסח עדיין מלפני הפסח.

והדברים מוכיחים שאנשים אינם יכולים לשער זאת בכוחות עצמם כלל, ובכמה הזדמנויות שוחחתי עם אנשים חכמים ומבוגרים שתורתם אומנתם ואמרו בפשיטות שהבצקות לא יוכלו להיות מלפני פסח ושאיין סיכוי שהוא כך וטעמיהם ונימוקיהם עמהם, אבל במציאות בעלי ומוכרי חלק מהמאפיות עצמם אומרים להיפך וכ"ז למרות שהוא לחובתם ולא לזכותם שידועים שמחמת זה לא יקנו מהם הקניה שעליה הם נשאלים כרגע.

ויש להעיר עוד הערה קטנה דיש חנויות שהם בבעלות ובניהול משומדים, ויש בהם תעודת מכירת חמץ ואין ידוע הנעשה שם מאלו מחסנים הובאו הסחורות שלאחר הפסח, וכמדומה שאין הקונים חוששים בהם שמביאים לשם סחורות ממחסנים שלא נמכרו כדין, אלא מסתמכים על תעודת המכירה.

ואולי יש ללמד עליהם זכות שבד"כ מביאים מהיצרנים שלהם יש חותמת כשרות, או משום שתולים שמן הסתם יש לרוב המחסנים בזמנינו מכירת חמץ כיון שהוא נעשה בקל והפסדו מרובה למי שאינו עושה כן, או שסומכים על איזה מכירה שמא מאן דהוא עושה לזכות את כל המשומדים (ולענ"ד גם לפי הצד ששייך בזה זכין מ"מ לכאורה למשומד ודאי לא שייך לומר זכין בדבר זה כיון שאינו מודה בדבר וגם לפי מחשבתו שרוצה להשתמש בחמץ בפסח א"כ סבור שיש לו הפסד יותר גדול מהמכירה למכור לגוי חמצו

במעוֹת מועטין ולא להשתמש בהם עכ"פ עד הקניה ממנו לאחר הפסח), או שסומכים על הדעות שספק חמץ שעבר עליו הפסח לקולא, ועי' בחולין ד', וכבר ציינתי במקו"א לדברי השע"ת בשם הח"י דהאידנא לא אמרי' דעוברי עבירה חזקה מחליפין וכ"ש במשומדים שלנו, ויל"ע בכ"ז.

האם מברך ברכת מלביש ערומים על טלית גדול חדש

הנידון הוא אם מברך על טלית גדול חדשה רק שהחיינו ולהתעטף או מברך גם מלביש ערומים (לנוהגים לברך מלביש ערומים על בגדים חדשים).

והנה ר' יוחנן הוה קרי למאני מכבדותי כדאי' בשבת קיג ע"א ושאר דוכתי, והטלית גדול ג"כ האדם נאה ומתכבד בו, ואמרי' בשבת כג ע"ב הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה והוא גם בזמנינו, וגם בטלית גדול שלנו, וכן מבואר במשנ"ב סי' יג דיש חשש כבוד הבריות לפשוט טלית בציבור וה"ה עצם לבישת הטלית יש בה כבוד, עי' גם בבה"ל ריש סי' כה.

והנה אם נימא דברכת מלביש ערומים היא ברכת הנהנין א"כ מה שמברך להתעטף אינו פוטר מברכת מלביש ערומים, דתקנו חכמים כמה ברכות המצוות עם ברכות הנהנין יחד, כמו שתקנו ברכת אכילת מצה עם ברכת המוציא, וכן אשר קדשנו בקדושתו של אהרן דאכילת תרומה אינה פוטרת ברכת הנהנין כמבואר ברמב"ם סוף הל' תרומות פט"ו הכ"ב וברמ"א ביו"ד סו"ס שכב בשם כל בו, וכן ברכת קידוש על הכוס אינה פוטרת ברכת היין כדתנן ברפ"ח דברכות נא ע"ב, וכ"ש דשהחיינו אינה פוטרת ברכת הנהנין וברכת המצוות.

וכן העיר ידידי הרב מושקוביץ (ע"פ הערתו) דברכת על אכילת מרור אינה פוטרת בורא פרי האדמה דהרי הראשונים כתבו טעמים אחרים מה פוטר מברכה זו, ויש להוסיף דלכאורה גם מה שנזכר במתני' סוף פסחים בירך על של פסח וכו' והיינו ג"כ ברכת המצוות כמבואר ברמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"ו דברכות על פסח וזבח הם אשר קדשנו, צ"ל דאין זה פוטר מברכת הנהנין (כגון באופן שלא נפטר על ידי הפת).

והוסיף בשם מו"ר הגרמ"מ לובין כמ"ש דאין להתעטף פוטר מלביש ערומים.

אמנם העיר ידידי הנ"ל מסידור רס"ג דמשמע שם שעל ציצית אין מברכין מלביש ערומים.

ומקופיא כששמעתי הדברים בע"פ לא היה נ"ל כ"כ ראייה מה שכ' הרס"ג שעל בגד יש ברכה א' ועל ציצית יש ברכת להתעטף רק שבא לומר שאם יש ציצית יש עוד ברכה וכמדומה שבכה"ג מצינו עוד לשונות שאם יש מצוה נוספת וכיו"ב מברך עוד ברכה (ועי' ירושלמי פ"ט דברכות), ואי"ז סותר הברכה הקודמת.

אבל עיינתי בפנים סידור רס"ג שכתב בסדר הברכות וז"ל וכשיפרוש עליו כסות שאין בה ציצית עוטף ישראל בתפארה ושיש בה ציציה להתעטף בציצית ע"כ.

ומשמע דבאמת תפס דברכת עוטף ישראל לפי גירסתו היא ברכה שתקנו על בגד שאין בו ציצית, ואילו ברכת מלביש ערומים על בגד חדש לא הביא כלל כהרבה ראשונים שלא הביאוהו מהירושלמי להלכה (והרחבתי בתשובה אחרת בביאור שיטתם) וכאלו הנוהגים שלא לברך מלביש ערומים.

אבל יש לדון לשיטתו שתפס שברכת עוטף ישראל (לפי גירסתו) תקנו על בגד שאין בו ציצית בכל יום בבוקר מה יסבור לגבי מלביש ערומים על בגד חדש אליבא דהסוברים בדעת הירושלמי שברכת שמלביש ערומים נתקנה גם על כל בגד חדש.

ואולי יש לחלק בין ברכה שתקנו על הבריאה המתחדשת בכל יום (דמה"ט נקטי' לדידן שבבוקר מברך גם אם לא לבש ואפשר דע"כ לא פליג שזו ההגדרה) והיא ברכה על סידורו של עולם הלכך סגי במה שמברך על הציצית, לבין ברכה שהיא על בגד חדש כעין ברכת נהנין, אבל יותר נראה דלשיטתו באמת יהיה פטור, כיון שאינו סובר שמברכים אם לא לבש (דהרי אי' בדבריו שמברך כן רק על בגד שאין בו ציצית וכ"ש אם לא לבש כלל שאינו מברך), וממילא גם הלבישה בבוקר היא כעין ברכה של מלביש ערומים שמברך על ההנאה שנהנה ואעפ"כ אינו מברך אם הוא בגד שיש בו ציצית כיון שכבר תקנו עליו בגד, וצל"ע.

והטעם יש לומר דהנה ברוקח סי' שסד כ' והשוכבים על מטותיהן ועל כרים וכו' אין צריך לברך כי אם בתחילת קנייתם בפרק הרואה שצריך להודות כמו שמודה מלביש ערומים ואוזר ישראל שהוא מותר מן הבהמה וכמו נתן לשכוי הודאה לקונו על בריותיו יוצר המאורות שכל טובות והנאות על ידי האור כי טוב ע"כ, וקאי על ברכת שהחיינו במה שהזכיר מפרק הרואה, ומבואר שדימה ברכת שהחיינו על כלים חדשים לברכת מלביש ערומים ואוזר ישראל ויוצר המאורות שמברך בבוקר דהכל הוא מענין הודאה.

ואין לטעות בכוונתו דמיירי במלביש ערומים על בגדים חדשים אלא מיירי לענין מלביש ערומים של שחרית דומיא דאוזר ישראל ויוצר המאורות וע"ז קאמר דברכת שהחיינו על כלים חדשים הם הודאה כמו מלביש ערומים של בוקר.

והשתא לפי דברי הרוקח יש לומר דיש חילוק בין ברכת הנהנין לברכת ההודאה דברכת הנהנין היא משום שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה לכך צריך לברך לפני כל פעם משא"כ בברכת ההודאה מברך פעם אחת בתחילת היום וכן שהחיינו פעם אחת בקניית הבגד ומבואר לפ"ז ג"כ למה בברכת הנהנין מצינו שאין ברכת המצוות פוטרתן ואילו כאן הוא פוטר והטעם משום דבברכת ההודאה סגי בהודאה שמודה פ"א וסגי במה שמברך אשר קדשנו לענין זה.

