



- שבוע 30 5
- ישיבה שקבלו כמות אוכל ואין להם כלל מה לעשות עם האוכל או עם חלקו, האם מותר להעביר האוכל לצדקה 5
- למה עסק הרמ"א בפילוסופיה רק בשב"ק (שו"ת הרמ"א סי' ז) 8
- מהו שיעור הניל שמאז יש ללמד את בנו פסוק של שמע ותורה צוה 10
- בחור צעיר עשה במעוה קרחת באמצע ראשו בתמפורת ובחור כהן בגילו אמר לו שמא האם יש לחוש משום דיני מומאת צרעת כמו איסור בניסה לערים מוקפות חומה וחיוכי מצורע המבוארים במו"ק 12
- מה כוונת הצדיקים שבירכו ויתן לך את ברכת אליהו 13
- מי שמכוון בברכת אשר יצר בישיבה יותר מבעמידה האם יותר טוב לומר בעמידה או בישיבה 13
- האם קולך נחשב חסר מדינה 14
- האם יש שומע בעונה במצה וארבע כוסות 15
- מעשה שבת בקטן האם מותר או אסור 16
- מי שקילף פרי במקלף בשבת לאכלו האם יש בזה איסור מעשה שבת 16
- לחם המלובלך ברוטב בשר האם מותר לאוכלו עם דג 16
- בית מדרש שתלו מודעה שכל המוציא ספרים מבהמ"ד הרי הספרים אמורים עליו באיסור קונם, האם מותר להשתמש בספרים שבהמ"ד, או שאסור משום שיש לחוש שיוציאם אי פעם ויעבור באיסור קונם למפרע 17
- אדם נדר לעשות היולא לכבוד התנא רבי ברומפדאי ואחר כך נודע לו שאין ידוע תאריך יום פטירתו של

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 21 התנא, מה יעשה
מי שפגש את חבירו תוך י"ב חודש ולא הכירו מחמת חתימת הזקן ואחר י"ב חודש פגשו והכירו ושמה
- 22 מאוד האם צריך לברך ברכת מצייה המתים
- 23 האם מותר לעשות ריקודים ומחולות בבלי זמר במיזם הש"ס במפירת העומר
- 23 אדם שאין בראשו שיעור תפילין של ראש מה יעשה

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

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

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

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

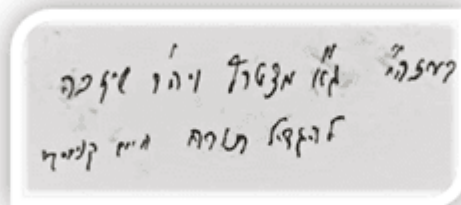
תגובות בטלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

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



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעורר את 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 עליו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

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

ישיבה שקבלו כמות אוכל ואין להם כלל מה לעשות עם האוכל או עם חלקו, האם מותר להעביר האוכל לצדקה

אם

נתרם על דעת ההנהלה להדיא או בסתמא במקום שיש מנהג שהוא על דעתם הם יכולים לשנות, ואם לא להרא"ש מותר מכיון שהם רואים שיש צורך בדבר, ולכו"ע יהיה מותר לכאורה אם הדבר מגיע על שם ולטובת התלמידים שהדבר מיועד בעבורם.

וכ"ז באופן שלא נתרם להדיא עבור תלמידים אלו אבל אם נתרם להדיא עבור תלמידים אלו נכנסים לכאן לשאלה, אבל הפתרון לזה הוא שההסכמה תגיע מצד התלמידים ג"כ ובזה יוצאים ידי כל הצדדים ואפשר למכור.

מקורות:

איתא בירושלמי בשקלים פ"ב ה"ה דאין ממחין ביד פרנסין המשנים את הצדקה, ועפ"ז פסק השו"ע ביו"ד סי' רנג ס"ו שאם נשאר לעני מה שאינו צריך לצורך מה שגבו לו יכולין הפרנסין לשנות לפי ראות עיניהם.

ועוד פסק השו"ע ביו"ד סי' רנט ס"ד לגבי צדקה דאם נשתקע שם התורם יכולים הציבור לשנותה אפי' לדבר הרשות ואם לא נשתקע שם בעליה יכולים הציבור לשנותה רק לדבר מצוה.

ויעוי' בש"ך שם סקי"א שהביא דיש מהאחרונים שנקטו שיש מחלוקת הפוסקים במה שפסק השו"ע מותר לשנותה לדבר מצוה, לגבי מעות שנתנדבו לצורך תלמוד תורה אם מותר לשנותה לצורך מצוה אחרת דפחותה מיניה, דיש מהאחרונים הנ"ל שנקטו דלפי דעת מהר"ם המובאת במרדכי מותר ולדעת הרא"ש (שו"ת כלל יג סי' יד) ועוד ראשונים אסור, אבל למעשה נראה שנקט הש"ך שעיקר הדין דלכו"ע שרי לשנותה גם למצוה פחותה ממנה.

ולענין לשנותה לדבר הרשות כתב שם השו"ע שיכולים הציבור לשנותה, וכתב שם הש"ך בסק"ט שדוקא הציבור יכולים לשנותה אבל גבאי לא, וציין שם לסי' רנו סק"ח, ששם נתבארו בדבריו עוד חילוקי דינים שלפעמים יש אפשרות לשנות על ידי הגבאי בלא הציבור.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ובתשובה אחרת הרחבתי בפרטי הדינים בזה, ועיקרי הדברים הם שבאופן שנגבה להדיא על דעת אדם פלוני (כגון חכם ואפי' גזבר שאינו חכם אם נגבה להדיא על דעתו) יש לו רשות לשנותה בכל גוני אפי' לדבר הרשות, וכן באופן שיש חכם מופלג שבדור שבסתמא נגבה על דעתו, או באופן שיש מנהג שגובים על דעת הגבאי שיעשה מה שירצה, אבל בלא שיש אחד מן התנאים האלה יהיה מותר לגבאי לשנות רק לדבר מצוה ולא לדבר הרשות.

(ולענין דבר הרשות ממש שאין בו צורך עניים י"א שא"א יעוי' בש"ך י' רנו סק"ז, אבל אין הנידון כאן לזה).

היוצא בזה שאם יש אחד מן התנאים דלעיל מותר לגבאי להעביר הצדקה לפי דעתו בכל גוני, ואם אין אחד מן התנאים דלעיל א"כ לפי הדעות שסוברים שמותר לשנות גם למצוה פחותה ממנה יהיה מותר לשנות ממצות של תלמוד תורה למצות צדקה, ולפי הדעות החולקות אי אפשר לשנות למצוה פחותה מהמצוה שנתדבה הצדקה לצרכה דינו כמו לשנות לדבר הרשות, וכך יש אחרונים שלמדו שיש בזה מחלוקת ראשונים ושהכרעת השו"ע החמיר בזה, והכרעת הש"ך נראה שאין בזה מחלוקת ומותר.

ובזמנינו יתכן שהתורם לישיבה נחשב שתורם על דעת ההנהלה ולפי צד זה יהיה מותר בכל גוני.

(ועי' בבית לחם יהודה בסי' רנג ס"ו שנראה שבזמנו המנהג היה פשוט שגבאי יש לו רשות וכן לפי מה שביאר הש"ך דברי הרמ"א בסי' רנו ס"ד באחד מהתירוצים מבואר שכך היה המנהג פשוט אצל הרמ"א).

אבל בכל האופנים והדעות, אם התורם לא אמר שיהיה לתלמוד תורה אלא פירש שיהיה לתלמידי ישיבה פלונית, בזה יש קצת בעיה לשנות בלא הסכמת תלמידי הישיבה, יעוי' ביו"ד סי' רנו ס"ד ובט"ז וביהגר"א שם שאם פירש שהמצות ילכו לפלוני כבר זכו בהם וא"א לגבאי לשנות (היינו בלא דעתם), והרמ"א מיירי שם בגבאי שתרמו להדיא על דעתו או במקום שהמנהג לתרום על דעת הגבאי (תלוי בתירוצי הש"ך שם), ואעפ"כ אם אמר שיהיה לעניי עיר פלונית כבר זכו בהם וא"א לגבאי לשנות, ולכן באופן כזה יצטרכו את הסכמת תלמידי הישיבה לשנות את המצרכים למטרה אחרת.

(ולפי התירוץ בש"ך דהרמ"א מיירי רק בגבאי שכחו לשנות הצדקה בא מכח המנהג אפשר שבאופן שהתנה להדיא שיהיה על דעת הגבאי בזה יוכל הגבאי לשנות גם אם פירש לעניי אותה העיר, ויל"ע בזה, אבל יותר נראה מסתימת הדברים דלא חילקו בין התירוצים ויש לציין עוד דמשבא ליד גבאי א"א להישאל משום שכבר זכו בו עניים כמ"ש יו"ד סי' רנח ס"ו, אעפ"כ ששאלה על הצדקה הוא כעין מקח טעות ועוקר הדבר מעיקרו, אעפ"כ מאחר שכבר זכו עניים א"א, וא"כ יש מקום לומר דגם לענייננו לא שייך לתלות בדעתו שמתחילה שתלה בדעת פלוני לאחר שכבר זכו עניים גם אם תלה בדעת פלוני להדיא, וע"ע בערך לחם סי' רנג ס"ו דגם באופן של מותר עני דבזה רשות ביד גבאי לשנות אעפ"כ אם איש

שביחא שאלות המצוות בהלכה

אחד נדר מדעתו לעני מיוחד בפירוש סבר הערך לחם שאין הגבאי ולא בני העיר יכולין לשנותו).

