



- שבוע 108 5
- במקום שיש חשש שאינו כשר בשבת האם מותר ליהנות מן החשמל כשהחלון פתוח מטעם סינון שהיה יכול להשתמש באור הבא מן החלון 5
- במקומות שנהגו שאשה כימי שומאה לא תלך לקברים האם יכולה להכנס לאוהל המת 9
- האם דבר טוב הוא להכין מאכל מהאחרון בסוכות או לאחרי 10
- חרם שתקנו לפני כמאתים שנה בין הקהילות למה אין לזה תוקף בזמנינו 12
- אדם שאכל השיעור להתחייב בברכת המזון ועבר זמן מה והתחיל חלק מהאוכל להתעכל ועדיין לא נתעכל כל האוכל אם יכול לברך ברכת המזון 13
- מה המקור לשיעור כדי אכילת פרס 16
- אישה מעוברת האם יש לה להימנע מלעבוד בעבודת פריקור ציפורניים 16
- מהו הטעם שעונש חילול השם במיתה 17
- לאחר שהבטיח שלמה לאמו שלא ישיב את פניה לבקשתו איך ביטל שלמה ההבטחה שלא נתן לאדוניהו מבוקשו 18
- במקומות שנוהגים לענות ברוך הוא וברוך שמו בכל חברכות האם יש לענות על ברכת המדליק נרות חנוכה בבית הבגמט 19
- מי הקריב בשבעת ימי המילואים את מנחת החביתין 20
- אדם היושב בביתו בזמן חצות האם עדיף שיאמר תיקון חצות או שילך לומר מליחות עם הציבור 22
- תנאים ואמוראים שהזכירו מאמר במתם מה היה מקורם לזה 22
- האוכל בחג הסוכות מחוץ לסוכה מטעם אונס או פשור או מטעם אחר האם יש ענין לומר נוסח האושפיזין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 23 **חיוב שאוכל**
אִישָׁה שְׁאוֹכֵלֶת מְעוֹדֶת לֵיל יוֹם טוֹב בְּבֵית הַכִּנְמַת הָאֵם כַּעֲלָה שְׁאוֹכֵל בְּבֵית צֶרֶךְ לְהַדְלִיק נְרוֹת יוֹם טוֹב
- 23
מִי שֶׁאָמַר צ' פַּעֲמִים וְחָזַר מִלֵּךְ וּמִשָּׁר (בְּכַפִּיפּוֹת לְפָרִשׁ הַדִּינִים) בְּנִיגוֹן הָאֵם מִהֵנִי אַחֵר כִּךְ כְּשֶׁמִּתְפַּלֵּל שֶׁלֹּא
- 24 **בניגון**

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

ניתן להוריד גליונות קודמים בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

תלמידי בתי המדרשות מתכבדים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

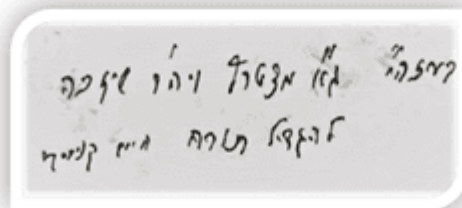
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו ממרנז ורבנז זצוקללה"ה
ויברלחמ"א:

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



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

כל מי שיש בידו השגה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או
פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדורה הבאה,
ותבוא עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

ואם ח"ו השתרבב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתקן הדברים להבא, ושנואות מי יבין.

במקום שיש חשמל שאינו כשר בשבת האם מותר ליהנות מן החשמל כשהחלון פתוח מטעם מינו שהיה יכול להשתמש באור הנא מן החלון

אין

בכוונת הדברים דלהלן לדון אם מותר להשתמש בחשמל שאינו כשר בשבת, אלא אליבא דהאוסרים להשתמש בחשמל זה, יש לדון באופן שכבר יש אור היום מבחוץ, האם שייך לטעון שאין החשמל מועיל לו מכיון שהיה יכול להשתמש לאור החלון או דסו"ס מאחר ונהנה מאור החשמל שמשמש לאורו הר"ז אסור. והנידון כמובן אינו בחצר שיש בה אור יום מרובה ואין האור הנוסף מורגש, דבזה שרגא בטיהרא מאי אהני, ולא חשיב נהנה מאור החשמל, אלא במקום שהחשמל אכן מועיל להיושבים בו ונהנים לאורו.

והנה מצינו בכמה סוגיות שדנו אם תשמיש על ידי הדחק חשיב תשמיש להרבה עניינים [ועי' סוכה י ע"א ועוד רזיס], ומ"מ לענייננו מצינו במאכל שהיה ראוי לאכילה שהתחמם בשבת באיסור שיש בזה איסור מעשה שבת אע"פ שלא נפסל ממאכל אדם כשאינו חם מ"מ כיון שאין רגילים לאכלו כשאינו חם ובקשו מהגוי לחממו נאסר [עי' סי' רנג ס"ה ושם מצואר דגם כשיטטן א"כ נאסר], והטעם שאסור כיון שסו"ס נהנה ממעשה שבת, דמעשה שבת הגדרתה כאסורה בהנאה [עי' ריש סי' שית, ועי' דה"ל לעיל ס"א ד"ה עד צנדי שלפי המצואר צדצריז אפשר דהוא מחלוקת רש"י והרמב"ם דלרש"י הוא משום איסור הנאה ולהרמב"ם הוא משום קנסא ומ"מ מאחר דקי"ל דמעשה שבת דרנן א"כ י"ל דלורת הקנסא הוא צאופן זה], ולכאורה יש ללמוד מזה שאם נהנה בשימוש באור החשמל אע"פ שהיה יכול בלא זה מ"מ סו"ס נהנה מאיסור הנאה, ומאידך גיסא יש לדחות דשמא מאכל כזה לא היה אוכל בלא החום, דהרי בזה גופא מבואר בסי' רנג ס"ה הנ"ל שאם לא נצטנן לגמרי שעדיין רגילים לאכלו לא נאסר ע"י חימום בשבת, וא"כ בניד"ד שמא יש לחלק אם הוא מקום שהיה משתמש לאורו בלא החשמל או לא [דגם צמציל ראוי לאכילה ע"י הדחק גם כשאינו חם].

אולם מצינו גבי נר חנוכה דאע"ג שהוא ג"כ כאיסור הנאה מ"מ מותר להשתמש לאור הנרות אם יש שם שמש כמש"כ בשו"ע או"ח סי' תרעא ס"ה, אולם בטור סי' תרעא כתב ואם יש מדורה א"צ נר אחר שיוכל להשתמש לאור המדורה ואם יש מדורה א"צ נר אחר שיוכל להשתמש לאור המדורה ואם הוא אדם חשוב שאין

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דרכו להשתמש לאור המדורה צריך נר אחר אפי' אם יש מדורה עכ"ל, ומשמע דהיתר השימוש כשיש שמש הוא לאור השמש, דקאמר שאדם חשוב שאין דרכו להשתמש לאור המדורה אסור להשתמש לאור המדורה בלא שמש, א"כ הנידון הוא להשתמש לאור הדבר המותר וכדלהלן בשם ההלק"ט.

אולם גבי תערובת נר חנוכה משמע דהיתרו נר חנוכה כשדלק עם עוד דבר אע"פ שאינו יודע מה הוא ההיתר ומה הוא האיסור [רמ"א נס"י תרעג ס"א], וצל"ע דאפי' אם נימא דאור הוא דבר אחד מ"מ הו"ל תערובת איסור חד בחד או זה וזה גורם, והי' מקום לדון דאולי הוא היתר מיוחד במקום ספק.

ונראה דהנידון שם בנר חנוכה אם ההיתר להשתמש באור הנר חנוכה עצמו אחר שיש שמש או לא תליא בפלוגתא דבמג"א בשם הר"ן המשמעות דמשתמש גם לאור נר החנוכה, וכן משמע בפמ"ג שם בשם הט"ז, ואולם עי' שם בבה"ל שם מש"כ בדעת רש"י ועי' עוד שם במאמ"ר.

וכן בלבוש בסי' תרעא ס"ה כתב וצריך נר אחר להשתמש לאורו שלא ישתמש לאור נר חנוכה ע"כ, וכתב ע"ז הא"ז דליתא דאי אפשר שלא ישתמש גם לאור נר החנוכה וציין לזה לרש"י והר"ן, וחזי' מזה דנחלקו האם כשמוסיף נר אחרת יש היתר כשנהנה גם מאור נר החנוכה כמשמעות הר"ן או לא כפשטות הטור, ומ"מ גם להלבוש (וכן אם נימא דהטור סובר כן) אין הכרעה ברורה דמחמיר בכל איסור הנאה דהמג"א בסי' תרעג סק"ד הביא דברי הרמב"ן במלחמות שכתב כעין הלבוש ובבה"ל הביא שם בשם המחזה"ש דאין להביא ראיה מהרמב"ן לאסור גם בכה"ג בשמן שנשאר לאחר חנוכה די"ל דבנר חנוכה עצמו יש איסור יותר מאיסור הנאה משום שבזה בעינן הכירא.

