



- שבוע 29 5
- 5 מהי הכוונה הנצרכת במצוות דאורייתא ובמצוות דרבנן
- 8 האם מותר לעשות טמט לרכב בחול המועד שלא לצורך המועד
- הש"ס פעה ואמר שלוש עשר בעומר ואדם אחד תיקן אותו ואמר לו שנים עשר ולא אמר יותר מזה,
- 9 האם מותר לאותו אדם לספור באותו יום שוב בברכה
- 9 מאכל מיוחד לתוכי העומר ברשות בעה"ב האם המאכל מוקצה בשבת
- 10 פתיתים לא אפויים האם הם מוקצה בשבת
- משחק ילדים שילד עושה בעין שרשום באצבע על גב ילד שלפניו בעין אותיות בשבת בלא שעושה שום
- 10 רושם והילד שלפניו צריך לנחש איזה מילה הוא שירשם האם מותר בשבת
- לגבי מנהג אנשים בלא ילבש האם גוים וחילונים יכולים לקבוע מנהג בזה ומה הדין מנהג שהתחיל באיסור
- 11 מה נחשב גדר מנהג אנשים לענין לא ילבש וכמה אנשים צריך לקבוע את המנהג בזה
- 14 האם יש איסור אונאת דברים בגוי
- 15 גוים שאינם חיים בשלום עם ישראל האם דינם מורדין ואין מעלין או לא
- 16 מה דין גוי משומד והאם דינו שונה מישראל משומד לענין מורדין ואין מעלין ומה הדין לענין ממזג
- 17 כשחל ראש חודש במוצאי שבת האם ראוי לכתחילה למיים את המעודה לפני מוצ"ש והאם ראוי גם לברך
- לפני מוצ"ש ומה הדין אם לא יוכל לברך לפני מוצ"ש (כגון שצריך זימון) האם יש ענין למיים את
- 18 המעודה לפני מוצ"ש על אף שיברך במוצ"ש
- 23 האם מותר השנה (תשפ"ד) לנסוע למירון בל"ג בעומר מאחר והוא יהיה מוחזק במקום מכנה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 25 האם מותר ללבוש בגד חדש בימי ספירת העומר ומה דעת המשנה ברורה בזה.
מי שמחמיר שלא לגלח בית השחי ובית הערו' בדעת השו"ע (שאומר גם במקום שמנהג האנשים לגלח)
- 27 האם מותר לו לגלח לאדם אחר שנוהג כהרמ"א
לענין ימים האסורים בתפילות כמו ימי אבילות וכן ימי בין המצרים וספירת העומר האם מותר להסיר על ידי
- 28 לייזר
- 29 האם מותר לספר במפירת העומר שערות הזקן ושאר הגוף
מי שברר בשבת אוכל מתוך פסולת ביד לאכול מיד כדין ואחר כך התחרט ואינו רוצה לאכול את מה
- 30 שברר האם יכול להתחרט
- 31 האם שיעור בכדי אכילת פרס לגבי בשר ויין הוא בכל דבר לגופו או שתמיד משערים כפת
- 33 מה המקור שקורין לבום חמישית כום של אליהו
מוצרים שהבר"ץ העדה"ח מאשרים רק לימות השנה ולא לפסח ויש גוף כשרות אחר שמאשר גם לפסח
- 34 האם זוהי מחלוקת בין גופי הכשרות וכיצד יש לנהוג
- 35 האם אבל בשנת האבל יכול לשמש כש"ץ בחול המועד
הנוהג כהרמ"א שמותר מעיקר הדין לגלח בבית השחי במקום שנחגג להקל בזה ורק חברים נמנעים מזה בכל
- 36 מקום האם יש לנהוג כחברים גם אם יהיה לו מזה הפסד פרנסה

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

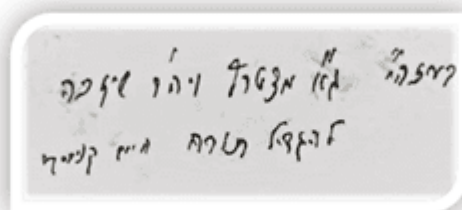
חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו 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"ם קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"ם
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה



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, ושגיאאות מי יבין.

מהי הכונה הנצרכת במצוות דאורייתא ובמצוות דרבנן

דאורייתא הכונה לעיכובא הוא לצאת ידי חובת המצוה, ויש בזה עוד דעות (עי' במקורות), ולענין מצוה דרבנן יעוי' במקורות.

במצוה

מקורות:

לענין מצוה דאורייתא (לענין השיטות הדעות שמצוות צריכות כוונה לעיכובא שכך הלכה לרוב הפוסקים) משמע שנקט המשנ"ב בהל' תפילין סי' כה ס"ה סקט"ו ע"פ האחרונים (וראה עוד משנ"ב סי' ח סקט"ט) דהכונה לעיכובא בדיעבד בדאורייתא היא שיכוון למצוה פלונית (וכמו שהבאתי בתשובה ד"ה מה צריך לכוון וכו'), וכן משמע לשון השו"ע או"ח סי' ס' ס"ד, וכ"כ בדרך פיקודיך הקדמה סי' ד' בפשיטות דבעי' כונה לצאת ידי חובת המצוה.

(ועי' עוד במשנ"ב (סי' ס' בבה"ל ד"ה וי"א) לענין הלוקח טלית לעלות לתורה שאין בזה כוונה, וכבר הקשו (עי' חו"ב ר"ה כח ע"א) על מש"כ שם דהרי אם תופס הטלית המצוייצת ורוצה דוקא טלית מצוייצת א"כ מסתמא מכוון למצוה כדין החי"א ח"א כלל סח ס"ט, וכנראה מיירי שאינו מכוון כלל למצוה אלא רק תופס בגד זה מאחר שהוא דרך כבוד ומנהג לעלות בבגד כזה, ואם היה לו בגד אחד של מצוה שאינו בצורת טלית גדול ובגד אחד בצורת טלית גדול הפטור מציצית ויודע שהוא כך אותו האדם בודאי היה תופס לעלות לתורה בטלית גדול הפטורה מציצית כיון שמכוון למלבוש של כבוד ולא למצוה כלל, ועדיין יש מקום לדון בזה).

ומאידך גיסא בנובי"ק חאה"ע סי' נד אפשר שלא נקט כדעת המשנ"ב עי"ש.

ובערוה"ש או"ח סי' ס' ס"ח דייק מרש"י ברכות יג ע"א שדעתו דסגי שמכוון לצאת ידי חובת מצוות ואין צריך דוקא כוונת מצוה זו, ויש להעיר דיש לפרש דמה שנקט שם רש"י מצוות היינו מצוות דעלמא כדאמר' כיו"ב בכ"מ מאי בוגרות בוגרות דעלמא וכו', ובפרט דבכל מקום מייתי בגמ' הנידון בזה מייתי הלשון מצוות צריכות כונה בלשון רבים.

ובמאמר המוסגר יעוי' בדברי יציב (בהשמטות סי' קיט) שדן ע"פ המשנה בזבחים מו ע"ב לשם ששה דברים וכו' שצריך כוונה פרטית לדברים הנזכרים שם לענייננו (כגון לשם ה' וכו' מה שנוגע לענייננו עי"ש), ועי"ש דדחה דהדברים המפורטים שם אפשר שהם דין

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מיוחד בפרטי דיני זבחים עי"ש.

ויש להעיר למה לא הביא ראי' מסיפא ר' יוסי אומר אף מי שלא היה בלבו וכו' עי"ש, וכמו שפסק הרמב"ם דבדיעבד בסתמא כשר, וכדאמרי' בפ"ק דזבחים ב ע"ב דבסתמא כשר, ומאידך לענייננו יש לדון דהוא דין מיוחד בזבחים דסתם זבחים לשמן הן עומדין, ובמקומות שבסתמא אמרי' לשמה יש לציין לדברי החי"א הנ"ל לפי הענין, ועדיין יש לדון במצוות שלא שייך לומר כן.

ויש לדון לפי דעת המשנ"ב ופשטות השו"ע שצריך לכוון לצאת ידי חובת מצוה זו, האם במצוה דרבנן הכונה לעיכובא (להשיטות שהוא לעיכובא גם בדרבנן) הוא שיש ציווי דרבנן בפעולה כאן, דהיינו שבא לקיים רצון חכמים, או שיש צורך לכוון גם כן מה הוא הציווי דרבנן שיש כאן שאותו בא לקיים במעשה זה.

ויש לשאול על עצם הספק הזה מהיכא תיתי ומאי ס"ד שבדרבנן יהיה חילוק בדאורייתא, דהרי מסתמא הפוסקים שפסקו שבדרבנן צריכות כונה הוא משום שלא חילקו בין חיובי דאורייתא לחיובי דרבנן, וא"כ מנ"ל לחלק בזה.

אבל באמת הנידון הוא בהגדרת המצוה דרבנן האם בכל מצוה היא מצוה נפרדת או שכל המצוות מדרבנן הם מצוה אחת כללית של מצוה לשמוע לדברי חכמים, וכמו שציינו המעירים לדברינו שיש כבר מהאחרונים שנקטו כן בהגדרת מצוות דרבנן דכולם מצוה אחת.

ועיקרי הדברים נתעוררו בתשובה אחרת [ד"ה מי שקרא הפרשה וכו'], דלפי מה שנתבאר לענין שניים מקרא יש משמעות בפוסקים שאין צריך שם כוונה גמורה לצאת ידי חובת המצוה, לענין מה שהזכירו הפוסקים באו"ח סי' רפה ס"ו שמלמדי תינוקות אין צריכים ללמוד הפרשה בשמו"ת שכבר למדו, וצריך תלמוד בזה מה טעם הדבר ולגבי איזה אופנים והגדרות נאמר היתר זה, דהרי בדעת השו"ע נקט המשנ"ב בסי' ס' שמצוות צריכות כוונה גם בדרבנן, וכ"ש שהוא מצוה באמירה שבזה הוא חמור יותר עי' בבה"ל שם בסי' ס'.

ויש באמת שנקטו דבשנים מקרא לכו"ע אין צריך כוונה, והוא באמת צריך הבנה למה שיהיה שונה מצוות שניים מקרא יותר משאר תקנות דרבנן, אלא אם כן נאמר דעיקרה לא נאמרה כחובה ורק אחר כך קבלוהו עלייהו כחובה ולכן הוא קל יותר מצד כוונה, אבל פשטות הגמ' שם בברכות ח' שהוא חובה עי"ש בשקו"ט בגמ' שם, וכלשון השו"ע ריש סי' רפה חייב אדם וכו'.

ואחד מן הצדדים שהצעתי שם בתשובה הנ"ל הוא שבדרבנן הגדרת המצוה היא לקיים המצוה דרבנן, ומכיון שמכוון כאן לחזור פרשת השבוע ממילא הוא בכלל התקנה דרבנן (ואם נתרץ כן נכנסים כאן לנידון חדש אם לא התכוון לחובת המצוה דרבנן ממש אלא לתוספת במצוה דרבנן האם גם בזה סגי לפי הצד שדי לכוון לקיים רצון חכמים או דבעי'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

שיכון לכה"פ לקיים דבר שהוא מחוייב בזה מדרבנן).

אולם א"א לומר כן שכן בפסחים דף קיד לגבי הנידון על מצוות צריכות כונה במרור (במתני' דמיירי שם בזה"ז כמ"ש ובמקדש היו מביאין לפניו וכו') שאע"פ שכבר טיבל המרור בטיבול ראשון כתקנת חכמים לעשות טיבול ראשון עדיין לא יצא ידי חובתו ידי אכילת מרור, ומבואר מזה דעצם מה שהתכוון לעשות תקנת חכמים אינו מוציא אותו בכל המצוות דרבנן הקשורות לפעולתו הזו, וא"כ א"א לומר שאם התכוון ללמוד הקריאה"ת של פרשת השבוע יצא ידי חובת שנים מקרא מצד שהתכוון לקיים בזה רצון חכמים בהידור במצוה, ופשוט.

אבל יתכן לומר ההגדרה באופן אחר, והוא יהיה תירוץ מדויק יותר בענייננו, והוא, שאם עושה כאן המצוה למטרת ותכלית וטעם התקנה גם אם אינו מכוון לצאת ידי חובתו המוטלת עליו אפשר שיוצא, ובדאורייתא כוונה זו אינה שייכת כלל, כיון שבדאורייתא סו"ס עיקר הכונה הוא לקיים ציווי ה' אבל בתקנה דרבנן יתכן שאין הכונה מעכבת שיקיים ציווי חכמים מחמת שכן ציווי חכמים, אלא שאם נתכוון לטעם ומטרת התקנה למה נתקנה גם אם לא כיון לצאת ידי חובה יצא, דהיינו בניד"ד מכיון שהמלמד התכוון במטרתו ותכליתו ללמוד ולחזור פרשת השבוע שקורין בבהכנ"ס שזו מטרת התקנה של שניים מקראת ותכליתה, יצא ידי חובה.

אבל בגוף הקושי' דלעיל יש לציין לסוגי' דברכות יג ש"מ מצוות צריכות כונה וכו' והנה יש מהראשונים התוס' דסוכה ושאלתות שפסקו כמאן דאמר בברכות כא ק"ש דרבנן, וע"כ סוגי' זו סוברת שלהסוברים מצוות צריכות כונה בדאורייתא ה"ה בדרבנן דהרי ק"ש דרבנן, ואעפ"כ מבואר שם בסוגי' דלא סגי במה שמתכוון במצות תלמוד תורה לקיים בזה גם הכונה המוטלת עליו במצוות ק"ש, אם כי יש לדחות דכונה למצוה דאורייתא לא מהני לדרבנן כיון שסו"ס אינו מכוון לקיים רצון חכמים, אבל יש להקשות להסוברים דקריאת המגילה חשיב דרבנן (והרחבתי בזה בתשובה אחרת) ואעפ"כ בסוגי' המקבילה ברפ"ב דמגילה נקטו דאם קורא המגילה ואינו מכוון לצאת אינו יוצא למ"ד מצוות צריכות כוונה, ואע"פ שבודאי מכוון לרצון חכמים ללמוד המגילה מאחר שהוא זמן קריאת המגילה וגם שיש בזה פרסומי ניסא שהוא טעם התקנה, ואעפ"כ אינו יוצא ידי חובה.