אמנם אי' בשו"ע סי' כה ס"ג שהרא"ש היה מברך עוטר ישראל בסמיכות לתפילין

ומבואר בזה דאע"פ שהיה מברך על התפילין היה מברך ע"ז גופא גם עוטר ישראל, ואם נימא דסובר כמ"ד שהברכות היא על העולם ואז מברך אפי' לא לבש כלל ואז אין מזה ראייה שחולק על רס"ג בעיקר הדין שברכת המצוות פוטרת ברכת ההודאה דכאן לא שייך פטור.

אבל יש לומר דחולק, חדא דהרא"ש בפ"ט דברכות סי' כג להדיא נקט דאין מברך הברכות אם לא נתחייב בהן [ומה שהביא מהמנהג אח"כ י"ל דהוא רק לאחר את זמן הברכה ולא לענין לברך בלא להתחייב], א"כ למרות שסבר שהיא ברכה על הדבר אעפ"כ מברך גם עוטר ישראל וגם תפילין [וע"כ כן הוא דשניהם נזכרו שם בגמ'] ועוד דגם כאן שייך פטור דאמנם לא היה נפטר מן הברכה אם לא היה לובש אבל במה שמברך אקב"ו צריך להפטר, ועוד דסו"ס עוטר ישראל בתפארה להרס"ג לא יוכל להיות קאי על התפילין כיון שע"ז מברך ברכה אחרת, (ועי' ברא"ש שם שמבואר בדבריו דברכת מלביש ערומים דהבוקר היא ברכת הנהנין עכ"פ לפי שיטתו הנ"ל), הלכך אפשר דענין זה של הרס"ג שברכת המצוות פוטרת ברכת ההודאה אינו מוסכם.

וצ"ע להרס"ג דהרי בגמ' שם נזכר ברכה גם על ציצית לחוד וגם העוטף ישראל (לגי' רס"ג) לחוד, ואולי באמת מודה הרס"ג דאם עוטף טלית עם ציצית וטלית בלא ציצית מברך ב' הברכות ולא זו פוטרת זו וכו', ואמנם דהרא"ש ג"כ יש לומר דהיה לו עוד כיסוי הראש מלבד התפילין והראש מודה דעיקר הברכה דעוטר ישראל אינה על התפילין אלא על כיסוי אחר כדמוכח בגמ' שם, ומה שבירך בסמיכות לתפילין הוא כדי להזכיר גם על התפילין שבח הברכה וממילא אין ראייה מהרא"ש שסובר דאין ברכת המצוות פוטרת ומ"מ כך הפשטות.

אבל יש לדון דהרא"ש שם נקט דברכת מלביש ערומים של הבוקר היא ברכת הנהנין ואם נימא דברכת מלביש ערומים דבגד חדש היא ברכת ההודאה כדברי הרוקח א"כ אפשר דבזה מודה דברכת המצוות פוטרת כיסוד שי' רס"ג וצ"ע.

ובשולי הדברים יש לציין דבהערות על סידור רס"ג הביא דברי השבה"ל שהגאונים רב עמרם ורב נטרונאי לא הביאו ברכת עוטה ישראל (כ"ה לפי גירסתו) לפי שאין עטיפת סודר נוהגת במקומינו וע"ש מה שציין בזה עוד, ועי' עוד בבירור ענין זה בב"י סי' מו לענין ברכת עוטר ישראל בזמנינו, ואולי לכן הרא"ש הסמיך לתפילין כדי שיברך הברכה על התפילין, ואם נימא הכי מבואר דסבר שאין ברכת התפילין פוטרת.

ובגוף הדברים יש לדון עוד דלגבי לבישה לא חילק הרס"ג שם אם הבגד יש בו ציצית או לא, וכנראה מיירי בבגד שאין בו עיטוף ולא ד' כנפות לכך לא הזכיר ציצית ולכך הי' לו ברכה נפרדת לעיטוף, אבל אין ראייה דבלבישה אין ברכת ציצית פוטרתו.

יתכן דגם רס"ג לא פטר אלא מעוטף ישראל אחר שכבר בירך מלביש ערומים על הבגד עצמו אבל מברכת מלביש ערומים לא פטר ויש מקום לומר גם אם אין לובש עוד בגד

מלבד הבגד של ציצית.

יש להוסיף דבכמה ראשונים (רי"ף ורי"ד וספר הבתים מהדו' בלוי עמ' קד) נזכר ציצית אחר מלביש ערומים בברכות השחר, ומבואר דמברך שניהם על לבישה אחת ואולי שניהם על בגד אחד.

ועי' בספר הבתים הנ"ל שציין דיש ספרים שאין עוטר ישראל ויש ספרים שאין ברכת ציצית (היינו לפי מה שגרס ברכת ציצית באמצע ברכוה"ש) והבין מזה שיש שלא גרסו עוטר ישראל, אבל בשבה"ל הנ"ל מבואר דהגאונים השמיטוהו מחמת שלא היה עיטוף בזמנם ועי' בב"י משכ"ב.

ואולי הרס"ג למד מן הנוסחאות ממה דיש שגרסו כך ויש שגרסו כך (לפמ"ש בספר הבתים ולפנינו ב' הברכות בגמ') דבאמת הם ב' ברכות נפרדות בב' מצבים שונים הסותרים זא"ז וכל אחד במקום השני ותלוי אם יש ציצית בבגד או לא, ואין איתנו יודע מה היה לפני רס"ג בנוסחאות, אבל לפי השבה"ל הנ"ל נראה דאין זה המקור להרס"ג כיון שההשמטה היא תיקון הגאונים, וק"ל, אבל אולי הרס"ג סובר דהגאונים גופא תקנו לברך רק להתעטף בציצית במקום עוטף ישראל לגי' רס"ג (או עוטה ישראל לגי' הגאונים האחרים) היכא שיש ציצית בבגד דס"ל שהגמ' מיירי באופן שאין ציצית בבגד וזה מקורו, ועכ"פ במלביש ערומים לא הזכיר כן ועי' במה שכתבתי בזה לעיל, וצ"ע.

היוצא מכ"ז דמצינו פלוגתא בין הרס"ג לבין הרא"ש והשו"ע דלהרס"ג אין מברך ברכת השחר על דבר שמברך עליו ברכת המצוות ולהרא"ש מברך וכן משמע שפסק השו"ע וכך סתימת הפוסקים וכ"ש שכך המנהג למנהגינו שמברכים בכל גוני ברכוה"ש גם בלא בגד כלל, וגם הרס"ג מודה בברכות הנהנין שמברך ברכת הנהנין ואינו נפטר בכה"ג במה שבירך ברכת המצוות, ולענין ברכת מלביש ערומים של שחר להרא"ש הוא ברכת הנהנין ולהרוקח הוא ברכת ההודאה, וכן מסתמא גם להרס"ג הוא ברכת ההודאה, ולענין ברכת מלביש ערומים על בגדים חדשים אם נימא דהרא"ש מסכים שהיא ברכת ההודאה כמו שיוצא לפ"ד הרוקח (שמברך רק פעם אחת בברכת ההודאה) א"כ אין לנו הוכחה שאינו מודה בנידון זה שלא יברך על הבגד אם מברך על ציצית כעין דברי הרס"ג על ברכת השחר, אלא שדברי הרס"ג הם חידוש וגם לא מיירי להדיא לענין ברכה על בגד חדש וגם אינם מוסכמים אפי' בברכת השחר להרא"ש ושו"ע וסתימת הפוסקים, [וגם נזכר דהדבר נתון לעיון למה במלביש ערומים לא הזכיר רס"ג דין זה דיש צד שמלביש ערומים של שחר אינו נפטר מחמת ברכת להתעטף גם לרס"ג, ואין הכרעה בזה], הלכך הבו דלא לוסיף עלה.

מי שאמר עלינו לשבח בישיבה האם צריך לחזור ולומר

לא.

מקורות:

לא יתכן להחמיר יותר ממצוות וברכותיהן שאם אמר בישיבה יצא אפי' בדבר שיכול לחזור ולעשות בעמידה, וגם לא יותר משמונ"ע דלדין יצא בישיבה כמ"ש בסי' צד ס"ט במשנ"ב, ואע"ג דהמשנ"ב שם לא מיירי בהתפלל במיזבז באיסור, מ"מ בפמ"ג משב"ז סק"ה דייק מהרמב"ם פ"ה מהל' תפילה ה"א דגם בלא אונס אינו מעכב בדיעבד, ואמנם עי' במשנ"ב סי' קי סק"ד לענין תפילת הבינון שהפמ"ג הסתפק אם התפלל בישיבה אם יצא, אבל שפיר יש לסמוך על הפמ"ג בסי' צד שהקל אפי' בתפילה כדי להקל בעלינו שאינו חיוב מדינא דגמ' ורמב"ם.