ולמעשה הרמ"א בסי' תרעג שם מקיל בתערובת כנ"ל ובמשנ"ב שם הביא דעות המחמירים בזה דס"ל דרק בשמש מותר כיון שעומד מעל כל הנרות ומשתמש לאורו מא"כ בתערובת שאין ידוע שמשתמש לאור ההיתר [ומשמע דלא סגר שיש דין מיוחד להחמיר בתערובת אלא דהמתירים בתערובת מתירים בכה"ג גם בלא תערובת רק דהאוסרים בנר חנוכה בשעת מלכותו אין הכרח שיאסרו גם לאחר כן שאין דין היכר], ומשמע דנוטה להחמיר.

[והואיל דאתאן לזה יש לציין דיש מנורות שבהם השמש אינו גבוה משאר הנרות ובזה אין מתקיים חששת הפוסקים הנ"ל שצריך שיהיה ניכר שמשתמש לאור שאר הנרות, ולפי מה שנתבאר גם הרמ"א יוכל להסכים להרמב"ן דבעי' שיעקר השימוש יהיה לאור השמש, ושמא סגי שהשמש קרוב לצד האדם יותר משאר הנרות להיכר זה (ובשמש שרק נמוך משאר הנרות לא שייכא סברא זו), ובזמנינו שמשתמשים בחנוכה לאור החשמל והשמש מניחים רק להיכר (עי' עוד בה"ל בסי' תרעא שם בשם המאירי) א"כ מצד השימוש אינו עובר איסור שכן עיקר השימוש בחשמל, וגם שמש מעיקר הדין א"צ כיון שיש היכר מהחשמל ולא עדיף ממדורה לאדם הרגיל להשתמש במדורה דא"צ שמש, אבל אם היה צריך מעיקר הדין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שמש, אם סבירא לן דבעי' שמש מטעם היכר, אם נימא דהלכה כהרמב"ן דבעי' שישתמש לאור הנר של חול א"כ אפשר שהיה צריך שמש באופן שניכר שמשתמש לאור השמש [ומ"מ שמא אינו מוכרח דלולי י"ל דהרמב"ן מיירי רק בשעת השימוש ול"ע].

ובשו"ע סי' רעו ס"ד כתב לגבי איסור מעשה שבת בנר שהדליק גוי בשבת לצורך ישראל בבית ישראל דאם היה נר של היתר דולק מותר להשתמש בהנר של איסור כל זמן שהנר של היתר דולק, וכתב המשנ"ב סקל"ב דאף שעכשיו נתגדל האור ע"י הנר השני מ"מ מותר ובלבד שהיה יכול להשתמש קודם לכן בנר של היתר לחוד, וציין לדין זה במאמ"ר בהל' חנוכה שם.

אולם במג"א בסי' רעו שם כתב בשם הב"י [לפי מה שציאר צמח"ש שם] דכ"ז רק בנר שנר לאחד נר למאה אבל בהוסיף עצים למדורה חיישי' שמא ירבה לדעה ראשונה בסעי' א' שם, אבל יש חולקים על הב"י [עי"ש וצ"ח וצמח"ש שם וצ"ח], ובמשנ"ב סקל"ג נקט דבעת הצורך יש להקל בזה, אבל עכ"פ בנר דבשמשל שצריך לטרוח יותר בשביל העולם ואכן טורחים יותר לצורך העולם דינו כמדורה שיש להקל בעת הצורך [אם הוא אור שהיה יכול להשתמש בו בל"א אור השמשל] ובל"ז יש לחוש להמחמירים.

ועדיין יש לדון אם יש לחוש לטענת חילול ה' שהזכיר החזו"א דזה יש לטעון ששייך יותר במשומדים שמחללים שבת לצורך ישראל בדרך קבע, דבזה לא דברו הפוסקים בסי' רעו שם, רק דטענה זו לפעמים יתכן שלא תהיה שייכת לפי הענין, כגון אם מזדמן באקראי למקום שיש חשמל כזה, אבל גם בסי' רעו שם לא הותר לומר לגוי להדליק לצורך ישראל [עי"ש צמח"ש ופשוט] וא"כ כל הנידון כאן במי שאיקלע למקום כזה ולא למי שמראש קודם שבת מסכם עם המשומדים [וה"ה אם משאיר דלוק דהיינו הך] שיפעילו לו המערכת בשבת דבזה להאוסרים חשמל שאינו כשר בשבת ה"ה אם מדליק יחד עם זה חשמל כשר אינו מתיר לבקש מהם להדליק חשמל ואע"פ שיש לטעון שמדליקים לעצמם מ"מ במדליק גם לצורך הישראל יש לחוש שירבו לצורך הישראל [עי"ש צמח"ש א' צדין מדורה וצדצרי הפוסקים שדנו בזה צמח"ש ד' וכל הנד להחמיר הוא רק להשתמש לאחמ"כ אבל לא לבקש ממנו להדליק עי"ש צמח"ש צ"ח וצמח"ש כשמודיעו מראש שישתמש בזה הו"ל כמבקש להדליק והרי א"ס שאם כל צאי המקום לא היו משתמשים שהיו ממעטים באיסורין].

והנה ביד אהרן בהגה"ט בסי' רעו שם הביא בשם הלק"ט ח"ב סי' כז דכשיש נר אסור ונר מותר לא יקרא אצל הנר האסור אלא אצל הנר המותר, ואם נימא דהשו"ע מודה בזה א"כ יל"ע באופן שברור שמשתמש לאור החשמל שהוא כנגדו והוא עיקר האור ודרכו בחול להשתמש רק לאורו ומה מהני שיש אור מן החלון וצל"ע בזה.

ובמשנ"ב סי' שז סקע"ו כתב בשם הפמ"ג דמותר לומר איני יכול לקרות לאור הנר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הזה שיש בו פחם כדי שישמע הגוי ויתקן ומותר אח"כ להשתמש בו כיון שהיה יכול להשתמש בו קודם ע"י הדחק ולא מקרי הנאה ומשמע דאף שעיקר שימוש הוא כעת ממה שעשה הגוי מותר אח"כ להשתמש בו ויל"ע.

ובסי' רנג ס"א היוצא מדברי הרמ"א והמשנ"ב דבהחזירו גוי בשבת באופן האסור לישראל להחזירו דינו כשכח דמותר אפי' מצטמק ויפה לו ואפי' עבר ושהה ובלבד שבשל כל צרכו קודם לכן ובהחזירו ישראל אפי' בשוגג דינו כהחזירו במזיד ואז אסור אא"כ מצטמק ורע לו דאז לא נהנה מהחזרה כלום ואז מותר. ולא נחית שם בסעי' א' לענין הנידון של החזירו באופן שהיה נאכל ע"י הדחק קודם לכן וחממו ישראל באיסור, אבל דן בזה אח"כ בסעי' ה' בחממו גוי בשבת, ונתבאר דאם היה חם קצת שנאכל מחמת חמימותו היה מותר אבל אם לא היה חם כלל [דכזה אין נאכל אלא ע"י הדחק] אין בזה היתר להשתמש בו אם חממו.

ולשון הרמ"א שם בס"ה אמנם אם לא נצטנן כ"כ שעדיין ראויים לאכול, אם חממו אותו האינם יהודים מותרין לאכול ע"כ, ולולי דמסתפינא הו"א דדברים ככתבן דהיתר זה הוא במעשה שבת דגוי שלא נאמר בו דין איסור הנאה אלא משום קנסא [ועי' לעיל מה שזיינתי צוה צנה"ל צס"א ד"ה עד צס"ה הרמז"ס] ולא בישראל דהרי כבר חזינן דיש חילוקים בדינים אלו בין גוי לישראל, והטעם דבישראל אסור דנהנה ממעשה שבת והו"ל כמידי דעביד לטעמא דלא בטיל כיון שנהנה מן הטעם וה"נ כיון שנהנה מן החום אין בזה היתר, וממילא גם כל ההיתר בסי' רעו להשתמש באור כשנוסף עוד ע"י הגוי הוא באור של גוי ולא באור של ישראל, וכמו שציין במשנ"א בסי' רעו בהערה בשם כמה מפוסקי זמנינו דהיתר הנר הוא רק בגוי ולא בישראל.

לאור הדברים דלעיל אולי יש ליישב הסתירה דבסי' תרעג משמע שנוטה המשנ"ב לחוש להמחמירים בשימוש ב' נרות שאחד מהם איסור ובסי' רעו וסי' שז לא חשש לזה ויש ליישב בקל דמעשה שבת של גוי אינו כאיסור הנאה משא"כ של ישראל ואה"נ מעשה שבת של ישראל אם היה יושב במקום שאינו שייך לקרוא שם מחמת החשיכה הו"ל כנצטנן דבכה"ג אפי' בגוי אסור ואם יושב במקום שהיה שייך לקרוא שם בלא האור החדש לכאור' יהיה תלוי בפלוגתת הפוסקים בנר חנוכה.

במקומות שנהגו שאשה בימי טומאה לא תלך לקברים האם יכולה להכנס לאוהל המת

הנה

מקור מנהג זה בחי"א כלל ג' סל"ח ובמשנ"ב סי' פח סק"ז בשמו ובפת"ש יו"ד ס"ס קצה בשם החמודי דניאל ועוד, ובזמנינו יש שלא נהגו בזה משום כבוד הבריות או בקברי צדיקים או באופנים אחרים ושומר פתאים ה' וכבר האריכו בזה באופני ההיתר ובזמני האסור והמותר בזה (ועי' בספר דור המלקטים ביו"ד שם שהביא ליקוט נפלא בזה ובו מאות מ"מ).