וכמו"כ בשו"ע סי' תפט ס"ד לגבי מי ששואל אותו חבירו על ספירת העומר ומשיב לו שיצא ידי חובה דרבנן ואינו יכול לספור שוב בברכה, וכ' שם הפר"ח דהוא למ"ד מצוות א"צ כונה בדרבנן, מבואר שאע"פ שעוסק בזכירת המצווה דאורייתא וברצון חכמים לספור לא סגי בזה, אלא רק אם נאמר שאין מצוות צריכות כוונה בדרבנן.

ומבואר מכל זה שאין לנקוט כסברות אלו אלא שיש חובה במצוות דרבנן לכוון לצאת ידי חובת המצוה כמו בדאורייתא (להסוברים שמצוות צריכות כונה בדרבנן).

אולם מעיקרא דמילתא שם יל"ע אם באמת מיירי באופן שלא התכוונו מעיקרא המלמדים

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לצאת ידי חובה, דאולי מיירי באמת שנתכונו רק שבא השו"ע לחדש ענין אחר בזה, ויעוי' בביאור הגר"א על השו"ע בסי' רפה ס"ו לענין מלמדי תינוקות שציין שם לס"ב שאין מעכב דוקא תרגום אלא שיבין, ולפי הבהגר"א אפשר דעיקר מה שבא השו"ע לחדש הוא שא"צ דוקא תרגום וסגי במה שהמלמד מסביר ומבאר לתינוקות את הפרשה, וכמ"ש המג"א שם סק"ט שהמלמדים בזמנם היו למדים פירוש המקרא עם התינוקות, או כמו שכתב הדברי חמודות (ברכות פ"א אות מג והובא במחה"ש שם) שכיון שהמלמדים קורין הפרשה פעמים רבות א"כ פעם אחת עולה להם במקום תרגום, וגם מה שיש מהפוסקים שהזכירו דהחידוש הוא שבודאי קראו עם התינוקות הכל, עדיין אפשר דמיירי בנתכונו לצאת ידי חובה והחידוש הוא שיכולים לסמוך על זה באופן של ספק אם קראו כיון דמסתמא קראו הכל סגי בזה (ואם אי' שיש אחרונים שלא למדו כן בשו"ע אפשר שסברו בדעת השו"ע שמצוות אין צריכות כונה בדרבנן ודלא כמו שסבר המשנ"ב בדעתו, וכן נקט הפר"ח בדעת השו"ע סי' תפט ס"ד דלא כמו שנקט המשנ"ב בדעתו).

האם מותר לעשות טסט לרכב בחול המועד שלא לצורך המועד

מבלי

להיכנס לנידון האם עצם העיסוק בדבר שאינו לצורך המועד הוא מותר או לא, ומבלי להיכנס לנידון האם עצם שימוש והפעלת הרכב שלא לצורך המועד הוא איסור או לא (ויש בזה גם נידונים בדעות החזו"א והגרשז"א והוראה מהגרשז"א, ומאידך הגרמ"פ בפסקיו בחוה"מ באנגלית סוף סי' ה סעי' ו התיר אפי' שימוש ברכב רק לצורך המועד ואין צורך לומר דלהחזו"א שסובר שיש בזה איסור בונה הוא ודאי כך שיהיה אסור שלא לצורך המועד), גם מבלי להיכנס לכל הנידונים הנ"ל, הרי שתהליך הטסט עצמו כולל כמה מלאכות גמורות שלא לצורך המועד, כגון הדפסת מסמכים (שלהרבה מפוסקי זמנינו לא הותר שלא לצורך המועד כמו שהארכתי בתשובה אחרת), חתימת מסמכים, העסקת עובדים בתשלום, ואין היתר לעשותם שלא לצורך המועד (כמו שכבר העירו בזה כמה ממחברי זמנינו).

ובמקרה שהטסט הוא לצורך המועד והיה יכול או לא היה יכול לעשותו לפני המועד, הוא נידון נפרד.

הש"ץ טעה ואמר שלושה עשר בעומר ואדם אחד תיקן אותו ואמר
לו שנים עשר ולא אמר יותר מזה, האם מותר לאותו אדם לספור
באותו יום שוב בברכה

כן.

מקורות:

בשו"ע סי' תפט ס"ד אי' שמי שאמר לחבירו "היום כך וכך" אפי'
דרך סיפור דברים אינו יכול לחזור ולספור בברכה, ואפי' לא אמר
להדיא "בעומר" (משנ"ב שם סקכ"א), אבל אם לא אמר "היום"
יכול לחזור ולספור בברכה (משנ"ב שם), ומשמע שם אפי' באופן
המבואר בשו"ע שם שחבירו שאל אותו כמה ימי הספירה בזה
הלילה והשיב לו כך וכך, מכל מקום אם לא אמר לו היום יכול
לחזור ולספור בברכה, וכן כתב להדיא באול"צ (ח"ג פט"ז תשובה
ג) בעניננו שיכול לחזור ולספור בברכה.

ומ"מ המחמיר בזה לצאת מאחר אין מזניחין אותו שכן יש אחרונים שמחמירים בזה כמ"ש
בשעה"צ שם, ושמעתי מהרב ישראל מאיר קרליץ מכולל חזו"א שראה אצל הגר"ח
גנחובסקי שכך נהג לחשוש.

מאכל מיוחד לתוכי העומד ברשות בעה"ב האם המאכל מוקצה
בשבת

(ראה או"ח סי' שח סכ"ט).

לא

פתיתים לא אפויים האם הם מוקצה בשבת

אם

אין שום דרך לאוכלם בלא אפייה או בישול גם לא בשעת הדחק הרי הם מוקצה בשבת (ראה או"ח סי' שח סל"ב).

ובמקרה שראוי למאכל בעלי חיים הדבר תלוי, שאם אין רגילות להאכילו לבעלי חיים, הרי הוא עדיין מוקצה (ראה משנ"ב לעיל סעי' ל' ס"ק קכב).

אבל אם ראוי לבעלי חיים ויש רגילות להאכילו לבעלי חיים ממין הרגיל להיות מצוי אצל בני אדם בגידול בית באותו המקום שם, הרי הוא מותר בטלטול לדעת הט"ז (ראה להלן).

וכן אם דרך להאכילו לבעל חי שברשותו (אף אם אינו מצוי לקהל הרחב) מותר בטלטול לדעת הט"ז דלהלן (ראה שו"ע שם סכ"ט, וענין הגדרת מצוי לגידול יעו' במשנ"ב שם ס"ק קיט ובמנח"י ח"ז סי' טז וחוט שני ח"ג פס"א סוף סק"א).

אבל כל זה לדעת הט"ז (המובא במשנ"ב ס"ק קכז) שסובר שדבר כזה אם ראוי לבע"ח אינו מוקצה, אבל דעת המג"א (הובא שם) שאם הדבר מיועד לאדם גם אם כרגע אינו ראוי עדיין מכל מקום אדם אינו מכין הדבר לבעלי חיים ולא מועיל אם הוא ראוי למאכל לבעלי חיים, וסיים המשנ"ב שכך פסקו האחרונים, ולכן למעשה אין להתיר פתיתים העומדים לאכילת אדם בשום אופן אם אינם ראויים לאכילת אדם.

**משחק ילדים שילד עושה בעין שרטוט באצבע על גב ילד שלפניו
בעין אותיות בשבת בלא שעושה שום רושם והילד שלפניו צריך
לנחש איזה מילה הוא שרטט האם מותר בשבת**

מותר

כיון שאינו עושה שום רושם אותיות כלל (יעו' רמ"א סי' שמ ס"ד בשם תה"ד סי' סג ובמשנ"ב שם).

לגבי מנהג אנשים בלא ילבש האם גוים וחילונים יכולים לקבוע מנהג בזה ומה הדין מנהג שהתחיל באיסור

**שאל
ה:**

מה הדין במקום שנהגו אנשים גוים לגלח בית השחי ובית הערו' או מנהג שהתחיל באיסור שאנשים יגלחו שם עד שנתפשט ונקבע האם נחשב כמקום שנהגו האנשים כן.

תשובה: יש בזה דעות שונות לענין גוים ולענין מנהג שהונהג באיסור או על ידי פורקי עול, והסברא הרווחת שגם מנהג גוים וחילונים נחשב מנהג לענין זה, ויש חולקים.

מקורות:

יעוי' באוצר הגאונים בנזיר נח ע"ב בשם תשובת רב שרירא גאון ורב האי גאון שכל דבר שאנשים נכריים של אותו המקום עושין מותר גם לישראל הדרים שם לעשות כמותם גם אם במקום אחר הוא תיקוני נשים.

ויעוי' בתשובת הרשב"א ח"ד סי' צ' שהביא שיטת הסוברים שבמקום שנהגו האנשים לגלח מותר, וחלק עליהם ובסיום דבריו הזכיר שגם במקום שהתחיל המנהג באיסור ונתפשט עדיין הוא אסור, ולפ"ר משמע מדבריו דזה האופן שהמתירים סוברים להתיר דהיינו אפי' אם התחיל באיסור, ובזה גופא חולק עליהם הרשב"א וסובר שהוא אסור, אבל עכ"פ נשמע מזה שלפי המתירים (דהיינו לפי הכרעת הרמ"א ומנהג חלק מבני עדות המזרח כמו שנתבאר בתשובות אחרות) יהיה מותר אפילו אם התחיל באיסור.

יעוי' בלשון הרע"א ריש סי' קפב בשם הפרישה שם אות ה' שהביא ב' אופנים לבאר דברי השו"ע על מקום שנהגו האנשים לגלח, אופן א' שמדובר במקום שנהגו גוים לגלח, וממילא סגי בזה לענין שלא נחשב מלבוש של אשה, ואופן ב' שמדובר באופן שנהגו ישראל כולם לגלח.

ויש להבין מה נתקשה בזה שהוצרך לבארו, ונראה שהקושי היה איך הותר להנהיג מנהג כזה, דהרי הראשונים שהתחילו במנהג עשו באיסור, ועל זה אמר ב' תירוצים, או דמיירי באופן שהגוים נהגו כן שאינם מצווים בזה, או דמיירי במנהג שכל הישראלים נהגו בו וכיון שכולם עושים כן מותר.

ונשאלת השאלה על התירוצ' השני מה נשתנה בין הקושי' לתירוצ' דחזרת השאלה הרי הוא מנהג שנעשה באיסור, אלא אפשר שהתירוצ' בזה הוא שאע"פ שנעשה באיסור מ"מ מכיון שעכשיו כולם נהגו בזה עכשיו הוא מנהג היתר.

ומאידך גיסא יש לפרש יש לומר, שנתקשה דאטו ברשיעי עסקי' דהרי הותר להתחיל מתחילה במנהג זה, ובתירוצ' הראשון כ' דמיירי במנהג שהונהג על ידי גוים, ובתי' השני

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ת' שהמנהג נעשה על ידי ישראל באופן המותר, כגון שנתפשט בבת אחת, או שמעולם לא היה מנהג המיוחד לנשים לגלח בעיר זו מאז שדרו כאן ישראל, ולפי ביאור זה אין ראי' שמנהג שנתפשט באיסור יהיה מותר.

ומ"מ נראה מלשונו שהת' השני חולק על הת' הראשון וסובר שמנהג גוים לא מועיל לענין זה, ובאמת צל"ע למה, דהרי לפי דעה זו אזלי' בתר מנהג האנשים והרי הוא מנהג אנשים, ואולי מאחר שאין מנהג ישראל כן באנשים אלא נשים בלבד, והוא עושה כן הרי הוא עושה דרך נשים, ויותר משמע שהוא משום דלא אלימי גוים לקבוע מנהג בזה, ויל"ע.

ומ"מ למעשה רוב הצדדים שמנהג שהתחיל באיסור יועיל, דהרי לתירוץ הראשון בדבריהם אין הכונה לזה, וגם לתירוץ השני כתבתי ב' ביאורים לבאר דבריהם, ואפי' לביאור השני שלא מיירי במנהג שהתחיל באיסור, מ"מ עדיין אין הכרח שלא מיירי בזה משום שמנהג כזה לא מועיל, דשמא לא מיירי בזה משום דלא עסקי' ברשיעי אבל לא שלא יועיל.

לגוף הנידון על מנהג באיסור יש לציין שהסברא הפשוטה שיועיל, דהרי למעשה כעת אינו מנהג נשים, וכל מנהג שהשתנה במשך הדורות והמקומות תחילת השינוי של המנהג מחומרא לקולא היה באיסור עד שהוא התפשט, וכ"ש בניד"ד שאין כאן קבלת נדר לאסור את זה ולדעת הרמ"א לא תליא אלא במנהג אנשים, ואמנם היה מקום לומר דקמא קמא בטיל ועושה באיסור ולצרף את הצד שמנהג שמנהג באיסור לא נחשב מנהג וממילא לעולם לא ייחשב מנהג, אבל כל הרואה יראה שהוא דחוק מאוד לחדש כן.

עוד יש לדון האם מקום שנהגו שם רק פורקי העול לגלח והכשרים לא נהגו האנשים שבהם לגלח אלא נשים בלבד האם חשיב שהוא מנהג אנשים או לא, והיינו באופן שרוב האנשים שם פורקי עול.

ויש לדון אם יהיה תלוי בב' התירוצים שהובאו בפרישה וברעק"א, או דילמא שכאן גם לפי הצד שבגוים לא יועיל אבל כאן יועיל טוב מאחר שהם ישראל יש בידם כח לקבוע מנהג, אבל יותר נראה דאין ביד ישראל גוי כח לקבוע מנהג דממ"נ אם אין כח לגוי לקבוע מנהג בזה למה שיהיה כח לישראל גוי לקבוע מנהג.

