

# עולם ההלכה



מכון סמיכה  
ניש  
ככל אחד  
נולם  
החכה

גיליון מ"ט | שבת קודש פ' ויצא | ט' כסלו תשפ"ו

## עולם התשובה

Rabbi M.M Prescott Rosh Yeshiva Machon Smicha

## עולם התורה

ראש ישיבתנו הרב מנחם מענדל פרעפקאט רב ומו"ץ בניו הייבן

### CELEBRATING THANKSGIVING

**Question: I've been celebrating Thanksgiving with my family for many years. Recently, someone mentioned to me that there may be halachic concerns with observing Thanksgiving, and that some poskim have reservations about it. I've only heard bits and pieces and nothing clear. Can you please clarify what the area of concern may be?**

Answer: As Torah Jews, we are fortunate to live in a country that upholds values that are significant to us. Three times a day, we express our gratitude to Hashem for the endless kindness He bestows upon us. In a similar spirit, the people of America celebrate Thanksgiving annually in November, a tradition we deeply appreciate. See for example the Farbrengen of 19th of Kislev 1986<sup>[1]</sup> where the Rebbe addresses the meaning of Thanksgiving and its significance.



The origins of which trace back to the early settlers of America, the Pilgrims. Who after having endured a difficult year in the New World marked their survival with a communal meal expressing gratitude for the harvest of 1621. It is important to note that it was not instituted by any religious authority; rather, it was a local custom of a small, isolated colony. Over the next centuries, these regional gatherings gradually took on a broader cultural identity, eventually prompting President Lincoln who in 1863 decided to designate it as a National Day of Thanks during the Civil War. Later, in 1939, President Roosevelt shifted the date to stimulate the economy after the Great Depression by extending the shopping season

To provide some context—not to draw conclusions or offer guidance—here are the perspectives of recent *poskim* regarding Thanksgiving.

Firstly, Rav Yosef Dov Soloveitchik, following his father Rav Moshe's opinion, saw no halachic concern with celebrating Thanksgiving.<sup>[2]</sup>

However others contended, arguing that although the core idea of Thanksgiving aligns with Torah principles, the holiday is tied to another religion. The reason for this is because initially, the Pilgrims introduced

Continues on page 3

### דיני חזרה על טעויות בקריאת התורה

בסימן הקודם הבאנו את המקורות בראשונים בדיני טעות בקריאה, מתי להחזיר ומתי להניח, ואימתי יש להתחשב בחשש הלבנת פני הקורא. והואיל והדבר מצוי - וברוב פעמים אין פנאי לחכות ולעייין בספרים - ראיתי לברר קצת מדיני הטעויות ותיקוניה כדי לדעת מה לעשות במקום.

#### עיקרי הדינים

נחזור כאן על עיקרי דיני חזרה - שעליו הארכנו בסימן הקודם. פסק המחבר (סימן קמב סעיף א:): "קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות אחת, מחזירין אותו".

והוא דעת הרמב"ם, שהחמיר להחזיר על כל הטעויות. אבל הרמ"א לא החמיר כ"כ, וכתב: "ודוקא בשינוי שמשנתה ע"י זה הענין [מחזירין אותו], אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד, אין מחזירין אותו, אבל גוררין בו".

וענין "גוררין בו" מפרש הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"א סימן קמז): "והיינו בשעת מעשה לצעוק ולגעור לתקנו, ובזה אין חוששין, שחייבין לקרוא לתחילה התורה בנגינת טעמים כהלכתה".

העולה מזה, שכל זמן שהקורא עומד בתוך אותו הפסוק, מפסיקים אותו כדי שיתקן את הטעות.

#### פסוק שיש בו שם ה'

ויש לברר היאך לנהוג בפסוק שיש בו שם ה', האם נכון להפסיק את הקורא באמצע הפסוק, או אולי עדיף להניחו לסיים תחילה את הפסוק כדי שלא תהיה הוצאת שם שמים לבטלה.

החיי אדם (כלל ה סעיף ב) דיבר על מקרה כזה, ומדבריו משמע שלא חשש על הדבר, זה לשונו: "נראה לי דמותר לומר חצי פסוק אף על פי שמזכיר את השם. ולכן, אם קרא וטעה בנגינה וטעמים, מותר לקרותו עוד הפעם אף על פי שאינו חוזר כל הפסוק, כיון שהוא להשלים הפסוק".

ומיהו האחרונים הבאים אחריו נחלקו בכונתו. בספר שער רחמים על השערי אפרים (שער ג ס"ק יח) מפרש דברי החיי אדם דמייירי במקרה הנ"ל, שתפסו את הטעות לפני שגמר את הפסוק. ובא לומר שאין לחוש במה שחוזר לתחילת הפסוק מבלי לגמרו תחילה. זה לשונו של השער רחמים: "עייין בספר חסד לאלפים (סימן רטו אות י) שכתב אף על גב דקיי"ל דאסור לקרות חצי פסוק משום דכל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינו ליה, עם כל זה ש"ץ שטעה בקריאת באמצע פסוק שמוזכר בו שם ה', יכול לחזור להתחיל הפסוק, ואין פקפוק במה שקרא חצי פסוק למפרע, כיון שמה שחוזר אינו אלא מפני חומר מזכרת שם ה' לבטלה (חיי אדם כלל ה סימן ב) דבר גדול דיבר החכם בזה, כי נמצא רבים נכשלים כשטועים לאחר קריאת שם ה' לבטלה, ועל פי דבריו נראה תיקון נכון".

