



- שבוע 28 5
- מה טעם החומרא שהובאה בשם הגר"ש לקנות חומרי הניקוי (אף של רצפה) רק כשרים לפסח
- 5
- האם מותר לזרוק בשמים של הברכה לאשפה 7
- מי שנכנס לבית הכנסת באמצע קריאת התורה (אחרי שכבר שמע קריאת התורה) ורוצה לצאת האם צריך להמתין רק עד סיום הקורא לקרות או יותר מזה ומה הדין לדבר בלימוד בשעת ברכות העולה לתורה 8
- רופא מנתח שלא יוכל לקרוא ק"ש עכשיו מתחילת זמנה עד סוף זמן המנ"א האם עדיף לקרוא לאחר עלות השחר לפני זמן קריאתה של ברכתה או לאחר זמן המנ"א האם עדיף בזה לקרוא לפני זמנה או לפסוק על הגר"א 9
- דברי חסד לאחר הפסח המתקבלים מארגונים ועמותות דתיים ושאינם דתיים באופן שידוע שנארוזו והוכנו לפני הפסח האם יש לתלות שעשו מכירת חסד 11
- למה כתב בדרושי הצל"ח (דרוש כ"ב אותיות כ' כ"א כ"ב) "על הערבית" ולא נברית כלשון הגמרא בעירובין יט ע"א ועוד דברים חשיבין לשאלה זו 13
- כמה צריך לאכול במעודת סיום כדי להפקיע את חיוב תענית בבורות בערב פסח 14
- ממתי זמן ק"ש של שחרית להתחילה בזמנינו להלכה (כשאנו יכול להתפלל כל התפילה עכשיו) 15
- האם יש חילוק בין המרת שיער בלייזר להמרת שיער באופן אחר לענין גילוח שאר איברים (מלבד בית השחי ובית הערו') ומה הדין בזמנינו 17
- האם מותר להסיר שיער בלייזר בפיאות הראש 20

שביחא שאלות המצויות בהלכה

האם מותר לאכול שניצל עם פירורי מצה בערב פסח ומה הדין בכל מצה משונגת ומה הדין לחסומים

- 27 שברכת שניצל הוא שהכל
- 33 מה הפתרון למי שאין לו שיניים באכילת מצה ע"פ הלכה
- האם מותר לכוון שעון שבת מערב שבת כדי להדליק מכשיר מדית כלים חשמלי במהלך השבת
- 36
- 36 בעל קורא שמעך בקריאת ההפטרה בנביא מה הדין
- 39 איך מותר לחכם לומר דעתו להיות בדאורייתא כשיש מי שכבר מחמיר וכן להיפך בדרכנו
- אדם שיודע בקרבו את האמת שאינו עושה כדין ומלמד לעצמו חיתים כדי להנצל מיום הדין מה הנדרתו
- 41 לדינא
- מנהגדין שהרגו מסית האם עליהם שלא להרוג מסית לאחר זמן זה ומה הדין להרוג שאר חייבי מיתות בזמן
- 41 זה
- 42 אמא שאין באפשרותה להאכיל הולד האם עדיף לבקש מנכרית או להשיג תחליפי חלב
- מי שאמר קדושה עם ציבור באופן אקראי שלא התפלל איתם האם כרגע מותר לו להתחיל שמונ"ע עם
- ציבור אחר אע"פ שלא ימפיק לומר עמהם קדושה ומה הדין באופן שמתחילה שמע וענה רק ברוד
- 44 ולא קדוש
- מה יעשו החיילים בליל הסדר הלכודים במלחמה כשעלול לעמוד לרשותם זמן קצר מאוד לעשיית הסדר
- 44
- הקורע בגדו כשרואה הכותל המערבי, היכן קורע בגדו, כמה צריך לקרוע והאם מותר להשתמש או לתפור
- 48 את הבגד אחר כך
- 49 מי שפרק מעליו עול מצוות לתיאבון האם דינו כמשומד לתיאבון או להכעים
- האם יש ענין להכשיר את השיש, למרות שאינו מוסך על ההכשרה ואינו משתמש בו בפסח בלא הפסק
- 51 ביסוי עבה, מכיון שהוא עשוי מחומר שלא מועיל בו הכשרה
- בעניין הפסיעות שאחר תפילת שמונה עשרה, האם מחויבים לחוש לדעת המג"א שאסור לפסוע בשיש
- 54 מתפללים בד"א שלאחריו מן הצד
- 56 הרמ"א שהיה מבני פולין האם התפלל בהברת בני פולין (הברה חסידית)
- חלב שקדים עם תערובת שמן קנולה האם מותר לשתותו בפסח לנוהגים שלא לאכול קטניות בפסח
- 57
- 58 האם בו' ארמית הוא יהרג ואל יעבור
- מה הפעם שאם ייחד את החמץ לישיבה ופח בשיט את החמץ אינו חייב בביעור דהרי אפי' חצי שיעור יש
- 59 אומרים שחייב בביעור ולכו"ע אסור באכילה ומה הדין בשיש קטנים שיבואו לאוכלו
- 59 מהו הפעם שיש הרבה שהורגלו להחמיר בכשרות בפסח לאיפור יותר משאר השנה
- 60 מה יעשו רבים המסוכים סביב השולחן כשאין מקום להסיכה לכל אחד
- 61 מי שיותר נוח לו שלא להסב האם פטור מהסיכה מפעם שאינה אלא בדרך חירות
- 65 עץ שנמנע אותו בשבת במזיד וגדל האם אפשר לברך עליו את ברכת האילנות
- איך אפשר להבין את המצב שאדם שהתמנה למתן מידע בלבד פועל במלך בימי הביניים בכל היוצא מפיו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

יעשה כנגד כל הרשויות והשלטונות בעוד הממונים בזמן החזו"א התקיים בהם לב מלך ביד ה' ואף

- 66 הם עצמם לא הבינו למה נתנו הקלה לבני השיבות
- 68 הנוטע אילן בשבת במזיד האם מחוייב לעקרו
- 68 אילן שנמסר גולן בקרקע שאינה שלו האם יכרך עליו ברכת האילנות או לא
- בעה"ב שעני חייב לו מעות ובעה"ב מוחל לו האם יכול להחשיבו כמימחא דפסחא ומעות חיטים
- 68
- 69 האם אפשר לברך ברכת האילנות על עציץ שאינו נקוב
- 70 מי שקם משנת הצהריים ונגע באוכל של חבריו האם חייב לשלם לו כדיני שמים
- מה השיעור של הזוית שצריך להתכופף כדי שיהיה כבר נחשב המיכה באופן זה כלל סדר פסח
- 70
- 72 האם צריך להיזהר להפסיק בדיבור באמצע אכילת כזית ראשונה של המצה
- בליל יו"ט ראשון של מוכות שצריך לאכול כזית פת במוכה (ויש אומרים לאכול יותר מכבצה שהוא שיעור שמחוייב במוכה) האם מחוייב שלא לשוח עד שמסיים האכילה
- 74
- 75 האם ראוי לבן תורה לאכול בערב פסח את החמץ בחדר מדרגות של חבנין המשותף
- 76 מי שנשען על ידו המונחת במרפקו על השולחן האם יש להחשיבו כמיכה
- 77 האם מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול לאחר אפיקומן
- מי שיש לו ב' חלות בשבת אחת מרייה ופעמים מדיום של כוסמין ואחת ישנה מאתמול של קמח חיטה,
- 81 מאיזה חלה יבצע
- 82 חפצים העומדים ברחוב בזמני ערב פסח האם מותר לקחת אותם
- 83 האם אפשר לקיים מלווה מלכה בפירות
- במהלך טיפולי הסרת שיער בשלב הראשון של גירוד השיער במכין גילוח לפעמים עלול להיות פציעה מזה
- 83 האם יש בזה איסור חובל בחבירו או בעצמו
- 83 הסרת שיער במקום הזקן על ידי ליזור האם יש בזה איסור השחתת הזקן או לא

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח

questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' חפץ 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

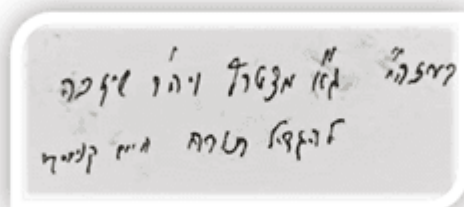
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלושה 6)

השתתפות בהוצאות בשלושה 5

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

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

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שטרנבוך, 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"ם
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבני, הגר"ש זעפרני.



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

כל מי שיש בידו השגה, בין 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 עלינו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

ואם ח"ו השתרבב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל
לתקן הדברים להבא, ושגיאות מי יבין.

מה טעם החומרא שהובאה בשם הגרי"ש לקנות חומרי הניקוי (אף של רצפה) רק בשרים לפסח

הלכאור

מאחר שהחמץ אינו ראוי לאכילת כלב ואפי' חמץ נוקשה אינו, א"כ מה הצד לאסור בזה, ובפשטות הוא רק מצד הידורים שנהגו בפסח יותר מן הדין כעין מה שכתבתי בתשובה אחרת לענין מנהג החזו"א במכירת החמץ שבבליעות הכלים, כמו שביארוהו תלמידיו וכמו שאמר גם הגרשז"א, ולכן גם לענין חומרי ניקוי חשש לזה.

ואם נימא שהקפידא היתה רק בחומרי ניקוי הנקנים בפסח אולי חשש שנהנים מהנאה מתערובת חמץ שנפסל לכלב לאחר זמן איסורו שבזה אסור בהנאה אפי' אם נקנה מגוי לאחר זמן איסורו (כדעת המשנ"ב סי' תמב סקמ"ד וחזו"א או"ח סי' קטז סקי"א דלא כבית אפרים או"ח סו"ס קלה וחי' חת"ס הל' פסח סק"ג וסק"ח שהקילו בזה), וכ"ש שאם קונה מישראל באופן שנוצר התערובת לאחר זמנו שאפי' חיוב ביעור יש בו כמ"ש במשנ"ב סי' תמב סק"ט וכ"ש שאסור ליהנות ממנו, (ובשל גוי יש רק איסור הנאה ואין חוב ביעור כמשנ"ת הטעם בחזו"א שם).

והנה לפי מה שהובא בספר אשרי האיש (ח"ג פנ"ח אות טו) החילוק שהובא שם בין אם מנקה בחומרים אלו את ביתו לפני פסח או בפסח, ולפי הנ"ל החילוק הוא אם קנה את החומר לפני פסח או בפסח ולא נראה שזה החילוק, אלא טעם ההיתר באופן שניקה בהם את ביתו לפני פסח הוא טעם אחר, כמ"ש בסי' תמב סקט"ו לענין חמץ שנדבק בניירות לפני פסח וכמשנ"ת בחזו"א סי' טז סקי"ד שהוא כבר נעשה חלק מהנייר כחמץ שייחדוהו לשיבה וטח בטיט כמ"ש בשו"ע שם ס"ט, ויל"ע בזה.

או יש לומר דאפי' מיירי באופן שכבר אי אפשר ליהנות מהחמץ בדרך אכילה אבל עומד לריח (כגון חומר ניקוי שיש בו ריח אם מעט ואם הרבה) ויתכן שחשש לריח הבא מחמת החמץ, ואולי יש בזה בעי' של אחשיבה לחמץ להנאת ריח, ובזה נכנסים לנידון האחרונים האם שייך אחשיבה בחמץ לענין עישון חמץ, יעוי' בבית מאיר סי' תסז ס"ח ושו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רמב ומור וקציעה ס"ס תמב וחוט שני עמ' צז, ויש לציין דהיא חומרא על חומרא, דאפי' בסיכה אין מוסכם לכל הפוסקים שאומרים אחשיבה, וכ"ש בעישון שאינו מוסכם, וגם יש לדון אלו שהחמירו בעישון אם עשן שנכנס לגופו הוא יותר חמור מריח

ולא עיינתי בזה כעת.

ועי' בחוט שני שם שכ' לגבי סיגריה שגם אם אין אחשביה אבל יש הנאה מחמץ ויל"ע המציאות מה המצב הסיגריות דלכאורה גם שם נפסל מאכילת כלב.

ובתמצית ההלכות לידידי הגר"ד קולדצקי (סי' תמב סעי' קכב אות ג') הביא טעם החומרא בזה משום שיש סוברים שהיתר החמץ שנפסל מאכילת כלב הוא רק אם נפסל לאכילת כלב מחמת עצמו ולא אם נפסל מחמת תערובת דברים אחרים עכ"ד, ושיטה זו היא שי' החוות דעת יו"ד ריש סי' קג ביאורים סק"א.

(כלומר החו"ד סובר שהיתר זה הוא אינו כאשר החמץ נפסל לאכילה מחמת דבר חיצוני.

ותמצית דברי החו"ד שם הם שהאיסור לא פקע אם נתערב באיסור דבר מר ורק בינתיים אין עליו המלקות אם אכלו משום שהוא שלא כדרך הנאתו ולכן אם יחזור וימתקנו יחזור למה שהיה, משא"כ אם נתקלקל האיסור מעצמו אז נתבטל איסורו.

לגבי הקושיא שכתבת דיברתי עם כמה ת"ח ונראה שמה שנוטים ליישב דברי החו"ד דבתריאקה וכו' מכיון שהתערובת נעשתה קודם זמן איסורו אין בזה איסור הנאה לאחר זמן איסורו דלא חל האיסור, ואע"פ שיש כאן איסור כבוי לפי הגדרת החו"ד, מ"מ הנח לחמץ דגם בטח בטיט כך הדין שאינו חוזר ונאסר בפסח דאין על זה שם אוכל, ומ"מ הגרי"ש יתכן שהיה לו ביאור אחר בדברי החו"ד).

ויעוי' בשיעורי קנה בושם על הל' פסח שהביא שם סברא שיש חומרי ניקוי שבמגע במים החומרים מתפרקים עי"ש מש"כ בזה, וכע"ז הובא בשם גדולי ההוראה בגלאט תשס"ח עמ' 187, ויתכן שכוונתם להגריש"א גופיה, והוא דומה קצת לנידון הפוסקים על ג'לטין ממקורות לא כשרים שנפסלו מאכילת כלב וחזרו והוכשרו, ובתשובות של הרב נבנצל ראיתי שהכחיש לגמרי המקום לחוש לחשש מעין זה, וכנראה שהוא דבר שתלוי בבירור המציאות בכל מוצר לגופו, האם יש תופעה כזו במקרה נגיש ורגיל שהחלקים יתפרקו שוב באופן שיחזור חלק מן החמץ להיות ראוי לאכילה, או לא, ואני איני בקיא במציאות בזה, ובקובץ גלאט תש"ס עמ' 40 הפנו למאמר של כימאי בשם ד"ר אליהו ליכט שהאריך בנושא הבעיות של חומרי ניקוי בפסח ואין המאמר תחת ידי.

(כלומר החשש הוא שהחמץ עשוי לחזור להיות ראוי לאכילה, משום שלמרות שהוא עבר תהליך של ערבוב חומרים שפסלו אותו מאכילה מ"מ החומרים עשויים להתפרק והחמץ יחזור להיות ראוי לאכילה, וזה יהיה תלוי בכמה נידונים (כמו הנידון האם חמץ שנפסל לכלב וחזר ונראה לאכילה הוא היתר או איסור), ולפי מה שהבנתי יש הטוענים שיש סימוכין לטענה זו במציאות שבשטח, ואיני בקי במציאות בזה).

שביחא שאלות המצוות בהלכה

השלמה לנידון על שימוש בתבשירי אקונומיקה שאינם בשרים לפסח

בפנים הדברים כתבתי צד דאפשר שהחור"ד לא מיירי בחמץ בפסח עי"ש, אולם בחור"ד שם (ביו"ד ריש סי' קג) כתב וגבי חמץ שאסור פת שעופשה וכו' אף שנפסל מאוכל אדם, הוא מטעם שכתב הר"ן שם (פסחים יג ע"ב ד"ה ת"ר) משום דראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וכל שעדיין ראוי לאוכל או לתקן בו אוכלים אחרים ועומד לכך אסור מדאורייתא עכ"ל, ומבואר דגם בחמץ בפסח החמיר בזה.

האם מותר לזרוק בשמים של הבדלה לאשפה

יש שהזכירו להיזהר בזה.

מקורות:

בגמ'

מגילה כו ע"ב איתא שתשמישי מצוה נזרקין, ואעפ"כ נזכר בפוסקים לענין מצוות כגון ציצית ועצי סוכה שאין לנהוג בהם מנהג בזיון כגון לזרוקן לאשפה בידיים (עי' בשו"ע ומשנ"ב בהל' ציצית), ובשו"ע הל' חנוכה סי' תרפא משמע דאפי' נר של שבת ושל בית הכנסת יש לנהוג בהם זהירות שלא לנהוג בהם מנהג בזיון.

וכן לענין בשמים של הבדלה בתורה לשמה לבעל הבן איש חי (סי' קיג) נקט שלא לזרוקן לאשפה, אלא לאפות בזה לחמי שבת, וכן הביא זה הרהמ"ח בבן איש חי (שנה ב' פרשת ויצא אות י', ועי"ש שנה א' פרשת וזאת הברכה אות א' לגבי תשמישי מצוה אחרים), וכן הביא הכה"ח (סי' רצז ס"ק יא), וכ"כ הגר"ח ק"ק (דולה ומשקה עמ' 396) שטוב ליזהר.

ויעוי' במשנ"ב (או"ח סי' קנד סי"ד ד"ה שדולקין) לגבי נר של הבדלה שנקט בשם הפוסקים שאין איסור להשתמש בו לצרכי חול, ויתכן שאינו מסכים עם הבא"ח, שמחלק בין ברכות הנהנין והראי' שאין המצוה בגוף החפץ לבין מצוה שהיא בגוף החפץ, דברכת הנר במוצ"ש היא ברכה על הראי' של הנר וממילא הברכה היא המצוה ולא הנר משא"כ בציצית וסוכה שהחפץ עצמו הוא המצוה ואפי' בנר של שבת הנר משמש את השבת בפועל, אבל כאן אין זה משמש את השבת אלא ברכה שתקנו לאחר השבת הואיל ונברא אז האור, וכמו שלא כל דבר שמברכין עליו ברכת הראי' נעשה חפצא דמצוה, בפרט שאמרו שאין מחזרין וכו' כדרך שמחזרין על המצוות (ספ"ח דברכות), וממילא גם בשמים בכלל חילוק זה שגם זה ברכות הנהנין על דבר שהנשמה נהנית ממנו הואיל ונסתלקה הנשמה היתירה.

אבל בשש"כ (ח"ב עמ' רסג עי"ש) כתב לחלק בין נר לבשמים, שבנר כבר כלה הדבר, יעו"ש, ולפי טענתו היה צריך לומר שבנר של שבת ושל בהכנ"ס היה להתיר דלא השו"ע הנ"ל, ודוחק גדול לחזור ולחלק בזה עוד ולומר דשם יש כבוד בעצם הנר עצמו לא רק

באור.

ויש שציינו בזה גם לדברי המאירי (ברכות לט) והב"ח (סי' תרפא) לגבי נר הבדלה גופא שגם משם יש לדון אם יש בזה סתירה למשנ"ב או לא, ואמנם מדברי המאירי אין כ"כ קושי' כיון דמיירי להשתמש מנר שבת לצורך הבדלה דאינו מבואר שבנר הבדלה יש איסור להשאיר לנר שבת ולא מיירי שם אפכא, אבל מהב"ח יל"ע אם מסכים עם הסברא שהביא המשנ"ב בשם הפוסקים, וגם מהמאירי אם אי' דסובר שמותר להשתמש בדבר רק לצורך מצוה כמותה (ועי' בשו"ע הנ"ל) ג"כ יהיה מזה לכאורה פלוגתא על דברי המשנ"ב.

בחשוקי חמד (קידושין מו ע"א) הביא בזה הנידון המבואר בש"ך (יו"ד סי' סא סק"ה) ובפמ"ג (שפ"ד שם) לגבי מתנות כהונה זרוע ולחיים וקיבה שנקט שם הפמ"ג שאין בזה דין שלא לנהוג מנהג בזיון, אלא רק משום דכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים, ולא הבנתי הראי' משום דאטו כולהו בחדא מחתא מחתינהו, ואדרבה אם מביא ראי' משם לחד גיסא יש להביא ראי' אפכא ממצוות אחרות לאידך גיסא, אלא טענת הפמ"ג שיש דין מיוחד במתנות כהונה הזרוע והלחיים והקיבה שהוא ניתן לכל צרכו של הכהן כלשון הפמ"ג שם "שהוא מנתו ופרנסתו של הכהן" ולכך אין מחוייב לנהוג בו כבוד, וגם עיקר סברתו של הפמ"ג יל"ע מנ"ל, ואפשר דמיירי מעיקר הדין מצד איסורא ולא מצד היתר ואיסור, דהרי בלאו הכי אמר כן רק לפרש ההו"א מה נתחדש כאן במתנות כהונה למה שלא יתנו לכלבים כשהוא ראוי לאדם, וע"ז קאמר דאיסורא נמי איכא ולא דמי' לשאר תשמישי מצוה דנזרקין.

מי שנכנס לבית הכנסת באמצע קריאת התורה (אחרי שכבר שמע קריאת התורה) ורוצה לצאת האם צריך להמתין רק עד סיום הקורא לקרות או יותר מזה ומה הדין לדבר בלימוד בשעת ברכות העולה לתורה

יערי' בסי' קמו ס"א בבה"ל ד"ה שפיר דמי שהביא שם מחלוקת אחרונים האם צריך להמתין גם עד אחר שיברך העולה ברכת אשר נתן שלאחר הקריאה, דהפר"ח מיקל בזה ובספר מטה יהודה מחמיר בזה.

ואולי יש קשר בין זה לפלוגתא שהביאו השו"ע והמשנ"ב לעיל מינה [סוף סי' קלט ס"ו ד"ה והנכנס] לענין אם צריך עשרה שישמעו הברכות, ומ"מ שם גם לשי' היש אומרים אין ברור שהוא דין המוטל על כל יחיד ויחיד לשמוע הברכות דאפשר דסגי שיאמר בקול ואם יש כבר עשרה ששומעין הברכות סגי אפי' לשי' הי"א שם במה שאין כאן ברכה לבטלה, ואף דלגבי קריאה"ת דמי שאין תורתו אומנתו אסור ללמוד אז לפי התנאים שנתבארו בסי' קמו ס"ב יל"ע דשמא בשעת הברכות חשיב כבר בין גברא לגברא אפי' לשי' הי"א אם יש

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עשרה ששומעין הברכות, לפי שי' הב"ח [צמס"ג סי' קמו סק"ו] המתיר ללמוד בין גברא לגברא, ויל"ע בזה, ואילו לענין יציאה באמצע הברכות לשי' המטה יהודה הנ"ל החמירו כמו יציאה באמצע הקריאה"ת יותר מדין לימוד באמצע הברכות שלא החמירו, וכן מצינו לענין אחר שהחמיר השו"ע ביציאה יותר מבדיבור [צנע"ל ריש סי' קמו ד"ה כשהוא פתוח ע"ש], ויש דברים שהקילו ביציאה יותר מבדיבור כמבואר בבה"ל הנ"ל.

אולם מקופי' אין הכרח לחלק בין יציאה ללימוד דאם לגבי יציאה החמיר המטה יהודה בשעת הברכות דחשיב כשעת הקריאה עצמה יש מקום לומר דגם לגבי לימוד החמיר המטה יהודה שלא ילמוד בשעת הברכות.

וכן לפי שי' המאירי שהובא בבה"ל בסי' קלט הנ"ל יותר נראה שסובר שהברכות הם תקנה על כלל הציבור לשמען גם אם לא מילה במילה ממש, עי"ש, ולפי שיטתו יש יותר מקום לשמוע דלא חשיב בין גברא לגברא אלא כזמן הקריאה ממש.

ומיהו מאחר דבלאו הכי רבים אוסרים ללמוד בין גברא לגברא וכך שי' השו"ע ועכ"פ בינו לבין אחרים, דוחק לסמוך על הב"ח להתיר אפי' בשעת הברכות לפי מה שנתבאר שיכולים להיות בזה בעיות לפי שי' המאירי ושי' המטה יהודה.

ויש לציין דגם הנידון אם צריך להמתין עד סיום ברכת אשר נתן או לא, הוא רק אם כבר נסגר ס"ת, דאם המברך לא סגר הס"ת ונשאר פתוח יש כאן בעיה שהס"ת פתוח [עי' צנע"ל ריש סי' קמו ד"ה כשהוא פתוח], ואם המברך לא סגר את הס"ת גם אחר הברכה ונשאר פתוח בשביל העולה שלאחריו לכאורה לפי הבה"ל הנ"ל והפוסקים שהובאו שם יש בעיה לצאת, ומ"מ אם הס"ת כרגע לא פתוח למטרת קריאה עכשוית אלא נשאר פתוח מחמת שלא סגרוהו מהקריאה הקודמת ואין הס"ת בטיפול ועיסוק עכשיו ע"י הקורא או העולה, אפשר דאין זה בכלל נפתח ספר תורה, וצ"ע למעשה.

**רופא מנתח שלא יוכל לקרוא ק"ש עבשיו מתחילת זמנה עד סוף
זמן המג"א האם עדיף לקרוא לאחר עלות השחר לפני זמן קריאתה
של לכתחילה או לאחר זמן המג"א האם עדיף בזה לקרוא לפני
זמנה או לסמוך על הגר"א**

נוהג (ע"פ רבותיו) לחשוש לדעת המג"א מעיקר הדין לגבי זמן ק"ש פשיטא שעדיף לקרותה לפני זמנה (אחר עלות השחר) שבזה ודאי יוצא בדיעבד לכו"ע מלקרותה לאחר זמן המג"א, שאז אינו יוצא ידי חובתו לפי דעת המג"א, אבל אם נוהג לעיקר הדין כהגר"א לענין זמן ק"ש ונוהג את שי' המג"א לחומרא בעלמא (כמו המנהג הרווח בכמה מקומות וכהוראת החזו"א) בזה בודאי שעדיף לקרוא

אם

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הק"ש בזמן הגר"א לאחר זמן המג"א שבזה יוצא ידי חובתו לפי שי' הגר"א לכתחילה, מאשר לקרוא לאחר עה"ש קודם זמנה שבזה לכו"ע מותר לעשות כן רק בשעת הדחק.

וכע"ז יש שהורו לענין ק"ש בזמן של המג"א בלא תפילין שעדיף לקרותה בזמן של הגר"א עם תפילין (לפי הסברא שנוקטת את שי' המג"א לחומרא בלבד). ועי' בביאורים ומוספים על המשנ"ב מה שהביאו דעות בזה.

אבל יש שהורו שיכול לעשות תנאי, ולומר שאם הלכה כהמג"א יוצא ידי חובה בק"ש הראשונה ואם הלכה כהגר"א יוצא ידי חובה בק"ש השניה (ויש לעיין אם צריך תנאי כפול בזה דיתכן לומר דבדבר שאינו יוצא בלא כוונה סגי בזה שמכוון שהתנאי יחול כרצונו ותנאי כפול לא נאמר אלא בדברים שאינם חלים בלב, ויעוי' בתוס' בקידושין נ' דגם במכר במקום דל"א דברים שבלב לפעמים א"צ תנאי כפול ואכמ"ל), אבל יש שטענו שלא לעשות תנאי לק"ש, שהוא חסרון בכבוד ראש, ואפשר דלכו"ע בדיעבד מ"מ התנאי חל אם עשה, וכן מש"כ המשנ"ב שלא לסמוך על ק"ש על מיטתו שאינה בכבוד ראש פשיטא דבדיעבד יצא אם כיוון בפסוק ראשון.

ויש לציין דמה שמועיל תנאי בתקיעות (עי' ר"ה לד ע"א ולרוב הראשונים הוא טעם ספק) אינו מטעם תנאי אלא שבכל תרועה מתכוון באמת לצאת ידי חובה בתרועה זו וכלפי שמיא גליא במה יוצא, דהרי במה שאינו תרועה אינו יוצא גם אם רוצה בכך.

אם כי לגבי נדרים מבואר ברמ"א ביו"ד הל' נדרים שא"צ תנאי כפול, והטעם משום שכל דבר שתלוי במחשבתו לא בעי' תנאי כפול, דתנאי כפול ודיני תנאים לא נאמרו אלא בדברים שאין מועיל בהם דברים שבלב, ולפי הגדרה זו לכאורה יצטרך לצאת שגם במצוות לא יצטרכו תנאי כפול.

ועי' עוד לענין תנאי במצוות בסי' תפט ס"ג ובנו"כ שם.

דברי חמץ לאחר הפסח המתקבלים מארגונים ועמותות דתיים
ושאינם דתיים באופן שידוע שנארזו והוכנו לפני הפסח האם יש
לתלות שעשו מכירת חמץ

חמץ

של איש דתי מעיקר הדין כשאי אפשר לברר אם מכר את החמץ או לא, הוא מותר, משום שחזקה שמכר את החמץ כיון שאפשר בהיתר (יעוי' חולין ד ע"ב וכ"ש לענייננו, ועי' רש"י גיטין ב), כל עוד שלא נודע שאנשים מסוג זה מצוי שאינם מקפידים על מכירת חמץ שאז ראוי להחמיר בזה (עי' רמ"א אה"ע סי' יז ס"ב וב"י יו"ד סי' א' בשם רבינו יונה).

אבל חמץ של איש פורק עול שדינו כמשומד להכעיס כמו שנתבאר בש"ס ופוסקים בהרבה מקומות אין לו חזקה שמכר את החמץ, וכמבואר בסוגי' דחולין שם שמשומד אין לו חזקה דלא שביק התירא ואכיל איסורא (עי"ש דף ג ודוק) וממילא אין חזקה על החמץ שלו שנמכר לגוי, וזה נאסר, כל עוד שלא ידוע לנו שכן הוא.

וזה גם אם הוא מקיים מידי פעם דברים סמליים כמו אכילת מצה ומרור בליל הסדר וכיו"ב עדיין דינו כמשומד להכעיס, והגדר של משומד להכעיס מבואר בפוסקים (בנו"כ ביו"ד סי' ב' והרחבתי בתשובה נפרדת) כל שעובר על ריבוי עבירות או לפחות ג' עבירות מפורסמות שידוע לכל שאדם דתי אינו יכול לעשות אותם, ומי שנכנס לכלל זה אין לו כבר חזקה דשביק התירא ואכיל איסורא.

ומעיקר הדין ההיתר שתולים שיש מכירה, זה בכל איש דתי שמקפיד על כלל המצוות, אפי' אם אינו מקפיד לגמרי על מצוה מסויימת ואפי' אם המצוה המסויימת שאינו מקפיד היא בדיקת חמץ וכיו"ב (עי' חולין ד ע"ב), כל עוד שלא נודע שאנשים מסוג זה מצוי שאינם מקפידים על מכירת חמץ שאז ראוי להחמיר בזה וכנ"ל בתחילת התשובה, אבל יעוי' בשע"ת סי' תמח סוף סקי"א בשם החק יעקב דעכשיו כולם נחשבים להכעיס, והיינו אותם שנודע עליהם שמניחים חמץ בביתם במזיד ואינם מוכרים, אם הם מביאים חמץ לאחר הפסח אין לתלות שהוא מחמץ שנמכר או מחמץ שהוחלף.

אבל מה שאומרים כל חמירא וכו' ואפילו אם בודאי שביטלו אינו מועיל להתיר החמץ לאחר הפסח (או"ח סי' תמח ס"ה), ואפי' הפקירו כל שלא זכה בו גוי אינו מועיל (ראה משנ"ב סי' תמה סקי"ח).

וכמובן שכל הנ"ל הוא רק לענין המתירים המכירה, אבל למי שאינם מתירים המכירה א"א לסמוך על זה (יעוי' מעשה רב להגר"א אות תפא וכן בכור שור פסחים כא ע"א ומחה"ש סי' תמח סק"ד ודינים והנהגות חזו"א פי"ז ס"כ), וכל השאלה היא מעיקרא רק למי שסומך על

(שמעתי טענה שיש שטענו שגם לפי הצד שהמכירה אינה מועילה מ"מ לא שייך קנס בחמץ לקנוס את חמצו של מי שסומך על המכירה כיון שעושה כדעת חכמים וממילא לא שייך ביה קנסא, והם דברים תמוהים, דהרי ממ"נ לפי מי שסובר שהמכירה אינה חלה מה מועיל שעושה על דעת מורים שהורו שלא כהלכה, הרי בס"ה יש כאן חמץ בפסח בשוגג שהוא אסור [או"ט סי' תמ"ט ס"ג], ואין כח למורים להפקיע תקנת חז"ל של איסור חמץ שעבר עליו הפסח בהנאה או של איסור דאורייתא של חמץ בפסח, וגם לפי מי שסובר שמעיקר הדין מועילה המכירה הרי מסכים שיש הידור וחומרא להחמיר שהמכירה לא תועיל, ואם בעל החמץ בחר שלא להחמיר מה לו כי ילין למי שמחמיר שלא להסתמך על המכירה).

ולגבי הנידון האם מועיל מכירת חמץ כשבעלי החמץ אינם מאמינים במכירת חמץ ועושים כן רק לרצות את ישראל הכשר, כבר דברו מזה פוסקי זמנינו (עי' אג"מ או"ח ח"א סי' קמ"ט והליכות שלמה פ"ו ס"ט ואשרי האיש ח"ג פנ"א אות יז וחוט שני פסח פ"ח סק"ב), והמנהג שאם הוא מקבל על עצמו לנהוג כפי הוראות הרב המוכר אפשר לסמוך על המכירה, אבל אם אינו מקבל על עצמו כלל לנהוג כמו שהם אומרים לו לנהוג וממשיך למכור את החמץ בפסח לכל מאן דבעי בפרט שבד"כ מדובר במי שהוא משומד שאינו מתכוון כלל למכירה, בזה יש קצת יותר מקום להחמיר ומ"מ גם בזה איני יודע אם נוהגים ההכשרים לחשוש בזה לגבי בדיעבד ולעקוב אחרי החנויות בזה, ויש למיקל בזה על מי לסמוך (עי' אג"מ והליכ"ש שם).

ובמאמר המוסגר אציין שכל מה שכתבתי שחזקה שחמצו של דתי נמכר הוא רק אם האפשרויות העומדות בפניו הם מכירת חמץ כדין ע"י רב מוסמך אבל אם חלק מהאפשרויות העומדות בפניו היא מכירת חמץ על ידי מערכת שאינה מוסמכת ופועלת באופן שאינו נכון שוב יש לדון בכל מקרה לגופו, ואיני בקי במציאות בזה.

למה כתב בדרושי הצ"ח (דרוש כ"ב אותיות כ' כ"א כ"ב) "על הערבית" ולא נכרית כלשון הגמרא בעירובין יט ע"א ועוד דברים השייבין לשאלה זו

לענין

שאלתך על דברי הצ"ח מצוי כה"ג לרוב שינויים כאלה מחמת צנזורה, דהרבה פעמים אי' כותית או כנענית במקום נכרית וע"ז הדרך, ושלא כהסבורים שצנזורה היא רק בהעתקות ובדפוסים אלא גם בכת"י מחבר שייך צנזורה כידוע שיש הרבה צנזורה בכתבי המאירי, וכן בהקדמת ערוך השלחן, וכך נהגו בכל הדורות להעדיף הרע במיעוטו, ולקבל שיבושי הצנזורה בהערמה כדי להתיר הדפסת התורה, [ודלא כמהרש"ל שקוצר שנינו דדברי תורה הוא ייחודי ולא יעבור, ויש קצת סמך למנהג המקילים בזה מהא דרז שילא צקוגי דזכרות נח ע"א (אלא שאין ראיה מהגמ' שם נגד המהרש"ל אלא יש להעמיד רק בדבר המשתמע לב' פנים)], ואם תמצי לומר שזה לא צנזורה, וכך היינו אומרים אם המחבר היה במקום של ערביים שלא כתב ערביה מחמת צנזורה, א"כ היינו אומרים שנקט הכי משום שהיה דורו פרוץ בזה ודברו חכמים בהוה, אבל מכיון שמדובר בצל"ח שהי' במקום שאין ערבים אלא רק משאר אומות, לכן פשיטא שמה שכתוב ערבית הוא מחמת צנזורה.

