

שו"ת דעת

כרך י"ד

שאלות אקטואליות

בהלכה ומנהג

**יוצא לאור על ידי
דעת - לימודי יהדות באור החסידות**

המחלקה להדרכה רוחנית:
שו"ת לרבני קהילות והקהל הרחב בארץ ובתפוצות
הרצל 141 רחובות
דוא"ל: daat0770@gmail.com

ניתן לשלוח שאלות אל מכון דעת דרך אתר האינטרנט: [/http://daat.org.il](http://daat.org.il)

נדפס בסיוע המשרד לענייני דת

פתח דבר

בשבח והודיה לה' יתברך אנו מוצאים לאור את החלק הארבעה עשר בסידרת "שו"ת דעת" - שאלות אקטואליות בהלכה ומנהג, ובו מבחר שאלות ותשובות בנושאים שונים ומגוונים.

זה שנים רבות, שמכון דעת נותן שרות של יעוץ הלכתי, השקפתי ומשפחתי, על פי התורה והחסידות, לרבני ודייני קהילות ולאנשים פרטיים בארץ ובתפוצות. התשובות נענות על ידי רבני המכון וצוות המשיבים של מרכז דעת, בשפה העברית, וכן בשפות שונות לפי שפת השואל - כמו אנגלית, צרפתית, ספרדית ורוסית.

התשובות מתפרסמות באופן קבוע באתר האינטרנט של המכון בכתובת <http://daat.org.il>, במדור שאלות ותשובות. השאלות והתשובות שבכרך הם מבחר שאלות שנענו בשנה האחרונה על ידי רבני המכון לשאלות שנשאלו מחו"ל, ממדינות שונות ומגוונות.

בהזדמנות זו ברצוננו להודות לצוות הרבנים והאברכים על עבודתם והשקעתם הרבה, במענה השאלות, בריכוז המקורות ההלכתיים, בעריכתם והכנתם לדפוס. ויהי רצון כי הפצת "דבר ה' - זו הלכה" תמהר ותחיש את הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

מערכת ההוצאה לאור של מכון דעת

תוכן עניינים

ענייני תפילה

- האם מותר לעשות קניות לפני התפילה, כאשר זה על הדרך ובשעה שלא עמוס, ואם ימתין לאחר התפילה, יהיה זה טרחה גדולה יותר? 15
- האם האופן הנכון בתפילת שמונה עשרה, הוא לומר בלחש ממש, או שיש צורך שלפחות הוא עצמו ישמע מה שמוציא מפיו? 18
- אדם שלא אמר סדר קורבנות לפני התפילה מכל סיבה שהיא, האם יכול (והאם יש עניין) להשלים את אמירתם לאחר התפילה? 21
- אדם שאין לו תפילין בזמן תפילת שחרית, ועד ששיג תפילין יהיה זה לאחר חצות, האם יתפלל לפני חצות ללא תפילין, ואחר חצות יניח תפילין ויאמר עמם קריאת שמע, או עדיף שימתין לאחר חצות ויתפלל שחרית עם התפילין? 23
- ילד קטן שהחל לבכות באמצע תפילת שמונה עשרה, האם מותר לגשת אליו ולטפל בו ולהרגיע אותו? 25
- אדם שאביו ביקש ממנו טובה אישית שיעשה בשבילו בבוקר, אמנם הוא עדיין לא התפלל עדיין, מה עדיף, להתפלל קודם אף שעל ידי זה יתעכב צורכי אביו, או שכיבוד אביו קודם? 27
- אדם שלא יכול לזוז מפני זקנה וחולי, ואדם אחר מניח לו תפילין, האם הוא יכול לברך את ברכת התפילין? 30
- האם מותר לשבת על מזוודה שיש בתוכה תפילין? 32
- האם אפשר להתפלל עם גרביים בלבד ללא נעליים? 35

ענייני ראש השנה

- האם אדם שידוע שלא יזדמן לו שופר ביום של ראש השנה, יכול לשמוע שופר לפני ראש השנה, או בלילה של ראש השנה, ולצאת בזה ידי חובת המצווה? 37
- שופר שיש עליו חומר מבריק, האם השופר כשר או שיש לחשוש בזה לחציצה? 40
- האם ישנו בעיה להדביק מדבקה על השופר עם השם ומספר הטלפון, או שזה חציצה ופוסל את השופר? 42
- אם עושים מניין לתפילה בראש השנה בתוך חניון שבבניין, ויש סוג של 'הד' מצד האקוסטיקה במקום, האם ישנו בעיה לגבי תקיעת שופר שתוקעים שם? 44
- האם אדם עיוור יכול להוציא אחרים ידי חובה בתקיעת שופר, או שהוא לא יכול להוציא אחרים ידי חובה? 46
- שופר שיש בו סדק לאורך השופר, באורך של ס"מ אחד, האם הוא כשר לתקיעה או לא? 48
- האם שופר צריך הכשר, או שאפשר לקנות שופר בכל מקום שהוא? 50
- אדם שהוא איטר יד, האם יש עניין שיאמן את עצמו בכל זאת לתקוע בצד ימין, או שהוא יכול לתקוע בצד שמאל כרגילותו? 53
- מי שהלך לתקוע בשופר ליהודים בראש השנה, וגוי ביקש ממנו שיתקע לו בשופר כי הוא מעוניין לשמוע, האם אפשר לתקוע לו? 55

הלכות סוכה

- האם אפשר להניח פח אשפה בסוכה? 58
- האם מותר לבנות סוכה תחת חוטי כביסה של שכן שנמצא מעל חצר? 61
- אדם שיש לו מרפסת קטנה וצרה, כמה מינימום של שיעור אורך ורוחב הסוכה לגבי בניית סוכה בכזה מקום? 64

האם אפשר לבנות סוכה ברשות הרבים? 66

האם כאשר מזמינים את אנשי הקהילה לסעודות החג, והרבה מהם לא נוטלים ידיים אלא רק שותים יין ואוכלים משאר הדברים כמו מיני מזונות וכדומה, האם יהיה אפשר לברך איתם ברכת לישב בסוכה למרות שלא אוכלים לחם? 69

האם יש בעיה לתכנן לבנות סוכה בחול המועד, במקרה שבתחילת החג הוא לא יהיה בביתו, ויגיע אל ביתו באמצע החג? 71

האם אפשר לעשות בעת בניית הסוכה לסוכת בית הכנסת שם יאכלו אנשי הקהילה בחג, מקום לנרות החג, באופן שמעל המקום שמדליקים אותם לא יניחו סכך, אלא יניחו קרש רחב וגדול מעל אותו המקום, כדי שבמקרה שירד גשם זה לא ירד על הנרות, או שזה פוסל את הסכך? 73

במקרה שבונים סוכה ענקית לכלל אנשי הקהילה, ויש כמות של סכך מסוימת, וישנם רווחים של אוויר בסכך של הסוכה, אבל הסוכה בכללותה צילתה מרובה מחמתה, האם מה שישנו חלל אוויר במקום הסכך פוסל את הסוכה? 75

מי שמאחר בסוכת בית הכנסת את אנשי הקהילה, אמנם ישנם גם כמה גויים שבדרך כלל מצטרפים לקהילה לארוחות וכדומה, ומשום איבה לא אומרים להם ללכת, האם יש בעיה שהם יכנסו לסוכה בחג הסוכות בשעת הסעודות, או שיש בכך בעיה הלכתית שגוי יהיה בסוכה? 77

כמה דפנות צריך שיהיו בסוכה מעיקר הדין וכמה דפנות זה לסוכה מהודרת? 79

אם מזמינים לסעודות החג את אנשי הקהילה, ובדרך כלל ישנם כמה שבאים עם הכלב שלה ומעוניינת להיכנס איתו לסוכה האם יש בכך בעיה הלכתית? 82

עניני ברכות

אדם שקם מהשינה לאחר חצות הלילה, ומעוניין להישאר ער עד הבוקר, האם יכול או חייב כבר לומר את כל ברכות השחר וברכות התורה? 85

אדם שמקפיד לברך בכל יום 'מאה ברכות', האם יכול בשבת (שחסרים הרבה ברכות של תפילת שמונה עשרה), להשלים את הברכות בשמיעת הברכות בחזרת השליח ציבור בשמונה עשרה, על ידי כוונה ועניית אמנו?88

יש לנו בקהילה גוי שתמיד מגיע לאירועי הקהילה, הוא מרגיש שייך, אך כנראה רוצה מקום של חברה ומקום לאכול ולשתות, אנו לא אומרים לו ללכת, אבל השאלה האם כשמברכים ברכות וכדומה עם הקהילה, צריך למנוע ממנו, כי הוא מברך יחד עם כולם?91

אם שותים כוס תה חמה, ומפני חום הכוס, שותים אותה בלגימות קטנות מעט מעט, מה הדין לגבי ברכה אחרונה לאחר סיום השתייה?94

האם אפשר לברך ברכות וברכת המזון במטבח בסמוך לפח אשפה שישנו שם, או שיש להתרחק ממנו כדי לברך?96

אם ישנם פירות שצריכים בדיקה מנגיעות תולעים וכדומה, האם מברכים עליהם לפני הבדיקה כדי שהברכה תהיה על השלם, או שיש לבדוק לפני הברכה כדי שלא יוצר מצב שלאחר שבירך אין באפשרותו לאכול על מה שבירך?98

אדם שלא הספיק לקרוא קריאת שמע ולהתפלל לפני חצות היום, ועושה זאת לאחר חצות, האם עליו לקרוא קריאת שמע יחד עם ברכותיה או לא?101

אם מגישים 'קינוח' בסוף הסעודה בשבת, האם אפשר לחכות מלאכול אותו עד לאחר ברכת המזון, שעל ידי כך יצטרך לברך גם ברכה אחרונה, וזה יחשב לו להשלמת מאה ברכות, או שזה יכנס בגדר ברכה שאינה צריכה, כי אם היה אוכל אותו לפני ברכת המזון, היה נפטר מברכה אחרונה?103

אם אדם רוצה לטעם מעט מאיזה מאכל או חטיף, האם עליו לברך ברכה ראשונה, או שזה רק משיעור מסוים?105

אם שמים שקדי מרק במרק עוף, האם יש לברך עליהם בפני עצמם, או שהם טפלים למרק ונפטרים בברכתו?107

אדם ששתה יין לפני הסעודה אבל לא בירך לאחריה על הגפן, ולאחר מכן נטל ידים, האם הוא נפטר בברכת המזון, או שעליו לברך על הגפן בפני עצמו?110

- אם מרסקים פירות קפואים בבלנדר, ועושים 'שייק' פירות, מה הברכה שמברכים על כך? 113
- מה מברכים על לבבות דקל? 116
- מה הברכה על 'טורטיה' שעשויה מקמח, ומטוגנת בשמן, והיא ממש דקה, ועוטפים בה מיני מאכל ואוכלים? 118
- מה מברכים על 'חמוציות' ברכת האדמה, או ברכת העץ? 121
- אדם שאכל קינוח בסיום הסעודה, האם הוא מברך ברכה אחרונה על הקינוח, או שהוא נפטר בברכת המזון? 123
- אדם שלא זוכר אם אמר ברכות השחר האם עליו לברך שוב מספק? 125
- האם יש לברך בקרמבו רק על הקצפת או גם על העוגיה או רק על העוגיה, או על שניהם? 127
- אדם שאכל מיני מזונות ושכח לברך לאחריהם, ולאחר מכן נטל ידיים ואכל לחם, האם עליו לברך בכל זאת ברכה אחרונה על המזונות שאכל לפני הנטילת ידיים? 130
- אדם שלא שמע את כל הברכה מאדם אחר שבירך, אלא רק את סיומה, האם יכול לענות אמן? 133

שונות

- שאלה: שמעתי פעם שאם אמרתי בתחילת ימות החמה תשעים פעמים 'מוריד הטל', אם בתפילות שלאחר מכן הסתפקתי האם אכן אמרתי מוריד הטל או שבטעות אמרתי מוריד הגשם אני לא חוזר, האם זה נכון מה ששמעתי? תודה מראש. 135
- שאלה: מדוע לפי מנהג חב"ד חוגרים אבנט (גארטל) בשעת התפילה ומדוע מתחילים זאת דווקא לאחר החתונה? 138

שאלה: בית הכנסת שלנו בתקופה האחרונה נהיה מאוד עמוס והוסיפו כמה ספסלים למקומות ישיבה כך שיצא שמקומי הוא ממש בסמיכות לפתח בית הכנסת. האם אני צריך לחשוש לכך שאסור להתפלל בסמיכות לפתח? 141

שאלה: מהו מנהג חב"ד בתפילת הדרך - האם צריך לעצור את הרכב ולומר זאת? וכן האם צריך לברך על משהו לפני כדי שתהיה תפילה זו סמוכה לברכה אחרת? 144

שאלה: אני לא זוכר האם התפללתי תפילת מוסף לראש חודש, האם עלי להתפלל מוסף מפני הספק? 147

שאלה: אני גר באירופה בה מתחילים לומר ותן טל ומטר לאחר ששים יום מהתקופה, אלא שבפועל טעיתי ובתפילת שחרית היום (י"א מר חשוון) אמרתי ותן טל ומטר בברך עלינו, אני צריך לחזור ולהתפלל שוב? 150

שאלה: מדוע לובשים בחב"ד פאה נכרית ולא כיסוי ראש אחר (מטפחת)? ומדוע דווקא נשואות לובשות כיסוי ראש ולא רווקות? 153

שאלה: מה האופן והזמן הכי מתאים לכתחילה לאמירת שנים מקרא ואחד תרגום? אם בפועל לא הספקתי האם אפשר להשלים אמירתו? 156

שאלה: האם בית המקדש יבוא מלמעלה או שמישי יבנה את בית המקדש? 159

שאלה: האם צריך לכסות בברכת המזון את הסכין? וא"כ האם מדובר בכל סוג סכין או רק סכין מברזל? והאם צריך לכסותו גם בשבת? 162

שאלה: מדוע כ"כ מקפידים בחב"ד להביא את הילדים הקטנים לשמוע קריאת עשרת הדברות בחג השבועות? ודבר נוסף, האם בחב"ד אומרים את פיוט האקדמות? 165

שאלה: כשאין לוי בנמצא ליטול את ידי הכהן לברכת כהנים מי יטול את ידיו? 168

שאלה - האם מותר להניח את התפילין של החבר ללא ידיעתו? 170

שאלה - מדוע צריך לכסות את הציציות כשנכנסים לבית החיים? והאם גם ליד קבר אשה צריך לכסותם? 172

- שאלה: מהו הענין ללמוד ובדגש מיוחד בימי 'בין המצרים' את הלכות בית הבחירה? 174
- שאלה: אם בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש שמעתי 'קדושה' אני צריך לענות עם הציבור? ואם אכן צריך לענות האם יש עוד דברים שצריך להפסיק בין יד לראש ע"מ לענות אליהם? 177
- שאלה - בשעת הנחת הטלית ותפילין נטלתי בידי את התפילין תחילה במקום את הטלית, האם אני צריך להניח את התפילין תחילה משום "אין מעבירין על המצוות"? 180
- שאלה - באמצע תפילה נפלה בפתאומיות הטלית מעל גופי (לגמרי) לרצפה, כשאני חוזר להתעטף בה אני צריך לברך שוב. 183
- שאלה - האם ישנו הידור לצבוע את הרצועה בשחור גם מהצד הפנימי שלה? 185
- שאלה - באיזה שלב בתפילה מניחים את התפילין ובאיזה שלב מורידים אותם (לפי מנהג חב"ד)? 188
- שאלה - שכחתי לומר 'יעלה ויבא' היום בשחרית של ראש חודש אני יכול צאת ידי חובה בשמיעת חזרת הש"ץ של החזן? 191
- שאלה - האם צריך ללכת במוצאי שבת קודש בבגדי שבת? ובנוסף, מה המקור לכך שבמוצאי שבת לא מתעסקים עם כסף? 194
- שאלה - לאיזה כיוון מסתובבים ב'בואי לשלום' ב'לכה דודי' בעיר צפת? 196
- שאלה - האם הקידוש (לפי מנהג חב"ד) נעשה בעמידה או בישיבה? 198
- שאלה - מהו הטעם לכך שהכהנים מתכסים בטלית כאשר נושאים כפיהם בברכת כהנים? 201
- שאלה - האם יש עניין לומר את פרשת הקרבנות בעמידה דווקא? 204

- שאלה - האם כשמזדמן לי רוק באמצע אמירת 'פסוקי דזמרה' וכדומה יש בכך את ההגבלות שיש ברקיקה בתפילת שמונה עשרה (שצריך לירוק דווקא לתוך כסותו ואיסטנסי ירוק לאחוריו) או שאפשר לירוק כרגיל?..... 207
- שאלה: האם נשים חייבות גם כן באמירת 100 ברכות בכל יום?..... 210
- שאלה: האם מותר להסתכל במראה כדי לכוון את התפילין למקומם הנכון?..... 213
- שאלה: סיימתי את תפילת שמונה עשרה (בעשרת ימי התשובה) ונזכרתי שלא אמרתי 'המלך המשפט', האם אני צריך לחזור ולהתפלל שוב?..... 216
- שאלה - אני איטר יד ועקב כך אני מניח תפילין ביד ימין של כל אדם, לפעמים מזדמן לי שהתפילין שלי אינם איתי ואני לא מוצא תפילין של איטר יד כיצד עלי לנהוג כשאני מניח תפילין של ימיני?..... 219
- שאלה - שמעתי שבחב"ד אומרים שלוחות הברית היו בצורה מרובעת ולא בצורה עגולה כנפוץ בעולם, מה באמת הסיבה לומר כך?..... 222
- שאלה - כיצד עלי לנהוג שאני מתפלל תפילת שמונה עשרה והש"ץ הגיע לקדושה, האם עלי להמשיך את תפילתי או שמא עלי לעצור ולשמוע? וכן מה הדין אם אני שומע קדיש או ברכו?..... 225
- שאלה - האם נשים חייבות להתפלל כל יום שחרית מנחה וערבית? כמו כן האם חייבות הן בתפילת המוספין?..... 228
- שאלה - שבאתי להניח תפילין רש"י לפני התפילה נטלתי בידי בטעות את תפילין רבינו תם, האם אני צריך להניחם תחילה משום 'אין מעבירין על המצוות'?..... 231
- שאלה - האם מותר להסתפר ולגזוז ציפורניים ביום שישי שחל בו ראש חודש? והאם מותר לגזור את השערות לילד שיום ההולדת שלו של גיל 3 חל בראש חודש?..... 234
- שאלה - מדוע בקריאת שמע קטנה שקוראים בבוקר לצאת יד"ח קריאת שמע בזמנה אין לובשים תפילין, זה לא בעיה של מעיד עדות שקר ח"ו?..... 237

- שאלה - שמעתי שיש כמה דברים ע"פ צוואת רבי יהודה החסיד שצריך להיזהר בהם כשיוצאים לדרך. מה הם, והאם צריך להקפיד בכך גם כיום? 240
- שאלה - מהו מנהג חב"ד לגבי הנחת תפילין בחול המועד? 243
- שאלה - התפללתי תפילת שמונה עשרה בשבת, ובאמצע התפילה שמתי לב שאני אומר בטעות תפילת יום חול. עצרתי במקום בו אחזתי, ועברתי לנוסח תפילת השבת. האם זה מה שהיה עליי לעשות? אם לא, מהו הנדרש לעשות? 246
- האם יש ברכה על שילוח הקן, ואם כן מברכים - מהי הברכה, ואם לא מברכים, מה סיבת הדבר? 249
- אם קרוב משפחה הגיע בשבת ללא ידיעה והביא עמו ממתקים עם הכשר שקנה בשבת מחנות של גויים, האם יש בעיה לאכול אותם בשבת או לאחר השבת? 252
- שאלה - שמתי לב שישנה הקפדה בחב"ד שילדים קטנים לא ישחקו בבובות וצעצועים וכדומה של חיות טמאות, האם אפשר לבאר לי מה העניין בזה? 255
- שאלה - האם יש צורך לבדוק את התפילין והמזוזות כל שנה, והאם יש דגש מיוחד לבדקם דווקא בחודש אלול? 258
- שאלה - ראיתי שבחב"ד מציירים את קני המנורה באלכסון בשונה מהמקובל בעולם, מה העניין בכך? 261
- שאלה: שלום לכבוד הרב, מה מברכים על מרקים? אם הרב יכול בבקשה לפרט לגבי מרק ירקות, מרק בשר ומרק עם גריסים ודגנים. תודה. 264
- שאלה: אפשר להוסיף בקשה אישית בתפילת שמונה עשרה על אח שלי שנכנס לניתוח? 267
- שאלה: שלום הרב מה מברכים על קרמבו לפי מנהג חב"ד? אני יודע שיש כמה שיטות בזה אם הרב יכול להרחיב. תודה. 270
- שאלה: האם למנהג חב"ד מברכים שהחיינו על חרובים? 273

שאלה: יש לי חבר חקלאי שלא מוכן לשמור שמיטה לחומרא, האם יש ענין שיעשה היתר מכירה גם לדעות המחמירות? 276

ענייני תפילה

האם מותר לעשות קניות לפני התפילה, כאשר זה על הדרך ובשעה שלא עמוס, ואם ימתין לאחר התפילה, יהיה זה טרחה גדולה יותר?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הראים: (א) מה מותר ומה אסור באופן כללי לעשות לפני התפילה. (ב) האם יהיה הבדל בין דבר שטרחתו מרובה לדין דברין שטרחתם קלה. (ג) האם יש הבדל בין אם ההתעסקות כעת תחסוך ממנו התעסקות גדולה וטרחה לאחר מכן או שאין זה משנה. (ד) האם יש הבדל בין אם זה על הדרך ולא צריך לנסוע למקום מיוחד כדי להתעסק בזה, לבין מקרה שצריך לנסוע במיוחד לצורך ההתעסקות באותו הדבר.

ראשית יש להביא את המובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן פט סעיף ד', שאסור לאדם להתעסק בכל מיני צרכיו לפני שהתפלל תפילת שחרית, והכוונה היא לתפילת שמונה עשרה.

והטעם שתיקנו זאת חכמים, הוא כדי שלא יפנה את ליבו לפני התפילה לשום דבר אחר חוץ מהתפילה, ולבבו יהיה כולו מסור ונתון לתפילה לפני הבורא.

אמנם יש נוהגים להקל בהתעסקות בצרכיו, לאחר שהאדם אמר כבר את ברכות השחר, ובירך את הבורא על כללות השבח המצוי לאדם. למרות שעדיין לא אמר ברוך שאמר ופסוקי דזמרה ולא התפלל עדיין שמונה עשרה. מנהג זה אינו נכון, ואין לנהוג כך, אלא עליו קודם להתפלל שמונה עשרה, ורק אחר כך להתעסק בצרכיו, וזאת למרות שאמר ברכות השחר.

כמו כן אסרו חכמים לאדם לצאת לדרך בבוקר לשם נסיעה לאיזה מקום, לפני שהתפלל שחרית שמונה עשרה ברכות, חוץ ממקרה דחק שבו הוא נוסע יחד עם שיירה, והם לא יחכו לו במקרה שילך להתפלל, והוא יאחר אותם ויצטרך לנסוע לבדו מה שיוצר חשש של סכנה והיזק.

ובסימן רנ, סעיף ג', לגבי דיני והכנה לשבת בערב שבת, כתב בשולחן ערוך הרב, שבהרבה מקומות נהגו שלא לשבת בערב שבת וללמוד, כי לימוד תורה הוא דבר שין לו סוף כאשר לומד באופן של פלפול, ויכול להימשך בזה הרבה מה שיכול

לגרום לו שלא יהיה לו אחר כך מספיק זמן להתעסק בצורכי השבת, וימעט מעונג השבת.

אבל מי שלומד בערב שבת דברים שיש להם סוף, כמו אם למשל לומד שאין בהם פלפולים יותר מדי, אם מדובר שהוא רגיל ללמוד זאת בכל ערב שבת, אזי אין לו לבטל את מנהגו הטוב בלימוד זה, אף בערב שבת.

יתירה מזו, אפילו דברים שהוא לא רגיל ללמוד בכל יום, בכל זאת אם מדובר בלימוד של רבים יחד, לא יבטל את לימודו.

ואפילו במקרה שלומד ביחידות ולא ברבים, אם מדובר בסוג לימוד כזה, שהוא קשור לשבת או ערב שבת, כמו למשל לימוד הפרשה - שניים מקרא ואחד תרגום. יכול ללמוד זאת כדרכו, ואינו צריך לבטל את מנהגו בזה.

אך זה דוקא במקרה שאם ישב וילמד, אחר כך ימצא לקנות את צורכי השבת, וזה לא יגרום לו להימנע מעונד וכבוד שבת, אבל במקרה שאם הוא יתעסק כעת בלימוד הוא לא ימצא אחר כך לקנות מה שצריך לכבוד ועונג שבת, אזי עליו להתבטל מלימודו כדי שיוכל לקנות מה שצריך מצורכי השבת כדי שלא יבטל מעונג וכבוד שבת. אך גם בזה הכוונה שלא יקבע בערב שבת במקרה שכזה בבוקר, אך יקבע את לימודו ולא יבטל אותו, רק לא בבוקר אלא בשמן אחר בערב שבת, באופן שמצד אחד יוכל לקנות מה שצריך מצורכי השבת ולהכינם כראוי, ומצד שני שזה לא יבטל אותו מלימודו.

ובמקרה שאם ילך להתפלל לפני הקניות של צורכי שבת, אפשרי שאחר כך לא ימצא לקנות את צורכי השבת כראוי ובשלימות כי השהות בתפילה תגרום לכך שדברים מסוימים יגמרו, אזי ילך קודם לקניות לכבוד שבת, ורק אחר ילך להתפלל. אבל במקרה כזה, עליו לומר קודם קריאת שמע, לפני שהולך לקניות כי ישנו חשש שאם ילך קודם לקניות הוא יפספס את זמן קריאת שמע, אך לא חששו כך לגבי תפילת שמונה עשרה, כי בזמן שלה יותר ארוך, מה שאין קריאת שמע שזמנה מוקדם יותר.

אבל התפלה נמשך זמנה יותר ואף שיש לחוש שמא יעבור גם זמן תפלה מכל מקום מצוה זו של הכנת סעודות שבת היא עוברת בודאי שאח"כ לא ימצא לקנות. ומכל מקום אם הצבור מתפללים אל יפרוש מהם.

העולה מהאמור: תפילה קודמת לכל העיסוקים של צורכי האדם ובכללם קניות שיש לעשותם לאחר התפילה גם אם זה גובל בטרחה. (חוץ מקניות לשבת, במקרה שעד שיתפלל יסגרו החנויות וכדומה, ולא יהיה לו לקנות).

אמנם אם זה משהו שנצרך לשימוש הבוקר ממש, כמו חלב לקפה, או לחם להכנת כירים לילדים שיוצאים ללימודים, אפשר להקל לקנות לפני התפילה.

האם האופן הנכון בתפילת שמונה עשרה, הוא לומר בלחש ממש, או שיש צורך שלפחות הוא עצמו ישמע מה שמוציא מפיו?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה המקור והטעם להתפלל את תפילת שמונה עשרה בלחש ולא סקול. (ב) האם זהו חיוב גמור או שזה סוג של הידור מצווה בלבד, כלומר האם הכוונה שמדובר בחלק עיקרי מגדר תפילת שמונה עשרה. (ד) מה הכוונה וההגדרה של 'לחש' האם הכוונה שאין קולו נשמע למתפללים האחרים הסובבים אליו, או הכוונה שאפילו הוא עצמו לא שומע את קולו בעת התפילה. (ה) האם יש הבדל בין תפילת המתפללים נעשית מתוך סידור, או בעל פה.

ראשית יש להביא את מה המובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן קא סעיף ב', שאין לאדם להתפלל את תפילת שמונה עשרה בלב בלבד, כלומר שיחשוב את צרכיו ובקשותיו וכן את שבח הבורא ברוצה לומר בליבו מבלי שכלל יאמר זאת בחיתוך שפתיים.

אלא על האדם בעת התפילה לחתך את תפילתו ובקשת צרכיו שמתפלל עליהם בפיו ממש, וכמו כן שקולו ישמע מעט עד שהוא עצמו יצליח לשמוע את מה שמוציא בשפתיו, אמנם לא ישמיע קולו יותר מדי, אלא רק באופן שהוא עצמו ישמע זאת ולא אחרים המתפללים בסמוך אליו.

אמנם מדקדוק דברי רבנו שכתב בחצאי עיגול, שלא ישמיע את קולו בתפילתו "לאדם אחר העומד בסמוך אליו - מחוץ לארבע אמות", שזה מרחק של כשני מטר לפי הגאון רבי חיים נאה, יוצא כעין סתירה בדבריו, שמצד אחד כתוב שלא ישמיע את קולו אלא רק לעצמו שישמע מה שמוציא בפיו, ומצד שני כתוב שההגדרה היא שלא ישמיע קולו לאדם העומד מחוץ לארבע אמות, ומשמע שלבני אדם העומדים יותר קרוב כן אפשרי הדבר, כי אין זה עדיים בגדר של השמעת קול.

וידוע שבחלק מהמקומות שכתב רבינו דברים בחצאי עיגול הוא או מפני שהסתפק בדברים והשאיר זאת למהדורה בתרא לבדוק מה שיכריע בספק זה, כפי שאמר אחיו מהרי"ל, או מקומות שהוסיף דברים מסברתו, ועל פי הכלל שלא כתב רבינו דברים שלא כתובים בדינים שלפניו, השאירם בחצאי עיגול, כפי שכבוד

קדושת רבינו מביא בתורת מנחם. איך שלא יהיה הדבר צריך עיון מעט מה הכוונה בזה למעשה.

ואולי יש לומר כוונת הדברים בגדר זה שכתב רבינו בחצאי עיגול הוא ממקור הדין שיש להתפלל בלחש, והוא מתפילת חנה כפי שדרשו חכמים במסכת ברכות, שכאשר באה חנה להתפלל במשכן על פקידתה, ראה אותה עלי מתפללת באופן שרק שתפיה נעות וקולה לא נשמע, וחשבה לשיכורה, וכהעיר לה על כך, אמרה שבפשוט מבקשת ומתפללת מעומק ליבה ולכן זה יוצא לה באופן זה. ודרשו שרצו ללמד אותנו בכך, שזהו האופן הרצוי בתפילה.

ויש לומר שמאחר שמסברה לא עמדה בתוך ארבע אמות לעלי הכהן הגדול, מובן שאפשר שקולה נשמע, אבל לא יותר מארבע אמות שהוא מקומו של אדם. ועדיין צריך עיון.

ודין זה הוא חשוב ועיקרי בתפילה, כמו שמובן ממה שדרשו חכמים שכל מי שמשמיע קולו בתפילתו, נחשב שאמונתו בקטנות וכביכול אינו מאמין באמת, כי חושב בליבו שכאילו אין הקדוש ברוך הוא שומע תפילתו אם יאמר זאת יותר בלחש, ולכן מגביה קולו יותר.

אמנם כל זה הוא ממה שלמדו חכמים מהפסוקים בתפילת חנה, שמשם יש להבין שלא יגביה קולו יותר מארבע אמות, אך חכמים הוספו מעצמם ותקנו שעל האדם להתפלל הלחש לגמרי, כלומר, שאף לאדם העומד בתוך ארבע אמות של המתפלל גם לא ישמע קול תפילתו, אלא רק אוזניו בלבד הם שישמעו תפילתו.

וטעם התקנה הוא מפני עוברי עבירה שהיו מתוודים על עוונותיהם בתפילה והיו מפרטים אותם, וכדי שלא יתביישו לעשות זאת באם היתה הרגילות לומר התפילה מעט בקול על כל פנים לאלו העומדים בתוך ארבע אמותיהם, תיקנו שתהיה התפילה לגמרי בלחש.

עוד הביא רבינו שם, שאם אינו יכול לכזין בלחש או שאינו יכול לכזין כל כך כמו בקול רם מותר להגביה קולו כדי לכזין יפה והוא שמתפלל בינו לבין עצמו אבל בצבור אסור להגביה קולו מפני שמטריד הצבור אלא אם אינו יכול לכזין בלחש

ילך ויתפלל בביתו בקול ואפילו אם יכול לכוין בלחש כמו בקול אם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו נוסח התפלה מותר.

ולכן נוהגים שבראש השנה ויום כפור מגביהים קולם כדי שילמדו זה את זה מפני שאין רגילים בתפלות אלו ועוד כדי לעורר הכוונה ביותר מפני שהם ימי תשובה ואין חוששים שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם ואעפ"כ יותר טוב להתפלל בלחש אם יכול לכוין ועכ"פ יזהרו שלא להגביה קולם יותר מדי שכל המגביה קולו הרבה הרי זה מנביאי השקר שנאמר בהם ויקראו בקול גדול.

ומכל מקום ש"ץ המגביה קולו כדי לעורר הכוונה ולהשמיע יפה לבריות יפה הוא עושה שעיקר תפלת הש"ץ נתקנה בקול רם אבל אותם שעושים כן להראות קולם עושים שלא כהוגן.

והמתפלל בלחש ולא השמיע לאזניו יצא אבל אם התפלל בליבו ולא הוציא בשפתיו לא יצא שהרהור אינו כדיבור.

ובשערי הלכה ומנהג חלק א', הביא שעל פי הזוהר יש עניין להתפלל בלחש לגמרי אף שאינו משמיע לאוזניו.

העולה מהאמור: שמעיקר הדין צריך להתפלל באופן שישמיע לפחות לאוזניו מה שמוציא מפיו.

אמנם הנוהג בדרכי החסידות על פי הקבלה, יש עניין להתפלל בלחש ממש, אף שהוא עצמו אינו שומע מה שאומר.

אדם שלא אמר סדר קורבנות לפני התפילה מכל סיבה שהיא, האם יכול (והאם יש עניין) להשלים את אמירתם לאחר התפילה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה הצורך והטעם לומר קורבנות בכל יום. (ב) האם מדובר בהידור, מנהג, או תקנה. (ג) האם יש לדברים אלו תשלומים והאם יש עניין לאומרם גם לאחר התפילה כאשר לא אמרם לפני כן. ראשית יש להביא את מה שכתב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן א סעיף ט', שטוב לומר בכל יום פרשת העקידה לזכור זכות אבות, ופרשת המן לבטוח בה' נותן לחם דבר יום ביומו, ועשרת הדברות.

ויתירה מזו, טוב מאד לומר פרשת הקורבנות שהם: עולה ושלמים ותודה וחטאת ואשם ודאי, ותלוי וקרבן עולה ויורד, ופרשת נסכים, ושאר כל המנחות - ככתוב במעמדות. וטוב לומר בשבת פרשת לחם הפנים.

והטעם הוא כדי לקיים מה שכתוב "ונשלמה פרים שפתינו", וכמו שאמרו חכמים על פסוק זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת, שכל אדם העוסק בתורת עולה, נחשב כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת נחשב כאילו הקריב חטאת.

אמנם כל זה הוא רק לאדם רגיל, אבל אדם שיש לו לב ללמוד ולהבין אין לומר אפילו פרשת הקורבנות בכל יום, מאחר ואמירת כאמור היא רק במקום הלימוד (כאילו הקריב על ידי אמירתם), ולכן לא יאמר זאת בתדירות, אלא רק לפעמים מדי פעם, וגם זה עצמו אין צורך שיאמר את הכל אלא מספיק שיאמר את פרק איזהו מקומן, כי גדול תלמוד המביא לידי מעשה ולידי ידיעת התורה, כמו שכתוב בהלכות תלמוד תורה.

ובמקרה שאדם יודע בעצמו שהוא נתחייב באיזה קרבן, כמו למשל בקרבן עולה על ביטול מצות עשה או על הרהור הלב בלא תעשה, וקרבן תודה לארבעה הצריכים להודות, בזה כל אדם גם מי שיודע ללמוד - יאמר פרשת הקורבן מיד שנתחייב בו. ואופן אמירתם צריך להיות כעין עבודתם, ולכן כשיאמר פרשת הקורבנות יאמר אותם **ביום** שהוא זמן הקרבנות, ולא בלילה. אבל אינו צריך לומר מעומד כמו

הכהן שהיה עובד מעומד, מאחר שהוא **איננו כהן העובד**, אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן.

עוד בענייני אמירתם הקורבנות כתב רבינו ב סימן מח סעיף א', **שמנהג** כל ישראל **וקבעו חובה** על עצמן לקרות פרשת התמיד בכל יום קודם התפלה, שעל ידי קריאה זו מעלה הקדוש ברוך הוא עליהם כאלו הקריבו קרבן תמיד במועדו.

ואם אי אפשר לו לומר הכל בצבור, מפני שהוא נמצא בצבור שלא אומרים אלא פרשת התמיד בלבד, יכול לומר הכל בביתו משהאיר היום, ולחזור ולקרות פרשת התמיד עם הציבור. ואין לחוש שיהיה נראה כמקריב שני תמידים - ועובר בכל תוסף, לפי שבקריאה אין בה משום בל תוסיף. רק שמכל מקום יותר טוב שיכוין בפעם השניה שהוא כקורא בתורה.

והנה לגבי דילוג אמירתם והשלמתם לאחר התפילה, יש ללמוד מאמירת פסוקי דזמרה, שנתבאר עניינם שם בסימן נב סעיף א', שמאחר ותפלת צבור היא רצויה ומקובלת לעולם שנאמר כביר לא ימאס, ואומר פדה בשלום נפשי מקרב לי כי רבים היו עמדי, לכן מי שבא לבית הכנסת ומצא צבור בסוף פסוקי דזמרה, צריך הוא לדלג פסוקי דזמרה כדי להתפלל עם הצבור, כי פסוקי דזמרה גם כן לא נתקנו אלא בשביל התפלה שתהיה רצויה ומקובלת על ידי שמסדר שבחו של מקום תחלה ואחר כך יתפלל, ואם כן מוטב להתפלל עם הצבור שאז תפלתו מקובלת ודאי.

ולגבי השלמתם לאחר התפילה, ישנה מחלוקת בדבר: יש אומרים שצריך לקרות את כל פסוקי דזמרה עם הברכות שלפניהם ולאחריהם, ויש אומרים שלא צריך כלל, כי לא נתקנו אלא קודם התפלה לפיכך אין לו לברך כלל לא לפניהם ולא לאחריהם, אלא אם רוצה לקרותם בלא ברכה יפה הוא עושה והלוואי שיאמרם כל היום.

ולמעשה ההלכה היא שיש לו לקרותם אחר התפלה כדי לחשוש לסברה הראשונה, אבל לא יברך לא ברוך שאמר ולא ישתבח, כי ספק ברכות להקל. העולה מהאמור: שמי שלא אמר קורבנות לפני התפילה יכול ואף יש עניין - שישלים את אמירתם לאחר התפילה.

אדם שאין לו תפילין בזמן תפילת שחרית, ועד שישגי תפילין יהיה זה לאחר חצות, האם יתפלל לפני חצות ללא תפילין, ואחר חצות יניח תפילין ויאמר עמם קריאת שמע, או עדיף שימתין לאחר חצות ויתפלל שחרית עם התפילין?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: א) האם תפילה בזמנה הוא חיוב או הידור או מנהג. ב) האם תפילה עם תפילין הוא חיוב או הידור או מנהג. ג) מה גובר על מה: האם תפילה עם תפילין, או שמא תפילה בזמנה. ד) במקרה שהתפילין הגיעו אליו מאוחר, ולבנתיים אכן התפלל כבר שחרית, מה צריך לומר בהנחת התפילין כעת, שמניח לאחר התפילה.

ראשית יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן סו סעיף יא, שאדם שאין לו תפילין כרגע מצויים בידו בשעה שהציבור מתחילים את התפילה של שחרית, עדיף שיתעכב ולא התפלל יחד עם הציבור, אלא ימתין עד שיסיימו הציבור את התפילה, ויקח מאיזה חבר שסיים את התפילה, ושאל ממנו את התפילין שלו, ויאמר עמהם קריאת שמע ויתפלל איתם תפילת שמונה עשרה. והטעם שעדיף לאדם לפספס את התפילה בציבור כדי שיוכל לקרוא קריאת שמע ולהתפלל שמונה עשרה עם תפילין, כי זה יותר חשוב מתפילת יחד עם הציבור, מפני שאמרו כחמים, שכל מי שקורא קריאת שמע בלי תפילין, נחשב כאילו מעיד עדות שקר, כי אומר בקריאת שמע 'וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך', והוא לא עושה כן בפועל. וחסר אצלו בקבלת עול מלכות שמים כמו שצריך כראוי ובשלימות.

כלומר, כאשר הוא מתפלל עם הציבור בלא תפילין אמנם הוא מרוויח את התפילה בציבור, בהצטרפותו עמהם, אך חסר לו בגוף התפילה עצמה שהיא אינה כראוי ובשלימות. אך כאשר ימתין להתפלל ולקרוא קריאת שמע עם תפילין אמנם יהיה חסר לו תפילה בציבור, אך גוף ועצם התפילה תהיה כראוי ובשלימות.

אבל כל זה הוא רק במקרה שיפספס רק את התפילה בציבור, אך אין חשש שיעבור זמן קריאת שמע ותפילה, ולמרות המתנתו עדיין יקרא קריאת שמע בזמנה ויתפלל בזמן תפילה, אבל אם הוא מפחד שאם לא יתפלל יחד עם הציבור וימתין

עד לאחר תפילתם ויחפש תפילין לשאול ממשהו, יפספס את זמן קריאת שמע, יקרא אותה לפני כן למרות שאין לו תפילין, וכמו כן אם מפחד שיפספס ויעבור גם זמנה של התפילה, עליו להתפלל גם כן.

ואחר כך כשיזדמנו לו תפילין, יניח אותם בשעת תפילת המנחה, או יניח אותם באמצע היום שלא בשעת תפילה, ויאמר אתם איזה מזמור מספר תהילים.

ובמקרה שיזדמנו לידו התפילין בין קריאת שמע לתפילת שמונה עשרה, יש מחלוקת הפוסקים מה יעשה במצב כזה:

יש אומרים, שאסור לו להפסיק ולברך על התפילין באמצע אחד הפרקים של ברכות קריאת שמע, אלא רק בין הפרקים בלבד, כמו בין והיה אם שמוע, לפרשת ויאמר. אך מפרשת ויאמר כבר לא יפסיק לברך עליהם עד לאחר התפילה, כי בין ויאמר לאמת ויציב לא מפסיקים, וגם אחר כך היא ברכה אחת ארוכה עד שמונה עשרה. לכן במקרה כזה יניח בלא ברכה, ואחר שמונה עשרה, ימשמש בתפילין ויברך.

ויש חולקים וסוברים, שאפילו באמצע הפרק יכול לברך עליהן, אבל לא בין גאולה לתפלה, שהרי דינו כמו באמצע התפלה ממש, אפילו לענות קדיש או קדושה שהיא מצוה עוברת, וכל שכן בברכת התפילין שיכול לברך אחר כך, וכן יש לנהוג למעשה.

אמנם כל דין זה הוא רק לגבי תפילין שהן חובה לתפלה כדי לקבל מלכות שמים שלימה, אבל ציצית שאין חובת הגוף אלא כשיש עליו טלית החייבת בציצית, לא יפסיק להתעטף בה בין גאולה לתפלה אפילו בלא ברכה, כי העיטוף חשוב גם כן הפסק בתפלה עצמה, והוא הדין בין גאולה לתפלה כיון שאין בו צורך כל כך לתפלה אבל קודם שסיים גאל ישראל יכול להתעטף בלא ברכה אפילו באמצע הפרק שהרי אפילו לעסוק במלאכתו מותר בעוד שהוא קורא קריאת שמע חוץ מפרשה ראשונה.

העולה מהאמור: שלכתחילה עדיף להתפלל שחרית עם תפילין, אבל אם אין לו שום אפשרות להשיג תפילין עד לאחר חצות, אזי יתפלל ללא תפילין, כי מצוות תפילה מעיקרה היא מצווה בפני עצמה ממצוות תפילין. ולאחר שישג תפילין יניח אותם ויאמר בהם איזה מזמור, או קריאת שמע.

ילד קטן שהחל לבכות באמצע תפילת שמונה עשרה, האם מותר לגשת אליו ולטפל בו ולהרגיע אותו?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה דין ההפסק באמצע שמונה עשרה. (ב) האם יש הבדל בין הפסק של עצירה מאמירה לבין הפסק בדיבור. (ג) האם יש הבדל לגבי מה הוא עוצר ומפסיק, כלומר האם דין צורך תינוק הוא יותר נצרך ומתיר הפסק. (ד) האם יש הבדל בין אמצע ברכה לבין הפסקה בין הברכות.

ראשית יש להביא את המובא שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן קד סעיף א', שאסור לאדם להפסיק בתפלתו ואפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו, אבל אם מדובר במלך אומות העולם שיש לחוש שמא יהרגנו יפסיק, ומכל מקום אם אפשר לו לקצר דהיינו שיאמר תחילת כל ברכה וסופה קודם שיגיע אליו יקצר שלא יצטרך להפסיק.

כמו כן, במקרה שאפשר לו להטות מן הדרך יטה ולא יפסיק **בדבור**. וכן אם היה מתפלל בדרך ובא בעל חי או רכב כנגדו, עדיף שיזוז מהדרך ולא יפסיק בדיבור אבל בענין אחר אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו, אלא אם כן הוא בתחנונים שאחר התפלה שאז מותר לו לעקור ממקומו על ידי כריעות או לצורך אחר, אבל שלא לצורך לא יזוז ממקומו עד שיפסע שלוש פסיעות לאחוריו כדרך שנפטרים מן המלך.

ואפילו אם נחשב נכרך על עקבו לא יפסיק **בדבור** לומר לאחר להסיר מעליו הנחש, אבל יכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו, כי לא מצינו **הליכה** שנקראת הפסקה בשום מקום באמצע עשיית המצוה. אלא שבתפלה הואיל ועומד לפני המלך אין לזוז ממקומו שלא לצורך עד לאחר התפלה שיפטר מלפני המלך על ידי שלוש פסיעות לאחוריו כמו שנתבאר אבל לצורך כזה מותר אפילו באמצע ברכות שמונה עשרה.

אבל וודאי שכל זה רק כאשר מדובר כשאין חשש סכנה, כי מדובר בסוג שברוב הפעם אינו נושך, אבל עקרב שהוא מועד לעקוץ ולהמית, פוסק אפילו בדבור, כי

אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. ואפילו נחש אם רואה שהוא כעוס כנגדו, ובא להזיקו, פוסק אפילו בדבור.

והנה בסימן צו סעיף ב' כתב הרב, שמותר לאדם להחזיק ביד שלו את סידור התפילה ממנו הוא מתפלל, בזמן שהוא מתפלל שמונה עשרה. למרות שאין להחזיק דברים אחרים היכולים לגרום לו טרדה, מכל מקום כאן שמדובר שמחזיק בסידור לצורך התפילה עצמה, זה לא גורם לו טרדה.

אבל בכל זאת, אם מדובר שהסידור לא היה מוחזק בידו לפני התפילה אלא שבאמצע התפילה הוא מעוניין לקחת את הסידור בידו כדי להתפלל מתוכו, במקרה שכזה לא ילך ויחזר כדי ליקח את הסידור כדי להתפלל בו, כי זה יגרום לו הפסק באמצע התפילה, אלא אם כן היה במקום מיוחד שהוא מוכן אז מותר לקחת אותו אפילו בתוך התפילה, אך רק אם לוקח אותו כדי להתפלל מתוכו, שאז הוא לצורך התפילה, ומותר.

אמנם גם כל אלו המתפללים מתוך הסידור, אם מדובר בסידור שלא כל התפילות סדורים זה אחר זה, אלא ישנם קטעים שעליו לחפש באמצע תפילתו, עליו לעשות איזה סימן לפני התפילה, לכל המקומות שיצטרך לאומרם בתפילתו, ולא יצטרך לחפש אחריהם בתוך התפילה, כי הדבר יגרום לו הפסק באמצע התפילה, ולא יכול לכווין כמו שצריך בתפילה.

כמו כן, אם אדם מתפלל שמונה עשרה, ובאמצע תפילתו, נפל ספר קודש על הריצפה וזה על ידו, ומפני שזה נפל לפניו הוא לא יכול לכוין כראוי באמצע התפילה, כי כל הזמן חושב על כך שישנו ספר קודש על הריצפה, במקרה כזה מותר לו לקחת את הספר ולהגביה אותו כאשר מסיים את אותה ברכה שבה אווז, כדי שיוכל להמשיך בתפילתו ללא טרדה ויוכל לכוין כראוי.

העולה מהאמור: שבכל מקרה אין לו להפסיק בדיבור באמצע התפילה, אלא ינסה להרגיע אותו באמצעות סימן כל שהוא.

אבל אם זה לא מספיק, יכול בעת הצורך לגשת אליו להרים אותו ולהוציא אותו מבית הכנסת ולהרגיעו ללא הפסקה בדיבור. ולאחר מכן ימשיך בתפילתו.

אדם שאביו ביקש ממנו טובה אישית שיעשה בשבילו בבוקר, אמנם הוא עדיין לא התפלל עדיין, מה עדיף, להתפלל קודם אף שעל ידי זה יתעכב צורכי אביו, או שכיבוד אביו קודם?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה מותר ומה אסור לעשות לפני התפילה. (ב) האם זה כולל גם דברי מצוה או שגם דברים אלו אסורים. (ג) מה דין כיבוד אב ואם במקום שזה מתנגש עם איזה מצווה מהתורה או מדברי סופרים או מנהג. (ד) האם יש הבדל בין אם על ידי זה ימנע מקיום המצווה לגמרי, או שזה יגרום לו לקיים אותה אך לא כהלכתה כראוי ובשלימות.

ראשית יש להביא את המובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן פט סעיף ד', שאסור לאדם להתעסק בכל מיני צרכיו לפני שהתפלל תפילת שחרית, והכוונה היא לתפילת שמונה עשרה.

והטעם שתיקנו זאת חכמים, הוא כדי שלא יפנה את ליבו לפני התפילה לשום דבר אחר חוץ מהתפילה, ולבבו יהיה כולו מסור ונתון לתפילה לפני הבורא.

אמנם יש נוהגים להקל בהתעסקות בצרכיו, לאחר שהאדם אמר כבר את ברכות השחר, ובירך את הבורא על כללות השבח המצוי לאדם. למרות שעדיין לא אמר ברוך שאמר ופסוקי דזמרה ולא התפלל עדיין שמונה עשרה. מנהג זה אינו נכון, ואין לנהוג כך, אלא עליו קודם להתפלל שמונה עשרה, ורק אחר כך להתעסק בצרכיו, וזאת למרות שאמר ברכות השחר.

כמו כן אסרו חכמים לאדם לצאת לדרך בבוקר לשם נסיעה לאיזה מקום, לפני שהתפלל שחרית שמונה עשרה ברכות, חוץ ממקרה דחק שבו הוא נוסע יחד עם שיירה, והם לא יחכו לו במקרה שילך להתפלל, והוא יאחר אותם ויצטרך לנסוע לבדו מה שיוצר חשש של סכנה והיזק.

והנה לגבי במקום שישנו התנגשות בין איסור התעסקות בצורכי גופו לבין עשיית בקשה מאביו או אמו, יש להקדים מה שכתב בערוך השולחן יורה דעה סימן רמ סעיף לג, שאם אדם ראה את אבא שלו עובר על איזה דין מדברי תורה בגלל חוסר ידיעה, לא יגיד לו במפורש 'עברת על דברי תורה', אלא יגיד לו, אבא, כתוב

התורה כך, כביכול הוא לשאול אותו על הדבר באופן שיבין מעצמו היכן הוא טועה, ולא להזהיר אותו על כך שהוא עובר על דברי תורה, שעל ידי כך יתבייש אביו.

ואם אביו רשע, אינו חייב לכבד אותו, אלא אדרבה יתרחק מקרבתו, כשי שלא ילמד ממעשיו הלא טובים, ואם אינו רשע שעובר על מצוות התורה, אך מידותיו אינם טובות, כמו למשל שהבריות אינם אוהבים את הנהגתו, או שהוא משתכר הרבה, גם טוב שיתרחק ממנו.

אבל דברי פשוט הוא שכיבוד אב ואם אינו דוחה שום מצוה, ולא רק במקרה שאביו מצווה אותו לעבור על מצוה מהתורה בעשיית מעשה בפועל, אלא גם במקרה שאביו אומר לו להימנע מעשייך איזה מצווה, ולא בעשייה בפועל, אסור לבן לשמוע לאביו בזה.

למשל אם האבא אומר לבנו אל תחזיר אבידה שמצאתה, או שאומר לו להיטמא למת אם הוא כהן שאסור לו להיטמא למתים, אסור לו לשמוע לאביו, כמו שכתוב "אני ה' אלוקיכם", של כולם אני האלוקים, וכולם חייבים לכבד אותי גם האבא, ולכן לא ישמע לאביו במקרה כזה.

ואפילו אם לא מדובר במצווה מהתורה, אלא אפילו אם מדובר במצווה מדברי חכמים, גם בזה לא ישמע לו, ואפילו אם זה לא לעבור על דברי חכמים במעשה בפועל, אלא אפילו להימנע מלקיים את דבריהם, אסור לו לשמוע לאביו. כמו למשל שאומר לו אל תדליק נר חנוכה וכדומה.

ואף שלכאורה יש להקשות על כך, שהרי ידוע הכלל שמצוות עשה דוחה איסור דרבנן לפחות במניעת המצווה ולא בעשייה בפועל נגד דבריהם, ולמה אם כן מצוות כיבוד אב ואם לא דוחה איסורי דרבנן?

יש לבאר, כי מכיון שהתורה גילתה שכל דבר שהוא נגד התורה, אבור לאביו לצוות את הבן שלו לעשות נגד התורה, אם כן גם לגבי דינים והוראות חכמים הדין האמור תקף, ואסור לו לצוות בכך את בנו, וממילא אין לבנו לשמוע לו במקרה שכזה. כי זה נגד התורה שהקדוש ברוך הוא ציווה בה לא לסור מכל מה שחכמים גזרו.

והנה כתב רבינו אשר בתשובה כלל טו סימן ה', שאם האבא ציווה לבן שלו שלא ידבר עם פלוני או שלא ימחל לו על מה שעשה לו עד זמן פלוני, והבן היה רוצה להתפייס עמו אלא שחושש לצוואת אביו, אין לו לחוש לצוואתו, שאסור לשנא לשום אדם אם לא שיראהו עובר עבירה, והאב שצווה אותו לשנא אין ברשותו להעבירו על דברי תורה.

ולא עוד אלא אפילו לא צווה אותו על דבר איסור אלא צווה עליו לשמשו, ויש על הבן מצוה לעשות והנה אם אין המצווה עוברת, פשיטא **שמשמש את אביו** - **ואחר כך** יעשה המצווה. אמנם אם המצווה עוברת הדין כך: אם אפשר למצווה להיעשות על ידי אחרים, ישמש את אביו, ואחרים יעשו המצווה, אבל אם אי אפשר לה להיעשות על ידי אחרים יניח כבוד אביו ויעשה המצווה מפני שהוא ואביו חייבין בכבוד הבורא שצוונו על המצווה.

ואפילו כשאפשר להיעשות על ידי אחרים אם כבר התחיל במצווה לא יפסיק לשמש את אביו כי העוסק במצווה פטור מן המצווה.

העולה מהאמור: שאם יכול לעשות את בקשת אביו ולאחר מכן להתפלל לפני שיעבור זמן אותה תפילה, יעשה את בקשת אביו. אך אם על ידי התעסקות בצורכי ובקשת אביו יעבור זמן תפילה, תפילתו קודמת לכיבוד אביו, מאחר וגם אביו חייב בכבוד הקדוש ברוך הוא.

אדם שלא יכול לזוז מפני זקנה וחולי, ואדם אחר מניח לו תפילין, האם הוא יכול לברך את ברכת התפילין?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: א) היכן הוא ההנחה של תפילין של יד ושל ראש, והאם האדם עצמו מחוייב להניח את התפילין או שהעיקר שיהיה התפילין על ידו, ב) במקרה שהחיוב הוא על ההנחה, האם יש הבדל בין שיש באפשרותו להניח או שאין באפשרותו. ג) האם יש הבדל בין אם מסייע למניח לו או שלא מסייע לו, לגבי הגדרת הנחה על ידו.

ראשית יש להביא את המובא בשולחן ערוך אורח חיים הלכות תפילין סימן כז סעיף א', שמקום ההנחה של תפילין של יד הוא בזרוע של יד שמאל, בבשר הגבוה שבאמצע העצם, בין המרפק לבית השחי, ויטה את התפילין בעת ההנחה והקשירה שכך שהתפילין יהיו בעת הקשירה וההנחה לכיוון הגוף, שכאשר ריכופף את זרועו כלפי מטה יהיה התפילין לכיוון הלב שלו, שזה מורה על מטרת הנחת התפילין שהם כשיעבד את ליבו ומוחו לאביו שבשמים. כמו שכתוב "והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצווך היום על לבבך".

והטעם שמניחים את התפילין על ידי שמאל הוא על פי מה שכתוב "וקשרתם לאות על ירך" ודרשו חכמים, שהמילה "ידך" הכוונה כאילו כתוב "יד כהה" כלומר, היד החלשה בגוף ובסתם בני אדם היא היד השמאלית.

כמו כן דרשו חכמים, שממה שכתוב "וקשרתם" ולאחר מכן "וכתבתם" מסמיכות הפסוקים, שכמו שהכתיבה היא ביד ימין כך הקשירה צריכה להיות באמצעות יד ימין של האדם, והיא תקשור זאת על יד השמאל. ואם כן ברור שהקשירה נעשית על יד שמאל, שהרי אין אפשרות שיד ימין תקשור על עצמה את התפילין. ודין זה הוא מעיקר הדין ההנחה והוא מעכב, שאם הניח את התפילין ביד ימינו לא יצא ידי חובה כלל.

ולגבי אדם שאין לו כלל יד שמאל שהשם ישמור, או אפילו קצה הזרוע שלמעלה ממקום הקיבורת נשאר ומקום הקיבורת אין לו כלל, הרי הוא פטור מלהניח תפילין של יד - אף ביד ימין ויש מחמירים בזה.

אך גם בזה, כל הדין הוא רק במקרה שנעשה גידם בשמאל שהוא מקום הנחת התפילין, אבל אם נעשה גידם בימין, אפילו נקטע לו כל היד **חייב בתפילין, ויבקש מבני אדם אחרים שיניחו לו את התפילין עליו.**

ובשערי הלכה ומנהג חלק א', מביא שבמקרה כזה גם יכול לברך בעצמו, אף על פי שאדם אחר מניח לו את התפילין.

וכפי שכתבו הפוסקים לגבי קשירת תפילין על ידי גוי או קטן או אשה שלמרות שהם פטורים ממצוות תפילין, בכל זאת מותר להם לסייע להנחת תפילין למי שאינו יכול, כי הגדרת מצות תפילין הוא מה שהם מונחים על האדם ולא עצם הקשירה, שלכן ברכת התפילין הוא לא על קשירת תפילין אלא על הנחת תפילין.

ולכן אין הבדל מי הוא העושה והקושר, אלא התוצאה בפועל והיא שהתפילין יהיו מונחים עליו, ובזה מקיים הוא את המצווה, שלכן גם אין בעיה שיברך על הנחה זו מאחר ועיקר המצווה קיים בזה שהתפילין מונחים עליו, אף שהוא מצד עצמו אינו יכול לזוז ואחר הניח וקשר והניח עליו את התפילין.

רק שאם מדובר שיש קצת באפשרותו לסייע מעט בעת ההנחה והקשירה על ידו כמובן עדיף ויותר נכון שיעשה כך, כמו למשל שאם יש באפשרותו להושיט את ידו ולקרב אותה לכיוון המניח לו, או שיושיט מעט את ראשו לכיוונו או יכפוף מעט כך שיהיה יותר נוח למניח עליו להניח עליו, הרי בזה הוא מסייע בגוף מעשה ההנחה והקשירה, והוא נחשב כמשתתף בה, וזה טוב יותר, כדי לחוש גם לדעות שחלק מגוף ועיקרה המצווה הוא גם ההנחה בפועל והקשירה על גבי הגוף באמצעות האדם עצמו. או על כל פנים אלו החוששים להחמיר בזה.

ומסיבה זו גם אדם שבטעות הניח תפילין בלילה לפני זמן הנחת תפילין והם נשאר עליו לאחר שהגיע הזמן, ואז שם לב שהוא הניח את התפילין לפני הזמן, שאין צורך שיחלוץ ויניח שוב את התפילין, כי העיקר הוא ההנחה

העולה מהאמור: שגם במקרה שאדם אחר מניח לו תפילין, יכול וצריך לברך בעצמו.

האם מותר לשבת על מזוודה שיש בתוכה תפילין?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מהם הדינים לגבי כבוד וביזוי התפילין במקום הנחתם ושמירתם. (ב) האם יש הבדל האם התפילין מונחים בתוך שקית נפרדת בנוסף לשקית שלהם עצמם. (ג) האם יש הבדל האם ישנו טפח מהקרקע עד לתפילין, (ד) האם יש הבדל בין אם יש טפח חוצץ בין מקום ישיבתו עד לתפילין בתוך המזוודה. (ה) האם יש הבדל האם יושב כנגדם, או בצידם. (ו) האם יש הבדל בין אם אנשים ידועים שיש שם תפילין, או מספיק מה שהוא יודע שיש שם תפילין.

ראשית יש להביא את המובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן מ סעיף א', שאסור לאדם לקחת את התפילין שלו ולתלות אותם על מתלה שישנו, כאשר הם גלויות בבתים והרצועות שלהם, וזה לא משנה כלל בין אם תולה אותם בבתים והרצועות משתלשלות למטה, לבין אם תולה אותם באמצעות הרצועות והבתים למטה, בין כה מדובר בביזוי התפילין, ואסור.

אבל כל זה רק אם הוא רגיל לעשות כך בקביעות, אבל אם באופן חד פעמי במקרה, יצא לו שצריך רגע לתלות אותם שם על המתלה, אז תלוי הדבר: אם הוא רוצה לתלות אותם באופן שהבתים יהיו על המתלה, והרצועות השתלשלו למטה, בזה יהיה מותר, כי זה לא ממש דרך ביזיון.

אבל אם מדובר שהרצועות הם תלויות למעלה, והבתים משתלשלים כלפי מטה ונאחזים ברצועות, זה דרך ביזיון ואסור לעשות כך אפילו במקרה ודרך ארעי, כי זה דרך בזיון גמור. אבל מותר גם באופן זה לקחת את התפילין לצורך ההנחה ברצועות ולהניח על הראש, כפי שרגילים לעשות בתפילין של ראש, כי זה דרך הנחה ולא דרך בזיון.

ואיסור זה הוא רק במקרה שתולה את התפילין שלו כאשר הם גלויות לחלוטין, אבל אם התפילין מונחים בתוך הנרתיק שלהם ומכוסים, מותר לתלות את הנרתיק על גבי מתלה, כי תלייה בתוך נרתיק אינו נחשב כדרך ביזיון.

אבל דוקא אם מדובר בתפילין אבל ספר תורה אפילו אם הוא נמצא בתוך נרתיק אסור לתלות את התיק על גבי מתלה, כי כבוד וקדושת ספר תורה יותר חמור.

כמו כן סידורים וספרי קודש שיש עליהם כריכה עם כיסוי כסף, לא נחשב הדבר לכיס שלהם, ואף שיש בהם איזה שלשלת או חוט לתלייה אסור לתלות אותם בה, כי זה לא נחשב בהגדרה של נרתיק, אלא נחשב כאילו הספרים גלויים ממש, כי כיון שהכריכה היא מחוברת אליהם, הרי זה נחשב חלק מגופם, ולא בהגדרה של נרתיק חיצוני אליהם.

והנה לגבי עשיית דבר שאינו כבוד מספיק במקום בו נמצאים התפילין, מבואר בשולחן ערוך שם, סימן מ' סעיף ג', שאם יש בחדר מסוים תפילין, אסור לשמש את מיטתו, אלא אם כן מוציא אותם מהחדר, או שעושה מחיצה החוצצת בינם שלאר הנוכחים בחדר בגובה עשר טפחים (כשמונים ואחד ס"מ), והמחיצה תועיל במקרה כזה גם אם התפילין גלויים.

אופן נוסף שיועיל הוא אם יניח את התפילין בתוך שני כיסויים, מה שנקרא בהלכה 'כלי בתוך כלי', כאשר אחד משני כיסויים אלו לא מיוחד לתפילין, כלומר, שהוא לא רגיל לכסות בו את התפילין או לא יחד אותו באופן קבוע לתפילין, ומכל שכן במקרה ששני הכיסויים לא מיוחדים לתפילין שאז מועיל הכיסוי שישמש כחציצה בין התפילין לנוכחים בחדר.

אבל אם מדובר שהכיסויים מיוחדים לתפילין, אזי אפילו אם ישנם מאה כיסויים, זה לא מועיל לחצוץ, אלא כולם נחשבים ככלי אחד אף על פי שאין מניחים לעולם התפילין כמו שהן בתוך החיצון אלא מניחים אותו בתוך הפנימי והפנימי בתוך החיצון.

אבל אפילו הניחן כלי בתוך כלי אסור להניחן תחת מרגלותיו אפילו אין אשתו עמו מפני שנוהג בהן מנהג בזיון, וכן להניחן במטה כנגד צדו דינם כתחת מרגלותיו ואפילו תחת מראשותיו אסור כנגד ראשו אפילו כלי בתוך כלי אפילו אין אשתו עמו.

אבל שלא כנגד ראשו אם אין אשתו עמו מותר אפילו שלא בכלי כלל רק שיניחן בעניין שלא יתגלגלו משם לצדדים כגון שהניחן בין כר התחתון לכר שתחת ראשו שלא כנגד ראשו ואם אשתו עמו צריך כלי בתוך כלי דהיינו שיניחם בתוך כלי אחד, והכר שתחת ראשו הוא כלי שני.

ולא התירו חכמים להניח תפילין תחת מראשותיו כשאשתו עמו, אפילו כלי בתוך כלי אלא כדי שישתמרו מן הגנבים והעכברים ולפיכך אם יש לו מקום אחר שמשתמרים שם לא יניחן כלל במטה.

העולה מהאמור: שאין לשבת על מזוודה שיש בה תפילין אפילו אם הם שלא כנגד משום הישיבה ממש, כי כובד גופו מכביד עליה, וזה ביזיון לתפילין.

אך להניח את המזוודה על הרצפה אפשר, כי התפילין מונחות בתוך כלי אחר (המזוודה עצמה). אך ראוי שיהיה חפצים המפרידים בינם לקרקע, וכן שיהיו טפח גובה מעל הקרקע בתוך המזוודה.

האם אפשר להתפלל עם גרביים בלבד ללא נעליים?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מהו דרך כבוד בו צריך להתפלל בתפילה לבורא. (ב) האם הדבר משתנה ממשום למקום לפי מנהגו וחוקיו. (ג) האם ישנם דברים שמוותרים בכל מקום. (ד) האם זה משתנה מאדם לאדם. (ה) האם יש הבדל בין אם לובש גרביים ללא נעליים, או שרגליו יחפות לגמרי, או שנעול על כל פנים איזה מנעל אפילו נעלי בית.

תחילה יש להביא מה שכתב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן צא סעיף ה', שאסור לאדם להתפלל תפילת שמונה עשרה, ברגליים מגולות, או בגופיה בלבד, אם במקום בו הוא מתגורר דרכם של אנשי המקום לא לעמוד כך לפני בני אדם גדולים וחשובים שבעירו, מפני כבודם, ועל כן מכל שכן שלא יעמוד כך לפני הבורא בתפילתו.

אבל אם במקומו הדרך לעמוד יחף על הריצפה, ברגליים מגולות כפי הרגילות שישנה במדינות ערב, מותר הדבר, כי אגם לפני הגדולים הם עומדים כך, והרי זה דרך חשיבות וכבוד, ולא דרך זלזול וביזיון.

אמנם ממה שכתוב כאן בהלכה לא מובן אלא שאסור להתפלל ברגליים מגולות לגמרי, או על כל פנים כפות רגליו יחפות מבלי גרביים, אך עם לובש גרביים זה בסדר. אך מאחר והגדר בזה הוא לפי העמידה לפני החשובים שבעירו, יוצא שאם במקום בו מתגורר גם לעמוד בפניהם בגרביים בלבד זה לא כבוד, יהיה בעיה להתפלל גם אם גרביים בלבד. אף שאינו יחף ממש.

וכפי שאכן ממשיך בהמשך שם, שבמדינות אלו אין להתפלל בגרביים של פשתן, אפילו שהוא לא יחף, אלא אם כן ילבש מעל הגרביים מנעל, כי מגונה לעמוד רק בגרבי בפשתן לפני הגדולים והחשובים שבמדינות אלו. ומכל שכן שאסור להתפלל בנעלי בית, שהעקב מגולה, וזה לא מכובד לעמוד כך לפני גדולים וחשובים אלא הוא דרך פריקת עול וזלזול וחומר חשיבות. אבל אם רוצה יכול ללבוש מנעלים ללא גרביים, מאחר שאין רגליו נראות.

וכמו כן מסיבה זו אסור ללבוש בשעת התפלה כפפות כמו שמצוי בעוברי דרכים, כי הדרך זלזול וחוסר חשיבות. רק שיש לעיין בזה עצמו כי לא כתוב שלא

ילבש כפפות, אלא מוסיף כדרך עברי דרכים, מה הכוונה בזה, האם זה רק בכפפות שהיו לעוברי דרכים מיוחדים שבדרך כלל היו גסים ומגושמים מטונפים מהנסיעה ונראים בחוסר חשיבות, ואין בכלל זה כפפות שלובשים כיום בעת הקור שעשויים מבד דק נעים ונראים טוב ואף מקושטים.

או שנאמר שהבעיה היא בעצם הלבישה שלהם שאין זה מכובד לעמוד כך לפני החשובים. ונראה להכריע שהדבר תלוי בהגדרה האמורה, שאם יצייר בדעתו שאם יעמוד עם כפפות אלו בשעת הקור לפני החשובים שבעירו והדבר לא יהווה זלזול וחוסר כבוד בעיניהם, יהיה מותר. אך אם הדבר יהווה חוסר כבוד וזלזול הדבר יהיה אסור

והנה בשולחן ערוך הרב שם סימן צא סעיף ו', כתב שדרך החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים, ומנהג החכמים הראשונים כשהיה שלום בעולם היו מתקשטים בבגדים נאים ומתפללים משום הכון לקראת אלוקיך ישראל, כלומר התנאה לפניו. ולכן יש עניין להלביש בגד נאה בשעת התפילה ואם הבגד לא נקי כל כך יש עניין שיחליף אותו משום כבוד הבורא בתפילה.

אך בשעה שהיו צרות לעם ישראל, היו עומדים כעבד לפני רבו שמשליך אדרתו מעליו שלא יראה כחשוב. ומחבק את ידיו באצבעותיו מיוחד רבו ויראתו, דהיינו שחובק אצבעותיו של ידיו זה בשל זה כאדם ששובר אצבעותיו כשמצטער, אמנם יש חלק מהחכמים שהיו עושים כן אף בעת שלום. ומכל מקום טוב לזהר שלא לחבוק אצבעותיו בעת שלום כי בזה מוריד דין על עצמו אלא יניח ידיו זה על זה כפותים.

העולה מהאמור: שתפילה עניינה וגדרה הוא כמו שאדם עומד לפני מלך, וכשם שלפני אדם חשוב במקומו לא היה עומד לפניו בפגישה עמו עם גרביים בלבד, (כפי שנהוג כיום), הרי שגם בתפילה בעומדו לפני מלך מלכי המלכים - לא יעמוד כך.

ענייני ראש השנה

האם אדם שיודע שלא יזדמן לו שופר ביום של ראש השנה, יכול לשמוע שופר לפני ראש השנה, או בלילה של ראש השנה, ולצאת בזה ידי חובת המצווה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם מצוות שופר יכולה להעשות לפני א' תשרי, למשל בכל עשרת ימי תשובה, ויש לזה תשלומים, או שזה שייך דוקא לא' תשרי מבלי שיש אפשרות להשלים זאת במזמן אחר. (ב) האם בא' תשרי עצמו יש הבדל בין הלילה ליום, שיש צורך לשמוע זאת דוקא ביום, או שאפשר לשמוע את זה גם בלילה במקרה הצורך לפחות, כי סוף כל סוף, על פי תורה גם הלילה הולך אחרי היום, וזה נחשב גם כן א' תשרי. (ג) במקרה שצריך דוקא ביום עצמו, נתי בדיוק הזמנים שאפשר לתקוע בהם, האם מעלות השחר או מנץ החמה, וכן בסיום היום האם עד השקיעה או עד צאת הכוכבים.

ראשית יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך אורח חיים הלכות ראש השנה סימן תקפח סעיף א', שזמן תקיעת שופר מהתורה הוא דוקא בא' תשרי ולא בזמן אחר, ובזה עצמו דוקא ביום של א' תשרי, ולא בלילה, וביום עצמו הוא משעת נץ החמה ואילך (כלומר, מהזמן שבו החמה עצמה מנצנצת שהוא זמן מאוחר יותר מעלות השחר, וכפי שמופיע בלוחות שנה).

אבל זה דוקא לכתחילה שיש להמתין עד לנץ החמה, כי לכתחילה בכל המצוות חכמים תיקנו להמתין עד לנץ החמה בכדי לעשותם, כי בזמן עלות השחר ניתן לטעות ושמא בטעות יעשה זאת בלילה, ולא יצא ידי חובה, אבל בדיעבד אם כבר עשה את המצווה ובנידון שלנו שמע את תקיעת השופר מעלות השחר, יצא ידי חובה, מכיון שכפי שאמרנו היום מתחיל מעלות השחר, וכיון שכן הוא יצא ידי חובה.

אבל זה דוקא אם שמע את כל התקיעות לאחר שעלה עמוד השחר, אבל אם שמע מקצת תקיעה קודם שעלה עמוד השחר, ומקצתה אחר שעלה עמוד השחר, לא יצא ידי חובה, כי צריך שכל שמיעת התקיעות כולם יהיו לאחר עלות השחר.

והנה במשנה ברורה, כתב שהטעם שיש לתקוע דוקא ביום ולא בלילה, למרות שגם הלילה הוא חלק מיום א' תשרי, ולמה שלא יהיה אפשרי לקיים בו את מצוות שופר לפחות בדיעבד, הוא מפני שלמדו חכמים מהפסוק שנאמר לגבי א' תשרי - "יום תרועה יהיה לכם", שהתקיעות צריכות להעשות דוקא ביום ולא בלילה.