ובאופן שפשוט וברור באומדנא שתלמידי הישיבה מרשים למנהל להעביר את המצרכים למקום אחר, הוא כבר יותר קל, דיש אומרים שגם בממונו ממש אין בזה גזל בכה"ג, והוא נידון הש"ך והקצה"ח, ואכמ"ל.

לפי איך שאתם מתארים את המקרה יש היתכנות שהמוצרים מגיעים מבתי ייצור מזון שנתקעו עם המזון ואין בכוונתם שהמוצרים יגיעו דוקא לתלמידי הישיבה, ואם מדובר באופן זה ג"כ עדיין אינו ברור שלא נחשב שנתרם לתלמידי הישיבה.

ולענין מה שנתבאר שהציבור יכולים לשנותה, יעוי' באו"ח סי' קנג עוד פרטי דינים בדין זה, ויתכן שציבור בישיבה נחשבים לענין זה תלמידי הישיבה כציבור, שאם הגבאי משנה על דעת תלמידי הישיבה יחשב כמשנה על דעת הציבור ובאופן זה יתכן שיהיה מותר בכל גוני.

במקרה שהנודב התנדב להדיא לישיבה ובשעת הנדבה התנה שלא יוכלו לשנות כלל לשום מטרה אחרת יש בזה בעי' כמבואר ברמ"א יו"ד סי' רנו ס"ד, והפתרון הוא למכור את המוצרים במכירה ולהעביר את הרווחים לקופת הישיבה.

ואם האוכל הולך לאיבוד ואין שום אפשרות למכור אותו לטובת קופת הישיבה אם מותר לכל אחד לקחת ממנו הוא נושא נפרד.

ואמנם היה מקום לומר דמה שנקט השו"ע בסי' רנג ס"ו שאם נותר לעני הפרנסים יכולים להעביר לפי ראות עיניהם הוא גם באופן שלפי הגדרים הרגילים גבאי אינו יכול להעביר דהגדרים שנאמרו שגבאי אינו יכול הוא רק במקום שהצדקה נצרכת, כך היה מקום לומר, אבל בערך לחם הנ"ל לא כתב כן, ומאידך גיסא בש"ך סי' רנו סק"ז הביא בשם הרא"ש דאה"נ הדין הזה שבמותר העני הפרנסים יכולים לעשות לפי ראות עיניהם כשרואים שיש צורך בדבר גם בסתם גבאי שאינו יכול לשנות לצורך מצוה מצדקה אחת לצדקה אחרת, ועי"ש שאינו מוסכם בדרכי משה, אבל הפתרון לזה הוא כנ"ל שימכור על ידי הסכמת התלמידים שהם הציבור שזכו בזה והזוכים בצדקה ואז מותר לכאורה.

למה עסק הרמ"א בפילוסופיה רק בשב"ק (שו"ת הרמ"א סי' ז)

מנהג

הרמ"א בזה מיוסד על דברי הגמ' בנדרים שבשבת שונין (היינו שלומדים עם הילדים מה שכבר למדו שלא לייגען בלימוד חדש) משום עונג שבת, וגם על מש"כ הרמ"א גופיה דמי שיש לו הנאה מדיבור ידבר בשבת (ועיקרי הדברים מבוארים בשו"ע אבל הרמ"א הרחיב עוד לענין הנושאים המדוברים כמבואר שם), ועי"ש מה שכתב המשנ"ב בזה בשם האחרונים דיש שכתבו לזהר מדיבורים בשבת, והמשנ"ב שם אפשר שעשה בזה איזה פשרה, עי"ש, אבל לענין פילוסופיה דעת הרמ"א שהוא טוב לעונג שבת למי שנהנה מזה, ובלבד לת"ח ולא לעמי הארץ, דהרי הרמ"א ביו"ד סי' רמו סובר שאינו טוב למי שלא מילא כריסו בש"ס ופוסקים, ואזיל לשיטתו בתשובתו שם שנקט כן, ומענין לענין מצינו גם לענין שינה בשבת שכ' הרמ"א שע"ה לא יקיימו העונג של השינה אלא יעסקו בתורה ורק ת"ח העוסקים בלימודם כל השבוע, (ויש להסמיך בזה מה דאמרי' גמ' אשר פריו וגו' ת"ח מע"ש לע"ש וכו' והוא מדין עונג שבת כמ"ש או"ח סי' רפ), ולכן גם הפילוסופיא ביום השבת הי' להרמ"א עונג מזה וגם חיבר ספר מזה וגם סבר שהוא מן הסתרי תורה והלך בזה בדרך הרמב"ם ביו"ד שם, הלכך למד בזה בשבת.

להדגיש הדברים הרמ"א לא סבר שיש בזה ביטול תורה לת"ח שמילא כריסו בש"ס ופוסקים לעסוק בזה באקראי וסבר שהוא בכלל ס"ת ששבחו חכמים והולך בדעת הרמב"ם ביסוה"ת ובפה"מ דחגיגה שנקט כן, ומיהו אין הכונה לכל ספרי חכמות שהם בכלל זה ויש בזה כללים, ולכשתעיין במו"נ וביסוה"ת ובמדה"ג פרשת בראשית תבין מה בכלל.

לגבי ספרי חכמות ציינת בסי' שז סי"ז דתליא בפלוגתא אם מותר לקרוא בהם בשבת ולמה עשה כן הרמ"א, והיה מקום לומר דהרמ"א סובר דהחכמות שהם בכלל שיעור קומה ששבחום חכמים (לפי ביאורי הרמ"א וסייעתו) עליהם לא נאמר צד איסור לעסוק בהם בשבת, אבל באמת דהרמ"א בלאו הכי סבר להקל בזה שכך המנהג להקל בספרי חכמות כמו שהביא כבר בדרכי משה שם סק"ח וכן הובא במשנ"ב ושאר אחרונים, והוא בצירוף מה שהיו הספרים כתובים בלה"ק, וכן מבואר בדרכי משה שם שנקט הרמ"א למסקנתו להתיר בספרי חכמות שכתובין בלשה"ק, ומשמע שם שעיקר המנהג להתיר הוא באופן זה, (ויעוי' בפוסקים סי' הנ"ל מה שכתבו בהיתר זה של ספרים הכתובים בלשה"ק), ויתכן שצירף לזה גם מה שרוב ראשונים שצינו שם הקילו בספרי חכמות דלא כהרמב"ם וכדרכו של הרמ"א לילך אחר רובא גם היכא דפליגי אהרמב"ם ובפרט כהמקילין בדברי סופרים דבשל סופרים אחר המקיל, עכ"פ יהיה איך שיהיה הרמ"א בד"מ סובר להתיר בלה"ק בספרי חכמות שיש בו קדושה מצד עצמו ונקט כן בדרך אפשר דגם להרמב"ם גופיה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

אפשר דמודה להתיר בלשה"ק, וממילא אין מה להקשות על הרמ"א מה שנהג הוא עצמו כן.

ויש לציין בזה עוד דאף דאמר' בגמ' בסוכה דמעשה מרכבה דבר גדול וסובר הרמ"א כדעת הפילוסופים דהכונה לענייני הטבעיים, אעפ"כ נראה שהוציא הרמ"א המאמר מפשטותו מכורח הסברא דלא יתכן שיש לעסוק בעניינים אלו יותר מן התורה, ואין חכמי אומות הבקיאים בדברים הללו גדולים מחכמי ישראל הבקיאים בתורה, אלא אדרבה נקט הרמ"א מסברא מהא גופא שלא לעסוק בזה קודם שמילא כריסו בש"ס ופוסקים, וזה לא רק מחמת שלא לבוא לידי טעות אלא גם מחמת שהעיקר הוא ש"ס ופוסקים כדמשמע בלשונו ביו"ד שם.

ויש לציין דהרמ"א הביא אף מספרו של רבי משה ב"ר חסדאי תקו מפולוניא ולא ראה בזה מניעה מצד מה שנזכר בספרו מענין האלהות ואזיל לשיטתו שאין להזניח הגדולים אשר בארץ במה שעסקו באלהות גם מה שלא נפסק להלכה כמותם ואפשר להזכירם במה שאינו סותר אמונתינו.

לענין השאלה מה היא תפילת אריסטו הנזכרת בתשובת הרמ"א שם עי' בספר מאמרי טוביה עמ' קנח מש"כ בזה.