אמנם הציץ אליעזר (חלק יב סימן מ אות ג) נחלק עליו בהבנת דברי החיי אדם, ומבאר את הדברים באופן שכבר גמרו את הפסוק וקאמר החיי אדם שיכול לחזור למקום הטעות וא"צ להתחיל את הפסוק מראש, זה לשונו: "והיינו, שהמכוון שבראשונה כבר הספיק לקרוא ולסיים כל הפסוק, ורוצים להחזירו בגלל טעות בנגינה וטעמים מהמקום שטעה והוא בחצי הפסוק, ופוסק החיי אדם דמותר להחזירו לקרוא מאותו מקום ואין מזקיקים אותו לחזור בגלל כן לתחילת הפסוק, ואף על פי שיוצא שבשניה הוא רק חצי פסוק. דהיינו החצי פסוק השני וגם חוזר להזכיר בו את השם, בכל זאת לא איכפת לו כיון שהוא להשלים הפסוק כפי שצריכים לקרואו בנגינה וטעמים".

היוצא לנו, שאם טעה הקורא בפסוק שיש בו שם ה', אין צריך לגמור את הפסוק אלא מתקן הטעות ממקום שהוא. וכן אם גמר הפסוק, די אם מתקנו ממקום הטעות וא"צ לחזור לראש. אמנם כל זה לפי דינא, אך למעשה מסיק הציץ אליעזר: "למעשה נוהגים דכשיש שם השם מסיים לקרוא הפסוק כולו וחוזר לאחר מיכן לקרותו כולו שנית. אכן אם לאחר מיכן יש בהמשכו עוד שם השם, נראה דאזי יש לנהוג ככתוב בחסד לאברהם, דהיינו להשאיר החצי פסוק שקרא ולחזור לראש לקרוא כל הפסוק מחדש כתיקונו".

ואולי עוד נפק"מ בקריאת התוכחה, שאין העם מרוצים לשמוע הקלות שוב, כגון בפסוק, "יתנן ה' נגף לפני איביך" (דברים כה, כה), אם טעה הקורא בתיבת "יתנן", אין נכון לגמור כל הפסוק ולקרותו עוד פעם, אלא מתקנו מיד וממשיך.

#### נתגלתה הטעות אחרי הקריאה

פעמים רבות, הטעות מתגלה רק בין גברא לגברא (לפי שבעת הקריאה העם מסתכלים בתוך החומשים וחושבים כל אחד ששמע שלא כהוגן. רק בין גברא לגברא כשמסתכלים העם אילך ואילך מרגישים שאכן

[1] [https://www.chabad.org/multimedia/video\\_cdo/aid/6682682/jewish/The-Rebbe-on-Thanksgiving.htm](https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/6682682/jewish/The-Rebbe-on-Thanksgiving.htm)  
[2] נפש הרב (עמ' רלט)

טעה), ויש לברר בכגון זה מה לעשות.

והנה, בביאור הלכה (סימן קמב ד"ה מחזירין) כתב דמה שכתבו הרמב"ם והמחבר, "מחזירין אותו" על הטעות, אין הכרח לומר שהכוונה הוא שאין יוצאים כלל – ואף אם נגמרה העלייה צריך לחזור למקום הטעות, דאפשר שהכוונה הוא שכל זמן שעוסקים בקריאת פסוקים אלו חוזרים על הטעות, אבל אם כבר נגמרה העלייה, מאי דהוה הוה יוצא בדיעבד.

עם זאת, האחרונים נקטו בפשיטות שטעויות אכן מעכבות, ואף אם נגמרה הקריאה צריך לחזור אליהם. וכן נקט המגן אברהם בפשיטות, שעל מה שכתב המחבר (סימן רפב סעיף ז:)"קרא הפרשה בתפלת שחרית בשבת ודילג פסוק אחד, חוזר וקורא הוא ושני עמו".

כתב עליו המגן אברהם:"נראה לי שהוא הדין תיבה אחת, אלא שדברו בהוה".

הרי מפורש שבדיעבד צריך לחזור אף לאחר שנגמרה הקריאה. והמשנ"ב (שם, וסימן קלז סק"ג) הביא את דבריו להלכה. ועיין בשו"ע הרב (סימן רפב סעיף כ) שהוסיף עליו שאפילו אם דילג רק אות אחת (באופן שמשנתנה המשמעות), דינו כנ"ל, שצריך לחזור ולתקן הטעות אע"פ שכבר נגמרה הקריאה.

## ברכי לא מברכינן

והנה לענין אם לברך ברכת התורה על תיקון הטעות, אם עדיין לא נגמרה הפרשה ויש עוד עליית נוספות, אין ספק בזה, אלא יתחיל העלייה הבאה ממקום הטעות, וימשיך הקורא לקרוא משם הלאה. וכן כתב המשנ"ב (סימן קמב סק"ב), זה לשונו:"אפילו בירך לאחריו נמי, העולה אחריו חוזר לאותו פסוק וקורא ממנו ולהלן..."

אך אם כבר נגמרה כל הפרשה, כתב הביאור הלכה שהגם שחייבים להוציא הספר תורה לחזור ולקרוא הטעות, אין לברך על קריאה זו. וטעמו, לפי שבמקום ברכה סומכים בדיעבד על שיטות הסוכרים שאפילו בטעות של שינוי משמעות יוצאים בדיעבד (כדעת החי"א שסמך על דעה זו בדיעבד). ועוד טעם כתב הבה"ל, שאף אם תמצא לומר שצריך לחזור על הטעות, יתכן שאין חובת חזרה אלא בעודם עומדים בתוך העלייה, כמו שהובא למעלה חפיקו של הביאור הלכה.

ועוד נפקא מינה גם כשעדיין לא נגמרה הקריאה, כגון בעלייה שאין בה אלא שלשה פסוקים, וטעה הקורא בתיבה אחת של אחד מן הפסוקים, שמון הראוי לומר שלא יצאו ידי עלייה זו כיון שלא היה בה ג' פסוקים (כמו שנפסק בסימן קלז סעיף ד.) אלא שלפי הכרעת הבה"ל שבמקום ברכה אין מחמירים, אין עושיין עלייה נוספת בברכה. [אלא שבשבתות אין נפק"מ כ"כ מותרים להוסיף, ונפק"מ רק בימי חול שאין מוסיפים של שלש].