אמנם עדיין יש לשאול מה יהיה במקרה שאדם לא שמע תקיעות עד שכבר בא זמן בין השמשות, שהוא זמן שבין השקיעה לצאת הכוכבים, והוא ספק יום ספק מהלילה, האם אפשרי לצאת בזמן זה ידי חובה, וכתבו הפוסקים שאפילו במקרה שחלק מהתקיעות בהם יוצא ידי חובה ימשכו לזמן של בין השמשות, יש לתקוע מספק, כי אפשרי שמספק יצא ידי חובה, אך ללא ברכות כי לא מברכים ברכות מספק, שהרי כלל ידוע בידינו 'ספק ברכות להקל'.

ויש לחקור האם הדין שנאמר בשולחן ערוך, שאם שמע חלק מהתקיעות לפני עלות השחר לא יצא ידי חובה, הוא גם כיום שתוקעים שלושים קולות מדברי סופרים לצאת ידי חובה של כל סוגי התרועה שישנם, ואם כן הוא סוג של חיוב מדברי סופרים, ומהתורה יוצא ידי חובה גם במקרה שתקע רק אחד מהקבוצות הללו, או שיש לומר שמאחר וחכמים תקנו לתקוע את כל סוגי הספקות כדי לצאת ידי חובה של תורה, אם כן יוצא שזה כעין חיוב תורה, ויהיה לזה את אותם דינים כפי שזה בחיובי תורה.

וכתב על כך המשנה ברורה, שנראה לומר שאפילו היום שנוהגים לתקוע שלושים קולות כדי לצאת ידי חובה כל הספקות שישנם בתרועה של תורה, צריכים גם כן להיזהר שאפילו התקיעה הראשונה לא תהיה אפילו חלק קטן ממנה לפני עלות השחר.

והטעם לזה הוא מפני שסוף תקיעה בלא התחלה לא מועילה כלום, וכמו כן הוא הדין במקרה שהוא שמע מקצת תקיעה ביום ומקצתה אחר כך בלילה, גם כן לא יצא ידי חובה, כי התחלה בלא סוף גם כן לא מועיל שום דבר.

העולה מהאמור: במצוות שופר מהתורה הוא דוקא ביום של ראש השנה, כך שלא ניתן לקיים את המצווה ביום אחר או בליל ראש השנה. וזמנה ביום הוא לכתחילה מנץ החמה עד השקיעה, ובבין השמשות יתקע בלי ברכה.

אמנם ישנו מנהג לשמוע קול שופר בכל יום מימי חודש אלול לאחר התפילה,
אך מספר הקולות שתוקעים, תלוי במנהגים שונים.

שופר שיש עליו חומר מבריק, האם השופר כשר או שיש לחשוש בזה לחציצה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש בעיה במריחת חומר על גבי שופר משום חציצה. (ב) האם יש הבדל ממה החומר עשוי או באיזה עובי החומר שעל גבי השופר. (ג) האם יש הבדל היכן מרוח החומר על גבי השופר, או מה כמותו: על גבי כל השופר, על גבי רובו, או על גבי מקום הנחת הפה. (ד) האם יש הבדל בין אם על ידי מריחת החומר משתנה קול השופר מכמו שהיה באופן טבעי, או שגם לאחר מריחת החומר הקול שלו לא משתנה.

ראשית יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תקפו סעיף טז, שצריך שהשופר יהיה במגע ישיר בכפי התוקע, ולא יהיה שום הפסק איזה שיהיה בין השופר לפה של התוקע, ולכן אם ציפה את השופר אפילו בחומר יקר ויפה כמו זהב ועשה זאת כדי לייפות את השופר שיהיה יפה ונאה לצורך המצווה כמו שכתוב 'זה א-לי ואנווהו', אם הזהב מצופה במקום הנחת הפה של בעל התוקע בשופר, הרי זה חציצה ופסול.

ואפילו אם הציפוי הוא לאורך השופר, אם זה מתחיל מיד במקום הקצר אפילו בסמוך למקום היכן שהבעל תוקע מכניס את פיו, גם זה מהווה חציצה, מכיוון שהתוקע מכניס את פיו למקצת השופר במקום הקצר שנכנס לתוך פיו, והשפתיים שלו מכסות ונוגעות בחציצה ואין הם ישירות על גבי השופר.

ורק במקרה שהציפוי הוא רחוק מהפה של התוקע שגם כאשר יכניס את פיו מעט בשופר לצורך התקיעה לא יגעו שפתיו כלל בציפוי, זה לא מהווה חציצה והשופר יהיה כשר.

אבל כל הדיון שנאמר עד עתה הוא מצד חציצה בין פי התוקע לשופר, אבל ישנה עוד בעיה שהיא שינוי קול השופר מכמות שהוא באופן טבעי, שכל כשרות זו שדובר עכשיו במקרה שאין חציצה והחומר של הציפוי רחוק מפי התוקע, הוא כאשר הציפוי החומר לא משנה את קול השופר הטבעי מכפי שהיה, אבל אם מדובר שעל ידי ציפוי החומר הוא משנה את קול השופר הטבעי, אפילו אם השינוי הוא מועט ביותר, למרות שאין כאן חציצה השופר פסול.

והטעם לפסול זה, הוא בגלל שהתורה ציוותה לשמוע קול שופר בלבד, ללא תערובות של קול אחר המתערב בו, ומאחר והציפוי גורם שלינוי כל שהוא בקול השופר, יוצא שכביכול אין כאן רק את קול השופר בלבד, אלא קול של שופר ועוד קול אחר המתערב בו שהוא הקול המשתנה מחמת הציפוי.

ויש לציין, שפסול של שינוי קול הוא רק במקרה שיודע בוודאות שהקול של השופר התשנה מחמת הציפוי, אבל אם הוא לא יודע אם הקול השתנה או לא, אנחנו משערים שמן הסתם לא התשנה קול השופר הטבעי בגלל ציפוי כל שהוא ששם עליו. אלא אם כן מדובר בציפוי עבה שיש בו ממשות שאז יש לחשוש יותר, שהשתנה לו הקול.

פסול נוסף כותבים הפוסקים שישנו במקרה של נתינת חומר ציפוי על גבי השופר גם במקרה שלא יהיה מחמתו חציצה, הוא אם הוסיף על ידי הציפוי על אורך השופר למעלה, במקום שהקול יוצא, שמצד אחד אין כאן חציצה כי זה לא במקום הנחת הפה, אך מצד שני, הקול של השופר יוצא דרך המקום שהוסיף על השופר, ולא דרך גוף השופר עצמו, ולכן גם שלא התשנה קול השופר מכפי קולו הטבעי, השופר פסול, כי קול השופר צריך לצאת החוצה דרך גוף השופר עצמו.

מכל זה כתבו הפוסקים, שאלו שמציירים בשופר כל מיני צורות כדי לנאות ולייפות את השופר, לא יפה הם עושים, אף על פי שאין כולו מצופה במיני הציורים, כי לפעמים הקול משתנה מכפי קולו הטבעי. אבל מותר לחקוק בשופר עצמו צורות כדי לנאות ולייפות אותו, שאפילו אם ישתנה קולו על ידי כן אין בכך כלום, שאין כאן קול מן דבר אחר, אלא קול השופר לבד וכל הקולות כשרים בשופר.

העולה מהאמור: מעיקר הדין אסור שיהיה חציצה בין השופר לפה התוקע, אפילו מציפוי כל שהוא. ואם אין זה במקום הנחת הפה כלל, ולא יודע בוודאות שהקול נשתנה מכפי שהיה, השופר כשר.

אך שופר עם הכשר טוב, אין עליו חציצה כזו, ובדרך כלל ההברקה נוצרת משיוף השופר באמצעות משייפים כך שהוא מבריק מעצמו. ובזה בכל אופן יהיה כשר, גם אם מחמת השייפים נשתנה קול השופר מכפי שהיה לפני כן, כי סוף כל סוף, מדובר בקול השופר עצמו, וכל הקולות כשרים בשופר.

האם ישנו בעיה להדביק מדבקה על השופר עם השם ומספר הטלפון, או שזה חציצה ופוסל את השופר?

תשובה: תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש בעיה במריחת חומר או ציפוי כל שהוא כמו מדבקות וכדומה שאינן מגוף השופר - על גבי שופר משום חציצה. (ב) האם יש הבדל ממה החומר עשוי או באיזה עובי החומר שעל גבי השופר. (ג) האם יש הבדל היכן ציפוי החומר על גבי השופר, או מה כמותו: על גבי כל השופר, על גבי רובו, או על גבי מקום הנחת הפה. (ד) האם יש הבדל בין אם על ידי מריחת החומר משתנה קול השופר מכמו שהיה באופן טבעי, או שגם לאחר מריחת החומר הקול שלו לא משתנה.

ראשית יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תקפו סעיף טז, שצריך שהשופר יהיה במגע ישיר בפי התוקע, ולא יהיה שום הפסק איזה שיהיה בין השופר לפה של התוקע, ולכן אם ציפה את השופר אפילו בחומר יקר ויפה כמו זהב ועשה זאת כדי לייפות את השופר שיהיה יפה ונאה לצורך המצווה כמו שכתוב 'זה א-לי ואנווהו', אם הזהב מצופה במקום הנחת הפה של בעל התוקע בשופר, הרי זה חציצה ופסול.

ואפילו אם הציפוי הוא לאורך השופר, אם זה מתחיל מיד במקום הקצר אפילו בסמוך למקום היכן שהבעל תוקע מכניס את פיו, גם זה מהווה חציצה, מכיוון שהתוקע מכניס את פיו למקצת השופר במקום הקצר שנכנס לתוך פיו, והשפתיים שלו מכסות ונוגעות בחציצה ואין הם ישירות על גבי השופר.

ורק במקרה שהציפוי הוא רחוק מהפה של התוקע שגם כאשר יכניס את פיו מעט בשופר לצורך התקיעה לא יגעו שפתיו כלל בציפוי, זה לא מהווה חציצה והשופר יהיה כשר.

אבל כל הדיון שנאמר עד עתה הוא מצד חציצה בין פי התוקע לשופר, אבל ישנה עוד בעיה שהיא שינוי קול השופר מכמות שהוא באופן טבעי, שכל כשרות זו שדובר עכשיו במקרה שאין חציצה והחומר של הציפוי רחוק מפי התוקע, הוא כאשר הציפוי החומר לא משנה את קול השופר הטבעי מכפי שהיה, אבל אם

מדובר שעל ידי ציפוי החומר הוא משנה את קול השופר הטבעי, אפילו אם השינוי הוא מועט ביותר, למרות שאין כאן חציצה השופר פסול.

והטעם לפסול זה, הוא בגלל שהתורה ציוותה לשמוע קול שופר בלבד, ללא תערובות של קול אחר המתערב בו, ומאחר והציפוי גורם שלינוי כל שהוא בקול השופר, יוצא שכביכול אין כאן רק את קול השופר בלבד, אלא קול של שופר ועוד קול אחר המתערב בו שהוא הקול המשתנה מחמת הציפוי.

ויש לציין, שפסול של שינוי קול הוא רק במקרה שיודע בוודאות שהקול של השופר התשנה מחמת הציפוי, אבל אם הוא לא יודע אם הקול השתנה או לא, אנחנו משערים שמן הסתם לא התשנה קול השופר הטבעי בגלל ציפוי כל שהוא, ששם עליו. אלא אם כן מדובר בציפוי עבה שיש בו ממשות שאז יש לחשוש יותר, שהשתנה לו הקול.

פסול נוסף כותבים הפוסקים שישנו במקרה של נתינת חומר ציפוי על גבי השופר גם במקרה שלא יהיה מחמתו חציצה, הוא אם הוסיף על ידי הציפוי על אורך השופר למעלה, במקום שהקול יוצא, שמצד אחד אין כאן חציצה כי זה לא במקום הנחת הפה, אך מצד שני, הקול של השופר יוצא דרך המקום שהוסיף על השופר, ולא דרך גוף השופר עצמו, ולכן גם שלא התשנה קול השופר מכפי קולו הטבעי, השופר פסול, כי קול השופר צריך לצאת החוצה דרך גוף השופר עצמו.

מכל זה כתבו הפוסקים, שאלו שמציירים בשופר כל מיני צורות כדי לנאות ולייפות את השופר, לא יפה הם עושים, אף על פי שאין כולו מצופה במיני הציורים, כי לפעמים הקול משתנה מכפי קולו הטבעי. אבל מותר לחקוק בשופר עצמו צורות כדי לנאות ולייפות אותו, שאפילו אם ישתנה קולו על ידי כן אין בכך כלום, שאין כאן קול מן דבר אחר, אלא קול השופר לבד וכל הקולות כשרים בשופר.

העולה מן האמור: שאין חשש להדביק על השופר מדבקה לאיזה צורך של שם, דגם, חברה, מחיר וכדומה, רק שלא יהיה המדבקה בסמוך לקצה השופר במקום שהבעל תוקע מכניס את פיו לתקוע, כי אפילו אם רק מעט משפתיו של הבעל תוקע יגעו בציפוי הנוסף, זה נחשב חציצה בין פה התוקע לשופר, והתקיעות פסולות.

אם עושים מניין לתפילה בראש השנה בתוך חניון שבבניין, ויש סוג של 'הד' מצד האקוסטיקה במקום, האם ישנו בעיה לגבי תקיעת שופר שתוקעים שם?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם כל הקולות כשרים בשופר, או שיש קולות שאינם כשרים. (ב) האם יש הבדל היכן האדם תוקע, במקום פתוח או סגור, ובמקום זה עצמו, האם יש הבדל בין מקום שיוצר 'הד' או מקום שלא יוצר 'הד'. (ג) האם יש הבדל במקום שיוצר 'הד' באם נניח שיש בכך בעיה, בין בני אדם העומדים באותו המקום עצמו היכן שהבעל תוקע עצמו תוקע את התקיעות, לבין אלו שעומדים מחוץ למקום שתוקע, שאז ישנו חשש אולי לא שמעו את קול השופר עצמו רק את ההברה וההד שלו בלבד.

ראשית יש לציין מה שנפסק לגבי סוג קול התקיעות אם הוא גבוה או נמוך עבה או דק, שאין הפרש בזה בכדי לצאת ידי חובת תקיעת שופר, וכפי שמבואר בשולחן ערוך בסימן תקפו סעיף ו', שאם היה קול השופר עב מאוד או דק מאוד, מכל מקום כשר, מפני שכל הקולות היוצאים מן השופר כשרים למצוה.

אולם כל זה כאשר מדובר בקולות של השופר עצמו - ללא ערבוב של קול אחר כלל, אבל אם שמע את קול השופר בערבוב, לא יצא ידי חובה, ולכן מי שתוקע בתוך מקום שישנו הד, כמו בתוך חבית או בניין שבתוך הקרקע כמו מרתף או מערה, ויש חלק מן השומעים העומדים בחוץ, אזי רק אם ברור להם שהם שמעו קול שופר - יצאו ידי חובה, אך אם לא ברור להם הדבר, לא יצאו ידי חובה מספק, מפני שהקול של השופר מתבלבל בהבל הבור לפני שהוא יוצא החוצה, ויכול להיות שהם לא שמעו את קול השופר אלא את קול ההברה, כמבואר בשולחן ערוך הרב תקפו סעיף א.

יתירה מזו כתב שם שאפילו אם ברור לו שהוא שמע קול שופר, לא יסמוך על בקיאותו בדבר, ויחזור וישמע שוב את התקיעות - שלא מבעל התוקע בתוך הבור, אך לא יברך שוב מספק, אלא אם כן ברור לו ששמע לא את קול השופר אלא את קול ההברה.

ובסעיף ה' הביא מקרה באחד שתוקע בתוך בית הכנסת, ויש אנשים שעומדים בחוץ בריחוק קצת מחוץ לבית הכנסת, שהדין בזה הוא, שאם לא ברור להם ששמעו קול שופר ממש, ומסתפקים אולי שמעו רק את ההברה וההד של קול השופר, הם צריכים לשמוע שוב את התקיעות, כי אפשר ששמעו קול הברה. אבל אם נראה להם ברור שהם שמעו את קול השופר, אינם צריכים להחמיר על עצמם ולשמוע שוב את התקיעות. כי מן הסתם הצד היותר חזק לומר שהם שמעו את קול השופר, ולא קול הברה.

ולפי זה, אם התקיעות נעשו במקום שטבעו ליצור 'הד', כמו בתוך מערה או מרתף עמוק, או חניון, אזי אם העומדים בחוץ טוענים ששמעו בברור קול שופר, אינם צריכים לחזור ולשמוע, ואם מסתפקים יחזרו וישמעו שוב.

ומכל מקום עדיף **תמיד** במקרה כזה שיחזרו וישמעו שוב את התקיעות, ולא יסמכו על מה שנראה להם. רק שאם אמנם חושבים ששמעו קול שופר, לא יברכו שוב בפעם השניה. מאחר וכלל בידינו שספק ברכות להקל, ולכן מאחר ופה מדובר במקרה של ספק, לא יברכו שוב מספק.

ואם התקיעות נעשו בתוך מקום שאין טבעו ליצור 'הד', כמו בתוך מבנה בית הכנסת רגיל, אזי העומדים בחוץ יכולים לסמוך על מה שנראה להם לכתחילה, שאם נראה להם בברור ששמעו קול שופר, יצאו ידי חובה, ולא צריכים להחמיר ולשמוע שוב. בפרט אם עמדו בקרוב לבית הכנסת, על יד חלונות פתוחים, שבזה מן הסתם שמעו את קול השופר עצמו ולא כל הברה בלבד.

העולה מהאמור: שאף אם נחשיב את מקום החניון כמו הדין של התוקע לתוך הבור היוצר 'הד', מכל מקום גם בזה הדין הוא שאם התוקע והשומעים עומדים שניהם בתוך אותו המקום, - הם יוצאים ידי חובה, וכל הבעיה מתחילה כאשר אחד עומד מחוץ לבור והתוקע תוקע בתוך הבור.

ואם כן, במקרה שלנו אם מדובר שכולם נמצאים בתוך אותו מקום בחניון, אין בעיה בתקיעת שופר הנעשית שם.

האם אדם עיוור יכול להוציא אחרים ידי חובה בתקיעת שופר, או שהוא לא יכול להוציא אחרים ידי חובה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה דין עיוור לגבי חיוב מצוות באופן כללי. (ב) האם יש הבדל בזה בין מצוות רגילות לבין מצוות שיש עניין לראות מה שקורה, כמו למשל קריאה מתוך ספר תורה. (ג) האם יש הבדל בין חיובו לגבי עצמו לבין להוציא אחרים ידי חובה במצוות. (ד) האם יש הבדל בחיובו בין אם רוצה לעשות את המצוות יכול או שחיובו הוא חיוב ממש. (ה) האם יש הבדל בין עיוור מלידה לבין עיוור שנעשה כך במשך חייו.

ראשית יש ל הביא את מה שנפסק בשולחן ערוך אורח חיים, הלכות ברכות השחר ושאר ברכות, סימן נג סעיף יד, שאדם עיוור יכול לעמוד כשליח ציבור בתפילה ולהתפלל ולהוציא את הרבים ידי חובה, בחזרת השליח ציבור, ואין בכך מניעה, אבל כל זה דוקא לגבי לעמוד כחזן בתפילות מכיוון שבזה אין שום מניעה להתפלל מצד הדין בעל פה, ואדרבה בעבר לא היו סידורים מודפסים או כתובים לרוב האנשים, והתפילות היו נאמרות ברובן בעל פה, ולכן אין שום חיוב יסודי שיצטרך החזן לקרוא ולראות מתוך סידור וכדומה כתוב או מודפס.

אבל פשוט הדבר שזה רק במקרה שהוא אכן יודע בעל פה את הנוסח כמו שצריך, ולא טועה בו, אלא למד את נוסח התפילה כראוי ובשלימות, כי אם לא כן ישנה בעיה להעמיד אותו בשליח ציבור, כי לא מעמידים חזן שטועה בתפילתו, ואינו יודע את הנוסח הייטב.

וכל זה לגבי לעמוד כחזן לתפילות, אבל לגבי לעמוד כבעל קורא בקריאת התורה בספר תורה, יש מניעה ואינו יכול לשמש כבעל קורא אפילו לעלייה הפרטית שלו, מכיוון שישנו כלל שדברים הכתובים בתורה שבכתב אי אפשר וישנו איסור לומר אותם בעל פה, אלא ישנו חיוב לומר אותם דוקא בקריאה מתוך הכתב. ולכן מאחר והוא אינו רואה את הנכתב אינו יכול לשמש כבעל קורא בקריאת התורה.

על כל פנים, זו בעיה צדדית שישנה בקריאה בספר תורה, אבל מאחר ונפסק שלגבי לשמש כחזן בתפילות ולהוציא את הרבים ידי חובה, משמע שהוא מחוייב בכל המצוות. וכתבו חלק מהפוסקים שאין חיובו זה מהתורה, אלא מדברי חכמים

שחייבו אותו בכל המצוות, וטעם וסיבת הדבר, כדי שלא יתנהג כמו גוי, ויהיה כמותם.

ולמרות שגם נשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גורם להם לבוא, ולא מצינו שחכמים חייבו אותם לעשות את כל המצוות, כדי שלא יהיו דומים לגויים, ואם כן יש לשאול למה את העיוורים חכמים כן חייבו בכל המצוות כדי שלא ידמו לגויים? אלא שישנו חילוק: כי נשים גם כאשר הם פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גורם להם לבוא, מכל מקום עדיין יש להם מצוות רבות שהם חייבים בהם, אבל עיוורים אם נפטור אותם מכל המצוות, הוא יהיה פטור מכולם ממש אפילו ממצוות שחיונם מדברי חכמים, ואם כן יהיה נדמה כמו גוי, ולכן חייבו אותו מדבריהם בכל המצוות.

אך לפי זה יצא שהוא יוכל לפטור את הרבים ידי חובה רק במצוות שהם מדברי חכמים והוא חייב כמותם, אבל במצוות שחיונם מהתורה, הוא לא יכול להוציא את הרבים, כי הוא חייב רק מדברי חכמים, והם חייבים מהתורה, ומי שחיובו רק מדברי חכמים לא יכול להוציא מי שחיובו הוא מהתורה כי אין לא מספיק תוקף בחיובו.

אמנם להלכה למעשה נפסק שאפילו עיוור שהוא עיוור בשתי עיניו ולא רואה כלל אפילו מלידה שמעולם לא ראה, בכל זאת הוא חייב מהתורה בכל המצוות, כי ההלכה היא כשיטת חכמים ולא כרבי יהודה, שפסק שעיוור חייב בכל המצוות מהתורה, ולפי זה הוא יכול להוציא את הרבים ידי חובה בכל המצוות גם במצוות שחיונם מהתורה מכיוון שהוא חייב במצוות כמו שאר האנשים.

אמנם יש שכתבו שבכל זאת לא יעמוד עיוור בתפילות הימים הנוראים להוציא את הרבים ידי חובה אם ישנו מישהו שהוא יותר הגון ומוכשר, וזאת אפילו אם מדובר באדם שלא רואה רק שאחד משתי עיניו,

וכתב במשנה ברורה שגם לשיטת פוסק זה, הכוונה היא רק שלא למנותו לכתחילה אבל לא לסלקו מלהיות שליח ציבור אם נעשה עיוור.

העולה מהאמור: שלהלכה למעשה, עיוור חייב בכל המצוות מהתורה, ולכן יכול להוציא אחרים בתקיעת שופר, כי הוא מחויב במצווה כמותם.

שופר שיש בו סדק לאורך השופר, באורך של ס"מ אחד, האם הוא כשר לתקיעה או לא?

תשובה: כי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: א) האם סדק פוסל בשופר. ב) האם יש הבדל האם הסדק הוא לאורך השופר או לרוחב השופר. ג) האם יש הבדל מה הגודל של הסדק. ד) האם יש הבדל בין אם ישנו שופר אחר או שאין שופר אחר בנמצא.

ראשית יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תקפו סעיף ח', ששופר שנוצר בו סדק, והסדק שנוצר הוא רק במיעוטו של אורך השופר, אבל רוב האורך שלו נשאר שלם לגמרי, והאדם לא דיבק את השופר בדבק במקום הסדק, ולא חיבר את הסדק שנוצר באמצעות חימום באש עד שהשופר התרכך, ואז לחץ אותם חזק יחד וחיברם, יש בזה מחלוקת מה דינו:

יש כאלה שסוברים, שין הסדק הוא כמו דין נקב שנוצר בשופר, שאפילו במקרה שלא נשאר מסיום מקום הסדק עד מקום בו הבעל תוקע מניח את פיו כדי לתקוע, - כדי שיעור שופר, אלא פחות משיעור שופר בשיעור מינימום שזה שיעור טפח (כשמונה ס"מ לפי הגאון רבי חיים נאה), בכל זאת השופר כשר, ואפשר לתקוע בו. אבל יש פוסקים שמחלקים ואומרים שזה לא דומה לדין נקב בשופר, מכיוון שנקב יש בו חיסרון מגוף השופר שחלקו פשוט נחתך מהשופר, ולכן יש מקום לרוח שיוצא מפיו של הבעל תוקע לצאת דרך המקום החסר שבשופר וממילא הרוח היוצאת לא גורמת להרחבת הנקב יותר ממה שהיא היתה, אלא הגודל נשאר אותו גודל תמיד.

לעומת זאת כאשר מדובר על סדק, שבו אין חיסרון מגוף השופר, שהרי סדק עניינו שהשופר רק נפתח ולא שנחסר חלק מגופו ונחתך מגוף השופר לעצמו, ממילא אין מקום מספיק לרוח שיוצא מפיו של הבעל תוקע לצאת החוצה, ולכן נשיפת הרוח בעת התקיעה תגרום במשך הזמן להרחבת הסדק יותר ויותר עד שתסדיק את רובו של השופר, ולכן גם עכשיו שעדיין לא קרה הדבר והשופר סדוק רק במיעוטו בלבד, בכל זאת הוא כבר עכשיו פסול, כי אני רואה את העתיד כבר כעת, ומכיוון שסופו להסדיק כולו, אין עליו שם שופר כלל.

ורק במקרה שהאדם לקח איזה חוט או חבל וכדומה וקשר חזק במקום הסדק, השופר יהיה כשר, כי במקרה כזה שוב נופל החשש שמא הסדק יתרחב במשך הזמן יותר ויותר, כי החוט או החלב מחזיק אותו שלא יתרחב יותר.

ולמעשה הכריעו הפוסקים שיש להחמיר כמו הדעה הראשונה, שהשופר אין עליו שם שופר וממילא הוא פסול ואין לתקוע בו כדי לצאת ידי חובה בתקיעת שופר מהתורה, ורק בשעת הדחק שלא מוצאים שופר אחר כלל, יש לסמוך על הדעה האחרונה, שאם ישנו סדק קטן שאינו לאורך כל השופר, והוא קשר אותו אם איזה דבר חזק כך שיורד החשש שמא יתרחב הסדק יותר ממה שהוא, יש להכשיר את השופר לתקיעת שופר, כי כעת יש עליו שם שופר.

אמנם כל זה מדובר רק כאשר הסדק הוא לאורך, אבל אם נסדק השופר לרחבו דהיינו סביב הקיפו, אם הסדק הוא מיעוט היקף השופר, ונשתיר רוב הקיפו באותו מקום שלם, כשר, אפילו אם נשתנה קולו מכמות שהיה, קודם שנסדק, שכל הקולות כשירים בשופר, ואפילו אין בסדק חסרון מגוף השופר, שאין שם מקום לרוח לצאת, לפי שאין הרוח מסדיק יותר, אלא אם כן נסדק לארכו.

אבל אם לא נשאר רוב הקיפו שלם, אם אין מהסדק עד מקום הנחת הפה כדי שיעור שופר פסול, כי כיון שנסדק רובו, הרי הוא כאלו נחתך כולו באותו מקום, ואם כן הרי נחסר השופר משיעורו, ולפיכך אף על פי שלא נשתנה קולו מכמות שהיה קודם שנסדק, פסול.

אבל אם יש מהסדק עד מקום הנחת הפה כדי שיעור שופר, אף על פי שנשתנה קולו מכמות שהיה, קודם שנסדק, כשר. ואף על פי שהקול יוצא דרך החלק שלמעלה מהסדק, אין פוסלים אותו משום קול שופר ודבר אחר, או משום קול שני שופרות, כי כיון שבשעת עשיית השופר היה זה החלק מחובר לעיקר השופר, ולא נפרד ממנו לעולם, לכן הם נחשבים כשופר אחד לענין זה, שלא לפוסלן משום שני שופרות, אבל מכל מקום הם לא נחשבים כשופר אחד לגמרי כדי להשלים לשיעור שופר, כיון שנסדקו ונפרדו זה מזה ברוב היקף.

העולה מהאמור: שאם הסדק הוא במיעוט אורך השופר, לכתחילה אין לתקוע בשופר זה, אלא יש לקחת שופר אחר. אבל בשעת הדחק שאין שופר אחר מצוי, אם קשרו את המקום של הסדק חזק וכראוי, (כמובן שאם עושים כך בשבת או ביו"ט יש לעשות את הקשר באופן המותר) - אפשר לתקוע בו והתקיעות כשרות.

האם שופר צריך הכשר, או שאפשר לקנות שופר בכל מקום שהוא?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש דינים מיוחדים לכשרות השופר או שכל שופר הבא מבעל חי כשר כשרותו פשוטה. (ב) גם אם ישנם דינים האם זה דבר המצריך הכשר מיוחד, או שזה נתון לבדיקת ככל אדם באופן אישי, ואין צריך לזה כשרות מיוחדת. (ג) מה הם הדינים של כשרות שופר. (ד) האם יש הבדל בזה בין לכתחילה לדיעבד, כמו שמקרה שאין בנמצא שופר אחר. ראשית יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תקפו, שיש לבחור בשופר של איל דוקא למצווה מובחרת, ולא לקחת סתם שופר מבעל חי טהור, וטעם הדבר הוא כדי שהבורא יסכור לנו את עקדת יצחק שבסופו נשחט איל אחר תחת יצחק, וזה היה בראש השנה, אבל כמובן אם אין לו שופר של איל, יכול לקחת משאר בעלי חיים טהורים, חוץ משל פרה, או כל כיוצא בה שנקרא קרן ולא שופר.

כמו כן, לכתחילה מצווה מן המובחר לקחת שופר כפוף בראש השנה כי זה מרמז על הביטול וכפיפת הלב והנפש להקדוש ברוך הוא, אבל זה רק למצווה מובחרת, אבל אם אין לו שופר כפוף יכול לקחת בדיעבד גם שופר שהוא פשוט וישר ואינו כפוף, וכל מקרה שאין לו שופר כפוף נקרא דיעבד, כלומר, לא רק במקרה שכבר תקע בשופר פשוט, אלא גם כשאין לו שופר אחר, גם כן נחשב דיעבד.

דין נוסף שישנו בכשרות שופר שרק שופר מקרני בהמות טהורים כשרים לתקיעת שופר, אבל שופרות שנוצרו מבעלי חיים טמאים, פסולים לתקיעת שופר, וזאת לא רק לכתחילה, אלא גם בדיעבד השופרות הללו פסולים, מכיוון שישנו כלל שלא הוכשר למלאכת שמים לצורך קיום התורה והמצוות אלא רק דברים הבאים מבעלי חיים טהורים ומותרים לאדם.

דין נוסף שישנו הוא לגבי שייכות השופר, שאדם הגוזל שופר ותקע בו יצא, אפילו לא נתייאשו הבעלים ממנו, ואינו דומה ללולב ומצה וציצית הגזולים, לפי שמצות השופר אינו אלא השמיעה בלבד, ואין בשמיעת קול דין גזל שהרי בשמיעתו אינו נוגע בשופר כלל ולפיכך אף על פי שתקע בו באיסור גזל כיון שבעיקר המצוה דהיינו השמיעה אין בה איסור גזל יצא ידי חובתו.

אבל למרות שהוא יצא ידי חובה, מכל מקום כיון שעל ידי גזל באה המצוה אליו לא יברך עליה כדין מצוה הבאה בעבירה.

כמו כן, שופר שנוצר בו סדק, והסדק שנוצר הוא רק במיעוטו של אורך השופר, אבל רוב האורך שלו נשאר שלם לגמרי, והאדם לא דיבק את השופר בדבק במקום הסדק, ולא חיבר את הסדק שנוצר באמצעות חימום באש עד שהשופר התרכך, ואז לחץ אותם חזק יחד וחיברם, יש להחמיר שהשופר אין עליו שם שופר וממילא הוא פסול ואין לתקוע בו כדי לצאת ידי חובה בתקיעת שופר מהתורה, ורק בשעת הדחק שלא מוצאים שופר אחר כלל, יש לסמוך על הדעה האחרונה, שאם ישנו סדק קטן שאינו לאורך כל השופר, והוא קשר אותו אם איזה דבר חזק כך שיוורד החשש שמא יתרחב הסדק יותר ממה שהוא, יש להכשיר את השופר לתקיעת שופר, כי כעת יש עליו שם שופר.

אמנם כל זה מדובר רק כאשר הסדק הוא לאורך, אבל אם נסדק השופר לרחבו דהיינו סביב הקיפו, אם הסדק הוא מיעוט היקף השופר, ונשתייר רוב הקיפו באותו מקום שלם, כשר, אפילו אם נשתנה קולו מכמות שהיה, קודם שנסדק, שכל הקולות כשירים בשופר, ואפילו אין בסדק חסרון מגוף השופר, שאין שם מקום לרוח לצאת, לפי שאין הרוח מסדיק יותר, אלא אם כן נסדק לארכו.

אבל אם לא נשאר רוב הקיפו שלם, אם אין מהסדק עד מקום הנחת הפה כדי שיעור שופר פסול, כי כיון שנסדק רובו, הרי הוא כאלו נחתך כולו באותו מקום, ואם כן הרי נחסר השופר משיעורו, ולפיכך אף על פי שלא נשתנה קולו מכמות שהיה קודם שנסדק, פסול.

אבל אם יש מהסדק עד מקום הנחת הפה כדי שיעור שופר, אף על פי שנשתנה קולו מכמות שהיה, קודם שנסדק, כשר. ואף על פי שהקול יוצא דרך החלק שלמעלה מהסדק, אין פוסלים אותו משום קול שופר ודבר אחר, או משום קול שני שופרות, כי כיון שבשעת עשיית השופר היה זה החלק מחובר לעיקר השופר, ולא נפרד ממנו לעולם, לכן הם נחשבים כשופר אחד לענין זה, שלא לפוסלן משום שני שופרות, אבל מכל מקום הם לא נחשבים כשופר אחד לגמרי כדי להשלים לשיעור שופר, כיון שנסדקו ונפרדו זה מזה ברוב היקף.

העולה מהאמור: שרצוי לקנות שופר עם הכשר מפני שיש חששות שונים שיכולים לפסול את השופר, כמו לוודא שזה באמת מבעל חי הנקרא 'איל' למצווה מהמובחר, וכן שלא היה בו סדקים שדבקו אותם בחום, כי ישנם פסולים שפוסלים אף בדיעבד, ועוד חששות שונים.

אבל בדיעבד אם ישנו שופר המוחזק ככשר ולא נראה עליו חששות, למרות שאין עליו הכשר מכשרות מוסמכת, אפשר לצאת בו ידי חובה.

אדם שהוא איטר יד, האם יש עניין שיאמן את עצמו בכל זאת לתקוע בצד ימין, או שהוא יכול לתקוע בצד שמאל כרגילותו?

תשובה: כדי לענות של שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (T) האם יש עניין שהבעל תוקע יתקוע בצד ימין דוקא. (ב) מה סיבת וטעם הדבר. (ג) האם זה רק מצווה מהמובחר, או שזה מעכב. (ד) מה דין איטר לגבי זה, אחד שרגיל להשתמש בשמאלו, כי מצד אחד יש לומר שזה קשור לימין של האדם, וממילא אצל איטר שמאלו זה ימינו. או שיש לומר שזה קשור לצד ימין של העולם, וממילא גם איטר עליו להשתדל לעשות בימינו. (ה) האם עליו לנסות להרגיל את עצמו לעשות בימין למרות שהדבר גובל בטרחה או שאינו צריך במקרה שהדבר גובל בקושי וטרחה.

ראשית יש להביא את מה שכתב בשולן ערוך הרב סימן תקפה סעיף ג', שיותר טוב לתקוע בצד ימין של הפה מאשר לתקוע בצד שמאל של הפה, אבל רק אם זה אפשרי לו לתקוע באופן זה ולא במקרה שהדבר גובל בטרחה וקושי, שאז זה לא אפשרי לתקוע היטב באופן זה.

וטעם וסיבת הדבר הוא על פי מה שכתוב בספר איוב לגבי יום ראש השנה שבשעת הדין והמשפט שהיה באותו יום אזי "השטן עומד על ימינו לשטנו", כלומר שהשטן עומד בשעת המשפט לימינו של הקדוש ברוך הוא להשטין ולקטרטג על בני האדם ועם ישראל, וממילא התקיעות שופר שעניינם הוא לפעול את ביטול ומניעת הקטרטוגים מהשטן, עדיף שיהיו על צד ימין כדי לפעול את ביטול קטרטוגי השטן שנמצא בצד זה.

טעם נוסף כתוב הפסוקים לגבי מה שטוב לתקוע בצד ימין אם אפשר בכך ולא בצד שמאל, מפני שימין מורה על רחמים וחסד, וצד שמאל מורה על משפט ועל דין, ולכן יש עניין לתקוע בצד ימין כדי לעורר בשעת הדין והמשפט חסד ורחמים ולא לעורר דינים וגבורות.

והנה זה מדבר על סתם בני אדם שרגילים בדרך כלל לעשות כל מעשיהם בימינם, ולגבי אדם איטר שרגיל לעשות את כל מעשיו בשמאל, אזי יש מי שאומר שהוא יתקוע בצד שמאל שלו, שהרי זהו צד הימין שלו, וכמו שנפסק הדין לגבי תפילין שמניח את התפילין בצד ימינו מאחר וזהו צד שמאלו האישי שלו, וכמו

שבכל אדם מניחים באמצעות יש ימין על צד שמאל, כך גם הוא יניח באמצעות ימינו שהיא שמאל כל אדם על ימינו שהיא שמאל כל אדם.

וכן מובא בפסוקים גם לגבי נעילת מנעלים, שלפי שמצאנו שהימין היא חשובה בכל התורה כולה לעניין בהן יד ובהן רגל של מילואים ושל מצורע, וכן לענין חליצה, לכן גם בנעילת מנעלים צריך ליתן חשיבות לימין ולנעול של ימין תחלה, ולפי שמצאנו שבקשירת תפילין חשובה יד שמאל שעליה קושרים את התפילין, לכן גם כאן בקשירת מנעלים צריך ליתן חשיבות לשמאל ולכן לא יקשור את המנעל של ימין עד שינעל של שמאל ויקשרנו ואח"כ יקשור של ימין ובמנעלים שלנו שאין בהם קשירה ינעל של ימין תחלה מפני שאין נותנים חשיבות לשמאל אלא גבי קשירה בלבד בדומה לקשירת תפילין.

ולפי זה איטר יד יקשור של שמאל תחילה כי היא ימינו.

אך לכאורה זה לא יתאים לטעם הראשון שהובא לעיל לגבי תקיעת שופר בצד ימין, כי כל הסיבה שעושים בצד ימין הוא מפני שהשטן עומד על ימינו של הבורא, ואם כן מה עוזר לי שהאדם הוא איטר יד וימינו היא שמאל כל אדם, זה לא משנה את המציאות שבבית הדין של מעלה השטן עומד בצד ימין.

וגם לפי הטעם השני, דבר תמוה הוא לומר כך, כי כיון שעושה זה בשביל רבים יש לילך אחר ימין של הרבים, שהרי גם בזה יש לומר שבחינת חסד ורחמים למעלה נקבע לפי צד ימים של הרוב, שהרי התורה על הרוב תדבר.

והנה לגבי עצם הדין שיש לתקוע בצד ימין ישנם פוסקים כמו הלבוש, שחולקים על עצם הדין וכתבו שעל פי הקבלה טוב יותר לתקוע לצד שמאל, כדי להכניע הגבורות שנמצאים בצד שמאל.

אבל כל דברים אלו כתבו הפוסקים שאינם לכתחילה ולעכב את עצם המצווה, אלא בכל דברים אלו אין עיכוב ואיך שיעשה יצא ידי חובת מצוות תקיעת שופר, רק שהם כעין הידור וסימן טוב למצווה מן המובחר.

העולה מהאמור: שיש עניין שיתקע בצד ימין אפ הדבר מתאפשר בקלות, אך אם זה קשה ומפריע לאיכות התקיעות, אין צורך להכריח את עצמו לתקוע דוקא בימין.

מי שהלך לתקוע בשופר ליהודים בראש השנה, וגוי ביקש ממנו שיתקע לו בשופר כי הוא מעוניין לשמוע, האם אפשר לתקוע לו?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם מותר לתקוע שלא לצורך ביום טוב, או שיש בזה איסור מלאכה. (ב) האם מותר לתקוע למי שפטור ממצות שופר. (ג) האם יהיה חילוק בין מי שפטור לגמרי ולא שייך במצוות כלל, לבין מי שפטור ולא שייך במצוות כלל. (ד) האם יש הבדל בין אם יהיה מצד של 'איבה' וכעס מצד הגוי או לא.

תחילה יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תקפט סעיף א', שאדם שחציו עבד וחציו בן חורין, כי יש לו שני אדונים שותפים ואחד שיחרר אותו, הוא לא יוצא ידי חובה בתקיעה של עצמו, אלא רק אם אדם אחר יהודי יתקע לו, מאחר והצד שבו שהוא בן חורין נתחייב במצוות שופר, והצד עבדות שבו פטור, ואם יתקע לעצמו יצא ששכל תקיעה מורכבת גם מצד פסול.

ובהמשך לכך מובא, שלמרות שנשים פטורות מחיוב מצוות תקיעת שופר, מכל מקום אם רצו לתקוע הרשות בידם.

ובטור מביא שזהו למרות שיש בתקיעה בחינם ביום טוב משום שבות האסור מדברי סופרים, ואם כן מאחר והנשים אינם מחויבים מהתורה במצוות תקיעת שופר, נמצא שהם תוקעים בחינם, וכאמור הרי זה אסור ביום טוב?

מכל מקום בכדי לעשות נחת רוח לנשים התירו איסור קל כזה שאין בו משום שבות גמור, שמא יבוא לאיסור תורה או שזהו דומה לאיסור תורה, שהרי זה רק חכמה ואינה בגדר מלאכה, אלא רק מפני שזהו נראה כמעשה חול, אסרו זאת חכמים, ועל כן לצורך כזה התירו לתקוע ביום טוב למרות שאין חיוב.

יתירה מזו מובא בבית יוסף, שמאחר והתירו לתקוע להן, התירו גם לאדם אחר שכבר יצא ידי חובה לתקוע להם, ולא רק שהם עצמם יתקעו לעצמם, ואף להוציא את השופר מרשות היחיד לרשות הרבים בכדי לתקוע להם.

מכך מובן השאלה בנוגע ליום טוב של ראש השנה שחל בשבת, המובא בשולחן ערוך סימן תקפח סעיף ה', שלכאורה תקיעת שופר ביום טוב ושבת הוא רק שבות קל מדברי סופרים שאין זה מלאכה רק נראה כמעשה חול, ואם כן למה לא דוחים

איסור קל כזה מפני מצוות עשה של תורה לשמוע תקיעת שופר. וכמו שדוחים בכל יום טוב כאשר חל בחול שלמרות שיש שבות תוקעים לקיים המצוות עשה של תורה?

והטעם מובא בגמרא במסכת ראש השנה, שכיום שהכל חייבים בתקיעת שופר אך לא כולם בקיאים באופן התקיעות, וישנה חשש שמא ילך לבקיא בתקיעות בכדי ללמוד ממנו כיצד תוקעים, ויעביר את השופר ארבע אמות ברשות הרבים ויתחייב באיסור תורה.

אך גם ביום טוב, לאחר שגמרו כבר את כל התקיעות כפי הסדר שקבעו חכמים והמובא בהלכה, הרי שמכאן ואילך אין לאדם לתקוע עוד שוב בחינם, שהרי כאמור התקיעה מצד עצמה ביום טוב אסורה מדברי סופרים, ולא התירו זאת אלא על כל פנים לצורך כמו לתקוע לנשים בכדי לעשות להם נחת רוח, וכמו כן אלו הנוהגים לתקוע גם לאחר התפילה ולאח שכבר יצאו ידי חובה - שוב מאה קולות מטעם הידוע להם, מאחר והם צריכים לתקיעות אלו מחמת המנהג והטעם שבו, הרי שאין זה תקיעה בחינם רק לצורך, והתירו זאת חכמים, כמבואר במגן אברהם.

אך לתקוע סתם בחינם ביום טוב, הוא זלזול ביום טוב ואסור.

כמו כן מובא שאסור לבעל תוקע - התוקע ביום השני של יום טוב, ללמוד ולהתאמן בתקיעות ביום טוב הראשון, מפני שאנו יודעים ובקיאים בקביעות החדש, וידועים אנו שיום טוב הראשון הוא קודש, והיום השני הוא חול, ונמצא שתוקע ביום טוב הראשון תקיעות שאינם צריכים לו ביום טוב, אלא לצורך חול.

וכמו כן אם במקום עירוב, וכבר תקע תקיעות הצריכות לו, אסור לו להוציא את השופר ולטלטלו מרשות היחיד לרשות הרבים בכדי להחזירו לביתו וכיוצא בהם, אלא אם כן נצרך לו בכדי לתקוע לאחרים תקיעות הצריכים להם ואפילו לתקוע לנשים וכאמור לעיל. אך להוציא סתם כך אסור.

אמנם מותר לקטן לתקוע בכדי לנסות ולהתאמן לתקוע, ואף מותר לכתחילה לומר לקטן שיתקע בכדי שילמד כיצד תוקעים בשופר, ולעניין מצוות שופר אין זה משנה אם הקטן הגיע לחינוך או לא, וכן אין זה משנה אם זהו לפני התפילה או לאחר התפילה, אלא כל היום גם לאחר ששמע התקיעות בבית הכנסת, מאחר

ומצוה על הגדולים ללמד את הקטנים (אפילו אם אינם בניו שלו), ולחנכם במצוות, כמבואר בשולחן ערוך הרב תקצו סעיף ב'.

העולה מהאמור: שתקיעה בראש השנה הותרה רק לצורך מצווה, אבל אסור ביום טוב לתקוע בחינם (כמו לאחר שכבר יצאו ידי חובת התקיעות כתיקון חכמים). ורק לצורך מצווה או בהיתר חכמים מותר, כמו לתקוע לנשים, וכן אם ישנם נוהגים לתקוע עוד קולות מעבר למה שצריך (כמו המנהג לתקוע מאה קולות לאחר התפילה), וכן כדי לחנך את הילדים הקטנים מותר לתת להם לתקוע, אבל סתם כך אסור כי זה זלזול ביום טוב.

ולכן גם אם גוי מעוניין שיתקעו לו, אסור לתקוע לו כי אין כאן לא מצווה ולא היתר חכמים, ויש להסביר לו בדרכי נועם, שזה מצווה ליהודים ואי אפשר להתעכב כי צריך להספיק עוד, וכדומה.

הלכות סוכה

האם אפשר להניח פח אשפה בסוכה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם מותר להניח דברים מאוסים בסוכה. (ב) האם זה כולל גם דברים מאוסים השוהים בתוך כלי סגור, כמו בתוך מיכל אשפה. (ג) האם יש הבדל האם השהייה של הדברים המאוסים בתוך הסוכה הוא לקצת זמן או להרבה זמן. (ד) האם יש הבדל למה משמש הפח, לדברים מאוסים ממש, או סתם לדברי אשפה שאין בהם מיאוס מיוחד כמו ניירות וכדומה. (ה) האם יש הבדל בזה בין אם מדובר שיגרם טרחה מיוחדת ללא זה, או שאין הבדל. תחילה יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תרלט סעיף א', שעל פי מה שכתוב בתורה "בסוכות תשבו שבעת ימים", למדו על פי מה שקיבלו במסורת ממשה רבינו שכך קיבל מפי הקדוש ברוך הוא בפירוש כוונת הכתוב, שכוונת גדר המצווה היא לשבת בסוכה באותו האופן בו יושב ומשתמש בביתו הפרטי במשך כל השנה, כלומר שיהפוך את הסוכה לשימוש הפרטי כמו ביתו במשך שבעת ימי חג הסוכות.

ולכן עליו להכניס לסוכה במשך ימי החג את מיטתו והכריות והשמיכות לצורך שינה בסוכה, וכן את כל שאר החפצים בהם משתמש בביתו כל השנה, ובמשך ימים אלו עליו לעשות את ביתו הפרטי של כל השנה לשימוש ארעי בלבד, ואת סוכתו לשימוש הקבוע, למשל; אם יש לו כלים יפים או כלי מיטה יפים יכניס אותם לשימוש בסוכה, ובביתו יניח את שאר החפצים הפחות יפים, כך שאת שימוש הקבוע והמשובח יעשה בסוכה.

וכמו כן כל שאר הכלים של השתיה צריך שיהיו אתו בסוכה, כדי לשמשו בעת הצורך, אבל שאר הכלים שאיתם מכינים את האוכל וכן הכלים הגדולים שבהם ישנם המים, אין צריך להכניס לסוכה, כי גם בביתו הפרטי של כל השנה, לא רגילים להכניס את הכלים האלו לתוך המקום הפרטי בבית בו משתמש, כמו למשל בסלון או בחדרים הפנימיים, אלא יד להם חדר נפרד, כמו במטבח שהוא מקום מיוחד לכך.

ולגבי כלים שאיתם מגיש את האוכל או אוכל, כמו למשל קערות וסירים, אז תלוי הדבר: לפני האכילה אפשר להכניס אותם לסוכה כאשר האוכל בתוכם כדי להגיש את האוכל, אם מדובר בסירים יפים, אם מדובר בסירים שאינם יפים ויש לו כלי הגשה יפים, אזי כאמור יש לו להכניס לסוכה את הכלים היפים, כמו שרגיל לעשות במקרה שאוכל בסלון ביתו בארוחות טובות.

אבל לאחר שגמר את האכילה, הכלים הללו נעשים מאוסים וצריך להוציא אותם מהסוכה, וכמו כן הכלי שאיתו שואבים את המים לא יכניס אותו לסוכה, כי זה כלי שבדרך כלל גם ולא ראוי שיהיה בסוכה, כלל הדבר שלא יעשה דבר מאוס ובזוי בסוכה, כדי שלא יהיו המצוות בזויות עליו. כמו למשל שלא ישטוף קערות וסירים וצלחות לאחר האכילה משאריות האוכל שבהם, אבל לשטוף כלי שתיה כמו כוסות וקנקנים, שהם בדרך כלל נקיים, ורק שוטף מנגיעת הפה וכדומה, מותר לשטוף אותם בסוכה.

כמו מובא בפסוקים לגבי מנורה שמפיצה אור, שכאשר היא דולקת ומפיצה אור, היא צריכה להיות בתוך הסוכה וכפי שהיא רגילה להיות בתוך הבית, שאז השימוש בסוכה הוא ראוי ומתוקן כמו שצריך, אמנם אם הסוכה היא קטנה ויש חשש שאם יכניס את המנורה לתוך הסוכה היא יכולה לאחוז בסכך של הסוכה או בדפנות הסוכה ולגרום לשריפה, אזי צריך להניח אותה מחוץ לסוכה, אפילו אם מדובר במנורה יפה העשויה מזהב, מאחר ובמקום של חשש שריפה גם בביתו לא היה משתמש בצורה זו גם אם היה מדובר בכלי נאה.

אבל המנהג שלא להכניס נר של חרס אפילו לסוכה גדולה, כי בדרך כלל היא מאוסה כפי שמבואר בכמה מקומות, ולכן אין להכניס אותה לסוכה גם אם אין חשש שריפה, כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו.

ומכך מובן, שבסוכה ישנם שני דינים: א) דין של שימוש קבוע וראוי ויפה כמו בביתו המיוחד לשימושו הפרטי והאישי, ולכן כל דבר שהוא ראוי והיה עושה אותו בביתו המיוחד, ראוי שיעשה גם כן בתוך הסוכה וישתמש שם בכלים המשובחים והיפים. ב) דין מיוחד שקשור לגדרי מצווה, בכלל כללי שישנו בכל המצוות, לא לעשות דברים שגורמים למצוות להיות בזויות עליו, ולכן גם שימושים שהיה עושה בייתו, אם הם גורמים שהמצוות יהיו בזויות עליו, אסור לעשותם בסוכה.

העולה מהאמור: שאין להניח פח אשפה בתוך הסוכה, אלא יש להשאירה מחוץ לסוכה, כי גם בבית הוא מניח אותו במקום מיוחד פינתי במטבח בלבד ולא בסלון היכן שאוכל ומשתמש באופן קבוע. אלא אם כן מדובר בפח קטן שלא מיועד לדברים מאוסים, אלא לניירות וכדומה, שרגיל להניחו במשרדו או בחדרו האישי, שמותר להניחו בסוכה.

האם מותר לבנות סוכה תחת חוטי כביסה של שכן שנמצא מעל חצרו?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש בעיה לבנות סוכה תחת איזה דבר אחר הפסול לסוכה, כאשר הסוכה שונה הוא עם סכך כשר. (ב) האם יש הבדל איזה שטח הסכך הפסול שמעל סוכתו. (ג) האם יש הבדל האם יש בין חוטי הכיסה לבוד כי אם צמודים זה לזה בפחות משלושה טפחים שהם כ- 24 ס"מ. (ד) האם יש הבדל האם תלוי או על כל פנים יתלו שם במשך החג בגדים לאחר כיבוסם על ידי אותו שכן שגר למעלה, או שאין הבדל.

תחילה יש להביא את מה שכתוב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תרכו סעיף ג', שבמקרה שאדם בנה סוכה מתחת לעץ, שאפילו אם הצל שישנו בסכך הסוכה הוא מרובה מהשמש שנכנס, גם בלי קשר לצל שנובע מחמת העץ שעליו שהוא ממש מעט, בכל זאת הסוכה פסולה.

והטעם בגלל שכל מקום שהעץ מיצל על הסכך, נחשב כאילו אותו סכך לא קיים, כי הוא לא משמש באמת לצל, כי העץ באמת מיצל במקום זה, ולכן אנחנו מסתכלים על הסוכה כאילו הוא לא מסוכך באותו מקום, ואם באמצעות הורדת סכך זה יהיה השמש בסוכה יותר מהצל, הסוכה פסולה.

אבל אם צל הסוכה הוא מרובה מאד, בענין שאפילו אם ינטל ממנה כשיעור צל העליון ויהיה המקום שהעליון מיצל עליו מקום חמה - אף על פי כן תהיה הסוכה צלתה מרובה מחמתה, הסוכה כשרה, כי למרות שאני מוריד את מקום כיסוי העץ עדיין צל הסוכה מרובה.

אופן נוסף להכשיר כזה סוכה, במקרה שאם נוריד את המקום שהעץ מיצל יהיה השמש מרובה, אם הוא ישפיל את ענפי העץ ויערבם עם סכך הסוכה, שאם במקרה כזה סכך הסוכה הכשר הוא יותר מענפי האילן שנתערבו, הוא מתבטל ברוב הכשר, אפילו שהוא מחובר עדיין לעץ, ואפילו הם לא מעורבים ממש, אלא רק השפיל את הענפים והניח עליהם סכך כשר, זה נקרא עירוב לגבי זה ובטל, אף שכל אחד עומד בפני עצמו וניכר.

אבל זה רק בשני תנאים: (א) רק במקרה שיש רוב צל בסכך הסוכה מצד עצמו, כי הביטול זה רק כדי שלא יפסול את צל הסוכה שכשר מצד עצמו כי הוא רב

מהשמש. ב) שבענפי העץ אין צל רב מהשמש במקום שחופה על הסוכה, באופן שאם ינטל מקום זה מהסוכה, יהיה הסוכה חמתה מרובה מצילתה.

דעה נוספת יש בכללות עניין זה, הסוברת שאם הפסול מעורב בכשר שהוא הרוב והסכך הפסול הוא מעוט ואין בו רוב שמש, ושניהם הם ממין אחד, שהפסול לא ניכר בפני עצמו כמו אם עירב אותו יחד עם הסכך הכשר כראוי באופן שהסכך הפסול לא ניכר בפני עצמו, הוא מתבטל בכל אופן שהוא. ואף משלים את שיעור הסכך שיהיה צלתו מרובה מחמתו.

ולדעה זו במקרה שהסכך הפסול אינו מעורב עם סכך הכשר, אלא הוא עומד למעלה ומיצל על הכשר, אם אין צל הסוכה מרובה מחמתה בלא צירוף צל הפסול, אף על פי שהפסול חמתו מרובה מצלתו, אעפ"כ הרי זו פסולה, שהרי סכך פסול משלימה לשיעורה. אבל אם צלתה מרובה מחמתה בלא צירוף צל הפסול, אף על פי שהפסול צלתו מרובה מחמתו, הרי זו כשרה.

כלומר, שלדעה זו במקרה שהוא שם סכך על הסוכה באופן שצילתו מרובה על חמתו, אין סכך החופה על הסוכה למעלה מחמת עץ וכדומה יכול לפסול את הסוכה.

ולמעשה, למרות שהלכה העיקרית היא כמו הדעה הראשונה, שרואים את המקום בו חופים הענפים של העץ כאילו אינו קיים, מכל מקום בשעת הדחק שאין לו סוכה אחרת, וגם אי אפשר לו לתקן סוכה זו ולהכשירה, יש לסמוך על סברא האחרונה שלא להתבטל ממצות סוכה.

והנה לגבי תליית כביסה מעל סוכה, מבואר במנחת יצחק ח' סימן ט', לגבי מה שבני אדם תולים בגדי כביסה על חבל מעל גבי סכך הסוכה, שאף שהם תלויים **רק על חודם**, מכל מקום כיון שיש ברוחבם של הבגדים ד' טפחים, יהיה לו דין נסר שהפכו על צדו שפוסל למרות שהוא על חודו.

אמנם זה רק במקרה שעל ידם יהיה צל הנובע מחמתם יותר מרובה מחמתה, לגבי חיפוי מקומם על הסוכה, והרי מהמציאות קרוב לוודאי שהבגדי כביסה שתולים למעלה מהסכך לא עושים על הסוכה צל בגדר צילתה מרובה מחמתה, לכן אין לחשוש לדבר זה, ורק שיש לומר שהחמיר תבוא עליו ברכה.

העולה מהאמור: שמותר מעיקר הדין לעשות סוכה תחת חוטי כביסה, או חוטי חשמל וכדומה, ואפילו אם תלויים שם או יתלו שם בגדים. (אבל המחמיר שלא לעשות סוכה תחת חוטי כביסה, במקרה שתולים שם בגדים, תבוא עליו ברכה).

אדם שיש לו מרפסת קטנה וצרה, כמה מינימום של שיעור אורך ורוחב הסוכה לגבי בניית סוכה בכזה מקום?

תשובה: כדי לענות של שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש שיעור מינימום לגדול רוחב ואורך הסוכה. (ב) אם כן, האם זה צריך להיות מרובה או גם בשאר צורות. (ג) האם צריך שיהיה בסך הכל של מקום הסוכה שיעור המינימום, או שצריך שיהיה לפחות אורך ורוחב מינימום. (ד) האם יש הבדל בין אם יש לו מקום אחר לעשות סוכה, או במקרה שאין לו אפשרות אחרת.

תחילה יש להביא מה שכתוב בשולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרלד סעיף א', ששיעור סוכה במינימום הוא שבעה טפחים (כ- 58 ס"מ) על שבעה טפחים, וסוכה שאין בה גודל באורך ורוחב מינימום זה, היא פסולה. אבל זה דוקא לגודל שיעור המינימום, אבל לגודלה של הסוכה למעלה אין שיעור, ויכול לעשותה גדולה כפי שרצה.

וטעם וסיבת השיעור בגדול זה של שבעה על שבעה, הוא מפני ששיעור זה מחזיק ומכיל את ראשו ורובו של אדם, בנוסף לשולחן טפח שישמש אותו.

ודנו הפוסקים האחרונים האם שיעור מינימום זה הוא שיהיה בו כדי לרבע שיעור כזה, או שצריך שיהיה לפועל באורך ורוחב שיעור זה. והנפקא מינה תהיה במקרה שיש לו סוכה צרה וארוכה, שבצד האורך יש לו את שיעור האמור, אבל בצד הצר אין לו את שיעור האמור, שאם נלך כמו הצד הראשון יש בכללות הסוכה שיעור מקום כדי לרבע גודל של שבעה טפחים על שבעה טפחים, אבל אם נלך כמו הצד השני, זה לא יעזור מה שיש לרבע מכללות המקום גודל זה, כי בסופו של דבר צריך שיהיה לפועל גם באורך וגם ברוחב שיעור מקום של מינימום 58 ס"מ, מה שלא קיים במקום הצר.

כמו כן כתבו משהו דומה לזה, במקרה שיש לאדם סוכה גדולה מאוד, שיש בה אורך ורוחב האמורים ברוב רובה של הסוכה, אבל באיזה שהיא פינה של הסוכה, יש איזה שהיא פינה כמין נישה כזו שנכנסת לעצמה באיזה מקום פינתי, שמצד אחד נכנסים לו מהסוכה הגדולה והיא כביכול חלק ממנה, אך מצד שני היא מצד

עצמה אין בה שיעור מינימום של סוכה, אסור לאדם לשבת שם, מכיוון שבסופו של דבר המקום צר ולא מכיל את האדם ראשו ורובו באופן נח.

והנה בביאור הלכה הביא מה שכתב בבגדי ישע ובבכורי יעקב שפקפקו מאוד על דברי המגן אברהם, כי מאחר שהקרן הפניתי אינו חלוק כלל מהסוכה, אפשרי שהוא מתבטל לגבי שאר הסוכה הגדולה וחלק ממנה. וכמו כן בדברי חיים, כתב שדבריו אמורים רק במקרה שהקרן אינו רחב גם כן שבעה טפחים, אבל כשהקרן רחב שבעה, רק אינו ארוך שבעה, היא תהיה כשרה כיון שהוא מצורף לסוכה גדולה. אך דחה שם את דבריהם וראייתם, וסיים שאין לזוז מדברי המגן אברהם, ורק בפרט אחד נראה שיש להקל בזה וכמו שכתב בבכורי יעקב, שאין צריך להקפיד שלא להניח השולחן באותו קרן ואין לחשוש בזה שמא ימשך אחר שולחנו.

וכן כתב שמה שצריך את הישוער האמור, ששל שבעה על שבעה טפחים, הוא בכל גובה הסוכה של עשרה טפחים, אך אם הסוכה מתקצרת בגובהה או למטה, היא פסולה.

והנה אין צורך שהיא תהיה מרובעת דוקא, אלא גם בשאר צורות כמו אם היא עגולה, העיקר שיהיה אפשר לרבע בה שבעה על שבעה טפחים.

ואמנם במקרה שיש בה שבעה על שבעה, אבל נתן בסוכה בגדים לנאותה וממעטים אותה משבעה על שבעה, הסוכה פסולה.

העולה מהאמור: שהאורך והרוחב המינימלי של סוכה מספנים הוא שבע על שבע טפחים שהוא במידות זמנינו כ- 58 על 58 ס"מ. אך במקרה שהסוכה ארוכה וצרה, זה לא עוזר שבמכלול המקום יש שיעור האמור, אלא צריך שיהיה גם בצד הצר - מינימום של 58 ס"מ.

אמנם במקרה שיש שיעור האמור, זה לא משנה צורת הסוכה, גם במקרה שהיא עגולה או מחומשת וכדומה, אם יש בה שיעור שטח 58 ס"מ לפחות לכל צד, הסוכה כשרה.

ולכן במרפסת צרה וארוכה, שאין במקום הצר שלה שיעור רוחב של 58 ס"מ לפחות לא ניתן לעשות שם סוכה.

האם אפשר לבנות סוכה ברשות הרבים?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם סוכה צריכה להיבנות במקום ששייך באופן פרטי של האדם. (ב) האם מקום כמו רשות הרבים שיש צד שהיא גם חלק של האדם הפרטי, נחשבת שלו לגבי זה. (ג) האם יש הבדל בזה בין דיעבד לבין לכתחילה. (ד) האם אפשרי לברך על סוכה כזו שכבר נבנתה ברשות הרבים.

תחילה יש להביא מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תרלז סעיף ז', שאם אדם בנה סוכה בקרקע ששייכת לאדם אחר, ובנה זאת ללא רשותו של אותו אדם, וחברו תקף אותו בכח והוציא אותו מהסוכה שבנה בתוך הקרקע הפרטית שלו, והוא ישב בה בחג הסוכות והשתמש בה, הוא לא יצא ידי חובה, כי הסוכה נחשבת גזולה בידו, מפני שהסוכה לא נחשבת כאילו שאל אותה מחברו, מכיוון שהיא לא עומדת על קרקע של חברו, אלא על קרקע שלו.

ולמרות שישנו כלל ידוע בהלכה "שכל המחובר לקרקע נחשב כאילו הוא חלק מהקרקע" וממילא הסוכה שבנויה על קרקע שלו, נחשבת כאילו היא מחוברת וחלק מהקרקע, ואם כן יש עליה דין קרקע שהדין בה לגבי גזל שהיא לא בגדר גזילה שלא ניתן לגזול אותה, אלא רק לשאול אותה, בכל זאת מכיוון שהסוכה בנויה על קרקע של מי שלא שייכת לו חומרי גוף הסוכה, והוא גזל אותה מחברו, הרי היא נחשבת בחזקת הגזולן כמו שאר החפצים שלקחון מאחרים, שכאשר הם נכנסו לרשותו הם נחשבים כגזולים תחת ידו, ואם כן הוא הדין גם לגבי סוכה זו, שהיא נחשבת גזולה תחת ידו.

אבל אם אדם בנה את סוכתו בקרקע של אדם אחר מדעתו - שהשאליל לו את הקרקע לשבעת ימי החג, ואחר כך חברו שאישר לו את הבנייה גזל ממנו סוכתו וישב בה, הדין הוא שהוא יצא ידי חובתו. והטעם הוא מפני שכל שבעת ימי החג הקרקע של אותו אדם שנה אותה, וסוכתו עומדת בחזקתו אף לאחר שגזלה חברו ממנו, ואם כן כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע שאין עליה תורת גזילה אלא תורת שאלה.

אמנם כל זה בדיעבד שכבר ישב בה יצא ידי חובתו, אבל לכתחילה אסור לשבת בסוכתו של חבירו שלא מדעתו, אף על פי שאין דעתו לגזלה ממנו, כי שמא בעל הסוכה מקפיד על זה, שלא יראה חבירו את אכילתו ואת עסקיו בלי ידיעתו.

אבל מותר לאדם להיכנס ולשבת בסוכת חבירו כאשר בעל הסוכה וודאי לא נמצא שם כעת, כי בוודאי לא יקפיד בעל הסוכה על כך שמשתמשים בסוכתו, מכיוון שנוח לו לאדם שיעשו מצווה בממון שלו בדבר שאין לו בזה חסרון כיס, אמנם זה דוקא אם אין חשש לרעש או שישאיר שם לכלוך, או שמא יכול לראות מתוך החצר לתוך ביתו של האדם, שבכל זה ישנו חשש שמא יקפיד בעל הבית.

וכן אין לאדם לבנות לכתחילה את הסוכה בקרקע של חבירו שלא מדעתו, כי אולי הוא מקפיד על כך שהוא קובע את דירתו ברשות השייכת לו, בלי רשות מפורשת ממנו, ולא אומרים בזה את הכלל שנוח לו לאדם שיעשו מצווה בממון, כי את זה אומרים רק באופן אקראי בלבד, אבל לא כאשר משתמשים בממון שלו בקביעות, כמו למשל בונה את סוכתו לממשך כל ימי חג הסוכות ברשות השייכת לחברו.

כמו כן כתבו הפוסקים, שאין לעשות סוכה לכתחילה בקרקע של רבים, כמו למשל ברחוב העיר וכיוצא בו - במקום שהרבים עוברים שם, **ואפילו אם כל העיר היא של ישראל**, והישראל הוא בודאי מוחל לו על כך, מכל מקום אין לעשות סוכה ברשות הרבים, שהרי יש לכל העולם הילוך בו, גם לגויי העולם, והגויים אינן מוחלים על כך והרי היא סוכה גזולה.

ואף על פי שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע של הנגזל כמו שנתבאר, מכל מקום לכתחילה אין ליישב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו, מפני שאינה נקראת **שלו ממש**, והתורה אמרה "תעשה לך" - משלך, ואינה דומה לשאלה ממש, שהשאלה לו מדעתו, והרי היא כשלו ממש, ולכך יש **למחות** באלו הבונים סוכה ברשות הרבים.

וכל מקום שבארנו שאין לעשות שם סוכה לכתחילה, ועבר ועשה, אף על פי שהיא כשרה כמו שנתבאר, מכל מקום אין לברך עליה, כיון שעל ידי עבירה באה סוכה זו לידו, ואין זה מברך אלא מנאץ.

העולה מהאמור: שלכתחילה אין שלא לבנות סוכה ברשות הרבים, אפילו במקום שכולם יהודים, כי יש לחשוש שאין זה בגדר 'שלך', מפני הגויים שגם הם יש להם רשות לעבור שם, והם אינם מוחלים על חלקם.

ואם בנה בדיעבד זה כשר לישיבה בסוכה, אך לא יברך עליה, ואף יש לאנשים למחות בו על כך.

אך יש שלמדו זכות להקל במקום המאושר על פי העיריה לבניית סוכה, שבזה יכול אף לברך על הישיבה בסוכה זו.

האם כאשר מזמינים את אנשי הקהילה לסעודות החג, והרבה מהם לא נוטלים ידיים אלא רק שותים יין ואוכלים משאר הדברים כמו מיני מזונות וכדומה, האם יהיה אפשר לברך איתם ברכת לישב בסוכה למרות שלא אוכלים לחם?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה מחייב את ברכת לישב בסוכה, האם כל דבר שאוכלים, או רק אכילת לחם ממש, או אפילו אכילת מזונות. (ב) האם יש הבדל בזה בין לתחילה לבין דיעבד. (ג) האם שתיית היין על ידם מחייבת את ברכת לישב בסוכה.

תחילה יש להביא מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תרלט סעיף ו', שאדם המבדיל על הכוס צריך להיכנס לתוך הסוכה להבדיל שם שהרי בשאר ימות השנה נכנס לביתו להבדיל שם.

ואם הוא אוכל בשעת הגשם בסוכה צריך גם כן לקדש על היין בתוך הסוכה, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, ויברך לישב בסוכה קודם שהחיינו כמו אם לא היה גשם.

ולגבי מה חובה לאכול בסוכה, הנה מעיקר הדין מותר לשתות כל המשקים חוץ לסוכה אפילו יין, ואפילו שותה יותר מרביעית, וכל המחמיר על עצמו שלא לשתות חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובח.

אבל זה דוקא אם שותה בדרך ארעי, אבל אם קובע את עצמו לשתות יין, או שאר משקים שדרך בני אדם לקבוע עליהם כמו למשל מי דבש או שיכר במדינות שרגילים לקבוע עליהם את הישיבה יחד אפילו בלא סעודה, צריך האדם להיכנס לשתות אותם בתוך הסוכה.

אבל לא צריך לברך לישב בסוכה, כי השתיה היא טפילה לאכילה וברכת לישב בסוכה שבירך על אכילת שחרית היא פוטרת את השתיה של כל היום, וכן היא פוטרת את השינה וטיול בסוכה כל היום שאין צריך לברך עליהם, שאפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה לשתיה ושינה וטיול, מכל מקום כיון שכולם נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה, ברכת האכילה פוטרת אותם.

ואפילו אם הוא שותה וישן ומטייל קודם האכילה, הוא לא צריך לברך, לפי שהן טפלים להאכילה שלאחריהם.

ואפילו אם הוא לא רוצה לאכול בסוכה זו, אלא שנכנס לתוכה לישון ולטייל, צריך לברך לישב בסוכה כי אין שינה וטיול שבסוכה זו נפטרים בברכה שבירך בסוכה אחרת, אבל אם נכנס לתוכה לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאכול אותם מחוץ לסוכה, הוא לא צריך לברך לישב בסוכה.

ואם רוצה לקבוע את עצמו שם בסוכה האחרת לשתות יין ושאר משקים שדרך לקבוע עליהם, הנה במקרה כזה מעיקר הדין הוא צריך לברך עליהם לישב בסוכה, כי הרי אסור לשתות אותם מחוץ לסוכה, והרי כבר נתבאר שהגדר בזה הוא שכל דבר שהאדם חייב לאכול ולשתות בתוך הסוכה דוקא הוא צריך לברך עליהם לישב בסוכה, והרי בסוכה זו הוא לא בירך היום עדיין לישב בסוכה, כמו למשל בסוכה שלו ששם בירך בבוקר על האכילה שלו לישב בסוכה, וממילא זה פוטר את כל שאר השתיות שטפלות אליה, ואם כן מעיקר הדין לכאורה הוא צריך לברך על שתיית יין זו או שאר משקים שדרך לקבוע עליהם לשבת יחד גם בלי אכילה, לישב בסוכה.

אבל כל זה מה שנשמע מעיקר הדין, אבל מכל מקום לפי שיש פוסקים שמפקקים על ברכה זו, לכן נכון הדבר שלא לקבוע את עצמו בשתיה - רק בסוכה שאכל בה היום ובירך עליה לישב בסוכה. כדי שלא להיכנס לספק ברכה.

אמנם מתוך כך משמע שזה רק נכון הדבר, אבל אם יצא והוא קבע את עצמו על יין בסוכת חברו במקום שהוא לא בירך עדיין היום ברכת לישב בסוכה, לכאורה הוא צריך לברך בה על היין לישב בסוכה, כי העיקר כמו הדעות שהיין עושה קביעות, ורק שלכתחילה חוששים לדעות שהיין לא עושה קביעות, ולכן נכון הדבר לחוש עליהם, אבל אם כבר עשה כן הדין הוא כעיקר הדין שהיין עושה קביעות.