רק מאחר שנתת הדיבור על הענין, יש להעיר דבאופן כללי אין צריך להרחיב ולהתעכב על ענייני הפילוסופיא של הקדמונים שהיו לפני שנתפשטה קבלת האר"י שכבר ידוע דהאידנא נהגי' זה כדעת שאר מפרשים שציין תשובת הרמ"א שם (ויש לציין דבנוסף לראשונים שהביא בתשובת הרמ"א שם כנגד הפילוסופיא יש גם להרא"ש לשון חריפה בזה), אחר שנתפשטה דעה זו בקרב האחרונים האחרונים שסתרי תורה אין הכונה לפילוסופיא, ואדרבה אין הפילוסופיא שיכת לתורה, וכמ"ש בבהגר"א בביאורו על הרמ"א ביו"ד שם (ויש קצת ט"ס בדפוסים בלשון הגר"א שם, ועי' בספר הגאון מה שהביא שם בענין הגירסא ועוד מ"מ בזה וכן בספר משנת החלומות שציין המו"מ בזה), ובחיבורי על המדרש הגדול ציינתי דברי הלשם בזה מש"כ על שי' הרמב"ם בזה בנחרצות שאין לעסוק בזה האידנא.

מהו שיעור הגיל שמאז יש ללמד את בנו פסוק של שמע ותורה ציוה

בגמ'

סוכה מב אי' שקטן היודע לדבר אביו מלמדו פסוק ראשון של שמע ופסוק תורה ציוה, אבל לא נזכר שם השיעור של יודע לדבר, והיה מקום לומר שהשיעור הוא כל שיכול להגות ולבטא מילים ואותיות שאז יש הזדמנות ללמדו, אבל בירושלמי סוכה שם בספ"ג הי"ב אי' שקטן היודע לדבר אביו מלמדו גם לשון תורה, והיינו שפת לשה"ק, וכ"ה בספרי בהדיא שאביו מלמדו לשה"ק, ומבואר שהשיעור הוא קצת יותר ממי שיכול להוציא הברות ואותיות מפיו, דהיינו מזמן שמבין ויודע ללמוד שפה, ויש לציין בזה לדברי הרמ"א בהל' ציצית בשם המרדכי (ובמקו"א דיברתי מזה עוד שיתכן דאין כוונת המרדכי לזה) שמבואר מדבריו ששיעור החינוך הוא כדי שיוכל הקטן לעשות המצוה כתיקונה, וה"ה לענייננו השיעור של מלמדו שמע ותורה ציוה הוא שיעור קצת יותר גדול מיודע להגות מילים ואותיות בפיו, ובתנחומא פרשת קדושים (אות יד) הובא שיעור יותר ברור בזה דהשיעור של יודע לדבר הוא שיעור של ג' שנים שמאז הוא מוגדר כיודע לדבר ואז אביו מלמדו תורה, ואסמכוה אקרא שלש שנים יהיה לכם ערלים ובשנה הרביעית קודש לה', והובא תנחומא זה בכמה ראשונים ופוסקים (מחזור ויטרי וערוה"ש יו"ד סי' רמה וכן באוה"ח ויקרא יט, כג, וראה ביאור הגר"א ע"ד הרמז אסתר א, ב, אולם עי' להלן מה שאביא בשם הגר"א), ומשמע שקבלוהו להלכה, וזה הסמך הקדום ביותר שנמצא בדינו למנהגי הכנסת הבן לתלמוד תורה בן ג' שנים.

ומה שבגמ' שלנו לא נתנו שיעור ברור בזה נראה דגם להתנחומא יש קטן חריף שלומד קודם לזה, אף דשמואל הנביא בפרק אין עומדין היה חריף טובא, וכבר העירו האחרונים דלכן נתחייב מיתה בקטנות על שהורה בפני עלי, אף דאין חיוב מיתה בקטנות, אבל בכל קטן יש חריף יותר ופחות כדאמרי' בכתובות נ ע"א לגבי השיעור של תחילת לימוד המקרא, וכל שכן לענייננו לענין דיבור והבנה שהוא דבר הנראה לעיניים שמשנתה מקטן לקטן באופן משמעותי, ואפשר דזה הטעם שלא הובא בגמ' השיעור של ג' שנים משום שבכמה קטנים השיעור בהם הוא שונה.

ולענין אם מתחיל ללמד את בנו קודם השיעור יעוי' בכתובות שם דאמרי' רץ אחריו ואינו מגיעו וחביריו רצין אחריו ואינן מגיעים אותו ותרווייהו איתנהו חליש וגמיר, וא"כ לענייננו אפשר דגמיר וגמיר דלא שייך חלישות כ"כ בפסוק אחד או שנים שלמדו.

ויעוי' בפ"ק דקידושין דאמרי' התם כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן כזבולון בן דן שלמדו וכו', ופרש"י זבולון בן דן תלמיד שהיה בימיהם, ומבואר שלמדוהו יותר מהחיוב הרבה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ועל דבר זה נזכר לשבח, ולכן אין צריך לצמצם החיוב ללמדו פסוק ראשון רק מבין ג' שנים, ובפרט בזמנינו שעד שאתה מלמדו תורה ילמד כל מיני דברים אחרים, ובוזה ודאי אמרי' נשתנו הטבעים למלאות כריסו של תינוק בתורה ולא בהבלים.

וראיתי בדרשות הרב גלינסקי שהביא ששאל את החזו"א אם צריך להעביר הילדים מהגן דחדרה דאז לב"ב ואמר לו שישאל אם יכולים להחליף התמונות בקיר לתמונות רבנים ולא הסכימו ואמר החזו"א א"כ שיעביר לב"ב, וכמובן שאין ללמוד ממעשה זה הוראה, דיתכן ששם החזו"א רק רצה להמחיש כמה שאותו המוסד אינו מתאים שכן אפי' בתמונות מתעקשים בדוקא לתלות על הקירות דברי שטות ובשום אופן לא דברים שבקדושה, אבל העיקרון מובן שהחינוך בפרט בזמנינו מתחיל מגיל קטן מאוד.

ובביאור הגר"א יו"ד סי' רמה משמע שלמד בדעת הרמ"א כדברי התנחומא הנ"ל שמכניסין בן ג' וכתב עלה שהעיקר כדעת הגמ' להלכה שמשעה שיודע לדבר חייב, ומשמע שפסק דלא כהתנחומא.

וצ"ע קצת למה נקט בביאור הגר"א כהגמ' דלא כהתנחומא אחר שהתנחומא בא לפרש בגמ', ובמפרשי המשנה סוף אבות (פ"ה מכ"א) משמע שפירשו ענין בן ג' שנים על לימוד אותיות (רע"ב ואברבנאל ומיוחס לרש"י), אבל בתנחומא אי' הלשון שעד ג' שנים התינוק אינו יודע לשוח ולא לדבר, ומשמע שבא לפרש בזה דברי הגמ' קטן היודע לדבר דבעי' דיבור המובהק והברור ולא דיבור כל דהוא (היינו אולי למעט בגמגום או בלא הבנת הדיבור כלל), ובכל זאת נקט הגר"א דמסתימת הגמ' הכונה כל יודע לדבר, וגם בביאור הגר"א על אסתר הנ"ל משמע דפי' בן ג' על הגדרת יודע לדבר, ויל"ע בזה.

(ועיקר דברי הגר"א גם אינם ברורים מה שהקשה על הרמ"א מהגמ' דבגמ' מיירי בפסוקים והרמ"א מיירי באותיות כמו במפרשי המשנה באבות, ויעוי' בספר בתורתו יהגה ח"א פרק א' מש"כ בדברי הגר"א ומה שהביא ליקוט מדברי הפוסקים בזה בהגדרה של תינוק המתחיל לדבר ומשמע שיש שתפסו שפסוק שמע ותורה צוה נאמרו לקטן ביותר שרק יודע לדבר, וכדעת הגר"א הנ"ל, וכן מבואר ביעב"ץ במגדל עוז דף טו ע"ב שהוא התחלת דיבור ממש אע"פ שאין יודע ממש לדבר, עי"ש שנתן לזה שיעור כ"א חדשים, אולם מה שהביא בספר הנ"ל מהא"ר סי' יז לדייק ששייך יודע לדבר קודם בן ג' וכדעת הבהגר"א על השו"ע לענ"ד יש לעיין אם הוא מוכרח בלשונו של הא"ר שדעתו כן.

ולפי מה שנתבאר הנפק"מ הוא רק לענין חיוב, אבל כל הירא וחרד ומבקש להרגיל בנוי בדרך ישרה לא יסתפק ללמדו פסוק או שניים בלבד בהגיעו לגיל ג' שנים.

**בחור צעיר עשה בטעות קרחת באמצע ראשו בתספורת ובחור בה
בגילו אמר לו טמא האם יש לחוש משום דיני טומאת צרעת כמו
איסור נניסה לערים מוקפות חומה וחיוני מצורע המבוארים במו"ק**

**פשי
טא**

שהתנאי הראשון לטומאת נגע הוא שנגע יהיה טמא בתנאי נגע, דלא לחינם נאמרו דיני נגעים, וכיון שנתק שנגע על ידי תספורת אינו מטמא לא מועיל שהכהן יטמא אותו, וכ"כ גם בפירוש הרא"ם עה"ת שכהן אינו יכול לומר טמא על נגע טהור והוא דבר פשוט שאפי' אם הכהן התברר שטעה בשוגג אין כאן טומאה כלל וכמבואר ברמב"ם פ"ט מהל' טומאת צרעת ה"ג כהן שטימא את הטהור לא עשה כלום והוא תוספתא נגעים פ"א הי"ב ותו"כ ס"פ תזריע ספ"ט כמ"ש הכס"מ שם.