ומאידך גיסא דילמא גם לפי הצד שבגוים מועיל מנהג בזה אבל בזה לא, דכל מה שיכולים לקבוע מנהג בזה הוא רק גוים שעושים כדין כיון שאינם מצווים בזה אבל ישראל פורקי עול שלא עושים כדין לא, (דהרי אין עוד ישראל כשרים שנוהגים בזה שיחשב שהם עושים כדין, ומ"מ פורקי העול עצמם יש מקום לדון דשמא שלא ייענשו על זה מאחר שאצלם הוא מנהג אנשים, ויהיה תלוי בחקירה דלעיל מה הצד שמנהג גוים לא יועיל לישראל, דלפי הצד שמנהג גוים לא מועיל בישראל מחמת שבישראל אינו מנהג אנשים, א"כ פורקי העול עצמם לא יענשו על זה אם אצלם הוא מנהג כן ואף יתכן שיהיה מותר לאדם כשר לגלחם אבל לא את עצמו, ומאידך גיסא לפי הצד שמנהג איסור אינו קובע א"כ לא יקבע המנהג שלהם לעצמם, ויל"ע בזה), וכן יש מקום לומר לפי מה שנתבאר הקושי שהי'

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להפרישה והרעק"א לומר שמדובר במנהג ישראל, שהרי יש בזה איסור, יתכן שסבר שמנהג איסור לא קובע בזה, אם נאמר (לפי הביאור השני דלעיל בתירוץ השני בדברי הפרישה והרעק"א) שמנהג שהתחיל באיסור לא מועיל, אבל כבר נתבאר לעיל דרוב צדדים שאין הדין כך.

ובאמת כל ההגדרה של העיקרון שמנהג איסור לא קובע את הדין לענין לא ילבש הוא מאוד דחוק ואינו מובן ולכן קשה מאוד להגיע להגדרות דינים לפי עיקרון זה.

ולמעשה הפשטות בזה דיהיה תלוי בב' התירוצים של הפרישה והנידונים דלעיל, דלהסוברים שמועיל מנהג של לא ילבש בגויים יועיל גם בחילונים ולהסוברים שאין מועיל מנהג בגויים לא יועיל בחילונים דכיון שפרקו עול אינם קובעים מנהג ישראל כלל.

ויעוי' בדברי בעל שו"ת ערוגת הבשם [קונטרס הכנה דרצה אות יג, ואינו ערוגת הצסס הקדמון] שדן שם לגבי בושם שיש בחורים המשתמשים בו ונקט שם שכיון שהם בני שחץ אינו נחשב דרך אנשים, וחזי' מדבריו דצריך שיהיו מנהג בהיתר, ובדבריו נתחדש חידוש נוסף שכיון שעושים כן באיסור מחמת דרך שחץ ממילא אינו קובע המנהג, ויל"ע על איזה בני שחץ מדבר דבפשטות לפי ההזרה המבוארת בדבריו מדבר לשומרי תורה למנהג שחדר אצלם להשתמש בבושם וזה צ"ע מאוד דהרי גם לענין תגלחת מבואר שלא היה מנהג החברים לגלח (וזה לכאורה דלא כהתי' הראשון ברעק"א דהרי גם גוים הם ודאי בני שחץ), וחזי' לכאורה מדבריו עוד דאין צריך דוקא רוב בני אדם, דלולא שיש כאן בני שחץ סגי במה שיש ריבוי בני אדם שעושים כן, ולא משמע מדבריו שרוב בני האדם היו עושים כן בזמנו.

(ולגוף דבריו יעוי' בברכות מג ע"ב, וצ"ע, ויתכן דלמגדר מילתא אמר כן כיון שהוא מביא לידי איסורים כמבואר שם ועי' שבת קטו ע"א וברש"י שם, אבל גוף הראי' מברכות יש לדחות דהגמ' לא מיירי היכא דמוכחא מילתא שהבושם ניתן להדיא לא רק למטרת עבורי זיעא).

ויעוי' בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רמג כ' דאין להקל אם רק הגוים עושים כן, ואולי סובר כתי' השני של הפרישה.

ויעוי' במה שהובא 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.

מה נחשב גדר מנהג אנשים לענין לא ילבש וכמה אנשים צריך לקבוע את המנהג בזה

יש

לדון מה הגדר של מקום שנהגו האנשים לגלח מה הוא שיעור המנהג המכריע בזה שייחשב שנהגו האנשים לגלח כדי שיהיה מותר להנוהגים כהרמ"א (יו"ד ריש סי' קפב) לגלח מעיקר הדין [מלמד חזנים שנמנעים בכל מקום], האם צריך שיהיה רוב בני אדם מגלחים או די שיהיו רבים המגלחים.

ולכאורה די שיהיו ריבוי של בני אדם המגלחים, דהרי לגבי הסתכלות במראה שהזכירו הפוסקים שבמקום שדרך אנשים להסתכל במראה מותר (רעק"א סי' קפ"ב סק"ג בשם תשובת גינת ורדים יו"ד כלל ו' סי' יב), איך אפשר לאמוד דבר כזה שרוב האנשים מסתכלים במראה, ומאידך גיסא אולי ההגדרה לגבי מראה הוא מקום שהמנהג פשוט לכולם שכשיש צורך מסתכלים במראה, ויעוי' בל' הגרע"א שהביא הפרישה ר"ס קפב דהיכא דנהיגי כולם אין מוחין בהם, ואולי הלשון כולם לאו דוקא, ויל"ע.

והנה דנו הפוסקים לענין מקום שנהגו האנשים והנשים ומקום שנהגו רק אנשים ולא נשים, דיתכן שבזה כבר יותר קל מהגדרת מקום שנהגו אנשים ונשים, ולכאורה כל ההגדרה של לא ילבש לגבי מנהג אנשים להרמ"א הוא כל שאפשר לומר שהמנהג אינו מיוחד לנשים, ואין נפק"מ כמה אנשים ונשים בפועל מגלחים, אלא כל שאפשר לומר שההסתכלות הכללית על מנהג זה הוא כמנהג של נשים, ואה"נ אם לגבי נשים המנהג הוא כללי ולגבי אנשים המנהג הוא מועט יש יותר מקום לחשוש מאשר במקום שהמנהג שם גם אצל אנשים וגם אצל נשים הוא חלקי בשני המגזרים.

ויעוי' באוצר הגאונים בנזיר נח ע"ב בשם תשובת רב שרירא גאון ורב האי גאון שכל דבר שאנשים נכריים של אותו המקום עושין מותר גם לישראל הדרים שם לעשות כמותם גם אם במקום אחר הוא תיקוני נשים, ויעוי' בלשון הנמוק"י [מכות דף ד' מדה"ר] בשם תשוה"ג שעתה רגילין אנשים ונשים להעבירו, ומשמע לפ"ז שכל שיש רגילות של אנשים ונשים ממילא כבר לא חשיב מלבוש אשה, ורק כשהוא ידוע כדבר המיוחד לתיקוני נשים חשיב מלבוש אשה.

וממה שציין הר"ן [שם מקור הרמ"א] לדברי הגמ' בנזיר נט ע"א לפי איך שביאר שם דברי הגמ' שכולם היו מגלחים מלבד החברים אין ראי' להתיר במקום שיש רק מיעוט קטן של מגלחים, אבל גם אין ראי' שרק באופן זה מותר, ומאידך גיסא מה שודאי מוכח מדברי הר"ן הוא שגם אם רק פשוטי העם מגלחים ולא החברים ואצל נשים כולן מגלחות אעפ"כ עדיין נחשב מנהג האנשים ומה שהחברים אינם מגלחים הוא מיעוט שאינו יוצר מצב שאינו מנהג האנשים.

האם יש איסור אונאת דברים בגוי

דיני

ואיסורי אונאת דברים לא נאמרו בגוי שכן כתיב לא תונו איש את עמיתו (וכמו שמצינו לענין אונאת ממון כמ"ש בבכורות יג ע"ב ושו"ע חו"מ סי' רכז סכ"ו והם יחד נלמדו מב' פסוקים, ועי' במשפטי השלום לאאמו"ר פרק אונאת דברים סעי' כח ובהרחבה בהערות שם), אולם יש להזהר מחילול השם.

ומ"מ אינו דבר טוב לגרום להם אונאת דברים בלא צורך דבכמה מקומות נתבאר שאין רצונו של הקב"ה לצער בריותיו לחינם, (כמ"ש בפ"ק דמגילה מעשי ידי טובעים בים וכו', ובפ"ק דברכות ורחמיו על כל מעשיו כתיב, ועי' בפ"ק דקידושין רב נחמן יהיב להו ידא וכו', ואם היה טוב לצערם בודאי לא הוה יהיה להו ידא, ולגבי לה"ר מצינו בכ"מ שהזהירו על לה"ר שאינם אסורים מן הדין כמ"ש ומה אבנים שאינן שומעות וכו', אע"פ שהיה כנגד ארץ ישראל מ"מ האבנים לא היו להם רגשות ואעפ"כ ההתייחסות כמו שהיה להם רגשות, וזה מהמצוות השכליות שהזכירו הרבה ראשונים [נ"ינתי נמיצורי על האומות דר"ע], שהוזהרו עליהם מבריות העולם), ולא מצא הקב"ה בעולם כלי מחזיק ברכה בעולם אלא השלום, והוא גם שלום בין ישראל לעמים שהוא גם דבר חשוב כדאי' בהרבה מקראות וחז"ל (כמ"ש כי שלום בין וכו' ובפ"ק דע"ז נתפרדה החבילה וכו', וע"ע בריטב"א מגילה ז ע"א בטעם ההיתר למתנות לאביונים לעניי עכו"ם עם עניי ישראל), והמריבה היא דבר מגונה שהאריכו בה בהרבה מקראות (כמ"ש אל תצא לריב מהר וכו' וכן מחזיק באזני כלב וכו' מתעבר על ריב וכו', וכמ"ש ונתתי שלום בארץ אע"פ שכבר השבית המלחמה כמ"ש כבר וחרב לא תעבור, ובפ"ע פ' בג' דברים לא יתקנא וכו' ובאריכות בירושלמי ובב"ר, ועי' שבת סג ע"א), הלכך אינו דבר טוב לריב עם כל מה שלא יהיה.

ובברכות יז ע"א להרבות בשלום כל אדם ואפי' עם נכרי בשוק אמרו עליו על ריב"ז וכו'.

ובקהלת דברי חכמים בנחת נשמעים, ומבואר דמי שמדבר דברים שלא בנחת הוא לא רק מצער את חבירו אלא הוא פגם בצורת ודרכי החכם שבו.

ובספ"ק דקידושין דף מ' רגזן לא עלתה בידו אלא רגזנותא ועי"ש ברש"י, והרגזן שעלתה בידו רגזנותא הוא חסרון ברגזן ע"פ המבואר שם, ולא רק נזק לזה שמתרגזים עליו, הלכך הוא גם במתרגז על גוי.

ובמשלי דברי נרגן כמתהלמים וכו', ומבואר שצורת דיבור של נרגן הוא צורת דיבור שאינו מוסרי ואינו ראוי בקשר לנרגן עצמו עוד לפני הנידון על הצד השני שמפסיד מזה, ויעוי' במכתב המיוחס להרמב"ם על המחלוקת, וכל דבריו שם על גנות המחלוקת מצד השכליי שיך גם כן במחלוקת עם גוי הן בפחות והן ביותר לפי הענין.

ומ"ש בפ"ק דברכות מותר להתגרות ברשעים, מ"מ כבר אוקמוה שם באחד מהתירוצים במצוות תוכחה.

גוים שאינם חיים בשלום עם ישראל האם דינם מורידין ואין מעלין או לא

יערי'

בלשון השו"ע חו"מ סי' תכה ס"ה שרק בשעה שאין מלחמה בינינו לבינם אז אין מורידין, אבל אם יש מלחמה מורידין אותם כמ"ש הסמ"ע שם בשם הירושלמי קידושין פ"ד הי"א טוב שבגוים הרוג, והיינו בשעת מלחמה (ויש לציין בזה עוד לעיין בחי' הגרי"ז ושאר האחרונים על הרמב"ם בגדרי מלחמת עמלק), ומאמר זה דטוב שבגוים הרוג הוא גם במסכת סופרים פט"ו ה"י וכן במכילתא ריש פרשת בשלח וכמו שצינתי בביאורי על המכילתא דרשב"י ריש פרשת בשלח, וציין הגר"א על השו"ע שם לדברי התוס' ע"ז כו ע"ב ד"ה ולא שהביאו הירושלמי הנ"ל.

ויש לציין דלגבי הגוים כיום קשה להגיע להגדרה כוללת מי מתוך כל אחד ואחד מהם נחשב מעורב במלחמה כנגדנו כיום מלבד מי שבאמת מעורב במלחמה, דגם אם הוא מקפיד על אותם מנהגי איסלאם כמו הגוים הלוחמים איתנו ואפי' הוא משפחה שלהם עדיין אינו מוכרח שהוא מעורב במלחמה נגדנו כל שאין ראייה לכך, ולכן א"א להרוג כל סתם מי מהגויים העומד ונמצא בשוק והוא איסור רציחה.

ויעוי' בסמ"ע שם מה שהביא בשם שבט יהודה מה שהשיב איזה חכם למינים פירוש אחר בזה ולפי דבריו אין היתר אפי' בשעת מלחמה להרגן אלא רק פושעין שבהם שידוע שחטאו (או שמסוכנים), ובחיבורי על המכילתא שם ציטטתי לשונו של השבט יהודה, וממילא לדינא אין לנו הכרעה שיהיה מותר להרוג אפי' מי שיש לו הזדהות עם המלחמה כל עוד שאין כאן רודף או דין אחר.

ומ"מ השבט יהודה אינו מפרש בשעת מלחמה וכל רבוותא שפירשו בשעת מלחמה (מלבד התוס' גם שו"ע ומפרשי המכילתא) אינם מפרשים כהשבט יהודה, ומ"מ בדברים רגישים כאלה נראה שלא לחינם הביא הסמ"ע את דברי השבט יהודה גם אם ודאי אין הלכה כמותו, וק"ל, וגם שיש מקום לומר שבדברים כאלה יש לחשוש גם לדעות יחידאות.