ובתורת חיים בסי' קי חידש דבהבינונו הוא דין מיוחד שלא יצא בדיעבד בישיבה מכיון שעיקר תקנתה היתה בעמידה ולא מצינו שהתירו בה חכמים בישיבה (ויתכן דכלול בכוונתו לומר דמאחר שהיא קצרה לא התירו בה חכמים ישיבה, וגם דבמקומות אחרים התירו חכמים ישיבה בשמונ"ע מפני הצורך אבל כאן שהתירו לקצר הנוסח מפני הצורך לא היה צורך להתיר עוד להתפלל בישיבה וממילא לא מצינו היתר ישיבה בהבינונו), ואם נימא דסבר הפמ"ג גם מסברא זו ניחא למה לגבי הבינון הסתפק ולמה לגבי שמונ"ע הוה פשיטא ליה.

ולגבי עלינו אף שהיה מקום לטעון דהיא קצרה ולא תקנו לה היתר ישיבה מ"מ דחוק לומר שהיא חמורה משמונ"ע אחר שאינה חיוב מדינא דגמ' ורמב"ם וכו"ל, בפרט דבראשונים (עי' כלבו סי' טז וארחות חיים ח"א דין התחינות שאחר שמונ"ע ס"ח ומטה משה סי' ריב) נזכר לומר עלינו בעמידה מאחר שכתבו הראשונים בשם הפרד"א שהוא שבח גדול ומשמע דהתקנה לומר בעמידה היתה אחר התקנה ולא שייך לומר דעיקר התקנה היתה לומר בעמידה דוקא, ועוד דהרי חולה שמתפלל כל השמונ"ע בישיבה פשיטא שמתפלל גם העלינו בישיבה וא"כ מצינו בזה היתר ישיבה.

ויש להוסיף דגם בהלל שהוא שבח גדול (שמטעם זה כ' הראשונים לומר עלינו בעמידה) ואף אמרי' מטעם זה בשבת קיח ע"ב הקורא הלל בכל יום הר"ז מחרף ומגדף ומטעם שהוא שבח גדול קוראים בעמידה [כמבואר במשנ"ב דלהלן] אעפ"כ בדיעבד יצא בישיבה (סי' תכח משנ"ב סקכ"ח בשם הפמ"ג).

ויש להוסיף דאולי יתכן שיש לומר סברא בגוף התקנה שכשהנהיגו הקדמונים לומר עלינו לא הנהיגו על דעת שאם אמר בישיבה לא יצא יד"ח כיון שמדינא אינו חיוב, ויל"ע.

ואע"ג דיש כריעות בעלינו מ"מ בדיעבד בודאי יש לסמוך על הדעות שאין כריעות בעלינו (עי' בספר אלא שכן נקט הגר"ח ק בדעת הגר"א וכן נקט בסידור אזור אליהו

בדעתו, אולם הגריש"א לא נקט כן בדעת הגר"א, ויש לציין דלפי סברת התוס' דמאן דלא כרע עם הציבור במודים נראה ככופר לכאורה גם כאן יש לחשוש לזה וכמ"ש המשנ"ב בשם היעב"ץ דאם לא כרע נראה ככופר, אמנם הגר"ח"ק נקט דמצד הציבור אין כאן נראה ככופר כיון שכ"א כורע בזמן אחר עכ"ד, אבל עדיין יש לדון מצד מה שאומר ואינו כורע וכנ"ל בשם המשנ"ב) וגם להמצריכים מסתמא דלא שייך לומר בזה עיכובא דאין החיוב לכרוע אלא מצד מה שאמר שלא יבוא למצב שאומר ואינו כורע.

הערות על הסדר 82

מי שאינו מניח תפילין דרבנו תם אם חשיב בר כתיבה לגבי זה

במה שדנו האחרונים אם מי שאינו מניח תפילין דר"ת אם חשיב בר כתיבה לענין זה, לכאורה יש להביא ראיה להתיר מדין גר שחזר לסורו מחמת יראה ביו"ד סי' רפא ס"ב דאע"ג שאינו מקיים מצוות מ"מ כיון שאינו עושה אלא מחמת יראה אין כתיבתו פסולה ולכאורה ה"ה מי שאינו מניח תפילין דר"ת מאחר שסבור שנפסקה ההלכה לפטור, ומ"מ אולי יש קצת חילוק קטן בדוחק דמ"מ יודע שיש ספק קצת שנפסק שיש הידור בתפילין דר"ת משא"כ גר שחזר לסורו מחמת יראה סיבת מניעתו מקיום המצוות הוא מחמת שמתיירא מהשלטון והרי שם הסיבה היא גמורה, ומ"מ לפי הטעמים שהביאו הפוסקים בחזר לסורו שלבו לשמים לכאורה ה"ה בניד"ד, וצל"ע.

*

הקורא לחבירו ממזר מה טעם שאין צריך לבקש מחילה מאבותיו

נשאלתי על מש"כ בבהגר"א או"ח סי' תרו מקור להאדקורא לחבירו ממזר א"צ לבקש מחילה מאבותיו מדאמר' אינו חייב עד שיתכוון לבייש, והקשה גיסי המופלג בתו"י הרה"ג יהודה בלומטל דהרי דין זה נאמר בתשלומין ולא בבקשת מחילה, ואולי מחומר הקושיא יש ליישב דהנה בגמ' סנהדרין נב ע"א מבואר דהאידינא קרינן רשיעא בר רשיעא גם למי שאין אביו רשע, וממילא כשאמר ממזר והתכוון לבזותו אבל לא התכוון לומר שהוא באמת ממזר לבזות את אבותיו, וכה"ג אשכחן גבי יי"נ שכתב הרמ"א סי' קכד סכ"ד דבזמן הזה דהאומות לאו עובדי כוכבים הם כל מגען מקרי שלא בכונה לדינים היוצאים מזה אע"ג דנתכוון ליגע מ"מ לא נתכוון לנסך שזהו עיקר האיסור.

והנה באמת היה מקום לטעון דאמנם חשיב בניד"ד שלא בכונה לענין תשלומין אבל הרי חייב לפייסו, דהרי אפי' המקניט בדברים בלבד חייב לפייס, אבל י"ל דהנה דינא דאדם

מועד לעולם הוא חידוש ואינו פשוט מסברא שאדם שלא רצה ולא התכוון יתחייב על מה שיצא ממנו, וכמו"כ דינא דבושת בתשלומין הוא ג"כ דין מחודש שיש לשלם על מה שלא הזיק ולא פחת, דהרי לא בכל גרם עגמ"נ ותרעומת יש תשלומין על שווי העגמ"נ שגרם לו, רק דהתורה אמרה ב' חידושים אלו שיש תשלומין בבושת ויש תשלומין שלא בכוונה, ומ"מ תשלומי בושת עצמן אין שלא בכוונה, ובאמת לא רק דין תשלומין בהזיק שלא בכוונה הוא חיוב אלא גם דין פיוס (שאינו נמחל לו עד שיפייסנו כמ"ש במתני' ספ"ח דב"ק) שצריך לפייס לכאורה גם על הזיק שלא בכוונה?, הוא ג"כ חידוש, ובתרוויחו אמרי' אין לך בו אלא חידוש.

ולכאורה יוצא מדבריו חידוש דין שאם בייש חבירו שלא בכוונה כגון שנתכוון לשבח חבירו ויש שהבינו מזה שמתכוון לגנותו (ועכ"פ באופן שלא היה פשיעה מצדו ועי' בח"ח דיש אופנים שא"א לשבח חבירו) אפשר שלא יצטרך לבקש מחילה, ומ"מ בקורא ממזר לכאורה יש גם פשיעה מצדו שהיה יכול לשער שאביו של חבירו יתבייש מזה ויל"ע.

*

בדין חנ"נ בבחל למ"ד אפשר לסוחטו אסור

בב"י סי' צ הביא בשם התוס' חולין צז ע"ב ד"ה וכחל והרא"ש פרק גיד הנשה סי' כז בדין כחל דאע"ג שלאחר גמר בישולו יוצא כל החלב מ"מ קודם גמר בישולו נאסר בשביל חלב שבגומא ותו לא משתרי דחיישי' שמא יאכלנו קודם גמר בישולו עכ"ד, ומשמע דלולא חששא זו מדינא הוה שרי כחל גופא, ויל"ע דהרי בלא נייער בתחילה אלא בסוף ולא כיסה בתחילה אלא בסוף אמרי' חנ"נ ואע"פ שנתערב הטעם, ולמה צריך לבוא לזה, ודוחק לחלק ולומר דהכא קיל כיון שלא היה צריך שיעשה מעשה אלא היה נעשה לבד, דא"כ יוצא כאן נפק"מ לדינא ג"כ וק"ל, ובאמת בתוס' גופא כתבו טעם זה רק אליבא דמ"ד אפשר לסוחטו מותר (דהיינו דלא כדין), ולא חילקו לומר דכאן עדיף ודלא חשיב כאן חנ"נ משום שעומד להתפשט הטעם בקדירה בלא שיעשה שינוי בעצמו, וצע"ק.