אלא שיש לציין שהגרש"א (הליכות שלמה פרק יב הערה לד) כתב שכל זה בטעות שמשנה רק משמעות אותה התיבה בעוד ששאר הפרשה מובן כראוי. אבל אם השינוי היה בהבנת הפרשה, כגון שקרא חֶלֶב במקום חֶלֶב, כיון ששינה הוראת הפרשה, טעות כזו ודאי מעכבת, וברוכי נמי מברכינן על הקריאה פעם שנית.

## היכן מתחילין

כאשר חוזרים וקוראים את הפסוק שדילג או שטעה בו, קוראים עמו עוד שנים פסוקים עמו, כי אין קריאה בפחות מג' פסוקים, וכמס' המחבר (סימן קלז סעיף ד.) וכתב הערוך השולחן (שם סעיף ד) ששני הפסוקים שקוראים עמו, היינו שנים שלאחריו. וכתב עוד שכל הדינים שנתבאר בסימן קלח, כגון שאין מתחילין פחות מג' פסוקים מתחילת הפרשה (פחותה או סתומה), וכן הא דאין משיירים פחות מג' פסוקים בפרשה נוהגים גם כאן. וצריך להיות עיני הקורא פקוחות לדברים אלו.

## אם צריך לחזור לראש העלייה

יש לברר כדת מה לעשות אם כבר הגיע קרוב לסוף העלייה ונתגלה אז שטעה בתחילת העלייה (וזה מצוי מאד, כי לוקח זמן מה להרגיש דבר). האם צריך לחזור למקום הטעות ולקרוא משם ולהלן, או סגי שיקרא אותו הפסוק בלבד, ולהמשיך הלאה ממקום שהוא עומד עכשיו. ויש נפק"מ רבתא אם היתה העלייה ארוכה מאד (כגון שלישי של פרשת נשא), או בעלייה של התוכחה, שאין הציבור מרוצים לשמוע כל העלייה עוד פעם מראש.

והנה, המשנ"ב (סימן קמב סק"ב) כתב באופן שנתגלתה הטעות אחר שביקר העולה לאחריה, העלייה הבאה אחריה תתחיל ממקום הטעות והלאה. אמנם, בפרק הציון (סימן קמב אות ג) מבאר שמדינת סגי בשיתקן פסוק הטעות וג' פסוקים עמו, ושוב לדלג למקום שעומדים שם. [ומצדד עוד דאפשר שא"צ לקרוא ג' פסוקים עם פסוק של הטעות כיון שבלא"ה יש ג' פסוקים בעלייה זו]. אלא שכתב שאין עושיין כן שלא יהא ניכר להציבור השינויים

שעושים, אלא קורא מן הטעות ולהלן.

ומתוך דברי השעה"צ לומדים שגם כשעדיין עומדים באמצע העלייה, שהצורך הקורא לחזור למקום הטעות, מן הדין אין צריך לקרוא מן הטעות ולהלן, אלא מתקן הטעות, וממשיך עוד במקום שהוא עומד עתה. אלא דבכדי שלא יהא ניכר השינוי, קורא מן הטעות ולהלן.

אך מתוך כך נראה דאולי במקום הצורך, כגון כשהקורא הוא בחור בר מצוה, או בקריאת התוכחה, קרוב לומר שאז סגי במה שיתקן פסוק המוטעה (עם ג' פסוקים), ויחזור למקום שהוא נמצא בו עתה, וצ"ע לדינא.



רבי חנה הלברשטאם  
מקאלטשיץ ה"ד

## קריאת שבת חלוקה מקריאת חול

יש הבדל משמעותי בין קריאת התורה שבשבתות השנה וקריאה שבשני וחמישי ומועדות. ויסוד הדברים מבוססים על הברייתא במסכת סופרים (פרק יא הלכה ג), והכי תניא התם: ואם קרא ודילג על פסוק ולא קראו, אם קרא עשרה ואין הפסוק המדולג ביניהם, אינו חוזר, ואם בתוך עשרה הוא, יחזור ויקרא עשרה כראוי על שיתקן, שאין מדלגין. זו בחול, ובמנחה בשבת, ובמנחה ביום טוב, אבל בשבת אם שכח ועבר על פסוק ואחר כך נזכר לו, חוזר וקורא, אפילו לאחר שהפטיר בבניא והתפלל מוסף".

וברייתא זו הועתקה לדינא בהגהות מיימונית (הל' תפילה פרק יב אות מ), והובאה גם בבית יוסף (סימן קלז) משמו. ועל פיה נפסק בשו"ע (סימן קלז סעיף ג): "אם דלג פסוק אחד ולא קראו, אם הוא במנחה בשבת או בב' וז' קורא עשרה פסוקים בלא פסוק המדולג, אינו חוזר, ואם לאו, חוזר. אבל בשבת, אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש חוזר וקורא הוא ושנים עמו. ואפילו הפטיר והתפלל מוסף, חוזר וקורא. פרשת המועדים (דינים) כמו מנחה בשבת ושני וחמישי, לפי שכבר קראו הפרשיות בשבתות שלהן".

והנה, במס' סופרים לא נרמז טעם בחילוק זה שבין שבת לחול. ואין לחלק ביניהם בטעם שיש טעם משה רבינו וזו תקנת עזרא, כי במס' בבא קמא (פב, א) מבואר שגם קריאת שני וחמישי מתקנת משה רבינו הוא, רק עזרא בא ותיקן תלתא גברי (וכן העתיק הרמב"ם הל' תפילה פ"ב ה"א).