(ויש לציין דבט"ז הביא את דברי הסמ"ע שם באופן אחר אבל העירו שם על הגליון שהט"ז הי' חסר לפניו בדברי הסמ"ע, ואחר העיון בדבריו צריך לזכור לגבי כל כה"ג שיש הרבה דברים בתחום זה שכתבו כדי לפייסן עד ימינו אנו).

מה דין גוי משומד והאם דינו שונה מישראל משומד לענין מורידין ואין מעלין ומה הדין לענין ממונם

הדעה

הידועה שגוי עובד ע"ז אין לו דין משומד אבל גוי אדוק בע"ז יש לו דין לענין זה כמו משומד ישראל, ויש שכתבו דגם לענין ממונם.

מקורות:

לענין קרבן מצינו בגמ' בחולין דף יג שגוי אין לו דיני משומד כמו שיש לישראל אלא רק באופן המסויים כמו שיתבאר להלן.

ויעוי' בתוס' ע"ז כו ע"ב מה שכתבו לענין גוי עובד ע"ז ומשמע שם שכל גוים בכלל דינא דלא מעלין ולא מורידין, וכן נקט בפשיטות בשטמ"ק בחולין יג ע"ב שגוים אפי' משומדים לא מעלין ולא מורידין כדין כל גוי, ויעוי' בגמ' שם (ועי' תוס' סנהדרין עב ע"ב ד"ה ישראל אבל אין משם ראיה לעניננו להיפך מדברי התוס' בע"ז דהתם מיירי במשומד ישראל דוקא).

וכן משמע ברמב"ם פ"ד מהל' רוצח ה"י ושו"ע חו"מ סי' תכה ס"ה אפיקורוס מישראל וכו' אבל הגוים וכו', ומשמע דאפי' אפיקורוס גוי אין דינו כדין אפיקורוס ישראל.

ובשו"ע יו"ד סי' קנח ס"ב אי' האפיקורסים וכו' מצוה להורגם, ובש"ך שם כ' על עובדי ע"ז דהיינו "בין גוי בין ישראל".

אבל בחלק מהדפוסים הוסיפו האפיקורסים ישראל וכו', ויתכן שהוא מהצנזור, אבל כך היה לפני הגר"א, וציין שם בביאור הגר"א דרש"י ע"ז מז ע"ב והר"ן שם ז ע"ב סוברים דמשומד גוי או כמו משומד ישראל לענין זה, והגר"א שם נקט ע"פ הגמ' בחולין שם דבגוי הוא דוקא כדאדוק בע"ז יש לו דין משומד ולא כל גוי עובד ע"ז, ויתכן שכוונתו ליישב בזה הסתירה בין לשון השו"ע לדברי רש"י והר"ן, דרש"י והר"ן מיירי במשומד גמור והשו"ע איירי בעובד ע"ז שבזה רק ישראל דינו על ידי זה כמשומד, וציין שם הגר"א גם לדברי התוס' בע"ז.

ויעוי' שם בערך לחם להמהריק"ש שכ' על דברי השו"ע דהיינו בישראל ויש אומרים דמיירי בכומר בין גוי בין ישראל, ויתכן דכוונתו כדברי הגר"א הנ"ל דאם הוא רק עובד ע"ז אז יתפרש השו"ע רק בישראל, אבל יש מעמידים דברי השו"ע באדוק וממילא קאי גם בגוי וגם בישראל.

ויעוי' בריטב"א ע"ז כו ע"ב שכתב דגבי מוסר שייך למימר דנפיק מיניה זרעא מעליא אבל גוי משומד להכעיס מסתמא זרעו כמוהו וליכא למימר הכי דאדרבא משורש נחש יצא צפעוני עכ"ד, ולפי דבריו קיל לכאורה אפי' לעניין ממונא, אע"פ שלענין משומד ישראל

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אין היתר של ממונא, ואמנם בשו"ע ורמ"א חו"מ סי' שפח סי"ג גם לגבי משומד ישראל הובאו בזה ב' דעות אבל מסקנת האחרונים (ש"ך אות סג) שאסור כפשטות הגמ' בב"ק פרק הגוזל קיט ע"א דילמא נפיק מיניה זרעא מעליא.

ויש לציין דגם לענין ישראל יש שחלקו בין מסור דבזה חיישי' לענין ממונו דילמא נפיק מיניה זרעא מעליא, לבין משומד שנטמע בין הגוים דבזה לא חיישי' דילמא נפיק מיניה זרעא מעליא, ויעוי' שו"ת חת"ס חו"מ סי' קנד.

ויש לציין בכל זה לנידון הפוסקים על הלוואה בריבית למשומד ולמסור, עי' יו"ד סי' קנט ס"ב ונו"כ שם ורמב"ן ב"מ ע"א ע"א ומשפטי השלום לאאמו"ר פרק יח ס"י ובהערות שם.

ולא נכנסתי בכל זה לנידון האם בזמנינו השתנה דין מורידין ואין מעלין או לא, שהוא נידון בפני עצמו, וכבר ידועים דברי החזו"א שדין זה אינו נוהג בזמנינו כלל, ואין כאן המקום הראוי להיכנס לנידון זה.

ויש לציין באופן כללי לענין חלק מהמ"מ דלעיל שצריכים בדיקה ובירור על הנוסחאות הנקיות מצנזור, וכיון שאינו נוגע למעשה לא הארכת בזה.

**כשחל ראש חודש במוצאי שבת האם ראוי לכתחילה לסיים את
הסעודה לפני מוצ"ש והאם ראוי גם לברך לפני מוצ"ש ומה הדין
אם לא יוכל לברך לפני מוצ"ש (כגון שצריך זימון) האם יש ענין
לסיים את הסעודה לפני מוצ"ש על אף שיברך במוצ"ש**

טוב

לסיים את הסעודה לפני חשיכה ויותר טוב גם לברך לפני חשיכה.

אם אינו יכול לברך לפני חשיכה כגון שצריך להמתין לזימון, לפחות יסיים את הסעודה לפני חשיכה ויזכיר בבהמ"ז של שבת בלבד.

מקורות:

הנה זה ברור שטוב יותר לסיים ולברך לפני מוצ"ש, שכן במקרה שיסיים ויברך רק במוצ"ש ייכנס בזה לכמה מחלוקות, דראשית כל הוא אף אם לא אכל במוצ"ש כלל הוא מחלוקת הראשונים אם אזלי' בתר זמן האכילה או הברכה, ואף שהשו"ע בסי' קפח לגבי מוצ"ש הכריע דאזלינן בתר זמן הברכה, מ"מ לענין ליל שבת בסי' רע"א הכריע להיפך, וא"כ אזיל הכא לחומרא והכא לחומרא, ולכן בסי' תרצה דמיירי לענין הזכרת על הניסים לא הכריע להדיא, היינו משום ששם ההזכרה גופא אינה חיוב כמבואר בשבת כד, וכמו שרמז המשנ"ב בסי' קפח שם, ממילא מאחר שהוא רשות אינו ברור שהוא טוב להחמיר בזה, או שאין מקום להטיל עליו ולחייבו מספק, הלכך שם לא הכריע, ומבואר מכ"ז דלפי שי' השו"ע הוא ספק, וגם הרמ"א שנקט אפי' בסי' רע"א ובסי' תרצה דאזלי' בכל מקום בתר

שביחא שאלות המצוות בהלכה

תחילת הסעודה, מ"מ נקט שם בסי' תרצה כן מחמת המנהג, ואינו ברור שכך נוקט להלכה מעיקר הדין (ויעוי' להלן מה שאכתוב בדעת המשנ"ב בזה), ויר"ש יוצא ידי שניהם כדאמרי' בערבי פסחים כעין זה, וממילא בודאי שהוא דבר טוב לסיים קודם מוצ"ש.

ובניד"ד יש כאן בעיה נוספת, מכיון שבאופן שאכל עוד כזית בלילה של ר"ח שחל במוצ"ש הרי נכנס כאן למחלוקת הרבה אחרונים הב"ח והמג"א והט"ז האם יברך של שבת או של מוצ"ש או של שניהם, ממילא בניד"ד בודאי שהנהגה טובה אם נזהר שלא להאריך בסעודה.

אולם באופן שבודאי לא יוכל לברך בשבת אלא במוצ"ש, ומסתפק אם במצב הזה יהיה טוב לסיים הסעודה בשבת או במוצ"ש, הנה אם אוכל רק בשבת ולא במוצ"ש עדיין יהיה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, אבל אם אוכל גם במוצ"ש אינו ברור שיהיה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל שכן המשנ"ב נקט בדעת המג"א שבאופן זה יברך של ר"ח בלבד גם לדידן שלולי אכילתו במוצ"ש היה מזכיר של שבת, ואם כן לכאורה יש מקום לומר דבזה לכל הראשונים אומר רק של ראש חודש.

וכך נקט הגר"י אברמוביץ בתשובה דלפי דעת המג"א שהובאה במשנ"ב סי' קפח יהיה הדין באופן כזה שיהיה עדיף לאכול כזית במוצ"ש ולברך של ר"ח בלבד כיון דלפי שי' הגר"י אברמוביץ בזה לכל הראשונים מזכיר רק של ראש חודש וא"כ עדיף לו שיאכל כדי שייצא מידי פלוגתא.

(ונפל שם בתשובה ט"ס בד"ה ולפ"ז, וצ"ל שם 'וגם להמרדכי' במקום 'וגם להרא"ש').

אולם אחר העיון בלשונו של המשנ"ב יש מקום לפרש בדבריו (היינו בדבריו בביאור דברי המג"א) שלא נקט שבזה דעת כל הראשונים להכריע להזכיר רק של ר"ח, אלא שבנידון זה סמך בעיקר על הרא"ש הסובר דלעולם ההזכרה היא כמו בשעת הברכה, ושצירף לזה שגם לשיטת מהר"ם וראשוני אשכנז בניד"ד ברכה זו אינה כתיקונה ועושה בזה דבר שאינו טוב במה שמזכיר ב' אזכרות ולכך עדיפא לן לנהוג כהרא"ש בזה, ולכך הזכיר שכיון שהוא שעת הדחק מוטב שידחה וכו' משום שהזכרת ר"ח היא חיוב לכו"ע, ומה שהזכיר שהזכרת ר"ח היא לכו"ע מבואר שמצרף בזה דעת הרא"ש, ומה שנקט שהוא שעת הדחק ניחא, דר"ל שבשעת הדחק יש לסמוך על רא"ש כדי שלא לקיים המצוה רק בדיעבד לכו"ע, דלכתחילה להרא"ש עדיפא לן מדיעבד לכו"ע, כיון דבלאו הכי אפי' אם יאמר שניהם מקיים הברכה רק בדיעבד למהר"ם וראשוני אשכנז, ובלאו הכי יצא ידי חובה בלי הזכרת שבת בסעודה שלישית להכרעת המשנ"ב לעיל, לכך לכתחילה דהרא"ש עדיף מדיעבד לכו"ע, וכמבואר.

נמצא דעכ"פ לבני אשכנז דקי"ל לעיקר לדינא כדעת ראשוני אשכנז החולקים על הרא"ש (והם הגמ"י בשם מהר"ם ומרדכי ומהרי"ל בשם המנהג פשוט) אינו ברור שעדיף לאכול עוד כזית במוצ"ש ולהגיע להכרעה מסופקת ולוותר על הזכרת שבת שאפשר שהיא חיוב

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ג"כ לפי מהר"ם וראשוני אשכנז, מה שאין כן אם לא היה אוכל עוד במוצ"ש בזה ברור שיש הכרעה של מנהג וכל ראשוני אשכנז (ובכללם מהר"ם) שהוא רביה דהרא"ש וגם אפשר דאילו הוה ידע הרא"ש דעת מהר"ם הוה הדר ביה) דאזלי' בתר התחלת סעודה וק"ל.

(ולפ"ז יתבאר עוד למה לגבי חנוכה ופורים שחלו במוצ"ש נקט המשנ"ב לומר רק של שבת, כיון דבנידון זה גם אם יאמר רק של שבת יצא יד"ח לכתחילה מעיקר הדין גם אם יזכיר רק של שבת, כיון שהזכרת חנוכה ופורים הוא רשות מעיקר הדין וכדלעיל, אבל אם נפרש שבמוצ"ש שחל אז ר"ח ואכל כזית ההגדרה היא שזמן ברכה ואכילה דוחה את זמן אכילה בלבד כמ"ש הגרי"א, א"כ גם בזה ידחה כיון דלגבי גדרת הברכה יש כאן ב' סיבות להחשיבה כמוצ"ש ורק סיבה אחת להזכירה כשבת.

ומיהו אי משום הא זה אינו ראיה כלל, דיש לומר בפשיטות, דרק הזכרת חובה יש לו לדחות הזכרת חובה, אבל הזכרת חובה במקום הזכרת רשות כמאן דליתא כלל דמי).

וז"ל המג"א, ומכל מקום צ"ע דאם יזכיר שניהם מתזי כסתרי אהדדי מידי דהוי למי שהתפלל ערבית וא"כ הי מינייהו לדחי, וצריך לומר דיזכיר של ראש חדש ולא של שבת, דהא כמה גדולים סוברים דלעולם אינו מזכיר של שבת דאזלינן בתר השתא, ואם אכל בלילה לכולי עלמא מזכיר גם של עכשיו כדאיתא בהדיא בתוספתא שם, לכן יזכיר של ראש חדש וכו' עכ"ל.