ונשאלתי אם לפי מנהג זה יש להזהר ג"כ שלא תיכנס אשה נדה באהל המת, והנה טעם מנהג זה הוא כדי שלא יתדבקו באשה זו החיצונים (עי' בשיעורי שה"ל ביו"ד שם ובהרחבה מה שהביא בזה בשו"ת דודאי השדה סי' ז, ועיקרי הדבר נמצא באגרת הגר"א לזהר מביה"ק שהוא מקום התדבקות החיצונים לאנשים וכ"ש לנשים אבל לא חילק להדיא בין ימי טהרה לימי טומאה, ובמג"א ובה"ט סי' תקנט הביאו בשם האר"י שבעל קרי לא יכנס לבית הקברות שלא יתדבקו בו החיצונים וכן הובא בחי"א ח"ב כלל קלח ס"ה), ובאוה"ח ר"פ חוקת דלפי דבריו נמצא דאוהל המת הוא טומאת הקליפות וכל מקום המטמא במת הוא בכלל זה, וכן מבואר בסידור של"ה בפרק במה מדליקין שיש אחיזה לחיצונים באהל המת, ולפ"ז לכאורה יהיה מנהג טוב ונכון לאשה נדה מליזהר להכנס גם באוהל המת. ומ"מ צע"ק אם שייך לחדש דבר זה אחר שגם עיקר המנהג עצמו הוא מאוחר מזמן האחרונים.

אבל בשו"ת קב חיים לבעל קצה המטה על המט"א סי' צב הזכיר מנהג איזה מקומות שנהגו שאשה בזמן נידותה לא תעשה טהרה למת וקצת מפלפל בזה לתלות בטעמי המנהג שלא תיכנס לבית הקברות [עי' להלן בסמוך] ולמעשה נקט להקל בזה ביישוב קטן עכ"פ בימי לבונה משום שיש בזה צורך ומשמע דלולא טעם זה לא היה מקל לעשות טהרה ולפי דבריו משמע ג"כ דלהכנס לאהל המת במקום שאין צורך אינו טוב, ויש להוסיף דגם מש"כ בשו"ע דאשה תעשה לאשה יש להעמיד שטהרה הוא מקום צורך ואינו סותר המנהג שאשה לא תיכנס לבה"ק [וצדוק י"ל דטהרם ה' צצה"ק אלל דחוק לומר כן דל"כ העיקר חסר מן הספר].

אולם דעת כמה אחרונים דטעם מנהג זה שלא להכנס לבית הקברות אינו משום מקום החיצונים אלא משום כבוד המקום (עי' אוצר ההרחקות עמ' תרכט מה שציין לזה לדברי כמה אחרונים שכתבו כן, וקב חיים הנ"ל מתחילה כתב כטעם זה אך דחאו מכח דברי האר"י הנ"ל שהובא בחי"א גופא) ולפי טעם זה עיקר דיני כבוד בית הקברות נאמרו בבית הקברות ולכל היותר סמוך למת יש דינים שנאמרו

האם דבר טוב הוא להכין מאכל מהאתרוג בסוכות או לאחרי?

הנה

עצם מה שהדבר מותר הוא מפורש בגמ' דר' חנינא מטביל באתרוג ביו"ט שני והיינו אחר שיצא ידי חובתו ביו"ט ראשון כדמוכח בגמ' שם, וכן פסק בשו"ע והיינו באופן שאין איסור מצד הוקצה למצוותה כמבואר פרטי הדין בפוסקים. אולם יש לדון דבסי' כא ס"א כתב הרמ"א בשם המהרי"ל הל' ציצית לגבי חוטי ציצית דיש מדקדקים לגונזן והמחמיר ומדקדק במצוות תבוא עליו ברכה, והוסיף המשנ"ב עוד בשם המהרי"ל שיניח הציצית בתוך הספר לסימן או לעשות בהם שום מצוה דהואיל ואתעביד בהו מצוה חדא יתעביד בהו מצוה אחרייתא, וכתב הט"ז ע"ז דה"ה סכך סוכה טוב שלא לעשות בו דבר שאינו כבוד למצוה שעברה, ואין הכונה למנהג ביזיון אלא ר"ל כל שימוש שהוא לצורך האדם ואינו לצורך או לכבוד המצוה, דהרי קאי על המהרי"ל הנ"ל והובאו דבריו בבאר וכן בפוסקים גם לגבי ד' מינים הובא שיש בזה מעלה לעשות מצוה עם הלולב כגון לאפיית מצה או לשריפת חמץ עי' בסי' תרסד ס"ח ס"ט, ולפ"ז יש לעיין מה לגבי אתרוג, והנה מה שלא נהגו ליתן האתרוג בגניזה הוא משום שיש בזה ביזיון לכתבי הקודש דאין מניחין אוכלין עם כתבי הקודש ומה שלא נהגו להניחו עד פסח משום שאינו ראוי להיסק כ"כ וגם יוכל להבאיש עד אז, אבל יל"ע למה לא נהגו מ"מ לגנוז בפני עצמו וכעין הא דציצית.

וצ"ע דבסוגיות שדנו על אכילת אתרוג מצד לצאת בו אח"כ והוא בשו"ע סי' תרמט ס"ה ברמ"א, וכן במה שדנו בסוכה מו ע"ב מצד מוקצה והובא בשו"ע סי' תרסה ס"א וס"ב בכ"ז לא אשתמיט תנא למתני שאין לאכול, וחשבתי דאולי' לחלק שדבר שמעיקרו היה עומד לאכילה לא הפקיעתו מצוותו ממהותו משא"כ כל כלי שאין שימושו אחיד וקצוב לעולם לדבר אחד ובזה ראוי שלא להשתמש בו שימוש אחר א"נ אוכל שעומד מעיקרו להתכלות ולהאכל לא הפקיעתו המצוה ממה שהוא, אבל יל"ע דכ"ז מנ"ל ואדרבה מסברא היה מקום לומר להיפך דכיון שמן הדין אינו אסור אלא רק משום כבוד המצוה א"כ בכ"ז ג"כ יש להקפיד ואי מדר' חנינא יל"ע דשמא היה שעת הצורך ועשה רק המחוייב מדינא, והיה מקום לומר בדבר שאם לא ישתמש בו יפסיד לגמרי לא נאמר בו לגנוז, אבל זה אינו האחרון דהא בציצית אמרי' דהמדקדקין נוהגין לגנוז אע"פ דכליא קרנא.

לגוף שאלתך אם אפשר להכין ריבה מן האתרוג תוך סוכות, תשובה אם לא עשה תנאי אסור ויש אומרים דעכשיו אין לעשות תנאי משום שאין בקיאים בתנאים (ראה סי' תרמט שם), ואז תמיד יהא אסור (ואם קנה באמצע סוכות עי' להלן), ולהסוברים שגם עכשיו מותר לעשות תנאי (עי' משנ"ב ס"ס תרלח) עושה תנאי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שיהיה כולו ליום ראשון ואינו בודל ממנו בין השמשות של שני ואילך או שיהיה ליום שני ואין בודל ממנו בין השמשות של שלישי ואילך, ויש אומרים שאם מתחילתו לא הוקצה לראשון אלא לשני א"צ לעשות תנאי, שהרי מעיקר הדין כשר חסר ונמצא שלא הוקצה כולו (עי' משנ"ב סי' תרמט סקמ"א), ולהסוברים כן אינו שייך לנידון אם עושים בזמנינו תנאים או לא, דבאופן זה מותר בלא תנאי כיון שלא הקצהו לראשון, ואפי' אם תימא דעצם מה שלא הקצהו לראשון חשיב תנאי מ"מ אם קנה אתרוג ביום השני ואילך אפשר דבזה לא חשיב שהיה תנאי כאן כלל, ומ"מ קולא זו בתנאי שאינו משתמש אלא במיעוט האתרוג (משנ"ב שם סקמ"ג ועי"ש דעת התה"ד ח"ב סי' נב דחולק, ולא הארכתי בזה דבלאו הכי משמע דלמעשה יש להחמיר.

בשולי הדיש לציין דמה שהביא המשנ"ב שם סקמ"א פלוגתת הפוסקים באופן שהיה האתרוג מזומן ליום שני אם מותר לאכול מקצתו בלא תנאי יש להוסיף דלפי דעת הסוברים שצריך תנאי ה"ה שיסברו דבאותו היום אסור אפי' אם עשה תנאי ועד סוף היום לא יהיה מותר וכמו לדעת המקילים דאם ירצה לאכול כולו יצטרך תנאי וגם זה יהיה מותר רק בסוף היום וכדמוכח כ"ז לקמן בס"ס תרסה.

בהנ"ל יש להוסיף עוד דמאחר שנתבאר שדעת המג"א בשם הרא"ש והיא דעת המקילין בשו"ע שם שאם אוכל ומשייר שיעור אתרוג אינו בכלל שיעור אתקצאי א"כ שמא יש לטעון דגם לענין הך מדקדקין דהמהרי"ל אין בזה סתירה כיון שכאן אוכל ומשייר שיעור ואולי גם המחמירים כאן יודו דלענין דין המדקדקין סגי שמשאיר כשיעור אבל מסברא אינו נראה אלא דגם המג"א אולי היה לו להחמיר גם כאן, ומ"מ המנהג להקל בכל גווני.