(ואבל נראה בטעם החילוק, שתקנת קריאה בשבת הוא לקרוא את הפרשה, ועד שקרא אותה בשלמותה לא יצא ידי חובתו. משא"כ שאר הקריאות אין חייבם אלא מדין לימוד התורה כמבואר במסכת בבא קמא, הלכו שלשה ימים בלא תורה כו'. ולכן אין הדילוג בקריאת החול מעכב לפי שסוף סוף נתקיים מצוות תלמוד התורה. וכן מבואר בסיום דברי המחבר שכתב, "לפי שכבר קראו הפרשיות בשבתות שלהן". (והוא העתק מלשון התרומת הדשן ח"א סימן כד.) כלומר, שאין מטרת קריאות אלו להשלים הפרשיות, שזה רק בקריאה שבשבתות, אלא המטרה רק תלמוד תורה.

## אם טעות גרועה מדילוג

ומכך דברים אלו, נסתפק הביאור הלכה (סימן קמב ד"ה מחזירין)

## אם טעות גרועה מדילוג

ומכך דברים אלו, נסתפק הביאור הלכה (סימן קמב ד"ה מחזירין) בהא דנקטינן על דמחזירין על טעות אף לאחר שנגמרה הקריאה, אולי זהו רק בקריאת התורה בשבת, אבל בחול ובמנחה בשבת כיון דאף אם דילג פסוק שלם א"צ לחזור, כ"ש כשטעה בתיבה אחת בלבד. אך נסתפק לומר שמא טעות גרועה משאם לא קראו כלל. זה לשונו: "ודע דלכאורה נראה דדין זה דהשו"ע הוא דוקא בשבת אבל בימות החול או במנחה בשבת דקיי"ל בסימן קל"ז דאפילו פסוק אחד שלם כשדילג אינו חוזר ה"ה בזה. ואולם אפשר דזה גרע טפי לפי מאי דאיתא בירושלמי במגילה בפרק הקורא עומד הלכה א', א"ר אע"ג דאת אמר שאין התרגום מעכב מ"מ אם טעה [היינו שיתרגם המתרגם שלא כהוגן] מחזירים אותו. ואפשר דהוא הדין הכא, אם אמר תיבות באותיות אחרות שהענין משתנה ע"י"ז גרע טפי. או אולי דשם כיון שיתרגם לפני הכל את ביאור התורה שלא כהלכה אתי מיניה חורבא ולכן פסקו דמחזירים, וצ"ע".

והביאור הלכה לא הכריע. וראיתי במשנ"ב מהדורת דרשו שמביאים בשם הגר"ש אלישיב (מובא בספר שגיאות מי יבין) שהורה למעשה להקל בזה, ואף בטעות אין מחזירים.

## כל פסוקא דלא פסקיה משה

נתבאר למעלה שאם אירעה טעות של שינוי משמעות והיתה העלייה רק ג' פסוקים, צריך לחזור על העלייה כי אין בו אלא ב' פסוקים (אלא שאין לברך על העלייה הנוספת בימות החול כהוראת הבה"ל כדעת החי"א אדם).

ויש לציין בזה שפעמים שא"צ לחזור על העלייה, והוא בכגון שהיתה הטעות בסופו של אחד מן הפסוקים. כי הנה הרבה מן הפוסקים כתב שאין צריכים שלשה פסוקים שלמים אלא די בשני פסוקים וחצי. וראייתם, מהך דבמס' מגילה (כב, א) דנחלקו רב ושמואל לענין קריאת ראש חודש, שאין די פסוקים לחלק ג' לשתי עליות הראשונות. שמואל אמר דמפסיקים פסוק אחד לשנים. שמעינו, דב' פסוקים וחצי מספיק. ואף דקיי"ל כרב דאמר מדלגי דלוגי, היינו מטעם כל פסוקא דלא פסקיה משה אינו לא פסקינן ליה. וזהו רק לכתחילה אבל בדיעבד, מה שעשה עשוי. וכן ראיתי שהורה כן למעשה ביביע אומר (או"ח ח"ט סימן יד), והביא כן בשם שו"ת תחנות יוסף. והביא גם שהורה כן הגר"צ פ"ק על מעשה שהיה.

[אלא שיש לדון ולחלק בין מי שדילג חצי פסוק ממי שטעה בחצי פסוק, כדרך שנסתפק הבה"ל גבי קריאת שני וחמישי שאע"פ שאם דילג א"צ לחזור, אם טעה אפשר שצריך לחזור כי טעות גרע מדילוג. אמנם מדברי היבוע אומר נראה שלא חילק בדבר, כי העובדא עם הרצ"פ פרנק שהביא על זה איירי בשטעה הקורא בחצי פסוק, ותלאו בדיון הנ"ל].

## נקודות וטעמים על דף פלסטיק

בזמנינו נתחדשה המצאה שמשמרים דף פלסטיק שקוף על גבי דף שבספר תורה ועליו כתובים נקודות וטעמים על מקום האותיות. ועל ידי זה מקיל מאד על הקורא שאין צריך לזכור את כל הדקדוקים והטעמים. האם מכשיר זה כשר והגון לקריאת התורה אם לאו.

והשאלה נחלקת לשנים: א', האם נחשב כקורא מתוך הספר, או שמא ראייה דרך הפלסטיק כהפסק. ב', האם הספר התורה נחשב כמנוקד מחמת דף הפלסטיק המונח עליו.