בב"י סי' צ הביא דברי המגיד משנה פ"ט מהל' מאכא"ס הי"ג שיש אומרים שמה שכחל עצמו ממנין ששים הוא משום שהוא מותר בפני עצמו ושכ"כ הר"ן חולין לה ע"א מדה"ר ד"ה וכחל עצמו, ובמגיה הביא בשם הכנה"ג בהגב"י סק"י דהוא כפרש"י ולפו"ר ר"ל דאזיל כדעת המחמירים שהביא הב"י לעיל אליבא דרש"י דגם אחר קריעה כדין וטיחה אסור לבשלו עם בשר ומותר בפני עצמו, וע"ז קאמר דמאחר שבפני עצמו מותר לכך הקילו שכחל עצמו מן המנין כך לכאורה ר"ל, וזה לא יתכן דחדא שאינו מוסכם בפרש"י כן ועוד דהרי הר"ן כאן כתב כהמ"מ והרי הר"ן גופיה לעיל נקט דמעיקר הדין לדעת רש"י מותר לבשלו גם עם הבשר, א"כ בהר"ן א"א לפרש כן וממילא גם אין כוונת המ"מ לזה שהרי כתבו אותו הדבר, ועוד דהרי הב"י בא לבאר כאן דברי הטור דמיירי באופן שלא

היתה קריעה כדין או טיחה כדין דבזה הכחל מן המניין, והרי לפי פירוש הנ"ל ההיתר הוא רק כשהיה מותר בפני עצמו דהיינו כשהיה קריעה וטיחה כדין.

וידידי הרב קוגל הציע לפרש דמ"ש שהוא מותר בפני עצמו ר"ל שהוא מין בשר שהיה מותר בפני עצמו בלא החלה עכ"ד ר"ל אילו היה בלא חלב כלל (ועכ"פ להסוברים דאחר הכשר גמור מותר גם לפרש"י לבשלו אפי' עם בשר וגם להחולקים עכ"פ בלא בשר ודאי שרי), ויש להוסיף דזה שייך לנידון על איסור דבוק אבל עכ"פ הענין מובן דיש כאן הסתכלות לקולא.

*

באיזה קול של ס"ת או חכם צריך לעמוד

ברמ"א יו"ד סי' רפב ס"ב ויש מחמירים השומע קול ס"ת אע"פ שאינו רואה אותו חייב לעמוד, מבואר דיש מחלוקת אם רק ברואה או גם בשומע, והנה בגמ' נזכר שהיה הו"א שיכול לעצום עיניו כדי שלא יראה הזקן ויפטר מלעמוד ודנו האחרונים אם באמת תליא בראיה או לא, וציינתי לדבריהם בתשובה אחרת, אבל אין הכרח לתלות הפלוגתא ברמ"א כאן בדברי האחרונים בביאור הגמ' שם, דשם הנידון במי שנמצא בטווח ראייתי ועוצם עיניו, וכאן משמע באדם שעדיין אינו רואה והנידון אם חשיב כעין ראיה מה ששומע הס"ת שעובר במקומו, וכן ראיתי דבברכ"י כאן סק"א ומקדש מעט סק"ד ביארו דמיירי רק באופן שהס"ת צריך להכנס לטווח ראייתו ועומד כששומע קולו, אבל אינו עתיד להכנס עכ"פ במי שאינו סומא א"צ לעמוד גם בשומע.

*

שליח שעשה מצוה מי נוטל השכר בדיני שמים

בענין מה שביקש כת"ר שאחווה דעתי במה שמצא סתירות בדברי האחרונים במשלח לדבר מצוה אם השליח מקבל שכר המצוה או המשלח (עי' מנחת אשר קידושין מד), לענ"ד הענין הוא דהנה זה פשיטא ששניהם מקבלים שכר, דהרי בעבירה אי' בקידושין מג"ע"א דבדיני שמים יש שליח לדבר עבירה ומידה טובה מרובה, ולענין מי מקבל עיקר השכר מסתבר דתליא בעיקר מהות צורת קיום המצוה, דבמצוה שעיקרה טירחא עיקר המצוה הוא השליח שעשה הטירחא, ובמצוה שעיקרה הפסד ממון וכיו"ב כגון פאת השדה עיקר המצוה היא הבעה"ב המשלח, ובמצוות שיש בהם שניהם לכל אחד יש חלק במצוה, ומ"מ לעולם המשלח בכלל המזכה את חבירו והמעשה את המצוה ולעולם השליח ג"כ מקבל שכר שאין הקב"ה מקפח אפי' שכר שיחה נאה בין לשליח ובין למשלח.

*

בירור דעת המשנ"ב בענין כים בתוך כים לכתבי הקדש בבהכ"ס

במשנ"ב סי' מג סקכ"ה ובשעה"צ שם סקי"ז הביא פלוגתא כשנכנס לבהכ"ס עם ספרים אם צריך כים בתוך כים או דדי באחד, (ועי' בשו"ע יו"ד סי' רפב ס"ו ובבני יונה שם וערה"ש שם סי', ועי"ש עוד בשו"ע ס"ד), ובהליכ"ש תפלה פ"כ סכ"א וסקל"ג נקט דדעה הראשונה במשנ"ב היא עיקר מדהביאה בסתם וא"כ עיקר הדין להקל (ועי' אליבא דהלכתא על שו"ע יו"ד שם ס"ו שהביאו עוד דעות פוסקי זמנינו בזה).

ויש להעיר דלקמן בבה"ל סי' מ הביא דברי הדה"ח דאפי' בבהכ"ס ארעי שעשה פ"א בביתו צריך כים בתוך כים, ואמנם תמה עליו מנין לו זה אבל לא הביא דעה חולקת רק כתב שאין ראיה מלקמן סי' מג ס"ז לדברי הדה"ח, לקמן במשנ"ב סי' מ סק"ה משמע שתפס לדינא כהדה"ח בפשיטות, אולם ב' המקומות שם שדן ומביא דעת הדה"ח הם לענין תפילין אבל יש חילוק בין תפילין לשאר ספרים כמבואר בסי' מג הנ"ל ואמנם בבהכ"ס שבשדה יש מקום לומר דתפילין קיל מספרים עי"ש בסי' מג סעי' ז, אבל לענין בהכ"ס שבבית אולי תפסו שתפילין חמור משאר ספרים.

*

בענין פירוש כוונת שם אדנות

בטושו"ע סי' ה מבואר דפירוש קריאת שם אדנות הוא אדון הכל, ויש לבאר דהתרגום המילולי של שם אדנות הוא אדון בלבד, אלא שע"ז בא פירושו וביאורו שהוא אדון על הכל ובזה מעולה ושונה משאר אדונים שיש קצבה לאדנותם (ויש לדון אם בשעה"ד כגון המתפלל במקום סכנה יכול לכתחילה לכוון אדון כיון שהוא עיקר הכוונה).

*

עוד בדעת השו"ע אם ג' או ד' תיבות מפסוק יש בהם קדושה

יו"ד סי' רפג ס"ג כתב מגילה שלוש שלוש תיבות בשיטה אחת מותר, וזה אזיל כמ"ש בפ"ק דגיטין לחד דעה דעד ג' תיבות ועד בכלל אין קדושה לענין שרטוט (ע"ש ברמב"ן), וכמו שרמז הגר"א כאן בביאורו ובמגיה בבהגר"א כאן, וכן מפורש במקור הדברים בתשובת הרמב"ם בפאר הדור סי' ז דאזיל לשיטתו שפסק כהך דעה בגמ' בגיטין, אולם כבר העירו דהשו"ע גופיה להלן בסמוך בסי' רפד ס"ב לחשוש לחומרא למ"ד דרק בב' תיבות אין קדושה ולא בג' דשם כבר יש קדושה, ואין לומר דהשו"ע ספוקי מספקא ליה ונקט הכא לחומרא והכא לחומרא, דהרי כאן היא קולא שיכול לכתוב מגילה כזו ולא חומרא, והנלענ"ד דכאן מצרפים דעת הרי"ף שהביא הגר"א בסי' רפג סק"ג דמתיר לכתוב מגילה, וכן דעת המרדכי והאגודה כמו שהביא הש"ך סק"ג, וכן דעת התשב"ץ ח"א ס"ב

כמו שהביא הפת"ש שם סק"ב וכן המנהג פשוט במדינות אלו כמו שהביא הבה"ט סק"א בשם הבה"ח, ומכח כ"ז הו"ל ספק ספקא משא"כ לענין שרטוט מחמיר השו"ע לחומרא כמאן דאמר דבג' תיבות יש כבר קדושה.

ויש להוסיף על כל זה דגם להפוסקים שאסור לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה מ"מ לא נתברר גדר האיסור דמגילה דהרי בגמ' ומדרשים כתבו פוסקים לאלפים וכי תימא דשם מותר כיון שהוא דרך לימוד גמ' (עי' משנ"ב סי' רטו לענין אמירת השם) הרי בגמ' בפ"ק דגיטין ו' ע"ב גבי ר' אביתר מוכח דגם בכה"ג צריך שרטוט וא"כ לכאורה גם יהיה בגדר מגילה, אלא דשמא מגילה היינו פרשה או עכ"פ ענין שלם, ומה שחידש הרמב"ם דשיעורו בג' תיבות הוא ג"כ חידוש דין, ואולי צירף שו"ע גם צד זה דהבו דלא לוסיף עלה להחמיר בג' תיבות לדידן.