ויתכן לומר טעם בזה דשמא חוששין לשורפן משום בל תשחית, ולהניח עד שיתרקב אפשר דא"צ להצטער בשביל ומרא זו א"נ דעדיף לאכול מלהניח עד שירקב דאע"פ שאין מבזה בידים מ"מ הוא ביזוי טפי מאכילה, ועדיין יל"ע דאולי כיון שעושה לצורך מצוה י"ל דבל תשחית דגופא עדיף, וצל"ע בזה, וגם צל"ע דיכול לאכלו בשבת או בסעודת מצוה ואז מתקיים דהואיל ועבד מצוה חדא ליעביד בה מצוה אחריתי וכמבואר בפוסקים, וכן במשנ"ב (סי' רכה ס"ק ז) הביא ג"כ המנהג להשתמש בערבות לצורך מצוה, ועיין במשנה אחרונה (סי' תרסד) שהביא הרבה מדברי הפוסקים וגם מדברי הראשונים במנהגים אלו, של עשיית מצוות שונות בד' מינים (ועיין עוד באורח דוד מה שהובא שם מנהג בשם ר' דוד בהר"ן).

וראיתי שהובא במשנה אחרונה שם בשם אלף המגן ויפה ללב שיש שנהגו לעשות האתרוג מרקחת לט"ו בשבט, ויתכן שהחזיקו דבר זה כקצת מצוה כיון שט"ו בשבט ר"ה לאילנות, וכתבו האחרונים שנהגו להרבות בפירות.

*

חרם שתקנו לפני במאות שנה בין הקהילות למה אין לזה תוקף בזמנינו

הטעם

לזה הוא דאע"פ שהיו גדולים שעשו חרם, וחרם חל אפי' בדבר שאינו איסור כלל כמבואר בשו"ע [יו"ד סי' רכח וסי' שלד ועוד], מ"מ החרם לא נתפשט ולא נתקבל, ואפי' אם נתקבל לשעתו במידת מה, מ"מ זה ודאי שאח"כ לא קבלוהו בין הציבור ובין גדולי הציבור, וממילא חרם שבטלו הציבור רוב הציבור אין בו ממש גם אם נתקן בב"ד וכמו שהבאתי והוכחתי במקו"א מדברי הפוסקים והערך לחם.

וממילא מאחר שאין כאן חרם גם אסור לחשוש לחרם זה אפי' לא לחומרא בעלמא שהרי אם אין חרם חוזר כל דיני ואהבת וכו' ככ"א מישראל. ויש להוסיף עוד דהאידינא היום בזמנינו החילוק בין הקהילות הם ענין חלוקת מוצא מאזורים ומנהגים לפי המקומות המתבטא בסגנון לבוש ודיבור והנהגות, ולכן כיום יש שיתייחסו לקהילות תלמידי הגר"א וקהילות תלמידי החת"ס ג"כ כשייכים לקהילות החסידים, אף שהם צאצאי קהילות אחרות, מ"מ מכח הבדלי מנהגים (המכונה בלשונינו הבדלי תרבות ומנטליות) הם משוייכים לחוג פלוני, וזה עוד לסימן לענין זה שהחילוקים בין הקהילות עכשיו אינו בהכרח דברים שעליהם דנו בשעתו, שעכשיו עיקר החילוקים הם הרגלי התנהגות, ואינו שייך דוקא לנידון בזמנו על חילוקי הדעות שהיו (וגם עיקר הטענה בזמנו היה על השינוי מהמצב שהיה קיים עד אז וטענה זו אינה בהכרח שייכת בזמננו ועכ"פ כנגד צאצאי הקהילות שכבר שינו, ועי' שו"ע או"ח סי' תסח), ומאי דהוה הוה.

ואע"פ שאין ספק שעדיין יש חילוקי דעות בין יוצאי הקהילות במה להשקיע ובמה ליתן את הדגש אולם למעשה מעלת כאו"א נמדדת בסוש"ד לפי השקעתו ועמלו של כאו"א בפני עצמו כפי מה שהוא בלא קשר לקהילה שאליה משתייך והמטרות שאותם הוא מצהיר ואם חכמת חכמת לך וכן להיפך ולא מקומו של אדם מכבדו אלא אדם מכבד את מקומו, ובשם הח"ח אמרו [הוצא צוועס ה' עמ' ה' וצוועד ספרים הוצא צלל ההזכרה של חסו"מ] שלמעלה אין חילוק בין חסו"מ אלא בין יהודים חמים פושרים וקפואים, ויש שהביא [דונצ מישרים צרן עמ' 15] בשם הח"ח שהמחלוקת מלפנים משולה לב' בנ"א שאחד אוכל חלב ואחד בשר ולכן נפרשו זמ"ז וחזרו והענו ואין לזה חלב ולא לזה בשר ואין טעם שיפרשו וגם האידנא אין עני אלא בדעת ואין צריך להפרד זמ"ז, ועי' באגרות בעל הקובה"ע דג"כ מבואר מדבריו דהאידינא אין שייך חרם זה.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ומ"מ מה שכ"א מתפלל בפנ"ע זה כדי שלא יוצר מחלוקת שאינה רצויה וזה כבר יסודתו בהררי קודש ברשב"ץ ורדב"ז ופת"ש ומשנ"ב ועוד וציינתי במקו"א וזה אינו מחלוקת (עי' יבמות יד ע"א) אלא תועלת שלא יהיה מחלוקת אלא איש על מחנהו וגו'.

אדם שאכל השיעור להתחייב בברכת המזון ועבר זמן מה והתחיל חלק מהאוכל להתעכל ועדיין לא נתעכל כל האוכל אם יכול לברך ברכת המזון

יש

לציין בזה כמה ענינים, ראשית כל, שאין כל האוכל מתעכל מיד (כמש"כ כת"ר) ולא מסתבר דשיעור עיכול היינו לפי כל האוכל כולו, ומאידך הרגשה של התחלת עיכול קצת יש גם בהפרש של זמן קצר שמרגיש שכובד האוכל יורד קצת. ועוד יש לציין שגם במאכל עצמו יש כמה דרגות בעיכול, והוא יכול להתקדם העיכול עם הזמן. ועוד יש לציין דבאכל הרבה בסעודה שהתפרסה על זמן רב [עי' משנ"ז ס' קפד סק"ח] ע"כ ששייך עיכול במה שאכל קודם לכן דהיינו במקצת האוכל [ולא משמע דמשנ"ז שס דמיירי דוקא שזמה שאלל אח"כ יש שיעור חיוז דהמ"ז ואכתוז מזה גם להלן עוד]. ועוד יש לציין, שהשיעור 'כל זמן שאינו רעב' הוא שיעור ממוצע, דהיינו שמצד אחד גם כשמעט האוכל נתעכל עדיין אינו רעב, ומצד שני שיעור זמן זה של זמן שאינו רעב, אינו גבול שבא רק בזמן שמתעכל כל האוכל, וכמש"כ השו"ע סי' קפד ס"ה בשם רבינו יונה מ"ע"א מדה"ר דמשעה שהתחיל להיות רעב אע"פ שלא נתעכל עדיין לגמרי כנתעכל לגמרי דיינינן ליה, והוא פשוט שא"צ שיתעכל כל האוכל כולו.

ויש לציין בזה עוד דאם נמדוד השיעור לפי מי שמסכים לאכול א"כ מאוד מצוי שיסכים לאכול כדאמרי' לאו וכו' וארדיליא לאבא מי לא וכו' וכדאמרי' במגילה ז ע"ב רוחא לבסומא שכיח ופשוט דאין זה מהפך האדם להיות מעוכל האוכל אם מסכים לאכול דבר ולהלן יתבאר עוד.

ויש לציין עוד בזה, דהרי כדי להמשיך הסעודה שלא יעבור שיעור עיכול, אין צריך דוקא לאכול כשיעור חיוב ברכת המזון, דסגי באוכל פחות משיעור חיוב בהמ"ז [וכמש"כ המשנ"ז שס סק"ח דנסעודות גדולות שאוכלין אח"כ פרפראות וכיסנין ושומין אס הכל סעודה אחת מטטרף אף שעבר כדי עיכול מאכילה ראשונה], וגם שיעור השביעה עצמו יש מקום לומר שא"צ שעד זמן שמברך יהיה שיעור שביעה גמורה ושבלא זה הפסיד החיוב דאורייתא, אלא השיעור של אינו רעב הוא שיעור פחות מזה שאינו מתאוה לאכול עוד כמ"ש בפוסקים [אס כי מלד זה אינו מוכרח דיש לטעון כנגד זה דהיינו הך הגדר של שביעה דאורייתא לרוב"פ (עי' בה"ל ס"ס קפד ועוד) שאינו רעב לאכול עוד].

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועוד יל"ע בשיעור גדר זה של כל זמן שאינו רעב דהרי אחר אכילה ראשונה גופא יכול להיות רעב וכמו שהעירו הפוסקים [עי' משנ"צ סק"כ יוצא להלן].