שאלה זו הובאה לפני הגר"ש וואזנער, (שו"ת שבט הלוי חלק ח סימן כט), ותגובתו, שמדד הדין אינו רואה צד לאוסרו, אבל לא ישרה בעיניו כל ההמצאה. ותחילה ביאר כי מסתברא שזו ראייה מעלייתא ואין הפלסטיק הפסק. גם כתב שא"י"ז כס"ת מנוקד כי הנקודות כתובים על חפץ אחר. אבל מסיים שם זה לשונו:"מ"מ אין דעתי נוחה להנהיג חדשות לקרא דרך הפסק פלסטיק או זכוכית הגם אם נדון שבמקום שצריך ראי' יה' זה נדון כראי' גמורה ואכ"מ בזה, ואין זה דומה לבעל קורא שאינו יכול לקרות רק דרך משקפים שלו. ואל לנו להתחכם נגד המבואר בשו"ע או"ח סי' קמ"ב ס"ב דישוּב שאין מי שיוּדע לקרות בתורה כהלכתה בדקדוק וטעמים אפ"ה יקראו בתורה כהלכתה".

גם הגרש"א (הליכות שלמה פרק יב, אות כג) לא נחה דעתו מדבר זה. וכן הגרש"פ שנעעבאלג (שרגא המאירי חלק ז, סימן צד) לא התיר להשתמש בדבר כזה.

אולם ראיתי בשו"ת שבט הקהתי (חלק ב סימן סז) שהתיר השימוש בדף פלסטיק לכתחילה, וזה לשונו:"על השאלה הראשון נראה דהנה אם רואה ע"י זכוכית אם נחשב לראייה, עיין בבאר היטב הלכות ראש חודש בסימן תכו ס"ק ק"א שהביא מתשובת דבר שמואל (סימן רמב) דהוואה לבנה מתוך אספקלריא או מראה של זכוכית אין לברך עליה, והביא ראייה ממסכת ראש

השנה (כד, א) דברוא במים או בעבים או בעששית אין מעידים עליה. ועיין באריכות בשו"ת שבות יעקב (חלק א סימן קכו) שהוכיח בכמה ראיות דרך זכויות מיקרי שפיר ראה, ודחה הוכחת הדבר שמואל הנ"ל, דהתם מיירי שראה מראה הלבנה בעששית או במראה אבל לא הלבנה עצמה דומיא דראה אותה במים. אבל ברואה אותה ברקיע דרך זכויות מותר לברך עליה. ואולי גם הדבר ששמואל מיירי בכה"ג. ועיין ג"כ בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן צט) דס"ל ג"כ דכל ראייה מתוך זכויות מיקרי ראייה, והוכיח בן מערה בעששית דאסור לקרות כנגדה משום ולא יראה לך ערות דבר. וכ"כ שם ההלכות קטנות (בסימן רעד) דרואה פני זקן בעששית הוי בכלל ראייה, והוכיח מש"ס יבמות (עט, ב) בהא דישעיה שאמר ואראה את פני וכו'. ומשינון באספקלריא שאינה מאירה עיי"ש, [ועיין בדעת תורה (הלכות ראש חודש סימן תכו) שציון כל זה].

הרי דס"ל רוב הפוסקים דשפיר מיחשיב ראייה מה שרואים על ידי זכויות, ואולי גם הדבר שמואל מודי כמש"כ השבות יעקב הנ"ל. ועל כן אם רואה הכתב של הס"ת דרך הנילון ודאי נחשב כקורא מתוך הכתב".

ועיי"ש עוד שאין לחוש מצד ספר תורה מנוקד לפי שאין הפלסטטיק מחובר ליריעת הס"ת, וכסברת הפוסקים הנ"ל.

### קריאה בספר תורה בסיוע חומש

כאשר לא היה פנאי לבעל הקורא להכין, יש שמשמיים חומש אצלו, ובעת הקריאה מסתכלים תחילה בחומש וממהר להביט בספר תורה ולקורא ממנו. והא דדאי שמצד הדיו אין חשש בדבר, אלא שיש לחוש שמתוך המהירות, תהא קריאת התיבה מתוך החומש ולא מתוך הספר תורה.

והנה באשל אברהם (בוטשאטש סימן קמב) העיר על זה, ויעץ שיהא אחר עומד אצלו ומראה מאצבעו בתוך ספר התורה, שאם לא יעשו כן בטח שהקורא יאבד את מקומו ויהא קורא התיבות בטרם יראה אותן בפנים. אך חידש שם שאף אם יארע כן, אין לחוש בדיעבד, דשייך כאן הכלל דתוך כדי דיבור כדיבור דמי, וכיון שראה את הכתב שבס"ת מיד אחר שהוציאו מפיו, חשיב כקריאה מתוך הכתב. וזה לשונו: "בהחלט יכול לעיין בספר הנדפס עם נקודות וטעמים ולקרות אח"כ מתוך הספר תורה הק', והיינו בכל פיסקא ופיסקא שבפסוק. ואם אין מי שמראה בספר תורה הק' על כל תיבה ותיבה אי אפשר מבלי שיצאו כמה תיבות מפה הקורא קודם ראותו אותם בספר תורה הק' ממת מהירות מצד טרוא דצבורא. ונראה דשייך גם בזה תוך כדי דיבור כדיבור דמי וכיון שמבט תוך כדי דיבור בתוך הספר התורה הקדושה אין חשש".

### הגדרת קריאה מתוך הכתב

אבל הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ג סימן יט) לא התיר לעשות כן בטעם שקשה מאד להזהר בכך שתהא קריאתו מתוך הספר תורה דוקא, וזה לשונו: "ובדבר הקורא שאינו יודע גנ"פ את הטעמים ומניח החומש על השלחן ורואה בחומש כל מלה ומלה, ואומר שאח"כ מביט בס"ת וקורא מהס"ת, אין להניחו לעשות כן, כי אין להאמינו לזה. והוא בעצמו נמי א"א לו לידע זה, שבקל יכול לטעות בזה שיהיה נדמה לו שקורא מהס"ת ובאמת קורא מזכירתו במה שראה בהחומש".