ומבואר מדבריו שצירף דעת אותם הגדולים דהיינו הרא"ש שמזכיר רק של שבת, ועוד מבואר מדבריו שהביא ראיה מהתוספתא שאם אכל בלילה אפי' למהר"ם וראשוני אשכנז (דהיינו לדידן) מזכיר גם של עכשיו, ומביא ראיה מהתוספתא שבזה מזכיר של עכשיו, א"כ המהר"ם וראשוני אשכנז החולקים על הרא"ש מסכימים שמזכיר של עכשיו, ולא נקט בדבריו דבזה החולקים על הרא"ש מודים לו, אלא נקט שהחולקים על הרא"ש מסכימים שכאן מזכיר גם של עכשיו, וגם שינה מלשונו שכתב על שי' הרא"ש דלדידיה אזלי' לעולם בתר השתא, אבל לגבי ביאור דעת ראשוני אשכנז החולקים (דהיינו לדידן) באכל גם ביום וגם במוצ"ש לא הזכיר דאזלי' בתר השתא, אלא דלכו"ע מזכיר של עכשיו.

והמילה העיקרית בדברי המג"א שמבואר בה כמו שפירשתי בכוונתו הוא מילת "גם" דמדנקט גם של עכשיו מבואר דמעיקר הדין היה צריך להזכיר (היינו לדידן דנקטי' כמהר"ם וראשוני אשכנז החולקים על הרא"ש) גם של שבת וגם של עכשיו, רק דנקטינן בזה באופן אחר מאחר שיש כאן דוחק כלשון המשנ"ב.

היוצא מזה דאפי' לפ"ד המג"א עיקר דעת מהר"ם וראשוני אשכנז הוא שיש לומר ב' האזכרות במוצ"ש כשאכל גם בשבת וגם אכל בר"ח שחל במוצ"ש, וממילא מה שיאכל אחר כך במוצ"ש אינו מוציא עצמו מספק אלא מכניס עצמו לספק גדול יותר שבזה יצטרך לנהוג דלא כהשיטה שנפסקה עיקרית להלכה לבני אשכנז, וזה מחמת ההכרח שהרי בכל

שביחא שאלות המצוות בהלכה

מה שלא יעשה לא יעשה לכתחילה.

ויש לציין דגם במשנ"ב כבר מוכח דלפ"ד מהר"ם וראשוני אשכנז הדין הוא גם בניד"ד (שחל ר"ח במוצ"ש ואכל עוד כזית במוצ"ש) שיזכיר של שבת, דהרי ז"ל המשנ"ב "דהרי יש פלוגתא בין הראשונים אם חייב להזכיר כלל כשמברך במוצאי שבת" עכ"ל, ומה שהביא אחר כך בסוגריים דכאן שהוא שעת הדחק מוטב וכו', לא היה מביא בסוגריים אם בא להוציא ולהפקיע ממה שכתב בסתמא מחוץ לסוגריים, שכן סוגריים באים לפרש ולא לסתור, ומה שמבואר בסתימת דבריו מחוץ לסוגריים דהמחלוקת היא גם בניד"ד אם יזכיר של שבת או לא, ורק בא לומר בסוגריים דמחמת שעת הדחק [היינו שהוא דבר שאינו טוב להזכיר ב' הזכרות צ"ל וא"כ גם אם הלכה כהמהר"ם וראשוני אשכנז מ"מ אינו עושה עכשיו דבר טוב], יעשה כדעת הרא"ש.

ויעוי' בלבושי שרד סקכ"ז על המג"א שפירש את דבריו שהוא ספק לדעת החולקם על הרא"ש מה יעשה, וז"ל, פירוש דהזכרת שבת הוא ספק פלוגתא והזכרת ראש חדש הוא ודאי, כיון שאכל בלילה, ומשום הכי כיון דשניהם אי אפשר להזכיר, אין ספק מוציא מידי ודאי וכו' אף דקיימא לן דלא כשל"ה אלא אזלינן בחר תחלת הסעודה מכל מקום בהאי גוונא של ראש חדש לבד משום ספק וודאי כאמור דעכ"פ יש ראייה מהשל"ה דשניהם אין להזכיר ומזכיר היותר חיובית וק"ל עכ"ל.

ועיקר דבריו בתחילת ובראש דבריו הוא שיש ספק בדעת מהר"ם וראשוני אשכנז, ואח"כ דן בדעת השל"ה שהוא כדעת הרא"ש שעכ"פ מבואר בדבריו שלא להזכיר תרומתו, ומשם ילפי' לדידן שלא להזכיר שתיהם, ולא נתברר בכוונתו האם אחר הראי' מהשל"ה הוא כבר פשיטותא שלא להזכיר, מאחר והוא דבר שאינו טוב כמשנ"ת, או שהוא עדיין ספק רק שיש לצרף כאן שבשל"ה מבואר שאינו טוב להזכיר שתיהם לענין שמחמת זה יש להעדיף לנהוג כהרא"ש לענין זה, וגם מה שנקט "ספק פלוגתא" יש לברר אם כוונתו דאינו ברור אם הספק הוא לענין מהר"ם וראשוני אשכנז אם סוברים להזכיר כאן שבת או לא, או דילמא דמה שנקט ספק פלוגתא ר"ל שיש כאן ספק מחמת הפלוגתא, וממילא יש לפשוט מהשל"ה שיש בעיה להזכיר שתיהם, עכ"פ מה שמבואר בדבריו שאינו ברור שדעת מהר"ם וראשוני אשכנז שאין צריך להזכיר של שבת, (או שהם ודאי סוברים שצריך להזכיר של שבת לפי הצד שספק ר"ל פלוגתא), וגם אחר הראי' מהרא"ש הזכיר בלשונו שיש כאן ספק אלא שאין לעושה דבר כזה להזכיר ב' הזכרות.

וגם מדבריו מבואר כנ"ל שאם יבוא ויאכל אחר שהחשיך במצב כזה (שחל ר"ח במוצאי שבת) אינו יוצא מידי ספק כלל.

נמצא דאדרבה יותר טוב שלא לאכול כזית ואז יהיה ודאי עושה לכתחילה לפי הכרעת הרמ"א כדעת מהר"ם וראשוני אשכנז, משא"כ אם יאכל כזית וייכנס לכמה ספקות ושאלות ושלא לכתחילה לכו"ע (דאם יזכיר שתיהם אינו עושה כדין כמ"ש המג"א ע"פ השל"ה ואם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

יזכיר אחת מהן מפסיד בזה הזכרה אחת שמחוייב בה לשי' מהר"ם וראשוני אשכנז).

[ומ"מ בין אם הלבושי שרד סובר [צניאור דברי המג"א] שיש ספק בדעת המהר"ם וראשוני אשכנז ובין אם סובר שהוא ודאי בדעתם, אבל המשנ"ב [צניאור דברי המג"א] אינו סובר שיש ספק בדעתם כמשנ"ת].

ואפי' לפי הבנת הגרי"א במג"א עדיין יש לטעון ולומר שאינו עושה הלכתחילה אם יחזור ויאכל כזית ויפקיע עצמו מהזכרת שבת דהרי לשי' מהר"ם חל עליו חוב הזכרת שבת כמ"ש במשנ"ב והוא מפקיע עצמו מחיוב זה על ידי שמחייב עצמו בהזכרה חדשה בברכהמ"ז.

ובלאו הכי גם אם נאמר בדעת המג"א כמו שביאר בדבריו הגרי"א מ"מ לדידן כיון שיש מחלוקת באחרונים בזה דיש דעות שאפי' אכל בר"ח מזכיר רק של שבת או של שניהם, וגם המשנ"ב הביא חלק מהדעות בזה, א"כ בודאי שעדיף לבני אשכנז שלא לאכול עוד במוצ"ש ולברך רק של שבת שהיא הכרעה ברורה לבני אשכנז מלאכול עוד במוצ"ש ולברך רק של ר"ח שהוא דבר שנחלקו בו הרבה אחרונים.

וכן ראיתי כעת שכן הובא בקצש"ע (סי' מד סי"ז) ובשם הגרשז"א (שש"כ פנ"ז סי"ג) והגריש"א (וזאת הברכה פט"ו) שלכתחילה שלא לאכול לאחר שהחשיך כדי שלא להכנס לספק, [ועכ"פ לא מית כדי אכילת פרס (ראה שש"כ שם הערה מו)], וכן הוא בשו"ת הרי בשמים ח"ב י"ב להימנע מלאכול פת בלילה בס"ג, ויעו' גם ברכת הבית שי"ז סל"ז, ומבואר מדבריהם [לפי מה שראיתי נשמס] שיש להקפיד שלא לאכול אחר שקיעה"ח ולא להעדיף לאכול, והם מהטעמים שנתבאר.

ובפסקי חת"ס עמ' נה הובא שהקפיד לברך קודם צה"כ, והוא כמו שנתבאר שבזה עושה כראוי לכו"ע וגם לשיטת הרא"ש, אבל אם רק מקפיד שלא לאכול לאחר שהחשיך ואינו מקפיד שלא לברך אחר שהחשיך מקיים רק דעת מהר"ם וראשוני אשכנז.

האם מותר השנה (תשפ"ד) לנסוע למירון בל"ג בעומר מאחר והוא יהיה מוחזק במקום סכנה

לפי

מה שאמרו בגמ' [נרכות נה ע"א ועוד] שאסור להכניס עצמו למקום סכנה א"כ אסור ללכת לשם, דאין לך מקום סכנה יותר מזה, כיון שע"פ הטבע בידם להרוג כמה חללים רח"ל, ואף שלשון אסור לפעמים לאו דוקא, מ"מ פוק חזי מאן מסהיד עלה שלא להיכנס למקום סכנה בבבלי ובירושלמי ובמדרשים, ומי לנו גדול מיעקב אבינו שחש למקום סכנה כמו שמפורש בתורה וכמבואר בחז"ל למה היה שם מקום סכנה ולמה דוקא בבנימין.

ויעוי' ברמ"א ביו"ד סי' קטז שיש להחמיר במקום ספק סכנה יותר מספק איסור דחמירא סכנתא.

והנה מאחר שהשאלה נשאלת למעשה מסתמא שכוונת כת"ר להציע לענין הנידון אם יש בזה מצוה לענין שלוחי מצוה אינן ניזוקין, והנה אפי' אם נגדיר הדבר כמצוה (ויעוי' בזה עוד להלן), יעוי' בפסחים דף ח' דהיכא דקביע היזקא שאני, ומה שייך יותר קביע היזקא כשיש מול עינינו מרצחים אנשי דמים שרצחו כמה אלפים מישראל ומזהירים שזה מה שיעשו כרגע ומבזבזים על הדבר הון רב, מה שייך יותר קביע היזקא מזה.

ובמאמר המוסגר אומר מה שאמרו ת"ח מובהקים ומופלגים שבדור אף שהדברים לא יערבו לעיני קצת מן הקוראים, ואקצר בזה מאוד מפני כבוד החיים והמתים, שלפי ששמענו כמה ענייני פורעניות או ערובי'א וחטיפות והעלמות מיתות משונות שאירעו סביב העליה הרבתי למירון וכן בבלרוס, הדבר מבואר שרצון ה' ללמדנו בזה שרצונו האמיתי שעם ישראל יהגו בתורה.

ומי לנו בקי ומבין יותר מגדולי חכמי ישראל בדור הקודם שהזהירו כולם שטוב להישאר ללמוד מלילך למירון, הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש הל' ספה"ע), הגרא"מ שך (מראש אמנה עה"ת), הגר"ח קניבסקי (מנחת תודה), הגר"נ קרליץ (הליכות שני עמ"ס אבות), והגרי"ג אדלשטיין (בשיעורים), שכולם כל אחד בסגנונו הבהיר שהדבר הנרצה לפני ה' הוא ללמוד, ואין זה סותר שיתכן שיש הנהגה ליחידים יחידים מארי דרזין רמי מעלה לנסוע לפי הענין (כמו מי שעמל בתורת רשב"י כל הזמן ממש בכל השנה כולה וגר בקרבת מקום והולך באופן אקראי פעם אחת כמו שמצינו בהאר"י, וגם שם אפשר שרק עשה בזה המנהג של תגלחת מצוה, וגם חכמים אחרים שנסעו לפעמים הוצרכו להתפלל על החולה או בעת צרה) אבל באופן כללי רצון ה' שלא יהיה ביטול תורה רבתי ביום זה כמו המצב שנוצר.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומצינו בגמ' שאירעו פרעניות לציבור כשהיה קצף, כמ"ש בגמ' לגבי כל המתעצל בהספדו של חכם שגעש עליהם הר להורגן, ודברים כאלה אין נעשים לחינם, ויעוי' ברמב"ן עה"ת מש"כ לענין הפיכת סדום, לענין מה שאירע לערי הרשע בדורות שלאחר כך, ויעוי' בארחות יושר שמי שמתבונן יראה הניסים וההשגחות שבכל דור, וכבר מקרוב נתפרסם בכל העולם מה שאירע באיש אחד שפצה פיו כנגד כלל ישראל בפרלמנט התורכי ותוך כדי דיבור נפל ונתמוטט, מי לא ראה בכל אלה כי יד ה' עשתה זאת.

והנה כידוע שגם בזמן המקרא וחז"ל כשאירעו כמה ניסים גדולים אחר שנתקבצו כל הניסים ונכתבו עלי ספר נס אחר נס, פשוט לנו הקוראים והלומדים שאי אפשר שלא לראות יד ה' בזה, ואעפ"כ מי שלא היה רוצה לראות ולהתבונן לא היה רואה ולא שם לב בהרבה מהניסים ולמצרים לקח ג' מכות עד שהודו במכת כינים, דומיא דזמנינו וכמשנ"ת.

והנה בהר"מ ריש הל' תענית מבואר דכ"א מחוייב להתבונן בכל צרה על מה נשלח הדבר והובא במשנ"ב הל' תענית, ויעוי' תענית ט ע"א ודוק.

והגרי"ב שרייבר האריך בזה במכתבו לבאר דרצון ה' בכל זה ללמדנו שאפי' בדברים שמוגדרים כדברים טובים רצון ה' שלא יוצר ביטול תורה רבתי עי"ז יעוי"ש בכל דבריו כי קיצרתי, ויעוי' גם במאמרו של הגרב"ב פוברסקי שאירע אחר אסון מירון, ושמעתי שכעי"ז אמר גם הגרמ"מ לובין.