לגבי מה ששאלת על מה שמצאת בכתבי חכם אחד המספר ענין הגן עדן שבחלום הופיע באופן אחר ממש"כ בחז"ל, דבמד"ר בראשית פמ"ח אות ח ומע"ז בגמ' אי' בעירובין יט ע"א שאברהם יושב על פתחו של גהינם ובחלום הופיע שהוא בגן עדן, איני יודע אם כוונתך שהיה בחלום ממש או שעשה משל כאילו היה חלום (ואחר שראיתי דבריך בפנים, יותר נראה שהתכוונת שמשל הוא, ויש לציין דבמשל אין כל הפרטים צריכים להיות מתאימים לנמשל כמ"ש הר"מ בהקדמת המו"נ), דאם כוונתך שמדובר בחלום ממש, איני יודע כמה מצווין אנו לטרוח ליישב כל כגון דא, דהרי כבר אמרו בגמ' ברכות נה חלומות שוא ידברו, ובאיזה חלום אמרו, אפילו בחלומו של שמואל ירחינאה חבירו של רב, כמבואר בגמ' שם, וכבר אמרו כשם שא"א לבר בלא תבן כך א"א לחלום בלא דברים בטלים, ומאן לימא לן דחלום שעל ידי מלאך הוא, ואפי' אם כן הוא הא הגר"א אמר כבר לגבי זמנו שרק עד זמן הב"י היו מגידים נקיים משא"כ עכשיו שיש בהם תערובת רע, וכ"ש לגבי חלומות, והחזו"א כבר אמר על זמנו שעל חלומות שלנו כבר א"צ להתענות, כי כהיום כבר אין כ"כ ממש בחלומות, וא"כ אין עלינו חובה לטרוח כ"כ ליישב החלום, ומ"מ לרווחא דמילתא אמינא שאין כאן סתירה גם בלאו הכי דגם הגמ' בעירובין יט ע"א אין כוונתה שאין אברהם נמצא בגן עדן דהרי כבר אמרי' שכל צדיק יש לו עולם בפני עצמו וה"נ אמרי' שכל צדיק יש לו עדן בפני עצמו, ואברהם אבינו יושב בגן עדן עם כל הצדיקים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כמש"כ באותיות דר"ע ופשוט, אלא הכונה שיש לו כח ורשות לבקש על הנכנסים לשערי גהינם שלא יפלו לשם אם הם בניו ומהלכים בדרכיו והוא יושב ומשמר בשערי גהינם יתכן לפרש במובן שהוא בודק ויודע תמיד מי עומד להכנס שם.

ומה שהקשית שיש סתירות במאמרי חז"ל אם אברהם זה שעומד בפתחה של גהינם ומציל את בניו או יצחק לכאורה הוא מדרשות חלוקות או דבחינות יש בזה דאברהם מציל באופן של דין כדמשמע בגמ' שם ויצחק מציל באופן של תפילה (והוא היפך הנהגתם בעוה"ז).

וצריך לידע גם בענין זה וגם בענין דלעיל דהגוף שהוא מוגבל הוא רק בעוה"ז אבל לעוה"ב עין לא ראתה אלהים זולתך, וכמו שדנו כבר על נשמת אליהו מה גדרה וכו', ובמציאות הוא בא לכל ברית מילה גם כשיש כמה בריתות, וגם אברהם יוכל לישיב בגן עדן וגם בפתח גהינם באותו הזמן וגם בברית מילה כמ"ש התוס' בפ"ד דקידושין.

והנה באמת אם נאמר שיש מדרשות חלוקות יש לך תירוץ גם על מה שהקשית לענין החלום אבל כבר בלאו הכי צריך לתרץ כמש"ל דזה פשיטא דלכו"ע אברהם מקומו בגן עדן וקל להבין.

כמה צריך לאכול בסעודת סיום כדי להפקיע את חיוב תענית בכורות בערב פסח

הדין

הפשוט והידוע שצריך כזית, ומ"מ המנהג להקל בזה גם בלא לאכול.

מקורות: לגבי תענית בה"ב ועשרת ימי תשובה כתב המשנ"ב (סי' תקסח סקי"ח ועי"ש בשו"ע ס"ב) שיש לאכול בסעודה ואז נפקע ממנו הצום, וכן יש מפוסקי זמנינו שכתבו לגבי סיום בערב פסח (אול"צ ח"ג פי"ב תשובה א), והוסיף שיש לאכול לפחות כזית מזונות או רביעית יין, וכן יש שנקטו עכ"פ לכתחילה לאכול שיעור אכילה (מנח"י ח"ט סי' מה עי"ש שהזכיר שהוא תלוי במחלוקת ושיש לחשוש להמחמירים לכתחילה, וכן כתב הגר"ק שטוב לאכול כזית, מישרים אהבוך עמ' 260, וכ"א בארחות רבינו ח"ב ערב ראש השנה ו', ובתשובה"נ ח"ב סי' רי החמיר יותר מזה להצריך כותבת, ובמעדני יו"ט להגרי"ט זנגר סי' קג דחה דבריו דלא בעי' יותר מכזית עי"ש ראייתו), ויש שהזכירו עכ"פ לכתחילה לפחות לטעום בסיום (הליכו"ש פסח פ"ח ס"א), ויתכן שכוונתם טעימה בכזית, ולגבי המנהג בזה הובא בחוט שני (פסח פ"א סק"ז) שנהגו להקל בזה גם שאינו אוכל בסעודת הסיום, וע"ע בסידור פסח כהלכתו פי"ד הערה 13* מה שכתב בשם הגריש"א שגם אם לא טעם מהסיום נפטר מהתענית על ידי השתתפותו שם.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ואולי יש להוסיף דאם לא עלתה בידו לאכול בסיום עצמו אולי אם אוכל מיד אחר כך בביתו בביתו יכול לכוון שיהיה לכוונת הסיום, ויל"ע בזה, אבל אחר הסיום במקום הסיום זה מועיל כמ"ש בארחות רבינו שם אות ח'.

ממתי זמן ק"ש של שחרית לכתחילה בזמנינו להלכה (בשאינו יכול להתפלל כל התפילה עכשיו)

זמן

התחלת ק"ש של שחרית לכתחילה הוא שווה לזמן התחלת עיטוף בטלית בברכה לכתחילה (ראה משנ"ב סי' יח סק"ט), ולכן הזמן הכתוב בלוח השנה בתור "זמן ציצית ותפילין" הוא אמור להיות גם זמן התחלת קריאת שמע של שחרית לכתחילה, רק שנקטו דבר הנוגע לרוב האנשים משא"כ זמן ק"ש לכתחילה נוגע רק להקמים מוקדם ומתפללים באיחור (דהיינו כגון מי שיכול להתפלל רק בין סוף זמן ק"ש לסוף זמן תפילה, שאז יש לו להקדים ק"ש כל מה שיוכל, או כגון אותם הנוהגים שקורים ק"ש קודם הנה"ח אף אם מתפללים לאחר מכן בזמן ק"ש כל עוד שאין מתפללין כהנה"ח, אבל אלו שמתפללים כהנה"ח לכו"ע אין להם לקרוא ק"ש קודם לכן מתחילת זמן ק"ש של שחרית, שבזה מפסיד הברכות כמ"ש המשנ"ב בשם הגר"א בהקשר לדברי הרמ"א גבי ברכת לעולם יהא אדם, ויש לציין דיש גם דעת הגאונים המובא בבה"ל שק"ש בברכות הוא לעיכובא אלא שלא נפסק כן).

ויש לציין הגם אמנם שבלוח כתוב השעה מתי מתחיל זמן ציצית ותפילין, אבל לגוף הענין יש בזה הרבה דעות איך לשער הדבר ומתי הוא הזמן (עי' ביאור הלכה ריש סי' נח ד"ה כמו, ובמ"מ המרובים שהביאו בביאורים ומוספים על דברי המשנ"ב שם בסי' יח וכן בריש סי' נח, ולא אכפול הדברים כאן), ויש בזה מנהגים שונים למעשה, ומנהג הרבה בק"ק לדרמן להקפיד על מ"ה דקות לפני הנה"ח.

ויש לציין דלפי דעת הגריש"א (הוב"ד בשו"ת ישא יוסף או"ח סי' ד) בגדר שיעור זמן זה שכדאי להחמיר ל' דקות לפני הנה"ח, נמצא לפי זה שבמנין נה"ח של שבת לא יוכלו לברך על עטיפת הטלית לפני פסוקי דזמרא וברכת ברוך שאמר, ואין המנהג רווח כן כלל, וגם יש להעיר שהוא מילתא דתמיהה שהפוסקים היו צריכים להזכירה שאי אפשר להתפלל תפילת ותיקין בשבת בלא להימנע מלברך על טלית קודם התפילה, והיו צריכים להזכירו עם הנידונים אימתי לברך על הציצית כשלא יכול היה לברך קודם התפילה (כמו שדנו בזה לענין לא היה לא ציצית), ואפי' ביום חול לברך על הציצית קודם התפילה הוא אפשרי רק למתפללים בצמצום ולא למאריכים בפסוקי דזמרא, וגם מה שדברו הפוסקים על התעטפות בביתו קודם התפילה, אינו שייך כמעט למתפללים נץ אפי' ביום חול אם מותר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לכרך על העיטוף רק תוך שלושים דקות לנה"ח.

ועוד יש לציין דמה שהקשה הבה"ל שם על הפמ"ג שם שנקט בתוך דבריו שזמן זה הוא ו' דקות דהיינו עישור שעה לאחר עה"ש, כתב במנח"י (ח"ט סי' ט) שהבה"ל הקשה רק על המשך דברי הפמ"ג ולא על פרט זה.

ויש להעיר על דבריו דהרי כל דברי הפמ"ג שם לענין ו' דקות הם מיוסדין על הגירסא ברמ"א בריש סי' נח שיש שגרסו בדבריו ששיעור הנה"ח הוא עישור שעה קודם שיעלה גוף השמש, והוא מפרש שעישור שעה היינו מזמן "משיכיר" עד תחילת הנה"ח שהוא שעה אחת קודם סוף הנה"ח, ובזה מיישב גם הגירסה השניה ברמ"א שגרסה שעה אחת קודם שיעלה וכו', יעוי' שם בדבריו, ובאמת דבריו תמוהין מאוד, חדא למה טרח ליישב ב' הגירסאות יחד כשכל אחת מהן לא הזכירה כלל דברי חברתה (דהיינו גירסה "שעה" לא הזכירה כלל הענין של "עישור שעה" והגירסה "עישור שעה" לא הזכירה כלל הענין של "שעה", ואדרבה כל אחת מהגירסאות לא תוכל לפרש דברי הרמ"א באופן השני), ועוד דהיאך מפרש ברמ"א שכוונתו מזמן "משיכיר" עד זמן תחילת הנה"ח, דהרי לשון הרמ"א הוא "שיעור הנה"ח כמו שיעור (עישור) שעה אחת קודם שיעלה גוף השמש וכו', א"כ מבואר דהכונה מזמן הנה"ח עד סוף יציאת השמש), אבל אע"פ שהדברים תמוהין וצריכין תלמוד אבל באמת זה מה שכתוב בפמ"ג שמפרש את הרמ"א באופן הנ"ל לפי הגירסה של עישור שעה (וז"ל שם, ולגירסא עישור שעה אחת היינו מעמוד השחר או משיראה חבירו ד' אמות עד תחלת זריחת הנץ עישור שעה וכו', עכ"ל), ושמפרש שיש שעה אחת מתחילת הזריחה עד סופה גם לגי' זו כמו שמפרש לפי הגירסה דגרסה שעה בדברי הרמ"א (וז"ל שם, ומאן דגרס עישור שעה הוא קודם תחילת זריחת השמש, ועיין בסימן פ"ט במ"א אות ב' מעמוד השחר עד נן שעה וחומש שעה, והיינו עד כל גוף השמש, א"כ עישור שעה דכאן צ"ע, וצריך לומר משראה חבירו ד' אמות עישור שעה עד תחילת נץ, מעלות השחר והאיר פני המזרח עד תחלת נץ חומש שעה, ומתחלת נץ עד גוף השמש שעה, נמצא מהלך מעלות השחר עד גוף השמש ד' מילין שעה וחומש וכו' עכ"ל), וכמו שהפמ"ג הזכיר בדבריו כמה פעמים שהדברים אינם ברורים (וז"ל ועדיין צריך עיון וכו' ועדיין אין זה ברור וכו' וספר מנחת כהן אינו תחת ידי אולי אזכה לבאר הדברים במקום אחר וכו' עכ"ל), וכן הבה"ל הקשה מאוד על הפמ"ג בקושיותיו שלו.

וכיון שהבה"ל הקשה על דברי הפמ"ג שפירש שהשעה הוא מהנה"ח עד סוף עלות השמש על הארץ (כמו שפירש הפמ"ג על פי הגי' דגריס שעה בדברי הרמ"א), ונקט הבה"ל שהוא הרבה פחות מזה, ממילא כבר אין הכרח לומר שנשארו רק י"ב דקות, וגם אין צריך לפרש בדברי הרמ"א אליבא דהגי' דגריס עישור שעה שהכונה עישור שעה מזמן "משיכיר" עד זמן "תחילת הנה"ח", כיון דמפרשי' דברי הרמ"א כפשוטו דהכונה מזמן תחילת הנץ עד סוף יציאת השמש (בין אם נפרש דסוף יציאת השמש הוא חלות וסיום הנה"ח והוא שש דקות אחרי תחילת התהליך, ובין אם נפרש שהתחלת הנה"ח הוא הקובע וזמן יציאת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

השמש הוא רק סימן שהוא ו' דקות לאחר מכן, אבל ב' כיוונים אלו הם שיטתו ולימודו של המשנ"ב בהמשך דבריו, ובפרט במה שכתב להכריע דהנקודה הראשונה של השמש היא הנה"ח וזה נמשך עישור שעה עד שכל השמש יוצאת, וגם מה שכתב הבה"ל אח"כ להציע בדעת התפארת ישראל קאי לפי ביאור זה בדברי הרמ"א), ולכן מה שדחה הבה"ל דברי הפמ"ג הוא גם לענין זה.

ונמצא מכ"ז שלהלכה א"א לסמוך על שיטה זו שזמן ציצית וק"ש לכתחילה הוא כשש דקות אחר עלות השחר.

האם יש חילוק בין הסרת שיער בלייזר להסרת שיער באופן אחר לענין גילוח שאר איברים (מלבד בית השחי ובית הערו') ומה הדין בזמנינו

בפוסקי

נזכר (ריש סי' קפב ובש"ך וט"ז שם) לענין גילוח שאר איברים (חוץ מראשו וזקנו ובית השחי ובית הערו') שהם נידונים נפרדים) שמותר לגלחם רק במספריים כעין תער אבל לא אם מגלח בתער, והוא ע"פ הגמ' בנזיר (נח ע"ב) לפי הבנת חלק מהראשונים דמיירי בשאר איברים מלבד בית השחי ובית הערו'.

ויש לדון מה הגדרת לייזר בזה, דאמנם לגבי דיני תגלחת הזקן מצינו שדין לייזר הוא כדין מספריים כעין תער ולא כדין תער ממש [וציאתי נמשזה נפרדת וכן הרמזמי נעוד משונה אחרת לענין פאת הראש], אבל שם הוא נידון בדאורייתא מה נקרא גילוח ומה לא וכאן הנידון הוא מה פועל בשיער, ואם הפעולה בלייזר היא לא פחות מהפעולה המתבצעת על ידי תער דוחק לומר שאין בזה לא ילבש מחמת שאותה התוצאה מתבצעת בדרך אחרת.

והנה קודם שנבוא לזה יש לדון לפי שי' הפוסקים דידן שהתירו בגוף בשאר איברים מספריים כעין תער, ומספריים כעין תער אינם כמו תער ממש שאינם מגיעים לעיקרי השערות, שהרי בזקן הותר מספריים כעין תער מטעם שהוא גילוח בלא השחתה (וגם הרמ"א שהזכיר בשם התה"ד לגזור בסכין התחתון של המספריים הוא רק מחמת חשש שמא ישתמש בו לבד על הבשר ואז יהיה תער גמור ולא מספריים), א"כ מה הדין מי שמסתפר במספריים כעין תער גמור ממש, דהיינו שהמספריים עושים הפעולה של התער ממש ללא שום הבדל האם בכה"ג כבר אין איסור לא ילבש, וא"כ מ"ט, אבל אם נימא דבאמת כן הוא נצטרך לומר שהלייזר דומה בזה למספריים כעין תער.

וכ"ז יהי' תלוי בנידון מה טעם החילוק בין תער למספריים כעין תער, ולכאורה טעם החילוק הוא משום שמספריים כעין תער משאיר משהו מעיקרי השיער ולכן אינו צורת תיקון וייפוי גמור בשאר איברים לגלח באופן זה, (ואע"פ שבבית השחי ובית הערו' אסור

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לדידן גם במספריים כעין תער יש לומר דשם החמירו יותר מאחר ששם הוא יותר דרך לתקן בקביעות), וממילא בלייזר הוא בכלל דרך תיקון וייפוי גמור כיון שהוא מכלה את עיקרי השיעור אפי' יותר מתער ולא פחות (עכ"פ איך שמתבצע בזמנינו באופן מקצועי).

(ואדאטאן לנידון זה קצת יש להעיר בסוגי' על כעין תער, דהנה מה שפסק השו"ע לאסור בכעין תער בבית השחי ובה"ע ובכל הגוף לאסור רק תער ממש, הוא כגי' הבה"ג שהביאו כמה ראשונים, לפי מה שפירשוהו חלק מהראשונים, עי"ש בב"י ריש סי' קפב, והנה בסוגי' בנזיר נח ע"ב ונט ע"א נזכרו שם ב' דעות אם העברת שיעור בה"ש ובה"ע הוא דאורייתא או דרבנן, אבל במו"מ בגמ' שם בדברי רב נח ע"ב שפסק כמותו בשו"ע הנ"ל [לפי גי' דה"ג בגמ' וסייעתו, עי"ש בתוס' נט ע"א וכתוס' יצמות מח ע"א, וזש"ר שניין צ"י שם וכתוס' הש"ס על הגמ' שם, והיינו רק לפי גירסה אחת דה"ג דכמה ראשונים הציאו שיש צ' גירסאות דה"ג] נזכר רק שהעברת שיעור אינה מד"ת אלא מד"ס, ולא נזכר להדיא אם גם לגבי בה"ש ובה"ע הוא רק איסור דרבנן או לא, אבל בגמ' שם בדף נט ע"א במו"מ בדברי ר' יוחנן מוכח דהביריתא שאמרה העברת שיעור מד"ס קאי גם על בה"ש ובה"ע, ואע"ג דבביריתא שהובאה במו"מ בדברי רב נזכר שהמעביר שיעור ביה"ש וביה"ע הרי זה לוקה, ובדברי ר' יוחנן שאמר לשון זו בדיוק רצו בגמ' לבאר דהיינו מדאורייתא, תירצו האחרונים משום שכ' התוס' בכ"מ שאמורא צריך לפרש דבריו יותר, יעוי' שם במשמרות כהונה ועוד, וכן מבואר בתו' שם נח ע"ב ד"ה א"ר יוחנן, דבביריתא לוקה פירשנו שהכונה לוקה מדרבנן, ועי' גם בתוס' להלן נט ע"א ד"ה ההוא (ואילך), דהביריתא קאי גם על בה"ש ובה"ע שהאיסור הוא רק מדרבנן.

נמצא לפי זה דאליבא דהלכתא קיימא לן שבין איסור העברת שיעור בה"ש ובה"ע במספריים כעין תער ובין איסור העברת שיעור שאר איברים בתער שניהם הם רק מדרבנן.

ממילא צ"ע למה החמירו בשאר איברים יותר מבה"ש ובה"ע, דבשלמא אם היינו אומרים שבה"ש ובה"ע בתער הוא דאורייתא לכן גזרו בה"ש ובה"ע שלא בתער משום בה"ש ובה"ע בתער ושאר הגוף בתער משום בה"ש ובה"ע בתער (עי' בפ"ק דסוכה דף ו' כעין זה), אבל השתא שהכל הוא מדרבנן, א"כ למה גזרו בבה"ש ובבה"ע יותר, ואולי יש לומר דהכל מדרבנן, רק דכך דרך תיקוני הנשים שבבה"ש ובבה"ע רגילות להסיר אפי' במספריים כעין תער ובשאר הגוף רגילות רק בתער, או בנוסח קצת אחר דבמספריים בבה"ש ובה"ע הוא שינוי גדול אע"פ שאינו תיקון גמור ובתער בשאר מקומות הוא תיקון גמור אע"פ שאינו שינוי גדול, אבל במספריים בשאר מקומות אע"פ שדרכם גם בשאר הגוף גם במספריים מ"מ כיון שאין זהו צורת תיקון ולא שינוי גמור כ"כ לכן לא גזרו, וזה האחרון נראה יותר נכון לדינא בל' הרמב"ם והשו"ע (סי' קפב ס"א) שכתבו ומותר להעביר שער שאר איברים במספריים בכל מקום, ומשמע מכל הענין שם דהיינו אפי' במקום שהוא ידוע שהוא דרך אשה עי"ש.

ואמנם לפי מה שהביא בבהגר"א שם בשם הסמ"ג מל"ת ס' שפוסק כלישנא בתרא דר' יוחנן בנזיר שם שסובר שאיסור העברת שיעור בבה"ש ובה"ע הוא דאורייתא נמצא לפי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שיטתו שאם יסבור שבשאר איברים, ולפי שי' הסמ"ג הנה האיסור להעביר שאר איברים בתער הוא דרבנן כמ"ש שם בסוף מצות ל"ת ס', וכך גם מדויק מל' ר' יוחנן שהזכיר בה"ש ובה"ע שלוקה דאורייתא, משמע ששאר הגוף לא, ומאידך במספריים כעין תער בבה"ש ובה"ע הביא הסמ"ג ב' הגירסאות בזה בדברי בה"ג כמו שהביאו שאר הראשונים האם במספריים כעין תער יש איסור או לא, אבל גם לפי הדעה שיש איסור במספריים כעין תער בבה"ש ובבה"ע [שקך פסק נס"ע] בזה מודה הסמ"ג שהוא רק מדרבנן, כמפורש בדבריו כעין תער אסור רק שהוא מדברי סופרים וכו' עי"ש, ובזה מבואר שם הסבר שכ' למה הי' חידוש במה שמפיבוסת לא עשה רגליו משום שעדיין לא גזרו על זה, וקאי לפי הגי' בבה"ג שגם במספריים אסור, והיינו שלא גזרו עדיין במספריים, ולכן הי' חידוש במה שלא עשה רגליו אפי' במספריים, ולפי שי' זו של הבה"ג ג"כ מיושב שיש דבר אחד שאסור מן התורה שכך דרך נשים דהיינו בתער בבה"ש ובבה"ע ושאר דברים לא נאסרו מן התורה, ומה ששאר דברים לא נאסרו מן התורה יתכן לפרש בדעת הסמ"ג שלא היה דרך נשים כך ואעפ"כ נאסרו מחמת שיש אופן שהוא דרך נשים כמשנ"ת, והאידנא אפשר שיודה הסמ"ג לשא"ר שאינו אסור אפי' מדרבנן כיון שאין דרך המיוחד לנשים דוקא אפי' בתער ובבה"ש ממילא אין לגזור דברים אחרים מחמת זה, א"נ דיסבור הסמ"ג כהב"י בדעת הרמב"ם שעדיין יש איסור מדרבנן גם בזמנינו כל מה שנאסר בזמן הגמ', וא"נ יש לומר באופן אחר דבאמת דרך נשים בבה"ש ובבה"ע גם שלא בתער ובשאר מקומות רק בתער, אבל מדאורייתא אינו נאסר אלא שהוא גם תיקון גמור וגם שינוי גמור, ובלא זה אין לזה שם מלבד אשה מה"ת, אי משום שאינו שינוי מהותי ואי משום שאינו תיקון המועיל, ולכך מדאורייתא נאסר רק בבה"ש ובבה"ע ורק בתער, אבל מדרבנן גזרו בכל דבר שהוא דרך אשה אבל האידנא שאינו מיוחד לאשה אין שם איסור כלל, ולפי צד זה הסמ"ג יוכל לסבור כדעת הראשונים המתירים לגמרי בזמנינו מלבד לחברים).

אבל יש לדון במקום שנהגו האנשים לגלח גופם בתער או בלייזר האם יהיה מותר לנוהגים כהרמ"א (המתיר לגלח שער בית השחי ובית הערו' במקום שנהגו האנשים לגלח) לגלח ג"כ לגלח שאר גופם.

ובשם הגריש"א (תל תלפיות תשרי שתע"ג) הובא, הסרת ריבוי שערות על ידי קרני לייזר מותר כיון שכהיום החילונים מסירים בתער כבר לא הוי בכלל לא ילבש דהוי בכלל אנשים נוהגים כן כמו לענין מראה ואף שאין מסירים על ידי לייזר מאחר ואינו ניכר אופן ההסרה אם הוא בתער או בלייזר לכן לא הוי בכלל תיקוני אשה ומותר עכ"ד, ויש לציין דזהו לפי הצד שמנהג החילונים ג"כ נחשב מנהג לענין זה, ובתשובה נפרדת הרחבתי בנידון זה.

האם מותר להסיר שיער בלייזר בפיאות הראש

אסור.

מקורות:

לכאורה לפי מה שפסק השו"ע ביו"ד סי' קפא שיש לחוש לדעת הרא"ש לאסור אפי' במספרים כעין תער לגלח פאת הראש, דס"ל דגילוח גם בלא השחתה אסור, א"כ יש לאסור גם בהסרה בלייזר שכן פעולה על ידי מכונה נקט החזו"א (ע"פ הרמב"ן דחרישה) שנחשב כפעולת האדם בעצמו, ואע"פ שיש לדחות דא"א ללמוד השחתה בלא גילוח מגילוח בלא השחתה דהרי קרן לייזר לפי מה שהתבאר בתשובה אחרת הוא השחתה בלא גילוח, אעפ"כ נראה שיש לאסור בזה, דהרי בפיאות הראש לא נאמר לא גילוח ולא השחתה אלא לא תקיפו פאת ראשכם, ומזה למד הרא"ש לאסור גילוח בלא השחתה שישנו בכלל הקפה, וא"כ ה"ה השחתה בלא גילוח ישנו בכלל הקפה.

ויעוי' בב"י שם שכתב להביא רא' להרא"ש וז"ל, וכן משמע בגמרא דקאמר ואיזהו סוף ראשו זה המשוה צלעיו לאחורי אזניו ופדחתו ולא פירש בו גילוח של השחתה כמו בזקן עכ"ל, ומבואר מזה דכל הגדרת האיסור הוא נטילת השיער ולא גילוח שיש בו השחתה.

אולם לפי מה שביאר הב"י אחר זה את דברי התוספתא לפי שי' הרא"ש אפשר דיש ללמוד דבעי' גילוח שיש בו השחתה, דקאמר בתוספתא ואינו חייב עד שיטלנו בתער וקאי על פיאות הראש, ודחה הב"י דמייירי במספריים כעין תער, וא"כ מספריים כעין תער הוא גילוח שאין בו השחתה ומנ"ל בהשחתה בלא גילוח, אבל באמת מהתוספתא אין רא' להיפך, דהרי נמצא לפי הב"י דהתוספתא בא לאפוקי רק במספריים כשמשאיר עיקרי השערות (כדי לכוף ראשון לעיקרן דבמקפיד על זה אינו כעין תער יעוי' בפת"ש להלן בשם הנוב"י, וכן מבואר ברמב"ם הל' נזירות פ"ה ה"א שהם הניח כדי שיכוף ראשו לעיקרו אין זה כעין תער, ועי' קרן אורה נזיר מא ע"א ד"ה והרמב"ם) שכזה בא התוספתא לומר שאינו חייב, וא"כ התוספתא לא בא לאפוקי לייזר, דגם ליזר הוא כעין תער שמעביר עיקרי השיער אע"פ שאינו כעין תער.

וכן מבואר בתוס' שבועות ב ע"ב (דאזלי בשי' הרא"ש) דגם השחתה בלא גילוח כמלקט ורהיטני אסור בפאת הראש.

ולענין פיאות הזקן דיברתי בזה בתשובה נפרדת.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הרחבה בענין שיטת החתם סופר בסוגיא

מה שציין כת"ר לדברי השו"ת חת"ס ביו"ד סי' קלט שכתב להתיר לסרק פיאות הראש במסרק אע"פ שמשיר נימין המדולדלות, דלא כהרעק"א, הנה מלבד מה שעצם קולתו של החת"ס היא חידוש לאסור מספריים כעין תער ולהתיר תלישה, והראיות שהביא שם הם מחודשות דלא נמצא להדיא בראשונים שהביא שם להתיר כן לפי הדעות האוסרות מספריים כעין תער, ובפרט מה שחידש דאפי' מלקט ורהיטני שאסור לשי' התוס' בפיאות הראש ומלקט ורהיטני הוא דרך תלישה לכמה ראשונים, מ"מ יתירו התוס' תלישה ביד או במסרק, שהוא חידוש גדול מאוד, ומלבד שהרעק"א חולק על כל זה והוא בדאורייתא, אמנם גם אם נימא שהמנהג כשי' החת"ס בזה, מ"מ קולתו של החת"ס לא שייכת כאן כלל אחר בירור דבריו וכמו שיתבאר.

ראשית כל משום שהחת"ס מצרף שם לגבי סירוק דעת הרמב"ם שאינו לוקה אלא אם כן מסיר כל שער הפיאה, עי"ש שכתב דלהרמב"ם יהיה מותר מצד שאינו מסיר את כל הפיאה ולהסמ"ג יהיה מותר מצד שאינו עושה דרך גילוח, ואולם כ"ז בסירוק שאינו מסיר הכל, אך זה לא שייך בלייזור שהיא הסרה כללית שכך עובד ההסרה של לייזור היום, עי"ש בתוך דבריו שתלה את חידושו הזה (להתיר באופן שאינו דרך גילוח) רק בדעת הסמ"ג ולא בדעת הרמב"ם, ובאופן של סירוק התיר רק ממה נפשך מצד שגם להרמב"ם יהיה מותר כיון שאינו מסיר הכל וכנ"ל.

ועוד שהחת"ס ג"כ הזכיר שם דברי התוס' בריש שבועות [ז ע"ז] שגילוח בלא השחתה והשחתה בלא גילוח אסור, (שהם סוברים כהרא"ש דמחמיר במספריים כעין תער כמו שפתח החת"ס התשובה לפי שיטת הרא"ש הזו, והתוס' אתיין כשי' הרא"ש, רק שנוסף בדבריהם שגם השחתה בלא גילוח אסור, דהזכירו בדבריהם מלקט ורהיטני), ורק הזכיר שם על דברי התוס' שתלישה קיל מגילוח בלא השחתה של מספריים כעין תער או מהשחתה בלא גילוח של מלקט ורהיטני, ולהלן יתבאר אם דעתו לפסוק כהתוס' בזה.

ובראשית דבריי אציין ביאור כוונתו של הח"ס בתשובתו שם, דהנה הקשה הח"ס על הת"כ דמאחר שיש ב' לשונות במקרא לענין השחתה בלא גילוח ולהיפך, א"כ למה ממעטי' השחתה שאין בה גילוח ולהיפך ולא מרבינן לתרוייהו במקום זה, ומכאן זה כתב כדלהלן, דהנה יש להקשות למה פירטה התורה ענין גילוח והשחתה (בב' המקראות בזקן) ולא הזכירה הכל יחד לא תסיר לכך ממה שפירטה התורה לא תשחית ולא יגלחו ש"מ לאסור רק בצירוף שניהם, אבל הקשה דעדיין קשה שמא מה שלא כתבה התורה לא תסיר משום דלעולם רצון התורה לכלול גם גילוח בלא השחתה וגם השחתה בלא גילוח אבל אעפ"כ לא כתבה התורה לא תסיר משום דרצון התורה שלא לכלול מריטה ולהכי לא כתבה לא תסיר שלא יהיה משמע מריטה (אלא לשון גילוח והשחתה), כך הקשה הח"ס על הקושי' למה לא כתיב לשון לא תסיר, ודחה קושי' זו דזה פשיטא שמריטה לעולם אינו בכלל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

האיסור כלל בכל לשון שיהיה כתוב אלא אם כן תפרש התורה לאסור מריטה עכ"ד, ומכאן זה הוכיח הח"ס דמריטה דהיינו תלישה ודאי אינו בכלל האיסור.

ויל"ע בכוונת החשבון, דלמה לא נימא דבכל גוני מריטה יהיה אסור רק אם נאסר השחתה בלא גילוח, אבל אם לא נאסר השחתה בלא גילוח לא יהיה אסור, ויהיה תלוי איסור מריטה באיסור השחתה בלא גילוח, וממילא לא שייך להקשות כנ"ל שמא הטעם שלא נכתב לא תסיר הוא משום שבא למנוע מהמשמעות של מריטה, דשמא כלל לא בא למנוע מהמשמעות של מריטה (היינו לפי המבואר שהתורה היתה צריכה לכתוב לא תסיר אם באנו לכלול השחתה בלא גילוח וגילוח בלא השחתה ה"ה שלא באנו למנוע מריטה), ונקודת ההתחלה שהזכיר החת"ס שזה פשוט שגם אם לא היה שום מיעוט אלא רק פסוק אחד שלא תסיר הכולל הכל עדיין היינו ממעטים מריטה, שעל נקודת התחלה זו תלוי כל החשבון.

ונראה הביאור הפשוט בכוונת החת"ס דזה לא שהיה פשוט לנו כנקודת התחלה שהמריטה אינה בכלל האיסור, אלא על מה שנטען שאם רצון הקב"ה לכלול גילוח בלא השחתה והשחתה בלא גילוח הי' לכתוב לא תסיר, ע"ז טען דמהיכי תיתי לה, דהא ניחא אם רצון הקב"ה לכלול גם גילוח בלא השחתה וגם השחתה בלא גילוח וגם מריטה, אבל אם נימא דרצון הקב"ה לעולם לכלול גילוח בלא השחתה ולהיפך אבל אין רצון התורה לכלול מריטה א"כ לא הוה סגי בלא לכתוב לשונות דגילוח והשחתה, וממילא הדרא קושי' לדוכתיה דכבר אין לטעון לא לכתוב רחמנא לא גילוח ולא השחתה אלא לא תסיר בלבד (שמכאן טענה זו רצינו לטעון שהטעם שנכתב גילוח והשחתה הוא כדי לומר דרך בצירוף תרווייהו יש איסור), דיש טעם אחר למה לא נכתב לא תסיר וכנ"ל.

אבל השתא דאמרי' שמריטה אינו בכלל האיסור כלל (גם אם הוה כתיב לא תסיר ומכאן משמעותיה דקרא וכמשנ"ת) ניחא למה כן אפשר לטעון שהו"ל לכתוב לא תסיר וממילא טענינן דמדהו"ל לכתוב לא תסיר וכתב גילוח והשחתה ש"מ דבעי' תרווייהו כדי לאסור ע"כ הביאור בדבריו.

והשתא נבוא לענייננו דהרי בסופו של דבר כל הבנין לחלק בין מריטה (תלישה) לשאר הסרות מתבסס בסופו של דבר על מה שלגבי קרחה יש פסוק מפורש לאסור מריטה, אבל לגבי עניינים אחרים לא כתב כן.

וכמו שביאר בהמשך דברי החת"ס דגם מה שטען החת"ס דילפי' פאת הראש מפאת הזקן להתיר תלישה בפאת הראש, מ"מ היינו דוקא לענין תלישה, ולא לענין מספריים כעין תער שנתבאר בתוס' [שנועות ז ע"ג] ורא"ש ותה"ד בשם גליון תוס' לאסור וכהגדרתו שיש בהם "קצת השחתה" משא"כ תלישה.

ומשמע לכאורה בדבריו דכ"ש לענין מלקט ורהיטני שבזה הוה פשיטא להו להתוס' שם יותר לאסור בפאת הראש, ולא נתבאר להדיא הטעם בדבריו למה "השחתה עם קצת

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

גילוח" עדיף מ"גילוח עם קצת השחתה" אם לא דנימא דמר' אליעזר [דמכות כ"א ע"א ע"ש] נשמע לרבנן שיש יותר מקום להחשיב דבר שאינו גילוח כגילוח מלהחשיב דבר שאינו השחתה כהשחתה, עכ"פ זה נתבאר בדבריו שאם יש גילוח או השחתה (אחד מהם) זה אסור.

