שו"ת
אבני דרך

שאלות ותשובות שהזמן גרמן
בארבעת חלקי שולחן ערוך

חלק טו

ממה שחנני האל
אלחנן נפתלי פרינץ

ירושלים ה'תש"פ

עימוד: אשורית – שירותי הוצאה לאור

©

כל הזכויות שמורות למחבר
ירושלים ה׳תש״פ

ניתן להשיג את הספר בכתובת:

נחל צאלים 12, דירה 7, רמת בית שמש. 02 9998679

זכרון אחד עולה לכולם

הסכמות לשו״ת מגדולי ישראל הובאו בתחילת כרך א׳ וכרך ג׳

לזכרון עולם בהיכל ה׳

לעילוי נשמת
איש מופת מורם מעם
תלמיד חכם מופלג

מו״ר הגאון **רבי אפרים**
גרינבלט זצ״ל

מח״ס שו״ת רבבות אפרים ועוד
אהב והוקיר עמלי תורה
זכה שפסקיו הפכו לאבן
שואבת לרבים

לזכרון עולם בהיכל ה׳

לזכרה האהוב של אחותנו
לאה דורית אדלר
לבית יסלזון ע״ה

יראת ה׳, תאבת ידע ומקבלת את
כל האדם בסבר פנים יפות

חניכת שיטת תורה עם דרך ארץ,
אותה הצליחה להנחיל לבני
משפחתה שי׳

נולדה בליל כל נדרי תש״ז
ונלב״ע בכ״ט ניסן תשע״ט

לעילוי נשמת

היקר באדם, אב לרבים
היה שליח דרחמנא
לגאול מאות אנשים מחוליים

הרב **אברהם ישעיהו הבר** זצ״ל
ראש עמותת ״מתנת חיים״

שעלה בסערה השמימה
ערב ר״ח אייר התש״פ
מי יתן לנו תמורתו

לזכרון עולם ולעילוי נשמת

ראש משפחתנו
ר׳ **מאיר יצחק הכהן וייס** ע״ה
כיבד תלמידי חכמים
עסק בצרכי ציבור באמונה
ותמך בתלמוד תורה.

צאצאיו מייחלים ומתפללים
ללכת בדרכיו

הלך לעולמו
ח׳ מר–חשון התש״פ
ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

שלום ב״ר שמואל הכהן

מעורב עם הבריות
השקיע בחינוך ילדיו בדרך הישר

ולעילוי נשמת
לוי יצחק וטובא קאטץ
אנשים צנועים
ואהובים על כולם
דאגו בכל מאודם
לעשות טוב עם הזולת

הונצחו על ידי רפאל וברנדי

ספר זה מוקדש
למען אחינו ורעינו

בני שכונת קטמון הישנה,
שאיפשרו לנו קליטה נעימה
בירושלים הבנויה כעיר
שחוברה לה יחדיו

הוקדש על ידי
ד״ר יוסף ומרלין דנטו

לעילוי נשמות

סבי וסבתי
החבר ר׳ יצחק ורעייתו
אסתר ברסלאואר

הגשימו בחייהם בשלמות את הכלל:
״על שלשה דברים העולם עומד:
על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים״
(אבות א, ב)

ביתם האיר באור אהבת תורה,
אור שעמלו על מנת שידבק
בזרעם אחריהם.

לעילוי נשמת

סבי וסבתי
ר׳ משה פרינץ ז״ל

איש ישר ונוח לבריות, צנוע וענו.
משכים ומעריב לבתי כנסיות,
חינך את משפחתו בדרך הישר.

ומרת תרצה פרינץ ע״ה

שפתיה לא פסקו מלהכיר טובה לה׳ ולברואיו
הקרינה אור של שמחה ועין טובה על סביבתה
שמחה במשפחתה ובמכריה

תוכן העניינים

פתח דבר 21

אורח חיים

בית הכסא

א. התפנות על יד בעל חיים 29

ב. מעבר עם אוכל בבית הכסא 31

נטילת ידיים וגזיזת ציפורניים

ג. נטילת ידיים אחר הוצאת כינים 33

ד. נטילת ידיים אחר בדיקת עד טהרה 34

ה. עניית תשובות בהלכה בשעת גזיזת ציפורניים 35

תפילין

ו. צביעת רצועות התפילין בשחור בשני הצדדים 37

חזן ובני-נח

ז. ברכת אלקי נשמה לניעור בלילה 40

ח. חזן שעובד כמציל 43

ט. הפצת סידור לבן נח 45

קדיש

י. הצטרפות בקדיש לאבל המאחר 52

יא. קדיש אחר קריאת התורה כשאין עשרה 54

יב. דין אמירת קדיש כשהחזן אינו יכול לסיימו 56

תפילה

יג. כפל פסוק 'שמע' בשמחת תורה 60

יד. תפילה ולימוד תורה לאסיר שבית הכסא בתאו 63

טו. שמיעת שיעור תורה כשנמצא בבית הכסא 68

טז. תפילה בעלות השחר או אחר מבחן נהיגה 70

יז. תפילה ביחידות בכוונה או בציבור בלא כוונה 72

יח. הזמן המועדף ליציאת חייל לחופשה 74

יט. תפילה עם שרוכים פתוחים 77

כ. כיוון התפילה כשארון הקודש אינו פונה לצד ירושלים 79

כא. תפילה ליד ארון הקודש 82

נשיאת כפים

כב. נשיאת כפים כשיש ריח רע מגרביו 84

כג. תשלום לכהן בכדי שיזכו להתברך 87

כד. קריאת החזן כהנים 88

כה. הגבהת הידיים לכהן בשעת ניגונים 89

כו. אכילת כהן לפני נשיאת כפים 91

תחנון

כז. אמירת תחנון ביום הוצאת ספר 92

כח. אמירת תחנון כשיש חתן המתבייש שידעו על יום חתונתו 96

כט. אמירת תחנון כשקוראים שם לבת 98

ל. מקום חתימת הכהן בכרוז 99

תשמישי קדושה וקדושת בית הכנסת

לא. מגורים מעל בית מדרש 101

לב. שימוש ביד של ספר תורה למגילה והפטרה 104

לג. הנחת חבילת טישו על הבמה 106

נטילת-ידיים, מים-אחרונים וברכת-המזון
לד. נטילת ידיים בקידושא רבה 108
לה. כיסוי אולר בברכת המזון 110
לו. סדר הקדימה במזיגת כוס ומים אחרונים 112
לז. תפילה בנוסח שונה 113
לח. מסופק אם אמר בברכת המזון רצה 114

ברכות
לט. ברכת הסברס 115
מ. עיקר פוטר את הטפל בקידוש במקום סעודה 116
מא. ברכת הגומל לאלרגי שנחנק 118
מב. ברכת הגומל בתאונה שאירעה מעיסוק בפלאפון 124
מג. ברכת שהחיינו על קלנועית וכסא גלגלים 126
מד. ברכת עושה מעשה בראשית פעמיים ביום על ים 133

תפילת מנחה וערבית
מה. קיצור תפילת מנחה בעקבות ריבוי הדיבורים 134
מו. שכח השכיבנו קודם שמונה עשרה 136

שינה
מז. שינה במטוס עם נעלים 137
מח. שינה על הגב 139

שבת
מט. תענית הראב״ד בשבת 144
נ. זבד הבת ביום שישי שחל בו ראש חודש 146
נא. מקרר ששכח לכבות את האור לפני בשבת 154
נב. קבלת שבת מוקדמת בשביל ללמוד תורה 155

נג. מספר נרות שבת לאשה שנפטר בנה 157

נד. הדלקת נרות שבת בבית חולים 159

נה. השלמת תפילת ליל שבת 160

נו. קידוש לפני יציאה לפעילות מבצעית 162

נז. הסתכלות על הנרות בשעת קידוש 163

נח. חצי פסוק בקידוש שבת 167

נט. הבדלה על יין שהחמיץ 169

ס. שאלת עובד זר בשבת מה השעה 171

סא. סיור בבית קברות העתיק בצפת בשבת 173

סב. זמן הדרשה בשבת בבית כנסת או בסעודה 175

סג. סעודה שלישית או מנחה בציבור 176

סד. הבדלה על ידי מחלל שבת 179

סה. כיבוי אור רכב בשבת 185

סו. קריאת כתב הגנה בשבת לאסיר 186

סז. טלטול חנוכיה מכסף בשבת 193

סח. פתיחת מכונת כביסה להוצאת אפיקומן 195

סט. הרמת אטבי כביסה בשבת 196

ע. שימוש בלדרמן בשבת 197

עא. החזרת כתר שן שנפלה בשבת 199

עב. הריגת דבורה בשבת כשיש בבית אלרגי 202

עג. דבש במים חמים בשבת 204

עד. כיבוי קומקום חשמלי בשבת 205

עה. סחיטת שמן משניצל בשבת 207

עו. פרסום סרטון שצולם בשבת שיכול להשפיע לטובה 209

עז. חילול שבת עבור תרופה המקלה על הכאבים – קנביס רפואי 211

עח. דבק שנשפך בשבת 215

עט. הלחנת שיר בשבת 216

פ. קריעת פשקוויל בשבת המבזה תלמיד חכם 217

ברכת-החודש וקידוש-לבנה

פא. ברכת החודש באמצע השבוע 220

פב. קידוש לבנה לבן חוץ לארץ ביום טוב שני 222

פסח

פג. מכירת חמץ לבן ארץ ישראל שטס לחוץ לארץ 224

פד. קניית חמץ גמור לפני פסח למשפחה מרובת ילדים 227

פה. חמץ של קיוסק הנמצא בישיבה שעבר עליו הפסח 229

פו. אכילת פופקורן בפסח 231

פז. הספד בפסח שני 232

ספירת העומר

פח. ספירת העומר לחולה בניוון שרירים 233

פט. זמן ספירת העומר למאחר לבית הכנסת 236

צ. קייקים בספירת העומר 238

צא. פתיחת מספרה בספירת העומר 240

יום טוב שני

צב. קריאת מגילת קהלת מקלף פעם שניה 243

צג. הסעת בן חוץ לארץ ללווית אביו באסרו חג בארץ ישראל 247

צד. ארגון מנין לבן חוץ-לארץ בארץ-ישראל ביום-טוב שני 251

חול המועד

צה. בגדי שבת בחול המועד 253

צו. צחצוח נעלים בחול המועד 255

צז. קנית כרטיס הגרלה בחול המועד 256

צח. כתיבת חוזה דירה בחול המועד 258

צט. תיקון מזגן בחול המועד 260
ק. תיקון מגילה בחול המועד 262
קא. סעודת הבראה בחול המועד 263
קב. סיור בבית הקברות בצפת ותפילה על קברי הצדיקים בחול המועד 264
קג. טבילת גר בחול המועד 265

תענית ובין המצרים

קד. תענית מול מצוות עונה 266
קה. צביעת דירה בר״ח אב כשרוצה להיכנס אליה אחר תשעה באב 269
קו. אבקת מרק בשרי בתשעת הימים 271
קז. קנית בגד חדש בבין המצרים לתלמיד חכם 272
קח. עשיית הבדלה כמה משפחות יחד בתשעת הימים 274
קט. חלוקת מסכת בתשעת הימים לסיום 276
קי. הסרת מסטיק מהשיער בתשעת הימים 278
קיא. חזרה לארץ ישראל בתשעת הימים 280
קיב. תשובות קצרות בענייני תשעת הימים 288
א. רגיש לחלב אכילת בשר בתשעת הימים
ב. בעניין הסרת כתם בתשעת הימים
ג. הכנסת ספר לדפוס בתשעת הימים

תשעה באב

קיג. מחליק שיער בתשעה באב 290
קיד. להתארח אצל ההורים בשבת חזון 292
קטו. הקלדת מפתחות בתשעה באב 294
קטז. ביקור חולים בתשעה באב 296
קיז. ברית יצחק בליל תשעה באב 298
קיח. תשובות קצרות בענייני תשעה באב 300
א. קניית ספרי קודש בתשעה באב

ב. עליה בתשעה באב בשחרית ובמנחה

ג. טסט לרכב בתשעה באב

ד. סיום מסכת בתשעה באב

ה. לימוד בחברותא בתשעה באב

ימים נוראים

קיט. זקנים בצום 303

קכ. החלפת חזן קבוע בימים נוראים 304

קכא. קביעת תאריך לניתוח קיסרי יומיים לפני יום כיפור 309

קכב. סימן רע בנר שבת שכבה 311

סוכות

קכג. אכילה בפרגולה בסוכות 312

קכד. מפקד טירונים - שינה עם חייליו בסוכה 316

קכה. אכילה בעמידה בסוכה אחר שבירך לישב בסוכה 318

קכו. בל תוסיף בהוספה על ארבעת המינים 321

קכז. תשובות קצרות בענייני סוכות 323

א. תליית נוי סוכה לפני הסכך

ב. שאריות סכך מגולגל

ג. קטן שהזיק לאתרוג

ד. כתיבת שמו הפרטי על גבי האתרוג בטוש

ה. חולה ירח שנטל ארבע מינים

ו. הכנת מים בסוכה לנטילת ידיים

ז. נשים בסוכות

קכח. סעודת מצווה בתחילת כתיבת ספר תורה 327

חנוכה

קכט. הדלקת נרות חנוכה כשיש ערפל 328

קל. ברכת שהחיינו בהדלקה נוספת 330

קלא. זמן הדלקת נרות בקבר רחל ובמקומות השונים שם 331

קלב. זמן הדלקת נרות חנוכה כשחל ליל טבילה 333
קלג. מקום הדלקת נרות בפנימיה חלקית 335
קלד. שימוש בכוסיות נרות שבת לנרות חנוכה 337
קלה. תשובות קצרות בענייני חנוכה 339
א. הקדימו ראש חודש לחנוכה
ב. מספר נרות חנוכה מול איכות הנר
ג. זמן הלוויה בחנוכה
קלו. סדר הקריאה בתורה כשיש ספר תורה אחד ויש כמה קריאות 341

פורים
קלז. מתנות לאביונים מכספי מעשר 343
קלח. מצוות פורים מתנות לאביונים ולא מתנות לעניים 345
קלט. משלוח מנות על ידי רחפן 347
קמ. משלוח מנות העובר מאחד לשני בלא הסרת הפתק 357
קמא. שובר למסעדה כמשלוח מנות 359
קמב. סעודת פורים מוקדם בבוקר 361
קמג. משלוח מנות חלבי 365
קמד. לבישת כובע של אשה כמה ימים לפני פורים 367

יורה דעה

כשרות
קמה. חריף שבושל בסיר בשרי שאינו בן יומו לאוכלו עם חלב 373
קמו. סופגניות חלביות 375
קמז. סכו״ם בשרי שהושרה בכלי פרוה 378

סכנה
קמח. עקירת עץ דפנה 382

קמט. שתיית הקצף של הבירה 387

בשר שנתעלם

קנ. שינוע בשר בבית הכלא 390

טבילת כלים

קנא. דיבור בשעת טבילת כלים 391

קנב. טבילת כלי המשמש למדידת אוכל 393

קנג. טבל אולר כשהוא סגור 393

קנד. החזרת יין לבקבוק אחר הבדלה 395

עבודה-זרה, לא תחנם, לפני עיור

קנה. מכירת פטנט לגוי שיתכן שישמש לעבודה זרה 397

קנו. הפעלת הסקה בבניין מעורב עם חילוניים 399

קנז. לא תחנם בשיפוץ ובניית בית לגוי בשטחו 402

קנח. אשפוז חולה בבית חולים נוצרי 409

נדה

קנט. החזרת מראות טהרה 411

קס. קול באשה בליל הסדר 410

קסא. היכר בשתיית תה וקפה של איש ואשה 413

קסב. עמידה על מיטת אשתו להחליף נורה 415

קסג. טקס חנוכת מקוה 417

כיבוד אב ואם

קסד. עדכון אביו במצבו הרפואי 420

קסה. הקראת בן את שם אביו בכתובה 422

קסו. קדימת אמו בשתיית יין 424

קסז. קדימה באתרוג מהודר לאביו או לחמיו 425

לימוד תורה ופסיקת הלכה
קסח. הימנעות ממורה הוראה מובהק לפסוק בהפלות 426
קסט. לימוד עברית בכפרים ערביים 432
קע. אם לבחון את בנה במשניות 438

מעשר כספים
קעא. מעשר כספים מחוב ישן 441
קעב. מעשר כספים מירושה 442
קעג. כרטיס הגרלה מכספי מעשר 444

ברית מילה
קעד. אקמול לפני הברית 445
קעה. הקדמת ברית יצחק מפלג המנחה 447
קעו. תפילה על ממזר חולה 450
קעז. שני סנדקים בברית 452
קעח. זריזין מול סנדק חשוב 454
קעט. השתתפות אשה בסעודת ברית 457

גיור
קפ. גיור בעל תסמונת דאון 461

ספר-תורה וקדושת ספרי-קודש
קפא. מילוי אותיות בהכנסת ספר תורה על ידי הקהל 472
קפב. הנחת דף נוכחות בתוך גמרא 475
קפג. דחיית הכנסת ספר תורה 477
קפד. השכרת ספר תורה 478

מזוזה
קפה. מזוזה בבית חולים 482
קפו. מזוזה בקראוון שהעבירו 484

קפז. קדימה בסידור קידושין 486

פדיון הבן

קפח. פדיון הבן לאשה שילדה בן מבנק הזרע 489

קפט. פדיון הבן בחשש לגירושין 490

הפרשת חלה

קצ. הפרשת חלה שהתערבה בעיסה או בחלות 491

חולה

קצא. ביקור חולים במום קבוע 492

קצב. תפילה על חולה שלא יודעים את שם אמו 493

קצג. תרומת דם מגוי 495

אבלות

קצד. אבלות על הורה שהלך בדרכי עקלקלות 496

קצה. אוננות כשהמת בחוץ לארץ 499

קצו. הספד על ידי אשה 501

קצז. ביופסיה מהמת 505

קצח. קבורת אפר אדם 506

קצט. קבורה בחוץ לארץ באדמה או בארץ ישראל בקומות 509

ר. השתתפות כהן בהקמת מצבו לבנו 514

רא. לקיחת אוכל מבית האבלים 517

רב. אבלה לקלח את תינוקה 519

רג. עבודה במלצרות בימי אבלותו 521

רד. שבעה מרגע הקבורה אצל אינו דתי 523

אבן העזר

רה. שכנוע להפלה למעוברת מגוי 527

רו. מחיצה שרואים דרכה לצד אחד 529

רז. כיסוי ראש לנשים 531

רח. ייחוד אב ובנו עם אשה 533

רט. ייחוד בבתי כלא של סוהר עם אסירה 534

רי. זרע היוצא בהטלת המים 535

ריא. כליה אחת הסתרתו בשידוכים 536

ריב. חתן שענה ברוך הוא וברוך שמו בברכת האירוסין 539

ריג. עד קידושין שאינו מקפיד על בשר חלק 540

ריד. פנים חדשות למי שהיה בריקודים בחתונה 544

רטו. חתימה על כתובה בשפה אחרת 546

רטז. החתמת עד כהן ראשון בכתובה 548

ריז. השתתפות בחתונת הורה גרוש 550

ריח. לקיחת כסף מהבעל ללא רשות לטיפול פסיכולוגי 551

ריט. צמיד ברגל 557

חושן משפט

רכ. חתימה דיגיטאלית 561

רכא. החזרת חוב בבית הכנסת 563

רכב. תרומה שניתנה לבית כנסת אחר 565

רכג. חיוב בייביסיטר שנרדמה והזמינו כיבוי אש 567

רכד. שינוי שם מפעל לזכויות עובד 571

רכה. מעקה לגג שאין משתמשים בו 572

כללי

רכו. חיים של עושר וכבוד 577

רכז. חשד בהעלמת מפתח 580

רכח. לשון הרע על אדם שנפטר 581

רכט. תפילין במדבר 583

הערות ותוספות לשו״ת אבני־דרך, בתוספת הערות מתלמידי חכמים

רל. הערות ותוספות לשו״ת אבני-דרך, בתוספת הערות מתלמידי חכמים 584

כיסוי חלות שקוף 584

ספר טלפונים 584

איפור קבוע 585

אכילת קורנפלקס עם חלב 585

ברכה על מצות ישוב א״י 585

ספירת העומר בישיבה 585

לעיסת מסטיק בצום 586

בצל וביצה בתערובת 586

שהחיינו לאבל 586

הכנסת ספר תורה בספירת העומר 587

זריקת תמונה של רב 587

שהחיינו על פרי סחוט 587

חלאקה בספירת העומר 587

חלאקה בבית הכנסת 587

משגיח כשרות שאוכל ברחוב 588

הזיק גוי אם צריך לשלם 588

ברכת ברוך שאמר 588

ברכה על מסטיק 589

תפילת הדרך לנוסע בתוך העיר 589

שהחיינו על גט 590

ברכת חכם הרזים 590

טבילה במקווה בערב שבת 591

אכילת תפוח בדבש בראש השנה 592

תפילה של הבעל או שמירה על ילדיו 592

ללוות מקופת צדקה 593

סיוע של הבעל לאשתו היולדת 593

שתיית מים קודם הבדלה ביוכ״פ 593

לא ללבוש בגד מכובס תוך שמונה ימים מיום כיבוסו 593

לימוד מספרי רב שאינו הגון 594

בל תשחית במים 594

קרטיב מיין קפוא בתשעת הימים 594

הידור בד׳ מינים 595

זמן קביעת מזוזה בימי חנוכה 595

תשלום על אכילה בסוכה פסולה 595

הורדת שרוול החולצה בין תפילין של יד לתפילין של ראש 597

ברכת שהחיינו על אתרוג בט״ו בשבט 597

לחם משנה בחלה הנמצאת בתוך עטיפה כהה 598

הזמנת קוסם לקייטנת ילדים 598

גביע קידוש שחרוטים עליו שמות הקודש 598

פרו ורבו בבן שסר מהדרך 598

׳לוו עלי׳ בטיולים בחול המועד 599

אשכנזי לספר ספרדי בבין המצרים 600

תפילה בסוכה או בבית כנסת 600

כתיבת מספר טלפון על היד 600
פנים חדשות שהחתן אינו מכירם 600
אמירת שבת שלום לאשה 600
החזקת תינוק בידו שעולה לתורה 602
אכילת סוכריה בשעת קריאת התורה 603
הנחת נייר טואלט בספר תהלים 603
נטילת ידיים כשאוכל כמות קטנה 603
ברכה אחרונה על יין מא״י וחו״ל מעורבים 603
ברכת הגומל לאסיר היוצא לחופשה 605
ברכת שהחיינו בקניית בושם 605
זריזין מקדימין בברכת האילנות 606
יציאת יולדת מביתה תוך שלושים יום 607
לוו עלי ואני פורע בהוצאות שבת הנקנות בחנות יקרה 607
פיג׳מה מיוחדת לשבת 607
שימוש בכוס קידוש בלא ידיעת הבעלים 608
הנחת בגד שנדבק עליו מסטיק בתא ההקפאה בשבת 608
הזזת מקרר בשבת 609
סידור מגנטים על מקרר בשבת 609
קילוף גזר בקולפן בשבת ויו״ט 609
שריפת חמץ לבשר וחלב 610
מנגינה בצלצול פלאפון בתשעת הימים 610
מלאכה לנשים בחנוכה 611
טבילת מדפי מקרר 611
לברך גוי 611
מתנה לחג לאשתו נדה 611
הוטרד ונשבע שלא יספר וסיפר 611

הריני כפרת משכבו על סב 612

מינוי מורה הוראה 612

נתינת צדקה לאדם שמסופקים במצבו 613

פדיון שבויים בכלא ישראלי 616

גניזת ספרים ישנים 616

כתיבת שם קודש במשמעות חול 616

קריעה לאבל שחולה אלצהיימר 616

דרשת שבת הגדול לרב בימי השבעה 616

שינוי מקום בבית כנסת באבלות 616

בדיקת דור ישרים 617

יין לבן בחתונות 617

שבירת נורה בחופה 617

כפיה על מעבר דירה לירושלים 617

המרת כספים בין אנשים בחנות החלפת כספים 618

נטילת ידים לאכילה בטיול כשאין מים 619

בן תשעים לשוח 620

חומרה עם גבולות – פתח דבר

ישבחו הבריות ויעריצו האל אשר משפיע עלינו בכל עת חיים, חסד ורחמים. בראשית דבריי, בעומדי בפתיחת הכרך החמשה עשר, חש אני רצון עז להודות לאלוקי ישעי, המסכך ופורס סוכתו עלי, משפיע עלי מחסדו הגדול ומנחה אותי במעגלי צדק. ליבי נושא תפילה שיברכני בשלום ויפקוד אותי ואת כל בני ביתי ואת כל עמו ישראל לחיים טובים ולשלום, חיים בהם נוכל לשבת בהשקט ובטחה, ללא דאגות, ולהגות בתורה הקדושה.

זכינו שבדורנו רבים העוסקים וההוגים בתורה ומחדשים חידושים. ולעיתים שואלים, כיצד יתכן דבדור הקודם לא חוברו כ״כ הרבה ספרים[1]. אלא צריכים אנו לדעת כי בפועל ממש אי אפשר לגלות שום חידוש בתורה טרם שהגיע הזמן שיתגלה חידוש ההוא, כמו שכתב החיד״א (בדבש לפי מערכת ח אות ד): ״האחרונים יכולים לחדש מה שלא יכלו לחדש הראשונים, כי עדיין לא הגיע זמן החידוש ההוא״.

ומובא בדרשות החתם סופר (דף קא): ״כי התורה הקדושה טמונה בתוכה כל טוב ה׳ וכל אוצרותיו, אך התחבולה להוציא המטמונים ההמה מסר הקב״ה בחשאי לישראל, רצוני לומר שנטע הקב״ה בטבע תולדותם בינה יתירה, מה שלא נמצא כן לכל עם ולשון, ולהם לא הראה כי אם פשוטי התורה על כן לא יחפצו לקחתה״. כמו כן החתם סופר בדרשותיו (דף תז) מפרש את דברי ישעיה (נא, ד): ״כי תורה מאתי תצא - אמר הקב״ה תורה חדשה מאתי תצא, חידוש תורה מאתי תצא״. והוסיף החת״ס: ״פירוש, אותה תורה שחידש כל תלמיד חכם בדורות שעברו הנקראת תורה חדשה, התורה ההיא מאתי תצא לעין כל ישמעו מפי, כי כל דברי חכמים קיימים ואין בהם פקפוק ולא נשאר מקום להרהר״. וזו התורה המתגלית בדורנו.

בהקדמת כרך יד כתבתי: אינני מהמגבבים חומרות וסייגים, אך גם אינני ממהר לבנות היתרים וקולות על יסודות רעועים. בכל דבר שחפצים אנו להתיר או להקל עלינו לשקול, מה גובר על מה, האם הקולא מבורכת, נכונה, מבוססת ואמיתית או שמא הקולא עלולה להזיק, ואף עלולה לעקור דברי קודש ולנטוע דברים זרים באורחות חיינו.

וכבר אמר על כך הרמח״ל במסילת ישרים (פרק ו) ד״כל קולא צריכה בדיקה״. אין זה מספיק שתהא כוונה טהורה להוציא את הדין לאמיתו ולהורות ההלכה, אלא ישנו צורך נוסף להסתכל למרחק, לטווח הארוך, מה המשמעות והתועלת שתצא מפסיקה זו. קל להכריע ולעקור, אך בלתי אפשרי יהיה אחר כך לנטוע מחדש.

ולהפך, כאשר אנו בוחרים בהחמרה, יש לוודא כי זו הדרך הנכונה והמתאימה. היינו, דחומרה זו מבוססת ומחוייבת במציאות, דחומרה זו היא הדרך לעשות ״משמרת למשמרת״ (עיין בלשון השל״ה הקדוש, תולדות אדם, בית חכמה תליתאה ז), דחומרה זו תשמור על כרם ישראל בשלמותו (ולא חלילה תגרום לגידועו או פיצולו), דהחומרה יוצרת איזון רוחני מדוד ושקול לדורות. יש לוודא כי חלילה לא תהפוך לנטל, מעמסה או ייאוש בעבודת השם. דהרי אם החומרה אינה מזור ותרופה היא עלולה להיות רעל ממאיר שאחריתה מי ישורנו. בואו נשקול בכל עת מה יגרום להארת התורה והקדושה בישראל. מה לא ינעול דלת בתוכנו, ולא יגרום רפיון בקרבנו, אלא יקבץ את השכינה סביבנו (וע״ע בהקדמתנו לכרך ו).

---

[1] יש לציין כי בדור הקודם הדפוס היה יקר יותר (הגר״א נבנצל).

ברצוני להוסיף ולהאיר מעט בענייני חומרות, בכללים, בהנהגות ובדרכי עבודת ה׳ בזה:

- כאשר אדם מחמיר על עצמו, יזהר מאוד שלא יזלזל חלילה במיקל (עיין בתוספות עמ״ס עבודה-זרה לו, א מה שהביא בשם הירושלמי).
- אין לאדם להחמיר על חשבון הזולת ומשפחתו. נאמר המחמיר על עצמו תבוא עליו ברכה, ולא נאמר החמיר על אחרים... (כגון דהוא לא יטלטל ובני משפחתו יסחבו עבורו וכדו׳. שימוש בחשמל ובמים בשבת).
- אשה שיודעת שבעלה מחמיר שלא מעיקר הדין, יכולה לשאול רב (עיין תוספות נדה כ, ב ד״ה ׳כל יומא׳. חישוקי חמד עמ״ס נדה עמוד רטו). וע״ע בזה בשו״ת אגרות משה (אבן-העזר ב, יב).[2]
- כמו שכל קולא חייבת בדיקה (מסילת ישרים פרק ו), ה״ה דכל חומרא חייבת בדיקה, דלעיתים המחמיר עושה זאת מחוסר ידיעה, שכן אין אף שיטה הסוברת דצריך להחמיר בעניין זה. וכבר כתב בשו״ת שאילת (יעב״ץ ב, סה): ״אין הדעת סובלת כל החומרות המתחדשים בכל יום״. וע״ע בספר יחל־ישראל (עמ״ס אבות ח״א עמודים שה-שו דאין לנהוג חומרא מחוסר ידיעה).
- לעיתים המחמיר ׳ראה את המציאה ונפל עליה׳, כלומר, ראה את החומרה בספר אחד ׳ונדלק׳ אליה, וחשב המוצא דיש מקום לחומרה זו, אך הלה לא ידע כי כל יתר הפוסקים והספרים לא הורו כך.
- לעיתים מורה הוראה (או מובא בספר) מחמיר לעדתו בשביל לגדור גדר או הוראת שעה, ואין ללמוד ממעשהו ולקיים חומרה זאת לדורות (ולא כל חומרה יש לעשותה לכתחילה).
- במידה ורוצה האדם להחמיר, יראה מולו את דברי תשובת הרא״ש (ב, יז): הבא להחמיר עליו להביא ראיה ברורה וחזקה... אבל החומרות בלי שום טעם, ודאי דאפילו לעצמו נקרא הדיוט (וע״ע בזה בשו״ת חתם סופר ו, פב).
- יזהר אדם הרב שלא להחמיר כשאין צורך בדבר, וכבר כתב בשו״ת תשובה מאהבה (א, קפא): ״מרגלא בפומי לאמר לתלמידי, צאו וראו איזהו עונשו מרובה המחמיר שלא כדין או המקיל שלא כדין, הוי אומר המחמיר שלא כדין עונשו חמיר, כי המקיל שלא כדין חטאו בין אדם למקום ב״ה ושב ורפא לו, אבל המחמיר שלא כדין צריך לרצות את חבירו״. ועיין עוד בזה בשו״ת באר משה

[2] וע״ע בספר מגד גבעות עולם (ח״א עמוד פד): ״הייתי נוכח כאשר נשאל הגרש״ז זצ״ל על מי שנוהג בחומרא מסויימת אשר עיקר מנהג העולם הוא להקל, אבל מאידך הוא רוצה להקל לאשתו שלא תנהג כמותו, האם יש טעם לחלק בינו לבין אשתו שהוא יחמיר כרצונו, אבל אשתו תסמוך על מנהג העולם. והשיבו הגרש״ז זצ״ל: שאין מקום לחלק בדיני התורה בין איש לאשה, ואם לעצמו הוא מחמיר למה יקל לאשתו, אטו היא פטורה מן המצוות. אלא שבאמת לדעתו העניין של חומרא אינו נוהג בכל אדם, דהנה לכאורה איך יכול אדם לנהוג חומרות לעצמו הרי הוא חייב לעשות כמנהג הציבור וכפי עיקר ההלכה בשו״ע, ואם הוא מחמיר הרי הוא מוציא לעז על הציבור, אלא הפשט בחומרא הוא דמכיון שאחד למד את הסוגיא עם כל הפוסקים הראשונים והאחרונים ויצא לו אחרת ממנהג העולם - הרי הוא חייב להחמיר מכיוון שלאחר העיון נראה לו שיש להחמיר אף שהוא נגד מנהג העולם. ואם כן, המשיך הגרש״ז והשיב: בשלמא האברך המחמיר מסתמא למד את כל הסוגיא עם כל הראשונים, ונראה לו מהסוגיא להחמיר שפיר יש בידו להחמיר, אבל אשתו שלא למדה את הסוגיא אין לה סיבה להחמיר נגד מנהג העולם ועיקר ההלכה״.

(לגר״מ נחום ירושלימסקי) **בסוף הספר** (מאמר זכרון טוב, אות טוב) **והובאו דבריו גם בספר מנהג ישראל תורה** (ה יורה-דעה עמוד פ) **ובשו״ת ושב ורפא** (ג).

- **החמרה יכולה לגרום נזק, שכן לעיתים המחמיר פוגע ופוגם בתורתו או מפסיד מצווה, כגון: המחמיר שלא ללמוד מקרא בלילה וכעת אין עמו ספר אחר ובגלל חומרה זו, עובר על ביטול תורה** (עיין שו״ת עזרת-כהן קלו).[3] **וע״ע בזה בתפארת ישראל** (אבות פ״א יכין אות סג) **במתני׳ דאל תרבה לעשר אמדות. וע״ע בישורון** (כרך לו עמוד רפא).[4]
- **לעיתים הריבוי בדקדוקים וחומרות הוא מכוונת היצר לעשות לאדם מורא שמא אינו יוצא ידי חובה כדי להביאו לעצבות** (עיין צוואת הריב״ש אות מו) **או שהיצר חפץ להכביד עליו עול התורה** (עיין בקריינא דאגרתא ב, רפה).
- **״מתוך הרבה חומרות יכולים להגיע לקולות, מאחר ולא יכולים לעמוד בחומרא״, ולכן צריך לשקול בפלס למי להחמיר ומתי להחמיר** (עיין בהקדמת שו״ת קול מנחם, חושן-משפט).[5]
- **עודף הוראת חומרות לציבור גורם למאוס בדרך ה׳, וראיתי דהגר״י משאש כתב בזה על דרך ההלצה, דנאמר: ״ויצברו אותם חומרים חומרים ותבאש הארץ״, כאשר צוברים הרבה חומרות ממאסים את העולם הזה שהוא הארץ** (שו״ת ויכתוב מרדכי עמוד ה. שו״ת השואל ח״ב עמוד פז).
- **אין להחמיר בדבר שיגרום מדון עם הוריו. ריב עם ההורים נחשב להפסד מרובה** (הוראת הגרא״מ שך הובא בקונטרס הלכה כרבי אלעזר עמוד 36. שו״ת השואל ח״ב עמוד סג. וע״ע בספר פסקי שלמה ח״ב עמודים 31-36 ערך אכילה ואהבת ישראל. עיין בשו״ת אבני דרך ו, קה. ז, קלט).[6]
- **אין להחמיר במקום בו הדבר יגרום למריבה. וע״ע במהרי״ל** (לה) **שכתב שבכל איסור דרבנן שיש מקום לילך לקולא, מוטב לילך לקולא היכא דיש לחוש לאיבה ולקטטה, וע״ע בשו״ת שבות יעקב** (ב, נח), **בספר פתח הדביר** (א) **ובספר מנהג ישראל תורה** (קע עמוד רמא).

---

[3] בספר אשכבתיה דרבי (א, קכב) מובא ששאלו את הקהילות יעקב מדוע הוא קורא תהלים בלילה והשיב דזה עדיף על ביטול תורה, עיי״ש.

[4] הובא שם מהגר״ר שמואלביץ שהיה נוהג להזכיר את דברי המהרש״ל היוצא חוצץ כנגד תלמידיו שהחמירו על עצמם להדליק נרות חנוכה בעצמם ולא להשתתף בפרוטה כדין אכסנאי, ומסיים המהרש״ל את דבריו בחריפות: ״ולואי שלא יקלו בחמורות״. ומקשה היה הגרר״ש היתכן, אדם שיראת שמים נוגעת בלבבו עד שהוא מחמיר במקום שאין צריך להחמיר, כיצד יגיע סופו להיות מיקל בחמורות. והיה עונה שבשורש נפשו של אדם, כאשר חומרותיו אינן נובעות מהיותו עבד השם, והבנתו כי זהו אשר שואל ה׳ מעימו אלא מרצון אישי, הרי שיש לו לאדם כעין מכסת חומרות אותם הוא יכול להחמיר, מצפונו של האדם מוגבל הוא, ובהכרח שאם החמיר בדבר קל עלול הדבר לבוא על חשבון דברים החמורים באמת. זהו טבעו של אדם העובד את עצמו ולא את רבו [וע״ש שכך היה מבאר את הנאמר בוידוי ר״נ גאון ״את אשר הקלת החמרתי ואשר החמרת הקלתי״, היינו מכח הדבר שהחמרתי בדבר שרצון הבורא להקל בו, נולדה בהכרח התוצאה אשר החמרת הקלתי].

[5] ועיין בדברי החזו״א (יורה-דעה קכו, סק״א) שכתב: ״ואף שעושין המשכה צריך לדקדק לכתחלה שלא תהיה שום גומא בהצנור אף פחות מרביעית, אבל כבר כתב הרמב״ן בה׳ נדה לא טוב היות האדם מרבה בספיקות לחוש דלמא איכא גומא ומרוב ההרהורים נשאר בלא מעשה ואין המקוה נבנה והמכשלה רבה, אלא צריך לעשות בזריזות אחר הדקדוק״.

[6] ועיין בדברי הגר״ח גריינמן שנדפסו במכתבי התעוררות (ח״ב עמ׳ פח): ״דברים שהם עיקריים אם מצד ההלכה אם מעיקר הלימוד, הם בגדר אין עצה ואין תבונה וגו׳, אבל דברים של חומרא והנהגות, הרי דרכי שלום וכבוד אם שקולים כנגד״.

- ככלל אין לתלמיד להחמיר בפני רבו (וע"ע באריכות בזה ובפרטים בשו"ת אבני דרך ו, קכב).
- אין להחמיר ע"פ סיפור ששמע (ושינו בגמרא במסכת בבא-בתרא קל, ב דאין למדין הלכה לא מפי לימוד/מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה).
- אין להחמיר על חשבון "וחי בהם", פיקוח נפש (כגון: כאשר ישנה מחלה רצינית, וישנו רופא המומחה בטיפול במחלה זו, אין להתפשר ולומר לאשה אל תלכי לרופא, חפשי רופאה אף שהיא [הרופאה] אינה מומחית וע"ע בשו"ת אז נדברו י, לג).
- בדבר שפשט היתרו בכל ישראל, אסור לאדם להחמיר על עצמו בפרהסיא (עי' משנה-ברורה סג, סק"ו).
- יש להחמיר במיוחד ביחס לשאלות של ילדים גם אם הם נראות שאלות מטופשות, בכדי שלא למנוע מהם בעתיד לשאול. וה"ה בשאלות שטות של שאר בני אדם, כשהם שואלים ממקום רציני ולא מודעים שאין כלל ספק בשאלתם והשאלה אינה מתחלת (עיין בעיון-יעקב עמ"ס שבת לא, ב. בספר גאון ההוראה על הגרצ"פ ח"ב עמוד 170, בכהן ששאל על כלבו שמת אם יכול לשהות בבית הנעשה אהל מת. בהקדמת שו"ת אבני דרך לכרך ו).
- ישנם דברים בהם מותר להחמיר: איסורי חמץ בפסח[7], איסורי עריות ואיסורי עבודה זרה.
- בעודי בזה ראיתי דנכון להזכיר את דבריו של בעל שו"ת מנחת אשר (הובא בקובץ בנתיבות ההלכה מא עמוד 79): "ומצטער אני מאוד על מה שהשתרש לאחרונה בעולם התורה שכל אחד מחפש חומרות חדשים לבקרים ומוציא לעז על רבבות אלפי ישראל מימות עולם כאילו טובים אנו מאבותינו וכל המחמיר מחבירו משובח הימנו אף בחומרות שאין בהם טעם".

ואזכיר דברים נפלאים בזה בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל (הובא בקובץ ישורון מ עמוד קלד): "ענין הדקדוקים והחומרות בדינים הוא ודאי עיקר גדול. אולם יש צורך גדול להזהר לבל יבוא לידי נזק. כלל גדול בכוחות הנפש, כל המפליג בערך ענין אחד, קרוב שעל ידי זה יוקטן בעיניו ערך ענין אחר. וסכנה גדולה נשקפת בזה ברוחניות, שעלול היצר להשתמש בתחבולה זו להשביע את האדם בדקדוקי מצוה אחת כדי להכשילו ח"ו בעבירות רבות. ע"כ נכון הוא להקדים ולהחמיר בדקדוקים בענינים עיקריים כמו ביטול תורה, לשון הרע וכו', כדי להמלט מהסכנה שע"י דקדוקים צדדיים בהידורי הידורים יסיח דעתו ח"ו מהענינים העיקריים אשר לדאבוננו אנו נכשלים בהם. הלא ידמה בזה לבן אדם הבא לפני המלך בעניבה יפה מאד, והוא לבוש בלויי סחבות וסמרטוטים".

על דברינו ברצוני להוסיף כי בספר המלך במסיבו (ח"א עמוד קעא) מובא בשם הראגוצ'ובר: "כאשר אתה בא לשאלני שאלה בהלכה - מחוייב אני להשיבך. כיצד אני עצמי נוהג - אינני מחוייב להשיב" (לעיתים הרב מחמיר על עצמו או שנוהג אחרות בשאלות שפוסק כגון תפילין ר"ת שעונה עליהם למרות שהוא אינו מניחן וכדו').

אגב עיסוקנו בענייני פסיקת הלכה בכלל וחומרות בפרט, ברצוני להדגיש: **אבקש בכל לשון דבמקרים שהתרנו בדיעבד, שלא לעשות מזה לכתחילה.**

כמו כן, כידוע דרכנו לקצר, ולעיתים רבות אנו מפנים למקורות נוספים ומציינים "עיין שם" או "עיי"ש", ואף שבעבר יצאו נגד המחברים המפנים כך (עיין בספר-הברית בהקדמה ראשונה. בספר פלא-יועץ ערך אספה. שו"ת ברכת יהודה ח"ג עמוד י), נראה דכיום אין בכך הבעיה. שכן הטעם שבגללו יצאו נגד זה

[7] עיין בפלא יועץ (ערך חשוד), בספר מועד לכל חי (ב אות יז) ובכף-החיים (תנג, סק"מ).

הוא משום שלא יהא למעיינים דרך למצוא את הספר (הפלא-יועץ, דאין עוד בעירו) ולעיין בו. אך בשנים האחרונות שיצאו תוכנות בהם הספרים נמצאים תחת כל עץ רענן (כאוצר החכמה ועוד), ממילא כל אחד יכול לפתוח את הספר ולעיין בו (וגם מי שאין לו תוכנה, יכול לבקש מחבר שיחפש בשבילו או לגשת לבית מדרש בהם קיימת התוכנה).

הגאון רבי יעקב עמדין בהגהות וחידושים על מסכת גיטין (נח, א) כותב: "ועל אותה שעה נחתם גזר דינם - על שראו ולא מיחו אותן שבידם למחות שלא היו חושבין זאת לעון... מכאן נראה ברור שיש עון שאינו מפורש ומבואר בשום מקום והוא חמור מאד ושנוי בעיני המקום יותר מעבירות חמורות להעניש הרבים בעבורו בשביל שאין חוששין לו כלל" (ועיי"ש בהמשך דבריו).

■■■

בפתח כרך החמשה עשר, חשבתי לציין מעט מהמובא בחז"ל על מספר זה (חמש עשרה):

- "חֲסִידִים וְאַנְשֵׁי מַעֲשֶׂה הָיוּ מְרַקְּדִים לְפָנֵיהֶם בַּאֲבוּקוֹת שֶׁל אוֹר שֶׁבִּידֵיהֶן, וְאוֹמְרִים לְפָנֵיהֶן דִּבְרֵי שִׁירוֹת וְתִשְׁבָּחוֹת. וְהַלְוִיִּם בְּכִנּוֹרוֹת וּבִנְבָלִים וּבְמִצְלְתַּיִם וּבַחֲצוֹצְרוֹת וּבְכֵלֵי שִׁיר בְּלֹא מִסְפָּר, עַל חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה מַעֲלוֹת הַיּוֹרְדוֹת מֵעֶזְרַת יִשְׂרָאֵל לְעֶזְרַת נָשִׁים, כְּנֶגֶד חֲמִשָּׁה עָשָׂר שִׁיר הַמַּעֲלוֹת שֶׁבַּתְּהִלִּים, שֶׁעֲלֵיהֶן לְוִיִּם עוֹמְדִין בְּכֵלֵי שִׁיר" (סוכה ה, ד. וע"ע במסכת מדות ב, ה. סוכה נא, ב).
- "בן חמש עשרה לתלמוד" (אבות ה, כא).
- "חמש עשרה מדות נאמרו בת"ח ואלו הן. נאה בביאתו. חסיד בישיבתו. ערום ביראה. פקח בדעת. חכם בדרכיו. כונס וזכרן. מרבה להשיב. שואל כענין ומשיב כהלכה. ומשיב על כל פרק ופרק דבר. הולך אצל חכם. ולמד ע"מ ללמד. ועל מנת לעשות" (מסכתות קטנות, דרך ארץ זוטא ג, ה).
- "א"ר תנחומא למה התקינו ברכות חמש עשרה עד שומע תפלה כנגד ט"ו אזכרות שבהבו לה' בני אלים עד ה' למבול ישב שהוא מכלה את הפורעניות מלבא לעולם" (בראשית-רבה מט אות ח).
- את ברכת ישתבח מסיימות חמש ביטויים של שבח (שיר, שבחה, הלל, זמרה, עז, ממשלה, נצח, גדולה, גבורה, תהלה, תפארת, קדושה, מלכות ברכות והודאות).
- חמשה עשר המזמורים הבאים ברציפות ופותחים במילים "שיר המעלות".

וכבר אמר הנביא ישעיהו: "בטחו בה' עדי עד, כי בי־ה, ית' צור עולמים".

■■■

חש אני חובה נעימה להודות ולהחזיק טובה גדולה למאורי הדור, הרבנים הגאונים שלמרות טרדות הציבור, עמלו והשקיעו זמן וקראו את התשובות, העירו והאירו, הוסיפו והשמיטו וסייעו בידי לבל תצא תקלה. וביניהם הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א, הרה"ג אברהם דורי, הרה"ג מתתיהו גבאי, הרה"ג מרדכי פטרפרוינד שליט"א, הערותיהם הרבות משולבות בגופי התשובות, ישלם ה' פועלם ומשכורתם תהא שלימה מן השמים.

יחזה הקורא כי בגוף התשובות עצמם מופיעות תשובות שקבלתי (והתייעצתי) מתלמידי חכמים רבים. והכל על מנת להגיע לחקר האמת. תודה לכל הרבנים שענו לי על שאלותיי וספקותיי.

הנני מכיר טובה וחש הערכה עצומה להרה"ג יוסף ליברמן שליט"א על אשר הנחני בדרך האמת וקירבני אליו בעבותות אהבה. וכן להרה"ג שמחה הכהן קוק שליט"א אשר עודדני מתחילת דרכי בהפצת ההלכה.

כמו כן, הנני מחזיק טובה מרובה לישיבת ברכת משה במעלה אדומים אשר בשנות לימודיי שם הגיתי בתורה והוסמכתי לרבנות, וזכיתי לינוק מתלמידי חכמים אנשי אמת אוהבי ה' המחנכים לקרבת אלקים.

השיר והשבח להורי היקרים על כל החסד שגמלו עמי, יאריך ה' את ימיהם בטוב ויזכו לראות נחת רוח מכל יוצאי חלציהם מתוך בריאות ושלווה.

נוות ביתי תחלק שלל, רעייתי רותי, אשר עומדת לימיני ומאפשרת לי ללמוד וללמד בלוקחה על שכמה לסבול את עול הבית ביתר שאת במסירות אין קץ ובתבונה רבה, "יְשַׁלֵּם ה' פָּעֳלֵךְ וּתְהִי מַשְׂכֻּרְתֵּךְ שְׁלֵמָה מֵעִם ה'" (רות ב, יב). ידיה רב לה בספר הזה ובכל פעולותיי. יהי רצון מלפני שוכן מרומים שנזכה באושר ובשמחה לראות יחדיו את ילדינו: הודיה ובעלה חננאל למשפחת רוזנברג, תמר, נריה־יצחק, נועה, שירה ורינה גדלים בתורה ויראת ה' טהורה תהא נסוכה על פניהם כל הימים, מתוך נחת והרחבת הדעת, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

אורח חיים

א. התפנות על יד בעל חיים

נשאלנו לגבי אשה נכה המתגוררת בדירה קטנה ויש ברשותה כלב. כאשר באים אנשים לבקרה היא מכניסה את הכלב למרפסת הצמודה לשירותים, דא עקא, כאשר אנשים מתפנים הכלב רואה אותם בשעה זו. ונשאלנו האם מותר להתפנות ליד בעל חיים.

הגמרא במסכת בכורות (מד, ב) אומרת: אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא משתינין מים בפני רבים ואין שותין מים בפני רבים ותניא נמי הכי משתינין מים בפני רבים ואין שותין מים בפני רבים ומעשה באחד שביקש להשתין מים ולא השתין ונמצא כריסו צבה. מדברי הגמרא אנו למדים כי מותר לעשות צרכים קטנים בפני אנשים, וממילא גם בפני בעלי חיים, דהרי דינם אינו חמור יותר.

הגמרא במסכת נדה (יז, א) מביאה בשם רשב"י כי ארבעה דברים הקב"ה שונאן ואחד מהם הוא: "המשמש מיטתו בפני כל חי". רב יהודה הבין כי איסור תשמיש הוא אפילו בפני בעל חיים (כעכברים), אך רב יהודה עונה לו בגמרא דאין איסור לפני בעל חיים, אלא כוונת הגמרא דהאיסור הוא בפני העבדים והשפחות. אך מידת חסידות וודאי דיש, שהרי "אביי באלי דידבי, רבה באלי פרוחי". כלומר אביי ורבא היו מגרשים את הזבובים והיתושים בשעת תשמיש. וכ"כ בתוספות הרא"ש (ד"ה 'מקרקיש') דהיו מוסיפים צניעות והחמירו על עצמם. אולם ראיתי פירוש מעניין בחידושי רבי ידידיה טיאה ווייל (ד"ה 'אביי') דביאר (ע"פ ספר זרע-יצחק אבות ה, ה) דהזבובים מבלבלים את האדם במחשבות זרות, ולכן היה נס בבית המקדש שלא היו זבובים בבית המטבחיים, ולכן גירשם הכא, כדי שבשעת תשמיש לא יהיו לו מחשבות זרות, עיי"ש.

לגבי צרכים גדולים, מצינו שאין שצריך להיזהר שלא להתפנות בפני בני אדם, כמבואר בגמרא במסכת ברכות (סב, א): אמר עולא אחורי הגדר נפנה מיד ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע, איסי בר נתן מתני הכי אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חברו שומע ובבקעה כל זמן שאין חברו רואהו, רב אשי אמר מאי כל זמן שאין חברו רואה דקאמר איסי בר נתן כל זמן שאין חברו רואה את פרועו אבל לדידיה חזי ליה.

הרי"ף (מה, א) והרא"ש (ט, כח) מביאים את דברי עולא ואת דברי רב אשי שמסביר את מה שאמר איסי בר נתן לגבי הנפנה בבקעה שעיקר ההקפדה שלא יראו את פירועו. לפי זה משמע שהם פוסקים כעולא שהנפנה מאחורי הגדר נפנה מיד, וכרב אשי שבבקעה יקפיד שלא יראו את פירועו. ועיין בבית יוסף שהסביר את שיטתם שהלכה כעולא במחלוקתו עם איסי בר נתן אך לא במחלוקתו עם רב אשי. ועיין בשלטי הגבורים (אות ב) שביאר כי רב אשי עצמו לא חלק על עולא במה שאמר על הנפנה מאחורי הגדר. וע"ע בגר"א (אמרי נועם ובביאורו לשו"ע סקי"ד) שרב אשי סובר כאיסי בר נתן רק במה שאמר על הנפנה בבקעה, שהרי אינו סובר את התירוץ שבגמרא שהקלו בטהרות. לפיכך כשם שאינו מקבל את התירוץ הזה על הקושיה מהברייתא השניה, כך אינו מקבל את התירוץ הזה על הקושיה מהברייתא הראשונה, נמצא שבודאי הלכה כעולא שהנפנה מאחורי הגדר נפנה מיד.

אולם הרמב"ם (דעות ה, ו) כתב: "אחרי הגדר - יתרחק כדי שלא ישמע חבירו קולו אם נתעטש, ואם נפנה בבקעה - ירחיק כדי שלא יראה חבירו פירועו". כלומר, הרמב"ם פוסק כאיסי לגמרי, כנראה משום שרב אשי סובר כמותו, ומפרש שסובר כמותו בכל, גם לגבי הנפנה מאחורי הגדר שצריך להתרחק כדי שלא ישמעו את קול עיטושו.

ואילו רבינו ירוחם (ח"ב נתיב יג), המאירי, בעל האגודה ובעל המאורות כותבים שהלכה כעולא לגבי הנפנה מאחורי הגדר, ולגבי הנפנה בבקעה צריך שלא ישמעו את עיטושו וגם לא יראו את פירועו. הבית יוסף מביא את השיטה הזו ומסביר שיש ספק בדברי רב אשי האם מסביר את מה שאמר איסי בר נתן מפני שסובר כמותו. נראה שצריך להוסיף שכנראה שני השיעורים האלה קרובים זה לזה, לכן אין מניעה לומר את שניהם. השולחן ערוך (אורח-חיים ג, ח) פוסק כדברי הרי"ף והרא"ש. וזו לשון מרן: "כשנפנה בשדה, אם הוא אחורי הגדר - יפנה מיד, ובבקעה - יתרחק עד מקום שלא יוכל חבירו לראות פירועו".

הבן איש חי (פרשת ויצא אות ז) העלה בזה: "כשנפנה בשדה במקום מגולה יתרחק עד שלא יוכל חבירו לראות פירועו מה שמגלה מבשרו מלפניו ומאחריו (שו"ע ג, ח), ואין צריך להתרחק הרבה עד כדי שלא יראה את גופו כלל, אלא הוא רק שלא יראה פירועו, אבל אחורי הגדר נפנה אפילו שהוא קרוב ששומע חברו קול עטושו של מטה... דשמיעת קול עטוש של מטה אין בזה איסור משום צניעות, אלא שהוא ענין חרפה ובושה לרוב בני אדם, ומי שאינו מקפיד אינו מקפיד, וכן בימי חכמי התלמוד לא היו מקפידין על זה".

מדין זה של היכן להתפנות, אנו למדים שחששו חכמים והחמירו שלא להתפנות בפני בני אדם. אולם ניתן לדייק מכאן דלא אסרו להתפנות על יד בעלי חיים, דהרי בעבר התפנו בשדה ובבקעה, ולא מצינו דהגמרא אומרת שיש לוודא שאין בעל חיים, אלא נאמר כי אחורי הגדר מיד מותר להתפנות (שכן אין חבירו רואהו). ואם היה מקום למיחש שמא תעבור חית השדה ותראהו שהרי בעלי חיים מצויים בבקעה ובשדה, היתה הגמרא מסייגת זאת.

כמו כן, מצינו שלתלמידי חכמים יש להחמיר שלא לשמש בפני בעלי חיים, אך מעיקר הדין מותר, וממילא מעיקר הדין מותר שבע"ח יראה את האיברים המוצנעים (בשעה שמתפנה). וזו לשון הטור (אבן-העזר כה): "ולא ישמש בפני כל חי, גרסינן בנדה בפרק כל היד (דף יז, א) רבה מקרקש זגי דכלתיה אביי באלי דדבי, פירוש היו מבריחים אפילו הצרעים והזבובים שסביב מטותיהם בשעת תשמיש. מיהו הם היו מחמירים על עצמן דגרסינן נמי התם אמר ליה רב יהודה לשמואל אפילו בפני עכברים פירוש שאל לו על מה שאין משמש מטתו בפני כל חי אם אסור אפילו בפני עכברים, אמר ליה לא אלא כגון של בית פלוני שמשמשים מטותיהן בפני עבדיהן אלמא שמותר בפני עכברים, אלא שהם היו מחמירים על עצמן, הלכך מותר אפילו בפני בהמה וחיה". ואם התירו לשמש בפני בעל חיים, כל שכן שמותר להתפנות לפני בעלי חיים.

ואציין כי הראב"ד (בעלי הנפש, שער הפרישה ב סק"ז) והמאירי (נדה טז, ב ד"ה 'כתוב') כתבו דשרי לשמש אף בפני תינוק שאינו יודע לדבר (וממילא כ"ש בפני בע"ח).

אך יש להעיר ולעורר, דלמרות כל ההיתר, צריכים האנשים להתפנות בצניעות ככל האפשר, וכשיעור שאמרו חכמים במסכת ברכות (כג, ב) ונפסק בשולחן ערוך (ג, ד): "לא יגלה עצמו כי אם לאחריו טפח ומלפניו טפחיים, ואשה מאחריה טפח ומלפניה ולא כלום".

העולה לדינא: כאשר מתפנה בצניעות מותר לו גם בפני בעל חיים. וכן הסכימו עמי תלמידי חכמים רבים.[1]

---

[1] וזו לשונו של הרה"ג גדעון בן משה: "לא שמענו איסור כזה. ומשמע שהנפנה בשדה שמותר. אע"פ שעוף השמים או מכרסמים למניהם שבשדה רואים אותו. לא נאסר". וכ"כ הרה"ג חיים רוטר: "מותר, עי' ברכות (סב, א) אביי מרביא ליה

ב. מעבר עם אוכל בבית הכסא

נשאלנו לגבי משפחה אשר קנתה מקפיא חדש, והמקום היחידי בבית שיש באפשרותה להניחו הוא במרפסת השירות עם מכונת הכביסה. אלא שבכדי להגיע לשם צריך לעבור בחדר האמבטיה והשירותים. ושאלתם האם מותר, שהרי לצורך הכנסת והוצאת המאכלים מהמקפיא, יצטרכו להעביר את האוכל בחדר האמבטיה והשירותים.

בשו״ת אבני דרך (ג, ג) עסקנו בעניין כניסה עם אוכל לשירותים, ואציין לך ממה שהעלנו. מדברי הבאר־היטב (ג, ב. פד, ב-ג) משמע שהאיסור הוא לאכול שם, אך אין איסור להכניס אוכל לשם.

אך, יש פוסקים שהחמירו ואסרו אוכל שנכנס לבית הכסא ובהם החסד־לאלפים (ד, ב) בהגהת בן הרהמ״ח, עוד־יוסף־חי (תולדות אות ו), ועיין עוד בספר בית־יצחק ובטעמי־המנהגים (יא, קונטרס אחרון אות כ) שהביא בשם הר״ש מבעלז שהקפיד שלא לאכול מאכל שהיה בבית הכסא. אולם בשו״ת רבבות־אפרים (ה, י) ביאר כי מעשיהם נבעו מקדושתם, אך מדינא הדבר אינו נאסר, וע״ע בשו״ת עקיבה יוסף (אורח-חיים ב) ובשו״ת משנת יוסף (יג, רסב).

מדברי שו״ת שלמת־חיים (ג, ט) משמע דמותר להיכנס עם אוכל לבית הכסא כאשר המאכל מכוסה. וכ״כ גם בשו״ת ציץ אליעזר (יד, ב) להקל להיכנס עם אוכל לשירותים כאשר האוכל מכוסה. וע״ע בשו״ת תורה לשמה (כג), בשו״ת מנחת יצחק (ג, סג), בשו״ת באר משה (ח, מא) ובשו״ת אפרקסתא דעניא (קלג).

בשו״ת יביע־אומר (ד, ה) הכריע כי במקום שהמאכל מכוסה או נמצא בתוך הכיס, אין להכניס לכתחילה לבית הכסא אלא אם כן אין לו היכן להניחם, וז״ל: ״נראה שאם האוכלים מכוסים בשקית ניר או בכיס בגדו יש להקל בזה אף לכתחילה, אם יש לו צורך להכנס לבית הכסא ואין לו מקום להניחם, דשעת הדחק כדיעבד דמי. אבל היכא דאפשר להניחם בחוץ טוב להחמיר לכתחלה שלא להכנס בהם לבהכ״ס אפילו הם מחופים ומכוסים היטב״ (וע״ע בדבריו בשו״ת יביע אומר ג, א אות י).

וכ״כ בילקוט יוסף (ג, הערה כג) שאין איסור הכנסת אוכלין לבית הכסא משום רוח רעה, אלא מצד מיאוס, ופסק דלכתחילה לא ייכנס עם אוכל אפילו שהוא עטוף וסגור, אך בדיעבד אם נכנס ניתן לאוכלו, וזהו על פי אביו וכן ע״פ הישכיל־עבדי (ז, מה), ועיין עוד בשו״ת מהר״ם־בריסק (א, י). וכן כתבו להקל בשו״ת הר־צבי (אורח-חיים א, נ) ובשו״ת בצל־החכמה (ג, יא) במקרה שהכניס אוכל לבית הכסא. ועיין בשו״ת משנה־הלכות (ה, ב). ומשמע דזה רק בדיעבד. וכן איתא ברבבות־ויובלות (ב, יב) ש״אם האוכל נמצא בתוך שקית סגורה, בשעת הדחק יש להתיר״. וע״ע בשו״ת רבבות אפרים (א, ח), בשו״ת דברי שלום קרויז (ג, א), בשו״ת שערי יושר (ד, א), בספר שמירת הגוף והנפש (נד, סקכ״ט), בספר היכל הוראה (א, ב), בספר בית מתתיהו (ב, לט) ובספר הגיוני הפרשה (פרשת חקת).

בשו״ת תשובות־והנהגות (ב, ד) מובא כי במקום בו יש בבית הכסא גם אמבטיה או מעבר למקום אחר (כמרפסת שירות), שרי להכניס לתוכו אוכל או למלוח שם בשר בעת הצורך, שכן מהות החדר אינה רק לצורך בית הכסא (וכ״כ בשו״ת דברי-יציב, יורה-דעה לד), ועיין שם בסוף תשובתו דלכתחילה לא הקל

(אמיה) אמרא למיעל בהדיא לבית הכסא, וע״ע בנדה (יז, א)״. וכן התיר הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״אינני מוצא סיבה לאסור, ובפרט כשאין אפשרות אחרת״.

להיכנס עם אוכל לשירותים (אלא אם כן יש בו בית מרחץ). וע"ע בשו"ת שבט הלוי (י, קסה אות ח) ובשו"ת מחקרי ארץ (ג, ה).

העולה לדינא: כיוון שבית הכסא והאמבטיה משמשים גם כמקום מעבר (למפרסת השירות), ואין מקום אחר בבית להניח את המקפיא (הוי כדיעבד), לפיכך נראה לענ"ד להתיר להעביר דרך מקום זה מאכלים מכוסים (וכפי שמצוי ברוב המקומות שמכניסים למקפיא רק אוכל סגור).

ג. נטילת ידיים אחר הוצאת כינים

האם אמא שבודקת לבתה כינים צריכה ליטול ידיים אחר הבדיקה? האם אדם שמצא על מכנסיו כינה והורידה ממנו (בלא להורגה) צריך נטילת ידיים?

מי שמוציא כינים משערות ראשו או שנגע בכינה (אף לא בשערות) צריך ליטול ידיים כפי שכתב הבית יוסף (סי׳ ד) בשם מהר״י אבואב (ז), וכן נפסק בשולחן ערוך (ד, יח) וזה מפני שהכינה נבראת מהזיעה, והיא באה מזוהמת האדם כמובא בשערי תשובה (סקי״ב) והמשנה ברורה (סקמ״ה). וע״ע במשנה ברורה (צז, סקי״ב) דהנטילה היא משום רוח רעה. וכן העלה הפרי מגדים (אשל[1]-אברהם ד, סקכ״ב) דעצם הנגיעה בכינה מצריכה נטילה, אפילו הכינה על בגדיו (ולא בראשו וכדו׳).

זאת בניגוד לדעת העטרת זקנים (ז) הסובר כי דווקא בהורג את הכינה יש ליטול ידיו, אך לא בנוגע (דלשטיתו המיאוס והלכלוך מצריכים את הנטילה). אך רבים חלקו והעלו דכל שהוא נגע בכינה צריך ליטול את ידיו, והכי דעת החיי אדם (כלל ב, ה), הקיצור שולחן ערוך (ב, ט), כף החיים (ד, סקפ״ד) ועוד.

ואעיר כי השיירי כנסת הגדולה (סי׳ צז) ציין דאפשר שהאור זרוע שציין הרמ״א חולק על כך וסובר שאין צריך נטילה (אולם מהרמ״א ד, יח נראה דהוא נוקט דכן צריך נטילה עיי״ש). ודעת המגן אברהם (ד, סק״ז) דאין צריך נטילה אלא סגי בניקיון ידיו, ועיין במאמר מרדכי (צו, סק״ג) שהעיר והשיג על דברי המגן אברהם (ועיין בעיקר זה, בשו״ת הרשב״א א, קנג). וע״ע בזה בתהלה לדוד (ד, סקכ״ב), ביפה ללב (סקכ״ו) ובשארית יוסף (ח״א עמוד סד סי׳ ד, כו) שפסק: ״הנוגע בכינה צריך ליטול ידיו. ולאו דוקא אם הרגה״.

הבן איש חי (פרשת תולדות אות יז) דציין ״החופף בראשו והמפלה כליו, אפילו לא מצא בהם כנה, וכן הנוגע בכנה, צריך רחיצה פעם אחת משום נקיות״. ופסק בספר הלכה ברורה (ד, נט) דמי שנגע בכינה צריך ליטול ידיו (ואפילו אינו בודק בשערות ראשו, כל שנגע בכינה צריך ליטול ידיו). וע״ע בספר מאסף לכל המחנות (סקקי״ז) ומה שהביא בשם היעב״ץ.

העולה לדינא: כל הנוגע בכינה אפילו לא הרגה (ואפילו לא נגע כלל בשערות) עליו ליטול ידיים.

---

[1] ואומר כי בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (ד הערה 250) הביא מהאשל אברהם שמצדד דאפילו רק ראה כינה ונתן דעתו לפלותה ולזרקה נכון ליטול ידיו אפילו לא נגע בה. אך אנו איננו מחמירים בראיה בעלמא, אלא דווקא כשנגע. שהרי כבר העלה המג״א (צז, סק״ז) והשו״ע הרב (צז, ג) דיכול ליטול כינה על ידי בגד ואינו צריך נטילת ידים.

ד. נטילת ידיים אחר בדיקת עד טהרה

האם אחר שמסתכל הרב על העד בדיקה הוא צריך ליטול את ידיו? האם כאשר בעל נוגע ומתבונן בעד הבדיקה של רעייתו, צריך הוא ליטול ידיו לאחר מכן?

הגמרא במסכת ברכות (ד, א) מביאה כי דוד המלך אמר לפני הקב״ה, רבש״ע לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ויל״ע מדוע הוסיפו אות ״ו״, לפני בשפיר. ואולי ניתן למימר דדוד אמר דבזכות הלכלוך ״שמרה נפשי כי חסיד אני״, וממילא הוא לא היה נוטל ידיו.

אלא שבשו״ת שבט הקהתי (ב, שכח אות ג. ג, א אות ג) כתב דאם העד מלוכלך מזיעה או שאר לחות יש ליטול ידיים כשנגע בו. והביא ראיה מספר רוח חיים לגר״ח פלאג׳י (ד, סק״ו) דצריך להיזהר מלגעת בכובע עם זיעה כשיש ממשות מזוהמא עיי״ש. וכן העלו בספר מנחת גדעון (י הערה כ) ובספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (יד, ד) והוסיף שם דאם הוי לח ונגע במקום הלח צריך ליטול ידיו.

אולם הרה״ג גבריאל ציננער בספרו נטעי גבריאל (הלכות נדה ח״ב עמוד תתרלה) הביא בעניין זה דעות לכאן ולכאן (האם יש ליטול כנוגע במקום מטונף או שאין חיוב ליטול את ידיו), וחילק שם בין מציאות שחפץ ללמוד תורה אחר הנגיעה בעד בדיקה (דאין חייב ליטול) לבין אם חפץ (אחר הנגיעה בעד בדיקה) כעת להתפלל (דיטול).

ואמנם בשו״ת שלמת חיים (לו-לז) דן לגבי נגיעה במקום מכוסה בשעת הנחת תפילין וכתב, דכל מה ששייך למצוה, אין בנגיעה צורך נטילה, אך הוסיף בסוף דבריו ומ״מ המחמירים תבוא עליהם ברכה. ולפי״ז ראוי אף אצלנו ליטול ידיו. וע״ע בשו״ת מציון תצא תורה (א, תקכב) דהובא בשם הגר״א נבנצל דלכאורה יש ליטול ידיים אחר שמסתכלים במראה.[1]

וחזיתי הערה (והארה) חשובה בדין זה בספר גם אני אודך לגרב״כ דדון (אורח-חיים יד) כי יש ליטול גם מסיבות של הגיינה ונקיון, ואלו דבריו: ״הואיל ולעיתים יש לאשה דלקת או פטריה וכיו״ב באותו מקום, והחיידקים עוברים גם על גבי העד בדיקה ויכולים להתרבות ולעבור גם לידי הרב הפוסק, ויכול לבא לידי סכנה ב״מ, הואיל וידיים עסקניות הן, ובטעות יכול גם ליגוע בפיו, או בעיניו, וכבר אירעו מעשים בזה מאז ומעולם, ועל כן הואיל וחמירא סכנתא מאיסורא, טוב ונכון ליטול ידיו אחר שנגע בעד בדיקה, ומה טוב שאף ירחץ ידיו בסבון״ (ואעיר כי אם אין נטלה וסבון, אזי סגי שישפשף את ידיו במים). וע״ע בשו״ת השואל (ג, לח).

טעם זה שיש ליטול משום הגיינה נכון, שכן שנינו בגמרא במסכת נדה (סה, ב): ״דם נדה זיהום״. כלומר, מזהם את היד במשמוש בו (ועיי״ש במאירי ד״ה ׳כל׳). וכן איתא גם בתוספתא (ט, ז).

---

[1] והעיר ידידי הרה״ג מרדכי פטרפרוינד: ״זכיתי ב״ה לשהות שנים רבות אצל רבותי בבתי ההוראה, ובכל עת מביאים עדי טהרה באמצע שלומדים ושמשיבים למבקשי דבר ה׳ זו הלכה, ומעולם לא ראיתי לרבותי שיטלו ידיהם אחר שנוגעים בעדים״.

ה. עניית תשובות בהלכה בשעת גזירת ציפורניים

האם מותר לענות לשאלות בהלכה בשעה שגוזר את ציפורניו?

הגמרא במסכת פסחים (קיב, א) מונה דברים שיש בהם משום רוח רעה ואחד מהם הנוטל ציפורניו. מצינו שנוטלים ידיים מפני רוח רעה כמובא במשנה ברורה (ד, סקל"ח). ומפורש כתב השולחן ערוך (ד, כא) שדווקא במלמולי זיעה אסור בתפילה ובדברי תורה. אבל בדבר של רוח רעה אף שחייב ליטול ידיו בשביל להעביר את הרוח רעה, מכל מקום אין איסור בזמן זה של תפילה ודברי תורה.

השולחן ערוך (ד, יח) כתב: "אלו דברים צריכים נטילה במים... והנוטל צפרניו...". אמנם בסעיף כג כתב "לא תקנו נטילת ידים אלא לק"ש ולתפילה, אבל ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה, אא"כ הוא ישן על מטתו ערום, שאז אסור להזכיר את השם עד **שינקה** אותם" [וראה בב"י (פה, א) מש"כ בשם רבינו יונה, ומה שכתב שם לפרש דבריו]. וראה שם במשנה ברורה (סקס"א) שה"ה לתורה אסור בלא נקיון, שהוא בצרורות או בכל מידי דמנקי. אך כאשר לא נגע בגופו הערום, וחייב בנטילה רק מצד רוח רעה לא חמיר מהשכים בבוקר, שיש לו רוח רעה של בת מלך, ורשאי בדברי תורה אף בלא נטילה ובלא נקיות.

הברכי יוסף הביא בשם הזוה"ק (והביאו בשערי תשובה ד, סקט"ו) והביאו המשנה ברורה (ד, סקס"א) שאסור אף בברכות השחר לפני נטילת ידים. וכתב המשנה ברורה (שם) "וראוי להחמיר ביש לו מים".

בשולחן ערוך הרב (א, ז) איתא:

> ומי שישן במלבושיו מאחר שיכול להיות שלא נגעו ידיו במקומות מטונפים שבגופו הרי סתם ידים אלו כשרות להזכיר השם בברכות ולדבר דברי תורה מדין התלמוד והפוסקים (כמו שיתבאר בסי' ד) ואין צריך לומר ליגע במלבושיו קודם נטילת ידים אף על פי שרוח רעה שורה עליהן רק שלא ליגע באוכלין ומשקין בלבד כמו שיתבאר שם. אך בזוהר החמירו מאד שלא לברך ולא ללמוד וכן שלא ליגע במלבושיו וכן שלא לילך ד' אמות בעוד רוח הטומאה שורה על הידים קודם נטילת ידים שחרית והמהלך ד' אמות חייב מיתה כי בהשראת טומאה זו על ידיו חילל קדושת ה' אשר עליו כעל כל עבדי ה' המתקדשים בקדושתו של מקום ברוך הוא ותורתו הקדושה בקדושה וטהרה יתירה על טהרת המון עם אשר לא הגיעו למדה זו. ומכל מקום אם אירע מקרה שאין לו מים ליטול ידיו ג' פעמים כראוי להעביר רוח הטומאה כשמשכים בלילה חלילה לו ליבטל מדברי תורה עד שיאיר היום ויטול ידיו ג' פעמים אלא יטול מעט או ינקה בכל מידי דמנקי ויברך וילמוד כדין התלמוד והפוסקים.

אלא שדין זה הוא לגבי נטילת ידים של בוקר שהוא מפני 'בת מלך'. נטילה זו חמורה מנטילה מסתם רוח רעה. ובזוהר מאוד החמיר בנטילה זו, כידוע. ואסור להלך בבוקר ד' אמות לפני נטילה זו (עיין באר היטב א, סק"ב. שערי תשובה א, סק"ב). ונטילה זו משום רוח רעה יש ליטול את כל כף היד ולא רק קשרי האצבעות (וע"ע בבן איש חי פרשת תולדות אות טז. כף-החיים ד, סקפ"ו). ועיין בשערי תשובה (ד, סקט"ו) ובכף החיים (ד, סקק"ז) דאין לומר דברים שבקדושה ואף ללמוד, ולא מהני מידי דמנקי אלא מים בלבד, וודאי שיש להחמיר בזה לכתחילה (אך בדבר נחוץ טובא, שפיר שרי כעיקר הדין להקל).

והעיר הגר"י בן מאיר כי שמע "ממו"ר הגרש"ז אוירבעך זצ"ל שמסורת בירושלים בשם הגר"א, שכשנהרג אברהם בן אברהם גר צדק נחלשו כוחות הטומאה של 'בת מלך', ושוב אין חייב מיתה,

וע״כ פקע הזוהר. וכששאלתי את מו״ר זצ״ל מה הנפק״מ להלכה, אמר לי שמותר לסמוך על הרשב״א (ראה בשערי תשובה שם, אף לכתחילה ולא רק בשעת הדחק). אבל בשאר נטילות שהם משום ׳רוח רעה׳, לא נאמרו הדברים. ואם כל זה, דון מיניה ואוקי באתריה, שבכל מקרה של ׳רוח רעה׳ אין מהנכון והראוי להורות עד שיטול ידיו. אך כאמור, אין זה מעיקר הדין, אלא הנהגה נכונה לבן תורה ות״ח״.

בספר בית ברוך (סקמ״א) כתב שאם נגע בגופו אחר הרחיצה צריך נטילת ידים משום רוח רעה, אבל לא משום נקיות, ואם אין לו מים לא מעכב לתפילה, כיון שאין בזה משום נקיות, ורק רוח רעה יש אע״פ שהוא נקי, כיון שהמקום הוא מקום מזוהם תמיד, וכמו בית הכסא שאפילו ניקוהו יש בו רוח רעה.

וכבר כתב בשו״ת מהרש״ם (ד, קמח) שבאמצע נטילת ציפורניו יכול לענות אמן על ברכות, וכן כתב בשו״ת שבט הלוי (י, קסה אות ד). ובספר הליכות אבן ישראל (שבת א, יד) איתא שיכול להשיב תשובות בהלכה בזמן זה שגוזז את ציפורניו כדרכו. ועיין בספר כי בו שבת (ח״א רס, עו עמוד קסא) כי מותר לדבר דברי תורה באמצע גזיזת ציפורניים. אולם וודאי דכל זה הינו שנוטל את ציפורניו במקום שאינו מטונף, כלומר לא בשירותים וכדומה.

אולם משו״ת משנת יוסף (י, ד) משמע שיש להחמיר בזה דהוא התיר דברי תורה רק בהרהור עד שיטול ידיו. אך עיין באריכות במה שהבאנו בשו״ת אבני דרך (ג, יג) דמשום רוח רעה, התירו להתפלל ולומר דברי תורה (אף שעדיין לא נטל ידיו). וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר (ז, ב אות טז). ועיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (יד, ב) בעניין דברי תורה בשעת גזיזת ציפורניים.

מתוך דברים אלו ראוי לתלמיד חכם להחמיר היכא שפוסק הלכה שינהג בכבוד התורה, ויטול ידיו טרם שיפסוק הלכה לרבים. שהרי איתא במרן (ד, יח): ״ומי שעשה אחת מכל אלו ולא נטל, אם תלמיד חכם הוא תלמודו משתכח, ואם אינו תלמיד חכם יוצא מדעתו״ (ועיי״ש במשנ״ב סקמ״ז). אמנם במצב שהדבר דחוף ואין זמן ליטול ידיו, כגון לאפרושי מאיסורא וכדומה, או בע״ש סמוך לחשיכה, כאשר אם ישהה ליטול ידיו ייפסד השואל וכדומה, הרי מעיקר הדין מותר לפסוק בלא נטילה.

ו. צביעת רצועות התפילין בשחור בשני הצדדים

האם יש עניין לצבוע רצועות תפילין משני הצדדים?

מצינו בגמרא במנחות (לה, א) שהלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות (וכן נפסק בשולחן ערוך לג, ג), וי"ל שהיכן זה. האם הכוונה בכל הרצועות, גם בצד הפנימי.

וכיוון שראיתי שדשו בזה רבים, בתחילה התלבטתי האם לכתוב לכת"ר בזה, אך בסוף החלטתי רק בשביל לרכז ולאסוף את המקורות.

ראשית, אין צריך שדווקא יצבע בשחור את החלק הפנימי, אף שמצוי ומקובל שהרצועות הפנימיות שחורות (אף בלא צבע יכול להיות שחור). ודבר זה מפורש מצינו ברמב"ם בהלכות תפילין (ג, יד) שכתב: "הרצועות שלתפלין, בין שלראש בין שליד פניהן החיצונים שחרים, וזו היא ההלכה שלמשה מסיני. אבל אחורי הרצועות הואיל ומבפנים הן, אם היו ירקות או לבנות כשרות. אדמות לא יעשה שמא תהפך הרצועה וגנאי הוא לו. ולא יהיו אחורי הרצועה לעולם אלא כעין הקציצה. אם ירקה ירקין, ואם לבנה לבנים. ונוי הוא לתפלין שיהיו כלן שחרות, הקציצה והרצועה כלה" (וכן הביא בשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' אלף תכו (נג עיי"ש).

בשו"ת יכין ובועז (קנ) כתב בזה: "אמרו לך משמי "שצריך" להשחיר רצועות התפלין מבפנים ואתה אמרת שדבר זה לא אמרו שום אדם, ואלו אמרת שלא שמעת אותו היית אומר אמת, אבל באמת שדבר זה כתבוהו המחברים. והנה אדוננו הרמב"ם ז"ל כתב שנוי התפילין הוא שיהיו הבתים והרצועות מבפנים שחורים ומי זוטר מאי דכתיב זה קלי ואנוהו וכיון שהוא נויים של תפילין מצוה הוא להשחירם... ". ועיין בעקרי הד"ט (ב אות יז) שציין ע"פ התרומה, הריב"א ושו"ת יכין ובועז "רצועות התפילין 'צריך' להשחירן בפנים שנוי הוא להן".

אולם בבית יוסף (או"ח לג ד"ה 'וכתב הרמב"ם') איתא: "כלומר שגם 'אחורי הרצועות' יעשה שחור, ולא נהגו כן", וכן הוזכר בדרכי משה (סק"ב) בשם האור זרוע שעכשיו שנהגו לעשות הבתים שחורות "צריך להשחיר הרצועות בין מבפנים ובין מבחוץ", אולם סיים הדרכי משה דלא נהגו כן. וכ"כ המשנה ברורה (לג, סקכ"א) דאין אנו נוהגים כרמב"ם, כמבואר בב"י ובדרכי משה. ונראה דכן דעת העולת תמיד (לב, סקנ"א).

ואמנם, מובא בספר קול יעקב (לג, סק"ג) בשם שער הכוונות (סוף דרוש ד דתפילין) דדעת האר"י ז"ל שיש לצבוע גם מבפנים. וכן הובא בספר ליקוטי מהרי"ח (ח"א דף טו) שע"פ האר"י "ישחיר הרצועות פנים ואחור שחורות כעורב". וכן הוזכר בשמו בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (לג אות ה). אמנם הגה"ק ממונקאטש בספרו אות חיים ושלום (לג, סק"ב) הביא מהשער הכוונות לאר"י וכתב שבשום מקום אחר בכתבי האר"י ז"ל לא מצא כלשון הזה שישחירם פנים ואחור והשיג ע"כ.[1] אך כבר תמהו על דבריו (של האות חיים ושלום) בשו"ת לבושי מרדכי (ד, קלט) ובשו"ת חקל יצחק (ה).

אולם, אין לומר דלפי כל המקובלים יש לצבוע את הרצועות מבפנים, שהרי מפורש כתב הבן איש חי (פרשת חיי שרה אות ד) שלא נהגו בזה. ואעיר כי בספר לקט הקמח החדש (לג, סקט"ו) הביא בשם החיי

[1] בשו"ת משנת יוסף (י, י אות ז) הביא שבספר פתורא דאבא שהוא ליקוט ענייני הלכה ומנהג מספר שער הכונות, הביא את דברי שער הכונות (שישחיר גם בפנים), והעיר בהערות בני אבא (סקכ"ד) צ"ע בזה שלא ראיתי מי מהאחרונים שהביא זה (גם בשו"ע האר"י ז"ל האריך בענייני תפילין, ולא הזכיר השחרתן בפנים.

עולם דמי שצובע בפנים את הרצועות, אין בזה יוהרא. וכן פסק בשו״ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים ט) לצבוע את שני הצדדים, עיי״ש.[2]

אציין כי בסידור בית עובד (דף מו דיני הנחת תפילין אות טז) כתב דהנכון הוא להשחיר את רצועות התפילין גם מבפנים. וע״ע בשו״ת מהר״ם בריסק (ב, פז) דהעלה ע״פ הרמב״ם שמשובח לצבוע גם בפנים (אך אין קפידא בזה). וכן כתבו דיש להדר שגם הרצועות הפנימיות יהיו שחורות בספר מגן גבורים (באלף המגן לג, סק״ג), וכן הובא גם בספר מלאכת שמים על סת״ם (כלל כ אות ב). ועיין בשו״ת תבואות שמש (א, עט אות לח) דהרוצה להשחיר משני הצדדים שפיר דמי. וכן העלה גם בשו״ת ראש אליהו (א, ז) וציין דאף ראוי לעשות כן. אולם אעיר כי גם הנוהגים להשחיר ישימו לב שהצד החיצוני יהיה יותר מבהיק כפי שכתב בכף החיים (כז, סקנ״א).

בסוף תשובת הראש אליהו אחרי שהעלה שיש להשחיר גם בצד הפנימי של הרצועות, הביא הערה מהרה״ג חיים קנייבסקי, בזו הלשון: ״רש״י ותוספות במנחות (לה, ב) גבי ונויהן לבר, כתבו שאין משחירין בפנים, וכן מנהג העולם. אך שמעתי שהקסת הסופר מחמיר שבצדדי הרצועות ישחירו, ושמעתי שמרן החזו״א הביא ראי׳ שא״צ, מהברוך שאמר שכ׳ שישחירו העור ואח״כ יחתכוהו לרצועות... אחרי שחז״ל לא נהגו כן, לרש״י מו״ק (כה, א). יתכן שאין לנו להדר בזה, וגם שלא ישתכח ההלכה״.

בספר בנתיבות ההלכה (מז עמוד 388) הובאו דברים ששמע הגר״מ שטרנבוך (בעל שו״ת תשובות והנהגות), והוא ציין כי הגרי״ז לא הקפיד להשחיר את שני הצדדים. אך ציין כי ״בכתבי האריז״ל איתא להשחיר כעורב שני הצדדין, וכן ראינו רצועות מתפילין של הגה״ק הגרי״ל דסקין זצ״ל משני הצדדין שחור כעורב. אבל הבנתי מדברי מרן הגרי״ז זצ״ל שלא רצה להחמיר בזה כרמב״ם, שגם לדברי הרמב״ם אינו אלא נוי, ובדידן בשחרות שבצד השער לא נראה נוי, ויש לחשוש שמקלקל שדיו יבש חוצץ, ולכן מרן זצ״ל הניח כעיקר הדין וכמנהג כל ישראל להשחיר רק צד אחד״, וכן הביא גם בשו״ת תשובות והנהגות (ב, כב). וכן ראיתי דהובא (בנתיבות ההלכה מז עמוד 680) בשם בעל שו״ת משנה הלכות שאין להשחיר את הצד הפנימי של הרצועות. וכן דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל שלא יצבעו בצד הפנימי (שו״ת וישמע משה ה עמוד יד. בנתיבות ההלכה מז עמוד 665).

---

[2] וכאשר שלחתי לו את תשובתנו זו ושמסקנתנו שונה, כתב לי בהאי לישנא: הרי הביא הרמב״ם (תפילין ג, יד) שנוי הוא שיהא שחור שחורות משני הצדדים, וכן שו״ת הרדב״ז (ח״ה סי׳ אלף תכו נג), ושו״ת יכין ובועז (קנ) שכתב מי זוטרא מאי דכתיב: זה קלי ואנוהו, וכיון שזה נוי ״מצוה״ להשחירם, וכ״כ העקרי הד״ט (ח״ב סקי״ז) בשם ספר התרומה, הריב״א ושו״ת יכין בועז, והאור זרוע, והקול יעקב בשם שער הכוונות שכן דעת האר״י ז״ל, והליקוטי מהרי״ח, והלבושי מרדכי (ח״ד, קלט), והחקל יצחק, והלקט הקמח החדש, וסידור בית עובד, והמהר״ם בריסק (ב, פז) שמשובח לעשות כן. והמגן גיבורים באלף המגן (לג, סק״ג), וספר מלאכת שמים (כלל כ אות ב), ושו״ת תבואות שמש (א, עט אות לח), ושו״ת ראש אליהו (א, ז), וכף החיים (כז, סקנ״א), והמהרי״ל דיסקין זצ״ל נהג כן, והמשנת יוסף כתב שהמשחירם תבא עליו ברכה. הרי עשרים וארבע גדולי הפוסקים אומרים להשחיר, וכנגדם הביאהב״י רק ש״אין נוהגין כן״ וכ״כ הדרכי משה, והמ״ב, והעולת תמיד, והגרי״ז לא הקפיד שחשש מחציצה מקלקול הדיו (היום ליכא חשש זה שהדיו לא מתקלקל ולא שמענו מי שהוזק מהדיו), והיום משתנה ״המנהג״, כי המון המון מבנ״י אוהבים להחמיר ולהדר, וברוך ה׳ יש שפע (כן ירבה), ולכן לא זכיתי להבין האיך הסיק שהעולה לדינא ״אין לצבוע בצבע שחור הרצועות הפנימיות״, זה ההיפך הגמור ממה שעולה לדין מכל רבותינו הפוסקים הנ״ל, והול״ל ״מותר ומצוה והידור הוא לצבוע הרצועות משני צידיהם״, כ״ש מי שמנהג אבותיו הוא כן, וק״ו מי שנוהג כהאר״י ז״ל, אבל אין כאן חיוב, ועד לפני כמה שנים המנהג היה לא להשחיר, והיום מי שמשחיר תבוא עליו ברכה. ועכ״פ יישר כחכם על כל המראה מקומות שהם תנאים המסייעים למה שכתבתי. עכ״ל.

וחזיתי בספר בנתיבות ההלכה (מז עמוד 677) שהביא מבעל שו״ת קנה בושם ראיה שאין לצבוע את רצועות התפילין מבפנים, ממה דחזינן בגמרא במועד קטן (כה, א) שהיפוך הרצועה היה בעיניהם חמור מאוד עד שרב הונא התענה מחמת זה ארבעים תעניות. וביאר רש״י שנתהפך השחור לצד פנים והלכה למשה מסיני שתהיה הרצועה שחורה הנראית בחוץ. ויל״ע מדוע כל החרדה עד כדי כך שיתענו על זה, הרי יכלו להציע פיתרון שיצבעו את שני הצדדים ובכך לא יכשלו אפילו בשגגה בביטול ההלכה למשה מסיני. ומוכח שהיה להם טעם שלא להשחיר את הרצועה אלא מצד אחד (וע״ע בראיה זו בדברי שו״ת זרע אמת ג, ג). וע״ע בשו״ת היכל הוראה (ה, ז) דאין עניין בזה (והביא דהכי דעת אביו בזה). וע״ע בשו״ת השואל (ח״ג) מה שהביא דעות הרבנים בזה, עיי״ש.[3]

וכן פסק בזה בשו״ת שבט הלוי (ט, טז. יא, קסח אות ב) שאין להשחיר את הרצועות מבפנים, עיי״ש היטב, דאחר שהביא מספר טעמים לכך, הוסיף שגם הרופאים מזהירים בזה, שכן הצבע הפנימי ספוג כימיקאלים ונספג בגוף על ידי הזיעה, ועלול לגרום ח״ו למחלות חמורות. וע״ע בזה בגליון אליבא דהלכתא (יח עמוד ה), ושם הביא דגם דעת הגר״ש דבליצקי דאין להשחיר את הרצועות הפנימיות (ונראה דזו היתה גם דעת הרבבות אפרים ג, לו). וע״ע בזה בשו״ת דברות אליהו (י, כו). ובשו״ת משנת יוסף (י, י) הביא במסקנתו את שבט הלוי שאין צריך להשחיר מצד פנימי, אך סיים: ״בכל זאת החפץ לנהוג כקבלת האר״י ז״ל תבוא עליו ברכה״.

העולה לדינא: אין לצבוע בצבע שחור את הרצועות הפנימיות. אולם מי שמנהג אבותיו לצבוע אין למחות בידו (וכ״ש מי שהולך ע״פ האר״י).

---

[3] כתב לי בזה הגר״מ פטרפרוינד: ששמעתי כמה פעמים ממו״ר הגר״נ קופשיץ שליט״א שאף שאין חיוב לצבוע את הרצועות משני הצדדים, מ״מ אין שום סיבה שלא להדר אחרי זה. ואדרבה יש בזה ענין מב׳ טעמים, ראשית משום שברצועות הללו הכל שחור, כך שגם אם מתקלף חלק מהרצועה למעלה, שזב דבר מצוי מאד, מ״מ הכל נשאר שחור ואז אין חשש שהרצועה אינה שחורה. ועוד יש מעלה ברצועות הללו משום שיש צד שצידי הרצועות ג״כ צריכים להיות שחורים, וברצועות הרגילות הצדדים אינם שחורים, ואילו ברצועות הללו הכל שחור כולל הצדדים. ומאידך בספר דעת נוטה תפילין נשאל אם להשחיר את הרצועות מב׳ הצדדים, והשיב ״בגמ׳ אי מהפכא ליה רצועה (מו״ק כה, א) איתא שלא צבעו מאחוריו, ורש״י ותוס׳ במנחות לה: גבי ונוייהן לבר כתבו שאין משחירין בפנים, ואחרי שחז״ל לא נהגו כן [ומעולם לא עשו כן אבותינו ואבות אבותינו] לענ״ד אין לחדש דבר ואין לנו להדר בזה, וגם שלא ישתכח ההלכה״.

וע״ע בישורון (כרך מ עמ׳ קיא) שהובא שנשאל הגר״ש דבליצקי מפני מה ברוב זוגות התפילין שהיו לו לא הקפיד על שחרות הרצועות גם מאחור (כדעת הרמב״ם ובפרט שכ״ה גם באר״י בשעה״כ דרוש התפילין סוף דרוש ד), ואמר שיש לו בזה חשבון ואחר ההפצרה הסביר, שיש לעיין אם שייך צביעה לשמה בצביעה שאין בה מצוה, ואם נימא של״ש בכה״ג לשמה, א״כ ברצועות אלו שכידוע צובעים אותם דרך השריה, וכך הם צבועים גם מאחור וגם בתוכם, וכיון שכך יש לחוש שבמשך הזמן יתקלף הצבע העליון ויתגלה הצבע שמתחתיו וצבע זה אינו חשוב לשמה, ואפילו אם השרו את הרצועות בצבע לשמה, שכן כיון שאין בו מצוה ל״ח לשמה וכנ״ל (ואמנם לא היה הדבר מוכרע אצלו ולכך בזוג אחד צבע הרצועות פנים ואחור).

ז. ברכת אלקי נשמה לניעור בלילה

נשאלנו בבוקר שבועות, מה הדין במי שלא ישן בלילה אך ישן ביום שלפני שינת קבע, האם הוא יכול לומר אלוקי נשמה. האם זהו דין זהה לברכות התורה, שם מי שישן ביום שלפני שינת קבע יכול לאומרם, אם לא ישן בלילה.

כמו כן, במקרה ולא היה בבוקר מי שיברך בקול את ברכת אלוקי נשמה. האם עדיף לסמוך על הפוסקים שיכול לברך בכל זאת. או האם כדאי להמתין שישן מעט ביום (כפי שמצוי שעושים אנשים אחר ליל שבועות) ואז יברך. או שיפסיד לגמרי הברכה.

השולחן ערוך (מו, ח) כתב: "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם", היינו מרן נקט כשיטת הרמב"ם ודעימיה שהברכה היא על שהתחייב בעצמו. אולם העיר על כך הרמ"א "ויש אומרים דאפי' לא נתחייב בהן מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו, אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם, וכן המנהג ואין לשנות". דברי הרמ"א כשיטת הרמב"ן ודעימיה שהברכה היא על מנהג העולם, אך לענין ברכת אלוקי נשמה י"א שלכולי עלמא הברכה היא על מנהג עצמו.

והעיר האליה רבה (מו, סקי"ב): "כתב בגליון שערי הלכות מג"א (עטרת זקנים סק"ד) אם לא ישן כל הלילה לא יברך ברכת אלהי נשמה וברכת המעביר שינה". וכן איתא בדה"ח (דיני ברכת השחר סעי' ט), בחיי אדם (כלל ז, ח) ובשו"ת בצל החכמה (ה, קמד).

הפרי מגדים (א"א סק"ב) והשערי תשובה (סקי"ב) הקשו על האליה רבה, דהא קיימ"ל דמברכינן על מנהג העולם אפי' שלא נתחייב בהן, וממילא היה אפשר לברך אלקי נשמה והמעביר שינה. ועיי"ש שציין שהאר"י היה מברך את אלקי נשמה והמעביר שינה. ומסיק שיראה להביא את עצמו לידי שינה, ואם לאו יש לשמוע אלקי נשמה וברכת המעביר שינה מאחר והו"ל שומע כעונה. וכ"כ רבים שאם לא ישן בלילה שישמע את ברכת אלקי נשמה מאדם אחר, והכי איתא במשנה ברורה (סקכ"ד).

אלא שפוסקים רבים ציינו דיכול לברך ברכת אלקי נשמה בבוקר, אף אם לא ישן בלילה, והכי איתא בערוך השלחן (מו, יג) וזו לשונו: "נ"ל ברור דלדעת רבינו הרמ"א גם אם לא ישן כל בלילה יאמר ברכת אלקי נשמה וברכת המעביר שינה מעיני. וראיתי מי שכתב דבניעור כל הלילה לא יאמר שני ברכות אלו (א"ר סקי"ב) ולא נ"ל דודאי לפי דעת רבינו הב"י אין לומר, אבל לרבינו הרמ"א דעל מנהג של עולם מברכין א"כ ה"נ כן הוא", וכן פסקו דיברך ברכת אלקי נשמה, אף שלא ישן בלילה בברכי יוסף (מו, סקי"ג), בכף החיים בשם כמה פוסקים (שם, סקמ"ט), במאמר מרדכי (מז, סקי"ג ד"ה 'ולענין') וציין דהכי משמעות המג"א (תצד) שלא נסתפק אלא לענין ברכת התורה למי שניעור כל הלילה, ומשמע דשאר ברכות השחר שפיר מברך, וכן משמע בפר"ח (מו, ח).

כמו כן, מצינו שיטות הסוברות דיכול לברך ברכת אלקי נשמה אחר שינה ביום, וזו לשון הבית יוסף (רלא ד"ה 'כתב'): "כתב האגור בסי' ג בשם שבלי הלקט בשם רבינו יהודה משפיר"א שכאשר נעור משנתו של שינת היום צריך לברך אלקי נשמה עכ"ל, וכ"כ בשבלי הלקט (סו"ס ג) בשם רבינו שמחה משפיר"א וה"ר אביגדור הכהן, ולא נהגו כן".

ומובא בלבוש (רלא, א): "ואם אי אפשר ללמוד בלא שינת הצהרים יישן ובלבד שלא יאריך בה הרבה שאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שיתין נשמי כדי שלא יתבטל מעבודת השי"ת ואף בזה

המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו וכו׳ ואין נוהגין לומר כשניעור משנתו אלקי נשמה כו׳ כיון שאינו ישן הרבה אין נשמה יוצאת מגופו״.

כלומר, מה שמובא בב״י כי לא נהגו לומר אלקי נשמה על שינת היום, זהו מפני שאינו ישן שיתין נשמין, אך אם ישן שיתין נשמין באמת יש לברך אלקי נשמה גם בשנת היום. מעתה, אם ישן ביום יותר משיתין נשמין יש מקום למימר אלקי נשמה. ויתרה מכך, אם ישן בערב יו״ט (לפני ליל שבועות) שיתין נשמין ושוב היה ניעור כל הלילה, שפיר מברך אלקי נשמה בבוקר ממנ״פ, שאם הוא מצד השינה ה״ה נתחייב מצד שינת היום, ואם הוא מצד מנהגו של עולם שהקב״ה מחזיר הנשמות לבני האדם בבוקר, א״כ ה״ה חייב לברך בבוקר אף שלא ישן בלילה.[1]

ומובא בקובץ הלכות שבועות (פרק יא עמוד קמח): ״הניעור כל הלילה נחלקו הפוסקים אם יכול לברך ברכת אלקי נשמה והמעביר שינה, ומדינא רשאי לברך ברכות הללו דהא כן הוא הכרעת הרבה פוסקים, אכן המנהג שלא לברך אלא שומעים מאיש אחר ויוצאים בברכותיו, ואם התנמנם בלילה למשך חצי שעה יכול לכתחילה לברך בעצמו, וה״ה אם ישן בערב יו״ט למשך חצי שעה, רשאי לכתחילה לברך ברכות הללו״.

וחזיתי דכתב בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (מו אות יד): ״ואם יוכל להביא עצמו לידי שינה אפילו רק למשך כמחצית שעה, ודאי שפיר עביד שיוכל לברך ברכות אלו, לדברי הכל ואפילו שינתו לאחר הנץ החמה, ואפילו אם שינתו תהיה לאחר התפילה אם משער שקימתו תהיה כשעדיין לפני חצות היום, יעדיף להמתין ולברך בעצמו שני ברכות אלו לאחר שינתי (ובעת תפילתו שמו״ע בברכת מחיה המתים יכוין שאינו רוצה לצאת בזה ברכת אלהי נשמה)״. וע״ע בזה בשו״ת מחזה אליהו (א, א).

וכ״כ לי הרה״ג מרדכי פטרפרוינד: ״אכן מי שלא ישן בלילה ואחר כך הולך לישן שינת קבע ביום, בזה מסתבר באמת שלכו״ע שפיר דמי לברך כשקם, דכאן יש את סברת הממ״נ שנתבארה לעיל, וכאן זה עדיין אותו היום. וכבר מצאנו כעין זה בביאור הלכה (נב, א ד״ה ׳ומכל מקום׳) כשדן בפלוגתת הפוסקים אם אפשר לברך אלוקי נשמה אחר התפילה כשכבר אמר בשמונה עשרה את ברכת מחיה המתים, וע״ש שהביא שנחלקו בזה הפר״ח והמאמר מרדכי, וכתב הביאור הלכה דהרוצה לצאת ידי שניהם יניח מעט לישן ביום ואז כשיתעורר משנתו יברך אלוקי נשמה, ע״ש. ומיהו אם קם משינת היום אחר חצות, אכתי יל״ע בזה מצד דברי הביאור הלכה הנ״ל (בסו״ס נב) די״א שכבר אי אפשר לברך ברכות

---

[1] וכתב לי הרה״ג מרדכי פטרפרוינד: אכן מי שישן ביום הקודם ואחר כך היה ער בלילה, לכאורה מסברא היה מקום לומר דלכולי עלמא שפיר דמי לברך, דלדעת הסוברים שהברכה היא על מה שהוא עצמו עושה, הרי הוא ישן שינת קבע ביום הקודם, ושיטת האגור בשם ר׳ יהודה משפירא והשבלי הלקט בשם רבינו שמחה שהובאה בב״י (סי׳ רלא) דהניעור משינת יום יברך אלוקי נשמה, והיינו משום שהברכה היא על מנהגו שלו והוא ישן, וא״כ גם בנדו״ד הוא יוכל לברך משום שינת היום הקודם. ולדעת הסוברים שגם ברכת אלוקי נשמה היא על מנהגו של עולם, כמש״כ השע״ת שם בשם כמה אחרונים, הרי לדידהו יש לברך בבוקר גם אם לא ישן בלילה. ואף שבכל אחד מהמקרים בפנ״ע חיישינן לדעת החולקים ואין לברך, כמבואר בב״י וברמ״א (בסי׳ רלא) לענין שינת היום ובמשנ״ב (סי׳ מו) לענין הניעור כל הלילה, מ״מ בנדו״ד ממ״נ יש לברך.

ומיהו לקושטא דמילתא נראה דבאופן זה עדיין יש צד גדול שלא לברך, דאפשר שיש לחוש לשיטה שהובאה בביאור הלכה (נב, א ד״ה ׳כל הברכות׳) שזמן ברכות השחר הוא רק עד ד׳ שעות וכו׳, או עכ״פ עד סוף היום, וע״ש מה שהביא מתשו׳ הרשב״א, ולשיטה זו מה שישן ביום הקודם אינו טעם לברך כעת כיון שכבר עבר זמן הברכה. וע״ע בביאור הלכה שם בסו״ד שהכריע שהמברך אחר חצות בדיעבד אין למחות בידו, אכן אפשר דבנדו״ד דהוי יום אחר הרי זה גרע טפי, וצל״ע.

השחר באותה שעה. אכן אפשר שבנדו״ד שיש גם צירוף של השיטות שיש לברך אלוקי נשמה על שינת יום, א״כ יהיה מותר לברך לכתחילה. ואפשר שזה עדיף מאשר לברך אחר עלוה״ש ולסמוך על הממ״נ מצד השינה של יום האתמול שאולי כבר עבר חיוב הברכה של אותו היום״.

העולה לדינא: אדם שאין לו מי שיוציאנו בבוקר בברכת אלוקי נשמה, נראה שימתין מלברך הברכה עד אחר שיקום משינת היום (ויקום קודם חצות היום). ויכוין בתפילה שברכת מחיה המתים לא תפטור את ברכת אלוקי נשמה (משנה-ברורה נב, סק״ט). והגר״א שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) חלק על דברנו והעלה דלא יברך כלל, משום סב״ל, ועיין בדבריו בהערה[2] (וכתב לי ידידי הגר״א דורי דגם לספרדים מברכים בשו״מ, מי שהיה ניעור בלילה).

---

[2] וזו לשונו: ראשית דבר הלא קיי״ל דכשיש בזה מחלוקת, הדין הוא דספק ברכות להקל ואין לברך. וראה בבית יוסף (או״ח סז) שכתב בזה שני טעמים: א. משום שברכות דרבנן וספיקא דרבנן לקולא. וכן נראה מלשון הרמב״ם (ברכות ד, ב). ב. משום ספק לא תשא, והביא כן מרבינו מנוח (קריאת-שמע ב, יג) ועיי״ש בפרמ״ג (משב״ז סק״א).

אמנם האחרונים נתנו עצות האיך לברך בספק ברכה כגון לברך בלשון ארמי כמוש״כ הפני יהושע בברכות (יב, א על תוד״ה ׳לא׳), הפתחי תשובה (יו״ד שכח, א), האשל אברהם (בוטשאטש ריט, ד) בשם מהרי״ל מסאסוב ושו״ת מהרש״ם (א, רה). ובדעת תורה (סו״ס רטו) כתב בשם ספר ברכת משה שהעיד בשם ג׳ גאונים וביניהם החת״ס שבירכו בספק ברכה ״בריך רחמנא״. אך החת״ס בחידושיו לנדרים (ב, א) כתב לאסור. וכן הביא בשמו במהר״ם שיק (בספר המצוות סי׳ סט). וראה בהעמק דבר (פרשת יתרו נג, ב) שהעיר על הסתירה בדבריו. וראה במשנ״ב (קסז, סקנ״ב).

וראה גם בשו״ת הגרעק״א (קמא סי׳ כה) שדן האם בספק ברכות יכול לברך בלשון לעז, אי נימא שבלשון לעז ליכא איסור לא תשא, ועיי״ש שהכריע דלא מהני. וכ״כ הפרמ״ג (או״ח ריט משב״ז סק״ג. ועיין בשעה״צ שם במה שכתב על דבריו).

ויש שכתב דבכה״ג יהרהר הברכה בליבו, וכ״כ הפרמ״ג בפתיחה להלכות ברכות (אות ב) וברעק״א (או״ח קפד, ד) בשם הגינת ורדים, במאמר מרדכי (שם, סק״ה) ועוד. וכל זה במה שנוגע להלכה ולמעשה דברור שאין לברך.

ולגופם של דברים: הנה כב׳ הביא בשם השערי תשובה (מו, סקי״ב) כאילו נשמע מדבריו שיכול לברך אלקי נשמה גם אם לא ישן. ולא היא, אדרבה, השערי תשובה מסיק להיפך ממש. הוא מביא בשם הפע״ח (אינני יודע למי כוונתו) בתוך דבריו דכל החי׳ ברכות השחר עד סוף כל ברכות התורה חייב כל אדם לברך בכל יום אפילו שלא נתחייב בהם ביום ההוא, כגון שלא ישן בלילה כל עיקר, או לן בכסותו או באזורו ומצנפתו או לא התיר מנעליו. והטעם, כי לא תקנו אלא על מנהגו של עולם ולא על כל אדם בפרטות. ועוד, כי כולן יש בהם רמז אל אורות העליונים, ואין ראוי לבטל כי אם ברכות ענט״י ואשר יצר, שאם לא ישן כלל או לא הוצרך לנקביו אינו מברך אותם. וחוץ מברכת שעשה לי כל צרכי בט״ב ובויה״כ שאז הכל אסורים בנעילת הסנדל, וכשהיה בביהכ״נ והיה איזה אדם מברך הברכות, היה יושב ושומע ועונה אחריהם אמן, ואף אם היה באמצע תפילה (כל פסוד״ז היה פוסק ושותק ועונה אמן). מבואר מזה דהמעביר שינה יאמר אע״פ שלא ישן כלל שהרי הוא בכלל הברכות. וא״כ מסתמא גם אלקי נשמה יש לומר אע״פ שלא ישן כלל, ואדרבה, בהך ברכה דהמעביר שינה יש לדקדק קצת כיון שאומרה על עצמו המעביר שינה מעל עיני ותנומה מעל עפעפי וכו׳ וא״כ כיון שלא ישן בלילה אין מקום לאמירה זו, דלא שייך בה לומר דעל מנהגו של עולם הוא מברך, משא״כ באלקי נשמה שפיר יש לומר שמה שאומר המחזיר נשמות וכו׳ על מנהגו של עולם מברך. ובא״ר הביא דברי העט״ז בקצרה וצ״ע.

כל זה הוא מביא בשם ספר פע״ח. ומסיק השערי תשובה: ולכן נראה שיש להביא את עצמו לידי שינה כל שהוא, ואם לאו יש לשמוע אלקי נשמה וברכת המעביר שינה מאחר, והו״ל שומע כעונה ובפרט שעונה אמן אחריו.

והביא עוד בשם שיורי ברכה בשם תשובת המהר״י ואלי שכתב דאבל אעפ״י שאינו נועל מנעלים יברך שעשה לי וכו׳ לפי המנהג שנועל מנעלים של לבדים והוצרך לטעם זה אליבא דהב״י. אבל לפי מנהג הרמ״א וכן דעת האר״י אפילו אינו נועל כלל מברך ברכה זו. ומכל זה אין ראיה לענין אלקי נשמה, שהרי רוב העולם מברך בט״ב וביוהכ״פ שעשה לי כל צרכי וכן אבל, אע״פ שלא מברך אלקי נשמה כשלא ישן (חוץ מדעת הגר״א שבט״ב וביוהכ״פ מברך שעשה לי

ח. חזן שעובד כמציל

נשאלנו בהאי לישנא: בקהילתנו ישנו אדם אשר עובד לפרנסתו כמציל בחוף ים נפרד. יש ימים בהם הוא משמש מציל כאשר הנשים מגיעות לחוף הנפרד (ימים א, ג, ה). מציל זה הוא אדם אשר שומר תורה ומצוות. האם אפשר לעלות אותו להיות חזן?

ראשית אזכיר כי בשו"ת אבני דרך (ו, קעז אות ב) התרנו לנשים לשחות בים נפרד, כאשר ישנו מציל גבר. וציינו דהאשה אינה מכשילה אותו בלבושה, ע"פ דברי שו"ת אז־נדברו (יב, מד) ש"כיוון שהם מותרין להסתכל מפני חשש סכנה לפיכך לא מקרי שהן מכשילות אותם" וכן חזיתי שמפורש בצפנת פענח (רמב"ם איסורי ביאה כב, ח) וכן התיר בשו"ת אגרות משה[1] (אבן-העזר ד, סב).

וכבר אמרה הגמרא במסכת סוטה (כא, ב): "ואיזהו חסיד שוטה... הרואה אישה טובעת בנהר ואומר אין דרך ארץ להסתכל בה ולהצילה", וממילא למציל יהא מותר דהוי כפיקוח נפש. אלא דיל"ע, וכי האם בשופי נקל להתיר לו להיכנס למציאות כזו מראש.

פוסקים רבים כתבו דרק במים יש מקום לאשה להקל (להיות בבגד ים), ועד למים תלבש דבר צנוע. וע"ע בדין זה בשו"ת ישיב יצחק (יב, סא), בשו"ת דברי יציב (אבן-העזר מה), בשו"ת משנת יוסף (י, ג), בשו"ת אז נדברו (יג, סא, ג), בשו"ת אגרות משה (אבן-העזר א, נו), בספר חבל נחלתו (א, פא), באוצר דינים לאשה (לז, לב), בשו"ת רבבות אפרים (ב, קצז, כה), בשו"ת דברי חכמים (עמוד רנו), בשו"ת שאילת שלמה (א, שלו. ו, קלב), בספר הליכות בת ישראל (כ, יז) ובספר מצוות הנשים (לה, ל).

כל צרכי רק בלילה בצאת ט"ב ויוהכ"פ). וממילא אין גם ראיה כלל ועיקר שדעת האר"י שיברך אלקי נשמה כשלא ישן.

ואדרבה, הלא מבואר ברמ"א (מו, ח) דאף אם לא נתחייב בברכות אלו מברך אותן, כיון שאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם וכן המנהג ואין לשנות. והרמ"א מתייחס לברכות מסויימות כמו שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אבל אינו מתייחס כלל ועיקר לברכת אלקי נשמה, ויתכן כיון שזה דומה להמעביר שינה שכתב בשערי תשובה, דזה ברור שמדבר על עצמו, ואם לא ישן לא יכול לברך ברכה זו לכו"ע. ומה שהביא שכן סובר הפרמ"ג (מו), הלא הוא עצמו נשאר בצ"ע ולא הכריע בדבר. ולענין שינת צהרים ראה בעטרת זקנים (מו, סק"א) שהביא דעה זו וכתב להדיא "ולא נהגו כן". ומה שהביא מדברי ערוך השלחן דסבירא ליה דלדעת הרמ"א בודאי יכול לברך ברכת אלקי נשמה כיון שעל מנהגו של עולם מברך, מ"מ ראוי לדקדק דהרמ"א מתייחס לברכות מסויימות ובהן לא נזכרה ברכת אלקי נשמה, ומי אומר שגם על זה התכוין הרמ"א, ואולי אדרבה, זה דומה לברכת המעביר שינה מעיני דבזה לכו"ע לא מברך כמובא בשערי תשובה דלעיל, ואין הוכחה מדברי ערוה"ש.

כב' הביא מדברי הב"י שהביא את דברי האגור שגם על שינת הצהרים מברך אלקי נשמה. אבל הב"י עצמו מסיק "ולא נהגו כן". וראה בס' מו סעיף ה: "אם קדם ובירך זוקף כפופים קודם שיברך מתיר אסורים לא יברכנה", ושם המג"א (סקי"א) הביא דעת הרש"ל שיברך וכן דעת הב"ח. ומסקנת המג"א: ולי נראה להקל בספק ברכות, ובודאי כוונתו דעדיף שלא יברך משום ספק ברכות במחלוקת הפוסקים.

ולהלכה כתב המשנ"ב (מו, סקכ"ד) עיין בספר אליהו-רבא שכתב דברכת אלקי נשמה וברכת המעביר שינה אין לברך אם היה ניעור כל הלילה. ובפרמ"ג ובשערי תשובה השאירו דבריו בצ"ע. ומסיק בשערי תשובה דיראה לשמוע אלו השתי ברכות מאחר ויכוין לצאת. ואם ישן בלילה ששים נשמין לכו"ע ישלו לברך אותם עכ"ד. ואם הוא מסתפק אם ישן ששים נשמין, כתב בקצות השלחן (ה, ה) שיברך בלא חתימה.

[1] ובשו"ת בריתי שלום (א, יד) דחה את דברי האגרות משה וכתב דגם דבריו הם במציל גוי. והדיון שם מצד הלכות ייחוד ולא מדין שמירת העיניים.

יש לציין כי אין הדבר נחשב לעסקיו עם נשים, וכבר כתב רש"י (קידושין פב, א): "כל שעסקיו עם הנשים - שמלאכת אומנותו נעשית לנשים והנשים צריכות לו". כלומר, שיש לבעלי אומנות זאת שייכות בפרטיות עם כל אחת וזה אינו קיים במציל וכן איתא בשו"ת דברי יציב (אבן העזר מה): "והיינו שיש לבעלי אומנות זאת שייכות בפרטיות עם כל אחת מהנשים, משא"כ בנ"ל שאין לו שייכות עמהן ובכל יום באות אחרות ואינו מכירן". ובייחוד דהמציל אינו עושה עבודתו עבור הנשים, אלא עבור העיריה/המועצה וכדו'.

לא אכחד לומר, דאין זה היתר לכתחילה לעבוד כמציל בים, דאף דבים נדרש כוח פיזי בשביל להציל, ולכן מצוי דווקא איש משמש כמציל (בניגוד לבריכות בהן יש מצילות לרוב), אין פשוט לי דחשיב דטריד באומנותיה - לראות שאין אף אשה שטובעת. שהרי מצוי בכל חוף ים מספר מצילים (שניים-שלושה), ולכן לעיתים אחד המצילים מתבונן לעבר המים, וחבירו מסתובב בסוכת המציל (מכין קפה, מדבר ועוד). וממילא אחד המצילים איננו טרוד בעבודתו (וכן העיר בהליכות בת ישראל ז הערה לח. ובספר אהל-יעקב הרחקה מן הערויות הערה לח עמוד רכט).

בעוסקי בזה, רואה אני זכות שהיא חובה, לקרוא לכל הנשים שיש להן יראת שמים, שידאגו לקנות בגד ים צנוע (ואף כשהן הולכות לשחות במקומות נפרדים). ומצויים כיום בגדי ים עם שרוולים ארוכים, מכנס וחצאית (ובכך גם אין האיברים בולטים).

וכבר כתבנו כי לאדם ירא שמים אין להיות מציל בים (וכ"ש בבריכה) לנשים.

אולם לעצם שאלתנו, ע"פ האמור לעיל, נראה דאין לאסור על המציל להיות חזן. דהרי יתכן דלא מיירי באיסור כפי שצוין לעיל. אלא א"כ יש קול שמרננים אחריו (עיין בסדר רב עמרם גאון סדר תעניות. הובא בשבלי הלקט י ועוד). ופסק השולחן ערוך (אורח-חיים נג, ד) פסק: "ש"ץ, צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון, שיהא ריקן מעבירות, ושלא יצא עליו שם רע".

אמנם לגבי רינון יש להקפיד (אחר בירור. וע"ע במקורות בזה בספר פסקי תשובות על המשנ"ב נג אות כו). אך לגבי הגון, עיין במג"א (נג, סק"כ) שכתב ד"אין כל כך קפידא". והוסיף בשו"ת חתם סופר (סי' רה. ובדרשותיו עמוד שנו) דכיון שכיום כולם בקיאין "משום הכי אין מדקדקין כל כך אחר ש"ץ הגון, דכל יחיד שופך נפשו לה'" (אולם אין בדברינו להקל כשמיירי באיסורי עריות גמורים, ועיין בזה בדברינו בשו"ת אבני דרך ז, ח).

ובעוד ידי כותבת אומר במקרה של שאלתנו, יתכן מאוד, דאם נפסוק להחמיר ולא לאפשר למציל להיות חזן, עתיד להיות נזק גדול[2], שהמציל יתרחק מבית הכנסת. וסופו מי ישורנו. ולכן כיוון שמעיקר הדין יש הסוברים שאין במעשהו איסור, אין לאסור ולמנוע ממנו להיות חזן. אך לענ"ד בימים נוראים, ראוי שלא ישמש המציל כחזן (וע"ע במשנה ברורה נג, סקי"ח).

העולה לדינא: אדם אשר עובד לפרנסתו כמציל בחוף ים נפרד ויש ימים בהם הוא משמש מציל כאשר הנשים מגיעות לחוף הנפרד. והוא אדם אשר שומר תורה ומצוות, מותר לעלות אותו להיות חזן.

[2] ועיין בשו"ת מי יהודה (יד. הובא בספר פסקי תשובות על המשנ"ב נג הערה 58) דצריך להיות מתון בדברים אלו והכל לפי המקום והענין.

ט. הפצת סידור לבן נח

נשאלנו האם מותר להפיץ (בחנויות ובמקומות ציבוריים) סידור תפילה של בן נח[1]. ונראה לי כי השאלה מתחלקת לשתיים: האם בן נח מחויב להתפלל. והאם מותר לבן נח לברך (בשם הויה). כגון: האם הוא יכול לומר את ברכות השחר, שמונה עשרה וכו׳.

הגמרא במסכת סנהדרין (נו, א) מביאה כי בן נח נצטווה בשבע מצוות. אולם יש מצוות שלא נכללו בשבע מצוות בני נח ובכל זאת מבואר בפוסקים שבן נח חייב בהם. כגון: בן נח מוזהר שלא לשבות ממלאכה (עיין סנהדרין נח, ב) וזה לא נמנה כיוון דזה בקום עשה. כמו כן, בן נח מחוייב במצוות צדקה (הרמ״ה סנהדרין נז, ב ד״ה ׳כתיב׳. המיוחס לר״ן סנהדרין נו, ב ד״ה ׳ויצו׳. הרוקח סי׳ שסו. וע״ע בגליוני הש״ס שם. העמק שאלה קסה אות ב. קובץ שיעורים בבא בתרא ד, א אות כד ונד).

יתרה מכך, בכל מצוות שהשכל מחייב, בן נח חייב (לכן בן נח חייב במצוות מעקה, עיין ברוקח סי׳ שסו), והשכל מחייב להתפלל ולהודות, לבקש ולשאול, להתחנן ולשפוך שיח. כפי שכתב הרס״ג בספר אמונות ודעות (מאמר ג פ״א): ״כי השכל מחייב להקביל כל מטיב אם בהטבה אם הוא צריך אליה, אם בהורות אם איננו צריך לגמול וכאשר היה זה מחיובי השכל לא היה נכון שיעזבהו הבורא יתברך בעניני עצמו אבל התחייב לצוות ברואיו בעבודתו והודות לו בעבור שבראם״. והובאו דבריו באור שמח על הרמב״ם (הלכות תפילה א, ב): ״ורס״ג ז״ל בספר האמונות (מאמר ג) כתב השכל מחייב לצוות ברואיו לעבדו ולהודות לו בעבור שבראם ולכן חשבו זה באגדה ריש עבודה זרה יבוא זה כו׳ דחשיב מצות שמצוין בני נח ויבוא דריוש על דניאל שלא ביטל את התפלה כו׳ דהיא מצוה ראשית דבר תורה״ (ועפי״ז מובנת הטענה שהיתה על נח שלא התפלל על דורו). וכן מפורש בפירוש רבי שמואל בן חפני (בראשית לד, יב). ועיין בצל״ח (ברכות לו, א).

ואציין מספר מקורות בהם מפורש שבן נח חייב במה שהשכל מחייב. כתב החזקוני (בראשית ז, כא): ״ואם תאמר איך נענשו דור המבול מאחר שלא נצטוו מצוות. יש לומר, יש כמה מצוות שחייבים בני אדם לשמרן מכח סברת הדעת אף על פי שלא נצטוו עליהן ולפיכך נענשו״. וכן איתא דבן נח מצווה על מצוות שהשכל מחייב (למרות שלא נצטווה) ברבינו נסים גאון בהקדמתו לספר המפתח, ואלו דבריו:

> ואם ישיב המשיב ויאמר הואיל ואתם אומרים כי כל מי ששלמה דעתו נתחייב במצוות למה ייחד הקב״ה את ישראל לתת להם התורה ולהטעינם במצותיה הם לבדם ואין אומה אחרת זולתם הלא כולם הם שוין בדין חיוב המצוות, ועוד יש להשיב והיאך יתכן לעונשן [לאומות העולם] על דבר שלא נתחייבו בו ולא ניתן להם והלא יש להם להשיב כי אילו נצטוינו היינו עושים ואילו הוזהרנו היינו נזהרים ומקבלים. הרי אנו פושטים אלו תשובות הטענות ונאמר כי כל המצוות שהן תלויות בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהם מיום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים.[2]

---

[1] כגון בשנת תשע״ו הדפיס הרב אורי שרקי סידור תפילה לבני נח בשם ׳ברית עולם׳.

[2] וכן העלה הרמב״ן (בראשית ו, יג): ״רבותינו אמרו כי על עוון הגזל נחתם גזר דינם, והטעם כי היא מצוה מושכלת אין להם בה צורך לנביא להזהיר״, וכן ברבינו בחיי (בראשית ו, יב): ״באר לך הכתוב שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל וכו׳, והטעם לפי שהגזל מן המצוות המושכלות שאלולי נתנה תורה היה אדם מוציא אותם משכלו״. ובספר חסידים (קנג): ״מצינו בתורה שכל מי שיכול להבין אף על פי שלא נצטווה, נענש עליה על שלא שם על לבו״.

וכן הובא גם בספר פרשת דרכים זוטא (דרך האתרים אות ח לבעל מלא הרועים):

> נראה לי דבמצוה שהשכל גוזר שיעשה אותה, וכן באזהרה שהשכל גוזר במניעת המעשה כעין כבוד אב ואם וכו', הסברא נותנת שאבותינו הקדושים הקרובים אל ה' שראוי להם להמשך אחר השכל ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו ולבל ימרו בממשלת השכל ככל אשר יאמר כי הוא זה, ועל כן בעוברם על דבר שהשכל גוזר עשייתו ראוי להם להענש אף שלא נצטוה על זה, כי הרי מצווים ועומדים מן הנגיד ומצוה הוא השכל, וכמה פעמים מצינו שגם אומות העולם נענשים על כיוצא בזה, מה שאין כן במצוות השמעיות.

וכתב בספר רוח חיים (לגר"ח מוולאז'ין אבות ה, י) בהאי לישנא:

> בני נח נצטוו על הדינים[3] כמאמר חז"ל בסנהדרין (נז, א), רק לא ניתן להם תורה בזה איך ומה, רק מה שהשכל גוזר ואם הם עושים הפך השכל הם חייבים מיתה, וזו המידה לבני נח אבל ישראל נצטוו על פי התורה כל דין בפרט, וככתוב מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי, כי לבני נח נמסר רק אל שכלם.[4]

כמו כן, מצינו שהגויים יכולים להביא קרבן, והרי התפילה היא במקום קרבן. שהרי נאמר (ויקרא כב, יח): "איש איש מבית ישראל ומן הגר בישראל אשר יקריב קרבנו... ". ודרשה הגמרא במסכת מנחות (עג, ב): "איש - מה ת"ל איש איש? לרבות את העובדי כוכבים שנודרין נדרים ונדבות כישראל" (בתנאי שאין בהם מום). ועיין בזה ברמב"ם בסוף הלכות קורבנות דהנכרים מותרין להקריב עולות לשם בכל מקום, והוא שיקריבו בבמה שיבנו, ואסור לסייען ולעשות שליחותן שהרי נאסר עלינו להקריב בחוץ, ומותר להורות להם וללמדם היאך יקריבו לשם הא־ל ברוך הוא. עכתו"ד. וע"ע בדברי החזקוני (ויקרא א, ב) שכתב: "מכם, בכם חלקתי ולא באומות, דאפילו גוי רשע גמור מקבלין ממנו קרבן כדי לקרבן תחת כנפי שכינה". וממילא אם מותר להורות להם וללמדם היאך יקריבו לשם, ה"ה בתפילה.

וניתן להביא עוד ראיה מאנשי נינוה שהיו גוים, וכתב רש"י (יונה א, ג): "ומה ראה יונה שלא רצה לילך אל נינוה, אמר העכו"ם קרובי תשובה הם אם אומר להם ויעשו תשובה נמצאתי מחייב את ישראל שאין שומעים לדברי הנביאים", וכ"כ האבן עזרא והרד"ק שם. ואכן מתואר בהמשך ספר יונה (ג, ה) "ויאמינו אנשי נינוה באלקים, ויקראו צום וילבשו שקים מגדולים עד קטנם... ויקראו אל אלקים בחזקה, וישובו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם". ופירש הרד"ק שם: "בחזקה - בכל לב" (וידוע "איזו היא עבודה שבלב, זו תפלה"). כלומר, רואים אנו שיש לגויים להתפלל תפילה מן הלב בעת צרה.

ניתן להוסיף עוד מקורות בזה על גוי שמתפלל כבספר מלכים (א פרק ח), ישעיה (נו, ו-ז) ועוד. ועיין בדברי האבן עזרא (תהלים סה, ג) כי בית המקדש קרוי: בית תפילה לכל העמים (כמו ששלמה המלך הזכיר בתפילתו). וע"ע בזה בספר תורתך לישראל (ב, כד). ואציין עוד כי במשך חכמה (דברים לג, יט) כתב כי יש חיוב לגוי להתפלל (אף שלא בשעת צרה. וע"ע בדבריו באור-שמח הל' תפילה א, ב). וכבר אמר ישעיה הנביא (סו, כג): "יבוא כל בשר להשתחות לפני אמר ה'". וכן אומר דוד (תהלים פו, ט): "כל גוים אשר עשית

---

[3] לגבי דינים ידועה המחלוקת בזה בין הרמב"ם לרמב"ן, וע"ע בחמדת ישראל (קונטרס ז' מצוות בני נח, אות ל עמוד צט, ב).

[4] וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (כרך ג ערך 'בן נח' עמודים שנו-שנט).

יבואו וישתחוו לפניך אדני ויכבדו לשמך". וכידוע בכל יום אומרים בתפילה: "ועל כן נקוה... וכל בני בשר יקראו בשמך, להפנות אליך כל רשעי ארץ".

אלא שבשו"ת רעק"א (מהדו"ק מא) נשאל לגבי גוי העומד להתגייר האם ניתן ללמדו סדר תפילת היום, וכתב במסקנתו שם כי אין בכוחו להתיר ללמד גוי סדר תפילה (אף בגוי העומד להתגייר). וכן איתא גם בשו"ת מנחת אלעזר (ד, סג). וחזיתי כי הסתפק הגר"ש אריאלי (בביאורים והערות לרעק"א), מה כוונתו. האם האיסור ללמדו סדר תפילה זהו פירוש הפסוקים ואיך לקיים מצוות תפילה או שהכוונה היא ללמדו הלכות תפילה (וע"ע בספר תורתך לישראל ח"א יג אות לד). אך חזיתי כי בשו"ת גבורות אליהו הענקין (סי' כה) כתב שבני נח מותרים בתפילה.

והנה בשו"ת אגרות משה (ב אורח-חיים כה) העלה ש"פשוט שאינו מחוייב דהא לא נמנה הדבר במצוות שבני נח חייבין בסנהדרין (נו, א), וכן לא הוזכר ברמב"ם הלכות מלכים (פרק ט) שחשב שם המצוות דבן נח חייבים. ולענין אם יש לו מצוה כשמתפלל להשי"ת, נראה שיש לו, כמפורש בקרא בישעיה כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים, ופרש"י שם ולא לישראל לבדם וכו', וא"כ הרי הוא כמפורש שאף שפטורין מתפלה, מ"מ כשמתפללים להשי"ת עושין מצוה, דאל"כ איזה שבח הוא במה שיקרא בית תפלה לכל העמים אם אין להנכרים שום מצוה בתפלתם. ומסתבר שהוא בחשיבות דאינו מצווה ועושה".

ויל"ע בדברי האגרות משה, דאי נימא דדבר שהשכל מחייב בן נח מחויב, ממילא הוא יהא מחויב בתפילה. וכן חזיתי דבשו"ת מראה הבזק (ו, ל) כתב שבן נח מותר להתפלל. ועיין בהמשך התשובה של האגרות משה שם, שחילק וכתב דבשעת צרה בן נח (וגם שאר גויים) מחוייב להתפלל, וזו לשונו:

> אבל נראה לע"ד דהוא רק לקבוע חיוב להתפלל, אף כשאין לו צורך מיוחד לבקש איזה דבר, אבל כשמתפלל רק כשיש לו צורך, כגון שיש לו חולה או שאין לו פרנסה, הוא כחיוב ממש, ולא קשה ממה שלא החשיב זה למצוה מיוחדת בחיובי בני נח, משום דזהו עיקר האמונה בהשי"ת שרק הוא הנותן פרנסה והרופא חולים, וכשאינו בוטח על השי"ת ואינו מתפלל אליו הרי הוא כאינו מאמין בו ומאמין בדברים אחרים, ואמונה בהשי"ת, אף שלא הוזכר זה במנין הז' מצות, ודאי הוא מחוייב להאמין, שהרי אף קיום כל הז' מצות אם לא עשאם מחמת שהשי"ת צוה בהן בתורה, מפורש ברמב"ם ספ"ח שם שלא נחשבו כמקיימים ואינם מחסידי אוה"ע עיין שם, וא"כ בהכרח שמחוייב להאמין בהשי"ת וגם שנתן התורה, וממילא הרי רק ממנו צריך לבקש פרנסה ורפואה וכל דבר וכו', וכיון שמצד עיקרי האמונה יש חיוב הוא חיוב גם על בן נח להתפלל בעת צרתו ויהיה לו שכר על אמונתו בהשי"ת ותפלתו אליו כמחוייב ועושה בתפלה זו דבעת צרה.

וממילא אי נימא דיש חיוב על בן נח להתפלל, מדוע שלא להמציא להם סידורי תפלה. וע"ע בדברי רבי יעקב חיים סופר בספר ויחי יוסף (טז אות יא) שהאריך בדברי שו"ת אגרות משה. וראיתי עוד בספר מעגל טוב השלם לחיד"א (עמוד 162) שכתב: "ואני אמרתי להגוי הנזכר שיאמר לי במה מאמין ואמר לי בה' אלוקי ישראל, וחקרתי בזה ונראה בעיני שכך הוא. ואמרתי לו א"כ בבוקר ובערב תאמר פסוק שמע ישראל ותקיים ז' מצוות (בני נח) ותזהר משיתוף בכל אופן כי אם יחוד גמור לה' אלוקי ישראל וקיבל ואמר שלא יתפלל כי אם לה'".

אולם יש לסייג, שישנם מילים שהוא אינו יכול לומר כמו "אבותינו" או "ואנחנו ישראל עמו". ונראה דגם תפילת מוסף לא יוכל לומר בן נח (שהרי עיקרה יהי רצון שתעלנו לארצנו וכו' קרבנות חובותינו וכו' - מה

עוד שעיקר חובת תפילה זו היא במקום קרבנות הציבור שאינו שייך בהם). בניגוד לשאר התפילות שיש חוץ מהצד של ״כנגד קרבנות״ גם את הצד של ״צלותא רחמי״. כמו כן, בן נח אינו יוכל לברך את ברכת המצוות (שהרי הוא אינו יכול לומר וציוונו. וע״ע בספר דברי עני ברכות ח״א סי׳ כא עמוד תנב). אך את ברכות השבח וברכות הנהנין הוא יכול לומר (וידלג בברכת המזון על בריתך...). אך לא יאמר את ברכת שלא עשני גוי וברכות התורה.

ומצינו ברמב״ם (הלכות מלכים י, י): ״בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר[5], אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה״. ועיין ברדב״ז: ״ב״נ שרצה לעשות מצוה וכו׳. ואם רצה לעשות באומרו שנצטוה עליה אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה וכן דקדק רבינו וכתב כדי לקבל שכר. ומ״מ במצות שצריכין קדושה וטהרה כגון תפילין ס״ת ומזוזה אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן״. ומדבריו יל״ע מדוע לא נקט תפילה, דאם תפילה אסור על אחת כמה וכמה שאר דברי קדושה כתפילין וספר תורה.

ומכאן נראה דיש להתיר לו להתפלל שהרי לברכה אין צורך דווקא בקדושה וטהרה, דהרי פסק הרמ״א (אורח-חיים רטו, ב) שעונים אחר ברכתו של עכו״ם אמן, אף שאין הוא בדרגה זו של קדושה. ומהרמ״א משמע שהוא יכול לברך. וע״ע בכף החיים (רטו אות טו) במה שעונה אחריו. וממילא עולה דכיוון שגוי שבירך עונים אחריו אמן, ברור שאף הגוי רשאי לברך בשם ומלכות (שהרי אם לא היה רשאי, לא היינו עונים אחריו אמן). ועיין באריכות במה שכתבנו בשו״ת אבני דרך[6] (יא, לא). ועיי״ש שציינו שע״י ברכתו הוא גורם קטרוג על היהודים שאינם מברכים.

ואזכיר כי בשו״ת שיח יצחק (תט) כתב בהאי לישנא: ״מהו ללמוד עם גוי סדר התפלה ולשון הקודש״. והעלה: ״והנה תפלה יש לאסור ממה שראיתי בס׳ חסידים סימן רל״ח, שאין לומר במעמד גוי זמרים נאים, שמא ישמעם העכו״ם ויזמרם לפני הע״ה... והנה מטעם שכתבתי שיש לחוש שהגוי יעשה ספרי מינות או ספרי הדחה בוודאי יש לאסור״, ויל״ע האם חשש זה קיים כשבן נח רוצה להתפלל, ויש לו סידור מיוחד שלהם (דבזה אין חשש שישתמש לע״ז כמובא בספר חסידים רלח. תכט). עוד בענין תפילה לבן נח עיין בשו״ת ויאמר משה (ג, מז), בספר לבנה בחידושה (במילואים סי׳ פח) ובספר בית מתתיהו (ד, כה אות ב).

[5] בשו״ת שרידי אש (ב, נו) ביאר: ״שמה שכתב הרמב״ם שמותר ללמד המצוות לנוצרים ופירושים, לאו דווקא בז׳ מצות שמותר״.

[6] וע״ע במקורות שם גם בעניין לימוד תורה לגוי. וע״ע בספר יפה ללב (ה, רמו סק״ט) ובשו״ת דבר שמואל אבוהב (עה).

ואף למתירים (או מחייבים) לבן נח להתפלל, יל״ע האם ניתן ליצור עבורם סידור מיוחד. האם אין חשש שמא יקרא ויאמר ברכות במקומות המטונפים[7] או בגילוי ראש (וכן, האם אין בזה קטרוג לעם ישראל).[8]

יתרה מכך, נראה דאין לתקן להם נוסח תפילה (וממילא להפיץ להם סידורים עם נוסח), שהרי גם כשתיקן עזרא נוסח תפילה, היה לו טעם השייך רק לישראל, כפי שביאר הרמב״ם (תפילה א, ד): ״כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות, ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם, והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו׳, ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם, ומפני זה **כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש**, עד שיערבו עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר...״. וכיוון שבני נוח יכולים להתפלל בכל לשון, והם אינם מצווים להתפלל דווקא בלשון הקודש, ממילא טעם הנוסח אינו שייך אצלם והם (בני נוח) יכולים להתפלל כפי שהתפללו בני ישראל עד תקנת עזרא.[9]

טעם נוסף העיר בזה בעל שו״ת אורחותיך למדני, ואלו דבריו: ״וגם יש להעיר בענין אחר, שכתב הרמב״ם (הל׳ מלכים י, ט) ״עכו״ם שעסק בתורה חייב מיתה. לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד״. וגם מצינו שכתב מרן (או״ח מו, ט): ״לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע״פ שהוא אומרים דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרים אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה״. משמע מסברה הראשונה שקריאת פסוקים בדרך תחנונים נחשבת כלימוד תורה, ומטעם זה הוא צריך לברך ברכת התורה בתחילה. ולפי זה אולי י״ל שאם הגוים אומרים פסוקי התורה בתוך תפילתם, לפי הסברה הראשונה במרן הנ״ל זה נחשב כלימוד תורה, ולכן הם עוברים על איסור ללמוד תורה. או

---

7 והעיר הרה״ג יהושע בן מאיר: בימינו הכל נגיש לכל אדם דרך האינטרנט, וכל אחד יכול להגיע לאוצרות של ספרי קודש, סידורים ותפילות מכל סוג ותוכן בחינם ובקלות, הרי מדובר בחד עברא דנהרא... כידוע שכי לא קאי בתרי עברי דנהרא מפורש בגמ׳ (ע״ז ו, ב) דליכא לאו של פנ״ע. אמנם התוס׳ בשבת (ג, א ד״ה ׳בבא דרישא׳) כתבו שאף בלא קאי בתרי עברי דנהרא, איסור דרבנן מיהא איכא. אמנם רבינו ירוחם (נתיב יד ריש חלק ז) והסמ״ג (לאוין קסח) וראה בשדי חמד (שם אות ג) שהביא דעות נוספות דבחד עברא דנהרא ליכא כלל איסור. אף לסוברים שיש איסור דרבנן בחד עברא דנהרא, ראה ש״ך (יור״ד קנא, סק״ו) שחלק על הרמ״א, וס״ל דבב״נ בחד עברא דנהרא לכ״ע ליכא שום איסור [וראה מש״כ על דבריו השד״ח מערכת הואו כלל כו אות ב ד״ה ׳גם מה שכתב׳ שאף הרמ״א לא החמיר אלא ב׳למכור להם׳, דס״ל דיכול לקנות מאחרים מיקרי תרי עברי דנהרא, שאינו בידו, ששמא אחרים לא ימכרו לו]. וכ״ה מפורש במג״א (שמז, סק״ד), וראה שם במחצית השקל ופמ״ג שנקטו כמותו להלכה, וכ״פ החת״ס (יור״ד יט).

8 בעל שו״ת ויצב אברהם כתב לידידי הרה״ג דביר אזולאי בזה: פשוט גם שהיות והגויים מצווים להאמין בהשי״ת, אמונה זאת כוללת גם את העיקר החמישי (בנוסח הקצר הנדפס בסידורים): ״שהבורא יתברך שמו, לו לבדו ראוי להתפלל, ואין ראוי להתפלל לזולתו״, ואם כן ראוי לסייעם לזה, שזה קיום העולם, כמש״כ הרמב״ם במוה״נ, ובמשך חכמה עה״פ ׳תורה צוה לנו משה׳. (ויל״ע האם דווקא באופן זה לסייע להם).

9 אלו דברי המבי״ט (בית אלקים, שער היסודות לח): ״לא היה כנוסח זה שאנחנו מתפללים, אלא כל אחד כפי צחות לשונו... כי באותו הזמן לא היו מתקבצים ישראל בכל מקומות מושבותם ערב ובקר וצהרים במקום מיוחד להתפלל בו תפלת ציבור, אלא כל אחד היה מתפלל ביחיד במקום שיזדמן לו, כי לא מצאנו בנביאים וכתובים תפילת צבור עד אחר החרבן שתקנו אנשי כנה״ג... אפילו הכי לענין תפלה שלא היתה סנגון אחד בפי הכל, אלא כל אחד כפי צחות לשונו... ולא היתה שם חזרת תפלה כי לא היו נוסח מיוחד לה, אלא כל אחד היה יודע ובקי בטיב הלשון ויודע לסדר תפלתו למה שנצטרך״.

אולי י"ל שכיון שהם מותרים להתפלל, אז אף קריאת פסוקים בתוך תפילתם מותר כיון שזה בכלל מ"ש הרמב"ם הנ"ל שהם מותרים ללמוד "בשבע מצות שלהן בלבד", ואף תפילה בכלל זה. או שמא יש לחלק בין שמותר להם ללמוד דיני תפילה שלהם, אבל לא לומר פסוקים בתפילתם. ויש לפלפל".

והוסיף הרה"ג יעקב אריאל (מח"ס שו"ת באהלה של תורה):

> פשוט וברור כביעתא בכותחא שגוי יכול להתפלל. איך אפשר להעלות על הדעת שאסור לו לפנות אל ה' להודות לו ולבקש ממנו. ופסוק מפורש בפרשתנו ויעתר יצחק אל ה' ולפני מ"ת הבו היו בני נוח (אמנם קיים אברהם אבינו את כל התורה אך נחלקו המפרשים אם מדין ישראל או מדין ב"נ). ורבקה הלכה לדרוש את ה' בבית מדרשו של שם (ותפילות כנגד אבות תקנום ור' רמב"ם הל' מלכים פ"ט), ולמ"ד כנגד תמידין תקנום הרי מקבלים קרבנות מגויים וק"ו תפילות שנא' ונשלמה פרים שפתינו ור' שם רד"ק. ושלמה המלך בתפילתו הגדולה בקש שה' ישמע לתפילתו. אמנם גוי לא צווה להתפלל אך הוא גם לא צווה להאמין בה'. נאסרה עליו ע"ז ותו לא. היעלה על הדעת לומר שאמונה בה' אינה השאיפה של כל נביאי ישראל? והאם תיתכן אמונה בה' ללא תפילה? הרי הכרה בה' משמעותה שהוא כל יכול ובידו הכל וחובה להכיר לו תודה ולפנות אליו. לא יעלה על הדעת אחרת. ברור שאין לגוי חובת תפילה מנוסח ע"י כנה"ג. אך פרקי התהלים מצויים ממזרח שמש עד מבואו ותורגמו למאות שפות! יש להמליץ לגוי לבחור לעצמו תפילות מפרקי התהלים ועל פסוקים העוסקים בעם ישראל נתן לדלג, אפשר גם להמליץ לו על פרקים מסויימים. כמו"כ יש משוררים גויים שחברו תפילות (ואין בהם שמץ של ע"ז) שיבחר לעצמו חלק מהן.
>
> יש הבדל מהותי בין תורת ישראל לתורת בני נוח. לישראל יש הלכה ממוסדת, לבני נוח אין הלכה אלא תבונה טבעית וספונטנית. יש לכך השלכות רבות על פרטי הלכות בני נוח (כתבתי על כך בהרחבה באהלה של תורה ד, כד). לכן עצם המושג 'סידור' שהתפילות שבו מסודרות וממוסדות אינו מתאים לבני נוח. אין איסור בכך אך יש להבדיל בין תורת ישראל לתורת בני נוח. אפשר להמליץ להם על מבחר של תפילות המתאימות לכל האנושות. ולכן סבורני שהמומלץ ביותר הוא מבחר של פרקים ופסוקים מספר התהלים שבלא"ה כבר מוכר ומצוי ביד נוכרים רבים.

וידידי הרה"ג אליהו שלזינגר (בעל שו"ת שואלין ודורשין) כתב לי כי "אין בידינו הכוח לנסח תפילות. ובעיקרון יכול להתפלל תפילה אחת כמש"כ הרמב"ם דמדינא סגי בתפילה אחת ביום, ויכול לומר ברכת 'אשר יצר' וכיוצ"ב, ובזה יצא יד"ח".

וכתב לי ע"כ הרה"ג מנחם מנדל פוקס יחד עם חמיו הרה"ג יוסף ליברמן, בהאי לישנא:

> אף שפשוט שבן נח הגון יש לו להתפלל להקב"ה בורא עולם, וכמו שהאריך מע"כ שליט"א, בכל זאת נראה פשוט שאין לנו לתקן להם סדר תפילה, אלא יתפללו כרצונם וכרגשותם. הלא מאז ומקדם מימות משה רבינו ובהמשך, לא מצינו שיתקנו להם סדר תפילה, ואנו קיבלנו מאנשי כנסת הגדולה סדרי תפילות אשר מלאים סודות גדולים עמוק עמוק, כל אות וכל תג עד אין סוף, וכל זאת כי אנו עם הנבחר, סגולה מכל העמים. ואין לאו"ה חלק ונחלה בכאלו. חוץ מזה גדול החשש דנפיק מזה חורבא ח"ו שסידור תפילה כזה יגיע לכל מיני שכבות בכלל ישראל ויאמרו הנה זה סדר תפילה מגדולי ישראל ודי לנו בנוסח מקוצר זה, ח"ו וד"ל, והדברים ארוכים.

ע״כ פשיטא כביעתא בכותחא שאין לנו להתעסק בזה כלל, ואפילו אם הם ידפיסו כזה סדר תפילה, אסור ליהודים למכור סידורים כאלו, ולא יראה ולא ימצא בגבולינו. אף שטוב ויפה שבני נח יתפללו להקב״ה. וא־ל כביר יקבל תפילותינו להחיש גאולתנו ופדות נפשינו בב״א. אלה דבריו המסתברים של מע״כ חתני הגרמ״מ פוקס שליט״א.

העולה לדינא: אין להפיץ (בחנויות ובמקומות ציבוריים) סידור תפילה של בן נח.[10]

[10] אחר שפרסמתי מאמר זה בירחון האוצר (סיון). הופיע תגובה בירחון האוצר (ל בחודש תמוז) והנני מצרף אותה:

הנה מו״ר הגאון רבי יואל שוורץ שליט״א עשה מעשה בזה, וסידר סדר תפילה לבני נח, (נדפס בשם ׳סידור תפילה לבני נח׳ ונדפס גם בסוף ספרו ׳ואתם עדי׳). והנה הצעתי הדברים לפני מו״ר שעיין במאמר והעיר והשיג עליהם, ורשמתי את עיקרי טענותיו מפיו ועבר על הדברים והרשה להעלותם על הכתב במסגרת זו.

הנה יש להקדים שאמנם לא מצינו שהקדמונים עסקו בענין זה, והסיבה לכך מכיון שלא היה שייך כן מחמת המציאות שהיו תחת שלטון הגויים והיה סכנה בדבר ואף הגויים מצידם לא התעניינו במיוחד, ואמנם הנה אנחנו כעת בזמן שנתקיים בנו דברי הנביא (עמוס ח, יא) הנה ימים באים נאום ה׳ אלוקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע דבר ה׳״, ובכל העולם יש צמא לדבר ה׳, לכן ישנה התעניינות מצד הגויים (ואף ישנם גויים השומרים על ז׳ מצוות בני נח שעשו מעצמם סידור תפילה לה׳). ומאידך אין היום סכנה מצד האומות. ראשית הנה גם הרב הכותב מביא מהקדמונים שבני נח חייבים בתפילה לה׳, ואם כן הרי מצוה ללמדם כדברי התוס׳ בחגיגה (יג, א), וכעין דברי המהרש״א (שבת לא, א) שגוי הבא להתגייר יש ללמדו כל המצוות, הרי למדנו שמה שנצרך ללמוד מותר ללמדו (ומה שהביא מרבי עקיבא איגר בשו״ת עיי״ש היטב. לכאורה הוא דן שם בעיקר מצד תלמוד תורה, אבל לא שלל שם שיתפלל). ונראה ראוי להם להתפלל במקום מיוחד ואף מסתבר שיש למקום כזה דין קדושה מסוים וכעין עזרת נשים (ומפורסם שהמהרי״ל דיסקין היה מקפיד שלא לעבור בד׳ אמות שלפני ישמעאלי המתפלל, שסבר שיש לזה תורת תפילה, אם כן ודאי שיש חשיבות למקום תפילה לה׳ אף במקום תפילתם של בני נח). והרי מצינו שאמר הנביא שלעתיד לבוא יתקיים ׳כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים׳, וכן אומרים בתפילת ׳עלינו לשבח׳״וכל בני בשר יקראו בשמך... יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך... ולכבוד שמך יקר יתנו״ שזוהי התפילה. אם כן ודאי שעלינו להשתדל ולסייע לזה. וכן היה מנהגו של אבינו הראשון - אברהם שהיה מלמד את האומות לברך ולהודות לה׳, וכמבואר בגמ׳ בסוטה י: ״ויקרא שם בשם ה׳ א-ל עולם, אמר ריש לקיש אל תקרי ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב״ה בפה כל עובר ושב, כיצד לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו, אמר להם וכי משלי אכלתם, משל אלהי עולם אכלתם הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם״.

והנה כתב כמה חששות בדבר. ונבוא לענות על טענותיו אחת לאחת.

א. חשש שמא יתפללו בגילוי הראש ובמקומות המטונפים

אינו מובן מה שטוען, וכי היכן מצינו איסור לגוי לומר דברי קדושה בגילוי ראש? והלא כל עיקרו של כיסוי הראש אינו אלא דבר שנתחדש בישראל, ודאי שלא בגוי. (ואדרבה יש לדון שאולי ראוי להם להתפלל בלא כיסוי ראש, שהלא מצינו במדרש ויקרא רבה (פרשת אמור) פרשה כז ״אמר ר׳ יצחק משל למלך ששלח פרוזדוגמא שלו למדינה מה עשו בני המדינה עמדו על רגליהם ופרעו את ראשיהם וקראוה באימה וביראה ברתת ובזיע כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל הדא פרוסדוגמ׳ דידי לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי אליכם שתהא קורין ק״ש לא עומדין על רגליכם ולא פורעין את ראשיכם אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך שלא חייב הקב״ה את ישראל לקרוא קר״ש בפריעת הראש״, משמע שגילוי הראש מראה הכנעה וכבוד, אלא אחרי שהפך להיות סמל לירא שמים אדרבה נתחייבנו בזה, אבל אצל הגויים אפשר שזה סמל של כבוד כלפי מעלה, וכמו שמעולם היה מקובל שכאשר נכנסים לפני מלכים גויים היו מורידים את הכובע. ויל״ע).

ולגבי הזכרת ה׳ במקומות המטונפים אף שמסברא אינו ראוי שבני נח יוציאו מפיהם שם ה׳ במקום מטונף, מכל מקום לא מצינו שיש לו איסור בזה, ואם כן מה לנו לחשוש במקום מצוה, ובכלל למה לחשוש שיעשה כן הגוי, ומסתבר שאף הוא יבין שאין ראוי לעשות כן.

ב. הטענה כי יתכן מזה חלילה קטרוג על עם ישראל אינו מובן, הלא גם אם חלילה יהיה מזה קטרוג, הלא אף ביונה

י. הצטרפות בקדיש לאבל המאחר

אבל שהגיע לבית הכנסת באיחור ומצא את האבלים אומרים קדיש, עד איזה שלב הוא יכול להצטרף ולומר ביחד אתם את הקדיש (וה״ה לגבי אבל שהשתעל ברגע שהתחילו לומר קדיש, עד מתי הוא יכול להצטרף ולומר קדיש)?

התקנה המקורית היתה שרק אדם אחד יאמר את הקדיש, ועקב מריבות הורגלנו שכולם אומרים קדיש, ועיין בזה בשו״ת חתם סופר (יורה-דעה שמה) בשם היעב״ץ, בשו״ת בנין ציון (א, קכב), בשדי חמד (מערכת אבלות אות קנד), בכף החיים (או״ח קלד אות טז), בגשר החיים (עמוד שלג), בשו״ת ציץ אליעזר (ט, טו אות ב), בחזון עובדיה (אבלות ח״א עמוד שלד). ולכן אף כעת שאומרים כמה ביחד קדיש אין לבלבל את השומעים עם התחלת קדיש נוסף, אלא עליהם לומר כאחד. וע״ע בחיי אדם (כלל ל, ז) ובספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (קלב אות כב).

כלומר, ברגע שכבר התחילו קדיש, אם יבוא אחר (אבל) ויצטרף הוא יבלבל את השומעים, וממילא ע״כ לא היתה תקנה שכמה יאמרו קדיש. וכתב בשו״ת תשובות והנהגות (ב, מב): ״מנהג אשכנז

הנביא הקב״ה לא קיבל טענה זו וכעס עליו, ואם כן אנו אין לנו אלא לדאוג לכבוד שמים, ולא להתחשב בטענות כגון אלו.

ג. הטענה כי אין בכוחנו לקבוע נוסח. אין זו טענה, מטרת הסידור היא לא בכדי לקבוע נוסח מחייב, אלא רק הצעה לעזור לאלו הרוצים להתפלל ואין בידם נוסח.

ד. הטענה כי באמירת תפילה ופסוקי תפילה יש בכך מצוות לימוד תורה ואסור לגוי ללמוד תורה.

נראה, שכיון שאין מטרתם בכדי ללמוד תורה אלא בתורת תפילה אין לזה שם תורה, וקצת ראיה ממה שמצינו לגבי ברכות התורה, (שו״ע מז ז. ובמשנ״ב סקט״ו). שמי שיוצא ידי חובת ברכות התורה באמירת אהבה רבה שצריך ללמוד תיכף אחרי התפילה כדי שיחול על ברכות התורה, ואפילו באמירת קר״ש לא יוצא יד״ח לימוד תורה בשביל זה, ומוכח שמה שחייב לאומרו בשביל מצות תפילה שלא לשם לימוד תורה לא נקרא לימוד, ולכן הצריכוהו ללמוד אחרי התפילה, וה״נ בניד״ד שאין על תפילתם שם תלמוד תורה. ועיין. ומלבד זאת הנה עיקר התפילה היא פסוקי תהילים, ויש לציין את דברי הרב הירש בהקדמתו לספר תהילים, המבאר כי ספר תהילים בעיקרו חובר לא רק בשביל ישראל לבדם אלא גם לתועלת כל האומות, וז״ל: ״אולם אין דוד מגביל את כוונת מזמוריו לחינוכם ולהתעלותם הרוחנית והמוסרית של דורות בני עמו בלבד, בבטחון מלא הוא מצפה לכך שמזמוריו ישפיעו על רוחן ונפשן של כל האומות, על עצמו ועל מזמוריו הוא מביט כעל משרתים ומתווכים של אותו העתיד המובטח, עתיד אשר בו ייכלו השקר והעוול מבני האדם ואשר על ידי חידוש האמונה בא-ל היחיד, ישובו שלטון האמת והמשפט והאהבה, ותבוא הישועה לארץ, זאת היא ההשפעה של המזמורים שדוד קיוה לה ואת תקוותו זו הביע במפורש, והיא מצאה את אישורה המפואר בהפצתם הפוריה של המזמורים האלה זה מאות בשנים, לא רק בכל חוגי עמו, שאצלו מהווים מזמורי התהילים עד היום את רוב בנינו ומנינו את ספר התפילות בבתי הכנסיות, אלא כמעט בין כל האומות הידועות לנו, זאת היא עדות נהדרת לרוח ה׳ ששרתה על המשורר בשעה ששר את השירים האלו בבטחון כזה. מעבר לחוג היהודי והלאה הלא גם היום מזמורי התהילים משמשים לנפשות הדורשות את ה׳ דרך לעלות בהם אליו להתעלות ומביאים להם אור ונחמה כוח ומסירות נפש במעגלות חייהם עלי אדמות...״. הרי שספר תהילים מתייחד בכך שהוא ספר תפילה כללי וא״כ אין כל מניעה שגוי יתפלל מפסוקי ספר תהילים.

ה. אם יש לחשוש שמא יצא תקלה על ידי זה? הטענה כי יש לחשוש לתקלה, שמא יבואו יהודים להתפלל בסידור זה אינה מובנת כלל ועיקר, הלא יכתבו עליו במפורש שהוא מיועד לבני נח, ולמה לנו לחשוש לחינם, ויש לנו יותר לחוש לכבוד שמים ולהרבות אמונת ה׳ בעולם.

מסקנת הדברים. נראה שאין איסור לחבר ולהפיץ סידור תפילה לבני נח, ואדרבה מצוה בדבר, ללמדם תפילה כדי שיבואו לאמונה ואהבת ה׳.

שמחלקין הקדישים בין החיובים, ואצל הספרדים וחסידים כולם אומרים יחד, ונראה דתלוי אם אומרים הקדיש יחד ממש, יש לקיים המנהג לומר יחד, אבל כשכל אחד אומר בפני עצמו ולא מסתכל על חבירו, תרי קלי לא משתמעי, וראוי לחשוש שזהו איסור גמור והקדיש לבטלה, ואומרים יחד רק כשהם אומרים ביחד ממש".

ויל"ע, אולי כל שיכול להתחיל להגיע עם שאר האבלים לעניית ה"אמן" הראשון, אפשר אולי להצטרף עד אז, ויאמר המילים מעט מהר. אך נראה כי לאחר שענו הציבור "אמן", לכתחילה אין לו להצטרף לקדיש, אלא יקשיב לקדיש, ויקבל שכר על הפרישה (ולא יבלבל את שאר האבלים ואת קהל העונים). שכן מעיקר הדין יש לומר יחד, וכפי שכתב בחזון עובדיה (אבלות ח"א עמוד שלו) בשם גשר החיים: "וצריכים שכל האומרים את הקדיש יאמרו אותו ביחד בשוה מילה במילה, אין מקדים ואין מאחר, והנזהרים בזה זכות גדולה בידם, ומביאים בזה את התועלת הרצויה למנוח".[1]

אמנם, אם הצטרף לקדיש מאוחר, ויספיק להגיע ל'אמן יהא שמיה רבה' יחד עם האחרים שאומרים קדיש, יתכן דיש להקל להתחיל גם אחריהם. אך פשיטא דאם יגיע ל'אמן יהא שמיה רבה' אחריהם, שוב לא יאמר קדיש. וע"ע בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, ע אות יג) שעד אמירת 'אמן יהא שמיה רבה' לא אמר שם שמים, ויכול להפסיק בקדיש.

וכתב בספר התפילה והלכותיה (ח"ג יג, לח): "כאשר כמה אנשים אומרים קדיש ביחד, יקפידו לאומרו במתינות, באופן שיאמרו כולם ביחד, ולא יקדים לפני השני, כדי שהציבור יוכלו לכוון בשמיעת הקדיש ולענות כדין". וע"ע בכף החיים פלאג'י (יג, יא), בשו"ת פאת שדך (ב, מד), בשו"ת ציץ אליעזר (יד, יג), בשו"ת ויצבור יוסף (ב, ח) ובשו"ת מקוה המים (ד, יא שאלה ב).

וכתב לי בזה בעל שו"ת ודרשת וחקרת: "בשו"ע (או"ח נה, א) מבואר שא"א קדיש בפחות מעשרה, וע"ע בסי' קכד סעיף יא ובביה"ל (ד"ה וקודם), ויוצא לכאורה שכל זמן שהציבור עדיין עונים אמן הראשון (על 'יתגדל ויתקדש שמיה רבה') והוא יכול להספיק לתוך כדי דיבור של העונים שהם יענו גם על הקדיש שלו, יכול להתחיל (אבל אם המתפללים יתבלבלו, לא יתחיל). וכן אם שאר האומרים כבר התחילו 'בעלמא דיברא כרעותיה', שאסור לציבור לענות לקדיש של המאחר כמש"כ במ"ב (שם, סקל"ז) בשם השע"ת, שאסור לו להתחיל לומר קדיש, כיון שהציבור צריך לענות על כל הקדיש של האומרים הראשונים".

[1] ואעיר כי בעל שו"ת שואלין ודורשין כתב לי בזה ד"הוא יכול להצטרף כל זמן שעדיין אומרים קדיש, ואף אם יש כאלה שכבר עומדים לסיים, עדיין הוא יכול לומר. להלכה אין דין שכולם צריכים לומר יחד, זה רק מעליותא אבל לא מן הדין".

יא. קדיש אחר קריאת התורה כשאין עשרה

מה הדין אם באמצע קריאת התורה, יצא מתפלל[1], ונותרו כעת בבית הכנסת תשעה אנשים, האם יאמרו את הקדיש שאחר קריאת התורה[2]?

הספק, דהרי אם היה יוצא אחד בשעה חזרת הש"צ היו אומרים קדיש אחר חזרת הש"צ כמובא ברמ"א (נה, ג) ובמשנה ברורה[3] (נה, סק"ח-סק"ט), אולם אחר עלינו לשבח לא אומרים (אם אין עשרה) "דאינו אלא מנהג" (משנה ברורה נה, סק"כ). ויל"ע האם הקדיש אחר קריאת התורה נחשב למנהג או חיוב.

כמו כן, פסק השולחן ערוך (נה, ב): "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל, והוא שנשתיירו רובן". והעיר על כך המשנה ברורה (סק"ו) בשם הבית יוסף: "וה"ה בכל דבר שצריך עשרה, כגון נשיאת כפים וקריאת התורה והפטרה בנביא, גומרין כל מה ששייך לענין זה, כיון שכבר התחילו בו בעשרה, אבל לא מתחילין מה שהוא ענין אחר". ויל"ע, האם הקדיש שאחר קריאת התורה הוא בכלל "כל מה ששייך לעניין זה", או בכלל "עניין אחר".

בספר שירת מרים (סי' מב) כתב שבראשונים מובאים כמה טעמים לאמירת הקדיש אחר קריאת התורה.

א. התוס' (מגילה כג, א ד"ה 'כיון') כתבו שתקנו לומר קדיש בין השבעה קרואים למפטיר כדי להודיע שאינו ממנין השבעה.

ב. בתשו' הר"י מגאש (מט, הובאה בברכ"י קמג, א), כתב דטעם הקדיש הוא כדי להפסיק בין הקריאה בתורה לקריאה בנביא. וע"ש בר"י מגאש שלכן בב' וה' שלא מפטירים בנביא א"צ לומר קדיש, וזה דלא כמנהגנו שאומרים קדיש גם בב' וה'.

ג. הב"י (סי' נה) הביא מהאגור בשם הראב"ד, דהקדיש אחר קריה"ת הוא משום שקריה"ת היא מצוה בפני עצמה, והיינו להפריד בין קריה"ת לתפילה.

ד. הרוקח (הלכות תשעה באב אות שיא) כתב דטעם הקדיש הוא לפי שאין לך כל דיבור ודיבור שבתורה שאין בו שם המפורש שאין אנו יודעים, לפיכך צריך להקדיש על אותו שם.

מקור אמירת קדיש זה אחר הקריאה בתורה כבר נזכר בדברי האבודרהם (הל' קריאת התורה) ובמחזור ויטרי (אות צט). טעם אמירתו הינה "לפי שאין לך דיבור ודיבור שבתורה שאין בו שם המפורש שאין

---

[1] ואינני נכנס בדברים אלו לחומרת היוצא, שעליו נאמר בגמרא בברכות (ח, א): "ועוזבי ה' יכלו, זה המניח ספר תורה ויוצא" (ועיין באריכות מתי אמרינן דברי גמרא אלו, בספר חבל נחלתו טו, ה). וכן פסק הרמ"א (נה, ב): "ומ"מ עבירה היא לצאת, ועליהם נאמר ועוזבי ה' יכלו", וכ"כ השו"ע (קמו, א) לעניין קריאת התורה, ועיין במשנה ברורה [אלא א"כ מיירי באונס גדול או צרכי רבים או פיקוח נפש (ע"פ כנה"ג טור סי' קמו שהביא מספר סדר היום, קרה"ת בשבת)].

[2] לגבי הקריאה בתורה וודאי שמסיימים לקרוא כפי שמובא בירושלמי (מגילה ד, ד), בשבולי הלקט (ט), בראבי"ה (מגילה תקפג), בריי"ף וברא"ש (מגילה כג) ונפסק בשולחן ערוך (קמג, א). וכ"פ בשערי אפרים (ז, לח), וכן איתא בשו"ת יביע אומר (ז או"ח כ). וע"ע בשו"ת קרית חנה דוד (א או"ח נג), בשו"ת היכל יצחק (או"ח ה) ובשו"ת בני בנים (ב, ד).

[3] זוהי דעת האשכנזים, אולם לספרדים נראה דאם יצא בשעת חזרת הש"צ שלא יאמרו את הקדיש אחר תפילת שמונה עשרה, ועיין בחיד"א (קשר-גודל יח, ו), כף החיים (נה, סקל"ה. וסקל"ח-סקל"ט), שו"ת תבואות שמש (א, יז), סידור בית עובד (דיני חזרת הש"ץ אות ה), התפילה והלכותיה (ח"א כב, כה) ושו"ת דברי בניהו (יג, ז).

אנו יודעים, לפיכך צריך להקדיש על אותו השם" (רוקח שיא, וכ"כ בשבלי הלקט - תפילה סי' ח וע"ע בשערי אפרים ז, לח).

ונראה כי הקדיש בשבת אינו רק מנהג, אלא מן הדין. הבית יוסף (נה) כתב: "וקדיש אחר קריאת התורה כי הוא מצוה בפני עצמה בכניסה", וע"ע בשולחן ערוך (קלז, ג) ובבית יוסף (רפב, ד בד"ה ומ"ש לפיכך נוהגין"). ומובן כי אמירת קדיש לאחר קריאת התורה בשני ובחמישי הינה תקנה מאוחרת, שנתקנה בתקופת הגאונים ומוזכרת בטור (קמט).

בספר יסודי ישורון (ח"ב עמוד קסז) במערכת קריאת התורה, כתב ש"אין אומרים קדיש של אחרי קריאת התורה שלא בעשרה", וציין דזה דווקא בימים שאין הפטרה, שאז הקדיש הוא מנהג, וציין בזה לשו"ת משפטי עוזיאל (מהדו"ת או"ח יז-יח).

אולם פוסקים רבים ציינו דאין לומר קדיש כשאין עשרה גם בימים שיש בהם הפטרה, וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק (ג, נ) ובשו"ת יביע אומר (ז אורח-חיים כ) דאין לומר קדיש "שהוא ענין אחר, וגם הוא מנהג מאוחר, ולכן שב ואל תעשה עדיף". וכן חזיתי דהעלה בספר התפילה והלכותיה (ח"ה י, טז) שאם באמצע הקריאה יצא אחד, לא יאמרו קדיש אחר קריאת התורה, וכ"כ בילקוט יוסף (קמג הערה ד). וע"ע בשו"ת דברי שלום מזרחי (או"ח א, צט). וכן כבר ביארו בדורות שלפני הברכי יוסף (קמג, סק"א) וכף החיים (קמג, סק"ה) דאם יצאו באמצע הקריאה ואין מנין, דלא יאמרו קדיש.

אלא דבפוסקים אשכנזים ראיתי שאף יאמרו את הקדיש אחר הקריאה למרות שאין מנין כיון שיצא העשירי באמצע הקריאה, כמובא במשנה ברורה (קמג, סק"ו). על דברי מרן: "אין קורין בתורה בפחות מעשרה גדולים בני חורין, ואם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן, גומרים", כתב המשנה ברורה בהאי לישנא: "היינו בחול כל השלשה, וביו"ט חמשה, ובשבת כל השבעה קרואים, אבל לא יוסיפו על זה, ואומרים קדיש שאחר הקריאה".

ועיין בשער הציון (שם, סק"ב) דציין דדעת המשנה ברורה הינה בניגוד לברכי יוסף. אך העיר דזו דעת השערי אפרים (לומר את הקדיש). וע"ע במגן גיבורים (אלף המגן סק"ד). וכן העלה לומר גם בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (קמג אות ב).

ואעיר כי בשערי אפרים (שער ז) כתב בשם לקוטי פרדס לרש"י, שאין לך קריאת פסוקים שאין מקדישין אחר כך (וגם בשבת במנחה, הקדיש שאומרים לפני שמונה עשרה קאי על הקריאה כמבואר בבאר היטב סי' רצב).

העולה לדינא: אם באמצע קריאת התורה, יצא מתפלל, ונותרו כעת בבית הכנסת תשעה אנשים, לפי הספרדים לא יאמרו את הקדיש שאחר קריאת התורה, ואילו לפי האשכנזים נראה שיאמרו את הקדיש.

יב. דין אמירת קדיש כשהחזן אינו יכול לסיימו

חזן שהחל לומר קדיש תתקבל וכדו׳ ובאמצע תקפו שיעול או כל דבר אחר הגורם לו שלא להמשיך את הקדיש, איך צריכים לנהוג, האם ימשיך מישהו אחר מאותה נקודה שהחזן נעצר בקדיש, או שיתחיל מתחילת הקדיש, או שאולי אין שום סיבה להמשיך את הקדיש.

ואולי יש לדמות את הקדיש לברכות התפילה בשעת חזרת הש״ץ, שבו פסק השולחן ערוך (קכו, ב) ״ש״צ שטעה ואינו יודע לחזור למקומו, יעמוד אחר תחתיו, ומתחיל מתחילת הברכה שטעה זה, אם היה הטעות באמצעיות, ואם היה בג׳ ראשונות, מתחיל בראש, ואם בג׳ אחרונות, מתחיל רצה״. והעיר המשנה ברורה (סק״י): ״מתחילת הברכה, ואפילו אם לא טעה אלא בסוף, שקריאת אותה ברכה כמאן דליתא דמי״ (ומקורו בעטרת צבי שם סק״ג). כלומר, אם לא סיים את הברכה, מי שמחליף אותו אומר מתחילת הברכה (ולא מהמקום שפסק). ולכאורה ה״ה יהיה לגבי קדיש, שמי שיחליף יתחיל מתחילת הקדיש.[1]

אולם יתכן לדחות ולומר שכיוון שהקהל ענו כבר על חלק מהקדיש, אין צורך שהחזן שמחליף יחזור על כך. כפי שמצינו בירושלמי (ברכות ה, ג) ופסק השו״ע (או״ח נט, ה) ״אם טעה בברכות יוצר בענין שצריך לעמוד אחר תחתיו, אם טעה מקדושה ואילך, אין השני צריך להתחיל אלא ממקום שפסק״, וביאר המשנה ברורה (סקכ״ח) והטעם ״אף דקי״ל לקמן בסימן קכ״ו דהשני צריך להתחיל מתחילת הברכה שטעה הראשון, שאני הכא דמכיון שענו קדוש קדוש, משם ואילך כתחילת ברכה דמי״.

ועיין במאירי (ברכות לד, א) שלמד מהירושלמי שה״ה לגבי חזן שטעה בעשרת ימי תשובה וחתם ״האל הקדוש״ במקום ״המלך הקדוש״, שאחר שענו הציבור קדושה, סגי שיחזור רק לתחילת הברכה. אלא שרבים חלקו על פסקו של המאירי, עיין בשערי תשובה (תקפב, סק״א) בשם שו״ת זקן אהרן (רו), בבן איש חי (ניצבים אות יח), בחזון עובדיה (ימים נוראים עמוד קצט ואילך) ועוד. ולפי״ז י״ל כרוב הפוסקים דמתחיל מהתחלה. ועיין בשו״ת הרשב״א (א, לה) דביאר שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, וכ״כ הפני יהושע (ברכות לד) ועוד.

ולפי זה היה מקום לומר שיתחיל מתחילת קדיש. אלא שראיתי שכתב בהליכות שלמה (תפלה ו, יד) שעיקר הקדיש הוא בסיום אמירת: ״עד דאמירן בעלמא״. ולפי״ז אם השתתק בתחילת הקדיש או לפני ״עד דאמירן בעלמא״, יחזור לראש. אך אם אמר ״עד דאמירן בעלמא״ והשתתק, המחליף אותו אינו צריך כלל לומר קדיש, שכן עיקר הקדיש הוא עד שם. והוסיף לי הרה״ג יעקב אריאל (מח״ס שו״ת באהלה של תורה) שיש להמתין מעט אם משתעל, ואפשר אף לתת לו מעט מים (ובמקרים רבים בזה נפתרת הבעיה).

אולם ראיתי שבעל שו״ת ארחותיך למדני (במכתב לרב דביר אזולאי) העלה שהמחליף יתחיל ממקום שפסק:

> כתוב במשנה בברכות (לד): ״העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו... מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה זה״. וכן הוא במרן (קכו, ב). ולא פירשו הראשונים שם למה לו לשני להתחיל מתחילת הברכה ולא ממקום שטעה הראשון באמצע הברכה. וכן מצינו לגבי ברכת המזון בתוספות (מו. ד״ה מאן): ״בשלשה בני אדם שאחד יברך מברך עד הזן, והשני נודה לך, והשלישי עד בונה ירושלים, אבל לחצאין אין

[1] וכן הדין גם לקריאת התורה והפטרה (עיין שו״ע קמ, א. רפד, ה).

לברך אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה.״ וכן הוא במרן (קצד, ג). ואף כאן לא פירשו הראשונים הטעם.

ונראה שיש לדמות זה למ״ש בגמ׳ סוכה (לח): ״הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה׳, מכאן לשומע כעונה״. הרי שאחד יכול לומר קצת הפסוק, ושוב חבירו יכול לומר שאר קצת הפסוק, ושניהם יי״ח במה שהם אומרים ובצירוף עם מה שהם שומעים זה מזה. וכן הוא בירושלמי (סוכה ג, י): ״דאנן חמיין רבנין רברבייא קיימין בציבורא ואילין אמרין ברוך הבא ואילן אמרין בשם ה׳, ואלו ואלו יוצאין ידי חובתן״. ופירש בקרבן העדה: ״רבנן רברבייא. גדולי הדור שעומדין אצל הצבור ושומעין שקצת מהצבור אומרים ברוך הבא והאחרים שותקין ושומעין מה שאלו אומרים, ואח״כ אומרים אחריהם בשם ה׳ ושותקין הראשונים, והראשונים וגם האחרונים יוצאין בקריאה זו, אע״ג שאלו לא אמרו רישא דקרא ואלו לא אמרו סיפא דקרא, שמעינן מיניה דהשומע ולא ענה יצא״. אלא כתוב בגמ׳ סוכה שם: ״אמר רבא לא לימא איניש ברוך הבא והדר בשם ה׳ אלא ברוך הבא בשם ה׳ בהדדי (א״ל רב ספרא משה שפיר קאמרת אלא התם והכא אסוקי מילתא היא ולית לן בה)״, ופירש״י שם: ״לא לימא איניש - מי שאין אחר מקרא אותו לא לימא ברוך הבא וינשים בינתים והדר בשם ה׳ דלא קיימא אזכרה אמילתא דלעיל ומיחזי כמוציאו לבטלה... כל אסוקי מלתא - הואיל וכוונתו לגמור לית לן בה״. נראה שאין לחוש כאן למיחזי כמוציא שם לבטלה כיון שיש כאן אסוקי מלתא.

אלא י״ל שכל זה בפסוקים בתנ״ך כמו בהלל הנ״ל, אבל לגבי ברכה שיש יותר חשש של ברכה לבטלה יש לחוש למה שאמר רבא שאם אחד אמר רק חצי ברכה והוא יי״ח של שאר הברכה בשמיעה מחבירו, שזה מיחזי כברכה לבטלה. וכן נראה לחלק, שהרי אם אחד אומר פסוקי התורה פעם אחר פעם שלא לצורך, אף שיש בהם הזכרת השם, עדיין זה מותר. אולם אם אחד אומר ברכה פעם אחר פעם שלא לצורך, ודאי שיש כאן ברכה לבטלה. ולכן י״ל שאף רב ספרא מודה לרבא לגבי ברכה, שאין אחד לברך חצי ברכה וחבירו את השאר, שבזה לכ״ע הוא מיחזי כמברך ברכה לבטלה. ולכן י״ל שמטעם זה, אין לחלק ברכה לשנים.

ולפי זה י״ל בנד״ד שאין חשש אם השני מתחיל בקדיש ממקום שנשתתק הראשון כיון שאין חשש ברכה לבטלה באמירת הקדיש, ואין לחוש למה שאמר רבא ״ומיחזי כמוציאו לבטלה״.

ואין לדמות דין הקדיש לדין קריאת התורה, שכתב מרן (קמ, א): ״הקורא בתורה ונשתתק העומד יתחיל ממקום שהתחיל הראשון ויברך בתחלה ובסוף ולהרמב״ם לא יברך בתחלה״. ופירש המ״ב (סק״ב) ״ממקום שהתחיל הראשון. ר״ל אבל לא יתחיל ממקום שפסק הראשון ויברך לפניהם ולאחריהם, שא״כ יהיו אותם הפסוקים שקרא הראשון נתברכו לפניהם ולא לאחריהם, וכ״ש אם יתחיל במקום שפסק הראשון ויברך אחריהם לבד דהו״ל הראשונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם והאחרונים לאחריהם ולא לפניהם, לכך מתחיל ממקום שהתחיל הראשון ומברך לפניהם ולאחריהם״. הרי כאן הטעם שאין להתחיל ממקום שנשתתק הקורא הראשון הוא רק משום הברכה, משמע שאם לא מפני זה שפיר הוא לשני להתחיל מקום שפסק הראשון. ולכן ה״ה י״ל הכי

לגבי הקדיש שאין חשש אם השני מתחיל במקום שפסק הראשון, וזה מפני שאין ברכה באמירת הקדיש. וכן י״ל לגבי דין נשתתק בקריאת ההפטרה (רפד, ה) שהמ״ב שם מדמה דינו לדין קריאת ס״ת, ולכן אף משם אין ראיה שצריך לחזור לתחילת הקדיש, אלא אדרבה י״ל שמשמע שאם לא מטעם הברכה שפיר הוא לשני להתחיל ממקום שפסק הראשון.

וכתב לי הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״אדם שהחל לומר קדיש יתום והפסיק, כיון שקדיש זה אינו מחובת הציבור ואינו מסדר התפלה, אין מקום להמשיך. אולם אם החזן נאלץ להפסיק, יש מקום לאחר שימשיך. עדיף שיתחיל את הקדיש מהתחלה״. אלא שיל״ע היכן נעצר.[2]

וכתב לי הרה״ג יהושע בן מאיר:

ראיתי בילקוט יוסף (סוף הל׳ קדיש וקדושה סעיף יב הערה יג, עמוד צו במהדורת תשמ״ה) שהביא מספר של אחרונים ש׳אמן׳ שאחר ׳דאמירן בעלמא ואמרו אמן׳ הוא חוזר על הכל, שהכל הולך אחר החיתום [כלומר אמן שבסוף מה שנקרא ׳חצי קדיש׳, שהוא באמת עיקר הקדיש (כמבואר במהרי״ל ובא״ר, ראה מ״ב נו, סק״ז). וביארתי טעם הדבר, כי בכל התפילות אנו מתפללים אל הקב״ה. ואף שכתוב בנפש החיים שיכוון הכל על גלות השכינה, ודאי שפשט המילים הוא תפילה ובקשה מהקב״ה. אבל בקדיש (עד ׳דאמרינן בעלמא׳) אנו מתפללים ממש ׳על הקב״ה׳ כביכול, לגילוי שמו הגדול. וזה השבח הגדול שבקדיש]. ופסק הגר״ע יוסף זצ״ל, שלכן אף ספרדי יאמר ׳אמן יש״ר מבורך׳ עד יתברך, יפסיק ולא יאמר (כמנהג הספרדים) עד סוף כח תיבות, אלא יענה אמן שאחר ׳דאמירן בעלמא׳ (וע״ע בשו״ת יביע אומר ו אורח-חיים ח).

הנראה מזה שקדיש (כלומר עד ׳דאמירן בעלמא׳) הוא כמו ג׳ ראשונות או ג׳ אחרונות שבתפילת עמידה, שהוא כולו שבח אחד. ולכן אם האומר קדיש לא יכול להמשיך באמצע, לפני ׳דאמירן בעלמא׳, נ״ל שמי שמחליפו יתחיל מההתחלה, כדאיתא בסימן קכו (סעיף ב). אמנם אם נתקע אחרי ׳דאמירן בעלמא׳, כגון בקדיש תתקבל באמצע ה׳תתקבל׳ וכדו׳, מי שמחליפו יתחיל מתחילת המשפט (כלומר מ- ׳תתקבל׳, ׳על ישראל׳, ׳יהא שלמא רבא׳, ׳עושה שלום׳), כמו שבשמונה עשרה מתחיל מתחילת הברכה שנתקע בה.

אולם כתב לי הרה״ג אליהו אברז׳יל (מח״ס שו״ת דברות אליהו) דהשולחן ערוך (קכו, ב) פסק: ״ש״צ שטעה ואינו יודע לחזור למקומו, יעמוד אחר תחתיו, ומתחיל מתחילת הברכה שטעה זה, אם היה הטעות באמצעיות, ואם היה בג׳ ראשונות, מתחיל בראש, ואם בג׳ אחרונות, מתחיל רצה״. ומבואר בבית יוסף, בהאי לישנא: אפילו לא נמצא מי שיכון לכל התפלה אינו מתחיל אלא מתחילת הברכה מפני טורח ציבור. ע״כ.

---

[2] אחר זמן שלח לי בעל שו״ת ודרשת וחקרת את הדברים הבאים: ש״ץ שהתעלף באמצע קדיש תתקבל, יעמוד אחר תחתיו ויאמר קדיש תתקבל, וליכא חשש ברכה לבטלה, כי אין שם שמות הקודש, ומה שהשני לא אמר חזרת הש״ץ זה אינו מעכב כמש״כ בשו״ת צפנת פענח (או״ח יב) ולקט הקמח החדש (דיני קדיש סקנ״ז) בשם שו״ת בית שערים (או״ח מא), טפי עדיף שיהיה אחד מהמתפללים של אותו מנין, אבל גם זה אינו מעכב, כל זה מבואר בספר פסקי תשובות (ח״א עמ׳ תתקד הערה 52. ח״ב עמ׳ פח בהערה 81) ועיי״ש שהביא חבל של פוסקים שגם קדיש דרבנן שאחר אין כאלוקינו הוא מסדר התפילה, ולנוסח ספרד גם קדיש שאחר שיר של יום. ועיי״ש שאם התעלף היתום דא״צ לומר קדיש או לגמור את הקדיש שהתחיל.

הרי מבואר שאינו חוזר מהתחלה משום טורח ציבור, א״כ ק״ו הוא בקדיש דאין תפילה שצריך לכוין בה מתחילה ועד הסוף, דאם נשתתק האומרו ימשיך מהיכן שהראשון הפסיק. ואע״פ שניתן לחלק שתפילה ארוכה יותר ושייך טורח ציבור, לא כן בקדיש שהוא קצר הרבה, מ״מ מצאנו שבמקום שחשו רבותינו לטירחא דצבורא קצרו אפילו בדבר קצר כמו בכתר בחוה״מ ועוד (ובפרט בקדישים שאינם חובה כמו קדיש יתום וכדו׳ דאין לחזור מהתחלה ע״י אבל אחר).[3]

[3] והעיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״לענ״ד אם לא הגיע לאיש״ר יחזור לראש, ואם אחר איש״ר יחזור ליתברך, ואם אחר דאמירן בעלמא א״צ להשלים״.

יג. כפל פסוק 'שמע' בשמחת תורה

נשאלנו בהאי לישנא: אדם שכיבדו את אביו בשמחת תורה בעת ההקפות לומר הקפה, והנה המנהג הוא[1] שבעת ההקפה אומרים "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד", וכן ה' מלך וכו' (אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא). והנה אביו טעה ואמר ב' פעמים פסוק "שמע ישראל" וכו', ובדרך כלל אותו אחד שמכבדים אותו לומר הקפה, הוא אומר פעם אחת, וכל הקהל חוזרים אחריו לומר מה שאמר. והנה כאן אותו אדם שהוא הבן התלבט עם עצמו האם יאמר שוב שמע ישראל כדי שאביו לא יתבייש שטעה בדבר או שלא יאמר כי הרי המשנה כותבת בברכות האומר שמע שמע משתקין אותו.

בעבר עסקנו בסוגיות אלו (שו"ת אבני דרך י, ד. יב, טז) וחלק גדול מהדברים מבוססים על הנאמר שם. המשנה במסכת ברכות (לג, ב) אומרת כי האומר מודים מודים - משתקין אותו. ומבואר בגמרא דזה "משום דמיחזי כשתי רשויות... " ואומר שם בגמרא רבי זירא דהוא הדין בקריאת שמע: "כל האומר שמע שמע - כאומר מודים מודים דמי". אולם ממשיכה הגמרא ואומרת: "מיתיבי: הקורא את שמע וכופלה - הרי זה מגונה. מגונה הוא דהוי, שתוקי - לא משתקינן ליה! לא קשיא, הא דאמר מילתא מילתא ותני לה, והא דאמר פסוקא פסוקא ותני ליה".

נחלקו הראשונים בהסבר דברי הגמרא, האם משתקין אותו זהו כאשר חוזר ואומר את כל הפסוק במלואו בשנית או הכוונה כאשר אומר מילה וחוזר עליה שנית (כגון: שמע שמע, ישראל ישראל וכו') אזי משתקין אותו.

לפי הרמב"ם (הלכות קריאת שמע ב, יא) האיסור הוא דווקא כשחוזר מילה מילה, אולם בפסוק שלם אין זה איסור, אלא דבר מגונה. וכן הביא הרשב"א (ברכות לג, ב) בשם רב האי גאון. וכן דעת רבינו חננאל, בעל הלכות גדולות (מובא בתוספות ד"ה 'אמר פסוקא') והרי"ף (ברכות כג, ב) שבכופל פסוק הרי זה מגונה, אך כשכופל מילה משתקים אותו. ונראה דשיטה זו מחוורת היטב עם מה שמצינו דנפסק (שולחן ערוך סג, ד) שמי שלא כיוון בפסוק הראשון של שמע חוזר (עיין ברבינו מנוח).

אולם לפי רש"י (ברכות לג ד"ה 'מילתא' וד"ה 'פסוקא'. וכן משמע מדבריו בסוכה נג), הרי"ד (בפסקיו) והריא"ז (הלכה ד, ב) שאם כופל פסוק שלם - משתקים אותו, אך אם כופל מילה - הרי זה מגונה (וע"ע בתוספות ברכות לד, א ד"ה 'פסוקא'). הגר"א (שנות אליהו) מביא ראיה לשיטת רש"י משאלת רב פפא מדוע משתקים אותו ואין אומרים שכפל משום שלא כוון תחילה.

אמנם בעניין זה כתב רבינו יונה (על רי"ף ברכות כג, ב):

> וכל האומר שמע שמע כאומר מודים מודים דמי, ואמרינן בגמ' הא דאמר מילתא מילתא וכופלה הא דאמר פסוק פסוק וכופלו, ופי' הרי"ף ז"ל דכשאמר מילתא מילתא משתקין ליה דדמי לב' רשויות וכשאמר כל הפסוק וכופל אח"כ מגונה הוא דהוי אבל שתוקי לא משתקין ליה. ורבני צרפת ז"ל מפרשים בהפך שאם אמר כל הפסוק וכופלו משתקין אותו אבל כשאומר מלה אחת בלבד וכופל אין משתקין אותו, דדמי כמי שלא כוון תחלה וחוזר פעם אחרת בכונה. ולפי זה הפי' קשה מה שנהגו לכפול בסליחות

[1] מנהג הספרדים, ע"פ החיד"א, עיין בעבודת הקודש, צפורן שמיר (סי' רו).

> פסוק של שמע ישראל, אלא שאומרים שכיון שמנהג אבותיהם בידיהם מכמה שנים ואומרים אותו כל הקהל מוכחא מילתא שאינם עושין לכוונת ב' רשויות ולא חיישינן להכי, וכן מה שאומרים כמה פעמים ה' הוא האלהים כיון שמצינו שהפסוק כופל אותו אין לחוש.

את דברי רבינו יונה דחה מרן (בבית יוסף וכן בפסקו) שאין להקל בפסוק שמע ישראל, אלא רק לגבי ה' הוא האלקים. הטור (סא) הביא את המחלוקת בראשונים, וכתב "וצריך לחוש לדברי שניהם", וכן פסק השולחן ערוך (סא, ט). וביאר העולת תמיד (סא, סק"ד) "והמחבר קיצר בכאן, דלית נפקא מינה כולי האי, דתרוייהו מיהו אסירי".

כמו כן, בעבר במוצאי יום כיפור קראו פעמיים ברצף את הפסוק שמע ישראל, והעיר על כך התוספות (ד"ה 'אמר פסוקא') דהוא מנהג פסול, אך יתכן שאין בכך איסור, דכיוון שאינו קורא קריאת שמע בזמנה (ומקבל עול מלכות שמים). ודעת השולחן ערוך (סא, יא) דזה אינו טוב, וזו לשונו: "האומרים באשמורת בסליחות ובי"כ בתפלת נעילה ב' פעמים פסוק שמע ישראל, יש ללמדם שלא יאמרו".

העולת תמיד (סא, סק"ו) ביאר: "וטעם שלהם, כתבו התוספות (לד, א ד"ה 'אמר') דהיו סברי דדווקא כשקורא קריאת שמע בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים, אז יש לחוש שלא יכפול הפסוק, אבל שלא בזמן קריאת שמע ליכא למיחש, אבל רוב הפוסקים חולקים על סברא זו". וע"ע בנחלת צבי (סקי"א) שכתב: "לשון התוס' ואותן בני אדם שאומרים ב' או ג' פעמים שמע ישראל ביום הכיפורים, משתקין אותו לפירש"י, ולפר"ח מגונה הוא. או שמא אין לחוש רק כשקורא בעונתה ומקבל עליו עול מלכות שמים, מ"מ טוב להורות שלא לומר ע"כ. לכן לא כתב הר"ב ש"ע משתקין אותו כמ"ש הרא"ש (ה, טז)".

ובמעשה רוקח (הלכות ק"ש ב) הסיק: "על כן יש ליזהר שלא לכפול מעולם לא פסוק ולא תיבה זולת פסוק 'ה' הוא האלהים' שאומרים אותו שבעה פעמים ביום הכפורים". ועיין באורחות חיים (הל' מאה ברכות סי' לא) דהיכא שקיים מנהג לכפול פסוק - אין משתקין, וממשיכים מנהג זה, אך זה לא לגבי פסוק 'שמע ישראל' (כגון: 'כל הנשמה', 'ה' ימלוך לעולם'). וע"ע בספר חבל נחלתו (יב, ג) ובילקוט יוסף (סא, ח).

כמו כן, אכמ"ל במה שהתירו כשלא כיוון בפסוק הראשון של 'שמע' לקרוא שוב (ואף זה אחר המתנה[2] ולא ברצף). וכבר הביא בשו"ת יביע אומר (ו אורח-חיים ה אות ב) בשם הרשב"ץ (ברכות לג) דמוטב שיקרא מגונה ולא יעשה רשע לפי המקום שעה אחת, כיון שאינו יוצא ידי חובה עד שיכוון. וכ"כ כף החיים (סא אות לד. סג אות טוב). ואף בזה, חלק מהפוסקים כתבו דיקרא בלחש, וכן דעת הב"ח (סי' סא דהתיר ליחיד לחזור בלחש) והמשנה ברורה (סג, סקי"ד). ועיין באליה רבה (סא, סקי"ז) שחיזק את דעת הב"ח (והמגן

---

[2] המאירי כתב: "אם אמר פסוק שלם וכפל אותו לאלתר", וכן כתב הט"ז (סג, סק"ג) שימתין מעט (ואז אין שייך הדין של משתקים אותו). וכ"כ המשנה ברורה (סא, סקכ"ב) דהאיסור הוא דווקא בקורא פעמיים ברצף. וכן הובא בבן איש חי (פרשת וארא אות ו) וציין ד"ישתוק שיעור אמירת פרשה ראשונה ואח"כ יחזור לומר פסוק שמע" (וכ"כ בכף החיים סג, סקי"ז שימתין מעט). ובמקור חיים לחוות יאיר (סא, סק"י) כתב ששיעור ההמתנה הוא כדי שאילת שלום (תוך כדי דיבור). ובשו"ת מהרש"ך (ג, לא) כתב שהוא שיעור הילוך ד' אמות. ראוי להביא כי יש החולקים על פיתרון זה, ועיין בשולחן ערוך הרב (סא, ג) דכתב דגם אם שהה קצת, לכתחילה אין לכפול בלי הפסק תיבה אחרת בינתיים.

אברהם סא, סק"ט דחה את דברי הב"ח). וע"ע בספר הליכות עולם (ח"א עמוד קח סעיף ה) ובשו"ת תשובות והנהגות (א, נח).

העולה לדינא: בכופל פסוק 'שמע' מצינו מחלוקת אם משתקין אותו או שזה מגונה (ולדינא חוששים לשני הפירושים). וכיוון שלפי שני ההסברים עולה דאין לחזור על הפסוק, לפיכך אין לענות אם טעה החזן וכפל את פסוק 'שמע', אף אם זה אביו, אך יעשה זאת בנחת ובדרך כבוד.

יד. תפילה ולימוד תורה לאסיר שבית הכסא בתאו

אסיר עם סיכון בטחוני הנמצא באגף הפרדות בתא מבודד ללא מחיצות המבדילות והמפרידות את תאי השירותים והמקלחת כאשר הם מחוברים יחדיו. והאסיר מבקש (מאחד מרבני הכלא) טלית ותפילין וספרי קודש האם מותר להכניס לו? וכן, האם מותר לאסיר להתפלל במקום כזה. יש לציין שהוא יהיה באגף הפרדות תקופה ארוכה (אגב, אעיר כי השירותים הם בול קליעה).

לגבי תפילה מצינו שצריך להתרחק מהצואה "כמלוא עיניו", אך אצלנו מיירי "בבול פגיעה", כך שאינו רואה את הצואה. ומצינו לגבי בית כסא דפרסאי דשרי כל שאין מגיע לו ריח רע דכסתום דמי כמבואר בגמרא במסכת ברכות (כו, א) וכנפסק בשולחן ערוך (פג, ד). ובדרך כלל בבתי כסאות אלו אין הרעי נשאר בגומא כלל, אלא מיד נופל הוא בריחוק ארבע אמות מפי הגומא (בניגוד לבתי כסא בימינו המצויים בבתים, ועיין בזה בשו"ת יחוה דעת ג, א. בשו"ת יביע אומר ג אורח-חיים ב. בשו"ת מנחת יצחק א, ס. בשו"ת זקן אהרן וולקין א, א. בשו"ת ישכיל עבדי ו אורח-חיים יג[1]).

ופסק השולחן ערוך (פג, ד) שאם הרעי נופל לבור (או לגומא) מותר לקרות שם קריאת שמע ובתנאי שאין ריח רע, וכן מצינו שאם אין ריח רע שפיר דמי ויכול להתפלל, וזו לשון מרן: "בית הכסא שהוא בחפירה, ופיו ברחוק ד' אמות מן הגומא, והוא עשוי במדרון, בענין שהרעי מתגלגל ונופל מיד למרחוק, וכן המי רגלים יורדין מיד לגומא, כסתום דמי ומותר לקרות בו, אם אין בו ריח רע, וגם אין משתינין בו חוץ לגומא". ועיין בשו"ת יצחק ירנן (א, א אות ב), בשו"ת דברי דוד (א, ג אות ב) ובשו"ת אור לציון (ח"א סי' א).

ואמנם מצינו בשולחן ערוך (פג, א) בהלכות קריאת שמע: "אסור לקרות כנגד בית הכסא ישן, אפילו פינו ממנו הצואה". וביאר במשנה ברורה "ואיסורו מן התורה, כיון שזה המקום מכבר דרכו להיות בו צואה, אין זה מחניך קדוש" (ועיין בביאור הלכה ריש סי' עט). ויתרה מכך, פסק מרן (פה, ב) "אפילו להרהר בדברי תורה, אסור בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת, והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים".[2] ואף שהיה מקום לומר דתאו של האסיר נחשבת כחדר בית הכסא. לענ"ד לא חמיר טפי מבית כסא דפרסאי. שהרי הצואה אינה נדבקת באף מקום אלא נופלת לחור עמוק (ואין לחוש למי רגלים שניתזים לצדדים).

---

[1] וע"ע בדין בית הכסא בחזו"א (אורח-חיים יז, סק"ד), בשו"ת חלקת יעקב (אורח-חיים ב אות ג) ובשו"ת ארץ צבי (קי-קיא).

[2] וכתב ידידי הרה"ג דביר אזולאי: אכן לעניין עשיית מצוות במקום הטינופת, ע' בביאור הלכה (תקפח ד"ה 'שמע') שכתב בתחילה "לכאורה לא שייך זה רק בתפלה או בבהמ"ז ובהלל ומגילה, שעכ"פ אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, משא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאין נקי, האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום, וצ"ע". אך שוב צידד להחמיר וכתב וז"ל "ולא גרע מהרהור בד"ת. וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל, הוא עבודה, ואין לעשות עבודת ה' דרך בזיון, דהוא בכלל ביזה מצוה. וגדולה מזו אמרו בר"ה (לג. ושו"ע לעיל תקפו, כג) דאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה, וכ"ש המצוה עצמה". ומבואר שמצדד להחמיר שאין לעשות מצווה במקום טינופת כבית הכסא. ואולם ראה בשו"ת יביע אומר (ו יורה-דעה כט. ז אורח-חיים כז אות ד), שסובר להקל מעיקר הדין בעשיית מצוות במקום הטינופת. וכ"פ בספר אשי ישראל (נד, ח). ולכן נראה ברור שבמקום הדחק ודאי שיש להקל לעשות מצוות במקום מטונף, כשא"א בעניין אחר. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ה, יח) מש"כ בזה.

ואמנם כתב הרמ״א: ״אבל אם משתינין בהם לפעמים, אסור להרהר בהם בדברי תורה, כ״ש לקרות ק״ש״. והעיר שם המשנה ברורה (סקי״ב) ״אבל אם משתינים, ר״ל ואפילו בשעה שאין שם מי רגלים, ואין בהם ריח רע, לפי שיש שם בה״כ על מקום זה שמחוץ לגומא שמשתינים שם״. אך נראה לי כי במקום צורך ניתן להקל היכא שזה לא רק חדר בית הכסא, אלא זהו תאו (כעין ביתו). והכי משמע מהמשנה ברורה (פג, סקי״ג) ״כתב בדה״ח לענין ספסל נקוב, דאם הספסל מיוחד לישיבה, כמו כסא שמיחדין לישיבה, ומכוסה בכר, וכשצריך להדבר מסיר הכר שעליו ונפנין על הכלי הנצבת שם, שיש להחיר לקרות ולהתפלל בעת שהוא מכוסה בכר, אף אם אין מכוסה בדבר אחר כלל, דאין עליו שם בה״כ, עי״ש טעמו״.

וכן אצלנו, תא האסיר אינו נועד רק לבית הכסא, אלא זהו חדרו לכל תשמישיו. וכן משמע גם בביאור הלכה (פג ד״ה ׳אין׳) שכתב: ״ואפשר דאם החדר ההוא מיוחד גם לשאר דברים, לכו״ע אין דין כל החדר כבה״כ, דומיא דמה שהקיל המ״א בסימן פ״ז סק״א לענין גרף״. וכתב בשו״ת מנחת יצחק הנ״ל (א, ס אות ו): ״ע״כ הכא שאני משום דהבית משמש גם לשאר דברים, אין שם בה״כ רק על מקום המושב, וא״כ גם הכא אם מכסה כל מקום המושב י״ל דשרי״. וע״ע בשו״ת דעת כהן (קפג) שכתב במפורש שחדר שיש בו גם ״שארי תשמישים״, כלומר בנוסף לבית הכסא, המקום משמש לחדר לשאר צרכיו כמקום אכילה ושינה וכו׳ (כחדר האסיר, דזה עיקר ׳ביתך׳ שחייב במזוזה), מיקרי ׳דירה של כבוד׳ וחייב במזוזה. ונראה דגם לגבי תפילה שרי דלא מיקרי כל החדר כולו בית הכסא. וע״ע במסקנת הביאור הלכה שהבאנו לעיל (פג ד״ה ׳אין הגרף׳).

אלא שיל״ע היכא דישנו ריח. בגמרא במסכת ברכות (כה, א) נאמר: ״אתמר: ריח רע שיש לו עיקר, רב הונא אמר: מרחיק ארבע אמות וקורא קריאת שמע. ורב חסדא אמר: מרחיק ארבע אמות ממקום שפסק הריח, וקורא קריאת שמע. תניא כותיה דרב חסדא... ״. אמנם רוב מוחלט פסקו כרב חסדא כיוון שיש שם ברייתא כוותיה (עיין בב״י ושאר מפרשי הטור והשו״ע עט, ב).

אך ברצוני לציין את פירושו של רש״י בדברי רב הונא ״מרחיק ד׳ אמות. מן העיקר, ואע״פ שהריח בא אליו״. כלומר לרב הונא אין כלל איסור לקרות ק״ש במקום שיש ריח רע אפילו יש לו עיקר[3]. לפי״ז נחלקו האמוראים אי בכלל יש איסור בריח רע, שלדעת רב הונא אין כלל איסור ורב חסדא ס״ל שיש איסור אף בריח רע בלבד. וצריך להרחיק ד׳ אמות ׳ממקום שהריח כלה שם׳. ומעניין לראות כי הרמב״ם (הלכות ק״ש ג, יב) פסק: ״ריח רע שיש לו עיקר מרחיק ארבע אמות וקורא, אם פסק הריח. ואם לא פסק מרחיק עד מקום שפוסק״. וביארו מפרשי הרמב״ם (רבינו מנוח, הרמ״ך, כסף-משנה, לחם משנה) שהרמב״ם פסק כרב הונא. ועיין בפתח הדביר בראיה שהביא לרש״י (מירושלמי עירובין ד, א).

בשיטת רש״י ראיתי שכתב הרה״ג יהושע בן מאיר את דברי הנחלת צבי (סק״א) דהבין כרש״י וכתב: ״רק הרמב״ם כתב בפ״ג מהל׳ ק״ש ׳ריח שיש לו עיקר מרחיק ד׳ אמות וקורא אם פסק הריח, ואם לא פסק הריח מרחיק עד מקום שפסק הריח׳ והשיג עליו הראב״ד דהא תניא כוותיה דרב חסדא. ועיין מ״ש ב״י ליישב דברי הרמב״ם. ודבריו תמוהים לי, הלא לרב הונא מרחיק ד׳ אמות אף שלא פסק הריח וכמו שפירש״י. ואף שיש ליישב מ״מ עיקר נראה כמ״ש מגדול עוז שהרמב״ם היה גורס בדרב חסדא עד מקום שיכלה הריח״. ואף שלדינא כאשר ישנו ריח, מצינו שיש להתרחק ד׳ אמות ממקום שהריח כלה, כפי שפסק השולחן ערוך (עט, א). יתכן דדברי רש״י יכולים לשמש כסניף להתיר.

[3] כשיטת רש״י פירש רב האי גאון (אוצר הגאונים, ברכות, פירושים, סימן קה).

לפי פסק השולחן ערוך דאם ישנו ריח של שתן או צואה בתאו, לא ניתן להתפלל שם. יל״ע מה יעשו. דלכאורה אין עצה ואין תבונה, וכבר כתב המשנה ברורה (פג, סקי״ב): ״ונראה דאותן המקומות שנוהגין לעשות מקום מיוחד להשתנה לכל, וידוע שאותן המקומות מסריחין מאוד, גם על מחיצותיהן יש שם בה״כ לכל דיניו, דומיא דעביט של מי רגלים שמבואר בסימן פ״ז בהרבה פוסקים דאיסורו מן התורה, ואף על גב דמי רגלים עצמן אינן אלא מדרבנן[4], מ״מ כיון שהוא מיוחד לזה, הוא מסריח ביותר וחמיר טפי, וה״נ דכוותיה. ועיין בסימן ע״ט בפמ״ג, דדעתו דמי רגלים המסריח איסורו מן התורה״ (וע״ע בשו״ת נצר מטעי א, ב. בשו״ת בנין ציון יא. בשו״ת מנחת יצחק ד, לו).

אך לפני שנחפש עצה. נקדים ונציין כי ישנה מחלוקת בראשונים בהגדרת ״ריח רע שאין לו עיקר״. לרשב״א (ברכות כה ד״ה ׳ריח רע שיש לו עיקר׳) משמע שצואה מכוסה הוי שאין לו עיקר (העיקר שאינו רואה אותה). ואילו לריטב״א (שם) ועוד ראשונים צואה מכוסה שיש לה ריח מיקרי ״ריח רע שיש לו עיקר״. היינו אזלינן בתר הריח. אלא שסברא להקל בזה היא ע״פ ביאורו של הפרישה (סק״א) שכתב שהב״י פסק כרשב״א שצואה מכוסה הוי ״ריח שאין לו עיקר״. אך רבים אחרים ציינו דיש לדון ע״פ הריח, ועיין באליה רבה (סק״י) ובפמ״ג (שם בא״א סקי״א).

ונראה שהעצה היא שאחר שיכסה את הבור בכיסוי גמור (ע״פ דברי מרן פג, ה. ויכסה בקרטון או שמיכה וכו׳), ידאגו שיכניסו (או לבקש שיעשו זאת אחרים[5]) לתא המבודד של האסיר חומר המפיץ ריח טוב, כך שהריח לא יורגש. שכן אם ״הצרכים״ אינם נראים בגלל שזה לתוך בור, החשש הוא הריח. ואם ריססו חומר המפיץ ריח, כך שהריח אינו מורגש מותר להתפלל שם, ונראה דניתן ללמוד זאת מדברי הרמב״ם בהלכות ביאת מקדש (ז, יג): ״המזוהם וכהן שהוא מזוהם בזיעתו רוחץ ושף כל גופו בבושם ועובד היה ריח פיו רע נותן בפיו פלפל או זנגביל וכיוצא בהן ועובד ואם עבד בזיהום זיעתו או בזיהום פיו הרי חילל עבודתו כשאר אלו הבעלי מומין כולם״. והכי העלו דע״י התזת ריח טוב שרי, בשו״ת לב חיים (ג, יג), בפתח הדביר (עט, סק״ב), בבן איש חי[6] (פרשת בא אות כח) ובספר תפילה כהלכתה (ב, כא). וע״ע בזה בספר חישוקי חמד עמ״ס שבת (כד, ב).

ובמציאות כזו שמכסה את הבור ומשפריץ ממטהר אוויר, אין צריך להרחיק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח (ובייחוד בבית הכלא שכל החדר הינו קטן), שהרי כתב מרן (עט, ב) שכאשר הצואה במקום אחר (כאצלנו ברשות אחרת בבור) סגי שלא יריח, וא״צ ד׳ אמות (וע״ע בביאור הלכה עט ד״ה ׳ד״א׳) שכתב ״עיין בנשמת אדם (כלל ג) שכתב, דממקום שכלה הריח הוא רק מדרבנן״.

---

[4] וע״ע בשו״ת פנים מאירות (א, פז) שכתב שבפינו הצואה הוי רק דרבנן, וכ״כ בשו״ת שאילת דוד (אורח-חיים ג).

והראה לי הרה״ג יהושע בן מאיר שמצא בספר הבתים לרבינו דוד כוכבי (על הרמב״ם, נקרא בית-התפילה, שער חמישי, ק״ש ג, ו) שכתב: ״יש מי שכתב, מקום שהיה בית המרחץ או בית הכסא ונקוהו ופנוהו מן הלכלוך שבו מותר לקרות ולהתפלל ולומר בו כל [דבר] שבקדושה״. לדעה זו אפילו בית כסא ישן, אם פנוהו וגם ניקוהו מהלכלוך שלו אין בו איסור (לשיטה זו מש״כ הגמ׳ שבית כסא ישן אסור אפי׳ אין בו צואה, הכוונה שלא ניקוהו, ואף שאין בו צואה, עדיין יש בו לכלוך ומסריח). מפורשת דעה של אחד הראשונים שבית כסא ישן שאין בו צואה והוא נקי ולא מסריח אין בו איסור כלל, לא מהתורה ולא מדרבנן! ומותר לקרוא בו ק״ש ותפילה וכל דבר שבקדושה.

[5] ברוב המקרים אצל אסירים מסוג זה הנמצאים בתא מבודד עם שירותים בתוכו לא מאפשרים הכנסת מתיז ריח לתא שמא האסיר יעשה עם זה דברים מסוכנים.

[6] וזו לשונו: ״אם בא להם ריח רע מבית הכסא או מבית אחר בעת לימודם בד״ת או בעת שמתפללים, מותר להשליך בלויי הסחבות שרופים כדי שיעלה עשנם ויתבטל הריח רע שלא ירגישו בו, או ישליכו מי ורדים שיש להם ריח טוב וכנז׳ באחרונים״.

ויל״ע מה יעשו כאשר יש שם ריח (קבוע) ואין מפיץ ריח. האם נמנע מהאסיר באופן קבוע להתפלל.

ויתכן דיש להקל שהרי השולחן ערוך (עט, ב) כתב: ״היתה במקום גבוה עשרה טפחים או נמוך עשרה, או שהיתה בבית אחד והוא בבית אחר, אפי׳ הפתח פתוח ויושב בצידה ורואה אותה, אם אין לה ריח יכול לקרות, דכיון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר והיה מחניך קדוש להרא״ש, אבל להרשב״א דוקא כשאינו רואה אותה. ואם יש לה ריח, לא מהני הפסקה ולא שינוי רשות. ויש אומרים דכי היכי דהפסקה מועלת לצואה עצמה, ה״נ מועלת לריח רע שלה״.[7] והמשנה ברורה (סקט״ז) כתב כי האחרונים פסקו כדעה האחרונה. ונראה דכיוון דמיירי בשעת דחק גדול, דהרי בלא זה האסיר לא יתפלל תקופה ארוכה, יש להקל.

וכתב הרה״ג אברהם צבי כהן (מח״ס שו״ת ויצב אברהם) לידידי הגר״ד אזולאי: ״פשוט בסברא, שא״א להחשיב כל המקום המיועד למגורים (בכל כרחו) כביהכ״ס״, וממילא ע״פ ההסתייגויות (מכוסה, ריח) יש להקל.

וארחיב מעט במה שהזכרנו כעת כסברא להקל ע״פ השו״ע, והוא משום שהצואה נופלת לבור למטה, הוי כדין ריח רע הבא מרשות אחרת (שאיסורו מדרבנן ונידון כריח שאין לו עיקר). וכתב הב״י ״כתב המרדכי (עח) יש מפרשים דבתי כסאות שלנו שהם בעומק, אם יש בהם מחיצה המפסקת הוי כמו ריח רע שאין לו עיקר״, וכ״כ התוס׳ (ברכות כה, א ד״ה ׳ריח׳).

וכבר כתבו המג״א (עו, סק״א) והא״ר (עט, סק״י) שצואה ברשות אחרת קיל טפי מצואה מכוסה, וממילא לדברי המרדכי והתוס׳, ק״ו דריח הבא מצואה הנמצא ברשות אחרת חשיב כריח **שאין** לו עיקר. וכן משמע גם משו״ת אבני נזר[8] (או״ח יט). ועיין בפמ״ג שנראה שסובר שכל שהצואה ברשות אחרת, א״צ ד׳ אמות ממקום שכלה הריח (אך לדינא נשאר בזה בצ״ע, עיין בדבריו בסי׳ עט משב״ז סק״ה).

יש לציין כי אם לא נאפשר לאסיר להתפלל באופן שהבור מכוסה (הבול פגיעה), יתכן שהוא לא יוכל להתפלל כמה שנים. ומצינו בתשובת הרא״ש (ד אות א) דכתב: ״ומי שבריא לו שאינו יכול להתפלל בלא הפחה, מוטב שיעבור זמן התפלה ממה שיתפלל בלא גוף נקי. ואם עבר זמן תפלה, אנוס הוא, ודינו כשוכח ולא התפלל ערבית, שמתפלל שחרית שתים״, וכן פסק השולחן ערוך (סי׳ פ). ועיין בשו״ת הרדב״ז (תשובה שטו) דזה אף אם לא יתפלל כמה שנים. והובאו דבריו במג״א (עו, סק״ח).

אך בתשובת הרמ״א[9] (צח) משמע דחולק ומדייק מהרא״ש להתיר להתפלל באדם שבלא זה ימנע מתפילה לזמן ממושך מאוד. ודברי הרמ״א הובאו במג״א (עח, סק״ב). וראיתי כי רבים כתבו דההבדל

---

[7] לרא״ש (ברכות ג, מו) האיסור בצואה הוא רק מצד ״וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ״, אך הסיפא של הפסוק ״וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר״ מדבר על ערווה ממש. ולכן סגי אם זה ברשות אחרת. ואילו לרשב״א (ברכות כה, א. שו״ת א, תעד) דווקא כשאינו רואה אותה. ועיין בפר״ח (עט, סק״ב) שהכריע כרא״ש. וע״ע בביאור הלכה (ריש עט).

[8] וזו לשונו: ״ובעיקר הדין דאין הפסק מועיל לריח, אני מסופק אם גם לדברי תורה כן, או לקריאת שמע לבד. ומה שהביאני לספק זה, כי לכאורה למה אין צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שיכלה הריח. ואף שהרמב״ם כתב (פ״ג מק״ש ה״ט) והוא שלא יגיע לו ריח רע, משמע דאין צריך להרחיק, הרמב״ם לטעמיה שגם בצואה אין צריך להרחיק ארבע אמות ממקום שיכלה הריח. אבל לדידן דלא קיימא לן כרמב״ם בזה, אם כן גם בזה למה אין צריך להרחיק. **ועל כרחך שמדמים אותה לריח רע שאין לו עיקר, כיון שהמחיצה הפסיקה בין העיקר**... ואם כן אין איסור רק לקריאת שמע ותפילה לבד ולא לדברי תורה. אך גם בריח רע שאין לו עיקר כתב הרמב״ם שאינו מפסיק לדברי תורה, ומשום דהותר בציפי דבי רב (ברכות כ״ה ע״א), וזה אינו טעם רק שלא להתחיל, ומבואר דלהתחיל בתחילה אסור. ותמיהני שלא הובא זה בב״י, וצ״ע. ולמעשה כבר כתבתי לעשות אויבערליפטען״.

[9] וזו לשונו: ״... וכן משמע מתשובת הרא״ש (כלל ד) וכתב הטור (פ באו״ח) וז״ל: ומי שברי לו שאינו יכול להתפלל

בין הרמ"א (שהתיר) לרדב"ז (שאסר) הוא הבדל במציאות, היינו אם האיסור להתפלל שם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ועיין בזה בלבושי שרד, בפמ"ג (משב"ז סי' פ), **בביאור הלכה** (עו ד"ה 'צריך לחזור') ועוד.

כלומר, אם ישנו איסור תורה להתפלל (כגון כשיש צואה בתוך ד' אמות), אסור לו להתפלל, אף אם מדובר שלא יוכל להתפלל תקופה ארוכה. אך אם האיסור להתפלל הוא מדרבנן (כגון בצואה הנמצאת ברשות אחרת או ריח רע שאין לו עיקר), ומיירי בתקופה ארוכה, יתפלל.

לגבי לימוד תורה, נראה דהדין קל יותר וניתן להכניס לו ספר קודש שילמד בתאו, שהרי פסק המשנה ברורה (פג, סק"ה) דיש מקום להקל. ובייחוד דהיכא שישנו ריח קבוע (והצואה ברשות אחרת) מותר יהא ללמוד שם תורה. ומצינו במשנה ברורה (עט, סק"ל): "מותר בד"ת משום דר"ר שאין לו עיקר הוא אסור רק מדרבנן לכך לא גזרו בזה מפני ביטול תורה" (וכ"כ בחוט שני דכשאין עיקר שרי בלימוד תורה), והוסיף המשנה ברורה (שם, סקל"ב): "אסור עד וכו' דאפשר לצאת לחוץ ולקרות וכתב הא"ר דאם הוא רוצה יכול להרחיק למקום שלא נשמע שם הריח ודי וא"צ ד"א". אולם היכא שלא ניתן לצאת לחוץ, נראה דללימוד תורה יש להקל (ועיין עוד בספר בפסקי תשובות על המשנ"ב עט אות ז).

כמו כן, איתא בחתם סופר (יורה-דעה רז): "החדר שהחפירה בתוכו הוא נקי וטהור, ולפעמים פעם או פעמים בחודש חופפת אשה בתוכו במים חמין, ונהי שהחפירה נפישא זוהמא, מ"מ החדר שהוא רשות לעצמו נקי וטהור, ולית ביה הבל ולא זוהמא, וא"כ בשעה שאין שם נשים והחפירה מתכסה בנסרים לא ידעתי שום סברא לאסור שם ללמוד. ומהיות טוב יעמוד מחיצה המטלטלת לחוץ בין הלומד ובין מקום המקוה המכוסה בנסרים" (והובאו הדברים בפתחי-תשובה ר, סק"ג). ויתכן דאולי הוא יודה דהיכא שאין נסרים ליצור מחיצה, אך יכול לכסות את הבור, סגי בזה. וע"ע בשו"ת בנין ציון (יא) ובשו"ת חלקת יעקב (כט).

העולה לדינא: האסיר יקפיד תמיד אחר עשיית צרכיו לנקות את סביבות הבור, ולאחר מכן יכסה את פתח הבור בכיסוי גמור. וכן ידאג שלא יהיה ריח רע בחדר (כגון שיבקש שישפריצו ממטהר אויר), ואז יוכל להתפלל בחדרו, להניח תפילין וללמוד תורה. אולם היכא שישנו ריח רע בחדר (או אין כיסוי גמור), אבקש שתדאג ביחד עם הנהלת הכלא שימצאו דרך לבעיה זו (שיהא כיסוי לבור וריח טוב בחדר).

בלא הפחה מוטב שיעבור זמן התפלה ממה שיתפלל בלא גוף נקי, ואם עבר זמן תפלה אנוס הוא ודינו כשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתים. ואם יראה לו שיוכל להעמיד עצמו בגוף נקי בשעת ק"ש, בין אהבה רבה וק"ש יניח תפילין ויברך דאנוס הוא עכ"ל. אמנם כי דייקינן אדרבא מתשובה זו נראה דיכול להתפלל, דהרי הרא"ש לא קאמר אלא דמוטב שיעבור זמן תפלה אבל לא אמר דיש איסור בדבר, אלא מוטב לו להמתין מאחר שיש לו תקנה לחזור ולהתפלל שתים. אמנם מי שרגיל הוא בכך ואי לא יתפלל יפטר מן התפלה לעולם בודאי מותר לו להתפלל בלא גוף נקי, דלא אתא איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא או לתפלה שהיא מצוה דרבים, ולהכי התיר לו להפסיק בין אהבה לק"ש כדי שיקרא ק"ש ויתפלל. וה"ה בנדון זה ג"כ אילו לא יכנוס לב"ה או לא יתפלל אין לו תקנה ודאי מותר לו להתפלל...".

טו. שמיעת שיעור תורה כשנמצא בבית הכסא

אדם הנמצא בבית הכבוד ושומע שיעור תורה דרך הרדיו או שירי קודש (ממכשיר הנמצא בחדר אחר בביתו), **האם מותר לו ליהנות מהדבר או שצריך למחות בבני ביתו לכבות את הרדיו?**

הגמרא במסכת שבת (מ, ב) אומרת "והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא", ובגמרא ברכות (כד, ב) הנוסח הוא: "א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר[1] בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא".

ונאמר בגמרא במסכת זבחים (קב, ב): "אמר רבא האי דינא מרבי אלעזר ברבי שמעון גמירנא דאמר בבית הכסא, והיכי עביד הכי, והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ ממרחץ ומבית הכסא, לאונסו שאני". ופירש"י "לאונסו - שהיתה שמועתו שגורה בפיו ומהרהר בה בעל כרחו..." (וכן איתא בבית-יוסף פה ד"ה 'וכתב'). ונראה דאם שמע 'לאונסו', אינו עובר על איסור, אך אל יכוון ליהנות מכך.

וכתב המשנה ברורה (פה, סק"ח):

> טעם איסור ההרהור בכל אלו המקומות משום דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא (שבת קנא). כתב ב"י מי שתלמודו שגור בפיו והרהר בבית הכסא ובבית המרחץ לאונסו מותר, יש אומרים דכיון דאנוס הוא בהרהורו יכול אפילו לבטא בשפתיו וכן משמע מזבחים (קב, ב) אבל בספר ברכי יוסף מסיק דהדבור אסור בכל גווני והראיה מהגמרא יש לדחות כמש"כ שם הרב ברכת הזבח וצאן קדשים עי"ש. ומה שכתב דאם הרהר לאונסו מותר, היינו ר"ל דאם הרהר לא עבד איסורא מאחר שהיה לאונסו, ברם לכתחילה חובת גברא לדחות ההרהור וכ"ש דהדבור אסור.

בכף החיים לגר"ח פלאג'י (ח אות כה) כתב בהאי לישנא:

> כי תבנה בית חדש ועשית בית הכסא, תתן דעתך טרם עשותו שיהיה רחוק מהבית שיושבים בו, שלא יגיע להם ריח רע וכו', וגם מטעם אחר צריך הרחקה, משום כי לפעמים בעת שלומדים ומברכים בקול רם באותו הבית, אז בעת ההיא הנכנס לבית הכסא, הנה הגם דהוא לאונסו, דעל כרחו שלא בטובתו ישמע דברים שבקדושה, הרי הוא אסור. ולכן כשבית הכסא רחוק ניצול מאיסור זה.

ומשמע דאין להרהר ולשמוע, ואף לאונסו צריך לעשות מאמץ להימנע, דהרי לכתחילה אין להרהר (וכל ההיתר הוא באונס).

ועיין בברכי יוסף (פה, סק"ו) שנכון להימנע מלהרהר בדברי תורה בבית הכסא אף לאונסו. ולמד זאת ממה שהקשה מהר"ח בן עטר (מגילה כח) על דברי רבי זירא: במה הארכת ימים? מימי לא הרהרתי בדברי תורה במבואות המטונפים. וקשה, דאיזה שבח יש בזה, הרי או שאסור, ואת"ל מותר זהו בלאונסו שאני. וביאר החיד"א, דאף על פי שהרהור לאונסו מן הדין מותר, מכל מקום מדת חסידות היא שגם לאונסו לא יהרהר, ורבי זירא היה מקפיד לקיים חסידות זו (וע"ע בשו"ת אבני ישפה ו, י ענף ג).

---

[1] וע"ע בשו"ת אבני דרך (י, ה).

יתרה מכך, איתא בשו״ת לב חיים (ג, ו) שנשאל לגבי מי שבית הכסא שלו סמוך לבית הכנסת, וכאשר נכנס לעשות צרכיו הוא שומע דברי תורה ותפלה, האם יש איסור בדבר. והעלה כי אין חשש איסור להכנס בבית הכסא לעשות צרכיו אף כששומע קול תורה ותפילה, שכן גם אם יבוא לידי הרהור, הרי הוא אנוס, שמוכרח לעשות צרכיו. וכן כתבו להתיר בזה בשו״ת ציץ אליעזר (יג, א) בספר מילי דחסידותא (קנז), בספר משנת אברהם (ז) ועוד.

ועיין בשו״ת מנחת יצחק (ה, צה) דאף שצריך לכתחילה לבנות את בית הכסא רחוק ממקום התפלה, בדיעבד כשבנו קרוב לבית הכנסת, אם אין אפשרות אחרת יש להקל להתפנות באותו מקום, ויסיח דעתו מהדברים שבקדושה, כגון על ידי שיחשוב שם בחשבונות. וכן כתב בשו״ת פאת שדך (כח).

וכן הורה בספר ילקוט יוסף (ג, יא):

> יש ליזהר שכאשר בונים בית חדש, ובונים בית כסא, יש לבנותו רחוק מהחדר שבו יושבים ועוסקים בתורה, שלא יגיע להם ריח רע וכו׳, וגם כדי שלא ישמע דברי תורה בעת שהותו בבית הכסא. וכל שכן כשבונים בית כנסת או בית מדרש שיש להרחיק את מבנה בית הכסא מבית הכנסת, כדי שהשוהים בבית הכסא לא ישמעו דברים שבקדושה ויבואו להרהר בהם בבית הכסא. ואמנם אם אירע דבר זה, מותר להכנס לבית הכסא לעשות צרכיו, דהוי בגדר אונס, אך יסיח דעתו מהדברים שבקדושה, כגון על ידי שיחשוב שם בחשבונות וכדומה.

העולה לדינא: אדם הנמצא בבית הכבוד ושומע שיעור תורה דרך הרדיו או שירי קודש (ממכשיר הנמצא בחדר אחר בביתו), אסור לו ליהנות מכך, שכן אסור להרהר בדברי תורה בבית הכסא, ויסיח דעתו מהשיעור ויחשב חשבונות וכדו׳. ואין הוא חייב למחות בבני ביתו שיכבו את הרדיו.

טז. תפילה בעלות השחר או אחר מבחן נהיגה

נשאלתי על ידי תלמיד שיש לו מבחן נהיגה (טסט) בשעה 7:15 בבוקר (כיום אין אפשרות לאדם לבחור את שעת מבחן הנהיגה). לפני מבחן הנהיגה, המורה אוסף את שני התלמידים[1] לשיעור נהיגה לפני, כך שהוא צריך להיות בפתח ביתו בשעה 5:40. ביום זה שעת הנחת טלית ותפילין ב-6:00. עלות השחר (72 דקות) 5:37. או (90 דקות) 5:20. מה עליו לעשות.

פשוט וברור שהוא צריך לומר בבוקר את ברכות השחר. אך לגבי התפילה, האם עדיף שיתפלל את ברכות ק"ש ושמונה עשרה אחר עלות השחר המוקדם, היינו בשעה 5:20. ואחרי מבחן הנהיגה יניח את הטלית והתפילין. או שיתפלל אחרי מבחן הנהיגה את כל התפילה (מדובר שעדיין לא יעבור זמן תפילה). או אולי עדיף שבזמן שחבירו עושה שיעור נהיגה, הוא במושב האחורי יתפלל בישיבה.

האם יש הבדל בזה אם הוא תלמיד אשכנזי או ספרדי?

מצינו שבשעת אונס ניתן להתפלל מעלות השחר (עיין משנה ברורה פט, סק"ד). הגמרא במסכת פסחים (צג-צד) מביאה מחלוקת כמה זמן עובר בין עמוד השחר לנץ החמה. לפי עולא השיעור הוא מהלך חמשה מיל, ואילו לר' יהודה השיעור ארבעה מיל.

ישנה מחלוקת גדולה מהו שיעור מהלך מיל ויש בזה מספר דעות (וע"ע בזה בפירוש המשנה לרמב"ם פסחים ג, ב). השתי שיטות העיקריות: 72 דקות או 90 דקות. רבים סוברים ששיעור מהלך ארבעה מיל (כל מיל 18 דקות) הוא 72 דקות. וכן דעת שו"ת תרומת הדשן (א, קכג), שו"ת מהר"י וייל (קצג) וכן פסקו השולחן ערוך (אורח-חיים תנט, ב. יורה-דעה סט, ו), הרמ"א (רסא), הלבוש (רסא. תנט), פרי מגדים (שלא אשל-אברהם סק"ב. תנה משבצות-זהב סק"א), משנה ברורה (צב, סק"ג. קפד, סק"כ. תנט, סקט"ו ועוד), ביאור הלכה (נח ד"ה 'כמו'. פט ד"ה 'ואם'. קסג ד"ה 'ברחוק'. וע"ע בסי' תנט ד"ה 'הוי רביעית'), וכן העלה החזו"א (יג, סק"ד. קכג, א. יו"ד י, יח), וכן דעת הגר"ח קנייבסקי (דעת נוטה הלכות ק"ש עמוד קצג אות יג). ועיין בשו"ת יחוה דעת (ב, ח) שפסק לאור זאת כי עלות השחר הוא 72 דקות לפני הנץ, ורק מזמן זה ניתן להתחיל להתפלל. וכן העלו גם בשו"ת אור לציון (ח"ב ו אות ד) ובשו"ת חשב האפוד (ב, קמג).

אך יש סוברים ששיעור הילוך מיל הוא 22 וחצי דקות, וממילא ד' מיל הוא 90 דקות, והכי דעת החק יעקב (תנט, י), הגר"א (תנט, ב ד"ה 'ושיעור'), החתם סופר (שו"ע פט, א ד"ה 'במג"א') ושו"ת ערוגת הבושם (סו). וע"ע בערוך השלחן (תנט, ה-ו), בספר תפילה כהלכתה (ג הערה י) ובספר חבל נחלתו (י, יח. יז, ד). ואעיר דיש שביארו שהזמנים משתנים לפי התארכות היום והלילה (עיין בביאור הלכה רסא ד"ה 'שהוא'). וע"ע באריכות בדינים אלו בספר הגיוני הפרשה (פרשת וירא).

הגמרא במסכת ברכות (ל, א) מספרת שאבוה דשמואל ולוי היו מקדימים להתפלל כאשר רצו לצאת לדרך, וביאר רש"י (ד"ה 'היו מקדמי') שהיו מתפללים קודם היום. התוספות (ד"ה 'אבוה') מבינים מדבריו שהתפללו קודם עלות השחר, ודוחים זאת שהרי אי אפשר לצאת אפילו בדיעבד בזמן שעדיין אינו יום. לכן מבארים התוספות כרבינו חננאל שהקדימו רק קודם הנץ החמה, אך זה היה לאחר עלות השחר (ועיין בפני יהושע שביאר שיתכן שזו גם כוונת רש"י. או שנימא שמה שהתפללו לפני עלות השחר, זה היה בתורת נדבה ולא בשביל לצאת ידי חובה).

[1] בכל מבחן נהיגה עולים שני תלמידים לרכב, אשר מתחלפים ביניהם באמצע. לכן שני התלמידים זקוקים לשיעור נהיגה לפני שעת המבחן.

ואף שישנו מקום להתפלל לפי זה מעלות השחר, ובמקום צורך[2] גדול אף להסתמך על השיטה של 90 דקות, נראה לי למימר דכיוון שתפילה לפני הנץ היא דיעבד (לשון השולחן ערוך פט, א דאם התפלל מעלות-השחר "יצא", וביאר המשנה ברורה "בדיעבד"), לפיכך על התלמיד לומר את ברכות השחר לפני שיעור הנהיגה[3], אך את שאר התפילה יעשה אחרי מבחן הנהיגה, שהרי עדיין לא יעבור זמן תפילה. כמו כן, סביר להניח שלפני מבחן הנהיגה התלמיד טרוד ולכן ישנה מעלה נוספת לדחות את תפילתו.

ואין לומר שעדיף שיתפלל בישיבה בזמן שחבירו נוהג, שהרי תפילה בישיבה אינה לכתחילה (אלא דיעבד גמור), כמבואר בשולחן ערוך (צד, ט) דמי שהוכרח להתפלל מיושב כשיוכל צריך לחזור ולהתפלל מעומד (ואמנם אנו איננו נוהגים בזה כשו"ע, כמבואר שם במשנ"ב סקכ"ז, מ"מ חזינן בשו"ע את חומרת הדבר), וכבר העיר הביאור הלכה (צד, ד"ה 'היה'): "דתפילת ישיבה לגבי עמידה כמאן דליתא". ובייחוד דהיכא שיתפלל במושב האחורי בשעה שחבירו נוהג לא יהיה לו ישוב הדעת כלל.

ומה שהפוסקים התירו לכתחילה להתפלל מעלות השחר במקום אונס, כפועלים הממהרים לעבודתם (עיין בשו"ת אגרות-משה ד, ו. הליכות-שלמה ה אות יג), נראה דשם מירי שלא יוכלו להתפלל אחר כך (כשעדיין לא יעבור זמן תפילה), וכן, שם חשיב הדבר למלאכה גמורה לפני התפילה.

וע"ע בשו"ת ברכת יהודה (ד עניינים שונים ו אות ה) דכתב ד"מוטב לו להתפלל ביחיד תפלה בזמנה, ממה שיתפלל בצבור תפלה של דיעבד", וציין שם במפורש דאין להתפלל במנין פועלים לפני הנץ היכא שיכול להתפלל אחר כך (אף אם יתפלל אחר כך ביחידות), עיי"ש (וע"ע בשו"ת יביע אומר ט אורח-חיים קח סקמ"ה. ובספר ילקוט-יוסף ח"א עמודים קלז-קלט).

כמו כן, נראה לייעץ לתלמיד שאחר שיאמר את ברכות השחר (ולא את פסוקי דזמרה[4]), יתחיל את התעסקותו בשיעור ובמבחן קודם עלות השחר, דהיינו שיצא מפתח ביתו כמה דקות מוקדם יותר ממה שהוא צריך (כדי להמתין למורה הנהיגה, וטוב שגם יחזור מעט על חוקי הנהיגה וכדו'), כך שיהיה זה בכלל דברי המשנה ברורה (ע, סקכ"ג) דמי שהתחיל את מלאכתו קודם עלות השחר ויש לו שהות לקרוא את קריאת שמע ולהתפלל אחר שיסיים מלאכתו, אין הוא צריך להפסיק (מעשיו) כשיגיע עלות השחר.

ואין להקשות מדברי הביאור הלכה (ע ד"ה 'היה עוסק') שהביא את שיטת הדה"ח שבסתם מלאכה חוץ ממרחץ, להסתפר ובורסקי אסור להתחיל חצי שעה קודם עלות השחר, ונשאר בצ"ע לדינא. שכן כבר הכריע המשנה ברורה (פט, סקי"ז וסקל"ז) שעכ"פ אם יאמר קודם לכך את סדר הברכות (ברכות השחר), לכולי עלמא שפיר דמי לעשות כן. וממילא אצלנו הוא יכול לומר תחילה את ברכות השחר ואחר כך להתחיל את מלאכתו (אף שזה תוך חצי שעה לעלות השחר).

העולה לדינא: על התלמיד לומר לפני השיעור נהיגה את ברכות השחר, אך את שאר התפילה יאמר אחר מבחן הנהיגה (בתנאי שלא יעבור זמן תפילה), ולא לפני הנץ או בעלות השחר. וטוב וראוי שיתחיל את התעסקותו בשיעור נהיגה קודם עלות השחר, דהיינו שיצא מפתח ביתו כמה דקות מוקדם יותר ממה שהוא צריך וימתין למורה (בשאלתנו, שמיירי בסמוך לעלות השחר).

---

[2] יל"ע בכך, שהרי אם התפלל לפני עלות השחר לא יצא. ויתכן ששיעור זה (של 90 דקות) הוא לפני עלות השחר והיה מקום להחמיר. אך כיוון שמיירי באמצע חודש חשון יש הסוברים שבתקופה זו ניתן יותר מ 72 דקות ע"פ חישובי המעלות (מתחת לאופק).

[3] ועיין בשו"ת אבני דרך (יב, יב הערה 2) דטוב שיאמר גם את "מזמור שיר חנוכת הבית", ששם נזכר "מה בצע בדמי", עיי"ש.

[4] את אמירת פסוקי דזמרה אין לומר לפני עלות השחר, כפי שהביא השערי תשובה (תרסד) מהמהרי"ל. וברבבות ויובלות (ב, טז) הביא סברא לכך והיא דפסוקי דזמרה דומיה דהלל, דאמרינן "ממזרח שמש עד מבואו" (היינו מזמן הזריחה), וכן הוא בגמרא במסכת מגילה (כ, ב).

יז. תפילה ביחידות בכוונה או בציבור בלא כוונה

האם עדיף להתפלל בציבור במקום רועש או ביחיד במקום שקט. כגון: א. האם להתפלל ביחידות במקום העבודה או במניין ברכבת כשיש שם הרבה רעש. ב. תפילה בבית כנסת שיש בו הרבה הפרעות ורעשים או ביחידות בביתו.

נראה דדין זה תלוי אם תפילה בציבור הינה חיוב גמור או לא. ואכמ"ל. ואומר בקיצור כי מעלת התפילה בציבור הינה גדולה מאוד ומובא בטור (או"ח צ) שהאדם צריך להשתדל בכל כוחו להתפלל עם הציבור, וכתב הרמב"ם (הלכות תפילה ח, א) שלא יתפלל ביחידות כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור (ויל"ע מדברי הרמב"ם תפילה ד, טו: "תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה").

ואף מי שבתפילתו ביחידות יכול לכוין יותר, מכל מקום עדיף שיתפלל בציבור. וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ה, קכב. ו, לד) ובשו"ת עשה לך רב (ח תשובות קצרות טו עמוד שדמ) וכן העלה גם בספר אוצר הלכות (סי' קא עמוד תרטו): "לכתחלה אין להורות לבטל תפלה בציבור ולהתפלל ביחידות כדי לכוון יותר". אך זה בתנאי שיכול לכוון[1] את הכוונות המוכרחות לצאת ידי חובה, והכי איתא בשו"ת אגרות משה (ג אורח-חיים ז) ובספר על פי התורה (שמות עמוד תשו).

ואעיר שבשו"ת הרדב"ז (ג, תעב) מובא כי מי שיש לו מריבה עם הציבור ומחשבתו טרודה להתפלל שם, ולא יוכל לכוין בתפלה מחמת זה שמותר לו להתפלל ביחידות. ומשמע דעיקר הכוונה. ונראה דאם מיירי במקרה חד פעמי (שיש רעש במקום התפילה בציבור), אז יכול להתפלל ביחידות.

והכי מצאתי דהעלה בשו"ת אור לציון (ח"ב ז, כ): "תפילה בכוונה וביחידות עדיפה מתפילה בציבור שלא בכוונה, אולם אין לנהוג כן אלא באקראי, ואין לאדם להרגיל את עצמו להתפלל ביחידות מטעם זה", וכן הביא זאת גם לדינא בשו"ת ברכת יהודה (ד עניינים שונים ו אות יג) עיי"ש, ועיין בילקוט יוסף (צ, ח) שרק באופן עראי יתפלל ביחידות כשיכול לכוון יותר, אך "לא ירגיל עצמו בכך" (וע"ע בשו"ת שמש ומגן ב, א).

ועיין בספר גם אודך לגר"ש סגל (א, יז בהערה לה) שהביא שבעל הנתיבות שלום הורה לתלמידו שפעם בשבוע יוכל להתפלל ביחידות כדי להתעורר כדבעי. וע"ע בשו"ת ארץ צבי (ב, כב) דתפילה בכוונה ביחידות עדיפה על תפילה בציבור (וע"ע בזה בשו"ת דברי יציב ליקוטים טו אות א).

וחזיתי כי בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (צ אות ט, אות ח) כתב דההיתר להתפלל ביחידות כדי שיוכל לכוון יותר הוא רק ליחידי סגולה בדור (ועיין בשו"ת קציני אר"ץ סי' ו דהתיר למי שמתפלל בכוונה הרש"ש בכוונת הלב להתפלל ביחידות כשלא יוכל לכוון בציבור, אך ברור מדבריו שזה לא שייך בכל אדם). וע"ע בזה בשו"ת מנחת יצחק (ז, ו), בספר אבני ישפה על הלכות תפילה (עמוד ק סעיף כו) ובשו"ת תשובות והנהגות (ה, מא).

ונציין עוד כי הבאר היטב (נא, סק"ח) כתב בשם ר"י חסיד (וכן הובא בשמו באור-זרוע שבת סי' מב) דמי שאינו מלובש היטב יתפלל בביתו בחורף בנחת (וכן איתא גם במשנה ברורה נא, סק"כ). ומשמע שהכוונה בתפילה קודמת לתפילה בציבור, אך ניתן למימר דכל זה רק באקראי ולא באופן קבע. וע"ע בספר פתח הדביר (צ, סק"ג-ד).

---

[1] על תפילה בכוונה נאמר בירושלמי (ברכות ה, ה דף ט) ובמדרש תהלים (מזמור קח): אמר ר' שמואל בר נחמני אם כוונתה אם לבך בתפילה תהא מבושר שנשמעה תפילתך לפני הקדוש ברוך הוא. וע"ע בביאור רש"י (עמ"ס ראש-השנה יח, א): דמה שנענה בתפילה שלמה, היינו "נתכוון".

בספר התפילה והלכותיה (ח"ג ה, ט) כתב בזה, בהאי לישנא:

> מי שיודע בעצמו שמכוון בתפילה כשמתפלל ביחידות יותר מאשר עם הציבור, אם כשמתפלל בציבור לא מכוון כלל אפילו כוונה המוכרחת ביותר לתפילה (דהיינו את פירוש התיבות), יכול להתפלל ביחידות, אבל אם גם בציבור הוא מכוון אלא שביחידות מכוון עוד יותר (דהיינו כוונות עמוקות יותר), צריך להתפלל בציבור. ועל כל פנים אין לאדם להרגיל עצמו להתפלל ביחידות, אף אם בציבור אינו מכוון כלל, כיון שמפסיד קדיש וברכו וקדושה וכו', וגם אחרים ילמדו ממנו להתפלל ביחידות.

וע"ע בשו"ת אדרת תפארת (א, ד), בשו"ת דברי בניהו (ו, ו), בשו"ת שערי יושר (ו, נא אות יג), בשו"ת הרי יהודה (א אורח-חיים יא) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים כ).

העולה לדינא: אדם רגיל עדיף שיתפלל בציבור, אף שלא יוכל לכוון בתפילתו כפי שיכול לכוון כשמתפלל ביחידות, וזאת בתנאי שיכול לכוון את הכוונות המוכרחות כדי לצאת ידי חובת תפילה. אך באופן חד פעמי (באקראי), בו יש רעש גדול במקום שצריך להתפלל, רשאי הוא להתפלל ביחידות.

יח. הזמן המועדף ליציאת חייל לחופשה

נשאלנו לגבי חייל בצבא שקיבל אפשרות מהמפקדים שלו לבחור מתי הוא חפץ לצאת לחופשה הביתה: האם בראש השנה, ביום כיפור או בחג הראשון של סוכות. מתי יבחר לצאת?

ועיקר הספק דמצד אחד בסוכות מקיים מצווה מדאורייתא בעוד בשאר מקיים מצווה מדרבנן. אולם מצד שני ביום כיפור אם יתפלל באווירה ישיבתית יוכל להתרומם ולחוש את הימים הקדושים הללו. מצד אחר ישנה עדיפות לראש השנה משני טעמים: ראשית זוהי המצווה הקרובה אליו ומצינו דאין מעבירין על המצוות. כמו כן, לעיתים רחוקות בצבא, אף שמציעים לו חופשה בתאריך מאוחר (כמו בשאלתנו), עלול הדבר להתבטל עקב אירוע בטחוני.

בשו״ת הרדב״ז (ד, יג) כתב הואיל וקיימא לן דאין מעבירין על המצוות, וזהו גם כאשר לפניו מצווה יותר חשובה (כגון: סוכה וארבעת המינים שהם מדאורייתא), לפיכך עליו לצאת בראש השנה, כיוון שזו המצווה הראשונה שבאה עליו. וכן מצינו שפסק זאת המגן אברהם (כה, סק״ב). אך מצינו דדעת שו״ת חכם צבי (קו) דעדיף להמתין למצוה הגדולה[1]. וכן כתב הגר״א (תכו, סק״ב).

ועיין באר היטב (צ, סקי״א), בשערי תשובה (תרנא, סק״ח) ובמשנה ברורה (צ, סקכ״ח) שהביאו מקרה לגבי חבוש בבית האסורים שלא היה יכול להתפלל בעשרה והתחנן לפני השר ולא אבה ליתן לו רשות, רק יום אחד, איזה יום יבחר. האם יבחר לצאת תיכף או יבחר לו ראש השנה (כדי לשמוע קול שופר). וכתב דדין זה תליא בפלוגתא דהרדב״ז והחכם צבי. דלרדב״ז יתפלל תיכף בעשרה משום שאין מעבירין על המצוות, ואילו לדעת החכם צבי ימתין ליום חשוב יותר (ודעת המשנה ברורה דלא ימתין). עוד בדברי הרדב״ז עיין במש״כ בבית מתתיהו (ג, כד).

לכאורה מדברי רש״י נראה די״ל כדעת הרדב״ז. שהרי כתב עמ״ס סוכה (כה, ב ד״ה ׳שחל׳): ״דמצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבא״ (וכן האריך להוכיח דיש להכריע כרדב״ז בספר וידבר משה פאללאק מערכת עי״ן אות סח).[2] ועיין בביכורי יעקב (תרנא) דביאר דאין להמתין למצווה אחרת, אלא מה שבא לידך כעת תעשינה, זהו כאשר ישנם אצלו שתי מצוות שונות (כגון נר-חנוכה ותפילין, יעשה המצוה שבאה לידו כעת). ומה שאמרינן להמתין זהו במצווה אחת, שיכולה לעשות אח״כ בצורה יותר מהודרת. ועיין במקורות רבים במחלוקת הרדב״ז והחכם צבי שהובא בספר בית מתתיהו (ח״א טז אות ד).

סברא נוספת, מצינו דיצום בצום גדליה ולא ביוכ״פ, ע״פ דברי הגמרא במועד קטן (ט, א): ר׳ יונתן בן עמסאי ור׳ יודה בן הגרים רמו קראי אהדדי כתיב פלס מעגל רגליך, וכתיב אורח חיים פן תפלס, לא קשיא כאן במצות שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצות שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ופירש רש״י פלס כלומר שקול המצוות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה, וכתיב פן תפלס דמשמע כל מצוה שתבוא לידך עשה אותה בין גדולה בין קטנה ואל תניח קטנה מפני הגדולה. מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים עשה את הגדולה, וחבריך יעשו הקטנה, מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, אל תפלס אלא מצוה שבאה לידך בין גדולה בין קטנה עשה. לפי זה, יש לומר דכיון

---

[1] ועיין בראיותיו מרש״י (מועד-קטן ט, ב) ועיין בתוספות יום טוב (אבות ב, א).

[2] אך יתכן למימר שאין מרש״י ראיה לנידו״ד מכיון דהכא שנתנו לו אפשרות בחירה חשיב שר״ה יו״כ וסוכות כל מצוות אלו עומדות לפניו, וכן הוא בנידון הרדב״ז, משא״כ רש״י מיירי במצוה העתידה לבוא ואינה מוטלת לפניו.

שלא ניתן לעשות הדבר על ידי אחרים, ממילא יצום מיד בתענית שהיא דרבנן, משום מצוה הבאה על ידך אל תחמיצנה ולא יהיה שוקל בין גדולה לקטנה. וכן העלה באשל אברהם מבוטשטש (או״ח תרב) שיתענה תענית צום גדליה (ולא יום כיפור).

אולם מצינו בשדי חמד (מערכת יום הכיפורים א אות י) דכתב דמי שיכול לצום או בצום גדליה או ביום הכיפורים (ואינו יכול לצום פעמיים בשבוע), דיצום ביום הכיפורים כיוון שכולי עלמא מודו דהיא מצווה גדולה יותר. ומה דאמרינן דאין מעבירין על המצוות, זה רק במצוות שאין אתה יודע את שכרן, אך לגבי צום יום כיפור, פשוט שהוא עדיף מפני קדושתו, וכן פסק הגר״ח קנייבסקי כמובא בשו״ת רבבות אפרים (ו, שכא), עיי״ש. וע״ע בזה בחתם סופר (אורח-חיים קסב), בברכי יוסף (כה), בשו״ת משנה הלכות (ה, טו. ח, ו. יא, תסט), בספר חוט שני (ימים נוראים פ״ט עמוד קסט), בשו״ת אור לציון (ח״ד ו, ח), בקונטרס הליכות והנהגות (סימן תרב, דהכי דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל), בספר הליכות שלמה (תשרי-אדר ג, ב), בשו״ת ברכת יהודה (ז אורח-חיים צט), בשו״ת מרכבות ארגמן (ג, יג), בספר מועדי הגר״ח (א, תל) ובספר בירורי חיים סגל (א, ד. ועיי״ש בעמוד קה). ונראה דגם דעת שו״ת מהר״ם שיק (אורח-חיים מה) נוטה לדעת החכם צבי, עיי״ש (אולם מהחשוקי חמד עמ״ס בכורות דף כד, והילקוט-יוסף מועדים ארבעת-המינים עמוד תשעד, משמע דלא כך).

והעיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״חסר כאן גם מחמת חולשתו אינו יכול לצום יומיים, ממילא הוא חולה ופטור מצום גדליה וחייב ביוה״כ״.[3]

ומצינו בחיי אדם (סח, א) שכתב כי עדיף לעשות את המצוה הגדולה (ולא את מה שקרוב אליו כעת), וזו לשונו:

> קיי״ל אין מעבירין על המצות ר״ל מצוה שתבוא לידו תחלה יעשנה ולא יניחנה מפני שרוצה עכשיו לעשות אחרת ואח״כ יעשה זה וכ״ש שיניחנה לגמרי כדי לעשות אחרת והוא איסור מה״ת שנאמר ושמרתם את המצות...
>
> אבל אם אין לו פנאי לקיים שניהם רק א׳ לא שייך בזה אין מעבירין אלא אדרבה אזלינן אחר המצוה החמורה...
>
> ואפי׳ אם יש לפניו מצוה דאורייתא לעשות היום רק כשיעשנה היום לא יוכל למחר לעשות מצוה דאורייתא אחרת שהיא חמורה מזו, דלמחר עדיף ולכן נ״ל באנשי חיל יהודים שצריך לילך על משמר שלו בעי״כ וכיוצא בו אלא דא לא יכול להניח תפילין באותו יום ולעומת זה יכול למחר ביה״כ להתענות או אפי׳ משום ק״ש דלמחר ויכול להחליף המשמר עד למחר ל״א אין מעבירין על המצות ומוטב שלא יקרא היום ודוקא בזמן מועט יום או יומים בזה לא שייך שמא ימות אבל באיזה ימים צ״ע דאפשר דחיישי׳ שמא ימות...

ולפי״ז היה מקום למימר דאף דסוכה חשובה יותר, יצטרך לצאת בראש השנה כי בתקופה של שבועיים חיישינן[4] שמא ימות (וע״ע בספר פרדס יוסף החדש, פורים עמוד סז).

---

[3] וידידי הגר״מ פטרפרוינד כתב לי שבזמנו כתב לו בזה הגר״א נבנצל סברא אחרת לומר שבכה״ג לא יתענה בצום גדליה אלא ביוהכ״פ, דמי שאם לא יצום בצום גדליה לא יוכל לצום ביוה״כ נחשב לחולה שאין בו סכנה ופטור מצום גדליה. אולם עיין בשו״ת תורה מציון לגר״צ לוי (אורח-חיים רג) דכתב ד״אדם חולה שאם יתענה בצום גדליה, לא יוכל להתענות ביום הכיפורים, אעפי״כ יש לו להתענות בצום גדליה״ (וזה בניגוד לדעת רוב הפוסקים שציינו בגוף התשובה).

[4] החכם צבי הביא ראיה מהתוספות (יבמות כו, ב) דלמיתה לזמן מועט לא חיישינן, אך לזמן מרובה חיישינן. התרומת

וראיתי שהפרי מגדים בפתיחה כוללת (סקל״ד) כתב שיש להמתין בעד המצוה דאורייתא (ולא יקיים כעת את הדרבנן), אולם מדבריו בסי׳ תקצה (אשל-אברהם סק״ב) משמע שנסתפק בזה. יתירה מכך, לענין קידוש בשבת ויו״ט כתב (אשל-אברהם רעא, סק״א) דיתכן שמצוה דרבנן דהאידנא עדיף מקיום מצוה דאורייתא בזמן מאוחר יותר.

יתרה מכך, הכא יש להסתפק כי אין בטוח שיוכל לקיים בעתיד את המצווה הגדולה, דהרי בצבא יכולים להתרחש אירועים בטחונים בלתי צפויים, ואף שזהו סיכוי נמוך. וראיתי דכתב בשו״ת יביע אומר (ב אורח-חיים לד. ובשו״ת יחוה-דעת א, טז. ב, ט) שבמקום דאם לא יעשה המצווה כעת, אין בטוח שיוכל לקיים בעתיד היותר מהודרת וגדולה, אזי יקיים את המצווה שכעת לפניו. וע״ע בשו״ת יד אליהו מלובלין (מא) ובשו״ת ישכיל עבדי (ה, יד). וע״ע בילקוט יוסף (מועדים, סוכה עמוד 127).

העולה לדינא: לענ״ד יבחר החייל לצאת לחופשה בהזדמנות הראשונה שיש לו, היינו ראש השנה (דזו גם פסיקת המשנה ברורה ע״פ הרדב״ז, ובייחוד דהכא יתכן דגם הפוסקים אחרים יודו, דהרי בצבא ישנם אירועים בלתי צפויים).[5] וכ״כ לי באריכות בעל שו״ת דברי בניהו דיצא בראש השנה וציין מקורות רבים להוכיח דאין מעבירין על המצוות, וכן שהוי ימצוה לא משהינן (ובייחוד בחשש שמשהו עלול להשתבש. כלומר או ביטול החופשה עקב אירוע בטוחני או גשמים בסוכות וכו׳).

הדשן (לה) כתב להמתין מלברך על הלבנה עד מוצאי שבת ולא חיישינן שמא ימות לזמן מועט. ולפי״ז אם יזדמנו לו שתי מצות, הא׳ קלה היום, והב׳ חמורה למחר, ימתין על החמורה למחר. אך בפרק זמן של שבועיים כבשאלתנו נראה דלא ימתין. ויעשה את הקלה כבר כעת (אף שלא יעשה את הגדולה). וע״ע בזה בשו״ת משנת יוסף (ו, קלט).

[5] ואציין כי הרה״ג מנחם מנדל פוקס (מח״ס דברות מנחם) כתב לי כי אין שום מקום לדיון ולספק. כי בצבא ההגנה לישראל כיום נותנים להתפלל ולתקוע בשופר ולצום ביום הכיפורים וגם נותנים לאכול בסוכה. ואם נמצא במצב של בלתי אפשרי בסוכה, הרי דינו כעוברי דרכים ופטור. ולכן המראי מקומות בתשובה אינם שייכים, כי הלא מבחינת קיום המצוות והתפילות יוכל לקיים הכל. ומה שיוכל להתפלל בהתעוררות יותר מרוממת, אין זה שיקול. ולכן יכול לבחור את הכי חשוב לו לפי פנמיות נפשו והבנתו ורגשותיו. עכתו״ד. ואעיר כי יתכן שהחייל נמצא עכשיו בתקופה בצבא של ׳קו׳, היינו בשמירות במקומות, ויתכן דלא יהיה לו שופר לשמוע או תהיה לו שמירה במחסום וכדו׳ ביום הכיפורים שיתכן שלא יוכל להחזיק מעמד בלי שתיה.

יט. תפילה עם שרוכים פתוחים

האם מותר לכהן להתפלל עם שרוכים פתוחים בכדי שיהיה לו יותר קל לחלוץ את נעליו לברכת כהנים?

נראה דאין זה מכבוד התפילה להתפלל כך, דהרי בתפילה יש להתפלל כדרך שעומד לפני אנשים חשובים.

הגמרא במסכת שבת (י, א) אומרת: "אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמי מריה כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר (עמוס ד, יב) הכון לקראת אלהיך". כלומר, בעת התפילה האדם צריך להרגיש לפני מי הוא עומד.

וכפי שפסק הרמב"ם בהלכות תפילה (ה, ה): "תקון המלבושים כיצד מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוו לה' בהדרת קדש, ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים" (וע"ע בטור או"ח צא). ופסק השולחן ערוך (צא, ה): "לא יעמוד באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולים, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים". וביאר במשנה ברורה (סקי"ב) דיש לעמוד בתפילה כדרך שעומד בפני אנשים חשובים. וכבר שנינו בגמרא (סנהדרין יט, א) שעל האדם לזכור ש"לפני מי שאמר והיה העולם אתה עומד". וכפי ששגור בעלמא: דע לפני מי אתה עומד.

וכן כתב החיי אדם (א, כב): "ויתעטף בבגדיו כדרך שהולך לפני שר", והובאו דבריו במשנה ברורה (צא, סקי"א-סקי"ג). וכתב בהליכות שלמה (ב, טו) וזו לשונו: "בשעת התפלה יש להקפיד להיות לבוש בצורה מכובדת, כעומד לפני המלך", ועיין עוד בזה בשו"ת רבבות אפרים (ה, קו). הכלל העולה מכך שבאופן רגיל חייב אדם לעמוד בתפילה בדרך מכובדת, כמו שהיה עומד "לפני גדולים". וממילא אין לעמוד בתפילת שמונה עשרה עם שרוכים פתוחים. דהרי מי יעמוד כך בפני גדולים. וכ"כ גם בשו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים כא). וכן הסכימו עמי פוסקים רבים (אגב, יש גם לחוש שהאדם יתקל בשרוכיו ויפול). וע"ע בספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (ה, ד).

והוסיף לחזק את דברי ידידי הרה"ג דביר אזולאי:

> מלבד שלאדם הרגיל לילך עם נעל קשורה, כאשר הנעל אינה קשורה, הדבר מטריד מעט את הכוונה, וכבר כתב השו"ע (או"ח צח, ב) "לא יתפלל במקום שיש **דבר שמבטל כוונתו**, ולא בשעה המבטלת כוונתו" וע"ע בשו"ע (צב, ג) "צריך קודם תפלה להסיר כיחו וניעו **וכל דבר הטורדו**", וראה עוד בכותרת לשו"ע (בסי' צו) "**שימנע כל הטרדות** כדי שיכוין", ודו"ק בזה.
>
> זאת ועוד, כתב השו"ע (צח, ה) "וראוי שיהיו לו **מלבושים נאים** מיוחדים לתפלה", וע"ע ברמ"א (צא, ו) "ובעת שלום יש להתקשט **בבגדים נאים** להתפלל", ונראה פשוט שאין שרוך פתוח בנעל בכלל "בגדים נאים". ועוד יש להוסיף, שהנה כתב השו"ע (צא, ה) "לא יעמוד באפונדתו (טאסק"ה בלעז), ולא בראש מגולה, **ולא ברגלים מגולים, אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים**". ולא ראינו ולא שמענו מי שיעיז לעמוד בפני הגדולים, עם נעליים שהשרוכים שבהם פתוחים (ובצבא מקבלים על כך עונש כנודע).

אך יש לציין דדווקא בתפילת שמונה עשרה יש להקפיד על כך, אך בקריאת שמע וברכותיה (וכ"ש בברכות השחר וכו'), שאינו עומד בפני מלך - אין את הדין הזה (וע"ע בשולחן-ערוך צא, ב. בשו"ת ישכיל עבדי ח בהשמטות סימן ב, אות ב). כמו כן, אחר תפילת שמונה עשרה ניתן להקל להישאר בשרוכים פתוחים.

אולם נראה דלאדם חולה או זקן יש להקל להתפלל כך (עם שרוכים פתוחים), בשביל שיוכלו לעלות לדוכן. וכתב בעל שו"ת ארחותיך למדני לגרי"ד אזולאי:

> ועוד י"ל, דאה"נ שלא ראינו ולא שמענו מי שיעיז לעמוד בפני הגדולים, עם נעליים שהשרוכים שבהם פתוחים, מ"מ שאני נד"ד כיון שהוא לצורך מצוה, דהיינו שהוא מזרז והכין את עצמו כדי לקיים מצוות ברכת כהנים. ולכן כיון שזה לצורך מצוה, י"ל שאין זה נחשב בזיון. וכן הוא, שהרי כתוב בשבת כב. "דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו", הרי שאם הוא מכסה בידיו אין זה בכלל בזוי מצוה, וזה קשה, שהלא כשהוא נוטל את העפר הוא מלכלך את ידיו בעפר, והלא זה בזיון לקיים מצוה כשידיו מלוכלכים, והלא אם אדם מדליק נר חנוכה בידיו מלוכלים בעפר או תוקע שופר כשידיו מלוכלים בעפר שזה בזוי מצוה, ולכן איך הוא מותר לכסות את הדם כשהוא נוטל את העפר בידיו, הלא הוא צריך ללבוש כפפות בתחילה כדי שלא יגע בעפר בשעת המצוה. אלא צ"ל שכיון שלכלוך זה הוא לצורך קיום המצוה, שאין זה בכלל בזוי מצוה. ולכן ה"ה שי"ל הכי בנד"ד שאם הוא עומד להתפלל בשרוכים פתוחים, שאין זה בזיון בפני מלך המלכים, אלא אדרבה הוא מראה להקב"ה איך הוא מזרז והכין את עצמו כדי לקיים מצוות ברכת כהנים, ואין כבוד להקב"ה יותר גדול ממי שמזרז לקיים מצוותיו.

אגב, צריך להקפיד שלא לגעת בנעלים בשעת חליצתם לעלות לדוכן משום שלא להכנס לפלוגתא, דלמג"א אם לא שמר על ידיו צריך ליטול בברכה וכמ"ש נמי המשנ"ב (קלא, סקכ"ד).[1] ואעיר שאם הכהן חושש מנגיעה במנעליו שתצריך נטילת ידים, יש עצה שיקשור או יתיר את השרוכים בעזרת דבר אחר כך שלא יגע בנעל.

העולה לדינא: לכתחילה על הכהן לעמוד בתפילה כאשר שרוכיו סגורים[2] (ויפתח אותם לפני נט"י לעליה לדוכן). אך במקום צורך גדול (כחולה או זקן) יכול להתפלל עם שרוכים[3] פתוחים.[4]

---

[1] ואציין כי בשו"ת מחקרי ארץ (ז אורח-חיים ג) דן אם עדיף לקנות נעלים עם שרוכים בשביל לזכות לקיים את דברי הגמרא בשבת (סא, א) באופן קשירת השרוכים, והעלה "דאין צורך להקפיד לקנות נעלים דוקא עם שרוכים, אלא דאם יש לו נעלים עם שרוכים וקושרם אז יש להקפיד לנעולם ולקושרם כסדר".