א"כ יש מקום לומר דשיעור עיכול אינו המחייב לשיעור אכילה או שיעור שביעה, אלא הוא שיעור חדש, ולא שיצא מכלל שיעור שביעה שהזכירו הפוסקים לגבי חיוב ברכת המזון דאורייתא. וכמו"כ אינו הך שיעור שביעה, שלדעת חלק מהפוסקים הוא כזית או כביצה, או שתיה ואכילה יחד לדעת חלק מהפוסקים, אלא הוא שיעור חדש, שיעור עיכול. דהיינו שיעור שמסתיימת השביעה הראשונה ועובר למצב חדש, ולא תלוי דבר זה בשיעור המאכל שעדיין לא נתעכל במעיו, אלא נמדד כל זמן שאינו רעב, דהיינו שעדיין תוקף השפעת הסעודה הראשונה קיים אצלו, וזה נמדד בדרך סעודה שדרך סעודה שהיא משפיעה שאינו צריך לאכול סעודה נוספת וכל זמן השפעה זו יכול לברך, ועי' בחזו"א או"ח סי' כח סק"ד דנראה שהברכה היא על מעשה האכילה אלא ששיעורה עד שיעור העיכול ועי"ש מש"כ עוד בזה ולענין אם נעשה בר חיובא בין אכילה לעיכול דא"צ לברך (וציין שהרע"א נסתפק בזה ובמקו"א הארכת בנידון זה) והוא כעין דברינו שהוא שיעור בזמן שיכול לברך על האכילה ולא פרט בדיני האכילה כלומר שאין הברכה על מה שלא נתעכל כמו שמברך על האכילה וממילא אין הכרח שהוא אותו שיעור השביעה.

אולם במשנ"ב סק"כ הביא דברי האחרונים דבאכל פחות מכדי צרכו קשה לשער שיעור עיכול כיון שכבר קודם לכן נתאוה לאכול עוד, ומשמע דהשיעור של עיכול הוא כשרוצה לאכול עוד, ואה"נ שזה מפורש בשו"ע שם שהשיעור הוא כל זמן שאין רוצה לאכול עוד יכול עדיין לברך בהמ"ז, וצע"ק דהרי סתם סעודה אינו אוכל יותר מידי אלא משאיר קצת מכדי שבעו כמבואר בגיטין ע' וברמב"ם בהל' דעות (ועי' עירובין פג ע"ב), א"כ אפשר דכל זמן שאינו רעב אין הכונה שאם יציעו לו מאכל לא ירצה לאכול דלזה א"צ לחכות שיעור ע"ב דקות, אלא הכוונה שאינו מרגיש צורך מדנפשיה ללכת ולבקש אוכל ולכך נקט בלשון רעב [ואפשר שז"ש השו"ע ומשנ"צ שתאז לאכול הפירות וכו' ואפשר עוד דז"ש השו"ע תאז לאותם הפירות היינו להמשיך בסעודתו בסעודה קצועה ולא שצריך שלא ירצה ולא יסכים לאכול אצל אותם פירות ממש לאו דוקא וכמש"כ המשנ"צ בשם רוב האחרונים].

וכך יש מקום מסברא לומר דאין הברכה על מה שלא נתעכל דהברכה היא על האכילה אלא מברך רק כשנשארו רשם מן האכילה ולא על טובה שעברה כבר.

ואם נימא לאידך גיסא דגדר שיעור שביעה הוא ג"כ שאינו רעב א"כ שיעור שביעה הכונה שאינו מרגיש צורך לאכול עוד ולא שאינו יכול לאכול עוד כלל ולא שלא יתאוה לאכול דבר אם יזדמן לו וזה גופא שיעור עיכול ואע"פ שכובד האוכל יורד קצת אינו סותר לזה וק"ל [לענין הקושי' שאחר שאכל כזית עדיין אינו שבע לגמרי כזר דנו האחרונים ומשמע דהשו"ע בסתמא לא מיירי באופן כזה עי' משנ"צ הנ"ל סק"כ, ומאידך גיסא א"א להציא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ראיה להיפך דהמשנ"צ שם קאמר דהשו"ע לא מייירי באופן שלא אכל כי לא היה יכול לאכול אצל אס היה יכול לאכול עוד ולא אכל רק כזית כי לא נתאזהר ליותר עקב שהיה טרוד קצת אפשר שהוא כלול בדברי השו"ע דסו"ס מאחר שאינו רוצה לאכול עם טירדתו חשיב שאינו רעב דאס היה רעב היה מקיים אכילתו].

וכך הי' מקום מסברא לטעון דמנ"ל לחדש שיעור לא נתעכל אבל אם נימא דהוא שיעור שבע ניחא דהיינו מדין ושבעת שמברך כל זמן שהוא בכלל ושבעת ולהכי נקטו הלשון אינו רעב ר"ל שהוא עדיין בכלל שביעה וזה נראה יותר אע"פ שיש מקום גם לומר להיפך וכמשנ"ת.

ואם נימא הכי נמצא דראובן אכל כזית ושבע קצת ושמעון אכל כיכר ושבע הרבה שניהם חייבים בבהמ"ז אבל אם ימתין שמעון שיתעכל קצת ויבוא לדרגת שביעה של ראובן שאכל כזית אע"פ שראובן מברך ע"ז מדרבנן מ"מ לגבי שמעון חשיב שביטל הדאורייתא [ומ"מ מהמשנ"צ בסק"כ אין ראיה צרורה לזה ד"ל ששם מייירי רק מנזר מדידת השיעור אצל מעטס מה דמשמע מדבריו שצמקרה שאלו שיעור גדול צרור שאס יצא לדרגה שרוצה לאכול עוד הוא שיעור עיכול אע"ג שצדקתה זו גופא חייב צדקתה"ז בכלה קצת (כן מוכח שם ע"ש) א"כ יש ללמוד בדבריו רק דעדיין אין מוכרח דמייירי גם כשמדעתו אכל כזית בלעד וכמשנ"ת בסוף דשם מייירי שלא היה יכול לאכול עד].

והנה המג"א סק"ט כתב לפי איך שנתבאר במשנ"ב סק"ח דבסעודות גדולות אם אוכלים עוד הוא כסעודה אחת ובשעה"צ כתב דהפמ"ג ביאר באופן אחר ובפנים הפמ"ג א"א סק"ט נתבאר דכיון שבמציאות הוא שבע סגי בזה א"נ דכיון שהאצטומכא אינה נחה אין עיכול, והנה הפי' השני לכאור' אינו ראיה לענייננו אבל מהפי' הראשון יש לכאור' להוכיח דלא אכפת לן אם נתעכל משהו דסו"ס אזלי' בתר מה שאינו רעב ויש לחדד הדברים דלענין עיכול לא אכפת לן שעיכול זה נעשה באופן שאינו מחייב בברכה ע"ד משנ"ת לעיל אלא העיקר שיש כאן עדיין הנאת אכילה מורגשת שנשארה אחר האכילה [ואולי שייך קצת למידון שהרמב"ם צמק"א בדברי הפמ"ג והמשנ"צ על גרי אכילה בלא שציעה ושציעה בלא אכילה לצדקתה"ז אצל כאן אולי אין הגדר שציעה בלא שנשארו רשם צרור של הנאת אכילה ששיעור שיש להודות ע"ז], ומאידך גיסא גם א"א להוכיח דאין שיעור לא נתעכל כשיעור שביעה דשמא לעולם היינו שיעור שביעה. היוצא מכל הנ"ל דאם נימא דשיעור שביעה דאורייתא היינו סעודה גדולה שאינו רוצה לאכול עוד א"כ ודאי דשיעור עיכול הוא פחות מזה אבל מאחר ונראה שהוא שיעור ברוך ומבורך שאוכל פחות מכדי שבעו כמ"ש בגמ' וברמב"ם א"כ י"ל דשיעור אינו רעב הוא שיעור שובע, ומ"מ אין צורך שדוקא כל מאכלו לא יהיה מעוכל אלא שאינו רעב עכשיו.

הדברים דלעיל כתבתי בדרך אפשר ולהלכה יל"ע.

מה המקור לשיעור כדי אכילת פרס

הנה

עיקר השיעור הוא הלכה למשה מסיני, עיין בפ"ק דסוכה (ו ע"א) וכ"כ רש"י בפסחים מד ע"א. אולם בהרבה דינים שנאמרו בלא טעם, שייך לומר קצת סברא להבין הדבר. והנה ברור שמה שהוקשה לשואל כת"ר, הוא עניין מה שמשערים אכילת כזית בכדי אכילת פרס, ואין משערים שיעור אכילת הכזית בכדי אכילת הכזית, והיא מדידה מחודשת למדוד אכילת דבר אחד לפי מידת מאכל אחר. ואמנם יש להקדים לזה, שעיקר אכילת פרס הוא שיעור יחסי הנמדד ביחס לפי שחלק משיעור סעודה של סתם אדם בריא, כמבואר בעירובין פג ע"ב ובסוגי' הקודמת לשם נתבאר החישוב בזה. ושיעור כזית הוא פחות מזה. ויתכן לומר, שאדם הנפנה ויושב לאכול מקצה בדעתו זמן לאכילה כפי רגילותו לסעוד אכילה, ועל כן גם כשאדם אוכל כזית הרי הוא מקצה בדעתו לאכול בזמן זה, ואילו ביותר מזמן זה כבר אין דרך לאכול באופן זה. ומכל מקום עדיין הוא מחודש, ששיעור האכילה נמדד לפי מנהג בני אדם, אלא אם נאמר שאם הוא מנהג קבוע גם יישוב דעתו נמדד לפי זה, או דנימא דדרך אכילה נמדד לפי מנהג כל בני האדם בפועל דבלא זה בטלה דעתו, ויל"ע בזה, וראיתי מי שציין לדברי ברכת אברהם בפסחים שם (מד ע"א צירוף כזית וכו' אות ב') שדן בענין זה.