וזה מבואר להדיא בדבריו ע"ד התוס' כנ"ל דגם השחתה בלא גילוח אסור רק שתפס שתלישה אינו דרך השחתה כלל כל שאינו עושה כן דרך מלקט ורהיטני, ולא נתבאר שם ההגדרה המדויקת לזה, דהרי גם מלקט ורהיטני לדעת חלק מהראשונים נעשה על ידי תלישה, ולא משמע שבא להתיר רק תלישה במסרק שאינו דרך השחתה כלל (שאינו מתכוון להשחית ומשחית רק קצת), דאדרבה משהו שם לעיל מינה מריטה לתלישה (כמו שהבאתי למעלה דבריו), ואולי מלקט ורהיטני עושים עבודה יסודית יותר, (וחשבתי אחר כך דההבדל השורשי והיסודי והמהותי בין עבודה עם מלקט ורהיטני לבין מריטה כדרך אבלים ותלישה במסרק הוא האם עושה כאן דרך גילוח או דרך של דבר אחר, דמלקט ורהיטני אף שהם כלים שמועדים לדברים אחרים לכמה ראשונים מ"מ עושה כאן פעולה של החלקת העור במקום גידול השיער אבל במסרק אינו עושה כאן פעולה זו כלל אלא סירוק בלבד וכן מריטה במקום צער וכיו"ב אינו עושה פעולת אומן ותיקון כלל של הסרת השיער והקפת הראש אלא פעולה אקראית בעלמא, ועדיין צל"ע ההגדרה המדויקת בזה אם הכונה שצריך כוונת תיקון או דרך תיקון), מ"מ לפי מה שנתבאר בדבריו שהשחתה בלא גילוח אסורה ורק תלישה אינה השחתה, לפ"ז איזה טעם נימא דלייזר אינה השחתה.

ומ"מ מה שכתב בסוף דבריו דאין הלכה כתוס' ורא"ש אלא כגליון תוס' (דנקט שם שמספריים כעין תער חשוב כתער לענין פאת הראש והזקן) יש לדון מחדש לפי זה מה יהיה הגדר בניד"ד בטעם מה שמספריים כעין תער חשובין כתער ובפשטות הוא משום שקצת השחתה סגי אבל זה ברור דבעי' גילוח שיש בו השחתה כדי לאסור דא"כ מלקט ורהיטני יהיה אסור וזה אינו כמ"ש במשנה בפ"ג דמכות וגמ' שם כא ע"א, ולכאורה לפי סברא זו יש מקום לשמוע להתיר מכיון שלייזר אינו גילוח כלל כמשנ"ת ע"פ הב"י והנוב"י לענין משחת הסרת שיער בזקן, ולהכי סיים שם החת"ס "וא"כ אין שום הו"א לאסור תולש" כיון שאין בזה גילוח כלל ולא נאסר דבר בפיאות הראש יותר מפיאות הזקן לדעת החת"ס בדעת הגליון תוס', וכיון שהשחתה בלא גילוח כמו מלקט ורהיטני שרי בזה (היינו בפאת הראש כמו בפאות הזקן לדעת החת"ס בדעת הגליון תוס') כ"ש דתלישה שלדעת החת"ס הוא נחשב פחות השחתה ממלקט ורהיטני כמו שהזכיר החת"ס כן בדבריו בדעת התוס'.

וצע"ק דהן סברות הפוכות דבשם התוס' כתב שהשחתה בלא גילוח יותר פשוט לאסור מגילוח שיש בו קצת השחתה, (ולעיל התחבטתי בביאור הדבר), ואילו בשם גליון תוס' יוצא לכאורה להיפך.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומ"מ זה בלאו הכי אין להתיר דהרי השו"ע פסק כתוס' ורא"ש, וגם להחת"ס הרי עיקר הנפק"מ לפסוק כגליון תוס' הוא להחמיר במספריים כעין תער בזקן, אבל לענין השחתה בלא גילוח בפיאות הראש למה לא נחמיר בדאורייתא לאסור כתוס' ורא"ש, ואם משום דמשמע בחת"ס שנקט כן גם לקולא לפסוק כגליון תוס' מדמסיים שם שלפי הגליון תוס' אין שום הו"א לאסור תולש, הרי כן נקט איהו גופיה גם בדעת התוס' להתיר תולש, וא"כ מנא לן שהיה מסתמך בזה רק על הגליון תוס' לחוד להתיר תלישה בפאת הראש אם היה נגד התוס' ורא"ש, וממילא מנא לן שיתיר על סמך זה השחתה בלא גילוח בפאת הראש ע"פ ביאורו בגליון תוס' גנגד התוס' והרא"ש.

(ואיני רגיל מספיק בסגנונו של החת"ס, אבל לא הביא שם הרבה סיבות וראיות לדחות שי' הפוסקים התוס' והרא"ש ושו"ע ורמ"א (סי' קפא ס"י) מהלכה ולהקל בדאורייתא כנגדם לענין הנוגע להשחתה בלא גילוח בפיאות הראש, וכן דעת רבינו ירוחם וסמ"ק ואגודה בשם ר"י כמו שהביאו בב"י וב"ח שם, אבל אכן הביא שם החת"ס ג' רבנות שמחמירים במספריים כעין תער בזקן והם הגליון תו' ואולי גם התה"ד (התה"ד רק נקט שנכון להחמיר לסברת הגליון תוס' שלא לספר במספריים אבל לא הכריע כמותו בנפק"מ שיווצרו מדבריו לקולא) והמפרש דנזיר ודחיית פירוש התוס' שכ"ז מספיק להחמיר בדאורייתא כנגד תוס' ורא"ש ושו"ע ורמ"א, ובפרט יש להוסיף שמה שמשמע שם בריש התשובה שלקח דברי הרמב"ם בחשבון ההיתר של תלישת פיאות אע"פ שהוא לגמרי אינו סובר כגליון תוס' לא בפאת הראש ולא בפאת הזקן, אבל אם נימא שלקח בחשבון כל השיטות בסוגי' שהם הרמב"ם והרא"ש וגליון התוס' להתיר לפי כולם תלישה ניחא שמבאר והולך לפי כל אחת מדעות אלו להתיר תלישה, אלא דבאמת לשונו שכ' שמה שאנו תופסים לאסור בפאת הראש מספריים כעין תער לאו מטעם התוס' והרא"ש אתינן עלה אלא מטעם הגליון תוס' וכו', זה אינו ברור אבל יש לפרש לחומרא וכנ"ל).

ועוד דמשמע בריש התשובה לענין סירוק שחושש לדעת הרמב"ם ומחשבו בסוגי' ומשמע שלפי מה שנקט בדעת הרמב"ם שם לא יתיר לענייננו בהסרה בלייזר עי"ש (מלבד מה שעצם מה שחישב דברי הרמב"ם מוכיח שלא פסק כהפסקי תוס' לקולא [נפק"מ כנ"ל למשט לפסק השו"ע והרמ"א כהמוס' והרא"ש] מלבד זה גם עצם דברי הרמב"ם לא יתירו לענייננו), וכמו שביארתי לעיל בתחילת ביאור דברי החת"ס, וק"ל.

נמצא מכל זה דאין להתיר גם לפי החת"ס.

(ויש להוסיף עוד על כ"ז במאמר המוסגר דאפי' אם היה צד דלפי שי' הגליון תוס' יהיה מותר לגלח בלייזר פיאות הראש (היינו לפי מה שפלפל החת"ס בשיטתם ואינו מפורש בדבריהם כלל), מ"מ הרי הגליון תוס' אוסרין לגלח הזקן במספריים כעין תער דהיינו שיעור של פחות מכדי שיכוף ראשו לעיקרו, ובשם הסטייפלר הובא שהשיעור הוא חצי ס"מ, ומי שאינו מקפיד ע"ז כמו מנהג הרבה מקומות היום וכדעת השו"ע והרמ"א בודאי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שלא יוכל לסמוך על שי' הגליון תוס' להקל מחמתם בדבר אחר, ומעצם המנהג ג"כ אפשר ללמוד שכיום לא חששו לשי' הפסקי תוס' בחלק מהמקומות וממילא הוא גם לחומרא).

ויש לציין עוד דלפי מה שנקט החת"ס העיקר להתיר בזה מחמת המנהג להתיר לסרוק פיאות הראש והזקן ומחמת רבנותא שנהגו כך, א"כ אם נשווה כ"ז לגבי המנהג לגבי משחת הסרת שיער על פיאות הראש [שצוה לנו ה"י והנו"י והזכ"י נשיו"צ לגבי זקן וזה מקור נד ההיתר להמיר הסרת שיער בלייזר זקן כמו שהרחמתי במשנה נפרדת], הרי כלל לא נהגו להסיר פיאות הראש למשעי במשחה אלא הזקן בלבד, ואדרבה ממה שהזכירו הנו"י והפוסקים נידון זה על פאת זקן משמע לכאורה דסבירא להו שאין לעשות כן בפאת הראש אלא דוקא לענין פאת זקן שנאמר בו להדיא שאינו חייב אלא על גילוח שיש בו השחתה.

ובגוף מש"כ השיו"ב דהסרה בסם עדיף בזקן מהסרה במספריים כעין תער ניחא דבהסרה בסם יוצא דעת הגליון תוס' שמודו דבהשחתה בלא גילוח מותר בזקן שהוא מפורש במשנה וגמ' מכות כא ע"א לענין מלקט ורהיטני וכנ"ל, משא"כ בהסרה במספריים כעין תער שהזכירו הגליון תוס' לאסור אפי' בזקן, אבל לענין פיאות הראש לא יקל השיו"ב בהסרה בסם, כיון דלענין השחתה בלא גילוח בפאת הראש נזכר בתוס' דשבועות הנ"ל לאסור.

ומ"מ לגבי מי שטוען קים לי כגליון תוס' כפי מה שביאר בדעתם החת"ס וקים לי בכוונת החת"ס שהחת"ס מכריע כמותם להלכה גם לקולא אפשר שאין למחות בידו, עכ"פ אם משייר שערות שאינו נוגע בהן בלייזר כדי לצרף בזה גם דעת הרמב"ם שבכה"ג אינו עובר איסור כלל, ובלבד שהוא מחמיר גם בזקן שלא לגלח במספריים כפי תער אלא בלייזר או במשחה בלבד (שוב חזרתי בי ממה שכתבתי כאן אחר שמצאתי שגם הגליון תוס' גופא לא כתבו אלא שנכון להזהר במספריים בזקן וממילא כל החשבון המיוסד על כל זה הוא רק ספק ולא ודאי וא"א להוציא ממנו שום קולא ולהלן הרחבתי בזה עוד אבל גם לפי ביאור החת"ס בדבריו הרי דברי הגליון תוס' נאמרו רק בתורת ספק).

ולגוף דברי הגליון תוס' צריך להוסיף תוספת ביאור בדבריו דמה שהזכיר שלא לגלח בחלק התחתון של המספריים, וכן אי' בפסקי תוס' שכך נהג א' מבעלי התוס' וכן פסק הרמ"א, זה אינו שייך כלל למה שחידש החת"ס בדעת הגליון תוס', דאדרבה לפי דעה זו מספריים כעין תער מותרת בזקן ורק תער ממש אסור, וכמבואר ברמ"א דהטעם שאין לספר בחלק התחתון של המספריים משום דחיישי' שמא יספר עם החלק התחתון לבד בלא החלק העליון וממילא הוא תער גמור, אבל דברי החת"ס אתיין על המשך דברי הגליון תוס' שנקט שיש להחמיר יותר מהמנהג ולא לספר במספריים כלל בזקן, וע"ז ביאר החת"ס דדברי הגליון תוס' בביאור דברי הסוגיות לפ"ז שסובר שיש איסור של מספריים כעין תער גם בזקן.

והנה עפר אנחנו תחת כפות רגלי אור העולם החת"ס אבל בעניותי לא זכיתי להבין דברי

שביחא שאלות המצויות בהלכה

החת"ס בביאור דברי הגליון תוס' דהרי מבואר בגליון תוס' שם שלא עלתה על דעתו כלל לאסור מספריים כעין תער בזקן אלא אדרבה התיר להדיא לספר הזקן במספריים שאינן חדודות, ולא משום שאם אינן חדודות אין להם דין מספריים כעין תער, אלא משום שאם אינן חדודות לא יוכל לגזוז השיער בלא צירוף שתי הסכינים יחד וממילא אין חשש שישתמש רק בסכין התחתון (שאו הוא תער ממש כמו שנתבאר בכוונת המנהג שכתב לעיל מינה ושפסקו הרמ"א), אבל אם המספריים חדודות חיישי' שמא יגזוזו השיער עם הסכין התחתון על הבשר בלבד שאז הוא תער גמור דאורייתא כיון שמגלח בסכין על בשרו, ולכן נקט שיש להזהר בזה, ולא נקט בלשונו איסורא כלל אלא שנכון להזהר (וגם מה שהביא הבדה"ב לשון איסור מהתה"ד לפנינו נזכר רק דיש מקום להחמיר).

היוצא מזה שיש כמה טעמים שלא לפרש בדעת הגליון תוס' שסובר לאסור מספריים כעין תער בזקן מדינא, הא' דבמתני' אי' ואינו חייב עד שיטלנו בתער ומבואר שם בגמ' דבמספריים אינו חייב, וסתמא דסוגי' מספריים הכוונה כעין תער כמ"ש הב"י ריש סי' קפא, והב' דלא נזכר בשום מקום בגמ' לא בבלי ולא בירושלמי להדיא איסור כזה של מספריים כעין תער בזקן ומהיכא תיתי לה (ומש"כ בנזיר נח ע"ב מאי בתער כעין תער הוא אוקימתא לנידון דהתם והיכא דאתמר אתמר, ואדרבה משם יש להוכיח להיפך דמאחר ומבואר לענין דהתם שיש חילוק בין תער למספריים כעין תער א"כ אם אי' דכאן הדין שווה א"כ מנא לן ומהיכא תיתי לה, וכ"ש הכא שהוא דין בגדרי גילוח ושם הוא רק דין בתוצאת הדבר), והג' דנמצא שהגליון תוס' חולק על כמעט כל הראשונים והם הרמב"ם והרי"ד והסמ"ק והסמ"ג והתוס' והרא"ש ורי"ו בשם ר"י ואגודה, והוא דוחק גדול, והד' דהרי הגליון תוס' התיר מספריים שאין חדודות, והה' דהגליון תוס' לא הזכיר שיש איסור אלא נכון להזהר, ולפמשנ"ת ניחא שהוא רק הנהגה שלא לבוא לידי איסור תער.

וממילא מאחר ואין דעת הפסקי תוס' להחמיר במספריים כעין תער מדינא ממילא כל הבנין בדבריו לומר שחולק על התוס' והרא"ש בהשחתה בלא גילוח בפיאות אין לזה הכרח או ראי'.

ויש להוסיף בזה עוד כמה תמיהות שנתבארו במהלך התשובה, התמיהה ה' דמבואר בכמה ראשונים שמלקט ורהיטני הוא דרך תלישה והוא מבואר בתוס' שהוא אסור בפיאות הראש, ואעפ"כ נקט החת"ס בשיטתם להתיר תלישה, והוא צע"ג, ואולי החת"ס ראה דברי הראשונים שפירשו דמלקט ורהיטני הוא דרך החלקה ולא תלישה, וממילא לדידן יש לחוש לשאר ראשונים בזה ויל"ע, והתמיהה הו' דלפי החת"ס נמצאו סברות הפוכות דלהתוס' השחתה בלא גילוח חמור מגילוח בלא השחתה (וכך הסברא מסתברת יותר שכשהתוצאה היא כמו האיסור יותר נתפס לאסור מאשר במקרה שרק דרך הפעולה דומה לאיסור ולא התוצאה) ולפי הגליון תוס' לפי מה שביארו החת"ס הוא להיפך, ויש בזה סברות הפוכות, והתמיהה הז' דתמיהה לומר שננקט לקולא בדאורייתא כדעת הגליון תוס' נגד רוב בנין ומנין של הראשונים שאנו פוסקים כמותם בכל מקום כמשנ"ת, ואם נקטי' כגליון התוס' רק

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לחומרא הוא מוכן יותר, (יש לציין דהגליון תוס' נמצא גם בפסקי תוס' וגם בתוס' המכונים תוס' שאנץ על המכות, וממילא מקורו מבעלי התוס', ולכן לענין חומרא בודאי שיש מקום לסמוך על זה).

בגוף דברי השו"ע הנ"ל ההגדרה בזה דבשו"ע משמע שדעת התוס' והרא"ש והסמ"ג ורי"ו ושא"ר היא חומרא שיש לחוש אליה וצריך לנהוג כמותה, בתורת חשש, (לא "וטוב" ולא "וראוי" ולא "ונכון" ולא "בעל נפש יחמיר", אלא "ויש לחוש"), ולכן לא הגיה הרמ"א בזה כדרכו להביא להלכה דעות התוס' והרא"ש ושא"ר במקומות שפוסק השו"ע כהרמב"ם, משום שכאן כבר השו"ע הזכיר דעת שאר הראשונים בזה, ויש להוסיף בביאור הדברים דזה פשיטא שכ"ש לדידן בני אשכנז צריך להחמיר כן מעיקר הדין מאחר שבכל מקום אנו חוששים לדעות נרחבות בראשונים עכ"פ כשהוא מדאורייתא, וקל להבין.

האם מותר לאכול שניצל עם פירורי מצה בערב פסח ומה הדין בכל מצה מטוגנת ומה הדין להסוברים שברכת שניצל הוא שהכל

לענין

מצה מטוגנת אם נחשבת מצה לענין איסור אכילת מצה, באחרונים הובאו כמה שיטות בזה (יעוי' בשעה"צ ובאול"צ דלהלן שנזכר בהם השיטות בזה, וכן במשנ"ב סי' קסח לענין ברכה).

והשעה"צ (סי' תעא סק"כ) הביא הספק בזה, ורמז בדבריו לדבריו בסי' קסח ששם לענין ברכה לא הכריע בנידון זה ונקט להחמיר מספק, ומשמע שדעתו להחמיר בזה גם לענייננו.

ולפ"ז יש שכתבו ששניצל שטוגן במעט שמן חשיב כמטוגן אבל בהרבה שמן בזה מודה המשנ"ב שחשיב כמבושל (הגרי"א דינר בשם הגר"ח"ק, ובדומה לזה כתב הרב ישראלזון חתניה דהגריש"א בשם גדולי ההוראה וכוונתו להגריש"א כמש"כ בהקדמה שם, אלא שכתב שם שהשיעור לטיגון שנחשב הרבה הוא כשהשמן בשביל הטעם של השניצל ולא רק בשביל שלא ישרף), ועי' גם באור לציון ח"ג פי"ג ג בסופו, ואף שלא נתבאר שם בלשונו האם הקובע הוא שאין מים או שהיה רק מעט שמן (נפק"מ לטיגון עמוק), ונראה כסתירה מיניה וביה, אבל בטיגון במעט שמן מסכים להנ"ל לאסור, ומ"מ בסי' קסח מבואר בחילוק בזה בין שמן מועט לשמן עמוק.

ולענין המנהג כהשיטה הנוקטת לברך שהכל על שניצל, גם לפי שיטה זו הובא בשם הגר"ח"ק שם שאין לאכול שניצל בערב פסח, שאע"פ שהקמח טפל לשניצל לענין דיני עיקר וטפל בברכות מ"מ אין לאכלו בערב פסח כיון שקמח המצה ניכר בעין, ואפשר להוסיף בביאור הדברים שאע"פ שלענין עיקר וטפל הכרעת הבה"ל ריש סי' ריב דהטפל מוציא העיקר גם כשהטפל ניכר בפני עצמו, מ"מ הוא רק דין בהגדרת חובת הברכה על הטפל שהברכה המחוייב לברך עליה הוא כמו על העיקר, אבל לענין איסורי אכילה אם יש

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

עיקר שהוא מותר באכילה וטפל שהוא אסור באכילה אין הטפל מתבטל לעיקר כשהוא ניכר בפני עצמו, דמוטל עליו להפרידו כמבואר בפוסקים ביו"ד ובש"ך כללי ס"ס, והטוב"י החמירו מכח זה גם ספק דחסרון ידיעה (ואמנם לא בכל מקום נאמר דין זה של מחוייב להפרידו ואכמ"ל אבל באופן שהאיסור ניכר ועומד בפני עצמו והוא שיעור הניכר מחוייב להפרידו, וק"ל).

ויש לציין דכל הנידון המבואר כאן הוא על כל ערב פסח ולא רק משעה עשירית, דדין שעה עשירית נאמרה לענין מצה עשירה, אבל מצה כשרה לליל הסדר אסורה כל היום כמבואר ברמ"א סי' תעא, ומצה מטוגנת הצד לאוסרה (שכך נפסק) הוא כמצה כשרה ולא כמצה עשירה כדמוכח מדברי המשנ"ב והשעה"צ שם.

ואע"פ שיש כאן צירופים שהיה אפשר לצרף להקל לאכול שניצל מכח ס"ס מ"מ הצירופים הם קלושים מידי מכיון שטיגון נפסק שיש להחמיר ולגבי התבטלות לשניצל לענין איסורי אכילה (אפי' ביומא קגרים) היא סברא שאינה מוכרחת.

הרחבת דברים בנידון תוריתא דנהמא

ומה שטענת על פירורי המצה שאין כאן תוריתא דנהמא, יש לבאר את הענין דהנה לכאורה הרי יש כאן קושי מסויים, שהרי לפי הצד שהטיגון אינו מבטל את מצב הפירורים היה צריך לברך על הפירורים המוציא, וכמו שנקט הבה"ל שבטיגון יאכל רק בתוך הסעודה.

ואף שהפירורים בטלים לשניצל לענין הברכה, כמש"כ הגר"ח ק"ה הנ"ל, ומקורו מהחזו"א, כמו שהובא בחוט שני (ברכות עמ' רה רו) ובהגריש"א (שיעורי ברכות עמ' תכב) ועוד ספרים (ראה ביאורים ומוספים על המשנ"ב סי' רח סק"ז) שסבר החזו"א שהפירורים בטלים לעוף, אבל עדיין יש בזה קושי דהרי לכאורה לפי הצד שיש צורך לברך ב' ברכות על שניצל ומזונות על דבר אחר (כמו שהובא בתחילת פרי אליעזר בשם הגריש"א ובספרים אחרים הובאו שמועות אחרות בשמו, ויש לציין דלפי המובא בביאורים ומוספים סי' קסח בשמו ברוב הספרים מובא שאפשר להקל בשהכל ושיר"ש יחמיר גם במזונות על דבר אחר, וגם את מה שהובא כמעט בכל הספרים בשמו לכאן ולכאן אפשר ליישב על דרך זה) היה צריך לחשוש ולאוכלו רק בתוך הסעודה כמש"כ המשנ"ב בסי' קסח סקנ"ו על טיגון, ובפרט דהחזו"א או"ח סי' כו סק"ט נקט שאין טיגון כבישול, וא"כ אם יש ספק למה סגי לברך מזונות על מאכל אחר כיון שהצד שאינו מתבטל על ידי הטיגון הוא צד שמחייב אותו בהמוציא.

ואולי מה שנקטו קצת מהפוסקים לחשוש ולברך מזונות הוא רק לחשוש לדעת החיי אדם [עי' זיאה"ל ריש סי' ריג] שאין הטפל מתבטל מלבד כשהוא אינו ניכר, (ופת דמליח מיירי שקשה או שאי אפשר לאכול המליח בלא הפת כמ"ש המשנ"ב סי' ריב), אבל לא לחשוש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לצד שטיגון אינו מבטל ברכת המוציא, וזה צ"ע למה, דהרי המשנ"ב חשש יותר לצד שטיגון אינו כבישול מאשר לדעת החי"א כמבואר בלשונו שם בסי' קסח לגבי טיגון ובבה"ל ריש סי' ריב לגבי שי' החי"א.

ושמא משום דבשניצל אכן הרגילות היא שהשמן ניתן לטעם וממילא לא חששו להמוציא, ומאידך לגבי הנידון שהפירורים יתכן שנעשו לטעם בפני עצמו יותר חששו, ולכן לברך על מזונות בנפרד חששו, אבל גם לפי ביאור זה צ"ע למה לגבי ערב פסח כן הזכיר הגרי"ש במפורש שהשניצל אסור באכילה אלא אם כן השמן נעשה לטעם, ונמצא שחילק בזה בין אם השמן ניתן לטעם או רק שלא ישרף התבשיל, ואילו לגבי ברכת השניצל לא הזכיר שאם נעשה בטיגון של מעט שמן שלא לטעם אלא רק שלא ישרף התבשיל יש לאכלו רק בתוך הסעודה, והוא דוחק גדול.

ומ"מ יש לציין דמה שנקט הגרי"ש שמעיקר הדין אין חיוב להחמיר לברך מזונות בנפרד על הפירורים, ורק יר"ש יחמיר, אם הוא משום חומרת החי"א א"ש טובא, דהרי הביה"ל באמת הכריע דמעיקר הדין אין חיוב לחשוש להחי"א, ורק לרווחא דמילתא אמר הגרי"ש שיר"ש יחמיר את שי' החי"א, אבל אם נאמר שיש קשר בין זה לדברי המשנ"ב בסי' קסח על הספק בטיגון אינו מובן למה קשור ליר"ש, אבל לפמשנ"ת אינו קשור לספק שכתב המשנ"ב לגבי טיגון, דאם משום זה היה לכל אחד להיזהר בכלל מלאכול השניצל מחוץ לסעודה.

אבל עדיין צ"ע כנ"ל למה באמת לא הזכיר שאין לאכלו מחוץ לסעודה, וכ"ש הוא שאם יש צד שמאכל כזה חייב בברכהמ"ז הרי יש דעות בראשונים ובפוסקים שג' ברכות דאורייתא, וגם לריטב"א ושעה"צ שיוצאים יד"ח דאורייתא בעל המחיה אבל בבורא נפשות ודאי שלא, וממילא יש כאן שאלה של דאורייתא.

ואולי סבר הגרי"ש שלחייב מזונות ליר"ש הוא יותר אפשר לפטור בקל מאשר לחייב לאכלו רק בתוך הסעודה שלא נחשב שאפשר לפטור הברכה בקל וממילא בזה יש לסמוך על סברת הביה"ל להכריע שגם בדבר הניכר אמרי' עיקר וטפל וממילא לא יתחייב לברך על דבר אחר המוציא אלא רק מזונות.

ואם נאמר כן נמצא שיש כאן הגדרה חדשה של הכרעה בברכות מסופקות, שלחייב לברך על דבר אחר מזונות נחשב אפשר לתקן בקל ואילו לחייב לברך על דבר אחר המוציא לא נחשב אפשר לתקן בקל, ואילו מצד החשש דאורייתא על ברהמ"ז צ"ל שסבר שיוצאים בעל המחיה הבהמ"ז דאורייתא במצב כזה (כמו שיתבאר מיד), וממילא כשמתקן על ידי מזונות ועל המחיה מתקן גם הצד של דאורייתא שיש לבהמ"ז על פירורי השניצל מכח ספק ספקא (דהיינו שמא אין כאן תוריתא דנהמא ושמא יש כאן עיקר וטפל ושמא יצא כבר חיוב הבהמ"ז בברכת על המחיה).

והנה במשנ"ב סי' קסח סקנ"ו דן דבבישול חשיב שאחר הבישול אין תוריתא דנהמא,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ובטיגון הכריע שא"א לסמוך על זה, ומבואר שטיגון לחוד לא מועיל לבטל תוריתא דנהמא אלא מספק בלבד, ומלשונות פוסקי זמנינו נראה שלא הבינו שכלתה תוריתא דנהמא מפירורי המצה שבשניצל, מעצם צורתו כרגע במראה העינים לאחר הטיגון, דהא לאו מהאי טעמא קאתו עלה, שכן מה עוד השתנה כאן בצורה של המצה חוץ מעצם מה שהדבר עבר טיגון, שהרי המצה קיימת בצורתה רק שטוגנה, ולכן גם כשדנו הפוסקים הנ"ל, לא דנו על הצד להתיר בערב פסח אלא מצד שהדבר עבר טיגון שבזה יש צד להמשנ"ב שדינו כבישול שמעצם הגדרתו נחשב שאיבד תוריתא דנהמא (ולמרות זאת לא קבלו להתיר בערב פסח משום שטיגון הכריע המשנ"ב להחמיר שלא להחשיבו שינוי כבישול) או מצד שהוא בטל לבשר, אבל לא מצד תוריתא דנהמא, וכ"ש להדעות שיש לחשוש ולברך מזונות על שניצל.

ובאמת שהגדר של תוריתא דנהמא לא נתבאר כל הצורך, האם בעינן שהלחם ישתנה מצורה שהיתה קודם, או מרקם הלחם, או צבע הלחם, ומה הדין באופן שהלחם השתנה לצורת לחם אחרת, ומה הדין באופן שהלחם השתנה לצורת לחם שהיתה רק בזמן חז"ל ואינה קיימת היום, ומה הדין כשהלחם השתנה לצורת לחם הנהוגה רק במקומות מרוחקים או אצל מיעוט העולם, ומה הדין כשעד אחד אומר יש לו תוריתא דנהמא ועד אחד אומר אין לו אשה אומרת יש לו וכו' ואתא מעיקרא אתא לבסוף וכו', ואם רוב בקיאים ואם רוב שאצל אפיה מומחין הן וכו', ואחד אומר יש לו או אין לו ואחד מומחה אומר איני יודע, ומה הדין ברוב בני אדם אומרים יש לו תוריתא דנהמא ומיעוט אומרים אין לו או להיפך, ומה הדין אם במאכל עשירים יש לו תוריתא דנהמא ובמאכל עניים אין לו מה הדין בזה לעשירים ולעניים וכנ"ל להיפך, ולפז"ר על אף שיש לדון כדרכה של תורה בכל נידון לגופו אבל לא ראיתי שנקבעה בזה הגדרה ברורה, ויעו' במשנ"ב בשם הנו"כ בסי' קסח ס"י שהזכירו אפי' לגבי קניידלעך שברכתו מזונות משום בישול ולא חשבו על כך שאין בקניידלעך תוריתא דנהמא מצד עצם צורת הדבר (אף שיש לטעון שבישול יותר קל לומר כיון שהגדרתו הובררה בפוסקים שנחשב שאין לו תוריתא דנהמא), ומאידך גיסא אם נתלבנו המים אי' בשו"ע ס"א שאין כבר בפירורין תוריתא דנהמא אפי' בלא בישול, ובבישול בלבד כבר חשיב שאין תוריתא דנהמא כמ"ש שם המשנ"ב סקנ"ו, וצל"ע הגדרים בזה.

ויעוי' בחזו"א או"ח סי' כו סק"ט שנקט להדיא שפירורי מצה המדובקים ומטוגנים יחד (מצה ברויט) לא אבדו תוריתא דנהמא, ואזיל לטעמיה לעיל בנידון טיגון אבל נתברר להדיא כאן על ניד"ד ממש, (וגם החולקים על החזו"א לא מצינו שחלקו בנידון תוריתא דנהמא במראה עינים לענין המצה ברויט אלא בהגדרה הכללית של הגדרת דבר המטוגן שדינו כדבר המבושל בין כשנראה ובין כשלא ע"ד מה שנתבאר בפוסקים לענין נתלבנו המים), ואמנם יש בזה דעות (ועי' בביאורים ומוספים סי' קסח סקנ"ו מה שהביאו מעוד פוסקים בזה), ואולי לפי אותם דעות באמת בניד"ד יהיה מותר לאוכלם בערב פסח, ויל"ע,

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אבל פשיטא שלפי הדעות שנזכרו שם שהטעם לברך על מצה ברויט מזונות הוא דמצרפים שמצה עצמה ג"כ אין לה תוריתא דנהמא א"כ צירוף זה לא יועיל להתיר לענין אכילה בערב פסח אם הוא עדיין תוריתא דמצה גם אם תוריתא דנהמא אין כאן.

רק שיש לדון מצד פריך שכידוע הוא חלק מג' תנאי הגדרת פת הבאה בכסנין, שהאחרונים נחלקו האם השו"ע פסק את ג' התנאים בתורת ודאי או בתורת ספק, והביאור הלכה הביא חלק מהם (והרבה לא הביא) והכריע להקל, ואומרים שלעצמו החמיר, ויל"ע בהגדרת תוריתא דנהמא לפ"ז, דהרי מצה היא ג"כ פריכה (ויש אכן שנקטו שגם המצה אין לה תוריתא דנהמא מלבד זמן שדרך לקבוע עליה סעודה כגון בפסח או בסעודה שלישית), ומה שיעור השינוי על ידי הטיגון שייחשב פריך יותר, ומה הדין אם נחרך שלא על ידי טיגון וגם אז נעשה פריך, דזה פשוט שאינו נפקע מתואר מצה על ידי זה דכמה מצות יש שפריכות, וגם פוסקי זמנינו נחלקו ודנו אם יכול להיעשות שלם לאחר אפייה על ידי חריכה.

עיקרי הדברים שנתבארו כאן שהנידון העיקרי בניד"ד אם יש תוריתא דנהמא או לא תלוי בנידון איך להתייחס לדבר המטוגן ותליא בשי' האחרונים ובהכרעות המשנ"ב והחזו"א, ולפי שניהם נמצא שיש לחשוש שהשניצל נחשב שאין לו תוריתא דנהמא עכ"פ באופן שלא טוגן בהרבה שמן.

הוספה

לגבי מה שהפניתם לדברי המשנ"ב שם בסי' קסח אות ס', לא הבנתי על מה ההפנייה לשם, דעצם הטחינה בלא תערובת של דבר אחר אינו מפקיע את ההגדרה של תוריתא דנהמא והראי' שאינו משנה את הברכה, ואם ההפניה למה שנקט השו"ע שם הלשון שאע"פ שאין לו תוריתא דנהמא הוא לשון מושאלת שאע"פ שנראה לך שאין תוריתא דנהמא מ"מ הדין לא השתנה, והוא ע"ד לשון הפלגה כמו אפי' הביא כל אילי נביות שבעולם הדין לא ישתנה מכיון שע"פ דין נקרא עדיין לחם.

וביתר הרחבה, מבואר בסי' קסח ס"י שאם מדובק ע"י דבש או מרק הברכה תהיה תלויה במראית עין אם יש תואר לחם או לא, וכן משמע במשנ"ב שם לגבי טיגון לפי הצד שטיגון אינו כבישול (שחשש אליו המשנ"ב להלכה מספק) יהיה תלוי אם יש תואר לחם לאחר הטיגון או לא, ומאידך גיסא לגבי בישול מבואר במשנ"ב שם שהבישול עצמו משווה את הפירורים כמו שאין להם תואר לחם, דר"ל שחכמים למדונו שהגדרה של פירורים כאלה שאין להם תואר לחם, ואיבדו את מהותם והגדרתם כלחם, וכן לגבי נשרו במים ונתלבנו המים מבואר שם בסי"א שפעולה זו עצמה משווה את הפירורים כמו שאין להם תואר לחם, וזה גם אם למראית עין יש תואר לחם, ממילא לגבי פירורין שלא נעשה עמהם דבר משמע שההגדרה היא שהפירור אינו שינוי של תואר לחם, דאמנם היה כאן צורה אחת וכרגע הדבר קיבל צורה חדשה, אבל מה שנתחדש בהלכה שצורה החדשה שזה קיבל הוא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

גם צורה של לחם, ולכך בעינן פעולה המוגדרת כחזקה יותר כדי להפקיע ממנו תואר לחם כמו שרייה עד כדי ליבון המים (סי' קסח סי"א או שרייה מעת לעת (סי' תסא סקי"ז) או בישול (סי' קסח ס"י), או לישא בשמן יין ודבש עד כדי שינוי הטעם (שכן אם גיבל את פירורי המצה בהרבה שמן יין ודבש שמשנה את הטעם שלהם כעין לחמניות מזונות לפי השיעורים והגדרים והאצטונות שנאמרו בפוסקים לכל מר כדלית ליה לענין הגדרת הלחם שהוא פת הצאה נכסנין זה לא עדיף מדבר שהיה קמח בתחילתו, כמבואר במשנ"ב סי' תעא סק"כ ושעה"צ סקי"ז ושש"כ פנ"ו ה' נו ושו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' טז), אבל אם הגיבול היה במים לא (יעוי' במשנ"ב סי' קסח סקנ"ט לגבי קניידלעך ובחזו"א סי' כו סק"ט), וה"ה אם יהיה שינוי מהות הדבר בפועל לאחר מכן באופן ששוב כבר לא יהיה לו תואר לחם, בכל כה"ג יועיל לשנות ברכתו, אבל טחינה לחוד ואפי' טחינה עם שרייה יחד בלא דבר נוסף אין בזה איבוד תואר לחם, שהרי אם באמת היה בזה איבוד תואר לחם הוה סגי בזה בשביל לשנות ברכתו, וחזי' שלא מצינו בשום דבר שמועיל הטחינה לומר שאין תואר לחם אפי' בצירוף דבר נוסף, וכל החילוקים שנאמרו בפוסקים הוא רק בין היכן שיש כזית להיכן שאין כזית מצד חשיבות הלחם, ומש"כ המשנ"ב לא מינכר תואר לחם הכונה שא"א להבחין בו אבל מצד גדריו אפשר שיש בו תואר לחם, ולכן גם אם יוסיף לאחר מכן שמן ודבש יתכן שיצטרך שינוי מהותי מאשר עצם הטחינה כדי לומר שאין בו תואר לחם, וכהגדרת המשנ"ב בסעי' קטן ס"ג "ומה שלא מנכר בו תואר לחם הוא רק מפני קטנותו", ולא שבאמת לא מינכר בו תואר לחם, דאם באמת לא היה מינכר בו תואר לחם כבר לא היתה ברכתו המוציא, כך הבנתי הדברים לפי שאר חילוקי הדברים שנתבארו בסוגי' ואיני אומר קבלו דעתי.