[2] וכתב לי הרה"ג משה רחמים שעיו בזה, בהאי לישנא: "בדבר חקירתך אם מותר לכהן להתפלל כאשר השרוכים שלו פתוחים כדי שיוכל בנקל לחלצם בשעת ברכת כהנים. נראה דאם אין זה מפריע לו בכוונת התפילה הרי זה רשאי. והוא דאיתא בגמרא מסכת שבת (י, א) רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי אמר הכון לקראת אלוקיך ישראל. ופירש רש"י נותן אנפילאות חשובים ברגליו. והתוס' כתבו מכאן יש להוכיח שאין להתפלל יחף אלא בט' באב ויו"כ. והרמב"ם כתב בפרק ה מהלכות תפילה הלכה ה ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים. וכן פסק מרן בשלחנו הטהור (צא, ה) מבואר דאם אינו הולך יחף לית לן בה ויכול ללבוש נעלים בתפילה, אף אם אינו קושר את השרוכים.

ואמנם אם זה לא נח לו כאשר השרוכים פתוחים, יראה שלא יעשה כן וכמו שפסק השו"ע בסימן צ"ב סעיף ג' דצריך

כ. כיוון התפילה כשארון הקודש אינו פונה לצד ירושלים

באחד מבתי הכנסת בשכונתנו, הארון קודש אינו עומד כ״כ לכיוון ירושלים. רב בית הכנסת הורה כי אעפ״כ יש להתפלל לכיוון הארון קודש[1]. אנכי, בעת שהתפללתי שם, התפללתי שמו״ע בנטיה של 40 מעלות, על מנת להתפלל לכיוון הנכון (והכי עשיתי תמיד, אלא א״כ נתבקשתי להיות חזן, שאז עשיתי כהוראת המרא דאתרא). במבנה ליד בית הכנסת שוכנת ישיבה שהוקמה עוד קודם לאותו בית כנסת, ואף שם הארון קודש איננו עומד לכיוון ירושלים, אך שם כל הציבור מתפללים בנטיה של 40 מעלות. לאחרונה העיר לי אדם, כי עלי להתפלל בבית הכנסת זה כמו כולם (לכיוון הארון קודש), ויש בכך משום ״לא תתגודדו״. ורציתי לדעת מה הדין, מה עלי לעשות, לאיזה כיוון לעמוד בתפילה.

בפתח דברי אציין כי הארון קודש צריך להיות (לכתחילה) כנגד ירושלים, כמבואר ברמב״ם בהלכות תפילה (יא, ב) ונפסק בשולחן ערוך (קנ, ה).

ואעיר כי שיטתי לצדד לכיוון ירושלים, הינה ע״פ מה שהבנתי בלימודי. דהגמרא במסכת ברכות (ל, א) כותבת כי יש להתפלל לכיוון ירושלים והמקדש, וכן פסק השולחן ערוך (צד, א). ועפי״ז מובא במגן אברהם (צד, סק״ג) בשם כנסת הגדולה דזו הסיבה שקובעין את ארון הקודש במזרח, ואם יקבעו לצד אחר יתפללו למזרח. כלומר, אפילו אם ארון הקודש איננו מכוון לירושלים, בתפילת שמונה עשרה יש להתפלל לכיוון ירושלים ולצדד רגליו לכיוון זה. וכידוע ישנם בתי כנסת רבים שעקב צורת המבנה הוצרכו לשים את ארון הקודש שלא בכיוון המדויק למזרח, אך בכל זאת בעת תפילת שמונה עשרה התפללו לכיוון ירושלים (עיין בשדי חמד, מערכת בית הכנסת אות ד).

ולכן לכתחילה וודאי שיש לכל הציבור לצדד לכיוון מזרח, וכתב בכנה״ג (צד): ״לפי שצריך להתפלל למזרח נהגו לקבוע היכל שספרי תורה בתוכו בכותל מזרחי ומיהו אפילו קבעו ההיכל בכותל אחר צריך המתפלל להחזיר פניו למזרח״. וכן פסק המשנה ברורה (צד, סק״ט) וזו לשונו: ״ולפי שצריך להתפלל לצד מזרח נהגו לקבוע ההיכל שס״ת בתוכו בכותל מזרחי ואם א״א לו לקבוע במזרח יקבע

קודם התפילה להסיר כל דבר הטורדו אם זה מטריד אותו שאין הנעלים שלו קשורות הרי זה צריך לקשור מנעליו כדי שיוכל להתפלל בכוונה בלי שום טרדא.

וכל זה אם מתיר הקשירה בשביל ברכת כהנים, אבל בלאו הכי אם אין סיבה מוצדקת לפתיחת הקשרים צריך לקשור מנעליו בשעת התפילה, שהרי חז״ל במסכת שבת (סא, א) למדונו היאך צריך לקשור הנעלים קודם שמאל ואחר כך ימין ולא דבר בכדי הוא ורבינו האר״י בשער הכוונות דף ב נתן בזה טעם בסוד וא״כ ודאי דלכתחילה יש לקשור המנעלים. אבל אם נצרך הוא להתיר הקשרים לצורך ברכת כהנים או לצורך יישוב הדעת וכיוצא הרי זה ראשי להתפלל כאשר המנעלים פתוחות ובלבד שלא יטריד אותו הפתיחה. עכ״ל בעל שו״ת מחקרי ארץ.

[3] והוסיף הגר״א נבנצל (בכת״י) ״או אם לא יוכל לפתוח בלי לנגוע בנעלים״.

[4] וידידי הגר״י בן מאיר כתב לי אבל אחרי שירד מהדוכן, רשאי להישאר בשרוכים פתוחים עד סוף התפילה [שלא יצטרך שוב ליטול ידיו], ורק אחרי התפילה יקשור אותם. כמו כן, אם מדובר שקשה לו מאוד, כגון זקן שקשה לו להתכופף. או אדם שקשירת ופתיחת שורכי הנעלים קשה לו פיזית עקב איזה מגבלה למשל במוטוריקה עדינה. וכן מי שמאריך בתפילה בלחש, וחושש שע״י שיצטרך לפתוח קשרי שרוכיו יאחר לעלות לדוכן, יכול להקל להתפלל כל התפילה בשרוכים לא קשורים.

[1] את מעלת העמידה בתפילה מול ארון הקודש יכולים אנו ללמוד מדברי הגר״ח פלאג׳י בספרו רוח חיים (צ, ג): ״והאומרים עמידה לפני היכל ה׳ יישר חיילי׳הו״. וע״ע בכרך זה בסימן כא בתשובה תפילה ליד ארון קודש.

בדרום ועכ״פ לא למערב שיהיה אחורי העם להיכל ומיהו אפילו קבעו ההיכל בכותל אחר צריך למתפלל להחזיר פניו למזרח״ (וע״ע בכף החיים צד, סק״ח), וכן הורה גם בשו״ת שבט הלוי (י, כ).

אלא דיל״ע היכא שכל הציבור אינו מתפלל לכיוון מזרח, אלא לכיוון הארון קודש כדברי המרא דאתרא של בית הכנסת, מה יעשה היחיד. בספר יד אליהו (א) התיר ליחיד להתפלל לצד מזרח אף שכל הקהל מתפללים לכיוון אחר (לצד ארון הקודש), וציין דאין בזה משום יוהרא, וציין כי יש החולקים על פסק זה (וע״ע בשו״ת שואל-ומשיב תליתאה קפג. ובשו״ת האלף לך שלמה אורח-חיים מח).

אולם נראה כי גם החולקים סוברים שהאיסור הוא דווקא שמתפלל לכיוון אחר (כגון במקום לצפון למזרח או במקום לדרום למזרח), אך אם מצדד מעט את רגליו בזה אין איסור, וכן משמע גם מדבריו של ערוך השלחן (צד, יג) דחשש שאם מתפללים לכיוון צפון (וכדו׳) וכמה רוצים להתפלל לכיוון מזרח, אם ישתחוו כל אחד לכיוון אחר, הוי כשתי רשויות. אך ציין שבמציאות שכל הציבור מתפלל לכיוון הלא נכון, אזי ״יצדד עצמו קצת למזרח״. ועיין בפתח דבריו (שם בסעיף יב) שפתח ״הארון הקדש קובעים במזרח ואפילו קבעוהו בצד אחר מ״מ יתפללו למזרח״.[2] וע״ע בשו״ת אורח משפט (אורח-חיים ל).

וכתב עוד המשנה ברורה (צד, סק״י): ״בה״כ שהעמידו בו את ארון הקודש לצד דרום העולם וכולם מתפללים נגד ארון הקודש הוא לצד דרום אף שהוא שלא כהוגן וכנ״ל בסק״ט, מ״מ הבא להתפלל שם יתפלל לצד שהצבור מתפללין אך יצדד פניו למזרח״. וכן פסק בשו״ת תשובות והנהגות (א, עט) שאם כולם מתפללים לכיוון אחד, לא יתפלל היחיד לכיוון אחר, דהוי כמחזי כשתי רשויות, אך ציין למשנה ברורה דיצדד מעט.

וע״ע בזה בשו״ת דברי בניהו[3] (ה, ג), בשו״ת מחקרי ארץ (ה אורח-חיים לב) ובמשנת יוסף על הלכות בית הכנסת (סי׳ ה). וכן חזיתי בשו״ת דבר חברון (אורח-חיים צז) דהעיקר לצודד לכיוון המדויק של ירושלים, גם אם סוטים מעט מכיוונו של ארון הקודש.[4] וכן הורה הגרשז״א שיצדד מעט (הובא בשו״ת

---

[2] ולפי זה, אם הוא מתפלל ביחידות בבית הכנסת, וודאי שעליו להתפלל לכיוון הנכון.

[3] ושלח לי הרב את לשון מסקנתו שם: א. אם בנו את ארון הקודש לצד צפון או דרום יש לציבור להתפלל כנגד צד מזרח ולא לצד הארון הקודש. ב. אם נכנס להתפלל וראה שהציבור מתפללים לצד דרום או צפון מול ארון הקודש יתפלל גם הוא עמהם לאותו צד ורק שיצדד פניו למזרח כדי שלא יראה כב׳ רשויות ג. אדם ששכח ועמד להתפלל לצד מערב יש לו לעקור רגליו לצד מזרח ולהתפלל כמו כל הציבור ועכ״פ אם יחזיר פניו לצד דרום שפיר דמי. ד. אדם שטעה והתפלל לצד מערב וסיים תפלתו אינו צריך לחזור ולהתפלל כי בדיעבד עלתה לו התפלה. עיין ברמב״ם (הלכות תפלה ה, ג). וראה עוד בשו״ת יד אליהו (א), בשו״ע (צד, ב), במאמר מרדכי שם (אות ב), בכנסת הגדולה שם, בכף החיים סופר שם (אות ח), במשנ״ב שם (סק״ט), בשדי חמד (מערכת בית כנסת אות ד), בשו״ת אחיעזר (ג, עט), בשו״ת צור יעקב (טו), בשו״ת דברי חיים (ב, יד) ובשו״ת בית שלמה (כט). וכ״כ בערוך השלחן שם (אות יב) שכתב שאם ארון הקודש קבעו אותו לצד דרום או צפון יתפלל לצד מזרח וראה עוד בספר נוה שלום מה שכתב בזה וראה עוד בערוך השלחן שם (אות יג) שכתב אם האה״ק עומד לצד צפון או לצד דרום וכל הצבור מתפללים לאותו צד ואחד רוצה להתפלל למזרח לא יעשה כן דא״כ לא ישתחוו כולם לצד אחד ומיחזי כשתי רשויות אלא יתפלל לצד שהצבור מתפללין ויצדד עצמו קצת למזרח [וכ״מ בב״י] אך אם הוא מתפלל לבדו שם שלא בשעה שהציבור מתפללין יכול להתפלל כנגד כותל מזרח דאז לא מיחזי כשתי רשויות. והיינו דוקא אם כל הציבור כבר מתפללים לצד דרום או צפון גם הוא יתפלל עמהם ויצדד אבל לכתחילה יש להם להתפלל לצד מזרח אף שארון הקודש הוא בדרום או בצפון וכמ״ש שם (אות יב) וז״ל הארון הקדש קובעים במזרח ואפילו קבעוהו בצד אחר מ״מ יתפללו למזרח [מג״א סק״ג בשם כנה״ג] ולכן יזהרו שלא לקובעו במערב דא״כ יהיה אחוריהם אל ההיכל ולפי מ״ש הגדולים לצדד לדרום כמ״ש בסעיף ד׳ אין להעמידו גם בצפון מטעם זה אלא בדרום אך מעולם לא ראינו כן ותמיד מעמידים את הארון הקדש בכותל מזרח.

[4] ונראה דהסברא היא שמיקום ההיכל בקדמת בית הכנסת אינו אלא אמצעי להורות על כיוון התפילה (אך העיקר הוא כיוון ירושלים).

במראה הבזק ג, כג הערה 8. ועיין בכל התשובה שם). ועי״ע בשו״ת אבני ישפה (ג, ח) ובשו״ת מנחת דניאל (א, יד).

אך אעיר כי יש החולקים וסוברים שאם הנטיה מכיוון ירושלים היא מעטה, עדיף להתפלל לכיוון שבו עומד ארון הקודש ולא בזווית ממנו, וכ״כ בספר חבל נחלתו (ו, ב).[5] וע״ע בקובץ תחומין (לז עמוד 500 ואילך). והגרי״א הענקין בספרו עדות לישראל (המודפס בכתבי הגרי״א הענקין, כרך ראשון עמוד 160) העלה שתמיד יש להתפלל כנגד ארון הקודש, גם אם אינו בכיוון הנכון.

וכתב לי הגר״א שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) כי ״גם אצלנו ארון הקודש בבתי המדרש פונים לצפון, ואנו מצדדים לכיוון מזרח. ארון הקודש בהיכל ביהכ״נ הגדול תוכנן מראש באופן שהוא פונה לכיוון המקדש. וכך ראוי לעשות אם אפשר לצדד לכיוון הנכון״. והוסיף במכתב אחר:

> לענ״ד הרב לא צריך להתערב בזה אלא לתת לכל אחד לעשות כהבנתו ולומר שגם מי שמתפלל לכיוון ארוה״ק זה בסדר, וגם מי שמצדד פניו לכיוון המקדש גם בסדר, וכל מי שיחפוץ לעשות כהבנתו יעשה. ואני בביהכ״נ שלי התעלמתי מזה, וכל אחד יעשה כהבנתו וכחפצו, ואני עצמי מצדד לכיוון המקדש, בעוד חלק אחר מתפלל לכיוון ארוה״ק. וע״כ לא שייך כאן ׳לא תתגודדו׳ כיון שאין כאן שני מנהגים שנוהגים במקום אחד, כי אלה אינם מנהגים רק צורת עמידה בעת תפילת שמו״ע, כמו שנאמר שבזמן שמו״ע זה עומד וזה יושב (כי עוד לא הגיע לשמו״ע), האם נאמר שיש כאן ׳לא תתגודדו[6]׳? בודאי שלא, כי כאמור אין כאן שני מנהגים במקום אחד, אלא זה בכה וזה בכה.

העולה לדינא: במקום שכולם פונים בתפילתם לכיוון דרום או צפון (ששם ששמו את ארון הקודש), אף היחיד יתפלל כמו כולם שלא יהיה כפונה לשתי רשויות (אך ינסה להסביר לאחראים שם מהו הכיוון הנכון). אך במקום בו כולם מתפללים לכיוון ההיכל, והוא לא נמצא בדיוק במזרח (אולם אינו נמצא בכיוון הפוך או ׳רחוק מהאמת׳), אזי יש לצדד מעט את רגליו, ודין זה הוא אף אם כולם מתפללים להיכל (ארון הקודש), דעל האדם לצדד מעט את רגליו בכדי שיתפלל לכיוון הנכון.[7]

---

[5] בשו״ת משיב דבר (א, י) הביא סברא שלא לשנות בעמידתו מכיוון הארון קודש (גם כשכיוונו אינו מדויק), וזאת בשביל למנוע טעויות אצל המתפללים, שיראו שהתפילה אינה מכוונת לארון, יטעו בבית כנסת אחר.

[6] עוד בעניין לא תתגודדו שלח לי הגר״מ גבאי מדבריו בפתיחה לכרך ד של הבית מתתיהו. במה שהשמיט השו״ע לא תתגודדו, ורק הרמ״א (תצג) הזכיר כן. השו״ע ס״ל דאיסור לא תתגודדו קאי לב״ד ולמי שמורה הוראות לציבור שלא יחלקו בדינו עם חבירו שמורה וכלשון הרמב״ם (ע״ז יב, ד) דכתב ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג אחר. ונראה שהאיסור לא תתגודדו קאי לב״ד שהן מורין ופוסקים וכ״כ בדעת הרמב״ם בשו״ת אור לציון (ח״ב ג, יב). וכ״כ גם בשו״ת פרשת מרדכי (או״ח ד). וביותר י״ל עפמש״כ ערוך השלחן (תרנא, כב) שבשינוי נענועים בלולב ליכא לא תתגודדו (כיון שהנענוע אינו מעכב). וה״ה י״ל בשינוי כיון לתפילה. ובבית מתתיהו (ח״ד פתיחה אות ד) הארכנו עוד עפמש״כ בשו״ת אבקת רוכל (לב) בשני קהילות בעיר אחת, זה נוהג כרמב״ם וזה נוהג כתוספות, ליכא לא תתגודדו הואיל וכל הקהל נוהג כמנהגו הראשון הו״ל כשני ב״ד בעיר אחת דל״ה לא תתגודדו. ומש״ה השמיט השו״ע איסור ל״ת בשינוי מנהגים ודינים. דבשני קהילות הוי כשני ב״ד דליכא ל״ת.

[7] ויל״ע מה יעשו כאשר מתפללים בכותל המערבי, דהרי בשביל להתפלל לכיוון ההיכל צריך לצדד שלצד שמאל. ולענ״ד אף שם יש לצדד, שהרי זה פשט דברי הגמרא (ברכות ל, א): ״היה עומד בח״ל יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל... היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים... היה עומד בירושלים יכוין את לבו כנגד בית המקדש... היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים... היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת

כא. תפילה ליד ארון הקודש

נשאלנו על ידי גבאי, האם להעיר לאחד המתפללים המגיע לעמוד בתפילת שמונה עשרה בסמוך לארון קודש והדבר מושך תשומת לב (וחושש הגבאי שאולי זה יפריע לאחרים). עכ"ד.

מדברי ספר חסידים (תשנט) רואים אנו כי ישנה מעלה להתפלל על יד ארון הקודש, אך זה בתנאי שהדבר אינו מפריע לציבור, והכי איתא שם: "מעשה באחד שאמר: אני רוצה לשבת אצל הארון שתהא תפילתי יותר נשמעת! אמר לו החכם: הרי כתיב (משלי כה, ו): 'אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד. כי טוב אמר לך עלה הנה מהשפילך לפני נדיב'. וסמוך לי' (שם ח): 'אל תצא לריב מהר'. וכשתשב אצל הארון, יתקוטטו עמך היושבים ומוטב לך לשבת ברחוק כדי שלא תהא מריבה. ויותר תהא תפלתך נשמעת כשלא תגרום מחלוקת בית הכנסת! ולא שמע לעצתו, ונגזר שנתגלגל הדבר שישב באבילות, ולא ישב מעולם שם לכך טוב לאדם שישב ברחוק בלא מחלוקת ולא יגרום מחלוקת" (וכן הובא בספר יעלזו חסידים רצב).

בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א (לז) ציין שיש כמה מעלות בהשראת השכינה, ותוך ד' אמות של ארון הקודש מקודש יותר (וכן איתא במקור חסד על הספר חסידים). וע"ע בדברי הגר"ח פלאג'י בספרו רוח חיים (צ, ג): "והאומרים עמידה לפני היכל ה' יישר חיליהו".

בחשוקי חמד (בבא-בתרא עמוד צח) הוכיח מהגמרא במגילה דכיון שמוכרים בית הכנסת בשביל ארון קודש, סימן שקדושתו גדולה יותר. ואם ישנו עניין להתפלל בבית כנסת, כ"ש ליד הארון. בספר גם אני אודך לגרכ"ב דדון (אורח-חיים סב) כתב דיש מעלה להתפלל בסמוך לארון הקודש.

נראה לי כי אין צורך להעיר לאדם המתפלל בסמוך לארון קודש, בפרט שיש כאלו שעלולים להיעלב. אך אם ברור הדבר שמעשיו מפריעים לציבור (כגון שסוגר מעבר או מפריע לכהנים לעלות לדוכן), יש להעיר לו אחר התפלה בדרכי נועם.

וכתב לי בזה הרה"ג משה רחמים שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ):

> נראה שאין להעיר לו מספק, אלא א"כ זה מפריע ממש, כגון שהוא מאריך בתפילה ומפריע לברכת כהנים, או הפרעה ממשית אחרת, אבל משום תשומת לב לבד אין לגבאי למנוע אותו מלהתפלל שם.
>
> והטעם כי בסידור האר"י כתוב שהמתפלל תוך ד' אמות של ארון הקודש נחשב כמו גן עדן, שכתוב שם במנהגים דף ו ע"ב בזה"ל, לא ישב תוך ד' של גן עדן דהיינו בצד ההיכל אם אינו ראוי לכך, ומוטב להיות המקום פנוי, מלישב שם מי שאינו ראוי. וא"כ נהי שאין להושיב שם רק מי שהוא ראוי לכך אבל עכ"פ בתפילת שמונה עשרה בודאי שיש מעלה למי שמתפלל תוך ד' אמות להיכל, ואם אותו אדם מרגיש רצון

היה עומד אחורי בית הכפורת יראה עצמו כאילו לפני הכפורת נמצא עומד במזרח מחזיר פניו למערב במערב מחזיר פניו למזרח בדרום מחזיר פניו לצפון בצפון מחזיר פניו לדרום נמצאו כל ישראל מכוונין את לבם למקום אחד". וכן נקט השולחן ערוך (צד, א). אך שמעתי כי דעת הגר"א נבנצל כי בכותל המערבי אין לצדד מפני ששכינה לא זזה משם, ואין ראוי לצדד בפני השכינה. וע"ע בזה בשו"ת שערי ציון (ג, י).

וחשק להתפלל בסמוך לארון קודש הרי זה זכותו להתפלל שם, ורק לשבת שם אם אינו ראוי יש לגבאי למחות בו ולומר שלא כל אחד ראוי לזה. אבל אם הוא מכוין בתפילת העמידה שם יותר משאר מקומות זה זכותו לעמוד שם, ואם אין סיבה מצדקת למנוע אותו יש להניחו במנהגו ותקובל תפילתו ותפילתנו ברצון.

העולה לדינא: אין להעיר לאדם המתפלל ליד ארון הקודש, אלא א״כ ברור שזה מפריע לשאר המתפללים.

כב. נשיאת כפים כשיש ריח רע מגרביו

מה יעשה כהן שיש לו ריח רע[1] מגרביו, האם הוא יכול לעלות באופן זה לדוכן או עדיף שיעלה עם נעליו (או שמא, לא יעלה כלל). ואעיר כי אין מדובר בשאלתנו בדבר שניתן לתקן בנקל כהחלפת גרביים, אלא זוהי סוג של בעיה רפואית ברגליו.

הגמרא בראש השנה (לא, ב) אומרת שאין כהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן, וזו אחד מתשע תקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי (וכן מובא גם בגמרא בסוטה מ, א). דין זה נפסק ברמב"ם (הלכות נשיאות כפים יד, ו): "ומתקנות עזרא שלא יעלו הכהנים לדוכן בסנדליהן אלא עומדין יחפין".

מצינו שני טעמים עיקריים בדבר. או משום שמא תפסק הרצועה, וכתב רש"י: "גנאי הוא לעצמו ומתלוצצים עליו כשסנדלו מותרת ויתיב למקטריה וחבריו מברכין, ואתי למימר אינו ראוי לנ"כ והלך וישב לו", וכן הובא טעם זה במאירי, בר"ן, באגודה ועוד. טעם נוסף הוא משום כבוד הציבור.

דין זה נפסק בטור ובשולחן ערוך (קכח, ה): "לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים, אבל בבתי שוקים שרי". ולא ביארו הסיבה. אולם ניתן למימר דבכדי לשאת את הכפיים צריך להסיר את הנעלים. וע"ע בזה בשו"ת דברות אליהו (ג, ג) ובדברינו בשו"ת אבני דרך (ג, מט).

אלא דיש לעיין, מהו האיסור לשאת כפיים עם מנעליו, האם זהו איסור הקיים רק כשנושא את כפיו על הדוכן או אף שלא בדוכן צריך להסיר את מנעליו. בשו"ת ישכיל עבדי (ד קונ"א ג, ב) העלה דהאיסור (עם מנעליו) קיים בכל נשיאת כפיים, אף שלא בדוכן. ונראה דכן דעת כף החיים (קכח, סקק"כ). וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות (יא, צו).

אולם בשו"ת ציץ אליעזר (יד, יא) כתב שמותר לכהנים חולים לישא את כפיהם במנעלים, אך בתנאי שלא יעמדו על הדוכן, אלא יעמדו בשווה לרצפת בית הכנסת (בצירוף שהסנדל הוא בלי רצועות, או שהוא לא של עור). ועיי"ש שהביא מהרב ויקרא יהושע (הלכות נשיאות כפים א) שפסק שכאשר אינו עולה לדוכן אלא עומד בקרקע ומברך אין לחלוץ (דכן כבוד הצבור הוא רק בעולה לדוכן, וכן אין לחוש שמא תפסק לו רצועה, עיי"ש). וכן פסק ביפה ללב (או"ח קכח אות כט) שאם אינו עולה לדוכן לא צריך לחלוץ את מנעליו.

כמו כן, מובא בשו"ת ציץ אליעזר (כ, כו) בשם ספר יין הטוב (סי' לז) שמעיד (על מנהג בגדד) כי מי שלא היה חולץ מנעליו, לא היה עולה לדוכן, אלא היה עומד למטה על יד הדוכן ונושא את כפיו (ועיי"ש דהכי היה מנהג במצרים ובעוד מקומות). וכן כתב בשו"ת תעלומות לב (ג קונטרס-הליקוטים טו) שראה שהכהנים נוהגים לישא את כפיהם במנעליהם כשהם עומדים על הקרקע למטה מן ההיכל. וכ"כ גם בשו"ת ים הגדול (ו). וכן העלה בשו"ת יחוה דעת (ב, יג) דניתן לסמוך על כך במקום צורך (ונראה דכן דעת שו"ת הרדב"ז א, רלז). וכן הובאו דבריהם בספר ואני אברכם (יז הערה 25).

ועיין בספר מחקרי ארץ (ברכת כהנים ג, ג) דהעלה דכהנים הנושאים כפיהם במנעלים מחמת עצלות דעדיף שיצאו מבית הכנסת ולא ישאו כפיהם. אולם אם הוא חולה או זקן שתש כחו שבאמת קשה לו לחלוץ מנעליו, יוכל לסמוך על הפוסקים ולשאת את כפיו מבלי לעלות לדוכן.

[1] וזה מצוי אצל אנשים שסובלים מבצקות, פטריות וכדו' ברגלים (או זיעת יתר).

ואכן מצינו עוד חבל של פוסקים הכותבים שחליצת הנעלים אינה מעכבת, אלא שרק אסור לעלות במנעלים, אולם במקום אונס רחמנא פטריה, ועיין בשו״ת אגודת אזוב (ד) ובשו״ת זכר יהוסף (כט). וע״ע במה שהקלו כיום מצד הנעלים, בשו״ת קרית חנה דוד (מז).

מעתה עולה דמי שיש לו סיבה איתנה טובה שבגללה אינו חפץ להסיר את נעליו, כגון ריח רע מגרביו (בגלל פטריות או כל סיבה אחרת), אזי לא יוריד את מנעליו בעת ברכת כהנים, שהרי יש בהסרת הנעלים:

א. פגיעה בכבוד הציבור.

ב. חשש לפגיעה בכבוד הכהן בעצמו שמא יתבזה בגלל הריח הרע מרגליו.

ג. פגיעה בכבוד בית הכנסת (קדושת המקום).

ועוד דיתכן דשאר הכהנים לא יוכלו להתרכז מחמת טרדת הריח. וממילא הוא אנוס, ולכן היה מקום למימר שיברך את ברכת הכהנים במנעלים. אלא שנראה דלא יעלה לדוכן.

אך אם הוא הכהן היחיד בבית הכנסת, בזה מצינו דהקלו יותר, כמבואר בשו״ת דברי מנחם (א, מא), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ב, לב) ובספר ואני אברכם (יז הערה 25). וכתב באגרות משה: ״בידוע שיש לו המומין אין לאוסרו מלעלות במנעליו ויש ממילא לחייבו כדי שלא יתבטל מצות נשיאת כפים״. ומובא בספר חבל נחלתו (י, ד אות ג): ״ראיתי שהגרא״א כהנא שפירא זצ״ל התיר לבעל מום לעלות ולברך בנעליו ליד הדוכן ולא עליו״.

אולם אעיר כמה נקודות לגבי הריח. בספר בית ומנוחה לגרמ״א שטרן (עמוד רא) דן בעניין שלא לגרום מיאוס וציין את דברי הגמרא במסכת חגיגה (ה, א) הדורשת את הפסוק (קהלת יב, יד) ״כי את כל מעשה האלוקים יביא במשפט על כל נעלם״, זהו ההורג כינה בפני חבירו ונמאס בה, או הרוקק בפני חבירו ונמאס בה. והוסיף שם דוגמאות נוספות, ובתוך דבר כתב: ״דוגמאות רבות יש בענינים אלו, אך אפרט רק אחד מהם והוא מצוי בכל בית לפעמים יש ריח רע מגרביים, ואינו מרגיש כמה הוא גורם דחייה בבני הבית... על האדם לחשוב הרבה איך יזהר בכל ענינים אלו כי על כל מעשים אלו יביאו אותו במשפט״.

ומובא בשו״ת קול מנחם (אורח-חיים ג, צו) בהאי לישנא: ״האם ריח רע של גרביים נכלל בכלל ריח רע שאסור להתפלל עד שיתרחק ד׳ אמות ממקום שכלה הריח? תשובה: אפשר להקל בכגון דא, היות שמה שחז״ל קבעו זה ריח של צואה או כיוצא בו, ואין להוסיף דברים אחרים שלא נקבעו על ידם״.

בספר חוט שני (או״ח עמוד קנז אות ה) איתא: ״ריח רע הבא מגרביים, אם הוא במדה שאין בני אדם סובלים אותו, אם הוא בדרגה של אשפה או צואה שריחה רע, דינו כריח רע לענין קריאת שמע. ויש להסתפק אם נקרא ריח שיש בו ממש, דיתכן דהזיעה המעופשת מסרחת והוי יש בו ממש, או לא מיקרי יש בו ממש״.

וע״ע בספר דעת נוטה (עמוד רכג תשובה פג) דנשאל הגר״ח קנייבסקי: ״האם בגד כמו גרבים וכדומה שיש בזה ריח זיעה גדול, דינו כריח רע שאסור לקרות כנגדה (כמבואר בשו״ע עט, ח ומשנ״ב שם)״, והשיב ״מותר״. ומובא שם בהערה (78): ״שמעתי מרבינו שליט״א דאם יהי׳ מהם ריח רע גדול כעין אשפה יכול להיות שאסור, אבל בסתמא אינו בגדר זה״ (וע״ע בשיטתו בספר גם אני אודך, תשובות הגרח״ק סי׳ כה, דריח זיעה אינו אוסר). וע״ע בשו״ת אורחותיך למדני (ו, ט) ובספר נקיות וכבוד בתפילה (עמוד קמו).[2]

[2] בספר שירת מרים (סי׳ כט) איתא: מעשה שהיה בתשעת הימים, שבאמצע חזרת הש״ץ הריח החזן ריח רע שציערו מאד

וכ"כ לי באריכות בעניין זה ידידי הרה"ג משה רחמים שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ) ומסקנתו שיברך ברכת כהנים עם נעלים, אך לא יעלה לדוכן אלא יעמוד על הרצפה של בית הכנסת ומשם יברך את ברכת הכהנים.

העולה לדינא: מי שיש לו סיבה איתנה טובה שבגללה אינו מסיר את נעליו, יברך את הכהנים ברצפת בית הכנסת ולא מהדוכן. ולא יהא "חסיד שוטה" ויאמר הנני מברך מהדוכן עם גרביים שנודף מהם ריח ורע, שכן העיקר הוא יחף (דקיימת חובה להיזהר שלא לפגוע בשאר הציבור).

מגרביו של אחד הכהנים שעלה לדוכן, וצ"ע אם מותר לו להמשיך ולהתפלל באותה שעה. וכתב שם: מבואר בשו"ע ובפוסקים בסי' עט שישנם ד' מיני ריח רע. (א) ריח רע שיש לו עיקר, כגון אשפה שריחה רע, שצריך להרחיק ממנו כדין צואה ואסור מהתורה להתפלל או לברך שם. (ב) ריח רע שאין לו עיקר כגון מי שיצא ממנו ריח מלמטה, שאסור לקרות ק"ש ולהתפלל ולברך לידו אך איסורו הוא רק מדרבנן, וכמבואר במשנ"ב בהקד' לסי' עט (הדין העשירי בסופו) ע"פ הרמב"ן, ובזה מספיק להרחיק להיכן שכלה הריח. (כמבואר במשנ"ב עט, סקל"ב). (ג) דבר שטבעו ריח רע, ולא שנסרח מחמת עיפוש, וכגון עטרן ונפט וכדו', מותר לקרוא ק"ש ולהתפלל לידו ולא מקרי צואה. (ד) ריח שאינו ממש ריח רע אלא מעופש קצת, מותר לקרוא ק"ש ולהתפלל לידו, כמבואר במשנ"ב (צח, סק"ז).

והשתא יל"ע בנדו"ד, היאך להחשיב את הריח הרע המגיע מהגרביים של האדם המזיע. והנה אם הריח אינו מאד חזק ואי"ז מפריע כל כך, יש לדמותו לריח מעופש קצת שהתיר המשנ"ב להתפלל שם. אך אם יש ריח חזק שמפריע, נראה להחשיב זאת כצואה, וכמש"כ המשנ"ב (עט, סקכ"ג) דכל שדרך בני אדם להצטער מאותו הריח הרי זה כצואה. וכ"ה בהקד' למשנ"ב לסי' עט (הדין העשירי), דאשפה שריחה רע ונבילה שמסרחת וכל כיו"ב דינו כצואה ומהתורה אסור [ולא מסתבר לומר שריח זה הוא כעיטרן ונפט וכדו' שאינם אוסרים כלל. דבפשטות הריח כאן הוא מחמת עיפוש. וע"ע במשנ"ב (רכז, סק"ט), שבבית שמקצבין בו בשר דהריח שם מעופש מאד אסור לברך].

אלא שיל"ע אי מקרי ריח רע שיש לו עיקר או שאין לו עיקר, ומחד גיסא יש סברא לומר דהוי יש לו עיקר, שהרי הזיעה נספגת בגרביים ויש בהם ממשות של לכלוך, וכבגד שנבלעה בו צואה, ואי"ז כאשפה שהרחיקו מכאן ונשאר רק הריח. ומאידך גיסא אפשר דכיון שסו"ס הריח הולך ונחלש ומתפוגג עם הזמן, ואם ישאר זמן רב באויר לא ישאר ריח רע, שפיר מקרי ריח רע שאין לו עיקר, ואף שגוף הלכלוך נשאר בגרבים, מ"מ כיון שהריח מתכלה לא מקרי שיש לו עיקר, ואכתי יל"ע בזה [שו"ר בבית ברוך (במילואים כלל ג סי' כב עמ' תז) שכתב, דריח רע מזיעת רגלים הוי כריח רע שאין לו עיקר, משום דמלמולי זיעה לא הוי כדבר שיש בו ממש אשר בטבעו הוא מריח, אלא זה בא מדבר פנימי כמו הפחה. וצ"ע. ועכ"פ נדו"ד, שהזיעה נספגה בבגד, לכאורה גרע טפי].

ונראה שבשאלה זו תלויה ההכרעה בנדו"ד, דאם הוי ריח רע שיש לו עיקר, א"כ אין להקל בדבר דהוי דאורייתא. אבל אם אי"ז אלא ריח רע שאין לו עיקר, כיון שאיסורו אינו אלא מדרבנן, י"ל דבמקום כבוד הבריות לא אסרו, וכעין מש"כ הביאור הלכה (עט ד"ה 'בתוך') משמיה דהמור וקציעה, דאם תינוק השתין מים בעוד שהש"ץ מתפלל בקול רם ואין הש"ץ יודע, אין להשתיקו, דכיון דאיסור מי רגלים אינו אלא מדרבנן, מפני כבוד הציבור ראוי להעמיד על דין תורה. ואע"ג דמבואר התם בביאוה"ל שלא סמך על סברא זו בלבד כיון שהאחרונים לא הזכירוה (וע"ש במשנ"ב סק"ט), היינו משום שבתינוק שהשתין אין כ"כ חשש לכבוד הבריות, אך ע"ש בביאוה"ל שכתב שכשהמי רגלים הם מאיזה חולה המטפטף לאנסו בודאי יש להזהר שלא לגלות שלא לביישו, ונדו"ד הרי זה דומה לאותו חולה, ופשוט.

כג. תשלום לכהן בכדי שיזכו להתברך

האם ראוי לבית הכנסת לחפש כהן בשכר שיתפלל במניין שלהם בשביל שיוכלו לזכות בברכת כהנים.

פוסקים רבים העלו שגם כיום ברכת כהנים הינה מהתורה, והכי איתא בשו"ת בנין שלמה (ו), בשו"ת דברי חכמים לבעל השדי חמד (סד), בשו"ת בית אפרים (אורח-חיים ו) ועוד. ועיין בשער הציון (קכח, סקקל"ז) ובאריכות בספר ואני אברכם (פרק ח). אלא שנראה דדין זה תלוי האם ישנו חיוב על ישראל להתברך או שמא החיוב רק על הכהן לברך. דאי נימא דהחיוב רק על הכהן לברך, ממילא אין צורך לשכור כהן שיברך. אך אם ישנה מצוות עשה על ישראל להתברך, יש לעשות מאמצים ואף לשלם בשביל שיזכו לשמוע את ברכת כהנים.

רבים סוברים כי קיימת מצוות עשה על ישראל להתברך, והכי איתא בשו"ת חתם סופר (אורח-חיים כב), בשו"ת מנחת יצחק (ו, יד), בשו"ת לבוש מרדכי (א. ע"פ דיוק מהתוספות ראש-השנה כח, ב ד"ה 'הכא'), בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, כא) ובהליכות שלמה (הלכות נשיאת כפים). וע"ע בספר גם אני אודך (ענייני ברכת כהנים, א, מב).

בשו"ת משיב נבונים (שפתי-נבונים א, פז) כתב:

> נראה דאין חיוב לשכור כהן שיבוא להתפלל בבית הכנסת שלהם, לא מיבעיא לשיטות הסוברים שאין מצוה על הישראל להתברך פשוט שכן הוא, ובפרט לפי מה שבארנו שבכלל הברכה הם, אלא אפילו לשיטת הסוברים שיש מצוה על הישראל להתברך, מ"מ הרי נתבאר לעיל שלא הוי מצוה חיובית ואינם חייבים ללכת להתברך מפי הכהנים, אלא שאם נמצא שם בשעה שעולים לדוכן מקיים מצוה אם מתברך מפיהם. אך מ"מ נראה דבוודאי הוי הידור מצוה לעשות כן, ובפרט לכל הני שיטות שמקיימים מצוה להתברך מפי הכהנים, וגם מראים בזה שחביב אצלם ברכת השם ויתברכו מן השמים.

ומובא בספר נטעי גבריאל (יו"ט ס, ו): "עיר או קהלה שאין שם אלא כהן אחד, רשאי הכהן לקבל פני רבו ביו"ט בעיר אחרת, אף שעי"ז תתבטל מצות נ"כ באותה העיר ואין הציבור יכולים לעכבו, ונכון שישכרו כהן שיבוא לעירם ליו"ט". וציין דהמקור לכך הוא החתם סופר (לקוטי תשובות בסוף מס' כתובות): "שהמנהג במדינתו לשכור כהן על יו"ט לברך על הדוכן". וע"ע בשו"ת הרב הראשי (ח"א עמוד 38) ובספר גם אני אודך (לגרכ"ב דדון אורח-חיים עה).

כד. קריאת החזן כהנים

בבית הכנסת בו התפללתי לפני שהכהנים בירכו, קרא החזן "כהנים". ורציתי לשאול, כיצד יתכן, והרי אסור לחזן לדבר באמצע תפילת שמונה עשרה.

שאלתך היא האם אמירת כהנים נחשבת הפסק. ראשונים רבים העלו דהשליח ציבור הוא שאומר לכהנים לפני ברכתם את המילה כהנים בכדי שיתחילו לברך. וממילא לשיטתם לא חשיב הדבר הפסק. בין הראשונים הסוברים שהש"צ אומר את המילה כהנים: רש"י (סוטה לח, א ד"ה 'לשנים קורא כהנים') וזו לשונו: "לשנים קורא כהנים - כשיש שם שני כהנים לברך שליח צבור כשגמר ברכת הודאה קורא אותן כהנים והן הופכין פניהן שהיו הפוכין לצד התיבה להתפלל". וכן דעת המאירי (שם), הר"ן (מגילה טו, ב) והערוך (ערך חזן).

וכן פסקו הרמב"ם (הלכות תפילה יד, ח. וע"ע בתשובותיו בלאו סי' רצב) והשולחן ערוך (קכח, י) שהש"צ אומר כהנים. וביאר המשנה ברורה (סקל"ד): "ולא חשיב הפסק בתפלה כמו דלא חשיב הפסק מה שהש"ץ מקרא להם מלה במלה והטעם דנ"כ צורך תפלה הוא". וכ"כ בכף החיים (סקס"ז). וע"ע בשו"ת מהר"י אסאד (אורח-חיים מב) ובקצות השלחן (כג, סקי"ד).

אולם ישנם פוסקים ובהם ראשונים דחששו דהוי הפסק והעלו דאין לש"צ לומר את הקריאה כהנים, והכי שיטת רבנו תם (הובא בתוספות ברכות לד, א ד"ה 'לא יענה') וזו לשונו: "אבל לקרות כהנים לדוכן אומר ר"ת שאין שליח ציבור יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם, אלא אחד מבני הקהל קוראם. והא דאמרינן בסוטה פרק אלו נאמרים (לח, א) לשנים קורא כהנים וכו' לאו אשליח צבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא) אמור להם מלמד שהחזן אומר להם אמרו וחזן לאו היינו שליח צבור דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור... " (וכ"כ גם התוספות במסכת מנחות מד, א ד"ה 'כל כהן'). ונראה דכן דעת ר"ח (מובא בתוספות במנחות) והרא"ש (בברכות). וע"ע בדין הפסק בזה בספר ביכורי ארץ (לגר"א טוקר ח"ב פרק חמישי סי' יב).

כשיטת ר"ת נהג הגר"א (מעשה-רב אות קסח) וכן הוזכר בשמו בחיי אדם (כלל לב, טו): "עד שהש"ץ מסיים ברכת מודים ואז החזן אומר בלחש או"א עד מלת כהנים ואז אומר בקול רם כהנים ומסיים עם קדושך כאמור בלחש כך נוהגין במדינו' אלו. והגר"א הנהיג כדעת הפוסקים שהחזן אין אומר כלום אלא שאיש אחר קורא כהנים... ". וכן החמיר בדין זה החזו"א (דינים והנהגות פ"ד אות ל) שהש"צ לא יקרא (וע"ע בספר ברכת-הורי ט הערה ו בדברי הגרח"ק). וכן פסק בדי השלחן (אות יד), ולכך נוטה גם הנטעי גבריאל (יו"ט עב, ה). וע"ע בספר מטה לוי (ח"א סי' יג). וע"ע באריכות אי הוי הפסק בשו"ת להורות נתן (יב אורח-חיים י).

אגב, בגלל חשש להפסק בתפילה כתב בשו"ת מהר"ם (לג) שהש"צ יאמר לפני כן או"א, עיי"ש. אך עיין בערוך השלחן (קכח, יח) דעל הש"צ לומר זאת בלחש (ומי שאומר בקול טועה). בדין מנהג התימנים בזה עיין בשו"ת עולת יצחק (ב אורח-חיים מז).

כה. הגבהת הידיים לכהן בשעת ניגונים

מה הדין של כהן שקשה לו להגביה את ידיו בשעה שהחזן מנגן את המילים (או הכהנים מתחילים מנגינה). הבעיה מצויה בעיקר ביום כיפור, בו בתפילת נעילה משתדלים רבים להגיע לנשיאת כפים לפני השקיעה, וכיוון שיש עוד זמן רב עד צאת הצום הש"צ (או הכהנים) מנגן, והכהן אשר צם תשוש, וקשה לו להשאיר לאורך כל הניגון את ידיו מוגבהות.

ראשית אציין כי יש מעלה לנגן ויתדותיו בהררי קודש, אך יש כללים, כפי שכתב השולחן ערוך (קכח, כא): "אין הכהנים רשאים לנגן בברכת כהנים שנים או שלשה נגונים, משום דאיכא למיחש לטירוף הדעת, ואין לנגן אלא נגון אחד מתחלה ועד סוף". והעיר שם המשנה ברורה (סקפ"ג): "וכן החזנים בכל מקום שמנגנים לא נכון שינגנו בענין אחד הרבה נגונים[1]" (ועיין בשו"ת תרומת הדשן א, כו).

וביאר הלבוש (סעיף כב): "כהנים המנגנים ברכת כהנים הרי אלו משובחים שכן כל הברכות והתשבחות נאמרו בהלל וזמרה וכל מה שמזמרים הוא יותר טוב", וכן כתב גם בערוך השלחן (קכח, לה) וציין עוד טעמים, עיי"ש. וע"ע בזה בספר יסודי ישורון (ח"ב עמודים מג-מד).

וכן כתב הרמ"א (קכח, מה): "ונוהגין שמאריכין בניגון אלו תיבות, כי כל אחת מהן היא סוף ברכה בפני עצמה... ובשעה שמאריכין בניגון התיבות שבסוף הפסוקים דהיינו: וישמרך; ויחנך; שלום".

לגבי הגבהת הידיים של הכהנים מקורו במשנה בתמיד (ז, ב) והובא בגמרא במסכת סוטה (לח) שהכהנים נושאין את ידיהן כנגד כתפיהן. ומצווה זו של ברכת כהנים נעשית בנשיאת כפים, וכבר נאמר בספרי (פרשת נשא): "כה תברכו - בנישאות כפים. אתה אומר בנ"כ או בנ"כ ושלא בנ"כ, ת"ל 'וישא אהרן את ידיו', מה אהרן בנ"כ אף בניו בנ"כ. וכן דורשת גם הגמרא (סוטה לח). וראשונים רבים הבינו דחיוב זה הוא מהתורה.

אלא שיל"ע האם זה מעכב. ונראה דעל פניו דהדבר מעכב, וכן משמע ממחזור ויטרי ועוד ראשונים. וכן פסק השולחן ערוך (קכח, יד): "אין מברכין אלא בנשיאת כפים", וכן העירו דהוי מעכב הרדב"ז (ח"ו באלפים קיז) ועוד. וכתב המשנה ברורה (קכח, סקנ"ב): "מי שידיו מרתתים ואינו יכול להגביה ידיו אינו נושא כפיו אפילו בדיעבד". וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אורח-חיים ה. והובא בשערי-תשובה קכח, סקכ"א). ע"ע בשו"ת סולם יעקב (א) ובספר ואני אברכם (פרק לא).

אמנם נראה לי כי אם החזן מאריך בניגון, בעת זו אין צריך הכהן להגביה את ידיו. והכי ראיתי דכתב בשו"ת כתב סופר (אורח-חיים יג) שיכולים להוריד הידיים בין תיבה לתיבה בשעה שהחזן מנגן, וכן הובא במשנה ברורה (קכח, סקנ"ב) בהאי לישנא: "אך אם אפשר לו להגביהם לשעה מועטת יגביה בשעת אמירתו יברכך, ויניח בשעת הניגון בין תיבה לתיבה, ויחזור ויגביה בשעת אמירת התיבה", וכן כתבו גם בכף החיים (קכח, סקע"ח) ובספר התפילה והלכותיה (ח"א כג, סג). וכן פסק גם בשו"ת אור לציון (ח"ד יט הערה ב) וציין למצוי בימים נוראים כבשאלתנו, עיי"ש. וע"ע בזה בדברי שו"ת נצח יוסף (א, ו) ובשו"ת גל עיני (ח"ב עמוד שפא).[2]

---

[1] עיין בשו"ת דברי ישראל (ח"ב ליקוטי תשובות יב עמוד קנא).

[2] וע"ע בקובץ הסופר (ברוקלין, חוברת ח תשמ"ה עמוד כה).

וחזיתי דבשו"ת רבבות אפרים (ח, תקנח, ב) הסתפק אם ראוי לנגן ביום כיפור בתפילת נעילה במילת שלום בברכת כהנים, עיי"ש. ועיין בספר התפילה והלכותיה (ח"ג יח, יט) שיש להתחשב בכהנים שקשה להם לעמוד זמן רב כשידיהם מוגבהות, עיי"ש.

ואעיר כי לכתחילה אין ראוי שהחזן יאריך כל כך בניגון, ואביא בזה ממה שכתב בשו"ת עשה לך רב (ו, ח):

> בדבר ויכוח אשר פרץ בבית־הכנסת כמה פעמים, "מפני שהחזן מאריך מאד בברכת כהנים בניגונים ארוכים בעברו ממקא"ם למקא"ם, ואנו הכהנים ידינו מורמות כל הזמן ויש בין הכהנים זקנים וחולים שקשה לנו הדבר ביותר... האם נכון לעשות כן... נא להודיענו הדין..."
>
> האמת אומר כי גם אנכי חש ומרגיש (כאשר אני מזדמן לביכנ"ס שהחזן מאריך בניגונים בנשיאת כפים) בצערם של הכהנים שכפיהם פרושות השמים וצערם גדול. ואפילו מטעם זה בלבד היה ראוי שהחזנים יימנעו מאריכות יתירה בניגונים בברכת־כהנים...
>
> ועוד טעם למנוע אריכות יתירה בניגונים בברכת־כהנים כפסק מרן (קכח, כא) אין הכהנים רשאים לנגן בברכת כהנים שנים או שלשה ניגונים משום דאיכא למיחש לטירוף הדעת ואין לנגן אלא נגון אחד מתחלה ועד סוף ע"כ... אך עכ"פ לא ניגונים שונים, וגם אין הכונה לאריכות והפרזה רבה.
>
> ובאמת שטוב בעיני מאד מנהג אחינו האשכנזים שמקצרים מאד בניגון ברכת־כהנים, ואז יכול כל אדם לרכז מחשבתו ולכוין לברכת הכהנים, וגם הכהנים לא ייעפו ולא ייגעו, וטוב וראוי שגם החזנים הספרדים ינהגו כן לקצר ככל האפשר בניגון ברכת הכהנים.

העולה לדינא: כהן שקשה לו להרים את ידיו (כגון בצום או שהחזן מאריך מאוד בניגון) בניגון בין תיבה לתיבה, יכול להוריד את ידיו, אך בשעת אמירת המילים חובה עליו שידיו יהיו מוגבהות.

כו. אכילת כהן לפני נשיאת כפים

האם כהן שאכל או שתה לפני התפילה, רשאי לשאת את כפיו?

אינני נכנס בתשובה זו לגבי שתיית יין, דבזה מצינו מפורש בגמרא בתענית (כו-כז). **וכתב הבה"ג דאם עלה לדוכן פוסל עבודתו** (עיין תוספות ישנים, כריתות יג, ב), **וכן משמע מהרמב"ם** (נשיאת כפים טו, א). **ועיין בעולת תמיד** (אות ל) **דמעכב אף בדיעבד** (וכן מוסכם שאין לכהן לשתות יותר מרביעית יין לפני שנושא את כפיו).

לגבי שאר משקין ואוכלין, בסידור רבי סעדיה גאון (דיני ברכת כהנים עמוד צו) **איתא: "כהן שאכל דבר או שתה מים בשעת הבוקר אחר עלות השחר, אינו יכול לברך ברכת כהנים באותו היום". אולם שאר הראשונים לא הזכירו זאת. ובשו"ת הריב"א** (א, כג) **כתב דמנהג טוב הוא למנוע אכילת פת קודם נשיאת כפים, עיי"ש.**

מדברי השולחן ערוך (קכח, לח) **משמע שאין אכילה ושתיה מעכבת, שכן כתב מרן: "שתה רביעית יין בבת אחת, לא ישא את כפיו. שתאן בשני פעמים, או שנתן לתוכו מעט מים, מותר. ואם שתה יותר מרביעית, אע"פ שהוא מזוג ואפילו שתאו בכמה פעמים, לא ישא את כפיו עד שיסיר יינו מעליו". משמע שדווקא יין אוסר ולא שתיה אחרת כמים** (או אכילה). **ונעיר כי אף ביין כתב הפתחי תשובה: "רביעית יין וכו' - עי' בנשמת אדם** (כלל לב) **דהיינו אפילו יין צמוקין ושם בחיי אדם בכהן שחלש לבו ואינו יכול לישא כפיו אם לא יטעום דבר מותר לקדש על רביעית יין שיתן לתוכו מים". ומפורש כי מים מותר.**

ועיין במשנה ברורה (סקקמ"א) **דדן בשאר משקים משכרין שאינם יין** (כגון בירה). **וע"ע בספר מנחת דוד** (ג, מא) **ובספר מועדים וזמנים** (א, ד). **ועיין בשו"ת בצל החכמה** (ד, קמז אות ו) **שדן בכהן שקשה לו במים נוראים להמתין עם אכילה עד סוף התפילה, מה יהא דינו אם יאכל ויקדש, עיי"ש.**

ופסק בשו"ת גבעת הלבונה (או"ח לה) **דמותר לכהן לאכול לפני נשיאת כפים, וכן ראיתי דהעלה גם בשו"ת ארחותיך למדני** (ג, ה): **"שמותר לכהן שאכל ושתה משקה חוץ מיין, לעלות לדוכן כדי לברך את העם". וכ"כ בספר פסקי תשובות על המשנ"ב** (קכח אות פ) **שמדינא מותר לשתות אף חלב, וכן לאכול** (כהן שזקוק לכך). **אך ציין כי "אנשי מעשה בקרב הכהנים נוהגים שלא לטעום ולשתות מאומה לפני נשיאת כפיהם".**

העולה לדינא: כהן שאכל או שתה (משקה שאינו משכר) **רשאי לשאת את כפיו. ומצוי בחיילים שנאלצים לאכול או לשתות לפני תפילה** (בשיעור שמותר), **דאם הוא כהן, רשאי לשאת את כפיו.**

כז. אמירת תחנון ביום הוצאת ספר

אחד המתפללים זכה להוציא לאור ספר קודש. הספר עומד להגיע מבית הדפוס היום אחר הצהרים, ונשאלנו, האם יאמרו תחנון בתפילת מנחה?

פוסקים רבים ציינו שבכתיבת ספר קודש יוצא ידי חובת מצוות כתיבת ספר תורה. שכן ישנם שני טעמים למצוות כתיבת ספר תורה. טעם אחד, שע"י כתיבת התורה על הקלף בדיו, כמסורת המקובלת איש מפי איש עד למשה מסיני, יש משום המשכת התורה. והטעם השני כדי שיהיו ספרי תורה נמצאים אצל כל אחד מישראל, ויוכלו ללמוד בהם תמיד, על מנת שידעו להתנהג בדרכי התורה. וע"פ הטעם השני, דעיקר המצווה הוא בשביל שיהיה לו ממה ללמוד, כתב הרא"ש (הלכות-קטנות, ספר-תורה סי' א) שיוצאים ידי חובת כתיבת ספר תורה בכתיבת ספרי קודש, וזו לשונו:

ואומר אני דודאי מצווה גדולה היא לכתוב ספר תורה וגם אין למוכרו אלא ללמוד תורה ולישא אשה... וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ספר תורה ולומדים בו. אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושי' להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. ועל ידי הגמרא והפי' ידע פי' המצות והדינים על בוריים לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם וגם לא למכרם.

וממילא כאשר כותב אדם ספר חידושים, מקיים בזה מצוות כתיבת ספר תורה.[1] וכ"כ בשו"ת נפש חיה בהקדמה וכן בחלק יו"ד (סי' עה) שהמוציא ספר חידושי תורה מקיים מצות עשה (כדברי הרא"ש). וע"ע בזה בספר ויגד ליעקב מפאפא (בהקדמה), בשו"ת מבשר טוב אייזקזאהן (בהקדמה אות ג), בשו"ת משנה הלכות (ה, קפז. ז, ח) ובשו"ת אגרות משה (ד אורח-חיים לט). וכבר מובא בשם החזו"א (בספר מצווה ועושה) כי הוצאת ספר עדיף מהוצאת ספר תורה (וכ"כ גם בשו"ת עטרת-פז ח"א כרך ג הקדמה עמוד יא. וע"ע בשו"ת יביע-אומר ח יורה-דעה לו).[2]

ולפי"ז יל"ע האם ביום שעושים הכנסת ספר תורה אומרים תחנון. בסדר חינוך ספר תורה (נספח לשו"ת ויצבור יוסף אות יח) כתב שכאשר החינוך בימי החול לעת תפלת מנחה אז אין אומרים תחנון. וכ"כ גם בילקוט יוסף (הל' וידוי אות כג): "נוהגים שביום הכנסת ספר תורה בשעת מנחה אין אומרים וידוי ונפילת אפים במנחה" (ועיין בשו"ת יביע-אומר ד אורח-חיים יג). וכן איתא בשו"ת ישיב משה (לגר"מ שתרוג סי' שלח אות ב) שבהבאת ס"ת חדש, רק יום אחד אין קורים תחנון. וכ"כ דאין אומרים בספר ויען עמוס (ח"ב מערכת ס אות ה). וע"ע באריכות בספר עבודת אפרים (ח"ב סי' יט).

אולם עיין בספר נפש חיה (לגר"ר כדיר צבאן מערכת הסמ"ך אות כא): "נשאלתי מידי"ן הרב נאמ"ן שליט"א במכתבו משנת התשל"ב וז"ל: כשמביאין ס"ת חדש לבית הכנסת כמה ימים אין אומרים תחנה... והשבתי לו שמנהגנו ב'אלחארה כבירה' לומר תחנה בהבאת ס"ת חדש גם ביום א. והמנהג שזכר כת"ר הוא מנהג 'אלחארה צגירה' ולא ידעתי על מה מבוסס מנהגם זה". וע"ע בספר וישב יוסף (ב, יז).

---

[1] וע"ע בשו"ת פנים מאירות (ג, כ), בשו"ת חקרי לב (ג יורה-דעה קיט) ובשו"ת אמרי אש (יורה-דעה קן).

[2] וע"ע בשו"ת סמיכה לחיים (יורה-דעה ז) ובשו"ת משנת רבי אהרן קוטלר (יורה-דעה לב). אולם אעיר כי בספר אשרי האיש (יורה-דעה ח"ב צא, ב עמוד שלא) כתב כי מה שכתב הרא"ש שמקיימים מצות כתיבת ס"ת בכתיבת ספרים, הכוונה לגמרא ולא למחברים של הדור, עיי"ש.

ובספר נתן דויד בקונטרס נהגו העם (עמוד שכט) דמנהג בני המערב בכל שבעת הימים, מהכנסת הספר החדש, עיי״ש.

וכן ראיתי פוסקים נוספים דכתבו דאין לומר תחנון ביום הכנסת ספר תורה (וציינו דזה רק יום אחד): וע״ע בשו״ת בצל החכמה (ג, ה), בשו״ת באר אליהו כץ (סי׳ עג), בשו״ת רבבות אפרים (ה, קעו), בשו״ת בנין אב (ג, כ אות ה), פסקי[3] תשובות על המשנ״ב (קלא אות כד), בספר כתר תורה (עמוד עו), בספר על פי התורה (שמות עמוד תרי אות עז) ובספר הלכה ברורה (קלא, לו). וכן כתב בנטעי גבריאל (כתיבה והכנסת ספר תורה י, א): ״המנהג דבתפילה הסמוך לחינוך ספר תורה כגון כשהוא אחר מנחה, אין אומרים תחנון במנחה. ויש נוהגים שכל היום אין אומרים תחנון״.

לגבי אמירת תחנון בהוצאת ספר קודש. נראה על פניו דאף שהוצאת ספר קודש לאור הוי כמצוות כתיבת ספר תורה, אך לגבי אמירת תחנון אין הדין זהה, ואבאר. בימים של שמחה אין אומרים תחנון, ולכן כשיש בעלי ברית, חתן וכו׳ אין אומרים תחנון. וביאר המשנה ברורה (קלא, סקכ״ג) דזה ״משום מצוה לשמוח עמו, השמחה נמשכת לכל הנלווים אליו״. כלומר, כיוון שיש כאן מצווה, האנשים שנמצאים עמו באותו מעמד שמחים בשמחתו ומתרגשים ושותפים בה. ולכן בתפילה הסמוכה להכנסת ספר תורה אין לומר תחנון, כיוון שכולם שותפים ממש בשמחה (ורוקדים ושמחים בה).

אולם בשעת הוצאת ספר קודש לאור, אף שיש בזה שמחה, עיקר השמחה היא לאדם אשר זכה להוציא לאור חידושיו, אך שאר האנשים בבית כנסת אינם שותפים ממש בשמחה עמו (באותה דרגה כפי שהם שותפים בהכנסת ספר תורה[4]). וכן ראיתי בספר בית מתתיהו (הקדמה חלק א אות ג) לידידי הגר״מ גבאי שהביא בשם הגר״ח קנייבסקי כי בהוצאת ספר אומרים תחנון (וכן הביא דבריו בקובץ המאור סיון-תמוז תשע״ז עמוד עט. קובץ מה טובו אהליך יעקב ג עמוד עה).[5]

אולם חזיתי דמובא בספר חתן סופר (ח״ב עמוד קנב) כי ביום הוצאת ספר קודש אין צריך לומר תחנון, והביאו דבריו בספר לקט הקמח החדש (קלא, סקנ״ד) ובהקדמה לספר חוקת עולם גיאת (עמוד כה). וכ״כ גם בשו״ת תפארת שמואל (נה) ובשו״ת ישיב משה (א, שלו). וע״ע בספר יומא טבא לרבנן (סי׳ ב). אך לפי הסברא שראינו יל״ע בדבריהם. ויתכן שמי שלא יאמר תחנון בכה״ג אין למחות בידו, ועיין בספר אדרת שמואל (עמוד לו) מה שהובא מהנהגת הגרש״ס שלא אמר תחנון ביום שהיה שרוי בשמחה מיוחדת כגון שבא אליו לבקרו אורח חשוב (וע״ש בהערה מה שהביאו מהאדר״ת ומהגרי״ח זוננפלד, וע״ש מה שהובא מהגרשז״א). וע״ע בשו״ת ויברך דוד (תפילה ב, תנח) ובספר דברי שמואל (מועדים עמוד קפח).

אחר כותבי זאת כתב לי באריכות בעל שו״ת מחקרי ארץ על אמירת תחנון, והסברא לפטור בעת הוצאת ספר, והעלה דוודאי המחבר פטור, וה״ה הציבור אם עושים סעודת מצווה[6] בסמוך לתפילה או שמחלק את ספריו למתפללים, ודבריו הובאו במלואם בהערה.[7] ודבריו מתבססים על הים של שלמה

---

[3] ורבים ציינו לשו״ת פרי השדה (ג, קפד), אך לא מובא שם.

[4] ובספר תורה הם גם ממש נהנים מזה אח״כ באופן ישיר במקום תפילתם. מה שאין הכרח בספר שיוצא לאור.

[5] וע״ע במה שהביא בשו״ת מנחת יצחק (ח, יא) לגבי אמירת תחנון בפדיון הבן ויתכן דדבריו שייכים גם אצלנו.

[6] דנחשבת הסעודה בהוצאת ספר סעודת מצווה, כפי שכתבו בספר מעדני שלמה (מועדים עמוד קמט) בשם הגרשז״א, בשו״ת תפארת נפתלי (מא), בשו״ת פני מבין (אורח-חיים קג) ובשו״ת יד יצחק (ב, רנט). וע״ע בשו״ת חקקי לב (יורה-דעה נו) שהתיר לאבל לאכול בסעודת מצוה זו של הוצאת ספר לאור.

[7] הנה באמירת תחנון יש להתעצב קצת, וכמו שכתב רבינו האר״י זיע״א בתחילת שער הכוונות וז״ל, אסור לאדם להתפלל תפילתו בעצבון, ואם נעשה כך אין נפשו יכול לקבל האור העליון הנמשך עליו בעת התפילה. אמנם בעת שמתודה הוידוי

ומפרט חטאיו, אז טוב להתעצב בלבד, אבל בשאר התפילה נמשך לו נזק נפלא גדול על ידי עצבותו, אבל צריך להראות לפניו ית׳ הכנעה גדולה באימה ויראה, אמנם תהיה בשמחה יתירה וגדולה בכל האפשר, כדמיון העבד המשמש את רבו בשמחה יתירה, ואם משמשו בעצבות עבודתו נמאסת לפניו. וכמעט שעיקר המעלה והשלמות והשגת רוח הקודש, תלויה בדבר זה, בין בעת תפלתו, ובין כשעושה איזה מצוה משאר המצות, וכמו שאמרו בגמרא (ברכות ל, ב) מההוא דהוה קבדח טובא כו׳, ואמר תפילין קא מנחנא. ואל תבוז לענין זה כי שכרו גדול מאד. עכ״ל, והנה מי שטעם טעם זה שקיבל ספר חדש שחיבר לתוך ביתו, יודע שאין שמחה גדולה מזו, ולא שייך להתעצב בו ביום, ובודאי שיום טוב הוא לו ואינו יכול לומר וידוי ותחנון כדבעי. ולכן פשוט שהמחבר עצמו לא יאמר תחנון. אמנם השאלה היא על הציבור שמתפלל עמו האם גם הם פטורים מאמירת תחנון ביום זה או רק המחבר עצמו.

והנה המהרש״ל בים של שלמה (בבא קמא ז, לו) כתב וז״ל, וסיום הספר נמי נראה בעיני שהוא סעודת מצוה. וכן ראיה מפרק כל כתבי (שבת קיח, ב) דאמר אבייי תיתי לי דכי חזינא צורבא מדרבנן דשלים מסכת עבידנא יומא טבא לרבנן. ובסוף פרק זה אאריך בו בעזרת השם יתברך לעד ע״ש. ומשום זה היה נראה לברך שהשמחה במעונו בסיום מסכת. דאין לך שמחה יותר לפני הקב״ה, אלא שמחה ורינה של תורה. דאין להקב״ה בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה (ברכות ח, א). דלא גרע מפדיון הבן. דלפרסום מצוה בעלמא הוא. וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה. ונתבלבל השמחה במהומות גדולות, על ידי סיבות קשות. ותליתי הסרחון בי, שעברתי על דברי רבותיי, שלא שמעו מעולם דבר זה. על כן לא כתבו אלא בחתונה ובפדיון הבן, ובמילה ג״כ לולי צערא דינוקא. אבל במצות אחרינא לא, ובוודאי כל דבריהם בקבלה, ובסודות פנימיות, על כל שיחה ומלה. ואיך נתקן דוקא לאותה מצוה, ולא לענין אחר. דהא ביו״ט מחויב להרבות בסעודות, ולשמוח. ואפ״ה לא מברכינן. ומ״מ סיום הספר הוא סעודת מצוה לכולי עלמא, עכ״ל.

ובסוף הפרק כתב המהרש״ל עוד וז״ל, גרסינן בפרק כל כתבי אמר אבייי תיתי לי דכי חזינא צורבא מדרבנן דשלים מסכתא. עבידנא יומא טבא לרבנן. מכאן נהגו כל ישראל לסיים בשמעתא, וליתן שבח והודיה למקום, ולפרסם אותה שמחה שזכה לכך, שעושין סעודה בעת שמסיימין. וראיה ממסכת תענית (ל, ב) ומביאו נמי בר״פ יש נוחלין (ב״ב קכא, א) לא היו ימים טובים לישראל כיוה״כ וט״ו באב. ומסיק בגמרא בשלמא יוה״כ יום סליחה ומחילה הוא, אלא ט״ו באב מאי טעמא, ומפרש כמה טעמים, עד דמסיק לבסוף, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, יום שפוסקים בו מלכרות עצים למערכה כו׳, ופי׳ לפי שפסקו אותו היום להשלים מצוה גדולה היו שמחים, ונחשב להם ליו״ט, וא״כ ״השלמת הספר אין לך מצוה גדולה מזו״. ובפרט היכא שדעתו להתחיל אחר כך ספר אחר. וכן כתב לשם הר״ן, שמהא שמעינן שמנהג ישראל הוא לשמוח ולעשות יום טוב בהשלמת המצוה. ומהא דפרק כל כתבי משמע דאפילו מי שלא סיים מסכתא זו מצוה רבה שישמח עם המסיים דהא אבייי, אף על גב דהוא גופא לא סיים. אפילו הכי עביד יומא טבא לרבנן. ומשמע שהיה מזמין אף אחרים עמו. דהא לא אמר עבידנא ליה יומא טבא, אלא לרבנן קאמר, עכ״ל.

מבואר דאם עושה סעודה לסיום הספר או להוצאת הספר נחשב לסעודת מצוה וכמו שכתב בזה״ל, ״השלמת הספר אין לך מצוה גדולה מזו״. ומה שנתבלבל הענין הוא משום שאמר שהשמחה במעונו, אבל לולי אמירת שהשמחה במעונו פשיטא ליה דהוי סעודת מצוה. וא״כ אם עושים סעודה לכבוד הוצאת הספר נראה פשוט שכל הציבור פטורים מאמירת תחנון, דאין לך השלמה גדולה מזו שעכשיו יכולים הכל ללמוד בספר זה. וא״כ אם מתפללים באותו מעמד תפילת המנחה פטורים מאמירת תחנון דהרי הם נמצאים בסעודת מצוה.

ונראה דגם אם אינו עושה סעודה, אלא הוא רק מחלק לציבור את הספר ומשתף אותם בשמחתו אזי כולם לא יאמרו תחנון, אבל אם אינו משתף אותם בשמחתו ושמחה זו היא לו לבדו, א״כ במה יוודע איפה כי יום שמחה הוא לו לפטור אותם מאמירת תחנון. שהרי מבואר בדברי המהרש״ל דגם מי שלא סיים מסכתא זו מצוה רבה שישמח עם המסיים, דהא אבייי עביד יומא טבא לרבנן אפילו שהם לא סיימו ולכלהו הוי יומא טבא. וא״כ גם כאן אם הוא מחלק את הספר לנמצאים עמו בתפילה לא יאמרו תחנון שהרי זה שמחת כולם, ולא גרע מסעודת מצוה, דאם מאכיל אותם מאכלים גשמיים פוטר את כולם מאמירת תחנון כל שכן אם מאכילם ומטעימם מהספר שהוציא לאור, דודאי פוטר מאמירת תחנון. משא״כ אם אינו משתף אותם בשמחתו לא באכילה ולא בנתינת הספר הוי שמחה לו לבדו ורק הוא לא יאמר תחנון והשאר יאמרו.

ובחפשי בזה בספרן של צדיקים חמותי ראיתי אור למרא דאתרין בספרו חתן סופר (ב, כב) שכתב בזה״ל, והנה בעת אשר זיכני ה׳ לגמור ספרי על חלק ראשון מאו״ח סדר עבודת היום ועבידנא בו יומא טבא לרבנן כדאמר אבייי בפרק כל כתבי תיתי לי כדחזינהו צורבא מרבנן דסיים מסכתא עבידנא יומא טבא לכולהו רבנן, ועפי״ז הורה המהרש״ל עיין ביש״ש

שכאשר מוציא ספר לאור ועושה סעודה ע״כ, נחשב הדבר לסעודת מצווה, עיין בדבריו בו ציטט את כל לשונו שם.

וכן אחר שעניתי לשואל, שלח לי בעל שו״ת דברי בניהו כי לדעתו, אין צריך לומר תחנון ביום הוצאת ספר, ואמר לי בע״פ דאף הוא נוהג כך שביום שיוצא לאור כרך חדש בשו״ת דברי בניהו, שכל בית המדרש אינו אומר תחנון ושמחים בשמחתו. אולם אציין, כי הרב מחלק לאברכי בית המדרש את ספריו ביום שהספר יוצא לאור, וכולם מרגישים שותפים. והנני מצרף את מסקנתו:

> מי שמוציא ספר של חידושי תורה על הגמרא או שאלות ותשובות בהלכה דינו כדין הכנסת ספר תורה או כסיום מסכת[8] שנהגו שאין לומר תחנון כיון שהוי לדידיה כיום טוב וכמו שבמילה אבי הבן והסנדק והמוהל פוטרים מתחנון כיון שהוי לדידהו כיום טוב. הוא הדין למוציא ספר לאור או שעושים סיום מסכת דעבדינן יומא טבא לרבנן כדברי הגמרא (בשבת קיח-קיט) שגם כן אין לומר תחנון אם זה לפני תפלת מנחה וכן בתפלה שחרית ובפרט אם מביא כיבוד. ועיין בשו״ת תפארת שמואל (נה) שכתב שבהוצאת ספר לאור פוטר מתחנון. וכ״כ בשו״ת חתן סופר (ח״ב עמוד קנב) שביום הוצאת ספר אין צריך לומר תחנון כסיום מסכת שאין אומרים בו תחנון כמ״ש בשו״ת פרי השדה חלק ג (סימן קפד). וכ״כ בשו״ת ישיב משה (א, שלו). ובספר בית מתתיהו (ח״א בהקדמה עמוד 22-21). ומכיון שאיתא בשו״ת הרשב״ש (סו״ס תקפד) וכ״כ המאמר מרדכי (קלא, סקי״א) כלל גדול בידיך יהיה שכבר הסכימו הפוסקים דנפילת אפים הוי רשות ולכן מקילים בזה וכו׳ וכל דיניו במנהגא תליא מילתא. וכ״כ בשו״ת הריב״ש (תיב) כתב כי להיות הדבר רשות כל מקום אוחז מנהגו. ונהרא נהרא ופשטיה, וכ״כ הר״ר יצחק בן גיאת ז״ל בהלכותיו בשם רב שר שלום ז״ל נפילת אפים רשות. ובברכי יוסף (קלא, סקי״ג) כתב שאם יש ספק אם יפלו על פניהם יותר טוב שלא ליפול ע״פ דנפילת אפים רשות ואם לא יאמרו אין בכך כלום ע״ש מהר״י מולכו תשובה בכ״י (סימן קמה). וכ״כ בספר שלמי ציבור (דקנג ע״א), בספר מנחת אהרון (דקסז ע״ב), בספר חסד לאלפים (קלא, סקי״ד), בספר רוח חיים פלאגי (קלא, סק״ב) ובשו״ת יביע אומר (ג או״ח יא אות ח) דמכיון שנפילת אפים רשות לכן מקילים בה, ע״ש.

העולה לדינא: ספר קודש שהגיע מבית הדפוס, אינו פוטר את הקהל מאמירת תחנון. אלא א״כ עושה סעודה או מחלק את הספר דאז הקהל משתתף בשמחה.

(ב״ק ז, לו) לומר בסעודת סיום שהשמחה במעונו ואע״ג שאח״כ חזר בו מפני שלא נמצא בראשונים מ״מ הפליג מאוד שם גם בסוף הספר במצוה גדולה של סעודת סיום דהרי אביי עשה יומא טבא לכל רבנן ואע״ג דאביי היה מקמץ מאוד לנפשיה מ״מ כד ראה ת״ח שסיים מסכתא עבד הוא סעודה לאחרים. וא״כ יש להעיר אמאי לא כתבו שלא לומר תחינה ביומא טבא ההוא. והנה בב״י הביא בשם ש״ל טעם דאין אומרים תחנון במילה משום דהוא שמחה רבה שכל מצוה שקבלו אותה בשמחה עדיין עושים אותה בשמחה, כמבואר בש״ס ר״פ רבי אליעזר דמילה (שבת קל, א) שדרשו פסוק שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב על מילה שעושין אותה בשמחה, וכ״כ אבודרהם, והברכ״י האריך דלאו טעם משום שמחת מצוה אלא משום אבי הבן ששם בביהכ״נ, ונ״מ בין הטעמים אם אין אבי הבן שם אי אומרים, דלש״ל שמחת המצוה מצד עצמה גורמת, וא״כ בסיום מסכתא דהעלה המהרש״ל דמצוה על כל רבנן לשמוח כמו דעשה אביי, א״כ כ״ש שלא לומר תחנון עכ״ל.

הרי להדיא דעתו דעת עליון שאין לומר תחנון כשעושה סעודה לכבוד הוצאת ספר. ולקו״ד נראה פשוט דגם אם לא עושה סעודה אלא באותו היום שהגיע הספר, ומחלק את הספר למתפללים עמו הוי שמחת רבים, ולא יאמרו תחינה באותה תפילה. עכ״ד.

[8] בעניין תחנון ביום סיום מסכת עיין באריכות בדברינו בשו״ת אבני דרך (ט, יח).

כח. אמירת תחנון כשיש חתן המתבייש שידעו על יום חתונתו

יש חתן שתקופה קצרה אחר נישואיו התגרש עקב מקח טעות בקידושין (אשתו הסתירה מום המעכב). זכה ב״ה שמצאו לו תקופה קצרה לאחר מכן אשה יראת שמים שעמה יקים את משפחתו. החתן שמתבייש שהינו מתחתן בפעם השניה ואינו חפץ שידעו זאת, שואל, מה יעשה בבית הכנסת בעת אמירת תחנון. האם יכול להסתיר זאת מהקהל, האם עליו לצאת החוצה בעת שהקהל אומרים?

כיון שדעת הגאונים והטור שתחנון הוא רשות, ומה שנהגו להימנע כשיש חתן הוא רק מנהג, לכן אינני רואה כל פגם אם החתן לא יפרסם דבר חתונתו (מסיבות טובות שעימו), והציבור יאמר תחנון, ואף הוא יצטרף עימהם. וכ״כ בשו״ת אבני דרך (יג, כא). וציינו שהסבר שאין אומרים תחנון היא כי לחתן ימים אלו הינם מועד, והציבור משתתף עמו ושמח בשעת חגו (ונגרר אחריו). וסיכמנו ד״יש לחלק בין מציאות שאנשים מכירים את החתן ושמחים בשמחתו, שאז אף אם הוא (החתן) אינו מתפלל עמהם, כיוון שהוא נוכח במקום, פטורים הם מלומר תחנון, שהרי הם כעין שותפים לשמחתו (וזוהי המציאות הקיימת בדרך כלל בבית הכנסת, בו הציבור מכיר את החתן). אולם כאשר אין הקהל מכיר את החתן כלל, ואינו יודע שמיירי בחתן, פשיטא שאין צריך להודיע לציבור שיש בסביבה חתן, שהרי אין הציבור חש במאורע מיוחד (או השתתפות בשמחה) כעת״.

והבאנו את דברי שו״ת משנת יוסף (י, לא) דהיכא שיכול בעל השמחה להסתיר שהוא בעל ברית, אזי ינהג כן וזוהי דרך חסידות שכן בכך מזכה את הציבור לומר תחנון. ובקושטא מצינו לגבי ברית מילה, בספר מילה שלימה (יב, ג תשובה מא) בשם הגריש״א שמותר לבעל ברית להעלים מציבור שיש לו ברית באותו היום ועקב כך הציבור יאמרו תחנון, דהפטור שלהם הוא משום שיש להם שמחה, וכשלא יודעים אין סיבה להפטר (ונוסיף דק״ו לעניין חתן בשבעת ימי המשתה[1]).

ועיין בספר תפילה כהלכתה (טו הערה מג) שהובא בשם הגרח״פ שיינברג שחתן רשאי להמצא בית הכנסת מבלי להודיע על הימצאותו ויאמרו תחנון.

ואתייחס מעט לגבי חתן בזיווג שני, כפי שכתב לי הרה״ג מנחם מנדל פוקס: ״כי חתן בזיוו״ש מעיקר הדין פוטר את הציבור מתחנון (משנה-ברורה קלא, סקכ״ו), ועיי״ש שהכוונה לג׳ ימים הראשונים, כמו לענין ימי שמחה (אבן-העזר סד, ב). לכן, אם לא קשה לו לחתן, יצא מבהכ״נ בברכת שים שלום של הש״ץ עד אחרי נפילת אפים, כן יעשה ג׳ ימים. אם קשה לו, ישתדל לכהפ״ח יום ראשון של הנישואין לצאת, ושאר הימים יסמוך על שיטת חסד לאברהם (לגר״א תאומים, או״ח סי׳ י) שכתב דחתן בזוו״ש אינו פוטר בביהכ״נ מתחנון אלא יום ראשון, ובביתו דוקא הוא שפוטר ג׳ ימים. אולם כשאין צורך, אין לסמוך על שיטה יחידאה זו, כי העולם נהגו לפטור מתחנון ג׳ ימים (עי׳ אלף לך שלמה או״ח סי׳ ס). אם גם יום ראשון קשה לו, אזי נראה שמותר לו לשתוק, ויאמרו תחנון, כי מכיון שלא יודעים, אין כאן

[1] שהרי בחתן מצינו פוסקים הסוברים שיאמרו לו לצאת מבית הכנסת בכדי שהציבור לא ימנע מלומר תחנון, אך בבעל ברית לא מצינו זאת. שכן אצל חתן עיקר השמחה היא שלו (אלא שהציבור משתתפים), מה שא״כ בברית דעיקר השמחה היא של כל הציבור, שעוד נפש מישראל נכנסת בבריתו של אברהם אבינו (וכיון דזו שמחה של רבים, בעל הברית אינו יוצא). וממילא אם החתן אינו רוצה שידעו, ואין כלל שותפות של הציבור בשמחה, יאמרו תחנון.

שמחה, וגם אין פגיעה בכבוד חתן. במציאות תמיד יש עצה שיעשה עצמו כאילו צריך לנקביו וחולץ תפילין ויוצא״.

וכ״כ לי בעל שו״ת ברית הלוי: ״עקרונית אני סבור שכיום שמתפללין בבית כנסת אנשים שאין מכירים היכרות אישית אחד את השני וזה רק אוסף אנשים, הרי שאין חתן פוטר מתחנון... הגרש״ז אוירבך וכו׳ וודאי שאין שום חובה להגיד לכולם חתן אני והמשנ״ב גופיה כתב סי׳ קלא בשם הט״ז דטוב שלא יתפלל בבית הכנסת וכו׳, ועכ״פ לי ברור כדאמרן, אלא שאין אני חלילה מפקפק על מנהגן של ישראל תורה, רק שכן נראה לי פשוט ולכן אין לו שום חיוב להגיד לכולם על מנת למנוע מהם תחנון כ״ש כשיש לו סיבות לכך שלא לומר להם״.

אולם הגר״א שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) כתב לי שהחתן עדיף שיצא בזמן שאומרים תחנון (וע״ע בספר גם אני אודך לגרכ״ב דדון אורח-חיים קכז). אך השיג על כך בעל שו״ת מחקרי ארץ, ואלו דבריו:

> חושבני, שעדיף לו להתפלל כל התפלה בחדר הסמוך לבית הכנסת ובזה לא יפטרו הציבור מאמירת תחנון אבל שיצא מבית הכנסת באמירת תחנונים לקו״ד לא שפיר עביד ואין זה מחייב את הציבור לומר תחנון.
>
> וטעמא דמילתא כי בשעה שמתפלל החתן עם הציבור, הרי הוא מצטרף עמהם בתפילה, ועצם הצטרפותו לתפילה עמהם זה גורם שמחה לכל הציבור, כי כל אחד מן הציבור הוא כמו אבר אחד של כל המנין. ואם כן כאשר הוא מתפלל עמהם הוא ממשיך על כולם שמחה, והגם שלא יודעים שהוא חתן המציאות היא כיון שהוא שרוי בשמחה כולם ג״כ שרויים עמו בשמחה ואינם צריכים לומר עמו תחנון, ולכן בכל פעם שיש חתן כל הציבור פטורים מאמירת תחנון, ולא רק החתן. וא״כ אם התפללו כל התפילה ביחד, כל הציבור פטורים מאמירת תחנון, ואפילו אם יצא בשעת אמירת תחנון אין זה מחייב אותם באמירת תחנון מן הדין מכיון שבכל התפילה שרתה השמחה במקום זה, והיה מנין של שמחה שמנין זה פטור מאמירת תחנון, ואם יוצא בשעת תחנון אין זה סיבה מצדקת לציבור לומר תחנון כי הכל חטיבה אחת.
>
> ואמנם אם הוא מתפלל כל התפילה בחדר הסמוך כגון בעזרת נשים או בחדר אחר הסמוך לבית הכנסת, דמעיקרא לא הצטרף עמהם שהרי אינו משלים לעשרה אם הוא בחדר הסמוך, הגם שאין זה נחשב שמתפלל ביחיד שהרי כאשר הם עשרה בלעדיו הוא יכול להצטרף אליהם מאחר שמראה להם פנים, וגם שומע קדיש וקדושה וחזרת הש״ץ, רק היות והוא נמצא בחדר בפני עצמו אין המנין פטור מאמירת תחנון, היות והוא לא הצטרף עמהם למנין הגם שהוא התפלל עמהם אבל לא היה כאחד מהם לכן בכהאי גוונא הוא עצמו לא יאמר התחנון רק הציבור.

אולם לענ״ד אין צורך לומר לציבור (שיש חתן), שהרי אם (הציבור) אינו יודע מהחתונה, הרי אין הוא שמח כעת בשמחת החתן, וממילא הוא אינו נפטר מתחנון. והחתן אינו צריך לצאת מבית הכנסת. אולם טוב וראוי שביום הראשון יצא מבית הכנסת (כיוצא לנקביו).

כט. אמירת תחנון כשקוראים שם לבת

האם ביום שקוראים שם לבת יש לומר תחנון. ויודע אנכי כי רבים ממתינים בקריאת שם עד שבת (עיין שו״ת אבני דרך ב, כט), והנני שואל למקדימים (או לסוברים דאין להמתין ג׳ ימים).

ראיתי בספר גפן פוריה (עמוד שסה אות א) דאין לומר תחנון ביום שקורא שם לבת. וטעמו כי הנשמה באה בעת קריאת השם. ונתן לכך רמז ״קרואי מועד אנשי שם״, היינו שהיו עושין יום מועד בשיר, בשבח ובהלל ביום נתינת שם (ואפילו ביום שנתנו לבת). וממילא אין למימר תחנון ביום זה.

ראיה נוספת שאין לומר תחנון ביום זה ראיתי בשו״ת רבבות אפרים (ה, פ אות ג) והוא ע״פ הדרישה (יורה-דעה שס) דכמו שבמילה, בעל הברית (אבי-הבן) קודם לחתן לעלות לתורה, כן גם בקריאת שם לתינוקת הוא קודם לחתן (וכפי שבמילה א״א תחנון, ה״ה ביום נתינת שם לבת), עיי״ש. ואציין כי יש שכתבו דבעל האשה היולדת אשר עולה לתורה ליתן שם לבת, קודם אף לאבי הבן (ביום המילה), ועיין בספר גנזי חיים (על השו״ע רפב, סק״ו).

וחזיתי דבנטעי גבריאל (נדה פ״ע הערה יג) כתב: ״ושמעתי מהגאון רבי אלחנן הלפרין שליט״א אב״ד לונדון ששמע מהרה״ק רבי איציק׳על זצ״ל בשם הגה״ק מהר״ש מבעלזא זי״ע שכמו בכל ברית בא אליהו הנביא כן לכל נתינת שם לבת הנולדת הוא בא וכמ״ש בפסוק (בראשית ב יט): וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו ר״ת אליהו״. ואולי לכבוד אליהו היה מקום שלא לומר, כפי שנהוג בברית.

אולם לדינא ראיתי כי בשו״ת בני בנים (ד, כח) העלה דיש לומר תחנון ביום קריאת שם לבת, וזו לשונו: ״ולא נראה לבטל תחנון ביום קריאת שם לבת, ואפילו לא לבן אם קוראים לו שם בלי למול אותו וכגון שמתו אחיו מחמת מילה״. וע״ע בשו״ת דברי בניהו (יז, ו) דכתב דבאולם שמחות המחולק לכמה, ובאחת האולמות עושים זבד הבת, באולם המתקיים זבד הבת צריך לומר תחנון בשעת התפילה, עיי״ש.[1]

וכ״כ לי בעל שו״ת מחקרי ארץ, דיש לומר תחנון, וזו לשונו:

> מה שהבאת בשם ספר נטעי גבריאל שהביא דכשם שאליהו הנביא בא לכל ברית כך הוא בא לכל קריאת שם לבת, הנה סברא זו היא באמת סיבה לפטור מאמירת תחנון, כי אחת הסיבות שאין אומרים תחנון ביום המילה הוא מחמת שאליהו הנביא בא, ולפי שאינו בא אלא כאשר הקב״ה מוחל לכל הנמצאים במקום, א״כ הוא הדין אם בא אליהו הנביא לקריאת שם של בת הדין צריך להיות כן שלא לומר תחנון.
>
> אלא שלא מקובל אצלנו כך, והמנהג הפשוט אצלנו להמתין לקרא שם לבת בשבת, או לפחות ביום שאין אומרים תחנון. ואם בא אחד ורוצה לקרא שם לבתו ביום שאומרים תחנון אין מבטלים אמירת תחנון בעבור זה. והמנהג יסוד גדול בהלכה.

והכי נראה דנוהגים לדינא, דיש לומר תחנון במניין בו קוראים שם לבת, דהרי הפטור מתחנון הוא בגלל השתתפות בשמחה (כחתן, ברית), והכא לא נראה דיש להגדירו כשמחה של הציבור.[2]

---

[1] בקובץ יתד המאיר (חשון תשע״ז עמוד68) נשאל בעל היביע אומר זצ״ל: כשיש זבד הבת באולם, וע״י האולם יש עוד אולם עם חתן, והשיב שאין אומרים תחנון. ואולי בצירוף זה שיש חתן ולא משום זבד הבת, וצ״ע.

[2] ואעיר שאצל חסידים מצוי שגם ביום שנער מתחיל להניח תפילין קודם הבר-מצווה לא אומרים תחנון. ואילו אצל המתנגדים אומרים גם כשיש חתן, אם החתונה אחר השקיעה.

ל. מקום חתימת הכהן בכרוז

האם כאשר מחתימים על כרוז רבנים, יש להחתים את הכהן ראשון או לשים את חתימתו בדף ראשון.

ראשית בגדרי מצוות 'וקדשתו' כתבנו במספר מקומות ואינני כופל את הדברים, עיי"ש (שו"ת אבני דרך א, כא. ו, יד. ט, קמא. יג, ר. יד, מה).[1] לגבי שאלתנו מצאתי ראיה שהביא האדר"ת (עמוד ריב) שלא צריך להחתים את הכהן ראשון. שהרי כתוב בספר נחמיה (י, א-ב): "ובכל זאת אנחנו כרתים אמנה וכתבים ועל החתום שרינו לוינו כהנינו. ועל החתומים נחמיה התרשתא בן חכליה וצדקיה". ואיך נחמיה חתם לפני הכהנים. מכאן מוכח דאין חיוב ליתן לכהן לחתום ראשון. אולם יתכן לדחות ולמימר דנחמיה היה גדול מהמכהנים. וכן בשו"ת היכל הוראה (ה, יד) כתב דלא צריך לחתים את הכהן ראשון.

וראיתי בספר וקדשתו (עמוד תעו) דהביא מקורות רבים בש"ס שלא הזכירו את הכהן ראשון (גיטין סז, א. שבת קכד, א ועוד). וכתב לי בעל שו"ת שואלין ודורשין דזה לא דבר שבקדושה, ואין צריך להקדימו.

ואי נימא דחותמים לדבר דבקדושה, הרי איתא במשנה ברורה (קלה, סק"ג): "אם רצה הכהן לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו". וע"ע באריכות בספר בית מתתיהו (ג, ח אות ד) ובספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (כ, נט).

והוסיף לי הרה"ג שלמה דיכובסקי: "בדרך כלל, כאשר מחתימים רבנים, הסדר הוא מן הגדול אל הקטן. הציבור לא יקבל סדר שונה, גם אם מדובר בכהן. דומני שגם הכהן לא יסכים לחתום ראשון, כאשר רב גדול ממנו יחתום רק אחריו. אולם ברבנים שווים פחות או יותר, יש להעדיף את הכהן. אפשרות אחרת לציין במפורש בכרוז, כי החתימות נעשו לא לפי סדר החשיבות, והכהנים הוקדמו בגלל כהונתם. אלא שזה יביא לזלזול בכהנים החותמים, כי יאמרו שהם חתמו לא בגלל גדלותם, אלא רק בגלל כהונתם".

וכתב לי הרה"ג יהושע בן מאיר: "אם יש בין החותמים רב או רבנים הגדולים יותר בתורה, וגדולתם ניכרת לרבים, שהם ממורי הדור ורבותיו, ת"ח ממזר קודם לכה"ג ע"ה... מלבד זאת, מטרת הכרוז היא להשפיע על האנשים שרואים את הכרוז כדי שישמעו להוראותיו. על כן ודאי שתועלת הכרוז תעלה אם יקדימו את גדולי הדור המפורסמים. על כן נראה פשוט שמותר להקדימם (אף אם יש כהן שאינו כ"כ מעוניין בכך).[2] על כן נראה לי שפשוט שמותר להקדים גדולי הדור המפורסמים. כמו כן מותר

---

[1] ועיין בשו"ת אורחותיך למדני (ו, כב) דגם בדבר שאינו של קדושה יש להקדים את הכהן.

[2] יתירה מזו, בהרבה ישיבות [ואף בתי כנסת] נותנים בהקפות 'הקפה ראשונה' לרבנים וראשי הישיבה, ולא לכהנים. והוסיף לי על כך ידידי הגר"מ פטרפרוינד: שמעתי מהגבאי במנין של מו"ר הגר"ש דבליצקי זצ"ל שרצה פעם להנהיג כמש"כ האדר"ת בתפילת דוד שיש לכבד כהנים ולויים בהקפות הראשונות כמו שמקדימים אותם בקריאת התורה. אך הגרש"ד לא הוה ניחא ליה בזה, וטעמו היה דבשלמא בקריאת התורה, יש תקנה לתת ראשון לכהן, ולכן אף במקום שיש כהן עם הארץ וישראל תלמיד חכם, מקדימים את הכהן משום התקנה. אך במקום שאין תקנה כמו בהקפות, יש חשש שמנהג כזה יגרום להקדים כהן עם הארץ לישראל ת"ח, ומי התיר לנו כך, על כן אין הוא רוצה לנהוג כן, ע"כ. ובזמנו התקשיתי בזה קצת דבפוסקים בסי' רא משמע שבכל הדברים שבקדושה וכדו' יש להקדים את הכהנים והלויים, ולא שהיתה תקנה דוקא בקריאת התורה. והפוסקים שם כתבו דה"ה בברהמ"ז ובקידוש ובנתינת צדקה ולדרוש ראשון. ומדוע שכאן לא יהיה דין זה. ולכאורה כמו שבכל המקומות הללו לא חששו להקדמת ע"ה לת"ח, א"כ גם כאן אין לחוש. ובאמת צ"ב

לפרסתם השמות לפי א״ב, כדי לא ליצור מחלוקת. אמנם במקרים כאלו נ״ל שלכתחילה יש להקדים כהנים (לפי א״ב), ואח״כ שוב א״ב ללווים, ואז א״ב לישראלים. אך אין להקפיד. כרוזים שאינם ממש ׳דבר שבקדושה׳, יש להקל יותר, שבהם מחלוקת ראשונים אם יש דין קדימה לכהן״.[3]

מדוע לא חששו, אך עכ״פ צ״ע מה הסברא לחלק בין ההקפות לשאר הדברים. וחשבתי ליישב את דעת הגרש״ד ולבאר דדוקא בשמחת תורה הוא חשש טפי לכבוד התורה, דזוהי מהות היום, ולכן הוא לא רצה להקדים את הכהנים והלויים לתלמידי חכמים, ועיין.

[3] אולם בעל שו״ת דברי בניהו כתב לי דיש להקדים את הכהן.

לא. מגורים מעל בית מדרש

האם האיסור לגור מעל בית כנסת הוא גם מעל בית מדרש?

השולחן ערוך (קנא, יב) **כתב** ע"פ **המהר"ם מרוטנבורג** (דבריו הובאו במרדכי שבת סי' רכח) **שבניין שנבנה לבית הכנסת צריך להיזהר שלא להשתמש בעלייה**[1] שמעל מקום התפילה בשום שימוש שאינו מכובד, וזו לשונו: "יש ליזהר מלהשתמש בעליה שעל גבי ב"ה תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם, ושאר תשמישים, יש להסתפק אם מותר להשתמש שם".

ומובא בבית יוסף (קנד. הובא גם בד"מ רייש סי' קנ):

> כתב מהר"י ן' חביב ז"ל... וכל דירתנו בבתיהם ובחצריהם ובטירותם הכל דרך עראי בשכירות חודש או שנה ואין בהם קדושה וכל שכן שאין בהם מה שאמרו (שבת יא) עיר שגגותיה גבוהים לסוף חרבה שהרי הרמב"ם כשהזכיר דין זה (תפלה יא, ב) אמר כשבונין בית הכנסת אין בונין אותה אלא בגבהה של עיר הרי שאמר כשבונין בית הכנסת שפירושו כאשר בונים אותה מתחלה בקבע ובזמנינו זה במלכות הנזכר אין לנו רשות להזמין בית קבוע לשם בית הכנסת, כל שכן שאין לנו רשות לבנותו ואנו צריכים להטמין עצמינו בבתי תחתית וקולה לא ישמע מפני הסכנה, אם כן אפילו שיהיה בית דירה למעלה על הבית שאנו מתפללים בו כמנהג אין למחות, ובלבד שינהגו בנקיות בבתים שלמעלה מבית תפלה עכ"ל.

אם הבניין נבנה כבית דירות, ורק לאחר מכן נרכשה אחת הדירות לצורך בית הכנסת, אזי הדירות אשר מעליו לא נתקדשו ואין שום הגבלה על הדיירים שמעל בית הכנסת, כמובא ברמ"א ע"פ שו"ת מהר"י וייל (סי' נב) **וזו לשונו:** "וכל זה דוקא בב"ה קבוע, שנבנה מתחלה לכך, אבל בית שיחדו לאחר שנבנה לבהכ"נ, מותר לשכב עליו". **וכן ביאר הט"ז** (סק"ד) **שאם כאשר בנה בית כנסת בנה דירה למעלה, שרי** (אלא שעדיין ישנה בעיה בתשמיש ביזיון).

למרות היתרו של הרמ"א, אחרונים רבים ציינו שהרוצה לשמור את נפשו, ראוי לו שלא יגור מעל בית הכנסת, והכי איתא בכנה"ג (קנא הגהות הב"י): "וכן המנהג עכשיו, ומכל מקום שומר נפשו ירחק מדבר זה שכל מי שראיתי שעשה מדרש בבית אחד התחתיים והוא משתמש בבית שעל גבי המדרש לא הצליחו, מהם ירדו מנכסיהם מהם מתו מהם לא זכו להיבנות". **וכ"כ בעולת תמיד** (סקי"ד), **במגן אברהם** (סקי"ח), **בט"ז** (סק"ד), **באליה רבה** (סקכ"ג), **בחסד לאלפים** (סקי"ב), **במשנה ברורה** (סקמ"ב), **בכף החיים** (סקע"ה) **ועוד. וכן הובא בפניני הקהילות יעקב** (ח"א עמוד צט). **וע"ע בספר שולחן המערכת** (מערכת ב אות סז).

בטעם האיסור, ראיתי שביארו המפרשים דהוא משום קדושת ארון הקודש שאין להניח מעליו דבר שאינו ראוי. ועפי"ז כתב הרמב"ם[2] **בשו"ת פאר הדור** (עד. הובא בשערי תשובה קנא, סקט"ז) **שמותר לעשות בעלייה שמעל בית כנסת דירה, אך מעל למקום ארון הקודש יניחו שם ארון** (ולא ישנו שם).

---

[1] בשו"ת מהר"י קולון (שורש קסא ענף ז) ביאר דזה שמא דומה הדבר לעליות ההיכל שנתקדשו (וכן מובא במרדכי שבת שצוין). ועיין בשו"ת מהרי"ט (ב יורה-דעה ד) דתמה עליו.

[2] כמו כן מובא ברמב"ם (סי' קנז): "שאלה, ויורנו בדבר בית עלייה שעל בית הכנסת ובו חנות, וחלק של הבית מעל

ומכאן ביאר החיד״א (ברכי-יוסף קנא, סק״י. שו״ת חיים שאל א, נו) כי אין לחוש מסכנה במגורים מעל בית הכנסת, שהרי אם הפוסקים שחששו היו רואים את תשובת הרמב״ם, היו חוזרים בהם. אולם בדירות בקומות היותר גבוהות, גם אין לחוש שהם מעל ארון הקודש, דיש לחוש רק בדירה שצמודה (ונמצאת באופן ישיר וקרוב מעל בית הכנסת), וכן איתא בשו״ת לב חיים (ב, ל), בשו״ת יביע אומר (ו אורח-חיים כו. ט, ג), בשו״ת שבט הלוי (א, כז. ה, יח. ט, לב), בשו״ת אור לציון (ח״ב מה, ס), בשו״ת קנין תורה (א, קכ אות ג), בשו״ת נתן דויד (ד) ובשו״ת דברי שלום מזרחי (אורח-חיים ב,ב) דיש להקל כדברי הרמב״ם (וכ״כ בשו״ת חקרי-לב מהדו״ב או״ח ה).[3] וע״ע בספר משכנות הרועים (מערכת בית הכנסת אות כג), בשו״ת בני יהודה (קכד), בשו״ת קול אליהו (ב אורח-חיים טז), בשו״ת שמו יוסף (דף נג) ובספר משכן דוד (ח, א).

אולם אעיר כי יש שחששו לדברי השולחן ערוך, ולא קבלו את הטענה דאילו מרן היה רואה את דברי הרמב״ם, וכן איתא בשו״ת ויאמר יצחק (ליקוטי דינים ערך ב), בשו״ת קרית חנה דוד (א אורח-חיים כט) ובשו״ת חמדת יוסף (ד, עד).

וכתב בספר הלכה ברורה (קנא, לט): ״מותר לגור בדירה שהיא על גבי בית הכנסת, ואפילו נבנה בית הכנסת מתחלה לשם קדושת בית הכנסת, ורק במקום שעל גבי ההיכל אסור להשתמש תשמיש קבוע של גנאי״.

ציינו כי צריך שלא יהא דבר מעל ארון הקודש, ועיין בט״ז[4] (סק״ד) שביאר שאם יש מעל בית הכנסת דבר בזיון או מאוס (ע״ז או טינוף וכדו׳ - שו״ע או״ח נה,כ), הוא גורם שהתפילה לא תעלה למעלה, שכן הוא יוצר מחיצה (עיין שו״ת אבני נזר אורח-חיים לב). ועיין בשו״ת יביע אומר (ו אורח-חיים כו) דדחה טענה

ההיכל, שבו ספרי התורות המקודשים. המותר לדור בזה הבית ובזאת החנות ולעשות בה מלאכה וזולתי זה מן העסקים, אם לאו? יורנו הדרתו, מה חייבים (לעשות) בזה, ושכר כפול. התשובה: חייב הדר בבית להשמר במקום שמעל ההיכל, לא יישן עליו ולא יעשה עליו מלאכה. אך מותר לו להתעסק בשאר הבית, כמו שירצה״.

[3] עוד בעניין מגורים מעל בית כנסת עיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק ב, כו), בדעת תורה למהרש״ם (קנא), בשו״ת יד הלוי (כ), בשו״ת ארץ צבי פרומר (א, לא), בשו״ת מנחת יצחק (ב, מד. ז, ח), בשו״ת חלקת יעקב (אורח-חיים לג ולט), בשו״ת משפטי עוזיאל (ג אורח-חיים יט), בשו״ת בצל החכמה (ב, נו), בשו״ת באר משה (ג, כב), בשו״ת דברי ישראל א או״ח סד), בשו״ת ישכיל עבדי (ח בהשמטות לאו״ח יד אות ד), בשו״ת מנחת שלמה (א, צא אות יד), בשו״ת להורות נתן (א, ח-ט), בשו״ת ישועת משה (א, כו), בשו״ת אבני ישפה (כד), בשו״ת קנה בשם (ג, ז), בשו״ת משנת יוסף (ד, יח), בשו״ת תשובות והנהגות (א, קסה. ב, קיב), בשו״ת שבט הקהתי (ו, קד), בשו״ת באר שרים (ג, ס), בשו״ת נתן דוד (ד), בשו״ת ירך יעקב (נב), בשו״ת דברי בניהו (יד, ד), בשו״ת קול מנחם (אורח-חיים א, קב), בשו״ת מחקרי ארץ (ז אורח-חיים נט), בספר התפילה והלכותיה (ח״ה כ, מא) ועוד.

ואצטט את המשפטי עוזיאל בזה: ״אין להשתמש בעליה שעל גבי ביהכ״נ לשמוש של גנאי כמו שכיבה של קבע, אפילו בבית שיחדוהו לבית כנסת אחרי בנינו, ואפילו בכל שטח החדר שתחתיו, וגם אם הוא בית שכור כל זמן שהוא משמש לבית תפלה. צריך לנהוג בו ועל גבו מנהג של כבוד הראוי לבית הכנסת ומספק יש להזהר אפי׳ בשמוש שאינו של גנאי בכל השטח של הגג שעל בית הכנסת וביחוד בשטח שעל ארון הקדש. המשתמש בעליה שע״ג ביהכ״נ שמוש של גנאי צפוי לעונש שמימי בנכסים או בנפשות״.

[4] וזו לשונו: ״נראה דכ״ש אם בשעה שבנה בה״כ בנה בית דירה למעלה ממנה דשרי דהא לא הוקדש כלל למעלה, אבל תשמיש של בזיון מאוד נראה דבכל גווני אסור כגון עכו״ם או טינוף דהא בסי׳ נה אמרינן דאלו מפסיקין לענין צירוף לענות אמן אע״ג דאין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, כ״ש כאן דדבר המאוס יפסיק את התפלה של ביה״כ לעלות למעלה לשמים ע״כ אין לעשות כלל בה״כ אם יש למעלה ממנו דבר מאוס, וכ״כ ב״י סימן קנד בשם מהרי״ח במלכות תוגר יש להם בית דירה על בה״כ ובלבד שינהגו בנקיות בבתים של מעלה ועי״ס קנ״ד: אני בילדותי הייתי דר בק״ק קראקא עם ב״ב בבית מדרשי שהיה למעלה מבה״כ ונענשתי הרבה במיתת בני ותליתי בזה״.

זו. אך עיין באריכות בביאור הדברים בדברי המשנת יוסף (הלכות בית הכנסת סי׳ לג). ועיין בדברי שו״ת דברי מלכיאל (ה, ה) שתמה כיצד הדר מעל בית הכנסת מעכב את התפילה מלעלות (הרי זה דבר רוחני ולא פיזי), עיי״ש.[5]

בשו״ת במראה הבזק (ו, כא. ז, טו) איתא שבמקום צורך שרי לגור מעל בית כנסת, רק יזהרו שלא לבנות שירותים מעל ארון הקודש. וע״ע בחוות בנימין לגר״ש ישראלי (ב, סד), בספר חבל נחלתו (ז, ב), בספר מקדש מעט (הלכות בית-כנסת סי׳ יח) ובספר בית הכנסת כהלכה (פרק טז).[6]

מהטעמים שראינו נראה דכל האיסור הוא לגור דווקא מעל בית כנסת ובייחוד מעל ארון קודש, אך מעל בית מדרש אין שום טעם לאסור. ואכן ראיתי דבשו״ת תשובות והנהגות (ז, כב) כתב כי החשש במגורים הוא דווקא מעל בית כנסת (שמתפללין בו ויש בו ארון-קודש), אך לדור מעל בית מדרש שמיועד ללימוד תורה ״אין בזה שום חשש ופשיטא שמותר״.

ולא אכחד לציין כי בספר הליכות שלמה (תפילה יט ארחות-הלכה 10) כתב דגם לגבי בית מדרש, אין לדור מעליו. אך יתכן למימר דדיבר על בית מדרש שבו היו מתפללים (וע״ע בקובץ תשובות לגרישׂ״א ג, כא).

ואמנם קדושת בית המדרש גדולה יותר מקדושת בית הכנסת, כפי שכתב השולחן ערוך (קנג, א): ״מותר לעשות מבהכ״נ בית המדרש, אבל לא מבה״ה בהכ״נ״. וציין המשנה ברורה (סק״א): ״מביהכ״נ ביהמ״ד - הוא מקום המיוחד לתורה וקדושתו גדולה יותר ואפילו אין דרך להתפלל שם כלל״. וע״ע בשו״ת מהרשד״ם (יורה-דעה קמג). ולמרות זאת מעל בית מדרש מותר לגור, משא״כ לגבי בית כנסת דקיים איסור דווקא מעל גבי ההיכל.[7]

ולפי זה מתבאר דמי שדירתו מעל בית כנסת אין לישון מעל ארון הקודש. ולגבי דירה מעל בית מדרש, נראה דמותר לגור שם, אלא א״כ מתפללים באותו מדרש ויש בו ארון קודש דאין לישון (באופן ישיר) מעליו.

---

[5] וע״ע בספר מקדש מעט לגר״ז דרוק (סי׳ יח) דביאר כי הדין של לדור מעל בית כנסת זהו רק בבית כנסת קבוע, אך בבית כנסת עראי אין איסור, דהרי אין לו דין קדושת בית כנסת, וביאר דהדין הוא לרומם ״בית אלוקינו״, וזה רק היכא שיש לו דין של בית אלוקינו, וציין לפוסקים הסוברים דאין קדושת בית כנסת לבית כנסת עראי, ובהם: שו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת או״ח יז), חוות יאיר (נט) ועוד.

[6] ועיין בשו״ת דברות אליהו (ז, טו) שאדם שייחד חדר בביתו לבית כנסת והשכן מעליו מתנגד כיון שזה מצמצם את דירתו, דהעלה דהשכן יכול לעכבו בזה ולמנוע ממנו לעשות שם בית כנסת. וע״ע בזה בשו״ת דברות אליהו (ח, ז) ובשו״ת מנחם צבי (ב). וראיתי בשו״ת דברי בניהו (כד, יד) שכתב שבמקרה בו שכר דירה ונתן צ׳קים מראש וידע שהדירה היא מעל בית כנסת, ואח״כ אמרו קרוביו שיש סכנה בדבר דהוא אינו הוא יכול לחזור בו מהחוזה.

[7] ויל״ע, האם מותר לפתוח כולל/בית-מדרש בבניין מגורים. הגמרא במסכת בבא-בתרא (כא) אומרת שבללמד תינוקות של בית רבן אין השכנים יכולים למנוע ולומר דהרעש מפריע, כיוון דמיירי בהגדלת תורה. ומובא בשו״ת הריטב״א (סו״ס כז) שלא רק על מלמדי תינוקות מיירי אלא גם מי שמגדיל תורה, עיי״ש. ופסק השולחן ערוך (חושן-משפט קנו, ג) דה״ה בכל דבר מצוה, וזו לשונו: ״וכן יש לו ללמד תינוקות ישראל תורה בתוך ביתו, ואין השכנים יכולים למחות בידו ולומר לו: אין אנו יכולים לישן מקול התנוקות של בית רבן. והוא הדין לכל מילי דמצוה, שאינם יכולים למחות בידו״. וכ״כ בספר שערי משפט (שער השכנים ד, ו) ד״בכל דבר מצוה אין השכנים יכולים למחות בו״. וכ״כ באריכות בשו״ת נתן דויד (פא-פב) להתיר פתיחת בית מדרש בבניין מגורים, עיי״ש. וע״ע בשו״ת שבט הלוי (ז, רכד) ובשו״ת אבני דרך (ט, קעא).

לב. שימוש ביד של ספר תורה למגילה והפטרה

האם מותר להשתמש ב"יד" של הספר תורה גם בקריאת הפטרה או מגילה?

אי נימא דהיד הזו היא תשמיש מצווה, נראה דמותר להשתמש בה לשימוש אחר, כל עוד שאין זה שימוש מבוזה, שהרי פסק המשנה ברורה (מב, סקי"א) כי מותר להניח בתיק הטלית דברי חול. אך אם מיירי בתשמיש קדושה, הרי אין להוריד בקדושתה, כפי שכתב שם המשנה ברורה כי בתיק של תפילין אסור להניח בו דבר אחר, אלא א"כ התנה מתחילה. וממילא אם כאשר תרמו את היד זה היה רק בשביל הספר תורה, אזי אין להשתמש בה לדבר אחר. אך אם כשקנו (או נתרמה) היד התנו דזה לכל שימוש שרי. וכן הורה הגר"ח קנייבסקי (הובא בוישמע משה).

הגמרא במסכת מגילה (כז, א) אומרת כי אין גוללין חומשים ונביאים וכתובים במטפחות של ספר תורה. ועפי"ז ביאר המגן אברהם (קנד) כי כל שכן שאסור לכרוך מפה של ספר תורה בספר הפטרות, וציין המחצית השקל כי מקורו בגמרא במסכת מגילה. ועל פניו כיוון דהיד משמשת לתשמיש קדושה, אין להשתמש בו לספר הפטרות.

וכבר מובא בפרי מגדים (קנד באו"א סקי"ד) בשם המ"א דהאידנא היד שמראין בו הוא לנוי, וכל לנוי הוה תשמיש קדושה, כמו טסי כסף, שמותר לתלותו על הספר תורה. וממילא היות והוי תשמיש קדושה לספר תורה אסור להראות בו במגילה או בספרי הפטרה אלא א"כ בשעה שקנו אותם לספר תורה התנו שישתמשו בהם גם לספרי הפטרה ומגילה.

אלא דיל"ע דהרי כתב הרמ"א (קנד, ו): "ופרוכת שאנחנו תולין לפני הארון אין לו קדושת ארון, רק קדושת בהכ"נ; וכן הכלונסות שבו תולין הפרוכת, ומ"מ אסור לעשות מהם העצים שמסמנים בו הקריאה לחובת היום, שאינן קדושים כמו הם (פסקי מהרא"י סי' רכה)". כלומר, הרמ"א פוסק על פי תרומת הדשן כי חתיכות עץ ששמים על הספר תורה בכדי שידעו איזה ספר להוציא לקריאת היום (כמו שיש לוחות – פרשת השבוע, ר"ח, מפטיר וכדומה), אינם קדושים, כיוון שאין הם תשמיש לספר תורה אלא רק לצורך בני אדם, שידעו איזה ספר להוציא כלשון המשנה ברורה (סקל"א): "שאינן לא לנוי ולא למלבוש רק לסימן בעלמא שלא יטעו וע"כ הוי הורדה מקדושת ביהכ"נ".

ולפי זה היה מקום למימר דה"ה ביד שמטרתו רק להראות לקורא היכן לקרוא, אינו תשמיש קדושה. וכתב במחצית השקל שם: "וא"כ היד שעושים לספר תורה שבה מראים לקורא שלא יטעה בקריאתו". אלא שגם בדבר שאינו תשמיש של קדושה אסור להורידו מקדושתו, וכמו שציין הרמ"א שאף שכלונסות שתולים בהם את הפרוכת אין להם דין תשמיש קדושה רק קדושת ביהכנ"ס, אסור לעשותם עצים לסימנים לאיזה ספר קוראים, משום 'שאינם קדושים כמותם'.

אלא דבימינו עושים את היד של הספר תורה גם לנוי (מכסף וכדו'). כפי שכתב המג"א: "ועכשיו נהגו לתלותן בס"ת לנוי". ולפיכך יש להם דין תשמיש של קדושה. וכפי שהבאנו לעיל מהפמ"ג, וכן איתא במשנה ברורה (סקל"א): "ועכשיו שנהגו לתלות היד בס"ת לנוי א"כ תשמיש קדושה הוה".

ועיין בדברי הירושלמי (מגילה ג, א) כי ר' ירמיה אזל לגוולנה, חמתון יהבין בכושא בגו ארונא (ראה אותם נותנים הכלי שאורגין בו הנקרא כושא לתוך הארון, ול"נ שהוא הכלי שמראין בו בס"ת, קרבן־העדה), אתא שאל לר' אימי, א"ל אני אומר לכך התנו עליו (על הארון) מבתחילה (וכיון דלב ב"ד מתנה עליו, שרי להשתמש בו תשמיש חול, קרבן־העדה), עיי"ש בירושלמי. ומוכח לפי"ז דהיד

שמראין בו דינו ככלי חול עד שאסור להחזיקו בארון אם לא התנו על הארון. אולם בנד"ד חידשו מג"א ופרמ"ג דכיון שהוא גם קישוט לס"ת דינו כתשמישי קדושה.

וכתב לי הרה"ג מנחם מנדל פוקס (מח"ס דברות מנחם): "למעשה נראה פשוט, דכיון שעומד להראות היכן קוראים, ורגילים להשתמש בו גם להפטרה או מגילות, בודאי נכלל בלב ב"ד מתנה עליהם, ומותר, וכהא דמובא ברמ"א (שם) בשם תה"ד לענין מטפחות של ספרים ומעילים של ס"ת, דלב ב"ד מתנה עליהם, ואע"ג דלא התנו, כהתנו דמי, וכש"כ בנ"ד שהוא המשך הקריאה, או אפילו קריאה במגילה אשר השימוש הזה הוא ממש כדמיון עיקר מטרתו להראות הקריאה בס"ת. ושפיר דמי".

העולה לדינא: אין להשתמש ביד של ספר תורה לספר הפטרות או מגילות, אלא א"כ מיד כאשר קנו את היד (או שתרמו אותו), זהו על דעת שישתמשו בו בשניהם (בספר תורה והפטרות). והסומכים על לב ב"ד שמתנה יש להם על מי לסמוך. ודעת האורחותיך למדני להקל בזה, כפי שמובא בהערה[1].

---

[1] וזו לשונו: לכאורה הוא אסור להשתמש ביד בקריאת ספר הפטרה כמ"ש המג"א (קנד, סקי"ב) בשם המהרי"ל: "שאסור לכרוך מפה של ס"ת בספר הפטרות כדאיתי בגמ'". וכן הוא בכה"ח (שם אות מד) בשם האחרונים. ולכן נראה דה"ה שאין להשתמש ביד של ס"ת בקריאת ספר הפטרות או מגילה. אלא נראה שאין היד בכלל תשמיש קדושה, וזה מפני שאין היד בשעת קריאת התורה בשביל הס"ת, אלא היא בשביל האיש שקורא בתורה כדי שהוא לא משתבש במקום הקריאה. ולכן בשלמא תיק של ס"ת או הארגז שנותנין בו ס"ת, או כסא שנותנין עליו ס"ת וכו', כל אלו תשמישי קדושה כמ"ש מרן (קנד, ג) כיון שכל אלו משמשים לס"ת, וזה כמ"ש המאירי במגילה (כה: ד"ה תשמישי) "כל שנעשה לכבוד הספרים או לשמירת גופן הוא קדוש". אולם היד אינה לצורך הס"ת אלא רק לצורך האדם שקורא בו, שע"י היד האדם יכול לידע איפה לקרות בס"ת, והוא לא משתבש. ויש לדמות זה למשקפיים של הקורא, שהם מועילים לאדם לקרות בס"ת, ואין לומר שהם תשמישי קדושה לס"ת! ולכן ה"ה י"ל שהיד מועילה לאדם לקרות בס"ת, אבל היא אינה לכבוד הס"ת עצמו. ולפי זה גם י"ל שאין היד בכלל תשמישי מצוה, כמו שאין המשקפיים שלו בכלל תשמישי מצוה.

מ"מ גם מצינו שבלא שעת קריאת הס"ת, שהם תולים היד על הס"ת ע"ג התיק או המטפחות של הס"ת, וכיון שהיד נעשית מכסף וכדומה, היא נוי וכבוד לס"ת. ומטעם זה י"ל שהיא תשמיש קדושה כגון דמצינו בעטרות ס"ת כפי המבואר במרן (קנד, י) (אם לא מטעם התנו עליו). וגם כתב הכה"ח שם באות כה. בשם הפר"מ "והנעשה לכבוד, אעפ"י שאין נוגע כ"כ כמו טסי כסף ומכסה על הקרשים, הואיל ומונח על הקדושה אעפ"י שיש הפסק, תשמיש קדושה הוה". וכן י"ל בנד"ד, שאף שאין תולין היד ממש על הס"ת אלא ע"ג התיק או המטפחות, שעדיין היא בכלל תשמיש קדושה כיון שהיא לכבוד הס"ת (ועיין במאירי שם שפירש שהטעם שיש דין תשמישי קדושה, אף כשאין נגיעה ממש לס"ת, הוא משום שלפעמים יש נגיעה).

אלא א"כ איך התירו להשתמש ביד בשעת קריאת התורה, הלא זה שימוש לצורך האדם (כמו במשקפיים), ואין לו להשתמש בתשמישי קדושה לצורך עצמו. ולכן נראה שצ"ל שכיון שהאדם ידע מתחילה שהיד היא לתשמיש האדם בשעת קריאה, אז ממילא האדם לא הזמין את היד לתשמיש קדושה. וזה כמ"ש מרן (קנד, ח): "הארון וכל מה שעושים לס"ת מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפילו דחול". ולכן היד עדיין היא חול, וממילא הוא מותר לאדם להשתמש ביד בקריאת ספר הפטרה או מגילה.

אלא עדיין יש לחקור בזה מצד אחר, שנראה שיש טעם אחר לקרות הס"ת ביד, והוא לפי מ"ש במגילה לב. "אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום...". וכן הוא במרן (קמז, א). וכתב המ"ב (שם, סק"א) "ואפילו נגיעה בעלמא בידו לס"ת ערומה אסור". ולכן היד מועילה לאדם כדי שהוא א"צ לקרות את הס"ת באצבעו, ובזה אין חשש נגיעה באצבעו בשעת הקריאה. מ"מ יש לדון בזה, שמצד אחד זה לצורך האדם כיון שהוא אינו רוצה שהוא ייקבר ערום, ולכן מצד זה י"ל שאין היד בכלל תשמיש קדושה כיון שהיא לצורך האדם ולא לצורך הס"ת. אולם מצד אחר י"ל שמה שהוא אינו נוגע באצבעו בס"ת, זה בכלל הצלת הס"ת מבזיון (עיין בביאור הלכה שם ד"ה וטוב להחמיר, שי"א שהטעם שאין ליגע בס"ת הוא משום שאין ידיו נקיות, ולכן בנט"י יש להתיר, אבל אחרים מחמירים אף בנט"י). ולפי זה י"ל דאה"נ שהיד בכלל תשמישי קדושה כיון שהיא לצורך הס"ת, כדי להצילו מבזיון, וכמ"ש המאירי הנ"ל "כל שנעשה לכבוד הספרים או לשמירת גופן הוא קדוש".

לג. הנחת חבילת טישו על הבמה

האם מותר להניח בבית הכנסת חבילת נייר טישו על גבי הבימה (שעליה קוראים גם בתורה).

בעבר עסקנו בדין הבימה, והנני מביא בקיצור את הדברים. הגמרא במסכת מגילה (כו, ב) אומרת: "אמר רבא: מריש הוה אמינא האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא, ושרי. כיון דחזינא דמותבי עלויה ספר תורה, אמינא: תשמיש קדושה הוא, ואסור. ואמר רבא: מריש הוה אמינא האי פריסא תשמיש דתשמיש הוא, כיון דחזינא דעייפי ליה ומנחי סיפרא עלויה אמינא: תשמיש קדושה הוא, ואסור". ופירשו רש"י והרי"ד כי מדובר על בימת עץ שיהיו מניחים עליה את הספר תורה (וסבר רבא בתחילה שהבימה חשיבה בגדר תשמיש דתשמיש, עד שראה שמניחים את הספר תורה עליה באופן ישיר ולכן אסר השימוש בבמה).

הרמב"ם בהלכות ספר תורה (י, ד) כתב: "תִּיק שֶׁהוּכַן לְסֵפֶר תּוֹרָה וְהֻנַּח בּוֹ, וְכֵן הַמִּטְפָּחוֹת, וְהָאָרוֹן אוֹ הַמִּגְדָּל שֶׁמַּנִּיחִין בּוֹ סֵפֶר תּוֹרָה, אַף עַל פִּי שֶׁהַסֵּפֶר בְּתוֹךְ הַתִּיק, וְכֵן הַכִּסֵּא שֶׁהוּכַן לְהַנִּיחַ עָלָיו סֵפֶר תּוֹרָה וְהֻנַּח עָלָיו סֵפֶר תּוֹרָה - הַכֹּל תַּשְׁמִישֵׁי קְדֻשָּׁה הֵן, וְאָסוּר לְזָרְקָן, אֶלָּא כְּשֶׁיִּבְלוּ אוֹ כְּשֶׁיִּשְׁבְּרוּ - נִגְנָזִין. אֲבָל הַבִּימוֹת שֶׁעוֹמֵד עֲלֵיהֶן אוֹחֵז הַסֵּפֶר, וְהַלּוּחוֹת שֶׁכּוֹתְבִין בָּהֶן לְתִינוֹק לְהִתְלַמֵּד - אֵין בָּהֶן קְדֻשָּׁה".

השולחן־ערוך (קנד, ג) פסק: "תשמישי קדושה, כגון: תיק של ספרים ומזוזות, ורצועות תפילין... וכסא שנותנין עליו ספר תורה... יש בהן קדושה וצריך לגנזן" וביאר המשנה־ברורה (סק"י): "וכסא וכו' - הוא השלחן שעומד על הבימה ואף דעליו מונח מטפחת ועל המטפחת מונח הספר תורה אם כן השולחן אינו אלא תשמיש לתשמיש אפילו הכי דין תשמיש קדושה יש לו משום דלפעמים נותנין עליו הספר תורה בלא מטפחת". כלומר, הבימה שעליה קוראין בתורה יש לה דין של תשמיש קדושה. ומצינו דבדין תשמיש קדושה דאסור להשתמש כמובא בשולחן ערוך (קנד, ז). וכן איתא בשו"ת זכרון יוסף (אורח-חיים יא-יב), בשו"ת שואל ונשאל (א, עא) ובפרי מגדים (קנד).

אולם יל"ע דאולי ניתן להתנות על הבימה. ומובא במרדכי (תתיט) אי אתני הכל לפי תנאו. ועפי"ז כתב הבית יוסף (קנד): "וצריך להתנות בזמן הזה על כורסיא שהוא תשמיש לס"ת שאם לא כן אסור להישען עליו להנאתו ואפילו ספרים אסור להניח עליו" וכן כתבו הראבי"ה (תקצ) והרא"ש (ד, יא) וזו לשונו: "כשעושין כורסי' להניח עליה ספר תורה צריך להתנות שיוכל ליהנות ממנה ויש למצוא היתר לכורסייא שלנו לפי שאין רגילין לתת עליו ספר תורה אלא מטפחות והוי תשמיש דתשמיש".

ואין לומר הכא את דברי הבית יוסף ש"תיבות שלנו כיון שלעולם אין מניחים עליהם ס"ת בלא בגד פרוס עליהם תשמיש דתשמיש הוו ושרי (וכן איתא ברבינו-ירוחם, תולדות אדם-וחוה ב, ד). ומיהו איכא למידק שהרי מניחין סידורי תפלה וספרים אחרים על גבי בגד הפרוס על התיבה וכיון דתשמיש דספר תורה

מ"מ מצינו שיש שלוש כוונות לאדם כשהוא קורא את הס"ת ביד, שתי כוונות הן לצורך האדם, דהיינו כדי שהוא לא משתבש במקום הקריאה, וגם הוא כיון לצורך עצמו כדי שהוא לא ייקבר ערום, וכוונה השלישית היא כדי לשמור את הס"ת מנגיעת אצבעו. וי"ל בזה כמו שכתבתי לעיל, שאיך הוא יכול להשתמש ביד לצורכו כיון שהיא גם כדי לשמור את הס"ת מבזיון, והיא בכלל תשמישי קדושה. ומוכרח לומר שהוא לא הזמין את היד לתשמיש קדושה מעיקרא, ולכן מותר לו להשתמש בה לצורך עצמו בשעת הקריאה.

וא"כ אין חשש כלל אם הוא רוצה להשתמש ביד בקריאת ספר הפטרות או מגילה, כיון שהוא לא הזמין את היד לתשמיש קדושה מעיקרא.

הוא היאך משתמשים בו לספרים אחרים", אולם עיי"ש בבית יוסף שהמשיך וכתב "וצריך לומר שמאחר שנהגו כן אני אומר לכך התנו מתחלה ואף אם לא התנו בהדיא איכא למימר דלב בית דין מתנה עליהם וכן כתוב בתרומת הדשן סימן רע"ג". וממילא בגלל שמתנים בתחילה יש להתיר.

וכן העלו בשו"ת הרשב"א (א, רצו) ובתשובות המיוחסות לרמב"ן (רס). וכתב בזה השולחן ערוך (קנד, ח): "הארון וכל מה שעושים לס"ת, מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש, אפילו דחול" (וע"ע בשו"ת מהרש"ם ב, קמד. ד, נז).

וכן פסק הרמ"א (קנד, ח): "ונהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה, כגון: מטפחת של ספרים ושלחן שבבית־הכנסת ומעילים של ספר־תורה, וכתבו הטעם משום דכיון שנהגו כן, ואי אפשר ליזהר, לב בית־דין מתנה עליהם מעיקרא, כדי שלא יבאו בני אדם לידי תקלה, ואף על־גב דלא התנו כאילו התנו דמי". וכן איתא בדרישה (סק"ב). וע"ע בשו"ת אבני דרך (יא, כב).

אולם יש הסוברים דאם לא התנו כלל, דיש להחמיר כמבואר במגן אברהם (קנד, סקט"ז), במשנה ברורה (קנד, סקל"ג) ועוד (ועיין בשו"ת שערי חיים א, לא. ובשו"ת מציון תצא תורה א, נד). ועיין בספר מורא מקדש (אותיות קפו-קפח) במה שאסר להניח על גבי הבימה.

ונראה לי דאין לומר דהנחת חבילת הטישו הוי תשמיש גנאי שעליו איתא דלא מועיל שום תנאי (עיין במגן אברהם קנא, סקי"ד. ובמשנה ברורה קנד, סקל"ד). ועיין בזה בשו"ת אז נדברו (ג, מט) במה שציין להקל. ובספר אהל יעקב (גניזת ספרי קודש, ד, יא בהערה) הביא בשם בעל שבט הקהתי שסומכים על תנאי של לב בית דין לדברים ששכיחי להשתמש. ועיין בשו"ת אליבא דהלכתא (א עמוד צו) דהעלה להתיר להניח חבילת טישו על הבימה, אך סייג את דבריו דהיכא שאפשר להניחו על מעקה התיבה עדיף.

וחזיתי כי בגליון אליבא דהלכתא (22 עמוד כז) נשאל הגר"ח קנייבסקי האם מותר לתלות על הבימה מטריה יבשה וכתב: "במקום שמניחים שאר דברים מותר גם זה (דולה ומשקה עמוד קג)". וביארו שם דהוי לב ב"ד שמתנה. וע"ע בספר גנזי הקודש (ה, טו) שהביא כמה פוסקים הסוברים שבשימושים של "חול" צריך להיזהר להשתמש בבימה. ועיין בספר חוט שני (קנד, ג עמוד רנח) שהעלה שראוי לכתחילה שבשעת קריאת התורה יניחו מפה נוספת על הבמה.

העולה לדינא: לכתחילה ראוי להימנע מלהניח חבילת טישו על גבי הבימה, אך במקום שמניחים הנח להם (והוא שהתנו על כך).

לד. נטילת ידיים בקידושא רבה

מצוי בקידושים בשבתות בבית כנסת שישנו קוגל[1]. ואנשים אוחזים בשעת אכילת הקוגל את המלפפון חמוץ בידם. האם צריך להורות לציבור שמי שאוחז בידו את המלפפון חמוץ דצריך הוא ליטול את ידיו (לפני כן), כיוון שהמלפפון חמוץ כבוש בחומץ.[2]

ראשית, אצטט את דברי המשנה ברורה (קנח, סק"כ) לגבי נטילה לדבר שטיבולו במשקה בימינו, ואלו דבריו:

> יש מקצת הראשונים דסברי שלא הצריכו חכמים נט"י לדבר שטיבולו במשקה אלא בימיהם שהיו אוכלים בטהרה משא"כ עכשיו שכולנו טמאי מתים ולכך לא יברך ענט"י שספק ברכות להקל והנה במ"א הביא בשם הל"ח דהעולם נוהגים שלא ליטול ויש להם על מה שיסמוכו היינו על מקצת הראשונים הנ"ל אבל הרבה אחרונים החמירו מאד בדבר וכתבו דהעיקר כרוב הפוסקים דצריך נטילה מדינא אף בזה"ז ועיין בביאור הגר"א שגם דעתו כן והחמיר מאד בזה שאף צריך לברך ע"ז ולכן אף דהעולם אין נוהגין לברך עכ"פ אין להקל לאכול בלי נטילה. וצריך לזה כל דיני נטילה כמו לפת. ומ"מ בפחות מכזית נ"ל שאין להחמיר בזה כלל.

יל"ע האם בגלל שהמלפפון חמוץ הוא כבוש, אמרינן כבוש כמבושל, ובדבר מבושל לא יצטרכו ליטול ידיו או דבזה לא אמרינן כבוש כמבושל.

בספר עולת תמיד (קנח, סק"ד) כתב כי הסוברים דמשקה מבושל לא חשיב טיבולו במשקה נראה כי גם בכבוש כמבושל אמרינן כן, והובאו הדברים באליה רבה (סק"ה). אך פוסקים רבים סוברים כי גם בדבר מבושל אמרינן דצריך ליטול, ככל דבר שטיבולו במשקה, וממילא ה"ה אצלנו דיש ליטול.

וכן ראיתי דהעלה המשנה ברורה (קנח, סקכ"ו) וזו לשונו:

> האחרונים הסכימו דמיני תבשיל כיון שאין דרך ליגע בו ביד אלא לאכול בכף א"צ נט"י ואפילו אם נוגע בו בדרך מקרה בתוך הכף ג"כ א"צ נטילה וכן נוהגין, אבל מה שדרך ליגע בו בידיו אע"פ שאוכל בכלי לא מהני. פירות המבושלים במים יש דעות בין האחרונים אם צריכים נט"י, וע"כ נכון להחמיר לאוכלן ע"י כף אם יש משקה טופח עליהן ובכבושים (כגון אוגערקעס וכה"ג) בודאי נכון להחמיר ליטול ידים אם לא שנתנגבו ממים שעליהן.

כלומר, אין להקל לאכול מלפפון חמוץ בלא נטילת ידיים. וכן פסק בשו"ת וישמע משה (ה עמוד מד) כתב ד"אם נוגעים בה בידים, והרי הם רטובים במים צריך". וע"ע בשו"ת אבני ישפה (א, כז ענף ב) דיש ליטול ידיו למלפפון חמוץ.

ואלמד זכות על מי שאינו נוטל דהרי איתא בשלחן הטהור (סי' קנח זר-זהב סק"ב) דיכול ליטול ידיו בבוקר ולהתנות עליהם כל היום, ויוכל לאכול דבר שטיבולו במשקה. וע"ע בשערי תשובה (סק"ה) דכל ששמר ידיו מאז שנטלם אין חיוב ליטול שוב לצורך, והכי איתא בחיי משה (ח"ב עמוד רמו).

---

[1] הברכה על קוגל היא מזונות (עיין בהרחבה בזה בשו"ת ארחותיך למדני ג, ח).

[2] העיר הגר"א נבנצל (בכת"י): "האם זה חומץ יין? ואם לאו הוא כעין משקה".

אולם אעיר כי לפעמים אם המלפפון חמוץ עמד זמן מה בחוץ וכדו' כך שהוא יבש קצת, אזי הוא כבר אינו בגדר של טופח על מנת להטפיח, ואז אין זה נחשב לדבר שטיבולו במשקה. וצריך לבדוק כל מקרה לגופו [וצריך לעיין באופן שהמלפפונים חתוכים, ויש לחות המגיעה מבפנים, האם זה נחשב כמים או כמי פירות, ויל"ע בסוגיא של כבשים ושלקות שסחטן, ואכהמ"ל].

עוד יש להעיר שיש שאוכלים את המלפפון חמוץ בתור טפל לקוגל, ואפשר דבכה"ג יש צד להקל בנט"י, והדבר תלוי בטעמי הדין של נט"י לדבר שטיבולו במשקה, ואכהמ"ל, ועי' מה שדן בזה בספר הליכות שלמה (פסח עמוד ערה) בשם הגרשז"א (ומיהו עי' במשנ"ב סי' קנח סקכ"ו לענין האוכל לעק"ך למתק השתייה, ואכתי צל"ע).

בעיקר הענין יש קצת לימוד זכות על המקילים מצד מה שהרבה כתבו שהעולם לא נהגו להקפיד כ"כ על נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה כי אם המדקדקים וכו', ועי' מש"כ בזה בספר הליכות שלמה (תשרי עמוד רכה) בשם הגרשז"א.

אגב, בשו"ת אור לציון (ח"ב מו, יט) כתב דאחר שאכל מלפפון חמוץ יש ליטול מים אחרונים, אף אם לא אכל לחם כלל, עיי"ש.

לה. כיסוי אולר בברכת המזון

האם כאשר האולר סגור (והסכין מקופל בתוכו) ניתן להשאירו בברכת המזון על גבי השולחן[1]?

מצינו מספר טעמים לגבי מקומו של הסכין בברכת המזון. לפי הטעם של רבי שמחה (הובא בשבלי הלקט סי׳ קנה): ״פעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון וכשהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית לקח הסכין ותקע בבטנו״ (ב״י קפ), ולכן כתב דצריך ״לסלקו״, מהשולחן. וכן הובא בארחות חיים (הלכות ברכת-המזון אות ח), משמע שאסור שיהא סכין כלל על השולחן בשעה שמברך. וחזיתי דביאר בשו״ת משנת יוסף (ז, מב אות ה) דלפי רבי שמחה ״אפילו הסכין רחוק או אינו נראה לעיני המברך יש להסירו״.

הרוקח (שלב) כתב טעם אחר לסיבה שאין סכין בברכת המזון. לדבריו הסיבה היא: ״לא תניף ברזל״ (דברים כז, ה) ומבואר במכילתא (פרשת יתרו יא אות ח) שאינו דין שיניף המקצר על המאריך, ושולחן כמזבח (כמבואר בגמרא בחגיגה כז, א), וממילא אסור שיראו אותו בשעת הברכה. וכן הוזכר טעם זה באבודרהם. ואת״ל דלטעם זה היה צ״ל שיש לסלק את הסכין לגמרי מהשולחן (דהרי הוא מקצר...) ואין די שיהא מכוסה.

אך לשון הרוקח היא ״**מכסין** סכין בשעת ברכת המזון״. וכן נקט השולחן ערוך (קפ, ה) בלשון מכסין. ובאשל אברהם (מבוטשאטש סי׳ קפ) כתב דלגבי סכין בשעת ברכת המזון מהני כסוי לכו״ע. וכן נקטו טעם זה המגן אברהם (קפ, סק״ד), דעת תורה (קפ, ה) ושולחן ערוך הרב (קפ, ו). וכ״כ דסגי לכסות בספר שערי ברכה (ו, לט). וכן העלה בעל האבני ישפה דרק יכסה וא״צ בסילוק (גם אני אודך, מתשובותיו, סי׳ נא ענף ח). ולפי״ז נראה דנקטו בטעמו של הרוקח.

ועיין במשנה ברורה (קפ, סקי״א) דהביא את שני הטעמים. וכן בספר חיי משה (ח״ב קפ עמוד תכא) הביא את שני הצדדים בזה.

הסבר שלישי חזיתי דמובא בשיירי כנה״ג (בהגהת ב״י קפ אות ב), ואלו דבריו:

> מפי החבר רבנו שמחה... ובשם בן דינאי מצאתי לפי שבברכת יעקב היא מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש ובברכת עשו היא ועל חרבך תחיה, לכן עתה בברכת המזון שמזכירין ברכת הארץ שהיא ברכתו של יעקב מכסין הסכין שהיא ברכתו של עשו, כי לא ינוח שבט הרשעים על גורל הצדיקים.

וציין במטה משה (סי׳ שד) כי אין חרבו של מלאך המות שולט בזמן שמברכין ברכת המזון (לכן מכסין הסכין לרמוז לזה דבשעת ברכת המזון אין חרבו של מלאך המות שולט). ולפי שיטה סגי בכיסוי (כשיטת הרוקח ומרן השו״ע).

טעם נוסף הובא בכף החיים (קפ אות טו): בשער רוה״ק בשם האריז״ל כתוב: שמי שהוא משורש קין יזהר להסירו בעת ברכת המזון ולא יספיק לכסותם בלבד, יען כי כלי הזיין הם בקין כנודע״. אלא דאומר כי אינני מביא בדברי קבלה. ואולי מספק היה מקום להחמיר (בצירוף שיטת רבי שמחה). וכן סובר כף החיים דיש להסירו לגמרי (וע״ע בדבריו קסז, סקמ״א).

---

[1] אציין שאינני נכנס כלל לדין כיסוי סכין בשבת, דמצינו בזה מחלוקת גדולה, ואכמ״ל.

מדברי הבן איש חי (פרשת שלח-לך אות ד. פרשת חקת אות ו) עולה דאין להשאיר שום סכין על השולחן בשעה שמברך (ואף לא מכוסה).

וראיתי בברכת המזון לגר"צ יברוב שהביא בשם החזו"א שאפילו סכין עם מכסה הנסגר כסה בברכת המזון (וע"ע בארחות רבינו ח"א עמוד פה). וכן הובא בשו"ת משנת יוסף (ה, מב אות ז) שאצל הגר"א מבעלזא "קיפל הגבאי את הסכין, הלהב לתוך הידית והכניסו לכיסו" (וע"ע בספר גם אני אודך מבעל האבני ישפה סי' נ ענף ט דיש לכסות כולו ולא רק הלהב עיי"ש). וראיתי דכתב בזה בשו"ת דברי בניהו (ז, יב) כי יש שמקלים באולר כשמקפלו ויש מחמירים לכסות את כולו, וציין דע"פ האר"י ראוי להסירו לגמרי מהשולחן.[2]

ועיין בשו"ת ויען דוד (א, כח) שדן אם צריך להסיר את כל הסכינים הנמצאים בשלחן אף שסועד בשלחן גדול עם הרבה מסובים או שדי להסיר רק את הסכין המונח לידו, והעלה שכיון דהוי להיכרא בעלמא די כשמסיר את הסכין שלידו (וכן הביאו בספר פסקי תשובות על המשנ"ב קפ הערה 24).

העולה לדינא: גם כאשר האולר סגור (והסכין מקופל בתוכו) ראוי לסלקו מהשולחן בשעת ברכת המזון. ואם קשה לו לקום וסלקו משם או חושש שאם יסלקנו יגנב וכדו', אזי סגי שיכסה את האולר .

[2] ולילימוד זכות על המקלין בעניין סכין בברכת המזון, ניתן להביא את דברי ערוך השלחן (קפ, ה): "ודע דעכשיו אין רגילין ליזהר בזה ואין מכסין הסכינים בשעת ברהמ"ז" (וכ"כ גם בשו"ת רבבות אפרים ז, רכ). וכן מצינו בשולחן ערוך המקוצר רצאבי (ח"א לב הערה כא) דבתימן לא היה סכין על השולחן כלל בשעת האכילה. וע"ע בספר גם אני אודך לגרב"כ דדון (סי' קנה).

לו. סדר הקדימה במזיגת כוס ומים אחרונים

כאשר מזמנים על כוס יין, האם קודם יש למזוג את הכוס ולאחריה לעשות מים אחרונים או להיפך דיש להקדים את המים אחרונים.

המשנה במסכת ברכות (נא, ב) מביאה מחלוקת לגבי נטילת ידיים בתחילת הסעודה. בית שמאי אומרים: נוטלין לידים ואח״כ מוזגים את הכוס. ובית הלל אומרים: מוזגין את הכוס ואח״כ נוטלין לידים. ומבואר בגמרא כי טעמם של בית הלל הוא דבעינן תכף לנטילה ברכה. כלומר, אם היה מוזג קודם את כוס היין ורק אחר כך נוטל, היה נוצר הפסק בין הנטילה לברכה.

ושנינו בתוספתא (ברכות ה, כז): ״מוזגין את הכוס ואח״כ נוטלין לידים שאם אתה אומר נוטלין תחלה שמא יטמאו משקין של ידים מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את הידים אלא מוזגין את הכוס ואח״כ נוטלין לידים״.

ומובא במחצית השקל (קפא) דדין זה של תיכף לנטילה ברכה, אמרינן לגבי מים אחרונים. וכיוון שהמזיגה יוצרת הפסק, לפיכך יש למזוג את הכוס ולאחר מכן לעשות מים אחרונים. וע״ע בזה בדברי רבנו ירוחם (נתיב טז. הובא במג״א ריש סי׳ קפא). וכן פסק בשולחן ערוך הרב (קפא, ו): ״ולכן מוזגין כוס של ברכת המזון קודם הנטילה, כדי לתכוף הנטילה לברכה בכל מה דאפשר״. והכי העלו גם ערוך השלחן (קפא, ו) והקיצור שולחן ערוך (מה, ב).

וכן הורה בכף החיים (קפא, סק״ג), ואלו דבריו: ״מדיחין וממלאין ונותנין אותו לפני המברך קודם שנוטלין הידים״, וחזיתי דהכי העלה בספר בירורי חיים (ה, פד) ד״מוזגין הכוס של ברכה לברהמ״ז, ואח״כ נוטלין את הידים במים אחרונים״. וכן משמע מהפסקי תשובות על המשנ״ב (קפא אות ה).

ואציין כי המור וקציעה חולק על כך (וחושש שמא יטנף הכוס בידיים מזוהמות, ועיין בכיוון זה בדברי המאירי בברכות נב) וסובר דקודם יטול ידיו ואח״כ ימזוג הכוס, וכ״כ גם בסידור בית יעקב, וע״ע בספר חיי משה (ח״ב עמוד תל). וכן העיר המגן אברהם כי מסדר הסימנים בשולחן ערוך לכאורה עולה שקודם יש ליטול ידיים ורק אחר כך יש למזוג את הכוס.

לז. תפילה בנוסח שונה

נשאלנו בהאי לישנא: אדם שהוא אשכנזי או ספרדי והוא אינו יודע בטוב את נוסח התפילה של שחרית ומנחה וערבית בעל פה או שמתפלל בבית הכנסת שאין בו סידורים כנוסח שהוא נוהג להתפלל וכן אם הוא סועד במסעדה ואוכל לחם ואין שם ברכת המזון כפי הנוסח שהוא נוהג לברך. האם יוכל לברך בכל נוסח שיש לפניו אע"פ שאינו נוסחו והיינו אם הוא אשכנזי האם יוכל להתפלל בנוסח ספרדי וכן להיפך או בכל נוסח שנמצא לפניו כגון בסידור ספרד כמנהג החסידים או תהלת ה' כמנהג חב"ד. וכל המטרה בזה היא כדי שלא יתבלבל בתפילה או בברכת המזון כי אינו יודע בטוב את הנוסח בעל פה.

השולחן ערוך (קפז, ג) פסק בהלכות ברכת המזון: "אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם מחזירין אותו". מלשונו יכולים אנו לדייק דרק זהו לעיכובא, אך שאר השינויים שיש בנוסחות בין ספרדים לאשכנזים אינם לעיכובא. וממילא עולה שכאשר אין לו ברכון (או סידור) בנוסח שרגיל לברך/להתפלל, אזי בשביל שלא יתבלבל (או ידלג) יברך בנוסח הנמצא כעת לפניו, ואין זה מעכב כלל.

יתרה מכך, מצינו דמי שאינו יודע לברך שיברך את הנוסח המקוצר (עיין בכף החיים קפז, סק"ד), אלא שהעיר שם (כה"ח): "וזהו דוקא לשאינם יודעים לברך סדר ברכת המזון בארוכה ושלא יבטלו מ"ע דאורייתא, אבל להיודעים צריך לברך דוקא סדר ברכת המזון בארוכה משום דיש כסדרה רמזים וסודות נפלאים". כלומר, במקום צורך יכול אף לקצר ואין זה מעכב, וכ"ש נראה למימר דיאמר נוסח אחר (ויש בזה אף מעלה שיברך את הנוסח הארוך דיש בזה סודות ורמזים).

וכן, מצינו שבשו"ת מהרשד"ם (אורח-חיים לה) התיר לשנות את נוסח התפילה בכדי שהתפילה תהא מובנת יותר (ונוסיף, כ"ש בשאלתנו כשאין לו סידור אחר), וזו לשונו: "לע"ד לא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כי אם בדבר שיש נדנוד איסור... אבל בכי האי גוונא דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה, בהא פשיטא דלא שייך בה משום לא תטוש תורת אמך", וכן העלו להתיר בשו"ת דברי יוסף (א), בשו"ת ישכיל עבדי (ז, ח), בשו"ת יביע אומר (ו אורח-חיים י אות ז) ועוד (וע"ע בשו"ת אבני דרך ז, קלט). ועיין בשו"ת אדמו"ר הזקן (ב, מד) שסמך על המהרשד"ם, והעיר "כגון דא צריכין למודעי שמן הדין אין שום איסור בשינוי נוסחאות...", עיי"ש (וע"ע בספר מעדני שלמה, הלכות והליכות הגרשז"א עמוד סה).

וכתב עוד בשו"ת מהר"ם שי"ק (חושן-משפט כד ד"ה ויאע"ג): "מ"מ נ"ל מי שנפשו חשקה למנהג האחר... מצינו בגמרא וכן הוא בחובת הלבבות שלמצוה או מעשה שהאדם מוצא בנפשו חשק, בוודאי יש לזאת המצוה והמעשה שייכות לנשמתו טפי...", ואצלנו הרי עושה זאת לשם שמים שיוכל להתפלל/לברך כדבעי, ופשיטא שאין להחמיר בזה (וע"ע בעניין נוסח התפילה בספר התפילה והלכותיה ח"ג פ"ט).

לח. מסופק אם אמר בברכת המזון רצה

בין החברים היתה מחלוקת מה הדין באדם שמסופק אם אמר 'רצה' בברכת המזון בסעודת ליל שבת, האם עליו לחזור. נשמח שכת"ר יאמר לנו הדין ויציין מקור לכך?

בשו"ת יביע אומר (ז, כח) כתב שאינו חוזר וביסס סברתו ע"פ רבי שלמה קלוגר (חכמת-שלמה קפח, ו) שאימת שבת עליו ומסתמא הזכיר רצה. אולם בספר ברכת ה' (ח"ב עמוד שעב) חולק וסובר דבספק חוזר. והביא ראיה מהמסופק אם אמר בראש השנה, דלא אמרינן שם אימת יום הדין עליו, אלא אמרינן שמסתמא אדם אומר מה שרגיל תמיד לאומרו. וכ"כ בזה בשו"ת פעולת צדיק (ג, לה) והעלה דמספק לא יחזור, וכן פסקו הכי גם בשו"ת שמ"ש ומגן (ג אורח-חיים ח) ובשו"ת אברהם יגל (א, יב). ועיין בבן איש חי (פרשת חקת אותיות כ- כא).

בין הסברות דאין צריך לחזור בספק אם אמר רצה, שכן דווקא בתפילה אמרינן דחוזר, דהלוואי יתפלל אדם כל היום כולו, מה שאין כן לגבי ברכות. והכי איתא בלחם חמודות המובא בשער הציון. וע"ע בישועות יעקב (תכב, סק"ג) ובספר חיי משה (ח"ב סי' קפח).

אך נראה דאין זו שיטת האשכנזים, שהרי המשנה ברורה (קפח, סקט"ז) כתב במפורש שחוזר, וזו לשונו: "ולא הזכיר של שבת – ואפילו אם ספק לו אם הזכיר או לא תלינן דמסתמא בודאי לא הזכיר". וכן פסקו דמספק חוזר על ברכת המזון בשו"ת שבט הלוי (ד, יח אות ב), בשו"ת חשב האפוד (ג, סא), בשמירת שבת כהלכתה (נז, ז), בספר במחוקק במשענותם (עמוד קפא), בספר הלכה למעשה שפירא (אות סז עמוד שנא) ועוד. ועיין בחשוקי חמד עמ"ס ברכות (עמוד רצג), בשו"ת הר צבי (א, צ) ובשו"ת אדרת תפארת (א, יג).

אולם אעיר, כי אם מיירי באשה המסתפקת אם אמרה רצה, מצינו דרבים סברי דאינה חוזרת, והכי איתא בספר הליכות ביתה (יב, יד), בשו"ת רבבות אפרים (ו, קמח) ובספר פסקי תשובות על המשנ"ב (קפח הערה 18). וע"ע בשו"ת יגל יעקב (אורח-חיים כב).

העולה לדינא: אדם המסופק אם אמר 'רצה' בברכת המזון בסעודת ליל שבת, לפי האשכנזים יחזור. ואילו לפי הספרדים נראה דלא יחזור כאשר מסופק אם אמר 'רצה'.

לט. ברכת הסברס

מה מברכים על הסברס?

ראיתי שבשו״ת תורה מציון (אורח-חיים סז) כתב דברכתו אדמה, כיון שהוא מלא קוצים הן העץ והן קליפת הפרי, ירדה חשיבותו. והדבר היה פלא בעיני, ובייחוד דבכף החיים (רג, סק״ו) איתא שברכתו העץ, וכן פסקו גם בשו״ת הר צבי (אורח-חיים ח״ב קח), בקצות השלחן (מט, יז), בשו״ת יחוה דעת (ב, כא), בשו״ת יביע אומר (ז, כט אות יא), בשו״ת שבט הלוי (ד, כג), במקור חיים לגרח״ד הלוי (ח״ב פד, יז), בספר מראש צורים (כ, ב), בספר ופדויי ה׳ ישובון (יד), בספר וזאת הברכה (לוח הברכות) ובספר פסקי תשובות על המשנ״ב (רג אות ד). וטענת התורה מציון היא כי הכי יש להוכיח מדברי השולחן ערוך (רג, ב). ויל״ע טובא בדבריו, דזה בניגוד לפוסקים.

הגמרא במסכת ברכות (מ, א) אומרת: ״כל היכא דכי שקלת לפירי איתיה לגווזא והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת לפירי ליתיה לגווזא דהדר מפיק, לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה״.

ומצינו מלוקת ראשונים בהסבר זה. לפי רש״י, כל זמן שנוטלים פירות של שנה זו וחוזר העץ ומוציא פירות בכל שנה ושנה, דינן פירותיו העץ. אך אם כאשר נוטלים את הפירות, לא נשאר הגזע של העץ, שיחזור להוציא פירות, למרות שהשורשים נשארים לשנה הבאה, אין לברך על הפירות הללו עץ אלא אדמה. השולחן ערוך והרמ״א (רג) פסקו כרש״י שרק אם הגזע נשאר משנה לשנה מברכים עץ. ממילא עולה, כי יש לברך על הסברס בורא פרי העץ, שהרי הגזע שלו נשאר קבוע משנה לשנה.

אלא שבירושלמי (כלאיים סו״פ ה) איתא כי על מיני האטד (שיח קוצני) מברכים האדמה. והיה מקום למימר דהסברס הוא קוצני כמו האטד ותהא ברכתו אדמה. אלא דיש לומר דהאטד שעליו כתב הירושלמי שברכתו האדמה, זהו דווקא כשהגזע לא נשאר קבוע, אך אם הגזע נשאר קבוע משנה לשנה, למרות שהוא קוצני ברכתו העץ. עוד לגבי ברכת הסברס עיין בשו״ת דרכי דוד (אורח-חיים כח) ובעין יצחק (ח״ב כללי ספק-ברכות נב).

וע״ע בשו״ת אבני לוי (ב אורח-חיים יא) דהעלה שמותר לברך ברכת האילנות על עץ הסברס, עיי״ש.

העולה לדינא: יש לברך על הסברס ״בורא פרי העץ״.

מ. עיקר פוטר את הטפל בקידוש במקום סעודה

האם מי שאוכל בקידושא רבה קרקרים עם דג המלוח, ומטרת הקרקר היא להעביר את המליחות של הדג, וממילא מברך רק על הדג שהכל (ואינו מברך על הקרקר מזונות, דהרי העיקר פוטר את הטפל), יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה?

ואבאר, מיירי בספק גדול, דלכאורה כיון דהמזונות טפלים אין עליהם חשיבות. או שמא דסו״ס במציאות אכל מזונות. ולכאורה אי נימא דטפל ועיקר היינו דהטפל מחוייב בברכה אלא דנפטר בברכת העיקר וכאילו בירך על הטפל, א״כ הוא רק דין בדיני ברכות ולא איכפת לן מה שלא חשוב לברך עליו בפני עצמו דסו״ס מחוייב הוא ברכה. אבל אי נימא דעקרו מיניה ברכה י״ל דטפל אין עליו חשיבות (ועי׳ במשנ״ב קנח, סק״י). ואכן גם השמירת שבת כהלכתה (נד הערה סג) הסתפק בזה.

המשנה בברכות (מד, א) אומרת: ״הביאו לפניו מליח תחילה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפלה לו, זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפל״. בטעם הפטור עיין בחזו״א (אורח-חיים כז אות ט), בשו״ת להורות נתן (ד אורח-חיים י), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, מב) ועוד.

ראשית יש להעיר כי עצם המציאות איננה כל כך מצויה. שהרי אם אוכל כמות, אין למימר שהקרקר יהיה טפל, כדכתב המשנה־ברורה (ריב, סק״ג): ״שאם הוא תאב לאכול פת ג״כ, אף על פי שאוכלו עם המליח כהנהוג לאכול דג מלוח שקורין הערינ״ג עם פת, **אינה טפלה אליו** אפילו אם תאב להמליח יותר, וצריך לברך עליה המוציא ופוטר את המליח״.

וע״ע בעניין זה ברמב״ם (ברכות ג, ז), בשולחן ערוך (ריב, א), במשנה ברורה (סק״ג-ד), בשער הציון (סק״ט) ובטל חיים (ברכות א, טז ויז). ולפיכך לענ״ד יש לברך על הקרקר מזונות. וכ״כ במפורש בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (ריב אות ח) שצריך לברך גם על הקרקר, אף אם עיקר כוונתו היא לאכול את ההערינ״ג.

בספר אוצר התשובות לגרש״ד קליין (סי׳ קעה עמוד תקכ) כתב בהאי לישנא:

> האוכל קרקר עם הערינ״ג או עם שאר סלטים רק כדי ללפת את הקרקר, מברך רק בורא מיני מזונות. אם עיקר רצונו באכילת ההערינ״ג ואוכל גם מזונות כדי להפיג את המליחות, וע״י כן הוא נהנה גם מטעם הקרקר, מברך ב׳ ברכות ברכת מזונות וברכת שהכל.

וחזיתי דכתב בספר ברכת ה׳ (ח״ג י, יט):

> האוכל דג מלוח, ומפני שאינו יכול לסבול את מליחותו אוכל אחריו חתיכת פת או קרקר או פרוסת עגבניה או מלפפון, אם אינו מתכוין ליהנות מהם כלל אינו צריך לברך עליהם ונפטרים בברכת הדג, ובלבד שיתקיימו שאר התנאים הנזכרים לעיל בסעיף יב[1]. וכן הם נפטרים בברכה אחרונה של הדג, אם אכל שעור כזית [שלשים

[1] ואלו הם: א, שהיה בדעתו בשעה שבירך על הדג לאכול אחריו חתיכת פת או קרקר או פרוסת עגבניה או מלפפון או שדרכו לאוכלם אחריו רוב פעמים. ב, שעדיין לא בירך ברכה אחרונה על הדג. ג, שלא שינה מקומו באופן שנחשב היסח הדעת מהברכה הראשונה שבירך על הדג.

סמ״ק] מהדג. אבל אם מתכוין ליהנות מהם, צריך לברך עליהם את הברכה השייכת להם, ואינם נפטרים בברכת הדג. וכן צריך לברך ברכה אחרונה על הפת והקרקר אם אכל מהם שעור כזית, ואינם נפטרים בברכה אחרונה של הדג.

לגבי עצם השאלה, נראה דלא מהני, שהרי אין דין עצמי באכילת פת הבאה בכיסנין בכדי לקיים ״סעודה״ לעניין קידוש במקום סעודה, אלא צריך **אכילה חשובה**, רק שבסתמא, פת הבאה בכיסנין הוי בכלל ״אכילה חשובה״ לדינא [ואף שאינו מוסכם, עיין בשו״ת בנין עולם (או״ח ח), מ״מ כן המנהג וכדעת כמה אחרונים, וכ״כ המגן אברהם (רעג, סקי״א), האליה רבה (רעג), הברכי יוסף (רעג, סק״ו), המשנה ברורה (סקכ״ה), וע״ע בחזון עובדיה (שבת ח״ב עמ׳ קלז, ובעמ׳ קמב), ואין אחר המנהג כלום], אך אם פת הבאה בכיסנין הוי טפילה, ודאי דלא חשוב ״סעודה״ (הכי כתב לי הגר״ד אזולאי וכ״כ הגר״ר ערוסי). וע״ע בשו״ת ריח נרדי (א, ה).

וממילא כשיסעד את סעודתו השניה יחזור ויקדש (דהרי גם לאכילה הראשונה היה צריך לשמוע קידוש), ואז היכן שיאכל את הסעודה ייחשב לו כקידוש במקום סעודה. וכן חזיתי דפסק בשו״ת שבט הקהתי (ב, קיט) דאין זה קידוש במקום סעודה כשאוכל דג מלוח עם עוגה כדי למתק מרירות הדג. ועיי״ש שהביא משו״ת לבושי מרדכי (ב, ז) שנסתפק אם אוכל דג מלוח עם פת יותר מכביצה להיות טפל שלא יזיק המלוח, אי בעי לאוכלם בסוכה (וכתב דתלוי בטעם למה עיקר פוטר הטפל. דאם הטעם כיון שאינו אוכלן משום הנאה של גוף המאכל רק למתק, אז פטור מן הסוכה. אך אם הטעם דעיקר פוטר משום דכבר נפטר על ידי ברכת העיקר, א״כ לטעם זה אין לפוטרו מסוכה, עיי״ש).

וכ״כ לי הרה״ג שלמה דיכובסקי (מח״ס לב שומע לשלמה): ״נראה לי שהברכה קובעת את טיב הסעודה. ברכת שהכל מראה, כי לא מדובר בסעודת קבע אלא בסעודת ארעי, גם אם אוכל קרקרים כדי שביעה״.

מא. ברכת הגומל לאלרגי שנחנק

נשאלתי בהאי לישנא: האם בחורה[1] ספרדיה שחטפה אלרגיה מאגוז שאכלה וכמעט נחנקה, והוצרכה בטיפול נגד אלרגיה עד שיצאה מסכנה, צריכה להגיד הגומל בברכה (היא לא שכבה כמה ימים במיטה, אלא תוך כמה שעות הכל סודר).

לענ״ד דבר זה אינו מעשה נס, שכן ישנם ילדים רבים אשר אלרגיים למאכלים שונים (יש שאלרגים לאגוזים ובוטנים, ויש שאלרגים לחלב וכדו׳), וכמעט בכל מוסד לימודי נמצא ילד אלרגי, ומראש מדריכים את המוסד הלימודי שיהיה לו מזרק במזכירות (או בארון הכיתה), ואם האלרגי יאכל (או ייגע) ויהיו סימני אלרגיה, כיוון שזו סכנת חיים בשבילם, יזריקו לו במזרק, ואז תוך כמה שעות הכל מסתדר.

ונראה דמצד ההלכה, יש לחלק את שאלתנו לשני נושאים: הגומל על חולי, הגומל על נס (יציאה מסכנה).

הגומל על חולי: כאשר חכמים דברו על חולה, מצינו שהצריכו שהחולה ישכב במיטה (כחולה). התוספות (ברכות נד, ב ד״ה ׳ואימא׳), הרא״ש (ברכות ט, ג) ועוד, כתבו שבחולה שנפל למיטה צריך לברך ברכת הגומל (וע״ע בשו״ת הרשב״א א, פב. וברמב״ן שער המיחוש והובאו הדברים בבית-יוסף ריט).

ואינני נכנס כאן למחלוקת האם זה חולי של סכנה או לא[2]. בטעם הדין ביאר הרמב״ן (תורת-האדם, שער-המיחוש ענין רפואה) שזה להודות מפני שדומה כמו שהעלוהו לגרדום לידון (ע״פ שבת לב) וצריך פרקליטין גדולים להנצל ורחמיו של הקב״ה נעשו לו פרקליטין. וכן העלה בשו״ת הרשב״א (א, פב) וכתב שם: ״ואף על פי שנעשה לו נס פעמים רבות וניצל ממנו, מן השמים רחמוהו, ולאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא״, ומרן בשולחן ערוך (ריט, ח) הלך בעקבות הרמב״ן (ועיין במשנה ברורה סקכ״ד), וכן העלו כף החיים (ריט, סקמ״ו) ובשו״ת אור לציון (ח״ב יד, מד). ואף שלפי הספרדים סגי שעלה יום אחד למיטה (בעוד לאשכנזים שלשה ימים, וכן דעת הבן איש חי פרשת עקב אות ו). הכא אין אפילו יום אחד.

ויל״ע טובא, דאולי נימא ע״פ הדברים שבאנו מהרשב״א דאף שיש מזור כבר מוכן למכתו, אולי לא בכל ״שעתא ושעתא מתרחיש ניסא״, אך נראה לי דאין לומר זאת. שכן דרך העולם לטפל בדוקה ומוכנה לכך. ולא מצינו למשל במי שעבר התקף אסטמה ויש עמו משאף קבוע שיברך הגומל, שמא לא יתן המשאף מענה רפואי כמו שצריך (וכן לא מצינו שיש לחוש שהמשאף ימצא ריק או ייגמר).

אך, צ״ע, דכן אי מיירי בסכנה, נראה דאף אין צריך שיעלה למיטה. ועיין בזה במשנה ברורה (סקכ״ח) בשם המגן גיבורים, בשו״ת יחוה דעת (ד, יד בהערה. ובחזון-עובדיה ברכות עמוד שעג), בשו״ת שדה הארץ (ג, ז), בשו״ת אור לציון (יד הערה סקמ״ד), בספר בירך את אברהם (נט).

וכתב לי הרה״ג איתמר מחפוד (מח״ס שו״ת ברית הלוי): ״גם לענ״ד פשוט וכן אני מורה שאין צורך כלל עלה למיטה, אלא כל שראוי לעלות למיטה אפילו שהוא לא עלה, כי יש אנשים האוהבים להיות בחברת אנשים ואל״כ מכביד עליהם החולי, ואע״פ שודאי ראויים לעלות למיטה, שפיר דמי לברך

---

[1] בעניין ברכת הגומל לנשים, עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (ג, פח. ז, לו) דגם נשים צריכות לברך.

[2] ועיין בחזון עובדיה ברכות (עמוד שעא הערה כג. עמוד שעד הערה כה) שלדעת רוב הראשונים יש לברך בכל חולי ואין צריך סכנה (כהכרעת השולחן-ערוך). וע״ע בשו״ת הרדב״ז (ג, תקעב) ובספר דברי עני (ברכות ח״א עמוד שס).

הגומל דכל הצורך שיעלה למיטה אינו אלא כדי למחשב ליה שלא יהיה בגדר 'מיחוש' בעלמא עיין במשנ"ב (ריט, סקכ"ד)".

הגומל על נס: כאשר חכמים דברו על נס, נראה דכוונתם שמדובר על נס שבדרך הטבע אדם אינו ניצול ממנו והיה בסכנת חיים גמורה. אך בדבר שדרך הטבע להניצל ממנו, קשה להגדירו נס. וכיוון שכיום אנשים אלרגים הצלתם איננה נס, שכן ע"י הזרקת חומר נגד אלרגיה הדברים מסתדרים באופן כמעט מיידי, אין להגדירו כנס. וחזיתי שלמי שנתקע לו עצם בגרון (אף שמיירי בסכנה, עד כדי כך שמחללין ע"כ שבת), לא פשיטא שיברך, אז על אחת כמה וכמה אצלנו. לגבי עצם בגרון שנתקע עיין בשו"ת דברי נחמיה (יד) שנשאר בצ"ע, וכן הובא בשדי חמד (אסופת-דברים ברכות ב אות יד), בכף החיים (ריט אות י) ובספר חיי משה (ח"ב עמוד תרנד) והעלו שיברך בלא שם ומלכות (וע"ע בספר גם אני אודך חליוה יז, ט).

כמו כן, לגבי טיסה במטוס מצינו שהפוסקים העלו שיברך הגומל (עיין בשו"ת אגרות משה או"ח ב, נט. ובדברינו בשו"ת אבני דרך ז, קסא. ח, קעז), דבלי המטוס האדם יתרסק (יהיה בסכנת מוות), ולכאורה ה"ה (דבלי המזרק יהא בסכנת מוות). אך זה אינו, וכי חולה הסובל מסכרת ואכל דבר המזיק, יברך הגומל, והרי יש לו מזרק אינסולין הנועד לאזן את רמת הסוכר בדם (ואמנם אם לא יאזן את רמת הסוכר יסתכן), ואף אחד לא העלה בדעתו דכל פעם שמזריק (כיוון שהיה בסכנה, והסוכר לא היה מאוזן) שיברך הגומל.

אך ראיתי לגבי אדם שנפל מסולם ולא נפל למשכב (ולא חלה) שכתב הרדב"ז (ג, תקעב) דיברך בלי שם ומלכות. ועיין בשער הציון (ריח, סקכ"ט). וכן הובא בשערי תשובה (ריח, סק"ד). וע"ע בבן איש חי (פרשת עקב) דאם נפל עליו כותל וכיוצא בשאר סכנות, יברך בלא שם ומלכות על ידי עשרה אנשים, ויכוון בלבו השם ומלכות.

ואף שמצינו שמי ששתה סם מוות וניצול מברך הגומל (עיין בשו"ת לב חיים ג, כג או"ח אות י. כף החיים ריט, סקמ"ח. טוב להודות עמוד קכא[3]). הכא אין לדמות לסם מוות, שכן נגד אלרגיות יש תרופה (מזרק) פשוטה שמצילה, ולא מיירי כיום שצריך להילחם על חייו. אולם אם לא היה מזרק נגד האלרגיה בקרבת מקום, ואז מיירי ממש כסכנה (עד שהביאו המזרק), בזה יתכן שיש לברך (וצ"ע, האם הדין יהא תלוי היכא הרופא נמצא, דאם נמצא בקרבת מקום אין לברך הגומל, ואם לא נמצא בקרבת מקום יברכו הגומל).

אולם ידידי הגר"ד אזולאי חלק עלי והעלה: "פשוט שיש לו לברך הגומל, שהרי היה בסכנה גמורה. ואף שלא 'נפל למשכב', מ"מ היה גרוע מזה ב"מ, שהרי היה בסכנה גמורה. ואין נפילה למשכב **סיבה** לברכה, אלא **סימן**, שמסתמא מי שנפל למשכב, הרי הוא בגדר חולי גדול, וכ"ש בנד"ד שהוא חולי אנוש. והגם שיש לו רפואה ידועה למכתו, ורפואתו זמינה, מ"מ אין זה מגרע את הגדרתו כ'חולה' (שיש בו סכנה), ולכן ברור לפענ"ד שיש לו לברך הגומל, ואין לך 'עלה לגרדום' גדול מזה". וכן דעת האורחותיך למדני כמובא בהערה.[4]

---

[3] וע"ע בזה בספר ברכת ה' (ח"ד עמוד תכה אות יט) ובשו"ת ויצבור יוסף (א, פא).

[4] אלו דברי האורחותיך למדני: **בתחילה** יש לברר אם בעינן "עלה למטה" כדי לברך ברכת הגומל, שנראה בנד"ד שבחורה זו לא עלתה למטה אף שהיתה לה סכנה. כתב מרן (ריט, ח) "בכל חולי צריך לברך אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל **שעלה למטה וירד** מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום (פי' מעלות שעושין דיינים לשבת כשדנין) לידון". והמקור לדבריו הוא הרמב"ן והרשב"א כמ"ש בב"י (אלא יש טעות סופר בב"י, ובמקום הרא"ש צ"ל הרשב"א, דהיינו מ"ש הרשב"א א, פב). ויש לחקור לגבי חולה שאין בו סכנה, אם הדמיון לגרדום הוא מגוף הדין, דהיינו שהמטה

של חולה דומה ממש לגרדום, שבשניהם הוא עולה לדון ושוב יורד, ולכן תקנו חז"ל ברכת הגומל דוקא כשהחולה עלה למטה שדמיון המטה לגרדום הוא לעיכובא. או שמא י"ל שעלה למטה רק סימנא בעלמא שהוא חולה, ואין עליית למטה לעיכובא, ולכן אף אם הוא חולה שא"ב סכנה ולא עלה למטה עדיין הוא יכול לברך ברכת הגומל כשהוא נתרפא. וראיתי שכתב מרן (שכח, יז) לגבי חולה שאין בו סכנה: "חולה שנפל מחמת חוליו למשכב ואין בו סכנה", וכתב הרמ"א "או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו, שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי". נראה ממ"ש הרמ"א שה"ה לגבי גומל י"ל שמי שמצטער כל גופו, אף שהוא הולך ולא נפל למשכב, הוא כנפל למשכב דמי, ולכן יש לו לברך ברכת הגומל כשהוא נתרפא. וכן נראה, שהמקור לדברי הרמ"א הוא מ"ש הרב המגיד (הל' שבת ב, י) וז"ל "חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו ע"י נכרי כיצד אומרין וכו'. מימרא פ' מפנין (שבת קכט), ופירוש דוקא בדבר שיש בו ממנו חולי **לכל גופו** של אדם כגון חיה ל' יום, וכגון לכחול העין בסוף האוכלא, שהוא **נופל למשכב** או **מצטער וחולה ממנו**, אבל חושש והוא מתחזק והולך כבריא אין מתירין לו אפילו שבות דדבריהם... ע"כ כתב **הרשב"א** ז"ל **בשם הרמב"ן** ז"ל ודברים ברורים הם". הרי לדעת הרמב"ן והרשב"א לא בעינן נפל למשכב דוקא כדי לומר שהוא חולה שא"ב סכנה, ולכן ה"ה י"ל שכשכתבו הרמב"ן והרשב"א לגבי ברכת הגומל שחולה שא"ב סכנה צריך לברך, שלאו דוקא עלה למטה אלא ה"ה אם רק מצטער כל גופו יש לו לברך.

אלא אין זה מוכרח, שעדיין י"ל שכשתקנו חז"ל לברך ברכת הגומל בחולה שא"ב סכנה הם רצו דוקא בדמיון של עלה לגרדום הנ"ל, ולכן הם תקנו ברכת הגומל שלא כדמצינו לגבי דיני חולה שא"ב סכנה בשבת, אלא רק כדמצינו לגבי גרדום, דהיינו דבעינן עלה למטה דוקא כיון שהמטה דומה ממש לגרדום. וכתב הב"י בשם הרמב"ן שהמקור לרמב"ן הוא כמ"ש בשבת לב. "ת"ר מי שחלה ונטה למות אומרים לו התודה שכן כל המומתין מתודין, אדם יוצא לשוק יהי דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט, חש בראשו יהי דומה בעיניו כמי שנתנוהו בקולר, עלה למטה ונפל יהי דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגרדום לידון, שכל העולה לגרדום לידון אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול ואם לאו אינו ניצול, ואלו הן פרקליטין של אדם תשובה ומעשים טובים...". ופירש"י שם "דומה כמו שנמסר לסרדיוט - להוליכו לפני השופט. חש בראשו - חששה בעלמא מיחוש קל. נתנוהו בקולר - הוי טפי משנמסר לסרדיוט, וגרוע מעולה לגרדום שאין דנין שם אלא להריגה ועל סרחון חמור וצריך פרקליטין גדולים. עלה למטה - שחלה הרבה שצריך לעלות וליפול למשכב". ויש לדון בדמיונות אלו. נראה לומר "שאדם שיוצא לשוק", הוא דומה לסרדיות שהוליכו דרך השוק לשופט. ומ"ש "חש בראשו יהי דומה בעיניו כמי שנתנוהו בקולר", נראה שהקולר הוא על צוארו, כמ"ש בירושלמי נדרים (ט, א) "אילו היית יודע שהנודר כאילו נותן קולר על צווארו", ולכן מטעם זה הוא חש בראשו, כיון שהקולר הוא מחנק בסיס ראשו. ולכן משום זה כתוב בגמ' "חש בראשו" ולא כתוב חש בבטנו או רגלו או אבר אחר. ולכן מצינו שיש ממש שייכות בין מצב האיש (הליכה בשוק, או חש בראשו), ובין הדמיונות (לסרדיות שהוליכו דרך השוק, וקולר בצווארו). ולכן כשכתוב בגמ' "עלה למטה ונפל, יהי דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגרדום לידון", אף זה מיירי שיש שייכות ממש בין המצב והדמיון, שמי שעלה למטה דומה ממש למי שעלה לגרדום שצורת המטה דומה לצורת הגרדום, ואין לומר לאו דוקא עלה למטה, אלא ה"ה מצטער כל גופו, שזה אינו, דמשמע ממה דמצינו לגבי הליכה בשוק וחש בראשו, שהגמ' מיירי שיש דמיון ממש, ולכן צ"ל שעלה למטה דוקא הוא. **ולפי** זה י"ל שכשהרמב"ן כתב לגבי ברכת הגומל שאף חולה שא"ב סכנה צריך לברך כיון שהוא עלה למטה וכדמצינו בגמ' שבת לב. משמע שהוא מיירי דוקא באופן שיש דמיון ממש, ואין לכלול עם זה אף מי שמצטער בכל גופו אף כשהוא לא עלה למטה.

מ"מ י"ל שמה שחידש הרמב"ן הוא רק לגבי חולה שא"ב סכנה, שבזה בעינן עלה למטה דוקא, שכל דין חולה שא"ב סכנה לגבי ברכת גומל הוא חידוש, ולכן י"ל שאין לנו אלא חידושו, דהיינו שהוא ממש עלה לדבר שנראה כגרדום, שהוא מטתו, אבל לא בשאר חולה שא"ב סכנה כגון מצטער בכל גופו שלא עלה למטה. אמנם בחולה שיש בו סכנה לא בעינן עלה למטה כלל, שהוא פשוט שהוא צריך לברך אף כשהוא לא עלה למטה. ויש ללמוד כל זה ממ"ש בתהלים (קז. (שזה המקור לברכת הגומל לחולה, בברכות נד:) "כל אכל תתעב נפשם, ויגיעו עד שערי מות... ישלח דבריו וירפאם וימלט **משחיתותם**. יודו לה' חסדו...". הרי פסוקים אלו דברו דוקא כשיש סכנת נפשות, דהיינו "שערי מות", ו"שחיתותם", ולכן כל חולה שיש לו סכנה שהגיע לשערי מות יש לו לברך ברכת הגומל, מה לי אם הוא עלה למטה או לא, שהפסוקים לא הזכירו "מטה" כלל. ולכן כל שהגיע לסכנת נפשות ודאי שיש לו לברך כשהוא נתרפא. אלא כיון שהוא לא נזכר בפסוק חולה שאין בו סכנה, חידש הרמב"ן שאף הוא צריך לברך, אלא זה קשה, שהלא הפסוק מיירי דוקא במי שהגיע לסכנה, ולכן איך יכול הרמב"ן לומר שאף חולה שאין בו סכנה צריך לברך. אלא חידש הרמב"ן שכיון דמצינו בגמ' שבת הנ"ל שאף מי שעלה למטה דומה למי שעלה לגרדום, אף חולה שא"ב סכנה יש לו לברך ברכת גומל,

אבל אין לנו אלא חידושו, שרק מי שעלה למטה דומה ממש לעלה לגרדום כיון שצורת המטה דומה לצורת הגרדום, וכן כוונת הגמ׳ הנ״ל כפי מה שביארתי לעיל, ולכן מי שהוא חולה שא״ב סכנה מטעם מצטער כל גופו ואינו עלה למטה, אין לו לברך ברכת הגומל שאין אצלו הדמיון של עלה לגרדום.

ולפי כל זה מצינו, שפשוט לרמב״ן שכל חולה שהגיע לסכנה צריך לברך ברכת הגומל אף כשהוא לא עלה למטה, שהרי הוא בכלל הגיע ״עד שערי מות״. ולכן לדוגמא, מי שמרגיש קצת סחרחורת, ושוב נמצא שהלחץ דם שלו גבוה מאד והוא בכלל סכנה, אף שהוא לא עלה למטה יש לו לברך ברכת הגומל כשהוא נתרפא והוא מרגיש טוב, שהוא כבר הגיע עד שערי מות. ומי שהיה לו שבץ חלקי, והתסמינים הם רק בראשו, כגון שהוא אינו יכול לדבר או צד אחד של פניו צונח, אף שהוא לא נפל למשכב יש לו לברך ברכת הגומל כשהוא נתרפא. ולכן ה״ה בנד״ד כיון שבחורה זו הגיעה עד שערי מות, אף כשהיא לא עלתה למטה עדיין היא צריכה לברך ברכת הגומל.

ראיתי שכתב כת״ר ״כאשר חכמים דברו על חולה, מצינו שהצריכו שהחולה ישכב במיטה (כחולה). התוספות (ברכות נד, ב), הרא״ש (שם ט, ג) ועוד, כתבו שבחולה שנפל למיטה צריך לברך ברכת הגומל״, ולענ״ד זה רק לגבי חולה שאין בו סכנה, אבל בחולה שיש בו סכנה, הוא צריך לברך אף כשהוא לא עלה למטה, שהרי הוא הגיע לשערי מות, ולא הזכיר הפסוק ״עלה למטה״ כלל, שזה רק שייך בחולה שא״ב סכנה. ומה שהביא כת״ר דברי התוספות בברכות ״ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא. ה״ר יוסף״, נראה שכוונת התוספות רק לאפוקי מי שאינו אפילו בגדר חולה שאין בו סכנה כגון חש בראשו, אבל אה״נ שהתוספות מודו שמי שיש לו סכנה ממש צריך לברך אף כשהוא לא עלה למטה, וכפשט הפסוקים בתהלים. וכן נראה מהמרדכי שם אות ריב. שכתב ״ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ולא נפל למטה לא״. הרי ׳הנפל למטה׳ רק בא לאפוקי ״חש בראשו״ שלא נפל למטה, והוא לא בא לאפוקי חולה שיש לו סכנה שלא נפל למטה. וכן יש לפרש בדברי הרמב״ן (עיין בב״י שהביא לשונו) ״דלאו דוקא בחולי שיש בו סכנה ולא במכה של חלל דוקא, אלא כל שעלה למטה וירד צריך להודות...״. וי״ל ש״עלה למטה״ שייך רק לגבי חולה שאין בו סכנה, ולא בא לכלול אף חולה שיש בו סכנה, שזה כבר מבואר בפסוקים הנ״ל שיש לו לברך אף כשהוא לא עלה למטה. וכן נראה ממ״ש בספר הבתים (הל׳ ברכות שער יב, ו) ״כתב רמב״ן ברכת חולה שאמרו כל חולה **אפילו אין בו סכנה**, אלא כל שעלה למטה וירד צריך להודות״, יותר נראה מזה ש״עלה למטה״ שייך דוקא לגבי חולה שאין בו סכנה. **ואה״נ** שכתב בספר אהל מועד (שער הברכות דרך ג) ״ומי שהיה חולה כל שעלה למטה מחמת אותו חולי כשעומד צריך להודות״, ונראה מזה שבכל חולה בעינן עלה למטה. אלא יותר נראה שהוא לא בא לחלוק על מה שנראה מהתוספות והרמב״ן הנ״ל אלא הוא רק קיצר בלשונו, ואף הוא מודה דאה״נ אם יש חולה שיש בו סכנה שלא עלה למטה שעדיין יש לו להודות. ונראה שהטעם שהראשונים לא כתבו בפירוש שאף כשיש לו סכנה הוא חייב לברך כשהוא לא נפל למטה, הוא מפני שבזמנם הוא היה דבר דלא שכיח, משא״כ בזמנינו.

וגם כתב כת״ר, ״ואף שלפי הספרדים סגי שעלה יום אחד למיטה (בעוד לאשכנזים שלשה ימים, וכן דעת הבן איש חי פרשת עקב אות ו) הכא אין אפילו יום אחד״. ולענ״ד אם החולה הגיע עד סכנה, אז אפילו אם זה רק לשעה אחת יש לו לברך, שהרי הוא כבר הגיע עד ״שערי מות״ כמ״ש בפסוק הנ״ל. ומה לי שעה ומה לי יום, הלא הקב״ה ״ישלח דבריו וירפאם וימלט משחיתותם״. וכן הוא, שכתב הביאור הלכה (ריט, ח ד״ה כגון) לגבי סברת הט״ז שכתב דבעינן עלה למטה ג׳ ימים כדי לברך ברכת גומל, ״ואם יש מקום לסברתו הוא רק לשיטת המחבר שכל החלה אע״פ שאין בו סכנה אעפ״כ דומה למי שהעלוהו לגרדום, ע״ז אפשר לומר דכל זה דוקא בחולה ג׳ ימים...״. הרי אם קבלנו דברי הט״ז, אז זה רק לגבי חולה שא״ב סכנה, אבל בחולה שיש בו סכנה לא בעינן ג׳ ימים, וממילא אף יום אחד לא בעינן כיון שאין שיעור לזה אלא כל מה שהוא הגיע לשערי מות נחשב סכנה והוא יכול לברך כשהוא נתרפא. אלא יותר נראה שאף בחולה שא״ב סכנה מרן לא סבר כהט״ז, וזה כמ״ש הכה״ח שם אות מו: ״...אבל לסברת מרן ז״ל א״צ ג׳ ימים אלא כל שעלה למטה מחמת חולה וירד צריך לברך״. ועיין עוד בזה ביחוה דעת (ד, יד בהערה). וגם נראה שאין לומר סב״ל ושיש לחוש לדעת הט״ז, וזה כמו שכבר כתבתי באורחותיך למדני (ג, יד. ד, ל).

וגם יש להעיר על מ״ש כת״ר, ״ולדינא הורתי שלא תברך את ברכת הגומל ותכוון בברכות השחר, בברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל (עיין בהליכות שלמה כג, ח...). ויש להעיר, שבנוסח ברכת הגומל הוא הזכיר ״חייבים״, דהיינו ״הגומל לחייבים טובות״, דמשמע שאיש זה היה חייב והקב״ה הציל אותו, ואם הוא לא הזכיר שהוא היה חייב, אז העיקר חסר מהברכה. ואה״נ הגירסא שלנו בגמ׳ ברכות נד: הוא רק ״אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים״, אלא כתב הכסף משנה בהל׳ ברכות פ״י הל״ח. על מ״ש במרב״ם לברך ״חייבים״, ״ומה שכתב היא גירסת רבינו והרי״ף

והרא"ש, ודלא ככתוב בגמרות שלנו מאי מברך הגומל חסדים טובות". וכן הוא בב"י (ריט ד"ה מאי) וגם הוא פירש "חייבים", וז"ל "דהיינו שהם רשעים דתרגום רשע חייבא, עכ"ד גומל להם טובות, וגם אני כאחד מהם שאע"פ שאיני הגון גמלני כל טוב". ולכן נראה שעיקר הברכה להזכיר "חייבים". וכן נראה ממ"ש בגמ' "בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא", אף זה משמע שהוא היה ראוי "לעפרא" והקב"ה הציל אותו, אבל אם הוא רק אמר "גומל חסדים טובים לעמו ישראל" כדמצינו בברכות השחר, הוא לא הזכיר "חייבים" כלל. ולכן י"ל שהוא לא יי"ח. וכן נראה, שהלא כתב מרן (ריט, ט) "הני ארבעה לאו דוקא דה"ה למי שנעשה לו נס... וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא. וטוב לברך בלא שם ומלכות". ויש לשאול, למה לא כתב מרן שיש לו לכוין לצאת י"ח בברכות השחר כשהוא מברך "גומל חסדים טובים לעמו ישראל". אלא נראה שפשוט למרן שאין זה מועיל כלל, והוא יותר טוב לברך הברכה הראויה, אלא בלי שו"מ. וכ"ש אם הוא יכול לברך שו"מ בהרהור, שזה מועיל לדעת הרמב"ם והסמ"ג וכמ"ש הגן המלך ס"כג. וכן כתבו כמה אחרונים שכשיש ספק יש לו לברך עוד פעם ויש לברך שו"מ בהרהור. עכ"פ בנד"ד נראה למסקנה שיש לבחורה זו לברך ברכת הגומל כיון שהיא היתה בסכנה.

אחר שהערתי לו על דבריו, כתב לי בזה מכתב נוסף ואלו דבריו: כתב כת"ר, "ישנם ילדים רבים אשר אלרגיים למאכלים שונים (יש שאלרגים לאגוזים ובוטנים, ויש שאלרגים לחלב וכדו'), וכמעט בכל מוסד לימודי נמצא ילד אלרגי, ומראש מדריכים את המוסד הלימודי שיהיה לו מזרק במזכירות (או בארון הכיתה), ואם האלרגי יאכל (או ייגע) ויהיו סימני אלרגיה, כיוון שזו סכנת חיים בשבילם, יזריקו לו במזרק, ואז תוך כמה שעות הכל מסתדר. והאם נימא דצריך לברך הגומל, הרי קיים מזרק, תרופה הפותרת את הבעיה, ומראש עוצרת את מצב הסכנה. כלומר, דרך העולם לטיפול בדוקה ומוכנה לכך. ולא מצינו למשל במי שעבר התקף אסטמה ויש עמו משאף קבוע שיברך הגומל, שמא לא יתן המשאף מענה רפואי כמו שצריך (וכן לא מצינו שיש לחוש שהמשאף ימצא ריק או ייגמר). וכי חולה הסובל מסכרת ואכל דבר המזיק, יברך הגומל, והרי יש לו מזרק אינסולין הנועד לאזן את רמת הסוכר בדם (ואמנם אם לא יאזן את רמת הסוכר יסתכן), ואף אחד לא העלה בדעתו דכל פעם שמזריק (כיוון שהיה בסכנה, והסוכר לא היה מאוזן) שיברך הגומל. וממילא אם היה מזרק בקרבת מקום, אין לברך הגומל בשם ומלכות" ע"כ דברי כת"ר.

ויש להשיב. נראה שהעיקר הוא שאם חולים אלו עושים את הטיפול קודם שהם הגיעו ל"סכנה", אז אין להם לברך, אבל אם הם הגיעו לסכנה ואז הם עושים את הטיפול, אז יש להם לברך. ולפי זה י"ל לגבי מי שיש לו אסטמה, אם הוא מרגיש קצת קוצר נשימה, אין זה בכלל "סכנה", שאף איש בריא שרץ בדרך מרגיש קוצר נשימה, ואין הוא בכלל "סכנה". ואף כמה בני אדם שיש להם אסטמה הם עדיין מרגישים קצת קוצר רוח יום אחר יום אף כשהם משתמשים במשאף, ואין הם בכלל "סכנה". אולם אם מי שיש לו אסטמה כבר הגיע למצב כשהוא קוצר נשימה מאד והוא בכלל סכנה, אז יש לו לברך כשהוא נתרפא. וכן לגבי מי שיש לו סכרת ואכל מאכל שיש בו הרבה סוכר, וקודם שיש לו תסמינים מזה הוא מזריק אינסולין לעצמו, אין לו לברך כיון שעדיין אין לו תסמינים שהוא בסכנה. ואף אם יש תסמינים הכל לפי המציאות, שכמה פעמים יש קצת רמת הסוכר בדם, ואין זה בכלל סכנה כלל, ולכן בזה אין לו לברך אף שיש לו קצת תסמינים. והכל לפי הענין. וכל זה דומה לרודף שרץ אחר איזה איש להרגו, וקודם שהגיע הרודף לנרדף הנרדף הורג את הרודף, שאין לומר בזה שהנרדף צריך לברך ברכת הגומל, שהרי עדיין אין שום נזק לנרדף. וכן הוא לגבי מחלות אלו, שאם האיש אינו מרגיש תסמינים שהם סימנים לסכנה, אין לו לברך. וכן י"ל לגבי אלרגיה, שאם הוא אוכל איזה מאכל שגורם את האלרגיה, וקודם שהוא מרגיש תסמינים של סכנה הוא מזריק את עצמו בטיפול, אין לו לברך ברכת הגומל. אולם אם יש לו תסמינים של סכנה כגון גרונו מתנפח ומשום זה הוא אינו יכול לנשום, אז ודאי שהוא צריך לברך כשהוא נתרפא. ולפי זה יש לדון בשאלה של כת"ר, שכתב כת"ר, "נשאלתי בהאי לישנא: האם בחורה ספרדיה שחטפה אלרגיה מאגוז שאכלה וכמעט נחנקה, והוצרכה בטיפול נגד אלרגיה עד שיצאה מסכנה, צריכה להגיד הגומל בברכה". נראה מזה שודאי שבחורה זו יש לה תסמינים של סכנה, שגרונה מתנפח והיא אינה יכולה לנשום, וזה הפירוש של "וכמעט נחנקה", ואף כתוב בשאלה "שיצאה מסכנה", משמע שהיא כבר הגיעה לסכנה. ולכן כשהיא נתרפאה היא צריכה לברך ברכת הגומל.

כתב כת"ר, "אף שמצינו שמי ששתה סם מוות וניצול מברך הגומל (עיין בשו"ת לב חיים ג, כג או"ח אות י. כף החיים ריט, סקמ"ח. טוב להודות עמוד קכא). הכא אין לדמות לסם מוות, שכן נגד אלרגיות יש תרופה (מזרק) פשוטה שמצילה, ולא מיירי כיום שצריך להילחם על חייו. אולם אם לא היה מזרק נגד האלרגיה בקרבת מקום, ואז מיירי ממש כסכנה (עד שהביאו המזרק), בזה יתכן שיש לברך (וצ"ע, האם הדין יהא תלוי היכא הרופא נמצא, דאם נמצא בקרבת מקום אין

לדינא הורתי שלא תברך את ברכת הגומל ותכוון בברכות השחר, בברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל (עיין בהליכות שלמה כג, ח. ובדבר הלכה שם אות י: "עצה זו עדיפא מלומר הנוסח כתקונו בלא שם ומלכות, דבלא שם ומלכות הרי לא הוי ברכה כלל, אלא רק מראה בזה רצונו להודות לה', אבל הגומל חסדים טובים ברכה גמורה היא"). **ואמנם השיג על דברי האורחותיך למדני ש"אם הוא רק אמר 'גומל חסדים טובים לעמו ישראל' כדמצינו בברכות השחר, הוא לא הזכיר 'חייבים' כלל. ולכן י"ל שהוא לא יי"ח". לענ"ד יצא, שהרי כתב במפורש המשנה ברורה** (ריט, סק"ד) **דהנוסח אינו מעכב, כל שהזכיר ענין הברכה** (היינו הודאה). **כמו כן, הדברים מפורשים בהליכות שלמה**[5]**, והוא כתב במפורש דא"צ לומר את המילה "חייבים", עיי"ש.**

אולם אעיר, כי אם היה מדובר בסכנת חיים גמורה, כגון שאין מזרק בקרבת מקום וכדו' (והיתה סכנת ממשית)**, אז אכן היה צריך לברך ברכת הגומל אף שלא עלתה על מיטה.**

לברך הגומל, ואם לא נמצא בקרבת מקום יברכו הגומל)". ויש להשיב. לענ"ד הכל תלוי באם יש לחולה תסמינים שהם סימנים לסכנה או לא, וכפי מה שביארתי לעיל.

כתב כת"ר "לגבי דברי כת"ר שאין לכוון לצאת בברכת הגומל חסדים טובים. אעיר שתי הערות: ראשית, הדברים מפורשים בהליכות שלמה, והוא כתב במפורש דא"צ לומר את המילה "חייבים", ואף שכת"ר יכול לחלוק עליו, אך זו דעה המובאת בפוסק חשוב. אולם תמוה בעיני שסיכם כת"ר: "אם הוא רק אמר 'גומל חסדים טובים לעמו ישראל' כדמצינו בברכות השחר, הוא לא הזכיר 'חייבים' כלל. ולכן י"ל שהוא לא יי"ח". לענ"ד יצא, שהרי כתוב במפורש המשנה ברורה (ריט, סק"ד) דהנוסח אינו מעכב, כל שהזכיר ענין הברכה (היינו הודאה)".

ויש להשיב. כתב המ"ב (ריט, סק"ד) לגבי ברכת הגומל "ונוסח זה אינו מעכב כל שאמר ענין הברכה כדלקמיה בס"ד" והוא כיון למ"ש מרן בסע' ד: "אם בירך אחר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא. וכן אם אמר ברוך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן, וענה אמן, יצא". והמקור למ"ש מרן הוא בטור שם, שכתב "ואם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא דגרסינן בפ' הרואה רב יהודה חליש ואיתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, אמר להו פטרתן מלאודויי". ויש להעיר על הטור על מ"ש ברישא "ואם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב", שנוסח זה לא נזכר בגמ' ולא בתוספות או הרא"ש שם, וגם בקיצור פסקי ברא"ש בברכות (ט אות ג) הוא כתב נוסח אחר, וז"ל "ואם בירך אחר בא"י אמ"ה שהצילך, וענה אמן, יצא". ונראה שכוונת הטור לחדש, שאף אם הוא לא הזכיר בפירוש לשון "הצלה" דמשמע שהחולה הוא בכלל "חייבים", עדיין הוא יי"ח אם הוא רק בירך "בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב". ונראה שהטעם הוא מפני שכאן הנוסח בלשון יחיד, דהיינו "גמלך", שהפירוש הוא שחולה זה אינו כשאר בני אדם שהם בריאים, והם אינם רוצים גימול מיוחד להצילם מסכנה כיון שאין הם בסכנה ואין הם "חייבים", אבל חולה זה כיון שהוא בסכנה הוא "חייב" והוא צריך לגמול מיוחד כדי להצילו, וזה כוונת נוסח הברכה "לגמלך", שרק "לך" צריך גמול מיוחד כיון שרק אתה בסכנה ו"חייב". ולכן מוכח מלשון יחיד של "גמלך", שחולה זה הוא "חייב" והוא צריך גמול מיוחד להצילו מסכנה, והוא אינו דומה לשאר בני אדם. ולכן הוא יי"ח בנוסח זה.

אולם אם החולה מברך בלשון רבים "גומל חסדים טובים לעמו ישראל", אין שום הוכחה מזה שאותו חולה עצמו היה בסכנה ורק הוא היה "חייב", ושהוא יצא מכלל שאר בני ישראל שהם בריאים ואינם "חייבים". ולכן י"ל שאף הטור מודה שהחולה אינו יי"ח בברכה זו שהיא בלשון רבים, כיון שאין הוכחה מלשון רבים הנ"ל שהחולה היה בכלל "חייבים". ולכן כתבתי במכתב הראשון "אם הוא רק אמר 'גומל חסדים טובים לעמו ישראל' כדמצינו בברכות השחר, הוא לא הזכיר 'חייבים' כלל. ולכן י"ל שהוא לא יי"ח".

[5] והעיר ע"כ הגר"א נבנצל (בכת"י): "שיטת אדמו"ר זללה"ה דנשים לא נהגו לברך שלא אחר לידה".

מב. ברכת הגומל בתאונה שאירעה מעיסוק בפלאפון

האם מי שהתעסק בפלאפון בזמן נהיגה וגרם לתאונה (נפתחו כריות אוויר) ויצא ללא פגע[1] רשאי לברך הגומל או כיוון שגרם לכך במו ידיו שנהג ברשלנות יברך בלא שם ומלכות, עכ"ל השואל.

כעין שאלה, נשאלנו בעבר (שו"ת אבני דרך ח, קעו) לגבי מי שחילל שבת ותוך כדי נסיעתו ארעה לו תאונת דרכים קשה ונפגע אנושות ולאחר מכן התאושש, האם יכול לברך את ברכת הגומל. כלומר בשתי השאלות, האדם עשה מעשה שלא בסדר בעת שאירעה התאונה.

במחזיק ברכה (ריט, סק"ב) הביא שאלה, האם רבי עקיבא שנכנס לפרדס ויצא בשלום צריך לברך הגומל (שהרי היה בסכנה). האם יצחק שניצול מהעקידה צריך לברך הגומל. האם הכהן הגדול כשהיה יוצא ביום הכיפורים מקודש הקודשים היה צריך לברך הגומל? והעלה שם שמעולם לא תיקנו ברכת הגומל אלא כשהצרה באה על האדם בעל כורחו ושלא מרצונו. אולם מי שמכניס את עצמו לסכנה מרצונו, אינו מברך. אלא ששם הביא דעה החולקת וסוברת שכן היו צריכים לברך (יצחק-אבינו, הכהן-הגדול ורבי-עקיבא) שהרי ניצלו ממקום סכנה (וע"ע בשו"ת משנת יוסף ה, נו אות ו).

הברכי יוסף (ריט אות ד) הביא בשם אביו שתקנו ברכת הגומל (שהיא ברכת הודאה) רק בצרה הבאה לאדם בע"כ ושלא מדעתו, ונעשה לו נס אז חייב לברך, וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ד, כג) וציין דהיכא שהכניס עצמו לסכנה א"צ לברך. וביאר בשו"ת מנחת יצחק (ב, מז) דברכת הגומל היא בצרה הבאה על האדם שלא מדעתו.

בשו"ת ציץ אליעזר (יא, יד אות ב) דחה את דברי המחזיק ברכה והמנחת יצחק. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (י, כה) הדן האם מי שהכניס את עצמו לסכנה יכול לברך ברכת הגומל, כגון: מי ששתה סם המות וניצל, אשה היולדת ממזר וכו', והעלה שלא לברך ועכ"פ בלי שם ומלכות. וחזיתי שהעלה בשו"ת מנחת אלעזר (ד, מז) שאם הכניס עצמו לסכנה שלא יברך.

וראיתי בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (אורח-חיים כט) שביאר דכפי שפושעי ישראל לא יכולים להביא קרבן שהרי (משלי טו, ח) "זבח רשעים תועבה", ה"ה בברכת הגומל שהיא על הודאה, כפי שנאמר במזמור התהלים (קז) העוסק בצריכים להודות: "יודו לה' חסדו, ויזבחו זבחי תודה", וא"כ הוי במקום קרבן תודה (והכי ביאר הטור סי' ריט שהברכה נתקנה במקום קרבן תודה, וכ"כ הרא"ש עמ"ס ברכות ט, ג). אך בסוף דבריו משמע דאם רוצה לברך משמע שחזר בתשובה ואין לך דבר העומד בפני התשובה.

אולם בשו"ת לב חיים (ג, נג) ובכף החיים (ריט, סקמ"ח) העלו דאף באדם שהביא על עצמו חולי מסוכן, עליו לברך, כי עיקר תקנת הברכה היא על הרפואה (וכפי שראינו לעיל יש החולקים ע"כ). וכן העלה גם בשו"ת ויצבור יוסף (פא) דמברך אף כשהכניס עצמו לידי סכנה. וראיתי להביא ראיה לדבריהם מדברי הארחות חיים (הלכות שני וחמישי אות כד) דההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר שמזכירין לו עוונותיו יברך הגומל אחר שעבר.

לגבי הנוסע בשבת, הגר"י זילברשטיין העלה שאין לאדם כזה לברך שכן זה דומה למברך בורא נפשות אחר אכילת חזיר ועליו נאמר (תהלים י, ג): "בצע ברך נאץ ה'" (שולחן-ערוך אורח-חיים קצו, א). ועיין

[1] וממילא לא הגיע למצב של חולי ששכב במיטה.

ברא״ש (ברכות ט, ג) ובחתם־סופר (אורח-חיים נא) שביארו כי ברכת הגומל נתקנה במקום קרבן־תודה ולא יתכן שאדם אשר עשה מעשה שלא בסדר, יקריב על זה עוד קרבן, וזהו בכלל (משלי כא, כז) ״וזבח רשעים תועבה״. אולם בקונטרס וכל החיי״ם (ב, טז) העלה שיברך הגומל אף שעבר איסור.

ואמנם מצינו מחלוקת במי שניסה להתאבד ולא הצליח, האם יברך הגומל אחר אשפוזו, ורבים ציינו דלא יברך ובהם שו״ת יחוה דעת[2] (ד, יד), שו״ת ציץ אליעזר (י, כה פכ״ג), שו״ת דברות אליהו (ח, יא), בספר ברכת שמואל (עמודים תז-תח), בפסקי תשובות על המשנה ברורה (ריט אות יא) ובילקוט יוסף (הלכות ברכות עמוד תקפו) עיי״ש (וע״ע בספר חשוקי חמד עמ״ס ברכות נד, ב). אולם הכא לא מיירי שרצה להתאבד. אלא התעסק בפלאפון בשעת הנהיגה, אף שזה דבר חמור ומסוכן (כפי שגם קרה), אך קשה להגדיר זאת כמאבד עצמו לדעת.

וע״ע בשו״ת ישיב יצחק (ט, פז) הדן בתורם אבר לחבירו אי צריך לברך הגומל, וכתב ד״תלי במחלוקת הפוסקים במכניס עצמו לסכנה אי צריך לברך הגומל, ויש מחלקין בין סכנה שרק ע״י נס גדול ניצל דהוי מילתא דלא שכיחא אז אין לברך, ולכן בנ״ד יברך בלא שם ומלכות, ובפרט אם אין סכנה בדבר״.

וכעין שאלתנו מצינו במי ששחה בחוף ים שאינו מוכרז (ואין שם מציל), והיה בסכנת טביעה, דנראה דלא יברך הגומל, כיוון דהכניס עצמו למקום סכנה. וע״ע בשו״ת תודיעני חיים (א, חושן משפט א) בדין דיבור בפלאפון בשעת הנהיגה.

העולה לדינא: נראה לענ״ד דהטוב ביותר הוא שיבקש מאחר שיוציאו ידי חובה בברכת הגומל. ובמידה ואין מי שיוציא אותו, יברך הגומל בלא שם ומלכות מכיוון דיש בזה ספק אם עליו לברך.

[2] אולם לגבי התורם כליה, סובר הגר״ע יוסף דאף שהכניס עצמו לסכנה יברך ברכת הגומל, כיוון דהוא עשה מצווה בתרומתו להציל את חבירו, עיי״ש.

מג. ברכת שהחיינו על קלנועית וכסא גלגלים

האם מי שנחלש בהליכתו וקנה כסא גלגלים חדש צריך לברך שהחיינו על הכסא? האם אדם שעבר אירוע מוחי וכעת קנה קלנועית, האם צריך לברך עליה ברכת שהחיינו? האם אדם מבוגר שמתקשה בהליכתו וקנה קלנועית יברך שהחיינו?

ראשית אציין דאף שברכת שהחיינו היא רשות (עיין עירובין מ, ב. רמ"א רכג, א. משנה ברורה רכג, סק"ז ובשאר המפרשים בסימן), יש להיזהר שלא לבטלה (משנה-ברורה רכה, סק"ט). וכבר כתב וכתב בשו"ת חתם סופר (אורח-חיים נה): "ומ"מ מי שיודע בעצמו שנהנה אין ברכתו רשות אלא חובה ואם יודע בעצמו שנהנה ואינו מברך הוא חוטא" (וע"ע בשו"ת הרמב"ם קמא). ואף שציין הפרמ"ג (רכג משבצות-זהב אות ד) להקל דהוי רשות, העיר על דבריו הבן איש חי (פרשת ראה אות ה) שטעמו קלוש. וע"ע בזה בספר ברכת ה' (ח"ד ב, נז הערה 256). ויל"ע בשאלתנו האם יש לברך ברכת שהחיינו בקלנועית וכסא גלגלים חדשים:

המשנה בברכות (ט, ג) אומרת: "בנה בית חדש וקנה כלים[1] חדשים אומר ברוך שהחיינו". וכן פסק השולחן ערוך (רכג, ג), וזהו בין על מלבושים ובין על כלי תשמיש (אם הם דברים שלב האדם שמח בהם, כפי שנראה להלן).

הברכה על השימוש

יש הסוברים כי ברכת שהחיינו היא על השימוש. בשו"ת הרשב"א (א, רמה) ביאר שהסיבה שמברך שהחיינו אף שיש לו צער ואנחה ממיתת אביו, משום דברכת שהחיינו איננה תלויה בשמחה אלא תלויה "בדבר שמגיע לו תועלת ממנו". וכ"כ במשנה ברורה (רכג, סק"ט): "ואף דיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו מ"מ יכול לברך שהחיינו דאין ברכה זו תלויה בשמחה אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו ואע"פ שמתערב עמה צער ואנחה". ולפי"ז יש מקום לברך שהחיינו גם על כסא גלגלים וקלנועית, דהרי השמחה איננה על הקניה, אלא על התועלת שיש לו בכלי חדש זה. כלומר, הרשב"א הבין שהברכה איננה על השמחה של האדם (שהרי לא רצה שאביו ימות והוא בצער), אלא השמחה היא על השימוש. וע"ע בזה בשו"ת ציץ אליעזר (יב, יט) ובשו"ת רביד האברך (א, י).

ואולי ניתן לחבר זאת לדברי האורחות חיים (סוף הל' ברכות סי' עג) בשם המאור: "נמצא לגאונים ז"ל בתשובות - לא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו הנאה", והנאה יתכן דהיא שימוש בדבר.

הברכה על השמחה

אולם יש מבארים שהשמחה אינה על השימוש אלא שמחת האדם. וזו לשון התוספות (סוכה מו, א ד"ה העושה סוכה): "ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו" וכן פסק הטור (רכג): "אין הברכה אלא על ידי שמחת הלב". וכן הדגיש הב"ח (או"ח כט), וזו לשונו: "איכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך, אף על פי שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא, אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחייהו וקיימהו עד הזמן הזה".

[1] עוד בעניין הדין שמברך על כלים חדשים עיין בשו"ת אדרת תפארת (ה, כ-כא), בשו"ת דברי שלום מזרחי (ב, צא-צב), בשו"ת פעולת צדיק (ב, רפ) ובשו"ת ברכת יהודה (א אורח-חיים ט. ד אורח-חיים כד).

וכן מובא בשולחן ערוך (רכג, ג-ד): "בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים... אין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן". וכ"כ הבן איש חי (פרשת ראה אות ב) וע"ע בכף החיים (רכג, סקמ"ב בשם א"ר רכג, סק"ט).

אגב, מכיוון שהתנאי לברכת שהחיינו היא השמחה, מצינו שעשיר שאין לו שמחה בקניית בגד חדש אינו מברך (מגן-אברהם רכג, סק"י בשם הרדב"ז. כף החיים שם סקכ"ב).

וכ"כ החיי אדם (כלל סב, ה) דבכל שמחה בקניה מברך, וזו לשונו: "דאם היה מחזר אחר זה הספר ושמח בקנייתו דמברך", כלומר הברכה נתקנה על השמחה ולא על התשמיש. וראיה שמברך על השמחה בקניה (ולא על השימוש), דהרי כתב השולחן ערוך (בסעיף ד): "בשעת הקנין יש לו לברך אעפ"י שעדיין לא נשתמש בהם שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן". וכן האריך דהכל תליא בשמחה בשו"ת עשה לך רב (ח, כג). וע"ע בשו"ת חמדת צבי (א, טז), בשו"ת שערי עזרא (א יורה-דעה קא) ובספר הלכה ברורה (חי"א רכג שער-הציון סקי"ד). ולפי"ז אם שמח[2] בקניית הכסא גלגלים או הקלנועית יברך.

הברכה על דבר חשוב

ישנם פוסקים שהוסיפו גדר נוסף לברכת שהחיינו והוא שיהא הדבר חשוב (כמו בגד חשוב, כלי חשוב[3]). וכן כתבו התוספות (ברכות נט, ב ד"ה 'ורבי יוחנן'), המרדכי (ברכות ריד), הריטב"א (שם), הרא"ה (שם), הנימוקי יוסף (ברכות ס), הגהות מיימוניות (ברכות י, א), הסמ"ק (קנא), הפרדס (שער ח' ה אות יב), אהל מועד (שער הברכות דרך שלישי נתיב ו) ועוד (וע"ע בשו"ת הרדב"ז א, שצה). וכן הלשון גם בשולחן ערוך (רכג, ו): "על דבר שאינו חשוב כל כך... אין לברך עליהם", וציין המשנה ברורה (סקכ"ב) שדין זה קיים לא רק בבגדים: "וה"ה שאר כלים שאין חשובים ואין דרך לשמוח בהם". וכן איתא בערוך השלחן (רכג, ה) עיי"ש.

אגב, מעניין לראות כי פוסקים ששזרו את השמחה והחשיבות יחד, וטענו כי אם אין דבר חשוב, לא מגיע האדם לשמחה. וכן ראיתי דכתב הבן איש חי (פרשת בראשית אות ז): "טלית קטן אין מברכין שהחיינו דאין דרך לעשותו מדבר חשוב שיהיה שמח בו, ואם עשאו מדבר חשוב שהוא שמח בו יברך שהחיינו", וכן הלשון בליקוטי מהרי"ח (סדר ברכת שהחיינו): "קנה כלים חדשים חשובים ושמח בהם מברך שהחיינו", וכ"כ גם בשו"ת ודרשת וחקרת (ואורח-חיים מג אות א) ובשו"ת דברי בניהו (כו, כז) דצריך שמחה וחשיבות (וע"ע בשו"ת אגרות-משה או"ח ג, פ בדין טלית חדשה בבין המצרים, דביאר דזה תלוי אם בשבילו זה דבר חשוב, עיי"ש).

---

[2] וכ"כ לי ידידי הרה"ג דביר אזולאי דאזלינן בתר השמחה, וזו לשונו: אם שמח בזה, פשוט לע"ד שיש לברך, "קנה כלים חדשים", היינו כל כלי חשוב שעוזר לאדם ומשמחו במקום שבו הוא נמצא. כסא גלגלים למי שצריך אותו, הוא דבר משמח, למרות שודאי היה מעדיף להיות בלא הכסא. אם לא נאמר כך, אין לדבר סוף (אם לא הייתי צריך לשבת ולנוח, לא הייתי צריך לקנות ספה לבית. ועל אף שיש לחלק, מ"מ העיקרון ברור). והכלל בזה, כל שהכלי משמח את האדם במקומו הוא, ולפי צרכיו שלו, עליו לברך. למעט דברים שהם במהותם דברי צער ויגון ולא ענייני שמחה, וכגון מי שקונה לעצמו תכריכים או חלקת קבר וכדו', ודאי אין בזה שמחה ואין שייך לברך. וכן מי שקונה תרופה יקרה, זה לא "כלי תשמיש". עכ"ל.

[3] אף אחד לא יברך על עט כי אינו מוגדר דבר חשוב, אף שהוא כלי (וה"ה בבגד פשוט).

אציין שבשו"ת מהרש"ג (א יו"ד צה או"ב) כתב שמעולם הוא לא בירך שהחיינו על בגד חדש כיוון שאינו חשוב.

אך אזכיר כי יש פוסקים הסוברים דאין הדין תלוי כלל בחשיבות אלא בשמחה והכי איתא בראי"ש (ברכות ט, טז), באבודרהם (הלכות ברכות, שער ח ד"ה 'הבונה'), במאירי (בברכות) ובטור (רכג). ויתכן דמרן יורה לכך דפסק (רכג, ו): "ואם הוא עני ושמח בהם יברך". וכן העלו דהכל תלוי בשמחה בשו"ת הרדב"ז (ג, תיב), בכנסת הגדולה (רכג הגב"י סק"ג), בעולת תמיד (רכג, סק"ג), במגן אברהם (רכג, סק"י). ועיין בספר וזאת הברכה (מהדורה חמישית עמוד קסו בהערה) שביאר שברכת שהחיינו איננה ע"פ החשיבות אלא ע"פ השמחה. וסיים דבריו: "והאדם למראה עיניו ולבו ישפוט כאשר הוא יודע שהכלי חשוב והוא שמח בו יברך, אך בספק אם שמח או חשוב יש לשאול רב". וע"ע בשו"ת אבני דרך (ט, לא).

הברכה על משקפיים

בשו"ת אבני דרך (ח, קפא) כתבנו שלפי שו"ת אבני ישפה (ה, מא, ט) יש לברך עליהם שהחיינו ולא אמרינן שאין הוא חפץ כלל במציאות שבה יש לו משקפיים, שכן עתה (במציאות בה הוא חי) הוא נהנה ושמח בזה ויש לו תועלת מרובה מהמשקפיים. וכ"כ בשו"ת שפתי דעת (ג, כו) ובשו"ת ברכת יהודה (ג אורח-חיים ז) דיש לברך ברכת שהחיינו עליהם.[4] וע"ע בספר אשרי האיש (הלכות ברכות עמוד רסג) דהביא מספר לפאר ולברך (עמוד קכח) משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל שהשמח בקנית משקפיים חדשות יכול לברך עליהם דהוי תכשיט, ע"ש.

אולם בשו"ת ודרשת וחקרת (ה, כה) העלה שאין לברך על משקפיים חדשות בגלל שחשש לדעתו של רב שרירא גאון. אך הוסיף שם: "אם הוא באמת שמח מהם יקנה פרי חדש ויברך עליו שהחיינו ויכוין לפוטרם". ובשו"ת מעשה נסים (א, קיט) איתא שלא לברך על משקפיים. ועיין בשו"ת ברכת יהודה[5] (ג אורח-חיים ז) דכתב ש"אין דבריהם מוכרחים". והסיק בשו"ת באר שרים (ז, לד. במהדו"ח אורח-חיים קב): "מי שלבו שמח במשקפיים שקנה... יכול לפוטרם בפרי חדש או יברך בלא שו"מ כמ"ש. ומי שלא יברך כלל ולא יחוש לפוטרם גם הוא אינו מן המתמיהין". וע"ע בשו"ת שיבת ציון (ב, ד), בשו"ת שארית אברהם (ב, ב), בשו"ת באר חיים רויטמן (כט), בספר גם אני אודך לגר"מ גבאי (ב, ג) ובספר בית מתתיהו (ג, מז אות ב).

ואף הסוברים שאין לברך, יש להעיר לענייננו, דאין כ"כ דמיון בין שאלתנו לבין משקפיים: שכן משקפיים הוא דבר זול ופשוט (וקל להשגה), וכן הוא אינו מוגדר חפץ חשוב. מה שא"כ קלנועית וכסא גלגלים.

ודעת מו"ר הגר"י ליברמן (שו"ת משנת יוסף יד, קמג) דאין לברך שהחיינו על משקפים חדשים, אפילו היו מזהב.

---

[4] וכתב לי הגר"מ פטרפרוינד, דהגר"נ קופשיץ סובר שיש לברך על משקפיים חדשות, למרות שזה כעין רפואה וכדי לתקן נזק, וזאת מפני שהאנשים מתייחסים לזה כמו בגד ומקפידים לקנות משקפיים יפות ושמחים בהן, ובכל פעם שקונים משקפיים חדשות לא מצטערים על חסרון בראיה אלא זה דבר רגיל לגמרי שיש לרוב האנשים והיחס לזה הוא כשאר מלבושי האדם.

[5] ואמר לי הרה"ג יהודה ברכה בי"א תמוז תשע"ט דלשיטתו יש לברך שהחיינו גם על קלנועית, כיוון דשמח בה.

ברכה על כלי רפואה

לגבי כסא גלגלים, לכאורה היה מקום למימר דכיוון שהכסא גלגלים נועד רק להשלמת חסרונו כדי שהוא יוכל להגיע ממקום למקום כשאר בני אדם, ואין כאן שמחה שהגיע למצב זה אלא צער שהוא לא יכול ללכת ברגליו, ואדרבה (כל אחד) היה מעדיף שלא להצטרך לזה, ולכן אין זה כשאר כלים שלב האדם שמח בהם. אף שכעת במצבו הנוכחי הוא שמח עם הכסא כיון שבלעדיו היה גרוע יותר, סו״ס היה עדיף שלא להזדקק לזה כלל, ולכן אין לברך. ובפרט בנדו״ד שהכסא גלגלים הוא דבר שמזכיר לו תמיד את צערו, וזהו חפץ שכל כולו מסמל את החסרון של בעליו שאינו יכול ללכת כאחד האדם, ממילא היה אולי מקום למימר דאין לברך על זה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן שיש לו את החפץ.

אולם מצינו מחלוקת אם מברכים גם על מין קללה כמבואר בגמרא במסכת ברכות (מ, ב) דנחלקו ר״י ורבנן. והרמב״ם (הלכות ברכות ח, ח) והשולחן ערוך (רד, א) פסקו דמברך. וע״ע בשו״ת ברכת יהודה (ג אורח-חיים ז).

ואכן חזיתי בשו״ת אבני ישפה ישפה (ה, מא, ח) שכתב דיש לברך שהחיינו על כסא גלגלים דאף שהוא בצער במצבו, הוא שמח בכסא שמסייע לו.[6] וכ״כ בספר חוט שני (הלכות ברכת הודאה עמוד קפ) שמברך

---

[6] ויל״ע בראייתו שהביא ממי שמת אביו שמברך שהחיינו על הירושה אף שבודאי היה מעדיף שאביו לא ימות כלל, וכמש״כ המשנ״ב (רכג, סק״ט) על פי תשובת הרשב״א (סי׳ רמה) דאף דיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו, מ״מ יכול לברך שהחיינו, דאין ברכה זו תלויה בשמחה אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו ואע״פ שמתערב עמה צער ואנחה, ע״כ. ועפי״ז כתב האבני ישפה דכ״ש כאן שאין לו צער בגוף הכסא גלגלים כי צערו הוא מקודם שהוא מצטער שהוא נמצא במצב כזה, ע״כ. ומיהו לכאורה יש חילוק גדול בין הנידונים, דלענין הירושה הרי הממון שבו הוא זוכה הוא דבר נפרד ממה שאביו נפטר, וכיון שיש תועלת בממון יש לברך על זה שהחיינו למרות שזה הגיע על ידי צער, דהצער הוא אמנם המסובב של הגעת הממון אליו אך הוא לא בעצם הממון. משא״כ בנדו״ד לגבי הכסא גלגלים הרי כל עיקרו של הדבר הוא דבר של צער שמשלים חסרון שיש לאדם, ולא שייך לברך שהחיינו על כזה דבר, ואין זה כירושה שהיא דבר נפרד, ועיין.

אך כתב לי בעל שו״ת ארחותיך למדני דיש לברך על קלנועית שהחיינו, וזו לשונו: ולכאורה נראה שאין לברך, שאדרבה כלים אלו גורמים לו צער, שהם סימן שהוא חולה ונכה, וזה מעורר הצער שבלבו. אלא כתב מרן (רכג, ב): ״מת אביו מברך דיין האמת היה לו ממון שיורשו אם אין לו אחים מברך גם כן שהחיינו, ואם יש לו אחים במקום שהחיינו מברך הטוב והמטיב״. ופירש המ״ב (שם סק״ט): ״...ואף דיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו, מ״מ יכול לברך שהחיינו דאין ברכה זו תלויה בשמחה אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו, ואע״פ שמתערב עמה צער ואנחה [ת׳ הרשב״א סי׳ רמ״ה]״. ולכן ה״ה בנד״ד שיש לו לברך שהחיינו על קניית כלים אלו כיון שיש לו תועלת מהם.

ואחר זמן שלח במכתב מפורט יותר מדוע יש לברך, וזו לשונו: כתב מרן (רכג, ב): ״מת אביו מברך דיין האמת היה לו ממון שיורשו אם אין לו אחים מברך גם כן שהחיינו, ואם יש לו אחים במקום שהחיינו מברך הטוב והמטיב.״ ולפי זה יש לחקור, אם היה לאביו איזה חפץ חשוב ויקר מאד כגון טבעת של זהב, ועכשיו בכל פעם שהבן רואה את הטבעת הוא זוכר שטבעת זו מאביו, וזה גורם לו עגמת נפש ששוב הוא זוכר שאביו מת, ועכשיו אביו אינו יכול ליתן הטבעת על אצבעו כשהוא היה רגיל כשהוא היה בחיים. האם הבן עדיין צריך לברך שהחיינו על הטבעת, כיון שמצד אחד הטבעת הוא קנין חדש שלו, אבל מצד אחר אותה טבעת עצמה גורמת לו צער כשהבן זוכר שעכשיו אביו אינו בחיים.

ונראה מסתימת דברי מרן הנ״ל, שיש לבן לברך שהחיינו על כל ממון שהוא יורש מאביו, וא״כ אף הטבעת הנ״ל בכלל ממון אביו, ועדיין הבן צריך לברך שהחיינו. ולכן ה״ה בנד״ד שאף כשהנכה רואה כסא הגלגלים שלו, אף שראיה זו גורמת לו צער שע״י כן הוא זוכר שהוא אינו כשאר בני אדם אלא הוא נכה, מ״מ כיון שהוא קנין חדש וקנין זה מועיל לו מאד שהוא עוזר לו לילך ממקום למקום, עדיין יש לו לברך שהחיינו. או י״ל באופן אחר. ראובן יש לו חבר יקר ששמו שמעון, ופתאום שמעון מת, ואחר כמה שנים הגדיל בנו של שמעון, ועכשיו אף בן זה הוא חבר טוב לראובן, וראובן שמח לראותו, אלא מצד אחר יש עגמת נפש לראובן בכל פעם שהוא רואה את הבן, שמראה הבן הוא ממש

שהחיינו בקניית כסא גלגלים, כיון שמרגיש בחסרונו והוי ככל כלי תשמיש (הצער לא בגוף הכסא גלגלים, אלא מקודם על מצב בריאותו). וכן כתב לי בשאלתנו בעל שו״ת ארחותיך למדני דיש לברך (ודבריו הובאו בהערה 6).

וכעין זה מצינו בשו״ת באר משה (ה, סז) דיש לברך שהחיינו על שיניים תותבות. אולם אעיר כי יש פוסקים הסוברים דאין לברך שהחיינו על שיניים תותבות, דאף שכעת שיש לו אותן הוא שמח בהן, דזה עדיף מאשר שלא יהיה לו כלום, מ״מ לקושטא דמילתא היה עדיף טפי שיהיו לו שיניים רגילות (וכן לגבי מכשיר שמיעה).

אולם בשו״ת מעלפת ספירים (א, טז) כתב דאין לברך על כסא גלגלים כיון ״יען דהוי מידי דפורענות״. והוכיח דבריו שאם מת בנו (אף שיורשו) אין מברך שהחיינו, דהוי פורענות (עיין ערוך-השלחן יורה-דעה שה, מז). וכ״כ דאין לברך בספר גם אני אודך לגר״ש דיין (ה, ו) ובספר גם אני אודך לגר״ח פדלון (א, ט). וכן דעת בעל שו״ת שערי חיים (בכת״י).[7]

כמראה אביו, ובכל פעם שראובן רואה את הבן יש לו צער בלבו שהוא זוכר את חבריו שמעון שמת פתאום לפני כמה שנים. ולפי זה יש לדון, האם ראובן צריך לברך שהחיינו כשהוא רואה את הבן אחר שלשים יום? שהרי מצד אחד הוא שמח לראות הבן שאף הבן הוא חבירו, אבל מצד אחד ראיית הבן גורמת צער לראובן שהוא זוכר ששמעון מת. ונראה שכיון שעכ״פ יש שמחה לראובן בראיית בנו של שמעון, עדיין יש לו לברך שהחיינו. וכן הוא בנד״ד שיש שמחה לנכה זה במה שיש לו כסא גלגלים חדש, אף שע״י זה גם הוא הזכיר שהוא נכה ואינו הולך כבריא.

ונראה שהסברה כאן היא, שאין הצער ״מבטל״ את השמחה כדי לומר שאין האיש מרגיש שום שמחה כלל, אלא הצער והשמחה שניהם שם בלב האיש באותה שעה זה כנגד זה, זה לחוד וזה לחוד, אבל אין ביטול זה בזה. ולכן כיון שאין ביטול לשמחה עדיין יש לברך עליה. ולכן כשהאיש רואה את הטבעת הנ״ל עדיין יש צד שמחה לזה כיון שעכשיו הטבעת שלו, וכן כשראובן רואה בנו של שמעון עדיין יש לו שמחה כיון שהבן הוא חבירו, וכן הוא בנד״ד שכשהנכה רואה כסא הגלגלים שלו יש לו שמחה שיש לו קנין חדש, וכיון שאין ביטול לשמחה זו עדיין יש לברך עליה. כן נראה לענ״ד.

אלא ראיתי שכתב הכה״ח (רכג אות לה): ״זקן אחד שקנה תכריכין לעצמו, ואמר שהוא שמח בהם, נסתפק בזה הפתחי תשובה... מיהו בספר מאורי אור בחלק באר שבע די״ז ע״ב כתב דאינו מברך שהחיינו כיון דאפילו לובשו פעמים בחייו פטור מציצית, כ״ש שאין שייכות בו שמחה...״. ויש לדון בזה לפי הסברה שכתבתי לעיל, שהלא איש זה יש לו שתי רגשות הפוכים בלבו, מצד אחד יש לו שמחה מקנין חדש, ומצד אחר יש לו צער כיון שהקנין הוא סימן ליום מותו. ולכן לכאורה נראה שעדיין יש לו לברך על צד השמחה בלבו. אלא נראה דשאני דין תכריכין הנ״ל, שלגבי דין ירושה הנ״ל הצער הוא לעבר והשמחה הוא לעתיד, ולכן האב מת וזה כבר היה והוא לעבר, והירושה היא לעתיד, דהיינו עכשיו יש לו ממון שהוא יכול לקנות בו כמה חפצים לעתיד, ולכן כיון שהצער כבר הלך לו, והשמחה היא מעכשיו לעתיד שפיר הוא לברך על השמחה. וכן י״ל בדוגמא הנ״ל לגבי הטבעת שהאב כבר מת ומעכשיו ואילך יש לבן שמחה מהטבעת, וכן בדוגמא של ראובן ושמעון הנ״ל ששמעון כבר מת, ועכשיו יש לראובן חבר חדש מעכשיו לעתיד, דהיינו בנו של שמעון, ולכן שפיר הוא לברך שהחיינו על השמחה. אולם בנדון התכריכין, השמחה היא על מה שהזקן כבר קנה, דהיינו התכריכין, והצער הוא על העתיד, דהיינו שאחר זמן מה הזקן הוא ימות. ולכן אין לברך שהחיינו באופן כזה, שאין לברך על העבר אלא על מה שיש לו עכשיו ולעתיד. ולכן הכי י״ל לגבי נד״ד, שמה שאיש זה הוא נכה הוא משום איזו מחלה או תאונת דרכים שהיו לעבר, ומה שעכשיו יש לו כסא גלגלים הוא שמחה לעתיד, דהיינו שמעכשיו ואילך יהיה לו הנאה מכסא גלגלגים שלו. ולכן שפיר הוא לברך על זה.

עוד ראיתי בכה״ח (שם אות מב) שכתב ״עני המקבל מעות מהצדקה אינו מברך דמתבייש, משא״כ במלביש שאינו מתבייש כל כך, א״ר אות ט׳ בשם שדה יהושע״. וזה קשה, שמצד אחד יש לו צער כיון שהוא עני, ומצד אחר יש לו שמחה כיון שהוא מקבל מעות, ולכן למה הוא אינו יכול לברך. אלא נראה לומר שכיון שהוא מתבייש כל כך הבושה מבטל השמחה מעיקרא ואין לו שמחה כלל כדי לברך עליה. אולם אין זה דומה לנד״ד כיון שאין ביטול לשמחת הנכה במה שיש לו כסא גלגלים חדש, שהוא מועיל לו הרבה כדי לילך ממקום למקום. כן נראה לענ״ד.

[7] וזו לשונו: בדבר השאלה, האם אדם שעבר אירוע מוחי או נחלש ברגליו בגלל הגיל וקנה קלנועית [להגיע ממקום למקום]

אגב, בשו״ת מבית ישראל (ב, סא) דן לגבי משקפיים[8] אם הוי כדבר שלוקח לרפואה או דרך העולם (ולא בא ע״י מקרה רע). ולפי״ז יתכן דה״ה י״ל בקלנועית. כלומר, הדין תלוי אם קונה זאת בגלל שהזדקן, דהמציאות מוכיחה שככל שהאדם מזדקן קשה לו ללכת (והוי דרך העולם) או דקונה זאת כיוון דעבר אירוע מוחי (והוי רפואה). וכתב לי על דברינו בשאלה זו, הרה״ג מרדכי הלפרין: ״היכן הגבול? קשה להגדיר, ולכן המדד יהיה מידת השמחה של הקונה בעת הרכישה״.

אגב, לא ניתן להתעלם שישנם אנשים אשר משתמשים בקלנועית במקום רכב. וקשה לעשות חילוקים.

צריך לברך ברכת שהחיינו על זה, וכן מה הדין בכסא גלגלים חדש [יותר משוכלל, נוח וחדיש] האם צריך לברך שהחיינו כאשר קונה זאת. וכ׳ לפמעכ״ת, דאין אומרים תתחדש, וכן לא מברכים שהחיינו על משקפיים ומקל הליכה ובודאי לא על כסא גלגלים, והטעם בזה פשוט ואינו צריך לפנים.

ובלוחות שניות כ׳ כ״ת להקשות ע״ז מתשובת הרשב״א, המובאת במ״ב (רכג, סק״ט) דמי שמת אביו מברך דיין האמת על פטירתו ושהחיינו על הירושה, ואף דיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו, מ״מ יכול לברך שהחיינו דאין ברכה זו תלויה בשמחה אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו ואע״פ שמתערב עמה צער ואנחה ע״כ. איברא דדין זה הוא בדוקא באב ובן שהם שני גופים, ואין קשר בין הפטירה של האב לירושה של הבן דכל מעשה הוא בגוף אחר, מלבד שלבן יש בירושה רגשות מעורבים, וזאת עקב הצורה שהוא קיבל את הממון, אולם סוכ״ס זה דרך העולם, ואדרבה זה זכות לאבא שהבן יורשו. ולדידי פשוט שאשה שמתה לבעלה והורישה לו ממון אינו מברך ע״ז שהחיינו, דאשתו כגופו, ועי׳ בכתובות (נב, א) בתוד״ה והיו וכו׳ שכ׳ דלכל הטעמים שאין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם, לא תיקנו שלא יוכל לפדות אדם את עצמו יותר מכדי דמיו שהרי ״עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו״ ואשתו כגופו לעני״ז משא״כ בתו.

וכעי״ז מפורש בהגהות רעק״א ז״ל, דכתב וז״ל דבהיפוך אם מת הבן והיה לו ממון והאב יורשו אין האב מברך שהחיינו כיון דהוי פורענות גמור שהאב יראה במיתת בנו כדאיתא בפ׳ יש נוחלין כ״כ בס׳ לוית חן בפ׳ בא ע״כ וע״ע בפ״ת יור״ד (שה, סקכ״ג) וכ״כ שם בערוך השלחן (סעיף מז) וז״ל ואם לא היה טריפה ומת לאחר ל׳ יחייב לפדותו שכבר נתחייב בפדיונו ויברך על הפדיון מפני שכבר נתחייב במצותה אבל לא יברך שהחיינו דאע״ג דעל המצוה מברך שהחיינו מ״מ צריך גם קצת שמחה לזה וכיון שמת בטלה השמחה ואינו דומה למת אביו וירשו דמברך שהחיינו דהתם מברך על הממון שירש ממנו וירא לי דבכאן אפילו אם ירש מבנו כגון שגירש אשתו ומתה וירשה הבן ובמיתתו ירשו האב אינו מברך שהחיינו דבמת אביו דרך הבן לירש את האב והוה שמחה בענין זה כדכתיב ״תחת אבותיך יהיו בניך״ ולא להיפך דאין זה לא שמחה ולא ברכה עכ״ל ויל״ע אם האב מת בקיצור ימים ושנים, ל״ע, אם היתום הקטן מברך שהחיינו וצ״ע.

אשר עלה בידינו דאין לברך שהחיינו על כל סוגי הפורטזות ״משקפיים״ ״מכשיר שמיעה״ ״שיניים תותבות״ ״מקל הליכה״ וכל כיוב״ז ועי׳ בשבת (קנב, א) ״תרתי טבא מתלת״ ופירש״י טובים ב׳ הרגלים של ימי בחרות מג׳ של זיקנה שצריך משענת עם רגליו ע״כ ושם ״כיום שיזועו שומרי הבית״ אלו הכסלים והצלעות ״והתעותו אנשי החיל״ אלו שוקיים [מקל הליכה] ״שבטלו הטוחנות״ אלו שיניים [תותבות] ״וחשכו הרואות בארובות״ אלו עיניים [משקפיים] ובודאי שאין לברך על כסא גלגלים שהאדם כבר ממש סיעודי דאין זה לא שמחה ולא ברכה, ומצינו כעי״ז שם בשבת (נו, א) במפיבושת, ובביצה (כה, ב) ״ואין יוצאים בכסא״ שטוענין אותם בני אדם והם יושבין בקתדרא, ועיי״ש (כג, ב) עגלה של קטן ובפירוש התוס׳ שם, וע״ז יש לברך [הטוב והמיטיב] דהוי ברכה ושמחה שהקטן גודל ומתחיל ללכת עי״ז, ומש״כ כ״ת בשם הגרנ״ק ישלח ה׳ דברו וירפאהו בספר חוט שני (הל׳ ברכות הודאה עמוד קפ) לאו מר בר רב אשי חתים עלי׳ ודי בזה. עכ״ל הגר״ח רוטר מח״ס.

והעיר הרה״ג יעקב אריאל: ״שאלת כת״ר היא כללית יותר האם על מכשיר שאדם נזקק לו מסיבה רפואית יש לברך שהחיינו? כגון משקפיים, מכשיר שמיעה, מקל הליכה, פרוטזה. לא שמענו שמברכים על מניעת תקלות״.

[8] ואיני מביא את מסקנתו, דהרי החמיר במשקפיים בגלל שיכול להיכשל בראיית דבר אסורים. וזה תימא גדולה. דהרי במכונית כולם הסכימו שיברך ולא חששו שיראה דברים לא טובים. וכן, האם נימא דמי שקונה מכשיר פלאפון חדש בכסף רב, יהא אסור לו לברך עליו שמא ידבר בו לשון הרע.

העולה לדינא: כאשר קונה אדם כסא גלגלים חדש או קלנועית לכאורה יש לו לברך ברכת שהחיינו על כך, כיוון שמיירי בדבר חשוב, יש לו הנאה בשימוש וכן יש שמחה בלבו שיכול כעת להתנייד ממקום למקום. ויתכן דבפעם הראשונה שמודיעים לו על הצורך הרפואי (כסא גלגלים) יש לו צער, ולכן בפעם הראשונה שקונה כסא גלגלים יקח פרי חדש עמו ויכוין לצאת בברכתו. אך בפעם השניה, כאשר קונה את המוצר הזה חדיש ומשוכלל יותר, כגון: כסא גלגלים חדש, אז הוא ממש בשמחה, שיהיה לו כעת יותר נוח בישיבה ובנסיעה ויברך שהחיינו. ובקלנועית לענ"ד יברך שהחיינו אף בפעם הראשונה שקונה.

מד. ברכת עושה מעשה בראשית פעמיים ביום על ים

מה הדין במי שרואה ביום אחד גם את ים התיכון וגם את ים הכנרת, אחר שלא ראה אותם שלושים יום, האם יברך על כל אחד מהם. או דאם בירך על ים אחד, אין לו לברך עוד על הים הנוסף שרואה.

אף ברואה בית קברות נוסף בתוך שלושים יום מראית הראשון, אינו מברך[1] (מגן-אברהם רכד, סק״ב. משנה ברורה רכד, סקי״ז ע״פ ספר עמודי-אור. שו״ת יד אליהו סי׳ לא), וזהו מפני דאינו חשיב לראיה מחודשת. אך ברואה שני ימים, הדבר דומה לברקים ורעמים שחוזרים ומברכים בתוך שלושים יום, כיוון שהם שונים ומשונים זה מזה, ואין קולו של זה כקולו של זה (וכ״כ בספר יד הקטנה הלכות ברכות פרק שישי. וע״ע ברדב״ז ב, רצו), וכ״פ רבים הכי לגבי ברקים (ועיין בב״ח רכז. במג״א ריח, סק״ה ועוד). ונ״ל דה״ה בשני ימים, כיוון שהם שונים זה מזה, ומגיעה לאדם התפעלות חדשה מהמראה החדש, עליו לברך שנית.

וכן חזיתי דבספר הליכות שלמה (תפילה כג, כז) כתב דיש לברך שנית, אם רואה ים אחר בתוך ל׳ יום (כגון ים תיכון ואחרי מס׳ ימים כנרת). וע״ע בספר קום התהלך בארץ (עמוד קנט) שהובא בשם הגר״א נבנצל דאף מי שהולך באותו יום ורואה שני ימים שונים שיברך כל פעם.

ויש ראיה לכך מדברי המשנה ברורה (רכד, סקי״ז) דאם רואה מלך אחר צריך לברך, ועיי״ש בפסקי תשובות על המשנ״ב (רכד אות יא. רכח אות א) דכיוון שהימים אינם דומים זה לזה ומתפעל מכל אחד, צריך לברך על כל אחד מהם, וזו לשונו: ״אבל אם רואה ים או נהר או רכס הרים אחרים אשר מעוררים התפעלות חדשה, מברך אפילו בירך על הראיה הקודמת בתוך שלושים״. וכ״כ בשו״ת שערי יושר (ו, יד אות א) דאם יש לו התפעלות משמעותית, יברך על כל אחד מהם (וע״ע בשו״ת ודרשת וחקרת ו אורח-חיים כג אות ו).

העולה לדינא: הרואה ביום אחד גם את ים התיכון וגם את ים הכנרת, אחר שלא ראה אותם שלושים יום, יברך על כל אחד מהם, והוא שמתפעל ונפעם מכל אחד מהם.

---

[1] ויודע אנכי כי יש חולקים ע״כ ובהם הברכי יוסף (רכד), שו״ת תשובה מאהבה (קסא). וע״ע בקיצור שו״ע (ס, יב), בערוך השלחן (רכד, ח), בשו״ת קרן לדוד (או״ח נח), בשו״ת יביע אומר (ה יו״ד ז) ובשו״ת באר משה (ב, יז).

מה. קיצור תפילת מנחה בעקבות ריבוי הדיבורים

בתפילת מנחה בישיבה ישנם הרבה מאוד דיבורים, בעיקר בחזרת הש״ץ. האם ראוי לבטל את חזרת הש״ץ ולהתפלל תפילת מנחה קצרה בכדי למעט בדיבורים.

ראשית נציין כי ישנה חשיבות גדולה לתפילה על הסדר עם חזרת הש״ץ (עיין בשער הכוונות דרוש ב מתפלת מנחה. פרי עץ חיים דף עד. ראשית-חכמה שער הקדושה פרק יד. באר היטב רלב, סק״א. כף החיים רלב, סק״ט ועוד).

בשו״ת הרא״ש (כלל יט, יט) איתא: ״והקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכת החזן ולומר אמן, וכשאינן תשעה בבהכ״נ המכנין לברכת ש״ץ קרוב הוא בעיני שברכת ש״ץ לבטלה כי נתקנו ברכות לש״ץ לאמרם בעשרה וכשאין תשעה בבהכ״נ המכנין לברכת ש״ץ נראה כברכה לבטלה, לכך כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו ויכוין לברכת החזן״. כלומר, במקום שאין מספיק אנשים שעונין אמן על ברכת הש״ץ, לכאורה יש מקום לבטל את החזרה, ולהתפלל תפילה קצרה.

בשו״ת הרדב״ז (ד, ה. ד, צד) מביא תשובת הרמב״ם דהטעם שהנהיגו תפילה קצרה בארצות ישמעאל לפי שאצל הישמעאלים יש קפידא גדולה שלא להפסיק ולא לרוק ולא לדבר בתוך תפלתם וכיון שאצל בני ישראל היו מזלזלים בזה בתוך חזרת ש״ץ התפלה ויצא עי״ז שם רע לכל הרואה אותם, הנהיגו שיתפללו כולם ביחד עם הש״ץ, וגם כדי שלא ילמדו לזלזל בחזרת הש״ץ מי שעדיין לא התפלל בפ״ע בלחש (וע״ע בשו״ת מים-חיים משאש סי׳ מא).

וכן מצינו בשו״ת מהרלב״ח (טו) בטעם המנהג שלא לעשות חזרת הש״ץ: ״שבעוונותינו שרבו לבנו פונה לבטלה ולדברי שחוק בעת התפילה וליכא י׳ דצייתי לברכת ש״ץ, וכבר כתב הרא״ש כי כשהוא כן קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה, ולכן בראותם מעט הבאים להתפלל בעת מנחת ערב ראו חכמי הדור כי כשר הדבר שישמיע הש״ץ קולו בתפילתו ואל יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה״ (וע״ע בשו״ת המבי״ט ג, קצ ובספר מעדני אשר לונצר ב, קמג).

בערוך השלחן (רלב, ז) איתא דיתפללו מנחה רגיל (ולא יקצרו) זהו בבית כנסת שיש אנשים רבים ומובטח שיהיו עשרה אנשים שיענו אמן. אך במניין מצומצם או במקום שישנו חשש שלא יהיו עשרה שיענו אמן על הברכות, עדיף שיתפללו תפילה קצרה כדי שלא תהיינה הברכות לבטלה, עיי״ש.

הבן איש חי (פרשת תרומה אות ב) כתב כי במקום שישנה בעיה שלא יענו (על החזרה) ומשיחים ניתן להתפלל תפילה קצרה, אך בפתח הסעיף האריך בחשיבות חזרת הש״ץ ותיקונה. וזו לשונו: ״... לכך אין לבטל חזרה כלל אלא רק בשעת הדחק שלא נשאר זמן, או שהם עשרה בצמצום וברור לו שיש בהם אנשים המונים שאין נותנים לבם לחזרה, ואפילו על אמנים לא יתנו לב לענות, דאז כל כהאי גוונא יתפלל הש״ץ שלשה ראשונות בקול רם... ״.

בספר מועדים וזמנים (ח, צד עמוד קו) הובא בשם הגר״א קוטלר כי הטעם שבישיבות ובמקומות אחרים מתפללים תפילת מנחה קצרה, כי חוששים שמשיחים באמצע חזרת הש״ץ, ועל זה נאמר (שולחן-ערוך קכד, ז) דגדול עוונו מנשוא. וכן פסק הגר״א נבנצל בספר תשובות אביגדר הלוי נבנצל (אורח-חיים עמוד קמח אות קלב) ש״זו הדרכה לכתחילה״ במקום שיש הרבה דיבורים שיתפללו תפילה קצרה, עיי״ש.

וראיתי דהגר״ח קנייבסקי בספר דולה ומשקה (עמוד קלה) לא ניחא ליה בתפילה קצרה. וכן החזו״א (מעשה איש ח״ה עמוד יא) לא ניח״ל בזה. אולם יתכן דדבריהם מיירי כשאין חשש של דיבורים וכדו׳, אלא שהתלמידים לא רצו לבטל תורה. ועיין בספר פאת שדך מונק (תפילה עמ׳ קיד אות קטו) שכתב ״מה שיש מקומות שאין חוזרין התפילה למנחה אין לו שום יסוד ולימוד זכות מצד הדין אטו משום ביטול

תורה מותר לעקור תקנת חכמים". וידוע (שבת י, א) דזמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד (וע"ע בשו"ת אז נדברו יב, כג. ובשו"ת יחוה-דעת ג, טז). אולם עיין בחוט שני (תפילה עמוד רה) דלימד זכות דכיון שהיו מתפללין מנחה מיד אחר השיעור היו טרודים בו.

בשו"ת באר משה (ח, לז) לא רצה להתיר להתפלל מנחה קצרה באופן קבוע, אלא אם כן, בלא זה יתבטל המנין, עיי"ש.

בעודי בזה נזכיר את חומרת הדיבור בתפילת שמונה עשרה. איתא בשולחן ערוך (קכד, ז) "לא ישיח שיחת חולין בשעה ששליח ציבור חוזר התפילה. ואם שח, הוא חוטא וגדול עונו מנשוא וגוערים בו". ובגדר שיחת חולין, מובא ברבינו יונה (ברכות ט, ב ברי"ף): "וכן אמרו בירושלמי (עיין יומא יט, ב) מכאן שהשח שיחת חולין עובר בעשה, ושיחת חולין מיקרי כשמדבר בדברי הבאי, אבל כשמדבר בעסקיו לצורך פרנסתו אע"פ שאינה שיחה של תורה מותר". ובמגן אברהם (קנז) מצינו בזה: "השח שיחת חולין עובר בעשה, פי' דבר גנאי וקלות ראש". והקשה האורחותיך למדני, דעולה דמה שאמרנו ש"הוא חוטא וגדול עונו מנשוא", זה מיירי רק "בדברי הבאי". וקשה, וכי מותר לדבר בעסקיו בשעת חזרת הש"ץ. ותירץ "צ"ל שאף כשהוא מדבר בעסקיו הוא אסור, אבל אין זה גרוע כל כך כמי שמדבר דברי הבאי, אלא צ"ל שרק בדברי הבאי י"ל שהוא בגדר 'חוטא וגדול עונו מנשוא', משא"כ כשהוא מדבר בעסקיו בשעת חזרת הש"ץ, שאף שהוא איסור חמור, מ"מ הוא אינו חמור כל כך כמי שמדבר דברי הבאי".

ומובא בשם רבי שבתי שפטל הלוי הורוביץ (בן השל"ה הקדוש) בווי העמודים (עמוד העבודה פ"י דף יז ע"ד): "על כן מן הראוי שכל קהלה וקהלה, מקום שדבר המלך מלכו של עולם ודתו מגיע, יעמדו אנשים על זה, אשר ישגיחו באיימים רבים על המדברים ויביישו אותם ברבים, ובזה נראה כבוד ה' בארץ, וכל העם ישמעו וייראו, ולא יזידון עוד... וגם בזה אני רגיל למחות לאותן אנשים המתפללים תחנות ובקשות בעת שהש"ץ חוזר ומתפלל תפלת י"ח, כי בודאי מה שבקשו לא ניתן להם, ומה שבידם ניטלה מהם".

נראה דראוי לעשות מאמצים כבירים להסביר לתלמידים את חשיבות התפילה ואת חומרת הדיבור בה. ואם אחר כל זה לא ישתנה המצב והדיבורים בתפילה ימשיכו באופן שישנו ספק אם ישנם עשרה שעונים (אמן) בחזרת הש"ץ, רק אז יבטלו את החזרה ויעשו תפילה קצרה.

מו. שכח השכיבנו קודם שמונה עשרה

מה הדין של מי ששכח לומר את ברכת השכיבנו לפני שמונה עשרה? ושאלה זו חוזרת כמה וכמה פעמים מתלמידים אשר מתבלבלים בין תפילת שחרית לתפילת ערבית, דבשחרית אחר גאל ישראל נעמדים מיד לתפילת שמונה עשרה משא"כ בערבית.

נראה דהוא דצריך להשלים ולומר את ברכת השכיבנו אחרי תפילת שמונה עשרה ובברכה. בספר יפה ללב (רלו, סק"א) כתב שאם נזכר שלא אמר ברכת השכיבנו והתחיל שמונה עשרה, יאמר את ברכת השכיבנו אחר שמונה עשרה, מפני שברכה זו נתקנה לשמירה, ואין בה מוקדם ומאוחר. ועיין באריכות, במחלוקת הראשונים, האם הברכות מעכבות זו את זו, בבית יוסף (סי' ס).

וכן העלה בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים א, פט) דישלים אחר שמונה עשרה, וכן פסקו דיאמר אחר התפילה אם שכח בשו"ת שרגא המאיר (א, לח. ד, מב) ובשו"ת רבבות אפרים (ב, פד). ובשו"ת אבני ישפה (א, מה אות ג) העיר דאמנם יש להשלים ולומר הברכה אחרי שמונה עשרה, אך "יש להוסיף דכיון שהיא ברכה הסמוכה לחברתה, יש לראות כעת להסמיכה לברכה אחרת כיון שכעת אומרה בלי ברכת גאל ישראל". וע"ע בשו"ת בשו"ת אז נדברו (ו, לט), בשו"ת ויצבור יוסף (א, יג), בשו"ת שבט הקהתי (ג, פט. ו, קלט), בשו"ת מנחת יצחק (ח, טז), בשו"ת שערי יושר (א, ט) ובספר פסקי תשובות על המשנ"ב (רלו אות ד).

וכן פסק בספר הליכות שלמה (יג, יא): "מי ששכח לומר ברכת השכיבנו, והתחיל תפילת שמונה עשרה, יכול לאמרה אחרי שמו"ע". וביאר דזה מפני שזו ברכה בפני עצמה (אולם אין לדלג עליה בשביל להתחיל שמו"ע עם הציבור. והובאו דברי גם בספר מאור השבת, פניני המאור ח"ב עמוד תקפט).

ובספר הלכה ברורה (חי"ב ריש סי' רלו) כתב בזה: "אם שכח לומר ברכת 'השכיבנו', ונזכר אחר שכבר התחיל תפלת שמונה עשרה, יאמר ברכת 'השכיבנו' לבדה אחר תפלת שמונה עשרה, וטוב שיחזור ויקרא קריאת שמע, ולאחר מכן יאמר ברכת 'השכיבנו'", וכ"כ גם בספר התפילה והלכותיה (ח"ב לח, ח).

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ו, ו אות ב) ובשו"ת שמש ומגן (א, אורח-חיים כ ד"ה 'איך שיהיה'). וכן העלה בשו"ת דברי בניהו (כז, יט) דישלים את ברכת השכיבנו אחר התפילה ויאמר אותה בשם ומלכות, עיי"ש.

מז. שינה במטוס עם נעלים

האם הטסים במטוס חייבים לחלוץ את נעליהם לפני שהם ישנים, ע״פ מה שמצינו בגמרא במסכת יומא (עח, ב) שהישן במנעליו טועם טעם מיתה (וכן הובא בכף-החיים יורה-דעה קטז, סקרי״א. שו״ת שלמת-חיים ב, קכב. מקור חיים לגרח״ד ה, רסד, ל). וכן השינה עם נעלים גורמת לשכחה (עיין במקורות לכך בשו״ת אבני דרך ח, רג).

ראשית אעיר דבטיסה קצרה בשעות היום יש שמקלים לגמרי, שכן הם סוברים שרק בלילה שורה רוח רעה (עיין בשו״ת דברי בניהו ה, א ובמקורות שהביא לכך).

נראה דהמקלים שלא לחלוץ את נעליהם יש להם על מה שיסמכו בטיסה קצרה. שכן האיסור הוא בשינת קבע. ומבואר בליקוטי מהרי״ח דמה שמצינו דקשה לשכחה זהו דוקא בישן שינת קבע, היינו ששוכב לישון. אולם שינה בישיבה מוגדרת כשינת עראי. וע״ע בליקוטי מהרי״ח (סוף סדר ק״ש ד״ה ׳ועיין ביומא׳) ובספר זכר עשה (ז, קעח). ונציין דלכן לא אסרו על תלמידי חכמים לישון עם נעליהם, כפי שהיו רגילים לעשות (עיין באורח-חיים שיז), כיון שישנו שינת עראי (עיין בשו״ת פאת שדך לז). וע״ע בחישוקי חמד עמ״ס יומא (עמוד תפה).

וכן מבואר בספר אהלך באמתך (יב, כח) שדווקא בישן במטה או שינת קבע קיים האיסור ולא במנמנם על כורסא (וע״ע בשו״ת אבני דרך ח, רג). וע״ע בספר ידי כהן (בכל דרכיך עמוד פז) שהנוסע באוטובוס אינו צריך להסיר מנעליו כשרוצה לישן בישיבה, אבל כשמשכיב עצמו לישן צריך להוריד מנעליו.

אולם לגבי הטס טיסה ארוכה, מצד הזמן וודאי דאינו חשיב לשינת עראי. ומצד התנוחה, המציאות מוכיחה כי ניתן להשכיב (מעט) את משענת הכסא, וממילא יהא חשיב כשינת קבע. ואכן ראיתי בספר תורת הדרך לגר״מ גרוס (יג, ג) שכתב לגבי טיסה: ״כשבדעתו לישון שינת קבע יחלוץ את מנעליו״ (וע״ע בדעת-תורה אורח-חיים רלט, סק״א). וכתב לי בזה בעל שו״ת ודרשת וחקרת (בכת״י): ״עיין בספר שמירת הגוף והנפש ח״א סי׳ קטו שהביא שהפאת שדך הסתפק בזה אם גם שינת עראי בכלל מאמרם ביומא (עח) שטועם טעם מיתה, ורצה להביא ראיה מחז״ל, שישנו עם בגדיהם ולא הורידו נעליהם רק משבת לשבת, ולמעשה משום חמירא סכנתא מאיסורא יש מקום להחמיר (אא״כ זה יפריע לשכניו אם נודף ריח רע וכו׳), כנלענ״ד, וכן אני נהגתי שהורדתי הנעליים לפני שנרדמתי״.

אך כיוון שהשולחן ערוך לא הזכיר את איסור שינה בנעלים, זה אינו דין גמור, אלא סגולה. הנוהג כן, יש לו על מה לסמוך להקל, ומאן דלא חייש לא חיישינן ליה (ושמר פתאים ה׳ - תהלים קטז, ו). אלא דיש להעיר, שישנו טעם נוסף לחליצת הנעלים בלילה, והוא כדי שיוכל לברך בבוקר את ברכת שעשה לי כל צרכי (לפי כל השיטות. עיין שו״ע מו, ח). ומובא במנהגי החתם סופר (פ״א אות מד) שהוא (החת״ס) לא פשט את בגדיו כשישן, אלא רק הסיר את מנעליו כדי שיוכל לברך בבוקר את ברכת שעשה לי כל צרכי (והוריד את המטפחת מצוארו שיוכל לברך מלביש ערומים). אולם ישנו שיקול נוסף והוא כבוד הבריות, דלעיתים בהורדת נעלים מתפזר באוויר ריח שאינו נעים.

וכ״כ להתיר בעל שו״ת ברית הלוי לישון במטוס עם נעליו, ואלו דבריו: ״נראה לענ״ד דשפיר דמי לישון במטוס עם נעליו, לפי שכל שאינו ישן במיטה שמיוחדת לשינה, שפיר דמי, ועוד שאם ישן במלבושיו שהולך איתם גם שלא בעת שנתו, שפיר דמי דבדברים סגוליים, אין לך בו אלא חידושו ובהכי מתיישבא הא דתמה הרש״ש (יומא עח, ב) מדברי ר״י שהובאו בהגמ״י (פ״י דשבת אות ג) ובסמ״ג (לאוין סי׳ סה)״. וכן ראיתי שמובא בשו״ת קול מנחם (אורח-חיים ג, קלה) דיש להוריד הנעליים רק כשישן

במיטה ממש. וכן כתב לי להתיר בשאלתנו (דלא יחלוץ נעליו בטיסה) בעל שו״ת ברכת יהודה[1], וכן כתב לי גם בעל באריכות בעל שו״ת אורחותיך למדני להקל בזה, ודבריו הובאו במלואם בהערה[2].

---

[1] ואלו דבריו: כשאינו ישן על מיטתו אין בזה שום חשש כלל ועיקר, ולפיכך במטוס שיושנים כשהם יושבים בכסא, לית לן בה. ובשו״ת פאת שדך (ס׳ לז) כתב שבשנת עראי ליכא שום חשש. הובא בספר שמירת הגוף והנפש (סי׳ קטו בהערה ה) ע״ש. אולם בנ״ד לא צריך להגיע לזה.

[2] וזו לשונו: כתוב ביומא (עח, ב): ״...סנדל נמי אימר מאתמול עבדי ליה, סנדל לא אפשר דמאתמול עבדי ליה, דאמר שמואל האי מאן דבעי למיטעם טעמא דמיתותא ליסיים מסאני וליגני״. כעת לא ראיתי בראשונים פירוש להסביר הטעם לדברי שמואל הנ״ל, ולכן נחזי אנן. ולכאורה יש להעיר על מ״ש שמואל, שהרי כתוב בזוהר פר׳ וישלח (קסט, ב) ״דהא לית לך מאן דנאים בליליא בערסיה דלא טעים טעמא דמותא ונפקת נשמתיה מניה, וכיון דאשתאר גופא בלא נשמתא קדישא, רוח מסאבא זמין ושריא עליה ואסתאב, והא אוקימנא מלה, דלית ליה לבר נש לאעברא ידוי על עינוי בצפרא, בגין דהא רוחא מסאבא שריא עלייהו וכו׳ והא אתמר״. ולכן י״ל שאף בלי נעילת נעלים בלילה כל אדם טועם טעמא דמותא בלילה בשעת שינה, ולכן איך סבר שמואל שזה רק בנעילת נעלים בשעת שינה?

ולכן יש להסביר דעת שמואל לפי מ״ש בגמ׳ ברכות (נז, ב) לגבי חלום: ״ת״ר ׳ויאמר אל תקרב הלום של נעליך מעל רגליך׳ וכי אמאי נעל הכא, אלא אתמר דפקיד ליה על אתתא לאתפרשא מנה ולאזדווגא באתתא אחרא דנהירו קדישא עלאה ואיהי שכינתא, וההוא נעל אוקים ליה באתר אחרא אעבר ליה מהאי עלמא ואוקים ליה בעלמא אחרא, וע״ד כל מה דיהיב מיתא לבר נש בחלמא טב, נטיל מאניה מן ביתא ביש כגון סנדליה. מ״ט בגין דאעבר רגליה דאינון קיומא דבר נש מהאי עלמא וכניש לון לעלמא אחרא אתר דמותא שארי ביה, דכתיב ׳מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב׳״. הרי נטילת הנעלים מן הבית בחלום הוא סימן לנטילת האדם מן העולם הזה לאתר דמותא. ולפי זה יש לפרש מה שאמר שמואל בגמ׳ יומא הנ״ל, דהיינו בשלמא שכל אדם טועם טעמא דמותא בשינת לילה, אבל אם הוא כיון בפירוש לנעול נעליו בשעת שינה בלילה, אז זה כאילו הוא כיון בפירוש למסור את נפשו לאתר דמותא, וכמ״ש הזוהר הנ״ל ״דאעבר רגליה דאינון קיומא דבר נש מהאי עלמא וכניש לון לעלמא אחרא, אתר דמותא שארי ביה״. ולכן איש זה מוסיף ומרבה טעמא דמותא שלו בשעת שינה, והוא אינו דומה לשאר אנשים, דבשלמא שאף שאר אנשים טועמים טעמא דמותא, אבל לא כאיש זה שכיון בפירוש ע״י נעילת נעליו למסור את עצמו לאתר דמותא, שהרי הוא עושה סימן שהוא הפך משאר בני אדם ששאר בני אדם חולצים את נעליהם בשעת שינה, אלא איש זה כיון דוקא לנעול נעליו בשעת שינה, ולכן ודאי שזה סימן מובהק שהוא רוצה לילך בנעליו לאתר דמותא ולטעום טעמא דמותא, ולכן ודאי י״ל שמה שהוא עושה הוא הרבה יותר חמור מסתם איש שישן בלילה בלי נעליו. ולכן מטעם זה הביא שמואל דוקא דין נעילת נעלים, אף שטעמא דמותא שייכת בכל שינת לילה.