אישה מעוברת האם יש לה להימנע מלעבוד בעבודת פריקור ציפורניים

בגמ'

מו"ק (יח ע"א) אי' שאשה העוברת ע"ג צפרנים יש בזה משום סכנה לולד, וכן הובא דין זה במשנ"ב סי' רס ובשאר פוסקים. אולם אעפ"כ נראה שאשה אינה צריכה לבטל עבודתה משום חששא בעלמא שמא תעבור ע"ג הצפרנים, כל עוד שאין ידוע לה שהיא ודאי עוברת. ואע"ג שיש בזה משום סכנה, וכתב הרמ"א ביור"ד (סי' קטז) שיש לחשוש לספק סכנה שכן חמירא סכנתא, כמבואר בסוף פ"ק דעירובין, ועיין בע"ז (ל ע"א) דלא אמרי' פירוקא לסכנתא. מ"מ כבר הובא בשם החזו"א [הגרא"ל והגרמ"ק משמו אעלם צתמר סוף עמ' מה] שבזמנינו אין סכנה זו בפועל לאשה להפיל התינוק ע"י זה, ולכן מאחר דבלאו הכי אין בזה סכנה גמורה האידנא [כמו כמה דנריס שנשמנו הטעמים עי' תוס' מו"ק יא ע"א וחזו"א אה"ע סי' יז ועוד], ובפרט בעניינים שהם רוח רעה כבר נזכר בכ"מ בראשונים דיש מהדברים שאינם נוהגים עכשיו [עי' ערוך ערך אגריפס ערך ספרגוס, וצחלק מהמהדורות הוא צעמ' מז, וצנן יהודע, וצתס' צכ"מ, ועי' פ"ת סי' קטז סק"ה צסס חת"ס צתשו' סי' קא דכיון שהרמז"ס השמיט דין דגים וצפר סגי בזה לומר שיצאנו מידי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

חשש סכנה וגם צלל שאמר כן החת"ס הם דברים המסתברים מלד עצמם, וגם לענין רו"ר דליפרניס כ' צאלה"ח ארץ יהודה סי' ד סק"ד שהטעם שהשמיטו הרמז"ס משום דרו"ר לא שכיח צומנינו, ומענין לענין עי' מה שהארכתי בחידושי שנת צסוג' דנט"י של שחרית לדעת הרמז"ס] ועל כן אי"ז מוגדר האידנא כסכנה כפשוטה.

לכך כיון שאין ידוע שתדרוך על הציפרניים ואין כאן אלא חששא בעלמא ובפרט שהוא מקום הפסד, נראה שאין למנוע ממנה להמשיך בעבודתה אע"פ שהיא מעוברת, וכמו שאין מונעים מאשה מעוברת לגזוז ציפרני עצמה ובני ביתה ולא נימא שיש לחשוש שתעבור עליהם ולא נתנו הדברים לשיעורים לאסור בשל השוק.

ולכן מעיקר הדין גם בלא צורך גדול אין איסור בזה וכ"ש במקום שהוא כדי חייה וחיי ביתה שאין להחמיר כלל.

ומ"מ לא נאמרו הדברים הנ"ל אלא כשאין מדובר אלא בחששא בעלמא שמא תבוא לידי זה אבל בודאי דאין לעבור ע"ג הצפרנים במקום ודאי, כמו שהביאו הפוסקים דין זה להלכה וגם החזו"א מסכים שיש לנהוג כן [כמזכיר צאלה צממ שם, וראה קוצן תשובות ח"א סע' לה שאין לסמוך על השמטת הרמז"ס הנ"ל וגם החת"ס לענין דגיס ונשר לא נקט כן לכתחילה].

מהו הטעם שעונש חילול השם במיתה

בזה כמה טעמים. עיקר הטעם, מכיון שאדם המורד אפילו בשר ודם מתחייב בנפשו ואיבד כל זכותו, וכמו שאמרו חז"ל במדרש אדם קורא שמו קיסר אגוסטוס מתחייב בנפשו. ואף הדין הוא שהרוגי מלכות נכסיהן למלך, מכיון שאדם שחטא בפשע כזה איבד כל זכויותיו, בגופו בנפשו ובממונו. ועל אחת כמה וכמה המורד במלך מלכי המלכים.

ועוד יש לחדד דבעצם האדם קנוי למלכו מלך מלכי המלכים הקב"ה שבראו ואם מבזה המלך שוב אין לו זכות להתקיים וגם במלכותא דארעא הוא כעין מלכותא דרקיעא (ע"ע ברכות נח בשינוי) ולכן יש כסף מס גולגלתא הנזכר בכ"מ בלשון זו [הוא צהרצח מקומות וע"ע עזרא ד יג] דהוא כפשוטו מס לשלם על גולגלתו למלך, כעין מלכותא דרקיעא שיש לשלם בקע לגלגולת [עי' רס"ג עזרא שם], וכעין מה דאמרי' בב"מ עג ע"ב מוהרקייהו דהני בטפסא דמלכא מנח ומלכא אמר מאן דלא יהיב כרגא לשתעביד למאן דיהיב כרגא וכו'.

ועוד יש להוסיף בזה, דהנה אין חטא שאין עליו תשובה כלל, שהתשובה ברא הקב"ה לטובת העולם, כמש"כ הראשונים והקדמונים כל אחד לפי דרכו (עיי' שערי תשובה לרבינו יונה בראשיתו, וברמב"ן עה"ת פרשת נצבים בסופו, ובמפרשים בירושלמי מכות פ"ב לענין שאלו לחכמה וכו'), אבל מאחר שחילול

יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השם הוא החטא החמור ביותר, תשובתו הקשה ביותר ככל האפשר, ולכך גם הכפרה עליו היא החמורה ביותר, והיינו העונש הגדול ביותר והצער הרב ביותר שאדם יוכל להרגיש בכל ימי חייו, דהיינו המיתה.

ומאחר שזהו הפורענות הגדולה ביותר שיש לאדם, לכך רק פורענות זו מכפרת בצירוף התשובה, כולי האי ואולי, שכן אין פורענות גדולה מזו הראויה לכפר על חטא זה.

ויתכן לומר בזה עוד, כעין מה שמצינו שלא ייחד הקב"ה שמו אפילו על הצדיקים בחייהם (עיין רש"י סוף פרשת ויצא בשם המדרש רבה שם, ועיין עוד במדרש רבה מה שהובא בענין צדיקים שהאריכו ימים ולא היה לטובתם). ולכך גם המחלל את השם, אין תשובתו שלמה עד שמשלים ומסיים את חייו, בלא להעמיק עוד בחטאו.

לאחר שהבטיח שלמה לאמו שלא ישיב את פניה לבקשתו איך ביטל שלמה ההבטחה שלא נתן לאדוניהו מבוקשו

הנה

אמנם שלמה הבטיח לאמו שלא ישיב את פניו ואז בקשה את אבישג לאדוניהו, אבל בודאי שהבטחה זו לא חלה כלל, ויתבאר הענין מכמה טעמים. ראשית, הבטחה זו היתה רק לדברים שהם בכלל ההיתר, ואילו בקשה זו היתה למעשה איסור, שכן יש בזה מרידה במלכות, (אפי' אם לא היה כאן משום אשת אב), ובודאי שלא היה על דעת כן.

מלבד זה, בודאי שלא היה הבטחה על דעת שתבקש דבר שיהיה בזה נזק, שכן אין בדעת אדם להבטיח דבר שיעשה בו נזק, ובודאי שאין בזה שום חובה לקיים הבטחה כשיוצא שלא התכוון לזה. ואף שבנדר צריך פתח, מכל מקום באופן כזה אין צריך חכם להתיר.

ומלבד זה, חשיב כהבטחה על מתנה מרובה, ולענין הבטחה במתנה מרובה, יעוין בחור"מ (סי' ר"ד).

מלבד זה, מאחר והיה בזה מרידה במלכות, ממילא אדוניהו התחייב במיתה, ולכן אין צורך כלל להביא לו את מבוקשו.

מלבד זאת, הבטחה כעין זו שיעשה כל מה שיחפוץ היא הבטחת אסמכתא, ולכאורה אין בזה ממש, כל עוד שיבקש דבר שלא היה בדעתו לתת, ולא עדיפא מהאומר מה שתעלה מצודתי היום וכו'.

מלבד זאת אחר שהבין שלמה בחכמתו שאדוניה רוצה אבישג כדי למרוד בו עי"ז נמצא שבודאי גם בת שבע אמו עצמה לא רצתה בכך ושוב לא שייכא כאן עמידה בהבטחה כלפיה כלל.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מלבד זה היה הסכם עם אדוניה שלא יחונן אם לא ילך בדרך ישר כדכתיב במלכים ספ"א ואם רעה תימצא בו ומת, ואמירה זו קדמה להבטחה שהבטיח שלמה לאם שלמה שלא ישיב את פניה ובכל כה"ג שאמירה אחרת קדמה שנתברר שהאמירה האחרונה אינה נכונה אפשר דאפי' מחוסר אמנה ליכא [ועכ"פ לכאן] לא גרע מיוקרא וזולא בלוקא למ"ד הכי עי' צמ"מ שס].