ובתשו' אחרות כתבתי באופן אחר ביאור דעת השו"ע והעיקר כמ"ש כאן.

*

בענין עיר שיש בה חזירים פטורה מן המזוזה

יו"ד סי' רפו ס"א ברמ"א וכן חצרות או עיירות שמקצת גויים דרים בה פטורין ממזוזה ע"כ, בראשונים נזכר דעיר שיש בה חזירים פטורה מן המזוזה (סמ"ג ע' כד בשם ירושלמי ועוד), ונלאו המחברים מלהבין הענין, ויש להוסיף דבאמת רפת בקר חייבת כמבואר לעיל בשו"ע בסעי' זה, ואפי' אם יש צד דמקום החזירים כצואה (עי' ברכות כד) וכמו שיש פוסקים שפטרו רפת בקר שזוהמתו מרובה (עי' בזה באליבא דהלכתא על הש"ע שם), מ"מ משמע בלשון אותם ראשונים דגם אם יש חזירים שלא במקום הפתח פוטר, והרי בצואה או בהכ"ס בעיר בכה"ג אין צד שפוטר, ואולי בדוחק באמת צ"ל שיש בה חזירים קאי על הפתח והוא דחוק מאוד.

ומה שיתכן בדבריהם הנוגעים לגויים מצינו בכמה מקומות שכתבו הדברים ברמז וכמו שצינתי באיזהו מקומן דוגמאות לזה, הלכך אפשר דחזיר הכונה לאו"ה כדדריש בויק"ר עה"פ ואת החזיר ובב"ר עה"פ יכרסמנה חזיר מיער ואע"ג דשם נדרש על עשו מ"מ יש לומר דהכונה לכל או"ה עי' בברכות שם דדרשי' בהו אשר בשר וגו' אע"ג דקרא במצרים כתיב, וכוונת הראשונים למש"כ כאן.

אם כי שו"ר דיש שהאריכו לבאר דבמקור הדברים במס"ס הנוסח הוא אחר וט"ס נפל במאמר (עי' בהרחבה בירושתנו ח"א עמ' ריב בסמיכות) ויש לבדוק הדברים.

*

הערות בב"י יו"ד סי' צ

בב"י יו"ד סי' צ ומ"ש ולצלי וכו', הקשה הב"י על התוס' והרא"ש וסייעתם שנקטו בדעת

רש"י דלצלי בעי' קריעת שתי וערב, וטען דבפי' הסוגיא לדעת רש"י אינו מוכרח וכמ"ש הר"ן בדעתו, וצ"ע דהרי בריש הסי' הביא הב"י מדברי התוס' והרא"ש שהזכירו דברי רש"י להלן בהמשך הפרק (חולין קיא ע"ב) שפסק דלצלי בעי' קריעה שתי וערב, אבל המעיין בב"י הוצאת המאור יראה דתיבות "רש"י ז"ל" שם בריש הסי' הם הוספה מבדק הבית כת"י, וממילא מש"כ הב"י כאן להקשות בדעת רש"י הוא קודם חזרה דבאמת מפרש"י בסוגי' אין יוצא שצריך קריעה שתי וערב לצלי וכמ"ש הב"י כאן, ורק ברש"י להלן מבואר כן, וכמו שתיקן הב"י בבדק הבית למסקנתו בריש הסי', ויתכן דהלכתא שכ' רש"י הוא ממנהגא או מתקנת הגאונים דהרי קבלו עליהם בכחל להחמיר יותר מן הדין כמ"ש גם בשו"ע כאן, וממילא אפשר דהלכתא שכ' רש"י בדף קיא ע"ב אינו מדינא וזה מיישב כל הסתירות מרש"י בפי' הסוגי' על רש"י בדף קיא בהלכתא.

*

בב"י יו"ד סי' צ ולדעת ר"ת אם קרעו וכו' כ"כ שם התוס' והרא"ש וכו', צע"ק דנמצא לפ"ד ר"ת שיש ב' חידושים לדינא שלא נזכרו בגמ' להדיא, הא' דדין היתר כחל עם בשר בדיעבד הוא רק בקריעה כל דהוא ובלא קריעה כל דהוא לא נאמר דין זה, והב' דדין חיוב קריעת כחל כל דהוא כשמבשלו בפני עצמו הוא רק לכתחילה (למרות שכשמבשלו עם בשר מעכב קריעה כל דהוא בדיעבד), וצע"ק שסתמה הגמ' ב' דינים עיקריים ויסודיים אלו ולא פירשתם להדיא בכל סוגיא זו של כחל ולכאורה אינם נלמדים אלא מכח קושיות מסתירות מדלעיל דצ"ז ע"ב (ועי' ברש"י סוטה כב ע"א שממתני' א"א לפסוק לפני שמקשה ומתרץ ומשמע דמהגמ' אפשר לפסוק בלא זה ועי' עוד רש"י ברכות ה ע"א ולר"ת צ"ל שיש יוצאים מן הכלל, ועי' עוד בריש כרם יהושע מה שחידש בפלוגתא רש"י ותוס' בזה).

*

בב"י סי' צ ורבינו שכתב וכו' וכך היה ראוי לכתוב וכו', הב"י נתקשה דהטור והרמב"ם וסייעתם כתבו דלגבי איסורי כחל אין חילוק בין מינקת לשאינה מינקת, והקשה דאדרבה היה להם לומר דלגבי היתרי כחל אין חילוק בין מינקת לשאינה מינקת, דכיון שהשמיעו לגבי האיסור א"כ החידוש דאינה מינקת יש לה איסורי כחל והרי אין שום פוסק שחולק ע"ז, ועדיפא להו לומר לגבי ההיתר ואז החידוש הוא במינקת.

ויש ליישב דהרמב"ם והטור וסייעתם שהזכירו החידוש לגבי אינה מינקת שחלבה אסורה דאמנם אינו חידוש מצד שלא בא לאפוקי משום דעה אבל הוא חידוש מצד עצמו דהרי לולא הגמ' והפוסקים לא היינו מחדשים דכחל של בהמה שאינה חולבת אסור, וממילא הוצרכו לומר דגם בשאינה מינקת יש איסורי כחל.

*

הקונה עבר האידנא בסתמא האם מותר לקיימו בלא למולו והאם הו"ל כמסתמא התנה על מנת שלא למולו

יו"ד סי' רסז ס"ד בהג"ה, וכן במדינות אלו שאסור לגייר שום גוי הוה כאלו התנה עמו שלא למולו ומותר לקיימו ערל כל זמן שירצה ע"כ, והאיסור שהזכיר בדבר היינו איסור מצד החוק, שהיה אסור לגייר במקומו (בין לשם גרות ובין לשם עבדות בדיני ישראל) אבל לא היה אסור להחזיק משרת אפי' בתורת עבד.

ויש לדון במקומותינו עכשיו שהוא אפכא ממש, דמחד גיסא אין איסור חוקי לגייר ומאידך גיסא יש איסור חוקי להחזיק עבד, האם גם בזה אמרי' דמסתמא הוא על דעת שלא למולו כיון שבפועל יש איסור חוקי להחזיק עבד בדיני עבדות של ישראל או דילמא דכיון שעיקר האיסור מצד החוק הוא העבדות ואין איסור על גירות א"כ כיון שעבר על החוק והחזיק בעבד למטרת עבדות א"כ ההמשך לגיירו לשם עבדות כבר אין בזה עוד איסור חוקי.

ובפשטות לכאורה גם בזמנינו אין שונה הדין מהרמ"א מכמה טעמים, חדא דכיון שיש איסור חוקי להחזיק עבד א"כ יתכן מאוד שאין כוונתו להשאירו לתמיד אצלו מסתמא וממילא כ"ש שאין בדעתו לגיירו, ועוד דמן הסתם עצם מה שמגיירו לשם עבדות כ"ש שמחמיר על עצמו איסור החוק בדיניהם לענין עונשיהם, ועוד דסו"ס מכיון שאין דרך האידנא לגייר אנשים לשם עבדות א"כ ממילא מסתמא כשקנה אדם למשרת קבוע לא היתה בדעתו מסתמא לגיירו והו"ל כאילו התנה עמו כמו בזמנו של הרמ"א, וצל"ע למעשה.

בדברי התנא דבי אליהו שנהרג גר החוזה כשנזכר אחר כך בפסוק

נשאלתי מבני חביבי ישראל מאיר נ"י ששאל בשם רבו הרה"ג דנציגר בדברי התנא דברי אליהו (רבה פ"ח) עה"פ ויפל דוד והזקנים מכסים בשקים על פניהם (דברי הימים א' כ"א טז), באותה שעה ירד מלאך משמי מרום והרג את גר החוזה ואת ארבעת בניו של דוד ואת הזקנים אשר היו עם דוד ע"כ, והנה אחר פסוק זה נזכר שוב גר החוזה, וממילא צ"ב.