ולפי זה יש לדון. אם יש מציאות שרוב בני אדם ישנים בנעלים שלהם, אז ממילא שאין נעילת נעלים נחשבת לסימן מובהק, ואין אדם מכיון כלל בזה לטעום טעמא דמותא. וכן י״ל לגבי נד״ד במטוס, שכיון שבשעת שינה אין דרך בני אדם לפשוט בגדיהם במטוס, שאין הם ישנים במיטות ממש אלא רק בכסאות, וה״ה שאין דרכם לחלוץ נעליהם. ולכן מי שאינו חולץ את נעליו בשעת שינה במטוס, הוא אינו כיון כלל לטעום טעמא דמותא, והוא אינו בכלל מה שאמר שמואל בגמ׳ יומא הנ״ל.

ולפי זה יש לדון במ״ש בלקט יושר (א או״ח עמוד מג ענין ג) לגבי רבו תה״ד, וז״ל ״וזכורני שהיה ישן בצהרים באנלפיות שקורין בל״א זוקן, או בילץ, אבל לא במנעלים, מצאתי בגמרא הרוצה לטעום טעם מיתה יישן במנעלים, כמדומה לי במס׳ יומא״. ויש לחקור, הלא הגרביים דומים לנעלים, ואף הגרביים הם ״סימן יוצאי חוץ״ כמ״ש רש״י לעיל. ולכן אף לגבי גרביים י״ל כמ״ש הזוהר הנ״ל ״דאעבר רגליה דאינון קיומא דבר נש מהאי עלמא וכניש לון לעלמא אחרא אתר דמותא שארי ביה״. אלא נראה לחלק, שכמה פעמים בימי הקור אנשים ישנים עם הגרביים שלהם כדי לחמם רגלם במיטה, ולכן ממילא שאין הגרביים בכלל נעלים, שבנעלים אף פעם האדם ישן במטתו עם נעליו. ולכן רק נעילת נעלים בשעת שינה היא סימן שהאדם רוצה לטעום טעמא דמותא, משא״כ בגרביים.

מח. שינה על הגב

האם כאשר רואים אדם הישן על הגב צריך להעיר אותו? האם מותר לקרוא ספר בעודו שוכב על הגב? האם בבדיקה אצל רופא מותר לשכב על הגב?

הגמרא במסכת ברכות (יג, ב) אומרת שפרקדן לא יקרא קריאת שמע, וביאר רש"י דפרקדן זה מי ש"שוכב על גבו ופניו למעלה". וכן פירשו הרא"ש בתוספותיו, רבינו יונה (ז, ב בדפי הרי"ף) ועוד. ובתוספות (פסחים קח, א ד"ה 'פרקדן' נדה יד, א ד"ה 'אפרקיד') משמע דזה מי ששוכב כשפניו למטה.[1]

ומובא בגמרא בברכות כי ר' יהושע קילל מי שישן כך, וביאר רש"י: "לייט אמאן דגני אפרקיד - שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים והוא דרך גנאי". וכתב שם המאירי: "לא סוף דבר שהקריאה אסורה לפרקדן אלא אף לישן פרקדן אסור מפני שמביא עצמו לידי הרהור ומ"מ אם הטה עצמו מעט מותר". ועיין במאירי, ברשב"א וברמב"ם[2] (קריאת שמע ב, ב) דחששו דפרקדן הינו או מי ששוכב עם פניו כלפי מעלה או מי ששוכב על בטנו (והתירו רק אם מטה מעט על צידו).

הגמרא במסכת נדה (יד, א) אומרת שרבי יהושע בן לוי: לייט אמאן דגני אפרקיד. ומדמייתי לה התם גבי הוצאת זרע משמע שלכן הוא אסור. וביאר רש"י: "אפרקיד, פניו למעלה וגנות הוא, שפעמים שיתקשה אבר תוך שינתו ויתגלה. ועוד, שידיו מונחות לו על אברו, ומתחמם".

והוסיף התוספות (אחר שהביא את דברי רש"י): "ורשב"ם פירש, שבגדיו נופלין על אמתו ומתחמם. ומה שפירש עוד, שפעמים מתקשה ומתגלה, לא נראה, דבבית סגור או אפל מאי איכא למימר. ועוד שמעתי, כששוכב אפרקיד מתחמם השדרה ומחמת זה יתקשה האבר ויבא לידי קרי". וכדברי רש"י בנדה מצינו שכתב רבינו יונה (בספר היראה) דאל יישן פרקדן, פן ישים ידו על הערוה.

בפירוש רבינו יהונתן על הרי"ף (בברכות): "שמא יתקשה איברו מתוך שנתו ונראה לרבים והוא דרך גנאי. ויש לפרש, שמי ששוכב פרקדן, הבגדים שמתכסה בהם נוגעין באברו ומביאין אותו לידי הרהור וקושי ומשום הכי לייט עליה". וכתב ובפסקי ריא"ז (פ"ב דברכות) וז"ל: "שמא יתקשה בתוך שינתו ויבא לידי חימום על ידי הבגד שעליו ויוציא שכבת זרע לבטלה". וכעין זה כתב באשכול (מהדורת אלבק הלכות ק"ש): "שמא יבוא לידי הרהור וחימום". וכן באור זרוע (ח"א הלכות ק"ש סי' לו) "משום דאתי לאיחמומי". ובאגודה (ברכות פ"ב אות לז): "פרקדן לא ישן משום הרהור".

ולכן ה"ה לגבי מי שישן במטוס, שכיון שדרך בני אדם לישון במטוס בבגדיו וגם עם נעליו, ממילא שאין כאן סימן והוכחה שהוא רוצה לטעום טעמא דמותא, ואף שמואל מודה שאין בזה חשש.

ולפי זה הכי י"ל לגבי חשש שכחה, שכתוב בשער המצות ריש פר' ואתחנן (ד"ה הקדמה): "שאין השכחה מצויה אלא ע"י אחיזת החיצונים". ולפי מ"ש בזוהר הנ"ל בפר' וישלח, לגבי שינה בלילה "וכיון דאשתאר גופא בלא נשמתא קדישא, רוח מסאבא זמין ושריא עליה ואסתאב", י"ל דממילא כשהוא נועל נעלים בשעת שינה שהוא מכיון למסור את נפשו לחיצונים, וזה יגרום את השכחה. אולם לפי מה שכתבתי לעיל, זה רק כשהוא עושה מעשה שהוא הפך משאר בני אדם, אבל כשהוא עושה מעשה שהוא כשאר בני אדם, ממילא שאין סימן והוכחה שהוא מכיון למסור נפשו לחיצונים, ולכן אין לחוש לשכחה בנעילת נעליו בשעת שינה במטוס. כן נראה לענ"ד.

[1] והראה לי ידידי הגר"ד אזולאי כי בספר משנת יוסף (ח"ב עמוד רלד) כתב לבאר "דכונת התוס' דפניו כלפי מטה בודאי אסור, ואצ"ל הוא, שהוי חימום ממש".

[2] וזו לשון הרמב"ם: "ואסור לקרות קריית שמע והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה".

מכל הטעמים הללו, אנו למדים שטעמים אלו שייכים לגבי השינה של האיש, אך באשה שפיר דמי ולית דין צריך בשש.

מקור נוסף ממנו לומדים כי שכיבת פרקדן (אפילו בלי שינה) הוי גנאי הוא מהגמרא במסכת סנהדרין (מה, א) שם מבואר כי את הנסקל היו הופכים על מותניו, וביאר רש״י שכאשר הוא מושכב פרקדן הוא מגונה יותר.

השולחן ערוך הזכיר בהלכותיו את איסור קריאת שמע (סי׳ סג, א) כשהוא פרקדן, אך לא את השינה (באורח-חיים). אולם כתב המשנה ברורה (רלט, סק״ו): ״ויש לו לאדם להרגיל עצמו לשכב על צדו דוקא ואיסור גדול לשכב פרקדן דהיינו שמושלך על גבו ופניו למעלה או שפניו טוחות למטה״. וכן איתא בחיי אדם (כלל לה, ח): ״צריך ליזהר מאד להרגיל עצמו לשכב על צדו דוקא ואיסור גדול לשכב פרקדן דהיינו ששוכב על גבו ופניו למעלה וטוב שירגיל עצמו לשכב על צד שמאל ויהרהר בתורה עד שיישן״, וכ״כ גם הקיצור שו״ע (עא, ה). וצ״ע אם זה איסור גדול, מדוע השולחן ערוך לא כתב זאת בהלכות שינה. כמו כן, כיצד יתכן שישנם אנשים הישנים באופן זה.

אולם ראשית יש להעיר כי השולחן ערוך (אבן-העזר כג, ג) התייחס לזה במפורש, אך לא בקריאת שמע, אלא הוא כתב זאת בהלכות הגורמות להזי״ל, בהאי לישנא: ״לפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה, עד שיטה מעט שלא יבא לידי קישוי״. וכן הרמב״ם הזכיר זאת בנוסף להלכות קריאת שמע, בהלכות איסורי ביאה (כא, יט) במפורש (ומשם כתב זאת מרן באבן-העזר) וזו הלשון של הרמב״ם: ״וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור וכו׳ לפיכך, אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה עד שיטה מעט כדי שלא יבוא לידי קישוי״ (כלומר, הרמב״ם אסר רק בשינה ורק כשפניו למעלה).

אולם מעניין לראות כי הרמב״ם בהלכות דעות (ד, ה) כתב בלשון אחרת: ״לא יישן אדם לא על פניו ולא על ערפו אלא על צידו, בתחילת הלילה על צד שמאל, ובסוף הלילה על צד ימין״. לשונו איננה לשון איסור, ונראה דזה משום שסמך על מה שכתב בהלכות איסורי ביאה לישן על הגב (אך בשינה על פניו זה אינו איסור, אלא מצד בריאות האדם). אך וודאי ניתן למימר דהלכות דעות (ד, ה) עוסקות בבריאות הגוף, ולכן שם נקט בלשון שונה[3].

וכן פירש האדר״ת (בהגהת בני בנימין על המשך דברי הרמב״ם בעניין שינה ביום): ״אולם רבינו לא כ״כ מה שהוא ע״פ ההלכה רק מה שהוא ע״פ הרפואה״. וכ״כ בספר שערי דעה על הרמב״ם ״על פניו כו׳. בברכות דף י״ג ע״ב איתא דריב״ל לייט אמאן דגני אפרקיד כו׳, וכ״ה בנדה דף י״ד ע״ב, ושם מיירי לענין פרישות, ורבינו כתב כן לענין בריאות הגוף״.

בספר עבודת אהרן (ברכות יג, ב. חלק בספר נכתבים סקל״ד) העיר דלפי הטעמים באיסור פרקדן אשה אינה בכלל האיסור וסיים בזה וצ״ע. ובספר גן נעול (הלכות קדושה ח״א ג, טו) איתא דמותר לאשה לישן בתנוחת פרקדן, אך יותר נכון שלא תישן אלא על הצד. וביאר בהערה (63) עפי״ד הדברי חמודות (ברכות פ״ב אות יד) שאם שוכב על בטנו יש בזה גנאי שנראה ששוכב כדרך משמש מטתו וא״כ י״ל דהוי גם באשה הוי גנאי, עיי״ש.

---

[3] וכתב לי בזה הגר״י ברכה (מח״ס שו״ת ברכת יהודה): ״הלכות רפואה ברמב״ם הם על הצד היותר טוב, אך אינם לעיכובא, ואם כן מצד הדין דינים אלו לא שייכי בנשים, וא״כ רק מצד רפואה ראוי שינהגו כמ״ש הרמב״ם. ומעיקרא דברי הרמב״ם בענייני רפואה הם על מ״ש ברישא שבתחילת הלילה ישן על צד שמאל, ולא על מ״ש שלא ישן על עורפו, ואגב שכתב כאן דיני רפואה, הכניס ענין הלכתי שלא ישן על עורפו. ולגבי מ״ש שלא ישן על פניו, יש מקום להסתפק אם הוא מצד ההלכה, או שזה מצד הלכות רפואה״.

אגב, ברצוני לציין כי הגר"א (אבן-העזר סי' כ אות י) העיר שמרן באבן העזר פסק רק כפירוש שפרדקן הוא כששוכב על הגב ופניו למעלה "ועבא"ח סי' ס"ג ס"א שם כתב כשני הפרושים וכ"כ הרמב"ם עצמו שם". עפי"ז מה שנקט מרן בהלכות קריאת שמע שאסור בין על גבו ובין על פניו, זה מפני שטעם הדבר "שמקבל עליו עול מלכות שמים דרך שררה וגאוה", ובזה אסור לגמרי (בין פניו למעלה בין פניו למטה). אך מה שנקט מרן באבן העזר זה מטעם "שלא יבוא לידי קישוי", וזה שייך כשפניו למעלה (כמבואר גם ברמב"ם).[4]

יתכן שיש אנשים אשר קוראים ספר (לפני השינה) כאשר הם שוכבים על גבם בעודם במיטתם (כפי שהתיר בשו"ת אז נדברו ו, נ) ומתוך כך הם נרדמים, בלא כוונה. ובטעם הדבר לשכב כך, שלא בשינה, העיר בשו"ת משנה הלכות (טו, צו): "ולפענ"ד לכאורה נראה דתלוי בטעמי דרש"י (פי' בברכות יג, ב) לייט אמאן דגבני אפרקדן שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים והוא דרך גנאי, אמנם רבינו יהונתן הכהן מלוניל פי' וז"ל ויש לפרש שמי ששוכב פרקדן הבגדים שמתכסה בהם נוגעים באיברו ומביאין אותו לידי הרהור וקושי ומשום הכי לייט אביי משום דאיסורא יש בו... ולכאורה מטעם חימום או הרהור מאי שנא ישן או שוכב בלא שינה" (וע"ע בשו"ת שבות יעקב א אורח-חיים ה). אולם בשו"ת אז נדברו (ו, נ. יב, מב) כתב דבשלא בשעת שינה שרי לשכב פרקדן.

ועיין בכף החיים (סג, סק"ב) דכתב בשם האגודה דהטעם הוא משום הרהור. וע"ע בעניין פרקדן בשו"ת משנת יוסף (יד, קנט), בשו"ת מחקרי ארץ (ג אבן-העזר ב) ובשו"ת ויען דוד (ד, כג).

בהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל, כתב לדייק מלשון רש"י "לייט אמאן דגני אפרקיד, שמא יתקשה אברו **בתוך שנתו**", מכאן: "חזינן שכל מה שאסור לשכב אפרקדן הוא דוקא בישן, אבל לשכב סתם מותר". ובהערות שם כתבו "וכן מצינו באגרת הרמב"ם בפאר הדור בסדר יומו, שכאשר היה חוזר מלרפאות אנשים, היה נופל אפרקדן על מיטתו" (ועיין בלשון הרמב"ם "אסור לאדם לישן").

וחזיתי דביאר בשו"ת עולת יצחק (א, מח) דהשכיבה על הגב גורמת החימום, וזו לשונו: "לענ"ד הטעם פשוט דלא נאסר חימום העגבות לבדם רק חימום הגב שמצטרף להרבות חום העגבות טפי, כי אינהו

---

[4] והעיר ידידי הגר"י בן מאיר דלכאורה להסבר זה בדברי הגמ'. מה הקשתה הגמ' על רב יוסף: "מקרא הוא דלא ליקרי, הא מיגנא - שפיר דמי? והא רבי יהושע בן לוי לייט אמאן דגני אפרקיד", שתתרץ שרבי יוסי מיירי אפי' שוכב על פניו, ורבי יהושע בן לוי לייט רק מי ששוכב על גבו. וכנראה שזה מה שהכריח לגר"א להסביר שהחמיר כב' הדעות, ולהקשות מדוע פה לא החמיר. אמנם ע"כ צ"ל שלדעת הרמב"ם עיקר פירוש פרדקן הוא כשפניו למעלה. ולכן לא יכלה הגמ' לתרץ שרב יוסף מיירי בשוכב על פניו. אמנם ס"ל לרמב"ם שטעמא שייך גם בשוכב על פניו, שגם נראה דרך שררה וגאוה, וע"כ אסר גם את זה (וה"ה במרן שאזל בתר הרמב"ם).

כמו כן, הפר"ח ציין שמקורו של הרמב"ם בהלכות דעות הקא מהגמ' בברכות. וכ"כ במקורות וציונים במהדורת פרנקל. וכבר ציינו שם שבהל' איסו"ב הזכיר רבינו רק שאסור לשכב על ערפו. זאת ועוד, רבינו הגר"א דלית רז דאניס ליה, שהקשה באבהע"ז מהל' ק"ש, ולא הקשה מהל' דעות, בו מפורש כתב הרמב"ם שאסור לישון בין כשפניו למעלה בין כשפניו למטה. מוכח מכאן שמקורו של הרמב"ם בדין זה אינו כלל מהגמ' בברכות, כמו שהמשך הדין לגבי צדו הימנית והשמאלית אינו מהגמ' כלל. רק דין זה כתב הרמב"ם, כמו הרבה הלכות בהל' דעות, ע"פ הידע הרפואי שהיה בידו. על כן לא הקשה הגר"א מכאן, כיוון שאין מכאן ראיה כלל איך פירש הרמב"ם תיבת פרדקן, כיוון שכאן אינו מבאר את דין הגמרא, אלא כותב הלכה בהל' בריאות מדעתו, ולא מהגמ'. והדבר מבואר ומוכח, שהרי בהל' איסו"ב כתב מפורש לאסור מטעם אחר, מטעם חשש שיבוא לידי קישוי. על כן ביאר שם שהאיסור רק כשפניו למעלה. אבל כשפניו למטה אין ממש איסור. רק שמטעמי בריאות אין הדבר רצוי. שהרי מפורש כתב בהל' איסו"ב "לפיכך אסור לאדם". מוכח שלולי חשש קישוי לא היה אסור לאדם לישון כשפניו למעלה. וא"כ בפניו למטה, שליכא חשש זה, אין כלל איסור. רק המלצה בדיני בריאות [והמלצה זו לא הובאה בשו"ע]. עכ"ל הגר"י בן מאיר.

שייכי להדדי עורקיהם וגידיהם סמוכים ונראים, בחינת חם מקצתו חם כולו. וגם דווקא כששוכב על הגב, שהכובד מוליד חום... ונמצא לפ״ז שפירוש הרא״ש קרוב לפירוש הגליון תוספות (נדה יד, א), שהם פירשו שהשדרה מתחממת וכו׳ ונראה כוונתם לפי הנודע ששורש הזרע מהמוח ועובר דרך חוט השדרה״ (ויל״ע בדברי הפרי-חדש[5] סג, א).

אך עיין בדבריו דנקט חבל מקורות להתיר לשכב על הגב כשאין כוונתו לישון, ואלו דבריו: ומצינו הרבה מהפוסקים ראשונים ואחרונים שלא הזכירו האיסור בלשון שכיבה רק בלשון שינה, וכן יש הרבה הוכחות להתיר בשכיבה שלא בעבור לישן רק להפיג עייפות, כיעויין באריכות בספר חידושים וביאורים (או״ח י אות ו), בשו״ת אז נדברו (ו, נ) ובספר בירור הלכה (ח״ב דף רסא-רסב). וע״ע לשון הריטב״א בחידושיו לברכות. וגם מצאתי להגרי״ח בשו״ת תורה לשמה (סי׳ שסז) שהוכיח מהגמ׳ זבחים (ה, א) רמי ריש לקיש על מעוהי ומקשה, אם כשרים הם וכו׳ דהשוכב על בטנו למנוחה באמצע לימודו שרי, והוא הדין על גבו, אך שלא יתמיד הרבה בזה ע״כ (וע״ע בספרו בן יהוידע ברכות יג, ב). וכן שנה בשנית בשו״ת עולת יצחק (ב, צ): ״בשכיבה סתם, כגון למנוחה על־מנת שלא לישן, מותר להיות אפרקדן״. וכן הובאו דבריו גם בשו״ת נצח יוסף (סב), ועיי״ש שהאריך בדין פרקדן. ועיין עוד בזה בשו״ת שערי צדק לגר״ש חיררי (כא).

וכן חזיתי בשו״ת שלמת חיים (רכא) שס״ל כי דווקא בשינה אסור לישכב פרקדן, אך כשהוא ניעור מותר. וע״ע בשו״ת שרגא המאיר (ח, מט). וראיתי דכתב בשו״ת קול מנחם (אורח-חיים ג, קלו) כי ״אם עייף מעבודתו, וכשנח מונח קצת מושכב על כסא נוח, ומטרתו לתת מנוחה לגופו, אז אין איסור״.

אולם החזו״א הורה דגם כשהוא ניעור אסור לשכב פרקדן (ארחות רבנו[6] ח״ג עמוד רכו. שונה-הלכות רלט, ג). אולם נ״ל דלזמן קצר מאוד (ולצורך), כבדיקה אצל רופא, גם הוא יודה להתיר (ועיין בספר דרך שיחה עמוד שנט דנשאל הגרח״ק בחולה כליות, וכתב דגם באופן זה יצדד מעט, ולא ישכב פרקדן, עיי״ש). וגדולי ישראל הקפידו בזה מאוד ועיין בשו״ת דברי ישראל וועלץ (ג, קלז) שהרופא פקד על הגרי״ז מבריסק לשכב על גבו מחמת ייסוריו, אך הוא לא הסכים (ועיי״ש באריכות בסימן קלו, סק״ב. קלז ד״ה ׳אחיש׳).

בעניין הפרשת פרקדן, כתוב בשו״ת משנה הלכות (יב, שס): ״פרקדן כיון שאינו ברור שיראה וגם הא אפשר שיערורו וישכב על צדו ובעוד רגע שיעבור הימנו שוב יתהפך, על פרקדן כי זה מדרך בנ״א שלא מקפידין כה״ג אולי אין לעוררו שהו״ל ס״ס״, וע״ע בשו״ת משנה הלכות (ו, רלא). ועיין בשו״ת שלמת חיים (רכג) דכתב שמותר להעיר את הפרקדן בכדי שלא יבוא לידי עבירה. וכ״כ גם בשו״ת עשה לך רב (ח תשובות קצרות נ) דיש להעיר מי שישן אפרקדן, כיוון שזה בשביל להצילו מאיסור, עיי״ש (וע״ע בריש כרך ח של שו״ת קנין תורה בהלכה). אולם בשו״ת אז נדברו (יב, מב) כתב כי מי שבאמצע השינה נתהפך א״צ להעירו, כי האיסור הוא במעשה השכיבה, אך באמצע השינה פטור הוא.

בספר אשי ישראל (כג הערה כב) כתב: ועיין נשמת אברהם (סג, סק״א) בשם הגרשז״א זצ״ל דמצב שהוא קצת בישיבה, דהיינו שראשו מורם קצת על גבי הכריות, כך שכתפיו מורמים מהמיטה, או שראש המיטה עצמה מורמת, ואינו שוכב ממש, כל זה לא נחשב פרקדן שאסור. וממילא מוצאים דרך זכות ללמד כיצד ישנים על הגב, דכיוון שהכריות גורמות שלא יישן באופן ישר כל כולו על הגב.[7] עוד

---

[5] כתב הפר״ח: ״וההיא דאמרינן לייט אמאן דגני אפרקיד משמע ליה דהיינו טעמא משום חימום ולא שייך אלא פניו למטה״.

[6] ועיין בארחות רבינו (ח״ה הוספות לאו״ח לה) שכתב שבעל הקה״י היה שוכב על גבו אלא שרגליו היו מוגבהות.

[7] דעת הגרשז״א הובאה בנשמת אברהם (סי׳ סג) וציין דלא אמרינן פרקדן ע״ג כרית, וכן דעת הגרח״פ שיינברג בחידושי בתרא (הובא בשו״ת אליבא דהלכתא ב, רסד).

טעם שמקלים בזה עיין בספר דרכי נועם (עמוד 430). ולענ״ד כפי שנתבאר לעיל, בביקור אצל רופא וכדו׳ וודאי דיש להקל.[8] אך ראוי מאוד להקפיד שהאדם יישן על צידו כנדרש.

[8] וצ״ע אם דין פרקדן שייך בנשים. דלטעמים שהבאנו (קישוי, חימום, עבירה, יד תיגע וכו׳) משמע דזה דווקא באיש. וכן ניתן להוכיח מכך שהשולחן ערוך הביא זאת בהלכות הוצאת זרע לבטלה. אולם יל״ע מדוע הרמב״ם הביא זאת בהלכות דעות באופן כללי, ולא ציין דזה רק באיש. אולם, אף אי נימא דדברי הרמב״ם בהלכות דעות שייכים בין לגברים ובין לנשים, הדברים שם נכתבו כהנהגה טובה, אך לא בלשון איסור וכדו׳. וממילא באשה אין איסור בשכיבת פרקדן, אלא יתכן דיש בכך מעלה מהצד הבריאותי.

ועיין באוצר הלכות לרב אברהם צבי פרידמן (ברוקלין תשס״ח, ח״ג סימן רלט, כ עמוד שנח, הערה נב): ״דטעם האיסור הנ״ל לא שייך אלא בזכרים. אבל אשה מותרת לישכב פרקדן, וכן הורה הגאון ר״מ בראנדסדארפער״ (בעל קנה בשם).

וכתב לי בזה ידידי הגר״א מחפוד (מח״ס שו״ת ברית הלוי): ״אם כהבנת הדברי חמודות (ברכות ב, סקי״ד) שהוא מצד דמתגנה דדרך תשמיש הוא, אמאי קאסר הרמב״ם רק בשינה. וע״כ כדאמרן שהוא מצד הנהגת הבריאות ואולי שייך זה רק בשינה וצ״ב ויתכן דזה שייך בנשים גם, וטעם הדברי חמודות לא שייך בנשים כיון שדרך תשמיש כשהיא נעשית כר לבעלה וכדאיתא בגמ׳ (עירובין ק, ב). ועיינתי בספר הליקוטים על הרמב״ם (הל׳ דעות שם) שהביאו פירוש עלה לרפואה שלמד ברמב״ם שהוא מצד הבריאות שהמותרות יורדות אל עמוד השדרה וגורם לחולאים וכו׳, ויתכן לומר שאם מטעם זה השתנו הטבעיים וכדחזינא בכמה דוכתי ורופאי זמנינו יכחישו זה ואין לך אלא רופא שבימיך. ועיי׳ מה שכתב אלי בעולת יצחק (א, מח)״.

אולם יש להעיר כי בקריאת שמע שייך פרקדן גם בנשים. ונראה דהן צריכות להקפיד שלא לקרוא קריאת שמע בשכיבה, שהרי טעם פרקדן בקריאת שמע, כדברי רש״י (עמ״ס ברכות יג): ״שמקבל עליו עול מלכות שמים דרך שררה וגאוה״, ובזה בניגוד לטעמי השינה, הדברים שייכים גם בנשים.

ושמחתי מאוד כשהראה לי ידידי הגר״ד אזולאי, שהכי מובא בלשון קצרה בחת״ס בחידושיו לנדה (יד, א): ״נ״מ לאשה וסריס דמשום הרהור וקרי ליכא ומשום ק״ש איכא״ ע״כ.

מט. תענית הראב"ד בשבת

נשאלנו האם מותר בשבת להתענות תענית הראב"ד?

ראשית יש לבאר מהי תענית זו. תענית זו המוגדרת תענית הראב"ד (הובא בבעלי הנפש, בשער הקדושה) היא כאשר האדם אוכל, והוא תאב לאכול עוד, יפסיק אכילתו באמצע (יניח ממנו לכבוד הבורא מתאוותיו, ואל יאכל כפי תאוותו) ולא ימלא כל תאוותו (במאכל ובמשתה). וזו לשונו: "אני רואה הגדר הגדול והשימור המעולה והדרך הטוב להכנעת היצר הוא רעבון הנפש ממיעוט הנאותיה ותענוגיה במאכל ובמשתה... ולעולם יניח מעט מכדי צרכו ומהשלמת תאותו" וכן הובא בכל בו (סז) וביסוד התשובה לרבינו יונה ובעוד מקורות רבים.

לפני שנעיין לגבי שבת, נקדים ונבאר כי תענית הראב"ד איננה תענית גמורה, שלא אוכלים בה דבר (שבזה פשיטא שבשבת אין להתענות), אלא מיירי שמפסיק באמצע אכילתו. ומכאן במה ששאלת, האם מותר לעשות כן אף בשבת.

בספר ראשית חכמה (שער הקדושה פרק טו) כתב: "ראוי שלא ימלא נפשו ממאכלים גסים, ואפי' מדברים טובים לא ישלים תאותו ואפי' בשבת", ועיי"ש שביאר "המשכיל יתן אל לבו ענין זה ויפרוש מתאותו ולא ימלא בטנו ותאוותו כבהמה, כי איזהו גבור הכובש את יצרו ואם יצרו מפתהו שיאכל, ישבר כתו ויכבשהו מתאותו, ואז שורה עליו יראה וקדושה, דכתיב (תהלים לב, יא): יראו את ה' קדושיו". וכן הובא בספר מגיד משרים (לגר"י קארו, פרשת ויקרא, דף מ, ב) דזה נוהג אף בשבתות וימים טובים, וזו לשונו:

> לכן בני ידידי שמע בקולי ולא תאכל ולא תשתה בדרך הנאה כלל כמא דאוליפתך וזכור דברי יונה קדישי, כי בעוד שהאדם מאכלו ערב עליו, יסלק ידו ממנו לעבודת בוראו וזה חשוב יותר מתענית. ולהכי איקרי שולחנו של אדם מזבח דכמו דמזבח מתניכס ההוא סטרא, הכי נמי מתניכס בשולחנו של אדם כד מסלק בר נש ידיה ממיכליה וממשתיה כד ערב ליה (כאשר מונע עצמו ממאכל שהוא תאב לו), בהכי מתעבר יצה"ר ומתניכס. ובכן אזדהר מלמיכל ומלמשתי בדרך הנאה ועונג אף בשבתות וימים טובים. ועכ"פ תדיר תהא מחשבתך דביקא באורייתי אוף בעידן דאת ממלל עם בני נשא ובעידן דאת אכיל ושתי.

וחזיתי דיש שחילקו בעניין זה לגבי בשבת, במטרתו. כלומר, אם מפסיק באמצע אכילתו במטרה לצער את עצמו, דבר זה נאסר בשבת. אך, אם עושה זאת בשביל לגדור את עצמו ולחנך את עצמו לשליטה, אזי מותר. ומצינו שכתב באליה רבה (קע, סקכ"ג) בשם ספר הגן שכאשר ממלא כריסו בריבוי אכילה ושתיה אפילו אם עושה לשם מצוה (כגון בשבתות וימים טובים) עובר בכך על ג' לאוין: השמר לך, פן תשכח ובל תשקצו.

וע"ע בכף החיים (רמב, סק"ה) דציין דאף שקיימת מצווה לאכול ולשתות בשבת משום עונג שבת, צריך ליזהר שלא יאכל הרבה, עיי"ש. וכ"כ גם הגר"ח פאלאג'י בכף החיים (כד, נז) דאף בשבת יקפיד שלא ימלא תאוותו, ויפסיק באמצע אכילתו. עיין בספר אורות הגר"א (ערך אכילה. וערך שבת) שגם באכילה של שבת צריך להזהר שלא תהיה בה אחיזת יצר הרע.

הפלא יועץ (ערך אכילה וערך תענית) הביא את דברי הראב"ד כי המושך ידו ממאכל שערב לחיכו, חשיב לכפרת עוונותיו, ונחשב לאדם כאילו התענה וכמזבח כפרה. וע"ע בזה בספר חסד לאלפים (קנז, ט). ואזכיר בזה את לשונו של הבן איש חי (פרשת בהר אות י): "וישתדל לכבוש תאותו באכילה ושתיה **תמיד**,

וכתבו חכמי המוסר, בהיות המאכל או המשקה לפני האדם מתוק לחיכו וחביב עליו ביותר הרי שאם ימשוך ידו ממנו בשביל סיגוף לכפרת עוונות יהיה זה נחשב לתיקון גדול בתיקוני התשובה, ויש בו תועלת כמו התענית".

וכן מצינו פוסקים רבים שהתירו לעשות את תענית הראב"ד בשבת, ובהם שו"ת חיי הלוי (ה אורח-חיים כו), שו"ת אדרת תפארת (ו, מה. ז, טו אות ג), כי בו שבת (רפח, יז) ועוד. וע"ע בילקוט יוסף (שבת ח"ג מהדורת תשע"ב, סי' רעא עמוד שסו. פורים עמוד תרנב).

אך אציין כי בשו"ת מקור נאמן (א, שסז) אסר לעשות את תענית הראב"ד בשבת (וכ"כ בשו"ת ויען הכהן א, כח. וכן הובא בירחון יתד המאיר אדר תש"ע). ועיין בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (קע הערה 115) שהסתפק בזה לגבי שבת, עיי"ש. וע"ע בזה בספר אדני שלמה (ח"ב רצ אות יא), בשו"ת הלכתא מאורייתא (ח"א סו"ס מח), בספר עבודת בנימין (עמוד יב) ובשו"ת ויזבח אלקנה (ב אורח-חיים ז).[1]

לפני שאסכם מרגיש אני צורך לכתוב מעט על מעלת שמירת השבת. נאמר בשמות רבה (כה): "שומר שבת מחללו ושומר ידו מעשות כל רע, בעת שאדם שומר את השבת, גוזר גזירה והקדוש ברוך הוא מקיימה". ונאמר במדרש הגדול (דברים ה): כל המענג את השבת זוכה ויושב בישיבה של מעלה, ותפילתו נשמעת, ונותנים לו משאלות ליבו.

העולה לדינא: מותר בשבת להתענות תענית הראב"ד.

[1] בקונטרס "ארי במסתרים" (על הצדיק הגר"ש דבליצקי זצוק"ל, נכתב ע"י הרה"ג ישראל ארלנגר מרכסים, מובא בעמוד 13), וז"ל: אברך פלוני שאל אותו בעניין תענית הראב"ד בשבת, ואמר לו שבשבת לא ינהג בזה, אך האברך המשיך בשאלות בענין זה. ואז עצר אותו הרב ואמר לו: "במקום להשקיע בזה, תתחיל להשקיע בזהירות בשמירת מלשון הרע, מחלוקת ושנאת חינם". עכ"ל.

נ. זבד הבת ביום שישי שחל בו ראש חודש

נשאלתי האם מותר לעשות זבד הבת (עם ארוחת בוקר) בקרב משפחתנו ביום שישי בבוקר, כאשר יחול ביום שישי ראש חודש (ראש חודש אדר ב תשע"ט).

קביעת סעודה בערב שבת

הגמרא במסכת גיטין (לח, ב) קובעת באופן נחרץ את הסיכון (והתוצאה) בקביעת סעודה ביום שישי, ואלו דברי הגמרא: "אמר רבה: בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון... ודקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא, דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא ואחת קבעה סעודתא בערב שבת, ושתיהן נעקרו". אולם לענ"ד מדברי ראשונים רבים מתברר שבאקראי יש מקום להקל (עיין רשב"א, ריטב"א, מאירי ועוד).

מצינו מספר טעמים לאיסור קביעת סעודה בערב שבת. הטעם הראשון הוא בכדי שיכנס לשבת כאשר הוא תאב לאכול (רש"י גיטין לח, ב ד"ה 'בערב שבת'. טור סי' רמט). כלומר, המטרה היא עונג שבת. הטעם השני הוא כדי שיהיה פנוי לעסוק[1] בהכנות לשבת, שכן הטרדה בהכנת הסעודה ביום שישי עלולה לגרום שלא יהא פנוי להכין ולכבד את השבת כנצרך (רמב"ם שבת ל, ד. רשב"א[2] גיטין לח, ב. מגן-אברהם רמט, סק"ד). כלומר, המטרה היא עונג שבת.

לפי שני טעמים אלו אם מקיים את הסעודה בשעות הבוקר של יום שישי, ויש לפניו עוד יום ארוך (כגון: בשעון קיץ שהשבת נכנסת מאוחר), אזי אין חשש ויהיה מותר לקבוע סעודה זו (שהרי גם יהיה תאב לאכול בשבת[3] וגם יספיק להכין את צרכי השבת כנצרך).

אלא שישנו טעם שלישי אשר ממנו עולה כי אין היתר כלל לסעודה ביום שישי. הטעם השלישי הוא ליצור הבדל בין שבת ליום חול. אחד הדברים היוצרים ומבטאים את השינוי וההבדל (בין יום חול לשבת) הוא באי אכילה ביום שלפני, בכדי להגיע ליום המיוחד (שבת) באופן שונה, משאר ימות החול (מאירי גיטין לח, ב ד"ה 'כבר'. פרי-מגדים אשל-אברהם רמט, סק"ד).

השולחן ערוך (רמט, ב) פסק בדין זה: "אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה[4] שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני **כבוד השבת**, שיכנס לשבת כשהוא **תאב לאכול**. וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל

---

[1] לטעם זה, אם יש אחרים שטורחים עבורו ליכא איסור בקיום סעודה, והכי איתא במחצית השקל (רמט) ובספר תוספת שבת (רמט, סק"ג). וה"ה אם הסעודה הוכנה כבר מאמש (עיין יד-אפרים ד"ה 'וצריך עיון').

[2] ועיין היטב בדברי הרשב"א (גיטין לח) אשר ממנו עולה כי באופן חד פעמי יש להתיר לעשות סעודה גדולה ביום שישי ולאכול עד כניסת שבת. וכן הוזכרה שיטה כזו בריטב"א (שם) וזו לשונו: "דאוכל והולך עדשתחשך, ואיכא למימר דה"מ באקראי בעלמא אבל לקבוע סעודתו כן תמיד אסור", וכן איתא גם במאירי.

[3] וע"ע בשו"ת שאילת יעב"ץ (לג).

[4] צ"ע האם השולחן ערוך חשש שישתכר, וממילא לא יוכל אחר כך לקיים את סעודת השבת (או בגלל שישתכר וירדם או שלא יוכל להכין את צרכי הסעודה). הלשון משתה מוזכרת פעמים רבות כשתיית יין (בראשית מ, כ. שמואל א כה, לו. אסתר ז, ב. איוב א, ה ועוד). הט"ז (רמט, סק"א) אסר דווקא סעודה שיש בה שכרות.

מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע **סעודה שנהוג בה בחול**, מט׳ שעות ולמעלה״. השולחן ערוך הזכיר בדבריו את כל שלושת הטעמים: תאב לאכול בשבת, כבוד שבת (פנוי להכנות) והבדל בין חול לשבת.

אלא שהעיר הרמ״א: ״וסעודה שזמנה ערב שבת, כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר, כן נ״ל וכן המנהג פשוט״ (אך יקדימו לבוקר, עיין משנה ברורה סקי״ג. קיצור שו״ע עב, י). ועל פניו התירו רק סעודה שזמנה בערב שבת.

אלא שנראה שיש להקל בכל סעודת מצווה ביום שישי בבוקר, על פי דברי הביאור הלכה (רמט ד״ה או ׳פה״ב׳) שהתיר אף לעשות סיום מסכת ביום שישי דהוי סעודת מצווה שאין הכרח לקיימה דווקא ביום זה (וע״ע בחולקים ע״כ בדברינו בשו״ת אבני דרך יג, מו. וע״ע בספר רץ-כצבי חנוכה-פורים סי׳ לד).

עפי״ז, יש לעיין האם סעודת זבד הבת נחשבת למצוה או סעודת ראש חודש נחשבת לסעודת מצוה, דהרי אם נגדיר אחד מהם כסעודת מצווה, יהיה מקום להתיר לעשות זאת ביום שישי בבוקר.

זבד הבת סעודת מצוה

מנהג זה של זבד הבת לא הוזכר בגמרא, ברמב״ם ובשולחן ערוך. אולם עדיין יתכן למימר דציונו יחשב לסעודת מצוה. שכן הים של שלמה (בבא-קמא ז, לז) כתב: ״מוכח שכל סעודה שאדם עושה שלא בדרך מריעות ושמחה אלא כדי ליתן שבח והודיה למקום או כדי לפרסם הנס הוי סעודת מצוה״ (וע״ע בשו״ת חוות יאיר ע). ולפי זה היה מקום למימר שאף סעודה זו של זבד הבת תחשב כסעודת מצוה, דהרי סעודה זו היא לתת שבח והודיה לבורא עולם. ועיין בדברי היעב״ץ בספרו מגדל עז שכתב שנוהגים לעשות שמחה ביום קריאת השם לבת (וע״ע בשו״ת רב-פעלים א אבן-העזר יב).

וחזיתי דחתנא דבי נשיאה הגר״מ טולדנו בספרו מטל השמים (עה״ת, פרשת יתרו, עמוד קסא) כתב: ״דעת לנבון נקל, דמסיבת זבד הבת הנעשית בחשיבות מצוה, כמסיבת הודיה לה׳ בשירים ותשבחות ובדברי תורה, הסעודה תוכשר כסעודת מצוה, גם אם אין מצוה בגוף הסעודה״.

ונראה דניתן להביא ראיה מהלכות חנוכה. מצינו בשולחן ערוך (תרע, ב) שכתב: ״ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה״. ועל כך העיר הרמ״א: ״וי״א שיש קצת מצוה ברבוי הסעודות, משום דבאותן הימים היה חנוכת המזבח. ונוהגין לומר זמירות ושבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז הוי סעודת מצוה״. וביאר במשנה ברורה (סק״ט): ״ואז הוי סעודת מצוה - ר״ל בצרוף זה וכ״פ הרש״ל והב״ח כהיש אומרים וכתב הרש״ל שכל שעושה כדי ליתן שבח למקום או לפרסם הנס או המצוה הכל סעודת מצוה״.

ראש חודש סעודת מצוה

סעודת ראש חודש היא דבר חשוב, אך אינה חובה, אך מעניין לראות כי השולחן ערוך הקדיש לה סימן שלם (תיט): ״מצוה להרבות בסעודת ר״ח״. וכתב הבית יוסף (ע״פ הרוקח סי׳ רכח) שמצוה להרבות בסעודת ראש חודש דאיתקש למועד (וע״ע בבן איש חי, פאשת ויקרא אות י). והעיר על כך המשנה ברורה (תיט, סק״א):

> מצוה להרבות וכו׳ ואע״ג דמעיקר חיובא אינו מחוייב לאכול דברים הטעונים בהמ״ז ויכול לצאת בשארי דברים וכדלעיל בסימן קפ״ח (שו״ע קפח, ז. מ״ב קפח, כו) מ״מ המוציא על סעודת ר״ח ואוכל ושותה בו בטוב הרי זה משובח, וכתבו הפוסקים בשם

> מדרש פסיקתא (ע״פ פסיקתא דרב כהנא סי׳ כח) כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר״ה עד ר״ה חוץ ממה שמוציא בשבתות ויו״ט ור״ח[5] וחוה״מ ומה שהתינוקות מוליכין לבית רבן אם מוסיף מוסיפין לו ואם פוחת פוחתין לו.

וכן מובא בלבוש (תיט, א) דמצוה להרבות בסעודת ראש חודש כמו במועד. ומקור לכך יש בירושלמי (מגילה א, ד) שם נאמר שאת סעודת ראש חודש מאחרין ולא מקדימין, וביאר בקרבן העדה (שם) דסעודת ראש חודש היו עושין כשעיברו את החודש. והוסיף שם דמצוה לעשות סעודה בראש חודש. ועיין בערוך השלחן (תיט, א) דציין מקור זה לסעודת ראש חודש (וע״ע במור וקציעה תיט).

מהתוספות בברכות (מט, ב ד״ה ׳אי בעי למיכל׳) משמע דסעודת ראש חודש לא צריכה פת, וכן איתא גם בתוספות הרא״ש (שם ד״ה ׳דאי בעי אכיל׳) וכן דעת המג״א (תיח, סק״א). אולם ראיתי כי בכף החיים (תיט, סק״ב) הביא שיטה בשם רבי יהונתן שקיימת חובה לאכול פת בראש חודש. וי״א דלחם בר״ח אינו חובה, אך משובח לאכול בו לחם, וכ״כ האור זרוע (ח״ב ראש-חודש תנג) והדרכי משה הקצר (תיט, א) ועיין בשער הציון (תיט, סק״א) שראוי לאכול בה פת. וי״א דבאכילת פת בראש חודש מקיים אף מצווה והכי איתא בפרי חדש (תיט, א) וע״ע בפרי מגדים (משב״ז תיט, סק״א). ונראה דהיסוד לכך מסעודת ראש חודש המתוארת בשמואל א (פרק כ) עם דוד ויהונתן[6].

ואעיר כי כבר מצינו שכתב במשיורי הקרבן על הירושלמי (סנהדרין ח, ב) דלסעודת ר״ח יש קצת עיקר מדאורייתא, עיי״ש (וע״ע בספר הגיוני-הפרשה, במדבר עמוד קנ). עוד באריכות במעלת סעודת ראש חודש, עיין בשו״ת רבבות אפרים (ב, קכה אותיות א-ה, יג-יד).

מצינו מספר טעמים לסעודה זו בראש חודש. לפי הכלבו (מג) זהו מפני כבוד היום שהוא כפרה לישראל טעם נוסף הביא הכלבו בשם מדרש פדר״א והוא בכדי שנזכור את תפילת מוספין ושראש חודש אסור במלאכה לנשים. טעם נוסף הביא הכלבו דהוא זכר לסעודה שהיו עושין לעדי הלבנה בזמן שהיו מקדשין ע״פ הראיה. הרוקח (רכח) ציין דזה משום דהוי מועד. הטעם החמישי לסעודה (ברכי-יוסף תיט, א) הוא מפני הקדושה בראש חודש, שאין אור הגיהנום שולט בו.

בספר תורת חיים (רמט, סק״י) כתב דראש חודש שחל בערב שבת יעשה את סעודת ראש חודש עד חצות. מכיון שהוא בכלל הדברים שזמנם קבוע (סעודה שזמנה קבוע), וכ״כ גם בספר אתקינו סעודתא (עמוד עח), וכן הביא מקורות לכך בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (רמט אות ד הערה 39). וכ״כ הגר״ח קנייבסקי בספר מועדי הגר״ח (ב, ז) דמותר לעשות סעודת ראש חודש בערב שבת לפני חצות, ועיין בשו״ת שיח יצחק (קכט) שהתיר לעשות סעודה בערב שבת כשהוא ראש חודש (ולכתחילה יעשו זאת בבוקר, כדברי המשנה ברורה רמט, סקי״ג). ואעיר כי יש שאף הקלו לאכול בראש חודש שחל בע״ש אחר חצות[7] (ועיין בספר אוצר הלכות פרידמן רמט, י).

---

[5] וכן הובא גם בויקרא רבה (פרשת אמור ל, א).

[6] בפירוש רבינו יהונתן מלוניל (שבת כד, א) כתב שחייב לקבוע סעודתו על הפת בראש חודש ולברך ברכת המזון. וכן הביא בכף החיים (תיט, סק״ב) בשם חידושי הר״ן בשם רבינו יהונתן. אולם מדברי השלחן ערוך (קפח, ז) מתבאר שחול המועד וראש חודש שוים לענין שאין בהם חיוב אכילת פת.

[7] על פי האשל אברהם שכתב: ״גם שבעש״ק אסור לאכול סעודת קבע אם בימי החול אינו רגיל בסעודת קבע ביום, בחוה״מ ובר״ח נכון שלא למנוע סעודת קבע בעש״ק, גם אם אינו אוכל סעודת קבע בשום יום חוץ משבת ויו״ט, כיון שבכל חוה״מ ור״ח אוכל סעודת קבע ביום, וגם בהו״ר יש לאכול קבע, גם אם נתעכב לשעה עשירית״. וע״ע בזה בספר בירורי חיים לגרח״ש סגל (ה, צד).

וכתב בספר הלכה ברורה (רמט, יג): "מותר לאכול סעודה גדולה בערב שבת חול המועד, וכן בערב שביעי של פסח ובערב שמיני עצרת, ומכל מקום ראוי שיקדים לאכול קודם שיעברו תשע שעות מהיום, כדי שיוכל לקיים גם מצות עונג שבת ועונג יום טוב כראוי. והוא הדין בכל זה לענין סעודת ראש חודש שחל בערב שבת". אולם אציין כי בספר ערוך השלחן (רמט, ז) אסר לאכול סעודה בר"ח שחל בערב שבת. וע"ע בזה בספר כי בו שבת (רמט, נח).

ועיין בשו"ת התשב"ץ (ג, ח) שהביא דאף שסעודת מילה מקרי סעודת מצוה, מ"מ גרע מסעודת ראש חודש וסעודת פורים דהוו מדברי קבלה (שכן אם דחו את המילה מזמנה בעבור הסעודה לא מקרי סעודת מצוה).

בגדר סעודת ראש חודש, ראיתי דכתב בספר לקט ההלכה (ב, לו): "סעודת מצוה היינו כל שאסיפת האנשים היא בשביל המצוה, או לשבח את השי"ת, או לפרסם את הנס. וגם אם יש מצוה באכילת הסעודה, אם אין מצוה בזימון הקרואים, אינה נחשבת סעודת מצוה, ולכן סעודת שבת ויו"ט או ראש חודש, אינה נחשבת סעודת מצוה".[8]

---

[8] בעניין אם מותר לעשות סעודת ר"ח כשחל ביום שישי, אי בכלל סעודת מצווה דשרי לעשות בערב שבת, כתב לי באריכות ידידי הרה"ג **מתתיהו גבאי** (מח"ס בית מתתיהו ומועדי הגר"ח), ואלו דבריו: בטור (או"ח תיט): מצוה להרבות בסעודת ר"ח, והביא הטור מקור לזה מדגרסינן בירושלמי אבל סעודת פורים ור"ח וכו'. אלמא דמצוה חשיב, ואיתקש נמי למועד דכתיב וביום שמחתכם ובמועדכם ובראשי חדשיכם. וכתיב גבי דוד כי זבח משפחה לנו. ור"ח היה דכתיב ויהי ממחרת החודש, ואיתא בפסיקתא כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה עד ר"ה, חוץ ממה שמוציא בשבתות ויו"ט וראשי חדשים וחולו של מועד עכ"ל. וי"ל בלשון הטור. וכ"כ השו"ע (תיט), דמצוה להרבות בסעודת ר"ח. אם סעודה זו הוי וחיוב גמור או שאי"ז אלא מצוה לכתחילה להרבות בסעודה. ולכאו' מדרגס' בירושלמי סעודת ר"ח בהדי סעודת פורים, וסעודת פורים הוי חובה ה"ה סעודת ר"ח. וע"ש בב"ח (תיט) ובכה"ח סק"ג). ואולם בספר ימי שמחה (סז) הביא בשם הגרח"ק שהדין להרבות בסעודת ר"ח הוא רק מצוה ואי"ז חיוב גמור, אלא מצוה לכתחילה. וע"ע בס' עולת שיחי לג"ר מאיר אביטל זצ"ל (ב, ל).

והנה הירא מצוה רכז, בר"ח אסור להתענות וחייב לשמוח בו דר"ח איקרי מועד דכתיב קרא עלי מועד, שהוא כעין יו"ט שחייב לאכול בו בשר ולשתות בו יין. ובסמ"ג ריש עשה כז מה שהוסיף בדברי הירא"ם, ולכאו' מדברי הטור הנ"ל, נראה דנקט כירא"ם שר"ח איקרי מועד דאיתקש למועד. ועי' בשו"ת דברי יציב (א, או"ח קפג), בס' ימי שמחה (סו) ובספר אורחות רבינו (א עמ' כד) שהקהילות יעקב שותה בר"ח יין, וכן מובא בס' אלא ד' אמות של הלכה (מ, ה) שנוהג הגרח"ק לאחר תפילת ר"ח לשתות יין. ולכא' משום שס"ל שנוהג דין שמחה בר"ח. אולם בס' ימי שמחה (סו) הביא בשם הגרח"ק שזהו מחמת דין כבוד ר"ח, וגם מצות שמחה שיש בר"ח. וא"כ י"ל הא דכתב הטור מצוה להרבות בסעודת ר"ח זהו מחמת כבוד ר"ח, ולירא"ם שנוהג דין שמחה שפיר מצוה להרבות בסעודת ר"ח. אלא שאינו מבואר אם הוי בגדר חובה להרבות בסעודת ר"ח או שמצוה לכתחילה. וא"כ י"ל שה"נ נפמ"ק אם שרי לאכול סעודת ר"ח בע"ש כמו שאר סעודות שזמנם בע"ש, כסעודת חוה"מ, דשרי לאכול בע"ש וכמובא בארחות רבינו (א עמ' קצד) בשם החזו"א והקה"י דשרי לאכול סעודת חוה"מ בע"ש, וכ"פ בחוט שני (שבת ח"א ז, סק"א). אולם בערוך השלחן (רמט, ז) דחוה"מ כחול לענין זה. ועי' בזה בקובץ מוריה (שבט תשע"ח עמ"ש) ובס' דור המלקטים (שבת ח"א רמט, ב סק"י). ואכן ערוך השלחן (שם) אסר אכילת סעודת ר"ח בע"ש דהוי כחול לזה. אולם בס' תורת חיים (סופר רמט, סק"י) כתב להתיר לאכול סעודת ר"ח בע"ש דהוי מצוה. וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש שם. ועי' בזה בס' החודש והלבנה (ה, כט), בס' חי וקיים (לא) ובס' דור המלקטים (שבת ח"א רמט, סק"ב). ובספרי מועדי הגר"ח (ב, ז) השיב הגרח"ק שמותר לאכול סעודת ר"ח בע"ש לפני וחצות. ולהנ"ל ה"ז תליא בגדר סעודת ר"ח אם הוי מצוה גמורה שפיר י"ל דשרי לאכול סעודת ר"ח בע"ש כשאר סעודות כברית מילה שזהו זמנה, או שסעודת ר"ח ל"ה חובה אלא מצוה לכתחילה להרבות בסעודת ר"ח, והוי כסעודת רשות דאסור בע"ש. וע"ע בבית מתתיהו (ח"א ה אות ל) בסעודת פדה"ב שלא בזמנה אם הוי סעודת מצוה ואם שרי בע"ש.

ולכאו' למה דהביא בשם הגר"א נבנצל בשו"ת אבני דרך (ו, צו) כשחל פורים ביום ו לבני ירושלים, מותר לבני י"ד הבאים מחוץ לירושלים לאכול סעודת פורים בט"ו בע"ש, כיון שגם להם מצוה להרבות בסעודה, אף שאי"ז חובה להם,

דבר תורה סעודת מצוה

המהרש״ל בים של שלמה (ז, לז) כתב: ״אבל סעודת חינוך הבית בודאי הוא דרך ריעות, וכו׳. ומ״מ נראה מי שהוא ירא אלקים ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצות, וליתן שבח למקום אשר חננו וכו׳. אלא מתחלה עושה סעודה לחנכו ולומר בו דברי תורה ולדרוש בו מעין המאורע, שפיר הוא סעודות מצוה״.

וכ״כ להתיר בשו״ת תורת מאיר (א, פד), ושכן ס״ל לגרח״ק, ה״ה י״ל בסעודת ר״ח אף שאי״ז חובה אלא מצוה לכתחילה להרבות בסעודה, יהא שרי בע״ש. אולם בס׳ חוט שני (פורים יא, סק״ב) החמיר בזה לבני י״ד לאכול סעודת פורים בט״ו בי-ם בע״ש. ומש״כ בזה בס׳ נר אבנר (א, רמט) דלכאו׳ מ״ש מאוכלין בסעודת ברית מילה בע״ש שאי״ז חובה להם להשתתף בסעודה, כשאינם בעלי הברית וצ״ע. ובס׳ חוט שני (שבת ח״א עמ׳ סו) בסעודת בר מצוה כשחל בע״ש יש לעשותה בליל שישי ולא בע״ש. והנה בים של שלמה (ב״ק ז, לז) ס״ל דסעודת בר מצוה הוי סעודתמצוה, וא״כ כיון שהגיע זמנה בע״ש יהאשרי לעשותה בע״ש, וא״צ לעשותה בלילה קודם, ומצאתי שכ״פ הגר״ח נאה בקצות השלחן (סט, ז) דשרי לעשות סעודת בר מצוה בע״ש. ובדעת חוט שני י״ל כיון שאי״ז סעודה שבחובה אלא רשות אין לעשות בע״ש וצ״ע. אולם צ״ע בזה ממש״כ הביאור הלכה (רמט) בסעודת סיום מסכת שרי בע״ש כשסיים אז, ולכאו׳ סעודה לסיים מסכת אי״ז חובה לעשות סעודה, וכן הסכים בחוט שני (שם) שסעודת סיום מסכת שרי בע״ש שזהו זמנה כשסיים בע״ש. ומ״ש מבר מצוה שהוי סעודת מצוה ואסור בע״ש, י״ל דסעודת בר מצוה יכול לדחות ליום אחר, והוי סעודת מצוה כשהנער דורש, וכמש״כ בתורת חיים (סופר רמט, סק״ח). אולם צ״ע דאף בסעודת סיום מסכת יכול לדחות ליום אחר וידרוש בד״ת והוי סעודת מצוה, ואכן בספר ערוך השלחן (רמט, ז) דאף סעודת בר מצוה שרי בע״ש, ובס׳ נטעי גבריאל (בר-מצוה יט, ב). וקצוה״ש הנ״ל ס״ל שסעודת בר מצוה שרי בע״ש. ולענין סיום מסכת פליג בדברי הביהו״ל, וס״ל שאסור בע״ש וידחה ליום אחר, ועי׳ בבית מתתיהו (ח״א בהקדמה אות ג) בסעודה על הוצאת ספר אם שרי בע״ש, וע״ע בשו״ת אור לציון (ח״ב טז, ח).

כמו״כ יל״ע במי שנכנס לביתו החדש בע״ש אם יכול לעשות סעודת חנוכת הבית בע״ש, שסעודת חנוכת הבית הוי סעודת מצוה וכמש״כ בים של שלמה, א״כ שפיר יהא שרי לעשות בע״ש. וכתב לי הגרח״ק חנוכת הבית אינה חיוב אלא שאם עשה בא״י י״א שהיא סעודת מצוה, וע״ע בזה בשו״ת משנת יוסף (ו, קד), בשו״ת ברכת ראובן שלמה (ו, לד), בס׳ מעיין חיים (ב, כב) ובשו״ת אבני דרך (ז, לה). ועיין במועדי הגר״ח (ב, ע) לענין תענית בכורות אם חנוכת הבית פוטר מתענית בכורות, ובס׳ נתיבי עם (עמ׳ רטז) שפוטר. ועי׳ בשו״ת אמרי אליהו (ב, טו) ובשו״ת אגרות משה (יו״ד ג, קסא). והבן איש חי (ראה ו) דסעודת חנוכת הבית הוי סעודת מצוה, ועי׳ בספר עולת שיחי (ב, כא). ועיקר הדבר לחלק בין סעודת חנוכת הבית בא״י דהוי סעודת מצוה לבין חו״ל (עי׳ שו״ת באר-שבע ע). ובשולחן הטהור (שם, ז) מיקל בסעודת חנוכת הבית בע״ש.

וראיתי בפסקי תשובות (רמט הערה 39) שהביא מחל׳ אם יכול לאכול סעודת ר״ח בע״ש. דערוה״ש ס״ל שהוי כחול לענין זה, וכתב הפסק״ת אם יוכל להרבות בסעודה לכבוד ר״ח בלילה של יום שישי ולצאת יד״ח סעודת ר״ח שפיר טפי. והנה אם יוצאין סעודת ר״ח בלילה, בס׳ נימוקי או״ח (תיט) בשם אביו בעל הדרכי תשובה שצריך לעשות סעודת ר״ח דווקא ביום ואין יוצאין בלילה כיון שאין קידוש החודש בלילה, ומה״ט אם לא אמר יעו״י בלילה אין מחזירין אותו. וכן מפורש בתוס׳ רא״ש (ברכות מט, ב) שסעודת ר״ח דווקא ביום, וכ״כ בשו״ת ישכיל עבדי (ז השמטות יא) שהוי כסעודת פורים, וכן הלל בר״ח ביום, וכן דעת המשנת יוסף כמובא בס׳ ענפי משה (ר״ח יב) שא״א לצאת סעודת ר״ח בלילה, וכ״כ בשו״ת משנה שכיר (ב, פג). וכן דעת בעל שבט הלוי כמובא בס׳ הפוסק (עמ׳ תרמ). וע״ע בס׳ החודש והלבנה (ה, יב), בס׳ חי וקיים (כג), בס׳ איך נשיר (ד, ו), בס׳ נתיבי המנהגים (ר״ח עמ׳ לח) ובס׳ רץ כצבי (מעגלי השנה א, כז). ועפי״ז ל״מ לצאת סעודת ר״ח בלילה.

אולם בערוך לנר (סנהדרין ע, ב) נקט בדעת המג״א (תיט, סק״א) שהיכא שחל ר״ח בשבת ימשוך סעודה ג׳ עד הלילה ויוצא יד״ח סעודת ר״ח. הרי שמהני לצאת סעודת ר״ח בלילה. וכן בשו״ת רבבות אפרים (ג, קכה) דיש ללמוד כן מהשעה״צ (תיט, סק״ג) מהמג״א שיוצאין סעודת ר״ח בלילה. ואולם בשו״ת משנה שכיר (ב, פג) דלכתחילה אין לקיים סעודת ר״ח בלילה, ורק שנדחה סעודת ר״ח בלילה יוצא בלילה. וכן נקט בערל״נ הנ״ל שאין יוצאין בלילה אולם בס׳ נפש דוד לאדר״ת (נא) מובא שאכל סעודת ר״ח בלילה, וכן דעת הגרח״ק שיוצאין סעודת ר״ח בלילה. עפי״ז עדיף לצאת סעודת ר״ח כשחל ביום שישי בלילה מלצאת ביום, ולערוה״ש אין לאכול סעודת ר״ח ביום שישי. אולם בשו״ת עולת יצחק (א, סא) הביא מהגרח״ק שאין יוצאין סעודת ר״ח בלילה. וצ״ע.

כלומר, לפי המהרש"ל אפילו סעודת חנוכת הבית חשיב סעודת מצוה. שכן הגדר הוא כל סעודה שנערכה על מנת לשבח את ה' על מאורע כשלהוא, ויש בה דברי תורה ותשבחות לה'. וכן הובאו דבריו גם במגן אברהם (תקסח, סק"ה) שחנוכת בית כאשר אומרים בו דבר תורה חשיב לסעודת מצוה. ועיי"ש דכל סעודה שת"ח שרוי בה או שמדברים ד"ת הוי סעודת מצוה. וכן כתבו גם בשו"ת הרדב"ז (א, מג) ובכף החיים (רכג, סקי"ט). וכן נראה מדברי שו"ת הלל אומר (סי' א) דדברי תורה הופכים הדבר לסעודת מצוה (ועיי"ש שדן לגבי יוה"ל בגיל שישים או שבעים). ונראה דכן סובר גם בעל שו"ת יביע אומר (ו אורח-חיים כט), עיי"ש.

וכתב בכף החיים בהלכות בציעת הפת (קסז, סקקמ"א) בהאי לישנא: "וסעודות שאומרים בהם ד"ת כולם חשובים של מצות וכאילו אוכלים לפני המקום ב"ה". וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (קכג) שהביא בשם החתם סופר שאין לישראל לחגוג יום הולדת, אלא רק את ברית המילה, והוסיף שכשיש דברי תורה ושירות ותשבחות לה' יתברך הוי סעודת מצוה (אף בימי הולדת).

ואזכיר בזה גם את השערי תשובה (תרצז, סק"ב) שכתב "ונוהגין לומר זמירות ותשבחות שאז בודאי הוא סעודת מצוה ולרמוז לזה מסיים וטוב לב משתה תמיד והוא עפ"י מה דאמרינן מערכין דף י"א מנין לעיקר שיר מה"ת כו' איזה עבודה שהיא בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה וע"ש ברש"י דמייתי מישעיה ס"ה הנה עבדי ירונו מטוב לב וע"ש בתוס' דאשכחן נמי גבי ד"ת שכתב רש"י ברות שיש במדרש וייטב לבו בד"ת וכן בשבת דף ס"ג ויטיבך לבך על תלמוד תורה אלא דלא כתיבא בהדיא ע"ש ולזה אמר וטוב לב משתה תמיד כלומר שבטוב לב דהיינו שירות ותשבחות וד"ת".

לימוד זכות לסעודה בערב שבת

הגמרא במסכת פסחים (צט, ב) מסיקה כי ניתן לעשות סעודה בערב שבת, בעוד מהגמרא במסכת גיטין (לח, ב) עולה דקיים איסור לעשות סעודה בערב שבת. ביישוב הדברים מצינו כמה שיטות. אך אתמקד כעת בשיטה אחת אותה מזכירים ראשונים רבים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ועוד עמ"ס גיטין) הסוברים כי אין איסור בעריכת סעודה גדולה בערב שבת.

לפי שיטתם הגמרא בגיטין האוסרת, מדברת באנשים שעשו סעודות אלו בקביעות בכל ערב שבת. לעומתה הגמרא במסכת פסחים שהתירה, זה כשמדובר באופן חד פעמי. ההבדל נובע מכך, שכאשר עושים סעודה באופן קבוע בערב שבת, הדבר מראה על זלזול בשבת, דהרי משווה הוא את סעודתו ביום חול לסעודות שבת (הטעם השלישי שהבאנו בפתיחה). אולם במקרה שצריך לעשות סעודה באופן חד פעמי, אין להגדיר זאת כזלזול בשבת. וע"ע באריכות בדין עריכת שמחות ביום שישי בקובץ תחומין (לד עמודים 73-69). ועיין בספר חבל נחלתו (כא, ד) דדן בסעודת שמחה והודאה ביום שישי ונטה למימר דבאופן חד פעמי, יש להתיר, עיי"ש.

העולה לדינא: מותר לאכול ביום שישי בבוקר סעודה בעקבות דהוי ראש חודש (וממילא לציין גם את זבד הבת). אך אם לא היה חל ראש חודש ביום שישי, והיו חפצים לעשות את זבד הבת ביום שישי, נראה (דבמקום צורך) דהסומכים לעשות את זבד הבת ביום זה קודם חצות היום, ובסעודה זו אומרים שירות ותשבחות ודברי תורה (אך בלי דברי תורה אין להתיר). יש להם על מה לסמוך (ולא ישתו יין בסעודה זו). אולם יש להיזהר שלא להפוך את ימי שישי ליום בו מקיימים אירועים משפחתיים עם סעודה (ודעת הרה"ג מנחם מנדל פוקס להחמיר בזה). וכ"כ להתיר לקיים סעודה זו בעל שו"ת אורחותיך למדני, ודבריו

מובאים במלואם בהערה, עיי״ש.[9] והוכיח כי בעבר ציינו את לידת הבת, עיין בדבריו.

[9] וזו לשונו: כתוב בב״ק (פ, א): ״מכי אתא רב לבבל רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן, ואמרי לה לבי ישוע הבן״. ופירשו התוספות שם: ״לבי ישוע הבן. פ״ה פדיון הבן וכן הערוך, וקשה דאע״ג דמתרגמינן פדיון פורקן מ״מ אין שייך לשון ישועה, ור״ת פי׳ שנולד שם בן ועל שם שהולד נושע ונמלט ממעי אמו כדכתיב והמליטה זכר (ישעיה סו) נקט לשון ישועה, והיו רגילין לעשות סעודה״. נראה שלפי פירוש ר״ת הסעודה אינה בשביל מצוות מילה כלל, אלא רק היא סעודת הודאה כיון שהבן ״נמלט ממעי אמו״. ולכאורה י״ל שסעודה זו היא רק סעודת הודאה בעלמא, אבל היא אינה סעודת מצוה, שי״ל שרק סעודה כשיש מצוה כגון ברית מילה או פדיון הבן, היא סעודת מצוה, משא״כ סעודת הודאה.

אלא ראיתי בים של שלמה שם אות לז שכתב על פירוש תוספות הנ״ל: ״אבל קשה לפירושם הא דאמרינן בפרק גיד הנשה דרב לא אתהני מסעודת הרשות, בשלמא מילה הסעודה גופא היא שמחת מצוה כמו סעודות חתן... אלא נראה כל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה אלא כדי ליתן שבח למקום או לפרסם המצוה או לפרסם הנס קרוי סעודת מצוה כגון פדיון הבן לפרסם המצוה״. הרי כיון שרב הלך לסעודה הנ״ל ממילא שהיא בכלל סעודת מצוה. לכן ממילא שאף סעודה ״ליתן שבח למקום״, על מה ״שהולד נושע ונמלט ממעי אמו״, היא ג״כ סעודת מצוה. ולפי זה י״ל דמה לי בן שנמלט ומה לי בת שנמלטה ממעי אמו, הלא בשניהם יש ״ליתן שבח מקום״, ולכן ממילא אף סעודת זבד הבת בכלל סעודת מצוה.

וכן מצינו לר״י אבן גיאת בשערי שמחה ח״ב (מאה שערים הל׳ אבל דף לח) וז״ל: ״ובאבל תניא יתומה לשאת ויתומה לארס יתומה לשאת קודם, שבוע הבת ושבוע הבן שבוע הבן קודם, המת והמילה מילה קודמת...״. כתב ביצחק ירנן שם בסקקנ״א ״גם הרמב״ן שער הנ״ל דף ל״ה הביא ברייתא זו אחר שהביא ברייתות אחרות ממס׳ שמחות״. וכן הוא בחידושי הרמב״ן כתובות (יז, א). הרי מצינו שהם היו נוהגים לעשות שבוע הבת. וכן יש לפרש לדעת רבינו גרשום, שכתוב בב״ב (צא, א): ״אמרו מאה ועשרים משתאות עשה בועז לבניו״. וכתב רבנו גרשום שם ״שעשה לל׳ בנים ול׳ בנות שהיו לו שישם משתאות משנולדו, ובשלחן חוצה לבנותיו עשה ל׳ משתאות וכשהכניס בניו לחופה עשה ל׳ משתאות״ (וזה שלא כפירש״י שם). הרי שהם היו נוהגים מזמן התנ״ך לעשות סעודת הודאה על הבת.

אלא לפי זה יש לחקור מאיזה טעם כתוב במס׳ שמחות ״שבוע הבת ושבוע הבן, שבוע הבן קודם״. ונראה לפרש זה לפי הפסוק שהביא ר״ת הנ״ל שכתוב בישעיה (סו, ז): ״בטרם תחיל ילדה, בטרם יבוא חבל לה, והמליטה זכר״. ופירש הרד״ק שם: ״...והמשיל ירושלים לאם וישראל לבנים, ואמר זכר כי הוא טוב וחזק מן הנקבה ובו ישמחו יולדיו יותר מן הנקבה...״. ולכן י״ל שכיון שיש יותר שמחה בבן, ממילא שיש יותר הודאה ושבח למקום, ולכן כתוב במס׳ שמחות ״שבוע הבת ושבוע הבן, שבוע הבן קודם״.

מ״מ מצינו בזה״ז שבכמה מקומות אינם נוהגים לעשות זבד הבת. ולכן כתב הדגול מרבבה (יו״ד קעח) וז״ל: ״קשה למה אין עושין סעודה גם לנקיבה שגם כן נמלטה מרחם, ולענ״ד מה שאמרו בסנהדרין (לב, ב) אור הנר בברור חיל משתה שם היו נרות שהיו דולקים בליל שקודם למילה למשתה זו״. ולא הבנתי ראיה זו, דבשלמא שהם היו דולקים נרות בלילה קודם יום המילה, ואף אם הם היו עושים משתה גם בלילה לפני הברית, מ״מ אין ללמוד מזה שהם לא היו נוהגים לעשות ג״כ שבוע הבת. וכל כוונת נרות אלו בלילה היא כמ״ש רש״י שם לעיל מזה: ״ושעת גזירת המלכות היה שגזרו שלא למול והיו יראים להוציא קול וקבעו סימן זה״, וא״כ בשלמא לגבי מילה יש לעשות נרות אלו בלילה לסימן, אבל כיון שלא גזרו המלכות על שבוע הבת, ממילא שהם היו יכולים לעשות סעודת שבוע הבת, ולא בעינן נרות בלילה לסימן לזה. ולכן לא ראיתי כאן ראיה לטעם שאחר זמן מה הם לא היו נוהגים לעשות שבוע הבת. אלא יותר נראה לומר כשפירשתי לעיל, שכיון שכתוב בפסוק ״והמליטה זכר״, ופירש הרד״ק שיש יותר שמחה כשנולד זכר, שלאט לאט נהגו בכמה מקומות שלא לעשות שבוע הבת כלל.

גם ראיתי ליעב״ץ במגדל עוז, בריש הספר בברכות שמים (סקט״ו) שהוא הביא כמה טעמים למה קוראים ״שלום זכר״ בליל שבת שלפני המילה בשם זה. וז״ל: ״...עי״ל שנקרא זכר על שם שבאין להזכירו שבועתו, שמשביעין אותו בשעת לידתו, וזהו ג״כ שבוע הבן מלשון שבועה, ומזכירין אותו בפעם ראשונה שבאה מצוה לידו שהוא השבת... אלא שיש לעיין קצת א״כ מדוע לא נעשה ג״כ שבוע הבת, הלא גם כן היא מוזהרת על שמירת התורה...״. ע״ש שאר דבריו. ויש להשיב על דבריו, דאה״נ שהם היו נוהגים לעשות שבוע הבת כמ״ש במס׳ שמחות הנ״ל וכמ״ש במאה שערים וברמב״ן,

וכדמשמע מרבינו גרשום הנ״ל, ואין הטעם משום ״שבועה״ אלא הוא משום הודאה שהבת נמלטה מעיי אמו כמ״ש ר״ת הנ״ל. אלא לאט לאט בקצת מקומות לא נהגו לעשות שבוע הבת מטעם שאין שמחה והודאה כל כך וכנראה מהרד״ק הנ״ל. שוב ראיתי שכתב הרד״ק בירמיהו (כ, טו): ״באמת שמחהו כשאמר לו כי בן זכר נולד לו, כי בני אדם שמחים לבן זכר ודואגים על הנקבה״. ולכן נראה שמטעם זה בכמה מקומות בטלו מנהג שבוע הבת, כיון דאם ליכא שמחה, ממילא דליכא הודאה, ואין שייך לעשות סעודה כדי ״ליתן שבח למקום״ (יש״ש הנ״ל) כשיש דאגה.

עכ״פ אם בזה״ז אלו שלא נהגו לעשות שבוע הבת רוצים להחזיר העטרה לראשונה כדמצינו במס׳ שמחות וראשונים הנ״ל, ולעשות זבד הבת כיון שהם מרגישים שמחה רבה כשיש להם בת, ובפרט אם הם מברכים ברכת זמן אם נולדה להם בת מטעם שמחה כמ״ש המ״ב (רכג, סק״ב) אז שפיר י״ל שהוא בכלל סעודת מצוה, שאף זה בכלל מ״ש היש״ש הנ״ל ״כדי ליתן שבח למקום״ כיון שהבת נמלטה מעיי אמו.

ולגבי אם סעודת ר״ח בכלל סעודת מצוה, מצינו שכתב הטור (או״ח תיט) ״ומצוה להרבות בסעודת ראש חדש, דגרסינן במגילה באלו אמרו מקדימין וכו׳ אבל בסעודת פורים וסעודת ר״ח, אלמא דמצוה הוא, דחשיב ליה בהדי סעודת פורים״. משמע שיש להשוות סעודת ר״ח לסעודת פורים, ולכן י״ל שאף סעודת ר״ח היא סעודת מצוה כמו סעודת פורים. וכן כתב הב״י שם בשם הרוקח. אלא כתב הב״י שלפי מ״ש הר״ן במגילה (ה, א) אין ראיה שסעודת ר״ח מצוה. מ״מ מצינו שכתב הר״ן בחידושיו לשבת (כד, א ד״ה את״ל): ״וכתב הר״ר יהונתן ז״ל וחנוכה לא מקרי מועד שיהא אסור להתענות בו מן התורה כמו ר״ח שחייב לקבוע סעודתו על הפת ולברך ברכת המזון״. וגם כתב מרן בשו״ע שם: ״מצוה להרבות בסעודת ר״ח״. הרי מרן נקט כלשון הטור הנ״ל, ומשמע שהוא פסק כהטור, ולכן שפיר הוא לומר שסעודת ר״ח היא סעודת מצוה.

ולפי זה בנד״ד נראה שיש שני טעמים לומר שסעודה הנ״ל היא בכלל סעודת מצוה, אחד הוא מפני שהיא סעודת זבד הבת והיא כמו שבוע הבת, והשני הוא מפני שהיא סעודת ר״ח.

נא. מקרר ששכח לכבות את האור לפני בשבת

פתח בשבת את המקרר וגילה שהאור דלוק. האם יכול לכבות את כפתור האור בשינוי (וכן מה הדין בזה ביו״ט). אשמח שכת״ר ישלח לי מי כתב על כך.

וזה אשר השבתי: עיין בשמירת שבת כהלכתה (י, יד), בחזון עובדיה (ו עמוד קיד ואילך), בשו״ת באר משה (ו, צ), בשו״ת אז נדברו (ג, כח), בשו״ת רבבות אפרים (ג, רמד), בשו״ת שואלין ודורשין (ה, כב), בשו״ת תורה מציון (אורח-חיים ק. עמוד צט), בספר הליכות שבת מלכא (א, עמוד רמו), בספר השבת והלכותיה (מג, י) ובספר אדברה בעדותיך (סי׳ מב עמוד קכב).

כתב לי בזה בעל שו״ת דברי בניהו בהאי לישנא:

הנה בפסיק רישיה במלאכה דאורייתא לומר לגוי לעשות בשבת יש להתיר ולכן אם שכח להוציא את המנורה או לנתקה בערב שבת וצריך להוציא דברים מהמקרר יש להתיר ע״י גוי דכן כתב המג״א (רנג, סק״ח. רעז, סק״ז. שיד, סק״ה). וכ״כ רבינו זלמן (רנט, סק״ז). וכ״כ המשנה ברורה (רנט, סקכ״א. רעז, סקט״ו. שלז, סק״י). וכ״כ בשו״ת אגרות משה (ב, סח). וכתב בחזון עובדיה שבת (ח״ו עמוד קיד) ומה שכתב השש״כ להסתפק בזה לא נראה כן. דכיון שעיקר כוונתו בפתיחת הדלת היא להוציא מאכלים בודאי דחשיב דבר שאינו מתכוין אלא רק דהוי פסיק רישיה ועל ידי גוי מותר וכן כתב להעיר על השש״כ הגר״מ מזוז שליט״א בהסכמה לספר מנוחת אהבה (ח״א) ע״ש. ולסגור את המקרר כאשר יש בו מנורה פתוחה עיין בשו״ת יביע אומר (י אורח-חיים כח) שנשאל בזה וכתב נראה שיכול לסגור את המקרר כלאחר יד, דהו״ל תרי דרבנן, כי כיבוי נורת החשמל היא כיבוי גחלת שאיסורה הוא רק מדרבנן. וכמ״ש מרן (ס״ס שלד). ועוד דהוי מלאכה שא״צ לגופה, שאין כאן כיבוי לצורך פחמים כלל. וכשעושה כן כלאחר יד, בדחיפה בעלמא, הו״ל תרי דרבנן, והרי כאן אינו מתכוין לכבות הנורה, אלא מטרתו לסגור המקרר לשמור המאכלים אשר בתוכו, והוה ליה פסיק רישיה בתרי דרבנן דמשרא שרי. והרי לדעת מרן פס״ר אפילו בחד דרבנן שרי, וכמ״ש המשנה ברורה (שיד, סקי״א), דמ״ש בש״ע, שאם היה סכין תקוע בחבית מערב שבת מותר להוציאו, ולהכניסו שנית, ואף על פי שעל ידי שהוא מוציאו ומכניסו הוי פסיק רישיה שיתרחב הנקב שבחבית, מ״מ כיון שעיקר איסורו רק מדרבנן, שהוא נקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא, הילכך משרא שרי. אלא שהרמ״א חולק וסובר שאין להתיר אלא אם כן הוציאו פעם אחת בערב שבת, אבל אם לא הוציאו הו״ל פס״ר ואסור, משום דס״ל דפסיק רישיה בדרבנן נמי אסור. וע׳ בשער הציון (שם סקי״א) שכתב, שביאור דברי מרן השו״ע הנ״ל, הוא ע״פ מ״ש בבית יוסף. ושכן מוכח בביאורי הגר״א שזוהי דעת מרן הבית יוסף. וראה עוד בחזון עובדיה שבת (ח״ו עמוד קטו) שכתב שמותר לסגור הדלת של המקרר כלאחר יד דהו״ל פסיק רישיה בתרי דרבנן וכן אם כשסילק ידו תסגר הדלת מאליה יעשה כן עיין בשו״ת הר צבי (קנא אות ב) ובשו״ת רבבות אפרים (ג, רמד) או שיאמר לקטן לסגור אותה כיון דהויא כיבוי גחלת של מתכת מדרבנן ובפסיק רישיה בדרבנן רבים מתירים עיין שו״ת יביע אומר (י, כח). עוד כתב שם בהגה אות ז דבתוספת שבת בהקדמה לסימן שח כתב שאם יכול לטלטל את המוקצה ביד אחת והוא מטלטלו בשתי ידים נראה דמקרי טלטול מן הצד דלאו אורחיה בהכי ודמי למאי דקיי״ל שאם אחד יכול להוציאו והוציאוהו שנים דפטור דלאו אורחיה בהכי והוא הדין בזה ע״ש ולפ״ז אם יסגור בשתי ידיו הוי כלאחר יד ע״ש. חזינן שמכיון שהוי ליה תרי דרבנן מותר לסגור את המקרר כלאחר יד. אמנם נראה דאם צריך עוד להשתמש בו ביום השבת יש להניח מגבת על הדלת כך כשגם יסגור אותו המנורה לא תכבה.

נב. קבלת שבת מוקדמת בשביל ללמוד תורה

האם ישנו עניין לקבל שבת מוקדם, מצד מה שמצינו שלימוד תורה בשבת מעלתו כה גדולה (כפי שכתב הבן איש חי בפרשת שמות: "דגדול הפעל הנעשה מעסק התורה ביום שבת אלף פעמים יותר מן הנעשה מעסק התורה של ימי החול").

וכתב לי ידידי הגר"א מחפוד (מח"ס שו"ת ברית הלוי): "פשוט שיש ענין לקבל שבת בשביל מעלת לימוד בשבת גדולה שהיא גדולה לאין ערוך מימות החול ומרויח ענין זה".

והוסיף לי בזה הגר"י אריאל (מח"ס באהלה של תורה): "הלימוד עצמו חשוב יותר מסגולת הלימוד. לדוגמא, מי ששקוע באמצע סוגיה בע"ש וכדי לקבל שבת מוקדם יצטרך להפסיק מלימודו, הרי יצא שכרו בהפסדו".

אגב, לגבי לשונו של הבן איש חי, שהלימוד בשבת "אלף פעמים יותר", לאו דוקא אלף (עיין בספר שיבת ציון לגרב"צ מוצפי ח"ב סדר יום שבת עמוד רלה).

ואעיר הרה"ג יוסף ליברמן "הגם דהמקבל עליו שבת קודם פלג המנחה אין בקבלתו כלום (משנ"ב רסא, סקכ"ה) [וראה שו"ת משנ"י (ד, לג) בענין מנהג ירושלים להדליק ארבעים דקות קודם השקיעה], מ"מ יש בני עליה המקבלים שבת מוקדם ופורשים ממלאכה ביום השבת ובתוספת לפניה ולאחריה למשך ל"א שעות, וסימן לזה כתב השל"ה הק' (מס' שבת נר מצוה ד"ה ומדת) ל"א תעשה כל מלאכה. וכתב שם השל"ה דמדת חסידות וקדושה יתירה היא להיות מוכנים לצורך שבת במלאכות כבידות בחצות היום, ומחצות ואילך יהיה העסק בקדושת שבת. וכ"ה בבני ישששכר (מאמרי שבתות מאמר ב) מכתבי האריז"ל ענין פרישה ממלאכה משך ל"א שעות, עיי"ש. לכן אלו שעיקר כוונתם לשמים, ומקבלים שבת מוקדם כדי לעסוק בלימוד התורה ובהתעוררות תשובה ותיקוני מעשים, ודאי תבוא עליהם ברכת טוב".

אך כתב לי הגר"י בן מאיר, כי כאשר מקבלים שבת מוקדם אין את סגולת מעלת הלימוד תורה לפני הלילה, וזו לשונו: "זאת לידע - קבלת שבת מוקדם אינה אלא איסור מלאכה, אבל לא שנהיה שבת ממש[1]. אמנם הביאו ראיות מהראשונים שאפשר גם להתפלל כיוון שקיבל על עצמו איסור מלאכה. ואולי אפשר גם לעשות קידוש וכדומה. אבל ברור שלא השתנה היום במציאות, ולא נהיה שבת, ואין את כל הסגולות של שבת, כולל הסגולה של לימוד תורה בשבת[2]". וע"ע באריכות בספר בית מתתיהו (ח"א סי' יב) שהאריך במחלוקת מהו גדר תוספת שבת (והביא נפק"מ רבות, עיי"ש).

אולם הרה"ג משה רחמים שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ) כתב לי כן יש את מעלת לימוד התורה בשבת כשמקבל שבת מוקדם, ואלו דבריו:

---

[1] וראה ביו"ד מחלוקות בתפילת מעריב מוקדם ו/או קבלת שבת מוקדם לגבי הפסק טהרה ובדיקת נקיים ועוד. אך נראה שזה דרבנן, בגלל שהציבור כבר רואה את היום כמחר. ולא דמי לקידוש החודש ועיבור השנה שכתב הש"ך דהוי דין גמור.

[2] וראה ברכות (כז, ב) בראשונים שם, ובתוס' ר"י החסיד (שם ד"ה 'דרב צלי של שבת בע"ש'). וראה גם מה שהביא בשמו בתוס' (פסחים צט, ב ד"ה 'עד'). וראה הגהות הגאון הרב ניסן זק"ש בתוס' ר"י החסיד (ברכות שם הערה 11).

מסופר שהרב ישראל מסלנט היה אומר שיחה אחרי סעודה שלישית בבית המדרש, וכאשר יצאו הכוכבים היה אומר לציבור להגיד 'המבדיל בין קודש לחול', ואז מתחיל להגיד מוסר, עד שהציבור בכו. אח"כ הפסיק להגיד להם שיאמרו 'ברוך המבדיל'. והסביר שהבין שתוספת שבת זה רק לגבי איסור מלאכה, אבל לא לגבי 'עונג' של שבת, ולכן בתוספת שבת יכול להגיד מוסר ושיבכו.

בדבר חקירתך אם מי שקיבל שבת מוקדם נחשב לו לימוד התורה באותו זמן של תוספת שבת כמו מי שעוסק בתורה בשבת.

הנה הבן איש חי בהקדמה לפרשת שמות כתב בזה"ל, בשבת שהוא מעין עולם הבא כמו שאמרו חז"ל (ברכות נז, ב), צריך להרבות בו בעסק התורה כי אז יצליחו בו יותר בבנין הרוחני, ולכן כתבו המקובלים ז"ל דגדול הפועל הנעשה מעסק התורה ביום שבת אלף פעמים יותר מן הנעשה מעסק התורה של ימי החול עכ"ל. מבואר שכל כחו הוא מחמת שקדושת השבת נחשב מעין עולם הבא.

והנה עולם הבא שהוא האלף השביעי אינו בהכרח שיהיה לאחר סיום האלף הששי ממש, אלא כאשר יהיה ה' למלך על כל הארץ כבר בסוף האלף הששי אזי כבר יחשב מעין עולם הבא בסוד תוספת שבת, וכבר בסוף האלף הששי נזכה לרב טוב הצפון מעין עולם הבא, וכמו שכתב הגר"א בביאורו לספרא דצניעותא פרק ה' (דף נד ע"ד) על פסוק בזכריה שכתוב שם והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור. שהוא יום השביעי שכולו שבת כידוע, ואז ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, כמ"ש (ישעיה נא) כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה ויושביה כמו כן כו' ונגולו כו' כל צבא השמים (שם לד). וכל זה בסט"א שיתבטלו לגמרי, אבל בקדושה יחזרו כלם לשרשם אל הבינה יום השביעי ששם עלמא דחירו אין שם אחיזה סט"א ולכן יתבטלו וזו"נ יהיו ג"כ שבת בסוד הבינה עכ"ד. מבואר בדבריו דהאלף השביעי שהוא עולם הבא הוא מכוון כנגד ששת ימים, ואין זה ממש דוקא כשיהיה לילה אלא לעת ערב יהיה אור כי לכן לא נאמר ביום השביעי ויהי ערב ויהי בוקר, אלא לעת ערב דתלוי בתוספת שבת.

וזהו ענין תוספת שבת שהוא בסוף יום הששי, שאז מקדשים את היום ונעשה שבת. ולכן בקידוש של שבת מתחילים יום ששי ויכולו השמים והארץ, להורות שכבר בסוף יום ששי נחשב כשבת.

וכן מצינו (ברכות דף כז, א) שרב הוה מצלי של שבת בערב שבת, כי היה מקבל תוספת שבת מוקדם ונחשב לו כשבת, וא"כ בודאי שנחשב כעין עולם הבא גם בזמן התוספת.

וא"כ מי שפנוי ורוצה לעסוק בתורה בזמן תוספת שבת, הנה כאשר מקבל עליו קדושת שבת ועוסק בתורה הרי הזמן ההוא הוא מעין עולם ובודאי דהלימוד באותו זמן נחשב כלימוד בשבת וזוכה לכל אותן המעלות של מי שעוסק בתורה בשבת.

אגב, ראיתי דמובא שאם אדם רוצה שלא להצטרך לבריות, יכניס את השבת מוקדם ויוציא מאוחר, ע"פ הנאמר (שבת קיח, א. פסחים קיב, א) "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", היינו מי שעושה שבתו גם בחול, לא יצטרך לבריות (והכי הובא גם בשו"ת ברוך שאמר ב, סט).

ואסיים במעלת התורה אשר כתב הרמב"ם בהלכות רוצח (ז, א): "חיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין", וידועים דברי אור החיים הקדוש (דברים כו, יא): "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה... כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

נג. מספר נרות שבת לאשה שנפטר בנה

מה דין אשה שהדליקה נרות שבת כמספר ילדיה (כמובא בליקוטי מהרי״ח סדר הנהגת ער״ש. ובתורת-חיים סופר רסג, סק״ד), ור״ל נפטר כעת אחד מבניה, האם היא צריכה להמשיך להדליק את אותו מספר נרות שהדליקה עד עתה (כמספר לידותיה) או שתפחית נר אחד ותדליק כמספר ילדיה אשר חיים. ואולי אף יש לחוש לעוגמת נפש וצער כאשר תדליק נר לבנה שכבר שבק חיים.

אינני נכנס למספר הנרות שבת שצריך שיהיו דלוקים שמעיקר הדין חייבים בנר אחד (עיין בטור או״ח רסג ע״פ מימרא דרב הונא שבת כג). אך נהגו ישראל להדליק שתי נרות, כנגד זכור ושמור (רסג, א). הרמ״א (שם) ציין שניתן להוסיף על הנרות. יש נוהגים (ע״פ האר״י) להדליק ז׳ נרות כנגד ז׳ ימי השבוע, ויש נוהגין י׳ נרות כנגד עשרת הדברות (עיין באר היטב רסג, סק״ב. משנה ברורה סק״ו). ויש שמוסיפין נר כנגד כל אחד מהילדים.

הטעם של הנוהגים להוסיף נר עבור כל אחד מהילדים הוא שבשכר נר שבת יהיו לו בנים וחתנים תלמידי חכמים (ליקוטי מהרי״ח). ועיין בספר מנהג ישראל תורה (רסג, סק״א) שכתב ״בכל פעם שנולד בן או בת מוסיפין נר אחד, וסמך לדבר משום דאמרינן בפרק במה מדליקין דבשכר שמרבין בנרות דשבת הוי לי׳ בנין וחתנין רבנן, לכך בכל פעם שיולד להם בן או בת מרבה בנרות שעי״ז יזכו לבנין וחתנין ת״ח״.

ועפי״ז כתבה לי הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ):

> הנה זה לשון מהרי״ח בסדר הנהגת ערב שבת: ״מנהג הנשים כאשר יולד להם בן או בת מוסיפין נר אחד. וסמך לדבר משום דאמרינן בפרק במה מדליקין דבשכר שמרבין בנרות שבת הוי ליה בנין וחתנין רבנן ע״ש, לכך בכל פעם שיולד להם בן או בת מרבה בנרות שעי״ז יזכו לבנין וחתנין תלמידי חכמים״. הנה מבואר בדבריו דעיקר הטעם שמוסיפות נר לכל ילד, הוא בכדי שאותו ילד יאיר בתורה, ואם היא בת תזכה לחתן תלמיד חכם. וא״כ כאשר נפטר הבן או הבת ב״מ אזי בטל הטעם ואינה צריכה להדליק נר בשבילו. ואמנם אם היא רוצה להמשיך להדליק שיהיה גם לעילוי נשמתו הרשות בידה, אבל חיוב אין לה, ויכולה להפסיק. ולכן אם הדלקת הנר בשבילו גורם לה עגמת נפש אינה צריכה להדליק נר בשבילו.

בשו״ת משנת יוסף (ח, סד אות ו) כתב בזה דבנפטר האם תמשיך להדליק כבעבר (כמספר בניה שנולדו לה) וזאת ״כדי שימלא ה׳ חסרונו בבנין רבנן״. והוסיף שם שכן נהגה חמותו שאבדה ילדיה בשואה שהמשיכה להדליק מספר הנרות כמקדם. בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (רסג אות ב) כתב: ״כיון שנוהגת אשה במספר נרות מסוים, אינה רשאית לפחות ממספר זה, ואפילו אחד מצאצאיה נעדר ח״ו״ (ועיי״ש שציין לשו״ת להורות נתן (יג, ז).

נראה שמצד הסברא יש לאמא להמשיך להדליק את אותו מספר נרות (ולא להוריד נר, כנגד בנה שנפטר), ש״מעלין בקודש ואין מורידין״. וכן הוי כנדר במספר הנרות (ושמעתי, דיש סברא נוספת והיא שיש קהילות שנוהגים בכלל להדליק עבור הנפטרים).

בספר תשובות אביגדר הלוי נבנצל (אורח-חיים עמוד רסד אות כז) כתב ש״לענ״ד לא תפחית, כי זה על הילדות ולא על הילדים״. אולם במקום בו יש לאמא צער רב והרבה עוגמת נפש בכניסת שבת (כשהיא נזכרת בכל נר ונר כנגד מי מדליקה, וכשמגיע לנר כנגד בנה שנפטר מתמלאת יגון ואנחה, צער ומכאוב), נראה שיכולה

היא לעשות התרת נדרים (בכדי שלא תצטרך להדליק נר עבור הנפטר) **ותדליק שתי נרות בלבד כמנהג המקובל** (וע״ע בספר כי בו שבת ח״א עמוד רא).[1]

[1] והעיר הגר״י בן מאיר: ״אמי זצ״ל הייתה מדליקה רק ב׳ נרות [וכך גם אשתי שתחי׳ לאי״ט, עד שחלה לנו ילד, ואז ע״פ הנחייתו של הגר״מ אליהו זצ״ל היא הוסיפה נר ומדליקה ג׳ נרות]. כך גם אמא שלה – סבתא שלי זצ״ל. והסבירו לי [אני לא בטוח אם שמעתי מסבא שלי, הרב אליעזר פרדמסקי זצ״ל בעצמו, או מאמא שלי שכך סיפרו לה ההורים שלה], שסבתא שלי ילדה ילדים מתים או שמתו תינוקות, עד שזכתה בזרעא של קיימא. והיה לה כל ע״ש צער ובכי כשהדליקה נרות. סבא שלי זצ״ל שאל את הגאון הרב חיים עוזר זצ״ל מווילנא [הוא היה מאוד מקורב אליו], והוא הורה לו שתעשה התרת נדרים, ותדליק תמיד רק ב׳ נרות כעיקר הדין.

נד. הדלקת נרות שבת בבית חולים

בבית חולים נותנים לנשים להדליק נרות שבת במסדרון על יד הקבלה (של המחלקה). האם הנשים יברכו על הדלקת נרות שבת שם?

ישנה סברא להתיר על פי המובא במגן אברהם (רסג, סקט״ו) דההולכות למקוה מדליקות נרות בבית הכנסת (וזהו אף שלא אוכלים או ישנים שם).

אולם רבים העלו דהדלקת נרות שבת במקום שלא אוכלים או ישנים, הוי ברכה לבטלה (כגון: בלובי מלון, בית חולים ועוד). והכי איתא בחזון עובדיה (שבת ח״א עמוד רג) ובשמירת שבת כהלכתה (מה הערה מד). ובספר הליכות אבן ישראל (ד, לב) כתב שאין לברך שם על הנרות כיוון שמדליקים בפרוזדור (בית חולים) וההדלקה אינה במקום אכילה או שינה. אולם בשו״ת משנת יוסף (ט, עח אות א) כתב דיש להתיר בלובי מלון ששם מבלים או לומדים אחר כך. אך נראה דבמקום צדדי, פשיטא שאין להדליק כמובא בשו״ת באר משה (א, יד) ובשו״ת חמדת צבי (א, יט).

כמו כן, בשו״ת משנת יוסף[1] (ט, עח-פ) כתב שחולה בבית החולים ידליק בחדרו, ולא יקבל שבת בזה, ואחרי שהייה מועטת יעבירם למקום שבית החולים מייעדים לנרות (ע״י תחנת האחיות). ואם לא ניתן להדליק בחדר אפילו לפרק זמן קצר, אזי ידליק פנס וכדו׳. אפשרות אחרת הינה, במקום שלא ניתן להדליק את הנרות בחדר בית החולים, אזי תדליק אור חשמל בחדרה ומיד (ללא הפסק) תלך למקום המיועד להדלקת הנרות ותדליק ותברך שם (עיין בספר פסקי תשובות על המשנ״ב רסג אות כז). וע״ע בשו״ת רבבות אפרים (ח, קכט) ובילקוט יוסף (שבת רסג, מ).

ואף ניתן שהבעל ידליק את הנרות בבית ויכוון להוציא את אשתו ידי חובה (שמירת שבת כהלכתה מה, ו), נשים רבות אינן מוכנות לוותר ולו לשבת אחת על מצווה מיוחדות זה שניתנה דווקא לנשים (וע״ע בשו״ת אור לציון יח, ח ובספר תורת היולדת פרק לח). וע״ע בחוט שני (שבת ח״ד עמוד סג), בחזון עובדיה (שבת א עמוד רטו) ובספר כי בו שבת (שבת ח״א עמודים רמד-רמה).

ונראה שיש עצה טובה שיהיה אפשר להדליק שם בברכה, שבאמצע הסעודה יבואו לשהות מעט ליד הנרות ולאכול שם דבר מה, כך שזה יחשב למקום אכילה [ומפורסמת הוראת החזו״א דסגי באכילת מזונות וכדו׳ כדי שיחשב למקום אכילה ואין צריך דוקא פת, כמו שהביא הגר״ח קנייבסקי שליט״א בכמה מקומות, וכן הביא בשו״ת תשובות והנהגות (ב, קנד). ועכ״פ גם אם נחמיר להצריך פת, אפשר ללכת לאכול שם באמצע הסעודה חתיכת חלה וכדו׳]. והמציאות בדרך כלל היא שכשהאשה יכולה ללכת להדליק נרות במסדרון, אין זה קשה כל כך שתלך אח״כ לאכול שם דבר מה, וממילא זו עצה טובה לצאת מידי חשש ברכה לבטלה.

ואעיר כי בשו״ת אבני דרך (יג, מט) הארכנו והבאנו את השיטות השונות בעניין הדלקת נרות שבת בנר חשמלי. וציינו שם, את מה שמכון צומת הוציאו והוא פמוט שבת עם בטריה דבר המיוחד לשבת, דיש בזה מעלה גדולה במקום שלא ניתן להדליק נר שבת ע״י נרות, שכן יש היכר בנר חשמלי זה שנועד לשבת (וציינו את הפוסקים דהדגישו את ההיכר שצריך שיהא לשם שבת, עיי״ש). ועתה יצא לאור שו״ת ברוך אומר (ב, כו) והביא גם רעיון זה (לגבי בית מלון), עיי״ש.

[1] הפסקי תשובות (רסג אות כז הערה 260) דחה אפשרות זו.

נה. השלמת תפילת ליל שבת

מה הדין במי שלא התפלל בערב שבת משום שהיה אנוס. וכעת בתפילת שחרית הוא צריך להתפלל פעמיים, כיצד יתפלל.

הגמרא במסכת ברכות (כו, ב) אומרת: "טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת - מתפלל בליל שבת שתים, טעה ולא התפלל מנחה בשבת - מתפלל במוצאי שבת שתים של חול, מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה - שניה עלתה לו, ראשונה לא עלתה לו". ופסק השולחן ערוך (קח, א-ב):

> טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתים: הראשונה מנחה, והשניה לתשלומין. ואם היפך, לא יצא ידי תפלה שהיא תשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל אותה. וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין... טעה ולא התפלל ערבית, מתפלל שחרית שתים: הראשונה שחרית, והב' לתשלומין.

בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (עט אות ד) נאמר:

> ועוד יבאר לנו אדוננו מי שטעה ולא התפלל שחרית ביום השבת, אם יתפלל מנחה מה יתפלל תמורת שחרית, האם יתפלל אתה אחד או יתפלל ישמח משה יודיענו אדוננו זה. תשובה: ואולם מי שטעה ולא התפלל שחרית ביום השבת יתפלל מנחה שתים, וזה שיתפלל אתה אחד בכל אחת משתי התפלות, ולא ברכת ישמח משה.

כלומר, מתפלל פעמיים את התפילה שבא חייב כעת (גם בתפילת החובה וגם בתשלומין). ולכאורה ה"ה גם במי שלא התפלל ערבית בשבת, דיתפלל פעמיים שחרית, ובשניהם יאמר ישמח משה.

ואכן, לגבי מי ששכח ולא התפלל מעריב של שבת, מה יעשה בתפילת שחרית, כתב השל"ה בשו"ת חינוך בית יהודה (ז) בהאי לישנא:

> לפי מה שפסק רמ"א (קח, ט) בשכח ולא התפלל מנחה בער"ח מתפלל ערבית של ר"ח שתיים, ש"מ דס"ל אף בשניה שהיא לתשלומין, יתפלל כמות שהיא עתה. ה"נ אומר בשניהם ישמח משה... ועל כל זאת נראה בעיני להתפלל בשניהן 'ישמח משה', כי נוסח 'אתה קדשת' לא שייך כ"כ בשחרית, שהרי מי ששכח ולא קידש יקדש למחר ואין אומר ויכלו[1].

וכן העלה בשערי תשובה (רסח, סק"ג): "ועיין בשו"ת חינוך בית יהודה סי' ז' תשובה מהגאון בעל של"ה שכח ולא התפלל ערבית של שבת יתפלל שחרית שתים, ואומר בשניהם ישמח משה, כי נוסח אתה קדשת לא שייך כ"כ בשחרית".

וכן ראיתי דהעלה ערוך השלחן (רסח, ז): "ואם שכח ולא התפלל ערבית של שבת דמתפלל שחרית שתים פשוט הוא, דלכתחלה יתפלל ישמח משה בשניהם, דלא שייך ביום לכתחלה לומר אתה קדשת שאין זה אלא בהכנסת שבת... ולפ"ז אם אמר בראשונה אתה קדשת ובשנייה ישמח משה אף על גב דאין עיכוב בדבר כמו שנתבאר מ"מ לא יצא מפני שגילה בדעתו שהקדים תשלומין לחובה וצריך להתפלל אח"כ עוד תפלה לתשלומין ואיך שיאמר יצא, ולכתחלה יאמר ישמח משה כמ"ש".

---

[1] ועיין בט"ז (רעא, סק"א) שבלילה היתה גמר המלאכה ולכן לא מזכירים ויכלו ביום. ונראה ד"ה אתה קדשת.

וכ״כ במפורש הכי גם הבן איש חי (פרשת משפטים אות יב) דיאמר בשתי התפילות ישמח משה. וכן העלה בספר עקרי הד״ט (יב אות יז). וכן פסק גם בשו״ת יביע אומר (ה אורח-חיים יד) דמי שלא התפלל ערבית בליל שבת דיאמר בשחרית שתי תפילות ובשניהם יאמר ישמח משה. וע״ע בשלמי צבור (דף קעג, ב), בספר תהלה לדוד (קח, סק״י), בחסד לאלפים (קח, א), בכף החיים (קח אות לז) ובספר נתיבי עם (ח״ב קונטרס ויכלכל יוסף סי׳ ד). אולם במקור חיים לחוות יאיר (קח, סק״ט) חולק (ואומר רק בתפילה הראשונה ישמח משה). וע״ע בשו״ת רבבות אפרים (ב, מז אות ג).

העולה לדינא: נאנס ולא התפלל מעריב בליל שבת, יתפלל פעמיים תפילת שמונה עשרה של שחרית, אחד לחובה ואחד לתשלומין, ובשניהם יאמר ישמח משה.

נו. קידוש לפני יציאה לפעילות מבצעית

סוהרים שיש להם פעילות מבצעית בבית הכלא סמוך לכניסת השבת האם יקדשו ויקבלו שבת לפני היציאה למבצע או לאחר את כניסת השבת.

מבירור שעשיתי מדובר שלעיתים הסוהר צריך להסיע לבית חולים אסיר (כך שלעיתים הטיפול מהיר ולעיתים איטי) או תגבור שמירה באגפים בכדי למנוע התלקחויות. וחשבתי דפעמים רבות מדובר על זמן קצר, מדוע שנאמר לו לקבל שבת לפני, הרי במקרים רבים אנו יכולים למנוע ממנו את חילול השבת, שהרי הוא ישוב בחזרה לבית הכלא עוד לפני השקיעה. ומדוע שיקבל שבת בין פלג המנחה לזמן הדלקת הנרות.

וכן שמעתי מת"ח דמי שעסוק בדבר שיש בו מלאכה בערב שבת שלעיתים הדברים נגררים לכניסת השבת (כאשר הדבר מותר מצד פיקוח-נפש), שיקבל שבת רק ברגע שקיעת החמה, ולא יוסיף על השבת, כדי להימנע מעשיית מלאכה בשבת. וכמו כן מי שעושה מלאכת פיקוח נפש בשבת, שנמשך עד הלילה, יש להורות (למי שהדבר לא יבלבל אותו) שיגיד 'ברוך המבדיל' מיד בשקיעה, ושוב בצאת הכוכבים, כדי שלא יאריך את זמן השבת כאשר הוא עושה מלאכה.

הטעם לכך הוא משום שתוספת שבת לפי דעת הרמב"ם ליכא בשבת, אלא רק ביום הכיפורים. ושאר הראשונים נחלקו אם תוספת שבת [לפניה] הוא מהתורה או מדרבנן. אך אם קיבל שבת אפשר שנאסר במלאכה מהתורה לכולי עלמא, ולא מצד נדר. ותוספת שבת אף אם הוא מהתורה הוא מצווה בעלמא, ולא ברור שצריך שיעור יותר מרגע קטן ביותר. וע"ע בזה בתוס' ר"י משירליאון (ברכות כז, א ד"ה 'רב צלי של שבת') ובהערות הגר"נ זק"ש זצ"ל שם.

אולם מי שעושה שבות בעלמא, אפילו אם מיירי לחולה שאין בו סכנה (שהותר עבורו שבות), אזי נראה שיקבל שבת כרגיל. כיוון שמלאכת פיקוח נפש בשבת, אף אם 'הותרה', מכל מקום הוי מלאכה בשבת, ובמקום שאין בו צורך יש להימנע ממנו. אך שבות דרבנן, כלל לא גזרו חכמים במקום חולי (אפילו כשאין בו סכנה), ולכן אין בו שום צד איסור שהותר או נדחה.

נז. הסתכלות על הנרות בשעת קידוש

כת״ר כתב בשו״ת ארחותיך למדני (ג, כט) דלמסקנה נראה שבזה״ז שיש נר חשמל אין צורך לקדש ולאכול סעודתו בפני נר שבת. אולם נלענ״ד דיש לסייג מעט, שכן דאף שאין צורך לאכול בפני הנר, בשעת הקידוש **ראוי** שיראה את הנר, שהרי מובא ברמ״א (רעא, י) ע״פ המהרי״ל (הלכות שבת סי׳ ב, בשם מדרש שכל טוב) שהסתכלות בנרות שבת מחזירה את מאור העינים, ועל פי זה פסק הרמ״א: ״וכשמתחיל (=קידוש) יתן עיניו בנרות״, וביאר המשנה ברורה (סקמ״ח) שהוא סגולה לרפואת העינים שכהו ע״י פסיעה גסה. וכן כתב השמירת שבת כהלכתה[1] (מז, לא) שבשעה שמתחיל ויכולו, יתן עיניו בנרות השבת. ונ״ל דבזה לא מהני חשמל, אלא צריך דווקא (להסתכל על) נר.

וחזיתי דהדרכי משה (רעא, סק״ח) נתן רמז לחשיבות ההסתכלות בנרות, על פי מה שידוע (ברכות מג, ב. שבת קיג, ב. תענית י, ב) כי פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ולפיכך צריך להסתכל על שני הנרות שהם כנגד זכור ושמור. והצורך להסתכל דווקא על שניהם, כי כן נר בגימטריא — 250, הרי 2 נרות 500. וממילא ישנו עניין בהסתכלות דווקא בנרות השבת (שמתקן הפסיעה גסה). ודעת המגן אברהם (רעא, סקכ״ג) שלאורך כל הקידוש יתן עיניו גם בנרות וגם בכוס (אולם אנו נוהגים רק בפתיחה).

ואולי שיטת כת״ר דאין צורך להסתכל על הנרות היא ע״פ הבן איש חי (שנה שניה, פרשת בראשית אות כט) שביאר שההסתכלות על הנרות נעשית עוד קודם הקידוש ולפני שירת שלום עליכם, עיי״ש. או דסובר כת״ר דההסתכלות על הנרות מפריעה לו לכוונה (ולכן עוצם עיניו בקידוש או מסתכל בסידור), וממילא מסתכל רק על הכוס, כפי שכתב מרן (קפג, ד): ״מקבלו בשתי ידיו, וכשמתחיל לברך נוטלו בימינו... ונותן בו עיניו שלא יסיח דעתו״, וביאר המשנה ברורה (סקי״ז): ״שלא יסיח דעתו מן הברכה״. ובחוט שני (ח״ד עמוד צג) העלה דמי שצריך להסתכל בסידור בשעת קידוש אינו צריך להסתכל ביין (ונראה דה״ה בנרות).

וחזיתי שבספר כי בו שבת (רכא הערה שסח עמוד תיא) כתב דהגר״ע יוסף זצ״ל לא נהג להסתכל בנרות בשעת קידוש, עיי״ש.

על הערתי הזו, ענה לי בעל שו״ת אורחותיך למדני כי כיום אין צורך להסתכל על נרות בקידוש כיוון שיש חשמל, ואלו דבריו:

> א) כתב המהרי״ל (הל׳ שבת ס״ב) ״אמהר״ש שראה מאביו מה״ר יצחק ז״ל כאשר מקדש בליל שבת היה תולה עיניו ומסתכל בנרות הדולקות על גבי השלחן. ואמר טעמא למנהגו דהדין כך שכל המברך ברכת המזון גם הוא צריך יתן עיניו בכוסו כדי שיוכל לכוון. ואמהר״ש שבשכל טוב כתוב הטעם משום דפסיעה גסה נוטלת אחת מה׳ מאות ממאור עיניו של אדם, וב״פ נר עולה ת״ק והמסתכל בב׳ הנרות של שבת יהיה לו לרפואה. עוד כתב שם טעם דבאיש יש בו רמ״ח איברים ובאשה ד׳ יותר והיינו ת״ק בגימט׳ ב״פ נר כנגד היסוד איש ואשה״.
>
> ויש לחקור בטעמים אלו. יש להעיר על הטעם הראשון שזה דומה לדין ״שכל המברך ברכת המזון גם הוא צריך יתן עיניו בכוסו כדי שיוכל לכוון״, שאם כוונתו לומר שכשהוא מקדש על הכוס הוא מסתכל בנרות כדי לכוון יפה על הקידוש, אז זה אינו

[1] אגב, השמירת שבת כהלכתה חידש (שם), דלא רק המקדש יתן עיניו בנרות, אלא גם כל השומעים את הקידוש.

מובן, שאם הוא רוצה לכוון על הקידוש אז יש לו להסתכל ביין בכוס של קידוש וכדמצינו בדין ברכת המזון, ולא בנרות שאינם שייכים למצוות קידוש, ולכן מצינו שהוא הביא ראיה לסתור את מנהגו.

אלא נראה לומר שההסתכלות בנרות היא אינה כדי לכוון במצוות קידוש כלל, אלא כדי לכוון במצוות נרות שבת. וזה מפני שרבי יצחק ז"ל לא היה אצל אשתו כשהיא הדליקה נרות שבת, כיון שהוא כבר הלך לבית הכנסת להתפלל ערבית, ולכן כשהוא חזר לביתו הוא רצה לכוון במצוות נרות שבת, וכיון שהוא מקדש מיד כשהוא חזר מבית הכנסת כמ"ש מרן (רעא, א): "כשבא לביתו ימהר לאכול מיד", לכן ממילא מצינו שהוא מכוון במצוות נרות שבת בשעת קידוש. ולכן מ"ש מהרי"ל "כאשר מקדש בליל שבת היה תולה עיניו ומסתכל בנרות", פירושו כשהוא בא לשלחנו והוא היה מוכן לקדש, והוא הסתכל לנרות כדי לכוון במצוות נרות שבת, והראיה שיש להסתכל ולהתבונן בחפצא של מצוה היא ממה דמצינו לגבי כוס של ברכת המזון כמ"ש מרן (קפג, ד) "ונותן בו עיניו שלא יסיח דעתו".

ומה שכתבתי לפרש ש"כאשר מקדש בליל שבת", הוא כשהוא מוכן לקדש בליל שבת, כן נראה שהבין האר"י ז"ל (בשער הכונות סז ע"א) וז"ל: "אח"כ תבא לביתך... אח"כ תסתכל באור הנר אשר ברכו עליו להדליק נר שבת...". וכל זה קודם הקידוש עצמו כמ"ש הבא"ח (שנה ב פר' בראשית אות כט) "יכנס לביתו... יסתכל באור הנר... ויאמר שלום עליכם...". ונראה שאף רבי יצחק ז"ל עשה כן, דהיינו כשהוא היה מוכן לקדש הוא הסתכל בנרות ושוב אמר את הקידוש. וזה הפירוש של "כאשר מקדש בליל שבת".

לפי זה מצינו שאם לא היו הנרות על השלחן אלא בחדר אחר, אז רבי יצחק ז"ל היה הולך לחדר אחר כדי להסתכל בנרות קודם קידוש. ולכן מצינו שאין הסתכלות בנרות תלויה בקידוש עצמו, אלא רק כך היתה המציאות שהנרות היו על השלחן בשעת קידוש. לפי זה בימינו כיון שכבר יש לנו נר חשמל בבית, ואין טעם להדליק נרות שבת דוקא על השלחן כיון שכבר יש אור גדול מנר חשמל, אז מי שרוצה לקיים מנהגו של רבי יצחק ז"ל, הוא יכול לילך לחדר אחר שהנרות שם, כדי להסתכל בנרות. הרי מצינו שאין הסתכלות בנרות תלויה בקידוש כלל.

ב) והטעם השני הוא "שבשכל טוב כתוב הטעם משום דפסיעה גסה נוטלת אחת מה' מאות ממאור עיניו של אדם, וב"פ נר עולה ת"ק והמסתכל בב' הנרות של שבת יהיה לו לרפואה". ויש לדון בזה, הלא כבר כתוב בברכות מג: "דאמר מר פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם, מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שמשי". ופירש"י (שם) "בקדושא דבי שמשי. ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה". וכתב בספר המכתם שם "פירש"י ז"ל בשתיית יין של קידוש, וגאון פירש יתן מן היין בעיניו, וכך היו נוהגין קצת הזקנים". וכן הוא באגודה שכתב "יש מפרשים בטעימת הקידוש, ויש אומרים שיתן יין בעיניו, וזה צריך להיות לאחר השבת, דאילו בשבת אסור כדמוכח פ' שמונה שרצים". ועיין במג"א (רעא, סקכ"ג). ולכן כיון שכבר יש רפואה ביין של קידוש כמבואר בגמ', אז למה בענין הסתכלות בנרות, שרפואה זו לא נזכרת בגמ', והלא הוא יותר נכון לתפוס את הרפואה שכתוב בגמרא. וראיתי בא"ר (שם סקכ"א)

שסבר שהמהרי"ל פירש מ"ש בגמ' "בקדושא דבי שמשי", דר"ל "בשעת קידוש יתן עיניו בנר". וזה קשה, איך רבי יצחק ז"ל חולק על קבלת רש"י והגאון שפירשו שהוא מיירי ביין, ולא בנרות, ואף התוספות קבלו דברי רש"י בשתיקה. אלא נראה לומר שרבי יצחק ז"ל סבר שהרפואה ע"י הסתכלות בנרות היא רק הוספה בעלמא, ומצד היותר טוב, אבל עיקר הרפואה היא ביין כמ"ש בגמ' הנ"ל. גם י"ל שאין הרפואה בהסתכלות בנרות תלויה בקידוש, שבכוונה הנ"ל ש"ב"פ נר עולה ת"ק", לא הזכירה את הקידוש כלל.

ולכן אף בזה י"ל שהטעם שרבי יצחק ז"ל הסתכל בנרות בשעת קידוש, הוא רק מפני שכך היא המציאות, דהיינו שהנרות הם על השלחן, ומיד הוא הלך לשלחנו כשהוא בא מבית הכנסת כדי לקדש, אבל אה"נ אם הנרות היו בחדר אחר הוא היה יכול לראות אותם שם כדי לקיים רפואה זו. וכן י"ל בימינו, שאם הנרות בחדר אחר כיון שכבר יש לנו אור גדול מנר חשמל, אז כבר יש לנו רפואה לכהות עינינו מיין הקידוש, ומי שרוצה להחמיר לקיים מנהגו של רבי יצחק ז"ל, הוא יכול לילך לחדר אחר להסתכל בנרות. ואין הסגולה של רבי יצחק ז"ל תלויה בהסתכלות הנרות דוקא כשהנרות על השלחן בשעת קידוש.

וכן י"ל לגבי הטעם השלישי, דהיינו "דבאיש יש בו רמ"ח איברים ובאשה ד' יותר והיינו ת"ק בגימט' ב"פ נר כנגד היסוד איש ואשה", שאין זה תלוי בקידוש כלל. ולכן אף אם הנרות בחדר אחר הוא יכול לראותם שם.

ג) ולפי זה יש לדון במ"ש הדרכי משה (רעא, סק"ח) וז"ל "כתב מהרי"ל בשעת הקידוש יתן עיניו בנרות ויראה בהן כי ב' פעמים נר עולה ת"ק והוא רפואה לפסיעה גסה (ברכות מג: שבת קיג.) שנוטל אחד מה' מאות ממאור עיניו של אדם כ"כ בספר שכל טוב, וכתב טעם אחר על זה. וצ"ע דנראה דצריך ליתן עיניו בכוס כמו בכוס של ברה"מ כמו שיתבאר למטה דדינו בכוס של ברכה, ונראה דכשאומר ויכולו יתן עיניו בנרות ובשעת הקידוש בכוס דאז יוצא ידי שניהם." ולפי זה כתב הרמ"א (רעא, י): "וכשמתחיל יתן עיניו בנרות (מהרי"ל ושכל טוב) ובשעת הקידוש בכוס של ברכה, וכן נראה לי עיין לעיל סימן קפג סעיף ד".

וי"ל שאין כוונת המהרי"ל לומר שהוא צריך לראות את הנרות דוקא כשהוא מקדש על היין או כשהוא אומר ויכולו, אלא אדרבה זה מבטל מכוונת הקידוש עצמו כיון שאין שייכות בין מצוות קידוש ומצוות הנרות, אלא הפירוש של "כאשר מקדש בליל שבת", הוא כשהוא אצל שלחנו והוא מוכן לקדש וכדמצינו לדעת האר"י ז"ל, ולא בעינן הסתכלות בנרות דוקא בשעת קידוש ממש. וזה מפני שאין ההסתכלות בנרות בשביל הקידוש, אלא רק כדי לכוון במצוות נרות שבת או לרפואה והרמזים הנ"ל, והם אינם תלוים דוקא "בשעת קידוש".

עכ"פ אף לדעת הרמ"א י"ל דאה"נ שיש לו להסתכל בנרות כשהוא אומר ויכולו, והוא מיירי בזמנו דמסתמא שהנרות על שלחן כיון שאין לאכול סעודתו בחשך, אבל אה"נ שאם הם בחדר אחר, אז אין קפידה כלל לראות אותם דוקא ממש בשעת קידוש. וכן הוא, שהרי כתב הב"י (רעג ד"ה 'ואין') וז"ל: "ומיהו כתב המרדכי שרבינו ברוך היה רגיל להדליק נר בבית ולאכול בחצר וכ"כ בהגהות פ"ה שרבינו שמחה היה נוהג כן

ושהר"ם ג"כ כתב להתיר, והכלבו כתב בשם ר"פ דהיינו דוקא לבני ארץ אשכנז שאוכלים מבעוד יום...". ולפי זה כתב מרן (שם סע' ז) "יש אומרים שאין מקדשים אלא לאור הנר, וי"א שאין הקידוש תלוי בנר ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים מקדש בחצר ואוכל שם אע"פ שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, והכי מסתברא". והרמ"א לא הגיה כלום על דבריו. וצ"ל שאף הוא מסכים לזה כיון שכך נהגו גדולי הראשונים האשכנזים כמבואר בב"י הנ"ל, ולכן צ"ל שאם אין הנרות על השלחן, אז אין חשש כלל אפילו לכתחילה במה שהוא אינו מסתכל בנרות כשהוא אומר ויכולו. וי"ל שאם הוא רוצה לקיים כוונות הנ"ל בנרות שבת הוא יכול לילך לחדר אחר כדי לראותם שם. ולכן כתבתי בארחותיך למדני (ג, כט): "שבזה"ז שיש נר חשמל אין צורך לקדש ולאכול סעודתו בפני נר שבת".

נח. חצי פסוק בקידוש שבת

במה ששאלת איך אומרים בשבת בבוקר (שמות כ, יא) "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו", הרי זהו חצי פסוק, וידוע שכל פסוק דלא פסקיה משה, אנן לא אמרינן (מגילה כב, א. תענית כז, ב)?

כתב החיי אדם (ה, ב): "נ"ל דמותר לומר חצי פסוק אעפ"י שמזכיר את השם ולכן אם קרא וטעה בנגינה וטעמים מותר לקרותו עוד הפעם אע"פ שאינו חוזר כל הפסוק כיון שהוא להשלים הפסוק אבל לומר חצי פסוק בדרך קריאת פסוק אפילו בלא הזכרת השם אסור דכל פסוקא דלא פסקי' משה בתורה אנן לא פסקינן וה"ה בנביאים וכתובים".

בנשמת אדם (סק"ב) הביא פסוקים רבים שאנו אומרים בתפילה, אך לא אומרים אותם בשלמות, אלא רק חלק מהפסוק[1] (כגון: בקידוש לבנה, בשמו"ע בר"ה ועוד), וביאר: "צ"ל דדוקא בדרך קריאת פסוקים אסור לחלק, אבל בדרך תפלה מותר... " (או בדרך תחינה ובקשה), עיי"ש. וכן העלו גם בשו"ת האלף לך שלמה (מג), בשו"ת רב פעלים (א אורח-חיים יא) ובשו"ת מנחת אלעזר (ג, סא).

והסבר זה של הנשמת אדם (ושאר האחרונים שציינו) הובא גם בשו"ת זכר יהוסף (אורח-חיים לח) שדווקא כאשר קורא בתורה או לומד תורה בדרך לימודו, אמרינן דלא פסקינן ליה. אך כאשר מזכיר פסוק בשביל לעורר, כדרך תפילה, שפיר דמי. וה"ה כשאומר בלשון שבח (שו"ת מהרש"ם ג, שנט). וכ"כ בפתח הדביר (רעא, סק"י) ובכף החיים סופר (רעא, סקס"ו) דבדרך תפילה (ובקשה) שרי.

הסבר נוסף ראיתי, בשו"ת רב פעלים (א או"ח יא) והוא דהטעם אתנחתא חשיב פסקיה משה, וממילא יכול להתחיל בקידוש "על כן ברך", שהרי על החלק לפני "וינח ביום השביעי", מתחת למילה שביעי, יש אתנחתא (ועיין בזה בשו"ת חתם-סופר אורח-חיים י ובשו"ת תורה לשמה שעד). וכן הובא בשו"ת יכין ובועז (ב, ב), בשו"ת אבני חפץ (ג, יב), בשו"ת הרי יהודה (א אורח-חיים יד אות א), בשו"ת יוסף לקח פרץ (א, יט) ובספר בירורי חיים (ח"א עמוד קסג). וע"ע בהערות עמ"ס ברכות (יב, ב) לגריש"א.

בעניין שאלתך לגבי אמירת "על כן" בקידוש, מופיע בשו"ת מהר"ם שיק (קכד) והעלה דהכלל דכל פסוק דלא פסקיה משה, הינו רק כאשר רוצה לומר את הפסוק בדיוק (בגלל איזה חיוב), אך לומר בדרך צחות, שרי לומר חצי פסוק. וה"ה דאמירת חצי פסוק זה נועדה בכדי לפרסם ולהזכיר את קדושת השבת. וחשיב כהתעוררות והכרזה לו ולסובבים. וכ"כ דהחצי פסוק 'על כן ברך' אין בזה איסור וניתן לומר זאת: בשו"ת יביע אומר (ט אורח-חיים קח אות קלג. י אורח-חיים יב), בשו"ת אור לציון (ח"ב כ, טז), בשו"ת אדני פז (א, יא), בספר השבת והלכותיה (לגר"א זכאי יג, ג) ובילקוט יוסף (שבת רפט הערה ב עמוד תקסג). וע"ע בזה באריכות בספר תפילת למשה (ו, ב אות יז. ו, ה).

וכן מובא בערוך השלחן (רפט, ג) להצדיק את השיטה האומרת להתחיל את הקידוש מ"על כן", עיי"ש. וכן הובא באוצר החיים (מנהגי הד"ח מצאנז אות קפד) שכך נהג ע"פ הגר"נ מראפשיץ. וע"ע בספר חיי משה (ח"ג ריש סי' רפט), בשו"ת אליבא דהלכתא (סי' א) ובספר השם רועי (עמוד 96 ואילך).

אגב, מצינו סברא נוספת להתיר והיא בשו"ת תפארת צבי בישקו (יד), לדבריו כל האיסור דכל פסוק דלא פסקיה הינה כאשר מתחיל לומר פסוק ועוצר באמצע, אך אם מתחיל מאמצעו וגומרו אין בזה בכלל האיסור (וע"ע בשו"ת דבר יהושע ב, יח). וע"ע בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (נא אות יט).

[1] עיין בשו"ת הלכתא מאורייתא (ח"א סי' א עמודים פז-פט שהביא רשימה ארוכה של פסוקים שמזכירים חצי פסוק.

וכן הובא בספר פרדס המלך שהאריך בכללים בעניין כל פסוק דלא פסקיה והביא משו"ת דברי חכמים שהביא מהגר"י קמינצקי הסבר זה, דאם התחיל באמצע פסוק וסיימו, אין בזה איסור. וכן מבואר בספר נפש חיה לרב מרגליות (מילואים לסי' נא. הובא בשו"ת ציץ אליעזר כ, ט).

וחזיתי דכתב בספר רבבות ויובלות (ב, ג) דכיוון שיש במילה השביעי אתנחתא, שרי להפסיק שם. והוסיף שם: "ונראה לומר, מכיון שתפילת שבת מתארכת, ואסור לאכול אחר חצות יום מכיון שבשבת אסור להתענות, לכן הנגו בכל הקיצורים, בכדי שאדם לא יצטער בשבת", עיי"ש.

ואף שמצינו סיבות להיתר[2], וודאי דלכתחילה ראוי להחמיר בזה, שהרי המשנה ברורה (רפט, סק"ב) לא הסכים לכל התירוצים הללו, וכתב: "ויברך וכו' - יש נוהגין לפתוח מתחלה פסוק ושמרו בני ישראל וגו' או זכור את יום השבת עד ויקדשהו ויש מההמון שפותחין מעל כן ברך וגו' ושלא כדין הוא דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן". וכן דעת החסד לאלפים (סי' רפט), וכף החיים פלאג'י (לו אות לח) שצריך לומר את כל הפסוק מתחילתו ועד סופו, או שלא יאמרו כלל. וכתב בשמירת שבת כהלכתה (נ, י): "אבל הנוהגים להתחיל באמצע הפסוק ואומרים 'על כן ברך', לא יפה הם עושים" (וע"ע בדבריו מז הערה קמט).

וחזיתי דבספר כי בו שבת (רפט, ח עמוד תרנז) שכתב: "המתחילים לפני ברכת הקידוש מהמילים על כן ברך השם את יום השבת ויקדשהו, לאשכנזים אין לעשות כן כיון שהוא חצי פסוק ולכן יש להתחיל מושמרו בני ישראל וכו'. ולספרדים מותר לעשות כן" (עיי"ש שמנה ו' טעמים).

[2] ועיין בשו"ת מנחת שלמה (ב, ה) שדן ב"מי ששכח לקדש בשבת בבוקר והתחיל בסעודה ואכל פת וגם שתה יין ונזכר בתוך הסעודה שעדיין לא קידש דשפיר יוכל ליקח כוס יין או שכר ולומר עליו פסוקים כגון על כן ברך וכו' שיהא מוכח שזה לשם קידוש וישתה, ושפיר יכול לצאת לעצמו בכך וגם להוציא אחרים... ". והמעיין יראה כי לא ציין דהוי איסור בהזכרת חצי פסוק זה, אלא כתב זאת דהכי יש לומר, ומשמע דבפסוק זה לא גזרינן בקידוש.

נט. הבדלה על יין שהחמיץ

עשיתי הבדלה על היין ואחר כך התברר לי שזה יין שהחמיץ. האם אני צריך לעשות שוב הבדלה או שיצאתי ידי חובה?

עניתי מיד ד"אם שתה יצא ידי חובה (כיוון שמוכח שהיין אינו בכזו רמת קלקול). **אם פלט מיד לא יצא** (ידי חובה)".

המשנה ברורה בהלכות קידוש (רעא, סקע"ח) **כתב:** "כתבו הפוסקים אם קידש על הכוס וסבר שהוא יין ונמצא שהוא חומץ או מים יקח כוס אחר של יין ויברך בפה"ג ויקדש שנית דכיון שלא היה יין נמצא שלא קידש על הכוס כלל... והא דצריך לקדש שנית דוקא שלא היה יין מוכן לפניו, אבל אם היה יין מוכן לפניו בכלי על השלחן או על הספסל בעת הקידוש ודעתו היה לשתות ממנו אח"כ א"צ גם לקדש שנית דהוי כאלו קידש על כל היין שמוכן לפניו וישתה מהן תיכף מלא לוגמיו" (וע"ע במגן-אברהם סקל"ב).

וכ"כ בשערי תשובה (רעא, סקכ"ג) **בשם הרדב"ז** (ג, תלז) "שאם קידש שכסבור שהוא יין ונמצא חומץ צריך לחזור ולקדש". **וי"ל בזה האם הדין זהה להבדלה** (שהרי בו מקלין יותר, כגון להבדיל על שכר).

ואכן מצינו שכתב הפוסקים כי מי שהבדיל על הכוס בחושבו שהוא יין ולבסוף נתגלה שהיין מקולקל או סרוח (ואינו ראוי לברכה), **שצריך לחזור ולהבדיל על כוס יין בשם ומלכות** (אך בלא נר ובשמים), **והכי איתא בשו"ת חיים שאל** (א, עד אות מג), **בשו"ת מחזה אברהם** (מט), **בברכת הבית** (שער מו אות כא. שער מז אות לא), **בארחות חיים** (רעא, סקי"ד), **בפתחי תשובה** (קצו), **בספר ברכת יוסף ידיד** (ח"א אות ה סי' ע), **בספר כסא אליהו** (רצו, סק"ג), **במנחת שבת** (שיורי-מנחה) **ובספר פסקי תשובות על המשנה ברורה** (רצו אות י).

וע"ע בזה בדברי שו"ת מנחת שלמה (א, כ), **שו"ת ציץ אליעזר** (יד, מא) **ושו"ת חסד לאברהם אלקלעי** (ה). **ומובא בספר אסף המזכיר מאזוז** (עמוד קח) **בערך הבדלה, דצריך לחזור ולהבדיל וציין לספר בית מנוחה** (דף רסו), **עיי"ש** (והובאו דבריו בשו"ת ויברך יעקב א, כח).

אולם בספק אם הוא פגום בדרגה שאיבד ברכתו, כגון שיכול להכריח עצמו לשתות מלוא לוגמיו, באופן כזה לא יחזור ויבדיל. וממילא אם הוא פלט מיד את היין, סימן שהוא בדרגה כזו שאיבד ברכתו, ולא יצא בזה ידי חובה. אך אם לא פלט, כיוון שאנו בקיאין[1] (ביאור הלכה רד ד"ה 'כל שבני אדם') **מתי חשיב כחומץ, כי יש בני אדם ששותין יין שנתחמץ ויש שאין שותין, אם שתה ובלע, יצא** (וע"ע בשו"ת שער שלמה כג).[2]

---

[1] בעניין אין אנו בקיאין בחומץ, עיין ברא"ש (עבודה-זרה ב, יג), במרדכי (עבודה-זרה תתיז), במאירי (עבודה זרה כט, ב) ועוד.

[2] בילקוט יוסף (רעא, קכט) בהלכות קידוש כתב: "מי שקידש על הכוס, וכסבור שהוא של יין, ואחר שקידש נתברר שהוא מים, צריך להביא כוס יין, ולחזור ולקדש. שאף על פי שהקידוש "על היין" מדרבנן, מה בכך, הרי המצוות דרבנן חייבים עליהם משום לא תסור, וצריך לעשותן כתיקנם. וכן אם קידש על היין ונמצא חומץ, כתב בתשובת הרדב"ז (ג, תלז) שנראה שצריך לחזור ולקדש על יין, ואף על פי שהקידוש "על היין" הוא מדרבנן, כל מצוה דרבנן, שלא עשה אותה כאשר תקנו חז"ל, חוזר ועושה אותה כתיקונה, ואין בזה משום ברכה לבטלה. וכל זה בחומץ גמור, שאם נשפך על הארץ הוא מבעבע, אבל בחומץ שאינו חזק כל כך ואינו מבעבע כששופכים אותו על הארץ, אפשר דיצא בדיעבד, דחיישינן

אולם לפי כף החיים (רצו, סקכ״א) **יצא בדיעבד ידי חובה** (אף שהיה חומץ ולא יין, ואף אם פלט) **ואין צריך להבדיל שוב, ונימוקו הוא דכיוון שבשעת צורך ניתן להבדיל בלי כוס יין, ועוד דהבדלה על הכוס לכו״ע דרבנן. לפיכך יש לחוש לברכה לבטלה ושב ואל תעשה עדיף ולא יבדיל שוב** (וכן העלה גם בשו״ת ויברך יעקב א, כח וביאר דזה משום שיש הסוברים דאין חיוב לעשות הבדלה על הכוס, לפיכך סב״ל). **אך לדינא איננו נוהגים ככף החיים.**

וכבר כתב בספר שולחן שלמה (ח״א עמוד שמג) **שנשאל במי שאמר ברכת הבדלה בלא כוס, ובתחילה רצה לומר ע״פ המג״א לענין אכילה שדי בהבדלה שבתפילה, ושי״א שיבדיל בלא שם ומלכות, וא״כ אפשר שבדיעבד כבר יצא במה שבירך בלא כוס, ולכן כתב בתחילה שלא יחזור ויבדיל על הכוס, ושכ״כ הכה״ח גבי נמצא חומץ. ושוב כתב שהתבונן שאין לסמוך ע״ז להלכה, כיון דבגמרא בברכות** (לג, א) **למדו כוס הבדלה מקידוש, ושם הרי מבואר שאם נשפך הכוס דחייב לחזור ולקדש, והכי נמי בהבדלה, וכיון שכך גם דעת החיד״א המובא בכה״ח שם מסתבר שכך צריכים לעשות, עכ״ד** (וע״ע בהעמק שאלה פרשת וזאת-הברכה סימן קסו).

ויש להוסיף כי המשנה ברורה כתב לגבי קידוש (ובפשטות ה״ה לגבי הבדלה), **שאם היתה דעתו מתחילה בשעת הברכה לשתות יין, אזי אין צריך לברך שנית בפה״ג. וכן איתא עוד במשנה ברורה דאם היה יין מוכן לפניו בכלי על השולחן או על הספסל בעת הקידוש ודעתו היה לשתות ממנו אח״כ א״צ גם לקדש שנית דהוי כאילו קידש על כל היין שמוכן לפניו וישתה מהן תיכף מלא לוגמיו.**

העולה לדינא: אם שתה מהיין שהחמיץ יצא ידי חובה, אך אם פלט מיד יין (חומץ) זה לא יצא ידי חובה.

שמא יין הוא, ואינו חוזר לקדש על יין״.

ס. שאלת עובד זר בשבת מה השעה

אדם מבוגר שיש לו עובד זר אשר מסייע לו רבות, ולעובד אין שעון יד. והתלבט, האם מותר לו בשבת לשאול את העובד מה השעה, האם יש לחוש שילחץ על הפלאפון לראות את השעה או כיוון שבחדר אחר בבית יש שעון על הקיר, אין לחוש.

מצינו שהתירו לומר לעוזרת גויה להדיח את הכלים בשבת, אף שהדבר יגרום שהיא תדליק נר כדי שתוכל בנקל לבצע את המטלה. ואמרינן שאין היהודי נהנה מגוף המלאכה של הנר, אלא שהכלים יהיו מודחים. בטעם ההיתר ביאר הט"ז (רעו, סק"ה), כיון שהיא (הנכרית) עושה זאת בשביל שלה יהיה יותר נוח, אך אין היא מוכרחת לכך. וכן הסכימו עם הט"ז האליה רבה (רעו, סקט"ז), הפרי מגדים (רעו משבצות-זהב אות ה), המשנה ברורה (רעו, סקכ"ז), כף החיים (רעו אות לז) והחיי אדם (כלל סג, ח). ולפי"ז ה"ה אצלנו דיהא מותר לשאול אותו מה השעה.[1]

---

[1] על תשובה זו העיר ידידי הגר"מ פטרפרוינד בהאי לישנא: בתחילת התשובה הביא את הט"ז, וביאר את טעמו דהיינו משום שאין הגוי מוכרח לכך. ומיהו כמדומה שאין זה מדויק כלל, אלא נראה שהסברא של הט"ז היא אחרת, וזו סברא שאולי תועיל גם בנדו"ד אף בלי הסברא שהגוי היה יכול לעשות בהיתר. נראה שהסברא של הט"ז היא דהנר שהשפחה מדליקה כדי להדיח כלי אכילה לא מקרי צורך ישראל כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו אלא כלים שלו מודחים והיא חייבת להדיחם, ולצרכה היא מדלקת. והמשנ"ב (רעו, סקכ"ז) למד מזה שמותר לשלוח עבדו או שפחתו שילכו לאיזה מקום אף שצריכים להדליק נר להאיר להם, דלא מקרי לצרכו אף שעיקר הדלקתם היא בשבילו, כיון שאין גופו נהנה מהנר בעת ההדלקה. וע"ע בגליון הרעק"א (בסי' רעו) שהביא מהשכנה"ג (שז בטור אות ב) שכתב בשם ראנ"ח כשהיה רוצה ספר העומד בחדר שאין בו נר, היה אומר לשפחה שתביא לו חפץ פלוני והשפחה מדלקת נר להביא החפץ והולך הוא לשם ונוטל הספר [והרעק"א סיים בזה דצ"ע. וע"ע במור וקציעה (שז ד"ה שם וכ"ה דעת הרשב"א) מה שתמה על המעשה בראנ"ח]. ועכ"פ מבואר בראנ"ח ובט"ז ובמשנ"ב שלא רק שהאמירה מותרת למרות שהגוי בודאי יעשה מעשה איסור, אלא שמותר גם ליהנות מאותו מעשה איסור, דמקרי שהגוי עושהו לצרכו. ולכאורה לפי זה ה"ה בנדו"ד, מה שהגוי מדליק את הפלאפון זה לצורך עצמו, אף אם זו פעולה מחוייבת כדי לקיים את בקשת הישראל [והנה הפמ"ג (רעו משב"ז סק"ה) ביאר את היתרו של הט"ז דמיירי רק באופן שהדחת הכלים אינה נעשית דוקא לצורך שבת. ולדבריו נמצא דבנדו"ד אין היתר. ומיהו בראנ"ח ובמשנ"ב מבואר לכאורה דלא כהפמ"ג. וע"ע מש"כ בזה בארחות שבת (כג הערה קכז)].

ומיהו לקושטא דמילתא נראה שהדמיון בין נדו"ד לדברי הט"ז הנ"ל אינו מוכרח, דיש לדון בג' צדדים לחלק בין הדברים.

(א) אפשר דההיתר של הט"ז והמשנ"ב הוא רק באופן שיש אפשרות לשפחה להדיח את הכלים בלי האור, אף אם בדוחק גדול, דאם לא כן ה"ז ממש כאומר לעשות את הפעולה האסורה, עכ"פ בדרך רמז. [ואי נימא הכי צריך לומר דאף דמיירי שהיה אפשר גם בלי אור, מ"מ התועלת באור היא תועלת גמורה ולא רק תוספת אורה בעלמא, דאם זה רק בגדר תוספת אורה אזי מותר ליהנות מהנר החדש אפילו בלי ההיתר המיוחד שנתבאר כאן בט"ז ובמשנ"ב, [אף שהאמירה אסורה גם בכה"ג, כמבואר במשנ"ב (רעו, סק"כ וסקל"ב)], ומכך שהט"ז והמשנ"ב הוצרכו לסברתם המחודשת כדי להתיר ליהנות, על כרחך דמיירי שיש כאן תוספת גדולה ומשמעותית, ומ"מ אפשר לומר דמיירי שבדוחק גדול היה אפשר להסתדר גם בלי האור, ורק לכן מותרת גם האמירה, ועיין]. וכעין זה מבואר בדברי הגרשז"א בשש"כ (ח"ג פל"א הע' לא) שכל ההיתר הוא רק כשיש אפשרות להדיח את הכלים בלי המלאכה. ואי נימא הכי נמצא דכיון שהגוי צריך להדליק את הפלאפון כדי לראות את השעה, שהרי המצב הנורמלי של פלאפון המונח בכיס וכדו' הוא שהפלאפון מכובה וצריך ללחוץ על כפתור כדי שידלק וירא את השעה, א"כ יהיה אסור לשאול אותו מה השעה באופן שאין שום אפשרות לדעת זאת בלי לעשות את הפעולה האסורה. משא"כ אם לגוי יש שעון יד, אלא שהמקום חשוך כך שצריך להדליק את האור של השעון כדי לראות את השעה, בזה כיון שבדרך כלל אפשר להסתדר גם בלי האור, אם כי בדוחק גדול, בכה"ג יש להתיר, כמו בהדחת כלים שהתירו הט"ז והמשנ"ב כשיש אפשרות לעשות בלי מעשה האיסור אף שהגוי ידליק נר [ועדיין צריך לדון בזה אם שייך להקל מצד פס"ר באמירה לעכו"ם, שהמשנ"ב היקל בדבר כמה מקומות, וצריך לעיין עוד אם

ומובא בספר אמרי בינה (הלכות שבת סי׳ יב) שלפי הרמב״ם יש להתיר אמירה לנכרי, כל היכא שיכול לעשות בהיתר. וע״ע בזה בספר מלכים אמניך (עמוד רמד), שו״ת מחזה אליהו (עג אות כז) ובספר ודבר דבר (ד הערה 12). וה״ה הכא דיכול לראות את השעה בדרך היתר, ולאו דווקא בלחיצת כפתור (וע״ע בספר שמירת שבת כהלכתה לא הערה לא).

וכעין זה מצינו שעוזרת השוטפת כלים אחר הארוחה, שרי לומר לה לשטוף, אף שיתכן שתשמש במדיח כלים[2] (אולם היכא דברור שתדיח במכונה חשמלית, כגון: שגם במשך השבוע אין משתמשים בשטיפה בכיור אלא רק במדיח, אין להתיר). שכן היא עושה זאת לנוחיות שלה, וע״ע בזה בשו״ת דברי דוד (ג, יב אות ד), בשמירת שבת כהלכתה (ל, כג), בספר אמירה לנכרי (סא הערות ט-י), בילקוט יוסף (שבת רמד, כ) ובספר ודבר דבר (ו, כ). וה״ה שיש סבירות שתשתמש הגויה במים חמים ותסחט מטלית, וע״ע בזה בשו״ת מנחת יצחק (ד, כה) ובשו״ת תשובות והנהגות (ב, קצא).

כמו כן, מצינו בשירי כנסת הגדולה (בהגהות הטור שז, ב) בשם ראנ״ח שכאשר היה צריך לאיזה ספר במקום שאין נר, היה אומר לשפחתו שתביא לו דבר פלוני שהיה באותו מקום, והשפחה היתה מדלקת את הנר ללכת להביא את הדבר שביקש, והוא היה הולך אחריה ונוטל את הספר שרצה (הובא בפמ״ג שז א״א סק״ד).

וכתב בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (רעו אות יד): ״וממוצא הדברים נלמד כמו כן לענין כל שאר ענינים המותרים עשייתם גם ליהודי, ואומר לאינו יהודי לעשותם, והוא עושה אותם בדרך איסור, כדי להקל עליו המלאכה, שאין בזה כל איסור, כי לצורכו עושה, ואין לנו עסק באופן עשייתו״. וכ״כ להתיר בשו״ת משנת יוסף (יד, רכו) דכיון שאינו מצווהו להפעיל הטלפון מותר לשאלו השעה (ואם ידליק הפלאפון לראות זהו אדעתא דנפשיה) עיי״ש.

וכן ראיתי שהקל בשאלתנו בספר גם אני אודך לגר״ש דיין (ה, יא) והביא בתשובתו ששמע מהגר״ש בן שמעון דכיון שיכול הגוי לראות בשעון מה השעה, או שקודם מעט הסתכל בפלאפון שלו וראה מה השעה, לכן אין איסור בדבר. וכן התיר בספר גם אני אודך לגרב״כ דדון (סי׳ קפד).

העולה לדינא: אדם מבוגר שיש לו עובד זר אשר מסייע לו רבות, ולעובד אין שעון יד. מותר לשאול בשבת את העובד מה השעה, אף שיתכן שבמקום להסתכל על שעון הקיר (הנמצא בחדר אחר) הוא ילחץ על הפלאפון לראות את השעה (ובייחוד דיתכן דהוא כבר יודע מה השעה).

בכה״ג מקרי פס״ר או מעשה בידיים, ואפשר שזה נחשב כרמז על פעולת האיסור, וצ״ע].

(ב) ועוי״ל דאף אם ננקוט כסתימת דברי הט״ז והמשנ״ב שההיתר הוא אפילו אם אין שום אפשרות להדיח כלים בלי האור, מ״מ שאני התם בהדחת כלים שהדלקת הנר היא דבר צדדי, ואין זה חלק בלתי נפרד מהדחת הכלים, ולכן אפשר להחשיב זאת כדבר אחר שהגוי עושה לעצמו, ואף שהפעולה האסורה היא דבר מוכרח בכדי להגיע לתוצאה, סו״ס זו פעולה בדבר נפרד. אבל בנדו״ד שאי אפשר לראות מה השעה בפלאפון בלי הדלקתו, ודרך ההסתכלות בשעון של הפלאפון היא ע״י הדלקתו כיון שבדרך כלל הוא נכבה כשהוא מונח סתם כך בכיס, א״כ זוהי ממש פעולה בגוף הדבר שהישראל מבקש, ובזה יש לאסור. [וגם כאן מסתבר שיהיה אפשר להקל בשעון יד שצריך להדליק את האור כדי לראות, דאפשר שזה נחשב יותר כפעולה שלא בדבר עצמו, ודומה למה שהגוי מדליק את האור כדי להדיח כלים, ועיין].

(ג) ועוד יש לדון אם סברת הקולא של הט״ז והמשנ״ב היא בכל גוי, או שרק בעבדו ושפחתו שמחוייבים לעשות את ציוויו של בעל הבית, דיש סברא לומר דרק באופן שהם מחוייבים אזי הדלקת האור שהם עושים נחשבת למלאכה שעושים לצורך עצמם, אבל בגוי שאינו מחוייב לעשות את רצון המצווה, אפשר דכיון שאין לו שום ענין לעצמו במלאכה, ממילא נחשב הדבר שעושה אותה עבור הישראל. ועי׳ בדברי הגרשז״א במאור השבת (ח״א מכתב יג אות ב) שהסכים עם השואל שטען כעין טענה זו [אמנם ע״ע בארחות שבת (פכ״ג הע׳ קכז) מש״כ בזה].

[2] בתנאי שהוא אינו משמיע רעש.

סא. סיור בבית קברות העתיק בצפת בשבת

אנו מתארחים בשבת הקרובה בצפת[1] ובגלל שהשבת נכנסת מוקדם לא נספיק לפקוד את קברי הצדיקים קודם שבת. האם מותר לנו בשבת להיכנס לבית הקברות העתיק ולהתפלל על קברי הצדיקים.

בשו״ת אבני דרך (ח, קצג) עסקנו בברכת הרואה קבר בשבת האם מברך וציינו מפוסקים רבים כי יש לברך ברכה זו בשבת. אך זה לגבי הרואה. ויל״ע בשאלתנו, האם מותר להיכנס לבית קברות בשבת (ולהתפלל שם).

האר״י הקדוש כותב בשער הגלגולים (דף נא) כי בשבת נשמות הצדיקים עולות למעלה ואינן נמצאות על הקברים, וכן הובא בספר שער היחודים (דף ה): ״שלא כל הימים שווים להשתטחות על קברי צדיקים, כי בשבתות ויו״ט וראש חודש הנפשות עולות לג״ע הארץ ואינם עומדות שם בקבריהם. ואינך יכול להשיג לדבר עם אחד שאינו שם״ (וע״ע בשו״ת דברי יואל צט).

וכ״כ בארחות רבנו (ח״ד עמוד קלג) שאין תועלת בביקור על קברי צדיקים בשבת כיון שהנפש אינה נמצאת אז על הקבר (וע״ע באריכות בזה בשו״ת אדרת תפארת ה, נב שדחה זאת בעמוד רנא). אולם נראה דאף שהנשמה איננה נמצאת מצינו בפוסקים שהתירו להתפלל שם בשבת והכי איתא בספר משמרת שלום (הלכות שמחות אות ה סקכ״ט), בלקט הקמח החדש (עב, סקכ״ו) ובנטעי גבריאל (אבלות ח״ב פג, ב) ועוד. ויל״ע אם ניתן ללמוד משם, שכן הם דברו דמיירי לצורך חולה שיש בו סכנה.

בשו״ת ברכת יהודה (ב עניינים שונים ג) כתב דכיוון שהנפשות אינן שם, אין טעם לבוא ולהשתטח על קברם, ומה שרבים פוקדים קברי צדיקים בשבת (כגון קבר רשב״י) ״אפשר שמאחר שמקום זה גורם להתחזקות בעבודת השם״, לפיכך עושים זאת. ועיין בספר נטעי גבריאל (אבלות ח״ב פג הערה א) שהביא מארחות רבינו (עמוד דש) שאין שום תועלת לילך בשבת (אפי׳ למירון ושאר צדיקים) כי הצדיק אינו נמצא שם.

בשו״ת מחקרי ארץ (ז אורח-חיים צב) כתב דאף שהנפש לא נמצאת בשבת על הקבר, אפשר להתפלל במקומות הקדושים (קבר שמואל, קבר רחל וכו׳), לפי שהמקום קדוש[2] והשכינה שורה שם ומיועד המקום לשפוך שיח לפני ה׳. אך זאת בתנאי שלא יבכה ויצטער שם. כמו כן, ידאג לא לטלטל שם מוקצה (בגלל בעיית העירוב).

ואולי דווקא להשתטח על הקבר יש להחמיר ביום שבת (ולפיכך, כאשר היארצייט חל בשבת יש שמקדימים ליום שישי ויש שמאחרים ליום ראשון), אך לגבי תפילה או אמירת פרק תהלים יש מקום להקל. ויל״ע. וע״ע

---

[1] בעודנו בזה נזכיר כי ישנה מעלה בלימוד התורה בעיר צפת. ועיין בהקדמה לספר ארץ חיים למהר״ח סתהון דכתב: ובפרט האויר הזך שבעיר קדשינו צפת שבגליל העליון תוב״ב, דמדליא ובסים אוירא להשגת עומק התורה. וע״ע בזה בחסד לאברהם אזולאי (עין-הארץ, נהר יג) דעפי״ז ביאר מדוע נהרו ללמוד שם חכמים (בהם מרן הגר״י קארו, עיין בספר ראשית-חכמה שער האהבה פ״ו). וע״ע בספר זכות אבות (מאמרים ודרשות לגר״א דורי עמוד מט).

[2] וכתב לי (בכת״י) הרה״ג יוסף ליברמן: אמנם נוסעים לשבת למירון ומתפללים שם, ואומרים שם ספר תהלים. אבל לבקש צרכיו עולים אחרי שבת עוד פעם לשפוך שיח. האמנם שגם בכל מקום מותר להתפלל על חולים וכדומה (בפרט במי שברך אחרי קריאת התורה), אבל רק במקרה של פקוח נפש מותר לבכות, ואם לא, אז יתפלל כדרכו. וראיתי אצל כ״ק הרה״ק מבעלז זי״ע שבשבת בעת עריכת שולחנו הזכירו לפניו חולים. ועיין בשו״ת משנת יוסף (ט עמ׳ קעה) ובשו״ע או״ח (רפח, ו).

בעניין זה בשו״ת באר שרים (אורח-חיים נו אות ב), בשו״ת כנפי יונה (א, יט) ובשו״ת הלכתא מאורייתא (ח״א סי׳ ח שיורי-הלכתא אות א).

וחזיתי בספר גם אני אודך (לגרב״כ דדון יורה-דעה קיז) שהביא שהאדמו״ר מהורש״ב (אגרות קודש ח״ב עמוד תריג) כתב לבנו שידאג שלפחות בשבת יהיה מנין סמוך לציון.

ונראה לי כי יכולים ללכת לבקר בבית הקברות בצפת בשבת, וכל אחד יעשה בזה כטוב בעיניו, ומי שמתחזק בכך ביראת שמים, תע״ב. רק יש להיזהר שלא להתחנן על דברים אישיים, ולהימנע מצער.[3]

[3] אך ידידי הרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) כתב לי ש״המנהג הוא שאין מבקרין בביה״ק בשבת, הרי גם בימים שאינם שבת אלא שהם ימים מיוחדים אין עולין לביה״ק כמו חנוכה ופורים, חוה״מ, וא״כ ק״ו בשבת קודש שאין עולין. אמנם אנו יודעים שבמערת המכפלה מתפללים בש״ק, וכן בקבר רחל, וכן בקבר רשב״י אלפים מצטופפים בהם ומתפללים. אלא שכבר כתבו כמה מן הפוסקים דאין בהם דין בית קברות, ויש כאלה שאף לא נולים ידיהם ביציאתם משם כיון שקברי צדיקים אינם מטמאים. ויש אומרים דכיון שיש שם בית כנסת לכן התירו, ויש עוד טעמים. אבל מ״מ בבית קברות ממש מנהג העולם שאין עולים בשבת״. ובמחילת כת״ר יש להעיר לגבי עליה לבית הקברות בחוה״מ, ועיין בסימן קב בכרך זה.

עוד לגבי עליה לבית קברות בשבת, כתב לי הרה״ג איתמר מחפוד (מח״ס שו״ת ברית הלוי): ״פשוט שלא הולכים לבית הקברות בשבת, ולענ״ד איסורא נמי איכא דדרך חול הוא ולאו כבוד שבת. ופלא על מה שהבאת שדנו רק מצד שהנפש לא נמצאת שם בשבת וכו׳. וקבר רשב״י שאני דשם הוי בית כנסת ומקום תפילה. ומיום עמדי על דעתי לא שמעתי ולא ראיתי דבר כזה מוזר לילך לבית הקברות בשבת, וענייני סוד איני מבין״.

סב. זמן הדרשה בשבת בבית כנסת או בסעודה

בשבת של אחת העמותות החשובות, נשאלנו מתי אנו מעדיפים לדרוש, האם בבית הכנסת במהלך התפילה (לפני קריאת התורה) או בשעת הסעודה. והתלבטתי מה עדיף.

נראה כי יש לשער מה יוליד יותר לימוד תורה, בכמות ובאיכות. ונראה **שבסתמא** יש להעדיף לדרוש בבית הכנסת, מפני שבד"כ אז יש יותר מקשיבים, שזהו זמן תפלה בבית הכנסת, והלב יותר פנוי להקשיב גם לד"ת. משא"כ בסעודה, מפני שבסעודה כולם עסוקים באכילה (רמז לדבר ראה בברכות מג, א: "הואיל ואין בית הבליעה פנוי"), ובשמירה על הטף, ובשיחת הנשים וכו'.

אולם אם בבית הכנסת אקוסטיקה אינה טובה ובחדר אוכל ישמעו הרבה יותר טוב, והאנשים יהיו פנויים להקשבה, אזי ידרוש בסעודה (ויזכה שירווחו הכלל "שלא יאכלו מזבחי מתים", אבות ג, ג).

וככלל יש מעלה לדרוש בסעודה שהרי כבר גילה לנו האר"י הקדוש בזמירות ליום שבת אסדר לסעודתא וכו' "קדם רבון עלמין, במילין סתימין, תגלון פתגמין, ותימרון חידושא", "לעטר פתורא, ברזא יקירא, עמיקא וטמירא" וכו'. משמע שזמן חידושי תורה הוא בסעודת שבת.

אולם בשולחן ערוך (רצ, ב) כתב: "אחר סעודת שבת קובעים מדרש וכו' לדרוש בדברי אגדה וכו'". והמקור הוא במדרש תנחומא (פרשת ויקהל): מתחילת התורה עד סופה אין בה פרשה שנאמר בה קהלה בראשה (בהתחלת הפרשה) אלא פרשת ויקהל. ועוד מדרשים המובאים בב"י (שם), בביאור הגר"א, ובמשנה ברורה (סק"ה-ח) עיי"ש.

והרי מבואר שהעיקר הוא בבית מדרש, מקום שמתכנסים הציבור לשמוע תורה. אמנם נראה שיש נפק"מ: בשבתות רגילים שכאו"א אוכל בביתו, ומתכנסים לבית המדרש ללימוד תורה, אז העיקר הוא ההתכנסות בבית המדרש יותר מבסעודה. אבל בשבת שנוסעים קבוצה יחד לבילוי באיזה מקום רחוק, ואז הרי בין כך תמיד ישנו הציבור הזה בלבד, ולא יתווספו עוד אנשים בבית המדרש, אזי חשוב מאוד לדרוש בשעת הסעודה כדברי האר"י הקדוש הנ"ל, ומרוויחים גם שישתתפו כל הציבור כולל 'הנשים' לשמוע דברי תורה והתעוררות.

סג. סעודה שלישית או מנחה בציבור

מה עדיף, האם לאכול סעודה שלישית ולהתפלל מנחה ביחידות או להתפלל תפילת מנחה בציבור אך לא יאכל סעודה שלישית.

נראה שסעודה שלישית עדיפא, כיון שלחלק מהפוסקים חיוב של סעודה זו הוא מהתורה, כמבואר ברשב"א (סי' תריד), ביראים (מצוה צב), בט"ז (תרעח, סק"ב), בלבוש (סי' רצא) ועכ"פ אף לסוברין דג' סעודות מדרבנן (עיין בתשובת מהרי"ל צד. כל בו סי' נח. אבודרהם בשם ר"ת. רבינו יונה ועוד), עכ"פ יש לה אסמכתא מהתורה וכדילפינן זה מקרא בגמ' (שבת קיז, ב) "היום", משא"כ תפילה בציבור היא רק מצוה מן המובחר עיין במג"א (תטו, סק"ב) ובחוות יאיר (קטו). ועיין בזה בשדי חמד (מערכת התי"ו כלל לט. מערכת העין אות סה).

כף החיים (רצא, סק"א) הביא את דברי הזוהר הקדוש (יתרו דף פח) באריכות והסיק ממנו כי ישנו עניין נשגב וחשוב בקיום ג' סעודות בשבת, והמבטל אחד מהם עונשו מרובה והמקיימם שכרו מרובה. וכן מבואר בברכי יוסף (רצא, סק"א) חשיבות סעודה זו (וע"ע בספר טעמי המנהגים אות שצז). וכתב בזה בספר צרור המור (בראשית א): "ולכן צריך אדם ליזהר מאד בשלשה סעודות ובפרט בסעודה שלישית שהיא העליונה מכולם שהיא כנגד עדן עליון".

לעומת זאת, לעניין תפילה בציבור איתא בשולחן ערוך (צ, ט) ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור. ומלשונו של מרן ישתדל דייק בשו"ת אור לציון (ח"ב ז, ח) שתפילה בציבור אינה אלא בגדר השתדלות ולא חיוב גמור. וכן דייקו גם בשו"ת מקוה המים (ד, יא) ובספר עמק ברכה (ק"ש אות א). וממילא אי נימא שתפילה בציבור הוי רק בגדר השתדלות (ולא חובה), ואילו סעודה שלישית חובה, אזי ודאי שיתפלל ביחידות ויאכל סעודה שלישית. וע"ע בזה בשו"ת עקדת משה (ד, ו).

אולם אי נימא דתפילה בציבור הוי חובה גמורה כפי שביאר בשו"ת אגרות משה (ב אורח-חיים כז). יש לדון מה יעדיף: האם סעודה שלישית או תפילת מנחה בציבור. אגב, האגרות משה ביאר כי לשון מרן לגבי תפילה ישתדל, דגם בדברים שהם מעלה בעלמא שייך לשון ישתדל.

וחזיתי דהעלה בשו"ת דברי בניהו (כב, כט) כי עדיף שיתפלל ביחידות ויקיים סעודה שלישית.[1] ועיין בדבריו במה שדייק דהכי גם דעת שו"ת אור לציון (ח"ב כא, ז). וכן פסק גם בשו"ת ודרשת וחקרת (ו יורה-דעה נא אות ג) דעדיף מנחה ביחידות ויאכל סעודה שלישית, וע"ע בספר אשרי האיש (עמוד קלב) ובספר כי בו שבת (רצא, לו). וכ"כ גם בשו"ת משנת יוסף (יד, קפז) ובשו"ת תשובות ישראל (ד אורח-חיים לב) דסעודה שלישית עדיפה.

והוסיף לי בזה הרה"ג מנחם מנדל פוקס (מח"ס דברות מנחם), בהאי לישנא: לפי השיטות שג' סעודות הם מן התורה, לכאורה פשוט שעדיף סעודה ג' מאשר צבור למנחה. עי' שש"כ (נד הערה קט) דלדעת

---

[1] וזו לשונו שם: אדם שיש לו ב' אפשרויות או להתפלל מנחה של שבת בציבור ועי"ז יפסיד לקיים סעודה שלישית או לקיים סעודה שלישית ויתפלל מנחה ביחיד נראה דיש לו להתפלל ביחיד ויקיים סעודה שלישית. אמנם נראה דאם יוכל להתפלל בציבור מנחה ויחזור לביתו והוא תוך יג' וחצי אחרי השקיעה יעשה כן. עוד נראה דאפשר לקיים בשעת הדחק סעודה ג' במיני תרגימא כגון מזונות בשיעור של ברכה אחרונה ואח"כ יתפלל מנחה בציבור ואין אין לו את האפשרויות הללו אז יתפלל ביחיד ואח"כ יקיים סעודה שלישית. עיין שו"ע (רצא, א ו-ה). ובכנסת הגדולה שם בהגהת ב"י. ובכף החיים סופר שם (אות א' ג' ד'). ובשו"ע (רצט) ובביאור הלכה שם. ובשו"ת אור לציון (ח"ב כא אות ז). ובשו"ת ישכיל עבדי (ח, לח שאלה יא). ובשו"ת מנחת אלעזר (א, לג).

היראים ולבוש וערוה״ש שס״ג הוא מה״ת או לכהפ״ח מתקנת מרע״ה שקיבל כן מסיני, ועיי״ש בשם הפמ״ג ועוד, דהוי דרבנן. למעשה נראה, דתלוי במנהג כל אדם ואדם. ישנם אשר בשום אופן לא יבטלו סעודה ג׳ ויהי׳ מה שיהי׳, ומקפידים לקיים לשונו של השו״ע (רצא) להיות זהיר מאד לקיים סעודה שלישית, עיי״ש. ואילו תפילה בציבור לפעמים בשעת צורך מקלים לעצמם, אנשים כאלו יעדיפו סעודה שלישית. ואם ישנם אשר אינם מוותרים אף פעם על תפילה בציבור, ואילו סעודה שלישית מקלים לעצמם לצאת ע״י דברי תורה וכו׳, אנשים כאלו יעדיפו תפילה בציבור.

אולם הרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) כתב לי בזה: ״לענ״ד תפילת מנחה בציבור חשובה יותר, שהרי סעודה שלישית אינה חשובה כמו ב׳ הסעודות הראשונות גם מפני שגם אם אכל מיני תרגימא יוצא, וגם דאם שכח ׳רצה׳ אינו חוזר. אבל תפילת מנחה בציבור היא כדין כל התפילות שצריכות להיות בציבור״, והוסיף עוד ״כיון שתפילת מנחה קודמת בזמן עשייתה לסעודה שלישית, לכן נלענ״ד דתפילה בציבור עדיפה, ואח״כ הוא אנוס ורחמנא פטיריה״. וכ״כ לי הרה״ג יהושע בן מאיר: ״תפילת מנחה ודאי דוחה סעודה שלישית, ובקושי התירו לאכול לפני מנחה, מצד שסעודת שבת הוי ׳סעודה קטנה׳, ע׳ או״ח רלב ברמ״א, ובמ״ב ס״ק כד, כז, כט, לג. וסימן רצא סעיף ב ברמ״א ובנו״כ שם. ונראה פשוט שה״ה תפילה בציבור דוחה סעודה שלישית, שהרי חובת תפילה בציבור היא חלק מדיני תפילה״.

וכתב לי בזה ידידי הרה״ג מתתיהו גבאי (מח״ס בית מתתיהו, מועדי הגר״ח ועוד):

> ראיתי בספר זכרו תורת משה (להג״ר משה קופשיץ ס׳ יג) שכתב לדון במי שיכול או להתפלל מנחה ועי״ז יפסיד סעודה ג׳ בשבת, או יאכל סעודה שלישית ועי״ז יפסיד תפילת מנחה, ומסיק דמנחה יש לה תשלומין, וסעודה ג׳ אין לה תשלומין, ועדיף סעודה ג׳ שגם לכמה פוסקים הוי מה״ת. ועפי״ד נפיק דאם יכול או להתפלל בציבור תפילת מנחה, או לאכול סעודה שלישית, ודאי שעדיף סעודה ג׳, מתפילה בציבור, ולהנ״ל י״ל אם תפילה בציבור אי״ז חובה אלא בגדר השתדלות וכמש״כ האורל״צ, ודאי עדיף סעודה ג׳ מתפילה בציבור, וכן ראיתי בשו״ת עקדת משה (ד, ו) דלעניין סעודה שלישית כתב השו״ע (רצא, א) יהא זהיר, ולעניין תפילה בציבור כתב השו״ע ישתדל וכנ״ל, א״כ יהא עדיף סעודה ג׳, ואולם למש״כ האגר״מ הנ״ל דאף תפילה בציבור הוי חובה יל״ד מאי עדיף. ובשו״ת דברי בניהו (כב, כט) מסיק סעודה שלישית מתפילת מנחה בציבור. וראיתי בשו״ת ויאמר משה (ב, יח אות ז) דכתב דאף אם יתפלל מנחה ביחיד יפסיד קריה״ת, י״ל שעדיף סעודה ג׳ אף מקריה״ת, די״ל שקריה״ת חובת ציבור ולא חובת יחיד עי״ש, ולהנ״ל י״ל דבשבת לכו״ע קריה״ת חובת יחיד וכמו שס״ל להגר״ח מבריסק, א״כ יל״ד בזה אם יפסיד קריה״ת מאי עדיף סעודה ג׳ או קריה״ת, אולם י״ל דשאני קריה״ת במנחה בשבת, דל״ה אלא ליושבי קרנות, ולכו״ע הוי חובת ציבור.
>
> ושו״מ בספר ישראל והזמנים (א, לא) שהביא מה שסיפר לו הגר״ד פרנקל זצ״ל, שפעם התאחר במנחה בשבת, וא״ל החזו״א[2], להתפלל מנחה ביחיד אף שיפסיד קריה״ת בכדי שיאכל סעודה שלישית קודם השקיעה שסעודה ג׳ יש לו ומשא״כ קריה״ת, וכתב בס׳ ישראל והזמנים, שס״ל לחזו״א שקריה״ת חובת ציבור ולא חובת יחיד, ולהכי

[2] עיין בחזו״א בדינים והנהגות (י דין יב).

עדיף סעודה ג' אף מקריה"ת, ושאין להתחיל סעודה ג' אחר השקיעה. ובתשו' והנהגות (ב, רג) עי"ש. וס"ל לחזו"א שעדיף סעודה ג' מתפילת מנחה בציבור ואף מקריה"ת.

אולם צ"ע בזה שבחזו"א (או"ח קלט) שקריה"ת הוי חיוב על כל יחיד ויחיד. אולם י"ל שקריה"ת במנחה קיל טפי מקריה"ת דבמנחה בשבת נתקן ליושבי קרנות ולכו"ע הוי חובת ציבור. ועי' בספר דינים והנהגות לחזו"א (יא, יב) שהורה שעדיף סעודה ג' מקריה"ת. וע"ע בקובץ אליבא דהלכתא (נב עמוד קלח). ומצאתי בס' דינים והנהגות חזו"א (יא, יב) דהורה שעדיף סעודה ג' מקריה"ת. וע"ע בשו"ת ודרשת וחקרת (ו יורה-דעה נא).

העולה לדינא: לענ"ד עדיף לאכול סעודה שלישית ולהתפלל מנחה ביחידות מאשר להתפלל תפילת מנחה בציבור אך לא יאכל סעודה שלישית.

סד. הבדלה על ידי מחלל שבת

האם אדם מסורתי, שאשתו דתיה והוא בתהליכי התקרבות, אך עדיין מחלל 'מעט' שבת (לא מקפיד על כל המלאכות. וכן לעיתים מחמם במיקרוגל בשבת ועוד), יכול לעשות הבדלה[1].

מהמקורות שראיתי בזה הנני נבוך, שכן יש צדדים לכל צד. ולפיכך האם בשאלתנו נסמוך להקל שיוכל לעשות הבדלה. והנני מצרף מה שראיתי:

אי נימא דמטרת ההבדלה היא להודות להקב"ה שמקדש את השבת ומבדיל בין קודש לחול (עיין בסמ"ג עשין כט), יל"ע האם זהו דווקא בשביתה מוחלטת בשבת מכל מלאכות או אף אם בשבילו היום איננו כיום חול ושובת מהרבה דברים, ומרגיש את ההבדל המהותי והגדול בין חול לשבת.

והיה מקום למימר דההבדלה היא רק למי ששבת לגמרי, דהרי אין מצוות עשה מיוחדת להבדלה, אלא זהו חלק ממצוות זכירת השבת (עיין רמב"ם שבת כט, א). וממילא מי שזוכר את השבת ומקדשה, הוא גם יצטרך להבדיל (וע"ע בשו"ת זכר יהוסף ב, קכט). כמו כן, הבדלה היא לשביתה מעבודה (הגר"י פערלא עשה לג בדעת בה"ג). יתירה מכך שנינו בירושלמי (ברכות ה, ב) "אם אין דעת הבדלה מנין?!", וממילא מי שאין לו דעת לשמור השבת, איך יעשה הבדלה (וע"ע במשנת-יוסף סוגיות או"ח א, כח אות ט).

אלא דחזיתי דיש הסוברים דהבדלה איננה תלויה כלל בשמירת שבת, ואיננה נלמדת מהפסוק זכור את יום השבת. אלא ניתן ללמוד זאת מהפסוק: "ולהבדיל בין הקודש ובין החול". וכן העלו דהבדלה איננה תלויה כלל בשמירת שבת: ר"ת (הובא בתוספות רא"ש ברכות לג), שבלי לקט (קל), בית יוסף (סי' רצו) בשם הארחות חיים (הבדלה סי' יח) והט"ז (רצו, סק"ז).[2] וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר (יב, לח) שאף יהודי שהוציא עצמו משמירת שבת, לא פטר עצמו מחיוב הבדלה, שבזה כל אחד בישראל מחויב, והדגיש שם שמצוות הבדלה שייכת גם במי שמחלל שבת. וכן חזיתי שבספר צדיק המזוזות (עמוד קב) הורה גם למי שחילל שבת דיעשה הבדלה.

המשנה ברורה (רצט, סקל"ד) נקט לגבי הבדלה "שהוא להכירא בעלמא ללוות את המלך". ולפי"ז אולי ראוי שאף שלא עשה הכל כדבעי, לפחות שילווה את המלך.

אלא שרבים העלו דמי שחילל שבת, אין צריך לעשות הבדלה. ומובא בספר תפארת ההלכה (הלכות שבת עמוד נב) בשם הגר"ח קנייבסקי (דרך שיחה ח"א עמוד ערב) שכתב: "מה שייך דיבדיל אם לא נהג בקדושת שבת... מ"מ אם לא שמר שבת לא שייך הבדלה". וכ"כ באיילת השחר (פרשת עקב יא, יג) בשם האגרות משה שהמחלל שבת, כיוון שלא קיבל כלל שבת, אינו שייך בהבדלה. וכן הובא בספר בינה ודעת (יט הערה קו).

---

[1] על מעלת המבדיל, שנינו בגמרא במסכת פסחים (קיג, א) כי ג' מנוחלי עולם הבא ואחד מהם הוא המבדיל על היין במוצאי שבת. כמו כן, הגמרא בשבועות (יח, ב) אומרת שהמבדיל זוכה לבנים, ושהיו בעלי הוראה, שנאמר (ויקרא י): "להבדיל ולהורות". ומאידך איתא בגמרא בפסחים (נ, ב) שהעושה מלאכה לפני שהבדיל, אינו רואה סימן ברכה.

[2] וכתב המשנה ברורה (רצו, סקל"ד): "נשים חייבות - אע"ג דהוי מצוה שהזמן גרמא דבדיני שבת איש ואשה שוין דאיתקש זכור לשמור וכמ"ש בריש סימן רע"א והבדלה נמי בכלל זכור הוא למ"ד הבדלה ד"ת וכמ"ש בריש הסימן (מ"ב רצו א) ואפילו למ"ד הבדלה דרבנן דומיא דקידוש תקנוה והיש מי שחולק ס"ל דהבדלה כיון שהיא בחול אינה תלויה בעניני דיני שבת והיא בכלל שאר מצות שהזמן גרמא דנשים פטורות".

ועיין בהליכות שלמה (תפלה ב, י) ובשו״ת אבן ישראל (ח, כה) דאין לחוש לנהג שבא במוצאי שבת ולא הבדיל, דביארו שאחרי שכבר חילל שבת לא שייך בו חיוב הבדלה. וכן העלו בשו״ת שבט הקהתי (א, רלג), בשו״ת רבבות אפרים (ח, קיח אות י) בשם האגרות משה ובשמירת שבת כהלכתה (נט, ח).

וע״ע בזה בשו״ת שאילת יצחק (ג, לט), בשו״ת מורשת משה (אורח-חיים ה-ז), בשו״ת אבן טובה (אורח-חיים יב), בשו״ת רבבות אפרים (ג, ריב), בספר אשרי האיש (יג, סקכ״א), בספר ימלא פי תהלתך (עיונים בתפילה עמוד שצו), בספר כאיל תערוג (הלכות והליכות או״ח עמוד תה), בחשוקי חמד (בכורות לו), בשו״ת תשובות והנהגות (ג, צא), בשו״ת ברוך שאמר (ב, עה), בילקוט יוסף (שבת כרך א ח״ד סי׳ רצט עמוד תתצז) ובספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (יז, טז).[3]

ואעיר כי חזיתי בשו״ת שלמת חיים (א, נז) דגם מי שמחלל שבת צריך בהבדלה לברך על הבשמים.[4]

---

[3] ולגבי קטן שהגדיל במוצאי שבת, האם יכול להוציא אחרים, עיין בשו״ת הר צבי (קסה), שו״ת בצל החכמה (א, עב), בקצות השלחן (צו הערה יב), בשו״ת תשובות והנהגות (ג, צא), בשו״ת ברכת ראובן שלמה (א, נב), בשו״ת אדרת תפארת (ב, יד-טו), בשו״ת מחקרי ארץ (ב אורח-חיים לז), בספר חוט שני (רחצ עמוד קיב), ובספר נשמת השבת (תקסג).

[4] ידידי הרה״ג מתתיהו גבאי כתב לי באריכות בעניין שאלתנו, האם מי שלא שמר שייך אצלו הבדלה, ואלו דבריו: בג׳ שבת (קנ, ב) והאמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אליעזר בן יעקב אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל. וכי תימא דאבדיל על הכוס וכו׳. א״ל ר׳ אבא לרב אשי במערבא הכי המבדיל בין קודש לחול ועבדינן צורכין. אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא היה אמר המבדיל בין קודש לחול ומסלתינן סילתי. ופרש״י שם, המבדיל בין קודש לחול ללוות את המלך. וכתבו הרשב״א והריטב״א והר״ן דע״כ ס״ל לרש״י דבשביל להתיר לעשות מלאכה אחר השבת א״צ לומר הבדלה בשם ומלכות, וסגי שאומר ברוך המבדיל להיכר בעלמא ללוות המלך. ואולם הרי״ף שם כתב דלהתיר בעשיית מלאכה אחר השבת צריך לברך בשם ומלכות, וכתבו הרשב״א, הריטב״א והר״ן שם שמדברי הרי״ף בפסחים (קג, ב) מבואר שבעי להבדיל על הכוס.

ובביאור מחל׳ הראשונים, כתב בחידושי רי״ז הלוי (שבת קט, ה) דפליגי במה שיש לחקור בטעם איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה אם זהו משום חובת הבדלה האוסרת במלאכה עד שיבדיל, וכמו שאסור לאכול קודם הבדלה, או שאיסור מלאכה קודם הבדלה הוי מדיני השבת כמו שאסור במלאכה בשבת. ה״נ אין לו לעשות מלאכה עד שיבדיל שעדיין השבת לא נגמרה עד שיבדיל. ובזה פליגי הראשונים אם בעי להבדיל בברכה דווקא ובכוס וכמו שס״ל לרי״ף, דס״ל דאיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה זהו מחמת מצות הבדלה דרמיא עליה ובעי שיבדיל תחילה ולהכי בעי להבדיל ע״י ברכה וכוס. ואילו אם נימא מה דאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה זהו מחמת דהשבת עדיין לא נגמרה עד שיבדיל, ובעי להבדיל להתיר בעשיית מלאכה דהכי י״ל שסגי באמירת ברוך המבדיל ללא ברכה וכוס, כמש״כ רש״י להיכר בעלמא ללוות את המלך, והיינו דע״י אמירת ברוך המבדיל ה״ז מתיר בעשיית מלאכה, וסגי באמירה זו להתיר איסור מלאכה ולהוציא את השבת שמלווה המלך.

עפ״ז י״ל במי שלא שמר שבת בכל השבת ועשה מלאכות במשך כל השבת ל״ש בו דין הבדלה ואמירת ברוך המבדיל להיכרא בעלמא ללות המלך. דל״ש ללוות המלך אלא במי ששמר השבת וכיבד את השבת צריך היכרא ללוות המלך ע״י אמירת ברוך המבדיל להתירו במלאכה, ומי שכבר חילל השבת במה מלווה המלך אחר שכבר חילל השבת. ומצאתי בס׳ דרך שיחה (א עמוד רעב) שנשאל הגרח״ק אם מותר לנסוע במוצ״ש במונית של מחלל שבת כשהוא לפני הבדלה, ונמצא מכשילו. והשיב בזה״ל מה שייך שיבדיל אם לא נהג בקדושת שבת וה״ז כגר שנתגייר במוצ״ש, אף ששם לא היה מצווה וכאן מצווה, מ״מ אם לא שמר שבת לא שייך הבדלה עכ״ל. ולפמש״נ י״ל למש״כ רש״י דאמירת ברוך המבדיל להיכרא ללוות המלך, כ״ז ששמר שבת, צריך ללוות המלך באמירת ברוך המבדיל, ומי שחילל כל השבת ל״ש בו ליווי המלך. וכ״כ בס׳ שיח יוסף (לגר״י רוט ג, לב) דל״ש ללוות את המלך אלא במי שכיבדו בהיותו אצלו אבל מי שחילל שבת, שחירף וגידף את המלך ל״ש אצלו כלל ללוות המלך שאין כאן שום חשיבות במה שמלווה שאי״ז מכבדו אלא מנאצו. ול״ש אצלו הבדלה מצד ליווי המלך שהוא הגורם לאיסור מלאכה, וע״ע בשו״ת ברכת ראובן שלמה (ט, מב) ובשו״ת ציץ אליעזר (יא, לד אות ז). וכן בעל שבט הלוי בקובץ מבית לוי (ט עמ׳ כז) דמי שאין שומר שבת אינו שייך למצוות הבדלה. וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות (ג, צא) ובס׳ דור המלקטים (שבת ח״ב רצו, א סק״ג).

והנה הרמב״ם (שבת כט, ה): אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל. וכתב בשו״ת דבר יהושע (ב, קח) דמוכח מהרמב״ם מדתני דין איסור מלאכה קודם הבדלה עם דין אכילה ושתיה, וכלל דין איסור מלאכה קודם הבדלה בחדא עם דין איסור אכילה ושתיה, ע״כ דאיסור מלאכה קודם הבדלה ל״ה מחמת קדושת השבת ומדיני השבת, אלא הוי מחמת מצות הבדלה דרמיא עליה כמו דאסור לטעום קודם קידוש והבדלה ה״נ אין לעשות מלאכה עד שיבדיל ומחמת מצות הבדלה. וכ״כ להוכיח מהרמב״ם הגרי״ז הלוי (שבת כט, ה). אולם בס׳ אשר לשלמה לגרמ״ש ברמן (מועד יא) כתב להקשות על הגרי״ז, דהא מבואר ברמב״ם (שבת כט, ו) דא״צ שיבדיל על הכוס להתיר איסור עשיית מלאכה. ולמש״כ הגרי״ז מוכח אם א״צ להבדיל על הכוס וסגי באמירת ברוך המבדיל ע״כ דאיסור עשיית מלאכה ל״ה מחמת מצות הבדלה דלהכי בעי שיבדיל ממש בברכה ובכוס וכנ״ל. ומדס״ל לרמב״ם שא״צ להבדיל בכוס ע״כ ס״ל דאיסור עשיית מלאכה זהו מחמת קדושת השבת דנמשכת עד שיבדיל ולהכי סגי באמירת ברוך המבדיל להיכרא ללוות המלך. ולמש״כ הגרי״ז, דדעת הרמב״ם דכלל איסור עשיית מלאכה בחדא עם איסור טעימה קודם קידוש והבדלה, ע״כ דאיסור מלאכה קודם הבדלה זהו מחמת מצות הבדלה דרמיא עליה ונמצא שדברי הרמב״ם סותרים בסברא זו. ועמש״כ בשו״ת ישועת משה לגרי״מ אהרונסון (א, עד) בדעת הרמב״ם בזה, בס׳ מנחת אשר (פסחים ס), בספרא ברכת אברהם לגר״א ארלנגר (שבת קנ, ב אות ו), בס׳ גבורת יצחק (שבת נח), בס׳ עדת יעקב (ג, כ) ובס׳ ברכת מרדכי אזרחי (ברכות יד). ובס׳ נתן פריו (פסחים קג, ב) כתב דהא לא ס״ל לרמב״ם דין תוספת שבת, וא״כ גם בצאת השבת ליכא תוספת שבת, וע״כ דאיסור מלאכה מחמת מצות הבדלה עיי״ש.

וע״כ מוכח דהא הרמב״ם (שבת כט, יא): יש לו לאדם לקדש... וכן מבדיל על הכוס מבעו״י אע״פ שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו, עיי״ש. ומקורו בגמ׳ ברכות (כז, ב). וא״כ י״ל שס״ל לרמב״ם דאין במצות הבדלה רק היכרא בעלמא ללוות המלך כמש״כ רש״י, דלהכי י״ל דסגי באמירת ברוך המבדיל בלבד ללא ברכה בשם. והרמב״ם שם ס״ל שבעי להבדיל בברכה וא״צ כוס, אולם צריך שיבדיל ע״י ברכה. וע״כ כיון שיסוד מצות הבדלה הוי מדין זכרהו בכניסתו וביציאתו ודין זכירה הוי ע״י ברכה דווקא, אף שא״צ כוס, וא״כ שפיר י״ל שס״ל לרמב״ם שאיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה זהו משום חובת הבדלה וכמו איסור טעימה קודם הבדלה, וס״ל לרמב״ם דאין הבדלה להיכר בעלמא ללוות המלך בלבד דלהכי י״ל שא״צ שיבדיל בברכה. ומדס״ל לרמב״ם שצריך להבדיל בברכה ע״כ ס״ל דלמצות הבדלה דיסודה לזכור בכניסת השבת ויציאתה ובעי ע״י ברכה דווקא. וא״כ י״ל דאם מצות הבדלה זהו מדין זכרהו בכניסתו וביציאתו זהו שייך אף במי שלא שמר שבת כמו שחייב בקידוש ה״ה חייב להבדיל לזכור השבת בכניסתו וביציאתו. דאם הבדלה הוי להיכרא בעלמא ללות המלך י״ל דל״ש ללוות המלך ולהבדיל כשחילל, וכ״כ בשו״ת שבט הקהתי (ו, צט) וע״ע בתש׳ והנהגות (ה, צט).

הנה בשו״ע (או״ח רצט, י) אסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפילה מותר אע״פ שעדיין לא הבדיל על הכוס. ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפילה אומר המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה ועושה מלאכה. והרמ״א שם כתב שכ״ז במלאכה גמורה ככותב ואורג אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות א״צ לזה, ומזה נתפשט המנהג להקל שמדליקים נרות. וסיים הרמ״א שהעיקר כסברא ראשונה להחמיר אף בהדלקת הנר. וביאר המחל׳ אי שרי מלאכות קלות קודם שהבדיל בשו״ת אבן ישראל (ח, כה) דפליגי במצות הבדלה אם הוי בגדר מתיר לאכילה ולמלאכה או דחיוב הבדלה הוא האוסר במלאכה ובאכילה. הסוברים דשרי מלאכות קלות קודם שהבדיל ע״כ דס״ל דאין הבדלה בגדר מתיר דאל״ה האיך מותר בהדלקת הנר, ע״כ ס״ל דאיסור מלאכה מחמת מצות הבדלה דרמיא עליה, ולהכי י״ל שבמלאכות קלות לא אסרו קודם שיבדיל ורק מלאכות כבדות, וכ״כ בחי׳ הגרי״ז הלוי (שבת כט, ה) דע״כ ס״ל להתיר מלאכות קלות קודם הבדלה, דאיסור עשיית מלאכה הוי מחמת חובת הבדלה, כמו איסור עשיית חפציו קודם התפילה ובהכי י״ל ששרי מלאכות קלות. ואכן במשנ״ב (רצט, סקל״ג) במש״כ השו״ע אסור לעשות מלאכה קודם שיבדיל, כיון שלא הבדיל עדיין חל במקצת קדושת השבת ואסרו חז״ל במלאכה. ובאשל אברהם מבוטשאטש (רצט, י) דכ״ז שלא הבדיל, הרי שנמשך השבת כ״ז שלא הבדיל, וכ״כ הפרמ״ג (רצו או״ב) בהקדמה דכ״ז שלא עשה מלאכה שם שבת עליו, וכתב בעולת שבת (רצט, סק״ו) לתלות בהכי מח׳ בסי׳ רצט, י אם מותר מלאכות קלות קודם שהבדיל, דאם נימא שנמשך השבת כ״זשלא הבדיל אסור מלאכות קלות, ואם נימא דאיסור מלאכה מחמת מצות הבדלה י״ל דשרי מלאכות קלות. וערוך השלחן (רצט, כא) כתב שאיסור מלאכה שרי בצאת הכוכבים, ואסרו חכמים לעשות מלאכה גמורה לפני הבדלה כדי להזכיר ענין הבדלה. ולכאו׳ זהו תלי׳א אם מותר מלאכות קודם הבדלה, וכ״כ לתלות בס׳ אשר לשלמה לגרמ״ש ברמן (מועד הנדמ״ח לב), בספר נתן פריו לגר״נ גשטטנר (פסחים קג, ב) ובשו״ת ציץ אליעזר (יא, לד אות ב).

ואשר עפ״ז י״ל דתליא במי שלא שמר שבת, אם שייך אצלו דין מצות הבדלה. ונפק״מ אם יש ליזהר שלא לנסוע עם נהג מונית בצאת השבת שלא הבדיל, ועי״ז מכשילו באיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, ולמש״כ השו״ע דא״צ להבדיל בברכה וסגי באמירת ברוך המבדיל בלבד, ע״כ דאמירת ברוך המבדיל להיכרא ללוות המלך וא״כ מי שחילל כל השבת ל״ש אצלו היכרא ללוות המלך ומופקע מדין הבדלה. וגם י״ל דל״ש בו דקדושת השבת נמשכת אצלו עד שיבדיל אחר שכבר חילל ורמס את קדושת השבת במשך כל השבת כשעשה מלאכות. ואולם אם נימא דאיכא מ״ע בפ״ע להבדיל ולקדש מדין זכרהו בכניסתו וביציאתו כמו די״ל שחייב בקידוש אף שאין שומר שבת ה״ה חייב בהבדלה, וכן נראה שנקט הגרשז״א דאמר לומר לנהג מונית בצאת השבת, שבוע טוב שעי״ז ג״כ יענה שבוע טוב ויצא בהבדלה ולא יכשילנו באיסור מלאכה קודם הבדלה. הרי שנקט שאף שלא שמר שבת חייב בהבדלה. אולם בעיקר הדבר דאמירת שבוע טוב יוצא יד״ח הבדלה, בס׳ חוט שני (שבת ח״ד פה, סק״א) דאין יוצאין בהכי יד״ח הבדלה אף לענין היתר עשיית מלאכה קודם הבדלה, ואפי׳ אם כיון להבדיל בכך, שאין ענין הבדלה זהו רק להזכיר את שבח השבת אלא ענינה אם יום השבת משאר ימות החול ובאמירה זו עדיין לא הבדיל. וגם בס׳ שיח יוסף (ג, לג) כתב לפקפק בהכי באמירת שבוע טוב לצאת הבדלה. ול״ד לקידוש דכתב בהגהות רעק״א (רעא) שיוצא באמירת שבתא טבא, שבברכת שבתא טבא נכלל שבחו של שבת ובאמירת שבוע טוב אין כאן שום שבח לשבת במה שמברך חבירו לרגל תחילת השבוע, וכ״כ לחלק בשו״ת ציץ אליעזר (י, לז אות ג) ובס׳ עיונים בהלכה (סא). אולם צ״ע בזה, שבס׳ שמירת שבת כהלכתה (נח הערה לא) הביא מהגרשז״א שצ״ל ברוך המבדיל ולא סגי באמירת שבח בקידוש. הרי של״מ אמירת שבוע טוב לצאת הבדלה וצ״ע, וע״ע בששי״כ (נט, ח), בס׳ בינה ודעת (ח, מז הערה קכד), בשו״ת ברכת ראובן שלמה (ט, מב) ובס׳ שולחן שלמה (שבת רצט, י סקט״ז). ושו״ר בהליכות שלמה (תפילה ב הערה מה) שהגרשז״א אמר לנהג שבוע טוב בכדי שיחזיר לו שבוע טוב, ואמר דפשיטא שאם יוכל לגרום שיאמר הנהג נוסח של הבדלה עדיף טפי. וע״ע בתשובות והנהגות (ג, צא), בדור המלקטים (שבת ח״ב רצו, א סק״ד), בשו״ת רבבות אפרים (ח, קיח, י) בשם האגרו״מ בחילוני שלא קיבל שבת לא נאסרה עליו המלאכה שלאחר השבת וע׳ בחוט שני (שבת פו או״ג) ושו״ת שבט הקהתי (א, קלג).

וראיתי בשו״ת אבן ישראל (ח, כה) שנשאל איך נוהגים להזמין מונית במוצ״ש כשהנהג לא הבדיל ולא אמר ברוך המבדיל והרי מכשילו ועובר בלפ״ע. וכתב לחקור בענין הבדלה אם הבדלה הוי בגדר מתיר למלאכה ולאכילה או נימא דחיוב הבדלה הוא האוסר באכילה. וכתב נפק״מ בחקירה זו לקטנים במוצ״ש שחל בו ת״ב אם קטנים צריכים לשמוע הבדלה לפני אכילה או מלאכה. דאם נימא דחיוב הבדלה הוא האוסר במלאכה ואכילה א״כ לקטנים דלאו בני חיובא נינהו שפיר יכולים לאכול לפני הבדלה. ואילו אם נימא דהבדלה בגדר מתיר איסור אכילה ומלאכה, א״כ גם קטנים מחוייבים לשמוע הבדלה או לעשות בעצמם הבדלה שיהיו מותרים באכילה ובמלאכה. והנה בתשו׳ מהרי״ל דיסקין קו״א (ה אות עב) כתב דקטן שהגיע לחינוך יש לחנכו שיבדיל במוצ״ש שחל בו ת״ב, וכ״פ בשו״ת שבט הלוי (ז, עז), בשו״ת דברי יציב (או״ח ח״ב רמג) וכן השיב הגרח״ק בספרי מועדי הגר״ח (ב, תטו). אולם צ״ע שב״ס אורחות רבינו (ח״ב עמ׳ קמה) בשם הקה״י שלא נהגו להבדיל. וכתב לי הגרח״ק במועדי הגר״ח (ב, תנז) שא״צ להבדיל לו אבל הקטן צריך להבדיל בעצמו. אולם בשו״ת שרגא המאיר (א, נט) שא״צ הקטן להבדיל בעצמו, וכ״כ בשו״ת רבבות אפרים (ג, שעא), בס׳ חנוך לנער בלוי (כח, סק״י), בס׳ מועדים וזמנים (ז, רנה), בשו״ת משנה הלכות (ז, לט), בשו״ת נשמת שבת (ח״ב תרז), בס׳ חינוך הבנים כהלכתו (פד, יז) ובשו״ת ישועת משה (א, מ). ולמש״כ האבן ישראל ה״ז תליא אם הבדלה הוי מתיר או שחיוב הבדלה הוא האוסר במלאכה ובאכילה.

וכתב האבן ישראל שם דאין האיסור מלאכה מצד חיוב הבדלה, אלא משום דל״ש לומר ברוך המבדיל אחר שכבר עשה מלאכה ואין כאן אצל הבדלה מדין יום השביעי לששת ימי המעשה, ואם עשה מלאכה ל״ש לומר המבדיל בין קודש לחול, כיון שכבר עשה מלאכה ואין אצלו בגדר הבדלה, ולפי״ז אין כאן הוספת איסור דמי שכבר עשה מלאכת איסור במזיד לפני הבדלה, וא״כ שפיר י״ל דמותר להזמין מונית שהרי הנהג כבר עשה מלאכת איסור לפני ההזמנה ול״ש בו הוספת איסור בהזמנה זו. וגם בס׳ מועדים וזמנים (ח, יא) נשאל בזה האיך שרי לנסוע במונית בצאת השבת כשהנהג לא הבדיל ונמצא מכשילו בחילול שבת ובעשיית מלאכה קודם הבדלה. וכתב המו״ז דאיסור מלאכה קודם הבדלה אינו כגדר איסורי מלאכות דשבת, שבכל מלאכה ומלאכה עוברים באיסור, רק יסוד האיסור הוא איסור כללי שלא לעשות מלאכה לפני הבדלה, וא״כ במי שאינו שומר תורה ועשה מלאכה קודם הבדלה, הרי כבר עבר על האיסור, ואם מרבה לו מלאכה ומכשילו באיסור נוסף אין עובר על כל מלאכה ומלאכה, וכדבריו בתשו׳ והנהגות (ב, קסא). ולמש״כ הגרח״ק בדרך שיחה מי שלא שמר כל השבת ל״ש אצלו כלל הבדלה ונמצא שאין מכשילו כלל, וע״ע מש״כ בזה בענין לנסוע במוצ״ש עם מחלל שבת בקובץ אור השבת (יט עמוד נג), בס׳ עיונים בהלכה (שבת סא), בקובץ אליבא דהלכתא (נב עמ׳ מד)

השיב הגרח״ק דל״ש הבדלה במי שחילל שבת. וע״ע בשו״ת ברכת ראובן שלמה (ט, מג), בשו״ת מנחת שלמה (א, לה או״ב), בס׳ שלחן שלמה (שבת רצט, י סקט״ו) ובספר מאור השבת (ח״ב עמ׳ תקע).

ושו״מ בשו״ת ציץ אליעזר (יב, לח) בנידון זה אם מותר לנסוע במוצ״ש עם נהג שלא הבדיל, והביא מש״כ לו בעל שעשועי צבי די״ל שרק מי שקידש השבת ושמר עליו חייבו רבנן ביציאת השבת להבדיל ואפי׳ לסוברים דהבדלה הוא מהת׳ י״ל ג״כ כיון דחובת קידוש והבדלה כללה התורה חיובם בחדא מחתא בזכור ושמור, א״כ לא מיבעא מי שהיה פטור לגמרי מחובת קידוש כגון שהיה שוטה ואח״כ במוצ״ש נשתפה די״ל שפטור מלהבדיל אלא אפי׳ באיש כזה שחילל במזיד את קדושת השבת, י״ל דלא חייבה תורה ביציאת השבת להבדיל כיון שברח מן הקודש. וכתב ע״ז הצי״א די״ל דחובת הבדלה הוא על כל מי אשר בשם ישראל יכונה המחויב ומוזהר מהת׳ על שמירת שבת. ומי שמחלל את השבת וגם אינו מבדיל יענש בתרתי, והוכיח שחובת הבדלה לא תליא בשמירת שבת ממש״כ הרמ״א (או״ח רצו) דנשים לא יבדילו בעצמן. וביאר הב״ח שם דאין הבדלה תליא בשמירת שבת דנימא הואיל ויושבן בשמירה ישנן בהבדלה דאין תלוי זב״ז. וא״כ י״ל דגם מי שהיה שוטה בשבת ונשתפה במוצ״ש י״ל שחייב בשמיעת הבדלה. אולם בשו״ת הר צבי (או״ח א, קסה) כתב לדון בקטן שהגדיל במוצ״ש די״ל שאין חייב בהבדלה כיון שלא נצטווה על השבת וכחול לגביה דידיה אין לו מה להבדיל. וכתב ההר צבי דלרמב״ם דהבדלה דאורייתא ויליף ממצות זכור את יום השבת דנכלל בו ג״כ מצות הבדלה א״כ כיון שפטור על עיקר השבת יש לפוטרו נמי מהבדלה. וכן הסתפק קצות השלחן (צו, סקי״ב) בקטן שהגדיל במוצ״ש דפטור מקדושת השבת, פטור מתוספת שבת.וע״ע בשו״ת בצל החכמה (א, עב), במשנ״ב לגר״א נבנצל ביצחק יקרא (רצט, ו), בס׳ הליכות שלמה (תפילה ב הערה מה) ובתשובות והנהגות (ג, צא). ומש״כ הצי״א להוכיח מנשים שחייבות בשמירת שבת אף די״ל שפטורות מהבדלה, מ״מ אכתי לא חזינן במי שלא שמר שבת דשייך במצות הבדלה ללוות את המלך כל שחילל קדושת השבת.ועמש״כ בס׳ עיונים בהלכה (שבת סא) וכ״כ הגרי״פ פערלא על הרס״ג (סוף מ״ע לג) כיון שאינו שובת ממלאכה אין כאן מקום לקידושא ולא להבדלתא כיון שאין קידוש היום אלא ברכת המצוה שלפניה למצות שביתה, ולפי״ז נראה דגם הבדלה היינו ברכת המצוה לאחריה. וע״ע בשו״ת בנין של שמחה (יא אות יא).

והלום ראיתי בשו״ת דבר יהושע (ב, קח) שכתב נפק״מ בחקירה באיסור מלאכה קודם הבדלה, בחולה שנצרך לעשות מלאכה במוצ״ש בפיקו״נ, אם צריך להבדיל קודם שעושה מלאכה. דאם נימא דאיסור מלאכה קודם הבדלה זהו מחמת קדושת השבת שנמשכת עד שיבדיל, והבדלה באה להתיר האיסור מלאכה, הרי בפקו״נ א״צ היתר דאף בשבת עצמה הותר לחולה בפקו״נ לעשות מלאכה, וכ״ש במוצ״ש שיהא שרי ללא הבדלה. אולם אם נימא דאיסור מלאכה זהו מחמת מצות הבדלה וההבדלה היא האוסרת במלאכה באיסור חדש, א״כ גם חולה שנצרך לעשות מלאכה צריך להבדיל תחילה ואע״פ שהוא חולה מסוכן, כיון שחייב בהבדלה ממילא אסור במלאכה עד שיבדיל. וע״ע מש״כ נפק״מ בחקירה זו באיסור מלאכה קודם הבדלה בדברי הגרי״ז בס׳ אבני חושן קידוש והבדלה סי׳ יח, בס׳ מורשת משה (שבת א, ריב), בס׳ משנת ברוך (ברכות נא), בס׳ נר דוד (ב, יד), בס׳ זכור ושמור (לד), בס׳ שערי אליהו (שבת נו), בס׳ עטרת צבי (ח״א מועד ה), בס׳ משאת המלך דיסקין (מועדים) ובס׳ שביב אור קסלר (שבת קנ, ב).

ובבית מתתיהו (ג, י) כתבנו נפק״מ נוס׳ בחקירה באיסור מלאכה קודם הבדלה, באונן במוצ״ש דפטור ממצוות הבדלה דאונן פטור מהמצוות, אם מותר בעשיית מלאכה קודם הבדלה. דאם נימא דאיסור מלאכה זהו מחמת קדושת השבת נמשכת עד שיבדיל, א״כ אונן נהי שפטור מהמצוות אין פטור מלעשות איסורים, וכ״ד שלא הבדיל אסור בעשיית מלאכה דלא פקע קדושת השבת. אולם אם נימא, מה דאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה זהו מחמת מצות הבדלה דרמיא עליה כמו שאסור לאכול עד שיבדיל, אונן שפטור מהבדלה ממילא יהא שרי בעשיית מלאכה במוצ״ש קודם שהבדיל, ובס׳ ירושלים במועדיה (בין המצרים עמ׳ רסא) השיב ע״ז אם אונן מותר בעשיית מלאכה קודם שהבדיל, דהאונן יבדיל קודם עשיית מלאכה דהוי איסור מלאכה קודם הבדלה. ולהנ״ל תליא בהך חקירה. וע״ע בשו״ת ישיב יצחק (מד, נו).

בעל המשנת יוסף כתב לי (קובץ מה טובו א עמ׳ נד) דאף אם נימא דאיסור מלאכה הוא מדיני השבת שלא נגמרה עדיין מותר האונן לקרוע, שהרי לכו״ע מהת׳ מותר לעשות מלאכה קודם הבדלה ורק רבנן אסרו לעשות מלאכה, להכי באונן שפטרוהו מהבדלה התירו לו ג״כ לעשות מלאכות דאורייתא. וכבר הסתפק המהרש״ם בדע״ת (יו״ד שמא, ב) אם אונן מותר בעשיית מלאכה קודם הבדלה. ועי׳ בשש״כ (סד הע׳ קל), בס׳ דברי סופרים (ח הע׳ קמו) ובס׳ שיעורים דאורייתא (א, יז).

וכתב לי בשאלתנו הרה״ג מתתיהו דייטש (מח״ס שו״ת נתיבות אדם): ״כיון שמשתדל לשמור שבת, ושומר קצת לפי דעתו, נראה לצדד דמהני ההבדלה שלו, ושאני ממחלל שבת גמור״.[5] וכן דעת הרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין בכת״י) דעליו לעשות הבדלה, וזו לשונו: ״אני לדידי נלענ״ד דהכל חייבין בהבדלה, ואין זה תלוי כלל ועיקר בזה אם שמר שבת. דאם נאמר שהדבר תלוי בשמירת שבת, וכי מי ששגג וחילל שבת לא יבדיל? והאם עלינו לדקדק אם אכן שמר שבת כהלכתה ולא הוציא פסולת מן האוכל, ולא טלטל מוקצה, כדי שנאפשר לו להבדיל? אבל באמת חיוב הבדלה הוא למי שחייב לשמור שבת, ואין אדם שלא חייב לשמור שבת, ובפרט לשיטת הרמב״ם שהבדלה הוא מהת׳ כיון שזה תלוי בקבלת השבת, וכל יהודי חייב לשמור שבת וע״כ חייב גם בהבדלה״

אחר כמה חודשים שלח לי בזה תשובה ארוכה להוכיח את שיטתו וביאר ״דחובת הבדלה אינה קשורה לאדם זה או אחר באופן אישי, כיון שהשבת חלה בעולם, והעולם יש בו שבת, והעולם כולו שובת, כי ׳ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו׳, השבת מקודשת על ידי קוב״ה, והעולם כולו מתקדש עכשיו בקדושת ׳השבת׳, והעולם כולו אפוף בקדושת השבת. וה״ה ענין הבדלה במוצ״ש אינו תלוי באדם זה או אחר באופן אישי, אלא כיון שיצאה השבת, הרי כל אדם נתחייב ׳להבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לששת ימי המעשה׳. ההבדלה אינה קשורה כלל ועיקר לפרט, אלא קשורה לכלל, דמה שהיה בעולם קדושה ביום השבת, הרי שמזמן ההבדלה, תמה קדושת השבת ושוב מתחילים ימי החול. ונמצא לפי״ז דגם מי שבפועל לא שמר שבת ה״י, אבל באמת גם אצלו היתה שבת, והוא חלק מן העולם כולו שנתקדש ביום השבת, ועל כן גם הוא חייב להבדיל״ (ודבריו כדברי הציץ אליעזר שהבאנו לעיל). וכן גם דעת בעל שו״ת ודרשת וחקרת (בכת״י) כמובא בהערה.[6]

העולה לדינא: אדם מסורתי, שאשתו דתיה והוא בתהליכי התקרבות, אך עדיין מחלל ׳מעט׳ שבת (לא מקפיד על כל המלאכות. וכן לעיתים מחמם במיקרוגל בשבת ועוד), יכול לעשות הבדלה.

---

[5] וכתב לי בזה הרה״ג מרדכי פטרפרוינד: ״שמעתי בזה בזמנו מהגר״נ קופשיץ שליט״א שהיא לא יכולה לצאת ידי חובה ממנו לא בקידוש ולא בהבדלה, דכיון שהוא עדיין מחלל שבת ר״ל, אין משמעות למה שהוא מקדש את השבת ולמה שהוא מבדיל בינה לבין ימות החול״.

[6] וזו לשונו: הרמב״ם (תפילה טו, ו) כתב שכהן רשע נושא את כפיו (אם לא רצח ולא עבד ע״ז) שאין אומרים לאדם רשע להוסיף רשע ולהמנע מהמצוות. ואם היה אפיקורס, כבר פסק האגרו״מ שברכותיו אינם ברכות, אבל בנד״ד שהוא מתקרב לשמירת שבת, רק עדיין אינו שומרו כדת מחללו, מסתבר שאינו אפיקורס, וחייב בהבדלה. וא״כ יכול גם להוציא אחרים, ולא דמי לקטן שהגדיל במוצ״ש שנחלקו הפוסקים אם חייב בהבדלה, דכתיב זכור את יום בשבת לקדשו, זכרהו בכניסתו וביציאתו, ותליא הא בהא, עיין שו״ת הר צבי (או״ח קסה), בצל החכמה (א, עב), תשובות והנהגות (ג, צא) ועיין בפסקי תשובות רצו הערה 188. אבל בנד״ד הוא בר חיובא הוא, ואין אומרים למי שאכל שום שיחזור ויאכל כדאיתא בשבת (לא, ב). שו״ר שהבית שערים (צח) והשלמת חיים (רפא) ס״ל שגם מחלל שבת שחזר בתשובה לאחר השבת עד סוף יום ג׳, יבדיל, וא״כ כ״ש בנד״ד. עכ״ל.

סה. כיבוי אור רכב בשבת

שכחנו את האורות ברכב דולק ושמנו לב כשחזרנו מבית הכנסת.[1] האם מותר לחפש גוי ולהראות לו את רכבנו עם האורות ולרמוז לו שאצלנו בבית יש את השלט של הרכב בכדי שיכבה את האורות, כדי שלא יהרס מצבר ויצטרכו לקנות מצבר חדש (מדובר בהפסד של בין 500 ש"ח ל-700 ש"ח). ואעיר שאמנם זו שאלה מצויה כיום, אך לענ"ד בשנים הקרובות שאלה זו לא תהא מציאותית כלל, שכן בכל נעילת רכב ע"י השלט יכבו האורות באופן אוטומטי (או שיצפצפו ביציאה מהרכב אם לא כובו).

בשו"ת אבני דרך (יד, פד) דנו בעשיית פעולה ע"י גוי בשבת כאשר ישנו הפסד גדול וציינו שם את המקורות של ההיתר כשלא מיירי במלאכה דאורייתא ואינני כופל. וכבר כתב הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (ב, ל) דכיבוי הפנס הוי דרבנן.

לעצם שאלתנו, נזכיר רק את דברי המשנה ברורה (שז, סקכ"ב) שהיקל באמירה לעכו"ם בדרבנן במקום הפסד גדול. וחזיתי כי בספר מלכים אומניך (פ"ו הערה ד) מסיק, שמאחר ומצברי המכונית יכולים להתרוקן מהאור הדולק (ולפעמים הוא נזק בלתי הפיך, שצריך לקנות מצבר חדש), לכן מותר לומר לעכו"ם שיכבה האור. ומשמע שהבין שסכום זה חשיב להפסד גדול המתיר את הדבר. וכן פסק להתיר גם בספר השבת אבידה כהלכתה (יג הערה ה) ובספר ידי כהן (בל-תשחית עמוד קכה הערה רסא) עיי"ש. וע"ע בדין זה בספר חבל נחלתו (כא, ה).

בשו"ת משנת יוסף (ו, פד) דן בזה באריכות, וציין דכל ההיתר שבהם אנו דנים "הוא רק אם יש חשש של ממש שהמצברים יתרוקנו" (ועיין בדבריו שהוכיח דההיתר גם למי שיש לו כמה מכוניות).

וכן איתא בספר ודבר דבר לגר"ש פנחסי (ו, יח) וזו לשונו: "אם שכח לכבות את האורות של המכונית, מותר לרמוז לנכרי לכבותם, משום שעד מוצאי שבת יתרוקן המצבר והדבר כרוך בטרחה יתירה ואולי אף בהוצאה כספית גדולה". והוסיף שם (ט, יז): "אבל אם יגרום הדבר רק להחלשת המצבר אסור". וע"ע בזה בשו"ת נשמת שבת (ב, כט), בספר אמירה לנכרי (ס, ט) ובשו"ת ברית אברהם (ג, טו אות ב).

[1] אולם אם יש אנשים שעדיין לא קבלו שבת, יכול לומר להם (עיין שו"ע רסג, יז. הליכות שבת ח"ב עמוד נה הערה כג).

סו. קריאת כתב הגנה בשבת לאסיר

האם מותר לאסיר בבית הסוהר לעיין בכתב האישום בשבת כאשר יש לו משפט ביום ראשון למחרת, ורוצה להכין את עצמו וטענותיו למשפט שיבוא מיד לאחר השבת.

בתחילה חשבתי כי יש מקום להחמיר בזה מכמה טעמים:

א. ישנו חשש שמא ימחוק טענה שאינה נראית לו או שניתן לדחותה בקלות. ומצינו בשולחן ערוך (שז, יב) דאם זימן אורחים אסור לקרוא מהרשימה בשבת. וביאר המשנה ברורה (סקמ"ז) ע"פ הגמרא דזה שמא ימחוק. טעם זה שמא יבוא וימחוק הובא ברמב"ם (שבת כג, יט), בסמ"ג (לאוין סה) ובסמ"ק (מלאכת מוחק רפב). ועוד דדמי לשטרי חובות וחשבונות שהביא המשנה ברורה (סקס"ג) מהפמ"ג שם דאף לרמ"א אסור, והיינו משום שזה חמור יותר מאגרות שלום בהן אין חשש שמא ימחוק ורק לכן היקל שם הרמ"א בלשון הקודש.

ב. הוי כדין שטרי הדיוטות[1], דנראה דזה ממש כשטר חוב. וקיים איסור של קריאה בו משום "ממצוא חפצך" (עיין משנה-ברורה שז, סקנ"א), היינו שאין להתעסק בעניינים אלו בשבת. וכן איתא שאסור לאדם לעסוק בחפציו ועסקיו בשבת ברש"י (שבת קטז, ב ד"ה 'שטר'), ברא"ש (שבת פט"ז, ב), בריא"ז (שבת כג), בלבוש (שז, יג) ושולחן ערוך הרב (שז, יא). ועיין במשנה ברורה (שז, סקי"א) שהביא את שני טעמים הראשונים.

ג. יש בזה איסור הכנה משבת לחול. דהרי אין לו צורך כעת בקריאה זו, והיא נועדה בשביל יום חול (ויכול להכין עצמו לפני שבת או אחריה). אולם טעם זה אינו עומד בפני עצמו, שהרי אם אינו יכול לקרוא לפני שבת (כגון: שקיבל בסמוך לכניסת שבת את כתב האישום ולא יספיק להתכונן במוצאי שבת), הרי מטעם הכנה משבת לחול התירו במקום הפסד (כשאין בזה מלאכה), כמובא בשו"ת מהרש"ג (א, סא) ובשו"ת עטרת משה (יורה-דעה קנג). ועיין בשמירת שבת כהלכתה (כח הערה רכ) שדן הגרשז"א לענין לימוד בשבת למבחן שיתקיים ביום חול שכשאינו מעוניין בידיעת החכמה אלא להצליח בבחינה אפשר דמקרי הכנה, והכ"נ בנדו"ד שהרי הוא אינו מעונין להשכיל מקריאת כתב האישום אלא לצאת זכאי במשפט. ובפרט יש להחמיר בנידון כזה דהוי דבר השייך באופן מובהק ליום חול ונראה מאד כהכנה (וע"ע בשש"כ הערה קעח).

ד. שבת נתנה לעונג ומנוחה. ונראה דאם במהלך השבת יקרא את כתב האישום והתכונן כל ראשו יהיה עסוק בצער ולא יהא פנוי (פיזית או נפשית) לקבל מקדושת השבת. ובשבת יש לעסוק רק בדברי קדושה (עיין בערוך השלחן שז, יא. בצידה לדרך מאמר א כלל א פרק כא).

---

[1] וכ"כ לי בעל שו"ת שואלין ודורשין דהוי שטרי הדיוטות. אך כתב דהשאלה אינה מציאותית כיוון שלא מקבלים כתב אישום ביום חמישי כאשר המשפט ביום ראשון, ולכן יש לנאשם מספיק זמן לפני לעיין בזה. אולם אעיר כי המציאות מוכיחה כי כל אדם, ככל שמשפטו מתקרב יותר כך הוא נעשה במתח ובדריכות יותר, והמשפט טורדו ולעיתים רבות לא מאפשר לו להתרכז כלל בדברים אחרים (וה"ה אצלנו). כמו כן, העיר בעל שו"ת שואלין ודורשין בדרך כלל לא מתעסק בזה (ואינו מבין בזה כל ועיקר), אלא העו"ד הוא המטפל, ולכן אין מקום כלל לשאלה. אך במחילת כת"ר הנאשם חייב לדעת מה לענות כאשר ישאל אותו התובע או השופט בפרטי המקרה (וקו ההגנה).

ומובא בשולחן ערוך (שו, ח) דאף שהרהור בעסקיו מותר, מ״מ משום ענג שבת מצוה שלא יחשוב בהם כלל ויהא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשויה. ובמשנה ברורה (סקל״ח) כתב דכל שכן אם יש לו על ידי ההרהור טרדת הלב ודאגה, שיזהר בזה, וציין לב״י (וע״ש בב״י מה שהביא מרבנו יונה).

אלא שיל״ע, דאולי יש לומר דיש להתיר דהוי כקריאת דברי חכמה, שהרי הקריאה של הטענות של המשפט, סידור הטענות, שיקול הראיות והסדר, הוי חכמה גמורה (דהרי עו״ד לומדים זאת כמה שנים). ומצינו שהשולחן ערוך (שז, יז) הביא מחלוקת בזה, וזו לשונו: ״אסור ללמוד בשבת ויו״ט, זולת בד״ת. ואפילו בספרי חכמות אסור (דעת הרמב״ם בפירוש המשניות כג, מב[2]), ויש מי שמתיר (הרמב״ן שבת קנא, א ד״ה ׳הא׳. ושו״ת הרשב״א ז, רפח)״. וע״ע באגור (תקח). המשנה ברורה (סקס״ה) הביא ע״פ הלבוש, שלחן עצי שטים והגר״ז שנוהגין להקל (ובירא שמים ראוי להחמיר, עיין אליה-רבה סקמ״א). וכן התיר ערוך השלחן (שז, יא) במקום צורך (לשונו, דמעיקר הדין אי אפשר לאסור[3]) וע״ע בחזון עובדיה (ח״ו עמוד עב). אולם יתכן למימר שכל דבריהם הם על שבע החכמות בלבד (עיין בפרוטם בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה שז אות כז), ולא על חכמה של סידור טענות.

כמו כן, יל״ע, האם קריאה בדבר כזה נחשבת, כתועלת לשבת, כגון שיהא יותר רגוע ושלו, או שבעתיד ישמור השבתות, דכשאין תועלת לשבת החמירו כמובא בחידושי הר״י מלוניל (שבת קמח, ב) וחידושי הר״ן הישנות (שבת קמט).

וכתב לי ידידי הגר״ד אזולאי כמה סברות להקל, ואלו עכתו״ד:

א. במקום צורך גדול, אולי יש מקום להתיר, דיש להחשיב כתבים אלו כדברי חכמות, ולא כשטרי הדיוטות. שהרי באמת יש הרבה חכמה בעניינים אלו, כגון לדעת איך לסדר הטענות לפני השופט, ומה לומר ומה לא וכו׳, ולא לחינם עורך דין שמומחה בזה לומד תחום זה במשך שנים רבות, ושירותיו עולים הון רב. ולא גרע ממש״כ הגרש״ז אוירבך זצ״ל בשולחן שלמה (שז, כד) שאפילו ספרי בישול הוו בכלל ספרי חכמות, ויש להתיר לקרוא בהם בהרהור, וכן הובא לדינא בשמירת שבת כהלכתה (כט הערה קכד) ובחזו״ע שבת (ח״ו עמוד עג).

ב. אולי יש לדמות נד״ד למש״כ מרן (שז, יד) ״לקרות באיגרת השלוחה לו, אם אינו יודע מה כתוב בה, מותר ולא יקרא בפיו אלא יעיין בה״, והטעם שהתירו באגרת השלוחה, כתב המשנ״ב (סקנ״ד) בשם הראשונים (ע׳ בב״י באורך) ״דשמא יש בה דבר שהוא צורך הגוף, ואינו דומה לשטרי הדיוטות שהם רק צורך ממונו. והנה אף דיש שאוסרים גם באופן זה כמבואר בב״י, סמך בזה להקל באופן שלא יקרא רק יעיין בלבד, דבעיון בלבד ג״כ יש מתירים בשטרי הדיוטות״ (ובשעה״צ סק״ס הוסיף ״ואף דהשולחן ערוך סתם מתחלה להחמיר בעיון, הכא בצרוף שניהם יש להקל״), ואולי הכא נמי, שמא אם יזכה בטענות ע״י שילמד בהם בשבת, יקצרו לו מזמן היותו כלוא בבית הכלא, והוי מניעת צער הגוף.

ג. לעניין קריאת עיתון בשבת, ע׳ משנ״ב (סקס״ג), וחזו״ע שבת (ח״ו עמוד עא), ושו״ת מנחת אשר (א, יט) שנחלקו הפוסקים, ולכאורה מי שיקל בעיתון, כ״ש שיקל בנד״ד, שיותר צורך הוא. אכן יש צד שנד״ד חמיר טפי, שבעיתון אין לחוש לשמא ימחוק, ואילו בנד״ד ודאי שיש לחוש, וצ״ע.[4]

---

[2] וכן דעת המגיד משנה (שבת פרק כג, יט) והר״ן (שבת מג, ב) בשם בעל המאור (שם ע״א ד״ה ׳והא׳).

[3] ואלו דבריו: ״אמנם באמת אין כאן מחלוקת, ושני הדיעות אמת, דודאי מעיקר הדין א״א לאסור, האמנם ממדת חסידות שכל אדם ראוי לנהוג כן, כדי לכבד יום הקדוש הזה מצוה נכונה שלבד דברי תורה לא ישמע על פיו ביום השבת״.

[4] הרמ״א (שז, טז) כתב ״ונראה לדקדק הא דאסור לקרות בשיחת חולין וספורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון

ד. ידוע דדעת כמה פוסקים שכל שהקריאה עונג לו, שרי (עין תרומת-הדשן סא. מגן-אברהם שא, סק״ד ופמ״ג שם. חזון-עובדיה שבת ח״ו עמוד סח בהערה ג. שו״ת מנחת אשר א, יט אות ד), הכא נמי, הקריאה מרגיעה את האסיר, וגורמת לו סוג של תענוג.

סברא נוספת להקל כתב לי הרה״ג איתמר מחפוד (מח״ס שו״ת ברית הלוי):

ה. אם יש לו צער גדול המונע עונג שבת יש מקום להקל עפ״ד הריטב״א (שבת קטז, ב) שכתב: ״ושטרי הדיוטות שאסור לקרות בהם, פרש״י כגון כתבי חשבונות ואגרות שאדם שולח לחבירו, ואנו רואין שכל ישראל נהגו היתר לקרוא כתבים שמגיעים להם בשבת, ותימה מהיכן יצא להם היתר זה. ושמעתי ממורי הרב ז״ל שלא אמרו כאן שאין קורין בשטרי הדיוטות, אלא באותם שכבר היו ברשותו מערב שבת ולא היה לו בהם צורך כלל, ככתבי חשבונות. אבל כתבי שלומות שמגיעים לאדם ביום שבת עצמו, ודאי שצריך להם, חדא, כי אולי יש בהם צורך פיקוח נפש או פיקוח צרכי רבים שזמנו עובר. ועוד, שאם לא יקראם יהא דואג כל השבת כולה״.

על החששות שהעלנו בתחילה שבגללם היה אולי מקום להחמיר, כתב לי בעל שו״ת אורחותיך למדני (מח״ס שו״ת אורחותיך למדני) דיש לדחותם, ואלו דבריו:

> א) בתחילה יש לחקור במ״ש הרמב״ם בהל׳ שבת (כג, יט) שטעם האיסור לקרות שטרי הדיוטות בשבת הוא מפני ״שמא ימחוק״. והלא מצינו לגבי איסור מקח וממכר שהאיסור הוא מפני שמא יכתוב כמ״ש הרמב״ם שם בהל״יב. ע״ש. וא״כ מאיזה טעם לא אמרינן לגבי קריאת שטרי הדיוטות שיש חשש של שמא יכתוב, דהיינו שאם הוא רואה שהוא צריך לתקן איזה דבר בשטרות אלו יש חשש שמא הוא יכתוב.
>
> ונראה לחלק דבשלמא לגבי מקח וממכר בתחילה אין שטר שם, ולכן יש חשש שמא הוא יכתוב פרטי המכירה כדבר חדש, משא״כ לגבי שטרי הדיוטות שכיון שכבר שם שטר, אז אם הוא רוצה לתקן אותו אז בתחילה הוא צריך למחוק הכתב, ושוב הוא צריך לכתוב דבר חדש במקומו, וע״י זה הוא מתקן את השטר. וי״ל שגזרו חז״ל בשטרי הדיוטות רק מפני חשש שמא ימחוק, ולא מפני שמא יכתוב אח״כ כיון דאדהכי והכי אחר המחיקה הוא יזכור שהוא יום שבת ושוב הוא ימנע מאיסור כתיבה, משא״כ לגבי מקח וממכר שהוא אינו עושה מחיקה קודם הכתיבה, ולכן אין לומר אדהכי והכי הוא יזכור, ויש חשש שמא הוא יכתוב מיד.
>
> וכן ראיתי סברה כזו לגבי דין שופר. כתב רבי ישראל חיים יוסף אליקים ז״ל בשם יוסף, על הרמב״ם בהל׳ שופר (ב, ו): ״...שכתב שהרא״ם ז״ל בתוספותיו [על הסמ״ג] הקשה דמאי שנא דבשבת גזרו שמא יעבירנו וביו״ט נמי אסור התקיעה שמא יתקן כלי שיר... דקשיא להרא״ם הוא דכשחל ר״ה להיות בשבת למה הוצרכו לאסור התקיעה משום שמא יעבירנו, דתיפוק ליה דאסור בלי האי טעמא משום גזירה דשמא

לע״ז, אבל בלשון הקודש, שרי. (וכנ״ל מלשון שכתבו התוספות פרק כל כתבי, וכן נהגו להקל בזה)״ עכ״ל, ואף שרבו החולקים על הרמ״א בזה (ע׳ משנ״ב סקס״ד, ובחזו״ע שבת ח״ו עמ׳ ע הערה ז), מ״מ יש לצרף דעתו לסניף. וע׳ בשו״ת מנחת אשר (א, יט אות ג) שכתב כעי״ז.

ע״כ העיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״אולי הרמ״א היקל במקומו שהיו מדברים באידיש, ובקריאה בלה״ק... משא״כ כאן שכולם מדברים עברית, ואינו לומד לה״ק מהקריאה בכתב האישום״.

יתקן כלי שיר בשבת ואתי לידי איסור סקילה... ויש לתרץ לקושית הרא״ם הנזכר במ״ש התוס׳ שם במגילה (ד ד״ה ׳שמא יעבירנו ארבע אמות ברה״ר׳), שתירץ בתירוץ הראשון דמרה״י לרה״ר ליכא למגזר שמא יוציאנו משום דמינכרא מילתא ואתי למדכר שהוא שבת יעו״ש. אם כן ממילא מתורץ קושית הרא״ם הנזכרת דכיון דגזרה דשמא יתקן כלי שיר היא רחוקה דהא בעי מלאכה אם כן אי לאו גזרה דשמא יעבירנו ארבע אמות ברה״ר לא הוו גזרי רבנן לבטל מצות עשה דאורייתא, משום דכיון דבעי תיקון מדכר אדהכי והכי ולא מתקן ליה, וכ״ש הוא מההיא דכתבו התוס׳ שם במגילה דאי אפי׳ מרשות לרשות דלא בעי שום מלאכה מידכר ולא אתי להוציאו לרה״ר, כ״ש הכא דבעי תיקון דודאי מידכר ולא אתי לידי איסור תיקון כלי, וכיון דאינה חששה כ״כ קרוב כמו העברה דרה״ר, אע״ג דבעלמא דבמקום דליכא מצוה גזרו רבנן שלא יתקע, גזרה שמא יתקן כלי שיר במקום מצוה לא גזרו כנ״ל ודוק״.

הרי מבואר שכשאין ״חששה כל כך קרוב״, אין לגזור כיון ״ואתי למדכר״. ולכן ה״ה שי״ל הכי לגבי שטרי הדיוטות שהגזירה היא רק לגבי שמא ימחוק שזה דבר קרוב, משא״כ בכתיבה אחר המחיקה שהיא אינה קרובה ואתי למדכר, ולכן לא גזרו. אולם לגבי מקח וממכר שאין חשש מחיקה בתחילה, שפיר הוא לגזור שמא יכתוב כיון שהכתיבה ״קרובה״.[5]

שוב ראיתי בלבושי שרד (שז, יב) וז״ל: ״ואם חקק בכותל שרי, דשמא ימחוק לא גזרינן דא״א אלא בטירחה ואדהכי מידכר״. וכן הוא בשלחן ערוך הרב (שז אות כב) שכתב ״...משא״כ חקוקה שוקעת שאינו נוחה למחוק, ובתוך כך יזכור שהוא שבת ולא ימחוק״. ולפי סברה זו י״ל שמטעם זה לא גזרו אטו כתיבה בקריאת שטרי הדיוטות, כיון שיש הפסק של מחיקה בינתינם ואדהכ והכי מידכר.

ולפי פירוש זה מצינו דשפיר י״ל שהחשש של מחיקה בשטרי הדיוטות הוא באופן שמחיקה זו מועילה לכתיבה אח״כ, דהיינו שהוא כיון לתקן את השטר, ובתחילה הוא מוחק קצת תיבות כדי שיהיה מקום פנוי, ואח״כ הוא יכול לכתוב דבר חדש באותו מקום פנוי כדי לתקן את השטר. ומסתברא הוא שכך דרכו של אדם למחוק איזו טעות בשטר ושוב לתקנו. אלא מ״מ חז״ל לא גזרו משום חשש כתיבה אלא רק משום חשש מחיקה.

ב) ולפי זה יש סברה לומר שלא שייך חשש מחיקה בכתיבה בזה״ז כשהיא ע״י הדפוס, כגון בספרים או מכונת כתיבה, או קלידה וכו׳. וזה מפני שהוא קשה מאד למחוק את הכתיבה כדי שבמקום האותיות יש מקום פנוי בלי אותיות שהוא ראוי לכתיבה, ולכן אין זה בגדר של מ״ש במשנה בשבת (עג, א) ״המוחק על מנת לכתוב״, שהמשנה מיירי באופן שנשאר מקום פנוי אחר המחיקה כדי לכתוב באותו מקום, אבל כשהוא עושה

[5] ואה״נ שעדיין גזרו מפני חשש תיקון כלי בכלי שיר שאינו לצורך מצוה, אף שזה אינו חשש קרוב, כמבואר בשם יוסף הנ״ל, ולכאורה ה״ה י״ל הכי לגבי קריאת שטרי הדיוטות שיש לחוש לשמא יכתוב, מ״מ י״ל שדין שטרי הדיוטות קיל טפי, כיון שהוא צריך למחוק בתחילה קודם הכתיבה, ובזה ודאי יש היכר ואין לגזור אף כשאין הקריאה לשם למצוה, ולא מצינו לגבי תיקון כלי שהוא צריך לעשות מלאכה אחרת קודם התיקון. ולכן דין שטרי הדיוטות קיל טפי, ואף בקריאה שאינה לצורך מצוה אין לגזור שמא יכתוב.

קו בעפרון ע"ג האותיות כדי למחוקם, אין זה מחיקה ממש כיון שלא נעשה מקום פנוי כדי לכתוב במקומו. ונראה לומר שמה שאמרו חז"ל שיש לחוש למחיקה בקריאת שטרי הדיוטות הוא רק כשנעשה מקום פנוי ע"י המחיקה וכדי לכתוב במקומו, וכדמשמע מהמשנה בשבת הנ"ל, שרק כשיש מקום פנוי יש אפשרות לכתוב במקומו, משא"כ כשהוא מוחק את האותיות בכתיבת קו ע"ג האותיות, שאין זה מחיקה שאסרו חז"ל, שרק מחיקה שיש אפשרות לבוא לכתיבה אסרו חז"ל, שזה דרכו של אדם למחוק הטעות בשטר ושוב לתקנו. ואף אם אין כוונתו לכתוב באותו מקום פנוי, שהאיסור הוא רק מדרבנן, מ"מ עדיין י"ל שזה בכלל הגזירה של "שמא ימחוק", וגזרו חז"ל אף משום זה, אבל כשהוא מוחק האותיות בעפרון בעשיית קו ע"ג האותיות, נראה שאין זה בכלל מה שגזרו חז"ל.

ועוד י"ל שאף בימי חז"ל שהכתיבה בדיו, מ"מ הם היו יכולים לגרד את הדיו כדי לעשות מקום פנוי לכתוב במקומו, וזה אפשר כיון שהם היו כותבים על קלף וכדומה שעדיין נשאר הקלף שלם אחר הגרידה (עיין שלחן ערוך הרב שז אות כב "ויגרוד ויעבור שמותם"), אבל בנייר שלנו שהוא דק מאד, אם הוא גורד את האותיות הוא יקרע את הנייר, ולכן לא שייך חשש גרידה זו בזמנינו בנייר שלנו.

ולכן נראה שלא שייך חשש "שמא ימחוק" בכתיבה ע"י דפוס או מכונת כתיבה, או קלידה ומדפסת וכו', שכמעט א"א למחוק האותיות כדי שנשאר מקום פנוי שראוי לכתוב במקומו, ולכן נראה שאין קריאה בשטרות כאלו בכלל הגזירה. ואף שעדיין יש חשש שמא הוא ימחוק האותיות בעשיית קו בעפרון ע"ג האותיות, מ"מ אין זה בכלל הגזירה שגזרו חז"ל, ולכן מותר לקרות שטרות כאלו.

שוב ראיתי מ"ש הרב איתם הנקין ז"ל ב"מליליות" (כרך ג דף 53) שכתב על שיטת הרמב"ם, "כי הנה על דיון חז"ל והראשונים בהלכה זו, לא היה אלא גבי כתבי יד, שהאדם כותבם בעצמו וכן במחיקה כמובן, ועל כן בכל כתב הנמצא אצלו שייך החשש שמא ימחוק, אבל בימינו שהכל בדפוס, אין דרך כלל וכלל למחוק סתם דברים של דפוס, ומילתא דפשיטא היא ופוק חזי... בדברי דפוס שלא יצאו מתחת ידו, ואין שום מנהג ורגילות למחוקם, אין טעם לאסור". וזה כדברינו.

אלא לכאורה נראה שי"ל לא פלוג בזה, דהיינו שאף אם הוא מוחק האותיות בכתיבת קו ע"ג האותיות כשהוא אינו עושה מקום פנוי, עדיין יש לאוסר מטעם לא פלוג אף שאין זה המחיקה שהיא ראויה לכתוב במקומו (עיין מרן שז, יב. דאמרינן לא פלוג בדינים אלו).

אלא זה אינו, שמצינו כתוב בשבת (קמט, א) "תניא אין רואין במראה בשבת, רבי מאיר מתיר במראה הקבוע בכותל, מ"ש הקבוע בכותל דאדהכי והכי מדכר שאינו קבוע נמי אדהכי והכי מדכר, הכא במראה של מתכת עסקינן וכדרב נחמן... אמר רבה בר אבוה מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין". וכתב על זה הרי"ף "ש"מ דמראה שאינה של מתכת בין קבועה בכותל בין שאינה קבועה שריא, ושל מתכת אסור כתנא קמא ואפילו קבועה בכותל" וכ"פ הרמב"ם ומרן (שב, יג) (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר״ן שם: ״במראה של מתכת שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלים, וקסבר ת״ק דאפילו קבועה בכותל דליכא למיחש בה להשרת נימין אסור לראות בה דסבירא ליה כרבה דאמר גבי נר דאפילו גבוה שתי קומות דכיון דגזור רבנן לא פליג במילתיה הכא נמי לא פליג בין קבועה לשאינה קבועה, ורבי דמתיר הקבועה לית ליה דרבה. וקי״ל כתנא קמא ומיהו שאר המראות אפילו לת״ק שרו דאע״ג דתנא קמא ס״ל כרבה היינו לומר שהשוו מדותיהן במין אחד אבל להחמיר במין אחר אטו אותו המין שראוי לחוש בו אפילו רבה מודה דלא מחמירין, תדע דהא אמרינן בפ״ק יב: דאם אדם חשוב הוא מותר, ולא גזרינן אטו שאינו חשוב, ובשמן נמי חלקו בין משחא לדנפתא ולא גזרו זה מפני זה״. וכן הוא ברמב״ן שם, והוא פירש הטעם שאין מחמירין ממין אחד למין אחר הוא מפני ״שא״כ היתה גזירה לגזירה, אלא באותו המין שגזרו בה גזירה ראשונה הוא״. וכן הוא ברשב״א ובריטב״א שם. וכן הוא בב״ח (ריש ערה ד״ה ׳אין פולין׳). מבואר מזה שכשיש שינוי בגוף החפצא דלא אמרינן לא פלוג, דלא גזרו מין זה אטו מין אחר. ולכן אין לגזור אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב. ולפי זה י״ל שכתיבה בעפרון שראויה למחוק כדי לכתוב במקומו היא מין אחר מכתיבה ע״י הדפוס שאינה ראויה למחוק כדי לכתוב במקומו. ולכן אין לגזור זה אטו זה, ואין לומר בזה לא פלוג. ולכן נראה שאין שייך חשש ״שמא ימחוק״ בכתיבה ע״י הדפוס או מכונת כתיבה או קלידה וכו׳. וממילא אין איסור לקרות שטרי הדיוטות כאלו מטעם זה. ולכן אף לגבי כתב האישום שהכתיבה היא ע״י מדפסת וכדומה, נראה שיש להתיר.

ג) ולגבי הטעם של ״ממצוא חפצך״, מצינו שלא גזרו בזה כשיש מצוה. ולכן כתב מרן (שו, ו) ״חפצי שמים מותר לדבר בהם כגון חשבונות של מצוה ולפסוק צדקה...״. וכתב המ״ב (סקכ״ה) ״חפצי שמים כו׳. דכתיב אם תשיב משבת רגלך ממוצא חפצך וגו׳, ודרשו חפציך אסורין, חפצי שמים מותרין״. ולכן נראה שאם בנד״ד הקריאה היא בכלל ״מצוה״, אז יש להתירה שזה בכלל ״חפצי שמים״.

ונראה שכיון שהאסיר הוא אדם דתי (מסתמא כן, שרק אדם דתי ישאל שאלה כזו בנד״ד), אז יש לו מצוה להשתדל בכל כוחו כדי להשתחרר את עצמו מבית הכלא (לפי דיני המלכות), שע״י הוא יכול לשמור את המצוות ברווח, דהיינו הוא יכול ללמוד תורה בשיעורים, ולילך להתפלל בבית הכנסת, ולקיים מצוות עונג שבת בהידור בביתו עם משפחתו על שלחנו וכו׳, וגם הוא יכול לקיים מצוות עונה עם אשתו. ובזה הוא יכול לעבוד את ה׳ כראוי, משא״כ כשהוא נשאר בבית הכלא, שהוא קשה לשמור כל המצות ברווח, וכראוי לאיש דתי. ולכן נראה שהקריאה בכתב האישום כדי להכין את עצמו וטענותיו למשפט, היא בכלל ל״צורך מצוה״, ואין זה בכלל ״ממצוא חפצך״, אלא הוא בכלל ״חפצי שמים״.

ד) ולגבי החשש משום ״הכנה״, נראה שאם אי אפשר לקרות בכתב האישום אלא בשבת (כמ״ש כת״ר), אין לאסור, וכמ״ש כת״ר ״הרי מטעם הכנה משבת לחול התירו במקום הפסד (כשאין בזה מלאכה), כמובא בשו״ת מהרש״ג (א, סא) ובשו״ת עטרת משה (יורה-דעה קנג)״. ועוד י״ל, שהרי כתב מרן הנ״ל שמותר לפסוק צדקה בשבת, וזה אף שלא הגיע הכסף לעניים עד אחר שבת, ואין זה בכלל הכנה לימי החול כיון שהוא

לצורך מצוה. וכן הוא בנד״ד שמותר לאסיר זה לקרות בכתב האישום אף שזה לצורך חול כיון שהקריאה היא לצורך מצוה. ואת״ל דשאני צדקה כיון שכשהוא נודר ליתן צדקה זה עצמו המצוה אף שעדיין לא הגיע הכסף לעניים, ולכן מצינו שהמצוה עצמה נעשית בשבת, אז י״ל שאף הקריאה עצמה בנד״ד היא מצוה, אף שהיא לצורך חול.

ה) ולגבי מ״ש כת״ר ״שבת נתנה לעונג ומנוחה. ונראה דאם במהלך השבת יקרא את כתב האישום והתכונן כל ראשו יהיה עסוק בצער ולא יהא פנוי (פיזית או נפשית) לקבל מקדושת השבת״. י״ל אדרבה, אם הוא אינו עוסק בכתב האישום יש לו יותר צער, שהוא מפחד מאד על המשפט ביום ראשון אם הוא אינו מוכן כראוי בכל הטעונות שיש לו. וע״י קריאת כתב האישום יש לו נחת רוח שהוא יודע שהוא מוכן לטעון לפני השופט כראוי.

ולכן נראה שיש להתיר בנד״ד כשהוא א״א לקרות את כתב האישום קודם שבת.

והעיר הרה״ג מנחם מנדל פוקס (מח״ס דברות מנחם) כי אין לבו של האסיר פנוי ״ללמוד״, וכל כולו דאגה ופחד. אין ספק שבזכות ההתגברות על מידותיו לכבודה של שבת, ינצל בס״ד מכל פגע, ויצא זכאי מצרה לרווחה מתוך כט״ס.[6]

[6] אגב, בעניין חייל שיש לו ניוט במוצאי שבת, האם מותר לו ללמוד את הניוט בשבת. נראה דאם אין בזה חשש סכנה, אין להקל. והכי איתא בשו״ת מלמדי מלחמה (סי׳ מט). ועיין בספר הצבא כהלכה (ז, טז) כתב ד״אין לעיין בשבת במפת ניוט שרגילים למחוק ולהוסיף בה סימנים, אלא אם הדבר נחוץ לפיקוח נפש״ (והכי הובא שם בהערה בשם הגר״א נבנצל). ולא אכחד לציין כי בספר כחיצים ביד גיבור היקל בזה ויל״ע טובא בדבריו.

סז. טלטול חנוכיה מכסף בשבת

מה הגדר של חנוכיה מכסף. האם מותר לטלטלה בשבת ולהראות אותה. האם מותר להזיזה בשביל להוציא מהמזנון גביע לקידוש. מצד אחד חזיתי בספר אשרי האיש (ח״ג עמוד רלז) שכתב שחנוכיה מכסף הינה מוקצה מחמת חסרון כיס. ויל״ע דלכאורה רק בכלי שמלאכתו לאיסור שייך לומר דהוי נמי מוקצה מחמת חסרון כיס, אך לא בכלי שמלאכתו להיתר.

דהרי אי נימא שמוקצה מחמת חסרון כיס שייך אפי׳ בכלי שמלאכתו להיתר, לא יהא אפשר להלום זאת, למה חכמים הרחיקו לכת עד כדי כך לאוסרו אפי׳ לצורך גופו ומקומו. וגדולה מזו לפי כמה פוסקים אפילו טלטול כלאחר יד מן הצד או בגופו אסור, עיין בפרי מגדים (שח משב״ז סק״ד, ובסי׳ שב א״א סק״ב, ובסי׳ שט משב״ז סק״ט), דיליף לה מדברי מרן השו״ע בבית יוסף ריש סי׳ ש״ח, והסכים עמו לחומרא הגר״י וייל ז״ל בספר תורת שבת (שח, סק״א), וכ״כ הרב כף החיים (שם אות ט) בדעת מרן השו״ע דלא כהנזירות שמשון, ע״ש. וע״ע בתהילה לדוד (שח, סק״ב), ובספר פסקי תשובות על המשנ״ב (עמוד קצג, הערה 145)[1].

ולמה יגרע יותר מכל שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו ומקומו. ועל כרחך לומר כפי שכתב בשו״ת יגל יעקב גוטליב (אורח-חיים מז ד״ה ׳עכ״פ׳) שדבר שמלאכתו לאיסור הרי אינו עומד לעשות בו מלאכתו המיוחדת בשבת, שהרי הוא דבר שאסור לעשותו בשבת, ואילו לשאר דברים של היתר הרי הוא מקפיד עליו מחמת חסרון כיס, וממילא קובע לו מקום ומקצה אותו מדעתו לגמרי. וע״ע בספר מאור השבת (עמוד תצח) שהביא בשם הגרשז״א שהפמוטים אינם מוקצה בשבת דהוי כתכשיט, עיי״ש (והעיר הגר״א נבנצל בכת״י: אבל זה כשאינו מקפיד שלא לטלטל).

אמנם מדברי המגן אברהם (שח, סק״ג) משמע דגם כלי שמלאכתו להיתר יכול להחשב כמוקצה מחמת חסרון כיס דלשיטתו ״כל דבר שדמיו יקרים - אסור״. אולם בשמירת שבת כהלכתה (כ הערה מט) יישב את הדברים.

וע״ע שלא שייך מוקצה מחמת חסרון כיס אלא רק בכלי שמלאכתו לאיסור. והכי איתא בר״ח (שבת קכג, ב), ברא״ש (בתשובה כלל כב, ח) ברא״ה (ביצה יא) ועוד. וע״ע בפני יהושע (שבת מה, ב על דברי התוספות ד״ה ׳אין לנו׳) דהעלה הכי (ונראה דכן עולה מקצות השלחן קח, יב-יג).

וכן נקטו הכי באחרונים (שלא שייך מוקצה מחמת חסרון כיס אלא רק בכלי שמלאכתו לאיסור): שולחן ערוך הרב (שח, ד), שו״ת קנה בושם (אורח-חיים סי׳ יח אות ב, ד״ה אלא), שו״ת דברי יואל (אורח-חיים סי׳ יט אות ב), ספר מנורה הטהורה (שח קני המנורה סק״א). וע״ע בזה בשו״ת מנחת שלמה (ב, לא אות ב), בשו״ת יביע אומר (ז, לט אות ג. ט אורח-חיים קח אות קנב), בחזון עובדיה (ח״ג עמוד צא), בילקוט יוסף (חנוכה עמודים

---

[1] ואגב, בפסקי תשובות שם ציין דבהגהות הגאון רעק״א ז״ל (סי׳ שב סק״ד) כתב להדיא דטלטול מן הצד מותר בחסרון כיס, אבל לעומת זאת ראיתי בהגהות והערות שעל הטור (מכון שירת דבורה, ר״ס ש״ח) שציינו שגם הגרעק״א בהגהותיו לסי׳ רס״ו (סעי׳ יג ד״ה אלא) נקט כהפרי מגדים שאין מציאות לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס וכדעת הפרמ״ג, והרי דסיתראי נינהו. אכן עיינתי בהגהותיו בסי׳ רס״ו, ונוכחתי לדעת שלא דיבר בזה כלל, רק כתב שאין מציאות לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס באופן הרגיל דהיינו לצורך גופו ומקומו וכמשמעות הפוסקי׳ שלא כתבו היתר בדבר זה, ולפ״ז פקפק ע״ד הרב נזירות שמשון ז״ל שהתיר לצורך מקומו, עשהי״ט, אשר על כן תפוס עיקר כדבריו בסי׳ ש״ב דמ״מ טלטול מן הצד מותר, ודו״ק. וכעת ראיתי בתשובות הגרעק״א (סי׳ כב) שכתב דאין היתר לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס ע״י ככר או תינוק וכו׳, ע״ש. ואכמ״ל.

תקנו-תקנז), בשו״ת דברי בניהו (י עמוד קל) ובשו״ת מעלפת ספירים (ב, ז-ט).[2] ואילו בספר הליכות שבת מלכא (ח״ב עמוד רכט) ובמנוחת אהבה (ח״א פי״ב) כתבו דפמוטות הם כלי שמלאכתו לאיסור (ועיין במעלפת ספירים ח״ב עמוד צז מה שהשיג עליהם). וע״ע בדברינו בשו״ת אבני דרך (י, לג). וע״ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ו עמוד קנז).

וע״ע בשו״ת דברי יציב חלק (או״ח קנא סוף אות א) שכתב שמנורות של כסף היקרות שמקפידים עליהם שלא להשתמש בהם, הוו מוקצה מחמת חסרון כיס. ויש להעיר דייחוד מקום לבדו אינו קובע מוקצה (שו״ת אגרות-משה אורח-חיים ה, כב אות יב). וכתב הגר״א נבנצל (בכת״י): ״לענ״ד פשוט כדברי יציב״.[3]

וכתב לי בזה בעל שו״ת ודרשת וחקרת (בכת״י): השו״ע (או״ח רעט, ו) כתב מרן שנר שלא הדליקו בו באותה השבת מותר לטלטלו, וכתב הביה״ל (שם) שאם לא הדליקה בו מעולם, רק ייחודו להדלקה הוא כלי שמלאכתו להיתר, דהזמנה לאו מילתא היא, אולם כל זה אם יש לכלי עוד שימוש של היתר, אבל אם אינו מיועד אלא להדלקה, הו״ל כלי שמלאכתו לאיסור גם לפני שהשתמשו בהם, עיין שו״ת שבט הלוי (א, קכז. ג, לב) וחוט שני (עט, סק״א) שפמוטים של כסף הם כלים שמלאכתם לאיסור, וע״ע בשש״כ (כ, יג וסקל״א) שהביא חבל של פוסקים שכתבו כן, וא״כ אינו מן התימה מש״כ בספר אשרי איש (ח״ג עמ׳ רלז) שחנוכיה של כסף הוא מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון שאין לה תשמיש אחרי של היתר, הו״ל כלי שמלאכתו לאיסור, וממילא שייך בה חסרון כיס. עכ״ל.

---

[2] והוסיף עוד במכתבו אלי: ״אבל דבר שאינו מיוחד למלאכת איסור כגון כלי זכוכית יקרים שעומדים להגיש בהם מיני מתיקה לאורחים חשובים, הרי דאפי׳ שבודאי מקפידים שלא ישתמשו בהם לדברים אחרים כדי שלא ימאסו או יפסדו, פשיטא דאעפ״כ אין בהם חומרת מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שס״ס ראויים לשימוש שלהם, ודהכי מפורש בש״ע הגר״ז (שח, ד) ע״ש. אמור מעתה, כיון שבאנו מעיקרא לברר אי חנוכיה וכל כהאי גוונא דמינח נייחי חשיבי כלי שמלאכתו לאיסור, ותצא דינ׳א דלא חשיבי כלי שמל״א אלא כלי היתר הרי דממילא אין הם חשיבי מוקצה מחמת חסרון כיס וכאמור, ולא יבואו לטעות בדברינו ח״ו, ובלאו הכי עי׳ בחזו״ע שם דאם מניחים את החנוכיה לקישוט מחמת נויה ויופיה ל״ח כלי שמל״א כיון שיש לה גם שימוש חשוב של היתר, עשהי״ט, ודו״ק״.

[3] וכתב לי הגר״י טויב דאם קובעים לחנוכיה מכסף מקום בויטרינה דינה כמוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה וכשמוציא גביע יזהר שלא להזיז החנוכיה.

סח. פתיחת מכונת כביסה להוצאת אפיקומן

האם מותר לפתוח את דלת מכונת הכביסה בשביל להוציא מתוכה את האפיקומן שהחביא הילד שם.

ראשית, אציין כי מדובר בפתיחת דלת מכונת הכביסה, דבר שאינו מצריך את הזזת המכונה. שכן בהזזת המכונה ישנה בעיה כמוקצה מחמת חסרון כיס, ועיין בזה במשנה ברורה (שח, סק״ח) ובחזו״א (מא אות טז).

לגבי פתיחת דלת המכונה, בשו״ת אבני דרך (ח, שד) העלנו שמותר בשבת להניח בגד מלוכלך בתוך מכונת הכביסה, אם רגיל לעשות כן בימות החול. אך אם אינו רגיל, הרי זו הכנה גמורה ואסור. הטעם שאם רגיל לכך מותר, דהרי זה חשיב כמקום אחסון וכן התירו באופן זה בשו״ת משנה הלכות (ד, מד), בשו״ת רבבות אפרים (ג, רמה), בשמירת שבת כהלכתה (טו, כה הערה ע), בשו״ת באר משה (א, לב אותיות יד ו-טז), בשו״ת נשמת השבת (ד, שסז), וע״ע בשו״ת קול מנחם (אורח-חיים ב, ריג) ובילקוט יוסף (שבת ח״ב עמוד רכה).

וחזיתי שיש מבארים כי הדלת היא כלי שמלאכתו לאיסור, שהרי לפעמים משתמשים בה לא רק למלאכה אסורה (אלא כמקום אחסון, כפי שציינו לעיל), וממילא יהא מותר לצורך גופו או מקומו. וכ״כ בספר ארחות שבת (יט, כב) דדלת המכונת כביסה היא כלי שמלאכתו לאיסור, דהתירו לצורך מקומו (או גופו), עיי״ש. וכ״כ שם בסעיף אח״כ דמשום כך התירו להוציא דבר היתר מתוך תנור וכו׳ (וע״ע שם בסעיף נ, וכן בהערה תסא). וע״ע בזה בספר רבבות ויובלות (ב, שמא).

וחזיתי דמובא בכמה פוסקים שניתן להוציא בגד ממייבש כביסה בשבת, וממילא כפי שהותר לפתוח את דלת המייבש כביסה ה״ה את דלת המכונה, בשביל להוציא ממנה דבר היתר, וכ״כ להתיר להוציא בשבת מהמייבש השמירת שבת כהלכתה (טו, כה), חוט שני (עמוד פח), הילקוט יוסף (שבת ח״ב עמוד תסג), בספר כי בו שבת (שב, קפו עמוד רכד) ובשו״ת אברהם יגל (א, כד).

לפי זה יהא מותר לפתוח את דלת מכונת הכביסה. אלא שיש לוודא שלא מיירי במכונה שעם פתיחת וסגירת הדלת נדלקת נורה. וע״ע בזה בספר חשוקי חמד (פסח עמוד שפז) ובספר עובדין דחול (ט, יז).[1]

[1] כיון שכל ההיתר לפתוח את הדלת הוא משום שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, א״כ אין לסגור את הדלת אחר שהוציאו את האפיקומן, אלא אם כן הדלת כשהיא פתוחה מפריעה למעבר שאז מותר לסוגרה מצד ההיתר של צורך מקומו.

סט. הרמת אטבי כביסה בשבת

בשבת נפלה קופסת אטבי כביסה, האם מותר לאסוף אותם (או רק לגרור אותם ברגל).

ישנם פוסקים רבים הסוברים כי אטבי כביסה דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, כיוון שהם משמשים לדבר האסור בשבת, וממילא לפי זה קיים היתר להזיזם אם צריך את המקום בו הם נמצאים. והכי נקטו דדינם ככלי שמלאכתו לאיסור: השמירת שבת כהלכתה (טו, כב) וזו לשונו: "אטבים (מהדקי כביסה) דינם כדין כלי שמלאכתו לאיסור, ראה להלן פרק כ סעיף ז, ומותר לטלטלם לצורך גופם של המהדקים כדי להשתמש בהם כגון לתליית כבסים שמותר לתלותם, ולצורך מקומם, כגון כאשר הוא מוריד בשבת כבסים שמותר להורידם בה", וכן העלו דדינם ככלי שמלאכתו לאיסור בשו"ת אז נדברו (א, פא. ב, מט), בשו"ת מגדנות אליהו (ב, לא הערה ג), בספר ארחות שבת (ח"ב יט, ב), בשו"ת דברי בניהו (י, לט), בספר חוט שני (ח"ג עמוד קיז), בפסקי תשובות על המשנ"ב (שח אות ל), בשו"ת מחוקק במשענותם (ח"ד סי' שח שאלה יד) וע"ע בספר כי בו שבת (שבת ח"ב עמוד תסח) ובספר שבת היום (שח אות מ).

וכן פסק בספר לוח המוקצה (בן צור) וציין בהערה (58): "טעם הדין: עיין במ"ב (שח, סקס"ה) בשם הפמ"ג שנחשבים כלי שמלאכתו לאיסור לפי שאסור מדרבנן לתלות בגד רטוב משום מראית העין שיאמרו שכבסם בשבת, ומכאן מוכח שאף איסורי דרבנן של מראית העין מגדירים את הכלי ככלי שמלאכתו לאיסור. ובבגד שרטוב הרבה יש לחוש גם לאיסור תורה של סוחט, ומכל מקום אף בלא רטוב הרבה אסרו מפני מראית העין. ומ"מ נחשב שיש בו תשמיש היתר שהרי אוחז את הבגדים אף לאחר שנתייבשו, וגם שפעמים משתמשים בהם לסגור אריזות מזון. ודע שאם בכניסת שבת היתה כביסה רטובה בחבל ומוחזקת על ידי האטבים יש אומרים שהאטבים נידונים כמוקצה גמור לפי שהם בסיס לדבר האסור. ואע"פ שבסיס בד"כ היינו שהמוקצה מונח עליו מכל מקום חידש הפמ"ג שאם המוקצה אוחז את ההיתר שלא יפול דינו כאוחזו מתחתיו"

ועיין בשו"ת מעולפת ספירים (ב, ז) שהוכיח כי אין כלל איסור בשימוש באטבים, דהרי כל הטעם שאין שוטחים כביסה, הוא שמא הרואה יחשוד שכיבס בשבת (וממילא לא האטבים גורמים לחשד אלא שטיחת הבגד-הכביסה), אך מצד האטבים אין איסור, דהרי לא אמרינן משום מראית עין דהוי כלי שמלאכתו לאיסור. וכן הורה הגשז"א דדין האטבים הוא כלי שמלאכתו להיתר ועיין בדבריו בשלחן שלמה (שא, סק"מ), אולם מנגד במקום אחר הסבר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור (שם שח סק"ט אות ח).

לסוברים דהאטבים דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, יש להעיר, כי אף אם דרכו להשתמש מדי פעם באטבי הכביסה למשחק לילדים או לצורך סגירת שקיות מאכל וכדו', עדיין דינו מוקצה, שהרי במוקצה הולכים אחר רוב תשמישו (ואותם אטבים רוב תשמישן הוא לתליית בגדים). אלא אם כן ייחד את האטבים לפני שבת, דאז הם אינם מוקצה כלל.

ע. שימוש בלדרמן בשבת

מצוי מאוד אצל חיילים "לדרמן". האם מותר להשתמש בו בשבת. האם מותר בכלל לטלטל אותו בשבת?

ראשית, אציין כי ישנם סוגים רבים של "לדרמן", בעיקרון הוא דומה מאוד לאולר. ב"לדרמן" יש סכין חד, מספרים עבות ועוד. העוד, יש סוגים שקיים בהם פותחן, כף, מזלג ועוד סוגי סכין. בניגוד לאולר, שהוא יותר 'עדין', עם ה"לדרמן" משייפים עצים, אבנים, חותכים ברזל ועוד. אמנם רוב האנשים אשר משתמשים ב"לדרמן", משתמשים בו למלאכה האסורה בשבת. וממילא אם כך, דינו הוא ככלי שמלאכתו לאיסור. ויהיה אסור לטלטלו בשבת[1], אלא אם כן צריך להשתמש בו (כגון בכף או בסכין) במלאכה המותרת בשבת, והוי כדין צורך גופו (או מקומו). אולם ישנו מיעוט של אנשים, אשר משתמשים ב"לדרמן" רק לדברי היתר, היינו עם הכף לאכילה והסכין למריחה או חיתוך פירות ירקות, בוודאי שלאנשים אלו, יוגדר ה"לדרמן", כלי שמלאכתו להיתר, ויוכלו להסתובב עמו בשבת ולהשתמש בו.[2]

הפוסקים דנו כשיש באולר ישבו בנוסף לסכין, מספרים, פינצטה, גוזז ציפורניים ועוד, מה דינו לגבי שבת (עיין שו"ת שער שמעון א, נד). במנחת שבת (סי' פח, סקמ"א) ובדעת תורה (שט, ד) העלו דמותר לטלטלו ולהשתמש בסכין (רק שלא ישתמש במספריים), כיון דהאולר מיוחד לאיסור ולהיתר, לפיכך מותר להשתמש בסכין. וכן העלה בשמירת שבת כהלכתה (מהדו"ח כ, פד): "אולר שיש בו חלקים שונים, וביניהם גם מספריים או פצירה לצפורניים, גם אם מקפיד שלא להשתמש באלה כל תשמיש אחר, מותר לטלטלו כדי להשתמש בסכין שבו, והוא שלא יפתח את החלקים האסורים בשימוש".

וכתב בשו"ת אז נדברו (ב, ז) שבאולר בו (שיש גם סכין וגם מספריים) אי אפשר להפריד את האסור והמותר, ולא ניתן להשתמש בהיתר בלא טלטול האיסור, הרי זה כאילו כל הכלי מיוחד ועומד בשבת זו לתשמיש היתר (אך יזהר שלא לפתוח את החלק האסור). וחידושו שאין זה בגדר 'בסיס לאיסור ולהיתר', שצריך שיהא ההיתר חשוב יותר.

וכן העלה הכי גם בילקוט יוסף: "אולר שיש בו חלקים שונים, וביניהם מספרים, פצירה לצפורניים, וסכין, מותר להשתמש בסכין שבו בשבת, ובלבד שלא יפתח את החלקים האסורים בשימוש בשבת" (וכן איתא בחזון-עובדיה שבת ח"ג עמוד קלד). וכ"כ בארחות שבת (יט, מה), וציין ד"אם רוב חלקי האולר אסורים בשימוש הרי הוא נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור" (וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח, מב דאם המספריים פתוחות או החלק האסור פתוח, דאין לטלטל את כולו). וע"ע בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (שח אות ו), בספר כי בו שבת (שח, רנט) ובספר השבת והלכותיה (מה, מד).

ונעיר, כי באולר או "לדרמן" שאחד מסכיניו הוא מוקצה מחמת חסרון כיס (כגון שאחד מסכיניו הוא סכין המיוחד לתיקון קולמוס של סופרים וכדו'), אזי אם הסכינים שאינם מוקצה הם העיקריים (באולר) מותר

---

[1] ויצטרכו החיילים לפני שבת להניחו בתיקם. ואין לומר דאולי יהיה להם ב"לדרמן" שימוש. דרק בשימוש וודאי יוכלו לטלטלו.

[2] אינני נכנס בתשובה זו לגדרי כלי שמלאכתו לאיסור, כלי שמלאכתו להיתר, וכלי שמלאכתו לאיסור והיתר, שכן בזה דנו כבר בעבר ואין דרכי לחזור על הדברים, עיין בזה בשו"ת אבני דרך (א, נא. ט, מז. י, לז).

לטלטלו, אך אם הסכין המוקצה הוא העיקרי מותר לטלטל את האולר רק אם הסכין המוקצה סגור (ועיין במשנה-ברורה שח, סק"ה).

עד כאן דיברנו בעניין שימוש ב"לדרמן" בשבת במקום רגיל (בבית או בבסיס צבאי סגור וכו'). אולם אם הסיבה שרוצה לילך עם ה"לדרמן" זהו משום אמצעי הגנה (ולצערנו יש מקומות שהדבר הכרחי להסתובב עם אמצעי הגנה[3]), בזה נראה לי להתיר, כפי שהעלנו גם לגבי גז פלפל או סכין יפני, כמבואר בשו"ת אבני דרך (יא, מד).

[3] ולא כל אחד רשאי לקנות נשק ולשאת אותו. ואילו "לדרמן" כל אחד יכול לקנות.