העולה מהאמור: שכל שהוא מחמשת המינים וברכתו מזוונות והם אוכלים ממנו כזית זה מספיק כדי לברך לישב בסוכה, ועל רביעית יין גם יש לברך מעיקר הדין, אבל אין לסמוך על קביעות יין לגבי ברכת לישב בסוכה לכתחילה.

האם יש בעיה לתכנן לבנות סוכה בחול המועד, במקרה שבתחילת החג הוא לא יהיה בביתו, ויגיע אל ביתו באמצע החג?

תשובה: תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) איזה מלאכות נאסרו בחול המועד. (ב) האם נאסרה מלאכה גם לצורך מצוה. (ג) האם סוכה היא בגדר צורך מכשירי אוכל נפש. (ד) האם סוכה במשך ימי החג נחשבת למצוה שהיא חובה, והיא מצוה עוברת. (ה) האם יש הבדל בין אם מתכנן זאת לכתחילה שיבנה באמצע החג, לבין אם הגיע למצב כזה אך לא תכנן זאת לכתחילה. ראשית יש להביא את המובא בשולחן ערוך סימן תקל סעיף א', שחול המועד אסור במקצת מלאכות ומותר במקצת מלאכות, וההיתר הוא לפי צורך העניין שהיה נראה לחכמים להתיר אותן.

ומלאכות המותרות נחלקים באופן כללי כך: (א) כל מלאכה שהיא דבר האבד, שאילו לא היה עושה את המלאכה היה נזק בחפציו וממונו וכיוצא בזה. (ב) כל מלאכה שהיא לצורך המועד, כמו לצורך אוכל נפש - אפילו במלאכות גמורות שהם מעשה אומן. וכן שאר צורכי המועד הנעשים באופן של מעשה הדיוט. (ג) פועל שאין לו מה לאכול וזקוק לעבוד לשם כך. (ד) כל מלאכה שהיא לצורך הרבים. (משנה ברורה).

והנה גם לצורך מצוה לא התירו לעשות מלאכה במועד אלא אם כן הוא מעשה הדיוט, כמבואר בשולחן ערוך סימן תקמד, סעיף א'. אמנם אם היא מצוה עוברת שהיא חובה על האדם מותר לעשות מלאכה לצורך עשייתה אפילו אם היא מעשה אומן, כמבואר בשולחן ערוך סימן תקמה סעיף ג'.

יתירה מזו, אם עושה מצוה זו לעצמו שלא למטרת רווח, מותר אפילו בשביל שיהיה מוכן לו לאחר המועד, אמנם בזה יהיה מותר רק במלאכת הדיוט כמו למשל עשיית תפילין מזוזות וציצית כמבואר במשנה ברורה.

וגדר מעשה הדיוט הוא כל מלאכה שכל אחד יכול ויודע לעשותה, ואין צריך לשם עשייתה אומן מקצועי העוסק בכך. וכמוכן מדובר במלאכה שאינה דורשת תשומת לב מיוחדת ואימון הידיים כראוי ובריכוז בכדי לעשותה כראוי, וגם שאין צריך איזה ידע מקצועי מסויים בכדי לעשות את אותה מלאכה.

אמנם לא התירו מלאכת דבר האבד, אלא אם כן לא כיון מערב יום טוב את מלאכתו שיעשנה בחול המועד, אבל אם כיוון את מלאכתו בדוקא לחול המועד כי אז יהיה לו יותר זמן פנוי וכיוצא בזה, אזי אסור לו לעשותה במועד כמבואר בשולחן ערוך סימן תקלח, סעיף ו'.

יוצא מן הכלל הזה הוא מלאכת אוכל נפש, כמבואר בשולחן ערוך סימן תקלג סעיף א', שמותר לטחון קמח (וכמו כן כל שאר מלאכות אוכל נפש) - אפילו אם כיוון את מלאכתו לעשותה בחול המועד. כלומר, שאפילו אם היה יכול להכין את הקמח מערב יום טוב, אך בדעתו כיוון במפורש לעשות זאת בדוקא בחול המועד מכל סיבה שהיא, כיון שמדובר בצורכי אוכל נפש, לא החמירו בזה.

אך במכשירי אוכל נפש כלומר לתקן ולעשות שאר מלאכות לצורך הכלים שבהם משתמשים לצורך הכנת המאכלים, מבואר בשער הציון סימן תקלג אות ג', שגם כן התירו לעשותם ביום טוב אפילו אם כיוון מלאכתו ליום טוב.

ויש מקשים על כך ממה שכתב בסימן תקמ, שעשיית מכשירי אוכל נפש אסורה אם כיון את מלאכתו לחול המועד, ותירץ בשמירת שבת כהלכתה (פרק סו), שיש לומר ולחלק בין המבואר בשער הציון להיתר שהוא במלאכת מעשה הדיוט, לבין המבואר בסימן תקמ לאיסור שהוא במלאכת מעשה אומן.

בנוסף יש לציין שכל צורכי מצוה מותרת עשייתם אפילו באופן של מעשה אומן על ידי נוכרי, כמבואר בשולחן ערוך סימן תקמג, במשנה ברורה סימן קטן א'.

ובנוגע לעשיית סוכה מפורש הדבר בשולחן ערוך סימן תרלו סעיף א', שמי שלא בנה סוכה בין בשוגג בין במזיד, עושה סוכה בחולו של מועד. ובביאור הלכה שם מסיק שמאחר ומדובר במצוה השייכת לחול המועד יש היתר אפילו במעשה אומן, ומכל מקום לכתחילה כתבו הפוסקים שיעשנה מעשה הדיוט אם יש ביכולתו. העולה מן האמור: שלכתחילה לא יסמוך על בנייה באמצע החד, אלא יבנה לפני החג. ואם לא היתאפשר לו ומדובר בסוכה הקלה להכנה שכל אדם ממוצע יודע לבנותה, מותר לבנותה בחג, כי זה לצורך מצוות החג.

אבל אם מדובר בדפנות שמכין בצורה מקצועית, ולא כולם יודעים כיצד לבנותה, עדיף שיביא גוי שיכין זאת והוא רק יניח את הסכך. אך מי שמיקל גם בזה להכין בעצמו, יש לו על מי לסמוך.

האם אפשר לעשות בעת בניית הסוכה לסוכת בית הכנסת שם יאכלו אנשי הקהילה בחג, מקום לנרות החג, באופן שמעל המקום שמדליקים אותם לא יניחו סכך, אלא יניחו קרש רחב וגדול מעל אותו המקום, כדי שבמקרה שירד גשם זה לא ירד על הנרות, או שזה פוסל את הסכך?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם הסכך צריך להיות צמוד לדפנות. (ב) האם הדפנות חייבות להיות ישרות או שיש מושג של דופנות שהולכות בצורה עקומה. (ג) אם כן, עד איזה שיעור אפשרי העיקום של הדופן. (ד) האם יש אפשרות במקרה כזה לשבת ולצאת ידי חובת סוכה תחת אותו מקום שישנו את הדופן העקומה. (ה) האם יש עניין שהנרות של החג והשבת יהיו בתוך הסוכה, במקום שאוכלים בחג.

ראשית יש להביא את מה שכתוב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רסג סעיף ז', שהדלקה שעל שולחן השבת עליו אוכלים את סעודת השבת הם עיקר המצווה של הדלקת הנרות, ובהדלקתם תלויה קבלת שבת והחג, אבל שאר הנרות שמדליקים בתוך הבית שלא במקום האכילה, כמו למשל בשאר חדרי הבית, אינם עיקר מצווה של מצוות הדלקת נרות, ואין קבלת השבת תלויה בהם כלל לדברי כל השיטות, ולכן גם אשה שהדליקה אותם עדיין זה לא נחשב שקיבלה את השבת, ומותר לה לעשות אחרי ההדלקה שלהם מלאכות, עד להדלקת הנרות שעל שולחן האכילה.

וכן כתב בהמשך הסימן, שלכתחילה יש ליזהר לברך על הנרות שהם על השולחן האכילה, ולא על שאר הנרות, אפילו אלו שבתוך הבית, אפילו אם רוצה אחר כך להניח אותם על השולחן, כי עיקר המצווה הם הנרות שעל השולחן שעליו אוכלים לאור אותם נרות, ולכן ראוי שתהיה הברכה על אותם נרות שמונחים במקום שהוא עיקר המצווה, ומכל מקום מספיק שם נר אחד, או לפי המנהג שתי נרות כנגד זכור ושמור, שהם שני הדברות של שמירת השבת.

והנה בסימן תרלט סעיף ג', כתב לגבי הדלקת נרות בחג הסוכות, שיש להדליק את הנרות בתוך הסוכה, רק שאם מדובר בסוכה קטנה, ובמצב כשה יש לחשוש שהנרות יתקרבו בסמיכות לדפנות הסוכה או לסכך, והאש תיתפס בהם ותשרף

הסוכה, אז עליו להניח את הנרות מחוץ לסוכה אפילו אם מדובר שהם מונחים במנורה של זהב, וזה נוי הסוכה.

והנה בסוכה גדולה מאוד, אפשרי לעשות דופן עקומה, במקרה שרוצים להניח את נרות החג או השבת בתוך הסוכה כפי שזה הדין לכתחילה והמצווה המובחרת שהם ידלקו במקום האכילה, וכפי שמבואר בשולחן ערוך בסימן תרלב, שהלכה למשה מסיני שקיבל מהקדוש ברוך הוא, שסוכה כשרה בדופן עקומה, כלומר כאשר הדפנות מתעקמים כלפי פנים והם מגיעים לסכך באופן עקום ולא בצורה ישרה.

ולפי זה אם מניח קרש רחב למעלה במקום הסכך, כדי שיכולו להדליק שם את הנרות באופן שגם אם ירדו גשמים הם לא יכבו, הדבר אפשרי, אמנם יש להקפיד על כלל חשוב והוא שההלכה למשה מסיני שדופן עקומה כשרה הוא רק עד לשני אמות, שזה במידות זמנינו לפי הגאון רבי חיים נאה כשני מטר, או יותר מדוייק מטר תשעים וארבע, ולפי זה יש להקפיד שרוחבו לא יכנס יותר משיעור זה מעל הסוכה.

דבר נוסף יש להקפיד והוא שלמרות שההלכה למשה מסיני הכשירה את הדופן העקומה עד שני אמות והסוכה כשרה, מכל מקום אין לשבת תחת אותו מקום שישנו העיקום של הדופן כי זה לא כשר למצוות הישיבה עצמה, אלא רק לגבי זה שזה לא פוסל את הסוכה, ולמרות שמדובר שדופן זו היא נכנסת במקום אחד בלבד של הסוכה, כלל שאר הסוכה כשרה ורק שתחת אותו המקום אין לשבת.

העולה מהאמור: שלכתחילה יש עניין להדליק נרות שבת וחג בתוך הסוכה, מאחר ועיקר מצוות הדלקת הנרות הוא בתוך הסוכה, ולכן במקרה שרוצים להדליק הרבה נרות (כל אנשי הקהילה), ובפרט שאין מקום אחר סמוך ממנו יהיה אפשר לראות את הנרות בעת האכילה, יש עניין לעשות מקום בסוכה להדלקת הנרות.

ואם חוששים שהם יכבו בעת ירידת גשמים, במקומות שמצוי גשמים בזמנים אלו, אפשר להניח מעל מקומם בסוכה חתיכת קרש רחבה שתהיה כהמשך של הדפנות ברוחב של עד מטר תשעים וארבע, ולא יותר, ובזה זה יחשב דופן עקומה ושאר הסוכה שמסביב כשרה. רק שיש להיזהר במקום כזה לא לאכול שם תחת אותה דופן עקומה - גם במקרה שהנרות לא שם.

במקרה שבונים סוכה ענקית לכלל אנשי הקהילה, ויש כמות של סכך מסוימת, וישנם רווחים של אוויר בסכך של הסוכה, אבל הסוכה בכללות צילתה מרובה מחמתה, האם מה שישנו חלל אוויר במקום הסכך פוסל את הסוכה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: א) האם מספיק שהסוכה תהיה צלתה מרובה מחמתה, או שגם שצריך שלא יהיו רווחי אוויר גדולים בין הסכך. ב) אם נאמר שהאוויר פוסל, האם ישנו שיעור לפסול. ג) האם יש הבדל בין לשבת תחת אותו מקום לבין אם זה פוסל את הסוכה. ד) האם יש הבדל בין אם האויר הוא לאורך כל הסוכה או שהוא במקום מסוים.

תחילה יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרלב סעיף ב', שאם ישנו אויר בסכך הסוכה, זה לא משנה אם מדובר בסוכה קטנה של מינימום מידה, כלומר שבעה טפחים על שבעה טפחים, לבין סוכה גדולה מכך, שבשניהם הדין הוא שווה, שאם האויר שישנו בסוכה הוא שלשה טפחים שזה במידות זמנינו כ - עשרים וארבע ס"מ לפי הגאון רבי חיים נאה, ובנוסף האויר בגודל זה הולך על פני כל הסוכה, אזי היא פסולה, כמובן אם בכל חלק ממנה שבצדדים לא נשאר שיעור סוכה עם דפנות כשרות.

כמו כן זה לא משנה אם מדובר באויר שנמצא באמצע הסוכה או באויר שנמצא בצד הסוכה בכל אופן הדין שווה. רק שאם מדובר באויר שהוא פחות משלשה טפחים הוא מצד אחד מצטרף להשלים את שיעור הסוכה וכשרותה יחד עם דפנות, אבל מצד שני לא ישנים תחת אותו אויר, מכיוון שלמרות שהוא משלים בכל זאת הוא לא נחשב כמקום סוכה לעניין ישיבה תחתיו ויציאה ידי חובה.

ואם מדובר באויר שהוא פחות משלשה טפחים הוא לא פוסל את הסוכה כלל, ואפשר אפילו לשבת תחתיו מכיוון שאין סוכה שאין בה אויר ונקבים בינות הסכך, ולא שייך לומר שבשיעור פחות משלשה טפחים הסוכה תפסל.

ודין זה של אויר סוכה שונה מסכך פסול, שבו הדין שהוא פוסל רק בארבע טפחים, כ- 32 ס"מ לפי הגאון רבי חיים נאה, וזה רק במקרה שהוא מחלק את הסוכה בסכך פסול זה לשניים, כמו איזה מרפסת שעוברת באמצע הסוכה, אבל

מן הצד היא נחשבת דופן עקומה עד למרחק ארבע אמות שזה במידות ימינו קרוב לשני מטר.

ומה שדין האויר הוא חמור יותר מסכך פסול בסוכה קטנה לעניין שבה אפשר לישון תחתיו, מה שאין כן לגבי סוכה שיש בה אויר לא ישנים תחת האויר, וכן בסוכה גדולה פוסל האויר בשלשה טפחים, וסכך פסול פוסל בארבע טפחים, מבאר בטורי זהב שזהו מפני שבאויר זה נראה לעיני האנשים יותר באופן ניכר מאשר בסכך פסול, ולכן הוא יותר חמור.

ובמקרה שאויר מחלק את הסוכה לשניים, שזה פוסל את הסוכה, הוא רק במקרה שהיה לה רק שלשה דפנות, שאז ברגע שזה חילק את הסוכה לשניים, וזה הולך על פני כל אורך הסוכה, זה פוסל את הסוכה כי יוצא שבכל צד אין שלש דפנות אלא רק דופן וחצי, אבל במקרה שיש ארבע דפנות לסוכה והאויר חילק את הסוכה לשניים, אין מקום לפסול את הסוכה על ידי זה, כי בכל אופן נשאר גם לאחר החלוקה סוכה כשרה בכל צד שלא נבדוק, כי ישנם שלשה דפנות וסכך מעל, שזה כשר מעיקרה דין.

ויכול להיות גם מצד שבו נשאר לצד אחד ישוער סוכה כשרה, עם שלשה דפנות וסכך, ולצד השני לא נשאר מקום של שיעור סוכה כשרה, כי אין מספיק דפנות על ידי חלוקת האויר שחלק את הסוכה לשניים. ובמקרה כזה אין הכי נמי, החלק הכשר אפשר לצאת בו ידי חובה, והחלק השני שלא נשאר בו על ידי חלוקת האויר מקום של סוכה כשרה פסול לשיבת הסוכה.

העולה מהאמור: שיש להקפיד לכתחילה להניח סכך באופן ובכמות כזו, שעל כל פנים לא ישאר רווח אויר במקום אחד של יותר משלשה טפחים, שזה כ- 24 ס"מ במקום אחד, אלא שישאר אויר פחות משיעור זה, ואז הסוכה כשרה לכתחילה ואפשר לשבת בכל מקום.

ואמנם במקרה שאי אפשר וקשה להקפיד על כך, אפשר להניח סכך באופן ובכמות שיהיה על כל פנים רוב הסוכה צילתה מרובה מחמתה, ושלא יהיה אויר החולק את כל אורך ורוחב הסוכה לשניים. ובמקרה כזה גם אם יהיה במקום אחד אויר רווח של 24 ס"מ, הסוכה כשרה, רק שאין לשבת תחת מקום אויר שיש בהם רווח בשיעור 24 ס"מ.

מי שמאחר בסוכת בית הכנסת את אנשי הקהילה, אמנם ישנם גם כמה גויים שבדרך כלל מצטרפים לקהילה לארוחות וכדומה, ומשום איבה לא אומרים להם ללכת, האם יש בעיה שהם יכנסו לסוכה בחג הסוכות בשעת הסעודות, או שיש בכך בעיה הלכתית שגוי יהיה בסוכה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש בעיה להכניס גוי לסוכה של מצווה. (ב) האם יש הבדל בזה בין אם ישנו חשש לאיבה או לא. (ג) האם יש הבדל בין אם מזמינים את הגוי לבוא לבין אם באים מעצמם. (ד) האם יש הבדל בין גוי שבא בדרך כלל באופן קבוע להתארח בסעודות הקהילה, לבין גוי חדש שפעם ראשונה מגיע.

תחילה יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תקיב סעיף א', שכל המלאכות הקשורות לאכילת אדם הותרו ביום טוב, אבל זה דוקא אם מדובר שרוצה להכין זאת לצורך אכילת יהודי, אבל אסור לעשות מלאכות ביום טוב לצורך אכילת אדם גוי, וכן לא לצורך אכילת בהמה.

והטעם, מכיון שלימוד הפסוק שמלמד שמלאכת אוכל נפש הותרה בעשייה ביום טוב, נכתב שם "הוא לבדו יעשה לכם" ומהמילה 'לכם' דייקו חכמים ולמדו, שהמלאכות הותרו רק לכם - ליהודים ולא לגויים ולא לצורך בהמות.

מסיבה זו אסור להזמין גוי שיבוא להתארח אצלו בסעודות יום טוב, מחשש שאולי יבוא היהודי להרבות בהכנת המאכלים יותר ממה שצריך לצורך הגוי וזה הרי כאמור לא הותר כלל בעשייה ביום טוב. אבל כל האיסור הוא רק להזמין אותו לביתו של היהודי שאז ישנו לחשש זה, אבל מותר לשלוח לגוי לביתו שלו מאכלים שהוכנו בביתו של יהודי, מכיוון שבמקרה כזה היהודי לא מזמין את הגוי אליו לבית, לא חוששים שמא הוא ירבה בשבילו.

רק שיזהר שלא ישלח לו דרך רשות הרבים אפילו שולח לו על ידי נכרי, כי אסור להוציא מרשות לרשות בשביל נכרי, וכל שאסור לעשותו, אסור לומר לנכרי לעשותו, אבל מותר לשלוח לו על ידי נכרי דרך כרמלית, שלא גזרו על שבות דשבות של איסור הוצאה ביום טוב, שהרי אם יש בה צורך יום טוב קצת מותר לעשותה על ידי ישראל.

כמו כן גוי שבא מעצמו לביתו של ישראל לאכול אצלו והיהודי לא הזמין אותו במיוחד אליו, מותר לו לתת לו לאכול, ולא חוששים שמא ירבה בשבילו מאכלים מכיון שהוא לא הזמין אותו במיוחד אלא הגוי הגיע מעצמו לביתו, כי כל החשש שמא ירבה בשבילו הוא רק כאשר הזמין אותו במיוחד, כי מכיוון שהזמין אותו הוא רוצה לכבד אותו ואז ישנו חשש שמא על ידי כך ירבה בשבילו מאכלים יתירים.

אבל זה דוקא במקרה שהיהודי נותן לו לאכול בלי להפציר ולבקש ממנו במיוחד שיאכל, אבל אסור ליהודי גם אם לא הזמין אותו ואפילו כבר בישל את כל האוכל להפציר ולבקש מאותו גוי שיאכל, כי מכיוון שהוא מפציר ומבקש ממנו לאכול ורוצה לכבד אותו, יש לחשוש שמא יבוא להכין עוד איזה מאכל יתר בשבילו מעבר למה שהכין כבר, באופן האסור ביום טוב ללא שזה צורך אוכל נפש ליהודי.

ואפילו בסיר שמבשל לצורך יהודי אסור להוסיף בכמות יותר מאכל בשביל גוי, למרות שלא מזמינו והוא בא מעצמו והוא כבר מכין לעצמו, כי מכיוון שהוא רוצה לכבד את אותו גוי, והוא מוסיף בתוך הסיר בשר יותר בשביל הגוי יש לחשוש שמא יבשל היהודי עוד איזה מאכל מיוחדת רק לצורך הגוי, ובזה הוא עושה מלאכה רק לצורך הגוי במיוחד. וכאמור כל ההיתר לעשות מלאכה ביום טוב לצורך אוכל נפש הוא רק כאשר עושה זאת לצורך יהודי, ולא כאשר עושה זאת לצורך גוי או בהמתו, כפי שלמדו חכמים מהפסוקים.

העולה מהאמור: שאין איסור בדבר מעיקר הדין - מצד דיני סוכה. רק שמצד דיני יום טוב אסור להזמין גוי לסעודות יום טוב, שמא מחמת כן ירבה בהכנת ובישול מאכלים גם לצורכו וזה לא הותר ביום טוב, אבל אם מגיע מאליו בלא הזמנה מיוחדת, מותר. אבל גם אז אסור להפציר בו ולבקש ממנו במיוחד שיאכל מהמאכלים, כי כל פעולה מצד היהודי שמראה על ידה שהוא בא לכבד את הגוי, מביאה לחשש שמא יבוא לעשות איזה מלאכה האסורה ביום טוב בהכנת עוד איזה מאכל לצורך הגוי, וזה נאסר.

כמה דפנות צריך שיהיו בסוכה מעיקר הדין וכמה דפנות זה לסוכה מהודרת?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה המקור לכמות הדפנות שצריך לסוכה. (ב) כמה דפנות צריך לכתחילה וכמה בדיעבד. (ג) האם יש מנהג להחמיר לעשות יותר דפנות מעיקר הדין. (ד) האם יש הבדל בין סוכה גדולה לקטנה בזה.

תחילה יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרל סעיף ב', שאם אדם בנה שני דפנות לסוכה שלו, והם עומדות זה על יד זה כמו האות ר', ואם כן יש לו כבר שני דפנות שלימות לסוכה שלו, הוא יכול לעשות מעיקר הדין עוד דופן שלישי שיש ברוחב שלו יותר משיוער טפח, שזה במידות ימינו שמונה ס"מ לפי הגאון רבי חיים נאה.

והוא צריך להעמיד אותו במרחק של פחות משלשה טפחים בסמוך לאחד מהדפנות שכבר עשה, שהם מרחק של פחות מכ - 34 ס"מ, ובנוסף יעשה מעל העמוד טפח לבין הדופן שבסמוך אליו קנה או קרש קטן מעל גביהם כך שיעשה על ידי כך צורת הפתח, והקנה לא חייב לגעת בפועל פיזית בקרש הטפח או בדופן אלא מספיק שעומד עליהם מלמעלה, ועל ידי כך ישנם לסוכה שלשה דפנות והסוכה שלו כשרה מעיקר הדין.

ואמנם כל מה שצריך את צורת הפתח מעל גבי הדופן שהלימה והעמוד של הטפח הוא רק במקרה שהסכך שמעל הסוכה לא נוגע בדופן ובעמוד טפח, אבל במקרה שהסכך נוגע ומתחבר בדופן שעולה עד למעלה וכן בעמוד טפח שהניח בצד השלישי, לא צריך במקרה כזה צורת הפתח, אלא אם כן מעוניין לעשות צורת הפתח רק לנוי ויופי אך בזה צורך מעיקר הדין לצורך כשרות הסוכה.

ובמקרה שהיה לסוכה שני דפנות אחד כנגד השני, אבל הם לא היו סמוכות זו לזו כמו האות ר', עליו לעשות עוד דופן נוספת שיש בה רוחב בשיעור ארבע טפחים שזה 32 ס"מ לפי הגאון רבי חיים נאה, ומעט יותר מכך, שיהיה באותו הקרש מינימום 33 ס"מ, והוא מעמיד אותו במרחק של פחות משיעור משלשה טפחים שהם במידות ימינו 24 ס"מ בסמוך לאחד משני הדפנות שהם זו כנגד זו, ועל ידי כך הסוכה שלו כשרה, אמנם גם במקרה הזה עליו להניח את הדופן השלישית שהיא קצת יותר מארבעה טפחים אם צורת הפתח מעליה ומעל אחד הדפנות שהניח

בסמוך אליה. אבל יש סוברים שלא צריך במקרה כזה צורת הפתח כי מדובר בדופן ארבעה שיש בה רוב שיעור סוכה.

אבל במקרה שיש דופן שהיא שבעה טפחים בלי דין לבוד, אלא דופן פיזית, במקרה כזה למרות שהסוכה נמשכת עוד, מהדפנות האחרות, לא צריך במקרה כזה צורת הפתח עד סוף הכותל, מכיוון שיש כאן שיעור סוכה בדופן של הסוכה, ומכל שכן שכאשר יש דופן שלימה לא צריך בכניסה שנשארה צורת הפתח, ומה שבכל זאת עושים האנשים צורת הפתח אין זה מעיקר דין הכשר סוכה, אלא מצד יופי ונוי הסוכה עושים כך.

וזה דוקא במקרה שעושה את שני הדפנות לסוכה במקום פתוח, אבל מי שעושה את שני הדפנות באמצע החצר שלו ויש לו גם גדר שמקיפה את החצר, ואם כן יש דופן אמצעית שלא מחוברת אמנם בסמוך לשני הדפנות, אבל עדיין זה דופן החוסמת כנגדה, במקרה כזה מספיק תיקון של עמוד טפח כמו בשני דפנות שעומדות בסמוך זה לזה כמו צורת האות ר'.

והנה מה שהכשירו בשתי דפנות בצורת ר' בנוסף לעמוד טפח וצורת פתח, הוא גם אם יש בשתי הדפנות הרבה פתחים, אפילו אם בפתחים אלו אין צורות הפתח, אמנם יש בכל הסתום שבהם עומד מרובה על הפרוץ, שאם תצרף את כל הסתימות הוא יהיה יותר מהפרוץ, אמנם זה רק אם אין פתח בקרנות, אלא חייב להיות לפחות שני דפנות מחוברות יחד כמו האות ר'. וכן אין פרצה שהיא יותר מעשר אמות שהוא קרוב לחמש מטר במידות ימינו, אלא אם כן יש צורת הפתח שאז גם אם הפרצה יותר מעשר מותר.

אבל לפי הרמב"ם יועיל צורת הפתח רק במקרה שיש יותר עומד מפרוץ, וזה מצוי מאוד בסוכות גדולות שעושים במקומות פתוחים, ואמנם לא הוכרע במחבר כמי ההלכה בזה. ומהמשנה ברורה משמע יותר שנוטה לדעה הראשונה כי אותה בעיקר ביאר.

אבל כל זה מעיקר הדין, אבל כתב הרמ"א שכיום המנהג לעשות מחיצות שלימות, כי לא כולם בקיאים בדין המחיצות, ולכן מי שאין לו כדי הצורך למחיצות, עדיף שיעשה שלשה מחיצות שלימות מארבע שאינם שלימות.

ובמשנה ברורה הביא שגם בהלכות של ר' יצחק גיאות כתב גם כן שלמצוה מן המובחר צריך שיהיה ג' דפנות הסוכה סתומות מכל רוחותיה ולא יהא מקום פתוח אלא מקום הפתח בלבד.

אך אין הכוונה לארבע דפנות אלא לשלוש בלבד, שלימות, כמדוקדק מדברי ההלכות, וכן מדברי המשנה ברורה. אמנם מנהג חב"ד לעשות ארבע מחיצות שלימות. כלומר שגם בצד רביעי יהיה דופן של לפחות 58 ס"מ.

העולה מהאמור: שמעיקר הדין אם ישנם שני דפנות שלימות של 58 ס"מ סמוכות זה לזה בצורת ר', מספיק שיעמיד עוד עמוד ברוחב של 8 ס"מ בסמוך לאחד מהם בפחות מ - 24 ס"מ, ויניח מעליהם עוד איזה קנה או קרש שיהיה צורת הפתח, או שהסכך נוגע בהם. וזה כבר נחשב לדופן שלישי.

אבל מנהג האשכנזים לעשות שלשה דפנות שלימות וסתומות מכל צד, ורק צד רביעי יהיה פתוח. ומנהג חב"ד לעשות ארבע דפנות. כלומר שיהיה גם דופן רביעיית לפחות 58 ס"מ.

אם מזמינים לסעודות החג את אנשי הקהילה, ובדרך כלל ישנם כמה שבאים עם הכלב שלה ומעוניינת להיכנס איתו לסוכה האם יש בכך בעיה הלכתית?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם מותר להניח דברים מאוסים בסוכה. (ב) האם יש הבדל בין גבר שרגילים להניח בתוך מקומו הפרטי בו שוהה ועושה את צרכיו הפרטיים, כמו בסלון ביתו, וזה יהיה נפקא מינה לגבי כלב. (ג) האם יש הבדל בין כלב שעושה את צרכיו רק במקום מיוחד, ולא בכל מקום שיוצא לו.

תחילה יש להביא את מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תרלט סעיף א', שעל פי מה שכתוב בתורה "בסוכות תשבו שבעת ימים", למדו על פי מה שקיבלו במסורת ממשו רבינו שכך קיבל מפי הקדוש ברוך הוא בפירוש כוונת הכתוב, שכוונת גדר המצווה היא לשבת בסוכה באותו האופן בו יושב ומשתמש בביתו הפרטי במשך כל השנה, כלומר שיהפוך את הסוכה לשימוש הפרטי כמו ביתו במשך שבעת ימי חג הסוכות.

ולכן עליו להכניס לסוכה במשך ימי החג את מיטתו והכריות והשמיכות לצורך שינה בסוכה, וכן את כל שאר החפצים בהם משתמש בביתו כל השנה, ובמשך ימים אלו עליו לעשות את ביתו הפרטי של כל השנה לשימוש ארעי בלבד, ואת סוכתו לשימושו הקבוע, למשל; אם יש לו כלים יפים או כלי מיטה יפים יכניס אותם לשימושו בסוכה, ובביתו יניח את שאר החפצים הפחות יפים, כך שאת שימושו הקבוע והמשובח יעשה בסוכה.

וכמו כן כל שאר הכלים של השתיה צריך שיהיו אתו בסוכה, כדי לשמשו בעת הצורך, אבל שאר הכלים שאיתם מכינים את האוכל וכן הכלים הגדולים שבהם ישנם המים, אין צריך להכניס לסוכה, כי גם בביתו הפרטי של כל השנה, לא רגילים להכניס את הכלים האלו לתוך המקום הפרטי בבית בו משתמש, כמו למשל בסלון או בחדרים הפנימיים, אלא יד להם חדר נפרד, כמו במטבח שהוא מקום מיוחד לכך.

ולגבי כלים שאיתם מגיש את האוכל או אוכל, כמו למשל קערות וסירים, אז תלוי הדבר: לפני האכילה אפשר להכניס אותם לסוכה כאשר האוכל בתוכם כדי

להגיש את האוכל, אם מדובר בסירים יפים, אם מדובר בסירים שאינם יפים ויש לו כלי הגשה יפים, אזי כאמור יש לו להכניס לסוכה את הכלים היפים, כמו שרגיל לעשות במקרה שאוכל בסלון ביתו בארוחות טובות.

אבל לאחר שגמר את האכילה, הכלים הללו נעשים מאוסים וצריך להוציא אותם מהסוכה, וכמו כן הכלי שאיתו שואבים את המים לא יכניס אותו לסוכה, כי זה כלי שבדרך כלל גס ולא ראוי שיהיה בסוכה, כלל הדבר שלא יעשה דבר מאוס ובזוי בסוכה, כדי שלא יהיו המצוות בזויות עליו. כמו למשל שלא ישטוף קערות וסירים וצלחות לאחר האכילה משאריות האכול שבהם, אבל לשטוף כלי שתיה כמו כוסות וקנקנים, שהם בדרך כלל נקיים, ורק שוטף מנגיעת הפה וכדומה, מותר לשטוף אותם בסוכה.

כמו מובא בפסוקים לגבי מנורה שמפיצה אור, שכאשר היא דולקת ומפיצה אור, היא צריכה להיות בתוך הסוכה וכפי שהיא רגילה להיות בתוך הבית, שאז השימוש בסוכה הוא ראוי ומתוקן כמו שצריך, אמנם אם הסוכה היא קטנה ויש חשש שאם יכניס את המנורה לתוך הסוכה היא יכולה לאחוז בסכך של הסוכה או בדפנות הסוכה ולגרום לשריפה, אזי צריך להניח אותה מחוץ לסוכה, אפילו אם מדובר במנורה יפה העשויה מזהב, מאחר ובמקום של חשש שריפה גם בביתו לא היה משתמש בצורה זו גם אם היה מדובר בכלי נאה.

אבל המנהג שלא להכניס נר של חרס אפילו לסוכה גדולה, כי בדרך כלל היא מאוסה כפי שמבואר בכמה מקומות, ולכן אין להכניס אותה לסוכה גם אם אין חשש שריפה, כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו.

ומכך מובן, שבסוכה ישנם שני דינים: א) דין של שימוש קבוע וראוי ויפה כמו בביתו המיוחד לשימושו הפרטי והאישי, ולכן כל דבר שהוא ראוי והיה עושה אותו בביתו המיוחד, ראוי שיעשה גם כן בתוך הסוכה וישתמש שם בכלים המשובחים והיפים. ב) דין מיוחד שקשור לגדרי מצווה, בכלל כללי שישנו בכל המצוות, לא לעשות דברים שגורמים למצוות להיות בזויות עליו, ולכן גם שימושים שהיה עושה בייתו, אם הם גורמים שהמצוות יהיו בזויות עליו, אסור לעשותם בסוכה.

העולה מהאמור: שאם מדובר במקום שרגילים להכניס את הכלבים לבית, ומדובר אכן בכלב כזה שמכניסים אותו גם לתוך הבית ובו עצמו גם לחדרי הבית

והסלון, ולא רק במקום מיוחד, והוא נקי ואינו מלוכלך, ואין חשש שיעשה את צרכיו בסוכה, מעיקר הדין אין בכך בעיה. בפרט אם מדובר שיכול לפגוע בה ובהתקרבותה ליהדות.

אמנם אם נראה לאנשי המקום שזה פוגע בקדושת הסוכה, ונראה להם רגשית שזה כמו כניסתה עם כלב לבית הכנסת, ניתן לומר לה בעדינות אם היא יכולה להניח אותו מחוץ לסוכה מפני רגשות השוהים.

ענייני ברכות

אדם שקם מהשינה לאחר חצות הלילה, ומעוניין להישאר עד הבוקר, האם יכול או חייב כבר לומר את כל ברכות השחר וברכות התורה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש הבדל בין אדם שהיה ער כל הלילה לבין אדם שישן בתחילת הלילה ומתעורר לאחר מכן. (ב) האם יש הבדל בין אדם שמתעורר מהשינה ולאחר מכן רוצה להמשיך לישון, לבין אדם שמתעורר מהשינה ולא מעוניין להמשיך לישון, אלא להישאר עד הבוקר. (ג) האם יש הבדל בין ברכות השחר לבין ברכות התורה, והאם יש הבדל בין אדם שמעוניין ללמוד לפני עלות השחר, לבין אדם שלא מעוניין ללמוד. (ד) האם בכל האמור יהיה הבדל בין יכולת לומר ברכות השחר, לבין חיוב לומר ברכות השחר.

תחילה יש להביא מה שפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן מז סעיף ז', שאדם שהתחיל ללמוד לאחר שבירך ברכות התורה, אבל לאחר מכן הפסיק מלימודו, והתעסק בדברים אחרים, ואחר כך חזר שוב ללימודו, הוא לא צריך לחזור שוב ולברך.

אבל זה דוקא אם מדובר באדם שהוא רגיל ללמוד תמיד, ואבן הבוחן לכך הוא שגם כאשר הוא יוצא להתעסק בענייני הפרנסה שלו, הוא מזדרז לעשות אותם מהר כמה שאפשר וזאת כדי לחזור בחזרה ללמוד כפי שרגיל, כלומר שהלימוד אצלו הוא הקבע והעיקר והמלאכה היא טפלה ללימוד ולכן מתעסק בה רק כדי לצאת ידי חובה, ואף בשעה שהוא מתעסק בעסקיו דעתו כל הזמן על הלימוד ובדעתו לחזור ללמוד. ובמקרה כזה ההתעסקות באמצע לא נחשבת הפסק לגבי הלימוד והוא לא צריך לחזור ולברך שוב לאחר מכן כשחוזר ללימוד.

ודין זה הוא לא רק לגבי התעסקות בעסקיו, אלא גם אם באמצע לימודו הלך לעשות את צרכיו, או נכנס לבית המרחץ לרחוץ את עצמו, כי גם כאשר הוא במקומות אלו סוף כל סוף דעתו היא לחזור ללימודו כפי שהוא רגיל בכל זמן פנוי. כמו כן אדם כזה שהלך לישון מחמת עייפות באמצע לימודו, אך לפועל הוא לא נרדם, לא צריך לחזור ולברך כאשר הוא חוזר ללמוד, או במקרה שהוא ישן על

המרפקים שלו באופן ארעי, זה לא נחשב הפסק, וכאשר הוא חוזר ללימודו הוא לא צריך לחזור ולברך שוב.

אבל במקרה שהוא הלך לישון שינת קבע על גבי מיטה באופן קבוע, זה נחשב הפסק, מכיון שבמקרה כזה כבר אין דעתו על הלימוד, וכשחוזר ללמוד הוא צריך לחזור ולברך. וכמו כן יהיה הדין לגבי אדם שלא רגיל ללמוד תמיד, שאם בירך ולמד את השיעור הקבוע שלו, ואחר כך יצא לעסוק בצורכי פרנסתו, ושוב חזר ללמוד הוא צריך לברך שוב כי ההתעסקות באמצע נחשבת להפסק, כי אין דעתו על הלימוד.

ויש מהפוסקים שחולקים על זה ואומרים, שברכת התורה היא כמו ברכות השחר, שלא תקנו אותן אלא פעם אחת ביום, ולכן אפילו אם הוא ישן שינת קבע על גבי מיטה, או שהלך לעסקיו והסיח דעתו מהלימוד, בכל זאת הוא לא צריך לחזור ולברך, וכן נהגו האנשים, שלא לברך אלא פעם אחת ביום.

ולגבי אדם שלומד בלילה, הנה כל זמן שלא ישן, הוא לא צריך לחזור ולברך שוב לדברי הכל, מפני שהלילה הולך אחרי היום. ואם הוא ישן שינת קבע לפני עלות השחר צריך לברך לדברי הכל, כי גם לפי הדעה האחרונה שברכות התורה נחשבים כמו ברכות השחר, הרי גם ברכות השחר זמנה הוא גם כן לפני אור היום - מיד כשמתעורר משנתו.

ובמקרה שהוא ער כל הלילה, לפי הדעה הראשונה הוא לא יצטרך לברך בתחילת היום, כל זמן שלא הסיח דעתו מללמוד, כי היסח הדעת הוא היחיד שגורם לצורך לברך שוב. אבל לפי הדעה האחרונה צריך לברך שוב כשמתחיל היום כמו את שאר ברכות השחר, שנוהגים לברך אף על פי שלא התחייב בה.

ולכן, מי שרוצה לצאת מהספק, ישמע במקרה כזה את ברכת התורה מאדם אחר, ויתכוין לצאת ידי חובה. אבל אם אין לו אפשרות לשמוע מאדם אחר, יברך בעצמו כי המנהג כמו הסברה האחרונה.

ולגבי שאר ברכות, אדם שהתעורר לפני שהתחיל היום, יכול לברך את כל סדר הברכות וגם את ברכות התורה, חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה, שאותה יאמר רק

בתחילת היום, ורק אם שמע את קול תרנגול, יכול לברך הנותן לשכוי בינה מיד אחר חצות לילה. אבל על שמיעה שהיתה קודם חצות לא יברך, אלא ימתין עד אחר שיעלה עמוד השחר.

העולה מהאמור: שאם האדם היה ער כל הלילה ולא ישן כלל, עליו לברך את ברכות השחר רק לאחר שעלה עמוד השחר. אבל אם האדם ישן בלילה וקם לאחר חצות הלילה, ומעוניין להישאר ער, **יכול** לברך את ברכות השחר וברכות התורה גם לפני עלות השחר. (ואם רוצה ללמוד תורה, הוא **חייב** לברך לפני כן את ברכות התורה).

אדם שמקפיד לברך בכל יום 'מאה ברכות', האם יכול בשבת (שחסרים הרבה ברכות של תפילות שמונה עשרה), להשלים את הברכות בשמיעת הברכות בחזרת השליח ציבור בשמונה עשרה, על ידי כוונה ועניית אמן?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: א) מה המקור לברך מאה ברכות בכל יום. ב) האם זה חובה או מנהג בלבד. ג) האם יש הבדל בין אדם שיש לו אפשרות להשלים ברכות אלו באופנים אחרים כמו על מאכלים ומיני פירות ובשמים לבין אדם שאין לו. ד) האם על האדם להתכוין לכך, ולענות אמן, או שבעצם השמיעה הוא יוצא ידי חובה.

תחילה יש להביא מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן מו סעיף א', שאת כל ברכות השחר, חכמים תקנו אותם לפי השבח על סדר העולם והנהגתו על ידי הקדוש ברוך הוא, לפי מה שבני אדם נהנים בכל יום, שיברכו ויודו על כך לקדוש ברוך הוא, והתקנה היתה שיברכו בכל יום בפעם הראשונה שהם נהנים בדברים אלו בכל יום.

וטעם התקנה היתה כדי להשלים מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום מקומו בבוקר עד לזמן שכירתו, כפי שתקין דוד המלך עליו השלום בתקופה שהיתה בזמנו, שהיו בכל יום מתים מאה נפשות מישראל, ולא ידעו מה הסיבה שהם מתים, ודוד המלך חקר על כך ברוח הקדוש, והבין שהתקנה לזה היא לברך בכל יום מאה ברכות, ולכן תיקן שיברכו בכל יום מאה ברכות.

והרמז שיש על כך מפסוקי התורה, הוא ממה שכתוב "נאום הגבר הוקם על", שתיבת 'על' היא גמטריה של הסכום 'מאה'. וישנה גם סימוכין לכך מהתורה ממה שכתוב בספוק "ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך, כי אם ליראה את ה' אלוקיך", ואפשר לקרוא את המילה 'מה' כאילו כתוב 'מאה'.

וזה רמז למה שה' מבקש ודורש מישראל לברך בכל יום מאה ברכות כדי ליראה את ה' ולאהבה אותו ולזכור אותו תמיד על ידי הברכות שמברך תמיד ערב ובוקר וצהריים בשלושת התפלות, וברכות השחר, ושאר ברכות הקבועות בכל יום ובכל זמן.

וסכום חשבון המאה ברכות הוא כך: 57 ברכות ישנן בשלושת התפילות - שחרית מנחה וערבית. ועוד 2 ברכות ישנם לפני קריאת שמע של ערבית ו- 3 לאחריה יחד עם ברכת 'יראו עינינו', ובסעודה על פת ישנם עוד 8 ברכות: שהם על נטילת ידיים והמוציא, ועוד ארבע של ברכת המזון, ועל כוס שבברכת המזון מברך לפניו ולאחריו. ועוד 1 בלילה שהיא ברכת המפיל כשהולך לישן, ובבוקר יש עוד 3 שהם על נטילת ידיים ואשר יצר ואלוהי נשמה. ועוד 15 ברכות מהנותן לשכוי - עד הגומל חסדים טובים, ועוד 3 ברכות התורה, ו- 2 של תפילין ושל ציצית, ועוד 5 של ברוך שאמר וישתבח ושתים לפני קריאת שמע ואחת לאחריה, סבך הכל - 100 ברכות.

ובשבת חסר 13 ברכות (לפי החיסרון של ברכות התפילה והשלמת חלקם בברכות קידוש ועוד), ועל האדם להשלים ברכות אלו בברכות על כמה סוגי ברכות, כמו פירות ומיני בשמים.

ובמקרה שאין לו במה להשלים, יכוין וישמע את הברכות של הקוראים בתורה ושל המפטיר ויענה אחריהם אמן. אבל אם לא שומע את הברכה, אף על פי שיודע איזה ברכה מברך, ועונה אחריה אמן, בכל זאת זה לא עולה לו להשלמת מאה ברכות. אבל מי שיש לו פירות וכדומה, הוא לא יוצא בשמיעת הברכות.

ולכן, במקרה שהביאו לו פירות בתוך הסעודה, יותר טוב להשאיר אותם לאחר ברכת המזון כדי שיברך עליהם ברכה אחרונה ולא יפטור אותם בברכת המזון שהיא לא מיוחדת להם והיא לא פוטרת אותם, אלא בגלל שהם נחשבים חלק מהסעודה והם הגיעו לפני שהם סיימו והסיחו את דעתם מלאכול עוד לחם. ואמנם אם הם הגיעו אחר כך, צריך לברך עליהם ברכה לפנייהם ולאחריהם, והם לא נפטרים בברכת המזון, כי ברכת המזון לא פוטרת ברכה מעין שלוש, ולא בורא נפשות רבות. ובפרט אם מדובר בשבת ויום טוב, שיש צורך להשלים מאה ברכות, שוודאי כדאי שישאיר אותם לאכילה לאחר ברכת המזון כדי להשלים בהם, ולא לסמוך על שמיעת חזרת התפילה על ידי החזן וברכת התורה וההפטרה.

העולה מהאמור: שאדם שאין לו מספיק מיני פירות ובשמים וכדומה כדי להשלים את כמות המאה ברכות בשבת, יכול לכוין ולשמוע את הברכות של

העולים לתורה, וכן את ברכות ההפטרה, וכן את ברכות השליח ציבור בחזרת התפילה, ויתכוין ויענה אמן לאחריהם, וייחשב לו לכמות המאה ברכות. אבל מי שיש לו פירות ומיני בשמים שמברכים עליהם, אינו יכול לצאת ידי חובה בברכות אלו, אלא עליו להשלים זאת באמצעות אמירת הברכות בפיו.

יש לנו בקהילה גוי שתמיד מגיע לאירועי הקהילה, הוא מרגיש שייך, אך כנראה רוצה מקום של חברה ומקום לאכול ולשתות, אנו לא אומרים לו ללכת, אבל השאלה האם כשמברכים ברכות וכדומה עם הקהילה, צריך למנוע ממנו, כי הוא מברך יחד עם כולם?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם גוי יכול להתפלל ולברך ברכות. (ב) האם יש הבדל בין אם אנו מאפשרים לו זאת או שהוא עושה כך מעצמו. (ג) האם יש הבדל בין גוי שעושה כך כי רוצה בהמשך להתגייר לבין מי שלא. (ד) האם עונים אחרי ברכתו אמן, או שיש הבדל בין אם שמעו את כל הברכה לבין אם שמעו ממנו רק חלק מהברכה. (ה) במקרה שצריך למנוע ממנו, עד כמה צריך להתעקש איתו על כך.

תחילה יש להקדים מה שכתב הרמב"ם בספרו היד החזקה בהלכות מלכים פרק י' הלכה י', שאם אדם שהוא מבני נח ואינו מישראל, שרצה מצידו לקיים איזה מצווה מתרי"ג מצוות התורה, והמטרה שלו לעשות את אותה המצווה היא כדי לקבל עליה שכר, השאלה האם יש עניין שיהודי ימנע ממנו לקיים את אותה המצווה או לא, כותב על כך הרמב"ם שלא מונעים אותו מלקיים את אותה המצווה, אבל דוקא אם עושה אותה כהלכתה כפי שכתובה בתורה.

כמו כן אם אותו אחד מבני נח הביא קרבן עולה לבית המקדש כדי להקריב אותה לשם שמים, יש לקבל ממנו את הקרבן ולהקריב אותה על גבי המזבח כמו יהודי שנדב או נדר לבית המקדש, מכיון שהפסוק מרבה גם גויים שהם יכולים להקריב קורבנות בנדר או נדבה, כמו שכתוב בפרשת הקורבנות "איש איש מבני ישראל", ומהריבוי של הפסוק 'איש איש' למדו חכמים שזה בא לרבות גם בני נח שגם הם יכולים לנדור ולנדוב קורבנות לבית המקדש ומקבלים אותם מהם.

ולגבי נתינת צדקה כותב, שאפשר לקבל ממנו את הצדקה, ולפי מה שהוא חושב שמסתבר לומר שבמקרה כזה שמדובר בגוי שאינו עובד עבודה זרה אלא בכך נח ששומר שבע מצוות בני נח, אפשר לתת את הצדקה שנתן גם לעניים של היהודים, מכיון שהדין בכך נח ששומר שבע מצוות, הוא שאם הוא היה עני צריך לתת

לו מזון ומצווה על בני ישראל להחיות אותו ולקיים אותו. ולכן דינו לגבי הצדקה הוא כיהודי שאפשר לתת זאת לעניים ייחודיים.

אבל אם מדובר בגוי שעובד עבודה זרה שנתן צדקה, במקרה כזה מצד אחד מקבלים את הצדקה ממנו, אבל מצד שני לא נותנים את הצדקה לעניים של יהודים, כדי שלא יהיה להם זכות על ידי הצדקה, שבזה יתקיימו, אלא נותנים אותה לעניים של גויים, כך שלא יהיה על ידי הנתנה זכות מיוחדת להם.

והנה בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רטו סעיף ב' כתב, שחובה לענות אמן אחרי ששומעים ברכה מישראל שבירך, למרות שהוא עצמו כלל לא מחוייב בברכה זו, ואפילו אם לא שמע את הברכה מתחילתה ועד סופה, אלא רק את סופה בלבד, בכל זאת הוא חייב לענות אמן, אבל בתנאי שהוא יודע על איזה ברכה מדובר, כדי שלא תהיה עניית ה'אמן' יתומה, שזהו במקרה שהוא עונה אמן ואינו יודע על מה הוא עונה.

אבל גוי שבירך ברכה מאחת מהברכות שתקנו חכמים לברך, אסור ליהודי לענות אחר ברכתו אמן, אלא אם כן שמע שהוא אומר את כל הברכה, כדי שלא יוצר מצב שהוא שמע חלק מהברכה ובאמת הגוי אמר בהתחלה שם של עבודה זרה. וכמו כן בני אדם שהם מצאצאי הכותים, הם נחשבים לגבי כמו גויים, שאפשר לענות אחריהם אמן רק אם שמעו את כל הברכה. אבל אדם גוי שהוא אדוק בעבודה זרה, אסור לענות אחרי אמן אפילו אם שמע ממנו את כל הברכה, מכיון שסתם המחשבה שלו בזמן שמזכיר את שם ה' הוא לעבודה זרה ולא לשם שמים, וכמו כן מי ששינה מהנוסח שקבעו חכמים לא עונים אחרי אמן.

ולגבי ילדים קטנים שמלמדים אותם לברך, והוא אומר את הברכות לפני הרב שמלמד אותו, לא עונים אחרי אמן, למרות שמותר לו לברך כדי ללמוד איך מברכים, למרות שהם מצד עצמם לבטלה. מה שלגדול שלומד אסור למרות שזה בשעת לימודו. אבל אם הם לא מברכים לבטלה, אפשר לענות אחריהם אמן. כמו למשל אם הם מברכים בזמן שהם עושים איזה מצווה מצד דין חינוך או מברכים על איזה מאכל או משקה, וכל כיוצא בזה, עונים אחריהם אמן. אבל קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך אי אפשר לענות אחריהם אמן.

העולה מהאמור: שגוי יכול לברך את הברכות אם הוא לא אדוק בעבודה זרה, וכוונתו לשם שמים. ויהודי ששומע את הברכה ממנו, אם שמע את כל הברכה, והוא אמר אותה כמו שצריך ללא שינוי בנוסח, עליו לענות אחריו אמן.

אם שותים כוס תה חמה, ומפני חום הכוס, שותים אותה בלגימות קטנות מעט מעט, מה הדין לגבי ברכה אחרונה לאחר סיום השתיה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה שיעור הזמן שיש לשתיה כדי לברך אחריה ברכה אחרונה. (ב) האם יש הבדל בין אם שתה לפחות בחלק מזמן השתיה שיעור של רביעית, כלומר, האם זה משנה אם בסמוך לברכה הראשונה הוא שתה את הכמות הנצרכת או שאין הבדל בזמן השתיה מתי עשה כך. (ג) האם יש הבדל בזה בין אשכנזים לספרדים.

תחילה יש להביא מה שכתוב בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ח' סעיף א', שאדם שמברך ברכה אחרונה, בין אם הוא מברך אותה על דברי מאכל, ובין אם הוא מברך אותה על מיני משקה, כדי לברך ברכה אחרונה, הוא חייב לאכול שיעור מסוים, ופחות ממנו הוא יהיה פטור.

והטעם, מכיוון שפחות מהשיעור הנצרך הוא לא נקרא בגדר אכילה, אלא בגדר טעימה בלבד, ועל טעימה לא מברכים ברכה אחרונה אלא רק ברכה ראשונה שהוא על כל מה שאדם נהנה. וכמו כן האדם מתחייב ברכה אחרונה על שתיה רק אם שתה כשיעור, מכיוון שפחות מהשיעור הוא לא נקרא בגדר שתיה אלא טעימה ממנו בלבד שלא מחייב בברכה אחרונה.

ושיעור האכילה הוא בדברי מאכל, צריך להיות בשיעור מינימום כמו של זית, שזה במידות ימינו לפי הגאון רבי חיים נאה 27 גרם. ושתיה צריכה להיות בשיעור לא פחות משיעור של רביעית הלוג, ששיעורה הוא כמו הגודל הנפח של ביצה וחצי עם הקליפה, שזה במידות ימינו לפי שיטת הגאון רבי חיים נאה 86 מ"ל.

וגם במקרה שהוא שתה משקה חריף מאוד שהוא לא מסוגל לשתות ממנו רביעית בבת אחת אלא מעט מעט, או שכלל לא ישתה ממנו רביעית אלא מעט בלבד, וגם הוא דרך רגילות כלל האנשים בשתיה זו, בכל זאת אנחנו לא אומרים שהוא יחשב בשתיה זו בהנאה אפילו פחות מרביעית, אלא גם בזה השתיה החשובה לגבי זה כדי להצריך ולחייב ברכה אחרונה היא רביעית. כמו בשאר משקים.

אבל יש פוסקים שיש להם ספק לגבי יין, וסוברים שאולי יש לומר שיין הוא יוצא מן הכלל האמור לגבי שאר משקים, ומתחייבים עליו ברכה אחרונה אפילו

בשיעור שהוא פחות משיעור רביעית, אלא גם בשיעור כזית בלבד, שהוא כאמור 27 מ"ל יש לברך עליו ברכה אחרונה של 'על הגפן', וזאת מפני שיין הוא משקה חשוב והוא מזין את הגוף, ולכן יש לברך עליו באותו שיעור כמו על דבר מאכל.

ומצד ספק זה, טוב ליזהר שלא לשתות מלכתחילה יין בשיעור שהוא יותר מכזית עד רביעית, כדי לא להיכנס לספק ברכה אחרונה. אבל זה רק לכתחילה, אבל אם כבר קרה ששתה כזית ומעלה ופחות עדיין מרביעית, אם יש לו יין נוסף, עדיף שישתה עד רביעית כדי לברך ברכה אחרונה, אבל אם אין לו עוד יין, הוא לא צריך לברך אחריו ברכה אחרונה כי ספק ברכות להקל.

ובמקרה שאכל מעט מעט, אם בצירוף של אכילת שיעור כזית לא עבר שיעור של אכילת פרס, שהוא לערך 4 דקות, זה מצטרף יחד לברך ברכה אחרונה, ואפילו אם שינה את מקומו לבנתיים. אבל יותר מכך זה לא מצטרף לחיוב ברכה אחרונה. וזה אפילו במקרה שהוא לא הפסיק בכלל באכילתו אלא פשוט אכל לאט לאט. ולגבי צירוף של שתיה יש מחלוקת בין הפוסקים:

יש אומרים שהוא כמו שיעור שתיית רביעית. ואם שתה כחצי רביעית במהירות שלא כדרך שתיית רוב בני אדם והתעכב מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כמו השיעור של שתיית רביעית של שאר בני אדם, הרי הם מצטרפים זה עם זה, יותר מכך הם לא מצטרפים זה עם זה. וכמו כן הוא הדין אם לא הפסיק בינתיים, אלא שהתעכב בשתייתו כשיעור זה.

ויש אומרים ששיעור צירוף של שתיית רביעית הוא כמו באכילה, בשיעור של אכילת פרס. וכן הוא העיקר למעשה.

ולכן יש לברך ברכה אחרונה על קפה ותה חמים אף על פי ששתה אותו מעט מעט, אם לא שהה יותר מכדי אכילת פרס.

העולה מהאמור: שאם הוא שותה כמות של 'רביעית', שהוא שיעור של 86 מ"ל, בתוך שיעור זמן של 'כדי אכילת פרס' שהוא כ- 4 דקות לערך, עליו לברך ברכה אחרונה. וזה לא משנה אם זה היה בהתחלת השתייה או בסוף. אבל אם לא היה צירוף של שיעור כזה במשך השתייה הוא לא מברך ברכה אחרונה.

אבל לפי הספרדים, לא מברכים על תה וקפה חמים ברכה אחרונה.

האם אפשר לברך ברכות וברכת המזון במטבח בסמוך לפח אשפה שישנו שם, או שיש להתרחק ממנו כדי לברך?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם אפשר להתפלל ולומר ברכות בסמוך למקום לא נקי. (ב) אם המקום מצד עצמו הוא נקי, רק שבוקע ממנו ריח לא טוב, האם אפשר לברך שם או לא. (ג) במקרה שצריך להרחיק מהריח, האם לאחר שנגמר הריח, מותר מיד להתפלל ולומר ברכות, או שיש להתרחק בנוסף לכך עוד מרחק של ארבע אמות.

כתב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן עט סעיף ח', שצואה שבאה מכלב או חזיר, דינם לגבי תפילה בסמוך עליהם תלויה: שאם מעבד בהם עורות שיהיו רכים יותר, צריך להרחיק מהם כמו שהוא הדין בצואת אדם שיכול לאכול כזית דגן בתוך שיעור של כארבע דקות. שאם היא מאחוריו, הוא צריך להרחיק ממנה ארבע אמות שהוא כשני מטר - אפילו אם אין לה ריח. כי מקומו של אדם הוא ארבע אמות, ומקום זה צריך להיות קדוש.

אבל כל מה שנמצא מול פניו, ששם הוא עיקר חנייתו, אזי כל מה שכנגד פניו צריך להרחיק ממנו עד שלא יראה אותו. ואפילו אם הוא בלילה או שהוא אדם עיוור שלא רואה, הוא צריך להרחיק במקום שבו אדם שרואה שנמצא ביום לא יראה אותו. וכן כל מה שנמצא בצדדים שלפניו נחשבים כמו מה שלפניו, וצדדים שלאחריו נחשבים כמו מה שלאחריו.

ואם יש לצואה ריח, צריך שהריח לא יהיה בתוך ארבע אמות, אפילו שלאחריו ושל הצדדים, למרות שהוא כבר הרחיק כשיעור הנדרש. כי במקרה שיש ריח שוב מקומו לא נחשב קדוש. ואפילו אם יש לו בעיה שהוא לא מריח, עליו להרחיק ארבע אמות מהמקום שבו הריח פסק לפי אדם שכן מריח. ובצואה שנמצאת לפניו מספיק שלא רואה אותה כדי שיחשב שמקומו קדוש, ולא צריך להרחיק בנוסף ארבע אמות מהמקום שבו הפסיק הריח.

אבל אם הוא לא הניח בתוכם עורות לעבד אותם, הדין שלהם הוא כמו הדין שישנו בצואה של שאר בעלי חיים, שהוא לא צריך להתרחק מהם כלל אם אין בהם ריח, ואם יש בהם ריח הוא לא צריך להרחיק אלא עד שיפסק הריח ולא יותר.

אבל צואת חתול נחשבת כמו צואת אדם, כי יש לה ריח רע, ולכן גם במקרה שיזדמן פעם אחת שאין להם ריח, בכל זאת אסרו זאת כמו צואת אדם, ואם יש להם ריח, צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שיפסק הריח. וצואת תרנגולים ההולכים בבית דינם כמו דין צואת שאר עופות, אבל הלול שלהם יש בו סרחון גדול, ולכן דינו כצואת אדם.

והנה לגבי לקרוא קריאת שמע מול אשפה מגולה שריחה רע, ואפילו אם אין הריח מצואה מגולה שעליה, אלא מצואה **טמונה ומכוסה**, או מצואה שחלפה ועברה ונשאר ממנה הריח באותו מקום, והריח מגיע אליו, אסור לקרוא קריאת שמע שם. אבל אם מדובר בריח רע שאין לו עיקר, כמו למשל אם יצא ממנו רוח מלמטה, גזרו עליו חכמים משום ריח רע שיש לו עיקר, ולכן אסור לו ללמוד תורה, עד שיגמר הריח, אבל הוא לא צריך להרחיק כלל ממקומו. ואם הרי יצא מחברו, מותר לו להמשיך ללמוד תורה, כי זה דבר שאי אפשר להיזהר ממנו, כי בדרך כלל לומדים בבית המדרש יחד כמה תלמידים, ולפעמים חלק מתנמנמים והרגילות שמפיחים, ולכן לא גזרו כלל על ריח שיצא מחברו.

ולכן אפילו אם לומד ביחידות, ואפשר לו לצאת למקום אחר, הוא לא צריך לצאת, כי לא גזרו על זה כלל ללימוד תורה. אבל לקרוא קריאת שמע או להתפלל, גזרו אפילו על ריח של חברו, ועליו להמתין עד שיפסק הריח, כי יש לו אפשרות ללכת למקום אחר לקרוא או להתפלל שם.

העולה מהאמור: שאם מדובר בפח סגור ולא בוקע ממנו ריח לא נעים אין בכך בעיה, ומותר להתפלל ולומר ברכות בסמיכות אליו. ואם יוצא ממנו ריח, צריך להתרחק עד למקום בו לא מריחים אותו.

ואם זה פח שזורקים בו צואת קטנים שיכולים לאכול כ- 27 גרם דגן בתוך כארבע דקות, אפילו בדייסה, עליו להרחיק עד שיגמר הריח, ובנוסף - לאחר שנגמר הריח - להתרחק עוד 'ארבע אמות' שהם כשני מטר.

אם ישנם פירות שצריכים בדיקה מנגיעות תולעים וכדומה, האם מברכים עליהם לפני הבדיקה כדי שהברכה תהיה על השלם, או שיש לבדוק לפני הברכה כדי שלא יוצר מצב שלאחר שבירך אין באפשרותו לאכול על מה שבירך?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש עניין לברך ברכה ראשונה על דבר שלם. (ב) האם דין זה יהיה אמור גם במקרה שיש צורך לבדוק את הפרי לפני כן. (ג) האם ישנו חשש ברכה לבטלה במקרה שיבדוק לאחר הברכה וימצא את הפרי לא ראוי לאכילה, ומה יהיה הדין במקרה שיש לו עוד מאותו הפרי על ידו. (ד) במקרה שלא בדר לפני הברכה, האם יטעם מעט, או שבכל זאת יבדוק לאחר הברכה.

מובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן קסח סעיף א', שאדם שהביאו לפניו, לחם שלם ועוד חתיכה של לחם, והוא רוצה לאכול, יש מצווה מובחרת שיברך את ברכת המוציא דוקא על הלחם השלם, ואפילו אם מדובר בסוג גרוע וכן מודבר על גודל קטן, לעומת הלחם החתוך שהוא גדול יותר וגם מסוג יותר מובחר, בכל זאת עדיף לברך על השלם.

אבל זה דוקא אם האדם מעוניין לאכול משתי הסוגים, אבל אם הוא רוצה לאכול רק מאחד מהסוגים, הוא יכול לברך עליה ואין בזה חשש וצורך לברך על השלם גם אם מדובר בדבר שבפסוק של שבעת המינים הוא מוזכר מוקדם יותר, ובדרך כלל צריך האדם להקדים אותו באכילה, בכל זאת הוא לא מחוייב לאכול מה שהוא לא רוצה כדי לברך על השלם, ובפרט אם מדובר שמה שמעוניין לאכול הוא דוקא כ מה שמוזכר בפסוק קודם, שהוא לא צריך להתעקש לאכול את השלם בעוד שהוא לא מעוניין בו.

ובמקרה שיש לאדם שני חתיכות של לחם ואין לו לחם אחד שלם, והוא צריך שני לחמים שלמים לברך בשבת על 'לחם משנה', הוא יכול לחבר אותם יחד על ידי איזה קיסם וכדומה, אך כמובן יקח משהו שהוא לא מוקצה אלא דבר שיש עליו תורת כלי וכדומה, ויחבר אותם באופן שלא ישימו לב לחיבור שנעשה על ידם ואז

זה יחשב כלחם שלם לגבי ברכה על לחם משנה, כמו שזה נחשב שלם לגבי דיני עירובי חצרות.

אבל במקרה שיש לו לחם שלם הוא לא יכול לסמוך על זה, כי אפשר לחלק ולומר שדוקא לגבי עירובי חצרות אנחנו אומרים שזה מספיק, מכיון ששם צריך לתת לחם רק משום תרעומת שלא יגיד אחד אני נותן לחם שלם ואתה לא נותן שלם אלא חתוך, ולכן במקרה שהלחם לא נראה חתוך אלא שלם על ידי זה שחיבר אותם זה מספיק, אבל לגבי לחם משנה אפשר לומר שזה לא נחשב כשלם אפילו אם חיבר אותם יחד, כמו שזה לא נחשב כלחם לגבי טומאה וטהרה על ידי זה שמחבר אותם. אבל ביום חול שאין דין של לחם משנה אפילו לחבר אותם הוא לא צריך, כי אם אין לו שלם אין צורך בזה כלל.

ולגבי פעולות שצריכים לעשות בדבר מאכל לפני האכילה, כתב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רו סעיף ג', שבכל הברכות יש צורך שלא להפסיק בין הברכה לבין האכילה, וזה אפילו אם מדובר שרוצה להפסיק בגלל אדם שצריך לכבד אותו או לירא ממנו, ואם אכן הפסיק ודיבר איזה דבר שהוא לא מצורכי האכילה, הוא צריך לחזור ולברך שוב.

ולא רק אם הפסיק בדיבור, אלא גם אם שתק באורך זמן יותר מכדי דיבור, שהוא כמו ההפסקה של זמן שלוקח לתלמיד לשאול את רבו מה שלומו, שהוא שלוש מילים 'שלום עליך רבי'. שאם הפסיק בשתיקה פחות מזה יכול לאכול, אבל יותר מזה לכתחילה לא יפסיק אבל אם כבר הפסיק לא יחזור ויברך שוב.

וכל הפסקה שהיא לצורך אכילה, היא לא חשובה הפסקה כלל אפילו לכתחילה, ולכן מי שמברך על הפרי וחותך ממנו ואוכל, לא יחתוך עד אחר הברכה, כדי שיברך על השלם - בשביל לעשות מצוה מן המובחר, והוא לא צריך להפקיד על ההפסקה שישנה בחיתוך בין הברכה לאכילה, מכיון שזה לצורך אכילה.

אבל המקרה שיש לחשוש שלאחר הברכה הוא ימצא שהפרי לא ראוי, כמו למשל האוכל אגוז וכדומה, על האדם לשבור אותו ואחר כך לברך, כי יש לחשוש אולי זה התליע בתוכו או נרקב ויצא שהוא בירך לבטלה.

וכתבו האחרונים שכמו כן בכלל זה הוא גם כל שאר עניני אכילה ושתיה, שיש להכין אותם כל מה שאפשר על מנת שיהיה ראוי מיד בגמר הברכה לאכילה, וכמו למשל אוכל שארוז בקופסא או עטוף בנייר או שקית, שיש לפתוח את האריזה ולקרוע הנייר לפני הברכה, וכן משקה הנמצא בבקבוק יש למזוג המשקה לכוס לפני הברכה, וכן אוכל הזקוק לתבלינים שונים יש להכניסם למאכל לפני הברכה, וכן המברך על ריח עצי בשמים שצריך לשפשף אותם כדי שיצא מהם ריח חזק, יעשה זאת לפני הברכה, וכן כל כיוצא בזה.

העולה מהאמור: שמעיקר הדין יש לברך על הפרי כאשר הוא שלם, ורק לאחר הברכה לחתוך ממנו ולאכול. וזה לא נחשב להפסק בין הברכה לאכילה.

אבל פירות שיש חשש נגיעות או ריקבון וכדומה, שבמקרה כזה אפשרי שאם הוא יחתוך ויבדוק אותם לאחר הברכה אולי ימצא אותם באופן שהוא לא יוכל לאכול מהם, והברכה תהיה לבטלה, צריך לבדוק אותם לפני כן. ובמקרה שלא בדק לפני, כמובן שיבדוק אותם לאחר הברכה כי זה צורך אכילה.

אדם שלא הספיק לקרוא קריאת שמע ולהתפלל לפני חצות היום, ועושה זאת לאחר חצות, האם עליו לקרוא קריאת שמע יחד עם ברכותיה או לא?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: א) מתי הוא סוף זמן קריאת שמע. ב) באם לא קרא שריאת שמע עד סוף זמנה, האם יש עניין שיקרא לאחר מכן. ג) האם לאחר מכן יקרא רק את קריאת שמע עצמה אך ללא ברכותיה. ד) מתי הוא סוף זמן תפילה. ה) מי שלא התפלל עד לזמן זה, האם יש עניין שיתפלל לאחר מכן.

כתב בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן נח סעיף י', שלמרות שזמן קריאת שמע הוא עד סוף השעה השלישית מתחילת היום, שכמובן הכוונה היא לשעות זמניות, מכל מקום אם אדם לא קרא את קריאת שמע בזמנה הראוי לפי אותו היום בו עומד, עדיין יכול לקרוא את קריאת שמע עד לסוף השעה הרביעית מתחילת היום, ולא רק את קריאת שמע עצמה אלא גם את ברכותיה.

והטעם, מכיון שעד סוף שעה רביעית מתחילת היום זה נחשב שלישי היום אם נחלק את היום לשלוש יצא לנו שלוש חלקים של ארבע שעות, מאחר והיום הוא שתיים עשרה שעות, ולכן אפשר להחשיב את דין קריאת שמע כמו הדין לגבי תפילה שאפשר להתפלל עד סוף שעה רביעית מתחילת היום שהוא שלישי היום.

אבל במקרה שקרא את קריאת שמע לאחר שעה שלישית ולפני שעה הרביעית, אין לו שכר כמו אדם שקורא קריאת שמע בזמנה הרצוי שזה עד סוף השעה השלישית, אלא כמו אדם שקורא בתורה בלבד, לעומת זאת אדם שקורא קריאת שמע בזמנה יותר גדול מאדם שקורא בתורה בזמנה, ואפילו מאדם שעוסק בתורה כל היום, כמובן שהכוונה לעוסק בתורה שלא בזמן קריאת שמע ותפילה.

אבל אדם שלא קרא גם לאחר שעה רביעית, אזי הוא לא יכול לקרוא את קריאת שמע מכאן והלאה יחד עם הברכות של הקריאת שמע, אבל אם הוא רוצה לקרוא את קריאת שמע ללא הברכות הוא יכול לעשות זאת כל היום עד ללילה, ולא רק שיכול אלא גם טוב שיקרא את קריאת שמע כדי שיקבל על עצמו את עול מלכות שמים בכל יום.

ויש פוסקים שחולקים על כך וסוברים שאדם יכול לקרוא את קריאת שמע גם עם הברכות לאחר שעה רביעית, כך במשך כל היום עד ללילה, אבל העיקר להלכה הוא כמו הדעה הראשונה שלאחר שעה רביעית הוא יכול לקרוא קריאת שמע אבל ללא הברכות שלה.

אבל למרות הכרעת רבינו בשולחן ערוך, הנה בצמח צדק על המשניות במסכת ברכות פרק א' משנה ב' כתב, שישנה את דעת המשכנות יעקב, שלפחות עד חצות היום יכול לקרוא את קריאת שמע יחד עם ברכותיה, ולזה דעתו נוטה גם כן, והוסיף שקצות השולחן בסימן יט הערה לד שכן הוא מנהג העולם למעשה, שבמקרה ולא הספיקו לקרוא קריאת שמע עד לסוף שעה רביעית הם ממשיכים לקרוא עדיין את קריאת שמע יחד עם ברכותיה גם לאחר שעה רביעית כל עוד הם אומרים את הברכות לפני חצות היום.

וכן כתב גם בספר משנה ברורה בסימן נח בביאור הלכה, שלדעתו גם כן יש לסמוך על דעת המכנות יעקב לקרוא יחד עם הברכות עד חצות היום, אבל הגביל את הדין רק למקרה בו היה לו אונס ולא היה יכול לקרוא את קריאת שמע עם ברכותיה לפני שעה רביעית, אבל אם לא היה אונס הוא לא יכול לסמוך על דעה זו לקרוא יחד עם הברכות עד חצות היום.

אבל מצד שני הוסיף שם שבמקרה של אונס כתב המהרי"ל שהמנהג להקל לקרוא קריאת שמע יחד עם הברכות אפילו כל היום ולא רק עד חצות, וכפי שעתם של כמה מגדולי הראשונים והאחרונים.

העולה מהאמור: שמעיקר הדין אסור להתפלל ולברך ברכות קריאת שמע לאחר חצות היום, ועד חצות יש להקל באם לא הספיק, והמנהג להקל אפילו לקרוא את ברכות קריאת שמע.

אך ישנם חסידים שנהגו להקל גם לאחר חצות, אבל רק במקרה שהם לא הספיקו **באונס** להתפלל ולברך לפני חצות, ובשעת הדחק יש להם על מה לסמוך.