ולא עוד, אלא שמצד שם שאפילו אם לפי האמת קרא כל תיבה מתוך כתב הספר תורה אין קריאתו נחשבת כמתוך הספר. שמבאר שם, דכדי שתהא קריאה נחשבת כמתוך הכתב, א"צ שיאמר התיבה בשעה שמסתכל בה ממש, אלא כל שתמונת התיבה עדיין חקוקה במחשבתו, וקוראה, הרי"ז כקורא מתוך הכתב. ולפיכך, אם הקורא מסתכל תחילה בחומש וחוש מהר מסתכל בס"ת וקורא, כיון שצורת התיבה שראה בחומש עדיין חקוקה במחשבתו, הרי"ז כקורא מתוך החומש אע"פ שבשעת אמירת התיבה הוא כבר מסתכל בספר תורה<sup>[1]</sup>.

והגרש"ז אויערבאך (ראה הליכות שלמה פרק יב סעיף ה) התיר לעשות כן, ולבדד שיהא אחר עומד אצלו ומראה באצבע בתיבה שבספר תורה. ויש לציין שכן עשה הרה"ק רבי חנה הלברשטאטס מקאלישץ זי"ע ה"ד, שהיה קורא בתורה בקולות, ולפני כל פסוק היה מביט בחומש לראות את הנקודות וטעמים האיך שצריך לקרוא. וכן היה נוהג הרה"ק הדברי יציב מצאנז.

אמנם כתב הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות חלק א סימן קמו) דאין להורות מתוך מעשה צדיקים, כי הם ודאי ידעו לדקדק ויראתם לזכמתם לעשות הכל כדין וכהלכה, ואי"ז דמיון לאינשי דעלמא שעלולים לטעות. וזה לשונו: "אמנם כמדומני שיש לחשוש כשקורא קודם בחומש שעיי"ז ממהר לפעמים לקרוא על ידי הסתכלות בחומש בפיו אף לפני זצ"ל בספר תורה ואף שראיתי אדמו"רים מביה הרה"ק מצאנז זצ"ל מקילין בזה מסתברא שהם דקדקו ונזהרו לעשות כהלכה. אבל לדידו נראה שראוי לחשוש שיטעה כמ"ש".

ולענין מעשה, כתב הגר"מ משה פיינשטיין (בתשובה הנ"ל) עדדיף שיקרא בספר התורה בלי הטעמים, ויקפיד רק להפסיק הפסוקים כראוי, שיהא ניכר איפה סופי הפסוקים. וגם טוב להחמיר להטעים טעמי האתנחתא אם אפשר לו. וזה דבר קל שירמז לו הגבאי על אלו בעת הקריאה.

### סיכום הדברים

- א. דעת הרמב"ם ומחבר שמחזירים את הקורא על כל טעות. דעת הרמ"א שמחזירים רק על טעות שמשנתנה על ידה משמעות הענין. אמנם אם עדיין לא המשיך הקורא כל כך ועומד בתוך הפסוק, גוערין בו לתקן הטעות (תשובות והנהגות בפירוש דברי הרמ"א).
- ב. אם טעה בפסוק שיש בו שם ה', לפי הדיו אין צריך לגמור הפסוק אלא מתקן הטעות מיד. וכן אם נתגלה הטעות אחר שגמר הפסוק, א"צ לחזור אל תחילת הפסוק אלא די לחזור למקום הטעות (חיי אדם על פי שערי רחמים וציץ אליעזר). אבל המנהג לחזור כל הפסוק, זולת אם יש עוד שם ה' בהמשך הפסוק.
- ג. הבה"ל נסתפק בדעת הרמב"ם אם דין חזרת הטעות הוא רק באמצע העלייה או אפילו אחר שנגמרה כל הקריאה. אמנם הביא שכל הפוסקים נקטו בפשיטות שהטעות מעכבת לגמרי, וצריך לתקנה אף לאחר שנגמרה כל הקריאה. ואפילו היתה הטעות רק באות אחת שמשנתנה על ידה המשמעות, צריך לחזור (ש"ע הרב).
- ד. כשחוזרים לקרוא כדי לתקן טעות – וכבר נגמרה כל הקריאה – אין מברכים על הקריאה אע"פ שהיתה הטעות של שינוי משמעות, שלענין ברכה סומכים על שיטת המקילים (בה"ל על

פי החיי אדם). זולת אם נשתנה הענין לגמרי כמו קִלְבּ במקום קִלְבּ דאז גם מברכים (הגרש"ז א).  
ה. כשחוזרים וקוראים את הטעות, קוראים ג' פסוקים אחריו. וצריך להזהר שלא לשייר בפרשה ג' פסוקים, וכן לא להתחיל בפחות מג' פסוקים מתחילת הפרשה (ערוה"ש).  
ו. נתגלתה הטעות בין גברא לגברא, מתחילין העלייה שלאחריה ממקום הטעות וקוראים משם ולהלן (משנ"ב). ומדינא סגי לקרוא אותו הפסוק עם ב' פסוקים (או אולי אף בלי ב' פסוקים עמו) ולהמשיך ממקום שעומדים. אלא שגראה משונה להציבור (שעה"צ).

ז. וכן הדיו כשעומדים באמצע העלייה, שחוזרים למקום הטעות וקוראים משם והלאה. אלא שבמקום הנוצר – כגון בחור בר מצוה או בתוכחה – אולי יש להקל לקרוא הטעות ולהמשיך ממקום שעומדים.

ח. אם דילג הקורא פסוק, בקריאת שבת בבוקר הוא מעכב וצריך לחזור ולקוראו. בשאר קריאות אינו מעכב. ואם טעה בקריאה, נסתפק הביאור הלכה אולי גרע מדילוג. אך למעשה מקילים (הגר"ש אלישיב).