והנה אין כוונה של אף אחד מן הגדולים אשר בארץ לומר שהאשמה והקולר תלוי בצוואר המתים והנספים, אלא אדרבה התביעה היתה על הדור, והצדיקים מתים על עון הדור, כמ"ש בגמ' פ"ק דכתובות דף ח', ומה ששמענו מהמתים ניכר בהם שעובדי ה' המה ונבחרו להיות קרבן ציבור, ואנו לא נותר לנו אלא להתבונן על דרך מה שאמרו הגדולים הנ"ל.

והנה הלב קשה לקבל ששייך עונש ופורענות בדבר שהוא טוב מעיקרו אבל יש לנו להתחזק ולהבין שהטוב האמיתי והגדרת הרצוי והחיובי נמדד ע"פ הלכה וגדולי התורה, וממילא כשהיה כאן שינוי מן הדבר שהמון העם עשו באופן אחר ממה שרצו גדולי התורה וההוראה שיעשו ואחרת ממה שעשו גדולי התורה וההוראה עצמם (וכמו שהתבטא הגרא"מ שך שם לענין הנהגת החזו"א בזה שהנה החזו"א בודאי עשה כל מה שסבר שהוא הידור, ואם היה הידור ע"פ הלכה לנסוע לשם החזו"א היה נוסע לשם, ויעוי' עוד במנחת תודה מה שהובא שם בשם החזו"א מה שאמר להרב קלרמן) ממילא היה בזה קטרוג רח"ל.

ויש לציין בזה גם דברי החת"ס הידועים בזה והובאו בעוד אחרונים ואף הובאו דבריו בנו"כ על השו"ע.

האם מותר ללבוש בגד חדש בימי ספירת העומר ומה דעת המשנה ברורה בזה

באחרונים

נזכר מנהג זה, ובלקט יושר הובא בשם רבו התה"ד שהקפיד שלא ללבוש בגד חדש, ויעוי' גם בדברי מלכיאל (ח"ג סי' יג ד"ה ומה) ובמקור חיים לבעל החו"י (סי' תצג ס"ג) ועוד, וכן הביא מנהג זה הבן איש חי (בספרו אורח חיים על הגדש"פ הל' ספה"ע אות כח) שכך מנהג בגדד, וכן הובא במועד לכל חי להמהר"ח פלאג"י (חודש ניסן סי' ו' אות יז) שהוא מנהג טוב, וכן הו' ביפה ללב (ח"ב סי' תצג) וביוסף אומץ למה"ר יוזפא שמש.

ויש שכתבו שאין צריך להקפיד על זה (עי' אול"צ ח"ג פי"ז תשובה ב ע"פ המאמ"ר ועיקרי הד"ט דלהלן).

יש באחרונים שנקטו שכל טעם המנהג להמנע מבגד חדש בימי הספירה הוא משום שהחיינו (כן מבואר באורח חיים לבא"ח וביפה ללב ומועד לכל חי הנ"ל, וראה גם גנזי יוסף סי' סט בשם עוללות אפרים לרבו של התו"ט ח"ב מאמר קז ששם הזכיר רק ענין שהחיינו ולא נכנס לנידון בגד חדש).

אבל כמה אחרונים כתבו שיכול לברך שהחיינו בימי הספירה (עי' מאמ"ר סי' תצג סק"ב, עיקרי הד"ט סי' כא אות יז, זבחי צדק החדשות סי' קיט) וכן נקט המשנ"ב (סי' תצג סק"ב) שאפשר לברך שהחיינו בימי הספירה.

ויש לציין דבמשנ"ב שם לא הזכיר מנהג זה לגבי לבישת בגד חדש, אבל הזכיר שאם נזדמן לו פרי חדש בימי הספירה יכול לברך שהחיינו [ודנו פוסקי זמנינו אם הכונה רק צלקתי או גם לכתחילה, ורובם נקטו שה"ה לכתחילה, עי' ציפורים ומוספים שס], אבל האחרונים שנקטו שכל טעם המנהג להמנע מבגד חדש בימי הספירה הוא משום שהחיינו לכאורה יוצא לפי שיטתם שהכרעת המשנ"ב להקל בזה, עכ"פ באופן שהזדמן לו בגד חדש באקראי, כמו שהקיל המשנ"ב לגבי פרי חדש, עכ"פ כשהזדמן לו פרי חדש באקראי.

אבל עדיין לכאורה הטעם הנ"ל שכתבו שהוא משום שהחיינו אינו מוכרח שכן בגד חדש הוא יותר חמור מפרי חדש לענין בין המצרים וימי אבלות, מאידך גיסא אם נדמה את זה לימי בין המצרים יהיה אסור גם לכבס וללבוש מכובס, וזה ודאי שאין מנהג כזה, מאידך גיסא בגד חדש יש מקום להחמיר בו יותר מבגד מכובס, אבל מהיכא תיתי שכוונת המשנ"ב להחמיר בזה אם לא נזכר בו.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ולכן לכאורה יהיה תלוי בנתון דלהלן, שאם המשנ"ב ראה דברי אלו שנקטו לתלות המנהג על בגד חדש בשהחיינו, נמצא שהמשנ"ב בא לומר שהמנהג יותר עיקרי להתיר הדבר, אבל אם המשנ"ב לא ראה את אלו שנקטו בטעם המנהג על בגד חדש שהוא משום שהחיינו, נראה שהמשנ"ב לא נכנס לדון ולהזכיר מנהג זה משום שלא הכירו, או שלא ראה על מנהג זה שהתפשט והתקבל די מספיק בשביל שיהיה צורך ומקום לדון בו.

אבל באמת נראה שהמשנ"ב ראה האחרונים שהזכירו טעם המנהג משום שהחיינו, שהרי מקור המשנ"ב הוא מהמאמ"ר, ושם נזכר גם ענין מלבוש שהמנהג הוא משום שהחיינו, והמשנ"ב הרי פסק דברי המאמ"ר.

אלא שהתמיהה עולה שבעתיים, מאחר והמאמ"ר בא להפקיע גם המנהג של פרי חדש וגם מלבוש חדש, והמשנ"ב העתיק דבריו להלכה, א"כ למה הביא המשנ"ב דבריו רק לגבי פרי חדש, דאדרבה לשמע' רבותא טפי, דהרי המנהג על מלבוש חדש הוא יותר ידוע מהמנהג על פרי חדש, וגם הבא"ח החמיר להדיא רק בבגד חדש ולהדיא לא החמיר בפרי חדש, וגם במועד לכל חי וביפה ללב וכן ביוסף אומץ למה"ר יוזפא שמש כולם לא הזכירו אלא רק חומרא דבגד חדש, וכמדומה שגם בלקט יושר הנ"ל, וגם לענין בין המצרים מצינו שבגד חדש חמור יותר מפרי חדש, ולמה השמיט המשנ"ב דברי המאמ"ר על מלבוש חדש ולא הזכיר אלא רק דבריו על פרי חדש, שהוא חידוש יותר והוא ג"כ נזכר בדברי המאמר מרדכי.

א"כ בתכלית וסיום הדברים אפשר שהמשנ"ב קיבל עיקרי דברי המאמ"ר בזה, ולהלכה למעשה נקט כמותו לענין פרי חדש, אבל אישתמיט ונמנע מלהכריע כמותו גם לענין מלבוש חדש, ובזה לא רצה להכריע, אם משום שכמה אחרונים הזכירו המנהג, ואם משום שמנהג זה התפשט יותר, ואם משום שצירף לכל הנ"ל גם את העובדה שמנהג זה לא התפשט ונקבע מספיק בשביל להיכנס לנידון בפני עצמו עליו במקום שהיה עדיפות למשנ"ב שלא לדון בו וכנ"ל.

עכ"פ כל הנידון כאן רק מצד מנהג, וגם המשנ"ב אפי' לענין פרי חדש יש מקום להסתפק ולומר שלא בא להכריע המנהג במקום שיש מנהג אחר, מכיון שגם בבין המצרים החומרא היא בתורת מנהג וגם שאר מנהגי ספירת העומר הם בתורת מנהג, וגם המאמ"ר (שהוא מקור המשנ"ב) שבא להפקיע המנהג אפשר שלא דיבר באופן שיש מנהג קבוע וידוע, וצל"ע בזה (ולא עיינתי מספיק בנקודה זו בדבריו), וגם גוף דברי המאמ"ר שעיקר תמיהתו על המנהג היא שלא נמצא מנהג זה בשום ספר, אפשר שאם היה יודע שעל בעל התרוה"ד הובא כבר המנהג וכן בעוללות אפרים אפשר שלא היה מתרעם על המנהג.

ומצד הדין הוא תלוי במנהג בלבד, ובמקום שידוע שאין מנהג בזה אין צריכים להקפיד בזה, וה"ה במקום שיש כמה מנהגים ואין לך מנהג מאבותיך בזה ואתה מבקש להקל בזה תוכל להצטרף להמקילים בזה אם יש מקילים בזה במקומך, ומי שמנהגו להחמיר ורוצה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להקל בזה ויש במקומו מקילים בזה יוכל להקל אך יתכן שיצטרך התרת נדרים, ובמקום שנהגו להחמיר בזה לכאורה אין להקל בזה, שמנהג זה נזכר בכמה רבוותא ויסודתו בהררי קודש, ובאופן כללי כמדומה שכהיום נתפשט המנהג הזה קצת יותר ממה שהיה בזמן המשנ"ב והאחרונים.

ולענין המנהג הרצוי בזה במקום שאין שום מנהג בזה, מה יש להעדיף בזה בענין קביעת המנהג, לפי המבואר לעיל שכמה קדמונים ופוסקים קלסוהו למנהג זה, וגם המאמ"ר עיקר דברים שהזכיר הוא מחמת שלא נזכר הענין בפוסקים והרי נזכר, ובפרט שהמשנ"ב השמיט דבריו לענין בגדים, א"כ יש לציין שהמנהג להימנע מבגדים חדשים הוא מועדף יותר מהמנהג להימנע מאכילת פירות חדשים, אבל לא בתורת שמחוייבים לחזר אחר קיום מנהג הזה במקום שיש בזה טירחא או קושי, שכן המנהג הזה לא נתפשט כ"כ בספרי האחרונים כמו מנהגים אחרים של ימי הספירה וגם רבו אלו שלא סברו ממנהג זה.

מי שמחמיר שלא לגלח בית השחי ובית הערו' בדעת השו"ע (שאוסר גם במקום שמנהג האנשים לגלח) האם מותר לו לגלח לאדם אחר שנוהג כהרמ"א

הנידון

בזה באופן שהמטפל נוהג בזה איסור כדעת המחבר (ובתשובה אחרת הרחבתי יותר לענין מנהג בני ספרד בזה שכך מסתבר שדעת המחבר ועכ"פ כך בודאי דעת הגר"א), האם בזה מותר וראוי לסמוך בזה על הרמ"א לגבי המטפל כיון שהוא עושה כדין, מאחר שיש להמטפל הדעות שהוא סומך עליהן ונוהג כמותן, או שמכיון שהמטפל נוהג כדעת האוסרים בזה יהיה אסור לו לעשות טיפול זה לדעת אותם האוסרים.

והנה באופן שמגיע לקוח ספרדי במקום שנהגו האנשים לגלח, ואומר שרוצה לנהוג בזה כהרמ"א, ועושה את הטיפול לעצמו, אין המטפל צריך למחות בו כדי שינהג כדעת המחבר, שהרי הוא נוהג כהרמ"א ועוד שהרי אפי' מבני ספרד יש שנהגו כהרמ"א וכמו שהתבאר בתשובה אחרת בשם הערך לחם סי' קנו ובסי' קפב, אבל לענין אם המטפל עצמו מחמיר בזה כדעת המחבר והלקוח רוצה שהמטפל יבצע את הטיפול בידיים באופן שהוא אסור לדעת המחבר האם מותר למטפל לעשות כרצון הלקוח, זהו הנידון בתשובה זו.

ונראה שאם המטפל נוהג כדעת האוסרים בזה בתורת איסור יהיה אסור לו לטפל בזה בגופו של המטופל, שהרי בנידון בגמ' במכות כ ע"ב לענין המקיף את האחר שהוא עובר בלאו משום דלא תקיפו אחד המקיף ואחד הניקף במשמע, ואפי' אשה שאינה במצות הקפה אסורה להקיף האיש לפי סברא אחת בשו"ע סי' קפא ס"ו ע"פ הגמ' בנזיר נז ע"ב,

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכ"ש בענייננו דלפי הצד שעובר המטופל איסור יהיה אסור למטופל לטפל בו, וכן פסק השו"ע בסוף הל' כלאי בגדים (יו"ד סי' שג ס"ב) שאסור לאדם להלביש כלאים לחבירו, וזה גם לדעת הרא"ש (שו"ת כלל ב' סי' טז) שהביא בב"י שם שהמלביש כלאים לחבירו אינו לוקה מדין כלאים מ"מ יש איסור להעביר את חבירו באיסור, וכמ"ש הש"ך שם דאסור להלביש חבירו משום לפני עיור, וע"ע במשנ"ב סי' שמז שעה"צ סק"ח.

אבל יש לדון להסוברים שמעיקר הדין הוא מותר, לפמ"ש הר"ן (שהוא מקור ההיתר של הרמ"א) דגם לפי הסברא להקל בזה במקום שנהגו האנשים, מ"מ החברים מחמירין בכל מקום, מה הדין כשהמטופל הוא מהחברים, האם עליו שלא לטפל במטופל מחמת שנוהג כמנהג החברים, או שבזה כבר מודינן שהוא רק ענין בהנהגה ויהיה המעלה להחמיר מוטלת רק על המטופל ולא על המטפל.

(ובתשובה אחרת 8792 דנתי לגבי האם לפי הסוברים שמעיקר הדין הוא מותר מי שהוא מהחברים האם יש לו להחמיר על עצמו כשיש צורך גדול או הפסד מרובה, וכאן הוא נידון בפני עצמו).