אם מגישים 'קינוח' בסוף הסעודה בשבת, האם אפשר לחכות מלאכול אותו עד לאחר ברכת המזון, שעל ידי כך יצטרך לברך גם ברכה אחרונה, וזה יחשב לו להשלמת מאה ברכות, או שזה יכנס בגדר ברכה שאינה צריכה, כי אם היה אוכל אותו לפני ברכת המזון, היה נפטר מברכה אחרונה?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש חשש ברכה לבטלה במקרה שיכול לפטור ברכה של דבר מסוים, ומכל מקום עושה פעולה כדי לברך בכל זאת. (ב) האם יש הבדל בין אדם שפשוט לא מעוניין כעת בקינוח ורוצה לאוכלו עוד מעט בסיום הברכה, לבין אדם שמכוין כך בכוונה תחילה, לעשות כך כדי לברך גם ברכה אחרונה. (ג) האם יש הבדל בין הוא רוצה לעשות כך כדי להשלים מאה ברכות לבין אם סתם מעוניין לברך עוד ברכה.

מובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רטו סעיף ג', שאדם שמברך ברכה שהוא לא צריך לברך, הרי זה נחשב כאילו הוא הוציא שם שמים לבטלה, וכאילו נשבע שבועת שקר, ולכן מי ששומע ממנו את הברכה אסור לו לענות אמן אחריו, ואף על פי שמהתורה אין איסור להזכיר שם שמים לבטלה אלא רק במקרה שהוא מזכיר את זה סתם כך בדברים בטלים ללא צורך כלל, ולא במקרה שמזכיר את שם שמים בדרך ברכה שאין זה בגדר זלזול, בכל זאת למרות שאין כאן איסור מהתורה יש כאן איסור מדרבנן, שאסרו להזכיר שם שמים לבטלה אפילו בדרך ברכה. אבל אם מדובר שמזכיר את זה לצורך, מותר להזכיר את שם שמים אפילו בדברים המותרים למרות שזה לא בדרך ברכה, כל עוד לא מדובר שעושה זאת סתם ללא צורך.

כמו כן, אסור לאדם לגרום לאמירת ברכה שלא לצורך, כמו למשל אם יש לפניו שני דברי מאכל, שהוא יכול לפטור את שניהם בברכה אחת, אסור לו לגרום שהוא יצטרך לחזור ולברך שוב, כמו למשל שהוא יפסיק בין לבין בדיבור או בדבר אחר שגורם שיצטרך לחזור ולברך. ואפילו אם מדובר בשבת שחסרים לו הרבה ברכות להשלמת אמירת מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום, בכל זאת אסור לו לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להשלים למאה ברכות.

אבל זה דוקא במקרה שהוא יכול לפטור שתי דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד אלא שיכול לפטור בה גם השני בתור דבר טפל, במקרה כזה עדיף שלא יפטור אותו כי יותר טוב להרבות בברכות.

והנה לגבי השלמת מאה ברכות בכל יום, ממשיך שם, שמכיון שבשבת חסרים להשלמת המאה ברכות, 13 ברכות (לפי החיסרון של ברכות התפילה והשלמת חלקם בברכות קידוש ועוד), על האדם להשלים ברכות אלו בברכות על כמה סוגי ברכות, כמו פירות ומיני בשמים.

ובמקרה שאין לו במה להשלים, יכוין וישמע את הברכות של הקוראים בתורה ושל המפטיר ויענה אחריהם אמן. אבל אם לא שומע את הברכה, אף על פי שידוע איזה ברכה מברך, ועונה אחריה אמן, בכל זאת זה לא עולה לו להשלמת מאה ברכות. אבל מי שיש לו פירות וכדומה, הוא לא יוצא בשמיעת הברכות.

ולכן, במקרה שהביאו לו פירות בתוך הסעודה, יותר טוב להשאיר אותם לאחר ברכת המזון כדי שיברך עליהם ברכה אחרונה ולא יפטור אותם בברכת המזון שהיא לא מיוחדת להם והיא לא פוטרת אותם, אלא בגלל שהם נחשבים חלק מהסעודה והם הגיעו לפני שהם סיימו והסיחו את דעתם מלאכול עוד לחם. ואמנם אם הם הגיעו אחר כך, צריך לברך עליהם ברכה לפנייהם ולאחריהם, והם לא נפטרים בברכת המזון, כי ברכת המזון לא פוטרת ברכה מעין שלוש, ולא בורא נפשות רבות. ובפרט אם מדובר בשבת ויום טוב, שיש צורך להשלים מאה ברכות, שוודאי כדאי שישאיר אותם לאכילה לאחר ברכת המזון כדי להשלים בהם, ולא לסמוך על שמיעת חזרת התפילה על ידי החזן וברכת התורה וההפטרה.

העולה מהאמור: שמותר לעשות כך, ואפילו יותר טוב לעשות כך, להשאיר את הקינוח עד לאחר ברכת המזון כדי לברך עליו גם ברכה אחרונה, ולא רק בשבת ויום טוב שאז יש להרבות בברכות מעין אלו להשלמת מאה ברכות החסרות בהם, אלא גם ביום חול יותר טוב לעשות כך.

אם אדם רוצה לטעם מעט מאיזה מאכל או חטיף, האם עליו לברך ברכה ראשונה, או שזה רק משיעור מסוים?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש הבדל בין טעימה לבדוק אם האוכל טוב ולא חסר בו מלח או איזה תבלין, לבין טעימת המאכל סתם. (ב) האם יש הבדל אם בולע את מה שטועם או פולט לאחר מכן. (ג) אם יש שיעור מסוים מהו השיעור הנצרך. (ד) האם יש הבדל בין שאר מאכלים לבין אם אוכל פת.

תחילה יש להביא מה שכתוב בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק א' סעיף א', שאחד ממצות עשה מהתורה, לומר ברכה לקדוש ברוך הוא לאחר כל אכילת מזון, כמו שכתוב בתורה "ואכלת ושבעת, וברכת את ה' אלוך על הארץ הטובה אשר נתן לך". אבל מדברי חכמים יש לברך לפני כל אכילה או שתיה שאוכל ושותה, ועד שאמרו שכל אדם שאוכל ושותה בלי ברכה, כאילו נהנה מקדשי שמים, כמו שכתוב בפסוק "לה' הארץ ומלואה", כלומר, שדברי העולם הזה שייכים לקדוש ברוך הוא.

והנה כל זה לגבי ברכה ראשונה אבל לגבי ברכה אחרונה, כתב בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ח' סעיף א', שאדם שמברך ברכה אחרונה, בין אם הוא מברך אותה על דברי מאכל, ובין אם הוא מברך אותה על מיני משקה, כדי לברך ברכה אחרונה, הוא חייב לאכול **שיעור מסוים**, ופחות ממנו הוא יהיה פטור.

והטעם, מכיוון שפחות מהשיעור הנצרך הוא לא נקרא בגדר אכילה, אלא בגדר טעימה בלבד, ועל טעימה לא מברכים ברכה אחרונה אלא רק ברכה ראשונה שהוא על כל מה שאדם נהנה. וכמו כן האדם מתחייב ברכה אחרונה על שתיה רק אם שתה כשיעור, מכיוון שפחות מהשיעור הוא לא נקרא בגדר שתיה אלא טעימה ממנו בלבד שלא מחייב בברכה אחרונה.

ושיעור האכילה הוא בדברי מאכל, צריך להיות בשיעור מינימום כמו של זית, שזה במידות ימינו לפי הגאון רבי חיים נאה 27 גרם. ושתיה צריכה להיות בשיעור לא פחות משיעור של רביעית הלוג, ששיעורה הוא כמו הגודל הנפח של ביצה וחצי עם הקליפה, שזה במידות ימינו לפי שיטת הגאון רבי חיים נאה 86 מ"ל.

וגם במקרה שהוא שותה משקה חריף מאוד שהוא לא מסוגל לשתות ממנו רביעית בבת אחת אלא מעט מעט, או שכלל לא ישתה ממנו רביעית אלא מעט בלבד, וגם הוא דרך רגילות כלל האנשים בשתיה זו, בכל זאת אנחנו לא אומרים שהוא יחשב בשתיה זו בהנאה אפילו פחות מרביעית, אלא גם בזה השתיה החשובה לגבי זה כדי להצריך ולחייב ברכה אחרונה היא רביעית. כמו בשאר משקים.

אבל יש פוסקים שיש להם ספק לגבי יין, וסוברים שאולי יש לומר שיין הוא יוצא מן הכלל האמור לגבי שאר משקים, ומתחייבים עליו ברכה אחרונה אפילו בשיעור שהוא פחות משיעור רביעית, אלא גם בשיעור כזית בלבד, שהוא כאמור 27 מ"ל יש לברך עליו ברכה אחרונה של 'על הגפן', וזאת מפני שיין הוא משקה חשוב והוא מזין את הגוף, ולכן יש לברך עליו באותו שיעור כמו על דבר מאכל.

ומצד ספק זה, טוב לזהר שלא לשתות מלכתחילה יין בשיעור שהוא יותר מכזית עד רביעית, כדי לא להיכנס לספק ברכה אחרונה. אבל זה רק לכתחילה, אבל אם כבר קרה ששתה כזית ומעלה ופחות עדיין מרביעית, אם יש לו יין נוסף, עדיף שישתה עד רביעית כדי לברך ברכה אחרונה, אבל אם אין לו עוד יין, הוא לא צריך לברך אחריו ברכה אחרונה כי ספק ברכות להקל.

ובמקרה שאכל מעט מעט, אם בצירוף של אכילת שיעור כזית לא עבר שיעור של אכילת פרס, שהוא לערך 4 דקות, זה מצטרף יחד לברך ברכה אחרונה, ואפילו אם שינה את מקומו לבנתיים. אבל יותר מכך זה לא מצטרף לחיוב ברכה אחרונה. וזה אפילו במקרה שהוא לא הפסיק בכלל באכילתו אלא פשוט אכל לאט לאט.

העולה מהאמור: שכל טעימת מאכל אפילו בשיעור מועט ביותר, ויש לו הנאה מכך, עליו לברך עליו **ברכה ראשונה**, ואין בזה כל שיעור.

אם שמים שקדי מרק במרק עוף, האם יש לברך עליהם בפני עצמם, או שהם טפלים למרק ונפטרים בברכתו?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה דין עיקר וטפל לגבי שני דברים שלא התבשלו יחד. (ב) האם יש הבדל בעיקר וטפל בין סתם מאכלים לבין מאכל שעשוי מחמשת מיני דגן. (ג) האם יש הבדל מה הרוב ומה המיעוט. (ד) האם יש הבדל האם שניהם עיקריים אצלו בשווה לגבי אכילתם.

מובא בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ג סעיף א', שאם ישנו מאכל המורכב מתערובת של שתי סוגי מאכל יחד, ושתי הסוגי מאכל הם לא בעלי ברכה אחת שווה, אלא על כל אחד יש לברך ברכה שונה, מה יעשה האדם לגבי ברכה: והדבר תלוי, אם יש מאכל אחד משני סוגי המאכלים שהוא העיקר כאן, והמאכל השני מערבים אותו במאכל רק בשביל לתקן ולהכשיר את המאכל השני, כמו למשל צימוקים שהתבשלו בתוך אורז כדי לתת טעם טוב באורז, במקרה כזה הברכה על המאכל העיקרי פוטר את הברכה על המאכל השני הטפל.

פטור זה מהברכה, הוא גם לגבי ברכה ראשונה שלפני האכילה, וגם לגבי ברכה אחרונה שלאחר האכילה.

ובמקרה ששני המאכלים הם עיקריים לגבי באכילה שכל עוד חשוב לעצמו, הדבר תלוי גם כן; שאם אחד מסוגי המאכלים המעורבים הוא יותר הרבה מהשני, הוא נחשב לעיקר והשני נחשב לטפל, והמאכל שהוא המיעוט נחשב בטל לגבי הרוב שנהפך לעיקר ונפטר בברכת המאכל העיקרי בין מברכה ראשונה בין מברכה שניה.

וכל זה בשאר סוגי המאכלים, אבל במאכלים שיש בהם תערובת ממין דגן, הוא נחשב תמיד עיקרי, עד כדי שאפילו במקרה שרוב המאכל הוא ממאכלים אחרים, ורק מיעוט מהמאכל הוא מחמשת מיני דגן, ובנוסף המאכלים האחרים הם העיקר אצלו, והדגן הוא בסך הכל לתקן ולהטעים את המאכל השני, בכל זאת הדגן נעשה עיקר ומברך על כל המאכל בורא מיני מזונות כמו הדגן, ולאחריו מברך על המחיה.

אבל זה דוקא אם יש במאכל דגן ממשי שנרגש באכילה, אבל אם יש במאכל רק טעם של דגן בלבד, זה לא נחשב בהגדרת חשיבות של מין דגן ולא מברכים על כך בורא מיני מזונות.

ויש פוסקים שחולקים ואומרים שלא מברכים על כזה סוג של מאכל שיש בו מיעוט של דגן ברכה אחרונה על המחיה, אלא רק במקרה שיש בתערובת של המאכל כמות בשיעור של כזית דגן, שזה כ - 27 גרם לפי הגאון רבי חיים נאה, בתוך שיעור של אכילת פרס מהתערובת שזה בערך כ - 4 דקות באכילה ממוצעת.

ולכן למעשה יש לחוש לדברי הפוסקים הללו, ולא לברך ברכה אחרונה על כבזה דבר מאכל שיש בו מיעוט של מין דגן, ואין בו כזית בשיעור זמן של אכילת פרס, ובמקרה כזה לא יברך עליו עצמו על המחיה, אלא יקח מאכל אחר שהוא בוודאי ברכתו על המחיה, ויאכל ממנו כזית ויתחייב בעל המחיה לכל הדעות וכך יפטור גם את המאכל הזה, וכמו כן יקח גם עוד מאכל שברכתו בביורור בורא נפשות ויאכל ממנו כשיעור, וכך יפטור את מאכל הזה בכל אופן.

אמנם מתי נאמר הכלל שמין הדגן נחשב לעיקר בכל אופן שהוא, רק במקרה שנותנים אותו בתערובת כדי לתת טעם, אבל אם נותנים אותו רק בשביל לצבוע את התבשיל, או כדי שידבק זה לזה ולא יתפרר, או שנותנים אותו כדי לעשות אותו יותר עבה שלא יצא דק וקטן, הוא נחשב לטפל לשאר המאכל שישנו כאן.

אבל כמובן שגם בזה הוא רק במקרה שלא מתכוונים בכלל למין דגן, אלא הוא רק לצורך שנאמר לפני כן, ובטעם הוא לא מוסיף כלום לאדם אפילו אם נרגש, אבל אם הוא נרגש והאדם למרות האמור לעיל לשכן שם אותו בתבשיל הוא נהנה גם כן מאכילת המין דגן, למרות שהוא לא עיקר כלל כאן באכילה ועיקר הכוונה היא לשאר הסוגי מאכלים שישנם כאן במאכל, בכל זאת מברכים על זה בורא מיני מזונות.

לדוגמה: עוגה או עוגיות שנעשית מרוב דבש וסוכר, והוא העיקר כאן באכילה, כי זה בא לעידון ותענוג ולא למאכל לשבוע ממנו, והקמח הוא מועט וטפל כאן והוא בא רק לדבק ולעבות ולהחזיק את שאר המיני מתיקה ששמים בו, בכל זאת כיון שהקמח נרגש במאכל, והאדם נהנה ממנו גם כן, מברכים על זה בורא מיני מזונות

ולאחריו על המחיה. אבל כמובן שלא מברכים עליה המוציא וברכת המזון, כי זה לא למזון ושביעה אלא לעידון ותענוג, אלא אם כן אוכל כשיעור קביעת סעודה. העולה מהאמור: שיש לברך על השקדי מרק ברכת מזונות, והם לא נפטרים בברכת המרק, כי מין דגן לא נחשב כטפל לגבי מאכל אחר. אבל מצד שני הברכה על השקדי מרק לא פוטרת את המרק, כי הם לא שני מינים מעורבים ממש כדבר אחד, ולא התבשלו יחד, ועליו לברך גם על המרק שהכל. ולגבי ברכה אחרונה, עליו לברך בורא נפשות על המרק, וברכת 'על המחיה' על השקדי מרק עם אכל מהם שיעור של 27 גרם בתוך ארבע דקות.

אדם ששתה יין לפני הסעודה אבל לא בירך לאחוריו על הגפן, ולאחר מכן נטל ידיים, האם הוא נפטר בברכת המזון, או שעליו לברך על הגפן בפני עצמו?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם ברכת המזון פוטרת את הברכות של המאכלים והשתיה שאוכל ושותה בתוך הסעודה יחד עם הפת. (ב) האם יש הבדל באיזה מאכל או משקה מדובר, כמו למשל ההבדל בין שאר משקים לבין יין או מיץ ענבים. (ג) האם יש הבדל בין אם אכל את המאכלים או שתה את היין לפני נטילת ידיים או רק לאחריהם. (ד) האם יש הבדל בין אם כבר בירך ברכת המזון על מה שאכל ושתה בסעודה, לבין אם עדיין לא בירך ברכת המזון על מה שאכל ושתה. (ה) האם יש הבדל בין אם עשה כך במזיד או רק בשוגג ששכח לברך על מה שאכל ושתה.

מובא בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק א סעיף יז, שאדם שמברך ברכת המזון זה לא פוטר את ברכת על המחיה במקרה שאכל גם מאכלים שברכתם היא על המחיה, לדוגמה, אדם שאכל פירות שהם משבעת המינים לפני הסעודה של לחם, ואכל אותם לצורך תענוג בלבד, הוא צריך לברך אחרי האכילה עליהם ברכה המיוחדת להם ולא לפטור אותם בברכת המזון, מכיון שהם לא נפטרים בברכת המזון.

יתירה מכך, אפילו במקרה ששכח ולא בירך אחריהם את הברכה המיוחדת להם, ונזכר רק לאחר ברכת המזון, הוא צריך לחזור ולברך עליהם את הברכה המיוחדת להם שהוא על העץ ועל פרי העץ. כי ברכת המזון לא פטרה אותם מאכילה.

אבל אם אכל אותם כדי לפתוח את תאבונו, ולהמשיך את תאבונו לאכילה, במקרה כזה הם נפטרים בברכת המזון. כי הם סוג של מאכלים הטפלים למזון שהאדם אכל אחר כך.

ואם מאכלים שברכתם על המחיה לא נפטרים בברכת המזון במקרה שאכל אותם כדי להתענג, על אחת וכמה פירות שהם לא משבעת המינים וכן שאר אוכלים ומשקים שהברכה שלאחריהם היא בורא נפשות רבות, שהם לא נפטרים בברכת המזון.

אבל יש פירות שהם יוצאים מהכלל האמור, והם תמרים ויין שהם נפטרים בדיעבד בברכת הזן שבברכת המזון, והטעם הוא מפני שהם סועדים את הלב גם כן, וכמו כן חמשת מיני דגן שאכל אותם לפני הסעודה, הם נפטרים בברכת המזון בדיעבד, אבל לכתחילה אם נזכר לפני ברכת המזון צריך לברך קודם על המחיה קודם ברכת המזון וכן ברכת על העץ על התמרים ועל הגפן על היין שאכל ושתה לפני הסעודה, כמובן אם אכל ושתה אותם לתענוג ולא כדי לגרר ולהמשיך הלב לאכילה שאז הם טפלים לאכילת המזון שאחר כך ונפטרים בברכת המזון לכתחילה. בדומה לדין שנאמר לגבי ברכת המזון, הוא גם לגבי ברכת על המחיה, שהיא לא פוטרת ברכת בורא נפשות רבות, כמו למשל אדם שאכל דייסה ממין דגן שבברכתה מזונות ועל המחיה, ובנוסף אכל בשר ודגים שברכתם שהכל ובורא נפשות, אף על פי שמשיעיים קצת, הם לא נחשבים בכלל ברכת על מחיה, ולא נפטרים בה, וכמו כן ברכת בורא נפשות רבות לא פוטרת מעין שלוש.

לכן כל דבר שהסתפק בברכתו, אם ברכתו היא מעין שלוש או בורא נפשות רבות, ורוצה לאכול אותו שלא בתוך הסעודה, יאכל אתו דבר שברכתו בורא נפשות רבות ודבר שברכתו מעין שלוש - מאותו המין שמסתפק בו. ובכך יפטור את אותו מאכל בכל אופן.

לדוגמה: אם הוא מסתפק במאכל מסוים האם ראוי לברך אחריו על המחיה או בורא נפשות רבות, יאכל מיני מזונות ודבר אחר שברכתו בורא נפשות רבות בוודאי, ויברך על המחיה ובורא נפשות רבות, ועל ידי כך יפטור את המאכל הזה ממה נפשך.

וכמו כן אם הוא מסתפק על איזה פרי אם הוא משבעת המינים, יאכל פרי אחר שהוא בודאי משבעת המינים ובנוסף יברך על העץ ועל פרי העץ, ועל ידי כך יצא בברכה גם על פרי זה ממה נפשך, ובמקרה כזה הוא לא צריך עוד מאכל אחר לברך עליו בורא נפשות רבות.

אבל אם אין לו פרי אחר, אין לו תקנה שישתה יין ויברך על הגפן, או שיאכל תבשיל מחמשת מיני דגן ויברך על המחיה, - ולכלול על העץ ועל פרי העץ בברכת על הגפן או בברכת על המחיה על הספק, ולכן לא יאכל את המאכל הספק אלא בתוך הסעודה, אבל אם כבר אכל עדיף שיכלול אותו בברכה מספק.

העולה מהאמור: שאם הוא שתה את היין להתענג, בזה הדבר תלוי: שאם נזכר לפני ברכת המזון, אזי יברך ברכת על הגפן על מה ששתה לפני הנטילה, אבל אם כבר בירך ברכת המזון, לא יברך על הגפן על מה שכבר אכל לפני הנטילה, כי בדיעבד זה נפטר בברכת המזון.

אבל אם שתה את היין כדי לפתוח את התאבון לאכילה, הוא נפטר בברכת המזון לכתחילה כי הוא נחשב כחלק מהסעודה.

אם מרסקים פירות קפואים בבלנדר, ועושים 'שייק' פירות, מה הברכה שמברכים על כך?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם יש הבדל בין אם ניכרת צורת הפרי מאיזה פרי עשה את השייק או שלא ניכר עליהם כלל מה הפרי ממנו הוא עשוי. (ב) אם עשה את השייק גם מפירות האדמה וגם מהעץ, האם מברך האדמה או העץ. (ג) האם יש הבדל האם רגילים לטחון פירות אלו באופן אכילה זו או לא. (ד) האם יש הבדל מה כמות האנשים שרגילים לעשות כך.

מובא בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ג סעיף א', שאם ישנו מאכל המורכב מתערובת של שתי סוגי מאכל יחד, ושתי הסוגי מאכל הם לא בעלי ברכה אחת שווה, אלא על כל אחד יש לברך ברכה שונה, מה יעשה האדם לגבי ברכה: והדבר תלוי, אם יש מאכל אחד משני סוגי המאכלים שהוא העיקר כאן, והמאכל השני מערבים אותו במאכל רק בשביל לתקן ולהכשיר את המאכל השני, כמו למשל צימוקים שהתבשלו בתוך אורז כדי לתת טעם טוב באורז, במקרה כזה הברכה על המאכל העיקרי פוטר את הברכה על המאכל השני הטפל.

פטור זה מהברכה, הוא גם לגבי ברכה ראשונה שלפני האכילה, וגם לגבי ברכה אחרונה לאחרי האכילה.

ובמקרה ששני המאכלים הם עיקריים לגביו באכילה שכל עוד חשוב לעצמו, הדבר תלוי גם כן; שאם אחד מסוגי המאכלים המעורבים הוא יותר הרבה מהשני, הוא נחשב לעיקר והשני נחשב לטפל, והמאכל שהוא המיעוט נחשב בטל לגבי הרוב שנהפך לעיקר ונפטר בברכת המאכל העיקרי בין מברכה ראשונה בין מברכה שניה.

והנה בפרק ז סעיף כב כתב, שאם אדם מיעך תמרים והוציא מהם את הגרעינים, ועשה מהם עיסה של תמרים, ועל דרך זה אם הוא עשה כך בשאר הפירות, למרות שהדרך שלהם הוא לא לאכול אותם באופן זה, אלא לאכול אותם ללא מיעוך, בכל זאת ברכתם לא משתנית ויש לברך על העיסה בורא פרי העץ. והטעם הוא מפני שמראה התמרים לא השתנה לגמרי על ידי המיעוך. וזה שונה מטחינת חיטים, שלמרות שלא טחנו אותם באופן הכי דק וראוי לאכול אותם קצת כשהם חיים,

למרות זאת מברכים עליהם שהכל ולא בורא פרי האדמה, מכיון שמראה החיטים השתנה לגמרי.

ועל דרך זה בשאר מיני קטניות למרות שהם מבושלים, כמובן כל עוד לא מדובר במין דגן, ברכתם תהיה שהכל ולא אדמה, מפני שהשתנה מראה החיטים לגמרי על ידי הטחינה, וזאת למרות שלא נטחנו דק לגמרי כמו קמח גמור, מה שאין כן בתמרים וכיוצא בהם, שעל ידי המיעוץ לא השתנה המראה שלהם לגמרי אלא עדיין תאר פרי עליהם.

אבל אגוז שכתש אותו חזק עד שלא ניכר מהו כי המראה שלו בטל לגמרי, וכן שומשום שטחן אותם חזק, מברך עליהם שהכל נהיה בדברו, מפני שהדרך הוא שלא לטחון כך את האגוז. אבל דבר שהדרך הוא לטחון אותו כך. כמו למשל סוגי תבלינים שחוקים שמערבים אותם עם סוכר או דבש, הברה שלהם לא משתנית, כיון שזה הדרך שלהם. וכמו כן שאר פירות שדרך אכילתם הוא על ידי שחותך אותם דק דק, הוא מברך עליהם את הברה שלהם והיא לא משתנית למרות שכתש אותם חזק עד שלא ניכר המראה שלהם, כי גם זה נכלל בהגדרת דרך אכילה לגביהם.

ועל דרך זה פירות מבושלים או מטוגנים שנמוחו על ידי הבישול, והמראה שלהם השתנה בעקבות כך, וזה לא דרך האכילה שלהם הרגילה, מברכים עליהם שהכל, אבל אם הם לא נימוחו לגמרי על ידי הבישול, רק התרסקו והתמעכו ועדיין ממשות הפרי קיימת וניכר מראה הפרי, הברכה שלהם לא השתנתה על ידי הבישול, למרות שאין דרך האכילה שלהם באופן זה.

ויש פוסקים שחולקים וסוברים, שאפילו פירות שנימוחו לגמרי על ידי בישול או על ידי כתישה, עד שאין מראה הפרי ניכר כלל, בכל זאת ברכתם לא משתנית, למרות שאין דרך אכילתם באופן זה, אלא אם כן השתנו על ידי לגריעות, אבל אם מצבם לא התשנה לגריעות הברכה שלהם ממשיכה אפילו שלא ניכר מראה הפרי ואין דרך אכילתו כך.

וזה לא דומה לחיטים שלא נטחנו דק דק כמו קמח גמור אלא יש בהם טעם חיטים וגם ממשות, ולמרות זאת מברכים עליהם שהכל נהיה בדברו, כי החיטים יש להם מעלה אחרת, והיא לעשות מהם לחם, ולכן ברגע שהשתנו על ידי טחינה ולא

הגיעו בשינוי זה למעלתם האחרונה שהיא מעלת הפת, הרי שינוי זה מוציא ומוריד אותם מתורת פרי שהיתה עליהם לפני שהשתנו.

ועל דרך זה כל סוגי הקטניות, שכיון שהדרך לעשות מהם פת לפעמים, הרי שנוי שעל ידי טחינה, מוציא אותם מתורת פרי. ואפילו על ידי קצת טחינה או כתישה במכתשת. אבל לפי הסברה הראשונה, אפשר שבכתישה או טחינה מועטת לא השתנית ברכתם, ויש לברך עליהם בורא פרי האדמה, כי זו היא דרך אכילתה.

אבל פירות שלא עושים מהם פת, אין שינוי זה שעל ידי הכתישה או הבישול, מוציא אותם מתורת פרי, אלא אם כן השתנו בטעמם לגריעות על ידי בישול.

ולענין הלכה, לכתחילה יש לברך שהכל לצאת לדברי כל הדעות, אבל בדיעבד שבירך את ברכתם, יצא ידי חובה ולא יברך שוב כי ספק ברכות להקל.

העולה מהאמור: שאם מדובר בפירות רגילים, והוא ריסק את הפירות הייטב עד שלא ניכר צורת הפרי בשייק, מברך על השייק שהכל. אבל אם ניכר עדיין חתיכות הפרי, כי לא ריסק אותם לגמרי, אז מברך עליהם ברכת העץ או ברכת האדמה, לפי רוב הפירות שנמצאים בשייק.

אבל אם מדובר בפירות קפואים המיוחדים לריסוק וטחינה לעשיית שייק, ולא לאכילה רגילה, מברכים עליהם את ברכתם המיוחדת להם או לפי רוב הפירות, כי זה דרך אכילתם. ואם הרוב של השתיה הוא מים, חלב, או מיץ תפוזים, מברכים שהכל.

מה מברכים על לבבות דקל?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: א) מהם לבבות דקל. והאם מברכים עליהם האדמה או העץ. ב) מה גורם למאכל לברך עליו האדמה ומה גורם לברך עליו העץ ג) האם יש הבדל בין פירות שרגילים לאכול מהעץ, או שמטרת נטיעת העץ היתה כדי לאכול ממנו מאכלים אלו, או שלא. ד) באם מטרת העץ היתה גם כדי לאכול זאת, אך לא רק כדי לאכול ממאכל זה שיש בו, האם זה מספיק כדי לגרום לכך שיברכו עליו פרי העץ. ה) האם רמת הרגילות של האנשים והנטיעה על דעת יכולה לשנות את ברכת המאכל שבא ממנו אפילו לשהכל.

מובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רב סעיף א', שעל כל פרי בין אם הוא משבעת המינים ובין אם הוא משאר סוגי הפירות, הברכה הראשונה שלהם היא בורא פרי העץ, כי בגלל החשיבות והמעלה שיש לפירות הם יצאו מכלל שאר פירות האדמה, שלא מברכים עליהם אדמה למרות שגם הם גדלים מהארץ, וקבעו להם ברכה מיוחדת פרטית ומבוררת, שמבררת ופורטת את החשיבות שלהם, שהם פרי העץ ולא גדלים באדמה, וזאת כדי להרבות בכבוד המקום בהזכרת שבח הבורא, ובפרטות גדולתו, שברא פירות חשובים כמו פרי העץ.

ולכן, כל דבר שגדל על העץ והוא לא **עיקר הפרי**, אין בו חשיבות ומעלה לברך עליו בורא פרי העץ, אלא מברכים עליו בורא פרי האדמה.

אבל גם הברכה אדמה, הוא רק בתנאי שנוטעים את העץ על דעת לאכול גם את אותו דבר הגדל עליו (שהוא לא עיקר הפרי), וכמו למשל עץ קטן שנקרא צלף, שהעלים שלו ראויים לאכילה, ובנוסף יש בעלים שלו מעין תמרים בולטים כמו בעלי ערבה - וגם הם ראויים לאכילה, מי שאוכל אותם, מברך על העלים ועל התמרים בורא פרי האדמה, מפני שמלכתחילה שותלים את עץ הצלף, על דעת לאכול גם מהעלים והתמרים, כי הם לא גורמים נזק ומיעוט לעץ בכך שאוכלים אותם.

אבל שונה מכך הוא "הקור", שהוא הראש של דקל שנוסף בו בכל שנה, והוא רך וראוי לאכילה, מי שאוכל אותו לא מברך עליו בורא פרי האדמה, אלא מברך **שהכל** נהיה בדברו, והטעם הוא מפני שלא שותלים את עץ הדקל על דעת לאכול

את הקור, כי אכילת הקור גורמת למעט את ענפי הדקל, ועל דרך זה מי שאוכל לולבי גפנים, שמכיון שלא שותלים את הגפן על דעת לאכול את הלולבים שלו, כי זה ממעט את העץ ברכתו היא לא אדמה אלא שהכל.

ועל דרך זה שקדים קטנים שהם רכים ואוכלים אותם יחד עם הקליפה החיצונית, מברכים עליהם שהכל נהיה בדברו, כי לא נוטעים אותם אלא על דעת שיגדלו ויעשו פרי בתוך הקליפה. ולא יחד עם הקליפה. אבל דוקא אם מדובר בשקדים שעיקר אכילתם כאשר הם קטנים - היא הקליפה, ולא שותלים אותם אלא על דעת לאכול את הפרי שיש בהם כאשר יגדלו. אבל שאר סוגי הפירות, שגם כשאוכלים אותם כשהם קטנים, אוכלים מגוף הפרי שיגדל אחר כך, מברך עליהם בורא פרי העץ גם כשהם קטנים, למרות שלא שתלו את העץ בשביל כך, כי סוף כל סוף הוא אכל את גוף הפרי ששתלו את העץ בשבילו.

ומכל מקום אם מדובר בפרי הענבים, כשהם עדיין קטנים משיעור של פול הלבן, הוא לא מברך עליהם בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה, כי עדיין אין עליהם שם של פרי כלל, ולכן אין בהם מעלה וחשיבות לברך עליהם בורא פרי העץ, כמו שאין חשיבות על העלים והתמרים של הצלף לברך עליהם העץ, למרות ששתלו את העץ על דעת לאכול מהם גם כן, כי בסופו של דבר הם לא עיקר הפרי. ושיעור פול הלבן שבימיהם לא ידוע לנו, ולכן תמיד יש לברך בורא פרי האדמה על הענבים שהם בוסר עד שיהיו גדולים ביותר, כי כל דבר שיש לנו בברכתו ספק האם היא בורא פרי האדמה או בורא פרי העץ, יש לברך בורא פרי האדמה. ובכל אופן אין לאכול מהם כשיעור שחייב ברכה אחרונה אלא בתוך הסעודה, מכיון שיש כאן ספק אם יברך ברכה מעין שלוש או בורא נפשות רבות.

העולה מהאמור: בעבר לא היו מגדלים דקלים ונוטעים אותם מלכתחילה על דעת להשתמש בלבבות, ולכן אם היו אוכלים את הלבבות היה ברכת שהכל, אבל כיום הקופסאות שימורים של לבבות דקל מגיעים ממקומות שמלכתחילה נוטעים ומגדלים אותם גם לצורך מסחר מכירת הלבבות, ולכן ברכתם האדמה.

מה הברכה על 'טורטיה' שעשויה מקמת, ומטוגנת בשמן, והיא ממש דקה, ועוטפים בה מיני מאכל ואוכלים?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה הדין לגבי מאכל העשוי מחמשת מיני דגן, האם יהיה מספיק מה שהוא עשוי מהם כדי לברך מזונות, או שצריך בנוסף לכך גם שהוא יהיה אפוי ולא מבושל. או שהוא יהיה בעובי מסויים ולא דק. או שיהיה בלילה מעובי מסויים. (ב) אם כן מהו הכמות הנדרשת של החמשת מיני דגן במאכל, ומהו העובי הנדרש, ומהי האפיה הנדרשת ומהו הבלילה הנדרשת כדי להפוך את המאכל שברכתו תהיה בורא מיני מזונות. (ג) האם טיגון בשמן בתוך מחבת נחשב כאפיה או כבישול, שבזה ישנו הבדל לגבי ברכת מזונות.

מובא בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ב סעיף א', חיוב ברכת המזון מהתורה, הוא רק במקרה שהאדם אכל לחם באופן שהוא שבע ממנו, כמו שכתוב "ואכלת ושבעת וברכת", אבל חכמים תקנו שהאדם יברך אפילו על שיעור כזית, אבל רק במקרה שהוא אכל לחם שבני אדם רגילים לקבוע עליו סעודה. אבל כל סוגי הלחמים שבני אדם לא רגילים לקבוע עליו סעודה, לא מברכים עליהם המוציא וברכת המזון, אלא מברכים עליהם בורא מיני מזונות לפני האכילה ועל המחיה לברכה אחרונה.

ורק במקרה שהוא אכל מהם שיעור של קביעות סעודה, שזהו שיעור שרוב בני אדם קובעים ורגילים לאכול בכמות כזו לארוחת בוקר וערב כאשר הם אוכלים סוגי לחם ממש, וגם כאשר הם אוכלים לחמים כאלו שלא רגילים לקבוע עליו סעודה, לפעמים הם קבועים עליו גם כן סעודה, ולכן גם מי שאוכל כזה שיעור מסוגי לחמים אלו באופן ארעי ולא שבע מזה, בכל זאת עליו לברך המוציא וברכת המזון כי בטלה דעתו לגבי רגילות רוב האנשים.

וגדר שיעור של קביעות סעודה יש ריבוי דעות בפוסקים, ולמעשה יש לנהוג, שאם הוא אוכל מכמות של 230 גרם, אם הוא לא שבע ממנו יברך המוציא וברכת המזון על כזית של לחם אחר, ואחר כך יברך ברכת המזון כדי לצאת ידי חובה לכל הדעות. ואם הוא שבע ממנו עצמו, יברך על זה עצמו המוציא וברכת המזון.

ואף אם אוכל פחות מ- 230 גרם אבל הוא שבע, יברך על כזית אחר של לחם אחר המוציא וברכת המזון ולאחריו ברכת המזון כדי לצאת ידי חובת כל הדעות. והגדרת חלק מסוגי הלחמים שדרך בני אדם לא לקבוע עליהם סעודה אלא משיעור מסוים, הם כך:

'לחמניות', שזה סוג של לחמים דקים וקטנים שבלילת הקמח במים לא היתה עיסה עבה כמו של לחם גמור, שלשים אותה בידיים, אלא בלילה רכה כמו של סופגניות, שאי אפשר ללוש וגלגל אותה בידיים, ואת הבלילה הזו הוא אפה בתנור או בתוך מחבת בלי שמן.

ולמרות שלגבי חיוב הפרשת חלה ולגבי חיוב אכילת מצה זה נחשב לחם גמור, בכל זאת בגלל שרגילות של רוב בני האדם לא לקבוע עליו סעודה, לא תקנו חכמים לברך המוציא לפנייהם וברכת המזון לאחריהם, אלא רק ברכת בורא מיני מזונות ועל המחיה, אלא אם כן אוכל בכמות של שיעור קביעת סעודה.

סוג נוסף הוא 'טורקנין', שהוא סוג לחם שמכינים על ידי בלילה רכה מאוד של קמח במים, וכדי שהיא תאפה כראוי, שופכים הרבה ממנה לתוך בור קטן מיוחד שיש בתוך התנור, ושם הוא נאפה ונעשה קצת עבה לאחר האפיה. או ששופכים לתוך מחבת בלי שמן - הרבה מהבלילה, ועולה על הדפנות ונעשה עבה לאחר האפיה.

אבל אם הוא לא שפך לתוך החלל שבתנור, אלא שפך על גבי קרקעית התנור הישרה, ולכן זה יתפשט שם עד שנעשה **דק מאד** אחר האפיה, זה נקרא טריתא, יש מחלוקת:

יש פוסקים שסוברים שאין עליו גדר לחם כלל לגבי הפרשת חלה ולא מברכים עליה המוציא אלא בורא מיני מזונות ועל המחיה, אפילו אם קבע סעודתו עליה. וכמו כן במקרה ששפך רק קצת מהבלילה הרכה הזו לתוך מחבת רחבה, ומתפשטת שם על שולי המחבת ונעשה דק מאד גם אחר האפיה, אין קביעות מועלת בהן כמו בטריתא.

אבל יש פוסקים שחולקים ואומרים שגם על טריתא מברכים המוציא וברכת המזון בשיעור קביעות סעודה. ולמעשה יש לחשוש לדברי פוסקים אלו המחמירים, ולא לאכול שיעור קביעות סעודה, אלא רק אם בירך תחילה המוציא על לחם גמור. ויש פוסקים שמחמירים עוד לפי זה, ואומרים, שלא נתנו חכמים שיעור קביעות סעודה לברך המוציא וברכת המזון בלחמניות האמורות, אלא רק אם בלילת העיסה **רכה מאוד**, אבל אם היא לא, אזי אפילו אם אי אפשר ללוש את העיסה בידיים, אלא מערבים אותה באמצעות כף בקערה, והוא אפה אותה בתנור או במחבת בלי שמן, ונהיתה עבה קצת לאחר האפייה, ולא דק מאד כטריתא, הוא נחשב בגדר של לחם גמור, ומברכים עליו המוציא וברכת המזון בשיעור של כזית. וכמו כן, מה שאמרו שצריך שיעור קביעות סעודה בלחמניות, הוא רק בבליה רכה מאוד, או שנעשו דקים מאוד לאחר האפייה אפילו אם הבליה לא רכה יותר מדאי. וטוב לחוש לדבריהם שלא לאכול אותם אלא רק בתוך הסעודה.

העולה מהאמור: אם מדובר בטורטיה שעשויה מקמח חיטה ולא מקמח תירס שאז ברכתה שהכל. אזי דינה כך:

אם היא עשויה מעיסה עבה ומטוגנת רק בקצת שמן, מברכים עליה המוציא וברכת המזון.

אבל אם היא עשויה מבליה רכה שלא לשים אותה בידיים ממש, והיא נאפת באופן דק מאוד, מברכים עליה ברכת מזונות ועל המחיה בכל אופן. ואם היא עשויה מבליה רכה, אבל היא נאפת באופן עבה קצת, מי שאוכל כמות של 230 גרם ומעלה ושבע מזה, צריך לברך המוציא וברכת המזון.

אבל טוב להחמיר ולאכול את הטורטיה רק בתוך סעודה על לחם גמור אחר - בכל אופן.

מה מברכים על 'חמוציות' ברכת האדמה, או ברכת העץ?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מהם חמוציות ועל מה הם גדלות, על העץ או על שיח. והאם מברכים עליהם האדמה או העץ. (ב) מה גורם למאכל לברך עליו האדמה ומה גורם לברך עליו העץ (ג) האם יש הבדל בין פירות שרגילים לאכול מהעץ או מהשיח, או שמטרת נטיעת העץ או השיח היתה כדי לאכול ממנו מאכלים אלו, או שלא. (ד) באם מטרת העץ או השיח היתה גם כדי לאכול זאת, אך לא רק כדי לאכול ממאכל זה שיש בו, האם זה מספיק כדי לגרום לכך שיברכו עליו פרי העץ. (ה) האם רמת הרגילות של האנשים והנטיעה על דעת יכולה לשנות את ברכת המאכל שבא ממנו אפילו לשהכל.

מובא בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ו' סעיף ו', לגבי הסימן לדעת מה נחשב בגדר עץ ומה נחשב בגדר פרי האדמה, כאשר מדובר בפרי שגדל לא על עץ ממש ולא באדמה ממש, אלא על סוגי שיחים נמוכים וכדומה.

יש פוסקים שסוברים, שכל עץ שעושה פירות משנה לשנה, אפילו אם בחורף כל העץ שלמעלה מהקרקע - הגזע והענפים נושר ונופל, ונשאר רק השורש באדמה, שחוזר ומצמיח את הגזע והענפים והעלים בשנה הבאה, זה נחשב עץ גמור ומברכים על הפירות שלו בורא פרי העץ.

ויש פוסקים שחולקים, וסוברים שבגלל שבחורף כל הגזע נושר ונופל וחוזר לצמוח מהשורש בשנה הבאה, הרי הוא מוגדר כפרי האדמה לגבי ברכה.

ויש פוסקים שסוברים, שאפילו אם הגזע נשאר כל החורף ורק הענפים נושרים בימות החורף וחוזרים וצומחים בשנה הבאה מתוך הגזע, ומצמיחים עלים ופירות, בכל זאת הפירות הללו לא נחשבים לברך עליהם בורא פרי העץ. אלא רק בורא פרי האדמה.

ולמעשה יש לחשוש לדעה השלישית לכתחילה, לברך על פרי שגדל על עץ שענפיו נופלים בחורף בורא פרי האדמה, כדי לצאת ידי חובת כל הדעות, אבל בדיעבד אם כבר בירך בורא פרי העץ אפילו על פירות שנפל גם הגזע שלו ונשאר רק השורש בארץ, הוא יוצא ידי חובה בדיעבד, כי יש לסמוך כאן על הדעה הראשונה שסוברת שזה נחשב ומוגדר כעץ.

אבל כל המחלוקת ביניהם הוא רק במקרה שחוזרים וצומחים ענפים מהעיקר הגזע, והענפים הם שמוציאים עלים ופירות, ולא העיקר שהוא קשה, אבל סוגי עצים רכים שהעלים והפירות יוצאים **מעיקר הגזע עצמו**, הוא לא נקרא בגדר עץ כלל לדברי הכל - לגבי ברכת בורא פרי העץ, וזאת למרות שנקרא עץ לגבי ברכת בורא עצי בשמים על ריח, וכן למרות שנקרא עץ לגבי כלאי הכרם.

וזה אפילו אם הוא לא נגמר כלל בחורף אלא כל העיקר נשאר קיים כל החורף, וחוזר ומתלחח ומוציא עלים ופירות בשנה הבאה, בכל זאת מברכים עליהם בורא פרי האדמה, כמו למשל סוגי תותים מסויימים שגדלים על שיח נמוך ביער. שהפירות יוצאים מהגזע עצמו. אבל מיני תותים שגדלים על עץ גמור, אם הם פירות חשובים מברכים עליהם בורא פרי העץ.

וכן הביא בשולחן ערוך אורח חיים הלכות ברכת הפירות סימן רג סעיף ב', שהאוכל תותים שגדלים בשיח נמוך כמו סוגי הסנה הנמוכים בארץ, מברכים עליהם בורא פרי האדמה, וביאר הרמ"א שהטעם הוא מפני שלא נקרא ומוגדר כעץ, אלא רק מה שמוציא פירות ועלים מהענפים הגדלים מהגזע והשורשים, אבל הוא מכיון שמוציא פירות מתוך השורשים והגזע עצמו הוא לא מוגדר בגדר של עץ לגבי ברכת בורא פרי העץ על פירותיו, אלא מברכים על פירותיו בורא פרי האדמה. כי הענפים שלו והעלים נגמרים וכלים לגמרי החורף, והוא חוזר וצומח מהשורשים בשנה הבאה, ולכן ברכת הפירות הגדלים עליו הוא בורא פרי האדמה.

אבל זה דוקא בפירות שרואים לאכילה עם בשר הפרי, אבל יש סוגי פירות בהם שרק מוצצים אותם וזורקים לאחר מכן את בשר הפרי, מברכים עליהם שהכל כי המשקה עצמו ברכתו שהכל והרי את בשר הפרי שהוא הגורם לברכת העץ לא אוכלים, ולמרות שיש בני אדם שכן אוכלים גם את הבשר של הפרי ואפילו את הגרעינים יחד עם המשקה הבלוע בו ובולעים את הכל יחד, בכל זאת בטלה דעתם כי אין הם ראויים לאכילה מצד עצמם, ורק המשקה הוא מה שראוי וברכתו מצד עצמו היא שהכל ולא בורא פרי העץ.

העולה מהאמור: שכיוון שהם גדלים ביער בשיח נמוך נחלקו הפוסקים, האם ברכתם אדמה או העץ. ולמעשה רוב הפוסקים סוברים שמברכים עליהם האדמה, וכך גם מנהג העולם.

אדם שאכל קינוח בסיום הסעודה, האם הוא מברך ברכה אחרונה על הקינוח, או שהוא נפטר בברכת המזון?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם מברכים ברכה ראשונה על הקינוח בסיום הסעודה, או שהוא נחשב חלק מהסעודה והוא נפטר מברכה ראשונה. (ב) האם יש הבדל באיזה סוג קינוח מדובר. (ג) האם יש הבדל בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, שהיא כן נפטרת בברכת המזון. (ד) האם אדם יכול למנוע את עצמו מלאכול את הקינוח כדי שיוכל לברך עליו גם ברכה אחרונה, ולהרוויח עוד ברכה. (ה) האם יד הבדל בין אדם שלא מעוניין לאכול כעת את הקינוח לבין אדם שמעוניין ובכוונה תחילה מונע את עצמו כעת כדי להרוויח את הברכה.

מובא בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רטו סעיף ג', שאדם שמברך ברכה שהוא לא צריך לברך, הרי זה נחשב כאילו הוא הוציא שם שמים לבטלה, וכאילו נשבע שבועת שקר, ולכן מי ששומע ממנו את הברכה אסור לו לענות אמן אחריו, ואף על פי שמהתורה אין איסור להזכיר שם שמים לבטלה אלא רק במקרה שהוא מזכיר את זה סתם כך בדברים בטלים ללא צורך כלל, ולא במקרה שמזכיר את שם שמים בדרך ברכה שאין זה בגדר זלזול, בכל זאת למרות שאין כאן איסור מהתורה יש כאן איסור מדרבנן, שאסרו להזכיר שם שמים לבטלה אפילו בדרך ברכה. אבל אם מדובר שמזכיר את זה לצורך, מותר להזכיר את שם שמים אפילו בדברים המותרים למרות שזה לא בדרך ברכה, כל עוד לא מדובר שעושה זאת סתם ללא צורך.

כמו כן, אסור לאדם לגרום לאמירת ברכה שלא לצורך, כמו למשל אם יש לפניו שני דברי מאכל, שהוא יכול לפטור את שניהם בברכה אחת, אסור לו לגרום שהוא יצטרך לחזור ולברך שוב, כמו למשל שהוא יפסיק בין לבין בדיבור או בדבר אחר שגורם שיצטרך לחזור ולברך. ואפילו אם מדובר בשבת שחסרים לו הרבה ברכות להשלמת אמירת מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום, בכל זאת אסור לו לגרום ברכה שאינה צריכה כדי להשלים למאה ברכות.

אבל זה דוקא במקרה שהוא יכול לפטור שתי דברים בברכה שהיא מיוחדת לשניהם, אבל אם היא מיוחדת לדבר אחד אלא שיכול לפטור בה גם השני בתור דבר טפל, במקרה כזה עדיף שלא יפטור אותו כי יותר טוב להרבות בברכות.

והנה לגבי השלמת מאה ברכות בכל יום, ממשיך שם, שמכיון שבשבת חסרים להשלמת המאה ברכות, 13 ברכות (לפי החיסרון של ברכות התפילה והשלמת חלקם בברכות קידוש ועוד), על האדם להשלים ברכות אלו בברכות על כמה סוגי ברכות, כמו פירות ומיני בשמים.

ולכן, במקרה שהביאו לו פירות בתוך הסעודה, יותר טוב להשאיר אותם לאחר ברכת המזון כדי שיברך עליהם ברכה אחרונה ולא יפטור אותם בברכת המזון שהיא לא מיוחדת להם והיא לא פוטרת אותם, אלא בגלל שהם נחשבים חלק מהסעודה והם הגיעו לפני שהם סיימו והסיחו את דעתם מלאכול עוד לחם. ואמנם אם הם הגיעו אחר כך, צריך לברך עליהם ברכה לפנייהם ולאחריהם, והם לא נפטרים בברכת המזון, כי ברכת המזון לא פוטרת ברכה מעין שלוש, ולא בורא נפשות רבות.

וכן מובן ממה שכתב בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ד סעיף ב', שאדם שהביאו לו מאכלים בסעודה, אבל הם דברים שלא רגילים לקבוע סעודה עליהם לא לאכול אותם יחד עם הלחם ולא להשביע אלא הרגילות היא לאכול אותם כל היום אפילו לא בשעת הסעודה, כמו למשל כל מיני פירות וכיוצא בהם בין שהם חיים בין מבושלים. ואפילו נתבשלו עם בשר אם אוכל אותם בלי לחם צריך לברך עליהם ברכה לפני האכילה. ואפילו אם הוא אוכל אותם בסוף הסעודה כדי לעכל את המאכל או לצורך קנוח - כדי להקל מכובד המאכל.

אבל הם לא זקוקים לברכה לאחריהם אפילו אם אוכל אותם באמצע הסעודה לא לעכל ולא לקנוח, אלא לתענוג בלבד.

אבל יש מסתפקים בפירות מבושלים, במקרה שאוכל אותם למזון ותבשיל, האם לברך לפנייהם. ולכן יש לאכול מהן קצת לפני הסעודה ולברך עליהם, אבל אם אוכל מהם קצת בתוך הסעודה או בסוף הסעודה לקינוח או לתענוג, צריך לברך לפנייהם לדברי הכל.

העולה מהאמור: שלמרות שיש לברך עליו ברכה ראשונה, מכל מקום לגבי ברכה אחרונה זה נפטר בברכת המזון, ואינו צריך לברך עליו בפני עצמו.

אדם שלא זוכר אם אמר ברכות השחר האם עליו לברך שוב מספק?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם ברכות השחר הם חיוב מהתורה או רק מדברי חכמים. (ב) האם ברכות התורה הם מהתורה או מדברי חכמים. (ג) האם יש הבדל לגבי שאלה זו בין ברכות שהם מהתורה לברכות שהם מדברי תורה. (ד) האם יש הבדל לגבי זה בין איש שמסתפק האם בירך ברכות אלו, לבין אשה שמסתפקת האם בירכה זאת.

מובא בשולחן ערוך הרב סימן מז סעיף ז', שישנה מחלוקת בין הפוסקים האם תקנת הברכות בין ברכות השחר ובין ברכות התורה, הוא חיוב חד פעמי לברך בכל יום פעם אחת, על שבח העולם, או שהוא חיוב על האדם רק במקרה שהתחייב בו, וההבדל ביניהם יהיה האם יש אפשרות שלא יתחייב באחד מהברכות או שחייב לברך את כולם כל יום, כמו כן לגבי ברכות התורה האם מדובר בברכה שאפשר להתחייב בה כמה פעמים בכל פעם שמסיח דעתו ממנה או שמברכים אותה פעם אחת בכל יום לא משנה אם היה היסח הדעת.

לדעה הראשונה אם באמצע לימודו הלך לעשות את צרכיו, או נכנס לבית המרחץ לרחוץ את עצמו, זה לא נחשב להיסח הדעת, כי גם כאשר הוא במקומות אלו סוף כל סוף דעתו היא לחזור ללימודו כפי שהוא רגיל בכל זמן פנוי. כמו כן אדם כזה שהלך לישון מחמת עייפות באמצע לימודו, אך לפועל הוא לא נרדם, לא צריך לחזור ולברך כאשר הוא חוזר ללמוד, או במקרה שהוא ישן על המרפקים שלו באופן ארעי, זה לא נחשב הפסק, וכאשר הוא חוזר ללימודו הוא לא צריך לחזור ולברך שוב.

אבל במקרה שהוא הלך לישון שינת קבע על גבי מיטה באופן קבוע, זה נחשב הפסק, מכיון שבמקרה כזה כבר אין דעתו על הלימוד, וכשחוזר ללמוד הוא צריך לחזור ולברך. וכמו כן יהיה הדין לגבי אדם שלא רגיל ללמוד תמיד, שאם בירך ולמד את השיעור הקבוע שלו, ואחר כך יצא לעסוק בצורכי פרנסתו, ושוב חזר ללמוד הוא צריך לברך שוב כי ההתעסקות באמצע נחשבת להפסק, כי אין דעתו על הלימוד.

ויש מהפוסקים שחולקים על זה ואומרים, שברכת התורה תקנו אותן רק פעם אחת ביום, ולכן אפילו אם הוא ישן שינת קבע על גבי מיטה, או שהלך לעסקיו והסיח דעתו מהלימוד, בכל זאת הוא לא צריך לחזור ולברך, וכן נהגו האנשים, שלא לברך אלא פעם אחת ביום.

ולגבי אדם שלומד בלילה, הנה כל זמן שלא ישן, הוא לא צריך לחזור ולברך שוב לדברי הכל, מפני שהלילה הולך אחרי היום. ואם הוא ישן שינת קבע לפני עלות השחר צריך לברך לדברי הכל, כי גם לפי הדעה האחרונה שברכות התורה נחשבים כמו ברכות השחר, הרי גם ברכות השחר זמנה הוא גם כן לפני אור היום - מיד כשמתעורר משנתו.

והנה בשולחן ערוך הרב שם סעיף ו', כתב עוד, שברכת אהבה רבה או אהבת עולם מפני שיש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד, הרי היא פוטרת מלברך ברכת התורה אם למד אחר קריאת שמע ותפלה מיד בלי הפסק, כי אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לקריאת שמע, ואז לא יצטרך לברך אותם בכל אותו היום אפילו אם הפסיק ועמד וחזר ללימודו על דרך שיתבאר בברכת התורה, אבל אם אינו לומד מיד אחר התפלה צריך לברך על מה שילמד.

ויש חולקים ואומרים שלא לברך אלא אם כן לא קרא קריאת שמע מיד אחר אהבה רבה או אהבת עולם אבל אם קרא מיד אחריה, די בכך ופוטרת לימוד של כל היום, על דרך שיתבאר בברכת התורה.

ויש לחשוש לדברי שניהם וליזהר לברך ברכת התורה קודם התפלה, ולא לסמוך על אהבה רבה או אהבת עולם אם לא ילמד מיד אחר התפלה, וכפי הסברה הראשונה, וגם שלא לברך ברכת התורה על מה שילמד אחר כך כמו הסברה האחרונה.

העולה מהאמור: שבין איש ובין אשה, אם מסתפקים אם ברכו ברכות השחר או ברכות התורה, הם לא צריכים לברך שוב ברכות השחר, כי ספק להקל. ובפרט אם קרא כבר ברכות קריאת שמע.

האם יש לברך בקרמבו רק על הקצפת או גם על העוגיה או רק על העוגיה, או על שניהם?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) מה דין עיקר וטפל לגבי ברכת מאכלים שונים. (ב) האם יש הבדל בין מה הרוב לבין מה שהוא המיעוט. (ג) האם יש הבדל בין שני מאכלים שהתבשלו יחד לבין שני מאכלים שחיברו אותם יחד אך לא יתבשלו יחד. (ד) באם צריך לברך על אחד מהם על מה מברכים. (ה) באם מברכים על שניהם, על מה יברך תחילה, שהכל על הקצפת ואחר כך מזונות, או קודם מזונות ואחר שהכל על הקצפת.

מובא בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק ג סעיף א', שאם ישנו מאכל המורכב מתערובת של שתי סוגי מאכל יחד, ושתי הסוגי מאכל הם לא בעלי ברכה אחת שווה, אלא על כל אחד יש לברך ברכה שונה, מה יעשה האדם לגבי ברכה: והדבר תלוי, אם יש מאכל אחד משני סוגי המאכלים שהוא העיקר כאן, והמאכל השני מערבים אותו במאכל רק בשביל לתקן ולהכשיר את המאכל השני, כמו למשל צימוקים שהתבשלו בתוך אורז כדי לתת טעם טוב באורז, במקרה כזה הברכה על המאכל העיקרי פוטר את הברכה על המאכל השני הטפל.

פטור זה מהברכה, הוא גם לגבי ברכה ראשונה שלפני האכילה, וגם לגבי ברכה אחרונה שלאחר האכילה.

ובמקרה ששני המאכלים הם עיקריים לגבי באכילה שכל עוד חשוב לעצמו, הדבר תלוי גם כן; שאם אחד מסוגי המאכלים המעורבים הוא יותר הרבה מהשני, הוא נחשב לעיקר והשני נחשב לטפל, והמאכל שהוא המיעוט נחשב בטל לגבי הרוב שנהפך לעיקר ונפטר בברכת המאכל העיקרי בין מברכה ראשונה בין מברכה שניה.

וכל זה בשאר סוגי המאכלים, אבל במאכלים שיש בהם תערובת ממין דגן, הוא נחשב תמיד עיקרי, עד כדי שאפילו במקרה שרוב המאכל הוא ממאכלים אחרים, ורק מיעוט מהמאכל הוא מחמשת מיני דגן, ובנוסף המאכלים האחרים הם העיקר אצלו, והדגן הוא בסך הכל לתקן ולהטעים את המאכל השני, בכל זאת הדגן נעשה עיקר ומברך על כל המאכל בורא מיני מזונות כמו הדגן, ולאחריו מברך על המחיה.

אבל זה דוקא אם יש במאכל דגן ממשי שנרגש באכילה, אבל אם יש במאכל רק טעם של דגן בלבד, זה לא נחשב בהגדרת חשיבות של מין דגן ולא מברכים על כך בורא מיני מזונות.

ויש פוסקים שחולקים ואומרים שלא מברכים על כזה סוג של מאכל שיש בו מיעוט של דגן ברכה אחרונה על המחיה, אלא רק במקרה שיש בתערובת של המאכל כמות בשיעור של כזית דגן, שזה כ - 27 גרם לפי הגאון רבי חיים נאה, בתוך שיעור של אכילת פרס מהתערובת שזה בערך כ - 4 דקות באכילה ממוצעת.

ולכן למעשה יש לחוש לדברי הפוסקים הללו, ולא לברך ברכה אחרונה על כבזה דבר מאכל שיש בו מיעוט של מין דגן, ואין בו כזית בשיעור זמן של אכילת פרס, ובמקרה כזה לא יברך עליו עצמו על המחיה, אלא יקח מאכל אחר שהוא בוודאי ברכתו על המחיה, ויאכל ממנו כזית ויתחייב בעל המחיה לכל הדעות וכך יפטור גם את המאכל הזה, וכמו כן יקח גם עוד מאכל שברכתו בבירור בורא נפשות ויאכל ממנו כשיעור, וכך יפטור את מאכל הזה בכל אופן.

אמנם מתי נאמר הכלל שמין הדגן נחשב לעיקר בכל אופן שהוא, רק במקרה שנותנים אותו בתערובת כדי לתת טעם, אבל אם נותנים אותו רק בשביל לצבוע את התבשיל, או כדי שידבק זה לזה ולא יתפרר, או שנותנים אותו כדי לעשות אותו יותר עבה שלא יצא דק וקטן, הוא נחשב לטפל לשאר המאכל שישנו כאן.

אבל כמובן שגם בזה הוא רק במקרה שלא מתכוונים בכלל למין דגן, אלא הוא רק לצורך שנאמר לפני כן, ובטעם הוא לא מוסיף כלום לאדם אפילו אם נרגש, אבל אם הוא נרגש והאדם למרות האמור לעיל לשכן שם אותו בתבשיל הוא נהנה גם כן מאכילת המין דגן, למרות שהוא לא עיקר כלל כאן באכילה ועיקר הכוונה היא לשאר הסוגי מאכלים שישנם כאן במאכל, בכל זאת מברכים על זה בורא מיני מזונות.

והנה בסעיף יד, הוסיף, שמדת חסידות שאפילו אדם שאוכל כדי למתק את השתיה ששתה כבר, שכדי לו לטעום תחלה ממנו מעט כדי לברך לפניו ברכה המיוחדת לו, אם מדובר בברכה שהיא לא שהכל נהיה בדברו קודם שיברך על המשקה שהכל נהיה בדברו, וזאת כדי להרבות בברכות.

ולמרות שישנו כלל שלא מברכים ברכה שהיא לא נצרכת, בכל זאת זה לא סותר לכלל השני, שלעולם ירבה אדם בברכות הצריכות, וימעט בברכות שהם לא צריכות. כי כאן היא בגדר ברכה הצריכה, כי היא מיוחדת למאכל הטפל ולא ממש אותו ברכה של ברכת העיקר, ולא צוו חכמים למעט אלא כשיכול לפטור שני דברים בברכה אחת **המיוחדת לשניהם**.

העולה מהאמור: שלמרות שיש מקום לומר שבמאכל המורכב משני סוגים שאחד מהם מזונו הוא עיקר לעולם, מכל מקום מידת חסידות לברך קודם כל ברכת שהכל על הקצפת, ולאחר מכך לברך מזונו על העוגיה שישנה למטה.

אדם שאכל מיני מזונות ושכח לברך לאחריהם, ולאחר מכן נטל ידיים ואכל לחם, האם עליו לברך בכל זאת ברכה אחרונה על המזונות שאכל לפני הנטילת ידיים?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם ברכת המזון פוטרת את הברכות של המאכלים והשתיה שאוכל ושותה בתוך הסעודה יחד עם הפת. (ב) האם יש הבדל באיזה מאכל מדובר. (ג) האם יש הבדל בין אם אכל את המאכלים לפני נטילת ידיים או רק לאחריהם. (ד) האם יש הבדל בין אם כבר בירך ברכת המזון על מה שאכל ושתה בסעודה, לבין אם עדיין לא בירך ברכת המזון על מה שאכל ושתה. (ה) האם יש הבדל בין אם עשה כך במזיד או רק בשוגג ששכח לברך על מה שאכל ושתה.

מובא בשולחן ערוך הרב סדר ברכת הנהנין פרק א סעיף יז, שאדם שמברך ברכת המזון זה לא פוטר את ברכת על המחיה במקרה שאכל גם מאכלים שברכתם היא על המחיה, לדוגמה, אדם שאכל פירות שהם משבעת המינים לפני הסעודה של לחם, ואכל אותם לצורך תענוג בלבד, הוא צריך לברך אחרי האכילה עליהם ברכה המיוחדת להם ולא לפטור אותם בברכת המזון, מכיון שהם לא נפטרים בברכת המזון.

יתירה מכך, אפילו במקרה ששכח ולא בירך אחריהם את הברכה המיוחדת להם, ונזכר רק לאחר ברכת המזון, הוא צריך לחזור ולברך עליהם את הברכה המיוחדת להם שהוא על העץ ועל פרי העץ. כי ברכת המזון לא פטרה אותם מאכילה.

אבל אם אכל אותם כדי לפתוח את תאבונו, ולהמשיך את תאבונו לאכילה, במקרה כזה הם נפטרים בברכת המזון. כי הם סוג של מאכלים הטפלים למזון שהאדם אכל אחר כך.

ואם מאכלים שברכתם על המחיה לא נפטרים בברכת המזון במקרה שאכל אותם כדי להתענג, על אחת וכמה פירות שהם לא משבעת המינים וכן שאר אוכלים ומשקים שהברכה שלאחריהם היא בורא נפשות רבות, שהם לא נפטרים בברכת המזון.

אבל יש פירות שהם יוצאים מהכלל האמור, והם תמרים ויין שהם נפטרים בדיעבד בברכת הזן שבברכת המזון, והטעם הוא מפני שהם סועדים את הלב גם כן, וכמו כן חמשת מיני דגן שאכל אותם לפני הסעודה, הם נפטרים בברכת המזון בדיעבד, אבל לכתחילה אם נזכר לפני ברכת המזון צריך לברך קודם על המחיה קודם ברכת המזון וכן ברכת על העץ על התמרים ועל הגפן על היין שאכל ושתה לפני הסעודה, כמובן אם אכל ושתה אותם לתענוג ולא כדי לגרר ולהמשיך הלב לאכילה שאז הם טפלים לאכילת המזון שאחר כך ונפטרים בברכת המזון לכתחילה. בדומה לדין שנאמר לגבי ברכת המזון, הוא גם לגבי ברכת על המחיה, שהיא לא פוטרת ברכת בורא נפשות רבות, כמו למשל אדם שאכל דייסה ממין דגן שבברכתה מזונות ועל המחיה, ובנוסף אכל בשר ודגים שברכתם שהכל ובורא נפשות, אף על פי שמשיביעים קצת, הם לא נחשבים בכלל ברכת על מחיה, ולא נפטרים בה, וכמו כן ברכת בורא נפשות רבות לא פוטרת מעין שלוש.

לכן כל דבר שהסתפק בברכתו, אם ברכתו היא מעין שלוש או בורא נפשות רבות, ורוצה לאכול אותו שלא בתוך הסעודה, יאכל אתו דבר שברכתו בורא נפשות רבות ודבר שברכתו מעין שלוש - מאותו המין שמסתפק בו. ובכך יפטור את אותו מאכל בכל אופן.

לדוגמה: אם הוא מסתפק במאכל מסוים האם ראוי לברך אחריו על המחיה או בורא נפשות רבות, יאכל מיני מזונות ודבר אחר שברכתו בורא נפשות רבות בוודאי, ויברך על המחיה ובורא נפשות רבות, ועל ידי כך יפטור את המאכל הזה ממה נפשך.

וכמו כן אם הוא מסתפק על איזה פרי אם הוא משבעת המינים, יאכל פרי אחר שהוא בודאי משבעת המינים ובנוסף יברך על העץ ועל פרי העץ, ועל ידי כך יצא בברכה גם על פרי זה ממה נפשך, ובמקרה כזה הוא לא צריך עוד מאכל אחר לברך עליו בורא נפשות רבות.

אבל אם אין לו פרי אחר, אין לו תקנה שישתה יין ויברך על הגפן, או שיאכל תבשיל מחמשת מיני דגן ויברך על המחיה, - ולכלול על העץ ועל פרי העץ בברכת על הגפן או בברכת על המחיה על הספק, ולכן לא יאכל את המאכל הספק אלא בתוך הסעודה, אבל אם כבר אכל עדיף שיכלול אותו בברכה מספק.

העולה מהאמור: שאם הוא אכל אותם להתענג, הדבר תלוי: שאם נזכר שלא בירך עליהם לפני ברכת המזון, יברך ברכת על המחיה על מה שאכל - לפני נטילת ידיים לסעודה, אבל אם כבר בירך ברכת המזון, לא יברך על המחיה על מה שכבר אכל לפני הנטילה, כי בדיעבד זה נפטר בברכת המזון.

אבל אם אכל אותם למזון ושובע, ולפתוח את התאבון לאכילה, הם נפטרים בברכת המזון אפילו לכתחילה.

אדם שלא שמע את כל הברכה מאדם אחר שבירך, אלא רק את סיומה, האם יכול לענות אמן?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) האם כדי לענות אמן על האדם לשמוע את כל הברכה. (ב) האם יש הבדל אם שומע את הברכה מיהודי או מגוי. (ג) האם יש הבדל האם יודע על איזה ברכה האדם בירך. או אפילו יכול לענות אמן גם אם לא שמע כלל, אך יודע לפי העניין שהוא בירך. (ד) האם יש הבדל בין אם שמע לפחות את שם ומלכות של הברכה (ה' מלך העולם') לבין אם שמע רק את סיומת הברכה בלבד.

תחילה יש להקדים מה שכתב הרמב"ם בספרו היד החזקה בהלכות מלכים פרק י' הלכה י', שאם אדם שהוא מבני נח ואינו מישראל, שרצה מצידו לקיים איזה מצווה מתרי"ג מצוות התורה, והמטרה שלו לעשות את אותה המצווה היא כדי לקבל עליה שכר, השאלה האם יש עניין שיהודי ימנע ממנו לקיים את אותה המצווה או לא, כתב על כך הרמב"ם שלא מונעים אותו מלקיים את אותה המצווה, אבל דוקא אם עושה אותה כהלכתה כפי שכתובה בתורה.

כמו כן אם אותו אחד מבני נח הביא קרבן עולה לבית המקדש כדי להקריב אותה לשם שמים, יש לקבל ממנו את הקרבן ולהקריב אותה על גבי המזבח כמו יהודי שנדב או נדר לבית המקדש, מכיון שהפסוק מרבה גם גויים שהם יכולים להקריב קורבנות בנדר או נדבה, כמו שכתוב בפרשת הקורבנות "איש איש מבני ישראל", ומהריבוי של הפסוק 'איש איש' למדו חכמים שזה בא לרבות גם בני נח שגם הם יכולים לנדור ולנדוב קורבנות לבית המקדש ומקבלים אותם מהם.

ולגבי נתינת צדקה כתב, שאפשר לקבל ממנו את הצדקה, ולפי מה שהוא חושב שמסתבר לומר שבמקרה כזה שמדובר בגוי שאינו עובד עבודה זרה אלא בבן נח ששומר שבע מצוות בני נח, אפשר לתת את הצדקה שנתן גם לעניים של היהודים, מכיון שהדין בבן נח ששומר שבע מצוות, הוא שאם הוא היה עני צריך לתת לו מזון ומצווה על בני ישראל להחיות אותו ולקיים אותו. ולכן דינו לגבי הצדקה הוא כיהודי שאפשר לתת זאת לעניים ייחודיים.

אבל אם מדובר בגוי שעובד עבודה זרה שנתן צדקה, במקרה כזה מצד אחד מקבלים את הצדקה ממנו, אבל מצד שני לא נותנים את הצדקה לעניים של יהודים, כדי שלא יהיה להם זכות על ידי הצדקה, שבזה יתקיימו, אלא נותנים אותה לעניים של גויים, כך שלא יהיה על ידי הנתנה זכות מיוחדת להם.

והנה בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן רטו סעיף ב' כתב, שחובה לענות אמן אחרי ששומעים ברכה מישראל שבירך, למרות שהוא עצמו כלל לא מחוייב בברכה זו, ואפילו אם לא שמע את הברכה מתחילתה ועד סופה, אלא רק את סופה בלבד, בכל זאת הוא חייב לענות אמן, אבל בתנאי שהוא יודע על איזה ברכה מדובר, כדי שלא תהיה עניית ה'אמן' יתומה, שזהו במקרה שהוא עונה אמן ואינו יודע על מה הוא עונה.

אבל גוי שבירך ברכה מאחת מהברכות שתקנו חכמים לברך, אסור ליהודי לענות אחר ברכתו אמן, אלא אם כן שמע שהוא אומר את כל הברכה, כדי שלא יוצר מצב שהוא שמע חלק מהברכה ובאמת הגוי אמר בהתחלה שם של עבודה זרה. וכמו כן בני אדם שהם מצאצאי הכותים, הם נחשבים לגבי כמו גויים, שאפשר לענות אחריהם אמן רק אם שמעו את כל הברכה. אבל אדם גוי שהוא אדוק בעבודה זרה, אסור לענות אחריו אמן אפילו אם שמע ממנו את כל הברכה, מכיון שסתם המחשבה שלו בזמן שמזכיר את שם ה' הוא לעבודה זרה ולא לשם שמים, וכמו כן מי ששינה מהנוסח שקבעו חכמים לא עונים אחריו אמן.

ולגבי ילדים קטנים שמלמדים אותם לברך, והוא אומר את הברכות לפני הרב שמלמד אותו, לא עונים אחריו אמן, למרות שמותר לו לברך כדי ללמוד איך מברכים, למרות שהם מצד עצמם לבטלה. מה שלגדול שלומד אסור למרות שזה בשעת לימודו. אבל אם הם לא מברכים לבטלה, אפשר לענות אחריהם אמן. כמו למשל אם הם מברכים בזמן שהם עושים איזה מצווה מצד דין חינוך או מברכים על איזה מאכל או משקה, וכל כיוצא בזה, עונים אחריהם אמן. אבל קטנים שלא הגיעו לגיל חינוך אי אפשר לענות אחריהם אמן.