והנה התשובה לכאורה היא שאין מוקדם ומאוחר במקרא, ועי' בתוס' פסחים ו' ע"ב דלפעמים גם באותה פרשה, וכ"ש בענינו דבאותה פרשה לא נזכר שוב גר החוזה אח"כ, ובזה אתיא גם כפשטות הגמ' שם, רק דהקשה הרה"ג הנ"ל דהרי גר נתן העצה לדוד בדבר ה' להקים מזבח כמבואר בפסוקים שאח"כ.

ומדוחק הקושי צ"ל (אם נימא דאין ט"ס בתד"א בנוסחאות שלפנינו) דאה"נ גר נתן העצה קודם לכן אבל מת קודם שנתקיימה העצה והכתוב הזכיר מתן העצה רק סמוך

לקיום העצה.

ושוב עיינתי בתד"א החדש הנדפס עם המפרשים (הוצאת זכרון אהרן עמ' שכב) ומצאתי שהרבה מהמפרשים עמדו בשאלה זו (זיקוקין דנורא ומענה אליהו וישועות יעקב ומאורי האש ורמזי אש וטובי חיים ומשפט וצדקה) וכתבו בזה הרבה תירוצים, וחלק מהדברים יש בהם דוחק, וכעין דבריי הנ"ל מצאתי באחד מהמפרשים שם רק דלא נראה דהוצרך לבוא לזה מצד מוקדם ומאוחר אלא דכך הדרך לומר כל דבר בפני עצמו גם אם חלק מהפרטים קדמו לחלק לפרטים מהמעשה הנזכר קודם לכן (ר"ל גם אם מתן העצה קדמה למיתת גד עצמו).

בענין מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין

בשבת קד ע"א נבוב בובן, ויל"ע דהרי אם האותיות היו הפוכות היו כל אות בפני עצמה הפוכה ולא היו כתובות בובן, והמדקדק בדברי רש"י יראה דאה"נ הכונה שהאותיות היו הפוכות, ומה דנקטו בגמ' נבוב בובן רצו ללמד רק זה שהאותיות היו הפוכות ולא נחתו לפרש שגם הצורה היתה הפוכה.

והתוס' בגמ' שם שהקשו דאין נבוב בלוחות לא הקשו קושי' הזו מאחר שהדברים כבר מבוררים בפרש"י ואין דרכם לחזור על דברי רש"י בלא צורך.

ואולם במהרש"א משמע שיש איזה סוד ורמז הנרמז מהיפוך האותיות, ויש לומר דלכך נקטו בגמ' נבוב בובן כדי ללמד שיש סוד זה.

ובשם הגרי"ז שמעתי שאולי אמר (ואיני יודע אמיתות השמועה) שזה עוד נס שנעשה בלוחות שהיה כתוב נבוב בובן, וצל"ב מקור השמועה וגם דברש"י לא משמע כן, ומ"מ אם כנים הדברים יש ליישב ע"פ המהרש"א הנ"ל דמאחר שיש סוד בתיבה ההפוכה לכך נעשה נס ונכתבה התיבה הפוכה.

אולם אחר מחשבה נראה דמ"מ הדבר לא יתכן לומר כן דהרי בגמ' שם הובא נבוב בובן ללמד ענין זה דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, ולכשתדקדק לא יתכן לפרש השייכות ביניהם אם נימא שהאותיות היו בנס ישרות מהצד השני ועומדות כנגד האות המקורית בצד הראשון, דהרי הנס שמשנה את האות אין לו נפק"מ אם האות חלולה או לא, דהרי לא תליא האות שבצד זה לאות שבצד זה, אבל לפרש"י ניחא וכנראה שלא יצאו הדברים מפי הגרי"ז וגם השומע ששמע מה ששמע לא היה יכול לומר בפני דבר ברור בזה.

כמה הערות לענין ברכה בספירת העומר למי שהחסיר

יום אחד והמסתעף (הערות על החיבור "וחרון יוכל להמנות")

(א) הערה במנהג כיום ובקושי שיש מחמת זה לצאת מהש"ץ

יש להעיר דבזמנינו המנהג ברוב מקומות שהש"ץ ממתין לקדיש רק לעשרה ולא כדמשמע ברמ"א שיש להמתין לרוב הציבור וכשמקיימים מנהג זה בצירוף המנהג לספור אחר קדיש לפני עלינו יצא בהפסדו שלרוב הציבור קשה להשיג את הש"ץ לצאת ידי חובת הברכה, ואדרבה מאחר שיש שמנסים להשיג את הש"ץ כדי לצאת בברכתו הרי מן הסתם הוא מקדים בימים אלו יותר משאר השנה בקדיש, והמתאמצים ומתקשים לכוון בשמונ"ע קשה להם להשיג את הש"ץ לצאת בברכתו במצב כזה, וא"כ הנוהגים כהגר"א לספור אחר עלינו הרויחו בזה שיכולים יותר בקלות לצאת בברכת הש"ץ, ולכן בודאי שהסומכים על הגר"א לנהוג כמנהגו לא הפסידו וק"ל.

(ב) אם סובר המשנ"ב שיש איסור לברך אחר כך מי שלא ספר יום אחד

עוד יש להעיר דאכן יש עוד אחרונים שנקטו דיכול לספור בברכה לכתחילה ויש אחרונים שנקטו כן בשעת הדחק, ועי' בחיבורי הליקוטים מה שהביאו בזה, אם כי לגוף דעת המשנ"ב משמע דסבר דהוא איסורא לברך אם שכח יום אחד, שהרי מטעם זה פקפק בברכת נשים, וכמבואר במקור הדברים בספר שלחן שלמה שהוא מקור המשנ"ב שהחשש הוא שמא ישכחו וימשיכו לספור בברכה, ומשמע שתפס שהוא איסור מעיקר הדין שמחמת זה חשש עוד עי"ש (אם כי יש מקום לדחות דבנשים יש צד שאסורות לברך על מ"ע שהז"ג בפרט שיש לשון במקו"א בד"מ דאין מוחין בנשים שמברכות וכו' ולכך הו"ל כאן ס"ס לחומרא אך לא משמע דזה הטעם), וכמ"ש הפמ"ג דבברכות נקטי' להקל שלא לברך לחשוש גם לדעות שלא נפסקו לעניינים אחרים.

ויש להוסיף דבמשנ"ב ס"ס רטו מבואר דכל פטור מברכה הוא איסור ודלא קצת ראשונים שלא כ"כ, וכן מבואר במקור הדברים בפמ"ג שציין שם דאפי' בס"ס ואע"ג דבעלמא ס"ס לקולא מ"מ בברכות הס"ס יוצר פטור וממילא יש איסור לא תשא עי"ש, ואפשר קצת להשוות ס"ס לדעה שלא נפסקה להלכה כנגד רוב ראשונים דשניהם מדין רוב (דגם דין ס"ס מדין רוב כמ"ש הרשב"א וגם רוב פוסקים הוא מדין רוב כמבואר בחולץ יא).

(ג) במעם מה שיש ספק ספקא לחייב בברכה במי שספק ספר יום אחד

מש"כ בשם הגרי"י פוזן בביאור ענין הס"ס כאן שאינו פוטר כאן מברכה למרות שבשאר ברכות הדין הוא שפוטר כמ"ש במשנ"ב ס"ס רטו כן כתבתי במקומות אחרים דהטעם

הוא משון שכאן הדעה העיקרית כרוה"פ לברך, וכע"ז ראיתי בשם הגרשז"א דאי"ז ממש ס"ס העיקר כהדעה הנ"ל הוא נפק"מ לעוד ענינים, וכן יש משמעות בכה"ל סי' תפט דזהו דעת רוב הראשונים דאין המצוה מוגבלת רק למי שסופר כל הימים, ויש לציין דבפמ"ג מבואר דבברכות חיישי' גם לדעות שלא נפסקו להלכה, ומ"מ בצירוף שיש כאן ס"ס יחד שהדעה העיקרית לברך נקט המשנ"ב לברך.

(ד) מי שמהדר לצאת מהש"ץ אפי' במקום ספק ספקא

יש לדון במי שיש לו ס"ס ד לפי הכרעת המשנ"ב והפוסקים מצד הדין יכול לברך אבל רוצה להדר לשמוע מהש"ץ האם מקיים הידור בזה בדאפשר לצאת בקל או דלאו כלום קעביד (ולפ"ז אדרבה עדיף שיברך בעצמו לחשוש להצדדים וכו').

ונראה שהידור ודאי יש כאן במה שאינו מברך בעצמו דהרי כתב כבר הפמ"ג דאפי' בס"ס אסור לברך וכבר כתב הפמ"ג דבברכות חיישי' לספק דעות דלא פסקי' כוותיהו וא"כ מאחר שיש כאן ספק שיכול לצאת עוד צד ודאי עדיף.