במקומות שנוהגים לענות ברוך הוא וברוך שמו בכל הברכות האם יש לענות על ברכת המדליק נרות חנוכה בבית הכנסת

הנה

נחלקו הראשונים האם הדלקת הנרות בבית הכנסת באה להוציא הציבור י"ח, או שהוא ענין מנהג שתקנו משום פרסומי ניסא ואין הקהל יוצאים י"ח, והארכתי בזה במקו"א, ולהלכה נקטו האחרונים דעיקר ההלכה שהדלקת נרות בביהכ"נ אין בזה משום נרות של חובה אלא מנהג בלבד וכמש"כ המשנ"ב סי' תרעא סקמ"ד דמברכים עליו כמו שמברכים על מנהגא שאינו אלא מנהג ושם בסקמ"ה שלא יצא ידי חובתו אפי' המדליק עצמו וכ"ש השומעים.

ולכן אין צריך עשרה גם בזמן ההדלקה כמש"כ המשנ"ב שם סקמ"ז דהפרסומי ניסא מתקיים אח"כ [אף דזה עצמו אינו ראיה צרורה לענינו שאינו שייך לציבור דהא גם צעה"צ ששלים מדליק צשנילו אינו לעיכובא צדיעצד שיהיה שס], ולכן הזכירו הפוסקים ששאר הנרות אפשר להדליק גם לאחר שהתחילו הציבור בתפילתם, אע"פ שיש קצת מצוה גם בהדלקת הנר השני והילך. ולכך כיון שמעיקר הדין אין הקהל יוצאים י"ח כלל מהנרות שבביהכ"נ, וגם להדעות שסוברים ששייך ליחיד לצאת בנרות של ביהכ"נ, מכ"מ בודאי שאין יוצאים בזה בפועל ומדליקים בבית, לכן מעיקר הדין אין ענין שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו לאחר ברכה זו, ולא חמיר מחזרת הש"ץ שעיקרו נתקן להוציא הקהל ידי חובתו.

ויעויין במשנ"ב (סי' קכ"ד) שהביא מחלוקת הפוסקים אם חזרת הש"ץ נחשב ברכה של חובה כלפי הציבור או לא, ועוד הרחבתי בזה במקו"א במחלוקת הפוסקים האם המעכב בחזרת הש"ץ הוא שישמעו כל מילה או רק שיוכלו לענות אמן על הברכות וקדושה. ומכ"מ למעשה מנהג רוב המקומות שעונים ברוך הוא וברוך שמו גם בחזרת הש"ץ, וכ"ש כאן שאין זה כלל חובה שיהיה ציבור שישמע הברכות לכל הדעות, ורק מברכים משום שיש בזה תקנה של מנהג של פרסומי ניסא, ולכן גם להגר"א אפשר לענות ב"ה וב"ש כאן וכ"ש שבדיעבד גם בעה"ב עצמו אינו לעיכובא אם לא שמע הברכות מהשליח ועדיף משאר מצוות שבגופו כגון תפילין שאם לא בירך [ואם נפק"מ אם הניח לעצמו או ששלים הניח על הצעה"צ] הפסיד הברכה.

ולכן אין צריך להימנע מלענות ברוך הוא וברוך שמו. ומכ"מ במקום שמדליקים משום שיש אנשים שאינם מדליקים ורוצים להוציאם י"ח לדעת אותם הפוסקים שבאי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בהכנ"ס בשעה"ד יוצאים בנרות ביהכ"נ, ראוי להימנע שלא לענות שם ברוך הוא וברוך שמו, כדי שאותם אלו שאינם מדליקים ירויחו דעות אלו, ולא יענו ויפסידו הברכה [עכ"פ אס לא ישמעו המשך הנצרכה מחמת זה] ואף שאחר מדליק להם מ"מ לכתחילה יש להם לשמוע הברכה פי' בשליח, והארכתי בדעות הפוסקים הנ"ל [שיואל נשעה"ד נהדלקה נצחנ"ס] במקו"א וכמש"כ לעיל.

מי הקריב בשבעת ימי המילואים את מנחת החביתין

נלענ"

שמשה בודאי לא הקריב לא מנחת חביתין ולא מנחת חינוך, שכן כתיב זה קרבן אהרן ובניו, וכמו שהעירו בבי מדרשא ממש"כ בזבחים (ק"ב ע"א), שגם להסוברים שהיה למשה דיני כהן, מכ"מ לא נאמרו בו דיני מראות נגעים שבהם אהרן ובניו כתיב, וגם בזה נלענ"ד במנחת חביתין ומנחת חינוך כתיב זה קרבן אהרן ובניו, ושוב הראו שכ"כ הר אפרים הוריות סוף סי' יב והשיג בזה על הקרבן העדה בפ"ק דיומא שכ' דמשה הקריב בשחרית של יום השמיני החביתין עי"ש עוד.

אולם נסתפקו בבי מדרשא מנחת חינוך מתי הקריב אהרן ובניו, אם בתחילת ימי המילואים או לאחריהם.

ובפשטות היה מקום לומר, ששבעת ימי המילואים עדיין לא נגמר כהונתם של אהרן ובניו, ועדיין לא נעשו כהנים גמורים, שהרי בעת מילואים היה מעכב בהם ריבוי שבעה ומשיחה שבעה כמש"כ בפ"ק דיומא (דף ה') עכ"פ למאן דאמר הכי התם דפלוגתא היא.

ועוד יש להביא ראיה לזה, שכן בסדר עולם אי' שהיה יום השמיני ראשון לכמה קרבנות, כגון ראשון לשחיטת צפון וכו', והובא גם בגמ' ובכמה מדרשים בכמה נוסחאות (עי' במדבר רבה פ' נשא ובמדה"ג פ' פקודי ובמדרש חדש ועוד). ויש ללמוד מזה לכאורה, שכל דיני הקרבנות חלו רק מיום הקמת המשכן, דהיינו רק מיום שמיני למילואים, ולא היו קודם לכן, והוא הדין מנחת חביתין ומנחת חינוך לכאורה.

ומצד שני יש לומר, דבגמ' במנחות (ע"ח ע"א) נזכר שכהן גדול מביא מנחת חינוך לכהונו, ועוד מנחת חינוך נפרדת למשיחתו, עי"ש הפרטים בזה וכן ברמב"ם ספ"ה מהל' כלי המקדש הי"ז, ומשמע בגמ' שם שיש מנחת חינוך מצד המשיחה, והמשיחה כבר היתה בתחילת שבעת ימי המילואים כמבואר בכתובים, וכדאיתא ביומא שם (דף ה') שהיה להם משיחה שבעה.

ומצד שלישי יש לדחות ראיה זו, ויש לומר שמכיון שהוצרכו למשיחה שבעה ימים [למאן דק"ל הכי שנשמנה מדורות], ממילא רק לאחר שבעה ימים נגמרה מצות משיחתם והביאו מנחת

חביתין, ויש לפלפל בכל זה.

אולם למעשה פשטות הגמ' שהביאו גם מנחת חינוך בשבעת ימי המילואים עצמם, דא"י בגמ' ביומא שם (ה' ע"ב) "וזה הדבר אשר תעשה להם" וזה להביא עשירית האיפה, דכתיב זה קרבן אהרן ובניו (עיי' רש"י שם), ובפשוטו הכונה שהקריבו עשירית האיפה של מנחת חינוך כבר בימי המילואים עצמם, ואולי גם חיוב מנחת חביתין של כהן גדול בכל יום, ולכאורה בא ללמוד כל דיני מנחת חינוך ומנחת חביתין האמורים להלן, שיש לעשותם כמצותם גם בשבעת ימי המילואים.

וכך הבינו מפרשי הרמב"ם שבשבעת ימי המילואים מעכב עשירית האיפה של מנחת חינוך, עיי' בדרך חכמה על הרמב"ם (סוף פ"ה מהל' כלי המקדש הט"ז), וכן בספר המפתח שם [אף דלולי דצריהם הי' מקום לפרש דעשירית האיפה לא מזכר לגבי עיכובא אלא ללמד שנוהג זו' ימי המילואים דומיא דמכנסים שזכר שם ומש"כ אפי' דיבור מעכב הוא ענין צפני עזמו אצל אה"נ למ"ד כל הכתוב בהם מעכב גם זה יעכב ולכא' מ"ד אפי' דיבור מעכב קאי כמ"ד זה, וכך הכרעת הגמ' שם ד סוף ע"ב דר' יוחנן איהו דס"ל כל הכתוב בהן מעכב בהן ואיהו גופיה אמר דדף ה ע"ב אפי' דיבור מעכב ואה"נ הי' יכול להציא מזה רא' דדף ד ע"ב שכן דעת ר' יוחנן שכל הכתוב בהן מעכב בהן, אצל נקט חדא מתרתין].