העולה מהאמור: שאם מדובר שמי שבירך היה יהודי, אפשר לענות אחריו אמן, גם כאשר שמע רק את סיום הברכה, ולא את כולה.

שונות

שאלה: שמעתי פעם שאם אמרתי בתחילת ימות החמה תשעים פעמים 'מוריד הטל', אם בתפילות שלאחר מכן הסתפקתי האם אכן אמרתי מוריד הטל או שבטעות אמרתי מוריד הגשם אני לא חוזר, האם זה נכון מה ששמעתי? תודה מראש.

תשובה: בשביל לענות על שאלתך יש להקדים ולהביא את דברי הירושלמי (תענית פרק א' ה"א) וז"ל: "התפלל ואינו יודע מה הזכיר, אמר רבי יוחנן עד שלשים יום מה שהוא למוד מזכיר, מכאן ואילך מה שהוא צריך מזכיר.

היינו, אדם שמסופק בימות החמה האם בטעות הזכיר בתפילתו גשם אם לאו, אנחנו אומרים שעד שלושים יום מיום הראשון של פסח שבו מפסיקים להזכיר גשמים, כנראה אמר כהרגלו 'מוריד הגשם' וצריך לחזור ולהתפלל שוב כדין הטועה ומזכיר גשמים בימות החמה, אבל לאחר שלושים יום מסתמא כבר הורגל שלא לומר מוריד הגשם, ומשום כך אם הוא מסופק אם בטעות אמר מוריד הגשם אינו חוזר.

והנה בגמ' במסכת בבא קמא (כד, א.) מובאת מחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר אימתי שור נעשה מועד, רבי יהודה סובר שדווקא אם השור נגח שלוש פעמים בשלושה ימים נעשה מועד (ומוכיחים זאת מן הפסוקים ע"ש), ורבי מאיר לעומתו סובר שגם אם השור נגח שלוש פעמים ביום אחד נעשה מועד, ומוכיח זאת מסברא "ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן", היינו אם בשלושה ימים נפרדים שנגח בהם השור אנו אומרים שהוא מועד, כל שכן ביום אחד שנגח ברציפות שלוש פעמים (וזה מראה יותר על טבע השור שיש לו נטייה לנגוח) ייעשה מועד.

מכאן למד המהר"ם מרוטנבורק שאדם שאמר תשעים פעמים (כנגד ג' תפילות שבכל יום במשך שלושים יום דאמרינן לעיל שלאחר שלושים יום אינו חוזר) בשמיני עצרת את התיבות שמ"אתה גבור עד "משיב הרוח ומוריד הגשם" ועד בכלל שמתפילת שמונה עשרה, אם מעתה הוא מסופק האם הזכיר בטעות גשם

אינו צריך לחזור, דאם בתשעים תפילות שבמשך שלושים יום אמרינן שהתרגל לומר, כל שכן בתשעים פעמים ביום אחד התרגל לומר ואינו צריך לחזור.

וחלק עליו רבינו פרץ וכתב "אין הנדון דומה לראיה, דהתם טעמא משום שהוחזק ליגח ואם הוחזק בשלש רחוקות כל שכן בשלש קרובות, אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי".

ובביאור דברי רבינו פרץ נאמרו כמה הסברים:

ה"ר דוד אבודרהם כתב - "דשאני גשם שהדבר תלוי בהרגל לשונו, ואע"פ שהרגיל לשונו לומר מתחלת אתה גבור עד משיב הרוח לבדו, בלא ברכה ראשונה דמגן לא הוי חזקת הרגל כשמתחיל להתפלל בסדר ברכת מגן ואח"כ אתה גבור".

כלומר, הזכרת גשם אינה דומה לנגיחות השור, כי כאן זה תלוי בהרגלת לשונו והרי לא הרגיל לשונו לומר בתוך **תפילתו** משיב הרוח ומוריד הגשם.

ומהר"י אבוהב כתב - "דלא דמי, דהתם שהוא לטבע רע שזה נגחן, הנה כשיעשה הנגיחה בקרוב מורה שהוטבע בו זה בקנין, מה שאין כן אילו היה עושה אותם בהרחקה שיש לנו לומר בכל אחד מהם מקרה הוא, אבל כאן הדבר תלוי בהרגל הלשון והלשון אינו מורגל כ"כ כשיעשה דבר אחד בקירוב".

היינו, שלגבי נגיחות השור, זה שהשור נוגח יותר בקירוב זה מראה שהנגיחה יותר הוטבעה בו, ובמילא כל שכן שיעשה נגחן מאשר במקרה שנגח בשלושה ימים, משא"כ בתפילה זה תלוי בהרגלת הלשון, וזה לא פועל כל כך כשעושה זאת בקירוב.

להלכה כתב מרן הבית יוסף, שכיון שהרא"ש היה נוטה לסברת המהר"ם מרוטנבורק וכן הסמ"ק הביא רק את דברי המהר"ם הכי נקטינן, ואכן גם כך פסק בשו"ע.

ותמה הט"ז, שהרי הסברא של "ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן" שממנה לומדים להזכרת הגשם, היא שיטת רבי מאיר החולק על רבי יהודה כמובא לעיל, ובגמ' שם נפסק במפורש כרבי יהודה. ומסיים הט"ז "ולפי מה שהקשתי לא ידענא לסמוך על סברת הר"מ (= המהר"ם מרוטנבורק) בזה".

ומשום הכי בשוע"ר פסק "אם ביום הראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל ועד בכלל.. הרי נתרגל לשונו לומר (ו)רב להושיע (ו)מוריד הטל.. כאלו אמר כן ל' יום שבל' יום מימות החול ג"כ אינו אומר אלא צ' פעמים ג' פעמים בכל יום ואם הורגל כשאומר מפוזרין ק"ו ברצופין לפיכך אם אח"כ אינו זוכר אם הזכיר הגשם חזקה שלא הזכירו וא"צ לחזור וכן אם בשמיני עצרת אומר צ' פעמים אתה גבור עד ומוריד הגשם ועד בכלל ואח"כ נסתפק אם הזכיר הגשם חזקה שהזכירו (ויש חולקין על זה וטוב לחוש לדבריהם לכתחלה שלא לעשות כן לסמוך על זה אבל אם עשה כן ואח"כ נסתפק אם הזכירו אין צריך לחזור כי כן עיקר):

היינו, שפסק רבינו כמרוך המחבר הסובר כשיטת המהר"ם מרוטנבורק, שאם אמר ביום הראשון של פסח תשעים פעמים "אתה גבור..מוריד הטל", אם אח"כ מסתפק אם הזכיר בטעות גשם אין צריך לחזור, דיש חזקה שהרגיל לשונו לומר טל ולא הזכיר גשם, אבל מכיון שיש חולקים על זה (רבינו פרץ) וטוב לחוש לדבריהם (כדברי הט"ז) לכן לכתחילה לא יסמוך על זה ולא יאמר תשעים פעם אתה גבור.. מוריד הטל, אבל אם בפועל עשה כן ואח"כ נסתפק אין צריך לחזור משום שהדיעה של המהר"ם מרוטנבורק היא עיקר.

היוצא מכל הנ"ל בנוגע לשאלתך, לכתחילה אין לומר בתחילת ימות החמה (היינו ביום הראשון של פסח) תשעים פעמים "אתה גבור.. מוריד הטל", אבל אם בפועל עשית כן ואמרת תשעים פעמים "אתה גבור..מוריד הטל", אם אח"כ נתעורר אצלך ספק האם אמרת מוריד הטל כנדרש או שאמרת בטעות מוריד הגשם אתה לא צריך לחזור.

שאלה: מדוע לפי מנהג חב"ד חוגרים אבנט (גארטל) בשעת התפילה ומדוע מתחילים זאת דווקא לאחר החתונה?

תשובה: בשביל לענות על שאלתך עלינו לברר האם אכן יש חיוב מן הדין לחגור אבנט בשעת התפילה. הנה איתא בגמ' מסכת שבת: "אמר אביי הני חברין בבליא למאן דאמר תפלת ערבית רשות כיון דשרא ליה המיינייה לא מטרחינן ליה.. ליקו הכי וליצלי.. משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל"

ביאור הדברים: אביי אומר שבמקרה שאדם התיר את אבנטו לפני הסעודה בשביל לאכול, לשיטה שאומרת שאין חובה להתפלל תפילת ערבית - לא חייבו אותו חכמים להפסיק סעודתו ולהתפלל, אלא יתפלל אחר הסעודה. שואלת הגמ' שהתפלל כך בלי אבנט, ומתרצת הגמ' שיש חובה להתפלל עם אבנט משום "הכון לקראת אלהיך ישראל", היינו האדם צריך להכין את עצמו ולהתנאות לפני התפילה משום שהולך לעמוד לפני הקב"ה.

מגמרא זו מוכיח 'בעל התרומה' שצריך אדם לאזור אזור (=אבנט) בשעת התפילה, אפילו יש לו חגור המפסיק בין לבו לערווה, כך שאין לבו רואה את הערווה. ובביאור הוכחתו כתב הב"ח - שהרי חייבים לומר שבסיפור המובא בגמ' היה להם כבר אבנט בשעת הסעודה לחצוץ בין ליבם לערווה, דהרי בשעת הסעודה מברכים ברכות - ברכת המוציא וברכת המזון, ואסור לברך אם אין הפסק בין הלב לערווה, ומשום כך מוכרחים לומר שכאן מדובר על אבנט נוסף שצריך לחגורו בשעת התפילה משום "הכון לקראת אלהיך ישראל".
וכך גם פסקו הטור והמחבר בשו"ע (או"ח סי' צ"א).

מאידיך גיסא כתב רבינו ירוחם והביא דבריו הבית יוסף (שם) "שיש מי שכתב, שמי שרגיל לחגור כל היום, אם התיר חגורתו קודם תפילה צריך לחזור ולחגור, אבל מי שהולך בכל היום בלא חגורה, אין צריך לחגור לתפילה". וכן פסק המגן אברהם.

היינו, שלפי דבריו יוצא שאנחנו שאין לנו הולכים עם אבנט כל היום, אין לנו צריכים לחגור אבנט בשעת התפילה. ואכן משום כך מנהג רוב העולם להתפלל בלי אבנט בשעת התפילה.

ובהסברת מנהג החסידים כתב בפסקי תשובות (סימן צ"א) שנוהגים כך ע"פ סתימת דברי בעל התרומה (והשו"ע) שצריך לחגור אבנט לפני התפילה, ושיטת רבינו ירוחם היא שיטת יחיד וגם הוא כתב דבריו בלשון 'יש מי שאומר'.

(ודברים אלו אכן מסתדרים עם דברי בעל המשנה ברורה שהביא את דברי רבינו ירוחם בזה הלשון: "וי"א דדוקא מי שרגיל כל היום בחגורה אבל מי שהולך כל היום בלא חגורה גם בשעת תפלה א"צ לחגור, ומיהו מדת חסידות אף בכה"ג".

היינו, שהביא את דברי רבינו ירוחם כ"יש אומרים").

אך רבינו הזקן בשולחנו כתב "צריך לאזור אזור בשעת התפלה אפילו אם יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה, משום שנאמר הכון לקראת אלהיך ישראל... ומי שהולך כל היום בלא חגורה א"צ לאזור בשעת תפלה".

היינו, שמביא את דברי רבינו ירוחם בסתם ופוסק אכן כך להלכה, ואם כן צריך לומר שאכן ע"פ דעת רבינו הזקן אין חיוב לחגור אבנט (שזהו גם הסיבה שבחורים לפני החתונה לא חוגרים, דאם היה זה חובה ע"פ ההלכה לא היתה בכלל אפשרות לחלק בין קודם החתונה ללאחריה, וכל החלוקה ביניהם) (וכדלהלן) נובעת מכך שאין חיוב וזהו מנהג, ודו"ק).

ובהסברת מנהגנו לחגור אבנט בשעת התפילה ובדווקא אחר הנשואין, כותב הרבי ("אגרות קודש ח"י עמ' שצ"ג): "...ובשאלתו להטעם להתחיל לחגור אזור לתפלה רק לאחרי הנשואין. הנה אף שלא מצאתי בזה בפירוש, י"ל כיון שזהו מנהג חסידים (עיין האריכות בזה בטוש"ע או"ח סי' צא, ונ"כ), וענינו הכון לקראת אלקיך ישראל, שהוא ע"ד עטיפת טלית - פריסו דמצוה להמשיך עליו מלכותו ית' (עיין תניא ריש פרק מא), מפני הצד השווה שבהנ"ל נוהגים להתחיל בשניהם בתקופה אחת. והוא לאחרי הנשואין, וכמרומוז בהנוגע לטלית בקדושין כט, ב. וי"ל עוד טעמים בזה, ואכ"מ".

היינו, שהטעם למנהג זה הוא משום שמתחילים (לפי מנהגנו) להתעטף בטלית גדול לאחר החתונה, כפי שמרומוז הנהגה זו בגמ' במסכת קדושין, (שם מסופר שרב חסדא היה משבח ומתפאר ברב המנונא בפני רב הונא, אמר רב הונא לרב חסדא כשיבא לכאן תפגישהו איתי, כאשר בא רב המנונא ראהו רב הונא שאינו לובש סודר לשאלתו מדוע אינו לובש ענהו שהוא עדיין לא נשוי ולכן אינו לובש.

(משמעות הסודר כאן הוא טלית, עיין מג"א אורח חיים סי' ח' סק"ג). מכאן יש רמז להתחלת ההתעטפות בטלית לאחר הנישואין).

והרבי משווה את עניין האבנט בשעת התפילה לעניין הטלית, דהרי עניין האבנט בשעת התפילה הוא בשביל הכון לקראת אלקיך ישראל - קבלת מלכות שמים כנ"ל, וזהו כעניין הטלית להמשיך עליו מלכותו ית', ומפני זה מתחילים לחגור אבנט אחר הנישואין כמו שמתחילים להתעטף בטלית דווקא אחר הנישואין.

עוד סיבה מצינו בדברי הרבי למנהג ללבוש אבנט (תורת מנחם ח"ה עמ' 84):
 "ע"י חגירת אבנט ניתוסף שלימות גם בהענין ד"להפסיק בין (ראשו ו) לבו לערוה".
 כפי שהוא בעבודת האדם, היינו, שנעשה ההפסק והפירוד בין המוח והלב ובין עינים גשמיים וחומריים (שבבחינת ערוה), כמדובר לעיל שהתעסקות האדם בעניני עוה"ז צריכה להיות באופן ד"יגיע כפיך" בלבד, ואילו מוחו ולבו צ"ל שקועים בענינים נעלים ורוחניים".

שאלה: בית הכנסת שלנו בתקופה האחרונה נהיה מאוד עמוס והוסיפו כמה ספסלים למקומות ישיבה כך שיצא שמקומי הוא ממש בסמיכות לפתח בית הכנסת. האם אני צריך לחשוש לכך שאסור להתפלל בסמיכות לפתח?

תשובה: שלום רב! בשביל לענות על שאלתך, אציג תחילה את דברי הגמ' המהווים מקור להלכה זו (ברכות ח, ע"א): "אמר רב חסדא: לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת, שני פתחים סלקא דעתך? אלא אימא, שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל".

היינו, רב חסדא אומר שמהפסוק (משלי ח, לד.) "אשרי אדם שומע לי לשקד על דלתותי יום יום **לשמור מזוזת פתחי**" לומדים שצריך להיכנס לבית הכנסת דרך שני פתחים, (מזוזת פתחי - לשון רבים, היינו ב' פתחים), והגמ' מסבירה שאין הכוונה כפשוטו שצריך לעבור דרך שני פתחים [=דלתות] אלא הכוונה היא לשיעור של ב' פתחים.

ובפירוש דברי הגמ' שצריך שייכנס אדם "שיעור שני פתחים" נאמרו כמה הסברים:

רש"י פירש - צריך שייכנס רוחב של שני פתחים לתוך בית הכנסת, ולא יישב ליד הפתח (וכתב הארחות חיים ששיעור ב' פתחים הוא שמונה טפחים (כ"ד ס"מ לשיטת הגר"ח נאה), כיוון ששיעור פתח אחד הוא ארבעה טפחים), ובסיבת הדבר כתב רש"י "דנראה עליו כמשוי עיכוב בית הכנסת ויהא מזומן סמוך לפתח לצאת". כלומר, שלא יחשבו שאר המתפללים, שהתפילה מכבידה עליו והוא מחכה לרגע שיוכל לצאת מבית הכנסת.

המהר"ם מרוטנבורג - פירש גם כן כדברי רש"י ששיעור שני פתחים הוא שייכנס לתוך בית הכנסת כשיעור ב' פתחים ולא יישב בכניסה. אך בסיבת הדבר כתב שזהו מפני שכשיושב בפתח מביט לחוץ ואינו יכול לכוון.

הרא"ש בשם יש מפרשים כתב - שלא ימהר ויתחיל להתפלל מיד כשנכנס לבית הכנסת, אלא ישהה שיעור זמן של ב' פתחים, (ויש להעיר שאין זה סותר להא דאמרינן במשנה (ברכות ל, ב), "חסידי הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללים", ששם הכוונה בשעה אחת היא שעה ממש של 60 דק', כי זהו דווקא

בחסידיים הראשונים. אבל לשאר העם די לשהות שעה מועטת ואינם צריכים שעה ממש, ושעה מועטת זו היא כדי הילוך ב' פתחים כנ"ל (ראה שו"ע ר"ס"ז צ"ג ס"א).

והנפקא מינא בין השיטות: לשיטת רש"י - אם יש לו מקום קבוע בכניסה ליד הפתח, אין בעיה לשבת שם, דהרי אינו נראה שזה כמשאוי עליו ושהוא ממחר לצאת, כי הרי זהו מקומו. משא"כ לשיטת המהר"ם מרוטנבורג - גם אם יש לו מקום קבוע ליד הפתח זה בעייתי, משום שיכול להביט אל מחוץ לבית הכנסת, וזה יפריע לו בכוונת התפילה. ולכן, אם הפתח לא פונה לרחוב, אלא למבואה וכדומה לשיטתו אין בעיה. ולשיטת הרא"ש - אין בכלל בעיה לשבת ליד הפתח, כי לדעתו כוונת המימרא הוא שצריך לשהות שיעור זמן של ב' פתחים.

ופסק בשו"ע וכן כתב רבינו בשולחנו (אורח חיים סי' צ' ס"ק י"ט), שלעניין הלכה טוב לחוש לכל הפירושים. ולפי זה יוצא, שהאפשרות היחידה לשבת בכניסה לבית הכנסת, זהו דווקא (א) כשיש לו מקום קבוע ליד הפתח. (ב) בית הכנסת אינו פתוח לרחוב. (ג) שווה לפני תפילתו כשיעור זמן של ב' פתחים. (וכן כתב בפירוש במגן אברהם על אתר).

(אמנם בגמ' ירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) גרסינן: "רב חסדא אמר זה שנכנס לבית הכנסת צריך ליכנס לפנים משני דלתות מה טעם אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום".

חזינן, שהירושלמי למד כאפשרות שנדחתה בגמרא זו, שאכן צריך לעבור שני פתחים לפני הכניסה לבית הכנסת.

ואכן בשו"ע ר (הביא בשם יש אומרים את דברי המג"א ש) פסק ע"פ הירושלמי, שמפרש את דברי רב חסדא כה"א בגמרתנו (בבבלי) שצריך להיכנס לבית הכנסת דרך שני פתחים, ומסיים "לכן נהגו לעשות אכסדרה (=מבואה) לפני בית הכנסת", כדי שאכן יוכל לעבור דרך שני דלתות).

ולסיכום הדברים בנוגע לשאלתך יוצא, שאם אכן מקומך הקבוע בבית הכנסת הוא בסמיכות ממש לפתח הכניסה (היינו פחות מח' טפחים - 64 ס"מ) אזי; אם בית הכנסת שלכם אינו פתוח לרשות הרבים, אלא יש מבואה וכדומה בכניסה לבית הכנסת, אפשר להתפלל שם ללא כל חשש. אך אם הפתח פונה לרשות הרבים ואפשר לראות את העוברים ושבים וכדומה שדבר זה גורם לבלבול בתפילה, כדאי

לעבור למקום שאינו בכניסה, כדי לחשוש לשיטת המהר"ם מרוטנבורג שגם כשיש מקום קבוע - אין להתפלל בפתח הבית הכנסת.

שאלה: מהו מנהג חב"ד בתפילת הדרך - האם צריך לעצור את הרכב ולומר זאת? וכן האם צריך לברך על משהו לפני כדי שתהיה תפילה זו סמוכה לברכה אחרת?

תשובה: ראשית נתמקד על הפרט הראשון בשאלתך. הנה בגמ' מסכת ברכות (ל, א.) נחלקו האמוראים באיזה אופן מתפללים תפילת הדרך: רב חסדא אמר מעומד ורב ששת אמר אפילו כשהוא מהלך.

ומביאה הגמ' מעשה בהקשר זה שאותם אמוראים (רב חסדא ורב ששת) הלכו בדרך, וכשהגיע הזמן לומר תפילת הדרך, נעמד רב חסדא (כשיטתו) לומר תפילת הדרך, כששמע זאת רב ששת ביקש ממשמשו שיקים אותו במקומו בשביל שיוכל לומר מעומד, והסביר זאת רב ששת שאע"פ שאני סובר שאין חובה לומר זאת מעומד מכל מקום "מהיות טוב אל תקרא רע", היינו, שאם אפשר לי לעשות דבר טוב בנקל, שהרי הנוסעים איתי (רב חסדא) בלאו הכי נעמדו ולא ימשיכו בדרך, אל לי לחדול מלעמוד ולהתפלל מהלך.

ופסקו הרי"ף והרא"ש שמוטב לעמוד בתפילת הדרך כדברי רב חסדא, וכתב הב"י (אור"ח סימן ק"י) שגם לפי שיטתם שעדיף לעשות כרב חסדא, זהו רק במקרה שזה אפשרי ובנקל כגון שבני חבורתו מחכים לו כבסיפור שאירע עימם (כנ"ל) ומשום "מהיות טוב אל תקרא רע", אבל מן הדין אכן אפשר לומר זאת כשהוא מהלך.

והנה בנוגע לאדם שרוכב על גבי בהמה וכדומה, הביא רבינו יונה מחלוקת (הובא בב"י שם), האם יש צורך לרדת מהבהמה בשביל לקרוא תפילת הדרך, וכתב שיותר נראה שאין צריך לירד, משום שתפילת הדרך איננה חמורה יותר מתפילת שמונה עשרה ששם אמרינן שאין צריך לירד.

אלא שמ"מ כתב המגן אברהם (ס"ק י"א): "מיהו אם אפשר לו יעמיד הבהמה דקיימא לן רוכב כמהלך דמי".

ואכן, כך גם פסק רבינו בשולחנו (סי' ק"י ס"ד) וז"ל: "ומן הדין יכול לומר תפילת הדרך אפילו כשהוא מהלך, אלא משום מהיות טוב אל תקרא רע יעמוד כשיאמרנה אם אפשר לו, כגון שבני השיירה ג"כ עומדים. ומכל מקום א"צ לעמוד אלא מליילך, אבל אם היה רכוב א"צ לירד אלא יעמיד הבהמה מליילך אם אפשר לו שאם ירכוב

הרי הוא כמהלך, (וה"ה ליושב בעגלה שא"צ לירד אלא להעמיד הסוסים אם אפשר לו).".

וכן בסדור פסק רבינו "וטוב לומר מעומד אם אפשר בקל".

ומכל הנ"ל יוצא בנוגע לפרט הראשון שבשאלתך, שאם אכן אפשרי לעצור את הרכב בצידי הכביש וכדומה בנקל, טוב לעצור ולומר, ואם אין זה אפשרי, אפשר לומר תפילה זו גם כשהרכב נוסע.

ומנהג הרבי בזה בנסיעותיו היה (ראה מעשה מלך עמ' 57) לצאת מן המכונית ולאומרה מעומד (אחר רחיצת ידיים).

ובנוגע לפרט השני שבשאלתך, הנה איתא בגמ' (פסחים ק"ד, ב): "כל הברכות כולן פותח בברוך וחותרם בהן בברוך חוץ מ... ברכה הסמוכה לחברתה".

וכתבו התוס' (שם ד"ה "כל הברכות") שהסיבה שאין פותחים בברוך בתפילת הדרך היא משום שתפילה זו אינה אלא שבח ותפילה בעלמא, כלומר, תפילת הדרך הינה בקשת רחמים ולא ברכה.

ורבינו יונה ריש מסכת ברכות כתב (הביאו הב"י כאן) שהסיבה היא "משום דכל ברכה שבמקומה היא סמוכה לחבירתה כשאומר אותה בפני עצמה אומרה כמו שהיא במקומה שחותמת ואינה פותחת ותפלת הדרך נמי כיון שבתפלת י"ח ברכות שומע תפלה סמוכה לחבירתה, ואם עכשיו אינה סמוכה לחבירתה לא חיישינן להכי.

אלא שלפועל המהר"ם מרוטנבורק נהג להסמיך אותה לאחת מן הברכות הפותחות בברוך כגון לברכת הנותן לשכוי בינה וכה"ג, היינו שהלך בתחילת היום והיה מסמיך את תפילת הדרך לאחד הברכות שבברכות השחר המתחילות בברוך.

ופסק אדה"ז (או"ח סי' ק"י ס"ז) כדברי התוס' שאין ברכה זו פותחת בברוך לפי שאינה אלא בקשת רחמים, אלא שכתב "ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזו ברכה כדי שתהיה ברכה הסמוכה לחברתה שא"צ לפתוח בברוך, כגון אם הולך בבקר יסמיכנה לברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל אם מברך ברכת השחר לאחר שהחזיק בדרך כמו שנתבאר, ואם הולך באמצע היום, יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה, או יטיל מים ויברך אשר יצר ואח"כ יתחיל מיד יהי רצון מלפניך כו".

אלא שבסידור לא הזכיר דין זה, ואכן בספר השיחות של הרבי הריי"ץ (תש"א עמ' 148) מובא "שכאשר נסע כ"ק אדמו"ר הזקן ממניסק היה בין המלווים הרה"ח והרה"ג ר' יצחק אייזיק מהומיל, והתפתחה שיחה בהלכה אודות תפילת הדרך אם היא ברכה בפ"ע או שעליה להיות ברכה הסמוכה לחברתה. והוחלט אצלם **שזו ברכה בפ"ע** כלומר שקובעת ברכה לעצמה".

ואכן הרבי לא נהג בנסיעותיו להסמיך את תפילת הדרך לברכה אחרת, ולא אכל משהו לפני תפילה זו, ומסופר שכשהציע ר' שמואל לוויטין לרבי 'סוכריה' בשביל שיוכל להסמיכו לברכה, ענהו שאין צורך בכך (ראה מעשה מלך עמ' 57).

שאלה: אני לא זוכר האם התפללתי תפילת מוסף לראש חודש, האם עלי להתפלל מוסף מפני הספק?

תשובה: בשביל לענות על שאלתך נקדים את דברי הגמ' שהיא המקור לסוגייתנו, אמרינן בגמ' (ברכות כ"א, א.): "ספק התפלל ספק לא התפלל.. רבי יוחנן אמר: ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו... ואמר רב יהודה אמר שמואל: התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל, ואם לאו אל יחזור ויתפלל".

ממימרא זו אנו למדים שאדם שהתפלל כבר תפילת שמונה עשרה, יכול להתפלל שוב בתורת נדבה, והוא משום שהלואי והתפלל אדם כל היום כולו, אלא שצריך לחדש דבר בתפילתו השנייה, להראות שהיא תפילת נדבה (עיי' בב"י ריש סימן ק"ז שלמד כן מדברי הראשונים).

עוד דבר הנלמד מגמרא זו - שגם במקרה שיש לאדם ספק האם התפלל, צריך להתפלל שוב, אלא שבמקרה זה אינו צריך לחדש דבר בתפילתו, משום שכאשר מתפלל על הספק אין לך חידוש גדול מזה (ב"י שם).

וכתב הרשב"א שכשחוזר ומתפלל שוב מספק, צריך להתנות לפני תפילתו שאם לא התפללתי תהא תפילה זו לחובתי, ואם התפללתי תהא תפילה זו לנדבתי (והביא המגן אברהם דבריו להלכה).

ונחלקו הראשונים האם אפשר להתפלל תפילת מוסף ותפילות שבת ויו"ט בנדבה:

שיטת הרי"ף - (לפירוש רבינו יונה והרא"ש) - אין מתפללים תפילת מוסף ותפילות שבת ויום טוב בנדבה: תפילת מוסף - משום שתפילת נדבה נלמדת מקרבן נדבה, וכמו שהיחיד אינו יכול להתנדב קרבן מוסף, כך אינו יכול להתפלל מוסף בנדבה. תפילות שבת ויום טוב - משום שנדרים ונדבות אינם קרבים בשבת (וזהו משום שקרבנות שאין זמנם קבוע אינם דוחין את השבת (ראה יומא נ, א)).

שיטת הרמב"ם - משמע בדבריו שהביא ב' דעות - א) דווקא תפילת מוסף אין מתפללים אותה בנדבה משא"כ תפילות שבת אפשר להתפלל בנדבה. ב) "ויש מן הגאונים מי שהורה" שגם תפילות שבת ויום טוב אי אפשר להתפלל בתורת נדבה.

ובהסברת הדעה הראשונה שדווקא תפילת מוסף אי אפשר להתפלל בנדבה משא"כ תפילות שבת ויו"ט, כתב הב"י וז"ל: "בשאר תפלות דלאו דמוספין כיון דבכל ימות השנה מתפלל אותם נדבה לפי שיכולים להביא בהם קרבן נדבה גם בשבתות וי"ט שאין מביאין בהם קרבן נדבה מתפללים בהם תפלות אלו בתורת נדבה שלא ראו חכמים להוציא שבתות וימים טובים מכלל כל ימות השנה בדבר שאין בו איסור שאינו אלא דוגמא בעלמא".

כלומר, חכמים לא חלקו בין תפילות ימי החול הקבועות לכל יום (- שחרית, מנחה ערבית), לבין תפילות השבת הקבועות, ומשום כך כמו שתפילות ימי החול אפשר להתפלל בנדבה כך גם תפילות שבת אפשר להתפלל בנדבה.

שיטת הראב"ד - גם הוא סובר שאינו יכול להתפלל מוסף ותפילות שבת בנדבה, אלא שטעמו הוא שכוונת רבי יוחנן בדבריו "הלוואי שהתפלל אדם כל היום" הוא דווקא לתפילות שמונה עשרה הרגילה שהברכות האמצעיות שבה הם בקשות רחמים, ובזה אכן יכול לחזור ולהתפלל. משא"כ תפילת מוסף ותפילות שבת ויום טוב כמעט ואין בהם בקשות רחמים אלא שבחי המקום, ובזה לא נאמר שיכול להתפלל שוב.

שיטת רבינו יונה - כסברת הראב"ד, אלא שהוסיף שאולי אפשר לחלק ולומר שתפילות שבת כן אפשר להתפלל בנדבה, והטעם הוא משום ש"כיון דנתקנה כנגד תפלת י"ח שהוא רחמים דיינינן לה כתפלת רחמים ויכול להתפלל אותה נדבה":

שיטת רבינו האי - אפשר להתפלל תפילת מוסף בנדבה, ובטעמו כתב רבינו יונה שאע"פ שתפלות כנגד תמידין תקנום, מאין לנו דבתפלות של נדבה ג"כ נלך אחר הקרבנות". ועיי"ש שהביא עוד טעם.

ופסק בשו"ע וכן פסק בשו"ע ר שהן תפילת מוסף והן תפילות שבת ויו"ט אין מתפללים אותם בנדבה.

וכתב הפרי מגדים (א"א סק"א) והובאו דבריו במשנ"ב, שלפי זה יוצא שגם במקרה של **ספק** האם התפלל מוסף או תפילות שבת ויום טוב, אינו יכול להתפלל לצאת ידי ספקו, דהרי כתב הרשב"א (המובא לעיל) שלפני כל תפילה שמתפלל משום ספק צריך להתנות שאם לא התפללתי תהא תפילה זו לחובתי **ואם התפללתי**

תהא תפילה זו לנדבתי והרי אינו יכול להתנות כך, דאין מתפללים מוסף ותפילות שבת בנדבה.

אלא שבסימן קכ"ד נתן הפרי מגדים (מש"ז סק"א) עצה לדבר, וז"ל ש"מי שספק לו אם התפלל שחרית בשבת או מוסף בחוה"מ, יש לו תקנה להיות ש"ץ וחוזר התפלה בשביל התקנה ויוצא נמי מספק".

ולכן בנוגע לשאלתך, בשונה מכל תפילה שיש ספק אם התפלל שהדין הוא שצריך לחזור ולהתפלל, במקרה זה כיון שהספק התעורר אצלך על תפילת מוסף, אינך יכול להתפלל שוב לצאת ידי הספק, והטוב ביותר לבקש להיות ש"ץ לחזור התפילה כעצת הפרי מגדים.

שאלה: אני גר באירופה בה מתחילים לומר ותן טל ומטר לאחר ששים יום מהתקופה, אלא שבפועל טעייתי ובתפילת שחרית היום (י"א מר חשוון) אמרתי ותן טל ומטר בברך עלינו, אני צריך לחזור ולהתפלל שוב?

תשובה: בשביל לענות על שאלתך נקדים ונבאר את השתלשלות הדברים:

במשנה מסכת תענית איתא "בשלושה במרחשון שואלין את הגשמים רבן גמליאל אומר בשבעה בו ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת".

ובגמ' (י, א) פסקינן הלכה כרבן גמליאל, שמתחילים לשאול הגשמים בז' חשוון כדי שהאחרון שבישראל שעלה לרגל בחג הסוכות יוכל לשוב לביתו ולא יעצרנו הגשם, ואף על פי שכבר חרב הבית, לא בטלו חכמים תקנה זו, משום שגם לאחר החורבן היו מתאספים בני הסביבה בירושלים בימי הרגל.

ואמרינן עוד בגמ' "תניא חנניה אומר ובגולה עד ששים בתקופה", ומסבירים המפרשים שבגולה הכוונה לבבל שהיא נמצאת במקום נמוך ואינה צריכה כ"כ לגשמים, ומשום הכי מתחילים לשאול בה ששים יום אחר תקופת תשרי (בימינו זה יוצא בלילה שאחר 4 או 5 בדצמבר).

וכתב רש"י (שם ד"ה תתאי) "וכן אנו נוהגים שכל מנהגנו אחר מנהג בבל". היינו שכל המדינות בחוץ לארץ מתחילות לשאול אחר ששים יום מתקופת תשרי כמנהג בבל, כמו שבכל מחלוקת אנו פוסקים כבני בבל.

אלא שתמה הרא"ש על מנהג זה (סי' ד' וכן בתשובותיו כלל ד' סי' י' הובאו דבריו בב"י סי' קי"ז) וז"ל בתשובותיו: "דאע"ג דתניא חנניה אומר ובגולה עד ס' בתקופה ואנן כל מילתא אזלינן בתר חכמי בבל ועבדינן כוותיהו היכא דפליגי אהדדי חכמי בבל וחכמי ארץ ישראל דתלמוד בבלי חשבינן עיקר, ה"מ בדבר איסור והיתר וחיוב ופטור וטומאה וטהרה, אבל בדבר התלוי בצורך השעה ואין בו שינוי לעבור על ד"ת, ראוי לילך אחר השנים והמקומות והזמן, דבבל שוכנת על מים רבים ולא צריכים גשמים עד ס' לתקופה או היה זמן הזרע מאוחר בבבל, אבל בארץ אשכנז שזמן הזרע הוא מחצי תשרי ואילך הדבר ידוע שאם לא ירדו גשמים מיד אחר הזרע שהוא מתקלקל שהעופות והעכברים יאכלוהו כולו, למה לא נעשה כבני א"י ששואלים את הגשמים בז' במרחשון כר"ג, כי בדבר זה אין מחלוקת בין בני

בבל ובין בני א"י שיתנו אלו טעם לדבריהם שראוי לעשות כך ואלו נותנים טעם שראוי לעשות כמותן, אלא שבבבל היו עושים כפי הצריך להם, והמשנה שאומרת ששואלין במרחשון שנשנית בא"י כפי הצריך להם".

פירוש הדברים: הרא"ש מבדיל בין דבר שבסברא - כמו האסור והמותר, הטמא והטהור, החייב והפטור, שבזה כשיש מחלוקת בין חכמי בבל לחכמי ארץ ישראל אנחנו נוהגים כחכמי בבל, לבין מקרה דידן שיש שינוי בצורך של כל מדינה ומדינה לפי מקומה וכו', שבבבל מכיון שהיא שוכנת ליד הרבה מים אינם צריכים כ"כ גשמים, ולכן מתחילים לשאול בה מאוחר, אבל אנו שאנחנו צריכים ביותר את הגשם למה שלא נהגה כבני ארץ ישראל ונתחיל לשאול גשמים בז' חשון.

אלא שסיים הרא"ש שלמעשה לא נתקבלו דבריו, ואפי' בתפילתו הפרטית אינו שואל גשמים בברכת השנים (למרות שיכול לשאול משום שיש בדבר צורך לרבים, אינו עושה כך) שלא יהיה אגודות אגודות - שחלק שואלים כך וחלק כך.

ואכן משום כך נפסק בשו"ע - שמתחילים בחו"ל לשאול גשמים אחר ששים יום מהתקופה, וכן במדינות הצריכות גשם בימות החמה לא ישאלו גשמים בברכת השנים אלא ישאלו בברכת שומע תפילה (של תפילת לחש).

וכתב מהר"י אבוהב שבדיעבד היינו שבטעות אם שאל בחוץ לארץ ותן טל ומטר בזמן שמן הדין צריך הי' לומר בו ותן ברכה אינו צריך לחזור, משום שסומכים בדיעבד על סברת הרא"ש.

ומשום הכי פסק הרמ"א וכן פסק בשו"ע וז"ל: "ומכל מקום אם ארץ אחת כולה צריכה למטר בימות החמה וטעה בה היחיד ושאל מטר בברכת השנים, יכול לסמוך על סברא זו בדיעבד ואינו מחויב לחזור אלא אם רוצה לחזור ולהתפלל בתורת נדבה (וא"צ לחדש בה דבר כיון שמתפלל על הספק כמו שנתבאר בסי' ק"ז וק"ח), והוא הדין אם בארצות אלו טעה היחיד ושאל מטר מז' במרחשון ואילך אינו מחויב לחזור"

היינו, בדיעבד סמכין על סברת הרא"ש ולכן אם טעה אדם ובארץ הצריכה מטר בימות החמה שאל בברכת השנים גשמים או במקרה אחר - הוא שאל גשמים אחר ז' מרחשון לפני ששים יום מהתקופה, אינו צריך לחזור, אלא שאם רוצה לחשוש לדיעה הראשונה (שמנהגנו כבני בבל בכל מצב אפי' בדיעבד), יכול להתפלל שוב

בתורת נדבה אך אינו מחוייב בכך, וכשחוזר ומתפלל אינו צריך לחדש בתפילתו כדין הנדרש למתפלל בתורת נדבה, משום שהוא מתפלל על הספק וכשמתפלל על הספק זה החידוש הכי גדול שיכול להיות.

ומכאן בנוגע לשאלתך מכיון שהינך גר בחוץ לארץ במקום שלכאורה צריך גשם, וזהו לאחר ז' מרחשון אינך צריך לחזור ולהתפלל שוב, אלא שאתה יכול להתפלל שוב בתורת נדבה (ואינך צריך לחדש דבר בתפילה זו) אלא שאינך חייב בכך.

שאלה: מדוע לובשים בחב"ד פאה נכרית ולא כיסוי ראש אחר (מטפחת)? ומדוע דווקא נשואות לובשות כיסוי ראש ולא רווקות?

תשובה: במענה לשאלותיך - הנה לגבי השאלה הראשונה ששאלת מצאנו במכתבי הרבי כמה מעלות בחבישת פאה נכרית על לבישת מטפחת:

וזה לשון הרבי (אגרות קודש חי"ט ע' תכח): "הרי רואים במוחש, אשר לבישת כובע ואפילו מטפחת, משאירה חלק השער בלתי מכוסה על כל פנים במשך זמן קצר, זאת אומרת שעוברים על האיסור הגדול וכהפסק דין בשולחן ערוך אורח חיים סימן ע"ה".

ובמכתב אחר מביא הרבי סיבה אחרת (חט"ז ע' של): "במה שכתב אודות כיסוי הראש - כבר גליתי דעתי זה כמה פעמים, שכיסוי במטפחת (טיכל) בעוונותינו הרבים בדורותנו אלה, אינו מחזיק מעמד, כיון שבכל פעם ופעם עומדת האשה בנסיון, אם לכסות כל שיערה או רק חלק מהם או כו', מפני שלא תתבייש מפני המלעיגים (אף שאינם אלא בדמיונה, או לפעמים גם במציאות) משא"כ בלבישת שייטל, הרי אי אפשר להסיר השייטל כשנמצאים במסיבה וכיו"ב". (וראה גם בח"י ע' קפו).

ממכתבים אלו רואים אנו שני סיבות להעדפת הפאה: א) במטפחת קשה לשמור שכל הזמן יהיה השיער מכוסה, משא"כ בפאה. ב) במטפחת אפשר לגלות במקצת את השערות או אפי' להורידה לגמרי כשנפגשים עם ידידה חופשית וכדומה.

ובנוגע לטענה שלכאורה שיער הפאה נראה הוא כשיער הראש, ולפעמים אף יותר יפה משיער הראש, במענה על זה כתב רבינו (כבודה בת מלך ע' ס"ה): "שיער עצמה - פריצות ע"י גופה, וזו - פאה נכרית על ידי דבר זר (דלבוש הראש דומה ללבוש הרגל וכו')".

מענה זה מתומצת ביותר, ולכאורה כוונת הרבי היא, שכמו שלגבי הרגל אם אינו מכוסה עם בגד זהו פריצות, ולעומת זאת כשהוא מכוסה בבגד למרות שהבגד נראה לפעמים אפי' יותר יפה מהרגל וכו' זה צנוע, משום שלבוש הרגל הוא דבר זר מרגלה. אותו הדבר בפאה, כיון שזהו דבר זר מגופה אין זה פריצות. (אלא שיש

כמובן להבהיר ולהדגיש, שצריכה להיות זהירות יתירה שהפאה תהי' צנועה ולא מושכת, בדיוק כמו שלבוש הרגל צריך להיות צנוע, וכל זה הוא פשוט).

ובנוגע לשאלתך השנייה, מדוע רווקה אינה צריכה כיסוי ראש:

הנה הרבי מתייחס לשאלה זו (אגרות קודש חי"א ע' ר) ומביא כמה ביאורים לחלק בין רווקה לנשואה:

ביאור ראשון - הגמ' (מס' כתובות ע"ב, א) לומדת את האיסור לאישה ללכת בגילוי הראש מן הנאמר בפרשת סוטה (במדבר ה, יח) "ופרע את ראש האשה", - שמכך שהכהן מגלה את שיערה סימן שהוא הי' מכוסה לפני הסתירה (ראה רש"י שם ד"ה 'אזהרה').

והרי פסוק זה - "ופרע את ראש האשה" - שממנו למדים את האיסור לאישה ללכת בגילוי הראש מדבר באישה **נשואה** שנעשתה סוטה.

ביאור שני ועיקרי - בהקדמה לפירוש המשניות כותב הרמב"ם שבעניינים המקובלים מדור לדור מימות משה רבינו ע"ה, אי אפשר להיות בזה מחלוקת. ובעניינינו: מנהג הבתולות בכל הדורות הי' ללכת בגילוי שיער, ולכן אין מחלוקת בעניין זה.

ביאור שלישי - ישנו זכר במקרא למנהג זה שהבתולות הלכו בגילוי ראש, דהנה איתא בספרי (במדבר ה, יח). "תניא, רבי ישמעאל אומר, ופרע את ראש האשה, לימד על בנות ישראל שהן מכסות ראשיהן, ואע"פ שאין ראה לדבר זכר לדבר, שנאמר (שמואל ב יג, יט) ותקח תמר אפר על ראשה".

היינו, רבי ישמעאל מביא זכר לזה שבנות ישראל מכסות ראשיהן מתמר שמשעה שנאנסה, היא שמה אפר על ראשה (אפר מלשון כובע הראש כמו ויתחפש באפר על עיניו, "ויסר את האפר מעל עיניו" (מ"א כ', ל"ח, מ"א)).

ממקור זה אנו רואים שכשהיתה תמר בתולה הלכה בלי כיסוי ראש, ורק משעה שנאנסה התחילה לכסות ראשה.

ביאור רביעי (טעם פנימי לעניין) - כיסוי הראש הוא בא כעונש על חטא עץ הדעת (ראה עירובין ק, א) על זה שהכשילה את בעלה בכך, ולכן אינו נוהג זה בבתולה.

ונסיים בשכר המובא בספר הזהר על הזהירות ללכת בכיסוי הראש (ח"ג קכ"ו),
(א): "בנהא יסתלקון בחשובין על שאר בני עלמא ולא עוד אלא דבעלה מתברך בכל
ברכאן דלעילא וברכאן דלתתא בעותרא בבנין ובני בנין וכו']= בניהם יתעלו בחשיבותם
על שאר בני האדם, ולא עוד אלא שבעלה מתברך בכל הברכות שלמעלה והברכות שלמטה, בעושר בבנים
ובני בנים וכו'].

שאלה: מה האופן והזמן הכי מתאים לכתחילה לאמירת שנים מקרא ואחד תרגום? אם בפועל לא הספקתי האם אפשר להשלים אמירתו?

תשובה: בנוגע לשאלתך הנה נקדים ונביא את המקור לכך בדברי הגמ' (ברכות ח, א): "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום.. שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו".

וכתב בעל הטורים (ריש פרשת שמות) ש"ואלה שמות בני ישראל" ר"ת - ואדם אשר לומד הסדר שנים מקרא ואחד תרגום, בקול נעים ישיר, יחיה שנים רבות ארוכים לעולם".

הנה באופן אמירת ה'תרגום' ("שנים מקרא ואחד תרגום") מביא רבינו הזקן שני דיעות (סי' רפ"ה ס"ב):

א) יקרא עם פירוש רש"י, והמעלה באופן זה הוא שכך מבין יותר את פירוש הכתובים מאשר שמבין ע"י תרגום אונקלוס.

ב) יקרא עם תרגום אונקלוס שהמעלה בו שהוא ניתן בסיני (= כמו שמצינו בתורה מילים בארמית - "יגר שהדותא" (בראשית לא מז)), וסיים רבינו שעדיף לעשותו עם פרש"י, אבל נכון לכל ירא שמים לקרות 'שנים מקרא' גם עם תרגום אונקלוס וגם עם פירוש רש"י.

ומנהג חב"ד הוא לקרות בערב שבת 'שנים מקרא' עם תרגום אונקלוס בלבד, ובנוסף לכך במשך השבוע לומדים כל יום חומש עם רש"י במסגרת שיעורי החת"ת (ראה ספר השיחות תש"ב עמ' 27).

באופן קריאתה מביא רבינו שני דיעות (שם ס"ג):

א) "יש נוהגין לקרות כל פרשה בין פתוחה בין סתומה ב' פעמים ואח"כ התרגום עליה מיד, קודם שיקרא פרשה שניה וכן בכל פרשה".

ב) "ויש נוהגין לקרות כל פסוק ב' פעמים והתרגום עליו מיד, ומנהג זה נכון יותר כי כן היו עושים בזמן שהיו מתרגמין בקריאת התורה בצבור שהיו מתרגמין כל פסוק בפני עצמו". (וכן הוא מנהג חב"ד (ספר המנהגים ע' 25).

ובנוגע לזמן קריאתה לכתחילה, מביא רבינו ב' שיטות (שם ס"ו):

(א) "יש נוהגין מטעם הידוע להם לגמור כל הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ערב שבת אחר חצות".

(ב) "ויש נוהגין לגמור כולה ערב שבת שחרית אחר התפלה ושלא להפסיק כלל באמצע שנים מקרא ואחד תרגום אפילו בדבור".

ומביא הרבי (אג"ק חח"י ע' תק"ס) שאע"פ שמדברי הרבי הרש"ב (במודעתו הידועה ע"ד קריאה בתורה) נראה שסובר שבכל מחלוקת המובאת בשו"ע באופן של 'יש אומרים.. ויש אומרים' נקטינן שההלכה כדברי יש אומרים השני, וא"כ בהלכה זו שגם בה הדברים מובאים בלשון זו, הי' לכאורה צריך לנהוג כיש אומרים השני - לומר את ה'שנים מקרא' בערב שבת אחרי שחרית לפני חצות, אלא שאעפ"כ בנוגע לפועל מנהג רבותינו נשיאנו (המובא בהיום יום המועתק לקמן) כיש אומרים הראשון - לומר את השנים מקרא ואחד תרגום אחר חצות ערב שבת. והנה מביא רבינו הזקן שלכתחילה עדיף לסיים את אמירת ה'שנים מקרא' לפני אכילת סעודת שבת של היום (ויש להעיר מספר השיחות תש"ב ע' 72 שם כותב הרבי הרי"צ "שהגם שישנם כמה דיעות בנוגע לזמן השלמת הפרשה, מכל מקום הזמן הנכון לכך הוא עד שבת בבוקר קודם התפילה"), אלא שאם לא הספיק לאמרה קודם הסעודה מביא רבינו כמה דיעות:

(א) חייב להשלים אמירתה עד תפילת מנחה של שבת, אבל משם ואילך אינו יכול להשלים, משום שכבר התחילו הציבור בתפילת מנחה לקרוא את הפרשה הבאה.

(ב) יכול להשלים עד יום שלישי (כדין 'הבדלה' שאפשר להשלימה עד יום שלישי).

(ג) יכול להשלימה עד שמחת תורה, שבה גומרים הציבור לקרוא את כל פרשיות התורה.

להלכה פוסק רבינו שטוב לחוש לכל הפירושים, שלכן מי שלא קראה בזמנה (עד מנחת שבת) ישלימה עד יום שלישי ואם גם זאת לא עשה, ולא השלים קריאתה - ישלים עד שמחת תורה.

היוצא מכל הנ"ל שלכתחילה יש לקרות בערב שבת אחר חצות שנים מקרא עם תרגום 'אונקלוס' (ובמשך השבוע להעביר את הפרשה עם רש"י במסגרת שיעורי החת"ת), ולקראה באופן של שני פסוקים ותרגום עליו מייד, ולא להפסיק באמצע קריאתה.

אבל אם לא הספיק לגמרה עד סעודת היום (ולכתחילה עד תפילת שחרית) יש לגמרה עד תפילת המנחה ואם לא הספיק - יגמרנה עד יום שלישי, ואם גם זה לא הספיק ישלים עד שמחת תורה.

ומנהג רבותינו נשיאנו בזה הי' (היום יום ד' טבת (בתרגום ללה"ק)): "להעביר [שנים מקרא ואחד תרגום] פרשה או שתים ביום חמישי בערב אור ליום ששי, ביום ששי אחר חצות היו שוב מתחילים להעביר את כל הסדרה מתחילתה עם ההפטורה, שבת בבוקר לפני התפילה נהגו שוב להעביר משביעי, כשחלו שתי הפטורות את הפטורת הסדרה היו אומרים ביום ששי, והאחרת (של שבת ראש חודש מחר חודש וכו') בשבת".

שאלה: האם בית המקדש יבוא מלמעלה או שמישיח יבנה את בית המקדש?

תשובה: בנוגע לשאלתך, אכן נאמרו בזה שיטות שונות:

דעת מדרש תנחומא (פקודי יא) וז"ל - "כי שמחתני ה' בפעלך זה אוהל מועד, במעשה ידיך ארנן זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו".

וכן דעת רש"י ותוס' (מגילה מא, א) ובלשון רש"י: "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך".

וכן בזוהר (חלק ג' עמ' רכא) נאמר שבית המקדש הראשון והשני כיוון שנבנו בידי אדם "בניינא דבר נש" לא הי' להם קיום נצחי, משא"כ הבית השלישי הוא יהי' בניינא דקוב"ה כמ"ש בונה ירושלים ה', ומשום זאת יהי' לו קיום נצחי.

כלומר, לשיטת הזוהר זה שבית המקדש יבוא מן השמיים הוא עניין הכרחי בו, בשביל שיהי' לו קיום נצחי.

לאידך, דעת הרמב"ם היא (הלכות מלכים ומלחמות פי"א, א) - משיח יבנה את בית המקדש - בידי אדם. (וטעמו מובן, משום שלבנות את ביהמ"ק זה מצוות עשה כמ"ש (תרומה כ"ה, ח.) "ועשו לי מקדש", ומצווה זהו דבר המוטל על בני").

ובתיווך הדברים מצאנו בשיחות הרבי כמה הסברים (ראה לקו"ש חח"י ע' 418 ובנסמן שם):

(א) אכן בית המקדש יבנה ויבוא מלמעלה - בידי שמיים, אלא שנאמר בפסוק (איכה ב, ט.) "טבעו בארץ שעריה", היינו ששערי ביהמ"ק (שנבנו בידי אדם) נגנזו בעמקי האדמה, ובגאולה העתידה יעמידו בני"א את השערים, וישנו דין בגמ' מסכת ב"ב (נג, ב.) ש"הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה" (השני), והטעם הוא משום עיקר הבנין הם הדלתות שדווקא על ידם אי אפשר להיכנס לתוך הפלטרין, ומגמ' זו למדים שהמעמיד דלתות נחשב כאילו בנאו כולו.

(ב) אם בני"א במצב של 'זכו' (ראויין לגאולה), אזי יבנה המקדש בידי שמים, אבל אם בני"א במצב של 'לא זכו' (אינם ראויין ח"ו לגאולה) יבנה בידי אדם.

(ויש להעיר משיחת ש"פ ויקהל פקודי תשמ"ח (התוועדויות תשמ"ח חלק שני ע' 450), שם אומר הרבי שבימינו אלה לאחרי כל מה שעברו בני ישראל במשך כל

הגלות הארוך והמר וכו' בודאי נמצאים במעמד ומצב ד'זכו' בתכלית השלימות ובמילא יהי' בית המקדש השלישי בניינא דקוב"ה).

ג) החלק המובן ומבואר מסיפור הדברים במסכת מידות יבנה בידי אדם (וכלשון הרמב"ם "הדברים המפורשים ביחזקאל"), והפרטים שאינם ברורים ומפורשים יתגלו משמים ע"י הקב"ה.

ד) כל בניית בית המקדש תהי' בידי אדם ע"י משיח שיתגלו אליו כל הדברים שאינם ברורים ומבוארים, ובבית המקדש שלמטה יתלבש בית המקדש שלמעלה (כמו שמצינו באש המזבח בבית המקדש שהאש שלמעלה התלבשה באש של מטה ("דמצווה להביא מן ההדיוט"))

והסיבה לזה שהרמב"ם כתב שמשיח בונה המקדש, משא"כ מהמדרשים והזוהר אנו לומדים שיבוא מן השמים הוא משום שהרמב"ם עניינו הוא ספר הלכות, וע"פ ההלכה מצווה על האדם לבנות את בית המקדש, ולכן הוא מדגיש את החלק של האדם בבנייה, כי החלק שיבוא ויתגלה מן השמים אין לו שייכות למצווה המוטלת על האדם.

משא"כ המדרש והזהר שעניינם הוא פנימיות התורה, הם מדברים על תכלית ושלימות המכוון במקדש דלעתיד - שעילוי זה יפעל על ידי זה שהקב"ה בונה המקדש.

והרבי מסביר (לקו"ש חל"ט ע' 11), שהסיבה לזה שבבית המקדש העתיד יהי' שילוב של בניין בידי אדם ובניין בידי שמים (כמבואר בתיווכים הנ"ל) הוא משום שעיקר החידוש של בית המקדש השלישי הוא שהוא יהיה בית נצחי, וזה נעשה דווקא ע"י שיהיה בניינא דקוב"ה (כמובא לעיל מהזוהר), אבל לאידך הנצחיות צריכה לחדור גם בגדרי המטה, וזה נעשה ע"י מעשה בני אדם - בניין בית המקדש "בידי אדם".

ובמקום אחר הרבי אומר, שזה שבית המקדש ירד ויתגלה למטה בעולם שלנו, אין זה ירידה ח"ו לבית המקדש של מעלה אלא אדרבה **עליה**, והרבי מסביר זאת ע"ד מה שכותב אדה"ז בספר התניא (פרק ל"ו) ש"תכלית השתלשלות העולמות... אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אלא התכלית הוא

עולם הזה התחתון", ושדווקא על ידו נעשית העליה של כל סדר השתלשלות גם של העולמות העליונים, אותו דבר גם בעניינו ע"י ירידת בית המקדש לעולמנו זה התחתון נעשה בו עליה.

ויהי רצון שנזכה כבר תיכף ומיד לבניין בית המקדש בגאולה האמיתית והשלימה.

שאלה: האם צריך לכסות בברכת המזון את הסכין? וא"כ האם מדובר בכל סוג סכין או רק סכין מברזל? והאם צריך לכסותו גם בשבת?

תשובה: כתב הבית יוסף (או"ח סי' ק"פ) "מכסין סכין בשעת ברכת המזון", והביא בבית יוסף שני טעמים לדבר:

(א) טעם הרוקח - משום שהשולחן דומה למזבח, ועל גבי המזבח אסור להניף ברזל, דאינו דין שיהיה מונף המקצר היינו הסכין שמקצר ימיו של אדם, על המאריך היינו המזבח שמאריך ימיו של אדם.

(ב) טעם רבי שמחה (הובא בשבלי הלקט) - "פעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון, וכשהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית לקח הסכין ותקעו בבטנו וע"כ נהגו לסלקו בשעת ברכה".

וכתב הב"י "ונוהגים בשבתות וי"ט שלא לכסות הסכין ולפי טעם רבי שמחה אין לחלק בין שבת לחול מ"מ מנהגן של ישראל תורה היא".

היינו, שלפי הטעם הראשון מובן הסיבה שבשבתות לא נהגו לכסות משום שאין בונים את המזבח בשבת דאין בנין בית המקדש דוחה שבת ולכן אין את הבעיה של "לא תניף", משא"כ לטעם השני הרי גם בשבת ישנו חשש שידקור את עצמו.

אך הנה בלבוש כתב שלא נהגו במדינתנו לחלק בין שבת לחול, והטעם הוא משום שסוברים שהטעם השני הוא הטעם העיקרי וכנ"ל שע"פ טעם זה אין סיבה לחלק בין שבת לימי החול, אלא שמוסיף הלבוש שגם לפי הטעם הראשון יש לומר שאין חילוק בין שבת ליום חול משום ש"סימנא בעלמא הוא כמו שציוה הש"י במזבח לא תניף עליו ברזל ונתנו חז"ל הטעם אינו בדין שיניף המקצר על המאריך הכי נמי כוונתנו בשולחנינו שאנו עושין סימן.. ומבקשין מלפניו ית' אחר שזכינו להיות שולחננו מזבח לפניו ית', כן נזכה להאריך ימינו ולא לקצרים ע"י הברזל המקצר".

ורבינו בשולחנו הביא את הטעם הראשון - שצריך לכסות את הסכין משום שהשולחן דומה למזבח, אלא שהוסיף טעם נוסף "וגם השולחן מאריך ימיו של אדם ומכפר עוונותיו בהכנסת אורחים שגדול כחה של לגימה שמשרה שכינה".

אלא שבטעם שבשבת ויו"ט לא נהגו לכסותו, כתב רבינו טעם אחר מהטעם שמובא בב"י, וז"ל: "בחול מכסין אותו מפני שהוא כחו של עשו, ובשבת ויום טוב אין שטן ופגע רע ומנהגן של ישאל תורה היא".

וכתב בחקרי הלכות (להרב פיקארסקי ח"ח יד, א) שהסיבה שהביא רבינו טעם אחר למנהג שאין מכסין אותו בשבת ויום טוב הוא משום שהלבוש הסביר שלפי הטעם הראשון אין הכרח לומר שבשבת לא צריך לכסות את הסכין, לכן הביא רבינו טעם חדש שבשבת אין פגע רע ולפי טעם זה לכו"ע אין צריך לכסותו בשבת עיי"ש. והנה המג"א הביא את הטעם הראשון שצריך לסלק משום "ולא תניף עליהם ברזל" וכתב שלפי זה דווקא סכין העשוי מברזל צריך לכסותו (משא"כ לטעם השני, כל סכין שיכול להמית את עצמו בזה אפילו אינו מברזל צריך לכסותו).

וכתב הפמ"ג "ואני העני מסופק בזה עי' פרק א' מהל' בית הבחירה הל' ח' וי"ד דמגרה, ואבני מזבח ששקצום מלכי יון, ואולי במגירות מתכות חוץ ברזל אי אפשר להיות חלק בלי פגימה וצ"ע".

נראה כוונתו, דהנה איתא בגמ' מסכת ע"ז (נ"ב, ב.) שאבני מזבח ששקצום אנשי יון גנזו בית חשמונאי, שואלת על כך הגמ' שלכאורה למה הי' צריך לגנום הרי היה אפשר לשבור אותם ובכך לבטל מהם את איסור הע"ז שבהם, ועונה הגמ' משום שנאמר בפסוק "אבנים שלימות" ומכאן למדים שאי אפשר לעשות את המזבח מאבנים שבורות. שואלת הגמ' "ננסריהו" היינו שלאחר השבירה אפשר לנסר את האבנים ולהשוות פגימתם, ועונה הגמ' שאי אפשר לעשות זאת משום דכתיב "לא תניף עליהם ברזל" ע"כ דברי הגמ'. ולכאורה אם כדברי המג"א שלא תניף עליהם ברזל הכוונה לברזל בדווקא, א"כ שינסרו את אבני המזבח בשאר מתכות ולא מברזל.

אמנם כתב הפמ"ג שאפשר לומר שאין אפשרות לנסר את אבני המזבח בשאר מתכות, משום ש"אי אפשר להיות חלק בלי פגימה", וסיים הפמ"ג בצ"ע.

והנה מסתימת לשון רבינו שלא חילק כמג"א בין סכין ברזל לשאר סכינים יש שלמדו (ראה חקרי מנהגים שם) שמכח קושיות הפמ"ג הנ"ל שהקשה על המג"א לא חילק רבינו ואכן כל סכין אפילו משאר מתכות צריך לכסותו אע"ג דאינו ברזל.

(אך ראה 'שולחן ערוך הרב עם פירוש רשימת י"ד' (בית שמש תשע"ז) ע' רמז, שכתב שאינו מוכרח עיי"ש).

היוצא מכל הנ"ל בנוגע לשאלתך, אכן צריך לכסות את הסכין בשעת ברכת המזון, ומדובר בסכין ברזל אלא שיש שדייקו מדברי אדה"ז שגם סכין משאר מיני מתכות צריך לכסות. אבל בשבת איך צורך לכסותו משום "שאינן שטן ופגעו רע בשבת".

שאלה: מדוע כ"כ מקפידים בחב"ד להביא את הילדים הקטנים לשמוע קריאת עשרת הדברות בחג השבועות? ודבר נוסף, האם בחב"ד אומרים את פיוט האקדמות?

תשובה: בנוגע לפרט הראשון בשאלתך, הנה בערב ראש חודש סיון תש"מ אמר הרבי (לקו"ש חכ"ג עמ' 250) שידאגו בחג השבועות לאסוף את כל הילדים; הבנים והבנות לבית הכנסת לשמוע את קריאת עשרת הדברות, והוסיף הרבי שהכינוס של כל הילדים יהיה עד כדי שכל הבתי כנסיות יהיו 'ממולאים' בשעת הקריאה בילדים ובילדות.

ובהערה שם הביא הרבי את מה שסיפר הרבי הרי"צ (סה"ש תש"ה ע' 100 ואילך) שהמלמד אמר לכל תלמידי החדר בערב חג השבועות: "קינדערלעך קומט איך וועל איך פירן צו מ"ת" [=ילדים, אני אוביל אותכם למתן תורה].

בדברי הרבי מוצאים אנו שני הסברים למנהג זה (לקו"ש חכ"ח עמ' 315):

הסבר ראשון - בלשון הרבי: "כמדובר כמה פעמים - ע"פ מרז"ל "אמר הקב"ה לישראל בני היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה" - כשם שאמירת עשרת הדברות בפעם הראשונה היתה בנוכחות כל עם ישראל אנשים נשים וטף גם הקטני קטנים - כדאי להשתדל אשר בעת קריאת הפרשה הזאת בזמן מ"ת בכל שנה ושנה, **כל בני ישראל גם הקטני קטנים (ות) יהיו בבית הכנסת (לכל הפחות) בעת קריאת עשרת הדברות**".

הסבר שני - מתן תורה היה על ידי כך ש"בנינו עורבים אותנו". כלומר, הילדים היו העֲרָבִים של בני ישראל לכך שיקיימו את התורה והמצוות, ולכן ישנה חשיבות גדולה שיגיעו לשמוע את קריאת עשרת הדיברות משום שהם העֲרָבִים לקיומם.

ואכן הרבי הדגיש כמה פעמים את המעלה המיוחדת של ילדי ישראל בהיותם העֲרָבִים לקבלת התורה, ומשום כך יש להשתדל שאפי' תינוקות שזה עתה נולדו יהיו נוכחים בבית הכנסת בשעת בקריאת עשרת הדברות.

באחת השיחות (לקו"ש חכ"ג עמ' 257 בתרגום ללה"ק), הביא הרבי טענה שישנה - "מהי התועלת בהבאת תינוקות לקריאת עשרת הדברות - כאשר הם אינם מבינים במה מדובר?

הנה יש בזה הוראה מפורשת בתורה, ויותר - מעשה רב:

על רבי יהושע בן חנניה נאמר, שכשעדיין היה תינוק בעריסה, הייתה אמו - "אשרי יולדתו" - נוהגת להביאו לבית המדרש "בשביל שיתדבקו אוזניו בדברי תורה", והשבח של "אשרי יולדתו" נעשה (גם) לשבחיו של רבי יהושע בן חנניה, כי התורה ששמע אז פעל והשפיע עליו שיהיה אח"כ אחד מגדולי החכמים שבדורו - עד שכשמונים שבחם, הנה משבחיו העקריים (כאצל ר' אליעזר בן הורקנוס - בור סוד שאינו מאבד טיפה) - הוא ה"אשרי יולדתו".

וזה נאמר בנוגע לשמיעת דברי תורה בבית המדרש שההבנה וההשגה היא עיקר ותנאי בהלימוד. הנה עאכ"כ בשמיעת קריאת התורה שאף על פי שלא ידע מאי קאמר - הוא מקיים מצוות תלמוד תורה מדאורייתא ומדרבנן ולכתחילה, ויכול וחייב לברך ברכות התורה לפנייה ולאחריה וכו'".

היינו, כאשר אדם לומד תורה שבעל פה, ואינו מבין את פירוש המילים שלומד, אינו נחשב לימוד והוא אינו צריך לברך ברכת התורה. אצל רבי יהושע בן חנניה, על אף שלא קיים מצוות תלמוד תורה בהיותו בעריסה בבית המדרש (כיוון שהיתה זו תורה שבע"פ, ובהיותו תינוק לא הבין את פירוש המילים) - פעלה עליו זכות זו. כל שכן וקל וחומר, שכאשר ילד יהודי שומע קריאת התורה - תורה שבכתב - שבוה כן מקיים מצוות תלמוד תורה גם אם אינו מבין, הדבר פועל ומשפיע עליו. בנוגע לפרט השני שבשאלתך, הנה בספר היום יום (בתאריך ו' סיון) מביא הרבי "אין אומרים אקדמות".

ובאג"ק (חח"י ע' תכז) כתב הרבי לאדם שהתפלא על כך, "במ"ש בהנוגע לאי אמירת אקדמות - לפלא פליאתו, בהמצאו באה"ק ת"ו, שכנראה לא נודע לו שאצל כל הספרדים אין מנהג האמור, וגם בליובאוויטש לא נהגו לאומרים (אף שלא שמעתי טעם בזה, ועיין סוכה מד, ב דכיון דנפק מפומי' וכו' דקדקו לנהוג כן אף לקולא עיי"ש)".

אלא שבמקום אחר (תו"מ ח"כ ע' 46) הסביר מנהג זה (ע"פ פנימיות העניינים) "ידוע שבליובאוויטש אין אומרים פיוט "אקדמות" בחג השבועות. ובטעם הדבר יש לומר: בפיוט זה - "כוונת הפייטן להגיד שבח רבון עלמא בבריאת העולם

וצבאות מעלה וכו'". ומובן, שמצד גודל השבח והחביבות שבפיוט זה, הרי כאשר אמירתו היא כדבעי - כפי שדורשת "ליובאוויטש" - מעורר הדבר רגש של תענוג והתפעלות ביותר. ומצד גודל ההתפעלות שבדבר, עלולים לשכוח מענינו העיקרי של היום - קבלת התורה מהקב"ה בעצמו".

ומנהג הרבי היה כן לומר אקדמות (כמנהג אביו הגה"ח ר' לוי יצחק) באופן שהי' מתחיל לומר לפני תחילת הקריאה וממשיך לומר בין גברא לגברא (ראה מעשה מלך ע' 225 ובנסמן שם).

אך בפועל ה'הוראה לרבים' היא לנהוג כנכתב ב'היום יום' המובא לעיל שלא לומר 'אקדמות'.

שאלה: כשאין לוי בנמצא ליטול את ידי הכהן לברכת כהנים מי יטול את ידיו?

תשובה: איתא בגמ' מסכת סוטה (לט, א) "ואמר ר' יהושע בן לוי כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו שנאמר (תהילים קלד, ב) "שאו ידיכם קדש וברכו את ה'".

בגמ' לא נתפרש ע"י מי נעשית נטילה זו, ואכן תמה הב"י (או"ח סי' קכ"ח) על המנהג שנהגו בספרד שהלוי נטל את ידי הכהנים שמנין להם דבר זה, אלא שכתב הב"י "שזכני ה' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פרשת נשא".

וז"ל הזוהר (כפי שמובא בב"י): "תנא כהן דבעי לפרסא ידוי, בעי ליתוסף קדושה על קדושה דיליה דיבעי לקדשא ידוי ע"י דקדישא, מאי קדישא, דא ליואה, דיבעי כהנא ליטול קדושה דמיא מן ידוי", דכתיב וקדשת את הלויים הא אינון קדישין וכתבי בלויים וגם את אחיך מטה לוי וכו' שבט אביך כו', מכאן כל כהן דפריס ידוי בעי לאתקדשא ע"י דקדישא ליתוסף קדושה על קדושה, ולא יטול קדושה דמיא מבר נש אחרא דלאו קדישא".

[בתרגום חפשי - כהן שרוצה לנשוא כפים צריך להוסיף קדושה על קדושתו בקידוש ידיו על ידי קדוש הוא הלוי, שצריך הכהן ליטול את קדושת נטילת הידיים ע"י הלוי, כנאמר "וקדשת את הלויים" - הרי הם קדושים, וכן נאמר בלויים "וגם את אחיך מטה לוי וכו' שבט אביך" וכו', מכאן אנו למדים שכל כהן שפורש כפיו צריך להתקדש ע"י קדוש כדי להוסיף קדושה על קדושתו, ולא יטול את קדושת המים מאדם אחר שאינו קדוש].

הסברת דברי הזוהר (ע"פ דברי רבינו הזקן בשולחן): מהפסוק "וגם את אחיך מטה לוי וגו' הקרב איתך וילוו עליך וישרתוך" למדו בזוהר שהלויים צריכים לקדש את ידי הכהנים, הסיבה למנהג הוא בשביל שהכהנים יוסיפו קדושה על קדושתם ע"י הלוי שנקרא קדוש כנלמד מהפסוק "וקדשת את הלויים".

והנה במקום שאין לוי בנמצא כתב הב"ח ז"ל: "ומצאתי במחזור ישן כתוב ע"ש מהר"י מולין ז"ל דבמקום שאין לויים רק כהנים אז אם יש בכור יתן מים לכהנים לנטילה לעלות לדוכן עכ"ל והיינו לומר דיש שם ג"כ ישראלים אלא שאין שם לויים

וכהנים יחד רק כהנים בלבד אז הבכור כשהוא פטר רחם שהוא קדוש נכנס תחת הלוי ויוצק מים ע"י כהנים".

כלומר, מכיון שהלויים קדושתם היא מכח הבכורות (כלשון הפסוק במדבר ג, יב) "ואני הנה לקחתי את הלויים..תחת כל בכור פטר רחם", לכן יש בבכורות קצת קדושה, ומשום כך במקום שאין לוי בנמצא הבכור נוטל במקומו.

והעיר המגן אברהם (שם ס"ק ז) שמלשון הב"ח משמע שדווקא בכור פטר רחם היינו בכור לאם נכנס תחת הלוי ליטול את ידי הכהנים, אבל בבכור לאביו בלבד "לא מצינו קדושה האידנא".

(רבינו הזקן הביא את דבריו אלו של המגן אברהם והסביר שאכן פעם כן היתה קדושה לבכור מאביו בלבד משום שגם הוא שירת כשהיתה העבודה בבכורות.

באגרות קודש (חלק י"ח ע' רמ"ח) עונה הרבי על תמיהת השואל מנא ליה לרבינו הזקן דין זה הרי לא מצינו בשום מקום קדושה בבכור אלא בפטר רחם?

כמענה על כך עונה רבינו: "ומחוורתא מכל - דמקורו הוא מסתימות לשון המשנה (זבחים קיב, ב) "ועבודה בבכורות". וכן הוא בתרגומים לשמות כד, ה".

היינו, מקורו של רבינו הוא מסתימת לשון המשנה שלא חילקה בסוגי הבכורות. אלא שמסיים רבינו "וצע"ק מבכורות - ד, ב - דמקשר זה עם מה שנאמר "קדש לי כל בכור", דבפטר רחם קאי, וי"ל").

והנה במקרה שאין גם בכור פטר רחם ליטול את ידי הכהן כותב רבינו: "ואם אין שם לא לוי ולא בכור טוב שיטול ידיו הכהן בעצמו משיטול על ידי ישראל שמוטב שיתקדש על ידי עצמו שהוא קדוש משיתקדש על ידי ישראל שאינו קדוש כמותו".