ולגוף מה שכתבתי שתספורת וגילוח אינו נתק, יעוי' בלשון הרמב"ם רפ"ח מהל' טומאת צרעת נגעי הראש והזקן הוא שיפול השיער שבהן מעיקרו וישאר מקום השיער פנוי וכו', ובאמת הוא מפורש בתורה שגילוח אינו נתק כדכתיב והתגלח ואת הנתק לא יגלח, ואם גילוח היה נתק פשיטא שלא יגלח הנתק דהרי יהיה בזה פשיון, וגם הלשון גילוח דעד השתא קרי ליה נתק מבואר דגילוח אינו נתק ואין בו דיני נתק דנתק הוא כמשמעו שהשיער התנתק, וכדאמר' בספ"ק דחגיגה דכי מספקא לך מילתא בנגעים עיין בקראי, ועוד דאם מגלח כל ראשו חוץ מסביבות הנתק א"ט נטמא בקרחת וגבחת, וגם להסוברים שמגלח רק אמצע ראשו הרי יש כאן עוד נתק (ועי' חזו"א סי' ז סקט"ו), ועוד דכל נזיר ומצורע שמגלח יטמאם הכהן מדין קרחת וגבחת, הלכך זה פשיטא שגילוח אינו נתק.

ולגוף דין המצורע שצריך לפרוש מעיר מוקפת חומה הרחבתי בזה בתשובה אחרת (לענין פורים בב"ב בט"ו), וציינתי שם דלגוף הנידון של נגעים בזמנינו דהאידנא אין דין שילוח כיון שאין היובל נוהג כמ"ש התוס' בברכות ה' ע"ב ע"פ הגמ' בערכין כט (וגם רש"י בברכות שם יש לפרש בקל דקאי על הזמן שהיובל נוהג לענין מש"כ על בני א"י דבר הלמד מעניינו דמיירי בזמן שדינים אלו היו נהוגים).

מה בוונת הצדיקים שבירכו ויתן לך את ברכת אליהו

נראה

שכוונתם למש"כ בגמ' סנהדרין מז ע"א ודילמא לקיומא ביה ברכה דאליהו ויהי נא פי שנים ברוחך אלי, והכונה לברכה פי שנים דהמברך בעין יפה הוא מברך (עי' סוטה לח ע"ב).

מה ששאלת דצ"ע והרי אצל אלישע הנביא התנה אליהו הנביא ברכה זו של "פי שניים" בתנאי וכמבואר בנביא.

תשובה יצוי' שבכמה מקומות בגמ' אמרי' על דברים שנזכרו בכ"ף הדמיון שהם "כ ולא כ", כגון בפ"ק דקידושין כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן שלמדו אבי אביו ולא כזבולון בן דן דאילו התם וכו', ויש לומר דהכא כיון דגבי ברכה עסקי' והמברך בעין יפה הוא מברך הלכך ממילא מיתוקמא הברכה רק לענין הטובה, והיינו כאליהו ולא כאליהו, כאליהו שבירך בפי שנים, ולא כאליהו דאילו התם היה בתנאי והכא הוא בלא תנאי, וגם יש לומר דר"ל ברכת אליהו של פי שנים אחר שנתקיים התנאי, דברכה היא בעין יפה וכנ"ל, ובפרט דברכת אליהו מעיקרא לא נאמרה אלא אם יתקיים התנאי, וממילא הלשון ברכת אליהו מתפרש על האופן שחל ברכת אליהו בלא תנאי. (הוכנס בפנים)

מי שמכוון בברכת אשר יצר בישיבה יותר מבעמידה האם יותר טוב לומר בעמידה או בישיבה

בתשובה

אחרת הבאתי הדיעות האם לומר ברכות השבח בעמידה או בישיבה ולפי המבואר שם הוא מחלוקת מזמן הגאונים עד האחרונים, עיין שם מה שכתבתי המנהגים בזה, ואמנם לפי מה שהבאתי שם פשוט הגמ' בברכות ס ע"ב שאין עמידה בברכות השבח וכך דעת כמה מגדולי האחרונים עמודי ההוראה, ולכן כתבתי שם שאין צריך עמידה, וכעין זה שמעתי בשם הגר"ק על ברכות הרעם שאין צריך עמידה.

אבל מכאן ועד לומר שיש ענין בישיבה יותר בעמידה כדי שיגרום יישוב הדעת ולומר לדינא שיותר טוב לשבת הוא כבר קשה להולמו, שהרי כמו שהבאתי שם מהתשובה"ג בשם הירושלמי שיש לעמוד בברכות השבח ושכן נהג מהר"ם לגבי ברכת המפיל, ואמנם בירושלמי שלנו ליתא, אבל כידוע שהרבה דברים הביאו הראשונים בשם ירושלמי שאינם בירושלמי שלנו, וירושלמי שבא לידינו הוא גם גירסה אחת מתוך הירושלמי הקדום שהיה לפני הראשונים, וגם בכ"מ ציין בביאור הגר"א מקורות לשו"ע מהירושלמי שהביאו הראשונים שאינם לפנינו, כמו מה שציין על דינא דהרמ"א לעמוד בדבר שבקדושה ומה שציין על דינא דלא לישן בר"ה, ואע"פ שבבבלי משמע שאין צריך לעמוד כמשנ"ת, מ"מ

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

הרי כמה פוסקים לא חשו לזה, כמו דעה ראשונה בתשובה"ג הנ"ל ומהר"ם, הלכך יש לומר דהנח לברכות האמורות שם שנתקנו לכתחילה לומר על דברים מסויימים הלכך הידור דסמוך ותיכף עדיף על הידור דעמידה שאם יעשה בעמידה יצטרך לברך כמה ברכות יחד ולא יברך כל אחת מן הברכות על מה שמברך, וגם לדידן שמותר לברך על סדר הבריאה אבל ודאי דלכו"ע עיקר התקנה ומצוה מן המובחר נתקנה לברך על כל דבר כפי מה שהוא כמ"ש ברוך ה' יום ביום בכל יום תן לו מעין ברכותיו בסוכה זו (ושם נפסק להלכה אע"פ שברפ"ו דברכות מימרא זו לא נפסקה לענין אחר), וכמ"ש האחרונים כע"ז במה דלא נהגו השתא כהמהר"ם לענין המפיל כדי שיהיה על השינה, הלכך אין להוכיח מהבבלי בהכרח דלא כהירושלמי.

הלכך אם הוא משמעותי בכונה שקשה לכוון בלא ישיבה בודאי ישיבה עדיף ואפי' בשמונ"ע בכמה אופנים מעיקר הדין כונה עדיפא מעמידה ולהלכה א"צ לחזור ולהתפלל מעומד אחר כך, וכ"ש בניד"ד שיש להקל הרבה מעבר לזה, מאחר דבלאו הכי עיקר הדעה להלכה שמותר לישב כמשנ"ת וכך הפשטות מסתימת הבבלי, הלכך כל כמה שיוודע שיועיל בכוונתו עדיף, אבל אם הוא ענין של נוחות בעלמא שנוח יותר לכוון כך בישיבה, אבל יכול להתאמץ ולכוון בעמידה, הדבר מותר שיכול לשבת, אבל א"א לומר שהוא יותר מהודר בפרט לבני אשכנז דמנהגם בעמידה כמו שהחמיר היעב"ץ שהבאתי בתשובה הנזכרת, ולענין בני ספרד עי"ש מה שהבאתי.

האם קוללה נחשב חמר מדינה

אמנם

לפי חלק מהגדרות האחרונים על חמר מדינה משמע שיתכן שקוללה יכול להיחשב כחמר מדינה (יעוי' בא"ר סי' רעב סק"ג ע"פ הרמב"ם וכן בבה"ל שם ד"ה שמקדשין על שכר ושוע"ר שם ס"י, וקונטרס עובר אורח להאדר"ת ואג"מ ח"ב סי' עה).

אמנם ממה שנקט החזו"א שמשקאות של זמנינו אינם נחשבים חמר מדינה ורק לגבי מיץ טבעי (כגון מיץ תפוזים טבעי) היה לו צד לומר כן, כמו שהבאתי בתשובה אחרת (ד"ה האם אפשר לעשות הבדלה על בירה וכו'), ומסתמא שלגבי קוללה לא היה נותן החשיבות כמו למיץ תפוזים שכן עיקרו מים, וכן הובא בשם הגריש"א שרק מיצים טבעיים אפשר להחשיב חמר מדינה ולא מיצים המבוססים מים (שבות יצחק פסח יא אות ד), ויש לציין דמשקה של שאר פירות כבר נזכר בב"י או"ח סי' רעב שיכול להיחשב דינו כחמר מדינה, אף שהרבה מפוסקי זמנינו נקטו שבזמנינו כאן אי אפשר גם במיצי פירות (ראה משנה אחרונה על המשנ"ב סי' רעב), מ"מ כשבאים להקל בזה בודאי שמיצים טבעיים עדיפים על קוללה וכמו שנתבאר.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

רק שיש להבהיר בזה שעצם מה שנעשה הקולה ממים אינו סיבה הכרחית שלא ייחשב מחמת זה כחמר מדינה, שהרי גם שכר נעשה ממים, אלא שמשקין שעיקרן נעשו ממים הזכירו האחרונים עליהם (ראה משנ"ב סי' רצו סק"י) שאינם חשובים מספיק להחשיבן כחמר מדינה, וממילא מכיון שלא נתברר הגדר בזה לכן יותר טוב לסמוך על משקאות טבעיים מפירות שדרך לסוחטן ודרך לשתותן כמשקה חשוב עם המשקאות החשובים ולהגיש לפני האורחים ולשתותן גם שלא לצימאון ככל ההגדרות שהובאו בפוסקים שציינתי לעיל לענין הגדרת חמר מדינה.