מה שכתבת: אבל לגבי השניצל יש להתיר מטעם אחר, שאין על הפירורים תוריתא דנהמא מאחר דטבולים בביצה ודבקים על השניצל (והראיה, דליכא מאן דמברך עלה המוציא), ומבואר בשעה"צ סי' תע"א אות ט"ז דבכה"ג אין בזה איסור אכילת מצה בע"פ, ואף שיש מחמירים בזה להלכה וכך נוהגין, לכאור' די שנחמיר בזה בעוגות וכדו' ששייך בהן קביעות סעודה, אבל לומר שאין זה צירוף חשוב, זה לכאור' קשה לומר, ע"כ דבריך.

תשובה הנה דברי השעה"צ נכתבו בקיצור נמרץ ומה שנתבאר שם הוא רק שאם ע"פ גדרי ברכות הנהנין חשיב ברכתו מזונות מחמת שאין לו תואר לחם (ולא מחמת ביטול או עיקר וטפל) חשיב שאין לו תואר מצה גם לגבי אכילה בערב פסח, ואה"נ אם ע"פ גדרי הדין פירורים אלו ייחשבו מזונות מחמת שאין בהם תוריתא דנהמא יהיה מותר לאוכלן בערב פסח, אבל כמו שנתבאר שטעם השהכל בשניצל הוא עקרונית בגלל עיקר וטפל ואינו שייך לנידון אם הפירורים אלו לשלעצמן ברכתן מזונות או המוציא, אבל זה ודאי כמו שכתבתי בהערה הסמוכה שאם דיבק עם מספיק את הפירורים עם מספיק נוזלים שמשנים את הטעם ברמה של שינוי טעם המחשיב אותו מזונות לפי ההגדרות שנאמרו בפוסקים לגבי לחמניות מזונות (לכל שיטה כפי גדריה) גם פירורי שניצל זה (אם אוכל אותם בפני עצמם) יהיו מזונות, וה"ה גם אם טגנו במספיק שמן ג"כ הפירורים בפני עצמם יהיו מזונות, רק שיש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מהפוסקים שנתנו הגדר בטיגון עמוק כעין בישול, שאז שמן לא גרע ממים, ויש מהפוסקים שנקטו הגדר שהשמן נותן טעם בפירורים (וראה גם בביאורים ומוספים על המשנ"ב סי' קסח), ויתכן שבאמת ברוב המקרים בשניצל של היום יהיה מותר לאכול בערב פסח לפי הגדרים שנתבארו בפוסקי זמנינו, מחמת צורת התערובת של הפירורים או מחמת צורת הטיגון, ורק צריך לשים לב לזה שהמקרה תואם את הדין, ויש"כ על בירור הדברים יחד.

מה הפתרון למי שאין לו שיניים באכילת מצה ע"פ הלכה

העצה

הטובה ביותר הוא לתת לאחד אחר מן המסובין (שיכול לאכול ב' כזיתים) לבצוע על ב' שלמות ופרוסה כדין הגמ' והפוסקים, ושמי שאין לו השיניים יטעם משהו מזה ואז יאכל מאבקת מצה שהכין לעצמו בשיעור הגדול והמהודר ולשתות עם זה מים, ובאופן זה יוצא לכתחילה בהידור בלא שום פקפוק, או פתרון אחר שמי שאין לו השיניים בעצמו יבצע ואז מיד יטחן את המצות ויפורר אותם ויאכל ב' הכזיתים וישתה עמהם מים, וגם באופן זה יוצא לכתחילה בהידור בלא שום פקפוק, ולענין עוד אופנים ופתרונות ונפק"מ בזה יעוי' במקורות.

מקורות: אחת מן העצות שהובאו בפוסקים [משנ"ב וכו' סי' תס"ד סק"ז] על חולה וזקן הוא להשרות את המצה, ולכן מי שקשה לו מחמת שאין לו שיניים לכאורה לא גרע מזקן.

ואמנם היה מקום לומר דמיירי בזקן אנוס גמור שאינו יכול לאכול בלא פתרון זה (ואולי יהיה תלוי כעין הנידון בגמ' אי אמרי' חולה דומיא דזקן או זקן דומיא דחולה וכו'), והיינו דיש זקן וחולה שיכולים לאכול ויש שאינם יכולים לאכול ושמא מיירי הכא באותם שאינם יכולים לאכול), אבל אין הכרח לומר דמיירי רק באנוס גמור שאין יכול לאכול בלא זה, כיון שיוצאים בזה בדיעבד מסתבר דכל שעת הדחק כדיעבד, וכמ"ש המשנ"ב שזקן וחולה מותרים אפי' לכתחילה לשרות המצה ולאכול ולא משמע הלשון אפילו לכתחילה דמיירי באנוסים, ובפרט דבהמשך דברי המשנ"ב שם לגבי חולה וזקן נקט שאין יכולין לאכול מצה בלא שאר משקין והתיר להם והחמיר לשאר בני אדם אפי' בדיעבד, ולעיל לא הזכיר לשונות אלו, דאין זה אותם חולה וזקן הנזכרים לגבי שרייה במים, דשם שהתיר להם לכתחילה ולאחרים בדיעבד, וא"ש דלא מיירי דוקא באופן שאין יכולין לאכול כלל בלא שרייה במים, דא"צ לבוא להתיר דוקא באופן זה כיון שאפי' בבריא יצא בדיעבד בשרויה.

וכ"כ בערוך השלחן סי' תס"ד שגם אדם שקשה עליו הלעיסה כגון שחסרות לו שיניים מותר לו לשרות המצה במים, וכן מבואר בדברי השו"ת בנין ציון דלהלן עי"ש.

רק יש להקפיד לשרות במים בלבד ולא בשאר משקין, וכמו שהזכרתי שלגבי חולה וזקן שאינו יכול לאכול בלא שרייה בשאר משקין התיר המשנ"ב שם לשרותה בשאר משקין,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ולכל אחד אחד אחר החמיר המשנ"ב אפי' בדיעבד שיחזור ויאכל מצה שאינה שרויה בשאר משקין.

וכן יש להקפיד שהמצה לא תהיה שרויה מעת לעת כמ"ש המשנ"ב שם, וזה אפי' אם לא נטחנה כלל (ולענין אם היה שרוי כ"ד שעות בהפסקים שלא מעת לעת ברצף, ע"ע בפמ"ג סי' תעג בא"א סקי"א וברע"א יו"ד סי' קה ס"א).

וכן יש להקפיד שהמצה לא תהיה שרויה ברותחין כמ"ש המשנ"ב שם, ועי"ש בפרטי הדינים לענין איזה רותחין ולענין כלי שני.

וכן יש להקפיד שהמצה לא תהיה טחונה לחתיכות פחות מכזית ומושרית זמן ניכר עד שהמים ילבינו אבל אם המצה נטחנה מקרוב ונשרתה מקרוב ועדיין לא הלבינו המים, התיר המשנ"ב שם.

ולענין לטחון את המצה, הנה בשערי תשובה על השו"ע שם הביא פתרון זה לטחון בלא משקה ושכך הי' נוהג מהר"ח אבועלפיה לעת זקנתו, (וכן הובאה עצה זו בביאור הלכה שם בקצרה), ויתכן שהטעם שנזהר שלא יהיה משקה עם הטחינה כיון שנטחן לפירורין פחות מכזית ואחר השרי' אם שרה הרבה נבטל מזה שם לחם וכהמשנ"ב הנ"ל בשם המג"א, אבל לפ"ז יל"ע למה לא שרה מעט זמן בלבד, ולכן צ"ל שעיקר הטעם שלא שרה במים משום שהיתר דמצה שרויה היא רק בדיעבד ולכן עדיף בלא שרויה היכא דאפשר בקל בפתרון אחר.

וכ"כ בשו"ת בנין ציון סי' כט שעדיף לפוררה ולבולעה מלשרותה במים, וכן הובא בשם החזו"א בדינים והנהגות פי"ז אות לו, ועי"ש בשו"ת בנין ציון שדן דאפשר שלכל אדם מותר לפורר המצה ולאוכלה כך.

מ"מ גם אם החמיר שלא לשרות המצה במים בפירורין דפחות מכזית מ"מ יכול לשתות מים עם המצה, עי' בספר סוכת חיים (עמ' רצט) מה שהובא שהגר"מ פינשטיין היה נוהג כן לעת זקנתו, ויעוי' בשער המועדים [פ"כ הערה קעד] שהביא מהגר"ש"א שחסר בזה לעיסת המצה לכתחילה (עי' במשנ"ב סי' תעה סקכ"ט) אם יבלע חלק מהמצה בלי ללעוס.

ואם יטחן את המצה קודם הפסח ויברך עליה בפסח, יפסיד לבצוע על שלמה ופרוסה כדין הגמ'.

(ויעוי' להלן העצה לזה).

ומותר לטחון את המצה בפסח, ולא משום שהוא כטוחן ירקות דק דק סמוך לאכילה דתליא בפלוגתא דלפי הרשב"א המובא ברמ"א סי' שכא אין בזה איסור טוחן, והאחרונים לא קבלו כן להלכה כמ"ש המשנ"ב שם, וגם לא משום שאוכל נפש הותר מדאורייתא גם טחינה לפ"ד התוס' בס"פ המצניע והמחבר בסי' תצה ס"ב, דדין זה תליא בפלוגתא כמה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ראשונים המובא בטוב"י ונו"כ ומשנ"ב שם, דדעת רשב"א ועוד ראשונים בשם הירושלמי שהוא דאורייתא, אלא טעם ההיתר לטחון בפסח הוא משום שאין טחינה אחר טחינה כמ"ש ברמ"א סי' תקד ס"ג להתיר מחמת כן לטחון המצות ביו"ט.

(ולענין פסח שחל בשבת הוא נידון נפרד ועי' סי' שכא סי"ב ואכמ"ל).

ויש לציין דאם שורה את המצה במים קודם הברכה והמצה אינה שלמה מוטב שאדם אחר יבצע לו על מצות שלמות ופרוסה כדינא דגמ' ויוציאו בברכה, דאם החולה יבצע על הפרוסה יפסיד בזה דין הגמ', ומיהו בשעת הדחק יכול להניח השרויה הפרוסה עם שלמות ולבצוע רק הפרוסה ולאכול, מכיון שדין זה לאכול ב' כזיתים שחידש השו"ע הוא דין מחודש וכבר תמה על זה בביאוריה"ל שבהרבה ראשונים לא מצינו חידוש זה, ובגמ' אי' שהשמש שאכל כזית יצא, ולכן אפי' אם יאכל משהו מן הבציעה ואח"כ ישלים כזית ממצה אחרת או ממצה טחונה לכאורה מעיקר הדין סגי בזה וכ"ש בשעת הדחק.

ולענין השאלה אם עדיף להחמיר ב' כזיתים כחומרת השו"ע אפי' אם יאכל הכל שרויה או להעדיף כזית א' בלא שרויה מסתבר דעדיף להחמיר שלא יהיה שרויה כיון שהוא מוסכם שהוא רק בדיעבד, משא"כ חומרת השו"ע היא מחודשת וכנ"ל.

ולענין השאלה מה עדיף להחמיר כשרוצה לאכול טחונה בלבד בלא שרויה או להחמיר בחומרא אחרת, הנה אם טוחן את המצה אחר הבציעה יכול לעשות כן לכתחילה ומי שמעדיף להימנע מטחינה אינו דוחה שום הידור אחר שהוא מעיקר הדין.

אבל לענין מקרה שעל ידי הטחינה שוב לא יוכל לבצוע על פרוסה עם ב' שלמות (כגון שאין לו עוד מצות ואין מישהו אחר שיבצע בשבילו ממצות אחרות), א"כ הטחינה היא רק בדיעבד או בשעת הדחק, ולכן באופן כזה במידה ויכול לבחור או חומרא דפרוסה עם שלמות (דהיינו לאכול כזית אחת אחר שבוצע כדין עם פרוסה וב' שלמות) או חומרא דב' כזיתים (היינו באופן שמברך על פירורים בלבד), הנה זה מסתבר שיש להעדיף א"כ חומרא דפרוסה עם שלמות שהוא מדינא דגמ', אבל לגוף הנידון השאלה אינה מתחילה מכיון שאם יבחר לברך על פירורין ממילא לא יהיה לו מה להדר על ב' כזיתים דכל דין ב' כזיתים הוא רק כשבוצע על הפרוסה עם השלמות כדינא דגמ', ולכן הנידון רק האם לבצוע כדין הגמ' ולוותר על חומרא דב' כזיתים או לוותר לגמרי על בציעה כדין הגמ' אבל גם אז לא יוכל להחמיר לאכול כזיתים כחומרת השו"ע, והשאלה מתחילה כבר באופן אחר האם לדעת השו"ע אדם שלא יכול לאכול ב' כזיתים עדיף שיוותר על בציעה של שלמות ופרוסה כדי שלא יתחייב בב' כזיתים, והתשובה שלא, משום שב' כזיתים הוא רק לכתחילה, וגם דהוא רק לחשוש לדעות נוספות ואינו מוסכם לכל הראשונים גם להשו"ע, וא"כ לענייננו פשיטא דעדיף לבצוע כדין ולאכול כזית אחת אם אפשר לו מלטחון ולא לבצוע כדין.

ולענין השאלה מה עדיף להחמיר אם לאכול השיעור הקטן (שיעור הגר"ח נאה) בלא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

טחינה ושרייה במים או השיעור הגדול (שיעור חזו"א) עם טחינה ושרייה במים, מסתבר שיש להעדיף להחמיר השיעור הגדול עם טחינה ושרייה במים, מכיון שבשרויה לכו"ע יוצא, משא"כ בשיעור הקטן אינו יוצא להסוברים שצריך לאכול דוקא בשיעור הגדול, ומ"מ חולה אינו מחוייב להחמיר בשיעור גדול של כזית, דהמשנ"ב סי' תפו ס"א כתב שחולה יכול לסמוך על הרמב"ם בכביצה שהוא שליש ביצה, ובשם הסטייפלר הובא (ארחות רבינו ח"ב עמ' עג) שהתיר לחולה לשער לפי כזית של זמנינו כשיטת המהר"ח מוולאז'ין, ומ"מ יתכן שבהם מיירי בחולה שנפל למשכב ולא בחולי קצת.

ולענין שיעור המצה איך לשער אותה אחר שנשרתה במים ואם יש ענין או ממש אם משער את הכזית לפני השרייה, הוא נידון בפנ"ע ואכמ"ל.

האם מותר לכוון שעון שבת מערב שבת כדי להדליק מכשיר מדיח כלים חשמלי במהלך השבת

מכשיר שמשמיע קול אין לכוונו בשעון שבת (ע"פ רמ"א או"ח סי' רנב ס"ה, וע' גם שו"ת אג"מ או"ח ח"ד סי' ע אות ו ושם סי' ס, ואף שיש אחרונים שחלקו על האג"מ בחלק מדבריו, אבל ענין זה הוא מוסכם שדבר שעושה רעש ודרכו להדליק בחול [שאין הרואים והשומעים תולים שנעשה מערע שבת] אין להכינו מערב שבת, וראה עוד משנ"ב סי' שלח סקי"ד).

כל

בעל קורא שטעה בקריאת ההפטרה בנביא מה הדין

בסי' קלז ס"ג לגבי מי שדילג פסוק בקריאת התורה שיש הבדל בזה בין אם היה בקריאת התורה של שחרית של שבת שאז החיוב הוא על כל מילה ובזה יש לחזור לפי פרטי הדינים המבוארים שם, לבין שאר רוב קריאת התורה שהחיוב הוא בעיקר לקרוא ובהם בדיעבד אינו חוזר אם כמות הפסוקים בקריאה היה כדין גם אם דילג באמצע פסוק, עיי"ש פרטי הדינים בכל זה.

יערי'

ולענין טעות בקריאה שצריך לחזור כמבואר בשו"ע ריש סי' קמב נסתפק שם הביאור הלכה ד"ה מחזירין האם דין זה הוא רק בשבת בשחרית, דהא יש מקום לומר לענין שאר רוב קריאות שכמו שדילוג אין מעכב בהן גם טעות לא יעכב בהן, וכתב שם כמה צדדים בזה, ונשאר בצריך עיון.

ולענין הגדרת קריאת ההפטרה אע"ג שהוא בשבת בשחרית מ"מ א"א ליתן לו חומר של קריאה"ת של שבת בשחרית, שהרי קריאת ההפטרה אינה על הסדר, ולפ"ז הוא כמו שאר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קריאות דלא עדיף מפרשת המועדים המבואר בסי' קלז שם, ואע"פ שבשו"ע סי' קלז כתב טעם על פרשיות המועדים "לפי שכבר קראו הפרשיות בשבתות שלהן" וכאן לא שייך טעם זה, מ"מ כאן כ"ש שעדיף כיון שכאן לגבי הפטרה אינה מחמישה חומשי תורה, ולכך מעיקרא אין חיוב קריאה בציבור כלל על פרשה זו, ורק יש חיוב הפטרה, וכמבואר גם בתוס' בסוף מגילה ועוד ראשונים לגבי תלתא דפורענותא וכן בהפטרות שמח"ת שאין אנו נוהגין כגמ' שלנו, והטעם משום שאין חובת הפטרה על פסוקים אלו דוקא.

וממילא יהיה הדין לגבי הפטרה כעין הדין שנתבאר שם לענין קריאת התורה (ברוב הקריאות מלבד שבת שחרית) שכל דבר שהוא מעכב בדיעבד ההפטרה יצטרך לחזור מחמתו, וההגדרה היא לגבי קריאת התורה שיהיה לכל הפחות ג' פסוקים לעולה שדילג הפסוק, ושכ"ה קראו י' פסוקים בין כל העולים (ועי"ש בסי' קלז במשנ"ב סק"ד מה הדין בקראו רק עשרה בין כולם), ויש לדון על דרך זה מה יהיה ההגדרה לגבי הפטרה.

ואין לטעון דהפטרה הוא מנהג בעלמא דהא מבואר בסי' רפד ס"ה שאם נשתתק קורא ההפטרה צריך להתחיל השני מתחילת הפרשה כמו בספר תורה, ויש שם דעות שהשני גם יברך, ועכ"פ משמע שאחר שכבר נתקן הוא תקנה גמורה וחובת ציבור (ויעוי' שם במשנ"ב סק"ב), ולהכי אפי' שכבר אחד קרא כיון שלא היה כדין צריכים מי שיקרא כדין, וכן אם אין ספר צריכין עשרה לילך למקום שיש ספר כדי להפטיר כמ"ש המשנ"ב שם סק"ג.

והנה אי' בריש סי' רפד ע"פ מגילה כג שאין מפטירין בשבת בפחות מכ"א פסוקים אלא אם כן סליק עניינא, ועי"ש ברמ"א הדין לגבי יו"ט.

ויש לדון אם כ"א פסוקים הוא לעיכובא גם בדיעבד או לא.

ונראה להביא ראיה חזקה שכ"א פסוקים אינו לעיכובא בדיעבד, דהנה אי' בירושלמי ופוסקים לגבי פרשת עמלק בפורים שאע"פ שאין בה אלא ט' פסוקים כיון דסליק עניינא סגי, ואעפ"כ כתב השו"ע בסי' קלז ס"ד ללמוד מפרשת עמלק דבדיעבד סגי בט' פסוקים, ומבואר מזה דאע"פ שעיקר ההיתר בפרשת עמלק לכתחילה הוא משום דסליק עניינא, ואעפ"כ סגי בסברא זו לענין בדיעבד בט' פסוקים לכאורה בכל גוני, גם היכא דלא סליק עניינא.

וא"כ גם לענין הפטרה, מאחר דבסליק עניינא מהני פחות מכ"א פסוקים, א"כ נלמוד מזה להכשיר בדיעבד בכ"א פסוקים בכל גוני, ולהגר"א ואחרונים בסי' קלז שם שחלקו על השו"ע גם כאן לא יהיה ראוי להכשיר בדיעבד בפחות מכ"א פסוקים.

אולם להאמת גם דברי השו"ע אין שייכין לנידון דידן שיש ריעותא נוספת במה שהיה טעות, דגם בקריאת התורה שמכשיר השו"ע בדיעבד ט' פסוקים מ"מ בריעותא נוספת שהיה עולה שדילג פסוק אין מכשירים בפחות מי' פסוקים כמ"ש המשנ"ב סי' קלז סק"ז בשם האחרונים, וכ"ש טעות שהוא ריעותא חמורה יותר מדילוג פסוק ע"פ מה שהבאתי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מהבה"ל הנ"ל ריש סי' קמב.

נמצא לפי זה דאם טעה בפסוק אחד והיו כ"א פסוקים בלא טעות אין חוזרין (דבדיעבד יש לסמוך על הצד בבה"ל לפטור בדרכבן וכמדומה שהמנהג כהצד המיקל בזה עכ"פ כשגמרו הקריאה שאין מצוי ביום חול שיפתחו ס"ת מחמת טעות אחרי שגמרו הקריאה), ואם לא היה שום פסוק עם טעות ורק שלא קראו כ"א פסוקים ולא סליק עניינא, להגר"א ג"כ בעי' כ"א פסוקים אפי' בדיעבד, ולהשו"ע מעיקר הדין באופן זה שלא היה עוד ריעותא ורק החסירו ממנין הפסוקים יצאו ידי חובה בדיעבד בפחות מכ"א פסוקים.

ושוב ראיתי שבאשל אברהם מבוטשטש סי' רפד מהדו"ת ס"א נקט שאם טעה ובירך ברכה שלאחריה בהפטרה פחות מכ"א פסוקים שנראה שאם קרא לפחות ג' פסוקים מענין הפרשה יצא ידי חובה וישלים את הפסוקים שהחסיר בלי ברכות ואם נזכר בין הברכות עי"ש מה שכתב בזה וסיים שמ"מ צ"ע בזה.

ומה שכתב ג' פסוקים מענין קריאה"ת צע"ק מנין שיעור זה, דלכאורה סגי שיהיה נזכר בהפטרה דבר אחד מענין קריאה"ת כמו שמצינו שכמה הפטרות נתקנו מחמת דבר אחד שנזכר בהם מעין קריאת התורה.

ומה שכתב שישלים שאר הפסוקים בלא ברכה יש לציין דכעיי"ז כתב המשנ"ב ס"ס קלז לגבי קרא ט' פסוקים בקריאת התורה לדעת השו"ע שיכול לקרות וכו' עי"ש, ודין דשם שווה לכאן כמו שביארתי לעיל בתשובה זו.

ומה שכתב ג' פסוקים מענין הפרשה, ומשמע דבדיעבד יצא בזה כדין עולה לתורה שיצא בדיעבד בג' פסוקים לכל עולה, יש להעיר דבגמ' מגילה כג ע"ב אי' דבמקום שיש תורגמן סגי בי' פסוקים כיון שיש טורח לציבור כדפרש"י שם, ולפי הכלל שכל שעת הדחק כדיעבד דמי, א"כ למה בשעת הדחק אמרי' י' פסוקים ובדיעבד סגי בג' פסוקים (וראיתי עוד בשם המאמר מרדכי סי' רפד ובמקור חיים שם ס"א בקיצור הלכות שנקטו דבתענית ציבור די בהפטרה של ט' פסוקים כנגד ג' העולים, ודבריהם צ"ע כנ"ל, ומלבד זה צ"ע דהעולים גופא לכתחילה אין יכולים פחות מי' פסוקים וי"א גם בדיעבד כמשנת"ל, ומה שהביאו ראי' מהרמ"א שכ' דגבי יו"ט אפשר ט"ו כנגד ה' עולים, הרי שם ביו"ט אם יקראו העולים ט"ו ייצאו לכתחילה ומנ"ל לכאן), והקושי' על האשל אברהם (וכן קושי' הראשונה על האחרונים הנ"ל) אולי יש לומר דמקום שיש תורגמן אמנם הוא טורח ציבור אבל לא שעת הדחק גמור, ועדיין צ"ע דאם בגמ' נתבאר שיש שיעור לכתחילה ושיעור בזמן טורח ציבור א"כ מנ"ל לחדש שיעור שלישי לבדיעבד, ושם ס"ל דלא מסתבר שהחמירו בזה יתר מקריאה"ת וכיון שבעולה יחיד לקריאה"ת סגי בג' פסוקים מסתבר דה"ה הכא, אבל עדיין צ"ע דסו"ס גם אם נימא שלעיכובא בעי' בהפטרה י' פסוקים מ"מ לא החמירו יותר מקריאה"ת דגם בקריה"ת א"א פחות מעשרה כולם יחד, ועוד צ"ע (על הסברא דלא מסתבר שהחמירו וכו') דלמה לא נימא דאדרבה החמירו בהפטרה יותר מקריאה"ת

שביחא שאלות המצויות בהלכה

דלכתחילה בעי' כ"א פסוקים בין כל ההפטרה מה שלא הצריכו בתורה, ואם תאמר משום דבתורה יש בין כל העולים כ"א לכל הפחות אם כן הדרא קושי' לדוכתיה, דמנ"ל דבדיעבד או בסליק עניינא השיעור הוא ג' פסוקים, ושמא סבירא להו דלא מצינו בשום קריאה שלא יועיל בדיעבד בג' פסוקים, אבל עדיין צ"ע כנ"ל דמה שלא מצינו הוא רק בקריאה"ת דהעולין משלימין זא"ז על הדרך שנתבאר.

והיה מקום לעורר על הענין שהתבאר לגבי טעות ודילוג בהפטרה דאולי יש טעם אחר למה לא הזכירו הפוסקים ענין דילוג בהפטרה (ולפי הצד בביאור הלכה שדין טעות כדילוג ה"ה יובן למה לא דנו בטעות בהפטרה), דהא תנן במגילה דף כד מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה, ואם כן אין כאן ריעותא כלל במה שמדלג בנביא, וממילא יהיה נפק"מ למה שכתבתי לעיל לענין דין תרתי לריעותא באופן שהיה גם דילוג וגם פחות מכ"א פסוקים דאולי בנביא לא יהיה דין תרתי לריעותא כלל, ויל"ע.

אולם למעשה קשה לשנות ע"פ משנה זו לענייננו דהרי מבואר בגמ' שם ובשו"ע סי' קמד ס"א דגם בתורה אם הוא באותו ענין וגם אין עיכוב למתורגמן יכול לדלג, ואעפ"כ מבואר שנקרא ריעותא, ומה שנוסף בנביא יותר מבתורה הוא רק לגבי שבנביא מותר לדלג אפי' מענין לענין, אבל באותו הענין קריאת התורה שווה לנביא לענין זה, ממילא מאחר דבתורה חשיב ריעותא דילוג פסוק כזה ומסתמא גם טעות כמו שכתבתי לעיל, הלכך גם לגבי נביא.

איך מותר לחנם לומר דעתו להיות בדאורייתא כשיש מי שנבר מחמיר וכן להיפך בדרבנן

היא דרכה של תורה שכל אחד אומר מה שהוא סובר, ואם הוא סובר שמישהו אחר טועה אין צריך לישא לו פנים אפילו אם הוא רבו כמש"כ מהרא"י בתרוה"ד סי' רלח והובא ברמ"א בהל' כבוד רבו יו"ד סי' רמב ס"ג, ואפי' אם אינו סובר שהאחר טועה אלא רק שנראה לו אחרת ממנו בשיקול הדעת אם אינו רבו מותר לו לומר מה דעת עצמו, ולבסוף יעשו הציבור כל אחד כפי כללי הפסק, דהיינו אם אחד מהם גדול מחבירו יש אומרים שיעשו כגדול אפי' אם הקטן מחמיר בשל תורה, עי' בע"ז דף ז' ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' רנד [ועי' צהרצפה צ"ח הנהגת הוראת איסור והיתר צס"ס רמז והרצה מ"מ צאנזיקלופדיה תלמודית ערך הלכה אות ט], ואם הם רבים יעשו כרבים, (ויש נידון אם בעי' עמדו למנין או לא אבל זה ברור שגם אם לא עמדו למנין בהרבה מקומות אזלי' בתר המרובין), וכן אם מסתבר טעמיה פעמים דאזלי' בתר מאן דמסתבר טעמיה אפי' ביחיד במקום רבים, וגם אם עדיין אין מרובין אבל שמא אם ישמיע דבריו יתקבלו דבריו ייקבע הלכה כמותו בעתיד, וכן באופן שהשואל הוא תלמידו ונוהג כמותו בכל דבר יש אומרים בשם הרשב"א שמותר לתלמידו לנהוג כמותו בכל דבר, וגם יש להוסיף דאע"פ שבשל תורה הלך אחר

כך

שביחא שאלות המצויות בהלכה

המחמיר מ"מ המקיל על ידי שמשמיע דעתו יהיה נפק"מ בספק ספקא שאז אין זה שאלה של דאורייתא ואכמ"ל.

ומ"מ יש אופנים מסויימים שאסור להורות אחר שכבר הורה מאן דהו, עי' בברכות סג ועי' גיטין נט ע"א ובתוס' שם ועדויות פ"א מ"ד.

הוספה

מה שהקשה כת"ר על דברינו מדברי הריטב"א בע"ז ז' שנקט להדיא שחכם שמורה באופן שאסור לפסוק על פיו (דהיינו מורה להקל בשל תורה לאחר שכבר הורה חכם אחר) אסור לו להורות באופן כזה, נלענ"ד דלמעשה יש מקום גם לדברי הריטב"א וגם לדברי הרמ"א ושאר העניינים שנתבארו ע"פ הסוגיות, חדא, דהריטב"א מיירי במי שמורה לאדם שהמורה יודע שהאדם יעשה על פי אבל לא בהוראה סתמא שהחכם מורה אפי' הלכה למעשה אבל יודע שאם האדם שאל מורה נוסף הוא ינסה לכלכל צעדיו כיצד להכריע בין הדעות ולצאת הדעות כדין ולפי כללי הפסק, ועוד דהריטב"א גם לא מיירי באופן שהחכם השני יודע שהחכם הראשון טעה בטעות הניתנת להוכחה או טעות המוחזקת בעיניו כטעות ודאית, אלא בנטיית הדעת, שגם לגבי החכם המתיר אין דברי האוסר נחשבים טעות, והוא עצמו הרי היה חושש לפעמים לפי הענין לדברי נטיית דעתו של חכם אחר יותר מנטיית דעת של עצמו (כגון בנטיית הדעת של רבו או באופנים אחרים), ועוד דהריטב"א לא מיירי באופן שמצד הדין יש מקום גם לדעת החכם האוסר ע"פ דין (דכמו שנתבאר בפנים התשובה לא תמיד אזלי' בשל תורה הלך אחר המחמיר) ואפי' במקום שהוא ספק יתכן שעדיין מותר לו להשמיע דעתו, נמצא דהריטב"א מיירי רק בחכם שאומר דעתו בנטיית הדעת ויודע שהשואל לא יסמוך רק עליו, ובכל שאר האופנים לא מיירי הריטב"א, ויש לציין דגם אצל מורי ההוראה בזמנינו אע"פ שיש ההוראות הרגילות, אבל בנוסף לזה יש מושג המכונה "להחזיר פסק" של מו"ץ אחר, ומקובל שצריך לזה היתר מיוחד מהמו"ץ, ואינו כלול בפסק רגיל גרידא.

הוספה

יש להוסיף בכל הנ"ל דעיקר דברי הריטב"א באמת מיירי בחכם שאסר באופן שהוראתו חלה ועי' בהרחבה בפרטי דין זה (שהוראת חכם חלה) בר"ן בע"ז שם ובש"ך יו"ד סי' רמב ובחוט שני הל' נדה (הבאתי דבריו במקו"א), אבל בכל שאר גווני לא, ויש שטען בפני והוסיף (ודבריו נכונים) דבאמת כל דין בשל תורה הלך אחר וכו' הוא כשיש ב' חכמים (ויש להוסיף דבאמת בע"ז שם מיירי כשא"א לפסוק ע"פ חכם מתוך ב' חכמים אז אזלי' בתר המחמיר בדאו' וכו' אבל לא בלא זה עי"ש) אבל כשהחכם יודע הדין בעצמו בזה לא אמרי' (ויש להוסיף דשייך לזה עוד מתני' דעקביא בעדויות אם כי שם הוא נידון אחר).

אדם שיודע בקרבו את האמת שאינו עושה כדיון ומלמד לעצמו היתרים כדי להנצל מיום הדין מה הגדרתו לדינא

יערי'

בסנהדרין מט ע"א טובים ממנו שהם דרשו אכין ורקין והוא לא דרש, ור"ל
שהיה מתבקש ממנו לדרוש כן, ולהנאת עצמו לא הורה כהלכה למרות
שעשה כן בטעות כמבואר שם.

ועי' בשבועות בסוגי' דזוהי מצוות עשה שחייבין עליה וכו' לענין הגדרת שוגג קרוב
למזיד.

ועי' בב"ק צב ע"א לענין היה לו ללמוד ולא למד, וזה נאמר (בב' מקומות נפרדים) על ת"ח
ועל גוי, על ת"ח כיון שזה בידו, וגוי מחמת שזה לא אכפת לו.

ועי' ברפ"ק דהוריות דף ב' ע"ב וידע אחד מהם שטעה וכו' דמבואר שם שאם טעה במצוה
לשמוע וכו' דינו כך וכך ואם עשה כהוראתם במזיד דינו חמור יותר עי"ש ודוק, ומבואר
דאינו נפטר במה שעשה מחמת אע"פ שלימד לעצמו היתר, דודאי אין מדובר שם במזיד
גמור.

ומענין לענין עי' ברמ"א בהל' יו"כ לענין ספק איסור שיותר קשה לשוב עליו מודאי איסור
מחמת שאינו יודע שחטא, ומה יענה איש זה שיודע שחטא ומלמד לעצמו היתרים.

סנהדרין שהרגו מסית האם עליהם שלא להרוג מסית לאחר זמן זה ומה הדין להרוג שאר חייבי מיתות בזמן זה

הנה

הדין של סנהדרין ההורגת אחת לשבוע וכו' (מכות ז ע"א למר כדאי' ליה ולמר
כדאית ליה) אינו נוהג במסית דהרי פסולים גמורים שיש בחייבי מיתות אחרות
אינם פסולים במסית כדי להחמיר עליו וכ"ש ענין זה שהוא דבר מוסרי בלבד
ורצון התורה להחמיר על המסית ולא לדון בזכותו כלל [סנהדרין לג ע"ג] וכ"ש בזה,
(ועי' מאירי סנהדרין מג ע"א).

רק דיש לדון לענין להרוג אדם אחר כגון מחלל שבת בתוך זמן זה דמחד גיסא יש מקום
לומר דסו"ס מאחר שכבר הרגו אדם א"כ אינו ראוי להרוג אדם שוב, ומאידך גיסא יש
מקום לומר דמסית כמאן דליתיה הוא כיון שרצון התורה להרגו ולחייבו וממילא יש כאן
רק אדם אחד.

וצל"ע הטעם למה להרוג עכ"פ אחת לזמן (לכל מר כדאית ליה) אם על ידי בירורי הב"ד
יוכלו להכחיש לעולם את העדים, והנה בהמשך המשנה שם מבואר דהטעם לזה הוא כדי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להרתיע הרוצחים והרשעים על ידי זה, ולפ"ז יוצא לענייננו לכאורה שכיון שכבר הרגו מסית עכשיו אין צריכים להרוג אדם נוסף כדי להרתיע וסגי במה שהרגו כבר.