ט. טעם החילוק בין קריאת שבת לשאר קריאות, שבשבת קוראים כדי להשלים את התורה. אבל שאר קריאות עיקרן הוא מצוות תלמוד תורה, ובדיעבד סגי בכל מה שקראו.

י. אם גמר הקורא את העלייה באמצע פסוק – והיו רק ג' פסוקים בעלייה – דעת הרבה פוסקים שיצאו בדיעבד, דדי בב' פסוקים וצחי. ולפיכך, גם אם טעה בסופו של אחד מן הפסוקים, יצאו בדיעבד (יביע אומר).

יא. יש שהמציאו דף פלסטטיק שכתובים בו נקודות וטעמים להניחו על דף הספר תורה. פוסקי זמנינו כתבו שלפי עיקר הדיו אין לאסורו כי דף השקוף לא נחשב כהפסק בין עיני הקורא והספר תורה. גם לא נחשב כספר תורה מנוקד. אמנם לא ישר בעיניהם המצאות חדשות כאלו (שבט הלוי, הליכות שלמה, ועוד.) ויש שהתירוהו (שבט הקהתי).

יב. אם אין מי שיוודע לקרות, יכולים להשיג חומש אצל הקורא ויסתכל בו תחילה ואח"כ יקרא מתוך הס"ת. והוא שיהא אחר מראה באצבעו בס"ת (אשל אברהם, והגרש"ז א). בדיעבד, אם ראה התיבה בס"ת תוך כדי דיבור אחר שקראה, יצא (שם). ויש אוסרים כל זה לדלועלם נחשב כקריאה מתוך החומש כיון שצורת התיבה עדיין בשכלו (אגרות משה).

יג. אם אין יודע הטעמים, די אם יקרא בלי טעמים והוא שיקפיד על סופי פסוק, וטוב גם על טעמי אתנחתא (אגרות משה).

[1]. וראה שם בתשובה שמבאר שגם יש קולא בסברא זו, שהקורא בתורה אין צריך להזהר להוציא המילים דוקא בשעה שרואה אותם, אלא די אם מוציאם מפיו כרגע אחר הראייה כיון שהצורה עדיין חקוקה במחשבתו. [מה מציא מאד כשעיניו מישוטות מסוף שורה זו לתחילת שורה אחרת.] ויש להעיר שיוצא מזה חומרא לפי סברת המקילים להסתכל בחומש בשעת הקריאה, דמאחר ואינם סוברים כסברת האגרות משה, צריכים הם להזהר בכל קריאתם להוציא המילים דוקא בשעת ראייתם.

Thanksgiving as a day of gratitude and prayer to the Christian deity, which is considered avodah zarah.[3] For this reason, some poskim viewed the celebrating of Thanksgiving as avizraya (association) of avodah zarah.

In a letter, RavHutner addresses this concern and strongly disapproves of establishing an annual festival of gentile origin.[4] He is particularly troubled by using the non-Jewish calendar for this purpose, as he sees the non-Jewish calendar as a having a connection to avodah zarah.

However, the general sentiment among poskim is that avodah zarah is not a concern in this case. Thanksgiving was not established by the church but began as a folk celebration. It eventually evolved into a civil holiday focused on unity, family, and shopping customs.

Some poskim consider another issu: “bechukoseihem lo seileichu,” which prohibits following the practices of Gentiles, even those that do not involve avodah zarah.

However, not every practice performed by non-Jews is classified as chukoseihem. The Rama,[5] based on a teshuva from the Maharik,[6] outlines three conditions—any one of which is sufficient – for a practice to fall under chukoseihem:

1. A practice of pitzus, indecent in nature.
2. A baseless practice without reason.
3. A practice with origins in avodah zarah, even if the connection is remote.

*Continues on page 4*

Those Poskim who permit celebrating Thanksgiving argue that none of these conditions apply to modern-day celebrations: it is not immoral; its origins are reasonable; and it was not instituted by a religious body.

However, the Gra holds a more stringent view than the Rama, explaining that chukoseihem applies to any practice adopted from a non-Jewish source—if it is something we would not do were it not for that non-Jewish practice. Theoretically, the Gra’s position poses a challenge to the permissibility of celebrating Thanksgiving, but in practice, poskim do not seem to adopt the Gra’s position l’halacha. (Even among the more stringent authorities don’t factor in the Gra’s shittah.[7])

According to a teshuva by Rav Yehuda Henken[8] (grandson of Rav Yosef Eliyahu Henkin) we can suggest that Thanksgiving celebrations do not fall under chukoseihem even according to the Gra. He discusses participating in a national moment of silence to commemorate fallen soldiers and questions whether it could

## Lease Agreements

### Borrowers A Temporary Sale

A lease is generally viewed in halacha as a temporary sale. Therefore, a lease agreement is consummated in the same fashion as a sale agreement, i.e. movable goods require a kinyan that is effective for movable items [e.g. meshicha, hagbahah, chatzer, etc.], and real property can be acquired with cash, a contract, or chazaka. Because of the temporary nature of a lease, cash alone suffices to be a kinyan even in places where actual land sales require a written contract (Bava Metzia 99a, CM 195:9) In places where it is standard to require a written agreement for leases, some Achronim suggest that money alone cannot consummate the lease (Pischai Choshen Secirus 4 fn 3).

Because a lease is a form of sale, the laws of ona'ah for land leases are limited in the same way as they are for land sales (Rema CM 515:1 See the chapter on Ona'ah.).

Despite the lease being akin to a sale, even while the property is leased to one tenant the landowner can create a binding agreement to lease it to another tenant after the current term expires (Erech Shai 312:1).

If one of the parties verbally agreed to terminate a lease agreement but did not make a kinyan to that effect, there is a dispute in the achronim whether the agreement is still in force. If the verbal agreement to terminate was conditioned upon a specific item, such as the return of the deposit money, either party can retract and opt to leave the agreement in force so long as the condition was not fulfilled (Shaar Mishpat 515:1).