עא. החזרת כתר שן שנפלה בשבת

נשאלתי, מה דין כתר של שן שנפלה בשבת, האם היא מוקצה?

מצינו בדין שברי כלים שלפי רש"י אם עכשיו אינו ראוי לשום דבר, והדרך היא לחברו בחזרה (כגון כפתור בגד), יהא מותר לטלטלו, כיוון שהוא עומד להתחבר בחזרה (לבגד). אולם לפי המאירי שכל ההיתר בדין דלתות הכלים שנשברו זהו מפני שהם ראויים מצד עצמם לשימוש, ממילא כיוון שבכפתור או בכתר של שן, אין בהם שום שימוש כאשר הם נפלו, הרי הם מוקצה וקיים איסור לטלטלם (ובמחלוקת בדבר שאינו ראוי לשבת, עיין בארחות שבת יט הערה ריח).[1]

בספר דרך החיים (הלכות מוקצה סעיף כא) איתא: "דלתות הכלים שנתפרקו בין בחול בין בשבת מותר לטלטלן אפילו אינן ראויים למלאכה אחרת, כיון שראויים להתחבר עם הכלי לאחר השבת, לא נתבטל שם כלי מהן". ומשמע דנקט בתר שיטת רש"י להתיר.[2]

ומובא במשנה ברורה (שח, סקל"ה) בדין זה, הדבר הבא:

> בין נתפרקו בחול - פי' ולא מבעיא נתפרקו בשבת דמותר דמוכנין הן ע"ג אביהן כי עייל שבתא אלא אפילו בחול מותר, משום דאכתי כלי הוא שראוי להתחבר עם הכלי וע"כ מותר לטלטלן אפלו מחמה לצל, אפלו כשאין ראויין למלאכה אחרת כלל. וכל זה בדלתות הכלי דככסוי כלי חשובין. אבל בדלתות הבית או החלונות אע"פ שראוין לאיזה תשמיש וככלי חשובין מ"מ כיון שלא הוכנו לכך אסורים בטלטול דסתמן עומדין להתחבר עם הבית ולכן אסור בין נתפרקו בחול ובין בשבת...

יתירה מכך, מובא בתוס' רי"ד שכאשר צריך מעשה אומן לא נאמר שהוא מוכן אגב אביו, ונראה דפשיטא לפי זה שכתר השן הינו מוקצה, דהרי חייבים אומן בכדי להחזירו. וכן חזיתי דכתב בספר תורת המוקצה לגרי"מ שטרן (עמוד קעב) דכתר שן הוי מוקצה.

ובעודי בזה ראיתי דמובא בספר ארחות שבת (יט הערה רכ) בהאי לישנא: "לענין שן תותבת או כתר המודבק ע"ג שן שהתפרקו ממקומם בשבת הראונו בקונטרס שלמי תודה שכתב בשם הגראי"ל שטיינמן (שליט"א) [זצ"ל] שמסתבר שדינו ככלי שהתפרק ממנו חלק ומותר לטלטלו".

אלא נראה לי דיש לחלק בזה, דאם ניתן להחזיר את הכתר לפה (עד שייגש במוצאי שבת או בראשון בבוקר לרופא), יהיה מותר לטלטלו ואף להחזירו לפיו. וכבר כתב בזה להתיר בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ב, פא) וזו לשונו:

> בדבר שינים תותבות שנקבעו באופן שלא יוכל להוציאם ולהכניסם ונתרחש שנפלו בשבת אם מותר להכניסם כדי שיהיה נקל לו לאכול דלכתר"ה מסתבר שיש בזה משום מתקן גברא...

---

[1] העיר ע"כ הרה"ג מנחם מנדל פוקס: עי' בדברות מנחם (סי' מד) ע"ד כפתור. לגבי הטענה כאן, זה לא מעלה ומוריד, דשם יש טענה שהוא כלי בתורת כלי. ושן בודאי אין בו תו"כ.

ומיהו אולי יש סברא לחלק, דאפשר שדוקא שן שנפלה היא מוקצה ואינה דומה לדלתות הכלים כיון שאין לה שם כלי, אבל כתר שמחברים לשן אולי כן יש לו שם כלי וממילא זה יהיה דומה יותר לדלתות הכלים שאינן מוקצה, ואכתי צל"ע.

[2] העיר ע"כ הרה"ג מנחם מנדל פוקס: ג"כ שאני התם דיש עליו תו"כ.

ולכן[3] אפשר שבהעמדת שניים הוא תקון כשימת צירים שאסור. והיה נמצא שאף שנוטה יותר להיתר כהמ״ב מ״מ יש קצת חשש איסור להמג״א אליבא דמחצה״ש ולב״ש.

אבל מסתבר שלא נחשב דברים כאלו תקונים בהגברא... וא״כ כ״ש דלהחזיר את השניים התותבות שהגוף בעצמו לא ניתקן בזה שאין בזה משום מתקן...

ועיין ברש״י (קמז) שאף על חזרת שבר למאן דאוסר פי׳ במתני׳ שכל רפואה אסורה משום שחיקת סמנים ולא משום מתקן וכ״ש חזרת שניים תותבות שאינו מן הגוף שאין בזה משום מתקן. אך במג״א (שכח, סקנ״א) סובר ביצא עצם ממקומו שהוא כבונה כמו חומרי שדרה, אולי מחלק משבר או שהוא דלא כרש״י אבל אף לדידיה אין חזרת שניים תותבות תקון גברא. ורק אם היה חשש שיקבעם בקביעות שהוא במלאנות היה אסור, אבל כיון דלעצמו אף אם הוא אומן לא אפשר שיוכל לקבעם ולגזור דאם נתיר לו להחזיר בעצמו שהוא רק לזמן קצר ילך אצל האומן לא מצינו חשש כזה... וכ״ש שאין לגזור בשביל שאיכא יחידים הרופאי שניים שיכולין לתקן. ולכן איני רואה בזה שום איסור.[4]

וכן ראיתי דכתב להתיר להחזיר השן תותבת (או הכתר) ברפיון בספר אשרי האיש (עמוד רכח) ובספר כי בו שבת (שיג, נח עמוד תקצט), וביארו דאין לחוש בזה, דהרי וודאי עוד יצטרך לילך לאומן לסדר זאת. ועיין עוד בנשמת אברהם (ה עמוד מא) שהביא בשם הגרשז״א לגבי אדם שנעקרה לו שן, שיש להתיר החזרתה למקומה בשבת (שכן בלא קיבוע של הרופא, השן לא תחזיק מעמד זמן רב). אמנם בשו״ת שבט הלוי (ח, צב) חושש בהחזרת השן תותבת (או הכתר) למקומה משום מלאכת בונה. אולם נראה לי דלא הוי בונה[5] כיון שע״י החזרת האדם עצמו את הכתר, הוא מחזיק מעמד לזמן קצר ביותר, ומיד אחר שבת יצטרך לגשת לרופא שיניים על מנת שיחברנו כראוי ובמקצועיות.

---

[3] בקטע לפני כתב האגרות משה: ״הנה אף אם נימא שנחשב מתקן תלוי זה בשימת צירים בכלי באופן שליכא משום שמא יתקע, שלהט״ז (שיד, סק״ח) ליכא בזה משום מתקן כיון דאינו תקון גמור להיש מתירין להסיר הצירים אך במג״א (שם, סק״י) סובר שאסור לקבוע הצירים במסמרים דמתקן מנא וכתב במחצה״ש שפליג על הט״ז וסובר דאף שהוא בנין גרוע אסור, וכן כתב בלב״ש שפליג על הט״ז אבל במ״ב (בשער הציון אות לג) כתב דהמג״א לא פליג על הט״ד דלא איירי בזה כלל אלא מיירי בקביעת הציר להכלי וזה אף להט״ז אסור, והצדק אתו דכן משמע בלשונם דבט״ז איתא ה״ג מתיר בשימת צירים ובמג״א איתא אסור לקבוע הצירים במסמרים דמתקן מנא והם שני דברים ולא פליגי. ואף האומרים איתא בט״ז סק״ז שהוא רק בצירים אבל בלא צירים גם הוא מודה שנוטלין וממילא לא היה אסור גם החזרה ורק משום שמא ישים צירים אסור שלא שייך לאסור בדבר שלא שייך שימת צירים כהא דשניים שבעצמו א״א לקבוע שצריך ע״ז אחר ושיהיה אומן. ורק למחצה״ש ולב״ש שגם השימה דצירים לבד אסור להמג״א לכו״ע, ומה שנוטלין דלתות של שידה תיבה ומגדל נצ״ל להאוסרים הסרת צירים שהוא עוד גרוע יותר שלא נחשב כלל כתקון בלא צירים ולא סתירה בהסרתם״.

[4] העיר ע״כ הרה״ג מנחם מנדל פוקס: האג״מ דן אם יש איסור משום תיקון. אבל הלא אין בו תורת כלי אשר משתמשים בו, דהא דרכו להיות כחלק מן הגוף ממש. לכן דברי האג״מ תמוהים למה לא אסר משום טלטול מוקצה.

[5] יש להעיר מהגמרא בשבת (סד, ב): ״שן תותבת, שן של זהב, רבי מתיר, וחכמים אוסרים״, והמפרשים מסבירים משום שמא תוציא ותטלטל ולא משום סותר ולא משום בונה וברה״י מותר ללכת בה ולא חיישינן לשלפא ומחוויה רק ברה״ר. והעיר ע״כ הגרמ״מ פוקס: שם מדובר על שן שמיוצר להכניס ולהוציא, כמו שיניים תותבות בזמננו שמתלבשים על שיניים בפה, ועינו ענין לנד״ד.

אולם אעיר, דאף אם ניתן לחבר בשבת את כתר השן בצורה רפויה, יש להתיר זאת רק בתנאי שלא יגרם בהכנסת הכתר לפיו פצע שירד ממנו דם. כמו כן, אין להתיר בשבת לחבר שן תותבת בדבק זמני, ויש בזה איסור תופר (ויש אוסרים אף מצד בונה). ואין להגדיר את חיבור השן כדבר שאינו של קיימא, וכפי שהארכתי בזה בשו״ת אבני דרך (י, לט).

אך הרה״ג מנחם מנדל פוקס (מח״ס דברות מנחם ועוד) כתב לי כי יש להחמיר בזה, וזו לשונו:

> נלענ״ד דהוי מוקצה גמור בכל האופנים, ודינו כדלתות הבית שניטלו (שבת קכב. שו״ע שח, ג), וזאת משום:
>
> א. אסור להחזיר שן זה אפילו אם הוא רפוי, וכמו דלתות, וכש״כ הוא ממטה של פרקים אשר חיישינן שמא יתקע ויהדק. וכש״כ בשן אדם אשר דינו כבנין מחובר, וכמו שדרשו (שבת צה, א) ויבן את הצלע. וכדין מפיס מורסא (שבת קז) ועוד. וממילא אפילו באופן רפוי הוי בונה.
>
> ב. כל אדם נורמלי מקפיד מלהחזיר השן באופן רפוי, כי חושש שמא יתקלקל השן או שמא יתפרק ובטעות יבלענו.
>
> לכן פשוט שדינו כמוקצה מחמת גופו וגם כמוקצה מחמת חסרון כיס.

ואחר שהראתי לו את תשובתי זו, הוסיף וחיזק את דעתו, וזו לשונו:

> לענ״ד כשבט הלוי דהוא בונה, כמו מחזיר דלת של בית על ציריו או אפילו חלון המחזיק עצמו בין חריצי המסגרת, עי׳ ב״ח (שח) דהוא משום בונה דאורייתא, וה״ה שן תותבת. וחוץ מזה השן הזאת מוקצה מחמת גופה, כי אין עליו תורת כלי תשמישו. ופשוט.
>
> לכן לענ״ד פשוט כמש״כ שאין עליו תורת כלי, ודינו כעצים ואבנים. ובפרט שכל רופאי שיניים מזהירים לא להחזיר השן בפה בדרך ארעי, כי בסוף עלול לבלוע בטעות את השן. וא״כ הרי לכו״ע אין בשן הזה שום שימוש ובודאי שאין עליו שום תורת כלי, ומוקצה גמור.
>
> אגב פלא שהאג״מ לא הביא הא דמפיס מורסא דאם כוונתו לעשות פה אסור משום בונה. וא״כ איך אפשר לומר שלהחזיר שן תותבת אינו משום בונה, הלא זהו ממש כמו להחזיר דלתות הבית ואפילו גרע מיניה.

העולה לדינא: כתר שן שנפלה בשבת, אם יכול לחבר את הכתר בצורה רפויה (עד אחר שבת), הרי אין דינה כמוקצה. אולם אם הדרך היחידה להחזירה בשבת לפיו היא ע״י אומן, הרי הכתר מוקצה. ודעת הרה״ג מנחם מנדל פוקס דיש להחמיר בזה.[6]

[6] כמו כן, אם איתא דהוי שן שנפלה דהיא מוקצה, יש להעיר שבאופנים מסוימים יש להקל שגם אם השן היא מוקצה מ״מ כל זמן שהיא בידו, והיא הגיע לידו בהיתר כגון שנפל מהפה ליד, א״כ יהיה מותר להמשיך ולטלטלה עד מקום שבו היא משתמרת, כדמשמע במשנה ברורה (תקו, סקכ״ט) בענין מוקצה מחמת גופו שהגיע לידו בהיתר, ע״ש.

עב. הריגת דבורה בשבת כשיש בבית אלרגי

בביתנו אחד הילדים אלרגי לדבורה, האם כאשר נכנסה לבית דבורה בשבת מותר להורגה או שעל הילד להישאר בחדרו עד שהדבורה תצא (כמו כן, אין ידוע לגבי שאר המשפחה האם גם הם אלרגים).

במשנה במסכת שבת (קז) קיים חילוק לגבי צידה בין 'שמונה שרצים' לשאר שרצים. בשמונה השרצים הצדן חייב. ואילו בשאר שרצים פטור (אך אסור). שכן בשמונת השרצים רגילים לצודן לאיזה צורך ("יש במינן ניצוד"). אולם בשאר השרצים, הצדו שלא לצורך, פטור (שכן "אין במינן ניצוד". ועיי"ש בתוספות ד"ה 'הצדן'. וד"ה 'שלא'). אך לגבי הריגה מצינו שאפילו רבי יהושע מודה דבדבר שפרה ורבה חייב, אך בלא זה פטור.

ומבואר בתוספות (שבת קז, ב) שמה שפוטר ר' יהושע בצד פרעוש, דאומר ר"י בשם הרב פורת דאם נושך אדם מותר ליקחנו ולהשליכו מעליו משום צער. כלומר, דבדבר שאיסור צידתו אינו מהתורה אלא מדרבנן, התירו במקום צער (הנשיכה) לצוד אותו (להסירו או ליקחנו). אולם חלק מהראשונים (רשב"א, ריטב"א, תוספות הרא"ש ועוד) הבינו שמסירו "כמתעסק" (אך לא צדו). וע"ע בביאור הלכה (שטז ד"ה 'ולהרמב"ם') ובשו"ת אבני נזר (אורח-חיים קפט אות ז). ועיין במשנה ברורה (שטז, סקל"ז) שהביא ב' שיטות. וביאר בשער הציון (שטז אות סג) ש"אין למחות ביד המקילין" (וכ"כ בקרבן נתנאל "עמא דבר להקל).

אמנם השולחן ערוך (שטז, ט) פסק: "פרעוש הנקרא ברגות בלשון ערב, אסור לצודו אא"ב הוא על בשרו ועוקצו. ואסור להורגו". והעיר הרמ"א: "ואף לא ימללנו בידו שמא יהרגנו אלא יטלנו בידו ויזרקנו" (רבינו ירוחם). ומשמע שאין להרוג את הדבורה אף שיכולה לעקוץ (כדין פרעוש). אך נראה דהיכא שיש חשש סכנה יש להתיר. וכן מפורש כתב בספר שמירת שבת כהלכתה (כה, א): "מותר לקטול כל חיה ורמש שנשיכתם מסכנת חיי אדם כגון כלב שוטה נחש או עקרב גם עקרב שחור. או אפילו צירעה כשהיא נמצאת בקרבתו של תינוק". והסביר (שם בהערה): "שהרי בעקיצתה מסכנת את התינוק, כן הוא דעת הרופאים".

השולחן ערוך (שטז, ז-ח) כתב: "הצד נחשים ועקרבים בשבת או שאר רמשים המזיקים אם לרפואה חייב. ואם בשביל שלא ישכנו, מותר. שמונה שרצים (החולדה העכבר הצב האנקה הכה הלטאה החומט והתנשמת) האמורים בתורה (ויקרא יא) הצדן חייב ובו'. ושאר שרצים, הצדן לצורך חייב. שלא לצורך או סתם, פטור אבל אסור. ולהרמב"ם חייב". והעיר הביאור הלכה בשאר שרצים הצדן אינו לצורך וממילא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומדרבנן. ולפי"ז יל"ע מדוע "פטור אבל אסור" (בצדן "סתם"), דהיה צריך להיות הדין "מותר" כמו שמצינו בסעיף ז "שלא ינשכוהו". ותירץ שם: דברמשים (סעיף ז) מיירי ש"נשיכתן קשה מאוד" דומיא דנחש. משא"כ בשרצים (בסעיף ח) ש'אין נשיכתן קשה'. אך כאשר מיירי "נושכים וממיתים" (שו"ע שטז, י) מותר להרגם בשבת (גם כשלא רצין אחריו).

בספר כי בו שבת (ח"ב שטז, נט-ס) כתב שלפי הספרדים צידת דבורה איסורו מהתורה כיון שהיא נחשבת למינו ניצוד (אך עיין בחזון-עובדיה שבת ח"ה עמוד קטז שלא הכריע בזה), ואילו לאשכנזים איסורו מדרבנן כיון שאין נחשבת למינו ניצוד. כפי שמובא בגדולי הפוסקים האשכנזים ובהם הגר"א, האליה רבה (שטז, סקי"א), המשנה ברורה (שטז, סקי"ג) ועוד. וכן נראה מדברי כף החיים (שטז, סקכ"ח). ועיקר הדין נובע האם לצורך הדבש תופסים את הדבורה או שאין תופסים אותה (עיין חוט שני ח"א עמוד קכב). וע"ע בשבת והלכותיה (לז, כב).

לגבי צידתו והריגתו במקום שיש חשש שתעקוץ, אם החשש שיעקוץ תינוק התירו לצודו ולהורגו, והכי איתא בחזון עובדיה (שבת ח״ה עמוד קכד), בשמירת שבת כהלכתה (כה, א) שהובא לעיל, בספר השבת והלכותיה (לז, יט) ובספר כי בו שבת (ח״ב שטז, קמ עמוד תרצח). אך בשאר אנשים שהחשש שהיא תעקוץ שרי לצודה ולא להורגה (עיין בדברי הגרנ״ק תורת-המלאכות ח״ה עמוד קלח). אך נראה לי שכאשר יש אלרגים במקום שרי אף להורגה (וע״ע בשו״ת חוות יאיר סי׳ קסח).

בשו״ת מציון אורה (אורח-חיים טז) כתב במסקנת דבריו בהאי לישנא:

> ״דבורה״ אם יש סכנה כגון לתינוק הנמצא שם או למי שרגיש לעקיצתה, מותר אף להורגה, וכל שכן לצודה. אבל כשאין סכנה, אסור להורגה. ואם ישנם ילדים או אנשים הפוחדים ממנה ומצטערים מאד בישבם בחדר, ומבריחים אותה משם ואיננה יוצאת, נראה שמותר לצודה או להפילה ארצה להשביתה מעפיפתה. ובלבד שלא יהרגנה. ואם ׳רצה׳ אחריו להזיקו מותר להורגה. ומכל מקום במקום ״צער״ מותר לומר לגוי לצודה או להתיז חומר או להורגה, שהותר ״שבות דשבות״ במקום צער זה.

ועיין בספר הליכות שבת (לגר״א מלכא ח״ב עמוד שפ) שהתיר אף כשאין אלרגים להרוג דבור או צרעה והוא כשהיא רודפת אחריו, וביאר דזה משום שאינו חפץ להשתמש בבעל חי אלא לסלקו מעליו, וממילא דינה כמלאכה שאינה צריכה לגופה שאיסורה מדרבנן, שהקלו במקום צער (ואנו נימא בשאלתנו, דכ״ש כאשר יש ספק פיקוח נפש). אך עיי״ש שכתב כי בדרך כלל הדבורה איננה רודפת אחר אדם או עוקצת, וינסו להבריחה ע״י מגבת.

בספר ארחות שבת (יד, לב) איתא בזה: ״בעלי חיים שנשיכתם מסוכנת כגון נחש או עקרב ארסיים או כלב שוטה וכיוצ״ב מותר להורגם בשבת אפילו אינם מתקרבים אליו להזיקו, וכן מותר להרוג צירעה או דבורה הנמצאים בקרבת אנשים שידוע שהם רגישים לארס והעקיצה מסכנת אותם״.

וחזיתי דכתב בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (שטז אות יב) כי ״חיה ורמש הנושכים וממיתים ודאי או מטילים ארס המסוגל להמית, מותר לצודן או להרגן בשבת, ואפילו אינן רודפים עתה אחר בני אדם, ואדרבה בורחים מהם, מכל מקום חייבים לרדוף ולחפש אחריהם כדי להורגן או לצודן, כל שיש חשש שמא ימיתו שום אדם מישראל, שכל ספק נפשות דוחה את השבת״ וציין דבכלל זה דבורה (אשר עקיצתן מסוכנת לו עד כדי סכנת חיים).

וע״ע בשו״ת זיקי אור (י) דשרי להרוג לפני שברחה הילדה האלרגית לחדר, אך אחר שברחה כתב דאולי יש לומר דהמיקל להורגה לא הפסיד (משום כבוד הבריות, וצער הישיבה לבד בחדר, ונוסיף דמה שעלול להיגרם לילדה כשהיא בפניקה והלם, וכבר ידועים דברי הגמרא ביומא פד ש״ננעלה דלת בפני תינוק שוברה ומוציאו״[1]).

העולה לדינא: במקום שיש אנשים אלרגים לדבורה מותר להורגה בשבת (אך ינסו לפני כן לסלקה ע״י מגבת ופתיחת דלת). ואם האדם האלרגי כבר ברח לחדר אחר ינסו (בתחילה) להרחיקה או לצודה ואם לא יצליחו יהרגו אותה (שכן ישנו ספק האם יש עוד אנשים אלרגים שם, וממילא הוי ספק פקו״נ).

[1] עיין ברמב״ם הלכות שבת (ב, יז), בשולחן ערוך (שכח, יג), במגן-אברהם (סק״ח), במשנה ברורה (סקל״ח) ובכף החיים (אות פ).

עג. דבש במים חמים בשבת

נשאלנו, האם מותר בשבת להכניס דבש לתוך מים חמים?

כל אחד יכול לראות שאם הוא יניח את הדבש בכוס מים רגילים ייקח הרבה זמן (אם בכלל) עד שהדבש ימס וגם זה ע"י בחישות רבות. אך כאשר נותנים את הדבש בכוס מים רותחים, הדבש נמס באופן מיידי. ואמנם יתכן דעיקר שאלתנו היא אם הדבש מוגדר כאוכל או נוזל. אך נראה לי דלדינא יש להחמיר ולדון אותו כמקלי הבישול, ולכן לא יתנו אותו בכלי שני אלא רק בכלי שלישי.

הבן איש חי (פרשת בא אות ו), המשנה ברורה (שיח, סקמ"ב. שער-הציון סקס"ח) וכף החיים (שיח, סקפ"ב) כתבו דיש לחוש שכל מאכל או משקה הוא מקלי הבישול, חוץ ממים ושמן, וממילא יש ליתנו בכלי שלישי (עיין משנה-ברורה שיח, סקמ"ז). אמנם יש שהתירו בכלי שני הכל חוץ מביצה ועלי תה, והכי איתא בהליכות עולם (ד עמוד מט. חזון-עובדיה שבת ח"ד עמוד שעו), שו"ת אור לציון (ח"ב ל, ה) ועוד. אך נראה דהעיקר דהוי כמקלי הבישול.

אציין דמצינו מחלוקת אי אזלינן בתר מצבו הראשון כמוצק או אחר מגעו עם החום כנוזל. דהמגן אברהם (שיח, סק"מ) דן אותו כיבש, ואילו הט"ז (שיח, סק"כ) דנו כדבר לח (וע"ע בספר פסקי תשובות על המשנ"ב שיח אות נה).

וכבר כתב החתם סופר (אורח-חיים מה) דמשמע שדבש קרוש אינו נחשב לאוכל אך גם אינו נחשב למשקה וציין שם כי מחשבתו של האדם היא הקובעת בזה את ההגדרה ההלכתית של הדבש (כלומר, אם חשב עליו לאוכל דינו כאוכל ואם חשב עליו למשקה דינו כמשקה), וממילא אין להתיר את הבישול בכלי שני בזה.

והכי ראיתי דהעלה גם השמירת שבת כהלכתה (א, נט) כי דבש הוא מקלי הבישול, ולכן ניתן להכניס את הדבש רק לכלי שלישי. ואמנם בספר אמת יעקב קמינצקי (או"ח שיח, ד עמוד קע הערה 361) כתב כי "דבש אפשר שהוא מקלי הבישול ויש להחמיר שלא ליתנו בתוך כוס תה בשבת - מפי השמועה". אך נראה דזו גזירה שלא ניתן לגזור על הציבור, ויש להקל אם ישימו הדבש בכלי שלישי. והכי העלה בספר ארחות שבת (א, מח): "נראה שדין דבש... דנחלקו בזה הפוסקים אם מותר ליתנם בכלי שני, ובכלי שלישי יש להקל". וכן ראיתי דהעלה בספר הליכות שבת מלכא (ח"ב פרק יא, יט עמוד תלא ועמוד תלז) דיש ליתן הדבש רק בכלי שלישי דיש לחוש דהוא מקלי הבישול.

בשו"ת באהלה של תורה (ה, לב) האריך בעניין הדבש, והעלה: "מותר לכתחילה לערב בשבת דבש נוזלי בכלי שני, וכל שכן בכלי שלישי. אך ראוי להימנע מלערב דבש קרוש בכלי שני, אלא אם עבר כבר תהליך פיסטור", עיי"ש.

ואעיר כי אין לחוש בזה לרפואה בהכנסת הדבש למים בשבת, כיוון שגם בריאים עושים זאת לפעמים, וכבר כתב השולחן ערוך (שכח, לז): כל אוכלין ומשקין שהם מאכל בריאים מותר לאכלן ולשתותן, אע"פ שהם קשים לקצת בריאים ומוכחא מילתא דלרפואה עביד אפילו הכי שרי. ועיין בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (שכח אות סא) דהביא דבש כדוגמא דשרי. וע"ע בספר רבבות ויובלות (ב, קמב).

לדינא הורתי דיתנו את הדבש רק בכלי שלישי (דיש לחוש דהוי מקלי הבישול).

עד. כיבוי קומקום חשמלי בשבת

במה שלחץ בטעות בשבת בבוקר כהרגלו בכל יום על קומקום המים החשמלי, ומיד נזכר ששבת. האם יכבה את הקומקום או לא.

נראה שעליו לכבות את הקומקום בכדי שהמים לא יגיעו לידי בישול. הגמרא במסכת שבת (מ, ב) כותבת שאם המים מגיעים לד סולדת הדין הוא "אסור". ויל"ע האם זה מהתורה או מדרבנן. ראשונים רבים העלו שישנו איסור בישול מהתורה במים והכי מובא ברמב"ם (שבת פ"ט), בר"ן (שבת לז, ב). ונפסק איסור בישול המים בשולחן ערוך (שיח, יד).

אולם נראה דאם המים לא נצטננו לגמרי, אין בזה איסור תורה (ויתכן דאף יש מקום להקל). וע"ע בשו"ת הרדב"ז (א, ריג), באגלי טל (אופה אות ח. ועיי"ש סקי"א אות ו. סקי"ט אות טז), בשו"ת אז נדברו (ו, יט אות ב. ו, כ), בשו"ת יחוה דעת (ד, כב), בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, עד בישול אות א) ובשו"ת ויאמר משה ירדני (ג, טו). אך אצלנו, כיוון שעבר הלילה, המים הצטננו לגמרי, וממילא יש בחימומם איסור בישול מהתורה (וכ"ש אם לקח מים מהברז, שלא חוממו קודם הוי איסור תורה).

בעוד שכאשר מכבה את החשמל לפוסקים רבים הוי איסור דרבנן. דאף שלפי החזו"א הוי סותר (מועד הלכות שבת סי' נ אות ט. וע"ע בשו"ת במראה הבזק א, כז), רבים הסוברים דאין בחשמל דין של בונה. וממילא לשיטתם הוי איסור כיבוי, דאין איסורו מהתורה, שהרי אינו עושה בשביל הפחם (ולפיכך הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ועיין בזה בשולחן ערוך שלד, כז).

וביאר בשו"ת אבני נזר (אורח-חיים רכט) שאין כיבוי אלא כשנעשה פחם, וכן פסקו גם בשו"ת ישכיל עבדי (ב, י), בשו"ת יביע אומר (א אורח-חיים לא), ונראה דכן דעת גם שו"ת ארץ צבי (ב, ל). ועיין בשו"ת המהרש"ג (סד) דהעלה דכיבוי חשמל איסורו מדרבנן. וכן פסקו בשו"ת קרן לדוד (פ), בשו"ת יביע אומר (א אורח-חיים לא), בספר מנוחת אהבה (ח"א פרק כד) וכ"כ בגליון אליבא דהלכתא (נ עמוד פד). וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (א, כ פרק ז אות י. ג, יז. ו, ט), בספר מאורי אש (פרק ד דף פז), בספר יסודי ישורון (ה, קמט) ובספר ארחות שבת (טז, יא).

ונוסיף דפסק השולחן ערוך (רנד, ו): "ואם נתנו בשבת, אפילו במזיד, מותר לו לרדות קודם שיאפה כדי שלא יבא לידי איסור סקילה". ומבואר (בב"ח, במשנה-ברורה סקל"ט ועוד) דדברי מרן "אפילו", באים ללמד דכל שכן בשוגג דמותר (בכדי שלא יגיע לאיסור תורה). ומבואר במשנה ברורה (סקמ"א) דאף בזה אם יכול לעשות על ידי שינוי יעשה, וזו לשונו: "ומ"מ אם אפשר לעשות בשינוי כגון ע"י סכין וכה"ג יעשה, אך כ"ז דוקא אם לא יצטרך להשהות עי"ז כדי שלא יבוא ע"י השהיה לידי קרימת פנים להתחייב עי"ז".

ונראה דכיוון שפעולת הכיבוי הוא איסור דרבנן (או ספק דאורייתא), בעוד בישול המים הם איסור דאורייתא, לפיכך עליו לכבות את הקומקום[1]. ובזה נ"ל דכיוון שהדליק את הקומקום בידיו (שכח ששבת היום), ילחץ במרפקו על הכפתור בכדי שהקומקום יפסיק לפעול (ואם יש עובד זר בביתו, וודאי שיאמר לו לכבות). וע"ע בזה בשו"ת ברוך אומר (ב, קלג).[2]

[1] במידה ועושה זאת מיד, בעוד שגוף החימום עדיין לא חומם.

[2] ברצוני להעיר במה שמצוי שיש השוכחים להעביר את המיחם שבת למצב שבת, ואז נוצר מצב שהוא מבעבע ורותח,

אף דדעתי דיפסיק עבודת הקומקום, ראיתי דכעת יצא לאור שו״ת משנת יוסף (יד, רייז) ושם העלה דלא יכבה את הקומקום. וסברא לכך כתב לי הגר״מ פטרפרוינד: דיש להעיר שגם אם המים הצטננו לגמרי לא ברור שיש איסור תורה בבישולם, דדעת הרשב״א ועוד ראשונים דאף בלח שהצטנן לגמרי אין בישול אחר בישול, והחזו״א (לז, סקכ״א) ס״ל שהרמ״א פסק לעיקר כשיטה זו, ומה שהרמ״א הצריך שלא נצטנן לגמרי זה רק בתור חומרא (אף שהמשנ״ב לא ס״ל הכי בדעת הרמ״א). לפי צד זה אזי באופן המצוי שהמים שנשארו בקומקום כבר התבשלו בעבר, מסתבר שעדיף שלא לכבות את הקומקום, דכיון שבשני הצדדים זה דרבנן אזי שב ואל תעשה עדיף.

וחוששים האנשים שכאשר יגמרו המים (בגלל האידוי) יהיה פיצוץ וכדו׳, ומחפשים היתרים ודרכים לכבות את המיחם הדולק. וחשוב תמיד לברר לעומק בסוג המיחם ולראות הדברים בעיניים לפני שמכריעים בדבר כזה. שכן יש מיחמים חדישים שיש להם מנגנון שכאשר נגמרים המים הם מפסיקים לעבוד (ולא קורה דבר לחשמל וכדו׳, אלא לכל היותר, לא יהיו לו מים לקפה בשבת).

עה. סחיטת שמן משניצל בשבת

האם מותר בשבת לסחוט את השמן מהשניצל?

מותר לסחוט את השניצל כיון שסוחטו לא לצורך השמן אלא בשביל להטעימו וכדין סחיטת כבשים ודג מצירו (עיין בגמרא בשבת קמה). בשולחן ערוך (שכ, ז-ח) התיר, וזו לשון מרן: "לסחוט כבשים (פי' פירות ומיני ירקות המונחים בחומץ ובמלח כדי שלא ירקבו) ושלקות, אם לגופם, שא"צ למים ואינו סוחטן אלא לתקנם לאכילה, אפי' סוחט לתוך קערה שאין בה אוכל, מותר. ואם צריך למימיהן, מותר לסחוט לתוך קדירה שיש בה אוכל, אבל אם אין בה אוכל, אסור. ולר"ת, כל שהוא צריך למימיהן, חייב חטאת אפילו סחט לקדירה שיש בה אוכל (ולדבריו, הסוחט אשכול לקדירה נמי אסור. טור)".

וכן כתב במשנה ברורה (סקכ"ד-ה) דהו"ה דמותר לסחוט איטריות משומן הנבלע בהן אם עושה כן משום שאינו יכול לאכלן מפני שומן הרבה שבהן. וזו לשונו:

> אם לגופן ר"ל שסוחטן ממשקה הצף עליהן והנבלע בהן כדי לתקן גופם לאכילה לבד וא"צ למימיהן כמו שדרך לסחוט הירק שקורין שאלאטי"ן לאחר ששרו אותן במים לכן איננו בכלל מפרק כלל ואף דסוחט לתוך הקערה ואין המשקה הולך לאיבוד מ"מ כיון שאינו מכוין בשביל המשקה איננו בכלל מלאכה ובזיתים וענבים אסור בכל גווני משום דרוב העולם סוחטין אותן למימיהן. וה"ה דמותר לכתחלה לסחוט לאקשי"ן משומן הנבלע בהן אם הוא עושה משום שאין יכול לאכלן משום שומן הרבה שבהן כ"כ בדרישה ובח"א מיקל מטעם אחר דשומן שמפרישו הוי ג"כ אוכל והוי כמפריד אוכל מאוכל.

וכ"כ בארחות שבת (יד, טו): "אם בא לסוחטו... אם כוונתו לצורך האכילה כדי לסלק את ריבוי הרוטב או השמן הרי זה מותר", וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (ה, ח וסקל"ב).

השמירת שבת כהלכתה (ג, נו) התייחס לסחיטת הנוזל מהאוכל מצד דין בורר, וכתב דקיים איסור לעשות זאת בכלי, אך "מותר לסחוט ביד מן האוכל את הנוזלים המיותרים, אם אמנם עושה כן למען הטעם הטוב של האוכל, ויעשה כן סמוך לסעודה". וכ"כ בארחות שבת (ג, מא): "מאכל שנתבשל או נטגן ובא לסוחטו מהשמן שבו (מפני שאינו רוצה לאוכלו בריבוי שמן) מותר לסוחטו ואין בזה משום איסור בורר". וע"ע בקצות השלחן (קלג, ד) ובבדי השולחן (סק"ו עמוד מח) ובשו"ת ברית הלוי (א, נג).

וכן ראיתי דהתיר בשו"ת ודרשת וחקרת (ו יורה-דעה מד אות ה) לסחוט את השמן מהשניצל בסמוך לסעודה, עיי"ש. וכ"כ גם בספר הליכות שבת (א עמוד רעט) ש"מותר לסחוט שניצל מהשמן שבו... כיון שאין מטרת הסחיטה שימוש בנוזלים הנסחטים, אלא תיקון המאכל הנסחט לאכילה. ולכן אין בסחיטת השמן מתוך השניצל משום איסור דש, משום שהשמן הנסחט הולך לאיבוד... וגם איסור בורר אין כאן... ". וע"ע בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (שכ אות יב). וכ"כ לי הרה"ג מנחם מנדל פוקס להתיר הסחיטה בסמוך לאכילה. וכן העלה גם בשו"ת משנת יוסף (יד, רכ).

ועיין בגיליון מים חיים להגרי"א דינר (גיליון 336) שנשאל בזה, והעלה דשרי להניח את השניצל על נייר אין לחוש לסוחט כיון שהשמן זב מעצמו. וע"ע בספר זכור ושמור (עמוד201) שהתיר לעטוף דג שמלא שמן עם נייר בכדי לספוג את השמן. וכ"כ גם בספר שבת שלמה (ח"א ז, ט) פסקי הגר"ש מילר.

הרה"ג אליהו שלזינגר (מח"ס שו"ת שואלין ודורשין) כתב לי בזה: "מותר להניח את השניצל ע"ג נייר סופג שמן, אך לא באופן אחר. אף שיש הטוענים שאין סחיטה באוכלין, אך יש הבדל אם סוחט כדרך אכילתו ושימושו, או שעושה כן מלכתחילה בכוונה לסחוט שזה נלענ"ד שאסור" (וע"ע שם עמוד שטז).

וכתב לי בזה הרה"ג בניהו דיין (מח"ס שו"ת דברי בניהו) בהאי לישנא:

> השו"ע (שכ, ח) כתב הסוחט דג לצירו דינו כסוחט כבשים ושלקות למימיהן. ובסוחט כבשים כתב השו"ע (סעיף ז) אם סוחטן לגופם שאין צריך למים ואינו סוחטן אלא לתקנם לאכילה אפילו סוחט לתוך קערה שאין בה אוכל מותר, אמנם אם צריך את מימהן מותר לסחוט דוקא לתוך קדירה שיש בה אוכל אבל אם אין בה אוכל אסור ולדעת ר"ח כל שהוא צריך למימהן חייב חטאת אפילו בסוחט לקדירה שיש בה אוכל. וכתב בכף החיים סופר (שם אות נב) שדעת השו"ע להקל דסתם כאן ובסימן תקב גבי היתר חליבה ביו"ט כדעת המתירין כ"כ בספר מטה יהודה וכ"כ הא"ר (אות ט) דהב"י והב"ח ואחרונים הסכימו לסברא ראשונה מיהו החיי אדם (כלל יד אות ג) כתב נכון ליזהר בספק איסור תורה ע"ש. ומ"מ אנן שקיבלנו הוראות מרן בין להקל ובין להחמיר ואפילו כנגד אלף פוסקים הכי קיי"ל כדעת הסתם להתיר אפילו בצריך למימהן אלא שיש לסחוט לתוך קערה שיש בה אוכל. ומ"מ בנידון דידן הרי אינו חפץ בשמן שבלוע בשניצל והוי רק לתקנו ובזה יש להתיר ועיין במשנה ברורה (שכ, סקכ"ה) שכתב וה"ה דמותר לכתחלה לסחוט לאקשי"ן משומן הנבלע בהן אם הוא עושה משום שאין יכול לאכלן משום שומן הרבה שבהן, כ"כ בדרישה ובח"א מיקל מטעם אחר דשומן שמפרישו הוי ג"כ אוכל והוי כמפריד אוכל מאוכל. ולפ"ז הוא הדין בשניצל שמותר לסוחטו מהשמן הבלוע בו אם אינו יכול לאכולו מריבוי השמן שבלוע בו ומה שמוציא את השמן הוא כדי לתקנו אבל אינו חפץ בשמן, ולכן יש להתיר וראה עוד בפסקי תשובות (שם אות יב ובהערה 133) שאם כוונתו להטעים ולתקן את המאכל מותר ונכון שיעשה זה סמוך לסעודה מדין בורר. וכ"כ בספר מנוחה שלמה (עמוד ריב אות ב) אלא יתקנם לאכילה. ולפ"ז ה"ה שמותר לסחוט השומן הבלוע בתוך מאכל שטוגן בו ובלבד שעושה כן כדי לתקנו לאכילה עיין דרישה (סק"ב) ובחיי אדם (כלל יז אות ו). המתבאר מהנ"ל דשניצל וכדו' שבלוע בהם שמן ואינו חפץ בו אלא מוציאו כדי לתקן את טעמו שמותר לעשות כן בשבת ורק שיעשה את זה סמוך לאכילתו כדי שלא יעבור על איסור בורר פסולת מאוכל כי כיון שאינו חפץ בשמן הוי ליה פסולת ולהוציאו הוי ליה בורר ולכן יעשה זה סמוך לאכילתו ואז לא שפיר דמי שמוציאו כדי לתקן את האוכל שהוא השניצל או החצילים וכדו'.

העולה לדינא: נראה דבסחיטת השמן מהשניצל עם נייר סופג יש להקל בסמוך לאכילה.

עו. פרסום סרטון שצולם בשבת שיכול להשפיע לטובה

נשאלתי בהאי לישנא: תרנגול ענק וזוהר ומוזהב בכל הדלקת נרות נעמד בבית הכנסת לפנות ערב... וכן במנחה בשבת... לא טבעי בשעה זו... ובקול גדול מרבה לקרוא והוסרט על ידי חילוניה שהתרגשה מקביעות הדבר החוזר, האם מעשה שבת זה מותר בהפצה? בעצמה חזרה בתשובה מזה (וכך יחזרו בתשובה עוד). עכ"ל.

השבתי דאין להתיר לה להפיץ סרטון זה, דהוי דבר מכוער להחזיר בתשובה ע"י חילול שבת, היינו דבר הנעשה בשבת. ולכן, אמרתי שיכולה להפיץ סרטון בו מתואר האירוע. ואם מאן דהו לא יאמין, ויאמר לה, שרק אם יראה את הסרטון ישוב בתשובה, תראה לו. אך בלא זה, קשה לי להתיר, דהוי מעשה שבת במזיד דהוא אסור לה ליהנות מזה (ואכמ"ל בדין מעשה שבת המופיע בריש סימן שיח. וכבר הארכנו בזה בשו"ת אבני דרך ד, כ. יג, קג 1). וחשיב כהנאה מגוף המעשה (עיין בשו"ת מהרש"ג ב, רי). ואת"ל דזה לא בשבילה אלא לאחרים, הוי דבר מכוער להשתמש בזה.

ואין לומר דע"י זה יחזרו בתשובה, דהרי זהו רק ספק אם יחזרו, ולא מיירי בוודאות[1]. והא דאמרינן דמכוער הדבר, שהרי כבר כתב המשנה ברורה (שכה, סקע"ג) בהאי לישנא: "עולמית - ואע"ג דבכל מלאכות שנעשה בשביל ישראל אינו אסור רק בכדי שיעשה הכא דהוא מילתא דפרהסיא וכדלקמיה החמירו בו חכמים טפי, וה"ה בכל מילי דפרהסיא שנעשה בשביל ישראל אסור לו עולמית (מ"א בשם הרמב"ם) אבל מדברי הט"ז בשם הר"ן משמע דדוקא הכא החמירו חכמים לאסור עולמית משום שגנאי הוא לישראל שיקבר בקבר מפורסם שנתחלל בו שבת בשבילו", וה"ה הכא דכיוון שיתפרסם דצולם בשבת הוי גנאי.

ואת"ל, דא"כ כיצד נתיר לה להראות לזאת לאדם פרטי, שאומר שזה יגרום לו להתחזק, זה בגלל סוף דבריו שם של המשנה ברורה שסיים: "אבל בשאר מלאכות בכל גווני אינו אסור רק בכדי שיעשה ועיין סוף סימן תרסד (או"ח תרסד, יא) וכדברי הר"ן מצאתי עוד בכמה ראשונים (המאור, הרמב"ן, הרשב"א) וע"כ אין להחמיר בעת הצורך".

ואחר שכתבתי זאת ראיתי בפסקי תשובות על המשנ"ב (שיח הערה 86) דכתב: "אמנם מכוער הדבר וישבו משום חילול כבוד השבת להתעסק בהפצת קלטת כזו ששומעים או רואים בה הקלטות שנעשו בשב"ק". ובייחוד דהוי מילתא דפרהסיא בשבת (עיין בארחות-שבת כה הערה לז).[2]

ואציין דמצינו דפוסקים רבים דנו לגבי בית כנסת שנבנה בשבת, וכתבו דדבר מכוער הוא להשתמש במקום קדוש שנעשה בשבת, דאף דהוי מצווה להתפלל, אך מכוער הוא, שכן המקום נבנה בשבת, והכי איתא בשו"ת מהר"ם שיק (אורח-חיים מא), בשו"ת יהודה יעלה (אורח-חיים נג) ובשו"ת כתב סופר (אורח-חיים מ). וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ח, כח), בספר תפילה כהלכתה (עמוד שעח סעיף פד) ובספר בית הכנסת כהלכה (כג, ה).

---

[1] דהרי יאמרו לה תוכיחי שלא היה התרנגול ביתר השבוע (והרי פשוט שלא צילמה פרק זמן כה ארוך של שבועות, אלא את אותן דקות בו אירע המקרה).

[2] וכאשר הסריטו בשבת בשוגג, בשו"ת משנה הלכות (ז, נה) כתב שאסור ליהנות מזה בגלל הקול הנשמע, ואילו בשו"ת אז נדברו (ו, יח) התיר, עיי"ש.

ואעיר כי צריכים אנו להיזהר מלהתיר דברים מסוג זה, דהרי יכולים אנו למצוא כתוצאה מכך שאנשים יפרסמו דברים אחרים שנעשו בשבת ויאמרו דהוי דבר המחזק את הרבים ויש להתיר.

ולא אכחד לציין כי חזיתי שבספר מאור השבת (סי' יח) דן בראיית תמונה שצויירה בשבת, והביא שהגר"ח קנייבסקי צידד דאין איסור הנאה מראיה ממעשה שבת[3]. אולם לענ"ד אין הדברים דומים, דהכא מוכח ומפורסם שנעשה בשבת, בעוד בהסתכלות בתמונה שצויירה אין ראיה שנעשה בשבת.

ועיין בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (שיח הערה 86) דכתב "ציורים ותמונות ושאר דברים אשר מיועדים לשם הנאה על ידי הסתכלות בהם, אם נעשה על ידי יהודים בחילול שבת, אסור ליהנות על ידי הסתכלות עליהם". וכן ראיתי דהחמיר בספר היכל הוראה (א, לו) בתמונה שצולמה בשבת, עיי"ש.

ובספר הלכה ברורה (הלכות מעשה שבת סי' לו) איתא דאף לאחר השבת אסור להסתכל בתמונה שצולמה בשבת, ואם צולם בשוגג מותר להסתכל בהם אחר השבת.

העולה לדינא: אין להתיר להפיץ סרטון זה שצולם בשבת. ואם יבוא אדם שאם יראו לו את הסרטון ישוב בתשובה, תראה לו.

[3] ועיין ברבבות ויובלות (ב, שיז) שהסתפק האם יש איסור בראיה ממעשה שבת, כגון שעשו בשבת דבר נאה ומעניין ורוצה לראות וליהנות מהתבוננות ביופי. ושלח השאלה לגר"ע יוסף זצ"ל.

עז. חילול שבת עבור תרופה המקלה על הכאבים – קנביס רפואי

נשאלנו לגבי חולה החולה במחלה שנקראת טרשת נפוצה (מחלת ניוון שרירים) והוא סובל מכאבים עזים (עד שאומר שאין לו כבר "צורה של חיים"). בשביל להקל על כאביו נתנו לו הרופאים אישור ממשרד הבריאות להשתמש בקניבס רפואי, והוא לוקח את קנביס רפואי באופן קבוע בשביל להקל על סבלו, וזה מתבצע ע"י עישון וזה מקל באופן משמעותי על כאביו. כעת הוא שואל מה יעשה בשבת קודש כאשר הוא מרגיש כאבים עזים, האם מותר לו לעשן את הקנביס הרפואי. כמו כן, יש לציין שיש לו מכשיר נוסף שבו הוא שם את הפרח של הקנביס הרפואי והוא נקרא מכשיר אידוי שכאשר הוא שם את הפרח בתוך המכשיר הוא מאדה אותו (היינו שהוא שורף אותו באיזה אופן) ואז הוא שואף מן העשן שיוצא מהפרח של הקנביס. אך לטענתו מכיון שהורגל באופן של העישון אין לזה כמעט השפעה למה ששואף אדי עשן מן המכשיר אידוי כאשר שם את הפרח של הקנביס.[1]

רצוי לציין שיש גם כן שמן שמפיקים מהקנביס הרפואי (טיפות) או כדורים שונים שאת זה ניתן לקחת ביום השבת. אך דא עקא שלא לכל אדם, מתאים אותו שימוש בקנביס, אלא זה אינדודואלי, יש שיעזור לו לכאביו עישון הקנביס ויש שיעזור לו השימוש בשמן המופק מהקנביס (שלוקח טיפות). ולאותו אדם הטיפול להקלה על הכאב הוא ע"י עישון הקנביס. וחשוב להבהיר כי כל שינוי באופן הטיפול צריך לעבור ועדה רפואית וזה יכול לקחת כמה חודשים טובים עד שיתנו לו אישור לשנות את אופן הטיפול או לעשות טיפול משולב שבימות החול יהיה באופן של עישון ובשבת יתנו לו טיפות של שמן קנביס.

עתה ערב שבת קודש שאל החולה, האם הוא יכול לעשן ביום השבת את הסיגריה של הקנביס הרפואי ע"י הדלקתה ביום השבת.

ראשית יש לציין כי אף שהחולה סובל ביותר ויש לו כאבים חזקים ואיומים אין זה מגדירו כחולה שיש בו סכנה. ודווקא הקלו לחולה שיש בו סכנה לעשות לו מה שרגילין לעשות לו בחול (שולחן ערוך שכח, ד). ורק אעיר כי דעת רש"י (שבת קכט, א) שעושים לו כל דבר שבמניעתו מצבו עלול להחמיר ולהסתכן. ואילו לפי המגיד משנה (שבת ב, יד) עושים לחולה אפילו דבר שאין במניעתו משום סכנה, אך לחולה יש צורך בו, וזו לשונו של המגיד משנה: "שאם הוא שיש בו סכנה, הא משמע דלכל צרכיו מחללין, ואף על פי שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה", וכן העלה בשו"ת הרדב"ז (ד, קל) וכן נראה דעת מרן (שכח, ד) ע"פ ביאור המשנה ברורה (סקי"ד). במחלוקת זו עיין בשו"ת צמח צדק (אורח-חיים לח), בשו"ת אבני נזר (קיח. תנג-תנה), בשו"ת חלקת יואב (אורח-חיים יד), בשו"ת מנחת שלמה (א, ז), בשו"ת להורות נתן (ה, כו-כז), בשו"ת יחוה דעת (ד, ל), בשו"ת שבט הלוי (ח, עא), בשו"ת אור לציון (ח"ב לו, ב), בשו"ת מנחת אשר (א, כד) ועוד.

אולם כל זה אינו שייך בשאלתנו, כי כל הדיון והמחלוקת הינה לגבי חולה שיש בו סכנה, ששם הקלו לעשות דברים לחזק את החולה כיוון שהוא בסכנת חיים או לעשות פעולות שיחיו את רוחו ונפשו

[1] שאלות רבות ומגוונות נשאלתי בזה, הנני מציין שאלה נוספת שהעביר לו ת"ח מפורסם (מורה הוראה, אב"ד): נשאלתי ממשפחה דתית מאוד שהבעל חולה בראשו שגורם לו להשתגע בבית ורק עישון סם קנביס מרגיע אותו. והיא שואלת מהו לענין שבת, כי אם אינו מעשן את הסם, אי אפשר לחיות איתו באותו בית, הוא זורק כלים, מקלל ומאיים, ובאמת הוא אדם טוב וכל זה נובע ממחלתו.

ומכך מצבו ישתפר, דאז התירו לחלל את השבת [כגון לחמם את החדר (שו״ע רעו) או להדליק אור וכו׳]. ולצורך חולה בסכנת חיים התירו לתת לו תרופות הרגעה כזריקות (בוריד דהוי איסור תורה) וכן לעשות דברים שירגיעו את ייסוריו, כמבואר בביאור הלכה (שכח ד״ה ׳כל שרגילין׳), בשו״ת שבט הלוי (ו, ל) ובשמירת שבת כהלכתה (לב, כב).

וכבר כתב בשמירת שבת כהלכתה (לב, נז): ״מותר לחלל את השבת כדי להזריק זריקה **לחולה שיש בו סכנה**, אם לדעת הרופא הדבר דרוש בשבת כדי לרפואתו, כדי למנוע החמרת מצבו, או כדי להקל עליו וכדלעיל (סעיפים כ״ב ונ״ב), ואף מותר לחלל את השבת כדי להזריק ויטמינים או זריקות משככות כאבים, אם לדעת הרופא הן נחוצות להצלת החולה או לחזק ולרענן אותו״. ובהערה (קנז) הוסיף ששמע מהגרשז״א: ״שזריקת מורפיום שאינה באה אלא להרגעה ואינה רפואה, נראה לכאורה שזה דומה לעקירת שן ע״י ישראל, דמבואר (שכח, ג) ברמ״א ובמשנ״ב (סקי״ב) שהיא אסורה מפני שאינה רפואה ידועה, וא״כ לכאורה גם אין לחלל שבת לצורך הזרקת מורפיום״. אולם העיר בהמשך ״אך אעפ״כ יש מקום לומר שמותר לחלל בזה, שהרי גם כאבים עלולים לסכן חיי אדם, ולכן מסתבר שהרגעת כאבים יש בו משום ספק הצלה[2] של חיי שעה״. אלא דכל דבריו מיירי בחולה שיש בו סכנה.

מעתה היה מקום למימר כיוון שאין בקנביס ריפוי אלא הרגעת החולה, והקנביס לא ישפר את מצב המחלה (אלא יקל על הכאב ׳בלבד׳), והוא מוגדר כחולה שאין בו סכנה[3], לכאורה אין מקום להקל כלל לעשן את הקנביס הרפואי בשבת.

אלא שאולי יש לחוש שמא הכאבים העזים שיש לחולה זה בטרשת, עלולים לגרום לו שתטרף דעתו ויגיע לידי שברון לב והטירוף יביאו לידי סכנה, אך נראה דאף שהקל בזה בשו״ת דבר יהושע (ב, קלג) רבים החמירו בזה. ולכן קשה להקל באיסור תורה בזה. דאם היה מיירי באיסור דרבנן היה מקום להקל. אך הכא אף אם הגוי ידליק את האש, בכל שאיפה יש איסור תורה. ועיין בשו״ת אורחותיך למדני (ד, נב) שהתיר לחלל שבת באיסור תורה כשיש חשש טירוף הדעת, אך ציין דזה בתנאי ש״החולה כבר מסוכן או כשיש הוכחה גדולה שהוא יהיה מסוכן״, עיי״ש.

ומה שכתבנו דבאיסור דרבנן היה מקום אולי להתיר, שהרי מצינו שכתב השולחן ערוך (שו, ט): ״אסור לומר לא״י שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו, ודאי שרי״. וביאר המשנה ברורה (סקמ״א): ״ודאי שרי - אפילו לשכור א״י רץ שירוץ כמה פרסאות בשבת להביא קרוביו במו״ש ג״כ שרי כדי שלא תטרף דעתו עליו״. ועיי״ש בפרי מגדים (א״א שו, סקי״ח) שכתב שמותר ליהודי לעשות איסורי דרבנן לצורך הרגעת חולה שיש בו

---

[2] והראה לי ידידי הגר״ד אזולאי דהכי מובא גם בספר חזון עובדיה שבת (ח״ג עמוד רנו סע׳ כא), וז״ל: ״מצוה לחלל את השבת להכין תרופות או להביאם דרך רשות הרבים לצורך חולה שיש בו סכנה. ואפילו רק להקל מעליו את יסוריו ומכאוביו מותר לחלל עליו את השבת. ורשאי הרופא לחלל אפילו לדברים שאין במניעתם סכנה אלא רק כדי להקל עליו את יסוריו וכאביו. ומ״מ היכא דאפשר, דברים אלה שאין במניעתם סכנה, יעשו אותם ע״י שני אנשים״. ובהערתו (שם עמ׳ רעג) סיכם: ״מסקנא דדינא, חולה שיש בו סכנה שמחללים עליו את השבת, הואיל וניתנה השבת להדחות בגלל פיקוח נפש, מותר לעשות לו מלאכות אף להקל ממכאוביו ויסוריו וכיוצא בזה כל שיש בהם צורך לחולה אף שאין במניעתם שום חשש סכנה, ואין להחמיר בזה כלל. ובפרט לפי מה שכתב בשו״ת ציץ אליעזר (יג, פז סוף עמ׳ קסט) שהדבר ברור שנתינת תכשירים ע״י רופא כדי להשקיט את גודל המכאובים והיסורים, בכלל ריפוי יחשב, הגם שאינו מרפא את עצם המחלה״.

[3] לפחות לא באופן מיידי ממצב המחלה. כמובן שהמצב יכול מאוד להחמיר, וגם אז לרוב אין סכנה. אבל אדם שמתפקד זה לא מצב המחלה שיוגדר כחולי של סכנה.

סכנה המבקש זאת, אף שאין חשש פיקוח נפש במניעת דבר זה. וע״ע בזה בקצות השלחן (קלה הערה א), בשו״ת מהרש״ם (ד, נד), בשו״ת אגרות משה (ה, יח בהערות לסי׳ שו) ובשו״ת מנחת יצחק (ג, ע. ד, ח אות ט). וע״ע בשמירת שבת כהלכתה (לב הערה פג).

ואעיר כי הביאור הלכה (רעח ד״ה ׳בשביל׳) כתב: ״באם ע״י מניעת השינה יבא לידי סכנה - שרי וכו׳, ובלתי השינה אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן יותר... ומיהו אפילו בחולה שאין בו סכנה, אם הרופא אומר שע״י מניעת השינה יתגבר עליו החולי יותר ואפשר שיבא עי״ז לידי סכנה, גם זה שרי״. אלא שמדיוק בדבריו יכולים אנו ללמוד ולהסיק כי רק אם ישנו חשש שבלי זה יגיע לידי סכנה, רק אז יש להתיר. וע״פ בירור המציאות אין מדובר בכך.

ומה ששמעתי דאולי יש לדמות זאת ליולדת, אשר נותנים לה זריקה היפדוראל בשביל להקל על הכאבים (עיין שו״ת שבט הלוי ט, עה), ואולי אף פה נוכל להקל בשביל חולה הטרשת בשביל להקל על כאביו, אין זה דומה. ראשית, הזריקה איננה איסור דאורייתא (דזה לא ניתן בוריד). שנית יולדת היא חולה מסוכנת בעוד חולי של טרשת הוא חולי מתמשך ואינו מוגדר כחולי בסכנת חיים (לאורך כל התקופה). כלומר, יולדת מהרגע שהיא יושבת על המשבר - בסמוך ללידה, וכן בשלוש ימים לאחר הלידה היא נחשבת לחולה מסוכנת בסכנת חיים שחייבים לחלל עליה שבת (מדליקים לה אש ותנור לחמם וכו׳).

מעתה כיוון שלא מיירי בפיקוח נפש ולא מיירי בחולה שיש בו סכנה (אלא הוא חולה המוגדר: חולה שאין בו סכנה), אף שמדובר בכאבים חזקים ואיומים אין היתר להדליק את הסיגריה של הקנביס בשבת וחלילה לעבור על איסור דאורייתא (של הבערת אש). אך אסייג את דברי דאם יבוא רופא יר״ש ויאמר שבאדם זה מדובר בפיקוח נפש ממש, אז אבקש שתפנה את הרופא אלי שיסביר לי מה הוא מגדיר (מה כוונתו) פיקוח נפש. שהרי אם מיירי בפיקוח נפש אמיתי, הרי קיימת מצווה להצילו וכל הזריז הרי זה משובח (עיין שולחן-ערוך שכח, ב). אך נכון לעתה טרם שמעתי על מקרה כזה שיהא מוגדר כפיקוח נפש בזה.

וכבר כתב המשנה ברורה (שכח, סקי״ד) ״ועיין בביאור הלכה שהבאנו מכמה פוסקים דס״ל שאפילו במקום שצריך חילול אין מחללין ע״י ישראל אלא בדבר שיש לחוש בו שאם לא יעשהו לו יכבד עליו חליו ויוכל להסתכן״. כלומר, רק היכא שישנה סכנה לפנינו או שיכולה להיגרם.

אגב, בעודי בזה אעיר כי באינציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך נוטה למות) איתא: ״גם מי שהוחלט על פי דין, שמותר להימנע מלהאריך את חייו, מכל מקום כל עוד הוא חי חייבים לטפל בו באותם דברים שהוא נצרך להם, ובעיקר למנוע כאבים, ועל דבר זה מותר אף לחלל שבת״, וכמקור לכך כתב (בהערה 286): ראה שו״ת אחיעזר (ג, סה), ביאור הלכה (שכט, ב) ובמאמרו של הרב צ. שכטר (חוברת בית יצחק, ישיבה-אוניברסיטה, תשמ״ו, עמ׳ 104 ואילך)״.

אולם אם יתברר שהייסורים הגדולים שהחולה סובל מהם עלולים להביא אותו לפיקוח נפש ממש, הרי במקרה כזה נתיר אף איסורי תורה שכן הכל נדחה מפני פיקוח נפש (וכידוע שישנם אנשים אשר בעקבות הייסורים המרובים עלולים לאבד שפיות ולהזיק לעצמם). ולפיכך יש לבדוק את המצב לאשורו. וע״ע בשו״ת אליבא דהלכתא חותה (א, קלד).

העולה לדינא: אין היתר שהחולה ידליק בשבת את הסיגריה עם הקנביס בשביל להקל על כאביו, וכן הסכימו עמי הרה״ג יהושע בן מאיר, הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ), בעל שו״ת אורחותיך למדני[4] ועוד.

[4] ואלו דבריו: י״א שלדעת מרן בשו״ע (שכח, יז) מותר לחולה שאין בו סכנה לעשות מלאכה דאורייתא כלאחר יד, ודלא

אולם נראה דניתן לייעץ לחולה זה כמה אפשרויות:

א. למלא בערב שבת תרמוס מלא עשן של העלים הללו ויסגור היטב את התרמוס (שלא יצא העשן), ובשבת יפתח בקבוק זה לתוך פיו וישאף את העשן.

ב. יתכן שמהפרח של הקנביס הרפואי ניתן להכין חליטת תה שתעזור ותקל עליו עם כאביו.

ג. שיגיש בקשה לקבל טיפות (או כדורי) קנביס, ואמנם יתכן שלא יתן לו את אותו מענה של עישון הקנביס, אך עדיין יקל מעט על כאבו.

ואחר מספר חודשים שכתבתי דברים אלו שמחתי מאוד כי **מכון צומת הוציאו מכשיר גרמא** המוציא את העשן של הקנביס באופן שמותר לחולה שיש לו כאבים עזים להשתמש בזה.

ובזכות שמירת שבת ה' ישלח דברו וירפאהו רפואה שלימה במהרה בימינו. ויסיר ממנו כל חולי וכאב.

כדמשמע מהמ"ב שם. עיין מה שכתבתי בזה באורחותיך למדני (ה, עד אות ב). ולפי זה אולי יכול איש זה להדליק את הסגריה של הקנביס כלאחר יד, כגון אם כבר יש שם נר מערב שבת (כגון נר הזכרון), והוא שם את הסגריה בין בהונות רגלו כדי להדליקה מהנר. ואף שבעת שהוא שואף את הסגריה בפיו הוא מוסיף להדליק את הסגריה, אולי הוא יכול לשאוף את הסגריה דרך האף שלו, וזה נחשב כלאחר יד כיון שהוא אינו עושה כן בימי החול. מ"מ נראה למעשה שיש לאיש זה לעשות את התקונים שכתב כת"ר מערב שבת, דהיינו: א. למלא בערב שבת תרמוס מלא עשן של העלים הללו ויסגור היטב את התרמוס (שלא יצא העשן), ובשבת יפתח בקבוק זה לתוך פיו וישאף את העשן. ב. יתכן שמהפרח של הקנביס הרפואי ניתן להכין חליטת תה שתעזור ותקל עליו עם כאביו. ג. שיגיש בקשה לקבל טיפות קנביס, ואמנם יתכן שלא יתן לו את אותו מענה של עישון הקנביס, אך עדיין יקל מעט על כאבו.

עח. דבק שנשפך בשבת

בשבת כאשר פתחו ארון, נפל דבק נוזלי ונשפך, האם מותר לנקותו?

דין זה שייך לשטיפת רצפה בשבת בימינו בו הבית מרוצף. הגמרא במסכת שבת (קנא, ב) אומרת שאסור להדיח קרקע בשבת ואפילו אם היא מרוצפת, גזרה אטו קרקע שאינה מרוצפת.

הפוסקים החמירו לכתחילה בשטיפת רצפה, כמבואר בשולחן ערוך (שלז, ג): "אין סכין את הקרקע, ולא מדיחים אותו, אפילו הוא מרוצף". וביאר המשנה ברורה (סקי"ז): "אפילו הוא מרוצף - דגזרינן אטו שאינו מרוצף (רמב"ם) והא דהתיר בס"א (שלז, א) לענין כיבוד ולא גזר כן, משום דכיבוד הוא יותר דבר נחוץ מהדחה. ודע דהדחת רצפת הקרשים שנוהגין כהיום יש בזה עוד איסור לעשות בשבת מלבד הדחה דהא צריך לזה שריית אלונטית במים כידוע ויש בזה משום כיבוס". וניתן לדייק מהמשנה ברורה דהיכא דהדבר נחוץ, יהא מקום להקל אף בשטיפת הרצפה. אולם יצטרכו לעשות זאת בלי להשתמש בסמרטוט (משום איסור כיבוס וסחיטה). וע"ע בקצות השלחן (קמו אות נט) ובספר אהבת איתן (על פירוש המשניות פסחים ה, ח).

וכן פסק השמירת שבת כהלכתה (כג, ו): "אין לשטוף את הרצפה, גם אם היא מרוצפת, לא במטלית ואף לא בעזרת מגב (מקל-גומי). אמנם בשעת הדחק... אפשר להקל לשטוף את הרצפה המרוצפת, בתנאי שישתמש לצורך זה רק במגב (מקל-גומי)". וביאר בהערה (כד): "דכיבוד נחוץ יותר מהדחה, ולכן התירו במרוצף, וא"כ י"ל דבשעת הדחק דין הדחה דומה לדין כיבוד" (וע"ע בשו"ת שרגא המאיר ב, סד). וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב מג, ח) להתיר לשטוף את הרצפה בשבת כשהיא מלוכלכת ביותר. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ה, עה. ו, נט) שציין שהעולם נוהגים להקל לשטוף את בית הכסא.

ואציין דטעם נוסף שלא התירו לכתחילה לשטוף עם מים מובא בשו"ת מהרי"ף (סימן צז) גזרה שיבא לעשות כדרכו לסחוט את הסחבה. אך נראה דבלי סחבה יש להקל במקום צורך, הרי ברור לכל דבסלון שהקיאו בו, שיהא מותר לגרוף הקיא עם מים דהוי צורך גדול, וכ"כ בשו"ת שדברי בניהו (יד, כה).

בספר ארחות שבת (יח, מז) נתן דוגמא למקרה בו הדבר נחוץ להדיח הרצפה, כגון שיש סכנת החלקה שנשפך שמן. וביאר דמקום חשש נזק הגוף התירו חכמים איסור דרבנן. וציין בהערה עט ע"פ הגרשז"א שאם נותן מים רק על המקום המלוכלך שברצפה ומנגבו באופן המותר, אין זה בכלל גזירת הדחה (אך עיין בשו"ת מחזה אליהו עא-עג דאין חילוק בין מדיח חדר שלם או מקצת מהחדר).

בשו"ת ודרשת וחקרת (ו או"ח סג אותיות א-ב) העלה שאם נחוץ לנקות, יכול לדלל במים ולגרוף במגב את המשקה הדביק. אך יעשה זאת כלאחר יד או בשינוי או ע"י קטן. וביאר דנחוץ, הכוונה כאשר יש אורחים או ילדים קטנים שיכולים להתלכלך. אולם פשוט דהיכא דנשפך הדבק במקום צדדי וניתן לכסותו עד אחר השבת, יכסנו. וע"ע בשו"ת וללוי אמר (א, כג) ובשו"ת נחלת לוי (ב, מג). ובילקוט יוסף (שלז, ב) התיר לשפוך מעט מים על הרצפה כאשר יש לכלוך, עיי"ש.

וכן התיר בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (שלז אות ט): "במקום שהלכלוך רב או בלתי נסבל (לכלוך דביק), כל שכן כשנולד מהלכלוך ריח רע... או כשיש סכנת החלקה, מותר לשפוך שם מים ושאר חומרי ניקוי נוזליים, ולנקות במקל גומי המיוחד לכך, ללא מטלית". וכ"כ גם בשו"ת ברוך שאמר (ב, קמט) ובשו"ת שאל יעקב (א, כו). וע"ע בזה בשו"ת תפילה למשה (ד, כד), בספר מנוחת אהבה (ח"ב פ"ה הערה 13), בספר יוסף לקח פרץ (ח"א סי' כז) ובשו"ת משיב נפשי (א אורח-חיים יא).

העולה לדינא: כאשר נשפך בשבת דבק על הרצפה, והוא במקום מרכזי, מותר לשפוך עליו מים ולגורפם במגב גומי (וה"ה כשיש תינוקות בבית). אך אם נעשה הדבר במקום צדדי בבית ואין תינוקות בבית, ימתינו בניקיון עד אחר השבת.

עט. הלחנת שיר בשבת

האם מותר בשבת לחשוב על לחן לשיר או להלחינו?

בשו״ת מהר״ם פרובינציאלו (מו) התיר להלחין בשבת ודבריו הובאו בברכי יוסף (שלט, סק״ז): ואלו דבריו: ״מותר לחבר שיר על פה במשקל ולא גזרינן שמא יכתוב, כי אין לנו אלא מה שמפורש ברז״ל. אבל אם היה עליו לטורח והוא משורר שציער ויהי שירו ביגיעה רבה, אסור משום טורח שבת״. וכן הובא בספר עיקרי הד״ט (כח, א).

כעין זה איתא בספר עובדין דחול (ז, יג): ״מותר להלחין שיר בשבת, ואין לחוש שמא יבוא לכתוב את לחן השיר כדרכו בחול, שאין לנו לחדש גזירות מדעתנו. אך כאשר הלחנת השיר כרוכה בטרחה מרובה, אסור להלחין משום טורח בשבת״. וכן חזיתי הכי גם בילקוט יוסף (שבת סי׳ שלט עמוד פו).

אך יש לסייג את הדברים ולומר כי כל ההיתר להלחין שיר בשבת הינו רק לאדם המלחין שאינו רגיל לכתוב תוך כדי הלחנתו את התווים וכדו׳, אך ברור לי דאדם שרגיל להלחין ומיד לכותבם, שאין לו להלחין זאת בשבת, דהרי אצל אדם כזה הוי ברור שיעבור על איסור מלאכת כותב. ובלי חשש זה אין לאסור. וכן כתב לי בזה הרה״ג גדעון בן משה: ״חושבני שמותר דומיא דהקורא עלי הגהה על מנת להגיהם ולתקן בחול. אם אין כלי הכתיבה לידו. וה״נ כן הוא״. וכ״כ לי דמותר הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״הרהורים מותרים. בכל מקרה, אינני רואה מניעה, ובפרט שכל לחן יכול לשמש גם לשירים מותרים. בודאי, שלא מדובר בשירים אסורים כמו שירי חשק וכדומה״.

והוסיף לי ידידי הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) ד״נראה לקוע״ד שמותר ואדרבא יש בזה מצוה כי בשבת יש השראה של שמחה ובודאי שהניגונים שנלחנים בשבת יש בהם נעימות של קדושה ובודאי שמי שמלחין שיר בשבת יש בזה נחת רוח לה׳ ובפרט אם מחבר לניגון זה מילים קדושות דבודאי למצוה רבה יחשב. ואין בזה איסור מוליד כיון שאין בניגון ממש ואינו אלא קול בעלמא. ואולם מי שמכיר בעצמו שכדי להלחין שיר הוא צריך לכתוב או לרשום תווים, או לקחת בידו כלי שיר כגון גיטרה או כינור כדי לשמוע את הצלילים וכדומה, אדם כזה צריך לחוש לעצמו לא להלחין, או שאם מלחין שיזהר שלא ירשום לעצמו התווים חלילה ושלא יקח בידו כלי זמר. אבל לגזור שלא להלחין בשבת זה אין בידינו, וגם אין טעם לגזור שמא יתקן כלי שיר. כי חז״ל אסרו רק להשתמש בכלי שיר שלא יבא לתקן כלי שיר, אבל להלחין שמא יבא להשתמש בכלי שיר הוי גזירה לגזירה ולא גזרינן״.

פ. קריעת פשקווייל בשבת המבזה תלמיד חכם

האם מותר בשבת לקרוע פשקווילים המבזים תלמיד חכם?

נראה לי פשוט שאם הפשקווילים מפוזרים על הרצפה דשרי לטלטלם לאשפה. ויתרה מכך, לענ״ד אף אם הם תלויים על הקיר שרי לקורעם (מהצד[1]). שהרי ביזוי תלמיד חכם[2] הוי דאורייתא, וחובה למחות ולמנוע זאת. ואילו קריעה שאינה על מנת לתקן (לתפור) לכל היותר הוי איסור דרבנן, וכאשר קורע בדרך השחתה נראה לי להתיר בזה.[3] ובוודאי שניתן לצרף את דעת המנחת חינוך (מוסך השבת, קורע אות ה) דתופר או קורע הוא רק בדברים הרכים (או עורות שדרכן לתפור).[4]

בשמירת הלשון (שער הזכירה פ״ד) כותב החפץ חיים בהאי לישנא: ״אותן כותבי עמל (שקורין פאסקווילן) שעליהם נאמר ארור מכה רעהו בסתר״.[5] ועיין בשו״ת באר משה (ו, קסא-קסג) על החיוב למחות נגד הפשקוויל (ודברי פלסתר). וכבר שנינו בגמרא במסכת סוכה (כט, א) כי בשביל ארבעה דברים מאורות לוקין, ואחד מהם הוא ״על כותבי פלסתר״.

לגבי שאלתנו, מצינו שכאשר ישנו מכשול ברבים חייב להציל את הרבים, כדין בור אשר יש לכסותו, וה״ה אף בשבת. ולכן התירו לסלק קוץ מרשות הרבים (שולחן-ערוך שח, יח) וזהו אף אם היה שם מערב שבת (משנה ברורה שח, סקע״ו). וכ״ש שכאשר ישנו מכשול רוחני דמותר לטלטלו בשבת כפי שכבר כתבו בשו״ת משנת יוסף (ט, צז), בשו״ת ברכת יהודה (ד אורח-חיים לד) ובשו״ת מנחת פרי (ה, מב). וכבר פסק הרמ״א (יורה-דעה שלד, מח) שמי שלא מוחה ובידו למחות נתפס באותו עוון.

ולא ניתן להתעלם דמכשול רוחני הוי מכשול, כמפורש בספרא (פ׳ קדושים ב, יד) ולפני עיור לא תתן מכשול, לפני סומא בדבר, כגון שמשיאו עצה לישא אשה שפסולה לו. וכ״פ הרמב״ם (הלכות רוצח יב, יד) שבעצה שאינה הוגנת, או שחיזק ידי עוברי עבירה ״שהוא עיור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו״ ה״ז עובר בל״ת של לפני עיור לא תתן ״מכשול״. וכ״כ החינוך (מ׳ רלב). וכן ראיתי דכתב במפורש בשו״ת ודרשת וחקרת (א אבן-העזר יא. ה חושן-משפט יד) שיש לפני עור כשאינו מונע חבירו מנזק רוחני.

המאמר ׳שולחן השבת של ר׳ יונה ז״ל׳ ע״י הרב יעקב קאפל ריינין, שהופיע במעין (ניסן תשס״ג מג, ג עמ׳ 92) היה סקירה על הספר ׳המעין המתגבר׳ מאת ר׳ יונה עמנואל זצ״ל, וז״ל: ״בין אדם לחברו:

---

1 ואם לא ניתן לקרוע מהצד ויצטרך לקרוע אותיות, אזי יש להתיר את קריעת הפשקוויל ע״י גוי. אך על יהודי נראה דיש להימנע מקריעת האותיות (עיין ט״ז שמ, סק״ב. משנה ברורה שמ, סקמ״א).

2 בעניין חומרת ביזוי תלמיד חכם, עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (ז, קמד).

3 ואין לומר דהוי קריעה של תיקון בכך שמרגיע נפשו (כשיטת הרמב״ם בפירוש המשניות שבת יג, ג דבאופן זה הוי קריעה מהתורה). שהרי אינו עושה זאת בשביל להירגע, אלא למחות על הביזוי. כמו כן, אף את״ל דלא בעינן קורע על מנת לתפור אלא שלא יהא מקלקל, הכא לאו מקלקל הוא, אלא אדרבה מתקן שמקיים בזה מצוה (של ובערת הרע מקרבך, והיה מחניך קדוש).

4 ושמעתי מבעל שו״ת שערי חיים כי יתכן דיש לצרף דכיון שיודעים מדביקי המודעות שיורידו את המודעה, ממילא חשיב בגדר שאינו עשוי לקיום.

5 עיין בקובץ הפרדס (אייר תשלז, שנה נא חוברת ח עמ׳ 2) שהובא פסק מהאגרות משה, בהאי לישנא: ״אנו מוחים נמרצות נגד אלה המעיזים באמצעות כתבי פלסתר ומאמרי השמצות לבזות גדולי ישראל אשר מפיהם אנו חיים. אנו מודעים בזה שאיסור גמור הוא להשתמש בכתבי- פלסתר, וכבר אמרו חז״ל ׳בשביל ארבעה דברים מאורות לוקין על כותבי פלסתר׳... ״.

כמה פסקים מביא רי״ע ז״ל בעניינים שבין אדם לחברו משל רבו המובהק ר׳ שלמה זלמן אוירבך זצ״ל, היוצאים ללמד עד כמה חמורה הפגיעה בכבודו של הזולת ובמנוחתו, ומשקפים נאמנה את דרכו של המצטט אותם. למשל (פרשת וישב עמ׳ 98): שמעתי מהרב חנן כהן שליט״א שמו״ר זצ״ל הורה שמותר לעשות איסור דרבנן בשבת ולהוריד מודעה שיש בה הלבנת פני אדם ברבים, ולא לחוש לא לקריעה ולא למחיקה״. וע״ע בקובץ עומק בפשט (59).

אך יש להעיר ולהוסיף, דאם ישנו חשש ממשי שכאשר יקרע את הפשקוויל יספוג מכות, פטור הוא מלקרוע אותו, שהרי אם נניח שחובת האדם לסלק מכשול היא מדין הוכח תוכיח את עמיתך, חובת תוכחה היא רק עד כדי הכאה (או אפילו עד כדי נזיפה). וגם אם נניח שיש בהסרת המכשול משום השבת אבדה ג״כ אין חובה להוציא ממון (ולהיפגע גופנית) בכדי להשיב אבדה.

אחר כותבי זאת ראיתי דהובא במפורש להתיר לקרוע הפשקוויל בשבת, בקובץ תורת האדם לאדם (קובץ תורני במצוות שבין אדם לחברו, קובץ ו, טבת תש״ע[6] עמוד 34) והכי נאמר שם[7]:

> וכעת נראה עוד סברא דכל שנתדבק שלא בהסכמה המלאה של הבעלים הבלעדיים של מקום הפרסום (כגון רב של הבהכ״נ או ביהמ״ד או שאר מקום ציבוריים) נחשב כאילו נדבק שם מאליו, ודמי למה שכ׳ המג״א (שמ, סקי״ח) דאם נדבקו הדפין להדדי ע״י שעוה או בשעת קשירה מותר לפתחן דלא נעשה לקיום, כל שכן הכא... עוד טעם דלית בזה משום קורע י״ל על פי מה שכ׳ המנחת חינוך (מוסף שבת אות כד) דלא נקרא תופר (וקורע) אלא בדברים רכים כבגדים ועורות דדרכן בתפירה... ואיסור סתירת בנין נראה שאין בזה מאחר שלא נתנוהו על דעת לבטלו...
>
> [ואף אם ת״ל שיש איסור דרבנן בזה, יש מקום להקל מחמת כבוד הבריות, וכמבואר בשו״ע סי׳ שי״ב שהתירו כמה שבותים משום כבוד הבריות, ועי׳ במג״א (שיח, סק״ל) שה״ה בשביל כל דבר גנאי. מיהו נראה להקל לעת הצורך אפילו בדבר שאינו של גנאי ממש אלא שאין דעת חכמים נוחה הימנו (לפרסם מודעות כאלו), ובפרט בפאשקווי״ל הגורם לשנאת חנם ולשון הרע ורכילות וניבול פה, וביותר אם הוא כנגד תלמיד חכם שיש בזה עשה דכבוד התורה, ולהבליג על בזיונו הוא עון פלילי, נראה שעוד מצוה להסירו]. ואם אפשר עדיף בכל זה שיסירנו בשינוי או ע״י נכרי. וטוב שיקרענו מסביב דיבוקו (לא להפריד במקום דיבוקו) שבזה י״ל דאינו בכלל קורע...

אך חשוב להעיר, כי לעיתים רבות הפשקווילים מפוזרים ותלויים ברחבי העיר בעשרות מקומות, באופן שלא ניתן להסיר את כולם ואפילו לא את רובם. ובאופן זה מה יועיל כאשר יקרע אחד או שניים, הרי הביזוי לא יעצר כלל. ולכן אם מיירי כשיש פשקוויל אחד בודד (או מעט), אזי יותר לקורעו, כי ע״י זה ימנע ביזויו. אך כשיש פשקווילים רבות המפוזרים ברחבי העיר, קשה להתיר[8]. וע״ע בדין זה בשו״ת השואל (ג, טו). ועיין בשו״ת בריתי שלום (ח, ד) דהתיר לקרוע בשבת לא רק פשקווילים המבזים תלמיד חכם אלא גם המבזים אדם פשוט.

---

[6] ואעיר, כי דעת המחמירים בזה, הובא בקובץ זה בעמוד 19 בשם הגר״ח פלאג׳י.

[7] ודברים אלו נדפסו גם בשו״ת נשמת שבת לגרי״ד הרפנס (ז, שג).

[8] ועיין בשו״ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים כג אות ב) דכתב שבמודעות אשר אין רוח חכמים נוחה מהם, אין חיוב לחפש מודעות אלו, אלא רק אם בדרכו פגע בהם, שרי לו לקורעם דהוי לשם שמים (ואין בזה איסור גזל).

בעודי בזה אציין את דבריו של החפץ חיים (קובץ אגרות החפץ חיים, בני ברק תשמו, מכתב קמה): "וראיתי לאחד ששמח שמצא עלילה לבזות את חבירו, ופרסם את זה בגליון, אוי ואבוי לשמחה כזו, הלא הכתוב אומר (דה"י ב יג, כ) 'ולא עצר כח ירבעם עוד בימי אביהו ויגפהו ה' וימת', ואמרו חז"ל (ב"ר פר' עג, ירושלמי יבמות פב) והובא ברש"י, אתה סבור ויגפהו ה' לירבעם, לא אלא ויגפהו ה' לאביה מפני שחיסד (נ"א: שחישד) את ירבעם יותר מדאי [שביזהו ברבים]. ומזה נוכל לקחת מוסר, אם על כבודו של ירבעם הקפיד הכתוב קל וחומר על אנשים צדיקים וישרים שהקב"ה יקפיד על כבודם" (וע"ע במרי"ח ניחוח 474).

וכתב לי בזה הרה"ג בניהו דיין, בהאי לישנא:

> נראה שראוי לזרוק אותם לזבל ואז לא יקראו בהם האנשים וכדין עיתון חילוני המושלך ברחוב שהארכתי בזה בשו"ת דברי בניהו (יד, י. כב, נו) והעלתי במסקנא הרואה עיתון חילוני בשבת ברחוב וחושש שמא יקחו אותו ילדים או אנשים ויקראו בו ובזה ינזקו מבחינה רוחנית, שהרי כולם מלאים בפריצות וכפירה ובאבזרייהו דעבודה זרה וגילוי עריות, לכן אף שיש להם דין מוקצה מחמת גופו וכמו שהובא באחרונים, ולפ"ז היה לכאורה אסור לטלטלם לצורך גופם או מקומם. מ"מ כאן שאין רוצה לא בגופם ולא במקומם אלא רוצה לבערם וכאן לא יועיל לכפות עליהם כלי וכדו', כמו על חמץ בפסח דכאן עלולים להרימם ולקרוא בהם, הוי בגדר של קוץ המונח ברשות הרבים שהתירו לטלטלו כדי שלא יזיק אף שהזיקו מעלה ארוכה וכמבואר בשו"ע (שח, יח), וכל שכן עיתונים הללו שהקורא בהם אינו מעלה ארוכה וגדול המחטיאו יותר מן ההורגו כמבואר בילקוט שמעוני (פרשת פינחס רמז תשעג) שכל המחטיא את האדם יותר קשה מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה ויש לו חלק לעולם הבא והמחטיאו הורגו בעולם הזה ולעולם הבא. לכן יש לו להרימם כדי לבער אותם לאחר השבת או לזורקם לפח הזבל. והוא הדין על הפשקווילים שנכתבו על תלמיד חכם כן יש לעשות לזרוק אותם לזבל ובזה יהיה ביעורם. עיין שו"ע (שז, טז) וברמ"א שם, בשו"ת שאלת יעב"ץ (קסב), בשו"ת שבות יעקב (ג, כג), ברכ"י (שו אות יא), בספר בני ציון ליכטמן (שז אות ב), בכף החיים סופר (שם אות קיד קיז קיח), בט"ז (שם אות יג), בשו"ת מחנה חיים (א, א), בשו"ת באר משה (ו, סו אות פט), בשו"ת אור לציון (ח"ב כה אות ו), בקובץ הישר והטוב (ה עמוד רעח) מאמר הרה"ג ר' ישעיהו רוטנברג שליט"א, בשו"ת מנחת אברהם (א, לב), בשו"ת נחלת לוי (טו) ובספר מנוחת אהבה (ח"א פ"י הערה 87).

העולה לדינא: מותר בשבת לקרוע פשקוויל המבזה תלמיד חכם, במידה וע"י זה ימנע ביזויו.

פא. ברכת החודש באמצע השבוע

האם כאשר שכחו לומר את ברכת החודש לפני תפילת מוסף בשבת, ונזכרו בתחילת השבוע, האם יאמרו את ברכת החודש באמצע השבוע או שברכה זו נתקנה דווקא בשבת לפני ראש חודש.

המגן אברהם (תיז, סק״א) הזכיר כי בשבת לפני ראש חודש מברכין את החודש (חוץ מלפני ראש חודש תשרי), וכן הובא בלבוש (תקכא), ועיין במג״א שנוהגים לעמוד בעת ברכת החודש. וזמן זה של אמירת ברכת החודש בשבת הובא במשנה ברורה (תיז, סק״א), בשערי אפרים ועוד. וכן מצוי בכל קהילות האשכנזים לקדש את החודש בשבת שלפני ראש חודש.

ובעיקר הטעם הוא שעשו כן לבני הכפרים ולקהל המתאסף בשבת קודש בבית הכנסת להודיעם מתי ראש חודש. ומובא בשבלי הלקט (ענין ר״ח סי׳ קע) שהטעם שמכריזין דוקא בשבת שלפני ר״ח הוא משום שברכת החודש אינה זכר לקידוש החודש אלא להשמיע לעם שבבית הכנסת יום קביעת החודש כדי שיוודע לכל אדם, לפי שבימות החול פעמים בני אדם טרודים במלאכתן ואין באין לבית הכנסת והדבר משתקע בינייהו.

וסיבת ברכת החודש כדי להודיע לעולם מתי יחול ר״ח (ויזהרו בכל הלכות ר״ח), ולכאורה כאשר שכחו להזכיר בשבת היה מקום לומר שיאמרו זאת ביום חול קודם ר״ח כדי להזכיר זאת לעם.

וראיתי בכף החיים (לב, סקי״א) אשר כתב דאף שאמרו ברכת החודש בשבת שלפני ראש חודש, יאמרו ביום ערב ראש חודש אחר תפילת המנחה (קודם קדיש בתרא) את כל היהי רצון של קבלת ראש חודש (דהוא יותר עיקר), וע״ע ביד נאמן (דף לו עמ׳ ג). ובספר שערי רחמים (על השער-אפרים, שער י אות מ) כתב ועיין ביד נאמן שכתב שנהג לקדש את החודש בערב ראש חודש כי חביבה מצוה בשעתה, ולא נהג לקדשה בשבת שלפני ראש חודש (אלא מפני שאז נאספו כל העם בבית הכנסת). ולכן הטוב והישר למשכילים בחכמה לקדשה בעשרה בערב ראש חודש שחרית או מנחה.

ואולי יש בכך אף מעלה שלא לברך את ברכת החודש בשבת, דהרי אין לבקש בקשות (אין לתבוע צרכיו בשבת). ועיין בעניין זה בדברינו בשו״ת אבני דרך (יג, פח)[1].

אך ראיתי דכתב בשו״ת רבבות אפרים (ד, צז אות נג) דאם לא אמרו בשחרית בשבת יאמרו בתפילת מנחה, אך לא יברכו (החודש) בציבור ביום חול (אלא כל אחד יכול לאומרו לבד, אם שכחו ולא אמרו בשבת). אך לא ציין שם מקור לדבריו. וכתב לי הגר״א שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) כי ״אין להביא ראיה מכף החיים כיון שאצל הספרדים זה שונה מכמה טעמים. עכ״פ אצל האשכנזים לא מצינו כדבר הזה לומר ברכת החודש בימות החול (ולענין הבקשות, מה שנוגע לציבור מותר גם בשבת, ובקשות האסורות זה לפרט. ומה שקבעו לומר זאת בשבת כיון שאז רוב הציבור מצוי בביהכנ״ס)״. וכן הוסיף לי הגר״ש דיכובסקי (מח״ס לב

---

[1] יש לדעת כי ישנם סידורים רבים שהשמיטו תפילה זו בשבת (וביניהם בסידור האר״י). וכן מובא במנהגי החתם סופר שלא לאומרו בשבת. וכתב על כך בערוך השלחן (תיז, ט) דהוא תמיהה על העולם שאומרים את ברכת החודש והעיר כי אי איישר חיילי אבטליניה (אך קשה לשנות המנהג). וכן הקשה על עניין ברכת החודש כיצד אומרים אותו בשו״ת נשמת חיים לגר״ח ברלין (כג). וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות (ג, צה) שציין שהגר״ח מבריסק לא אמר את הנוסח של הבקשות בברכת החודש וכן החזו״א קיצר ב״יחדשהו׳, עיי״ש, וכן איתא באורחות רבינו (ח״ג עמוד רלד) שהחזו״א קיצר בכדי שלא להרבות בבקשות. בספר מועדי הגר״ח (ב, א) נשאל הגרח״ק: ״בהכרזת ראש חודש בשבת, איך מבקשים בקשות בברכת החודש, הא אין מבקשין בקשות בשבת״, והשיב שם ״נכון להחמיר״. וידוע שבחו״ל היו קהילות שאמרו את היהי רצון מקוצר (וכ״ה בסידור חב״ד ועוד. אבל בלוח טיקונצסקי כתב שמנהג בא״י לומר היהי רצון בנוסח הארוך).

שומע לשלמה): "קשה לשנות מן הסדר שקבעו חכמים. לאמירה בערב ראש חודש יש מקור כפי שציינת, אולם לאמירה בסתם יום של חול אין מקור. לכל היותר ניתן לומר את הנוסח ללא הזכרת שם שמים ולא בציבור אלא ביחיד".

והעיר על דברינו הגרמ"מ פוקס (מח"ס דברות מנחם): "מה שהביא מעכ"ת משו"ת רבבות אפרים שאם שכחו בשבת בשחרית יאמרו בתפילת המנחה, כן כתב מקור חיים סי' רפד. ומה שכתב רבבות אפרים שלא לומר בימות החול. הנה מקור ראשון לברכת החודש הזאת הוא בסידור רב עמרם גאון בסדר תפילת ר"ח (סי' מו) וז"ל: ומוציאין ס"ת וכו' ומחזיר ס"ת למקומו ואומר יהללו וגו' ואומר מי שעשה ניסים וכו'. עיי"ש וכוונתו שעשו זאת ביום ר"ח עצמו (סידורו נכתב לפני 1165 שנה), אלא שאח"כ נשתרבב המנהג להעבירו לשבת לפני ר"ח. וא"כ ודאי שאין מניעה מלעשות זאת בימות החול. אלא שלא כדאי להנהיג מנהגים חדשים ברבים, כי מי יודע לאן זה יכול להגיע, ועדיף לנקוט מנהג אבותינו בידינו. ולכן איה"נ לא כדאי לעשות בימות החול ברבים, אבל ביחידות אפשר".

וכן נראה לדינא דאם שכחו לומר בשבת, יכול היחיד לאומרה בערב ראש חודש (דהרי אין בברכת החודש שום ברכה או דין של דבר הנאמר בציבור, רק תפילה ויהי רצון). דאף שאין בזה חיוב מ"מ כל יחיד לעצמו שפיר יוכל לומר את הנוסח אם ירצה, והיינו בין את ההכרזה ובין את התפילות שמנהגינו לומר בברכת החודש, דאין שום בעיה לומר כאלה תפילות מתי שרוצים.[2]

[2] וע"ע בדברי הגאון רבי ישראל קליינר זצ"ל בספר יום זה לישראל (עמ' קמח) מה שביאר בעומק הדברים מה ענין ברכת החודש לשבת, וכתב בתו"ד שדבר שנעשה בשבת הוא נעשה מתוך קדושת השבת וממילא הוא נעשה מרומם יותר, דמבט של שבת אינו כמבט של יום חול, ושבת היא מעין עולם הבא וחיים בה חיים עם נשמה יתירה, ולקדש את החודש צריך ברוממות, ולא בברכה של אמצע השבוע אלא בברכה של שבת, דבשבת ישנו מבט אחר, גבוה יותר ומרומם יותר.

פב. קידוש לבנה לבן חוץ לארץ ביום טוב שני

בשכונתנו ישנה ישיבה גדולה בה לומדים גם תלמידים מחוץ לארץ אשר באו ללמוד בארץ כמה חודשים. השנה מוצאי שבועות חל ביום ראשון בערב. האם התלמידים בני חוץ לארץ, יכולים להצטרף לקידוש לבנה עם בני הישיבה, בליל יום טוב שני (שלישראלים הוא מוצאי שבועות).

מצינו שביו״ט אין מקדשין את הלבנה, מפני שהקידוש הוא שמחה שהיא כהקבלת פני שכינה, ואין מערבין שמחה בשמחה (שמחת קיבול שכינה בשמחת יום טוב). והכי איתא בשו״ת הרמ״ע מפאנו (עח), בפר״ח, בחק יעקב (תצד, סק״ב) ובבן איש חי (פרשת ויקרא אות כו). טעם נוסף שהוזכר שבגללו אין לקדש ביו״ט הוא שקבלת פני שכינה הוי כחוץ לתחום (ויש תחומין למעלה מעשרה), והכי איתא בשו״ת הרשב״א (ד, מח) בשם הר״מ מקוצי, בפסקי ריקאנטי (סי׳ פו) ובשו״ת הרדב״ז (ד, קלג). ובכף החיים (תכו, סקכ״א) הוסיף עוד טעם בזה ע״פ הסוד[1] (וע״ע במגן-אברהם תכו, סק״ז). וע״ע בתשובת רבינו מנחם עזריה (עח).

ויש שחששו לטלטול והוצאת הסידורים, ועיין בזה בשו״ת דברי ישראל וועלץ (אורח-חיים קט-קי), בשו״ת ציץ אליעזר (יז, יז) ובספר יום טוב כהלכתו (ג הערה 88). ויש שהעירו דבעיה היא בקשת תחינות שנאסרו בימים אלו. ומפורש כתב הרמ״א (תכו, ב) ע״פ המהרי״ל: ״ואין מקדשין אותה במוצאי שבת שחל בו י״ט״. ובפתחי תשובה (תכו, סק״ב) הביא בשם הפחד יצחק שאין שום חשש לקדש בליל יו״ט, עיי״ש.

ואעיר כי רבים העלו דבשעת דחק, יכול לקדש את הלבנה בשבת[2] ויו״ט, ולפני שאציין למקורות רבים בזה, אביא את דברי ערוך השלחן (תכו, י) וזו לשונו: ״הטעמים שנאמרו בזה מדרך ההלכה אינם מתקבלים על הלב והאמת הוא דע״פ דין אין שום חשש בזה ורק יש טעמים כמוסים ע״פ קבלה ולכן פשיטא אם יש עוד כמה לילות פשוט שאין מקדשים ואם שבת הוא הלילה האחרון פשיטא שמקדשים, אלא אפ׳ יש עוד לילה אחת נראה דבמדינתנו שמוחזקת בעננים יקדשו בשבת״.

וכן התירו לקדש בשעת הדחק בימים אלו בשו״ת הב״ח (פ), בשו״ת שבות יעקב (ג, לא), בשו״ת שואל ומשיב מהדו״ק (ג, קנא), בשו״ת התעוררות תשובה החדש (ר), בשו״ת רב פעלים (ב אורח-חיים לח), בשו״ת קרית חנה דוד (ו), בשו״ת מלמד להועיל (קיג אות כא), סידור בית עובד (דף קנ סעיף טו), בשערי תשובה (תכו, סק״ה), בברכי יוסף (סו״ס תכו), בשו״ת משנת יוסף (יג, קלח), בספר ברוך שאמר (הלכות יו״ט סי׳ מב) ועוד (וע״ע בחזון-עובדיה חנוכה עמוד שלה אות ז). אך אצלנו לא מיירי שעת הדחק. שכן שעת דעת

---

[1] הביא בשם רבי חיים ויטאל (פרי עץ חיים, שער יט) כי זמן ברכת הלבנה במוצ״ש מפני שאז נחרב בית המקדש והלכה השכינה, ולכן אנו אומרים שעתידין להתחדש כמותה, דביום שנחרב אנו מבשרים חידוש ישראל והשכינה (ואין שייך להזכיר החורבן בע״ש). טעם נוסף הובא בספר מקבציאל (והוזכר בספר ברוך שאמר הלכות יו״ט מב הערה 1) שצריך לקלל את האויבים בפסוק ״תפול עליהם״, ואין מקללין בשבת ויו״ט.

[2] עוד בעניין קידוש לבנה בשבת עיין בשער הציון (תכו, סקי״ב-ג), בערוך השלחן (תכו, י), בשו״ת מנחת יצחק (א, קכא), בשו״ת ציץ אליעזר (יז, יז), בשו״ת דברי דוד וועלץ (או״ח קט-קי), בשו״ת רב פעלים (ב, לח), בשו״ת ויצבור יוסף (ג, מז), בשו״ת יביע אומר (ח או״ח מא), בספר שערים המצויינים בהלכה (צז, י), בשו״ת אוהב משפט (אורח-חיים טז), בשו״ת וישב אברהם (אורח-חיים לה-לו), בשו״ת אור לציון (ח״ג ד, ה. וכן בספר נר-ציון עמוד רסט), בשו״ת משנת יוסף (יג, קלח), בספר תפילה כהלכתה (כב, נח), בשו״ת גל עיני (ב עמוד לד) ובספר ענפי משה (ר״ח עמוד קכט, קלא-קלח).

הדחק היא במציאות שאם לא יקדש כעת, לא יוכל לקדש עוד (כגון שזהו המועד האחרון לקדש את הלבנה או שמכאן ואילך יהיו גשמים וכדו').

בספר יו"ט שני כהלכתו (יא, ו) כתב בזה: "בן חו"ל הנמצא בא"י ודעתו לחזור, והתפלל תפילת ערבית במוצאי יו"ט ראשון של שבועות במנין של בני א"י והציבור מקדשים את הלבנה, לא יקדש עמהם, אלא יקדש כמנהגו במוצאי יו"ט שני ואפילו ביחידות. אבל אם יהא ניכר שאינו מקדש את הלבנה עמהם משום שהוא יו"ט אצלו, רשאי לקדש הלבנה עמהם".

וחזיתי דכתב בנטעי גבריאל (יו"ט נז, טז) להתיר, ואלו דבריו: "בן חו"ל הנמצא בא"י, וחל יו"ט שני של שבועות ביום א' ובני א"י מקדשין הלבנה במוצ"ש[3], מותר לבן חו"ל להצטרף עמהם לקידוש לבנה". וכתב בספר תפילה כהלכתה (כג הערה תקא): "בן חו"ל הנמצא בא"י ובדעתו לחזור, ומתפלל ערבית במוצאי יו"ט דשבועות במנין בני א"י, אם ניכר שאינו מקדש הלבנה איתם, רשאי לקדשה שו"ת בצל החכמה ב, לז ועי' שו"ת מנח"י ב, קב".

וכתב בשו"ת בצל החכמה (ב, לז): "בנד"ד שהוא התחבר אל הצבור בני א"י ומתפלל אתם ביחד בביהכ"נ שלהם... וקשה מאד להשתמט באופן שלא ירגישו בו שפורש עצמו מן הצבור בני א"י... לכן כיון שבלא"ה דעת הרבה פוסקים להתיר לקדש הלבנה בליל שבת ויו"ט... מוטב שיקדשנה עמהם ואל יפרוש עצמו מן הצבור שכבר התחבר אצלו לתפילת ערבית... ובפרט אם הוא רגיל לקדשה לעולם בצבור ואם לא יקדשנה עתה עמהם לא תהיה לו שוב הזדמנות לקדשה בציבור, שיש לחוש שישכח ולא יקדשנה כלל". וע"ע בספר לבנה בחידושה (ג, לג) דהעלה דאין מקדשין את הלבנה ביו"ט שני, עיי"ש.

העולה לדינא: בשאלה בה נשאלנו, האם התלמידים בני חוץ לארץ, יכולים להצטרף לקידוש לבנה עם בני הישיבה, בליל יום טוב שני. נראה דכיוון שיש להם מניין משלהם לתפילה (והם אינם מצטרפים לתפילת ערבית של בני א"י), אין להם לקדש את הלבנה בליל יו"ט שני של גליות. ויאמרו את קידוש הלבנה במוצאי יו"ט שני. אולם במציאות שמיירי בבן חו"ל בודד, אז נראה כי הדין ישתנה.

[3] הכוונה למוצאי שבועות.

פג. מכירת חמץ לבן ארץ ישראל שטס לחוץ לארץ

זכיתי זה מספר שנים למכור חמץ לבני שכונתנו. ישנם אנשים אשר טסים לחוץ לארץ לימי חג הפסח, ושאלתם היא, האם הם יכולים למכור אצלנו את החמץ שהרי בשעה שיצא הפסח בארץ ישראל, עדיין יהיה פסח בחוץ לארץ (בארצות-הברית), ואם החמץ יעבור לרשותם, הרי הם עוברים על בל ימצא.

נראה דיש לעיין, האם אזלינן בתר מקום הימצאות החמץ או מקום הימצאות הבעלים.

ראשית, אציין כי מי שחמצו נמצא בארץ ישראל, והוא טס מזרחה (כגון למזרח הרחוק, יפן וכו'), עליו למכור את חמצו במקום שזמן איסור חמץ הוא קודם. ולכן ימכור שם (ולא בא"י), וכ"כ בספר מועדים וזמנים (ג, קסט בהגה"ה אות ב) ובהגדה של פסח מועדים וזמנים (דיני מכירת חמץ אות א).

בשו"ת עונג יו"ט (לו) העלה (ע"פ הגמרא בפסחים לב, א), דהולכים אחר מקום בו החמץ נמצא, ולא אחר מקום בו הבעלים נמצאים. וכ"כ בכף החיים (תמג אות יז), וכן דעת הגרי"מ טוקצ'ינסקי בספרו היומם בכדור הארץ (כו, ט) וציין דאפילו הבעלים כבר התפלל ערבית וכבר אמר ההגדה ובירך על אכילת מצה, כל שעדיין לא הגיע זמן איסור חמץ במקום שחמצו נמצא יכול לבטל (ועיין במקראי קודש לגרפ"צ פרנק פסח סי' נה שהזכיר את דבריו). ועיין בשו"ת דודאי השדה (בסוף הספר סי' צט) שהביא מאב"ד בודאפסט שאיסורא חמץ הוא בחפצא, ולפיכך הכל תלוי היכן נמצא החמץ (ולא היכן הבעלים). אלא דפוסקים רבים חלקו על זה (עיין בנועם כרך טו עמוד קלג). וע"ע בשו"ת נודע ביהודה (סג. הובא בביאור-הלכה תמג ד"ה 'אסרוהו').

כפי שציינו רוב הפוסקים חלקו, והעלו דאיסור חמץ הוא לפי זמן איסור חמץ במקום בו נמצא בעל החמץ (האיסור בגברא). כלומר, הכל תלוי במקום הבעלים, וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ק אורח-חיים לה), בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת אורח-חיים מז), בשו"ת ארץ צבי (א, פג), בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, צד-צה), בשו"ת מנחת יצחק (ז, כה), במקראי קודש (פסח א, נה. א, עו), בשו"ת אבני זכרון (ב, א) ובמועדים וזמנים (ג, רסט בהגה"ה אות ב). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ו, צג), בשו"ת באר משה (ז, קטו), בשו"ת שרגא המאיר (ב, סה. ד, פד), בשו"ת חלק לוי (אורח-חיים קמו), בספר סידור פסח כהלכתו (יא הערה 34) ובשו"ת קול מנחם (אורח-חיים א, שפח).

ועיין בשו"ת חבצלת השרון (א יורה-דעה מז) דהביא מספר מקרים (ונוסיף עוד כמה שלא הזכיר שם) שהולכים בתר מקום הבעלים, כגון: מי שהגיע לבר מצוה אזלינן בתר מקום בו הוא נמצא ולא היכן הוא נולד, וכן בברית מילה בנולד בחו"ל והגיע לא"י אזלינן בתר מקום התינוק[1], וכן בדין אותו ואת בנו[2]. ונראה

---

[1] וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (ח, מד). וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין (ו, מז. ובספר אלה דברי הברית סי' כו), בשו"ת בצל החכמה (א, לה, סק"ג), בספר הברית (סקל"ו) ובספר פסקים ותשובות (רסה אות טו). אלא דאין זה דומה לשאלתנו, שהרי בברית החפצא וגם הגברא באותו מקום. ולגבי פדיון הבן למי שנולד בארצות הברית והפדיון בארץ-ישראל, עיין בשו"ת יביע אומר (ה יורה-דעה כה), בשו"ת בצל החכמה (א, עה-עו) ובשו"ת באר משה (ז עמוד שלה).

[2] וכ"כ בזה במשך חכמה (עה"ת פרשת אמור דף קעה), בשו"ת כוכבי יצחק (ב, יא אות טו דף פז), בשו"ת באר משה (ז, קטו עמוד קעב) וכן ציינו בשו"ת אבני דרך (ו, קלה אות ה).

דכן לגבי טבילה (ועיין בהערה)[3], וכן לגבי תשעה באב[4] (וע״ע בהרחבה בעניינים אלו בספר מנחת שמואל כאשכראמן ח״ב סי׳ יג: קו התאריך לאור ההלכה).

אציין כי לגבי שאלתנו, פוסקים רבים העלו דיש להחמיר לכתחילה גם בתר מקום החמץ וגם בתר הבעלים (עיין באגרו״מ ובמנחת יצחק). ועיין בשו״ת היכל הוראה (ה, כז אות ג) שאל יכניס עצמו למחלוקת הפוסקים אי אזלינן בתר מקום הגברא או מקום החפצא, וציין שם דיחמיר בזה לשני הצדדים.

ועיין במשנת יעבץ לגרי״ב ז׳ולטי (אורח-חיים יג) שהוכיח שיסוד איסור החמץ הוא לא בגוף החמץ (דזה אינו איסור בחפצא), אלא האיסור הוא על הגברא, וממילא אזלינן בתר מקום בעל החמץ (וע״ע בתשובת בעל הפרי-שדה שהובאה בקובץ וילקט יוסף סי׳ קיז, שנת תרסה. וע״ע במנחת שמואל כאשכראמן ח״ב עמוד שלד).

בספר מקראי קודש (א, סט) מובא בנוסח שטר מכירת חמץ מהגרצ״פ פרנק זצ״ל שכתב זמן המכירה ״על משך תשעה ימים״. אולם בסוף סימן עו כתב: שבתקופה האחרונה מתנים עם הגוי שימכור בחזרה באסרו חג חוץ מהחמץ של המוכרים שהם בני חו״ל ודעתם לחזור. בספר יו״ט שני כהלכתו (פרק יז) מובא שיש מבתי הדין שעושין שתי קניות מהגוי, אחת לבני א״י ואחת לבני חו״ל. וכן נוהג הגר״נ קרליץ. וציין שהגר״מ הלברשטאם אמר לו שמנהג הבד״ץ בירושלים הוא לעשות רק מכירה אחת על עשרה ימים, כדי לכלול יו״ט שני אף במזרח הרחוק.

מעתה לדינא, לפני שטס לחוץ לארץ ימכור את חמצו אצל הרב בארץ ישראל, דהרי אזלינן לחומרא גם בתר החמץ וגם בתר הבעלים. ויבטל את חמצו ויאמר ״כל חמירא״ קודם זמן איסור חמץ בא״י (ואפילו שהוא נמצא כבר באותה שעה בחו״ל).

באשר לקניית החמץ אחר הפסח, הרב יקנה את החמץ, לפי מה דחיישינן למש״כ בביאור הלכה (תמח, ג ד״ה ׳מכירה׳) בשם בגדי ישע, דכדי שתהא מכירה גמורה בלי הערמה, אחר הפסח כשיחזיר הנכרי החמץ לישראל צריך לקנותו באחד מדרכי הקנינים ולא לקבל ממנו בחזרה סתם. ולכן הרב יקנה מהגוי את החמץ, ויאמר (המוכר שעומד לטוס) בפירוש לרב שאינו ממנהו לשליח לקנות עבורו בחזרה את חמצו אחר הפסח אלא עד לאחר שיעברו ימי הפסח בחוץ לארץ. ובשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, צד) סיים

---

[3] וכן ציינו הפוסקים לגבי שבעת נקיים באשה שטסה מחו״ל לא״י, דאין צריכה להמתין שבעה נקיים מעת לעת, ואם כעת בא״י לילה היא יכולה לטבול, אף שזה פחות שעות מתחילת הספירה. דאין לאדם אלא מקומו ושעתו (בו נמצא), וכ״כ בשו״ת שבט הלוי (ב, צג. ו, קכט אות כו. ובשיעורי שבט-הלוי נדה עמוד רפב), בשו״ת מנחת יצחק (ו, פד), בשו״ת בית אבי (ג, קכא), בשו״ת באר משה (ז, קטז עמוד קעג), בשו״ת משנה הלכות (ז, קמו), בשו״ת משנת יוסף (ח, מד), בשו״ת דודאי השדה (נח), בספר טהרת הבית (ח״ב, סי׳ יג), בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר, פרק ח עמוד ריז) ועוד. וכן ציינו גם בשו״ת אבני דרך (ו, קלה אות ה). וע״ע בשו״ת דברי שלום קרויז (תנינא עט) ובספר שערים המצויינים בהלכה (קנד, א).

[4] שאם התחיל את הצום בארצות הברית, והגיע במהלך הצום לארץ ישראל, איתא בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ג, צו) שיכול לאכול בצאת הכוכבים של אופק ארץ ישראל, דאזלינן אחר המקום שנמצא שם, בין להקל ובין להחמיר, וכ״כ גם בשו״ת פרי אליהו (יז) ובשו״ת בצל החכמה (א, לח אות ח). וכן בשו״ת יביע אומר (י אורח-חיים מב עמוד עו. בחזון-עובדיה תענית עמוד תט. ווהובא בקיצור שולחן ערוך ילקוט יוסף תקנא, יח) ביאר שהכל הולך ע״פ הכלל דאזלינן אחר ״מקומו ושעתו״, וזו לשונו: ״תושב ארצות הברית שאחר שאכל סעודה המפסקת ערב תשעה באב, טס לארץ ישראל, רשאי לאכול במוצאי תשעה באב של ארץ ישראל, כמנהג תושבי ארץ ישראל, ואינו צריך להמתין עוד שבע שעות, שיגיע זמן צאת הכוכבים בארצות הברית, שאין לו אלא מקומו ושעתו, לחומרא ולקולא״. וכ״פ גם בשו״ת ברכת יהודה (ג, ל). וע״ע בשו״ת אבני דרך (יא, פג). ובספר רץ כצבי (במעגלי השנה ח״ב סימן יח). ואעיר כי לפי שו״ת תשובות והנהגות (ד, קכב. ה, קסג) יש להשלים מספר שעות, עי״ש (וע״ע בשיח נחום סי׳ לז. ובספר ישראל והזמנים הארפענעס ח״א מו, ד).

בזה: "ממילא אף שהרב יקנה מהנכרי תיכף אחרי הפסח דבא"י לא יקנה כתר"ה ויהיה של הרב, וכשיבוא כתר"ה בחזרה יוכל לקנות מן הרב". וע"ע בזה בספר נטעי גבריאל (פסח נט, ה) ובספר מכירת חמץ כהלכתו (עמוד קמ הערה טו).

בספר כוס של אליהו (סי' ח) כתב דיכתוב בשטר מכירת החמץ דאינו רוצה לזכות בחמץ אלא בזמן צאת החג בארה"ב. והביא ראיה מדברי הרשב"ם במסכת בבא בתרא (מג, א) שאדם יכול לומר שאינו רוצה לזכות בדבר שהגיע לרשתו, וז"ל הרשב"ם: "ואין תופס לשון זה אלא בדבר שעדיין לא זכה בו והוא מתנה עליו שלא יהא שלו כשיבוא הזמן שעתיד לזכות באותו דבר, דאין אדם זוכה בדבר בעל כרחו".[5]

וע"ע בדין זה בשו"ת האלף לך שלמה (רו), בשו"ת זכרון יוסף (או"ח סי' א אות ז), בספר בן איש חיל (דרוש ג לשבת הגדול), בשו"ת אור לציון (א, יד), בחזון עובדיה (פסח עמוד סב הערה מו), בספר משפט המכירה (פ"ג שער ב אות ה ובהערות שם) ובשו"ת דברי בניהו (לא, מח).

העולה לדינא: מי שטש לחוץ לארץ לימי חג הפסח, וימכור את החמץ בארץ ישראל, ויבטל את חמצו ויאמר "כל חמירא" קודם זמן איסור חמץ בא"י. ולגבי קניית החמץ אחר הפסח, יכתוב בשטר מכירת החמץ דאינו רוצה לזכות בחמץ אלא בזמן צאת החג בארה"ב.[6]

[5] ועיין בחשוקי חמד(על פסח עמוד צא) שדן האם יכול למכור לאחר השעה השישית למי שנמצא מעבר לקו התאריך.

[6] לכאורה יש בשאלתנו גם נפק"מ כלפי מי שיש בבעלותו מניות שיש בהם חששות של חמץ, ולפעמים ההשקעות הן במדינות שונות בהן זמן הפסח הוא שונה מבארץ ישראל, כגון במפעלים בסין שזמן הפסח מוקדם מאשר כאן, והשתא לדעת האחרונים שהולכים אחר מקומו של החמץ, [העונג יו"ט וסייעתו], לכאורה יש לחוש בזה. אכן יש להעיר שמי שעושה מכירת י"ג ה"ז מועיל מועיל גם לענין זה.

פד. קניית חמץ גמור לפני פסח למשפחה מרובת ילדים

האם משפחה מרובת ילדים רשאית לקנות בערב פסח כמות גדולה של חמץ ולמוכרה במכירת חמץ. שכן, המחיר של החמץ בסמוך לפסח זול בהרבה, ובכך יוכלו לחסוך ממון רב (יש לציין שמדובר במשפחה שמצבי הכלכלי אינו פשוט).

ראשית אינני נכנס לתוקף המכירה. שכן בזה כבר דנו בשו"ת אבני דרך (ד, מב). שאלתנו מיירי לגבי חמץ גמור. כידוע הרבה נמנעים מלמכור חמץ גמור בפסח כמובא בב"ח (תמח), במחצית השקל (שם, סק"ד), בישועות יעקב (תמח, סק"ה), וכ"כ הא"ר (תמח, סק"ז) דלא התירו מכירת חמץ גמור אלא למבשלי שכר. וכן הגר"א נבנצל בספר ירושלים במועדיה (עמוד כט) ציין דע"פ הגר"א (עיין במעשה רב אות קפא) דאין למכור חמץ גמור. וכן איתא בשו"ת גבורות אליהו הנקין (או"ח קלה-קלז). וע"ע בזה בספר דינים והנהגות חזו"א (עמוד צג. וכן באורחות רבינו ח"ב עמוד כה), בחוט שני (פסח עמוד קג) בשו"ת עטרת חכמים (חושן-משפט יד) ובשו"ת ציץ אליעזר (כ, נא אות ב).

אותם הנמנעים נראה דזה גם באופן של הפסד מרובה, ומובא בספר בית אב (סי' לח. וכן בקובץ בירורים, שביבי אש סי' כט) בהאי לישנא:

> בדידי הוי עובדא, בשנת תש"ח, שירושלים עיה"ק היתה במצוק ובמצור אין יוצא ואין בא ורעבו כמעט ללחם, ואז שלחו לי מבית אבי מתל אביב קופסא עם חבילות קמח שהיה די לאפיית לחם לכמה שבועות, ומחמת המצור הגיע לידי רק בערב פסח בבקר, לפני זמן האיסור, ושאלתי את מורי ורבי מרא דארעא הגה"צ מהרי"צ דושינסקיא זצ"ל, אם אוכל למוכרו, ואמר לי: מנהג אבותינו בני אשכנז בידינו שלא למכור חמץ גמור וקמח הוא בחזקת חמץ וציוה עלי לבערו מיד ומיהרתי להשליך לתנור בוער של המקוה, לתמיהתם של הרואים.

אך מדברי שו"ת שבט הלוי (ט, קכ, ב) משמע דיש להקל במקום צורך גדול למכור חמץ גמור, אך ציין דטוב שאם יחיד מוכר חמץ בעין שיכניסנו לחנות שבעליה מוכר ממילא חמץ גמור ויתננו לו במתנה, וימכרנו בעל החנות עם חמצו (עיין מ"ב תמ"ח, סקי"ח) וכן איתא בשם הגרשז"א כמובא בספר ועלהו לא יבול (ח"א עמוד קסו) שיקנה החמץ לבעל חנות שמכירו (וכמובן בידיעתו), ועי"ז יהיה נכלל בשטר מכירה שלו וכיון דאצלו הוה הפסד מרובה ע"כ נוהגין להתירו לו למכור חמץ גמור (וע"ע בספר שלמי מועד עמוד שכא במה שהקל בהפסד מרובה).

וע"ע וכן בשו"ת י"ד משה (דרדק, ע' כח) שמביא מבעל האגרו"מ דיחיד לא ימכור חמץ גמור, אא"כ יהיה לו הפסד גדול. וכעין זה ראיתי בשו"ת ויען יוסף (רכד) שכתב כי לכתחילה בע"נ לא ימכור חמץ בעין, אך אם נשאר לו ואינו יכול להחזירו לסוחר יש להקל, עיי"ש.

אך עיין בדברי שבט הלוי שהובאו בספר כוס של אליהו לגר"א שלזינגר (סי' יא) דדבריו הם לימוד זכות, היינו שאין לנו למחות במי שמוכר חמץ גמור, אך מעיקר הדין אין למכור חמץ גמור, עיי"ש. אך ע"ע שם (בספר כוס של אליהו) שהביא מכתב מהציץ אליעזר, המורה דהסומך להקל בזה יש לו על להישען. וע"ע בספר יד אביגדור (אות צז עמוד קח) , בספר אמת ליעקב (סי' מח עמוד 437) ובשו"ת מקדש ישראל (פסח סי' ר).

יש לציין כי יש מקומות שנוהגים למכור חמץ גמור, וכן נראה מלשון תרומת הדשן (קיט-קכ) ולשון מרן השולחן ערוך שנמשך אחריו (תמח, ג). וכן העלו גם בשדי חמד (חמץ ומצה ט אות כ) ובשו״ת זכר שמחה (נג). וכ״כ בעל הפאת שדך (במסילה נעלה, פסח עמוד עה אות יח) וזו לשונו:

> רבים זהירים שלא למכור במכירה הנהוגה אלא חשש חמץ ולא חמץ גמור בודאי וטעמם מפני שהם חוששים על המכירה. ושאלתי את הגאון מוהר״ר דוד יונגריז זצ״ל ואמר שהננו מתירין למכור אף חמץ גמור, וכדבריו ודאי כן הוא שהרי רק בעלי בתים זהירים כנ״ל, אבל סוחרים מוכרים אף חמץ גמור.

ועיין בשו״ת אור לציון (ח״ג ט, א) דהעלה דמי שיש לו חמץ גמור בכמות גדולה דרשאי למכור, עיי״ש. יתירה מכך, חזיתי דבשו״ת ויזבח אלקנה (ד אורח-חיים טז) התיר לקנות הרבה חמץ לפני פסח ולמוכרו במכירה, למשפחות הזקוקות. ומובא בספר הכשרות לגרי״י פוקס (ו, קי): ״יש מתירים לקנות חמץ לפני הפסח, על מנת למוכרו לגוי בכוונה שיאכלוהו לאחר הפסח״. אולם בשו״ת ושב ורפא (ג, עא) כתב לחלק בין מקום שיגרם לו הפסד לבין מקרה שרוצה להרוויח, עיי״ש. וע״ע בזה בשו״ת להורות נתן (ד, לז) ובשו״ת שבט הלוי (ד, מט) שדנו בקנית סחורה לפני הפסח (וכן עיין בספר פסקי תשובות על המשנ״ב תמח אות ז).

מתוך הדברים נמצינו למדים דבמקום הפסד וודאי שיש מקום להתיר מכירת חמץ גמור, וממילא במשפחה דלת אמצעים ביותר, נראה להתיר לה אף לקנות חמץ לפני פסח לכתחילה, אלא שראוי שהמכירה תיעשה באופן מלא (כולל השכרת המקום ומסירת המפתח) בכדי לשלול כל מחשבה של שימוש בחמץ[1] (וכ״כ לי גם הרה״ג שלמה דיכובסקי).

[1] וכתב לי הרה״ג מנחם מנדל פוקס: אם אכן ראש המשפחה נמצא במצב עגום כלכלי וסכום כסף זה שירוויח מהקניה ומכירה הוא מאד משמעותי, אזי יכול לעשות את זה, כמו שמקלים לבעלי חנויות ובתי חרושת למיניהם למכור חמץ גמור. עדיף שימכור את כל החמץ הזה במכירה גמורה בכסף ומשיכה לבעל המכולת שלו וכדו׳ ולאחר הפסח יקנה ממנו בחזרה כל מה שעדיין נמצא אצלו.

פה. חמץ של קיוסק הנמצא בישיבה שעבר עליו הפסח

מצוי מאוד שישנו קיוסק בישיבות (באחד מחדרי הישיבה). מטרת הקיוסק היא שהמחזור (השיעור) המפעיל אותו ירוויח כסף והכסף ישמש אותם לפעילות חברתית. בדרך כלל ישנם נציגים מהשיעור שהם אחראים על תפעול הקיוסק: הזמנת ציוד, דאגה למוכרים, איסוף הכספים וכו'. באחת הישיבות שכחו האחראים למכור את החמץ בערב פסח. ויל"ע האם האוכל נאסר (כדין חמץ שעבר עליו הפסח) או שהוא נמכר ביחד עם החמץ של כל הישיבה?

שאלה זו נשאלתי למעשה כמה פעמים בשנים הקודמות. אולם עקב הטרדות לא הצלחתי להשיב בכתב. וכעת הנני מצרף כמה נקודות בזה. ובכל שאלה בנושא זה יש לשאול מורה הוראה מובהק.

לענ"ד ניתן להקל ולמימר דהחמץ של הקיוסק נמכר עם שאר החמץ של הישיבה, שכן להנהלת הישיבה יש יכולת לסגור את הקיוסק בכל עת שתחפוץ (כגון: אם מתרחשים דברים שאינם נאותים בקיוסק או שהוא גורם לאיחור לתפילות ולסדרים) והיא וודאי ביטלה את החמץ. ואבאר.

כידוע חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה בין שהניחו בשוגג או באונס כמשמע מדברי הגמרא במסכת בבבא קמא (צו, ב) בגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, עיי"ש. וכן פסקו בזה הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (א, ד), הרמב"ן (פסחים לא, ב) והשולחן ערוך (תמח, ג). וע"ע בשו"ת יחוה דעת (ג, כח).

אולם אם היה ביטול לחמץ ונאנס (בשהיית החמץ ברשותו), בזה יש פוסקים שהתירו, דהרי אם ביטל, האיסור חשיב כדרבנן (ועיין בזה בשו"ת התשב"ץ ב, קצט). והכי התירו באופן זה בשו"ת מנחת יעקב (ו), בשו"ת זרע אמת (ג, מו), בשו"ת פנים מאירות (ב, קסג), בשו"ת מים חיים (אורח-חיים ה), בשו"ת מעט מים (כה אות י) ובחזון עובדיה (פסח עמוד עא אות נט). וכן פסק בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ב, ס) זאת מפני שמהתורה סגי בביטול חמץ בעלמא. ועיין עוד בשו"ת בנין אב (ד, כא אות ג) ובספר והערב נא (א, עמוד 354).

אולם יש החולקים על כך וסוברים דגם אם ביטל את החמץ והיה אנוס, הכל נאסר, והכי דעת שו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק כג), שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יט) ושו"ת פני יהושע (כג). אולם בשו"ת גבעת פנחס (מז) כתב דאם היה ביטול והיה אנוס, ויש אומדנא שאכן היה נאמן, שרי החמץ.

וממילא יתכן דבשאלתנו הוי מחלוקת פוסקים, דהרי מצד אחד היה ביטול, אך מצד שני נאנס במכירה. אולם יתכן למימר דהישיבה אף מכרה (וצ"ע דהרי כיצד יתכן למימר דמכרה ולא ידעה מה מכרה, אלא י"ל דזכין לאדם).

כמו כן, יתכן אולי להקל ולומר שמא מועילה המכירה הכללית, שהרי בכל הרבנויות כותבים בפירוש שמוכרים את החמץ של כל אלו ששכחו ולא מכרו, מדין זכין לאדם שלא בפניו.[1] וכן העלה בשו"ת שמע שלמה (ו אורח-חיים ו) להתיר זאת. אולם בספר מועדי הגר"ח (ב, קכח) נשאל אם אפשר לסמוך על מכירה זו של הרבנות במקום הפסד היכא ששכח למכור, והעלה ד"אין בו ממש" (משמע דזה לא עוזר). וע"ע בזה בשו"ת אמרי אליהו (ב, צא), בספר בינה ודעת (י הערה כ) ובשו"ת בנין אב (ד, כא).

---

[1] ובעניין מכירה של בית דין שלא ברשות האדם מדין זכין, התירו בשו"ת פנים מאירות (ב, נט), בשו"ת באר יצחק (א), בשו"ת שואלין ודורשין (ו, כח), בשו"ת בנין אב (ד, כא אות ד), וע"ע בשו"ת דברי מלכיאל (ד, יח), בשו"ת אמרי יושר (ב, כג) ובמקראי קודש (א סו"ס סט).

וממילא כיוון דהוי ספק, ומצינו בדין ספק חמץ שעבר עליו הפסח שיש המקלים כמובא במשנה ברורה (תמח, סק״ט) ובכף החיים (תמח, סקי״ב). יש להקל.

נקודה נוספת היא שיש המתירים לישיבה למכור את החמץ מדין חצר, שכל מה שבישיבה קנוי לה. שהרי הישיבה היא הבעלים של המקום, והיא יכולה בכל רגע נתון להוציא את התלמידים מהמקום, אף בלי לפצותם (בניגוד לשוכר דירה שלא ניתן להוציאו, ואם מוציאו יצטרך לשלם על כך).

כמו כן, ראיתי דהקל האור לציון (ח״ג ט, ו) ע״י שיערב אותו ברוב של היתר, וימכור אותו לנכרי (ויהנה מדמי החמץ), ואלו דבריו בהסברו בהערה: ״נראה שיש להתיר עפ״י דברי הרדב״ז (ג, תקפט), שכתב בתוך דבריו להתיר בנידונו שם על ידי שיערב מעט מעט עם שאר החטה, ולמוכרו אפילו לישראל, ע״ש. וראה במטה יהודה (שם). וראה עוד בבאה״ל (שם ד״ה שעבר עליו הפסח). וכן בדגול מרבבה (תמז על מג״א סקמ״ד) הביא את דברי הר״ן בפסחים (ל, א), שדימה דין חמץ שעבר עליו הפסח לדין תרומת חוץ לארץ שמותר להרבות עליה, ודנים אותו כקל שבאיסורים, כיון שאינו אלא קנסא... ואמנם למעשה כתבו הפוסקים שלא להקל בביטול לכתחילה, וכמבואר בשו״ע (תמז, יא) ובמג״א ופר״ח (שם), מכל מקום יש לצרף לזה מה שנוהגים היום בשטרות המכירה הכלליים, למכור מדין זכין למי ששכח למכור את החמץ (ראה בשו״ת חתם סופר חאה״ע יא. ובשדי חמד אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סי׳ ט אות ב. במקראי קודש א, עא. וחזו״א אה״ע סי׳ מט, סקי״א וכה״ח תמח אות סח ואות סט), ויש לצרף היתר זה כדי להתיר את החמץ על כל פנים על ידי ביטול (וראה גם במקראי קודש א, עה). ובנוסף לזה גם ימכור את החמץ לנכרי, כדי שלא יהנה מהחמץ עצמו, אלא מדמיו... ״.

וע״ע בשו״ת אבן פנה (א, לב) שבספק איסור דרבנן (שהרי יתכן שהמכירה חלה) של חמץ שעבר עליו הפסח, כתב שאפשר ״להקל ולבטלו ברוב כדי למכרו לאחרים״.

וכן חזיתי דבגלל ספקות הללו העלה להתיר הראשל״צ הגרש״מ עמאר בכעין שאלתנו (קובץ ויען-שמואל כא עמוד קנט ואילך) ואף בלא למכור לנכרי (ובלא לבטל ברוב), אלא יכול למכור לישראל אחר הפסח, עיי״ש.

אלא דברור דהיכא שאמר ראש הישיבה לתלמידים כי אין הוא אחראי על חמצם ועליהם למכור (ולא היתה לו כוונה כלל לכלול את חמצם עם חמץ הישיבה), והם שכחו למכור, אין עצה ואין תבונה כנגד ה׳.

וכתב לי בזה הרה״ג בניהו דיין (מח״ס שו״ת דברי בניהו): ״כעין זה עיין בשו״ת דברי בניהו (כה, כו) שנשאלתי בגבאי צדקה של אבות ובנים שקנה ממתקים לילדים לחלק להם והיו בהם דברים של חמץ ולא מכר אותם לגוי לפני פסח האם מותרים באכילה לאחר פסח והארכתי בזה ובסיכום העלתי שגבאי צדקה של אבות ובנים שקונה ממתקים לילדים לחלק להם והיו בהם דברים של חמץ ולא מכר אותם לגוי לפני פסח מותרים הם באכילה כיון שאין החמץ שלו ומכיון שהוא לא הוא עובר עליו בבל יראה כיון שפטור הוא מאחריות שהרי פסק השו״ע חו״מ (שו, ו) דמי שהפקידו אצלו מעות עניים ופשע בהם ונגנבו פטור. וכן לילדים ג״כ אין בעלות עליו כי עדיין לא זכו בהם לכן מותר לאוכלו לאחר הפסח. ועיין בזה בשו״ת אחיעזר (ג, א), בשו״ת בצל החכמה (ו, צה), בשו״ת חלקת יואב (יט), במקראי קודש (פסח א, סב), בספר משפט המכירה (פ״ג עמ׳ ריב) ובשו״ת מחזה אברהם (א, פ). ובנידון דידן נראה שיותר קל כיון שהוא באחד מחדרי הישיבה והם לא שוכרים את זה מהישיבה אלא הישיבה נותנת להם את החדר לשימוש לטובת תלמידי הישיבה ומכיון שהישיבה עשתה מכירה על כל מה שנמצא בחדרי הישיבה, נראה דאין על החמץ הנמצא בקיוסק (הנמצא בישיבה) דין חמץ שעבר עליו הפסח כיון שהישיבה מכרה את כל תכולת החמץ הנמצא בחדר בישיבה״.

ושמעתי מתלמידי חכמים דאם מגיעים למצב שבן־תורה שוכח למכור את החמץ בערב פסח. על זה לבד היה צריך לקונסו לאסור את החמץ. דכיצד מבן תורה יכול להישכח דבר מהותי זה.

פו. אכילת פופקורן בפסח

האם מותר לאכול בפסח פופקורן (אשר עשוי מתירס יבש שטיגנו אותו בשמן)**, למי שמקפיד שלא לאכול קטניות?**

נראה כי תירס הוא קטניות. שהרי כתב הרמב"ם בהלכות כלאים (א, ח) שכל שהזרע שזורעים הוא הנאכל חשיב קטניות. וכן כתבו להדיא בחק יעקב (תנג, סק"א) ושולחן ערוך הרב (תנג, ג) דתירס הוא קטניות. לפיכך, כיון שמחמירים לנוהגים באיסור זה דאף בלא מים כגון פופקורן שזה עם שמן מי פירות דלא מחמיץ אפ"ה לא פלוג, א"כ אסור למי שלא אוכל קטניות (וע"ע במשנה ברורה תנג, סק"ו). וע"ע בסידור פסח כהלכתו (עמוד רסו הערה 21) שהחמיר. וכ"כ בספר חבל נחלתו (כ, יד) לאסור פריכיות אורז פסח ואגב זה התייחס גם לפופקורן והעלה לאסור.

ובספר מסורת משה (ח"ב עמוד קא) מהגרמ"פ ביאר דאף שהתירס לא היה בשעת התקנה כמו התפוחי אדמה, מ"מ כנראה חכמי הדור שבו בא התירס כן אסרוהו, דמסתמא שייכים בו הטעמים שיש בשאר הקטניות, שעושים ממנו לחם וכו'.

וכתב לי ידידי הגר"י בן מאיר: כידוע לאחרונה[1] יש רבנים הנוהגים להכשיר מאכלי קטניות שנעשו בהקפדה שהקטניות לא נשרו במים. זאת בהתבסס על היתרו של מרן הגראי"ה קוק זיע"א (ראה אורח-משפט סי' קח-קיד) בענין שמן שומשמין "ומשומר מכל ביאת מים". אמנם היתרו של מרן מבוסס על טעמים נוספים, ראשית "אבל אין מזה כל דמיון לאמר, שגם השמן היוצא מהן, שהוא נחשב ע"פ דין לזיעה בעלמא, ואין לו כל דמיון עם מידי דמדגן, שאח"כ יאסר כשיתנו אותו במים או לתערובות של מי פירות ומים" (ראה שם תשובה קיג). "ובאמת אגיד לכ"ת שאני מסופק מאד, אם המים שיוצאים ממיני דגן עצמן, כעין מי פירות של קליות, ושל חצבא דאבישונא המוזכר בגמ' ד' מ, אם הם יכולין כלל לבא לידי חימוץ, שלא מצאנו שמתחמץ כ"א גוף הדגן, אבל מימיו לא מצאנו, ויש לומר שאינו בא לידי חימוץ כלל...". ועוד כתב: "והעיקר אומר לכבוד מעלת תורתם, שראוי לנו להחזיק כל דבר שנעשה בתיקון הישוב, ההולך ונבנה בימינו בחסדי השי"ת, ובזה שיצא בכשרות, מין זה החדש של שמן־שומשמין המשומר, יתחזקו ידי המתעסק בהמכונה החדשה, ויהי' לו ריוח שיוכל להנהל את העסק שלו, ועי"ז יראו עוד אנשים שהענינים המתיילדים באה"ק לטובת בנינה מוצאים חיזוק מצד רבנים ובתי־דינים, ויהיו דברי ת"ח נשמעים יותר ויתקדש ע"י שם־שמים...". אבל בקטניות עצמן, כמו פריכיות אורז ופופקורן, אפילו יהיה בדוק שהם "ומשומרין מכל ביאת מים", מ"מ בגוף הקטניות או בנעשה מגופן כדרכו לא מצאנו להתיר. על כן בסודם של מחדשים אלו לא אל־תבא נפשי". ואין הבדל בזה בין פופקורן לפריכיות אורז.

העולה לדינא: המקפידים שלא לאכול קטניות בפסח, אסור להם לאכול פופקורן.

---

[1] ציינתי במכתבי לגר"י בן מאיר כי לגבי פריכיות אורז חזיתי שהתירו בשנת תשע"ח כיוון שבתהליך העיבוד הוא אינו נוגע כלל במים. ואעיר כי רבנות מעלה אדומים כתבה לגבי פרכיות אורז שבאחריותה (חברת B&D) כי אין להתיר אותם לאוכלי קטניות.

פז. הספד בפסח שני

האם מותר להספיד (קרוב משפחה שנפטר) **בפסח שני?**

לכאורה אין להספיד קרוב זה שהרי מפורש הכי במגילת תענית: "בארבעת עשר ביה פסחא זעירא דילא למספד ודילא להתענאה". ואת"ל דבטלה מגילת תענית כמובא בגמרא במסכת ראש השנה (יח) ובמסכת חולין (קכט, ב), וכן פסקו הרמב"ם (תענית ב, ח) והשולחן ערוך (או"ח תקעג, א). וביאר בהגהות יד שאול (יורה-דעה תא) כיוון שאיסור ההספד הוא בגלל שחיטת הפסח, לכן האיסור עדיין קיים (אף שבטלה מגילת תענית). וכן מבואר בשדי חמד (ט, נז) דגם בזמן הזה אסור להספיד בפסח שני, וכן הובא בספר נחלת פנחס (ב, ט).

וכן פסקו גם בשו"ת משנה הלכות (יא, תד) ובספר נטעי גבריאל (פסח ח"ג נז, ז) דאין להספיד ביום זה (וכן מובא בדעת תורה למהרש"ם סי' תכ. וכן בשו"ת מהרש"ם ו, ב). וכן נוטה בספר שערים המצויינים בהלכה (קכ, יב). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ג, נב אות ג) ובשו"ת משנה שכיר (קלב).

ובספר חבל נחלתו (יד, יז) כתב כי מותר להספיד בפסח דשני חכם בפניו, ועל כך העיר (שם) מו"ר הגר"א נבנצל דחכם בפניו זהו אף בערב פסח ובחול המועד. ובספר ירושלים במועדיה (בין המצרים עמוד קנד) כתב דרק בשעת הקרבת הקורבנות אסור בהספד (היינו מחצות היום). ולפי זה בליל י"ד יהא מותר (ונשאר בצ"ע, עיי"ש). וראיתי דהעלו הפני ברוך (ג, י), ספר חיים וחסד (ד, ו) וספר פסקי אבלות לגרי"צ אושנסקי (ב, לח) דאין להספיד בפסח שני (אלא רק לחכם בפניו). וע"ע בשו"ת באר שרים (אורח-חיים רה) ובספר דברי סופרים יברוב (קיצור אבלות יד הערה רד).

בספר שולחן המערכת (מערכת ה אות שכח) כתב הגר"י יוסף: "הנה יש נוהגים שאין מספידין את המת בי"ד אייר, שהוא פסח שני, ואף שי"ד אייר אינו חג ולא מועד, מכל מקום יש בו קצת שמחה, הואיל ובזמן בית המקדש היה יום זה שמחה לאלה שקיימו מצות קרבן פסח, לפיכך נוהגים בו קצת ממעלת אותו יום" (וע"ע בילקוט-יוסף, ספירת העומר תצג, יח עמוד תקלז). וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך (ח, קה) לגבי תחנון בערב פסח שני, ויתכן דהמחלוקת שציינו שם, היא נכונה גם להכא.

פח. ספירת העומר לחולה בניוון שרירים

חולה בניוון שרירים שאינו יכול לדבר. כיצד עדיף שיספור את ספירת העומר, האם שומע כעונה או בהרהור או בכתיבה (ע"י מצמוצים עם העיניים)?

ספירת העומר שומע כעונה: רבים סוברים שיכול לצאת בספירת חבירו מדין שומע כעונה: ריי"צ גיאות (הלכות ספירת העומר), הארחות חיים (הלכות ספירת העומר סעיף ד) בשם רב סעדיה גאון, רבינו יצחק בן גיאת (בספר מאה-שערים, הלכות חדש וספירת-העומר עמוד קח), האשכול (חי"ב עמוד צד), שו"ת הרשב"א (א, קכו), הב"י (תפט) בשם הרשב"א (הובא במג"א תפט, סק"ב) והפרי חדש (הובא בבאר היטב סק"ג). ובביאור הלכה (תפט ד"ה ומצוה) משמע מהפוסקים הנ"ל שהוא לכתחילה. וכן כתבו דכאשר חברו מחויב בדבר, שיכול להוציאו: באליה רבה (תפט, סקכ"ד), בבאר היטב (תפט, סק"ג), בפרי חדש, במשנה ברורה (תפט, סקל"ד) ובכף החיים (תפט, סקפ"ג).

וכ"כ בפירוש בשו"ת פעולת צדיק (ב, קעח) והתורה תמימה. וע"ע בקול סיני (אייר-סיון תשלא) שביאר הגר"ע יוסף דזה לכתחילה, וכן שנה זאת בחזון עובדיה (יו"ט הלכות ספירת העומר עמוד רכט). וכן פסק בנטעי גבריאל (פסח ח"ג לד, ד). וע"ע בדבר שמואל אבוהב (נט. סב), בשו"ת חוט המשולש (א), במקראי קודש לגר"צ פרנק (ב, סו), בספר ספירת העומר (ב, ב ובהערה שם אות ג. ד, טז ובהערה לה), בשו"ת משנת יעבץ ז'ולטי (אורח-חיים כו), בשו"ת בנין אב (ה, יג אות ב), בשו"ת משנה הלכות (טו, קעא), בשו"ת ערוגת הבשם (קסח), בחשוקי חמד עמ"ס מגילה (עמוד שח), בשו"ת רבבות אפרים (ד, קכח), בשו"ת להורות נתן (ה, מא), בשו"ת שואלין ודורשין (ה, לח), בשו"ת מחקרי ארץ (א, עד אות ג), בשו"ת ודרשת וחקרת (ו או"ח נו אות ו) ובשו"ת אבני דרך (ד, נב). וע"ע באריכות בגדרי שומע כעונה בספירת העומר בשו"ת משנת יוסף (ט, קכד).

ואעיר כי רעק"א (תפט) סובר דעדיף שבספירת העומר אחד יברך בשביל כולם, וע"ע בזה בשו"ת מבי"ט (קפ) ובספר בד קודש (ד, ב). ונציין דיש הסוברים דאין שומע כעונה בספירת העומר, כיון שנאמר (ויקרא כג, טו): "וספרתם לכם", משמע שזו מצוה על כל יחיד ויחיד לספור, וכ"כ רבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער ט עמוד קנה): "שכאו"א חייב לספור ואין אחד יוצא בספירת חבירו", וכן העלו גם הלבוש (תפט, סק"א), החק יעקב (תפט, סק"ד) ושו"ת מהרשד"ם (או"ח א). וע"ע בזה במשמרת חיים (ח"ב פסח סי' טו). ונראה דזו דעת רש"י במנחות (סה, ב ד"ה ולכל'). וע"ע בדין שומע כעונה בספירת העומר בספר הליכות מועד לגר"א מלכה (עמוד שצו) ובילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר פרק ו עמוד קנח ואילך).

ספירת העומר בהרהור: מצינו שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך את ברכת התורה לפי השולחן ערוך (מז), וממילא לכאורה ה"ה אצלנו דלא מועיל הרהור של הספירה. כמו כן, הגמרא במסכת ברכות (כ, ב) דנה לגבי קריאת שמע האם אמרינן הרהור כדיבור או לאו, ומסיקה הגמרא דלאו כדיבור, וכ"כ פוסקים רבים העלו דהרהור לאו כדיבור (שולחן-ערוך הרב אורח-חיים סב, ד. משנה-ברורה סב, סק"ז).

אלא שבשו"ת התעוררות תשובה (ב, קלג) העלה שאם הרהר הברכה במקום מטונף לא יחזור לברך כיון שבדיעבד הרהור בכה"ג כדיבור דמי. אולם רבים העלו כי אינו יוצא ידי חובה בספירה בהרהור, והכי איתא בפרי חדש (תפט, ו), בברכי יוסף (תפט, סקי"ב), בשו"ת חתם סופר (ו, יט), בנטעי גבריאל (פסח ח"ג לג, ג) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ו או"ח נו אות ה). אולם לילה אחד בהרהור מהני שיוכל לספור שאר

לילות בברכה (שו"ת אגורה באהלך א, כח. אשל אברהם מבוטשאטש סי' תפט). **ומשמע דבאונס הרהור בספירה שרי.**

וכתב הביאור הלכה (תפט ד"ה 'מונה והולך') **לגבי ספירת העומר: "ודע דעכ"פ אם בירך בלב בודאי לא יצא כלל דהרהור לאו כדבור דמי". וע"ע בזה בספר מועדים וזמנים** (ז, רלא), **בשו"ת ציץ אליעזר** (כ, כז), **בשו"ת רבבות אפרים** (א, שכט), **בשו"ת יביע אומר** (ד אורח-חיים ג אות יז), **בספר בית מתתיהו** (א, ח אות לח) **ובילקוט יוסף** (מועדים, ספירת העומר פרק ז עמוד קצג ואילך).

ספירת העומר בכתיבה: בכף החיים (תפט אות כח) **כתב, מי שהיה כותב לחבירו כתב בין השמשות וכתב בו היום כך וכך לספירה, נחלקו בו האחרונים אם יצא ידי ספירה בכתיבה זו. לפי השבות יעקב** (א, ל) **יצא ולא יחזור לברך, וכן פסקו בשו"ת קול אליהו** (א אורח-חיים ל) **ובשו"ת אגורה באהליך** (דף יא). **וע"ע בכף החיים** (תפט אות פד) **במי ששכח לספור לילה אחד וביום כתב בחשבונותיו היום כך וכך לעומר, דיכול לספור מכאן ואילך בברכה, כיוון דכתיבה כקריאה** (כפי שמצינו לגבי ברכת התורה שו"ע מז, ג). **וכן איתא בחתם סופר בהגהותיו שבירחון האהל** (סיון תשטז סימן כו עמוד פה). **וכן פסק בחזון עובדיה** (יו"ט הלכות ספירת העומר עמוד רמג) **דיצא כיון דכתיבה כדיבור בזה. וע"ע בשו"ת מגן שאול** (כ).

וכן מצינו לגבי שבועה בכתב שנחשבת כשבועה בפיו וחייב לקיימה וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (יורה-דעה פ), **בשו"ת חתם סופר** (יורה-דעה רכ), **בשו"ת הרדב"ז** (א, תקפא) **ובשו"ת נודע בשערים** (ב יורה-דעה כג).

ואמנם לפי הברכ"י (תפט, סק"ד) **לא יצא בכתב, וכן דעת שו"ת רעק"א** (כט) **דלא יצא וצריך לחזור ולספור** (וכן הובא בשערי תשובה סק"ו). **והרב בית עובד** (אות יד) **כתב שלדינא יחזור לספור בלא ברכה** (וע"ע בערוך השלחן תפט, ט). **וע"ע בשו"ת חיים שאל** (א, עד אות נג). **ובספר מועדי הגר"ח** (ב, קפט) **כתב בזה דכתיבה לאו כדיבור.**

וע"ע בשו"ת מהרי"א אסאד (יורה-דעה שטז), **בשו"ת מהרש"ג** (ד, יט), **בשו"ת דברי שלום מזרחי** (ד, מג), **בשו"ת חיים שאל** (עד אות נג), **בשו"ת חמדת משה** (אורח-חיים מ), **בשו"ת מחקרי ארץ** (יורה-דעה יא), **בשו"ת מנחת שמואל** (ד אורח-חיים כא), **בשו"ת חקי חיים** (ח, עה), **בשו"ת ודרשת וחקרת** (ו או"ח נו אות ה), **בספר עקדת משה** (ד, טו), **בשו"ת משנת יוסף** (ה, פט אות ד) **ובספר בית מתתיהו** (ג, ז אות ה).

אך לדינא רבים הקלו דאם כתב יצא ידי חובה, וע"ע בשו"ת זכרון יהודה (א, קמו), **בספר נטעי גבריאל** (הלכות פסח ח"ג לו, יז). **וכתב הנטעי גבריאל** (שם לג, ו): **"כתיבת הספירה אינה נחשבת כלל לספירה, וצריך לחזור ולספור בברכה. ואונס שאינו יכול לספור בפיו, יכתוב את הספירה ויכוון לצאת בה ידי חובה". וע"ע בספר פניני שיח** (שאלה רג) **דאם כתב יכול להקל. וע"ע בשו"ת מנחת שמואל** (ד, כא).

העולה לדינא: הדרך הטובה ביותר לחולה בניוון שרירים שאינו יכול לדבר הוא לבקש מחבירו שיוציא אותו ידי חובה[1] (והוא יתכוין לצאת). **וכן איתא בחוברת שערי הוראה** (כב עמוד צד ואילך), **וכן כתב לי גם באריכות בעל שו"ת דברי בניהו**[2]. **ואם יכול בנוסף למצמץ בעיניו וכדומה ללא טורח או כאב, יפה**

---

[1] כלומר סדר העדיפות הוא: שומע כעונה, הרהור, כתיבה.

[2] והנני מצרף את מסקנתו: אדם שיש לו ניוון שרירים ותוצאה מכך אינו יכול לדבר, לענין ספירת העומר יש להעדיף שחבירו יתכוין להוציאו וכן שהוא יתכוין לצאת בברכת הספירה וכן בספירה מכיון שכן מתבאר מדברי הרשב"א (א, קכו) ועוד פוסקים שיוצא ידי חובה לכתחילה דשומע נחשב כעונה משא"כ בהרהור וכן בכתיבה יש סוברים שאף אין יוצא ידי חובה ואע"פ שלענין דינא בדיעבד אפשר לצאת שאם כתב או הרהר באותו יום את הספירה שיכול לספור בשאר ימים עם ברכה וכמו שהעלו הפוסקים לענין דינא בדיעבד, וכמבואר בדבריהם עיין בשו"ת שבות יעקב (א, ל), בשו"ת

שיעשה כן, להשתתף פיזית בעשיית המצווה. אבל זה רק להידור, ואינו שווה טורח או כאב.[3]

קול אליהו (א, ל), בספר אגורה באהליך (דף יא), בשו״ת מגן שאול (כ), בשו״ת זכרון יהודה (א, קמו), בכף החיים סופר (תפט אות כב כח ופד), בשו״ע (תפט, ח ומשנ״ב סקל״ז), בחזון עובדיה יו״ט (הלכות ספירת העומר עמוד רמג) ובנטעי גבריאל הלכות פסח (ח״ג לו אות יז). מ״מ הוא דיעבד גדול ויוצאים רק בדיעבד. משא״כ בשומע כעונה שמתבאר שיוצאים לכתחילה ואף בפרשת זכור שהיא מהתורה יוצאים כל הקהל ידי חובה מדין השומע כעונה והשומע כמברך ולכן יש לאותו חולה בניוון שרירים שאינו יכול לדבר שיתכוין לצאת ע״י שומע כעונה ושפיר הוי יוצא ידי חובה אף לכתחלה. עיין שו״ת הרשב״א (א, קכו), פר״ח (תפט), מג״א (סק״ב), בספר דבר שמואל אבוהב (נט. סב), בברכי יוסף (סק״ו), בכף החיים סופר (אות יג), בביה״ל (ד״ה ומצוה) ובחזון עובדיה יו״ט (ספירת העומר עמוד רכט).

[3] אולם בעל שו״ת ודרשת וחקרת כתב לי שכיון שכל מה שיעשה הוא במחלוקת, לכן יעשה כולם, גם יצא כשומע כעונה, וגם יהרהר, וגם ימצמץ בדיניו, ועל יותר מזה הרי אנוס הוא, ואנוס רחמנא פטריה.

פט. זמן ספירת העומר למאחר לבית הכנסת

מה הדין במי שאיחר לתפילת ערבית והגיע כאשר נעמדו הקהל לתפילת שמונה עשרה, והחל מיד להתפלל שמונה עשרה עמם (כנפסק בשולחן ערוך רלו, ג). האם אחר שמונה עשרה יספור עם כל הקהל את ספירת העומר או שקודם ישלים את קריאת שמע וברכותיה ורק לאחר מכן יספור את ספירת העומר.

לכאורה היה מקום לומר דקודם יאמר את קריאת שמע וברכותיה, משני טעמים: ראשית, "תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם" (ברכות נא. פסחים קיד. זבחים צא). וקריאת שמע וברכותיה תדירות, וספירת העומר אינו תדיר, וכן מצינו שכתב הביאור הלכה (תפט) מהחק יעקב (סקט"ז) דמדינא צריך להקדים ק"ש ותפילה שהם תדירים. שנית, קריאת שמע מצוותה מדאורייתא, בעוד שספירת העומר לרבים היא מדרבנן (עיין בחזון-עובדיה יו"ט הל' ספירת-העומר עמוד ריג ובילקוט-יוסף, ספירת העומר פרק א עמוד נט דמנו את השיטות, ואכמ"ל), וממילא יש להקדים את הדבר שמצוותו מהתורה.

אך מאידך, ישנו מעלה לקיים את המצוה ברוב עם ובציבור. וכן חזיתי בשל"ה (פסחים ג, א. הובא בב"י ובא"ר תפט) דיש ענין לספור העומר בציבור, וכ"כ בספר ילקוט מעם לועז (ויקרא עמוד רעח) ובספר מועד לכל חי (ה, יב). וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ט, נו) דיספור עם הציבור ואחר כך ישלים את קריאת שמע וברכותיה. וכן איתא בספר ספירת העומר (ג, י). וכן פסק גם בספר תפילה כהלכתה (כג, קעז): "המאחר והציבור עומדים לספור, יספור איתם תחילה ואח"כ יתפלל ערבית". וציין בהערה שבהנהגות החזו"א (יד, ז) מהגרח"ק: "העידו שהתיר לספור עם הציבור לפני ק"ש וברכותיה". וכ"פ במועדי הגר"ח (ב, רט) דיקדים ספירת העומר, וציין דזה בכדי שלא ישכח. וכ"פ גם בשו"ת קול מנחם (א, תכה) דיספור ברבים ואח"כ יאמר ק"ש. וע"ע בפסקי תשובות על המשנ"ב (תפט אות ג).

אולם מדברי שו"ת תשובות והנהגות (א, שי. ב, רמח) נראה דיקדים את ק"ש וברכותיה דהוי תדיר, ומעלת תדיר חשובה יותר מרוב עם, עיי"ש. וכן נראה דעת שו"ת שערי יושר (ו, נ אות א). וכ"פ בשו"ת משנת יוסף (יא, פג) שיסיים תפילתו (ק"ש וברכותיה) ורק אח"כ יספור את העומר, עיי"ש (אך עיין בדבריו בכרך יג, קסג), וכן העלה גם בשו"ת דברי בניהו (כא, מג). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (יט, סד), בספר מצות ספירת העומר (ה, טו), בספר וספרתם לכם (לד) ובספר תמידים כסדרם (מד).

ונראה דכאשר מאחרין להתפלל, ומתפללין בשעה מאוחרת, אז יספרו קודם העומר בתחילת הלילה[1],

---

[1] בענין מי שמתפלל בשעה מאוחרת מתי יספור ספירת העומר, כדאי להוסיף שעכ"פ מי שרוצה כעת לאכול, מסתבר שעדיף שיספור מיד קודם האכילה. וזה עדיף מאשר לסמוך על שומר, ובפרט דדעת כמה פוסקים שלא מועיל כאן שומר אחר שכבר הגיע זמן המצוה (אולם עיין בזה בשו"ת אגרות משה או"ח ד, צט).

בעיקר הענין אם מי שמתפלל מאוחר יספור מיד או אחר מעריב, יש מעשה שהיה עם החזו"א ששוחח עם חכם אחד וכשהגיע צאת הכוכבים ספר מיד ספיה"ע, אף שטרם התפלל מעריב, ואמר שכיון שכעת הוא משוחח, ומעריב אינה עומדת לפניו כעת, שפיר דמי להקדים ספיה"ע, ואין כאן משום תדיר [ומה שיש שחששו בזה לתדיר, צ"ע, ואכהמ"ל].

ומה שבדרך כלל לא נוהגים כך אלא ממתינים למעריב, אפשר שחכמים קבעו מעיקרא את הספירה כחלק מהתפילה, והיינו או כדי שיספרו בציבור, או מהטעם שלא ישכחו וכמש"כ בשו"ת שבט הלוי (ג, נג). [ולפי הגדרה זו שחכמים קבעו את הספירה בתוך התפילה מבואר גם מנהגינו שסופרים קודם עלינו, ודלא כהמעשה רב אות סט]. ולכן גם כשמתפללים מאוחר אפשר לספור אחר התפילה, אך עכ"פ נראה שמי שרוצה לספור מיד בתחילת הלילה, שפיר דמי, ובפרט שמרויח בזה גם את הענין שכמה שיותר מהיום יקבל שם של יום ספור ע"י שסופר בתחילתו.

והכי איתא בשו״ת שבט הלוי (ו, נג) ובשו״ת מחקרי ארץ (ב אורח-חיים נג). אולם היכא שיש לו מניין קבוע, אזי יתפלל קודם ערבית ואח״כ יספור, כמבואר בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, צט), שו״ת אז נדברו (ו, נב) ומשנת הגרי״ש (פסח עמוד קעב). וע״ע בהליכות שלמה (טז הערה צ), בשו״ת משנה הלכות (ח, קצג) ובילקוט יוסף (ספירת העומר עמוד צה).

צ. קייקים בספירת העומר

באשר שאלני מח״ס גם אני אודך, האם מותר בספירת העומר לעשות שייט קייקים. והדבר מצוי שרוצים לתת צ׳ופר לבחורי הישיבה שהתמידו בישיבת בין הזמנים, ועם סיום ישיבת בין הזמנים חפצים לקחתם ליום מיוחד בו יעלו לקברי צדיקים בצפון (קבר רשב״י, רבי מאיר בעל הנס ועוד), וכן יעשו שייט בקייקים בירדן.

ראשית יש לציין כי פוסקים התירו טיולים בימי הספירה, ועיין בשו״ת מנחת אלעזר ממונקאטש (ד, מד) שביאר שאדרבה ימים אלו מיועדים לטיול, שהרי התורה ציוותה לעלות לרגל בפסח ובשבועות, ובימים אלו אנשים היו הולכים לירושלים ושבים ממנה, וכן ציין גם בספרו דרכי חיים ושלום (אות תרכז), ויל״ע בראייתו, דהרי ההיתר שמה הוא ע״פ דברי הגמרא במסכת פסחים (ז, ב) ששלוחי מצוה אינן ניזוקין בהליכתן ובחזרתן.

אך למרות דאין ראיה מוכחת מדברי המונקאטש, דהרי יתכן ששמה הלכו למטרת מצווה (עליה לרגל או חזרה מהרגל), לא מצינו ברמב״ם, בשולחן ערוך ובאחרונים שאסרו טיול בימים אלו (בניגוד לימי בין המצרים). וכ״כ הגר״ע יוסף בקול סיני (אייר-סיון תשל״א) דשרי לטייל בימי ספירת העומר, וכן העלו בספר בין פסח לשבועות לגר״צ כהן (טו,יב ובהערה טו)[1] ובקובץ הלכות ספירת העומר קליינמאן (ח, ו). ועיין בשו״ת משנת יוסף שיצא כעת לאור (יד, רעה) שהחמיר בכל הטיולים בימים אלו.

וכתב בספר הלכות חג בחג (מנהגי ימי הספירה עמוד סד אות יא) שטיולים של צורך תענוג יש להימנע. וחזיתי כי בספר פניני הלכה (לגר״א מלמד) ציין כי דווקא מטיולים של שמחה יש להימנע בימים אלו, אך לא מדברים מהנים, וציין כי טיול חינוכי מותר לקיים לכתחילה.

עפי״ז, נראה למימר דאצלנו הוי טיול חינוכי, שהרי הדבר מדרבן את בני הישיבות ללמוד בימי בין הזמנים. כמו כן, אחר תאריך זה הם חוזרים לישיבות, ועלול להיות ביטול תורה גמור אם יקבעו את הטיול לתאריך אחר. וע״ע בספר קום התהלך בארץ (סי׳ סד עמוד רעג) שהביא בשם הגר״א נבנצל שמותר לטייל בימי ספירת העומר. ואעיר עוד, כי רבים נוסעים למירון, ובעבר היו הולכים רגלית (או על חמורים), ולא שמענו מי שפוצה פה ומצפצף על הליכה בימים אלו.

לגבי הליכה לים ובריכה כתבנו בשו״ת אבני דרך (ח, שעו) דאין שום בעיה בכך, וכפי שכבר כתבו בשו״ת דברי מלכיאל (ג, יג), בשו״ת ציץ אליעזר (יח, מא, ב), בשו״ת נר לעזרא (ב, פג), בספר חיי משה (תצג, עמוד רכח), בילקוט אברהם (אורח-חיים תצג) ועוד. וכן איתא בספר אורחות רבינו (ח״ב עמוד צה) ובספר פסקי שמועות מהגרי״ש אלישיב (שבועות עמוד נ).

וע״ע בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, מה) שכתב: ״אין להקפיד מלרחוץ בנהר בימים אלה, או לשחות בים כשיש השגחה״ (וע״ע בנטעי גבריאל פסח ח״ג נו, יג). אולם וודאי שיש ליזהר (וכ״כ הגרח״ק כמובא בספר מועדי הגר״ח ב, ריח). וכתב בספר הלכות חג בחג (מנהגי ימי הספירה עמוד נו אות ד): ״רחיצה בנהר, מדינא אין מנהג איסור בזה כלל, ומתר לרחוץ בים... ויש שנוהגים שלא לרחוץ בנהר ובים בימי הספירה מחשש סכנה״.

---

[1] ועיי״ש שציין מהשדי חמד (מערכת בין המצרים, אסיפת דינים, פאת השדה א אות י) כי עשו תקנה לא לטייל בימי בין המצרים, אך מכאן משמע דדווקא אז עשו, ולא בימי הספירה, עיי״ש. וע״ע בשו״ת שבט הלוי (י, כו) דיש למעט בימי בין המצרים בטיולים (ולא ציין לימי הספירה).

אלא שיש לדון מצד דין סכנה, ומצינו שימי ספירת העומר הם ימי סכנה, כפי שמובא בשו״ת פאת שדך (או״ח ב, קט, סק״ג). וכן האריכו רבים דהוי ימי דין (עיין ברבינו ירוחם ובשל״ה הקדוש סוף מסכת פסחים). אולם ראוי לציין דהם אינם ימי פורענות (כפי שמצינו לגבי ימי בין המצרים). וממילא אף שאין למנוע את הטיול ויש לקיימו בתאריך זה, אולם לגבי הקייקים, לענ״ד יש לחלק בין המצבים השונים, ואבאר.

בתקופה זו של השנה אחר הפסח, יש מקומות רבים בירדן בהם זרימת המים חזקה מאוד, בייחוד אחר חורף מבורך בגשמי ברכה, במקומות אלו ראוי להימנע משייט של קייקים, שכן יש בזה מעט סכנה, וקיימת סבירות שהקייק יתהפך וכדו׳. אולם במקום שהזרימה הינה איטית, או שאין סכנת מכשול במסלול הקייקים, הרי שיש להתיר לשוט בקייקים בימים אלו, אך (למרות זאת) יקפידו שלא לרדת מהקייק למים (אף אם בשאר ימות השנה מצוי שבחורים צעירים יורדים מהקייק ׳ומעט משתוללים׳).

אולם יש לעורר כי במקומות רבים של שייט קייקים ישנה בעיה של צניעות בתקופה זו של השנה, ולפיכך יש לוודא לפני כן, האם האתר ביום זה מיועד לגברים או שנפתח רק לטובת הקבוצה וכדומה.

העולה לדינא: בספירת העומר מותר לקחת את תלמידי הישיבות לטיול חינוכי ועמו גם שייט קייקים בתנאי שאין סכנה לעשות שייט קייקים מצד זרימת המים, ובעיות הצניעות שבמקום. ויקפידו לאורך כל השייט שלא לירד מן הקייק למים.

צא. פתיחת מספרה בספירת העומר

האם מותר לפתוח מספרה בימי ספירת העומר?

השולחן ערוך (אורח-חיים תצג, ב) כתב: "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר", וכן הובא בערוך השלחן (תצג, ג), שולחן ערוך הרב (תצג, א) ועוד. כיוון שכך היה מקום למימר דאין לפתוח את המספרה כלל בימים אלו. אלא שזו הוראה המתאימה למספרה הממוקמת באיזו דתי, בו האנשים המסתפרים שם מקפידים על קלה כבחמורה והם אינם מסתפרים בספירת העומר (עד ל"ג בעומר).

אולם, יל"ע במספרה הממוקמת באזור בו המסתפרים אינם מקפידים על כל הדברים, ובעיקר במקום בו יש ציבור שאינו דתי. שהרי אם בעל המספרה הדתי ימנע מלספר אותם הם ילכו ויסתפרו במקומות אחרים, שסביר להניח שמספרים בהם בתער.

לענ"ד, יש להתיר להשאיר את המספרה פתוחה בימי ספירת העומר, מפני שניתן לצרף כמה וכמה דברים בזה[1], ובייחוד דיש אנשים שמותר להם להסתפר בימים אלו, ואבאר:

פתיחה בימי שישי: לגבי פתיחת המספרה ביום שישי הדין קל טפי (אף שאנו לכתחילה לא מסתפרים בימי שישי בימי הספירה), שהרי בשו"ת הרדב"ז (ב, תרפז) כתב: "שהרי איסור התספורת אינו אלא מנהג, ואתי מנהג ומבטל מנהג בטעמא כל דהו... ראיתי כמה קהילות שלא נהגו מנהג זה כלל, ומסתפרים בכל שבוע לפי מנהגם לכבוד שבת". וכן מובא בסידור בית עובד שיש קהילות המסתפרות בכל ערב שבת. וכ"כ להתיר בשו"ת פעולת צדיק (ב, עו) להסתפר בערב שבת. וע"ע בחזון עובדיה (ספירת העומר עמוד רסב), בשו"ת חמדה גנוזה (ב, סג) ובשו"ת מקוה המים (ו אורח-חיים כח אות ד).

ועיין בשו"ת אבני דרך (ט, קע עמוד 512) שהבאנו שהתימנים מקלים בזה במי הספירה (וכ"ש בימים חמישי ושישי לכבוד שבת), עיי"ש. וע"ע בזה בשו"ת עולת יצחק (ב, קכה-קכו).

בעל ברית: מצינו שהתירו לסנדק ולאבי הבן[2] (רמ"א תצג, ב) וכן למוהל (מגן-אברהם תצג, סק"ד) להסתפר בימים אלו. וכן האריך לבאר בשו"ת חתם סופר (אורח-חיים קנח). ועיין במשנה ברורה (סקי"ג) שהתיר אף ביום קודם המילה (ועיין בדרכי משה סק"ג שהביא זאת בשם מהר"א טירנא עמוד עא, מח. וכן פסק בדרישה וכן איתא בקובץ נהגו העם - הובא בסוף שו"ת נתן דויד בעמוד שמז). וכ"כ רבים מהפוסקים, ובהם כף החיים (תצג, סקל"ה), עולת תמיד (תצג, סק"ב), מאמר מרדכי (תצג, סק"ו), סידור בית עובד (דיני המילה אות יט), ערוך השלחן (תצג, ג), קיצור שולחן ערוך (קכ, ח), כרם שלמה (תצג, א). וע"ע בשו"ת הלק"ט (א, לג). וכן איתא

---

[1] ואף שלא כל הפוסקים מתירים בכל אחד ואחד מהם, וודאי דניתן לצרף הדברים הללו, ולומר כי המגיע כעת להסתפר, עושה זאת בהיתר.

[2] דהרי הוי כיום טוב בשבילו, ויש שציינו דמשום כך אין לו לעשות מלאכה ביום זה, ויש שביארו דאין לו לעשות מלאכה כי הוא כיום שמקריב קרבן דאסור במלאכה (רמב"ם כלי-המקדש ו, ט). ועיין בזה בספר זכר דוד להר"ד זכותא (ח"א עמוד תעא), בהגהות הבאר יעקב (כללי מילה עמוד סג), בשו"ת נתן דויד (לד), בשו"ת נשמת כל חי (א, סב), בשו"ת תורת מאיר (א אורח-חיים קב), בספר מסורת הברית (עמוד קכו הערה קיד), בספר פסקים ותשובות (רסב אות ו), בילקוט יוסף (שובע-שמחות ב עמוד נה) ובספר גם אני אודך (ענייני ברית מילה עמוד כג).

בחזון עובדיה (ספירת העומר עמוד רסד), בספר בין פסח לשבועות (יא, א), בשו״ת אבני ישפה (א, ק), בשו״ת דברי בניהו (יז, כא), בשו״ת אלישיב הכהן (ב, נב) ועוד. וע״ע בדברינו בשו״ת אבני דרך (ח,שעה).

בר מצוה: בשו״ת בית אבי (ב, כ) ובמקור חיים לחוות יאיר (תצג) התירו לנער בר מצוה להסתפר. אך בשו״ת משנה הלכות (ו, מה) דחה זאת (וע״ע בשו״ת רבבות אפרים א, שלז. ב, קנה). ועיין בהליכות שלמה (מועדים ח״ב יא, טז) דכתב שיסתפר בעודו קטן: ״אך אם לא היה יכול לעשות כן, מסתבר שמותר להסתפר בו ביום״ (וכן הובא בקטן והלכותיו ח״א עמוד 18). ועיין בספר אשרי האיש (סה, ה) שאין להסתפר אף לנער בר מצוה ״אך המיקל בהם יש לו על מי לסמוך על דעת המקור חיים שמיקל״.

וכ״כ להקל בספר שערים מצויינים בהלכה (קונטרס אחרון קכ, ח), בשו״ת רבבות אפרים (א, שלז), בחזון עובדיה (ספירת העומר עמוד רסד), בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, לג עמוד תסז) ובספר הליכות מועד לגר״א מלכא (פרק יב עמוד תכו). וע״ע בזה בשו״ת דברי שלום קרויז (ג, ו), בספר בין פסח לשבועות (יא, ו) ובשו״ת קול מנחם (אורח-חיים א, תעב).

סיים אבלות: בשו״ת זרע אמת (סז) כתב כי אבל ששלמו שלושים ימי האבלות בימים אלו (בין ר״ח אייר לל״ג בעומר) - דיכול הוא להסתפר, והובא גם בכף החיים (תצג, סקט״ו) ובספר שערים המצויינים בהלכה (קכ, סקי״א). וע״ע במחזיק ברכה (סק״ג) ובשערי תשובה (תצג, סק״ז). וכן הביאו בשו״ת אור לציון (ח״ג יז, ה), בספר בין פסח לשבועות (יא, יד) ובספר הליכות מועד לגר״א מלכא (פרק יב עמוד תכח).

עד ראש חודש אייר: המתירים נישואין עד ר״ח אייר, מתירים גם תספורת. וע״ע בשו״ת אבני דרך (יג, קא) ובספר נטעי גבריאל (פסח ח״ג מט, טז). ועיין בספר מנהגי מהרי״ל (הלכות ימים שבין פסח לשבועות).

צורך בריאות: לצורך בריאות התירו להסתפר בימים אלו, כמובא בשו״ת עולת שמואל (יא), בכף החיים (תצג, סקי״ז), בערוך השלחן (תצג, ג), בספר נטעי גבריאל (פסח ח״ג מט, ז), בספר בין פסח לשבועות (יא, יב), בשו״ת רבבות אפרים (ד, רמו עמוד תיב) ובספר הליכות מועד לגר״א מלכא (פרק יב עמוד תכו). וע״ע בשו״ת אבני דרך (יד, קח).

אינו דתי: אם אותו אדם שבא להסתפר אינו דתי, והוא יכול ללכת להסתפר במקום אחר, י״א שאין כאן איסור של לפני עור, וכ״כ בספר ילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, כו עמודים תנט-תס) עיי״ש (ובייחוד שאנו מצרפים את כל המקרים הנוספים). וכ״כ בשו״ת דברי בניהו (יז, כ) דאם לא יספרם בימי העומר ילכו לספרים אחרים ושם יכשלו בהקפת הראש וכן בגילוח בתער, רשאי לספר בעומר ואינו צריך לסגור חנותו (שהרי בכך יצילם מאיסורים אחרים).

במקום צער: בשו״ת יוסף אומץ לחיד״א (מ אות ב) התיר היכא שיש צער בגידול שיער למי שרגיל להסתפר. וע״ע בסידור בית עובד (הלכות ספירת העומר אות יב), בשו״ת בנו של אברהם (א, כט) ובספר הליכות מועד לגר״א מלכא (פרק יב עמוד תכח הערה ח).

צורך פרנסה: התירו להסתפר ולהתגלח לצורך פרנסה (או הפסד ממון) כמובא בשו״ת באר חיים מרדכי (ב, טו), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, קכ. ה, כד אות ט), בספר מעדני שלמה (בין המצרים), בספר רץ כצבי (במעגלי השנה ח״ב יד אות ה), בשו״ת מנחת שמואל (ד, כד), בספר נתיבי עם (תצג), בספר בין פסח לשבועות (יא, יז) ובספר הליכות מועד לגר״א מלכא (פרק יב עמוד תכז). וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי (ה אורח-חיים נה) ובשו״ת ויען הכהן (א, לח אות ב).

תיקון תספורת: אנשים אשר התספורת שלהם איננה בסדר ע״פ ההלכה, צריכים וחייבים לסדר את התספורת, אף בימים אלו. וכ״כ בזה בספר ילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, כו עמוד תנט) ובשו״ת אבני לוי (א, כט).

קולא בעומר: בשו״ת חיים שאל (ו) כתב דהתגלחת בימי העומר הוי מנהג בעלמא וקל טובא מאיסור דרבנן.

חגיגת נס: מי שנעשה לו נס בימי הספירה וקבע את אותו יום ליום שמחה לדורות, מותר לו להסתפר, וכן כתבו בספר מועד לכל חי (ו), בשו״ת ישכיל עבדי (ו אורח-חיים ו) ובנטעי גבריאל (פסח ח״ג מט, ו). וע״ע בספר בין פסח לשבועות (יא, כ).

שלום בית: בשו״ת דברי בניהו (יג, לט) כתב דמותר להסתפר משום שלום בית, דזה לא גרע מהפסד ממוני (וזה אחר שניסה לשכנע את אשתו בדרכי נועם). אולם בספר מועדי הגר״ח (ב, ריד) לא התיר הגר״ח קנייבסקי לאיש להסתפר משום שלום בית. וע״ע בשו״ת ויען הכהן (א, לח).

לגבי פתיחת מספרה לנשים הדין קל יותר, ואף שאנו מחמירים לכתחילה בתספורת לנשים בימים אלו, כפי שביארנו בשו״ת אבני דרך (ח, שפ. יד, קח), יש להקל במקום צורך נחוץ לאשה (רפואה, אירוסין, טבילת מצווה, שיער המבצבץ מהכיסוי ראש ועוד), כמבואר בשו״ת אגרות משה (יורה דעה ב, קלז), בשו״ת להורות נתן (ב, לב), בשו״ת שרגא המאיר (ו, קכו), בשו״ת אבן פנה (ב, נב), בשו״ת רבבות אפרים (ד, קלה אות ח. רבבות ויובלות ג, שי), בשו״ת ויען יוסף (ג, שמט), בשו״ת משיב נבונים (ד, כ), בספר הליכות בת ישראל (כד, ג) ועוד.

ורבים מהפוסקים הספרדים הקלו לכתחילה לנשים להסתפר בימים אלו כמובא בחזון עובדיה (יום-טוב עמוד רסא סעיף לו. וכן בהערה מח), בילקוט יוסף (מועדים, ספירת העומר תצג, לז), בשו״ת אדרת תפארת (ז, יט), בספר חקת הפסח (עמוד עז אות יז), בשו״ת אור לציון (ח״ג יז אות ג), בשו״ת ברית הלוי (א, סח) ובספר הליכות מועד לגר״א מלכא (פרק יב עמוד תכד). ואעיר כי בשו״ת רב פעלים (קונטרס סוד ישרים ח״ד סי׳ טו) ובשו״ת דברי שלום קרויז (ה, קג) כתבו להחמיר.

אחר שכתבתי זאת, יצא לאור גיליון עין יצחק (של הראשל״צ פרשת בהר, מספר 135) ושם כתב, בהאי לישנא: ״מי שהוא ספר במקצועו, ובאים אליו אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, רשאי לספר אותם בימי העומר, שכן אם הוא לא יספר אותם, ילכו הם להסתפר במקום אחר, ויתכן שיעברו על איסור גילוח בתער או איסור הקפת הראש, מותר בכה״ג לספר בימי העומר, וכמה שיכול יעשה בצנעה״. וע״ע בספר אדברה בעדותיך (לגר״ד אזולאי סי׳ קיג).

העולה לדינא: מותר לבעל מספרה לפתוח את המספרה בימי ספירת העומר, שכן יתכן דהאדם שמגיע להסתפר הותר לו בימים אלו להסתפר, כגון שהוא אחד מהאנשים שציינו בתשובה. ואף כאשר מיירי באדם אשר אין לו היתר להסתפר בימים אלו (וכל רצונו הוא נוחות ויופי), כגון אדם שאינו דתי, מותר לספרו, שכן ע״י שמספרו מצילו מלהסתפר במקום אחר ששם יתכן דעוברים על איסורים חמורים (הקפת הראש, תער). אולם, כל דברינו אינו שייך במקום בו המספרה ממוקמת באזור שכולו דתי, שהרי שם המסתפרים עובדי ה׳ ונוהגים באורח חיים דתי.

צב. קריאת מגילת קהלת מקלף פעם שניה

בשבת חול המועד סוכות נשאלנו על ידי הגבאי לגבי קריאת מגילת קהלת, שאנו נוהגים לקרוא בקהילתנו מתוך קלף. ובעל הקורא קרא במניין הראשון את המגילה ובירך עליה וכן בירך שהחיינו. וכעת אותו בעל קורא אמור לקרוא גם במניין המרכזי. מה צריך לעשות לגבי הברכה על קריאת המגילה ולגבי ברכת שהחיינו. והשבנו דיתנו לחזן של תפילת שחרית שיברך את הברכות: על מקרא מגילה וברכת שהחיינו (שכן יל״ע אם בעל הקורא יכול לברך פעם נוספת את ברכת שהחיינו. ולחלק את הברכה מקרא מגילה ולתת אותה לבעל הקורא ושהחיינו לאדם אחר, הדבר יראה מוזר לקהל).

בעניין הברכה על קהלת מצינו מחלוקת. הרמ״א (תצ, ט) כתב: ״ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חול המועד, ואם שבת ביום טוב האחרון אומרים אותו באותו שבת, וכן הדין בסוכות עם קהלת. ונוהגין לומר רות בשבועות (אבודרהם). והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים״. אולם המהרי״ל (מנהגי חג הסוכות) כתב לגבי קהלת בשבת דחול המועד ״ומברכין עליו על מקרא מגילה״. אך המגן אברהם (תרסג, סק״א) כתב שבקהלת כולי עלמא מודים שאין מברכין. ואלו דבריו בסימן תצ (סק״ט): ״רמ״א בתשובה סי׳ ל״ה, מהרי״ל ואבודרהם והג״מ פ״ה מהלכות ט׳ באב כתבו לברך, וכ״כ בד״מ, לכן דקדקתי וכתבתי והעם נהגו כו׳, ולא כתבתי סתם וכן נוהגין כמ״ש בשאר מקומות, וכן נ״ל מכמה טעמים דדוקא איכה שהחזן קורא להשמיע לצבור מברך וכו׳, וכ״מ דעת המנהגים ועי״ל דדוקא כשהם כתובים כתקנה בקלפים בגלילה מברכין, אבל בחומשין שלנו פשיטא שאין לברך״. ועיין בלבוש, בב״ח ובמטה משה שכתבו לברך על כלם חוץ מקהלת[1]. וכן נראה דדעת המשנה ברורה (תצ, סקי״ט) והט״ז שלא לברך על קהלת.

אולם הגר״א בביאורו כתב דאף על קהלת יש לברך. ועפי״ז העיר המשנה ברורה שהנוהג לברך עכ״פ כשכתובין על קלף, בודאי אין למחות בידו. וכ״כ הרש״ש (תצ) והלבוש (תצ) בדעת הגר״א.

ובמעשה רב (אות קעה) מובא שיש גם לברך שהחיינו. וכפסק שהעלנו כתב לי הרה״ג שלמה דיכבוסקי דכך היה צריך להורות. אולם נראה דאף שהחזן בירך שהחיינו, יכול היה הבעל קורא לברך בשנית את ברכת שהחיינו. דהוי כמו ברכת שהחיינו בהדלקת נר חנוכה שהשמש מברך ביום הראשון שהחיינו בבית הכנסת, ואחר כך שוב בביתו (והכי כתב לי סברא זו הגרמ״מ פוקס). והוסיף הגר״י בן מאיר דמצינו בבאר היטב (תרצב, סק״ו) לגבי ברכת מגילה לנשים, שהבעל הקורא ״אבל לא יברך שהחיינו״ (ובמ״ב לא הביא דין זה). וכ״כ המהריק״ש בערך לחם (תקפה, ב). אמנם המג״א (תקפה, סק״ג) כתב שהב״י הכריע שיברך התוקע גם שהחיינו. וע״פ דבריו פסק כן הרמ״א. וע״ש במחצית השקל, פמ״ג ולבושי שרד לביאור דבריו. וראה בביאור הגר״א (שם, סק״ח) שאף הרמב״ם ס״ל כן[2]. וראה גם בסימן תרל״ב ס״ב במג״א ונו״כ (כולל מ״ב) שם. אמנם כל זה בתקיעת שופר וקריאת מגילה שכל יחיד מחויב. אבל במגילת קהלת החיוב הוא על הציבור ולא על היחיד. ולכן נראה דאפילו לכתחילה יכול הקורא לברך שוב את

---

[1] החילוק בין קהלת לשאר מגילות, ששאר מגילות הוי כלימוד תורה שמברך עליהם, בעוד קהלת אינו דברי תורה אלא אוסף דברי חכמה, ועיין בזה בספר גבורות יצחק סורוצקין (נו). והוסיף הגר״א נבנצל (בכת״י): ״המג״א נקט כמ״ד קהלת אינה מטמ׳ את הידים״.

[2] ובהגהת הדגול מרבבה על המג״א שם יש ט״ס בסופו, ובמקום ״וע׳ לעיל סי׳ תקנט ס״ו בהגה״ה״, צ״ל: ״וע׳ לקמן סי׳ תקפט ס״ו בהגה״ה״.

שתי הברכות (כולל את ברכת שהחיינו). אולם גם האפשרות שאחד השומעים יברך שהחיינו להוציא את הקהל אפשרית.

והוסיף על תשובתנו הרה"ג חיים רוטר (מח"ס שו"ת שערי חיים) בהאי לישנא:

א) כתב השו"ע בהל' מגילה (תרצב, ב) אע"פ שיצא כבר מברך להוציא את אחר י"ח ע"כ וכ' המ"ב (סק"י) וכ"ש דיכול להוציאם בקריאה אע"פ שיצא כבר, ומ"מ יש פוסקין שסוברין לענין ברכה אם יודעין בעצמן לברך יברכו בעצמן כיון שהוא כבר יצא בקריאה, ומנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני ועיין לעיל (תקפה במ"ב סק"ה) ע"כ.

והנה (תקפה) הוא הל' ברכת השופר, ושם (בסעיף ה) כ' השו"ע קודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר ויברך שהחיינו, הג"ה ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים אפ"ה התוקע מברך ב' ברכות הנזכרות ע"כ וכ' שם המ"ב דהאחרונים העלו דבאופן זה שכבר יצא התוקע בעצמו טוב יותר שיברכו השומעים בעצמן שתי הברכות אא"כ אינם יודעים לברך בעצמן אז יברך בשבילן להוציאן "ומנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני ואין למחות בהם, כי כן הוא עיקר מדינא כמו שכתב הפר"ח והגר"א" ע"כ. אשר עלה בידינו דמפורש להדיא דיצא מוציא בברכת שהחיינו התלויה בדיבור או בשמיעה, וכן היא ההוראה המקובלת, וכן אמר לי הגרמ"ח בויאר שליט"א דכ"ה המנהג בבית המדרש לדרמן.

וע"ע במ"ב (ו, סק"י) שכ' וז"ל במקום שהמנהג שהש"ץ אומר כל הברכות בציבור וכו' יזהר מתחילה שלא יברך אותם בביתו, ואם אירע שכבר ברך אותם בביתו, יראה לבקש לאחד מהשומעים שעדיין לא בירך שיכוין לצאת בברכתו ע"כ ופשוט שנידון דידן לא גרע מדין ש"ץ הנ"ל ובפרט שכל הציבור עדיין לא שמע קריאת קהלת.

ב) ואין להקשות מהא דמצינו דכתב הפמ"ג אם כמה אנשים קנו טליתים חדשים ועשו בהם ציצית ולא ברכו שהחיינו דמברכין בעיטוף ראשון כמבואר בסימן כ"ב, נהי דאחד יכול לברך להתעטף בשביל כולם "אבל ברכת שהחיינו כל אחד בעצמו יברך" ע"כ (ומובא במ"ב ח, סק"ד) הרי דלכאורה לא מועיל ערבות בברכות שהחיינו כמו בברכת הנהנין [בזמן דאינו מצוה] עי' בשו"ע (ריג, ב) ודלא כהשו"ע הנ"ל בהל' שופר ומגילה, ובהכרח דחלוק שהחיינו התלוי בדיבור או בשמיעה לשהחיינו התלוי במעשה.

ג) כתב הטור בהל' קריאת ספר תורה (קמא, ב) וצריך שלא יקראו שנים דתנן במגילה קראוה שנים יצאו מה שאין כן בתורה, אלא אחד קורא אותו שעולה ואין ש"ץ קורא עמו, ומה שנהגו האידנא שש"ץ קורא פירש אדוני אבי הרא"ש ז"ל לפי שאין הכל בקיאין בטעמי קריאה ואין הציבור יוצאין בקריאתו והוא בעיניו כיודע ואם לא יקראוהו אתי לאינצויי עם ש"ץ לכך תיקנו שיקרא ש"ץ שהוא בקי בקריאה "ומכל מקום גם העומד לקרות יקרא בנחת עם ש"ץ שלא תהא ברכתו לבטלה" ע"כ ובחידושי הגהות כ' אע"ג דקיי"ל ר"ה (כט, א) כל הברכות אע"פ שיצא מוציא נראה דשאני הכא דלא הוי מ"ע כשופר ולולב ומגילה שהוא חובה על האדם וכיון שכל ישראל ערבים זה בזה א"כ חובת חבירו מוטל עליו לכן יכול להוציא מה שאין כן כאן שאינו חובה על האדם "כי לא תיקן עזרא לקרות בציבור רק למצוה מן המובחר" (מהרל"ח).

ואפשר דביאור דבריו במש"כ דאי"ז אלא מצוה מן המובחר, דהלא ידוע דקריאת המגילות חוץ ממגילת אסתר לא הוקבעו כלל על היחיד כי אם על רבים וכמו קריאת

ס״ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, [עי׳ בספר מעשה רב סוף הל׳ שבת בפעולת שכיר, ובבה״ל סימן קלה ד״ה ׳אין מביאין׳, ובסי׳ קמו בד״ה ׳ולקרות שנים מקרא׳] ועכ״פ מבואר להדיא בדברי המהר״ל דבנידד״ד ליכא דין ערבות וצ״ע.

ד) במעשה רב (אות קעה) כ׳ בדין קריאת המגילה בברכות בשבת חול המועד עיי״ש ויל״ע מדין מה צריך לברך שהחיינו, דהלא אין זה מצוה כקריאת מגילת אסתר, ואם נאמר דדעת רבינו דהוי מנהג הבא מזמן לזמן, ואף דאין מברכין על זה וציונו אולם שהחיינו כן מברכים, ואם כן גם אם יצא יכול להוציא בברכת שהחיינו, אולם אם זה כשהחיינו על הנאה הבאה מזמן לזמן כברכת הפירות אם יצא אינו יכול להוציא.

ובעת הכנת הספר לדפוס, הוסיף לי בזה ידידי הרה״ג מרדכי פטרפורינד, בהאי לישנא:

לכאורה יש לעיין עוד בזה. דהנה יש להסתפק אם מי שקרא את אחת מהמגילות (רות, שיה״ש, איכה וקהלת) במנין אחד רשאי לברך ולקרוא שנית במנין נוסף. ושורש הספק הוא דאפשר דהא דקיימ״ל דיצא מוציא מדין ערבות (כמבואר בר״ה כט,א ברש״י ד״ה ׳אע״פ׳), היינו רק בדברים שבחובה ולא בדברים שהם בגדר מנהג כנדו״ד. ובאמת ראיתי למי שהחמיר בזה שא״א להוציא בכה״ג שהדבר אינו חיוב גמור. ואפשר שיש מקור לכך בישועות יעקב (תכב, סק״ה) שדן בדברי המג״א שנקט בהלל של ראש חודש דמי שיצא רשאי להוציא, וכתב הישועו״י, ״לא ידעתי אם בהלל דר״ח הדין כן, דבאמת הך מילתא דאעפ״י שיצא מוציא מטעם ערבות קאתינן עלה וכו׳ והיינו במצוה גמורה דאם יש בידו מחויב לכוף את חבירו שיעשה המצוה, אבל הלל דר״ח דמנהג הוא ואם אינו רוצה לומר הלל בר״ח אינו מוטל עלינו לכופו לקיים, בזה לא שייך ערבות וכו׳״. ולכאורה לפי זה גם במגילות לא יהיה דין ערבות [וזאת מלבד השיטות דבדרבנן ליכא ערבות, עי׳ ברכ״י (סי׳ קכד) ואכהמ״ל].

ומיהו לדינא נראה דשפיר דמי שבעל קורא אחד יקרא את המגילות ויברך בכמה מקומות, וכן נהגו, וכן הורה הגרשז״א (עי׳ בשמירת שבת כהלכתה נא הערה יח) ובהליכות שלמה (ניסן עמוד שעט), ונראה לבאר זאת בב׳ אופנים.

ראשית יש להעיר דבמשנ״ב מבואר בכמה מקומות דס״ל דלא כהישועו״י אלא שגם בדברים שאינם חובה יש ערבות. (א) בביאוה״ל (תכב ד״ה ׳הלל׳) מבואר דנקט כהמג״א שגם בהלל דר״ח אפשר להוציא מדין ערבות. (ב) במשנ״ב (תפד, סק״ד) כתב דאפשר לברך ולהוציא יד״ח בכרפס אף כשאינו אוכל בעצמו. (ג) בביאוה״ל (קצ ד״ה ׳יטעום׳) נקט דאפשר להוציא יד״ח בכוס של ברהמ״ז אף כשאינו טועם בעצמו. (ד) במשנ״ב (רחצ, סקל״ו) כתב דאפילו מי שכבר בירך בהבדלה בורא מאורי האש יכול לחזור ולברך להוציא בני ביתו. ויש ליתן טעם בהא דאף בכה״ג יש ערבות, דשיטת הרמב״ם (ממרים א, ב) דאיכא לא תסור במנהגים, ועי׳ בזה בתשו׳ החת״ס (יו״ד קצא) ובחי׳ הרי״ז (ברכות יא, טז), ולפי זה שפיר י״ל דמקרי דבר שבחובה שיש בו ערבות. וע״כ נראה דלדינא א״צ לחוש לטענת הישועו״י, ושפיר רשאי אותו בעל קורא לקרוא את המגילות ולברך בכמה מקומות.

ועוד נראה לומר טעם אחר שגם מי שכבר קרא את המגילות רשאי לחזור ולקרותן ולברך, ושגם הישועו״י יודה לזה. דהנה מבואר באחרונים שקריאת המגילות אינה

חובת יחיד אלא חובת ציבור, ועי' בזה בפעולת שכיר על המעש"ר (קעה) בשם הגר"א. ונראה לבאר דחובת הציבור אינה מתקיימת ע"י שהציבור יוצאים יד"ח מהבעל קורא, אלא הגדר הוא שצריך שיהיה בעל קורא שיקרא לפני הציבור והם ישמעו. וזו צורת התקנה. אך אין כאן דין שומע כעונה. ולפי זה נראה דאין חסרון גם אם הבעל קורא כבר יצא אף לולי דין ערבות, כיון שאין כאן דין להוציא, דכל התקנה היא לקרוא בפני הציבור וזה מתקיים גם במי שכבר יצא דסו"ס הוא קורא בפניהם [וכמדומה שלפי גדר זה יש ליישב את מנהג העולם שלא חוששים לטענת מו"ר הגר"ש דבליצקי זצ"ל (עי' הגדש"פ מחשבת בצלאל עמ' קא), בהא דכשפסח חל בשבת יש להקפיד שיהיו שישה מהמנין שלא קראו שיה"ש אחר הסדר, ע"ש, ולמש"נ אפשר דא"צ לדקדק בזה, ואכהמ"ל].

ונראה שסברא זו תועיל גם לגבי הברכה, די"ל דאף בברכה לא צריך להוציא את הציבור יד"ח, אלא הגדר הוא דכל היכא שיש אחד שקורא את המגילה בפני הציבור יש לברך על זה ובכך מתקיים המנהג, ולכן גם אם המברך כבר יצא בברכה אין בזה חסרון. ובפרט י"ל כן לפי מה שייסד הגרי"ז (ברכות יא, טז) לבאר כיצד מברכים על המגילות אף שלהרמב"ם אין מברכים על מנהגים, דברכה זו אינה ברכת המצוות רק שתקנו ברכה על עצם קריאת המגילות בציבור ואין זה משום לתא דמצוה, ע"ש, ולדבריו שפיר י"ל דכמו שהקריאה עצמה אינה מדין שומע כעונה, אלא שתקנו לקרוא לפני הציבור, הכ"נ לגבי הברכות יש לומר כן, ועיין [ואפשר שיש נפק"מ בזה לענין שלא יצטרכו לעמוד בשעת שמיעת ברכת המגילות, ודלא כמש"כ השעה"צ (תרצ, סק"א) במגילת אסתר, דשאני הכא שאין בזה דין שומע כעונה. וכן תהיה נפק"מ לענין שלא יצטרכו לכוין לצאת ולהוציא, ודלא כמש"כ בלוח לא"י, אא"כ נימא דבעינן כוונה כדי שיתייחס אליו, ואכהמ"ל].

והשתא נראה דכמו"כ שפיר דמי שיברך שהחיינו גם בפעם השניה שקורא, כמו שנהגו במגילת אסתר, דלענין זה אין סברא לחלק ביניהם.

צג. הסעת בן חוץ לארץ ללוויית אביו באסרו חג בארץ ישראל

מעשה שאירע בתושב חו״ל שהגיע לחג לא״י, ובחג נפטרה אמו, והקבורה נקבעה לאסרו חג בירושלים. ושאלו בני המשפחה, האם ניתן להסיע את הבן ללוויה באסרו חג, כאשר לבן זהו יו״ט שני של גלויות. והרב שנשאל העלה להתיר. וביקש את חוו״ד.[1]

נראה שיש מקום למימר שניתן לצרף כאן כמה ספקות בכדי להתיר:

בגמרא במסכת שבת (קנא, א) איתא אמר ר״י אמר שמואל: מותר אדם לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי. ועל כך הביא (שם) הרשב״א בשם התוס׳: ׳דמהא שמעי׳ דישראל שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה׳ וביאר הרשב״א ״פ׳ הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה״.[2] מרן הביא את דברי הרשב״א בבית יוסף, ופסק כן להלכה בשולחן ערוך (רסג, יז). הרמ״א (שם) הוסיף על דברי מרן שאף מי שמאחר סעודתו במו״ש אחר השקיעה, רשאי לומר לחברו שכבר הבדיל שיעשה לו מלאכה. הלבוש חלק ע״כ ואסר. ועיין בט״ז (סק״ג) שהאריך בביאור המחלוקת ופסק כרשב״א והרמ״א (וע״ע בלבושי שרד, בפמ״ג, במג״א סק״ל ובמחצית השקל).

הברכי יוסף (תצו, סק״ד. והובא בשערי תשובה שם, סק״ד) כתב: ״בן חו״ל שעומד בארץ ישראל, כתב מהריק״ש בהגהותיו ובתשובותיו כ״י סי׳ צ׳ דמותר לומר לבן ארץ ישראל שיעשה לו מלאכה ביום טוב שני. אבל הרב מהר״ר יעקב פאראג״י מהמה בתשובתיו כ״י סי׳ עו והרב מהר״ר יעקב מולכו בתשובותיו כ״י סי׳ סה דחו דבריו והסכימו לאסור. ועמ״ש מורינו הרב זרע אברהם א״ח סי׳ ט״. וראה שם בזרע אברהם (לרב אברהם יצחקי) שהאריך להוכיח שטעם ההיתר של הרשב״א הוא משום שבישראל לא תיקנו איסור אמירה, וכתב:

> נמצאת למד מתוך מה שכתבנו שלדברי הרשב״א שהתיר למי שקבל שבת מבע״י לומר לחבירו ישראל לעשות לו מלאכה, שכיון שחבירו מותר בה ליכא שום איסור וכההיא דאמרי׳ מותר לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך וכו׳, דאע״ג דלגוי אסור לפי מה שדקדקתי מדברי התוס ז״ל, וכדכתיבת, לישראל חבירו שרי נכונים בטעמם ועלו דברי מוהריק״ש ז״ל יפה יפה דאין שבות לישראל. הגם הלום ראיתי לשון הרשב״א ז״ל בשיטו׳ שנדפסו מחדש שכתב וז״ל... הרי לך להדייא שכתב הרשב״א בשם רבותינו בעלי התוס׳ ז״ל דסברי דאע״ג דלגוי אסור למימר ליה שמור לי פירות שבתחומך, לישראל שרי, ומותר לומר לעשות לו, כיון דאין לשני העושה המלאכ׳ שום איסור בעשיית המלאכה. נמצא דמוכרחין אנו לומר שיש חילוק בין אמירה לגוי לאמירה לישראל חבירו, משום דאין שבות לישראל...

---

[1] תשואות חן חן לרה״ג יהושע בן מאיר בהערותיו והוספותיו בתשובה זו.

[2] כוונתו מבוארת שאף שאסרו אמירה לנכרי, אף שלנכרי ודאי מותר לעשות מלאכה בשבת. מ״מ בישראל אזלינן בתר השליח ולא המשלח, ואם לשליח מותר לעשות את המלאכה, מותר אף למשלח האסור במלאכה, לומר לשליח שיעשה מלאכה זו. וע״ש בר״ן שנחלק עליו.

כמו כן, הפוסקים דנו באשה שקבלה שבת והדליקה נרות, לגבי הסעתה ברכב, שהבעל יפתח לה את הדלת, וביאר בשו״ת אור לציון (ח״ב יח, ט ובביאורים) שאף שעצם ישיבתה גורמת להבערה נוספת, מ״מ מלאכה זו נעשית ע״י הבעל, וכיוון שלבעל מותר, שרי. וה״ה אצלנו, דכיוון דמותר לבן א״י לנסוע יכול לעשות מלאכה עבור בן חו״ל, וכ״ש אם מיירי לצורך מצווה. וע״ע בזה בשו״ת אגרות משה (ג, עא), בשו״ת מנחת שלמה (א, יט אות ג), בספר קובץ תשובות (א, נד) ובשו״ת יביע אומר (ט אורח-חיים מט. חזון-עובדיה יום-טוב עמוד קלח).

כמו כן, יש לצרף את הדברים הבאים:

א. דעת החכם צבי[3] (קסז) שבא״י תמיד יעשו יום אחד (גם תושב חו״ל) והדגיש שאסור להם לעשות יומיים (בניגוד לשו״ת אבקת-רוכל כו. ושו״ת שאילת יעב״ץ קסח).

ב. בשו״ת באר משה (ב, מה-מו) התיר לקרובים לנסוע ברכב לקבורה ע״י גוי. וע״ע בשו״ת באר שבע (ב, מב) שהתיר לצאת מחוץ לתחום לקוברו (וכ״כ הריב״ש תפז), ולכאורה כפי שזה דרבנן, ה״ה אם יסע ע״י גוי ללוויה (וע״ע בשו״ת דבר שמואל אבוהב נו-נח).

וכן מצינו בהר צבי (או״ח סי׳ תקכ״ו) שציין שבאוטו אין בו זילותא כ״כ שהוא נהוג ע״י נכרי ושהישראל אינו עושה כלום. ועפי״ז העלה להתיר לקוברים ביו״ט ראשון לנסוע ע״י גוי לקבור את המת (שיש חשש שיסריח) אבל לא למלוים. ויתכן דהכא יקל גם למלווים כיוון שמיירי ביו״ט שני (וע״ע בשו״ת הר-צבי יורה-דעה רצג).

ג. אמנם מהמשנה ברורה (תקכו, סקל״ז) דאסר לנסוע בספינה אף בתוך התחום משום חשש זילותא, אך אצלנו אין זילותא לא לסובבים (דנמצאים אנו בא״י) ולא לאבל (שהולך לקבור את אמו). ואמנם בשו״ת חלקת יעקב (ג, עד) כתב שהמלווים את המת אסורים לרכוב על בהמה ואפי׳ האבלים, וכתב וכ״ש לנסוע על מכונות, וציין דמשום דזה מכבה ומוליד אור אסור תורה ויבוא לידי חלול יו״ט בפרהסיא. אולם יש להעיר, כי הכא אין חילול יו״ט בפרהסיא, כיוון שנמצאים אנו בא״י שבו יום זה כיום חול. ועוד, כאשר הגוי מסיע, אין כאן איסור דאורייתא של מכבה ומבעיר (ובייחוד שהגוי אינו לוקח רק את אותו אבל לבדו, אלא מסיעו עם אנשים נוספים שמותר להם לנסוע ביום זה).[4] וראיתי דבשו״ת שערי עזרא (ב, מג) החמיר, בנסיעת קרובי המת ברכב, אך הוא דיבר על יו״ט שני בחו״ל (ולא בא״י). וע״ע בזה בגשר החיים (ח״א עמוד קס), ובחזון עובדיה (יום-טוב עמוד קח).

ד. כמו כן, יש שיטות בראשונים שבספיקא בגמ׳ (בבא-מציעא צ, א) אם אסרו אמירה לנוכרי גם באיסור לאו או רק בשבת שהוא איסור סקילה, פסקינן דספיקא דרבנן לקולא. והוא תרי לשונות ברמב״ם,

---

[3] ואף שאין המנהג לפסוק כחכם צבי (כפי שציין הברכי יוסף תצו, סק״ו), אך מצינו שמצרפים הפוסקים את היתרו דבן חו״ל הנמצא בארץ ישראל, אין צריך לשמור ב׳ ימים יו״ט שני, וע״ע בזה בשו״ת מנחת שלמה (א, יט אות ג), בשו״ת אור לציון (ח״ג עמוד רכה) ובחזון עובדיה (עמוד קמה), ועוד.

[4] אלא דמה שכתב השולחן ערוך (תקכו, ז) לגבי המלווים את המת שאסורים לרכב על בהמה אפילו ביום טוב שני, ואפילו האבלים. וביאר במשנה ברורה דאין להתיר אפילו איסור שבות ביו״ט שני (וכפי שכתב הרמב״ם בהלכות יו״ט (פ״א), הכא בנסיעה הדין קל יותר, דהרי האבל הנוסע עם משהו אינו עושה מעשה איסור בנסיעתו (במידה ואחר פותח לו הדלת), ולא דמי לרוכב ע״ג בהמה דעושה איסור, דהרי גזרו חז״ל על רכיבת בהמה. ואת״ל דמתרבה הבערה בגלל ישיבתו ברכב, הרי מי שמבעיר הוא בן א״י ובשבילו זהו היתר גמור.

עיין בהלכות שכירות (יג, ג. ורה״מ שם), ובמה שהאריכו בזה מפרשי הרמב״ם (והעיר הגר״א נבנצל בכת״י: צ״ע אם יש מי שמתיר אמירה לנכרי בכל מלאכת יו״ט).

אחר שחשבתי דיש מקום לצרף את הדברים ולהקל, ראיתי כי כתב בספר מלכים אומניך (לגר״י זילברשטיין יא הערה כה) דאע״פ שמותר לקוברים לרכוב ביו״ט שני על סוסים, היינו כשאי אפשר לקבור בלא זה, וכמבואר בסי׳ תקכ״ו ס״ז, אולם היינו כשתתבטל הקבורה בלא זה, משא״כ באופן שאב הנפטר הוא בן חו״ל הנמצא בא״י, אע״פ שלא יוכל להשתתף בהלוית בנו, אסור לו לבוא ע״י נהג גוי... ואף שבא״י איכא למימר דאין בכך זלזול, מ״מ יתפרסם הדבר שבא ברכב, וה״ה בנסיעה, וכמדומני שכן שמעתי מהגרי״ש אלישיב, ועיין בבית יצחק (יורה-דעה ב, לא). והובאו הדברים בספר יו״ט שני כהלכתו (פ״א הערה קסח). וכ״כ להחמיר גם בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (תקכו אות י), לגבי בן חו״ל בא״י ונפטר לו קרוב ביו״ט שני של גלויות, שמותר לו להשתתף בלוויה ״אבל לא לנסוע ברכב אפילו ע״י נהג בן א״י״ (וע״ע בספר יו״ט כהלכתו כד, כב).

ואציין כי הדיון איננו כלל לגבי איסור תחומין, דהרי כתב הטור (תקכו) בשם בה״ג, ונפסק בשולחן ערוך (תקכו, ה) דביו״ט שני התירו ללוות הנפטר ואפילו חוץ לתחום, ואפילו אין בהם צורך אלא מפני הכבוד בלבד.

והוסיף לי הרה״ג יהושע בן מאיר: ש״בזמן לימודי בישיבת ׳קול תורה׳ שמעתי ממו״ר הגרש״ז אוירבך זצ״ל להתיר לבני חו״ל לנסוע באוטובוס עם חבריהם בני א״י, כאשר הבן א״י משלם עבור הנסיעה. ואמר לי שיש לצרף טעם זה, שאין באמירה לישראל חבירו משום שבות, ושכן נראה מדברי המג״א (שיח סק״ב) שכתב: ׳למ״ש מיד - דדוקא בעכו״ם שעושה בעינן בכדי שיעשה דחיישי׳ שמא יאמר לו לעשות אבל ישראל לא ישמע לו...׳, דמשמע שס״ל שבישראל לא גזרו ׳בכדי שיעשה׳, וממילא מאותה סברה לא אסרו אמירה לישראל״. וכ״כ לי כדברינו להתיר, וציין ד״גם לענ״ד אין כאן חשש של ׳זלזול׳ בכבוד יו״ט שני, שהרי הכל יודעים ורואים שבא״י אין כלל יו״ט שני, וכל ישראל צדיקים וקדושים עושים מלאכה בפרהסיא. ע״כ נ״ל שיש מקום להקל״[5], וע״ע במה שהקל בזה בשו״ת דבר חברון (אורח-חיים תקלה).

בעת עוברי על התשובה, ראיתי להפנות עוד בעניין נסיעה ביו״ט שני ועשיית מלאכה ע״י בן א״י, לילקוט יוסף שיצא כעת על הלכות יום טוב (עמודים קיד, קיז-קכא).[6]

ואסיים כי לענ״ד במקרה דנן שיש יותר משלוש מחלוקות בדין דרבנן, במקום צורך גדול מאד מאד כהשתתפות בקבורת בן את אביו, יש להקל. וכ״כ ידידי הגר״מ פנחסי (מח״ס שו״ת תורת מאיר): ״מותר לבן א״י להסיעה ברכבו למקום הלוויה ולהחזירה ואפילו מחוץ לתחום, ובלבד שלא תפתח ותסגור בעצמה את דלתות הרכב״, ובהערות האריך כיד הטובה עליו.[7]

---

[5] יש להוסיף ששמעתי ממו״ר הגרש״ז אורבאך זצ״ל, שאף שבברכי יוסף כתב גם שבן חו״ל הבא לארץ יש לו חומרי מקום שיצא משם, הרי בשולחנו הטהור פסק רק לגבי בן א״י שיצא לחו״ל. ולא פסק כלום לגבי בן חו״ל שבא לארץ. על כן נהגו רבני ירושלים בבן חו״ל שבא לארץ להקל כדעת החכם צבי, שינהג רק יום אחד [בצירוף קולות נוספות]. וכ״פ בשו״ע הרב שבן חו״ל שבא לארץ יעשה רק יום אחד, אם כי כתב שיש חולקין.

[6] אגב, לענין הסעת בן חו״ל ללוית אביו באסרו חג בארץ ישראל, שמעתי דראוי להזכיר שברכבים רבים במושב הקדמי יש מערכת אוטומטית המזהה שיש מי שיושב שם, ומצפצפת כאשר לא חוגרים חגורה, וברכבים כאלה יש להקפיד שאותו בן חו״ל יתיישב מאחורה, היכן שאין את המערכת.

[7] ואביא נקודה אחת שכתב, וזו לשונו: והן אמת דאע״ג שרוב האחרונים הנ״ל נקטו להתיר לבן א״י לעשות מלאכה עבור

העולה לדינא: תושב חו״ל שהגיע לחג לא״י, ובחג נפטרה אמו, והקבורה נקבעה לאסרו חג בירושלים, יכול הבן לנסוע להלווית אמו באסרו חג (ע״י נהג. ועדיף גוי), כאשר לבן זהו יו״ט שני של גלויות.[8]

בן חו״ל, אין בזה משום מתן היתר להסיעו ביו״ט שני ש״ג, ומשום שיש בזה משום ׳עובדין דחול׳ בזה שהוא נכנס לרכב ומשתתף בנסיעתו, וכן העלה הגאון רבי צבי פסח פראנק זצ״ל הובא בחזו״ע - יו״ט (עמ׳ קלט), וכן דעת הגרשז״א והגריש״א הוב״ד בספר יו״ט שני כהלכתו (יד הע׳ יב), ועי׳ בכיוצ״ב בשו״ת ציץ אליעזר (יא, כא). מ״מ בנד״ד שהוא לצורך מצווה להשתתף בלוויה של אחד מקרוביה, ומה גם שיש לה בזה צורך נפשי גדול וכפי שהוגד לי, לענ״ד יש להתיר הדבר, שהרי עובדין דחול לצורך מצווה שרי אפילו בשבת, וכמ״ש בשו״ע וברמ״א (שלג, א) ובביה״ל (ד״ה ׳וכל׳). וע״ע במ״ב (תצח, סקמ״ה). עכ״ל.

[8] וכעת יצא לאור שו״ת יחוה דעת כרך ז׳ ושם בסימן פד התיר (הסעת בן חו״ל באסרו חג בא״י). אך בהערות וציונים העירו כי בחזון עובדיה אסר, עיי״ש.

צד. ארגון מנין לבן חוץ–לארץ בארץ–ישראל ביום–טוב שני

בזמנו התייעצתי עם כבודו בשאלה, האם לאפשר ארגון מנין בארץ עבור בני חו״ל ביום טוב שני. כמדומני שכבודו התיר. כעת אני רואה שהמשנה ברורה (תצו, סקי״ג) מורה להתפלל בביתו בצנעא (עכ״ל השואל רב-ישוב וראש-כולל).

בשו״ת אבקת רוכל (כו) למרן הבית יוסף, מובא שכבר מימי קדם היו נוהגים בפני גדולי עולם להתקבץ בארץ ישראל ולהתפלל ביו״ט שני, כפי שעושים בחוץ לארץ. ולא מצינו שפקפקו על כך, וזו לשונו:

> מעשים בכל יום, בכל שנה ושנה עולים לשלש רגלים מחו״ל לארץ, ועושים יום טוב שני של גלויות כתיקוניו וכמשפטיו בחו״ל. ולא עוד אלא שמתקבצים מנין מבני חו״ל העולים לרגל, ומתפללים תפילה וקוראים בתורה ומפטירים בנביא בברכות תחילה וסוף, כמו שעושים ביום טוב שני בחו״ל. ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם, ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם. וזו היא שקשה בענין היאך מתפללים תפלת יום טוב בפרהסיא בארץ ישראל, והיכי לא חיישינן להאי דתנן ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, והיה מספיק להם שיתפללו תפלת חו״ל בצנעא. ועל כרחינו לומר דסבירא להו לגדולי עולם, דע״כ לא תני אל ישנה אדם מפני המחלוקת אלא במלאכה... אבל בתפילה, אף אם יתפלל כמנהג מקום שיצא משם, לא נפיק מיניה חורבה, וליכא למיחש בה למידי.

אך הרדב״ז (ד, עג) והפרי חדש (תצו) סברו דאין להתפלל בציבור (בפרהסיא) ביו״ט שני, ולכך נטה המשנה ברורה (תצ״ו, סקי״ג) שציינת (וכ״כ בספר תורת רבנו שמואל סלנט או״ח יז). וע״ע בזה במועדי הראי״ה (עמוד קמד). אלא שבימינו נתפשט המנהג לעשות מנינים אלו, וכן מצינו שהובאו דברי האבקת רוכל בכף החיים (תצו, סקל״ח) וע״ע בפאת השלחן (הלכות ארץ-ישראל ב, טו). וכ״כ גם בספר שערי יצחק (כלל י) ובשו״ת חיים לעולם (אורח-חיים ו דף יד).

ונראה שזו דעת גם שו״ת אגרות משה (אורח-חיים ה, לז אות ו) שכתב, בהאי לישנא:

> ובהא דאין מקפידין בירושלים שבני חו״ל הנמצאים שם עושין מניין ביו״ט שני וקורין קה״ת, ואף שהוא שבת אין קורין פרשת השבוע אלא קריאה דהחג אף שהוא דבר בפרהסיא, לכאורה הוא דבר תמוה דדבר הנעשה בעשרה קשה להחשיב זה דבר שבצנעא, שלכן אסור לעשותו מפני המחלוקת (תסח, ד). אבל בשע״ת (תצו, סק״ג) מפורש שבני חו״ל העולים לא״י לזוהרא, שהיו מתפללין בצבור ביו״ט שני תפילת יו״ט, ולא היה להם כהן מחו״ל, הורה מהר״ם בן חביב שיכול כהן מבני א״י לעלות לדוכן ולברך להם. הרי נמצא שגם פרסמו הדבר והתפללו לפני בני א״י, הרי מוכרחין לומר דג״ז נקרא צנעא, וצ״ע. עכ״פ למעשה הא כבר עשו כן בלא חולק ע״ז. וממילא כיוון שעושין זה כדינא, יכולין כל מי שבא מחו״ל לעלות לתורה לקריאה דיו״ט. אחרי כתבי הביאו לפני ספר אבקת רוכל לב״י (סימן כו), שכתב שכן נהגו מימי קדם שמתפללים בציבור ובפרהסיא, משום דאל ישנה הוא רק במלאכה דאפשר למיפק מינה חורבה כשמשנה, ולא בתפילה, והוא חידוש גדול מאד. עכ״פ הדין אמת ועשו

כן מאות בשנים קודם הב״י, ותמוה מה שלא הביא זה בשו״ע. ולכן למעשה, צריכין לעשות בציבור אבל לא בפרהסיא.

וכן מובא בספר יו״ט שני כהלכתו (ריש פרק ט): ״בני חו״ל הבאים לא״י, נוהגים להתקבץ ולהתפלל בציבור תפלת יו״ט שני, לקרוא בתורה ולהפטיר בנביא, כמו שעושים ביו״ט שני בחו״ל״, וציין בהערה שכך שמע מהגרשז״א והגריש״א דנאספים לעשות מנין. וכן פסק גם בשו״ת בצל החכמה (א, ג). וכ״כ באריכות להתיר מנין זה, במשנת יוסף (סוגיות או״ח ב, א אות ג עמוד ג). אלא שבספר הליכות שלמה (ט הערה 419) שהביא דברי יו״ט שני כהלכתו שכיום נוהגים להתאסף ולעשות מנין, והוסיף שם: ״ולמקורבו הורה שאם סדרו מנין כזה ישתתף ויתפלל עמהם, אבל הוא עצמו לא ישתדל לעשות מנין״, ועיין בזה בספר ירושלים במועדיה לגר״א נבנצל (חוה״מ עמוד קלו) ובשלחן שלמה (תצו, ג).

כמו כן, יתכן דתימה לך כיצד לא אזלינן בזה בתר המשנה ברורה שהבאת, יש לציין שבהלכות קטנות (ד) כתב לחלק בין תפילה ביחידות לתפילה בציבור, ודווקא כשמתפלל ביחידות יתפלל בצינעא. ולפי״ז ניתן למימר דהמשנה ברורה דיבר על מציאות של יחיד (וע״ע בשו״ת מנחת יצחק ד, ג אות לה). ואצטט בעניינו את דברי התפילה כהלכתה (כג, קב): ״בן חו״ל הנמצא ביו״ט בא״י... מעיקר הדין יתפלל תפילת יו״ט בביתו בצינעה. וכיום, עורכים מנינים נפרדים לבני חו״ל, אף בפרהסיא״ (וע״ע בספר פסקי תשובות תצו אות כ. ובספר ברוך שאמר, הלכות יו״ט מו, ט-י). וע״ע בספר רץ כצבי (במעגלי השנה א, כג).

ונזכיר כי יש פוסקים שהתירו לבני א״י להשלים מנין לבני חו״ל בא״י ביו״ט שני כמובא בכף החיים (תצו, סקל״ט), באמת ליעקב (א אות ג), בספר נתיבי עם (תצו עמוד ריא), בשו״ת הר צבי (א אורח-חיים ע), בשו״ת בצל החכמה (א, ג, ג), בשו״ת משנה הלכות (י, כג), בשו״ת רבבות אפרים (א, שמח בשם שו״ת לב-שלמה יב), דעת הגריש״א (כמובא בספר יו״ט שני פ״ט הערה ג), ועוד (ועיין בשו״ת משנה שכיר צ).[1]

ורבים חולקים ע״כ וסוברים דאין לצרף, וכן איתא בשו״ת תשובות והנהגות (ב, של אות ט), בקובץ אשל אברהם (עמוד רמ) ובספר ירושלים במועדיה (שבועות עמוד רלא). ובילקוט יוסף (יום-טוב תצו, ל) פסק שאין להם לצרף בני א״י, אך מפורש בדבריו: ״אין שם עשרה מבני חוץ לארץ, אין להם לארגן מנין על ידי צירוף תושב ארץ ישראל, כדי להתפלל במנין״ (וציין דהכי כתבו הלק״ט. ספר פרי האדמה. שלמי צבור ועוד). אלא דניתן לדייק מהילקוט יוסף, כי משמע דאם יש להם מנין יארגנו (דהרי רק כשאין עשרה יתפללו בצינעא). וע״ע בשו״ת גנת ורדים (אורח-חיים א כלל יג), בספר אהלך באמיתך (עמוד תנח הערה כב) ובספר רץ כצבי (במעגלי השנה א, כג).

[1] בשו״ת באר משה סתר את עצמו, במקום אחד (ז עמוד רצז אות פה) העלה שאפשר לצרף, ובמקום אחר העלה שאין לצרף (ז עמוד רנו אות ו).

צה. בגדי שבת בחול המועד

האם בחול המועד צריך ללבוש בגדי שבת?

הגמרא במסכת שבת (קיג, א) אומרת: וכבדתו מעשות דרכיך, וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך בחול, וכן פסק הרמב"ם (שבת ל, ג) שלא יהא מלבוש החול כמלבוש שבת. והשולחן ערוך (רסב, ב) שינה וכתב: ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת. ולפי"ז יוצא דלפי הרמב"ם צריך שיהא הבגד של שבת שונה מהבגד של יום חול. ואילו לפי השולחן ערוך אם יש לו בגדים נאים ביום חול, יכול ללובשם גם בשבת, ואין צריך בדווקא בגד מיוחד לשבת.

אולם אין הכרח לומר דמרן השו"ע חולק על הרמב"ם. שכן הלשון של מרן ישתדל, לעיתים הכוונה לחובה[1], כפי שכתב בהלכות תפילה (צ, ט) לגבי תפילה בציבור, וכן ביאר בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ב, כז). והלשון ישתדל, דבשעת דחק יוצא ידי חובה גם במה שמשלשל בגדו למטה דרך כבוד כדברי הרמ"א (עיין בקובץ הלכות לגר"ש קמינצקי שבת ח"א א, לא הערה נב). ומעניין לראות כי בשולחן ערוך הרב (רסב, ג) כתב שחייב כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים (הוסיף למילת השתדל חיוב). אולם מדברי הביאור הלכה (רנ, א) וערוך השלחן (רנ, ג) משמע דישתדל הכוונה שאין זה חובה (אלא הידור). וע"ע בזה בשו"ת דברות אליהו (י, לג) ובספר בגדי שבת (עמוד נג).

בטעם שמייחדים בגד מיוחד לשבת, לפי הגמרא משמע דזה משום כבוד שבת, אך חזיתי דכתב האורחות חיים (הלכות ערב-שבת ט) דזה כדי שיזכור שהוא יום קדוש ואסור בעשיית מלאכה. ולפי טעם זה צריך בגד מיוחד ולא סגי בבגד נאה. כמו כן, לפי טעם זה, יש סברא חזקה שגם בחול המועד ילבש בגדי שבת, בכדי שיזכור שלא הותרה כל מלאכה (ואולי ישנה סברא הפוכה, שלא ילבש, בכדי שלא יגיע לידי מכשול אח"כ בשבת, באלו מלאכות שרי אם זה לא מלאכת אומן וכדו'). עוד בטעמו של האורחות חיים עיין בשו"ת ציץ אליעזר (יד, לד) ובספר דור המלקטים (שבת ח"א רסב, ב אות ה).

בספר חוט שני (שבת ח"א פ"ג עמוד נב) כתב שהבגדים המיוחדים שצריך ללבוש בשבת, אלו בגדים שהאדם מתכבד ומתייקר בהם (כחליפה, אך לא מעיל. היינו שיכול ללבוש בשבת את אותו מעיל של יום חול). וע"ע בזה בשו"ת משנת יוסף (יג, פא).

ונעיר כי מעיקר הדין בגדי יו"ט צריכים להיות יותר טובים משל שבת כנפסק בשולחן ערוך (תקכט, א), וזה משום חיוב שמחה ביו"ט (משנה-ברורה סק"ב). ויל"ע שהרמ"א (תעא, ג) נקט שביו"ט צריך ללבוש בגדים נאים כמו בשבת. ועיין בברכי יוסף (שם) דביאר דכמו שבת מיירי לגבי רחיצה, אך לגבי בגדים, ביו"ט הם צריכים להיות נאים יותר מבגדי שבת. וע"ע בזה בספר בית השואבה (דף קסד).

המשנה ברורה (תקל, סק"א) כתב לגבי בגדי חול המועד: "גם חייב לכבד חוה"מ במאכל ובמשתה וכסות נקיה שלא ינהג בהן מנהג חול. ומהרי"ל לבש הקט"א של שבת". והוסיף החפץ חיים בשער הציון (תקל, סק"ד):

> דמה שכתב התניא כשאר יו"ט השמטתי, דלענ"ד אין להחמיר כ"כ בזה, דהרמב"ם בפ"ז מהלכות יו"ט הביא ג"כ דחוה"מ נקרא מקרא קודש ואעפ"כ בפ"ו מהלכות יו"ט

[1] אולם נראה למימר דישתדל אין פירושה שהדבר אינו חובה, אלא פירושה הוא שצריך לעשות דברים כדי לקיים את הדין, כמבואר ברמב"ם בהלכות קרבן פסח (י, א) שכתב "צריך אדם להשתדל שלא ישאיר מבשר הפסח עד הבוקר", אף ששם זה בודאי חיוב גמור.

> שהעתיק שם בדין ט״ז חיוב כיבוד ועונג מטעם מקרא קודש לא העתיקו רק לענין יו״ט ולא לענין חוה״מ דשם לא העתיק רק מצוה דשמחה ש״מ דס״ל דלענין חוה״מ אין להחמיר בזה. וע״כ צריך לומר דאף דחוה״מ נקרא ג״כ מקרא קודש מ״מ כיון דלענין מלאכה מן התורה מותר בחוה״מ ועכ״פ בדבר האבד מותר לכו״ע, הרי דאין קדושתו חמור כמו יו״ט, ולכן גם לענין כיבוד אין לדמותו ליו״ט וזהו נראה דעת הרמב״ם. ומה דמשמע מהמכילתא הנ״ל דצריך לכבדו באכילה ושתיה וכסות נקיה י״ל דהיינו לכבדו יותר מימות החול בכל זה אבל אינו מחוייב לדמותו לגמרי בזה ליו״ט... וכן ה״ה לענין מלאכה דמותר בו דבר האבד וע״כ נראה דאף לענין כסות נקיה אין מחוייב כיו״ט עצמו רק יותר מימי החול [וכן בסימן תרס״ד סק״ג במ״א משמע לכאורה דבחוה״מ לבד הו״ר אין המנהג ללבוש בגדי שבת ומהרי״ל דעבד לנפשיה הוא דעבד ומ״מ יותר מימי החול בודאי צריך כל אדם לנהוג וכנ״ל] ועיין לעיל בסימן תקכ״ט במ״ב סקט״ז שהעתקתי מהגר״ז דלענין כיבוד ועונג אין חייב בחוה״מ דלא נאמר בהן מקרא קודש והנה עצם דין זה מוכח מהרמב״ם כמו שכתבנו...

בקובץ אליבא דהלכתא (צו עמוד צא) הביא ידידי הגר״מ גבאי כי שאל את מו״ר הגר״א נבנצל איזה בגד ילבש בחול המועד, של שבת או של יו״ט, והשיב הגר״א נבנצל שילבש של שבת. וכן מפורש כתב החיי אדם (כלל קו, א) דבחוה״מ לובשים בגדי שבת, וכן הובא גם בנימוקי או״ח ממונקאטש (תקל, ג). וע״ע בשו״ת מהר״י מברונא (קפא) ובספר שלמי תודה (סוכות עמוד תתכז).

בספר שמירת המועד כהלכתו (כ, ג) כתב בזה: ״אין ללבוש בגדי חול בחול המועד, אבל אין צריך ללבוש בגדי שבת. וע״ע בזה בשו״ת נהרות איתן (א, מד), בספר ברכת רפאל (פסח סי׳ פו), בספר זכרון שמואל (סי׳ לב).

אולם בספר ד׳ אמות של הלכה איתא שהגר״ח קנייבסקי לובש בגדי יו״ט בחול המועד. וע״ע בזה בשו״ת באר משה (ז, ג), בקובץ עץ חיים (ניסן תשע״ט עמוד קלא) ובספר בית מתתיהו (ד, לז אות ד).

אחר כותבי זאת יצא לאור ילקוט יוסף (הלכות חול-המועד) ושם כתב (תקל, ב עמוד תשלד): ״ראוי לכבד את ימי חול המועד בכסות נקיה. ולכן נכון שלא ילבש בו בגדי חול, אלא בגדי שבת ויום טוב, או פחותים מהם, אך שיהא ניכר שהם בגדים טובים לכבוד קדושת היום״.[2]

---

[2] והעיר הגר״מ פטרפרוינד: יל״ע עוד מה הדין בשבת חול המועד, האם דינה כמו ביו״ט או שדינה כמו שאר ימי המועד. והנה מחד גיסא יש סברא לומר שבשבת חוה״מ יש ללבוש בגדי יו״ט כיון שבכזאת שבת יש גם כבוד ועונג מחמת השבת וגם שמחה מחמת חוה״מ וא״כ זה כמו יו״ט. ומאידך גיסא מסתימת הפוסקים שהאריכו לדון בדין הבגדים בחוה״מ ולא חילקו בין שאר ימי השבוע לשבת, משמע שבאמת אין בזה חילוק, וכמדומה שלא מצאנו בפוסקים מי שיאמר שלשבת חוה״מ יש דין כמו יו״ט ולימות החול לא, ולכאורה סתימה זו, בדבר שמצוי פעמיים כל שנה, היא כהוראה מפורשת שאין בזה חילוק. וגם מסברא אפשר להבין שכל מה שכבוד ועונג עם שמחה מחייבים בגדים יותר משבת אין זה אלא כשהכבוד ועונג והשמחה הם מאותו הדין, אך מי יימר שכבוד ועונג שבאים מחמת חיוב אחד יצטרפו לשמחה שבאה מחמת חיוב אחר. ויש ליתן טעם בדבר שהרי בגדי שבת מספיקים כדי לקיים דין כבוד ועונג בפני עצמו, כדחזינן בכל שבת, וכן הם מספיקים כדי לקיים דין שמחה בפני עצמו, כדחזינן בימות החול של חול המועד. וא״כ גם בשבת חוה״מ י״ל דסגי בבגדי שבת, דסו״ס מתקיימים בהם שני הדברים, גם דין כבוד ועונג וגם דין שמחה. ורק ביו״ט שאז אותו יום עצמו מחייב את שני הדברים, בזה אמרינן דעל כרחך נוסף כאן איזה חיוב ולכן צריך בגדים חשובים יותר, אך בשבת חוה״מ לא. ואכתי צל״ע.

צו. צחצוח נעלים בחול המועד

האם מותר לצחצח נעלים בחול המועד?

כיוון שרבים דשו בזה, אפנה אל דבריהם וקחם משם. בהלכות שבת מצינו שיש האוסרים לצחצח נעלים בשבת משום ממרח ויש שאוסרים משום צובע. בספר שבילי דוד (תקלד, א) אסר לצחצח נעלים בחול המועד משום דחשיב ככיבוס. וממילא אם יש לו רק נעל אחד, יש מקום להתיר, כפי שלאדם שיש רק חלוק אחד והתלכלך דמותר לכבסו. וכ״כ לאסור בשו״ת לבושי מרדכי (תליתאי אורח-חיים י אות ב).

בין האוסרים לצחצח נעלים בחול המועד: החזו״א (ארחות-רבינו ח״ב עמוד פח. מעשה-איש ח״ב עמוד קיג) והגרי״ז סאלאוויצ׳יק (הגדה של פסח מבית-לוי עמוד רעה). וכן הובא בספר זכרון שלמה (אות ד) בשם הגר״י קמינצקי, וכן בהקדמה לשו״ת בית שערים, באדרת שמואל (סלנט, הלכות חול-המועד סי׳ קלו) וע״ע בספר שלמי תודה (סוכות עמוד תתנב). וכן נטה להחמיר בשו״ת באר משה (ז, סג אות ב). בספר חוט שני (חול-המועד עמוד רנא) ביאר דהאוסרים חששו למה שהיה בעבר בו צחצחו נעלים ע״י מעשה אומן. וע״ע בספר זה השלחן (לגר״ש דבליצקי ח״ב, תקלד) ובספר מועדים וזמנים (ז, קנד).

אולם רבים התירו לצחצח נעלים בחול המועד כשרוצה ללובשו (אך לא התירו לצחצח לאחר המועד) וכן התירו שו״ת מלמד להועיל (אורח-חיים קיג אות י), השמירת שבת כהלכתה (סו, מח), שו״ת יגל יעקב (אורח-חיים כה אות ב. אף שהוא לעצמו החמיר), שו״ת אבני ישפה (א, קט ענף ג), האגרות משה (הובא בזכרון-שלמה אות ד. וע״ע בשו״ת אגרות-משה אורח-חיים ה, לו), שו״ת יביע אומר (א אורח-חיים לב. ג אורח-חיים לא. וכן בשו״ת יחוה-דעת ד, לד. וכן בחזון-עובדיה חול-המועד עמוד קצה), שו״ת שבט הלוי (ו, רמד אות ג), הליכות אבן ישראל (מועדים ח״א עמוד רצט. אבן-ישראל ח״ה בחידושיו לביצה יד, ב), שו״ת חלק לוי (אורח-חיים קפב), שו״ת אור לציון (ח״ג כד, ד), בספר פקודת אליעזר (תקלד), בספר יסודי ישורון (ו דף פא) וכן דעת הגר״א נבנצל (קובץ אליבא דהלכתא צה עמוד יב) דמותר (וכן נראה מהשערים המצוינים בהלכה קד אות יד). וע״ע בגיליון אליבא דהלכתא (צו עמוד ד).

וע״ע בזה בשו״ת תשובות והנהגות (א, שא), בשו״ת ציץ אליעזר (ח מפתחות לסי׳ טו), בשו״ת בצל החכמה (ה, צה), בספר שמעתתא דמשה (תקלד), בשו״ת שאלי ציון (תנינא כ), בשו״ת משנת יוסף (ט, קלג. ובמשנת-יוסף סוגיות או״ח ח״ב סו״ס ו), בשו״ת רבבות אפרים (א, שנט. ה, תקעה אות ב), בשו״ת שיח חכמה (פסח עמוד שנו), בספר מועדי הגר״ח (א, רסג), בספר שמירת המועד כהלכתו (יד, כד) ועוד.

וכעת יצא לאור ילקוט יוסף על הלכות חול המועד וכתב שם (תקלד, כא עמוד תתמ): ״מותר לצחצח נעליו במשחת נעלים בחול המועד לצורך המועד, ואין צריך להחמיר בזה, משום כבוד המועד. ואפילו מי שיש לו כמה זוגות נעלים, מותר לו לצחצח במועד, מפני שלא היו הנעלים בכלל גזרת חז״ל שלא לכבס במועד״.

העולה לדינא: המצחצח נעלים בימינו בחול המועד יש לו על מה לסמוך (וזהו רק כשמצחצח עבור חול המועד או לקראת יו״ט, אך לא לאחר המועד).

צז. קנית כרטיס הגרלה בחול המועד

האם מותר לקנות כרטיס הגרלה בחול המועד? האם זה משנה אם מיירי בהגרלה המתקיימת בכל שבוע (כהגרלת פיס של לוטו וכו') לבין הגרלה[1] המתקיימת באופן חד פעמי?

השולחן ערוך (תקלט, א) כתב כי קיים איסור לקנות ולמכור סחורה בחול המועד. ואעיר על כך המשנה ברורה (סק"ה): "הטעם דאף דמשום ריוח מרובה בלבד אין להתיר [אא"כ הוא בודאי אינו מצוי תמיד לאחר המועד כבס"ה (שו"ע או"ח תקלט ה)] הכא דבלא"ה יש פוסקים שמתירין למכור בצנעא סמכינן עלייהו היכא דנזדמן לו ריוח מרובה ומ"מ צריך להוציא מהן קצת לשמחת יו"ט". וממילא כיוון שהמציאות מוכיחה דאף אם יזכה, לא יוכל להספיק לקנות בזה דבר לחג, יש להחמיר.

בקובץ אליבא דהלכתא (צה עמוד טו) נשאל הגר"א נבנצל האם מותר לקנות כרטיס הגרלה ממפעל הפיס וכתב שם בתשובה: "תהיה הגרלה נוספת". ומובא שם בהערות דכן פסק בעל שו"ת תשובות והנהגות דאסור לקנות כרטיסי לוטו בחול המועד (סוכת-חיים הלכות חול המועד). וכן כתב בספר שמירת המועד כהלכתו (ט, ה): "קניית לוטו וכרטיסי הגרלה, אסורים במועד". וכן הובא בספר וישמע משה (ג, קמב) בשם בעל שבט הקהתי ועוד (וע"ע בקובץ אליבא דהלכתא צה עמוד קמג).

וביאר בספר שמירת המועד בהערה (16):

> דמה שקונה זכות, לזכות בהגרלה חשיב כפרקמטיא, ואין להתיר מדין מניעת רווח, חדא שהוא ספק שאינו מצוי שירויח מזה, ועוד דהו"ל כמציאה דל"ש לומר דפרנסתו תלוי בזה... ולכן גם איסור פרקמטיא לא הותר לצורך זה, אך לצורך מוסד ציבורי יש להתיר מדין צרכי רבים, וכן הגרלה לטובת צדקה מותרת מדין צרכי מצוה... וכן אסור נמי לקנות, כרטיס חיש־גד.

וע"ע בשו"ת משנה הלכות (טו, קעה) במה שנטה להתיר (וע"ע בשדה צופים, מגילה י עמוד ריז). וכ"כ לי בעל שו"ת שואלין ודורשין כי "אינני רואה שום סיבה למה לאסור". והוסיף במכתב נוסף:

> אין בזה מעשה אומן, ולא מלאכה ולא היסח הדעת. וראה בשו"ת מנחת יצחק (ו, נב) שהביא מחלוקת אחרונים אם מניעת רווח גדול דינה כמו הפסד, דדעת התפא"י שמותר לעשות מלאכה במועד לצורך זה. ואילו השש"כ הוכיח מהריטב"א שגם מניעת רווח גדול אינה מותרת במועד. והסיק שם להלכה דאם זו מלאכה גמורה אין להתיר, ובפרט אם יש בה טירחה רבה, אבל בלא"ה אין מקום לאסור. וכל ענין האיסור במלאכה שיש בה טירחה מרובה, כתב הלבוש (סא) שהוא כדי שיחגוג וישמח ולא יסיח דעתו מהמועד. אבל ברכישת כרטיס לוטו וכיוצ"ב אין בזה לא טירחה, ולא מלאכה, ולא היסח הדעת (עכ"פ לא יותר מהשקית עצים), ובפרט שאם יזכה יוכל גם ליהנות מזה במועד עצמו. ומה שאחרים אוסרים, יבושם להם.

והוסיף בעל שו"ת ודרשת וחקרת: "אם קניית הפיס גורם לו שמחה, שחולם כל השבוע שנעשה עשיר,

---

[1] אציין כי בעניין הפיס כתב לי בעל שו"ת ודרשת וחקרת, שתמים תהיה עדיף, על זה אומר החפץ חיים ברוך הגבר אשר "יבטח בה'", והיה "ה' מבטחו", שכפל הלשון הוא להורות שלא סגי שבוטח בה' ואומר אני אעשה כך וכך וארויח כך ואקנה כך ושוב ארויח כך "בעז"ה", אלא והיה ה' מבטחו, הקב"ה אינו זקוק לעצות האיך להעשיר בן אדם, אולם שמעתי שהיו צדיקים ת"ח שקנו כרטיסי פיס לקיים חיוב השתדלות, ע"ד וברכך בכל אשר תעשה.

י״ל שהוא ׳צורך המועד׳ ו׳דבר האבד׳ ושרי כשעושה כן בכוונה הראויה, ע״ד החובת הלבבות שהשתדלות אינה מועלת אבל מוכרחת (אם אפשר לסדר מעיו״ט שיכנס להגרלה בלי לחלל המועד בודאי עדיף טפי), וכ״ז בעני הזקוק לפרנסה, לא לעשיר שרוצה רק תוספת הון כנלענ״ד [וכן עדיף לקנות מגוי ולא מיהודי, אא״כ הותר ליהודי למכור בחוה״מ כגון שאין לו מה לאכול בחוה״מ (עיין משנ״ב תקלט, סקמ״ב) משום לפני עיור]״.

ואחר זמן יצא לאור ספר ילקוט יוסף על הלכות חול המועד וראיתי דכתב שם (תקלט, יג עמוד תתצח): ״מי שרוצה לקנות כרטיס הגרלה בחול המועד שיש סיכוי לריוח גדול, יש מקילין לקנות הכרטיס בחול המועד״.

צח. כתיבת חוזה דירה בחול המועד

האם מותר לכתוב (או לחתום) **חוזה דירה** (מכירה או שכירות) **בחול המועד?**

השולחן ערוך (תקלט, יב) **פסק שאין לוקחין בתים ואבנים עבדים ובהמה אלא לצורך המועד. על פניו היה מקום לדייק מכאן דכיוון שהוא אינו חותם על דירה לצורך המועד, אלא הקניה או השכרה היא לצורך מגורים אחר המועד, יש לאסור.**

אולם למרות זאת, נראה דיש סברא להתיר לחתום על החוזה בחול במועד. זאת משום שמצינו שהתירו מלאכת דבר האבד בחול המועד, ולפי״ז ניתן למימר דאם לא יחתום על החוזה כעת ישנו חשש ממשי שיקדימנו אחר, ויאלץ להמשיך לחפש דירה (ואף במחיר גבוה יותר). **וזהו וודאי דבר האבד.**

וכתב בזה השמירת שבת כהלכתה (סז, לא) **כי המסחר בבתים, אסור בחול המועד, אלא א״כ רוצה להשתמש בו במועד. אך הוסיף, או שיתקשה למצוא נכס כזה אחרי החג. ועיי״ש בהערה** (קנ) **דביאר שהטעם שמותר באופן שיתקשה למצוא דירה אחרי החג, הוא מטעם דבר האבד. אך ציין דכל זה מיירי רק בהפסד וודאי, אך בספק הפסד אין להקל בזה (כיון שהוא רק מניעת רווח, וספק מניעת רווח[1] אסור). אולם ספק דבר האבד, שרי. וכבר כתב הביאור הלכה** (תקלז ד״ה ״דבר האבד״) **דהא דאמרינן דשרי להקל בספק דבר האבד, זהו רק במקום שיש חשש מצוי.**

ראיה נוספת להיתר זה, ניתן להביא מהיתרו של השולחן ערוך (תקלט, ט) **לקנות יין בחול המועד לצורך שתייתו כל השנה. ומבואר דזהו אם לא ימצא לאחר המועד כמו שמוצא עתה, חשיב דבר האבד** (ועיי״ש במשנה-ברורה סקכ״ט). **ונראה דה״ה אם לא ימצא דירה כפי שמוצא כעת** (או באזור זה), **הוי דבר האבד.**

בספר ירושלים במועדיה לגר״א נבנצל (עמוד רצח) **איתא: ״האם מותר לחתום על חוזה שכירות דירה, ולשלם על שכירות דירה בחוה״מ, כאשר ישנו חשש שמא יקדמנו אחר? תשובה: מסתבר שמותר״. וכן חזיתי ראיתי דהעלה להתיר בילקוט יוסף** (חול המועד תקמה, יא עמוד תתקמז), **וזו לשונו: ״מותר לכתוב חוזה שכירות כנהוג כדי להשכיר דירה בחול המועד, ומכל שכן אם יש לחוש שאם ימתין לאחר המועד תיעזב הדירה מידו, שחשוב כדבר האבד״. עיין בספר שמירת המועד כהלכתו** (ח, כג).

ויל״ע, האם גם לחילופין אמרינן הכי. כלומר, שמותר לבעל הנכס לחתום בחול המועד, שכן אם בעל הנכס לא יסכים לחתום משום המועד, עלול הוא להישאר ללא שוכר (או ללא קונה לדירה) **לפרק זמן והוא נזק כספי. אולם זה אינו וודאי דבר האבד, אלא ספק דבר האבד. אולם נ״ל, דאם מיירי בדירה העומדת פרק זמן רב למכירה או השכרה או שישנו קושי באזור זה למכור או להשכיר, אז יהא מותר לו לחתום. אך אם וודאי ימצא שוכר אחרי החג, כגון: שיש כמה מעוניינים בדירה, או שברור לו שמחפשים באזור זה, הכא אין מיירי בדבר האבד. אלא א״כ הכמה ימים הללו יגרמו לו הפסד ממוני. כגון: שמדובר כעת בסיום חודש, ואם לא יחתום כעת יפסיד את השכירות של החודש. וממילא נראה למימר דיהא מותר בכל אופן.**

[1] עיין בארחות חיים (תקלג, ה) שספק מניעת רווח אסור בחול המועד.

ומובא בשו״ת ויאמר יצחק (אורח-חיים ל) דמסתבר דאם לא ישכיר המקום, יפסיד ימים מדמי השכירות. וכ״כ בספר חול המועד כהלכתו (י, כז) דמותר להשכיר דירה העומדת לשכירות, מכיון שכל יום שאינה מושכרת נחשב להפסד[2]. ובפרט שקיים חשש שאם לא תושכר עתה יעבור עוד זמן עד שימצאו שוכר.[3]

וחזיתי דמובא בספר שמירת המועד כהלכתו (ט הערה 11) דאם השוכר לא יוכל להשיג דירה כזאת מותר לשוכרו, מדין החמצת הזדמנות של סחורה (תקלג, ג). וכתב בשו״ת באר משה (ז, מו) דאם הדירה הזאת חשובה לו (לקניה או השכרה), שרי לעשות מלאכה לצורך כך.

בעניין המעבר דירה[4] בחול המועד והעברת החפצים, עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (ד, נח).

[2] אולם אם יפסיד רק את ימי המועד, לא חשיב להפסד (עיין שמירת המועד כהלכתו ט, כט).

[3] ולכן, אם ישנה סבירות שלאחר המועד יוכל להשכיר במחיר שיכסה גם את הפסדי המועד, אסור לחתום כמועד.

[4] בעודנו עוסקים במעבר דירה, ראוי לציין לדברי המאירי בסוף מסכת כתובות שכתב: ״וכשם שאסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ, כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות, שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם, דינו כארץ ישראל״.

צט. תיקון מזגן בחול המועד

האם מותר לתקן בחול המועד את מזגן הבית שהתקלקל כשיש בו צורך? יש לציין שהוא לא התקלקל לפני המועד, אלא תוך כדי ימי חול המועד.

המשנה ברורה (תקמ, סק״ט) כתב דמותר להעמיד תנור או לתקן חלון שבור כאשר יש קור גדול, וזהו אף במעשה אומן. וכן כתב במפורש בשער הציון (סקט״ז) בשם השלחן עצי שיטים ״דאפילו מעשה אומן שרי כיון שהוא צריך לגוף האדם״[1], והעיר דמה שחלק מהראשונים החמירו בתיקון מרחץ והקלו רק במעשה הדיוט, זהו משום שבתנור הוי הכל חולים אצל הצינה. ונראה דבימינו שכמעט ולא מצויים תנורים בבתים אלא ישנו מזגן שתפקידו לקרר או לחמם, יהא מותר לתקנו.

וכן כתב עפי״ז השמירת שבת כהלכתה (סו, נד) להתיר לתקן חלון שבור או תנור חימום במקומות קרים, וציין דאף ע״י אומן שרי לתקנו. וציין בהערה (רג) דכל זה הוא דווקא ״אם עלול להגרם נזק לבריאותו של האדם, אם לא ידליק את התנור במועד״. ועיי״ש בהמשך ההערה שהביא מספר זכרון שלמה בתשובות בעל האגרות משה (סקט״ז) ״דכשמזג האויר חם מאד מותר לתקן את המזגן החשמלי אפילו מעשה אומן... דדוקא אם הוא עושה באופן שלא יהיה בו זלזול המועד״[2], והעיר שם בשש״כ, מנלן החילוק שבמזגן לקרר צריך שלא יהא זלזול המועד, ואילו במזגן לחמם, שרי לתקנו (אף כשיש בזה זלזול למועד).

וכן העלה להתיר לתקן את המזגן בספר חול המועד כהלכתו (ז, מו), אך שם הדגיש את עניין זלזול המועד, וזו לשונו: ״כשמזג האויר חם מאד כך שיש צורך דחוף לתקנו. אם התיקון הוא מעשה הדיוט מותר. אמנם כשיש צורך בתיקון מעשה אומן יש לכתחילה לעשותו על ידי נכרי. וכשאי אפשר - מותר גם על ידי אומן יהודי, אך יזהר לעשותו באופן שלא יהיה בו זלזול המועד״.

בספר ירושלים במועדיה (חול-המועד עמוד קפט) התיר לתקן מזגן של בית כנסת (או בית מדרש) שהתקלקל, אך כתב דיש לעשות זאת בצינעא בכדי שלא יבואו לזלזל במועד. ובשאר המקרים כתב שם (עמוד קצג) הגר״א נבנצל: ״אם חם מאוד או קר מאוד, הוא בכלל צרכי הגוף, ודינם כצרכי אוכל נפש, וא״כ מותר אפילו במעשה אומן״ (וזהו אף במזגן בביתו). וכ״כ גם בספר חול המועד (לגרא״ד שפירא ח, יב). וכן גם דעת בעל שבט הלוי (מבית-לוי, מועדים עמוד תסז): ״מותר לתקן תנור חימום וחלון במקום הקור. וכן מותר לתקן מאוורר או מזגן בעת שהחום גדול״, וציין בהערה ט דדעת מרן (שבט הלוי) ״דה״ה דמותר לתקן מאוורר או מזגן בעת שהחום גדול״.

אולם אציין כי בספר חוט שני (חול-המועד עמוד רכג) התיר לתקן מזגן רק לצורך חימום הבית דבזה אמרינן הכל חולים אצל הצינה, אך לגבי תיקון מזגן שיקרר לא היקל, והעלה דלא מצינו שהכל חולים אצל חום [וכ״כ גם בספר שלמי תודה (סוכות עמוד תתמט) בשם הגראי״ל שטיינמן]. אך במחילת כת״ר אעיר, כי כבר כתבתי בכמה מקומות (עיין שו״ת אבני דרך ח, רנב) שהכל חולים אצל החום כמפורש בתוספות (בבא בתרא קמד, ב ד״ה ׳חוץ׳). וכן הקלו רבים בשבת מפני החום (ולא רק הצינה) ובהם הגר״א (סו״ס רעו), כף החיים (רעו, סקל״ב), שערים המצוינים בהלכה (צ, סק״כ), שו״ת שרגא המאיר (ה, יא, ז), שו״ת יביע אומר (ז אורח-חיים לח) ועוד (וע״ע בשו״ת מנחת יצחק ג, כג).

---

[1] לגבי סוף דברי שער הציון שנשאר בצ״ע, עיין בשו״ת אבני ישפה (א, קה ענף ב) שיישב דבריו.

[2] וכן הובאו דברי האגרות משה גם בקובץ בנתיבות ההלכה (לח עמוד 238).

וכן כתב כדברינו בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (תקמ אות ה) וזו לשונו: "ואם הזמן הוא קור מותר להעמיד תנור בית החורף להסיק הבית. ועפ"י הכלל שכתבנו בהל' שבת (רעו אות ו) שכשם שהכל חולים אצל צינה, ה"ה להיפך לענין חום, א"כ מותר לתקן מזגן או מאורר שנתקלקל אם הימים הם ימי חום שמעיק על האדם וסובל מאד בהעדר מזגן או מאורר, אך יש להעדיף לעשות התיקון ע"י נכרי, זולת אם מדובר באדם חולני הזקוק למזגן שאז מותר לכתחילה ע"י יהודי, ותיקון מעשה הדיוט מותר בכל אופן ובכל ענין". וכן כתב להתיר בשו"ת אבני ישפה (א, קה ענף ב) וסיים דבריו: "ולמעשה יש להקל לתקן מזגן במעשה אומן במקומות חמים מאד שיש צער גדול בלי זה, וכן הכריע הרה"ג הרב ישראל יעקב פישר" (וכ"כ גם בספר סוכת דוד, הלכות חול המועד, עמוד קיט אות קמז).

בספר שמירת המועד כהלכתו (ב, לד) הביא את הדעות השונות, ואלו דבריו: "כשמזג האויר חם אף שמצטער מחמת החום אין לתקן המזגן או מאוורר (fan) אלא במעשה הדיוט, וכשלא כוונו מלאכתן למועד. ויש מתירים לתקנו גם במעשה אומן". וע"ע בזה בקובץ מבקשי תורה (חוה"מ סי' קו אות ל) ובספר פני השלחן (תקמ, ד עמוד רפד).

בעודי בזה ראיתי כי בשו"ת באר משה (ז, כה) כתב דיש להתיר לתקן את המזגן בחול המועד בשביל שיחמם את המים, כי הכל חולים אצל הצינה. אך אם רוצים לתקנו בכדי שיקרר, אם מיירי שהחום מזיק לאדם (או שיש שם חולה לב) מותר לתקן המזגן בכדי שיקרר, עיי"ש. אולם דעת הגר"ח קנייבסקי דאין לתקנו כלל בחול המועד (קובץ אליבא דהלכתא צה עמוד לו. מועדי הגר"ח א, רעא). וע"ע בספר אשרי האיש (ח"ג ח, לו), בספר פירות האילן (חול-המועד תקמ, סקי"ט) ובקובץ אליבא דהלכתא (צו עמוד לב).

וראוי לציין כי מה שכתבו גדולי הפוסקים בעניין זה לפני כעשרים שנה, אינו המציאות היום. היום בבתים רבים אין מאווררים או תנורי חימום, אלא החימום וקירור הבית נעשה רק על ידי מזגן. וכן חזיתי דהתיר את תיקון המזגן בחול המועד בספר אדברה בעדותיך (אזולאי), סימן קי, עיי"ש. וכעת יצא לאור ילקוט יוסף על הלכות חול המועד וכתב שם (תקלז , טז עמוד תתפג): "במקומות שיש קצת קור, מותר לתקן בחול המועד תנור חימום שנתקלקל, וכן מותר לתקן מאוורר או מזגן בעת שהחום גדול". וע"ע בספר לשכנו תדרשו (עמוד רצה) בשם הגריש"א.

העולה לדינא: מזגן שהתקלקל בחול המועד, מותר לתקנו כאשר ישנו קור או חום גדול (ואם יכול לתקנו ע"י נכרי, עדיף).

ק. תיקון מגילה בחול המועד

בבית הכנסת שלנו קוראים את מגילת שיר השירים מתוך קלף. כאשר בעל הקורא התאמן על קריאת המגילה מהקלף בחול המועד הוא מצא טעות. האם מותר לתקן את המגילה בחול המועד לצורך קריאה בה בשבת חול המועד.

אמנם, מצינו לגבי תיקון ספר תורה בחול המועד, דמותר לתקן אם אין ספר תורה אחר (שולחן-ערוך תקמה, ב), ויל״ע האם דין מגילה בזה כדין ספר תורה. והדין תלוי אם הוי כס״ת שמקפידים בזה בשרטוט, חסירות ויתרות וכו׳.

מצינו בזה דכתב הרמ״א (יורה-דעה רעא, ו): ״וכן אסור לכתוב שום שם מספר עשרים וארבע ספרים, שלא בדיו (ר׳ יהוחם בשם אבן ירחי). ויש אומרים דלא בעינן דיו רק בס״ת (במרדכי ה״ק)״. ועיין בהרחבתו של ספר עמק הברכה (עמוד נב) בזה, דכתב דצריך גם דיו ובאשורית. אלא שרבי הירש מראדין (בספרו הדיני קריאת ד׳ מגילות) חולק וסובר דמגילה נפסלת דווקא כשחסרה רוב אותיותיה (וע״ע בספר הלכות חג בחג, שבועות עמוד רלו).

בספר תולדות ר׳ יוסף זונדל מסלאנט (עמוד מו. והובא בקובץ והגית מז עמוד 956) איתא שהכין קריאת שיר השירים בחול המועד פסח ומצא טעות ושאל את רבו הגר״ח מוואלז׳ין האם יכול לתקנו, והתיר לו (וע״ע בזה בספר כתר ראש ח״א עמוד רנז). וכן פסק בקובץ מבית לוי (תשרי עמוד צב) כי במקום שמברכים על קריאת מגילה ונמצאו במגילה טעויות ואין מגילה אחרת, דשרי לתקנם בחול המועד. וכן הובא בגיליון אליבא דהלכתא (צו עמוד מ) בשם הגר״ח קנייבסקי שמותר (וכ״כ לידידי הגר״מ גבאי דמותר לתקן מגילת קהלת בחוה״מ). ומובא בספר שמירת שבת כהלכתה (סח הערה לד) מספר זה השלחן (ח״א סי׳ תקמה) דמותר לתקן בחוה״מ. וציין דאם קוראים בברכה, דינה כדין ס״ת.

אולם יש פוסקים דאסרו לתקן מגילה בחול המועד, אף כשאין מגילה אחרת, וכן דעת האגרות משה והבאר משה (הובא בספר הלכות חול-המועד זכרון-שלמה סוה״ס אות כד ואות מז). וזו לשון האגרות משה (ה אורח-חיים לו אות ב): ״ואסור לתקן בחול המועד פסח איזה טעות שנמצאת במגילת שיר השירים, כיוון שהמגילה כשרה עד שתחסר רוב אותיותיה (שו״ע או״ח תרצ, ג). ובחסרה רוב אותיותיה אף שפסולה, אסור לתקנה, משום דקריאת שיר השירים אינה חיוב ממש (שו״ע או״ח תצ, ט), ולא דמי לכותב תפילין לעצמו ללבוש בחול המועד שמותר, כדאיתא במתניתין במועד קטן סוף דף י״ח ע״ב״ (וכן הובא גם בקובץ והגית לח עמוד 239).

בספר שמירת המועד כהלכתו (יא, מ) כתב בזה: ״אסור לתקן טעות במגילת שיר השירים וקהלת במעשה אומן לצורך שבת חוה״מ, ויש מתירים״. וע״ע בספר ענפי משה הלכות חוה״מ (וחלק ממנו הובא בגיליון אליבא דהלכתא צו, ועיי״ש בעמוד קא).

קא. סעודת הבראה בחול המועד

נשאלנו מאדם שביקשו ממנו להכין בחול המועד סעודת הבראה למשפחה שנפטר האב, מה עליו להכין.

מצינו מחלוקת בראשונים ואחרונים האם עושים סעודת הבראה בחול המועד. תשובות רש"י[1] (קפט. הובא בבית יוסף. ועיין בתוספות מוע"ק כ, א ד"ה 'שכבר'), הריטב"א (מועד-קטן כד, ב), שבולי הלקט (הלכות שמחות כג), שו"ת מהר"י ברונא (קפא), פרי האדמה (ח"ג דף כג), זכרונות אליהו (מערכת ה אות ד), ערוך השלחן (יורה-דעה תא, ג) העלו דאין עושים סעודת הבראה בחול המועד.

אולם הרמב"ם (יום-טוב ו, כג. אבל יא, ב), התוספות (מועד-קטן כד, ב ד"ה 'אלא'), הרמב"ן (תורת האדם, שער הקרייעה), האשכול (ח"ב עמוד קסו), הרא"ש (מועד-קטן ג, נח-נט) בשם הראב"ד והראבי"ה, הגהות מיימוניות (יום-טוב ו אות נ. אבל יא אות א), השולחן ערוך (תקמז, ח. יורה-דעה תא, ד) פסקו שכן מברין בחול המועד, וכן נקט גם בשו"ת כפי אהרן (ב יורה-דעה ז) ובשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קסח). ואציין שמנהג ירושלים שרק על אביו ואמו מברין בחול המועד (מזבח-אדמה או"ח תקמז. כלבו עמוד רעג. גשר החיים עמוד רב. נטעי גבריאל פד, יא. פני ברוך כח, יא. דברי סופרים, קיצור הל' אבלות כה הערה עו).

בשו"ת זרע אמת (ב, קנו) כתב דכיוון שישנה מחלוקת בעניין סעודת הבראה בחול המועד, עדיף לחוש לכבוד החג ולהברות בקפה ובפת הבאה בכיסנין (מחמשת המינים). ולא יברו בביצים ובעדשים. וכ"כ דיעשו ההבראה בחול המועד על קפה ועוגה וכדו' בפרי האדמה (הנ"ל), בחכמת אדם (קונטרס מצבת-משה כ), בשדי חמד (אות ק), בעיקרי הד"ט (לו אות ה), בשו"ת חיים ביד (קכה), בכף החיים (תקמז, סקל"ה), בגשר החיים (ח"א כ, י עמוד רב), בדעת תורה (תקמז, ח), בשו"ת יביע אומר (ד יורה-דעה כו אותיות ז-ח), בשמירת שבת כהלכתה (סה, ד), בנשמת ישראל (ד, ט), בפני ברוך (כח, יא), בספר חול המועד כהלכתו (יב, כג), בנטעי גבריאל (פד, יב), בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (תקמז אות ה), בילקוט יוסף (אבלות מב, יד. וע"ע בדבריו בחול-המועד תקמח, ח), בחיים וחסד (ח, ח. כא, יא), בגיליון אליבא דהלכתא (צו עמוד לא) ועוד.

וע"ע במסגרת השלחן (שעח אות יא), בספר בית עובד (דיני הבראה אות ה) ובספר נהר מצרים (עד). ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רעד, פרק ח אות ג ובהערה שם) שהעלה שראוי שיעשו את סעודת ההבראה בחול המועד בבשר ויין, עיי"ש.

אולם יש להעיר כי סעודת ההבראה הנעשית בחול המועד איננה נעשית על מיטה נמוכה וכדו', אלא על כסאות רגילים שכן אין כפית המיטה בחול המועד (שולחן-ערוך או"ח תקמז, ח. יו"ד תא, ד). וכן יש לעשות את סעודת ההבראה בסוכה (שולחן ערוך תרמ, ה). כמו כן, כל הדין לעיל של סעודת הבראה הינו רק כשנפטר ונקבר בחול המועד (עיין חול המועד כהלכתו יב, כד). אך במת ביו"ט הדין שונה (עיין בכף החיים תקמז, סקל"ה) בשם בית דוד (יורה-דעה קצט).

[1] וכן הובא בסמ"ג ובסמ"ק (קצה).

קב. סיור בבית הקברות בצפת ותפילה על קברי הצדיקים בחול המועד

אחר שכתבנו בכרך זה (סימן סא) לגבי סיור בבית קברות העתיק בצפת בשבת. וציינו בהערה שכתב לנו הרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) ש״המנהג הוא שאין מבקרין בביה״ק... חוה״מ...״. ראיתי דיש להעיר על כך. ואציין בקיצור לגבי הליכה לבית הקברות וקברי צדיקים בחול המועד.

נלענ״ד דיש חילוק בין קברי צדיקים לשאר קברים, שכן לגבי קברי צדיקים מצינו שעולים בחוה״מ וכפי שכתב השדי חמד (אסופת-דברים מערכת א״י אות ו): ״כי ישראל קדושים באים מקצוי ארץ וים רחוקים לעלות וליראות בחג המצות ובחג השבועות כדי להשתטח על קברי צדיקים״, וכ״כ להתיר גם בשו״ת עשה לך רב (ח תשובות קצרות יג עמוד שמג) ובשו״ת דבר יהושע (ב, פ).

וכן התיר בספר הליכות מועד (פ״א ט) וכתב: ״מותר ללכת לקברות הצדיקים בכל חודש ניסן ואף בחול המועד, לפי שאינו מביא לידי בכי וצער אלא התעלות והתקרבות לבורא ותוספת יראת שמים״. ובשו״ת אדרת תפארת (ה, נב אות ה עמוד רנא) הביא מספר שפתי צדיקים כי יש ימים מיוחדים לתפילה והשתטחות, אך חוה״מ מסוגל לתפילה ולא להשתטחות. והוסיף בשם הגה״צ סלמאן מוצפי זצ״ל שבחוה״מ נהגו לילך לקברי צדיקים. ואח״כ העלה הגר״א דורי (שם): ״ומנהג ישראל תורה שעולים ובאים בהמוניהם לקברות הצדיקים בר״ח וחוה״מ״. וכ״כ להתיר לילך לקברי צדיקים בחוה״מ בספר יקרא דחיי (יב ציון 50) בשם הגאון הנאמ״ן, וכ״כ גם בשו״ת ברכת יהודה (ב עניינים שונים ג אות ד). וע״ע בשו״ת הראשון לציון (עמוד פו).