ויש מקום לדחות דעדיין הרשעים לא יירתעו כיון שיודעים שמסית יש לו דין בפני עצמו אבל זה אינו דאם משום הא"ה שאין לאסור על הב"ד להרוג פעמיים בשבוע דעכשיו לא יירתעו, אלא מאי אית לך למימר שהוא נרתע מ"מ, אם משום שסבור שמא לא ימצאו לו זכות בב"ד ואם משום שלא כו"ע דינא גמירי וכי חולדה נביאה היא (ע"פ לשון הגמ' בפ"ק דפסחים) ולכך עדיין יש כאן הרתעה, וא"כ ה"ה לענייננו.

נמצא דלפ"ז לכאורה יוצא שאם הרגו הב"ד מסית אין להם להרוג אדם נוסף אחר כך כמו שהרגו אדם אחר, ואם הרגו כל אחד בין מסית בין אחר יוכלו להרוג אחריו מסית.

אמא שאין באפשרותה להאכיל הולד האם עדיף לבקש מנכרית או להשיג תחליפי חלב

לענ"ד

נראה פשוט שעדיף לתת תחליפי חלב מלבקש מינקת נכרית, דעם כל המעלה והטובה שהתינוק מקבל מחלב אם אבל אין שום גנאי ופחיתות ודבר רע שהוא מקבל משימוש בתחליפי חלב וכדאמר' בגמ' יבמות פרק החולץ ממסמסא ליה בביצים וכו' משא"כ חלב נכרית הוא דבר מגונה שנזכר ברמ"א יו"ד סי' פא ס"ז ע"פ הירושלמי שהוא מוליד טבע רע וכדאמרו ז"ל כיו"ב על משה רבינו שנמנע מזה וכדאמר' עוד בגמ' או"ה דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו וכו' ויש טמטום בטבע במי שאוכל זה כמבואר בראשונים ובמשך חכמה שער הקדושה, ואפי' גדולה מזו מבואר בכתובות דף ס' שהמאכל של האם משפיע על הולד כ"ש בדברים כאלה.

לענין מי שאינו רוצה לנהוג כן כמובן שאין למחות בידו כיון שהוא היתר גמור, עי' בשו"ע יו"ד שם, אבל אינו כדאי כ"כ לעשות כן משום שבעוד בעבר לא היו מצויים מספיק תחליפי חלב והיה בזה שעת הדחק גדול, ולכן לא נזכר בגמ' שלנו הבבליה להדיא מה שראוי להחמיר בזה, מ"מ כהיום בזמנינו מצוי והוא דבר שהרבה משתמשים בו אפי' לכתחילה בתור נוחות או בתור השלמת האכלה, ולכן כל מי שיכול להסתדר עם זה ודאי שהוא טוב יותר מחלב גויה (כשזאת הברירה היחידה כמובן דאם אפשר שיאכל מכשרה זה עדיף).

מה שהבאתם שמועה בשם הגרשז"א להחשיב מזון חלב האם כפיקו"נ דהיינו להתיר לה לאכול ביו"כ כדי שלא יפסק חלבה, הנה דברי הגרשז"א צ"ב קצת דבגמ' ביבמות שם מבואר שאינו נחשב פיקו"נ, וכ"ש בזמנינו, וכבר חלק על הגרשז"א בשו"ת אול"צ ח"ד

פי"ד אות ב.

וגם לגוף טענתך מכח סברת הגרשז"א, הנה דברי הגרשז"א להחשיכו כפקו"נ הוא סברא בהגדרת הדין מכיון שבלא אוכל התינוק ימות, ואין מחוייב להידחק לתחליפי חלב מחמת הקל הקל, מכיון שהמזון הטבעי והמומלץ הוא חלב אם, ולכן ממילא סברתו שיש להחשיב מניעת חלב אם לתינוק מצד הגדרת הדין שבזה כמו מניעת אוכל לגמרי לתינוק, וממילא חשיב כפקו"נ וס"ל שמותר לחלל על זה יו"כ כמו שמותר לחלל שבת ויו"כ להביא אוכל לתינוק, (וגם בזה יש נידון בהלכה ואינו פשוט בפוסקים בדורות עברו, אבל הסכמת רוב פוסקי זמנינו שבזמנינו אפשר לחלל שבת כדי להביא אוכל לתינוק שלא יתענה).

אבל לניד"ד אינו בהכרח שהטענה נוגעת, מכיון שאם באת לטעון להתיר חלב נכרית מחמת זה, הרי זה ברור שזה מותר, אלא מאי, באת לומר שזה מועדף, מהיכי תיתי, הרי אין הנידון כאן מצד גדרי הדין, אלא הנושא המדובר הוא אך ורק מצד מה כדאי לתינוק, והרי בודאי שכדאי לתינוק תחליפי חלב יותר מחלב נכרית, שכן העדיפות שלא יהיה חלב נכרית נחוצה יותר מהעדיפות שיאכל התינוק דוקא חלב אם, וכמו שנתבאר בתשובה.

השלמה לנידון בתינוק שאינו יכול לינוק מאמו אם יש להעדיף חלב אם נכרית או תחליפי חלב בשרים

נתבאר בפנים הדברים שיש להעדיף (עכ"פ ברמת עדיפות) תחליפי חלב על פני חלב אם נכרית, והנני להוסיף בזה עוד כמה נקודות בנוסף לדברים שהתבארו בפנים התשובה:

(א) דעת ר"ח שהובא בראשונים ובבהגר"א על הרמ"א (סי' פא ס"ז סקל"א בליקוט) שאין היתר להאכילו חלב אם נכרית אלא רק מדין סכנה כמו שהותר להאכילו מבהמה טמאה במקום סכנה ומשוה דין חלב אם נכרית לדין בהמה טמאה, ועי"ש בבהגר"א הראיות לזה לדעת הר"ח, וא"כ לדעתו פשיטא שאף מדינא אין היתר ליתן חלב אם נכרית לתינוק במקום שיש תחליפי חלב ואין סכנה, וכמו שנתבאר בפנים התשובה אין לזה הגדרה של סכנה בזמנינו כשיש תחליפי חלב, ואם כן היכא דאפשר אפשר להרויח שיטה זו.

(ב) בפמ"ג משב"ז סקי"ב הביא דברי הפר"ח סקכ"ו דאף דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מוון להפרישו מ"מ יש להפריש דמוליד לו טבע רע וכו' וסיים הפמ"ג ע"כ שומר נפשו לא יתן בנו למינקת גויה אם שאי אפשר דהוה סכנה אז שרי לא בענין אחר עכ"ל, ומבואר דאף לדעת הרמ"א שפסק כרשב"א שההיתר הוא אף שלא במקום סכנה מעיקר הדין ומ"מ הזהיר הרמ"א שלא לעשות כן בפמ"ג מבואר דבהיתר של עיקר יש להשתמש רק במקום סכנה.

ומאחר ויש להחמיר כאן יותר מעיקר הדין כמשנ"ת בפר"ח ובפמ"ג א"כ אפי' אם בהל' שבת וכיו"ב חלב אם יכול להחשב סכנה (היינו אפי' את"ל שיש צד רחוק כזה) מ"מ מאחר דכאן יש להחמיר יותר מן הדין א"כ אין ליתן חלב אם אלא במקום שבאמת אין פתרון

שביחא שאלות המצויות בהלכה

להציל חיי התינוק בלא זה.

ולהשלמת הענין אביא דברי הפר"ח (סקכ"ד וסקכ"ו) כמו שהביא באבן העוזר שם דמנהג העולם להקל במינקת נכריות ואפילו אפשר בישראלית, ובודאי לא יפה הם עושים, לא די שמטמטם הלב ומוליד לו טבע רע אלא שסופו יוצא לתרבות רעה, כמבואר בירושלמי [מגיגה פ"ג ה"א] מאלישע אחר כשאמו היתה מעוברת עברה [על] בתי עכו"ם והריחה מאותו מין והיה אותו הריח מפעפע בגופו כארס של עכנאי, ומכל שכן שהנכרית אוכלת כל דבר טמא וזה ינק הולד, ומכל שכן מה שכתב בהגהות אשרי [עבודה זרה פ"ג סימן ו ד"ה להזהיר] דאמו של אחר אכלה דברים טמאים עכ"ל.

**מי שאמר קדושה עם ציבור באופן אקראי שלא התפלל איתם האם
ברגע מותר לו להתחיל שמונ"ע עם ציבור אחר אע"פ שלא יספיק
לומר עמהם קדושה ומה הדין באופן שמתחילה שמע וענה רק ברוד
ולא קדוש**

לגבי השאלה הראשונה הדין הוא שמותר כמ"ש במשנ"ב סי' קט סק"ד.

השאלה השניה יש לציין בזה דברי הגמ' בחולין דהמלאכים אין להם רשות לומר ברוד לפני שאומרים קדוש עי"ש, ומבואר מזה דקדוש הוא דבר עיקרי בקדושה, וממילא לכאורה יש לדמותו לחיסור דבר מעיקר ברכה שלא יצא בברכה וה"ה כאן לענייננו לא יצא בקדושה.

ולגב

**מה יעשו החיילים בליל הסדר הלכודים במלחמה בשעלול לעמוד
לרשותם זמן קצר מאוד לעשיית הסדר**

דבר המצב לאחרונה בארה"ק שיש חיילים מזרע ישראל הנמצאים בצרה באתרא דריתחא ה' יצילים ויושיעם ואת כל עמו ישראל.

על

לגבי הנידון כיצד ינהגו חיילים הלכודים בצבא בעת ליל הסדר והם במקום סכנה ממש בשדה הקרב, אביא בזה כמה ענייני הלכה ששייכים בזה לתועלת על כל צרה שלא תבוא ח"ו.

וגם אפרט העניינים הקל הקל מה שיש להקדים ולהעדיף על פני חיובים אחרים כשאין סיפק בידם לקיים הכל במצב של ספק נפשות, וח"ו להתרשל בענייני סכנה ופקו"נ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

כשנמצאים במקום סכנה כזה שכן פרצה קוראה לגנב כמ"ש בסוכה כו ע"א, וכדאמרי' בעירובין בראשונה היו מניחין בבית הסמוך לחומה וכו' עד שתקנו שיהיו חוזרין בכלי מלחמתם למקומן שלא ירגישו בהם האויבים והכי קי"ל בפוסקים, וקל להבין.

אם יכולים יקפידו לשתות ד' כוסות על סדר כל מצוות הלילה כדין ואם אין יכולים להאריך יעשו לכה"פ הכל בחפזון, ואין להם להתעכב אם מחמת זה לא יספיקו כל מצוות הלילה.

(ובדברים של חיובים לא אמרי' טוב מעט בכוונה מהרבות שלא בכוונה (שו"ע או"ח סי' א) ולא נאמרו אלא בדברים שאין האמירה והמצוה חיוב, כגון להצטער על החורבן ולומר קינות בתיקון חצות שהעיקר הוא האבל להצטער כמבואר בתענית ל ע"ב (ועי' פסיקתא דר"כ פ' שוש אשיש וזוהר חדש איכה), ואפי' אם יש צד שנאמר כלל הנ"ל גם בפסוקי דזמרא יעו' ביסוד ושורש העבודה, מ"מ אין פסוקי דזמרא חיוב דינא דגמ' בזמנם מעיקר הדין, עי' שבת קיח ע"ב ורמב"ם בהל' תפילה, ולכן לא קבלו עליהו במקום שצריך לדלג וממילא היה גם צד בזה לומר שטוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה מידי דהוה במקום צורך שמותר לדלג, אבל דברים שהם חיובים לא שייך לומר טוב מעט בכוונה, ולכן אין להאריך במצוות שבתחילת הלילה אם לא יספיקו מחמת זה לאכול מצה ומרור ואפיקומן כלל).

ויאכלו כזית מצה וכזית מרור ואם יספיקו עוד יאכלו גם כזית כורך ואם יספיקו עוד יאכלו כזית אפיקומן ואילו הלל ונשמת יאמרו על הדרך כרמ"א ס"ס תפ כהרמב"ם פ"ח מהלכות חמץ ומצה ה"י דלא כהראב"ד שם (וכמובן שאם יספיקו לאכול ב' הכזיתים של המוציא ושל מצה וב' הכזיתים של האפיקומן ודאי עדיף, וב' הכזיתים דאפיקומן יותר נוגע משום שרוב משתתפי הסדר אינם הבוצע, והוא נידון בפני עצמו אם בכלל יש צד של דין ב' כזיתים במוציא מצה לענין שאר המסובין ואין כאן המקום לזה).

ואם ירצו יכולים שרק אחד מהם יאמר ההגדה כמבואר בגמ' ובפוסקים ובלבד שיבינו מה שהוא אומר עכ"פ מה שמחוייבים לדינא לעיכובא ע"פ המבואר במשנ"ב לענין המשרתת בסי' תעג ס"ק סד.

ואם לא יספיקו כל ההגדה יבחרו לומר מה שמבואר במשנ"ב הנ"ל לגבי משרתת.

ואם לא יספיקו כמעט כלום מצה ועיקר ההגדה וברכת המזון קודמין לכל שהן דאורייתא וברהמ"ז במקום אונס יכולים לומר על הדרך.

ואם יש להם זמן נוסף יאמרו קידוש על הכוס שהוא דאורייתא לחלק מהפוסקים, יעוי' ביאור הלכה סי' רעא, ואמנם שם מיירי בעיקר לענין שבת אבל יש פוסקים שהזכירו גם יו"ט, יעוי' בספר המכריע בשם בה"ג ובשמחת הרגל להחיד"א (ואמנם המכריע לא למד כן בבה"ג שהוא דאורייתא אלא פי' שהוא אסמכתא אבל יש מן הפוסקים שלמדו שהוא דאורייתא).

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ובאופן שיכולים לשתות רק ב' וג' כוסות אם יש ענין בזה או לא, הרש"ש בפסחים קט ע"ב דייק מהגמ' שם שכל אחת היא מצוה בפני עצמה, הלכך אם אי אפשר לשתות כולן ישתה מה שיכול, וכן נקטו במג"א סי' תפג א ובמשנ"ב שם, ואע"פ שהגמ' בפסחים שם אינו ראי' מוחלטת שאינן מעכבין זה את זה מ"מ פסקו האחרונים, ודלא כהמהר"ל בספר גבורות ה' פרק מט שסבר שד' כוסות מעכבין זה את זה.

ולענין הנידון במקרה שאכן יכול לשתות רק כוס אחד האם יאמר על כוס זה קידוש והגדה וברכהמ"ז והלל או שמא יאמר קידוש בלבד או שמא עכ"פ יאמר קידוש והגדה בלבד, או שמא יאמר קידוש בלבד והשאר יאמר בלא כוס, לענין שאלה זו יעוי' במשנ"ב שם סי' תפג סק"א שנקט דאם יש לו כוס אחד יעשה עליו רק קידוש, ואם יש ב' כוסות יאמר על הכוס השני ברכהמ"ז, ואם יש ג' כוסות יאמר על השלישי הגדה.

ואם יש להם זמן לשתות ב' וג' כוסות בהסיבה או ד' הכוסות בלא הסיבה, יש להעדיף ד' הכוסות בלא הסיבה שבזה יוצאין ידי חובה לגמרי לשי' ראבי"ה, יותר מלשתות ב' וג' כוסות בהסיבה שבזה אין יוצאין לגמרי ידי חובת שאר הכוסות שלא שתה לכולי עלמא, בפרט שברמ"א יש משמעות שסבר כהראבי"ה מעיקר הדין (שהרי סובר שכל נשים שלנו מקרי חשובות ואע"כ הקיל בזה וסמך בזה על המנהג ולולי שכך סובר מעיקר הדין לא הי' מיקל כלל ועי' בהקדמה לתורת חטאת), וגם מסתבר טעמיה כיון שאין דרך חירות האידנא כלל בהסיבה.

ואם יש להם אפשרות לשתות ד' כוסות בשיעור הגר"ח נאה או ב' וג' כוסות בשיעור הגדול, ואין להם אפשרות לשתות ד' כוסות בשיעור החזו"א, לענ"ד ישתו ד' כוסות בשיעור הקטן מכמה טעמים ואכמ"ל.

ובאופן שיכולים לשתות הארבע כוסות בזה אחר זה שלא על סדר ההגדה וכו' ואין באפשרותם לשתות על הסדר, אם יש בזה תועלת או לא, תלוי בשיטות בסוגי', עי' סי' תעב ס"ח ובביאור הלכה שם, ובאופן שא"א לעשות כדין טוב לעשות לפחות מה שאפשר לפי השיטות המבוארות שם, משום מהיות טוב וכו'.

אם אין יין אפשר להשתמש בחמר מדינה (ראה משנ"ב סי' תפג יא), ובתשובה אחרת פירטתי יותר דיני חמר מדינה, ועי"ש שהקרוב ביותר לשמש כחמר מדינה (מצד הספקות שבזה) הוא מיץ כמין תפוזים.

ויש לציין דבאופן כללי והרווח אין הבדל גדול בין פסח לשאר ימות השנה לחמר מדינה ומה שהקיל שם המשנ"ב הוא במין משקה הידוע שהיה סברא להחשיבו חמר מדינה בזמן פסח, כיון שאז הוא חמר מדינה, וכמובן שלא על כל משקה אומרים שבפסח הוא נהיה חמר מדינה, ויתכן שהמשקה שהזכיר שם המשנ"ב הוה קים ליה שהוא היה נשתה שם בפסח הרבה, וגם על מיץ תפוזים יש אולי קצת מקום לומר כן, שבפסח יש יותר צד להחשיבו כחמר מדינה אע"פ שבשאר ימות השנה לא הכריע בזה לגמרי החזו"א, ובעבר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

לפני שהיו כשרויות על המשקאות הקלים התעשייתיים בפסח הי' יותר מקום לומר שבפסח יש למיץ תפוזים יותר שייכות וצד לחמר מדינה, ולמעשה יש לדון לענין כל משקה לגופו לפי המקום והזמן והמנהג שבאותו מקום אם נחשב חמר מדינה בפסח או לא.

(בגוף ענין הכשרות על משקאות קלים תעשייתיים בפסח לדידן בני אשכנז שאין אנו אוכלים קטניות הרחבתי קצת בתשובה נפרדת ואכמ"ל).

ומ"מ עדיף להתפשר על מיץ ענבים מלהיכנס לקולא של חמר מדינה בפרט שלהחזו"א אינו ברור שיש חמר מדינה בזמנינו ומסתמא שגם בפסח אינו ברור לשיטתו.

מי שאינו יכול לשתות לא יין ולא חמר מדינה, מהיות טוב אל תקרי רע, ולכן לפחות טוב לכוון לצאת ממישהו אחר ד' כוסות כדי לפחות לצאת ידי חובה עכ"פ לפי הצד שמועיל לצאת ד' כוסות בשומע כעונה (עי' תוס' פסחים צט ע"ב).

מי שאם ישתה ד' כוסות ישתכר או יחלה חולי קצת במיחוש הראש ויכנס עי"ז לחשש פיקוח נפש בשעת המלחמה כמובן שלא יהדר לשתות ד' כוסות של יין, וינהוג כפי האופנים שנתבארו למעלה הקל הקל כפי אפשרויותיו (היינו מיץ ענבים, חמר מדינה חשוב, ג' כוסות, ב' כוסות, קידוש בלבד, ובאופנים אלו ששאר הכוסות יכול להיות טוב וכו' להשתדל לצאת מאחרים, וכן אם יש רק חמר מדינה גרוע יש לנהוג כפי הענין והנידון ואכמ"ל בהגדרת הדברים והרחבתי בתשובה אחרת לענין חמר מדינה בשאר השנה).

ואם אין להם זמן אכילת מרור דוחה נט"י לכרפס, דאכילת מרור הוא ודאי דרבנן ואילו נט"י לכרפס להתוס' דע"פ ומהר"ם אינו אפי' דרבנן וכן לאיזה מהאחרונים שהצדיקו קצת המנהג בזה בשאר ימות השנה, ואף דלא קיימא לן הכי כמ"ש בשו"ע ומשנ"ב מ"מ יש לצרף דעת המקילים בזה לענין הקל הקל.

(ולענין עצם חיוב נטילת ידיים על הפת ודבר שטיבולו במשקה ביוצא למלחמת הרשות שלא ע"פ סנהדרין וכו', הוא נידון בפני עצמו, יעוי' עירובין יז, והחזו"א סי' קיד סק"א נראה שסבר שאין פטור כלל באופן כזה, ולענין נטילת ידיים לכרפס עי' מה שכתבתי בסמוך, ואם אינו אוכל כביצה ואינו יכול ליטול ידיו יש לנהוג כמ"ש הפוסקים באו"ח סי' קנח ס"ב עי"ש, ואם יש באפשרותו ליטול קודם לכן בשעת הפנאי ולהתנות יש לנהוג כמ"ש הפוסקים באו"ח סי' קסד ס"א).

בדיעבד אם איחרו חצות במצה ומרור יאכלו מצה ומרור בלא ברכה (ע"פ משנ"ב סי' תעז סק"ו, ואולם יעוי' אור שמח פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"א), ואם נתפנה להם זמן סמוך לחצות עי' במשנ"ב שם מה יקדימו.

מי שאין לו מצה או מרור או יין כלל נתבאר דינו בפוסקים.

לגבי אם יש זמן לכל הנצרך אבל בצמצום ובדחק, הדבר הראשון שיש לקצר בו הוא

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שולחן ערוך, ולאחר מכן הדבר השני לקצר בו הוא במגיד בדברים שאינם לעיכובא, ובמקרה שאין זמן לנהוג את מצוות הלילה על הסדר יש לנהוג על הדרך שנתבאר בתשובה זו, ודאורייתא דוחה דרבנן, ונראה דגם כורך נדחה בפני ד' כוסות ומרור, וכן תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ודבר שהוא חיוב לכו"ע קודם לדבר שיש בו פלוגתא, כגון הסיבה לדין וכן נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה, ודברים שהם חיוב מעיקר הדין להלכה קודם לדברים שאינם חיוב גמור להלכה כגון ההידור להעדיף יין על חמר מדינה חשוב, וכן חלק מההגדה שאינו מעיקר הדין כגון מעשה וכו' ואמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה וכו', וכן אפי' מה נשתנה שהוא חובה, מ"מ פטורים מעיקר הדין אם כבר מישוהו שאל שאלה על השינויים בלילה.

השתדלתי לעורר ענייני סדרי הקדימה, ומה שנשאר הוא לבדוק ולשער כמה זמן יש וכמה מצוות יוכל להספיק בינתיים ולפ"ז לנהוג והחכם עיניו בראשו לכלכל הדברים בהשכל, דעת קניית מה חסרת.

הקורע בגדו כשרואה הכותל המערבי, היכן קורע בנגדו, במה צריך לקרוע והאם מותר להשתמש או לתפור את הבגד אחר כך

לגבי

השאלה היכן קורע הקריעה היא כנגד הלב ובצד שמאל ולדעת המשנ"ב יגלה את לבו (שו"ע או"ח תקסא ס"ד ומשנ"ב שם סקי"ג).

גם לדעת המשנ"ב לגבי אשה יש לסובב הבגד העליון לפני קריעת הבגד הפנימי (כמ"ש בהל' אבלות ביו"ד סי' שמ סי"א), וראוי לאשה ללבוש בגד מיוחד בעל בגדה הרגיל ולקרוע אותו (הגר"ח קרא עלי מועד פי"א הערה לא).

אבל פוסקי זמנינו כתבו שגם להסוברים שאין להקל שלא לקרוע, מ"מ נוהגים לקרוע רק הבגד העליון [כדעת הראש"ד והרמב"ם המוצאים צ"י סס] (ראה מנחת שלמה ח"א סי' עג, אבן ישראל ח"ח סי' מג, הגרי"מ ט"ט בספר ארץ ישראל סי' כב ס"ד, אמרי אמת אוסף מכתבים סי' ס, תשובות והנהגות ח"א עמ' שלא, הגר"ש דלוצקי בספר אחר כותלינו אות יג, ועי' ארחות רבינו ח"ב עמ' קמח בשם הקה"י שאפשר להקל ובשם החזו"א הובא שקצת חשש לעצמו להמחמירים עי"ש).

לגבי המנהג כיום שאין קורעין עד גילוי הלב משום שסומכים על המקילים בזה, אפשר גם לסמוך על המקילים ולקרוע גם בשולי הבגד כהסוברים כן [עי' רמ"א יו"ד סי' שמ ס"ג, ועי' צספר המאורות עמ' פד מש"כ צסס ה"ר נתן צ"ר צ"ר מאיר].

לגבי השאלה כמה לקרוע, אם קורע תחילה על המקדש כשהגיע לרחבת קורע עליו טפח אבל אם כבר קרע על שממות ערי יהודה וירושלים (העתיקה) קודם לכן יכול להוסיף כל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שהוא כשרואה את המקדש (שו"ע שם ס"ב).

לגבי להשתמש בבגד אחר כך אין איסור להשתמש אבל אסור לתפור הבגד בתפירה קבועה מעשה ידי אמן, אבל מותר לתפור הבגד בתפירה אקראית מרושלת ככל שאין דרך לתפור כן והקדש ניכר בבגד לאחר התפירה (ראה שו"ע שם בסוף הסימן).

כמו כן אין איסור להסתיר את הקדש עם סיכת ביטחון.

כתב המשנ"ב בשם כפתור ופרח שההיתר בתפירה מרושלת הוא רק למחרת, (וראה גם שו"ע יו"ד סי' שמ סל"ט ובבאר הגולה וביאור הגר"א שם וצל"ע דשם הוא מדין אבילות).

וכן כשהוא עומד שם עדיין ורואה המקדש בחורבנו, לכאורה עדיין אינו יכול לתופרו גם לא באופן מרושל (וכן ראיתי שהובא בשם הגרי"ש אלישיב [אשרי האיש לו"ס ח"ג פ"ג ס"ג] שאין להחליף הבגד כל זמן שהותו שם, אבל בארחות רבינו ח"ב עמ' קנג הובא על בעל הקה"י שהחליף הבגד מיד אחר כך, ולענין אבילות עי' ביו"ד סי' שמ ס"ד ובפשטות אפי' ביום הראשון אם מחליף בשאר קרובים אינו קורע וצל"ע).

ולגבי אשה נראה שמותר מיד (אם נשווה דין זה לאבילות שהאשה שוללתו לאלתר מפני כבודה אע"פ שעדיין עומדת בימי אבילותה).

ולגבי סיכת ביטחון דינו כמו תפירה מרושלת שכל זמן שאסור לתפור באופן מרושל אסור לתת סיכת ביטחון או מחט לחבר את חלקי הקדש (ראה רמ"א יו"ד סי' שמ ס"ו).

מי שפרק מעליו עול מצוות לתיאבון האם דינו כמשומד לתיאבון או להנעים

דינו כמשומד להנעים.

מקורות:

יערי' בביאור הלכה סי' תרח ד"ה אבל, שהפורק עול לענין תוכחה דינו כאוכל נבלות להנעים, שאינו בכלל עמיתך.

וכן מבואר בהרבה מהנו"כ ביו"ד סי' ב' לענין נאמנות שחיטה שאין דין משומד כזה כאוכל נבלות לתיאבון אלא להנעים, וכמה מהפוסקים נקטו שאפי' עבר על ג' עבירות מפורסמות כבר חשיב פורק עול, ועי' ערוה"ש שם, וראה מעדני השולחן על השו"ע שם שהביא ליקוט גדול בזה מהנו"כ שם.

וכן יערי' גם בב"י או"ח סי' לט לענין כתיבת תפילין ובהגהות החת"ס על השו"ע שם לענין תפילין שגם בדבריהם מבואר שהפורק עול אפי' לתיאבון דינו כמשומד להנעים.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וע"ש עוד ב"ח ודרישה מש"כ על הב"י.

ויש לציין דגם בשערי תשובה לרבינו יונה שער ג' סי' קמג נקט שדין הפורק עול מורידין ואין מעלין, ושם נקט דהגדרת להכעיס אינו שמתכוון לגרום צער לפני השכינה ח"ו דוקא, אלא כל שאינו חושש ומזלזל דינו כלהכעיס, ויתכן שלמד כן מקושיית הגמ' גבי בע"ז כו ע"ב גבי אכל יתוש אחד וכו' עי"ש, אולם ברש"י בע"ז שם נקט בהגדרה קצת שונה דכיון שאינו חושש וכו' הלכך ודאי הוא להכעיס, ומ"מ המכוון זהה שמי שאינו מקפיד ואינו חושש.

וגם לפי מה דמיישב שם בגמ' דאמר אטעום טעם דאיסורא הוא רק לענין מי שאכל פרעוש אבל הפורק מעליו כל העול לא שייך לתרץ כן, ואולי שייך לומר בזה הבחנה חדשה דמי שאינו מקפיד על שום מצוה מחמת שרוצה להיות במצב של פריקת עול וממילא מה שחוטא הוא לשם הפריקת עול, זה גופא הגדרה של להכעיס, ולפ"ז אפשר דגם רש"י אינו חולק על רבינו יונה ולפ"ז מובן למה תי' הגמ' שם שייך רק על אכל פרעוש ולא על הפורק עול כל המצוות.

ומ"מ עיקר דברי השערי תשובה לגבי רועי בהמה דקה לכאורה אינם כדברי הגמ' והשו"ע חו"מ סי' תכה דרועי בהמה דקה אין מורידין ואין מעלין, ויעוי' שם במפרשי השערי תשובה.

ויש לציין דביומא פה מבואר דגם למ"ד שיו"כ מכפר בלא תשובה אבל בפורק עול הוא מהעבירות שאין יוה"כ מכפר בלא תשובה.

[ובמקום אחר ציינתי כמה מ"מ לענין הנידון אם יש דברים בשע"ת שהם מידת חסידות ואינן מעיקר הדין וכאן לכאורה לא שייך מידת חסידות].

הוספה והשלמה

לגבי לשון הב"י שכיון שפרקו עולו אינם מאמינים, דהיינו שעצם מה שפרקו עולו זו בפני עצמה ראי' שאין אמונתם חזקה ואמיתית, אבל בלאו הכי כת"ר מודה לי מהמשך דברי הב"י.

הביאור הלכה נקט הפורק עול כגון מחלל וכו', ר"ל שמחלל הוא דוגמה לפורק עול, אבל יש פורק עול בעצמו שהוא המקור של פורק עול ובזה אין נידון, ויש לציין דמחלל שבת בפרהסיא הוא מחלוקת תנאים בגמ' דעירובין פ' הדר, אבל פורק עול זה ודאי בכלל משומד שבענינו לא נחלקו התנאים וכהגדרת הברייתא בסוגי' המקבילה בפ"ק דחולין בני אדם הדומין לבהמה, ויש להמליץ בזה דברי רבותינו לבית בריסק שאמרו שרובו ככולו אבל כולו הוא ג"כ ככולו (נפק"מ לבאר דינים בענייני שחיטה כגון הגרים בשליש אחרון ואכמ"ל) וכעין זה לענייננו המחלל שבת בפרהסיא נקבע דינו להלכה כמי שפורק עול, אבל יש הפורק עול בעצמו שהוא המקור ועליו אין מחלוקת ואין נידון שדינו כפורק עול.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אותו דבר החת"ס לענין מסור נקט שהמסור מעשי עצמו מוכיחין עליו שהוא בכלל פורק עול, אבל כ"ש פורק עול בעצמו שהוא פורק עול, ופשוט.

ואם יראה כת"ר דברי האחרונים ביו"ד שם שצינתי יתכן שיהיה לכת"ר מבט אחר בסוגי', וכדאי לעיין בספר שצינתי על יו"ד שתמצת שם דעות הנו"כ שם.

(הוכנס בפנים)

האם יש ענין להכשיר את השיש, למרות שאינו סומך על ההכשרה ואינו משתמש בו בפסח בלא הפסק ביסודי עבה, מכיון שהוא עשוי מחומר שלא מועיל בו הכשרה

הנה

אם אין מועיל הכשרה לא היה טעם לעשות הכשרה, אבל הטעם שעושים הכשרה הוא מחמת שאינו ברור לכו"ע על מינים מסויימים שלא מועיל בהם הכשרה ועי' משנ"ב ס"ס קנא ס"ק קסג ופמ"ג יו"ד סי' קג שפ"ד ס"ק יז אות א' בשם דבר שמואל ושו"ת בית שלמה יו"ד ח"א סי' קפו ומנח"י סי' סז ואג"מ או"ח ח"ב סי' צב ויו"ד ח"ב סי' צב.

ויש לציין במאמר המוסגר דזהו ג"כ הטעם שכלים שמחמירים שלא להכשירם מ"מ מכשירים אותם כשהם כלים חדשים, כיון שכלים חדשים שלנו מעיקר הדין יש נטיה גדולה שאינם צריכים הכשרה כלל מעיקר הדין [כמו שהרחמתי במשנ"ב אחרת], ולרובא דמילתא עושים הכשרה אף אם עשוי מחומר שלא היה מועיל לו הכשרה אם היה צריך הכשרה גמורה מעיקר הדין.

ומ"מ אם השיש מכוסה באופן שאין בו שימוש או חשש שימוש בפסח, א"כ יהיה דין השיש כדין שאר כלים שיש בהם בליעות שאין משתמשים בהם בפסח.

ומאחר ואין שימוש בפסח בכלי זה נכנסים לשאלה האם בליעות בכלים בפסח חייבים בביעור, ויעוי' בפ"ג דפסחים גבי פלוגתא דקדירות בפסח אם יישברו או לא ובפוסקים בסי' תנא ס"ח שמבואר שאין צריך ביעור בבליעות, וכן הוכיח החזו"א סי' קיז סקט"ו מדברי השו"ע ריש סי' תנא.

ויעוי' בשו"ע ומשנ"ב ס"ס תמב לענין עריבות שלשין בהם או של קמח שמדובקין בהם חמץ שא"א לנקרן שלא יישאר בין הכל כזית, ולכן צריך ליתנן לגוי, אבל לא נזכר שם שאם הכלי שייך בו ניקור שיהיה לחשוש מחמת הבליעות, ובמשנ"ב שם כתב דהני מילי שיש בהם סדק אבל אם אין סדקים שייך נקיון.

וידוע גם הפלוגתא אם פירורין פחות מכזית חייבין בביעור, דהחזו"א וסייעתו החמירו בזה ודעת כמה ראשונים ואחרונים להקל בזה, וכך פשטות כמה סוגיות כגון סוגי' דבצק

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שבסדקי עריבה וכו' עי"ש ואיבעיות שם גבי חצאי זיתים וכן בשו"ע ס"ס תמב ואכמ"ל, (ובספרי המשנ"ב יתכן שיש סתירות בזה ואמכ"ל), אבל עכ"פ גם החזו"א שהחמיר בפחות מכזית לא החמיר בבליעות וכו"ל.

ויל"ע דהחזו"א נהג בשטר המכירת חמץ שלו למכור גם הבליעות (והקפיד בסופש"ד למכור רק הבליעות ולא הכלים כדי שלא יצטכו הכלים טבילה לאחר הפסח כדי הלוקח כלים מן הגוי שחייב טבילה).

וראיתי בשם הגרשז"א [הליכ"ט פ"ו ס"ג ודנר הלכה אות ה] שאע"פ שאדם ביער חמצו טוב לעשות מכירת חמץ כדי להשריש בלבו ביעור החמץ גם על פירורין שפחות מכזית [שדעמו סא"ס ציעור מעיקר הדין כדעת כמה פוסקים] ועל בליעות, ועי"ש שהביא מי שחלק על זה, ועכ"פ אפשר שזו היתה גם דעת החזו"א בנוסחתו זאת במכירה על הבליעות.

ושוב ראיתי שאכן כעין זה ביאר גיסו של החזו"א הגריי"ק בעל הקהילות יעקב במכתבו (ארחות רבינו ח"ב סי' כג וס' דבר חריף בסוף פט"ו) את הנהגתו הזו של החזו"א שאינה מעיקר הדין.

עכ"פ מבואר שאם יש דבקי חמץ וסדקים יש לתנו לגוי מדינא וכן יש ענין למטרת הבליעות למכור כל בליעות החמץ לגוי, והובא בשם הגרנ"ק [מוט שני פסח פ"י סק"ז] שאם מניח כיסוי עבה על השיש מדינא אין צריך להגעילו ולערוות עליו חמין לפני כן עכ"ד.

ולענין אם רוצה לנקות יותר מזה הרי יכול לעשות מה שלבו חפץ לפי הענין וכידוע שבפסח בביעור חמץ יש שהחמירו יותר מן הדין ומיוסד ע"ד הרדב"ז דכיון שחמץ רומז לסט"א [עי' צרכות ז' ומי מעכז שאור שצניסא וצוהר צ"ב זא] שייך להחמיר בביעורו יותר.