ובסיום הדברים יש להבהיר שיש הרבה דעות בין פוסקי זמנינו על חמר מדינה ויש שהרחיבו הדברים ויש שצמצמו פחות, מכיון שההגדרה הפשוטה של חמר מדינה שהוא שילוב של אין יין ושילוב של משקה חשוב כיון ושילוב של משקה שהוא עיקר שתיית המדינה, שהם ג' תנאים שיתכן שמעכבים לענין חמר מדינה, ושלשתם אינם קיימים בד"כ במשקאות שלנו, רק שמכיון וכבר בזמן האחרונים היה קצת יין מצוי ואעפ"כ דנו בהגדרה של אין יין מצוי דיתכן שאין הכונה שלא שייך להשיג יין, וגם לענין התנאי השני של משקה חשוב לא נתבאר בדיוק ההגדרה של החשיבות הנצרכת למשקה ואכמ"ל, ולגבי עיקר השתייה ג"כ לא נתבאר ההגדרה הברורה בזה, דבפשטות אין הכונה תחליף ליין אלא תחליף ליין במקומות שרגילין ביין, וממילא ההגדרה לא נתבארה לגמרי, וגם יש לטעון שכששותים הרבה משקאות יחד ממילא הכל נכלל בחמר מדינה כל מה שמתוכו עונה לשאר התנאים, אבל יותר טוב לא לצאת בחמר מדינה, ובקידוש והבדלה לצאת מאחר או לכה"פ לתת לאחר לשתות עכ"פ בהבדלה, ובד' כוסות לשתות מיין ענבים עדיף מחמר מדינה.

האם יש שומע בעונה במצה וארבע כוסות

לא, ובארבע כוסות מעיקר הדין לא, אבל מי שאנוס ובלאו הכי אינו יכול לשתות ארבע כוסות (כגון שאין לו יין או מפני פיקוח נפש וכמובן רק כשאינו יכול לעשות בעצמו עכ"פ במיין ענבים או בחמר מדינה) יותר טוב שייצא לכל הפחות מאחר בארבע כוסות מאשר שלא יעשה כלום, מכיון שיש צד בפוסקים שיש שומע בעונה בד' כוסות, ואמנם הצד הזה לא נפסק להלכה אבל מהיות טוב עדיף לצאת כשאי אפשר לשתות, והרחבתי יותר בדברים הקשורים לזה בתשובה אחרת [ד"ה מה יעשו המיילים וכו'].

במצה

מעשה שבת בקטן האם מותר או אסור

מה

שעשה על דעת עצמו לצורך עצמו מותר ומה שעשה לצורך גדול אסור (יעו"ב ביאור הלכה סי' שכה ס"י).

נחלקו ודנו פוסקי זמנינו בענין קטן שאמר לו אביו בערב שבת ועשה המלאכה בשבת מה דינו (ראה משנה אחרונה על המשנ"ב בסי' שיח משנ"א אות לג).

מי שקילף פרי במקלף בשבת לאכלו האם יש בזה איסור מעשה שבת

מבלי

להיכנס לנידון הגדרת מעשה שבת בסי' רנג באופן שהתחמם והיה אפשר לאוכלו קר עי"ש ברמ"א, מ"מ בנידון דידן יהיה מותר, מכיון שלענין מעשה שבת אזלי' לעולם בתר המקילין כמ"ש במשנ"ב סי' שיח, דספק מעשה שבת להקל, ממילא מאחר ודעת הגרשז"א להתיר בקילוף פירות במקלף בפירות שרגילים לקלפן סמוך לסעודה (הגהות ביצחק יקרא סוף סי' שכא, וע"ש במשנ"ב ס"ק קפד ובאה"ל שם סי"ב ד"ה מידי), ובפרט שגם א"א למחות במי שמקלף אם סומך על הגרשז"א בזה, לכן גם אם מחמיר כדעת האגלי טל (בורר ס"ו) והחוט שני (ח"ב פכ"ה עמ' סח) שלא להתיר קילוף אם עושה כן במקלף מ"מ בדיעבד אין לאוסרו מחמת מעשה שבת וכן"ל.

לחם המלובלך ברוטב בשר האם מותר לאוכלו עם דג

אם

יש ששים בדג כנגד הבשר לרוב הפוסקים מותר (ויש מחמירים גם אם יש ששים כמו שהרחבתי בתשובה אחרת, אבל עיקר דעת האחרונים לדינא להקל כשיש ששים, ועי' בפירוט בתשובתי ד"ה האם צריך להדיח הפה בין אכילת דגים לאכילת בשר), ובאופן שהיה נגיעה בעלמא של הרוטב בלחם ולא נכנס ממשות הרוטב בלחם הובא בכה"ח או"ח סי' קעג סק"ח בשם הפ"ת להקל אפילו במקרה חמור מזה, ויתכן שהוא גם לדעת שאר פוסקים שהחמירו בתערובת גמורה כיון שנגיעה בלא ממשות בטלה בששים בהרבה מקרים (עי' ב"י ושו"ע יו"ד ריש סי' צה), ובפרט כהיום שהוא יותר קל כמ"ש המשנ"ב סי' קעג בשם המג"א.

ואם הלחם טבול בבשר ואין ששים בדג כנגד הבשר אין להקל לאכול הלחם עם הדג (כדעת סוגיין דעלמא וכרמ"א וש"ך ורוב הפוסקים שאסרו דג בבשר גם בזמנינו ובכלל זה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כל מה שנאסר בתערובת באופן האסור, אבל הנוהגים להתיר דג בבשר בזמנינו לגמרי כפ מה שסובר לעיקר המג"א, בלאו הכי יתירו לגמרי).

ויש לציין דמרק בשר אין דינו כנ"ט אלא כתבשיל של בשר כמתבאר מדברי הפוסקים (יעו"ב"י יו"ד סי' פט), ותערובת ממשות בשר בלחם ג"כ אין דינו כנ"ט, ולכן בניד"ד אי אפשר להחשיבו כנ"ט בר נ"ט.

ועי' בתשובתי אחרת [ד"ה חנות שמנשלים דגים וכו'] ביתר הרחבה בנידון דומה.

בית מדרש שתלו מודעה שכל המוציא ספרים מבהמ"ד הרי הספרים אסורים עליו באיסור קונם, האם מותר להשתמש בספרים שבהמ"ד, או שאסור משום שיש לחוש שיוציאם אי פעם ויעבור באיסור קונם למפרע

הנה

אם איסור הקונם יחול רק מכאן ולהבא פשיטא שכל עוד שלא הוציא הספר אין כאן איסור כלל על השימוש בספר, והנידון הוא לגבי אופן שהטילו את איסור הקונם למפרע אם מוציאים הספר אי פעם, אם יהיה אסור מעכשיו כבר השימוש בספר שמא יוציאים אי פעם, או לא, ולהלן יתבאר.

ובאופן שהנדר הוא סתמא שנדרו לאסור באיסור קונם אם יוציא, לפי החילוק שכתב הר"ן בשבועות ריש דף יב מדפי הרי"ף, נמצא דלענייננו בניד"ד באופן שאמרו בסתמא יחול איסור הקונם רק מכאן ולהבא.

אולם הרעק"א ביו"ד סי' ריג ס"ג סק"ד הקשה על הר"ן מדברי השו"ע שם סי' רכ סכ"ג, עיין שם, ונשאר בצ"ע, ועל פי קושייתו מדברי השו"ע צריך לצאת לכאורה שגם באופן שאמרו הקונם בסתמא יחול למפרע כמו שאמרו מכאן ולהבא וקל להבין.

(והמדפיסים של הגהות הרע"א בסי' ריג ציינו שם בקושייתו לסי' רכ סכ"ב, וכן את דברי הרע"א בסי' רכ השיתו על דברי השו"ע שם סכ"ב, והמעין יראה שטעו ב' פעמים, דקושייתו בסי' ריג הוא מסי' רכ סכ"ג וגם דבריו בסי' רכ אזלי על דברי השו"ע בסכ"ג).

ולולי קושיית הרע"א הו"א דהתם בסי' רכ שאני כיון שפירש עד ולא פירש מאימת לכך אמרי' מעכשיו, ואילו הר"ן מיירי בשלא פירש עד אימת, אבל זה צ"ע לתרץ כן דהרי בשינה אם לא פירש עד אימת לא חל הנדר כמבואר בנדרים טו ע"א ובר"ן ותוס' שם, אבל יש לומר דהר"ן לא מיירי בשינה דבשינה באמת לא שייך נדר בלא שיאמר עד, ובאמת גם הר"ן וגם הרע"א שהביא דבריו דייקו שלא לחלק בשינה בין אמר שלא אישן היום אם אישן למחר לבין אמר שלא אישן אם אישן למחר, אלא חילקו בין שלא אישן היום אם אישן למחר לבין קונם ככר זו עלי אם אוכל כיכר אחרת או אם אישן למחר, דאילו קונם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

עיני בשינה אם אישן למחר לא שייך כלל הנידון בזה שיאסור עצמו לגמרי משינה, ואילו לגבי כיכר החידוש הוא שבאמת להר"ן אינו אוסר עצמו מן הכיכר מיד אם אמר היום, והרע"א תמה על זה.