ויעוי' בלשון הגרע"א לענין דברי הרמ"א הנ"ל (בריש סי' קפב) שכתב "דהיכא דנהיגי כולם אין מוחים בהם" ולשון זו יותר משמע שרק אין למחות ומ"מ אין לשתף עם זה פעולה, ולא רק שמותר והחברים נמנעים כמ"ש ברמ"א, וצל"ע אם דוקא קאמר שרק אין מוחים בהם או שהוא מותר ולכן אין מוחים בהם (ויעוי' בב"י שם מה שכתב לדייק בלשון הרמב"ם בכעין זה והבאתי בתשובה אחרת).

אבל בתשובה סמוכה הבאתי לשון הר"ן בע"ז דמשמע להדיא בכמה לשונות בדבריו שאינו איסור אלא היתר ורק שהחברים נמנעין, ועדיין יל"ע מה טעם הימנעות החברים האם מחמת מעשה הגילוח או מחמת מראית העין של תוצאת הגילוח.

לענין ימים האסורים בתספורת כמו ימי אבילות וכן ימי בין המצרים וספירת העומר האם מותר להסיר על ידי לייזר

שאסור משום שלא נאמרו כאן איסורים בגדרי דיני גילוח כמו לענין הנידונים בפאת הראש והזקן, אלא נאמר כאן איסור טיפוח של הגוף בגדרים שנקבעו לאיסור בימי אבילות, והאיסור הוא תוצאת הגילוח ולא צורת הפעולה, וכן נקט בפשיטות בחוט שני (יו"ט וחוה"מ קובץ עניינים יו"ד אות ב עמ' שמט).

מסתבר

במקרה שיש הפסד מרובה או צורך גדול וכיו"ב יעשה שאלת חכם.

האם מותר לספר בספירת העומר שערות הזקן ושאר הגוף

אע"פ

שכתב רמ"ד וואלי (ספר הליקוטים ח"ב סדר הזמנים וכוונות, עמ' תקנ"ב תקנ"ג) תלמיד הרמח"ל שע"פ סוד הזהירות הוא רק בשערות הראש ולא בשערות הזקן, וצווח על המנהג בזה שנוהגים בין בשער הראש ובין בשער הזקן, מ"מ למעשה הורו הפוסקים שהמנהג גם בשער הזקן (הגרשז"א מעדני שלמה עמ' כ), וכן גם בשערות שאר הגוף כמו בדיני אבילות (אול"צ ח"ג פי"ז תשובה ד) וכמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שצ"א) לענין אבילות וכן (באו"ח סי' תקנא סי"ב) לענין בין המצרים ומקורו שם בב"י מהרמב"ן בתורת האדם (אבלות ישנה עמ' רמו) שהשווה דין תספורת בין המצרים לתספורת דאבל.

וכך מסתבר שהמנהג הוא כדין אבלות, עי' בשו"ע או"ח ריש סי' תצג, ומה שהקשה שם הרמ"ד וואלי שע"פ קבלה גידול הזקן הוא טוב וקציצתו אינו טוב, מ"מ באבלות מצינו שקציצת זקן נוגד דיני אבלות, ושהוא נחשב דבר טיפוח מהדינים האסורים באבלות, וממילא אין מקום להתיר, ויש לציין דע"פ נגלה המגלח זקנו יכול להיות סימן נוי ותפארת וכמבואר בברכות פרק הרואה (נז"ע"א) וברש"י שם (ד"ה המגלח), וכן מבואר במס' שבת (נ"ע"ב) ששייך לקיים בזה כל פעל ה' למענהו עי"ש, ומבואר שיש בגילוח הזקן דבר טוב ונוי והוא מדינים הנוגדים את האבלות, וגדרי המנהג בספירת העומר הוא אבילות ופשוט, וגם הרמ"ד וואלי גופיה נתן בסוף דבר טעם למנהג כיון דדשו ביה רבים.

אולם יתכן להעמיד דברי הרמ"ד לענין הזמן שמותר מצד המנהג ואסור רק מצד הקבלה דאולי אז יש יותר מקום לשמוע להתיר הזקן, וכע"ז שמעתי בשם האול"צ שהמחמירים אז מצד קבלה יכולים להקל בזקן, אולם זה יהיה תלוי בנידון האם מה שנהג האר"י זמן יותר הוא מצד מנהג אבילות שהיו שנהגו אז במקומו של האר"י והוא ביארו ע"פ סוד, או שמנהג זה הוא רק ע"פ קבלה בלבד, דמצד הפשט והלכה אין חילוק בגדרי אבילות בין ראש לזקן כמשנ"ת, וממילא דוחק לקבוע מנהג ע"פ סברת קבלה בלבד.

מי שברר בשבת אוכל מתוך פסולת ביד לאכול מיד כדין ואחר כך התחרט ואינו רוצה לאכול את מה שברר האם יכול להתחרט

אם התחרט ולא אכל אין בזה חיוב חטאת אבל אינו ראוי לעשות כן (שעה"צ סי' שיט סק"ה בשם הפמ"ג).

ואמנם השעה"צ כתב שצריך ראייה לדבריו, ומשמע שלא קיבל דבריו בפשיטות, ומצד שני לא חלק עליו להדיא, וציין לסי' שטז ס"ו, ושם בסי' שטז ס"ה כתב בבה"ל בשם הרמב"ן שאם ישב אדם על הפתח שלא לשם צידה ונודע לו שיש צבי בבית מותר לו לישוב שם עד שחשכה, ומשמע שבא להוכיח מזה שכיון שלא היה איסור בשעת מעשה כיון שלא היה מלאכת מחשבת, הלכך מותר גם אחר כך, וכאן לעניננו ג"כ כיון שבשעת ברירה לא היה איסור למה אינו מותר.

אכן שם לגבי צידה לא היה לו להעלות בדעתו כלל מעצמו שיהיה צבי בבית, וממילא היה בזה היתר גמור בלא שום ערעור, משא"כ הכא הטעם שהפמ"ג נקט שאינו ראוי לעשות כן, הוא משום שכשבירר על מנת לאכול היה צריך להחליט בדעתו אם רוצה לאכול או לא, ואם נמלך אחר כך הרי שמעיקרא לא חשב בדעתו בכל הרצינות והאחריות הנצרכת, ולכן כאן יש יותר מקום להחמיר.

אבל עדיין השעה"צ הצריך ראייה לדבריו שכן מנא לן לחדש חילוק זה.

אבל יותר נראה דכוונת השעה"צ להקשות מדינא דבא אדם וישב בצדו (של השומר על הצבי) ועמד הראשון והלך לו דשם השני הוא מותר לכתחילה כיון שבשעת ישיבתו לא היה כאן צידה כלל, וה"ה לעניננו כיון שבשעת ברירה לא הי' כאן ברירה דאיסורא כלל, אבל אכתי לא החזיק השעה"צ בקושי' זו מאחר ששם מצד הגדרת המעשה לא עשה שום דבר, ומה שלא עשה כלום כלול בצורת המעשה במציאות שנעשה כאן, אבל כאן מה שלא עשה איסור הוא רק מחמת כוונתו שמתכנן לעשות בהמשך, וכיון שהוא רק מחמת כוונתו יתכן שיש צורך שיקיים כוונתו במעשה, ולכן סיים השעה"צ שצריך ראייה לדבר לחדש שכאן אסור.

ויעוי' בשו"ת רב פעלים להבן איש חי או"ח סי' יב שהביא מחלוקת אחרונים בזה דלהרב קרית מלך רב פטור אבל אסור ולהרב טל אורות מותר לכתחילה, ודחה דברי הרב טל אורות שם, וציין שם לדברי הכס"מ פ"א מהל' שבת ה"ח דגם אינו מתכוון אסור לכתחילה וע"ש בלח"מ ומעשה רוקח הלכך גם כאן אסור לכתחילה עכ"ד השו"ת רב פעלים, ויעוי' גם בשו"ת הרעק"א.

ולגוף הנידון של אינו מתכוון שמשווה שם לדין דנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, יש לדון דשם עיקר המעשה בשעת מעשה היה אסור והיה כאן חסרון ידיעה,

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ויותר יש מקום לאסור שם מכאן, שהרי בניד"ד בשעת המעשה היה כאן היתר גמור, שהרי ברגע שבכוונת הברירה התכוון לאכילה מיד היה כאן צורה של מעשה של היתר גמור, וא"כ מה לנו להלין על הרב טל אורות שנקט כאן שהוא היתר גמור.

ועי' שביתת השבת ס"ג סק"ט והתעוררות תשובה ח"ד סי' כח ואגלי טל טוחן כ"ג או"ק ג.

ולגוף נידון הפוסקים שאינו ראוי לעשות כן, יל"ע דהמשמעות הפשוטה (אף שאינו מוכרח) שמה שמוטל עליו כרגע לאכול הדבר עכשיו, ויל"ע מה מתקן בזה כיון שכבר התחרט, ומה יועיל חרטה על החרטה כיון שהמעשה הראשון נפסק וכבר אינו לצורך מיד, ואולי באמת מה שמוטל עליו הוא רק שלא להתחרט מלכתחילה, ויש לדון כשכבר התחרט האם מחוייב להתחרט בחזרה ולאכול עכשיו, ויל"ע בזה.

האם שיעור נבדי אכילת פרס לגבי בשר ויין הוא בכל דבר לגופו או שתמיד משערים בפת

נחל
קו

בזה האחרונים, דהמנ"ח נקט שבכל דבר לגופו, כמו באכילת כזית נבילה יש לשער באכילת פרס של כזית נבילה, ואפי' בשתיה לפי הסוברים שגם בשתיה השיעור הוא כדי אכילת פרס יש לשער באכילת פרס בשתיה, והחזו"א חלק על זה ונקט בהכל משערים באכילת פרס חיטין מיסב ואוכל בליפתן כמו שנאמר לגבי בית המנוגע בסוכה ו ע"ב.

וסוגיין דעלמא כהחזו"א בזה, (ודנו האחרונים בשיעור רביעית להדעות שהגדרה היא כדי שתיית רביעית בדבר שקשה לשתותו מהר כגון משקה חם וכן דנו פוסקי זמנינו לגבי משקה מוגז, ויש לציין בדבריהם אלו במקרה המצוי בד"כ אפשר לצרף גם הדעות הסוברות שמעיקרא השיעור הוא כדי שתיית רביעית שיתכן שכן נקטו הפוסקים מעיקר הדין ואכמ"ל ויעוי' במשנ"ב לגבי ד' כוסות, ועכ"פ באופן זה יש שנקטו שאפשר לסמוך על זה).

ויש להוסיף עוד דלפי החזו"א א"ש למה שיערו בכל שיעור אוכל (כגון כזית וככותבת וכביצה ופרס גופיה, ולהרבה פוסקים גם ברביעית לגבי משקין) בכדי אכילת פרס, משום שחכמים שיערו שפרס של פת חיטין מיסב ואוכל בלפתן הוא שיעור סעודה האמורה לגבי זה (כמו שמצינו ששיערו במידות של כפולות של פרס לגבי עוד דינים, יעוי' במשנה ובגמ' בעירובין), וכל מידות חכמים כן הוא בארבעים סאה הוא טובל ובפחות מזה קורטוב אינו יכול לטבול (כמ"ש במשנה במנחות).

אבל להמנ"ח קשה דלמה ישערו כל דבר בשיעור של כדי אכילת פרס אם בכל גוני המדובר הוא של דבר אחר בכל פעם, כגון ככותבת וכזית וכביצה אוכלין ורביעית משקין, למה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ישערוהו לגבי שיעור כדי אכילת פרס של אותו המין.

ומיהו גם להמנ"ח יש ליישב בדוחק ע"פ מ"ש בפ"ח דיומא לולבי גפנים בככותבת וכו' ומסיק שם לולבי גפנים פורתא וכו', אבל עדיין אינו מיושב דהא לגבי משקין מבואר שם דיתובי דעתא אין השיעור בזה, וכאן הרי הנידון לפי חלק מהראשונים הוא גם לגבי משקין.

ועוד דבשלמא התם ששיעור האכילה הוא למטרת ייתובי דעתא מבואר שיאמרו בכל דבר שהשיעור הוא בככותבת שזהו שיעור יתובי דעתא, אבל כאן הרי בכל דבר השיעור הוא למטרה אחרת דכזית הוא לגבי שיעור אכילה, וכותבת לגבי שיעור יתובי דעתא לגבי עינוי ביוה"כ, וכביצה לענין טעמא אחרינא כמ"ש בפ"ח דיומא (ושיעור נטילה להסוברים שתליא בכביצה הוא מחמת דיני טומאה הנלמדים מהטעם המבואר בגמ' שם), ממילא מה הטעם שישערו בשיעור של אכילת פרס בכל פעם.

ואמנם להחזו"א ההבנה בזה ששיערו בכל דבר בשיעור סעודה הקבועה לפי מה שהיה נראה לחכמים או מקובל בידם, אבל להמנ"ח נצטרך לחדש דבר חדש שבכל דבר שיעור אכילת הפרס מאותו המין יש לו גדר של שיעור אכילה חשובה של אותו המין בשיעור פרס ולפי שיעור זמן הלוקח לאכילה חשובה של אותו המין שיערו כל שיעור אכילה אחר שניידון לגבי אותו דבר, וזהו חידוש, וצל"ע.

ושמעתי מהגרצ"י אדלשטיין שליט"א שיש מקשים על החזו"א ממש"כ בפ"ק דסוכה שם לגבי חיטה ושעורה וכו' לשיעורין נאמרו חיטה לבית המנוגע דתנן הנכנס לבית המנוגע וכו', ולמה לא אמרי' חיטה לכל השיעורין שבתורה להחזו"א שאכילת פרס משערי' בפת חיטין בכל מקום ולא רק בבית המנוגע.