ואם בכל זאת תמצא מי שנוהג להחמיר ולהכשיר שיש מכוסה בפסח יותר משאר כלים שאין משתמשים בהם, אולי מחמת שהאוכל מונח על השיש הגם שהוא בהפסק מ"מ הוא חמור קצת יותר מכלים שאין משתמשים בהם כלל בפסח, ואולי מחמת שיסבור שאינו בקיא בשיעור כיסוי עבה (ועי' משנ"ב סי' ג' סקכ"ט).

אמנם שוב ראיתי מה שהעיר בספר הכשרת המטבח לפסח עמ' נב דברמ"א ביו"ד ס"ס צב מבואר שכלי הנוגע בכלי מטריף אותו על ידי משקה, אם יש משקה ביניהם, ואם כן כל עוד שאין ב' כיסויים על השיש יש לחוש שמא יהיה רטיבות בין הכיסוי של השיש לשיש עצמו, ואז יעמיד סיר חם על הכיסוי, ואז האיסור יעבור מהשיש לכיסוי על ידי הרטיבות, והכיסוי יאסר.

הלכך הזכיר שם (עמ' נא נב) שהמנהג גם להכשיר השיש וגם ליתן כיסוי, או שהזכיר שם פתרון של ב' כיסויים זה ע"ג זה, וצל"ע בהגדרת ההיתר של ב' כיסויים, דאם החשש הוא כנ"ל שהאיסור יעבור מהשיש לכיסוי ומהכיסוי לכלי, א"כ הכלי הוא כבר הכלי השלישי

שביחא שאלות המצוות בהלכה

הנאסר כאן דהרי אינו נאסר ישירות מהשיש, ואם משום דאמרינן חנ"נ בכלי, ואז כלי מעביר האיסור לכלי אחר וכן לעולם, אם כן מה יועיל ב' כיסויין, ואולי ב' הכיסויין רק בשביל שלא יעבור החום מהכלי העליון עד השיש, וא"כ אולי יסכים שכיסוי עבה ג"כ יועיל כמו ב' כיסויין להפסיק החום, וכעין דברי הגרנ"ק הנ"ל.

ובעמ' עה שם לגבי הכשרת שולחן כתב טעם סברתו להצריך ב' כיסויים שמא יקרע הכיסוי ותעבור הרטיבות לשלחן ויאסר, וא"כ עדיין לא הבנתי מה שכתב שם בעמ' נב דתחתית הסיר עצמו (היינו כלי הרגיל לשמש כתחתית לסיר שמניחים מעליו את הסיר) תועיל בשביל כיסוי שני, דהרי כיסוי כזה אינו חוסם בפני רטיבות כאשר הכיסוי התחתון נקרע, דהרי המים יואים לצדדין, ומ"מ אפשר דר"ל שחוסם מעט רטיבות ישירה, ויל"ע.

ועוד שם בעמ' עה הביא בשם הגר"ע אויערבך עוד טעם לשים ב' כיסויין לחשוש להדעות המחמירות שהובא בד"מ ביו"ד שם שסוברות שאיסור עובר מכלי לכלי אפי' בלא משקה, וע"ז עדיין יל"ע כנ"ל כמו שכתבתי.

ויתכן שעיקר החשש כשיש רק כיסוי אחד הוא שמא יניח על השיש מאכל רותח בעין כשהיה רטוב בין הכיסוי לשיש ויאסר הכיסוי עצמו לענין מאכלים הנוגעים בו, ולבעיה זו יועיל הפתרון של ב' כיסויין.

אולי דלא אמרי' חנ"נ מכלי לכלי לאסור כלי שלישי, ואם יש ממש בדברים נמצא דגם הסירים שעל הכיסוי (כשיש רק כיסוי אחד) לא ייאסרו אלא רק מאכל המונח בעין כנ"ל. וצל"ע לדינא על כל ענין הגדרת כלי שיאסור כלי כדי לאסור כלי שלישי.

ודיני נ"ט בר נ"ט אינם שייכים כאן כיון דהוא נ"ט בר נ"ט דאיסורא, עי' שעה"צ סי' תמוז סקפ"א והחזו"א או"ח קיג סקי"ג החמיר יותר מהמשנ"ב עי"ש.

ובגוף ראייתו מהרמ"א ביו"ד יש לדון דברמ"א יו"ד סי' צב ס"ז מבואר דאם הרוטב של האיסור צונן והכלי הרוטח מונח עליו, אמרי' תתאה גבר ואינו אוסר המאכל אלא רק הכלי בלבד, (כל שאין הקדירה רותחת מחמת האש, עי"ש בש"ך סקל"ג), ומיהו יש לומר דהיינו רק בדיעבד יעוי' ברמ"א סוף סעי' ח, ואולי חמץ בפסח יהיה חמור כיון שאוסר גם נ"ט בר נ"ט ובכל שהוא, ועי' ברמ"א שם ס"ס צג דבדבר שא"א לקלפו שרי בתתאה גבר בכה"ג ואולי משום חומרא דחמץ חמור כאן יותר, וכל גדרים אלו צריכין בירור.

ואולם טעם אחר יש מקום להציע להנוהגים להצריך כיסוי מלבד ההכשרה, יעוי' במשנ"ב סי' תנא סעי' קטן קט"ו לענין תיבות ומגדלים שקשה להכשירן בלי שישארו שיירי חמץ שיש לכסותן אבל בשלחנות פשוטין אין להחמיר, ואע"פ שלשון המשנ"ב עצמו אינו מוכיח לגמרי שכוונתו על אותם תיבות ומגדלים שהכונה גם הכשרה וגם כיסוי, אבל במהרי"ל (הל' הגעלה עמ' כא כא) המובא במג"א שם סקל"ח שהוא מקור המשנ"ב מבואר די'ש לעשות גם הגעלה וגם כיסוי בסמרטוטין (ונראה דהגעלה הוא לא רק מחמת חמץ

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בעין דהגעלה משמע על ידי רותחין מחמת הבליעות).

ואם מדובר במבנה של שיש שבמציאות קשה להכשירו מכל שיירי חמץ, א"כ הוא בכלל דברי המשנ"ב הללו.

עוד בענין ב' כיסויין יעוי' בספר אשרי האיש ח"ג פנ"ג אות מ, ועוד בענין הגעלת שיש יש לציין לדברי המשנ"ב סי' תיא ס"ק קי"ד שהקיל בדיעבד על ידי הגעלה בלא אבן מלובנת (בשיש שעשוי מחומר שהוא בר הגעלה) מכיון שיש בו צירופים להקל בו בהגעלה בלבד, וכמו שביארתי בתשובה אחרת לענין דין הכשרת שולחן שנקנה מחילוני.

בעניין הפסיעות שאחר תפילת שמונה עשרה, האם מחוייבים לחוש לדעת המג"א שאסור לפסוע כשיש מתפללים בד"א שלאחוריו מן הצד

הנה

יש בזה מחלוקת המג"א והא"ר, והמנהג ברוב המקומות להקל בזה, ומאידך הגר"ק נקט שצריך להחמיר בזה מלבד בשעת הדחק.

ויתכן שטעמו משום דבגמ' בברכות הביאו הדבר מפסוק בשמואל, וממילא דינו חמור כדברי קבלה, ודברי קבלה קיימא לן שהן כדברי תורה, אמנם יש בזה סתירות ברש"י בביצה ואמנם דעת הר"ו בשם הגאונים לגבי מגילה שדברי קבלה הם כדרבנן, אבל בספק קרא המגילה נקט המשנ"ב בשם הפמ"ג שדברי קבלה הם כדאורייתא וממילא נקט הגר"ק בזה דיש להחמיר בזה כמחלוקת בשל תורה שיש לילך אחר המחמיר (ע"ז ז).

ואמנם יש סתירה במשנ"ב דלגבי עיר מסופקת אכן הביא דברי הגר"א ע"פ הר"ן בשם הגאונים ענין ספק דברי קבלה כספק דרבנן אבל הביא זה רק כצד ולא כפסק מוסכם, ועי' מגילה ה ע"ב ואכמ"ל.

ומאידך המנהג סובר שהוא אסמכתא בעלמא, שהרי חנה לא הוציאה ברכה מפיה והרי כו"ע מודו שהאומר צרכיו שלא בזמן שמונ"ע אין איסור לעבור לפניו, (אף שנחלקו האחרונים לענין בקשת תחנונים שסמוך לשמונ"ע ועדיין לא פסע, ואמנם דעת הגר"ז המובא במשנ"ב סי' קב סקט" להחמיר בקורא ק"ש כיון שמפסיק בינו לבין השכינה ויש לדון בתחנונים לפי שיטתו, ואמנם בתשובה סי' שמח נקטו שאסור לפני הש"ץ גם אם עוסק בשאר תיקוני תפילה וראה בא"ח יתרו אות ז, וכן יש אחרונים שנקטו שבקדיש אסור), ואמנם חנה עצמה נהגה ככל חומר דיני תפילה כדדרשו מדכתיב הניצבת עמך, וכמו שלמדו ג"כ מדניאל, אבל מנ"ל שתוכל לאסור על אחרים, ולכן סברו שהוא אסמכתא בעלמא וממילא אין להחמיר, ומיהו אפשר שתפילתה היתה כשמ"ע ממש יעוי' ברמב"ם ריש הל' תפילה וצל"ע מה הגדר בזה קודם תקנת אנשי כנה"ג.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויתכן שגם נסתפקו אם הוא אסמכתא או דינא, ואם תמצי לומר דינא יש את שיטת הא"ר דלבאו הכי מיקל, וכעין זה נקטו האחרונים בדבר שהוא ספק אם הוא דאורייתא או דרבנן [הנלתי נלחמת המצוות] ויש בו ספק שדינו כספק דרבנן, דהרי לפי הצד שהוא דאורייתא הוא רק ספק ספקא, ובפרט כאן שיש גם צד שדברי קבלה אינן כדברי תורה ובצירוף הכל יש כאן ג' צדדים להקל בזה.

וכן כתב המשנ"ב סי' קב סקי"ח דאפשר שיש להקל במקום הדחק, ומה שיש להקל במקום הדחק הוא רק דבר המותר מעיקר הדין כמ"ש הרמ"א בהקדמה לתורת חטאת.

ויעוי' גם במשנ"ב סי' עט סק"ה שהביא פלוגתת המג"א והא"ר לענין צואה בצדדים שלפניו ושם לא הכריע, אבל בסי' עו בביאור הלכה ס"ג ד"ה העבירו נקט דבצואה עוברת יש לצרף שהרבה אחרונים פסקו כהב"ח שאין דינו כצואה לפניו לענין הרחקה מלא עיניו וממילא יש להקל בצואה עוברת בצדדין שלפניו, ומי שידקדק בלשונו יראה שאין זה עיקר טעמו, ומשמע שם שגם בלא זה לא רצה להכריע כדברי המג"א, ומ"מ משמע בלשונו שם שלגבי צואה קבועה לא סתם לא כמר ולא כמר ולגבי צואה עוברת נקט להקל, והטעם שבצואה קבועה לא סתם להקל בזה משום שיש כאן שאלה של דאורייתא, משא"כ לגבי צואה עוברת הוא רק ספק דאורייתא מאחר ויש אומרים שהוא מותר, ולענייננו אולי יש ללמוד שאם הגדרת דברי קבלה כספק דאורייתא יהיה מותר על דרך חשבון זה, אבל עדין אין להביא ראי' משם דמשמע בביאור הלכה שם ששיטת הב"ח היא שיטה עיקרית בסוגי'.

ומ"מ מה שנקט הגר"ח ק"ק כהמג"א (גם בלא נידון זה) הוא מובן מכיון שהפוסקים בעלמא רגילים לפסוק ולהביא דברי המג"א.

ומ"מ גם הגר"ח ק"ק (אישי ישראל תשובה קכח או קפח) הביא בשם החזו"א (דינים והנהגות פ"ד אות לג) לגבי שעת הדחק גדול להקל בזה לגבי ש"ץ שלא יוכל לפסוע אם יחשוש לשי' המג"א, וכן הובא בשם הגרי"ז (בשערי זבולון ש"ץ שער א' פ"ד), מחמת שש"ץ יש אומרים שמחוייב לפסוע לפני חזרת הש"ץ, ואולי לגבי ש"ץ יש צירוף נוסף מחמת שאין רשות ליחיד להתפלל ולעכב את הרבים, ע"ד דברי המהרש"ם לענין מי שמתפלל במעבר כדין קבר המעכב את הרבים, ומעין זה עי' סי' קב ס"ג ודוק, ואכ"מ, אולם בדעת נוטה [תפילה עי"ש תשובה שמו שמו שנה ושנה] נראה שהיקל בכל שעת הדחק.

ובשולי הדברים יש לציין דבסי' עט שם לגבי הרחקה מצואה הביא המשנ"ב סברת החיי אדם דבצדדין שלפניו שרואה בלי להטות ראשו גם הא"ר מודה, ובסי' קב לא הזכיר סברא זו, ויש לעיין למה לא הביא בסי' קב וגם לא שמענו שמחמירים בזה (וגם להדיא נקטו כמה פוסקי זמנינו שאם עומד לפני המתפלל ופוסע לצדדין יהיה מותר לדעת הא"ר), ואולי רק שם גבי צואה שהוא דאורייתא חשש יותר, או אפשר דצואה כיון דבראי' תליא מילתא החמיר יותר, אבל תי' זה צע"ק, דהרי גבי לעבור לפני המתפלל כשהוא ברשות אחרת החמיר המשנ"ב בסק"ב שם, דהרי יש טעם באיסור לעבור לפני המתפלל כיון שמפסיק

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כוונתו כמ"ש המשנ"ב שם סקט"ו ע"פ הגר"ז, ואולי כאן צירף שי' החי"א שם שטעם האיסור לעבור לפני המתפלל הוא מפני שמספיק בינו לבין השכינה, ושמא אמר טעם זה גם לקולא ולכן צירף כאן לענין הסברא בצדדים שלפניו וצע"ק.

לגוף הנידון אם דין פסיעה הוא מדברי קבלה או לא, הנה בגמ' ברכות לא ע"ב אמנם איתא הדרשא רק על ישיבה תוך ד"א של תפילה, ואילו גבי איסור לעבור לפני המתפלל בברכות כז ע"א לא נזכר שם מקור כלל, אמנם בארחות יושר להגר"ק [עין מפלה] נראה מלשונו שנקט דתרווייהו מדברי קבלה, וז"ל שם כן יזהר מאוד במה במה שהזהירו חז"ל שלא יעבור לפני המתפללים ולא ישב תוך ארבע אמות של המתפלל ולמדוהו מקראי ומבואר בפוסקים עכ"ל, ויש לבאר איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא, איבעית אימא קרא הניצבת משמע אינו יושב ומשמע אינו מהלך, ואף עלי בעמידה כמבואר שם וה"ה שאינו מהלך, ואי בעית אימא סברא דאחד מהטעמים שהובאו במפרשים שאסור לישב הוא מחמת שמפסיק כוונת המתפלל שכ"כ המאירי, וגם לעבור לפני המתפלל הטעם שהובא במג"א וברוב הפוסקים הוא שמפסיק טעם המתפלל. (ויעוי' פרח שושן סי' י"א להג"ר ישועה שבאבו מחכמי מצרים).

ומ"מ יתכן גם שמה שכתב בארחות יושר שם ולמדוהו מקראי קאי על ישיבה בלבד ולכן נקט ולמדוהו בלשון יחיד.

הרמ"א שהיה מבני פולין האם התפלל בהברת בני פולין (הברה חסידית)

שמנהגו היה כבני פולין שמהגים השורק כחיריק, וזה למדתי ממה שהיה רגיל הרמ"א לכתוב מהר"י ברין במקום במקום מהר"י ברונא, וכן מדינת ביהם במקום מדינת בוהמיה, ונראה מזה שהיה מהגה את השורק כחיריק או כעין חיריק, ודוחק לומר שכתב בחיריק רק מחמת שאחרים הורגלו להגות כן שמות אלו בחיריק, אע"פ שהוא אפשרי ודבר שקיים מ"מ יש בזה קצת דוחק, בפרט שהרמ"א חי ופעל בפולין, והרי כהיום כל בני פולין וכמה מהארצות הסמוכות מהגים כן, וזמן רב לוקח שתתפשט הגייה כזו, ולכן מסתבר שהגייה זו לא התחילה רק בדורות האחרונים אלא כבר היתה קודם.

נראה

חלב שקדים עם תערובת שמן קנולה האם מותר לשתותו בפסח לנוהגים שלא לאכול קטניות בפסח

יהיה מותר בשופי רק בכמה תנאים, המבוארים להלן.

להמקי גם אם השמן קנולה התערב לטעם אין למחות בידו מחמת שיש אחרונים שהתירו כל תערובת (ובלבד שיקפיד על שאר מה שנזכר להלן).

(א) מצד שיש כאן רוב חלב שקדים, היה מקום להתיר אם התערב בדיעבד, כיון שקטניות אינו אוסר בתערובת, אבל אם השמן נעשה לטעם (איני מכיר המציאות בזה וצריך לברר) יש בזה מחלוקת האחרונים אם מתבטל, וכמו שהרחבתי בתשובה אחרת [ד"ה מנשיל שמנלוו מתנלין של קטנים וכו'] האם דבר הנעשה לטעם מתבטל בקטניות או לא, ושהדעה המסתברת יותר להלכה שאין זה מתבטל.

(ב) מצד השאלה של תערובת איסור לכתחילה הבאתי בתשובה אחרת [ד"ה מוכר שערות סוכר וכו'] דברי הלבושי שרד לגבי עיר שרובה ישראל שאם מוכרים שם דבר שהוא נטל"פ נחשב כנטל"פ לכתחילה ואסור כיון שנעשה לצרכם.

והנה הלבושי שרד מיירי רק לגבי עיר שרובה ישראל אבל לא בעיר שרובה גויים, ובזמנינו הנידון רחב יותר, מכיון שאם ההכשר יתנו הכשר על האריזה "ללא חשש קטניות" ממילא זה מיועד מעיקרא למטרת אלו שאינם אוכלים קטניות, ובאופן שהוא להדיא בשבילם פשוט שאינו מועיל, דהנה לענין דין מרחץ המרחצת בשבת בעיר שרובה גוים פשיטא שאם אומרים שחממו לצורך הישראל איזה משהו (נניח שהרחצת בהפרדה לצורך הישראל) זה לא יתיר על ידי שרובה גויים, דכל הנידון בסתמא דכי עבדי אדעתא דרובה עבדי, והרי הלבושי שרד מסתמך על הרעיון הנזכר בסוגי' שם בדבריו.

וגם בלא כיתוב ע"ג האריזה, יש לדון בזה אם נניח שרוב אנשי המקום הם יהודים מבני אשכנז (ואיני יודע המציאות בזה) האם מי שאינו שומר תומו"צ יכול לטעון שלגבי שאר המצוות אמנם מחוייב אבל לגבי קטניות מכיון שאינו משתייך לציבור בני אשכנז השומרי תורה א"כ הוא יכול לנהוג כבני ספרד, ויל"ע בזה, וכדי להכריע בזה צריך אבחנה דקה מאוד, ולגבי בעל תשובה זה פשוט שיכול להצטרף לבני ספרד אם רוצה לנהוג כמותם לגמרי שהרי בהולך להשתקע מותר (עי' או"ח סי' תסח ובב"י ומשנ"ב שם), ובב' בתי דינים בעיר אחת (עי' יבמות יד) מסתבר שנקרא הולך להשתקע, וזה טעם המנהג שאשה נוהגת כקהילה של בעלה מדין ההולך להשתקע, אבל במי שאינו נוהג כשום קהילה ופרק עול לגמרי יתכן שלא נחשב כהולך להשתקע ועדיין מחוייב במנהג הקהילה שיצא ממנה,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בפרט אם מצד ההשתייכות המסורתית מחזיק עצמו כמסורת בני אשכנז.

אמנם אם אין השמן נועד לתת טעם במשקה ואין כיתוב על האריזה ללא חשש קטניות ואין רוב ישראל שם צאצאי בני אשכנז [וכמו "כשר לפסח" סתמא] יש להתיר.

(ובמקרה שהייצור היה למטרת שימוש לפני פסח, קצת בעייתי להעמיד במקרה זה כי ממ"נ אם אין השגחה על זה לפסח ממילא יש כאן שאלות אם מותר להשתמש לפסח, והוא נושא בפני עצמו ואכמ"ל, ואם יש השגחה לפסח חוזר הנידון דאם כתוב לאוכלי קטניות לכאורה סגי בזה שמיועד רק לאלו שאוכלים קטניות כדי שלא יהיה ביטול לכתחילה לאלו שאינם אוכלים קטניות, ומ"מ השימוש לא היה למטרת שימוש לפני פסח, ואם כתוב ללא חשש קטניות אז חוזרת הבעיה הנזכרת לעיל, ואפי' אם כתוב "כשר לפסח" בלבד ג"כ ניכר שהייצור אינו מיועד בסתמא על דעת מטרת שימוש לפני פסח).

ג) לגבי הנידון אם שמן קטניות אוסר או לא משמעות הרמ"א והמשנ"ב סי' תנג ס"י דשמן לא הותר אלא בהדלקה ולא באכילה, וגם לגבי שמנים מסויימים המופקים מזרעונים המנהג להחמיר (הגרשז"א הליכ"ש פסח פ"ד סי"ז והגר"ש"א קובץ תשובות ח"ג סי' פא).

האם בו' ארמית הוא יהרג ואל יעבור

כן אם הוא בפרהסיא.

מקורות:

ב"י אה"ע סי' טז אות ב ד"ה ואם בא בשם הארחות חיים הל' ביאות אסורות אות ח בשם הרמב"ן תורת האדם שער הסכנה עמ' לו, ורמ"א על השו"ע שם.

ועי"ש בביאור הגר"א שם סק"ט שנחית לבאר החילוק בין גויה שבא עליה נכרי ששם אפי' בפרהסיא אינו ביהרג ואל יעבור משא"כ הכא.

מה הטעם שאם ייחד את החמץ לשיבה וטח בטיט את החמץ אינו חייב בביעור דהרי אפי' חצי שיעור יש אומרים שחייב בביעור ולכו"ע אסור באכילה ומה הדין בשיש קטנים שיבואו לאוכלו

הטעם

הוא שאין לזה שם מאכל בכה"ג והוא כעין דין החמץ שנפסל לאכילת כלב, שבשניהם אין לזה שם אוכל, וגם אין חשש שמא יבוא לאכלו מכיון שתקנו לשיבה וגם מאוס (ראה משנ"ב ושעה"צ סי' תמב ס"ט), ובמקום שיש קטנים ביותר שיבואו לאכלו ג"כ לכאורה לא נראה שיחלקו בזה הפוסקים, דהרי הביעור הוא מחמת הגדולים דאילו הקטנים ביותר אין עליהם שם חינוך בפרט שאין כאן ספיה בידיים (ועי' שו"ע או"ח סי' שמה), וגם לא יעבור בעה"ב בבל יראה מחמת דעת קטנים לאכלה, וממילא אין מחוייב לבער מחמתם ואם בא להפרישן מאכילת חמץ אין מחוייב מחמת זה בביעור החמץ ויפרישם באופן אחר אם רוצה.

לגבי מה שהזכרת בדבריך טינוף, לענ"ד ההגדרה אינה טינוף שכן במקרה של טינוף יש צורך בנפסל מאכילת כלב כמבואר בפוסקים, ואילו הדין של ייחודה לשיבה וטח בטיט הוא דין של ביטול גמור.

מהו הטעם שיש הרבה שהורגלו להחמיר בכשרות בפסח לאיפור יותר משאר השנה

מעיקר

הדין גם בפסח המיקל יש לו על מי לסמוך, שכן אינו מוסכם בפוסקים לכו"ע שסיכה כשתיה לענין איסורין (עי' בביאור הגר"א על הרמ"א או"ח סי' שכו ס"י ובביאור הלכה שם), ואולי יש יותר נטיה בפוסקים להקל בזה עי' שם, וגם לפי הצד שסיכה כשתיה יש מהפוסקים שנקטו שהאיסור הוא רק במוצר שראוי לשתיה (יעוי' בפר"ח יו"ד סי' קיז שכ' כן, והחזו"א דמאי סי' ד סקי"ב הסתפק בזה, ואולם עי' באג"מ או"ח ח"ג סי' סב, ויש מפוסקי זמנינו שנקטו כהפר"ח עי' שבות יצחק בירורים בהל' רפואה פ"ז בשם הגרי"ש ובהליכ"ש דלהלן וע"ע באול"צ), ומכל מקום לענין פסח הובא בשם הגריש"א (אשרי האיש ח"ג פנ"ח אות טו) שיותר ראוי אז להחמיר משום חומרא דחמץ (ועי' הליכ"ש פ"ד סי"א שהגרשז"א סבר להקל בזה ונזכר באחרות הלכה שם שהוא עצמו החמיר, ויעוי' בבית מאיר סי' תסז ס"ח שהזכיר סברא דומה לענין עישון, ועי' גם בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רמב, ומאידך יעוי' מור וקציעה ס"ס תמב בשם החכם צבי), וכמו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהזכרתי דברי הרדב"ז בתשובה הסמוכה שבפסח מחמירים יותר בדינים, ואמנם עיקר הדברים שם מיירי לגבי חיובים אבל ה"ה מצינו בפוסקים גם בדברים שאינם חיובים.

מה יעשו רבים המסובים סביב השולחן כשאין מקום להסיבה לכל אחד

הנה

מה שעשו בגמ' (פסחים קח ע"א) במצב כזה נזכר שם דהוה זגינן על ברכי דהדדי, דהיינו שכל אחד מהם היה מיסב על ברכי חבירו כמ"ש המשנ"ב סי' תעז סק"ח ובשער הציון שם שיש לנהוג כן בשעת הדחק, וזהו מה שמעיקר הדין מוטל עליהם לעשות מכיון שמבואר בפוסקים שהסיבה באויר אינה הסיבה וכדי שתיחשב הסיבה צריך להיות נסמך ונשען על דבר (ראה משנ"ב סק"ז, ויעוי' ברש"י שבת מג ע"א ד"ה למיזגא, ומאידך יעוי' מהר"ל בגבורות ה' פמ"ח), ומאידך גיסא להתרחק קצת אחורה גם כן לכאורה אינו פתרון משום שיש לשונות ברש"י ורשב"ם (פסחים צט ע"ב) שמשמע שגם הסיבה שלא על יד השולחן אינה הסיבה, וכ"כ המשנ"ב (סק"ז) ובחי' הגר"ח שנד' בסטנסיל משמע שהוא לעיכובא, וידידי שיחי' כתב קונטרס בענין.

ולכן אם אי אפשר להסב יש כאן לכאורה בעיה וראוי לכל אחד לדאוג מראש שישב באופן ובתנוחה שיהיה אפשר לעשות הסיבה (נניח בקרנות (פינות) השלחן), ואם אין שום אפשרות להסב אין צריך לומר שעל פי הלכה צריך לעשות הסדר במקום או באופן שאפשר להסב.

ואמנם בשבות יצחק הביא בשם הגרי"ש אלישיב דהסיבה שלא על השלחן ג"כ הסיבה, ומש"כ רש"י ורשב"ם על השלחן לאו דוקא, ולכן אם יכול כל אחד להתרחק מעט אחורה ולהסב על משענת הכסא, יכול לסמוך על זה ולהסב שלא על השלחן, אבל אם גם באופן זה אינו יכול להסב יש לדאוג למקום חילופי לעריכת הסדר כדין.

והסבה על ברכי עצמו אינו מועיל דמזחי כדואג כמ"ש בשעה"צ במשנ"ב סק"ח.

ומכל מקום אם בכל אופן בסופו של דבר נקלע למצב שאין לו אפשרות לקיים הסיבה יאכל מה שצריך בלא הסיבה, שהרי משמע בפוסקים דבדיעבד היכא דלא אפשר יש לסמוך על הראב"ן (פסחים שם) והראב"ה והמהרי"ל (מנהגי פסח כ) הסוברים דהאידינא אין חיוב בהסיבה, ויש לזה גם ראי' מפירוש השאלות בגמ' כמ"ש הגר"א והפר"ח (סעיף ד), חדא דהרי במי ששתה בלא הסיבה, באופן שאין יכול לשתות שוב משום דחיישי' הלכה כהראב"ה נקט הרמ"א סי' תעז ס"ז שלא ישתו שוב, ועוד לענין נשים מבואר ברמ"א דמחוייבים מן הדין האידנא כיון שכל נשים שלנו נשים חשובות הן ואעפ"כ אין לבטל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

המנהג שנשים אין מסיבות משום שיש לסמוך על הראבי"ה, וכבר הזכרתי דברי הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת שהדברים שיש להקל בהן בשעת הדחק ובהפסד מרובה הם דברים שמעיקר הדין הלכה כמותן וכאן אפשר משום דהראבי"ה מסתבר טעמיה שהאידנא צורת ההסיבה הנהוגה כיום אינה דרך חירות כלל לרוב בני אדם אלא צער, ויעוי' מה שכתבו הכה"ח סקכ"ב וכמה מפוסקי זמנינו חולה באופן שיש לו צער מן ההסיבה פטור מהסיבה כיון שאין הסיבה אלא חירות ולא צער, הבאתי בשו"ת עם סגולה, ומשמע שם שאמרו דבריהם גם להשו"ע שלא פסק כהראבי"ה.

ואמנם הרמ"א שם הביא דברי האגודה שבדיעבד בלא הסיבה יצא ומסיק הרמ"א דיחזור ויאכל, אבל היינו משום שעדיין יכול לתקן אבל אם אין יכול לתקן לא ישתה שוב וכמבואר בדבריו כנ"ל לענין שתה בלא הסיבה, ויש לציין דדעת הב"ח והחק יעקב דבדיעבד אינו חוזר ואוכל בהסיבה ויש לצרף גם דעתם בזה, אבל ראוי להימנע מלהסתמך על זה שכן כמה אחרונים פקפקו על פסק הרמ"א כמ"ש בביאור הלכה שם.

מי שיותר נוח לו שלא להסב האם פטור מהסיבה מטעם שאינה אלא בדרך חירות

אם אין חולי שמשנה את המציאות אינו נפטר.

מקורות:

הנני לצרף מכתב שכתבתי בענין זה.

ע"ד המאמר שהבאתם בענין הסיבה הנני לסדר בע"ה הדברים אשר היו עמי, ועוד מה שנוסף ע"ז כעת.

הנה קי"ל לגבי גברי כהדעות החלוקין על הראבי"ה ומצריכין הסיבה גם בזמה"ז שאין דרך בהסיבה, והסתפקתי מה הדין באופן שלא רק שאין רגילין בהסיבה אלא באופן שהוא ממש צער לאדם שמסיב, האם בזה כו"ע מודו או לא.

ויש לחלק נידון זה לשני אופנים: האופן הא' מי שיש לו צער כל דהו מזה ואין לו תענוג מן ההסיבה, אבל יכול לסבול הדבר, ואין זה מביאו לצער שמבטלו מכל שמחת המועד.

וזו מצוי מאוד.

והאופן השני מי שיש לו צער הרבה מזה אינו יכול לסבול הסיבה כלל רק אם יאנוס עצמו.

כגון חולה או איסטניס גדול.

ומתחילה נכנס לנידון בזה הוא במין הראשון, והחקירה בזה היא האם שייכא צורת חירות גם באופן שיש לו צער, או שצורת חירות לא תיתכן באופן שמצטער על ידי מעשה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

החירות, דאין דרך בני חורין לצער ולכוף עצמם בישיבה של חירות.

א) והנה לגבי שתאן חי קי"ל ידי ד' כוסות יצא ידי חירות לא יצא, ידוע שחזו"א והגרי"ז ועוד מגדולי ישראל שתו מיץ ענבים אע"פ שאינו משכר.

והטעם שמעתי מהרי"ט זנגר שליט"א דמודו שאין בזה דרך חירות כמו ביין חי משום שאינו משכר, אלא משום שלא היו מסוגלין לשתות יין.

[אם כי יש לדון בזה דאין פשוט שהוא בכלל דין של יין חי].

והנה לגבי מי שאין מצוי לו אלא יין שמזיקו [כגון שאין לו מיץ ענבים או יין לימוקים וחמר מדינה הנזכר במשנ"ז שס שיקול לקחת תחת יין] קיימא לן בשו"ע או"ח סי' תע"ב שמחוייב לכפות עצמו ולשתות, ואעפ"כ לא מצינו שכפו עצמם גם על דין חירות לצאת באופן זה שלא על ידי מיץ ענבים ורק על ידי יין.

ויתכן ליישב דבריהם באחד משני אופנים, הא' לומר דבאופן שכופה עצמו דבר שמצטער ממנו, זה גופא אינו דרך חירות, וגם באופן שיכפה עצמו סו"ס ידי ד' כוסות יצא ידי חירות לא יצא, וא"כ לא הרוויח כלום.

ואפשר לומר באופ"א, דבאמת אינו מחוייב לכפות עצמו בענין זה של דרך חירות.

והנה לעניננו זה פשיטא שהסיבה היא חיוב גמור, דהרי אם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, ונמצא שא"א למלט עצמו כלל מזה, רק הנידון הוא אם באמת החירות לא שייכא בזה כגון באופן שמצטער, האם יצטרך באופן זה או לא.

ודבר זה יהיה תלי' בב' טעמי הנ"ל, דאם נימא שדרך חירות לענין מהות היין לענין ד' כוסות הוא אינו חיוב ונדחה במקום צער, לפי זה לעניננו הרי כבר נתבאר שהוא חיוב גמור כנ"ל, אבל אם נימא דרק משום שאין בזה שום עילוי באופן זה א"כ גם בהסיבה לא יהיה שום עילוי באופן שהוא צער.

והנה הבאתם לי קונטרס נפלא ושמו יקבנו "הערה בענין צורת מצות ההסיבה" וראיתי שכתב להוכיח מהראשונים שדין הסיבה הוא אף באופן שאין נוח לו מזה, וראיתו ממה שכתבו התוס' פסחים [נ"ט ע"ז ד"ה ואפילו] ואפילו ענין שבישראל לא יאכל עד שיסב, דסלקא דעתך דהסיבת ענין לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות ע"כ.

וכ"כ הריטב"א ואבודרהם ומרדכי.

והנה יש מקום לעמוד על צורת מצוות ההסיבה, דאם ההוכחה כמ"ש בקונ' הנ"ל שהיא צורה חיצונית לגמרי ולא צורת נוחות כלל, א"כ אם נניח שהסיבה באופן שהוא בלא כרים וכסתות אלא ע"ג ספסל בכלל היא צורה שאינה נוחה, א"כ הרי הדבר הוא חיצוני ולא מורגש בלבד, דהרי הוא דבר גלוי שאין לו כרים וכסתות.

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

אלא יש לומר לאידך גיסא שהיא צורה פנימית ולא חיצונית, והעני עצמו רגיל בהסיבה, אבל מ"מ חירות מעלייתא לא מנכר באופן שמסיב בלא כרים וכסתות, שאי"ז דרך בני חורין להסב באופן זה, אבל מאחר שהעני יודע להסב גם באופן זה אי"ז צער בשבילו.

ומ"מ יניח איזה בגד או חפץ אחר על הספסל שיהיה צורת הסיבה כל שהיא כמ"ש העה"ש [סי' תע"ז ס"ד].

וידוע מה שאמרו כמדו' בשם הגר"א ז"ל וכ"כ העה"ש [סי' תע"ז ס"ז] דהטעם שבמשנה לא נזכר שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין היינו משום שבכל סעודה קבועה היו אוכלין מסובין, וא"כ ממילא נשמע דגם העני הזה שהוא בלא כרים ג"כ דרכו להסב תמיד.

וס"ד דכיון שאין בזה צורה חיצונית של דרך חירות גמורה לא יהיה מחוייב בהסיבה קמ"ל שלא נפטר מזה, כיון שיש כאן עילוי בדרך חירות לגבי הענין דהסיבה חירות היא טפי משיבה.

אבל באופן שהעני אינו רגיל בזה ויש לו מזה צער לא מיירינן מזה כלל.

(ב) ומ"מ יש מקום מצד אחר, דגם אם נימא שיש צער בצורת ההסיבה שאדם בחר לעצמו, מ"מ אם יהדר אחר מיטה מתאימה ושולחן מתאים לקיום ההסיבה אפשר שתחזור לו הנוחות והנעימות ודרך החירות בהסיבה באופן המועיל, וא"כ אינו יכול לפטור עצמו במה שאומר שיש לו צער בצורת הסיבה מסויימת.

והרי זה דומה למי ששונא יין הבא מאספמיא ומחמת כן שותה מיץ ענבים, דעדיין יש לו לנסות יין שאר ארצות [אס מוזמן שס] קודם שיחליט שאינו יכול לשתות יין.