אולם לסתם קבר אין עולין, כמובא בגשר החיים (כט, ה), בספר אורחות רבינו (ח״ב עמוד קכה), בספר מועדי הגר״ח (א, רצ), בשו״ת שבט הקהתי (ד, קמח אות ב), בשו״ת אור לציון (ח״ג ה הערה א דאין לילך בחוה״מ להר הזיתים). וע״ע בגליון אליבא דהלכתא (צה עמוד טז הערה 32) במה שהביא בשם הגר״נ קרליץ שאין לעלות, וכן דעת הגר״א נבנצל (שם). ובדעת הגרח״ק שיכול לילך לקבר הוריו, עיי״ש (וכן הובא בגיליון אליבא דהלכתא צו עמוד מ). וחזיתי דבספר נהגו העם (מנהגי ק״ק צפרו, אבלות אות מד) שעולים לקברי קרוביהם בחוה״מ. וע״ע בשו״ת שמש ומגן (ד, סו), בספר נתיבי עם (רכד) ובשו״ת תורת מאיר (א אורח-חיים פט).

וכעת יצא לאור ילקוט יוסף על הלכות חול המועד וכתב שם (תקמח, יז עמוד תתקפה) דמותר לילך ללכת לקברי צדיקים בחול המועד, עיי״ש (וע״ע בקונטרס הלכות המצויות ביו״ט וחוה״מ לגרי״א דינר קמז אות מג).

כמו כן, יש שכתבו שמותר לעלות בחול המועד לקברי צדיקים (או קברי אבותיו) כאשר יש צרה בביתו (כחולה) בכדי להתפלל שם. והכי איתא בשו״ת מנחת אלעזר מונקאטש (ה, טז), בספר חיים וברכה למשמרת שלום (הלכות אבלות, מערכת אות ה אות כט) ובשו״ת באר שרים (אורח-חיים נו אות ב). וע״ע בספר שפתי איל (עמוד לה) בשם הגראי״ל שטיינמן (שיצא בהוצאת מכון גם אני אודך). וע״ע בזה בשו״ת דברי חכמים (אורח-חיים לז, סקט״מ), בשו״ת ישיב יצחק (מג אורח-חיים כד), בשו״ת הלכתא מאורייתא (ח״א סי׳ ח שיורי הלכתא אות א) ובספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (יז, כ).

קג. טבילת גר בחול המועד

האם מותר להטביל גר בחול המועד?

הרמב״ם בהלכות שבת (כג, ט) כתב כי אסור להפריש תרומות ומעשרות בשבת וביום טוב, משום איסור מקח וממכר ומשום שנראה כמתקן.

אולם בשו״ת מהרלב״ח (טז) ביאר כי אין איסור מתקן ביום טוב כאשר זהו לצורך יום טוב, אך מקח וממכר נאסר. אולם העיר כי בחול המועד הותר אף מקח וממכר לצורך המועד, עיי״ש, וכ״כ התוספות (עבודה-זרה נט, א ד״ה ׳בצר׳). וכן פסקו רבים דמותר להפריש תרומות ומעשרות ביו״ט (וי״א אף אם אינו אוכל), והכי איתא בשמירת שבת כהלכתה (סח הערה קג), בספר חול המועד כהלכתו (ז הערה ו), בספר שער המועדים (ב אות כ), בספר פני השלחן (תקל, א עמוד ז) וע״ע בספר שמירת המועד כהלכתו (פ״א, י וכן שם הערה 48).

לגבי טבילת כלים בחול המועד כבר הארכנו בשו״ת אבני דרך (ד, נה) דמותר להטביל בחול המועד, עיי״ש.

מעתה נבוא לעניין טבילת גר בחול המועד, דהרי הוא כמתקן גברא. בשו״ת רבבות אפרים (ב, קמח) העלה להתיר ולמד זאת מהיתר הפרשת תרומות ומעשרות בחול המועד. וציין עוד דהוי דבר האבד (כיוון דאם מל חשיב כיהודי, והטבילה היא הגמר דין).

כמו כן, נראה דניתן להביא רטיה מדברי הגמרא במסכת סוכה (כז, ב) האומרת שגר שנתגייר בחוה״מ סוכות, עושה סוכה אף בחול המועד. ועיין בברכי יוסף (תרלז) בשם מהר״ם גלנטי בספר קרבן חגיגה (מד, ב), שגר שנתגייר בתוך החג, עושה סוכה בימי החג הנותרים. והוסיף בספרו מחזיק ברכה, שיש השמטה בברכי יוסף, וצריך להיות: ״והוא תלמוד ערוך בסוכה (כז) והרב בכורי יעקב בתוספת בכורים (סי׳ תרלז) כתב: נסתפקתי אם יברך שהחיינו על ישיבת הסוכה או על היום טוב״, וכן איתא בחישוקי חמד (סוכה עמוד ריג) ובילקוט יוסף (תרלז, ב). ואם בונה סוכה באמצע החג, מפורש הוא שיכול להתגייר ולטבול בחול המועד. וע״ע בקובץ אליבא דהלכתא (צה עמוד מא).

קד. תענית מול מצוות עונה

בצום שבעה עשר בתמוז נדחה (כפי שקיים בשנה זו תשע״ט), שחל לאשה ליל טבילה במוצאי הצום, ואם היא תצום לא יהיה לה כוח ללכת ולטבול. האם עדיף שתאכל בצום בכדי שתוכל לטבול או עדיף שתדחה את הטבילה? אגב, האם הדין משתנה כאשר אם הבעל יצום (בצום הנדחה) הוא לא יוכל לקיים מצוות עונה?

ראשית, אעיר כי במקרים רבים השאלה נובעת ממקום ״להתחמק״ מהצום, ולא מבעיה אמיתית, אלא זו דרך לחפש פתח והיתר שלא לצום.

כמו כן, יש לציין כי מצינו שפוסקים רבים שהקלו לאשה מעוברת או מניקה מלהתענות (עיין בשולחן-ערוך תקנד, ה. ברמ״א תקנ, א. בערוך-השלחן תקנד, ז. וע״ע בשו״ת שואל ונשאל ד, ח). וכן, לאשה עד כ״ד חודש אחר הלידה (עיין שו״ת בית-אבי ה, פה. דעת-תורה למהרש״ם. שו״ת אבן-ישראל ט, סב אות ח. ילקוט-יוסף תקנ, כג. חזון-עובדיה נז סב-סד ועוד). ויל״ע באיזה שלב השואלת את השאלה.

עוד אעיר, כי ראיתי דיש שהביאו שכל עוד האשה נמצאת בשנות הפיריון, אף אם כעת אינה בהריון או מניקה, פטורה מלצום (עיין בשו״ת צבי תפארת מח. הובא בילקוט-יוסף תקנ עמוד עח הערה כג. פסקי-תשובות על המשנ״ב תקנ אות א). ועיין בהליכות שלמה (תענית עמוד תא, ארחות-הלכה אות טז) דכתב שמנהג הנשים שאינן מתענות כלל, אלא רק ביום כיפור ובתשעה באב. וזו סברא להקל לאשה שלא להתענות כלל בצום זה.

כמו כן, מצינו בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, קיד) דאם נחלש בעבודתו בתענית באופן שהיא חולשה היותר מדרך בני אדם כשמצטערים, חשיב כחולי, שיהא פטור מתענית זו. וממילא יתכן, דאם אשה זו שואלת, יתכן דמצבה הוא כחולשה יתירה. סברא נוספת להקל הוא דמיירי בצום נדחה.

ולפי״ז וודאי דאם יכולים לצום, וגם לקיים את (הטבילה) מצוות העונה אף שיהיו חלשים מעט, יעשו את שניהם ויקבלו שכר ע״כ. אך היכא שברור במאה אחוז[1] דלא תוכל לטבול אם תצום, אזי המיקל בצום נדחה שלא תצום האשה, יש לו על מה לסמוך.

אולם בעל שו״ת דברות אליהו כתב לי ראיה להחמיר בזה, ואלו דבריו:

> הנה כתב הריטב״א (סוף מסכת תענית) וז״ל: חתן שחל אחד מארבעה צומות בתוך ימי שמחת לבו מסתבר לי שהוא חייב להתענות בהם דאע״ג דימי רגל ושמחה שלו הוא, ואין אבלות חדשה חלה בהם ואין שמחה אלא באכילה, מ״מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן. ותענית אלו הם דרבים אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן, ע״כ.
>
> ולכאורה משמע מדברי הריטב״א דוקא שחלו הצומות בזמנם בתוך ימי החופה הוא דחייב בתענית אבל אם נדחו הצומות הללו יש להקל, וכן דייק הביאור הלכה (תקמט). ועיין במגן אברהם (תקמט, סקי״א) שכתב שעכשיו נהגו להשלים התענית אפילו אחד מארבע צומות שנדחו. ועכשיו נתפשט המנהג שרוב הסעודות נעשות בלילה, א״כ ביום התענית אין להקל.

[1] יש נשים שקשה להן מאוד הצומות.

> אבל לא כן הוא דעת השו״ע (תקנט, ט) וז״ל: תשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול ורוחץ ואינו משלים תעניתו לפי שיו״ט שלו הוא, ע״כ. וא״כ ק״ו בצום י״ז בתמוז שנדחה דיש להקל. וכן העלה בספר בית דוד (שמז) וז״ל: וכשאין התענית בזמנו כגון ט״ב וי״ז בתמוז שחלו בשבת ונדחו ליום א, מתענה ואינו משלים מתענה משום אל תפרוש מן הצבור. ואינו משלים מפני שהוא פטור מן התענית, ע״כ.
>
> וא״כ כל זה באדם שיו״ט שלו היום כגון סנדק, חתן וכו׳. אבל הכא בנדון דידן מה יו״ט יש כאן, ולכן אין מקום לבטל התענית (ולכן חל טבילת האשה ביום א, ואם תצום תדחה הטבילה, תדחה הטבילה ולא תפסיד התענית).

וכתב לי בזה בעל שו״ת ודרשת וחקרת: ״הנה אני קבלתי מרבותי שבזה״ז לא תצום שום אשה כל זמן שהיא בת בנים בשום צום חוץ מט׳ באב ויוה״כ, אבל אשה שכן נוהגת לצום אין שום היתר לא לצום כדי שתוכל לטבול, אא״כ היא מעוברת, או חולי קצת, או מיחוש קצת, כמש״כ הביה״ל (תקנט, ט) שאז מותרת לאכול אחר חצות היום, וכן לענין הבעל כשלא יוכל לקיים מצות עונה, יצום, ויאכל אחר הצום, וינוח, ואם לא יחזור לכוחותיו, אנוס הוא, והיא תישן עם סכין תחת הכרית או עם תינוק או עם בגד של בעלה כמש״כ השבו״י״. וע״ע בשו״ת זיקי אור (כח) דנשאר בצ״ע בזה.

אולם כתב לי בזה אחד מגדולי מורי ההוראה כי ״אינה חייבת לצום (אך לא כדאי לפרסם זאת כהוראה כללית)״.

אך יודע אני כי רבים אינם מתירים מצד המצווה (עונה) לבד, וכעין זה כתב לי בעל שו״ת שואלין ודורשין (בכת״י): ״הסיבה שבמוצאי הצום הוא ליל טבילתה אינה סיבה מספקת כדי לפוטרה מן הצום. ובאחרונים כתבו לענין פטור מצום גדליה כדי שיוכל לצום ביוהכ״פ, ורוב הפוסקים דחו סברא זו. והטעם לזה, כיון שצריך לדון במה שקורה ביום הצום, אם הוא מרגיש טוב, אם יכול להזיק לו בריאותית. ואף שבאותו יום לא יזיק לו, אך מחמת אותו יום מסכן עצמו. והאשה הנ״ל ביום הצום בריאה וחזקה, ואין סיבה זו מספקת כדי לפוטרה. אמנם יתכן ויש סיבות אחרות למה לא תצום באותו יום, אם מפני שהנשים חלשות הן, לפעמים אחרי לידה, או מינקת או מעוברת, או מטופלת בילדים שקשה לה לעמוד בשניהם, ובכל אלה יש מקום להקל. ובפרט בתענית שהיא נדחית כמו בשנה זו שגם זה סיבה לצרף לקולא״.[2]

וכתב לי בזה הרה״ג רחמים משה שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ):

> נראה שאם יורו להם לצום ידחו את הטבילה, אזי יש להקל ולהורות להם שיאכלו. וסימוכין יש לזה מדברי הגמרא במסכת תענית (יג, א) אמר רבי חנינא סגן הכהנים כדי הוא בית אלקינו לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה ע״ש. והוא קאי על תשעה באב, ועל זה הוא אמר שכדאי בית אלקינו לבטל טבילה פעם אחת בשנה, משמע דביום אחר שאינו תשעה באב אין לבטל בעבור חרבן הבית, וא״כ גם ביום י״ז בתמוז דחוי או תענית ציבור אחר דחוי, שאם על ידי הצום ידחו את הטבילה או את מצות עונה שבליל טבילה, יש להקל שיאכלו ולא יבטלו את המצוה. וגם יש סייעתא לזה מדברי

[2] ואעיר ת״ח בעילום שם, בהאי לישנא: כל אדם בריא חייב בתענית, ולא מובן מה הנדון, ואם באנו לזה, לא נגמור. כי יעלו עוד שאלות, כגון: אם יתענה אולי למחרת יהיה עייף ולא ילמד תורה, ות״ת כנגד כולם, או יקום מאוחר ולא יקרא ק״ש בזמנה, או יתפלל יחיד, או שאם יתענה יבא לידי כעס וישבר כלים בחמתו וכו׳.

השולחן ערוך (פט, ד) שכתב דהצמא והרעב, הרי הם בכלל החולים, לענין שמותר להם לאכול לפני התפילה. וא"כ גם בנדון דידן אם יצומו ויחלשו מחמת התענית עד כדי שיבטלו מצות טבילה, זה הוראה שהם חלושי המזג ביותר והם בכלל החולים. ומכל שכן אם הם עוברים טיפולי הפריה אסור להם לצום ביום זה.

אבל אם יכולים לקיים שניהם אף שודאי יהיו חלשים, לא יבטלו את התענית אם אין ידוע להם איזה חולי או סיבה אחרת הגורמת לחולשה. ועיין בספר מעבר יבק (מאמר אמרי נועם פרק כ) שכתב שאם יארע ליל טבילה במוצאי התענית אזי טוב להם. והענין הוא על דרך הנזכר במסכת יומא (פב, ב) ההיא עוברה דארחא אתו לקמיה דרבי, אמר להו זילו לחושו לה דיומא דכיפורי הוא, לחושו לה ואילחישא, קרי עליה בטרם אצרך בבטן ידעתיך וגו', נפק מינה רבי יוחנן. כיעו"ש. וא"כ אפשר שה"ה גם כאן יועיל להם שיהיה להם בזכות התענית בן צדיק, דלפום צערא אגרא.

העולה לדינא: אם יכולים לצום, וגם לקיים את המצווה אף שיהיו חלשים מעט, יעשו את שניהם. אך היכא שברור דלא תוכל לטבול אם תצום, אזי המיקל בצום נדחה שלא תצום האשה, יש לו על מה לסמוך.

קה. צביעת דירה בר״ח אב כשרוצה להיכנס אליה אחר תשעה באב

נשאלנו בראש חודש אב, האם מותר היום לצבוע דירה כשרוצה להיכנס אליה אחר תשעה באב.

הגמרא במסכת תענית (כו, ב) אומרת כי בימים אלו אסור להתעסק בבניין של שמחה, וכן פסק השולחן ערוך (תקנא, ב) שממעטים בימים אלו בבניין של שמחה. על פניו זהו בבניין של הרווחה, כפי שדעת הר״ן, המג״א והמשנה ברורה (סקי״ב). ולפיכך הסברא היא להחמיר, דלכאורה הוי הרווחה, ונעיין בזה.

ראשית, ראוי לציין כי יום ראש חודש דינו כשאר תשעת הימים בזה, שהרי הלשון ״משנכנס אב״, היינו מרגע שמגיע ראש חודש יש למעט בשמחה. ומובא בשל״ה (מסכת תענית תורה-אור אות קכד) שהטעם שגם בר״ח ממעטים בשמחה, כיוון שביום זה מת אהרן הכהן (וע״ע בים של שלמה יבמות ד, לד).

ומובא בספר ארחות חיים (הלכות ת״ב הלכה א) דמשנכנס אב ממעטים בשמחה, כלומר, שאין בונין בנין שמחה, וכן איתא בכל בו (סב). ועיין בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת אורח-חיים קה) שהגדיר דמיעוט שמחה, הכוונה כל מה שנחשב אצל אדם שמחה ״ראוי״ להימנע ממנו. ולפי״ז יתכן דשאלתנו תלויה האם חשיב הדבר כמשהו משמח (או כבניין של שמחה).

בספר שושנת ישראל (ב, כח) כתב: ״יש להימנע מלצבוע דירתו, ואם כוונתו להעביר לכלוך מותר. וכל זה במי שכבר התחיל לדור בבית זה, אבל לצבוע דירה שעדיין לא דר בה ובדעתו ליכנס בה רק אחרי ט״ב, יש מקילין״. וציין דהיש מקילים הוא האגרות משה (הובא בספר מועדי ישורון).

וחזיתי דגם בשו״ת רבבות אפרים (ח, שצ אות ז) נטה להתיר בזה, ואלו דבריו: ״נשאלתי בירושלים באחד שעוזב את דירתו בר״ח מנח״א והשכיר לאחד שיבא לגור בעוד ג׳ שבועות, והדירה צריכה סיוד, אם יכול לתת לאחד לסייד, וטענתי כי אז אף אחד לא יהיה בבית ולא יורגש הסיוד עד אחרי זמן א״כ הו״ל לצורך ואפשר לתת לאחר לסייד בזמן שהוא לא יהי׳ שם, וראיתי באגרות משה אורח חיים (ב, פב) שכתב וז״ל אבל להביא לבית שהיא כלבישה בבגדים יש לאסור מטעם שמחה שזה ישנו גם בקישוט הבית בכלי עץ כמו בלבישת בגדים להאדם, וא״כ משמע דרק כשיש שמחה, אבל אם הוא יצא מהבית והשוכר לא נכנס א״כ אין שמחה רק לכשיכנס ולא מצינו איסור לבנות בט׳ הימים ופה בא״י בונים כי עדיין לא נכנסים לגור, ועי׳ בזה. ואולי צריך שלא יסיח דעתו מהחרבן ולא יסייד״.

אולם בספר מנחת אהרן (פ״י עמוד קו) אסר לצבוע בימים אלו, וכן הביא גם בקובץ אבוא מועדיך (עמוד מ). וכן כ״כ בילקוט יוסף (תקנא, י עמוד רלט): ״יש להחמיר שלא לסייד או לצבוע את ביתו מיום ראש חודש אב עד אחר תענית תשעה באב״. וע״ע בקובץ מבית הלוי (אב תשנ״ח עמוד כג). וכ״כ האבני ישפה בקובץ מוריה (אב תשסז עמוד צט) והרב קראפ בהלכות בין המצרים (עמוד לט). ע״ע בספר ועלהו לא יבול (א, קצה, א).

וחזיתי דהכי העלה בשו״ת אור לציון (כו, א) וכתב להחמיר בצביעת דירה בימים אלו, וזו לשונו: ״ואין לאדם לצבוע את דירתו בציורים מראש חדש אב. אולם מותר לצבוע בית כנסת ותלמוד תורה וכדומה בימים אלה״, אלא שציין בהערה דאם מיירי בדבר האבד, שרי: ״ועל כל פנים, אם הוא דבר האבד, כגון שהמחירים יעלו הרבה וייגרם לו הפסד, או שהוא דבר שלא ישיג אותו לאחר תשעה באב, ודאי שרי, שהרי אף בת״ב מותרת מלאכת דבר האבד. וכמבואר בשו״ע (תקנד, כג). וכן כתבו בבא״ח (בפרשת דברים אות ב) ובמ״ב (שם סקי״א)״.

לפי זה אם בגלל שלא יצבע את הדירה החדשה בימים אלו, יגרם לו הפסד כספי משמעותי (כגון שהמחיר אח״כ יהיה גבוה משמעותי או שחייב לפנות את דירתו מיד בתום תשעה באב ויגרם לו נזק, שכן חייב[1] להיכנס למקום צבוע דבלי זה אינו ראוי למגורים), יש מקום להתיר, משום דבר האבד. וכן מצינו במפורש בספר מועד לכל חי (י אות ח) לגר״ח פלאג׳י שאם הדבר הכרחי ויש לחוש להפסד ממון, יכול לסייד ולצבוע גם אחר ראש חודש, וע״ע בשו״ת חלק לוי (קפג) ובילקוט יוסף (תקנא עמוד רמ בהערה).

ועיין בספר רבבות ויובלות (ב עמוד תקעא) לבעל הרבבות אפרים שכתב: ״נשאלתי אם מותר להכנס לדירה חדשה לפני ט״ב, ואמרתי: אם יש בזה הפסד ממון מותר[2], והסכים לי הגרח״ק שליט״א״. וכ״כ בהליכות שלמה (יד הערה לא) שבהפסד כספי יש להתיר. ונראה לי דה״ה בשאלתנו לגבי צביעה (וע״ע בשו״ת אבני דרך יד, קכ בעניין מעבר דירה בתשעת הימים).[3] וע״ע בשו״ת דברי בניהו (ב, יב) ובקובץ האוצר (לא) במאמר על גדר בניין של שמחה בתשעת הימים.

ואזכיר בזה את דברי כף החיים (תקנא, סק״א) בשם ספר נחמד למראה, דמה שאמרו משנכנס אב ממעטין בשמחה היינו עד עשרה בו ועשרה בכלל, והוסיף על זה בשם יפה לב דמי שנזהר בזה שלא לשמוח בעשרה ימים אלו יזכה לעשרת דברים שעתיד הקב״ה לחדש לעתיד לבא כדאיתא במדרש רבה (סדר בא פרק טו).

העולה לדינא: מראש חודש אב אין לצבוע דירה, אף כשרוצה להיכנס אליה אחר תשעה באב. אולם אם מיירי בהפסד כספי, אם לא יצבע אותה בימים אלו, יש להתיר, כדין דבר האבד.

---

[1] תלוי במצב הדירה והקירות.

[2] ויל״ע, האם טעם זה מתיר, דהרי בכף החיים (תקנא, סקכ״ט) החמיר בבנין של שמחה, ולא התיר משום הפסד ממון (אלא אם יש סכנה).

[3] בספר מקראי קודש הררי (בין המצרים עמוד קיד הערה ח) הביא שהגר״מ אליהו אמר לו ״שמותר לצבוע הדירה בצבע חלק רגיל, אך בצבע מחוספס ובטפטים אסור״ ובספר הלכות חגים שלו (עמוד 200) כתב שאין לצבוע לכתחילה, ובשעת הצורך כשיש הכרח בדבר, כגון שעובר דירה מיד אחר ט״ב שרי לסייד גם אחרי ר״ח. וציין הגר״מ הררי שלפני הוצאה מהדורה נוספת שאל אותו בשניות, וענה לו שלסייד שרי, אך לצבוע אסור אפילו בצבע פשוט.

קו. אבקת מרק בשרי בתשעת הימים

חזיתי כי בקובץ אבוא מועדיך (לגר"א בן אדיבה עמוד מה) כתב כת"ר להתיר לאכול בתשעת הימים אבקת עוף בשרית, גם לספרדים וגם לאשכנזים. לענ"ד אין זה נכון לגבי האשכנזים.

המג"א (תקנא, סקכ"ט) אסר תבשיל של בשר בימים אלו, היינו אף שלא אוכל את הבשר, אלא רק את הרוטב. וכן הובא גם במשנה ברורה (סקס"ג): "מותרים בתבשיל - אבל שומן של בשר דינו כבשר עצמו ואסור לאכול תבשיל שיש בו שומן והאידנא נהיגי עלמא לאסור אף תבשיל של בשר ודוקא בתבשיל של בשר אבל אם רק נתבשל בקדרה של בשר פשיטא דמותר [אחרונים]. ונראה כל שנפל בשר לתבשיל ויש ס' פשיטא דשרי".

ודבריו הובאו כבר בפרי מגדים (א"א תקנא, סקכ"ט) ובשער הציון (תקנא, סקס"ח) דאם נפל בשר לתבשיל ויש בו שישים שרי, ואם אין שישים תליא בטעימת קפילא, ואם אין טעם בשר שרי. וכן איתא גם בכף החיים (תקנא, סקקמ"ב) ד"האידנא נהיגי עלמא לאסור אף בתבשיל של בשר ואסור לשנות מן המנהג", ועיי"ש שסייג כשאר הפוסקים דבישול בקדרה בשרית שרי (ומשמע דרק בקדירה, אך כל מאכל אפילו קטן של בשר, אסור).

וכן כתב גם בשו"ת שבט הקהתי (ד, קנא), ולא התיר שימוש באבקה בשרית לכתחילה בתשעת הימים. ולא כמו שכתב בשמו בקובץ אבוא מועדיך ששרי לאשכנזים אבקת מרק בשרית (וציין למקור שבט הקהתי). וכן איתא גם בנטעי גבריאל (בין המצרים, תוספות לפרק לח עמוד מו): "אבקת מרק של בשר צריך ליזהר שלא ליתנו במאכל בתשעת הימים, מפני שיש לו קצת טעם בשר". וע"ע בשו"ת אור יצחק עבאדי (א תשובות קצרות רכא). וע"ע בפוסקים שאסרו יין אם נותן טעם, וה"ה הכא (עיין בירושלים במועדיה עמוד רד).

לגבי הספרדים שציין להתיר ע"פ החזון עובדיה (קעד) אין לי כעת את הספר תחת ידי, אך חזיתי דבילקוט יוסף (ארבע תעניות עמוד רעח אות יח) הקל באבקה בשרית וציין "כי הבו דלא להוסיף עלה". אולם נראה כי לא כל הספרדים מקלים בזה, ושלחו לי כי באתר שורש, השיב אחד הרבנים שכן דעת הגר"מ אליהו זצ"ל שדין אבקת מרק בשרית כדין בשר ואסורה באכילה בתשעת הימים.

קז. קנית בגד חדש בבין המצרים לתלמיד חכם

ראיתי שכת״ר התיר (גם אני אודך לגרר״ח אבוחצירא ג, לג אות כד[1]) לתלמיד חכם לקנות בגד חדש בימי בין המצרים מפני שאם יקנה בימים אלו לא יצטרך לעמוד בתור וממילא יחסוך זמן שלא יהיה לו ביטול תורה (שהרי אחרי תשעה באב החנויות יהיו מלאות ויצטרך להמתין זמן ארוך בתור). ולשון כת״ר היא ״אין שום בעיה בזה״, היינו שתלמיד חכם יקנה בימים אלו בגד חדש (בכדי שיחסוך זמן).

לענ״ד יש להורות אחרת בזה. ואין לומר דפשוט שמותר. אדרבה, תלמיד חכם צריך להקפיד בדיני ימים אלו יותר, וראוי לו להיות מיצר יותר על החורבן (שכן הוא מבין יותר את משמעותו). ומצינו במרן וברמ״א (תקנא, ו) שאין ללבוש בגד חדש בימים אלו של בין המצרים. ושני טעמים בדבר. או משום שאין לברך ברכת שהחיינו או בגלל צער ואבלות על החורבן. וכתב השולחן ערוך (תקנא, יז) כי ״טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים״. ואין לומר דלפי הטעם הראשון, של ברכת שהחיינו יהיה מותר לקנות, אך לא יחדש. שהרי לכתחילה מברכים את ברכת שהחיינו בשעת הקניה כפי שכתב השולחן ערוך (רכג, ג-ד), וכן איתא במשנה ברורה (רכג, סקט״ו. תקנא, סקמ״ה).

אך נראה דבמקום צורך יש מקום להקל לקנות, שכן האיסור בימים אלו הוא לברך שהחיינו, וכיום אנו מברכים את ברכת שהחיינו בשעת הלבישה ולא בעת הקניה, והכי איתא בב״ח, במגן אברהם (תקנא, סקכ״א), באשל אברהם (תקנא, סקכ״א), במשנה ברורה (תקנא, סקמ״ה), בהליכות שלמה (יד, א) ובהלכות חג בחג (עמ׳ לב). ועיין בכף החיים (סקפ״ח) שהעלה שיכול לקנות בימים אלו של בין המצרים (עד ר״ח) אך לא יברך ולא יחדש, וזו לשיטתו שמברכים על בגד חדש בלבישה ולא בקניה (עיין בכף-החיים רכג, סק״ל).[2]

אך לכתחילה אנו סוברים שלא יקנה בימים אלו בגדים חדשים (אף כשאינו מברך שהחיינו), בגלל הטעם השני שיהא אבל ומצטער על החורבן. אולם וודאי שאנו מקלים לקנות בימים אלו כאשר מיירי בדבר האבד, כגון שיש מחיר זול בימים אלו, והכי איתא גם בשו״ת רבבות אפרים (ב, קנה, כא), ומה טוב[3] אם יכול לקנות בהקפה ולשלם לאחר תשעה באב (שו״ת קניין תורה).

---

[1] וכ״כ להתיר בספר גם אני אודך לגרב״כ דדון (אורח-חיים שנה).

[2] והעיר ידידי הגר״מ פטרפורינד: במה דכתב להחמיר לת״ח שלא לקנות בגדים חדשים בשלושת השבועות, אף במקום שאם ימתין לאחר ת״ב יהיה לו ביטול תורה. לכאורה צ״ע להחמיר בזה, דלדידן שלא מברכים שהחיינו בשעת הקנייה איזה טעם יש שלא לקנות. וכמו שהתירו הפוסקים לקנות דברים חדשים שהם לצורכו ולצורך אנשי ביתו משום שמברכים עליהם הטוב והמטיב ולא שהחיינו וכל הבעיה היא לברך ״שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה״, אך לברך הטוב והמטיב אין חשש, כך גם אין איסור לקנות בגד חדש לעצמו לדידן שמברכים רק בשעת הלבישה והוא ילבש את הבגד רק אחרי תשעה באב. ויעויין בשעה״צ (תקנא, סקמ״ח) שהביא מהא״ר שמצדד להחמיר בלבישת בגדים חדשים בשבתות של בין המצרים משום שהיא שמחה גדולה. והשעה״צ תמה שאינו יודע טעמו, דבגמ׳ לא נזכר כי אם משנכנס אב ממעטים בשמחה, ולא קודם. ובפרט שאפילו לגבי ברכת שהחיינו כתב השו״ע (תקנא, יז) רק ש״טוב לזהר״ מלומר שהחיינו, כלומר שאין זה איסור גמור אלא שטוב להזהר. והמשנ״ב (סקצ״ח) הביא שהגר״א חלק על השו״ע וכתב דהוא חומרא יתירא, ושגם הט״ז מפקפק בזה [אף שלמעשה המשנ״ב כתב להקל על פי זה רק בשבת]. והשתא במקום חשש ביטול תורה בודאי אין להחמיר [והרמ״א הרי התיר לברך שהחיינו בבין המצרים על פרי שלא ימצא אחר תשעה באב, והיינו כמש״כ המשנ״ב (סקס״א) דמיירי שיתקלקל עד אחר שבת, וא״כ ק״ו שבנדו״ד יש להקל].

[3] והעיר ע״כ הגר״א נבנצל (בכת״י): זה גורם עוול למוכר אבל לא לקונה.

ויל״ע, האם מה שאחר כך יצטרך להמתין זמן ממושך בתור בחנות, נחשב לדבר האבד. ויש מקום לומר שחשיב דבר אבד, שהרי מפסיד זמן של לימוד תורה. אך נלענ״ד שלמרות ההיתר עפי״ז לתלמיד חכם לקנות בימים אלו של בין המצרים (כעין דבר האבד, שאחר כך יפסיד זמן), ראוי שתלמיד חכם יחמיר על עצמו, שהרי הוא משמש סמל ודוגמא לציבור, וכאשר הבריות רואות אותו נכנס לחנות, הן יחשבו שהקניה בימים אלו מותרת בשופי (ויתכן דאף יהיו שיטעו ויחדשו ממש בגדים בימים אלו).

קח. עשיית הבדלה כמה משפחות יחד בתשעת הימים

האם ישנו עניין להתארגן כמה משפחות ביחד במוצאי שבת חזון, בכדי לעשות יחד הבדלה, על מנת למעט בשתיית יין.

לפי הספרדים נראה דאין כלל צורך להתאחד כמה משפחות, שהרי פסק השולחן ערוך (תקנא, י): "מותר לשתות יין הבדלה". ומצינו במקורות רבים על מעלת ההבדלה (עיין בגמרא פסחים קיג, א. בגמרא שבועות יח, ב).

אולם יל"ע בזה לפי האשכנזים, דהרי כתב שם הרמ"א: "ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה (תשובת מהרי"ל סי' קו), אלא נותנים לתינוק. ובמקום דליכא תינוק, מותר בעצמו לשתות הבדלה. ובסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה, אבל יש לצמצם, שלא להוסיף". ולכאורה יש עניין להימנע, דהרי מוכח מכך שנותן לקטן לשתות (וכן בהמשך דבריו "יש לצמצם").

אך ראיתי כי בשולחן ערוך הרב כתב שנהגו העולם שכל אחד חוזר ומבדיל בביתו אף אם כל ב"ב היו בבהכ"נ, לפי שאין דעתם כלל לצאת י"ח בהבדלה שבבהכ"נ, והובאו הדברים בשו"ת משנה הלכות (יא, תמד). וממילא אין חיוב להתחבר. דהרי יכלו לומר לכל הציבור בבית הכנסת לצאת ידי חובה בהבדלה זו. ואעיר כי גם בפוסקים האשכנזים לא כולם סברו דקטן ישתה את כוס ההבדלה, ועיין בזה בהליכות שלמה (יד, כז) שהגרשז"א שתה יין בהבדלה במוצאי שבת חזון.

ומובא בקובץ גם אני אודך, תשובות הגר"ח קנייבסקי (ח"ג עמ' כו אות קיח): "במוצ"ש חזון, האם יש ענין שכמה שפחות אנשים יעשו הבדלה, וכגון שבע"ב אחד יוציא כמה משפחות בהבדלה, כדי שלא יהיה בעיה בשתיית הכוס יין מהבדלה? לא שמענו קפידא". וכ"כ גם בשו"ת תשובות ישראל (ד, קלא אות קיח).

וכן ראיתי דכתב בספר נחמת ישראל (פרק כד הערה 352): "בשו"ת משנה הלכות תניינא (א, תמד) שכתב שאפי' אם הוא יכול לצאת הבדלה מאחר, עדיף להבדיל בעצמו ולשתות היין של הבדלה (כשאין שם קטן), וכן נוהג הוא בעצמו, וכ"ד הגרח"ק שליט"א הובאו דבריו בקונ' גם אני אודך (ג עמ' כו אות קיח), וכ"ד הגרמ"פ זצ"ל הובאו דבריו במועדי ישרון (פ"ה הערה 64)". וע"ע בגם אני אודך (לגר"ב דדון סי' שסא) דהעלה הכי וביאר "אין באים לשתות יין מחמת תאוה אלא בשביל המצוה, ועל כן אין צריך לצמצם שבעל הבית אחד יוציא כמה משפחות".

וכתב לי בזה הרה"ג יוסף ליברמן (מח"ס שו"ת משנת יוסף) דאין לעשות כן: "לא שמענו להקפיד על כך, ומצוה בו יותר מבשלוחו, ויש אשר הקפידו להבדיל תמיד בעצמם ולא לצאת מפי אחרים, כדי לזכות בבנים זכרים בעלי הוראה (שבועות יח, ב). [ואין הדעת נוחה משהיית כמה משפחות יחד]".

וכ"כ לי גם בעל שו"ת דברי בניהו: "לענ"ד אין צורך, אלא כל אחד יעשה בביתו את ההבדלה וישתה את כוס היין וכמו שכתב השו"ע (תקנא, י) ולמנהג האשכנזים כמו שכתב רמ"א שם". וכ"כ לי הרה"ג אליהו שלזינגר. וכ"כ גם לי הרה"ג רצון ערוסי: "אין להתארגן מספר משפחות לשבת שחל בתשעה באב, רק בגלל מיעוט שתיית יין. כי התארגנות כזו אינה הולמת ימים אלו, ושתיית יין בשיעור של הבדלה, ומכח מצוה, אין בכך איסור, וההבדלה זו נעשית ביום שבת, לפני צאת שבת".[1]

[1] אולם בעל שו"ת מחקרי ארץ כתב לי דלפי האשכנזים ש"נוהגין להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה,

יתירה מכך, נראה דלא נכון לנהוג הכי, להתרכז כמה משפחות יחדיו להבדלה, בפרט שבאספת משפחות יש מעין מסיבת מרעים, ויצא שכרו בהפסדו.

העולה לדינא: אין עניין להתארגן כמה משפחות ביחד במוצאי שבת חזון, בכדי לעשות יחד הבדלה, בשביל למעט בשתיית יין.[2]

אלא נותנים לתינוק. ובמקום דליכא תינוק, מותר בעצמו לשתות הבדלה. דמשמע רק בשעת הדחק מותר לשתות יין הבדלה, אם כן יש ענין שיתאספו כמה משפחות לעשות הבדלה ביחד. וכן הוה עובדא שבאו אצלנו השכנים שלא היה להם תינוק שישתה היין כדי לשמוע הבדלה״.

[2] אגב, מצינו שחולה שאינו יכול לצום בתשעה באב שחל במוצאי שבת, יעשה הבדלה. ותמהו, כיצד, והרי אסור לשתות יין בתשעה באב, ואומרת ע״כ הגמרא במסכת תענית (ל, ב) כי השותה יין בתשעה באב עליו נאמר ותהי עונותם על עצמותם. ועיין בקובץ תשובות (א, נז) שהשיב דיין מגתו שרי. וע״ע בזה בתשובת הכנה״ג (עא), בשו״ת מנחת יצחק (י, לא אות ט), בשו״ת שרגא המאיר (ז, עא), בשו״ת שמש ומגן (ב, פח), בשו״ת משנה הלכות (יא, תנה), בשו״ת יחוה דעת (ג, מ בהערה), בשו״ת ישכיל עבדי (ז, לו) ובשו״ת קנין תורה (א, קיח). והעיר ע״כ הגר״א נבנצל (בכת״י): ״איסור היין בסעודה מפסקת הוא כמי שמתו מוטל לפניו, אבל בט״ב הוא כאבל אחר הקבורה. אבל אדמו״ר זללה״ה הורה דהמבדיל בט״ב יבדיל על חמר מדינה״.

קט. חלוקת מסכת בתשעת הימים לסיום

האם ניתן לחלק בין תלמידי הכיתה מסכת גמרא באחד מימי תשעת הימים, ולאחר מכן לעשות סיום מסכת עם אכילת בשר (כגון ללמוד מסכת מועד קטן וכל תלמיד ילמד דף)?

כתב הרמ"א (תקנא, י): "ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין... ובסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת... אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה. אבל יש לצמצם, שלא להוסיף. ובשבוע שחל ט' באב בתוכה, אין לאכול בשר ולשתות יין רק מנין מצומצם...". והעיר המשנה ברורה (סקע"ג): "וסיום מסכת - ומ"מ אם לא נזדמן בלימודו הסיום לא ימהר או יאחר בשביל זה. וגם אם לא היה עושה סעודה בשאר הימים אפשר שלא יעשנה גם עתה. אכן אם נזדמן כראוי מותרין לאכול אף אותן שלא למדו עמהן אם היו הולכין ובאין גם בזמן אחר משום ריעות".[1]

אחר שציינו דניתן לעשות סיום מסכת בימים אלו, אזכיר כי יש שאף ראו ערך בכך, וכתב בספר דברי אמת (עמוד קמז) לחוזה מלובלין דמעלת הסיום בתשעת הימים מכיון שחורבן ביהמ"ק הוא "על עוזבם את תורתי", והגאולה תהיה ע"י התורה, לכן ראוי לעשות סיום בימים אלו. וע"ע בחידושי הרי"ם (עה"ת עמוד רל) דכתב שע"י הסיום שמחים זה עם זה והוא היפך משנאת חינם שהחריב את הבית, וע"י אהבת חינם יבנה הבית, וממילא עושים סיום כדי לתקן חטא זה (עיין בשדי חמד מערכת בין המצרים סי' א אותיות ח, יב).

מצינו מחלוקת האם ניתן לעשות סיום מסכת בשותפות, היינו שכל אחד ילמד כמה דפים או פרק וכדו'.

השדי חמד (מערכת מ' כלל קצה) ובשו"ת בית ישראל (מז) כתבו דחשיב לסיום. וכן מפורש בנפש חיה (או"ח תקנא, י ד"ה 'סיום מסכת') דהביא גבי סיום הש"ס דאע"פ שאין אחד גומר כולה אלא מחלקים המסכתות נקראת ע"ש כולם, וכולם שותפים.

וכן פסק בשו"ת קנין תורה (ה, נב) דמסכת שחילקו את דפיה לכמה לומדים וע"י כך סיימוה דחשיב לסיום מסכת לתענית בכורות. וביאר דדמי למצוות כתיבת ספר תורה בשותפות דמועיל, ע"פ שו"ת בית אפרים (יורה-דעה סג). וכן ניתן לדייק מדברי הגמרא בבא בתרא (קכא, א) דלא היו ימים טובים לישראל, וביאר שם הרשב"ם: ואותו יום שפסקו היו שמחים, לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת. ומשמע דזה היה ביחד. וכן משמע מדברי הנימוקי יוסף (שם): "מפני שבאותו יום היו משלימים ומסיימים המצוה היו עושין שמחה גדולה".

אולם בשו"ת ויברך דוד (א, כד הגהה ל) העלה דלא מועיל. וכן פסק החזון עובדיה (עמוד קצט) כי מסכת שחילקו בין מספר לומדים, אינו מתיר אכילת בשר בתשעת הימים. וכן העלה גם בספר עטרת פז (ברכת אילנות ופסח עמוד קפו), וזו לשונו: "ומכל מקום אם השתתפו כמה אנשים וחילקו מסכת אחת ביניהם, שכל אחד ילמד עשרה דפים ממנה עד גמירא, אין להקל בזה", וכן דעת גם הגר"א נבנצל (בכת"י).

---

[1] בעניין סיום מסכת בתשעת הימים, ע"ע באליה רבה (תקנא, סקכ"ו), בשו"ת חסד לאברהם תאומים (נו), בשו"ת נשאל דוד (אורח-חיים כב), בשו"ת יחוה דעת (א, מ), בסידור היעב"ץ (שער השמים ח"ב), בשו"ת אריה דבי עילאי (אורח-חיים יא), בשו"ת משנה שכיר (קמד), בשו"ת ויצבור יוסף, בשו"ת התעוררות תשובה (ג, תקה), בשו"ת מנחת יצחק (ב, עג), בשו"ת בצל החכמה (ב, כח), בשו"ת משנת יוסף (י, פט), בשו"ת אור לציון (ח"ג יב, א), בשו"ת שאילת יצחק (מהדו"ת נו), בשו"ת רבי ידידיה טיאה וויל (אורח-חיים לח), בשו"ת מחקרי ארץ (ה, צה), בשו"ת שערי חיים (ב, עא), בספר משכיל לדוד (א, כד) ועוד.

וכ״כ גם בשו״ת משיב נבונים (א אורח-חיים יז) בשאלתנו, וסיכם: ״כמה אנשים שגמרו כל אחד חלק ממסכת ובין כולם גמרו את המסכתא, הסעודה שעושים אינו נחשב לסעודת מצוה״. ודייק זאת מלשון הגמרא בשבת (קיח, ב): ״כי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבדינא יומא טבא לרבנן״.

בספר פסקים ותשובות (רמו אות סד) איתא: ״ואם למדו כמה אנשים יחד מסכתא אחת, יש מי שאומר שנחשב ג״כ לסיום לכל אחד ואחד מהלומדים״. וע״ע בספר מועדי הגר״ח (א, לו) דהגר״ח קנייבסקי כתב בזה ״אולי״, ולא הכריע באופן ברור. וכן מובא גם בספר יומא טבא לרבנן (ח, יג): ״כאשר מחלקים מסכת אחת בין כמה אנשים יש להסתפק אם מותר לאכול בשר ולשתות יין בסיום המסכת״. והכי גם הסתפק בדין זה בספר נטעי גבריאל (בין-המצרים מא, ט).

ובשו״ת יעלת חן (א יורה-דעה כא) איתא דלא מועיל סיום בשותפות, וכ״כ גם הגר״ח קנייבסקי כמובא בהגדה של פסח ברכת נתנאל (עמוד כד).

וע״ע בזה בשו״ת מים חיים (קעט), בשו״ת ויצבור יוסף (ח אות ב), בשו״ת נחלה לישראל (י אות טז), בספר סוכת חיים פסח (ח״ב עמוד נ), בספר נחמת ישראל (כג הערה 349) ובספר מישרים אהבוך (עמוד רנז). והוסיף כי בשו״ת מקדש ישראל (בין המצרים ח״א) כתב דאין לסמוך על סתם סיום, וע״ע בעניין סיומים מדומים בשו״ת משנת יוסף (י, פט).

ולענ״ד יתכן למימר דהמחלוקת נובעת בשאלתנו בגדר שהביא המשנה ברורה (סקע״ג): ״וגם אם לא היה עושה סעודה בשאר הימים״, אזי אין ראוי לעשות כעת סעודה בשרית בסיום. ונראה, דבמקום שרגילים לעשות באופן זה סיומי מסכתות במהלך השנה באופן תדיר, יש מקום להקל גם בתשעת הימים (לעשות כך סיום). אולם במקום שאין רגילים לעשות סיום מסכת בשותפות בכל שנה, אין מקום להקל בימים אלו של תשעת הימים, לנהוג באופן חריג ומשונה, ממה שנוהג בכל השנה. ובייחוד אם הוי 'סיום מדומה'.

קי. הסרת מסטיק מהשיער בתשעת הימים

מה הדין בילדה או נערה (וכן בילד או בנער) שנדבק לה לשיער מסטיק או 'סליים' בתשעת הימים, ובכדי להסירו צריך לגזור שיער, (ואחר כך לסדרו) מה יעשו.

מקור הדין תספורת הוא במשנה בתענית (כו, א) ושם איתא דאיסור תספורת הוא בשבוע שחל בו תשעה באב., וכ"כ הכל בו (סב), וכן דעת הספרדים (שולחן-ערוך תקנא, א) דאיסור תספורת הוא לכתחילה משבוע שחל בו (וי"א מר"ח, הכי דעת הבן-איש-חי וכף-החיים). אך לפי האשכנזים האיסור הוא מי"ז בתמוז (רמ"א שם).

לגבי גיל האיסור, כתב השולחן ערוך (תקנא, יד): "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה". וביאר המשנה ברורה (סקפ"א): "לספר לקטנים - דקטנים נמי שייך בהו חינוך אי משום אבילות או משום עגמת נפש". והעיר בשער הציון (סקצ"א): "ונ"מ בין הטעמים למי שהוא פחות מבן שש דלא הגיע עדיין לחינוך ומשום עג"נ אסור עיין בפמ"ג וח"א". ולפי"ז שאלתנו הינה מעל גיל חינוך.

אלא דראיתי דישנה מחלוקת האם קטנים שווים לגדולים ואסורים בתספורת מי"ז בתמוז או שלא. דעת הלבוש והתורת חיים (תקנא, סק"ל) דהם שווים לגדולים. אולם הפמ"ג מצדד להקל, וכן דעת החיי אדם (קלג, יח והובא במשנה-ברורה תקנא, סקפ"ב). ומצינו באחרונים שהקלו לקטן להסתפר עד ר"ח, עיין בספר חנוך לנער (כא הערה ג). וע"ע בספר הליכות תינוקות וקטנים לגר"י פוקס (יא, פד) ובספר חינוך הבנים כהלכתו (פ, כ).

מדברים אלו יכולים אנו ללמוד דעיקר הבעיה היא מר"ח (או שבוע שחל בו) לגבי קטן וקטנה. ונראה דה"ה בנערה. דאמנם הפרמ"ג (תקנא משבצות-זהב סקי"ג) והדרך חיים לגאון מליסא, כתבו דאיש ואשה שווים לגבי תספורת בימי בין המצרים (ועיין בשו"ת נודע-ביהודה קמא יורה-דעה צט), אך אין זה מוסכם על כולם. בשו"ת פנים מאירות (ג, לז. הובא בפתחי-תשובה תקנא) התיר לאשה להסתפר עד התענית, כיון שהרי"ף והרמב"ם (מובא בבית-יוסף יורה-דעה שצ) מתירים גם באבלות לאשה להסתפר (אחר השבעה), ה"ה בימים אלו (ואעיר דזו דעת מרן יו"ד שצ, ה, אך הרמ"א שם חולק). וכ"כ בעקרי הד"ט (כז אות טו).

ועיין בהליכות ביתה (כה הערה ע) דוודאי דעד שבוע שחל בו שרי לאשה להסתפר, וכן העלה גם בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קלז) להקל במקום צורך עד שבוע שחל בו (וכ"כ גם בשו"ת רבבות אפרים ד, קלה, ח. ח, קעח). וע"ע בשו"ת שרגא המאיר (ו, קכו). וכן מצינו דהתירו האשכנזים לנערה להסתפר לצורך שידוכים עד שבוע שחל בו (עיין בשלמי-מועד עמוד תעז).

לפי דברנו יל"ע, מה יעשו בשבוע שחל בו תשעה באב. הרי אם יסיר את המסטיק (או הסליים) 'ישאר לו חור בראש', שכן הסרת הדבר הדביק יכולה להעשות רק ע"י גזיזת שיער, ואם יגזור רק את אותו מקום, יראה מוזר, ויתכן דאף יתבייש לצאת מביתו.

ונראה לי להביא ראיה להתיר לסדר רק את מה שנצרך שיראה אדם רגיל, ממה שהתירו לסדר את השפם באכילה. דכתב השולחן ערוך (תקנא, יג): "ובזקן, כל שמעכב את האכילה מותר". והעיר בשער הציון (סק"צ) דזה מותר אף בתוך שבעת ימי האבלות. כלומר, מה שמפריע לחיים נורמאלים יש להתיר. וכפי שאינו יכול לאכול בצורה סבירה (בגלל השפם שמפריע), ה"ה בנידוננו דהוא לא יכול להסתובב בצורה סבירה, ולכן נתיר לו לסדר את הנצרך לו בשיער.

וחזיתי דכתב בקובץ הלכות בין המצרים קליינמאן (עמוד פט): "ושאלתי למו"ר שליט"א במי ששערותיו ארוכות ונופלות לתוך עיניו וגורם לו אי נעימות, האם מותר להקל לגוזזם קצת, דהא אינו גילוח של

תענוג ואולי דמי לשפה שמעכב האכילה, והשיב דבכה"ג שמצערות אותו באמת יש להתיר לגלחן קצת להסיר מה שמצערו, אך אין זה מצוי כ"כ שיהא שערותיו ארוכות באופן שיגרמו לו צער ואי נעימות דוגמת שפה המעכב אכילה עכ"ד". ויכולים אנו ללמוד משאלתו להתיר בשאלתנו.

ועוד, מצינו דהתירו להתגלח בימים אלו משום דבר האבד, כגון שיפסיד פרנסתו (עיין שערים המצויינים בהלכה קכב, סק"ה. שו"ת אגרות-משה ד, קב. הליכות-שלמה עמוד תיד). נראה דאם אינו יכול להסתובב באופן זה מחוץ לביתו, אין לך דבר האבד גדול מזה.

ואציין כי בשנה שחל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון, אזי יש להקל בשופי אם נדבק מסטיק לסדר התספורת, שכן כבר כתב בשו"ת זרע אמת (ג, נח) דגם המחמירים בתספורת בשבוע שחל בו, הכא היכא דלא היה יכול להסתפר קודם (יצא מבית האסורים או שלמו ימי אבלותו וכדו') שרי לו להסתפר. כלומר הדין בשנה זו קל יותר. וע"ע בשו"ת רבבות אפרים (ג, שעט).[1]

העולה לדינא: ילדה או נערה (וכן ילד או נער) שנדבק לה לשיער מסטיק או 'סליים' בתשעת הימים, ובכדי להסירו צריך לגזור השיער, מותר לגזור את השיער לצורך כך, ואף לסדרו לאחר מכן באופן הנדרש בלבד (היינו שתיראה בצורה מכובדת ותוכל לצאת בנוחות מביתה ולא תרגיש מבוישת).

[1] כיוון נוסף להתיר, הוא להגדיר את הדבר צורך רפואי. דהרי אם יאלץ להישאר מסוגר בבית הדבר יכול לגרום לחולי ודיכאון. ומצינו דמשום רפואה התירו להסתפר בחול המועד, וממילא נוכל להתיר גם בתשעת הימים. ואציין בקיצור, דמובא בתוספתא (פסחים ג): "מי שעלתה לו מכה בראשו מספרין במועד". ומובא בריטב"א (מועד קטן יד, א ד"ה 'אמר שמואל'): "לצורך רפואה פשיטא". וכן העלה בשו"ת זרע אמת (ג, נד): "תגלחת משום רפואה, ולפי מסקנת המג"א (תקלא, סקי"ב) כל תגלחת דמשום רפואה שרי (אף שאין בה פיקוח נפש) וכ"כ בחידושי הריטב"א דמ"ק דכל תגלחת דרפואה מותר דהא אין מונעין רפואה אפי' מן הבהמה". וכן מצינו דהעלה להתיר הפתחי תשובה (יורה-דעה שצ, סק"ב), וע"ע בביאור הלכה (תקלא ד"ה 'כל אדם'). והחיי אדם (קט, ד) נקט: "מי שיש לו שחין בראשו מותר לגלח", וכן הובא בכף החיים (תקלא, סקמ"א) ובמשנה ברורה (תקלא, סקכ"א). ועיין בשו"ת באר משה (ז, פח) שהתיר למי שסובל מכינים וביציהם בשיער הראש לגזוז את השערות כמה שצריך בחוה"מ, וכן העלה להתיר הגר"נ קרליץ בספר חוט השני (חול המועד טו עמוד רלג), וכ"כ גם בספר חול המועד כהלכתו (ג, ט) ובספר שמירת המועד כהלכתו (יג הערה 52). וע"ע בספר דברי סופרים יברוב (מ, סג) דהתיר לאבל אחר שבעה להסתפר לצורך רפואה. וכן איתא גם בנטעי גבריאל (אבלות ח"ב ג, יג). אולם יל"ע עוד בזה, וכבר כתב הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (עמוד רלב) שגם מי שהתירו לו להסתפר בחוה"מ, לא התירו לו בשבוע שחל בו תשעה באב, שכן בחוה"מ התירו משום החג.

קיא. חזרה לארץ ישראל בתשעת הימים

נשאלתי ע״י ראש־ישיבה כי לצערו המקום היחידי שהוא יכול לצאת לחופשה עם רעייתו הוא בחו״ל, שם לא מטרידים אותו (ולא פוגשים אותו). התאריך שהוא טס זהו בבין המצרים[1], ושאל, האם מותר לו לחזור בתשעת הימים (בתחילת תשעת הימים) לא״י, או שישנה בעיה לטוס בתשעת הימים, ואין ברירה אלא לקצר את שהותו.

הגמרא במסכת פסחים (קיא, ב) אומרת דקטב מרירי הוא ספק מי״ז בתמוז עד ט׳ באב וחיישינן לה, והובאו הדברים בהגהות מיימוניות החדשות (מנהגי תשעה באב), ברוקח (שט) וכן להלכה בשולחן ערוך (תקנא, יח), בערוך השלחן (תקנא, לט) ובכף החיים (סקרכ״ח-ט). ומוכח שגם בספק סכנה נזהרים. ובייחוד מראש חודש אב נמנעים מסיכון מיותר, ולכן בן ישראל שיש לו דין עם הגוי, בימים אלו ״לישתמיט מיניה דריע מזליה״ (תענית כט, ב. שו״ע תקנא, א).

וכן מצינו במקורות רבים שיש להיזהר בימים אלו של תשעת הימים, ועיין במחזור מעגלי צדק דהדגיש שימים אלה עלולים לכל היזק, וכן איתא בספר פאת השדה (מערכת בין המצרים א, סק״י). וכ״כ גם בשו״ת חקי חיים (ג, קג) שמראש חודש אב יש ליזהר יותר. וע״ע בשו״ת שבט הקהתי (א, קע) ובשו״ת ברכת יהודה (ה, נ).

בעניין שאלתנו, בהליכות שלמה (מועדים ח״ב היד, כד) כתב ד״ראוי להימנע מטיסה במטוס בתשעת הימים במדת האפשר״, וציין בהערה דאע״פ שבזמנינו נסיעות אלו מעשים הם בכל יום, מ״מ הואיל והוא סוג סכנה דהראיה היא שאנו מברכים עליה ברכת הגומל[2]. וכיוון שמחשיבין הדבר לספק סכנה גמורה ח״ו, אין לאדם להכניס עצמו לספק סכנה בימים אלו.

וחזיתי דכתב בארחות הלכה (שם 74): ״ומ״מ לבוא לאה״ק התיר, ואפילו ביום תשעה באב עצמו״, וציין דבכוזרי מובא כי בעליה לא״י אין חוששין לסכנה (ויל״ע, האם זהו עליה בבחינת דעד עתה גר בחו״ל וכעת בא להשתקע ולגור בא״י. או עליה הכוונה שמגיע לא״י, שאף שהיה גר בה, חוזר הוא אליה).

וראיתי כי בספרו הליכות שלמה (תפילה כג ארחות-הלכה 16), הוסיף להתיר לטוס לא״י ״אפילו לצורך ביקור בלבד, אף דאינו מקיים מצות ישוב א״י... דמ״מ כל שהייה באר״י יש בה מעלה״. ולפי״ז יהא מקום להתיר לטוס בתשעת הימים לא״י.

וחזיתי בשו״ת פלא יועץ סטולמן (ל) דהתיר לקיים נופשים בתשעת הימים ודייק דדוקא בערב תשעה באב נאסר לטייל, וציין דה״ה מותר לטוס בימים אלו. אולם יל״ע, דהרי החמירו בדבר סכנה בתשעת

---

[1] אינני נכנס כלל בתשובה זו לבעיה החינוכית הקיימת ביציאה בזמן זה לחופשה. שהרי מן הראוי היה להמתין לאחר ט׳ באב (לבין הזמנים). אך אומר שאינני יודע את כל הנסיבות שבעקבותיהם בחר לטוס דווקא בעת זו.

[2] בעניין ברכת הגומל על טיסה: בשו״ת בצל החכמה (א, כ), בשו״ת ציץ-אליעזר (יא, יד), בשו״ת יחווה-דעת (ב, כו), בשו״ת אגרות-משה (אורח-חיים ב, נט), בשו״ת רבבות-אפרים (ד, נד, כה), בשו״ת משנת יוסף (ט, סו), בהליכות-שלמה (כג, ה) ובשו״ת שערי חיים (א, כו אות ז) כתבו דמברכים הגומל על טיסה מעל הים (וכן אנכי מורה לשואלים אותי). ואילו בשו״ת קנין-תורה (א, טז, ג), בשו״ת חלקת-יעקב (אורח-חיים נה), בשו״ת עמק הלכה (ב, ז) ובשו״ת מנחת-יצחק (ב, מז) כתבו שאין מברכים.

הימים (וע״ע בספר תורת הדרך לגר״מ גרוס סי׳ ד). וכן מצינו דהחמירו בתשעת הימים בדיני סכנה בשו״ת עשה לך רב (ב, לה) בשו״ת מים ההלכה (א, פד) ובספר קום התהלך בארץ (סי׳ סג עמוד ער).

אך אולי ניתן למימר דאין בזה כ״כ סכנה. דהרי אם נימא דברכת הגומל מוכיחה דהוי סכנה, האם יעלה על הדעת לומר כי אדם ספרדי לא יסע יותר משעה וחומש בימים אלו, כיוון דעל שיעור זה הוא מברך הגומל?!

ואכן ראיתי בספר קובץ הלכות בין המצרים (קלינמאן עמוד צז) דכתב: ״אין צריך להמנע מטיסה במטוס בימי בין המצרים, ואפי׳ בתשעת הימים אין צריך להמנע״, וכן ראיתי דהתיר גם בספר הליכות אבן ישראל (עמוד שמז אות ח). ובחוברת אבוא מועדיך (לגר״א בן אדיבה עמוד לט) כתב: ״ראוי להימנע מלטוס במטוס בימים אלו מר״ח עד ת״ב בחצות יום, ואף שבזמנינו הנסיעות הם בכל יום, כיון שמברכים הגומל על הטיסה סימן שהוא סכנה״. וע״ע בנטעי גבריאל (בין-המצרים עט, ט הערה טו).

בקובץ אליבא דהלכתא (צז עמוד פו) כתב בזה ד״יש אומרים שראוי להימנע מטיסה במטוס אם אפשר. ומ״מ במקום צורך או למצוה יש להקל״. וכתב לי בזה בעל המשנת יוסף: ״הואיל ואין הברירה בידו כ״כ, ועושה זאת למנוחת נפשו ונפש רעייתו, לצבור כוח להמשך הרבצת התורה מתוך הרחבת הדעת, הוי בגדר שומר מצוה לא ידע דבר רע. וליתר תוקף יעשה בנסיעתו שליחות מצוה, כגון שיביא צדקה לא״י״.

וקבלתי בעניין טיסה בימי בין המצרים, מכתב מהרה״ג יהודה ברכה (מח״ס שו״ת ברכת יהודה) וזו לשונו:

> כתב בספר הליכות שלמה (יד, כד) שראוי להימנע מטיסה בתשעה הימים במידת האפשר. ובהערה כתב שאע״פ שבזמננו נסיעות אלו הם מעשים שבכל יום, מ״מ הואיל והוא סוג סכנה כזו שאנו מברכים עליה ברכת הגומל, הרי מחשיבין הדבר לספק סכנה גמורה ח״ו, ואין לאדם להכניס עצמו בספק סכנה בימים אלו. ובקובץ מבית לוי (חי״ג עמוד כב) הובא שבעל שבט הלוי היה מחמיר בזה מי״ד בתמוז. הובא בהערות דרשו על המ״ב (תקנא בסוף הערה 128).
>
> והשתא דאתית להכי, נראה שיש להימנע מלטוס לחו״ל לשם טיול (וזאת מלבד הבעיה של איסור יציאה לחו״ל לשם טיול, אלא א״כ הדבר נעשה לשם בריאות הנפש, וכמ״ש בשו״ת ברכי״ה ח״ב בענינים שונים סי׳ ב), שהרי כתב בשו״ת שם אריה (חיו״ד ס״ס כז ד״ה ודע) וז״ל, ודע שכל דבר שיש בו מנהגו של עולם והכרח, אפילו אם יש בו חשש סכנה אין לחוש, שהרי ארבעה צריכים להודות, ומהם הולכי דרכים ויורדי הים, והרי יש להם סכנה. ומותר להפליג באניה ולצאת למדבר בשביל פרנסה, ובש״ע (סי׳ רמח) בדין אם מפליגין סמוך שבת, מבואר דבחול שפיר דמי, ולמה לא אסרו משום סכנה, ובירושלמי פ״ב דשבת מבואר דהמפריש לים הגדול הוי סכנה, אלא ודאי שמכיון שיש לזה צורך ומנהגו של עולם, אין איסור כלל. וע׳ במועד קטן (יד, א), בהא דתנן שהבא ממדינת הים מותר לגלח בחוה״מ, ואמרינן בגמרא, מתני׳ דלא כר׳ יהודה, שר׳ יהודה אומר שהבא ממדינת הים לא יגלח מפני שיצא שלא ברשות, ואמר רבא, לשוט (שיצא שלא לצורך אלא כדי לשוט לראות ולבקר בעולם וחזר בחוה״מ. רש״י), דברי הכל אסור, למזונות (שיצא באונס לצורך מזונותיו), לכ״ע שרי, לא נחלקו אלא להרוחה (שיש לו ממון הרבה ויוצא כדי להרויח יותר), ר״י מדמי ליה כלשוט, וחכמים מדמים ליה כלמזונות וכו׳, ולכן ללכת למדברות או להכנס בשאר סכנות במקום שאין צורך והכרח, בודאי שיש להתרחק

מזה. ע״כ. הובא בספר דרכי תשובה (סי׳ קטז סקנ״ב) ובספר חזון עובדיה ברכות (עמוד שעא).

ובשו״ת נודע ביהודה מ״ת (יורה-דעה י) כתב שאסור לצוד ולהרוג בעלי חיים מסוכנים ביערות, לצורך הנאתו, מכמה טעמי, ואחד מהם משום שאסור לאדם להכניס את עצמו למקום גדודי חיות רעות, וגם מזכירין עונותיו שאין זה פחות מקיר נטוי. ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זה למחייתו, לזה התורה התירה ״כמו כל סוחרי ימים מעבר לים״, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו, אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו וכו׳, ומי שמוכרח ללכת במקום סכנה מחמת פרנסתו, הורו לו חכמינו ז״ל תפלה שיתפלל על עצמו, אבל מי שעושה כן בשאט נפש, איך תקובל תפלתו.

וע״פ כל האמור יש לדון לגבי אותם הנוהגים לברך ברכת הגומל, על נסיעה של 72 דקות מחוץ לעיר. שצריכים להמנע מלנסוע מחוץ לעיר לשם טיול, וזאת מאחר ומחזיקים זאת בתור סכנה. ואף צריכים להמנע מלנסוע בימי בין המצרים שלא במקום צורך מיוחד, וכפי שכתבו הגדולים הנ״ל. אולם אנן בדידן דנהגינן שלא לברך ברכת הגומל על נסיעה מחוץ לעיר, אין את כל ההגבלות הנ״ל. וע״ע מ״ש בזה בשו״ת ברכת יהודה (ו אורח-חיים ח אות ה). ומשם בארה [בגליון הספר ציינתי עוד לדברי שו״ת אגרו״מ (חחו״מ סי׳ קד) דאיהו הביא בקצרה את דברי הנו״ב הנ״ל. ועוד ציינתי למ״ש בספר קרן אורה (מוע״ק יד. סוד״ה גמ׳ מתני׳) שאסור לשוט בים אא״כ לצורך פרנסה, משום שאסור להעמיד את עצמו במקום סכנה, ואיתא במדרש ובירושלמי דקודם פרישתן לים היו הולכים אצל חכם שיתפלל עליהם. ודון מינה ואוקי באתרין].

ומ״ש בשו״ת הראש״ל (ב, כז) שהתקנה היתה לברך מחוץ לעיר, והיום יש סיבה חדשה, והוא תאונות דרכים, ודלא כמ״ש בזה בשו״ת עולת יצחק רצאבי (וע״ע מ״ש בזה בקובץ קול סיני גליון מס׳ 107 סי׳ ד). הנה לפי האמור למטוניה דמר דאיכא סכנתא ביציאה מחוץ לעיר, מחשש תאונות דרכים, א״כ היה אסור לצאת מחוץ לעיר לצורך טיול, וחזינן למנהג העולם שאף אחד אינו חושש לזה, וש״מ שמחזיקים לדרכים אלו שאינם בגדר חשש סכנה, ואף שלפעמים יש איזה תאונה, מ״מ במכלול של מליוני רכבים הנוסעים בכל יום בכבישים אלו, הוא בגדר דבר שאינו שכיח. וזאת מלבד מ״ש בשו״ת ברכי״ה להוכיח מהפוסקים שאם איכא ישובים סמוכים לכביש אין מקום לברכה. ואין צורך לכפול את הדברים. וכן ראיתי כעת להרה״ג רבי משה חדד שליט״א שהורה שלא לברך על נסיעה מעיר לעיר.

נמצינו למדים: ראוי להמנע מטיסה בימי בין המצרים, הואיל והוא סוג סכנה כזו שאנו מברכים עליה ברכת הגומל, הרי מחשיבין הדבר לספק סכנה גמורה ח״ו, ואין לאדם להכניס עצמו בספק סכנה בימים אלו.

פירות הנושרים: א. יש להמנע מלנסוע לחו״ל לשם טיול, מאחר והוא סוג סכנה כזו שאנו מברכים עליה ברכת הגומל. ב. הנוהגים לברך ברכת הגומל בנסיעה בין עיר לעיר, עליהם להמנע מלנסוע במקומות הללו לשם טיול. ובפרט שצריכים להקפיד בזה בימי בין המצרים. ומי שלא נוהג לברך ברכת הגומל על נסיעה בין עיר לעיר, אין את ההגבלות הללו.

לדינא אמרו לי הגר״י ליברמן, הגר״ש דיכובסקי והגר״י בן מאיר דיש להתיר. וכ״כ לי בעל שו״ת מחקרי ארץ: ״אין איסור לטוס בתשעת הימים, ובפרט לחזור לארץ ישראל שמקיים בזה מצות יישוב ארץ ישראל. עיין בזה בספר הליכות שלמה (יד, כד) ובשו״ת ודרשת וחקרת (ה, צ)״.

וכ״כ לי הרה״ג רצון ערוסי: ״מצוה לשוב לארץ הקודש, מהר ככל האפשר, ושומר מצוה לא ידע רע. ובכלל החששות הם הסכנות בימי בין המצרים, הם למקפידים, וכל מאן דלא קפיד, לא קפדינן בהדיה, במיוחד שמדובר בראש ישיבה ולא איש ההמון״. וע״ע בילקוט יוסף (ארבע תעניות עמוד קמח בהערה) דהביא דברי הגרשז״א, עיי״ש.

העולה לדינא: אף שראוי מאוד להקדים את הטיסה ולא לטוס בתשעת הימים משום חשש סכנה, נראה דבמקום צורך, יש על מה לסמוך לטוס בתשעת הימים. וטוב וראוי שידאג שעם הגיעו לארץ הקודש ימסור שיעור תורה.[3]

---

[3] כעבור כמה חודשים מאז שעניתי תשובה זו, כתב לי תשובה ארוכה בעניין זה בעל שו״ת אורחותיך למדני, ואלו דבריו:

ראיתי בנטעי גבריאל הל׳ בין המצרים (כרך א כג, ג) שכתב ״יש שכתב שלא לערוך טיולים בבין המצרים״. ובהערה שם כתב: ״משא חיים למהר״ח פלאגי דף ב, והובא בשד״ח מע׳ בין המצרים ס״א אות י שעשו הסכמה ותקנה בכח תוה״ק שמיום יז בתמוז עד אחר ת״ב לא יוכל שום בר ישראל לטייל בגנות ופרדסים. ומכאן אזהרה להנהלות מחנות הקיץ שלא יארגנו טיולים בימים אלו״. שוב כתב הנטעי גבריאל: ״מר״ח עד אחר ט״ב יש ליזהר ביותר. ונכון שלא לנסוע כלל מר״ח עד ת״ב אם לא לצורך גדול, ואם אפשר יכין עצמו לצאת לדרך לפני ר״ח״. ובהערה שם כתב: ״דמריע מזליה, ועוד דממעטן בשמחה, וכ״כ שו״ת חקי חיים (ג, קג). וראה ביוסף אומץ (מנהגי פפד״מ עמ׳ של) שיש לאבל על אביו ואמו להמנע מלערוך טיולים כל י״ב חדש ושאר קרובים ל׳ יום ע״כ. וכן הורו חכמי ירושלים שלא לעשות נסיעות לחו״ל בימים אלו משום דריע מזליה. וכעין זה שמעתי שמרן הגה״ק מהר״א מבעלזא זי״ע אמר לאחד שביום היארצייט של אביו ואמו אל יסע באוירון״.

ולפי זה נראה שאין לחכם בנד״ד לנסוע לחופש בחו״ל אחר ראש אב מטעם דמריע מזליה, וגם משום ממעטין בשמחה, וגם משום התקנה בזמן ר״ח פלאגי׳ ז״ל. ויש לדון בטעמים אלו.

ריע מזליה: כתוב בתענית כט. ״אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה״. ויש להעיר על מה שאמר רב פפא, למה הוא נקט דוקא דוגמה זו של ״דאית ליה דינא בהדי נכרי״, הלא אם ריע מזליה יש כמה דברים שיש ליזהר בהם. ולכן הו״ל לומר שאין לנסוע חוץ לעיר ולמדינת הים כשיש חשש לסטים וסכנה, וכמ״ש מרן (ריט, ז): ״באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכין מעיר לעיר שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים, ובספרד נוהגין לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק בסכנה ביותר אפילו בפחות מפרסה״. וכן יש להעיר על רב פפא מפני ״שומר פתאים ה׳״, ולכן כתוב בשבת קכט: ״דאמר מר מי שיש לו זכות אבות יקיז דם בשני ובחמישי שבית דין של מעלה ושל מטה שוין כאחד, בתלתא בשבתא מאי טעמא לא משום דקיימא ליה מאדים בזווי, מעלי שבתא נמי קיימא בזווי כיון דדשו ביה רבים שומר פתאים״. וכן מצינו ביבמות לט. ״תני רב ביבי קמיה דרב נחמן שלש נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניקה, קטנה שמא תתעבר ושמא תמות, מעוברת שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה שמא תגמול בנה וימות, ואיזו היא קטנה מבת י״א שנה ויום אחד עד י״ב שנה ויום אחד, פחות מכאן ויתר על כן משמשת כדרכה והולכת דברי ר״מ, וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו משום שנאמר שומר פתאים ה׳״. וכן מצינו בע״ז ל: ״תניא רבי אליעזר אומר אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואינו חושש משום שנאמר שומר פתאים ה׳״, וכן הוא בנדה לא. ״תנא המשמש מטתו ליום תשעים כאילו שופך דמים, מנא ידע אלא אמר אביי משמש והולך ושומר פתאים״. והלא הו״ל לרב פפא לומר שיש ליזהר מכל אלו מר״ח אב כיון דריע מזליה ושמא אין לו שמירה מטעם שומר פתאים ה׳.

וכן יש להעיר על הראשונים והשו״ע שהביאו רק מה שאמר רב פפא ולא כתבו כלל שיש ליזהר מדברים אחרים הנ״ל

שיש בהם חשש סכנה. וגם מצינו כתוב בב"מ קיב. "לכדתניא ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו", ופירש"י: "ואליו הוא נושא. כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול, ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים ולגדור תמרים ומסר נפשו עליו למיתה שמא יפול מן הכבש או מן האילן". והלא הו"ל לרב פפא לומר שיש לפועל ליזהר מזה מר"ח אב מפני שיש לו חשש סכנה במלאכתו ושמא ריע מזליה. וכן יש להעיר על מרן בש"ע, שהוא כתב (תקנא, יח): "צריך ליזהר מי"ז בתמוז עד ט' באב, שלא לילך יחידי מד' שעות עד ט' שעות (משום שבהם קטב מרירי שולט). ולא יכו התלמידים בימים ההם". והלא מלבד אלו הו"ל למרן לכתוב שיש ליזהר מכל הדוגמאות הנ"ל מר"ח אב מפני חשש ריע מזליה. וגם מצינו שכתב התה"ד (קנ): "ראיתי בימי חורפי רוחצים בנהרות מר"ח ואילך ולא מיחו בידם". וכתב השולחן גבוה (תקנא אות מח): "נוהגים פה שאלוניקי יע"א שהולכים לשוט ע"פ המים בים הגדול אפילו בערב ט"ב ואין פוצה פה להם". וכן הוא בגדולות אלישע (תקנא אות נד) לגבי בני בגדאד ע"ש. ויש להעיר, הלא שיש לחוש לריע מזליה, ולכן יש חשש סכנה שמא הוא טובע במים. ולכן דעת רב פפא והראשונים והש"ע צריך ביאור.

כתוב במגילה ו. "קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן אל תאמן, ישבו שתיהן אל תאמן, חרבה קסרי וישבה ירושלים חרבה ירושלים וישבה קסרי תאמן, שנאמר אמלאה החרבה, אם מליאה זו חרבה זו, אם מליאה זו חרבה זו, רב נחמן בר יצחק אמר מהכא ולאום מלאום יאמץ". ולפי זה כתב רש"י בפר' תולדות (כה, כב) "מלאם יאמץ. לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל...". וי"ל שכשהגוים המקטרגים קמים, אז ריע מזליה של ישראל, וכשישראל קמים והגוים המקטרגים נופלים, אז "בריא מזליה" של ישראל.

וזה שייך לגבי תשעה באב, שכשהגוים המקטרגים קמו בני ישראל נפלו. וכן י"ל לגבי פורים כשבני ישראל קמו הגוים המקטרגים נפלו. וכן נראה מהחת"ס (או"ח קס ד"ה א"נ) שכתב לגבי פורים ופסח (עיין רש"י בגמ' תענית שם) "השתא דאירע ע"י ב' אומות שונות רצופים מעמלק ומצרים ש"מ יש סימן טבא דבריא מזלא דישראל... ובשלמא באב איכא למיחש דבריא מזלא דאומות העולם". הרי כל זה מיירי שכשהגוים המקטרגים קמו בני ישראל נפלו, או להיפך. ולכן אמר רב פפא "הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה", דהיינו שאף רב פפא מיירי בכה"ג, דהיינו דוקא כשיש גוי מקטרג כנגד הישראל שיש דין ביניהם, אז יש לחוש מר"ח אב דריע מזליה של הישראל, שזה דומה לחרבן הבית שהיה ע"י גוים מקטרגים. וכן יש לדקדק בלשון רב פפא שאמר "הלכך", דהיינו שמאמרו דומה לט' באב ופורים, שבכולם יש ישראל וגוי מקטרג. אולם כשאין גוי מקטרג כנגד הישראל אז אין לחוש לשאר חשש סכנה, ומותר לו לנסוע חוץ לעיר, וגם מותר לו לסמוך על שומר פתאים ה', וגם מותר לפועל ישראל לעלות לאילן, וגם מותר לו "לשוט ע"פ המים בים הגדול אפילו בערב ט"ב" כמ"ש השו"ג הנ"ל, שאין בכל אלו גוי שמקטרג כנגדו.

ולפי זה הכי יש לפרש במ"ש התוספות בגמ' תענית הנ"ל, וז"ל "אמר רב פפא הלכך האי בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט וכו'. פירוש משום דאמר לעיל מגלגלין חובה ליום החייב", דהיינו שכיון דריע מזליה של הישראל מפני שבריא מזליה של הגוי, אז מגלגלין חובה לישראל ליום החייב (ועיין מהרש"א שם). הלכך נראה שאין לחוש אם ישראל רוצה לטוס במטוס מר"ח אב משני טעמים. אחד הוא שאין כאן גוי שמקטרג כנגד הישראל, ולכן הוא אינו דומה למה שאמר רב פפא, אלא הוא דומה לשאר סכנות שאין לחוש להם. וטעם שני הוא, דמסתמא יש גוים שטסים במטוס עם הישראל, ולכן אף את"ל דריע מזליה של הישראל, הלא "בריא מזליה" של הגוים, ולכן כיון שהישראל במטוס עם הגוים, הם יכולים להגין עליו לשמור אותו מאיזה סכנה במטוס כיון ש"בריא מזליה" של הגוים!

ויש לצרף לזה מ"ש המראנ"ח בהנותן אמרי שפר, פר' כי תצא, ד"ה באופן, לפרש דעת רב פפא הנ"ל, וז"ל "שלא אמר רב פפא אלא שלהיות האדם באדר שמח וטוב לב בריא מזל דינו לשית עצות בנפשו לסדר טענותיו, וההפך ביומי דאב שלהיות דרך עוצב בו מסתמין טענתיה ואתרע מזל דינו, ובזה דברי רב פפא מתיחסים למה שאמרו כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה". ולפי פירוש זה אין ללמוד מכאן למקומות אחרים שיש בהם חשש סכנה כדלעיל, שמה שאמר רב פפא הוא רק לגבי אם הוא יכול לסדר טענותיו בדין, ותו לא. וגם יש לצרף דעת הרמב"ם שהשמיט במשנה תורה מה שאמר רב פפא. ועיין בחת"ס הנ"ל שפירש למה סבר הרמב"ם דלא קי"ל כרב פפא.

ממעטין בשמחה: כתב מרן (תקנא א): "משנכנס אב ממעטין בשמחה". ופירש המ"א בשם התוס' במגילה ה: שאין שמחין כלל. ולכן נראה שכל דבר שיש בו קצת שמחה אסור, ולכן אף לטייל בגנים יש לאסור. אלא שראיתי בכה"ח אות ב שכתב בשם המטה יהודה: "ממעטין בשמחה, ר"ל עניני שמחה שיתבארו בסמוך סע"ב לענין משא ומתן ובנין

ונטיעה וכיוצא, והכא כללא והתם פרטא וכתב שכ״כ הר״ן בפ״ בתרא דתענית״. לפי״ז נראה שדוקא אלו אסרו רבנן, אבל כל דבר אחר שיש בו שמחה לא אסרו, ולכן מותר לטייל בגנים שאין זה בכלל השמחה שאסרו. אלא שכתב הכה״ח על דברי המט״י, ״מיהו מדברי הריא״ז שם משמע כדברי המ״א, שכתב משנכנס אב ממעטין בשמחה וממעטין העם מעסקיהם וכו׳, משמע שהם תרי מילי, שמחה לבד, ומשא ומתן של שמחה לבד, ובשניהם צריך למעט אלא שדעת המ״א ושאר האחרונים שאין שמחין כלל כנזכר״. משמע מזה שלדעת הריא״ז והמ״א כל מיני שמחה אסורים ודלא כהמט״י, ולפי״ז אף לטייל בגנים יש לאסור.

וכן ראיתי בגדולות אלישע (שם אות א) שהביא המט״י וכתב עליו: ״ומדברי המ״א הנז״ל משמע דלא כהרב מטה יהודה, ובעיקר דברי הרב מטה יהודה שהביא מהר״ן, הרואה יראה בר״ן שם דאין הכרח בדבריו״. יצא לנו מכל זה שהגדולות אלישע והכה״ח לא סברו כהמט״י כיון שהמ״א והריא״ז חולקין על דבריו, ואף מדברי הר״ן אין ראיה לדעת המט״י.

וכשאני לעצמי נראה שדברי המט״י שרירין וקיימין. כתב הר״ן בסוף תענית ״משנכנס אב ממעטין בשמחה... כלומר מר״ח ועד התענית העם ממעטין בעסקיהם מלישא וליתן מלבנות וליטע ומארסין ואין כונסין ואין עושין סעודת אירוסין״, משמע מזה שהפירוש של שמחה הוא הפרט, דהיינו מלישא וליתן מלבנות וכו׳, ולכן זה ראיה נכונה למט״י שאם לא כן הו״ל להר״ן לפרש את דבריו, דהיינו ״כגון מלישא וליתן וכו׳״. וכיון שהוא לא כתב ״כגון״ צ״ל שדוקא אלו אסרו משום שמחה ולא דברים אחרים. וכן ראיתי בריטב״א שכתב כלשון הר״ן, ונראה שזה מקור הר״ן, ולכן י״ל שדברי הריטב״א והר״ן הם ראיה לדעת המט״י. וגם י״ל שאף אין ראיה כנגד המט״י מהמ״א במה שהוא כתב שאין שמחין כלל, שהמקור למ״א הוא התוספות במגילה ה: בד״ה ממעטין, וכתוב בגמרא שם ״ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה באירוסין ובנישואין״, וכתבו התוספות על זה ״ממעטין, רוצה לומר שלא יהיו ששים כלל וכו׳״. משמע שהפירוש של ממעטין הוא לגבי המשא ומתן וכל מה שהביאה הגמרא שם, ורק בזה אמרינן שלא יהיו ששים כלל, אבל בשאר דברים לא שייך בהם שום איסור של שמחה. לפי״ז מ״ש המ״א (סק״א) ״ממעטין בשמחה, פירוש שאין שמחין כלל כמ״ש התוספות פ״ק דמגילה״. פירושו כמו התוס׳, דהיינו רק בדברים שהזכירו בגמרא שם, ולפי זה התוספות והמ״א הם כמו המט״י וזה ראיה לדבריו, ודלא כהגדולות אלישע והכה״ח הנ״ל. ומ״ש הכה״ח שיש ראיה כנגד המט״י מדברי הריא״ז בשה״ג שם, יש לדון בדבר שכך הם דברי הריא״ז, ״משנכנס אב ממעטין בשמחה וממעטין העם בעסקיהם מלישא וליתן ולבנות ולנטוע וכו׳״. ואף שיש לפרש את זה כפירוש הכה״ח הנ״ל, מ״מ גם אפשר לפרש דברי הריא״ז כהר״ן והריטב״א והתוספות, דהיינו שהרישא הכלל שממעטין בשמחה, ואחר כך יש הפרט דהיינו וממעטין העם בעסקיהם, ולכן כוונת הריא״ז היא שממעטין בשמחה ולכן העם ממעטין בעסקיהם, ולפי זה אין ראיה מוכרחת מהריא״ז כנגד מ״ש המט״י, ואפושי מחלוקת לא מפשינן. ואף את״ל שיש מחלוקת מ״מ יש ליזיל אחר התוספות והריטב״א והר״ן שהם רבים.

וגם יש לדייק מדברי רש״י במגילה שם, שכתוב בגמרא ״ממעטין במשא ומתן בבנין ובנטיעה וכו׳״. ופירוש רש״י, ״ממעטין. בנטיעה ובבנין״. ולכאורה זה קשה, שמה הוסיף לנו בפירושו שהלא כן הוא בגמרא עצמה, אלא נראה שכוונת רש״י לומר שפירוש הממעטין הוא שדוקא באלו ממעטין ולא בדברים אחרים, ולכן אף זה כדעת המט״י. וכן י״ל בדעת הרמב״ם, שהוא כתב בהל׳ תעניות (ה, ו): ״משיכנס אב ממעטין בשמחה. ושבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר...״. הרי הוא לא פירש מה השמחה שממעטין בה, אלא מיד אחר כך כתב דין של שבוע שחל בו. אלא נראה שהוא כיון למ״ש לעיל (ג, ח) לגבי תענית צבור כשאין גשם, ״ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה... ובנטיעה של שמחה...״. (והוא לא סבר כהגמ׳ בפ׳ החולץ מג. שאף אלו שאינם לשמחה אסורים מר״ח אב, עיין בב״י ס׳ תקנא ד״ה ומ״ש כדרך, ובלחם משנה בהל׳ תעניות פ״ג ופ״ה, ומ״ש הבני שמואל ה, ו שם). הרי משמע שאין כוונת הרמב״ם דממעטין בכל מיני שמחה מר״ח אב, אלא רק בדברים אלו דמצינו בפ״ג הנ״ל.

ויש להביא ראיה להמט״י מדברי מרן (תקנד, כא) ״יש מי שאומר שלא ילך ויטייל בשוק כדי שלא יבא לידי שחוק וקלות והתול״. וזה לגבי תשעה באב עצמו, משמע שקודם לכן אין איסור לטייל אף שיש בו קצת שמחה, ולפי דברי המט״י זה אתי שפיר. ועוד כתב התה״ד (קנ) ״ראיתי בימי חורפי רוחצים בנהרות מר״ח ואילך ולא מיחו בידם״. וכתב השולחן גבוה (תקנא אות מח): ״נוהגים פה שאלוניקי יע״א שהולכים לשוט ע״פ המים בים הגדול אפילו בערב ט״ב ואין פוצה פה להם״. וכן הוא בגדולות אלישע (תקנא אות נד) לגבי בני בגדאד. ומכל זה נראה שאף שיש שמחה לשוט על פני המים, מ״מ לא אסרו רבנן את זה, וצ״ל שאין כל מיני שמחה אסורים מר״ח אב, שא״כ אין שום היתר לשוט על המים בדרך תענוג שהלא אמרינן שאין שמחין כלל, אלא מוכרח לומר שהעיקר כדעת המט״י שדוקא מה שפרטו חכמים יש לאסור אבל לא שאר דברים.

וגדולה מזו מצינו לגבי אבילות, שכתב במו"ק כו: "ואמר רב פפא תנא באבל רבתי, אבל לא יניח תינוק בתוך חיקו מפני שמביאו לידי שחוק, ונמצא מתגנה על הבריות". יש לדקדק בזה שנראה מכאן שאין השחוק עצמו דבר אסור לאבל, אלא כל החשש הוא רק משום שמא "מתגנה על הבריות". וכן נראה מרבינו חננאל שם שכתב: "אבל לא יניח תינוק בחיקו מפני הרבים, מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות". הרי שרק בפני רבים יש איסור אבל אם הוא בעצמו מותר, אף שיש בדבר זה שחוק ושמחה. וצ"ל שכיון שאין זה בכלל מה שגזרו חכמים לאבל אין איסור בדבר מצד עצמו. ולכן ק"ו בנד"ד שי"ל שאין לאסור דברים שאינם בכלל מה שאסרו חכמים אף אם יש קצת שמחה או עונג בהם. מ"מ נראה שהרמב"ם רוח אחרת עמו בדין של התינוק, שהוא כתב בסוף פ"ה דאבלות: "אם בשאלת שלום נאסר באבל קל וחומר שהוא אסור להרבות דברים ולשחוק שנאמר 'דום'. ולא יאחז תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק". הרי שהוא סבר שהאיסור הוא אף כשהאבל בפני עצמו, וכן הוא השמיט הטעם של הגמרא שכתבה "נמצא מתגנה על הבריות", וצ"ל שהוא סבר שאין טעם זה עיקר אלא הוא בכלל האיסור של "האנק דום", ולכן אף שלא בפני רבים הוא אסור, ודלא כר"ח הנ"ל. וכן נראה בש"ע בי"ד (שצא, א). מ"מ אף לדעת הרמב"ם מצינו שהאיסור של שמחה לאבל הוא בכלל "האנק דום", דהיינו האיסור של שאלת שלום, ולגבי תשעה באב אין איסור זה אלא ביום תשעה באב עצמו ולא קודם כן. ועוד נראה שלדעת הרמב"ם אף בתשעה באב עצמו אין איסור של שאלת שלום, שהוא כתב בפ"ה דתעניות הל' יא "תלמידי חכמים אין נותנין זה לזה שלום בתשעה באב". הרי שזה רק לגבי תלמידי חכמים ואין איסור מדינא לכל העם. וכן נראה מהטור (תקנד) שכתב "אין שאלת שלום לחברים בט"ב". ועיין בב"ח שפירש כל זה. לכן לפי זה נראה שודאי שאין שום איסור של שמחה קודם תשעה באב, אלא רק במה שגזרו חכמים בפירוש יש איסור משנכנס אב מטעם ממעטין בשמחה, ובמה שגזרו גזרו ובמה שלא גזרו לא גזרו. ולכן נראה שהוא מותר מצד הדין לטייל בגנים ופרדסים משנכנס אב.

תקנה שלא לטייל: ולפי זה יש לפרש מ"ש הנטעי גבריאל הנ"ל: "משא חיים למהר"ח פלאגי דף ב', והובא בשד"ח מע' בין המצרים ס"א אות י שעשו הסכמה ותקנה בכח תוה"ק שמיום י"ז בתמוז עד אחר ת"ב לא יוכל שום בר ישראל לטייל בגנות ופרדסים". וי"ל שתקנה זו היתה רק בעירם, ואין להם רשות לגזור כן על כל בני ישראל. וזה כמ"ש הרא"ש בשבת כד. "ועוד תמיהני היאך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס". הרי שאין לנו להוסיף על גזירות רבותינו. וכן הוא ברב המגיד בהל' חו"מ (ה, כ) "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל. וכן מצינו בפר"ח בא"ח (תסא) והברכ"י בא"ח (תסג), וביוסף אומץ (טז), וכן הוא בעין יצחק (א"ח סה אות יז) שכתב, "דכל זמן דלא מצינו בפירוש דגזרו חז"ל, אין לנו להוסיף גזירות מדעתינו". מ"מ אעפ"כ עדיין יש לנו רשות להסיר מכשול מבני ישראל, אם אנו רואים שאיזה דבר מביא לידי תקלה. וזה כדמצינו במו"ק ה. לגבי מציינין את הקברות: "רבי אבהו אמר מהכא וטמא טמא יקרא טומאה קוראה לו ואומרת לו פרוש... אביי אמר מהכא ולפני עור לא תתן מכשול". ופירש"י "כלומר עשו דבר על הטומאה שלא יהו נכשלים בה נושאי תרומה וטהרות".

וכתב המשנה למלך הל' שביתת יו"ט (ז, טז) "וראיתי לרבינו ז"ל בפ"ו מהל' טומאת צרעת דין ו' שכתב מצות עשה שיהיה המצורע המוחלט וכו' ומודיע העוברים עליו שהוא טמא... ומה שכתב רבינו באותו פרק דין ח' ולא המצורעים בלבד אלא כל המטמאים את האדם חייבים להודיע לכל שהם טמאים כדי שיפרשו מהם הוא אסמכתא בעלמא וכההיא דאמרינן בפ"ק דמ"ק (דף ה.) רמז לציון מן התורה מנין רבי אבהו אמר מהכא וטמא טמא יקרא טומאה קוראה לו ואומרת לו פרוש". הרי שיש חיוב להודיע ולפרוש אחרים מחשש איסור. ועיין להחיד"א ז"ל בעין זוכר מע' צ אות יא אם יש בזה חיוב מן התורה או רק מדרבנן. ועיין עוד בשדי חמד כללים מע' ו כלל כו אות כה ע"ש. ובלב שומע מע' ל אות מז. וזה כדמצינו שכתב הרמב"ם בהל' שביתת יו"ט (ו, כא): "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה. ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה." וכן הוא במרן (תקכט) ע"ש.

ולכן ה"ה בזמן ר"ח פלאג"י ז"ל, שאם הם ראו שהוא נכון שלא לטייל בגנים ופרדסים מי"ז תמוז, אז שפיר הוא לגזור על זה, אבל אין לומר שגזירה זו שייכת לכל בני ישראל בכל מקום שהם. וכן מצינו ברמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, ד"ה נמצא: "רבינא ורב אשי וחבריהם סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה, ושגזרו גזרות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות, ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר ב"ד של רב אשי... נתפזרו ישראל בכל הארצות... לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוד כמנהג מדינה האחרת, ואין אומרים לב"ד זה לגזור גזירה שגזר ב"ד אחר במדינתו...". משמע מזה שב"ד בעיר יכול לגזור גזירה, אבל אין רשות להם לגזור למדינה אחרת. וכן

הוא בריב״ש (רעא) שכתב ״אבל חכמים יחידים לא היו גוזרים גזירות על כל ישראל כי אם לבני עירם או מדינתם, כי אחרים אין להם לקבל גזירותיו... ואין לרבנים יחידים לגזור ולאסור במלכות אחרת חוץ לממשלתם דברים המותרים מדין התלמוד״. הרי אף שיש רשות לב״ד באיזו עיר להסיר תקלה מהעם ולאסור מה שהוא מותר מצד הדין באותה עיר, מ״מ אין גזירה זו שייכת למקומות אחרים. וכן הוא בחתם סופר (חו״מ מא) שכתב הרב השואל: ״ובמה שאינו מהדין אין לשום רב ומורה לגזור במדינתו מה שנוגע למדינה אחרת כמ״ש הריב״ש בתשובה״. וכתב החת״ס שם, ״האמת כן הוא בודאי שאין רב יכול לגזור על מדינה אחרת שיש שם חבר עיר״. הרי ההקפדה על עיר אחרת, אבל על אותה עיר עצמה שפיר הוא לב״ד לגזור גזירה (ועיין בציץ אליעזר יט, נא אות ג, שכתב: ״הרבה מן הראשונים ומן הפוסקים ובכללם הטור והש״ע... סוברים דכשהשעה צריכה לכך יכולים אף בית דין בזה״ז להכות ולהעניש ואפילו דין מיתה. אלא יש חילוקי דעות איזה ב״ד יכול להעניש כך, ובאיזה אופן...״. וק״ו שב״ד יכולים לגזור גזירה באותה עיר).

ולפי זה יש להסביר מ״ש הכנה״ג א״ח (תסא): ״אמר המאסף שמעתי בימי ילדותי שפעם אחת אשת חבר היתה מטגנת דגים בשמן במחבת, והמנהג כשטוגנין דגים טחים אותם בקמח שלא ידבקו במחבת, ולפי שבפסח אין יכולין לעשות כן, לקחה האשה הנזכרת מצה אפויה וטחן אותה עד אשר דק דק היטב ונעשית כקמח והטיח בה את הדגים, ובעת ובעונה ההיא נכנסה השכנה וראתה לאשה הנזכרת שהיתה מטחת הדגים באותה הקמח, וחשבה שהיתה קמח ממש, למחר הביאו לה דגים לטגן וטחה אותם בקמח ממש, ביני וביני נכנס בעלה וראה את אשתו שהיתה טוחה הדגים בקמח ויגער בה, אף היא תשיב אמריה כזאת וכזאת עשתה אשה החכם אתמול ומה תצעק עלי... ונשמעו הדברים לחכמי העיר גזרו שלא יעשו עוד כן מפני מראית העין, וכן הוא המנהג עד היום הזה״.

וכתב הפר״ח (שם סק״ב) על זה: ״ואני אומר שהכל מותר מן הדין ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ומה בכך אם אשה אחת טעתה בדין״. ויש להשיב, שנראה שמה שגזרו חכמי העיר, הוא רק לאותה עיר אבל לא לשאר העולם, והרשות בידם לגזור כן, כנראה מהרמב״ם והריב״ש הנ״ל. ומסתמא שכן סברת הכנה״ג עצמו שהעיד על גזירה זו ולא פקפק כלל על חכמי העיר. שוב ראיתי שכן כתב הפעולת צדיק (ג, יד) ליישב מ״ש הכנה״ג מהשגת הפר״ח. ולפי זה שפיר הוא בזמן ר״ח פלאג״י לגזור גזירה הנ״ל במקומו, אבל אין ללמוד ממנו למקומות אחרים.

כוונת ת״ח כשהוא מטייל בגנות ופרדסים, ושמחת מצוה: י״ל שאף לדעת הגדולות אלישע והכה״ח הנ״ל שסברו שבכל מיני שמחה אין משמחים כלל מר״ח אב, מ״מ עדיין מותר לשמוח בשמחת מצוה, כגון בשעת לבישת טלית או הנחת תפילין וכו׳, וזה מפני שמה שגזרו חז״ל היא רק על שמחה בדבר רשות, אבל ודאי שאין כוונתם לבטל שמחת מצוה שהיא חשובה מאד ומצוה גדולה. וזה כמ״ש בתהלים (ק, ב) ״עבדו את ה׳ בשמחה באו לפניו ברננה״, וכמבואר בשבת ל: ״שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך דבר שמחה של מצוה שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה׳״. וכן הוא ברמב״ם הל׳ סוכה (ח, טו): ״השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הק׳ל שצוה בהן. עבודה גדולה היא. וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלק׳יך בשמחה ובטוב לבב״. וכתב החיד״א ז״ל במדבר קדמות, מע׳ שין, אות כה: ״כשעוסק בתורה או מצוה או תפלה צריך שיהא שמח מאד יותר מאשר הרויח או מוצא אלף אלפים דינרי זהב... רבינו מרח״ו ז״ל, שער רוח הקודש״. וכן הוא בכמה ספרי מוסר.

ולפי זה יש לדון בנד״ד דמיירי בראש ישיבה. ולכן י״ל שכשהוא מטייל בגנות ופרדסים, אין כוונתו לתענוג ושמחה בעלמא כסתם אדם, אלא הוא מקיים לשבח את הבורא כמ״ש ״מה רבו מעשיך ה׳ כולם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנינך״, וגם הוא כיון למ״ש הרמב״ם בפאר הדור (נג): ״אמר רבי מאיר, הסתכל במעשיו שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם״. וכן הוא כיון לקיים מצוות אהבת ה׳, כמ״ש הרמב״ם בהל׳ יסודי התורה (ב, ב): ״והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לקל חי... כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם״. ולכן מצינו שלטייל כדי לראות במעשה ה׳, הוא מצוה גדולה, וממילא שאם יש לו שמחה מזה שהיא שמחת מצוה ומותר.

וגם זה בכלל מ״ש מרן בא״ח (רלא, א) וז״ל: ״וכן בכל מה שיהנה בעולם הזה, לא יכוון להנאתו אלא לעבודת הבורא יתברך, כדכתיב בכל דרכיך דעהו, ואמרו חכמים כל מעשיך יהיו לשם שמיים, שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה והשתיה וההליכה והישיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו. שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובח, אלא יתכוין שיאכל וישתה כפי חיותו לעבוד את

קיב. תשובות קצרות בענייני תשעת הימים

א. רגיש לחלב אכילת בשר בתשעת הימים

ב. בעניין הסרת כתם בתשעת הימים

ג. הכנסת ספר לדפוס בתשעת הימים

א. רגיש לחלב אכילת בשר בתשעת הימים

כת״ר כתב (אבוא מועדיך עמוד מה) דמי שרגיש למאכלי חלב דמותר לו לאכול בשר בימים אלו. לענ״ד זו טעות. ראשית המקור שציין בכף החיים (תקנא, סקקמ״ב) אינו מדבר על כך. ומנין לנו להתיר זאת לכל מי שאינו אוכל חלב, הרי יכול לאכול דגים, פירות וירקות (וכי מי שאינו חלב אוכל כל יום בשר?!). אולם יש להעיר כי כל מה שהתירו למי שאינו אוכל חלב, זהו למי שאינו יכול בלי מאכלי בשר בגלל צורך בריאותי, וגם אז יקח דווקא עוף. כגון למי שיש לו מיחוש, חולי וכדו׳, עיין בשו״ת שבות יעקב (א, כב. וכז). וכן כתב בשו״ת באר משה (ה, פח) דמי שהוא חלש ומאכלי חלב אינם טובים לו, דיאכל בשר עוף, אך עיי״ש דמיירי בחלש ולא כל אחד שאינו אוכל חלב, שרי לו לאכול בשר בימים אלו. וכ״כ בשו״ת יחוה דעת (א, מא) דההיתר הוא לאדם חולה או חלש.

ב. בעניין הסרת כתם בתשעת הימים

חזיתי כי בקובץ אבוא מועדיך (לגר״א בן אדיבה עמוד נח) כתב להתיר להסיר כתם במגבון בתשעת הימים, דאינו חשיב כיבוס. וציין דכ״כ בחזון עובדיה (רלג-רלד), בשו״ת אור לציון (רסו) ובהליכות שלמה (תסא). צריך לתקן: בהליכות שלמה הכוונה היא לעמוד תכא (וכן הובא גם בשלמי מועד עמוד תפא). וכן התיר תלמידו הגר״א נבנצל בספר ירושלים במועדיה (עמוד רב. וכן בקובץ אליבא דהלכתא צז עמוד כב). כמו כן, באור לציון לא דיבר שם כלל על הסרת כתם (מבגד), אלא על שימוש במגבון בתשעה באב. ומה שדיבר לגבי כתם האור לציון זה בסימן כז סעיף א (עמוד רמח), ושם לא הזכיר כלל מגבון.

ואעיר כי בספר נחמת ישראל (יז, ו) הביא בשם הגרח״ק להחמיר בזה (וכן הובא בשמו בקובץ אליבא דהלכתא צז עמוד סו). וע״ע בארחות רבינו (ח״ב עמוד קלב). ובספר קרא עלי מועד (עמוד כח) הובא דדעת הגר״נ קרליץ להחמיר בזה. ועיין עוד בשו״ת אבני ישפה (א, קיב אות ב) ובקובץ מבקשי תורה (תשס״ח עמוד ד).

כמו כן, ע״פ דברי ערוך השלחן (יורה-דעה שפט, ו) דהתיר באבלות, ה״ה הכא דשרי, וכ״כ להתיר גם בשו״ת עמק התשובה (ח, סח) וביאר דאין זו שמחה בכיבוס הלכלוך, אלא העברת כתם בעלמא (וכפי שהתירו בת״ב רחיצה שאינה שלתענוג, לא גרע מכאן). וכן התירו בשו״ת שבט הקהתי (א, קעב) ובשו״ת באר

בוראו״. ולכן מסתמא שהראש ישיבה בנד״ד מכוין כשהוא נוסע לחו״ל לחופש, שזה כדי להחזיק גופו כדי שהוא יוכל להמשיך ללמד תורה לרבים בישיבה שלו. ולכן הוא אינו כאדם אחר שמכוין לתענוג ושמחה בעלמא, אבל הוא מכוין למצוות ״בכל דרכיך דעהו״, ואם יש לו שמחה מקיום מצוה זו אין חשש.

ולכן למסקנה נראה בנד״ד שמותר לראש ישיבה הנ״ל לטייל בחו״ל וגם לנסוע במטוס, אף שזה אחר ר״ח אב, ואין לו לחוש לריע מזליה, וגם לא משום ממעטין בשמחה וגם לא משום התקנה מזמן ר״ח פלאג״י ז״ל. כן נראה לענ״ד.

משה (ז, לג). ובקובץ מבית לוי (תשנ"ח עמוד כז) ציין דאם ניכר הכתם שרי להסירו. וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (סו, עב), בספר כל המתאבל עליה (יד, ד) ובספר נטעי גבריאל (בין-המצרים לה, ח). ובילקוט יוסף (ארבע תעניות תקנא, יז) כתב: "חליפה שנפל עליה כתם, מותר לנקות היטב מקום הכתם אף בשבוע שחל בו תשעה באב".

ג. הכנסת ספר לדפוס בתשעת הימים

במה ששאלתני כי עתה ערב ראש חודש מנחם אב הגיע ההעתק שמש (עותק דוגמא של הספר) שלך מבית הדפוס, ועתה צריך אתה לאשרו. ומשמע דיצא כי ידפיסו את ספרך בתשעה הימים, האם הדבר מותר.

בקשתני שאכתוב לך את הדברים, וכפי שהשבתי לך בשיחתנו בטלפון דלענ"ד מותר לכתחילה לעשות הכי, שכן לא מצינו שנאסרו תשעת הימים במלאכה, וכי קיימת על הדפוס חובה או מעלה לסוגרו בימים אלו. כמו כן, עיקר השמחה שלך איננו בשעת הדפסתו של הספר בדפוס כי אם בקבלתו מהדפוס כרוך ושלם. ולפיכך כל עוד שהספר אינו מגיע לידך כמוגמר, השמחה אינה מתקיימת ואין מקום לאסור. אולם, חשוב לבקש מבית הדפוס שאת משלוח הספרים החדשים יביאו אליך בתום תשעת הימים.

אחר שהשבתי לך זימן קוב"ה לידי את קובץ בנתיבות ההלכה (מד עמוד 104) ושם כתב בעל המשנת יוסף להתיר ואלו דבריו: "הדפסת הספר במכונת הדפוס, או כריכתו בכריכיה, בט' הימים מר"ח אב ואילך אינו אסור, דרק בנין של שמחה אסור... ובעלי מלאכה אינם שובתים בט' הימים, כי אם בט"ב... הדפסת ספר וכריכתו היא מלאכה לצורך המותרת", ובקושטא תשובה זו כבר פורסמה בשו"ת משנת יוסף (יא, צג אות ב).

וע"ע בספר מועדי הגר"ח (א, שיט) דנשאל על הדפסת ספר בבין המצרים והשיב "לכאו' אפשר אבל לא יביא לביתו וצ"ע" ואף שראיתי שהקהילות יעקב הקפיד שלא להדפיסו בתשעת הימים (אורחות רבינו ב עמוד קלב), נראה דיש מקום להקל (וע"ע בספר מועדי הגר"ח ב, שעט). וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין (ז עמוד תפא) בשם הגר"ח קנייבסקי. וע"ע בזה בספר גם אני אודך לגר"מ חליוה (יא, כו).

קיג. מחליק שיער בתשעה באב

נשאלנו האם מותר להשתמש במחליק שיער בתשעה באב?

מצינו לגבי תסרוקת במסרק (בשיער יבש) בשבוע שחל בו תשעה באב, כי יש המחמירים בזה לאיש, כמבואר בבן איש חי שנה (פרשת דברים סעיף יד) בשם שיורי כנה"ג (תקנא הגהב"י אות לא), אך באשה לא החמיר, עיי"ש.

לכאורה היה מקום להתיר, דהרי מצינו דהתירו לאבל לסרק את ראשו בשבעת ימי אבלותו, ועיין בתוספות (מועד-קטן יט, ב ד"ה 'אתיא') שכתבו שיש אוסרים לאבל לסרוק ראשו, וסיימו ובשעת מעשה שאלתי ממורי ריב"א והתיר לי.

המרדכי (פ"ג דמועד-קטן) כתב יש שרוצים לאסור לסרוק ראשו כל שלשים כיון שאסור בתספורת, ויש מתירים. ומדברי ר"י שהתיר לחוף אפי' בתוך שבעה משמע שלא אסרו אלא דרך תגלחת ותספורת שהוא ליפות עצמו, אבל לסרוק מותר. ופסק השולחן ערוך (יורה-דעה שצ, ו): "לסרוק (ראשו) במסרק, מותר, אפילו תוך שבעה" (וכ"כ בחכמת אדם קסה, כט).

וכן הקשו האליה רבה (תקנא, סק"ז) והנודע ביהודה (בדגול מרבבה, על דברי השיורי כנסת הגדולה הנ"ל) מדוע אם כן החמירו בשבוע שחל בו תשעה באב לאיש להסתרק, דהרי שרי אף לאבל בימי השבעה. ועיין במטה יהודה (תקנא דין טז) דסיים: ומכל מקום כיון שהורה זקן (מהר"י ברונא סי' יג) יש להחמיר.

תירוץ לשאלתנו, מובא בפרי מגדים (באשל אברהם סקי"א) שם ביאר ע"פ מה שכתב הש"ך (ביורה דעה שצ) שבהגהת סמ"ק בשם האור זרוע התיר לסרוק לאשה ולא לאיש, וממילא הוא הדין לכאן. כלומר, גם לאיש אין לסרוק בימי אבלותו. אולם עיי"ש שיש לצדד להקל גם באיש כשסורק ראשו בצינעא, כמו שהתיר המגן אברהם לקצוץ צפורניו בצינעא. וכ"כ גם בשו"ת יחוה דעת (ו, לה).

ועיין בדברי השערי תשובה (תקנא, סק"ג) שהביא את דברי הדגול מרבבה כי מותר לסרוק במסרק, ודלא כשיורי כנסת הגדולה, שהרי האבל מותר לו לסרוק אפילו בתוך שבעה, ואף שהש"ך שם הביא מהגהות סמ"ק שלא התירו שם אלא לאשה אבל לא לאיש, מכל מקום נראה שכאן קל יותר דהוי אבלות ישנה, לפיכך אין שום איסור לסרוק במסרק. וכן פסק בשו"ת עמודי אש (סימן ו, דף מח רע"ב) להתיר להסתרק בימים אלו בין לאיש בין לאשה. וכן העלה המשנה ברורה (תקנא, סק"כ), וכ"כ בשער הציון (סקכ"ח) ובחזון עובדיה (עמוד רטז) וע"ע בספר גדולות אלישע (אות כ).

וראה עוד בשו"ת שבט הקהתי (ה, צח) שהתיר לאשה בתשעת הימים ללקט שערות גדולות מגבות עיניה וציין דהגזרה היא דווקא על תספורת, וכפי שלא אסרו לסרוק השערות, אע"ג שמכוון ע"י הסריקה להסיר שערות המדולדלות (ה"ה בגבות עיניה), ומוכח מדבריו דשרי להסתרק בימים אלו, דבזה לא אסרו. וע"ע בשו"ת מקדש ישראל (עח).

אולם אם דנו לגבי שבוע שחל בו תשעה באב, נראה דבתשעה באב יש מקום להחמיר. וכ"כ לי בעל שו"ת דברי בניהו "לסרוק שערו דנו הפוסקים אם מותר בשבוע שחל בו תשעה באב ומידי מחלוקת לא יצאנו, והמקילים לסרוק את השערות יש להם על מה שיסמוכו. אמנם בתשעה באב עצמו להחליק את השיער במחליק שיער אין להשתמש בתשעה באב".

אחר שכתבתי תשובה זו, כתב לי כדברינו בעל שו״ת מחקרי ארץ, וזו לשונו:

> אין להשתמש במחליק שער בתשעה באב, ועיין בכף החיים (תקנא, סקמ״ו) שהביא בשם מהר״י מברונא (סימן יג) דבשבוע שחל בו תשעה באב אסור לסרוק ראשו במסרק. ודעת האליה רבה להתיר דלא גרע מאבל שמותר לסרוק ראשו, כמ״ש ביו״ד (שצ, ו), וכן הקשה על מהר״י מברונא הדגול מרבבה והמטה יהודה. והפרי מגדים באשל אברהם (אות יא) כתב להתיר דוקא לאשה, ולאיש דוקא בצנעא, והבן איש חי (בפרשת דברים יד) דעתו להחמיר באיש גם בצנעא. ודעת השערי תשובה (סקי״ב) להתיר גם לאיש, וכן עמא דבר ע״כ תורף דבריו. וכל זה בשבוע שחל בו, וא״כ נהי שנהגו להקל לסרוק ראשו בשבוע שחל בו, ואף אם תמצי לומר שיש להתיר לנשים לסרוק ראשם בתשעה באב היינו דוקא סירוק, כדאמרינן במסכת נדרים (פא, א) האי ערבוביתא דרישא מתיא לידי עוירא, ופירש הר״ן כשאינו מסרק ראשו תמיד מתוך כך איכא ערבוביתא ברישא. וא״כ נהי דיש להתיר סירוק לנשים ואין למחות בהן גם בתשעה באב, אבל להחליק השער שאין בזה משום ערבוביתא דרישא, אלא רק תוספת נוי, יש לאסור, דכדאי הוא בית אלוקינו למנוע יום אחד שלא להחליק השיער[1].

העולה לדינא: אין ראוי להשתמש בתשעה באב במחליק שיער.

[1] על דברי בעל שו״ת מחקרי ארץ העיר הגר״א נבנצל (בכת״י): מנלן דתספורת בט״ב יותר מבשבוע שחל בו ט״ב.

קיד. להתארח אצל ההורים בשבת חזון

האם מותר בשבת חזון לנסוע להתארח אצל ההורים?

הרה״ג עזריה בסיס זצ״ל כתב בזה דמנהג תימן שאין ללכת ולהתארח אצל ידידים, אך אצל הורים מותר. אולם ראיתי בספר ירושלים במועדיה (בין-המצרים עמוד ריא תשובה קנה) כי הגר״א נבנצל סובר כי מותר להזמין אורחים לשבת חזון (ולא רק הורים וילדים). וכן התיר לבקר קרובים וחברים בשבת זו, עיי״ש (תשובה קנו).

ונראה דיסוד הסברא להתיר, דאין אבלות בשבת. ואף בשבת זו שבת חזון, מצינו שהתירו לאכול בשר ולקיים סעודות שבת כסעודת שלמה בשעתו (כמובא ברמב״ם תענית ה, ח. בשולחן-ערוך תקנב, י). ואין להימנע ממאכלי בשר ומכל מאכל ערב (עיין בשו״ת אגרות משה ד אורח-חיים קיב. ובספר תורת המועדים עמוד ריא). ונוסיף עוד בזה את דברי הריא״ז (תענית עמוד קיט) דכתב על שבת זו ״הכל נדחה מפני כבוד השבת, כי אין אדם רשאי למעט בכבוד השבת״.

אלא דיל״ע לגבי תשעה באב שחל במוצאי שבת, דהרי מצינו שמובא שבסעודה שלישית, ישב בדאבת נפש ולא ינהג בשמחה ולא ישב בסעודת חברים, כמובא ברוקח, בשבלי הלקט (רסו), במגן אברהם (תקנב, סקי״ד), במשנה ברורה (תקנא, סקכ״ג) ובכף החיים (תקנא, סקנ״ב). ולפי״ז כיצד ישב עמם.

אלא שיש להשיב על כך ע״פ דברי הבכור שור (על מסכת תענית דף קטז ע״ג) דאם רגיל בכך, היינו לשבת בסעודה שלישית עם חברים או משפחה, שרי אף בשבת זו, שהרי אם לא ינהג כן יראה כאבילות בפרהסיא. ודברי הבכור שור הובאו ביד אפרים (על המג״א), ברכי יוסף (תקנב, סק״ד), ברב שמלה חדשה, וכבר הורה המשנה ברורה (תקנב, סקכ״ג): ״בספר בכור שור חולק ע״ז ודעתו דמי שרגיל בכל שבת לסעוד סעודה זו עם חבריו ומיודעיו ומונע בשבת זו הו״ל כאבלות פרהסיא. ולכו״ע מותר לאכול עם ב״ב ויכול לברך בזימון כיון שהוא שבת״ (וכן הובא גם בכף החיים תקנב, סקנ״ב). וע״ע באריכות בספר ט׳ באב שחל בשבת (ו, כז-כח ובהערות נד-נז).

וראיתי כי הגר״מ פיינשטיין נשאל ע״י בנו (הובא בקובץ קול-תורה חוברת נד, ניסן תשס״ג עמוד ט), האם כאשר יש שבת חתן (לפני החתונה) בשבת חזון, ניתן להזמין אורחים, וכתב: ״ואם יש לו אורחין יכול לעשות הסעודת שבת גדולה גם להם, דכי שייך לאסור להזמין אורחים לשבת זה, ולכן טוב הוריתי. אבל לא יעשו סעודה בריבוי מינים טובא, ובאורחים יתירים הרבה שאין צורך להזמינם לקריאת החתן אלא משום שהוא רוצה לעשות שמחה יתירה, [זה] אין להתיר, אבל להזמין אלו שצריכין להיות בקריאת החתן כהרגיל ומצוי לרוב בנ״א אין לאסור״.

ומובא בילקוט יוסף (ארבע תעניות תקנו, ד): ״יש הנמנעים מלהזמין את בניהם הנשואים לביתם לשבת זו, שחל בה תשעה באב, אולם העיקר לדינא שאין בזה שום מניעה, ואין לנהוג כן״.

וכן כתב לי הרה״ג יוסף ליברמן (מח״ס שו״ת משנת יוסף) להתיר: ״הלכה מפורשת בשו״ע (תקנד, יב) שמותר לילך להקביל פני רבו או אביו בת״ב, וכ״ש בשבת חזון. ואף דבשבת סועדים בצוותא, מ״מ אין זה לשמחה ותענוג, אלא לכבוד בעלמא וכפי הרגילות תמיד, וגדולה מעלת מצות כיבוד אב ואם. ועיין משנ״ב (תקנב, סקכ״ג) שכשחל עת״ב בשבת (כבשנה זו), מותר לכו״ע לאכול סעודה שלישית עם ב״ב ולברך בזימון״.

וכ״כ לי בעל שו״ת דברי בניהו להתיר, וסיכם דבריו: ״לענין להתארח אצל ההורים בשבת שחל בו תשעה באב ונדחה מותר להתארח כיון שאין אבילות נוהגת בשבת וכמו שמצינו שיכול בסעודה

שלישית להעלות על שלחנו כסעודת שלמה בשעתו, וכן יכולים לשיר לכבוד שבת, לכן הוא הדין שיכולים להתארח ואין בזה כל חשש. עיין שו״ע (תקנב, י), במג״א (שם סקי״ד), בברכי יוסף (שם סק״ד), ביד אפרים (שם), בספר זכור לאברהם (ח״א ערך ט׳ באב דף לח ע״ב), בכף החיים סופר (שם סקנ״ב), בשו״ת אגרות משה (ד או״ח קיב) ובחזון עובדיה (ארבע תעניות עמוד רסו)״.

וכן ראיתי שהתיר ידידי הגרי״ח אבוחצירא (גם אני אודך אבוחצירא ג, לג אות כ) וציין דיש בזה כיבוד אב ואם, ובייחוד דאין אבילות בשבת, עיי״ש. והכא נ״ל דלא רק שאין בזה איסור, לעיתים יש בזה מצוות עשה של כיבוד אב ואם. וכ״כ לי הרה״ג רצון ערוסי: מצוה לכבד את ההורים גם בשבת חזון, ואין בזה גדר שמחה האסורה בימים אלו. ובלאו הכי בשבת אין לנהוג אבלות בפרהסיא, במיוחד אם רגיל להתארח אצלם או שמבקשים ממנו והוא מסרב. וע״ע בזה בקובץ אליבא דהלכתא (צז עמוד קכג).

סברא נוספת להתיר לי כתב לי בעל שו״ת מחקרי ארץ, וזו לשונו: ״אין שום איסור להתארח בשבת זו, דכיון שחז״ל אמרו (תענית כט, ב) תשעה באב שחל להיות בשבת וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו. וא״כ בודאי שיכול להזמין אורחים, כי איך יעשה סעודת שלמה בשעתו והוא אוכל לבדו. וחז״ל אמרו במסכת בבא מציעא (פו, ב) שסעודת שלמה היתה לכל ישראל ויהודה, וא״כ פשוט שמותר להזמין אורחים בשבת זו, וקרובה לגימה שמקרבת, ובפרט בימים אלו שצריך קירוב הלבבות לקרב בנין בית המקדש״.[1]

העולה לדינא: מותר להתארח אצל הוריו בשבת חזון, אלא דיש להעיר במידה וחל תשעה באב (הצום) במוצאי שבת, אזי צריכים להקפיד על כל הכללים וההלכות בנסיעה מההורים הביתה בתאריך זה. היינו: שלא תהא פרידה עם אמירת שלום (כדיני אבל) וכדו׳.

[1] כמו כן, ניתן להוסיף דיש המבארים שישנו עניין לבקר את הוריו בשבתות, דהרי החיוב להקביל פני רבו ברגל נלמד מהפסוק במלכים ב (פרק ד): מדוע את הולכת אליו היום, לא חודש ולא שבת (מקור זה הובא בראש-השנה טז. סוכה כז ועוד), ועיין בספר מנורת המאור (ח״ג עמוד תקפה) שכתב: וחייב אדם לבקר אביו ואמו וקרוביו וכ״ש לרבו בשבתות ובמועדים, עיי״ש. ועיין בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת או״ח צד) שביאר שאין זה חובה, אך ביום זה יש מעלה מצד התוספת קדושה שקיים ביום זה. אולם לא מחמירים לדינא בזהב בכל שבת, בכדי שלא יהיה כבודו חמור משל שמים. וראיתי דבספר על הגרש״ז ברוידא (עמוד 369) ציין דמה שאומרים ״גוט שאבעס״ זה מדין הקבלת פני רבו בשבת. וממילא לפי״ז קיים עניין להגיע להוריו בכל שבת.

קטו. הקלדת מפתחות בתשעה באב

האם מותר להקליד בתשעה באב את המפתחות של ספר קודש שזכה לכתוב? יל״ע האם מותר הדבר אחר חצות היום, דהרי לפי הרמ״א (דרכי-משה תקנד, סק״ט והרמ״א תקנד, כב) איסור מלאכה הוא עד חצות היום (ומקורו ממהנגי מהר״א טירנא עמוד פג).

בשערי תשובה (תקנד, סק״כ) הביא משיירי כנסת הגדולה (בשם מהר״י ברונא סי׳ טז), כי ר״י הגיה ספר תורה בתשעה באב. אולם השערי תשובה דחה ראיה ללמוד מכאן שהרי יתכן שר״י עשה זאת משום אל תשכן באהלך עולה, היינו שקיים איסור להשהות בביתו ספר עם טעויות או שמא היה צריך את הספר תורה למנחה ולכן הזדרז לתקנו.

וחזיתי בספר גם אני אודך לגרח״ש סגל (ב, לה) דהעלה להתיר בזה, וזו לשונו במסקנת התשובה: ״יש מקום להתיר לעשות מפתח הספרים והשמות ביום ת״ב אחר חצות, כיון דהוי צורך מצוה, וכבר איפסק דבאבל הלך אחר המיקל״ (וע״ע בדבריו בלקט הלכות ח״ג עמוד של). אולם בספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (יג, לה) דן בעימוד ספר בתשעה באב וכתב במסקנתו: ״נראה לענ״ד דאף דיש מקום להקל בזה וכמבואר ובפרט בהיכא דאינו עושה כן בשכר רק לעצמו וכה״ג מ״מ אין ראוי לעשות עימוד לספר בת״ב אף אחר חצות מטעמא דהיסח דעת מן האבילות״.

וע״ע בספר גם אני אודך לגרר״ח אבוחצירא (ג, לג אות לג) דהעלה שאסור לערוך מפתחות לספר כיוון שבעת עריכת המפתחות לספר הוא לומד גם בספר (בייחוד בשביל לדעת לשייך לערך ולמקום). וכן אמר לי הגר״ש דיכובסקי: ״דיש בזה לימוד תורה, כי אי אפשר להקליד מפתחות מבלי לעיין בתוכן המאמר״. וכן כתב הגר״ח קנייבסקי לידידי הגר״מ גבאי לגבי עריכת מפתחות בת״ב דכל ד״ת אסור (וע״ע בספר מועדי הגר״ח א, רעט לגבי עריכת מפתחות בחול המועד). וע״ע בקובץ המשביר (א עמוד קפא).

ויתכן דאף יש בזה שמחה, כאשר מכין את מפתחות ספרו (למרות דהוי דבר טכני). וכ״כ לי הרה״ג רצון ערוסי לאסור דיש בזה לימוד תורה, וכן דעת בעל שו״ת שואלין ודורשין (בכת״י). וכ״כ לי גם בעל שו״ת מחקרי ארץ: ״אין להקליד מפתחות של ספרים בתשעה באב, דכתיבת המפתחות הוא בכלל דברי תורה המשמחים את הלב, ופעמים רבות על ידי כתיבת המפתחות אדם נזכר על המראי מקומות, ונותן לו ידיעה על הרבה פרטים, וזה מלבד האיסור של עשיית מלאכה בתשעה באב״.

ואחר זמן כתב לי הרה״ג יוסף ליברמן (מח״ס שו״ת משנת יוסף) בזה: ״קודם חצות לא נראה כ״כ להתיר, שכבר כתב הביה״ל (תקנד, כב ד״ה ׳במקום שנהגו׳) שכהיום מנהג כל ישראל בכל מקום שלא לעשות מלאכה. ובפרט במחבר ספר שהוא ת״ח, וכתב בשו״ע שם שת״ח בטלים, וכל הרוצה לעשות עצמו ת״ח לענין זה עושה. אבל אחר חצות היום יש להקל, ובפרט אם זה דבר האבד [מבחי׳ הזמן]״.

והוסיף לי בעל שו״ת דברי בניהו דאין להקליד בתשעה באב:

> כיון שבהקלדה הוא מקליד כל מיני נושאים בהלכה שלא קשורים להלכות אבילות...
>
> ובזה שמקליד נזכר בכל מיני נושאים בהלכה שלא מעניני אבילות ובזה התורה משמחת ולא התירו לעסוק בתשעה באב רק בדברים של החורבן או בהלכות אבילות וזה לא מדין עשיית מלאכה אלא מדין עיסוק בדברים שהם לא מענין של החורבן[1]...

[1] ודן בדבריו מצד לימוד תורה בהרהור, וכתב: כמ״ש השו״ע (תקנד, ב): ומותר ללמוד מדרש איכה ופרק אלו מגלחין וכן

ונראה דס״ל שעכ״פ הוי בכלל פקודי ה׳ ישרים משמחי לב. ולכן נראה הוא הדין לכתוב את המפתחות לספר שבזה מהרהר בעניינים שונים בהלכה. לכן נראה דאין לו להקליד את מפתחות לספר של דברי תורה או ספר של שאלות ותשובות בהלכה מדין הרהור שבזה אמרינן שהוא כדיבור דמי.

העולה לדינא: אין להקליד מפתחות של ספר קודש בתשעה באב.

ללמוד פירוש איכה ופירוש איוב. (ובסעיף ג) כתב יש מי שאוסר ללמוד ע״י הרהור. ועיין בכף החיים סופר (שם אות טז) שמה שכתב בשם יש מי שאוסר כיון שבב״י לא מצא רק את מהר״י מולן שכתב את זה. וזה דרכו לכתוב בשם יש מי שאומר או מי שאוסר ולא בגלל שלא ס״ל הכי, וכמ״ש בספר יד מלאכי בכללי השו״ע (אות יב) ע״ש. וכתב בכף החיים סופר (שם אות יז) אע״ג דהרהור לאו כדיבור דמי בכמה ענינים, שאני הכא דעיקר טעמא משום שמחה ובהרהור איכא שמחה תשובת מהרי״ל ע״ש. וכ״כ בשו״ת הלכות קטנות (ב, קנט) וז״ל: הכי משמע נמי בירושלמי בההיא דאם היה אנוס דהרהור כ״ד (או״ח סב, ד) ובהל׳ ט״ב (תקנד ובמג״א סק״ה) הביא משם אגור ומהרי״ל שאסור ללמוד ע״י הרהור, ולא פליגי דהתם משום שמחה. ועיין חזון עובדיה ארבע תעניות (עמוד שיז) שכתב והפרי חדש (מים חיים ברכות טו) אחר שהביא מ״ש בשבת (קנ) דיבור אסור הרהור מותר, סיים על זה ומכאן נראה דהאבל מותר להרהר בדברי תורה, והוא הדין בתשעה באב אם לא שנאמר שדברי תורה משמחים אפילו בהרהור, ונראה שזוהי דעת מהרי״ל שהובא בב״י (סי׳ תקנד) שאוסר להרהר בדברי תורה בט׳ באב וטוב להחמיר ע״ש. וכ״כ בספר מאורי אור (עוד למועד דף קט ע״ב) שכתב אע״ג דקיי״ל בשו״ע (סי׳ מז) שהמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך, מ״מ יש איסור ללמוד בט׳ באב ע״י הרהור כמ״ש האגור. עכ״ד.

קטז. ביקור חולים בתשעה באב

האם מותר לנסוע[1] לבקר חולים בתשעה באב?

האם יש בעיה בזה, שהרי מסיח דעת מהאבילות (ומצינו שאין להסיח, עיין מגן אברהם תקנד, סקכ״ז. משנה ברורה תקנד, סקמ״ג. חיי אדם קלה, טו. כף החיים תקנד, סקצ״ז. ערוך השלחן תקנד, יט).

מצינו שהתירו בתשעה באב לא רק קיום מצווה אלא אף הכנה למצוה, כפי שכתב המגן אברהם (תקנט, סק״ד) להתיר להכין בתשעה באב סעודת מצוה למוצאי צום תשעה באב, וכן פסק גם המשנה ברורה (תקנט, סק״מ).

בספר הלכות אמת לגר״א גדסי (כח, ג) מתיר לבקר חולים בתשעה באב ומלשונו משמע דזה אף קודם חצות היום. וכ״כ להתיר בספר נטעי גבריאל (בין-המצרים עו, י) ובספר נחמת ישראל (לו, ט). וכן הוזכר ההיתר לבקר חולים בתשעה באב בספר שלום רב (פרק כג הערה יב). וכתב בחוברת אבוא מועדיך הגר״א בן אדיבה (עמוד פו) ש״לאחל רפואה שלימה ולבקר חולה מותר״, וציין לרשב״ש (תקיג) ולספר גשר החיים (כא, סז, ז). וכן שמעתי מת״ח רבים דאם החולה צריך בביקור וודאי דשרי.

ובדידי הוה עובדא שרצינו בתשעה באב לנסוע לבקר את דודה של אשתי הנמצאת בבית חולים סיעודי, וכאשר אשתי שאלה כמה רבנים אמרו לה שמותר ואף יש בכך מצוה. אולם כאשר יצאנו לדרך, כמה מאות מטרים מהבית, הגלגל התפנצ׳ר ולא יכולנו להמשיך לנסוע. התלבטתי מה הקב״ה רוצה לסמן לנו בזה. האם היתה בעיה לנסוע בתשעה באב לצורך זה (ולכן הוא מנע מאיתנו זאת), או שהסיבה שזה קרה היא כי למצוות צריך להתאמץ או סיבה אחרת.[2] אולם נראה לי כי שרי לבקר חולים בתשעה באב. וכ״כ לי גם הרה״ג רצון ערוסי ״מצוה לבקר חולים בת״ב. ואין בכך הסחת דעת, הרי המבקר צם ונועל נעלי גומי, וביקור חולים בנסיבות כאלה הם מאמץ בשבילו״.

וכתב לי בעל המשנת יוסף בזה: ״בט״ב מותר גם לילך להקביל פני רבו או לשאר דברי מצוה (תקנד, יב). וכ״ש ביקור חולים שהוא מן הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה״ז והקרן קיימת לו לעוה״ב. ובענין היסח הדעת מן האבלות ידברו מענינו של יום״.

והוסיף לי בעל שו״ת שואלין ודורשין (בכת״י) כי בהלכה מובא שיש ענין לפקוד את ביה״ק בת״ב, וא״כ ק״ו שמותר לבקר את החיים ולקיים מצוות ביקור חולים. וכן כתב לי להתיר בעל שו״ת מחקרי ארץ: ״מותר לבקר חולים בתשעה באב, ואף אם צריך לנסוע למרחקים בשביל זה. דחז״ל לא אסרו לבקר חולים בתשעה באב. ועל ידי ביקור חולים יכול להחיות את נפשו, כדאיתא במסכת נדרים (מ, א) מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ר׳ עקיבא שחלה, לא נכנסו חכמים לבקרו ונכנס ר׳ עקיבא לבקרו, ובשביל שכיבדו וריבצו לפניו חיה, א״ל רבי החייתני. יצא ר׳ עקיבא ודרש כל מי שאין מבקר חולים כאילו שופך דמים. וא״כ פשוט שמותר לבקר חולים בתשעה באב״.[3]

---

[1] לגבי לשאול את חבירו איך הוא מרגיש בצום, כתב הגרח״ק דנראה שמותר (אליבא דהלכתא צח עמוד נו), וכן העלו בספר אמת ליעקב (תקנד) ובספר הליכות שלמה (טו הערה 30). וע״ע בספר שלום רב (עמוד שצב), בנטעי גבריאל (בין-המצרים עו, ט) ובספר דור המלקטים (בין-המצרים תקנד, כ).

[2] ומובא בספר הישר לרבנו תם דאם עשה איזה דבר והקב״ה זימן לו הרבה עיכובים, הרי סימן הוא כי אין זה לרצון לפניו יתברך (וכן ראיתי דהובאו דבריו גם בספר מצות נר איש וביתו ח״א עמוד תרכה).

[3] וכתב לי ידידי הגר״מ גבאי ששאל את הגר״ח קנייבסקי האם מותר לנחם אבלים בתשעה באב, והשיב דלא. אולם בשו״ת להורות נתן (י, נב אות ד) התיר, וכן דעת הגר״א נבנצל (במכתבו לגר״מ גבאי). ובשו״ת אגרות משה (ה אורח-חיים כ אות כב) החמיר בזה.

וכ״כ לי בעל שו״ת דברי בניהו, ואלו דבריו:

נראה שיכול לבקר החולה ולקיים מצות ביקור חולים. לא מיבעיא לדעות שסוברים שביקור חולים היא מצוה מהתורה אלא גם לדעות שסוברים שהיא מצוה מדברי סופרים מ״מ היא מצוה וכשמקיימים מצוה בזה לא אמרינן שמסיח דעתו מהאבילות, דרק במלאכה שאינה נצרכת או בטיול ושחוק בזה יש להימנע. כמו שכתב השו״ע (תקנד, כא-כב), וגם במלאכה י״א שרק עד חצות לא יעשו וי״א כל היום ושם מסיח דעתו. משא״כ בקיום מצוה של ביקור חולים דדעת הרמב״ם (אבל יד, א) היא מצות עשה של דבריהם לבקר חולים. וכן מבואר בדברי המאירי (בנדרים לט) שמצות ביקור חולים היא מדברי סופרים. ועיין בשדי חמד (מערכת הבית אות קטז) שכתב שהחקקי לב (סימן יז) כתב דרבינו יונה והריטב״א חולקים על דעת הרמב״ם וסברי דמצות ביקור חולים היא מהתורה, וכתב שם ואפשר שכוונתו למה שכתב רבינו יונה בפרק מי שמתו על המשנה שקברו את המת וחזרו שכתב וטעמא דמלתא משום דנחומי אבלים מדאורייתא דבכלל גמ״ח הוי, וגמילות חסדים מן התורה כדאמרינן והודעת להם הדרך ילכו בה וכן את הדרך זו גמילות חסדים וס״ל שהיא דרשה גמורה. וכ״כ בשו״ת מחזה אברהם (סי׳ יד) דרבינו יונה ס״ל דמצות ביקור חולים הוי מהתורה, וכתב ומדלא הזכיר את דברי הרמב״ם כנראה דנעלמו ממנו, וגם י״ל דלא הוי ממש דאורייתא אלא רק אסמכתא יש לזה מהפסוק אבל זה לא ממש מהתורה ע״ש.

חזינן את החשיבות שיש במצות ביקור חולים ולכן אף שאין שואלים בשלום בתשעה באב וכמו שפסק השו״ע (תקנד, כ) מכיון שבזה מסיח דעתו מן האבילות וכן בעשיית מלאכה וכן בטיול, מכל מקום נראה דבביקור החולה שמקיים בזה מצות ביקור חולים אין בזה חשש של הסחת דעת מהאבילות כי המניעה היא כמו שכתב השו״ע שם (סעיף כא) שלא ילך ויטייל בשוק כדי שלא יבוא לידי שחוק וקלות ראש, חזינן שהעיקר האיסור בטיול הוא מכיון שיכול לבא לידי שחוק וקלות ראש. אבל בהולך לבקר את החולה ומבקש עליו רחמים ומתפלל עליו ומחזק את ליבו נראה דבזה אין זה נחשב למסיח דעתו מהאבילות אלא אדרבה החי יתן אל ליבו להרהר בתשובה ולבקש רחמים על החולה שזהו עיקר המצוה (עיין בשו״ע יו״ד שלה, ד): שכתב אין מבקרין החולה בג׳ שעות ראשונות של יום, מפני שכל חולה מיקל עליו חליו בבקר, ולא יחוש לבקש עליו רחמים. ולא בג׳ שעות אחרונות של יום, שאז מכביד עליו חליו ויתייאש מלבקש עליו רחמים. וכל שביקר ולא ביקש עליו רחמים, לא קיים המצוה.

חזינן שעיקר ביקור חולים הוא לבקש עליו רחמים וכן גם לכבד ולרבץ לפני וכמבואר שם (סעיף ח) ובזה שמקיים מצוות אין זה נחשב למסיח דעתו מהאבילות ולכן יכול לבקרו בתשעה באב ולבקש עליו רחמים.

העולה לדינא: מותר לבקר חולים בתשעה באב.[4]

[4] והעיר על כך בעל שו״ת ודרשת וחקרת (בכת״י): ברור שאם הוא פיקוח נפש ודאי יש לבקר ולראות שעושים כל צרכי החולה, וידוע שכשיש בני משפחת החולה ליד מיטתו, הרופאים והאחיות מתייחסים יותר לחולה, וכן חולה הזקוק לעזרת אחרים ללכת ולקום (לשירותים וכדומה) או לאכול ולשתות (שהרי לא גזרו תענית לחולים), דודאי מותר ומצוה לבקרו, וכן אם הוא בדיכאון וצריך עידוד ואם לא יבקרוהו יתדרדר, מותר ומצוה, וכל השאלה היא בחולה שאין בו סכנה,

קיז. ברית יצחק בליל תשעה באב

נשאלנו לגבי ברית שחלה בתשעה באב, האם יעשו את ברית יצחק, וא״כ מתי. דהרי בלילה קודם הברית לא ניתן לומר את דברי הזוהר דהוי דברי תורה שנאסרו למימר בליל תשעה באב.

בעניין ברית יצחק ומנהגיו השונים, עיין בדברינו בכרך זה (טו) בסימן קעה (ואינני כופל את הדברים וכעת אתייחס רק לשאלה שנשאלנו).

בספר משנת יהושע חילו (הלכות מילה ד, יג) איתא: ״אם חלה ברית מילה בתשעה באב, יש צורך בשמירה מיוחדת בלילה שלפני הברית, אך מאחר שאסור ביום זה לעסוק בתורה, יש ללמוד לפי סדר לימוד מיוחד מנבואות תוכחה ועניני החורבן״. ובמקורו ציין לזכר דוד (מ״ג פנ״ג). וכן ראיתי דכתב בסידור איש מצליח לתשעה באב: ״כשחל ליל ברית יצחק (הוא הלילה שלפני הברית) בליל ט׳ באב, יקראו זהר המדבר בענין ט׳ באב, ונדפס בחק לישראל (ברית כהונה מע׳ ת אות מח)״. וכן כתב כעין זה בחזון עובדיה (עמוד קצז). וכן הובא גם בספר נר ציון (בין-המצרים טו, מג) וציין לזוהר איכה, וכ״כ גם בספר מקראי קודש (תעניות פ״ט סקמ״א).

ועיין בספר אוצר הברית לרב יוסף ויסברג ז״ל (ד, טו עמוד רצא) בשם זכר לדוד: ״ובלילה שקודם המילה מקבצים מנין אנשים בבית היולדת, ואין מדליקין אורות הרבה, ואומרים זוהר איכא וס׳ איוב וירמיה, וידלגו על פסוקי נחמה, ובחצות הלילה יאמרו ז׳ פעמים ויהי נועם אצל התינוק לשמירת התינוק״. וכן העלה גם בחוברת אבוא מועדיך הגר״א בן אדיבה (עמוד צ): ״אם חל ליל המילה בליל ט׳ באב, אין לקרוא את הלימוד הרגיל אלא ישבו לקרוא פסוקי תוכחה ממגילת איכה, וכן זוהר הקשור לחורבן״, וסיים שם כי ״יש שאסרו לעשות ברית יצחק בליל ט באב״, וזה דעת ההליכות מועד (קכה).

אולם בעל שו״ת מחקרי ארץ, כתב לי דלא יעשו בליל תשעה באב, אפילו בדברים רעים, וזו לשונו:

> באשר לברית יצחק בליל תשעה באב אין לעשות בליל תשעה באב, וגם ללמוד בדברים הרעים לא נהגו בזה למי שיש לו ברית בתשעה באב כי לאו אורח ארעא להזמין אנשים לביתו ללמוד בדברים הרעים בליל תשעה באב.
>
> ואולם נראה שיעשו זאת לילה קודם ליל תשעה באב, דבלאו הכי מנהג בית אל היה ללמוד כל הלילות בבית היולדת, וכמו שכתוב בשטר התקשרות של חסידי בית אל, ועל ראש צבאם רבינו הרש״ש זיע״א וז״ל, כי איזה מן החברים אשר יולד לו בן מחוייבים שלשה חברים חזור חלילה בכל שבוע הבן ללכת לבית אבי הבן ללמוד שמה לשמירת הילד, ובליל השמיני מחויבים להימצא שמה כל החברים יחד באהבה כלולה ללמוד שמה תיקון המסודר לליל ההוא ולכוין בעד הילד הנולד שלא יפגום בריתו לעולם, והכל לפי המקום, כי אם יהיה המקום קטן מלהכיל ילכו שמה מקצת החברים ותו לא עכ״ל. וחתומים: רבינו הרש״ש, ומהרי״ט אלגאזי, ואביו מהרי״י

והמבקר עסוק מאוד בשאר הימים ורק בט׳ באב שיושב בטל יש לו זמן פנוי לבקר, ואם לא יבקרו בט׳ באב מסתמא לא יתפנה לבקרו כלל, בזה יש לדון, ובודאי יר״ש יחמיר שלא להסיח דעתו מאבילות היום, ויבקרו למחרת, אבל מעיקר הדין אחר חצות היום יש לצדד כיון שלא מצינו איסור בפוסקים, אין לנו לאסור.ולאידך גיסא י״ל שהוא בכלל איסור היסח הדעת, ובכלל דברי החיי אדם שם בסעי׳ יז שימעט בדיבור ובשיחה בט׳ באב וילך יחידי, כדי שלא יבא לידי שחוק וקלות ראש, כמש״כ המ״ב (תקנט, סקמ״א) בשם השלה״ק, ואם החולה יר״ש וגם המבקר, ויזהרו לדבר רק בענייני החורבן, יש יותר מקום להקל. אבל אם יודע שיבא לידי שחוק וקלות ראש שומר נפשו ירחק מזה.

אלגאזי, ומהר״ח דילה רוזה, רבי רפאל אלעזר פרחי, רבי שמואל אלחדיף, רבי שלמה פיראנדיש דיאס, רבי אהרן הלוי, רבי יעקב בוטון, רבי אברהם בעלול, רבי רפאל משה גאליקו.

הרי שבכל הלילות מועיל להתפלל על התינוק וללמוד בביתו, ורק בלילה האחרונה מוסיפים בלימוד, והכל לפי המקום, וא״כ גם הכל לפי הזמן, כי אם הוא ליל תשעה באב שאי אפשר ללמוד יתאספו העשרה בלילה קודם לכן.

ולפי מה שכתבתי לכבודו במקום אחר, שמועיל לעשות ברית יצחק מבעוד יום ביום שלפני ליל הברית לאחר חצות היום, והבאנו ראיה ממה שכתב הרמ״א (תקנג, א) דבערב תשעה באב שחל להיות בשבת לא יאמרו פרקי אבות בתפילת מנחה. וכתב החתם סופר (קעו) שהטעם שאין ללמוד בערב תשעה אחר חצות הוא משום דכל מה שלומד מחצות ואילך עדיין מחשבתו עליו והרהורו גביה בלילה, ונכנס לאבל כשהוא שמח, א״כ גם בשבת אחר חצות אסור ע״ש. וא״כ למאי דנוהגים ללמוד תורה אחר חצות היום בשבת, א״כ אם חל ערב תענית תשעה באב בשבת, אפשר לעשות את לימוד הברית יצחק בשבת אחר הצהרים, וזה יועיל שהילד יהיה שמור מכח התורה שלמדו ביום.

לגבי ברית יצחק בתשעה באב נדחה, כתבנו בעבר: ״דיעשו את הברית יצחק בשבת אחר הצהרים, אחר פלג המנחה. שכן בשבת מקלין ללמוד אף אחר חצות היום, וממילא בשביל שלא יצטרך לבטל לגמרי את הברית יצחק (והשמירה בזה), יאמרו זאת מפלג המנחה״.

קיח. תשובות קצרות בענייני תשעה באב

א. קניית ספרי קודש בתשעה באב

ב. עליה בתשעה באב בשחרית ובמנחה

ג. טסט לרכב בתשעה באב

ד. סיום מסכת בתשעה באב

ה. לימוד בחברותא בתשעה באב

א. קניית ספרי קודש בתשעה באב

האם מותר לקנות ספר קודש שיש שמחה גדולה מאוד בקנייתו בתשעה באב? מדובר בספר שלא צריך אותו לתשעה באב.

בתשעת הימים יש מקום להתיר לקנות ספרי קודש חדשים (עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך יב, קד) אף שיש בזה שמחה (וע"ע בהליכות שלמה מועדים יד הערה 26. וע"ע בזה בשו"ת דברי בניהו כח, יט). אך בתשעה באב יש להחמיר, דהרי הדבר גורם לו שמחה, ומצינו דמשום כך אסרו את לימוד התורה שכן "פקודי ה' ישרים משמחי לב" (עיין בכל בו סי' סב ד"ה ואסור'. במהרי"ל בשם מהריא"ק - מנהגים, הלכות ט"ב סעיף יב).

ואם מיירי בדבר האבד שעכשיו יש עליו מבצע גדול יש מקום להקל אחר חצות היום. שהרי פסק השולחן ערוך (תקנד, כב) שאסור לעסוק בתשעה באב במסחר וקניה. אולם אחרונים רבים הקלו אחר חצות היום כמובא בערוך השלחן (תקנד, כא), בכף החיים (תקנד, סקק"ה), בחיי אדם ועוד (ועיין בילקוט יוסף שלכתחילה ראוי להחמיר כל היום, ולא רק עד החצות). ועיין בדברי מרן שהקל בדבר האבד (עיין בשולחן ערוך תקנד, כג).

ב. עליה בתשעה באב בשחרית ובמנחה

במה שבקשת לעלות לתורה גם בתפילת מנחה לתורה והשיבו לך כי כבר עלית לתורה בתפילת שחרית. ואמרת דזו הסיבה שהנך מבקש לעלות גם בתפילת מנחה, וכך שמעת שמגיע למי שעלה בשחרית לעלות גם במנחה, ואינך יודע היש מקור לכך, ושאלת האם ידוע לנו בזה.

בספר נוהג כצאן יוסף, במנהגי וורמיישא (עמוד קכה) ובסידור היעב"ץ (והובא בספר מנהג ישראל תורה תקנט אות ט) איתא שאותן שעלו לתורה בשחרית עולין גם במנחה, והטעם הוא מפני שבשחרית לא נעשה להם מי שבירך (ועיין בכף-החיים תקנט, סק"מ שהביא זאת בשם דרשות מהרי"ל. וע"ע בנטעי גבריאל בין-המצרים ס, יג דאין עושין מי שבירך בשחרית). ובספר שער המפקד (הלכות תשעה-באב אות ו) ציין דזהו מנהג ירושלים. והובא גם בשו"ת רבבות אפרים (ד, קלה אות ד). לפי דבריהם כל זה תלוי האם נוהגים אצלכם לעשות מי שבירך בתפילת מנחה, שכן אם לא נוהגים לעשות מי שבירך מה יועיל שיעלה גם בתפילה זו.

אולם חזיתי שבהגהות נהר פקוד כתב כי גם במקומות שאין עושין מי שבירך בתפילת מנחה, ראוי כי מי שעלה לתורה בתפילת שחרית בעת האבלות, האנחה והיגון, שיעלה גם בשעה בה מתחילה הנחמה.

אלא שרבים כתבו דאין נוהגין כן, והכי מובא בספר שלחן הקריאה (כד) במסגרת השלחן (סק״כ).

ונתפלל כולנו יחדיו כי ממעון קדשו מן השמים ישקיף לחדש בית קדשו ותפארתו, ונראה בשכלולו ובבניינו במהרה בימינו.

ג. טסט לרכב בתשעה באב

האם מותר לעשות טסט לרכב בתשעה באב באופן שאין לו כבר טסט לרכב ונוסע בלא טסט ומה שלא עשה כי לא היה לו עד עכשיו חופש מהעבודה?

יש לאסור לעשות טסט לרכב, וחכם עיניו בראשו יתכנן את הזמן באופן שלא יצטרך להגיע לשאלות אלו או להמתין ליום חופש לבצע זאת דווקא בתשעה באב. וברור שעשיית טסט לרכב בתשעה באב הינה לא רק מלאכה, אלא דבר הגורם לאדם להסיח דעתו מן האבלות. ובמקום הפסד גדול ודבר האבד שכבר הגיע לסיטואציה זאת, יעשה זאת ע״י גוי (עיין ביאור הלכה תקנד ד״ה ׳דבר האבד׳). כלומר, יתן לאחד מהעובדים הגויים במוסך שיכניס בשבילו את הרכב לטסט (דבר שמקובל היום). שהרי זוהי מלאכה בפרהסיא, וכן הסחת דעת (וע״ע בשו״ת אבני דרך ח, שצח שאף בחול המועד לכתחילה יש להחמיר בזה).

ד. סיום מסכת בתשעה באב

נשאלנו האם מותר לעשות סיום מסכת בתשעה באב, כגון על מסכת מועד קטן.

ראשית אציין דמה שהתירו ללמוד בתשעה באב זה לא את כל מסכת מועד קטן אלא דווקא את הדברים המצערים (עיין תענית ל) כגון: פרק במה מגלחין. אולם כידוע נפסק דניתן ללמוד מסכת גמרא שלא ע״פ הסדר ולעשות סיום (עיין שו״ת מנחת יצחק ב, צג. שו״ת אבני דרך ה, ל אות ד).

לגבי, האם יכול לעשות סיום בתשעה באב. לענ״ד אין להתיר זאת. דהרי בתשעה באב בקושי הותר ללמוד תורה, דהרי התורה משמחת בלימודה (עיין רש״י מוע״ק טו). וכפי שנאמר: פקודי ה׳ ישרים משמחי לב. וכידוע סיום ספר הוא דבר משמח (כעין יו״ט, עיין שבת קיח, ב), ואין ראוי לעשות ביום זה דברים משמחים. ועיין ברמ״א (יורה-דעה רמו, כו) דכתב כשמסיים מסכת, מצוה לשמוח ולעשות סעודה. ע״כ. ואת״ל, דהסעודה תהיה במוצאי הצום, עדיין אין להתיר, דהרי בסיום עצמו כותב מרן ״מצוה לשמוח״. ואמרתי לשואל, משל למה הדבר דומה, לאדם שבלווית אביו רוצה לעשות סיום מסכת לע״נ. אף שבסיום יש בו מעלה גדולה, אך לא כל עיתוי מתאים.

ועיין בים של שלמה (בבא קמא ז, לז) שכתב: ״היה נראה לברך שהשמחה במעונו בסיום מסכת. דאין לך שמחה יותר לפני הקב״ה, אלא שמחה ורינה של תורה״. וביום זה בו אנו בוכים, אין שייך לעשות רינה.

וחזיתי דבשו״ת חסד לאברהם תאומים (נו) כתב אגב דיון הלכתי האם מותר לאחר סיום מסכת בכדי שיקיימו את הסיום בתשעת הימים, וכתב תוך כדי דבריו דבימים של תשעת הימים לא ראוי לעשות בהם סיום, וע״ע בשו״ת הרמ״ץ (א, מ) ובשו״ת נשאל דוד (אורח-חיים כב). ואי נימא בתשעת הימים, כ״ש בתשעה באב דאין ראוי לעשות בו סיום.

וע״ע בלשונו של ערוך השלחן בזה: ״ואנו לא נהגנו בסיום, ואפילו כשאירע סיום בימים אלו מניחים הסיום עד אחר ת״ב כדי שנוכל לשמוח בשמחת הסיום לכבוד התורה כראוי. אולם מש״כ הוא מנהג בעלמא, אבל אדם רשאי ויכול לעשות סעודת סיום בתשעת הימים כדברי הרמ״א״. וגם מלשונו ניתן ללמוד דלכתחילה היה ראוי אחר ת״ב לקיים הסיום, וממילא איך נתיר בתשעה באב גופא.

ה. לימוד בחברותא בתשעה באב

נשאלנו מספר פעמים, האם מותר לקבוע חברותא לתשעה באב ללמוד עמו בענייני החורבן?

לכאורה בהלכות אבלות (יורה-דעה שפד, ד) מצינו דאין ללמוד בשעת אבלותו בחברותא, שכן כתב מרן: "אבל מותר לקרות באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה ובהלכות אבלות. והני מילי בינו לבין עצמו, אבל אינו לומד עם אחרים".

אולם יש שדייקו דדברי מרן בהלכות אבלות, הם לגבי לימוד בקבוצה, אך באחד על אחד שרי. וכן משמע מלשונו של הבית יוסף (יורה-דעה שפד) והלבוש (תקנד סו"ס ב) כי דווקא בחבורה אסור, ולפי"ז בחברותא שרי. וכן מדויק בלשון מרן, היינו עם אחרים אסור, אך עם אחר שרי.

ועיין בספר קרא עלי מועד (ח הגהות הגר"ח קנייבסקי סקל"ב) שהחזו"א התיר ללמוד דברים הרעים בחברותא בתשעה באב. וכן חזיתי דבספר ירושלים במועדיה (עמוד רכד שאלה ריז) פסק בזה הגר"א נבנצל: "מותר, בלא לעיין ולפלפל בדברים". וכן כתב בקובץ הלכות בין המצרים קליינמאן (כ, כא): "מותר בתשעה באב ללמוד דברים הרעים עם חברותא". וכן הובא גם בקובץ אליבא דהלכתא (צח עמוד לח).

ואציין דלגבי לימוד בקבוצה, בזה נראה להחמיר בתשעה באב, ועיין עוד בזה ברא"ש (מועד-קטן ג, לז), בשו"ת מהרי"ל (רא) ובקובץ אליבא דהלכתא (צח עמוד קמד).

קיט. זקנים בצום

חזיתי כי בקובץ אבוא מועדיך (לגר״א בן אדיבה עמוד עג) כתב שאדם זקן מעל גיל שמונים פטור מהצום, וציין לשו״ת אור לציון (ח״ג כט, ה). וחבל דלא העתיק במדוייק דשם מיירי בזקן תשוש כוח. וכידוע ישנם מבוגרים שאינם תשושים. ומדוע פטר כל אדם שהגיע לגיל שמונים. ויל״ע.

ולדינא יש לדון בכל אחד במצבו, ואין ליתן הוראה גורפת של גיל. כמו כן, יש להעיר כי מאז שהאור לציון כתב את דברו עברו למעלה משלושים וחמש שנים ותוחלת החיים מאז עלתה הרבה.

ופגשתי רב עיר ושוחחתי עמו בדין זה וסיפר לי כי באחת הישיבות שקיים עם רופאים, הם אמרו לו כי לזקנים מעל גיל שמונים וחמש אסור לצום. ואין חילוק במצב בריאותו. אלא כל מי שמעל גיל זה. והרופאים הסבירו דזה מכיוון שזקנים רבים מקבלים אירוע מוחי או לבבי כתוצאה מחוסר נוזלים. ולכן בגיל כזה אין לצום.

ושאלתי כמה רופאים (ובהם אחד מנהל מחלקת פנימית בבי״ח, אחד מנהל מחלקת ריאות בבי״ח, אחד מנהל מחלקת מיון) יר״ש, האם הדבר נכון וכך יש להורות דמגיל שמונים וחמש אין לצום. ואמרו לי שאין שחר בזה. ויש להורות לכל אחד ע״פ מצב בריאותו (ויתכן אנשים בגיל זה בריאים יותר מאנשים בני שישים). וכ״כ לי הרה״ג מתתיהו דייטש (מח״ס שו״ת נתיבות אדם וראש מכון ובית הוראה יד הרמ״ה): ודאי שאין זה הוראה כללית. אבל מקילים מאוד לזקנים בפרט השנה שזה נדחה. גם ממו״ח זי״ע (הגר״מ הלברשטאם) שמעתי שיש פוסקים שמעל גיל 80 לא לצום. ופשוט, שזקן שאינו בריא ושלם - יש להקל לו לא לצום בת״ב״.

והרב ד״ר מרדכי הלפרין, כתב לי בזה, בהאי לישנא: **לגבי יום הכיפורים**, ההבדל בין צעירים לבין זקנים (מעל גיל 80 או 85) הוא כדלהלן: צעירים הם **בחזקת** יכולים לצום, ולכן צריך סיבה (הרגשתם או הוראת רופא) כדי להאכילם. זקנים הם **בחזקת** שאינם יכולים לצום מבלי להסתכן, ולכן כדי לצום צריך הוראת רופא **המתירה** להם לצום. התוצאה: השאלה לרופאים שונה לגבי זקנים מאשר לגבי צעירים. רק זקנים המרגישים שהם יכולים לצום מבלי להינזק, כאשר **גם** הרופא מאשר כי הם לא ינזקו אם יצומו, רק הם רשאים ומחוייבים לצום. אך חייבים לשאול רופא! **לגבי ט׳ באב** יש לדון אם די בחזקה כדי לפטור זקנים מן הצום כמו שרבים פסקו, או שבכל זאת ראוי לפנות לרופא שיבדוק פרטנית אם מותר להם לצום. עדיין אין לי הכרעה ברורה שהרי כדאי הוא בית א-להינו״.

קכ. החלפת חזן קבוע בימים נוראים

מה הדין בחזן שהיה חזן קבוע במנין כמה שנים במנין שנפתח בימים נוראים לראש השנה ויום כיפור לאנשים שמתפללים בנץ באופן קבוע. יש לציין שהחזן הנ״ל הינו אברך וקורא בתורה אך אינו יודע את המנגינות והפיוטים של ימים נוראים דבר שהפריע לציבור, בתחילה שנפתח המנין הוא הגיע להתפלל בו גם כן ובחוסר ברירה שמו אותו לחזן אע״פ שאינו יודע את המנגינות של הימים הנוראים ומודה הוא שאין הוא יודע את המנגינות. עוד יש להוסיף בעניינו שהוא קפדן מעט דבר שמפריע לקהל וכן מתפלל מהר דבר שמצד אחד ישנם מתפללים שאוהבים זאת וישנם שאינם אוהבים את המהירות כי רוצים לכוון בתפילה יותר קצת. במשך שנתיים המתפללים פונים להנהלת בית הכנסת לבקש שיביאו להם חזן שיודע את המנגינות ואת הפיוטים של ימים נוראים בתחילה הנהלת בית הכנסת לא רצתה להביא חזן אחר כי לא רצתה לפגוע בחזן אך שהבקשות חזרו ונשנו הבינו הנהלת בית הכנסת שאין ברירה והם חייבים להביא חזן שיהיה טוב לקהל. יש לציין שהחזן לא קיבל תשלום עבור מה שעשה כי עשה כן בהתנדבות. לפני ראש השנה הודיעו לו שמביאים חזן אחר כי הציבור דורש זאת. ישנם כאלה מהקהל שאמרו שאם לא יהיה חזן מתאים לימים נוראים הם יעזבו את המנין בימים נוראים וילכו להתפלל במקום אחר מחוסר ברירה. והגיע חזן אחר לראש השנה. החזן שהיה קבוע שאל האם נעשה עמו כדין כהלכה והביא מה שכתב מרן בשו״ע (נג, כה). ונשאלת השאלה הצדק עם מי עם החזן או עם הקהל (יש לציין שבמשך השנה האחרונה החזן הנ״ל היה לו איזה ויכוח על איזה דירה עם אדם אחר גם בן תורה והוא הלך לעורך דין ותבע אותו בערכאות רק שאיני יודע אם בפועל בסוף תבע או לא אך ברור הוא שהוא הלך לערכאות ובסוף ככל הנראה ביטל את התביעה).

על פניו טענת החזן הינה שאין מסלקין חזן אלא אם כן נמצא בו פסול (שולחן ערוך נג, כה). וביאר המשנה ברורה (סקע״ד) דפסול שהעידו עליו עדים. כמו כן, יש לו חזקה להיות שליח ציבור (עיין מגן-אברהם תקפא, סק״ו. משנה ברורה תקפא, סק״א. כף החיים תקפא, סקל״ז. וע״ע בשו״ת יביע אומר ח, כג).

אלא שיש להעיר כי בימים הנוראים מחפשים אחר שליח ציבור הגון וגדול בתורה ובמעשים טובים (רמ״א תקפא, א). והעיקר הוא שמקובל על הקהל. וכבר כתב בשו״ת מהר״י קולון (ריש שורש מד):

> אבל בענין התפלה... דאין זה תלוי כלל אלא ברצון הקהל שהתפלה היא שלהם והיא במקום קרבן צבור, דהיינו התמידין שהיו באים משל צבור, ואין ראוי שיהיה אדם שלוחם להקריב את קרבנם שלא מדעתם ומרצונם.

וכן העיר הרמ״א (שם): ״מיהו כל ישראל כשרים הם, רק שיהיה מרוצה לקהל... וכן צריך שיוציא כל אדם בתפלתו. ואם יהיה לו שונא ומכוין שלא להוציאו, גם אוהביו אינם יוצאים בתפלתו (הגהות מנהגים ישנים)״. וכן הזכיר מרן (נג, ד): ״ש״ץ צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון, שיהא ריקן מעבירות, ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, ושיהיה עניו ומרוצה לעם, ויש לו נעימה, וקולו ערב... ״. וע״ע בשו״ת דעת סופר (אורח-חיים ז) דפסק דכל מינוי החזן תליא בדעת הציבור.

בשאלתנו נראה שהחזן איננו מרוצה לעם. כלומר למתפללי המניין מכמה סיבות: הוא אינו יודע את מנגינות התפילה, הוא קפדן והוא מתפלל מהר. ואף שמיירי בטענות של חלק מהציבור נראה דכיוון שיש ממש בטענות אלו ובעיקר בטענה שהוא מתפלל מהר באופן שקשה למתפללים לכוון, עד שהגיעו למציאות שהם יעזבו את המניין הזה אם החזן ימשיך להיות בו שליח ציבור. וזה וודאי מוגדר שאיננו מרוצה לחלק מהקהל. ואף שהחזן עושה הכל בהתנדבות.

בשו״ת מעשה נסים (ח״א עמוד רצג) הביא מהגר״מ מאזוז (הובא בירחון אור-תורה אייר תשמ״ח סי׳ קמד) שאבל על הוריו מתפלל כחזן (אף בשבת) ובתנאי שמרוצה לקהל, מבטאו צח ויודע מנגינות[1]. ואם חסר לו אחד משלושת התנאים הללו, לא יעבור לפני התיבה. וממילא נראה לומר לשאלתנו, דאף אי נימא דיש מחלוקת לגבי מרוצה לקהל, כמה אנשים מגדירים זאת. אך ברור לכל שכאשר הוא איננו יודע את המנגינות, אין לו לשמש כחזן. וכן הביא דברים אלו באריכות בשו״ת בלכה למשה (ב, ג).

ואציין בזה את הבן איש חי בספרו בניהו (ברכות ו, א): ״במקום רנה שם תהא תפלה... שראוי לעשות בתפלה ניגונים... והטעם נראה בזה כדי להבריח התפלה מן המקטרגים, כי יש מקטרגים מעליהם, אשר עיניהם צרה בתפלות שיתפללו ישראל בעד צריכהם. ולכן מקטרגים מצד מעשיהם לברר שאינם ראויים לטובה אשר מבקשים. אמנם כשרואין שעושים ניגונים, חושבים שבאו לנגן ולשורר ולא להתפלל על צרכיהם, כי המבקש בעד מחסורו עומד כעני וצועק בקול מר ובכי ואינו משורר, ונמצא ע״כ יהיה הברחה לתפלות מכמה כיתות של מקטרגים שלא ירגישו בהם מחמת שרואין שעושים ניגונים״ (וע״ע בספר שיבת ציון מוצפי, הלכות ליל שבת עמוד קפב. ובחזון-עובדיה שבת ח״א עמוד שלו). וכבר כתב בשבט המוסר (פרק לד): ״לפי שהניגון וסדר הדברים מכניס יראת השם בלב השומעים, ונותן לבם אל התפלה״. וכ״כ לי הרה״ג גדעון בן משה: ״לענ״ד בכלל הגדר של ׳מרוצה לקהל׳ זה חזן שבקיא בלחנים והמנגינות שזה בודאי מסייע לכוונה בתפילה״.

ולא זכיתי להבין מדוע החזן מתעקש ורוצה להישאר שליח ציבור כאשר הוא יודע בוודאות שהוא איננו מרוצה לחלק מהקהל (ולא מדובר באנשים בודדים). וע״ע בשו״ת ישיב משה (קמו). וכתב בשו״ת אור לציון (ח״ד א, ז): ״ציבור שיש לפניהם שני מועמדים לשליח ציבור, תלמיד חכם שאין קולו נעים, ואחר שאינו תלמיד חכם אך קולו נעים, את מי מהם להעדיף? אם אותו שקולו נעים הוא ירא שמים יש להעדיף את בעל הקול הנעים. ובכל אופן יש להזהר שיהא השליח ציבור מרוצה לקהל. ואם אין רוב הקהל רוצה בו, אין עונים אחריו אמן״.

ובעל תבואות שור (בכור שור, תענית טז) כתב שאם השליח ציבור הוא אדם שאינו הגון, מהפך הוא מידת הרחמים למידת הדין ומעורר את הסטרא דדינא. וחזיתי כי בספר הלכות חג בחג (עמוד כו) איתא: ״מי שאינו מרוצה לקהל אסור להתפלל כש״צ אע״פ שהוא אדם גדול, ואם רואה שיש מחלוקת בדבר ימנע עצמו מזה אע״פ שעי״ז יתפלל מי שאינו הגון״ (ע״פ החיי-אדם קלח, ב).

לגבי תביעה בערכאות, אין להתייחס לעיקר טענה זו, שכן מירי בספק אם נעשה כפי שציינתם בשאלתכם. אך אציין כי רבים סוברים דמי שתובע את חבירו בערכאות (ולא בבית דין רבני) אין ראוי שיהיה שליח ציבור בימים נוראים, והכי איתא בשו״ת תורת אמת (קנד), אליה רבה (נג), משנה ברורה (נג, סקפ״ב. תקפא, סקי״א), כף החיים (נג, סקל״א. תריט, סק״ז), שו״ת ציץ אליעזר (יב, פב), שו״ת יחוה דעת (ד, סה), הליכות שלמה (תפילה יז, ו) ואשי ישראל (יד הערה ל). אך יש מקלים בזה, והכי היקל הגר״מ אליהו זצ״ל (מקראי קודש הררי, ראש-השנה נספח ח עמוד תס) כיוון שאנשים לא יודעים את חומרת הדבר (וכן הזכיר המקראי קודש סברא זו בשם הגרישׁ״א). וע״ע באריכות בזה בדברינו בשו״ת אבני דרך (יב, ריג).[2]

---

[1] ונראה דמקורו ע״פ הגמרא בתענית (טז, א): ״אין מורידין לפני התיבה אלא אדם הרגיל... ומרוצה לעם ויש לו נעימה וקולו ערב״. ומפסיקתא רבתי (כה), שבלי הלקט (י) והבית יוסף (או״ח נג) ביארו דכבד את ה׳ מהונך (משלי ג, ט), היינו שאם היה קולך ערב עמד בבית כנסת וכבד את ה׳ בקולך. וע״ע בספר חסידים (קנח). עוד בעניין הניגון בתפילה וחשיבותו עיין בספר דבר בעתו לגר״ש שנדוך (ח״א עמוד קג), בספר סדר היום (סדר תפילת ערבית בשבת) ועוד.

[2] שאלה זו שנשאלתי, הועברה גם לידי האורחותיך למדני, וראיתי אחר כותבי את תשובתי, וזה אשר הוא כתב (פרסום

במריח ניחוח 452): כתב מרן (נג) "אין מסלקין חזן מאומנתו אלא אם כן נמצא בו פסול". והוא מתשובת הרשב"א כמבואר בב"י שם. ואחד הטעמים שאין לסלקו הוא מטעם חשד כמבואר ברשב"א. ולכן ולכאורה נראה שאין לסלק את הש"ץ בנד"ד רק מטעם שהוא אינו יודע את הניגונים. אלא ראיתי בשו"ת מהרלב"ח (עט בד"ה "עוד בא דבר רביעי") שכתב "והוא שרוב הקהל חפצים כשיהיה כבוד רבי יצחק גאליפפה ש"צ קבוע תמיד, שקולו ערב וכו'. גם בזה אשיב דעתי ואומר שגם אני יודע שקולו ערב וקורא הפרשה כראוי, אבל עם כל זה כיון שלא נמצא בש"צ הקדום שום דבר של דופי או פיסול מחדש אין ראוי להעבירו, ונראה לי לעבודת שמים שישרתו שניהם תמיד בתיבה, ובשבוע אחד יאמר האחד כל הזמירות עד יוצר, והאחר יאמר יוצר וק"ש וברכותיה וי"ח, ובשבוע הבא ישנו תפקידם, ותהיה אהבה ואחוה ביניהם ולבם לשמים, ובזה תקובל תפלתם". הרי מבואר מזה שאף שמצד הדין אין לסלק את הש"צ, מ"מ משום "קולו ערב" יש לעשות פשרה הנ"ל. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שיש לעשות כעין פשרה זו, שהש"צ הראשון יכול לקרות עד יוצר (ואין בחלק זה של התפילה כל כך ניגונים) והש"ץ השני קורא מכאן ואילך (שבחלק זה של התפילה יש כמה ניגונים), ולגבי קריאת התורה הש"צ הראשון יכול לקרות את הפרשה כיון דמסתמא הוא קורא בניגון הטעמים. ועוד י"ל, מה טוב הוא אם הש"צ הראשון יכול ללמוד קצת מהנגונים, ואז אף הוא יכול לנגן כראוי.

אלא עדיין יש לדון לפי מ"ש מרן (נג, כו) "קהל שנהגו למנות אנשים על צרכי צבור לזמן, ובהגיע הזמן יצאו אלו ויכנסו אחרים תחתיהם, בין לחזן בין לקופה של צדקה בין לשאר מנויים הצריכין לצבור, בין שנוטלים עליהם שכר בין שאינם נוטלים, אפילו לא קבעו זמן, סתמם כפירושן מאחר שנהגו כך". ואף זה לפי תשובת הרשב"א כמבואר בב"י שם. משמע מזה שכשיש מנהג אין לחוש לחשד כשהצבור מסלקין את החזן אחר זמן מסוים. אלא ראיתי בשו"ת לחם רב (ב) שכתב על דעת הרשב"א הנ"ל "נראה מכאן דאע"ג דאין מסלקין אותו מ"מ כיון שנהגו כן ליכא חשדא ויכולין לסלקו, ומ"מ אני חוכך בזה דדילמא היינו דוקא בזמנו של הרשב"א שאפשר שהיו החזנים כגבאי צדקה וכפרנסים שמשנים אותם מזמן לזמן, אבל בדורינו זה כל ש"צ שמסלקין אותו אם אינו נכנס בקהל אחר, ר"ל שקהל אחר מסלקין אותו מקהל זה לשמש בקהלם, חשידי ליה כולי עלמא דבודאי כיון שמסלקין אותו מחזן ודאי דשום פיסול מצאו בו. וסעד לדברי מדברי מהרלב"ח ז"ל בתשובה הזכירה השואל, דכתב דאין ראוי להעבירו, ולא שת לבו לדברי הרשב"א ז"ל, משום דיש חילוק בין זמננו לזמנו כדכתיבנא". וכן ראיתי בשו"ת חמדת שלמה (או"ח ז) שהוא הביא מ"ש הלחם רב הנ"ל, וכתב "והנה הדבר ידוע דבזמנינו גם כן אין נוהגין לשנות החזנים, ובודאי דאיכא חשדא". ועיין עוד במ"ב (סקפ"ו).

ולפי זה יש לחקור במ"ש כת"ר, "בתחילה שנפתח המנין הוא הגיע להתפלל בו גם כן ובחוסר ברירה שמו אותו לחזן אע"פ אינו יודע את המנגינות של הימים הנוראים ומודה הוא שאין הוא יודע את המנגינות". ויש סברה לומר שיש בזה אומדנא דמוכח, שהמינוי לחזן הוא רק משום "חוסר ברירה", ומובן שאין דעת הצבור לקבל את החזן לעולם ועד, אלא רק עד שהם יכולים למצוא ש"צ כשר והגון שיודע את הניגונים. ולכן אף אם אין המנהג בזמנינו כמו המנהג בזמן הרשב"א למנות ש"צ רק לזמן מסוים, מ"מ שאני נד"ד כיון שיש גלוי מילתא לכל העולם שהצבור מינו חזן זה רק משום שהם היו אנוסים ושלא היו להם ברירה בדבר, ולכן מסתמא ידוע בשעת מינוי שהמיניו היה על תנאי שכשאפשר לצבור למנות ש"צ אחר כשר והגון שיודע את הניגונים, שהרשות בידם לעשות כן. ולכן אין חשש חשד בזה, כיון שהכל יודעים הטעם שהצבור רוצים למנות ש"צ אחר, ויש פרסום לדבר כמ"ש בכתובות (ז, ב) "דלאו עשרה אין לפרסומי מילתא, וכדאמר ליה שמואל לרב חנא בגדתאה פוק ואייתי לי בי עשרה ואימא לך באנפייהו המזכה לעובר קנה". ולכן כיון שיש פרסומי מלתא שהצבור רוצים חזן אחר רק משום שהם רוצים בניגונים ולא משום איזה פגום בחזן הראשון, ממילא שאין לחוש לחשד. וזה כעין מ"ש מרן (יו"ד רצח, א) לגבי כלאים וז"ל "וחכמים אסרו מפני מראית העין משי עם צמר לפי שדומה לפשתים... והאידנא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין". וי"ל שאף בנד"ד "הכל מכירים" שהטעם שהצבור רוצים חזן חדש הוא אינו מפני פיסול בחזן, אלא רק מפני שהם רוצים חזן שיודע את הניגונים, ולכן כיון ש"הכל מכירים" את זה, ממילא שאין חשש חשד שיש פיסול בחזן.

ואף שהצבור לא אמרו כן בפירוש, מ"מ מצינו שיש אומדנא דמוכח שכך היתה כוונתם. ומצינו שיש שני מיני אומדנא. כתוב בקידושין (מט, ב) "ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר מידי, אמר רבא הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים". ופירש"י, "אדעתא למיסק: ונאנס ולא עלה. ובעידנא דזבין לא אמר: דאדעתא למיסק מזבנינא, דאילו פריש בשעת מכירה דאדעתא למיסק מזבנינא לא הוה זבינא דאדעתא דהכי לא זבין שיהא דר בלא קרקע". וראיתי בתוס' רי"ד בכתובות (צז, ב) שכתוב שם "דאע"ג דמוכח מילתא לעלמא דאדעתא למיסק זבין כגון שידעו בו שכנים שהי' בדעתו לעלות, אפ"ה כיון שלא פי' בפיו בעת המכירה כי הוא רוצה לעלות אמרינן

דברים שבלבד אינן דברים". הרי אף שיש כאן אומדנא שהוא רוצה לעלות לא"י וכן העיד שכניו, עדיין אמרינן שדברים שבלב אינם דברים, כיון שהוא לא פירש התנאי בשעת מכירה. ולפי זה נראה לומר בנד"ד שאין מועילה אומדנא דמוכח, כיון שהצבור לא אמרו בפירוש שיש תנאי בשעת המינוי.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרא"ש בכתובות שם, וז"ל "...ויש דברים שאפילו גילוי דעת א"צ משום דאיכא אומדנא דמוכח דאפילו לא גילה דעתו בשעת מעשה לא הוו דברים שבלב, משום דבלאו גילוי דעת אנן סהדי דלהכי איכוין, כגון שטר מברחת (כתובות עח, ב) ושכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים (ב"ב קמו, ב)... וההוא דשמע מת בנו (שם)... וכן נדרי זריזין (נדרים כ, ב)... כל אלו אומדנא דמוכח אינון, הלכך אפילו גילוי דעת לא בעי בשעת מעשה ולא קודם לכן, אבל זבין ולא איצטרכו ליה זוזי, וההוא גברא דזבין נכסי אדעתא למיסק לארעא דישראל, אע"ג דגלי אדעתיה מעיקרא וידוע לכל שלדעת כן הוא מוכר, בעינן גילוי דעת בשעת מעשה דליכא אומדנא דמוכח כולי האי בלא גילוי דעת, דהרבה פעמים אדם מוכר קרקעותיו ואין ידוע למה הוא מוכרן". הרי מבואר שיש שני מיני באומדנא דמוכח, יש אומדנא דמוכח ודאי ובזה לא בעינן שום גילוי דעת ואמרינן דברים שבלב הם דברים כיון דאנן סהדי שכך כוונתו. ויש אומדנא דמוכח שאינה חזקה כל כך, כיון שאין כוונתו ברורה כגון ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובזה בעינן גילוי דעת בשעת מעשה.

וי"ל בנד"ד שודאי יש אומדנא דמוכח שהצבור מינו ש"צ זה שאינו יודע את הניגונים רק עד שהם יכולים למנות ש"צ אחר שיודע את הניגונים, שזה עיקר גדול בש"צ שהוא צריך לעורר תפילת אנשי הצבור ע"י הניגונים כדי שכל אחד יכול להתפלל בהרגשת הלב ובכוונה הראויה (מרן נג, יא). וזה כמ"ש בשבט מוסר (לד) "לפי שהניגון וסדר הדברים מכניס יראת השם בלב השומעים, ונותן לבם אל התפלה". וכן הוא ביחוה דעת (ב, סט) שכתב לגבי תפילת ראש השנה: "ראוי לומר התפלה בנעימה ובשמחה, וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שהשליח צבור מתפלל בראש השנה בניגון ובנעימה מיוחדת לכבוד החג, אלא שהקדיש והקדושה נאמרים בניגון הסליחות והפיוטים של הימים הנוראים, בבחינת אומרים בברכות (ל, ב) וגילו ברעדה, במקום גילה שם תהיה רעדה". ולא שייך לומר בנד"ד מ"ש הרא"ש הנ"ל "דליכא אומדנא דמוכח כולי האי בלא גילוי דעת, דהרבה פעמים (ממנים ש"צ) ואין ידוע למה (הם מכוונים)". ולכן נראה שאף שלא עשו הצבור תנאי בפירוש בשעת מינוי הש"צ, ואף שאם המנהג בזמנינו שלא למנות לזמן מסוים, מ"מ שאני נד"ד כיון שיש אומדנא דמוכח שכך היתה כוונתם. ולכן מותר להם למנות ש"צ אחר. אלא לצורך שלום מה טוב אם הם יכולים שלא לדחות הש"צ הראשון לגמרי ולעשות כעין הפשרה של המריב"ל הנ"ל.

ויש לצרף לזה מ"ש החיי אדם (קלח, ד) לגבי ש"צ "ואם רואה שיש מחלוקת בשביל התפילה, לא יתפלל, אע"פ שיתפלל מי שאינו הגון (ס"ח תשנח)". וכן הוא במחצית השקל (תקפא, סק"ו) שכתב "אבל במקום שיש לחוש למחלוקת טוב לסלק את עצמו". וכן הוא בכה"ח (תקפא אותיות נב. ולח. וס' קנג אות קעח). וכן הוא בנד"ד שנכון לחזן לסלק את עצמו אף שאין בו פיסול, כיון שהוא גורם מחלוקת בצבור.

ועוד ראיתי בשבט מוסר שם, שכתב "וכמה מהשבח והגדולה לש"צ שהזקין ותש כחו ונשתנה קולו, לומר להקהל הוא בעצמו למנות אחר תחתיו לסייעו. כי זהו עדות גמורה ומודעה רבה שכל השנים שירתו היה לש"ש, שהרי עכשיו שרואה שאינו הגון למלאכה הוא עצמו מבקש ראוי למלאכה. וכמה משובח ומעולה הוא לפני המקום". וכעין זה בנד"ד ראוי לש"צ מצד עצמו לומר שכיון שהוא אינו יודע את הניגונים, שהוא ראוי לצבור למנות ש"צ אחר שיודע את הניגונים כדי לעורר לב כל אחד מהצבור בשעת התפילה, ובזה יש "עדות גמורה ומודעה רבה שכל השנים שירתו היה לש"ש".

וגם יש לצרף מ"ש כת"ר, שהש"צ "הלך לעורך דין ותבע אותו בערכאות". וראיתי שכתב מהר"א ששון ז"ל בתורת אמת (קנח) "על מי שלא רצה לעמוד הדין תורה, אלא הלך בערכאות... דפשיטא ופשיטא שאינו ראוי להעלותו באותם ימים הנוראים, ואפילו באקראי אינו יכול להתפלל... כל זה ודאי ח"ו אם יעמוד במרדו, אבל אם ישוב אל ה' ויתחרט ממעשיו הרעים, אין ספק שהוא ראוי לעלות לכל דבר שבקדושה ומעלותו גדולה, וגדולה מזו כתב הרב מהר"ר אליהו המזרחי ז"ל על מי שעבד ע"ז בילדותו ושב בתשובה שלמה ומעשיו כולם לשמים, שראוי למנותו ש"צ להוציא את הרבים י"ח". ועיין בכה"ח (נג אות לא). ונראה בנד"ד שהש"צ לא עשה תשובה על מה שהוא כיון לילך לדון בערכאות. ואה"נ בנד"ד שהש"צ בסוף לא הלך לפני הערכאות, ונראה ממ"ש רש"י בריש פר' משפטים "כמביא דיני ישראל לפני ארמים מחלל את השם ומיקר את שם האלילים להשביחם", שהוא עובר על האיסור רק כשהוא בא לפני השופטים שלהם, ולא קודם כן. ולכן ה"ה בנד"ד שבסוף הש"צ לא עשה עבירה אף על פי שהוא כיון בתחילה לעבירה, וכבר כתוב בקידושין (מ, א) "מחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה". מ"מ כתב הרמ"א (תקפא, א) "וידקדקו לחזור

העולה לדינא: ראוי לחזן זה שממהר בתפילתו (ולא מאפשר לציבור לכוון בתפילתם), **ואינו יודע את מנגינות התפילה** (ומשום כך חלק מהציבור חפץ לעזוב את בית הכנסת), **שלא לשמש חזן בימים הנוראים. ואל יראה בזה פגיעה, אלא שמציל עצמו, שלא יהא חלילה כמקריב קרבן ציבור שלא מדעת ורצון הקהל, וכן הסכים עמי בעל המשנת יוסף** (וכן כתב לי גם הרה״ג שלמה דיכובסקי שניתן להחליפו, אך יעשו זאת בדרך כבוד).

אחר ש״צ היותר הגון והיותר גדול בתורה ומעשים״. ולכן י״ל בנד״ד שאם הש״צ לא מתחרט על מעשיו, אז יש לו פגום והוא אינו בכלל ״היותר הגון״, ואף שאין לסלק אותו מפני זה, מ״מ יש לצרף ״פגום״ זה למה שכתבתי לעיל כדי לומר שמותר לצבור למנות ש״צ אחר תחתיו.

מ״מ כיון שאין ראוי להגדיל מחלוקת, ובפרט בימי הנוראים, נראה שהוא יותר טוב לעשות כעין פשרה הנ״ל שהש״צ הראשון יכול להתפלל באלו תפילות שאין בהן ניגונים כל כך ובפרט אם הוא לומד קצת מהנגונים, או הוא יכול לקרות התורה.

קכא. קביעת תאריך לניתוח קיסרי יומיים לפני יום כיפור

לאשה שעוברה (זכר) גדול בקשו לקבוע תאריך לניתוח קיסרי. האפשרויות הן או ביום שני ח׳ תשרי (תש״פ) או ביום חמישי י״א תשרי. האשה מצדה מעדיפה שיעשו את הניתוח ביום שני, כיוון שהיא כבר עם אפיסת כוחות מההריון. אלא שאם יקבעו את הניתוח ליום שני היא גם לא תוכל לצום ביום כיפור, וגם יצטרכו לדחות את הברית מילה, שכן היום השמיני יחול ביו״ט ראשון של סוכות, ואין מלים ביו״ט יוצא דופן (רמב״ם מילה א, יא. א, טו. שו״ע או״ח שלא, ה. שו״ת נודע-ביהודה מהדו״ק או״ח ל. חזו״א יו״ד קנד, ד. שו״ת תשובות והנהגות א, תקצד. בשיטות השונות עיין באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך לדה עמוד 318). האם בגלל טענות אלו, על האשה לקבוע את תאריך הלידה לאחר יום הכיפורים ליום חמישי (אגב, בקביעת ניתוח ליום חמישי ישנה בעיה אחרת שהיא קביעת ניתוח שלושה ימים לפני שבת[1]).

על פניו היה מקום למימר דעדיף לקיים את הניתוח הקיסרי אחר יום הכיפורים, אף שתחלל ע״י כך שבת (כדין יולדת ג׳ ימים בסמוך לשבת), וזאת משום שכאשר עומדות לפנינו שתי מצוות (מצוות צום יום הכפורים, ומצוות שביתת השבת), ולא יוכל לקיים את שניהם, אלא יצטרך לעבור על אחת מהן, נראה כי עליו לקיים את המצוה הראשונה העומדת לפניו, וזה צום יום כיפור. ואם מתברר שמבחינה רפואית אין הבדל מתי יתבצע הניתוח, יש לקיימו ביום חמישי (אחר יוכ״פ), בכדי שיוכל לקיים את המצוה הראשונה העומדת לפניו - הצום. וכפי שמפורסמים דברי שו״ת הרדב״ז (הובא במשנ״ב צ, סקכ״ח): ״תפוס, שהשר נתן לו רשות יום אחד להתפלל עם הצבור, איזה יום שירצה, יתפלל אותו יום תיכף, ולא יחמיץ המצוה להמתין על יום כפור״. ה״ה אצלנו, דאין לבצע לפני יוכ״פ, אלא תמתין עם הניתוח לאחר יום הכפורים.

אלא דחזיתי בחשוקי חמד (עמ״ס בבא-קמא עמוד תנא) שהביא בשם חמיו הגריש״א דעדיף לעשות ניתוח לפני יוכ״פ, אף שלא תוכל לצום בו, מאשר שתאלץ לחלל שבת, שכן ״האכילה ביום הכיפורים היא רק איסור כרת, לעומת המלאכה בשבת שהיא בסקילה. ואעפ״י שהמצוה הראשונה העומדת לפנינו היא צום יום הכפורים״. וממילא יכולה האשה להקדים את הניתוח. אלא דיל״ע, דהרי הדבר יגרום

---

[1] כתב בארחות שבת (כ, סט): ״הנצרך לעשות ניתוח שאינו דחוף. אם יודע שאחר הניתוח יצטרכו לעשות עבורו מלאכות בשבת לצורך פיקוח נפש. צריך לקבוע את הניתוח בימים הראשונים של השבוע דהיינו ביום א׳ ב׳ ג׳. אמנם אם הוא סובל יסורים או שאי אפשר לקבוע תור לימים האלו מותר לעשות זאת אף בתוך ג׳ ימים הסמוכים לשבת״. וע״ע בזה בשמירת שבת כהלכתה (לב, לג). בהערות השש״כ (שם, צו-צז) איתא בשם הגרשז״א דבמקום שהחולה סובל יסורים, או שקשה לקבוע תור לתחילת השבוע הרי זה נחשב כדבר מצוה, דסו״ס הניתוח הוא צורך חשוב. אך מדברי הביאור הלכה (רמח, ד ד״ה ׳ופוסק׳) יל״ע בזה, שהרי אם אכן ידוע בודאי שיצטרכו לעשות עבורו מלאכות לצורך פיקו״נ הרי המהריב״ל והרדב״ז אסרו, אף לצורך מצוה, וכן נקט הביאור הלכה. ודברי השש״כ מיירי שהניתוח הוא צורך חשוב וסמך על שיטת הריב״ש והשו״ע, וכפי שפסק הא״ר (רמח, סקי״ב). ומובא בספר משנת יהושע חילו (ו, ג): ״מעוברת שהרופא אומר שתצטרך לניתוח קסרי מוזמן, יש לקבוע הניתוח לראשית השבוע (ימי א׳ ב׳ וג׳) אם אפשר כדי שלא יצטרכו לחלל שבת לדברים הנצרכים אחרי הניתוח, אולם במקרה של צורך כגון חשש סכנה או דבים אחר לא יהיה רופא מומחה וכדו׳ מותר לה לקבוע את הניתוח אפילו ביום חמישי או ביום שישי אבל לא בשבת״ (וכן העלה בשו״ת ציץ אליעזר יב, מג). וכ״כ גם בספר פניני הלכה.

וחזיתי דכתב בשו״ת משיב נבונים (ג, יא): ״אשה שצריכה לעשות ניתוח קיסרי להוציא הוולד מותר לה לקבוע הזמן ביום ה׳ או ו׳, לא מבעיא אי יש סכנה לוולד או לאם דוודאי מותר, אלא אפילו אם רוצה האם לקבוע הזמן לפני השבת מפני שצער לה העיבור וכדומה, ג״כ מותר, וכ״ש ביו״ט״.

שהברית לא תוכל להתקיים בזמנה, שהרי היום השמיני יצא ביו״ט ראשון של סוכות, וביו״ט אין מלין יוצא דופן. אולם נראה אעפ״כ יכולה להקדים (שהרי הגריש״א לא הכניס זאת לשיקוליו, ומשמע דקודם שנולד, הברית אינה שיקול).

אולם העיר הגריש״א (הובא בחשוקי חמד שם) ״אם יתעורר ספק לגבי ניתוח קיסרי, מתי לעשותו אם לפני יום הכפורים או בע״ש שלאחריו, והאשה רוצה לעשותו לאחר יום הכפורים משום שברור לה שזכות הצום יעמוד לה, אמר מו״ח שליט״א שמותר להעתר לבקשתה ולנתחה בערב שבת, מאחר ויש בזה ׳ייתובי דעתה׳ והרי מחללים שבת כדי ליישב דעתה... ״.

בשו״ת משנת יוסף (יד, שכג) כתב בזה ד״אם לדעת הרופאים עדיף להקדים, יהיה מאיזה סיבה שיהיה (והעיקר שיש בה סיבה ממש לתועלת האם או העובר, לאפוקי תועלת של סדרי התורים ונוחיות הרופאים), אזי בודאי יש להקדים, ואין לנו לעשות חשבון שתוכל האם להתענות או שיהיה הברית בזמנו״, וזה מפני דהכי רצון הבורא. ״אך אם לפי הרופאים אין חשש סכנה להמתין, ואין שום נפק״מ בין לנתח״, לפני יוכ״פ או אחריו ״נראה מצד הסברא להחמיר שלא להקדים לנתח במקום שאפשר לדחות, כדי שלא לגרום דחיית מצות המילה בזמנה״.

וכתב לי בעל המשנת יוסף דמסתבר דאף בשאלתנו עדיף לאחר את הניתוח מאשר להקדימו (לאחר יוכ״פ, אף שיהיה ג׳ ימים לפני השבת), כי מאן יימר שתצטרך לחלל שבת במלאכות דאורייתא (ועל ידי רופא ישראלי), הלא אין זה אלא ספק, משא״כ כשנקדים הניתוח ליומיים לפני יוה״כ, שאז ודאי שלא תוכל לצום. ובאמת יש לברר תחילה היטב אצל הרופאים את מהלך הטיפול בימים שלאחר הניתוח, ואם ברור שיצטרכו לחלל שבת עליה במלאכות דאורייתא ואין שם אח נכרי, יש להקדים הניתוח לפני יוכ״פ.

והוסיף הרה״ג מנחם מנדל פוקס (חתנא דבעל המשנת יוסף), דכל שאפשר לאחר צריכים לאחר, הן בגלל תועלת העיבור, אשר כל רגע ורגע חשוב מאוד להתפתחותו והשלמתו.[2] ובנוגע לחשש חילול שבת, הרי באמת תמיד אפשר למצוא פתרונות ע״י עכו״ם, וגם בלי זה, מכיון שיש תועלת להמתין בגלל בריאות היולדת והעובר, אין שום סיבה להתחשב על מניעת ׳גרימת׳ חילול שבת לפיקוח נפש, ובכה״ג לא דיבר הרמב״ן כלל.

אך חזיתי דלעניין קביעת ניתוח קיסרי לצום גדליה, כך שהברית תחול ביום כיפור, עיין בשו״ת שבט הקהתי (ה, קפב) דהעלה דאין לחוש, שכן יתכן שהוולד לא יהא ראוי למילה (מחמת חולי או חולשא). ועיקר טענתו לעשות את הניתוח בצום גדליה, היא שכל עוד שהתינוק לא נולד אין מוטל עליו חיוב המילה (לפני הלידה א״צ להתעסק במילה), וממילא אין בעיה להתעסק בפעולה שבעקבותיה לא יוכלו למולו בשמיני, עיי״ש (ועיין בחשוקי חמד עמ״ס בבא-קמא עמוד תמח). אולם מהנטעי גבריאל (יו״ט נו, ט) משמע שכן צריך לשקול זאת בכדי שלא יצא הברית ביו״ט, עיי״ש.

[2] ועוד, דסוף סוף ניתוח אינו הכי מובחר ליולדת, ואם אין נפק״מ, הלא צריך לחכות לישועת ה׳, ומקדימא לא מקדימנן (מתוך דבריו)

קכב. סימן רע בנר שבת שכבה

זמן מועט (כמה דקות אחר השקיעה) אחר הדלקת נרות שבת נכבה אחד מנרות השבת שהדליקה אמי. אמי נכנסה ללחץ והתחילה לקרוא תהלים, וכן סיפרה בבוקר כי היה לה קשה להירדם, כיוון שהיא שמעה שאם נכבה הנר, זהו סימן רע (שבזמן הקרוב יתרחש דבר שאינו טוב במשפחה), האמנם יש מקור לחששה.

ראשית, אעיר כי כאשר נכבו הנרות בגלל רוח וכדו', כגון: שפתחו את החלון או הדלת אשר הכניסו רוח, בזה אין לומר דהוי סימן רע כלל, שכן הכיבוי של הנרות נגרם בגלל מעשה האדם. אולם יל"ע בנרות שנכבו בלא סיבה הנראית לעין.

בשולחן ערוך הרב (תרי, ח) נאמר כי מי שכבה נרו ביום כיפור זהו סימן רע לו. וכן מובא בספר שם הגדולים[1] (מערכת א ערך ראב"ן אות קצט). אך אעיר על כך בערוך השלחן (תרי, ו-ז): "ודע דיש שאם אירע סיבה שנכבה נרם ביוה"כ מתעצבים ומחזיקין לסימן רע, ובאמת אין זה כלום, אך מי שחושש לזה מוטב שיערב נרו בתוך שארי נרות ולא ידע איזו היא הנר שלו ולא נאה לעם קדוש לילך אחרי ניחוש ותמים תהיה עם ד' אלקיך... והמנהג שמי שכבה נרו ביום־הכיפורים שיחזור וידליקנו במוצאי יום־הכיפורים ואל יכבנו עוד אלא יניחנו לדלוק עד גמירא וגם יקבל עליו שכל מוצאי יוה"כ לא יכבה נרו לא הוא ולא אחר וכך נמצא במנהגים והוא עניין סגולי ונראה דהקפידא הוי **רק בהנר שעושים בשביל החיים**".

המשנה ברורה (תרי, סקי"ד) הוסיף כי "מאחר שהעולם מקפידים אם כבה נרו אף על פי שלדעתי אין בו משום חשש דלפעמים נכבה מחמת רוח או מחמת חום מכל־מקום כיון שהעולם מקפידים ראוי לכל אדם ליתן נרו לשמש ולא ישגיח עליו כלל וגם המותר יניח בבית־הכנסת [חיי־אדם קמד, יז]" (וכ"כ באלף למטה על המטה-אפרים תרג, סק"ב), ועיין עוד באלף המגן (תרג, סק"ב). ובספר נטעי גבריאל (יום כיפור כא, ט) העלה: "אין להקפיד ולחשוש לסימן לא טוב אם הנרות כבו ביוה"כ, דליכא למיחש למידי", וכן כתב גם בקיצור שולחן ערוך (קלא, ז), וע"ע בשו"ת אבני דרך (ח, תלט). אולם יתכן לדייק בדבריהם דכל מה שאין לחוש זה בנר נשמה (או נר לנפטר), אך בנר שאדם הדליק, כנר שבת או יום טוב יהיה מקום לחוש (אך בספר חמדת ימים ח"ג יוה"כ כתב דאם כבו הנרות ביום זה יורה כיבוי לנפשו ורוחו שלא יקובל תמורתו חליפתו ואזכרתו). וע"ע בנשמת ישראל (ערב יוכ"פ סי' רסה).

ואכן מצינו בספר תורת חיים (רסג, סק"ד) שכאשר נכבה אחד מנרות שבת הוי סימן רע. אך אעיר שם בשם שו"ת מור ואהלות (ז) דמה דאמרינן דהוי סימן רע זהו כאשר הנר נכבה בלא סיבה, אך אם היה בעיה בנר עצמו, אין זה נחשב לסימן רע.

אך פוסקים רבים כתבו דאין כלל חשש כאשר נכבים הנרות, וכן דעת הראשל"צ המקובל הגר"מ אליהו זצ"ל כמובא בספרו ויאמר מרדכי (עמוד שכז), והדגיש שם דאין מקום לדאגה כלל. אך אעיר דמה טוב דאם נכבו הנרות שתדליק האשה בעצמה את הנרות במוצאי שבת, והכי העלה גם בשו"ת באר משה (ח, סג אות ד).

---

[1] והכי הובא שם: ודע שמצאתי במגילת סתריו של רבינו מהרח"ו ז"ל מטהרת ידו יד הקודש ממש וז"ל: מצאתי באגרת ר' יהודה בן הרא"ש אחי רבינו יעקב בעל הטורים וכו' ולפי שיצאתי קטן מאשכנז לא השגתי לשמוע מעשיהם רק מעט מזעיר אשר שמעתי מא"א ז"ל ומאחותי זקנתי ז"ל אשר סיפרו לי כי זקני ה"ר יחיאל ז"ל נולד בשנת תתק"ע ובהיותו בן ט"ז שנה היה לו חבר נאמן בישיבה ושמו הרב שלמה הכהן ז"ל, וכרתו ברית יחד שכל אחד מהם יהיה לו חלק עם חבירו בכל מצותיהם ומעשיהם, ויהי בליל יום הכיפורים כבתה נר של שעוה של ה"ר יחיאל אשר שם בבהכ"נ כי כן מנהג האשכנזים להוליך נר שעוה שתדליק כל הלילה וכל היום, וכיון שראה שכבה נרו נתירא מאד ובחול המועד נפטר.

קכג. אכילה בפרגולה בסוכות

נשאלנו ע״י רב שגילה כי בסוכת חמיו הפרגולה[1] של הסוכה קיימת בכל ימות השנה, ובחלק העליון בפרגולה[2] (בין קורה לקורה), ישנם קרשים דקים המחוברים עם מסמרים (לקורת הפרגולה), בין כל קרש לקרש יש כשש ס״מ. הסוכה רובה צל. על הפרגולה הקבועה שם חמיו מלמעלה ענפי דקל. מה עליו לעשות, האם הוא יכול לאכול עם כל המשפחה המורחבת כעת בסוכה. ברור לו שאם לא יאכל, יגרם ריב משפחתי גדול.

גזרת תקרה: נראה כי בשאלתנו, אין את החשש של גזירת תקרה, שהרי הקרשים בפרגולה אינם רחבים ארבעה טפחים (עיין שולחן ערוך תרלב, א. ובמשנה-ברורה סק״ב). וממילא אין לחוש שישב תחת תקרת הבית (שולחן-ערוך תרכט, יח. משנה ברורה סקמ״ה). וכבר האריכו הפוסקים שאין לחוש בנסרים שכן זו לא דרך תקרה ע״י חיבור נסרים ואין לנו לחדש גזירות (שו״ת יביע-אומר ד אורח-חיים מט. שו״ת ישכיל-עבדי ו, כ. שו״ת ציץ-אליעזר טו, לה), וכ״ש אצלנו שיש 6 ס״מ בין קרש לקרש.

הקרשים מחוברים עם מסמרים: על פניו מכיוון שהקרשים מחוברים לקורות הפרגולה באופן קבוע במסמרים, הקרשים הללו פסולים לסיכוך, דהוי כדירת קבע. והסכך צריך להיות עראי ולא קבוע. ונראה דהכי דעת הרמב״ם (סוכה ה, ח), הרא״ש (סוכה א, כט) ושו״ת מהרי״ל החדשות (סו״ס סו) דקיימת חובה להסיר את המסמרים הקבועים. והכי משמע מדברי המגן אברהם (תרכז, סק״ב) בשם האגודה (על-פי תוספות סוכה ב, א ד״ה ׳כי עביד׳), ערוך השלחן (תרכט, לב), שער הציון (תרלג, סק״ו), קובץ תשובות (א, סא) ושבות יצחק (עמוד סח).[3]

אולם ישנם פוסקים המכשירים סכך הקבוע במסמרים, והכי דעת מחצית השקל (תרמ, סק״ט) ע״פ שו״ת בעלי התוספות (טו). ויתכן לדייק זאת גם מהרשב״א (א, ריג) שנשאל בדבר נסרים המחוברים במסמרים, שהיה מי שאסרם, משום שכל הנסרים מתחברים ע״י המסמרים לנסר אחד רחב ד׳ ויש בו גזירת תקרה, וכתב הרשב״א: ״הנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם״ (כלומר, לפי הרשב״א חיבור במסמרים לבד אינו פוסל).[4] ואכן כבר מצינו בהגהות מיימוניות (סוכה ה, ט) כי רק סכך המציל מן הגשמים נחשב סכך קבע פסול, אך אם הסכך אינו מציל מן הגשמים, אף שהוא קבוע במסמרים, לא חשיב בית וכשר,

---

[1] בתיאורי פרגולה, עיין בפניני הלכה הרחבות (יז, א).

[2] כיוון שהפרגולה היא בחצר ויש שם קיר הקיים כל השנה, אין בעיה של שהסכך קודם לדפנות. ועיין בהגהות מיימוניות (סוכה ה, ט אות מ) שבשעת עשייתן לא הוי אוהל ופסול משום תעשה ולא מן העשוי. והובא ברמ״א (תרלה, א). ואם אין דפנות וקיים הגג, בזה אין להכשיר את הפרגולה כלל מדין תעשה ולא מן העשוי (ועיין בערוך השלחן תרלה, ה). וקיימת מחלוקת בפסול זה, לפי הב״ח והשערי תשובה (סק״ג) פסול רק לכתחילה. ואילו לפי הלבוש, הט״ז והאליה רבא זה פסול אפילו בדיעבד.

[3] מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה, עיין בתחומין (יט עמודים 373-377) שביאר מדוע בפרגולה אין בזה בעיה.

[4] לכאורה יתכן למימר דאין דברי הרשב״א שייכים הכא. דהרשב״א לא מיירי בחיבור הנסרים לסוכה אלא בחיבור הנסרים זה לזה, האם יש בדבר משום גזירת תקרה או לאו, כלומר האם חיבור כזה בין הנסרים מחשיבם כנסר אחד. אך לא מדובר שם על אופן חיבור הנסרים לסוכה, ואפשר שדבר זה לא נעשה עם מסמרים, וכל החשש שבנסרים הוי קבע הוא כשמחברים את הסכך לסוכה עם מסמרים, אך כשהסכך מחובר במסמרים רק זה לזה ואילו חיבורו לסוכה אינו עם מסמרים, בכה״ג אין לחוש דהוי קבע, וא״כ אין ללמוד מהרשב״א לנדו״ד.

וכן הובא באור זרוע (ח"ב סוכה סי' רפה)[5]. וע"ע בבית-יוסף תרכו, ג שהביא מבעל העיטור ותרומת הדשן סי' פט לגבי הסרת הרעפים שנשאר עץ המחובר במסמר להתיר. וגם הב"ח הביא את תרוה"ד).

ועיין במהר"ם מרוטנבורג (ספר מנהגים דבי מהר"ם, סדר סוכות ד"ה 'עשבים') **שכתב: "סיככה בנסרים רחבים ד' פסולה אין בהן ד' כשרה וכגון שהשכיבון זה אצל זה ולא תקעון במסמרות עד שתציל מן הגשמים". ומשמע שאף כשיש מסמר הסוכה כשרה ובתנאי שהגשם**[6] **יכול להיכנס** (וע"ע בשו"ת מהרלב"ח סי' א. ובשו"ת שרגא המאיר ד, ק אות ד). **ונראה דכן התירו המסמרים בשו"ת האלף לך שלמה** (שסו. עיין בהערה 8), **בשו"ת אבני נזר** (אורח-חיים תעב), **בכף החיים** (תרכט, סקע"ה. וע"ע בתרכט, סקמ"ח), **בלבוש** (תרכט, ח) **ובשו"ת ציץ אליעזר** (טו, כח). **וע"ע בתחומין** (יט עמ 373-377). **וכן התיר בשו"ת שיח נחום** (לט) **לכתחילה שיהיו מסמרים** (כיוון שהגשם חודר). **וע"ע בשו"ת שבט הלוי** (ז, ס. י, צג סוד"ה 'והנה') **ובחזון עובדיה** (סוכות עמוד לו). **וע"ע באריכות בילקוט יוסף** (מועדים, סוכה עמודים תעד-תפד), **בשו"ת קנה בושם** (ב, כו. ב, כז אות ב) **ובקובץ דרכי הוראה** (תשרי תשס"ו ח"ג סי' ה אות ב בתשובת המנחת אשר).

ואזכיר עוד בזה את דברי ספר נהר שלום (תרכז, סק"ד) **שביאר כי לפוסקים החולקים על רבינו תם, וסוברים כי סכך מעובה שגורם שלא יכנסו גשמים לסוכה, לא מעכב את כשרות הסוכה, זהו אף כשקבע את הסכך עם מסמרים, עיי"ש** (וע"ע במשנת יוסף סוגיות אורח-חיים ח"ב עמוד קל).

אלא שגם המכשירים סכך הקבוע במסמרים סוברים כי מצווה מן המובחר לחדש דבר בסוכה, כפי שכתב התוספות (סוכה ט, א ד"ה 'סוכה ישנה') **ע"פ הירושלמי. בייחוד דהבית יוסף והטור הבינו שלחדש בה דבר הוא לעיכובא** (וע"ע בשו"ת בנין-שלמה מג). **הטעם שציינו דהוי רק מצווה מן המובחר, שכן כתב המשנה ברורה** (תרלו, סק"ד) **דזה רק לכתחילה** (ואכמ"ל בדברי ב"ה וב"ש בסוכה ישנה, דהרי נפסק כב"ה שכשרה וביאר התוספות בסוכה ט ד"ה 'ואם עשאה' דגם הם מודו שצריך שיחדש בה דבר). **והכי יעשה ויחדש בה בכל שנה** (משנה ברורה תרלו, סק"ז). **והכי הובא בשו"ת במראה הבזק** (ה, נט). **וע"ע בזה בשו"ת יחל ישראל**[7] (א,

---

[5] "ומעשה בה"ר שמעון זצ"ל גיסו של רבנו תם בנו של ה"ר יוסף זצ"ל שסיכך סוכתו בנסרים שאין בהם ד' טפחים דאמר דלדברי הכל כשרה ועשה סוכה כמין כיפת החדר יפה מאוד תקועה במסמרות ופסלה רבנו תם משום דמצלת מן הגשמים, אבל השכיבן זה אצל זה כשרה דאז אינה מצלת מן הגשמים... ". ועיין שם שסיים בהצלת גשמים, והמחמיר ישא ברכה מאת ה'. כלומר, אם עשויה כמין כיפה ובמסמרים, לדעת הרב שמעון גיסו של רבנו תם כשרה היא. ולדעת רבנו תם פסולה, לפי שמצלת מן הגשמים. ומשמע שאם אינה מצלת מהגשמים פשיטא שיהא מותר להשתמש במסמרים (וע"ע בראבי"ה סו"ס תריא).

[6] ועיין במרדכי (סוכה פ"ק סי' תשלב) שביאר שלפי רש"י אם סיככה כל כך עד שאין הגשמים יכולים להיכנס לסוכה, הסוכה כשרה (ולר"ת פסולה). וע"ע בספר הפרדס הגדול (קפח). ולדינא נקט בשולחן ערוך הרב (תרלא, ה) דאם הגשם אינו יכול להיכנס בגלל שהסכך מעובה, הסוכה פסולה. אולם הברכי יוסף (תרלא, סק"ב) הבין דדעת מרן שאף אין הגשם יכול להיכנס, בדיעבד אין הסוכה נפסלת. וכן משמע מרבים שבדיעבד אין הסוכה נפסלת כשלא יכולים לחדור לתוכה גשמים, ובהם: המאמר מרדכי (סק"א), הבכורי יעקב (תרלח, סק"ד), הרב בית השואבה (דף נז), המטה אפרים (תרכו אות טו), המשנה ברורה (תרלא, סק"ו), ערוך השלחן (תרלא, ו), שו"ת שבט הלוי (ז, ס. י, צג) ועוד.

[7] וכתב היחל ישראל במסקנתו: אי לכך, באנו למחלוקת לגבי כשרותה לקיום מצות הסוכה. לשיטת התוספות, הרא"ש, בעל העיטור, המרדכי, האור זרוע, האגודה, ההגהות מיימוניות והטור פסולה הסוכה לגמרי עד שלא יחדשו בה דבר. לשיטת הר"ן, הריטב"א, המאירי והמ"א במסקנתו כשרה סוכה זו בדיעבד, אך למצוה מן המובחר צריך לחדש בה דבר. ולשיטת הרמב"ם והרי"ף הסוכה כשרה לכתחילה. ולכן העולה לדינא, כאשר רוב הפוסקים נוטים לחייב לחדש דבר בסוכה, ולשיטתם הסוכה פסולה בלא החידוש הנזכר, חייבים לדאוג לכך שהסוכה תהיה כשרה למהדרין. וסוכת פרגולה למהדרין, היא רק במידה שהוסיפו בה את החידוש שהיא זקוקה לו, והיינו הוספת סכך בגודל טפח על טפח, כנפסק

לה) וכן במה שהאריך שם בשיטת ב״ה בזה. וממילא כאשר מניחים בכל שנה ושנה ענפי דקל על הפרגולה הקיימת בכל השנה, יש על מה לסמוך להקל, אף שהקרשים בפרגולה מחוברים במסמרים.[8]

כמו כן, מצינו ברמ״א (תרכו, א) שאם ישנו אף מצד שאם הניח סכך כשר על סכך פסול, מקרי עירוב וכשר, כלומר הסכך הפסול מתבטל לכשר. ואמנם כתב המשנה ברורה (סק״ט) דזה רק אם הסכך הכשר מרובה על הפסול. ועיין בביאור הלכה (שם ד״ה ׳מקרי ערוב וכשר׳) שציין שיש ראשונים החולקים על דינו זה של הרמ״א. אך ראוי לציין בזה את דעת הריטב״א (סוכה ט, ב) שכאשר הסכך הכשר הינו מעל הסכך הפסול, אזלינן בתר הסכך העליון (ולפי זה כאשר מניח על הפרגולה ענפי דקל בכמות גדולה, שפיר) ואין מסתכלים כלל בצל קרשי הפרגולה.

צילתה מרובת מחמתה: אולם ראוי לדאוג שכמות הענפי דקל שיהיו על הפרגולה, יהיו בכמות שאף אם יינטלו הקרשים (בין קורות גג הפרגולה), עדיין יהיה בסכך ״צילתה מרובה מחמתה״. ואמנם יל״ע, כיוון שבקרשים עצמם יש ״צילתה מרובה מחמתה״, וצריך היה שיהיה דוקא ״חמתה מרובה״, כמבואר בשולחן ערוך (תרכו, א) ובמשנה ברורה (סק״י). אולם ראיתי כי בשו״ת באהלה של תורה (ב, פה) דן בשורש הדין והעלה שלכתחילה יש לבנות פרגולות שחמתן מרובה מצילתן, אך פרגולה הקיימת ועומדת ואין מקום אחר לעשות סוכה - מותר להשתמש בה אפילו אם צילתה מרובה מחמתה וגגה הוא הסכך, עיי״ש. וכבר מובא באור שמח (סוכה ה, יב) שאם יניח (על הפרגולה) סכך כשר, שצילו יהיה מרובה מהצל הקיים (שהפרגולה נותנת), למרות שגם הפרגולה לבדה צילתה מרובה מחמתה, הואיל והסכך הכשר מרובה מהפרגולה, הסוכה כשרה.

ואציין כי יש המתירים בצילתה מרובה מחמתה, כיוון שלשיטתם, הכל תליא בהגדרה של דירת קבע, ולשיטתם כל שהגשם אינו חודר דרך הסכך חשיב לקבע (עיין בשו״ת האלף לך שלמה שסו[9]). וממילא כיוון שחודר גשם בפרגולה היא אינה נחשבת לדירת קבע (אף שיש בו מסמרים).[10] ועיין עוד בזה בשו״ת יחל ישראל (א, לה), בשו״ת שיח נחום (לט) ובספר חבל נחלתו (ו, טו). אך לא ניתן להתעלם מהפוסקים הסוברים דפרגולה הינה מבנה (כדירת) קבע (כיוון שיכולה לעמוד ולהתקיים לאורך שנים), וממילא הם מחמירים בשימוש בפרגולה (לשמש כסכך).[11] וע״ע בשו״ת שערי יושר (ו, נח).

בשו״ע (תרלו, א, וראה מ״א סק״ב). והמוסיף ענף מעץ הדקל ומניחו על קרשי הפרגולה קיים בכך את מצות החידוש דבר למהדרין, וזיכה את היושבים בסוכה בקיום מצות סוכה לכל הדעות.

[8] ויל״ע, האם מועיל חידוש דבר בדפנות. ועיין בשפת אמת (סוכה ט) שהוכיח מהעיטור (עמוד קנה) שמועיל אף חידוש בדפנות. וכן נקט בשער הציון (תרלו, סק״ז). ומה שלא מועיל חידוש דבר בדפנות, זהו דווקא בדופן רביעית (וע״ע בפרי מגדים משבצות-זהב תרלו, סק״א). וע״ע בשו״ת משנה הלכות (ח, רלו) ובספר ילקוט יוסף (מועדים, סוכה עמוד תסב).

[9] בדבריו התיר האלף לך שלמה אף מסמרים, ואלו דבריו: ״ומה שהעיר על מה שמשמע מדברי המגן אברהם וכן הביא הב״י שמותר לקבוע הסכך במסמרים, והקשה מתוספות פרק קמא דסוכה דכתבו דבסכך בעינן עראי ממש, וכתב שהוא פליאה נשגבה, ולדעתי אין התחלה כלל, דודאי הכונה כמו שכתב רו״מ אח״כ דכונת התוספות דבלא יוכלו גשמים לרדת שם זה הוי קבע, ואני מוסיף עליו דודאי אף אם לא יוכלו גשמים לרדת שם כשרה, דהרי מבואר בשו״ע דמעובה כמו בית כשרה, רק כונת התוספות היכא דהוי תרתי, דמטר אינו יכול לירד, גם הוי קבוע במסמרים – זה הוי קבע. אבל בחד מנייהו – אם המטר יכול לירד, או אף באינו יכול המטר לירד רק דאינו קבוע במסמרים, כשרה, וזה לא הוי קבע״.

[10] וראייתם מסוכת היוצרים (סוכה ח, ב) שהסוכה הפנימית שבה היוצר מתגורר ועובד פסולה, ואילו הסוכה החיצונית, שבה הוא מאכסן את הכלים ומוכרם כשרה (כלומר, גם מבנה קבוע, אם אינו משמש לדירה, כשר לסוכה). אולם אין זו הוכחה מוכחת כי מהמשנה במעשרות (ג, ז) משמע שלא גרו בסוכת היוצרים כל השנה אלא רק בימות הקיץ.

[11] הכי דעת הגרי״ש אלישיב (שבות יצחק עמ׳ סח) והגר״א שלזינגר (אלה הם מועדי א, לח) ולשיטתם צריך שיהא פתוח

וראיתי דכתב הגר״א מלמד בספרו פניני הלכה: ״יש מתירים וסוברים שהואיל והפרגולה לא נועדה לדירה, וגם אינה ראויה לדירה, שהרי הגשם חודר דרכה, עצי הפרגולה כשרים לסכך אלא שנכון להוסיף לכבוד החג מעט סכך כדי שהפרגולה לא תחשב סוכה ישנה. ואם חמתה של הפרגולה מרובה מצילתה צריך להוסיף עוד סכך עד שצילתה תהיה מרובה מחמתה״. וע״ע בשו״ת אמת להשיב לגר״ב נקי (כד), בשו״ת ויברך יעקב (מב) ובספר אדברה בעדותיך (סי׳ קיט).

וכן ראיתי דהקל בזה בילקוט יוסף (מועדים, סוכה) ואחר עיון ואריכות דברים כתב במסקנתו (עמוד תפד): ״והעולה מן האמור, שנסרים הסמוכים אחד לחבירו וקבועים בשיפוע ע״י מסמרים למסגרת מעץ, והמסגרת עצמה מחוברת לכותל, ועשאה לשם צל, וצילתה מרובה מחמתה, אפשר לסמוך עליה לשם סוכה בחג סוכות, ובלבד שיחדש בה דבר, וכגון שיתן מעט סכך חדש לפחות בשיעור טפח על טפח לשם החג, או שיגביה מהסכך הקיים בשיעור זה לשם מצות סוכה. ואם עשאה בתחלה לשם סוכה בפירוש, א״צ לחדש בה דבר, ואפילו מכמה שנים. ואם ירצה להחמיר לחדש בה דבר, לעצמו יחמיר״.

אגב, יש שחששו לדין אויר המהלך על פני כל אורך הסוכה (וזה מצוי במיעוט של המיעוט של הפרגולות, ששם ישנם קרשים לכך האורך). דבזה מצינו שפסק הרמ״א (תרלב, ב) שאם אויר מהלך על פני כל אורך הסוכה, אפילו אין בו כדי לעמוד או לשכב ראשו ורובו - אין ישנים תחתיו (אפילו ברוחב כל שהוא). אך נעיר כי ישנם פוסקים שדחו פסק זה, והעלו כי רק אם ראשו או רובו תחת האויר, אין לישון או לישב תחתיו. והכי איתא בשו״ת שלמת חיים (רמג-רמה), חזון איש (קמד, סק״ה), שו״ת יביע אומר (ד אורח-חיים מט), מועדים וזמנים (ו, עא) ועוד. ועיין בדבריהם שלכתחילה יש להניח סכך גם לרוחב הסוכה כדי לצאת ידי חשש זה.[12]

אם עדיין חפץ להחמיר, לא יאכל לחם או חמשת מיני דגן. אך שאר דברים: בשר, דגים, פירות וירקות יכול להקל, ולסמוך על המקלים לאכול זאת אף מחוץ לסוכה, כפי שמשמע מהמשנה ברורה (תרלט, סקי״ג): ״דאכילת פירות אפילו הרבה בקביעות חשיב רק כאכילת עראי דפת וה״ה אכילת בשר ודגים וגבינה ושאר מיני מאכל חשובים כפירא״. וכן פסק בשו״ת יחוה דעת (א, סה) ובילקוט יוסף (מועדים, סוכה עמודים תרפג-תרפה) דדברים אלו אינם צריכים סוכה (ועיין בגינת ורדים או״ח כלל ד סי׳ ו). וע״ע בערוך השלחן (תרלט, ז) ובספר בית דוד (סוכה טז, יט).

ואעיר דבשו״ת תשובות והנהגות (א, שעא) כתב דכיוון שכיום מקובל לאכול ארוחת צהרים אף בלי לחם, ואוכל זאת לשביעה, יש לאכול זאת בסוכה (וכן ראיתי בסידור אור זרוע דאם קובע עליהם סעודה, צריך סוכה). וכן איתא בשו״ת משנת יוסף (י, קח) דסעודה בשרית אף ללא פת חייבת בסוכה. וכן מפורש בקיצור שולחן ערוך (קלה, ז) דאם קבע עליו צריך סוכה. וכ״כ בנטעי גבריאל (סוכות נ, ב) דמותר בדרך עראי מחוץ לסוכה, אבל בדרך קבע בעי סוכה. וע״ע בהרחבה לגבי סיכוך בפרגולה בספר ראשית השנה לגר״א שלזינגר (סי׳ סד-סה). וכן בקובץ בנתיבות ההלכה (מא עמוד 624).

העולה לדינא: סוכת פרגולה הקיימת בכל ימות השנה, ובחלק העליון בפרגולה (בין קורה לקורה), ישנם קרשים דקים המחוברים עם מסמרים (לקורת הפרגולה), ובין כל קרש לקרש יש כשש ס״מ. יכול לאכול שם כשהניחו לחג הסוכות ענפי דקל על גבי הסוכה.

יותר משלושה טפחים.

[12] לגבי צביעת קרשי הפרגולה, אם יש לחוש בעקבות זאת דהוי סיכוך בדבר המקבל טומאה, עיין בשו״ת שיח נחום (לט) דחילק בין צביעה לנוי לבין צביעה לשימור, עיי״ש.

קכד. מפקד טירונים – שינה עם חייליו בסוכה

נשאלנו על ידי מפקד בצבא שהינו מקפד של חיילים טירונים (בתחילת דרכם, בהם הם מתחילים את ההכשרה הראשונית). לגבי דין ישיבה בסוכה, מה דינו. הרבנות הצבאית מוודאת שבכל בסיס תהיה סוכה גדולה בה החיילים אוכלים וישנים (הציוד נמשך מאגף לוגיסטיקה). בתהליך הטירונית ישנו 'דיסטנס' רציני בין החיילים לבין המפקד, בכדי לבנות משמעת לחיילים. ועקב כך המפקד לא רוצה לישון יחד עם פקודיו בסוכה. האם יש לו פטור משינה בסוכה.

נראה כי טענת המפקד איננה פוטרת אותו מהחיוב לישון בסוכה. שהרי בטענתו, אין כלל עניין של פיקוח נפש או צורך "מבצעי". אלא זו רק גישה חינוכית (וברור שיש אילוצים אחרים שעבורם המפקד מוותר על ריחוק זה, וא"כ לא תהא כהנת כפונדקאית).

ואף שאחת הטענות של המפקד היתה דהוי מצטער ואינו יכול לישון עמם (השינה עימם גורמת לו צער מחמת רצונו להתרחק מהם), אין בטענה זו ממש, וכבר כתב הרמ"א על כך (תרמ, ד) "ולא יוכל אדם לומר מצטער אני, אלא בדבר שדרך בני אדם להצטער בו". אמנם הביאור הלכה (תרמ ד"ה 'אלא') ציין שהר"ן חולק על זה, מ"מ גם לדעתו צריך צער ממש, ולא טענה משונה שאין כל אדם יכול לקבלה, ופשוט.

ואין לומר דפטרו מצטער מחמת ביזיון מסוכה (עיין בשו"ת בצל החכמה ה, ט), דה"ה הכא, דהרי אצלנו לא ניתן לומר דהוי ביזיון, כאשר מקיים מצווה, אף שאינו רוצה להיות ביחד עם חייליו.

והוסיף לי בזה ידידי הרה"ג יהושע בן מאיר (מח"ס מפקודיך אתבונן) בהאי לישנא:

> ה'דיסטנס' שיש ביחידות שונות (בעיקר יחידות לוחמות) בין מפקדים ללוחמים בתקופת ההכשרה הראשונית, הינו בעצם סוג של 'הצגה'. הוא מהווה אמצעי (שיש מקום לשקול את יעילותו) להשגת ה'משמעת הצבאית', ולהחדרה בקרב החיילים שבשלב זה הם רק בתחילת דרכם, ולכן חייבים במשמעת וכדומה. בשלב מסוים (בהתאם לאורך תקופת ההכשרה, שלביה, מסורת היחידות ועוד) יש סוג של 'טקס' שבירת הדיסטנס.
>
> אף לדעות שה'דיסטנס' הוא אמצעי לגיטימי ויעיל, הוא משמש רק בהיות החייל במסגרת ההכשר. כלומר, חייל בן קיבוץ שגם מפקדו הוא מאותו קיבוץ, לא ישמרו על 'דיסטנס' בהיותם בבית בשבת או בחופשה אחרת. כמו כן חייל שהוא ומפקדו מתפללים באותו בית כנסת בבית, אין בניהם דיסטנס כשהם בבית. וכן בכל 'רעות' או מפגש אחר שיש מחוץ למסגרת הצבאית.
>
> גם בצבא 'בית הכנסת', הסוכה, סעודה שלישית בבית הכנסת בש"ק וכדו', הוא קצת מחוץ למסגרת הצבאית (אם כי לא לגמרי, כמו אם יש לפתע הקפצה או כדומה). לדעתי יש להתייחס לשאלה זו כמו לשאלה של מפקד ששואל שיש לו חיילים בתקופת ההכשרה הראשונה, ויש דיסטנס, וחלקם כהנים. האם הוא פטור מתפילה בבית הכנסת בציבור, שהרי הטירון מקבל עליה כהן, והוא "מעיז" לברך את המפקד, היעלה על הדעת?!
>
> הדיסטנס הוא אמצעי טכני חיצוני. כאמור, יעילותו ואף הלגיטימיות שלו נתונים למחלוקת. עיקר מעמדו האמתי של המפקד, ומעמדו לאורך זמן, נובע מהערכת פיקודיו אליו. כל מפקד טוב יודע שהערכה זו נובעת מהכרה במקצועיות של המפקד, ביושרו, הערכת אופיו ועוד. לכל אלה קוראים בגדול - 'מנהיגות'. אני חושב שכל חייל, אפילו חייל לא דתי, יעריך יותר מפקד שבא לישון בסוכה, למרות שגם פיקודיו

ישנים שם. לדעתי זה גם יוסיף ל׳אפקטיביות׳ של הדיסטנס. הם יבינו שהדיסטנס הוא כלי, אמצעי, להשגת יעדים צבאיים כגון משמעת ועוד כאמור למעלה. לכן הוא מיושם רק בחלק הצבאי. אבל אינו מבטא הרגשה פנימית של זלזול כלפי פיקודיו. לכן בבית הכנסת, בסוכה (כמו אגב בתור לשקם), הוא לא ׳מופעל׳ ו׳מיושם׳.

אפשר גם להסביר למפקד שכאשר מגיע אלוף הפיקוד לביקור, לא מפעילים דיסטנס כלפי החיילים, אלא כולם עומדים יחדיו לשאלותיו והוראותיו של האלוף. ק״ו כשעומדים לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה, כאשר שוכנים בצילא דהימנותא, שאין מקום לדיסטנס.

אוסיף ואומר שהימנעות משינה בסוכה וכדומה ע״י מפקד בגלל חשש לפגיעה ב׳דיסטנס׳, מעידה על מפקד שאינו בטוח בעצמו. לדעתי גם החיילים, ודאי הנבונים שבניהם, כך גם יבינו את זה.

קכה. אכילה בעמידה בסוכה אחר שבירך לישב בסוכה

האם כאשר מברך על אכילה בסוכה "לישב בסוכה" חייב לשבת לאחר מכן?

המקרה היה בברית מילה שהתארחנו בסוכות, ואחר הברית[1] יצא הציבור הקדוש לעשות קידוש ולאכול עוגה בסוכה ולא היה כסאות בסוכה. והעיר אחד האנשים כי אף אחר הקידוש (ברכת הגפן) וברכת לישב בסוכה, אין צורך לשבת בפועל.

יל"ע כאשר אדם מברך לישב, האם כוונתו לשבת בפועל או להתעכב. כאשר נאמר בתורה (דברים א, מו) "ותשבו בקדש ימים רבים" (או "וישב העם בקדש" - במדבר כ, א), הכוונה שהתעכבו (עיין מגילה כא, א). אולם יתכן דהכוונה היא ישיבה בפועל, היינו תנוחת הישיבה.

ומצינו מחלוקת בדעת הרמב"ם (סוכה ו, יב) שכתב: "כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה, מברך קודם שישב 'אשר קדשנו במצותיו וציונו לישב בסוכה', ובלילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה, ואחר כך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס. נמצא מקדש מעומד, ומברך "לישב בסוכה" ויושב, ואחר כך מברך על הזמן... ". האם הברכה היא דווקא כשיושב בפועל או שמתעכב.

הט"ז (תרמג, סק"ב) ביאר שאף הרמב"ם מודה לרא"ש (סוכה ג, נ) שלשון ישיבה בנוסח הברכה ("לישב בסוכה") הכוונה היא עכבה. אולם, בגלל שאין הקביעות ניכרת אלא על ידי שיושב ממש בסוכה, שמראה בזה שרצונו להתעכב בה (מה שאין כן אם הוא נשאר עומד לא ניכר כל כך שהוא קובע ישיבתו בסוכה), לפיכך יש לברך לכתחילה לישב בסוכה, קודם שישב, שתהיה הברכה עובר לעשייתה. ולאחר מכן ישב. אך הישיבה לפי הט"ז אינה מעכבת את הברכה. וכן כתב במפורש המגיד משנה (והב"ח לפי הרא"ש) דאין הישיבה כתנוחה היא העיקר אלא העכבה בסוכה היא המוגדרת ישיבה (וכן איתא בטור ובלבוש). ונראה דהדיוק הוא מעצם לשון הרמב"ם שכתב שיברך "כל זמן **שיכנס**". וכן היא דעת הגר"א (מעשה-רב אות ריח) שבכל כניסה לסוכה מברך "לישב בסוכה" אף כשאינו אוכל.

אולם הב"ח כותב שלדעת הרמב"ם האוכל מעומד אינו מברך לישב בסוכה, שהרי אינו יושב, ומכל מקום אינו רשאי לאכול מעומד בלא ברכה, שאסור לאכול אכילת קבע בלא ברכה, אלא צריך לישב ולברך ולאכול. על כך כותב בעל ביכורי יעקב (תרמג, סק"ד), שאף לחולקים על הרמב"ם בענין חיוב הברכה קודם הישיבה, מכל מקום לענין אכילה בעמידה יש לחוש לדעתו, שהאוכל בעמידה אין זו נקראת אכילת קבע לברך עליה, ולכן לכתחילה ישב עד שיאכל יותר מכביצה פת. וע"ע בבית יוסף (תרמג) בדעת הרמב"ם. ונראה דדיוקו מלשון הרמב"ם "כל זמן שיכנס **לישב** בסוכה".

בכיוון הסבר הט"ז שאין הכוונה בישיבה לתנוחה אלא לעכבה, מצינו דכתב הארחות חיים (הלכות סוכה אות לט דף קיב) בשם בעל העיטור (הל' סוכה דף עח) וציין שם במפורש שברכת לישב בסוכה, אינה לשון

---

[1] הברית התקיימה בתוך הבית הכנסת על פי הוראת הרב. והכי סבר הגריש"א (הובא באוצר הברית ח"א עמוד קעט) שאין לעשות את הברית מילה בסוכה מפני שיש סכנה שיפול לכלוך מהסכך על הפצע הפתוח ויסכן את הנימול (וכ"כ גם במשנת יהושע חילו עמוד קט). אולם יש החולקים וסוברים שצריך לקיים את הברית בסוכה והכי איתא בספר מועד לכל חי (כ אות לו). ועיין בנטעי גבריאל (סוכה פב, ה) שבזמנינו בו הסכך בנוי באופן מסודר, נראה דאין את החשש שהיה בעבר, עיי"ש. וכן העלה בילקוט יוסף (סוכה עמוד תשפט): "סעודת ברית מילה חייבים לאכול אותה בסוכה. ואת המילה עצמה, אם הסוכה רחבת ידים, והיא חזקה, שאין חשש לנפילת קסמין מן הסכך, ואין צינה מעכבת, נכון מאד לעשותה בסוכה" (וע"ע שם בעמוד תרצט). וע"ע בספר ברוך שאמר ((סוכה כ, יא), בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (תרמ הערה 32) ובשו"ת קול מנחם (שאלה תכד) שהביאו את הצדדים בזה. וע"ע בספר חבל נחלתו (י, כג).

ישיבה ממש, אלא לשון עכבה, כמו ותשבו בקדש ימים רבים. תדע שהרי אפילו האוכל מעומד מברך לישב בסוכה. וכן מצינו ברמב"ן (פסחים ז, א): "הגע עצמך אילו רצה לאכול מעומד או לשנן מעומד ומברך לישב בסוכה, מי לא יצא ידי חובתו. וכיון שכן אפילו לא ישב שפיר מברך, שאין לשון ישיבה אלא לשון עכבה. ולישנא דקרא בסוכות תשבו כלומר תדורו" (וע"ע בהערה בלשון הרא"ש[2] כנגד הרמב"ם).

בשער הציון (תרמג, סק"ד) הביא את המחלוקת האם הישיבה מעכבת את הברכה, וזו לשונו של שער הציון:

> עיין ט"ז והנה לדעתו גם הרמב"ם מודה להרא"ש דאם אוכל מעומד יכול לברך לישב בסוכה דהכונה היא העכבה בסוכה כמו שכתוב ותשבו בקדש ימים רבים ולדעת הב"ח אם אוכל מעומד אינו יכול לברך לישב בסוכה לדעת הרמב"ם ולאכול בלי ברכה ג"כ אינו רשאי וע"כ מוכרח לישב ולברך אם לא שהוא אנוס ואינו יכול לישב [פמ"ג].

וכתב בדין זה שולחן ערוך הרב (תרמג, ב) בהאי לישנא: "... ואף ברכת לישב בסוכה אומרים אפילו מיושב. ואע"פ שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן והיה נכון לברך לישב בסוכה קודם שישב לאכול שהישיבה היא המצוה, שנאמר: בסכות תשבו, ואע"פ שאין מצוה כלל לישב ממש שתשבו הוא לשון תתעכבו כמ"ש ותשבו בקדש ימים רבים מכל מקום אין לברך אלא בשעה שניכר העכבה והקביעות דהיינו בישיבה ממש שבזה מראה עצמו שרוצה להתעכב שם אבל כל שעומד אין ניכר כלל העכבה והקביעות שאפשר שתיכף יחזור ויצא".

התורה תמימה בביאור הפסוק בסוכות תשבו (ויקרא כג, מב) כתב: "אמנם נראה שבכלל המובן ממלת תשבו הוא ישיבה ממש (ולא רק תתעכבו כעין תדורו כדברי הרא"ש), וכמו "וישבו לאכול לחם" (בראשית לז, כה), ולכן אם אכל אדם בסוכה מעומד או גם שהה שם ולא ישב אינו יוצא ידי חובתו, וגם זה הוי בכלל כעין תדורו, כי אין רגילות האדם לאכול מעומד ושלא ישב כלל בביתו, וגם אכילה מעומד אינו על דרך הבריאות, כידוע בכ"מ בגמ'. ובזה נראה לישב דעת הרמב"ם... לענין קידוש ליל ראשון לקדש מעומד ואח"כ לישב... ". ומשמע שכן הורה.

על פי דברי התורה תמימה כתב בשו"ת בנין אב (ה, מ): "בא לידי מעשה, ביו"ט של סוכות בברית בבית הכנסת עשו את הסעודה בסוכה ברוב עם, וברכו לישב בסוכה לאחר הקידוש, ורוב הציבור אכלו בעמידה מחוסר מקום, ואמרתי שיש לחוש לדברי ה"תורה תמימה" שלדעת הרמב"ם לא קיימו המצווה 'לישב בסוכה' בעמידה" (וע"ע בספר פני השלחן[3] לגר"פ ויטמן סוכה עמוד שסה). ועיין בשו"ת אור לציון (ח"ד לא, ב) שלכתחילה יש לחוש ולאכול בישיבה בסוכה, וזו לשונו: "אף מי שאוכל בעמידה מברך ברכת

---

[2] כתב הרא"ש (סוכה ד, ג): "ולדבריו (הכוונה לרמב"ם) היה צריך לברך קודם שיכנס בה, דהכניסה היא המצוה ולא הישיבה, ראם היה אוכל מעומד היה צריך לברך על הסוכה, אלא ודאי כיון דמצות סוכה היא אכילה וטיול, אם מברך אחר שישב מקרי שפיר עובר לעשייתן. וכן נמי המצוה נמשכת כל זמן אכילה, ובסבות תשבו פי' תתעכבו".

[3] וזו לשונו במסקנה: "לפי מה שנתבאר הרמ"א נקט כהרא"ש, ולדעת הרא"ש אם אוכל רק בעמידה יש לו לברך לישב בסוכה, אמנם בבה"ל (ד"ה 'להרמב"ם') כתב שהביאור הגר"א מצדד כדעת הרמב"ם וגם הב"ח עצמו נקט שהעיקר כהרמב"ם, ולפ"ז מן הראוי שכדי לצאת ידי כל הדעות נכון הוא לשבת באכילתו ולא לאכול בעמידה, שאז לכ"ע מברך לישב בסוכה. אכן, בשעה"צ מבואר שגם לדעת הב"ח אם הוא אנוס ואינו יכול לשבת, שמברך אף מעומד, וא"כ כשאין שום אפשרות לשבת בסוכה לכ"ע יכול לברך גם כשאוכל מעומד".

לישב בסוכה, וטוב להשתדל לישב לפחות זמן מה". ועיין עוד בהרחבה בזה בדברי המשנת יוסף (סוגיות אורח-חיים ח"ב סי' כג עמוד קמח ואילך).

אולם בילקוט יוסף (מועדים, סוכה עמוד תשה) כתב בזה: "האוכל בסוכה מעומד אכילת קבע[4], ואינו יכול לשבת מאיזו סיבה, רשאי לברך "לישב" בסוכה, כי פירוש "לישב" בסוכה היינו להתעכב בסוכה, כמו שנאמר ותשבו בקדש ימים רבים. ולכן אינו צריך להתאמץ ולשבת משום נוסח הברכה". וכ"כ בחזון עובדיה (סוכות עמוד קעה).

אגב דברינו ראוי לעורר שלכתחילה אין ראוי לאכול כלל בעמידה כמובא בגמרא במסכת גיטין (ע, א) שהיא מתישה גופו של האדם, וכן במסכת דרך ארץ זוטא (ה, א) ועל אחת כמה וכמה בתלמיד חכם. וע"ע ברמב"ם בהלכות דעות (ד, ג) שכתב "לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו או יטה על שמאל". וכן העלו דלא יאכל בעמידה האליה רבה (קע, סקכ"ג), הפרי מגדים (אשל-אברהם רצו, סק"ד ובמחצית השקל שם), המגן אברהם (רצו, סק"ד), הבאר היטב (קע, סקט"ז), המשנה ברורה (רצו, סק"ו) וכף החיים (קנה, סקכ"ה). וע"ע בשו"ת אדרת תפארת (ה, סא), בפסקי תשובות על המשנ"ב (קע אות כב) ושו"ת אבני דרך (ז, קפו).

העולה לדינא: לכתחילה וודאי יש להקפיד אחר ברכת 'לישב בסוכה' לשבת, במקרה בו אין אפשרות לישב, נראה שהסומך לברך ברכה זו יש לו על מה.

[4] בעניין חולה צליאק, שאינו אוכל חמשת מיני דגן, דיכול לברך לישב בסוכה כשקובע סעודה, עיין בשו"ת ויברך יעקב (א אורח-חיים מד).

קכו. בל תוסיף בהוספה על ארבעת המינים

נשאלנו, האם איסור של בל תוסיף הוא גם בהוספת מין נוסף על ארבעת המינים, כגון שהוסיף ענף זית. והאם ישנו הבדל כאשר לוקח את ענף הזית כאשר הוא אינו אגוד עם שאר המינים (הלולב, הדס והערבה).

בהמשך לשיחתנו מחג סוכות בו ביקש כת"ר שאכתוב לו מעט גרגרים בעניין בל תוסיף בלקיחת מין חמישי, אף שבדרך כלל הנני עונה רק מה שנוגע לדינא, מפני כת"ר וחיבתו אליו, אכתוב בקצרה בזה.

בתורה נאמר: "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו" (דברים ד, ב). וכן: "לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו" (דברים יג, א). ובטעם המצווה כתב בספר החינוך (מצוה תנד) כי כל מעשיו וציוויו שלמים וטובים והתוספת בהן חסרון.

הגמרא במסכת סוכה (לא, א) אומרת: "ארבעת מינין שבלולב כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן". וכן פסק הרמב"ם (הלכות לולב ז, ה): "ארבעה מינין אלו מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה וכולן נקראים מצות לולב. ואין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן. ואם לא נמצא אחד מהן אין מביאים תחתיו מין אחר הדומה לו", וכן איתא גם בסמ"ג (עשין מד).

כמובן דכל זה מיירי כאשר לוקח את המין הנוסף דרך גדילתו, אך אם משתמש בו לנוי, כגון שאוגד עמו, נראה דאין נפסל, אף שיתכן דזה חוצץ, כפי שמצינו באנשי ירושלים שאגדו בגימוניות כמבואר בגמרא סוכה (לו, ב) ועיין בזה ברמב"ם (הלכות לולב ז, יא-יב).

וכתב בשו"ת הרשב"א (א, עה) שדבר שהוא לנאותו, אין שייך בו בל תוסיף (אולם משמע ממנו שרק בהדס הוי נוי, ולא בהוספת מין חמישי, ועיין בדבריו בסי' תקלה). וע"ע בספר בד קודש לגרב"ד פוברסקי (מועדים עמוד שנד ואילך).

הטור (תרנא) ביאר שאף כאשר לוקח מין אחר ולא אוגדו עמהם אלא אוחז אותו בידו עמהם, עובר בבל תוסיף. ואמנם דייקו מדבריו דזהו רק כאשר מכוון למצוות לולב אז עובר בבל תוסיף, אך הקשו רבים על כך דלא מצינו בזמנו דבעי כוונה (והכי הקשה הבית יוסף ע"פ הגמרא בראש השנה כח, ב). ועיין בזה בדברי המשנה ברורה (תרנא, סקנ"ח. תרסד, סקכ"ב), הביאור הלכה (תרנא ד"ה 'משום'), כף החיים (תרנא, סקקכ"ו) ובספר הלכות חג בחג (סוכה עמוד שכב הערה 1). ועיין בחזון עובדיה (סוכות עמוד שלא הערה ה) ובילקוט יוסף (ארבעת המינים עמוד תקכב) דיש להחמיר דאם נוטל עם ארבעת המינים מין נוסף שעובר על בל תוסיף אף שאין נוטל לשם מצווה (משום דקיימא לן דמצוות אינן צריכות כוונה).

ואולי ניתן להביא ראיה מהדין של המוצא תפילין בשבת בשדה שהתירו לו ללובשן זוג זוג (שו"ע שא, מב), וביאר שם המשנה ברורה (סקקנ"ח) שאינו עובר על בל תוסיף, למרות ששבת לא זמן תפילין, משום שאינו מכוין בלבישתו לשם מצוה, אלא בתור תכשיט כדי להצילן מבזיון. ועל פניו היכא שמחזיק עם הארבעה מינים מין נוסף ואין כוונתו כלל למצווה בזה, יתכן שאינו עובר. וע"ע בערוך השלחן (ל, ג. לא, ב) שאם מניח בשבת תפילין ואינו מכוין לשם מצוה דאינו עובר על בל תוסיף, וכן משמע מהתהלה לדוד (כט, סק"א).

אלא שמצינו בשו"ת התעוררות תשובה (א, ד) שכתב שכאשר נשארו על האתרוג חוטין מהפשתן שמניחים בו את האתרוג שלא יוזק יש להקפיד להסירם מהאתרוג קודם הברכה כיון שהוא מין אחר ויש בזה משום בל תוסיף, אף שאינו מתכוין בזה לשם מצוה. וע"ע במג"א (תרנא, סקכ"ז).

ויל״ע כאשר אינו מתכוין להוספה בשאר ימי סוכות שהמצוה היא מדרבנן, האם עובר בבל תוסיף, שהרי כתב המשנה ברורה (ס, סק״י) שבמצוות דרבנן אין צריך כוונה. אולם לפי הט״ז (תרנא, סקי״ז) אפילו אם מצוות צריכות כוונה עובר בזמנו בבל תוסיף אפילו בלא כוונה, וכן איתא גם באליה רבה (תרנא, סקל״ח).

המרחשת (יא אות ד) הקשה על הרמב״ם מהגמרא במנחות (צח, א) שם נאמר שאם הוסיף על הלחמים, בלחם הפנים, רואין את העליונה כאלו אינה, והמערכה כשרה. ומדוע לא אמרינן שם שעובר בבל תוסיף כשהוסיף לחם ואילו בארבע מינים אם הוסיף פוסל (אלא א״כ זה בהדס כמבואר בדברי הרמב״ם שם ז, ז).

נראה דההבדל הוא שאצלנו בארבע מינים הוא שינה מצורת המצווה (בעוד שבלחם הפנים בכך שמונח על השלחן ומוסיף, נמצא על השלחן לחמים הראויים). לפי זה הרמב״ם פסל דווקא בציצית ובלולב במוסיף עליהם משום שינוי הצורה דמצוה, אך במקום שכל אחד עומד בפני עצמו בצורתו וכהלכתו הראוי לה, שפיר קיים המצוה, אף שעובר בבל תוסיף מחמת ההוספה (כגון במניח ב׳ תפילין או קובע ב׳ מזוזות על פתחו, דאף שעובר בבל תוסיף, יצא ידי חובה). וע״ע באריכות במהות איסור בל תוסיף במועדים וזמנים (סי׳ מג).

השולחן ערוך (תרנא, יד) פסק: ״לא יוסיף מין אחר על ארבעת המינים, משום בל תוסיף״. ובדבריו לא התנה זאת מרן אם מכוון למצווה או לא. אלא בכל אופן אסור להוסיף מין חמישי (וע״ע בקובץ המאיר לארץ, תש״ס עמוד 17). וע״ע בשו״ת רבבות אפרים (ו, שכח אות ב).

קכז. תשובות קצרות בענייני סוכות

א. תליית נוי סוכה לפני הסכך

ב. שאריות סכך מגולגל

ג. קטן שהזיק לאתרוג

ד. כתיבת שמו הפרטי על גבי האתרוג בטוש

ה. חולה ירח שנטל ארבע מינים

ו. הכנת מים בסוכה לנטילת ידיים

ז. נשים בסוכות

א. תליית נוי סוכה לפני הסכך

האם מותר לכתחילה לתלות נוי סוכה, כגון: סדינים מצוירים וקישוטי סוכה לפני הנחת הסכך?

אם הקישוטים על דפנות כלל אין בעיה שהרי יכול להגדירם כחלק מהם. אולם אם נוי הסוכה והקישוטים עומדים על הסוכה מלמעלה במקום הסכך, אף אם מיירי שזהו נוי של אוכלים (כתליית אשכולות ענבים או רימונים וכדו'), אין לחוש שהרי זה פסול לסכך בו, ואין בו שיעור גדול יותר מהסכך [כלומר הסכך התחתון (נוי הסוכה) אינו מופלג מהעליון ד"ט (עיין סוכה י, א)].

ורבים דנו כאשר פירס סדין לנוי ורק אחר כך הניח את הסכך הכשר, וציינו שיתכן שאם הנוי היה מונח במקומו לפני בניית הסוכה, לא חל עליו שם נוי, ומותר בהנאה אף שלא עשו תנאי. ועיין באריכות בזה בפני יהושע (סוכה י, ב), בערוך לנר (שם ד"ה 'סככה כהלכתה'), בהר צבי (סוכה י, א), בשערי טהרה (לגרי"מ שטרן יז אות י עמוד ע), בחשוקי חמד (סוכה י, א עמוד עג) ועוד.

ואת שאלתך ראיתי כי מופיע בשו"ת פעולת צדיק (ב, סט) והעלה שם שאין זה פוסל את הסוכה, ואין בזה קפידא ויכול לכתחילה לתלות את נוי הסוכה לפני הנחת הסכך. וע"ע בילקוט יוסף (מועדים, סוכה עמוד תקסד).

ב. שאריות סכך מגולגל

לעיתים רבות מצוי דהסכך מעט יותר ארוך מגודל "התקרה־הגג", ונשאלנו האם במקום בו לא ניתן להניח את שאריות הסכך שיפול על צד הדופן, האם מותר להשאיר את קצהו מגולגל בפינת הסוכה?

בספר אשרי האיש (ח"ג כה, ח) כתב כי אם נשאר גליל מיותר מגולגל בפינת הסוכה, הוא אינו פוסל את הסוכה ומותר לשבת תחת גלגול זה בסוכה (ע"פ קובץ בנתיבות ההלכה גליון 13 עמוד 38). וכ"כ לי בעל המשנת יוסף: "כן מסתבר שיהיה מגולגל, שאפילו הוא מגולגל הוא סכך כשר, ואינו דומה כלל לחבילה שנפסק בשו"ע (תרכט, טו) שאסור לסכך בה, שהרי אין בה התנאים שהזכירו המחבר והרמ"א

בגדר חבילה, שהדרך ליבשה, ויש בה כ״ה קנים, וקשורים בשני ראשיה. וכאן אין תנאים אלו כלל. וגם אם אין הכוכבים נראים מתוכה, במקום זה אין זה מעכב״.

ג. קטן שהזיק לאתרוג

קטן שנגע באתרוג שהיה מונח על גבי דוכן של מכירת ארבע מינים ושבר את הפיטם, האם אביו חייב לשלם על האתרוג?

בפשטות משמע שאין אביו צריך לשלם על האתרוג, דהכי מפורש בשולחן ערוך (חושן-משפט שמט, ג) וכן פסק בשו״ת שרגא המאיר (ז, קלה, ב) ועיין עוד בשו״ת אבני דרך (ה, צח) ואכמ״ל האם הקטן צריך לשלם כשיגדל (מצד דין שמים. וע״ע ברץ-כצבי ענייני קטן סי׳ לב). אולם ראוי לכל אדם המגיע לראות סחורה דישתדל מאוד מלהזיק לסחורה כאשר מתבונן ומעיין בה (ואם הזיק גדול לסחורה בחנות/באסטה, עליו לשלם למוכר כפי שעלה לו לקנות ולא כפי שהיה מוכר בחנותו, וע״ע בזה בקונטרס הלכות שכנים נזיקין ושמירת הגוף סצ״ב ובספר אשרי האיש אורח-חיים ח״ג לב, כה).

ד. כתיבת שמו הפרטי על גבי האתרוג בטוש

נשאלתי האם מותר לאדם לכתוב את שמו על גבי האתרוג בטוש?

מצינו שהאתרוג צריך להיות הדר גם במראהו. ולפיכך כאשר ישנו כיתוב על האתרוג, האתרוג אינו מהודר. שהרי אין צבעו האמיתי (של הפרי) עם הגידול ניכר בכולו. אולם במציאות ועשו זאת כבר, אין האתרוג נפסל, כיוון דזה לא חשיב כדבר החוצץ (כפי שמצינו בהלכות נדה ביו״ד סי׳ קצח דהוי כדבר שאין בו ממשות). וע״ע במה שדן בזה הגר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים (ג, קמג).

והוסיף לי הגר״מ שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) כי בשו״ת יעקב (ב, כח) כתב דאם צובע הלולב אין בו משום בל תוסיף, לא מבעיא אי נקטינן דחזותא לאו מילתא היא, אלא אפילו אי תימא דחזותא מילתא היא, מ״מ אין בזה משום בל תוסיף, כיון דלא נקרא על שם הצבע אלא רק נקרא לולב הירוק ע״ש. וא״כ כ״ש כשכותב שמו על האתרוג דאין הכתב נחשב לתוספת על הארבעה מינים. ואפילו לדעת האליה רבה (תרנא, סק״ג) שכתב דלדעת ספר האגודה שאסר לכרוך הלולב בגמי משום בל תוסיף יש למחות במי שצובע את הלולב, דבשולחן ערוך (תקיג, ג) איתא דמידי דעביד לחזותא לא בטיל. מ״מ נראה דרק מידי דעביד לחזותא כגון שצובע את האתרוג או את הלולב שכוונתו לשבח את האתרוג או את הלולב בזה אמרינן דלא בטיל כיון שעושה שינוי במראה של גוף הלולב או האתרוג להשביחו, אבל בנדון דידן שאינו מתכוין ליפות את האתרוג אלא רק כותב את שמו בודאי דהכתב בטל לגבי האתרוג ולא יש בו משום בל תוסיף. ועיין עוד בשערי תשובה (תרמה, סק״ו) ובשו״ת האלף לך שלמה (שסד). באופן שנראה דאם כתב שמו על האתרוג אין בזה שום פסול וכשר ליטול אותו לכתחילה.[1]

[1] וכ״כ לי הרה״ג רצון ערוסי: ״מותר, כל שאין בו חקיקה ומדובר בצבע עובר, ויש אולי בזה תועלת שלא יתחלף עם מישהו אחר ביום הראשון״.

ה. חולה ירח שנטל ארבע מינים

מה הדין באדם שנטל ארבע מינים בסוכות והוא ישן מה שנקרא בלשוננו חולה ירח, האם יצא ידי חובה?

לא יצא, מכיוון שהוא אינו מודע למעשיו. אולם יל״ע טובא האם זה מציאותי שכן שמעתי שרוב חולי ירח זהו בלילה (ובלילה בכל מקרה אין נוטלים ארבע מינים). וחזיתי בספר חישוקי חמד (יומא עמוד תריז) דהסתפק האם צריך להפריש חולה ירח מלעשות עבירה מכיוון שהוא אינו מודע כלל למעשיו. ועיי״ש שהעלה שחולה ירח שאכל בליל יום כיפור יכול לשמש חזן ביום, דסוף סוף בלילה היה כשוטה הפטור מהמצוות (וכן הובא בספר שיעורי תורה לרופאים ח״ג עמוד 490 ואילך).

ו. הכנת מים בסוכה לנטילת ידיים

יש לעורר את אותם האנשים שסוכתם איננה מחוברת לביתם, כי עליהם להכין מים לנטילת ידיים בסוכה, בכדי שאחר הקידוש לא יצטרכו לצאת מהסוכה. שהרי אחר הקידוש אין לשנות מקום, אלא אם כן זה אותה קורת גג כפי שכתב המשנה ברורה (רעג, סקי״ב): ״כתב בשכנה״ג דאם מאיזה סיבה קם מדוכתיה ויצא לחוץ ואח״כ חזר למקומו אין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש ע״ש, ויש חולקין בזה וע״כ לכתחלה יזהר בזה מאד אך בדיעבד ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו נראה ודאי דאין להחמיר לקדש שנית דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה״.

אולם במרפסת שהיציאה אליה מן הבית, הרי היא טפילה לבית ונחשבת כחדר מחדרי הבית ויכול לצאת לשם. וה״ה בדבר שהוא קורת גג אחד עם הבית, דשרי לצאת אליו, כמובא במשנה ברורה (רעג, סק״ח): ״בבית אחד - היינו תחת גג אחד אע״פ שאין רואה מקומו״. אולם סוכה הנמצאת בחצר שיש הפסק אויר (בין הבית לסוכה), אסור לצאת בין הקידוש לנטילת ידיים. וכ״כ גם בהליכות אבן ישראל (שבת ח״א יד, ה-ו).

וכתב לי בזה ידידי הגר״מ פטרפרוינד, בהאי לישנא:

> נראה שבאופן המצוי שזה קשה קצת להביא לכל בני הבית מים לסוכה, אפשר לעשות כאחת משתי העצות הבאות. (א) אפשר שכל בני הבית פרט למקדש יטלו ידיהם קודם קידוש, וזה לכתחילה כמש״כ המשנ״ב (רעא, סקנ״ח), וע״ש במשנ״ב שרק בעה״ב צריך לקדש קודם נט״י, ולבעה״ב יכינו קערה עם ספל לנט״י ויטול בין הקידוש לסעודה, שזה דבר שקל לעשותו, דלהכין קערה וספל לאיש אחד זה הרבה יותר קל מאשר להכין לכל בני הבית. (ב) עוד אפשר שכל המסובים הגדולים ישתו רביעית יין או מיץ ענבים, דהשו״ע (רעג, ה) פסק כגאונים שיוצאים בזה יד״ח קידוש במקום סעודה [ומסתבר דכיון דקיימ״ל דקידוש במקום סעודה הוא דין דרבנן, כמש״כ המשנ״ב (רעא, סק״ב), א״כ סגי בשתיית רביעית כהשיעור הקטן, וכעין מש״כ הביאוה״ל (רעא, יג ד״ה ׳של׳) לגבי קידוש של יום. וזה שיעור מועט שקל לשתותו, ודעת רוב חכמי הזמן שגם מיץ ענבים מועיל לזה, ואכה״מ]. ואף שהרעק״א והתו״ש החמירו דלא סגי ברביעית יין לקידוש במקום סעודה, ועי׳ במשנ״ב (רעג, סקכ״ה) ובשעה״צ (סקכ״ט) שכתב להחמיר בלילה, וע״ע בשעה״צ (רפו, סק״ה), מ״מ בנדו״ד שיש כמה צירופים מחמתם יש להקל שאין כאן שינוי מקום, נראה דבודאי יש לסמוך על הגאונים [והצירופים העיקריים לכך שאין כאן דין שינוי מקום הם, ראשית שחוזר למקומו הראשון, ועוד שהיתה דעתו לכך מתחילה, ועוד שאינו משתהה שם במקום שיצא, ועוד שהיציאה היא לצרכי

הסעודה. והשתא גם אם לגדולים עדיין יש מקום להחמיר ולהצריך שעכ"פ ישתו רביעית יין קודם שיוצאים מהסוכה, מ"מ כלפי לקטנים בודאי אפשר לסמוך ולהקל על הצירופים הללו שאין להם חשש של שינוי מקום].

ואפשר להזכיר גם את שיטת הגר"ח מוואלאז'ין שהובאה בשו"ת הר"י מסלוצק (ז) שאם הניח מקצת חברים ושינה מקומו א"צ לחזור ולקדש, וכן הביאו בהליכות שלמה (פסח ט, כה) בשם הגרשז"א. וא"כ אפשר להקפיד שלא יצאו כולם ביחד ליטול ידים אלא שכשאלה יוצאים אלה נשארים.

ז. נשים בסוכות

האם אשה שלא אכלה בסוכה אומרת: "הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת"?

כן, יש לומר תוספת זו בסוכות אף שאוכל מחוץ לסוכה, כיוון שתוספת זו מיירי על החג ולא על הסוכה (משנת-יעקב תרלט. שו"ת רבבות-אפרים ג, תכו, ב. נטעי גבריאל נב, ז). וכ"כ לי בעל המשנת יוסף: "למה לא, הרי להקמת סוכת דוד ע"י משיח צדקנו כולם מחכים, ואין לאמירתו שייכות לעצם הישיבה בסוכה".

קכח. סעודת מצווה בתחילת כתיבת ספר תורה

האם תחילת כתיבת ספר תורה נחשבת לסעודת מצווה בכדי לפטור בכורות מתענית בערב פסח (או להתיר אכילת בשר בתשעת הימים).

חזיתי בספר יסודי ישורון (ו עמוד צז) ובשו״ת נתן דויד (קובץ נהגו-העם עמוד שכט) שכתבו שביום שמתחילין לכתוב ס״ת עושין סעודה, וסעודה זו נקראת סעודת מצוה. וכן דן בזה בשו״ת באר יצחק (יורה-דעה יט) לגר״א ספקטור ונשאל אם יש לסעודה זו של תחילת כתיבת ספר תורה גדר של דין סעודת מצוה. ובנידונו יש נפקא מינה גדולה, שכן מנהג היה באותה עיר כי אין הקהילה גובה מס על בשר בסעודת מצוה. ועיי״ש שבתחילה דן באריכות לגבי כתיבת ספר תורה בשותפות, ולאחר מכן מתייחס לשאלה אם תחילת הכתיבה נחשבת לסעודת מצוה. ומדמה זאת לסעודת אירוסין שנחשבת סעודת מצוה אף שהיא רק תחילת קיום המצוה. וע״ע בזה בספר כתיבת ספר תורה בהלכה ובמנהג.

והוסיף לי בעל שו״ת מחקרי ארץ, בהאי לישנא: ״חושבני שאם הגאון המובהק רבי יצחק אלחנן ספקטור אב״ד קובנא פסק בספרו באר יצחק (א יורה-דעה יט) דסעודה שעושים בתחילת כתיבת ספר תורה מקרי סעודת מצוה והתם פסק זה לענין דיני ממונות לפי שהיה מנהג באיזה מקומן שלא לוקחים דמי חכירה על בשר שאוכלים בסעודת מצוה ועכ״ז פסק שצריכין לתת הבשר אע״פ שבדיני ממונות קיימא לן המוציא מחבירו עליו הראיה ואין הולכין בממון אחר הרוב. וא״כ מכל שכן שפוטר מתענית בכורות שיסוד הפטור מתענית בכורות הוא השמחה של המצוה ושם בבאר יצחק דימה זה לסעודת חתן וכלה דגם הוי התחלת המצוה, וא״כ שפיר יש לסמוך על זה לפטור מתענית בכורות כפי המנהג היום להקל בתענית בכורות על ידי סיום מסכת וסעודת מצוה. ויכול הבכור לומר קים לי כהרב באר יצחק זיע״א״.