(והואיל דאתאן לדברי הר"ן שם אבאר שמה שסיים שם הר"ן וגבי גט וכו' כוונתו דהרי גבי גט כיון שאם מת עכשיו לא יחול הגט היה צריך לפי חילוקו של הר"ן דבאופן זה יהיה כוונתו מעכשיו, וע"ז מתרץ דבגט יש סברא לאחר את הגט דבקושי מגרש ואמדינן לדעתיה וכו').

עכ"פ מה שברור לכל הצדדים כאן דבאופן שאמרו נוסח הקונם שאוסר למפרע בודאי שיש כאן נידון שצריך לדון בו.

דהנה קיימא לן בסי' ריג שם שאם אמר אדם קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר אסור לישן היום שמא ישן למחר, כיון שאם יישן למחר לא יעבור איסור בשעת השינה אלא רק יחיל על עצמו האיסור למפרע, הלכך לא מזדהר בתנאי למחר ולכן אסור לו לישון היום כי אינו מוחזק כנאמן להזהר שלא יישן למחר.

ולכאורה לפ"ז יהיה אסור גם כאן להשתמש שמא יוציא אחר כך.

אולם יתכן לומר איזה חילוקים בין שם לכאן, חילוק ראשון דהרי שם כשישן למחר אינו אוסר עליו דבר לעתיד אלא רק למפרע, ובאופן שאוסר עליו דבר לעתיד אולי נזהר יותר.

אבל למעשה נראה ברור מהר"ן בשבועות שם שא"א לחלק כן, דהרי הר"ן שם הקשה בהא דנדרים עט ע"ב קונם פירות עולם עלי אם ארחץ, דמוכח שם בגמ' לפי הענין שבינתיים מותרת עד שתרחץ, והוקשה לו דלמה לא תהיה אסורה מעכשיו שמא תרחץ, ותירץ דאם תרחץ תהיה אסורה רק מכאן ולהבא, ולהכי עכשיו עדיין לא נאסרה ברחיצה, אבל לא תירץ הר"ן דלעולם בינתיים מותרת ורק אין גוזרים ליאסר עליה בינתיים דנאמנת לומר דלא תרחץ והטעם דכיון שאם תרחץ תיאסר ודאי בפירות גם מכאן ולהלן ממילא אין כאן הסברא של בתנאה לא מזדהר איניש (וזה לכאורה אינו מוכרח מהגמ' שם שאחר שרחצה לא נאסרה למפרע רק דמבואר שם שכל שאינה רוחצת לא נאסרה, ועדיין יש מקום לומר דהיינו רק אם גם לעולם לא תרחץ לא נאסרה בינתיים), כך היה מקום לתרץ, וממה שלא תירץ כן שמענין דלא סגי במה שקיום התנאי מברר האיסור מכאן ולהבא בשביל שיאמר לנו מעיקרא שאין לחשוש שלא יזהר בתנאי זה, אלא אדרבה גם באופן שהתנאי מברר איסור מכאן ולהבא, עדיין חיישי' שלא יעבור על הקונם שמא יקיים את התנאי ולא יהיה אכפת ליה שאוסר עצמו מכאן ולהבא דבתנאה לא מזדהר איניש בין אם אוסר רק לשעבר ובין אם אוסר גם להבא.

וכן מוכח דהאיסור הוא גם באמר קונם עיני בשינה היום ומחר אם אישן למחר, מהמקרה השני של קונם שאי את נהנית לי עד החג אם תלכי עד הפסח (והחג היינו לאחר הפסח),

שביחא שאלות המצויות בהלכה

שבזה ג"כ אסורה מיד, כמ"ש ביו"ד סי' רכ סכ"ג עי"ש, ואע"פ שבכל פעם שתלך ותיצור את הקונם עדיין היא אוסרת על עצמה את הקונם גם מכאן ולהבא (היינו מכאן ולהבא ביחס לזמן שנוצר הקונם), ואע"פ שאם תלך תאסור על עצמה בשעת הליכה מליהנות לו גם להבא, דהרי הליכה זו שעד הפסח אוסרתה עד החג שלאחר כן, א"כ חזי' דגם תנאי שאוסרה להבא אמרי' בתנאה לא מזדהר איניש, כלומר דהאיסור הוא גם אם בשעה שיוצר את האיסור האיסור נוגע גם לאותה שעה של יצירת האיסור אעפ"כ נאסר באיסור כבר מעיקרא מדרבנן שמא ישן למחר.

א"כ למסקנא חילוק הנ"ל אינו נכון לדינא.

אבל עוד יש לדון דשמא בענייננו אם חל עליו איסור קונם כבר עובר איסור בעצם מה שמוציא את הספר לצרכו, וממילא לא שייך לומר כאן את הסברא שבתנאה לא מזדהר איניש, דהרי כאן אינו רק תנאי אלא איסור, ובאיסורא הרי מזדהר איניש, ואפילו אם תמצא לומר שעצם ההוצאה עדיין אינו עובר בזה איסור קונם, ואולי תליא בנידון אם יש מעילה בקונמות, ולפי מה דקי"ל שיש מעילה בקונמות ה"ה דיש איסור בזה, וברמב"ם פ"ד מהל' מעילה ה"ט לפו"ר משמע שיש איסור בנטלה על מנת ליהנות ממנה, וכן מוכח בנדרים לה סוף ע"א, וכן הוא בר"ן שם ד"ה ככרי, מ"מ גם אם נאמר דאין איסור בהוצאה עצמה, אבל במה שמוציא לצורך שימוש בזה ודאי נזהר שהרי ממ"נ מה שמוציא הוא לצורך השימוש והרי באופן זה לא יוכל להשתמש כיון שבהוצאה נאסר עליו בקונם, וא"כ הרי באיסורא מזדהר איניש שלא להוציא הספר לצורך שימוש, ויל"ע בכל זה.

עוד יש לדון מי יש בידו לאסור כאן בקונם, דהרי התורם אחר שכבר תרם אין לו שום בעלות ודעה על ממונו, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רנא ס"ה ואו"ח סי' קנא סי"ד, וציינתי גם בתשובה אחרת [ד"ה מי שהא' ממון וכו'], ואם הגבאי אוסר בקונם, הא ניחא אם מעיקרא נתרם על דעתו, אבל אם לא נתרם על דעתו שאין לו רשות לשנותו לפי רוב הפוסקים ברוב המקרים [עי' ש"ך על הרמ"א ציו"ד סי' רנו והרחמני במשנה ד"ה מי שתרם כסף לנזקת חכם וכו'], א"כ מנ"ל שיכול לנדור, ואפי' אם נימא שאין עליו איסור לגזור איסורים והגבלות על הכסף מאחר שהוא גבאי והוא לטובת הצדקה והרי זה לא נחשב שינוי בקדושה, אבל מנ"ל שיש לו דין בעלים לענין שהנדר יחול, ואמנם בפ"ק דגיטין אי' שר"ע יזכה לעניים וכו' וכן בפ' השולח יתומים א"צ פרוזבול דר"ג אביהם של יתומים וכו', אבל מהיכי תיתי שיש דין בעלים להחיל איסורי קונם, ושמעתי שיש מפוסקי זמנינו שחששו לקונם כזה, ויל"ע מנ"ל, ואולי חששו משום החלק שיש לגזבר בממון בשכר פעולתו וטירחתו, או שחששו רק במקום שנתרם על דעת אדם גדול שבזה יש יותר מקום לחוש שנתרם על דעתו [עי' במשנה הנ"ל].