היוצא לנו מדברי רבינו שיש שלוש רמות זו למטה מזו באדם הנוטל - א) המובחר הוא שיטול הלוי את ידי הכהן משום שהלוי נקרא קדוש. ב) אם אין לוי יטול ישראל שהוא בכור פטר רחם. ג) אם אין בכור פטר רחם יטול הכהן בעצמו את ידיו, משום שעדיף שיתקדש הכהן ע"י עצמו שהוא קדוש מאשר ע"י ישראל שאינו בדרגת הקדושה כדרגת הכהן (על אף שגם הישראל קדוש אבל עדיין אין זה בערך לקדושת הכהן).

שאלה - האם מותר להניח את התפילין של החבר ללא ידיעתו?

תשובה - הנה בנוגע לשאלת תפילין של חברו ללא ידיעתו כתב רבינו הזקן בשו"ע (אורח חיים סי' יד, סי"ב) שמותר להניחם וכן מותר וצריך לברך עליהם את ברכת התפילין. טעם הלכה זו הוא משום הכלל הידוע ש"ניחא ליה לאינש שיעשה מצוה בממונו במקום שאין חסרון כיס", וכאן הרי אין חסרון כיס לבעלים בדבר.

אך לשם כך דרוש שיהיו כמה תנאים:

(א) זהו באקראי בעלמא ולא באופן תמידי.

(ב) צריך להחזירן למצב כמו שהם היו, היינו שאם הם היו מקופלים יקפלים לאחור ההנחה וכו' (וראה דברי רבינו שם (סי"ט) בנוגע לטלית שאין צריך לקפלה כסדר קיפולה הראשון דוקא, אלא אפי' אם מקפל באופן אחר די בכך, ולכאורה הוא הדין גם בתפילין שאין צריך לקפלו דוקא כסדר קיפולו הראשון).

(ג) לא יוציא את התפילין ממקום שהניחם בעל התפילין כגון מבית הכנסת לביתו או מבית הבעלים לבית הכנסת (אפילו אם מחזירים למקומם היכן שהיו).

תנאים אלו הם בשביל שלא יקפיד על כך בעל התפילין, שאם יקפיד על כך נחשב הלוקח 'שואל שלא מדעת' שנקרא גזלן, והנחת תפילין זו נחשבת 'מצוה הבאה בעבירה'.

ויש להעיר שאם בעל התפילין נמצא באזור כך שאפשר לשואלו יש לעשות זאת ולא לקחת שלא מדעתו, וכדברי הפמ"ג (מש"ז סק"ו) "וראוי וודאי כשבעליו עמו שישאל לו... ואין סומכין על חזקה במקום דאפשר לברורי בקל".

על אף פסקו של השו"ע להתיר להניח (טלית ו) תפילין של חברו שלא מדעתו היו שחששו בדורותינו אלו להתיר זאת משום שסברו שהיום ישנם שמקפידים על כך.

וכדברי הבן איש חי (הלכות שנה א' פרשת לך לך ו') "בזמן הזה חזינן רובא דעלמא קפדי שלא ילבושו אחרים ציצית ותפילין שלהם, ולכן אין ליקח מן השמש ציצית ותפילין של אחרים שלא מדעת בעלים, אלא אם כן יודע השמש בביורו שהבעלים לא קפדי, ואין כל הדעות שוות בדברים אלו הלא גם אנכי מכיר בעצמי דאנא מאינשי דקפדי בזה והטעמים שונים".

והנה במקרה בו היקף רצועת התפילין של ראש של חבירו אינה תואמת למידת היקף ראשו שלכך צריך הוא לפתוח את קשר התפילין ולשנות את המידה: כתב האבני נזר (או"ח סי' קפ"ג): "והני דנסבי תפילין של אחרים ומשנין הקשר לפי מדת ראשם לאו שפיר עבדי דהבעלים ישנו אחר כך הקשר לפי מדת ראשם, ומצוה לפרסם הדבר".

היינו שלפי שקשר התפילין משתנה ע"י הבעלים שמניחים אותם לאחר הנחת השני א"כ קשר זה אינו קשר של קיימא ואינו יוצא בכך ידי חובת תפילין. אך באגרות קודש (ח"י ע' שעח) דחה הרבי חשש זה והסביר המנהג שלא חששו לכך וז"ל הרבי: "וראי' חזקה להמנהג הוא מ"ש בפשיטות באורח חיים סי' י"ד סעיף ד' - הועתק גם כן בשו"ע לרבנו סעיף י"ב - דמותר להתלבש בתפילין של חבירו וכו'. והועתק בכמה אחרונים ובשום מקום לא נתבאר, שבמה דברים אמורים כשמדת הראש מתאמת, שבאמת רק לעתים רחוקות מזדמן כך, וכבר הקשו על האבני נזר הועתקה קושיתם שם סי' קפ"ד וקפ"ה. ובכלי חמדה על התורה פרשת וילך לימד זכות על מנהג העולם: א) דתפילין לא בעי קשר של קיימא וכהרמב"ן, ב) דמה שמקשר לזמן מצותה נחשב קשר של קיימא, ועיי"ש שמבאר מה שלכאורה לא משמע כן באיזהו מקומן".

וראה גם דברי הרבי בתורת מנחם (חלק א' ע' 30): "כל דבר שנעשה ע"פ ציווי התורה הוא ענין נצחי, - ולכן: אף שכל קשר שעתידי להתירו אינו קשר של קיימא, מכל מקום, כשקשר זה נעשה ע"פ ציווי התורה, יש לומר שחשיב - בכמה ענינים - קשר של קיימא, על דרך מצוותי' אחשבי', דכיון שנעשה ע"פ תורה הרי הוא ענין נצחי. קיומו בפועל למטה הוא בזמן מסויים, אבל ענינו נצחי".

היוצא לנו מהנ"ל בנוגע לשאלתך, מותר לקחת תפילין של חבירו שלא מדעתו אם יודע שחבירו אינו מקפיד על כך, וכ"ז בתנאי שעומד תנאים שהובאו לעיל (שזהו באופן אקראי, לאחר הנחתו מקפל התפילין אם היו מקופלים לפני שהניחם, לא יוציאם ממקום שהניחם בעל התפילין), אלא שבדורותינו יש שכתבו שיש להימנע מכך משום שכיום האנשים יותר מקפידים שהשתמשו בתפילין שלהם.

שאלה - מדוע צריך לכסות את הציציות כשנכנסים לבית החיים? והאם גם ליד קבר אשה צריך לכסותם?

תשובה - בנוגע לשאלתך נקדים את דברי הגמ' המהוות מקור לאיסור זה:

איתא בגמ' מסכת ברכות (י"ח, א): "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום (משלי יז, ה) לועג לרש חרף עושהו".

ובהקשר זה מביאה הגמ' מעשה: "רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי [= היו הולכים] בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן [=ציציותיו של רבי יונתן היו נגררות על הקברים], אמר ליה רבי חייא דלייה [= הרם את הציציות מעל גבי הקברים] כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו". והגמ' מסבירה שם שהמתים אכן מרגישים ויודעים מהנעשה בסביבתם וכשנמצאים עם מצוה סביבם זה לועג להם, משום שכעת אחר פטירתם מן העולם אינם יכולים לקיים זאת.

והביא הטור (או"ח סי' כג) את דברי רבינו יונה שמסיפור זה משמע שכל האיסור הוא דווקא כשהציציות מושלכות ונגררות מעל גבי הקברים אבל אם אין הציציות מושלכות אין איסור ומותר ללכת עם ציצית בבית הקברות אפי' גלוייה אם נזהר שלא יגררו מעל גבי הקברים, אמנם כ"ז דווקא בימיהם שהיו מטילים ציציות בכל בגדיהם, ומכיון שכך דווקא שנגררים ע"ג הקברים ישנו האיסור דהרי לא נאמר להם להסיר בגדיהם כשנכנסים לבית הקברות, אבל בציצית שלנו שאנו מכוונים לצאת בה ידי חובת המצוה ואין אנו לובשים ציצית בכל בגד, יש בכך משום לועג לרש ואסור להיכנס עמה לבית הקברות (ויש לכסותה כשנכנס עמה).

ומשום כך פסק רבינו הזקן בשולחנו (או"ח סי' כ"ג, ס"א) וז"ל: "מותר ליכנס לבית הקברות והוא לבוש ציצית והוא שלא יהיו ציציותיו נגררים על הקברים כדי שלא יהיה כלועג לרש כלומר שהמתים הם רשים ופטורים מן המצות ואין יכולים לקיים אותן ואנו מקיימין אותן".

"במה דברים אמורים שמותר ליכנס בציצית לבית הקברות בציצית שמטיל במלבוש שלו בש לצורך עצמו ולא כדי לקיים מצות ציצית כגון שיש לו עוד טלית אחרת מצוייצת כמו שהיה המנהג בימי חכמי הגמרא שהיה בכל בגדיהם ד' כנפות

שאי אפשר שיסיר כל בגדיו כשילך לבית הקברות אבל בטליתות שאין מכוונים בהם למלבוש אלא כדי לקיים מצות ציצית בלבד כגון אנו שאין אנו מכוונים בבגדים שיש להם ד' כנפות אלא לשם מצוה בלבד אסור ליכנס בהם לבית הקברות אפילו אין הציציות נגררים על גבי הקברים משום לועג לרש במה דברים אמורים כשהציציות מגולים ונראים אז יש בהן משום לועג לרש אבל אם הם מכוסים ואין נראים כלל אין כאן לועג לרש".

ובנוגע לשאלה האם גם בקבר אשה ישנו האיסור של לועג לרש:

בפתחי תשובה (יו"ד סי' שסז סק"א) הביא מחלוקת אחרונים בדין זה - דעת המהרי"ט צהלון (פרק איזהו נשך דף י"ב) שבקבר אשה וקטן אין נוהג האיסור של לועג לרש משום שכל איסור זה הוא דווקא ליד מת שבחיו הי' חייב במצוות אלו ועכשיו שנפטר מן העולם נעשה חפשי ממצוות אלו, ואשה וקטן שלא היו חייבים בחייהם בלבישת טלית (משום שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא), אין במותם את האיסור של לועג לרש.

ודעת הצ"ח (ברכות דף ג' ע"ב ובדף יח) הוא שגם באשה וקטן שייך וישנו האיסור של לועג לרש.

(וראה פמ"ג (א"א שם סק"ב, הביא דבריו המשנ"ב סק"ה) שהבין בדעת מהרי"ט צהלון לחלק בין קבר אשה לקבר קטן, שבקבר קטן ישנו האיסור של לועג לרש והוא מפני ששמא נשמת אדם גדול הוא, משא"כ בקבר אשה אין את האיסור של לועג לרש, ולא חוששים לשמא נשמתה היא גלגול של נשמת זכר).

ובספר 'לקט ציונים והערות לשולחן ערוך אדה"ז' (סי' כ"ג, א) דייק מדברי רבינו הזקן שגם בקבר אשה יש את האיסור של לועג לרש, דהרי כתב רבינו "... שלא יהיה כלועג לרש כלומר שהמתים הם רשים ופטורים מן המצוות ואין יכולים לקיים אותן ואנו מקיימין אותן". ומשמע בלשונו שאיסור לועג לרש הוא לא לגבי אותו המצוה הספציפית שמקיים ליד קבר המת (שזוהי הסיבה של הפוטרים שהרי איננה חייבת במצוות ציצית), אלא איסור 'לועג לרש' הוא מצד זה שהם פטורים מכל המצוות וא"כ גם ליד קבר אשה יש איסור זה, דהרי יש מצוות שחייבת בהם.

שאלה: מהו הענין ללמוד ובדגש מיוחד בימי 'בין המצרים' את הלכות בית הבחירה?

תשובה: בימים אלו שבין י"ז תמוז לתשעה באב הנקראים ימי בין המצרים בהם אנו מתאבלים על חורבן בית המקדש, נדרש בהם התחזקות יתירה שלא ליפול ח"ו בייאוש הגלות, דבר זה נעשה ע"י לימוד הלכות בית הבחירה - העסק בצורת הבית, וע"י לימוד זה נחשב כאילו בונים את בית המקדש, וכדלקמן:

ב'לקוטי שיחות' (חי"ח ע' 411 ואילך) מביא הרבי את הנאמר במדרש (תנחומא צו יד): "כשהקדוש ברוך הוא מראה ליחזקאל את צורת הבית, מה הוא אומר הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדדו את תכנית. אמר יחזקאל לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו, ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית... וכי יכולין הן לעשות, הניח להם עד שיעלו מן הגולה, ואחר כך אני הולך ואומר להם. אמר לו הקדוש ברוך ליחזקאל, ובשביל שבני נתונים בגולה, יהא בנין ביתי בטל, אמר לו הקדוש ברוך הוא, גדול קרייתה בתורה כבנינה. לך אמור להם, ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה. ובשכר קרייתה שיתעסקו לקרות בה, אני מעלה עליהם כאלו הם עוסקין בבנין הבית".

ממאמר זה של המדרש אנו רואים שע"י לימוד צורת הבית נחשב כאילו עוסקים בבנין הבית. ומכך שהמדרש משווה אותם אחד לשני - את העסק בלימוד צורת הבית לבנין הבית, משמע שהם ענין אחד שהרי תורת אמת השוותה ביניהם.

ולפיכך מדגיש הרבי שהעסק בלימוד צורת הבית אין הכוונה שעניינו הוא ע"מ לעשות 'זכר' לבד לבנין ביהמ"ק או שע"י העסק בלימוד צורת הבית הקב"ה נותן על כך שכר כמו על בנין בית המקדש, אלא שע"י העסק בלימוד צורת הבית הרי הוא בונה את בית המקדש בפועל ממש.

בשביל להבין זאת מביא הרבי את מארז"ל בנוגע לקרבנות (סוף מסכת מנחות): "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". שהכוונה ב'כאילו הקריב' אינו 'שכר' בלבד - שע"י הלימוד מקבלים שכר כעשיית הקרבנות, אלא יש בכך גדר של הקרבת קרבן, שמשום כך נפסק

להלכה (שוע"ר מהד"ק סי' א' סי"ג) שאין לומר את פרשת הקרבנות בלילה משום שאין מקריבים קרבן בלילה.

והוא הדין לעסק בצורת הבית (שהשווה במדרש להקרבת הקרבנות עיי"ש) שע"י שעוסקים בלימוד זה פועלים ש"לא יהי' בנין ביתי בטל" - היינו שעוסקים בבניית הבית בפועל.

הביאור בזה הוא, משום שהציווי "ועשו לי מקדש" (תרומה כ"ה, ח) היא מצות עשה לדורות, ומוטל חיוב על ישראל בכל דור לבנות את בית המקדש, ומשום כך בזמן הגלות שאין בני ישראל יכולים לבנות את בית המקדש בפועל בגשמיות מצד סיבות שאינן תלויות בהם, חל עליהם החיוב להתעסק ב'קריית'ה' - לימוד צורת הבית, ועי"ז הם בונים את בית המקדש היינו שבלימוד זה יש מגדר מצוות בנין בית המקדש ובזמן הגלות זוהי היא האפשרות שלנו לקיים ציווי זה של 'ועשו לי מקדש'. ומביא הרבי דוגמא לכך: גר הרוצה להתגייר צריך הוא לעבור בשביל להיכנס לברית ישראל ג' דברים - מילה, טבילה והרצאת קרבן (רמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ד), ובזמן הגלות שאין מזבח להקריב עליו קרבנות צריך הוא לקיים רק מילה וטבילה ועי"ז הוא נעשה יהודי בשלימות אע"פ שלא עבר הרצאת קרבן. (וזה שנפסק ברמב"ם (שם ה"ה) שכשיבנה בית המקדש יצטרך להביא קרבן אינו נוגע לשלימות גרותו בזמן הגלות).

ואותו הדבר הוא גם בעניינו - בזמן הגלות שאי אפשר לקיים את הציווי של 'ועשו לי מקדש' על ידי בנייה כפשוטה, יוצאים ידי חובת ציווי זה על ידי העסק בלימוד צורת הבית.

בשיחת ש"פ בלק תנש"א מוסיף הרבי שמכיוון שהגאולה באה תיכף ומיד ממש הנה לימוד הלכות בית הבחירה בזמן זה צריך להיות באופן אחר לגמרי, וז"ל הרבי: "כיון שעומדים על סף הגאולה.. לימוד הלכות בית הבחירה בשנה זו צריך להיות באופן אחר לגמרי לכל לראש - שהלימוד הוא לא מצד התגברות רגש האבלות וההשתדלות לתקן החיסרון דחורבן בית-המקדש, אלא (גם לולי החורבן) מצד הכוסף והשתוקקות להמעלה והשלמות דבית-המקדש השלישי.. ועוד ועיקר - שהלימוד הוא מתוך ידיעה והכרה בוודאות גמורה שאין זה "הלכתא למשיחא", כי

אם, **הלכה למעשה בפועל ברגע שלאחרי זה**, כיוון שמקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל (כבר עתה למעלה, ותכף) יגלה ויבוא משמים " **ברגע כמימרא**".
ויהי רצון שעל ידי העסק בלימוד צורת הבית נזכה כבר תיכף ומיד לבנין בית המקדש כפשוטו בגשמיות ע"י משיח צדקנו.

שאלה: אם בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש שמעתה 'קדושה' אני צריך לענות עם הציבור? ואם אכן צריך לענות האם יש עוד דברים שצריך להפסיק בין יד לראש ע"מ לענות אליהם?

תשובה: ע"מ לענות על שאלתך נקדים את דברי רבינו הזקן בשולחנו (או"ח סימן כ"ה ס"ג וסכ"ג) בנוגע לברכות שיש לברך בעת הנחת התפילין, דהביא רבינו שני דעות:

דעה ראשונה (דעת הרמ"א): מכיון שתפילין של יד ותפילין של ראש הינם שני מצוות שאינם מעכבות זו את זו, יש לברך על שניהם 'להניח תפילין' אבל בשביל שלא לגרום ברכה שאינה צריכה, יש לסמוך את הנחת תפילין של ראש להנחת תפילין של יד היינו שלא יפסיק בניהם בדיבור, והברכה שמברך על השל יד תעלה גם לשל ראש, ובנוסף לברכה זו יש לברך על תפילין של ראש ברכה נוספת 'על מצות תפילין'.

כך שלדעה זו במקרה שהפסיק בין יד לראש יוצא שעל יד מברך ברכה אחת ('להניח תפילין') ועל של ראש שני ברכות ('להניח תפילין' ועל מצות תפילין') ואם לא הפסיק בין יד לראש - על של יד מברך ברכה אחת ('להניח תפילין') ועל של ראש ברכה אחת ('על מצות תפילין').

דעה שניה (דעת המחבר): על של יד מברך 'להניח תפילין', וברכה זו עולה גם להנחת תפילין של ראש אם לא הפסיק בדיבור בינתיים, אלא שאם הפסיק יברך על של ראש 'על מצות תפילין'.

כך שלדעה זו במקרה שהפסיק בין יד לראש יוצא שעל יד מברך ברכה אחת ('להניח תפילין') ועל של ראש ברכה אחת ('על מצות תפילין') ואם לא הפסיק מברך ברכה אחת ('להניח תפילין') על של יד בלבד.

וכתב רבינו הזקן שהמנהג בארצות אלו כסברא ראשונה אלא שלרווחא דמילתא טוב שיאמר אחר ברכת על מצות תפילין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' משום חשש לברכה לבטלה (לדיעה השניה).

אלא שבסידורו (ד"ה ואם שח) חזר רבינו הזקן מפסקו בשו"ע וכתב כדעה השניה שאם שח בין יד לראש יברך ברכה אחת ('על מצות תפילין') על תפילין של ראש ולא שני ברכות. (וכן הובא בספר המנהגים ע' 5).

אלא שלגבי עניית דבר שבקדושה בין יד לראש כתב רבינו הזקן (שם ד"ה אעפ"כ): "אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, מותר להפסיק ולענות עם הצבור, ואע"פ שגורם ברכה אחרת על של ראש ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה, לפי שיש אומרים שמברכים לעולם על של ראש על מצות תפילין אף אם לא שח בינתים, ואף שאין לנהוג כן לכתחלה דספק ברכות להקל, מכל מקום לענין איסור גרם ברכה שאינה צריכה, כדאי הם לסמוך עליהם שלא לבטל מעניית דבר שבקדושה".

כלומר, אע"פ שאנו פוסקים (כדעה השנייה) שאם לא הפסיק בין יד לראש לא יברך על תפילין של ראש 'על מצוות תפילין', מ"מ אם הפסיק ביניהם יש לו לברך על של ראש והסיבה לכך הוא - שהרי לפי הדעה הראשונה גם אם לא הפסיק ביניהם יש לו לברך על השל ראש, וא"כ כדאי לסמוך על דעה זו בשביל שלא יבטל מלענות דבר שבקדושה (הגדרת 'דבר שבקדושה' שאליו מפסיק ע"מ לענות הוא כמו הדברים שאליהם מפסיקים ע"מ לענות בברכות קריאת שמע, היינו בקדיש עונה לאמן יהא שמיה רבא ואמן של ד'אמירן בעלמא', בקדושה עונה 'קדוש' כו', 'ברוך' כו' ו'ימלוך' כו' וכן עונה 'ברכו'. ראה קצות השלחן ח"א סי' ח, סק"ט).

פסק זה שונה הוא מפסקו בשו"ע ששם כתב שאם שמע בין יד לראש קדיש, קדושה או ברכו לא יפסיק לענות אלא ישתוק וישמע ויכוון למה שהציבור אומרים (כפי שנוהגים בשמונה עשרה במקרה זה).

באגרות קודש (ח"ד ע' קמז) מתייחס הרבי לשינוי זה וז"ל: "מה שהעיר מפסק אדה"ז בסידורו להפסיק לענית ברכו וכו' בין תש"י לתש"ר שזהו דלא כמש"כ בשולחנו סכ"ה. הנה זהו מהדברים שדעת אדה"ז בסידורו שונה מזו שבשו"ע שלו, והלכה כבתראי שהם פסקי הסידור".

וכן במכתב אחר (אג"ק חט"ו ע' קפה) מדייק הרבי שמלשון רבינו הזקן משמע שאין הכוונה רק שמותר להפסיק בין יד לראש לצורך עניית דברים שבקדושה (כפי שלכאורה משמע מתחילת דבריו "מותר להפסיק ולענות") אלא שיש חובה

להפסיק ביניהם דהרי כתב רבינו שיפסיק בין יד לראש ע"מ לענות "שלא לבטל מעניית דבר שבקדושה" משמע שיש חיוב בכך.

מכל הנ"ל בנוגע לשאלתך, אם אדם שומע בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש 'דברים שבקדושה' - קדיש, ברכו או קדושה, צריך הוא לענות עליהם כמו שעונה כשאוחז בברכות קרי"ש - בקדיש 'אמן יהא שמיה רבא' ואמן של ד'אמירן בעלמא', בקדושה עונה 'קדוש' כו', 'ברוך' כו' ו'ימלוך' כו' וכן עונה 'ברכו'. ולאחמ"כ מברך על התפילין של ראש את ברכת 'על מצות תפילין'.

שאלה - בשעת הנחת הטלית ותפילין נטלתי בידי את התפילין תחילה במקום את הטלית, האם אני צריך להניח את התפילין תחילה משום "אין מעבירין על המצוות"?

תשובה - הנה ה'נמוקי יוסף' (הביאו הב"י ריש סי' כ"ה) כתב שני סיבות לכך שצריך המתפלל להתעטף בטלית תחילה ורק לאחמ"כ להניח תפילין: (א) מצוות ציצית שקולה ככל המצוות ולפיכך ראוי להקדימה. (ב) מצוות טלית יותר תדירה משום שנוהגת גם בשבת ויו"ט ומשא"כ תפילין שאין מניחים בשבת ויו"ט ו"תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם".

גם למדנו במדרש על הפסוק (שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות" (מכילתא בא פרשה ט): "דרש ר' יאשיה אל תקרא כן אלא ושמרתם את המצוות כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד".

ומשום איסור זה כתב הב"י (שם ד"ה 'ונהגו'): "הנותנים כיס של תפילין והטלית לתוך כיס אחד צריכים ליזהר שלא ישימו כיס התפילין למעלה, כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם עטיפת ציצית כדי שלא יעביר על המצות".

(וממשיך הב"י שזהו בשונה ממקרה בו אדם נטל את תפילין של ראש תחילה במקום ליטול תחילה את התפילין של יד שהדין הוא שצריך לסלקו מידו ולהניח את השל יד ולא אומרים בזה את הדין של "אין מעבירין על המצוות", משום ששם התורה הקדימה את של יד לשל ראש שכתבה "והיה לאות על ירך" ולאחמ"כ נכתב "ולטטפת בין עיניך", (וכן דרשו מן הפסוק "שכל זמן שבין עיניך יהיו שתיים"), וא"כ מוטב ש"יעבור על המצווה" משיעבור על מה שכתוב בתורה, משא"כ בנידון דידן הקדימה של הטלית לתפילין אינו אלא אסמכתא בעלמא (כנ"ל משום שהיא תדירה כו') ומשום כך מוטב שתדחה אסמכתא זאת מאשר שיעבור על המצוה).

ואכן משום כך פסק המחבר בשו"ע (סי' כה, א) "והמניחים כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחת צריכין ליזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה".

אלא שעל דברי המחבר אלו כתב המגן אברהם (סק"א): "צריך לי עיון דנראה לי דאין קפידא בזה כיון דהתפילין עדיין בתוך כיסן".

היינו, שנחלקו המחבר והמגן אברהם האם הדין של אין מעבירין על המצוה שייך גם אם התפילין מונחות בנרתיקן ועדיין לא הוציאן, שלשיטת החבר אע"פ שמונחות בכיסן שייך בהם דין זה של "אין מעבירין על המצוות", משא"כ לשיטת אם התפילין מכוסות לא שייך בזה האיסור של "אין מעבירין על המצוות", אלא שגם לשיטתו אם כבר הוציא את התפילין אל מחוץ לנרתיק, יצטרך להניח את התפילין לפני הטלית משום ש"אין מעבירין על המצוות".

והנה בשו"ע הרב כתב (סכ"ה, ב - ג): "המניחין הטלית וכיס התפילין לתוך כיס אחד יזהרו לכתחלה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב ותפילין אינן נוהגין בשבת ויום טוב ותדיר קודם לשאינו תדיר: ואם לא נזהר בזה והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית אעפ"כ יתעטף תחלה בהטלית קודם שיניח תפילין ואין זה כמעביר על המצות כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם אבל אם התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיסן למעלה מן הטלית אסור להעביר על המצוה שנזדמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית".

וכתב ב'חקרי הלכות' שלכאורה מצינו בדבריו סתירה מרישא לסיפא, שמתחילת דבריו משמע שאע"פ שהתפילין בכיסם יש את הבעיה של "אין מעבירין על המצוות", דהרי כתב שלכתחילה לא יניח את כיס התפילין למעלה מן הטלית בשביל שלא יצטרך להעביר על המצוות, אבל בהמשך דבריו כתב שכיון שהתפילין בכיסם אין בכך את הבעיה של "אין מעבירין על המצוות".

ולתרץ זאת הביא מספר 'שארית יעקב' שתירץ שרבינו לקח לו דרך לחוש לכתחילה לפסק המחבר דגם כשהתפילין מונחות בכיסם יש את החשש של "אין מעבירין על המצוות" ובדיעבד פסק כמגן אברהם, שלכן לכתחילה אין להניח את כיס התפילין מעל הטלית ד"אין מעבירין על המצוות", אבל בדיעבד אם עשה כך

אם עדיין התפילין בכיסם, יתעטף בטלית תחילה כדברי המגן אברהם ולא בתפילין כדברי המחבר, עיי"ש בארוכה.

והנה מכל הנ"ל בנוגע לשאלתך אם נטלת את התפילין כשהם עדיין בנרתיקם אינך צריך להניח על התפילין תחילה, אבל אם כבר היו מחוץ לנרתיקם אתה צריך להניחם ראשונה לפני הטלית משום "אין מעבירין על המצוות".

שאלה - באמצע תפילה נפלה בפתאומיות הטלית מעל גופי (לגמרי) לרצפה, כשאני חוזר להתעטף בה אני צריך לברך שוב.

תשובה - נקדים תחילה את דברי רבינו הזקן בעניין זה בשולחן ערוך (או"ח סי' ח, כו) וז"ל: "מי שהיה לבוש טלית ונפלה ממנו כשיחזור ויתעטף בה צריך לחזור ולברך, כיון שנפלה שלא מדעתו לכן אינו מועיל כלום מה שדעתו שיחזור וילבשונו. במה דברים אמורים שנפלה כולה מעל גופו אבל אם מקצתה נשאר על גופו אע"פ שנפלה רובה אין צריך לחזור ולברך כיון שנשאר עליו קצת מהמצוה. ודוקא שאותו מקצת שלא נפל נשאר מונח על גופו אבל אם נשאר מונח על ידו כיון שאין מצוה כלל בהנחתו על היד שהרי עיקר העיטוף הוא בגוף א"כ הרי לא נשאר עליו מהמצוה כלום ולכן כשחוזר ומתעטף בה צריך לחזור ולברך".

כלומר, רבינו הזקן פוסק שאם נפלה כל הטלית מהאדם בפתאומיות צריך לחזור ולברך שוב על התעטפותו בטלית בשנית משום שהטלית נפלה שלא מדעתו ולא היה בדעתו להלבישה שוב. אבל אם נשאר חלק מהטלית על גופו של האדם אינו צריך לברך שוב כיון שנשאר ממקצת הטלית על גביו.

והנה בסידורו לא הביא רבינו הזקן כיצד יש לנהוג במקרה זה (על אף שהרחיב הרבה בפרטי הלכות ציצית וכו') אך אפשר אולי לברר דעתו בעניין זה ע"פ דבריו בנידון אחר שבסימן זה:

דהנה בנוגע לאדם שפשט טליתו ממנו ואח"כ רוצה לחזור וללבושו שוב, מביא רבינו כמה מצבים ומקרים שונים ומחלקם לשלושה דינים (שם סעיף כ"ג - כ"ה):

(א) בשעה שפשט הי' בדעתו לחזור וללבושו מיד ואכן לבשו מיד - במקרה זה אינו צריך לחזור ולברך עליו שוב (משום שלובש אותו טלית שבירך עליו, וגם לא הסיח דעתו כלל מלבישתו).

(ב) בשעה שפשט לא הי' בדעתו לחזור וללבושו מיד אלא לאחר כמה שעות ונמלך ורוצה ללבושו מיד או לחילופין הי' בדעתו לחזור וללבושו מיד אלא שלאחמ"כ שכח או נמלך ולא לבשו מיד - במקרים אלו צריך לחזור ולברך שוב.

(ג) פשט טליתו סתם היינו שלא הייתה בכוונתו שום דבר, לא לחזור וללבושו מיד וגם לא היתה בכוונתו ללבושו לאחר זמן, הנה מקרה זה מתחלק לשני מצבים

- אם בשעת פשיטת הטלית הי' לבוש בטלית קטן אינו צריך לחזור ולברך שוב (משום שע"י הטלית קטן נחשב שלא הסיח דעתו מהמצווה), אבל אם בשעת פשיטת הטלית לא הי' לבוש בטלית קטן צריך לחזור ולברך שוב.

והנה ב'סידור' שינה רבינו הזקן מפסיקתו בשו"ע וכתב שלא רק במקרה שפשט באופן סתמי את הטלית ולא הי' בכוונתו שום דבר אינו צריך לברך שוב, אלא גם אם שפשט טליתו **לא** הי' בדעתו לחזור וללבוש מיד ונמלך ללבוש מיד (המקרה השני שהביא רבינו בשו"ע), הנה אם הי' לבוש בטלית קטן בשעת פשיטת הטלית, **אינו** צריך לחזור ולברך שוב, ובלשונו: "ואפילו פשטה על דעת שלא לחזור וללבשה לאלתר ואח"כ נמלך לחזור וללבשה לאלתר, אם נשאר עליו טלית קטן אינו צריך לחזור ולברך".

והנה לכאורה מדין זה יש ללמוד לנידון דידן - שנפלה טליתו שלא מדעתו, שאם הי' לבוש בטלית קטן בשעת פשיטת הטלית, לא יצטרך לברך שוב על הטלית, ולימוד זה אפשר ללמוד במכ"ש - אם במקרה שהיתה דעתו **מפורשת שלא לחזור** וללבוש לאלתר הנה אם לבוש הוא טלית בשעה זו אינו חוזר ומברך, כ"ש בנדו"ד שהיתה לו כוונה **סתמית** ולא הופכית שהרי נפלה טליתו **שלא מדעתו**, לא יצטרך לברך שוב, (וכ"כ בספר ציצית הלכה למעשה פ"י ס"כ).

(וראה גם במחצית השקל (שם) שכתב שע"פ דעה זו אכן לא יהי' צריך לברך באם ישנו עליו טלית קטן, ובלשונו: "אפשר אם נשאר עליו טלית קטן, לדעת מהר"ח אין צריך לברך דלא גרע מפשטו סתם ולא הי' כוונתו להחזירו ואפילו הכי אין צריך לברך כשנשאר עליו טלית קטן").

היוצא לנו מכך לסיכומם של דברים: ע"פ הנראה מדברי רבינו הזקן בסידורו, אם נפלה כל הטלית בפתאומיות בלי משים לב והוא לבוש בטלית קטן בשעה זו - אינו צריך לחזור ולברך, אבל אם לא הי' לבוש בטלית קטן - אזי צריך לחזור ולברך אא"כ נשאר אפי' ממקצת הטלית על גופו, (אבל אם נשאר מהטלית רק על גבי ידיו, צריך לחזור ולברך).

ומכאן בנוגע לשאלתך מכיון שהינך (מן הסתם) לבוש בטלית קטן, אינך צריך לחזור ולברך שוב על הטלית.

שאלה - האם ישנו הידור לצבוע את הרצועה בשחור גם מהצד הפנימי שלה?

תשובה - נקדים ונביא את דברי הגמ' במסכת מנחות (לה, א) בסוגיא העוסקת בדין רצועות התפילין: "א"ר יצחק רצועות שחורות הלכה למשה מסיני, מיתבי תפילין אין קושרין אותן אלא במינן בין ירוקות בין שחורות בין לבנות, אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר.. לא קשיא כאן מבפנים כאן מבחוץ".

פירוש הגמ' (ע"פ דברי רש"י): הגמ' שואלת על דברי רב יצחק שאמר ש'הלכה למשה מסיני' שרצועות התפילין צריכות להיות שחורות, שלכאורה למדנו בברייתא שאפשר לצבוע את הרצועה בכל צבע שרוצה (חוץ מצבע אדום משום שגנאי הוא לו, משום שיאמרו שמפני שמגרד הרבה את גופו נתהוו אצלו פצעים שגרמו שהרצועה תהי' בצבע אדום), וא"כ איך אפשר לומר שהלכה למשה מסיני שהרצועות צריכות להיות דווקא בצבע שחור? על כך עונה הגמ' שההלכה למשה מסיני שהרצועות תהיינה שחורות קאי על חלק הרצועה שלצד חוץ, אבל פנים הרצועה אכן יכולה להיעשות בצבעים אחרים.

והנה הרמב"ם (הלכות תפילין פ"ג הלכה יד) הביא להלכה גמ' זו, אלא שסיים: "ונוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה".

כלומר, הרמב"ם מסיים את דבריו ש'נאה' הוא לעשות את התפילין באופן שיהי' כולו שחור היינו גם הרצועה בצידה הפנימי, (וראה ברבינו מנוח (על הרמב"ם שם) שהביא שני פסוקים שמשם רואים ששחור מסמן יופי "שחורה אנו ונאוה" "קוצותיו תלתלים שחורות כעורב" (שה"ש א, ה. ה, יא)).

והנה הב"י (או"ח סי' לג) הביא דברי הרמב"ם אלו וכתב "ולא נהגו כן". וכן הדרכי משה הביא מנהג זה (בשם ה"אור זרוע") לצבוע את פנים הרצועה בצבע שחור וכתב גם הוא "ולא נהגו כן".

ואכן לא הביאו דברי הרמב"ם אלו המחבר והרמ"א בשולחן ערוך, וכן רבינו הזקן בשולחנו לא הביאו.

והנה גם בספרי המקובלים מצינו ענין זה להשחיר הרצועה בצד הפנימי שלה, והוא ב'שער הכונות' להאריז"ל שכתב: "גם צריך שישחרם פנים ואחור שחורות כעורב".

אלא שכתב ה'בן איש חי' (חיי שרה שנה ראשונה סעי' ד): "ואף על גב דעל פי הסוד משחירין הרצועות פנים ואחור שחורות כעורב כנזכר בשער הכונות לרבינו האר"י ז"ל, לא נהגנו בכך".

וכן בספר 'אות חיים ושלום' (לבעל ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש סק"ב) כתב: "הנה נפלאות בעיני בראותי הלשון בשער הכונות להאריז"ל..(ובשום מקום במקום אחר גם בכתבי האריז"ל לא מצאתי כלשון הזה שישחרם פנים ואחור)...והרי זה היפך דברי הטוש"ע בזה שמצד פנים יוכל לעשות מאיזה צבע שירצה, ועכ"פ א"צ שישחירם שם כלל...ולפלא שלא הזכירוהו המפרשים והנו"כ בשום מקום שיהיו הרצועות שחורות גם מבפנים, ולא ראינו ולא שמענו כלל מעולם מי שנהג זה כלל להחמיר כדברי השער הכונות ע"כ בודאי אין לעשות חדשות עד יערה עלינו רוח ממרום ב"ב".

מכל הנ"ל חזינן שלא נהגו במשך הדורות בהידור זה לצבוע את הרצועות גם מצידי הפנימי, וכמו שכתב הרב בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ט סי' ט"ז): "קבלתי מכתבו ואשר הציע לי אודות שחרות רצועות דתפילין שיש מהדרין שרוצים להנהיג לעשות לכתחילה שחור מבחוץ ומבפנים... כיון שבעלי השו"ע, הבית יוסף והרמ"א בדרכי משה, והלבוש וכל הבאים אחריהם לא כתבו כן אפילו להידור בעלמא... מכלל דגדולי ישראל פוסקי הדורות לא חששו להנהיג אפילו לנוי בעלמא, וכן מוכח בשו"ע הרב... ובודאי היה להם טעם מדוע לא הנהיגו כן בדבר קל כזה. ואם כן למה לן לשנות פני ההלכה".

ובסיום דבריו כתב "על כן אומר בטח דאם יחידיים ינהגו כן תבוא עליהם ברכה, אבל להנהיג דרך הוראה - לא ראיתי צורך, והנח להם לישראל, כי בני נביאים הם". אלא שיש הנהגים כיום במנהג זה שהרצועה תהיינה שחורה משני הצדדים, משום שכיום ישנה שיטה להשרות את הרצועה כולה בצבע שחור ועי"ז נעשית הרצועה 'ספוגה' בצבע וממילא גם בצד הפנימי היא צבועה בשחור, והיתרון בדבר הוא משום שע"ז שהצבע ספוג בתוך הרצועה אין חשש שירד מהשחרות של

הרצועה שעניין זה הרי יכול להביא לפסילת הרצועה (עייין ב'ביאור הלכה' סי' ל"ג ד"ה 'הרצועות שחורות' הדין בעניין זה).

ומשום כך בנוגע למעשה, הנה מן הדין לא מצאנו מהפוסקים שכתבו לנהוג כרמב"ם הסובר שצריך לצבוע את הרצועות גם מהצד הפנימי משום נוי מצוה, אבל אם עושה זאת משום שעי"ז צבע השחור של הרצועה נשמר כראוי, יכול להשתמש ברצועה שגם צידה הפנימי צבוע בשחור.

שאלה - באיזה שלב בתפילה מניחים את התפילין ובאיזה שלב מורידים אותם (לפי מנהג חב"ד)?

תשובה - הנה בנוגע לזמן בו מצווה על האדם להיות עם תפילין כתב רבינו בשולחנו (או"ח סי' לז, ב): "מצותן להיות עליו כל היום אבל מפני שצריכין גוף נקי שלא יפיח בהן וצריך שלא יסיח דעתו מהם.. ואין כל אדם יכול ליזהר בזה נהגו שלא להניחן כל היום, ומכל מקום צריך כל אדם ליזהר בהן להניחן בשעת קריאת שמע ותפלה (שהרי באותה שעה בע"כ הוא נזהר מהפיח והיסח הדעת).."

(וראה תורת מנחם ח"ו ע' 19 שמסביר ע"פ פנימיות העניינים הטעם בזה שבימינו אין מניחים תפילין למשך כל היום: "הטעם שבימינו אין מניחים תפילין כל היום, הוא, מצד ירידת הדורות - "אכשור דרי" (בתמי") - שאין בכוחנו לפעול המשכה יתירה על ההמשכה שכבר נפעלה ע"י הפעולה דהנחת תפילין, דלא כבזמן הגאונים שבכל רגע ורגע היו פועלים המשכה חדשה... רבותינו נשיאינו היו יכולים לפעול המשכה חדשה ע"י הנחת תפילין כל היום, כמו בזמן הגאונים. ואעפ"כ, ידוע שגם הם לא נהגו לישב בתפילין כל היום, כי, הדור לא הי' כדאי וראוי לכך ("מ'קען ניט דורכשפאָרן די חומריות פון דעם דור". עיי"ש).

הנה מדברי אדה"ז אלו רואים אנו שצריך שיהיו מונחים עליו עכ"פ בשעת התפילה אלא שבנוגע לזמן הנחתם בשעת התפילה הנה בסידור אדה"ז 'סדר הנחת התפילין' נכתב לאחר ברכות השחר ולפני אמירת 'מה טובו', אלא שלמעשה כתב רבינו ב'היום יום': ("ט מנחם אב, ומשם הועתק לספר המנהגים ע' 4) "מניחים תש"י ותש"ר דרש"י קודם אמירת פרק איזהו".

ובקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה גליון תתמה ע' 76) מובא שמועה שפעם ב'יחידות' שאל אחד את הרבי על הנהגה זו להניח את התפילין לפני פרק 'איזהו מקומן', ועל כך השיבו הרבי שהטעם הוא בשביל למעט בכל מה דאפשר בהיסח הדעת מהתפילין, ואע"פ שא"כ הרי כדאי הי' להניחם לפני 'הודו' שאז זה ממש לפני תחילת התפילה, הנה משום שהקדיש שייך למשנת איזהו מקומן אין כדאי לעשות הפסק ביניהם בשביל להניח תפילין.

ובנוגע לחליצת התפילין הנה כתב המחבר (שם סי"ג) "נהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת ובא לציון".

והוסיף על כך הרמ"א: "ויש מי שכתב על צד הקבלה שלא לחלוץ תפילין עד שאמר בהם שלש קדושות וארבע קדישים דהיינו לאחר קדיש יתום והכי נוהגים המדקדקים".

ופירוש שלוש קדושות וארבע קדישים: שלוש קדושות - א. קדושת האופנים שבברכת 'יוצר אור'. ב. קדושה שבחזרת הש"ץ. ג. קדושת ובא לציון. ארבע קדישים - א. קדיש שלפני ברכו שבפתיחת ברכות קריאת שמע. ב. קדיש שלאחר חזרת הש"ץ. ג. קדיש שתקבל שלאחר ובא לציון. ד. קדיש יתום שלאחר עלינו. שלפי זה יכול להסירם רק לאחר הקדיש יתום שלאחר עלינו.

ועל דברי הרמ"א האלו הביא המגן אברהם (שם ס"ק כ"ח) את דברי השל"ה שגרסא זו טעות סופר היא והגרסא הנכונה היא 'שלוש קדישים וארבע קדושות': שלוש קדישים - א. קדיש שלפני ברכו. ב. קדיש שלאחר חזרת הש"ץ. ג. קדיש שתקבל שלאחר ובא לציון. ארבע קדושות - א. 'ברכו' שלפני קריאת שמע. ב. קדושת האופנים שבברכת 'יוצר אור'. ג. קדושה שבחזרת הש"ץ. ד. קדושת ובא לציון. ולפי זה יכול כבר להסירם לאחר הקדיש שלאחר 'ובא לציון'.

וכתב המגן אברהם (שם) "ובכוונות [=שער הכוונות] איתא, האר"י לא חלץ עד שיאמר על כן נקוה לך וכו'".

ורבינו הזקן בשולחנו הביא דעות אלו דכתב (שם סל"ז): "נהגו העולם שלא לחלוץ התפילין עד לאחר שאמרו קדושת ובא לציון [= דעת המחבר] ויש מי שאומר על דרך הקבלה שצ"ל בהן ג' קדישים ולכן אין לחולצם עד לאחר קדיש שלאחר קדושת ובא לציון [= דעת השל"ה] והאר"י ז"ל לא היה חולץ עד לאחר על כן נקוה לך ויש שאין חולצים אותם עד לאחר קדיש יתום" [דעת הרמ"א].

(ובאגרות קודש (ח"ב עמ' נד) תמה רבינו מדוע אין מונים במספר הג' קדישים גם הקדיש שקודם הוודו, והביא רבינו את דברי האות חיים' שכתב שהטעם הוא משום שלפעמים מאחרים לבוא לבית הכנסת, וכתב על תירוץ זה רבינו שהוא דוחק).

אלא שבספר 'היום יום' (בתאריך הנ"ל ומשם נעתק לספר המנהגים שם) נכתב:
"מניחים תש"י ותש"ר דרש"י.. ומתפללים בהם עד אחרי אך צדיקים גו".
אלא שלמעשה נהגו אנ"ש לחלוץ רק אחר אמירת התהילים היומי, וכן נהג הרבי.
אלא שבר"ח יש לחלוץ את התפילין אחרי אמירת 'ובא לציון גואל' אבל קודם
הקדיש (סידור רבינו אחר סדר הלל, וראה בכ"ז אג"ק הנ"ל עמ' נא - נד).
ולסיכום כל הנ"ל הנה מנהג חב"ד הוא להניח את התפילין לפני אמירת 'איזהו
מקומן', ולחלצם אחר התהילים היומי.

שאלה - שכחתי לומר 'יעלה ויבא' היום בשחרית של ראש חודש אני יכול צאת ידי חובה בשמיעת חזרת הש"ץ של החזן?

תשובה - איתא במשנה פרק בתרא דר"ה: "כשם ששליח צבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר: שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן". פירוש הדברים - לדעת חכמים יש חובה על כל יחיד ויחיד להתפלל תפילת שמונה עשרה, ולדעת רבן גמליאל הציבור יוצא ידי חובה מהש"ץ.

ועל כך איתא בגמ' (שם לד, ב): "תניא, אמרו לו לרבן גמליאל: לדברך, למה צבור מתפללין, אמר להם כדי להסדיר שליח צבור תפלתו, אמר להם רבן גמליאל: לדבריכם, למה שליח צבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם: כשם שמוציא את שאינו בקי, כך מוציא את הבקי".

ואמרינן נמי התם: "לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא משום דאניסי במלאכה אבל דעיר לא".

ומסיכום דברי גמ' זו יוצא - שלדעת ר"ג שליח צבור מוציא הן את הבקי והן את שאינו בקי ידי חובה (והסיבה שלדעתו הצבור מתפללים הוא בשביל שהשליח צבור יתכונן ויכין את תפילתו שבקול), ומה שמוציא את הבקי זהו דווקא שהוא 'אנוס' (במלאכתו בשדה) אבל בקי שאינו אנוס צריך להתפלל בעצמו, ולדעת חכמים השליח צבור מוציא את שאינו בקי בלבד.

ובהמשך הגמ' נפסק להלכה - שבכל השנה הש"ץ אינו מוציא את הבקי ידי חובה כחכמים, ובברכות שמונה עשרה שבר"ה וביום כיפור שבהם נוסח הברכות ארוכות מוציא הש"ץ ידי חובה כר"ג.

וכתבו התוס' (ברכות כ"ט, ב ד"ה טעה, וכן כתב הרא"ש סי' יד) בשם בה"ג שאדם ששכח בתפילת שמונה עשרה של ראש חודש לומר 'יעלה ויבוא', יכול לצאת די חובתו משמיעת השליח צבור שחוזר התפילה, והוכיחו דבריו מגמ' זו דאמרינן "כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי", ולכן יכול לשמוע חזרת הש"ץ ולצאת ידי חובה על אף שהוא בקי.

ותמה הב"י (או"ח סוף סי' קכ"ד) על דברי התוס' דהרי נפסק בגמ' הנ"ל שבכל השנה לבד מר"ה ויו"כ הלכה כחכמים שאין הש"ץ מוציא אלא רק את שאינו בקי,

וא"כ איך אפשר להוכיח מגמ' זו לטועה בתפילת ר"ח שיכול לצאת ידי חובה מהש"ץ?

ותירץ הב"י: "ואפשר דהכי קאמר כיון דרבנן גמליאל סבר דש"ץ פוטר את הבקי, איכא למימר דלא פליגי רבנן עליה אלא בשלא התפלל כלל אבל אם התפלל וטעה מודו לר"ג דש"ץ פוטר".

כלומר, הב"י אומר שהתוס' סוברים שכל המחלוקת בין רבנן לר"ג זהו דווקא בבקי שלא התפלל כלל תפילתו, אבל מי שהתפלל אלא ששכח בתפילתו להזכיר ר"ח יכול לצאת ידי חובתו מהש"ץ.

(אלא שהקשה הט"ז (סי' קכ"ד סק"ה) שהרי למדנו בגמ' דלעיל ש"לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות משום דאניסי", וא"כ חכמים החולקים על ר"ג סוברים שאפילו אנוס אינו נפטר אם הוא בקי בתפילת הש"ץ, ולכאורה מי ששכח יעלה ויבוא בר"ח לא עדיף מאנוס?

ותירץ הט"ז: "דבשכח לא הוה הטעם משום אנוס, אלא דלא חייבו רבנן דרשב"ג את הבקי שלא יסמוך על הש"ץ אלא בכל התפלה, אבל בשביל דבר א' בלבד יוכל לסמוך על הש"ץ כל ששומע מתחילת י"ח עד סוף". ועיי"ש בהמשך דבריו).

ואכן נפסק בשו"ע (שם ס"י): "מי ששכח ולא אמר יעלה ויבא בר"ח או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו יכוין דעתו וישמע מש"צ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו ולא יפסיק ולא ישיח ופוסע ג' פסיעות לאחוריו דכיון שכבר התפלל אלא ששכח ולא הזכיר אע"פ שהוא בקי ש"צ מוציא".

אלא שכתב המגן אברהם (סק' טז) שמכיוון שאין כל אדם יכול לשמוע ולכוון לתפילת הש"ץ ע"מ לצאת ידי חובה, לכן מי ששכח לומר יעלה ויבא בר"ח יחזור ויתפלל שוב.

ומשום כך כתב רבינו בשולחנו (שם סי"ד) אחר הביאו את דברי השו"ע שיכול השוכח יעלה ויבוא לצאת ידי חובתו מהש"ץ "אך אין כל אדם יכול לכיון דעתו לשמוע מש"ץ מראש ועד סוף (ושמא לבבו יפנה ולא ישמע מש"ץ איזה דבר המעכב בתפלה) לכן מוטב להתפלל בעצמו".

ולסיכום בנוגע לשאלתך - אכן מעיקר הדין אפשר לצאת ידי חובה מהשליח ציבור (והיוצא י"ח צריך לכוון לכל ברכות השמונה עשרה ששומע מהש"ץ ואסור

לו להפסיק ולדבר באמצע וכן צריך לפסוע שלוש פסיעות לאחוריו בסיום התפילה), אבל מכיוון שקשה לשמוע ולכוון לתפילת הש"ץ מתחילה ועד סוף לכן מוטב שתתפלל שוב תפילת שמונה עשרה.

שאלה - האם צריך ללכת במוצאי שבת קודש בבגדי שבת? ובנוסף, מה המקור לכך שבמוצאי שבת לא מתעסקים עם כסף?

תשובה - בנוגע לשאלתך, נשיב ראשונה על העניין הראשון ששאלת - האם צריך ללכת במוצאי שבת עם בגדי השבת, ולשם כך עלינו להקדים את דברי רבינו הזקן בעניין לבישת בגדי שבת בשבת:

דהנה כתב אדה"ז (שוע"ר רס"ב, ג): "חייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו שצריך לכבד השבת בכסות נקיה.. ובדברי קבלה נאמר 'וכבדתו מעשות דרכיך' ודרשו חכמים 'וכבדתו' - 'שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול' שיחליפנו באחר (שהוא נאה ממנו) שהמלבוש נקרא כבוד שהוא מכבד את האדם כשבא למקום שאין מכירים אותו ורואים אותו לבוש בגדי חמודות אזי הם מכבדים אותו".

ומסיים רבינו הזקן בדברי האגודה (המובא במגן אברהם) "וטוב לילך בקצת בגדי שבת כל היום עד אחר הבדלה במוצאי שבת".

הנה מדברי רבינו הזקן חזינן שטוב להיות עם בגדי השבת עד לאחר ברכת ההבדלה, אבל לאחר מכן אין עניין להיות לבוש בבגדי שבת ואפשר ללבוש במקומם בגדי חול.

וכך גם נהגו (חלק מ) רבותינו נשיאנו, כמובא בספר השיחות תש"ד (עמ' 95) שכאשר כ"ק אדמו"ר מוהר"ש הי' מחליף מבגדי חול לשבת וכן **מבגדי שבת לחול** היה מנגן נגון (עיי"ש פרטי העניין). מכך משמע שהי' נוהג להחליף במוצאי שבת מבגדי שבת לחול.

וכן הי' מנהג הרבי הרש"ב והשתדלותו בזה הי' עד כדי כך שהי' ממהר במוצאי שבת להחליף מלבושיו למלבושי חול, וכן מובא משמו של הרב יעקב לנדא ע"ה שהרבי הרש"ב הקפיד שלא יהי' עליו בגדי שבת בחול (ראה אוצר מנהגי חב"ד אלול - תשרי ע' כב, 'קיצור הלכות משולחן ערוך רבינו הזקן' מלואים לסי' רס"ב).

לעומ"ז מצינו שמנהג כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הי' **להישאר** עם בגדי השבת גם במוצאי שבת **ולא** להחליפם לבגדי חול, כפי שמסופר (מפי הרי"ל גרונר ששמע מר' שמואל לוויטין, ראה 'קיצור הלכות משולחן ערוך אדה"ז' שם בהערה) שאביו

כ"ק אדמו"ר הרש"ב הורה לו שצריך הוא להישאר עם בגדי השבת במוצאי שבת באומרו "מכיוון שאתה צאצא לבית טשערנאביל ששם המנהג לא להחליף לבגדי חול במוצאי שבת, צריך גם אתה לנהוג כך".

ואכן גם מנהג הרבי היה כך שלא להחליף את הבגדים במוצאי שבת לבגדי חול, ואף גם לאחר חצות הלילה (מעשה מלך ע' 154), ואף העיר פעם ליהודי שהחליף במוצאי שבת את ה'שטריימל' שלו לכובע של חול: "במוצאי שבת צריכים ללבוש את בגדי השבת". (ראה בכל הנ"ל בהרחבה בספר 'חקרי מנהגים' ח"ב ע' רמז ואילך). ומשום כך אכן יש לנהוג שלא להחליף במוצאי שבת את בגדי השבת לבגדי חול.

ובנוגע לפרט השני שבשאלתך - התעסקות עם ממון במוצאי שבת קודש:

הנה באחת מההתוועדויות סיפר הרבי (תורת מנחם חכ"א ע' 272): "כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר שאביו כ"ק אדמו"ר נ"ע (הרש"ב) לא הי' נותן מעות במוצאי שבת להוצאת הבית. בערב שבת הי' אומר להרבנית (שטערנא שרה) - אם זקוקה את למעות במוצאי שבת טלי עכשיו כי במוצאי שבת לא אתן".

והוסיף הרבי שיש מקור להנהגה זו מרבי יהודה החסיד. ובתורת מנחם שם בהערה ציינו לספר חסידים סק"א שם נכתב: "שנו חכמים העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי י"ט **ובמוצאי שבתות** ובמוצאי י"ט ובחנוכה ופורים ובראש חודש ובכל מקום שיש נידנוד עבירה להביא תענית צבור - אינם רואים סימן ברכה לעולם".

(ובדבר החשש לאיסור 'לא תעוננו' - לשון עונות ושעות, כלומר שאסור לומר שעה פלוני יפה, ושעה פלונית איננה, משום דרכי האמורי. ואם כן לכאורה איך אפשר לומר שמוצאי שבת אינו זמן מתאים להתעסקות עם מעות - ראה תורת מנחם שם, וראה גם שיחות קודש תשל"ט ח"א ש"פ וילך ס"מ).

וכך גם כותב הרבי באגרות קודש (חכ"ז ע' מא) "מנהגנו להשתמט ולא לתת ממון במוצאי שבת".

אלא שבנוגע לשימוש במעות עבור נתינת צדקה, אמר הרבי (התוועדויות תשמ"ה ח"ה ע' 3062) שאין זה בסתירה למנהג זה "כי הנהגה האמורה היא רק כשמדובר אודות הוצאות הבית, משא"כ בנדו"ד (נתינת צדקה), שהווא ענין של **קיום מצוה** (ומצוה ששקולה כנגד כל המצוות) הרי **אדרבה** זוהי הדרך **לגרש** החיצונים כו", (אלא שיש להעיר מהתוועדויות תשמ"ו ח"ב ע' 203, עיי"ש ואכ"מ).

שאלה - לאיזה כיוון מסתובבים ב'בואי לשלום' ב'לכה דודי' בעיר צפת?

תשובה - בנוגע לשאלתך נביא תחילה את דברי הגמ' שממנה משתלשל דין זה. איתא בגמ' מסכת שבת (קי"ט א): "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא (= ה' מתעטף בבגדים נאים לפני כניסת השבת), אמר 'בואו ונצא לקראת שבת המלכה'. רבי ינאי לביש מאני מעלי שבת (= לבש את בגדי השבת שלו בכניסת השבת), ואמר: 'בואי כלה בואי כלה'."

ובשו"ע (או"ח סי' רסב ג) הביא מרן המחבר מנהג זה של האמוראים לצאת לקראת שבת המלכה, ועל כך כתב המגן אברהם (סק"ג): "וטוב לצאת לשדה. ובקצת מקומות נוהגין לצאת מבית הכנסת לחצר ואומרים באו ונצא וכו' (= לקראת שבת המלכה)".

וכתב הפרי מגדים - (שם א"א ג') שכזכר למנהג זה נהגו כיום בשעת אמירת 'בואי בשלום' שבפיוט לכה דודי להסתובב לכיוון מערב לקבל את פני השבת הנקראת מלכה וכלה, מעין היציאה לשדה שהיתה נהוגה מקדם.

והביא בעל המשנה ברורה (שם ס"ק י) דבריו אלו של הפמ"ג, וכתב בשם בעל ה'כנסת הגדולה' שנהגו בשעה שמהפכין הפנים לצד מערב "לעמוד אז, ולעשות דוגמא כמו שמקבל פני אדם גדול".

הנה מטעם זה משמע שעניין הסיבוב לצד מערב דווקא הוא משום ששם נמצא הפתח (ונקט מערב משם שבד"כ מתפללין לכיוון מזרח, ואם כן הצד השני של בית הכנסת שבו בדרך כלל נמצא הפתח - הינו צד מערב), ובכך מראים שמכבדים את השבת הנכנסת ככבוד שעושים לאדם חשוב שנכנס (ובערוך השלחן (ס"ק ה) כתב בפירושו שמחזירין הפנים לצד הפתח).

בכתבי האריז"ל (פע"ח שער הכוונות דף ס"ד ע"ג) מובא טעם נוסף להסתובבות לצד מערב, וז"ל: "סדר קבלת שבת הוא שתצא לשדה ותאמר בואו ונצא לקראת שבת מלכתא לחקל תפוחין קדישין, ותעמוד מעומד במקום אחד בשדה.. ותחזור פניך כנגד רוח מערב ששם החמה שוקעת ובעת שקיעתה ממש.. ואח"כ תאמר ג' פעמים באי כלה באי כלה באי כלה שבת מלכתא".

מטעם זה משמע שעניין העמידה בשדה לכיוון מערב הוא משום ששם החמה שוקעת, וא"כ גם טעם הסיבוב לכיוון מערב הנעשה כזכר ליציאה לשדה - הוא משום שלצד זה החמה שוקעת.

הנפק"מ בין טעמים אלו הוא לדוגמא בבית כנסת שבו לא מתפללים לצד מזרח - כגון בצפון הארץ שירושלים נמצאת דרומית להם ובשל כך כיוון התפילה שם הוא לצד דרום, הנה לדעה שהסיבוב ב'בואי בשלום' הוא משום ששם נמצא הפתח, א"כ יש להתפלל באותם בתי כנסיות (באם הפתח בצד הנגדי לכיוון התפילה) לצד צפון שבו נמצא הפתח - על אף שאינו צד מערב, כפי שמובן מדברי המשנה ברורה. משא"כ לפי הנשמע מדברי האריז"ל, שהסיבוב צריך להיות לצד מערב דווקא משום שלשם השמש שוקעת, הנה יש להתפלל לצד מערב על אף שאינו בכיוון הפתח.

ובספר 'בצל החכמה' מובא (חלק ג' ב'השמטות והערות' שבסוף ספרו לסי' ס"ה, אבל ראה דבריו בגוף ספרו סי' ס"ה) שכאשר הגה"ק בעל ה'מנחת אלעזר שבת בעיה"ק צפת (בשנת תר"צ) בה מתפללים לכיוון דרום, הנה בשעת אמירת 'בואי לשלום' לא היפך את פניו מדרום לצפון, אלא רק צידד את עצמו לצד מערב. ובאגרות משה (ח"ג סי' מ"ה) מצודד שבמקומות כאלו צריך להפוך פניו לכיוון מערב, אלא שמסיים "ואיך שעושים כיוון שהכוונה לכבוד השבת קודש הוא טוב". היוצא מכל הנ"ל בנוגע לשאלתך - הנה למעשה נהוג בכמה וכמה בתי כנסיות בצפת (שירושלים נמצאת דרומית לה ולכן ארון הקודש הוא בכיוון דרום) להסתובב לצד מערב, על אף שהפתח אינו תמיד נמצא בכיוון זה.

ויש להעיר שלגבי סדר הסיבוב לצד מערב - הנה בספר המנהגים (ע' 26) מובא "מתחיל בשמאלו, וגומר הסיבוב אחרי אמירת בואי כלה השני".

ומנהג רבינו בזה הי' (ראה 'סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות' (להרב לוי יצחק ראסקין) עמ' תשי, בשם הרב מיכאל אהרן זעליגסאהן): "לפני תקופת תש"כ (לערך) הנה באמירת בואי בשלום הי' רבינו נוהג לפנות לכל לראש לצד ימינו ואחר כך עושה סיבוב שלם ומחזיר פניו דרך שמאלו למזרח. בתקופת תשי"ט-תש"כ הואיל רבינו לברר אצל הרה"ח ר' שמואל לעוויטין ז"ל הנהגת רבותינו בזה. הרש"ל סיפר שכ"ק אדמור מהורש"ב וכן כ"ק אדמור מהורי"צ נהגו בתחילת בואי בשלום לפנות דרך שמאל שלהם וכו'. מאז התחיל רבינו לנהוג גם כן כך".

שאלה - האם הקידוש (לפי מנהג חב"ד) נעשה בעמידה או בישיבה?

תשובה - בנוגע לשאלתך, ראשית נבאר לגבי הקידוש שבלייל שבת.

דהנה כתב רבינו הזקן (או"ח סי' רע"א סי"ט) "וטוב לעמוד בשעת אמירת ויכולו מטעם שנתבאר בסימן רס"ח (= ונוהגין לאמרו כולם יחד בקול רם ומעומד, לפי שבוזה אנו מעידים להקב"ה במעשה בראשית והעדים צריכים להעיד מעומד ואם שכח לאמרו בבית הכנסת טוב שיאמר אותו שבקידוש מעומד"), אבל בשעת ברכת הקידוש יותר טוב לישב (מטעם שנתבאר בסי' רצ"ו) אבל במדינות אלו נתפשט המנהג לישב אף בשעת אמירת פרשת ויכולו כי מאחר שאמרוהו כבר בבית הכנסת מעומד אין מקפידין כל כך לעמוד בשעה שאומרה להוציא בניו ובני ביתו ומכל מקום עומדים קצת כשמתחילין ל"ום ה"ששי ו"יכולו ה"שמים שנרמז השם בראשי תיבות".

אלא שלמעשה ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' כתב רבינו (עמ' 9): "ואנו נוהגין לקדש מעומד הן בשבת ויו"ט הן בפסח". (ומשם הועתק לספר המנהגים ע' 28 "אנו נוהגין לקדש מעומד בלייל שבת", וראה גם אג"ק ח"ג ע' קכ"ט). ויש להעיר שאע"פ שהקידוש נעשה בעמידה בשתיית היין יש להתיישב כדברי רבינו (סי' רצ"ו, טו) "יש לו לישב ולשתות הכוס שאין לתלמידי חכמים לאכול או לשתות מעומד", ופשוט.

אלא שבנוגע לקידוש שביום השבת לא כתב רבינו בהגדתו (וכן לא הובא בספר המנהגים) כיצד יש לנהוג, ומצאנו מקורות לכאן ולכאן:

הנה מהנאמר בפע"ח (שער השבת פרק יד) משמע שבקידוש היום מקדשים בעמידה, ובלשונו "כשתבוא מבית הכנסת **תעמוד** במקומך בשולחן.. ואח"כ אמור זכור ושמור כדיבור אחד נאמר, ותאמר הקידוש".

וכן בספר 'משנת חסידים' (מסכת שארית יום השבת פ"א מ"ה) כתב "ויתחיל ויאמר **מעומד** קידושא רבא, מפני שאין סעודה זו ממוחין דז"א כמו בלילה אלא ממוחין דאבא הנקרא קדש".

לעומ"ז בשער הכוונות (ענין סעודת שחרית של שבת) כתב "תשב מיושב במקומך ותקבל הכוס בב' ידיך".

והחיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (סי' רפ"ט, ב) כתב שנהגו לאומרו מיושב והביא כמקור את דברי 'שער הכוונות' הנ"ל, ובלשונו: "מדברי ספר הכוונות שסידר מהר"ש ויטאל מוכרח דקידוש היום הרב הי' אומרו מיושב, וכן נהגו רבנן קדישי בעיה"ק ירושלים ת"ו".

ובעקבות כך כתב ב'קצות השלחן' (סי' פ"ט ס"א) "ונהגו לומר קידוש היום מיושב".

גם בדברי רבותינו נשיאנו מוצאים אנו הנהגה זו לומר את קידוש היום מיושב - באגרות קודש אדמו"ר מהרי"צ (ח"ג עמ' תו) מספר אודות כ"ק אדמו"ר הצמח צדק: "כ"ק אדמו"ר בא אחרי שעה ארוכה שכבר ישבו בני האדמו"ר ונבחרו סגולי החסידים ובבואו קידש על כוס יין **בישיבה** - ולא כהנהגין לעמוד בעת אמירת פסוק על כן ברך וגו' וברכת הגפן - וטעם...".

וכן בספר 'לקט הליכות ומנהגי שבת-קודש' (להרב מיכאל אהרן זעליגסאהן ע' קב), מסופר (בשם ר' בנימין הלוי לעוויטין): "פעם שאל רבנו - בעת סעודת שבת-קודש אצל אדמו"ר מהרי"צ - מהרה"ח ר' שמואל לעוויטין: היאך התנהג אביו (של הרש"ל) באמירת קידוש דיום השבת (בעמידה או בישיבה)?...כשאדמו"ר מהרי"צ שמע מענת הרש"ל, המשיך כ"ק אדמו"ר הרי"צ: "אבי (אדמו"ר מהורש"ב) היה יושב באמירת הקידוש".

אלא שבתורת מנחם (חלק מח עמ' 18 וכן בהמלך במסיבו ח"א ע' קיג) מובא שבסעודת ליל ב' דר"ה תשכ"ז שאל הרש"ג אודות מה שבספר המנהגים (הנ"ל) מובא שבלייל שבת מקדשים במעומד ולא מוזכר כיצד יש לנהוג בקידוש היום, וכן שאל כיצד היתה הנהגת אדמו"ר הרי"ץ בזה. על כך ענהו רבינו שאינו זוכר כיצד היתה ההנהגה בלענינגראד ומהנהגתו כאן (בארה"ב אין ראייה =משום חלישות גופו בתקופה זו), אבל בריגא הי' מקדש בישיבה והוסיף הרבי - שאולי אין זו הוראה לרבים.

ובהמלך במסיבו (ח"ב ע' ריז) כתב: "ביום שבת-קודש ויום-טוב, נהג אדמו"ר מהרי"צ לקדש לפעמים בישיבה ולפעמים בעמידה".

ולגבי מנהג הרבי בעניין זה ראה הליכות ומנהגי שבת קודש (שם ע' קיט) שגם ביום שבת קודש נהג לקדש בחדרו מעומד, אלא שכאשר קידש בשעת ההתוועדות

קידוש בישיבה והתרומם בתחילת ברכת 'בורא פרי הגפן' (שלכאורה הנהגתו זו לשבת בשעת קידוש בשונה מהנהגתו לעמוד הוא בשביל שלא להטריח את הצבור, ובמעשה מלך מביא ע' 108 הערה 28 בשם הריל"ג שפעם הרבי הסביר זאת בעצמו שהסיבה שהוא יושב זהו כדי שלא להטריח את הציבור).

שאלה - מהו הטעם לכך שהכהנים מתכסים בטלית כאשר נושאים כפיהם בברכת כהנים?

תשובה - כתב הרמב"ם (הלכות תפלה וברכת כהנים פי"ד ה"ז): "ואין אדם רשאי להסתכל בפני הכהנים בשעה שהן מברכין את העם כדי שלא יסוחו דעתם אלא כל העם מתכווין לשמוע הברכה ומכוונים פניהם כנגד פני הכהנים ואינם מביטים בפניהם".

וכתב הב"י (או"ח סי' קכ"ח ד"ה "ובשעה שהכהנים") שהטעם המובא בגמ' (מס' חגיגה טז, א) שאין להסתכל בכהנים בשעה שנושאים כפיהם משום ש"כל המסתכל בג' דברים עיניו כהות בקשת ובנשיא ובכהנים". אינו שייך עתה כי זהו דווקא כשבית המקדש הי' קיים והיו מברכים את העם על הדוכן בשם המפורש. וא"כ כל הטעם הוא כנ"ל ברמב"ם משום היסח הדעת.

ואכן משום זהירות זו שלא יבואו הכהנים והעם לידי היסח הדעת כתב הב"י: "ונוהגים הכהנים בארץ מצרים לשלשל טלית של מצוה על פניהם וידיהם. ומנהג יפה הוא כדי שלא יוכלו הם להסתכל בעם ולא העם בהם ויבואו לידי היסח הדעת". ובדרכי משה (ס"ק ט"ו) חלק על מנהג זה וכתב שהכהנים יכסו את פניהם אבל לא את ידיהם משום שאסור שיסתכלו בידיהם, ובלשונו: "והכהנים משלשלין טליתותיהם על פניהם אבל ידיהם חוץ לטליתותיהם שגם הם לא יסתכלו בידיהם ואמרינן בירושלמי דאסור להסתכל בכהנים משום היסח הדעת".

והנה בשו"ע (שם סכ"ג) אחר שכתב המחבר את האיסור שאסור להסתכל בכהנים בשעת הברכה הביא הרמ"א את שני מנהגים אלו בכיסוי הטלית ע"מ למנוע היסח הדעת.

ורבינו הזקן בשולחנו (שם סל"ו) הביא את שני מנהגים אלו אך כתב שבמדינות אלו נהגו שידי הכהנים יהיו מחוץ לטלית, ומסביר בהרחבה הטעם למנהג זה, וז"ל: "ובמדינות אלו נהגו שהכהנים משלשלין הטלית על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל לבד, אבל ידיהם חוץ לטלית כדי שהם עצמן לא יוכלו להסתכל בידיהם ולא יבאו לידי היסח הדעת, והעם משלשלין הטלית ג"כ על פניהם כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים, ומנהג זה יותר נכון להיות נשיאת כפי הכהנים גלויים ונראים

ולא תהא טליתו חוצצת בין כפיהם להעם, כי כן הוא משמעות הכתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלא יהיה דבר חוצץ בינו לעם.. (אבל טלית שעל פני העם בטלה לגבי גופם כשאר מלבושיהם ואינה חוצצת)."

ביאור דבריו - מן הפסוק (ויקרא ט, כב) "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" לומדים שברכת כהנים צריכה להיות בנשיאת כפים (כדברי רבינו לעיל ס"א) ומשמעות הפסוק אנו למדים שאסור שיהי' דבר חוצץ בין הכהן לבין העם.

(ובביאור ההבדל שלכאורה מאי שנא טלית הכהן שהיא מהווה חציצה בין ידי הכהן לעם לבין טליתות העם שכתב רבינו שלא היא חציצה משום שהיא לבוש ובטילה לגופם כשאר מלבושיהם דלכאורה מדוע לא נומר זאת גם בטלית הכהן שנחשבת כלבוש ומשום כך אינה מהווה חציצה, ראה בחקרי הלכות להרי"י פיקארסקי, ח"ז כב, ב. ונקודת דבריו הוא דלגבי הגוף נחשבת הטלית לבוש ובטילה אליו משא"כ הטלית לא נחשבת כמלבוש לידיים ומשום כך אינה בטילה אליהם עיי"ש בארוכה).

אלא שסיים רבינו שכ"ז הוא לכתחילה אבל בדיעבד אין דבר זה מעכב.

אך לפועל מנהג כהני אנ"ש לכסות בטלית גם את הידיים. ונראה הטעם לכך ע"פ מה שכתב הכף החיים (סי' קכ"ח ס"ק קמ"ג) שע"פ דברי הזהר פרשת נשא (דף קמז ע"א) יש לכסותם. ובנוסף לכך מובא בספר 'כתר כהונה' (סי' ט"ז ס"ב) שהמנהג בפועל ברוסיה ובפולין הי' לכסות בטלית גם את הידיים, וא"כ כיון שבפועל נהגו כך ברוסיה, וכן הוא נכון ע"פ חכמת הקבלה, וידוע שבכמה עניינים מנהגנו למעשה הוא ע"פ המקובלים, משום כך נהגו למעשה לכסות גם את הידיים בשעת ברכת כהנים (ראה בכ"ז בספר 'ממלכת כהנים' (להרי"י הנדל שליט"א) שער בירורי הלכה עמ' ל"א).