והשבתי לפני הגאון הנ"ל שכך הוא לשון חכמים בכל מקום לקרות ההלכות בשמם לפי מה שנאמרו כמ"ש חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה, וכן יע"ל קג"ם, וכן ערב שדה ומחצה (ב"ב קיד ע"א), וכן קרא דקדושים תהיו (בזבחים), וכן ורמינן חבית אפקה (קידושין עט ע"א), וכן בב"מ ופרקין המפקיד הוה, וכן בסנהדרין קז ע"ב הגיע זמן ליטול שכר שמונה שרצים ומפרש שם המפרש דהכונה לפרק שמונה שרצים, ולכן גם לענייננו הכונה חיטה לענין משנה דבית המנוגע ששם נשנתה להדיא דין כדי אכילת פרס בפת חיטין, והסכים הגאון הנ"ל לדברי.

מה המקור שקורין לבום חמישית כוס של אליהו

באחרונים

נאמרו בזה כמה טעמים, יעוי' בפסח מעובין לבעל הכנה"ג על הגדש"פ אות שעב מה שהזכיר מנהג זה, ובגליון היעב"ץ על פסח מעובין שם (נדפס בכרם שלמה שנה ח קונטרס ו' עמ' ז) מה שהזכיר שהוא משום כבודו דאליהו, וראה עוד בטעמי המנהג בחק יעקב ס"ס תפ, ובפנינים משלחן הגר"א בשם הגר"א שהוא משום שכוס חמישית הוא ספק (ותליא בפלוגתא בדעות הגאונים והראשונים בסוגי'), ואלהו עתיד לברר הספקות, וראה בתוספות חיים על החיי"א כלל קל סקנ"ה בשם מהר"ז מרגליות, והגהות בעל חו"י על מנהגי וורמיישא, ובסוף ברכת אליהו נדפס מאמר בזה ממחר"ם חאגיז, ובחי' מהר"ז מבינגא (תלמידו וש"א"ב של המרי"ל) על פסחים יג ע"א כתב טעם בזה שמא יבוא אליהו ויצטרך כוס, וראה בספר מנהג ישראל תורה ובספר טעמי המנהגים ובעוד כמה מאמרים שנדפסו בקבצים תורניים (אור ישראל שנה א ג, עץ חיים לג) ועוד, שהביאו מ"מ בזה בהרחבה.

לענין שאלתך מה המקור שאלהו הנביא בא בלילה זה איני יודע אם יש מקור שהוא בא ממש כמו שנזכר שהוא בא לברית או שמתגלה לצדיקים ברוה"ק, אבל נזכר בחלק מהמקורות לטעם כוס של אליהו שאנו מצפים לביאתו ומחמת זה פותחים הדלת.

ועיקר ביאור הענין הוא שכשאנו מגיעין למזיגת כוס רביעי שהוא גאולה אחרונה מד' הגאולות (כמ"ש בירושלמי פ"י דפסחים) אנו מצפים לגאולה שאחריה שהיא גאולת והבאתי (כמ"ש בפירוש בעה"ת עה"ת ועוד), ועכשיו שגלינו ואנו מצפים שוב לזהבאתי אנו מצפים לגאולה העתידה ולשוב לא"י שיבה כתקנה בשובה ונחת כיאות וכרצוי, ואלהו בא לפני משיח כמ"ש בגמ' דעירובין, וכמו שקרינו בשבת הגדול הנה אנכי שלח לכם את אלי' הנביא לפני בוא יום ה' וגו', ומאחר שפסח הוא זמן הגאולה שאז היה גאולה ראשונה ואז עתידה להיות גאולה אחרונה כמ"ש בר"ה יא ובמכילתא פ' בא ספי"ב, הלכך אומרים שפוך חמתך שהיא בקשת הגאולה בזמן שמוזגין כוס אחרונה שבד' כוסות ואז גם מוזגין כוס חמישי שהוא בא ללמד על גאולת העתיד כנ"ל ועושין כן גם לכבודו של אליהו ופותחין הדלת לכבודו של אליהו שיבוא לבשר הגאולה, ואמנם עיקר כוס חמישי נתקן מחמת גי' הגאונים בסוגי' שגרסו כן בגמ' ולכך מוזגין הכוס כמ"ש הרמ"א (ואכ"מ להאריך בזה ויעוי' בתוס' פסחים קיז ע"ב ובטוב"י), אבל מאחר שהוא כנגד גאולת העתיד ומאחר שאין אנו שותין אותו מחמת שחוששין לדעות שאסור להוסיף על כוס רביעי הלכך

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מוזגין אותו לצורך אליהו שיהיה מוכן לו כשיבוא לבשר הגאולה.

ויעוי' בעניין זה במהר"ז בינגא הנ"ל וכן בדברי המהר"ם חאגיז הנ"ל, וע"ע ערוה"ש סי' תפ (הבאתי ודיברתי מזה בשו"ת עם סגולה חלק ו' סי' רסג) ובשאר המאמרים הנ"ל בהרחבה.

מוצרים שהבד"ץ העדה"ח מאשרים רק לימות השנה ולא לפסח ויש גוף בשרות אחר שמאשר גם לפסח האם זוהי מחלוקת בין גופי הבשרות וביצר יש לנהוג

לברר בכל מקרה לגופו לפי המוצר ולפי גוף הכשרות המאשר, ויעשה שאלת חכם.

יש

אבל באופן כללי יש לציין ג' נקודות בזה, הא' שבעבר נשמע שהיו דברים שהביד"ץ בתחילה לא אישרו לפסח עקב מדיניות הביד"ץ מטעמים שונים גם מוצרים שאין הבעיה שבהם מצד גדרי ההלכה ולאחר מכן במשך הזמן אישרו אותם, ומאידך לפעמים הבעיה היא מצד גדרי ההלכה (כמו רכיבים השנויים במחלוקת אם הם כשרים לפסח ובפרט בנושאים של הגדרת קטניות או תערובת קטניות), ויש לברר בכל מקרה לגופו.

הב' שלפי כמה ראשונים אין מחוייבים לדאוג לכשרות לפסח במוצרים שידוע שאין הרכיבים שלהם כוללים חמץ, ולפעמים יש לסמוך על זה בשעת הדחק כמבואר בפוסקים, והמורה יצרף דין זה לפי הענין.

והג' יש לשים לב שלמרות שיש לפעמים מקום להקל יותר בביד"ץ לסמוך על גוף כשרות שאין רגילים לסמוך עליו בפעמים אחרות והפעם סומכים עליו מאחר שכבר יש כשרות מהודרת על המוצר לשימוש בשאר ימות השנה, מ"מ כאשר באים לשקלל את גוף הכשרות המשני ולהכשיר את המוצר בפסח על סמך זה, יש לשים לב כאן ביתר שאת שגוף הכשרות הלוקחת את אחריות הכשרות לפסח היא מערכת כשרות שאפשר לפחות מעיקר הדין לסמוך עליה (וכל אחד יברר הדברים אצל רבו המומחה בענייני כשרות, ואי אפשר לקבוע דברים אלו בכתב לדורות, מכיון שהדברים משתנים מזמן לזמן וממקום למקום ואף עשוי להשתנות משנה לשנה).

האם אבל בשנת האבל יכול לשמש כש"ץ בחול המועד

במשנב

סי' תרעא סקמ"ד הובא בשם הפמ"ג שבחול המועד דהוי כיום טוב מנעתי לפעמים להניח האבל להתפלל מנחה ומעריב ע"כ.

ולכן אע"פ שיש קצת סתירות במשנ"ב לענין סתם ימים שאומרים בהם הלל לענין ערבית ומנחה ואפי' לענין שחרית (עד ההלל) משמע שיש דעות בזה (ראה קונטרס מאמר קדישין בבה"ל סי' קלב עמ' טו ובמשנ"ב סי' תרעא שם ובסי' תקפא סק"ז וסי' תרפג סק"א), אבל מאחר שיש כאן התייחסות מיוחדת לחוה"מ רק במשנ"ב כאן (ואולי יש מקום שגם אין כוונת המשנ"ב לענין ימים שאומרים הלל בסתמא על חוה"מ, כמו שאין כוונתו בזה על יו"ט), לכן כך נוקטים שלכתחילה שבלא סיבה מיוחדת אין מעלים את האבל תוך שנת האבל לש"ץ עכ"פ בחוה"מ, וכמו שכתב בגשר החיים פרק כג.

ובשם הגרשז"א הובא שבחוה"מ הנכדים יעלו (ראה הליכ"ש תפילה פרק יח אות טו הערה 50).

וגם בספרי בני ספרד ראיתי שהחמירו בזה לכתחילה שלא במקום צורך (מבשרת ציון להגר"ב"צ מוצפי ח"ד סי' נו).

ואפי' לגבי שאר ימים שאומרים בהם ההלל לא ברור שהאבל יכול להתפלל לכתחילה אפי' מנחה ומעריב (עי' בציוני המשנ"ב הנ"ל, וראה רבבות אפרים ח"א סי' תמג בשם הגרמ"פ ואור ישראל להרב דרדק עמ' רעו בשם הגר"ק שנקטו כהצד האוסר בזה).

ומ"מ אם האבל רוצה לעלות אין כדאי הדבר לעשות איתו מחלוקת, שכן יש כמה שהתירו הדבר אפי' בחוה"מ להדיא במנחה וערבית, וכ"כ בערוה"ש יו"ד סי' שעו סי"ד ומקורו ממהר"ם מינץ סי' כג.

ולגבי בתי כנסת שטיבלאך שאין בהם מנהג קבוע יש יותר מקום להקל בזה (יעוי' בירור הלכה מהדו"ג סי' קלב בשם הגרי"ח זוננפלד).

הנהוג בהרמ"א שמותר מעיקר הדין לגלח בבית השחי במקום שנהוג להקל בזה ורק חברים נמנעים מזה בכל מקום האם יש לנהוג בחברים גם אם יהיה לו מזה הפסד פרנסה

יש

לדון מי שרוצה לנהוג מנהג חבירות ואם ינהג כן יהיה לו מזה הפסד מרובה
בפרנסה האם עדיין מוטל עליו לנהוג כחברים או שיש לו להקל בזה, ויהיה תלוי
בנידון האם זו רק הנהגה טובה או שיש בזה גם סרך איסור.

ויעוי' בר"ן בע"ז ט ע"ב מדפי הרי"ף [שהוא מקור הרמ"א] שהזכיר שם שההיתר של בית רבן
גמליאל לראות במראה כיון שהיו קרובים למלכות (תוספתא ע"ז פ"ג ה"ה וירושלמי שם
פ"ב ה"ב), הוא מחמת שהיו חברים והיו צריכין להזהר מזה לולא שהיה להם צורך הזה
שהיו קרובין למלכות.

ויעוי' שם בדבריו דהר"ן הוקשה לו שאם יש בזה איסור דאורייתא איך הועיל בזה היתר,
דלא משמע שהגדרת ההיתר כאן היתה של פקו"נ, לכן פי' הר"ן שהיו צריכים להחמיר בזה
רק מחמת שהיו חברים, ומכיון דחזי' שרק חברים החמירו בזה ש"מ שאין בזה איסור גמור
מדינא, ולכן לצורך גדול כזה התירו, ויעוי' היטב בלשון הר"ן שם שהדגיש הדברים שאין
זה איסור אלא היתר ורק שהחברים היו נמנעים, ולכן בכל מקרה של צורך גדול יש צורך
לדון בכל מקרה לגופו.

ומ"מ עדיין יש לציין דהצורך המבואר בגמ' שם הוא צורך רוחני להציל את ישראל ולכן
גם אם היו רוצים להחמיר בזה היינו אומרים להם שמוטב שלא להחמיר משא"כ לענין
פרנסה אפי' אם נימא שיש בזה צורך גדול המתיר להם שלא להחמיר מ"מ עדיין יש בידם
להחמיר בזה.

והנה בגמ' בב"ק פג ע"א נזכר על עוד איסורים שאסורים משום דרכי האמורי שהותרו
לקרובים לבית ר"ג ועוד שהיו קרובים למלכות, ולמעשה פסק הרמב"ם בפ"א מהל' ע"ז
ה"ג שהוא מותר לקרובים למלכות, ומבואר בזה שא"צ היתר בכל פעם לחוד.

אבל הרמב"ם גופיה אפשר שסבר שהוא איסור גמור שהותר לצורך פקו"נ יעוי' שו"ת
הרמב"ם סי' רמד, אולם הר"ן צ"ע היאך יפרש שם שהרי שם לגבי חוקות הגוים וחכמת
יונית הם איסורים מדאורייתא ומדרבנן, ואמנם הב"ח ביו"ד סי' קעח תי' שגם חוקות הגוים
בב"ק שם באופן המבואר שם אינו מדאורייתא ולכן התירו לצורך כזה (ועי' בכסף משנה
שם בב' תירוצים), אבל לפי דברי הר"ן בע"ז שם לכאורה יצטרך לפרש דהדברים האמורים
בב"ק שם הם היתר ורק לחברים אסור וזה מפורש שם בגמ' לא כן עכ"פ לענין חכמת יונית
שהוא איסור וגם לענין דרכי האמורי מדנסיב לה קרא משמע שהוא איסור דאורייתא או

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לכה"פ איסור דרבנן מאסמכתא.

ובדוחק יש לומר דהיכא דשייך לפרש כמ"ש הר"ן שהתירו להם רק דבר שאינו איסור פירש כן הר"ן והיכא דאי אפשר אי אפשר אבל עיקר מה שמסתמך שם הר"ן הוא על תשובת הגאונים ועל סוגי' דנזיר שמשם הוכיח שאינו איסור לגלח בית השחי במקום שנהגו, ומה שתירץ על הברייתא דבית רבן גמליאל הוא רק לרווחא דמילתא דהיכא דאיכא לשנויי משנינן וכן"ל.

ואע"פ שהרשב"א ח"ד סי' צ' נקט שהחברים היו נוהגים איסור, מ"מ הרשב"א הוא מהחולקים על הגאונים וסבר כהב"י בדעת הרמב"ם והצל"ד בדעת הרמב"ם והגר"א שהאיסור הוא בכל מקום גם במקום שנהגו האנשים, יעוי"ש.



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