אבל לא נדון בדברינו כאן בכל האופנים הללו, רק נימא דמיירי במי שכבר בדק ומצא כדי מידתו שיש לו צער בהסיבה.

(ג) ומ"מ גם אם נקבל ההוכחה הנ"ל שהעיקר הוא הצורה החיצונית מ"מ יש להסתפק האם סגי שבזמן התקנה היתה כן הצורה החיצונית דרך חירות אע"ג שבזמננו הוא דרך צער, גם בהסתכלות החיצונית, ומי שאומר שיש לו תענוג בזה בטלו דעתו וכו', ויל"ע אם היה מ"מ שינוי מזמן הראשונים לזמנינו.

(ד) והמין השני הנזכר לעיל באופן שיש לו צער טובא מזה ואינו יכול לסבול ההסיבה כלל רק אם יאנוס את עצמו, יש לדון באופן זה, דגם אם תמצא לומר שלא נתבטל דין הסיבה במי שיש לו צער מזה, דהעיקר הוא הצורה החיצונית של ההסיבה, עדיין יש לדון האם יכול לסמוך על הראבי"ה מחמת שעה"ד, והצד לפטור בזה הוא לפי מה שכתב הרמ"א דכל נשים שלנו מקרי נשים חשובות ואעפ"כ יכולין לסמוך על הראבי"ה.

והיה מקום לפרש בדעת הרמ"א דמצרף שני צדדין בזה, דיש מקום לומר דלא מקרו נשים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

של זמננו נשים חשובות ואם תמצי לומר דמקרו נשים חשובות מ"מ אולי יש לסמוך על הראב"ה והוה ליה ספק ספיקא.

אמנם א"א לומר כן כלל בכוונת הרמ"א, חדא דהרי כתב להדיא דנשים שלנו מקרו נשים חשובות ואעפ"כ פטורות מהסיבה משום דסמכי' על הראב"ה, ואם איתא שמצרף גם זה זה הוה ליה למימר נשים שלנו מיקרו ספק נשים חשובות, והרי סמך בזה על המרדכי שפסק כן דשים בזמננו חשובות הן, ועוד דמשמע שפטר כל הנשים אפילו אשת אדם חשוב מאוד וגדול המדינה, ואם סבירא ליה דטעם הפטור הוא רק משום ספק ספיקא, א"כ היה לו לציין דהיכא שיש רק ספק אחד ואין צד שאינה אשה חשובה חייבות.

ונראה מזה משום דלנשי דידן הוא שעת הדחק לכן פטר אותם משום דסמכי' על הראב"ה. ולכאורה ה"ה שאר שעה"ד נמי יש לפטור.

וידועים דברי הרמ"א בהקדמתו תורת חטאת, שכתב וז"ל, והנה אתנצל עצמי בדבר אחד שלא יחשדני המעיין והוא כי לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה או לעני בדבר חשוב או לכבוד שבת והוא מטעם כי באותן המקומות היה נראה לי כי היתר גמור הוא אליבא דהלכתא רק שהאחרונים ז"ל החמירו בדבר ולכן כתבתי שבמקום דחק וצורך יש להעמיד הדבר על דינו, וכן מצינו בקמאי ובתראי ז"ל דעבדו הכי, וכתב מהר"י מינץ בתשובותיו סימן ט"ו דעני כל ימות החול ועשיר בערב שבת שוין הן ומכל מקום המנהג לומר להם הטעם זה מפני עניו וזה מפני כבוד שבת כדי שלא יתמהו שלפעמים מתיר עכ"ל.

וזה הטעם שהקיל הרמ"א בנשים, ולכאורה גם במקום שעה"ד גדול יהיה היתר זה ג"כ.

ה) ויש לציין עוד לענין שעת הדחק, דלפי דעת הב"ח והחק יעקב שפסקו דהסיבה היא רק לכתחילה ובדיעבד אין חוזר, דקי"ל בדיעבד כהראב"ה, א"כ הרי כל שעה"ד כדיעבד דמי.

ויש לדון להרמ"א הנ"ל שמשמע שהחמיר בשעת הדחק דנשים יותר מדיעבד באנשים, וכן מפורש במ"ב לענין דיעבד שצריך לחזור, ואפשר דכיון דרבים מחמירין בהסיבה כנגד הראב"ה, היכא דנהוג להקל נהוג והיכא דלא נהוג להקל לא נהוג [ועדיין יש לדון צמי שיש לו נער האם לדמותו לנשים דנהוג וה"ה שכלול צזה שעה"ג, או לדמותו לדיעבד דלא נהוג].

ובמהרי"ל כ' לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסבה אין לנו לעשותה בלילה הפסח, דמה חירות שייך בזה, אדרבה דומה לחולה.

וכן דעת הראב"ן ג"כ כהראב"ה.

ו) ושו"ר לגבי מכה בשמאלו, שכ' בכה"ח [ס"ק כג] דלא תקנו חז"ל אלא דרך חירות ולא מי שיש לו צער, ומי שיש לו מכה אי"ז דרך חירות, וז"ש הבה"ל סי' תע"ב דאפשר דלא תקנו במי שיש לו מכה, וכן הובא מחוט שני [הל' פסח פ"ז סק"ה] שמי שבכל אופני ההסיבה יהיה לו צער [באופן שהוא צער גופני] פטור מהסיבה.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

והנה לולא דברי הנ"ל היה גם צד לומר דהסיבה היא תקנת חכמים שתהיה תורת חירות, ולא ביטלו תקנתם מפני היחיד שאין לו דרך חירות בכך.

אבל חזינן בדבריו שנקט דמעולם לא היתה תקנה לחייב הסיבה במי שיש לו צער ברור מזה.

(ז) ואולי יש להוכיח מרמ"א הזה גופא לענין הנידון הראשון דלעיל דאע"פ שאצל נשים הוא שעת הדחק אכתי בעי' לסמוך על הראבי"ה, ולא אמרי' שאי"ז דרך חירות.

אבל יש לדחות, חדא דיש לומר דנשים הוא שעת הדחק מפני הכבוד ולא מפני צער, וכבוד אינו מבטל מה שצורת ההסיבה היא דרך חירות, ועוד יש ליישב דבעי' לסמוך על הראבי"ה מחמת שהוא שעה"ד כדי לקבוע מנהג שנשים אינן מסיבות וְהַטַּעַם מִשּׁוּם שֶׁלֹא מִלְקוּ שֶׁלֹא לִצִּיט אֵם אֵלּוּ שֶׁלֹא יִחַס לָהּ לְהַסֵּס דוּמִי דְסָלִי נָרִיס וְכו' עי' נספ"ג דמו"ק דף כ"ח], אבל אם הוא רק מחמת הטעם הנ"ל שאי"ז צורת חירות לא כל אשה תהיה פטורה וק"ל.

(ח) ומ"מ למעשה נראה שקשה לסמוך על היתר באופן הראשון הנ"ל מסתימת הפוסקים שלא הזכירו פטור כזה.

עץ שנטעו אותו בשבת במזיד וגדל האם אפשר לברך עליו את ברכת האילנות?

לא יברך עליו ובדיעבד אם בירך עליו לא יברך שוב על אילן אחר.

מקורות:

יש בעיה לברך ברכת האילנות על כזה עץ, דהרי מבואר בפוסקים שברכת האילנות הוא הברכה שמברכים על הגדילה לפני שאפשר לברך שהחיינו (עי' משנ"ב סי' רכו סק"ד בשם הגר"א), והרי שהחיינו אי אפשר לברך על פרי שעומד לאיבוד ככלאי הכרם [יעו' נלשון היעצ"ן ח"א סי' סג], והרי עץ כזה הוא עומד לאיבוד דהרי קיימא לן הנוטע בשבת במזיד יעקור (כמו שפסק בביאור הלכה סי' שיח ד"ה אחת ע"פ המשנה בגיטין והסוגי' בגיטין), וכן משמע במקור חיים לבעל החוות יאיר על סדר השו"ע [נתיב חלכות] שאין לברך ברכת האילנות על אילן שידוע בודאי שהוא ערלה.

ויש לציין דאפי' על פרי מורכב יש דעות באחרונים שאינו מברך שהחיינו כעין מה שאין מברך ברכה על מאכל גזול (הלק"ט ח"א סי' ס' וכן חששו לזה במנח"י ח"ג סי' כה ואג"מ או"ח ח"ב סי' כח, והשאלת יעבץ ח"א סי' סג חולק על ההלק"ט), וכעין מה שמצינו דעת הגר"א שהביא המשנ"ב בכמה מקומות שאינו מברך ברכת המצוות על המצוה הגזולה אפי' לאחר ייאוש ושינוי בעלים.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

והביאור"ל בריש סי' רכה הביא ב' הדעות לענין הרכבה, ועי' עוד בדבריו בסי' קצו ס"ד לענין גזל חיטים וטחנן ואפאן ובסי' תרמט סק"ה ובסי' יא ס"ו ביאה, ל"ד"ה ולענין בסי' רכה סק"ח.

ויעוי' ברעק"א בגליון השו"ע שהסתפק לענין ערלה לגבי שהחיינו וברכת האילנות ולא פשט לה, אבל באופן שהוא איסור הנאה מחמת איסור שנעשה בו אפשר דיודה הרעק"א, ועכ"פ מידי ספק לא נפקא, ובפרט שיש גם דעת היעב"ץ הנ"ל שמשמע בלשונו שם שמודה בכלאי הכרם וכן במקור חיים הנ"ל, והבא"ח ברב פעלים ח"ג סי' ט סובר שאפשר לברך שהחיינו וכן דעת הרב מטשעבין בשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' ה.

והנה מאחר שלענין ברכת האילנות הדין הוא שאם ראה ולא בירך יכול לברך שוב כשיראה שוב (כמבואר במשנ"ס ס"ס רכו), ומאידך גיסא אם ראה ובירך אינו יכול לברך שוב, לכן מהנדרש שלא לברך על עץ שידוע בודאות שנטעו אותו בשבת אלא ימתין ויברך כשיראה עץ אחר ואין אומרים זריזין מקדימין במצוות על דבר שעל ידי הזריזות יצטרך להפסיד הידור מצוה (תרוה"ד ועוד פוסקים).

ואמנם הגרח"ק (מעשה חמד בסוף הספר תשובה יג) דייק מהביאור הלכה הנ"ל שעיקר דעתו כהיעב"ץ (לענין אילן שנוצר באיסור הרכבה) ולכן נקט שאפשר להקל בזה אבל כבר רבו הדעות בזה, בפרט שלענייננו יש בעי' נוספת של איסור הנאה והכה"ח מחמיר בזה לענין ברכת האילנות בערלה וכן למד הדברי מלכיאל בהרע"א הנ"ל שדעתו להחמיר, ואין שום הפסד להחמיר בזה בקל לכן בודאי שראוי להחמיר בזה.

אבל אם בירך מכיון שיש פוסקים שאומרים שיצא אינו חוזר ומברך דספק ברכות להקל.

**אין אפשר להבין את המצב שאדם שהתמנה למתן מידע בלבד
פועל במלך בימי הביניים ככל היוצא מפיו יעשה כנגד כל הרשויות
והשלטונות בעוד הממונים בזמן החזו"א התקיים בהם לב מלך ביד ה'
ואף הם עצמם לא הבינו למה נתנו הקלה לבני הישיבות**

שאחד מראשי ממשלת הרשע בארה"ק אשר נתן הקלה בשעתו לבני הישיבות בזמן החזו"א התחרט לאחר שעבר מתפקידו, והיו התבטאויות שונות מגדולי ישראל באותו הזמן, יש שהתבטאו בכאב שמצוה אחת שהיתה בידו נלקחה ממנו, ויש שהתבטאו לאידך גיסא שמשמים סובבו שיתחרט כדי שלא יקבל על המצוה שכר כדין תוהה על הראשונות (קידושין מ), ויש שהצביעו על העובדה שאותו רשע לא היה ראוי לכך לתת הקלה לבני הישיבות ועשה כן בעל כרחו שלא בטובתו כל עוד שהיה מושל משום (סוף משלי) פלגי מים לב מלך ביד

ידוע

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ה', אבל לאחר שעבר מתפקידו חזר לסורחנו הטבעי לשנאת עמי הארץ לתלמידי חכמים.

והנה המדוברת כרגע שם רשעה ירקב פועלת כיום כשליט עריץ מימי הביניים שכל היוצא מפיו יעשה ללא שהות ועיכוב בכל גחמה שעולה על לבה, ולא זו בלבד אלא אף זאת היא עושה כנגד כל הממונים שהתמנו מטעם הרשויות ומטעם הציבור לקבוע ולהכריע בכל הדברים העומדים על הפרק, והמגוון בכל הסיטואציה שכל מינוי המדובר הוא לשם מעשה קוף בעלמא של מתן מידע וייעוץ בלבד ומעולם לא ניתן לה כח ושלטון להכריע הכרעה כל שהיא, וכל השימוש בתפקידה לקבוע ולהכריע עניינים הוא שימוש בתפקיד שאינו שלה.

ונשאלת השאלה מאחר ולב מלך ביד ה' למה ניתן לה רשות להצר ולהפריע לתלמידי החכמים ולומדי התורה באופן נוראי כל כך.

ונראה הטעם בזה משום שלפני שבר גאון וסופה ליפול ולהתרסק מאת ה' מן השמים כפרעה והמן והיטלר.

וכמו שדרשו חז"ל (מכילתא פרשת בשלח) על הפסוק וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים (שמות יד), שהמילה "מצרים" באה לרבות את כל המצרים והמפריעים והמצציקים לדורותיהם.

וכמו שראינו עד דורינו זה את מפלתם של רון קובי ודומיו שבאו להצר כנגד הקב"ה ועבדיו ונפרע מהם במזומן, ומקורב ממש אירע אחד מאנשי הפרלמנט בתורכיה שבא לדבר כנגד היהודים ותוך כדי דיבור נפל ונתמוטט כמעשים שאירעו בזמן המקרא וחז"ל (והפלא שאחר הסיפור הזה ראינו שעולם כמנהגו נוהג ולא ראינו חזרה בתשובה המונית אחר מעשה זה, והכסילים ימשיכו בדרכיהם עם כל מה שלא יהיה, ואף ימשיכו לדרוש מלומדי התורה לבטל תלמודם).

והנה בגמרא במגילה פרק קמא איתא לגבי המן "בקום עלינו אדם" אדם ולא מלך, וביארו שם המפרשים, ויש לזה הסבר הן ממבט רוחני והן ממבט גשמי, שמכיון שהמן היה אדם ולא מלך, ממילא מפלתו היתה קרובה וקלה יותר, שכן הפלת מלך הוא נחשב נס גדול יותר ופחות נותנים את זה מן השמים במהירות, אבל המן היה חסד ה' שנלחם בנו אדם ולא מלך וכך מפלתו היתה קרובה יותר.

והנה המדוברת אפשר לומר עליה בדיוק את דברי הגמ' הנ"ל "בקום עלינו אדם" אדם ולא מלך, ולכן מפלתה מובטחת בקרוב ממש ככל שאר האישים הנזכרים לעיל שנלחמו כנגד הקב"ה ונפלו בקלות ובמהירות, וחסד ה' עשה עמנו שפקיד זוטר שאין לו שום מינוי אמיתי אלא מתן ייעוץ ומידע בלבד נלחם באמצעות תפקידו אשר הנס הנצרך לזה הוא נס שיותר קל להתקבל התפילה על זה.

הנוטע אילן בשבת במזיד האם מחוייב לעוקרו

בן.

מקורות: ראה ביאור הלכה סי' שיח ד"ה אחת ע"פ המשנה בתרומות והסוגי' בגיטין.

אילן שננטעו גזלן בקרקע שאינה שלו האם יברך עליו ברכת האילנות או לא

יערי'

בתשובה הסמוכה לענין אילן שננטע בשבת שאין ראוי לברך עליו מכיון שיש כמה פוסקים שכתבו שאי אפשר לברך שהחיינו על אילן שננטעוהו כנגד רצון ה' ולכן יברך על אילן אחר, ולפי זה גם על אילן של גזל, כמו שמצינו שגם גזל שמועיל קנין לכתחילה אין ראוי לברך עליו לענין מצוות מכיון שיש בזה מחלוקת הפוסקים (עי' משנ"ב סי' קצו סק"ד וסי' תרמט סק"ה, ואפי' לענין גזילת קרקע דקיל שאין גזילה לקרקעות עי' בסי' תרלז לענין סוכה, מ"מ לענין ברכה חמיר עי' במג"א שם).

וכן הובא בספר משפט וצדקה ח"ב עמ' קיא בשם הגרי"ש אלישיב שלא כתוב מזה ומסברא נראה שלא לברך.

בעה"ב שעני חייב לו מעות ובעה"ב מוחל לו האם יכול להחשיבו בקימחא דפסחא ומעות חיטים

**מסת
בר**

שכן, דה"ה למעשר כספים מבואר בנו"כ השו"ע דמחילת חוב מועיל לצדקה ומעשר כספים, וקמחא דפסחא אינו חמור ממעשר כספים, אע"פ שהוא יותר חיוב מצד שקבלוהו עלייהו הקהל, אבל מצד גדרי החיוב מן התורה אינו יותר חיוב מצדקה ומעשר כספים ולא נאמרו בו דיני קניינים מיוחדים כמו שנאמר בקידושין וכיו"ב.

והנה יש לשים לב לעוד ב' אבחנות כאן, אבחנה אחת, שבעיקרון קמחא דפסחא הוא מעות לקנות חיטין ומחילת חוב אינו מעות לקנות חיטין, אמנם כהיום שקבלוהו עלייהו יש מקום לומר שהוא כעין חוב שאפשר לשלמו גם במחילת חוב, ובפרט דהרי סו"ס העני יקנה מצות, וא"כ מאי נפק"מ אם יקנה ממעות שיקבל ויחזיר החוב לחא רמכן ממעות שלו או שיקנה המצות ממעות שלו והחוב יחזיר מכח המחילה שמקבל עכשיו, דסו"ס הרי אינו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

קונה מעות החיטין בלבד ממה שמקבל בקמחא דפסחא והוא מועיל מענין הרווחה, דאין מחוייב להתנות עם העני שיקנה רק ממצות שלו שנותן לו מקמחא דפסחא ואף אם יודע שהעני יקנה במעות הקמחא דפסחא דבר אחר לצרכו שפיר דמי.

והנידון השני דבמקום שיש תקנה שיתנו הקמחא דפסחא דוקא להקופה של הקהל ממילא לא יוכל לעשות על ידי מחילת החוב, אלא אם כן יקבל רשות מהגבאי של קופת הקהל, אבל בד"כ בזמנינו בא"י אין תקנה התקיפה באופן כזה לניד"ד שלא יוכל מחמת זה לעשות הקמחא דפסחא על ידי מחילה כנ"ל.

האם אפשר לברך ברכת האילנות על עציץ שאינו נקוב

הנה

זה ברור שעיקר דין הברכה הנזכר בגמ' ובפוסקים הוא על ברכה על לבלוב הארץ וכדמוכח מלשון הגמ' והפוסקים, אבל עדיין אין מזה ראייה ברורה שבעציץ אי אפשר לברך.

והאחרונים דנו לגבי ענף תלוש אם אפשר לברך עליו ברכת האילנות או לא, יעוי' באשל אברהם מבוטשאטש (או"ח סימו רכו) ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב בהשמטות שבראש הספר) מה שכתבו בזה, ושם בפשוטו אי אפשר לברך כיון שהברכה היא על הלבלוב ולא על התוצאה (וכמבואר בפוסקים שכשאפשר לברך שהחיינו כבר אין לברך ברכת האילנות, ועי' במשנ"ב ס"ס רכו כמה דעות בהגדרת הדבר), אבל כאן שעדיין יש לבלוב אבל אינו כסידורו של עולם שגדל מן הקרקע עדיין יש לדון בזה (ודיוקו של ההתעוררות תשובה מלשון הגמ' והפוסקים לכאורה ימעט גם את זה).

וראיתי מי שהביא ראי' ממה שהכריעו כמעט כל האחרונים שאפשר לברך בורא פרי העץ גם על פרי מעציץ שאינו נקוב דלא כהחיי"א בנשמ"א סי' קנא שנסתפק בזה, אבל עדיין אין כאן ראי' ברורה, דשם מחוייב בברכה משום שנהנה מן העולם הזה, וכיון שנהנה מן העולם צריך לברך כפי הגדרת הדבר, אבל כאן לגבי ברכת האילנות אינו מחוייב בברכה דוקא על אילן זה דהרי מברך פעם אחת על איזה אילן שירצה מחמת כלל האילנות, ויכול לעבור על אילן זה בלא לברך עליו דוקא אם ירצה לברך על אילן אחר, ומאחר שהוא ברכה על סידורו של עולם מנ"ל שלא נתקן על סידורו של עולם הכללי על מה שגדל בשדות וכלשון הגמ' ורמב"ם וסמ"ג שהביא ההתעוררות תשובה הנ"ל.

והנה לענין אילו דברים נחשב העציץ הנקוב כגדל בקרקע רק מדרבנן, וא"כ לדידן יש לדון אם הוא דין של דבר הגדל בקרקע ואם נדמהו לדאורייתא או לדרבנן.

ולכן לגבי ההנהגה בזה לכאורה מאחר שבגמ' דברו על היוצא לשדה כמ"ש בהתעוררות תשובה ויש בזה סברא שהברכה על סידורו של עולם, לכן אם יש לו אילנות אחרים לכאורה מסתבר שיותר טוב לברך על האילנות האחרים, ובד"כ הוא המצב שיש אילנות

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אחרים בשפע, אבל אם אין לו אילנות אחרים ורוצה לברך דוקא באופן זה (כגון אנשים זקנים שאינם יכולים ללכת או מי שרוצה לזכות את הרבים ולהביא אילן לרבים כדי שיברכו עליו) אין בידינו כוח לחדש חילוקי דינים שלא נזכרו בפוסקים ולומר דברכה זו היא רק באילן הנטוע בקרקע כדי למחות ביד המברך.

ובשם הגר"ח ק והגרנ"ק ועוד פוסקים ראיתי שנקטו שאפשר לברך גם על עציץ שאינו נקוב (יעוי' בביאורים ומוספים על המשנ"ב ועוד), ולכן הסומך ומברך לא הפסיד.

מי שקם משנת הצהריים ונגע באוכל של חבריו האם חייב לשלם לו בדני שמים

מצין

שהמזיק את חבריו בהיזק שאינו ניכר אם היה במזיד חייב מקנסא (עי' גיטין נג ע"א ורמב"ם רפ"ז מהל' חובל ומזיק), אולם בניד"ד יש כמה טעמים לפוטרו, ראשית כל דעת הא"ח המובא בב"י ששינה כזו אין בה רוח רעה ואם כן יש כאן רק ספק, וכמו שפסק בשו"ע שהוא ספק, ובספק המוציא מחברו עליו הראיה, שנית כ' הבא"ח שבשנת הצהריים לא הקפידו בנגיעה, ואף שיותר טוב להיזהר בזה מ"מ המזיק יכול לומר קים לי כהבא"ח בזה, ושלישית אין ברור שנגיעה כזו כלל תיחשב היזק שאינו ניכר כמו מטמא ומדמע ומנסך שהרי כמה פוסקים התירו בדיעבד אוכל שנגעו בו קודם נט"י, ממילא למעשה אין מחוייב לשלם בזה.

ומ"מ במקרה שהמזיק והניזק שניהם מקפידים ואינם אוכלים לכאורה דבר טוב לשלם בזה, וגם באופן שהניזק בלבד מקפיד בזה לכאורה הוא דבר טוב לתקן צער שגרם לחבריו.

מה השיעור של הזוית שצריך להתכונן כדי שיהיה כבר נחשב הסיבה באופן זה כלל סדר פסח

העי קר

שיהיה הטיה ושיהיה סמיכה ושיהיה דרך חירות ויש שנקטו שהכל לפי הענין.

מקורות: נראה שעיקר הגדרת ההסיבה הוא שיהיה לו נוח ורפוי מה שנקרא נוחות והרפייה (דהיינו שאינו צריך לסבול את כובד גופו), וכמבואר ברמב"ם ובשו"ע סי' תעב ס"ב שהסיבה היא דרך חירות, והוא ע"פ הירושלמי ר"פ ערבי פסחים שכן מבואר שם, וכמבואר בפ"ק דסוכה דף ו' שהמיסב בסעודתו נוח לו יותר להתרכז ולהתמקד ולהתפנות למאכלו ולסיים אכילתו מהר, ובמשנה ברכות מב ע"א מבואר דבזמנם לא היה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

נחשב קביעות חברים לסעודה בסתמא בלא הסיבה, ומה שאנחנו אין לנו יותר נוחות בתנוחת ההסיבה (ולכן איננו עושים כן מתי שלא התבקשנו) הוא מחמת שהוא נוגד את ההרגל שלנו, וממילא הדבר מקשה על השליטה באוכל ובשתיה בזמן התנוחה הזאת, אבל הדרך לשער את חובת ההסיבה הוא כפי מה שאפשר לשער שהיה נוח ההסיבה בזמן שהיו כולם נוהגים לאכול כך.

והשיעור שאינו צריך לסבול את כובד גופו הוא ממתי שהיה אפשר לשער שהדבר היה נח ועומד מעצמו (לצורך הענין לו יצויר שהאדם היה בלא רוח חיים והיה מונח באופן פלוני או אלמוני הוא לא היה נופל כלל משם נחשב הסיבה ואם היה נופל משם מיד וצריך להתאמץ כדי להחזיק עצמו שם נחשב שאין כאן הסיבה כלל אלא טורח ועמל ויגיעה, ובשטח ש"בין חמה לצל" שהתנוחה מסייעת לו להרפות את גופו בשילוב של משקל עצמו, יש לדון בכל מקרה לגופו), אבל גם בדרך שיעור זה יש הרבה מה לדון מכיון שגם מת יתכן שלא היה נופל כ"כ מהר מאחר ששאר חלקי גופו מחזיקים אותו (וצל"ע המציאות בזה), וכמו שאנו רואים בכל אדם שנרדם בבהמ"ד בתנוחת ישיבה שאינו נופל אפי' שאינו מיסב בהסיבה כלל (ועי' כתובות קיא), ולכן יתכן שצריך לשער באופן שאין כאן עוד פרט מגופו שדורש ממנו אחיזה שמחזיק אותו, וצל"ע אם יש גדר מדויק בזה.

אבל זה ברור שלכה"פ במידה ואף אם הדבר שנסמך עליו האדם ינטל אז לא יפול האדם הנסמך עליו, באופן כזה לא חשיב כלל שנסמך על אותו דבר בין לקולא ובין לחומרא (יעוי' בשטמ"ק זבחים יט ע"ב ומשנ"ב סי' צד סקכ"ב).

ויעוי' בקונטרס מצוות צורת ההסיבה מה שציינו עוד לדברי הגמ' בפסחים קח על הנידון בפרקין דמבואר שם שצורת הסיבה יותר דומה לצורת שכיבה, וכן ציינו להמהרי"ל (שהוא סובר כהראב"ן והראב"ה שלא הצריכו הסיבה) שהבאתי בתשובה הסמוכה לענין הסיבה (והוב"ד בב"ח סי' תעב ובתשובותיו החדשות סי' ה, וכן בשו"ת מהרש"ל סי' פח) שהמיסב בזמנינו דומה לחולה עי"ש מה שכתבו בזה, ועי"ש שציינו עוד כמה עשרות מ"מ בזה, וניכר שם גודל העמל והיגיעה שעמל בעל החיבור עליו ותיתי ליה מן שמיא.

(ומה שנתקשו שם מדברי הלקט יושר שנראה מדבריו שסבר שא"צ הסבה גמורה בכל הגוף, לענ"ד התי' לזה הוא דמסתמא התה"ד סבר לעיקר הדין כקדמוני אשכנז הראב"ן והראב"ה ורביה המהרי"ל שסברו שאין הסיבה בזה"ז, מה שמראה לכאורה שבארץ אשכנז לא נהגו בהסיבה בימים הקדמונים ולא סברו שיש מצוה בדבר, ולכן גם התה"ד הקיל מאוד בצורת ההסיבה, ומה שבכל זאת עשה מעט הסיבה אולי יש מקום לומר שסבר התה"ד שיש צד שכזאת הסיבה נחשבת ג"כ הסיבה, ולכן מהיות טוב עשה כן, א"נ אולי יש מקום לומר שסבר שאמנם השכיבה דהסיבה אינה נוהגת האידנא בזה"ז אבל שאר דין ההסיבה שיש לאכול בהטיית הראש על צד שמאל שלא יקדים קנה לוושט זה לא נפקע

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

מדין הסיבה, כיון שזה אינו דרך חולה ואינו מפריע לנוחות ומועיל לבריאות כמש"כ בגמ' שם, ולכן זה עשה עכ"פ ולא מדין הסיבה אלא מדין פרט נפרד שנתקן עם מצוות הסיבה שלא נפקע בזה"ז).

ולענייננו מבואר בהמהרי"ל הענין של התנוחה של מינימום הפעלת כח כחולה שאין בו כח לסמוך גופו אלא בהרפית השרירים של החזקת הגוף על ידי הגוף, אבל זה לכשעצמו עדיין אינו ראי' שמדובר בהרפיה דיש לומר שעצם ההטיה הוא דרך חולה שהוא חסר כח גם אם החולה עושה בהרפיה והמיסב לא.

ויעוי' באול"צ (ח"ג פט"ו תשובה א) שכתב שיעור בזה מה הוא שיעור הזוית שנחשב הסיבה שיצדד גופו שיהיה נטוי בין שכיבה לישיבה שהוא צידוד בזוית של ארבעים וחמש מעלות לפחות.

אבל יעוי' ברש"ש (סוכה ג) שכתב וז"ל, דודאי הסיבתן לא היה בפישוט כל הגוף בשווה אלא דראשו וצוארו וקצת גופו הסמוך לו היו בזקיפת אלכסון קצת על משענת הכותל או ראש המטה עכ"ל, ומבואר מדבריו שאין צריך שכיבה גמורה וגם לא מעין שכיבה גמורה, אלא אלכסון קצת.

וכן יעוי' בקיצור הלכות פסח של הרב ספטימוס פרק יט אות נא שכ' בשם השבות יצחק בשם הגריש"א וכן בשם הגר"ח"ק שאין צריך להטות עצמו הרבה קנ אלא מעט באופן שירגיש בנוח לישיב כך, והביא שם עוד בהערה שהגר"ח"ק אמר על הסברא של מ"ה מעלות שאינו מסתבר עכ"ד, ויש לציין שכך נראים דברי הרש"ש יותר כדברי הגריש"א והגר"ח"ק.

והביא שם עוד בשם הגר"ח"ק שאין בזה שיעור הסיבה אלא הכל לפי הענין.

ובמאמר המוסגר יש לציין שידוע שהגריש"א מאוד הידר בצורת ההסיבה.

האם צריך להיזהר להפסיק בדיבור באמצע אכילת כזית ראשונה של המצה

ג' טעמים שלא לדבר אז, הא' משום דבעי' לכתחילה כזית בבת אחת כמ"ש המשנ"ב בסי' תעה סק"ט, ולכן לכה"פ שלא להפסיק בדיבור כיון שאינו יכול לאכול אז, וידוע שהגר"א והחזו"א נמנעו מלנשק הציצית בק"ש משום הפסק, דהגדרת ההפסק בזה הוא שאינו יכול לומר ק"ש אז וכמו שהובא בשם החזו"א בזה.

והטעם הב' דגם אם לא אכפת לן ההפסק מצד האכילה או דנימא בדיבור אינו הפסק לענין אכילה בבת אחת, מכל מקום יש כאן הפסק בין הברכה לבין חלק מן הכזית, דהרי לענין הפסק בברכת המצוות מצינו בכל מקום שדיבור הוי הפסק עכ"פ בדיבור שאינו לצורך,

יש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ולכתחילה ראוי שכל כזית החיוב יהיה עם הברכה.

ומבואר בשו"ע סי' תעה ס"א שגם עד כורך שלא לשוח כדי שהברכה תחול על הכורך ג"כ (מעין מה שמצינו בתפילין שלא לשוח אחר ברכה של יד עד אחר הנחה של ראש), אע"פ שהוא מדרבנן דאפי' על נר שני דחנוכה שהוא רק הידור ואינו חיוב מעיקר הדין לכתחילה אין לשוח כדי שהברכה תחול גם על הנר השני ושאר נרות של מהדריין.

ויעוי' בשו"ע הגר"ז סי' תעה ס"ט שבדיעבד אפי' שח באמצע כזית ראשונה אינו חוזר ומברך, וזה פשיטא דלכתחילה שלא ישוח (גם אם אינו יודע לבלוע כל הכזית בבת אחת ממשי).

והטעם הג' משום הדגול מרבבה בהל' סעודה שלא לדבר כלל אפי' בסעודת חול בכזית ראשון, והמשנ"ב בהל' סעודה חשש לדבריו לחומרא.

והנה בענין הטעם הב' הנ"ל בנידון אם מותר לעשות הפסק בדיבור בין הברכה למצוה לאחר שקיים חלק מן המצוה, הנה מצינו לענין קריאת המגילה דלכתחילה אסור להפסיק אע"פ שקרא המגילה קצת (אע"ג דבנידון זה שקרא המגילה קצת לא יצטרך לברך שוב אם שח באמצע כיון שהיה לברכה על מה לחול, מ"מ לכתחילה לא יפסיק דלכתחילה בעי' שהברכה תחול על כל הקריאה), ומאידך גיסא לענין ציצית ותפילין (דיבור שאינו קלות ראש ודברים בטלים) אחר שקיים קצת מותר לשוח.

והיה מקום לומר כמה חילוקים בזה, כמו שהיה מקום לחלק ששם הדיבור אינו הפסק כיון שבכל רגע מקיים המצוה גם אם ידבר, אבל אינו נכון דהרי שם הדיבור הוא הפסק לענין הפסק בין הברכה למצוה, מכיון שלגבי הברכה יש הפסק בדיבור, (וכן מצינו בברכה"ת שאם למד קצת [לדעת רוס"פ שצריך ללמוד אחר זרכה"ת ולא כהמוס'] יכול אח"כ לדבר וללמוד שוב בלא ברכה, אע"ג דשינת קבע הו"ל הפסק להרבה פוסקים, ושם מותר לדבר אחר שלמד קצת אע"פ שאינו יכול ללמוד בפה עם הדיבור [עכ"פ לרוס"פ שזרכה"ת היא רק ללימוד צפה] ומבואר מזה דהנידון אינו רק שדיבור אינו מפסיק במצוה שהיא במעשה שלא בדיבור, דהא התם הלימוד הוא בדיבור, ומיהו ברכה"ת הוא נידון נפרד לגבי הפסק בבהכ"ס).

ונראה דעיקר החילוק בזה משום שבציצית ותפילין כבר נגמר חיובו שחל מן הברכה וכל מה שעושה הוא למצוה מן המובחר, ממילא לא רמי' עליה שלא לדבר, אבל דבר שעדיין לא סיים לקיים חובת המצוה עדיין כמו במצה אסור לו לדבר, וכן בציצית כל שבירך ועדיין לא עבר עליו בלבישת הציצית שיעור מהלך ד"א שעדיין לא חל עליו הברכה (כמבואר בפוסקים שצריך להמתין ד"א בשיעור עיטוף משום דחיישי' להמהר"ח או"ז בזה וכמו שנתבאר בחזו"א), עדיין אין לו לדבר אז.

**בלי' יו"ט ראשון של סוכות שצריך לאכול כזית פת בסוכה (ויש
אומרים לאכול יותר מכבצה שהוא שיעור שמחוייב בסוכה) האם
מחוייב שלא לשוח עד שמסיים האכילה**

יערי'

בתשובתי על כזית של ליל הסדר שביארתי שם כמה עניינים השייכים לזה לענין שיחה באמצע כזית ראשונה של מצה בליל הסדר, ולפי מה שנתבאר שם הנה הטעם של דיבור בתוך כזית ראשון ששייך בכל סעודה שייך כאן אבל רק לשיטות שהאכילה בליל סוכות היא כזית, דלענין השיעור דיתר מכביצה [יעו' זר"ן] בזה ודאי לא שייך לענין סעודה, ומיהו גם לענין סעודה אמנם הדגמ"ר החמיר בזה והמשנ"ב חשש לדבריו לחומרא אבל מעיקר הדין אינו מחוייב לאכול הכזית בבת אחת רק מצד דבר זה יעו' במשנ"ב סי' תעה סק"ט כיון דקי"ל בסי' רי שמחוייב לברך אפי' על אכילה פחות מכזית.