אולם בירושלמי יומא הנ"ל [ועיי' שם בפנ"מ וזהו אפריס הנ"ל] משמע דאכן אהרן לא הקריב קודם לכן עיי"ש, ואולי יש בזה פלוגתת הבבלי והירושלמי והיה מקום לתלות זה אליבא דמ"ד ריבוי זו' ומשיחה זו' מעכבת א"כ גם זו מעכבת ולא היו כהנים עד אז ולא הקריבו בינתיים עשירית האיפה, וקצת דוחק לומר דדברי הגמ' ביומא שם לענין עשירית האיפה תליא בפלוגתא דאפי' אם נימא דעצם העיכובא תליא בפלוגתא אם מילואים כל הכתוב בהם מעכב בהם או לא, מ"מ עצם מה שהי' עשירית האיפה אז לא נזכר בגמ' שם שהוא בכלל הפלוגתא, ומלבד זה מאחר דזה גופא שעשירית האיפה נלמד מגז"ש ד"זה" "זה" ולכאורה הו"ל גז"ש מופנה מב' צדדין ואפשר ללמוד גם עצם הקרבת עשירית האיפה בימים אלו גם אם נימא דלשאר דיני כהונה ריבוי זו' ומשיחה זו' מעכבין, ושוב נראה דאכן לא מסתבר דמ"ד כל הכתוב בהם מעכב בהם יסבור שלא הקריבו אז דהרי ר' יוחנן נזכר שם מיד אחר מילתיה דריב"ח שאמר להביא עשירית האיפה ואח"כ קאמר ר' יוחנן [דאיהו ס"ל כל הכתוב בהם מעכב] אפי' דיבור מעכב ודוחק לומר דזה אינו מעכב.

ואולי הי' מקום ליישב הגמ' יומא שם דעשירית האיפה היינו שאחר הז' ימי המילואים אבל הוא דחוק דלשון הגמ' שם מכנסים ועשירית האיפה ומשמע דשניהם היו באותו זמן דהיינו בזמן המילואים דמיירי שם.

אדם היושב בביתו בזמן חצות האם עדיף שיאמר תיקון חצות או שילך לומר סליחות עם הציבור

לא

פירט כת"ר האפשרויות העומדות בפניו, אם רגיל לומר תיקון חצות בכל יום, ולגבי סליחות אם יש לו מנין אחר לומר הסליחות לאחר מכן, וכן האם לא יוכל להגיד אח"כ סליחות כלל, ולכן אם יש לו מנין אחר לומר הסליחות לאחר מכן ורגיל לומר תיקון חצות בכל יום בוודאי שעדיף שיעשה כהרגלו ויאמר הסליחות לאחר מכן במנין אחר, שהרי בוודאי עיקר מנהג הסליחות בפוסקים דילן הוא לא בחצות אלא לאחר מכן, ואין שום צורך לומר דוקא בחצות.

ואם אם יפסיד לגמרי הסליחות מלומר אז בוודאי שעדיף לומר סליחות מתיקון חצות, שכן הסליחות הוא מנהג שהתקבל בכל ישראל, משא"כ תיקון חצות לא התקבל כמנהג חובה, וכן הסליחות הוא מנהג קדום מאוד וכבר נזכר בגאונים כמבואר בב"י, אולם אם לא יאמר עם הציבור סליחות יאמר עכשיו תיקון חצות ויאמר לאחר מכן סליחות ביחידות יש לדון בזה האם עדיף לומר שניהם ביחידות או לומר רק אחד מהם בציבור, אולם למעשה יותר נראה שלא יפרוש מן הציבור ויאמר עם הציבור הסליחות, ואילו יאמר לאחר מכן תיקון חצות שכן התיקון חצות אפשר לומר גם לאחר מכן.

תנאים ואמוראים שהזכירו מאמר בסתם מה היה מקורם לזה

יש

מהם שלמדו הדברים מדרשא, כמש"כ בהקדמת משנה תורה להרמב"ם, ויש שקיבלו מרבותיהם כמו שאמרו הכל יודעים שהתורה של משה היא, ויש שהוציאו הדברים מהוכחות ומסברא עיין גיטין ו ע"ב לגבי ר' אביתר, ועיין עוד בסוטה (פרק קמא) כל אחד בעצמו שיער אי בעית אימא מרביה וכו', ויש שם משמעות שיש דברים שנאמרו ברוח הקודש, ועיין עוד בספר פלאות עדותיך להרב לורנס שהאריך הרבה בענין לא בשמים היא לגבי דינים וחידושים הנלמדים ברוח הקודש (ולפעמים רוח"ק ר"ל שהיה גם סיעתא דשמיא ועי' חזו"א אה"ע סי' ב, ועי' בהערות הטור הוצאת המאור הל' לולב מש"כ לענין הדס קטום).

האוכל בחג הסוכות מחוץ לסוכה מטעם אונם או פטור או מטעם אחר האם יש ענין לומר נוסח האושפיזין היכן שאוכל

(פרשת אמור) מוכח שאמירה זו היא רק מחמת הסוכה, ואין שום טעם
לומר נוסח האושפיזין אם אוכל מחוץ לסוכה.

בזוה
ר

אישה שאוכלת סעודת ליל יום טוב בבית הכנסת האם בעלה שאוכל בבית צריך להדליק נרות יום טוב

כן (עיי' סי' רס"ג במשנ"ב ס"ק י"א).

ויש

לציין שהנידון העיקרי כאן האם נרות שמדליקים בבית הכנסת הציבור פוטרים
האישה והאם ע"י זה נחשבת כמדלקת בעצמה ואם תפטור גם הדלקת בעלה ע"י
זה עיין ביאור"ל בסי' רס"ג סעיף ו' בשם הדה"ח.

אבל למעשה יכול הבעל לברך כיון שהבית הוא חדר המיוחד להם שאין לרבים
מקום להיות שם אפילו אם נחשיב האישה כבעלת חוב להדליק בבית זה והאישה
עצמה היתה יכולה לברך שם עיין סי' רסג במשנ"ב ס"ק לח, וכל שכן שהבעל
יכול לברך שם.

ולענין האישה עצמה היכן תדליק הרחבתי בתשובה אחרת האם לכתחילה יש
להדליק במקום האכילה או במקום השינה.

אולם להסוברים שיש להדליק במקום האכילה יש לה להדליק נרות גם במקום
אכילתה לדעת השו"ע שם סעי' ח' בלא ברכה ולדעת הרמ"א שם יש לה להדליק
בפני עצמה במקום אכילתה נרות בברכה להסוברים שיש להדליק במקום
האכילה.

וגם אם תברך האישה על הדלקה במקום אכילתה להלכה אינו פוטר את הבעל
בנידון דידן כיון שיש לו מקום לאכול בפני עצמו יעויין במשנ"ב הנ"ל ס"ק ל"ח
ובבה"ל הנ"ל.

מי שאמר צ' פעמים ותן טל ומטר (בנפירות לפרטי הדינים) בניגון האם מהני אחר כך כשמתפלל שלא בניגון

**מסב
רא**

סירכת הלשון הוא לפי רגילות הלשון גם כשעכשיו אומר בניגון אחר, וגם
אולי יש ללמוד כן ממה שסתמו הפוסקים ולא הזכירו חילוקי דינים בזה,
ובפרט דבספק ברכות מיירי כמ"ש המשנ"ב סי' קיד ס"ט לענין הפלוגתא
אם מהני אמירת תשעים פעמים (ואף שיש כאן ספק ספקא דלהגר"א לא
מהני ושם בניגון לא מהני מ"מ בברכות אין חילוק בין ספק לס"ס כמ"ש
הפמ"ג שהזכיר המשנ"ב ס"ס קכד), ולכן הדעת נוטה שלא יחזור ויתפלל
ולכתחילה צ"ע.

וכן בדין סירכיה נקט בק"ש ראובן היה רגיל מנערותו לקרוא ק"ש בטעמיה ואירע יום אחד
שקרא בלא טעמיה וטעה בין כתיבה לכתיבה שאמר וכתבתם ואינו יודע אם קאי בכתיבה
ראשונה או שניה, דקי"ל סירכיה נקט, מסתמא שייך ג"כ דין זה אף ששינה מרגילותו
ויל"ע.

וכע"ז יש להסתפק במי שהתפלל בר"ה בניגון של ר"ה ואינו זוכר אם אמר המלך הקדוש
ושם יש קצת סברא לומר לאידך גיסא שאם דקדק לנגן אפשר שדקדק גם לומר או שעצם
מה שהוצרך לכוון דעתו בניגון סייע לזכור לומר המלך הקדוש וכאן לא שייכא סברא זו.

ויש לציין דבאופן שיודע שלא הועיל, מבואר בפוסקים שיכול לסמוך על אשגרת לשונו
שיודע שאומר ותן ברכה וחזור על סמך זה גם אם אמר צ' פעמים ממש, וגם באופן הפוך
שיודע שע"י שהורגל באמירה בניגון מסתמא דמהני.

אמנם שוב ראיתי בספרו של מכובדי הרה"ג גדליה הוניגסברג (ח"ב עמ' קצג) שהביא
מנהג ישיבת נובהרדוק שהי' להם ניגון מיוחד שהיו משוררים צ' פעמים אתה גבור וברך
עלינו ושכן ידוע בשם הקה"י, ושואמר ע"ז הגר"ק שאינו יודע אם זה מועיל כי התרגלו
לומר כן רק בשיר ולא בתפילה (ובדוחק הי' מקום לומר דר"ל שאינו יודע אם יועיל דשם
ימצא בעצמו אח"כ שלא התרגל בפיו לומר כן, וכמ"ש כ' כעין זה לעיל מזה בעמ' הקודם
שם בשם הקה"י הגר"ק, ואם נימא כן נמצא דאין דברי הגר"ק סותרים דברי אבוה, אבל
א"צ לומר כן אלא כנראה שאכן הסתפק בזה הגר"ק).



אין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים ללא שאלת חכם.

אין התחייבות להשיב לכל שאלה המתקבלת, עקב העומס.

לתמיכה בהוצאות המערכת ניתן באמצעות כרטיס אשראי בקו שכיחא 03-6703-111 שלוחה 5