### Evictions Mid-Term

A lease agreement for a specified amount of time is akin to a sale for that time, and the landowner cannot evict the tenant for the duration of the agreement for any personal reason, including if his own house becomes uninhabitable or he needs to sell the property to cover his basic needs. The same would apply to an open-ended agreement that the renter prepaid for – he cannot be evicted for the entire time he already paid for (CM 312:1).

For the same reason, the terms of the agreement cannot be unilaterally altered even if the market price changes. Similarly, a tenant who began his lease as a friend of the landlord cannot be evicted due to the souring of their relationship (CM 312:9-10).

If the landlord sold the premises, the buyer too cannot evict the tenant or alter the agreement in any way that the original owner could not have. If the landlord sold to a non-Jewish buyer who proceeded to evict the tenant, the seller must provide the tenant with alternative lodging (CM 312:1-2).

In certain cases, a tenant may be evicted in the middle of a term for things like non-payment (Be'er Haitev CM 312:4) causing substantial damage to the premises (Shut Maharash Engel 5:88) or engaging in behavior that is harmful to the landlord or other tenants. Each case would have to be assessed separately by qualified Dayanim (Secirus Batim B'halacha pg. 206).

### Terminations Mid-Term

If a tenant chooses to vacate in the middle of a lease, he remains obligated to pay for the entire term.

According to some achronim, he can deduct the value of the benefit the owner has from his property being vacant (Nesivos 316:2, unlike the Ketzos 316:1) If the tenant finds another tenant to replace him, he is exempt for the rest of the term. The replacement's household must be equal to or less than that of the renter (CM 316:1) and the landlord can object to a replacement who is known to be destructive or quarrelsome (Aruch Hashulchan CM 316:2).

In a time and place where there are likely to be potential renters looking for space, there is a dispute in the Achronim whether the tenant must make the effort to procure a replacement (Chazon Ish BK 23:10 Note that for leases that are akin to service agreements, e.g. a boat rental that the owner remains in control and merely provides the services of his boat, the Chazon Ish concedes that the service provider must find a replacement if they are typically able to be found.) or if he can place this burden upon the landlord (Nesivos 316:2).

In any case, the landlord can bear grievances against the tenant for compelling him to contend with a new tenant (CM 311:3).

### Unforeseen Circumstances

If the renter cannot make use of the rental due to personal circumstances that were unforeseen and beyond their control, e.g. they fell ill and must move to a medical facility, there are two opinions in the rishonim whether he remains liable for the rent money for the remainder of the term. The Rema rules that he is not liable to continue to pay rent, but is also not entitled to a refund of any rent that was prepaid (CM 334:1 See Minchas Pittim ad loc.) If the landlord benefits from having the premises empty, he must refund the value of that benefit (Mordechai BM 345).

be classified as chukoseihem. He points out that even according to the Gra, a moment of silence is permitted because it was instituted as a universal observance, not as a non-Jewish practice. This reasoning could also apply to Thanksgiving, as it developed mainly from secular sources and was established as a holiday for all Americans, regardless of their beliefs.

Nevertheless, many argue that Thanksgiving celebrations do correspond to some of the Rama's three categories. Rav Menashe Klein expresses caution about permitting it because of the third condition—its ties to avodah zarah—placing it under chukoseihem. Although the holiday was not established by the church, its original focus was prayer to a foreign deity. Therefore, he strongly advises against celebrating it.

An interesting discussion arises regarding the application of the second condition to Thanksgiving. On one hand, the observance is certainly not baseless; it has an understandable historical basis. On the other hand, the traditional, almost ritualistic way of serving the dinner (turkey and pumpkin pie etc.) resembles non-Jewish superstitious practices.

Rav Moshe Feinstein seems to be unsure about this point. Following several teshuvos in Igros Moshe we see a progression in his view. In a teshuva[9] dated 1963, he takes a strict stance and doesn't even entertain the prospect of permitting Thanksgiving celebrations. He goes as far as to advise against making any sort of celebration, like a bar mitzva, on that day.

Years later, in 1981,[10] he begins to analyze the question more of celebrating Thanksgiving, where he considers it chukoseihem because of the second condition. But still, he is not completely sure whether that condition applies. In a teshuva[11] written a month afterward, Rav Moshe takes a more lenient stance, considering Thanksgiving celebrations not to be chukoseihem. However, he cautions against making it an annual celebration, which would be akin to adding a mitzvah, touching on the issue of bal tofif.

In a subsequent teshuva[12] written a month later, he revisits his previous two teshuvos and elaborates on the topic, analyzing whether the symbolic practices of thanksgiving are baseless or not. Was the turkey eaten by the Pilgrims—at a time when the land already offered abundant food—truly significant enough to inspire centuries of celebration? Or perhaps the whole matter is overstated and borders on chukoseihem?

In contrast, one could reasonably infer that, according to Rav Moshe, celebrating July 4th is acceptable. The celebrations do not include anything mysterious but involve normal patriotic activities.

[3] רמב"ם הל' עבודה זרה (פרק ט הלכה ד)  
 [4] פתח יצחק אגרות וכתבים (סימן קט)  
 [5] יורה דעה סימן קנעח (סעיף א)  
 [6] סימן פח  
 [7] כנון בתשובות של האגרות משה המובאים להלן, לא מצינו שדן בשטת הגר"א  
 [8] בשו"ת בני בנים חלק ב (סימן ל)  
 [9] אבן העזר חלק ב (סימן ג)  
 [10] אורח חיים חלק ה (סימן כ, אות ד)  
 [11] יורה דעה חלק ד (סימן יא, אות ד)  
 [12] שם (סימן ג)