ובסי' ד' לגבי ניעור שאם עושה צרכיו ומשפשף וכו' שהכריע המשנ"ב שיכול לברך ענט"י מאחר דיש כאן רוב צדדים שיכול לברך מעיקר הדין ואכמ"ל, היה נידון בבחורות בישיבה אם יש ענין להוציא דאני טענתי דמאחר והוא רק בצירוף כמה צדדים שלא נפסקו כ"א בפנ"ע א"כ בודאי שאם יש מי שמוציא בשאר ברכות טוב שיוציא גם בזה משום מהיות טוב ואחרים טענו דזה נגד הכרעת המשנ"ב והשבתי דהמשנ"ב לא מיירי באופן שיש מי שהוציאו והלכתי להגרס"ק והשיבני בפ"ק "יותר טוב שיצא מחבר".

(ה) עוד הערות על החיבור הנ"ל

מה שכ' כת"ר בדעת המג"א על חיוב נשים בספיה"ע בקבלוהו עלייהו, יש לציין לדעת ההרמב"ן דמשמע דחייבות מדינא.

בענין דעת הפנ"י מקובל לומר דלכל היותר סובר ששייך לומר נוסח של ברכה בלא להתכוון לחלות ברכה (ויש שנקטו בדעתו רק לענין בא"י שומע תפילה ולא לכל נוסח ברכה, ואולי יש אחרונים שנקטו גם עכ"פ נוסח טופס ברכה בלא שם ומלכות ששייך בזה) וזה דעת החו"ד, אבל יש דעה מקילה יותר והיא דעת החינוך שהביא הנשמ"א (היינו מה שציין המשנ"ב בס"ס רטו) לענין ברכה מספק בנדבה עי"ש, והרחבת בכ"ז בתשובה אחרת.

השלמות לתשובות קודמות (*)

השלמה לתשובה על חיוב מצוה בנשיקת מזוזה

יש לציין עוד לדברי המכילתא דרשב"י פ' בא וכע"ז במכילתא דר' ישמעאל פ' בא משארותם צרורות וגו' על שכמם וכי לא היה בידם מה ליטול וכו' אלא שהיו מחבבין את המצוות ע"כ, ור"ל שהחזיקו הדברים בידיהם לחיוב מצוה וכ"ז אע"פ שלא היו עסוקין במצוה אז וחזי' שיש חיובי מצוה שאדם יכול לעשות בגופו גם מדעתו בדברים שלא נאמרו לו לעשות.

עוד הראני הרב מושקוביץ דבספורנו כ' בטעם וישק לו (שמות ד, כז) דאהרן למשה משום מצוה, ונלענ"ד כוונת הספורנו דהרי היתה אז מצוה על אהרן בהוראת שעה לך לקראת משה המדברה, והוא מעין חיוב מצוה דנישוק המצוות שכ' השל"ה והפוסקים (ומעין זה מצינו ברשב"י פ' חיי שרה מב"ר נט יא, שמצוה חביבה לו ובאה על ידי צער וכו' והיינו דהמילה הי' חפצא דמצוה).

אמנם שוב עינתי בל' הספורנו ולא נראה שזו כוונתו וז"ל כמנשק דבר קדוש, כענין וישקהו, ויאמר הלא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד (ש"א י, א) ע"כ, אלא נראה שהוא כעין מה שהביא מטבע הלשון משמואל א'.

בענין התשובה על ויכולו בשבת שחל ביו"ב

יתכן לומר דהמדרש עצמו שהזכיר לומר ג' ויכולו יסבור כן בכל שבת, אבל הפוסקים לא נראה שתפסו כן בכל שבת אלא כשיש טעמים נוספים לומר ג' ויכולו אז מקיימים המדרש, אך בלא זה לא, מאחר דבגמ' לא נזכר ג' פעמים אלא רק לומר ויכולו.

השלמה לתשובה לענין זריעת גרעיני פרי עץ כלאים

יש להוסיף דאמנם יש דעות דגם זריעת עץ כלאים אסורה בא"י (עי' בהרחבה בב"ח ושו"ך סי' רצה סק"ב וחזו"א כלאים סי' ג סקי"א ודיני כלאים סקל"ב ושבט הלוי ח"ב סי' קסה על הרמב"ם בה"ו ושאר אחרונים שהובאו באליבא דהלכתא על שו"ע שם סי' רצה ס"ג) מ"מ לא חמירא זריעת פרי שגדל מכלאים יותר מענף שגדל מכלאים שלכו"ע זריעה קילא מהרכבה באילן עכ"פ בחו"ל ואפשר גם מן התורה.

השלמה לנידון על התכלת

בעיקר המאמר שהזכרנו שאמר חכ"א דיש די ראיות בזיהוי התכלת כדי להתיר עגונה יש להעיר דגם אם כנים הדברים מ"מ גם פסק של חכם מובהק ומופלג בדורו הוא ג"כ די כדי להתיר עגונה שהרי סברא שחידשו מדנפשיהו הרמב"ן והרשב"א ותוס' ורא"ש ושאר פוסקים יש בו כדי להתיר עגונות גם בזמנינו ומעשים שבכל יום שכ"ה, וגם סברא שכתבו הב"ש והח"מ וכן הגריש"א והגרנ"ק דאטו קטלי קניא באגמא אנן, ואדרבה

בעלמא דרך הוא שאחר המו"מ החכמים מכריעים.

השלמה לנידון אימתי מברך הגומל אם לפני קדיש או לאחריו

הראוני דבסידור הגר"ק הובא בשמו דמנהגינו לומר הגומל לפני קדיש.

וכמו שהערתי בפנים התשובה דבמנהגים היה נראה מדברי האחרונים שנהגו יותר לפני קדיש, ובאופן כללי במנהגי הקדמונים מצינו יותר הפסקים ממנהגים שלנו, כמו פיוטים בברכות ק"ש ובקריאה"ת ושאר ברכות ואמירת שב בין התקיעות וחבטת הערבה באמצע קדיש ותשבחות באמירת החזן ברכו אחר ישתבח, ואין זה שהקדמונים היו זהירים בהפסקים פחות מדין אלא שהיה בידם הכח לקבוע איזה דבר שייך ולא אסור מצד הפסק, וגם הגומל שהנהיגו הקדמונים להסמיכו לקריאה"ת מהטעמים המבוארים בחת"ס ובפוסקים נקטו הקדמונים דלא הוי הפסק בין קדיש לקריאה"ת וכמו פסוקי הכנסת הס"ת לארון ושאר פסוקי במנחתא דשבתא דאי"ז הפסק בין קריאה"ת לקדיש.

השלמה לנידון לאיזה צד לברוך את הציצית

העירוני שבדעת נוטה כ' הגר"ק לסובב לצד הלב והוא כמ"ש מאיר עז בשמו לעשות כבתפילין, וכ"ה מנהגינו בתפילין, ור"ל שיש לעשות כמנהגינו בתפילין עכ"פ לדידן שנוהגין כן בתפילין, אם כי בתפילין כתיב על לבבך ודרשי' במנחות לז ע"ב שתהא שימה כנגד הלב, ולכך עבדי' גם הרצועות ככה"ג, אם כי גם בציצית נזכר בהגמ"י בשם שוחר טוב שהיה דוד מחזיק הציצית כנגד הלב.

ומצאתי בפנים דעת נוטה סי' שצ שכתב הגר"ק לענין השאלה לאיזה צד מסובבים שיש בזה מנהגים ומנהגינו לפניו, ובהערה שם כתב בשם בכתבי הגר"ק ששמע בשם החזו"א לעשות כריכות הציצית לצד פנים כמו תפילין ולא לצד חוץ עכ"ד, ושמעתי מרבינו דלנוהגים כמנהג ספרד לכרוך בתפילין לצד חוץ י"ל דה"נ לא שנא עוד שמעתי מרבינו דהקביעות לקבוע צד הפנים הוא כפי מה שנמצא צד הפנים כשהיא מונחת לפניו בשעה שתולה בה הציצית ע"כ מהערה שם.

ובגוף מה שכתבתי בפנים התשובה דאפשר שיש לפנות לצד ימין להנוקטים כן בשאר מצוות יש לציין דמלבד הנפק"מ היאך הציצית מונחת הוא נפק"מ ג"כ היכן החוט נמצא ובאיזה צד מתחיל את הכריכה, והפניה לימין לכו"ע היא בתחילת הפניה, דבמזבח גופא הפניה לימין היה רק בתחילה ובשאר הסיבוב כבר הוצרך לפנות לשמאל, אע"פ שאם היה פונה פ"א מתחילתו לשמאל היו רוב פניותיו אח"כ לימין, דהעיקר משגחין במה שעושה כשיש לו ב' מקומות לפנות מתחילה ולא אח"כ שמוכרח לפנות לצד אחד.