ועוד יש לדון דבתוס' בנדרים טו ע"א הזכירו לענין מש"כ בגמ' שם דבתנאה לא מזדהר איניש, כיון שרגיל בזה, וא"כ אולי כל הנידון דחיישי' שמא יישן למחר הוא רק בדברים ששייך בהם התרגלות, כמו לישן שהוא דרך לישן, וכן לאכול כיכרו בגמ' שם טו ע"ב שהוא דרך של אדם לאכול כיכרו (דיש להעמיד בכיכר שלו או עכ"פ שקיבל רשות לאכול),

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכן גבי אם תלכי לבית אביך, שהוא דרך אשה לילך לבית אביה, ואף דבפסחים פז יש חילוק בין רדופה לשאינה רדופה, מ"מ אפשר דמ"מ דרך אשה לילך איזה פעם לבית אביה גם באינה רדופה, ולכן שלא תלכי עד הפסח הוא דבר נגד הרגילות, (וגם הר"ן בשבועות שם שדן לענין קונם פירות עולם עלי אם ארחץ, ודן על החילוק בין שם לכאן, מ"מ הוא רגילות ג"כ לרחוץ, ולכן יש עכ"פ צד לאסור בזה, וכן בגיטין פד ע"א דכו"ע מסכימים שם (גם רב נחמן דפליג עליה דרבא אליבא דסברת רב נחמן גופיה) בדעת רב יהודה (האוסר באופן של קונם עיני בשניה היום אם אישן למחר כהדעה שנפסקה בשו"ע) שאם נתן גט לאשתו על מנת שתינשא לפלוני שאסורה להינשא לאחר שמא לא יגרשנה האחר ולא תינשא לפלוני, שם ג"כ דרך הוא שאשה אינה מתגרשת, ובפרט לפי סברא דרבא אחר זה שאין גירושיה תלויין ברצונה), אבל בניד"ד הרי הוא להיפך, שכן דרך הוא שאין אדם מוציא ספרים מבהכנ"ס, וגם עובר בזה כמה איסורים, א"כ מנ"ל שבזה יש לחוש שמא יוציא ספר, ואף אם נימא דמסתימת הפוסקים נראה שלא פסקו סברא כזו לומר דתליא ברגילות, וגם אם נימא דאין לדייק כן מדברי התוס', אבל אכתי בדבר שאם יעשה יעבור איסור, שמא בזה לא אמרי' דבתנאה לא מזדהר איניש.

הנה מאחר שהדבר תלוי בכמה נידונים, והפשטות הפשוטה שיש כאן איסור, הלכך ראוי ללמד לנודר שיראה להתיר נדרו, שלא יהיה חשש מצוה הבאה בעבירה לכל המשתמשים בספרים.

ולגוף מה שיתכן שתלו המודעה בלא שאכן היה שם נדר, ג"כ אינו טוב, דאפי' אם יש צד שהותר שקר לתועלת באופן זה, יש כאן בעיה אחרת, שהאנשים מכוונים למעשה איסור שהרי לפי המודעה נמצא שאסור להם להשתמש בזה, והו"ל כאשה שנדרה והיפר לה בעלה ולא ידעה וכו', וכ"ש שהמדקדקים במצוות ובמעשים לא ישתמשו בספרים מחמת זה, ונמצאת המודעה גורמת ביטול תורה.

השלמה לתשובה על בית כנסת שעשו קונם למי שמוציא ספרים מבית הכנסת אם

ספריהם מותרים בשימוש

לגוף הסברא לחלק דדין קונם עיני בשניה היום אם אישן למחר שהוא רק בדברים הרגילים יש לציין שבדברי השואל בשו"ת הר"ן ריש סי' נא נזכרה סברא מעין זו בביאור הגמ' שם שהוא נפק"מ לנידון אחר שנידון שם אלא דהר"ן שם למסקנתו דן לענין הנפק"מ שם באופן אחר ויתכן שלא נכנס לבירור סברא זו.

אדם נדר לעשות הילולא לכבוד התנא רבי ברוספדאי ואחר כך נודע לו שאין ידוע תאריך יום פטירתו של התנא, מה יעשה

יש

לציין דלכמה אחרונים גם ל"ג בעומר שאנו קורין אותו יום הילולא דרשב"י הוא יום שמחתו של רשב"י מחמת שהי' מתלמידי ר"ע שלמדו תורתו אחר שמתו שאר התלמידים בל"ג בעומר, אבל יום פטירתו אינו ידוע, וכך מסתבר ואכמ"ל, ובלאו הכי הילולא בלשון ארמי אין הכונה על יום מיתתו של אדם, אלא שמחה כמו חופה ולענייננו הוא מושאל מהזוהר בהוספה לאדרא זוטא בהשמטות סוף ח"ג על יום שמחתו של רשב"י שהיה בעת שעלה לישיבה של מעלה שאז זכה לעיטורין עילאין.

אבל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם ואם תמצי לומר שלשון בני אדם לקרות הילולא לסעודה שעושין ביום המיתה, יש כאן בעיה, אבל יכול להישאל על זה, ואע"פ שאין נשאלין על נדרי צדקה, מ"מ היכן שיש צורך מותר להישאל ויוכל ליתן במקום זה סעודה ביום אחר או צדקה למצוה אחרת.

ואם אינו רוצה או אינו יכול להישאל על נדרו יברור לו יום אחד ויעשה אז סעודה, וכמ"ש הפוסקים (באר היטב דמהרי"ט יו"ד סי' תב סקי"ז ומשנ"ב סי' תקסח סקמ"ב בשם רש"ל) דמי שאין ידוע לו באיזה יום מתו אביו ואמו יברור לו יום אחד לזה ובלבד שלא יסיג גבול אחרים בקדיש בבהכנ"ס מחמת זה, והוא ג"כ מחמת חיוב מנהגא להתענות בו ביום שמתו אביו ואמו, ואע"פ ששם יש לומר דעיקר המנהג הוא על דעת המנהג שכך נהגו באופן שאין ידוע היום שמתו בו, מ"מ גם בניד"ד שלא אמר להדיא יום המיתה אלא אמר שיעשה הילולא אפשר שכיון על דעת חכמים שיקבעו לו יום ההילולא.

ויש לציין עוד דאם אמר בערב ראש השנה מסירת מודעה לנדרים הנדר קל יותר, ונפק"מ במקום שיש עוד צירופים.

מי שפגש את חבירו תוך י"ב חודש ולא הכירו מחמת חתימת הזקן ואחר י"ב חודש פגשו והכירו ושמת מאוד האם צריך לברך ברכת מחיה המתים

בפשוטו

נראה שצריך לברך שהברכה תלויה בשמחת הראי' ובנידון דידן הרי חשיב שלא ראהו, וכעין זה מצינו לאידך גיסא שפסקו הפוסקים דסומא יכול לברך ברכת הראיה על המלך כיון שמרגיש את הימצאות המלך שם ומקורם מעובדא דרב ששת בפרק הרואה, א"כ כמו ששם חשיב כרואה הכא חשיב שלא ראה עד עכשיו דאחר אובנתא דליבא הן הן הדברים, (ומענין לענין יעוי' בעזר מקודש באה"ע סי' כא לערך בענין הגדרת ראיית האיסור), וגם בנ"ד הביא המשנ"ב סי' רכה סק"ב שיש אחרונים שאם קיבל ממנו כתב על שלומו תוך י"ב חודש אינו מברך, וכך נקט משום ספק ברכות להקל, ואם כן מבואר בזה עוד דבר ברכת הראיה היא על השמחה שלא פגשו, וכיון שלא נחשב שפגשו מסתבר שיכול לברך כשפגשו והכירו.

והנה זה פשיטא רק לסבר את האוזן, שאם קיבל מכתב על אדם כל שהוא שהוא חי ולבסוף כשראה את המכר נתברר לו שהאדם המדובר במכתב היה אותו מכר, בזה גם לאותם אחרונים אינו נפקע מן הברכה מחמת שקיבל מכתב, מכיון שהוא לא ידע כלל על מי מדובר.

ויעוי' בב"י או"ח סי' קיב שכ', דכשבא יעקב למצרים ונתקבצו השבטים עם יוסף אמרו מקבץ נדחי עמו ישראל, ומעין זה בשבלי הלקט ענין תפילה סי' יח כתב, דכשבא יעקב אבינו למצרים וראה יוסף ושמעון ונתקבצו הוא ובניו כולם כאחד מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך אתה ה' מקבץ נדחי עמו ישראל עכ"ל, ומשמע שהגורם לברכה זו היה גם יוסף ולא רק יעקב, ובעיקר היה יוסף מה שנתקבץ עמהם, אע"פ שכבר קודם לכן ראו את יוסף מ"מ לא בירכו עד עכשיו, ומיהו יש לומר דברכה זו של מקבץ נדחי בירכו רק עם יעקב יחד, ולכן גם לפי טענתי שהברכה מתחילה מאז שהכירו את יוסף מ"מ לא בירכוה מיד כשאמר אני יוסף והכירוהו, אלא רק כשבא לשם גם יעקב.

ולא נכנסתי כאן לנידון האם מברכים ברכה זו בזמנינו שהוא נידון בפני עצמו, ויעוי' אשל אברהם להגאון מבוטשאטש סי' רל ס"ד וכה"ח סי' רכה סק"ו בשם הבן איש חי וערוך השלחן שם ס"ג.

האם מותר לעשות ריקודים ומחולות בכלי זמר במיזם הש"ס בספירת העומר

הנה

מדינא דגמ' הוא מותר, אבל למעשה בזמנינו שקבלו עליהם הראשונים מנהגי אבלות בספירת העומר ונוספו עוד הנהגות במשך הדורות, הדבר תלוי במנהגים, ולכן יש לברר המנהג בזה.

ועי' בחיבורי שו"ת עם סגולה ח"ג סי' קל שהבאתי שם הדעות בזה, ומה שנמצא שם שרוב פוסקי זמנינו נקטו שלא לעשות כן, ובכללם הגר"ק בתשובתו, הגר"ש ואזנר והמנח"י, וגם מה שהבאתי שם בשם הגריש"א שהקיל בזה, ראיתי עכשיו בספר פסקי שמועות (שבועות וספירת העומר עמ' מט) שהביא בשמו שאסור ושיש מתירים, ובשם הגר"ק והגר"ש ואזנר הובא שם שאין להקל בכלי שיר.