והעיר ע״כ בעל שו״ת ודרשת וחקרת, בהאי לישנא: סעודה שעושים בתחילת כתיבת ס״ת לא שמעתי עד הלום (הספרים שהזכיר מע״כ אינם תח״י לעיין). אולם זכר לדבר מצינו ברמ״א (תרסט, א) שכתב וז״ל: ״ונוהגין שהמסיים התורה **והמתחיל בראשית** נודרים נדבות וקוראים לאחרים לעשות משתה״. וכתב המ״ב שגם אבל רח״ל מותר להשתתף במשתה זה. וכתב הבכורי יעקב, הטעם כי זה כמו סיום מסכת, ועיין בטור שרק בספרים אחרים כתוב ״ולהתחלתה״, והב״י לא היה לו גירסא זו, רק ״לסיומה של תורה״ בשם ההגהות אשרי (בסוכה ד, ו) והאור זרוע (הל׳ סוכה סו״ס שכ), וסיים הב״י שהמקור הוא משיר השירים רבה (א, ט) ששלמה המלך עשה משתה בגמר בנין ביה״ק וא״ר יצחק מכאן שעושים סעודה ״לגמרה של תורה״, ואין שום זכר להתחלתה של תורה, אבל הדרכי משה שפיר הזכיר שגם החתן בראשית עושה סעודה גדולה לכבוד התורה. אבל אף שיש לנו מקור שזה סעודת מצוה, מ״מ לא מצינו בפוסקים שהוא גם פוטר בכורים בערב פסח מתענית בכורים, וקשה לחדש דברים בלי ראיה ברורה.

קכט. הדלקת נרות חנוכה כשיש ערפל

האם בזמן שיש ערפל עדיף להדליק את החנוכיה בתוך ביתו בשביל שיהא פרסומי ניסא לביתו או שבכל זאת ידליק במקום הקבוע על פתח ביתו אף שהעוברים והשבים לא יוכלו לראות את החנוכיה עקב הערפל.

ראשית, יש לעיין היכן יש להדליק את נרות חנוכה. מדברי הגמרא במסכת שבת (כא, ב) משמע שיש להדליק את הנרות בחוץ, דדווקא בשעת סכנה מדליק בפנים. וכן משמע מלשון הרמב"ם (הל' חנוכה ד, ז) והשולחן ערוך (תרעא, ה): "ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה".

אולם בתשובות הרשב"א (א, תקמב) משמע שהמנהג כעת להדליק בפנים. ועיין באור זרוע (שכג) דכתב "והאידנא דליכא סכנה, לא ידענא מאי טעמא אין אנו מדליקין בחצרות". ואכן מצינו דהרמ"א נקט במספר מקומות (תרעא, ז-ח. תרעב, ב. תרעז, א) שמדליקין בפנים, ולא ציין דזה דווקא בשעת סכנה. וכ"כ בספר אהל מועד (בדיני חנוכה נתיב ה): "ועכשיו מדליקין בפנים אעפ"י שאין סכנה בדבר".

ועיין בספר העיטור (הלכות חנוכה) דכתב "ובשעת הסכנה מניח על שולחנו ודיו, ואחר שנהגו על הסכנה נהגו". ועיין עוד בספר ילקוט יוסף (חנוכה עמוד קסז) שהביא חבל ראשונים אשר העידו שהמנהג להדליק נרות חנוכה הוא בפנים (בתוך הבית).

אולם נראה דדעת הריב"ש (קיא. הובא בבית-יוסף תרעא) דלכתחילה יש להדליק בחוץ, שהרי כתב: "לכך אנו מדליקין בביהכ"נ לפרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד העכו"ם תקיפה". ועיין בנימוקי אורח חיים (תרעא, ה) למונקטאש שתמה מדוע כעת איננו שבים להדליק בחוץ שזה הדין לכתחילה, ואלו דבריו: "הנה מעולם ועד עתה תמהתי ולא זכיתי להבין מדוע לא יקיימו עתה המצווה כתיקונה להדליק בפתח ביתו מבחוץ משום פרסומי ניסא", והדגיש דכיוון דכיום אין סכנה, למה לא נדליק כתיקונו.

אמנם ראיתי דאחד מפוסקי זמננו (שו"ת דבר יהושע אהרנברג סי' מ) כתב דכיום המצווה להדליק היא רק בפנים (ואף הפריז וכתב דהמדליק בחוץ לא יצא ידי חובה). אך רבים דחו דבריו, ועיין בקובץ תשובות לגירש"א (א, סז) ובחזון עובדיה (חנוכה עמוד לז). ומובא בפוסקי זמננו דמי שיכול לקנות עששית לנר חנוכה כדי לפרסם הנס ולהדליק בחוץ, כך עליו לעשות. היינו שלכתחילה בזמננו יש להדליק בחוץ, והכי איתא בשו"ת דברי מנחם לגר"מ כשר (ד,לו).

וכן איתא בשו"ת שאילת יעב"ץ (א, קמט) כי יש להדר להדליק החנוכיה בחוץ, ואם יש חשש של רוח ידליקו הנרות בתוך עששית. וכן משמע מספר מאורי אור (חלק בארי שבע דף פא). וע"ע בספר מועד לכל חי (כז אות מב), בשו"ת אז נדברו (י, כו) ובספר מקראי קודש (טז). ודעת הגריש"א זצ"ל (הובא בספר פניני חנוכה עמוד נב) כי בארץ ישראל חייבים להדליק החנוכיה בחוץ, עיי"ש.

ואציין כי בשו"ת מנחת יצחק (ו, סו) כתב שניתן כיום להדליק בתוך הבית. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ז אורח-חיים מו), בשו"ת שבט הלוי (ז, פד), בשו"ת תשובות והנהגות (ה, רכז. מועדים וזמנים ו, פט), בספר ברכת מועדיך (חנוכה סי' יג), בספר סוגיות משנת יוסף (אורח-חיים ב, לג), בספר מצות נר איש וביתו (ב, לב-לג) ובשו"ת מבשן אשיב (א, מג).

אמנם, כאשר ישנו גשם ויש קושי להדליק בחוץ, ניתן להקל להדליק בפנים כפי שביאר בערוך השלחן (תרעא, כד). אך ערפל איננו מונע מהאנשים לצאת ולהדליק בחוץ. וע"ע בקובץ אליבא דהלכתא (צט עמוד כז) דכתב ד"נראה דתקנת חכמים היתה דכל שמדליק בחוץ במקום שמצד עצמו ראוי לעשות

פירסומי ניסא לרבים, אפי׳ שמסיבות צדדיות לא יהיה בו פירסומי ניסא לרבים, יכול לברך על הדלקה זו״, והביא ראיה ממי שאהלו נמצא במדבר דמברך אע״פ שיודע שלא יהא בזה פירסומי ניסא (והכי מבואר באורחות-חיים הלכות חנוכה סקי״ח. ובשו״ת אגרות משה אורח-חיים ד, קה סק״ד).

הרה״ג יוסף ליברמן (מח״ס שו״ת משנת יוסף) כתב לי בזה: ״כבר כתבנו בזה בשו״ת משנ״י (יג, רכא) שידליק ע״י החלון כדין מי שדר בעליה (תרעא, ה) עיי״ש. אבל פשוט שיכול גם להדליק בחוץ כהרגלו, כי גם אז יש פירסומי ניסא ע״י שב״ב יראו, ובפרט שחז״ל לא חילקו במידותיהם בין ערפל לשמש״.

והרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין ומצות נר איש וביתו) כתב לי בזה: ״בזמן שיש ערפל מ״מ נרות דלוקים נראים כמו שנראים פנסי הרחוב ופנסי המכוניות. ולכן אעפ״כ יש להדליק בחוץ״.

קל. ברכת שהחיינו בהדלקה נוספת

מי שמדליק נרות חנוכה בביתו ואחר כך הולך לאביו המבוגר ומדליק נרות בשביל אביו, ומברך את הברכות בשביל להוציא את אביו ידי חובה, האם יברך שוב את ברכת שהחיינו.

הרמב"ם (הלכות ברכות יא, י) והארחות חיים (ברכות מב, א) כתבו דמי שבירך שהחיינו אינו יכול לברך שוב בשביל להוציא את חבירו (וע"ע בספר המנוחה לרבינו מנוח, הל' ברכות יא, י דהבין הכי ברמב"ם). אך העיר הכסף משנה (בשם הרמ"ך, ואח"כ בדבריו), דאף מי שקידש בליל יו"ט והולך אח"כ להוציא אחרים בברכה, שיברך שוב שהחיינו, דשומע כעונה, והעיר ע"כ הכסף משנה: כן ראוי לעשות, דבר פשוט וגם רבינו יסבור כן (וע"ע בביאור הרמב"ם בביאור הגר"א תקפה, סק"ח). וכן פסק הרמ"א (תקפה, ב) וכן הורה הפרי חדש (תקפה, ב) וציין דזה אף שהרמב"ם חולק (וע"ע בדבריו תרעו, א). וע"ע בשו"ת מהר"י ווייל (בסופו בדינים והלכות סי' עא).

וכן הורו רבים גם בתקיעת שופר במי שתוקע לאחר שיכול לברך שוב שהחיינו, ועיין בזה בספר יד אהרן (תקפה), בספר מטה יהודה (תקפה, ב), בספר בגדי ישע (תקפה), בשו"ת בני יהודה (כ) ובשו"ת צוף דבש (לד). וכן פסק בביאור הלכה (תרמא ד"ה 'לעצמו'). וע"ע בשדי חמד (מערכת ראש-השנה ב אות יט) ובשו"ת שמש ומגן (א, מב אות ג).

וכן ראיתי דפסקו שמי שהדליק נרות חנוכה בביתו ואחר כך הולך להדליק לאחר שיכול לברך שוב את ברכת שהחיינו, והכי מפורש במאמר מרדכי (תרעו, סק"א. וע"ע בדבריו תרצב, סק"ו). וכן העלו גם בחזון עובדיה (חנוכה עמוד נט), בילקוט יוסף (חנוכה תרעא, ז) ובספר מצות נר איש וביתו (עמודים פח-פט). וע"ע בספר ברכת ידיד (ח"ג עמוד ריז), בשו"ת כתב סופר (יורה-דעה קנ), בשו"ת משיב דברים (יורה-דעה קעד) ובשו"ת דבר יהושע (ב, סד אות יד).

ואעיר כי מצינו חידוש בשו"ת חתם סופר (אורח-חיים קמג) שלשיטתו ברכת הזמן הוי גדר ברכת הנהנין, וממילא אם בירך אינו יכול להוציא אחרים (דיצא אינו מוציא), אך עיין בקובץ בירורים (שביבי אש סי' ו-ז) דהאריך בביאור הדברים, עיי"ש.

ואגב, מצינו מחלוקת במי שהדליק בביתו עם כל הברכות, האם יברך בהדלקה בבית הכנסת שוב את ברכת שהחיינו. הבן איש חי (פרשת וישב אות יא), כף החיים (תרעא, סקע"ה), בשו"ת אבן ישראל (ט עמוד קכח), הילקוט יוסף (חנוכה תרעא, ה) כתבו דלא יברך שהחיינו. אך בשו"ת ציץ אליעזר (יג, סט) איתא דיברך שהחיינו. וע"ע בשו"ת משנה שכיר (ב, כב), בשו"ת פרי השדה (ד, פד) ובשו"ת יביע אומר (ז, נז אות ז). ואם הדליק קודם בבית הכנסת, דעת המשנה ברורה (תרעא, סקמ"ה) דיוכל לברך שוב שהחיינו בביתו רק אם מוציא את אשתו ובני ביתו (וע"ע בספר פסקי תשובות על המשנ"ב תרעא אות יד).

העולה לדינא: מי שמדליק נרות חנוכה בביתו ואחר כך הולך לאביו המבוגר ומדליק נרות בשביל אביו יברך שוב את ברכת שהחיינו.

קלא. זמן הדלקת נרות בקבר רחל ובמקומות השונים שם

בעניין מה שנשאל כת״ר במה שהיה נהוג עד כה להדליק נרות בקבר רחל על הציון בפלג המנחה בקול רם, ונשאל כת״ר להמשך מנהג זה, וכתב כי ״יש לדחות את ההדלקה לשקיעה כמנהג הדלקה בבתי הכנסת, שהרי כל ההדלקה בבית הכנסת היא ׳חידוש׳, שהרי נאמר ׳איש וביתו׳. ומה שהתירו להדליק בדיעבד בפלג המנחה הוא לגבי בית פרטי ולא לגבי בית כנסת שאחרים יכולים להדליק״. וכן הוסיף ״בענין הדלקה בבית המדרש ובבית הכנסת. כי מדובר בשני מקומות נפרדים וניתן להדליק בשני המקומות״. וביקש כת״ר את חוו״ד הדלה בזה.

הצדק עם כת״ר. אך ראשית אומר כי ברכה על נרות חנוכה בבית כנסת איננה ׳חידוש׳ והיא מעוגנת היטב בפוסקים. ומספר מטרות יש בזה ובהם: פרסום הנס, אמונה בה׳, זכר למקדש, משום אורחים ועוד. וכבר כתבתי על הדלקת נרות בבית הכנסת בשו״ת אבני דרך (ז, קיג) ושם הארכנו במקורות בזה (ואמנם זה לא מדינא דגמרא, אך הובא בראשונים, עיין בשבלי לקט סי׳ קפה שהביא מנהג זה בשם בעל העיטור דף קיד ועוד). וכבר כתב הכל בו (מד) ״ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת, גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש״, ועיין בשו״ת הריב״ש (קיא), באורחות חיים (הלכות חנוכה יז), בשו״ת מן השמים (כה), בשו״ת מהר״ם שיק (יורה-דעה עד), בשו״ת בנין שלמה (נג), בשו״ת מנחת אלעזר (ב, סח), בשו״ת יביע אומר (ז אורח-חיים נז) ובספר פרדס יוסף החדש (הלכות חנוכה, עמודים רמ-רמח).

לגבי זמן ההדלקה וודאי שדברי כת״ר נכוחים וברורים. אציין בזה ע״פ מה שכתבנו בשו״ת אבני דרך (ט, פו).

במסכת סופרים (כ, ד) נאמר: ״מצות הדלקתו משקיעת החמה עד שיכלה הרגל מן השוק ואע״פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר (שמות יג) ׳לא ימיש עמוד הענן יומם׳ ואם הדליקו ביום אין נאותין ממנו ואי׳ מברכין עליו שכך אמרו אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו״ (ועיין בברכי יוסף תרעא דהקשה דמכאן מוכח שלא ניתן להדליק מפלג המנחה). לדעת הרמב״ם (הלכות חנוכה ד, ה) אין להדליק לפני שקיעה וכן לא בשעה מאוחרת, שהרי כתב ״זמן הדלקת נר חנוכה היא משתכלה רגל מן השוק, ואם עבר זמן זה ולא הדליקו אינו מדליק״.

לדינא פסק השולחן ערוך (תרעב, ב) דניתן להדליק כל הלילה, וכן במקום צורך מפלג המנחה. ויתכן דאין הוא חולק על מסכת סופרים, דמה שנאמר שם זה לכתחילה, אך במקום צורך כו״ע יודו דניתן להדליק מפלג המנחה עד עמוד השחר (וכן איתא בשו״ת שבט הלוי ג, פא בסתירה בין מסכת סופרים לדברי מרן).[1]

[1] מפשט הגמרא (שבת כא) עולה ״משתשקע״: ״מצוותה משתשקע החמה״, ולא מוזכר זמן קדום לכך (וכן נקט הרמב״ם שהבאנו). ויש לעיין בזמן ההדלקה. בספר היראים (מצוה רעה) כתב שמדליקים לפני השקיעה הנראית, בשעה שהשמש נוטה ובני אדם מתחילים לשוב לבתיהם. המרדכי (שבת תנה) סובר שהזמן מאוחר יותר, ועיי״ש שכתב שזמן ההדלקה הינו מצאת הכוכבים (בשביל שיהא אור הנר ניכר). מתרומת הדשן (קב) והרא״ש (ג) עולה שיש להחמיר ולהדליק בתחילה הלילה (ועיין בר״ת בספר הישר סי׳ רכא דיש להדליק בזמן לילה גמור). דעת הגר״א (סק״ב דייק מהרשב״א והר״ן) שיש להדליק מתחילת השקיעה השניה לפי רבינו תם (כדי מהלך שלושת רבעי מיל לפני צאת הכוכבים). וכן מובא בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג (א, קכז) שיש להדליק מבעוד יום משתשקע החמה (וכן נראה דדעת האבני נזר אורח-חיים תצז, ד). לדעת השו״ע מדליקים בצאת הכוכבים (מגן-אברהם תרעב, סק״א. משנה ברורה ועוד). ויש לעיין האם ניתן להדליק לפני תחילת השקיעה.

השולחן ערוך (תרעב, א) פסק: ״אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים״, אלא שהוסיף מרן ״ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק״. ומצינו שהכי נוהגים כל ישראל לכתחילה בערב שבת, שהרי פסק השולחן ערוך (תרעט, א): ״בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחלה ואח״כ נר שבת״. וביאר המשנה ברורה (תרעט, סק״ב) ע״פ האחרונים דזהו דווקא אחר פלג המנחה (וכ״כ המגן אברהם סק״ב) וציינו בזה לדברי מרן בסימן תרעב דכאשר טרוד יכול להדליק מפלג המנחה [וזהו ע״פ דברי רבי יהודה דמפלג המנחה ניתן להתפלל ערבית דנחשב לילה לעניין זה (עיין טור סימן רצג)].

לדינא מובא במחצית השקל (ריש סי׳ תרעב) שבטרוד מדליק מפלג המנחה ומברך, וכן איתא גם בפרי חדש ובמהריק״ש (בערך לחם). וכן העלו דיברך מעשה רוקח, הב״ח, שלחן גבוה (תרעב, סק״ג), שו״ת זבחי צדק (החדשות ג, קיב), חזון עובדיה (חנוכה עמוד סט), שו״ת ברית אברהם (א, כג), שו״ת משנת יוסף (ט, קעג) ושו״ת דברי בניהו (כא, מח). וע״ע בחיי אדם (כלל קנד, יח).

מלשון הפוסקים, משמע שהדלקה זו מפלג המנחה איננה לכתחילה, אלא זהו רק במציאות שלא יוכל אחר כך להדליק (עיין משנה-ברורה סק״ב) או שהוא טרוד (כפי שציינו לעיל). ואין לומר, דבגלל שהרב המדליק טרוד כיוון שממהר לביתו להדליק, ידליק בזמן זה. דהרי יכול למנות את אשתו שתדליק בביתו (או שאחר ההדלקה בסמוך לשקיעה ייסע לביתו, ובוודאי יגיע קודם שתכלה רגל מן השוק).

כמו כן, ניתן לראות כי הדלקה בשעה זו איננה לכתחילה, מכך שישנם פוסקים רבים הסוברים כי לא ניתן לברך על הדלקה בפלג המנחה (ואף שלעיל ציינו פוסקים שמתירים לברך), ובוודאי דבמקרה דנן, בטירדא פרטית בשביל להדליק גם בביתו יש לחוש להם, וכן פסקו שלא לברך על הדלקה בשעה זו בשו״ת שבט הלוי (א, קפח. ג, פא. ד, סו. ט, קמב), וכן דעת הגירש״א (בספר פניני-חנוכה) וכן כתב בספר מועדי קדשך (סי׳ כ). ואין לומר דזו דעת אשכנזים וכדו׳, שכן כתב בספר תורת המועדים (ד, ב לגר״ד יוסף) אסר להדליק מפלג המנחה, אלא א״כ זהו ערב שבת: ״ומי שהוא טרוד בימי החול, ואינו יכול להדליק הנרות בזמן המצוה, אינו רשאי להקדים קודם הלילה, מפני שלדעת רבים מהראשונים והאחרונים אינו יוצא בזה ידי חובה אף בדיעבד. ומכל מקום בשעת הדחק כשחושש שיתבטל לגמרי מן המצוה, כגון שנאלץ לצאת לדרך קודם הלילה, ידליק נרות חנוכה אחר פלג המנחה, אבל לא יברך על הדלקתו״, וכן העלו בתפלה לדוד ובסידור בית עובד.

וע״ע בשו״ת מהרש״ל (פה) שכתב בהאי לישנא: ״ולהקדים כלל לא יתכן אם לא בערב שבת״. וע״ע באריכות בזה בספר מצות נר איש וביתו (ח״א עמודים שמג-שמט. ח״ב עמוד שע ואילך). וע״ע בשו״ת אור לציון ח״ד.

כמו כן, לגבי הדלקת שתי חנוכיות במתחם ולברך על שניהם. הנני מסכים עם כת״ר שהדלקה בשני מקומות נפרדים מותרת לכתחילה.

הרשב״א והר״ן (שבת ט, א בדפי הרי״ף) כותבים שניתן להדליק לפני השקיעה, ומוכיחים זאת מערב שבת, שם מדליקים הרבה לפני הזמן. אלא דדעת הריטב״א דזהו דין מיוחד של ע״ש, אך ביום רגיל אין להדליק קודם תחילת השקיעה, וכן העלו המאירי והרי״ד. וכן מפורש ברמב״ם שאין להקדים, ועיין במגיד משנה שביאר שדברי הגמרא (שבת כג, ב) שלא יקדים ולא יאחר, הכוונה לנר חנוכה. הארחות חיים (הלכות חנוכה אות טו) כותב שאם הוא טרוד, רשאי הוא להקדים ולהדליק מפלג המנחה, ובתנאי שישים כמות שמן שתדלוק עד שתכלה רגל מן השוק (וכן איתא בכל בו).

קלב. זמן הדלקת נרות חנוכה כשחל ליל טבילה

אשה שחל זמן טבילה בחנוכה, האם עדיף שהבעל ידליק את הנרות מיד בזמן (עם צאת הכוכבים), או שימתין לרעייתו עד שתחזור מטבילתה.

בפתח דברי אשיב כי בדרך כלל יש לעשות השתדלות ומאמצים ששני בני הזוג יהיו בהדלקת נרות חנוכה בביתם בזמן (היינו בשעה שצריך להדליק, שקיעה או צאת הכוכבים). ובדרך כלל בשאלה מעין זו, ניתן למצוא פיתרון פשוט שהאשה תלך למקווה אחר שהדליקו נרות חנוכה בזמן ושהתה עוד כמחצית השעה. שכן בארץ ישראל מצוי שהמקוואות פתוחות למשך זמן של יותר משעה (ובמקומות רבים אף כמה שעות). וכן ראיתי דכתב בקובץ בית ההוראה (אהבת שלום ח"א עמוד 689 בשם הגרי"ש אלישיב, דתעשה הכנות לפני ההדלקה, ורק אחר ההדלקה תלך לטבול).

ואין למימר שתלך קודם לטבול ורק לאחר מכן ידליקו נרות, שהרי מעיקר הדין זמן הדלקת נרות הוא בזמן מוגדר. וידועה שיטת הרמב"ם דאחר מחצית השעה מהזמן, כבר לא יברכו. ואף שרבים מקלים בדין "תכלה רגל בשוק", שבימינו ניתן להדליק אף שעתיים אחר צאת הכוכבים, ברור דהיכא שאפשר להדליק בזמן, שידליקו בזמן.

אולם במציאות בה לא ניתן גם להדליק בזמן וגם ללכת לבית הטבילה, כגון: שבאותו לילה האמא מחתנת את אחד מילדיה, אזי יש לשקול היטב בכל משפחה ומשפחה בנסיבות. כי יש משפחות, שהאשה מצפה ומחכה מאוד לרגע המשפחתי של ההדלקה המשותפת (ואז, אם מיירי שמדליקים בפרק הזמן של שעה אחר השקיעה, סגי), ויש משפחות שהאשה מוחלת בקלות שהבעל ידליק לבד, ואז נראה שהבעל ידליק בזמן.

ואציין שלכתחילה ראוי שגם האשה תשתתף בהדלקת נרות עם המשפחה כשזה מתאפשר, שהרי מעיקר הדין גם אשה חייבת בהדלקה כמבואר בגמרא בשבת (כג): "אשה ודאי מדליקה, דר"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס" וכן נפסק בשולחן ערוך (תרעה, ג). והוסיף המשנה ברורה (תרעב, סק"י) שראוי להדליק כאשר בני הבית מקובצים יחד. אלא שכל זה טוב ויפה כאשר הם נמצאים יחד בזמן.

וכן הובא בשם הגר"מ אליהו זצ"ל (בספר מקראי קודש הררי, חנוכה ט, ד): "כיון שהבעל מוציא את אשתו בהדלקתו הרי אם האשה אינה בבית בעת ההדלקה (כגון שהלכה לטבילת מצוה) ידליק הבעל מיד בתחילת זמן ההדלקה, ולא ימתין לה. ואם האשה מקפדת בדבר, ורוצה שבעלה יחכה לה על מנת שתהיה גם היא נוכחת בעת ההדלקה, לא ידליק לבדו אלא ימתין עד שובה, ואז ידליק".

ועיין בקובץ מבית לוי (י עמוד ג) דהביא בעל שבט הלוי דאם אשתו חוזרת הביתה לאחר זמן ההדלקה ורצונה שימתין לה עד תחזור לביתה, יש להמתין לה. וכ"כ גם האור לציון (נר-ציון ו, יא. הובא גם בגליון יורו משפטיך 18 חנוכה). ועיין בספר נר חנוכה (ב הערה ח) שסיפר הגר"ח קנייבסקי כי הגרי"ח זוננפלד הקפיד להדליק בשקיעה כדעת הגר"א, וכאשתו לאר היתה בבית היה ממתין לה בערך שעה עד שחזרה. וביאר הגרי"ח זוננפלד שכיון שנר שבת עדיף על נר חנוכה משום שלום בית (שו"ע תרעח), א"כ כ"ש שיש לאחר ההדלקה משום שלום בית. וע"ע בעניין כבוד אשתו דעדיף בשו"ת משנת יוסף (יד, שמא).

וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ו עמוד כה אות סא) שכתב בשם הגר"ש דבליצקי: "אשה שחל ליל טבילתה בחנוכה לנוהגים להדליק בשקיעה יש לבעל להדליק את הנרות בשעה שאשתו נמצאת בבית,

לכן או שידליק לאחר שתחזור מהטבילה או שתלך למקוה לאחר שבעלה ידליק את הנרות אף שתפסיד על ידי זה לעשות חפיפה ביום" (וע"ע שם עמוד קטו בתשובת הגר"א נבנצל).

אגב, ישנו טעם חשוב להצריך שהאשה תהיה בבית בזמן הדלקת הנרות, כיון שאם היא לא תהיה בבית אזי כשתחזור ותראה את הנרות היא תיכנס לספק האם עליה לברך את ברכת הרואה, ועיין בדברי המשנה ברורה (תרעו, סק"ו) שנקט למעשה שלא לברך רק משום שספק ברכות להקל, וא"כ לכתחילה בודאי אין להכנס לספק ברכות (וכל זה מלבד המפורסם בשם החפץ חיים והגרי"ח זוננפלד ועוד שיש להמתין עבור האשה ולא להדליק בלעדיה משום שלום בית).

קלג. מקום הדלקת נרות בפנימיה חלקית

בישיבתנו מתקיימת פנימיה יומיים בשבוע. בנר ראשון של חנוכה התלמידים יישארו ללון בישיבה. היכן עדיף שידליקו את נרות החנוכה: האם בכניסה לבניין הפנימיה או בתוך חדר אוכל (מטעמי בטיחות, איננו מרשים לתלמידים להדליק בחדרי השינה).

ראשית לגבי בחורים ספרדיים, הם אינם צריכים להדליק נרות בישיבה שכן הם יוצאים בהדלקת הנרות של אביהם[1] (עיין הליכות שלמה יד, יב. שו"ת יחוה-דעת ו, מג. חזון-עובדיה חנוכה עמוד קמד ואילך. שו"ת אדרת-תפארת ו, סח. שו"ת יצחק ירנן ה, מח. שו"ת מחקרי ארץ ב, פח ועוד).

לגבי מיקום ההדלקה של בחורים האשכנזים, בשו"ת הרשב"א[2] (א, תקמב) כתב דידליק במקום שאוכל ולא במקום שישן, וע"ע בט"ז (תרעז, סק"ז) דהעיקר הוא מקום האכילה. וכן מוכח בספר לקט יושר (הלכות חנוכה) דלתרומת הדשן מקום סעודה קבוע, עדיף על מקום שינה. וכבר כתב הרמ"א (תרעז, א): "וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו". וכתב המשנה ברורה (סקי"ב): "במקום שאוכל דמקום אכילתו עיקר. ודוקא לענין אכסנאי הנ"ל שאין ביתו אצלו או לענין בן הסמוך על שולחן אביו".

נראה כי העיקר הוא להדליק במקום שיש יותר פרסומי ניסא, ואם בחדר כל אחד מדליק לעצמו, ואילו בחדר אוכל תהיה הדלקה בה יתאספו כל התלמידים וידליקו ביחד (ואח"כ יזמרו ויהללו), הרי זה פרסומי ניסא גדול. ואי נימא דבשניהם יתאספו, נראה דידליקו בחדר האוכל כפי שמשמע מהרמ"א, וכן דעת החזו"א שעדיף שידליקו במקום האכילה, וכן דעת הגר"ח קנייבסקי (הובא בספר פרדס יוסף החדש, חנוכה עמוד שצז. דרך-שיחה פרשת מקץ. קובץ שערי הוראה ג עמוד קמה אות ו). וכן הורה גם הגר"א קוטלר (הובא בשו"ת תשובות והנהגות ב, שמב אות יא), וכ"פ בשו"ת שבט הלוי (ג, פג). וע"ע בספר חובת הדר (סקנ"ט) ובשו"ת להורות נתן (יב, מז).

וכן פסק בספר מצות נר איש וביתו (ה, יא. עמוד שיב): "בחורים השוהים בישיבה או במוסדות אחרים, יניחו נרותיהם בחדר האוכל בו הם אוכלים ושם ידליקו בברכה. מיהו ראוי להחמיר ולהדליק גם בחדר שינה (בפנימיה) בלא ברכה מפני החשד". אולם לענ"ד, כיוון שבחדרים חיישינן לשריפה אין צריך כלל להדליק שם לכתחילה, דהרי מצד דין חשד, כתב המשנה ברורה (תרעז, סקי"א): "וי"א דבזה"ז וכו' - ועיין באחרונים שכתבו דגם הדעה ראשונה מודה בזה"ז דכיון שמדליקין בפנים ליכא חשדא מעוברים ושבים אלא מבני הבית והם יודעים שמדליק במקום שאוכל או משתתף עם בעה"ב שם". ועיין בדברי שו"ת משנת יוסף (ד, מז. ז, קכח) דסובר שחדר אוכל עדיף מחדר שינה. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ז, מח) ובספר תורת המועדים (חנוכה ב, ה ובהערות שם).

---

[1] אולם אם הם רוצים להדליק נרות חנוכה, ידליקו לפני הזמן שבו אביהם מדליק, וכן יתכוונו שלא לצאת בהדלקת אביהם, וכן יקנו בעצמם את השמן והפתילות. והכי איתא בשו"ת ברכת יהודה (ה, סו), וכן איתא גם בספר אורחות חנוכה (ב, ד), בספר עטרת שלמה (עב אות ג), בספר יבא ידידי (או"ח עג), בשו"ת שמן ומגן (ג או"ח כט), בספר יומי דחנוכה (ג, מה), בקובץ נר לציון (על חנוכה עמוד לט). וע"ע בספר מעשה איש (ח"ד עמוד קלא) שהובא בשם החזו"א שבחורים הלומדים בישיבה חייבים להדליק מדינא אף אם הולכים אחר הכרעת השו"ע. אך בשו"ת אדרת תפארת (ב, לב. ו, סח אות ג) לא הסכים שידליקו בכל אופן עם ברכה הבחורים הספרדים, עיי"ש.

[2] ראיתי מקום להזכיר את היחס לגדולתו של הרשב"א, דכתב הבית יוסף (יורה-דעה רי ד"ה 'ומ"ש רבינו'): מעין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור. וכן כתב עוד הבית יוסף (יורה-דעה קיב): נהירין להו שבילי דרקיע.

אך בשו״ת מהרש״ל (פה) כתב דהעיקר הוא מקום השינה ולא האכילה. וכ״כ בספר יוסף אומץ (תתרעא) בשם מהרש״ל. ואכן, מנצינו דדעה זו דיש לילך דווקא אחר מקום השינה (גם) לבחורי ישיבה נפסקה באגרו״מ.

בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ד, ע אות ג. יורה-דעה ג, יד אות ה) כתב שבחורי ישיבה הנמצאים בישיבה גם ללינה שיש מקום מיוחד ללינה (חדר אחד לכמה בחורים), ומקום האכילה הוא אחד לכל בני הישיבה, צריכים להדליק נר חנוכה בחדר השינה שהוא מיוחד לאלו שניתן להם חדר זה, וגם איכא קצת בעלות להו, ולא בחדר האוכל שהוא לכולם, ואין שם מקום מיוחד כלל. וציין שמחשש סכנת דליקה מחוייבין אלו שלנין ומדליקין שם להטיל גורל ביניהם מי ישמור היום ומי ישמור למחר. וכן הובאו דבריו גם בשו״ת רבבות אפרים (ג, תס אות כט). וע״ע בשו״ת פרי השדה (ב, ע), בשו״ת אז נדברו (ג, נג. ה, לח. ו, נו. ז, ט. יא, כז) ובספר כל בו חנוכה (עמודים קד-קה).

בספר מועדים וזמנים (ו, פח) כתב שידליקו בחדר בו הם ישנים, אך כתב דהיכא שיש חשש שריפה אם ידליקו בחדרם, ידליקו בחדר אוכל (וע״ע בדבריו בשו״ת תשובות והנהגות א, שצב). וע״ע בספר נטעי גבריאל (חנוכה ד, ב).

בהליכות שלמה (מועדים יד, ה) כתב כי ״בחורים הגרים בישיבה, עיקר מקום הדלקתם הוא בחלון החדר שישנים בו או בפתח בנין הפנימיה״, וביאר בדבר הלכה (אות טז) דזה משום ״שאין חדר האוכל שבישיבה נחשב כמקום אכילה בבית ממש, שהריהו דומה קצת למסעדה שבאים לשם לסעוד בלבד ואינה מקום דיורין״. אך בהערה כתב: ״אין רשות בשום פנים להדליק נרות בחדרים מחוץ לחדר האוכל של הישיבה (תקנה בישיבה משום חשש שריפה)״.[3]

וע״ע בספר שבות יצחק (חנוכה עמוד קיב) דדעת הגרי״ש אלישיב דחדר אוכל של הישיבה הוא מקום כללי ואין בו פרטיות שם, ולכן רק מקום שינה המיוחד לו לשינה והנחת חפציו הוא עיקר קביעות דירתו, אפי׳ אם ישנים כמה בחורים באותו, ולכן ידליק הנרות בחדר בו הוא ישן (וע״ע בשו״ת מבשן אשיב א, מד).

אולם לענ״ד במציאות של פנימיה המתקיימת יומיים בשבוע, ואין לבחורים רשות לעשות בחדריהם ככל העולה על רוחם, כגון: אסור להם לתלות תמונות (או כל דבר על הקיר), וחייבים הם להכניס את כל חפציהם לארון (כיוון שמתארחים גם אנשים מבחוץ בחדרי הפנימיה), במקרה כזה פשיטא לי שעדיף שידליקו בחדר האוכל ברוב עם.

העולה לדינא: בישיבה בה קיימת פנימיה יומיים בשבוע, ידליקו התלמידים את הנרות בחדר האוכל. אך הסומכים להקל בכניסה לפנימיה יש להם על מה לסמוך.[4]

---

[3] ומה שכתב בשו״ת מחקרי ארץ (ב, פח) שהגרשז״א אמר כי יש להדליק בחדר אוכל לבחורי ישיבה (וכן הובאו דבריו גם בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה עמוד שצה) בניגוד למובא בשמו בספר הליכות שלמה ששם כתב שהולכים לפי השינה. אמר הגר״מ שעיו לגר״ג רבינוביץ כי הוא זוכר כן להדיא בישיבה כשהיה בפנימיה שזה היה דעתו של מרן הגרשז״א ואין כאן סתירה, שאם הבחורים בפנימיה ואוכלים וישנים שם צריך להדליק בחדר אוכל. אולם אם הבחורים לא בפנימיה, אז צריכים להדליק היכן שהם ישנים.

[4] והעיר הגר״א נבנצל (בכת״י): למה לא נגיד דעיקר דירתם זה בית המדרש?

קלד. שימוש בכוסיות נרות שבת לנרות חנוכה

האם מותר להשתמש בכוסיות שבהם מדליקים נרות שבת (ושמים בתוכם שמן או נרות שעוה), גם לנרות חנוכה או שישנה בעיה בזה?

מצינו בירושלמי (שבת יב, ג) שקרשי המשכן שזכו להינתן בצפון צריכים להעמידם לעולם בצפון, והכי איתא: "אמר רבי אימי והקמות את המשכן כמשפטו וכי יש משפט לעצים אלא אי זה קרש זכה להינתן בצפון ינתן בצפון בדרום ינתן בדרום" וכן פסק בכף החיים (תרל, סק"ה) דיש להקפיד להעמיד את קרשי הסוכה כסדר. וכן הובא בפוסקים רבים ובהם דרשות מהרי"ל, האליה רבה (תרל, סקי"ז) ובערוך השלחן (תרל, כט) הזכיר דין זה וסיים "ומ"מ נכון לעשות כן וכן המנהג". אולם בבכורי יעקב (תרל, סקט"ז) כתב דאין צריך לחוש לכך. והטעם שבקרשי המשכן אין לשנות, כיוון שבצד צפון המקום היה קדוש יותר מפני ששם שחטו את קדשי הקדשים וגם השולחן היה בצפון. ולא רצו להוריד מהקדושה.

ויש מקום למימר שקדושת נר שבת גדולה מקדושת נר חנוכה, ומצינו באלפסי זוטא (לרמ"ע מפאנו שבת כג, ב): "אמר רב הונא הרגיל בנר חנוכה, הויין ליה בנים ת"ח. הרגיל בנר שבת בניו ת"ח". ולכאורה מדוייק שמעלת נר שבת גדולה מנר חנוכה, שבנר שבת בניו ת"ח, ואילו בנר חנוכה ההדלקה עומדת לו למקצת בניו, וכן הובא בברכי יוסף (שיורי-ברכה תרעא) ובספר פרדס יוסף החדש (חנוכה עמוד קעב).

כמו כן, מי שיש לו נר אחד מדליק נר שבת. כפי שאומרת הגמרא במסכת שבת (כג, ב): "אמר רבא: פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו", וכן פסק הרמב"ם בהלכות חנוכה (ד, יג). וכן פסק השולחן ערוך (רסג, ג): "אם אין ידו משגת לקנות נר שבת ונר לחנוכה - נר שבת קודם משום שלום הבית, דאין שלום בית בלא נר". וכן הובא בשולחן ערוך (תרעח) גם בהלכות חנוכה: "מי שאין ידו משגת לקנות נר חנוכה ונר שבת - יקנה נר שבת מפני שלום ביתו".

סברא נוספת שנר שבת חשוב יותר, שהרי כל התדיר והמשובח מחבירו - קודם לחבירו. וכן העלו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף ע), בשבלי הלקט (קפה) ובראי"ש (כד). ולכאורה מהדברים הללו נראה דאין להשתמש בכוסיות של נרות שבת לנרות חנוכה, כיוון שיש בזה הורדה בקדושה.

וחזיתי בחשוקי חמד (עמ"ס בבא-קמא עמוד רכב) שכתב: "ואולי יש ללמוד... שהכוסיות של שבת חשובות יותר כי בהם מקבלים פני מלך, לעומת זאת נרות חנוכה, יש בהם מעלת פרסום הנס. ועוד דנר שבת דוחה נר חנוכה, כמבואר במסכת שבת (כג, ב) ואם כן אולי יש לכל כוסית משפט משלה להשאר במה שזכתה, וצ"ע".

אולם מסוף דבריו נראה דנטה להתיר, להשתמש בכוסיות של שבת גם לנרות חנוכה, כיוון "שלא ניכרים זה מזה, יש עוד להוסיף דשאני כוסיות שאחרי השימוש בהם אפשר להשליכם או להשתמש בהם שימוש חול". כלומר, כיוון שניתן לזרוק את כוסיות השבת לפח אשפה אחר השימוש, ממילא אין בהם קדושה (ויכול להעבירם לשימוש לכוסיות חנוכה). וע"ע בספר מועדי הגר"ח (ב, תרמד) ובספר גם אני אודך לגר"מחליוה (חי"ז).

וכ"כ לי בעל שו"ת מחקרי ארץ להתיר להשתמש בכוסיות, ואלו דבריו:

> בדבר השאלה, אם מותר להשתמש בכוסיות של נרות שבת לצורך נרות של חנוכה. לכאורה נראה שמותר, על דרך אמרם ז"ל (ברכות לב, ב) הואיל ואתעביד ביהו מצוה חדא נעיבד בהו מצוה אחריתי. כי אם מותר להשתמש לאור הנר של שבת בשעת קיום

המצוה מכל שכן שמותר להשתמש בכוסיות המחזיקות את השמן שלא בשעת קיום המצוה.

ומה שהבאתם מדין קרשי המשכן שאמרו בירושלמי שבת פרק הבונה (הלכה ג) א"ר אימי והקמות את המשכן כמשפטו. וכי יש משפט לעצים. אלא אי זהו קרש זכה להינתן בצפון ינתן בצפון בדרום ינתן בדרום. ולמדו מזה הפוסקים גם לענין עצי סוכה שלא יחליף הקרשים מצד לצד. נראה דאינו דומה דהתם יש קביעות לעצים שקובע אותם במקומם וממילא שייך לומר שמוריד אותו מקדושתו שבתחילה היה בדרום ועתה בצפון, אבל בכוסיות של שמן אין להם קביעות מקום דאינם קבועים אלא הם עראי ואפשר לטלטל אותם ולהוזיזם ממקום למקום הגם שמצד האיסור אין לטלטל אותם אבל אין כאן ביטול מקביעות המקום. כי לאחר זמן המצוה יכול להחזירם למקומם.

וחילוק זה למדתי מתשובת הגאון רבינו יהודה עייאש זצ"ל בספרו בית יהודה (ב, קכב) שנשאל שם מבית הכנסת הגדולה שבאלג'יר שהיה להם חזקה להוציא ביום טוב ראשון של פסח את הספר תורה הראשון של הריב"ש וספר תורה השני של התשב"ץ, ובאותו פרק הכניסו ספר תורה חדש ואם לא יקראו בו יהיה ח"ו נראה כפגם שלא קוראים בספר תורה החדש. והתיר לקרא בספר התורה החדש אע"ג שהיה חזקה לספרי תורה של הריב"ש והתשב"ץ, וכתב שאין להקשות ממה שאמרו בירושלמי קרש שזכה להינתן בצפון ינתן בצפון, בדרום ינתן בדרום. דהתם מירי ברוצה השני לדחות הראשון לגמרי ולהיות קבוע במקומו אבל באקראי בעלמא אינו נקרא דיחוי.

וא"כ הכא נמי הכוסיות של הנרות אע"ג שזכו כוסיות אלו להינתן בנרות שבת מכיון שאינו מתכוין לדחות אותם לגמרי מכוסיות של שבת אלא רק זמני עד שישיג עוד כוסיות, הנה כל כהאי גוונא כיון שאינו מעוניין לקבוע כוסיות אלו בחנוכיה אין בזה משום מוריד אותן מקדושתן.

ומה שרצית לדייק מהאלפסי זוטא שכתב שנר שבת מועיל לכל בניו שיהיו תלמידי חכמים ונר חנוכה למקצת בניו. אינו מחייב שהטעם הוא משום דנר שבת קדוש טפי מנר חנוכה, אלא יתכן דהוא לפי שהוא תדיר מנר חנוכה, דמכיון שבכל שבת ושבת הוא רגיל בנר מועיל לכל בניו, משא"כ בנר חנוכה דאינו אלא רק שמונה ימים מחצית השעה בכל יום, לכך קאמר דהוויין ליה בנים תלמידי חכמים ואין זה מחייב שכל בניו יהיו תלמידי חכמים, אבל אה"נ מצינן למימר שמצד הקדושה נר חנוכה יותר קדוש לפי שאסור להשתמש לאורה וכדאמרינן הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם משא"כ נר שבת מותר לנו להשתמש בהם ואדרבא המצוה היא להשתמש בהם, וא"כ מצינן למימר שנר חנוכה יותר קדוש. והגם שהגמרא במסכת שבת (כב, א) שאלה וכי נר קדושה יש בו. מ"מ לאחר שנאסר להשתמש בו יש בו קדושה מצד שהוקצה למצוותו, משא"כ נר שבת שהותר להשתמש לאורו.

ומה שנר שבת תדיר לנר חנוכה אין זה סיבה שלא יהיה מותר להשתמש בכוסיות של נר שבת לנר חנוכה.

העולה לדינא: מותר להשתמש בכוסיות שבהם מדליקים נרות שבת גם לנרות חנוכה.

קלה. תשובות קצרות בענייני חנוכה

א. הקדימו ראש חודש לחנוכה

ב. מספר נרות חנוכה מול איכות הנר

ג. זמן הלוויה בחנוכה

א. הקדימו ראש חודש לחנוכה

טעו בראש חודש טבת והתחילו לקרוא בשל חנוכה, מה הדין?

לכתחילה וודאי שיש להתחיל לקרוא בשל ראש חודש משום הכלל דתדיר קודם. ועפי"ז פסק הרמ"א (תרפד, ג): "ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק לקרות בשל ר"ח (אבודרהם הלכות ברכות)". אך המשנה ברורה (סקי"ז) כתב: "עיין בט"ז (סק"ד) שכתב דהאי פסקא לאו דסמכא הוא ואין צריך להפסיק אלא קורא כהן בשל חנוכה ואח"כ יקרא לאחרים בשל ר"ח, ועיין בבה"ל (תרפד ד"ה 'ואם') שבירר כל הפרטים שיש בזה". ועיין בהערת הדגול מרבבה שציין כי גם המגן אברהם פסק כט"ז דאם התחיל בשל חנוכה, יקרא, בכדי שלא תהא הברכה לבטלה.

ומצינו בכמה פוסקים דדחו את דברי הרמ"א משום דאמרינן אין מעבירין על המצוות, דוחה את הטעם של תדיר. ועיין בברכי יוסף (קמ) שביאר ע"פ החכם צבי (קו) דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא כששתי המצוות שוות.

בספר מצות נר איש וביתו (עמוד תקמג) כתב דיש אומרים שצריך להפסיק מיד, ויש אומרים שיקרא לכהן כל הקריאה של חנוכה, וללוי וישראל יקרא בשל ראש חודש וכל זה אם כבר התחיל לקרוא (שכבר אמר ברכת התורה עם השם). אבל אם לא התחילו בקריאה, יגלול הספר ויקרא בשל ראש חודש.

ב. מספר נרות חנוכה מול איכות הנר

בלילה האחרון של חנוכה בעת הכנת החנוכיה גילו שאין להם מספיק שמן זית לשמונה נרות אלא כמות לשתי נרות. האם עדיף להדליק נר אחד בשמן זית או שמונה נרות בשמן רגיל (קנולה).

בעניין זה שמעתי מהרה"ג יוסף ליברמן שידליק בשמן רגיל דזה ההידור שיהא מוסיף והולך. ואילו מה שמצינו שמן זית דזהו מפני שהוא דולק יפה, וכן שבשמן זה הדליקו את החנוכיה במקדש. ואמר לי כי את המעט שמן זית שיש לו יחלק ויתן מעט בכל נר (על-גבי השמן הרגיל).[1] וכן כתב לי הרה"ג אבגדור נבנצל "שמונה נרות בשמן רגיל, אם הוא דולק טוב, שלא לשנות מכולם, ושלא לעשות כב"ש". והוסיף לי עוד בזה בעל שו"ת שואלין ודורשין: "כל השמנים כשרים לחנוכה. ואף שאין

[1] בגמרא סוכה (ה, א) נאמר: "תניא ר' יוסי אומר מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה", ויש לעיין כיצד נאמר "מעולם", והרי בחנוכה השכינה יורדת למטה מעשרה טפחים כמבואר במכתבי האר"י. ושמעתי דיש לומר דמה שמה שלא ירדה שכינה למטה מעשרה זהו במצוות דאורייתא, אך במצוות דרבנן (כחנוכה) השכינה יורדת למטה מעשרה, וזהו בבחינת חביבים עלי דברי סופרי יותר מיינה של תורה.

להדליק חלק בנרות וחלק בשמן, אולם אם כולם דולקים בשמן, יכול להדליק חלק בשמן זית וחלק בשמן אחר, כי בזה לא ניכר שום הבדל, וידליק נר אחד בשמן זית והשאר בשמנים אחרים".

ג. זמן הלוויה בחנוכה

התלבטתי מתי יש לעשות לוויה בימי חנוכה. האם יש להימנע מלקיים הלוויה כשעה לפני השקיעה ומעט אחריה בכדי שהאנשים (החפצים להשתתף בלוויה) יוכלו להדליק את הנרות עם השקיעה או צאת הכוכבים (כל אחד לפי מנהגו). או דכיוון דישנו ענין שלא לגרום להלנת המת, אזי אין להתחשב בימי החנוכה וזמני ההדלקה, אלא לקיים את הלוויה ברגע שניתן.

השיב לי בזה מו"ר בעל המשנת יוסף (בכת"י) בהאי לישנא: "להלין מקצת הלילה אין איסור, כבפתחי תשובה (שנז, א) בשם תשו' רדב"ז. אבל הממהר ה"ז משובח (שם סעיף ב). אא"כ לכבודו שעי"ז יבואו הרבה משתתפים. וא"כ תלוי מהותו של הב"מ. אם כבודו אחרי הדלקת נ"ח, או טובתו למהר ולקוברו (דממילא לא יבואו הרבה). וידוע האור החיים הק' (ר"פ חוקת), וכן טומאת מת, כי דומה לחבית של דבש שהרבה זבובים סובבים אותו ללכלך מן הקדושה (משא"כ עכו"ם מת), וזה עניין מהירות הקבורה. וא"כ טובתו להקדים הקבורה, אא"כ איש צדיק שחשש האוה"ח הוא פחות".

עוד הוסיף לי בזה בעל שו"ת מנחת שמואל, בהאי לישנא (בכת"י): "להביא ראיה מגמ' מגילה (ג, א) והר"ן (שם) כתב שיש קדימה למגילה בשל פרסומי ניסא. וכן איתא בשבת (כג, ב) שבשל פרסומי ניסא אף דוחים ואף מעדיפים אותה על שאר מצוות הגם שהיא מצוה דרבנן שאמרו שם ביחס לחנוכה שהיא קודמת ומועדפת על קידוש היום. משמע אף שמצות היום מתבטלת. ומשום כך גם בנידון דידן. וסהדי במרומים שמצאתי אח"כ שכיוונתי לדעתו של הראשל"צ הגר"א בקשי־דורון בשו"ת בנין אב (ג, כח) ע"ש".

קלו. סדר הקריאה בתורה כשיש ספר תורה אחד ויש כמה קריאות

מה יעשו כאשר יש להם ספר תורה אחד בשמחת תורה. האם אחר קריאת חתן תורה, יקראו קודם את קריאת המפטיר או את חתן בראשית. לכאורה היה מקום לומר שיקראו קודם את המפטיר לפני חתן בראשית, שהרי בשעה שיגללו מסוף חומש דברים, יעברו על הקריאה של המפטיר, וכידוע אין מעבירין על המצוות. כמו כן, אם יגללו קודם לבראשית (ואח״כ יצטרכו לגלול לחומש במדבר) הוי טירחא דציבורא. וע״ע בספר מצות נר איש וביתו (עמודים תקמה-תקמו).

ואעיר כי לגבי ראש חודש טבת שחל בשבת (ויש רק ספר תורה אחד), ראיתי דהעלו הפוסקים שלא ישנה את סדר הקריאה (למרות שגולל מחומש בראשית לפרשת פנחס ואח״כ חוזר לפרשת נשא), בשביל למעט גלילה ממקום למקום (וע״ע בעלון וישמע משה, פרשת בא התשע״ט ופרשת תזריע תשע״ט) שכן אין לזוז מפשט דברי השו״ע, ואין לחוש בזה לטירחא דציבורא וגם לא להעברה על המצוות. וביאר הגר״ח קנייבסקי שלא שייך בזה העברה על המצוות דמכיון שכך הוא הדין שתדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם, לא חשיב מעביר על המצוות, שאין מצוה זו של קריאת חנוכה עומדת לפניו כעת, כל זמן שלא קרא בתורה קריאת ראש חודש.

וביאר הגר״מ דייטש (מח״ס שו״ת נתיבות אדם): אי אפשר להקדים קריאת חנוכה לקריאת ר״ח, משום שזה הסדר שקבעו חז״ל ואין בכך משום אין מעבירין על המצוות כדמוכח להדיא בביה״ל (תרפד ד״ה ׳ואם׳), דאף בנזדמן לידו הס״ת שמתוקן לקריאת חנוכה צריך לגוללה ולקרוא בס״ת אחרת שמתוקן לקריאת ר״ח. והלוא אין לך מעביר על המצוות גדול מזה, אלא ע״כ דלא שייך הכא מעבירין על המצוות. ויסוד הסברא בזה י״ל דאין מקיימים גוף המצוה בס״ת אלא המצוה היא בקריאה ואילו הס״ת הוא רק אמצעי לקיום המצוה, וכיון שסדר קיום מצות הקריאה היא באופן שר״ח קודם לחנוכה אין בגלילת הס״ת משום אין מעבירין, וכעי״ז כתב השדי חמד (מערכת א סי׳ קג) לענין אחד שעדיין לא התפלל שחרית ועובר על יד בית כנסת שמתפללין שיכול להמשיך בהליכתו לבית כנסת אחר, ועיין מש״כ בשו״ת הר צבי (א או״ח נג).

אלא שהאדרת בשו״ת עובר אורח (הובא בארחות חיים ספינקא סימן תרפד) כתב שבכל פעם שצריך לקרוא בשני ספרים והספר עומד במקום של הקריאה השניה, אין צריך לגוללו למקום הקריאה הראשונה או להעלות את הספר השני, אלא יקראו את הקריאה השניה קודם. ואע״פ שבודאי לכתחילה יש לנהוג כדברי המ״ב, מכל מקום בדיעבד כשכבר התחיל לברך יקרא את הקריאה המאוחרת תחילה.[1]

וכתב לי בזה ידידי הגר״א מחפוד (מח״ס שו״ת ברית הלוי) בהאי לישנא:

> הנה מפורש ברמ״א (תרפד, ג) דאם טעה והתחיל בשל חנוכה צריך להפסיק ולקרוא בשל ר״ח, חזינא דמעלת תדיר עדיפא מאין מעבירין על המצוות. אבל הט״ז שם פליג וס״ל דכיון שהתחיל לקרות בשל חנוכה אין מעבירין על המצוות ודחי את קריאת ר״ח התדירה. והרבה אחרונים החזיקו אחריו דלא כרמ״א והו״ד בבאוה״ל (שם ד״ה ׳ואם

[1] וכתב לי בזה הרה״ג רצון ערוסי כי ״יש להכין את הספר מערב שמחת תורה בגלילה בשיטת האקורדיון, כמו גט מקושר, ויהיה מהדק בבראשית ומהדק במפטיר ומהדק בוזאת הברכה. יקראו וזאת הברכה ויעברו מיד לבראשית בלי צורך בגלילה, ואח״כ מפטיר״.

טעה׳) וכתב עוד שם וז״ל: ״והתחלה נקרא משהתחיל לברך הברכה דהיינו שאמר ברוך אתה ה׳, אבל אם לא התחיל לברך, אף שנזדמן בידם אותה שהוא מתוקן לחנוכה, אין לו לחוש לזה לכו״ע ויגללוה ויקראו בס״ת אחרת שהוציאוה לשם ר״ח ואין כאן פגם לס״ת זו כיון שיקראו בה אח״כ״. ואף להרמ״א נראה דזה משום דס״ל דאין משגיחין בחנוכה אין הקריאה חובה כ״כ עיין בביאור הגר״א (סק״ו) ובנו״ב (תניינא או״ח סי׳ יא). אך אולי יש לחלק בין כשגולל ותוך כדי הגלילה מגיע למקום הקריאה לס״ת שעוד לא גללוהו אלא שהוא מוכן למקום הקריאה, ולא דמי להא דאמרינן בגמ׳ (יומא לג, א) גבי דישון מזבח הפנימי דקודם להטבת הנרות דכי עייל להיכל פגע במזבח ברישא, דהתם המצוה ממש לפניו משא״כ כאן עוד צריך לפתוח את הספר תורה וכשהוא סגור לא ניכר העברה על המצוה.

גבי שאלתך פשוט שיקראו לחתן בראשית ורק אחרי כן המפטיר ואיני רואה בזה ספק כלל שהרי קריאת וזאת הברכה והתחלת בראשית חדא מחתא הם שצריך לגמור ולהתחיל, נמצא שהוא עדיין עסוק במצוה הראשונה. ויעויין בשערי אפרים להגראז״מ (שער ח אות סו) שאם בשמחת תורה יש להם רק ספר תורה אחת יגללו לפרשת בראשית ורק אחר מכן יקראו קריאת המפטיר, וגם למה שהביא שם בשם הש״ח שפליג וס״ל שיקראו קודם מפטיר, אין זה מטעם העברה על המצוות אלא מטעם אחר עיי״ש בשלמי חגיגה באורך.

ולכאורה יש להוכיח מתלמודא (מגילה כט, ב) איתמר, חל להיות בואתה תצוה, אמר רבי יצחק נפחא קרו שיתא מואתה תצוה עד כי תשא, וחד מכי תשא עד ועשית. אמר אביי אמרי אוקומי הוא דקא מוקמי התם. אלא אמר אביי, קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית, וחד תני וקרי מכי תשא עד ועשית. ואיכא מרבוותא דמפרשי דמיירי בחל ר״ח אדר בשבת, ועל כרחך דלא מקדימין קריאת ר״ח התדירה, דא״כ מאי שייך אמרי אוקומי קמוקימי התם, וגם מהאי טעמא מוכרח דמיירי שמוציאין רק ס״ת אחד, דאל״כ מאי מקשה אביי דאמרי אוקומי קמוקים התם הא הציבור יבחינו במה שמוציאין ספר תורה אחר, הרי דשייך העברה על המצוות כשיגלול לקריאת ר״ח התדירה.

אך י״ל דשאני התם דממש הקריאה נעצרה שם וכשגוללין ולא ממשיכין ניכר העברה על המצוות, משא״כ דרך גלילה בעלמא, שפיר לא חשיב מעביר. אבל כבר ביארתי שבנידון שאלתו לית דין צריך בשש דיקרא בשל בראשית וא״כ של מפטיר.[2]

[2] בסמוך לסגירת הספר, כתב לי בזה בעל שו״ת ודרשת וחקרת: ביהכנ״ס שיש להם רק ס״ת אחד בשמחת תורה, לא ישנו מהמנהג לקרוא מיד בראשית אחר וזאת הברכה, שלא יקטרג המקטרג, ויגללו בזמן שהגבאי אומר ״ברשות״, עיין בכורי יעקב שאין לשנות שום מנהג ממנהגי שמחת תורה, וכשיחזרו לגלול למפטיר, יעשה הגבאי מי שברך לחולים וכדומה.

קלז. מתנות לאביונים מכספי מעשר

אברך צעיר התלבט האם הוא יכול לתת את המתנות לאביונים[1] מכספי מעשר? נראה דהדין תלוי במטרת המתנות לאביונים.

הריטב"א (מגילה ז, א) הבין שהמתנות לאביונים אינם מדין צדקה, אלא מדין שמחה בפורים, ואלו דבריו: "שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות, ולפיכך נהגו ליתן מעות פורים לגויים ואפילו עשירים". ונראה דגם הרמב"ם (מגילה ב, יז) סובר שהסיבה שצריך להרבות במתנות לאביונים נובע מהשמחה בפורים, כפי שכתוב (אסתר ט, כב): "לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", לכן הדגיש (הרמב"ם) "שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב... ". ועיין בשיטה מקובצת בבא מציעא (עח, ב ד"ה 'ואין מדקדקים') שכתב דזה לא מדין צדקה אלא מצד שמחה.

וכן פסק הב"ח (תרצד): "דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה, דהכשר מצות פורים הוא לתת מתנות לאביונים, וכדין ארבע כוסות" (שגם עני מחויב בארבע כוסות). וכן העלה גם הט"ז (תרצד, סק"א): "כתב מו"ח ז"ל, אפילו עני המתפרנס מהצדקה, כמו בד' כוסות של פסח. מה שאין כן בשאר צדקה שאינו חייב רק פעם אחת בשנה כדי לקיים מצות צדקה". וממילא אי נימא דדין מתנות לאביונים הוא מדין שמחה, לא יהא ניתן לצאת בזה בכספי מעשר, דגם העני מחויב (וכ"כ באילת השחר עמ"ס ב"מ דהוי משום שמחה. והובאו דבריו בילקוט יוסף, פורים עמוד תרלא).

אולם יש שביארו כי גדר מתנות לאביונים הוא מדין צדקה לעניים, כדי שיהא לעניים את כל צרכי הפורים. וכפי שפירש התרגום (אסתר ט, כב): "ומתנות לאביונים - ומעהא דצדקה". וכן הוזכר הכי בשבלי הלקט (פורים סי' רב): "מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל, במעות פורים אין קצבה, כל מה שירצה האיש ליתן יתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה יתן".

וכן ביאר השערי תשובה (תרצה, סק"ט), ולא חשש לקידושין בכספי מתנות לאביונים, כיוון דהוי "בתורת צדקה", וברור לכל שהנותן את מעות מתנות לאביונים נותן לצדקה (וע"ע בספר הררי קדם סי' רו). ונראה דכן דעת הבן איש חי, דהוי מתורת צדקה, ועיין בדבריו בשו"ת תורה לשמה (קצא). וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (קסד) דהוי מדין צדקה (וע"ע בספר יערות דבש ח"ב דרוש ח. והובא בילקוט-יוסף פורים עמוד תר דביאר שהמתנות לאביונים "כי צדקה תציל ממות", עיי"ש)[2]. ועיין בסידור היעב"ץ שכתב שיש לקיים את מצוות מתנות לאביונים לפני התפילה (דהרי נאמר: ואני בצדק אחזה פניך). לפי טעם זה, נראה דניתן להשתמש בכספי מעשר למתנות לאביונים, כדין כל צדקה.

בשו"ת מהרי"ל (נו) כתב דלא ניתן ליתן מתנות לאביונים מכספי מעשר. וכן מדברי המגן אברהם (ריש תרצד) נראה דנקט דהטעם הוא שמחת פורים, ולכן כתב כי חייב כל אדם ליתן "משלו ולא משל מעות מעשר". וביאר בספר שערים המצוינים בהלכה (קמב, סק"ז) דדבר שבחובה אינו בא מן החולין[3] (עיין ביצה יט, ב. חגיגה ח, א. מנחות פב, א). וכ"כ בבאר היטב (תרצד, סק"ב): "וכתב של"ה דמחצית השקל וכ"ש

---

[1] בפתח דברינו אזכיר את דברי היפה ללב (תרצה, סקט"ז) שהביא בשם בעל מסורת הברית הגדול: שכל המקיים מצוות פורים כתקנה מאריכין לו ימיו וימי בניו.

[2] בקיצור האלשיך (אסתר ט, כב) ציין דזה צדקה עבור נשמת משה רבינו, עיי"ש.

[3] החולקים על כך (שסוברים דניתן לתת מכספי מעשר מתנות לאביונים) יאמרו שהכלל שכל דבר שחובה אינו בא אלא

מתנות לאביונים ומשלוח מנות אין בא ממעות מעשר ואם בא להוסיף מוסיף משל מעשר". וכ"כ האליה רבה (תרפו, סק"ד) בשם השל"ה, וכן הוא בערוך השלחן (תרצד, ב). וכן העלו גם בשו"ת מהרש"ג (ד, כט), בשו"ת יחוה דעת (א, פז. ג, עו), בספר דרך אמונה (מתנות עניים ז, סקכ"ז), בשו"ת מחקרי ארץ (ב אורח-חיים צ. מחקרי-ארץ צדקה ומעשר ה, ח עמוד קב) ובספר באר המועדים (יא, יג).

ועיין בספר מועדי הגר"ח (ב, תשכג) דגם עני המתפרנס מהצדקה חייב במתנות לאביונים (ובהערות ציין את הדעות השונות). וע"ע בשו"ת חוות יאיר (ט), בשו"ת כתב סופר (אורח-חיים קלט), בשו"ת באר שרים (יורה-דעה פה אות ד), בשו"ת מקדש ישראל (רט), במנחת אשר (פורים סי' כט) ובספר דברי הפורים האלה לגר"א שלזינגר (סי' כה). ועיין בספר שלחנו של אברהם (תרצד) ובכף החיים (תרצד, סקי"ד).

יש לציין דאחת הנפק"מ בין הטעמים היא, האם עני מחויב במצוות מתנות לאביונים. מטעם שמחה - חייב, מטעם צדקה - פטור. ועיין בפרי חדש (תרצד, סק"א) דעני פטור ממתנות לאביונים (ונראה דנקט דטעם המצווה הוא משום צדקה, וכן ביאר בדבריו בשו"ת משנת יוסף ט, קפא אות ב). כמו כן (נפק"מ נוספת בטעמים), בשיעור החיוב, אם מתנות לאביונים זהו מצד צדקה, הרי סגי בנתינת פרוטה. אך אם החיוב הוא מצד שמחת פורים, הוא בגדר לשמח עני (כשיעור סעודה).[4] וע"ע בזה בשו"ת בית אבי (ד, מ), בשו"ת משנת יוסף (ט, קפא), בספר דביר הקודש (מועדים, פורים סי' ו), בשו"ת באהלה של תורה (ב, קח אות ג. ג, נז אות ג) ובספר רץ כצבי (מעגלי השנה ב, ז). וע"ע בהרחבה בספר נטעי גבריאל (פורים סה-סו) ובספר פסקי תשובות (תרצד אות ז).

לדינא נראה דיש לחוש לשני הטעמים. היינו, שלא ליתן מתנות לאביונים מכספי מעשר, כיוון שזו מצווה לשמחת פורים. אולם יש להחמיר דהוי כדין צדקה לתת לאביון בכבוד האפשרי (כמתן בסתר[5]).

מן החולין נאמר רק לגבי לקיחת קדשים ולא בשאר מצוות, ועיין בזה בשו"ת פני יהושע (אורח-חיים ב) ובשו"ת בנין ציון החדשות (מהד"ב סי' קלז).

[4] נפק"מ נוספת היא אם צריך לכוין בברכת שהחיינו למתנות לאביונים. אי הוי מצוות צדקה, הרי זה כמו כל השנה, ולא יברך. אך אם זו מצוה מיוחדת של שמחת פורים, שפיר שייך בו שהחיינו. וע"ע בשו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים צז אות ב).

[5] וכן ציינו דיש ליתן כצדקה בדרגה המובחרת היינו במתן בסתר במקראי קודש (הררי-קודש לט), בשו"ת משנת יוסף (ו, קמא אות ה), בשו"ת בית אריה (ד, מ), בשו"ת באהלה של תורה (ב, קז), בשו"ת משנה הלכות (יא, תקסב), בספר תורת המועדים (י, ח) ובספר באורח צדקה (עמוד תכד). וע"ע בספר חישוקי חמד (עמ"ס כתובות עמוד תסה) דהכל תלוי כיצד ישמחו העניים. וע"ע בילקוט יוסף (פורים עמוד שפה).

קלח. מצוות פורים מתנות לאביונים ולא מתנות לעניים

במגילה (אסתר ט, כב) נאמר שיש לתת מתנות לאביונים, וכן מבואר בגמרא במסכת מגילה (ז, א). וכידוע ישנו הבדל בין עני לאביון, שהרי התורה אמרה (דברים כד, יד): "לא תעשק שכר עני ואביון מאחיך". משמע שיש עני ויש אביון. ולפי זה צרכים אנו להבין מה ההבדל.

רש"י (דברים כד, יד) ביאר על פי הגמרא במסכת בבא מציעא (קיא, ב) ש"אביון מעונה מעני, ולשון אביון - האובה ואינו משיג מה שנפשו מתאוה לכל טוב, ואשמעינן קרא דעני קודם לאביון", וכן מבואר ברשב"א שאביון דחוק מעני. וכן כתב הערוך (ערך אביון).

וכתב רש"י עה"פ (דברים טו, יד): "אפס כי לא יהיה בך אביון", וציין רש"י: "אביון דל מעני, ולשון אביון שהוא תאב לכל דבר". וכבר אמר דוד המלך בתהלים (מ, יח): "ואני עני ואביון" וביאר המצודת ציון "אביון הוא דל מעני, כי הוא תאב לכל דבר היות הכל נמנע מאתו". ונראה לכן גם הדגש במשלי (לא, כ): "כפה פרשה לעני וידיה שלחה לאביון", וכתב שם המלבי"ם: "אביון גרוע מעני שא"ל מאומה, ואינו בוש לשאול, ושם עני בא גם על עוני הנפש". ולפי זה נראה דאת מצוות מתנות לאביונים חז"ל רצו שיקיים בעניים שמצבם קשה מאוד שהם בגדר אביון.

במקור חיים לבעל החוות יאיר (תרצד) פסק בענייננו: "ידקדק לשלוח לעניים מרודים ומופלגים הנקראים אביונים". וכ"כ בספר ארץ צבי (מועדים עמוד ריא): "לענין מצוות מתנות לאביונים, מצוה לחזר אחר עני ביותר, כיון דלא כתוב מתנות לעניים רק לאביונים, ואביון דל יותר מעני".

אלא שהלשון ברמב"ם (הלכות מגילה ב, טז) ובשולחן ערוך (תרצד, א. ו-ד) שמצוה ליתן לשני עניים (ולא הזכירו שצריך לתת אביונים). וראיתי דבערוך השולחן (תרצד, ג) כתב שיש לתת דווקא לעני, וזו לשונו:

> יראה לי דאע"ג דבתורה עני ואביון שני דברים הם כדכתיב (בפ' כי תצא) לא תעשוק שכיר עני ואביון, ושני דברים הם כדאיתא בב"מ (קיא, ב) דאביון יותר מעונה מעני, ולשון אביון הוא האובה ואינו משיג, ונגד זה אביון אין לו בושת לבקש, והעני יש לו בושת וכו', מ"מ אינו כן. וראיה דבפ' ראה כתיב כי יהיה בך אביון וגו כי לא יחדל אביון וגו' פתוח תפתח את ידך לאחיך לענייך ולאביונך בארצך, הרי שפתח באביון וסיים בשניהם, אלמא דהכל אחד, והא דכתיב 'ומתנות לאביונים' רבותא קאמר, לא מיבעיא עני שיש לו בושה, ובשכר שכיר הוא קודם, אלא אפילו לאביון יצאת ידי חובתך, ואף על פי שהוא בעצמו מבקש ממך, וכ"ש לעני שמתבייש לבקש ואתה מקדים ונותן לו שיש מצוה יותר.

וביאר בשו"ת תשובות והנהגות (ב, שנב): "הערתי במק"א (מועדים וזמנים ו, קו) שמצות מתנות לאביונים הכי קשה לקיים בפורים, שגדר אביון אינו עני ונצרך שאוספים עבורו כסף, רק אביון היינו דל, שמוכרח כבר להתבייש ולפשוט יד, וכן מפורש בב"מ דאביון שאני דלא כסיף למיתבעיה, והיינו שכבר הסיר מעצמו בושה עד שמוכרח לפשוט יד ולהתבזות, ובזמנינו היום האביון שאינו מתבייש ופושט יד כבר מוצא כסף, ודוקא העני שמתבייש נמצא בחיי צער ודוחק שאין כמוהו, וקשה למצוא אביון שהוא במצב כ"כ גרוע שתאב לכל דבר, שמצבו כ"כ קשה, שזהו פירוש אביון" וע"ע בדבריו בשו"ת תשובות והנהגות (ה, רלה). וע"ע בזה בשו"ת מרכבות ארגמן (ה, יא).

עפי"ז מובנים היטב דבריו של הגר"ח קנייבסקי שנשאל (מועדי הגר"ח א, תשכ): "אם יש ענין במתל"ע להדר עני ממש, או כל עני אפשר", וענה: "כל עני אפשר". וכן כתב גם בספר ישמח ישראל (עמוד קנד) בשם הגר"נ קרליץ. וע"ע בזה בשו"ת קנין תורה (א, קלב).

בנטעי גבריאל (פורים סז, א) כתב: "לכתחילה יהדר לתת המתנות לעני שאין לו כלום לסעודת פורים, אך יוצא גם בעני שאין לו כל צרכו"[1] (ואגב, ציין שם בהערה: וכן הורו החזו"א וחכמי א"י שכל שאינו מסודר בפרנסתו כדי חייו לו ולב"ב הוי בכלל אביון). ובהליכות שלמה (מועדים יט, כ) מובא בשם הגרשז"א שאביון (שמקיימים בו מצות מתנות לאביונים) הוא מי שאין לו לצרכים ההכרחיים לפרנסת ביתו. ונראה דזה ע"פ מה שכתב בשו"ת הרשב"א (תתעב) שאפשר ליתן מתנות לאביונים לכל אדם שהוא בגדר עני, הצריך ממון לפרנסתו, כלומר שאין הוא מסודר בפרנסתו כדי מחייתו לו ולביתו.

עוד בגדר מי הוא אביון עיין בשו"ת משנת יוסף (ט, קפא אות ג), בשו"ת השבי"ט (ז, עז), במנחת אשר (מועדים עמוד רכה אות ו) ובספר פרדס יוסף החדש (פורים עמוד שטו). ועיין בשו"ת רבבות אפרים (ג עמוד תכו).

[1] וחזיתי בספר אבני נחל (פורים עמוד ריא) שכתב: שמעתי מאחד ששאל את מרן הלב שמחה זי"ע בהיותו באמריקה, למה הנתינה בפורים נקראת במגילה בשם מתנות "לאביונים", ולא מתנות "לעניים"? ותירץ לו מרן זי"ע (בדרך צחות), שכיון שכבר אמרו ז"ל (עי' נדרים מא, א. ויקרא-רבה א, ו) אין עני אלא בדעת, ובפורים הלא איתא (מגילה ז, ב) שמחוייבין לבסומי עד דלא ידע, אם כן בפורים כולנו 'עניים', ולכך שלא יעלה על הדעת דאיכא חיוב נתינה לכל אדם בפורים, נקטה המגילה בלשונה: מתנות "לאביונים", לבאר שמכוון המתנות הוא דוקא לאותם שחסרים ממון כפשוטו, ולא לאותם שחסרים רק דעת.

קלט. משלוח מנות על ידי רחפן

נשאלתי ע״י בעל גם אני אודך (ומח״ס פרדס יוסף החדש), האם ניתן לצאת ידי חובת משלוח מנות ע״י רחפן. כלומר, לחבר לרחפן את המשלוח מנות ולהטיסו לפתח בית חבירו. ואציין כי כיום התחילה תופעה זו ביישובים (וכנראה בשנים הבאות הדבר יתרחב למקומות נוספים), שמחברים לרחפן דבר מה (שקית, ארגז וכו׳) ומטיסים אותו ע״י שלט (ובמקומות משוכללים יותר יש לרחפן תוכנה עם ניווט שיודעת ע״פ מפת לווין מלמעלה, לאן להגיע[1]).

נתינה בעל כורחו

על פניו ישנה בעיה בכך שהוא נותן את המשלוח מנות לחבירו בעל כורחו. ואף למ״ד נתינה בעל כורחו שמיה נתינה (גיטין עה, א). הכא, מצינו שכתב הרשב״א (גיטין עה, א ד״ה ׳מכלל׳) כי אדם שנשבע לתת לחבירו סך מסוים, ונתן לו בעל כורחו, נפטר ויצא ידשי חובת שבועתו (למ״ד נתינה בעל כורחו שמיה נתינה), אולם אומר הרשב״א כי אותו אדם שקיבל בעל כורחו אינו זוכה במעות. וממילא ה״ה אצלנו, יתכן דמקבל המשלוח לא זכה בו (וע״ע בספר בית מתתיהו ב, ט אות ז דאין אדם מקבל מתנות בע״כ).

יתרה מכך, מצינו שישנם שני טעמים עיקריים למצוות משלוח מנות. לפי הטעם שמטרת המשלוח מנות הוא לסייע למקבל בהנאת סעודת פורים (תרומת הדשן קיא, רמב״ם מגילה ב, טו, ר״ן מגילה ג, ב ד״ה ׳אלא׳) לא יוצא ידי חובה, שהרי לא זכה המקבל במשלוח מנות. ולפי הטעם של להרבות חיבה ורעות (מנות הלוי מגילת אסתר ט, יט, שו״ת חתם סופר קצו ועוד), הרי באופן שנותן לו בעל כורחו בניגוד לרצונו, וודאי דאין בזה אחווה ורעות. ולפי זה בשולח לאדם שאינו קשור אליו בקשרי עבותות ואהבה, כקרוב משפחה או חבר טוב יתכן מאוד למימר שאינו יוצא ידי חובה באופן כזה של משלוח. ואם מיירי בחבר טוב, יתכן שיצא ידי חובה, שהרי חבירו שמח ומחכה למשלוח מידידו ולפיכך יש כאן ריבוי שלום ואחוה (וע״ע בפרדס יוסף החדש, פורים עמוד תנח).

וראיתי כי בספר פתשגן הכתב לגר״א לוי (ג, לג) כתב: ״אדם ששלח משלוח מנות לחבירו והניחם השליח אצלו בע״כ, יצא המשלח יד״ח משלוח מנות, ומ״מ המחמיר לעשות מנות אחרים כתקנן לאדם אחר תע״ב (היינו שאם יכול לתת לאדם אחר בלא להכריחו, וברשותו של המשלח הנה מה טוב ותע״ב)״. וכן העלה להתיר בספר כי בא מועד (תרצה, קכח) שבאופן שהמקום קונה על ידו בתורת חצר, יוצא ידי חובה, ובתנאי שהודיע לו שהניח שם את המשלוח.

ובעודי בזה חזיתי כי בשו״ת תורה לשמה (קצב) נשאל לגבי ראובן ששלח מנות בפורים לשמעון, ולא רצה שמעון לקבלם, וראובן הניח שם וברח, ודן האם יוצא ידי חובה, וציין דמצינו מחלוקת אי נתינה בעל כורחו שמה נתינה[2]. אך העלה דכיוון דמשלוח מנות הוי מדרבנן, אמרינן ספק דרבנן לקולא (אך יל״ע דלכאורה הוי מדברי קבלה, ויש סוברים דדברי קבלה כדאורייתא, ועיין בהמשך דברינו תחת הכותרת חזקה דשליח עושה שליחותו).

---

[1] וכבר התחילו בכמה ערים בעולם לשלוח הזמנות מחנויות ע״י רחפנים (כמגשי פיצה ועוד).

[2] ועיין בזה בדברי הבית יוסף (אבן-העזר קמג) דהביא בשם רבו רבי יעקב בי רב, דהעלה דאפילו אם קבלם המקבל בעל כורחו חשיב כנתינה.

אולם בשביל לצאת מהספק, הטוב ביותר שיאמר לחבירו שבעוד כך וכך דקות יגיע לביתך הרחפן, ותקח משם את המשלוח מנות ותזכה בו. ואז וודאי שיוצא ידי חובה.[3]

אמנם יודע אנכי כי בשו״ת ברוך השם לגר״מ רוטמן (חידושי הש״ס סי׳ ט) ביאר כיצד הותר בפורים לגזול, ובתוך דבריו ביאר שבפורים אנו מראים שכל הנכסים אינם שלנו (וכן הובא בספר עתה באתי עמוד נז), אך לדינא איננו מקלים בגזלה בפורים, ולכן קשה למימר דהאדם זוכה בע״כ.

אך ראיתי פירוש מעניין שכתב המהריט״ץ בפירושו לקח טוב (הובא בספר עתה באתי עמוד ס), וזו לשונו: ״עוד אפשר טעם המנות כדרך לוחמים מלחמות עצומות כשבאים מהמלחמה ונוצחים מחלקים שלל, הם מחלקים מהשלל ההוא לאוהבים. כמו שמצינו בדוד שאמר הא לכם משלל אויבי ה׳, כן הדבר הזה שהמן הרע כתב וחתם להרוג וגו׳ ושללם לבוז, ועתה היתה להם נפשם לשלל ומקניהם וקניינם כאילו מחדש שללום, לכך היו משלחים מנות איש לרעהו כאלו שללו שלל רב״. ולטעם זה, יוצא ידי חובה ע״י רחפן, שהרי מחלק לו שלל, וחלוקת שלל ניתנת לאדם גם כשהוא אינו חפץ, הוא זוכה בחלוקת השלל שקיבל. וכאשר שולחים לו בפורים שלל, מסמלים בזה כי הוא אהוב.

עיקר המשלוח בהגעה ליעד

ואעיר, דמצינו שהעלו הפוסקים דהעיקר שהמשלוח מנות יגיע לייעדו, ובלשון שו״ת יהודה יעלה (אורח-חיים רז): ״דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד״, ולפי זה הקלו הפוסקים אף להעביר את המשלוח מנות ע״י גוי[4] (כגון שלגוי יש חברת משלוחים או ששולח את העובד זר וכדו׳). ועיין בספר המקנה (ח״ב כלל כג פרט ז) שחקר רעק״א אם יוצא ע״י גוי ששולח, והחת״ס השיב לו שיוצא דסו״ס שלח (וע״ע בחת״ס עמ״ס גיטין כב, ב) וזו לשונו של החתם סופר: ״דע והבן, כל מה שאמרו חז״ל פלוני בר שליחות או אינו בר שליחות, היינו בר שליחות כמותו או אינו בר שליחות כמותו. אבל שליח, אפילו קוף[5] יכול להיות שליח אלא שאינו כמותו. נפקא מיניה, היכא שהקפידה תורה שהבעל דבר בעצמו יעשה אלא שאנו אומרים שלוחו הווה כמו עצמו, לזה בעינן דין שליחות, דאי לאו הכי לא הווה כמותו. אבל היכי שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה סגי אפילו על ידי קוף וכל הפסולים. והבן זה, כי כבר טעו בו גדולים וטובים ממני״.

וכן העלו דיוצאים ידי חובת משלוח מנות ע״י שליח גוי בשו״ת האלף לך שלמה (אורח-חיים שפא), בשו״ת יהודה יעלה למהרי״א אסאד (אורח-חיים רז), בשו״ת חלקת יעקב (א, קג), בשו״ת שלמת חיים (א, קה), בשו״ת דבר אברהם (א, יג אות ד. ב, כז אות ה), בשו״ת נחלת בנימין (קלו), בשו״ת תרשיש שוהם (אורח-חיים כד), בשו״ת אבני ישפה (א, קלג ענף ד), בחזון עובדיה (פורים עמוד קמה), בספר בירור הלכה (זילבר סו״ס תרצה), בילקוט יוסף (פורים סי׳ תרצה, מה), בשו״ת במראה הבזק (ב, מא), בספר הגיוני הפרשה

---

[3] ולא נכנסתי כלל לחשש שהמשלוח לא יגיע שלם (שבור וכדו׳), שכן אם הוא ארוז בצורה נכונה, אין לחוש לכך.

[4] כמובן דמיירי שאין בקבוק יין פתוח (דאז יש בזה יין נסך). ובענייין לשלוח עם הגוי יין שאינו מבושל, עיין בשו״ת מציון תצא תורה (א, קמו) ובספר מקדש ישראל (פורים רפ).

[5] לגבי, האם מותר לשלוח משלוח מנות ע״י קוף? מדברי החתם סופר המצוטט בתשובה למעלה, מצינו במפורש ששליחות בפורים במשלוח מנות סגי אפילו ע״י קוף וכל הפסולים, וכן הובא בשו״ת באר שרים (ב, סג), בשו״ת דברי ישראל (ב, קז), בשו״ת חשב האפוד פדווא (א, לח), בחשוקי חמד (מגילה ז, א), בשו״ת נהרות איתן (א, עה), בשו״ת במראה הבזק (ו, נח הערה 9), בספר דברי הפורים האלה לגר״א שלזינגר (סי׳ לא) ובספר דביר קדשו לגר״י גולדברג (עמוד תצג).

(שמות עמוד תיב) ועוד.[6] וע״ע בזה בספר מועדי הגר״ח (ב, תשלו) ובשו״ת בירורי חיים (ה, פה). וממילא למדים אנו דהעיקר הוא שהמשלוח הגיע לייעדו, ולא אכפת לנו דרך השליחות (דרך ההגעה).[7]

וכן העלה הרה״ג רבי אשר וייס (מח״ס שו״ת מנחת אשר) בספרו קובץ משלחן מלכים (פורים עמוד צב): ״נראה לכאורה לענ״ד דאין כלל מקום וצורך, לא בקושיית הגרעק״א ולא בתירוץ החתם סופר, דהא במצות הצדקה נאמר בה (דברים טו, י) נָתוֹן תִּתֵּן ואעפ״כ פשוט וברור דאף השולח מעות צדקה ביד קטן קיים מצוותו בהידור, דמצוה שעיקרה בתוצאה לא בעינן בה לדין שליחות. ולכן השולח מנותיו בכל ענין שישלחם יצא ידי חובה, לפי שענין המצוה בתוצאה הוא, שיזכה ויקבל זה את הנשלח עבורו. בין אם הטעם כדי להרבות בסעודה, ובין אם להרבות אחוה ורעות. ולכך פשיטא דאף כהאי גוונא קיים שפיר מצות משלוח מנות״.

״המקבל״ אינו רוצה לקבל המשלוח

אגב, בעניין שאלתנו יש עוד ליתן את הדעת, כאשר המקבל אינו רוצה לקבל את המשלוח, כגון שהוא אינו רוצה לקחת מה שהגיע ע״י רחפן (כגון: שהוא מתנגד לכל הטכנולוגיה המתפתחת, ורוצה לחנך את ילדיו להתרחק מדברים אלו או שהוא עצמו מתרחק מדברים אלו מסיבות שונות), דבזה נראה שלא יוצא בעל הרחפן ידי חובה. דהרי אם אינו מסכים לקבל המשלוח, יתכן שלא יוצא השולח ידי חובה, ואמנם כתב הרמ״א (תרצה, ד) ד״אם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו - יצא״.

וכבר תמהו על פסק הרמ״א הפר״ח והמהרש״ם (בדע״ת תרצב, א). וע״ע בשו״ת מהר״ם שיק (אורח-חיים שמב) במה שהקשה והעיר בדברי הרמ״א. ועיין בדברי הפרי מגדים (תרצב, סק״א) שדייקו אחרונים רבים מדבריו דהוא חולק על הרמ״א, דביאר דאין מברכין על משלוח מנות כדין צדקה, דיתכן שחבירו לא ירצה לקבל, וממילא לא יצא ידי חובה. וע״ע בזה בשו״ת משפטיך ליעקב (סב) ובשו״ת חסד לאברהם (ג, יד). ואעיר כי המגן אברהם (תרצב, סק״א) ביאר דלא תיקנו ברכה על משלוח מנות כיון דזה נוהג בכל שבת ויו״ט, ומזה שלא תירץ המג״א כפמ״ג (שמא לא ירצה לקבל), דייק בשו״ת משיב דברים (קעה) שנחלקו הפמ״ג והמג״א, והמג״א סובר כרמ״א דיוצא ידי חובת משלוח גם ׳כשהמקבל׳ לא רוצה לקבל את המשלוח מנות ששללחו לו. ואילו לפמ״ג, אם אם ה׳המקבל׳ לא רוצה לקבל את המשלוח, לא יצא ידי חובה.

ועיין בספר משנת יוסף (סוגיות ח״ב סי׳ מ סעיף ב) דתמה איך ניתן למימר שיצא הרי אם סירב לקבל, פשיטא שלא יוצא, דהרי אין כאן לא אהבה ואחוה ולא אוכל לסעודה. אך יישב שם דאמרינן שיצא זהו מכיון שאף שלא השיג את מבוקשו, אך עשה מעשה שהראה שחפץ באהבתו (וע״ע באריכות בזה בשו״ת משנת יוסף ו, קמח). וע״ע בחזון עובדיה (עמוד קנ הערה לט) דאם מחזיר לו המנות מחמת שנאה שלא יצא ידי חובה. ואעיר, כי חזיתי דיש שביארו שאין מברכים על מצוות משלוח מנות[8] כיוון שאין

---

[6] ואגב, עפי״ז ניתן למימר דאין מברכים על משלוח מנות, כיוון דכל מצוה שכשרה בעכו״ם בישראל אין צריך לברך (עיין מנחות מב). וע״ע בזה בספר בית מתתיהו (א, ו אות טז).

[7] ולפי זה יכול גם להזמין משלוח מנות בטלפון או אפילו באינטרנט או באיזה אפליקציה, שכלל אינו מדבר עם אדם כל שהוא בהזמנה. וגם ההזמנה אפשר שתסופק אוטומטית ע״י מכשירים שונים, בלי שום מוערבות יד אדם – סו״ס ״דעיקר קפידא הוא שחבירו יקבל המנות בכל צד״. וע״ע בהליכות שלמה (יט, יד, ובדבר הלכה אות כב).

[8] ועיין בשו״ת אבני דרך (ד, קכ) שהבאנו תשעה הסברים מדוע לא מברכים על מצוות משלוח מנות.

המצווה תלויה ביד העושה, דאפשר שלא יתרצה בה חבירו (וע"ע בשו"ת הרשב"א א, יח. ופמ"ג א"א תרצב, סק"א שציינו לעיל).

וחזיתי דכתב בשו"ת משנה הלכות (יא, תקנט): "דדוקא במקום שאינו רוצה לקבל מחמת סיבה והוא סיבה של אהבה ומחשיב שליחותו ששלח לו דהו"ל כאלו התקבלתי אז קיים המצוה אפילו לא קיבל אבל היכי דאינו רוצה לקבל מחמת שנאה אז לא יצא ידי חובתו". וע"ע בדין זה ובדברי הרמ"א והחולקים עליו (בלא רצה לקבל) בשו"ת פני מבין (רלג), בשו"ת לחם שערים (לו), בשו"ת זכר יהוסף (אורח-חיים רמא), בשו"ת יד הלוי (קיט), בשו"ת משנה שכיר (אורח-חיים רלד), בשו"ת מטעמי יצחק (נא), בשו"ת שאילת יעקב (נט) ובספר דולה ומשקה (עמוד רנ).

בספר באר המועדים (יב, לד) איתא: "השולח מנות לרעהו, וסירב הלה לקבלם, כגון שמחל לו עליהם, יש אומרים שיצא השולח י"ח משלוח מנות, שהרי אין אדם צריך לקבל המנות בעל כרחו, וכיון שקיים הנותן מצות שילוח, יצא י"ח. ויש אומרים שלא יצא, שהרי לא קיים המצוה בפועל".

ולפי זה אם האדם שנשלח אליו המשלוח אינו רוצה לקבל, אין פשוט שיוצא ידי חובה (דנראה דנחלקו בזה).

חזקה דשליח עושה שליחותו

ויל"ע, האם בשולח ע"י רחפן, ישנה חזקה שהמשלוח הגיע לידו. בשו"ת חלקת יעקב (א, קד) דן אם אמרינן לענין משלוח מנות חזקה שליח עשה שליחותו. שהרי לפי הגמרא בעירובין (לב, א) בדאורייתא לא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, ואם כן לפוסקים דדברי קבלה כדאורייתא, היה צריך לוודא שהשליח עשה שליחותו. ועיי"ש שהביא משו"ת נודע ביהודה (קמא אבן-העזר ב) דאין חילוק בין דאורייתא או דרבנן, רק אם המשלח יבא לידי עבירה אם לא יעשה השליחות, אז אמרינן אף בדאורייתא חזקה שליח עשה שליחותו, ורק שם בגט החמיר דדילמא האשה לא תרצה לקבל הגט, ואם כן בנושא דידן דאם לא יעשה השליח שליחותו יבוא המשלח לידי עבירה, שיתבטל ממצות שילוח מנות שהיא מצוה עוברת, ולא דמי לשליח לקדש אשה, אף שגם זה לקדש אשה מיקרי מצוה, מכל מקום לא הוי בגדר "דהמשלח יבא לידי עבירה" אם השליח לא יעשה שליחותו. אם כן ממילא הדין הוא דחזקה שליח עושה שליחותו ולא שייך לחוש דשמא לא ירצה לקבל.

ונעיר בזה דכבר כתב המשנה ברורה (בהלכות עירובין תט, סק"נ): "דחזקה וכו' - ודוקא בזה שהוא איסור דרבנן סמכינן על חזקה זו (ששליח עושה שליחותו), אבל באיסור דאורייתא אין סומכין על חזקה זו להקל כ"א להחמיר. ויש אומרים דאפילו באיסור דאורייתא היכא שיש מכשול להמשלח אם לא יעשה שליחותו והוא יחשוב שעשה שליחותו, כגון הכא סומכין על החזקה דעשה שליחותו, וכשידעינן שעשה שליחותו ורק שספק שמא שינה לכו"ע אמרינן דודאי לא שינה".

ועיין בשו"ת אחיעזר (ג, עג) דסובר דכיוון דיש פוסקים הסוברים דדברי קבלה כדאורייתא, ממילא ספק דאורייתא לחומרא, ולכן צריך לוודא במשלוח מנות שהשליח עשה שליחותו. אלא א"כ נתן לשליח כסף (או דבר מתנה), דאז הוא אינו בגדר שליח גרידא אלא כשליח בשכר, וכן איתא גם בשו"ת תשובות והנהגות (א, תז, א). ועיין עוד בזה בשו"ת האלף לך שלמה (אורח-חיים שפג). וכן העלה בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תיב). וע"ע בספר חקת משפט (א, כא) במה שלימד זכות מדוע אין אנשים בודקים ומבררים שהמשלוח שלהם הגיע, עיי"ש. וע"ע באריכות בעניין זה בשו"ת יביע אומר (ט אורח חיים עא). ואעיר כי בחזון עובדיה

כתב שכאשר שולח משלוח ע״י קטן צריך לברר אם הגיע המשלוח (פורים עמוד קמז) (וממילא נימא כי רחפן אינו טוב מזה).

ולפי זה, במציאות של הרחפן, שנכון לשנת תשע״ט ישנו חשש ממשי שהמשלוח לא הגיע לייעדו (יתכן שנפל המשלוח בדרך או שהמשלוח הגיע לכתובת אחרת ועוד), ממילא חייב השולח לוודא שהמשלוח הגיע, שהרי בלא זה אינו יוצא ידי חובה (אולם עיין בהערה 12 בחקירת האורחותיך למדני, שנטה להקל שא״צ לוודא הגעת המשלוח).

מקבל המשלוח לא נמצא

כמו כן, כאשר שולח את משלוח המנות על ידי רחפן, ומניח הרחפן את המשלוח בפתח ביתו של חבירו, יתכן שחבירו אינו נמצא כלל בבית והמשלוח לא יגיע אל חבירו בפורים. והשולח עלול לטעות ולחשוב שחבירו קיבל. והרי אם חבירו לא קיבל את המשלוח מנות בפורים, לא יצא השולח ידי חובה, שהרי לא מתקיים במשלוח ריבוי סעודה (והרווחה לסעודה, ע״פ טעם תרומת הדשן) ולא אהבה ואחוה שנתרבתה ביום הפורים (לטעם מנות הלוי).

וכן כתב במפורש בערוך השלחן (תרצה, טז) דראובן ששלח מנות לשמעון, ושמעון לא היה בביתו, ורק בני ביתו היו שם, וקבלו המנות מיד השליח, אם חזר שמעון לביתו ביום הפורים וידע מזה יצא, אבל אם לא שב לביתו באותו היום - לא יצא. וכן העלה גם בילקוט יוסף (מועדים תרצה, לג). וכ״כ במשנת יוסף (סוגיות ח״ב סי׳ מ אות י) דמצוי שבפורים הולכים לבית ההורים או לידידים, ואם הניח חבירו את משלוח המנות מאחורי הדלת, וחבירו לא היה בבית, אם חבירו ישוב רק בלילה אחר צאת הפורים, אז לא יצא המשלח בזה ידי חובה. וכן העלו גם בספר מיני מעדנים (עמוד קלה) ובספר באר המועדים (יב, לג).

וע״ע בזה בשו״ת מענה לשון (א אורח-חיים מז), בספר חשוקי חמד (עמ״ס מגילה עמוד ק ועמוד רלו), בספר מעדני סופר (לגרע״מ סופר מערלוי ב, קטו), בספר ליקוטי תשובות והנהגות (פורים עמוד קסח. וכן הובא בספר מועדים-וזמנים ו, פז), בספר שושנת ישראל (פורים יא, כו) ובספר בית מתתיהו (ב, כט אות ט עמוד קמז ד״ה ׳והנה הערוך השלחן׳).

אולם לא אכחד להזכיר כי ישנם הסוברים שכאשר מרים טלפון לחבירו ואומר לו כי המשלוח מנות נמצא מאחורי דלת ביתו, דהוא יוצא ידי חובה, אף אם חבירו אינו נמצא בבית ויקבל את המשלוח רק לאחר פורים, שאמנם אין כאן ריבוי לסעודה, אך יש כאן ריבוי אהבה ואחוה (ועיין בזה בספר מקראי קודש הררי, יב הערה ס בשם הגר״מ אליהו זצ״ל).

ספק אם המשלוח נגנב

כאשר שולח את המשלוח על ידי רחפן ומניח הרחפן את המשלוח מנות מאחורי דלת חבירו עלול המשלוח להיגנב. והשולח לא ידע כלל שהמשלוח לא הגיע לידו, היינו לחבירו. ועיין בספר יפה ללב (ח״ב תרצה אות יט) דדן במי שהניח משלוח מנות אחר דלת חבירו והמשלוח נגנב, וציין דאם הודיע לחבירו על המשלוח, לטעם תרומת הדשן לא יצא (כי אין ריבוי סעודה), אך לטעם מנות הלוי (ריבוי אחוה) יצא, עיי״ש (וע״ע בשדי חמד אסופת-דינים, מערכת פורים סי׳ ו ד״ה ׳ואם׳). אולם יתכן דגם למנות הלוי לא יצא, דהרי איזו שמחה יש לו, שהמשלוח סוף סוף לא הגיע לידיו (והרי ניתן להוכיח דעיקר מטרת משלוח מנות

הוא השמחה, דהרי זו הסיבה שלא נותנים לאבל, עיין ברמ״א תרצו, ו). וכן ראיתי דציין דטעם זה של השמחה[9], דלא יצא אם נגנבו בשערי תשובה (תרצה אות ד). וטעם זה בעניין נגנב המשלוח שלא יצא, איתא באשל אברהם (תרצד, סק״א).[10]

וכן חזיתי בפוסקים רבים אשר כתבו דאם המשלוח מנות נגנב לפני שהגיע לידיו של המקבל, דלא יוצא השולח ידי חובה, וכן איתא בברכי יוסף (תרצה, סק״ו), בהגהות בני חיי (תרצד, סק״ג), בשו״ת משאת משה (כ אורח-חיים ד), בשו״ת שערי רחמים (יא), בספר כסא אליהו (תרצה, ג), בשו״ת פעולת צדיק (א, צט), בשו״ת מעשה נסים (ג, קמב), בילקוט יוסף (פורים תרצה, ס) ובספר תורת המועדים (פורים ט, ט). וע״ע בזה בשו״ת אהל יוסף מולכו (אורח-חיים טו), בכף החחים (תרצה, סקמ״ג), בשו״ת באר שרים (ד, עז), בשו״ת רבבות אפרים (ז, ריב), בשו״ת משנה הלכות (יח, שפג), בספר טוב להודות (לגרי״ח סופר ח״ג סי׳ ד), בחזון עובדיה (פורים עמוד קנה ואילך), בספר הגיוני הפרשה (שמות עמוד תג), בספר מועדי הגר״ח (א, תשמה) ובספר עתה באתי (עמודים עח-עט). וע״ע בספר גם אני אודך לגר״ח פדלון (א, כד).

בשר שנתעלם מן העין: יש להעיר שכאשר שולח את משלוח המנות עם רחפן ישנה בעיה אם שולח במשלוח בשר (אלא א״כ הוא סגור וחתום בצורה ידועה) מצד דין של בשר שנתעלם מן העין. ואכמ״ל.

העולה לדינא: החפץ לשלוח את משלוח המנות ע״י רחפן, יאמר לחבירו ׳שבעוד כך וכך דקות יגיע הרחפן עם משלוח המנות, ותקח משם את המשלוח מנות׳. ויוודא לאחר מכן עם חבירו כי המשלוח מנות הגיע (אולם אציין שהמעלה הגדולה ביותר להביא את המשלוח היא בדרך כבוד,[11] ויל״ע בכל דור ודור מהו דרך הכבוד). וע״ע באריכות בזה בהערה במה שכתב לי בעל שו״ת אורחותיך למדני כאשר התשובה שלנו עמדה לנגד עיניו.[12]

---

[9] וראיה יפה הביא לכך בשו״ת רבבות אפרים (ז, ריב) מדברי הריטב״א (בבא-מציעא עח, ב) שכתב: ״אבל בירושלמי בפ״ק דמגילה אמרינן אין מדקדקים במעות פורים אלא כל הפושט את ידו ליטול נותנים לו, כלומר שאין מדקדקים בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו, אלא נותנים לכל אדם שיבוא ויתבע, שאין זה יום מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות״. ולפי״ז הטעם הוא השמחה. וממילא אם נגנב לא קיימת השמחה, עיי״ש.

[10] ועיין בהליכות שלמה (דבר-הלכה יט אות טו) דעיקר טעם המשלוח מנות משום שמחה.

[11] עיין בלשונו של מהרי״א אסאד.

[12] וזו לשונו: א) נראה שאם המשלח מדבר עם המקבל בטלפון בתחילה ואומר לו שהוא רוצה לשלוח מנות ע״י רחפן ואח״כ המשלח מדבר עם המקבל בטלפון כדי לאשר שהוא קיבל את המנות ע״י הרחפן, שאין חשש בזה. וזה מפני שלא בעינן שליח שהוא בר חיובא כלל לגבי מצוות משלוח מנות. ולכן אף מותר לשלוח מנות ע״י גוי כמו שכתבו הפוסקים, עיין באלף לך שלמה (או״ח שפא), ביהודה יעלה (או״ח רז), בחלקת יעקב (א, קג), בחזון עובדיה (פורים עמ׳ קמה), בילקוט יוסף (פורים תרצה, מה) ועוד. וה״ה בנד״ד שמותר לשלוח המנות ע״י רחפן.

אלא יש לחקור אם בתחילה המשלח מדבר עם חבירו בטלפון ואומר לו שהוא ישלח המנות ע״י רחפן, וחבירו מסכים לזה, וכן עשה המשלח, אבל אח״כ המשלח לא דיבר עם חבירו לאשר אם חבירו קיבל את המנות או לא, האם בזה המשלח יי״ח או לא. ולכאורה י״ל שהמשלח לא יי״ח. וזה מפני שיש ספק שאולי משהו השתבש עם הרחפן והרחפן לא הגיע לבית חבירו. ולכן מפני ספק זה יש מקום לומר שהמשלח לא יי״ח. וכן נראה, שכתוב בר״ה יט. ״דברי קבלה כדברי תורה״, וכתב מרן (תרצו, ז): ״...ששמחת פורים דברי קבלה היא, שהיא כדברי תורה״. וכן הוא בט״ז (תרפז, סק״ב) שכתב ״ומ״ש הר״ן דעבודה דאורייתא ומגילה דרבנן, י״ל שהיא מדברי קבלה וקי״ל דברי קבלה כדברי תורה כמ״ש בב״י ס׳ תקנד בשם ר״ת לענין צום גדליה״. ולפי זה כתב המש״ז (תרצב, סק״ג): ״בדיעבד אם קרא בה״ש י״ל ספק דרבנן לקולא, ואפשר דברי קבלה שאני... ספק קרא ק״ש ומגילה דברי קבלה, י״ל דלא אמרינן ספק לקולא, ולא

דומה ללולב ביום שני״. וכן הוא במ״ב (שם, סקט״ז) ובכה״ח (שם אות לג. ו-לט). הרי שאין לומר ספק דרבנן לקולא בדברי קבלה. ולכן ה״ה בנד״ד שהוא לא יי״ח, כיון שיש ספק שמא לא הגיע המנות לבית חבירו, ויש לאזיל לחומרא.

וכן מצינו שכמה אחרונים סברו שאין לסמוך אפילו על ס״ס כדי לקיים מ״ע. המוצל מאש (סי׳ יג) הביא מ״ש הרא״ם בפירוש לסמ״ג בהל׳ מגילה, לגבי הקושיא למה לא אמרינן שטומטום מוציא את מינו בקריאת המגילה, שהלא יש כאן ס״ס שמא הקורא הוא זכר ואת״ל שהוא נקבה, אז שמא השומע ג״כ נקבה. ועוד הקשה הרא״ם שהרי כיון דמגילה דרבנן י״ל ספק דרבנן לקולא. ותירץ הרא״ם דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא אלא בדיעבד, אבל לכתחילה לא. וכתב המוצל מאש על זה, ״וכבר תמהו עליו רבים, שהרי כל האיסורים אנו מתירין בס״ס לכתחילה, איסור ערוה ואיסור מאכל, ובדרבנן בספק אחד אפילו לכתחילה. ונלע״ד דכונת הגאון לומר דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס״ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל האיסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצות, או דרבנן או דאורייתא, שהיא עשה כך וכך, אין לפוטרו משום ס״ס, שהרי אפילו באלף ספיקות כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א״כ לא קיים העשה, והרי החיוב מוטל עליו, ולכך אין לומר שזה הספק אם הוא זכר יוצא מידי חיובו לכתחילה על ידי אותו הקורא משום דס״ס הוא, ספק אם יי״ח או לאו, לכך אמרו שיקרא הוא בעצמו״. הרי לפי זה אין מועיל ס״ס כדי ליי״ח במ״ע. וראיתי בשרשי הים (ח״א בשורש ספיקא דרבנן וס״ס דאורייתא, בדף קלב ע״ד) שהוא הביא והסכים למ״ש המוצל מאש הנ״ל וכתב: ״...והחילוק נראה נכון וברור״. ולכן ה״ה באכילת מצה בליל הסדר או במצות לולב או שופר, אין לומר ס״ס כדי לומר שהוא יי״ח. וכן י״ל לגבי מצוות משלוח מנות, שכיון שדברי קבלה כדאורייתא, י״ל שאפילו אם יש ספק כלשהו אם הוא קיים מצוות משלוח מנות, שהוא לא יי״ח.

וכן מצינו שעוד אחרונים סברו כהמוצל מאש הנ״ל. וכן ראיתי שהמטה אהרן (בכללי ס אות צח בד״ה ואני) הביא מ״ש הרמב״ן הרשב״א והר״ן לגבי קריאת מגילה וז״ל ״...והביא משם הגאונים שכתבו שכרכין המסופקים אם הם מקופות חומה מיב״ן אין קורין אלא ביד׳ משום רובא דעלמא אינם מוקפין חומה ואזלינן אחר רובא... דאילו מן הדין כל שקרא בראשון ושמא יי״ח הו״ל בב׳ ספק של דבריהם ולקולא, ואדרבה כל מדינא הוה לן למימר בתרייהו כדאמרינן זיל הכא לקולא וזיל הכא לקולא, אלא שא״ת כן נמצאת אתה פוטרו בב׳ ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור מן הב׳ יע״ש״. ואחר כך הוא הביא דעת המוצל מאש הנ״ל, ושוב כתב (בד״ה ונלענ״ד): ״ונלענ״ד דסמוכות שלו הוא דברי הרמב״ן והרשב״א הללו והר״ן דס״ל דגבי מצוה לא אמרינן ספק דרבנן לקולא משום דבודאי מבטל ממנו מצות קריאת המגילה, והיכא דמבטל ממנו המצוה לא אמרינן ליה. והרי הוא ממש כדברי הרב מהר״י אלפאנדרי ז״ל״ (עיין לקמן שיש להשיב על דבריו). וכן ראיתי בטהרת המים מע״מ אות עו שכתב: ״עתה הראו לנו לשון הר׳ מטה אהרן מע״ס (צח) דהביא סברת כמה פוסקים דפשיטא להו דהא דקי״ל בס״ס אפילו בדאורייתא להקל, זה דוקא לענין איסורים, אבל במצות עשה אפילו מ״ע דרבנן אפילו איכא מאה ספקי חייב לקיים המצות״.

ושוב ראיתי בעונג יו״ט (סו״ס עא) שכתב, ״ויש להביא ראיה דלהרמב״ם ספק מצוה לחומרא, דהא אמרינן בע״ז נג: ישראל שזקף לבינה ולא השתחווה לה, ובא עכו״ז והשתחוה לה אסרה, מתחילתה של א״י, דכתיב ואשריהם תשרפון באש, מכדי א״י ירושה להם מאבותיהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו, ועכו״ז שליחותייהו עבדי, ופריך ואימא דבהדי עגל ליתסר מכאן ואילך לישתרי, ומשני מאן מוכח ע״כ. אלמא שנאסרו כל האשירות משום הנך דבהדי עגל. והקשו המחברים האחרונים ז״ל דהא להר״מ ספיקא לקולא, ונהי דלא שרינן משום רובא משום דהוי קבוע, מ״מ הא בספק שקול נמי מן התורה שרי, ומהני ביטול כמו טלמסאות של עכו״ז... וא״כ קשה, אמאי נאסרו כל האשירות ולא מהני להו ביטול הא מן התורה ספיקא לקולא, אבל אם נימא דספק מצוה לחומרא א״ש דביעור עכו״ז הוי מצוה שנצטוו אחר כניסתן לארץ כדאמר בע״ז מה. וספק מצוה לחומרא״.

הרי מבואר שכשנכנסו בני ישראל לא״י, בכל אשירה שם היתה בה ספק אם היא מזמן העגל וצריכה שריפה, או מאחר כך וסגי בביטול ע״י עכו״ם. וא״כ י״ל שלדעת הרמב״ם יש כאן ספק דאורייתא לקולא מן התורה, ואין צריך לשרוף שום אשירה. ולכן אין צורך לכתוב מצות שריפת אשירה בתורה. אלא צ״ל שלא סבר הרמב״ם ספק דאורייתא לקולא מן התורה במצות עשה. ולכן בכל מצות עשה אין לסמוך על שום ספק כדי לקיימה. וכן י״ל שאין לסמוך על ס״ס, שלפי מ״ש הפר״ח (יו״ד קי, סקמ״ט) ״דבחדא ספיקא הו״ל פלגא ופלגא, וכי איכא תרי ספיקא הו״ל כרובא״. הרי כיון שבמצות עשה אין לסמוך על רוב, ה״ה שאין לסמוך על ס״ס. וכן י״ל לדעת הרמב״ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, יש לפרש שהטעם דמועיל ס״ס הוא כמ״ש הפנ״י (כתובות ט. ד״ה לא צריכא) ״משום דהו״ל ספיקא דרבנן, דמדאורייתא בחד ספיקא נמי שריא, וא״כ בספק בשני הוי ספיקא דרבנן דלקולא״. וכן הוא בתורת חסד (אה״ע ט אות ה). וגם לפי

זה י"ל דלא מועיל ס"ס במצות עשה, שאין לומר בתחילה בספק הראשון ספק דאורייתא לקולא. ולכן כמו שאין מועיל רוב לקיים מצות עשה, ה"ה דאין מועיל ס"ס. ועוד כתב העונג יו"ט שם: "וכן נראה לי בהא דאמרינן ביבמות סא. דקאמר רשב"י קברי כותים אין מטמאין באהל משום דאתם קרוין אדם ואין הכותים קרוין אדם, ופריך הש"ס מקרא דכתיב כל הורג נפש וכל הנוגע בחלל תתחטאו, ומשני דלמא איקטיל חד מן ישראל, והקשו האחרונים ז"ל הא להרמב"ם ספיקו לקולא, ולמה ניחוש דאיקטיל חד מן ישראל, אבל לפמ"ש א"ש דסובר כר"י דאית ליה ביומא ח. דהזאה בזמנה מצוה, וספק מצוה לחומרא".

וכן ראיתי למהרי"ט אלגזי ז"ל בהל' בכורות (ג אות מ ד"ה גרסינן) שאף הוא סבר שלהרמב"ם לא אמרינן ספק דאורייתא לקולא במצות עשה. וזה משום שכתב הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה (א, יא): "האשה שנתגיירה ואין ידוע אם עד שלא נתגיירה ילדה או משנתגיירה ילדה. הרי זו מביאה קרבן מספק, ואין חטאתה נאכלת. כבר ביארנו בהלכות שגגות שכל מחוסרי כפרה מספק שעבר עליהם (יום הכפורים) חייבין להביא אחר יום הכפורים, שקרבן זה מכשירין לאכול בקדשים". וכן הוא בהל' שגגות (יא, ב) וז"ל: "יראה לי שאלו שחייבים קרבן מספק אינן מביאין קרבן שמא יכניסן חולין לעזרה. ואם תאמר והלא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת, מפני שהמביא אותה מחוסר כפורים אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו. אבל מי שאינו מחוסר כפורים אינו מביא קרבן מספק". ומקורו בחולין קלד. ועיין ברש"י שם. וכתב המהריט"א על דין זה: "...ואין להקשות על הר"מ באופן אחר בלאו הכי דכיון דאיהא ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה, אם כן גם בספק יולדות למה חייבה התורה קרבן על הספק, הא מספיקא פטורה. דהא ליתא דסברת הר"מ אינו אלא באיסורין, אבל במצות עשה אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה, מן התורה חייב מספק לקיים העשה, דכיון דעשה אלים מלאו דהא קי"ל אתי עשה ודחי ל"ת, לענין ספק נמי אלים וחייב מספק, דדוקא לענין לאוין דילפינן מאשם תלוי דמסתמא כיון דלא מחייב אלא בהוקבע איסורא, אבל בספק חלב ספק שומן לא מחייב אשם תלוי, ש"מ דספק מותר מן התורה, אבל במ"ע דליכא שום חשש איסור אם יקיים העשה פעם ב', אבל במ"ע דקרבן דאיכא משום איסור חולין בעזרה לא אזלינן לחומרא, וע"כ איצטריך קרא להתיר חטאת העוף על הספק דלא ניחוש אחולין בעזרה, ודוקא גבי חטאת העוף ולא שאר קרבנות דהבו דלא להוסיף עלה כיון דאיכא משום חולין בעזרה". ע"ש כל דבריו. הרי שמן התורה אין לסמוך על ספק כלל במצות עשה, ונראה שה"ה שאין לסמוך על רוב או ס"ס.

וגם ראיתי במשך חכמה פר' בא בפסוק "מימים ימימה" שכתב: "...בלא תעשה העיקר הוא מה שאין אדם עושה, ואם עשה מחמת אונס או ענין אחר הפוטרו שוב הוא כמו כל אדם, שהעשיה אינו נחשב לעשיה, ושוב לא עשה כמו זולתו. לא כן במצות עשה, אף שלא יעשה מחמת איזה אונס מ"מ לא מיחשב כמאן דעביד דסוף סוף לא עשה... ובזה ביארתי דברי הרמב"ם הל' חמץ ומצה (ה, ט) משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר. דלפ"ז צריך לקיים ושמרתם את המצות בכל הפסח, וצע"ג דהיאך אמרו בצקות של נכרים ממלא אדם כריסו כו', ועיין ברכ"י בזה. ולפמ"ש א"ש, דבאמת לכל מעוט אין צריך לחוש כלל, אך זהו בכל ימי הפסח שהוא ל"ת שלא לאכול חמץ, ושוב כי אין צריך לחוש מדינא, א"כ אם יאכל הוה כמו שלא אכל חמץ כלל, לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה, אם יאכל אחד מני רבבה חמץ האם תאמר שאכל מצה, הלא ודאי לא אכל מצה יהיה מאיזו סבה שיהיה, ולכן צריך שימור ודו"ק".

וכן ראיתי באבני נזר (א, תפד אות יב) שכתב, לגבי דין אתרוג מורכב: "והנה בדבר זה אם במצוות עשה מועיל ס"ס אינו ברור, כי לדעת הרמב"ם דספיקא לקולא יש לפרש טעם הספק ספיקא דבספק שוב הוי ספיקא דרבנן. וראיה ס"ס ברשות הרבים כתב מהרי"ט י"ד ס"א. בפשיטות דטהור אף דספק לחומרא. ועיין במגן אברהם (קס, סקי"ג) דאפילו כמה ספיקי להחמיר בנטילת ידים אזלינן לקולא. הרי דאף ס"ס ספק הוא אף להקל. וא"כ מסברא לילך בשל תורה להחמיר, אך להרמב"ם הטעם מובן בטוב דהוי ספיקא דרבנן. וכל זה באיסור, אבל במצות עשה שהתורה צוותה ליקח אתרוג, צריך להיות אתרוג ודאי, וכמו שתירצו האחרונים מההוא דחולין, וא"כ אף ס"ס להחמיר". הרי אף הוא סבר כהאחרונים הנ"ל דלא אמרינן ס"ס לקולא במצות עשה. ולכן ה"ה י"ל שלדעתו שהוא אינו מקיים מצוות משלוח מנות כשיש איזה ספק, וזה מפני שמצוה זו היא מדברי קבלה, והיא כמ"ע מן התורה, ויש להחמיר אפילו כשיש ס"ס לומר שהוא קיים המצוה. וה"ה בנד"ד שאין לסמוך על הרחפן כיון שיש קצת ספק שמא הוא לא הגיע לבית חבירו.

ב) אלא יש לדחות כל הנ"ל, וי"ל שאף שפורים הוא מדברי קבלה, מ"מ עדיין יש לאזיל בספק דברי קבלה לקולא. וכן מצינו לדעת הגאונים כמ"ש הרמב"ן במגילה ב. ד"ה וק"ל, וז"ל "וק"ל א"כ רב אשי למה קרא בהוצל בתרייהו משום

דמספקא ליה, וכן בטבריא למאי דס״ד מעיקרא... ולפי דעתי יפה הורו הגאונים ז״ל... ונראין הדברים שגם בזה מנהג חסידות היו נוהגין בכך, שאילו מן הדין כל שקרא בראשון ושמא יי״ח הוקל בשני בספק של דבריהם, וספיקא דרבנן לקולא״. וכן הוא ברשב״א (שם דף ה: ד״ה ה״ג) שכתב ״ובנימוקי הרמב״ן נר״ו דחזקיה ורב אסי מנהג חסידות הוא, דאדרבה לא ליקרי כלל דהוה ספיקא בשל דבריהם ודברי קבלה כשל רבנן לקולא...״. וכן הוא בריטב״א שם ד״ה גופא, שכתב ״דספיקא דרבנן הוא דדברי קבלה כשל דבריהם ולקולא״. וכן כתב הר״ן שם ד״ה ולענין, לדעת הגאונים, וכן הוא ברב המגיד בהל׳ מגילה (א, יא) לדעת הגאונים ע״ש. ולכן מצינו שאף שפורים מדברי קבלה, שעדיין אזלינן בספק לקולא כשאר ספק דרבנן.

והטעם שלא אמרינן אפילו ביום י״ד ספק דרבנן לקולא, הוא כמ״ש הרמב״ן שם ״שא״ת כן נמצאת פוטרו בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון פטור בשני״. לפי״ז י״ל דבשלמא אין לומר ספק דרבנן לקולא כדי שהוא אינו צריך לקיים המצוה כלל מעיקרא, אבל אם הוא עושה מעשה לקיים המצוה, אלא שיש ספק אם הוא יי״ח באותו מעשה, אז שפיר י״ל ספק דרבנן לקולא והוא אינו צריך לחזור לקיים את המצוה. ולכן כיון שהוא קרא ביום י״ד אף שיש ספק אם הוא יי״ח באותה קריאה יש לאזיל לקולא והוא א״צ לחזור כדי לקיים המצוה (ולפי זה יש להשיב על מ״ש המטה אהרן הנ״ל). לכן יש להעיר על מ״ש המש״ז הנ״ל ״בדיעבד אם קרא בה״ש י״ל ספק דרבנן לקולא, ואפשר דברי קבלה שאני...״, שלפי הרמב״ן והרשב״א והריטב״א כיון שהוא עשה מעשה לקרות בה״ש יש לומר ספק דרבנן לקולא והוא יי״ח. ולכן י״ל שאם הוא משלח מנות, ואח״כ יש ספק אם הוא קיים המצוה כראוי או לא, שהוא יי״ח כיון שזה דומה למי שקרא ביום י״ד שיש ספק אם הוא יי״ח או לא.

ואה״נ שלדעת הרמב״ם בהל׳ מגילה (א, יא) כשיש ספק אם העיר היתה כרך בימי יהושע בן נון או לא שצריך לקרות בי״ד וגם בט״ו, וזה מדינא, ולא אמרינן כדעת הגאונים ספק דרבנן לקולא ודי בקריאה ביום י״ד, וכן פסק מרן (תרפח, ד) ע״ש. מ״מ יש לעיין בטעם לזה, וראיתי שכתב ר״ ראובן כהנא ז״ל במנחת כהנא (כללי ספיקא דרבנן לקולא, דף ו) ״ולבאר טעמו של הרמב״ם דהחמיר לקרות בשניהם יש סברא לומר דס״ל דדברי קבלה כדברי תורה דמי להחמיר בספיקו, או דטעמו מטעם מאי חזית כו׳ כסברת הר״ן גבי הסיבה לכן החמיר בשני הימים״. או כמ״ש הערך השלחן (תרפח אות ג) ״ואפשר דהרמב״ם ושאר הפוסקים ס״ל דמשום פירסומי ניסא אזלינן בספיקא לחומרא...״.

ויש לדון בטעמים אלו. בתחילה יש לחקור לגבי דעת הרמב״ם בספק בדברי קבלה אם אזלינן לקולא או לא. כתב הרמב״ם בהל׳ מקואות (ח, ו) ״...שעיקר טבילה מן התורה, וכל שעיקרו מן התורה אע״פ ששיעורו הלכה, ספק שיעורו להחמיר״. הרי משמע שאם יש ספק בהלמ״מ ואין ״עיקרו מן התורה״ שספיקא לקולא. וכן נראה מהל׳ שחיטה (ה, ג) ״אע״פ שכולן הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה. וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור. ושאר שבעה מיני טרפות יש בהן ספקין מותרים״. הרי אף מכאן נראה שאם אין עיקרו בתורה יש לאזיל בספק לקולא. וכן כתב הרשד״ם (יו״ד קלא) ״אפילו בדבר שהוא הלכה למשה מסיני כתב הרמב״ם פ״ה מהל׳ שחיטה שיש בהן ספק לקולא, ובפ״ט בספק גלודה כתב לקולא אע״פ שעלתה בתיקו מטעם דס״ל דתיקו דהלמ״מ לקולא, וכן יש לדקדק ממ״ש פ״ח דמקואות כל שעיקרו מן התורה ספק שיעורו להחמיר, דון מינה שדבר שעיקרו הלמ״מ ספקו להקל...״. ולפי זה י״ל שאם בהלמ״מ אזלינן בספיקא לקולא, ק״ו בדבר שהוא ״מדברי קבלה״ שיש לאזיל בספקא לקולא.

וכן הוא בנודע ביהודה (מה״ת יו״ד קמו) שכתב ״... הוא מדברי קבלה. ואמנם לענין ספיקא אם הוא כד״ת להיות ספיקו לחומרא או אם הוא כמו ספק דרבנן שהוא לקולא, נלע״ד שספיקו לקולא דלא עדיף מדבר שהוא הל״מ, והרי דבר שעיקרו הל״מ אין ספיקו להחמיר ועיין במס׳ מקואות (ו, ז). בפי׳ הרמב״ם ובפי׳ הר״ש דדוקא דבר שעיקרו מן התורה ושעורו הל״מ אמרינן בספיקו להחמיר, ועיין ברמב״ם הל׳ מקואות (ח, ו) ואעפ״כ לא הייתי סומך על סברתי בזה עד שמצאתי הדבר מפורש בתשו׳ המיוחסת להרמב״ן (רסג) שכתב...״. הרי לדעתו הרמב״ם סבר שיש לאזיל לקולא בספק דברי קבלה.

וראיתי בתורת חסד (א או״ח לח אות ח) שהוא סבר שיש מחלוקת הרב המגיד והכסף משנה בדעת הרמב״ם לגבי דברי קבלה, וז״ל ״וכן מבואר מדברי הה״מ פ״ג מהל׳ מגילה הל״ו. דמצות שמד״ק הוי ד״ת ממש ולא מד״ס אם לא היכא שהביאו הפסוק מד״ק רק לסמך ולדמיון ע״ש. מיהו הכ״מ חולק שם בזה״. מ״מ אף לדברי הרב המגיד שם עדיין י״ל שהוא מודה שכשיש ספק בדברי קבלה יש לאזיל לקולא (מלבד קריאת מגילה והלל ששניהם בכלל פרסומי ניסא כמ״ש הערך השולחן הנ״ל).

וראיתי שם באות ח שהוא הביא הנו"ב הנ"ל וכתב: "לדברי הרמב"ם ודע' דס"ל דצריכין לקרות מדינא בטו' ג"כ, י"ל דס"ל ד"ק לחומרא". וזה קשה, איך הוא לא הרגיש במה שהנו"ב הביא ראיה לדבריו מהל' מקואות הנ"ל, שאף בדברי קבלה סבר הרמב"ם ספיקא לקולא (ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ט או"ח עא אותיות ב-ג).

ולפי זה י"ל שאם הרמב"ם סבר שספק דברי קבלה לקולא, אז י"ל שהטעם שיש לקרות ביום יד' וגם טו' הוא מטעם אחר. ונראה לפקפק במ"ש במנחת כהנא הנ"ל: "או דטעמו מטעם מאי חזית כו' כסברת הר"ן גבי הסיבה לכן החמיר בשני הימים". ויש להשיב על טעם זה, שהלא לפי הירושלמי (מגילה ב, ג) אם בן כרך קרא ביום י"ד בדיעבד הוא יי"ח. וכן הוא בט"ז (תרפח, סק"ד). וכן הוא בגר"א שם ד"ה כי אם בי"ד, וכן הוא בשער הציון (תרפח, סק"ח) ודלא כדעת הפר"ח. וכן הוא ביביע אומר (ז, נח אות ו). וא"כ הלא הוא יותר נכון לקרות בי"ד, כיון שאף אם הדין הוא שצריך לקרות בט"ו מ"מ עדיין הוא יי"ח. ואין זה דומה למ"ש הר"ן לגבי היסבה בד' כוסות: "אמאי נקל בהני טפי מהני", דשאני התם שאין שום סברה לומר שאם בעינן הסיבה בתרי בתראי שהוא יי"ח בדיעבד בהסיבה בתרי קמאי. עיין משנה למלך הל' מגילה (א, יא). ולכן נראה שאין לפרש שהרמב"ם סבר לגבי מגילה כמ"ש הר"ן לגבי ד' כוסות.

ולכן נראה שעיקר הטעם של הרמב"ם שסבר דמדינא צריך לקרות ביום י"ד ויום ט"ו הוא מפני פרסומי ניסא וכמ"ש הערך השולחן הנ"ל. ולפי זה י"ל דבשלמא שקריאת מגילה היא בכלל פרסומי ניסא כשיש עשרה, וכמ"ש רש"י במגילה ה. "שלא בזמנה. כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה דבעינן פרסום ניסא". הרי אם אין עשרה ליכא פרסומי ניסא, וא"כ ה"ה י"ל הכי לגבי מצוות משלוח מנות, שאין היא בכלל פרסומי ניסא כיון שאין צריך לקיים המצוה בפני עשרה. ועוד, לגבי קריאת המגילה הוא מזכיר הנס בקריאתו, ולכן שפיר י"ל שהוא פרסומי ניסא, משא"כ בנתינת מנות שהוא אינו צריך להזכיר את הנס בשעת נתינה. ולכן ממילא י"ל שאף לדעת הרמב"ם י"ל ספק דרבנן לקולא לגבי משלוח מנות, שהרי רק לגבי קריאת המגילה החמיר הרמב"ם שצריך לקרות כשיש ספק ביום י"ד וט"ו משום פרסומי ניסא כמ"ש הערך השלחן הנ"ל, אבל לגבי משלוח מנות י"ל שאף הרמב"ם מודה לגאונים והרמב"ן והרשב"א והריטב"א הנ"ל שי"ל ספק דרבנן לקולא, אף שפורים הוא מדברי קבלה. ולכן י"ל בנד"ד שאם יש ספק אם הגיע הרחפן לבית חבירו או לא, אז י"ל ספק דרבנן לקולא והוא יי"ח.

ולפי זה י"ל דהא דאמרו האחרונים הנ"ל (המוצל מאש ודע') שאף בספק כלשהו במ"ע הוא אינו יי"ח, י"ל שאין מצוה מדברי קבלה בכלל זה כיון דמצינו דאמרינן ספק דרבנן לקולא במצוות פורים (מלבד קריאת המגילה לדעת הרמב"ם הנ"ל). ועוד, יש לפקפק על הראיות של האחרונים הנ"ל, (כבר כתבתי להעיר על ראיותם באורחותיך למדני ד, נט). וגם מצינו שכמה אחרונים סברו דשפיר הוא לסמוך על ס"ס או רוב כדי לקיים מ"ע. וכן הוא בארעא דישראל מע"ס אות י. שאחר שהוא הביא מ"ש הרא"ם והמוצל מאש הנ"ל לחלק בין מצות עשה ובין ל"ת, הוא כתב "ומלבד דאין החילוק מובן דמ"ל מצוה עשה ומ"ל מל"ת, ואדרבה ע"י ס"ס שרי בקום עשה כאלו אין כאן איסור. ס"ס במ"ע דאין לחייבו לעשות דהוי בשב ואל תעשה". הרי נראה מהסיפא שמועיל ס"ס שלא לעשות מצות עשה, אבל ממ"ש ברישא "דאין החילוק מובן דמ"ל מצוה עשה ומ"ל מל"ת", נראה שמועיל ס"ס אף לקיים מצות עשה. וכן הוא בטורי אבן ר"ה כט. והרש"ש שם, ורעק"א (ו). שכולם הביאו קושית הרא"ם לגבי טומטום א"מ לא א"מ, והלא יש כאן ס"ס. והם לא תירצו שלא שייך ס"ס במצות עשה כגון שופר, עיין בדבריהם. הרי שפשוט להם שאף במצות עשה יש לסמוך על ס"ס. כן דעת האלף לך שלמה (שעד) שעשה ס"ס כדי לקיים מצות אתרוג. וכן הוא בתורת חסד (ג אות א) שכתב על דברי המוצל מאש הנ"ל: "ובאמת דבריו הראשונים הנ"ל תמוהים, וכמה סוגיות סותרים דבריו בזה". וכן נראה דעת הקרן לדוד (י) שהתיר למי שיש לו בלורית בראשו כלפי פניו, לקיים מצות תפילין מטעם ס"ס. וכן נראה דעת הבן איש חי (ח"ב פר" בראשית אות יג) שעשה ס"ס לגבי קיום מצות קידוש.

ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאם יש ספק אם הרחפן הגיע לבית חבירו, שי"ל ספק דרבנן לקולא והמשלח מקיים את המצוה.

ג) וראיתי באחיעזר (ג, עג אות ב) לגבי אם אמרינן חזקת שליח עושה שליחותו לגבי משלוח מנות, דבשלמא בדרבנן אזלינן לקולא, אבל לגבי משלוח מנות כיון שפורים הוא מדברי קבלה אולי יש לאזיל לחומרא, וז"ל "חזקת שעשה שליחותו הוא בגדר מחצה על מחצה וספיקו להקל, וא"כ לפי מ"ש הטורי אבן דמחמירין בספיקו לפי שהוא מדברי קבלה, וה"ה דלא אמרינן חזקת שעשה שליחותו". ויש להעיר עליו לפי מה שכתבתי לעיל, שלפי מ"ש הרמב"ן והרשב"א והריטב"א אף בדברי קבלה יש לאזיל לקולא כשיש ספק, וכן י"ל לדעת הרמב"ם, דבשלמא שיש להחמיר לגבי קריאת המגילה משום פרסומי ניסא, אבל גבי משלוח מנות שאין שייך בו פרסומי ניסא, הוא כשאר דרבנן וכשיש ספק יש לאזיל לקולא. ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שאף כשיש ספק אם הגיע הרחפן לבית חבירו, שעדיין המשלח מקיים את המצוה.

קמ. משלוח מנות העובר מאחד לשני בלא הסרת הפתק

באשר שאלתני, בהאי לישנא: אחד שלח משלוח מנות לחבירו ממשלוח מנות שקיבל מאדם אחר, והיה השם של האחר עוד על אותו משלוח מנות ושכח להסירו. כאשר בא ליתנו לחבירו, חבירו לא היה בבית והשאיר את המשלוח על פתח ביתו. כאשר חזר הלה לביתו מצא את המשלוח מנות עם הפתק של השם של האדם האחר שאינו חבירו, ולא ידע בכלל שחבירו שלח לו משלוח מנות, האם יצא חבירו במצוות משלוח מנות?

ישנן שני טעמים עיקריים למשלוח מנות. טעם אחד לסייע למקבל בהנאת סעודת פורים (תרומת הדשן קיא, רמב"ם מגילה ב, טו, ר"ן מגילה ג, ב ד"ה 'אלא') והטעם השני הוא להרבות חיבה ורעות (מנות הלוי מגילת אסתר ט, יט, שו"ת חתם סופר קצו ועוד).

לפיכך, ראשית צריך למימר דחבירו קיבל את המשלוח מנות בפורים (כלומר, המשלוח היה מאחרי פתח ביתו ולאחר מכן שב עוד באותו יום הביתה. כנראה יצא לשלוח משלוחי מנות), דהרי אם לא קיבל באותו יום, הרי המשלוח אינו ראוי לו גם לסעודת פורים וגם אין בזה אחוה כי אינו יודע ממי קיבל, ובאופן זה פשיטא שלא יצא השולח ידי חובה.

אולם כאשר היה יכול להשתמש במשלוח זה בסעודת פורים, ממילא לפי טעם תרומת הדשן יצא, דהרי נתקיים תכלית המצווה. אך לטעם של להרבות אהבה וחיבה וקירוב לבבות ביניהם לא יצא. שהרי איננו יודע ממי הגיע המשלוח (הוי משלוח בעילום שם). ורבים העלו דבאופן זה נפסק לדינא שצריך לשלוח שוב, ולא יצא ידי חובה (ובייחוד דהרמ"א תרצה, ד נקט את הטעם של מנות הלוי), והכי איתא בשו"ת נחלת בנימין (קלו), שו"ת אבן שהם (אורח-חיים יד), שו"ת בית אבי (ד, מ), בחזון עובדיה (פורים עמוד קנב הערה מב. בשו"ת יביע-אומר ט אורח-חיים עא) ובילקוט יוסף (פורים תרצה, לב).

וכן הדגיש בספר הליכות והנהגות ממרן הגריש"א (עמוד 27): "צריך שידע המקבל מי שלח לו, כדי שאכן תתרבה עי"ז האחוה והריעות". וע"ע בזה בספר מיני מעדנים (סי' ז אות ב). וע"ע בזה בשו"ת

ועוד י"ל, והוא שנראה דנד"ד עדיף מדין חזקת שליח עשה שליחתו, וזה מפני דבשלמא לגבי שליח שיש לו דעת, יש חשש שמא הוא "מתעצל בו" כמ"ש בעירובין לב. או שמא מתייאש מהשליחות, וכן הוא במחנה אפרים הל' שלוחין אות כא. שכתב "ומתיאש לעשותו", ולכן יש ספק שמא הוא אינו מקיים השליחות, אבל לגבי רחפן אין לו שום דעת וברירה כדי לומר שהרחפן "מתיאש מלעשותו", וא"כ מצד זה דין רחפן עדיף מדין שליח. ואה"נ שאפשר משהו ישתבש עם הרחפן, אבל אף לגבי שליח י"ל הכי, דאולי יקרה לו איזה אונס, אבל מצד שאין הרחפן דעת להתייאש מן השליחות, זה עדיף מדין שליח. ויש לדמות הרחפן לדין שליח שהבטיח למשלח שהוא יקיים שליחתו, שכתב המח"א הנ"ל "דאפילו בשל תורה סמכינן אהאי טעמא שהבטיחו", ולכן כיון שאין לרחפן דעת כדי לשנות דעתו מהשליחות, י"ל שהרחפן דומה לשליח שהבטיח שהוא יקיים השליחות. וכיון שלגבי "הבטיחו" אין לחוש שמא אונס נקרה, ה"ה לגבי רחפן י"ל שאין לחוש שמא אונס נקרה. ולכן יש לסמוך על החזקה שהרחפן הגיע לבית חבירו. וגם י"ל שאין הרחפן דומה לדין קוף ופיל בעירובין לב. שאין לסמוך עליהם בשליחות, ופירש רבינו חננאל בן שמואל בעירובין שם, "דבר ברור הוא שבארץ הודו מנהגם להשתמש בקוף ובפיל וילמדו אותן עד שיבינו מה שיאמר להן". אלא עדיין י"ל שהקוף והפיל היו להם דעת והוא אינו ברור כלל שהם מקיימים השליחות והם עלולים להימלט, משא"כ ברחפן (וזה מיירי ברחפן בדוק ומנוסה שכמעט כל פעם הוא מגיע ליעדו).

ולכן נראה שאם המשלח מדבר עם חבריו בטלפון ואומר לו שהוא ישלח המנות ע"י רחפן, וחבירו מסכים לזה, וכן עשה המשלח, אבל אח"כ המשלח לא דיבר עם חבירו לאשר אם חבירו קיבל את המנות או לא, בזה המשלח י"ח אם הרחפן בדוק ומנוסה שכמעט כל פעם הוא מגיע ליעדו. כן נראה לענ"ד. עכ"ל האורחותיך למדני.

התעוררות תשובה (ג, תצח), בקהילות יעקב (החדשים, מגילה סי' קעז), בשו"ת אבני ישפה (א, קלד ענף ב), בשו"ת באר שרים (ב, כג אות ב), בשו"ת לב אברהם (וינפלד א, סה), בשו"ת רבבות אפרים (ד, קעו), בשו"ת משיב נבונים (ב אורח-חיים נ עמוד קלג), בשו"ת שאילת שלמה (א, רכד), בספר תורת המועדים (ט, יח) ובספר עתה באתי (עמוד סג). וכבר כתב בשו"ת אהל יוסף מולכו (אורח-חיים טו) דהכל תלוי בשמחת המקבל.

ולא אכחד להזכיר כי בשו"ת יהודה יעלה אסאד (אורח חיים רז) כתב שאם זיכה המשלוח מנות על ידי אחר, שפיר מהני אף על פי שאין המקבל יודע מזה (מי השולח). ונראה דסבירא ליה דאף אם לא נודע הדבר למקבל אלא לאחר פורים, שפיר יוצא ידי חובה. ע"ש.

ואגב, עיין בשו"ת משנה הלכות (ד, צ) דדן במי ששלח משלוח מנות לשיכור (דלא יתפקח עד אחר פורים) דלא יצא, כיוון שהמקבל (שיכור), אינו יודע ממי קיבל, ואין כאן ריבוי אחוה ורעות, עיי"ש. וע"ע בזה בשו"ת ויען הכהן (א, סב) ובספר ימי משתה ושמחה (כד הערה 124). אולם אם בני ביתו יודעים מי השולח יצא ידי חובה (עיין בספר מועדי הגר"ח א, תשמח. ב, תשסא). וע"ע בספר בית מתתיהו (ב, ט אות ט).

ואעיר כי פוסקים רבים העלו לדינא דיש לחוש לשני הטעמים במצוות משלוח מנות, ולפיכך לפחות במשלוח מנות אחד (שהוא עיקר המצווה), חובה לעשותן באופן שיוצא לפי שני הטעמים. והכי העלו בשו"ת כתב סופר (אורח-חיים קמא), בשו"ת מאמר מרדכי (ג אורח-חיים כד), וע"ע בזה בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (תרצה אות ט ובהערה 49). ואחר כותבי זאת ראיתי שבשאלתנו דן בשו"ת ים שמחה (סי' לז), עיי"ש.

ואל תתפלא למימר כיצד העביר חבירו משלוח שקיבל ונתנו, דהרי הגמרא במסכת מגילה (ז, ב) אומרת: "אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי", וביארו הר"ן (שם) והרמב"ם (מגילה ב, טו) ושאר ראשונים, דיוצא ידי חובת משלוח מנות ע"י שמחליף סעודתו עם חברו (וכן פסק השולחן ערוך תרצה, ד. וע"ע במשנה ברורה סקכ"א). ונ"ל דאם לצורך סעודה שרי להחליף, כל שכן בשביל משלוח מנות יכול להחליף. ועוד, דהכא לא מיירי שמחליף אם אותו חבר, אלא נותן לחבר אחר, אלא וודאי דהיה צריך להסיר את הפתק ולכתוב ברכה (וע"ע בספר חדות השם, עניני פורים סי' לט. ובספר טוב להודות ג, ו). וע"ע בזה בשו"ת השואל (ג, לב).

העולה לדינא: מי ששלח לחבירו משלוח ממנות בלא לציין את שמו, אין יוצא בזה ידי חובה ועליו לתת עוד משלוח מנות אחר, בכדי שיקיים את מצוות משלוח מנות כדין (היינו, שלפחות משלוח מנות אחד יהיה עם פתק).

קמא. שובר למסעדה כמשלוח מנות

אדם שקשה לו להרים משקל בידיו התלבט, האם הוא יוצא ידי חובת משלוח מנות, כאשר הוא נותן לחברו שובר למסעדה ליום הפורים.

בשו״ת אבני דרך (ו, צה אות א) עסקנו במשלוח מנות ומתנות לאביונים על ידי שובר (תלוש) קניה. והעלנו דבמתנות לאביונים שרי אם יכול האביון לקנות בזה בו ביום או להחליף עם פלוני ולקבל בתמורה כסף שיוצא ידי חובה (משנה ברורה תרצד, סק״ב), לבין משלוח מנות שאין יוצאים בזה ידי חובה, כיוון שיש חובה לשלוח אוכל (שולחן ערוך תרצה, ד).

וציינו כי מדברי הבאר היטב (תרצה, סק״ז) יכולים אנו ללמוד שיכולים לצאת ידי חובה בשליחת תלוש (שובר) קניה, דהרי כתב: ״השולח מעות כסות וכלים בשביל מנות אם יכול למכרם מיד לקנות לצורך סעודה מהני״ ודבריו הם בשם ההלכות קטנות (ב, קסג), והביא שם (הבאר היטב) דלתרומת הדשן (קיא) לא יוצא וכן בדעת תורה (תרצה, ד) איתא דלא יוצא במעות (וכל שכן בשובר קניה) וכן העלה לדינא בכף החיים (סקל״ה) וכן דעת שו״ת משנת יוסף (ו, קמב).

וכעת אמרתי דארחיב מעט בזה. על פניו היה מיקום למימר דיוצא ידי חובת משלוח מנות, שהרי לפי טעם תרומת הדשן (קיא) ״טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא״, וממילא ע״י השובר יהיה לו מה לאכול בסעודת פורים. ואף שכתב בתרומת הדשן בסוף דבריו ״אלמא דגבי משלוח מנות דווקא מידי דמיכלי״, זה לאפוקי כסות ושאר דברים, אך שובר שניתן לממשו בו ביום לאכילה שרי. וכל שכן לטעם מנות הלוי דהמטרה היא להרבות אהבה וחיבה (ולא פירוד) שרי, דהרי המקבל יודע שלאדם זה קשה לסחוב, והביא לו כעת שובר לארוחה ראויה.

אלא דלמרות הטעמים שציינו נראה דקשה למימר שיוצא בשובר ידי חובה, כיוון שהלשון ״משלוח מנות״, הכוונה לאכול בפועל ולא לשובר, וכתב הלבוש (תרצה, סק״ד): ״והמנות יהיו מיני מאכל או מיני שתיה, שאין לשון מנות אלא לשון מאכל ושתיה״. ונראה דהכי מדויק מלשון הרמב״ם (מגילה ב, טו) שכתב: ״וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל״ (ולא שובר וכדו׳). וכן מובא בטורי אבן (אבני שוהם, מגילה ז): ״דמצות משלוח מנות ליתא אלא במידי דמיכל ומשתי דווקא״. ואם היה ניתן לצאת בשובר או בדבר אחר, הכתוב לא היה אומר מנות (אלא מתנות וכדו׳).

ולא אכחד לציין כי ראיתי בשו״ת אור לציון (ח״ד פנ״ט הערה א עמוד שלט) דיוצא בשובר, וזו לשונו: ״הנותן לחבירו כרטיס לאכילה במסעדה, אם חבירו אוכל במסעדה ביום פורים, יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות״. מתוך הדברים שראינו מובנים היטב דבריו של הגר״א נבנצל בספר ירושלים במועדיה (פורים, שאלה קלא), נשאל שם האם אפשר לשלוח תלוש למסעדה שפתוחה בפורים או לתת תו קנייה לחנות ולהתנות שיקנה בה שני מיני מאכל, והשיב: ״למתנות לאביונים ודאי מועיל, אך למשלוח מנות יש להסתפק אם מועיל כיון שבפועל אין זה מנה״. וע״ע בירחון יתד המאיר (179 אדר א התשע״ט עמוד 312).

ונזכיר כי מצינו מחלוקת בין הפוסקים אם כאשר שולח מעות יוצא ידי חובת משלוח מנות, דלתרומת הדשן לא יצא, כי צריך דווקא דבר אכילה, וכן פסקו הט״ז (תרצב, סק״ד), האליה רבה (סק״ט), מועדי הגר״ח (א, תשסג), מועדים וזמנים (ב, נד), מקראי קודש הררי (פורים יב, ג) ועוד. אולם בשו״ת הלק״ט

(ב, קסג) **העלה שיוצא, וכ"כ בשו"ת פתחי שערים** (מז). **וע"ע בשו"ת שאילת יעקב** (סא), **בשו"ת שרידי אש** (ב, מה), **בחזון עובדיה** (פורים עמוד קכו) **ובשו"ת מנחת אהרון** (ג, תשלו).[1]

העולה לדינא: אדם שקשה לו לסחוב אוכל או שתיה ימנה שליח שיעביר בשבילו את המשלוח מנות ולא ישלח בעצמו שובר מזון.

[1] בעודי בזה אעיר כי רבים דנו בשולח דברי תורה דהוי מזון רוחני (אף שאינו אוכל ממש), ועיין בזה בשו"ת דברי יציב (ז, סה אות ד), בשו"ת באר חיים מרדכי (ג, ג), בשו"ת תירוש ויצהר (קע-קעא), בשו"ת משנה הלכות (ד, צא), בשו"ת להורות נתן (ב, כה אותיות ה-ו), בשו"ת דברי ישראל וועלץ (א, רכב), בשו"ת יחוה דעת (ו, מה), בשו"ת משנת יוסף (ו, קג) ובשו"ת פעולת צדיק (ג, קעד).

קמב. סעודת פורים מוקדם בבוקר

באשר שאל לגבי רופא שמתחיל את המשמרת שלו בשמונה בבוקר, האם הוא יכול לעשות עם משפחתו את סעודת פורים בבוקר מוקדם.

ראשית אציין כי יש ששיבחו את עשיית סעודת פורים בבוקר, וכפי שכתב השל״ה הקדוש (עמ״ס מגילה): ״ריב גדול הי׳ לי עם מקצת קהלות בחו״ל שאוכלין הסעודה אחר מנחה ועי״ז מבטלין התמיד וכו׳ על כן לא יפה בעיני המנהג להקדים תפלת מנחה אף שכתב הרמ״א כן רק יעשה וכו׳ וכל מי שמקדים ומזרז ביותר לעשות הסעודה בהשכמה הוא משובח בעיני וכ״כ מהר״ר איסרלן שהוא ורבותיו נהגו בכל השנים עיקר סעודה שחרית וטעמא דמסתבר הוא דהא זו סעודה היא נגד סעודת אסתר שעשתה עם המלך... ״. ומקור דבריו של מהר״ר איסרלן הם בשו״ת תרומת הדשן (קי).[1]

על מעלת סעודת פורים בבוקר, יכולים אנו ללמוד מהפוסקים דציינו דזה הזמן המשובח, ובהם הפרי מגדים (א״א תרצה, סק״ה), המשנה ברורה (תרצה, סק״ט) וזו לשונו: ״כתב א״ר (תרצה, סק״ד) בשם של״ה (מגילה ד״ה ׳פורים׳) המשובח מי שעושה סעודה בשחרית״, וכן איתא גם במעשה רב (רלח), בסידור הרש״ש[2], בכף החיים (תרצה, סקכ״ג), בנתיבי עם (תרצה), בילקוט יוסף (פורים תרצה, יג), בדברינו בשו״ת אבני דרך (ח, תקו) ועוד. וע״ע בשו״ת זכרון יהודה (אורח-חיים רח) ובספר מקראי קודש (הררי עמוד קצא הערה טו).

הבעיה בעשיית סעודת פורים מוקדם נובעת מהשאלה, האם מותר לעשות את סעודת פורים לפני קיום מצוות משלוח מנות. שכן מצינו טעמים רבים למצוות משלוח מנות, והפוסקים דנו בעיקר בטעמי תרומת הדשן (קיא) ומנות הלוי (אסתר ט, יט). האם טעם משלוח המנות הוא בכדי שיהיה המאכל לסעודת פורים בהרווחה או שטעם המשלוח מנות הוא להרבות אהבה ואחוה. לפי זה עולה דאם יהיה אדם שיחפוץ לשלוח רק אליו את משלוח המנות, תיווצר בעיה, שהרי לפי תרומת הדשן המשלוח צריך שיהיה לו לסעודה.

וחזיתי דבספר עתה באתי (עמוד עג) תלה דהנפק״מ בין הטעמים של תרומת הדשן ומנות הלוי הוא: אם יש להקדים את המשלוח מנות לסעודה. דלתרומת הדשן דהטעם הרווחה לסעודה, יש לשלוח את המנות קודם הסעודה. ואילו למנות הלוי ניתן לשלוח גם אחרי הסעודה, דאף אז ירבה אחוה וריעות. ומעניין לראות כי בלקט יושר (הנהגות תרומת הדשן, שכתב תלמידו של תרוה״ד רבי יוסף בר משה), כתב שיש

---

[1] ועיין בש״ך (יורה-דעה צב, סקכ״ד) דכתב על תרומת הדשן: מהרא״י דהיה אחרון וגדול בדורו ואיזן וחיקר כל המנהגים.

[2] בסידור הרש״ש, בספר שר שלום כוונות זמניות (ד״מ ע״ב): ״להזהר ולהזדרז לעשות סעודה אחר תפילת שחרית לכמה טעמים ידועים לי, וגם בעוד שההארות הנזכרות בתוקפם אחר התפלה ולא יסתלקו אחר כך מהכלים הפנימיים דשחרית, כי תפילת מנחה היא בכלים אמצעיים כנודע, לפיכך כמעט קיבלתי בקבלה לעשות הסעודה אחר תפלת שחרית בעזרת האל. וכל אלו הכוונות של הפורים הם בזו״ן הכוללים דכללות השנה, וכן הוא במועדים פסח שבועות ראש השנה ויום הכיפורים וסוכות, שמגיעים הבירורים החדשים של השנה ההיא למקום ההוא שבא״ק מתעורר הענין ההוא עוד הפעם, אלא שאינו בפועל לפי שאינו אלא התעוררות הקדושה שמתעוררת נגד הקלי׳ ההיא שכנגדה להכניעה שלא תשלוט עוד, שכיוון שכבר נבררה הקדושה בפעם הראשונה, מתגברת עתה בכל פעם להכניע הקלי׳. וכל זה ברחמי המאציל ובחסדיו הפשוטים, וכידוע כל זה ליודעי העתים ולמביני מדע, וכמבואר כל זה בדברי הרב הקדוש האר״י זלה״ה ותלמידו מהרח״ו זלה״ה. לא כדברי זולתם כנודע ליורד לעומק דבריהם״. ובמנהגי קהלה קדושה בית אל (לרב שמ״ח גאגין ז״ל כתב באות מה): ״סעודת פורים עושים אותה בבוקר אחר התפלה, כאמור בהקדמת סידור הרב שר שלום רב זלה״ה״.

לשלוח את משלוחי המנות קודם הסעודה, וניתן למימר דהוא לשיטתיה דאזיל דמשלוח מנות הוא לצורך הסעודה. וכן העלה גם בספר יפה ללב (תרצה אות יח) דלפי תרומת הדשן כמה שיכול יותר להקדים את המשלוח עדיף טפי, וכ״כ בספר יוסף לקח (מועדים ב, לח) ובספר מיני מעדנים (עמוד קמו ואילך). וכן נקט באורחות יושר (לר״י מולכו פרק יט), דמצוות משלוח מנות בבוקר בבוקר.

כמו כן, במציאות שלנו, מיירי שזמן הסעודה מוקדם בבוקר, ויתכן דחלק מבני ביתו לא יספיקו עד אז לקיים את מצוות משלוח מנות. ויל״ע האם יכול להקדים את סעודת פורים למשלוח מנות.

המקור חיים (תרצה) כתב דיש להשכים ולהקדים משלוח מנות ומתנות לאביונים כמו בכל מצווה שזריזין מקדימין. ובספר מועדים וזמנים (ב, קפו) כתב דאין לאכול את סעודת הפורים לפני משלוח מנות, מפני שאין לאכול קודם עשיית המצווה. וכפי שאסור לאכול לפני קריאת מגילה (רמ״א תרצב, ד ע״פ תרומת הדשן קט), ה״ה לפני משלוח מנות. וע״פ טעם זה דייק בשו״ת משנת יוסף (ה, קיז אות ה) שיש להתיר רק טעימה. וכן כתב בשו״ת שרגא המאיר (ג, קיג) דאין לאכול לפני קיום מצוות משלוח מנות. וציין דאף שבפסוק (אסתר ט, כב) משמע: ״משתה ושמחה ומשלוח מנות״[3], דהאכילה והסעודה קודמת למשלוח מנות, הכא כיוון שיש חשש שתחטפנו שינה, ובייחוד בפורים דשותה (וכעין הסייג שמצינו לגבי תפילת ערבית שמא יחטפנו שינה). וכ״כ בשו״ת אז נדברו (ו, סה) ובשו״ת ציץ אליעזר (טו, לב אות טו). ונראה דכן יש להוכיח מהגרי״ח בספרו לשון חכמים (סי׳ מ): ״ביום הפורים **אחר** מקרא מגילה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, יאמר בתוך הסעודה... ״.

בהליכות שלמה (יט, ט) נקט בלשון ״ראוי״ שלא לאכול קודם שיקיים את מצוות היום, וביאר דזה משום דאין לאכול קודם קיום מצווה. וכ״כ תלמידו הגר״א נבנצל בשו״ת מציון תצא תורה (א, קלב). וכן בחזון עובדיה (פורים עמוד קלה) לא נקט בלשון איסור, אלא כתב: ״טוב שלא לעשות סעודת פורים עד לאחר שיקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים. אבל לטעום מעט לפני כן מותר ואין בכך כלום״ (וע״ע בזה בספר ישמח ישראל כ, ב). וכן כתב בפאת שדך [מונק] (במסילה-נעלה עמוד צט אות יד) דאין לאכול סעודה בפורים לפני שקיים מצות משלוח מנות.

אולם בשו״ת משנה הלכות (ו, קכב) כתב בשופי להתיר לכתחילה לאכול את סעודת פורים לפני משלוח מנות, וביאר דזה משום שגם הסעודה היא מצווה, ואכילת מצוה מותר לעשות קודם עשיית המצווה (וכן נראה מהצל״ח ריש מסכת ברכות). וממילא אין איסור לאכול לפניה. כמו כן, ע״ע באריכות דבריו (ז, צב) והוכחתו מסעודת אסתר דזה היה בבוקר[4] (ורק לאחר מכן עשו את המשלוח מנות, עיי״ש). ועוד, בסוף דבריו הביא סברא נוספת להקדים (את הסעודה למשלוח-מנות): ״וכרגע נפל מילתא בליבאי עוד טעם להקדים סעודה לשלוח מנות דמצות סעודה היא בגופו ושלוח מנות מצותו עכ״פ לכתחלה ע״י שליח כשמו כן הוא וא״כ מצוה שבגופו קודמת למצוה שע״י שליח״. וכן איתא בשו״ת נודע ביהודה (קמא סי׳ מב) דהסעודה לפני המשלוח, עיי״ש.

וכן חזיתי דבספר מאורות נתן (פורים סי׳ לד) דייק מסידור היעב״ץ (דף שפג) ומספר יסוד ושורש העבודה דאפשר לאכול קודם המשלוח מנות. ואכן ראיתי במפורש בדברי יסוד ושורש העבודה (שער יב, שער המפקד פ״ו) דין זה שהסעודה קודמת למשלוח, וזו לשונו: ״הבוקר אור... להדר בקיום המצוה של מתנות לאביונים קודם התפילה בכדי שיוכל האביון להכין צרכי הסעודה... עצתי אמונה ונכונה לאדם

---

[3] ובחזון עובדיה (פורים עמוד קלה הערה כב) כתב להוכיח מפסוק זה, דאין הסדר מעכב, עיי״ש.

[4] וכ״כ השל״ה (מגילה, פרק נר מצוה אות יד): ״וטעמא דמסתבר הוא דהא זו הסעודה היא נגד סעודת אסתר שעשתה על המלך, ובודאי היתה הסעודה בעת שדרכן של מלכים לאכול ובסעודה זו נתלה המן״.

שלא יזוז מבית המדרש אחר תפילת שחרית עד שילמוד... ואח״כ ילך לשלום לביתו לאכול סעודת מצוה של קבלה וכו׳, ויזהר בלימוד על השלחן, ואח״כ יזרז א״ע לקיים ג״כ מ״ע של קבלה ומשלוח מנות איש לרעהו״. וכן כתב להתיר לסעוד לפני המשלוח מנות בשו״ת שואלין ודורשין (ג, מב). וע״ע בשו״ת בצל החכמה (ו, פא).

וע״ע דיש שרצו לדייק דכיוון שמרן נקט בשולחן ערוך קודם את הלכות סעודת פורים (תרצה, א-ג) ורק אחר כך את דין משלוח מנות (תרצה, ד), משמע שהסעודה קודמת.[5] ועיין באריכות בזה בספר כנסת יעקב לגרי״ח סופר (עמוד כא ואילך) ובספר טוב להודות (א, כד).

ראיה נוספת להתיר לקיים את הסעודה לפני, הוא ע״פ המובא בספר משאת המלך (בענייני פורים לגרי״ג אדלשטיין. הובא בבית מתתיהו ב, ט אות יח) דדייק מהרמב״ם (מגילה ד, טו) שבגוף חובת הסעודה, עושה משלוח מנות, עיי״ש. וכן כתב בשו״ת תירוש ויצהר (קעב) דאין מברכין על משלוח מנות, כיון דהוא חלק ממצוות סעודת פורים (וכ״כ בספר שארית-יעקב מגילה ז, א אות לח). אלא דכבר העיר ע״כ מו״ר בשו״ת משנת יוסף (ז, קמג) דיש שני טעמים למשלוח מנות. ולטעם תרומת הדשן שיהא לו צרכי הסעודה, כיצד יכול להקדים את הסעודה למשלוח.

אך ראיתי בספר נטעי גבריאל (פורים עמוד שיג) שהביא מספר שיר מעון שהעלה דבגלל שמשלוח מנות הוא חלק מהסעודה, יש לשלוח עד שש שעות שהוא זמן הסעודה, וזריזין מקדימין למצוות. ועיין בספר יבקשו מפיהו (ח״א א, מא) שנשאל הגריש״א זצ״ל האם מותר לאכול לפני קיום מצוות משלוח מנות, והשיב: ״שמשלוח מנות נחשב חלק מהסעודה ולפיכך לא שייך איסור אכילה לפניו״.

וכן מובא בשו״ת קב ונקי לגר״י זילברשטיין (אורח-חיים רלא) ששאל את חמיו הגריש״א האם מותר לאכול קודם משלוח מנות, והעלה להתיר משני טעמים: ראשית, הסעודה היא אחת ממצוות היום, ובכל אכילה מקיים מצווה, ומדוע עדיפה מצוות משלוח מנות ממצוות סעודת פורים. שנית, היות שרגילים לשלוח זה לזה, א״כ כשיקבל במשך היום וודאי יזכר (שעדיין לא קיים מצוות משלוח מנות, ולכן אין את החשש שמא ימשך אחר האכילה וישכח מקיום המצווה). וכן הובא בחשוקי חמד (מגילה עמוד קג), וכן הביא זאת בספר מיני מעדנים (עמוד קנא), וע״ע בנטעי גבריאל (פורים נו, ב ובהערות ב-ג). וכן הובא גם בספר קימו וקבלו (עמוד 79) דהגראי״ל שטיינמן זצ״ל סובר דמותר לאכול קודם מצוות משלוח מנות, עיי״ש. וכן משמע משו״ת אבני ישפה (ד, פב ענף ג).

אך נראה דאף שיש מתירים לאכול את סעודת פורים לפני המשלוח מנות, טוב לעשות את מצוות משלוח המנות ורק לאחר מכן את הסעודה (וכ״כ בילקוט יוסף, פורים תרצה, כה). עוד בדין זה עיין בשו״ת רבבות אפרים (ה, תרג עמוד תלד), בשו״ת מקדש ישראל (פורים רסא), בספר באורח צדקה (עמוד תיב), בספר באר המועדים (יב, לא), בספר תורת המועדים (ט הערה כד) ובספר בית מתתיהו (ב, ט אות יח. ג, יז אות ג ד״ה ׳ונפק״מ׳).

העולה לדינא: הנכם יכולים לעשות את סעודת פורים בבוקר מוקדם, וראוי ליתן את משלוח המנות לפני הסעודה. והדרך הטובה ביותר היא שתלך לתפילה עם בני ביתך, ואחר התפילה בוותיקין (וקריאת

[5] ונראה דניתן להוכיח זאת גם מלשון הגר״ח פלאג׳י בספרו רוח חיים (תרצה, ז) שכתב: ״ובעירנו איזמיר יע״א המתנות לאביונים בבוקר. אך משלוח מנות לערב ולפעמים משחשכה ולא טוב עושים כשנעשה לילה״.

המגילה), תתן את המתנות לאביונים (מצוי שהגבאים אוספים את המתנות לאביונים מיד בתום קריאת המגילה), ואת משלוח המנות תתן בסיום התפילה לאחד מהמתפללים (וכן תנהיג את בני ביתך). ואז תגיעו לבית ותאכלו את הסעודה. אולם במידה ובעזרת נשים אין נשים במנין ותיקין (שלהן יוכלו לתת נשות ביתך את המשלוח), בשעת צורך כזה, יתנו הן את המשלוחי מנות אחר הסעודה בבוקר. ובכל מקרה מהיות טוב, טוב שתאכלו גם במשך היום, וישנה מעלה בכל אכילה ואכילה ביום הפורים.

קמג. משלוח מנות חלבי

האם ניתן לצאת ידי חובת משלוח מנות בבקבוק שוקו ובורקס גבינה.

לכאורה, אין זה לכתחילה. שהרי מצינו שני טעמים עיקריים למשלוח מנות. לפי הטעם שמטרת המשלוח מנות הוא לסייע למקבל בהנאת סעודת פורים (תרומת הדשן קיא, רמב"ם מגילה ב, טו, ר"ן מגילה ג, ב ד"ה 'אלא') לא יוצא ידי חובה, שהרי העיקר המשלוח נועד בשביל הסעודה. ובפורים צריך לעשות סעודה בשרית. כפי שכתבו הרמב"ם (מגילה ב, טו), המגן אברהם (תרצו, סקט"ו), נימוקי או"ח (תרצה), ספר חסד לאברהם[1] (לגר"א אזולאי, מעין חמישי, נהר ו), ספר סדר היום (סדר פורים), מור וקציעה (סו"ס תרצה), ערוך השלחן (ריש סי' תרצה), המשנה ברורה (תקכט, סקי"ט), כף החיים (תרצה, סק"ו), ספר דן ידין (לגר"א פאפו עמוד שלב), שו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים צז אות ה) ועוד דאין שמחה אלא בבשר[2] (ונראה דכן דעת מרן השו"ע[3] תרצו, ז).

וע"ע באריכות בשו"ת משנת יוסף (ו, קמה), בשו"ת דברי משה (א, מ) ובספר חזון עובדיה (עמוד קעח). אולם לפי הטעם שמטרת המשלוח מנות הוא להרבות חיבה ורעות (מנות הלוי מגילת אסתר ט, יט, שו"ת חתם סופר קצו ועוד), הרי יוצא במשלוח מנות חלבי.

וחשבתי דאולי יתכן למימר דיוצא לכתחילה. שהרי חבירו יכול לאכול את המשלוח מנות בבוקר. בתור ארוחת בוקר[4], וישנה מעלה לאכול בבוקר, שהרי כתב השל"ה (מגילה, פרק נר מצוה אות יד): "וטעמא דמסתבר הוא דהא זו הסעודה היא נגד סעודת אסתר שעשתה על המלך, ובודאי היתה הסעודה בעת שדרכן של מלכים לאכול ובסעודה זו נתלה המן". וכ"כ לעשות סעודה בבוקר בסידור הרש"ש, בתרומת הדשן (קי), בספר מועד לכל חי לגר"ח פלאג'י (לא, מה) ועוד.

וממילא, כיוון דלא מצוי שאוכלים בבוקר מוקדם בשר, הרי אם נותן את המשלוח מנות החלבי בבוקר, שרי לכתחילה. וכבר כתב המשנה ברורה (תרצה, סק"ט) וזו לשונו: "כתב א"ר (תרצה, סק"ד) בשם של"ה (מגילה ד"ה 'פורים') המשובח מי שעושה סעודה בשחרית". אולם, אם אכל בבוקר מאכלים חלביים, אחר חצות היום (ותפילת מנחה) יסעד סעודה נוספת בשרית (וכבר כתבו הפוסקים דכל אכילה ואכילה שאוכל ביום זה הוי מצוה). ומצאתי מפורש בדברי הגר"ח פלאג'י בספרו מועד לכל חי (לא, ק) דהתיר לשלוח במשלוח מנות חלב, עיי"ש.

אולם אם הביא לחבירו את המשלוח מנות החלבי (בקבוק השוקו והבורקס גבינה) תוך כדי סעודתו, שאז הוא כבר בשרי, בזה אמרינן דלמנות הלוי - יצא, ואילו לתרומת הדשן - לא יצא. אולם לדינא ראיתי

---

[1] ושם נקט דהוי "חובה גמורה מוטל על האדם לשמוח בהם באכילת בשר ושתיית יין", עיי"ש.

[2] וע"ע ברמב"ם בהלכות יו"ט (ו, יז-יח), בשו"ת יחוה דעת (ו, לג ובהערה שם)

[3] ועיין בשיטת מרן בשו"ת דברי משה הלברשטאם (א, מ), דאין הכרח דלשו"ע צריך בשר. וע"ע בהרחבה בזה בספר מיני מעדנים (סי' יז).

[4] בספר יפה ללב (תרצה אות י) כתב דמנהגם היה לאכול בליל יד ובוקר יד אחר תפלת שחרית מאכלי חלב וגבינה, מפני שהתורה נמשלה בו, והדר קבלוה בימי אחשורוש, וביצה מבושלת כבליל פסח, דביקש המן לקעקע ביצתן של ישראל, והוא לשון ביעא רבעי רחמי ופרקינן, וסמוך לערב אחר מנחה היה עושה סעודה שניה של בשר (וכן הובא בספר פרדס אליעזר, פורים עמוד שעא), וממילא אם שולח את המשלוח מנות בבוקר, וודאי דיכול לשמש לארוחת בוקר (ויש בזה עניין).

בפוסקים שהעלו שיצא אף באופן זה ידי חובה (ומשמע שנקטו כמנות הלוי[5]), וכן איתא בחזון עובדיה (פורים עמוד קנ), בשו"ת ויען הכהן (א, נט), בשו"ת אורחותיך למדני (א, קכ), בשו"ת שערי יושר (ג, קב), בספר נשמת אברהם (עמוד שנד בשם הגרשז"א), בספר באר המועדים (יב, כ), בספר מיני מעדנים (סי' יג), בספר גם אני אודך לגר"ש סגל (א, צו), בילקוט יוסף (פורים תרצה עמוד תשנה) ועוד.

וע"ע בשו"ת עטרת פז (ג אורח-חיים ו), בשו"ת מבית ישראל (א, ריח), בשו"ת ישיב יצחק (י, יד), בשו"ת באר שרים (ז, ד אות יג), בשו"ת ברכת ראובן שלמה (א, צד) ובספר מועדי הגר"ח (א, תשנז).

אך לעיתים רבות אף שהמקבל את המשלוח אינו יכול לאוכלו יכולים ילדים וכדו' הנמצאים שם לאוכלו, ובאופן זה יוצא ידי חובה, וזה אשר כתב בשו"ת משנת יוסף (ו, קמב אות ו): "דמי לשולח משלו"מ חלבי בשעה שהמקבל אחר אכילת בשר, דאף שעד סוף היום לא יוכל לאכלו, מ"מ יצא כיון שנהנה ויכול לכבד אורחיו או בניו הקטנים... אבל אם המקבל נמצא לבדו, או שהמשלו"מ אינו ראוי לאף א' מבני הבית או האורחים... יתכן מאד דבזה לא יי"ח, אא"כ שולח עוד משלו"מ... " (וכן ראיתי בשו"ת דברי בניהו ז, כב סברא זו שיכול ליתן לבניו הקטנים, ולכן שרי לשלוח מוצרי חלב, עיי"ש).

וחזיתי בספר יבקשו מפיהו (עוד מא) שהובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלכתחילה אין לשלוח משלוח מנות חלבי למי שאכל בצהרים בשרי ולא יהנה מזה בפורים. וע"ע בספר כוס של אליהו (סי' ב עמוד ט).

ואף שיש מקלים, כיוון דזה נתון במחלוקת טעמי משלוח מנות, ראוי להחמיר, שהרי כבר פסק בשו"ת כתב סופר (קמא), דיש לחשוש לקיים מצות משלוח מנות באופן שיצא ידי חובתו לפי שני הטעמים. וע"ע בשו"ת אהלי שמעון (אורח-חיים מ) ובספר בית מתתיהו (ב, ט אות יד).

העולה לדינא: יכול אדם לשלוח לחבירו בבוקר משלוח מנות שכולו חלבי, והוא שיש לחבירו עוד זמן לאכול זאת, לפני הסעודה הבשרית. אך אם כבר חבירו מצוי במהלך הסעודה הבשרית (או שאין לו כבר אפשרות לאכול מאכלי חלב), אזי לכתחילה לא ישלח לו זאת.[6]

---

[5] וכן נראה דדעת המהר"ם שיק (אורח-חיים שמא) שכתב שאין צריך שיאכל ממש את המשלוח מנות, אלא העיקר השלוח והחזקת הטובה, וזה כשיטת מנות הלוי.

[6] אגב נשאלנו לגבי אנשים שאינם אוכלים אלא רק מאכלים שהרעיה מכינה, כיצד ניתן לתת לו משלוח מנות. ונראה דישלח להם פירות וירקות חיים. וכ"כ גם בשו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים צז אות ו).

קמד. לבישת כובע של אשה כמה ימים לפני פורים

האם קיים איסור של לא ילבש בכיסוי ראש בסמוך לפורים. כלומר, האם מותר לגבר לשים כובע של אשה על ראשו, כגון: בטיש של שבת זכור, דלובש כל בגדיו כגבר (חליפה עם עניבה) ורק על ראשו מניח כובע. והשאלה שנשאלנו לגבי שבת זכור, שעושה זאת לשמח. ומצינו במפורש ברמ"א (תרצו, ח) שהתיר בפורים בשביל לשמח (ע"פ שו"ת מהר"י מינץ טו). ויל"ע האם גם בשבת שלפני פורים, יש מקום להקל. ועיין בספר כרם שלמה (השמטות קפב, סקט"ז אות ו) דהסתפק ביום או יומיים לפני פורים שעושים כן בשביל המסיבות.

כמו כן, מצוי מאוד שמוסדות החינוך מקיימים את מסיבת פורים והתחפושות של פורים כיומיים לפני חג הפורים. ובגילאים הגדולים (כגון כיתות ז-ח), הבנות נשארות בבגדיהן ורק שמות משהו על ראשן (כדוגמת כיפת נחמן וכדו').

בתחילה חשבתי למימר דדווקא בבגד אסרה התורה, אך כיסוי ראש איננו חשיב בגד. וכפי שמצינו בגמרא במסכת קידושין (ל, א) שריב"ל הלך עם סדין על ראשו, דהעיקר כיסוי ראש, ולא משנה עם מה מכסה. אך אולי האיסור איננו דדווקא בבגד אלא בכל מה שנידמה לאשה, וכפי שנראה מהמקורות הבאים (בתשובה זו אינני נכנס לגדרי איסור לא ילבש, ולמטרות השונות כנוי, ניאוף וכו', דבכל זה כבר הארכנו בשו"ת אבני דרך ט, קיג ואינני כופל את הדברים, עיי"ש).

הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (יב, י) כתב: "לא תַּעֲדֶה אִשָּׁה עֲדֵי הָאִישׁ, כְּגוֹן שֶׁתָּשִׂים בְּרֹאשָׁהּ מִצְנֶפֶת אוֹ כּוֹבַע, אוֹ תִּלְבַּשׁ שִׁרְיָן וְכַיּוֹצֵא בּוֹ... וְלֹא יַעֲדֶה אִישׁ עֲדֵי אִשָּׁה, כְּגוֹן שֶׁיִּלְבַּשׁ בִּגְדֵי צִבְעוֹנִין וַחֲלִי זָהָב בְּמָקוֹם שֶׁאֵין לוֹבְשִׁין אוֹתָן הַכֵּלִים וְאֵין מְשִׁימִין אוֹתוֹ הַחֲלִי אֶלָּא הַנָּשִׁים - הַכֹּל כְּמִנְהַג הַמְּדִינָה. אִישׁ שֶׁעָדָה עֲדֵי אִשָּׁה, וְאִשָּׁה שֶׁעָדָת עֲדֵי אִישׁ – לוֹקִין". וכן פסק השולחן ערוך (יורה-דעה קפב, ה): "לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו... ולא יעדה איש עדי אשה, כגון שילבש בגדי צבעונים וחלי זהב במקום שאין לובשין אותם הכלים ואין משימין אותו החלי אלא נשים". והעיר על כך הרמ"א: "ואפילו באחד מן הבגדים אסור, אף על פי שניכרים בשאר בגדיהם שהוא איש או אשה" (וכ"כ החכמת אדם כלל צ, א). וכתב בביאור הגר"א (שם, סק"ז): דלא כת"ק ואפילו באחת אסור ממה שאסור בכלי זיין וז"ש בהג"ה ואפי' כו' .

ועיין בשו"ת מהרש"ם (ז, נה סוד"ה 'עוד חקר') שכתב שעל אף דברי הרמ"א שאפילו בבגד אחד יש איסור לא ילבש, מ"מ י"ל, דדוקא אם עכ"פ אותו בגד שוה ממש, משא"כ במשונה קצת, עיי"ש. וע"ע בשו"ת אבני צדק (יורה-דעה עב) במה שצווח על האנשים שאינם מקפידים ולובשים כובע של המין השני, עיי"ש. יתירה מכך, בשו"ת אות חיים (א, סג) כתב דלבישת כובע אסורה לכולי עלמא כיון שהוא בגד קישוט ונוי ולפיכך גם בבגד אחד אסרינן בזה.

אולם יש שכתבו דבלבוש אחד אין להחמיר ובייחוד בפורים, והכי כתב בפרי מגדים (תרצו משבצות-זהב סק"ד). וע"ע בדבריו בזה בשו"ת אבני ישפה (ו, קיא ענף ב). ועיין בדברי שו"ת שבט הלוי (יא, קצט) ושו"ת תשובות והנהגות (ז, צו הערה נט).

וכן ראיתי דהחמירו בכובע בספר לבוש מלכות (ב, ג) דשייך איסור של לא ילבש, וכן איתא גם בספר אהל יעקב (לא ילבש סעיף כב). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ב, קח), בשו"ת יביע אומר (ו יורה-דעה יד אות ו) ובספר מלבושי כבוד ותפארת (ג, יא). אולם וודאי דאף אם במשך השנה מחמירים. לגבי פורים, ניתן

להקל באופן זה (ועיין באריכות בזה בספר לא-ילבש סעיף לה ואילך ובהערות שם. וכן בספר לבוש מלכות[1] א, כה עמוד נו ואילך).

אולם ראוי לציין דגם בפורים יש שמחמירים בכל תחפושת (של איש לאשה ולהיפך), שכן אף שהמהר״י מינץ התיר[2] התחפושת (כשאין מיירי בניאוף), היראים (שפה-שפו) אסר. ובב״ח הביאו (יורה-דעה קפב) וסיכם דגם בפורים אין להקל משום שמחה לעבור על לא ילבש, עיי״ש בדברים הארוכים. וכ״כ גם בספר מעשה רקח על הרמב״ם (תשובה ב. מובא גם בשיורי ברכה[3] יו״ד קפב, סק״ג). אולם יתכן דכל מה שיצא היראים חוצץ כנגד היתרו של המהר״י מינץ הוא כאשר עושה זאת בשביל להתערב בין הנשים, אך אם אינו עושה הכי יתכן דאין להחמיר במקום מצווה.

ובוודאי שהאשכנזים יכולים להקל בזה יותר, דהרי זהו פסק הרמ״א (תרצו, ח): ״מה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר אין איסור בדבר מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא״, וכ״כ הלבוש בספרו לבוש החור (תרצו, ח): ״מה שנהגו ללבוש בפורים פרצופים וגבר לובש שמלת אשה, ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר הואיל ואין מכוונין אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן נוהגין היתר משום שמחה״.

ובשו״ת התעוררות תשובה (ב, תק) איתא: ״ונראה לי ליישב, כיון שהטעם של לא ילבש גבר הוא מפני שלא יבואו לידי פריצות, אם כן בפורים כיון שהכל יודעים שדרכו בכך וגם אם רואים שזה מלובש בבגדי אשה... ולכן סמכו להקל ולהתיר״[4], וע״ע בפרי מגדים (משבצות זהב תרצו, סק״ד) שאין למחות בפורים.[5] ועיין בשו״ת שער יהושע בנבנישתי (יורה-דעה ה) שהעלה להקל לצורך שמחת פורים וסמך על הרמ״א. וע״ע בשו״ת באר משה (ח, ח), בשו״ת פאת שדך (ג, סד אות ב), בשו״ת משיב נבונים (א, ל), בשו״ת שבט הקהתי (ב, רנח), בשו״ת ודרשת וחקרת (ו יורה-דעה כא אות ג) ובספר פרדס אליעזר (עמוד רנג ואילך).

ומה שציינו דווקא לאשכנזים, כיוון שמרן בשולחן ערוך לא הזכיר זאת. ופוסקים רבים ספרדים יצאו כנגד זה בתקיפות (ואסרו)[6], וכ״כ הגר״ח פלאג׳י בשו״ת סמיכה לחיים (אורח-חיים א), החיד״א (יו״ד קפב

---

[1] וזו לשונו: ״יש מקילים לצורך שמחת פורים ללבוש בגדי אשה וכן לאשה ללבוש בגדי איש, ויש חולקים וכן עיקר. ואם אינו משנה כל לבושו רק נותן עליו מלבוש אחד של אשה לצורך שמחת פורים יש לו על מה שיסמוך״.

[2] אעיר כי הדרכי משה כתב בשמו: ״דמאחר דאיש ואשה שוין בו לא שייך משום לא ילבש״. כלומר אין איסור ״לא ילבש״ בפורים מאחר שאינו מתכוין.

[3] וזו לשונו: ״מחמת דברי שני המאורות הגדולים (הרמב״ם והר״א ממיץ) אין לסמוך על קולת מהר״י מינץ בפורים. וכאשר הכפירים שואגים ממעונות, אריות רבנן בתראי הלא בספרתם, ואיש על העדה יאזור חיל בדעת ובכשרון לבטל מנהגים אלו וכיוצא בהם, ולא תהיה עדת ה׳ כצאן אשר אין להם רועה״.

[4] והאוהב ישראל מאפטא מזכיר מנהג זה בדבריו לפורים (ד״ה משנכנס): ״וכמו שאנו רואים בימי הפורים כאשר איש יהודי משנה מלבושיו ולובש בגדי אשה נעשה שמחה וחדוה על ידי זה״ וע״ע בדברי התפארת שלמה מרדאמסק בספרו לפורים (ד״ה ותלבש).

[5] אולם נראה דכל היתר זה הוא רק כשאין בדבר חוסר צניעות, ועיין בספר חוט שני (שבת, קובץ ענינים עמוד שיד) שכתב: ״ומעשה באב שנכנס בפורים עם בתו הקטנה... למרן החזו״א, והילדה התחפשה לילד ולבשה מכנסיים ליום הפורים, אמר החזו״א לאביה שאסור לעשות כן שאין זה צנוע. וביאר החזו״א את דבריו: שהרי כל מה שהותר להתחפש בפורים ואף שגבר ילבש שמלת אשה ואשה כלי גבר היינו שיסודו של האיסור הוא משום שלא להתדמות לאיש או לאשה אבל לא משום חסרון צניעות, וכשעושה כן בפורים לשם שמחת פורים... אין בזה איסור, אולם מה שנוגע לחסרון צניעות אין לזה שייכות להיתר זה שהרי סוף סוף איכא בזה חסרון צניעות ומה שייך להתיר זה משום שמחת פורים״.

[6] וכתב לי בזה בעל שו״ת ברית הלוי (הגר״א מחפוד): ״אין שום מקום קולא, ודברי הרמ״א נדחו על הסף מכל גדולי

אות ג), **והרב רוח חיים** (סימן תרצו), **בספר יד קטנה** (דף רפ ע"ב), **הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר** (ה יורה-דעה יד אות ג) **ובשו"ת יחוה דעת** (ה, נ. וכן בחזון-עובדיה פורים עמוד קצט), **בשו"ת אור לציון** (ח"ד סא, ג ובהערות), **בשו"ת דברי בניהו** (כט, מט). **וע"ע בשו"ת נבחר מכסף** (יורה-דעה יז), **בספר זכרונות אליהו מאני** (יורה-דעה מע' ל אות א), **בספר נהר מצרים** (מנהגי מצרים אות יב), **בשו"ת ימי יוסף בתרא** (יורה-דעה ו), **בספר סנסן ליאיר** (חלק השו"ת, סי' יב), **בשו"ת מרכבות ארגמן**[7] (ד, יז), **בספר רץ כצבי** (פורים עמודים תקפה-תר), **בשו"ת באר שרים** (ו, ס אות ז), **בשו"ת משנת יוסף** (יג, רנג), **בספר נטעי גבריאל פורים** (עד אות ז), **בספר ארחות רבינו** (ח"ג עמוד ס אות קה) **ובספר מעשה האיש** (ח"ג פרק מח).[8]

לגבי הנחת כובע של איש לאשה (ולהיפך) **כמה ימים לפני פורים, עיין בספר כרם שלמה** (השמטות קפב, סקט"ז אות ו) **דהסתפק בזה, וכתב דצ"ע אם יום או יומיים לפני פורים שעושים כן בשביל המסיבות שרי. אולם בספר ישא יוסף** (אורח-חיים ג סי' קצג) **הביא בשם הגריש"א דאין להקל לפני פורים. ולכאורה נראה דאין להקל, דהרי כתב במפורש המשנה ברורה** (תרצו, סקל"ב): "מעט קריאת המגילה עד ליל סעודת פורים שהם שני לילות ויום אחד" (אולם יתכן למימר דדברי המשנ"ב הם לא לגבי התחפושת, אלא רק לגבי היזק בפורים, עיי"ש). **ודעת הגר"י אריאל** (מח"ס שו"ת באהלה של תורה) **בעניננו "דהנח להם"**[9].

בספר שושנת ישראל (פורים טז, ד) **הובא בשם הגאון רבי שלמה מילר שהקל אף בהצגות הנערכות לפני פורים לשנות וללבוש בגד אחד, ושהבנות יזהרו שלא יהא בגד איש אלא דומה לו, והכובע ישנו קצת ע"י עשיית נקב באמצע, עיי"ש. וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב** (ו עמוד שב) **במה שהתיר. וסמך דבריו על שו"ת אמרי יעקב לגרי"מ שטרן** (א, צו) **שדן לגבי לא ילבש בהצגות, עיי"ש.**

ושמחתי מאוד לדברי ידידי הגר"י בן מאיר, שכתב לי שניתן להקל אף כמה ימים לפני פורים (ובכך ניתן ללמד זכות על יראים ושלמים העושים כן), **ואלו דבריו:**

> **היראים והמהר"י מינץ דימו את פורים לשמחת חתן וכלה. והטעם שהמהר"י מינץ התיר** (שהוא מקור דברי הרמ"א) **הוא כיוון שעושים כן לצורך שמחת מצווה. ושמחת מצווה יש גם בשמחת חתן וכלה וגם בשמחת פורים. ודון מיניה ומיניה, שגם מה שעושים שמחה בשבת זכור, ולילדים בגנים ובתי ספר לפני פורים, הוא מפני שמחת מצוה לשמוח בחסד ה"י והישועה הגדולה שעשה לישראל, ולהודיע** (ולחנך לכך את הקטנים בגנים ובתי ספר) **שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מדים. ואין ספק שאין בכך הבדל בין פורים עצמו לבין שבת זכור וימי התחפושות לפורים שלפני פורים.**[10]

האחרונים. מה שגם בתשובת הרמב"ם הובאו בתחילת ספר מעשה רקח על הרמב"ם מפורש דאפילו בבגד אחד כמו מצנפת אסור וכבר הארכתי בזה בספרי קדושת ישראל שיצא שלהי שנת תשס"ד תחילת תשס"ה עיין עליו".

7 ועיי"ש שציין (בהערה ה) שהצריך כפרה וסליחה.

8 טעם מעניין לכך ראיתי בשפת אמת (ליקוטים עה"פ 'ורבים מעמי הארץ מתיהדים') וזו לשונו: "ורבים מעמי הארץ מתיהדים, י"ל שבערמה התלבשו מלבוש יהודית, בעבור שנפל פחד היהודים עליהם, ויהי' בזה רמז למנהג העולם להחליף המלבושים בפורים".

9 וזו לשונו: "במוסדות חינוך נוהגים להקדים את מסיבת פורים לימים שלפני פורים כי בפורים עצמו אין לימודים ובישיבות נהוגים כן בשבת זכור, הנח להם".

10 כמובן, בתנאי שמדובר במסיבות פורים המותרות, לצורך הודיה לה"י. ולא חלילה בשמחות של הוללות שאסורות אף בלי ללבוש בגדי אשה.

וראה בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה[11]: "אלא כך אנו אומרין, שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה **כדי להזכיר שבחיו של הקדוש ברוך הוא ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כי"י אלהינו בכל קראנו אליו**". על כן כל שהשמחה היא להזכיר דברים אלו, יש לו דין כמו פורים.

נוסיף ונציין שבשאלת כת"ר שרק לובש בגד אחד של נשים או של גברים, כבר כתב הפמ"ג (במשב"ז תרצו, סק"ה): "ומה שכתב הט"ז אבל המנהג כסברא ראשונה, קאי אמה שכתב בהג"ה דלובשין כו', וכלאים דרבנן, הראה מקום ליורה דעה (סימן) קפ"ב, ושם בשם הב"ח (עמוד תקנה ד"ה ויש) שיש לבטל מנהג זה, הן בפורים או בשמחת נישואין. וכן כתב באר הגולה שם (אחר אות ז). **ויראה כשכל המלבושים של איש, רק מלבוש אחד של אשה, וניכרים הם, גם להרבה דיעות ביורה דעה** (סימן) **קפ"ב אין איסור תורה כהאי גוונא, אין למחות בפורים**".[12] והביא המ"ב להלכה.

מסקנה דמילתא נראה שאין הפרש בין שבת זכור ומסיבות לפורים שלפני יום פורים עצמו, לבין פורים עצמו. ומה שמותר בפורים (לדעות המתירים) מותר גם בהם.

[11] בקטע שבין מנין המצוות לבין פרטי הספרים וחלוקת המצוות ע"פ הספרים. בהרבה מהדורות של הרמב"ם השמיטו בטעות קטע זה. אמנם בכת"י ובמהדורות ישנות וכן בהוצ' פרנקל נמצא.

[12] ויל"ע בדבריו דהרי (מי שציטט כת"ר) כתבו במפורש דזה (רק) בפורים. אולם יתכן להסמיך זאת על דברי הגמרא בתענית (כט, א): "משנכנס אדר מרבין בשמחה", כלומר השמחה איננה רק ביום הפורים עצמו.

יורה דעה

קמה. חריף שבושל בסיר בשרי שאינו בן יומו לאוכלו עם חלב

נשאלנו לגבי אדם שחתך בצלים עם סכין פרווה. ולאחר מכן נתן את הבצלים עם מים לתוך יורה בשרית שאינה בת יומה (הכין מרק בצל). אחר שנגמר הבישול, לקח האדם את המרק ומזגו לתוך צלחת (חד פעמית) ונתן לתוך הצלחת עם המרק גבינה (חתיכות של גבינה צהובה). ושאל, האם מותר לו כעת (בדיעבד) לאכול את המרק עם הגבינה?

מצינו שיש פוסקים הסוברים כי ע״י בישול הבצל הוחלש כח חריפתו. והכי הובא בפתחי תשובה (יורה-דעה צו, סק״ד) משו״ת פנים מאירות (א, סד) שכל דבר חריף שנתבשל פקע ממנו החריפות. וכן איתא בפרי מגדים (בשפתי דעת קח, סק״ט) בשם הנחלת שבעה (סח) דאם נתבשל הבצל במים בטיל חריפותיה. והובאו הדברים בדרכי תשובה (צו, סק״כ) והוסיף שם כי בספר יד אלימלך (צד) כתב ״דכל שנתבשל עכ״פ כמאכל ב״ד דהיינו שליש בישולו בטל החריפות״ (אולם לדעת כף החיים צו, סק״ב שרק אם נתבשלו היטב יש להקל, והכל לפי ראות עיני המורה). ונראה דניתן להביא ראיה מהאחרונים שכתבו לגבי זיתים שנכבשים ברוב מים דבטל חורפייהו (עיין בדבריהם על שו״ע אורח-חיים תמז, ח).

אולם עיין היטב בהמשך הדרכי תשובה (צו, סק״כ) שהביא מהישועות חיים דכל ההיתר שבטל החרפות זה שבשלו את הבצלים קודם בכלי אחר, אך ״בנ״ד שלא בשלוהו קודם שנאסרו הבצלים מן המחבת בעודן חריפים ואין כח בשומן או מים לבטל חורפייהן שלא יאסר בפעם הראשון כי תיכף כשהיס״ב הם בולעים מהמחבת ועדיין לא בטלה החריפות״. וממילא לפי״ז עולה כיוון שהכניס את הבצל למים, הבצל בלע מהכלי הבשרי, והוא (הבצל) כבשרי.

וכן מצאתי שכתב בשו״ת חיי הלוי (ה, סב אות יד) במפורש דהיכא שבפעם הראשון נתבשל או נטגן בכלי של בשר עדיין לא נתבטל ממנו החריפות, חוץ מאופן שנתבשל בתוך הרבה מים או נטגן בהרבה שמן. וממילא היה מיקום למימר שאם לא טיגן את הבצל אלא הכניס את הבצל לסיר המים, יש מקום להקל. אלא שיש לציין כי אף שבשו״ת פנים מאירות היקל בדבר חריף אחר שנתבשל שפקע חריפותו, הפתחי תשובה לא סמך על כך (ועיי״ש במה שהביא את שו״ת באר יעקב קג). וכן כתב בערך השלחן (צו, ו) להחמיר בזה [והובאו דבריו בדרכי תשובה (צו, סקמ״ה)], אך הדרכי תשובה (שם) נקט שבבצלים כן מתבטל החריפות בבישול, וכן דעת שו״ת מקום שמואל (צ. הובא בפתחי-תשובה צו, סק״ד), המנח״י (כלל לו סק״ח), ערוך השלחן (צו, כ) ועוד (וע״ע בשו״ת מעדני מלכים א, קנג).

אלא שמצינו שנחלקו הפוסקים בדבר חריף עד כמה מהני החריפות לאסרו. המגן אברהם (או״ח תנא, סקל״א) סובר דדבר חריף שנתבשל בקדירה של בשר הרי זה כאילו נתבשל עם הבשר ממש (ודינו כבשר בעין ולא כבליעה). אך האבן העוזר (יו״ד צו, ג) מביא דבריו וחולק עליו וסובר כי החריפות אינה כך, אלא דלא נחשב טעם קלוש דליהוי נ״ט בר נ״ט רק נחשב כטעם ראשון (דהיינו דלא אמרינן שטעם הבשר נכנס בקדירה ומהקדירה למאכל החריף אלא נחשב כאילו קיבלה בליעה מהבשר עצמו).

וכן ראיתי דנקט להחמיר בספר אהל יעקב סקוצילס (צו, כז) וזו לשונו: ״אבל אם נתבשל בקדירה של בשר או חלב, הבצל נעשה בשרי או חלבי, כיון שמיד בתחילת הבישול נבלע בבצל טעם מהקדירה״. וממילא כיוון שכת המרק כבשר, אסור ליתן בתוכו גבינה, ואם נתן בצלחת גבינה אין לאכול זאת. ואחר שעיינתי עוד בדברי האהל יעקב, ראיתי שהוא כתב (בריש סי׳ פח): ״לענין אכילת תבשיל פרווה חריף שבישלו בקדירה בשרית או בצל שנחתך בסכין בשרי על שלחן שיש עליו גבינה, עי׳ בשו״ת

מעדני מלכים סימן ע"ח אות ה' שכתב אותה סברא להחמיר דכיון שאסור לאוכלם יחד". כלומר, החמיר אף לאוכלם על שולחן חלבי (ופשוט וברור דאם יש שם חלב בתוך, דיאסר).[1] וע"ע בספר דבר חריף (ב, טו) ובספר בנין יעקב (לגרי"ע רבינוביץ סי' ס).

וכתב בספר אהלי יעקב אונסדרפר (סי' נ) איתא: "כתב הרמ"א (יו"ד צה, ב) דהא דנ"ט בר נ"ט דהיתירא שרי, היינו דוקא אם המאכל אינו דבר חריף, אבל אם בישל בצל או שאר דבר חריף בקדירה של בשר, ואח"כ נתנו לתוך מאכל של חלב (כגון מרק וכדו'), אסור לאכלו, משום דקיימא לן דדבר חריף משוי לטעם קלוש שיהיה מושבח, וממילא אין כאן ההיתר של נ"ט בר נ"ט, דכפי שנתבאר לעיל שהיתר נ"ט בר נ"ט הוא משום דהוי טעם קלוש ולכן אין כחו גדול להכניס טעם בשר במאכל, משא"כ בדבר חריף נעשה הטעם מושבח ונכנס טעם בשר בבצל". וכן משמע מדעת תורה (צו, א עמוד רנח) ומשו"ת פרי אליעזר פולק (א, לא). וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח אורח-חיים מג אות ד) ובשיעורי נתיבות אדם (בשר וחלב שיעור כו).

ועיין במנחת פרי על בשר וחלב (שם בקונטרס התשובות סי' ח עמוד ריד) דלא התיר בדבר חריף שבושל בסיר שאינו בן יומו לאכול עם המין השני.

העולה לדינא: אדם שחתך בצלים עם סכין פרווה ואח"כ נתן את הבצלים עם מים לתוך סיר בשרי שאינו בן יומו, ולאחר מכן מזג את המרק לתוך צלחת (חד פעמית), אם נתן בצלחת על המרק גבינה, אין לאכול מאכל זה (את המרק בצל עם הגבינה). ויש חולקים ומתירים המאכל, עיין בהערה[2].

---

[1] וכתב עוד האהל יעקב (צד, יח): "תבשיל חריף שבישלו בקדירה בשרית אפילו אינה בת יומה, ותחב בו כף חלבית אפילו אינה בת יומה, הכל אסור, הכף התבשיל והקדירה. אבל אם יש ששים נגד הכף, הקדירה והתבשיל מותרים והכף אסורה".

[2] והוסיף ידידי הגר"מ פטרפרוינד בהאי לישנא: בענין דבר חריף שבושל בסיר בשרי שאינו בן יומו ועירבוהו עם חלב. שמעתי מכמה מגדולי המורים שליט"א שבדיעבד אין לאסור את המאכל אלא יש להקל על פי תשובת המהרי"ל דיסקין (יד) ועל פי היד יהודה (צה בארוך סקט"ז, וע"ע צו בארוך סק"ג) שהבצל שהתבשל ביחד עם מים בסיר הבשרי לא נעשה בשרי, כיון שיש לדמות זאת לדין קערת בשר שהדיחו ביורה חלבית, עי' בשו"ע וברמ"א (צה, ג), דהכ"נ שייכת הקולא שנתבארה שם, שהבצל אינו בולע ישירות מהסיר אלא המים הם שבלעו מהסיר ומבליעים בבצל כך שזה בגדר נ"ט בר נ"ט, ולכן אף שדנים את הבצל כדבר חריף, מ"מ הוא לא מבטל את מה שהמים כבר היו בגדר נ"ט בר נ"ט, וממילא הבצל לא נעשה בשרי. ואף ששם הרמ"א החמיר, מ"מ נקט המהריל"ד שזה רק כחומרא ולא מעיקר הדין, ובנדו"ד דמיירי בבצל שלא ברור שדינו כדבר חריף, שפיר דמי להקל בדיעבד. והמהרי"ל דיסקין היקל בזה אפילו בבן יומו, אמנם היד יהודה היקל רק באינו בן יומו. ועכ"פ בנדו"ד דמיירי באינו בן יומו יש להקל. ולכן אף שלכתחילה יש לחוש ולהחמיר שלא לערב את מרק הבצל עם גבינה, וכמשמעות הרמ"א, מ"מ בדיעבד יש על מה לסמוך. [ונראה דא"צ לחשוש בכל זה שמא הבצל נגע ישירות בסיר הבשרי ובלע דרכו ולא דרך המים, שהרי מבואר בט"ז (צד, סק"ז) לגבי הדחת קערות שלא פוסקים כהתרוץ הראשון של התוס' בחולין (קיב.) שכשהדיחו ביחד קדירה חלבית ובשרית הן נאסרות משום שנגעו זו בזו, אלא פוסקים כהתרוץ השני, שלא חוששים מצד הנגיעה וכל מה שהקדירות נאסרות זה רק מחמת המים שהיו שם שהבליעות עוברות דרך המים שנאסרו מב' הבליעות, ועל כן גם בנדו"ד א"צ לחוש שהבצל בלע ישירות מהסיר].

קמו. סופגניות חלביות

לגבי שאלתכם, האם מותר למכור סופגניות חלביות?

הגמרא במסכת פסחים (לו, א) אומרת כי אין לשין את העיסה בחלב, ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה. רש"י (שם ד"ה 'כעין תורא') כתב: מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב דאכיל ליה מיד כבת אחת, ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב. כלומר, בכמות קטנה שאוכלה מיד אין לחוש שמא ישכח וישהה אותה ויבוא לאוכלה עם בשר. אולם הרי"ף (ע"פ הטור) הבין דאין חשש שיאכלה עם בשר כיוון שעשה צורה מיוחדת (ועיין בבית יוסף יו"ד צז דכתב דלא מצא זאת ברי"ף). וכן דעת הרמב"ם (מאכלות אסורות טו, כב): "ואם שינה בצורת הפת עד שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר הרי זה מותר".

וע"ע ברשב"א (תורת הבית הקצר ב"ג ש"ד פו ע"ב) דאם שינה בצורת הפת ועשה כעכין קטנים כעין השור מותרת שהרואה יודע שלא שינו צורתו, אלא להיכר בעלמא וישאל ויאמרו לו. כמו כן, בכמות קטנה בביתו אין לחוש כמובא בהגהות שערי דורא (לה, סק"ו), וציין דכיוון דלא ישאר לו אחר השבת מהלחם הבשרי אין לחוש, עיי"ש. וע"ע באיסור והיתר הארוך (סוף כלל מ דין יט) ובשו"ת באר שבע (לב) דיש לעשות שינוי צורה.

השולחן ערוך (יורה-דעה צז, א) פסק: "אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאבלה עם בשר, ואם לש כל הפת אסור אפילו לאכלה לבדה". אף שראינו דצריך היכר או להכין כמות קטנה. יל"ע אם דין זה הינו רק בפת או גם בדברי מזונות. וכן, מה יעשו בסופגניה שהכל נראה אותו דבר (ולא רואים היכר).

מדברי הפר"ח (שם, סק"א) נראה דדין זה שייך לא רק בפת, שהרי כתב: "דשאני הכא דסתם לחם עשוי לאכול עם בשר ועם חלב ואין דרך לייחד לחם לחלב לבדו ולחם לבשר לבדו, ולפיכך יש לגזור שמא יבוא לאכלה עם בשר. אבל דברים אחרים כגון מדוכה וכיוצא שיש מהם מיוחדים לבשר ומהם מיוחדים לחלב, וכן כשדכין התבלין דכין התבלין שרוצין לאכול עם בשר במדוכה של בשר והתבלין שרוצין לאכול עם חלב דכין במדוכה של חלב לבדו, [לפיכך] אעפ"י שהוא מתחילה לא ייחדה לא לבשר ולא לחלב אלא היתה מיוחדת לבשמים לבד, מ"מ כשחוזר ומיחדה לבשר לבד מיזהר זהיר בה" (וכן משמע מהט"ז צז, סק"א). ועיין ביד יהודה (סק"ו) דהוכיח מהגש"ד (עו, סק"א) דפת לאו דווקא.

אולם מה שמקלים (כגון בבורקס גבינה), דזה מפני שיש לו צורה מיוחדת דבאופן זה מקלים, כפי שכתבו הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ט, כב), החכמת אדם (כלל נ, ג), הבן איש חי (פרשת שלח לך אות יז) ועוד (וע"ע בדרכי תשובה צז אות יט. בכף החיים סופר צז אות יג. ובזבחי צדק אות ח. ובספר גם אני אודך לגרח"ש סגל ג, עח).

אלא שמצינו חידוש בשו"ת המהרי"ט (ב, יח) דמה שהחמירו בעניינים אלו, הוא רק אם יש לחוש שיאכל עם בשר דאז גזרינן (וכן הובא גם בדרכי תשובה יו"ד צז, סק"א). ואין לנו לחדש גזרות חדשות. דבריו הובאו באחרונים רבים ובהם המנחת יעקב (כלל ס, סק"ג), בערוך השלחן (צז, ז), בכף החיים (צז, סקט"ו) ועוד.

אולם אציין כי במכירה החמירו יותר, אלא א"כ השינוי ניכר לכל, וגם אנשים שאינם מקומיים ידעו על כך, כמבואר בשו"ת מהרי"ט הנ"ל (ב, יח), בכרתי ופלתי (אות ב), בפרי תואר (אות ב), בחכמת אדם (כלל נ, ג), בכנה"ג בהגהת הטור (אות ד) ובספר מעשה ניסים כדורי (אות קכז). אלא דמצינו חידוש בבן איש חי (פרשת שלח לך אות יז) דשרי בהיכר ריח וטעם. ואך הוסיף דבל זאת יודיעו לקונים.

היתר מיוחד מצאתי בזבחי צדק (אות יא) שכתב: ודוקא פת שדרכו לאכול עם בשר ועם חלב אבל אם דרכם לאוכלם רק לקינוח משום שממולאים במיני מתיקה ואין דרכם לאוכלם עם גבינה או עם בשר

מותר אם לש אותם בחלב, ולא חיישינן שיאכלנו אחר בשר או גבינה דכולי האי לא חיישינן. וע״ע בבית לחם יהודה (סק״ג), במנחת יעקב (סוף אות ג) ובשלחן גבוה (אות ב).

בספר מעדני אשר לונצר (עד) כתב: ״יש לפקפק בהיתר מכירת סופגניות חלביות אם אינן שונות במראיהן משאר סופגניות, שהרי ״סתם סופגניות״ הן בחזקת פרווה ואין איש שם על לב לחקור אם הסופגניה חלבית או פרווה. אלא שלדעת המהרי״ט מה שאין דרך לאכלו עם בשר ממש אינו בכלל הגזירה, והעתיקו הרבה אחרונים את דבריו, וא״כ אין חשש בסופגניות. אך לעיל סוף אות א׳ כתבנו קצת לפקפק בזה, וצ״ע״. וכן הובא בספר אהל יעקב (בשר וחלב צו הערה יז), בספר ויאמר אברהם (עדס, בשר וחלב סי׳ צו עמוד קיז). וע״ע בהליכות עולם (ח״ז עמוד מז) ובספר הכשרות (י, טו ובהערות שם).

וחזיתי שבספר כשרות המטבח בהלכה ובאגדה (עמוד 59) איתא: ״מותר למכור סופגניות שמעורב בהן חלב, אלא שחייבים להודיע לקונים שהן חלביות, כדי שלא יטעו לאוכלם בתוך שש שעות לאכילת בשר, מאחר שהרגילות היא שרוב הסופגניות הן פרווה״. וע״ע בזה בשו״ת אבן ישראל (ט, סז). ונראה לי דהדרך הטובה היא לא רק לכתוב שלט על הדוכן ובכך להודיע, אלא ראוי לשים מדבקה[1] קטנה על כל סופגניה. וע״ע בקובץ המאור (כסלו-טבת תשע״ט עמודים עב ואילך) ובספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (יז, כט).

וע״ע בספר בין ישראל לעמים (ט, כא) דהעלה שמותר ללוש בצק בחלב ולעשות ממנו סופגניות חלביות וכן לעשות סופגניות פרווה ולמלאות אותם בריבת חלב ולאכלם בסעודה אחת ביום אחד וכל זה באכלם בביתו אבל אם מחלקם או מוכרם לאחרים יש לעשות איזה סימון שידעו האוכלים שהיא סופגניה חלבית ובדיעבד שעברו ועשו סופגניות חלביות לא נאסרו באכילה.

כמו כן, אולי יתכן למימר דבזמננו נכונים דברי הגר״ע יוסף בהליכות עולם (ז עמוד מט), גם לגבי סופגניות, שכן הוא כתב: דבשו״ת תפארת אדם (יו״ד סימן טו) הביא את דברי החיד״א, וכתב ולפע״ד איני רואה טעם לדבריו, דדוקא פת שדרך לאוכלו עם כל דבר בלא חקירה ודרישה חיישינן, אבל בורקס ופסטיל שידוע שהם ממולאים, מהם של בשר, ומהם של גבינה, הבא לאוכלם מסתמא הוא חוקר ובודק היטב למען דעת אם הם של בשר או של גבינה, ולכן אין צריך לשום שינוי. וכן המנהג שלא לעשות שום שינוי בבורקס ע״כ. ויתכן, דהיום אנשים יותר מודעים וחוקרים ושואלים בקניית הסופגניות.

והוסיף הגר״מ פטרפרוינד: כמדומה שפעמים רבות יש לצדד להקל מטעם נוסף, שהרגילות היא לאוכלן בזמן מועט ולא להשאיר אותן לזמן רב, ודבר מועט אינו נאסר. עוד יש להעיר שבהרבה מאפיות אזי כששמים בסופגניות מילוי חלבי מקפידים שיהיה ממנו מעל הסופגניה כך שזה ניכר ובכה״ג בודאי אין שום חשש.

ובעל שו״ת דברי בניהו כתב לי ע״כ באריכות, וזה אשר העלה בסיום דבריו:

> אם לשו עיסה עם חלב נחלקו הפוסקים אם עושה שינוי האם מועיל רק לבני ביתו או אפילו למכור בחנויות, והעלו הפוסקים כיום נתפשט המנהג גם שעושים פת עם חלב כדי למכור. אמנם צריך שיהא היכרות בפת שהיא חלבית גם לאנשים לא מקומיים שגם הם אם יקנו לא יכשלו לאכול את הפת הזאת עם בשר. וההיכרות יכולה להיות על ידי טעם או ריח או גם אם רגילים ליתן בתוך העיסה דברי מתיקה כך שאין דרך

[1] עוד בעניין מדבקה על דבר חלבי שנאפה עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (ט, צח).

לאכול את זה לא עם גבינה ולא עם בשר ובאופן זה העידו הפוסקים שכך נהגו במקומם ושיש להם על מה שיסמוכו ולכן הוא הדין בסופגניות חלביות שמכניסים בתוכם ריבת חלב מתוקה שנהגו למכור מכיון שאין הדרך לאכול אותם עם בשר אין לחוש לתקלה. עיין בשו״ת מהרי״ט (ב, יח), בכרתי ופלתי (אות ב), בחו״ד (בחידושים אות ד. ובביאורים אות ה), בחכמת אדם (כלל נ, ג), בספר מזמור לדוד (צז, א), בספר דברי יוסף (תרנו), בדרכי תשובה (אות כ), בבא״ח (פרשת שלח לך אות יז), בספר מעשה ניסים כדורי (אות קכז), בשו״ת יין הטוב (חיו״ד סימן ו), בשו״ת שבט הקהתי (ה, קכח), בספר הליכות עולם (ז עמודים מז-נ) ובספר בין ישראל לעמים (ט, כא).

העולה לדינא: הנכם יכולים למכור סופגניות חלביות, אך תקפידו שיהיה שלט על השולחן בו נמכרים הסופגניות שהן חלביות, וכן מדבקה קטנה על כל סופגניה.[2]

[2] לפני הכנסת הספר לדפוס כתב לי בזה הרה״ג בעל שו״ת אורחותיך למדני: החשש בדין זה הוא משום ״שכחה״, דהיינו שמא הוא ישכח שיש בעיסה חלב והוא יבוא לאכול אותה עיסה עם בשר. ולכן מצינו שכתב מרן (יו״ד צז, א): ״אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאכלה עם בשר, ואם לש כל הפת אסור אפילו לאכלה לבדה, ואם היה דבר מועט כדי אכילה בבת אחת או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר מותר...״. והטעם ש״דבר מועט״ מותר הוא מפני שהכל מודים שמיד אחר האפייה הוא יזכור שיש בעיסה חלב, ולכן אם הוא דבר מועט שהוא יכול לאכול כולו מיד, אז ודאי הוא עדיין יזכור שאין לאכול אותו מעט עם בשר, אבל אם הוא אופה ״דבר גדול״ שהוא אינו יכול לאכול מיד, לכן יש חשש שאחר קצת ימים הוא ישכח שיש בעיסה זו חלב והוא יבוא לאכול אותה עיסה עם בשר. וכן נראה מרש״י בפ׳ כ״ה (קז, ב) שכתב ״ועל כעין תורא. מעט כעין של שור מותר ללוש דאכיל ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב״.

אלא נראה שהיתר זה שייך רק לגבי מי שאופה את העיסה כיון שהוא יודע מה שהוא שם בתוך העיסה, אבל מי שקונה הפת מחנות, והוא אינו יודע מה יש באותה פת, אז אין לו היתר זה כיון שעדיין יש חשש שמא הוא יאכל אותה פת עם בשר. מ״מ עדיין י״ל שאם הקונה שואל בעל החנות מה יש באותה פת, אז אם הקונה אוכל אותה פת מיד, אז אין חשש שמא הוא ישכח שיש חלב באותה פת, משא״כ אם הוא קונה פת הרבה שהוא אינו יכול לאכול מיד, שיש לחוש שמא אחר קצת ימים הוא ישכח שיש חלב באותה פת. ולפי״ז נראה בנד״ד לגבי סופגניות חלביות, אף שיש הודעה בחנות שסופגניות אלו הן חלביות, מ״מ עדיין אין לקונה לקנות הרבה סופגניות, שהרי הוא אינו יכול לאכול אותם מיד, ויש חשש שאחר קצת ימים הוא ישכח שיש בהם חלב.

אלא מרן הנ״ל גם כתב היתר אחר, דהיינו ש״שינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר״. ולפי זה י״ל בנד״ד שאם האופה פורש ציפוי שראוי לאכילה על הסופגניה, והכל יודעים שציפוי זה סימן שיש חלב בסופגניה, אז אין חשש וגם מותר לקנות הרבה סופגניות בבת אחת.

אלא אולי יש להתיר אף בלי עשיית סימן כגון ציפוי על סופגניה, שי״ל שאם הוא ידוע שבאותו מקום הוא דבר רגיל שלפעמים עושים ספגניות עם חלב ולפעמים בלי חלב, אז י״ל מסברה שכל גזירת חז״ל לגבי פת היא רק מפני שהוא דבר רגיל שאין עושים פת עם חלב בעיסה, ולכן אם מפעם לפעם הם עושים כן, ודאי יש חשש שמא הם יאכלו הפת עם בשר, שאין דרך בני אדם ליזהר בדבר שהוא חשש רחוק. ולפי זה י״ל שאם הוא דבר רגיל לעשות איזה מאכל פעמים עם חלב ופעמים בלי חלב, והכל יודעים מזה, ודאי הם ישאלו אם יש באותו מאכל חלב או לא, כגון בימינו יש גלידה שיש בה חלב ויש גלידה שאין בה חלב, והכל יודעים מזה, ולכן מי שכבר אכל בשר ועכשיו רוצה לאכול גלידה, ודאי הוא ישאל או יבדוק אם יש חלב בגלידה זו או לא, ואין זה דומה לגזירת חז״ל לגבי פת שנעשה עם חלב ששם הוא אינו דבר רגיל כלל לעשות פת עם חלב. וזה כמ״ש המהרי״ט (ב, יח) שכתב ״ולא אמר שיהא צריך שישנה כדי שישאלו וישיבו אלא בדבר שאין דרכו בכך...״. הרי זה כדברינו (ואף שהוא הביא שם שלדעת הרשב״א ההיכר הוא בשביל אחרים, ולדעת הרי״ף והרמב״ם ההיכר הוא לעצמו, מ״מ נראה שאין זה מעלה ומוריד וכולם מסכימים שהגזירה חלה רק כשאין דרכם ללוש העיסה בחלב וכפי שביארתי לעיל). וכן כתב רבי חיים דוד ז״ל בתפארת אדם (י״ד טז): ״ולע״ד איני רואה טעם לזה דדוקא בפת שאינו לא של בשר ולא של גבינה ודרך הוא לאוכלו עם כל דבר בלי חקי׳, אבל בוריק״ש ואשטי״ל

קמז. סכו״ם בשרי שהושרה בכלי פרוה

נשאלנו לגבי מי שהניח את הסכו״ם הבשרי המלוכלך (שהשתמשו בו בארוחה), בתוך סיר פרווה של דגים שהיה בו מעט מלכלוך הדג והרבה מים (להשריה). הסכו״ם שרה בסיר עשרים וארבע שעות עם המים, האם סיר הדגים הופך להיות סיר בשרי, כיוון ש״כבוש כמבושל״ (פסחים עו. חולין צז), וכיוון ששרה עשרים וארבע שעות הוי כאילו בושל בתוכו (שולחן-ערוך יורה-דעה קה, א). ואעיר כי זו שאלה מציאותית מאוד, שכן אנשים רבים משרים את הכלים שהשתמשו בהם בערב שבת עד אחר השבת. ואף שנראה לי שבדיעבד אין להחמיר בזה ולהפוך את הכלי לבשרי, עדיין יש לשאול האם מותר להשרות את הסכו״ם הבשרי המלוכלך לכתחילה בכלי פרווה (ומדוע לא מצינו שעוררו על דבר מצוי זה).

ואעיר כמה הערות בזה:

א. כבישה במים

כבוש איננו רק בחומץ, אלא גם בשאר המשקים (עיין משנה שביעית ז, ז. מרדכי ביצה תרעד). אולם יל״ע האם במים אמרינן כבוש. מרש״י (חולין צב, ב. פסחים עו, א ועוד) שכתב כי כבוש היינו בחומץ ובתבלין הבינו דלא אמרינן כבוש במים. אלא דקשה ע״כ דמצינו במסכת שביעית (ז, ז) שכבוש בשמן חשיב לכבוש, וזו לשון המשנה: ״ורד ישן שכבשו בשמן חדש חייב בביעור״. ועיין עוד ברא״ש (עבודה-זרה

שידוע שהם ממולאים, מהם של בשר ומהם של גבינה, הנה הבא לאוכלן מסתמא הוא בודק למען דעת מאיזה מין הוא של בשר או של גבינה, ואין צריך שום שינוי... וכן הוא המנהג שלא לעשות שום שינוי וכשנותנים לאדם לאכול מאלו המינים והוא אכל כבר בשר בתוך שש שעות, הוא שואל קודם שיפתח אותו אם הוא של בשר או של גבינה כדי לאוכלו מכל כל, ועיין באחרונים סי׳ זה. וזה ברור״.

ולכן אם באיזה מקום הוא דבר רגיל לעשות סופגניות עם חלב וגם בלי חלב, אז אין צריך שינוי כלל, וזה דומה לדין גלידות בימינו, שיש מהן שיש בהן חלב ויש בהן שאין בהן חלב, והכל בודקים קודם אכילה אם גלידה זו ״פרווה״ או לא. מ״מ אם הוא אינו מצוי באותו מקום לעשות סופגניות עם חלב, אז אין לסמוך על היתר זה.

ועוד י״ל שלא שייך איסור זה אלא בלחם וכמ״ש במנחת יעקב (סק״ג): ״וי״ל דדוקא פת ועיסה מצינו חומרא זו בש״ס דעבדינן הרחקה טפי משום דעל הלחם יחיה האדם... וכיון דלכל דבר מאכל אוכלין פת גזרינן דלמא אתי למטעי לאוכלו שלא במינו, משא״כ שאר דברים כגון צנון ותבלין וכיוצא בו לא חיישינן כולי האי״. וכן הוא בערה״ש (צז אותיות א-ב), וז״ל ״דמתוך שהפת הוא עיקר האכילה, דבין אכילת בשר ובין אכילת חלב אינו נאכל בלא פת... דפת שאני דעל הלחם יחיה האדם, אבל בשארי דברים לא גזרינן. ויש מי שאומר.... וחלקו עליו כל הגדולים דחז״ל לא גזרו רק על הלחם לבדו (פר״ח ומנ״י וח״ד) וכן עיקר״. ועיין בכה״ח אות ב, שלדעת הט״ז ודע׳ הגזירה היא אף בשאר מאכלים. ולכן לדעת המנ״י והערה״ש שסברו שגזירה זו שייך רק בלחם, ודלא כדעת הט״ז ודע׳, אז אין חשש כלל לעשות סופגניות עם חלב, שאין הם בכלל פת. ואה״נ שלפי דעת ר״ת יש לברך המוציא על עיסה מטוגנת (עיין מרן קסח, יג), מ״מ מנהג העם לברך במ״מ על סופגניות וכדעת הר״ש במרן שם, ונראה שאף ר״ת מודה לזה כיון שיש ריבה בתוך הסופגניה, דהיינו ״כמין כיסים״ במרן (או״ח קסח ז) וגם יש סוכר בעיסה, ולכן אין לברך עליה המוציא, ולכן אין הסופגניות בכלל דין פת, ולדעת המנ״י והערה״ש אין חשש איסור לעשותם עם חלב. וכן הוא כיון שאין דרך בני אדם לאכול סופגניה בתוך סעודתו עם בשר, משא״כ בפת, ולכן אין חשש לעשותן עם חלב.

ולכן למסקנה נראה, שאם באיזה מקום הם רגילים לעשות סופגניות עם חלב וגם בלי חלב, שאין לחוש לגזירה הנ״ל. אולם אם אין המנהג לעשות סופגניות עם חלב והוא מיעוט דלא שכיח, אז לכתחילה יש לחוש לדעת הט״ז ודע׳ ששייך גזירה זו אף בשאר מאכלים לבד מפת, ולכן הוא נכון לעשות ציפוי ע״ג הסופגניות לסימן שיש בהן חלב, אבל אין לסמוך בלבד על כתיבת הודעה שיש בהן חלב כיון שאם אחד קונה הרבה והוא אינו יכול לאכלם בבת אחת, אז יש לחוש שלאחר קצת ימים שמא הוא ישכח שיש בהן חלב. כן נראה לענ״ד (ועיין עוד בזה באורחותיך למדני ו, קכו לגבי עשיית בורקס עם בשר).

ב, כ) שהעלה שבכל המשקים יש כבישה ואפילו במים, אלא שבעוד שכאשר כובש בדבר חריף, הדבר בולע בזמן קצר, הכבוש במים אין טעמו נפלט אלא אחר מעת לעת.

הב״ח (יורה-דעה קה) תירץ כי גם רש״י מודה שיש כבוש במים ובשאר משקים כאשר עבר מעת לעת (וכן ביאר המרדכי דהמשנה בשביעית היא ראיה שיש כבוש גם בשאר משקים). אלא שבהגהות מיימוניות הביא בשם הרא״ש[1] ״כי אמרינן כבוש הרי הוא כמבושל ה״מ בכבוש בחומץ וציר״, וכן משמע מתשובות הרשב״א דצריך שיהא חריפות ולא סגי במים. וכן עולה מדברי הרמב״ם בפירוש המשניות (תרומות י, י) שכבוש הוא דווקא בדבר חריף. וכן מפורש בריטב״א (סוכה לה, ב) דאין איסור כבוש במים (והבאנו הדברים בשו״ת אבני דרך ז, קי).

בחזון עובדיה (סוכות עמוד שסו) העלה שכבוש במים אינו נחשב לכבוש וכן דייק מדברי מרן בשו״ת אבקת רוכל (רטז), ועיין עוד בערך השלחן (יורה-דעה קה, סק״ג). וכן משמע משו״ת אבני נזר (יורה-דעה קיג-ד) שע״פ המשנה במנחות (פה, ב) שריה במים אינה בכלל כבוש. ועיין בדברי התורת חטאת (כלל ג דין א) בזה.

אך עיין במגן אברהם (תרמח, סקכ״ב) ובמחצית השקל (תרמח) שבעוד שבמים כבוש זהו מעת לעת, בחומץ זהו אף בזמן מועט (וכ״כ המג״א או״ח תעג, סקי״ד דאמרינן כבוש כמבושל במים). ובשיטת המשנה ברורה צ״ע. שכן בסימן תרמח (סקנ״ד) הביא את דעת מחצית השקל שבחומץ חזק אף פחות מעת לעת הוי כבוש (כן דעת המגן-אברהם), אולם במקום אחר כותב (משנה-ברורה תמז, סקע״א) דבעינן בחומץ מעת לעת בכדי שיחשב כבוש. ועיין בשו״ת מנחת יצחק (א, קלה) ובספר אהל יעקב (צח, כה) דאחר כ״ד שעות ישנה כבישה גם במים (וכן מפורש בשולחן ערוך הרב או״ח תעג, כט).

מדברים אלו רואים אנו דישנה מחלוקת האם יש כבישה במים.

אך יל״ע, במה שהאריכו האחרונים אם חוששים לדין כבוש בהיתרא בלע (כבנדו״ד שמדובר בכלי פרוה שכבושים בו כלים בשריים), ועי׳ בזה במג״א (תמז, סקט״ז) מה שהביא מהדרכ״מ לענין חמץ קודם זמנו דהיתר הוא דאפשר דלא אמרינן ביה כבוש כמבושל, וע״ש בכל דבריו. וע״ע בחוו״ד (ק״ה ביאורים סק״ב) שהביא את המג״א והביא ראיה לזה ממתני׳ בשביעית (ז, ז), ע״ש, ומסיק דלענין הלכה נראה דיש להקל באם עמד חלב בכלי מעל״ע ואח״כ בישל בו בשר כיון דהוי היתרא בלע, ע״כ. ומיהו הרבה אחרונים חלקו והחמירו בכבוש גם בהיתרא בלע.

ב. משך הזמן להגדירו כבוש

כמו כן, יל״ע אחר כמה זמן נגדירו ככבוש. המקור בגמרא במסכת עבודה זרה (סח, ב) שם נאמר ״ההוא עכברא דנפל לחביתא דשיכרא אסריה רב להההוא שיכרא״ וכתב על כך התוספות ״וי״ל ששהה שם יום שלם או יומיים והיה כבוש בתוך השיכר וכבוש הרי הוא כמבושל״. והעיר הרא״ש דמהתוספות לא מחוור כמה זמן בדיוק מוגדר כבוש ואף שהרא״ש בשם הריצב״א (פסחים מד) פסק ששיעור כבישה הוא מעת לעת, מצינו שיש החולקים על כך ובהם המרדכי בשם ר״ת וכן הראבי״ה שהכריעו ששיעור כבישה הוא שלושה ימים, ודייקו זאת מהגמרא במסכת עבודה זרה (לג, א) שם נאמר: ״ת״ר נודות העכו״ם גרודים חדשים מותרים. ישנים ומזופפים אסורים... אמר רב ירמיה: כך הורה לי ר׳ אמי הלכה למעשה ממלאן מים שלושה ימים ומערן. ואמר רבא צריך לערן מעל״ע״.

[1] הש״ך העיר שהכוונה לרא״ש אחר, או הרא״ש מפליזא או הרא״ש מלוניל.

אמנם אף שהשולחן ערוך (יורה דעה קה, א) פסק שכבישה היא אחר מעת לעת, חזינן דיש שמקלים וסוברים שצריך ג׳ ימים. הש״ך והט״ז (בריש סי׳ קה) כתבו דזה דווקא בתום מעת לעת. וע״ע בחיי אדם (קכא, ה).

ופשוט שכאשר יש ספק אם עבר מעת לעת דיש להקל. וכן הובא בפתחי תשובה (יורה-דעה קה, סק״ג) להקל בכבוש כשיש ספק מעת לעת וזוהי דעת הט״ז, החוות דעת והכרתי ופלתי, וכן ראיתי שהקל בספר חישוקי חמד עמ״ס נדה (עמודים לג-ד).[2]

כלומר, יש מחלוקת מהו הזמן המגדיר דבר לכבוש.

ג. מקום הכבישה

פוסקים רבים העלו כי בכבישה כל הכלי נאסר, עיין בש״ך (יו״ד קלה, סקל״ג), בפמ״ג (או״ח תנא משב״ז ט. יו״ד פז, א), ואמנם החכמת אדם (נז, יא. והבינת אדם סי׳ נט) העלה דרק מקום הכבישה נאסר.

ד. החלפת מים לביטול הכבישה

אם החליפו באמצע את המים, אין בזה איסור כבוש, עיין בבאר היטב (יו״ד קלה, סקכ״א) ובפתחי תשובה (יו״ד סט, סקל״ג) בשם שו״ת שב יעקב (כז) ומבואר שם שאף אם החליף את המים אחר כ״ג שעות סגי. וע״ע בדברי רבי עקיבא איגר (בהגהות סי׳ קה, סק״א) בשם המנחת יעקב שאם החליף מים בתוך המעת לעת, אינו נחשב לכבוש והוסיף (רעק״א בשם המעיל צדקה סי׳ לח) אפילו אם הוציאה לזמן מועט אינה נחשבת לכבוש. **ואולי זוהי עצה שכדאי להורות לציבור המשרה את הסכו״ם.** אך עדיין יל״ע דהרי הפרמ״ג כתב שאין להתיר באופן זה של החלפת המים אלא בהפסד מרובה. אולם נראה שישנה אפשרות אחרת והיא להוסיף מעט מים בתוך המעת לעת ואז לא הוי כבוש.

ונראה לחלק ולומר כאשר הכבישה לא היתה כד שעות רצופות משום שבאמצע זה לא היה במים, בזה הכרעת הפוסקים היא להקל דלא מקרי כבוש. אך בנדו״ד המציאות היא שבדרך כלל זה כן כל הזמן במים, אלא שהמים מתחלפים באמצע כגון משום הזרימה מהברז, ובזה אף שיש אחרונים שהקלו דלא מקרי כבוש (עי׳ פ״ת סט, סקל״ג לגבי נהר, וע״ע דרכ״ת קה, סק״ח), מ״מ הרבה נקטו להחמיר לכתחילה שלא במקום הפסד מרובה, כגון בשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ב, כ), ע״ש בכל דבריו. וא״כ גם בנדו״ד לכתחילה יצטרכו להחמיר מצד זה.

ה. כבוש בכלים

ויל״ע האם אמירינן כבוש בכלים. שהרי לכאורה יש שישים במים כנגד המעט בשר שנשאר על הכלים, וממילא בטל הטעם לפני שנבלע בכלי (אך השאלה אם מותר לכתחילה או מיקרי מבטל איסור לכתחילה, שהרי אין כוונתו לבטל האיסור כלל. ועוד, שהבשר אינו איסור כלל, אך מצד זה אפשר שאף אינו בטל. אך לצורך ענייננו אין צורך לדון בזה כאן). כידוע דעת הרמ״א והכרתי ופלטי, וכ״נ דעת הגרעק״א דאף בכלי, אם הוא בן יומו, יש איסור כבוש אם שהה בו מאכל מעת לעת. אמנם דעת הט״ז והש״ך שכיוון שצריך מעת לעת כדי שיפלט האיסור, שוב הוי אינו ב״י ונותן טעם לפגם. על כן אף שלכתחילה אסור (שהרי רבנן אסרו נטל״פ

---

[2] והעיר הרה״ג יהושע בן מאיר (ותשואות חן לו על כל הערותיו בתשובה זו ובתשובות רבות אחרות): דעת הרמ״א, הפר״ח, הפרי תואר ונקודות הכסף שכבוש כמבושל הוא מהתורה, ועל כן ספיקו אסור [פרט לבב״ח דרק דרך בישול אסרה תורה ועל כן הוא דרבנן]. ולגבי דם השאלה אם כבוש כמובשל ממש [כדעת החות דעת], ואז דם מבושל דרבנן, או שכבוש ׳כמבושל׳ אבל לא ממש מבושל [כן דעת הפרמ״ג דהוי כמובשל ממש רק לעניין פליטה ובליעה] ואסור מהתורה, וכן דעת הש״ך. וראה בצמח צדק שגם המתירים לא התירו אלא בנפל האיסור מעצמו. אבל בבא האיסור ע״י אדם לא שייך לומר ׳ממקום למקום לא מחזיקנן איסור׳, ואף לדעת המתירים בספק, כאן אסור. אמנם ספק אם בכלל נכבש [ולא ספק אם היה זמן מעת לעת] ס״ל לרמ״א להתיר וכ״פ רוב האחרונים.

גזירה משום נותן טעם לשבח), מ״מ בדיעבד לא נאסר. וראה גם במג״א (סי׳ תמז) שאם לא שרה את הכלי תיכף ומיד כשבלע איסור, אלא לאחר זמן, שוב הפליטה נעשית באינו ב״י ולא נאסר (אמנם בפר״ח כתב שהלפגם נעשה אחר מעת לעת, אבל הפליטה נעשית בסוף המעת לעת, ולכן אם שם מיד ברגע שבלע שוב נאסר הכלי. אמנם בכל זה דעת הפמ״ג להחמיר אפילו באיסור דרבנן). אמנם כיוון שמדובר במזלגות, לרוב הם בולעים בכלי שני. אף שלענין שבת מחמירנן בדבר גוש שהוי ככלי ראשון, הרי לענין איסור והיתר רבים מקילים. וממילא מדובר באינו ב״י (שמא עירבב בסיר או הוציא מהסיר) או בכ״ש.[3]

והכי כתב לי גם הרה״ג מרדכי פטרפרוינד, ואלו דבריו: כמדומה שעיקר מה שיש לדון זה מצד מש״כ האחרונים להקל בדבר היתר שנכבש בכלי של איסור או בכלי בשרי שנכבש בו דבר חלבי מצד שאחר מעל״ע כשנעשה כבוש הכלי הוא כבר אינו ב״י ונטל״פ. ועי׳ בזה בש״ך (קה, סק״ב) ובט״ז (ק״ה, סק״א) ובמג״א (תמז, סקט״ז), וע״ע מש״כ בזה הביאור הלכה (תמז, ח ד״ה ׳אם אינה׳) [ע״ש סברא שכשהכלי מלא הטעם אינו נפגם], ולפי דבריו יש להחמיר לכתחילה באופנים מסוימים, אמנם ע״ע מה שחלק עליו בחזו״א (או״ח קיט, סק״ו ד״ה ׳ובמ״ב׳) והעלה להקל. והשתא נדו״ד תלוי בספק זה, שהרי עד שהכלי יבלע ע״י הכבישה הסכו״ם כבר יהיה אינו ב״י. ומצד השאריות שעל הסכו״ם, הרי בדרך כלל יש ס׳ כנגדם.

כמו כן, כל הנידון כאן הוא בנ״ט בר נ״ט בכלים, ובכלל לא ברור שיש נ״ט בר נ״ט בכבוש, ועי׳ ברעק״א (סי׳ צה על הש״ך סק״ג) מה שהסתפק בדין כבוש בנ״ט בר נ״ט [וע״ע בפמ״ג (צו משב״ז סק״ט)], ויש להוסיף שכאן הטעם עובר דרך המים וא״כ זה לא דומה לנצלו [וכשאחד משני הכלים פרוה אין זה דומה להדחת קערות שהרמ״א החמיר (צה, ג)]. ואגב, יש לדון גם מצד מה שדנו הפוסקים בדין כבוש בכלי מתכות, ואם מדובר בכלי זכוכית יש בזה ג״כ דיון אם יש בהם דין כבוש.

ו. זמן הפלטה

לכל הדברים שהובאו יש להוסיף, שאם האוכל בעין בטל בשישים במים, צריך שהמזלג יפלוט, וזה לוקח מעת לעת, ורק אז הסיר יבלע במעת לעת, ועל כן צריך ב׳ מעת לעת לפחות. ואז שוב הוי ודאי נטל״פ ואינו בן יומו.[4]

העולה לדינא: מותר להשרות את הסכו״ם הבשרי בסיר הדגים הפרוה לכתחילה[5] (אף אם יושרה שם מעת לעת).

---

[3] והנה בכלי מתכות, אף שדעת הט״ז לאסור בכבוד מעת לעת, רבים מהאחרונים סוברים שאין בכלי מתכת דין כבוד להפליט ולבלוע, ראה ת״ח, או״ה, כרתי ופלתי, מנחת יעקב וחות דעת. זאת ועוד, ראה בנוב״י קמא יור״ד כו שהסתפק בדעת הרמב״ם שמא פסק כרבי יוחנן שס״ל שאין בכלל כבוש כמובשל. וראה שם בסוף התשובה שס״ל שלא בכל מילי אמרינן כבוש כמבושל, אמנם הכריע שבדגים אמרינן. אך בכלי מתכת ודאי שאינו אלא ספק.

[4] אך נראה דכל הדיון מיותר. שהרי פה אינו אלא היתירא בלע, שאין כאן כלל איסור. ע״כ לדעות שכבוש רק ׳כמובשל׳ ולא מבושל ממש, הוי ודאי דין פשוט של נ״ט בר נ״ט דהתירא, שהרי המים הם הבולעים מהמזלג (ואף מהחתיכות בשר שבמים) ומבליעים בסיר. ואף אם נאמר שכמבושל ממש, סוף סוף חתיכות הבשר בטלות בשישים במים (שהרי את הלכלוך הגדול זורקים קודם לפח), והמזלג הוא נ״ט בר נ״ט דהתירא (אף אם יש בו דין כ״ר). שהרי דגים שעלו בקדירה מותר לאוכלן בכותח.

[5] וכ״כ לי באריכות הרה״ג מרדכי פטרפרוינד. אולם ידידי הרה״ג מנחם מנדל פוקס כתב דאין זה לכתחילה, וזו לשונו: אפילו אם השרו בכלי פרווה בדרך כלל הרי יש שישים נגד הלכלוך שע״ג הסכו״ם. אלא שנגד גוף הסכו״ם אין תמיד שישים, אבל בדרך כלל גוף הסכו״ם לא מבלוע מבשר מכלי ראשון, וא״כ אינו אוסר, ואפילו בצד הרחוק מאד שהסכו״ם בלוע בשרי מכ״ר, עדיין יהי׳ היתר של נ״ט בר נ״ט, אבל לכתחילה אין לסמוך ע״ז. ולכן נוהגים להשרות רק בכלי בשרי. ואם בטעות השרו בכלי פרווה, לענין דיעבד ודאי כשר כנ״ל, ובפרט שעד שישתמשו בכלי הפרווה יהי׳ נ״ט לפגם, וגם האוכל בכלי הפרווה יהי׳ נ״ט בר נ״ט בר נ״ט.

קמח. עקירת עץ דפנה

נשאלתי ע״י רב עיר אחר, לגבי משפחה שגידלה בגינתה עלי דפנה, וכעת הם רוצים לשתול שם פרחים, האם הם יכולים לעקור את עלי הדפנה או שיש בזה איסור של בל תשחית. שיח הדפנה (בבוטניקה קרוי ער) מוגדר בהלכה כעץ[1]. בעלי הדפנה משתמשים בבישול כתבלין (אך אחר נתינת טעמם אינם נאכלים).

התורה (דברים כ, יט-כ) אומרת שגם כאשר צרים על עיר אויב אין לעקור ולהשחית את עצי הפרי ״כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת, כי האדם עץ השדה״. כפי שאנו רואים, איסור עקירת עץ פרי הוא מהתורה, והעוקרו במזיד והתראה היה נענש מלקות (רמב״ם הלכות מלכים ו, ח) ומבואר בפנים יפות (פרשת שופטים) בשם הזית רענן שהקוצץ עובר בעשה ולא תעשה. וכבר נאמר בגמרא במסכת מכות (כב, א) שהקוצץ אילנות טובות לוקה, וכן מבואר בגמרא במסכת פסחים (נ, א) שקוצצי אילנות טובות[2] אינם רואים סימן ברכה.

מהתורה רק כשידוע בוודאות שאין הוא מניב פירות יש להתיר לעוקרו (שו״ת חתם-סופר יורה-דעה קב). וכ״כ החינוך (מצוה תקכט) דקיים איסור בהשחתת עץ מאכל. אלא דיש לסייג דהתירו לעקור במקרים מסוימים, כפי שמובא בגמרא בבבא קמא (צא, ב): ״אם היה מעולה בדמים מותר״ (היינו, קורות העץ שוות יותר מן הפירות). וע״ע בשו״ת דברי חיים (ב, נז) דהתיר לבנות מקוה על מקום של עצי פרי (וע״ע בשו״ת מנחת שלמה א, נא).[3]

טעם האיסור: בטעם הדבר מובא בספרים בשם האר״י הקדוש שיש נפשות מגולגלות באילנות. והוסיף על כך הריקאנטי (מאה שערים שער פח) דהממונה על העץ צועק עליו דין, על שגירשו ממקומו לפני זמנו. במדרש פרקי דרבי אליעזר (לד) מובא שבשעה שעוקרים עץ פרי שעושה פירות, קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, אלא שאין קולו נשמע, ועיין עוד בספר שמירת הגוף והנפש (ב, רנ). רבי יהודה החסיד בצוואתו (מה) כתב מספר אזהרות וביניהם שלא לקוץ עץ פרי.[4]

---

[1] ועיין בספר חבל נחלתו (א, סא) דנוהג בהם דין ערלה. וכתב אחר הבאת השיטות: לשיטת הרמב״ן לא ברור אם אף עלים הם בכלל חלקי האילן האוסרים וממילא נאסרים. לשיטת הראב״ד והריטב״א וסיעתם כיון שהפרי אינו נאכל - האילן (שיח) אינו חייב בערלה. לשיטת הרשב״א בתשובותיו אם חלק זה נאכל חל על האילן כולו, ועל חלק זה איסור ערלה. לשיטת הרמב״ם והרשב״א, עפ״י המאירי, באילן שפריו נאכל נאסר אף פריו ושומריו, לעומת זאת באילן שחלק אחר נאכל נאסר אותו חלק הנאכל, (ופריו הבוטני פטור מערלה). ולהלכה ולא למעשה נראה שבא״י שערלה דאורייתא צריך להחמיר ולנהוג בעלים הנאכלים של אילן סרק ערלה. וע״ע שו״ת מהרשד״ם (א, קצא) שפסק להחמיר כרשב״א, ושו״ת מהרי״ט (ב, לד) שפסק להקל בחו״ל כראב״ד (וביחס לא״י לא כתב).

[2] בגדר אילן טובות עיין בשו״ת משנת יוסף (ו, ו).

[3] הגמרא בבבא קמא (צב, א) מספרת ששמואל ציווה על אריסו לעקור עצי דקל כיוון שהם הסבו נזק לענבים. ומכאן רואים שבשביל למנוע נזק הותר לעקור. וע״ע בגמרא בבבא בתרא (כו, א) במקרה של דקליו של בר רב חנן שנטעו בסמוך לכרמו של רב יוסף. ומבואר בתוספות (שם כו, א ד״ה ׳אנא׳) שזהו דווקא כשהנזק גדול. אגב, מגמרא זו התיר החוות יאיר (קצה) לעקור עץ שהאפיל על חלון ומנע מהאור להיכנס.

[4] בטעם שהשולחן ערוך השמיט את איסור קציצת אילנות, עיין בשו״ת שבות יעקב (א, קנט), בשו״ת מילי דאבות (ג יורה-דעה ג), בשו״ת בית יעקב (א, קנט), בשו״ת חיים שאל (א, כב), בשו״ת מקור ברוך (ח) ובספר עץ השדה הנדמ״ח (מילואים א).

בצורך מקום: הרמב״ם בשו״ת פאר הדור (נה) כתב שמותר לעקור אילן כדי לפנות את מקומו, שכן לא אסרה התורה אלא עקירה בלא צורך שהיא דרך השחתה, וכן משמע מדברי המאירי (בבא קמא צא) ועיין ברא״ש (בבא קמא ח, טו) שהקל שבכל מקרה בו צריך את מקום האילן שרי לקוצצו. כמו כן, הראב״ד (ד״ה ׳רק׳) ביאר שנאמר פעמיים בפסוק עץ, כדי ללמד שישנם מצבים בהם מותר לקצוץ את האילן (ועיין בשו״ת חוות יאיר סי׳ קצה דרק השחתה שלא לצורך אסרה התורה), אך הכא אין צריך למקומו לצורך מיוחד, צורך ממשי, אלא חפץ שיהיה שם פרחים (ועיי״ש בחוות יאיר דלא התיר כשאין צורך ממשי). וע״ע בשו״ת יחל ישראל (א או״ח לד).

עץ סרק: אולם לגבי עץ סרק נאמר בתורה (דברים כ, כ): ״רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית״. ומפורש רואים אנו כי מהתורה מותר לקצוץ עץ סרק. וכן פסק הרמב״ם בהלכות מלכים (ו, ט) להתיר קציצת עץ סרק: ״כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו״. ועיי״ש (ו, ח) שהדגיש דדווקא מאכל נאסר: ״אין קוצצין **אילני מאכל** שחוץ למדינה, ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה. וכל הקוצץ לוקה. ולא במצור בלבד, אלא בכל מקום**כל הקוצץ אילן מאכל** דרך השחתה לוקה. אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה״. וברדב״ז איתא שאילן סרק אינו בכלל זה, כמבואר בבא קמא (צא, ב), וכדמוכח מלשון הרמב״ם ״אילני מאכל״.

ומצד הדין לפי זה, היה מקום למימר דאין איסור להשחית עץ הדפנה, שכן אין אוכלים את פרי הדפנה, ואף לגבי העלים, השימוש הוא לתבלין בלבד[5], וממילא אין על אילן זה שם של ״אילן מאכל״.

וכן ביאר להוכיח ידידי הגר״ד אזולאי דאין תבלין בכלל ״פרי״. שכן שנינו במשנה במסכת ערלה (א, ז): ״**העלים** והלולבים ומי גפנים וסמדר מותרים בערלה וברבעי ובנזיר״, וכן פסקו הרמב״ם (מעשר שני ט, יג) והשולחן ערוך (יורה-דעה רצד, ב). וע״ע ברמב״ם בהלכות נזירות (ה, ב) שכתב: ״אבל העלין והלולבים ומי גפנים והסמדר הרי אלו מותרין לנזיר, **שאינן לא פרי** ולא פסולת פרי, אלא מן העץ הן נחשבין״. ומבואר שאין על העלים שם ״פרי״ כלל. וממילא מסתבר, שאילן שכל פריו הוא רק עליו (וגם הם אינם ראויים לאכילה כלל רק לתבלין), אינו נקרא ״אילן פרי״. ויותר מזה מצאנו, שאפילו עלים הנאכלים, כגון עלי גפן, אינם חייבים בערלה ופטורים מתרומות ומעשרות, וכ״כ הר״ש סירלאו והמלאכת שלמה על המשנה הנ״ל (וע׳ מש״כ בזה בספר חזון-עובדיה תרומות ומעשרות עמ׳ קיג, ודלא כמי שהחמיר בזה). כ״ש עלים שאינם נאכלים כלל.

ועוד יש להוכיח כן, דהנה כתבו התוספות בנדה (נ, א ד״ה ׳כל שחייב׳) וז״ל: ״וי״ל דאיכא ב׳ מיני תבלין, דהנהו דאין ראויין אלא לטעמא, לא מטמו טומאת אוכלין, ואין חייבין במעשר. אבל תבלין דראויין נמי בפני עצמן ועבידן נמי לטעמא כגון שומים ובצלים חייבין במעשר ומטמאים טומאת אוכלין״. וכ״כ ראשונים רבים (ע׳ רשב״א ור״ן בחולין ו, א. וע״ע בחזו״ע תרומות ומעשרות עמודים ק-קו). ומבואר דתבלין שאינו נאכל בפני עצמו, אינו חייב במעשר ואינו נקרא ״פרי״. והכא נמי י״ל לנד״ד, שאין העלי דפנה נחשב לאילן ״פרי״. ואין לומר דשאני עלים באילן פרי, שהם טפלים לפרי, ולכן אין נוהג בהם דיני ערלה ומעשר (שנוהגים בפרי), משא״כ באילן שאין בו פרי (עכ״פ פרי חשוב), אם העלין חשובין (עכ״פ לטעם), חשובים הם כ״פרי״. לענ״ד זה לא מסתבר כלל, דסו״ס עלין אלו לאו ״פרי״ הם ואינם נאכלים.

[5] ואינם נאכלים, שכן גם אחר הבישול עם עלי הדפנה (כתבלין) ונתינתם טעם במאכל, מוצאים את העלים הללו וזורקים אותם לאשפה, שכן הם אינם ראויים לאכילה כלל.

אולם אעיר, כי יל"ע טובא בלשון הזהב שהבאנו ברמב"ם (מלכים ו, ט): "כל אילן סרק מותר לקוץ אותו **ואפילו אינו צריך לו**". יתכן למימר ברמב"ם: "אינו צריך לו" הוא שאינו צריך לדבר גדול, אך אסור לקצוץ לאיבוד שהרי לא גרע דינו של עץ סרק מדין הכלים והבגדים שלגביהם פסק הרמב"ם (שם הלכה י) שיש איסור: "ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותם מעין ומאבד מאכלות דרך השחתה עובר בלא תשחית".

וחזיתי ביראים (שפב) שכתב: "הא קעבר על בל תשחית למדנו דלא תשחית את עצה - לאו דוקא, דה"ה לכל דבר שהוא הפסד והפסדו מרובה על שכרו". וחזיתי בפסקי התוספות בפסחים (אות קלב) דכתב שגם הקוצץ אילן סרק אינו רואה ברכה (אמנם זה אינו סכנה כעץ פרי, אך לא רואה ברכה), והסברא לכך היא ע"פ הגמרא בסוף מסכת כתובות (קיב, ב) דלעתיד לבוא כל אילני סרק שבארץ ישראל יטענו פירות (כפי שהיה לפי חטא אדם הראשון כמבואר בבראשית רבה ה, ט). וכן כתב גם החיד"א בשו"ת חיים שאל (א, כז) דאין לעקור עץ סרק. וכן הובא בשו"ת קנין תורה (א, לט). וע"ע בזה שו"ת משנה הלכות (יג, לז).

ומובא בשו"ת חקרי לב (מהדו"ב א יורה-דעה יא) דאין להשחית אף עץ סרק, וכן ראיתי דביאר בשו"ת תשובות והנהגות (ה, שצא) דאין להשחית עץ סרק (ודווקא להשחית), אך יכול לנטוע אותו במקום אחר שרי. ולרווחא דמילתא יעשה זאת ע"י גוי.

אולם אעיר כי בשו"ת מנחת יצחק (י, סט) החמיר אף באילני סרק, ולא התיר בשופי לעקור אילן סרק אף שלמגדל נגרם מהעץ אלרגיות, קוצר נשימה, חולי והרבה עוגמת נפש. וע"ש שלמסקנה התיר על ידי מכירה לנכרי וציין שטוב שיקבל לכך גם את הסכמת הבד"ץ. וכן משמע משו"ת באהלה של תורה (ד, יג) דדין זהה יש לאילני מאכל ואילני סרק, עיי"ש.[6] אולם בשו"ת עשה לך רב (ב, סה) הקל באילני סרק, אך העלה דבקציצה שאינה לצורך כלל יש להחמיר גם בעצי סרק.

ואף דאולי היה מקום לסמוך להקל על הפוסקים המתירים בעץ סרק, אך יל"ע דבשאלתנו, דזה אינו עץ סרק רגיל, דהרי אמנם בפירות עץ זה אין משתמשים, אך משתמשים בעלים (לתבלין ועוד).

נראה לי דבכדי לצאת מכל ספק, ראוי לקצוץ את ענפי העץ על ידי נכרי, ועיין עוד בשו"ת הר צבי (אורח-חיים ב, קא) ובשו"ת שבט הלוי (ו, קיב, ד).[7] ובעל שו"ת שואלין ודורשין כתב לי (בכת"י) דאם יש צורך, אין שום סיבה לאסור את עקירת עצי הדפנה (אך אעיר, כי יל"ע טובא האם שאלתנו חשיב צורך). וכ"כ לי להתיר בעל המשנת יוסף: "כמה צדדים יש להקל בענין זה, משום ספק אם נקרא אילן, וגם צריך למקומו, ואפשר שהפרחים מעולים בדמים. ומ"מ עדיף שלא יעקרו העלים, רק יפסיקו השקאתם עד שיבלו מעצמם, וכמ"ש בשו"ת משנ"י (ח, ה אות ו, וראה עוד שו"ת א, נח, וסי' סב. ושו"ת ג, כז)".

ושאלתי את שאלתנו את מח"ס חבל נחלתו, מה הדין בעקירת שיח עלי דפנה, וכתב לי: "אין זה תלוי רק אם זה עץ, הדפנה אין פריה נאכל אלא רק עלים, ולכן נראה לי שנחשב לעץ סרק לגבי בל תשחית, וכיון שכל חשש עקירה באילנות הוא חשש סכנה, ובצריך למקומו הרא"ש מתיר ממילא היה ניתן

[6] וע"ע במאמרו של הרב יהודה עמיחי (התורה והארץ ד עמודים 245-251).

[7] יש אף שהחמירו והצריכו למכור תחילת את השדה לגוי ואחר שהגוי יעקר את העץ, ימכור הגוי את השדה לישראל (שו"ת אבני צדק יורה-דעה מה. שו"ת בית שלמה א יורה-דעה קצא). אולם העיר הגר"א נבנצל (בכת"י) דמכירת השדה לגוי אסורה בארץ ישראל.

מלכתחילה להתיר עקירה על ידי ישראל. ומהיות טוב ומשום סכנתא חמירא מאיסורא יעקור ע״י נכרי״. וכ״כ לי גם בעל שו״ת דברי בניהו[8], וזו מסקנתו:

> עלי דפנה שניתנים בתוך האוכל בתור תבלין ואינם נאכלים בפני עצמם אלא רק ליתן טעם ואח״כ לא אוכלים אותם לא נוהג בהם לא איסור ערלה ולא נוהג בהם חיוב

[8] ואלו דבריו: מצינו שנחלקו הפוסקים באיסור של בל תשחית את עצה האם האיסור דוקא אם קוצץ את כל האילן או אפילו רק ענפים ממנו שיש בהם פירות ומידי מחלוקת באיסור תורה של בל תשחית לא יצאנו ולכן יש לעשות כן ע״י גוי בין אם רוצה לסכך סוכתו או שבענפים מפריעים יעשה כן ע״י גוי וישלם לו ויאמר לו שיעשה כן לא בתורת שליחות אלא על דעת עצמו ובגוי אין איסור של בל תשחית וכמ״ש בחיים שאל (כב). וכן יכול לכרות עצים לצורך הרחבת דירתו אם היא קטנה וכיוצ״ב וגם זה יעשה על ידי גוי וכמו שכן העלה בשו״ת חיים שאל (א, כב-כג). וכן פסקו בשו״ת יביע אומר (ה, יב) ובשו״ת מנחת שלמה (ג, ק) שיעשה כן ע״י גוי ולא ע״י ישראל לעקור אילנות מחמת צפיפות להרחיב דירתו. לסכך את הסוכה שרוצה לכרות ענפים שיש בהם פירות ולסכך סוכתו עיין בשו״ת הר צבי (א או״ח קא) ובשו״ת יחוה דעת (ה, מו) שהעלו להתיר ושיעשה כן ע״י גוי. וכן פסק בשו״ת דברי חיים מצאנז (ב יורה דעה נז). וכן פסק בשו״ת דובב מישרים (א, קלד). וכן פסק בשו״ת תשובות והנהגות (א, שעו). אמנם הקוצצים מאילנות השייכים לרשות ממשלתית המקפידה על כך, כגון אלו שכורתים ללא הבחנה עצי יער ודקלים ושדרות נטועות, ולפעמים גורמים גם למותם של העצים ואע״פ שרשות שמורות הטבע מוחה ע״כ, רבים מורים היתר לעצמם בטענה שהוא לצורך מצוה. לו חכמו ישכילו זאת, שאע״פ שעושים כן לצורך מצות סוכה, באופן כזה נחשבת מצוה הבאה בעבירה, שהרי יש בזה איסור גזל, ועל זה נאמר ובוצע ברך ניאץ ה׳, ואסור לברך לישב בסוכה על סוכה המסוככת בעצים אלה. עיין יחוה דעת (ה, מו).

והנה באילנות שמשתמשים בעלין שלהם לתבלין ואין אוכלים אותם בפני עצמם כגון עלי התה וכדו׳ וכן אם האילן מוציא עלין לרפואה אין נוהג בהם איסור של בל תשחית כיון שכל שלא נוהג בהם איסור ערלה אין נוהג בהם איסור של בל תשחית את עצה ועיין בשו״ת הרדב״ז (א, מד ותצט) שכתב לגבי ערלה כל שאינו מאכל בריאים לאו עץ הוא אלא עץ תרופה ואע״פ שהרפואה דרך אכילה. והביא דבריו רעק״א (יו״ד רצד). עוד מבואר בפוסקים שבאילן סרק י״א שאין בו איסור של בל תשחית שנאמר באילנות מאכל. עיין ברמב״ם (מלכים ו, ט) ובתוס׳ בב״ב (כו) וכן מתבאר מדברי התוס׳ בפסחים (נ, ב) והעתיקו השו״ע הרב (שמירת הגוף טז) וי״א שמ״מ אינו רואה סימן ברכה. עיין בשו״ת שבות יעקב (א, קנט), בשו״ת חיים שאל (כג), בשו״ת אמרי דוד (קסד), בשו״ת שאילת יעקב (כז אות ג) ובשו״ת אפרקסתא דעניא (א, לה) הובאו דבריהם בקונטרס בל תשחית (ג אות י). ולפי זה נראה דהוא הדין בנידו״ד נראה דאין בזה איסור של בל תשחית את עצה כיון שאין נוהג בהם איסור ערלה וגם שהוו כעץ סרק שהרי אין בהם פירות רק עלין וגם העלין הם נחשבים כתבלין והם לא עשויים לאכילה רק לטעם ולפי המתבאר מדברי הראשונים וכן מדברי הרמב״ם כל תבלין שנעשה רק ליתן ריח או טעם או מראה אינו חייב במעשרות, אבל אם הוא עומד לאכילה בפני עצמו הרי הוא אוכל וחייב במעשרות, ולכן בזעתר וקימל חייבים במעשר כיון שהם נאכלים בפני עצמן. משא״כ פפריקה או כרכום או קנמון וכדו׳ שאינם נאכלים בפני עצמן וה״ה פלפל טחון הם פטורים מן המעשר. עיין רמב״ם (תרומות ב, ב-ג. מעשר שני ז, ט) ובתוס׳ יומא (פא: ד״ה פלפלין). וברשב״א חולין (ו:). ובפירוש המשניות לרמב״ם ערלה (ב, י). ובבית הבחירה למאירי (נדה נא). ובחזון איש מעשרות (א אות כד). ובחזון עובדיה תרומות (עמ׳ קב). ובספר קדושת הארץ (תשובה ב). ובשו״ת דברי בניהו (יט, מח). ובשו״ת שדה יחזקאל (ב, יא). ובשו״ת תנובות השדה (א, ז) לענין עלי הנענע שאם מניחים אותם בסלט חייבים במעשר. ועלי דפנה שניתנים רק ליתן טעם אבל אינם נאכלים בפני עצמם ומה גם שלאחר שניתנים במאכל ונתנו טעם אין אוכלים אותם אלא זורקים אותם וכמבואר בשו״ת מנחת ברוך (לח) מכיון שאינם נחשבים לעץ לענין ערלה וכן לא לענין חיוב מעשרות לכן נראה שגם לא נוהג בהם איסור של לא תשחית את עצה כי אינם נחשבים לעץ כנלענ״ד. לכן מעיקר הדין אין בהם איסור של בל תשחית את עצה ומ״מ עדיף לעשות כן ע״י גוי וכמו שהעלה בשו״ת חיים שאל (כב) ואז יוכלו לשתול שם פרחים לנוי כי בעיקרון עץ מאכל אין לעוקרו בשביל נוי רק אם צריך להרחיב דירתו כגון שצפוף להם וכדו׳ וגם זה יעשו ע״י גוי ולכן כאן שרוצים לשתול פרחים לנוי אם זה היה עץ מאכל היה אסור ורק מכיון שהוא נעשה לתבלין ולא נוהג בו איסור ערלה ולא חיוב מעשרות לא חשיב עץ ולכן גם לצורך נוי אפשר ויעשה כן ע״י גוי ולא בתורת שליחות אלא על דעת עצמו שיקבל כסף על זה. ובגוי אין איסור של בל תשחית וכמו שכתב החיד״א בשו״ת חיים שאל (כב) כנלענ״ד.

מעשרות שכל שעבידי רק לטעם ודינם כתבלין אין צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות וכמבואר בשו"ת הרדב"ז (א, מד וסימן תצט). וברעק"א (יו"ד רצד). ומכיון שעלי דפנה אין בהם פירות הוו כעץ סרק ואין בהם איסור של בל תשחית את עצה. עיין ברמב"ם (מלכים ו, ט) ובתוס' בב"ב (כו, א) וכן מתבאר מדברי התוס' בפסחים (נ, ב) והעתיקו השו"ע הרב (הלכות שמירת הגוף הלכה טז) וי"א שמ"מ אינו רואה סימן ברכה. עיין בשו"ת שבות יעקב (א, קנט), בשו"ת חיים שאל (כג), בשו"ת אמרי דוד (קסד), בשו"ת שאילת יעקב (כז אות ג), בשו"ת אפרקסתא דעניא (א, לה), בשו"ת דברי דוד טהרני (א יו"ד סא), בקונטרס בל תשחית (ג אות י), בשו"ת מנחת ברוך (לח) ובספר ערוגות הבושם (עמוד תתנ). ומכל מקום מכיון שרוצים לעקור את עלי הדפנה ולשתול שם בגינה פרחי נוי שבדרך כלל אין להתיר לעקור עץ מאכל בשביל נוי אלא לצורך דיור וכדו' וכמבואר בשו"ת חיים שאל (כב-כג) ורק כאן שאינו נחשב לעץ מאכל אפשר לעקור ולשתול פרחי נוי בגינה ויעשו זה על ידי גוי שיקבל תשלום עבור זה ואז אדעתה דנפשיה קעביד ובו אין איסור של בל תשחית והיינו אפילו אם נחשוש לדעות שסוברים שגם בדבר שעשוי לטעם שכן נוהג בהם דין מעשרות מועיל לעקור ע"י גוי.

קמט. שתיית הקצף של הבירה

האם מותר לשתות את הקצף של הבירה?

הגמרא במסכת חולין (קה, ב) אומרת: "ואמר אביי מריש הוה אמינא האי דלא שתי אופיא משום מאיסותא, אמר לי מר משום דקשי לכרסם". כלומר, בתחילה הייתי סבור שאין לשתות את הקצף על גבי המשקה מפני שהוא מאוס בשתיה. אך רבה אמר לי כי הסיבה היא ששתיית הקצף[1] גורמת לחולי של רירים הבאים מהחוטם. וע"ע בזה בשל"ה הקדוש (שער האותיות, אות קדושת האכלה אות קמז).

בקובץ מבית לוי (יורה-דעה, ענייני שמירת הגוף והנפש עמוד צז) כתב שאין לשתות את הקצף העולה ע"פ המשקה. אולם באליה רבה (קע, סקכ"ד) הביא מהשל"ה דמירי ברתיחה שמעלה החבית כשתוססת, ולא מה שנוצר ע"י שפיכה לכלי, ומ"מ נכון ליזהר גם שם כי חמירא סכנתא מאיסורא, והביאו ג"כ בכף החיים (סקפ"ב). וכ"כ לי בעל שו"ת ודרשת וחקרת: "עיין ספר שמירת הגוף והנפש ח"א סי' מא, שהשלה"ק הסתפק... העולה מחמת שפיכת המשקה מכוס לכוס ג"כ ככלל מאמרם בחולין (קה, ב) שהקצף גורמת לחולי של רירים מהחוטם, והעלה דכיון דחמירא סכנתא מאיסורא יש להחמיר".

אולם הרמב"ם והשולחן ערוך לא הזכירו זאת, ומכך נראה דיש להקל (וכן לא הובאו במג"א בסימן קנו). ונראה עפי"ז למימר שבעבר הרחוק סברו שיש בקצף חשש בריאותי. אולם נראה דכיום כיוון שאנו רואים שאדרבא, היום רבים נהנים מהקצף כחלק מהותי באיכות הבירה, אפ"ל שהשתנו הטבעים. מ"מ מאן דלא חש לא חיישינן ליה, ובייחוד שלא הובא בפוסקים רשאי אדם להקל.[2]

וכן נטה להקל בשו"ת אהל משה צוויג (תנינא קיא). וכתב לי בזה בעל שו"ת שואלין ודורשין: "כמובן דברי חכמים כדרבנות ומי יכול לערער על דברי חז"ל. אמנם רבים טוענים שהטבעים נשתנו וגם הקצף של היום אינו הקצף שדיברו עליו חז"ל. וראה מש"כ הרמב"ם (בהלכות דעות) דאכילת חצילים הם כחרב לגוף[3]. ואין מי בינינו שאיננו אוכל חצילים על גווני הבישול והסלט כידוע".

והוסיף לי בזה באריכות הטעם להתיר הקצף בבירה, בעל שו"ת ארחותיך למדני, וזו לשונו:

> איתא בחולין קה: "ואמר אביי מריש הוה אמינא האי דלא שתי אופיא משום מאיסותא, אמר לי מר משום דקשי לכרסם, מישתיה קשה לכרסם, מינפח ביה קשיא לרישא, מדחייה קשיא לעניותא, מאי תקנתיה לשקעיה שקועי, לכרסם דחמרא שיכרא, דשיכרא מיא, דמיא לית ליה תקנתא". ופירש"י (שם) "אופיא - אשקומ"א. לכרסם - ריריו הבאין מן החוטם. מדחיה - בידו לצדדין. לישקעיה שקועי - בתוך המשקה עד

---

[1] אגב, עיין בשו"ת קול מנחם (אורח-חיים ג, קנד) שלא יכולים לצרף קצף לשיעור כוס מלא לקידוש.