אמנם מצד הנידון השני שם של הפסק בין הברכה למצוה יש כאן ודאי חשש שלא לדבר, מכיון שהברכה קאי על הכזית והכזית הזה הוא הרי חיוב, והרי בעי' עכ"פ לכתחילה שהברכה תחול על כל דבר שהוא חיוב, גם אם נימא שהברכה חלה על הישיבה או על שתיית הקידוש לכל מר כדאית ליה, מ"מ יש כאן ברכת לישיב בסוכה שצריכה לחול על הברכה והיה ראוי לברך עליה בפני עצמה לא מצד מצוה רשות (כאכילה בסוכה בשאר ימות החג) אלא מצוות חובה שגם הברכה היא חובה, שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ולכן אין לדבר עד שמסיים לאכול מה שמחוייב ע"פ דין כדי שהברכה תחול על הכל, וכמו שציננתם לדברי הכף החיים סי' תרל"ט סוסק"נ שכתב להדיא שלא יפסיק בדיבור עד שמסיים השיעור יתר מכביצה.

האם ראוי לזון תורה לאכול בערב פסח את החמץ בחדר מדרגות של הבניין המשותף

אין ראוי.

מקורות:

מעיקר הדין אין זה נחשב אוכל בשוק משום ששוק הוא מקום שהרבים מצויים שם, אבל חדר מדרגות אינו מקום שהרבים מצויין שם, וגם מקום פרטי (גם אם הוא משותף בין השכנים) הוא פחות בוש לאכול שם גם אם אנשים רואים כמ"ש במשנה במעשרות, ואע"פ שאינו דומה לשם לדיני חצר (כמ"ש החזו"א שכהיום אין דיני חצר בחדר מדרגות) אבל זה עכ"פ מסתבר שחדר מדרגות של בית משותף כבר אינו בכלל שוק.

[ובפשטות הל' בגמ' נדה מ"ה הלכה כדברי כולן להחמיר משמע ששייך בכל גוני שיהיה חמור לפי אחד מהדעות במשנה שם וקל לפי אחר, ואם נימא דקאי על כל הדעות שם, א"כ לפ"ז יוצא בחשבון ששייך שיהיה מקום שאנשים נכנסים לשם בלא רשות ואעפ"כ אין שם בוש לאכול, ואולי יש ליישב דלא מיירי בפת כמ"ש הראשונים בקידושין מ', וכן המשנה במעשרות על אכילה בחנות לא מיירי בפת, אבל המשנה על חצר קצת דוחק להעמיד בלא פת דמנ"ל שיש בוש בלא פת לשאר בני אדם שאינם ת"ח ויעוי' בתוס' ובשא"ר בקידושין שם].

וכן יש להוכיח מעוד ג' מקומות שלא כל מקום הוא בכלל אכילה בשוק, יעוי' בסוף הל' יו"ט סי' תקכט גבי אכילה בגנות ופרדסים, ולא משמע שם שעוברים איסור גם מצד זה, ויעוי' בגמ' ובשו"ע הל' זימון גבי היו אוכלים ורוכבים ולא משמע שעברו שם איסור, (וכע"ז גם בש"ע גבי דין ישיבה בברהמ"ז הזכיר שם חילוק בין מהלך בביתו ואוכל למהלך בדרך ואוכל עי"ש), וכן גבי אבילות אי' שהיו אוכלין ברחבה, ולא משמע שהי' בזה איסור, א"כ יש הגדרה של אכילה בשוק שבזה הוא מוגדר כקרוב לאיסור ופסול לעדות, ולא בכל אכילה מחוץ לכותלי ביתו מוגדר כאכילה בשוק אלא אכילה בשוק דוקא ואיני יודע הגדרה סופית מה נחשב שוק, אבל מקום סואן שיש שם חנויות נחשב שוק, ומאידך שמורת טבע שאוכל בשטח פתוח בלי אנשים הוא בודאי אינו נקרא אוכל בשוק, וכן אם אוכל במסעדה תחת קורת גג אף שהוא פתוח ונצפה לרה"ר מסתבר שאינו מוגדר כשוק (גם שאינו ראוי כלשון הרמב"ם דלקמן), ויש לעיין בכל דבר לפי הענין.

ואעפ"כ אין ראוי לת"ח לאכול היכן שאינו צנוע ואנשים עשויים לראות, אפי' אם מוגדר כרשות היחיד כל שהוא שייך לעבור שם, כדיעוי' בלשון הרמב"ם הלכות דעות פ"ה ה"ב, וראה עוד בתשובתי האחרת לענין אכילה באוטובוס [ד"ה האם ראוי לאכול באוטובוס].

מי שנשען על ידו המונחת במרפקו על השולחן האם יש להחשיבו בהסיבה

הנה

מצד צורת ההסיבה הוא עושה הסיבה נכונה, אם מטה גופו וראשו (לפי הצד בפוסקים שצריך גם ראשו) לצד שמאל, וגם נשען באופן שאינו צריך להתאמץ להחזיק בשרירי גופו את גופו, אבל עדיין יל"ע בזה דלפי מה שביארתי בתשובה הסמוכה שצורת ההסיבה היא לשחרר ולהרפות את גופו כעין שכיבת חולה, א"כ הסיבה זו שצריך בידו להתאמץ ולהחזיק את משקל גופו שמא אינו דרך חירות, אולם זה אינו מוכח דעדיין יש גם מקום לומר מאידך גיסא שאם עושה לעצמו מנוחה בתנוחת גופו ומקפיד שהגוף יהיה בשיפוע ובסמיכה ג"כ חשיב הסיבה, וק"ל.

(ובמאמר המוסגר יש לציין דלפי הצד בפוסקים שצריך רק הסיבת גופו ולא ראשו א"כ גם בניד"ד ההישענות על המרפק המצטרפת היא רק בגופו ולא בראשו).

ואמנם יעוי' בשעה"צ שדן שם לענין מי שמיסב על ברכי עצמו ומסיק שם שאינו מועיל משום דמחזי כדואג ואינו דרך חירות, ויש להבין על איזה תנוחה דן המשנ"ב, דיש מקום לומר שמיסב על ברכי עצמו באופן כזה שמניח מרפקו על הברך ועל זה נסמך.

ואם זו כוונת המשנ"ב יש ללמוד מזה לענייננו שיהיה מותר אם נשען באופן זה ממש עם ראשו על מרפקו ע"ג שולחן.

אבל באמת שאינו מוכרח לפרש כך במשנ"ב, דיש מקום לפרש דהכונה שנשען בראשו ממש על הברך, ואדרבה אם נפרש כן ניחא מנא להו להאחרונים דין זה שהסיבה כזו מחזי כדואג, דזה מבואר בע"ז יז גבי אלעזר בן דורדיא שמניח ראשו בין ברכיו הוא ענין צער ודאגה, אבל אם נפרש שמניח מרפקו על הברך, א"כ מנ"ל להמשנ"ב לחדש כזה חידוש דין שהסיבה כזו אינה דרך חירות (ומיהו יש לומר שדייקו כן מל' הגמ' והמפרשים בפסחים קח ע"א זגין על ברכי דהדידי דהיינו שהי' ענין של קפידא שיהיה רק על ברכי דהדידי ולא ענין של נוחות).

ויעוי' בראשונים על הסוגי' בפסחים קח ע"א דמשמע מדבריהם שבשעת ההסיבה אינו יכול להשתמש ביד שהוא מסיב בצד של אותו היד, ואולי הטעם שא"א להשתמש הוא משום שנסמך על היד, אמנם א"א להוכיח מזה מה צורת ההסיבה שאי אפשר להשתמש ביד אז, כיון ששייך לפרשו בכמה דרכים, ויש אפשרות לפרש גם שכן הרגילות שקשה להשתמש ביד בצד של הגוף שנח כרגע, וכתבתי קצת בשו"ת עם סגולה בביאור דבריהם.

והנה גם אם נפרש כפשטות דברי הראשונים שאינו יכול להשתמש ביד [ועי' נספח קטור הלכות פסח של הרב ספטימוס פרק יט מה שהציג דעות פוסקי זמנינו זעין זה], אבל עדיין יתכן שכוונתם שהיד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עם כל הגוף יחד נסמך בצורת תנוחה שהכל נסמך על מיטה אחת, והיד עם הגוף נחים בהרפיה כמת על המיטה, ולא שמפעיל את כוחו ושריריו בידו לתפוס בידו את שאר גופו כמו בניד"ד.

למעשה אין ראי' ברורה מדברי הפוסקים הראשונים לפשוט ספק זה האם הוא מוגדר כהסיבה, דמחד גיסא זו לא ההסיבה שנזכרה בסוגיות ושהיתה נוהגת בזמנם, שכן הם היו מסיבין על המיטות, מאידך גיסא אם באמת מקפיד שכל הגוף יהיה באלכסון ונסמך עם הראש סמיכה באופן שמרגיש הקלה בזה אין לנו ראי' לומר על הסיבה כזו שאינה נחשבת הסיבה.

ויעוי' במש"כ בספר של הרב ספטימוס קיצור הלכות פסח פרק יט הערה קנא בשם הגר"ק שנראה מדבריו שהסיבה מסוג זה נחשב הסיבה.

ועי' גם אבני ישפה ח"ג סי' נג מה שהביא בשם הגריש"א אם כי משם אין ראי' דמיירי באופן שמפעיל כח בידו להחזיק בה את ראשו אלא יתכן דמיירי שהיד מתחת גופו ונשען בכל גופו על ידו וידו מונחת שם כמתה.

והאידנא כל ענין ההסיבה קל יותר במקומות שיש לצרף עוד צירופים ובפרט לבני אשכנז, שכן הרבה מראשוני אשכנז [הראש"ן והראש"ה והמהרי"ל] פטרו לגמרי מהסיבה, וכמו שכתבתי בכמה תשובות בענין ההסיבה, ובאחת מן התשובות ציינתי גם לדברי הלקט יושר כעי"ז שיתכן ג"כ שצירף דבר זה לגבי נידון דומה, ולכן כ"ש שבמקום הדחק שאין אפשרות להסב באופן אחר ואין אפשרות לעשות הסדר במקום אחר מוטב להסב באופן כזה מלאכול בלא הסיבה, ובפרט שראיתי שיש קצת שטוענים שגם המנהג כיום להקל קצת בצורת תנוחת ההסיבה, ובשם הסטייפלר הובא לנהוג בענין ההסיבה כפי אבותיו.

האם מותר לחולל שאין בו סכנה לאכול לאחר אפיקומן

קצת אין להקל אלא רק בשתיית כוס חמישי כפי פרטי הדינים שנתבארו בפוסקים, ולגבי חולה שיש בו סכנה הכל מותר כשאי אפשר בהיתר, ולגבי חולה שנפל למשכב שאין לו סכנה דעת כמה פוסקים להתיר ואפשר לסמוך על זה, כשאי אפשר בהיתר, ואם אפשר יש לעשות התנאי המובא באבני נזר המתיר לאכול האפיקומן סמוך לחצות ולאחר מכן כשמסיים סעודתו לאכול שוב בתוספת תנאי שמתכוון למה שנפסק להלכה (דהיינו אם הלכה לאכול האפיקומן קודם חצות מותר לאכול סעודתו לאחר חצות ואם הלכה לאכול גם אחר חצות האפיקומן הראשון אינו אפיקומן ולא נאסר עדיין באכילה), ובמקרה שהחולה הוצרך לאכול לאחר האפיקומן ואכל אם עומד לפניו בהמ"ז ויכול לאכול עוד אפיקומן יאכל שוב.

לבו

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מקורות: היה אולי מקום להתיר שכן שבשאר זמנים האסורים באכילה מדרבנן הותר לחולה שצריך לאכול דוקא אז כגון קודם קידוש וקודם תפילה ובתעניות של דבריהם, וקודם קידוש הרי דינו חמור מאכילה אחר אפיקומן, שהרי קודם קידוש אפי' מים אסור לשתות ואחר האפיקומן אפי' משקין מותר לשתות כל שיש לשער שאין מבטלין טעם אפיקומן כמ"ש במשנ"ב ריש סי' תפא, וכן איסורי אכילה דמראית העין מצינו שהותרו לצורך רפואה, וכמו שהותרו חלק מאיסורי דרבנן בשבת לצורך חולה שאין בו סכנה, כמו איסורי הנאה דרבנן ברמ"א יו"ד סי' קנא ס"ג, וכן מצינו הרבה מנהגי אכילה שהותרו לצורך חולי כגון קטניות בפסח ואכילת צלי בלילי פסחים ובשר בבין המצרים.

ויש באבנ"ז סי' שפה ס"ה שהזכיר תנאי באכילת אפיקומן כדי להתיר לכל אחד לאכול אחר אפיקומן לאחר חצות קודם אפיקומן שני עיי"ש, אבל חולה היה מקום לומר שלא יצטרך לחזור אחר תנאי זה אם נשווה היתר האכילה כאן לתענית יהיה זה היתר גמור אצלו, אבל באמת אין להביא ראיה מתענית דשם החיוב להתענות משום דקבלוהו עליהו [כמ"ש הטור לו"ס סי' תקמט נ"ס הרמב"ן] ובחולה לא קבלו מעיקרא דאף אסור לו להתענות כמ"ש המשנ"ב סי' תקנ סק"ג, אבל למעשה כן טוב לעשות התנאי הזה (אם יועיל לו לחליו) כמו שיתבאר להלן.

ומ"מ חולה שאכל לאחר האפיקומן, בין אם הוא חולה שאין בו סכנה ובין אם הוא חולה שיש בו סכנה גם אם נימא שהותר לו לאכול מ"מ יש לומר שיצטרך שוב לאכול אפיקומן שוב אם אינו מפריע לחליו, דלענין דברים שאין מפריעים לחליו הרי הוא כבריא, ובבריא הכרעת המשנ"ב סי' תעז ע"פ הא"ר (סי' תעז סק"ג) בשם האבודרהם שאם אכל לאחר האפיקומן יאכל האפיקומן שוב, ולא חילק המשנ"ב בין שוגג למזיד ובין אונס לרצון.

ובשם הגר"ח מבריסק הובא דשם האפיקומן הוא המצה שאוכל באחרונה ולכן מי שאכל לאחר האפיקומן חיובו חל מחדש על האפיקומן, ויעוי' גם בשו"ע הגר"ז סי' תעז ס"א שהתיר לאכול מצה שמורה לאחר האפיקומן וטעמו ע"ד הנ"ל שזה מה שאוכל באחרונה הוא האפיקומן (או עכ"פ המשך האפיקומן), וראיתי שיש מן האחרונים [יעוי' ציפורים ומוספים על המשנ"ב ע"ס] שצידד עוד דאפשר שאחר שאכל האפיקומן יוכל לחזור מכוונתו שהי' לשם אפיקומן ולאכול מה שירצה ואחר כך לאכול שוב אפיקומן, ודין זה של חזרה מן הכוונה למצוה לא מצינו במצוות, אלא אפשר שהוא דין מיוחד באפיקומן שסוף סוף נמדד לפי מה שאכל באחרונה, שוב נראה דאותה שיטה תסבור שהוא דין בתוך כדי דיבור ויועיל גם לשאר המצוות.

ואולם הא"ר נקט דבריו בתורת ודאי רק באופן שעדיין לא בירך בהמ"ז וכן הפמ"ג, וכן הוסיף הא"ר דאם יש חשש איסור באכילה נוספת אינו אוכל שוב האפיקומן, וצע"ק בהגדרת סברא זו של הגר"ח ס"ל פ"ז ואם סברא זו נאמרה בתורת ודאי או בתורת ספק.

ובגוף דברי הגר"ז הנ"ל יש לציין דהמשנ"ב סי' תעב סק"ב כ' דאסור לאכול ב' פעמים

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אפיקומן, ועי' באג"מ או"ח ח"ג סי' סז שביאר דבריו דהיינו דוקא לאחר ברכהמ"ז ולמד כן מדברי המשנ"ב סי' תעז סק"ד דמשמע מדבריו שבאכל אפיקומן בלא הסיבה טוב לאכול שוב בהסיבה, ודברי האג"מ א"ש עם דברי הא"ר בפנים שחילק בין קודם בהמ"ז לאחר בהמ"ז והזכיר גם בדבריו שבמקום חשש איסור אין לאכול שוב אפיקומן, ומשמע שם שאחר בהמ"ז יש בזה חשש איסור, והא"ר הוא מקור דין המשנ"ב שיש לאכול האפיקומן שוב אם אכל אחר כך, וכן בפמ"ג ובשלחן גבוה חלקו בין קודם בהמ"ז לאחר בהמ"ז, ודלא כהמנח"י ח"ט סי' מו מז שכ' ליישב דברי המשנ"ב באופן אחר.

ולפי מה שנתבאר בכל זה דמי שאוכל אחר האפיקומן אינו עובר איסור אכילה בלבד אלא יש בזה בעיה של ביטול מצוות האפיקומן לפי מה שהובא בשם הגר"ח לבאר דברי הפוסקים, וממילא אי אפשר לדמות דין זה לשאר זמנים האסורים באכילה שלא נאמרו על חולה, ולכן טוב לעשות התנאי הנ"ל של האבנ"ז.

מצד שני לאסור לאכול לגמרי מחמת סברא זו [של ביטול האפיקומן על ידי האכילה] לא כ"כ פשוט לומר כן שהרי סו"ס אנו אוסרים על החולה לאכול וזה לא מצינו שיטילו על החולה איסור אכילה בדבר שהוא כשר.

ואולם כתב ההגמ"י בשם רב עמרם גאון שהזכיר הלשון שחולה או זקן יכול לשתות כוס חמישית, (וכע"ז בסמ"ג ע' מא ע"פ פיוט הריט"ע דלהלן וכן במרדכי שהוא מקור הרמ"א בדרכי משה) ועיקר דין זה נזכר ברמ"א סי' תפא שאיסטניס או תאב הרבה יכול למזוג כוס חמישית ולומר עליו הלל הגדול והותר לו רק באופן זה, ועי"ש בנו"כ פרטי הדינים בזה, עכ"פ ממה שנקט בסדר רב עמרם הלשון של חולה ששותה כוס חמישית משמע שלא הותר לו לשתות אחר הכוסות כוס אחרת, ואולי יש מקום לחלק ולומר דרב עמרם מיירי רק בחולה קצת אבל לא בחולה לגמרי, שבזה הותר לו גם יותר מכוס חמישית, ולהכי הרמ"א לא הזכיר חולה, או דרב עמרם מיירי בחולה דסגי ליה כוס חמישית, וזה דוחק דלשון הפוסקים מיירי להדיא שהותר רק באופן זה של כוס חמישית ורב עמרם ג"כ מכוון לענין זה.

ואולם יש לציין לדברי התוס' פסחים קיז ע"ב בשם פיוט ה"ר יוסף טוב עלם לשבת הגדול שלמדו בדבריו שגם חולה הותר לו רק לשתות מים או כוס חמישי, ודוחק לומר דחולה מותר לו גם יותר מזה, (ויש כמה פירושים בדברי הר"י טוב עלם לענין דבריו על איסטניס, אבל מה שנזכר בדבריו בפשיטות שהזכיר בדבריו היתר לחולה לשתות מים), ואולם התוס' חלקו על דברי ה"ר יוסף טוב עלם ונקטו דגם מי שאינו חולה מותר לשתות מים, אבל בעיקר דינו של הריט"ע שלא התיר בחולה אכילה לגמרי בזה לא כתבו לחלוק עליו ויל"ע.

ומבואר מכל זה שגם לחולה לא התירו אלא באופנים מסויימים, עכ"פ כשהחולה יכול להסתדר בלא האכילה, ומאידך יכול לעשות התנאי ע"פ האבנ"ז, (אבל להקל לגמרי באכילה אחר אפיקומן אחר חצות אינו כדאי אחר שאפשר להשלים המצה בדיעבד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להמשנ"ב בלא ברכה ולהאו"ש בברכה).

אבל באופן שהחולה הוא חולה שנפל למשכב הנה להשיי' שסוברין בסי' שכח סי"ז שמותר לעשות לצרכו מלאכה דרבנן הנה יהיה מותר לו גם לאכול לאחר אפיקומן, ואי אפשר להביא ראי' מדברי הראשונים כנגד זה דיש לומר דהם לא מיירי בחולה שנפל למשכב, וגם להסוברים בסי' שכח להתיר רק בדבר שאין לו סמך מן התורה לכאורה בזה חשיב שאין לו סמך מן התורה איסור האכילה אחר אפיקומן, ועי"ש במשנ"ב סעי' לז סעי' קטן קכא, וצל"ע לדינא.

ואמנם הרמ"א ביו"ד הנ"ל (סי' קנה ס"ג) כ' דאיסורי אכילה דרבנן לא הותרו לצורך חולה שאין בו סכנה, אבל בניד"ד יש לחלק כיון שאינו איסור מצד המאכל, ויל"ע.

ובישועות יעקב ס"ס שט נקט דבאיסור מוקצה שאינו איסור בעצם אלא מחמת יומא אין איסור בחולה שאין בו סכנה, וכן כתב בתהלה לדוד סי' שכח סקכ"ה, וכן נראה דעת החזו"א או"ח סי' מד סק"ה, ולכאורה זו גם מסקנת הרעק"א בשו"ת סי' ה' לפי מה שהובא בפת"ש על הרמ"א שם, ועי' שו"ת פרי יצחק ח"א סי' יד ד"ה אכן.

ואע"פ שכתב החי"א כלל סט דאיסורי אכילה אפי' דרבנן לא הותרו לצורך חולה שאין בו סכנה מלבד בישולי גויים בין בחול בין בשבת ואפי' איסור מוקצה, וכן משמע בבדק הבית להרא"ה בית ג' שער ז, מ"מ בניד"ד אפשר דאינו איסור אכילה ממש, והרא"ה שם ג"כ בלשונו לא מיירי אלא על חפצא דאיסורא שלא הותר לחולה, (וגם לפי מה שמתחילה נסתפק הרעק"א שם ג"כ שדן מהיתר דגונח לינוק בשבת ג"כ התיר בזה אכילה דאיסור לצורך חולה ורק מטעם מוקצה דן שם אם הותר ג"כ אבל משם אין ראייה לומר שכשהאיסור בפעולת האכילה עצמה יהיה מותר, דשם גבי גונח האיסור אינו בפעולת האכילה והבליעה עצמה), ויל"ע בזה.

ולמעשה מאחר ובפשטות הדבר מותר לפי כמה פוסקים והוא מקום צער וחולי לכך יש להקל בזה במקום שאי אפשר בהיתר (ולגבי אופן שאפשר בהיתר עי' ברמ"א שם שיש להחמיר בכל איסור דרבנן, ודלא כפי מה שהובא שם בשם הערך לחם לענין אכילה ושתי' של גוף האיסור, ולכן יש לעשות התנאי של האבנ"ז כשאפשר).

מי שיש לו ב' חלות בשבת אחת טרייה וטעימה מהיום של כוסמין ואחת ישנה מאתמול של קמח חיטה, מאיזה חלה יבצע

הנה

במקרה שב' החלות מיועדות לאכילה כרגע, נמצא שהשאלה כאן האם להקדים מין שבעה או חביב, והדין בברכותיהן שוות שיש להקדים מין שבעה על חביב [ראה או"ח סי' ריא וצסק"ד], וכוסמין אע"פ שנחשב מין שבעה לעניינים מסויימים כמ"ש במשנה חלה פ"ד מ"ב [ועי' דרך אמונה מה שהציא בזה צפ"צ מהל' זכוריס בשער הלזון על דרך אמונה סקי"ט בהרחבה, ולגוף מה ששלל שם דברי הרש"ש יש לציין דהרש"ש נטה לשיטתו גם בסוכה ו ע"א עי"ש, ויעוי' גם בשפת אמת פסחים לה ע"א שסובר כהדרך אמונה ולכא"ו יש להציא ראי' עוד להדרך אמונה דהיאך יתכן מין אחד שיחשב צעממותו כמו ז' מינים], מ"מ לענין ברכות יש להקדים חטין לכוסמין מדין הקדמת מין שבעה, וכמבואר בשו"ע או"ח סי' ריא ס"ו דכוסמין אין להם דין מין שבעה, וכן מבואר בסי' קסח ס"ד, ולכן יש להקדים לבצוע על הפת של חיטין.

אבל באופן שאינו רוצה לאכול אלא את של הכוסמין שהוא טרי וחביב, ואינו רוצה כלל לאכול את החלה העשויה מחיטים, נמצא שאין כאן דיני קדימה דדיני קדימה לא נאמרו באופן שאינו מתכוון לאכול את הדבר השני [רמ"א סי' ריא ס"ה ומשנ"צ שם זריש הסומן], ולכן אינו מחוייב לבצוע דוקא את החלה העשויה מחיטים.

ובאופן שהבוצע אינו מתכוון לטעום מפת החיטין מסתבר שהולכים בזה אחר הבוצע שאם אינו מתכוון לטעום מפת החיטים אינו צריך לברך דוקא על חיטים מחמת מי מהמסובין שרוצה לטעום מהחיטים, וכן מבואר מהשו"ע סי' קסח ס"ה במקרה ואם בעה"ב אינו נזהר וכו' וכן מדינא דהרמ"א שם ג"כ מוכח שהולכים לפי הבוצע, (ומה שבמקרה האחרון בדברי המחבר הולכים שם אחר האורח אע"פ שבעה"ב בוצע, שם הוא דין מיוחד בפת גוים באופן שבעה"ב רוצה לאכול ממנו ורק מוגבל מחמת האיסור דזה נחשב שבעה"ב רוצה לאכול ממנו, והטעם יש לחקור אם הוא משום שבעה"ב רוצה לאכול ממנו ורק מוגבל מחמת איסור דחשיב כמו שרוצה לאכול ממנו, או משום שאנו מתירים לבעה"ב לאכול ממנו כיון שהוא שליח לבצוע לאורח, כמבואר שם, וזה נראה יותר, ומ"ש שם שאחר שהותר לבצוע הותר לכל הסעודה, יש לפרש אחר שהותר לבצוע ולאכול ממנו הותר לאכול ממנו כל הסעודה, עכ"פ לפי ב' הטעמים הוא דין מיוחד ובכל שאר אופנים אזלי' בתר רצון הבוצע בלבד כמבואר בשאר האופנים שציינתי קודם לכן).

ובאופן שהחלה של חיטין היא פרוסה ויש שלמות רק משל כוסמין, לכאורה נראה דיבצע השלמות של כוסמין אף אם מתכוון לאכול בסעודה גם משל החיטין כיון שדינו לבצוע על שלמות ממילא חשיב שאין בדעתו עדיין לאכול מן החיטין אלא אחר כך, דברמ"א מבואר שאף הוא לפניו (היינו מה שצריך להקדים בברכה) ואינו רוצה לאכול אין צריך לברך עליו

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ויכול לברך על מה שרוצה לאכול, ובמשנ"ב בשם המג"א מבואר שאף אם רוצה לאכול ממנו ועדיין לא הביאו לו מזה אין צריך לברך עליו ומברך על השני, ומזה יש מקום ללמוד לדידן באופן שיש לו טעם מספיק שלא לאכול עכשיו בשעת הברכה והבציעה משל החיטים שלא יצטרך לבצוע על זה.

חפצים העומדים ברחוב בזמני ערב פסח האם מותר לקחת אותם

המצואות

מוכיחה שבהרבה מאוד פעמים החפצים העומדים ברחוב לא הונחו שם למטרת הפקר גם אם הלוקח את החפצים סבר לתומו שמדבר בהפקר, והדברים ידועים ובדוקים, וממילא באופן כזה של משליך כיסו לרה"ר תליא בנידון המחבר והרמ"א על אבידה מדעת [סו"מ ס"ס רס"א], ואמנם לא שמענו שנוהגים קולא למעשה באבידה מדעת שלא במקום שיש טעמים מיוחדים לנהוג כן, אף אם להרמ"א בדיני אדם הוא הפקר.

ונראה שהטעם שלא נהגו כן משום דמבואר שם בקיצור בש"ך וביותר בערוה"ש בסוף הסימן דאבידה מדעת המותרת להלכה הוא רק אם יש לשער שהפקיר הדברים (כמו מי שהניח ארגז פירות או בגדים בפתח בית הכנסת באופן שנראה לפי הענין שהפקירם גם אם לא הפקיר להדיא).

אבל במקום שאנחנו יודעים שלא הפקיר החפץ (כמו המשאיר מחשב פתוח בבהכנ"ס ויוצא לחוץ שמעשים שבכל יום שנגנבים והו"ל כעין אבידה מדעת אבל שיודעים שלא היתה כוונתו להפקיר) בזה א"א לסמוך על הקולא של אבידה מדעת.

וממילא מי שמוצא מיטה או כיסא שהונח ברחוב ואין שום אומדנא שהדבר הופקר (וכמה פעמים אירעו מעשים כאלה לידי שלא היתה כוונת המניח כלל וכלל להפקיר החפץ) אין לסמוך בזה על ההיתר של אבידה מדעת, וקל להבין.

האם אפשר לקיים מלווה מלכה בפירות

יקיים בפת ומיני תבשילין ואם אין לו או שחושש לאכילה גסה יקיימה במזונות ועכ"פ בפירות (משנ"ב סי' ש סק"א).

לכתחילה

במהלך טיפולי הסרת שיער בשלב הראשון של גירוד השיער בסבון גילוח לפעמים עלול להיות פציעה מזה האם יש בזה איסור חובל בחבירו או בעצמו

לנהוג בזהירות מה שאפשר, ולשים לב שהמטופל מודע לסיכון שעלול להגרם ומסכים לזה, אבל לגוף הענין אין איסור לאדם לחבול בעצמו לצורך מטרת טיפולי אסתטיקה (באופן שאין איסור לא ילבש או איסור אחר) וכמו שצינתי בתשובה אחרת [לגבי הסרת כמוצת קעקע] כמה מ"מ והכרעות מפוסקי זמנינו שאין כאן איסור חובל בעצמו, וגם המטפל כשעושה רצון ושליחות המטופל בזה אינו עובר איסור חובל בחבירו, מלבד אם המטופל הוא אביו או אמו שבזה יש דינים אחרים.

יש

הסרת שיער במקום הזקן על ידי לייזר האם יש בזה איסור השחתת הזקן או לא

בזה דבגמ' במכות אמרי' שהאיסור מדאורייתא בזקן הוא בגילוח שיש בו השחתה, הוי אומר זה תער, ויש לדון לגבי כל דבר שהוא דרך גילוח ויש בו השחתת השיער אם הוא בכלל איסור גילוח שיש בו השחתה.

הנידון

ולענין מספריים כעין תער יעוי' בשו"ע יו"ד סי' קפא ס"י שנקט שהוא מותר, אבל כ' הרמ"א שם ע"פ התה"ד ופסקי תוס' שכשמספר במספריים יגזור רק עם החלק העליון של המספריים (היינו הסכין שאינו נוגע בבשר) ולא בחלק התחתון משום שהחשש שמא יחתוך רק עם החלק התחתון וזה כתער ממש, והיינו שאם יחתוך עם התחתון בצירוף העליון כדרך מספריים עדיין לא יעבור על תער דאורייתא, אבל אם בטעות ישפשף בשרו עם הסכין התחתון בלבד ויחתוך עמו את השיער ע"ג הבשר, זה צורת תער ממש.

ונשאלת השאלה למה באופן של מספריים לא חשיב גילוח שיש בו השחתה אם חותך השיער עד עיקרו, והתשובה לזה, דמ"מ במספריים כעין תער אינו חותך סמוך לבשר אלא במקום שנושקים שני סכיני המספריים יחד והוא אינו סמוך לבשר, שהרי יש עובי הסכין התחתון המפסיק בין הגוף לבין המקום המבצע את החיתוך.

שביחא שאלות המצוות בהלכה

עכ"פ אין מנידון זה ראייה לענייננו, מכיון שכאן בניד"ד החיתוך נעשה ממש סמוך לבשר ואולי אפי' יותר קרוב לבשר מתער שהיה בזמנם, ויש לדון בזה האם מכיון שכך הוא דרך הגילוח ממילא יש בזה גילוח שיש בו השחתה או לא.

ויעוי' בפת"ש על השו"ע שם, דבבית הלל על השו"ע שם כ' שאסור לפספס הזקן באבן המסיר את השיער, וכ' הנוב"י תניינא חיו"ד סי' פא דדוקא באבן אסור שעל ידי חידודו מסיר השיער אבל במשחה ששורפת את השערות מותר ואם נשאר מן המשחה לאחר השיער יש להסירו ביד ולא בדבר חד עכ"ד, ועיקרי הדברים כבר נזכרו בב"י שם.

ומבואר מדבריו דהגדרת גילוח אין ההגדרה לענין זה מה שדרך בני אדם לגלח, אלא הסרת הדברים על ידי דבר חד ומחתך זהו הגדרה של גילוח, ולכן הסרת השיער על ידי שריפת השערות באופן מלאכותי על ידי משחה מותר, דההגדרה של זה הוא השחתה בלא גילוח, ולא נאסר אלא גילוח עם השחתה יחד, ולפ"ז לכאורה יוצא שגם בהסרת השיער על ידי קרן לייזר שהוא ריכוז כח אור שמכלה את השיער ואינו דרך חיתוך וגילוח כלל יהיה מותר.

ובשם הגר"מ שטרנבוך (שו"ת ושב ורפא ח"ג סי' קכח) הובא שאמנם אי"ז כתער אבל יש בזה איסור לא ילבש, ולגוף ענין לא ילבש צריך בירור, דבגמ' ופוסקים מבואר דגילוח זקן אינו לא ילבש, ואם משום שמחליק לגמרי, הרי לא ימנע שלפעמים מחליק לגמרי גם במשחה בתחילת צמיחת הזקן, ועוד דאיש בן י"ג ג"כ אין לו זקן ומאן לימא לן שמתכוון לעשות מלבוש אשה, ואם משום שלא יצמח לעולם, א"כ מנ"ל שבכה"ג חשיב מלבוש אשה, חדא דהרי האשה עצמה אינה עושה כן אלא הוא בטבע, ומנ"ל דחשיב מלבוש אשה בדבר שהוא בטבע כאשה, ועוד דאם הותר לו לגלח שוב ושוב עד סוף ימיו במשחה למה שלא יותר בפעם אחת לגלח לעולם, ומנא לן לחדש סברא זו שגילוח לעולם הוא דרך אשה, וצל"ע בכל גדרי דין זה.

ובשו"ת הנ"ל ציין לדברי השבלי הלקט סי' מא שהזכיר שהמגלח הזקן במספריים כעין תער עובר על איסור לא ילבש, ודבריו צ"ע דאדמייתי ראי' מהשבלי הלקט יביא ראי' להיפך משא"ר וטוב"י סי' קפא שנקטו להתיר בגילוח זקן במספריים כעין תער (וגם הרמ"א בשם המחמירים בחלק מהאופנים לא ס"ל מחששא דלא ילבש) (וגם הרמ"א בשם המחמירים בחלק מהאופנים לא ס"ל מחששא דלא ילבש), ובפרט דבגמ' בשבת משמע כדבריהם.

ומ"מ במקום שיש רגילות לגלח הזקן בלייזר באנשים אין איסור לפי הדעות והגדרים שנתבארו בתשובות הסמוכות, וכן בשם הגריש"א (תל תלפיות תשרי שתע"ג) הובא, הסרת ריבוי שערות על ידי קרני לייזר מותר כיון שכהיום החילונים מסירים בתער כבר לא הוי בכלל לא ילבש דהוי בכלל אנשים נוהגים כן כמו לענין מראה ואף שאין מסירים על ידי לייזר מאחר ואינו ניכר אופן ההסרה אם הוא בתער או בלייזר לכן לא הוי בכלל תיקוני אשה ומותר עכ"ד, ויש לציין דזהו לפי הצד שמנהג החילונים ג"כ נחשב מנהג לענין זה,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובתשובה נפרדת הרחבתי בנידון זה.

וכתב לי חכ"א, נראה להוסיף שיש עוד סברא להתיר בלייזר, כי רבינו יהונתן מפרש שהסיבה שמלקט ורהיטני אינם נחשבים דרך גילוח, זה מפני שהם תולשים את השערה משרשה, ואילו דרך גילוח הוא דווקא כשחותך את השערה ושורשה נשאר קיים, וכ"מ בפהמ"ש לרמב"ם, וא"כ נראה שגם הלייזר דומה יותר למלקט ורהיטני כיון שהוא נועד לפגוע בזקיק של השערה עכ"ד, ואכן נראה ראייה.



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