עוד טעם מצינו למנהג זה שאסור להסתכל בכהנים בשעה שמברכים את העם, הנה כתב המג"א שמכך שנקט השו"ע באיסור זה את המילה הסתכלות "ולא יסתכלו בהם", שלשון הסכלות פירושה הבטה חזקה והסתכלות מרובה, יוצא שנאסר להסתכל דוקא הסתכלות מרובה וחזקה אבל ראייה בעלמא לא נאסרה.

אך הוסיף המגן אברהם שאע"פ שמן הדין דווקא הסתכלות מרובה אסורה אעפ"כ נוהגים שלא להסתכל כלל אפי' בראיה מועטת, והסיבה לכך ממשיך המג"א

משום שעבדינו זכר למקדש ושם הרי אפילו הסתכלות מועטת נאסרה משום כבוד השכינה שלכן המסתכל על הכהנים בבית המקדש עיניו כהות. (וכך כתב גם רבינו הזקן שנוהגין להיזהר גם בהסתכלות מועטת).

וא"כ יוצא לנו שני טעמים לכך שאסור להביט על הכהנים בשעה שמברכים את העם - טעם ראשון: משום היסח הדעת. טעם שני: משום שעושים זכר למקדש ושם לא היו מסתכלין מפני כבוד השכינה, ומשום כך נהגו הכהנים להתכסות בטלית שלא יבואו להביט בהם.

שאלה - האם יש עניין לומר את פרשת הקרבנות בעמידה דווקא?

תשובה - הנה בזמן שבית המקדש הי' קיים העבודה בו נעשתה בעמידה, וענין זה הי' מעכב בו שלכן אם עבד בבית המקדש בישיבה פסל עבודתו וכדכתב הרמב"ם (הלכות ביאת מקדש פ"ה טז - יז): "ואין עבודה אלא מעמד שנאמר (דברים יח, ה) "לעמד לשרת"... וכל העובד והוא יושב חלל ועבודתו פסולה".

מהלכה זו למד המגן אברהם (אורח חיים סי' מ"ח) שגם אמירת פרשת הקרבנות שאומרים אנו מידי יום, שנתקנה כנגד הקרבנות שהקריבו בבית המקדש, יש לאמרה מעומד.

וכן פסק רבינו הזקן בשולחנו (סי' מ"ח ס"א): "וטוב לומר פרשת הקרבנות מעומד, דוגמת הקרבנות שהיה מעומד".

וכדברים אלו פסק רבינו גם במהדורא קמא (סי' א' ס"ד): "צריך לומר פרשת הקרבנות מעומד, וכן מזמור לתודה דוגמת הקרבנות שהיתה מעומד".

אך במהדורא בתרא (סי' א' ס"ט) כתב רבינו: "וכשיאמר פרשת הקרבנות יאמר ביום שהוא זמן הקרבנות ולא בלילה, אבל אין צריך לומר מעומד כמו הכהן שהיה עובד מעומד, מאחר שהוא איננו כהן העובד אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן".

היינו שבמהדורא בתרא חזר בו מפסקו (בסי' מ"ח ובמהדו"ק) כמג"א, וכתב שאין צריך לומר את פרשת הקרבנות מעומד, והסיבה היא משום שבשעת אמירת הקרבנות אינו נחשב ככהן המקריב, אלא שע"י אמירת הקרבנות נחשב כאילו הכהן הקריב לו קרבנו.

ואכן על שינוי זה התייחס הרבי וכתב (אגרות קודש חי"א ע' שכ"ה) וז"ל: "מה שהוקשה לו משינוי פסק רבנו הזקן בשו"ע שלו, בענין אמירת פ' הקרבנות אם צ"ל מעומד - וכבר העיר על זה בספר פסקי הסידור להרב נאה. - ולא קשיא כי כמה שינויים ישנם במהדורא בתרא של השו"ע (לגבי מהדורא קמא) ובשער הכולל בתחלתו כותב שבמהדורא בתרא נוטה יותר להמקובלים. וכן הוא גם בנדון זה. ראה הדיעות בזה בנ"כ שו"ע או"ח סמ"ח".

(ויש להעיר שאף שרבינו במהדורא קמא כתב הן על פרשת הקרבנות והן על מזמור לתודה שצריך לאומרם מעומד הנה שחזר בו רבינו במהדורא בתרא חזר רק בנוגע לפרשת הקרבנות דהתייחס רק בנוגע לקרבנות שא"צ לאומרה בעמידה ולא כתב זאת גם בנוגע לאמירת מזמור לתודה, וא"כ יוצא שאת מזמור לתודה יש אכן לאומרה בעמידה.

ובטעם החילוק בין פרשת הקרבנות שחזר רבינו שא"צ לאומרה מעומד, למזמור לתודה שיש לאומרה מעומד, אף שלכאורה מאותו טעם שחזר רבינו בנוגע לקרבנות, יש לומר טעם זה גם על מזמור לתודה שהרי היא כנגד קרבן תודה (ולהעיר שאכן כתב הגרא"ח נאה בספרו 'פסקי הסידור' (ב, י) שלפי דברי רבינו במהדו"ב גם את מזמור לתודה אין צריך לאומרה מעומד, אך דבריו צ"ע שהרי כנ"ל מלשון רבינו הזקן משמע שדווקא בנוגע לפרשת הקרבנות חזר בו).

על כך מסביר הרבי (לקו"ש חי"ב ע' 28 הערה 52) וז"ל: "ע"פ מש"כ.. שאין טעם אמירת מזמור לתודה כדי שיהי' כאילו הקריב קרבן תודה, כ"א "לפי שכל השירות וכו' ", ורק לפי שזה **עכ"פ** מזכיר על הקרבן תודה לכן צריכים לאומרה מעומד (להמהדו"ק), א"כ אין לדייק בזה "אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב לו הכהן", דהרי גם מה **שהוא** אומר מזכיר על **(כללות** הקרבן, ובמילא גם על הקרבת הכהן".

נראה כוונתו - פרשת הקרבנות נתקנה כנגד הקרבנות עצמם שבאמירתן נחשב כאילו הקריב קרבנות אלו שאמרם, משא"כ אמירת מזמור לתודה לא נתקנה כנגד קרבן תודה היינו שבאמירתה נחשב לו כאילו הקריב קרבן תודה, אלא כדברי רבינו הזקן (סי' נ"א ס"א) שנתקן לאומרה בכל יום "לפי שכל השירות עתידין להבטל חוץ ממזמור לתודה", היינו שנתקנה כשיר והודאה, וא"כ טעם המהדו"ב שאין צריך לומר את הקרבנות בעמידה כי אין נחשב ככהן המקריב, לא שייכת במזמור לתודה, דהרי לא נתקנה כנגד הקרבן ממש, אלא שזה רק מזכיר על הקרבן אבל מכיון שזה מזכיר על הקרבן א"כ מזכיר הוא על כללות הקרבן **גם** על הקרבת הכהן שנעשתה בעמידה ומכך יוצא שיש לאומרה מעומד).

לסיכום הדברים - אין צריך לומר את פרשת הקרבנות מעומד, כי באמירתו אינו נחשב ככהן המקריב שהי' מקריב מעומד, אלא שנחשב הוא כבעלים של הקרבן, שע"י אמירת הקרבנות נחשב כאילו הקריב לו הכהן את קרבנו.

שאלה - האם כשמזדמן לי רוק באמצע אמירת 'פסוקי דזמרה' וכדומה יש בכך את ההגבלות שיש ברקיקה בתפילת שמונה עשרה (שצריך לירוק דווקא לתוך כסותו ואיסטניס יירוק לאחוריו) או שאפשר לירוק כרגיל?

תשובה - בשביל לענות על שאלתך הנה יש להקדים את דברי המשנה במסכת ברכות המהווים מקור לדין זה: "לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו (= חגורת המעות) ובאבק שעל רגליו ולא יעשנה קפנדריא (= קיצור דרך) ורקיקה". ואיתא בגמ' (ברכות סב, ב): "אמר רב ביבי אמר ר' יהושע בן לוי כל הרוק בבהר הבית בזמן הזה כאילו רוקק בבת עינו שנאמר (מלכים א ט, ג) והיה עיני ולבי שם כל הימים, אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא.. כי ביתו מה ביתו אקפנדריא קפיד אינש ארקיקה ומנעל לא קפיד אינש אף בית הכנסת אקפנדריא הוא דאסור ברקיקה ומנעל שרי".

ביאור דברי הגמ': רבא אומר שבשונה מהר הבית שבו אסור לירוק והיורק בו כאילו רוקק בבת עינו של הקב"ה, הנה בבית הכנסת מותר לירוק אך קפנדריא אין לעשות בה, והבדל זה לומדים מביתו של אדם שבביתו מקפיד האדם שלא יעשו בה אנשים קפנדריא אבל על הליכה (במנעלים) ורקיקה אינו מקפיד כך גם בבית הכנסת אין קפידא ברקיקה.

וכך נפסק בשו"ע (אורח חיים סי' צ' סי"ג) "מותר לרוק בבית הכנסת ודורסו כרגליו או מכסהו בגמי".

אך כתב המגן אברהם (שם סי"ק כ"ז): "ושדי ליה לאחוריה וכמ"ש סימן צ"ז ס"ב עיין דרכי משה בשם אור זרוע".

הנה לבאר כוונתו יש להקדים את דברי הגמ' (ברכות כד, ב): "הרק בתפלתו כאילו רק בפני המלך". היינו שבשונה מהנ"ל שאין קפידא שלא לירוק בבית הכנסת הנה בשעת תפילת שמונה עשרה אסור לו לירוק משום שבתפילת שמונה עשרה עומד הוא לפני המלך, אלא שאם אי אפשר לו שלא לירוק כגון שזה מצער אותו ומפריע לו ככוונת התפילה מבליעו בכסותו ואם הינו אסטניס יורק לאחוריו ואם גם זאת לא מתאפשר לו יורק לשמאלו אבל לא לימינו ולפניו (ועיין בשו"ע סי' צ"ז פרטי דין זה).

אלא שבדרכי משה (סי' צ"ז סק"ב) הביא בשם ה'אור זרוע': "שאף שלא בשעת התפילה אסור לרוק לפניו או לימינו רק לאחוריו או לשמאלו".

ולתווך דבריו אם פשט הנאמר שדווקא בתפילת שמונה עשרה ישנו האיסור שלא לירוק כתב ה'מחצית השקל' (סי' צ' ס"ק כ"ז) שזוהי כוונת המגן אברהם בכותבו 'ושדי ליה לאחוריה', היינו, שבשונה בתפילת שמונה עשרה בו אם אינו יכול שלא לירוק צריך הוא להבליעו בכסותו ורק אם הוא איסטניס יכול הוא לירוק לאחוריו או לשמאלו, הנה כשאינו אוחז בתפילת שמונה עשרה יכול הוא לירוק אלא שצריך לירוק לאחוריו כדברי הדרכי משה.

היוצא לנו מדברי המג"א (ע"פ ביאור המחצית השקל) שגם שלא בשעת תפילת שמונה עשרה אם נזדמן לו רוק אכן אינו צריך להבליעו בכסותו אבל צריך הוא לירוק לאחוריו.

אך רבינו הזקן לא הביא את דברי המגן אברהם אלא כתב בסתם (שם סי"ד): "מותר לרוק בבית הכנסת אף שהיה אסור במקדש ובלבד שישפשפנו ברגליו שלא יהיה מגולה בבית הכנסת מפני הכבוד ואם יש תבן או גמי בבית הכנסת רוקק עליו וא"צ לשפשף שהרי הרקיקה מכוסה בגמי ואם מותר לרוק בתפלת י"ח יתבאר בסימן צ"ז".

משמע בדבריו שכשאינו אוחז בתפילת שמונה עשרה אין בכך את הבעיה של רק בפני המלך ואינו צריך לירוק לאחוריו, (אלא שצריך הוא לשפשף הרוק ברגליו מפני הכבוד).

(ולמותר להדגיש שכשירוק יש להזהר שלא לירוק בפני חברו וכדברי הגמ' (חגיגה ה, א) על הנאמר בקהלת (פי"ב, יד) "כי את כל מעשה האלקים יבא במשפט על כל נעלם וגו'", שזה נאמר על היורק בפני חברו ונמאס חברו ביריקה זו, שעתיד ליתן על כך את הדין. ואכן כשירק הרבי בתפילת 'עלינו לשבח' אחר אמירת התיבות 'להבל ולריק' (כפי מנהג חב"ד שיש לירוק אחר אמירת מילים אלו לפי שמהדיבור מתהווה רוק ואין אנו רוצים ליהנות מרוק זה - היום יום ט' טבת) הנה בשעת יריקתו כיסה את שפתיו בידי ולכאורה כוונתו בכך היתה מצד דין זה).

היוצא מכל הנ"ל בנוגע לשאלתך, הנה כשמזדמן לך רוק ואינך אוחז בתפילת שמונה עשרה אלא ב'פסוקי דזמרה' וכדומה יכול אתה לירוק ואינך צריך לירוק דווקא לתוך הבגד או לאחור כבתפילת שמונה עשרה, אך כמובן שיש להיזהר לאחרי הרקיקה לשפשף את הרוק ע"י הרגל בקרקע מפני הכבוד.

שאלה: האם נשים חייבות גם כן באמירת 001 ברכות בכל יום?

תשובה: בשביל לענות על שאלתך, נקדים ונביא תחילה את דברי אדמו"ר הזקן המביא את המקור לתקנה זו וטעמי הדין:

הנה הביא רבינו הזקן בשו"ע (או"ח סי' מ"ו, א) את תקנת דוד המלך לברך מאה ברכות בכל יום וז"ל: "...חייב כל אדם לברך בכל יום ויום מערב ועד בקר, כמו שתיקן דוד המלך עליו השלום ע"י מעשה שהיו מתים בכל יום מאה נפשות מישראל ולא היו יודעים על מה היו מתים, עד שחקר והבין ברוח הקודש ותיקן מאה ברכות בכל יום, ורמז לדבר "נאום הגבר הוקם על", על בגימטריא ק'. וסמך לדבר מן התורה "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה'", אל תקרי מה אלא מאה".

מדברי רבינו רואים אנו שיש לחלק זאת לג': **מתקן התקנה** - דוד המלך בעקבות המגיפה. **רמז לדבר** - מן הכתוב (שמואל ב' כג, א) "נאום הגבר הוקם על", 'על' (70 + 30) בגמטריא מאה. **סמך מן התורה** - מן הפסוק (דברים י, יב) "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' - אל תקרי מה, אלא מאה.

(ובמה שנתבאר שדוד המלך תיקן תקנה זו, ראה בדברי ה'פרישה' על הטור סי' זה, שאין הכוונה שתיקן לישראל אלו ברכות צריכים לומר ונוסחתם, אלא מסר זאת לסנהדרין שיסדרו איזה ברכות צריכים לומר ומהי נוסחתם).

וראה בארוכה בהמשך דברי רבינו בשולחן ערוך שם איך מגיעים על ידי התפילות והברכות שבכל יום למאה ברכות, וכיצד משלימים את החסר בשבתות וימים טובים ובתעניות (ויש להעיר שבימי התעניות שכשמשלים אמירת המאה ברכות ע"י הרחת בשמים, הנה בשביל לברך שוב צריך להיות היסח הדעת בין כל הרחה והרחה (ראה דברי רבינו כאן).

את מניין מאה הברכות מתחילים למנות מהלילה, דבר זה מוכח מדברי הפוסקים (ורבינו הזקן בכללם) שבחשוב של הברכות במשך היום שעל ידם מגיעים למאה התחילו לחשבם ולמנותם מהלילה (ברכות קריאת שמע של ערבית, המפיל וכו'). וזהו כבכל התורה כולה שהיום הולך אחרי הלילה. (ויש שחלקו על זה וסברו

שבמאה ברכות מונים מהיום ללילה, ראה הנסמן בפסקי תשובות סי' מו הערה 117, אך בגוף דבריו הכריע כדברינו).

מאה ברכות אלו שקבעו חכמים, הם ברכות שנקבעו כדי "ליראה את ה' ולאהבה אותו ולזכרו תמיד על ידי הברכות שמברך תמיד ערב ובוקר וצהרים בג' תפלות וברכות השחר ושאר ברכות הקבועות בכל יום ובכל עת" (לשון רבינו שם).

ובנוגע לשאלה האם חייבות הנשים בכך:

הנה דנו הפוסקים האם חייבות בכך מן הדין:

בילקוט יוסף (סי' מו ג) כתב שנשים צריכות לברך מאה ברכות כל יום מן הדין, מאחר וחיוב מאה ברכות בכל יום אין לו זמן קבוע, והוא חיוב מתחדש מידי יום ביומו, וממילא אין שום סיבה לפטור את הנשים מחיוב זה, שלא נפטרו הנשים אלא ממצוות שהזמן גרמא.

לאידך, בשבט הלוי (ח"ה סי' כג) כתב שמפשות דברי הפוסקים שהחשיבו בחשבון המאה ברכות טלית ותפילין וכהאי גוונא, שהן ברכות שנשים לא שייכות אליהן, ולא כתבו איך יהיה החשבון בנשים, משמע שפשיטא להו שדין זה אינו נוהג בנשים. וכן צודד הגרש"ז אורבך שנשים פטורות (ראה הליכות שלמה תפילה פכ"ב, כה).

אלא שבשיחת שבת פרשת חיי שרה תנש"א (התוועדיות תנש"א ח"א ע' 315) אומר הרבי: "העניין ד'מאה ברכות בכל יום" הוא דבר השייך ובנקל לכל אחד ואחד מישראל, הן אנשים והן נשים, וגם טף, שהרי גם לפני בר-מצווה (ובת-מצווה) מחנכים אותם באמירת מאה ברכות בכל יום, וגם הקטנים יותר שלא הגיעו לגיל חינוך, עד לתינוקות שמתחילים לדבר - מחנכים אותם באמירת ברכות (ועניית אמון) עד שאמירת הברכות נעשית אצלם דבר הרגיל ובדרך ממילא (על-דרך "מנפשיה כרע")."

(ובנוגע לאמירת מאה ברכות ע"י הטף ראה גם שיחת שבת פרשת ויחי תשנ"ב (שיחות קודש תשנ"ב ח"ב ע' 514): "כולל גם הענין דמאה ברכות.. שכל יהודי מקיים זאת בכל יום, כולל גם ילדים קטנים").

קשה להכריע ברורות משיחה זו האם מדינא חייבות הנשים בכך, אבל עכ"פ ברור שהוא דבר ששייך, נכון ורצוי גם לנשים (וכן לטף) לעשותו.

שאלה: האם מותר להסתכל במראה כדי לכוון את התפילין למקומם הנכון?

תשובה: בנוגע לשאלתך, הנה לשם הבנת הדברים נקדים ונברר תחילה האם אכן יש חיוב שהתפילין יהיו מכוונות ביותר ע"ג הראש.

הנה ידועה המחלוקת בין רש"י לר"ת באופן הנחת הפרשיות בתפילין של ראש, ומקור הדברים הוא מדברי הגמ' במס' מנחות (לד, ב): "כיצד סדרן 'קדש לך' והיה כי יביאך מימין 'שמע' והיה אם שמוע' משמאל.. והקורא קורא כסדרן". ואמרינן שם בגמ' שסדר מיקום זה הוא לאדם 'הקורא' היינו לאדם העומד כנגד המניח תפילין (ולדעת השימושא רבא ולראב"ד יש לפרש את הגמ' אחרת ואכ"מ), שבחלק הימני של האדם הקורא מונחות פרשיות 'קדש' והיה כי יביאך, ומשמאל הקורא מונחות פרשיות 'שמע' והיה אם שמוע'.

ופירש רש"י שכוונת הגמ' שצריך לסדר את הפרשיות כסדר כתיבתן בתורה וא"כ הסדר הוא שפרשיות 'קדש' והיה כי יביאך מימין הקורא, וישר אחריהם משמאל הקורא פרשיות 'שמע' והיה אם שמוע' כלומר, פרשת 'שמע' היא בצד הימני של החלק השמאלי של הבית ואחריה פרשת 'היה אם שמוע' בחלק החיצוני השמאלי של התפילין, כך שיוצא שסדר הנחת הפרשיות בתוך הבתים הוא 'קדש' והיה כי יביאך 'שמע' והיה אם שמוע' כסדרן בתורה.

ר"ת לעומתו מפרש את דברי הגמ', שהפרשיות 'קדש' והיה כי יביאך מתחילות מצד ימין של הקורא ופרשיות 'שמע' והיה אם שמוע' מתחילות מצד שמאל של הקורא, כך שיוצא שסדר הפרשיות הוא 'קדש' והיה כי יביאך 'היה אם שמוע' 'שמע' (ובלשון הידועה "הוויות באמצע").

מדין זה למד רבינו הזקן שלפי שיטת רש"י יוצא שצד שמאל של התפילין מתחיל מאמצע התפילין לשמאל וא"כ בין ימין לשמאל אין בניהם אלא רוחב החריץ המבדיל בין הבתים, והרוחב הדק הזה הוא צריך להיות באמצע הראש ממש, כדי שמימין יהיו שני הפרשיות שצריכים להיות מימין, ומשמאל יהיו שני הפרשיות שצריכות להיות משמאל.

ובלשון רבינו הזקן (בסידור): "ויזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש שהרי אמרו קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל ובתפילין דרש"י

שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משהו דהיינו החריץ שבין והיה כי יביאך לשמע על כן צריך ליזהר בזה מאד". (וזהו כהוספה על מה שכתב בשו"ע סי' כ"ז סי"ח באופן סתמי "צריך לכיין הקציצה שתהא באמצע רוחב הראש").

(ולפי זה לכאורה יוצא שבתפילין דרבינו תם אין צריך לדקדק שיהיו באמצע הראש ממש ודו"ק).

ואכן בספר המנהגים (ע' 5) הביא את דברי רבינו הזקן: "התפלה של ראש יזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש וצריך ליזהר בזה מאד".

וזהו בשונה מדברי בעל הדברי חיים מצאנז (בשו"ת או"ח ח"ב סי' ו') בה כותב: "אם לראות במראה שהתפילין יהי' באמצע, הוא דברי בורות כי אפילו אם אינם מכוונים ממש כשר, דידוע דיש מקום בראש להניח שני תפילין, ואפילו ברוחב ואין שיעור לתפילין ברוחב".

ומצד הזהירות שאכן התפילין יהיו מכוונים באמצע הראש ממש הנה בדברי רבותינו נשיאנו מוצאים אנו שני אפשרויות כיצד לנהוג:

(א) לבקש מאדם אחר שיראה שאכן התפילין מונחות במקומם הנכון, וכמו שכותב הרבי באחת מאגרותיו (אג"ק ח"ד ע' שסד): "במענה על מכתבו.. בו כותב שכאשר מניח תפילין של ראש אינו יכול להכריע אם מונחים על מקומם הראוי. ידועה ההנהגה בזה, שמבקשים את הנמצא אצלו שיראה אם מונחים במקומם, ופשוט דין תורתנו הקדושה שסומכין על זה, וכמו בכמה וכמה עניני התורה".

(ב) להשתמש במראה לכיוון התפילין. וכמו שמביא הרבי באחת משיחותיו (לקו"ש ח"ג ע' 853) שרבינו הזקן השתמש במראה (שנלקחה ממכסה קופסת 'טבק' מכסף, ראה שם את פרטי הדברים), כדי להשתמש בה לכיוון התפילין.

ובנוגע לאיסור לגבר להסתכל במראה שאסרוהו משום 'לא ילבש', הנה כיון שעושה את זה למטרה מסויימת ולא לשם יופי וכו' - מותר, וע"ד שהתירו להסתכל במראה להסיר כתמים מפניו או להסיר נוצה (ראה רמ"א יו"ד סי' קנ"ו ס"ב ובנו"כ שם).

(יחד עם זאת, יש להעיר שבספר השיחות (תש"ד ע' 111) כתוב (בתרגום ללה"ק): "שלא לנהוג כאלה שמסתכלים במראה לראות האם התפילין מונחות

במקומן.. התפילין אמנם צריכים להיות במקומם הנכון אך יכולים הרי לשאול על כך את השני, "וצ"ע).

שאלה: סיימתי את תפילת שמונה עשרה (בעשרת ימי התשובה) ונזכרתי שלא אמרתי 'המלך המשפט', האם אני צריך לחזור ולהתפלל שוב?

תשובה: בשביל לענות על שאלתך נקדים ונביא את דברי הראשונים שדנו בשאלה זו:

איתא בגמ' (ברכות יב, ב): "אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב - כל השנה כולה אדם מתפלל 'האל הקדוש' 'מלך אוהב צדקה ומשפט', חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים' שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט". עד כאן לשון הגמ', ומובן מהמשך דברי הגמ' שאם טעה ולא אמר בעשי"ת 'המלך הקדוש' והמלך המשפט' מחזירין אותו (ראה רא"ש שם על דברי הגמ').

והביא בטור את דברי אה"ר יחיאל ז"ל שתמה על דברי גמ' אלו, וז"ל (או"ח סי' קי"ח): "... איני יודע מה הפרש יש בין מלך אוהב צדקה ומשפט ובין המלך המשפט לענין שצריך לחזור לראש אם שכח".

ביאור שאלתו: לכאורה איזה הבדל יש בין נוסח הברכה של כל השנה לברכה בעשי"ת, הרי בשניהם מזכיר את מלכותו של הקב"ה ולמה יצטרך לחזור אם שכח בעשי"ת לאומרו כתיקונו.

וע"מ לתרץ על שאלה זו הביא את דברי ה'מחזור ויטרי' שגרסתו בגמ' "כל השנה אומר האל הקדוש האל המשפט".

ולפי גירסא זו אכן יש הבדל בין הברכה של כל השנה לברכה בעשי"ת, שבכל השנה לא מזכיר 'מלך' ובעשי"ת שהם ימי דין והקב"ה יושב לדון את העולם מזכיר 'מלך', ומשום הכי אם לא אמר בעשי"ת 'המלך המשפט' ואמר במקום ה'אל המשפט' חוזר.

ועפ"ז פסק הרמ"א (או"ח סי' קי"ח ס"א): "אם אמר (= בעשי"ת) 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אין צריך לחזור, ולא אמרו שיחזור אלא במקום שכל השנה אומרים 'האל אוהב צדקה ומשפט' וע"ל סי' תקפ"ב".

אלא שבטור בהלכות ראש השנה (סי' תקפ"ב) מביא את הגרסא הרגילה בגמ', שאם אמר בעשי"ת מלך אוהב צדקה ומשפט במקום המלך הקדוש חוזר. וא"כ

נשאר לנו להבין לפי גרסא זו מה חילוק יש בין 'מלך אוהב צדקה ומשפט' ל'המלך המשפט' שלכן אם טעה חוזר.

והביא הט"ז (ס"ק ב') שני ביאורים:

(א) "בכל השנה אין המשפט עיקר אלא הצדקה עיקר, ולכך הקדימו צדקה למשפט. אבל מראש השנה עד יום הכפורים המשפט עיקר ולכך לא מזכיר צדקה".
 (ב) "יש חילוק בין הזמנים. דוגמא לדבר, בית דין של מטה דיש לה יום מוגבל לישבת בית דין שיושבים מעצמם, אבל בשאר הימים אין יושבים אלא א"כ באים בני אדם ומבקשים שישבו וידונו ביניהם, כך הוא בבית דין שלמעלה דבכל השנה אין יושבים לדין, אלא א"כ מבקשים ממנו ית' מחמת שיש קטרוג של מדת הדין, וע"ז אמר בכל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט דהיינו שהוא אוהב המשפט ע"פ המעורר אותו לקיים משפט כרצון המעורר. משא"כ בראש השנה ויום כפור הוא ית' בעצמו הוא המשפט מצד עצמו, וכמ"ש ברסי' זה בשם ב"י בשם הר"ר מנוח שהמלך המשפט היינו שהוא המשפט".

היינו, הט"ז מביא לכך משל מבית דין שהדיינים החליטו על זמן מסויים שבזמן זה הם דנים את העם, הנה כאשר רוצים העם בזמן אחר מהזמן שקבעו הדיינים להישפט אצלם צריך לבקש מהם על כך, אותו הדבר גם בבית דין של מעלה בעשרת ימי תשובה זהו הזמן למשפט ומשום כך אומרים בעשי"ת המלך המשפט (וראה דברי רבינו מנוח שהביא הט"ז בריש הסימן זה).

משא"כ בכל השנה כולה כאשר רוצים להישפט (משום שיש קטרוג ח"ו) צריך לבקש מהקב"ה על כך, ומשום זאת אומרים 'מלך אוהב' היינו שרוצה לעשות 'משפט' כשמבקשים ממנו.

ומשום הבדלים אלו כתב הטור וכן פסק המחבר בשו"ע (סי' תקפ"ב), שאם לא אמר המלך המשפט צריך לחזור.

ומסיים הט"ז, כיון שיש לנו ספק מפני המחלוקת איך לנהוג - היינו מצד אחד שיטת הרמ"א שלנוסח דידן שאומרים כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור, ומנגד שיטת הטור והמחבר שצריך לחזור, לכן טוב שיחזור ויתפלל

שוב בתורת נדבה על הספק ואינו צריך לחדש דבר בתפילתו (כמו בתפילת נדבה רגילה), כי כשמתפלל על הספק אין לך חידוש גדול מזה כדפסקינן בסי' ק"ז. וכן בשוע"ר (סי' תקפ"ב ס"ב) הביא את שני השיטות, וכתב "ולענין הלכה ספק ברכות להקל, ולפיכך אם נזכר קודם שסיים תפילתו אין צריך לחזור לברכת השיבה כדי שלא יברך ספק ברכה לבטלה, אבל לאחר שעקר רגליו טוב שיתפלל עוד פעם בתורת נדבה, ואינו צריך לחדש בה דבר, כיון שמתפלל אותה מחמת הספק". ומכל הנ"ל יוצא בנוגע לשאלתך, כיון שנזכרת שלא אמרת המלך המשפט לאחר שסיימת את תפילת שמונה עשרה, טוב שתחזור ותתפלל שוב בתורת נדבה (ואינך צריך לחדש דבר בתפילה זו).

שאלה - אני איטר יד ועקב כך אני מניח תפילין ביד ימין של כל אדם, לפעמים מזדמן לי שהתפילין שלי אינם איתי ואני לא מוצא תפילין של איטר יד כיצד עלי לנהוג כשאני מניח תפילין של ימיני?

תשובה - בשביל לענות על שאלתך יש להקדים שתי הלכות המובאות בשולחן ערוך, הלכות תפילין ומקורותיהם:

(א) איתא בגמרא מסכת מנחות (לה, ב) "אמר רב יהודה קשר של תפילין.. וצריך שיהא כלפי פנים כדי שיהו ישראל לפנים ולא לאחור".

ובפירוש דברי הגמ' "וצריך שיהא כלפי פנים" כתב ה'נמוקי יוסף' (הלכות תפילין ח, א ד"ה 'וצריך') וזה לשונו: "בקשר של תפילין של יד מיירי שלא יהא הקשר מבחוץ לסוף הזרוע אלא מבפנים שהוא כנגד הלב".

היינו, הנמוקי יוסף מפרש שדברי הגמ' נסובים על תפילין של יד, שצריך שקשר היו"ד בתפילין יהיה בצד פנים של הזרוע באופן שיהי' כנגד הלב. וכן פירש רב האי גאון (הובא ב'עישור' הלכות תפילין ח"ד נ"ט, ג) את דברי הגמ' האלו.

ומשום כך פסק המחבר בשו"ע (כ"ז ב): "המנהג הנכון שיהא היו"ד של קשר תפלה של יד לצד הלב והתפלה עליו לצד חוץ".

(ב) כתב הבית יוסף (ד"ה 'כתוב') וזה לשונו: "כתוב בתרומת הדשן דבקצת מקומות נוהגים לתקן קשר של תפילין של יד בענין שכשמניחים אותן בזרוע המעברתא שבה הרצועה עוברת מונחת לצד הכתף והקציצה לצד היד ובקצת מקומות נוהגים לתתן איפכא שהקציצה מונחת לצד הכתף והמעברתא לצד היד וכתב דאין קפידא בדבר כולי האי עכ"ל, ועכשיו נהגו כל העולם כמנהג ראשון שהמעברתא לצד הכתף והקציצה לצד היד".

כלומר, בספר תרומת הדשן הביא שני אופנים שונים כיצד יש להניחם על גבי הזרוע: אופן ראשון בצורה כזו שהמעברתא (= החלק בבית בו עוברת הרצועה) תהי' מונחת לצד היותר קרוב לכתף. האופן השני בצורה הפוכה, היינו שהמעברתא לצד היד - לכיוון המרפק. וכתב הבית יוסף שנהגו העולם כמנהג הראשון להניח את התפילין באופן שהמעברתא תהי' לצד הכתף.

ואכן כך פסק המחבר בשו"ע (שם ג): "המנהג הנכון לתקן שהמעברתא שבה הרצועה עוברת תהא מונחת לצד הכתף והקציצה לצד היד".

והנה במקרה שיש לאדם המניח תפילין על יד שמאל תפילין של איטר או להיפך לאיטר יש רק תפילין של אינו איטר הביא ה'ביאור הלכה' (שם ס"ג ד"ה "המנהג הנכון לתקן") שני אופנים כיצד יש לנהוג - דעת ה'שבות יעקב' ו'ארצות החיים' - יהפוך התפילין באופן שחלק המעברתא במקום שיהי' לצד הכתף יהי' לצד המרפק ועל ידי כך קשר היו"ד שבתפילין ישאר ליד הלב, וה'חיי אדם' חלק על כך ולא הביא עצה זו.

וכתב ה'ביאור הלכה' שיש לנהוג כ'שבות יעקב' והסיבה שיש לנהוג כמותו הוא משום שדין זה שקשר היו"ד צריך להיות צמוד ללב חמור יותר מהדין שהמעברתא צריכה להיות לצד הכתף דהרי הדין הראשון דלעיל הנה לדעת הנמוקי יוסף וכמה מהגאונים הוי מדינא דגמרא, משא"כ הדין השני דלעיל שהמעברתא תהי' לכיוון הכתף הינו אלא שכך נהגו, ומשום כך במצב כזה שאינו יכול להקפיד על שני דינים אלו יש להניח את התפילין באופן שהיו"ד תהי' כלפי הלב אע"פ שהמעברתא לא תהי' לצד הכתף.

והנה חילוק זה יש לדייק גם מדברי רבינו הזקן שבהביאו הלכות אלו הנה על הדין הראשון כותב (שם ס"ד) ז"ל: "מנהג **יפה ונכון** שיהא היו"ד של הקשר תפילין של יד נוטה לצד הלב והתפילין של יד עליו לצד חוץ".

משא"כ בדין השני כותב הוא (שם ס"ו): "מנהג **נכון** להניח תפילין של יד בענין שהמעברתא שבה עוברת הרצועה תהא מונחת לצד הכתף והקציצה לצד היד".

היינו שעל הדין הראשון מוסיף הוא על המילה 'יפה' (המובא גם על הדין השני) גם את המילה 'ונכון', דיש לומר שכוונתו כנ"ל שהדין הראשון הינו יותר מבוסס משום שלכמה מהראשונים הינו מדינא דגמרא משא"כ הדין השני.

וא"כ לכאורה יש לומר גם ע"פ דברי רבינו הזקן שבאופן שלימני תפילין על יד שמאל, יש בהישג ידו רק תפילין של איטר, וכן להיפך לאיטר יש בהישג ידו רק תפילין של ימני, הנה יש להפוך את הבית של התפילין של יד באופן כזה שהמעברתא הנה במקום שתהי' לצד הכתף תהי' לצד המרפק משום שעל ידי כן

יהי' קשר היו"ד נוטה לצד הלב, וזהו עדיף מאשר להניח את התפילין באופן שקשר התפילין יהי' לצד חוץ אף שעל ידי כך תהי' המעברתא לכיוון הכתף (וראה בכ"ז בנסמן בספר 'דיני איטר' פ"ה ס"ו).

שאלה - שמעתי שבחב"ד אומרים שלוחות הברית היו בצורה מרובעת ולא בצורה עגולה כנפוץ בעולם, מה באמת הסיבה לומר כך?

תשובה - בנוגע לשאלתך אכן עוד בשנים שלפני קבלת נשיאותו, החל הרבי מליובאוויטש לדאוג לכך שלוחות הברית המצויירות בעלונים וכדומה תהיינה מרובעות ולא עגולות, כדוגמת שער הירחון 'שיחות לנוער' שיצא בשנים אלו, בו דאג הרבי שתהיינה הלוחות מרובעות.

וכך כותב הרבי במכתבו בשנת תשכ"א להרב שלום ריבקיין (אג"ק ח"כ קנז): "ציורי הלוחות - כרגיל ב"עולם" - מעוגל למעלה! ומעולם נפלאתי על זה, דמלשון הש"ס משמע שהיו מעוקבים. ומוכרח הוא על-פי דברי רז"ל על הכתוב "מזה ומזה הם כתובים". ומדוייק הוא בשער ה"שמועסין" [= 'שמועסן מיט קינדער און יוגנד' - 'שיחות לנוער' בשפת האידיש].

וכן במכתב אחר כותב הרבי (אגרות קודש חכ"ב רנב): "אלא שלפלא קצת ציור הלוחות אשר בוודאי יודעת שצריכים להיות מרובעות גם מלמעלה ולא בחצי עיגול, וכמבואר ממאמרי חז"ל בכמה מקומות (ומהם בבא בתרא יד, א) וכמפורסם גם-כן על-ידי הציור שעל השיחות-לנוער וכו'..."

ואכן דיבר על כך ברבים בשתי הזדמנויות שונות (שבת פרשת תשא תשמ"א, יום שמחת תורה תשמ"ב) להלן יובאו הוכחות הרבי לכך משיחות אלו (ראה שיחות קודש תשמ"א ח"ב סעיף נו ואילך. התוועדויות תשמ"ב ח"א סעיף מו ואילך):

הנה איתא בגמ' במסכת בבא בתרא (יד א) על החפצים הקדושים שהיו נמצאים בתוך ארון הברית בקודש הקדשים: "ארון שעשה משה אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו באמה בת ששה טפחים והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה מונחות כנגד ארכו של ארון כמה לוחות אוכלות בארון שנים עשר טפחים... פירנסת ארון לארכו צא ופרנס ארון לרחבו כמה לוחות אוכלות בארון ששה טפחים".

והנה מעצם הלשון "והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה" משמע שהיו ריבוע של שישה על שישה, וכן בכל מדרשי חז"ל אין מקור לכך שהלוחות היו מעוגלות מלמעלה.

יתירה מזו מלשון הגמ' "כמה לוחות אוכלות בארון" שפירוש המילה אוכלות היא שהם מלאו את כל אורכו ורחבו של הארון ומשום כך נחשב זאת כאילו הם 'אוכלות' בארון.

בנוסף לכך, ידוע הכלל שלא ברא הקב"ה דבר אחד לבטלה (שבת עז, ב) ובפרט כשהמדובר הוא בענייני קדושה, שלכן אם הלוחות לא היו מרובעות אלא עגולות מלמעלה יוצא שנשאר מקום ריק ומקום זה הוא לבטלה ח"ו, ומשום כך מוכרחים לומר שהלוחות היו מרובעות ולא נשאר מקום פנוי וריק (וע"ד שמצינו ש"כלי שרת אין מקדשין אלא שלימין אין מקדשין אלא מלאין" (זבחים פח, א. רמב"ם הלכות פסולי המקדש פ"ג ה"כ)).

ומדגיש הרבי שענין זה נוגע לחינוך ילדי ישראל משום שכאשר ילד מקבל 'תעודה' מהמוסד בו הוא לומד, בה מופיע סמל של לוחות מעוגלות מלמעלה - מתקבל אצלו הדבר שכך היה צורת הלוחות. אחר כך כשילמד את דברי הגמ' במסכת בבא בתרא (הנ"ל) יוכח שמה שהונח אצלו כתוצאה מהלימוד במוסד הוא היפך מפשטות דברי הגמ' וזה יגרום לכך שהוא יאבד את כל האימון במחנך שלו גם בדברים שהם אכן אמיתיים מראשיתם ועד סופם.

ובפרט שמקור ציור הלוחות באופן זה שהן מעוגלות מלמעלה נלקח מאומות העולם, ואם כן כאשר מציירים את הלוחות באופן שהן מעוגלות מלמעלה יוצא שמעדיפים את גרסת אומות העולם על פני דברי הגמ'.

(הסיבה לכך שבהרבה ספרי קודש מוצאים אנו ב'דף השער' ציור של לוחות מעוגלות מלמעלה הוא משום שכאשר היו נותנים ספר לדפוס ברוב הפעמים היו נותנים זאת למדפיס גוי וכן הספר הי' צריך לעבור צנזור על ידי גוי, ואותם מדפיסים וצנזורים היו עושים צורת לוחות לפי דעתם, היינו בצורה שהלוחות עגולות מלמעלה, ובשעה שהספר הי' מגיע ליהודים לא כל כך דייקו והסתכלו מה נמצא בדף השער וכדו' אלא היו לומדים מה כתוב בפנים הספר ובמילא לא היו שמים לב לכך שהלוחות עגולות מלמעלה).

ולסיכומו של דבר הנה ציור הלוחות בצורה מעוגלת מלמעלה הינו ממקורות גויים ובדברי חז"ל לא מצינו מקור לכך שהלוחות היו עגולות ואדרבה מסתימת דברי הגמ' במסכת בבא בתרא "הלוחות ארכן ששה ורחבן ששה" משמע שהם היו

מרובעות, ובפרט מהמשך לשון הגמ' שהלוחות היו אוכלות בתוך הארון משמע שהלוחות היו ממלאות לגמרי את ארון הברית ולא נשאר חלל ריק ומיותר.

שאלה - כיצד עלי לנהוג שאני מתפלל תפילת שמונה עשרה והש"ץ הגיע לקדושה, האם עלי להמשיך את תפילתי או שמא עלי לעצור ולשמוע? וכן מה הדין אם אני שומע קדיש או ברכו?

תשובה - בשביל לענות על שאלתך יש להקדים: דהנה בגמ' מסכת סוכה (לח, ב) איתא שאדם שאינו יודע לומר בעצמו את ההלל יכול לשמוע ולכוון לקריאת ההלל מפי הש"ץ ובכך יוצא הוא ידי חובתו מדין שומע כעונה, רש"י על אתר (ד"ה 'הוא אומר') למד מכך שהוא הדין לאוחז באמצע תפילת שמונה עשרה והגיע הש"ץ לקדושה או לקדיש, שצריך המתפלל לעצור לרגע מתפילתו, לשתוק ולכוון לדברי הש"ץ, ובכך נחשב הוא כעונה לדברי הש"ץ, דשומע כעונה, וזה לשון רש"י: "וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמייה רבא ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה והרי הן כעונין וכשיגמור הקדושה יחזרו לתפלתן וכן רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות".

אלא שעל שיטה זו חלקו כמה מבעלי התוס' (ברכות כא, ב ד"ה 'עד') וז"ל: "ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק".

היינו, שסבירא להו לר"ת ולר"י שסברא זו גופא של שומע כעונה יוצרת בעיה דהרי כאשר שותק באמצע תפילתו ומכוון לדברי הש"ץ עושה בכך הפסק באמצע התפילה שהרי נחשב כאומר דברים אלו דשומע כעונה".

ועל מחלוקת זו כתב רבינו יונה (הובאו דבריו בבית יוסף או"ח סי' ק"ד) "ודבר שתלוי בעמודי עולם אין לנו כל להכריע ביניהם ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד ובלבד שיכוין לבו לשמים".

אלא שכתבו התוס' (שם) שלמעשה "נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג". ואכן כך נפסק בשו"ע (אורח חיים סי' ק"ד ס"ז): "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה אלא ישתוק ויכוין למה שאומר שליח ציבור ויהא כעונה".

והנה על דברי השו"ע שבקדיש שותק ומכוון לאמירת השליח ציבור כתב המגן אברהם (שם ס"ק ז) וז"ל: "ישתוק: וכד אמרי יתברך הדר לצלותיה..ועיין סוף סימן ס"ו ס"ג".

ובביאור כוונת המגן אברהם וכן הא דמפנה לסוף סימן ס"ו כתב המחצית השקל (שם ס"ק ז) וז"ל: "ישתוק כו' ועיין סוף סימן ס"ו שכתב מגן אברהם שם במקום שפוסק לאמן יהא שמיה רבא יאמר עד עלמא וישתוק כי יש מחלוקת אם חייב לומר כל הנוסח של יתברך עכ"ל אבל כאן דשותק ושומע דהוי כעונה **ראוי לשתוק עד דאמירן בעלמא לצאת ידי כולם**".

היינו שלדעתו שיטת המגן אברהם היא שאם באמצע תפילת שמונה עשרה שומע קדיש יש לו לשתוק מתחילת הקדיש עד שמגיע השליח ציבור בקדיש לדאמירן בעלמא (ולא כדמשמע בתחילת דבריו שיש לו לשתוק רק עד שמגיע השליח ציבור לאמירת 'יתברך' דאמן יהא שמיה רבא).

אלא שרבינו הזקן לא סבירא ליה כך דהרי כתב (שם ס"ה): "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח אלא ישתוק ויכוין למה שאומר השליח ציבור ויהיה כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום, ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה, כיון שאינו מוציא בפיו, וכשמגיע השליח ציבור בקדיש ליתברך וישתבח חוזר הוא לתפלתו".

הא חזינן דסבירא ליה שאין צריך המתפלל לשתוק ולכוון עד שמגיע השליח ציבור לדאמירן בעלמא' (כדברי המחצית השקל בהסברת דברי המגן אברהם) אלא יכוון עד שמגיע השליח ציבור בקדיש ל'יתברך וישתבח'.

(והנה יש להדגיש דהא דאמרינן שהשומע קדושה בשעה שמתפלל שמונה עשרה שותק ומכוון לדברי השליח ציבור, הנה לכתחילה עדיף להימנע מלאחוז בשמונה עשרה בשעת חזרת הש"ץ דהרי כתב רבינו הזקן (סי' ק"ט) שהבא להתחיל תפילת שמונה עשרה ורואה שלא יספיק לגמור תפילתו עד שהש"ץ יגיע לאמירת קדושה לא יתחיל שמונה עשרה (עיין שם בפרטי דין זה), וזהו אע"פ שיכול לשתוק ולכוון באמצע תפילתו כדברי השו"ע כאן, אלא משום דאין דבר זה לכתחילה דעדיף להיות עונה ממש מאשר להיות 'שומע כעונה' (עיין בתוס' סוכה שם סוד"ה 'שמע'), אלא שאם התחיל להתפלל שמונה עשרה עם הש"ץ ולא הספיק לסיים תפילתו והגיע הש"ץ לקדושה וכה"ג ינהוג כהנ"ל).

ולסיכום בנוגע לשאלתך אם אווז הינך באמצע תפילת שמונה עשרה והגיע הש"ץ ל'ברכו' 'קדושה' או 'קדיש' אסור לך להפסיק ולענות בפה אלא יש לך

לשתוק ולכוון לדברי הש"ץ וכדלהלן - בקדיש עליך לשתוק ולכוון מתחילתו עד שמגיע הש"ץ לאמירת 'יתברך וישתבח' שבאיש"ר וחוזר לתפילתו, בקדושה באמירת הש"ץ 'קדוש'..' ברוך'..' 'מלוך', וכן לשתוק ולכוון באמירת הש"ץ 'ברכו'.

שאלה - האם נשים חייבות להתפלל כל יום שחרית מנחה וערבית? כמו כן האם חייבות הן בתפילת המוספין?

תשובה - הנה ידועה דעת הרמב"ם שחיוב התפילה בכל יום הינו מדאורייתא, וכדבריו (הלכות תפילה פ"א ה"א. וכ"כ ספר המצוות מצוות עשה ה'): "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר (שמות כג כה) "ועבדתם את ה' אלהיכם" מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר (דברים יא יג) "ולעבדו בכל לבבכם" אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה. ואין מנין התפלות מן התורה. ואין משנה התפלה הזאת מן התורה. ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה".

ונחלק עליו הרמב"ן (בהשגותיו על ספר המצוות מ"ע ה') והביא הוכחות מהגמ' שעיקר מצוות התפילה הוא מדברי סופרים.

אחת מן הנפק"מ היוצאת ממחלוקת זו כתב המגן אברהם (או"ח סי' ק"ו סק"ב) שהוא לגבי חיוב הנשים בתפילה, שלדעת הרמב"ם מכיון שסבירא ליה שחיוב התפילה הוא מן התורה, והרי מן התורה די שמבקשים איזו שהיא בקשה ויוצאים בכך ידי חובת התפילה, ומשום כך כשמזכירות הנשים איזו בקשה כל שהיא בבוקר בקומם משנתם נחשב להן כתפילה ויצאו ידי חובתם ואינם צריכים להתפלל את שני התפילות שקבעו כחובה לגברים בכל יום.

משא"כ לדעת הרמב"ן שסבירא ליה שחיוב התפילה הוא מדברי סופרים הנה מכיון שהתפילה היא בקשת רחמים חייבו אותם חכמים להתפלל שני תפילות שחרית ומנחה.

וסיים המגן אברהם שרוב הפוסקים סבירא להו כשיטת הרמב"ן שעיקר מצוות התפילה הוא מדרבנן.

וע"פ דבריו כתב רבינו הזקן וז"ל (ק"ו ס"ב): "נשים ועבדים אע"פ שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפלה, מפני שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שזמני התפלה הם מדברי סופרים ועיקר מצות התפלה היא מן התורה, שנאמר ולעבדו בכל לבבכם, איזו עבודה שבלב זו תפלה, אלא שאין לה נוסח ידוע מן התורה ויכול להתפלל בכל נוסח שירצה ובכל עת שירצה, ומשהתפלל פעם אחד ביום או בלילה יצא ידי חובתו מן התורה. ועל פי סברא זו נהגו רוב הנשים שאינן מתפללין י"ח

בתמידות שחר וערב לפי שאומרות מיד בבקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומן התורה יוצאות בזה, ואפשר שאף חכמים לא חייבום יותר.

אבל יש אומרים שעיקר מצות תפלה היא מדברי סופרים שהם אנשי כנסת הגדולה, שתיקנו י"ח ברכות על הסדר להתפלל אותן שחרית ומנחה חובה וערבית רשות, ואע"פ שהוא מצות עשה מדברי סופרים שהזמן גרמא והנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא אפילו היא מדברי סופרים כגון הלל וקידוש הלבנה אעפ"כ חייבו אותן בתפלת שחרית ומנחה הואיל ותפלה היא בקשת רחמים, וכן עיקר. עכ"ל ק.

ובנוגע לחיובם בתפילת ערבית הנה סיים רבינו שם: "אבל תפלת ערבית שהוא רשות אע"פ שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה מכל מקום הנשים לא קבלו עליהם ורובן אינן מתפללות ערבית במוצאי שבת".

והנה הגאון רבי עקיבא איגר בהגותיו על השו"ע (שם ד"ה לא חייבום יותר) כתב וז"ל: "עיין בתשובת בשמים ראש סימן פ"ט דנשים פטורות מתפלת מוספים דאינה באה אלא לזכר חיוב קרבנות ואשה לא היתה שוקלת ואין לה חלק בקרבנות צבור אלא דכבר נהגו להתפלל כל דבר וחייבו עצמן בכל המצוות עכ"ל, גם בחידושי צ"ח ריש פרק ד' דברכות כתב דנשים פטורין מתפלת מוסף מטעם דהוי זמן גרמא ע"ש".

היינו שמכיוון שהנשים לא נתנו מחצית השקל ואין להם חלק בקרבנות צבור ומשום שקרבן מוסף הינה קרבן ציבור אינם חייבות להתפלל תפילת מוסף שנתקנה כנגד קרבן מוסף, אלא שלמעשה נהגו להתפלל תפילה זו אבל מן הדין אינם חייבות בכך.

לאידך, יש שסברו שנשים חייבות מתפילת מוסף וכך סבר ה'מגן גבורים' (אלף המגן סק"ד) ובמשנה ברורה (שם סק"ד) הביא שני שיטות אלו ע"ש.

והנה יש מרבני חב"ד שכתבו (ראה גליון 'שונה הלכות' היו"ל ע"י 'מכון הלכה חב"ד' מספר 425) שלדעת רבינו הזקן נשים אכן חייבות בתפילת מוסף שהרי בסיומן מ"ז סעיף י' כותב רבינו שנשים חייבות באמירת פרשת התמיד בכל יום אע"פ שהוא קרבן ציבור, וא"כ שפיר י"ל שחייבות הן בתפילות המוספים.

ולסיכום הנ"ל בנוגע לשאלתך - נשים חייבות להתפלל בכל יום תפילת שמונה עשרה של שחרית ומנחה, אבל פטורים הן מלהתפלל תפילת ערבית, ולגבי תפילת מוסף נחלקו הפוסקים ויש שכתבו שמדברי אדה"ז משמע שחייבות הן בתפילה זו.

שאלה - שבאתי להניח תפילין רש"י לפני התפילה נטלתי בידי בטעות את תפילין רבינו תם, האם אני צריך להניחם תחילה משום 'אין מעבירין על המצוות'?

תשובה - בשביל לענות על שאלתך נקדים תחילה את המקור לדין זה, ואיך דין זה משליך על הלכות תפילין בכללות ומשם נבוא לדון בתפילין דרבינו תם:

במדרש על הפסוק (שמות יב, יז) "ושמרתם את המצוות" (מכילתא בא פרשה ט): "דרש ר' יאשיה אל תקרא כן אלא ושמרתם את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד". ומשום כך פסק המחבר בשו"ע (סי' כה, א) "והמניחים כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחת, צריכין ליהרר שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה".

היינו, שפסק המחבר שמצד דין זה ש'אין מעבירין על המצוות' צריך האדם להיזהר להניח את תיק התפילין בצורה כזו שיפגע בו ראשונה, דאם יפגע בטלית ראשונה יצטרך להקדימו לתפילין משום 'אין מעבירין על המצוות'.

ועל דין זה של המחבר חלק המגן אברהם (שם סק"א) וכתב שכל עוד התפילין מונחות בכיסם אין את החשש של 'אין מעבירין על המצוות', שלכן גם אם פגע בכיס התפילין תחילה אינו צריך להניחם ראשונה אלא יתעטף בטלית ואח"כ יניח תפילין.

היינו, שנחלקו המחבר והמגן אברהם האם גם שהתפילין מכוסות בכסויים נאמר הדין של 'אין מעבירין על המצוות' - דעת המחבר שגם במקרה כזה יש את האיסור של 'אין מעבירין'. ודעת המג"א שאין בכך את האיסור של 'אין מעבירין', אבל גם לפי דעתו אם התפילין אינם בכסויים שייך בהם האיסור של 'אין מעבירין' ויצטרך להקדימם ולהניחם לפני הטלית.

ופסק רבינו בשולחנו כשיטת המגן אברהם שכל עוד התפילין בכסויים אין את האיסור של 'אין מעבירין' וז"ל של רבינו: "ואם לא נזהר בזה והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית אעפ"כ יתעטף תחלה בהטלית קודם שיניח תפילין ואין זה כמעביר על המצוות כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם, אבל אם

התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיסן למעלה מן הטלית, אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית".

(אלא שרבינו הביא להלכה גם את דבריו של המחבר שכתב שאין להשים את כיס התפילין בצורה כזו שיפגע בו תחילה לפני הטלית (אע"פ שהתפילין בכסויים), וכבר נעמד על סתירה זו בספר 'חקרי הלכות' (להרב פיקארסקי ח"ב נא, א) והביא לתרץ שרבינו חושש לדברי המחבר לעניין לכתחילה ומשום כך לא יניח את התפילין בתוך התיק באופן כזה שיפגע בהם תחילה, אבל לענין דיעבד פוסק כמג"א שאם בטעות הניח את התפילין בתיק באופן שפוגע בהם תחילה, הנה אם הם מונחות בכסויים אין את האיסור של 'אין מעבירין' ויתעטף בטלית תחילה).

וא"כ בנדון שאלתך אם התפילין היו עדיין בכיסם אין בכלל מה לחשוש משום 'אין מעבירין על המצוות', אלא שבמקרה שלך שמדובר בתפילין דרבינו תם שנטלם במקום תפילין דרש"י, הנה אפילו אם כבר התפילין לא היו מונחות בכיסם אין בכך את הבעיה של 'אין מעבירין על המצוות'.

וסיבת הדבר הוא משום שבשו"ע נפסק (סי' לד, א) שדעת רש"י עיקר, וא"כ בתפילין אלו יוצאים ידי חובת המצווה של הנחת תפילין, ותפילין דר"ת הם רק כהידור ורשות, ומשום כך אם נטל בידו תפילין דרבינו תם יכול להעבירם וליטול את של רש"י, וכדברי הפמ"ג (א"א סק"ו): "ואם נזדמן שהוציא כיס של רבינו תם תחילה יעבירם כי לדין רש"י עיקר ולא הוה מעביר על המצוות, ויזהר בכך".

וכן גם כתב בשו"ת אשל אברהם (מבוטשאטש סכ"ה, א): "ומתפילין דרבינו תם ז"ל ודרש"י ע"ה לא שייך מעביר על מצוות לפי מ"ש השאגת אריה ע"ה שרק ממצוה למצוה יש קפידא מה שאין כן ממצוה לרשות".

(ויש להעיר שגם במקרה הפוך שבזמן שרצה להניח רבינו תם נטל בידו בטעות תפילין דרש"י כתב בספר 'ברכי יוסף' (לד, ג): "מי שנהג ללבוש תפילין דרבינו תם לבד.. ונזדמנו לו תפילין של רש"י, לפי מה שהעליתי לעיל סימן כ"ה אות ג' יכול להחזירם לכיס ולקחת תפילין דרבינו תם וללבושם כמנהגו ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות" וראה גם ב'אשל אברהם' שם.)

ולסיכום הנ"ל בנוגע לשאלתך כיון שנפסקה ההלכה כשיטת רש"י וא"כ את קיום מצוות תפילין מקיים האדם ע"י תפילין דרש"י ותפילין דרבינו תם רשות הם, א"כ אין בכך את הבעיה של אין מעבירין על המצוות, ואתה יכול להניח מידך את תפילין דרבינו תם ולהניח ראשונה את של רש"י.

שאלה - האם מותר להסתפר ולגזוז ציפורניים ביום שישי שחל בו ראש חודש? והאם מותר לגזור את השערות לילד שיום ההולדת שלו של גיל 3 חל בראש חודש?

תשובה - כדי לענות על שאלתך, נקדים ונביא את דברי רבי יהודה החסיד בצוואתו (אות מח): "לא יגלח אדם הראש ולא הזקן בראש חודש, וכן לא יטול הציפורניים בראש חודש".

ורבינו הזקן בשולחנו (אורח חיים סי' ר"ס סעיף א') כתב - "ונוהגין בקצת מקומות שלא להסתפר בראש חודש אפילו חל בערב שבת מפני חשש סכנה, כי כן הזהיר רבינו יהודה החסיד" (מקור דבריו של רבינו הזקן הוא מהמגן אברהם ראש סימן זה).

מדברי רבינו הזקן רואים אנו:

א) שאיסור גילוח השערות בראש חודש תקף גם כאשר ראש חודש חל בערב שבת.

לכאורה, הרי בדברי רבי יהודה החסיד בצוואה לא מוזכר שהאיסור הוא גם כשחל בערב שבת?

וראה בספר שבעים תמרים (סי' נו) שביאר שבאמת דברי רבי יהודה החסיד בצוואתו אינם לגבי ראש חודש שחל בערב שבת, אלא לגבי ראש חודש סתם. אבל היות שאיסור זה הוא משום סכנה, לכן אומר רבינו שאין להסתפר גם בראש חודש שחל בערב שבת.

היינו שכוונת רבינו בכתבו "כי כן הזהיר רבי יהודה החסיד" הם על עצם גילוח השערות בראש חודש. אבל מכיון שאיסור זה הוא משום סכנה, ממילא אין לחלק ויש לאסור את גילוח השערות גם כשראש חודש חל בערב שבת (וראה שם שהוא דיוק לשון רבינו בהוסיפו את המילים "משום סכנה" עיי"ש).

ב) האיסור בראש חודש כשחל בערב שבת הוא דווקא בגילוח השערות, אבל לגבי גזיזת הציפורניים מותר לגזוז בראש חודש כשחל בערב שבת. דהרי רבינו כתב שאסור להסתפר בראש חודש שחל בערב שבת, ולא הזכיר את עניין גזיזת הציפורניים.

וכן כתב הרה"ג הרב אברהם דוד לאוואט בעל מחבר ספר 'שער הכולל' (ראה בחיבורו נתיב החיים נדפס בסוף סדור 'תורה אור' אות מח) על דברי רבינו אלו "אבל מענין גלוח הצפרנים לא הזכיר דשומר מצוה לא ידע כו".

והחילוק בין גזיזת השערות האסורה גם כשחל ראש חודש בערב שבת, לבין גזיזת הציפורניים המותרת כשחל ראש חודש בערב שבת, נראה לומר ע"פ דברי רבינו הזקן בענין זה, שלגבי גזיזת הצפרניים בערב שבת כתב רבינו "ומצוה... לגלח הצפרנים בכל ערב שבת", משא"כ בנוגע לגלוח שערות הראש כתב רבינו "ואם היו שערות ראשו גדולות מצוה לגלחן שלא יכנס לשבת כשהוא מנוול". היינו, שלגבי גזיזת ציפורניים כתב **שמצוה** לעשות זאת בכל ערב שבת. משא"כ, לגבי גלוח השערות אין מצוה לגלחן בכל ערב שבת, **אלא שאם** היו שערותיו ארוכות, במקרה זה מצווה לגלחן (וראה בארוכה בכ"ז ב'קיצור הלכות משו"ע אדה"ז' מלואים ע' נד). ובנוגע לפרט השני שבשאלתך - האם חל איסור זה שבצוואתו שלא לספר בראש חודש גם לגבי תספורת ראשונה של גיל שלוש ('אופשערניש'), במקרה שהילד נולד בראש חודש:

הנה באגרות קודש (חלק ח"י ע' קצא) כתב רבינו: "במה שכותב על דבר יום גזיזת השערות כיון שיום ההולדת חל בראש חודש. הנה ידוע על פי צוואת רבי יהודה החסיד שאין לגלח בראש חודש. ואף דלכאורה יש לומר: א) דהיינו דוקא גילוח (כלשון הצוואה. וכן הוא במגן אברהם סימן ר"ס), אבל להסתפר מותר. ב) דשאני תספורת ג' שנים דדבר גדול הוא במנהג ישראל - כלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר, ועיין גם כן שערי תשובה לשולחן ערוך אורח חיים סוף סימן תקל"א - הנה כיון דלשון אדה"ז (סימן ר"ס ס"א) הוא להסתפר, ושהוא מפני חשש סכנה (ולא - איסור), והתספורת לא הוי מצוה ממש (עיין שו"ע אדה"ז או"ח סימן תנ"ה סע' ט"ו-טז) - מידי ספק לא יצא ולדעתי יש לעשותה (תיכף) לאחר ראש חודש".

ובמכתב אחר כתב רבינו (אג"ק חכ"ב ע' שע"ב) במענה לשאלה אודות 'תספורת ראשונה' שהילד נולד בראש חודש: "ע"ד יום התספורת - הרי כיון שמעורר בזה ומאן דקפיד כו' - למה להכנס לספק, וכל עכבה לטובה".

ולסיכום דברינו - נהגו שלא להסתפר בראש חודש גם כשחל בערב שבת, משום סכנה, ומשום כך נהגו גם שלא להסתפר בראש חודש אפילו אם מדובר

בתספורת ראשונה - 'אפשערניש' החלה ביום זה (כיוון שזו לא מצווה ממש).
לעומת גזיזת ציפורניים, שהיא מצווה בערב שבת, שלכן גוזזים את הציפורניים גם
כשראש חודש חל בערב שבת.

שאלה - מדוע בקריאת שמע קטנה שקוראים בבוקר לצאת יד"ח קריאת שמע בזמנה אין לובשים תפילין, זה לא בעיה של מעיד עדות שקר ח"ו?

תשובה - במענה לשאלתך, הנה מקור הדבר הוא מהגמ' מסכת ברכות (יד, ב) דאיתא שם: "אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים".

ואכן נפסק בשו"ע רבינו הזקן ריש הלכות תפילין (סכ"ה ס"א): "...יניח תפילין.. כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה שכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו שהוא אומר וקשרתם לאות וכו' ואינו מקיים". הנה מדין זה אנו רואים שבשעת קריאת שמע יהיו על המתפלל תפילין משום שאם אינו עם תפילין כאילו מעיד עדות שקר ח"ו, ומודגש יותר בדברי רבינו הזקן שכותב (סי' ס"ו ס"ג) שאם שכח האדם להניח תפילין בתחילת התפילה יכול להניחם **אפי'** באמצע תפילה, והיינו משום שעל האדם להיות עם תפילין בשעת קריאת שמע.

ומשום עניין זה שצריך לקרוא קריאת שמע עם תפילין נהג כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שגם בקריאת שמע קטנה (היינו הקריאת שמע שקוראים בבוקר ע"מ לצאת ידי חובה קריאת שמע בזמנה למתפלל לאחר סוף זמן קריאת שמע), להיות עם תפילין משום הזהירות שלא להעיד עדות שקר ח"ו (וראה גם מכתב כ"ק אדמו"ר מהורו"צ (אג"ק ח"י ע' ב) "הנה בודאי המה נזהרים בקריאת ק"ש קטנה עם תפילין").

אלא שלמעשה לא נהגו החסידים במנהג זה לקרוא קריאת שמע עם תפילין, וצריך להבין טעם מנהגם ומדוע אין בכך את הבעיה של מעיד עדות שקר בעצמו? והנה בהתוועדות ש"פ שלח תשי"ב הרבי הסביר עניין זה בארוכה ומובא לקמן תוכן העניין המבואר שם (תו"מ ח"ג ע' 15 ואילך):

הגדר של מעיד עדות שקר הוא דווקא **כשמבטל** מצוות תפילין וזהו מתי שאינו מניחם כלל, ולכן אם אח"כ הוא יניח תפילין הוא אינו מבטל את מצוות התפילין, שהרי יניחם מאוחר יותר, ואינו נחשב כמעיד עדות שקר.

והנה ביאור זה הוא רק לבאר מדוע אפשר לומר קריאת שמע בלי תפילין אבל אינו מבאר מדוע המנהג הוא בדווקא לומר קריאת שמע קטנה בלי תפילין, ובשל כך מביא הרבי ביאור נוסף ע"פ דברי ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש - בספרו 'אות חיים ושלום' סכ"ה סק"ו), שהוא מצד הכלל ש'מעלין בקודש ואין מורידין', ומשום כך תפילין שיש בהם מעלה בקדושתם על קריאת שמע דהרי קריאת שמע היא במחשבה ודיבור משא"כ תפילין הוא בעשייה, לכן צריך לקרוא תחילה קריאת שמע ללא תפילין שעל ידי הקריאה ממשיך האדם על עצמו קדושה זו ולאחר מכן ע"י הנחת תפילין הוא ממשיך על עצמו קדושה נעלית יותר באופן של 'מעלין בקודש'. כלל זה גם מצינו בנוגע לכך שצריך להתעטף בטלית לפני שמניח תפילין, שהטעם לכך המובא בשו"ע הוא משום שקדושת התפילין היא יותר מקדושת הציצית (שהרי תפילין הם תשמישי קדושה משא"כ ציצית היא תשמישי מצוה בלבד), ולכן מניחים אותם לאחר הטלית משום הכלל של 'מעלין בקודש'.

אלא שלכאורה יש לשאול על תירוץ זה שהרי הכלל של 'מעלין בקודש' הוא רק כשמדובר במצווה אחת (כמו לדוגמא בנר חנוכה שההלכה היא שביום הראשון מדליק נר אחת וכל יום מוסיף עוד נר וכו' "דמעלין בקודש ואין מורידין"), משא"כ בנדו"ד בקדימה של קריאת שמע לתפילין הרי מדובר בשני מצוות שונות, ובמקרה כזה אין אומרים את הכלל של מעלין בקודש אלא להיפך אומרים את הכלל ש"כל המקודש מחבירו קודם את חברו"?

הנה שאלה זו הקשו האחרונים (שאגת אריה סכ"ח, דגול מרובה על השו"ע שם) על הקדימה של טלית לתפילין שגם שם הסיבה (כנ"ל) משום שמעלין בקודש, ולכאורה גם בזה מדובר בשני מצוות שונות והדין בכך אמור להיות "כל המקודש מחבירו קודם את חברו"?

ומובא התירוץ ע"ז (יד אפרים על השו"ע שם, אות חיים ושלום שם סק"א) שכיון שהטלית והתפילין הם על גופו של האדם והוא מתקדש בהם, שתחילה מקדש עצמו בקדושת הטלית ואח"כ מוסיף על עצמו קדושת התפילין שפיר שייך בזה מעלין בקודש כיון שזה לא שני מצוות שכל אחד מהם בפ"ע, אלא שניהם על

ואותו הדבר גם בענייננו שלמרות שקריאת שמע ותפילין הם שני מצוות שונות שייך בהם הכלל ש'מעלין בקודש' משום שבקדושה הנמשכת על גופו של האדם, תחילה ישנה קדושת קריאת שמע ואח"כ מתווספת קדושה נעלית יותר קדושת התפילין.

שאלה - שמעתי שיש כמה דברים ע"פ צוואת רבי יהודה החסיד שצריך להיזהר בהם כשיוצאים לדרך. מה הם, והאם צריך להקפיד בכך גם כיום?

תשובה - במענה לשאלתך, אכן בצוואת ר' יהודה החסיד מובאים כמה דברים בהם יש לנהוג היוצא לדרך:

פרט ראשון בצוואתו בעניין זה הוא (אות לט): "לא ימשח אדם מנעליו ביום שדעתו לצאת לדרך" - כלומר, אין לצחצח את הנעליים ביום שבו יוצאים לדרך.

והנה על פרט זה בצוואתו מובא בספר לקוטי ספורים (להרב פרלוב ע"ה, סיפור כ"ד) בשם ר' שמואל גרונום אסתרמן, שהבעש"ט אמר על זה שפלא שילוד אשה יגיע להשגה כל כך גבוהה. כ"ק אדמו"ר הזקן אמר על כך, שבשביל לבאר את הטעם על צוואה זו צריכים לדבר על כך שלושה ימים ושלושה לילות.

ובשמועות וסיפורים (ח"א ע' 207) מביא אמרא זו בשם ר"ש גרונום בנוסח אחר - שרבינו הזקן אמר שכדי לבאר את טעם צוואה זו בדבר איסור משיחת מנעלים ביום היציאה לדרך, יכול אני לכתוב חיבור כגדול ספר השל"ה.

אלא שנאמרו בעניין זה קולות שונות:

יש שכתבו שלנקות המנעלים שלא יהיה עליהם אבק וטיט, בלי לצחצחם ממש - מותר (ראה בספר 'שלחן חי' סי' מז ד).

וכן יש שכתבו (ראה פסק"ת סי' ק"י הערה 142 שמציין לספר דרכי תשובה יו"ד סי' קט"ז סקס"ד) שקפידא זו נאמרה רק ביום יציאתו מביתו, אבל בימים שלאחר מכן, אפילו אם הוא עדיין בנסיעה ממקום למקום - אין לחוש.

ובספר קצות השולחן להרה"ח ר' חיים נאה (ס"ז ס"ק ט) כתב: "וכשלמדתי אצל הרה"ח וי"א מזקני החסידים בדור העבר ר' יוסל יעסיל הארעליק ז"ל כד הוינא [=כשהייתי] כבר [בן] עשר שמעתי ממנו שהקפידא היא דוקא בהולך בדרך ברגליו, ולא בנוסע ורכוב".

אבל ראה שו"ע הקצר (סי' ק"י, ו) שכתב קולא זו (שהכוונה להולך רגל בלבד), אך בהערה הביא מספר 'צלותא דחיי' שנהגו העם להחמיר בזה, שגם הנוסעים והרוכבים לא יצחצחו נעליהם ביום היציאה לדרך.

בשמועות וסיפורים (שם) מובא שהרבי הרי"ץ סיפר על אביו הרבי הרש"ב שהיה מקפיד בנסיעותיו אפי' שלא לנשוף על האבק כדי להעיפו מהמנעלים, והקפיד על כך גם בהיותו באמצע הדרך ולא רק ביום יציאתו.

מסיפור זה רואים אנו שהרבי הרש"ב החמיר מאוד בנושא זה, ולא נהג בשלושת הקולות שהבאנו לעיל, דהרי בפשטות (א) לא הלך ברגליו אלא נסע במרכבה או רכבת וכדומה, (ב) הי' מקפיד על זה גם באמצע הדרך, ולא רק ביום בו יצא מביתו (ג) הוא הי' מקפיד אפי' שלא להוריד האבק שעל מנעליו.

עוד נאמר בצוואה זו בנוגע ליציאה לדרך (אות ל"ח): "לא ילך אדם מביתו לדרך ויחזור לביתו אם שכח איזה דבר, רק יעמוד לפני הבית וישאול מה שצריך" - כלומר, אדם שיצא לדרך, ונזכר ששכח דבר מה בבית, לא ייכנס חזרה לבית לקחתו. וכתב בספר מילי דחסידותא (אות מ"ג) שכל האיסור הוא דווקא אם כבר יצא מפתח הבניין, אבל כל עוד נמצא בתוך הבניין יכול לחזור לביתו ללא חשש.

וכן מביא שם, שהקפידא דוקא כשיוצא מביתו שלו, אבל אין חשש לחזור לאכסנייא או למלון שהתארח בו, לקחת חפץ שנשכח.

אך בספר אגרא דפרקא (אות יוד) החמיר בכך וכתב שאין לסמוך על קולא זו (שהכוונה לביתו דווקא), כי אפשר יש איזה טעם אשר גם בזה יש לחוש.

(ובהסכמת הגאון רבי יוסף שאול נתנזון ז"ל לספר 'שמירת הנפש' תמה עליו שלכאורה מסיפור הגמ' (ברכות נ"ג, ב) על רבה בר בר חנה שהלך עם שיירה ונזכר באמצע ששכח לברך וחזר למקום שאכל (ומצא שם יונה מזהב, ראה שם פרטי הסיפור), מוכח שאכן כן יכול לחזור לאכסניא, וכל הקפידא היא דווקא לביתו.