אדם שאין בראשו שיעור תפילין של ראש מה יעשה

מכיון

שמדינא דגמ' לא הורו להדיא על שיעור המסויים, וכך הכרעת הטושו"ע כדעת כמה ראשונים שכל שיעור כשר, וכך רהיטת כמה אחרונים דמעיקר הדין קיימא לן שכל שיעור כשר, ועי' בספר זכרון אליהו ובספר תפילה למשה פרק ד' שהביאו השיטות בזה (וסיכום הדעות בזה דהסה"ת סי' ריג והסמ"ג מ"ע כב והאו"ז סי' תקסח בשם השימושא רבא כ' שיהיו תפילין אצבעיים, וכע"ז כ' בתיקון תפילין עמ' קעה שיעור אצבעיים עם התיתורא, ושיעורא דאצבעיים הוא לכתחילה, כמבואר בסימני ספר התרומה סי' ריג שהשיעור הוא לכתחילה ע"פ השימושא רבא, וכן בריטב"א עירובין צה ע"ב ד"ה וסבר לה כ' בשם התוס' שהשיעור אינו לעיכובא, והרא"ש ורי"ו ני"ט חה"ה וא"ח הל' תפילין סי' כו בשם הגאונים ושיבה"ל ענין תפילין וטור ושו"ע סי' לב נקטו (עכ"פ לענין אצבעיים) שאין צריך שיעור, ויתכן שכן דעת רש"י במגילה כד ע"ב, ומרדכי בהל"ק תפילין יג ע"ד כתב בשם רבינו שמשון דיש לחוש לגאונים ולהחמיר בדבר שלא נתבאר בתלמוד, ויתכן שכוונתו לעיכובא, אבל מאחר שבהרבה ראשונים מצינו שאינו לעיכובא קצת דוחק לפרש בדבריו שהוא לעיכובא, ויש לציין דגם המג"א סי' לב סקנ"ו כתב דיש לחוש לדברי הגאונים והמג"א ציין את הב"ח כאחד ממקורותיו ובב"ח מבואר דאינו לעיכובא, ואגב מה שהובא בזכרון אליהו שם בשם שו"ת רד"ל סי' ב שהביא ראיה מאלישע בעל כנפיים שהסתיר התפילין בידיו יש לומר דראיה זו היא

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

לרווחא דמילתא בלבד דתפילין שלהם היו קשות כתפילין שלנו ואפי' יש שהיו עושין מקלף או מעור רך ששייך לדחוק את התפילין לגודל קטן מאוד בשעת הסכנה, וכן יש ליישב הראיה מגיטין נח ע"א גבי קצוצי תפילין שתפסו מעט מקום כיון שנדחקו יחד ולא בהכרח שהיו קטנים מאוד), לכן מי שאינו יכול לעשות תפילין בשיעור המובא בכמה ראשונים בשם הגאונים, אף שהזכיר הב"ח סי' לב ד"ה ואין שיעור, שבעל נפש יחמיר, מ"מ כיון שהוא מקום דלא אפשר ינהג כעיקר הדין ויחזור אחר סופר שיעשה לו תפילין קטנות, דמעיקר הדין הב"ח שם סובר שאין שיעור וכמו שהביא הא"ר שם אות סג בשמו, וכמובן שאם יכול לפחות להחמיר השיעור הקטן של הגר"ח נאה (או יש אומרים שהשיעור הקטן הוא קטן יותר מהגר"ח נאה ואכמ"ל בזה) מה טוב.

אבל פחות מאצבע אם יכול להחמיר מה טוב מאחר שהעולת תמיד סקנ"ג חשש שלפי הגמ' בערובין נמצא שהתפילין אינן פחותות מאצבע, ואמנם המשנ"ב ס"ק קפט ובבה"ל שם חשש לסברא זו, אבל מעיקר דבריו נראה שדעתו שהעושה כן יש לו על מי לסמוך ואין למחות בידו, וכמו דברי העו"ת צ"ע קצת להלכה, דהרי הריטב"א בעירובין שם על סברא זו גופא הביא בשם התוס' דאינה לעיכובא, ובאמת כך הפשטות דהרי בגמ' לא אשתמיט בשום מקום לומר שיש שיעור בזה, והוא מדברי הגאונים בלבד שהוסיפו הרבה דינים על המבואר בגמ' כדרכם ובפרט בהל' תפילין בשימושא רבה (וכידוע שהרבה ראשונים לא קבלו את דברי השימו"ר מחמת זה וכמו שכתב הרא"ש בשם הרב הברצלוני וגם לית דחש לדעת השימושא רבה בסדר הפרשיות), ומה שהזכירו שם בגמ' מקום יש בראש להניח ב' תפילין במוצא תפילין עסקי' דדברו חכמים בהוה, שכך רגילות התפילין וכך רגילות המוצא תפילין, וכן הא"ר הנ"ל תמה על העו"ת שלא הביא דעת הב"ח דלדינא כל השיעורין כשרין אלא שסיים שבעל נפש יחמיר.

וכמו כן מאחר והוא מקום דלא אפשר ינהג כהשי' הסוברים שמקום ההנחה של ראש הוא גדול יותר ולא רק חצי שיפוע כדמשמע בבה"ל שכך הוא עיקר הדין שהוא כל השיפוע, אבל מ"מ היה מקום לומר שלפני שבא להקל לענין מקום ההנחה, קודם לכן יש להקל לענין השיעור של הבית, כיון שלא נזכר בגמ' להדיא, וגם לא ברור שהגאונים אמרוהו לעיכובא, הלכך מוטב להקל בשיעור התפילין מלהקל במקום ההנחה שהוא לעיכובא לכמה ראשונים על פי ביאורם בגמרא.

ואם בא להחמיר בשיעור גודלה של התפילה של ראש ולהקל במקום ההנחה (להניח עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס להסוברים כן) אין למחות בידו משום שכך המנהג הרווח להקפיד יותר על גדלה של תפילה שתהיה כשיעור מההקפדה במקום ההנחה שיהיה לפי כל הדעות.

אבל עדיין צריך בירור לדינא דבאחרונים אפשר שיותר הזהירו להחמיר בשיעור התפילין

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ממקום ההנחה וצלע"ש.

ולענין אם תופס ב' הקולות כאחד שגם עושה תפילין בפחות מכשיעור וגם מניח על כל שיפוע הראש יתכן שנכנס בזה לתרתי דסתרי דיעוי' בביאור הלכה סי' לב סל"א ד"ה אורך, ודוק כי קיצרתי, והעיקר דצריך לברר המציאות באדם בינוני כמה אצבעות גודל חצי השיפוע וכמה כל השיפוע ולפ"ז נדע מה השיעור למעלה בגודל התפילין לפי כל דעה, למשל אם נימא דבאדם בינוני הוא ה' אצבעות נמצא שבאדם בינוני גודל התפילה למעלה הוא ב' ומחצה אצבעות, ולפ"ז נדע עד היכן יכול אדם זה להניח תפילין לפי הגודל של התפילין שבחר להניח שצריך לנהוג כשי' זו גם למעלה, ובאמת א"צ לבוא לידי חשבון ע"פ אדם בינוני דגם באדם בינוני החשבון הוא על שיפוע הראש (דאין סיבה אחרת שלא לעשות תפילין גדולות מידי מלבד שלא יהיה מונח על יותר מהשיעור), אלא אפשר דסגי למדוד שיפוע הראש באדם זה לחוד, ובתשובה אחרת הארכת יתר לחקור מה גדר שיפוע הראש לענין תפילין ע"פ דברי הפוסקים.

והנה אע"פ שכתבתי שבמקום דלא אפשר ואין שיעור בראשו של האדם לשיעור הרגיל מותר לסמוך על המקילים בשיעור התפילין, מ"מ אם יכול לעשות לפחות שיהיה יותר מאצבע עם התיתורא כדעת העולת תמיד שהביאו הפמ"ג והמ"ב וכפשוט דעת הרא"ש בביאור דברי הגמ' בעירובין צה, יעשה מה שיכול כדי להקפיד בזה מאחר שהרבה ראשונים נראה שכן הבינו מדברי הגמ' שם שיש איזה שיעור לתפילין, ויש מהאחרונים שנקטו שפחות משיעור זה הוא לעיכובא.

ומה שכתב הבאר היטב סי' לב אות ס שיש למחות בעושים תפילין קטנים ביותר שא"א לדייק בהם, וכ"כ מ"ב שם ס"ק קפט וקסה"ס סי' כא ס"ז, כמובן שלא מיירי בשעת הדחק במי שמחמת חששא זו לא יוכל להניח תפילין כשרות מעיקר הדין לכמה פוסקים או שלא יוכל להניח תפילין כלל, בעוד שהפתרון הוא לעשות תפילין קטנות ופרשיות קטנות.

אלא שיש לדון מה הדין אם אינו יכול לעשות בשיעור ב' אצבעות דעלמא אלא רק בשיעור ב' אצבעות ידיה האם יש הידור שיעשה בב' אצבעות ידיה לפחות, אבל בפוסקים משמע שנקטו שהוא לפי אצבעות דעלמא בין בשל יד ובין בשל ראש, וכמו שכתב בשו"ה סי' לב סעי' קצג.



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