השלמה לנידון על קריעה בחול המועד ברואה מקום המקדש

כתבתי דלפי המנהג שאין קורעין על שאר קרובים בחוה"מ כ"ש שאין קורעין על

המקדש, והעיר הגר"ש צביון דאמנם כ"ה המנהג שאין קורעין על המקדש בחוה"מ אבל יש להעיר דהרי בקריעה על המקדש קורעין ולא מאחין וא"כ אדרבה נדמה לאביו ואמו ע"כ חלק מדבריו בקיצור.

ונראה דהטעם דלפי המנהג תפסו דלא חמיר מאביו ואמו דאמנם כ"ה דעת הרמב"ם דבמקדש קורע עד שמגלה לבו כמו באביו ואמו וכן פסק המשנ"ב להלן סי' תקסא, אבל המנהג הפשוט אינו כן אלא כהראב"ד והרמב"ן וש"פ דאין שאר דיני קריעה דאביו ואמו נוהגין בקריעה על המקדש וכמו שהורו פוסקי זמנינו וכמו שהרחבתי בדינים אלו בתשובה אחרת, ומבואר מזה שתפסו בפשיטות דא"א ללמוד חומרא מאביו ואמו לכל מה שנאמר בהם ומאי דאתמר שלא לאחות אתמר ויש ליתן טעם בדבר דשאני חורבן בהמ"ק דתקיף צערא טובא (עי' חגיגה ה' ע"ב) וכתיב בצע אמרתו (איכה ב', יז) דבזע פורפירא דיליה (מד"ר שם) ועדיין לא נתאחה ודיו לעבד שיהא כרבו (עי' ברכות נח ע"ב) אבל נקטו דלסתם מילי לא נאמר דין זה.

[ובמנחת שלמה דלהלן שחישב זה עם דין מלקט עצמות או"א עי"ש מה שחישב לעיל מינה דין מלקט עצמות או"א להנך פוסקים לענין דיני קריעה של או"א אם נוהגים במלקט עצמות].

ולענין גוף מה שכתבתי דקיל מקריעה על קרובים הכונה בזה דהרי היא קריעה שאין עמה אבלות השתא וקריעה שהוא הביא על עצמו החיוב ויש בידו להפטר על ידי שלא יבוא לשם, ועי' להלן בדברי האחרונים שביארו עוד למה היא קריעה קלה מקריעה על קרובים ובדבריהם מתבאר גם הראיה מנ"ל לומר דתליא בזה, (ואולי יש גם להוסיף דרבים נהגו להקל בזה מטעמים שונים, כגון הדרים בירושלים או המקנים בגדיהם לאחרים, וגם מי שאינו סובר מקולות אלו מ"מ אפשר דמודה דחזי לאצטרופי וצ"ע).

ועוד הקשה הגר"ש מה דכתבו הפוסקים דבקריעה על קרובים אם למוצאי הרגל תיעשה רחוקה קורע במועד ומבואר מזה דהיכא שלא יקרע אח"כ אין הרגל פוטר מקריעה ולמה ל"א דה"ה בניד"ד עכ"ד בקיצור.

ואולי יש לחלק לענייננו מיהא שהוא חייב את עצמו והיה יכול להפטר קל יותר לענין קריעה שלא יוכל לקרוע אח"כ, ובכה"ג אפשר דלא דמי לקריעה שמחויב בה וצריך לקרוע, ואע"ג שבכה"ג מצינו גם באבלות שאם לא שמע לא נתחייב מ"מ לא בדידיה תליא מילתא וגם חשיב דחיובא איכא וגברא ליכא כיון שעיקר צורת האבלות היא להתחייב לקיים ציווי התורה משא"כ בניד"ד אבל צריך ראיה לחילוק זה (ולהלן בדברי האחרונים יתבאר דמצינו דברים דומים לזה).

אבל להסיר מחומר הקושי יש לציין דעיקר דין זה שאם למוצאי הרגל תיעשה רחוקה צריך לקרוע מבואר בב"ח ביו"ד סי' שמ (והובא בש"ך שם סקמ"ז ובט"ז שם סקי"ח) דהוא רק מטעם דאין ברור בזה מנהגא, ולכן באופן זה הדרי' לדעת רוב הפוסקים

וההלכה לקרוע, ומשמע דלולי סברא זו לא היינו קורעים מעיקר הדין להמקילים, ולכן באופן שברור שיש מנהג שאין קורעים גם באופן זה לק"מ.

(וגם אם נימא שא"א לקבוע שיש מנהג כנגד הב"ח והש"ך והט"ז שלא היה להם מנהג קבוע בזה מ"מ במקרה חדש שלא דברו בו וידוע בו המנהג י"ל דשייך לקבוע מנהג).

ומ"מ עיקר הטענה [המיוסדת על מה שעורר עוד הגר"ש הנ"ל ג"כ] דבלא"ה רוב הראשונים מחמירים בשאר קרובים ובשאר קריעות וברמ"א מבואר שזו הדעה העיקרית במקום שאין מנהג וכ"ש להמחבר וגם המנהג שנהגו שנהו להקל הוא חדש וממילא הבו דלא לוסיף עלה ובודאי שיש ממש בטענה זו ונפק"מ עכ"פ למי שירצה להחמיר בזה דאין מזניחין אותו עכ"פ היכא דליכא למיחש ליוהרא.

אולם בחוט שני (נושאים שונים עמ' שעו, סי' תקסא סק"ה) כתב דבחול המועד אין לקרוע דאע"ג דאיתא דבמקום שאין מנהג יש לקרוע על כל המתים בחול המועד היינו דוקא אבילות חדשה אבל אבילות ישנה אין קורעין במועד ואע"פ שיעבור זמן הקריעה עכ"ל, ומבואר שתפס כן גם להמחמירים בחוה"מ בשאר מתים וגם דבשאר מתים קורעים לכו"ע אם יעבור זמן הקריעה (כמש"כ המשנ"ב וכמו שהעירו כנ"ל), והטעם משום שכאן הוא אבילות ישנה ולפי דבריו נמצא דאין דעה שאין לקרוע במועד.

ויש לציין בזה דבט"ז יו"ד סי' שמ סקי"ח כ' בשם הב"ח בשם המהרש"ל ונראה בעיני היכא ששמע שמועה רחוקה אין קורעין במועד אפילו על אב ואם אלא קורע אחר הרגל דמאחר שנפסק ממנו אבילות לא חמיר הקריעה לדחות הרגל עכ"ל, והובא גם בש"ך שם סקמ"ז, ומבואר מזה דאף שלא יוכל לקרוע אח"כ דמ"מ באבילות ישנה לא החמירו, ועי' משנ"ב סי' תקמז סקי"ד.

ובמנחת שלמה ח"א סי' עג הביא ראיות ליסוד זה דבאבילות ישנה אין קורעין במועד, דבמלקט עצמות אביו ואמו במו"ק ח ע"א נקט להלכה בתוס' הרא"ש שם שאין קורעין במועד וכן דעת גדולי המפרשים במאירי שם (ודלא כהדעה השניה שם), והביא מחת"ס יו"ד סי' שכ"ג דאחר הרגל אינו מתאבל ואינו קורע אפי' אם עדיין לא נקברו, וכתב שם ליישב בזה גם כן הקושי הנ"ל דבאבילות שתהיה ישנה אחר המועד יש לקרוע במועד ואעפ"כ בניד"ד יש לקרוע במועד דלמלקט עצמות מדמי' לה משום שהיא אבילות ישנה כמלקט עצמות ומעוד טעמים שהזכיר שם.

ולפי דבריו בתחילת התשובה שם מיושב בזה גם הקושי דלעיל דממה שאין מאחין יש לדמותו לקריעה דאביו ואמו ומיישב דהרי גם בליקוט עצמות אין מאחין ועכ"ז אין קורעין בחוה"מ ועי"ש מש"כ עוד בדיני ליקוט עצמות.

לסיכום הדברים, אבילות זו היא אבילות ישנה דמבואר בפוסקים שאין בה קריעה במועד ולכל היותר כמלקט עצמות או"א שנזכר בזה להלכה בתוס' הרא"ש שאין בזה קריעה במועד, וכ"ז אע"ג שלא יוכל לקרוע במועד, וגם בלא כ"ז מה שקורעין על קרובים

בחוה"מ אם למוצאי הרגל תיעשה ישנה הוא רק באופנים שאין ידוע בהם המנהג וכמ"ש הפוסקים (ואין דינו כקריעה על או"א לדידן כמשנ"ת).

וכן מבואר המנהג שאין לקרוע על המקדש בחוה"מ בעיר הקודש והמקדש להגרי"מ טוקצינסקי ח"ג עמ' רכ ומנחת שלמה ח"א סעי' עג הנ"ל וחוט שני סי' תקסא הנ"ל ואול"צ ח"ג פ"ל תשובה ה וזכרון בצלאל להגר"ש דבלצקי וארחות רבינו ח"ב עמ' קפה, וכן המנהג (ובחידושים וביאורים יו"ד סי' שמ סקמ"ד ועמק ברכה עמ' קלט החמירו בזה).



אין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים ללא שאלת חכם.