ועל הערתו זו השיב המחבר בגוף ספרו (ד' אות נ"ז הערה ל"ה) שאין ראייה מסיפור זה, משום שרבה בר בר חנה חזר עבור דבר מצוה, ואין מכך הוכחה שיכול לחזור גם לדבר רשות. וסיים שצ"ע).

וראה עוד בכל זה בפסקי תשובות (ח"א סי' ק"י, ט) המביא ספרי השו"תים שדנו בנושא זה ובקולות האמורות.

יש להעיר, כי בספר 'בכל ביתי נאמן הוא' (עמ' 158) מסופר על הרה"ח ר' שניאור זלמן גורארי ע"ה שפעם נסע לנמל התעופה לטיסה, והטיסה נדחתה ליום המחרת, ושאל דרך הרב חדקוב את הרבי האם יכול לחזור לביתו על פי הנאמר בצוואת רבי יהודה החסיד. ענהו הרבי שילמד פרק תניא ועי"ז יוכל לשוב לביתו משום שכשלומדים פרק תניא נעשים "אן אנדער מענטש" (= בן אדם אחר).

שאלה - מהו מנהג חב"ד לגבי הנחת תפילין בחול המועד?

תשובה - בשביל לענות על שאלתך עלינו להביא את דברי הגמ' המהוות מקור לנושא זה, הנה איתא במסכת מנחות (לו, ב): "תניא ר' עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות ובימים טובים, ת"ל "והיה לאות על ירך ולטוטפת בין עיניך" - מי שצריכין אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות".

פירוש הדברים: הנחת התפילין הם 'אות' בין הקב"ה ובני ישראל כנאמר (שמות יג, טז) "והיה לך לאות על ירך וגו'", ומשום כן שבת ויום טוב אינם זמן להניח בהם תפילין כי יש בהם 'אות' מצד עצמם כמו שנאמר (שמות לא, יג) "כי אות היא ביני ובינכם" וגו'.

ונחלקו הראשונים מהו האות של שבת ויום טוב הפוטר מלהניח תפילין: יש האומרים שה'אות' הוא מצד המצוות התלויות בהם, ויש האומרים שה'אות' הוא מצד איסור עשיית מלאכה שיש בהם (ראה ב"י או"ח ריש סי' לא).

והנפק"מ בין השיטות היא - האם חול המועד נכלל גם ב'אות' של שבת ויו"ט. לשיטה שהאות הוא מצד המצוות שבהם חול המועד נכלל באות זו, משום שגם בו יש את מצוות החג - בפסח איסור אכילת חמץ, ובסוכות מצוות ישיבה בסוכה, ולכן גם חול המועד אינו זמן להנחת תפילין. משא"כ לשיטה שהאות הוא מצד איסור עשיית מלאכה, חול המועד אינו נכלל בכלל האות של שבת ויו"ט משום שמותר בעשיית מלאכה (מן התורה) ולכן צריך להניח בו תפילין.

ופסק הרא"ש - כשיטה שה'אות' של שבת הוא מצד האיסור מלאכה שיש בו ולכן בחול המועד צריך להניח תפילין וכן אפשר לברך עליהם, וכך גם פסק הרמ"א בשו"ע (אור"ח סי' ל"א, ב) שחול המועד חייב בהנחת תפילין (אלא שכתב שלא יברך עליהם בקול רם בבית הכנסת).

אך מרן המחבר פסק שחול המועד אסור להניח תפילין, וטעמו הוא משום שבזוהר אסר להניח תפילין בחול המועד, וכדבריו בב"י: "ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רשב"י המפליג כל כך באיסור הנחתם.

והנה רבינו הזקן בשו"ע (סי' ל"א, ב) אחר הביאו את ב' השיטות כתב שנוהגים כדעת הרמ"א להניח תפילין בחול המועד בברכה אלא שלא יברך ברכה זו בקול רם כנ"ל (אלא שכתב "אבל מי שמניח בלא ברכה יפה הוא עושה כי ספק ברכות להקל וברכות אינן מעכבות" (כשיטת הט"ז עיי"ש)).

אלא שב'ספר התולדות' של רבינו הזקן (תשל"ו ע' סה) מונה כאחת מתקנותיו של רבינו: "שלא להניח תפילין בחול המועד על פי דעת הזוהר והמקובלים וגם על פי נגלה יציבא מילתא".

וכמו"כ בקצות השולחן (סי' ח' הערה ד') מוכיח שרבינו הזקן בסידור חזר בו מפסקו בשו"ע, והוכחתו מכך שלאחר 'הלל' כתב רבינו הזקן מתי יש להסיר את התפילין בראש חודש, ולא ביאר רבינו כיצד יש לנהוג בחול המועד שהוזכר גם כן שם שמה מינה דאין מניחים כלל בחול המועד.

ואכן כך גם כותב הרבי באגרות קודש (חט"ו ע' רנט) וז"ל: "במ"ש אודות הנחת תפילין בחוה"מ. - לפלא הספק שלו, כי הרי לאלו שאחזו באיסור, אחד הטעמים, הוא הדברים המבהילים אשר בכגון דא בזהר ובקבלה, ומשם גם מובן שזה שלא יברך עליהם אין זה מתקן הדבר, ולכל היותר מה שאפשר שיתפלל שלא בצבור הנ"ל או שיתפלל ביחידות (והרי כמה מנינים יש במקומו) ואז אין מקום לקושיא.

חשוב גם לציין לדברי רבינו (אג"ק ח"ה ע' צג) במענה לשאלה לאדם הנוהג כמנהגנו שלא להניח תפילין בחול המועד שהעירו לו על כך שכיון שהוא מתפלל בבית כנסת בו נוהגים להניח צריך הוא להניחם.

ע"ז ענהו רבינו (בתרגום ללה"ק): "בשאלה זו שקו"ט בכמה וכמה ספרי שו"ת שהרי זה נודע בשאלת "לא תתגודדו", שחז"ל דרשוהו לא תעשו אגודות אגודות. וההכרעה בזה היא שהנוהג להניח תפילין בחול המועד ועתה נמצא הוא בשעת התפלה בבית כנסת שבו כולם אינם מניחים תפילין אסור לו להניחם. לעומת זאת מי שנוהג שלא להניח תפילין בחול המועד - וכפי שהוא מנהג האריז"ל הבעל שם טוב ותלמידיו - הרי גם כשהוא נמצא בעת התפלה בבית הכנסת שבו כולם מניחים תפילין עליו להחזיק במנהגו שלא להניח תפילין מכיון שאין כאן חשש של לא תתגודדו כי מה שאין רואים אותו מניח תפילין ה"ז יכול להיות מסיבות אחרות

לגמרי כגון שכבר הניחן או שעדיין אינו מוכן להנחת תפילין שצריכים להם גוף נקי וכיו"ב". עכ"ל (ועיי"ש שמביא ריבוי מקורות לפסק זה).

שאלה - התפללתי תפילת שמונה עשרה בשבת, ובאמצע התפילה שמתי לב שאני אומר בטעות תפילת יום חול. עצרתי במקום בו אחזתי, ועברתי לנוסח תפילת השבת. האם זה מה שהיה עליי לעשות? אם לא, מהו הנדרש לעשות?

תשובה - בנוגע לשאלתך יש להקדים להביא את דברי הגמ' שהם המקור לדין במקרה זה.

הנה איתא בגמ' מסכת ברכות (כ"א א): "אמר רב נחמן: כי הוינן בי רבה בר אבוה, בען מיניה: הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת, מהו שיגמרו? ואמר לן: גומרין כל אותה ברכה".

פירוש הדברים - הגמ' אומרת שאדם שהתחיל בטעות תפילה של יום חול בשבת, יסיים את הברכה שהתחיל בה, ורק לאחר מכן ימשיך להתפלל על פי נוסח תפילת השבת כתיקונה. בטעם הדבר איתא שם בגמ' שהוא משום ש"גברא בר חיובא הוא, ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת". היינו, מצד הדין גם ביום השבת היה צריך האדם להתפלל תפילה של שמונה עשרה ברכות (ולהזכיר את קדושת היום בעבודה [ברצה והחליצנו] כמו שנוהגים בחול המועד וראש חודש להתפלל תפילה של שמונה עשרה ברכות, ולהזכיר את קדושת היום ב"עלה ויבוא"), אלא שמשום כבוד השבת לא הטריחו החכמים לברך את כל הברכות האמצעיות (מ'אתה חונן' עד 'שומע תפילה'), ותיקנו ברכה אחת אחרת במקום 13 ברכות אלו.

וכתב רבי אשר בן משולם הכהן מלוניל (הרא"ש מלוניל) - שדברי הגמ' הנ"ל שמצד הדין היה צריך לברך, ורק משום כבוד השבת לא הטריחו בכך, ולכן יש לסיים את הברכה ורק לאחר מכן לעבור לתפילת השבת, נסובים רק לגבי הברכה הראשונה שבברכות האמצעיות - ברכת 'אתה חונן'. אבל בשאר כל הברכות האמצעיות כן צריך להפסיק גם באמצע הברכה, כפי שנהגת. סיבת ההבדל נעוצה בכך שברכת 'אתה חונן' נקבעה בראש ברכות האמצעיות משום שהיא על הדעת והבינה שה' מחונן אותנו, ואם אין דעת אי אפשר להתפלל - וכלשון הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) "אם אין בינה אין תפילה", ומשם הכי קבעו אותה לברכה הראשונה של הברכות האמצעיות. א"כ ברכה זו אין עניינה שאילת צרכים כשאר הברכות שאחריה, אלא

צורך התפילה היא, ולכן מצד הדין הי' צריך לאמרה גם בשבתות וימים טובים, אלא שלא רצו חכמים לחלק בין ברכה זו לבין שאר כל הברכות האמצעיות שאינם נאמרות בשבת (משום שהם בקשת רחמים ושאלת צרכים), ולכן אמרו באופן כללי שלא אומרים את כל הברכות האמצעיות בשבת.

אבל הרא"ש (ברכות פרק מ' שמתנו' סי' יז) דחה את דבריו, משום שלדעתו משמע שדברי הגמ' שמצד הדין היה צריך לברך, ולא הטריחו חכמים משום כבוד השבת, נוגעים לכל הברכות האמצעיות, ולא רק לברכת 'אתה חונן'. משום הכי מסביר הרא"ש שגם לגבי שאר ברכות האמצעיות - אם התחיל לאמרם בשבת בטעות, יסיים את אותה ברכה, ורק לאחר מכן יעבור להתפלל את תפילת השבת, ולא יפסיק באמצע ברכה (ראה בכ"ז ב"ח ומחה"ש סי' רס"ח).

לפועל נפסק בשו"ע (או"ח סי' רס"ח, ב) כדעת הרא"ש שגם בשאר ברכות שמונה עשרה, אם התחיל לאמרם בשבת, גומר את הברכה שהתחיל וממשיך להתפלל בנוסח השבת.

אלא שנחלקו הראשונים (ראה בכ"ז בב"י שם) האם דין זה נאמר לגבי כל תפילות שבת כולל גם תפילת מוסף, או שמא בתפילת מוסף צריך אכן לפסוק באמצע הברכה:

דעת רבינו יונה והרמב"ם - בתפילת מוסף צריך לפסוק באמצע ברכה, משום שבתפילת מוסף אף ביום חול לא מתפללים בה שמונה עשרה ברכות, וא"כ אי אפשר לומר בה שמן הדין אכן הי' צריך להתפלל בה שמונה עשרה ברכות אלא שחכמים לא הטריחוהו.

דעת הרא"ש והראב"ד - אין הבדל בין תפילת מוסף לבין שאר תפילות השבת, ולכן גם בתפילת מוסף אם טעה והתחיל לומר ברכה של יום חול ימשיך לומר ברכה זו. ומביא הוכחה לכך מהנאמר בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ו) שאם בתפילת מוסף של שבת אמר שמונה עשרה ברכות ורק הוסיף הזכרה קטנה של תפילת מוסף שאמר "ונעשה לך חובתינו בתמידי יום ובקרוב מוסף" יצא ידי חובתו, חזינו שגם בתפילת מוסף שייך לה בדיעבד הברכה של יום חול.

והנה בשוע"ר הביא את שני השיטות ופסק ש'ספק ברכות להקל'. כלומר, שאם בתפילת מוסף התחיל לומר ברכה של יום חול יפסוק באמצע הברכה ולא יאמר ברכה לבטלה.

והיוצא מכך בנוגע לשאלתך: אם אכן הי' זה בתפילת ערבית, שחרית או מנחה היית צריך להמשיך לומר את הברכה בה אחזת, ולאחר מכן לחזור לברכה שתקנו לשבת. אבל, אם הי' זה בתפילת מוסף היית צריך להפסיק באמצע הברכה ולעבור מיד לומר את הברכה שתקנו לשבת.

האם יש ברכה על שילוח הקן, ואם כן מברכים - מהי הברכה, ואם לא מברכים, מה סיבת הדבר?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בפרטים הבאים: (א) על מה תיקנו חכמים ברכה ועל מה לא. (ב) האם יש הבדל בין דבר שבעיקרון הוא צער לשני כמו ברית מילה וכדומה, לבין שאר דברים. (ג) האם ישנה הגדרה כללית על מה לא תיקנו חכמים ברכות, ועל מה כן תיקנו. (ד) מה הסיבה שעל שילוח הקן לא תיקנו ברכה.

תחילה יש להביא מה שכתב בשאלות ותשובות הרשב"א חלק א' סימן יח, שהרחיב בדבר הרבה, לאחד ששאל אותו למה לא תיקנו חכמים ברכה על כל המצוות אלא רק על חלקם, כמו למשל אחד שהלווה לחברו כסף זו מצווה מהתורה, ולמה לא תיקנו על כך חכמים ברכה, וכל כיוצא בהם?

וענה על כך שזו שאלה מסובכת מאוד לענות על כל דבר ודבר למה לא תיקנו חכמים ברכה על כך, והרבה מהראשונים ניסו לפרש את הדברים ולומר על כך גדרים שונים על איזה מצווה מברכים ועל איזה לא מברכים. ואמנם אכן אין מדובר בטעם אחד שהוא כלל וגדר לכל המצוות שלא מברכים עליהם, אלא ישנם כמה וכמה סיבות, ונפרט כמה מהם:

למשל, (א) כל מצוה שאין בה מעשה לא מברכים עליה, כמו למשל השמטת כספים וכיוצא בהן. (ב) לא מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה. מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ויצא שהמעשה יתבטל. כמו למשל מצוות מתנות עניים, והלוואה לעניים, ונתינת צדקה, והענקה לעבד, וכיוצא בהם. (ג) כמו כן על מצווה שהיא מסורה לבית דין, כמו למשל עשיית הדינים, כי אולי לא יקבלו בעלי דין את דעתו. ויצא שהמעשה בטל. (ד) כמו כן כל מצוה שהיא באה מתוך עברה, כמו למשל השבת הגזלה, והחזרת הרבית, כי הקדוש ברוך הוא לא צווה אותנו לגזול כדי להשיב בחזרה את הגזילה, וכן לא צווה אותנו לקחת את האם יחד עם הבנים כדי שנחזור ונשלח אותה ועל כיוצא באלו. (ה) וכן מתנות כהונה לא מברכים על נתינתם כי אין הישראל נותן משלו, אלא שהשם יתברך זיכה אותן לכהן ומשלחן גבוה הם זוכים. וכן על נתינת שקל בשנה כיוצא בו, כמו שכתוב - כי ממך הכל ומידך נתנו לך.

אבל על מצוות כמו פדיון הבן ועל הפרשת חלה ומעשרות, מברך ברכה, מפני שאינו מברך על הנתינה אלא על ההפרשה ועל הפדיון שתלויים בו.

כמו כן לא מברכים על מצוה **שעיקרה** אינה מצוה, כמו למשל מצוות חליצה וייבום, שהעיקר הוא משום פריה ורביה, והאשה לא מצוה על פריה ורביה. וכן על מצוות הגירושין, כי יש מקצת מהגירושין שהם בעבירה כמו שלא מצא בה דבר עברה ומגרשה, שבמקרה כזה שנוי המשלח. ואף על פי שיש מצוה במקצת מהגירושין כמו אותם נשים שנשאו בעברה שמצוה לגרש אותם בכל זאת לא חילקו חכמים בחלוקתם, שיברך בחלק מהם ובחלק לא.

וכן לא מברכים על מיתות בית דין, לפי שהשם יתברך חס על בריותיו ואינו חפץ במיתתם של רשעים, ולכן לא מברכים עליהם, וכשם שאמרו שלא אומרים הלל בראש השנה, מפני שהוא יום הדין.

והנה לגבי ברכה על שילוח הקן, כתב בברכי יוסף יורה דעה סימן רצב אות א', על פי כללים אלו שהובאו, שהטעם שלא מברכים על שילוח הקן כי זה מצוה הבאה בעבירה, שהרי כתוב לא תקח את האם על הבנים, ואם לקחת שלח תשלח את האם, ויוצא שלכתחילה אין לקחת את האם.

אבל כבר כמה ראשונים שאלו על טעם זה, וכתבו שלכאורה הוא לא מובן, שהרי אם האדם נטל את האם מלכתחילה כדי לשלח אותה כמצוות התורה הוא לא עבר בזה שום איסור, ואין זה דומה לאדם שגזל מחברו ואחר כך רוצה להשיב את הגזילה שבזה המעשה הראשון היה באיסור ממש ויש מקום שלא שיברך על ההחזרה כי זה מצווה הבאה בעבירה?

ועונה שיש מקום לבאר את דעתו, שמכיוון שיש במצווה זו צד של עבירה שו בלא תיקנו ברכה, כי לא חילקו חכמים בחלוקתם שבחלק מהמקרים יברכו ובחלק לא יברכו, וכשם שאמרו לגבי גירושין שכיוון שבחלק מהמקרים הם בעבירה שוב לא מברכים גם במקרים שאין את העבירה כי לא חילקו חכמים.

על כל פנים סיים שם, שמשמע מדברי הפסוקים שבכל אופן לא מברכים על שילוח הקן וזה דעה כללית לדברי הכל, ואין חילוק בדבר, רק שהם מחפשים רק את הטעם למה ומה הסיבה שלא מברכים, ולכן הקשו שטעם הדבר לא מספיק

למקום שלקח את האם על מנת לשלח ולקיים את מצוות התורה. וכתב שזה שצריך להדגיש זאת מ[ני] שראה פוסק שכתב שיש לברך על שילוח הקן במקרה שרוצה לקיים את המצווה.

העולה מהאמור: שלמעשה לא מברכים על מצוות שילוח הקן, מכיוון שבחלק מהמקרים זו מצווה הבאה בעבירה כי לוקח את האם שלא על מנת לשלח ואחר כך מתחרט ומשלח, וחכמים לא תיקנו ברכה על מצווה שנוצרה על ידי עבירה, ולכן לא תיקנו ברכה גם באותם מקרים שלוקח על מנת לקיים מלכתחילה את המצווה.

אם קרוב משפחה הגיע בשבת ללא ידיעה והביא עמו ממתקים עם הכשר שקנה בשבת מחנות של גויים, האם יש בעיה לאכול אותם בשבת או לאחר השבת?

תשובה: כדי לענות על שאלה זו יש לדון בכמה פרטים: (א) האם יש בעיה להנות מדבר שנעשתה בו מלאכה בשבת. (ב) האם יש הבדל בין אם לא ידע שזו מלאכה ועשה כך בשוגג, לבין אם ידע ועשה אותה במזיד. (ג) האם יש הבדל בין אם המלאכה קשורה לגוף החפץ שנעשה בו שינוי באמצעות המלאכה שנעשתה בו לבין מלאכה שלא משנה את החפץ עצמו והיא חיצונית אליו, כמו למשל המעביר חפץ מרשות לרשות. (ד) האם יש הבדל בין אם לא יקחו את הדבר יגרם לפגיעה לקרוב או לא.

תחילה יש להביא מה שנפסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן שיח סעיף א', שאדם שבישל בשבת או אם עשה אחד משאר מלאכות האסורות, אז תלוי: אם הוא עשה אותם במזיד וידע שהמלאכה אסורה ושהיום שבת, אסור לאותו אדם להנות מאותה מלאכה שעשה לעולם, וזאת מקנה חכמים שקנסו אותו על כך שעבר איסור מהתורה, למרות שמעיקר דין תורה אין איסור בדבר, וגם הסיר בו בישל למשל את האוכל בשבת נאסרה כי היא בלועה מאיסור של דברי חכמים שאסרו את המאכל והיא לגביו כאיסור מדרבנן.

אבל כל האיסור שקנסו אותו חכמים הוא רק לגבי אותו אדם עצמו אבל לא לאגבי אחרים, שלהם אסור הדבר הו נעשתה המלאכה רק בשבת עצמה כדי שלא יהנו בשבת מדבר שנעשתה בו מלאכה, אבל במוצאי שבת מותר להם להנות מהדבר מיד ברגע יציאת השבת, והם לא צריכים להמתין ולחכות עד כדי זמן שיקח להכין או להביא את הדבר כמו זמן הבישול וכדומה, כדי שלא יהנו כביכול מזמן זה נחסך להם מחמת האיסור שנעשה בשבת.

והטעם, מכיוון שחכמים לא הצריכו להמתין ולחכות זמן זה אלא רק במקרה שגוי עשה מלאכה לצורך יהודי, שכאן יצטרכו להמתין במוצאי שבת עד כדי הזמן שלוקח לעשות מלאכה זו, מכיוון שחששו חכמים שאם נתיר לו להנות מיד מהמלאכה שעשה הגוי בשבת מיד במוצאי שבת, יש חשש שהיהודי יאמר בפעם אחרת בכוונה תחילה לגוי לעשות לו מלאכה בשבת בשביל שיהיה מוכן לו למוצאי

שבת מיד, כי האיסור של אמירה לגוי הוא קל בעיני בני אדם כי לא נראה להם שיש בעיה בדבר.

ואפילו במקרה שיהודי עשה את המלאכה

אלא שהוא התחיל לעשות את המלאכה מבעוד יום ולא בשבת עצמה, שגם זה נחשב לאיסור קל בעיני בני אדם, וגם בזה יש לחשוש שיעבור עליו בשביל שיהא מוכן לו במוצאי שבת מיד, ולכן הצריכו להמתין בכדי הזמן שיעשו את אותה מלאכה, וגזרו זאת גם לאחרים שלא עשו בשבת, מגזרה שמא יאמרו לאדם אחר שיתחיל להם מבעוד יום, אבל אין לחשוש כלל שמא יאמר ליהודי לעשות לו מלאכה **בשבת** - בשביל ליהנות ממנה במוצאי שבת מיד, ועוד, שהיהודי לא ישמע לו כי 'אין אדם חוטא ולא לו'.

כמו כן אם האדם עשה את המלאכה בשוגג, נאסרו הדברים בהם נעשתה המלאכה ביום השבת עצמה גם לבני אדם אחרים, וזאת מאותו הסיבה, כי מכיוון שעשה איסור של תורה החמירו חכמים לקנוס בו ביום - כמו במזיד, שאסור גם לאחרים, גזרה שמא יבשל במזיד, ויאמר שוגג הייתי, אבל במוצאי שבת מותר גם לו מיד ואין צריך להמתין בכדי שיעשו כפי שכב נתבאר.

והנה לגבי איסור קניה בשבת מבואר בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן שו סעיף ד', שאסור לקנות או למכור וכן לשכור או להשכיר בשבת, וזאת משום גזירה שמא יכתוב. ואין הבדל בין שמוכר או שמשכיר בפה בלבד בין שמוסר לו היום את החפץ, ובין אם לא. ואף על פי שהוא לא מסכם איתו את סכום הכסף של הקנייה והשכירות, ואפילו אם הוא בכלל לא מזכיר לו כסף, אלא שאומר לו לשון מכירה או שכירות ואפילו צריך לקחת מאכלים לשבת לא יאמר מכור לי אלא תן לי.

ואמנם אם עשה איסור מדברי סופרים אבל עשה זאת במזיד, מבואר בשולחן ערוך הרב אורח חיים סימן שלט סעיף ז', שאם אדם הפריש תרומות ומעשרות במזיד לא יאכל מזה בו ביום לא הוא ולא אחרים, כפי שהוא הדין לגבי מי שעושה כל דבר האסור מדברי סופרים במזיד, שאסור ליהנות ממנו אפילו לבני אדם אחרים - עד למוצאי שבת, ובמוצאי שבת מותר מיד אפילו לו עצמו.

העולה מהאמור: שהקנייה עצמה היא איסור **מדברי סופרים**, ואם מדובר שהוא עשה כך במזיד, מותר להם לאכול מהם לאחר שבת, וזה יהיה מותר גם למי שהביא עצמו. ואם הוא לא ידע ועשה כך בשוגג, מותר באכילה גם בשבת עצמה.

אמנם אם ישנו חשש שעבר לצורך כך גם על איסורי תורה, כמו נסיעה ברכב וכדומה, יש לאסור את הדבר לו עצמו לעולם, ולאחרים יהיה מותר מיד במוצאי שבת, גם אם הוא עשה זאת במזיד.

ואיך שלא יהיה, ראוי ונכון להסביר לו בדרכי נועם שלא יעשה כך, ולהסביר לו את מעלת השבת ושמירתה.

שאלה - שמת' לב שישינה הקפדה בחב"ד שילדים קטנים לא ישחקו בנבובות וצעצועים וכדומה של חיות טמאות, האם אפשר לבאר לי מה העניין בזה?

תשובה - בכמה מקומות מצאנו את הפעולה הגדולה שנעשית באדם על ידי ראיית העין; הן לטובה על ידי ראיית דברים קדושים, והן לרעה על ידי ראיית דברים בלתי רצויים.

אחד המקורות בו רואים את גודל החשיבות באי הסתכלות בדברים בלתי רצויים אפשר למצוא מהנפסק בשו"ע (יורה דעה, סי' קצ"ח סמ"ח) בו כותב הרמ"א וזה לשונו: "ויש לנשים לזהר כשיוצאות מן הטבילה.. שלא יפגע בה תחילה דבר טמא (כגון כלב או חמור - ש"ך שם). . ואם פגעו בה דברים אלו אם היא יראת שמים תחזור ותטבול". עד כדי כך שהיו נשים צדקניות שאפילו אם בהלכן ברחוב אחרי יציאתן מבנין מקום הטבילה פגשו בדבר לא טהור הלכו לטבול שוב (וכמו שמסופר על אימו של רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול שחזרה וטבלה שמונים פעמים ובזכות כך נולד לה בן קדוש וטהור).

יתרה מכך, כתב בספר 'קב הישר' (להרב צבי הירש קאיינדנובר, פ"ב) "ואם הבן אדם רואה בראיותיו בריות טמאות, אז הוא ממשיך רוח הטמאה החופף עליו בזה הדבר, והוא הגורם אחר כך להסתכל בדבר היותר גרוע, המביא אדם לידי מכשול". כלומר, על האדם להזהר מלראות חיות שאינן טהורות, כדי שלא ימשיך עליו רוח טומאה, דבר העלול לגרום להבטה בדברים חמורים יותר ולחטא.

משום כך יש להקפיד שלא לראות ולהסתכל בדברים שאינם טהורים וכן לא לראות ציורים של חיות שאינם טהורות (וכן של כלי נשק), דברים אלו אמורים לגבי כל יהודי, על אחת כמה וכמה שמדובר על ילד יהודי שהדברים שרואה נדבקים' ונחקקים בו באופן יותר פנימי מאשר אצל מבוגר.

ולכן כשמחנכים ילדי ישראל צריכים לדאוג שלא יראו שום ציור של דברים שאינם טהורים (כמו שמוצאים אנו בדברי ה'רוקח' בנוגע ל'הכנסה לחדר' (הלכות שבועות סרצ"ו) וז"ל - "מכסין הנער שלא יראה כלב ביום שמחנכין אותו לאותיות הקודש"), וכן אם נותנים לילד צעצוע בצורת חיה (בעל חיים מפלסטיק וכדו') צריכים להזהר שתהי' זאת חיה טהורה.

(וכן אחר כך כשגודל הילד ורוצים ללמד אותו את צורת האותיות, ובשביל ללמד אותו את ציור האותיות, לדוגמא כדי ללמד את ציור האות 'אלף' מראים לילד ציור של איש שסוחב שני דליי מים באופן שדלי אחד נמצא למעלה והשני למטה ומציירים זאת ליד נהר וכדומה, הנה יש לעשות שבציור יהי רק חיות טהורות ולא שיהי בציור חתול וכיוצא בזה).

על אף הקפדה זו, יש להבהיר שעניין זה שלא יראה הילד ציורים של בעלי חיים שאינם טהורים הוא לא בנוגע לציורים של חיות ובהמות שאינם טהורות מהתנ"ך ומדרשי חז"ל שהמלמדים מציירים לילדים על מנת להקל על לימודם וכה"ג, כי כשעושים זאת באופן זה למען הלימוד, הרי זה נחשב כחלק בלתי נפרד מהלימוד ופשוט שמותר הדבר.

וכפי שכבר כתב המלמד תינוקות הכי מפורסם הלא הוא רש"י עה"פ (בפרשת שמני יא, ב): "זאת החי' אשר תאכלו גו' לא תאכלו" - מלמד שהיה משה אוחז בחיה ומראה אותה לישראל זאת תאכלו וזאת לא תאכלו". מכך רואים שמכיון שהי' זה בשביל מטרת לימוד ההלכה איזה חיות מותרות באכילה ואיזה אסורות אחז משה בידיו בחיות גם הטמאות בשביל ללמד את בני ישראל (וזאת אע"פ שלכאורה מיותר להראות את החיות הטמאות האסורים באכילה דהרי הראה כל החיות הטהורות הנאכלות).

וכן יש להעיר שמותר להסתכל על חיות כשעושה זאת על מנת לברך עליהם את הברכה 'ברוך משנה הבריות' או ללכת לגן חיות על מנת להתבונן בעניין של 'מה רבו מעשיך ה', אך שעושה זאת למטרה זו הנה כתב בספר 'קב הישר' (שם) ז"ל: "אף שיש לאדם רשות לראות בריות משונות הבאים ממדינות רחוקים ועל זה תקנו חז"ל וקבעו ברכה ברוך משנה הבריות, מכל מקום לא יראה בהם כי אם דרך עראי כו' ". והוא הדין לגבי ביקור בגן חיות.

הקפדה זו לראות רק דברים קדושים וטהורים ישנו הדגשה מיוחדת בזמננו זה - 'עקבתא דמשיחא' בו מתכוננים לעתיד לבוא, והרי בזמן זה כבר טועמים מכל העניינים דלעתיד לבוא, כולל גם מהעניין שלעתיד לבוא יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". לכן כדאי להשתדל שגם בזמן זה של עקבתא דמשיחא תהי' הנהגה מעין זו שכל הציורים יהיו טהורים ועל טהרת הקודש. (להבנת הדברים

ביתר הרחבה ראה שיחת כ' מר חשון תשמ"ד - 'התוועדות תשד"מ ח"א עמ' 487
ואילך).

שאלה - האם יש צורך לבדוק את התפילין והמזוזות כל שנה, והאם יש דגש מיוחד לבדקם דווקא בחודש אלול?

תשובה - כדי לענות על שאלתך נביא את השתלשלות הלכה זו מדברי הגמ' ועד לכיצד יש לנהוג למעשה:

הנה בגמ' תלמוד ירושלמי (מסכת עירובין פ"י ה"א) מובא מחלוקת תנאים בנוגע לזמן בו נדרש לבדוק את התפילין, וז"ל הגמ': "תפילין צריך לבדוקן אחת לשנים עשר חדש דברי רבי, רשב"ג אומר אינן צריכות בדיקה הלל הזקן אומר אלו מאבי אמה".

ופסק הרמב"ם (הלכות תפילין פ"ב ה"א) כדברי רשב"ג שאין צריכות התפילין בדיקה לעולם.

אלא שכתבו הפוסקים (עיי' מג"א וט"ז על אור"ח סי' ל"ט ה"י, ועיי' בט"ז שם שדייק כן מלשון הרמב"ם) שכ"ז הוא שהתפילין במצב טוב ולא נשתנה בהם דבר, אבל אם אירע משהו לתפילין כגון שנקרע חיפוי התפילין או שנפלו למים וכדומה, צריכות התפילין בדיקה.

עוד זאת, במג"א (שם ס"ק יד) הביא את דברי ה'כנסת הגדולה' שעל אף שאין חיוב לבדקם הנה "נכון לבדקן דמתקלקלים מזיעה".

וע"פ דברים אלו נפסק בשו"ע ר (אור"ח סי' ל"ט ה"א) וז"ל: "תפילין שהוחזקו בכשרות פעם אחת א"צ בדיקה לעולם מן הדין, שכל זמן שחיפויין שלם הרי הן בחזקתן ואין חוששין שמא נמחקה אות מתוכן או נקבה, ומכל מקום נכון לבדוקן מפני שמתקלקלים מן הזיעה. ואם אין מניחן אלא לפרקים צריכים בדיקה פעמיים בשבע שנים שיש לחוש שמא נתעפשו, וכן אם נקרע החיפוי צריכין בדיקה וכן אם נשרו במים. ואם אין לו מי שידוע לבדקן ולחזור ולתפרן יניחן כך בלא בדיקה שלא יתבטל ממצות תפילין".

גם בנוגע למזוזה מצינו שאין חיוב לבדקה באופן תכוף, וכמו שפסק המחבר (יו"ד סי' רצ"א, ה"א) "מזוזת יחיד נבדקת פעמיים בשבע שנים, ושל רבים פעמיים ביובל".

אלא שבשיחת כ' מנחם אב תשל"ד (שיחות קודש תשל"ד ח"ב עמ' 377) הביא הרבי כמה הסברים לכך שבימינו אין המצב כמו שהיה פעם, ומשום כך יש לבדוק את כשרות התפילין והמזוזות באופן תכוף ותמידי:

טעם ראשון אומר הרבי שהוא משום שבימינו יש הרבה סוחרים הן בארץ ישראל והן בחוץ לארץ המציגים את עצמם כמוכרי תפילין ומזוזות, אלא שבמקום שאכן פרשיות התפילין והמזוזה יהיו כתובות ע"ג קלף כדיון, הנה הפרשיות כתובות ע"ג דף מודפס (!) או שהמזוזה והתפילין ריקים ר"ל. (וא"כ כל מה שמובן מהמקורות שאין צורך לבדוק את התפילין והמזוזות, זהו רק אם אכן ידוע שבתוך התפילין והמזוזה אכן יש קלף שכתוב עליו בדיו את הפרשיות כנדרש, אבל כאשר ישנו חשש שאין בהם כלל את הפרשיות כתיקנם ברור הדבר שיש לבדקם).

עוד עניין שמביא הרבי על כך שבדורותינו יש לבדוק את התפילין והמזוזות באופן תכוף יותר - שזהו מפני שאופן עשיית ועיבוד הקלף בימינו שונה מאופן עשיית הקלף בימיהם, כך שקורה שהאותיות הרשומות בדיו ע"ג הקלף מחזיקות פחות זמן מאשר בימיהם.

ובנוסף לכך הנה כתב ה'מטה אפרים' (סי' תקפ"א ס"י) בנוגע להנהגות הנדרשות בחודש אלול, וז"ל: "ויש אנשי מעשה נוהגין שבחודש הזה מפשפשים בדקדוקי מצוה להיות בודק ובוחר תפילין ומזוזות שלהם, וכל אשר ימצא שם בדק בשאר מצות, והוא מנהג טוב".

מדבריו מובן שאפילו אם יודעים בבירור שהתפילין והמזוזות כשרים ואין בהם פסול, הנה בשעה שצריכים תוספת ברכה מלמעלה כדוגמת חודש אלול וכיצא בזה, טוב וראוי הוא לבדוק את התפילין והמזוזות, וזאת אע"פ שמחודש אלול הקודם עברה רק שנה אחת.

ואכן בש"פ ראה אדר"ח אלול תשמ"ח עורר הרבי על כך שיש לבדוק את התפילין ומזוזות בחודש אלול וקורא הרבי בהוראה לפרסם ענין זה בכל מקום שידו מגעת, וז"ל הרבי (תורת מנחם תשמ"ח ח"ד ע' 209): "וכאן המקום לעורר ולזרז גם אודות ענינים מיוחדים של מעשה בפועל.. השייכים לחודש אלול.. איתא באחרונים יש אנשי מעשה נוהגין שבחודש הזה מפשפשים בדקדוקי מצוה להיות בודק ובוחר תפילין ומזוזות שלהם וכל אשר ימצא שם בדק משאר מצוות והוא

מנהג טוב שע"ז יתוסף בברכת ה' בכלל ובפרט בברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה.

וכדאי ונכון ביותר שכאו"א ישתדל לפרסם זה (נוסף על הקיום בעצמו) בכל מקום שידו מגעת בכל מקום ומקום לכל אחינו בני"י שליט"א".

מכל הנ"ל יוצא שאכן יש לבדוק את כשרות התפילין והמזוזות לעיתים קרובות, וישנה הדגשה מיוחדת לבדקם בזמנים שצריך תוספת ברכה מלמעלה כגון בחודש אלול וכדומה.

שאלה - ראיתי שכתב"ד מציירים את קני המנורה באלכסון בשונה מהמקובל בעולם, מה העניין בכך?

תשובה - בנוגע לשאלתך: אכן הרבי מליובאוויטש הרחיב והסביר בכמה מקומות שמוכרחים לומר שצורת המנורה שהיתה בבית המקדש, הייתה באופן שהקנים נמשכו ממנה באלכסון ומביא שכך סברו גדולי הראשונים וכדלקמן (בכל הנה"ל ראה לקוטי שיחות חכ"א עמ' 168 ואילך, חכ"ו עמ' 201):

הנה רש"י בפירושו על התורה בתיאור ששת הקנים היוצאים מצידי המנורה כתב וז"ל: (שמות כה, לב) "יצאים מצדיה - "לכאן ולכאן **באלכסון** נמשכין ועולין עד כנגד גובהה של מנורה".

מדבריו מוכח מפורשות שסבירא ליה שצורת המנורה היתה באופן שקניה נמשכו ועלו באלכסון.

גם הרמב"ם אחז בדיעה זו, שבציור המנורה שצייר **בעצמו** ובכתב ידו, הנה צייר את הקנים נמשכים ועולים באלכסון, הרמב"ם צייר את האלכסון במכוון, וכעדות בנו רבי אברהם בן הרמב"ם על ציור אביו: "ששה קנים... נמשכים מגופה של מנורה לצד ראשה **ביושר** כמו שצייר אותה אבא מרי ז"ל לא בעיגול כמו שצייר אותה זולתו" (כך שאין לומר שצייר בצורה זו משום שיותר קל לסרטט בצורה אלכסונית מאשר בצורה עגולה).

אך הנה בספר מעשה חושב (לבעל המשנת חסידים, פרק ז') כותב שששת קני המנורה "נמשכין בעיגול", ומבאר שאע"פ שלפירוש רש"י מוכח שלא היו בעיגול, שיטת הרמב"ם היא שקני המנורה היו נמשכים בעיגול והוכחתו היא מכך - "הרמב"ם בחיבורו לא הזכיר תיבת אלכסון אלא כתב 'ונמשכים ועולים'" ומכך נראה שהקנים היו עולים בעיגול, ומסיים בעל ה'מעשה חושב' "והכי מסתברא דבהכי הם דומים לגלגלי הרקיע כו' שכנגדם הם השבעה נרות".

אלא ש"ל שמכיון שכל הוכחתו של בעל ה'מעשה חושב' היא מסתימת לשון הרמב"ם "שלא הזכיר תיבת אלכסון", הנה לאחר מכן שנתגלה ציור המנורה בגוף כתב יד קודש של הרמב"ם ובנוסף לכך יש את עדות בנו רבי אברהם שאביו צייר

את המנורה ב'יושר' ככוונה מכוונת, א"כ 'בטל היסוד ובטל הבנין' לומר שמדברי הרמב"ם משמע שהיו נמשכים בעיגול.

ונראה ברור שאם בעל ה'מעשה חושב' הי' רואה את ציור המנורה בגוף כתי"ק של הרמב"ם ואת עדות בנו רבי אברהם בזה, היה מפרש שגם הרמב"ם סבירא ליה שהקנים נמשכים באלכסון (ע"ד שכותב רבינו הזקן (שו"ע ריש הלכות מכירת חמץ) "הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל . . ולזאת ודאי אין לסמוך כו").

ובכלל הנה פירוש המילה קנה ('קני המנורה') - שמילה זו מובאת בכמה וכמה מקומות בתורה שבכתב - בכל מקום פירושה קו ישר, (כמו גם קני הסוף שאנו רואים שגדלים על שפת היאור - גדלים הם בצורה ישרה), ולא מצינו בשום מקום שקנה יהי' בצורה עגולה.

וזה שבכל העולם מציירים את המנורה באופן שהקנים מתעגלים ועולים כחצי קשת, וכהוכחה לדבריהם הם מביאים שבשער טיטוס ציור (- תבליט) המנורה הינו בצורה עגולה.

הנה נוסף לכך שדעת רש"י והרמב"ם אינה כך, הנה הציור שם איננו מדויק ואינו תואם את צורת מנורת המקדש, וכמו למשל שבציור המנורה שם אין למנורה רגלים שזהו נגד דברי הגמ' מסכת מנחות (כח, ב) שהיו למנורה רגלים, וכן בציור זה מצייר על גבי המנורה לא פחות מאשר צורת דרקון (= צורה השייכת לעבודה זרה). ולפיכך מסתבר לומר שציור המנורה שעל השער איננו ציור המנורה של בית המקדש אלא ציור של מנורה אחרת שהי' לה דמיון מסויים לצורת המנורה של בית המקדש.

ומשום כך אומר הרבי שיש להחזיר עטרה ליושנה - שכשמציירים את צורת המנורה שבמקדש (על מנת שיוכלו ללמוד מצורה זו כיצד היתה נראית המנורה) יש לציירה באופן שהקנים נמשכים באלכסון.

ואותו הדבר הוא גם לגבי ציור המנורה שיש על גבי 'בלאנקים' וגליונות של מוסדות חינוך וכיוצא בזה, הנה מכיון שהמטרה של הציור הוא בשביל להזכיר על

מנורת המקדש לכן כדאי לציירו באופן שהקנים נמשכים באלכסון (וכן החנוכיות שמשתמשים בהם לימי החנוכה כדאי לעשות את הקנים באלכסון).

ולסיכום הדברים - שיטת רש"י והרמב"ם היא שקני המנורה נמשכים באלכסון ואין חולק עליהם בדבר. ציור המנורה שבשער טיטוס, בה נראה שקני המנורה נמשכים בעיגול, איננו מדוייק ואינו ציור של המנורה שהיתה בבית המקדש, אלא ציור של מנורה אחרת. ולכן יש להנהיג שבמוסדות חינוך וכדומה יציירו את ציור המנורה באופן הנכון בו הקנים נמשכים באלכסון ולא בעיגול.

ברכת המרק

שאלה: שלום לכבוד הרב, מה מברכים על מרקים? אם הרב יכול בבקשה לפרט לגבי מרק ירקות, מרק בשר ומרק עם גריסים ודגנים. תודה.

תשובה: שאלה מצויינת. אכן ישנו בלבול מסויים אצל חלק מהאנשים, מה גם שחלק מהדברים נמצאים במחלוקת הפוסקים מה דינם. לכן נשתדל לפרט עד כמה שניתן את סוגי הברכות על המרקים השונים.

נתחיל מהדין הבסיסי של ירקות שבושלו במים:

כתב אדמוה"ז בסדר ברכות הנהנין (פרק ז' סי"ב):

"כל הפירות אפילו זיתים וענבים ששראן או בשלן במים אף על פי שנכנס טעם הפרי במים אינו מברך על אותם המים אלא שהכל נהיה בדברו אפילו נתייבשו ודרך לאכלם על ידי בישול מכל מקום אין עיקר נטיעתם על דעת כן. במה דברים אמורים בפירות שדרכם להאכל חיין;

אבל **מיני ירקות** שדרך אכילתם על ידי בישול, מי בישולם כמותם, שעל דעת כן נוטעים אותם לאכול גם מימיהם עמהם, או עם פת, ולא יצאו מתורת אוכל לגמרי. ולפיכך מברכים עליהם ברכת הירקות אף אם בא לשתותם בפני עצמו". ע"כ.

כלומר, היות ודרך אכילתם של ירקות אלו הוא רק בבישול, לכן גם המשקה שבושלו בו נחשב כמו הירקות ממש - ולכן מברכים עליו את ברכת הירקות - בורא פרי האדמה.

דוגמאות: מרק קישואים, תפוחי-אדמה, דלורית, בטטה וכדומה. כל אלו ירקות שהדרך לאוכלם היא רק בבישול, ולכן אם בא לאכול מרק כזה - ברכתו אדמה אף אם רוצה לשתות רק את נוזל המרק ולא את הירקות.

ירקות שבושלו בנוזלים אחרים שאינם מים: כגון ירקות שבושלו במיץ סלק (בארשט), או בחומץ וכדומה. היות והמשקה שבו בושלו יש לו חשיבות בפני עצמו וטעמו אינו בטל לירקות, לכן אם בא לשתות את הנוזל לבדו - ברכתו שהכל נהיה בדברו כבתחילה.

דבר זה מופיע באדמוה"ז (שם פרק ז' סכ"א):

"וירקות שנתבשלו בחומץ או במשקה שקורין בארס"ט או במשקה אחר חוץ ממים אין מברכין על המרק ברכת הירקות, לפי סברא ראשונה, שאין מי ירקות חשובים כמותם אלא מפני שמבשלים בהם עד שיתנו טעם בהם ויאכלום ג"כ. ומאחר שיש להחומץ או שאר משקה עוד טעם של עצמו, הרי טעם זה עיקר, ולא אמרו שמרק הירקות כמותם אלא **במים** שאין להם טעם הנאה של עצמן, אלא למי שהוא צמא. אבל לסברא האחרונה, אם עיקר הבישול בשביל הירקות הרי המרק בטל אצלם ונחשב כמותם כשנתנו בו טעם, אף על פי שיש להם עוד טעם שלהם". ע"כ.

כלומר, שלכתחילה יברך על מרק כזה (שנתבשל בנוזל אחר שאינו מים) "שהכל", אך אם בירך בפה"א - לא יברך שוב "שהכל", היות ויש דעה נוספת הסוברת שגם בשאר משקים - ברכתם כברכת הירקות.

מרק בשר: כלומר מרק נוזלי שבושל בו בשר (כמו מרק גולש וכדומה), אף אם התבשל יחד עם ירקות, מברך על המרק (הנוזל) שהכל. היות שטעם הבשר מעניק חשיבות יותר גדולה מאשר הירקות.

ובלשון אדה"ז (שם ס"כ):

"ואפילו במרק שנתבשל בו לא נחלקו אלא כשנתבשל בו הפרי לבד בלא בשר. אבל אם נתן בשר בקדירה, אין לברך על המרק אלא **שהכל נהיה בדברו**, אם בא לשותו בפני עצמו, אפילו במרק של ירקות, כי טעם הבשר שבמרק חשוב עיקר יותר מטעם הירקות או הפרי". ע"כ.

לגבי ברכת הירקות והבשר עצמם: הדבר נתון במחלוקת, האם צריך לברך על הרוב (בין אם זה הירקות או הבשר), או שהיות וישנן חתיכות גדולות במרק אין זה נחשב תערובת, ולכן יש לברך על כל סוג את ברכתו בנפרד, היינו "אדמה" על הירקות ו"שהכל" על הבשר (ראה שו"ע או"ח סימן רי"ב ס"ה, ובערוך השולחן שם, סדר ברכות הנהנין פ"ז ס"י, ובפ"ו ס"י).

מרק עם מיני דגן: כגון - מרק אטריות, מרק עם קניידלאך, מרק גריסים וכדומה.

באם מין הדגן טחון: אם עיקר בישול המרק נועד בשביל מין הדגן (לדוגמה - בעיקר בשביל הקניידלאך או האטריות) אזי ברכתו מזוונות, היות והדגן עיקר. אך אם עיקר הבישול בשביל נוזל המרק, יברך על המרק עצמו "שהכל", ועל הדגן מזוונות.

באם מין הדגן שלם: יברך תחילה על המרק "שהכל", ואחר כך על מין הדגן "אדמה" (היות שמיועדים לטחינה ואז מקבלים חשיבותם כדבר מזין שברכתו מזוונות, אך בעודם שלמים ברכתם אדמה).

מרק קטניות: ברכתו "אדמה" כאשר עיקר הבישול הוא בשביל הקטניות. אך אם עיקר הבישול נועד בשביל הנוזל עצמו והקטניות נועדו רק לתת טעם - ברכתו "שהכל" (אף שאוכל הקטניות יחד עם המרק).

כמובן, שישנם עוד פרטי דינים לגבי מרקים נוספים, ויש לבדוק את הברכה תחילה קודם כל מאכל. בהצלחה רבה.

בקשות אישיות בשומע תפילה

שאלה: אפשר להוסיף בקשה אישית בתפילת שמונה עשרה על אח שלי שנכנס לניתוח?

תשובה: כתב השולחן ערוך (אורח חיים סימן קי"ט ס"א):

"אם רצה להוסיף בכל ברכ' מהאמצעיות מעין הברכה מוסיף כיצד היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאינו היה צריך פרנסה מבקש עלי' בברכת השנים. ובשומע תפל' יכול לשאול כל צרכיו שהיא כוללת כל הבקשות".

וכן כתב אדמוה"ז בשולחן ערוך שלו (שם):

"אם רצה להוסיף בכל ברכה מהאמצעיות מעין הברכה מוסיף. כיצד היה לו חולה מבקש עליו רחמים בברכת רפאנו, היה צריך לפרנסה מבקש בברכת השנים. אבל בשומע תפלה יכול לשאול כל צרכיו מפני שהיא כוללת כל הבקשות. וכשהוא מוסיף מתחיל בברכה ואח"כ מוסיף, אבל לא יוסיף ואח"כ יתחיל הברכה מפני שצריך לעשות עיקר ממטבע שתקנו חכמים ובקשתו תהיה טפילה".

עוד כתב השולחן ערוך (שם קי"ב ס"א):

"אל ישאל אדם צרכיו בג' ראשונות ולא בג' אחרונות' ודוק' צרכי יחיד אבל צרכי צבור שרי".

כלומר, שמותר לאדם להוסיף בקשות אישיות בברכות האמצעיות (היינו מלאחר ברכת אתה קדוש ועד ברכת שומע תפילה, היות ושאר הברכות שנקראות - ג' ראשונות וג' אחרונות, עניינן לשבח את הקב"ה ולא לבקש צרכיו).

המקום הראוי להוסיפן ע"פ הנ"ל הוא בברכה המתאימה לבקשה. לדוגמה: באם אדם רוצה להתפלל על חולה - יזכיר זאת בברכת "רפאנו", או אם מעוניין לבקש על פרנסתו - יבקש בברכת "מברך השנים" שם מדובר אודות הפרנסה הגשמית וכו'.

הרמ"א (שהביאו אדה"ז לעיל) מעיר, שצריך קודם לפתוח בלשון הברכה המקורי ורק אז לבקש בלשונו מה שצריך. לדוגמה: אם רוצה לבקש על חולה - יתחיל את

ברכת רפאנו (רפאנו ה' ונרפא וכו') ואז יוסיף את בקשתו (עם שם החולה וכיו"ב) ויסיים את הברכה בנוסחה הרגיל בסידור.

אך בברכת "שומע תפילה" (שמע קולנו) יכול לבקש על כל צרכיו (בשונה משאר הברכות שיכול לבקש רק בברכה המתאימה בתוכנה לאותה בקשה כדלעיל).

ובפסקי תשובות (חלק א' סימן קיט בהערה 13) הביא שלהלכה עדיף לבקש בברכה המתאימה לה, ולא בשומע תפילה (הגם שבשומע תפילה יכול לבקש כל המצטרך לו כנ"ל). וביסס דבריו על דברי הר"ן (במסכת ע"ז דף ח' ע"א) שסובר כך. אך במכתביו של הרבי משמע שיש מקום לדבר, אך מאידך נראה גם שלא, ונראה להלן:

בליקוטי שיחות (חל"ט עמ' 281) כותב הרבי:

"... בקשת רפואה לאנשים (נשים) מסוימים - ליחידים - מקומה בברכת "שמע קולנו". וישאל הפרטים לרב בעירו".

ממכתב זה משמע שלדעת הרבי יש מקום לזה (אלא שמפנה להתייעץ עם רב, ואולי הכוונה לפרטים שהוזכרו לעיל - היינו, כיצד נכון לבקש, שקודם יאמר פתיחת הברכה ורק לאחריה יבקש צרכיו וכו' כנ"ל).

אך לאידך, ישנו מכתב אחר מהרבי (באגרות קודש ח"ו עמ' רס"ב) בו הרבי מביע דעתו נגד הוספת מילים בתפילה, ובלשונו הק':

"בנוגע לשאלתו אם מותר להפסיק בתפלה בביטוי מלות נוספות בזשארגאן: הנה באמת, אין בזה חילוק בין לה"ק וזרגון, כי החשש הוא מפני ההפסק ולא מצד הלשון.

ואף שלא שמעתי בזה הוראה, וידוע ג"כ כמה סיפורים מהחסידים הראשונים שהיו מוסיפים כמה מלות בתפלה, אבל בכלל, אין דעתי נוחה הימנה. והנקודה היא - שאם זה מועיל לכוונת התפלה ולפעולתה, הרי יש אולי למצוא היתר לזה. אבל קשה להבחין ולדעת על ברור, אם זה בא מצד התפשטות דנה"ב, שגם לה יש אחיזה והתפשטות בהתגברות דתפלה, וכמבואר בענין פלשתים דקדושה ולעו"ז (עיי' בתו"א ותו"ח ר"פ בשלח, ובקונטרס התפלה וקונטרס העבודה בסופו בענין

ההתבוננות בכללות) או שזה בא בדרך דבור מעצמו מצד הנה"א. ובמילא השאלה:
למה להכנס בספיקות?

ההיתר ע"פ נגלה מבואר בשו"ת אמרי יושר (להרב מטרנא) ח"ב סק"ט (בדיעבד)
ובנימוקי או"ח (לבעהמ"ס מנחת אלעזר) סק"א (אפילו לכתחילה). ע"כ.
ממכתב זה משמע (קצת לפחות, וכפי שהבין בספר שמירת התפילה עמ' 166
הערה 49) לכאורה שאין להוסיף בתפילה הוספות כלל.

אלא שיש לחלק, שבמכתב זה המדובר על הוספת מילים סתם כך, שאף שגם
לזה יש היתר, "אין דעתי נוחה מזה", ואילו המדובר אצלנו הוא אודות הוספת
בקשות וכו' שהן ממש חלק מענין התפילה, ופה י"ל שאכן מותר להוסיף בשומע
תפילה.

לסיכום: מותר להוסיף תפילה על חולה בברכת רפאנו, לדעת הרבי מוטב
לעשות זאת בשומע תפילה, אך יש שרצו לומר שאין להוסיף כלל בתפילה. ובכל
אופן גם באם מבקש, יש לדעת כיצד נכון לעשות זאת כמפורט לעיל.
בברכת רפואה שלימה וקרובה.

ברכת הקרמבו

שאלה: שלום הרב מה מברכים על קרמבו לפי מנהג חב"ד? אני יודע שיש כמה שיטות בזה אם הרב יכול להרחיב. תודה

תשובה: אכן, שאלה מצויינת, שכמדומני על שאלה זו אחד מהזמרים החרדים אף כתב שיר בנושא...

נסביר את הצדדים מבחינה הלכתית, ונראה כיצד יש לנהוג בפועל:

כתב המחבר בשו"ע (סימן רי"ב ס"ח):

"כל שהוא עיקר ועמו טפילה (פירוש דבר בלתי נחשב) מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, בין מברכה שלפניה בין מברכה שלאחריה. לא מבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל, אלא אפי' כל אחד לבדו, ואפי' פת שהוא חשוב מכל אם הוא טפל, כגון שאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו, מברך על הדג ופוטר את הפת כיון שהוא טפל".

כלומר, שישנו כלל בהלכות ברכות, שכאשר אוכלים שני מאכלים (שברכתם שונה כמובן), מברכים על הדבר העיקר ופוטרים בברכה זו את הדבר הטפל, אפילו אם הם אינם מעורבבים יחד, היות שאחד מהם הוא העיקר עבור מי שאוכל - מברך עליו ופוטר את הטפל.

וברמ"א (שם) הוסיף מספר תנאים בשביל לפטור את הטפל בברכת העיקר, עיי"ש.

ובמשנה ברורה (שם סק"ב) כתב:

"כל אחד לבדו - בין שאוכל העיקר והטפל בבת אחת בין שאוכל העיקר תחלה והטפל אח"כ וכדלקמיה".

כלומר, שגם כשאוכלם בנפרד, נפטר הטפל בברכת העיקר.

ובענייננו: אם ננסה "לפרק" את הקרמבו, ולהגדיר מהו העיקר ומהו הטפל. בפשטות העיקר כאן הוא הקצפת ולא תחתית הקרמבו - הביסקויט, שהרי מטרת

האכילה היא לקצפת המצופה שוקולד וכדומה, ותחתית הביסקויט נועדה לייצב ולהעמיד את הקצפת.

ואכן כך פסק בילקוט יוסף (אורח חיים ח"ז עמ' תקלא):

"האוכל קרמבו מברך שהכל על הקרמבו ופוטר את הביסקויט שעמו.

במה דברים אמורים - שאוכל אותם ביחד, אבל אם מניח את הביסקויט ואוכלו לבדו מברך עליו בורא מיני מזונות..."

ושם בהערה (ג') ביאר: שהיות והקצפת היא העיקר בקרמבו, לכן אף אם יאכל את הביסקויט לבדו בלא הקצפת - לא יברך עליו, היות ונפטר בברכת העיקר (שהכל - על הקצפת), כדברי המשנה ברורה הנ"ל.

אך מ"מ, סייג את דבריו וכתב שאם אוכל את הביסקויט בפני עצמו (לאחר אכילת הקצפת) צריך לברך בורא מיני מזונות על הביסקויט, היות ומדייק מדברי הפוסקים (הט"ז ועוד) שכל דין "עיקר הפוטר את הטפל" הוא רק כאשר אינו רוצה באכילת הטפל כלל - כמו הדוגמה שמביא בשו"ע, שאוכל את הפת לאחר הדג מלווח ואינו רוצה כלל לאוכלה בפני עצמה, רק בגלל מליחות הדג אוכל את הפת - לכן אינו צריך לברך עליה;

אך כאשר רוצה גם באכילת הטפל - צריך לברך עליו אם אוכלו בפני עצמו. ולכן מסקנתו: אם אוכל את הביסקויט יחד עם הקצפת - מברך שהכל על הקצפת ופוטר את הביסקויט, אך אם רוצה לאכול את הביסקויט לאחר הקצפת - צריך לברך עליו במ"מ.

והנה נראה את דעת אדמוה"ז בזה:

בסדר ברכות הנהנין (פ"ג ס"ב), מבאר אדה"ז שמין הדגן נחשב עיקר, אף אם הוא מיעוט ואינו בא אלא "להטעים ולהכשיר" את המאכל, מ"מ, הוא נחשב העיקר - ומברך על המאכל בורא מיני מזונות.

ומכך יוצא גם לגבי הקרמבו - שאף שהביסקויט הוא משני בחשיבות לקצפת - היות שהוא מזונות, יש לכאורה לברך עליו ולפטור את הקצפת!

אף אם נראה את המשך דברי אדה"ז (שם סי"ד):

”ומדת חסידות אפילו באוכל למתק השתיה ששתה כבר, לטעום תחלה ממנו מעט כדי לברך לפניו ברכה המיוחדת לו - אם אינה שהכל נהיה בדברו - קודם שיברך על המשקה שהכל נהיה בדברו, כדי להרבות בברכות. כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות, וימעט בשאינם צריכות. וזוהי ברכה הצריכה, שהרי היא מיוחדת להטפל ולא ברכת העיקר. ולא צוו למעט אלא כשיכול לפטור שני דברים בברכה אחת המיוחדת לשניהם.” ע”כ.

מדברי אדה”ז אלו נמצאנו למדים, שכאשר נמצאים לפנינו שני סוגים מאכלים שברכתם שונה, אף שהאחד עיקר והשני טפל, לברך קודם על הטפל את הברכה המיוחדת לו ורק לאחר מכן לברך על העיקר, ובצורה כזאת אין חשש של ברכה לבטלה (היות שמברך על העיקר רק לאחר שמברך על הטפל, ואילו היה מברך על העיקר תחילה היה נכנס בספק האם יכול לברך על הטפל).

ולמסקנה (כפי שהביא בספר שמירת הברכות בסופו ערך ”קרמבו”): יברך קודם על הקצפת שהכל נהיה בדברו, ואחר כך יברך על הביסקויט בורא מיני מזונות.

ברכת שהחיינו על חרובים

שאלה: האם למנהג חב"ד מברכים שהחיינו על חרובים?

תשובה: ישנם שני דברים שנתחברו למנהג אחד, ונסביר:

למנהג חב"ד אוכלים בט"ו בשבט חרובים, כמו שמובא בספר השיחות תנש"א) ע' 300, בתרגום מאידיש):

"ולהעיר, שע"פ המנהג אוכלים בט"ו בשבט גם חרובים, שיש לזה שייכות מיוחדת לניסים - כפי שהגמרא מספרת בנוגע לרבי חנינא בן דוסא שהסתפק בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, ובהמשך לזה מסופר כו"כ ניסים שאירעו איתו, שהיה מלומד בניסים". ע"כ.

מנהג ישראל נוסף בט"ו בשבט הוא להשתדל לברך שהחיינו על פרי חדש, כפי המובא בנטעי גבריא (הלכות ט"ו בשבט פרק ה' ס"ד):

"נוהגים לאכול פירות חדשים ולברך עליהם שהחיינו, ויש שלא בירכו שהחיינו בזמן הזה על שום פרי".

ומביא לזה (שם בהערה ט') מכמה חסידויות שכן מנהגם (לברך שהחיינו על פרי חדש, ויש שבירכו דוקא על חרובים).

וכן מנהג חב"ד, כמובא בספר שבח המועדים (מנהגי טו בשבט עמ' 118):

"נוהגים לאכול בו מינים רבים מפירות האילן ובפרט מפירות שנשתבחה בהם ארץ ישראל... ויש המברכים בו שהחיינו על פרי חדש ומנהג לאכול בו גם חרובים".

ומציין שם (בהערה 15) לספר השיחות תשמ"ט (עמ' 220 הערה 104):

"(להעיר מהשייכות לחמשה עשר בשבט - שנוהגין להרבות בו במיני פירות של אילנות, ועי"ז ניתוסף בברכות, כולל גם ברכת שהחיינו על "פרי המתחדש משנה לשנה" (רמב"ם הל' ברכות פ"י היב - התחלת שיעור היומי), ובפרט כשחל ביום השבת, שבלאה"כ משתדלים במיוחד "להשלים מאה ברכות מן הפירות, כיצד . . . חוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו כו" (רמב"ם הל' תפלה פ"ז הטור טז). ע"כ.

ולכן נהגו לחבר את שני המנהגים יחד, ומברכים שהחיינו על החרובים, ובכך מקיימים את שניהם.

אלא שיש שמפקפקים בכך, היות ולחלק מהדעות אין לברך כיום שהחיינו על חרובים, מאחר ובד"כ אינם מיועדים למאכל אדם וכבר אין החרוב נקרא פרי חשוב. כמו שמביא בפסקי תשובות (סימן רכ"ה אות י"ז):

"והמהדרין לברך שהחיינו בחמשה עשר בשבט, יכולים לקיים מנהגם על אפרסמון או אננס חי... אבל לא על חרובים..."

ושם בהערה (123) מסביר הטעם לכך שאין מברכים שהחיינו על חרובים:

"שאינו עומד בזמננו למאכל אדם ואינו פרי חשוב, ולכן אע"פ שמתחדש משנה לשנה אין מברכים שהחיינו על פרי שאין בו חשיבות..." ע"כ.

ומקור דבריו בקיצור שולחן ערוך (סימן נ"ט סעיף י"ז) כתב:

"נוהגים שאין מברכין שהחיינו על ירקות ומיני לפתות מפני שהן מתקיימין זמן רב על ידי שמטמינים אותן בקרקע ובחול, וגם הן מצויין, וגם אין בהם שמחה כל כך..." ע"כ.

ומכך הסיקו האחרונים, שהיות וחרוב אינו מיועד בד"כ לאכילת אדם וגם איבד מחשיבותו, א"כ אין לאדם שמחה כל כך בו, ואין מברכים עליו שהחיינו.

ומצינו עוד סברא להחמיר מספק ולא לברך שהחיינו על חרוב, לפי דעת אדה"ז (בסדר ברכות הנהנין פרק י"א הט"ו) שכאשר יש פרי טרי ופרי משומר, אם אין הטרי ניכר בטעמו ובמראהו - אין לברך עליו שהחיינו, ומסתבר - לדעתם עכ"פ - שחרוב טרי אינו נבדל כל כך בטעמו ומראהו מחרוב משומר (או ישן), ולכן לדעתם אין לברך עליו שהחיינו (ראה בירורי מנהגים עמ' 179 הערה 6).

ובספר "בירורי מנהגים" הביא מספר טעמים לתמוך במנהג המברכים שהחיינו על חרובים בט"ו בשבט, וכמו שכותב שם (עמ' 180):

"אלא שעדיין אפשר לומר דכיון שלמנהגנו מהדרים לאכול חרובים בט"ו בשבט, ומקשרים זאת לענין הניסים, אם כן אכילת החרוב נעשית באופן של "ערבים וחביבים עלי דברי סופרים" שהרי כאכילה זאת ישנה קיום הוראה של הרבי ואם

כן אכילה זאת היא אכילה של שמחה ואפשר כבר לברך שהחיינו' באכילתו, ועדיין צריך עיון". ע"כ.

ולכאורה נראה שדבריו נכונים המה, כיון שעצם הסברא לומר שחרוב אינו חשוב כל כך, שלכן אין לאדם שמחה גדולה ממנו, אין זו סברא ברורה כל כך, כיון שרואים בפועל שעצם האכילה של פרי שאינו נמצא כל השנה מעוררת אצל האדם שמחה גדולה וכו' ובפרט בידעו שמקיימים הוראה של הרבי בכך ומנהג ישראל וכו'.

ולכן למסקנה: יש דעות שאין לברך שהחיינו על חרובים מפני שאין בהם שמחה רבה כ"כ היות וכיום אינו פרי חשוב. אך המקילים לברך יש להם על מה שיסמוכו, מ"מ אכילתו בט"ו בשבט הינה מנהג שנזכר בדברי הרבי ובפוסקים, וראוי לנהוג כן.

היתר מכירה

שאלה: יש לי חבר חקלאי שלא מוכן לשמור שמיטה לחומרא, האם יש ענין שיעשה היתר מכירה גם לדעות המחמירות?

תשובה: נתחיל מהסוף, התשובה היא: בוודאי שיש ענין שיעשה היתר מכירה, ובכך יינצל מאיסור שמיטה לכל הפחות לפי הדיעות המקילות בנושא וסוברים שהיתר זה תקף ומועיל בימינו.

כמובן שיש ליידע את אותו החקלאי (ומיותר לציין שצריך לעשות זאת בדרכי נועם ובקירוב הדעת וכו') אודות איסור שמיטה, ודעת הרבי מלובביץ' והפוסקים בנושא שלא לסמוך על ההיתר של היתר-מכירה, ולבסוף ליידעו שאם אינו חפץ לשמור שמיטה חומרא - כדאי שיעשה היתר מכירה כדיעות המקילות.

ונזכיר בקצרה את עיקרי הדברים, בצורה כזו שתוכל להעבירם הלאה לאותו חקלאי (בשפתו וכהבנתו) ובעז"ה יה"ר שיתקבלו הדברים אצל השומע: ראשית נסביר מהו אותו היתר-מכירה וכיצד נוצר:

לפני כ-500 שנה לערך, חכמי-צפת בתשובותיהם (שו"ת המבי"ט חלק ג' סימן מ"ו, שו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד סימן נ"ב ועוד) התירו למכור קרקע בארץ ישראל לגוי בשנת השמיטה, ובכך להתיר ליהודי לעבוד עבודות קרקע האסורות מדרבנן (בשמיטה) בקרקע זו, וכן להתיר לגוי לעשות מלאכות האסורות מן התורה בקרקע זו.

היות וע"י המכירה, הקרקע משוייכת לגוי ולא ליהודי, ולכן - לדעתם - מותר לעבוד בקרקע זו באופן הנ"ל.

מנקודה זו מתחילה מחלוקת לגבי ריבוי של פרטים בהיתר זה עצמו, עד היכן הוא תקף, ונזכיר ממש בתימצות את המחלוקות העיקריות בתוך המתירים עצמם: נושא אחד שנידון (כבר בתשובות חכמי צפת הנ"ל):

עשיית המלאכות בקרקע שנמכרה לגוי:

מחלוקת (בין המב"ט לספר התרומות) האם רק לגוי מותר לעבוד בקרקע, או שמותר אף ליהודי - מכיון שע"י המכירה הקרקע אינה נחשבת עוד כארץ ישראל ולכן גם ליהודי יהיה מותר לעבד את האדמה.

או לדעה נוספת - שמלאכות שאסורות דרבנן מותרות גם ליהודי לעשותן, אך מלאכות דאורייתא רק לגוי (כפי שהוזכר לעיל).

מחלוקת נוספת (הנוגעת אף לנוהגים שמיטה לחומרא) היא בנוגע להגדרת הפירות הגדלים בקרקע כזו:

יש דיעות שפירות אלו אינן קדושים בקדושת שביעית (רבי יוסף קארו בספרו כסף משנה, וכיום -רבני העדה החרדית ועוד). לעומתם יש הסבורים שפירות אלו קדושים בקדושת שביעית - אף שהקרקע שייכת לגוי.

ישנן עוד מחלוקות והסתעפויות, אך להלן נסביר מדוע דעת הרבי היא שלא להסתמך על היתר זה:

במכתב לרב שנ"ז גרליק (רבו של כפר חב"ד) ע"ה ששאל את הרבי לדעתו לגבי היתר מכירה. הביע דעתו הרבי נחרצות כנגד היתר זה (אגרות-קודש כרך ד' עמ' קנד):

"בענין שביעית - כפי הידיעות שנתקבלו כאן הקיבוצים החרדים שבאה"ק ת"ו בדעתם שלא לסמוך על קולות ולשמור שביעית כהלכתה".

וכן במכתב נוסף (שם עמ' תמח) מתבטא הרבי נגד ההיתר. ובעוד מספר מקומות.

א' מהטענות המרכזיות של הרבי נגד ההיתר מבוססת על כך שלמעשה עצם המכירה אינה מכירה שלימה, ואם כן בטל כאן כל ההיתר מיסודו!
ההסבר לכך:

המצב הביטחוני בארץ ישראל (מצד הטרור הערבי וכו') אינו מאפשר מכירה גמורה של קרקע לערבים בארץ ישראל (מבחינה ביטחונית כמובן);

ואם אפשר להוסיף בביאור דעתו של הרבי: גם דעת אנשי הביטחון היא שיש להיאחז כמה שיותר בשטחים של ארץ ישראל, והנוכחית הביטחונית שם תורמת לביטחונם של עם ישראל בארץ הקודש.

ובלשונו של הרבי (אגרות קודש חכ"ז עמ' תלב):

בסופו שמיטה - לא מצאתי (ולא בספרים אחרים שראיתי) תירוץ השאלה: מצב הבטחוני של אה"ק ועניני הבטחון (פקו"נ) עושים ענין מכירת הקרקע (ולאינו יהודי - בפרט) לעוד גרוע יותר מערמה.

ולכאורה כדאי הפקר (לאחרי המכירה ובממנ"פ) וצה"ל שבמקומות מסויימים ה"ה ע"ד שומרי ספיחים לעומר וכתבתי בהחפזה...". עכלה"ק.

ונסביר: מכתב זה ממוען לרב שלמה גורן, בתגובה לספרו "תורת המועדים" - שם מסביר הרב גורן את תוקפו ההלכתי של היתר מכירה;

ובתגובה לכך הרבי שואלו מדוע לא התייחס לבעיה העיקרית במכירה (שאינה תקפה מצד המצב הביטחוני וכו'), ופיתרונו של הרבי הוא להפקיר את הקרקע לאחר המכירה, וחיילי צה"ל ייחשבו כשומרי ספיחים במקומות אלו (לא נאריך כאן במשמעות הדברים).

וכעת נגיע לתשובתו של הרבי לרב קלמן כהנא אודות היתר מכירה, שממכתב זה יוצא שאלו שאינם שומרים שמיטה לחומרא, עכ"פ יעשו היתר מכירה להינצל מאיסור השמיטה לפחות לחלק מהדיעות, ובלשונו הק' של הרבי (אגרות קודש כרך טו עמ' רצז):

בתודה קבלתי מכתבו מכ"א סיון, ואחרי זה נתקבלו גם שני ספריו הלכות שמיטת קרקעות וס[פר] קרבה שנת השבע.

"ות[שואת] ח[נן] על כתבו המפורט ושימת לבבו לשלוח לי הנ[זכרים] ל[עיל].

אף שאין הזמן גרמא לעיין בהענינים אודותם כותב ככל הדרוש, ובפרט לתווך למ[נה] שכ[תב] בס[פר] לאור ההלכה ו[ש] [נ]סמן] -

הנה לכאורה צ[ריד] ע[נין] מפני מה בהנוגע לאילנות לא נזכר גם ענין מכירת הקרקע לזמן [מובן שאין כוונתי אלא שגם ימכרו לזמן (למרות החוששים ללא תחנם וכידוע דעת החולקים עליהם) אבל לא שיתירו עוד מלאכות - כיוון שלא בא זה אלא לסניף],

כיוון שהמלאכות הנעשות באופן שמתאר כ[בוד] ת[ני]ר[תו] זקוקים לסניף ההיתר ולדעת כמה גדולים המכירה לזמן מועלת בזה. וע[ל] י[די] ז[ה] יצילו גם

אלו שלמרות ההוראות יעשו גם ממלאכות שלא התירו, ושבעו[נותינו] הר[בים]
נמצאים הם בכ[ל] מ[קום], כי מלאכה גוררת מלאכה...". ע"כ.
ולכן לסיכום: כדאי להסביר לאותו חקלאי את חשיבות שמירת השמיטה וברכת
ה' הנלווית לכך, ובאם לא ישתכנע - לשכנעו שיעשה היתר מכירה שמועילה כנ"ל
לחלק מהדיעות, וכעצת הרבי הנ"ל.