[2] בשלחן ערוך המקוצר (קלט, ז) איתא שבועות הצפות על גבי מים או משקה אין לשתותן כי זה מביא לחולי. וביאר הגר"י רצאבי (קובץ תורני, דברי חפץ, גליון יב תשע"ט עמוד מד) כי אין זה שייך במשקאות מוגזים (כסודה וכו'), מפני שכך הוא דרכם וטבעם תמיד.

[3] ראייתו מחצילים צ"ע, דהרי הבעייתיות הינה דווקא כשאינו מבושל לגמרי. כמו כן, זה אינו דווקא לגבי חציל. וזו לשון הרמב"ם בהלכות דעות (ד, יא): "לְעוֹלָם יִמְנַע אָדָם עַצְמוֹ מִפֵּרוֹת הָאִילָנוֹת, וְלֹא יַרְבֶּה מֵהֶן אֲפִלּוּ יְבֵשִׁין, וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר רְטֻבִּים; אֲבָל קֹדֶם שֶׁיִּתְבַּשְּׁלוּ כָּל צָרְכָּן - הֲרֵי הֵן לְגוּף כַּחֲרָבוֹת. וְכֵן הֶחָרוּבִים - רָעִים לְעוֹלָם. וְכָל הַפֵּרוֹת הַחֲמוּצִין - רָעִים, וְאֵין אוֹכְלִין מֵהֶן אֶלָּא מְעַט בִּימוֹת הַחַמָּה וּבַמָּקוֹמוֹת הַחַמִּין... ". אולם עיין בשו"ת נתן דויד (קובץ נהגו-העם עמוד תלז אות ב) שכתב כמה החציל "הוא פרי רע בתכלית מסמא את העינים והוא ארס לכל בעלי השחורה".

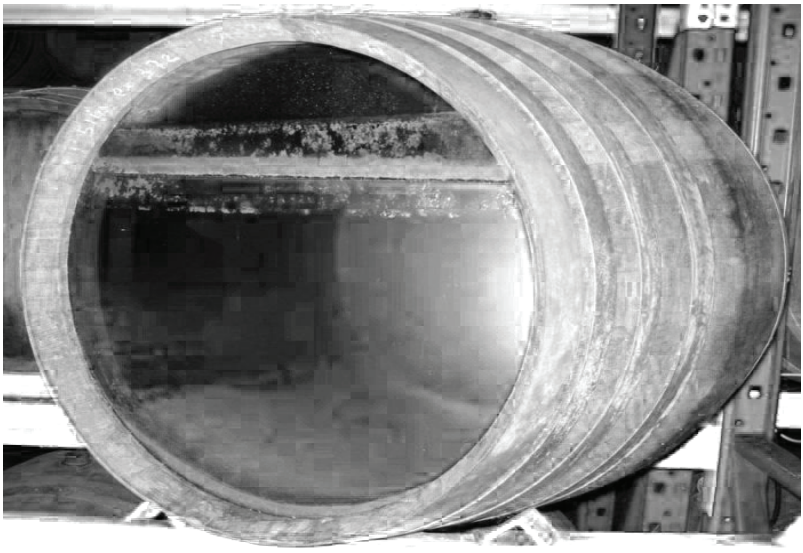
שיכלה מאליו. לכרסם דחמרא - שבא לו מחמת אופיא דחמרא. שכרא - רפואתו לשתות שכר. לכרסם דשכרא - שבא מחמת אופיא דשכרא לישתי מיא".

אלא יש להעיר במה שאמר אביי, למה הוא סבר בתחילה שאין לשתות הקצף "משום מאיסותא", מה מיאוס יש בקצף, והלא אדרבה לגבי בירה הוא כעין הידור אם יש לבירה קצף נאה. וכן לגבי קולה אם אין בקולה בועות וקצת קצף למעלה הוא כמעט אינו ראוי לשתיה! ועוד יש להעיר, מ"ש הגמ' "דמיא לית ליה תקנתא", מה קצף יש במים, הלא אין בועות במים.

אלא יש לחקור במה כיון רש"י כשהוא פירש שאופיא היא "אשקומ"א". ונראה שרש"י כיון למה דמצינו בלשון צרפתית היום écume או באנגלית, scum דהיינו לאו דוקא סתם קצף על המשקה אלא קצף וחלאה שבאו מפני עיפוש או ריקבון שבמשקה. ולכן צ"ל שהאות שי"ן ב"אשקומא" היא אינה **ש** אלא **שׂ**. ולכן מטעם זה סבר אביי שאופיא בכלל מיאוס, וזה מפני העיפוש והריקבון שבמשקה.

וכן מצינו בחמרא, וזה כמ"ש הב"ח (או"ח ריש רד) לגבי יין זייגר"א, וז"ל "ומ"ש ויין שהחמיץ וריחיה חמרא וטעמיה חלא שהכל, לשון הברייתא ועל היין **שהקרים** שהכל, ומפרש בברכות מהר"ם וז"ל פירוש **זייגר"א** בלע"ז כמו שריחיה חמרא וטעמיה חלא מברך עליו שהכל ולאחריו בורא נפשות רבות, אבל ריחיה חלא וטעמיה חמרא קי"ל כר' יוחנן דאמר בפרק המוכר פירות דחמרא הוא, וכן פסק רשב"ם ומברך עליו בפה"ג ולאחריו ברכה א' מעין ג' עכ"ל... ויין שהקרים והוא **שגדל עליו קרום לבן** ובל"א קאני"ק, שהוא גדל כשהתחיל להחמיץ וז"ש רבי' ויין שהחמיץ פי' שנראה לעין שהחמיץ **כשגדל עליו קרום לבן**...".

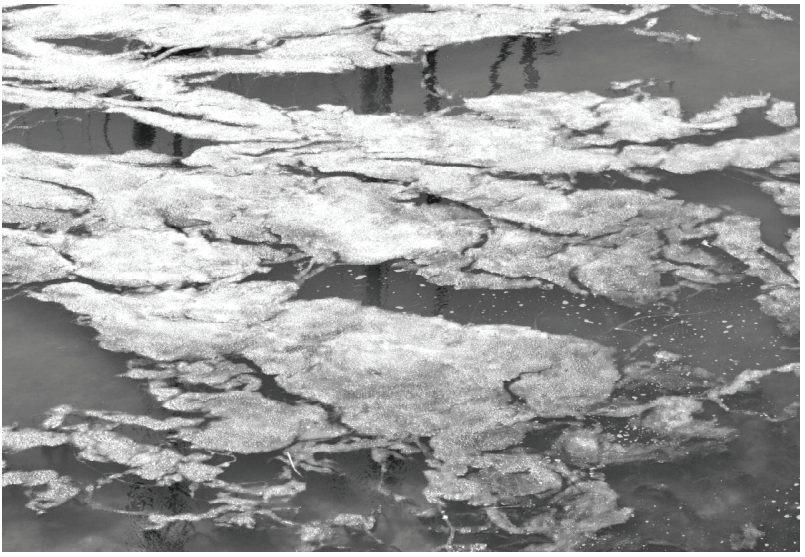
וזה כתמונה זו, שיש קרום לבן שצף ע"ג היין בתוך החבית:



ולכן נראה שלזה כיון אביי, דהיינו שהוא מיירי בחלאה ע״ג המשקה שבאה מפני עיפוש וריקבון במשקה, ומפני זה יש מיאוס. ושוב הוא למד שהוא גם כן ״קשה לכרסם״.

ומפני זה שייך לומר ג״כ ״אופיא״ לגבי מים אף שאין בועות במים, דהיינו חלאה שצפה על מים, שאם המים אינם נקיים ויש במים חיידקים או אצות וכו׳, אז אף במים יש חלאה למעלה. וכתוב רש״י בע״ז כו. ״כי אופיא דנהרא. אשקומא״, ונראה שהוא כיון לחלאה.

והנה תמונה של נהר עם אצות:



ולכן נראה שאם יש קצף ע״ג משקה והוא אינו מטעם עיפוש וריקבון, שאין חשש כלל לשתות אותו משקה, ולכן מותר לשתות הקצף ע״ג בירה או קולה. כן נראה לענ״ד.

קנ. שינוע בשר בבית הכלא

שינוע האוכל לאגפי האסירים נעשה ע״י סוהרים וגם אסירי עבודה, ולפעמים הסוהרים או אסירי העבודה אינם יהודים, ויש במגשים מנות של בשר והמגשים פתוחים, האם זה נחשב לבשר שנתעלם מן העין. יש לציין שאין אפשרות להכניס אוכל מחוץ לכלא, וכן כל בכלא יש בו מצלמות אבטחה.

בגדרי בשר שנתעלם מן העין ומקורו עיין בדברינו בשו״ת אבני דרך (ט, קב). בעניין השאלת נראה לי להקל ואין להחמיר בזה משום בשר שנתעלם מן העין, כיוון דלא ניתן להכניס לבית הכלא מאכלים מבחוץ, ממילא הדבר כשמור וחתום.

הגמרא במסכת עבודה זרה (סא, א) אומרת שאין השומר צריך להיות יושב ומשמר, ואע״פ שהוא יוצא ונכנס מותר. וכן מובא שם (סט, א) דהמניח עובד כוכבים בחנות אע״פ שיצא ונכנס מותר. וכן פסק זאת השולחן ערוך (יורה-דעה קיח, י). ויתרה מכך התיר הכנסת הגדולה (קכט הגהות הטור אות ח) אף כשבעל הבית הלך לישון, וזה משום מירתת של הגוי שמא יתעורר בעל הבית. וממילא ה״ה הכא להקל, דהרי יש לאסירי העבודה מירתת להחליף את המאכל, שהרי מעשיהם מצולמים ואם יראו שהחליפו הם יאבדו את מקום עבודתם (ועיין בשו״ת תשובות והנהגות ב, שעב דבוודאי בדבר קטן, הוא לא יסכן את פרנסתו).

וכן העלה בספר עזרה כהלכה (עמוד קלב) בשם הגר״נ קרליץ שכאשר ישנו נכרי בבית ישראל ויש שם מצלמות שהישראל יכול לראות אין לחוש משום בשר שנתעלם מן העין, כי הגוי חושש שמא יראו במצלמה את מעשהו. אך הדגיש שם דכל זה הוא רק היכא שהגוי יודע שיש שם מצלמה, וכן איתא גם בספר אהל יעקב (הלכות מאכלי עכו״ם והמסתעף קיט, יט) ובספר הכשרות למעשה (פנחסי, עמוד קפב). וע״ע בשו״ת עמק התשובה (ט, פו) שהקל לכתחילה בדין במצלמה במושב זקנים, עיי״ש. וכן היקל בספר דרך האתרים (סי׳ סח) וכתב במסקנתו: ״בשר הנמצא במקום המצולם במצלמות אבטחה וכיוצ״ב, אף שלא היה מי שצפה במצלמות בכל רגע... מותר באכילה״ (וע״ע בשו״ת כנפי יונה ב, ב).

ואעיר דישנם פוסקים דהחמירו שאין לסמוך על השגחה עם מצלמה בלבד, אלא יש להתירה רק כתוספת שמירה. וע״ע באריכות בזה בשו״ת תשובות והנהגות (ה, רנה), קובץ נתיב החלב (ח״א עמוד 55), קובץ שערי הוראה (ח״א עמוד ק) ובספר מנחת שמואל כאשכראמן (א, ד עמוד קעט).

העולה לדינא: מותר להעביר בבתי הכלא מאכלים בין האגפים (אף בשר), ואין לחוש שיחליפו כיוון שאין אפשרות להכניס אוכל מחוץ לכלא, וכן יש בכלא מצלמות אבטחה.

קנא. דיבור בשעת טבילת כלים

במה ששאלת כי הנך רואה שרבים הבאים לטבול כלים בחצר בית הכנסת בשעה שהם טובלים הם מדברים ומשוחחים איש עם רעהו, וביניהם עם האנשים הממתינים בתור או עם קרוב משפחה המסייע להם בטבילת כלים ושאלת האם הדבר מותר.

הט״ז (או״ח ח, סק״י. יו״ד יט, סק״ט) כתב לגבי שחיטה (וכן בציצית) כששח דספק ברכות להקל ולא יברך שוב, ואילו הש״ך (יורה-דעה יט, סק״ז וסק״ט) העלה דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך. והמשנה ברורה (או״ח ח, סקכ״ח. ובשער-הציון סק״מ) והפרי מגדים (ח, סקי״ד) פסקו כט״ז דמספק לא יברך. וכן פסקו רבים דא״צ לברך אם שח.

בספר שבות יצחק (בדיני נר שבת וברכות כ הערה ע) איתא: ״וכן בטבילת כלים כשמברך על הטבילה שלא לדבר בין כלי לכלי, כיון דכל כלי מצוה בפני עצמה ודמי לשוחט ב׳ בהמות, ויעוי׳ בשו״ע יו״ד (יט, ה) ובט״ז (סק״ט) דאמנם בדיעבד אם שח אינו חוזר ומברך משום דאיכא פלוגתא בזה וספק ברכות להקל, אך מ״מ צריך ליזהר שלא יביא עצמו לידי ספק״.

וע״ע בספר טבילת כלים לגר״צ כהן (ט, יז) דכתב שיזהר שלא לדבר בין טבילה לטבילה, אך הדגיש כי אם דיבר לא יחזור ויברך. וכ״כ גם בספר ויצבור יוסף (ח״ב ה, ד) ואלו דבריו: ״כשמטביל כמה כלים יזהר שלא ידבר עד שיגמור להטביל את כל הכלים, ואם שח בין כלי לכלי לא יברך עוד פעם״. וכן העלו גם בספר כשרות הכלים (קכ, ג בביאורים עמוד יז) ובספר בירור הלכה (ח״ו סי׳ רפט עמוד תפה).

וכן העלה בספר אהל יעקב (טבילת כלים קכ, צו) וזו לשונו: ״לכתחילה אין להפסיק לאחר טבילת הכלי הראשון עד לאחר טבילת כל הכלים, ומכל מקום אפילו אם דיבר בדברים שאינם מצרכי הטבילה אינו צריך לחזור ולברך שוב על הכלים שטרם טבל״. ועיין בספר שגיאות מי יבין לגר״י לרנר (סז הערה יח) דהביא את מחלוקת הט״ז והש״ך והכריע דיש להקל דלא יברך שוב. וכן מצינו דהעלו רבים דשלא יברך אם שח בין כלי לכלי, וכ״כ בבית מתתיהו (ג, לג) והביא שם דהכי הורו גם הגר״א נבנצל והגר״ח קנייבסקי (וכ״כ הגרח״ק גם בספר שערי ציון ח״ב יג אות ה שלא יברך). וע״ע בספר גם אני אודך לגר״מ גבאי (ב, יב).

ועיין בשו״ת דברי בניהו (כט, נח) שדימה דין זה של שח בין טבילת כלי לכלי לבדיקת חמץ, שהתירו (שו״ע תלב, ב) על סמך הברכה שיבדוק כמה בתים, ואף שלכתחילה אין לדבר בהליכה מבית לבית, אם דיבר אין צריך לברך שוב כנפסק בכף החיים (תלב אות כב). כמו כן, דימה זאת לברכת מזוזה שכאשר בירך על הראשונה, אף שדיבר בהליכה לקביעת שאר המזוזות, אין צריך לברך שוב (וע״ע בחקת הפסח תלב אות ה) וכן פסק גם בשו״ת אורחותיך למדני (ג יורה-דעה צ אות ב) דאין מברך אם שח בין מזוזה למזוזה[1] (וע״ע בספר בירור הלכה ח״ו יורה-דעה רפט עמוד תפו).

העולה לדינא: לכתחילה יש להיזהר בשעה שטובלים כלים שלא לדבר בין טבילת כלי לכלי, ובדיעבד אם שח בין כלי לכלי, אינו מברך שוב.

---

[1] ועיין בספר רבבות ויובלות (ב, שעז) שהביא כמה דעות בזה. דבספר ברכת הבית (שער נט) כתב דאם שח אינו חוזר ומברך. וע״ע בקונטרס המזוזה (בסוף הבית-ברוך על החיי אדם ח״א עמוד צז אות ח). וע״ע בשו״ת לב שמחה (יג), בספר אגור באהלך (ז, לח), בספר קביעת מזוזה כהלכתה (רפט, סק״י. ובביאורים ד״ה ׳ברכה׳), בספר שערי המזוזה (יז, יב), בשו״ת עמק התשובה (ב, פו) ובשו״ת בארו של אברהם (א, לז הערה 2).

קנב. טבילת כלי המשמש למדידת אוכל

האם כלי שנועד למדידת טיבול משקה לאוכל (כגון: שבכלי זה מודדים את כמות הנוזלים לצורך הכנת הטיבול לסלט), שיש בו סימון של מ"ל וכו', זקוק לטבילה.

מצינו לגבי טבילת סכין שחיטה שהגמרא במסכת חולין (ח, ב) אומרת שהוא אינו צריך טבילה וכן פסק השולחן ערוך (יורה-דעה קכ, ה) שאין צריך לטובלו, כיוון שאחר השחיטה לא ניתן לאכול את הבשר, אלא צריך עוד לתקן את המאכל (כגון: ע"י בישול או צליה). אמנם לא ניתן להסתדר בלי סכין זה, אך עדיין המאכל זקוק צריך לעשות תיקון גמור באוכל. וכתב הביאור הגר"א (קכ, סק"א) בשם המרדכי (חולין תקעז) שהטעם לכך הוא ד"וזה לא חשיב כלי סעודה שעדיין צריכה תיקון בישול או צלייה דלאומצא לא קיימא".

כלומר, כיוון שאחר השחיטה אי אפשר לאכול מיד את הבשר, אלא צריך לעשות עוד פעולה, ממילא הסכין אינו צריך טבילה כיוון שהוא אינו מתקן את האוכל לאכילה מיידית וכן מובא בראבי"ה (הובא באיסור והיתר כלל נח, דין פד) וכן העלה הט"ז (קכ, סק"ז) וזו לשונו: "במרדכי כ' הטעם דלא חשיב כלי סעודה דהא אסור לחתוך בו אפילו צונן והא דבהמה חזיא לאכילה מ"מ עדיין צריכה בישול עכ"ל" וכן כתב הש"ך (סק"י).

אולם לדעת הרמ"א "טוב לטובלו בלא ברכה" (על פי המהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ-תשב"ץ קטן שכו). הט"ז העלה שסכין השחיטה זקוק לטבילה, למרות שהמאכל צריך תיקון (כבישול אחר השחיטה), כיוון שהוא עדיין נחשב ככלי סעודה (מכשיר את האוכל). הש"ך (סק"א) ביאר כי הטעם שמטבילים את סכין השחיטה הוא מפני שקיימת אפשרות להשתמש בו גם לאוכל אחר (המוכן). אמנם בדרך כלל לא מצוי שבן אדם יאכל עם סכין זה, אך כיוון שקיימת אפשרות לאכול עמו, הוא מחויב בטבילה.

לפי זה מובן מדוע הש"ך פסק שמספרים של ירק אינם צריכים טבילה, וזאת מפני שהואכל צריך עוד תיקון (בישול), וגם אין אפשרות להשתמש במספרים אלו לאכילה. ונצטרך לומר כי הט"ז שפטר מטבילה את המספרים סובר שהם אינם מועילים למאכל כלל, אלא כל תפקידם הוא להסיר את הפסולת שעל הירק (לדינא כתבו הפוסקים דבירק חי שניתן לאוכלו מיד, המספרים צריכים טבילה, כי א"צ עוד תיקון).

לפי דברים אלו נראה לומר כי כלי שנועד למדוד את האוכל, אם ניתן להשתמש בכלי זה, כגון לשתיה, יצטרך הכלי טבילה. אך אם הכלי אינו ראוי לשתיה ואכילה, וגם המאכל שמכניסים לתוכו צריך עוד תיקון, אין צריך לטובלו.

בספר טבילת כלים (לוח הכלים, ערך מאזנים אות פז*) כתב שצריך לטובלו, ועיי"ש שכתב לגבי כלי משורה (כוס שנועד למדידה) בהערה (קיא) ע"פ התרגום יונתן בן עוזיאל "הכנתא דכסיא" (במדבר לא), כלי העשוי למדידה. וממילא קיים חיוב לטובלו. אולם נ"ל שכל זה הוא רק היכא שניתן להשתמש בו גם לדבר אחר, כגון לשתות עמו. וראיתי חידוש בספר עצי העולה (אות כד) דהעלה דכלי העשוי למדידת יין חייב בטבילה, ובהערה (סקכ"ו) כתב דזה אף שאין שותין ממנו (וע"ע בזה בשו"ת שארית אברהם, וכעת הספר אינו תח"י לצטט משם). ויל"ע מה היו עושים בעבר, שאצל כל סיטונאי ומוכר היו כלי מדידה אשר ממנו היו ממלאים את כלי הלקוח, האם טבלו אותם קודם.

העולה לדינא: כלי שנועד למדידת טיבול משקה לאוכל, והוא מיוצר ע"י גוי (והוא אינו עשוי מפלסטיק), אם ניתן להשתמש בכלי זה גם ככוס לשתיה הרי הוא צריך טבילה. אולם, אם לא ניתן להשתמש בו לאף שימוש אחר, נראה דאין צורך לטובלו.

קנג. טבל אולר כשהוא סגור

תלמיד בטיול הוציא אולר חדש, ואמרו לו כי עליו לטובלו, כיוון שהוא ממתכת ויוצר ע"י גוי (ומשמש גם לאכילה). כאשר הגיעו לנחל (ראוי), טבל התלמיד את האולר, אלא שטבלו כשהוא סגור. האם עליו לטבול את האולר שנית עם ברכה?

ראשית יש לציין כי וודאי שכאשר טובלים כלי צריך לטובלו באופן שהמים יגיעו בבת אחת לכל הכלי. ולכן בשאלתנו בכדי שהמים יגיעו לכל החלקים באולר, וודאי דיש לטובלה כאשר היא פתוחה. וכן מצינו שציינו הפוסקים לגבי סכין מתקפלת, דיש לטובלה כשהיא פתוחה. והכי כתב בערוך השלחן (יורה-דעה קכ, יח):

> נראה לי דאותם סכינים המקופלים דהיינו שהברזל עשוי בציר שנותנים אותו לתוך הסדק שבהקתא ובעת האכילה פותחים אותו דלא מהני טבילתו בעת שהברזל נתון לתוך הקתא דהמים לא יכנסו בו בכולו והוה חציצה וצריך לפותחו בעת הטבילה, וכ"ש אותם הכפות ומזלגות וסכינים שכולם עשויות כאחד והיינו שמחוברים הם ביחד הכף והמזלג והסכין מקופלים ובחוליות מחוברים הם ביחד ובעת האכילה מפרקים אותם שצריכים בעת הטבילה לפורקן ולטבול כל אחד.

וכן כתב הכי גם בדרכי תשובה (קכ, סקק"ב):

> אותן סכינים המקופלים דהיינו שהברזל עשוי להניחו לתוך הסדק שבקתא ובעת האכילה פותחין אותו דלא מהני טבילתו בעת שהברזל נתון בתוך הקתא, דהמים לא יכנסו בו בכולו והוי חציצה וצריך לפתחן בשעת הטבילה.

וכן הובא גם בספר טהרת ישראל ינובסקי (חקת הטהרה סי' רב עמוד 187). וחזיתי בשו"ת דברי שלום קרויז (ה, קלח) דיש חיוב לפותחו בטבילה. וכן פסק בספר בין ישראל לנכרי (יח, סז): "סכין שמתקפל, אין לטובלו כשהוא מקופל אלא יפתחנו בשעת טבילה, ואם טבלו כשהוא מקופל, לא עלתה לו טבילה".

אלא דיל"ע בחיוב טבילת אולר. בשו"ת אבני ישפה (א, קמו ענף ב) איתא: "רוב בני אדם משתמשים באולר לצרכים שהם לא של מאכל אלא חותכים בהם חבלים ועצים ועוד. ויש בני אדם שהם נוהגים לקלף כל מאכל או לחתוך אותו והם עושים רוב תשמיש (באולר) לצרכי סעודה. ולכן מן הראוי לפרט שדוקא אולר שרוב תשמישו לצרכי סעודה טעון טבילה בברכה, אבל אם רוב תשמישו לצרכים אחרים, יטבלנו בלי ברכה". וממילא יש לעיין מהו עיקר תשמישו.

בספר הכשרות (ד, סג) לגרי"י פוקס פסק דיש לטבול את האולר כשהוא פתוח בברכה. וכ"כ גם בקונטרס טבילת כלים הגר"מ סנדר (סעיף כט אות ג): "אולר צריך טבילה בברכה (כשהוא ממתכת או זכוכית) ויטבלו פתוח". וביאר דלא גרע משאר כלי סעודה. אולם בספר אהל יעקב (קכ, קסז) כתב שיטבלנו בלי ברכה. ויתכן דאין מחלוקת בין השיטות, אלא שהכל תלוי מה עיקר תשמישו, האם לכלי סעודה (סכין, כף וכו') או למלאכות (גזירה, שיוף עצים, וכדו').

בספר טבילת כלים לגר"צ כהן (יא, ב) כתב דיש לטבול אולר בברכה כשהוא פתוח, "הטבילו כשהוא סגור - יחזור ויטבילו". והעיר בהערה (ה): "אם צריך לחזור ולברך כשחוזר ומטביל, לכאורה תלוי הדבר בכל אולר ואולר, כי יתכן שיש מהם שמים נכנסים לתוכם גם כשהם סגורים, וספק ברכות להקל".

העולה לדינא:

א. כאשר טובלים אולר (וה"ה "לדרמן") יש לטובלו כאשר הוא פתוח.

ב. אם עיקר האולר משמש לצורך אכילה יטבילו בברכה ואם לאו יטביל את האולר בלי ברכה.

ג. טעה והטביל את האולר (או ה"לדרמן") כשהוא סגור. יטבול אותו שנית. לגבי הברכה (באולר המשמש בעיקר לצורך אכילה), יל"ע בכל אולר/לדרמן, אם ברור שלא מגיעים מים לכולו כאשר הוא סגור, יטבול שנית עם ברכה. ואם ספק אם המים מגיעים, יטבול בלי ברכה.

קנד. החזרת יין לבקבוק אחר הבדלה

ראינו פעמים רבות שהמבדיל אינו מסוגל לשתות את כל כוס היין של ההבדלה, ולפיכך אחר ששתה המבדיל רוב כוס הוא מוסיף מעט יין מהבקבוק, ולאחר מכן הוא שופך את כוס ההבדלה לבקבוק. ויל״ע כיצד הוא מחזיר את היין לתוך בקבוק היין, והרי הבקבוק איננו טבול.

ראשית אעיר כי חזיתי שכהערתך עורר גם בשו״ת תשובות ובהנהגות (א, תמו) וכתב הכי:

> וצ״ב, בקידוש מצוי שנשאר יין ומוסיפין עליו עוד יין לתקן שלא יהיה פגום, ושוב מכניסים לבקבוק שקנו מייצרי היין מנכרי שלא טבלוהו, וכה״ג צריך טבילה כיון שמשמש גם להכנסת יין בתוכו, ולכאורה משתמש בכלי דעכו״ם בלי טבילה.

בפתח תשובתנו נזכיר שבאחרונים רבים מוזכר כי מחזירים את היין לבקבוק אחר שמוסיפים עליו מעט יין ובכך מתקנים אותו (עיין משנה ברורה קפב, סקכ״ז).

לגבי שאלתנו, אינני נכנס כלל לדין טבילת כלי זכוכית, אשר על כך כבר כתבנו בשו״ת אבני דרך (ה, ט. ו, קז).

בספר הליכות אבן ישראל (שבת עמוד קח) פסק שמותר להחזיר את היין לבקבוק למרות שהבקבוק אינו טבול, וביאר דזה מפני שיין זה כבר היה בבקבוק, וממילא חשיב כשימוש הראשון (דהוא גם עשוי לכך שמחזירים הנותר לבקבוק). וכן מובא להתיר גם בשמירת שבת כהלכתה (ט הערה מד) וביאר דההיתר נובע כיוון שזהו המשכו של המצב הקודם (וע״ע בספר מעדני שלמה עמודים רמז-רמח). וכן העלה להתיר גם בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים א, קכב ענף ט. יורה-דעה ב, מ), וכן סובר בעל המשנת יוסף.

אולם בספר חוט שני (טבילת כלים עמוד ל) אסר להחזיר היין אם הכלי אינו טבול. וכן בקונטרס טהרת הכלים (עמוד קכז) העלה הגר״נ קופשיץ להחמיר בהחזרת היין לבקבוק. וכתב מו״ר הגר״א נבנצל בשו״ת מציון תצא תורה (א, שסט) שהגריש״א זצ״ל החמיר בזה. ובספר אהל יעקב (טבילת כלים קכ, רלט) כתב דבשאלתנו נחלקו גדולי הפוסקים (וע״ע שם בעמוד תקצא).

בעניין שאלתנו ע״ע בשו״ת שאילת שאול (יורה-דעה יח), בשו״ת מחזה אליהו (א, ק), בשו״ת משנה הלכות (י, קב), בשו״ת שבט הקהתי (ו, רצ), בשו״ת ברכת ראובן שלמה (יא, צח), בשו״ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים יב. ו יורה-דעה יג אות ג), בשו״ת תשובות ישראל (ד, עג) ובשו״ת היכל הוראה (א, קיט). ובשו״ת דברי בניהו (ל, ל) כתב כי אין צריך כלל לטבול הבקבוק, אף אם גומר את כל היין בבקבוק וממלא בתוכו מים וכדו׳, שכן חשיב כגומרו בידי יהודי, שהרי היהודי הופכו לשימוש רב פעמי (וע״ע בשו״ת אור לציון ח״א סי׳ כד עמוד נח).

וכן חזיתי דבשו״ת אליבא דהלכתא (א, רכג) כתב ש״בקבוק חדש תוצרת גויים שאינו טבול והתכולה הראשונה שבו לא נגמרה, מותר להחזיר לבקבוק מהכוס שמזג לתוכו מהבקבוק כשנשאר לו בכוס״. וכן התיר גם בהליכות אבן ישראל (שבת ח״א י, כב).

ונוסיף כי ישנה מחלוקת אם כלי איחסון צריך טבילה. הבן איש חי (פרשת מטות אות ה) סובר דצריך טבילה. ואילו ערוך השלחן (קכ, לט) סובר דאין צריך לטבול, וכן דעת שו״ת ציץ אליעזר (ח, כו אות ג).

בספר הליכות עולם (ז עמוד רנו) כתב הגר״ע יוסף כי המיקל שלא לטבול כלים אלו יש לו על מי לסמוך. וע״ע בזה בשו״ת אמרי דוד (סח) ובשו״ת מנחת שלמה (ב, סו, סק״ז). מפאת מחלוקת זו וודאי המיקל יש לו על מי לסמוך, והטובל יטבול בלי ברכה, והכי מובא בקונטרס קיצור טבילת כלים (סעיף עב)

דהגריש"א הורה שיטבול בלי ברכה. וע"ע בספר מראה דבר (כג) שבעל שבט הלוי החמיר בכעין שאלתנו, והגרשז"א היקל.

ועיין בקיצור שולחן ערוך (לז, ח) לגבי בקבוקי זכוכית גדולים שאין שותין מתוכן, ותפקידם רק להחזיק את המשקאות ומתוכם מערים לכוסות, דלא חשיבי כלי סעודה. ולכן וודאי דלא יטביל אותם בברכה. וע"ע בשו"ת שיח נחום (מט).

בספר הכשרות (ד, כ) כתב בזה: "כלים המשמשים לאיחסון מזון, במידה ומונח בהם תמיד מזון עטוף - אינם צריכים הטבלה. מונח בתוכם מזון הבא במגע ישיר עם הכלי, אם משתמשים בכלי לאיחסון בלבד מטבילים אותו בלא ברכה. כלי איחסון המובא לעיתים אל השלחן, ואוכלים מתוכו חייב הטבלה בברכה".

העולה לדינא: לענ"ד מבדיל שאינו מסוגל לשתות את כל כוס היין של ההבדלה (ואין אחר שישתה), רשאי להוסיף לכוס מעט יין מהבקבוק, ולאחר מכן לשפוך את כוס ההבדלה לבקבוק. ויש לו על מי לסמוך (ונראה כי במקום בל תשחית[1] המיקל בזה לא מפסיד, אף שאין איסור להשחית כאשר עושה לצורך מנהג או הלכה ע"פ דעה מסויימת).

[1] אולם אם ההיתר מצד בל תשחית אזי ישנה עצה פשוטה והוא להכניס את היין שנשאר בכוס לתוך בקבוק פלסטיק קטן וכדו' או לתוך כוס שסוגרים היטב ושומרים במקרר לשבוע הבא (וממילא אין להכניס את הענין של בל תשחית למערכת השיקולים).

קנה. מכירת פטנט לגוי שיתכן שישמש לעבודה זרה

נשאלתי מארה״ב מאחד שעשה פטנט, וגוי אמר לו שזה דומה לפסל מסוים שהגויים נוהגים לתחוב בתוך הקרקע לפני הבית שלהם כסגולה למכור את הבית, והם גם משתחוים לו. והסתפק השואל האם מותר לו למכור את הפטנט הזה לגוי, שמא יפתחו אותו ולאחר מכן ימכרו אותו לגויים אחרים ויעבדו עבודה זרה והיהודי יעבור בלפני עור, או שמא זה לפני דלפני, ומה שמוכר לו סך הכל לא הוי אלא פטנט (ולא הפסל או בובה עצמו).

ראשית, יש להבהיר ולחדד כמה דברים. ראשית, מוכר הפטנט, אינו מוכר לגוי חפץ אלא רק רעיון לביצוע. ולכן הדין קל יותר. שנית, אין הכרח כלל שהדבר ישמש לדבר אסור. שלישית, אם החשש שישתמשו בחפץ גם בשביל לתחוב בתוך הקרקע לפני הבית שלהם כסגולה למכירת הבית, כבר קיימים חפצים המשמשים למטרה זו. ואף שחשקתי להתפלפל בסוגיות אלו, ולהיכנס לעובי הקורה בסוגיות אלו, אך מה שהלב חושק, הזמן עושק, ואין הפנאי להאריך, עקב השאלות הרבות הנמצאות על שולחני. ולכן אעיר כמה גרגרים בתורה בעניין זה, ו״תן לחכם ויחכם עוד״ (משלי ט, ט).

הרמב״ם בהלכות עבודה זרה (ט, ו-ז) כתב:

> דברים שהן מיוחדין למין ממיני עבודה זרה - אסור למכור אותו לעובדי אותה עבודה זרה שבאותו המקום לעולם, ודברים שאינן מיוחדין לה - מוכרין אותן סתם. ואם פירש הגוי שהוא קונה אותן לעבודה זרה - אסור למכור לו, אלא אם כן פסלו מלהקריבו לעבודה זרה, לפי שאין מקריבין חסר לעבודה זרה. היו מעורבין דברים המיוחדין עם דברים שאינן מיוחדין, כגון לבונה זכה בכלל לבונה שחורה - מוכר הכל סתם ואין חוששין שמא ילקט הזכה לבדה לעבודה זרה, וכן כל כיוצא בזה.

ופסק השולחן ערוך דין זה (יורה-דעה קנא, א-ב). ולפי זה הכא שהדבר אינו מיוחד לעבודה זרה דווקא, על פניו יכול למכור לגוי את הפטנט.

בדיני לפני עור כתב הרמ״א (יורה-דעה קנא, א): ״י״א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. (מרדכי דפ״ק דע״ז). ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו (ר״ן שם ובתוספות ואשיר״י והגמ״ר פ״ק דשבת לדעת הרב)״.

סברא נוספת להקל מצינו בשו״ת תורת חסד מלובלין (אורח-חיים ה) דהדגיש דרק שאומר לו בפירוש למה הוא רוצה את החפץ, רק אז נאסור (אם מיירי בשימוש אסור). וממילא אם אין הכרח ואין וודאות שקונה הפטנט ישתמש בזה דווקא לדבר זה.

סברא נוספת מובאת בבית שלמה (אורח-חיים לח. ומובא גם במהר״ם ו, יא ובשו״ת עמק הלכה ב, ו), וזו לשונו: ״ומה יפה אף נעים דברי גאון ישראל הרא״ם מרגליות בתשובות (נג) דלא מקרי מסייע רק אם מסייע בגופו או בממונו משלו דרך שאלה אבל במוכרו לגמרי לא מקרי מסייע והרי קיבל דמים ומוכרו לגמרי וברשותו דלוקח קאי דהרי לא אמרו לא תמכור נפה וכברה רק לא תשאיל ובכל מקום שאסרו משום

לפני עור קתני לא ימכור״. וכיוון שמוכר לגמרי את הפטנט, ולאחר מכן אין לו בו עוד חלק, אין להחמיר.[1]

סניף נוסף להקל הוא ע״פ דברי התוספות (עבודה-זרה טו, ב ד״ה ׳לעובד׳) שם ביאר שגוי אינו מוזהר על לפני עור, ולכן אין איסור למכור לגוי שימכור לגוי. אלא דאת״ל שיש לחוש שמא הגוי ימכור ממוצר הפטנט (אחר שקנה את הזכויות וייצרו) גם לישראל, נ״ל דבזה אין להחמיר, כי היהודי לא ישתחווה לזה. וממילא בשביל היהודי המוצר יהיה ככל בובה (וע״ע במנחת חינוך רלב, סק״ב. ובחזו״א יורה-דעה סב, סקכ״ד-ה). וכבר כתב בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ב, סב) דבשביל חשש רחוק שמא יכשל באיסור (שהגוי ימכור ליהודי, ויהודי ישתחווה) אין להחמיר בנדו״ד (עוד בספק לפני עור עיין בשו״ת בנין ציון טו. ובשו״ת משיב דבר ב, לב).

אולם כיוון שאינני יודע את פרטי הפטנט, יש לסייג ולומר דאם ישנו חשש ממשי שהגוי שיקנה את הפטנט וייצרו, ימכור אחר כך בשווקים ויקנו זאת גם יהודים, והיהודים ישתמשו בזה לאיסור, בזה יש מקום להחמיר, דהרי אמרינן ״אלפני דלפני״ (ועיין בזה ברא״ש עבודה-זרה סי׳ יד. ובריטב״א שם יד, א). ומה שכתבנו בזה רק בלשון יש להחמיר, ולא בלשון של איסור, שכן הפתחי תשובה (יורה-דעה קנא, סק״ג) מיקל בזה.[2]

העולה לדינא: היהודי שהמציא פטנט, רשאי למכור זאת לגוי, ואין לחוש שמא את הפטנט שיפתחו ימכרו גם לגויים שיעבדו עם זה עבודה זרה.

---

[1] והעיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״הרי אסרו למכור לגוי פרה החורשת אא״כ יתכן שקונה לשחיטה״.

[2] ואעיר, כי יתכן עוד שעד שהפטנט יצא לפועל, יהיו אחרים שיעשו פטנטים דומים (שיכולים לשמש למה שחפצים עובדי העבודה זרה לשים בפתח בתיהם), ותרד כל ההשקעה לתהום. כלומר, יש כאן תרי לריעותא: א. אין וודאות שהפטנט יצליח (הן בתוצאה והן בשיווק). ב. יתכן שיהיו אחרים שישיגו ויפתחו המצאה זהה (המספקת את אותה תמורה).

קנו. הפעלת הסקה בבניין מעורב עם חילוניים

נשאלתי ערב שבת מאחד שגר בבנין מגורים שיש בו גם מחללי שבת ובכדי שההסקה תעבוד טוב הם צריכים להשאיר את הצינור של המים חמים פתוח בשבת, וכמובן כי כל שומרי שבת סוגרים בתוך הבית שלהם את המים החמים בכדי שלא לחלל שבת ח״ו.[1] ושאל אותו יהודי האם עליו יש חיוב לסגור את הצינור הראשי אע״פ שיקלקל את פעולת ההסקה, כי שמא עובר במסייע לעוברי עבירה. השואל אמר לי שהוא אחראי על חדר ההסקה ולכן חשב שעובר בזה איסור?

אנכי חשבתי כי הוא אינו מחויב לסגור את הצינור הראשי, שהרי אם הוא יסגור, יבואו השכנים תוך כדי שבת ויתלוננו שיש בעיה בהסקה ואזי, גם השכנים ירדו ויטפלו בזה בשבת (ויש חשש שיעשו איסור, מלבד הדלקת האור בחדר ההסקה). וכן כשיגלו שסגרו את הברז הראשי יגרם חילול השם, על כך שהם משלמים כסף להסקה לריק (שהרי ההסקה דולקת, אך איננה עובדת כמו שצריך), וידרשו להחליף במיידית את אחראי ההסקה, ואז אחר יבצע זאת.

וכיוון שאחר יכול להדליק (או לפתוח ולסגור את הברז), יש להקל ע״פ מה שמצינו בגמרא (עבודה-זרה ו) שלא אמרינן שישנו איסור של לפני עור אלא ״בדקאי בתרי עברי דנהרא״. היינו רק שאין כל אפשרות לאדם לעבור העבירה אלא ע״י ישראל זה שמכשילו בכך, אך אם העובר יכול לעשות זאת בלעדיו, אין איסור. וכן דעת התוספות (ע״ז ו, ב ד״ה ׳מנין׳). ועיין באבן האזל (הל׳ עבודה-זרה פ״ט) דהיכא שהאיסור מזומן לפניו אין בזה לא איסור מסייע ולא הפרשה (וכיוון שיכול החילוני לרדת לחדר ההסקה בעצמו, אם האחראי לא סידר או דאג, לפיכך אין איסור).

כמו כן, ישנה מחלוקת האם קיים איסור מסייע במומר, וצריך להפרישו מאיסור. דדעת הש״ך (יורה-דעה קנא, סק״ו) דבמומר מקלים שאין בו איסור מסייע ואין צריך להפרישו מאיסור. אך המגן אברהם (אורח-חיים שמז, סק״ד) חולק על הש״ך[2]. אולם נראה דאצלנו ניתן לצרף כסניף להקל גם סברא זו, שהרי ישנם פוסקים רבים שהעלו כש״ך (וכ״כ בשערי בנימין סי׳ ט). והכי איתא בשו״ת אגרות משה (יורה דעה א, ו), בשו״ת ציץ אליעזר (כב, ג), בשו״ת יביע אומר (ב אורח-חיים טו. ועיין בשו״ת יחוה-דעת ג, סז), בשו״ת יד נתן (א, ה) ובשו״ת משיב נבונים (ט, ט). ואגב, ראיתי בספר בינה ודעת לגר״מ אדלר (יט, יד) דאין לסמוך להקל בשיטה זו (על פי הש״ך), אלא רק בצירוף היתר נוסף.

ועיין עוד בזה בשו״ת שבט הלוי (ג, כא), בשו״ת דבר יהושע (ה אורח-חיים ו), בעמוד הימיני (י, ה אות ו. יא, א אות ג), בשו״ת משנה הלכות (ז, קטו), בשדי חמד (מערכת ו כלל כו אות י), בשו״ת ברכת יהודה (ז חושן-משפט ח אותיות ז-ח), בשו״ת שיח נחום (פה), בספר ראשית השנה לגר״א שלזינגר (סי׳ סו) ובספר רב ברכות (מערכת ל אות ג). ונראה דגם חילוני יחשב לצורך דיננו כמומר (וע״ע בשו״ת מראה הבזק ג, קד ובחבל-נחלתו ב, ו). וקשה כיום להגדירו תינוק שנשבה (ועיין בזה בשו״ת שבט הלוי ט, קצח. בניגוד למה שטען

[1] בתיאור כיצד הדבר עובד, עיין בשמירת שבת כהלכתה (כג, כב-כג).

[2] וכדעת המג״א סובר הפרמ״ג (תמג, סק״ה). וע״ע באבני נזר (יורה-דעה א, קכו). ובקובץ תשובות לגריש״א (ב, כח) ביאר שהמשנה ברורה (שמז, סק״ז) אינו כדעת הש״ך.

בשו״ת בנין-ציון כג). ופוסקים רבים ציינו דהיכא דהוא מחלל שבת בפרהסיא, ממילא דינו כמומר.[3] מקורות נוספים העוסקים במחלל שבת ודינו (ובהגדרת פרהסיא למחלל שבת), הובאו בהערה[4]. ואכמ״ל.

ואולי ראוי שאחראי חדר ההסקה, ידליק את ההסקה שלא בידו ממש (בערב-שבת), אלא שיהא שם שעון שבת.[5] ובכך גם רמת האיסור פחותה. וגם תצמח תועלת גדולה, שאם בעתיד יהא אדם שאינו דתי אחראי על הדלקת ההסקה, לא יצטרך האדם שאינו דתי להדליק את ההסקה בידיו ביום השבת.

אולם, במידה וההסקה לא היתה דלוקה מלפני שבת, ובשבת רוצה אחד הדיירים שאינו דתי להדליק (או שהאדם שאינו דתי, אחראי על ההסקה), יש למנוע ממנו זאת ע״י דיבור מכובד. ואם בכל זאת הדליק החילוני את ההסקה המרכזית בשבת, נראה שאין צריך היהודי לעזוב את ביתו, אך יראה את כעסו וכאבו מכך, ועיין בזה בשו״ת הר צבי (אורח-חיים קפה), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים א, קכג), בשו״ת באר משה (ח קונטרס עלקטריק יד), בשו״ת אז נדברו (ו, עו-עז), בספר החשמל בהלכה (טז) ובשמירת שבת כהלכתה (כג, כז).

ואציין כי בשו״ת קול מנחם (אורח-חיים ג, רמז) כתב, בהאי לישנא: ״שאלה. מי שדר בבנין משותף בו גרים גם אנשים שאינם שומרי שבת ה״י, ואלה פתחו ההסקה בבנין, האם מותר ליהנות ממעשה שבת זה? תשובה: צריך למחות בהם ואין ליהנות ממעשה שבת זה, ויסגור ברזי ההסקה שלא יכנסו מים חמים, בתנאי שאין בזה מכבה או מבעיר, היינו שלא עושה שינוי בהסקה, וישמח שמונע עצמו מאיסור שבת״ (וע״ע בשו״ת שבט הלוי ג, נד אות ב). וע״ע בשו״ת יחוה דעת שיצא כעת לאור (ז, סד).

וכתב לי בזה הרה״ג יעקב אריאל (מח״ס שו״ת באהלה של תורה): ״בשב וא״ת אין לפני עיור וגם לא מסייע לכה״י יש כאן מצות תוכחה, למצות תוכחה יש גדרים משלה. כדי שהדברים יישמעו יש לעשותה בדרכי נועם נעם. סגירת ברז עלולה להשיג את ההפך. שב וא״ת עדיף״.

והראתי את דברי לרה״ג מנחם מנדל פוקס (מח״ס דברות מנחם) וכתב לי: ״פשוט כמו שכ׳ מעכ״ת, ובעיקר משום שאינו מכשיל כלום שום אחד מדיירי הבית, הרי הדבר פשוט וידוע שכאו״א סוגר בביתו את צינור מים החמים (או סתם אינו פותח להשתמש בברז בצד החמין) ומשאיר רק את החימום שעובד באופן אוטומטי. וא״כ אין כאן לפני עיור בכלל. כי הלא זהו סדר ואופן ההשתמשות גם לשומרי שבת, שצינור מים החמים הפתוחים כהמשך מימי חול, ויש לכאו״א מזה חימום, וכאו״א סוגר בביתו את המים החמים, או סתם אינו פותח ברז המים החמים. וכיון שזה סדר כל שומרי שבת, הרי האחראי לא עשה כלום. ודמיא למי שנותן לחבירו כסף לקנות חלות לכבוד שבת, וההוא הלך וקנה בשר נבלה, שבודאי אין על הנותן שום אחריות. אלא שאם הי׳ הצינור מיועד רק למים חמים ולא להסקה, אזי היינו צריכים

---

[3] הגמרא במסכת חולין (ה, א) אומרת: ״מקבלין קרבנות מפושעי ישראל... חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבת בפרהסיא״ ועוד מצינו לגבי עירוב חצרות שצריכים לשכור ממחלל שבת בפרהסיא כמו מעכו״ם (עירובין סט, ב). ועיין בר״ן (חולין ד, ב) הסובר שמומר לעבודה-זרה הריהו כגוי לכל דבריו ובפירושו על הרי״ף (חולין ב, א) כתב שדין מחלל שבת בפרהסיא כדין מומר לעבודה-זרה.

[4] וע״ע בזה באחיעזר (ג, כה), בשו״ת מלמד-להועיל (אורח-חיים כט), בשו״ת משנה-הלכות (תנינא ב, לו), בשו״ת תשובות והנהגות (ב, ת), בשו״ת ציץ אליעזר (יב, נו), בשו״ת בצל החכמה (ה, ען), בשו״ת באר משה (ה, צג), בשו״ת באר שרים (א, מח), בשו״ת יד-יצחק (ד, רסז), בשו״ת קנין-תורה (ו, עא), בשו״ת מנחת-אלעזר (ג, צב), בשו״ת מהרש״ם (א, קכא) ובדברינו בשו״ת אבני דרך (ד, לב).

[5] וכלל, ראיתי בשמירת שבת כהלכתה (כג, כז) שטוב שישפיע שיתקנו שעון שבת להסקה המרכזית. וכ״כ לי דראוי להתקין שעון שבת הגר״א שלזינגר.

לדון בדין לפני עיור ומסייע לידי עוברי עבירה. אבל בנד״ד פשוט להקל, כי המטרה הוא החימום של הבית״.

העולה לדינא: האדם האחראי על הפעלת ההסקה, אין עליו חיוב לסגור את הצינור הראשי. וטוב שיסדר שההסקה בבניין תדלק ע״י שעון שבת. וכן הסכימו עמי הרה״ג שלמה דיכובסקי, והרה״ג מנחם מנדל פוקס[6].

[6] וכתב לי ידידי הגר״מ פטרפרוינד: ראיתי את הדברים, והם נראים מסתברים מאד. ובעיקר משום שמסתבר שסגירת הצינור לא תמנע ותפחית חילול שבת אלא אדרבה, זה יגרום ליותר פעולות שהם יעשו כדי שההסקה תפעל, וא״כ אדרבה השארת ההסקה מחוברת תמנע חילול שבת.

קנז. לא תחנם בשיפוץ ובניית בית לגוי בשטחו

האם מותר לקבלן יהודי לבנות לגוי בית (בארץ ישראל) כאשר הבית והשטח רשומים על הגוי, או שיש בזה איסור של לא תחנם. כלומר, האם לא תחנם, הינו גם בעזרת פיתוח שטח, כאשר השטח (והבית שיבנה) שייך לגוי. דוגמא: קיים היום תמ"א 38 שהוא הריסת מבנה הבית ובנייתו מחדש (עם חדרי ממ"ד, מעלית וכו'), האם הקבלן היהודי יכול לבצע זאת בעיר כמו חיפה/עכו וכו' שבבניין מתגוררים רק משפחות של גויים (או שיש בזה איסור של לא תחנם).

בספר החינוך במצוה (תכו) ביאר דכל ענין לא תחנם הוא רק לעניין עובדי עבודה זרה. וכן אם הוא בא מאומה שכבר דורות כולה אינה עובדת עבודה זרה (כגון ישמעאלים[1] שומרי דת האסלאם), שאז לדעות רבות בכלל מיקרי גר תושב[2] ואינו צריך קבלה לפני שלשה. וכן איתא שבגוי שאינו עובד עבודה זרה לא שייך איסור של לא תחנם בשו"ת הרשב"א (א, ח), בטור (חושן-משפט רמט), במאירי (עבודה זרה כ, א), הב"ח (חושן-משפט רמט), בספר מזבח אדמה (דף יב), בשו"ת אמרי שפר (צב) ועוד. ונזכיר כי גם בספר יפה ללב פלאג'י (ח יורה-דעה קנא) דייק מהאור צדיקים שאסור לספר בשבח עובד עבודה זרה, שאין איסור לשבח ישמעאלי שאינו עובד עבודה זרה, עי"ש (וע"ע בשו"ת נשמת כל חי פלאג'י יורה-דעה נד). וע"ע בהרחבה בזה בספר עמוד הימיני (סי' יב), בשו"ת בנין אב (א, לח) ובשו"ת באהלה של תורה (ד, י).

ועוד, דכל הענין הוא שלא לתת להם מתנת חנם[3], אבל כאן הוא ענין מסחרי[4], ולא שמענו שיש איסור לסחור עם גוי. והרי מעשים שבכל יום שישמעאלים עובדים עבור יהודי או לפעמים גם להיפך, וע"כ לא חששו מלא תחנם בכל מה שנוגע לעבודות ולמסחר. ואדגיש כי הקלו כאשר זה לטובת ישראל, כמו כאן שהקבלן מתפרנס מזה, ואם לא יבנה הוא, יבנה קבלן אחר נוכרי. ואדרבא בזה יחזק את חנייתם בקרקע, שתהיה להם רווחה כלכלית. כלומר, כשיש הנאה ורווח ליהודי בזה, לא אמרינן לא תחנם. וכ"כ שאין שום חשש בנידון דידן מצד איסור לא תחנם, כאשר הישראל עושה כן לטובתו. והכי איתא בשו"ת שמן המר (יורה-דעה ד), בשו"ת ישועות מלכו (יורה-דעה נה ו-נט), האדר"ת בספר שבת הארץ (עמוד קכח), בשו"ת אמרי שפר (צב) ועוד.

ובשו"ת עטרת פז (חלק א כרך ג - חושן משפט, הערות סי' יב הערה א) כתב בזה: וע"ע בשו"ת מהרש"ם (ז, קסא סוד"ה מכתבו) שכתב להביא עוד יסוד בזה, דאף לפי הר"ן דכל שעושה לטובת עצמו אין בזה לא תחנם, זה כשא"א בענין אחר, אך כשאפשר בענין אחר אסור. ובזה יישב קושיית הקדושת ישראל

---

[1] רבים ציינו שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז, ועיין ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יא, ז) ובתשובותיו (ירושלים תרצד סימן שסט). וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ח חושן-משפט ב).

[2] ע"כ העיר הגר"א נבנצל (בכת"י): "אז אסור להשתמש בגוי של שבת".

[3] ע"כ העיר הגר"א נבנצל (בכת"י): "אסור לתת להם חניה בקרקע".

[4] ע"כ העיר הגר"מ פטרפורינד: מש"כ להקל מצד שזה ענין מסחרי וכו', ודן שכשעושה לטובת הישראל אין לא תחנם, לענ"ד אין שום ראיה ממה שהפוסקים הקלו בכה"ג בדין לא תחנם של מתנת חינם לנדו"ד שהוא בלא תחנם של חנייה בקרקע, דאלו הם ב' ענינים שונים לגמרי ואין ללמוד מזה לזה. ודוקא לענין מתנת חנם כתב השו"ע (קנא, יא) דאם הישראל מכיר את הגוי אין את האיסור. וביאר הט"ז (סק"ח) דאם הוא מכירו אין על זה שם מתנת חנם אלא הוי כמכירה, שהרי הגוי ישלם לו גמולו או שכבר שילם לו. ומבואר בט"ז דטעם ההיתר אינו משום שכשעושה לתועלת לא נאמר האיסור לתת מתנת חנם, אלא ההיתר הוא משום שכל האיסור מעיקרו אינו אלא כשנותן בחינם אבל כשמכירו אי"ז בחינם ובכה"ג לא שייך האיסור כלל. אבל באיסור של חנייה בקרקע לא שייכת קולא זו.

(שהקשה על הר״ן הנ״ל) במש״כ דהוה שרי לר״א לשחרר עבדו ואין בזה משום ״לעולם בהם תעבודו״ כיון שעיקר האיסור בזה הוא משום לא תחנם, ובשיש צורך ליכא משום לא תחנם, דא״כ מדוע חזינן בגמ׳ גיטין (לח, א) גבי ההיא אמתא דעבדי בה איסורא, ואמרינן אי לאו דאמר ר״י כל המשחרר עבדו עובר בעשה וכו׳ הוה כייפינא למרא לכתוב לה שטר שחרור וכו׳, ולפי הר״ן מאי איסורא איכא בזה כיון שיש בזה צורך וליכא לא תחנם, אולם לפי היסוד הנ״ל מיושב הדבר, דמיירי בשאפשר בדרך אחרת. לפ״ז אולי אפשר ליישב דברי הפוסקים דמיירי בגוונא שאפשר בדרך אחרת. וצ״ע. וע״ע בשד״ח בכללים (מער׳ ל כלל צ) מש״כ בזה (וע״ע בדרכי תשובה יו״ד קנא, סקכ״ח). וראה עוד בשו״ת הרדב״ז (ה, קנב) שג״כ נקיט בדבריו דכל שיש לו איזה טובת הנאה במה שמסייע לגוי ליכא ביה משום לא תחנם, וכ״כ גם בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ת ב, עז) שהשיב על איך מוכרים חמץ בא״י לגוי, והרי צריך למכור[5] ולהשכיר החדר, וקיי״ל שאסור למכור ולהשכיר[6] דירות בא״י לגוי משום לא תחנם. והשיב לו שכיון שהוא עושה דבר זה בשביל עצמו שיוכל למכור את החמץ שרי (וכעין שכתב הר״ן בגיטין). וראה בשו״ת מהרש״ם (הנ״ל) שעמד שם במה שיש נוהגים לתת לגוי במתנה ע״מ להחזיר פרה מבכרת כדי לפוטרה מבכורה וכו׳, וכתב, דאין לחוש בזה ללא תחנם שאסור לתת מתנה לנכרי, שהרי עושה הכא לטובת עצמו להנצל מחשש תקלה, ובכה״ג ליכא משום לא תחנם וכמ״ש הר״ן. עכ״ל העטרת פז.

וכ״כ גם בשו״ת יביע אומר (י יורה-דעה מא אות ח) כי כל שעושה לטובתו (היהודי) אין בכך איסור של לא תחנם (וע״ע בחזו״א שביעית סי׳ כד אות ד). ועיין בדברי השדי חמד (מערכת חמץ-ומצה סי׳ ט אות ד) האריך להוכיח שכל שאינו מתכוון בנתינת המתנה בשביל טובת הגוי אלא לטובת עצמו מותר. וע״ע בספר פדה את אברהם (מערכת הלמד אות ג), בשו״ת כתב סופר (אורח-חיים סא), בפתח הדביר (רמו אות ד) ובשו״ת שבט הלוי (ד, ריג). וכן הובא בעוד מקורות רבים דכל שלטובת היהודי אין בו לא תחנם, ועיין בשו״ת שבט הקהתי (ו, תסד), בשו״ת הר צבי (זרעים סי׳ כו), בשו״ת קול אריה (יורה-דעה נט), בשו״ת ציץ אליעזר (טו, מז) ובשו״ת שרגא המאיר (ז, ק).

כמו כן, לא תחנם אינו אלא במכירת קרקע בא״י או בהשכרתו לגוי ולא בפיתוח מאחר ולא הוא נותן לו את החניה הגם שתלוש ולבסוף חיברו חשיב כמחובר מ״מ זה כשמוכר לו בית, ולא כשבונה לו בית (כלומר, אין איסור בלבנות או לשפץ בית על קרקע שכבר שלו). כיוון שאין מוסיפים לאחיזתו בארץ דבר שהרי הבית קנוי לו כבר (ורק מתפרנס מעצם אחיזתו זה מותר, כפי שהסבירו לגבי היתר מכירה לגוי שכבר יש לו קרקע בא״י בקנין).

והנני מצרף מה שכתב לי הרה״ג חיים רוטר (מח״ס שו״ת שערי חיים), והראתי הדברים לבעל הארחותיך למדני ודבריו מובאים בהערות (ובמסקנה יחזה המעיין שהסקנו כדברי הארחותיך למדני), וז״ל הגר״ח רוטר:

> החזו״א (שביעית כד אות א) כתב דהיה מקום להסתפק בעכו״ם שיש לו כבר קרקע בא״י אם יש איסור למכור לו עוד קרקע, דהיינו אם איסור לא תחנם הוא דין בגברא או דין בחפצא, וכ׳ דסתימת המשנה והגמ׳ מכרעת שאין חילוק בין אם כבר יש לו להעכו״ם קרקע בארץ או לא דבכל בית ושדה שמסר להם הרי הוא נותן חניה לעכו״ם בקרקע זה, ומסיים דאין כאן מקום להסתפק ״וח״ו לנהוג קלות ראש בל״ת

[5] ע״כ העיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״א״צ למכור״.

[6] ע״כ העיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״אין איסור להשכיר״.

דאורייתא״[7]. כמו כן, עיין בספר חשבונות של מצוה לאדר״ת שכ׳ להסתפק אם איכא איסור לא תחנם בהחלפת שטחים, דהיינו שטחים תמורת שטחים[8].

אחר כמה שבועות שלח לי הגר״ח רוטר, תשובה ארוכה בזה והשיג על כמה נקודות שכתבנו בתשובה, והנני מביא את דבריו במלואם: כ״ת האריך לצטט מראשונים ואחרונים שאין איסור לא תחנם בישמעאלים, וזאת מפני שאינם עובדי ע״ז, ולפי״ז אין איסור למכור לערבי קרקע בא״י.

והנה ז״ל השו״ע יו״ד (קנא, ח) אין מוכרין ״להם״ בתים ושדות בארץ ישראל ע״כ והכוונה בלהם הוא עכו״ם וכמש״כ להדיא לעיל סעיף ו בשו״ע, דהיינו גוי וליכא נפק״מ אם הוא עובד כוכבים או לא [וכידוע דמפני הצנזורא החליפו גוי בעכו״ם] ועוד דבאם המחבר היה ס״ל דבדין זה איכא חילוק בין נוצרי לישמעאלי היה לו לפרש כן להדיא וכמש״כ לעיל לחלק להדיא (קכד, ו ובט״ז שם סק״ד) לגבי איסור הנאה מיין נסך ועי׳ ברמב״ם מהל׳ מאכלות אסורות[9] (יא, ז), ולאחר כותבי כ״ז ראיתי שדבפו״ר הגירסא היא ״גויים״ וכמש״כ. **ועוד** דשני לאוין יש בתורה בנתינת מקום לגוי בארץ, לא ישבו בארצך פן יחטיאו וגו׳, (שמות כג, לג) ולא תחנם לא תתן להם חנייה (ועי׳ בחזו״א שביעית כד אות א), והנה על דת האיסלם איכא דין יהרג ואל יעבור על אף דאינם עובדי ע״ז, ועי׳ בשו״ת הרדב״ז (ח״ד סי׳ אלף קסג) שמבאר עני״ז בטוטו״ד, וע״ע בחזו״א שביעית (שם אות ג) עכ״פ על אף שמצינו שיש שהקילו בישמעאלים, אולם ההלכה הפסוקה היא דהלאו דלא תחנם שאסור לתת לגוי חנייה בקרקע בא״י, הוא בין אם הוא עובד כוכבים או אינו עובד כוכבים, כך שאינני מבין מדוע נגרר פמעכ״ת אחר השיטות שמקילות בזה, בשעה שזה נגד השו״ע וההוראה המקובלת בזה.[10]

---

7 הערת הארחותיך למדני: השאלה בנד״ד היא לגבי אם מותר לעזור לגוי שכבר יש לו קרקע בא״י, לבנות בית על אותו קרקע. ובזה הישראל אינו מוסיף שום קרקע מארץ ישראל לגוי, אלא הישראל רק עוזר לגוי לבנות על אותו קרקע שכבר יש לו. ולכן אין נד״ד שייך למ״ש החז״א הנ״ל דמיירי בהוספת קרקע לגוי.

8 הערת הארחותיך למדני: כבר ביאר כל זה בציץ אליעזר (ו, לא). ועיין שם שלדעת בעל התורת חסד אין איסור לא תחנם בחליפת קרקע עם גוי.

9 הערת הארחותיך למדני: אין ראיה זו מוכרחת, שהרי מרן בש״ע (קנא, ח) רק נקט לשון המשנה בע״ז (כ, ב) שכתוב שם ״אין משכירין להם בתים בארץ ישראל״, אלא מרן פסק כרבי יוסי שם ולכן כתב מרן ״אין מוכרין״ במקום ״אין שוכרין״ (וכן לשון הרמב״ם). ומרן בב״י שם לא ביאר אם יש חילוק בין גוי או עע״ז, ולכן נראה שכל אחד יכול לפרש בדברי מרן מה שנראה ישר בעיניו, וזה כמ״ש היד מלאכי בכללי הש״ע באות יא: ״דרך מרן לעולם להעתיק בש״ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ״מ לענין דינא, הוא ז״ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר״ב הלכה למשה״. ומ״ש מרן לגבי יי״נ שיש לחלק בין ישמעאלים ושאר גוים, י״ל שהוא סמך על מה שהוא כתב שם כדי ללמוד ממנו לכאן לגבי לא תחנם. ולכן אין דברי הרב מוכרחים לדעת מרן. ואיני יודע למה הרב הנ״ל לא הביא ראיה לדעת מרן ממ״ש מרן עצמו בב״י ח״מ (רמט) לגבי לא תחנם, וז״ל: ״ומ״ש רבינו אסור ליתן מתנות חנם לעכו״ם לאו לאפוקי ישמעאל אלא לאפוקי גר תושב, דהיינו שקיבל עליו ז׳ מצות בני נח״. ולכן שוב י״ל בזה כמ״ש הברכ״י ביו״ד רעו. אות ב. בשם מהר״י זיין ז״ל: ״ולכך צריך לעיין בב״י וכפי הסכמתו בב״י יובנו דבריו בש״ע״. וכן הוא בשלחן גבוה כללי הש״ע אות א. בשם הפנים חדשות: ״שאין מורין הלכה מתוך הש״ע כי לא נתכוין בו הרב ז״ל אלא למפתח בעלמא לפתוח בו שערי הבית הגדול ב״י״. אלא בנד״ד אין להוכיח מהי דעת מרן ממ״ש מרן בב״י בי״ד (קנא), אלא ממ״ש הב״י (ח״מ רמט).

10 הערת הארחותיך למדני: ולענ״ד היא אינה הלכה פסוקה, אלא היא בגדר של ספק, שי״א שלא שייך האיסור של לא

עוד כתב כ״ת דכל הענין הוא שלא לתת להם מתנת חנם אבל כאן [לבנות להם בית על קרקע שלהם] הוא ענין מסחרי, ולא שמענו שיש איסור לסחור עם גוי עכ״ל. **הנה** זה פשוט שהלאו שלא תחנם לא למכור לגוי בית בא״י הוא אף אם הישראל מרויח ע״ז ואדרבה הוא מוכרח להפסיד את כל ממונו בכדי לא לעבור על לאו בכלל ולאו זה אינו שונה[11] וביותר דלאו זה הוא להדיא שאסור לתת להם חנייה בא״י, ואדרבה דעניי״ז כ״כ חמור עד שהתירו לכתוב שטר מכירה בשבת משום ישוב א״י (עי׳ בגיטין ח, ב) ואין זה ענין כלל לריוח והפסד, ולא הבנתי איך נכנס כאן שיקול מסחרי דממ״נ אם יש בזה לאו, אין בזה שיקול כספי ואם אין בזה לאו, הלא זה מותר ודי בכך, וע״ע בחזו״א הנ״ל.[12]

עוד כתב כ״ת ואם לא יבנה הוא, יבנה קבלן אחר נוכרי ע״כ לא הבנתי מאי שיאטא הא להא, דהלא אין זה מתיר לעבור על לאו דאורייתא.[13]

עוד כתב כ״ת דליכא איסור לא תחנם, כאשר הישראל עושה כן לטובתו ע״כ, ומאריך לצטט מקורות לזה מספרי השו״ת, לא ידעתי מה צורך בזה, דהלא כן הוא מפורש בשו״ע הנ״ל (סעיף יא) **ובט״ז** (סק״ח) אולם אין זה ענין לניד״ד, דהתם מיירי בלאו דלא תחנם דאסור לתת להם מתנת חינם, וע״ז קא אמרינן דבשעה שלישראל איכא טובת הנאה בזה, ליכא ללאו דלא תחנם, אולם לגבי האיסור שלא לתת להם חנייה בקרקע, הלא הוא להדיא גם בשעה שלישראל יש טובת הנאה מזה וכנ״ל ופשוט, ועוד ראיתי לבאר דכשנותן לו מתנה על מנת לקבל ממנו ברבות הימים תמורה, הרי זה בגדר שלח לחמך על פני המים וגו׳ ולכן אי״ז נחשב למתנת חינם, אולם אין לזה קשר לאיסור לא לתת להם חניה בקרקע בא״י שזה אינו נושא של קבלת תמורה, ובזה מיושב השגת ההר צבי (זרעים ב, מז), וע״ע במש״כ בזה החזו״א הנ״ל.

תחנם בישמעאלים כמו שנראה מהמאירי בע״ז דף כ. (ועיין באורחותיך למדני ג, צט אות ח) שאין לומר שמ״ש המאירי הוא רק משום הצנזור), וכן נראה מתשובת הרשב״א (א, ח). וכ״כ הפתח הדביר (רמו אות ה בדף יח. ע״ג וע״ד בדעת הרשב״א), וכן נראה מהב״ח בח״מ (רמט). ועיין עוד בזה בנשמת כל חי (א י״ד נד) שהביא דעת כל הפוסקים בדין זה, והוא הביא עוד ראשונים שסברו כהרשב״א הנ״ל. וכבר כתב במזבח אדמה יו״ד הל׳ יין נסך (דף יב, ב) שכן המנהג בארץ ישראל, שבזמנו נהגו למכור בתים לישמעאלים בא״י כיון שהם אינם בכלל עע״ז ע״ש.

[11] הערת הארחותיך למדני: מ״ש ״כל ממונו״ הוא אינו מוכרח, שהרי כתב החינוך (צד) לגבי לא תחנם וחניה בקרקע: ״והעובר עליה ומכר להם קרקע... אינו לוקה לפי שאפשר למכור להם קרקע או להשכיר בלא עשיית מעשה״. וא״כ לפי דעת החות יאיר (קלט) שסבר שאם הוא עובר בל״ת בשב ואל תעשה הוא א״צ לבזבז כל ממונו, אז ה״ה בנד״ד י״ל שאולי הוא א״צ לבזבז כל ממונו.

[12] הערת הארחותיך למדני: נד״ד לא מיירי במכירת קרקע כלל, אלא רק שהישראל עוזר הגוי לבנות על הקרקע שכבר הוא ביד הגוי, ולכן יש טעם לומר שאין זה בכלל לא תחנם כיון שאיסור זה הוא רק במכירת קרקע. ולכן שפיר י״ל שהבנין על קרקע הגוי הוא רק בכלל דין ״סחורה״.

[13] הערת הארחותיך למדני: אם אמרינן שאין בנד״ד איסור לא תחנם כיון שאין מכירת קרקע לגוי, אז מצינו שהישראל שעוזר לגוי לבנות על קרקע הגוי, הוא רק ״מחזיק״ הגוי בחנייה בקרקע, וא״כ יש סברה לומר שאם אפשר לגוי להביא קבלן נכרי לבנות ביתו, אז אם אעפ״י כן הישראל הוא הקבלן, אז אין זה בכלל ״מחזיק״ הגוי כיון שאין הישראל מוסיף כלום לגוי כיון שאפשר ע״י קבלן גוי, וכעין דמצינו בלאו דלפני עור, שהאיסור הוא רק בתרי עברי נהרא כמ״ש בע״ז (ו, ב) ע״ש.

עוד כתב כ״ת כי יש מהראשונים שס״ל כי אין איסור זה נוהג אלא בז׳ אומות, ולא בכל הגויים ע״כ. לא הבנתי מה מוסיף לכ״ת שיטות אלו לאחר פסק השו״ע שאיסור זה הוא על כל הגויים.[14] **ובלא״ה** לא ידעתי מי מהראשונים דס״ל דהלאו שלא תחנם אינו נוהג אלא בז׳ אומות, ולא בכל הגויים, והספרים שכ״ת ציין להם אינם תח״י[15], אולם ז״ל החזו״א הנ״ל. ודין לא תחנם ליתן להם חניה בקרקע ל״כו״ע ״נוהג בכל עובד כו״ם״ כדתנן ע״ז (יט, ב) אין מוכרין להם וכו׳ עיי״ש.

עוד כ׳ כ״ת בסו״ד משו״ת דברי בניהו, דמסיק שגוי שהוא כבר בארץ ישראל ויש לו חניה, ליכא בו איסור דלא תחנם.**הנה** אמנם היה מקום לדון באם האיסור הוא בגברא או בחפצא, אולם מה נעשה שמסתימת המשנה והגמ׳ וכ״ה בפוסקים, שגם אם לגוי יש חניה בא״י, בכל בית ושדה נוסף שמוכר לו עובר על לאו זה, וכבר כ״כ בחזו״א הנ״ל. וע״ע בדרך אמונה הל׳ תרומות (פ״א סקקט״ז).

אשר עלה בידינו א) איסור לא תחנם, לא תתן להם חניה בקרקע, הוא בכל הגויים בין עובדי כו״ם ובין אם לא. ב) לאו זה אינו נתון לשיקול מסחרי ופשוט. ג) איסור זה הוא גם באם הגוי לא יקנה את ביתו הוא ימצא לקנות בתים אחרים. ד) לאו זה דלא לתת להם חניה, הוא גם אם הישראל עושה כן לטובתו בשונה מדין מתנת חינם. ה) לאו זה נוהג בכל אומות העולם. ו) לאו זה אזיל על החפצא דא״י, כך דגם אם יש כבר לגוי חניה בא״י איכא איסור נוסף על כל בית ושדה נוסף שמוכר לגוי.

יש להעיר עוד בזה כי יש מהראשונים שס״ל כי אין איסור זה (של לא תחנם) נוהג אלא בז׳ אומות[16], ולא בכל הגויים. וע״ע בהרחבה בנקודות שציינו בדברינו בספר שבת הארץ לראי״ה קוק (פרק יב), בשו״ת יביע אומר (י יורה-דעה מא) ובאנציקלופדיה תלמודית (כרך לד עמודים תפה-תקטו). וע״ע בנידון זה בגיליון וישמע משה (פרשת שלח-לך התשע״ט). וכן כתב להתיר בשאלתנו בעל שו״ת ארחותיך למדני במכתבו לידידי הגר״ד אזולאי (ודבריו מובאים בהערה).[17]

---

[14] הערת הארחותיך למדני: כבר כתבתי לעיל שיש מחלוקת בזה.

[15] הערת הארחותיך למדני: נראה שהרב שליט״א לא ראה מ״ש הנשמת כל חי הנ״ל בשם הרשב״א ודע׳.

[16] והעיר ע״כ הגר״א נבנצל (בכת״י): ״לא קיי״ל הכי״.

[17] וזו לשונו: יש להעיר. אולי דין זה דומה לדין אין בישול אחר בישול בשבת. ולכן י״ל שלמ״ד שאם איזה מאכל כבר מבושל כמאב״ד שוב אין בו איסור בישול אחר כך, אף שהוא מתקן את המאכל כשהוא ממשיך לבשל אותו עד שהוא מבושל כל צורכו, שה״ה בנד״ד שאם הגוי כבר יש לו חנייה בקרקע, אז אין איסור לעזור לו לבנות ביתו שם, שהרי כבר נעשה האיסור כשישראל אחר מכר את הקרקע לגוי, ולכן כשבא ישראל זה לעזור את הגוי לבנות ביתו שם, אין כאן איסור, שי״ל ״אין חנייה אחר חנייה״ כמו שאין בישול אחר בישול. ואה״נ שע״י בנין הבית הישראל מוסיף על איכות הקביעות של הגוי בארץ, אבל הוא אינו מוסיף על הכמות, דהיינו שהישראל אינו נותן עוד קרקע לגוי. ולכן כמו שלגבי דין בישול אף שהוא מוסיף על איכות הבישול כשהוא מבשל אותו מאכל כל צרכו, ועדיין הוא מותר, ה״ה י״ל הכי לגבי חנייה בקרקע, שאף שהוא מוסיף על האיכות כיון שהוא אינו מוסיף על הכמות אין איסור כלל. ונראה שאין לחוש לשמא נלמד ממעשיהם הרעים, כיון שיש לדמות זה לדין שכירות, שפסק הרמב״ם בהל׳ ע״ז (י, ג) ״ומשכירין להם בתים בארץ ישראל״. הרי משמע שאף אם הגוי שוכר את הבית כל ימיו בארץ ישראל, אין לחוש לשמא נלמד ממעשיו הרעים, וצ״ל שרק כשיש איסור תורה של חנייה בקרקע יש לחוש לשמא נלמד ממעשיו, משא״כ כשאין איסור תורה.

וראיתי שכתב הרמב״ם בהל׳ מלוה ולוה (ה, ב) ״אסרו חכמים שיהיה ישראל מלוה את העכו״ם ברבית קצוצה אלא בכדי חייו, גזרו שמא ילמוד ממעשיו ברוב ישיבתו עמו. לפיכך מותר ללוות מן העכו״ם ברבית שהרי הוא בורח מלפניו ואינו

רגיל אצלו. ותלמיד חכם שאינו רגיל בו ללמוד ממעשיו מותר להלוות לעכו"ם ברבית אפילו להרויח". (וכן הוא במרן יו"ד קנט, א) משמע מזה שמותר לעסוק עם גוי ואין לחוש שהישראל ילמד ממעשיו, אם הוא באופן ש"אינו רגיל אצלו". וכן נראה, שגם כתב הרמב"ם בהל' עירובין (ב, ט) "ישראל הדר עם העובד כוכבים ומזלות או עם גר תושב בחצר אינו אוסר עליו שדירת העובד כוכבים ומזלות אינה דירה אלא כבהמה הוא חשוב. ואם היו שני ישראלים או יתר ועובד כוכבים ומזלות שכן עמהן הרי זה אוסר עליהם. ודבר זה גזירה שלא ישכינו עובד כוכבים ומזלות עמהן שלא ילמדו ממעשיו...". נראה שהחשש כאן הוא רק אם "ישכינו", דהיינו שהגוי דר שם בקביעות, אבל בדרך עראי כגון במשא ומתן ואיזה עסק כגון לבנות לו בית, נראה שאין לחוש שישראל ילמד ממעשי הגוי. לכן אם אמרינן שהגוי כבר קנה את הקרקע וכבר יש לו "חניה", ומה שישראל בא עכשיו לעזור לו לבנות ביתו הוא לא עובר איסור תורה כיון שהאיסור כבר נעשה, ממילא אין לחוש לשמא נלמד ממעשיו.

כן נראה ממ"ש בגיטין מז: "מתני' המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו בכורים מפני תיקון העולם". ופרש"י: "לוקח ומביא בכורים - בכל שנה צריך ליקח מן העובד כוכבים ביכורי פירותיה בדמים יקרים ומביאם לירושלים. מפני תיקון העולם - **שלא יהא רגיל למכור קרקע בא"י לעובד כוכבים**, וגם אם מכר יטריח לחזור אחריה ולפדות". (עיין תוס' שם והרמב"ם הל' בכורים ב, טו, שיש גירסאות אחרות). וכתוב בגמ' שם: "אמר רבה אע"פ שאין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר שנאמר כי לי הארץ - לי קדושת הארץ, אבל יש קנין לעובד כוכבים בא"י לחפור בה בורות שיחין ומערות שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, ור"א אומר אע"פ שיש קנין לעובד כוכבים בא"י להפקיע מידי מעשר שנאמר דגנך ולא דגן עובד כוכבים, אבל אין קנין לעובד כוכבים בא"י לחפור בה בורות שיחין ומערות שנאמר לה' הארץ, במאי קמיפלגי מ"ס דגנך ולא דגן עובד כוכבים, ומר סבר דיגונך ולא דיגון עובד כוכבים" (ע"ש ברש"י וברשב"א).

הרמב"ם (הל' תרומות א, יא) פסק כרבה, וכ"פ מרן (יו"ד שלא, ד) ועיין בגר"א שם. לכן מצינו שיש קנין לגוי לקנות קרקע בארץ ישראל ואפילו לחפור בורות שיחין ומערות, אף שזה מקלקל את הקרקע כמ"ש הרשב"א, וזה מפני שכתוב "והארץ נתן לבני אדם". לפי"ז יש לדון במ"ש במשנה הנ"ל: "המוכר את שדהו לעובד כוכבים לוקח ומביא ממנו בכורים מפני תיקון העולם". משמע שהישראל עבר על איסור לא תחנם כשהוא מכר את שדהו לגוי כמ"ש רש"י, ואף שהגוי יכול לחפור בורות שיחין ומערות באותו שדה, מ"מ לא מצינו שתקנו חז"ל שהישראל אסור לעזור אותו, אלא רק תקנו שהישראל צריך להביא מהשדה בכורים. משמע שאין איסור לעזור לגוי לחפור בקרקע, או לעסוק בשדהו או לבנות בית. ונ"ל שזה מפני שמהתורה אין איסור כיון ש"אין חנייה אחר חנייה" כמו שאין בישול אחר בישול בשבת, רק מצינו שתקנו חז"ל שצריך להביא בכורים מהשדה, ותו לא. לכן כיון שלא תקנו חז"ל שאסור לעזור לגוי בעבודתו בשדה, ממילא שאף מדרבנן אין איסור לבנות בית.

כ"ז בישראל שמכר את הקרקע לגוי שתקנו חז"ל שצריך המוכר להביא בכורים, אך לא תקנו שאין לעזור את הגוי בעבודת הארץ, וכ"ש בישראל אחר שלא עבר על איסור מכירה שי"ל שמותר לו לעזור את הגוי בעבודת הארץ, וגם לבנות בית.

שוב ראיתי בשו"ת זכר שמחה (רטו) שהביא תשובת התורת חסד מלובלין, וכתב באות ז: "והנה בדין איסור מכירת בתים בארץ ישראל לעכו"ם היה נראה דפשוט הוא דבחליפין שרי להחליף עם העכו"ם בית בבית, דהא לא אסר רחמנא אלא ליתן להם חנייה בקרקע חדש מה שלא היה לו קודם לכן, והיתה ישיבתו מתחלה ישיבת עראי ועכשיו יהיה ישיבת קבע וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל, אבל חליפין לית לן בה, דבין כך ובין כך ישיבתו קבוע ומה לי **בית** זה **ובית** אחר". וע"ע בציץ אליעזר (ו, לא).

ונראה מסתימת דבריו שאף כשהישראל מחליף ביתו שהוא יותר גדול קצת, עם בית עכו"ם שהוא קצת יותר קטן, שאין חילוק שעדיין זה מותר, כיון שאף בבית קטן יש לגוי דירת קבע כמו בבית גדול. ואין העיקר שיעור הקרקע אלא אם יש קביעות או לא, ולכן כיון שכבר יש לגוי קביעות בארץ, אז אף אם הישראל מחליף ונותן לגוי בית שהוא קצת יותר גדול מבית הגוי, הוא מותר. וכן נראה מבעל התורת חסד, שהישראלים רוצים להחליף בנין גדול שהיה ראוי להיות בית חולים עם בנין אחר שהוא ג"כ ראוי להיות בית חולים. וקשה לומר ששני בנינים אלו שווים ממש בשיעור הקרקע שלהם, ולכן מסתמא אף אם הגוי יכול לקנות קצת יותר קרקע ע"י זה, מ"מ אין איסור בחליפין, שאין העיקר שיעור הקרקע שהישראל נותן לגוי, אלא העיקר הוא אם הגוי כבר יש לו קביעות בישיבת קרקע הארץ, או לא (וכן נראה ממ"ש הציץ אליעזר הנ"ל באות א ד"ה והמעיין, שלשיטת בעל התורת חסד אף מותר לישראל להחליף עיר עם הגוי, וקשה לומר שעיר זו שוה בשיעור קרקע ממש כעיר אחרת).

וכ״כ לי בעל שו״ת דברי בניהו באריכות (וסיכם דבריו בהאי לישנא): ״גוי שיש לו בית עם טאבו בארץ ישראל כמו בעיר יפו או בחיפה או בעכו וכיוצ״ב ויש לו אישור מטעם העיריה לתמ״א 38 ויהודי קבלן קיבל את הפרויקט הזה להרוס ולבנות והגוי הוא לא עובד עבודה זרה כגון שהוא ישמעאלי מותר ליהודי לבנות לו את ביתו ואין בזה איסור של לא תחנם וכמו שכן פסק הרמב״ם בהלכה ובתשובותיו ועוד רבים שכן העלו להלכה ובפרט שזה נעשה לטובת הישראל[18] ושהעלו הפוסקים שבאופן זה אין איסור של לא תחנם וכל שכן שהוא כבר גר בארץ ישראל והוא יש לו חניה שאין[19] בהריסת הבית ובניינו מחדש איסור של לא תחנם״.[20]

העולה לדינא: אין איסור לא תחנם כאשר היהודי בונה ומשפץ את ביתו של הגוי בתשלום (וכתב ע״כ הגר״א נבנצל: צע״ג).

ולכן ה״ה שי״ל הכי בנד״ד, שאם הגוי כבר יש לו קרקע בארץ ישראל, אף שעדיין אין בו בית, מ״מ עדיין זה בכלל ישיבת קבע בארץ. ולכן אם הישראל מוסיף על ישיבה זו ע״י מה שהוא עוזר את הגוי לבנות בית שם, אין זה איסור כלל, שאין זה נחשב כאילו הוא מוסיף על הקביעות, כמו שהוא אינו נחשב כמוסיף על קביעות הגוי כשהישראל מחליף ונותן לגוי בית שהוא קצת יותר גדול מבית הגוי. ובשלמא שאין לומר שאם הגוי כבר יש לו קרקע בארץ ויש לו קביעות, אז אף מותר לישראל למכור לו קצת עוד קרקע אצל הקרקע של הגוי, שזה אינו, שי״ל מכירה לחוד וחליפין לחוד, ורק לגבי חליפין אין קפידה אם הוא נותן לגוי קצת יותר קרקע כיון שכבר יש לגוי קביעות, מ״מ בנד״ד נראה שהוא יותר דומה לדין חליפין כיון שהישראל כשהוא בונה בית לגוי הוא אינו מוסיף על קרקע הגוי כלל, וכבר יש לגוי קביעות והישראל רק מוסיף על האיכות ולא הכמות, ולכן נראה שדינו קיל טפי מדין חליפין, שבחליפין הוא מוסיף על הכמות. כך נראה כעת.

[18] העיר ע״כ הגר״א נבנצל (בכת״י): ״זה מפקיע את הלאו של מתנת חנם וכן את מתן חני״.

[19] והרמב״ם כתב שהגוים הישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, וכן יש לסמוך על דברי שו״ת הרשב״א (א, ח), והטור (חו״מ רמט) שבגוי שאינו עובד עבודה זרה לא שייך איסור לא תחנם. וכן כתב המאירי (עבודה זרה כ א). וכן כתב הב״ח (חו״מ רמט). וכן כתב הראשון לציון בספר מזבח אדמה (סאלוניקי תקל״ז דף יב ע״ב), ושכן עשו מעשה בעצמם שנים מגדולי ישראל מהרש״א ומהר״ם, ועוד רבנים, שמכרו חצרות ובתים שלהם לגוי ישמעאל, ובודאי שטעמם משום דלא ישבו בארצך שנאמר לענין איסור חניה בקרקע, אינו אלא על גוים שעובדים עבודה זרה. וראה עוד בשו״ת שמן המר (יו״ד נט), בספר שכתב, שכל שאנו עושים לטובת הישראל אין בזה איסור של לא תחנם. ושכן מתבאר בשו״ת קול אריה (יו״ד נט), בספר פדה את אברהם (מערכת הלמד אות ג). וכן בכתב סופר (בדרשותיו לפרשת לך לך) ובספרו שו״ת כתב סופר (או״ח סא). ובפתח הדביר (רמז אות ד). ובשו״ת נשמת כל חי (כד). ובשדי חמד (ח״ד עמוד 69). ובחזון איש (יו״ד כד) בשם הרמב״ן והר״ן. ובשו״ת יביע אומר (י יו״ד מא). ובשו״ת שבט הקהתי (ו, תסד). ובשו״ת הר צבי (זרעים סי׳ כו). ובשו״ת ציץ אליעזר (טו, מז). ובשו״ת שרגא המאיר (ז, ק). ובשו״ת שבט הלוי (ד, ריג). ובשו״ת דברי בניהו (יז, לב. כד, סב).

[20] אך ידידי הגר״ד אזולאי טען דיש להחמיר בזה, וזו לשונו: מסברא נראה לענ״ד, שכל פעולה שמסייעת לגוי להגדיל ולהגביר את **אחיזתו הקבועה (לאפוקי משכירות) בקרקע שבא״י**, הוי בכלל האיסור. ואולי הוי **כעין** ״חצי שיעור״ של האיסור למכור להם דירה שלמה, ודו״ק בזה. זאת ועוד, זיל בתר טעמא, וטעם איסור זה מבואר ברמב״ם בספה״מ (ל״ת נ״א), שלא ישבו בארצנו כדי שלא נלמד ממעשיהם הרעים, ולפי״ז בכל מה שמסייע **לחיזוק והרחבת דירתם הקבועה בקרקע**, הוי בכלל האיסור ואביזריה. כ״נ לענ״ד.

קנח. אשפוז חולה בבית חולים נוצרי

נשאלנו לגבי חולה מבוגר שלא מוצאים אפשרות לאשפזו בבית חולים רגיל, האם מותר לאשפז אותו בבית חולים איטלקי או נוצרי?

בשו״ת חתם סופר (אורח-חיים פג)[1] כתב לדון האם מותר להכניס ילד קטן שוטה למוסד טיפולי כדי להברותו, אלא שבמשך כמה שנים הילד יאכל מאכלות אסורות וכו׳. ואף שהעלה שם להקל בקטן, בסוף תשובתו כתב: ״זה נלע״ד מעיקר הדין, ומ״מ העידו קדמונינו ז״ל שע״י מאכלות אסורות בנערות מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, עדיין אני אומר מוטב שיהיה שוטה כל ימיו״. ולפי זה על אחת כמה וכמה כאשר מיירי בגדול, שאין ראוי להתיר זאת.

וחזיתי בחכמת שלמה קלוגר (בהגהות על שו״ע אורח-חיים שכח, מו) לגבי חולה במחלת ה״סנוורים״ שנתייאשו הרופאים למצוא לו מזור, אך עדיין יש סיכוי להתרפא בבית חולים של נכרים שהנמצאים בו צריכים לאכול נבלות וטריפות, ולא רצה להקל בזה, עיי״ש (וע״ע בספר שיעורי תורה לרופאים ח״ג סי׳ ריד). וע״ע באריכות בספר תקנת השבים (מו) שדן בהכנסת חולה לתוך מוסד שמאכילים נבילות וטריפות, עיי״ש.

אלא אם מיירי במצב של פיקוח נפש. שאז וודאי דאין להחמיר (וקשה לדמות למציאות שהיתה בעבר שהיו מאשפזים בבתי חולים כאלו). כפי שכבר כתב הרמב״ם בהלכות יסודי התורה (ה, ח): ״במה דברים אמורים, שאין מתרפאים בשאר איסורים אלא במקום סכנה, בזמן שהן דרך הנאתן, כגון שמאכילין את החולה, שרצים ורמשים או חמץ בפסח, או שמאכילים אותו ביום הכיפורים. אבל שלא דרך הנאתן, כגון שעושין לו רטיה או מילוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם איסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך, הרי זה מותר, ואפילו שלא במקום סכנה״. וכן פסק השולחן ערוך (יורה-דעה קנה, ג) דמתרפאים באיסורין בחולי שיש בו סכנה (וזהו ע״פ הגמרא בפסחים כד, א). וע״ע בזה באנציקלופדיה הלכתית רפואית[2] (ערך כשרות אות ג פרטי דינים).

אך גם בזה צריכה המשפחה שמסביב לחולה לדאוג לתת לו ״הקל הקל תחילה״ (עיין יומא פג, א), כפי שפסק הרמב״ם בהלכות מאכלות אסורות (יד, טז), ועיין באור שמח (שם) שדין הקל הקל תחילה נאמר למטפלים, אך לא לחולה עצמו (אולם בשו״ת ציץ אליעזר יט, נג סק״ד פקפק בדין זה). וע״ע בדין זה בשולחן ערוך (אורח-חיים תריח, ט). ועיין באריכות בזה בשו״ת מרכבות ארגמן (ג, כו), בספר גם אני אודך לגר״ש דיין (ה, כב) ובשו״ת אבני דרך (יג, קסב).

ואעיר כי בספר נשמת אברהם (יורה-דעה פא, סק״ב) כתב דמותר לאשפז ילד שוטה במוסד שבו מאכילים מזון בלתי כשר, אם יש סיכוי כלשהוא שירפאוהו שם, אך אם אין כל סיכוי לרפאותו שם, אסור לאשפזו במוסד כזה. אולם כל דבריו הם לגבי ילד. אך נ״ל דבמבוגר יש להקל רק כשמיירי בפיקוח

---

[1] וע״ע בשו״ת בית יצחק (אבן-העזר א, לט), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ב, פח. יורה-דעה ד, כט) ובשו״ת ציץ אליעזר (יד, סט. כב, עא).

[2] ועיי״ש בהערה 32 שציין שפרטי הדינים השונים על העדפות ודרגות חומרה של איסורים שונים, ראה בתוספתא (יומא ד, ה), בירושלמי (יומא ח, ה), בשו״ת שאילת יעבץ (א, קלה) בשו״ת נובי״ק (או״ח לו. ונובי״ת או״ח קיז), בשו״ת חת״ס (יו״ד שיט), במרומי שדה (יומא פג ד״ה במשנה), בשו״ת צפנת פענח (קעד), בשד״ח (מערכת יוהכ״פ סי׳ ג אות׳ יז-יח), בשו״ת מנחת יצחק (ה, ד. י, מו- מז), בשו״ת ציץ אליעזר (ח, טו סקכ״ג. יא, ס), בשו״ת שבט הלוי (ח, קלו וקלח) ועוד.

נפש. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (א, תתפג) שאסר להכניס שוטה לבית חולים של גויים בשביל שיטפלו בו (ובתוך כך יאכילוהו מאכלות אסורות).

בספר אהל יעקב הלכות כיבוד אב ואם (רמ, קעד) כתב: "אין להכניס הוריו לבית חולים שמאכילים שם נבילות וטריפות, אא"כ אין תקוה לרפואתם בעתיד, או שיש חשש סכנה שיפגעו בעצמם או באחרים. ואם הוריו אינם שומרי תורה ומצות, ואין באפשרותו להכניסם לבית חולים שמאכילים שם אוכל כשר, מותר להכניסם אף למקום שמאכילים שם נבילות וטריפות" (ומה שמיירי באב שאינו מקפיד על נו"ט, לכן התיר להכניסו לשם, דהרי בלא"ה אוכל נו"ט, ולפחות יקיים מצוות כיבוד או"א). וע"ע בשו"ת מנחת שמואל (ד יורה-דעה ח) הדן בהכנסת ילד מפגר למוסד שמאכילים שם נבילות וטריפות ואין מוסד דומה כשר.

וכתב לי בזה הרה"ג רצון ערוסי: "חלילה. כלום אין מוסדות אשפוז יהודיים וכשרים ליהודים חולים מבוגרים, או שהם לפחות של יהודים, אם לא מוצאים של יהודים כשרים. רק אם מדובר בספק פיקוח נפש, ומימד הזמן עד שימצאו משפיע לרעה – מותר". וכתב לי בזה הרה"ג שלמה דיכובסקי: "שאלה קשה. בהנחה שמדובר בפקוח נפש, ובהנחה שבית החולים אינו מטיף ואינו משדל לנצרות, אלא רק ממומן ע"י נוצרים, יש אולי מקום להתיר". ונראה כי במצב של פיקוח נפש[3] יש להקל (ועל כך כבר אמר הגאון רבי יהושע קוטנר זצ"ל: "בשלך אתה רשאי להחמיר אבל לא בשל אחרים").

[3] וכן הובא בשם הגרז"נ (עיין בספר אהל יעקב כיבוד או"א עמוד צג הערה קפז).

קנט. החזרת מראות טהרה

אחר ששאלתי את המורה הוראה לגבי עד בדיקה, בקשתי את העד בדיקה בחזרה, אך הרב סירב, ואמר כי הוא איננו מחזיר מראות שהוא רואה. אני לתומי, תמיד בקשתי אחר שהראתי את המראה לקחתו עמי, בשביל ללמוד ולדעת למקרים אחרים, מתי יש לשאול ומתי לא. האם זו סיבה נכונה שבגללה כדאי להימנע מללכת לרב זה ולשאול אותו בענייני מראות טהרה.

על פניו יש לך טענה חזקה, שהרי אומרת הגמרא במסכת סנהדרין (צג, ב) כי כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גוזלו. והרי בכך שהרב לא מחזיר (את המראה) ואינך יכול להבין ההלכה על בוריה מתוך נחת, הוי ׳כאילו גוזלו׳.

ראשית יש להבין מדוע רב זה איננו מחזיר את עדי הבדיקה (והמראות). אם זה בגלל שהוא ירא מה יגידו על פסיקתו, אכן זו בעיה. שהרי לרב הרואה מראות צריך להיות קו הלכתי ברור בדבר, בייחוד בשאלות הפשוטות של הצבעים, היינו: איזה צבע מותר בהפסק טהרה או בשבעה נקיים. ואם הרב איננו מחזיר את עדי הבדיקה, כיוון שאין לו דרך ברורה וסלולה, ולכן הוא חושש, וודאי שיש להימנע מללכת אליו[1], שהרי יתכן שהוא מקל בדבר איסור או מחמיר בדבר שמותר לכתחילה.[2]

אלא שיתכן כי הרב אינו מחזיר כיוון שיש חשבונות מדוע התיר או החמיר במראה זה, שיתכן שבמציאות אחרת היה פוסק אחרת, כגון: מראה של הפסק או שבעה נקיים, מראה של מעוברת/מינקת או מראה של אשה רגילה, האם היתה הרגשה או לא, האם המראה חשיב כדם או ככתם, האם מדובר בשעת הדחק או לא, האם מדובר על זוג שיש לו בעיה בהבאת ילדים (ולא קיים פו״ר) או לא, האם מדובר במראה בסמוך ללידה או בשגרה, מקום המראה בקצוות העד או במרכזו, מצב שלום בית יציב או לא, ועוד.

אולם אעיר כי ישנם נושאים בהם מצינו שמסתירים מהציבור את דרך ההלכה בגלל עומקם של דברים או חשש בקיום הדין, כגון בעיבור החודש (עיין בערוך, ערך סד. ר״ח ראש-השנה כ. רמב״ם קידוש החודש יא, ד). אך במראות, יש פעמים שניתן ואף טוב להסביר לזוג מה הבעיה במראה או מדוע יש להתירו[3] (מה היו השיקולים), ולעיתים הסתרת השיקולים הכרחית וחשובה (כפי שכל מורה הוראה יודע). וע״ע בזה בשו״ת ודרשת וחקרת (יורה-דעה כו). אגב, אעיר כי ישנה מעלה גדולה לגשת לרב שמכיר אתכם.

---

[1] וכבר אומרת הגמרא במסכת שבת (לב, ב): אם ראית דור שצרות רבות באו עליו, צא ובדוק בדייני ישראל. ונאמר במשנה באבות (ה, ח) כי על המורים בתורה שלא כהלכה חרב באה לעולם.

[2] ואל תתמה, מה הבעיה להחמיר, שהרי החומרא לעיתים יוצרת בעיות (עיין בהקדמה לכרך ו של שו״ת אבני דרך).

[3] עיין בספר יחל ישראל (אבות א, שה-שו) כי ידיעת הטעמים והסברות פותרת בעיות, עיי״ש.

קס. קול באשה בליל הסדר

נשאלתי לפני פסח על ידי אברך שאשתו נדה אחרי לידה והוא טוען שהקול שלו לא טוב בכלל (וצרוד לגמרי) וזה מפריע לליל הסדר בהגדה ובשירים. וכיוון שהם אינם יכולים לנסוע לליל הסדר והם נשארים בביתם עם שאר ילדיהם, הוא רוצה לדעת אם הוא יכול להקל שאשתו תאמר את ההגדה ותשיר את שירי הסדר לתועלת הילדים (שיהא נעים). וציין האיש כי עד כה הוא נהג כל ימי נישואיו להחמיר לא לשמוע לקול אשתו נדה, האם הוא יכול לסמוך על המקילים באופן חד פעמי כזה?

אינני נכנס כאן לטעמי איסור קול אשה, ולהבדל בזה בין דיבור לשירה, שכן על כך כבר הרחבנו בשו״ת אבני דרך (ו, קעד), עיי״ש.

הפתחי תשובה (יורה-דעה קצה, סק״י) דן בשמיעת קול זמר של אשתו נדה, ונשאר בצ״ע. ואילו בערוך השלחן (קצה, כג) החמיר בזה: ״ולשמוע קול זמר שלה נראה גם כן דאסור, דמגרי יצר הרע בזה״. וכ״כ לאסור בספר לחם ושמלה (קצה, סק״כ) ובקיצור שולחן ערוך (קנג, י). ועיין בזה בבן איש חי (פרשת צו אות כה) בשירת אשה להרגעת תינוק. ובשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ב, עה) כתב דכיוון שהפת״ש נשאר בצ״ע, ראוי להחמיר. וכן החמיר בשו״ת שבט הלוי (ו, קכט אות יב). וכן נראה דעת הגרשז״א (הליכות-שלמה תפילה כ, יא), הגריש״א (הליכות בת ישראל פט אות ח ובהערה טז) והגרנ״ק (חוט-שני קצה, א סקי״ח). וע״ע בשו״ת מנחת יצחק (ז, ע), בשו״ת אז נדברו (ט, נט) ובשו״ת תשובות והנהגות (א, קלח).

ומצינו דרבים הקלו בקול זמר של אשתו נדה, והכי איתא בספר תועפות ראם (על היראים סי׳ כו אות קל), בספר סוגה בשושנים (לגר״מ מרגליות קצה, ז סק״ב), בשו״ת יביע אומר (ד יורה-דעה טו. ובספר טהרת-הבית עמוד קע), בשו״ת חמדת משה (יורה-דעה נח), בספר פרדס רימונים (מקשה-זהב סק״ח), בספר טהרת המשפחה (ה, סט), בשו״ת שערי יושר (ד אורח-חיים כו), בספר תפארת הטהרה (א, כ עמוד טז), בספר חוקת הטהרה (קצה, עא) ועוד.

ע״פ דברינו בשו״ת אבני דרך (ו, קעד) בו דנו בעניין זמירות שבת של כל המשפחה יחדיו, ניתן להקל לענ״ד, עיי״ש בעיון (בטעמי האיסור). וחזיתי ששאלת בזה את הגר״א נבנצל והוא כתב לך ״לא צריך לשיר את כל ההגדה. צריך לומר את ההגדה. בשירים ישתדל לא להקשיב לה״ (וע״ע באהל-יעקב, הרחקות מן העריות אות פ).

קסא. היכר בשתיית תה וקפה של איש ואשה

האם כאשר הבעל ואשתו יושבים לשתות קפה או תה הם צריכים לעשות היכר ביניהם?

המשנה בשבת (יא, א) אומרת: "לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה", וביאר רש"י לעשות הרחקה לעבירה. ומובאים בגמרא (שבת יג, א) "לא יאכל... משום הרגל עבירה. ה"נ דיעות איכא שינוי ליכא" (וביאר רש"י "שאוכלין בדרך אכילה", ומשמע דכל היכר חיצוני סגי).

הרא"ש (שבת א, לב) ביאר דגזירה זו נועדה מפני שהאכילה ביחד יוצרת חיבה וקירבה ויש לחוש שיתקפנו יצרו ויעבור עבירה. וכן איתא דהוי משום קרבה בראי"ה (בבדק הבית שער ד). וע"ע בסדרי טהרה (קצה, סק"ז). ויש שביארו שההיכר הוא בשביל שלא יאכלו אחד מן השני, ולכן אין לאכול מקערה אחת, והכי איתא ברמב"ם (הלכות ביאה יא, יח), הראבי"ה (א, קעג), האור זרוע (א, שס), רש"י (ספר הפרדס רעב), הראב"ד (בבעל-הנפש שער-הפרישה סי' א) ועוד.

ויל"ע האם שתיה היא בכלל אכילה הצריכה היכר. ואולי דין זה תלוי אם יש לחוש שמא ישתו מהכוס של השני או האם יש היתר לשתות מאותה כוס, ואינני כופל השיטות והמציאויות בזה, ועיין בדברינו בזה בשו"ת אבני דרך (ב, טו).

כמו כן, ישנה סברא להצריך היכר בשתיה, ע"פ המימרא הידועה שגדולה לגימה שמקרבת את הרחוקים (עיין סנהדרין קג, ב). בין הדעות הסוברות דאין חילוק בין אכילה לשתיה, וגם בשתיה בעי היכר: המנהיג (דיני יולדת דף עו), רבינו תם[1] (ספר-הישר, חלק התשובות נח אות ב), הרקנאטי (תקפב), וע"ע בספר פרדס רימונים (קצה) בשפתי חכם (סק"ח) שהביא הכי גם מהיראים.

וכן פסקו אחרונים רבים דבעי היכר גם בשתיה, בדי השלחן (קצה, סקל"ב), שיעורי שבט הלוי (קצה, ג סק"א), שו"ת יביע אומר (ח יורה-דעה יז אות ה), שו"ת חמדת אברהם (ד, לא), שו"ת שערי יושר (ג יורה-דעה יד), וכן סוברים הגרי"י פישר (הובא בספר הלכה כסדרה עמוד רפז) והגרח"ק כמובא בבית מתתיהו (ב, טו עמוד רכד).

וחזיתי דרבים הקלו שאין צריך להחמיר לעשות היכר בשתיה בלבד, והכי דעת שו"ת ציץ אליעזר (יח, כג), האור לציון (הובא בספר אבני שהם עמוד תצט), הגר"א זכאי (טהרת המשפחה ה, כח), בשו"ת ברכת יהודה (א, מ), בשו"ת תודיעני חיים (א יורה-דעה י), בספר פי כהן (עמוד תנח), בספר טהרת אברהם (חזן, סעיף קלח עמוד פא), בספר דרך בת עמי (עמוד תרכג), בספר סוגה בשושנים (פ"ה), בשו"ת ויזבח אלקנה (ד יורה-דעה ח). וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות (טז, לט) ובספר אוצר ההרחקות (יג, ז).

בספר תפארת הטהרה (ג, ד עמוד סב) כתב שראוי להחמיר לעשות היכר אף בשתיה בלבד, אך סיים "והמיקל בזה יש לו על מי לסמוך". וראיתי דביאר בספר חוקת הטהרה (קצה, כט) לבעל המנחת חן, דאף שיש להחמיר ולעשות היכר בשתיה, זהו רק במשקה שיש בו קצת חשיבות כקפה.

אך בסודה או מים אין צריך היכר, והכי איתא גם בשביבי טהרה (עמוד קכו). ועיין בשו"ת משנת יוסף (ט, קפו אות ב) דביאר דהדין תליא אם זו שתיית קבע כשיושבים לשתות יחד (וע"ע בספר בית מתתיהו ח"ב סי' טו אות ד). ובידידי הגר"מ גבאי פרסם (בגיליון האוצר כט עמוד קכה. המאור אב-אלול תשע"ט עמוד יא) שהגר"ח קנייבסקי כתב לו דלכאורה ההיכר הוא גם בשתיה.

[1] וי"א דאין אלו דברי ר"ת, אלא דברי השואל.

וחזיתי בספר שערי טהרה (ג, ו עמוד כז) דכתב: ״ונראה דלאו דוקא באכילה ממש צריך לעשות היכר ושינוי, אלא גם בשתיה כגון שיושבים ומשוחחים יחד ושותים איזה משקה כגון יין או קפה תחשב כקביעות, אבל אם שותים באקראי ובחפזון כגון ששותים לפני יציאה לדרך אין צריך הפסק״ (וע״ע בספר גם אני אודך לבעל האבני ישפה סי׳ קמה). וע״ע בשו״ת ברכת יוסף (ב, קכג), בספר שפע טהרה (קצה, סק״ח), בספר דור המלקטים (נדה ח״ב קצה, ג אות יד סק״ה), בספר מראה כהן (עמוד סו) ובספר משמרת הטהרה (קצה, סקכ״ו). וחזיתי דבספר טהרת אברהם (עמוד פא) כתב דבשתיה אין צריך כלל היכר.[2]

העולה לדינא: כאשר מתיישבים עם השתיה בניחותא, כמצוי בשתיית קפה או תה, יש להניח היכר דהוי כקביעות. אך כאשר שותים בעמידה או בשתיית משקה קל (מים או מי״ן), נראה דאין צריך היכר. ואמנם המיקל בעניין היכר בשתיה יש לו על מי לסמוך, אך זהו בתנאי שיודע שלא יגיע למציאות שיתקפנו יצרו (או שישתו זה מזה באותה כוס).

[2] כאשר הבעל והאשה אוכלים בעמידה ללא שולחן, נראה להקל דאין צריכים היכר והכי העלו שו״ת בצל החכמה (ה, פו), חוט שני (נדה עמוד ריט), אשרי האיש (יורה-דעה כח, ח), משמרת הטהרה (קצה, סקכ״ח) ואוצרות הטהרה (עמוד תתקד). ובשו״ת שבט הלוי (ו, קלו אות ג) החמיר. וע״ע בנטעי גבריאל (נדה טז, יז) ובספר דור המלקטים (קצה, ג, יד).

קסב. עמידה על מיטת אשתו להחליף נורה

האם מותר לעמוד על מטת אשתו (נדה) בשביל להחליף נורה או להוציא חפץ מארון.

מלשון הראשונים והשולחן ערוך (יורה-דעה קצה, ה) האיסור הוא דווקא לישב (או לשכב) על מיטתה.

הראב״ד בספרו בעלי הנפש (עמוד כט) הביא בשם רב האי גאון שאסור לבעל לשכב על מטת אשתו בזמן נדתה, וזו לשונו:

> מדברי רבנו האי גאון ז״ל מראה, שאסור לישון על מטתה, אפילו אינה עמו במטה, מפני הרגל עבירה. ונראים הדברים ק״ו, שאפילו להציע מטתו בפניו אסור משום הרגל עבירה, לשכב על מטתה ממש שיש הרגל יותר, לא כ״ש?!.

וכן הביא הרא״ש (נידה סי׳ ב) את דברי הראב״ד. וכתב בזה הרשב״א (תורת הבית קסד, א) כי דברי הראב״ד נראים, שהרי אפילו להציע מיטתו בפניו אסור מפני הרגל עבירה, וממילא, כל שכן שאין לשכב על מיטתה שיש בזה יותר הרגל עבירה. וברבנו יונה (בספר היראה, אגרת התשובה אות עה) איתא: ״ואסור לבעלה לישב ע״ג מטתה אע״פ שאינה בבית״. כלומר, לא רק שכיבה נאסרה אלא גם ישיבה.

וכן נראה מספר הפרדס גדול לרש״י (סימן רעא) וז״ל: ״אבל מחמירים אנו על עצמנו ואין אנו אוכלים אתה בקערה ולא משיורי מאכלה, **ולא יושבים על מושבה**, ולא נוגעין בבגדיה ולא מקבלים כלום מידיה וכר, ומנהג זה יפה לישראל לנהוג מפני הרגל עבירה, אבל איסור טומאה ליכא״. ונראה דמושבה הכוונה למטתה (וכן הראב״ן הל׳ נדה סי׳ שלה).

אולם אעיר כי המאירי חולק, וכתב (סוף פרק ט מנידה) שזו חומרא יתירה היא (שאסור לישב על מטתה). ובהלכות נדה לרמב״ן (ח, ז) כתב: ״אסור לשכב על מטתה של נדה אפילו בשעה שאינה במטה מפני הרגל עבירה. וכל המרבה בהרחקה הרי זה משובח״ (וע״ע בהגהות מיימוניות הל׳ איסורי ביאה יא, ל).

הטור (יורה-דעה קצה) פסק בזה: ״ולא ישב במיטה המיוחדת לה אפילו שלא בפניה״, והעיר בזה הב״ח כי זו טעות סופר וצריך לגרוס ׳לא יישן׳. ועיין בט״ז (סק״ו) החולק על הב״ח ואוסר גם ישיבה בלבד, וכן כתבו בתורת השלמים (סק״ז) ובבדי השלחן (קצה, סקע״ז). וכ״פ בספר דרכי טהרה (וכן העלה בשו״ת ישכיל עבדי ח יורה-דעה יח). וכן כתבו גם הבן איש חי (פרשת צו אות כג), והחכמת אדם (קטז, ה) דאין לישב על מטתה (וכ״ש לשכב).

הש״ך בנקודות הכסף סובר כב״ח, ודחה את דברי הט״ז (וכ״כ גם בש״ך קצה, סק״י דבישיבה בעלמא אין איסור), וכן דעת הסדרי טהרה. השולחן ערוך (סעיף ה) פסק להחמיר כגירסת הטור. וזו לשון מרן: ״לא ישב במטה המיוחדת לה, אפילו שלא בפניה״ (וכ״פ גם בספר מראה כהן רובין ה, א. ובנטעי גבריאל נדה פ״ג עמוד פט ובספר תורת הטהרה לגר״ד יוסף ה, לג). עוד בעניין ישיבה עיין באריכות בדברנו בשו״ת אבני דרך (ז, קלג) בתשובה: ישיבה על מיטת אשתו נידה כשאין מצעים.

לגבי סיבת האיסור בשכיבה, וכן לסוברים איסור בישיבה זהו משום הרהור (עיין בט״ז סק״ו). ולפי״ז אין מקום להחמיר לעמוד על מיטתה בשביל לתקן או להוריד חפץ, דהרי לא שייך בזה כלל הרהור. וכ״כ להתיר לעמוד על מיטתה במשמרת הטהרה לגרב״צ פלמן (סקנ״ט). וכ״כ להתיר גם בספר פתחי טהרה (לגא״ז שנעעבאלג פרק שישי עמוד ס): ״מותר לעמוד על מטתה (למשל כשרוצה לתקן הוילון למעלה) אם היא אינה במטה״. וכן ראיתי גם בספר הנהגה כהלכה (י, יז): ״מותר לעמוד על מיטת אשתו [כגון להוריד דבר ממקום גבוה]״. וכ״פ להתיר בשו״ת אשר חנן (ב, ח) ובשו״ת תודיעני חיים (א יורה-דעה יב) לעמוד על מטתה לצורך החלפת נורה, עיי״ש.

ואומר כי נחלקו הפוסקים לגבי ישיבה על מיטת נדה, ומניין לנו לגזור חומרות חדשות ולהחמיר במה שלא הוזכר (עמידה). ויש לדעת שלעיתים חומרא מביאה לידי קולא, היינו שאם יבואו להחמיר בדבר זה (בעמידה), ובמקום צורך יקלו, תתפשט אצלו הקולא במקום צורך גם בשכיבה.

בשו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים סב אות ה) הביא דלפי האור לציון יש להחמיר, ודיוקו מהגמרא במסכת שבת (קמ, ב) האומרת: א"ר קטינא העומד באמצע המטה (רש"י: שאיש ואשה רגילין בה לישון) כאילו עומד בכריסה של אשה (רש"י: דמהרהר). ומכאן דאף בעמידה ע"ג מיטתה חיישינן להרהור. וע"ע בשו"ת ודרשת וחקרת (ג יורה-דעה כ).

וחזיתי דבשו"ת שרגא המאיר (ז, קמג אות ב) הקל במקום צורך לעמוד על מיטת אשתו, ודייק זאת ע"פ הב"ח שהתיר אף לישב במטת אשתו (ודווקא לישון ולשכב אסור). ובספר בית מתתיהו (ג, לב אות ב) הביא שהגר"ח קנייבסקי הסתפק בזה (וע"ע בספר עלה טהרה קצה, ה עלה יב) ואילו בעל שבט הקהתי העלה להתיר לעמוד. וע"ע בספר ברכת יצחק (נדה עמוד קעד), בספר תפארת הטהרה (ו, טו) ובספר פסקי משנה שלמה (עמוד רכז).

ובעל שבט הקהתי כתב לידידי הגר"מ גבאי בזה: נראה דעמידה אינו מעורר הרהור, ובפרט שעומד לעשות משהו דבעבידא טריד ואינו עומד סתם. עכ"ד.

העולה לדינא: נראה לי דיש להקל לכתחילה לעמוד על מיטתה להחליף נורה (והוא שבזמן זה היא אינה יושבת/שוכבת על מיטתה).

קסג. טקס חנוכת מקוה

כעת אנו עומדים בסיום בניית המקווה החדש ביישובנו, התלבטנו האם ראוי לעשות טקס חנוכת המקווה. שהרי מצד אחד אין לפרסם את מקום הטבילה אך מצד שני זהו הזמן לעודד את התורמים.

חשיבות המקוה

ראשית, אשריכם על סיום בניית המקוה והדבר נחוץ מאוד, עד שכבר אמר החפץ חיים (בספרו טהרת ישראל פ״ו) שצריך להיזהר מאד שלא לדור עם אשתו בעיר שאין שם מקוה כשר (וע״ע ברמב״ם בהלכות דעות ד, כג). וכופין על בניית מקוה את התושבים, אף שחלקם כבר אינם זקוקים לזה (עיין ברמ״א חושן-משפט קסג, ג).

ויש לציין דבניית מקוה קודמת לבניית בית הכנסת, וכן מצאתי דכתב החפץ חיים בספרו בית ישראל (סי׳ ג אות ח): ״אסור לדור בעיר שאין בה מקוה, ומן הדין אם נמצא קהלה שאין בה מקוה, כופין זה את זה לעשות מקוה וגם הזקנים והזקנות מחוייבים לתת[1] ע״ז כמבואר בחו״מ והיא קודמת לבנין ביהכ״נ וקניית ס״ת וכל המצות״, ומובא בשו״ת משיב דבר לנציב״ב (ב, מה) דיש כוח ורשות למכור בית המדרש של כרך בשביל לקנות מקוה טהרה. וע״ע בספרו של הגאון ר׳ יונתן שטייף (סי׳ קפז) שכתב דחוב גמור לקהל להשתתף תחילה לבנות מקוה כשר עוד קודם שמשתדלים לעשות תקנות שלא לחלל את שבת קודש. וע״ע בזה בשו״ת בית אבי (ג או״ח לג). וכן איתא בספר טהרת המשפחה לגר״א זכאי (יז, כג) שמצוה זו של בניית מקוה, קודמת אף לבניית בית הכנסת[2]. עוד בעניין הכפיה לבנית המקוה עיין בשו״ת חיי הלוי (ד או״ח לד).

בשו״ת אגרות משה (חושן-משפט א, מב) כתב כי מותר למכור בית כנסת או ספר תורה בכדי לבנות מקוה, ואלו דבריו: ״הנה בדבר בנין מקוה שקודם לבנין בית הכנסת ודאי פשוט אף אם אין לחוש ח״ו לתקלה, כי הרי יהיה בזה מניעת פרי׳ ורבי׳ ושבת יצרה, וגם לעשות שלום בין איש לאשתו, שבשביל כל אחד מהם הוא קודם (לבית הכנסת) לפי המפורש (במגילה כז, א) שמוכרים ס״ת לישא אשה. והיינו אפילו כבר קיים פו״ר וכמבואר בב״ש (סי׳ א, סק״ב), וכן מבואר במג״א (קנג, סק״ט) ובמחצה״ש שם שצריך למכור אף ספר תורה וכ״ש בית הכנסת בשביל זה״. וכן העלה בספר ימי טוהר (פרק כד). וע״ע בספר מקוה המים לגר״י כץ (ח״ג פתיחה עמוד ט) דהאריך בזה שבניית מקוה קודמת לכל דבר מצוה, עיי״ש.

מיקום המקוה והסתרת הטבילה

לגבי מיקום המקוה ופרסומו, מצינו שהטבילה צריכה להיות בצניעות שלא ידע מזה אדם (עיין עירובין נה, ב). וכפי שפסק הרמ״א (יורה-דעה קצח, מח) ע״פ הרוקח (שיז): ״יש שכתבו שיש לאשה להיות צנועה

---

[1] ועיין בדברי רעק״א (בתשובתו לנשיא הדוכסית בפוזנא, שו״ת וחידושי רעק״א, ירושלים תש״ז, סימן לט): ״לאחרונה עלי להעיר שע״פ דת היהודים מחויבת כל עדה בישראל לבנות לה בית מרחץ על חשבון הקהלה, וגם המועט יכול לכוף את הרוב לזה. גם הזקנים מחויבים להשתתף בהוצאה זו״. ועל כך העיר בשו״ת מנחת יצחק (ג, פח) כי מדברי רעק״א למדנו ״כמה הלכתא רברבתא איכא למשמע מדבריו: א׳ דהחיוב על העדה, ב׳ על חשבון הקהלה, ג׳ גם המיעוט יכול לכוף את הרוב, ד׳ גם הזקנים״.

[2] ואציין שמצינו דאסרו לבנות בית הכנסת בשבת ע״י קבלנות כמש״כ המג״א (רמד, סק״ח), אבל לבנות מקוה לנשים בקבלנות כתב בשו״ת דברי חיים (ב, כד) להתיר אם יש חשש שעי״כ יתבטל הבנין, וכ״כ עוד פוסקים אחרונים.

בליל טבילתה. וכן נהגו הנשים להסתיר ליל טבילתה שלא לילך במהומה או בפני הבריות שלא ירגישו בהן בני אדם ומי שאינו עושה כן נאמר עליה ארור שוכב עם בהמה".

מדברים אלו יכולים אנו ללמוד כי יש לעשות את מקום המקוה שלא במקום מרכזי (כבפתח רחוב ראשי), שהרי יש להסתיר את הטבילה. כמו כן, קיים חשש שנשים התביישו בפני הרואים וידחו את טבילתן או יתרשלו בזה כפי שכבר הובא בשו"ת מהרש"ל (י) ובשו"ת הרמ"א (יח) לגבי מקוה שהיתה בחצר בית הכנסת והיו נשים צנועות מתביישות ליכנס, עיי"ש (ואז תיקן המהר"ם פדואה ובנו שיכנסו הנשים למרחץ רק בלילה כשאין שם איש בחצר בית הכנסת, ויעשו החפיפה בלילה, ואף שע"י כך היו מוכרחים לבטל המנהג הכשר שתחילת החפיפה תהי' מבעוד יום, והסכימו לזה המהרש"ל והרמ"א בתשובה שם).

כמו כן, אין לעשות את המקווה במקום מסוכן, שמפחדות הנשים ללכת לשם (שו"ת מהר"י מינץ ז). ועיין בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ב, צא) שנשאל לגבי מקוה במקום פרוצים ונכרים, וכתב שיש לחוש שמא לא טבלה כדין משום שממהרת לטבול מפני הבושה, ועיי"ש שסיכם: "ודאי שהחיוב על בני העיר לבנות מקוה במקום הראוי שלא יהיה ח"ו שום חשש פריצות ולא יהא שום חשש בושה ופחד מבני אדם". וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ב, קב. ז, פא) שאסור לעשות מקוה במקום פרסום, ויש לחוש לכמה מכשולות שיצאו מזה. וע"ע בזה בשו"ת תשובות והנהגות (א, תקי). וכן העלה במנחת חן (נדה קצח, נז) שאין לבנות את המקוה לנשים במקום מרכזי אלא במקום צנוע.

וכן כתב גם בשיעורי שבט הלוי (קצח עמוד שנז) שיש להקפיד שהמקוואות יהיו במקום צנוע (או לכל הפחות הכניסה אליהם). וכן איתא גם בשו"ת שיח משה (יד), בשו"ת משנה הלכות (ט, קצא) ובספר טהרת הבית (ח"ב טו, ו עמוד תקמז ואילך).

מעלת פרסום תורמי המקוה

כאשר מעוניינים לעשות טקס חנוכת מקוה יש בכך מספר מטרות. המטרה הראשונה היא לפרסם לנשים את מקום הטבילה. בייחוד במקומות חילוניים ישנה מעלה לפרסם את מקום הטבילה, בכדי שעוד נשים יבואו לטבול. ובכך יזכו לקרב את הרחוקים ולזכותם במצווה חשובה זו של טהרת המשפחה. אלא שביישובכם ישנם מספיק דרכים אחרות להודיע לכל נשות היישוב על מיקום המקוה החדש (והפעלתו). וממילא זו לא הצורך של עשיית טקס חנוכת מקוה.

מטרה אחרת מרכזית בעשיית חנוכת מקוה היא החשיבות הרבה בעידוד התורמים, ויש לכך גם סמך הלכתי מובהק. שהרי מצינו שמפרסמים את שמות התורמים, כפי שכתב בשו"ת הרשב"א (א, תקפא): "זו מדת חכמים ומדת ותיקין כדי ליתן שכר לעושי מצוה, ומדת התורה היא שהיא כותבת ומפרסמת עושה מצוה, ואם התורה עשתה כן צריכים אנו להלך אחר מידותיה". וכן פסק זאת הרמ"א בהלכות צדקה (יורה-דעה רמט, יג). וע"ע בזה בדברי המגן אברהם (או"ח קנד, סקכ"ג). כלומר, הטעם הוא ליתן שכר לעושי צדקה.

אולם המעיין בהמשך הרשב"א יראה כי הוא מביא טעם נוסף בפרסום של נותני הצדקה, והוא בכדי שיראו אחרים וכן יעשו, ועל זה נאמר מפרסמין עושי צדקה, כדי לעורר לב אותן שמתרשלים בדבר, על דרך קנאת סופרים תרבה חכמה. כלומר, שאחרים ילמדו לעשות כמותו. ועיין בחכמת אדם (קמד, כג) דדייק מהרשב"א שאחרים מפרסמים מעשיו (אך אין הכוונה שהוא יפרסם בעצמו את מעשיו, כגון: ע"י כתיבת שמו). אך יל"ע בזה (עיין במג"א הנ"ל).

ועיין בלשון הרמ"א דנקט בזה: "מי שמקדיש דבר לצדקה, מותר לו שיכתוב שמו עליו שיהא לו לזכרון, וראוי לעשות כן". ובספר נהר מצרים (הלכות צדקה סי' א) ביאר כי הדבר בתורת חיוב (ולא שרק

ראוי לעשות כן). אולם יש החולקים ע״כ וסוברים דאם כותב שמו מפסיד את מעלת מתן בסתר (עיין בשו״ת רבי עזריאל יורה-דעה ריט).[3] וע״ע בספר פסקים ותשובות (רמט אות יג).

וממילא לפי טעמי הרשב״א שראינו, יש מקום להתיר לעשות טקס חנוכת מקוה. אולם נראה כי יש לחלק בין טעמי הטקס, דאם הטקס נועד להדיר ולכבד את התורם, הרי שלעיתים ישנה דרך אחרת לעודד את התורם ולתת לו כבוד, כגון: ע״י הזמנה לטקס בלשכת הראשון לציון או הרב הראשי עם כמה מכובדים ובזה סגי. אך אם הטקס נועד לגרום לעוד תורמים לפתוח את ליבם ואת כיסם בעין יפה, הרי ישנו עניין בקיום הטקס. ולכן יש לדון בכל מקרה לגופו.

ולא ניתן להתעלם מכך שגדולי ישראל השתתפו בחנוכת מקוה, כפי שמסופר על הגרי״י נויבירט (עיין המאור תשרי-חשון תשע״ד עמוד קז. וכן בשו״ת מבשן אשיב ח״א עמוד 618), ואציין עוד מספר מקרים בשנים האחרונות שהשתתפו גדולי ישראל: בר״ח תמוז תשע״ה נחנך מקוה באשדוד בטקס גדול. בל׳ שבט התשע״ו נחנך המקוה בבני דקלים והשתתפו הגר״ד לאו ועוד. בי״ד תמוז תשע״ח נחנך בלוד מקוה בהשתתפות הראשל״צ הגרש״מ עמאר, הגר״ש בעדני ועוד (וכן נחנך בשנים אלו מקוה טהרה בבית זית בהשתתפות הגרב״צ מוצפי ועוד מקוואות רבים). העיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״אולי אפשר לעשות מסיבה או טקס הוקרה לתורמים לא בבנין המקוה״.

[3] אמנם מצינו טעם נוסף, אך הוא אינו שייך אצלנו, והוא בט״ז (רמט, סק״ד) שהפרסום וכתיבת השם נועדה בשביל שלא יוכלו הציבור לשנות את הדבר שהקדיש למידי אחרינא.

קסד. עדכון אביו במצבו הרפואי

האם כאשר אב שואל את בנו מהו מצבו הרפואי, והבן יודע שהמצב קשה מאוד (ור״ל המחלה מתפשטת), האם מותר לבן לשקר?

ראשית, ראוי להזכיר את דברי הגמרא במסכת שבת (ל, א): ״דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב הודיעני ה׳ קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני, אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם הודיעני ה׳ קצי. אמר לו: גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של בשר ודם, ומדת ימי מה היא גזרה היא מלפני שאין מודיעין מדת ימיו של אדם״. ואם בחר הקב״ה להעלים זאת מבני האדם, אזי כיצד הרופאים או המשפחה יאמרו זאת?!

הנימוקי יוסף והר״ן (נדרים מ, א) כתבו שיש להסתיר מחולה אנוש את מצבו בכדי שלא לגרום לו לחלישות הדעת ואז יתייאש מן הרחמים. שהרי בלא ידיעה זו הוא ימשיך להתפלל, וכוח התפילה לחולל ניסים. וכתב ברבנו בחיי (דברים יא, יג): ״וצריך אתה לדעת כי כח התפלה גדול אפילו לשנות הטבע ולהנצל מן הסכנה ולבטל הנגזר״, ועיי״ש בדבריו החוצבים והמרוממים בכוח התפילה.

השולחן ערוך (יורה-דעה שלז, א) פסק לגבי כל אדם חולה שיש להסתיר ממנו דברים היכולים לפגוע ולהרע את מצבו הרפואי, ואלו דבריו: ״חולה שמת לו מת, אין מודיעין אותו, שמא תטרף דעתו עליו״. ובריש סימן שלח ביאר הטור כיצד אומרים לאדם להתוודות לפני מותו, ומודגש כי אין אומרים לו דברים שיכולים לשוברו ולגרום לו ייאוש (ועיי״ש בב״ח). כמו כן, ביאר בערוך השלחן (שלז, ב): ״יש ללמוד שאסור לגרום שום צער להחולה״ (וכפי שהדגיש באריכות בספר חסידים סי׳ תקעא). ועיין בש״ך (שלח, סק״א) דכתב שלא לגלות לחולה דמצבו מסוכן.

אלא שלגבי חולה רגיל שאם נסתיר ממנו את המידע, במציאות ימינו בה האנשים חשופים מאוד לכלל המידע, אזי חלילה עלולים אנו להגיע למצב שכאשר המידע יגיע בצורה שאינה מבוקרת, הטיפול יושפע מכך, ויחס החולה לרופא (והאמון) יפגע.

ועפי״ז מובנים דברי הנשמת אברהם (ח״ב שלח, ד): ״צריך הרופא קודם כל לגלות את מצבו האמיתי של החולה לבני המשפחה הקרובים ביותר של החולה, ואחרי כן, עמם ובידיעתם, גם לגלות לחולה את מחלתו ואת טיב הטיפולים המומלצים עבורו״. אלא שהוסיף שם כי בחולה סופני, שגילוי המחלה נעשה מאוחר, ״אין מקום ברוב רובם של המקרים לגלות לחולה את מצבו או את טיב מחלתו״. וע״ע בהרחבה בזה בספר אורחות משפט לגרי״צ אושינסקי (א, עמודים שמא ואילך).

ואם בצער חולה רגיל החמירו, כ״ש בבן לצער את אביו. בשו״ת בצל החכמה (ב, נה אותיות ז-ח) כתב שמכיוון שאסור לבן לצער את אביו, לפיכך אף אם אביו חולה ושואל מה מצבו, ומצבו סופני, אסור לבן לבשר לו את הבשורה הרעה, גם במציאות בה האב מפציר בבנו לדעת, וכן הובא גם בספר פסקים ותשובות (רמ אות יז). אולם במחלות, שאם ע״י שידע האב את אודות מצבו, הוא ילחם ויוכל לצאת מהמצב הקשה, או שע״י ידיעת מצבו, ישתף פעולה עם הרופאים ביתר שאת באופן להתגבר על מחלתו ולהאריך עוד את חייו, אז יהא מותר לבן לספר לאביו על מצבו.

בספר אהל יעקב (כיבוד אב ואם רמ, קפא עמוד צח) כתב דרק אם הגילוי יגרום לאביו להתייאש מחייו, אז קיימת חובה שלא לספר לו, וזו לשונו: ״אב חולה מאוד במחלה קשה ר״ל, ובקש מבנו שיגלה לו את מצבו האמיתי שסיפרו לו הרופאים, ונראה שאם יגלה לו את מצבו יתייאש מחייו ויצטער הרבה,

אין צריך לשמוע לו״. וכן העלו בספר שערים מצויינים בהלכה (קצג אות ב), בלב אברהם (ח״ב יד, יב), בספר חיים וחסד (א, א) ובספר מורא הורים וכבודם (יא, כו). וע״ע באריכות בתחומין (לח עמוד 130 ואילך).

וכן ביאר בשו״ת משנה הלכות (ט, ריח) דיש להסתיר לגבי מחלה (סופנית) שאין לה מרפא, וזו לשונו: ״פשוט דמקום שאין תועלת להחולה להודיעו אסור להודיעו והעושה כן הוא אכזר גדול וכמעט חייב משום שפ״ד כי ידוע דבדרך כלל בכל המחלות הוא העיקר המצב רוח של בנ״א שמקבלים בשמחה ומבקשים מה׳ רפואה המה יחיו מן המחלה והמתייאש ח״ו הוא סיבה להיפוך״. וע״ע בשו״ת תשובות והנהגות (א, תתע) בעניין הסתרת המחלה הקשה מחולה. וכן חזיתי בספר שיעורי תורה לרופאים (ב עמוד 123) ש״במידה והדבר יזיק, אין על הבן למלא את מבוקשו של האב״, ולא יספר לאביו על מצבו האנוש, עיי״ש.

וכן הורה בילקוט יוסף (כיבוד אב ואם ה, קז עמוד תקד): ״על הבן להזהר שלא לספר להוריו דברים המצערים ומעציבים אותם, כשאין להם צורך שידעו מכך. וכן אב שלקה במחלה הידועה רחמנא ליצלן, אין לבן להודיעו, אחר שהדבר יגרום לו צער רב... וכן אב שביקש מבנו לדעת את מצבו הרפואי, ומצב האב הוא קשה ומסוכן, אין לבן לגלות לאביו את מצבו הקשה, ובמקרים מיוחדים יעשה כן על ידי אחרים״, וכן פסק גם בספר חיים וחסד (כה, ז).

העולה לדינא: אב שנמצא במצב קשה ומבקש מבנו לדעת את מצבו האמיתי, על הבן להימנע מלספר לו, אלא א״כ ע״י העדכון האב יאזור כוח ויסייע לטיפול הרופאים להצליח, אך כשלא יועיל לרפואתו, אין לספר לו (ואעיר כי אין להורות משאלה זו למקרים אחרים ואף דומים, ובכל מקרה יש לשאול רב בשאלות בעניינים אלו).

קסה. הקראת בן את שם אביו בכתובה

בחופה שנכחתי נתבקש אח החתן לקרוא את הכתובה. והלה התלבט כיצד עליו לקרוא את שם אביו, שהרי בכתובה כתוב שם החתן בן. האם לומר שם החתן בן אבי מורי או רק שם החתן או להקריא כמו שכתוב.

הגמרא במסכת קידושין (לא, ב) אומרת שכאשר הרב דורש משנה שם אביו, וכן המתורגמן כאשר צריך לומר דבר שנאמר בשם אביו.

השדי חמד (מערכת כ כלל קד ד"ה 'ועוד קשה') ציין כי האיסור לקרוא לאביו בשמו הוא מן התורה וזה מפני שהקריאה בשמם הוא זלזול והעדר כבוד. וכן כתב בספר פרי האדמה (על הרמב"ם תלמוד-תורה ה, ה) דזהו משום כיבוד, וכן נראה מדברי המנחת חינוך (מצוה לג).

הטור (יורה-דעה רמ) הביא ע"פ הרמב"ם (בהלכות ממרים ו, ג) שלא יקראנו בשמו לא בחייו ולא במותו אלא אומר אבא מרי, היה שם אביו או שם רבו כשם אחרים משנה את שמם, ויראה לי שאין ליזהר בכך אלא בשם שהוא פלאי שאין הכל דשין בו, אבל השמות שקורין בו כל העם כגון אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן וכיוצא בהם בכל לשון ובכל זמן קורא בהן לאחרים ואין בכך כלום ע"כ. וכן פסק השולחן ערוך (רמ, ב): ולא יקראנו בשמו, לא בחייו ולא במותו, אלא אומר אבא מארי. היה שם אביו כשם אחרים, משנה שמם, אם הוא שם שהוא פלאי שאין הכל רגילים לקרות בו. אבל שם שרגילין בו מותר לקרות אחרים שלא בפניו.

נמצינו למדים שבפניו אם צריך לומר את שמו יש לו לומר אבא מארי. וכן מצינו שאין לתלמיד לקרוא לרבו בשמו, וכפי שפסק השולחן ערוך (רמב, טו): אסור לתלמיד לקרות לרבו בשמו, לא בחייו ולא במותו, ואפילו לקרות לאחרים ששמם כשמו אסור, אם הוא שם פלאי שאין הכל רגילין לקרות בו. והעיר הרמ"א: אבל שם שרגילין בו, מותר להזכיר שלא בפני רבו (ב"י בשם הרמב"ם). וכל זה דוקא כשאינו מזכיר את שמו לבד, כלומר, מותר לומר: ר' מורי פלוני (כן משמע מפי רש"י פ' חלק). וכתב הש"ך (שם, סקכ"ד) אבל מותר לומר כו'. נראה דוקא שלא בפניו וכן בד"מ שהוציא כן מרש"י דפרק חלק גבי אלישע מיירי שלא בפניו אבל בפניו אין להזכיר שמו כלל רק יש לקרותו רבי וכן נוהגין.

אולם הפרי חדש (רמב, א) כתב שמותר לומר רבי מורי פלוני. ומשמע במפרשים אפילו בפניו שרי לקרוא לו ובתנאי שאומר לפני כן תואר, כמורי ורבי (כמשמע מהרמ"א), וראיה לכך מהנאמר (במדבר יא, כח) "אדוני משה כלאם". אך הברכי יוסף (שם, סקי"ז) העיר על דברי הרמ"א שכתב מותר לומר מורי רבי פלוני. וציין דזה דווקא שלא בפניו, אולם בפניו אין להזכיר שמו כלל, רק רבי.

אולם בשו"ת יוסף אומץ (סימן פז) כתב דאין לחלק בין הזכרת שם רבו אחר שאומר מורי ורבי לבין אמירת אבי מורי ואז הזכרת שמו, וכתב: אמנם אעיקרא מה שחילק דדוקא גבי רבו שרי לומר אדוני מורי פלוני כדכתיב אדוני משה אבל באביו אסור אין דבריו מוכרחים דיראה דכל שאומר אבי פלוני שרי על דרך אדוני משה ויש קצת ראיה מר' יוסי שהיה אומר אבא חלפתא וכן ממה שהיה אומר רשב"י כמה זמני בש"ס יוחאי אבא וכן ינאי אבא וכהנה רבות בתלמוד וכן שלמה המלך ע"ה אמר כמה פעמים דוד אבי ויש לדחות קצת ועמ"ש בקונטרס (שיורי ברכה רמב אות י). ולדעתי הקצרה עיקרן של דברים דבאביו ורבו אם אומר מורי או אבי שרי להזכיר שמו ואין חילוק בין מזכיר שמו קודם ואח"כ אומר אבי או מורי למזכיר שמו אח"כ שלא כמ"ש הרב פרשת דרכים.

וכן מצינו דהעלה להתיר אחר הזכרת אבי מורי או מורי ורבי את השם, הבן איש חי (פרשת שופטים אותיות ד-ה): לא יקראנו בשמו לא בחייו ולא במותו, אלא אומר אבא מארי פלוני או מור אבי פלוני... הא דכתבנו שצריך לומר מור אבי או אבא מארי כשמזכיר שמו של אביו, אין חיוב מן הדין לומר מארי, אלא אפילו אם יאמר אבי פלוני סגי, והטעם כי שם אבי ג"כ יש בו משמעות של מעלה, כמו וישימני לאב לפרעה, וכן דוד הע"ה קרא את שאול הע"ה בשם אבי, וכן היו קורין לרב בשם אבא בסתם, אף על פי שהיה שמו העקרי אבא, וכנז' בסוף יומא אזיל אבא למקטל וכו', וכ"כ הרב ראשון לציון (רמב) מלת אבי מורה על מעלה גדולה, כדאשכחן דאלישע ע"ה היה קורא לאליהו זכור לטוב אבי אבי. אך עכ"ז נהגו לומר אבא מארי למעלה וכבוד יותר עכ"ד.

נמצינו למדים, שאם אומר אבי או אבי מורי, יכול להזכיר את שם אביו אח"כ. ואין חשש להזכיר באופן זה. וכ"כ בספר גדולות אלישע (רמ אות י) שהביא את דברי החיד"א ביוסף אומץ (סימן פז). וע"ע בזה בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה א, קלג).

בספר נזר הים (הלכות כיבוד אב ואם) בשם הגר"י זילברשטיין איתא דכיוון שהכתובה הם דברי העדים, מותר לו להקריא את הכתובה ככתבה וכלשונה (ואין לו להוסיף ולשנות מדברי העדים).

בספר אהל יעקב (כיבוד אב אות סו עמוד לט) כתב: "אבי החתן או הכלה שכיבדו את אחיו להקריא את התנאים או הכתובה יש מתירים לקרוא את שמו של אביו אפילו בלי תוספת תואר של ר' וכדומה לפניו, מיהו נראה שלכתחילה יש להוסיף תואר או לומר רק אבי מורי ואין צריך לקרוא השם שלו". ועיי"ש שהביא בקובץ תשובות (עמוד רל) מהגר"א נבנצל שיגיד אבי מורי ואין צריך לקרוא השם (וכן הובא גם בשם הגר"ע אוריבעך). אך יכול לומר אבי מורי עם שמו (עיין בספר נטעי גבריאל נישואין לב, ג).

וכעין שמצינו לגבי עליה לתורה שיכול לקרוא יעמוד אבי מורי או יאמר אבי מורי ואח"כ יוסיף את שמו, כמובא בשו"ת ארץ צבי פרומר (צז). ומובא בילקוט יוסף (רמ): אם הבן הוא הגבאי שקורא לעלות לתורה, וקורא לאביו לעלות לתורה, יש אומרים שרשאי לומר יעמוד אבי מורי פלוני בן פלוני. ויש שאומרים: יעמוד אבי מורי בלבד, בלי הזכרת שמו. וע"ע בשו"ת באר שרים (יורה-דעה עח), בספר סוכת חיים (חיוב מורא עמוד סח) ובספר למען יאריכון ימיך (סי' ז). וכתב לי בזה הרה"ג שלמה דיכובסקי: "מותר לבן לקרוא את שם האבא, ובלבד שיאמר בעל פה, כי הוא קורא את שמו בגלל הכתוב בשטר, או שיקדים ויאמר: בן אבי מורי, ואינני נוקב בשמו".

בעל שו"ת דברי בניהו כתב לי בזה, והנני מביא את מסקנתו: "אדם שכיבדוהו בחתונת אחיו לקרוא את הכתובה וכתוב שם החתן ושם אביו יאמר החתן בן לאבי מורי או לאבי פלוני ובזה שפיר דמי וכן להזכיר שם רבו כל שאומר מורי רבי פלוני שפיר דמי. עיין טור ושו"ע (סימן רמ). ובב"י שם. וכן בשו"ע שם (סעיף ב. ובסימן רמב סעיף טו). ובש"ך שם (אות כד) ובפרי חדש שם (אות א). ובברכי יוסף (רמב אות יז). ובשו"ת יוסף אומץ (סימן פז). ובבא"ח שנה שניה (פרשת שופטים אות ד וה). ובספר גדולות אלישע (רמ אות י). ובספר ילקוט יוסף הלכות כיבוד אב ואם (עמוד תמט)".

העולה לדינא: בהקראת הכתובה יזכיר אח החתן את שם אביו בקריאתו את הכתובה, אך לפני הזכרת שמו יאמר אבי מורי.

קסו. קדימת אמו בשתיית יין

נשאלנו במה שמצוי לגבי יתום מאב, כיצד עליו לנהוג בשבתות עם היין של הקידוש כאשר הוא ורעייתו אוכלים אצל אמו, האם להקדים את נתינת היין לאמו או לאשתו?

נראה דעליו להקדים ולתת לאמו, דהרי בזה מקיים מצוות עשה מדאורייתא של כיבוד אב ואם. ופשוט דאין בזה פגיעה באשתו, שהרי גם היא חייבת בכבוד חמותה (שולחן ערוך יורה-דעה רמ, כד). וכ״כ לי גם הגר״א נבנצל. וכן ראיתי שהעלה ידידי הגר״מ ציון בספרו שו״ת השואל (א, לז) והביא דעה זו בשם פוסקים רבים ובהם הגר״ש אבינר, הגרז״נ גולדברג, הגר״י ליברמן (וכ״כ בשו״ת משנת יוסף יג, פז), הגרש״ק גרוס (מח״ס שו״ת שבט הקהתי), הגר״ח רוטר (מח״ס שו״ת שערי חיים) ועוד. וכן אנו נוהגים.

וכ״כ הגר״א מלכא בספרו הליכות שבת (ח״א עמוד מ) שיש להקדים את ההורים לאשתו ״מפני שהוא חייב בכבודם יותר מבכבוד אשתו״. והסביר בהערתו כי כבוד אביו ואמו זהו מהתורה, ואילו כבוד אשתו הוא רק מתקנת חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יותר מגופו כמובא בגמרא במסכת בבא מציעא (נט, א) ונפסק ברמב״ם בהלכות אישות (טו, יט). וע״ע בשו״ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים כז אות ה).

אציין כי בשו״ת דבר חברון (ג, פה אות יג) כתב שאשתו קודמת מפני שחייב במזונותיה, והביא חיזוק מהגדת של פסח עולת ראיה (ענייני פסח ח״ב אות מג) שהבוצע מהמצה נותן קודם לאשתו כי חייב במזונותיה ולאחר מכן לשאר בני הבית. והוסיף כי אם האשה מוחלת בלב שלם, מותר להקדים את ההורים״. ועיין עוד בזה בספר רב שיח (ב עמוד 290) לרב ברכיהו שחידד את ההבדל במחלוקת, עיי״ש.

אך אעיר כי ישנו הבדל בין נתינת יין קודם לאשתו לבין נתינת הלחם שעליו בצע. דבלחם אכן יש עניין לתת לאשתו לפני אדם אחר (אף אדם חשוב. וממילא גם לפני הוריו) כמובא במקובלים (עיין בכף החיים לגר״ח פלאג׳י ל אות מח. ובשו״ת ברוך אומר ב, נג), בעוד שביין אין את טעמי הסוד.[1]

[1] גם בלחם, אם ההורים מבוגרים ועלולים להיפגע יקדים אותם לפני אשתו (אך ישאיר לחם לאשתו לידו בצד, לפני שנותן להוריו). ועיין בזה בשו״ת אור לציון (ח״ב כא, א) ובשו״ת ברוך אומר (ב, נג).

קסז. קדימה באתרוג מהודר לאביו או לחמיו

במה שנתבקשת מאביך וחמיך לקנות להם ארבע מינים, ומצאת אתרוג אחד נקי ביותר (עם גידול יפה) ואחד עם בלטעלך, למי יש ליתן את האתרוג המהודר, האם לאביך או לחמיך.

אפתח דבריי ואומר כי בספר ילקוט יוסף (מועדים, סוכה עמוד מג) כתב שהאור לציון היה נותן לחמיו את המהודר יותר. וי״ל דאף שישנו חיוב לכבד את חמיו כנפסק בשולחן ערוך (יורה-דעה רמ, כד), אין החיוב בזה מדאורייתא ככיבוד אביו.

ולתרץ את מעשהו של האור לציון כתב לי הרה״ג גדעון בן משה (מח״ס שו״ת יורו משפטיך) בהאי לישנא:

> כבוד אביו הוא מדאורייתא. ובודאי שאביו קודם. ומה שמובא בשם מו״ר הגרב״צ א״ש. אין למדין ממעשה. דאפשר שסמך על הפוסקים שכבוד אביו הוא דווקא בדבר שאביו צריך את שימושו כמו מנעילו ומלבישו וכו׳ ולא בשאר מילי. ובפרט שדבר זה בודאי שימח את אשתו של הרב זצ״ל. ורבינו הקפיד בזה מאד. ומה גם שחמיו היה ת״ח מופלג. ואביו זצ״ל היה צדיק אך לא ת״ח. ומה גם שהיה לאביו כבוד מופלג לת״ח. ואפשר שידע רבינו שאביו ימחל על כבודו כנגד ת״ח. ועוד כיו״ב.

והוסיף לי בעל שו״ת אורחותיך למדני:

> כעת אין בידי הספר ילקוט יוסף לעיין בו (אני בדרך ואין לי כל הספרים), מ״מ י״ל שחמיו של האור לציון היה הרב יוסף שהרבני ז״ל, ונראה שהוא היה אחד מרבותיו של האור לציון בישיבת פורת יוסף, ולכן אולי סבר האור לציון שזה כדין שפסק מרן ביורה דעה (רמב, לד): ״אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת...״. ע״ש. ולכן ה״ה לגבי קניית אתרוג שרבו עדיף מאביו.

אך נראה דכיוון שהכיבוד לחמיו הוא מדרבנן למרות דילפינן לה מקרא בילקוט שמעוני (ש״א רמז קלג), מ״מ מלשון המכילתא (פרשת יתרו) משמע שאינו חיוב מהתורה, ועיין בחקרי לב (יורה-דעה ג, צח), בב״ח (יורה-דעה רמ) ובאריכות בדברינו בשו״ת אבני דרך (ה, כה). וצ״ע מש״כ בספר חרדים (פרק יב עשין מה״ת ד אות ג).

לפיכך פשוט לי דאביו קודם לחמיו ויקדים את אביו שחיובו מעיקר הדין, והכי כתב לי גם הרה״ג שלמה דיכובסקי (מח״ס לב שומע לשלמה). אולם העיר הרה״ג מנחם מנדל פוקס (מח״ס דברות מנחם) דאף שאביו תמיד קודם, זהו רק אם הוא מבין להעריך את האתרוג, דאם לאו וחמיו כן מבין, אזי יתן לחמיו היפה יותר. וע״ע באריכות בספר גם אני אודך לגר״מ גבאי (ד, ב אות ט עמודים כ-כא).

קסח. הימנעות ממורה הוראה מובהק לפסוק בהפלות

האם מותר למורה הוראה מובהק להימנע מעניית תשובות בעניין הפלות, שמא ירננו אחריו שהוא מיקל בזה ושופך דמים. האם יש בזה בעית (דברים א, יז) "לא תגורו מפני איש" (או דזה נאמר רק בדיני ממונות, כפי שמשמע מספר החינוך במצוה תטו)?

כמו כן, האם מותר לו להימנע, והרי שנינו (סוטה כב, א): "'ועצומים כל הרוגיה' (משלי ז, כז) - זה ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה" (וכן איתא בגמרא בעבודה זרה יט, ב), ונפסק דין זה ברמב"ם[1] (תלמוד-תורה ה, ד) ובשולחן ערוך (יורה-דעה רמב, יד), ועיין בספר חרדים (יב, כ) דמנה את הדבר באיסור תורה (מורה הוראה שמונע מלהורות). אך אולי הוא יכול לומר ע"פ הנפסק ברמב"ם (סנהדרין כ, ח) ובשולחן ערוך (חושן-משפט י, ג): "והוא שיהיה הדור צריך לו, אבל אם ידע שיש שם ראוי להוראה, ומונע עצמו מההוראה, ה"ז משובח", ותמיד יכולים למצוא בדורנו עוד רבנים.

ויתכן, דאף עובר בזה על "לפני עיור", כפי שכתב בשו"ת מנחת יצחק (ג, צג) ע"פ הרמב"ם הנ"ל, שאם באו לשאול ממנו שאלה ואינו משיב להם הוא כנותן מכשול באמירה ויש משום לפנ"ע.

ראשית הלאו של "ולא תגורו" שייך רק לגבי דיין הדן דין (ולא לגבי רב הפוסק הלכה באיסור והיתר וכו'). כפי שנקט הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת רעו): "והמצוה הרעו היא שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מזיק", וכ"כ הרמב"ם בהלכות סנהדרין (כב, א): "שנים שבאו לפניך לדין, אחד רך ואחד קשה... אבל משתשמע את דבריהם ותדע להיכן הדין נוטה, אי אתה רשאי לומר איני נזקק לכם, שנאמר לא תגורו מפני איש... ", וכן פסק השולחן ערוך (חו"מ יב, א). והט"ז כתב "ע"כ נראה דעיקר לימוד הגמרא דלא שייך לומר לא תגורו אלא על מי שהוא דיין, משום דכל זמן שלא שמע או לא יודע היכן הדין נוטה אין שם דיין עליו ולא שייך עליו לא תגורו, אבל אם יודע נטיית הדין, חל עליו שם דיין, ועובר על לא תגורו... " (ועין באורים סק"א שהשיג על הט"ז).[2]

לגבי החיוב של אדם שהגיע להוראה ואינו מורה. לכאורה מצינו שלא חייב, שהרי הגמרא במסכת סנהדרין (ז, ב) ובמסכת הוריות (ג, ב) אומרת: "רב הונא כי הוה נפיק לבי דינא, מייתי עשרה תנאי דבי רב לקמיה כי היכא דנמטיין שיבא מכשורא".[3] וברש"י: שתגיע אלי רק נסורת קטנה מקורה גדולה, שאם נטעה בדין יתחלק העונש בין כולם. כלומר, בדבר מסובך הרב אינו צריך לקחת הכל על כתפו. וע"ע בירושלמי (סנהדרין ג, ג) ברבי זירא שהיה מסתיר ומרחיק עצמו מהרבנות.

---

[1] וזו לשונו: "וכן חכם שהגיע להוראה ואינו מורה הרי זה מונע תורה ונותן מכשולות לפני העורים, ועליו נאמר ועצומים כל הרוגיה".

[2] וכתב לי ידידי הגר"ד אזולאי (ותשואות חן חן לו, על הערותיו וסיועו בתשובה זו) כי ראיה ברורה מספר החינוך (במצוה תטו) שציין כת"ר, שכתב שם "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים, כי להם המשפט" (ע' חינוך מצוה פג שאשה פסולה לדון, וע' שו"ע חו"מ ז, ד), ואם היה שייך גם בהוראה, הרי דעת החינוך עצמו (במצוה קנב) שאישה כשרה להורות "ומניעת ההוראה בכל מקום ובכל זמן בזכרים, וכן באשה חכמה הראויה להורות", וא"כ למה החינוך כתב שאין לאו זה שייך בנשים, הא אישה יכולה להורות. אלא ע"כ שאין לאו זה אלא בדיין, השופט בין אדם לחבירו, ואישה פסולה לדון. והיא ראיה ברורה שאין שייך "לא תגורו" בהוראה אלא בדין. ולכן נראה שאין שייך איסור לא תתגודדו בנד"ד.

[3] אולם יש לדחות ראיה זו, שהרי שם הוא לא נמנע מלהורות אלא הוא שיתף עימו עוד תלמידי חכמים שיורו גם הם כך שעול ההוראה יתחלק בין כולם, אך אי אפשר ללמוד משם שאין חיוב להורות.

וכבר כתב הפרישה (סי׳ ח) שאפילו אם אין אחר במקומו, אך יש במקום אחר מורה הוראה מובהק, יכול למנוע עצמו מלהשיב, שהרי המונע עצמו מהוראה הרי זה משובח. ופורק ממנו איבה וגזל (אבות ד, יז). וכן מצינו שהיתה דרכם של החכמים הראשונים שהיו בורחים מלהתמנות ודוחקין עצמן הרבה שלא לישב בדין עד שידעו שאין שם ראוי כמותם (ע״ע בפרישה סי׳ י, סק״ה). ולא היו מתמנים עד שהיו מכבידים עליהם העם והזקנים ומפצירים בם וכן איתא בב״ח (סי׳ יב). ומצינו בפמ״ג (פתיחה כוללת סדר הנהגת השואל עם הנשאל סדר השלישי אות א) שכתב ד״אשרי מי שמונע עצמו מהוראה טוב לו״.

אלא שכבר כתב הנימוק״י (סנהדרין יא, א) ״א״ר עקיבא אני איני יודע לדון דין תורה אלא שיודע מחשבות יפרע מאותן האנשים וכו׳ מקבלין אתון עליכון מה דאנא אמר. והיינו לענין דין, אבל לענין הוראה אפילו אינו סמוך אם הוא מומחה להוראה פטור מלשלם **שהרי חייב הוא להורות מן התורה**, כדאמרינן במס׳ ע״ז (יט, ב) דתלמיד שהגיע להוראה היינו דגמיר וסביר, **וכל שהגיע להוראה חייב להורות**״. כלומר, כל חכם שהגיע להוראה יש לו חיוב מהתורה להורות (וע׳ בש״ך חו״מ כה, סק״ו מש״כ לדון בנימוק״י, אולם גם מדבריו משמע שאם נשאל חייב להורות).

ואלו דברי הש״ך: ״ומ״ש הנ״י שהרי הוא חייב להורות מן התורה כדאמרינן ועצומים כל הרוגיה כו׳ לאו מילתא היא דהתם מיירי כשמקבלים אותו ואינו מורה או כשבאים לפניו סתם לשאול דבר הוראה, אבל בלא קבלה אינו מחוייב להורות בעל כרחם, הלכך נראה עיקר דאין חילוק בזה בין דיני ממונות להוראת או״ה ודלא כהנ״י וכו׳״. היינו, אם החכם נשאל דבר הוראה הרי הוא חייב לענות על כך מהתורה. אך עיין בחזו״א (סנהדרין טז, סק״ב) שכתב דחכם הרואה אדם שרוצה להכשיר את הטריפה הרי הוא חייב להורות גם אם לא נשאל (וע״ע בשו״ת דבר יהושע א, יט).

ראוי להזכיר בזה את המדרש (תנחומא פר׳ משפטים ב) דכתב: ״ואלה המשפטים זה שאמר הכתוב מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה, מלכה של תורה במשפט שהוא עושה מעמיד את הארץ. ואיש תרומות יהרסנה אם משים אדם עצמו כתרומה הזו שמושלכת בזוית הבית ואומר מה לי בטורח הציבור מה לי בדיניהם, מה לי לשמוע קולם, שלום עליך נפשי, הרי״ז מחריב את העולם, הוי ואיש תרומות יהרסנה. מעשה ברבי אסי כשהיה מסתלק מן העולם נכנס בן אחותו אצלו מצאו בוכה, אמר לו רבי מפני מה אתה בוכה יש תורה שלא למדת ולימדת הרי תלמידיך יושבים לפניך, יש גמילות חסדים שלא עשית, ועל כל מדות שהיו בך היית מתרחק מן הדינין ולא נתת רשות על עצמך להתמנות על צרכי ציבור. אמר לו בני עליה אני בוכה, שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל. הוי ואיש תרומות יהרסנה״.

הסמ״ק (קיא. הובא בחרדים מצות-עשה ד אות כ) העלה שיש מצוה מהתורה להורות, אך העיר: ״מצוה לאדם להשיב לשואל דבר הוראה אם יודע אפילו לא הגיע להוראה, אם אין גדול בעיר כמותו[4], אך אם יש גדול בעיר כמותו אל יורה, עד שיהא בן ארבעים שנה. ואם הורה, עבירה היא בידו״. כלומר, מי שהגיע להוראה, יש עליו מצות עשה וחיוב להורות (ועיין בשו״ע יורה-דעה רמב, י ויד ובנו״כ שם). ועיין בפתחי תשובה (יורה-דעה רמב, סק״ט) בחיוב לענות לשואל (ואף בהקדם האפשרי).[5]

---

[4] והעיר הגר״ד אזולאי: לכאורה קשה, דלומד זה ממה שרבא הורה קודם גיל מ׳ שנים (ע״ז יט, ב), ולא מסתבר שרבא לא הגיע להוראה. אלא נראה שר״ל ״אע״פ שלא הגיע להוראה״ כלומר לגיל הראוי להוראה, וסובר כדעת הראשונים שפירשו דרק מגיל מ׳ מותר להורות, ולא כפירוש הב״י בדעת הרי״ף והרמב״ם, וע׳ בשו״ת יביע אומר (ד חושן-משפט א).

[5] ואלו דבריו: ״עיין בספר משנת חכמים ריש הלכות דעות (ריש לאו ז) שכתב דיש להסתפק בהא דאמרינן במסכת אבות חרב בא לעולם על עינוי הדין והוא דוקא עינוי דין מדיני ממונות או אף הוראות אסור והיתר לא ידחה בלך ושוב, והביא

וכן מצינו בשו״ת אבקת רוכל (רא ד״ה ׳למדנו׳) דאחר שהתיר להורות גם למי שלא הגיע לגיל ארבעים, כתב שכל המעכב את מי שלא הגיע למ׳ שנה מלהורות הרי הוא ״מעכב אותו מלעשות מצות עשה מן התורה לדון את חבירו דכתיב בצדק תשפוט עמיתך״. ועיין בשו״ת אמר שמואל (חושן-ממשפט א ד״ה ׳ומעתה׳) שהביא מהמהראנ״ח (ב, כג) דמי שהגיע להוראה ותורה יבקשו מפיהו אסור לו להיות מונע בר (עיין סנהדרין צא, ב דזה על המונע הלכה מפי תלמיד).

נראה לי ע״פ ההקדמה לשו״ת אגרות משה (ח״א אורח-חיים) דחייב הוא להורות[6], וכן משמע מהקדמת שו״ת אז נדברו (כרך יא). וידועים דברי הגר״א (בקול-אליהו פ׳ יתרו. במעשה-רב החדש אות כז) שביאר שבעשרת הדיברות כתוב לא תרצח בפתח (תחת הצ׳), וכאשר קוראים את עשרת הדיברות בציבור בטעם עליון כתוב לא תרצח בקמץ (תחת הצ׳). וטעם ההבדל, כי יש רוצח ע״י שפותח פיו קודם זמנו, שמורה הוראה אף שלא הגיע לכך, ויש רוצח ע״י שקומץ את פיו, שאף שהגיע להוראה אינו מורה. ובספר עץ יוסף (עבודה-זרה יט, ב) ביאר דזה מה שאנו מתוודים ״על חטא שחטאנו לפניך ביודעים ובלא יודעים״, היינו, ביודעים להורות ואינם מורים, ובלא יודעים להורות ומורים. וע״ע בזה בשו״ת זיקי אור (לג), בשו״ת ברכת יהודה ד (מאמר שערי-ציון ג), בשו״ת אדרת תפארת (ו, עט) ובספר פסקים ותשובות (רמב הערה 86).

ועיין בספר חקות חיים לגר״ח פלאג׳י (חושן-משפט צג) דאם הגיע למורה הוראה שאלה הוא מחויב להשיב, ואסור לו לשלחו למורה הוראה אחר, וכן מדויק גם בש״ך (חושן-משפט כה, סק״ו). וע״ע בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ה, כ אות טז), בספר מורשה (א עמוד קכג) לגר״א שפירא ובשו״ת אדרת תפארת

דברי השל״ה (דפוס א״ד דף קפד, ב) שכתב לאחר שההוראה ברורה אליו לא יחמיץ שוב את ההוראה רק ישיב מיד להשואל, דכשם שאסור לענות דין מד״מ, ה״נ בכל ההוראות ע״ש. והוא ז״ל פלפל בזה וכתב דזה תלוי במחלוקת רש״י והרמב״ם דלדעת רש״י דכל אדם אסור לענות מקרא דלא תענון כל עינוי במשמע אף עינוי הוראות או״ה, אך לדעת הרמב״ם דס״ל דאלמנה ויתום דוקא, אבל כל אדם יליף מלא תעשו עול במשפט, שפיר יש לחלק בין דיני ממונות ובין הוראות או״ה. וכתב עוד לכ״ע אסור לעכב הוראה להתיר אשה לבעלה ע״ש באריכות״. וע״ע בשו״ת מהרש״ם (ב, רי, בחלק השני).

6 אלו דבריו: ״הנה ספרי זה שרובו הוא מה שהשבתי מה שהיה נראה לע״ד להורות הלכה למעשה לאלו שרצו לידע דעתי. ואף שמן הראוי היה לכאורה למנוע מלהשיב למעשה, שהרי הרבה גדולי עולם בתורה ובירא׳ ה׳ נמנעו מלהורות מיראתם ממאמר ר׳ אבא א״ר הונא אמר רב בסוטה דף כ״ב רבים חללים הפילה זה ת״ח שלא הגיע להוראה ומורה, ואף שאמר גם ועצומים כל הרוגיה זה ת״ח שהגיע להוראה ואינו מורה, ומטעם זה כתב רעק״א הובא בהקדמת בניו לספר התשובות שלו ודי אשר הוצרכתי להשיב לשואלי מדאגה שבל אהיה בכלל כל מי שהגיע להוראה ואינו מורה עיין שם, מ״מ אלו שנמנעו הוא מאחר שגם עתה צריך המורה להורות כאמיתות הדין כמו שהיה צריך להורות בימי רב ורב הונא ור׳ אבא, לכן אף שודאי בכל דור הוא מדה אחרת להחשיב הגיעו להוראה, שהרי רק חכמי דור זה שייך שיורו עתה, ועליהם הוא הציוי להורות לדורם, דהא אי אפשר להשיג בדורות האחרונים מורי הוראה כדורות הראשונים, ובע״כ כוונת מאמרם זה ת״ח שהגיע להוראה, אינו רק על אלו שהגיעו להוראה בזמנם דוקא, אלא אף על אלו שהגיעו להוראה בדורות אלו שמחוייבים להורות כדהורה רעק״א, מ״מ יש ודאי על כל אחד לחוש שמא אינו מכוין כהאמת, ולכן מצד הירא׳ה הכריעו שאין יכולין לכוין אמיתות הדין ואין להם להורות, ושאני רעק״א שאף אחר כל החששות הורה והשיב למעשה מטעם החיוב שעליו מדין הגיע להוראה, דרב גובריה והיה יכול לאמוד עצמו וא״כ כ״ש לקטני ערך כמוני״ וכו׳.... אבל הוא מטעם שהנכון לע״ד בזה שהיו רשאין ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבין הגיע להוראה בדורות חכמי הגמ׳ שיש ודאי לחוש אולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא, אבל האמת להוראה כבר נאמר לא בשמים היא, אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש״ס ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש ובירא׳ה מהשי״ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה, ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש״.

(ז, לט אות ג). וכתב לי הגר״ש אליהו כי ״לא נכון לומר שתמיד יכול למצוא עוד רבנים. כיון שבהרבה מקרים אם לא תענה לשואל הוא לא ישאל אחרים אלא יעשה על פי דעתו המוטעית. לכן צריך לענות במיוחד בשאלות כאלה של מות וחיים״.

כמו כן, אם הוא לא יענה הוא עלול לגרום שאנשים אחרים שלא הגיעו להוראה הם דוקא כן יורו. וכבר כתב על כך בספר החינוך (מצוה רלה): ״אם הוא היודע לא ירצה לשפוט, ישפטום שאר בני אדם שאינם חכמים ויטו הדין על האחד מבלי ידיעה״. וכעין זה מצינו בכסף משנה (תלמוד תורה ה, ד) דמי שהגיע להוראה אינו רשאי לעכב עצמו כלל מלהורות פן יקדימנו מי שלא הגיע להוראה (וע״ע בתומים סי׳ ח אורים סק״ו. ובספר אמת ליעקב על השו״ע יו״ד ריש סי׳ רמב).[7]

וע״ע בשו״ת נודע ביהודה (תנינא יורה-דעה פח) שדן באשה שראתה מחמת תשמיש, והרבה להזהיר רב אחד שלא לקפוץ להורות בדברים כאלו בלתי שאלה מגדולי הדור, כי אין הוראה זו כהוראת נטל״פ או לשער בשישים או לראיית נקב אם ניקב מעבר לעבר, שהם דברים השכיחים ורוב הקמים להורות בקיאים בהם, משא״כ בפתחי נדה ובדבר שאינו שכיח

בשו״ת מנחת יצחק (ג, לח) ביאר ע״פ הגמרא בחגיגה (יד, א) דאמר לו ראב״ע עקיבא מה לך אצל אגדה כלך אצל נגעים ואהלות, דבאותו דור שהיה שעת השמד והגלו את חסידיו ואבדו את טוביו והספיקות היו רבים והפותרים מעטים, אמר ראב״ע לר״ע שאם גם הוא לא יקבל עליו להורות הלכה למעשה ויתעסק בדברי אגדה, מי כן יקבל עליו, וזה מה שאמר לו כלך אצל נגעים ואהלות. ולפי זה ביאר המנחת יצחק דבזמנינו מוטל על מי שחנן אותו השי״ת בינה להבין ולהשכיל בברורי הלכות שלא ימשוך ידו מזה בטענה שאינו רוצה לקבל על עצמו אחריות, עיי״ש. וע״ע באריכות דברינו בשו״ת אבני דרך (יד, קעג) במינוי מורה הוראה.

וכתב לי בזה הרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין): מורה הוראה שהוא יר״ש חייב להשיב בכל חלקי התורה אם הוא ת״ח ובקי בהלכה. וב״ה ששואלים גם בעניינים כאלו שהם דיני נפשות ולא עושים על דעת עצמם. ומורה הוראה שהוא מיראי הוראה, הוא זה שמתאים להורות. אמנם מי שאינו ירא הוראה ואין לו יר״ש ולפעמים יש כאלה שמשיבים על כל דבר ״מותר לך מותר לך״ בלי שום שיקול הדעת ומחשבה, אחד כזה באמת אין לסמוך על הוראותיו. בעבר הכרתי כאלה שקודם כל התירו, ולאחר מכן הלכו לחפש אסמכתאות וראיות להיתרם. להיות מורה הוראה זו אחריות גדולה, ומי שהוא יר״ש באמת יש לו סיעתא דשמיא מיוחדת. וראה בהקדמה לשו״ת שואלין ודורשין ח״ט בשם החת״ס״ (שו״ת יורה-דעה צד).

אך העיר על שאלתנו הרה״ג שלמה דיכובסקי (מח״ס לב שומע לשלמה), בהאי לישנא:

א. אין תפקיד של מורה הוראה. תלמיד חכם אינו משועבד להשיב לכל מאן דבעי, אא״כ הוא מקבל שכר. הגדרת הגיע להוראה אינה ברורה. ודברי רבי משה פינשטיין זצ״ל אינם מוסכמים על כולם.

ב. בנוסף, יש להבדיל בין מורי הוראה בהלכות פרטיות, לבין מורי הוראה לכלל ישראל. רבי אברהם שפירא זצ״ל, הבדיל כידוע בין רב לבין רבאלע. לא כל רב קטן יכול להורות הוראה. גדולי הדור המורים הוראות לכלל ישראל, אינם יכולים להשתמט, אלא אם כן ישבו בד׳ אמות ולא יורו הוראה בשום נושא.

[7] אולם היכא דליכא מאן דאמר או ששיטתו מחמירה יותר בהוראה חשוב כמאן דליכא מורה הוראה במקומו עיין טהרת הבית חלק (א סי׳ ח).

ג. כל הוראה היא למקרה מסוים ולאדם מסוים במצב מסוים. צריך להדגיש, שאסור להקיש מהוראה לפלוני, על שאלה דומה שיש לחברו.

ד. אדם שהגיע להוראה והוא ירא הוראה, אינו יכול להורות, כי הוראתו תהיה מפני היראה או מפני הכבוד, ולא לאמיתה של תורה.

ודעת ידידי הגר״ד אזולאי, כי בעניין הפלות, דמיירי בדיני נפשות (של הפלת עוברים), ששאלות אלו הנוגעות בדיני רציחה לדעת הרבה מן הפוסקים, ראוי לכל מורה הוראה רגיל, להימנע מזה, ולהפנות את השאלות בנושאים כאלו לגדולי הדור[8]. וראוי לכל מורה הוראה, שידע ויכיר כוחו (ומיעוט כוחו), ויתרגל להפנות שאלות חמורות או גדולות למי שגדול ממנו, והגדול גדול קודם.[9] וכ״כ לי בעניין זה הרה״ג מנחם מנדל פוקס חתנא דגאון הרה״ג יוסף ליברמן[10], והנני מעתיק את דבריו:

> הדבר ידוע ומפורסם בכרם ישראל ובהנהגת ההוראה ללמד את העם את המעשה אשר יעשון, כי ישנם נושאים בהלכה אשר עניינם חמור מאד וצריך סייעתא דשמיא להורות כהלכה ולא להיכשל. כגון היתר עגונות שבחשש אשת איש, עניני עריות למיניהן, חששות של רציחה ח״ו וכדומה. באופנים אלו משתדלים למסור הדברים לזקני ותיקי הרבנים עמודי ההוראה, אשר להם ברוב צדקתם סייעתא דשמיא מיוחדת לכוון לאמיתה של תורה. ואפילו גדולי ישראל עצמם, מצינו בתשובותיהם אשר מתירים שאלה מסוימת בתנאי שישתתפו אתם עוד שניים מגדולי ההוראה. וכן נהג הרבה פעמים מו״ר הגאון הגדול רבי משה הלברשטאם זצ״ל לצרף עמו עוד שני רבנים להתיר שאלה קשה בהל׳ נדה וכדומה. ובאמת יש לזה מקור ברור במס׳ סנהדרין (ז, ב) ובהוריות (ג, ב): ״רב הונא כי הוה נפיק לבי דינא, מייתי עשרה תנאי דבי רב לקמיה כי היכא דנמטיין שיבא מכשורא״. וברש״י: שתגיע אלי רק נסורת קטנה מקורה גדולה, שאם נטעה בדין יתחלק העונש בין כולם עכ״ל. והרי שגדולי האמוראים חששו לקחת על עצמם פסקים בעניינים מסובכים.
>
> לכן רב המונע את עצמו מלפסוק בשאלות חמורות כגון עגונות או הפלות, שיש בהם

---

[8] והנה ידוע שגדול הדור חשיב כרבו מובהק לכמה דינים (ע׳ שו״ע יו״ד רמד, י. משנ״ב צ, סקע״ג. וסי׳ סו, סק״ז. והרי ידוע דעת הרבה ראשונים שלא מהני נטילת רשות כדי להורות במקום ״רבו״, ובפוסקים כתבו, שמה שנהגו להקל בזה שאין מקבלין היתר הוראה מגדולי הדור, ומורין בשופי, משום שלא רק שמוחלין, אלא זהו רצונם, כדי שלא יפול עליהם כל העומס (וע׳ בשו״ת מהריט״ץ החדשות ס״ס קעג). אולם הנה זה מסתבר, שבדינים חמורים להיפך הוא, ואין רצון גדולי הדור שרבנים רגילים יענו בנושאים אלו, וא״כ חזר הדין שאסור להורות בפני ״רבו״, והיינו שאסור להורות לעולם בשאלות שגדולי הדור רוצים לענות בהם.

[9] וכפי שכתב בשו״ת צמח צדק הקדמון (מ) ״וליכא למיחשבי לשוגג כיון שלא עשה כן אלא על פי הלומדים שהורו לו כך מיקרי שוגג וכו׳, הא ליתא, דכיון שהיה מסופק בהוראה זו ושאל ללומדים **ולא שאל לבעלי הוראה המפורסמים**, לא מיקרי שוגג. ודאי אלו לא היה יודע כלל שיש איסור בדבר היה מיקרי שוגג מצד שאינו יודע, או שהיה יודע והיה שואל הוראה המפורסם והיה מתיר לו מיקרי נמי שוגג, אבל האי כיון שידע שיש ספק בהוראה זו, תו לא מיקרי שוגג מצד שאינו יודע, שהרי מכל מקום יודע קצת וכו׳. **ומצד שעשה על פי הוראה נמי לא מיקרי שוגג, כיון דלא שאל לבעל הוראה מפורסם שיהא ראוי לסמוך עליו וכו׳. הרי מבואר שצריך לשאול דוקא לגדול הדור, אבל זה לא שאל אלא ללמדן היודע ספר אבל לא נהירין ליה שבילין דהוראה, ואף על פי שהוא מוסמך, מה זו סמיכה, הכל יודעים שאין דינים הללו מסורים לכל כשאר דיני איסור והיתר בשר בחלב ונותן טעם לפגם וכיוצא בזה**״ (והובאו דבריו בפתחי-תשובה יו״ד צט, סק״ו. ואבן-העזר יז, סקק״מ).

[10] ועל דבריו של הרה״ג פוקס הוסיף הרה״ג יוסף ליברמן בכת״י: ״דבריו הנ״ל קילורין לעיניים״.

חשש רציחה, וההיתרים בנויים על הכרעות בין הפוסקים בתוספת של חזיא לצרופי כל מיני צירופים והכרעות, אין מזחיחין לרב זה, כי באמת יכול לומר ששאלות כאלו צריך להביא לותיקי המורים[11] גאוני וגדולי הדור, וכמו שציין מעכ"ת לדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין כ, ח) והשו"ע (חו"מ י, ג). וכן שמעתי מחתני כבני הגאון רבי יצחק אייזיק טוביא שליט"א ששמע מפי הגאון המפורסם רבי יוסף כהן זצ"ל (נכד הג"ר צבי פסח פראנק זצ"ל) שאמר בשם גדולי הדור שאברכי כולל להוראה לא ילמדו באבן העזר סי' ה אשר דן בדיני פצוע דכא וכו' כי אין להם להורות בעניינים מסובכים וחמורים כאלו, וישאירו זאת לגדולי הדור עכ"ד.

על כן, אף שרב זה אומר שאינו רוצה להורות בזה בכדי שלא יאמרו עליו שהוא מיקל, מן הסתם עיקר כוונתו שחושש מלקחת על עצמו עניינים חמורים כאלו. הנח להם לרבנים כאלו.

והאיר את עיני בזה ידידי הרה"ג משה רחמים שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ) דאם יודע הרב את דין בזה, הוא מחויב לפסוק, ואלו דבריו:

אם הפוסק הוא מורה הוראות לא צריך להיות לו ספק בדבר זה, דאם הוא מבין בעניני בריאות האשה אם יזיק לה ההריון עד כדי פיקוח נפש, הרי הוא חייב לענות, כי אין היתר להפיל אלא במקום פיקוח נפש של האשה, כאומרם ז"ל במסכת אהלות (ז, ו) האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לחייו, יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש. וכיון שהדבר גובל בפיקוח נפש והוא יודע שמותר, אסור לא לכבוש ההלכה, היות ונאמר לא תעמוד על דם רעך, ומחוייב הוא להציל את האשה, ואיך ישלח אותה לפוסק אחר שיכול לפסוק להחמיר ומתחייב בזה בנפשה אם אינו מורה את הדין.

ואם אין בזה פיקוח נפש של האשה הרי יש כאן אביזרייהו דשפ"ד של הריגת עוברים, ואם לא יפסוק להחמיר הרי הוא מתחייב בנפש העוברים כאמרם ז"ל (סנהדרין לז, א) דבדיני נפשות מתחייב בדמו ודם זרעיותיו, ומכ"ש עובר שהתחיל לרקום גידים ועצמות, וא"כ ממה נפשך יש כאן ענין של פיקוח נפש וא"כ אינו יכול לכבוש את ההלכה ולשלחם לפוסק אחר. ועיין מה שכתבנו בס"ד בענין איסור הריגת עוברים בספרי זוטא שערי קידוש השם (שער השלישי אותיות קכה-קלה).

ואם אינו מבין בענין הרי אסור לו להורות, שאם אינו מורה כדין הרי הוא שפך דמים. ועל כן בנדון דידן אינו דומה לשאר הוראות אם מותר לו להורות ההלכה או אסור לו להורות, אלא תלוי אם הוא יודע התשובה חייב להורות, ואם אינו יודע התשובה אסור לו להורות.

לגבי החשש שמא ירננו אחריו, זוהי איננה טענה. וידועים דברי שו"ת חתם סופר (חושן-משפט קטז) דאם נמתין עד שיסכימו כולם לא יגמר שום עניין. וע"ע בזה בביאור הלכה (קנג ד"ה יוה"ה אם מכרו). ולא לחינם פתח הרמ"א את חיבורו שלא יבוש מפני המלעיגים, ודי לחכימא.

---

[11] וכעין זה כתב לי ידידי הרה"ג אליהו בר שלום: "למכובדי מורה הוראה מובהק רבי... חושבני שבכה"ג מותר לו להימנע מלענות, כיון שהיא שאלה "חמורה", ומנא לן שמו ש"הגיע להוראה", הגיע "לכל ההוראות". הא ודאי שיש בזמננו שאלות המסורות רק לגדולים ותיקים בהוראה, ובפרט בנושא המדובר, ולכן חושבני שאם אינו מורה הוראה ותיק "בעניינים אלו", ישימם זקנים ממנו "בעניינים אלו", רשאי שלא לענות וגם טוב יעשה אם לא יענה. באהבת התורה ומורי ההוראה".

קסט. לימוד עברית בכפרים ערביים

נשאלתי לגבי כמה מורות יהודיות המלמדות מקצוע עברית דרך משרד החינוך, והם שובצו ללמד קריאה ודקדוק בכפרים ערבים (זה המשרה שמשרד החינוך נתן לה), האם אין בזה איסור ללמד את הגויים אותיות לשון הקודש הקריאה והדקדוק. והאם הן צריכות להתפטר ולהישאר בלי פרנסה. וכן, האם מותר למורה אשר מלמדת בכיתות חינוך בכלא אסירים שרובם ערבים ללמדם קריאה, כתיבה ודקדוק בעברית.

מדברי הגמרא במסכת חגיגה (יג, א) אנו למדים כי אין ללמד גוי תורה, שנאמר: לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. והזוהר הקדוש (ח"ג עג, א) הפליג בחומרה ללמד את הגוי אפילו אות אחת מהתורה, וזו לשונו: "וכל מאן דלא אתגזר, ויהבין ליה אפילו אות זעירא דאורייתא, כאילו חריב עלמא, ומשקר בשמא דקודשא בריך הוא". וביאר בספר חסידים (רלח) דאסור ללמד לאדם כותי אותיות (וע"ע בשל"ה מסכת שבועות נר-מצוה פ' נה). וכ"כ בשיורי ברכה (יורה-דעה רמו, סק"ד) משו"ת דבר שמואל (עה) דלימוד אותיות הוי כלימוד תורה ולפיכך אין ללמד זאת לגוי.

וניתן להביא לכך ראיה מדברי מדרש תנחומא (פרשת האזינו) עה"פ יערוף כמטר לקחי: "מה המטר יורד מעט כך התורה תחילה קורא אבג"ד כמנין קטן, ולבסוף עולה למנין גדול ק' ר' ש' ת', כך מתחילין[1] ואח"כ עומד על התורה ודקדוקיה" (ויש משמעות לאותיות, שהרי בצלאל ידע לצרף אותיות כמבואר בגמרא ברכות נה). וכן מצינו בפלא יועץ (ערך תורה): דיותר עושה נחת רוח ליוצרו במה שלומד את בן חבירו ואת בנו אפילו א' ב' הבל שאין בו חטא, ממה שילמוד הוא נגעים ואהלות.

אלא דיל"ע, שהרי בגמרא במסכת בבא בתרא (כא, א) מובא כי אחד מבני החצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות בני החצר מעכבין עליו. ומבואר בגמרא דמיירי בתינוקות עכו"ם. היינו שיכול למנוע מהם בגלל הרעש, אך בעצם לימודם ליכא איסור. ויתכן דמשום הכי הרמב"ם והשו"ע השמיטו זאת (דס"ל כגמרא בב"ב דשרי). וכן ביאר בספר באר מים חיים מבעל הבאר שבע (יד) דמכאן דיכול ללמד את הגוי. אך בשו"ת שבט הלוי (ב, נט) חלק על כך (יתרה מכך, רבינו גרשום בב"ב כא כתב דמלמד תינוקות עכו"ם מקרא).

אולם נראה למימר דדברי הגמרא בבא בתרא להתיר בתינוקות עכו"ם ללמדם, אין הכוונה ללמדם ממש תורה, אלא צורת האותיות (אלף בית), עפמש"כ בחוט שני (ת"ת עמוד פו) דלימוד האותיות אלף בית לא חשיב ת"ת אלא הכשר לת"ת ושרי ללמוד קודם ברכת התורה. כמו כן, נראה דניתן להוכיח דאין חשיב האותיות לתורה מכך שלא מצינו שהצריכו לגנוז דף שכתובים עליו אותיות (עיין בספר גנזי הקודש עמוד שכא. וכן בשו"ת מציון תצא תורה א, תקפה). אך עיין בספר בנתיבות ההלכה (מט עמוד 259) דכתב דאין הכרח בראיה זו. וע"ע בספר בית מתתיהו (ג, מח).

ברם, נראה דזו מחלוקת שהרי לפי ספר חסידים (רלח) שציינו גם צורת אותיות אין ללמד גוי, ומשמע דהבין כי גם האותיות נחשבות כתלמוד תורה ממש, כפי שהעלה בשו"ת משנת יוסף (יג, שלד אות ב). וכן העלו דאין ללמד גוי אותיות בשו"ת פרי השדה (ד, צו) וכן משמע גם משו"ת חמדת צבי (ב, ח).

---

[1] ולאחרונה נדפס חידושי הגר"ח מבריסק בחידושיו עמ"ס בבא קמא (עמוד שסא אות ד) כתב: "האותיות והנקודות, הם ושמותיהם, גופי תורה הנמו המקדשים עם ישראל כולו ומקדשים מוחו של תינוק, וע"כ ילמדו עם התלמידים ככל הנהוג אצלנו במסורת אבות, ולא בכל המעטדות החדשות שנתהוו עתה, המדלגות על שמות האותיות והנקודות".

וע״ע בשדי חמד (מערכת האלף כלל קב). ונראה דניתן לדייק משו״ת תשובות והנהגות (ד, יז) דהוי כלימוד תורה (דהרי הצריך לברך ברכת התורה קודם שמלמד זאת את בנו)[2]. וכן חזיתי בספר שיח התורה לגרח״ק (ח״ג עמוד שנא) שהלומד אותיות מקיים מצוות תלמוד תורה. וע״ע בספר אורייתא דשמואל (דברים ד, ט), בספר תולדות נח (י, יא), בספר תורתך לישראל (ב, כב) ובספר גם אני אודך לגר״מ גבאי (ב, יז).[3]

ונציין דמצינו מחלוקת גדולה בפוסקים האם מותר ללמד בתשעה באב ילדים קטנים אותיות. לפי המחמירים (שו״ת באר שרים ז, יז. שו״ת ישיב יצחק ט, טו. שו״ת מקור נאמן תקו), זהו מפני דגם האותיות נחשב ללימוד תורה שנאסר ביום זה. ולפי המתירים (שו״ת ברכת ראובן שלמה א, סה. וישמע משה ח״א עמוד קפז בשם הגריש״א. שו״ת מעין אומר א, ח. ג, לח), למדים אנו דאין לימוד האותיות חשיב ללימוד תורה. וע״ע בשו״ת אהלי שמעון (אורח-חיים לד שאלה יא) ובספר נטעי גבריאל (תגלחת הילדים יט, ז).[4]

---

[2] אלא דאין זה כה פשוט, וע״ע בזה בספר אגן הסהר (עמוד 561) מחלוקת בין הגר״ח קנייבסקי לגראי״ל שטיינמן בזה. וע״ע בחשוקי חמד (שבת עג, א), בספר חינוך הבנים כהלכתו (ח״א לב, יח) ובספר פתחי תורה (הלכות ת״ת א, ח סקתל״ה).

[3] והוסיף לי ע״כ הרה״ג חיים וייס (מח״ס מרקחת חיים) חתן בעל המשנת יוסף: עד שכ״ת שואל על לימוד האותיות לערבים תשאלנו אם מותר לבנות ישראל להסתובב בכפרים ערבים, ולגוף השאלה אני הקטן הבאתי ראי׳ דאותיות הוי כתורה מהא דגמ׳ שבת (כח) ילף דצריך עור הבהמה טהורה לבית של תפילין מדכתיב כי תורת ה׳ בפיך, וכיון דצריך לעשות צורת שי״ן על הבית של תפילין הוי ״תורת ה׳״ וזה צריך להיות בפיך. אך זה דוקא לשיטת התוס׳ במנחות לה ובשבת סב דהשי״ן זה לא שם שדי רק אות לחוד, אך לרש״י דהשי״ן זה חלק מהשם של שדי אין לנוראי׳ לאות בעלמא.

ועוד ראיה נראה דאותיות הוי תורה, מהגרעק״א (מהדו״ק מא) דדן שם על מש״כ המהרש״א בשבת (לא) דעכו״ם הב להתגייר מותר ללמדו תורה מהא דהלל לימוד תורה להגר עד שלא גיירו, אך גרעק״א מביא מהתוס׳ ביבמות (כד) דהלל גיירו קודם שלימדו תורה, ומדהוצרך לגיירו מקודם ראיה דאסור ללמדו תורה קודם הגירות דאל״כ למה היה צריך לגיירו קודם. ואי נימא דלימוד האותיות לא הוי תורה א״כ במעשה דהגר שרצה להתגייר רק לקיים תורה שבכתב ולא תורה שבע״פ, והלל גיירו וסמך על זה שילמדו האותיות ולמחר יהפוך למה גיירו מקודם הרי היה צריך ללמדו האותיות קודם לכן וראיה דאותיות נקרא לימוד תורה. וכיון שיש הרבה אוסרים והזוהר הק׳ בראשם ודאי אין לנו למשכונא נפשא להתיר בשביל פרנסה מסוכנת כזה, שאפי׳ לכתחילה לא הי׳ לנו להתיר לבת ישראל להיכנס לגוב האריות, לכפרים ערביים, שזה מסוכן לגוף ולנפש, בגשמיות ורוחניות שרבים חללים הפילו ברוחניות רח״ל ובגשמיות, והשי״ת הזן ומפרנס יעזור להן שיתפרנסו בכבוד ובדרך היתר בשלימות ולא יזדקקו לפרנסות מפוקפקות ח״ו. עכ״ל הגר״ח וייס.

[4] שלחתי את התשובה כולה לבעל שו״ת אורחותיך למדני, וזה אשר העיר על תשובה זו: לענ״ד נראה שדין ללמד אותיות א׳ ב׳ לגוי הוא דבר אחר לגמרי מדין האם יש לברך ברכת התורה על לימוד א׳ ב׳, או אם מותר ללמוד א׳ ב׳ בתשעה באב. כת״ר הביא מ״ש הזוהר בפר׳ אחרי מות וכתוב שם ״כל אינון דלא רשימין ברשימו קדישא בבשריהון לאו אינון דיליה ואשתמודען דכלהו מסטרא דמסאבותא אתיין ואסיר לאתחברא בהו ולאשתעי בהדייהו במלוי דקב״ה. ואסיר לאודעא להו מלי דאורייתא בגין דאורייתא כלא שמא דקב״ה, וכל את דאורייתא מתקשרא בשמא קדישא, וכל מאן דלא אתרשים ברשימא קדישא בבישריה אסיר לאודעה ליה מלה דאורייתא... וכל מאן דלא אתגזר ויהבין ליה אפילו את זעירא דאורייתא כאילו חריב עלמא ומשקר בשמא דקב״ה...״. נראה מזה שהטעם שהוא אסור ללמד תורה לגוי הוא מפני שהגוי ״מסטרא דמסאבותא״, וזה בכלל בזיון לתורה, ולכן מטעם זה הוא ״כאילו חריב עלמא״. ולכן ה״ה שאסור ללמד להם א׳ ב׳ שע״י זה הישראל שלומד א׳ ב׳ צריך לברך ברכת התורה בתחילה, שהרי לימוד תורה הוא דבר אחר לגמרי ממצוות שלא לבזות את התורה. ולכן ודאי שאיש שמציל ס״ת מבזיון אינו מקיים מצוות לימוד תורה, וכן הוא אינו צריך לברך ברכת התורה קודם שהוא מציל את הס״ת! ולכן ה״ה דלא ילפינן מאיסור ללמד לגוי אותיות התורה שהוא מטעם הצלת האותיות מצד הטומאה, שלימוד אותיות בכלל מצוות לימוד תורה. ולכן נראה שהעיקר כמ״ש כת״ר בשם החוט שני דלימוד האותיות אלף בית לא חשיב ת״ת אלא הכשר לת״ת ושרי ללמוד קודם ברכת התורה. וכן י״ל לגבי איסור לימוד תורה בתשעה באב, שאין לימוד א׳ ב׳ בכלל האיסור.

לאור הדברים עד כה נראה דישנה מחלוקת אם ניתן ללמד אותם את האותיות, וממילא נראה לי כי אין להחמיר בזה במקום של אובדן פרנסה. וכ״ש בימינו שיכולים הם ללמוד זאת ע״י אמצעים טכנולוגים[5] גם בלי מורה (ונראה דאז לא אמרינן דחשיב לפני עיור) או אף אם מורות אלו לא ילמדו, הם ידעו עברית ע״י אחרים.

וחזיתי דברבבות ויובלות (ב, יד) כתב דאין ללמד (״איסור חמור ומוחלט״) עובד זר גוי או כל גוי שפת הקודש כיוון שע״י שמלמדים אותם בנות ישראל נופלות בידיהם (ומתחילה ערבוביה אסורה בעם ישראל), עיי״ש.

וכתב לי בזה ידידי הרה״ג יהושע בן מאיר, בריא״ז (סנהדרין ז, ב דין כב) מובא שאף שאסור בתורה מותר בנביאים וכתובים, וע״ש שנראה ממנו שהאיסור לישראל הוא רק מצד לפנ״ע. ולפי״ז בחד עיברא דנהרא, כגון שיש אחרים שילמדוהו כפי שהוא בשאלת כת״ר, להרבה דעות אין איסור בב״נ.[6] וע״ע

וכן נראה מהספרי בפר׳ עקב, וז״ל: ״ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם... מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש, ומלמדו תורה וק״ש, תורה מאי הוא תורה צוה לנו משה כו׳, ק״ש מאי הוא פסוק ראשון״. נראה מזה שלימוד לשון הקודש לחוד ולימוד תורה לחוד. וזה מפני שלימוד לשון הקודש הוא רק הכשר כדי ללמוד תורה. וא״כ ק״ו שלימוד א׳ ב׳ שהוא הכשר כדי ללמוד לשון הקודש, הוא גם כן רק הכשר כדי ללמוד תורה, ואינו בכלל המצוה עצמה. וכן נראה מהתוספתא חגיגה פ״א, וז״ל ״יודע לדבר אביו מלמדו שמע, תורה, ולשון הקודש״. הרי כאן הסדר הוא שלא כסדר הספרי, אבל מ״מ עדיין מצינו שלימוד תורה לחוד ולימוד לשון הקודש לחוד, וזה מפני שלימוד לשון הקודש הוא רק הכשר מצוה, ואינו בכלל מצוות לימוד תורה עצמה. ואף דמצינו שכתוב בסוכה מב. ״ת״ר קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצית, לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, יודע לדבר אביו לומדו תורה וק״ש, תורה מאי היא א״ר המנונא תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ק״ש מאי היא פסוק ראשון״. וכאן לא הזכירו לימוד לשון הקודש, מ״מ אין לומר שזה מפני שלימוד לשון הקודש הוא בכלל מצוות לימוד תורה, שזה אינו, כיון שי״ל דשאני ברייתא זו כיון שהיא דברה רק לגבי המצוות עצמן, ולא בהכשר מצוות, ולכן כתוב כאן לולב, ציצית, תפילין שהם המצוות עצמן, ולכן אף אחרי כן כתוב רק המצוות עצמן, דהיינו לימוד תורה וק״ש, ולא הזכיר התנא הכשר מצוה של לימוד לשון הקודש.

ועוד, ראיתי לר״ רחמים נסים יצחק בן רבי חיים פלאג׳י ז״ל ביפה תלמוד שם שכתב לגבי פסוק תורה צוה לנו ״שאלוני למה אינו לומדו פסוק כ״א פסוק זה, והשבתי דהטעם היינו משום דלעיל מזה הפסוק כתוב אף חובב כו׳ ישא מדבורתיך, ואח״כ כתוב הדר הוא תורה צוה לנו משה וקי״ל״. הרי יש לדקדק מכאן, שבתחילה יש ללמוד לדבר, דהיינו ״מדבורתיך״, ואח״כ יש לקיים המצוה של לימוד תורה באמירת הפסוק תורה צוה לנו. הרי מבואר שהלימוד לדבר בלשון הקודש, אינו בכלל מצוות לימוד תורה, אלא הוא רק הכשר מצוה, כפי שביארתי לעיל. וכן יש ללמוד ממ״ש מרן (או״ח מו, ט) ״לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע״פ שהוא אומרם דרך תחנונים. וי״א שאין לחוש כיון שאינו אומרים אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה״. וכתב הרמ״א ״אבל המנהג כסברא אחרונה...״. וי״ל שלהסתם הטעם שצריך לברך ברכת התורה אף על פסוק שהוא אומר רק בדרך תחנונים, הוא מפני שעכ״פ הוא מבין מה שהוא אומר, וממילא הבנת הפסוק נחשבת כלימוד תורה, אף שהוא אומר אותו דרך תחנונים. ולכן י״ל שודאי אין לימוד א׳ ב׳ בכלל לימוד תורה כיון שאין כאן פסוק, והוא עדיין אינו מבין כלום בשום פסוק כשהוא לומד רק הא׳ ב׳. ולכן מובן מ״ש בשו״ע (מז, ב) ״צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא״. וכתב הרמ״א ״בין למדרש״. הרי עכ״פ בעינן לימוד פסוקים או משנה וכו׳, אבל הא׳ ב׳ אינו בכלל זה, כיון שהוא רק הכשר מצוה, וכפי שביארתי לעיל. עכ״ל.

[5] ועיין בזה בשו״ת הלכתא מאורייתא (נד הערה ח).

[6] ע״ש במהדורת מוסד הרב קוק (הערה 47) מהמהדיר הרב אברהם וורטהיימר: ״ומ״ש רבינו: ונראה בעיני שישראל המלמדו תורה הרי הוא עובר בלא תתן מכשלו כו׳, כ״כ תוס׳ חגיגה יג, א ד״ה המלמדו דברי תורה, דהמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול״. ואינו נכון. על דברי הגמרא שם ״אין מוסרין דברי תורה {בכתי׳ ׳סתרי׳, וע״ש במאירי במהרש״א} לעובד כוכבים שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום״, הקשו התוס׳ ״תיפוק ליה דעובד כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה כדאמר בפ׳ ד׳ מיתות... והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול״. ותירצו ״הכא נמי אפילו

בתשובת הרמב״ם (בלאו סי׳ קמט) שהתיר ללמד תורה לנוצרים, כי הם מאמינים שהתורה מהשמים, ו׳רק מגלים בה פנים בפירושם הנפסד׳, ולכן אם ילמדם אולי יודו על האמת (אבל אסור למוסלמים, כי הם לא מאמינים שהתורה מהשמים). וכמדומה שכן המנהג מקדמא דנא, שבכל מקום שאין חשש שלומד תורה ויהדות כדי לקנטר ולשנות ולהסית בתוך עם ישראל, מנסים להראות לגויים את היופי והאמת שבתורה״ק. וכן רבים וטובים מלמדים באוניברסיטאות בחו״ל ׳משפט עברי׳. רבנים מופיעים ודורשים בדרכי התורה והיהדות באמצעי תקשורת, ואף לפני קהלים של נכרים ועוד הרבה.

סברא נוספת בעניין לימוד עברית בכפרים ערביים כתב לי הרה״ג יהושע בן מאיר: בלימוד נכרי, הרבה תלוי בכוונת הלימוד. ונראה פשוט שלימוד שפה העברית בבתי ספר ערביים, וכן גם בבתי ספר ממלכתיים יהודיים, אינו לימוד ׳תורה׳ או ׳יהדות׳, אלא לימוד שפת המדינה. כמו לימודי אנגלית באנגליה ואמריקה, וצרפתית בצרפת. על כן אין כאן כלל כוונה ללמוד תורה, או הבנה שלומדים תורה, אלא רק לימוד שפה שבה מדברים ברחוב במדינה שבה אנו חיים. ממילא נ״ל פשוט שכלל לא שייך איסור בזה מצד לימוד תורה. והדבר אף נחוץ לשלומה ושלמותה של המדינה, שתושביה הערביים יהיו חלק מהחברה הישראלית, ובכך תרד המוטיבציה שלהם לטרור ועוד.

יתרה מכך, בספר מעשה איש (יורה-דעה ז) ציין דאם הגוי כבר יודע לשון הקודש מותר ללמדו דקדוק (ובשו״ת יביע אומר ב, יז התיר ללמד עכו״ם לשון הקודש). וכן הסכים עמי בעל שו״ת יורו משפטיך דניתן להקל בשאלתנו וללמד היכא דמיירי באובדן פרנסה. וכן כתב לי הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״אני מסכים למסקנה. ניתן להוסיף, כי המורות יכוונו ללמד אותם במטרה שבהמשך יוכלו להכיר את דת האמת, ומי יודע, אולי יחשבו להתגייר. ואולי גם בכל מקרה, ההיכרות הזאת תגרום ששנאת יהודים תפחת או תתמתן״.[7]

במקום שעובד כוכבים אחר רוצה ללמדו, דליכא לפני עור, מכל מקום אסור משום מגיד דבריו ליעקב וכו׳״. כלומר, לדעת התוס׳ יש איסור עצמאי ללמד תורה לעובד כוכבים מצד ׳לא עשה כן לכל גוי וכו׳. אלא שס״ל שבתרי עברי דנהרא יש גם איסור לפנ״ע. אמנם הריא״ז כלל לא הדכיר שום איסור ללמדו תורה פרט ללפני עור. לכן משמע מדבריו שיש רק את האיסור של לפנ״ע, וממילא בחד עיברא דנהרא ליכא כלל איסור.

[7] וכתב לי בהאי לישנא הרה״ג יעקב אריאל: כשהאותיות שימשו רק לקודש הן הוגדרו כלימוד תורה שנאסר לגוי. נהגו גם לגנוז כל כיתוב בעברית. אך בימינו עם תחיית השפה העברית משמשות האותיות יותר לחול מאשר לקודש. איננו גונזים אותן ומותר גם להכניס לשירותים מוצרים שיש עליהם אותיות עבריות. אנו מעוניינים שהערבים ילמדו את השפה העברית ע״מ שיבינו אותנו ויוכלו גם לעבוד בה. אין לכך שום משמעות של לימוד תורה. עכ״ל.

אולם ידידי הרה״ג משה רחמים שעיו, כתב לי דיש להחמיר בלימוד אותיות לגוי, ובמקום צורך יש להקל רק בכתב עגול ואלו דבריו: אין ספק כי יש קדושה בצורת האותיות שבהם נכתבה תורתינו הקדושה ובאותיות התורה הקב״ה ברא את העולם, וכל ספר יצירה מלמד על קדושה צירוף האותיות ובודאי שכל אות יש בה קדושה גדולה כעין אות א׳ שיש בה בראשה אות י׳ וברגלה אות י׳ ובאמצע אות ו׳ שזה מורה על השם המיוחד שעולה בגימטריא עשרים ושש ואות ב׳ בה מתחילה התורה הקדושה וכו׳ וכו׳ ובודאי שיש איסור ללמד את העכו״ם צורת האותיות שהם הם כבשונו של בורא עולם שבהם ברא את העולם. ור״ע היה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות ואפס קצהו תראה באותיות דרבי עקיבא.

ואף שיש מקום לומר שכל האיסור הוא רק כאשר מלמד אותו את פנימיות האותיות ומשמעותן הרוחנית, אבל צורת האותיות בלבד כגולם תבנית כל צורות האותיות הלועזיות אין בזה איסור. מ״מ גם זה לא ניחא, כיון שאותיות אלו הם היסוד ללימוד התורה ובודאי שאין צורת האותיות הקדושות כצורת שאר האותיות הלועזיות. ואין לנו ראיה להתיר. ומה שהבאת ממסכת בבא בתרא (כא, א) אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות בני חצר מעכבין עליו, ומוקמינן בתינוקות דעכו״ם... ה״נ בתינוקות דעכו״ם. וכתבתם להוכיח משם שמותר ללמד תורה לתינוקות עכו״ם. אינו ראיה כלל דשפיר מיירי שמלמד תינוקות עכו״ם שאר לשונות או אומנות ולא מיירי במלמד אותם אותיות התורה.

ומה שהבאת מספר באר מים חיים לגאון בעל באר שבע (סי׳ יד) שכתב להוכיח מסוגיא זו דמותר ללמד את העכו״ם תורה. הנה ז״ל (בדף צב ע״ד) זאת ועוד אחרת נתתי אל לבי לדעת על מה סומכין קצת רבנים שלומדין תורה עם עכו״ם, הלא שנינו במסכת חגיגה פרק אין דורשין אמר רב אמי אין מוסרין דברי תורה לעכו״ם, שנאמר מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. והנה טרם החלי להשיב, ראיתי להקשות קושיא אחת והיא גדולה בעיני, ולא ראיתי ולא שמעתי מי ששם לבו עליה, והיא זאת למה לא הביא שום מחבר מכל הפוסקים קמאי ובתראי דין זה של ר׳ אמי, ובפרט הרמב״ם שכבר נודע דרכו שאינו משמיט שום דין השנוי בגמרא אליבא דהילכתא, עד שמפני כך הייתי אומר לולא דמסתפינא מחבראי שהפוסקים לא הביאו מפני שאינו אליבא דהילכתא, ומצאתי און לי מהא דאמרינן בפרק לא יחפור מיתיבי אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא ואומן וגרדי ומלמד תינוקות בני חצר מעכבים עליו הכא במאי עסקינן בתינוקות דאומות העולם עכו״ם ת״ש שנים שיושבים בחצר וביקש אחד מהם לעשות רופא ואומן וגרדי ומלמד תינוקות חבירו מעכב עליו הכי נמי בתינוקות דא״ה עכו״ם ע״כ. והאי מלמד תינוקות דא״ה עכו״ם בהכרח צריך אתה לומר שר״ל שלומד עמהם תורה שלנו, שהרי אי אפשר לומר דמיירי שלומד עמהם חשבון ותשבורת או שאר אומנות דאם כן אף בתינוקות דישראל יכולין למחות בידו כמו שכתב הרמב״ם בהדיא בפירוש המשנה למתני׳ דשם. וכן נראה מדבריו (שכנים ו, יב) וכן כתב במרדכי (תקיב) ובנמוקי יוסף וז״ל ותינוקות דא״ה עכו״ם לאו דוקא דהוא הדין לתינוקות דישראל אם מלמדו אומנות, ולא נקט תינוקות דא״ה עכו״ם אלא למעוטי תינוקות של בית רבן שאין בני חצר יכולין לעכב עליו כיון שאנו מושיבין אותם מתקנת יהושע בן גמלא ע״כ. ואין להקשות אם כן מאי דוחקיה דגמרא לאוקמי הברייתות בתינוקות דא״ה עכו״ם למה לא מוקמי כל הברייתות דמיירי בתינוקות דישראל, והא דקתני מעכבין עליו מיירי כשלומד עמהם אומנות, לפי שיש לומר שדבר זה אינו שכיח כלל מפני שכל אדם חייב ללמד לבנו תורה כשהוא תינוק, כדאיתא בסוף פרק קמא דקידושין (ל, א) וכל שכן שאי אפשר לומר דמיירי שלומד עמהם תורה שלהם מפני כמה סתירות גלויות ומפורסמות שלא ניתנו להכתב מרוב פשיטותם אלא על כרחך צריך אתה לומר דמיירי שלומד עמהם תורה שלנו והאי קרא שדרש רבי אמי אסמכתא בעלמא הוא עכ״ל.

ואני בעוניי אחרי התדבקי בעפ״ר קדשו, לא זכיתי להבין דבריו דהא שפיר מצינן למימר דמיירי בתינוקות עכו״ם שלמד אותם חשבון ותשבורת או שאר אומנות ומה שלא העמידו בתינוקות ישראל משום דהוי מילתא דלא שכיחא שישלחו היהודים ללמדו שאר חשבונות ואומניות לפי שכל אדם מחוייב ללמד את בנו תורה בהיותו תינוק וכמו שכתב הוא בעצמו, וא״כ מה ראיה יש דמותר ללמד את העכו״ם תורה והרי שפיר מוקמינן במלמד אותם תשבורת. וגם הגאון זצ״ל סיים ועם כל זה אומר אני שומר נפשו ירחק מללמוד עמהם. ומידי ספק לא נפקינן, וכאשר הבאת מחלוקת הפוסקים בזה. אבל לאחר שהבאת חומרת האיסור מספר הזוה״ק דכל מאן דלא אתגזר, ויהבין ליה אפילו אות זעירא דאורייתא, כאילו חריב עלמא, ומשקר בשמא דקב״ה. איך לא יחוש לספק איסור, ומי עלה למרום ויאמר שלימוד צורת האותיות אינו בכלל איסור זה, ואיך לא יחוש לכבוד קונו. ומה שהבאת מרבינו גרשום שפירש דמיירי ללמד את העכו״ם מקרא. הנה לשון רבינו גרשום הוא אם רוצה ללמוד ספר רפואה או מקרא יכול לעכב עליו עכ״ל. וי״ל דמקרא דקאמר היינו ללמוד לקרא דברי חולין דומיא דרפואה דקאמר דדוחק לומר דכוונתו למקרא קודש דלא מסתבר שישוה רבינו גרשום דברי חולין לדברי קודש ויקדים חולין לקודש ויאמר תחילה רפואה ואח״כ מקרא, אלא ודאי מיירי במקרא חולין דומיא דרפואה. ומזה תראה שגם אין כוונת הגמרא שמותר ללמד את האותיות הקדושות לעכו״ם, דעל האותיות לא יאמר רבינו גרשום מקרא, אלא ודאי כוונתו לומר שתינוקות עכו״ם רוצים ללמוד מקרא לע״ז. כי מהיכי תיתי שירצו תינוקות עכו״ם ללמוד מקרא שלנו.

ומה שהבאת משם הרב חוט שני (בהלכות תלמוד תורה רמה, טז) שאין זה לימוד תורה אלא רק הכשר ללימוד. הנה הוא הביא את דברי הרמ״א (רמה, ח) שכתב ומ״מ מיד שיהיה בן ג׳ שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה, כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה (הרב אברבנאל בפירוש לאבות). וכתב על זה הרב חוט שני הא דחייב ללמד בנו צורת האותיות היינו דנכלל בכלל חיוב ת״ת להכשירו שיוכל ללמוד ועל כן צריך להשיח עמו בלשון הקודש כדי שיבין התורה, וכן הוא צורת האותיות, אמנם לענין ברכות התורה אפשר דאי אפשר לברך על זה, עכ״ל. וביאור הענין הוא על פי מה ששמעתי ממו״ר הגאון רבי שלמה וולבה זצוק״ל שאמר שכל אות היא אור בפני עצמה, וכאשר מחברים אותה לאות אחרת אז היא נעשית תיבה. נמצא שהגם שכל אות היא אור עליון אבל תלוי מה עושים עם האור הזה ולכן אין זה פשוט שלפני שמלמדים א׳ ב׳ צריך לברך ברכות התורה, מאחר שעדיין הוא לומד רק צורת האותיות בעצמן אבל הלימוד הזה הוא מכשיר לתורה ואם אסור ללמד את העכו״ם תורה אסור גם ללמדו צורת האותיות שמכשירות ללמוד תורה.

ובענין גניזת האותיות, עיין בראשית חכמה (שער היראה פרק טו) שכתב וז״ל: צריך לנהוג כבוד בכל כתב מרובע אע״פ שלא נכתב בקדושה, והטעם שכיון שהאותיות האלו הם דמות כ״ב צורות קדושות, שבהם נבראו כל העולמות, והאותיות התחתונות מורים על הצורות השכליות הדבקות באלקות, ראוי לכבדם, ואם מצאם בשוק או בשאר המקומות המבוזים שיגנזם במקום הראוי וכו׳, עכ״ל. ובחות יאיר (קט) כתב לשון הקודש קדושתו מפני חיבור אותיות הקדושות שבו כנודע ליודע מעט מזעיר בחכמת אמת. ונ״ל עוד כי בימיהם סתם כתב סופרים ורוב בני אדם היה אשורית ולא היו כותבים כתב אחר רק עמי הארץ המופלגים בדורות ההם והיה חיוב ידיעה על כל ת״ח כמ״ש כתב שחיטה מילה והוא כתב הקודש, וכן היו השטרות נכתבים אשורית כדמוכח מקפל וספל מי חיישינן לזבוב. ועוד ראיה מגמ׳ בר״ה דעשו יו״ט ביום שנתבטל אדכרתא מן שטרייא שהיו כותבין בכך וכך לכהן הגדול לאל עליון וכו׳ וזה פורע חובו והשטר מוטל באשפה, ומוכח ג״כ שהיה הכתב באותיות הקדושות דבהן ודאי יש קפידה, וכמ״ש הב״י (יו״ד רלז) והובא שם ס״ו הג״ה דאם נטל בידו כתב אשורית ואפילו חכמת חיצונית או א״ב וכו׳ הוי שבועה. וע״ש בב״י מ״ש בשם הרא״ש בשם רב האי. ומ״מ נראה דכל זה מיירי בכתבו ישראל דמחשבתו אפילו בכתיבות א״ב ללמוד בו התינוק או שאר חכמה בעשותו האות בתמונה ההיא כדת משה וישראל וממילא נמשך עליו קדושה מצד התמונה העליונה ההיא ואפי׳ לא יחשב דבר ממילא כך הוא וכו׳, בכתב אשורית והמה בעצמן משתמשים בהם בחנויות ומוכרי בשמים ורוכלים לצרור ולכרוך בהם וכך ראיתי ג״כ חנונים ישראל, ולא רציתי למחות בידם מאחר שכבר נתפשט היתרו, ומ״מ אני בביתי נמנעתי לזרקם לאשפה כ״ש תשמיש של גנאי (כגון לדבקם בחלונות) ומטונף כי מזדעזע כולי גופאי בראותי בהם כמה שמות שאינם נמחקים בכתב הקודש וכן כמה מלות קדושות באותיות הקדושות דהם תמונות צורות עליונות וממילא ראוי לנהוג בהם כבוד, עכ״ל. מבואר בדבריו דיש לנהוג כבוד בכתב אשורית. וראה עוד מ״ש בזה בשו״ת מחקרי ארץ (א יו״ד יט. ה או״ח כ).

ותא שמע דברי הקדוש הרמח״ל זצ״ל בדרך עץ חיים שכתב במעלת קדושת אותיות התורה וז״ל, התורה הזאת אשר לפנינו, כל מלותיה ואותיותיה כמו גחלת הן, אשר בהצית אותן כן כאשר הן, לא ייראו כי אם גחלים וגם כמעט עמומות, ומי שישתדל לעסוק בה, אז תתלהב מכל אות שלהבת גדולה, ממולאה בכמה גוונים, הן הידיעות העומדות צפונות בתוך האות ההיא, וכבר פירשו זה בספר הזוהר על אל״ף בי״ת. ואין הדבר משל, אלא עצמי כפשוטו ממש, כי כל האותיות שאנו רואים בתורה כולן מורות על עשרים ושנים אורות הנמצאים למעלה, והאורות ההם העליונים מזהירים על האותיות, ומכאן נמשכה קדושת התורה, קדושת ספר התורה, ותפילין, ומזוזות, וכל כתבי הקודש. ולפי הקדושה שבה נכתבים, כך תגדל ההשראה וההארה של האורות ההם על אותיותיהם וכו׳. כי האורות עומדים על האותיות, ובאותם האורות כלולות כל הבחינות הפרטיות שיש על כל אות ואות, כאשר זכרתי, אך אין מגיע לנשמת הרואה את האותיות ההן אלא אור אחד סתום, כמו הגחלת. אך כשמשתדל האדם להבין, וקורא וחוזר וקורא, ומתחזק להתבונן, הנה כל כך מתלהטים האורות ההם ויוצאים כמו שלהבת מן הגחלת. ועל זה אמר התנא ״הפוך בה והפוך בה דכולה בה״, כי צריכים העוסקים להיות הופכים והופכים, עד שתתלהב כמעשה האש ממש, עכ״ל. באופן דמאחר ויש קדושה בצורת האותיות בכתב אשורית והם בדרך כלל כצורת האותיות בכתב מרובע של הדפוס של ימינו, לכן ראוי להימנע מללמד את הגויים צורת האתיות הקדושות אפילו אם לא מלמדים אותם שיש קדושה ופנימיות באותיות אלו, ובנדון שבא בשאלה אם אינה יכולה להישתמט מללמד את הגויים כתב של לשון הקודש, העצה היעוצה לזה הוא שתלמד את הגויים כתב עגול, שצורת הכתיבה הזו אינה בכלל קדושת האותיות שבהם נכתבה התורה ובהם נברא העולם. ובזה לא תפסיד דבר. עכ״ל גר״מ שעיו מח״ס שו״ת מחקרי ארץ.

קע. אם לבחון את בנה במשניות

האם מותר לאמא לבחון את בנה על המשניות שלמד?

האשה אינה מצווה ללמוד תורה, כמבואר בגמרא במסכת קידושין (כט, ב). ובמשנה במסכת סוטה (ג, ד): מצינו מחלוקת: "מכאן אומר בן עזאי: חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה (מי פרה אדומה, מדיני סוטה) - תדע שהזכות תולה לה (שלא תמות מייד, בזכות צדקותה). רבי אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות. רבי יהושע אומר: רוצה אשה בקב ותפלות, מתשעה קבין ופרישות... " ומבארת הגמרא (כא, ב) כי אין כוונת רבי אליעזר שלימוד התורה הינו "תיפלות" אלא "כאילו מלמדה תיפלות", שכן בלימודה - לומדת היא ערמומיות. כן מבאר רש"י (שם): "וכי תורה - תיפלות קרא לה? (אלא) כאילו, שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע".

התוספות (שם, ד"ה 'בן עזאי') מפרשים שמסכים התלמוד הירושלמי לדברי בן עזאי ולא לדברי רבי אלעזר בן עזריה, ואף מביאים לכך ראיה ממצוות הקהל, בה באו הנשים לשמוע, כדי שידעו לקיים את המצוות. אם כן, ישנה חובה לאישה לדעת את המצוות, כדי שתוכל לקיימן, ועל כן ניתן לומר שדברי בן עזאי, "חייב אדם ללמד את בתו תורה", כוונתם דווקא למצוות השייכות לנשים. אולם אין הכרח לומר כן.

שהרי הגמרא במסכת סנהדרין (צד, ב) כותבת כי בתקופתו של חזקיה המלך, היו הנשים בקיאות בהלכות טומאה וטהרה. יתרה מכך, מובא בתוספתא (ברכות ב, יב): "הזבין והזבות והנדות והיולדות - מותרין לקרות בתורה בנביאים ובכתובים ולשנות במשנה, במדרש, בהלכות ובאגדות, ובעלי קריין - אסורין בכולן". ופסק הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה א, יג): "אשה שלמדה תורה - יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו - אין שכרו כשכר המצווה שעשה, אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי, לפי עניות דעתן. אמרו חכמים: כל המלמד את בתו תורה - כאילו למדה תפלות. במה דברים אמורים? בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב - לא ילמד אותה לכתחילה, ואם למדה - אינו כמלמדה תפלות".[1]

האדם הבקיא בלשונו של הרמב"ם, יוכל לשים את לבו לכך שלא כתב הרמב"ם שאסרו חכמים שילמד אדם את בתו תורה, "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה". לשון זו, באה לציין שלא אסרו חכמים זאת כדבר מחייב אלא כעצה טובה, דרך התנהגות ראויה. כן משתמש הרמב"ם בלשון זו במספר מקומות נוספים, וביניהם בהלכות דעות (ב, ג) שם נאמר: "צוו חכמים: מאוד מאוד הווי שפל רוח".[2]

---

[1] בעל התורה תמימה (דברים יא) מבאר שדברי הגמרא "כאילו מלמדה תיפלות", הינם דווקא כאשר הבת עדיין קטנה, ואין יודעים האם באמת רוצה היא לדעת תורה, או שמא חפצה היא בדברי הבאי. אולם, אישה אשר רוצה ללמוד תורה לשמה, כדי לדעת את רובדי התורה וענפיה ולא על מנת לקשקש בה כפעמון - תבוא עליה ברכה, ויש לכבדה על הליכתה בדרך זו.

[2] כבר עמד על כך הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בספרו "יד פשוטה" (הלכות אישות טו, טז). דוגמאות נוספות בהן נראה כי השתמש הרמב"ם בלשון זו ישנן בהלכות דעות (ב, ד): "צוו חכמים ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא", וכן בהלכות דעות (ג, א; ג, ג; ה, י) ובהלכות תלמוד תורה (ג, ח) ועיין שם.

כמו יש להבין בכוונת הרמב"ם את המילה "**שרוב** הנשים", וביאר בשו"ת עשה לך רב (ב, נב): ומלת "שרוב" אומרת דרשני, משום שיש איפוא מיעוט שראויות ללמוד תורה, ואין חשש שיוציאו דברי תורה לדברי הבאי, ומכאן שכאשר ידוע לנו בודאות שאשה זאת רצונה ללמוד תורה בכנות, ודעתה שלימה ויציבה, הרי נתברר שאין היא שייכת לרוב שאסור ללמדו תורה. ועתה יובן, שהאיסור חל על האב ללמד בתו תורה, והיינו מן הסתם, בנותיו הקטנות, שאין איש יודע את כונתן ויציבות דעתה ואין כל בטחון שכאשר תגדלנה לא יצמח קלקול מלימוד זה. אבל כאשר גדלה הבת, ובגרה בשכלה ומגלה רצון כנה ללמוד תורה ממש, הרי הוכיחה שאין היא שייכת לאותן "רוב" נשים שאין דעתן מכוונת להתלמד. עכ"ל.

השולחן ערוך (יורה דעה רמו, ו) פוסק את דברי הרמב"ם ואף משתמש בביטויו "צוו חז"ל". אולם העיר הרמ"א: "ומכל מקום, חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה. ואשה אינה חייבת ללמד את בנה תורה, ומכל מקום אם עוזרת לבנה או לבעלה שיעסקו בתורה - חולקת שכר בהדייהו". וממילא כאשר האשה בוחנת את בנה על המשניות, הרי היא עוזרת לו ובכך אין לאסור.[3]

ואף שמצינו פוסקים שאסרו ללמד את הבת משניות, ובהם שו"ת אגרות משה (יורה-דעה ג, פז) ושו"ת שרגא המאיר (ז, כו). אך מדיוק מדבריהם אנו רואים שהם אסרו ללמד, אך אם היא לומדת בעצמה מותר. ונ"ל כ"ש כשהיא בוחנת, הרי היא לומדת בעצמה (או רק בודקת את שינון בנה), ויהא מותר (וע"ע בשו"ת משנה הלכות י, קסא).

אגב, בשו"ת בני בנים (ג, יב) האריך להוכיח כי אם יש איסור לבנות, הוא רק על האב כלפי בתו (ואולי רק על בתו הקטנה קודם שהובררו מה מידת רצינותה). וכן דעת שו"ת מעיין גנים (הובא בתורה תמימה). וע"ע בשו"ת במראה הבזק (ז, עא). כמו כן, הפוסקים ציינו בעניין לימוד קודש לבנות שבזמנינו שלומדות לימודים כלליים בכל הרצינות הראויה למה יגרעו דברי תורה.

וכן מצינו פוסקים רבים שהתירו לנשים לבחון את ילדיהם במשניות, והכי איתא בספר יוסף חי לבעל הבן איש חי (פרשת וישלח), בספר ויברך דוד (הלכות תלמוד-תורה סט), אורחות רבינו (ח"א עמוד קצג) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים כח).

אחר כותבי תשובה זו, שלח לי מכתב ארוך בזה, בעל שו"ת דברי בניהו, ואלו דבריו:

> נראה דאין בזה חשש שהרי היא לא לומדת תורה שבע"פ אלא רק רואה אם יודע הוא את הנאמר בע"פ ואינה מבינה את כל מה שכתוב רק לראות שהוא לא מדלג ואומר יפה בע"פ ובזה יכולה היא לעודד אותו ואין בזה שום חשש כנלענ"ד. וראה עוד בספר הליכות עולם (ח עמוד שפז) שכתב ועיין בספר תורה תמימה (סוף פרשת עקב) שהעתיק מ"ש הרה"ג רבי שמואל ב"ר אלחנן יעקב (בשו"ת מעין גנים וינציאה): מ"ש כל המלמד את בתו תורה שבעל פה כאילו מלמדה תיפלות אפשר שזה נאמר על המלמד בתו בקטנותה שעל הרוב דעתה קלה ומוציאה דברי תורה לדברי הבאי, אבל הנשים בגודלן אשר נשא לבן אותנה בחכמה ללמוד תורה שבעל פה מצד בחירתן בטובה, הן הנה תעלינה בהר ה' תשכונה במקום קדשו כי נשי מופת הנה וכן מוכח ממ"ש הרמב"ם

[3] ולא נכנסנו בשאלה זו כלל במציאות שאין לבן אב. שאז רבים סוברים שזהו חיוב גמור על האם לדאוג ללימודי בנה, ועיין בספר שלמי מרדכי (הלכות תלמוד-תורה א, ו), בשל"ה (שער האותיות ד אות כו), שולחן ערוך הרב (או"ח שמג, ד. ת"ת א קו"א סק"א).

שנשים שעוסקות בתורה שבעל פה יש להן שכר אלא שאינו כשכר האנשים שעוסקים בתורה מפני שאינן מצוות ועושות ועל חכמי דורן לאדרן ולחזק את ידן ולאמץ זרועותיהן ע"ש.

וכתב בילקוט יוסף (ח"א עמוד סז) שבזמן הזה סמכו בבתי הספר החרדיים לבנות על המשנה ברורה שכתב בספרו ליקוטי הלכות (סוטה כא) ונראה שזה שאמרו המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות הוא דוקא בזמנים ההם שהבנים והבנות היו נמצאים במקום הוריהם וקבלת ההורים היתה חזקה מאד אצל כל הבנים והבנות שיתנהגו בדרכי הוריהם, כמו שכתוב שאל אביך ויגדך, ולכן היה די לבנות לסמוך בהנהגתן על מעשה הוריהן ואין להם ללמוד תורה, אבל כעת שבעונותינו הרבים שקבלת האבות רופפת מאד מאד, וגם הדבר מצוי שאין הבנים והבנות דרים אצל הוריהם, ובפרט לאותן שלומדות כתב ולשון העמים שבודאי שמצוה רבה ללמדן תנ"ך ומוסרי חז"ל כגון מסכת אבות וספר מנורת המאור וכיוצא בזה כדי שיתחזקו באמונת תורתינו הקדושה, שאם לא כן קיים חשש גדול שיסורו מדרך ה' ויעברו על כל יסודות הדת ח"ו ע"כ.

וראה עוד בחידושי הגאון רבי יצחק זאב הלוי מבריסק ז"ל על הרמב"ם (ברכות יא, טז) שכתב בשם אביו רבי חיים הלוי מבריסק שהטעם שהנשים מברכות ברכות התורה לפי שברכות התורה לא נתקנו על קיום מצות ת"ת בלבד, אלא הוא דין מיוחד שהתורה צריכה ברכה וכמו שלמדו בגמרא (ברכות כא) מהפסוק כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו, וא"כ אין דין זה שייך למצות תלמוד תורה כלל רק שהתורה עצמה טעונה ברכה, ולכן אף על פי שהנשים פטורות ממצות תלמוד תורה מכל מקום אינן מופקעות מעצם החפצא של נתינת התורה לישראל ולימוד שלהן הוי בכלל תורה, ולכן שפיר יש להן לברך על לימודן כיון שלא באנו על כך מכח קיום מצות תלמוד תורה כלל עכ"ד. ולכן בודאי שהאמא יכולה לבחון את בנה על המשניות שלמד בעל פה והיא תמריץ אותו ותעודד אותו וזה ואל תטוש תורת אמך כנלענ"ד.

בעודי בזה ראיתי שהובא בשם הגראי"ל שטיינמן (בקובץ בנתיבות ההלכה מט עמוד 86) בהאי לישנא: אמר רבינו, שהחפץ חיים (תורת-הבית פרק ו) כותב, וראיתי בספרים הק' שהפליגו מאוד בלמוד המשניות, מפני שהוא יסוד התורה שבעל פה. וכתבו, שאשר בן יעקב הוא ממונה למעלה על לימוד המשניות. ורמז לדבר: מאשר שמנה לחמו. שמנה - הוא אותיות משנה. וכל מי שהוא בקי בה, אינו מניחו לראות פני הגיהנום. עכ"ד.

וכבר כתב בספר הזכרונות (למהר"ש אבוהב, זכרון י פ"ו): כי לא מצאו כל אנשי חיל דבר טוב וערב ומועיל לתלמידים בקבלת עול מלכות שמים יותר מזה (לימוד המשנה). וע"ע בזה בשו"ת חוות יאיר (קכד).[4]

העולה לדינא: מותר לאם לבחון את בנה על המשניות.

[4] עוד על מעלת לימוד משניות בעל פה, עיין בקובץ מה טובו אהליך (ג עמוד נ) בדברי בעל מעדני השלחן.

קעא. מעשר כספים מחוב ישן

הלוותי לחבר כמה מאות שקלים לפני למעלה מעשר שנים. במהלך השנים ניגשתי אליו ורמזתי לו על החוב. בגלל הזמן הממושך שעבר מההלוואה התייאשתי מלקבל אותה בחזרה. אמש החזיר לי את החוב, האם צריך להפריש מזה מעשר כספים. דמצד אחד כספי הושב לי, אך מצד שני כיוון שהתייאשתי זה כבר אינו כסף שלי.

בשו״ת תשובה מאהבה (א, פז ד״ה ׳ועדיפא׳) ציין דצריך לעשר, כיוון דזה דבר חדש אצלו, וכן איתא בהפלאה (כתובות נ, א). וכן הובא בספר ויחי יעקב (ג אות ז). ובספר באורח צדקה (ט, טז) כתב: ״החזירו לו חוב ישן שנתייאש מלקבלו, עליו לעשרו״.

אולם עיין בספר באורח צדקה (ט הערה כב) דכתב שהגר״נ קרליץ אמר שאין צריך לעשר. ומחלוקת בדין זה הובא בספר חק ומשפט לגר״ש פנחסי (כא, ל) וזו לשונו: ״אדם שהתייאש מחוב ולאחר זמן הושב אליו כספו, גם על כסף זה חייב להפריש מעשר, ויש חולקים שאינו חייב לעשר״.

וחזיתי כי בשו״ת ציץ אליעזר (ו, כז) נשאל, האם צריך לעשר מכספי השילומים שמקבלים ניצולי השואה מגרמניה, היות והשילומים הם כסף של המקבלים עצמם (שהנאצים לקחו מהם), וכתב שם כי צריך לעשר את כספי השילומים, וציין דזה בגלל שהבעלים התייאשו כבר יאוש גמור ושלם, וכעת הכסף שהם מקבלים חשיב כפנים חדשות שבאו, כאילו האלקים אנה לידו ריוח מחודש (וכאילו שהפסיד את הכסף של העבר, וכעת מקבל כסף חדש). וע״ע בעניין ייאוש בזה בשו״ת אמרי יושר (ב, נט). וכן הובא במקור חסד על ספר חסידים (קמד) דאם החזירו לו גניבה אחר שנתייאש, הוי כריוח וצריך להפריש ממנו, וכן הובא בספר זורע צדקות (עמוד מ).

אך ראיתי בספר צדקה ומשפט בלוי (פ״ה עמוד קטז) דכתב: ״מיהו כל זה כל זמן שלא נתייאש מפירעון החוב, אבל אם נתייאש, בין כשהלוה לעני בסתם, ובין כשהלוה לעשיר והעני, נראה דהו״ל כמפריש על האבוד, ושוב אינו יכול להפריש ולנכות ממעשרותיו. וכ״כ בשו״ת מנחת יצחק (ה, לד אות ח), אלא שדן שם אם מועיל יאוש בחוב, שנחלקו בזה האחרונים, והביא מדברי ספר בית אהרן, שבסוגיא דמלוה את העני שאני שהלוהו ע״מ שלא לפרוע, ולכן מהני יאוש בחוב. ומ״מ מסיק להקל שלענין מעשר כספים מועיל יאוש בחוב, ואין נ״מ אם נתייאש מרצונו או שנתייאש מחמת שהלוה פשט את הרגל ואיני יכול לשלם. ועכ״פ מצדד המנח״י שיכול לחשב סכום זה כהפסד שיכול לנכות מרווחיו״, עיי״ש.

חשבתי להביא ראיה מהנאמר אצל אברהם (בראשית יד, כ): ״ויתן לו מעשר מכל״, אברהם נתן מעשר מהשלל (רמב״ן). ומובא במדרש פרקי דרבי אלעזר (כז): ״רבי יהושע בן קרחה אומר: אברהם התחיל ראשון לעשר בעולם, לקח את כל מעשר סדום ועמורה וכל מעשר לוט בן אחיו, ונתן לשם בן נח... ״. ואולי ניתן למימר ממדרש זה דאף שחלק מהרכוש היה של אברהם לפני כן (שהרי חלקו נגנב או נגזל ממנו), כיוון שהתייאש ממנו, כעת היה צריך לעשרו שוב.

קעב. מעשר כספים מירושה

אנכי יודע שאבי הקפיד כי כל כסף שנכנס ומגיע יופרש ממנו באופן מיידי למעשר כספים. כעת אחר שהלך לעולמו, קבלנו ילדיו סכום כסף. האם צריך לתת מעשר כספים מהירושה (שכן כל הכספים אצלו היו אחר שנתנו מהם מעשר כספים)?

בספר היראה לרבינו יונה (סי׳ סג) איתא: ״במעשרות אל תרפה ידך מליטלה כראוי, כיצד מכל דבר שמשתכר... אף אם מצא מציאה או נתנו לו במתנה, או כל ענין שיהיה הן כסף... הכל יפריש מעשר, כי דבר זה אין לו ערך, כי את אשר אסר אסר הבורא בכל דבר לנסותו התיר במעשר״. ומפורש דבכל כסף שמגיע לידו צריך לעשר (ורואים מדבריו כמה חשיבות יש בדבר).

השל״ה הקדוש (ח״ב מסכת מגילה עמוד הצדקה אות כז ד״ה ׳ומ״מ׳) כתב לגבי כסף ירושה במפורש, וזו לשונו: ״נ״ל גם ירושה שירש מאביו צריך ליתן (מעשר) אף שאביו היה נזהר כל ימיו במעשרות, מ״מ עתה שזכה הבן מהם למה לא יעשר מה שזימן לו השי״ת, דלא שייך לומר דהבן קם במקום האב, דהא רשות בן, רשות אחר, דאפילו בחיי אביו יכול אדם לזכות עירוב ע״י ׳בנו שאינו סומך על שולחן אביו כי אין ידו כיד אביו׳... ״.

וכן העלה החיד״א בשיורי ברכה (יורה-דעה רמט, סק״ג) והובא בפתחי תשובה (רמט, סק״א) דיש ליתן מעשר כספים מכסף שהגיע בירושה וזה למרות שאביו כבר הפריש מעשר. וכן כתב החפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח״ב יח, ג) בשם האליה רבה (אורח-חיים קנו, סק״ב), וכן העלו גם בספר נהר מצרים (דיני הפר״מ אות ח) ובספר באורח צדקה (י, ג). וזה כי מעשר הצדקה היא חובת גברא ולא חובת חפצא (עיין בט״ז יו״ד שלא, סקל״ב). וכן העלו בספר דרך אמונה (הלכות מתנות-עניים פ״ז אות כז), בשו״ת מעשה נסים (א יורה-דעה רנז), בשו״ת תשובות והנהגות (א, תקס אות ט), בספר לקט תשובה וצדקה (עמוד תיד), בספר חבל נחלתו (יד, לה), בספר צדקה וכבוד (עמוד ל) ובספר פסקים ותשובות (רמט אות כד).

בספר חק ומשפט לגר״ש פנחסי (כא, ד) כתב: ״מצות מעשר כספים חלה על האדם בכל מה שמרויח, הן מעסק, הן מירושה... ויש אומרים שאין מפרישין מירושת קרקעות ונכסי דלא נידי״, וכן דעת שו״ת שבט הלוי (ה, קלג) שאין נותנים מעשר מירושת קרקע וכל נכסי דלא ניידי, עיי״ש. וכן פסקו בשו״ת שרגא המאיר (ג, ג אות ג), בשו״ת באר שרים (ד, כח) וספר מחקרי ארץ (צדקה ומעשר ו, יא).[1]

העולה לדינא: יש ליתן מעשר כספים מירושה, אף אם האב הפריש כל ימיו מעשר כספים.

---

[1] ויל״ע, מדוע מי שקיבל ירושה, אם יש לו משפחה ושותפים מברך הטוב והמטיב, ואם הוא אדם בודד מברך שהחיינו (שולחן-ערוך רכג, ב). והרי מצינו שאדם שקיבל ירושה צריך ליתן מעשר כספים, וממילא בירושה תמיד יש אנשים נוספים שנהנים (העניים), ולכן היה צ״ל שתמיד יברכו בירושה הטוב ומיטיב? בפשטות מברכים על הנאה למוטבים ישירים, ולא על הנאה לאנשים צדדיים. אמנם כל מי שמקבל ירושה, בסופו של דבר משתמש בכסף, ועי״ז ׳משתף׳ אחרים בירושה (אם יש לו חובות, הוא משלם אותם, ומביא שמחה למלווים. אם יש לו משפחה, הוא מעלה את רמת חייהם. בכל מקרה הוא קונה דברים, והחנויות ומוכרים מרוויחים). אבל כל זה תוצאה מהירושה. את הירושה הוא ירש בעצמו, לבדו, על כן הוא מברך על הירושה ׳שהחיינו׳. אבל אם יש עוד יורשים, הרי ברגע הירושה עצמה יש רבים שנהנים ממנה, עוד יורשים, ולכן מברכים ׳הטוב והמטיב׳. כך גם מעשר כספים. אף אם נאמר שהוא חובה גמורה, מ״מ אין גבאי הצדקה ׳יורשים׳ את הירושה. רק אחר קבלת הירושה היורש מקיים את חובתו ההלכתית [כאמור, אם זו חובה. ואחרת את המצווה] ונותן חלק לצדקה. על כן, אין לברך על הירושה ׳הטוב והמטיב׳, כי בעצם הירושה רק היורש זכה. ושמעתי מהגר״מ שעיו להסביר זאת ע״פ דברי האבודרהם (בברכת המצות ומשפטיהם) בשם הראב״ד שכתב: ״דכל מצוה שיש בה קלקול אחרים אין מברכין עליה, מפני שנראה כמודה על אותו קלקול ומכאן יצאו אלו שהוא מזכיר ויצאה מתנה

לעני והשבת העבוט אפי׳ לקחו מיד ב״ד או מיד הלוה וקריעה על המת, ותנחומי אבלים ובקור חולים, ואפשר עזיבת לקט שכחה ופאה וכיוצא בהם, וכן עשיית הדין לבעלי דינין מפני שיש נגזל ועלוב. והרבה מהם נכנסין תחת הטעם זה״. וא״כ הכא נמי מעשר כספים שנותן לעניים אם יברך הטוב והמטיב משמע שהוא שמח שיש עניים שחסר להם, ואין ראוי לברך על זה הטוב והמטיב.

כמו כן, עיין באריכות בשו״ת אבני דרך (ב, כו. וכן בשו״ת יחוה דעת ג, עו) דמעשר כספרים אינו חיוב. לכן ברור שאין להתחשב בזה כאילו זכו בירושה גם העניים, שהממון שלו לבדו (ואף את״ל דזה חובה, הוא חייב רק אח״כ לתת לעניים מעשר). והוסיף הגר״ש דיכובסקי כי מעשר כספים אינו בגדר ממון שיש לו תובעים. אדם יכול לתת לכל מי שירצה, ואפילו לקנות ספרים. ומאותו טעם לא יברכו העניים ברכת הטוב והמיטיב, אם העשיר שמפרנסם, זכה בסכום גדול.

קעג. כרטיס הגרלה מכספי מעשר

בתנו הגדולה עובדת לעיתים בבייביסיטר (שמטרפית). כעת היא חפצה לקנות בכספי מעשר מעבודתה זו כרטיס הגרלה עבור ארגון חסד חשוב ומוכר הדואג לעניים וחולים. וברצונה לדעת, אם היא תזכה בהגרלה למי שייך הכסף, לארגון ששם רוצה לתרום ("השקעה" את כספי המעשר) או לה. לדבריה, גם אם לא תתקיים הגרלה חשוב לה לתרום לארגון זה.

בשו"ת אבני ישפה (ג, מב אות ז) כתב:

> ונראה פשוט שמותר להשתמש בכספי מעשר כיון שעיקר כוונתו הוא לתרום לישיבה, וגם לא הוי דבר שבחובה, כי מי מחייב אותו לתרום למוסד זה. ואף שיש בזה אפשרות של רווח, אבל לא היה קונה לולא שהכסף נועד לצדקה. נמצא שהפרס הוא דבר צדדי וכעין טובת הנאה שמותרת בזמן שהוא נותן צדקה. ואם באמת הוא זוכה בפרס, לכאורה המעשר זכה בו, שהרי בכספו קנה את כרטיס ההגרלה, נמצא שאינו יכול להשתמש בפרס. אמנם מסתבר שיוכל לשלם חזרה את דמי הכרטיס למעשר, ולהשתמש בפרס, כי לא נתן דמי מעשר אלא במחשבתו שיש כאן צדקה בעלמא, אבל אחר שנתגלה שיש כאן עסק, מתברר למפרע שלא היתה כוונתו אלא לשלם בכספו כדי שיזכה. וגאון אחד שליט"א אמר שכיון שקנה הכרטיס בדמי מעשר, זכה המעשר בפרס, אמנם יכול לקבל רווחי תווך הגונים.

ואותו גאון הכוונה לגירש"א, ועיין בספר באורח צדקה (עמוד קלד) שהובא בשמו שהזכיה שייכת לצדקה. וכן דעת הגרשז"א (ועלהו לא יבול ח"ב עמוד ק). וע"ע בזה בספר דרך אמונה (הלכות מתנות עניים ז, ה) ובספר הלכות מעשר כספים (יט, יב).

אולם בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ד, עו אות ב) כתב כי הזכיה שייכת לקונה הכרטיס, אלא שכתב שיש להחזיר למוסד את עלות הכרטיס. וחזיתי דבספר חק ומשפט לגר"ש פנחסי (כא, מא) כתב האי לישנא: "אדם שקנה מכספי מעשר... כרטיס הגרלה על פי ההלכה, וזכה, נחלקו הפוסקים למי שייכת הזכיה, ולענ"ד מוטב שיעשו פשרה ויחלוקו כי מידי ספק לא נפקא". וע"ע בספר מחקרי ארץ (צדקה ומעשר ה, לט עמוד קלד).

וראיתי כי בשו"ת תשובות והנהגות (ג, רפט) כתב דהכסף שמרוויח מההגרלה למוסד צדקה שייך לתורם (ולא לגוף הצדקה), וביאר דהוי כמו גבאי צדקה שיש להם רשות לעשות במעות לפי צורך הצדקה (כגון נתינת אחוזים לאוסף), כיוון דהוי לטובת המוסד. וה"ה הכא הוי טובת המוסד שעושה הגרלות, דכך מגביר ומעלה את כמות התורמים. אולם העיר שם שצריך לראות ולוודא שהאדם לא נותן את כל כספי הצדקה שלו באופן זה (של הגרלות), כי אז יסבלו עניים (או מוסדות) שאינם עורכים הגרלה. ולכן ציין שם דיתן עד חומש מדמי המעשר לטובת הגרלה. ואגב, כיום מצוי שמי שתורם לארגוני צדקה מוכרים, שיכול לקבל החזר ממס הכנסה (וע"ע בשו"ת ישיב יצחק ד, יז עמוד קלט).

קעד. אקמול לפני הברית

האם מותר ליתן אקמול או תרופה אחרת לשיכוך כאבים לפני הברית?

בבראשית רבה (פרשת לך לך מז, ט) כתב עה"פ בעצם היום הזה נימול אברהם, אמר ר' אבא בר כהנא הרגיש ונצטער כדי שיכפול לו הקב"ה שכרו. אלא דיל"ע האם ניתן ללמוד מכאן שאחד יכול לגרום צער לשני, שהרי אצל אברהם המעשה היה שאברהם מל את עצמו ורצה את הצער (בשביל השכר). כמו כן, לגדול ישנו עניין בצער שמבין זאת, אך קטן אינו בר הבנה בזה.

ישנם פוסקים הסוברים כי המילה צריכה להיות בצער לנימול (צערא דינוקא), והכי דעת שו"ת אמרי יושר (ב, קמ אות ג) כי אין למשוח את מקום המילה בסם בכדי לצנן את הבשר, כיוון שהמילה צריכה להיות בצער[1] (וע"ע בזה בשו"ת ציץ אליעזר כ, עג), וממילא לפי דבריו צריך להחמיר גם בנתינת אקמול.

וכן מצינו בהגהות ר' אליהו גוטמאכר (שבת קל, א תוס' בד"ה 'שש' בשם ספר עוללות אפרים סי' תטו) שכתב בהאי לישנא: "שכל חולה המתפלל בתפילה עבור הנימול יכוין "חנני ה' כי אומלל אני" - שאני נימול. וגם יכוין כל אדם על צרותיו בעת בכי הנימול מייסורי המילה, שקול זה עולה בלי מונע מכל קליפה, שיכלל גם תפילתו, על זה נאמר כי שמע ה' קול בכיי, כלומר, בכי הילד הנימול, שמע ה' תחינתי, ה' תפילתי יקח, והיא עצה נפלאה" (וע"ע בספר כורת הברית[2] סי' רסא נחל-הברית אות ד). וכן פסק בשו"ת דבר חברון (ג, קמב) דאין ליתן אקמול לתינוק לפני הברית.

בשו"ת אפרקסתא דעניא (יורה-דעה ג, קפז) העלה להחמיר שלא להרדים התינוק כיוון דאין בזה צער. וחזיתי דבדבר יהושע (סיכום הפסקים, ח"ב יורה-דעה, הלכות מילה ופדיון הבן אות ז) כתב: "מצות מילה היא דוקא על ידי צער, ולכן אסור להרדים את המקום אפילו בגרים" (וע"ע בקובץ אורייתא יז עמוד מג). אולם יש שדחו את עניין הצער, ועיין בזה בעובר אורח לאדר"ת (עב).

כמו כן, לפי"ז קשיא במה שמצינו שפסק הלבוש (רסד, ב): "ומצוה מן המובחר למול בברזל שהוא חריף ביותר ואינו מכאיב כל כך". כלומר, ישנו עניין למעט בכאב. וכן מפורש ביעב"ץ (מגדל-עז, נחל תשיעי יאור ה): "ישחיזנו ויחליקנו יפה שיהא חד ובלי פגימה כל אפשר, אע"פ שאין פגימה כל שהוא פוסלת בו, מ"מ גורם כאב לנימול". הרי למדנו, שיש לעשות דברים שימעיטו את הכאב וצערו של התינוק.

---

[1] אולם יתכן למימר שאף לפי האמרי יושר שאין למשוח את מקום המילה בסם כיון שהמילה צריכה להיות בצער, באקמול יודה דמותר ליתן. שכן שאני משיחת מקום המילה בסם שזה דבר שמונע לגמרי את הצער, אבל אקמול הוא רק משכך כאבים ולא מונע לגמרי את צער המילה. וכשיש איזה צער ורק שבאים למעט אותו, אין בזה שום חשש אלא אדרבה כך ראוי לעשות, כמבואר בקדמונים שיש למעט את צער המילה. וע"ע בדברי הרלב"ג (יהושע ה, ב) עה"פ "בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים" שכתב, "הרצון בו חרבות החדים וכו', ואמנם צוהו כדי שישיגם יהושע בזה המעט מהצער שאפשר בו". וכבר הורו הרבה מגדולי זמנינו לענין מי שאינו מוהל וחושש לשיטות שלא מועילה שליחות במילה ולכן רוצה לעשות את החיתוך של ערלת בנו בעצמו, שאם הדבר עלול לגרום לצער לתינוק, כגון שהדבר יארך זמן מרובה מאשר כשהמוהל חותך, אין לעשות זאת. וכל מה שהחמיר האמרי יושר זה לעשות דבר המונע לגמרי את הצער, אבל למעט בצער בודאי שפיר יש לעשות כן.

[2] וזו לשונו שם: "ומעשה היה בגדול הנימול שרצו הרופאים להשקותו משקה השינה כדי דכשישן לא ירגיש בצער המילה, ולא רצה כדי שיהיה לפום צערא אגרא מצד חסידות. ואמרתי שגם מצד הדין יש קפידא למולו כשהוא ער דוקא, דמצות צריכות כוונה עיין סי' רסד סק"ה, וגם מצד הברכה עיין רסה סק"ה, ועיין רסב סק"ח (דף מ, א ד"ה 'במלחמות ארי') דע"פ סכנה לא ימולו התינוק כשהוא ישן ואולי יש לחלק מקטן לגדול, או בין שינה טבעית לשינה כזאת".

ואכן מצינו פוסקים אשר התירו לגמרי מניעת צער מהנימול, והכי איתא בשו"ת אגרות משה[3] (יורה-דעה ד, מ). וכן כתב במפורש בספר נשמת אברהם (ה עמוד פג): "בזוהר ובספרי קבלה לא נמצא שיש ענין שיהיה צער לנימול", ועיי"ש שהביא מהגרשז"א והגריש"א שאמרו שאם לא יהיה סכנה במשחה, ישנו חיוב להשתמש בזה, עיי"ש. וע"ע בשו"ת שרידי אש (ג, צו). ולדבריהם וודאי שניתן לתת אקמול לתינוק לפני הברית. וכן נראה מדברי שו"ת יביע אומר (ה יורה-דעה כב) דאין לצער התינוק. וכן העלה בשו"ת דברות אליהו (ז, נז). וע"ע בשו"ת ארץ צבי (נו).

ויל"ע בדברי שו"ת מהרש"ם (ו, קח ד"ה ומה ששאל) שהתיר להשקות משקה מרדים לגדול שצריכים למולו. ושמא דזה דווקא בגדול (או במקרה מורכב). ועיין בשו"ת שבט הלוי (ה, קמז) דלמד מהמהרש"ם להתיר במקרים שהייסורים גדולים והסבל גדול מהרגיל. ומובא בספר מילה כהלכתה (עמוד קו) דאין למנוע מלתת לתינוק מוצץ, דצריך להקטין את צערו כמה שאפשר. וחזיתי כי בשו"ת משנת יוסף (יד, רל) כתב דלמתירים לתת תרופה הרגעה לתינוק לפני הברית, ה"ה בשבת דיש להתיר. וע"ע באריכות בעניין זה בספר גם אני אודך על ענייני ברית מילה (עמודים קלו-קמד). ובספר אוצר הברית (ח"ג סי' יא) כתב שיש ליתן אחר הברית אקמול להרגיע התינוק (ויתכן דהאקמול רק מרגיע, אך לא מבטל את כל הכאב).

ועיין בספר ברית בנימין (סי' רסד עמוד כו) ששאל את הגר"מ ברנסדורפר, לגבי חומר אלחוש למורחו לפני הברית, וכתב כי אין איסור, כיוון שהוא בא רק להרגיעו (ונראה למימר דה"ה באקמול). וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (א, תקצ. ב, תקי. ג, שח) ובספר גנוזות הפרשה (עמודים סד-סו).

וכמה חמור לצער את התינוק, יכולים אנו ללמוד מדבריו של הפלא יועץ (ערך יונקי שדים) שכתב: "ורבים אין יודעים מאיסור זה, וצא ולמד כמה חששו על צערא דינוקא עד שהתירו צד נדנוד איסור משום צערא, ובודאי שאותן הנשים שמניחות את ילדיהן יונקי שדים שיבכו זמן רב עד שיגמרו עסקיהן או עד דעבדי מאי דבעי עתידות ליתן את הדין".

העולה לדינא: מותר ליתן אקמול או תרופה אחרת לשיכוך כאבים לפני הברית (ולגבי הרדמה עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך יב, קעג).[4]

---

[3] וזו לשונו: "אבל ידע נא כתר"ה שמה שאין עושין תרדמה לתינוק הוא משום שלא טוב כלל סמי התרדמה לתינוקות, ואף לא לגדולים. אך לגדולים נותנים סמי תרדמה מפני רצונם, שעדיפא להו עשיית התרדמה מהצער הגדול שיהיה לו לחתוך בשרו בלא תרדמה. אבל לקטנים עושים כפי היותר עדיף להם לבריאותם. ואף כשיש צורך לקטן כזה, דצריכים לעשות איזה ניתוח שיש לחוש שיבכה בקול גדול שיטריד בזה את הרופא שיוכל להתעלם עי"ז במלאכתו בעשיית הניתוח, צריכין ליתן סמי תרדמה. אבל בלא זה אין נותנין סמי תרדמה, שאין זה דבר טוב לרפואת האדם. ולכן אין נותנים סמי הרדמה לעשיית מילה דקטן. ולא מצד שיש איזה חששות בדין לקיום המצוה, ואף לא לסודות המצוה, כשלא ידעינן משום תקלה ומשום חשש. דעיקר דבר המצוה ואף הסודות ידועים לחכמי הדור".

[4] והעיר הגר"מ פטרפרוינד: לענ"ד נראה דאף שמותר לעשות כן, מ"מ נראה שבמילה רגילה אין שום ענין לתת לתינוק אקמול קודם הברית, כיון שכבר הסכימו הרבה מומחים שבמילה רגילה של תינוק אזי צערו מעצם מעשה המילה אינו כה גדול, וכדחזינן מכך שאחרי כמה רגעים הוא מפסיק לבכות, והיין מרגיעו. וא"כ אין ענין לתת סתם אקמול. ובפרט שהרי אי אפשר לדעת באופן ברור שזה אכן ממעט את הצער. וכן שמעתי מכמה מגדולי המוהלים המומחים שליט"א.

קעה. הקדמת ברית יצחק מפלג המנחה

נשאלנו, האם ניתן לעשות את ברית יצחק (לילה לפני הברית) עם אמירת הזוהר מפלג המנחה (לפני הלילה). מכיוון שבערב יש לנו חתונה משפחתית.

הגמרא במסכת סנהדרין (לב, ב) אומרת: "שבוע הבן אור הנר בברור חיל משתה שם".

הנחלת שבעה (יב) כתב שבלילה שלפני המילה מזמנים את המוהל, הסנדק ושאר קרובים ואוהבים וחשיב סעודת מצוה (ואף מי שאינו אוכל בשר בחול אלא בסעודת מצוה, מותר לילך ולאכול בשר[1] בסעודה זו).

הדגול מרבבה (יורה-דעה קעח, ג) הסביר את דברי התוספות (בבא-קמא פ, א) דישוע הבן הוא הסעודה בליל הברית. ונהגו הספרדים בכך בלילה שלפני הברית כמובא בבית לחם יהודה (רסה, א). וכן יש מקור קדום לכך בזוהר הקדוש, וכן בראשונים רבים ועיין במחזור ויטרי (ב, תקו) שכתב: "אור שמיני, בעל ברית עושה סעודה ומשתה לכבוד המצוה, ולאחר קיום המילה אבי הבן מגדיל בשמחה ומשתה ויו"ט", וכן איתא בארחות חיים (הלכות מילה) ובכללי המילה לר"י הגוזר (עמוד 66).

וכתב בשו"ת הלכות קטנות (ב, קסט בסדר המילה): "גם מנהג טוב, שכל הלילה שלמחר נעשית המילה, לומדין תלמידי חכמים בבית האבי הבן, וסועד אותם בסעודה של מצוה בלילה וביום אחר המילה". וע"ע בקב הישר (פרק עג) ובפלא יועץ (ערך מילה).

בשלחן גבוה (למהר"י מולכו יורה-דעה קעח) מובא שנהגו בירושלים בליל המילה לעטר השולחן בפירות ולאוכלם, וע"ע בברית כהונה (יורה-דעה יב) שמנהג ג'רבה לקרוא לרעים ואוהבים בליל המילה, ומזמין להם אבי הבן מאכל ומשתה, מיני מגדים וכיוצא, ויש שמזמינים גם סעודה בפת לכל הבאים, ויש שמזמינים עוד עשרה ת"ח ללמוד מהזוה"ק כאשר תיקן מרן החיד"א. ממילא רואים אנו שיש לכך מקור קדום ואין להתייחס לזה בזלזול. וכבר כתב על כך בספר עדות לישראל (עמוד קב): "ומי יתן, ויתבעו עלבונו של מנהג יפה זה - כי מנהג ישראל תורה". וע"ע בדרך פקודיך (מ"ע ב חלק-המעשה אות כז).

הש"ך (יורה-דעה קעח, סק"ו) בהלכות חוקי עכו"ם כתב: "מה שנוהגין בארצות אלו שעושין סעודה בלילה שלמחר מלין התינוק אין איסור... ". וכן איתא בשו"ת חוות יאיר (ע), בשו"ת שבות יעקב (ג, לו) ובפתחי תשובה (קעח, סק"ב). ואף שמשמע שאין בזה איסור, רואים אנו הוכחות על קיום סעודה זו שהיה נהוג.

וכן אנו מוצאים דיון גדול, האם זו סעודת מצווה שיתירו לאכול בה בשר בתשעת הימים. ועיין בזה בשו"ת מהר"י ברונא (קנב). ובאליה רבה (תקנא אות כו) ובלבוש הוזכר שבלילה שלפני המילה אין לאכול בשר כאשר זה בתשעת הימים. וכן העלה בשו"ת משנה הלכות (יא, תמב).

בספר בית לחם יהודה (לשולחן-ערוך יורה-דעה רסה, א) איתא: ונהגו בלילה ההוא לרקוד ולשמוח (שם), ויש שהיו ערים עד חצות (ברית אבות). ולומדים מתורה שבכתב ושבעל פה, דברים הקשורים לענייני ברית מילה: בראשית יז. בראשית כא א־ח. שמות ד יח־כח. יהושע ה. משנת שבת פ׳ יט. גמרא שם. גמרא נדרים לא ב. זוה"ק פ׳ לך לך - כי אין לך דבר שמבער הקוצים, כמו דברי הזוה"ק זת"ע, וגם,

[1] ועיין בשו"ת אבני לוי (ב אורח-חיים מ) דכתב דמותר לאכול בשר בתשעת הימים בסעודה בליל המילה (בברית יצחק). אולם עיין שם שהובאה התכתבות בזה עם הראשל"צ בעל הילקוט יוסף, דדחה זאת וסובר דאין כלל היתר לאכול בשר בליל הברית בתשעת הימים, עיי"ש (וכ"כ בילקוט-יוסף, שובע שמחות ח"ב עמוד ח).

שזכות כל התנאים הקדושים הנזכרים שם, ימליצו טוב על הילד הנימול למחר, שלא יקרה לו ח״ו רעה ע״י המילה (עוד בעניין סדר הלימוד עיין בסידור בית-יעקב לגר״י עמדין ובספר שומר הברית).

ועיין בשו״ת חיים ביד (קכה אות סו) ובספר מועד לכל חי (י אות כ) דהלימוד קרוי ״ליל שמירה״, הייניו שע״י הלימוד שומרו מפני הקליפה המתגרה בו שלא יכנס לברית, וע״ע בשו״ת מרכבות ארגמן (ה, יז).

בספר ילקוט יוסף (שובע שמחות ח״ב עמוד ה ו-ח) כתב בזה: ״לילה שלפני יום המילה, נקרא ליל ׳ברית יצחק׳ ובכמה מקומות נהגו להיות ניעורים כל הלילה ולעסוק בתורה אצל התינוק. וקבעו סדר לימוד מיוחד ללילה זה, ומנהגינו להביא לבית עשרה אנשים לקרוא את סדר הלימוד. ומה טוב ומה נעים שיהיו נוכחים שם תלמידי חכמים להשיח בדברי תורה. ויש שנהגו להדליק נרות בלילה הזה, ושמחים ושרים בו... אין חובה לעשות סעודה בליל הברית עם נטילת ידים ופת, אלא אפשר על ידי טעימת מיני תרגימא בלבד. ואם בכל זאת אוכלים פת, אין הסעודה נחשבת לסעודת מצוה, ולכן אחר ראש חודש אב אסור לאכול בשר בסעודת ליל הברית״.

לעצם שאלתנו, האם ניתן להקדימו, על פניו מצינו שמפלג המנחה ישנם הסוברים דחשיב כלילה (עיין שולחן-ערוך רלג, א) כדעת רבי יהודה בגמרא בברכות (ולפיכך דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד). וכן רואים אנו במקרים רבים שמפלג המנחה חשיב לילה, כמו קבלת שבת מוקדמת או יום הכיפורים שאנו מקדימין. ועל פניו כאשר ישנו צורך, נראה דיש על מה לסמוך ולהקדים מפלג המנחה לומר את התיקון של ברית יצחק.

אולם עדיין מסופקני, אם ניתן להקדים שכן כתב המטה משה (הלכות מילה פ״ד אות ב): ״נוהגין להקיץ ולשמור הנער, **בליל** שמיני. ומצאתי כתוב טעם מנהג זה, שהשטן מכוון להזיק לנער, ולמונעו ממצוות מילה, לפי שקשה לו שישראל מקיימין המצוה, שבזכותה ניצולין מדינה של גיהנם (עיין בראשית-רבה מח, ז). וסמך לדבר ׳ואתה את בריתי תשמר׳ (בראשית יז, ט)- שבשעת הברית צריכין שמירה״. ועוד דדווקא בלילה זה ישנם מזיקים, ומטרת הלימוד למנוע מהמזיקים לבוא, כפי שכתב השל״ה (קיצור השל״ה, סוף ענייני מילה. וכן בשל״ה במסכת חולין אות מח דף פג) שיש ללמוד תורה בפרט בלילה שקודם יום המילה, שאז מתקנאים הקליפות ביותר (וע״ע בהרחבה בכל הפרטים בליל שימורים זה בספר על פי התורה, בראשית פרק ט עמודים קע ואילך).

ובספר זכר דוד (מאמר א פ״ל) הביא בשם בעל המעבר יבק דעיקר השמירה הוא מתחילת הלילה עד חצות, וכן הובא בספר אוצר הברית (ח״א פ״ג סי׳ ז, ח). וכבר כתב ע״כ הזוהר (בפרשת לך-לך): בההוא ליליא כנש ההוא גברא כל אינון רחימוהי (אוהביו), וכל ההוא ליליא אשתדלו באורייתא, ולא הוה מאן דנאים. וע״ע במגדל עוז (בריכה העליונה אות יג) ובספר אלה חמדה (יורה-דעה קנב).

הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) כתב לי דניתן להקדים את ברית מפלג המנחה, ואלו דבריו:

> נראה לקוצר דעתי שזה מועיל, וראיה לזה ממה שאיתא ברמ״א (תקנג, א) דבערב תשעה באב שחל להיות בשבת לא יאמרו פרקי אבות בתפילת מנחה. וכתב החתם סופר (בתשובה סימן קעו) שהטעם שאין ללמוד בערב תשעה אחר חצות הוא משום דכל מה שלומד מחצות ואילך עדיין מחשבתו עליו והרהורו גביה בלילה, ונכנס לאבל כשהוא שמח, א״כ גם בשבת אחר חצות אסור שאיננו משום אבילות דעצמו אלא משום לילה שאחריה, ומשו״ה נוהג גם בשבת.

חזינן מדב״ק שדברי תורה שאדם לומד ביום אחר חצות היום משפיע על הלילה שלאחריו. וא״כ גם סדר לימוד של ברית יצחק אם לומד אחר חצות היום זה משפיע על הלילה שאחריו וזה יועיל שהילד יהיה שמור מכח התורה שלמדו ביום.

ואין חילוק בין לימוד בגירסא לבין לימוד בעיון ופלפול, שהרי אמירת פרקי אבות הוא גירסא בעלמא, ובכ״ז אסר הרמ״א משום שנאמר פקודי ה׳ ישרים משמחי לב, ובכ״ז כתב החתם סופר שזה משפיע על הלילה שלאחריו, א״כ גם הלימוד המסודר לליל הברית אם ילמדו אותו מבעוד יום זה ישפיע גם על הלילה ויועיל לשמירת הילד.

וא״כ היכא דקשה להם לעשות הברית יצחק בלילה, יכולים לעשותו מבעוד יום. ועדיף כמה שיותר קרוב ללילה, בפרט לאחר פלג המנחה דודאי יועיל, דמצינו בכמה מקומות שנחשב כבר כהיום הבא, כענין הדלקת נרות שבת שמדליקים מפלג המנחה, וכן לרבי יהודה מהני תפילת ערבית של היום הבא מפלג המנחה, וא״כ גם הכא יכולים להקל ולעשות הברית יצחק מפלג המנחה, ויועיל השמירה לתינוק שיגדל גידולי הקודש.

העולה לדינא: במקום צורך גדול[2] ניתן להקדים את ברית יצחק ולקיימו מפלג המנחה (וטוב וראוי דיאמר עוד דברים הקשורים לשמירה גם בלילה).

[2] וה״ה במה שנשאלנו לגבי תשעה באב שנדחה ליום ראשון, (י׳ אב), ויש ברית ביום זה (ביום ראשון צום), מתי יקיימו את ברית יצחק. ועניתי דיעשו את הברית יצחק בשבת אחר הצהרים, אחר פלג המנחה. שכן בשבת מקלין ללמוד אף אחר חצות היום, וממילא בשביל שלא יצטרך לבטל לגמרי את הברית יצחק (והשמירה בזה), יאמרו זאת מפלג המנחה. ולגבי תשעה באב רגיל (שלא נדחה), מה יעשו אם ברית יצחק, אכתוב במועד אחר אי״ה.

קעו. תפילה על ממזר חולה

נשאלתי בהאי לישנא: האם ממזר חולה יש ענין להתפלל עליו שיחיה? הלא איתא בהל׳ ברית מילה שלא אומרים או״א קיים את הילד הזה, וכתבו שם הנו״כ שלא נאה להם לישראל לקיים ממזרים שבישראל.

בשו״ת הרי״ף (לא) כתב שלא נהגו לברך את הממזר בשעת קריאת השם בנוסח ״או״א קיים את הילד... ״, וכן כתב בעל העיטור (ח״ד עמוד נג). וידועים דברי המהרי״ל בהלכות מילה (דף סז אות כ) המתאר מה שראיתי וגם אח״כ כמה שנים סיפר לנו אמ״ן מהרי״ל בשעת אגדת ההלכה שאירע לפניו מילת ממזר נולד מא״א וכו׳ וצוה הרב לאחיו לברך אשר קדש ידיד עד כורת הברית ותו לא, דמשם והלאה הכל בקשה לקיים הילד ולהחיותו על דם הברית שהוציא, וכל זה אין לבקש על הממזר, דלא ניחא להו לישראל הקדושים לקיים ממזרים שביניהם, ואמר דמטעם זה נמי העומדים שם אל יאמרו אחר שנימול כשם שנכנס לברית וכו׳, וצוה הרב לשמש העיר להכריז אחר המילה לציבור קול רם תדעו הכל שהילד הנימול הוא ממזר למען לא יתערב זרעו בזרענו ואמר אלינו מהרי״ל שנתגדל הנער ההוא לבן עשר שנים ומת וכתבו למהרי״ל לבשורה טובה שנסתלק ונאסף מתוכינו ע״כ ע״ש.

ורואים אנו כשמת אותו ממזר היה להמהרי״ל לשמחה ולבשורה טובה שמת. ומשמע מכאן דאין להתפלל עליו שיבריא (וכן פסק השולחן ערוך שאין מבקשים על ממזר רחמים, יורה-דעה רסה, ד). ועיין בדברי הש״ך (יורה-דעה רסה, סק״ט) דלא ניחא לישראל לקיים הממזרים. וכן כתבו בשו״ת חיים ביד (ע) ובשו״ת חוות יאיר (לא). ואעיר דלגבי המי שבירך לממזר, עיין בשו״ת שואל ומשיב (תליתאי א, פט), בשו״ת צור יעקב (קל) ובשו״ת מנחם משיב (עמוד לח).

ואמנם בגמרא במסכת הוריות (יג, א) נאמר שממזר תלמיד חכם מול כהן גדול עם הארץ, הממזר קודם. ומדובר שם דהקדימה היא להחיותו. ולכאורה היה מקום למימר דיש להתפלל על חולה ממזר, דהרי מצויים אנו להחיותו. אלא דחזיתי במשנה הלכות (כתובות קעח) דביאר דדוקא להצילו בדרך טבעי, מחויב (כגון לתת לו אוכל, שבלא זה הוא ימות), אך להתפלל עליו שיחיה אין צריך. וכן כתב להוכיח הכי בשו״ת משנה הלכות (ה, קפא) שדן בשאלה זו, אי נכון להתפלל עבור ממזר שיתרפא מחליו. והעלה שלא יתפלל שיבריא.

אך יתכן דיש להתפלל שימות, דהרי בירושלמי (יבמות פ״ח, א. עמוד מה, א) מובא על אחד שנעשה פצוע דכא והתפללו עליו שימות. ופירש הפני משה דהטעם שיתפללו שימות, הוא דמכיוון שאינו ראוי לבא בקהל, הרי מצוה להתענות עליו שימות דיותר טוב לו המות מחיים. והדברים מתבררים ע״פ דברי רש״י במסכת סוטה (לז, ב ד״ה ׳אלא זה הבא׳), דביאר שהממזר כיוון שאינו יכול לבוא בקהל, לא מוצא אשה והולך ועובד ע״ז, עיי״ש. ועיין עוד בזה בשו״ת עין יצחק (א, י, סק״ד). וכן העלה בספר יוסף תואר לגר״י משדי (סי׳ כא) שיש להתפלל על הממזר שימות.

בשו״ת תשובות והנהגות (ד, רפב) נשאל בעניין תפילה על חולה ממזר, והעלה שאין להתפלל על ממזר שיחיה משום שמזכיר עון ועלול להכשיל, אולם גם לא מתפללים שימות. אלא הממזר צריך להתפלל להקב״ה על עצמו שיחיהו ויזכהו לעבוד אותו ית״ש עם אריכות ימים. וע״ע בספר פלאות עדותיך (סי׳ ב עמוד קלז) ובשו״ת בני בנים (ד, כד).

אלא שראיתי בקובץ בית הלל (לד, תשס״ח, סח-סט) שכתב שראוי להתפלל לרפואת ממזר במיוחד אם

הוא תלמיד חכם[1] (וכן אם הוא במצב קשה). והביא שם את דברי האגרות משה שהובא בספר שש אנכי (עמוד כד) שנשאל האם יש ללמוד מדברי המהרי"ל שאין לומר מי שברך על ממזר חולה, והשיב דוודאי צריך להתפלל עליו משום לא תעמוד על דם רעך, והוא ודאי שייך גם בממזר, ורק בברית אין מתפללים על העתיד אבל מי שחולה כבר שאני (ועיי"ש בקובץ בית הלל במה שדן בדברי האגרו"מ בחיוב תפילה מדין לא תעמוד). אולם יל"ע טובא, דהרי לא מצינו דקיים חיוב להתפלל על כל אדם שיודעים שהוא חולה, אלא זהו מצד חסד (ועיין בזה בדברינו בשו"ת אבני דרך ח, תרכ).

העולה לדינא: לענ"ד אין עניין להתפלל על ממזר חולה שיבריא, אך הממזר יכול להתפלל על עצמו.

[1] וציין דכן כתב לו גם הגר"ח קנייבסקי.

קעז. שני סנדקים בברית

נשאלנו לגבי מריבה בין איש לאשתו באשר לבחירת הסנדק בברית של בנם, האם אבי הבעל או אבי האשה. והזוג שאל, האם ניתן ששניהם יהיו יחד סנדק וישבו יחדיו על הכסא?

ועניתי כי יתכן שאין איסור בדבר, אך אין לעשות הכי משום סכנה. שכן מסוכן הוא למול על ברכי שני אנשים שונים. והוספתי כי תהיה זכות גדולה למוותר (יותר מלהיות סנדק).

על פי הטעם שמובא במהרי"ל בדרשותיו (ריש הלכות מילה): "רגלי הסנדק נדמו למזבח הזהב, וכאילו מקטיר קטורת ה'", וכן איתא ברמ"א (יורה-דעה רסה, יא): "דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת".

לפי זה מצינו שנפסק ברמ"א (יורה-דעה רסה, יא) בשם המהרי"ל (בשם רבינו-פרץ) שאין נוהגים לתת לסנדק אחד שני ילדים מאותה משפחה כיוון "דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת, ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד, כדאמרינן גבי קטורת (יומא כו, א): חדשים לקטורת בואו והפיסו" וכן עולה מדברי ערוך השלחן (רסה, לד) וכן איתא בש"ך (רסה, סקכ"ב). לפי הסבר זה, יכול להיות רק אדם אחד סנדק, שהרי דומיא למקטיר קטורת, שהיה אחד, שכן מצינו במשנה במסכת יומא (ב, ד) ובמסכת תמיד (ה, ב) שהיו עושים גורל בין הכהנים שעדיין לא זכו בעבודת הקטורת. ובגורל היה יוצא/נבחר כהן אחד.

וחזיתי בשו"ת דברי מלכיאל (ד, פו) שביאר שמילה הוא כמו קרבן והמוהל הוא כמו השוחט, והסנדק הוא כמו הזובח המקריב. וממילא יש כאן זובח אחד.

עיקר תפקידו של הסנדק הוא לסייע למוהל בברית, ע"י שאוחז את התינוק על ברכיו. בכדי שיוכל המוהל למול ללא תקלה (ולא יזוז התינוק ויפצע חלילה). וממילא המציאות מוכיחה שקשה מאוד ששנים יאחזו תינוק קטן באופן ישר ובצורה שתאפשר למוהל לעשות את מלאכתו נאמנה.

ואציין כי מצינו לגבי סנדק מחלל שבת[1], שאחר יחזיק את רגליו. וחשיב שהאוחז את רגלי הסנדק, גם הוא כסנדק. וזו לשון שו"ת תשובות והנהגות (א, תרג):

> ומיהו עובדא בא לידי שהאב לא וויתר ולא היה ברירה אלא שיהיה סנדק, וייעצתי לאבי הבן שיקח בן תורה להחזיק רגלי הילד, שאז אין הסנדק מחזיק אלא הבן תורה, וכה"ג לדעתי כיון שהוא המשלים לא איכפת לן כ"כ בסנדק, שלדעתי בכל סנדק כשאחר מחזיק, הוא גם כן כעין סנדק, ולפעמים אני מחלק סנדק לשנים כה"ג, וד"ז חידוש ולא מצאתי במפרשים, אבל נראה דמאחר שעל ידו דוקא יכולים למול שמחזיק הרגליים, הוא כעין סנדק.

בשו"ת משנת יוסף (יב, קיג) כתב בזה דיאמר המוהל לעוזרו להחזיק בשתי ידיו את גב התינוק. ומשמע דיכולים להיות שניים שותפין במקום צורך. אך לענ"ד אין להתיר ששניים ישבו על כסא, דיש לחוש לשינוי במנהגי ישראל.

ושנינו בגמרא במסכת ראש השנה (יז, א) כי כל המעביר על מידותיו, מעבירין לו חטאיו ופשעיו. ועיין בספר ירושלים במועדיה (בין המצרים, עמוד קיז ואילך) כי גם ברוחניות יש לוותר ולא רק בגשמיות.

---

[1] וע"ע בזה בספר אלה דברי הברית עמוד רכח ואילך.

והוסיף כי יש להימנע מעשיית דברים חדשים שלא שערום אבותינו וכבר אומרים אנו בכל בוקר בתפילה כי "עושה חדשות, בעל מלחמות". ויש לנו להמשיך את המנהג המקובל שיש סנדק אחד, ולא לשנות, ועיין בשו"ת חתם סופר (ו, פד) כי כל המשנה ידו עלה תחתונה, וכל המחזיק בדחז"ל ומנהג אבותינו ידו על העליונה ויתברך מאלקי קדם (וע"ע בשו"ת חתם סופר יורה-דעה קא). וכן כתב החתם סופר (אורח-חיים קפא): "וכך יפה לנו שלא להבעית את ישראל בחדשות שלא שיערו אבותנו, ומלתי כבר אמורה החדש אסור מן התורה בכל מקום".

וע"ע בשו"ת דברי חיים (אורח-חיים ב, ל) כי אין לסגת ממנהג אבותינו. ועיין גם בשו"ת משנה הלכות (א, ריח) דאין לשנות מנהגים. ועיין בדבריו החדים של שו"ת מהר"ם מבריסק (ב, צח) דלא יזיז אף זיז ממנהגי אנשי מעשה ויראי ה' שכן מנהג ישראל תורה שלימה הוא [וע"ע בעניין שינוי מנהג במהרי"ל (הל' יוכ"פ מז), בשו"ת קרית חנה דוד (א, יא), בשו"ת שמש ומרפא (ב אות א), בשו"ת משנת יוסף (י, קסח), בהקדמת שו"ת באר משה].

והוסיף הרה"ג מנחם מנדל פוקס: "ויש להוסיף, שאם יעשו כן, אזי בכך הם מכריזים ברבים שהם אנשים קשים וקשה להסתדר אתם ולא כדאי להשתדך אתם, הדבר יירשם לחרפת עולם".

העולה לדינא: אין להתיר ששני אנשים ישבו יחד על כסא וישמשו יחד סנדק.[2]

[2] והוסיף הגר"א נבנצל (בכת"י): "אומרים שהמחזיק את התינוק בשעת אמירת הברכות נקרא סנדק שני וא"כ יש שתי סנדקאות לשניהם".

קעח. זריזין מול סנדק חשוב

האם עדיף למול את התינוק בבוקר מוקדם אך יהיה סנדק אחד מבני המשפחה או עדיף לקיים את הברית מילה אחר הצהרים ובכך נזכה שאחד מתלמידי החכמים החשובים יהיה הסנדק?

סנדק תלמיד חכם

המהרי"ל בדרשותיו (ריש הלכות מילה) כתב ש"גדולה מצוות בעל ברית שהוא סנדק יותר ממצוות מוהל", וכן פסק הרמ"א (יורה-דעה רסה, יא): "ונוהגין להדר אחר מצוה זו, להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו. ויפה כח הסנדק מכח המוהל". וע"ע בספר זוכר הברית (יט אות ב) ובחיד"א בספר פתח עינים (יומא כו, א ד"ה 'מעולם').

הרמ"א (רסד, א) ציין שצריך "לבחור הסנדק היותר חשוב בתורה ויראת שמים" ודבריו הם ע"פ האור זרוע (ב, קז) והמהרי"ל (הלכות מילה ד). ועיין בספר דרך פיקודך (חלק הדיבור אות כז) שיש לעשות זאת דווקא בגדולי ישראל בעלי תורה כיוון שהוא שכן לאליהו הנביא, וחפצים אנו שאליהו ישב על הכסא בשעת המילה, וכן איתא בריקאנטי (תקצ): "השיב רבינו שמחה שצריך להיות בעל ברית טוב שיתרצה מלאך הברית הוא אליהו ז"ל לישב בקתידרא כנגדו". והלבוש ציין דהטעם שמחפשים סנדק ת"ח יר"ש, זה בשביל שהרך הנימול יהיה כמותם, שכן לסנדק ישנה השפעה על הנימול.[1] והעיר היעב"ץ (מגדל עוז נחל תשיעי) שלא יקח אדם סנדק באהבת אדם או בשביל תועלת אם אינם ראויים כי תקנת הנער תלויה בכוונת המטפלים בו[2] (וע"ע בשו"ת תורה לשמה נ).

זריזין במצוות מילה

מצוות זריזין מקדימין למצוות נאמרה במצוות בכלל ובפרט במצוות מילה. הגמרא במסכת פסחים (ד, א) ובמסכת יומא (כח, א) דורשת את הפסוק (ויקרא יב, ג): "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", שכל היום כשר, אלא שזריזין מקדימין למצוות, ולכן אברהם השכים בבוקר. וכן מצינו שכתב הרמב"ם (הלכות מילה א, ח): "וכל היום כשר למילה, ואף על פי כן מצוה להקדים בתחילת היום: זריזין מקדימין למצוות". וכן נקט גם השולחן ערוך (רסב, א): "וכל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות ומלין מיד בבקר" (וע"ע בחכמת אדם קמט, ב).

וכן מצינו דאף שקרבן תמיד של שחר קרב עד ארבע שעות, היו מקריבים אותו ברגע הראשון שיכלו (בהאיר המזרח), וזאת בשביל להיות זריזין למצוות (תוספות יומא כ, ב ד"ה 'היכי'). וכן מצינו שישנה מעלה גדולה יותר בלהיות זריזין מקדימין למצוות, בגמרא במסכת ראש השנה (לב, ב) שם איתא דקוראים את ההלל אחר תפילת שחרית ולא אחר תפילת מוסף, אף שאחר מוסף איכא רוב עם[3] (וע"ע בברכי-יוסף או"ח א, סק"ז ובארצות-החיים למלבי"ם כה, סק"ג). וכן איתא דזריזין עדיף בשו"ת שבות יעקב (א, ל).

וע"ע בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת קסו) דדבר מגונה להשהות המצווה, ואפילו ביום המילה עצמו שכל היום כשר, אפ"ה זריזין מקדימין למצוות. ואעיר כי בספר חסידים (תתעח) כתב דאין לו לאדם

---

[1] נאמר במדרש שיר השירים רבה (ד): "המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך, אמר הקב"ה יבא טמא ויטפל בטהור, אפשר כן, אלא המול ימול אני טהור ואברהם טהור נאה לטהור להטפל בטהור".

[2] וע"ע במשנת יוסף (דרשות ומאמרים ח"ג מאמר קנא) שהביא אלו כוונות צריך הסנדק לכוון בעת הברית.

[3] ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (ג, רחצ) שציין בשם החשק שלמה שאין זו הוכחה מכרעת, דהרי זהו ספק אם במוסף יתווספו עוד אנשים.

לעכב עשיית המצווה בגלל שרוצה לקיים מה שנאמר "זה אלי ואנווהו" (ועיין בזה בפירוש החד"א לתהלים קיט, ס עה"פ: "חשתי ולא התמהמתי לשמור מצוותיך"). וע"ע בשו"ת מנחת אליהו לגר"י קולין (ב, ז), בשו"ת דברי מלכיאל (א, יב), בשו"ת יביע אומר (ב יורה-דעה יח), בשו"ת משנת יוסף (יג, קלו), ובספר אוצר הברית (ה, ד).

מה קודם בהתנגשות זריזין מול סנדק

מצינו לגבי קידוש לבנה שכתב תרומת הדשן (לה) ופסק הרמ"א (או"ח תכו, ב) דעדיף לקדש את הלבנה במוצאי שבת בשביל שיקיים את המצווה כמובחר ולא יקדש את הלבנה בהקדם (זריזין) ביום חול. ועיין בזה בשדי חמד (מערכת פ כלל לט). וכן מצינו בדברי שו"ת שבות יעקב (א, לד) לגבי מצוות ארבעה מינים כי מי שיש לו ארבע מינים כשרים ואם ימתין יהיו לו ארבע מינים מהודרים, עליו להמתין בכדי לקיים את המצווה מן המובחר (וע"ע בשו"ת חכם-צבי ק. בשו"ת עבודת הגרשוני יב).

כמו כן, מצינו במגן אברהם (כה, סק"ב) בתחילת הלכות תפילין דכל שיהוי מצוה לא משהינן. אולם נראה דזה רק היכא שאין המצווה עצמה מתגדלת ע"י השיהוי, אך גם המג"א יודה שמשהים את המצווה כדי לגדלה (וע"ע בחיי-אדם סח, ו). ועיין בזה בשו"ת מהר"ם שיק (יורה-דעה שפו) ובשו"ת נהרות איתן (ב, עא אות ו). וה"ה דכיוון דע"י סנדק ת"ח המצווה תתגדל, שרינן להשהות (וה"ה בקידוש לבנה המצווה מתגדלת במוצ"ש דהוא מבושם ובגדיו נאים).

מכאן יכולים אנו דאם יכול לעשות את הברית באופן המובחר, יכול לעשות זאת על חשבון 'זריזין'. ואין להקשות דראינו דבהלל לא חיכו. שכן כל ההיתר להשהות את המצווה בכדי לעשותה באופן מובחר, זהו בכדי לעשות גוף המצווה בהידור, ונראה דסנדק הוי הידור גדול בגוף המצווה, וכן חזיתי שהעלה בספר אלה דברי הברית (סי' מח). וכן פסק גם בשו"ת שרגא המאיר (ח, עח, ד) שמותר לאחר את ברית המילה אחר חצות היום בשביל שגדול הדור יהיה הסנדק. ועיין עוד בשו"ת כתב סופר (יורה דעה כז).[4]

אגב, המאירי (יומא כח, ב) כתב דהטעם שזריזים להקדים למולו בשחרית: שלא יראה כמתרשל בה מצד חמלתו על הבן (וע"ע במאירי בהוריות י, ב), ועיין באור זרוע שביאר שמקדימין המילה שלא יהא נראה כמתעצל במצוות. אולם הכא שרוצה להמתין לסנדק תלמיד חכם, הרי שני טעמים אלו אינם קיימים, דהרי איפכא, הוא וחומל על בנו, וחפץ שבנו הרך יושפע מאותו תלמיד חכם ולכן הוא ממתין. וכן ההמתנה איננה מפני שמתעצל במצווה, אלא עושה זאת משום שחפץ להגדיל המצווה וליקרה (כיון שמבין את ערך סגולתה).

בספר אלה דברי הברית (עמוד רכב) הביא ראיה מרבי שמעון סופר דאם רוצים לקיים את המצווה על ידי אדם חשוב כי מותר להמתין עד השמיני לקראת ערב, וראייתו מדברי המדרש בבמדבר רבה (פרשה

[4] בספר פסקים ותשובות (רסב הערה 21) הביא את הסערה שהיתה בשנת תרכה שהרל"א מלובלין (מח"ס תורת אמת) היה מל או שימש כסנדק אחר חצות מרוב שחיבב המצווה ועשה הכנות. ויצא נגדו המרא דאתרא ופרסם בכרוז שלא למול את הילדים אחר חצות היום ומי שעושה כן הוא עבריין. בעקבות כך פנה הרל"א מלובלין, לשאול את גאוני הדור, האם מותר לו להיות מוהל או סנדק באשר אינו יכול לעשות זאת לפני חצות היום, וכולם התירו לו להתאחר כיוון שכל מגמתו להכין את עצמו בהכנה גדולה למצוה נעלה זו. ותשובות הרבנים הופיעו בספר מאיר עיני הגולה (ח"ב מכתב לג), בסו"ס לבושו תדקה, בספר 'שם ושארית לנפש חיה' (סי' א) ועוד, עיי"ש. וע"ע בשו"ת משנת יוסף (ט, קצא), בשו"ת ציץ אליעזר (ט, כח אות ו) ובשו"ת הרי יהודה (א יורה-דעה יד אות ח ובהשמטות שם).

יא): ״מי מלן? ר׳ ברכיה תני ליה בשם רשב״י: משה מוהל ואהרן פורע ויהושע משקה״. ויל״ע מדוע עסקו במילה רק אלו, בעוד שהיה למול ששים רבוא (דבר הדורש זמן רב) ולא נעזרו בשבט לוי (שכבר נימול במצרים) בשביל לקיים את המצווה בזריזות. אלא מכאן דישנו עניין לעשותו ע״י אדם חשוב.

וחשבתי להביא סברא נוספת להמתין לסנדק תלמיד חכם, אף שיאבד בכך את דין ׳זריזין׳, מכך שמצינו שמצוות מילה עיקרה שתעשה בשמחה כמבואר בגמרא (שבת קל, ב. מגילה טז, ב). וכאשר אין לו את הסנדק ת״ח, אין לו שמחה שלמה. וכפי שמצינו שבתשעה באב דוחין את המילה עד אחר הקינות, בכדי שלא ימול בשעת צער. וכעין סברא זו חזיתי גם בשו״ת נהרות איתן (ב, עא).[5]

וכן ראיתי דאזל בכיוון זה בספר פסקים ותשובות (רסב אות ג):״אם רוצה בסנדק מסוים שהוא אדם גדול וצדיק, יש שהתירו להמתין עבור זה אפילו עד אחר חצות מכמה טעמים, ויש לנוהגים כן על מה שיסמוכו״. וע״ע בספר גם אני אודך על הלכות מילה (עמוד עז) שהביא מקונטרס רץ אברהם (לגרא״י אוהב ציון, מח״ס שו״ת יעלת חן) ד״אע״פ שמעיקר הדין ראוי מאד לעשות את המילה בבוקר בבוקר משום זריזין מקדימין, מ״מ אם מאחרים את המילה בכדי שיבא סנדק ת״ח וירא שמים, שפיר דמי״.

העולה לדינא: יכול לדחות את שעת הברית, בכדי שתלמיד חכם ירא שמים ישמש כסנדק.

[5] אגב העיר כי ישנם פוסקים הסוברים כי עד חצות היום חשיב לזריזין למצוות. ודבריהם נשענים על דברי הלבוש (תקפד, ד) שכתב לגבי מילה בראש השנה: ״מפני שבר״ה מאריכין הרבה בביהכ״נ ויבואו לפעמים להתעכב עד אחר חצות היום, וצריכין למול קודם חצות משום זריזין מקדימין למצוות״.

קעט. השתתפות אשה בסעודת ברית

מצינו שמי שאינו מגיע לסעודת ברית מילה כאשר הוזמן אליה הרי הוא מנודה. האם זהו גם באשה שהוזמנה לסעודת ברית?

הגמרא במסכת פסחים (קיג, ב) אומרת: "שבעה מנודין לשמים אלו הן... ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה". וביאר בתוספות (שם ד"ה ויאין מיסב) דהכוונה לסעודת מילה, שעליה נאמר במדרש שניצול מדינה של גהינום. ונראה דכן דעת הרשב"ם שכתב: "בחבורת מצוה כגון משתה של ברית מילה".

וכן פסק הרמ"א (יורה-דעה רסה, יב): "ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה. וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים. ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים[1], אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים, א"צ לאכול שם" (וע"ע בשו"ת אגרות משה אורח-חיים ב, צה דמנודה מיירי רק בסעודת ברית ולא בסעודת נישואין). וכ"כ בקיצור שו"ע (קסג, ח): "מי שמזמנין אותו לסעודת ברית מילה ויודע שיש שם אנשים מהוגנים מחוייב גם הוא ללכת", וכן פסק גם בערוך השלחן (יורה-דעה רסה, לז): "וכתב רבינו הרמ"א דכל מי שאינו אוכל בסעודת ברית מילה הוי כמנודה לשמים ודווקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים... עתה בעוה"ר אין חשש דע"פ רוב ימצאו גם שאינם מהוגנים, אך מ"מ נכון לילך דאיתא במדרש דהאוכל בסעודת מילה נצול מדינה של גיהנום", וכ"כ בילקוט יוסף (שובע שמחות ח"ב דרשות לברית מילה).

ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (ד, רכו) שלמד שהחיוב להשתתף בסעודת הברית נלמד ממה שמבואר בתיקוני הזוהר (ע) ובמגדל עוז ליעב"ץ (טז, סק"ב) שכל העם ההולכים לברית מילה הרי הם במקבלי פני השכינה (וע"ע בהרחבה בספר גם אני אודך, על ענייני ברית מילה עמוד ר ואילך).

וכבר כתב בפתחי תשובה (יורה-דעה רסה, סקי"ח) שבשו"ת מקום שמואל (פ) הביא מספר שרביט הזהב כי טוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה, כי אולי לא ילכו מטעמים המתהווים ויהיה חס ושלום בכלל נידוי. וכן ציינו פוסקים רבים דלכן טוב שלא להזמין. וע"ע בזה בספר הברית (רסה אות קסז). אולם הדגש הוא לסעודת ברית, ולא למעשה הברית[2]. וראה בדברי הגר"ח נאה שהובא בקובץ אהלי שם (שנה ג גיליון ב). ועפי"ז מפורסם בשם המשנה הלכות שהיום שמזמינים לברית ולא לסעודת הברית, אין חובה לבוא.

וכתב רבי צדוק הכהן (ספר הזכרונות, מצוות מילה, פרק ב): "נוהגים לעשות סעודה ביום המילה. ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה ומיקרי סעודת מצוה וכל מי שאינו הולך לסעודת מצוה כשמזמינים אותו הוי כמנודה לשמים. ולפיכך יזהר מלבקש על הסעודה אדם שיודע בו שלא ילך שלא יביאו לידי מכשול (ובלאו הכי איכא גניבת דעת)... ונראה נמי דכל זה דוקא כשאין עוסק בתורה אז, אבל עוסק בתורה לא יהא אלא מצוה גדולה העוסק בתורה פטור מן המצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים. וכן אם

---

[1] איתא בשם החזו"א (הובא בספר שערי אהרן, קונטרס חזון איש עמוד כ) שכשיש שם אנשים שאינם מהוגנים לא נאמר החיוב להגיע לסעודת הברית, והחזו"א נתן ג' דוגמאות לאנשים שאינם מהוגנים שמחמתם אין חייבים לאכול שם: אנשים שאינם זהירים בנטילת ידים, בקינוח בבית הכסא ומלכוין בשמונה עשרה, עיי"ש.

[2] ועיין בשו"ת ארץ צבי (ב ליקוטים עמוד תז) דלימד זכות, אם מזמינו קודם הברית עדיין לא חל עליו שם סעודת מצוה ואין הזמנתו חשובה כהזמנה לסעודת מצוה, אלא אם כן הזמינו אחר הברית.

עוסק בעשיית איזה מצוה רשאי לימנע". וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח, ריז אות ב) ובספר אוצר הברית לרב יוסף ויסברג (יז, ה-ז ובהערות שם).

בעניין שאלתנו, ראיתי שבשו"ת ודרשת וחקרת (ו יורה-דעה סח) לא הכריע בזה. ועיין בשו"ת תשובות והנהגות (ג, רצד) שהביא שמצא בהגהות ישמח משה שמפרש בלשון הגמרא "מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה" שהוא מנודה, שהכונה על מי שנמצא ואינו מיסב, אבל אם לא בא כשהוזמן אינו מנודה, וכן ברמ"א מדייק "מי שאינו אוכל" ולא פירש מי שאינו בא, שנדוי חייב לדעתו רק אם מזלזל בסעודה, כשנמצא עמהם ואינו משתתף בסעודה.

בטעם הדבר שהחמירו בסעודת ברית שמי שאינו בא הוא כמנודה, נראה שעיקר הטעם הוא במי שלא בא כי מאוס עליו הצער של התינוק. על כן אינו רואה לנכון לעשות זאת בשמחה. ובכך הוא מבזה את דבר ה' יתברך ומצוותיו. על כן כתבו התוספות שסעודת מילה היא סעודת מצווה, כיוון שאנו מצהירים בכך, שלמרות שבדעת בני אדם נראה הדבר כאכזריות לילד (ויש מקומות בעולם שמנסים להעביר חוק ל"הגנת הילד" ולאסור את קיום ברית המילה). אנו אומרים שכיוון שזו מצוותו יתברך, הרי זו לנו לשמחה גדולה לקיים את המצווה. ולכן עיקר השמחה בסעודה היא המצווה. לפי טעם זה היה מקום לומר דאין חילוק בחובת ההשתתפות בין גברים לנשים (מי שלא בא כיוון שמואס במצוותו יתברך, הרי הוא כמנודה לשמים).

כמו כן, בגמרא במסכת נדה (לא, ב) נאמר: "ומפני מה אמרה תורה מילה לשמונה, שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים". וביאר רש"י: "מפני מה מילה לשמונה - ולא לשבעה. שלא יהיו הכל שמחין - שאוכלין ושותין בסעודה ואביו ואמו עצבים שאסורין בתשמיש". ולפי"ז עולה שבשעת הסעודה האב והאם נמצאים עם האורחים, שבאים לשמחם. ומסתמא כאשר האם שם, באות חברותיה לסעודה כדי לשמוח עמה, שהרי לא יתכן שהאם תהיה יושבת לבדה.

ואגב מצינו במי שיפסיד ממון אם ישתתף בסעודת ברית, דבזה י"א דלא הוי כמנודה לשמים. שכן הא דאמרינן מנודה לשמים הוא רק היכא שאינו הולך לסעודת מצוה בשאט נפש מחמת זלזולו במצוה, אבל כשנמנע בגלל הפסד ממון אפשר דאינו בכלל זה. וע"ע בטעם זה באוצר הפוסקים (אבן-העזר סד, סקט"ז אות יג).

סברא להקל באשה בהשתתפות בברית יכולים אנו ללמוד, ממה שכתב בכף החיים (קע, סקע"א) בשם היפה ללב דאם יש מניין בלעדיו אין חיוב עליו להשתתף (וע"ע בשו"ת מהרש"ג ב, קכה. בספר חיי משה ה עמוד לו). וכיוון שהאשה אינה נצרכת ונחשבת למנין (וכדין וירוממו בקהל עם), לכן אין לה חיוב להשתתף. וע"ע ביפה ללב (רסה, כב), בכף החיים (תרמ, סקנ"ו) ובשו"ת עשה לך רב (ז שאלות קצרות נא) שציינו שכל החומרא דהוי מנודה אם לא משתתף בסעודת ברית היא רק כשאין מניין בלעדיו. וע"ע בזה בשו"ת שלמת חיים (אורח-חיים ריג) ובספר חבל נחלתו (כ, מה).

כמו כן, הגמרא במסכת קידושין (כט) אומרת שכיון שאשה לא חייבת בעצמה בתלמוד תורה היא גם אינה חייבת ללמד אחרים. ולכאורה גם במילה היא אינה חייבת בעצמה ואינה חייבת במה שנוגע לאחרים. ולכאורה היה נ"ל דבכל הדברים הללו אשה לא קשורה. ויל"ע.

וחזיתי דבשו"ת להורות נתן[3] (ז, עו) דהעלה כי כל הקפידא דהוי בנידוי הוא דוקא באנשים ולא בנשים,

[3] והמעיין בתשובה שם יראה דצירף הלהורות נתן סניפים רבים: כמי משתתף בסעודה זו, הפסד ממון, בעלה לא נוכח, דברי תורה בסעודה ועוד.

וכן הביא דבריו בספר פסקים ותשובות (רסה הערה 354). וכ״כ לי בעל שו״ת דברי בניהו:

> אם הודיעו או הזמינו אשה לברית מילה ואינה הולכת אינה בדין מנודה לשמים שכתב רמ״א (ביו״ד סימן רסה) שמי שהזמינו אותו לסעודת ברית מילה ואינו הולך הרי זה מנודה לשמים דבאשה מאחר ומשועבדת לבעלה אינה חייבת לילך ובפרט אם היא עובדת, וגם שי״א שהסיבה בגלל שאם לא ילך יש חשש שלא יהיה מנין ובאשה הרי אינה מצטרפת למנין, ולכן בה לא שייך דין מנודה לשמים. עוד כתבו האחרונים כמה סניפים להקל שדוקא אם כבר נמצא בברית ומזמנים אותו לאכול ולא אוכל אז מנודה אבל אם לא הולך לברית לא נחשב למנודה וכן י״א שדוקא אם נמצא שם ואינה מיסב עמהם דכן כתב בהגהות הג״ר משה טייטלבוים ז״ל לשו״ע יו״ד (סי׳ רסה), דלא הוי כמנודה לשמים אלא דוקא כשיושב שם ואינו רוצה להסב עמהם, וכן משמע לשון הברייתא (פסחים קיג, ב). וי״א אף מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה, וכן הוא לשון הרמ״א מי שאינו אוכל, אבל לא מצינו שהוא מחוייב לילך דלא קאמר מי שאינו הולך לאכול. ועוד שכתב בסידור היעב״ץ (אחרי תפלה לאב אחר המילה) דנקיי הדעת שבירושלים לא הלכו לסעודה עד שנקראו ונשנו. וכן כתב בספרו מגדול עוז (בריכה עליונה הנחל הי״ג אות ט״ז). ולכן אם לא נקרא ונשנה אין את החשש של מנודה לשמים. ובישמח משה בהגהותיו לשו״ע כתב שרמ״א דקדק לומר ״כמנודה לשמים״ בכף הדמיון דבאמת להלכה קיי״ל דאינו מנודה לשמים ועוד דכל הקפידא הוא דוקא אם נמצא בסעודה ואינו רוצה לאכול עמהם וכן מדוייק לשון רמ״א ״וכל מי שאינו אוכל״ אבל לא מצינו שיהיה מחויב לילך לשם עכ״ד. והביאו להלכה בשו״ת דברי יציב (יו״ד קסג) ובשו״ת דברי משה (פ). ובספר כורת הברית מצדד שרק אם הזמינו שני פעמים איכא חששא דיקירי ירושלים לא הלכו לסעודה עד שקראום שני פעמים כדאיתא במדרש איכה... ובשו״ת ארץ צבי (ב ליקוטים עמוד תז) כתב לימוד זכות שאם הזמינו קודם הברית עדיין לא חל עליו שם סעודת מצוה ואין הזמנתו חשובה כהזמנה לסעודת מצוה, אלא א״כ הזמינו לאחר הברית (הביאם בספר פסקים ותשובות סי׳ רסה הערה 354).

ובעל שו״ת ארחותיך למדני כתב לידידי הרה״ג דביר אזולאי: ״אם יש חשש שהנשים בסעודה ידברו רכילות ולשון הרע וכו׳, יש לאשה לברוח מסעודה כזו, שאין זה בכלל ׳כבוד המצות כבוד הש״י׳, שמה כבוד להש״י בלשון הרע״.

וכתבו לי רבים (הגר״א מחפוד - מח״ס שו״ת ברית הלוי. הגר״ש דיכובסקי. הגר״י בן מאיר. הגר״י אפשטיין - מח״ס חבל נחלתו. הגר״ד אזולאי[4]) דלא פלגינן בעניין המוזמן לברית ולא משתתף בין איש לאשה.

ונראה להביא ראיה דדין אשה זהה בזה לאיש, ממה שמותרת באכילת בשר בתשעת הימים אם משתתפת בסעודת ברת מילה (ולא אמרינן דרק לאיש מותר לאכול בשר). כנפסק היתר אכילת בשר בתשעת הימים ברמ״א (תקנא, י). וע״ע בשו״ת משנה הלכות (יד, רעב).[5]

---

[4] מסברא נראה לי פשוט שאין חילוק בזה בין איש לאישה, דטעם דין זה נראה שהוא משום שהסעודה באה לבטא שמחה במצוה, ומי שאינו רוצה להשתתף בסעודה זו, מראה שאין המצוה ושמחתה חשובים בעיניו. ואטו נשים לא בעו לשמוח בשמחת המילה. ואף שנשים פטורות ממילה דלא שייכה בהו, מ״מ ודאי שאף הם שייכות בשמחת המצוה, וזו אינה צריכה ראיה. ולכן נראה שאין חילוק בזה בין גברים לנשים. זכר לדבר, מה שאמרו חז״ל (יבמות פד, ב) ״השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה״, ואף נידוי בכלל ״עונש״. כ״נ לפענ״ד.

[5] וידידי הרה״ג משה רחמים שעיו (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) כתב לחלוק ע״כ ולדעתו אין האשה חייבת להשתתף, וזו

העולה לדינא: אשה שהוזמנה להשתתף בסעודת ברית מילה צריכה להשתתף בברית (ויתכן דאין זה חיוב גמור).

לשונו: בדבר חקירתך אם הזמינו אשה לסעודת ברית מילה ואינה הולכת לשם האם היא בכלל המנודין שהזכירו בגמרא במסכת פסחים (קיג, ב). נראה שנשים אינם בכלל זה, לפי שלשון הגמרא הוא ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה. והלשון "חבורה" הוא התחברות ביחד, ונשים אינן בני חבורה, וכמ"ש (באו"ח קצט) דאין מזמנים על הנשים, וכתב הבית יוסף ואהא דתנן (ברכות מה, א) נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם, כתב ה"ר יונה בשם רש"י דנשים אין מצטרפות לזימון אפילו עם בעליהן מפני שאין חבורתן נאה, ומשמע לכאורה שאע"פ שיש שלשה אנשים אין הנשים מצטרפות עמהן לזימון עכ"ל. וא"כ גם אם הזמינו אותם לסעודת ברית, מכיון שאינן מצטרפות לחבורה אחת עם בעלי הברית, אינן בנות נדוי, כי עיקר המעלה בסעודת מילה, הוא כאשר מצטרפין לחבורה של מצוה ביחד כמ"ש חיבור עצבים אפרים, וכל מי שהזמינו אותו ואינו מצטרף לחבורה של מצוה יש בזה הוראת זלזול לדבר מצוה, כעין פורש מן הצבור, ועל כן הוא בר נדוי, אבל אשה שבלאו הכי אינה מתחברת עמהם, אינה חייבת לבוא לסעודת ברית אם הזמינוה. עכ"ל.

אחר שהראתי לו את תשובתנו זו, כתב לי: קראתי בכל לב את דבריך ולא ראיתי בהם סיבה מוצדקת לחייב נידוי לאשה שהוזמנה לבא לסעודת מילה ולא באה. ומה שהבאת מדברי הרמ"א (תקנא, י) שמותר לאשה לאכול בשר בתשעת הימים בסעודת ברית מילה. איני רואה משם ראיה להפך, דהרמ"א שם כתב להדיא ובסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה. אבל יש לצמצם, שלא להוסיף, עכ"ל. הרי להדיא שרק מי ששייך לסעודה מותר באכילת בשר ולא כל מי שהוזמן, ומכל שכן אשה שאינה מצטרפת למנין דבשלמא אם היה זה, איש אפשר לומר על כל אחד שהוא מעשרה המוזמנים, אבל אשה שלא מצטרפת למנין רק הוזמנה לשם, מנין יש לה היתר לאכול בשר. גם מה שהבאת משם ספר ארחותיך למדני שאם יש חשש שהנשים בסעודה ידברו רכילות ולשון הרע וכו', יש לאשה לברוח מסעודה כזו. לא הבנתי מאי איריא אשה וכי לגברים מותר לשמוע לשון הרע, והרי הכתוב אומר מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה, ואטו נשי בעו חיי גברי לא בעו חיי. ומפורש להדיא בדברי התוס' בפסחים (קיד, א) דדוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרינן בזה בסנהדרין (כג, א) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא כן יודעין מי מיסב עמהם. הרי שאפילו אם לא יודעים מי יושב שם אין עליהם נידוי מחשש שמא ידברו לה"ר. באופן שלקו"ד מכיון שכל כבודה בת מלך פנימה, אם הוזמנה אשה ללכת לסעודת ברית, אין היא חייבת, מכיון שחז"ל אמרו זה על "חבורת מצוה" והנשים לאו בני הצטרפות לחבורה של סעודת ברית. ושמחתי שראיתי בדבריך מה שהבאת בשם הרב להורות נתן זצ"ל ולהבה"ח לחיים הרב דברי בניהו שליט"א, שכתבו שאין על אשה חיוב נידוי אם הוזמנה לסעודת ברית ואינה הולכת לשם, ואף ידי תכון עמם.

קפ. גיור בעל תסמונת דאון

ברצוני לברר לגבי משפחה שהחליטה להתגייר. מה יהיה דין הבן (שהוא שנתיים אחר גיל מצוות) הסובל מתסמונת דאון, האם ניתן לגיירו. שכן במצבו הוא אינו מבין ואין בו דעת אלא כילד קטן, וכן הוא מתנהג כקטן, ויש לו בעיית תקשורת. ולכן אף שניתן לעשות לו ברית מילה ואף לבצע טבילה, לא יוכלו להביאו לכלל קבלת עול מצוות. מה דעת כת"ר בעניין זה.

על פניו נראה דאי אפשר לגיירו דדומיא לשוטה, שכתב בה"ג בהלכות מילה דכיוון שאי אפשר לחייבו במצוות, לא ניתן לגיירו, וזו לשונו: "חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן, מפני שאינן כשרים להתנות עליהן, וכל מי שאינו כשר להתנות אין מקבלין אותו". והכי איתא גם בטור (יורה-דעה רסח) לגבי שוטה, וכ"כ במגילת ספר על הסמ"ג (לאוין קטז) ובאינציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך שוטה עמוד 578). וע"ע בפסקי דין רבניים (כרך י עמוד 195) ובספר משפטי הדעת (פרק יג).

אלא דיל"ע, דהרי איתא ברמב"ם (הלכות זכיה ומתנה ד, ז) ונפסק בשולחן ערוך (חושן-משפט רמג, טז): "השוטה אינו זוכה לא לעצמו ולא לאחרים, והמזכה לשוטה ע"י בן דעת זכה", וכן מובא גם בשיטה מקובצת כתובות (כ, א) בשם תלמידי רבינו יונה. ומשמע דכפי שמצינו פוסקים המקלים לזכות לקטן ע"י ב"ד[1] משום זכין לאדם (עיין תוספות כתובות יא ד"ה 'מטבילין'), ה"ה נימא לגבי שוטה (וניתן למימר דאינו דומה דין קטן לשוטה, דהרי קטן יגיע לכלל שליחות בעתיד[2]). וכן העלה בשו"ת באר יצחק (אורח-חיים א ענף ה) דמהני זכין בשוטה (והוכיח די"ל כשיטת הרמב"ם). וציין בשו"ת בית יצחק (יורה-דעה ב, ק אות יא) דזכות היא לשוטה להכנס לכלל ישראל, ומשמע דשרי לגיירו אף שהוא שוטה (וע"ע בשו"ת שאילת ישורון פלדר סי' כד. ובספר מנחת-אשר עמ"ס שבת לד, ב).

ואעיר כי המהרש"א חולק על כך, כמובא בגליון מהרש"א (יורה-דעה רסח, ז), וציין לחלק בין גר קטן לשוטה, דגר קטן ניתן לגיירו על פי אבותיו משא"כ בשוטה שאינו בא לכלל ישראל בשום אופן שבעולם. וכן מצינו עוד פוסקים החולקים וסוברים דלשוטה (גמור) אין זכיה כלל, והכי דעת הרא"ש (כתובות ב, יד) והמחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה סי' לב).[3]

יתירה מכך, אחד התנאים לגירות הוא הסכמה והאזהרה לעונשים, כפי שמובא בשולחן ערוך (יורה-דעה רסח, ב), וחלק מהחולים בתסמונת דאון, אינם מבינים זאת. וע"ע בשו"ת זכרון יוסף (יב טעם ו).

וכן חזיתי דפסק בספר נהר מצרים (הלכות גרים סעיף ו): "חרש ושוטה שבאו להתגייר, אין מקבלין אותם". וכ"כ הראשל"צ הגר"י יוסף בספר כללי הגיור (עמוד מה) בהאי לישנא: "ואף דנראה כי אפשר לגייר גם שוטה או סומא[4], היינו כמו שמגיירים אשה אף על פי שאינה שייכת בכל המצוות, כי מהות

---

[1] בעניין גיור קטן (ודעת בי"ד בזה), עיין בשו"ת האחיעזר (ד, מז), בשו"ת מנחת יצחק (ג, צט), בשו"ת משנה הלכות (יב, קפז), בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה א, קסב. ב, קכו. ג, קד), בשו"ת שערי עזרא (ב, צא), בשו"ת תשובות והנהגות (ג, ש-שא) ובאריכות בספר אורות המשפט (ג עמוד קה ואילך).

[2] ושנינו בגמרא בבבא מציעא (עא, ב): "קטן דאתי לכלל שליחות אית ליה זכייה, נכרי דלא אתי לכלל שליחות לית ליה זכייה".

[3] עוד בעניין גיור קטנים, עיין בשו"ת שיח נחום (סי' סח).

[4] בעניין גיור סומא, ע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ב, קכו), בשו"ת דברי חכמים (סט), בשו"ת תשובות והנהגות (ד, רלג), במנחת אשר עמ"ס שבת (לד), בשו"ת משיב משפט (ב יורה-דעה כג) ובספר גירות כהלכתה (עמוד קמט).

הגירות הוא קבלת קדושת ישראל, וחלק מקדושת ישראל הוא לקיים כל אחד את כל המצוות במה שהוא שייך בהם ומי שאינו מקבל על עצמו את עול כל המצוות מה שהוא חייב אינו בכלל קבלת קדושת ישראל״ (וע״ע בשו״ת דברות אליהו בדין גיור חרש שהעלה להחמיר, עיי״ש).

ובקושטא ראיתי שפסק הגר״י זילברשטיין (קובץ מוריה קיח שנה כא, ה-ו) כי ״ילד בעל תסמונת דאון, או הסובל משאר פיגור שכלי, לא ניתן לגיירו״. אך בשיעורי תורה לרופאים (ג, רז) כתב ד״לכאורה גם לגבי גיור יש לפסוק כך, שאם דעתו הגיעה לעונת הפעוטות, נחשב בר דעת וניתן לגיירו. אך כשהצעתי את השאלה למו״ח מרן הגרי״ש אלישיב, לא היתה דעתו נוחה מכך, ולא הסכים לדברי״. אך עיי״ש שכתב דיש חילוק גדול במצב מעשיו השונים.

ואולי יהא ניתן לסמוך על המקלים, ולצרף להיתר את הסוברים דאין חיוב בקבלת מצוות למי שאינו בר חיוב, כפי שכתב המנחת חינוך (מצוה תקלב) בעניין אשת יפת תואר חרשת: ״ונראה דבחרשת ושוטה עושה המעשים הללו ומטבילה ומותר בה, דהיא גיורת, ולא שייך דלמא תמחה, דלא אתיא לכלל דעת, ולא מהני מחאתם והוי, והו״ל גיורת״.

וכתב בשו״ת טוב טעם ודעת לגר״ש קלוגר (ב יורה-דעה קיא): ״גם מ״ש כבודו דלפי דברינו גם המילה אינה עיקר רק הקבלת עול מצוות, זה טעות גמור, דקבלת המצוות הוי רק מכשיר, ועיקר הגירות הוי המילה ובילה. ותדע, דקבלת עול מצוות בלי מילה ובילה אינו כלום. ולהיפוך, אם מל וטבל לשם גירות אף שלא קיבל עול מצות תחילה, הוי גר מהתורה בודאי, וקבלת עול מצוות תחילה הוי רק דרבנן״. וכן שיטת שו״ת בית מאיר (יב).[5] ונזכיר כי יש הסוברים שקבלת עול מצוות איננה מעכבת, והכי הבין הב״ח (יורה-דעה רסח) בדעת הרמב״ם (וע״ע בזה בספר לב שומע לשלמה סי׳ כד עמודים שצט-ת).[6]

ויל״ע האם ניתן אף כאן לסמוך ולגייר את הבחור עם התסמונת, למרות שאין בגיור קבלת עול מצוות. ואזכיר עוד את דברי הדגול מרבבה (יורה-דעה רסח, ג): ״היינו בגדול, שאצלו קבלת מצוות עיקר, ולכן המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר וסגי בלא שלשה, ואפי׳ בטבילה. אבל קטן, דלא שייך בו קבלת מצוות והטבילה הוא העיקר, מטבילין אותו על דעת בי״ד״.

יתכן, דהסברא להתיר לגייר את הבחור עם התסמונת היא משום דהוי זכות לו, וכפי שבקטן זכין לאדם לגיירו (עיין שו״ע יו״ד רסח, ז), ועיי״ש בש״ך (סקט״ז). ואם את״ל דבקטן, דעתיד הוא לשמור מצוות, הרי אף כשאין הכרח לכך מגיירים את הקטן, דהרי גם בהורים מאמצים התיר בשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קכו).

ובוודאי דבתוך משפחה שאחד לא מתגייר הדבר מורכב (כפי שאלתנו), ועיין בחתם סופר[7] (יורה-דעה רנג) ובביאור דבריו בספר אורות המשפט ע״פ הגר״ש ישראלי (ג עמוד קיד) דביאר מדוע זכות לגייר באופן זה. ועיין בדברי שו״ת אחיעזר (ג סו״ס כח) שביאר דגם בילדים שמגיירים וידוע שלא ישמרו מצוות

---

[5] ומובא בשיטה מקובצת בשם שיטה ישנה: ״גר קטן וכו׳ אע״ג דצריך קבלה, הני מילי היכן שאפשר, אבל בקטן לא אפשר״. ואולי י״ל גם אצלנו, דכיוון דלא אפשר שרי בלי זה לגייר.

[6] אולם עיין בשו״ת חמדת שלמה (יורה-דעה כט) דכתב שהודעת המצוות אינה מעכבת, אך קבלת מצוות מעכבת, עיי״ש. וע״ע בזה באחיעזר (ג, כו).

[7] בתוך דבר כתב החת״ס: ״כתב מורי בהפלאה דהטף במלחמת מדין כיון שהיה להם זכות גדול שלא נהרגו, אם הגדילו אין יכולים למחות, ע״ש. וא״כ הכא נמי כשאבותיו מתיהדים, אם ישאר הוא בגירותו, קשה להם להיות עמו באגודה אחת שהרי עושה יין נסך, וכשיהיו אבותיו נפרשים ממנו, מפרישים אותו מחיותו, על כן זכות גדול הוא לו ואין יכול למחות״.

בגדלותם, גירותם חלה, דמ״מ הוי זכות ״אבל אפשר דלא הוי זכות גמור״ (ולכאורה יתכן דה״ה הכא דהוי זכות).

ונזכיר כי יש הסוברים שעדיף להיכנס לכלל ישראל אף אם יענש על מעשיו. והכי איתא בשו״ת בית יצחק (יורה-דעה ב, ק סעיף יא) דכתב: ״הוי זכות להגר, דאף שיענש מ״מ יש לו חלק לעוה״ב, משא״כ אם ישאר נכרי״. וכן בספר דברות משה לגר״מ פינשטיין (שבת פד הערה יא) וכן בדבריו בשו״ת אגרות משה (יורה-דעה א, קנח). ועיין עוד בספר שורת הדין (כרך ג עמוד קלא ואילך) שהביא כי הרה״ג אברהם כהנא שפירא זצ״ל אמר בשם שו״ת חבצלת השרון[8], שאכן זכות לקטן, שהרי סו״ס יקיים קצת מצוות בימי חייו, ואף שיעשה יותר עבירות, אולם אחר המירוק בגיהנום יזכה לגן עדן, וזו גופא זכות גדולה.

אך לא ניתן להתעלם דפוסקים רבים ציינו דאם הורים מאמצים שאינם שומרי מצוות, רוצים לגייר ילד קטן (אותו הם מאמצים), וברור שהקטן יעבור בבית זה על איסורים כשיגדל, כיוון שהתחנך שלא ע״פ התורה, בזה לא אמרינן דהוי זכות, ולכן אין לגיירו, והכי כתבו בשו״ת זכר יצחק[9] (ב), בשו״ת מטה לוי (ב, נה. הובא בספר לב שומע לשלמה ח״א עמוד תטז), בשו״ת בית יצחק (אבן-העזר א, כט אות יא), בשו״ת שרידי אש (ב, צו), בשו״ת דעת כהן (יורה-דעה קמז-קמח) ובקובץ תשובות (א, קג). וע״ע בזה בשו״ת במראה הבזק (א, עד) ובפסקי דין רבנות ירושלים (דיני ממונות ובירורי יוחסין, ח״ז עמוד תמב). וצ״ע האם נכונה מחלוקת זו לגבי חולה בתסמונת דאון[10] (ששם הוריו שמתגיירים יחיו חיי תורה, אך הוא־החולה לא יבין בשכלו חלק גדול).[11]

---

[8] צ״ע, שכן בשו״ת חבצלת השרון (א יורה-דעה עה) כתב: ״כיון דברור הדבר שיעבור כל התורה ע״פ החינוך שיחנכו אותו אביו ואמו, א״כ אין זה זכות אלא חובה״.

[9] וזו לשונו: ״כיון שאנו יודעים בודאי שיעבור על כל איסורים שבתורה כשיתגדל בבית זה, א״כ אין זה זכות לו כי אם חובה, ובכגון דא לא אמרו זכין לאדם״.

[10] ושלחתי שאלה זו לידידי הרה״ג אליהו שלזינגר והוא שלח לי תשובה שכתב בספרו שו״ת שואלין ודורשין (ב, מה) בעניין גר שאינו יכול למול מחמת חוליו, ואחר כך כתב בסיום להחמיר בשאלתנו: ״ובנידון דידן, ילד אוטיסט או בעל תסמונת אינו כילד חולה, אלא דומה למי שנכרת לו הגיד, דלזה אין גיד ולזה אין דעת, וכפי שהבאנו לעיל דמבואר בשו״ע (יו״ד רסח, א) דמי שנכרת לו הגיד אין מילתו מעכבתו מלהתגייר, וזה ע״פ דברי התוספות ביבמות (מו, ב ד״ה דרבי יוסי): ומיהו אם נכרת לו כל הגיד, אין דומה שמילתו מעכבתו מלהתגייר, ומודה רבי יוסי דסגי בטבילה לחודה עכ״ד. אלא שכפי הנראה מדברי הפוסקים שהבאנו, הרי באמת אין שום הכרח לגייר אדם זה, ויכול להשאר בגיותו, כי רק לישראל יש מצות מילה, אבל לא לגוי, ואיזה ענין יש לנו שיקבל עול תו״מ, ובכלל אין לנו שום ענין שיהיה יהודי, כיון שבין כךלא יוכל לשמור תו״מ. אשר על כן נלענ״ד דאין לגיירו, ועדיף להשאירו בגיותו וכמו שפסק הגרי״ש אלישיב זצ״ל, והוא הדבר הנכון לעשות. ובאמת ענין מי שנכרת לו הגיד אפשר לדמותו לאשה שמתגיירת ללא מילה ומי שאין לו גיד הרי הוא כאשה. אבל מי שאין לו דעת שאני, כיון שעיקר הגירות הוא 'הדעת' שרוצה להיות יהודי ומבין מה שהוא רוצה ומה שהוא עושה, וכשאין לו דעתלא שייך לגיירו כלל ועיקר״. עכ״ל. אולם בדבריו לא התייחס לכך שכל משפחתו של הילד עם התסמונת מתגיירת, והוא ישאר לבד שונה.

[11] וכתב לי ידידי הרה״ג פנחס שפירא (מח״ס שו״ת בריתי שלום) דיש להתיר לגיירו, ואלו דבריו: בענין גר קטן נאמרו ג׳ הסברים בראשונים: א. שהבית דין זוכין עבורו מדין 'זכין' (תוספות בכתובות בתירוצם הראשון). ולפי״ז לגבי שוטה יהיה תלוי בפלוגתת הפוסקים אי יש זכייה לשוטה. ב. שהבית דין עצמם פועלים את הגירות בגופו של הנכרי, ולא בענין כלל לדין 'זכין' (הגרנ״ט והגר״נ פרצוביץ בכתובות בביאור דברי התוספות בסנהדרין סח. ויעו״ע כעי״ז בקה״י בשבת סימן נו בדעת הרמב״ם והמ״מ). ולפי״ז פשוט שה״ה דמהני גירות לשוטה. ג. שזוהי תקנה מדרבנן (תוס' בכתובות בתירוצם השני). ולפי״ז פשוט שכיון שלא נאמרה תקנה זו בשוטה, לפיכך אין לך בו אלא חידושו. וע״כ לענין מעשה הוא ספיקא דדינא, ויהיה דינו כספק יהודי. ומכיון שכל הנ״מ היא רק לענין מגע ביינו דאילו לגבי נישואין הלא ממ״נ, אם הוא בר

אגב, בעניין השוטה ראיתי דנשאל בשו״ת בנין אב (ד, ו) האם ניתן לעלות ילד כזה בבר מצוה לתורה וציין דאף שיש לחייב אותו במצוות, לא ניתן שיוציא אחרים. ומצינו עוד פוסקים דציינו דבר מצווה הוא דין בשנים ולא בדעת, וע״ע בשו״ת מנחת שלמה (א, לד). עוד בגדר השוטה עיין בשו״ת תשובות והנהגות (ז, ט). ועיין בשו״ת מנחת אשר (ב, מח) שעסק בחיוב במצוות בילד עם תסמונת, והעלה דבמצבים רבים ילדים כאלו פטורים, עיי״ש. וע״ע בשב ורפא (ג, ו) שדן לגבי הנחת תפילין לילד כזה. ובשו״ת יורו משפטיך (א, מא) דן בעניין סידור קידושין לבחור עם תסמונת דאון ובתוך דבריו כתב שפעמים יש בהם דעת דלה וחלושה, אך אינם בהכרח בגדר שוטה, עיי״ש.

ובשו״ת משיב משפט (ב, כג) האריך בדין זה והעלה דהכל תלוי בדעת. היינו אם הוא בן י״ג אך אין לו דעת לא ניתן לגיירו. אך אם הוא בן עשרים ויש לו דעת של בן י״ג ניתן לגיירו, עיי״ש. וע״ע בקובץ תחומין (כז עמוד 220 ואילך).

תוספת מאת מח״ס אורחותיך למדני

את תשובתי הנ״ל שלחתי לבעל שו״ת אורחותיך למדני, והעלה דקשה להקל בזה, ואלו דבריו:

באשר שאלת: מה יהיה דין הבן (שהוא שנתיים אחר גיל מצוות) הסובל מתסמונת דאון, האם ניתן לגיירו. שכן במצבו הוא אינו מבין ואין בו דעת אלא כילד קטן, וכן הוא מתנהג כקטן, ויש לו בעיית תקשורת. ולכן אף שניתן לעשות לו ברית מילה ואף לבצע טבילה, לא יוכלו להביאו לכלל קבלת עול מצוות.

א) כתב הטור (יו״ד רסח): ״כתב בעל הלכות חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן, מפני שאין כשרין להתנות עליהן. אבל קטן אף על פי שאין בו דעת מלין אותו על פי אבותיו״. אלא בס׳ רסז כתב הטור: ״כתב רב יהודאי גאון עבד קטן או שוטה, מטבילין אותו על דעת בית דין״. הרי נראה שזה סותר מ״ש הבה״ג הנ״ל, שכאן משמע שמקבלים שוטה להתגייר. וכדי ליישב סתירה זו בטור, כתב הב״י (רסח) ״ודע דבסימן רסז כתב רבינו בשם רב יהודאי דעבד קטן או שוטה מטבילין אותו ע״ד ב״ד, ואין זה סותר למ״ש כאן בשם ב״ה דחש״ו שבאו להתגייר אין מקבלין אותם, דיעבד שאני דכיון **שרשות רבו עליו** הרי הוא כגר קטן שמטבילין אותו ע״פ אבותיו״. **משמע** שאף בשוטה גדול י״ל כן, שכיון ש״רשות רבו עליו״ שזה מועיל לגרות. ונראה שזה אינו כדמשמע מהתוספות בסנהדרין (סח, סוד״ה ׳קטן׳): ״ואע״ג דאמרינן בכתובות (יא, א) הגדילו יכולין למחות הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסירים אלא קבלת מצות, **ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה**״. נראה שסברו התוספות דבעינן קבלה מהקטן עצמו, ולכן צריך הוא להגדיל וכשהוא בר דעת אז יש קבלה וגרות. אלא נראה שלפי דעת רב יהודאי גאון לא בעינן קבלה כשהקטן הגדיל, שא״כ לא יועיל גרות לשוטה כלל כיון שהוא נשאר שוטה כל ימיו, והוא לא יהיה בר דעת ואין שייך בו קבלה כלל (עיין לקמן לגבי שוטה ופתי ובדין שמא ישתפה), ולכן צ״ל לומר שלרב יהודאי גאון הקבלה היא רק ע״י רבו של העבד, וזה בכלל זכין לאדם שלא בפניו, ולא בעינן קבלה מהשוטה עצמו, ודלא כנראה מהתוספות הנ״ל (עיין מנחת יצחק ג, צט אות ה. תשובות והנהגות ב, תקיב שפירשו תוספות הנ״ל).

הכי להינשא בע״כ שגם יש לו מספיק דעת להתגייר), ע״כ יהיה זה ספק דרבנן (ואולי י״ל עוד שאף אם לא מהני הגירות דילמא לא שייך בשוטה גמור גזירת סתם יינם כיון דליכא חשש חתנות). וע״כ לענ״ד אין חשש מלגיירו עם שאר משפחתו על דעת בי״ד. עכ״ל.

וזה כמ״ש כת״ר: ״אלא דיל״ע, דהרי איתא ברמב״ם (הלכות זכיה ומתנה ד, ז) **ונפסק** בשולחן ערוך (חושן-משפט רמג, טז): ״השוטה אינו זוכה לא לעצמו ולא לאחרים, והמזכה לשוטה ע״י בן דעת זכה״, וכן מובא גם בשיטה מקובצת כתובות (כ, א) בשם תלמידי רבינו יונה. ומשמע דכפי שמצינו פוסקים המקלים לזכות לקטן ע״י ב״ד משום זכין לאדם (עיין תוספות כתובות יא ד״ה ׳מטבילין׳), ה״ה נימא לגבי שוטה (וניתן למימר דאינו דומה דין קטן לשוטה, דהרי קטן יגיע לכלל שליחות בעתיד). **וכן** העלה בשו״ת באר יצחק (או״ח א ענף ה) **דמהני זכין בשוטה** (והוכיח די״ל כשיטת הרמב״ם). **וציין** בשו״ת **בית יצחק** (יו״ד ב, ק אות יא) דזכות היא לשוטה להכנס לכלל ישראל, ומשמע דשרי לגיירו אף שהוא שוטה (וע״ע בשו״ת שאילת ישורון פלדר כד. בספר מנחת-אשר עמ״ס שבת לד, ב)״. **ולפי** תירוץ הב״י נראה שאף הבה״ג מודה לרב יהודאי גאון, ולכן כשכתב הבה״ג שאין גרות בשוטה, זה דוקא כשאין השוטה עבד ואין לו רבו.

ולכן י״ל בנד״ד שאף ההורים של השוטה הם כרבו של עבד, שאף בשוטה זה י״ל ״שרשות ההורים עליו״, כמ״ש הב״י ״רשות רבו עליו״. ואין לחלק בין רשות הרב על העבד ובין רשות ההורים על הבן שלהם, שאף ששוטה זה הוא יותר מי״ג שנה, מ״מ כיון שהוא עדיין גר בבית ההורים שלו, ועדיין ההורים מצווים לו מה לעשות, ומנהיגו בכל דרכיו, ואין לשוטה רשות לחלוק על הוריו, והוא צריך לקבל כל מה שהוריו אומרים לו לעשות, ולכן עדיין הוא כגר קטן כמ״ש הב״י הנ״ל ״שרשות רבו עליו הרי הוא כגר קטן שמטבילין אותו ע״פ אבותיו.״ ולכן אף שלגבי העבד רבו קנה לו בשוק והעבד כספו וממונו, ולא מצינו קנין כזה לגבי הבן, מ״מ י״ל דממילא הבן הקנין של הוריו, וזה כמ״ש הרמב״ם (הל׳ תשובה ו, א) ״שבניו של אדם הקטנים **שאין בהם דעת** ולא הגיעו לכלל מצות **כקניינו** הן״. ולכן הכי י״ל לגבי שוטה, שאף שהוא אינו קטן, מ״מ כיון שהוא לא ״הגיעו לכלל מצוות״ דהיינו שהוא אינו בר דעת, ממילא שעדיין הוא הקנין של הוריו. ועוד י״ל שהענין של ״רשות רבו עליו״, אינו תלוי ב״קנין״ אלא רק באם הרב יכול לצוות לעבד מה לעשות, וה״ה בהורים של השוטה בנד״ד שהם יכולים לצוות לו מה לעשות.

וגם י״ל שמרן בשו״ע (רסח) לא הביא דעת הבה״ג כלל, אלא הוא רק הביא דעת רב יהודאי גאון (בס׳ רסז ז): ״עבד קטן או שוטה מטבילין אותו על דעת בית דין״. משמע שפשוט לו שהבה״ג מודה לרבי יהודאי גאון וכמו שהוא פירש בב״י. וזה כעין מ״ש היוסף אומץ (כט ד״ה ואני): ״שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש״ע, וכ״כ הרב הגדול מהר״ר גבריאל איספרנסה זלה״ה בתשובה כ״י דאין הכרע מהש״ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמיך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ״ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה״ק ברכי יוסף (א״ח שב) מה זו סמיכה בדינים ההם על הב״י יותר מכל הדינים שכתבם בש״ע ע״ש. ועתה נראה בודאי כוונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב״ם וכיוצא מביאם בש״ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז״ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש״ע״. ולכן י״ל שמרן השמיט דעת הבה״ג כיון שדין הבה״ג ״נלמד מעיקר הדין שכתב בש״ע״ בס׳ רסז בשם רב יהודאי גאון, וזה מפני שלדעת מרן אין מחלוקת ביניהם כלל.

ונראה לומר שאף דעת הרמ״א והט״ז והש״ך כדעת הב״י, שהם לא הביאו כלל בס׳ רסח מ״ש הבה״ג לגבי שוטה, ולכן משמע שאף הם סברו שדברי הבה״ג בכלל מ״ש מרן בס׳ רסז ו בשם רב יהודאי גאון, ושיש ללמוד משם שאם יש שוטה שאינו כעבד ושאין רשות הרב עליו, אז א״א להתגייר אותו וכמ״ש הבה״ג.

ב) אלא ראיתי במהרש"א (רסח) שכתב "וחרש ושוטה עי' חו"מ ס' רמג, טז־יז, ובדברי בה"ג שהביא הטור כאן משמע שיש חילוק בינם לקטן". ויש להעיר עליו, שנראה שהוא פירש דברי הבה"ג שלא כמו שביאר הב"י. ונראה שהמהרש"א למד ממ"ש הטור "כתב בעל הלכות חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן, מפני שאין כשרין להתנות עליהן. אבל קטן אף על פי שאין בו דעת מלין אותו על פי אבותיו", שא"א בשום אופן לומר ששוטה גדול דומה לקטן, שרק לגבי קטן אפשר לומר "על פי אבותיו", משא"כ בשוטה. ויש לדון בדעת המהרש"א מה דעתו לגבי שוטה קטן, אם מועיל הגיור או לא, שהרי בשוטה קטן אף שהגיור "על פי אבותיו", מ"מ הוא לא יבוא לבר דעת כשהוא יגדיל. מ"מ נראה שאין דעת המהרש"א כדעת הב"י, וגם יש להעיר על המהרש"א שלא הביא דעת רב יהודאי גאון הנ"ל, ושכן פסק מרן בש"ע בס' רסז.

וכתב כת"ר: "ואעיר כי המהרש"א חולק על כך, כמובא בגליון מהרש"א (יורה-דעה רסח, ז), וציין לחלק בין גר קטן לשוטה, דגר קטן ניתן לגיירו על פי אבותיו משא"כ בשוטה שאינו בא לכלל ישראל בשום אופן שבעולם. וכן מצינו עוד פוסקים החולקים וסוברים דלשוטה (גמור) אין זכיה כלל, והכי דעת הרא"ש (כתובות ב, יד) **והמחנה אפרים** (הלכות זכיה ומתנה סי' לב)".

ולענ"ד אין לזוז מדעת הש"ע שנראה לדעתו שמותר להתגייר שוטה אף שהוא גדול אם "רשות רבו עליו". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שמותר להתגייר שוטה זה כיון שעדיין רשות ההורים עליו.

ג) וכת"ר הביא מ"ש הרה"ג מתתיהו גבאי[12] שליט"א בענין זה, וז"ל "ואמנם בעיקר דין גירות בקטן איתא בכתובות (יא) שהביאו אותו אביו ואמו, וכתב בריטב"א לאפוקי כל שאין בו דעת ואין אביו ואמו מביאו לב"ד שאין מטבילין אותו. ובשו"ע (יו"ד רסח, ז): עכו"ם קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו, ואם אין לו אב ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר ב"ד מגיירין אותו שזכות לו וזכין לאדם שלא בפניו. וכתב הש"ך (סקט"ז) דלשו"ע מגיירים הקטן גם כשבא מדעתו אע"ג דאין לו דעת זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. והשו"ע השמיט דין שוטה בגירות אם יש לו זכיה ולכאו' י"ל למש"כ השו"ע (חו"מ רמג, טז) שהמזכה לשוטה ע"י בן דעת זכה. ובב"י שם: דאין לחלק בין שוטה לקטן דכל שלקטן איכא דין זכיה ה"ה בשוטה. אולם **קצות החושן** (סק"ו) תמה דיש לחלק בין קטן לשוטה בדין זכיה, ע"פ המבו' בב"מ (עא, ב) דקטן אתי לכלל שליחות אית ליה זכיה נכרי דלא אתי לכלל שליחות ליה ליה זכיה, **ה"ה בשוטה י"ל דלא אתי לכלל שליחות**, וא"כ למש"כ התוס' בכתובות דגירות קטן מהני מתורת זכיה ה"נ תליא אם שייך גירות לשוטה אם בשוטה איכא לדין זכיה ובמח' השו"ע והקצוה"ח, ולרמב"ם (זכיה ד, ז) שזכין לשוטה ע"י בן דעת, ועי' בשו"ת באר יצחק (ח"א ענף ה) ובשו"ת אחיעזר (א, כח אות יד) **שס"ל לרמב"ם דאף בשוטה איכא דין זכיה שמא ישתפה כתוס' בגיטין**, א"כ שפיר י"ל דלרמב"ם איכא דין גירות בשוטה מדין זכין. אולם **השו"ע השמיט דין שוטה בגירות, י"ל שס"ל כבה"ג המובא בטור דאין מקבלין שוטה להיות גר**. וצ"ע".

וי"ל דאה"נ שהשמיט מרן דין שוטה בגרות בס' רסח, אבל עדיין סבר מרן כרב יהודאי גאון כמבואר בס' רסז ו, ולכן עדיין י"ל ששייך גרות בשוטה אם יש "רשות רבו עליו", וה"ה אם יש רשות הוריו עליו, שהשוטה צריך לקבל כל מה שהוריו אומרים לו, ואין לו רשות לחלוק עליהם.

אלא נראה דנד"ד חמור טפי, שי"ל שהטעם שיש זכות לשוטה הוא רק מפני "שמא ישתפה" וכמ"ש הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א בשם הבאר יצחק והאחיעזר, וזה לא שייך בנד"ד שלא מצינו בתסמונת דאון שהוא ישתפה. ונראה שיש לתסמונת דאון דין פתי ולא דין שוטה, וזה כמ"ש הרמב"ם בהל'

[12] תשובת הגר"מ גבאי מובאת אחר סיום דברי האורחותיך למדני.

עדות (ט, ט): "השוטה פסול לעדות מן התורה לפי שאינו בן מצות. ולא שוטה שהוא מהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים בלבד. אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים אע"פ שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים הרי זה פסול ובכלל שוטים יחשב". הרי נראה מזה ששוטה יכול להיות חכם והוא יכול "לדבר ושואל" כחכם בכמה דברים, אלא בקצת דברים אחרים יש לו דעת משובשת. וזה אינו דומה לתסמונת דאון שיש להם חסרון השכל לכל דבר. ולכן יותר נראה שהם דומים למ"ש הרמב"ם אחר כך בהל"י. וז"ל "הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ... הרי אלו בכלל השוטים". וכן הוא במרן (חו"מ לה, י) ופירש הסמ"ע (שם בסקכ"א) "זהו החילוק בין פתי לשוטה, שהשוטה דעתו היא משובשת ומטורפת לגמרי בדבר מהדברים, משא"כ פתי שאינו מטורף לגמרי בשום דבר אבל מצד אחר הוא גרע מהשוטה שהשוטה בשאר דברים הוא חכם כשאר בני אדם, והפתי הוא שאין לו שכל גמור ואינו מבין שום דבר כדרך שמבינין שאר בני אדם, ומש"ה סיים וכתב דבכלל שוטה יחשב והיינו לדין פסול אבל לאו שם שוטה עליו". ולכן נראה שתסמונת דאון הוא בכלל פתי. ועיין עוד בזה בציץ אליעזר (יד, סט) ע"ש. ועיין מה שכתבתי באורחותיך למדני (ו, רא).

ואה"נ שבתסמונת דאון יש שינוים בדעתם, יש שהם קלים ויש מהם חמורים. ולכן הכל לפי הענין כמ"ש הרמב"ם שם "ודבר זה לפי (מה) שירא הדיין שאי אפשר לכוין הדעת בכתב". מ"מ מסתמא דנד"ד מירי שתסמונת דאון חמור כל כך שאינו יכול להבין כדי לקבל המצוות. ולכן עדיין נראה להחמיר בנד"ד שלא להתגייר אותו כיון שלא שייך לומר בו "שמא ישתפה".

אלא הוא קשה לומר שדעת הרמב"ם לחלק בין שוטה שראוי לישתפה או לא, שלא מצנו שום רמז לזה בדבריו, או בפירוש הרב המגיד בענין זה. ולכן עדיין הדבר צריך ביאור.

ד) מצינו שי"א שדין זכין לאדם שלא בפניו הוא מטעם שליחות כמבואר בתוספות בכתובות יא: "דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח". וכן מצינו בתוספות בגיטין (סד, ב ד"ה שאני) שכתבו, "זכיה מטעם שליחות". וכן הוא בר"ן בריש פ' איש מקדש. וכן דעת רש"י כמבואר ברשב"א (בקידושין מב, א ד"ה מהא) ועוד (עיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ג, קמז אות ג).

אלא לגבי גר קטן אמרינן שאף שאין קטן יכול למנות שליח, מ"מ עדיין אמרינן בזה שיש כאן דיני שליחות, כיון "דקטן דאתי לכלל שליחות אית ליה זכיה" כמבואר בפ' איזהו נשך עא. ועיין בקצות החושן (רמג, סק"ו) שכתב שזה מפני שהוא בא ממילא בכלל שליחות. ועיין בתוספות בכתובות יא. הנ"ל שי"ל שזכיה לקטן היא מטעם שליחות, בין אם אמרינן זכיה היא מדרבנן, ובין אם אמרינן שהיא מן התורה.

ולפי זה קשה בנד"ד די"ל שזכין לאדם שלא בפניו מועיל מטעם שליחות רק מפני שהקטן אתי לכלל שליחות אחרי כן כשהוא הגדיל, אבל לגבי שוטה שאין לו תקווה לרפואה ואינו בכלל "דאתי לכלל שליחות", י"ל דלא מועיל זיכוי ע"י אחרים. וכן הוא בקצות החשן (רמג, סק"ו) שכתב "ומדברי הרא"ש בשם הרמ"ה נראה לי דס"ל דאין זכין לשוטה ע"ש ברא"ש פ"ב דכתובות גבי נכסי דבר שטיא וז"ל כתב הרמ"ה אבל קנה נכסי' אפילו זכין לו ע"י אחר לא זכה בהן זכיה גמורה דזכיית המקח אינו באה מכח המוכר בלבד עד שיהא גם הלוקח בר דעת וראוי להקנאה, כי צריך גם הלוקח להתחייב בדמים כו', אבל מתנה זכין לאדם שלא בפניו ואית ליה זכיה לשוטה מידי דהוי אקטן הואיל ואתי לכלל דעת גם זה היה עתים חלים עכ"ל. מבואר מדבריו דלא ס"ל זכין לשוטה אלא כה"ג דעתים חלים, דזה הוי ממש כמו קטן דאתי נמי לכלל דעת, אבל שוטה גמור דלא הוי עתים חלים אין זכין לו ע"י אחר.

ולפי זה ה"ה בחרש אין מזכין ע"י אחר אלא דוקא לקטן דאתי לכלל דעת...". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שאין לומר שזכין לפתי זה, שהרי הוא אינו יכול לישתפה.

אלא כתב הרמב"ם בהל' זכיה ומתנה (ד, ז) "...וכן שוטה אינו זוכה לא לו ולא לאחרים. והמזכה לשוטה ע"י בן דעת זכה". וכ"פ מרן (רמג, טז). נראה מסתימת דבריהם שאין חילוק אם השוטה יש לו עתים חלים או לא, ובכל אופן זכין לו. וזה קשה להבין, כיון שהוא לא אתי לכלל שליחות, וכמו שהקשה הקצות החושן הנ"ל.

אלא מצינו כתוב בירושלמי בקידושין (א, ג): "ר' ירמיה בעי קומי ר' זעירא הילך כסף זה שתצא עבדך לחירות, א"ל יצאת. שתצא שדך להבקר, א"ל לא יצאת. מה בין זה לזה, זה זוכה לבן דעת וזה לא זוכה לבן דעת, הגע עמצך שהיה חרש, א"ל איש, הגע עצמך שהיה קטן, א"ל דרכו להגדיל". ופירש הקרבן העדה, "ופריך הגע בעצמך, שהיה העבד חרש ואינו בן דעת אם אמר הילך כסף זה שיצא עבדך החרש לחירות לא מהני. א"ל "איש" כלומר הואיל ומינו בר דעת נינהו אמרינן לא פלוג". ופירש בפני משה: "א"ל איש כתיב בזכיה ואפילו חרש". ופירש המהריט"א בקהלת יעקב (מע' ז אות קיט דף לח): "דאף לחרש אית ליה זכיה דאיש כתיב בזכיה, וחרש כיון שהוא גדול בשנים בכלל איש הוי. והכוונה דס"ל להירושלמי דעיקר דין זכיה ילפינן מקרא דויקחו איש שה לבית אבות, דבש"ס דילן משם ילפינן דאיש זוכה לאחרים ולא קטן כדאמרינן בר"פ הא"מ, וס"ל להירושלמי דעיקר זכיה מהכא ילפינן לה...".

הרי מצינו שרק לגבי קטן בעינן אתי בכלל שליחות, אבל בגדול שהוא חרש או שוטה כיון שכבר הוא "איש" שוב לא בעינן אתי לכלל שליחות, ואף אם אין שום תקווה לרפואתו, עדיין אחרים זכין לו. ולפי זה י"ל שהרמב"ם ומרן אזלו כשיטת הירושלמי הנ"ל, ודלא כדעת הקצות החושן בשם הרא"ש הנ"ל.

וכן ראיתי בשו"ת הרידב"ז (ס' א דף ד) שאחר שהוא הביא הירושלמי הנ"ל הוא כתב "ובזה מתורץ היטב קושיית הקצות החושן ז"ל בח"מ ס"רמג דהניח בצ"ע, ולכאורה הוא קושיא עצומה, אבל לפי הירושלמי הזה מתורץ היטב באין פקפוק דפסק בשו"ע ח"מ ס"רמג טז דהמזכה לשוטה ע"י בן דעת זכה... דישנו לחרש ולקטן בזכיה, קטן משום דאתא לכלל שליחות דדרכו להגדיל, ובחרש משום דהוא בכלל "איש", וזה ברור". אלא מצינו שכתוב בגיטין (כג.) "בשלמא חרש שוטה וקטן דלאו בני דיעה נינהו." ופירש"י שם, "דלאו בני דעה נינהו. וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן דשליחות נפקא לן (בקדושין ד' מב.) מויקחו להם איש שה לבית אבות אחד לוקח לכולן." הרי משמע מזה שאף חרש ושוטה אינם בכלל "איש", ולאו דוקא קטן, ודלא כהירושלמי הנ"ל. וכן ראיתי בבית יצחק (אה"ע ב, י אות ט) שהקשה כן על רש"י, וז"ל "וצ"ע מירושלמי האשה נקנית ה"ג ע"ב הילך כסף זה... הרי בחרש מקרי איש". הרי משמע שרש"י לא סבר כהירושלמי, וכן י"ל לדעת הרא"ש הנ"ל. אלא עדיין י"ל שלדעת הרמב"ם והש"ע שפיר י"ל שחרש או שוטה בכלל "איש", ואף אם הוא לא יבוא לידי שליחות, עדיין אחרים זכין לו. ולכן נראה שכיון שהרידב"ז פירש דעת הרמב"ם באופן שהוא ברור לו שכן דעת הרמב"ם, שוב אין לחוש למ"ש הקצות החשן שהניח דברי הרמב"ם בצ"ע.

ולפי זה בנד"ד י"ל שלפי שיטת הרמב"ם והש"ע אין לחלק בין שוטה שישתפה או לא. ולכן אף בפתי שאינו יכול לישתפה י"ל שזכין בעדו כיון שעדיין הוא "איש". ולכן כהב"י כתב להתיר לגייר שוטה "שרשות רבו עליו", זה אף בפתי גדול שאינו ישתפה. וכן הוא בנד"ד שמותר להתגייר פתי זה לפי דעת הרמב"ם והש"ע כיון שהוא יותר מי"ג שנה, והוא "איש".

מ״מ כת״ר הביא כמה פוסקים שנראה מדעתם שאין להתגייר שוטה כלל, ומשמע מסתימת דבריהם שזה אף כשהשוטה בבית הוריו ורשות הוריו עליו. ולכן קשה להקל למעשה.

תוספת מאת הרה״ג מתתיהו גבאי – מח״ס בית מתתיהו ומועדי הגר״ח

בכתובות (יא, א): אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, מאי קמ״ל דזכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואיון חבין לאדם שלא בפניו. מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה קמ״ל הני מילי גדול דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן זכות הוא לו. ולכאורה צ״ע דנהי דזכות הוא לו לקטן לגיירו, מ״מ הא בעי להודיע לגר מקצת מצות קלות וחמורות כמבואר ביבמות (מז, א): ת״ר גר שבא להתגייר וכו׳ ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות. וא״כ בקטן ממש ל״ש להודיע לו מקצת מצוות וכתב בחיד׳ הריטב״א (כתובות יא) דהך דינא להודיע לגר מקצת מצוות ל״ה אלא למצוה ולא לעכב הגירות דקטן אינו בר הודעה אינו מעכב. וכ״כ הריטב״א ביבמות (מז) ועמ״ס שבת (סח). וברבנו קרשקש בכתובות (יא) כתב דכל דין הודעת מצוות לגר זהו לגדול שטעם טעם חטא ובקטנים שלא טעמו טעם חטא ליכא להך דינא. ועפי״ז י״ל ה״ה בשוטה לא מעכב בו הודעת מצוות.

אולם יש לדון בזה ממש״כ התוס׳ יבמות (מה, ב) דקבלת מצוות מעכבת בגירות. ועיקר דין שלושה בשעת גירות קאי על קבלת מצוות ולא על טבילה. וכ״כ הרא״ש (יבמות א, לא). א״כ האיך מהני גירות לקטן אף דאיכא דין זכיה, מ״מ בעי לקבל מצוות בקבלת הגירות וזהו ל״ש בגר קטן ממש ל״ש בו קבלת מצוות והאיך חל הגירות. ואמנם בגמ׳ ביבמות מז לא הוזכר אלא דין הודעת מצוות. וג״ז אינו לעיכובא בקטן כמש״כ הריטב״א. ואולם לא הוזכר בגמ׳ דין קבלת מצוות, ושה״ז מעכב הגירות, ולכאו׳ מהמבואר בגמ׳ בכתובות (יא) דגר קטן מטבילין אותו ע״ד ב״ד, יהא מוכח שקבלת מצוות אינו מעכב דאל״ה האיך חל גירות בקטן ממש, והרי לא קיבל עליו מצוות.

והנה בשו״ע (יו״ד רסח, ג) כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם, בין המילה, בין הטבילה צריך שיהיו בג׳ כשרים לדון, וביום מיהו לכתחילה. חוץ מקבלת מצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה. הרי מפורש דעת השו״ע שקבלת מצוות מעכבת הגירות ובעי לעשות הקבלת מצוות דווקא בפני שלושה וביום. וביאר הט״ז (סק״ט) בטעם שקבלת מצוות מעכבת שזהו גוף הדבר והתחלתו. ואולם בשו״ע (יו״ד רסח, יב) שאין הודעת מצוות מעכבת, ואם טבל אף שלא הודיעהו המצוות חל הגירות. ולכאו׳ השו״ע סתר עצמו בזה. וכתב בשו״ת חמדת שלמה (יו״ד כט) דע״כ דדברי השו״ע שחלוק קבלת מצוות והודעת מצוות, דקבלת מצוות שמקבל עליו ליכנס בדת ישראל ולעשות כל התורה והמצוות. והודעת מצוות זהו להודיע לו חומרות המצוות ואיכותם, וזהו שס״ל לשו״ע בקבלת מצוות ודאי שמעכבת שזהו עיקר הגירות לקבל על עצמו תורה ומצות. ואילו הודעת המצוות שאי״ז אלא חומרת המצוות וענשן אי״ז מעכב הגירות דאי״ז מעיקר הגירות. וכ״כ בשו״ת אגרות משה (יו״ד ג, קח) דקבלת מצוות כללית מעכבת הגירות ואף שאין ידוע בבירור מה מקבל סגי שיאמר שרוצה להיחשב כישראל ולקבל דינהם באופן כללי. וכן ביארו גם בשו״ת אחיעזר (ג, כו), בשו״ת יגל יעקב (יו״ד כב), בשו״ת ציץ אליעזר (טז, סו), בשו״ת מנחת יצחק (ב, נ), בשו״ת שרידי אש (ב, קה), בשו״ת דברות אליהו (ג, לב) ובספר אוצר ברית אברהם (רסח, ג עמ׳ פו). אולם בשו״ת דברי יציב (אעה״ז קב) האריך לחלוק בדברי החמדת שלמה, וליכא חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות, ואף הודעת מצוות מעכבת רק שהודעת שכרם ועונשם אינה מעכבת. ולכאו׳ צ״ע אם הודעת מצוות מעכבת האיך בקטן הוי גירות ללא הודעת מצוות כלל בקטן ממש, ואפ״ה חל הגירות. אל״ה דנימא דרק בקטן אי״ז מעכב וצ״ע. ואולם אכתי

צ"ע מ"ט לא הוזכר בגמ' דין קבלת מצות ועי' בשו"ת משפטי עוזיאל (ב יו"ד נח) וצ"ע (וע"ע בספר משנת הגר יז).

והנה הרמב"ם (איסורי ביאה יג, יז): גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות ה"ז גר, וכ"כ המ"מ שם שזה פשוט שאין הודעת המצוות מעכב בדיעבד. וכן הב"י (יו"ד רסח) הביא מהנימוק"י שהודעת מצוות אינה מעכבת הגירות. ובשו"ת הרדב"ז (ד, פד). ואינו מבו' בדעת הרמב"ם אלא שהודעת המצוות אינה מעכבת ולא בדין קבלת מצוות אם מעכבת, והב"ח (יו"ד רסח) נקט בדעת הרמב"ם כמו שהודעת מצוות אין מעכבת ה"ה קבלת מצוות אין מעכבת ודלא כחמד"ש הנ"ל, וכ"כ בדעת הרמב"ם שקבלת מצות אין מעכבת כמו הודעת מצוות בס' משנת יעקב לגר"י רוזנטל (אסו"ב יג, ד), וכן נראה באבן האזל (עבדים ח, כ) ובס' ברכת אברהם לגר"א ארלנר (כתובות יא). אולם בס' אוצר ברית אברהם (הל' גרים עמ' פד) הביא לרמב"ם (אסו"ב יב, יז) דכתב כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהם כל המצוות שבתורה והעבדים כשישתחררו הרי הם כשיראל לכל דבר. וכן הרמב"ם (אסו"ב יג, ד) וכן לדורות כשירצה העכו"ם ליכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה. הרי מפורש ברמב"ם שקבלת מצוות היא תנאי בחלות הגירות. וע"ע בס' שכר שכיר לגר"י מאיר (א, כג) מש"כ ברמב"ם. ולכאו' ממה שלא הוזכר בגמ' כלל דין קבלת מצוות אלא הודעת מצוות יהא מוכח שקבלת מצות אינה מעכב. ולפמש"נ זהו מוכח מגר קטן שמטבילין אותו והוי גר. אף שלא קיבל עליו מצוות בפועל כגר קטן ממש. וא"כ ה"ה בשוטה דל"ש בו קבלת מצות לא יעכב הגירות וצ"ע. ואולם י"ל אף אם נימא דקבלת מצוות מעכבת כמפו' בשו"ע, י"ל כמש"כ השיטמ"ק (כתובות יא) הא דגר צריך קבלת מצות היינו דווקא במקום שאפשר, ובקטן שא"א לא. וא"כ עפי"ז בשוטה דל"ש בו קבלת מצוות אי"ז מעכב לדידיה ורק במי דאפשר ה"ז מעכב. וע"ע לגרב"ד פוברסקי בס' בד קודש (כתובות יג) מש"כ לבאר האיך חל הגירות בקטן אף דל"ש בו קבלת מצוות.

ועיקר הדבר לחלק בין גר קטן לגר גדול בדין קבלת מצוות כתב הדגול מרבבה (יו"ד רסח) דרק בגר גדול שאצלו קבלת מצוות עיקר ולא בגר קטן דל"ש בו קבלת מצוות. ומש"כ בזה בשו"ת אורחותיך למדני (ו, קסד) אם בקטן קבלת מצוות מעכבת, ע"ש. וראיתי בשו"ת לב אריה (א, ט) שכתב לבאר דדווקא בגדול שאין מקבל מצוות זהו הוכחה מצידו שאין חפץ ביהדות הישראלית, ואילו בקטן דאין חייב במצוות אי"ז הוכחה שאין חפץ ביהדות ללא קבלת מצוות ושפיר אי"ז מעכב בו. ובס' מנחת אשר לגר"א וייס (שבת סי' לד אות ב).

והנה הטור (יו"ד רסח) הביא מבה"ג דחרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן מפני שאין כשרים להתנות עליהן. אבל קטן אע"פ שאין מלין אותו ע"פ אבותיו. והב"י הקשה ממש"כ הטור (יו"ד רסז) בשם רב יהודאי דעבד קטן או שוטה מטבילין אותו ע"ד ב"ד ולכאו' זה סותר למש"כ הטור בסי' רסח. דחש"ו שבאו להתגייר אין מקבלין אותו, דעבדשאני כיון שרשות רבו עליו הרי הוא כגר קטן שמטבילין אותו ע"פ אבותיו. הרי שס"ל לבה"ג דחלוק קטן אף שאין בו דעת שמגיירין אותו משוטה דאין מקבלין אותו להתגייר, וכ"כ בגליון מהרש"א (יו"ד רסח). דע"כ יש חילוק בין שוטה לקטן שמגיירין אותו ואילו בשוטה ס"ל לבה"ג שאין מקבלין אותו. וע"כ דקטן יבוא לכלל דעת כשיגדיל ואילו בשוטה גם כשיגדיל לא יבוא לכלל דעת ולהכי אין מקבלין אותו, ונראה מהב"י שהסכים להלכה דל"מ גירות לחש"ו, ורק בעבד שרשות רבו עליו מקבלין אותו. וע"ע למש"כ מוח"ז רבי שלום יצחק מזרחי בשו"ת דברי שלום (יו"ד קי) החילוק בין חש"ו בן חורין שאין מקבלין אותו לעבד, דגם בעבד י"ל שאין כשר להתנות עליו ומסיק בדברי שלום דאין להטביל חרש או שוטה לשם גירות על דעת ב"ד. וכ"כ הגאון אברהם דב לוין בס' פסקי דין ירושלים (ח"ה עמ' רסא) דאין לקבל חרש וכ"ש שוטה

לגירות, ושכן הסכים הגרי״ש אלישיב. ואולם לענין חרש האריכו אם לקבלו לגירות אם הוי כשוטה. וע״ע בשו״ת לב אריה גרוסנס (א, ט) להקל בזה בפרט בחרש שמבין. ובשו״ת שאילת ישורון (כד) ובשו״ת מנחת שלמה (א, לד). ואולם בשו״ת דברות אליהו (ח, נב) דאין לקבל חרש לגיור שהוי כלאו בני דעה ובס׳ משפט גרים לגר״ש בלמס (ח״א ג, ג), בשו״ת עטרת משה (ב יו״ד רב), בס׳ אוצר ברית אברהם (הל׳ גרים רסח, ז סק״ד) ובשו״ת והיה העולם (אעה״ז י).

והלום ראיתי בצפנת פענח (תרומות א) שהקשה האיך שייך לקבל שוטה לעדת ישראל והרי עיקר מהות תוכן הגירות זהו קבלת מצוות כמש״כ הרמב״ם (אסו״ב יג, ד), א״כ בשוטה דל״ש בו לקבל עול תורה ומצוות ל״ש בו תורת גירות, וכתב הצ״פ דגם שוטה שייך בגירות דאפשר שישתפה ויבוא לידי חיוב שמירת מצוות, והביא לתוס׳ בגיטין (כב, ב) דשוטה חשיב כבר כריתות הואיל ואפשר שישתפה ויהא בתורת גיטין וקידושין, וכתב עוד הצ״פ דאף בשוטה שייך קבלת מצוות ע״י קבלת הב״ד עבורו, ומה שיהא פטור מהמצוות בהיותו שוטה כל ימי חייו אין בזה חסרון שע״פ הדין שוטה פטור ממצוות. ומה שביאר בדבריו בספר משנת הגר (סי׳ נט) ע״ש. ומש״כ הצ״פ דשייך בשוטה קבלת מצוות ע״י ב״ד, לכאו׳ ה״ז נסתר מהשטמ״ק הנ״ל דהא דמהני גירות בקטן אף דל״ש בו קבלת מצוות, הא דקבלת מצוות מעכבת זהו היכא שאפשר, ואם נימא דמהני קבלת מצוות ע״י הב״ד גם בקטן יהני קבלת מצות ע״י ב״ד. ואמנם לדברי השטמ״ק י״ל ה״ה בשוטה אין קבלת מצוות מעכבת היכא דא״א בשוטה. ולמש״כ הב״ח הנ״ל בדעת הרמב״ם דאין קבלת מצוות מעכבת כלל.

עפ״ז שפיר אפשר לקבל שוטה לגירות אם נימא דאין קבלת מצות מעכבת. אולם ראיתי בספר משפט גרים (ח״א קסט) שהביא לסוגיא בבכורות דגוי שבא לקבל ד״ת חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. רבי יוסי אומר אפי׳ דקדוק אחד מדברי סופרים. וע״כ שקבלת מצות מעכבת, וא״כ חרש ושוטה שהם פטורים מהמצוות אין מקום לגיורם. אולם בשו״ת אגרו״מ (יו״ד ג, קו) הביא לסוגיא בבכורות דלכאו׳ גר שלא קיבל עליו דבר אחד אין גירותו גירות וכתב שמשמעות הלשון אין מקבלין משמע דהוי לכתחילה ובדיעבד הוי גירות. אולם האגרו״מ (אבה״ע ב, ד) כתב דאם לא קיבל עליו דבר אחד אף בדיעבד אין גירותו גירות. וכ״כ בשו״ת בית יצחק (יו״ד ב, ק אות י), בשו״ת אחיעזר (ג, כו אות ה), בשו״ת דבר אברהם (ג, כח). ולהנ״ל ה״ז תליא בדברי הב״ח בדעת הרמב״ם דאף קבלת מצוות אינה מעכבת. וא״כ שפיר שייך גירות בשוטה אם נימא דקבלת מצוות אין מעכבת הגירות. וע״ע בס׳ מנחת אשר (שבת סי׳ לד, ב) דע״כ אף בחש״ו שייך גירות ע״י ב״ד אף שאין עומדים להיות מחוייבים במצוות. ועי׳ בשו״ת שואל ומשיב מהדו״ק (ב, קכו) מש״כ לדון בסומא לר״י שפטור מהמצוות אם שייך בתורת גירות.

ואמנם בעיקר דין גירות בקטן איתא בכתובות (יא) שהביאו אותו אביו ואמו, וכתב בריטב״א לאפוקי כל שאין בו דעת ואין אביו ואמו מביאו לב״ד שאין מטבילין אותו. ובשו״ע (יו״ד רסח, ז): עכו״ם קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו, ואם אין לו אב ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר ב״ד מגיירין אותו שזכות לו וזכין לאדם שלא בפניו. וכתב הש״ך (סקט״ד) דלשו״ע מגיירים הקטן גם כשבא מדעתו אע״ג דאין לו דעת זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. והשו״ע השמיט דין שוטה בגירות אם יש לו זכיה ולכאו׳ י״ל למש״כ השו״ע (חו״מ רמג, טז) שהמזכה לשוטה ע״י בן דעת זכה. ובבב״י שם: דאין לחלק בין שוטה לקטן דכל שלקטן איכא דין זכיה ה״ה בשוטה. אולם קצות החושן (סק״ו) תמה דיש לחלק בין קטן לשוטה בדין זכיה, ע״פ המבו׳ בב״מ (עא, ב) דקטן אתי לכלל שליחות אית ליה זכיה נכרי דלא אתי לכלל שליחות לית ליה זכיה, ה״ה בשוטה י״ל דלא אתי לכלל שליחות, וא״כ למש״כ התוס׳ בכתובות דגירות קטן מהני מתורת זכיה ה״נ תליא אם שייך גירות לשוטה אם בשוטה איכא לדין זכיה ובמח׳ השו״ע והקצוה״ח, ולרמב״ם (זכיה ד, ז) שזכין לשוטה ע״י בן דעת, ועי׳ בשו״ת באר

יצחק. ובשו"ת אחיעזר (א, כח אות יד) שס"ל לרמב"ם דאף בשוטה איכא דין זכיה שמא ישתפה כתוס' בגיטין, א"כ שפיר י"ל דלרמב"ם איכא דין גירות בשוטה מדין זכין. אולם השו"ע השמיט דין שוטה בגירות, י"ל שס"ל כבה"ג המובא בטור דאין מקבלין שוטה להיות גר. וצ"ע.

אולם י"ל בזה דתליא בדרגת שוטה שבו, דכתב הרמב"ם (עדות ט, ט) חמש חלוקות בדין שוטה ובדרגת שטותו. ועי' בשו"ת משנת יוסף (יא, קג). ובשו"ת משנת יוסף (יב, קיא) הביא מהגריש"א דשוטה ששולחים אותו לחנות ויודע מה לקנות מצטרף למנין, ודלא כמש"כ בס' תפילה כהלכתה (ח, מד) בפשיטות ששוטה אינו מצטרף למנין. וה"ז תליא בדרגת שטותו. ועמש"כ בשו"ת משיב נבונים (ד, ג). וא"כ בשוטה שיודע מה לקנות שמצטרף למנין, שפיר שייך בו גירות. ובחי' הגר"ח הלוי (קרבן-פסח ה, ז) דשוטה לא הופקע לגמרי מדיני המצוות לענין חלות הנפעלת מכח קיום מצוה. ובשו"ת חת"ס (או"ח פג) דאין לספות לשוטה איסורים. וא"כ בשוטה דהוא מצטרף למנין כה"ג י"ל ששייך בו תורת גירות וצ"ע.[13]

[13] והעיר הגר"א נבנצל (בכת"י): "אף אם הודעת מצוות אינה מעכבת, אבל תחילת הגר זה הוא רצון להסתפח... וזה ליכא בשוטה".

קפא. מילוי אותיות בהכנסת ספר תורה על ידי הקהל

מנין המקור שמכבדים אנשים למלא את האותיות בסיום כתיבת הספר תורה?

נראה לי כי יסוד הדברים הוא על פי דברי הגמרא במסכת מנחות (ל, א) שם נאמר: א״ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב, הלוקח ס״ת מן השוק בחוטף מצוה מן השוק, כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני. אמר רב ששת, אם הגיה אפילו אות אחת, מעלה עליו כאילו כתבו, עכ״ל.

גירסא זו ׳הגיה בו אפילו אות אחת׳, מופיע ברי״ף (בריש הלכות קטנות), בתוספות (מנחות שם ד״ה ׳אם הגיה בו׳), וכן הלשון ברמב״ם בהלכות ספר תורה (ז, א): ״וכל המגיה ספר תורה ואפילו אות אחת הרי הוא כאילו כתבו כולו״. וכן הובא בהלכות גדולות (הלכות סופרים סי׳ עה), בסמ״ג (עשין כח), במאירי (מגילה יח, ב. בבא-בתרא יד, א), בשיטה מקובצת (בבא-בתרא יד, א) ועוד (וע״ע וברש״י שם ׳כחוטף מצוה׳). ועיין בדברי הרמ״א (יורה-דעה רע, א), בט״ז (שם סק״א), בהגהות הגר״א (אות ג בליקוטים) ובערוך השלחן (שם, ג-ה).

נמצינו למדים דאפילו בכתיבת אות אחת נחשב לאדם כאילו כתב את הספר תורה כולו. וממילא מובנת הסיבה שמכבדים את הרבים לזכות במצווה זו (וע״ע בזה בספר תורת משה סי׳ ד סוף הערה ד עמוד פו). כמו כן, רבים ציינו דזה כדי לזכות את כולם שיהא להם חלק בתורה הקדושה (וע״ע בספר משנת אברהם, שער כתיבת ס״ת סימן א אות כח). וע״ע בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים א, נב) ובשו״ת שבט הלוי (ב, קלה).

אחר כותבי זאת ראיתי שבשו״ת מי יהודה (אורח-חיים יח) ציין דמה שנהגו שמכבדים בכתיבת אותיות לאיזה אנשים, לדעתי נצמח המנהג היות דקיי״ל דכל המגיה אות אחת בספר הרי הוא כותבה (וכן הוזכר גם בנטעי-גבריאל, ספר תורה עמוד קיט).

כיבוד האחרים במילוי האותיות מובא בשו״ת שואל ומשיב[1] (תליתאה א, שצ) ועיין עוד באריכות בספר הנחמדים מפז (עמוד שפד ואילך). ומעניין לראות בספר שירה חדשה (פרק ח עמוד עד) שהביא מקרה מרעק״א שמצאו[2] ס״ת ולא נודע אם כתבו יהודי או גוי ואמר שיבדקו בסיום הס״ת אם האותיות שונות זו מזו, כך שאנשים רבים כתבו, סימן הוא שזה של ישראל, עיי״ש (וציין דהכי הובא בספר אלף אות קמז).

בשו״ת תירוש ויצהר (ריג) הביא מכתב מהשפת אמת, וזו לשונו: ״וע״ד כתיבת האותיות נראה שהוא כבוד התורה לכבד לאנשים״. עוד בעניין לכבד אחרים ומילוי אותיות, עיין בשולחן גבוה (יורה-דעה רע, סק״ג) שביאר במה שכתב הרמב״ם ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו דהיינו בתורת שליחות מצד מצוה בו יותר מבשלוחו וסגי בהכי אלא שנכון הוא שיגיה אות אחת בס״ת זה (וכן מתבאר שם מדברי הרמ״א שם שכל שמגיה בו אפילו אות אחת נחשב כאילו כתבו).

והזכירו מנהג זה להשאיר אות בס״ת כדי שבעל הספר ישלים אותו בשו״ת חקרי לב (ג יורה-דעה קיח), בספר רוח חיים לגר״ח פלאגי (רע אות יא. וכן בספרו החיים סי׳ מד, סק״ג), בספר השומר אמת (א אות ה), ביפה ללב (שם, סק״ו), בשו״ת תורה לשמה (רצד) ובשו״ת רב פעלים (א אורח-חיים ג). וע״ע בכתר שם טוב (ח״א עמוד רצו). וכן הביאם בספר הנחמדים מפז (ב אות ז ובהערות שם אות ז). אעיר כי יש שפקפקו בלכבד אחרים במילוי האותיות, ועיין בשער כתיבת ס״ת (סי׳ א עמוד לא אות כח ושם סקל״ד). עוד בזה

---

[1] שם ציין שנהגו למכור את האותיות והכסף הולך לצדקה.

[2] והרה״ג אהרן יהודה גרוסמן (מח״ס שו״ת ודרשת וחקרת) כתב דמקרה כזה היה עם הנודע ביהודה שהכשיר ס״ת שמצאו, ע״פ הכתיבה בסוף הספר (שראו שכמה אנשים מלאו).

עיין בשו״ת ברכת יהודה (ה יורה-דעה כא) ובשו״ת שערי ציון (ג, לב). וכתב לי הגר״א נבנצל (בכת״י): ״נוהגים שלא להשאיר אותיות אלא רק את המילוי, וזה כבוד בעלמא אבל אינו כאילו כתבו. לבעל הספר משאיר ממש לכתוב אות״.

לאור הדברים שהבאנו עולה שכתיבת אות אחת היא דבר יקר וחשוב. וממילא רצוי מאוד לשתף אנשים רבים בזה כי בכך ניתן לקרב אותם לאהבת התורה, ומגדילם את כבוד ותורה וחיבתה בעיני העם.[3]

[3] אחר כותבי זאת, שלח לי בזה מכתב בעל שו״ת דברי בניהו ואלו דבריו: בענין להשאיר כמה אותיות בסיום הספר תורה נראה ע״פ הגמרא במנחות (ל) אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס״ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני אמר רב ששת אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו כאילו כתבו וכתבו הרמב״ם (הלכות ס״ת ז, א) מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס״ת לעצמו וכו׳, ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קיבלו מהר סיני ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו וכל המגיה ס״ת ואפילו אות אחת הרי הוא כאילו כתבו כולו עכ״ל וכתב השלחן גבוה (יו״ד ער, סק״ג) מה שכתב הרמב״ם ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו דהיינו בתורת שליחות מצד מצוה בו יותר מבשלוחו וסגי בהכי אלא שנכון הוא שיגיה אות אחת בס״ת זה וכן מתבאר מדברי התוס׳ שם בד״ה אם הגיה. חזינן שכל שהבעלים לא יודע לכתוב וממנה סופר שיכתוב לו את הספר תורה יש לו להשאיר אות אחת שבעלים יכתבו ואז יחשב לו כאילו כתבו כולו כי מאחר וחסר בו אות אחת הרי אי אפשר לקרוא בו בציבור וכעת שמשלים את האות האחרונה וכיוצ״ב הרי נחשב לו כאילו כתבו כולו. וכן מתבאר שם מדברי הרמ״א שם שכל שמגיה בו אפילו אות אחת נחשב כאילו כתבו. והזכיר מנהג זה להשאיר אות בס״ת כדי שבעל הספר ישלים אותו בשו״ת חקרי לב (ג יו״ד קיח) וכן נכדו הרב חיים פלאג׳ בספרו רוח חיים (ער אות יא) הזכיר מנהג זה וכן בספרו החיים (מד, סק״ג) וכן הביאו מנהג זה בספר השומר אמת (א אות ה), בשו״ת תורה לשמה (רצד) והביאם בספר הנחמדים מפז (ב אות ז ובהערות שם אות ז). ומה שנהגו לכבד עוד אנשים לכתוב אותיות לכבודה של תורה מובא דבר זה בספר משנת אברהם (א, סעיף כח) שכתב נהגו העולם לכבד אחרים לכתוב אותיות בספר תורה שלו ואע״פ שיכול לכתוב כמותם כי המכובד לעשות זאת שמח ומחזיק טובה לבעל הספר תורה שנתן לו לכתוב אות בספר תורה שלו. ובספר שירה חדשה (פרק ח עמוד סח) הביא מהרב אבני בית היוצר מעשה פלא שהיה בזמנו של הגאון רבי עקיבא איגר ומזה יש ללמוד שענין כתיבת האותיות על ידי הציבור בסיום כתיבת הספר תורה מנהג ישראל קדוש הוא דהוה עובדא בזמן הגאון רעק״א שמצאו ס״ת בשדה ונסתפקו בו אם כתבו גוי או מין שדינו מבואר בשו״ע יו״ד (ער) דיגנז או ישרף והציעו לפני רעק״א מה לעשות והשיב להם נהגו שכל אחד כותב אות לפי שמו בספר תורה כגון אם שמו משה כתוב מ׳ ומכיון שהאותיות שנכתבו על ידי רבים אינן דומים זה לזה והנה אם היה הכותב ישראל בלי ספק היה עושה כמנהגן של ישראל הזה ולכן אם יש בהם שינוי סימן שישראל כתבו אבל אם לא ימצאו כן אלא גם סופי השורות של פרשת וזאת הברכה הם דומים ואין בהם שום שינוי מזה הוכחה שגוי כתבו ועל כן יגנז וכמבואר בשו״ע יו״ד הנ״ל ע״כ עובדא דהוה וכתב בעל ספר אבני היוצר הנ״ל שאכן עובדא נפלאה זאת של הגאון רעק״א יש לרמוז בתורה הקדושה דכתיב ״ועתה כתבו לכם״ דהיינו שכל אחד יסייע בכתיבת אות אחת בתורה והדין הוא שהכותב אות בתורה צריך לקרוא את אותה אות בפיו וזה שאמר ״שימה בפיהם״ שטרם כתיבת האות יאמר את האות והתיבה בפיו. והענין בזה שרבים כותבים את התורה הוא ״למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל״ שעל ידי כך שהרבים סיימו וכתבו אותה יהיה הדבר ״לעד בבני ישראל״ שזה עדות דספר תורה זה נכתב על ידי ישראל ואין חשש שגוי או מין כתב אותו דמהשינוי באותיות שכתבוהו רבים יהיה סימן ואות שס״ת זה נכתב על ידי ישראל וסיים בספר שירה חדשה ומזה תבין ותתבונן מה גדול הוא מנהג שנהגו בו ישראל קדושים עד שמחמת מנהג כתיבת האותיות יש בירור אם הס״ת כשר יע״ש הביא דברים בספר הנחמדים מפז (ב אות ט ובהערה ט) חזינן שכן נהגו שהנאספים לכבודה של תורה לכבדם בכתיבת האותיות האחרונות של הספר תורה ובעל הספר מסיים בפסוק האחרון לעיני כל ישראל או בפסוק תורה ציוה לנו.

קפב. הנחת דף נוכחות בתוך גמרא

האם מותר להניח בתוך הגמרא (או בין הכריכה לדף הראשון) **דף נוכחות של הלומדים בשיעור הגמרא.**

בספר חסידים (תתצט) **כתוב שאסור להניח דברי חול בתוך ספר קודש אף כשבעקבות כך יפסיד ממון. וכן איתא בערוך השלחן** (יורה-דעה רפב, כג)**, ושו"ת תורה לשמה** (שו) **וכן פסק בספר גנזי הקודש** (ג הערה לא)**. וע"ע בשו"ת רבבות אפרים** (ב, סב)**.**

בספר חסידים (תתקז) **כתב שאל יצניע אדם קונטרסים שלא נכתבו בספר קודש. והובאו דבריו במגן אברהם** (קנד סקי"ד) **ובאליה רבה** (קנד, סק"י)**, ומובא במשנה ברורה** (קנד, סקל"א)**:** "**אל יניח קונטרסים** (דפי כתיבה) **שלא נכתבו בהם ד"ת בספר ולא שום דבר**" (וכ"כ בכף החיים סקנ"ה)**. ועיין בחיי משה** (ב עמוד רכה) **דהבין** (מהמשנ"ב) **שאסור להניח שום דבר בספר. ומובא בשו"ת תורה לשמה** (שו) **שאסור להניח דברים** (נייר וכו') **בתוך ספרי קודש שכן "נמצא שנשתמש בספרי הקודש לצורך חול"**[1]**. והכי איתא בשולחן ערוך המקוצר** (יורה דעה קסו) **ד"אסור להניח בתוך ספר שום דבר למשמרת כגון נייר או מכתב אלא אם כן כתובים בהם חידושי תורה וכדומה"** (וע"ע בספר כבוד הספרים ב, א. ובהערות שם: חיים של כבוד אות ב)**.**

אך חזיתי כי בשו"ת מהרש"ג (ב, עג אות ב) **התיר היכא שמירי שמניח במקרה, היינו באופן עראי. אך בקביעות אין להתיר זאת** (וכן הובא גם בפסקי תשובות קנד אות כד)**. וכן ראיתי בספר אהל יעקב** (קדושת הספרים ט, ב) **שהיקל להניח דף** (כאגרת חול או הזמנה) **ולשומרו אם מניחו לזמן קצר** (וע"ע בספר גם אני אודך אבוחצירא ג, כא)**. וע"ע בספר ברכי נפשי לגר"י זילברשטיין** (שמות עמוד רצב. ויקרא עמוד תל)**.**

ובשו"ת מעשה נסים (יורה-דעה נד) **כתב:** "**אבל דפי קבלות של צדקה נראה לי שאסור להכניסם בתוך ספרי קודש כיון שאין בהם דברי תורה נחשב כבזיון שמכניסם בתוך ספרי קודש**"**, וממילא ה"ה דף נוכחות. אך אולי י"ל דדף הנוכחות נועד בשביל הלימוד ובשביל שלא יבזבז זמן. כמו כן, אולי בדף בין הכריכה לדף הראשון, בו אין בו דבר קודש, הדין קל יותר** (וע"ע בספר שמירת כבוד הספרים ג, ב. ג, כט ובהערות שם)**.**

אולם בשו"ת שערי יושר (ד, כ אות ד) **כתב להתיר להניח אפילו באופן קבוע דף ריק בין הכריכה לעמוד הראשון** (שהוא ריק)**. וכן התיר בשו"ת מעדני מלכים** (א, קעו)**.**

אך חזיתי כי בספר פסקי תשובות על המשנה ברורה (קנד הערה 150) **חולק על כך וכתב:** "**ופשוט דהאיסור בכל הדברים המפורטים הוא גם בין הכריכה לדפים הלבנים** (הריקים) **של הספר, שכל דפי הספר והכריכה בכלל קדושה ותשמישי קדושה הן**"**. וכ"פ בשו"ת אבני ישפה** (ג, יב ענף ו)**. וכן הורו גם הגר"ח קנייבסקי** (הובא בספר גם אני אודך מתשובותיו) **והגר"א נבנצל** (הובא בספר אהל יעקב כבוד הספרים תשובות הגרח"ק עמוד קיט, ותשובות הגר"א נבנצל שם עמוד קכד) **דאסור אף בין הכריכה לעמוד הראשון.**

ונראה דיש להוכיח זאת מדברי המג"א (מ, סק"א) **שכתב שאסור לתלות סידורים הקבועים בשלשלות של כסף כיון דמחוברים לסדור הוי כסדור עצמו. כלומר, כריכת הספר המחובר לספר הוי חלק ממנו**

---

[1] ומצדד שם דאין להניח אף דף לבן ריק המיועד לכתיבת חידושי תורה בתוך הגמרא, והביא שם ראיה מרש"י (שבת כב, ב) שפירש שהסיבה שאסור לשקל דינרי זהב כנגד פרות של מעשר שני, מחשש שאולי ימלך בו. ולא יחלל את המעשר שני על הדינרי זהב, ונמצא שביזה המעשר שלא לצרך, וכן כאן אם יצניע את הדפים בתוך הספר, יש לחוש שמא ימלך ולא יכתוב עליהם דברי תורה, ונמצא משתמש בספרי הקדש לצרך חול.

וקדוש כמותו. וכן מצינו בפמ״ג (שם א״א סק״ב). ולדבריהם עולה כי אין חילוק היכן מניח הדפים ואף בין הכריכה לספר אסור (כיון שגם הכריכה קדושה כמותו). אולם בספר צדקה ומשפט (טז, סקכ״ה) חילק בין כבוד ובזיון דבזה אמרינן דכל המחובר לספר כספר דמי. אך לענין תשמיש קדושה העלה שכיון שסו״ס אין נוגע בקדושה עצמה, יש להקל (ולהחשיבו כקדושה קלה יותר). אך לדינא נראה דיש להחמיר אף בהנחת דף חול בין הכריכה לעמוד הראשון (וכ״כ גם בשו״ת כבוד התורה אות כא). וע״ע בשו״ת חיי הלוי (א יורה-דעה צב אות ה) ובספר גם אני אודך (לגרי״ח אבוחצירא ו עמוד צג).

וע״ע בספר כבוד הספרים (ב, א) כי: ״האסור גם אם מניח את החפץ החול בין הדף האחרון של הספר לבין הכריכה״. וביאר שם בהערה (חיים של כבוד אות ב*): ״דיעין במשנה ברורה (קנד, סק״ז), שהכריכה נחשבת לתשמיש קדשה, וגם משתמש בדפי הספר שמחמת כבדם נשמר החפץ בינם לבין הכריכה״.[2] ואגב, ראיתי כי לגבי דפים רקים (או ברכה) הקילו להניחם בסוף הספר (הובא בספר אהל-יעקב כבוד ספרי קודש ט, הערה א בשם הגר״נ קרליץ שהובא בספר גנזי הקודש ג הערה לג).[3]

למעשה נראה דאין להקל להניח דף נוכחות בתוך גמרא. אולם יש שתי עצות שאפשר לעשות בכדי להתיר את הדבר. או לכתוב איזה פסוק וכדו׳ בראש דף הנוכחות, כך שזה כבר לא יהיה דף של חול (ובודאי שצריך לזכור זאת ולגנוז אח״כ את הדף) או להשתמש בדף כסימניה[4] לגמרא, שיניחוהו כל פעם היכן שאוחזים, ובכה״ג שזה לצורך הספר ניתן לסמוך ולהכניס דף של חול.

---

[2] ואעיר כי את״ל דיש להחמיר אף באופן ארעי שלא להניח דף חול בתוך ספר קודש (ואף בין הכריכה לדף הראשון), יל״ע כיצד ניתן להניח פתק ברכה כשנותן ספר קודש במתנה (כגון ספר קודש לבר מצווה). ואגב, אכן ראיתי בספר כבוד הספרים (פ״ב חיים של כבוד אות ג) שהביא בשם הגר״ח קנייבסקי ש״באמת ראוי שלא לשים״.

[3] והעיר ידידי הרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין): מקובלני מקדמת דנא שאין מניחים בין דפי הגמרא שום דבר של חולין. מה שכן היו מניחים הם דפים של דברי תורה שהלומד חידש בלימודו. וגם זה לרוב הונח בסוף הגמרא במקום הכריכה. הטענה שאם לא יניח דברי חולין בין דפי הגמרא יגרום לו הפסד ממון היא טענת הבל. דאם כן למה לא יכניס את חפציו בארון הקודש שהוא גם כספת ושם בודאי כספו ישמר היטב.

[4] וכן דעת הגר״ח קנייבסקי כמובא בספר ד׳ אמות של הלכה, וכן התיר גם האור לציון (הובא בספר ברכת-נפתלי ח״ב עמוד סג). וכ״פ להתיר גם בשו״ת אבני ישפה (ג, יב), וכן הובא בספר אהל יעקב (קדושת הספרים ט, ג-ד) והוסיף דאף ראוי להשתמש בדף חול כדי לשמור סימן בספר (ולא בדף שיש בו דברי תורה), עיי״ש.

קפג. דחיית הכנסת ספר תורה

עקב מזג האוויר הגשום שאמור להיות בתחילת השבוע הבא, האם כדאי לדחות את הכנסת הספר תורה המיועדת ליום זה?

על פניו היה מקום למימר כי אין לדחות את הכנסת ספר תורה לתאריך אחר (בגלל הגשמים), שהרי (יבמות לט, א. מז, ב) "כל שהויי מצוה לא משהינן", וכן פסק השולחן ערוך (יורה-דעה רסח, ב). וכן, ידוע ומפורסם ד"זריזין מקדימין למצות" (פסחים ד, א. יומא כח, ב), וכן נפסק ברמב"ם (הלכות מעשה הקורבנות ד, ו. טור או"ח תנח, ותרנח). וכן חזיתי דהעלה בספר נטעי גבריאל (הכנסת ספר תורה פרק ט) שהביא בשם האגרות קודש (מילובביץ' ח"ד עמוד רנג) ובשם שו"ת כתב סופר (יורה-דעה קכח) כי אין לדחות את הכנסת ספר התורה מיום שנקבע להכנסתו (אחר שנגמרה כתיבתו).

אולם נראה לי כי ניתן לקצר את התהלוכה ואין הכרח ללכת ולהקיף הרבה ברחובה של עיר, כאשר המטר ניתך ארצה. וחובה על המארגנים להקפיד שחלילה לא יגעו מים (וגשמים) בספר התורה, ולא יהפוך חלילה המעמד מכבוד תורה לביזיון התורה. שהרי הקפידו חכמים על כבודו של הספר (ואף מנעו קריאה בספר תורה היכא שהוא עלול להירטב). וע"ע בדברי ידידי הגר"ב דדון (מרי"ח ניחוח 471).

אלא שלדינא נראה לי שכיוון שכל התהלוכה וטקס ההכנסה של ספר התורה נועדו בשביל כבוד התורה, יש לשקול בזה כיצד יהיה יותר כבוד לתורה. דאי מיירי ביום גשום וסוער שימנע מרבים מלהשתתף, אזי יותר כבוד יהיה לספר תורה שידחו את הכנסתו, בכדי להכניסו ברוב עם ובפאר והדר, שכן לא מצינו לעניין הכנסתו דין של זריזין מקדימין (אלא אם כן, אין בבית הכנסת ספר תורה אחר לקרוא בו). אך אם הגשם לא יפגע במעמד הכנסת הספר תורה, והקהל ישתתף ויהיה כבוד, באופן זה יקיימו את הכנסת ספר התורה כפי שתכיננו ליום זה ויקצרו קצת בתהלוכה. וכן הסכים עמי ידידי הגר"ד אזולאי.[1]

ואעיר כי מצינו מחלוקת מה עדיף, האם "זריזין" או "ברוב עם" (עיין בשו"ת תרומת-הדשן להלה. בשו"ת הרדב"ז ד סי' אלף פז. בשו"ת חכם צבי קו. בבאר היטב או"ח צ, סקי"א), ואף שנשפכו הרבה קולמוסין במחלוקת זו, הכא יודו כולם ד"ברוב עם" עדיף. מפני שכל המצוה של הכנסת ספר תורה לבית הכנסת, אינה מצוה שבחובה. אלא כל מהותה **חיבוב התורה וריבוי כבודה**.[2] וממילא כיון שתכלית המצוה הינה להרבות בכבוד התורה ובחיבתה, ממילא אין לשקול שיקול של זריזין, אלא השיקול המכריע הוא השיקול מה ירבה יותר בכבוד התורה, ועל פיו יקבעו מהו המועד המתאים ביותר לקהל בו יעשו את הכנסת הספר תורה.

ואגב, ראוי לציין כי אף ביום מתן תורה ירדו גשמי ברכה כמובא במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו פרשה ט) ובתוספתא (ערכין פ"א) ועיין בכלי יקר (ריש פרשת בחוקותי), שירד גשם ביום מתן תורה להורות שבזכות לימוד תורה ירדו גשמים בעיתם. וע"ע בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, ט): "וידוע ג"כ ומפורסם באומה שיום מעמד הר סיני היה יום עב ויום ענן ומטר מועט".

---

[1] בתוך דבריו כתב לי: "אם האומדנא נותנת שאיחור המצוה יגרום ליותר אנשים לבוא לשמוח בשמחתה של תורה, ואלו שיבואו יהיו בשמחה יתירה מאם המצווה הייתה בעת הגשמים, באופן שכזה נראה ברור שנכון יותר לדחות המצווה למועד אחר, מועד שבו המצווה תקיים בשמחה יתירה וברוב עם.

[2] שהרי בכדי לקרוא בספר התורה החדש, א"צ להכניסו בשמחה ובריקודים, אלא טעם שמחה זו הוא רק כדי להגדיל כבוד התורה, ולחבבה על אנשי רוב הקהל.

קפד. השכרת ספר תורה

בקהילתנו זכינו שיש בארון קודש הרבה ספרי תורה. האם מותר לנו להשכיר ספר תורה לאחד היישובים, ובכך קופת בית הכנסת תגדל ונוכל לשפץ ולתקן את המיזוג אוויר בבית הכנסת. או שמא אסור להשכיר כלל ספר תורה. או אולי, אם משכירים את הספר תורה, הכסף שייך לתורם.

בפתח דברינו אעיר, כי איננו עוסקים כלל במכירת ספר תורה, דע"כ אומרת הגמרא במגילה (כז, א) דאין למכור, אלא א"כ זהו בשביל ללמוד תורה או לישא אשה, אך לשאר דברים אסור. וכן פסק הרמב"ם (הלכות ספר-תורה י, ב) וציין דאיסור המכירה הוא אפילו כשאין לו מה לאכול. וע"ע בזה בשולחן ערוך (או"ח קנג, ו. יו"ד רע, א. אה"ע א, ב) ובדברי שו"ת יביע אומר (ה אורח-חיים כה אות ד). וכן בשו"ת אברהם יגל (א, ו).[1]

הגמרא במסכת בבא מציעא (כט, ב) אומרת: "אמר מר, השואל ספר תורה מחבירו הרי לא ישאילנו לאחר. מאי אריא ס"ת אפי' כל מילי נמי דאמר ר"ש בן לקיש כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר... ". וניתן ללמוד מהגמרא כי דווקא השואל והמשכיר אינם רשאים, אך מי שהספר תורה שלו רשאי להשכירו לאחרים. וממילא הכא, כיוון שהספר תורה שייך לקהילה, היא יכולה להשכיר את הספר תורה. ואם התורם רק השאיל לבית הכנסת, צריך לשאול אותו.

כמו כן, אומרת הגמרא במסכת בבא בתרא (קנא, א): "איבעיא להו ספר תורה מאי כיון דלא מזדבן דאסור לזבוניה לאו נכסי הוא או דלמא כיון דמזדבן ללמוד תורה ולישא אשה נכסי הוא - תיקו". וע"פ הגמרא הזו דן בשו"ת תורת מרדכי (אורח-חיים מו), האם מותר להשכיר ספר תורה.

הגמרא במסכת כתובות (נ, א) דורשת את הפסוק (תהלים קיב, ג): "הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד", זה הכותב ספרי קודש ומשאילם לאחרים. ואם יש מצווה להשאיל, לכאורה יהא מותר להשכיר. ועיין בתוספות עמ"ס שבועות (מו, ב ד"ה 'וספרא') שדייקו דהלשון דספרים עשויין להשאיל ולהשכיר. וכ"כ בשו"ת גינת ורדים (כלל ג, יד) דלכולי עלמא ספר תורה הוא מהדברים העשויים להשכיר, וכן כתב גם בשו"ת חזון נחום (פה אות ד), וע"ע בשו"ת חיים שאל (ב, לא אות ג) ובשו"ת דברי חיים (ב אבן-העזר צו). עוד בדין זה עיין בספר יסודי ישורון (ח"ב עמוד קסב). מעתה יכול בית הכנסת להשכיר. וכן העלה בשו"ת שרידי אש (א, קא ד"ה 'ענין שלישי') עיי"ש (וע"ע בשו"ת משנת יוסף יג, רצא אותיות ג, ה).

אך אעיר כי ראיתי בשו"ת גבורות אליהו (א, נ) שהעלה שבית כנסת שיש לו מספיק ספרי תורה אינו רשאי למכור ספר תורה, שכן תורם הספר תורה נתן לבית הכנסת את זכות השימוש בספר (והוא עדיין

---

[1] בעניין מכירת ס"ת של יחיד, כתב לי באריכות ידידי הגר"ד אזולאי: מעיקר הדין מותר למכור ס"ת של יחיד, כדכתב מרן הב"י (יו"ד רע): וכתב עוד ה"ר מנוח (על הרמב"ם הלכות ס"ת י, ב) אינו רואה סימן ברכה וכו', דוקא ס"ת העשוי לקרות ברבים, אבל ספרי יחידים מוכרים לעשות מהדמים מה שירצו, שעל מנת כן עשאום או לקחום. ועוד, שקדושתן לא פקעה בכך, והם בקדושתן ביד הלוקח כמו שהיו ביד המוכר עכ"ל וכו'. וכן כתב המרדכי בפרק בני העיר (סי' תתכד) בשם ראבי"ה (תקצ), דספר תורה דיחיד המוכרו ליכא איסורא, אבל אינו רואה סימן ברכה, כדאמר רשב"ג (מגילה כז, א). וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בפרק בני העיר (סי' א) דיחיד שמכר ספר תורה יכול להשתמש בדמיו כי לדעתו הוא מוכרו ודינו כמו שמכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, וכתבו רבינו (בסימן רפב), ואפשר דה"ר מנוח נמי הכי ס"ל. ואמנם אין זה מוסכם. וע"ע בשו"ת אחיעזר (ג, עט ד"ה 'כ"ה שבט'), בשו"ת היכל יצחק (אורח-חיים יז), ובשו"ת אגרות משה (יורה-דעה א, קסג).

הבעלים), וציין במפורש כי אם אין בית הכנסת צריך לו, ימסרו לבית הכנסת (או למנין) הצריך לו בחינם, עיי״ש.

אלא שלפי זה יש לעיין באדם המשאיל ספר תורה לבית הכנסת (דבר המצוי מאוד), האם גם אז יכול בית הכנסת ניתן להשכיר, וכן למי שייך הכסף. מצד אחד, מצינו שיחיד יכול למכור ספר תורה (שולחן ערוך אורח-חיים קנג, י. יורה-דעה רפב, יד), אלא שלא רואה בכסף סימן ברכה (משנה ברורה קנג, סק״ס), אלא שסייג זאת מרן ״כל שלא הקדישו לקרות ברבים״, וביאר המגן אברהם (סקכ״ב) ״רצ״ל דמ״ש הכא הקדישו, כלומר שנתנו לבית הכנסת לקרות בו ולא הקדישו ממש ואפ״ה אסור למוכרו... ומ״מ צ״ע״.

אולם רבים הקלו במכירת ס״ת של יחיד (אף שהקדישו לבית כנסת), כמבואר במגן גיבורים (אלף המגן סקכ״ה), במשנה ברורה (סקס״א), בשו״ת מהרש״ם (א, יח) ובשו״ת יביע אומר (י אורח-חיים יג בהערה). וע״ע בפתחי תשובה (יורה-דעה רפב, סקט״ז) ובכף החיים (או״ח קנג, סקפ״ח). ומעתה נראה כי שרי להשאיל, אך זהו רק ברשות התורם (שכן הוא נתן לבית הכנסת לצורך קריאה בלבד).

ואציין פוסקים נוספים אשר מצינו שהתירו להשכיר ספר תורה ובהם הגר״ח פלאג׳י בספר החיים (סימן ו אות ח), רבי אברהם אדאדי בספרו השומר אמת (סי׳ ב אות לה), בשו״ת אבני צדק (ב יורה-דעה קיח), בשו״ת חיי נפש (זלמנוביץ ו יורה-דעה קסא), בשו״ת כנף רננה (אורח-חיים יב) ובשו״ת חינא דחיי (אורח-חיים מו). וע״ע בשו״ת תורת מרדכי.

ואת״ל דהוי ביזיון להשכיר ספר תורה, הרי יש לומר דאם הספר תורה מונח בארון ולא משתמשים בו כלל בגלל ריבוי ספרי תורה, אדרבה, בכך שמשכירו גורם שיקראו בו. אולם הביזיון היה יכול להיווצר, אם היו משתמשים בכסף לדבר בזוי, אך בצורך שיפוץ מזגן בית הכנסת, ולכיבוד מקדש מעט, בזה הוי דבר גדול שמרומם את בית אלוקינו, ולכן אין לחוש לביזיון. ואחר כתבי תשובה זו יצא לאור ירחון האוצר (ל) ושם דן בזה בעמוד ע ואילך, והעלה להתיר להשכיר ס״ת, עיי״ש.

וכתב לי בזה הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״המטרה העיקרית של מפקיד ספר תורה - מפקיד, ולא תורם - היא שהספר ישמש לקריאה לזכות הרבים. אם אי אפשר לקיים את המטרה הזו בבית הכנסת, בגלל ריבוי הספרים, מותר בהחלט להעביר את הספר לבית כנסת אחר באופן זמני, לאחר קבלת רשות מן המפקיד. במידה ובית הכנסת האחר ישלם, ניתן להשתמש בכסף לצרכים חיוניים של בית הכנסת המקורי. גם לזה צריך לקבל רשות״. ומשמע דיש להתיר, אך צריך רשות הבעלים. וכ״כ לי להתיר גם בעל שו״ת דברי בניהו[2], וזו מסקנתו:

> בית כנסת שיש להם הרבה ספרי תורה והם צריכים לכסף לתחזק את בית הכנסת עם כל ההוצאות שכרוכות בהחזקתו בעשיית מזגנים וכדו׳ ולהפעיל שיעורי תורה וכדו׳

[2] ואלו דבריו: דנו הפוסקים האם מותר ליחיד למכור ס״ת. דהנה בגמרא מגילה (כז) ת״ר לא ימכור אדם ס״ת אע״פ שאינו צריך לו, יתר על כן ארשב״ג אפילו אין לו מה יאכל ומכר ס״ת אינו רואה סימן ברכה לעולם. וכתב הטור (או״ח קנג): כל יחיד בשלו יכול למוכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה אפילו ס״ת. וכתב הפרישה (אות יח) עיין ביו״ד סימן ער וסימן רפב שכתב בשם הרא״ש וז״ל הלכך יחיד שמכר ס״ת שלו מותר להשתמש וכו׳ רצונו לומר דוקא שמכר בדיעבד אבל אסור למכור לכתחלה אם לא לישא אשה וללמוד תורה. וב״י כתב בשם הרא״ש ביו״ד דוקא בשל רבים יש איסור אבל יחיד בס״ת שלו אינו רואה סימן ברכה אבל איסורא ליכא. וכתב הב״י שם במה שכתב הרא״ש הלכך יחיד שמכר ס״ת יכול להשתמש בדמיו יש לדקדק במאי מיירי דאי מכרו ללמוד תורה ולישא אשה פשיטא שיכול להשתמש בדמיו דאם לא כן מאי נפקא מינה במאי דתניא דאין מוכרין ס״ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה, ואי בעבר ומכרו היכי מדמה ליה להני דמתניתין, דשאני הני שנמכרו בהיתר ואפשר שסובר הרא״ש שאין היחיד אסור למכור ס״ת שלו. וכמו שכתב

יכולים להשכיר ספר תורה לאחד היישובים תמורת תשלום לצורך בית הכנסת ואין בזה כל חשש דהרי אין מורידים אותו מקדושתו. ועוד דשם שאין להם ספרי תורה ורוצים לשוכרו יוציאו אותו כל פעם משא"כ בבית כנסת שנמצאים בו הרבה ספרי תורה לא מוציאים אותו אלא לפי סדר מסויים שיש להם. ולכן נראה דיש להתיר. וזה ע"פ מה שכתבו הראשונים והובאו הדברים ברמ"א (קנג, יא), במג"א (שם אות כז), בכף החיים סופר (שם אות קיב), במשנ"ב (שם אות סח), בשער הציון (אות סד) ובספר הלכה ברורה (שם אות מב. ושער הציון שם אותיות פה-פו).

העולה לדינא: בית כנסת שיש להם הרבה ספרי תורה רשאים להשכיר את הספר תורה (אחר שקבלו רשות מבעל הספר תורה) ובכסף להשתמש לתיקון המיזוג אוויר.

המרדכי (בפרק בני העיר סי' תתכד) בשם ראבי"ה (תקצ) דהא דתניא אין מוכרין ס"ת ישן ליקח בו חדש קאי אמתניתין דאוקימנא בכפרים אי נמי בכרכים כדפי' לעיל אבל כל הני קדושות דמתניתין אם הם של יחיד יכול לעשות בהם מה שירצה דאדעתא דידיה עבדינהו כדחזינא דאמר רב אשי כיון דאדעתא דידי קא אתו מזבינא ליה, ובס"ת דיחיד המוכרו ליכא איסורא אבל אינו רואה סימן ברכה כדאמר רשב"ג (מגילה כז) ע"כ. וכן כתוב בנמוקי יוסף (כו: ד"ה זיל זבנה) בשם ה"ר משולם וזה לשונו דהא דאמר רב אשי זיל זבנה משבעה טובי העיר וכו' וכן הדין בס"ת שעשה יחיד לצרכו קודם שהקדישו לקרות בו רבים שיכול למכרו ויפה כחו מבית הכנסת לפי שהס"ת עומד בקדושתו בבית הלוקח מה שאין כן בבית הכנסת, ובגמרא (שם) דבעי מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש בס"ת דבני העיר דמתניתין איירי או בכיוצא בו דיחיד כלומר שהקדישו לקרות ברבים ובכהאי גונא נמי איירי הא דאמר רשב"ג שאין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה או לישא אשה, אבל מדברי הרמב"ם משמע דאפילו עשאו יחיד לקרות בו לעצמו אסור למכרו אלא ללמוד תורה או לישא אשה עכ"ל: ובספר ארחות חיים (הל' ביהכ"נ אות כד) כתב בשם בעל ההשלמה (מהדו' חפוטא מגילה עמ' קלו) כדברי רבינו משולם ז"ל וזה לשונו יחיד שעשה ס"ת לעצמו או קנאו מותר למכרו ולעשות מדמיו כל מה שירצה ואם עשאו לקרות ברבים דינו כשל רבים ואפילו עשאו לעצמו לאוגורי ולמשכוני אסור ולאושולי מותר אפילו משל רבים ליחיד והוא הדין לספרים של יחיד שמותר למכרן ולעשות מדמיהן כל מה שירצה עכ"ל. וכן נראה מדברי רבינו שכתב וכן כל יחיד בשלו יכול למכרו וכו' אפילו ס"ת אף על פי שמצאתי כתוב דאליבא דהרא"ש (ריש הל' ס"ת) דהאידנא אין מצוה בקניית ס"ת אמרה. פשט לשונו לא משמע הכי אלא דלעיקר דינא מיירי. ועוד דמשמע דלא פטר הרא"ש מכתיבת ס"ת או קנייתו בזמן הזה וכמו שאכתוב בהלכות ס"ת בסייעתא דשמיא. ושם יתבאר בסימן רע"ד וסימן רפ"ב אם מותר למכור היחיד ס"ת ותכשיטיו: וכתב הד"מ הקצר (או"ח שם אות ו) וכן נהגו למכור ס"ת וספרים דלא כמהר"א מפראג שכתב דלא מיירי כאן אלא בעבר ומכרו אבל לכתחלה אסור למכרו וכבר הארכתי בזה ביורה דעה סימן ער (אות ג ובארוך אות ד) וסימן רפב (אות ג): חזינן שכתב הב"י שביחיד שיש לו ס"ת אין איסור למוכרו ורק שאינו רואה סימן ברכה.

וראה עוד בב"י (יו"ד רע) שכתב וז"ל: אלא שכתב רבינו בטור (או"ח קנג) גבי בית הכנסת וכן כל יחיד בשלו יכול למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה אפילו ספר תורה ואף על פי שמצאתי כתוב דאליבא דהרא"ש (הל' ס"ת סי' א) אמרה דסבר דהאידנא אין מצוה בקניית ס"ת אבל לעיקר דינא דיש מצוה בקניית ס"ת אפילו יחיד אסור אין דברים הללו נ"ל מטעם שאכתוב בסמוך דלפי דעתי האידנא נמי איכא מצוה בכתיבת ס"ת גם לדעת הרא"ש ז"ל הילכך נראה דאפילו בימי הדורות הראשונים מיירי. וכן כתב המרדכי בפרק בני העיר (סי' תתכד) בשם ראבי"ה (תקצ) דס"ת דיחיד המוכרו ליכא איסורא אבל אינו רואה סימן ברכה כדאמר רשב"ג, וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בפרק בני העיר (א) דיחיד שמכר ס"ת יכול להשתמש בדמיו כי לדעתו הוא מוכרו ודינו כמו שמכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר וכתבו רבינו בסימן רפב ואפשר דה"ר מנוח נמי הכי ס"ל ודעת הרמב"ם בזה כתבתי בטור (או"ח קנג) ושם כתבתי דברי רבינו משולם ג"כ חזינן שהעלה שמותר היחיד למכור ס"ת שלו ורק שאינו רואה בזה סימן ברכה.

והנה יש לדון בדעת מרן כיצד ס"ל. הנה באו"ח (קנג, י) כתב י"א דיחיד בשלו אפילו ס"ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות בו ברבים. ויש מי שאוסר אלא א"כ ללמוד תורה ולישא אשה. ועיין בכף החיים שם (אות פח) שכתב וכבר כתבנו בסה"ק קול יעקב (ער אות א) דדעת מרן שקבלנו הוראותיו נראה כדברי האוסרים הכי נקטינן. ושם כתב דסתמיות דברי מרן משמע דאפילו יחיד שכותב ס"ת לעצמו ולא הקדישה לקרות בה ברבים אינו רשאי

למוכרה. וכ״כ בעולת תמיד שם (אות ל), וכן משמע מדברי מרן (רפב, יח) שהביא סברת האוסרים באחרונה משמע דהכי ס״ל. ואע״ג דבאו״ח (קנג, י) כתב יש אומרים ואח״כ יש מי שאוסר וכתב הא״ר (אות כב) משמע דהעיקר כסברא א׳ דרבים הם, מ״מ אין לנו להניח בשביל דקדוק זה סתמיות דברי מרן כאן. ומ״ש בסימן רפב וכן חזר על דבריו (קנג אות צג) שדעת מרן לאסור ליחיד למכור ספר תורה. וכ״כ השלחן גבוה (רע אות ט וכן בסי׳ רפב אות נד) שדעת מרן כי״א בתרא ע״ש. חזינן דכתב שדעת מרן לאסור ליחיד למכור ספר תורה ורק אם מוכרו כדי לישא אשה או ללמוד תורה מותר.

אמנם לענ״ד לא נראה כן בדעת מרן דעיין לרב לב חיים (א, סב דף פ) וכן בספר משק ביתי בכללי הפוסקים (אות נו) וכן בספר נר מצוה (בכללים אות קיא) וכן בשו״ת תעלומות לב (ח״ג דף קיב) וכן בספר צדק ומשפט (חו״מ סי׳ לו, ב) שכתבו דהעיקר כדעת הרבים שהביא מרן לשונם. וכ״כ הרמ״ז במהרד״ף להעיר על היד מלאכי בכללי הפוסקים (אות טז) וכ״כ בספר חשק שלמה (בכלליו אות עא) וז״ל פוסק א׳ שמביא ב׳ סברות אחת בלשון רבים ואחת בלשון יחיד מוכרח דהוו רבים נגד יחיד כ״כ הנאמן שמואל (בדף צו ע״א) וכ״כ בשו״ת מים רבים באבן העזר (דף כב ריש ע״ב) וראה עוד במשפט צדק (ריב) שג״כ כתב כן דהיכא דכתב מרן יש אומרים ויש מי שאומר עיקר דעתו לפסוק כדעת הרבים. ולפ״ז יש לומר שביחיד שמותר לו למכור ס״ת שלו מכיון שכן היא דעת רבים מן הראשונים דכן דעת הרא״ש והטור ורבינו מנוח ור׳ משולם והראבי״ה וההשלמה והאגודה והארחות חיים והשלטי גבורים בפרק בני העיר (דף ח מדפי הרי״ף באות ג) שכתב ונראה מדברי רבינו הרי״ף דהא דאין מוכרים ס״ת קאי אבני העיר אבל היחיד בשלו שפיר דמי לעשות בשלו כל מה שירצה והרמב״ם הוא דפליג וא״כ רבים מן הראשונים ומכללם הרי״ף והרא״ש ועוד הכי ס״ל דיחיד בשלו יכול למכור ס״ת הכי נקטינן דהעיקר בדעת מרן דיש אומרים דהם רבים וכ״כ הא״ר (סקכ״ב) דדעת מרן כי״א קמא וכ״כ בערוך השלחן (אות כח) וכן בספר אמרי שפר (כלל טז אות א) וכ״כ מגן גבורים באלף המגן (אות כו) וכן הסיק בשו״ת גינת ורדים (ח״א כלל ב סימן לב) שהעיקר כדעת הרא״ש ודעימיה להתיר ליחיד למכור ס״ת שלו וכ״כ בספר יצחק ירנן לגאון ר׳ אליקים גאטיניו בספרו על הרמב״ם שכתב וז״ל איך שיהיה כאן פסק מרן דלא כהרמב״ם אלא כרבים החולקים ומה שכתב ביו״ד לאסור בסימן רע הוא בס״ת של רבים דאיכא איסורא אבל בס״ת של יחיד שפיר דמי ורק שאינו רואה סימן ברכה בזה ועכ״פ אם הוא בדחקות יש להתיר כעיקר הדין. ועפ״ז יש לנו לחלק בין ס״ת של יחיד שמותר ואילו ס״ת של רבים אסור למכור. והיינו אף אם כבר הקדישו לבית כנסת וקראו בו בציבור אין למוכרו.

והנה יש לדון אם מותר להשכיר ספר תורה לציבור אחר דעד כאן לא חזינן אלא לחלק בין ס״ת של יחיד אם מותר למוכרו ולהשתמש בכסף לצורכי חולין ובזה אמרינן שמותר מעיקר הדין ורק שאינו רואה סימן ברכה. אמנם אם הקדישו לבית כנסת וקראו בו אין למוכרו לצרכיו הפרטיים. ויש לדון בזה שאינו מוכרו אלא משכירו ליישוב אחר ובזה מקבלים שכר על זה והספר תורה נשאר בקדושתו ובציבור ששוכר אותו קוראים בו בתורה ואולי אף יותר מהבית כנסת שנמצא בו הספר תורה דשם יש הרבה ספרי תורה וכנראה שמוציאים אותם לפי סדר מסויים ולא כל שבת. וכאן ביישוב השני כנראה דאין להם ספר תורה והם יקראו בו בקבע נראה דיש להתיר כיון שלא מורידים אותו מקדושתו וזה נראה ללמוד מדברי הרמ״א (קנג, יא) שכתב אבל מותר להשאיל אפילו ס״ת לקרות בה אפילו משל רבים ליחיד. וא״כ בנידון דידן שהוא משל רבים לשל רבים נראה דיש להתיר והוא באופן שפרנסי הקהילה מסכימים לזה וזה אפילו אם אין להם טובת הנאה בזה ובזה בעינן הסכמת פרנסי הקהילה. אבל בזה שיש להם טובת הנאה נראה דיש להתיר. דעיין בנימוקי יוסף במגילה (כז) וכן במג״א (שם סקכ״ז). והמשנה ברורה שם (סקס״ח) כתב ועיין במ״א שמצדד דה״ה דמותר להם ליתן ס״ת [וה״ה כל תשמישי קדושה] במתנה דהא אינן מורידין אותן מקדושתן בזה. וע״ש שבאופן שיש להם טובת הנאה דשפיר דמי ולכן מצד הורדה בקדושה אין כאן ויש להם בזה טובת הנאה בשביל טובת בית הכנסת להטיב לציבור שיוכלו להתפלל בטוב עם מיזוג וכן לקיים שיעורי תורה בביכ״נ נראה דיש להתיר. וכ״כ בספר הלכה ברורה (קנג אות מב) שמותר לציבור לתת ס״ת במתנה לציבור אחר על מנת שיקראו בו ויש להקל בזה אפילו נותנים אותו לאנשי עיר אחרת שאין להם טובת הנאה מהם. וציין שם לשער הציון (אות סד) והיינו אע״ג דלענין בית כנסת אין להקל בזה כשמוציאים אותו לחולין וכדלעיל (סק״פ), דשאני הכא שאינם מורידים אותו מקדושתו. וזה אפילו אם אין להם טובת הנאה וכ״ש כשיש להם טובת הנאה שיש להתיר. ובפרט בנידון דידן דשם יוציאו אותו יותר מאשר כאן וגם ביכנ״ס ירויח וגם הוי מרבים לרבים דיש להתיר דהרי התירו הפוסקים אפילו מרבים ליחיד כיון שאין בזה הורדה כ״ש מרבים לרבים וכל דהוו עשרה הוי רבים כיון שבעשרה אפשר להוציא את הספר תורה ולקרוא בו בציבור כנלענ״ד. וכ״כ בפסק״ת (שם אות כא) דלא אסרו למכור ס״ת וביכ״נ ושאר תשמישי קדושה אלא א״כ יורדם מקדושתם. ולכן אם ממשיכים לנהוג בהם בקדושה ברבים כפי שנהגו עד עתה ליכא איסור. והחלפת בעלים אפילו משל רבים לשל יחיד לית לן בה. ע״ש (ובהערה 100) ציין לדברי כה״ח סופר הנ״ל. וכן לספר צדקה ומשפט (יד הערה ע). וכ״ש בנידון דידן דהחלפת הבעלים הוא מרבים לרבים וגם מקבלים על זה שכר דיש להתיר.

קפה. מזוזה בבית חולים

בחדר בו קרובת משפחתי נמצאת בבית החולים אין מזוזה. האמנם זה מהדין או שיש לעורר את האחראים.

יש לדון בזה בכמה צדדים: חיוב מזוזה בבתי חולים שבו שוהים לפרק זמן קצר, חיובו במקום שהבית חולים נועד ליהודים וגויים, האם החולה מוגדר כשוכר מקום, הטיפול הנעשה בחדר ועוד.

ראשית אומר כי בדרך כלל יש בבתי החולים במדינת ישראל מזוזה. וכן סובר המהרש"ם (ו יורה-דעה קטז) שבתי חולים חייבים במזוזה, דהוי כדין שוכר בית. ועיין בקובץ והגית (מז עמוד 910) שהובא בשם הגר"א נבנצל שבבית חולים ישימו מזוזה ולא משנה באיזה כתב.

סברא להקל מחיוב במזוזה היא שבתי החולים במדינה נבנים עבור יהודים וגויים כאחד, וממילא כאשר ישנה שותפות, יש לפטור ממזוזה.

וכן איתא בשו"ת חיים שאל לחיד"א (ב, כב) דיש לפטור בית חולים ממזוזה. ועיין בספר חובת הדר (פ"ג, סק"כ) שתמה על דבריו. כמו כן, דעת האבני נזר (יורה-דעה שפ) כי יש לפטור ממזוזה כיוון שהחולים אינם שוכרים את המקום (החדר) מבית החולים, אלא הם משלמים עבור הנוכחות שם לטיפול. אולם בשו"ת בכורי שלמה (יורה-דעה מהדו"ת כה-כו) הובא מו"מ עם האבני נזר לגבי בית חולים של יהודים. שלכאורה זה תלוי במחלוקת הפוסקים לגבי בית כלא, שלפי הברכי יוסף כפי שבית כלא חייב במזוזה ה"ה יהיה לגבי בית חולים. יתרה מכך, אף הפוטר בית כלא ממזוזה, זה כיוון דמיירי בדירה בעל כורחו, משא"כ בבית חולים דהוי רצונו להתרפאות שם (ואדרבה משלם עבור כך), ולכן זה אינו חשיב לדירה בעל כורחו.

בקובץ והגית (מז עמוד 877) הובא בשם הגרי"ש דאם הבעלים של הבית חולים הוא יהודי חייבים במזוזה. ועיין בהליכות שלמה (יט דבר-הלכה ח) כתב דיתכן שיש לקבוע בלי ברכה, כיון שלחולה אין שליטה על החדר ויכולים להעבירו ממקום למקום (לא חשיב כדירת קבע). וע"ע בשו"ת הלל אומר (קעט), בשו"ת מנחת יצחק (ב, פג) ובקובץ בית הלל (יג עמוד טז).

בשו"ת שבט הלוי (ב, קנו) דן בזה, וזו לשונו:

> וכ"ז לא שייך בבית חולים שאינו שוכר הבית אלא הזכות להיות שם... והי' אפשר בדרך זה לפרש הברייתא דמנחות (מד, א) השוכר בית בחו"ל והדר בפונדק בא"י פטור מן המזוזה כל ל' יום, שכ' המפ' דהיתר פונדק דאינו רק לימים ספורים, ולהנ"ל י"ל דדר בפונדק היינו דאינו שוכר עצם הבית אלא הזכות לדור שם כפי ראות בעל הפונדק, והי' זה מדויק בלשון הדר בפונדק שאינו מזכיר ענין שכירות, ומכ"מ חייבו לאחר ל' יום דמחזי יותר כשלו, משא"כ בבית חולים דלא שייך מיחזי כשלו. ומכ"מ פשוט דהוא לא דבר רק בבי"ח של גוים וחולה ישראל, אבל כהיום באה"ק דיש בתי חולים של ישראל פשיטא דאין מקום לפטור מה"ת מצד בעלות של בי"ח עצמו וישראלים העומדים שם בקביעות.

כמו כן, בשביל לקבוע מזוזה עם ברכה צריך שזו תהא דירת קבע (עיין בגמרא יומא י, א. ברמב"ם בהל' מזוזה פ"ו), מה שאינו מצוי בדרך כלל אצל רוב החולים. ואף את"ל דיש מחלקות בהם נמצאים המטופלים זמן ארוך, נראה דקשה למימר דיניחו בברכה, דהרי הוי שימוש עראי, ועיין בזה בשו"ת תרשיש שוהם (נב), בשדי חמד (מערכת מזוזה כלל קיח) ובילקוט יוסף (שובע שמחות ח"א עמוד שלב אות ל).

הגר״א זכאי כתב בספר המזוזה והלכותיה (ה, ה) כי יש לקבוע מזוזה בבית חולים, אך בלא ברכה, כיוון שהוא אינו נחשב כדירת קבע, וע״ע בשו״ת דברי שלום מזרחי (יורה-דעה קכד), בשו״ת באר משה (ב, צה אות ב), בשו״ת אבני ישפה (א, רט ענף ד) ובספר נשמת אברהם (ח״ב עמוד קצא) ועוד. וכ״כ בספר שערי המזוזה (ז, יא): ״בית חולים או בית הבראה של יהודים - חייב במזוזה, ויקבענה ללא ברכה״.

וע״ע בספר אוצר פסקי מזוזה (סי׳ יא) שהעלה כי השוהה בבית חולים של נכרים יותר משלושים יום יקבע מזוזה ללא ברכה. וחזיתי בספר קביעת מזוזה כהלכתה (ד, יב) שכתב: ״חולים הנמצאים בבית חולים ל״ע פטורים מן המזוזה אפי׳ לאחר ל׳ יום״. אך הוסיף עוד (שם ג, יב): ״בית חולים של יהודים יש מחייבים במזוזה ולכן יש לקבוע מזוזה בלי ברכה״.

בחוט שני (הלכות מזוזה רפו, כג עמוד קא) כתב: ״בתי חולים, אף אם החולים שוהים שם יותר משלושים יום, ואף אם הם משלמים עבור שהותם במקום ועבור המאכלים והטיפולים, אין דינם כפונדק ולא כשוכר, ואינם חייבים במזוזה אף לאחר ל׳ יום, דלא שייך בשהות כזו מיחזי כשלו, ואין זה המגורים שלהם שם״.

אציין עוד, כי לגבי הטיפול הנעשה בחדר, ישנם חדרים רבים בהם החולים עושים את צרכיהם בכלי, אולם זה אינו פוטר שהרי המזוזה נמצאת מעל עשרה טפחים ומכוסה.[1]

[1] ואציין כי בשו״ת בנין אב (ב, נב) דן לגבי מזוזה בחדרי לידה, עיי״ש.

קפו. מזוזה בקראוון שהעבירו

נשאלנו לגבי אדם שגר בקראוון בישוב. וכעת סוללים כביש גישה חדש וצרכים להעביר את הקרוואן למקום אחר בישוב. אופן העברת הקראוון היא על ידי מנוף ולאחר מכן משאית. ונשאלנו, האם הוא צריך לקבוע את המזוזה מחדש כאשר מורידים את הקראוון?

ברגע שהרימו את הקראוון עם מנוף מהקרקע הוא נפטר ממזוזה, שהרי בטל ממנו שם בית[1], ולאחר מכן כאשר מניחים אותו בחזרה הוא מתחייב במזוזה. ולא יכולים להשאיר את המזוזות, דהרי חשיב לתעשה ולא מן העשוי (שכן באוויר הם פטורים מן המזוזה). ואין לדמות זאת לבית המחובר באופן קבע לרכב (וע"ע בשו"ת חלקת יעקב ב, סב).

ונחלקו פוסקי זמננו, האם לקבוע את המזוזה לאחר שהעבירו את הקראוון עם ברכה או לא. דעת הגר"ח קנייבסקי שיש לקבוע בלי ברכה (גליון וישמע משה, שופטים תשע"ח). ואילו דעת הגר"מ אליהו שיש לקבוע עם ברכה (גליון קול צופיך 37), וכן דעת הגר"י זילברשטיין שיש לקבוע עם ברכה, וכן כתב בספרו עלינו לשבח (ח"ו עמוד קח). וע"ע באריכות בעניין זה בגליון וישמע משה (שופטים תשע"ח).

ובכלל בחיוב מזוזה בקראוון עיין בשו"ת תשובות והנהגות (ב, תקמב) ובספר שערי המזוזה (עמוד עג סעיף ד) דחייב במזוזה, וזו לשונו: "בית הקבוע במקומו ואינו מיועד להיות נייד, אפילו אם הוא בנוי באופן זמני, חייב בכל אופן במזוזה" (כגון קראוון נייח). ועיי"ש שציין בשם שבט הלוי דפשיטא שכאשר עומד שם לתקופה ארוכה, חייב במזוזה. וכן הובא בקובץ בנתיבות ההלכה (מז עמוד 912) בשם הגר"א נבנצל שקראוון נייד למגורים חייב במזוזה בברכה (וע"ע בשו"ת השואל ח"ג).

בספר הליכות עולם לגר"ע יוסף (ח עמוד ש) כתב דכיוון דאינו דירת קבע אין לקבוע בו בברכה (אך לא מצד דמטלטל). עוד בעניין מזוזה בקראוון עיין בשו"ת מנחת יצחק (ב, פב), בשו"ת באר משה (ב, פב), בשו"ת שרגא המאיר (ג, יט), בשו"ת בנין אב (א, מד אות ב), בספר פתחי מזוזות (עמוד לז), בשו"ת אליבא דהלכתא (ב, קעב) ובספר המזוזה והלכותיה (לגר"א זכאי ו, ה-ז).[2]

ויל"ע בקראוון הנוסע על גבי רכב ממקום למקום, ומצוי משפחות שנוסעות בחץ לארץ לחופשה עם קראוון המחובר לרכב וישנים בו, והם עושים טיול זה כמה חודשים. ויל"ע מה דינו כשהוא נוסע. ומצינו לגבי ספינה דכתב במרכבת המשנה (הלכות מזוזה ו, ג) שהיא אינה צריכה מזוזה כיוון שהיא בית המטלטל. ופסק השולחן ערוך (יורה-דעה רפו, יא) שספינה פטורה ממזוזה. ומכאן יש ללמוד שבית נייד

---

[1] והעיר הגר"א נבנצל (בכת"י): "מאי שנא מבית שבספינה?".

[2] ויל"ע האם ניתן ללמוד דין זה מנר חנוכה, שבספר מקראי קודש (חנוכה סי' יח) כתב הגרצ"פ פראנק שגדר "בית" לנר חנוכה הוא "בית קבע" כמו לענין מזוזה ועירוב, ולפי זה כתב כי הנוסע בספינת חייב להדליק שם נרות חנוכה. מדבריו ניתן להסיק שהוא דספינה נחשבת בית קבע ותתחייב במזוזה. לעומת שיטה זו, בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ג, יד אות ה) כתב כי אין מדליקים נר חנוכה בספינה. ויל"ע, האם דעתו דכל מבנה נייד אינו "בית" או שדיבר בספינה כזו שאינה "דירת קבע" כלל. ועיין בערוך השלחן (תרעז, ה) שהעלה כי הנוסע ברכבת מדליק שם נר חנוכה, למרות שהרכבת נוסעת. אך אין ללמוד מדבריו שם, שהרי זה אינו משום שרכבת דינה כבית, אלא משום שמי שאין לו בית צריך להדליק (בברכה) במקום שבו הוא נמצא (אך עיין בערוך השלחן רפו, כז) בדין מזוזה בספינה. והוסיף כי בשו"ת מהרש"ם (ד, קמו) כתב דיש חילוק בין ספינה מקורה לספינה שאינה מקורה, דאם היא מקורה הוי דינה כבית, עיי"ש.

פטור ממזוזה. אך בשו״ת חלקת יעקב (ב, סב) העיר על כך מהגמרא בסוכה (כג, א): דבתים שבספינה אם יכולים לעמוד ברוח מצוי׳ שבים נחשבים דירת קבע וכשרים לסוכה.

אולם מהרמב״ם (מזוזה ו, ט) משמע שהחיסרון הוא בעצם הבית שאינו ראוי לגור בו קבע, אך לא משום דמטלטל. ועיין בערוך השלחן (רפו, כז) שחידש דבית שבספינה פטור רק כשעשו בית עראי בתוך ספינה, אך ספינות שלנו שיש בהם בתים קבועים, חייב במזוזה. וע״ע בשו״ת בצל החכמה (ג, פג) ובשו״ת חיים שאל (כב).

בקהילות יעקב (עמ״ס מנחות כו) נשאר בצ״ע בספינה העוברת ממקום למקום בדינה לגבי מזוזה. וע״ע לגבי ספינה בשו״ת אדני פז (ד, קמה) ובשו״ת רבבות אפרים (ב, כט אות ב).[3] ויש עוד אחרונים שכתבו לחייב מזוזה באניות נוסעים כיוון שהתאים שלהן נקראים ״דירת קבע״, והכי איתא בפסקי עוזיאל (סי׳ ל) ובשו״ת מנחת יצחק (ב, פד. ד, נה, צ, צג).

וע״ע בספר אוצר פסקי מזוזה (פרק, סי׳ כג) הדן ב״מוביל הום״ בית נייד, ובית שבספינה, לענין מזוזה, עיי״ש. וחזיתי דבשו״ת באר משה (ב, פו-פט) דן בבתים המיועדים לנופש בקיץ (בונגלוס), דזו דירה ניידת, והעלה שיקבע מזוזה בבונגלו בברכה. וע״ע בזה בשו״ת חלק לוי (יורה-דעה קיג). ובשו״ת בנין אב (א, מד סק״ב) כתב ש״בונגלו״ שהוא מבנה עראי לנופש פטור ממזוזה, וציין דה״ה בקראוונים המשמשים רק לטיול. ולדינא נראה דאם משתמש בקראוון זה יותר משלושים יום שיקבע בלי ברכה. וכעת יצא לאור שו״ת הרי יהודה (ד יורה-דעה ח) עיי״ש (וע״ע בשו״ת השואל ג, ס).

[3] ונראה דביאכטה דמתגוררים בה תקופה ארוכה צריך להניח בחדרים מזוזה בברכה. אך ברוב היאכטות האנשים נמצאים שם לזמן קצר ולא למגורים ממש, ולכן יקבעו את המזוזה בלי ברכה.

קפז. קדימה בסידור קידושין

תלמיד ביקש מרבו (בישיבה) מבעוד מועד שיערוך לו את החופה (יהיה המסדר קידושין) ואף ישב ושוחח עמו כמה ימים לפני החתונה. כשהגיעו לאולם החתונה, ראה אב החתן כי באולם נוכח תלמיד חכם גדול וחשוב. וכעת התלבטו, האם יכולים לחזור בהם ממה שאמרו לרב (החתן) לסדר קידושין, ולתת את זה כעת לרב היותר חשוב הנוכח באולם

ההתלבטות האם מותר לחזור נובעת מכך שמצינו לגבי ברית מילה שכתב הרמ״א (יורה דעה בריש סימן רסד): ״ואם נתנו לאחד, אסור לחזור בו״.[1] וכן מצינו גם לגבי פדיון הבן (יורה-דעה שה, ד) שכתב הרמ״א: ״אמר לכהן שנותן לו לפדות את בנו, אסור לחזור בו. מיהו אם חזר, הוי חזרה״.

ראשית יש להעיר כי מצינו שאין לחזור לגבי ברית ופדיון, אך לא בכדי לא מצאנו שהרמ״א והפוסקים כתבו כן גם לעניין סידור קידושין, ונראה[2] שזאת מפני שמוהל וסנדק וכהן הפודה, עושים מעשה מצוה גמור, משא״כ רב שמסדר קידושין, אינו עושה מעשה מצוה, רק שהוא בכלל ״מכשירי מצוה״ ו״נטפל לדבר מצוה״ וכד׳, ולכן לא מצינו בזה חומרא דאין לחזור בו.

אולם מובא בשו״ת חתם סופר (יורה-דעה רמו): ״ותו אפילו היה דר פה בעיר ולא הגיד לו טרם יומו וזה היה מתבייש ברבים אחר שעלה איך ירד וגדולה בושה והוא כמעשה בית חוניו סוף מנחות חלילה, מזה לא דבר הט״ז ולאו כל כמיניה של זה להרוויח בדמו והלבנת פניו של זה״. וע״ע בשו״ת חכם צבי (ע). וממלא עולה דיתן לרבו.

ונראה כי התלמיד ישאל בעדינות את רבו מה נכון לעשות, האם לכבד את אותו רב גדול, ואם הרב השני באמת חשוב יותר, א״כ מסתמא ראש הישבה (מספיק חכם) יסכים מרצון לכבד את מי שגדול ממנו, שאין דרך ת״ח להקפיד על כבוד (ואדרבה, רדיפת הכבוד הוא היפך טבעם ומגמתם). אא״כ מכירים באותו ראש ישיבה שיקפיד בזה (מטעמו שלו), שאז ברור שאין נכון לקחת ממנו את הכיבוד שכבר סיכמו עימו, בפרט שכבר טרח להגיע למקום החתונה.

וע״ע בשו״ת משנת יוסף (ט, קצב אות ו) דכתב ״אם בעל השמחה חוזר בו, שארית ישראל לא יעשו עוולה. ואם יזדמן כזאת שהגיע פתאום רב יותר נכבד. צריך לפייס את הראשון שימחול, או את השני שכבר נתכבד הראשון״, עיי״ש.

וכתב לי בזה ידידי בעל שו״ת מחקרי ארץ, בהאי לישנא:

> נראה פשוט שאינו יכול לחזור בו, דקיימא לן דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה, כדאיתא במסכת בכורות (יג, ב) וכתב מרן (שו״ע חו״מ רד, ו) מכר לו בדברים בלבד, ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא שלו, אף על פי שלא נתן מהדמים כלום, כל החוזר בו אחר שרשם, מקבל מי שפרע. ואם

---

[1] מובא בספר מעדני שלמה (עמוד רעז) באחד שרצה לכבד את חברו למול, אולם בלא ידיעתו כאשר אשתו ראתה את המוהל המפורסם ר׳ יוסלה, אמרה לו ״טוב שבאת לכאן, לא ידעתי איך נשיג אותך״. ושאלו את הגרשז״א אם לאחר שאשתו אמרה הכי למוהל, האם הוא כבר מחוייב לכבדו למול או שעדיין יכול לכבד את חברו. והשיב הגרשז״א שלשון כזה כבר נחשב שאשתו כיבדה אותו במצוה ובפרט שהוא מומחה טפי עדיף וכדאי לקחתו. וכששאל שוב בצורה אחרת, דלא אכפת לו ממומחה, חזר הגרשז״א ואמר שכבר התחייבו לקחתו בדברי אשתו.

[2] והוסיף הגר״א נבנצל (בכת״י): ״אולי מפני שבדרך כלל הי׳ המרא דאתרא המסדר קידושין״.

מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור, נקנה המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו. עכ״ל. הרי שבדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה ומקבל מי שפרע, וא״כ הכא נמי כיון שסיכם בדברים עם רב אחד שיסדר קידושין, אסור לחזור בו ולכבד רב אחר.

והגם שאינו דומה למוהל ובעל ברית ולפדיון הבן, והוא משום דבמוהל רגילים לשלם לו שכר אומנתו, וסנדקאות היא כמו קטורת ומעשרת, ובפדיון הבן מקבל הכהן את דמי הפדיון. ובמרדכי (בגיטין שסג) שהוא מקור הדין דימה זה למכירי כהונה, והיינו שיש להם טובת הנאה, וכשחוזר מפסיד להם הטובת הנאה. מכל מקום גם בקידושין הגם שאין רגילין לתת טובת הנאה למסדר קידושין אעפ״כ כיון שכיבד את הרב הראשון שיסדר קידושין ובא לחופה אדעתא דסידור קידושין, הנה אם יאמר לו שרוצה לכבד תלמיד חכם אחר יהיה לו בזה צער, מכיון שבא אדעתא דסידור קידושין, והרב השני הגם שגדול הימנו, אבל לא בא אדעתא דסידור קידושין, וידע שאדם אחר יסדר בין קטן הימנו בין גדול הימנו, ובא רק להשתתף בשמחה, וא״כ לא יהיה לו צער אם תלמיד חכם אחר יסדר הקידושין. וא״כ כיון שלראשון יש צער אם לא יתנו לסדר קידושין והשני אין לו, אסור לצער תלמיד חכם.

וכל זה במקומותינו שאין רגילות לשלם שכר למסדר קידושין, וכל שכן במקום שרגילין לשלם שכר למסדר קידושין הרי זה בכלל סנדקאות ופדיון הבן שדיבר עם סנדק או עם כהן שיתן לו את דמי הפדיון ועכשיו חוזר בו ונותן לאחר, וגורם לו בזה הפסד א״כ בודאי שגם כאן יש בזה הפסד ממוני.

ומה שיש לדון כאן הוא אם התלמיד חכם השני הוא רב רשום וגדול הרבה יותר מהראשון ויש כאן אנן סהדי שאם היו יודעים שיבא הרב השני היו נותנים לו א״כ מה שכבדו את הראשון היה בטעות. ומצינו שכתב הט״ז (יורה דעה רסד, סק״ה) לגבי מוהל שאסור לחזור בו. משום שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ומותר לקרותו רשע כ״כ בית יוסף בשם ריב״ם. וכתב הט״ז ונראה לי דאם הוא בענין שנזדמן לו אחר כך מוהל שהוא אוהבו או צדיק ואנן סהדי דאילו היה שם בשעה שנתן להראשון למול היה נותן לזה אין כאן משום דבר כזב ומותר לחזור בו, ומכל מקום אם נשבע להראשון לא סמכינן על סברא זאת אם לא שיתירו לו השבועה ומיהו היתר ודאי מהני. כן נראה לי, עכ״ל. וא״כ הכא נמי אם יש אנן סהדי שאם היו יודעים שהרב השני היה מגיע לחופה היו נותנים לרב השני, אזי מותר להם לחזור בהם ולתת לרב השני לסדר קידושין. מיהו צריכים לפייס תחילה את הרב הראשון ולרצותו בכל מילי דרצויי עד שלא יהיה לו שום קפידא ואז אם מסכים לוותר בלב שלם הרי אלו רשאין לכבד את הרב השני.

ובדידי הוה עובדא שעט״ר אדוני אבי הרא״ש זצ״ל הזמין את דודו הגאון הגדול מו״ר רבי שלום מזרחי זצוק״ל בעל שו״ת דברי שלום י״ב חלקים שיסדר אצלי קידושין, ובא אדעתא דהכי, ולאחר שהגיע לסדר קידושין, והתחיל לעיין בכתובה הגיע לשם הרב הראשי הראשון לציון הגאון רבי מרדכי אליהו זצוק״ל, וכיון שראה אותו מיד שמח שמחה גדולה וכיבד את הרב הראשי שיסדר קידושין במקומו, מרצונו הטוב בלב שלם ובלי שום קפידא כלל, הגם שהגאון בעל דברי שלום לא היה קטן ממנו בחכמה ובמנין השנים, וכל זה לטוהר מידותיו וזכות נפשו הטהורה, יהי זכרם ברוך.

וכתב לי בזה הרה"ג שלמה דיכובסקי: "סידור קדושין בדרך כלל נקבע מראש. לא מחפשים אורח מזדמן לסידור הקדושין. גם רב גדול בתורה מבין את הדברים, וכפי הנראה בא לחתונה בידיעה שלא הוא יסדר קדושין. יכול גם להיות שהוא איננו מעוניין לסדר קדושין מכל מיני סיבות. כך שאפשר לגשת אליו בנימוס ולומר לו שסידור הקדושין נקבע מראש. ובפרט לפי המקובל שהחתן קובע את מסדר הקדושין, בודאי שאין לאותו רב גדול על מה להתרעם". וכתב לי הרה"ג רצון ערוסי דאין לחתן לחזור בו ממה שביקש מרבו, והוסיף טעם נוסף והוא לקיים מוצא שפתיך (אך העיר, כי אם באמת אותו חכם הוא מאוד גדול, ראוי לרבו של החתן להזמינו, ואם יסרב - יסרב).

אולם וודאי שיכבדו את התלמיד חכם הגדול ככבודו, היינו כבקריאת הכתובה או ברכה שביעית וכדומה.

העולה לדינא: כיוון שמסדר הקדושין נקבע מראש יש לתת לו לסדר, אולם יכבדו את הרב הגדול ככבודו.

קפח. פדיון הבן לאשה שילדה בן מבנק הזרע

מה הדין ברווקה שלקחה זרע מבנק הזרע וילדה בן והוא הראשון היוצא מרחמה. האם צריכה לפדותו, דהרי אין ידוע האם הזרע יהודי או גוי. ואת"ל דהוא יהודי, שמא הוא כהן או לוי.

ראשית אעיר כי אנו נגד לקיחת זרע מבנק הזרע, כפי שכבר כתבנו בשו"ת אבני דרך (יא, קסג. יב, רכז).

בשו"ת נודע ביהודה (תנינא יורה-דעה קפז) כתב שאין לברך בפדיון כשיש ספק אם צריך לקיימו. ואילו בשו"ת חוט המשולש (ג, ל) הקשה על הסוברים דיברך בפדיון ספק (וטענת המברכים: דלא אמרינן הכא את הכלל שאין הולכים בממון אחר הרוב, כיוון שהברכה אינה ממון אלא דין באיסור והיתר, ובזה אזלינן בתר הרוב. וה"ה הכא דהרי רובא אינם כהנים ולווים). ועיין בשו"ת יביע אומר[1] (ט יורה-דעה כה) דנשאל אחר השואה מאדם שאינו יודע אם הוא כהן או לוי או ישראל, האם לפדות את בנו, והעלה שיפדה בלא ברכה. ועיין באריכות בזה בשו"ת צמח צדק (קכה) דדן בספק בכור, אי פודין.

וחזיתי דהעלה בזה בשו"ת באהלה של תורה (ה, עח) דיש להסתפק אם לפדותו מספק בלא ברכה, וסיים "וניתן לפדותו מספק ללא ברכה והוא כשיגיע למצוות יפדה עצמו שוב[2] וללא ברכה". וע"ע בשו"ת תורת מאיר פנחסי (א יורה-דעה יט).

בשו"ת דבר חברון (ג, קמה) העלה דאשה שקבלה זרע מבנק הזרע, ואין ידוע מי האב, דאף שהוא הראשון שיוצא מרחמה, הוא פטור מפדיון, מדין המוציא חברו עליו הראיה.

דברי הגר"ד ליאור הם ע"פ המשנה בטהרות (ד, יב). וביאר רש"י (בבא-מציעא ו, ב): ספק בכורות, כגון שהפילה אמו לפניו ספק דבר הפוטר מבכורה, ספק רוח הפילה. וכ"כ הרמב"ם (בכורים יא, יט): "מי שהוא ספק אם חייב בפדיון או לא ה"ז פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה מת האב בתוך ל' יום הרי הבן בחזקת שלא נפדה עד שיביא ראיה מאביו שפדהו קודם שימות מת האב לאחר ל' יום הרי הוא בחזקת פדוי עד שיודיעוהו שלא נפדה", וכן איתא גם בשולחן ערוך (יורה-דעה שה, יג). וע"ע בדין פדיון במקום ספק בשו"ת שערי חיים (ב, קיט), ובספר אלה דברי הברית (לגר"א שלזינגר סי' סח) שהאריך לגבי דין בכור שמסופקים אם חייב בפדיון הבן.

בספר פוע"ה (ב עמוד 455 אות נה) כתב: "אם האם ישראלית, והשתמשו בזרע שמקורו לא ידוע, וילדה בן פטר רחם, יש ספק האם הבן חייב בפדיון (שמא אביו ישראל או גוי), או שמא פטור מפדיון (שמא אביו כהן או לוי). במקרה כזה נחלקו הפוסקים. יש מי שהורה שיפדוהו בלי ברכה. ויש מי שהורו שמעיקר הדין הבן פטור מפדיון, שהמוציא מחברו עליו הראיה, ואם רוצים להחמיר על עצמם יכולים לפדותו בלא ברכה" (וע"ע בשו"ת פוע"ה - פוריות, יוחסין וגנטיקה עמודים 285-282).

לדינא נראה בשאלתנו דאין לפדות בברכה, ויכולה האם לפדות בלי ברכה.

---

[1] ואציין כי בשו"ת יביע אומר (ח יורה-דעה לב) התיר משום שלום בית לפדות בברכה גם כאשר ברור שאין צורך לפדות, עיי"ש.

[2] ע"כ העיר הגר"א נבנצל: "למה?".

קפט. פדיון הבן בחשש לגירושין

באשר הגיע אשה ושאלה מה עליה לעשות, שכן בעבר היא עשתה הפלה ובעלה אינו יודע מכך. וכעת נולד להם בן בכור. ואם תאמר לו שעשתה הפלה ולכן אין לקיים את מצוות פדיון הבן יגרם לה בזיון גדול במשפחה (ויתכן אף שהדבר יגרום לגירושין).

הגמרא במסכת בכורות (מו, א) ונפסק ברמב"ם בהלכות בכורים (יא, יד) שאחר הפלה אין עושין פדיון. ובשולחן ערוך (יורה-דעה שה, כג) איתא: "בן ח' חדשים שהוציא ראשו מת, והמפלת שפיר מלא דם או מלא מים או מלא גוונים, והמפלת כמין דגים וחגבים, שקצים ורמשים, והמפלת ליום ארבעים, הנולד אחר כל אלו בכור לפדיון", והעיר הרמ"א (ע"פ המהרי"ק שורש קמג): "וכל זמן שאין איבריו מרוקמים, אין פוטר הבא אחריו, ואפילו בזמן הזה סומכין על זה". וממילא אם הפילה אחר ארבעים יום, אין לעשות פדיון הבן לילד שלאחר מכן נולד.

אלא דאם לא יעשו יגרם בזיון ואף יגיעו לידי גירושין (עיין בשאלתנו) בזה צריך לחפש היתר, שהרי מוחקים שם שמים, בכדי לעשות שלום בין איש לאשתו.

ונראה לי דהעצה היא שתאמר האשה (או הרב יספר) רק לכהן (את מה שאירע לה בעבר), ויברכו שהחיינו על בגד חדש. כמו כן, את ברכת הגפן הכהן יכול לברך בשופי. אולם את ברכת הפדיון יאמר בלא שם ומלכות (או יבלע מילים וכדו') משום חשש כבוד הבריות (וממילא לא תהא הזכרת שם שמים לבטלה). וכן שמעתי מו"ר הגר"א נבנצל: "יכולים לעשות (את הפדיון) ויבליעו את השמות (הקודש)". וכ"כ להתיר לעשות את טקס הפדיון באופן שאלתנו בשו"ת יביע אומר (ח יורה-דעה לב), עיי"ש. וע"ע במה שהובא בספר רחמי הרב (עמודים קצח-קצט) בשם בעל שבט הלוי להקל (וע"ע בספר מעילו של שמואל עמוד שא). וע"ע בשו"ת דברי חיים (א אורח-חיים לה) ובשו"ת השואל (ג, סא).

וכתב בזה בספר ילקוט יוסף (שובע שמחות ב עמוד רס): "אשה שבהיותה חילונית נתעברה באיסור, והפילה את עוברה לאחר שהוכר עוברה, ולאחר שחזרה בתשובה נישאת לבן ישיבה, ונולד להם בן בכור, וחוששת לספר לו שעשתה הפלה כדי שלא יופר השלום־בית, מותר לה שלא לספר לו על ההפלה, והבעל יעשה פדיון הבן, ואפילו אם גורמת לו שמברך ברכה לבטלה, אין בזה איסור, משום שלום בית. וטוב ונכון שהרב המקומי יודיע לכהן שידלג על השאלות השגרתיות האם האשה הפילה איזה פעם, לבל תצטרך לשנות מפני השלום".[1]

[1] ואם בעלה יודע ואין חשש שלום בית, ראיתי דכתב בשו"ת אליבא דהלכתא (א, שנז) שלא תעשה פדיון ותשקר למשפחה ותאמר שהיה ניתוח קיסרי בלידה, עיי"ש.

קצ. הפרשת חלה שהתערבה בעיסה או בחלות

נשאלתי מרב, שהפרישו חלה בברכה, ואחר כך בטעות ערבו את ההפרשה עם הלחם והיא נאפתה. מה הדין?

לא אמרינן שכל הלחם נאסר משום שקדושה התערבה שם, שהרי מין במינו בטל (ומשמע מהשולחן ערוך שבטל אף בשוה בשוה). אך עיין בבדק הבית (יורה-דעה שכד) שהביא בשם הארחות חיים, וכן דעת הרמ"א שאם אין בעיסה שיעור של מאה ואחד לבטלה (כלומר אין בכמות הלחם פי מאה ואחד ממה שהפריש בתחילה), ישאל על ההפרשה, היינו שילך לשלשה שיתירו לו כנדר ויבטל את ההפרשה[1] וממילא הכל יחזור להיות טבל, ויפריש שוב בלא ברכה.

וזו לשונו של הרמ"א (יורה-דעה שכג, א): "ויש חולקין, וסבירא להו דאוסרת תערובתה עד מאה ואחד, אם הוא במינה, ושלא במינה עד ס' (טור בשם ר"י וספר התרומה ורא"ש ורוקח סי' שנ"ט ומהרי"ו סמ"ח ור' שמשון). ואם חזרה ונתערבה בעיסה, ואין ק"א לבטל, אם לא אכל העיסה ישאל לחכם עליה ויתיר לו כנדר, דנשאלין על ההקדשות, ויחזור ויטול חלה אחרת (תשובת מיימוני סוף הלכות זרעים וב"ה בשם א"ח)".

ומובא בספר מקדש מעט (שכח, סק"ח) שיאמר כשנשאל על ההפרשה שהוא מתחרט על ההפרשה שהפריש, ואילו ידעתי שאתחרט לא הייתי מפריש. וע"ע בספר דרך אמונה (תרומות ד, סקקפ"ו). ומצינו מחלוקת אם אחר שנשאל יפריש שוב עם ברכה, ובשו"ת יביע אומר (א יורה-דעה כא) כתב שיפריש בלא ברכה, וכן איתא בספר הכשרות למעשה (פרק הפרשת חלה עמוד שסב). וכן פסק בספר הכשרות (לגרי"י פוקס יד, כט) וזו לשונו: "חלה שהופרשה מן העיסה, ונתערבבה בטעות שוב בתוך העיסה, יש להישאל על ההפרשה שנעשתה, בפני שלשה ולבטלה מעיקרה כהתרת נדרים, ולהפריש שנית כדין בלא ברכה". וע"ע בזה בשו"ת הר צבי (אורח-חיים סה), בשו"ת משפטי צדק (צא) ובשו"ת קנין תורה (ד, קי). וע"ע בשאילת יעב"ץ (א, קלה).

ואעיר כי אם מפריש שוב, לא אמרינן דהברכה בתחילה היתה לבטלה, ועיין בשו"ת חתם סופר (יורה-דעה שכ) שכתב: לענין ברכה שכבר בידך לענ"ד אין כאן חשש ברכה לבטלה, כלל, נהי דבחינם אין לשאול על הנדר ולגרום ברכה שאינה צריכה שנית. אבל מ"מ אם אירע שהתחרט משום איזה טעם, יחזור ויתרום ויברך שנית, "ואין כאן שום בית מיחוש לברכה ראשונה שהיתה לבטלה" כי אין כאן ברכה לבטלה.

ואם אכל מעט מהלחם, לא ישאל, אלא הכל מותר, דהרי לכתחילה סגי במה שבטל ברוב. וכבר כתב שם הש"ך (שכג, סק"ו) דאע"ג דהשתא נמי כשלא ישאל עלי' אכל למפרע חלה שאסורה לזרים מ"מ כיון דלהרבה פוסקים בטלה ברוב שרי, ואלו דבריו: "ונ"ל דוקא בכה"ג שעדיין העיסה קיים ויכול ליטול חלה אחרת, אבל אם כבר נאכל העיסה א"א לשאול עליה דא"כ כבר אכל למפרע טבל". ואע"ג דהשתא נמי כשלא ישאל עליה, אכל למפרע חלה שאסורה לזרים, מ"מ כיון דלהרבה פוסקים בטלה ברוב שרי. ומשמע דבלא ביטול ברוב עדיף להשאל (וע"ע בשו"ת חלקת-יעקב יורה-דעה קפ ובשו"ת משנה הלכות א, ד. י, קצח). וע"ע בשו"ת אורח ישראל גרוסמן (א, ו אות יד).

---

[1] וכן מצינו בהפרשת תרומות ומעשרות כמובא בשולחן ערוך (יורה-דעה שלא, מח): "המפריש תרומות ומעשרות, וניחם עליהם, הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה".

קצא. ביקור חולים במום קבוע

אדם שיש לו רגל קטועה או עיוורון קבוע או נכות וכדו׳. האם אדם שבא לבקרו מקיים מצוות ביקור חולים למרות שהלה מרגיש טוב (אלא שיש לו רק מום כגון עוורון, צליעה וכדו׳), ויתכן שיהיה תועלת בביקור שיוכל לעזור לו לעשות את צרכיו ביתר קלות.

הספק הוא דמצד אחד אדם זה אינו כחולה שנפל למשכב, אך מצד שני כאשר יבקרו אותו הדבר יגרום למבקר שיתפלל עליו, ואף יסייע לו (בעזרה פיזית), כפי שמצינו בגמרא בנדרים (מ).

אולם אעיר דכאשר מטרת הביקור היא לעודדו, אזי מקיים מצוות גמילות חסדים בביקורו, וכפי שכתב הפלא יועץ (במערכת נחמה) ״דגמ״ח דניחום אינו רק באבל אלא בכל צרה להפיגו מצרתו״. וע״ע בחוברת אסיא (סז-סח, שבט תשס״א. ובספר אסיא כרך טו עמודים 277-289) מאמר מקיף בזה.

וכתב לי הרה״ג רצון ערוסי: ״הדבר פשוט שיש מצוות ביקור חולים גם לחולה כזה, הן כדי לסעדו פיזית והן כדי לעודדו נפשית, וכן כדי להתפלל עליו בגין ייסוריו״.

והוסיף לי הרה״ג בניהו דיין (מח״ס שו״ת דברי בניהו):

> מצות ביקור חולים הנאמר בתורה הנה אביך חולה הכוונה שמוטל במיטת חליו והיינו שנפל למשכב אבל מי שלא נפל למשכב גם לענין חילול שבת אם מתהלך כבריא אינו בכלל חולי לחלל עליו שבת והוא הדין לענין ביקור חולים הכוונה אדם שנפל למשכב אבל אם הוא מוגבל והוא מתפקד אין זה בגדר ביקור חולים שהרי רבים עיוורים והם הולכים בכוחות עצמם וכי בגלל זה יחשבו לחולים. ובפרט כיום שיכולים לקרוא וכדו׳ והם מסתדרים בכוחות עצמם הן בלבישת הבגדים וכדו׳ אין הם בגדר חולה.
>
> אמנם מי שצריך לסייע לו בזה עושים עמו חסד כמו בעיוור שרואים שעלול ליפול וכדו׳ שלא רגיל בדרך מסויימת מצוה לעזור לו וללוותו ולהגיעו לביתו והיא מצות עשיית חסד ולא בגדר ביקור חולים כנלענ״ד. ומצות ביקור חולים היא כפי שכתב הרמב״ם (אבל יד, ו) ובשו״ע (שלה, ח) אין מבקרין לא לחולי מעים ולא לחולי העין ולא לחולי הראש. וכן כל חולי דתקיף ליה עלמא וקשה ליה דיבורא אין מבקרין אותו בפניו, אלא נכנסין בבית החיצון ושואלין ודורשין בו אם צריכין לכבד ולרבץ לפניו, וכיוצא בו, ושומעין צערו ומבקשים עליו רחמים. היינו שצריך לכבד ולרבץ לפניו וכן צריך לבקש עליו רחמים זהו עיקר המצוה וכן לעודדו ולחזקו ולגרום לו נחת רוח וכמבואר בב״י שם בשם הרמב״ן בתורת האדם (שער המיחוש) ואם החולה מבקש שישב לפניו וידבר עמו יעשה כן. והעיקר שלא יכביד עליו. וכבר כתב השל״ה הקדוש מצות ביקור חולים היא בגופו ובנפשו של החולה, בגופו בשימוש וההשתדלות בצרכי החולה, ובנפשו להתפלל עבורו. ודברים הללו לא שייכים באדם שהוא עיוור ומתהלך ומתפקד רגיל עם מוגבלות של הראיה שנעזר במקלו או בכלב וכדו׳.

והוסיף לי הרה״ג אהרן יהודה גרוסמן (מח״ס שו״ת ודרשת וחקרת):

> נראה שתלוי אם הוא זקוק למבקרים (לעודדו ברוחו או לעזור לו) אז בודאי מקיים מצות ביקור חולים (וחסד שהוא בכלל ׳ואהבת לרעך כמוך׳ כמש״כ הרמב״ם בהלכות אבל יד, א), ומסתבר שבתחילת מצבו החדש עד שיתרגל למצבו ביותר יש מצוה לבקרו. אבל אם הוא כבר התרגל למצבו, והוא עליז ושמח, ויש לו עוזרים שעוזרים לו, אז כבר ליכא אצלו מצות ביקור חולים (וכן לא שייך שיתפלל למי שרגלו קטועה כמובן). והעצה היא לשאול את בני ביתו, אם הוא זקוק למבקרים או לא.

קצב. תפילה על חולה שלא יודעים את שם אמו

בשו״ת אבני דרך (ו, מה הערה 2) כתב כת״ר בעניין הזכרת שם האמא במי שבירך לחולים דהטעם לכך ״שלא רוצים שיתווספו על החולה עוד קטרוגים בעוונותיהם, וברוב המקרים יש לאיש יותר קטרוגים מהאשה, בעיקר דהאיש מצוה על לימוד תורה ולצערנו אנו לעיתים מבטלים תורה וידוע הנאמר בגמרא במסכת ברכות (ה, א) שישנם ייסורים שבאים לאדם בגלל ביטול תורה (וכן העלה בשו״ת תורה לשמה שצט)״.

וברצוני לדעת מה הדין כאשר לא יודעים את שם אמו של החולה, מה לעשות?

בזוהר הקדוש (פרשת לך לך דף פד) כתב כי יש להתפלל בשם אמו (ולמד זאת ״והושיעה לבן אמתך״ עיי״ש), וכן משמע מדברי הגמרא במסכת שבת[1] (סו, ב) דאמר אביי כל הלחישות בשמא דאימא, וכן כתבו בספר פנים יפות (סו״פ בהעלותך), בכף החיים (רפד, סקל״ז) ובהליכות שלמה (ח, יז).

בטעם הדבר, ציינו בעבר דזה משום שלאשה יש פחות קטרוגים. וכן הובא גם בבן איש חי בספרו בן יהוידע (ברכות נה, ב): וזו לשונו: ״הטעם שאומרים שם אמו ולא שם אביו, אומרים העולם כי אמו ודאית יותר מאביו. ולא ניחא לי בזה, ואדרבה יש בזה חילול כבוד שמזלזל באביו שעושהו בתורת ספק. אמנם נ״ל בס״ד הטעם מפני שאין על האשה קטרוגים כ״כ כמו האיש שפטורה ממ״ע שהז״ג ומעון ביטול תורה וכו׳״. ועיין בשו״ת יביע אומר (ב אורח-חיים יא) שתמה על הבן איש חי בטעם זה. אולם החיד״א (במדבר-קדמות, מערכת ס אות ב) כתב שרוצים להרבות לחולה זכיות, וזכות האשה לפעמים גדולה יותר כיוון שהיא אינה נענשת על ביטול תורה.

טעם נוסף לכך הובא בשו״ת זקן אהרן (א אורח-חיים יא) שביאר כי אביו של האדם הוא ע״פ רוב וחזקה, אך אמו היא וודאי, לכן יש להתפלל בדבר ברור ע״י הזכרת שם אמו (וכ״כ המהרש״ל בחכמת שלמה. ועיין במהרש״ל שבת סו). וכן איתא בספר גפי אש[2] (קונטרס כתבי אש א, ו. ב, כד). בשו״ת גבול יהודה (אורח-חיים ב. הובא ביסודי ישורון מערכת קרה״ת) כתב הטעם שיש לומר שם האם כדי שלא לבייש את מי שנולד מבת ישראל שבא עליה גוי דהולד כשר (עיין יבמות מה, ב), דהרי אין ייחוס אבות לגוי.[3] ועיין ביפה ללב (ח״ב קונ״א או״ח סי׳ תרה) דהביא טעם זה, והוסיף כי מה שנוהגים בכפרות בערב יוכ״פ להזכיר את שם אמו (ולא מזכירים את שם אביו), וכן כשלומדים לרפואתו או הצלחתו אומרים פלוני בן פלונית[4], הינה משום שההלכה כדברי האומר אין חוששין לזרע האב (עיין רש״י חולין עח, ב).

וכן חזיתי דכתב דיש להתפלל בשם אמו במקור חסד (על ספר חסידים סי׳ רמב), וכ״כ בשו״ת דעת כהן (קלב). ועיין בספר מפי האיש (עמוד רכד) שביאר דיש ללמוד זאת מהכתוב (תהלים קטז, טז) ״אני עבדך בן אמתך״. וחזיתי דמפסוק זה פירש החתם סופר (חולין פ, א ד״ה ׳ושם׳) שלא נאמר ׳אני עבדך בן ישי׳

---

[1] וע״ע בגמרא יומא (פד, א), גיטין (סט, א) ובעבודה זרה (יב, ב).

[2] בשו״ת בצל החכמה (ג, צא) ציין לספר זה שכתב אביו.

[3] ולכן מובא בש״ס (שבת קכד, ב. יבמות צב, ב. בבא מציעא עג, ב. חולין קיב, ב. בכורות ג, ב) רב מרי בר רחל. וכפי שציין רש״י (יבמות מה, ב): ״רב מרי בר רחל. מעובד כוכבים הבא על ישראלית הוה״. ובבא מציעא (עג, ב) כתב רש״י: ״רב מרי בר רחל בת שמואל הוה ונשבית ונשאה נכרי ונתגייר ושמיה איסור גיורא ורב מרי הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ומחמת כבודו תלאוהו על שם אמו״. וע״ע ברשב״ם (בבא בתרא קמט, א).

[4] ועיין בשו״ת מהרי״ט (א, קיט) דהמנהג לכתוב בקמיעות את שם האם, כמובא בגמרא בעבודה זרה (יב, ב) לעניין לחשים דאמרינן פלניא בר פלניתא, וזאת כי האם יותר וודאית מהאב.

מכיון שאין חוששין לזרע האב, עיי״ש. וע״ע בשו״ת לבושי מרדכי (מהדו״ת יורה-דעה קמט), בשו״ת ויעתר יצחק (ח), בשו״ת איתן אריה (קו), בשו״ת אפקסתא דעניא (כב), בשו״ת דודאי השדה (סי׳ צה, במה שהביא מספר סוכת שלם לגר״א מגריידיץ), בשו״ת בצל החכמה (ג, צא) ובשו״ת עשה לך רב (ה תשובות קצרות מא). וכן מובא בספר אוצר דינים ומנהגים (מי שברך לעולה לתורה) ובספר תפילה כהלכתה (כח, יא).

אגב ראיתי פירוש מעניין בזה ברד״ק (תהלים פו, טז. קטז, טז) דביאר דמה שנאמר ׳והושיעה לבן אמתך׳, וכן ׳אני עבדך בן אמתך׳, דמזכיר דווקא שם אמו, משום שהאמא היא עיקר היצירה בבן, כי גידול העובר בימי יצירתו בבטן האם ושם הוא מתגדל (ואח״כ בהמשך ניזון מדדי האם). וע״ע בספר גם אני אודך על ענייני שמות בני אדם (בדברי הכרם-אליעזר סי׳ יג).

בעניין שאלתך מה יעשו אם לא יודעים את שם אמו, נראה לי בפשטות שניתן להזכיר את שם אביו, שכן בכל בו (קמא) כתב דלכתחילה יאמר שם אביו (ולא אמו). וחזיתי שכתב במפורש בערוך השלחן (קיט, א) שיזכיר שם אמו או שם אביו של החולה. וכן הובא בפוסקים נוספים דניתן להזכיר שם אביו של החולה, וכן איתא במדרש תלפיות (ערך חולה), בעין יעקב (ברכות לד) ובשו״ת יביע אומר (ב אורח-חיים יא). וע״ע בזה בשו״ת שאילת יצחק (ג, קג). וכ״כ בשו״ת מחקרי ארץ (ג יורה-דעה כו) דאם לא יודע שם אמו יזכיר שם אביו, וציין דאם אינו יודע גם שם אביו, יאמר בן חוה[5], כי היא היתה אם כל חי.

בספר נקיות וכבוד בתפילה (תשובות הגר״ח קניבסקי, תשובה רכט) נשאל: המתפלל על חולה ואינו יודע את שם אמו, איך יזכיר את שמו. וענה הגרח״ק: ״יאמר את שם אביו, ואם אינו יודע את שם אביו יאמר שם עירו״. וראיתי דאם לא יודעים את שמות שני ההורים ניתן להזכיר את שם המשפחה (אורחות רבנו ח״א עמוד סד).

ומובא בספר גם אני אודך לגר״מ חליוה (ב, נא): ״ראיתי עתה במק״א דשח האדמו״ר מתולדות אברהם יצחק שליט״א דסיפרו לו דהגה״צ רבי נטע פריינד זצ״ל שאל להגה״ק רבי שלמה מזוועהיל זצוק״ל על חולה שאינו יודע שם אמו אי־יזכירוהו בתפלה והשיבו שיכולים להזכיר בשם משפחתו ואין חייב לחקור רבות אחר שם אמו דהשי״ת יודע למי הכונה, עכת״ד״. וע״ע בספר רב רבנן (עמוד תמג), בספר זכור לדוד (עמודים רמו-רמז) ובשו״ת השואל (ח״ב קונטרס קווים בשאלת רב). ובקושטא מצינו במפורש בגמרא בברכות (לד, א) כי המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו (אך הרשות בידו, עיין בספר רוב-דגן עמ״ס ברכות שם). אולם נראה דזהו דווקא בפניו, וכ״כ בילקוט יוסף (תפילה קטז, ח).

יתרה מכך, מובא בספר צדיק כתמר יפרח (עמוד שס) בשם הגראי״ל שטיינמן: ״שאלתי פעם לרבינו אם יכול לברך החולה שאיני זוכר השם, אמר רבינו שהיה פעם כזו עובדא אצל החזו״א ושאל שיאמרו לו לכל הפחות באיזה עיר גר החולה ואז התפלל בעד הזקן מרמת גן״. וכן השיב הגר״ח קנייבסקי (קובץ ישכר-באהליך אדר תשע״ג, עמוד עז).

[5] ע״כ העיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״יש נהגו לומר בן שרה, וזה לענ״ד עדיף מבן חוה כי משנתקדש אברהם אין אנו מבני אדם (וחוה)״.

קצג. תרומת דם מגוי

האם מותר לקבל תרומת דם מגוי?

המסילת ישרים (פרק יא) ציין דאחת הסיבות שיש להחמיר מאוד במאכלות אסורות ולהקפיד בזה ככל יכולתו, זהו מפני שהמאכל האסור נכנס לגוף האדם ונהיה חלק מבשרו. וממילא הוא נשאר תמיד חלק מן האדם. ולפי״ז היה מקום למימר שיש להחמיר בקבלת דם מגוי, שהרי הדם החדש שמקבל הופך להיות חלק מהאדם. ומשום כך מובנים היטב דברי מרן השולחן ערוך בהלכות שבת (שכח, יד): ״היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים: נאכילנו נבילה״, שכן אכילת הנבילה (אף בהיתר) עלולה להשפיע עליו על המשך חייו. וכן כתב בשו״ת דברי יציב (אורח-חיים ב, רס). וע״ע בשו״ת מהרש״ג (ב, קמג) שדן במי שהוכרח או לחלל שבת או לאכול נבילות וטריפות, והעלה שיחלל שבת[1] למרות שדינו חמור יותר וזאת בגלל שההיזק של מאכלות אסורות גדול יותר. וע״ע באריכות בזה בשו״ת אבני דרך (יג, קלב). ומשמע דיש להחמיר בקבלת דם.

אך יתכן שניתן לדחות זאת, שהרי באוכל יש לו הנאה. ומצינו דהתירו לצורך רפואה מאכלים אסורים בכדור (תרופה) שאין לו הנאה, כאשר יש צורך ממשי (וע״ע בשו״ת מרכבות-ארגמן ג, כו).

בשו״ת חלקת יעקב (ב, מ) כתב דמי שזקוק לתרומת דם הוא נחשב למסוכן, ואין להחמיר ממי מקבל דם (ובגלל רצון לקבל מיהודי להמתין), ויכול לקבל עירוי דם גם מגוי. וכן פסק גם בשו״ת יביע אומר (ח יורה-דעה יא) שמותר לקבל עירוי דם מגוי כאשר צריך לקבל דם באופן דחוף, אך אם אין דחיפות או שנמצא לידו יהודי, וודאי שיקבל מיהודי. וכן פסק בקיצור שו״ע ילקוט יוסף (יו״ד, ביקור חולים ב, יג): ״חולה שזקוק לעירוי דם, ואין בבית חולים דם של יהודי, מותר לקבל עירוי דם משל גוי״ (וכ״כ שם בהלכות שמירת הנפש סעיף ה). וע״ע בשו״ת הלל אומר (יורה-דעה ע) דמשמע להתיר. ועיין עוד בזה בספר בדמיך חיי (עמוד 61). וחזיתי דבספר הרב מפונוביז׳ (עמוד רצג) איתא שרצו לתת לו עירוי דם של גוי, אך גופן הטהור, לא קלט זאת, עיי״ש.

וע״ע בשו״ת שערי יושר (ו, נא אות לד) דכתב: ״מעיקר הדין אין בזה איסור, כיון שזה נהפך לדם, ופנים חדשות באו לכאן, ועוד דזה וזה גורם, אך מצד מה שזה עלול בכ״ז לטמטם את לבו, אה״נ שאם אין לו צורך גדול למנות דם, ראוי להמנע מלקחת״. ואחר כותבי זאת יצא לאור ספר גם אני אודך לגרמ״ש דיין (ה, כב) דציין דרק ממידת חסידות ראוי שלא, אך מעיקר הדין אין להחמיר דהרי מיירי בסכנה.[2]

---

[1] והעיר הגר״א נבנצל דצע״ג לענ״ד.

[2] בעניין חיוב תרומת דם עיין בשו״ת אבני דרך (ט, קלו). ועיין בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח״ג עמוד עז) שהובא בשם הגר״מ שטרנבוך: ״כשהמלוה צריך שיתרמו לו דם אם אין מי שיתרום לו מותר ללוה לתרום לו, אף שלא היה תורם לו לולי ההלואה״.

קצד. אבלות על הורה שהלך בדרכי עקלקלות

האם (הבן) צריך להתאבל על הורה מחלל שבת בפרהסיא שנפטר? האם (הבן) צריך להתאבל על אביו ש'נשא' גויה ונפטר[1]?

הרמ"א (יורה-דעה שמ, ה) כתב: "אבל רגיל לעשות עבירה, אין מתאבלין עליו (מרדכי סוף מ"ק). וכל שכן על מומר לעבודת כוכבים" (ועיי"ש בש"ך סק"ח). וכן כתב השולחן ערוך (שם שמה, ה): "כל הפורשים מדרכי צבור והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארם ואין נכללים בכלל ישראל בעשייתם ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הם כבני חורין לעצמן כשאר האומות וכן המומרים והמוסרים כל אלו אין אוננים ואין מתאבלים עליהם אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים".

ולכאורה מי שמחלל שבת דינו כאחד הרגיל לעשות עבירה, שאין להתאבל עליו. אך אולי נימא שאנשים אלו מוגדרים כתינוק שנשבה ולכן יש מקום לומר שצריך לנהוג אבילות (ועיין בדברי הנודע-ביהודה בהגהות דגול-מרבבה יורה-דעה שמה). אך יש להעיר בזה: ראשית, בשו"ת אבני ישפה (ה, קמ) איתא: "וכן יש להוכיח מדברי הגר"א (שמ, סקי"ב) שבאר שבן קטן של מומר נקרא תינוק שנשבה בין האומות ע"ש, ובכל אופן אנו פוסקים שם סע' ה' שבן קטן של מומר לא מתאבלים עליו. ומוכח כדברינו שגם תינוק שנשבה לא מתאבלים עליו... ולמעשה כל שהאדם בר דעת שלא שמר מצוות בפועל לא יושבים עליו שבעה".

אך יתכן לדחות ולמר שהם אינם כתינוק שנשבה (כגון: שגדלו בבית דתי ועזבו בהמשך החיים את אורח החיים הדתי), ועדיין יש מקום להתאבל, כפי שכתב הפתחי תשובה (שמה) ע"פ החתם סופר לגבי מאבד עצמו לדעת, שיש לנהוג שבעה מצד בושה, וה"ה אצלנו כשלא רוצים שאחרים יבחינו עד כמה ההורים היו מחללי שבת (או רשעים). וכ"כ בספר בינה ודעת (יח הערה יג) בשם הגריש"א שהורה לשבת שבעה וציין ד"אולי מיירי מחמת שבמניעה תהיה בושה". אך אם מיירי שאין חיוב גמור לשבת שבעה, הרי יצטרכו להניח תפילין אף ביום הראשון של האבילות.

ומובא בשו"ת שבט הלוי (ב ריג. ג קמו. ו, קפו) כי אין מתאבלין על מחלל שבת או נשוי לנכרית, כל שלא נודע בבירור שמתו בתשובה (ומכל מקום לפי מה שכתבו הבנין ציון ומהר"י אסאד יש מקום להקל באופנים מסוימים). אך הרב הנשאל אינו מחוייב לומר להם שלא להתאבל (ואם אין עליו לימוד זכות אין מתאבלין עליו). ועיין בשו"ת מהרש"ג (יורה-דעה כה אות י) דאין המורה הוראה צריך לומר שא"צ להתאבל עליו, משום איבה (וע"ע בדברי שו"ת ציץ אליעזר י, מא)[2].

וחזיתי דכתב בספר נטעי גבריאל (קכו, יד): "אין אבילות נוהג על אחד מקרוביו שמחלל שבת בפרהסיא (שאין בגדר תינוק שנשבה) ונשוי לנכרית". וכ"כ בספר בינה ודעת (יח, ג) שעל מחלל שבת בפרהסיא אין מתאבלים. אולם לא ניתן להתעלם מדבריו הנוקבים של שו"ת בנין ציון החדשות (כג) שבזמן הזה שפשתה המספחת לרוב עד שנעשה חילול שבת כהיתר אין לפושעי ישראל אלו דין עכו"ם, עיי"ש. אך יתכן דאם התוודה קודם מיתתו דמתאבלין עליו, ועיין בזה בדברי הש"ך (יורה-דעה שמ, סק"ח), בחכמת אדם (כלל קנו, ג) ובקיצור שולחן ערוך (רא, ו).

---

[1] נשאלנו לגבי אדם שנפטר באופן טבעי (ולא ע"י גוי/פיגוע/תאונה וכו').

[2] עיין בדבריו בכרך יג סימן צד במה שדן במי שנשא אשה לא יהודיה.

אלא שעל פניו היה מקום לומר דהרשות בידו להתאבל, שהרי כתב הרמ״א (יורה-דעה שעד, ו) דמי שרוצה להחמיר על עצמו להתאבל על מי שאינו צריך, אין מוחין בידו.

בשו״ת תשובות והנהגות (ד, רסה) ביאר ע״פ דברי הרמ״א שהבאנו לעיל: ״אין מתאבלין על מי שרגיל לעשות עבירה והיינו מומר לתיאבון, וכ״ש על מחלל שבת בפרהסיא שחמור טובא, וא״כ מדינא ודאי אין בזה חובה להתאבל. ומיהו כיון שבזמנינו זה נראה בזיון שלא להתאבל על יהודי, ראוי לחייבו להתאבל עליו, ובפרט בזמנינו, שאפילו באביו עכו״ם חייבו את הבן שנתגייר ליזהר לא לבזותו שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, גם כאן נראה שאם לא יכבדו אצלנו את האב להתאבל עליו, נראה כבזיון וכמעשה אשר לא ייעשה, וע״כ כשאינו עובר ח״ו על דין תורה בשאט נפש וזדון ראוי להתאבל עליו כדין״.

ובספר אמת ליעקב לגר״י קמינצקי (שמה) הורה שיש להתאבל על קרובים שאינם שומרי מצוות.[3] וע״ע בחזון עובדיה (אבילות ח״א עמוד תקלח) ובספר זכרון בצלאל (עמוד טו). בסוף ספר פני ברוך (עמוד תפ) הובאו הגהות הגר״ש דבליצקי וכתב שם:

> בעניין אבילות על מי שאינו שומר תורה ומצוות וקרוביו באים לשאול הדינים, רוב רובם זהירים לקיימם הגם שהם מחללי שבתות, ואיך אפשר להורות להם שלא יתאבלו ויצא חילול השם, וא״כ צריך בזה חכמה רבה ויש לתלות אולי עשה תשובה, או אפילו רק הרהר בתשובה לפני מותו או שגם בחייו הי׳ מכסה בפני הנשיא ועוד, ועכ״פ בזמננו אם לא באים לשאול זה אחרת, ואם באים לשאול פשוט שצריך להורות להם כל דיני האבילות.

ולגבי הנחת תפילין כתב התשובות והנהגות (שם): ״ולמעשה נראה שאם הקבורה אינה ביום המיתה ראוי לו להניח תפילין ביום הקבורה, שבלאו הכי דעת מהריט״ץ שבזה תמיד חייבין, וכן המנהג בירושלים עיה״ק, אבל כשהמיתה והקבורה בו ביום שאז לכ״ע פטור, יש לצדד לפטור אותו שמרגיש קשר לאביו ומצטער ומתאונן עליו. וכל זה כשהיה מחלל שבת ואוכל טרפות לתיאבון שהוא כתינוק שנשבה, אבל אם היה ר״ל מהלוחמים כנגד הדת, הבן חייב להניח תפילין״.

אך במקרה שאביו נשא גויה בזה אין להתאבל. שהרי (משלי יא, י) ״באבד רשעים רנה״ (ועיין ע״כ בגמרא בסנהדרין לט, ב), ואם מתאבל הוא פוגע בכבוד שמים, שהרי על אנשים שנושאים גויה, אמרינן את הפסוק (תהלים קלט, כא): ״משנאיך ה׳ אשנא״, והכי איתא במסכת שמחות (ב, י), ברמב״ם (אבל א, י), בשולחן ערוך (שמה, ה) ובש״ך (סק״ט). וכן פסק בשו״ת טוב טעם ודעת (מהדו״ג ג, רלב) דאם מתאבל על רשע ממש, הרי מראה שמצטער באבדן שונאיו של מקום ר״ל (וכבר שנינו בסנהדרין מו, ב דעל הרוגי בי״ד אין מתאבלים).

וכ״כ בספר נהר מצרים (הלכות אבלות אות מח בשם מהריק״ש) שישראל שנושא גויה או ישראלית שנשאת לגוי ברצונה אין מתאבלין עליהם. והכי פסק גם בילקוט יוסף (אבלות יד, א) בשם אביו היביע אומר שאין להתאבל על אדם שנשא גויה. אולם אעיר כי בספר אהל יעקב (כיבוד אב ואם עמ׳ רמו ואילך) העלה דבזמנינו יש להתאבל. וע״ע בשו״ת תודיעני חיים (ב יורה-דעה י).

---

[3] ובשו״ת דברי יציב (אבן-העזר סב-סג. יורה-דעה ב, קפט) חילק בין אם עושה להכעיס או לא, עיי״ש (וע״ע בספר מנחת שמואל כאשכראמן ח״א עמודים קכג-ד).

אחר כותבי זאת הראתי את התשובה להרה"ג שמואל פנחסי (מח"ס שו"ת מנחת שמואל) וכתב לי: "ביחס לאבלות של הורה המחלל שבת אף ידי תיכון עמו ויפה הורה בפרט שביחס לרוב המחללים שבת אם הם ספרדים הם עושים זאת לתיאבון ולא להכעיס, ולא פעם 'מנשקים את המזוזה בפתח ונכנסים לתוך הרכב'. ובפרט שכתבנו בסה"ק חיים וחסד שלא פעם מתוך ששומעים דרשות וד"ת מהבאים לנחם ומתפללים מתחילים להתקרב, וכבר אמרו בדרך מליצה 'תפילות אבות תיקנום'. ומאד שמחתי בראותי הלום בספר ציוני הלכה מאת הגרב"צ קוק שליט"א שכתב כן בשם הגאון הגדול ריש"א זצ"ל. אולם אם נשוי לגויה הצדק עמו ויפה דן יפה הורה".

אחר כותבי זאת, יצא לאור שו"ת דברי בניהו כרך ל ושם בסימן מה, דן באבלות על אח (כהן) שנשא גרושה, ואח"כ גירשה וחי עם גויה וכעת עומד למות, והכריע כי אין להתאבל עליו, עיי"ש.

העולה לדינא: בן שאביו 'נשא' גויה ונפטר אין לו להתאבל על אביו כלל. אך בן שנפטר אביו שחילל שבת, עליו להתאבל על אביו (ולגבי הנחת תפילין שאם הקבורה אינה ביום המיתה יניח ביום הקבורה. אך אם המיתה והקבורה בו ביום לא יניח תפילין).

קצה. אוננות כשהמת בחוץ לארץ

אדם שנפטר בערב חג סוכות בלונדון, והבן גר בארץ ישראל. אין בחוץ לארץ משפחה לנפטר. הגופה כעת בבית החולים ומתכננים להביא אותה לקבורה בארץ ישראל בחול המועד. מה דין הבן.

על פניו היה נראה לי שדינו של הבן כאונן, כיוון שאינו נמסר לכתפים (לחברה קדישא) שיטפלו בקבורה. ורק מהרגע שיעלו את הארון למטוס, אזי החברה קדישא יטפלו ומאז אין עוד הבן אונן וחייב בכל המצוות (ירושלמי ברכות ג, א. רמב"ן תורת-האדם עמוד ע. שולחן ערוך יורה-דעה שמא, ג. שדי-חמד מערכת אנינות אות כ. משנה ברורה אורח-חיים עא, סק"ד. ישועות יעקב אורח-חיים עא, סק"ד. וע"ע בפתחי תשובה יורה-דעה שמא, סקט"ז. בשלחן-גבוה יו"ד שמא, סק"ח. בשו"ת ברית כהונה יורה-דעה אות יג). ואף שיש שחלקו שגם כשנמסר לחברה קדישא הוא עדיין אונן (ערוך השלחן), במקרה דנן, נראה לי דפשוט דיש להקל שאינו עוד אונן משימסר לח"ק (אחר שלשה ימים, מערב חג ועד חול המועד שמעלים את הגופה למטוס).

אולם אף שהבן כעת אונן, אין נוהג אוננות בחג (שולחן ערוך תקמח, ה. משנה-ברורה סקי"ט-כ. וע"ע בשולחן ערוך יורה-דעה שצט, ב. שולחן ערוך אורח-חיים עא, ב. ובשמירת שבת כהלכתה סד הערה צא), וצריך לאכול בסוכה[1] (ולברך שהחיינו[2]), ליטול ארבע מינים (ולברך שהחיינו) וכן לאכול בשר ולשתות יין. וע"ע בקיצור שולחן ערוך (קצו, יד).

ונשאלנו עוד, שאשתו זמן טבילתה חל בליל החג, האם יכולה לטבול. ופסקנו שתטבול (ויכולים לגעת זה בזה ולהושיט), אך לא יחיו יחד חיי אישות, כיוון שנאסר לאונן דברים שבצינעא (עיין בשו"ת יד-אליהו טז. בשלמי-ציבור ערך אונן ט. בנטעי גבריאל אבלות ל, א). אך כת"ר רצה לומר שיתכן שהיה מקום להקל שיכולים אף לחיות חיי אישות. ואשמח שכת"ר יברר משנה זו.

ואעיר כי אכן דעת הרמב"ם שדברים בצינעא אינם נוהגים ברגל ומשמע שיהא מותר בתשמיש, וכן כתב בשו"ת מהרשד"ם (יורה-דעה רב) והובא בכהנה"ג (הגהב"י או"ח תקמח). מרן השולחן ערוך (אורח-חיים תקמח, ד. יורה-דעה שמא, א) החמיר. וכן מבואר במשנה ברורה (תקמח, סט"ז) להחמיר בדבר שבצינעא. ואף ששם מיירי באבלות. כ"ש באונן. ואכן מצאתי לרבינו אברהם הכהן מסלוניקי (מערכת א אותיות קלד-ה) שביאר דהוי מחלוקת אמוראים, ראשונים ואחרונים, וציין דכיוון שקי"ל דבאבל אזלינן בתר המיקל, ניתן להקל בתשמיש עיי"ש. ובספר חיים וחסד לגר"ש פנחסי (יג הערה 13) אחר שהביא דבריו כתב שנראה שיש להחמיר על פי סתימת הפוסקים, עיי"ש.

אולם יתכן לדחות ולומר דאצלנו אין מחוור שהבן מוגדר כאונן ויתכן שהוא אינו אונן ואינו אבל, כיוון שישנם כמה ימים בהם לא יקברו אותו, ויש שהקלו כאשר מיירי בכמה ימים בין המיתה לקבורה, שלא יהא מוגדר כאונן (ועיין בנטעי גבריאל יד, ח שהביא מחלוקת בדינו כשאינו אבל ועדיין לא קבורוהו, במה נאסר). וע"ע בשו"ת אבני דרך (ה, נד) במספר ימי אוננות ועוד.

ואולי יתכן לומר ע"פ המטה אפרים (תקצו, ח) דאם לא ניתן לקוברו גם ביו"ט שני (כאצלנו, שלא ניתן להעביר את הארון למטוס ביום זה), חשיב כאונס, וממילא אינו מוגדר עוד כאונן, עיי"ש.

---

[1] עיין בגשר החיים (הלכות אנינות פרק יח, ב אות יא), בספר פני ברוך (אנינות סעיף לד), בספר חיים וחסד (ג, לב) ובילקוט יוסף (מועדים, סוכה עמוד תשפה).

[2] ועיין בברכת שהחיינו בקידוש ליל יו"ט שיכול לומר האונן כמבואר בשו"ת הר צבי (אורח חיים א, קטז).

והרה"ג אליהו שלזינגר (מח"ס שו"ת שואלין ודורשין) כתב לי בזה: "דעתי דכל זמן שהמיטה לא הגיעה לא"י אין לו דין אונן בתנאי שהוא נמצא כאן בא"י. ורק מרגע הגעת המיטה חלים עליו כל דיני אונן. ואשר על כן עד הגעת המיטה יכול להתנהג כמו כל אדם רגיל, ולענ"ד גם דברים שבצנעה אינו חייב בהם, דרק באונן יש אוסרים דברים שבצנעה. ובפרט שמדובר כאן בימי חוה"מ בודאי שאין עליו דיני אונן... נמצא שמפני שני טעמים אין לו דין אונן, גם משום שהנפטר בחו"ל והוא בארץ, ואינו יכול להתעסק עם המת כל זמן שהמת לא נמצא כאן. וגם משום המועד דאין לו דין אונן. ולכן עד שהארון יגיע לארצה"ק יכול לנהוג כדרכו".

וכתב לי בזה הרה"ג אבגדור נבנצל (בכת"י): "לענ"ד אם יכול לטפל כאן בהכנות לקבורה, כגון לדבר עם הח"ק היכן ומתי לקברו, לפרסם לחבריו מועד הלוי', לדבר עם רבנים שיספידו או להכין בעצמו הספד - הרי הוא אונן".

כמובן שאת השבעה יקיימו אחר חג הסוכות, ומרגע הקבורה אסורים ג"כ בדבר שבצינעא.

קצו. הספד על ידי אשה

נשאלתי בהאי לישנא: האם מותר לבת שאמה נפטרה לעמוד ולהספיד את אמא שלה.[1] האם יש בזה איזה בעיה שאשה תעמוד בבית הקברות במקום שמספידים כאשר נמצאים שם גברים ונשים יחד כמובן שהעמידה באופן נפרד (אשמח מאוד אם כבוד הרב אף אם לא ימצא איזה היתר על ענין זה אך ימצא איזה צד של לימוד זכות כי לצערנו הרב הרבה מהבחורות מספידות את אמא שלהם או שעולות להספיד את אבא שלהם או את הסבים והסבתות שלהם).

הגמרא במסכת ברכות (כד, א) אומרת כי קול באשה ערוה (וכן בירושלמי חלה ב, א). ונראה כי ישנן שני גדרים אשר דנו הפוסקים לגבי קול אשה.[2] הראשון הוא איסור להנות מקולה (מעורר הלב ומגרה היצר). והשני קול של שאילת שלום, היינו דבר הגורם לקירוב (וכן הביא שני טעמים אלו בתורה תמימה שיר-השירים ב הערה קמז). ונראה דשני טעמים אלו אינם שייכים בהספד שהוא דיבור רגיל (שהרי אין לחוש לגירוי היצר ולא לקרבה).

לגבי דיבור רגיל של אשה, נראה דיש להקל שהרי ציין המרדכי (ברכות ג, רמז פ) "דווקא בשמיעת קול שיר" קיים האיסור וכן ביאר הראבי"ה (א ברכות עו). וכן ביאר רבינו־יונה (ברכות יז, א ד"ה 'ערוה') אשר הובא בבית־יוסף (אורח חיים עה): "ה"ר יונה כתב גם־כן דקול באשה ערוה לקריאת־שמע הוא והני מילי בשעה שמנגנת אבל בשעה שמדברת כדרכה מותר". אך לפי המאירי (ברכות כד, א ד"ה 'צריך') יש להחמיר אף כשאינו קול זמר וכן עולה אף מדברי בעל־העיטור המובא בכלבו (מגילה מה) שאיסור שמיעת אשה הוא אף בדיבור (וע"ע בשו"ת עצי-חיים ז).

ונראה דהעיקר הוא כדברי החיי־אדם (הל' ברכות כלל ד, ו): "קול באשה ערוה, דהיינו בשעה שמזמרת. אבל דיבורה, לא מקרי ערוה. ואפילו הכי אסור לכוין ליהנות מדיבורה", וכן הסיק המשנה־ברורה (עה, סק"ח): "כיון שרגיל בו לא יבוא לידי הרהור ואפילו מאשת־איש ואפילו הכי אסור לכוין להנות מדיבורה.

וכן מצינו דפסק להתיר בערוך־השלחן (אבן-העזר כא, ח): "ואינו נראה דבסתם דיבור לא נאסרה עם הנשים ורק בקול ערב שהשומע נהנה מזה" וכן העלו היש"ש (קידושין ד אות ד), הפרישה (אבן-העזר כא, סק"ב), המגן־אברהם (אורח-חיים עה, סק"ו) והבית־שמואל (אבן-העזר כא, סק"ד): "ודוקא קול ערוה אסור, אבל קול דיבור שלה מותר", וכן־פסק בשו"ת אגרות־משה (אורח-חיים ד, טו[3]) ועיין עוד בשו"ת מהר"ם בריסק (ע).[4]

---

[1] בתשובה זו לא נכנסתי כלל לעניין השתתפות נשים בלוויה. בזה עיין בגמרא בסנהדרין (כ, א), בשולחן ערוך (יורה-דעה שנט, א), בילקוט יוסף (אבלות ו, יז) ועוד. דמשמע שמקלים.

[2] ואין שאלתנו דומה כלל לעניין קריאת כתובה ע"י אשה, ועיין במה שהעלה להחמיר בזה הגר"א בר שלום (משנת-יוסף, גליון יט סי' לה עמוד קעד ואילך). ואציין כי בשו"ת בני בנים (ג, כז) התיר ויל"ע טובא בהיתרו. וע"ע בשו"ת במראה הבזק (ו, טו).

[3] ויל"ע בשיטתו, שכן בשו"ת אגרות משה (אורח-חיים ה, יב אות ג) ציין דההיתר הוא רק באקראי ובישיבה, וזו לשונו: "עצם הגדת השיעור על ידי אשה מותר, אם הוא באקראי בלבד. וצריך להזהירה שתשב בדווקא בעת אמירת השיעור, שיהיה באופן צנוע יותר. כמו כן יש לעשות זאת בבית פרטי דווקא, ולא בבית כנסת או בית מדרש".

[4] יש לציין שבספר עובר אורח (לאדר"ת, אות קי) ביאר דמכך שהגמרא במסכת מגילה (כג, א) כותבת שהכל עולין למנין

ועיין בשו״ת דבר־יהושע (ב, עה) שהתיר לשמוע נאום מאשה, כיוון שזהו דיבור, ועיין עוד בשו״ת להורות־נתן (א, ס) שסיכם שיש להתיר לשמוע נאום מאשה כל שאין לו קירוב דעת עמה ואינו מכוון להנות מקולה, וכן איתא בשו״ת משנה הלכות (ה, ריח. יא, נח) וכן ניתן לדייק משו״ת שלמת־חיים (עג). וכן ניתן לדייק בשו״ת ציץ אליעזר[5] (כ, לו). ועיין עוד בעניין זה בשו״ת דברי־יציב (אבן-העזר לו), בשו״ת משנת יוסף (ה, א, ג), בשו״ת שערי יושר (ב אורח-חיים כא) ובשו״ת אבני דרך (ו, קעה). וע״ע בהלכה ברורה (לגר״ד יוסף סי׳ עה בירור-הלכה סקט״ז), באוצר הפוסקים (אבן-העזר כא סק״כ אות ב) ובספר אום אני חומה (אבן-העזר כא, סק״א).

אולם יתכן דע״פ המקובלים יש מקום להחמיר, דהרי כתב הבן איש חי (פרשת בא אות יג) שאם היא מדברת דברים ארוכים, כגון: סיפורי מעשיות - יש מחמירין. ובמקרים רבים בשעת ההספד בלוויה מזכירים סיפורים על הנפטר. כמו כן, עיין בשו״ת אז נדברו (ג, עא) דהעלה שנאום ׳ארוך׳ אסור לאשה, עיי״ש (וע״ע בזה בספר פסקי תשובות סי׳ עה הערות 129-128).

וע״ע בשו״ת שבט הלוי (ג, יד) דדן לגבי נאום של אשה, וכתב: ״מכ״מ בנאומים, בפרט שלא בעניני מצוה, כיון דבמשך נאומה דרכה להנעים קולה ולהחניף השומעים כידוע, לכאורה הצדק עם כ״ת דלא גרע מהשבת שלום בעלמא דאסור״ (וע״ע בשו״ת שבט הלוי ה, קצז אות ד וקצח). ועיין בשו״ת חתן סופר (בשער טהרת הידים סי׳ יד) דהעלה דאסור לשמוע דיבור אשה דווקא בדיבור שבא מתוך הרחבת הלב, אבל בשל עצבות בודאי ליכא קפידא (וכן הובא בספר הגיוני הפרשה, ויקרא עמוד תקעח).

יתרה מכך, נראה דדין הספד שונה דהרי מצינו מפורש שעשו זאת. כדברי הנביא ירמיה (ט, טז): ״כה אמר ה׳ צבאות התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואנה״ ופירש המצודת דוד תוך דבריו שהנשים היודעות לספוד ולקונן[6]. עוד על המקוננות עיין במשנה בכתובות (ד, ד), במשנה במועד קטן (כח, ב), בדברי הרמב״ם בהלכות אבל (יב, א) ובשולחן ערוך (יורה-דעה שמד).

וחזיתי מפורש בתפארת ישראל (מוע״ק שם יכין אות סח) דנטה להתיר הספד ע״י אשה, וזו לשונו: ״ואף דקול באשה ערוה, ואפילו בשעת הספד. תירץ אאמו״ר הגאון זצוק״ל, דבשעה שהמת לפניו אין חוששין להרהור, תדע, דביצרו מתגבר יזכור יום המיתה, עכלה״ט. ואני בנו ותלמידו לא הבנתי דברי קדשו, דהרי אפילו לזנות חיישינן אז (קידושין פ, ב). ואפשר דהתם ר״ל שיזנו אחר שיקברו המת״. ומדבריו מפורש שנשים היו מקוננות ומספידות.

סברא נוספת להקל היא מתוך אותם הפוסקים הסוברים שקול הנשמע על ידי רמקול לא נאסר, וחזיתי שמובא בספר אשרי האיש (טז, ט אוסף הלכות של הגריש״א) את הדברים הבאים: ״אין קול באשה ערוה בקול אשה שברדיו, ברמקול, בטייפ, בטלפון וכדומה, אפילו אם מכירים את האשה, בגלל שהדרך הטכני שבו מיוצר הקול, אין זה קול אשה ממש אלא חיקוי על ידי גלי חשמל (ישיב משה עמוד יד)... אם זה גורם לו להרהור אסור לשמוע... ״. וכן היקל רבות בקול אשה ברדיו וכדו׳ בשו״ת ציץ אליעזר (ה, ב. ד, כו). ועיין בשו״ת יד חנוך (ג) דדייק דאמרינן: ׳קול באשה ערוה׳, ולא ׳קול אשה ערוה׳, ללמדנו

ז׳ אפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תעלה והטעם הוא מפני כבוד הציבור, מכאן מוכח שדווקא קול זמר אסור, אבל קול דיבור שרי, דהרי אם היה איסור גם דיבור, הגמרא היתה אומרת שאשה לא תקרא בתורה משום קול באשה.

5 בדין קריאת התורה ע״י אשה בלי טעמים. וכן משמע גם משו״ת בני בנים (ד, ח).

6 אולם חזיתי כי בשו״ת קנין תורה בהלכה (א, כ) כתב: ״לא מבואר דהנשים מענות ומקוננות במקום אנשים, דזה פשיטא דאסור. דגם של מקוננות הוא קול של שיר״, וביאר שם שהמקוננות היו שלא בפני גברים.

שרק קול היוצאת מהאשה באופן ישיר נאסר (אך יש שהחמירו בקול באשה גם ברמקול ושאר הגברות[7], וע״ע בזה בתחומין ל עמוד 215 ואילך).

ואת״ל, דחושש כת״ר מהאנשים שיעמדו ויסתכלו על המספידה, נראה דבמקום צער שהמת מוטל לפניו הדין קל יותר (עיין בדברי התפארת-ישראל מועד-קטן ג, ט. וכן בתוספות סנהדרין כ, א ד״ה ׳נשים׳[8]). וכן, יכולים הגברים בעת זו לעצום את עיניהם (במידה ורוצים להחמיר). וע״ע בזה בשו״ת אורח משפט (אורח-חיים ט).

סברא נוספת שלא לחשוש כהאשה מדברת מול הגברים להרהור היא ש״עכשיו מורגלות הנשים הרבה בין האנשים, ואין כאן הרהורי עבירה כל כך[9]״, דברים אלו כתב הלבוש (סוף או״ח, מנהגים אות לו) לגבי ברכת שבע ברכות כשיושבים גברים ונשים יחד. וטעם זה שייך גם אצלנו (עוד בטעם זה עיין בשו״ת יביע אומר ו אורח-חיים יג). וכן חזיתי שהעלו להתיר לאשה להספיד בקובץ תחומין (כו עמודים 305 ואילך) ובשו״ת כנפי יונה (א, טז). וע״ע באריכות בזה בספר רץ כצבי (ענייני נשים א, כג).[10] וע״ע בקובץ אבא באוהל (עמוד כה).

וכתב לי בזה הרה״ג שלמה דיכובסקי בהאי לישנא: ״חושבני שבדורנו החמירו יותר מדאי. בזמן חז״ל נשים היו מקוננות וסופדות כאמור במשנה. גם מרים ודבורה הנביאות שרו, ואילו בימינו נמנעים מפרסום תמונת נשים צדקניות זקנות שהלכו לעולמם, ושמים את תמונת הבעל החי במקומן! עודף חומרות מביא לזלזול. יש מהדרין שאת שמה הפרטי של אשה לא כותבים כלל בהזמנות לחתונה ואפילו בהודעה־הזמנה לברית מילה, כאילו הילד הוא אסופי. על זה כתב רב נסים גאון: את אשר הקלת החמרתי. חומרה מיותרת מביאה לקולא[11] במקום איסור״.

ואעיר כי בספר הליכות בת ישראל (יג, ב) כתב ש״אשה אין מספידה את המת״. וציין בהערה דזה ע״פ הכל בו (אבלות ז אות ט) שגנאי הוא שיסתכלו בה הגברים. וכ״כ להחמיר בשו״ת דברי יואל (יורה-דעה צט). וכן כתב לי גם הגר״א נבנצל (בכת״י): ״גם לענ״ד נ׳ דזו פירצה במנהג ישראל״.

---

[7] וטעמם דאף קול זה מעורר לתאווה והרהור, וכן איתא בשו״ת אפרקסתא דעניא (ב אורח-חיים יב), בשו״ת פרי השדה (ג, לב), בשו״ת שבט הלוי (ג, קפא) ועוד.

[8] וזו לשונו: ״דכיון דשעת צער הוא ליכא למיחש להרהור״.

[9] טעם זה הובא גם לגבי קריאת ק״ש ותפילה מול נשים ששיער ראשן מגולה, ועיין בזה בערוך השלחן, בשו״ת אגרות משה (או״ח א, לט) ובדברי היביע אומר.

[10] וידידי הרה״ג אליהו בר שלום כתב לי בזה: ״לענ״ד ההיתר קלוש מאוד... ובחוגים החרדיים בוודאי ובוודאי לא מצוי שאשה מדברת ברבים... ופריצת הדור מספיק רבה, ואל לכבודו להיות שותף לסדוק עוד את כרם השמירה, ולשתף ולהרגיל את הבנים עם הבנות, והנשים עם הגברים, ולהוסיף עוד ועוד קירוב הדעת במקום שאינו נדרש. מעולם לא בקשו בנות להספיד, כי אם בחוגים חילוניים או דתיים לאומיים. והדבר אומר דרשני. מדוע אצל החרדיות אין צורך כזה. והתשובה האמיתית היא כי טמון כאן שבירת עוד מחיצות של צניעות״. וכתבו לי עוד רבנים שבעידן שהפמיניזם עולה על גדותיו ומאיים לשטוף ולהשחית ערכי הקודש על פי תורתנו הקדושה והוא נהנה מאמפתיה תקשורתית גדולה. יש להימנע מכך (אך לדינא יש להשאיר בעניין זה לשיקול דעתו של כל רב לפי הנסיבות שיש לפניו).

[11] ואמנם ראוי לנו לזכור את דברי הרמח״ל (מסילת ישרים פרק ו) כי ״כל קולא צריכה בדיקה. כי אף על פי שיכולה להיות ישרה ונכוחה, אמנם, קרוב הדבר שתהיה מעצות היצר ומרמותיו, על כן צריך לבדוק אחריה בחקירות ודרישות רבות. אם אחר כל אלה תצדק, ודאי שהיא טובה״.

העולה לדינא: במציאות ימינו בו בני המשפחה מבקשים שאחת מבנות המשפחה תספיד אין למנוע מהם, אולם ראוי שההספד יהיה קצר וברמקול.[12]

[12] והעיר ידידי הרה״ג יהושע בן מאיר: פעם נהגו שנשים לא הולכות כלל לביה״ק. העובדה שאשה רוצה להספיד הוא חלק מההתגוששות של ערכי ה׳שוויון׳ של נשים. בצורות היותר קיצוניות הוא כולל נשים כבעל[ת] תפילה או כקורא[ת] בתורה, כעולות לתורה ועוד. זו מגמה המתגוששת עם ההלכה, ואף בחוגים של נשים דתיות פעמים רבות הולכת בקצה ההלכה. יש הרבה לדון איך עלינו להגיב. האם לאסור את הכל ולהימנע מכך. או שאדרבא, עלינו לעודד את אותם נשים הרוצות לפעול אך ורק במסגרת ההלכה, ולהורות ל׳התירא׳ במקום שאפשר. זה דיון שצריך שיעשה ביחד ע״י גדולי הרבנים מכל החוגים, שידעו לשקול נכון את הנזקים מול התועלות [כמובן רק במקום שאין איסור הלכתי ברור. כאשר יש איסור הלכתי ׳אין עצה ואין תבונה נגד ה׳]. לצערנו, בדורנו הדבר כמעט בלתי אפשרי. הפוליטיקה והפירוד בין המחנות אינו מאפשר שום הידברות בין הרבנים שיש תופעות כאלו בעדתם וקהלם, לבין רבנים ׳חרדים׳ וכדומה. כמו כן האלימות הקיצונית מונעת אף מגדול תורה והוראה להגיד את דעתם האמיתית, ואין צורך לפרט. ״וכשישנן מניעות כאלה הננו מרוצים בזה, מפני שאנו מכירים שכך הוא רצון ההשגחה העליונה בעתים כאלה. ואך לזה הננו מוצאים בירושלמי (סנהדרין ז, ב) שרשב״י שמח על נטילת הדינים בישראל לשעתם, משום דלית אנן חכים מידן״ (אגרות הראיה א, אגרת כ, עמ׳ ט). ע״כ, בע״כ, עד שלא יוכשר דרא ויוכלו גדולי ישראל כולם בעצה אחת לתת דעתם על שאלה זו, הדבר נשאר בלא הכרעה, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ובכך ההשגחה העליונה היא שתנווט את המציאות ההתנהגותית עד שבעוד דור או שניים תתהווה מציאות חדשה, שבה יתעצב מעמד הנשים, לכאן או לכאן, וכרצונו יתברך. ע״כ, בשאלות כאלו אני נמנע מלהביע דעה. איני אוסר, וכאשר אשה עולה להספיד איני יוצא או מוחה. אך גם לא מתיר ומעודד. רק קיבוץ גדול של חכמי ישראל יכול להורות בכך, ועד אז, כאמור, המציאות המונהגת ע״י ההשגחה העליונה היא תכריע.

קצו. ביופסיה מהמת

במה ששאלתם האם מותר לעשות ביופסיה מהילד הקטן שנפטר או הוי כניתוחי מתים שאסרו חז״ל.

כיוון דהזמן דוחק אענה בקיצור נמרץ, דיש להתיר לעשות ביופסיה מהמת, כפי שכבר הורה הגרשז״א בשו״ת מנחת שלמה (ב, לד אות לח): ״מותר לבצע ׳ביופסיה׳ מהמת או להוציא דם או נוזל אחר ממנו כדי ללמוד מזה דברים הנוגעים למחלתו, ואפשר שתצא מזה תועלת לאחרים. ואפילו בשבת מותר לבצע ביופסיה מהמת, אבל אך ורק אם חולה אחר נמצא לפנינו, ומתוצאות הבדיקה אפשר יהיה ללמוד איך לעזור לו״. וכן הביאו גם בלב אברהם (ח״ב כ, ה. וכן בספרו פסקי הלכות פרק לח אות ז) ובשלחן שלמה (שכא, ה).

וכן מצינו שהתיר גם בשו״ת אגרות משה (ב יורה-דעה קנא) וזו לשונו: ״אבל נראה לע״ד דאם לא יחתכו האברים ולא יפתחו צוארו ובטנו, רק רוצים לתחוב נידעל להוציא ממנו איזה לחלוחית להודע מזה איזו דברים הנוגעים להמחלה שזה אין להחשיב לניוול שהרי דבר כזה מצוי טובא בזמננו שעושים כן גם לחיים ויש להתיר בפשיטות, וכן להוציא מעט דם לבדוק וכדומה ע״י נידעל אינו ניוול ויש להתיר. ואף שלא מצאתי זה בפירוש נראה זה לע״ד ברור. ולכן מה ששמעת שאפשר לראות ע״י נידעל בעלעקטערי כשיתחבו בגופו של המת כל חולי שבו מה שצריך לרופאים לידע אם אמת הדבר נראה שאין לאסור זה משום שאין בזה שום ניוול״. וע״ע בנשמת אברהם (ח״ד יורה-דעה שמט, סק״ב) ובשו״ת במראה הבזק (ה, קגג).

אגב לגבי מה שהערתם בניתוחי מתים אכמ״ל, רק אציין כי בשו״ת נודע ביהודה (תנינא רי) התיר לנתח מת לצורך חולה כאשר יש חולה לפנינו. וכ״כ גם בשו״ת חתם סופר (יורה-דעה שלו), בשו״ת מהר״ם שיק (יורה-דעה שמז-שמח), בשו״ת ציץ אליעזר (ד, יד) ועוד. וע״ע בזה בשו״ת חלקת יעקב (יורה-דעה קצ), בשו״ת מנחת יצחק (ה, ט), בשו״ת דובב מישרים (א, נח) ובשו״ת יחל ישראל (ב יורה-דעה סו). וכאשר החולה אינו לפנינו, אך נמצא בבית חולים אחר, י״א דחשיב כחולה לפנינו, ועיין בחזו״א (יורה-דעה רח, ז) ובשו״ת ציץ אליעזר הנ״ל (וכן בקובץ תחומין יב). וע״ע בשו״ת משפטי עוזיאל (יורה-דעה כח-כט), בשו״ת דעת כהן (קצט), בשו״ת בנין אב (ד, סו) ובשו״ת עשה לך רב (ב קונטרס השארת הנפש יא).

קצח. קבורת אפר אדם

בעשירי בטבת תשע״ט הלכה לעולמה אשה שבקשה בצוואתה מילדיה כי לא יקברו אותה אלא ישרפו את גופתה, בכדי שהם לא יצטרכו עוד לסבול ולפקוד את קברה. אירוע זה פורסם בתקשורת והיו רבנים שקראו לבני המשפחה שלא לשמוע בקול צוואת האם. ורבים שאלו האם ניתן לקבור את האפר בבית קברות. וכיצד ההלכה מתייחסת לנושא זה. ואמרתי אעלה בקיצור דברים אלו אשר דשו בהם רבים.

הגמרא במסכת סנהדרין (מו, ב) מביאה את מקור החיוב לקבור ומבארת את פרטיו. הרמב״ם בספר המצוות (מצות-עשה רלא) ביאר כי יש לקבור כל מת מישראל ביום מותו, וכן פסק בהלכות סנהדרין (טו, ח) ונפסק הדבר בשולחן ערוך (יורה-דעה שסב, א). ומשמע דחיוב הקבורה מהתורה. אך יש הסוברים כי מצוות הקבורה היא מדרבנן, וכן העלה רבינו חננאל (סנהדרין מו, ב), התוספות בנזיר (מג, ב ד״ה ׳כשהוא׳) ובספר ארעא דרבנן (אות תקמו). וע״ע בזה באור זרוע (אבלות תכב) ובשו״ת שאגת אריה החדשות (ו).

כמו כן, מצינו דקיים איסור ניוול המת.

עוד על חומרת שריפת הגוף יכולים אנו ללמוד מדברי הנביא עמוס (ב, א) כי פשע מואב הוא ששרפו את עצמות מלך אדום. ועיין בגמרא במסכת סנהדרין (פב) כי גולגולתו של יהויקים נשרפה והוי עונש גדול מאוד. וע״ע בזה בשו״ת בית יצחק (יורה-דעה ב, קנה) ובשו״ת נצני ארץ גליקסברג (ח״א עמוד 329 ואילך).

יש להדגיש כי אדם שציווה שלא יקברו אותו אין שומעין לו, כנפסק ברמב״ם (הלכות אבל יב, א) ובשולחן ערוך (יורה-דעה שמח, ג). וע״ע בעמוד הימיני (לד) ובשו״ת מנחת יצחק (ה, ט).

ויל״ע מהו הכמות שיש לקבור. בתלמוד הירושלמי עמ״ס נזיר (ז, א) נדרש הפסוק ״כי קבור תקברנו״, שאין נעשה מת מצווה עד שיהא ראשו ורובו. עפי״ז דייק המשנה למלך (סוף הלכות אבלות) כי אפר מת אינו צריך קבורה, כיוון שקבורה הינה דווקא בראשו ורובו, אך בכזית אין מצוות קבורה. וכן העלו המהרי״ל דיסקין (קו״א אות קפח), שו״ת דובב מישרים (א, כד), וכל שכן נכונים הדברים כאשר ישנו רק אפר. אך יש החולקים וסוברים דכזית מהמת חייב בקבורה, והכי דעת התוספות יו״ט (שבת י, ה), המנחת חינוך (מצוה תקלז), שו״ת נודע ביהודה (מהדו״ק צ) ושו״ת אור המאיר (עד אות ה). אך נראה דיש חילוק, בין היכא שיש כזית ממשי מגוף המת לבין אפר שאין בו ממש.

ואמנם כזית מן המת מטמא, אך לגבי אפר מצינו מחלוקת במשנה במסכת אהלות (ב, ב) אם מטמא, ונפסק כחכמים שאינו מטמא. וכתב הרמב״ם (בפירוש המשניות): ״ואפר שרופין, אפר בני אדם הנשרפין אם לא נתערב בהם אפר העצים. וחכמים חושבין את האפר הזה כמו גבס, כי משנשרף יצא מדין המתים״. ועפי״ז איתא בשו״ת מלמד להועיל (ב, קיד): ״האפר הנשרפין, שמובא לפנינו בכלי ונתבלבלה צורתו, אינו מטמא, וא״כ אין עלינו חיוב לקברו״ (וכ״כ בשו״ת שאילת יעב״ץ ב, קסט דאין טומאה באפר).

על פניו ישנם שני טעמים עיקריים לחיוב הקבורה: מצוות עשה של ״קבור תקברנו״, ומפני הטומאה שיש במת. אך נראה ששני טעמים אלו אינם שייכים באפר. ועפי״ז מובנים דעת הפוסקים כי אין צורך לקבור את האפר. ואלו דבריו של שו״ת אגרות משה (יורה-דעה ג, קמז אות ב): ״אלו ששרפו אותם בין מצד רשעת הבנים ובין מצד רשעת עצמו שציווה שישרפו אותו, אין להניח לקבור האפר בקברות ישראל ובכלל אפר של מתים אין צריך קבורה״ (וע״ע בדבריו ד, נו). וכן העלו גם בשו״ת תפארת צבי (אורח-חיים כז), שו״ת מהרש״ם (ד, קיב) וע״ע בזה בגשר החיים. אולם יש לציין כי בשו״ת בית יצחק

(ב יורה-דעה קנה) חלק וסבר דגם באפר הנשרפים ישנה מצוות עשה של "קבור תקברנו" ולאו של "לא תלין" (אך רוב הפוסקים חולקים עליו).

אף שאין שייך קבורה באפר לרוב הפוסקים, מצינו פוסקים דציינו שיש לקבור האפר בשביל שלא יבואו לידי תקלה של איסור הנאה מהמת[1], וכ"כ בשו"ת אחיעזר (ג, עב): "ומ"מ אם אירע שנשרף המת בוודאי ראוי לקבור את האפר בקרקע וגם מצד שהוא אסור בהנאה משום תקלה", וכן איתא בשו"ת זקן אהרן וואלקין (ס), וכן כתבו שו"ת הרי בשמים (מהדורה רביעאה קמח), שו"ת דעת כהן (קצז), שו"ת ערוגת הבושם (יורה-דעה ב, רמז). וע"ע בזה בשו"ת לב אריה (לב), בשו"ת מנחת יצחק (ו, קלז), בשו"ת יביע אומר (ג יורה-דעה כב אות כב), באנציקלופדיה תלמודית (ערך איסורי-הנאה) ובגשר החיים.

אך ראוי להזכיר בזאת, כי פוסקים רבים נלחמו בהכנסת אפר של מת שציווה[2] שישרפו אותו, לבית קברות. הטעם שלא רצו שיקברו את האפר בבית קברות יהודי נובע בעיקר לא מצד ההלכה, אלא "מיגדר מילתא". כלומר, חשש שעוד רבים יבקשו זאת. ויתכן דאם נמנע קבורתם בבית הקברות אנשים יבינו את חומרת הדבר וכן אנשים ימנעו מכך, והכי איתא בשו"ת ערוגת הבושם (יורה-דעה ב, רמז), בשו"ת מנחת אלעזר (ב, לד), בשו"ת אחיעזר (ג, עב), בשו"ת ושב ורפא (ג, קעט), בגשר החיים (ח"ב יג, ב אות ג), בספר ישא יוסף (ח"ב עמוד קיז), בספר אשרי האיש (יורה-דעה ח"ב פז, מג עמוד רצט) ובספר חיים וחסד (ו, ז). וע"ע בדין האפר בשו"ת תשובות והנהגות (ו, רכח).

ונראה דזו הדרך שלנו למחות בתופעה עגומה ומבישה זו (וע"ע בשו"ת שרידי אש ב, צח. בשו"ת מלמד להועיל ב, קיג. בשו"ת אפקסתא דעניא ג, רל). ואצטט בזה את דבריו של שו"ת באר משה (ח, יג) בעניין זה:

> השבתי אלו הרשעים שפרשו מן הצבור ואינם מודים בתחיית המתים משפטם מפורש שאין עלינו לקברם ואין מתאבלים עליהם ודינם כאלו אינם מעמינו שר"י, ולכן אין לחברה קדישא לקבל אפרם לקברו ויעשו הבני משפחה עמם מה שרוצים אפילו לפזרם במקום שלבם חפץ, ואם בשום אופן א"א לדחותם ושלא לקבל אפר הרשעים האלה, אז יקבל הגבאי דחב"ק בפנים זועפות ויקברו אותם בצד הגדר במקום מיוחד שהכל ידעו שאפר רשע קבור שם. כן אני מורה ובא והם דברים ברורים.

אגב, בשו"ת דברי מלכיאל (ה, קמ) האריך בדין קבורת אפר ובסוף דבריו העלה שאין חיוב כלל לקבור אפר שרופים, וממילא אסור לקבור את האפר בבית הקברות, דאין קוברים רשע אצל צדיק[3] (משא"כ בקבורת איסורי הנאה שהם דבר דומם, אין בזה קפידא למתים), אבל באפר שרופים שקיי"ל שאין קוברין רשע אצל צדיק, אין לנו היתר להציל אותו מחשש תקלה. והובאו דבריו גם בספר חישוקי חמד (עמ"ס עבודה-זרה סב, ב). וע"ע בחזון עובדיה (אבלות ח"א דיני קבורה הערה יג ד"ה ומי שציוה) שפסק במי שציוה לשרוף את גופתו, וקיימו את דבריו[4], שאסור לקבור אפרו בקבר ישראל. וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל (מהדו"ת ג, ס) ובשו"ת משנה הלכות (י, רג).

---

[1] ולכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר (ח, לה) לקבור את אפר קדושי השואה.

[2] אולם וודאי שאם הדבר קרה כתוצאה משריפה, פיגוע, מלחמה וכו' דיש לקבור את אפרם בכלי חרס סגור, וע"ע בזה בשו"ת נודע ביהודה (יורה-דעה פט), בשו"ת בית יצחק (ב יורה-דעה קנה) ובספר חיים וחסד (ו, ז).

[3] "דאין קוברים רשע אצל צדיק" - העיר ע"כ הגר"א נבנצל (בכת"י): "כבר אין זה רשע אלא אפר".

[4] כמה חודשים לאחר מכן, נשאלתי האם יש לשבת שבעה על אדם ששרפו את גופו לאור בקשתו (לא מיירי בקדושי השואה או באדם שמסר נפשו עקד"ה, אלא באדם יהודי שלא שמר מצוות), והורתי דלא ישבו שבעה עליו, וכבר כתב

על חומרת איסור שריפת הגופה כתב בשו"ת שרידי אש (ב, צח) שמי שעושה כן, כופר בתחיית המתים והשארת הנפש, שכן עניין הקבורה הוא לחזק האמונה בתחיית המתים שהוא מעיקרי הדת. וע"ע בספר רעך כמוך (עמוד 236).

העולה לדינא: מי שהשאיר בצוואתו ציווי שלא יקברו אותו, אלא ישרפו את גופו, אין שומעין לו. ואם חלילה שרפו את גופו, אין לקבור את אפרו בתוך בית קברות יהודי (אלא במקום צורך בסמוך לגדר בית הקברות).

בהליכות שלמה (עמוד רכו) בשם הגרשז"א דמי שמסר את גופו לשריפה וקיימו דבריו, אין להתאבל עליו. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ג, שסח). וכן העלה בשו"ת דברי בניהו (יז, מ) דלא יתאבלו, עיי"ש. ובשו"ת ודרשת וחקרת (ג יורה-דעה נ) הביא ששאלו בזה את הגרי"י פישר "והשיב בפשיטות כמש"כ שדינו כמומר ואין להתאבל עליו כלל". וע"ע בזה בשו"ת חלקת יעקב (ב, ד), בשו"ת ממעמקים (ג, ג) ובשו"ת מעשה איש (יורה-דעה ה-ו)

והובא בספר נס להתנוסס (סי' ח) בשם הגר"י זילברשטיין: "אדם המצוה גופו למדע בגלל שאינו מאמין בתחית המתים, ובגן עדן, והרי הוא בבן חורין, אין מתאבלים עליו ולא באים לנחם את קרוביו האבלים" (וכן הובא בספר שיעורי תורה לרופאים ח"ב סי' קנו), ואין הבדל בין זה לבין שריפת הגופה לענ"ד (עוד בעניין תרומת גופו למדע עיין בתחומין ה במאמרו של הגרח"ד הלוי). ועלינו לעשות הכל בכדי למגר ולמנוע תופעה פסולה זו. וע"ע בכרך זה סימן קצד בתשובה בעניין אבלות על הורה שהלך בדרכי עקלקלות.

קצט. קבורה בחוץ לארץ באדמה או בארץ ישראל בקומות

נשאלנו, האם לבן חוץ לארץ שגר ברוסיה, עדיף להיקבר ברוסיה באדמה (כדת וכדין) או עדיף שיקברו אותו בארץ ישראל אף שיקברו אותו בתוך קיר - קומות (ולא הוה קבורה לכמה פוסקים). עכ"ל הרב השואל.

קבורה בארץ ישראל

מצינו כבר רמז בתורה שישנה מעלה להיקבר בארץ ישראל, כפי שאומרת התורה (בראשית מו, ד): "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה ויוסף ישית ידו על עיניך", וביאר האבן עזרא (שם) שהטעם שאמר הקב"ה ליעקב "אעלך גם עלה", כדי שיקבר בארץ ישראל, וכן מובא ברש"י שהבטיחו להיות נקבר בארץ.

הגמרא במסכת כתובות (קיא, א) אומרת שישנה מעלה גדולה להיקבר בארץ ישראל (מאשר בחו"ל). וכן מצינו בירושלמי (כלאים ט, ג): ר' אבא בר זמינא אמר ר' חלבו ור' חמא בר חנינא, חד אמר מת שם ונקבר שם יש בידו שתים (פני משה: כמו שני מיתות), מת שם ונקבר כאן יש בידו אחת (וע"ע בפסיקתא דרב כהנא רבתי, שבת וראש חדש אות ו).

שנינו בגמרא במסכת כתובות (קיא): אמר רב ענן: כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח. וכן מצינו בגמרא במסכת מועד קטן (כה, א) שהעלו את רב הונא לארץ ישראל לקוברו, שכן כל הנקבר בארץ ישראל נקבר בלא חטא (עיין ברש"י שם). ופסק הרמב"ם בהלכות מלכים (ה, יא): "אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין וכו' וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר 'וכפר אדמתו עמו', ובפורענות הוא אומר 'על אדמה טמאה תמות', ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואף על פי כן גדולי החכמים היו מוליכים מתיהם לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק". ועיין ברמב"ן (בספר תורת האדם, שער הקבורה) בהיתר העלאת המת לארץ ישראל. ועיין בבית יוסף (יורה-דעה שסג) דלכפרה שלו היינו להעלותו לארץ ישראל, ולכבודו היינו לקברו בקבר אבותיו (וע"ע בטור שם).[1]

טעם נוסף למעלת הקבורה בארץ ישראל היא משום תחיית המתים, כפי שדורשת הגמרא בכתובות (קיא) דאמר אלעזר מתים שבחוץ לארץ אינם חיים (בתחיית המתים), שנאמר: (יחזקאל לו) "ונתתי צבי בארץ חיים", ארץ שצביוני בה מתיה חיים, שאין צביוני בה, אין מתיה חיים. והקשו בגמרא, ולר' אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים (בתחיית המתים)? אמר רבי אילעא: על ידי גלגול (רש"י: מתגלגלים העצמות עד ארץ ישראל וחיין שם). מתקיף לה ר' אבא סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא? אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע (רש"י: ועומדים על רגליהם והולכים במחילות עד ארץ ישראל ושם מבצבצין ויוצאים). עוד אמרו שם בהמשך הגמרא על הפסוק "ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם" (בראשית מז) אמר קרנא: דברים בגו (רש"י: ישנם דברים מסותרים בדבר זה), יודע היה יעקב אבינו שצדיק גמור היה, ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את בניו? שמא לא יזכה למחילות. וע"ע בתוספות (סוטה ה, א ד"ה 'כל אדם שיש בו') ובשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יורה-דעה רה).

---

[1] ומצינו בפוסקים רבים כי עפר ארץ ישראל מכפר, ועיין בזה בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א (ס). וכן בדברי המעבר יבק (מאמר ב פרק כז) ובספר רפואה וחיים לגר"ח פלאג'י (ז אות י).

ובשו״ת שבט הלוי (ב, רז) ביאר שיעקב ביקש להיקבר בארץ ישראל משום שמתי ארץ ישראל חיים תחלה. עוד טעמים במעלת הקבורה בארץ ישראל עיין בשו״ת משנה הלכות (ד, קמה).

לפי הדברים עד כה רואים אנו כי ישנה מעלה להיקבר בארץ ישראל. יתרה מכך, מצינו שנפסק אף להלכה שניתן לפנות עצמות של מת מחוץ לארץ לארץ ישראל. ולכאורה זהו משום מעלת הקבורה בארץ ישראל. וכתב הטור (שסג) כי לכפרה שלו או לכבודו (כגון להעלותו לארץ ישראל או לקוברו בקבר אבותיו מותר). וכן פסק היתר זה השולחן ערוך (שסג, א). וביאר בש״ך (סק״ג): מפני מה מותר לפנות מת מחוץ לארץ לארץ ישראל, כיון שהוא כפרתו שעפר ארץ ישראל מכפרת דכתיב ״וכפר אדמתו עמו״ (וכ״כ הפרישה סק״ו). ועיין בלבוש (שם) שהוסיף כי טעם ההיתר הוא מפני כי הקבור בארץ ישראל עונותיו נמחלין.

כמו כן, ״אין מתי חוצה לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות״ (רש״י בראשית מז, כט ע״פ בראשית רבה צו, ז). ועיין ברבנו בחיי (שם) ש״הצדיקים מתאוים למות בארץ ישראל כדי שתמצא הנפש החכמה פתח פתוח, ולא תצטרך לטרח ולהתגלגל״. כלומר, התכלית של גלגול מחילות הוא כדי שתהיה כפרה לאדם, ויכולה להתקיים אותה הכפרה ע״י שיהיה קבור בארץ ישראל. וכ״כ באור זרוע (הל׳ אבלות תיט): ״אבל מחוץ לארץ לארץ מוליכין... דאמר רב ענן כל הקבור בארץ ישראל כאלו קבור תחת המזבח ובו׳, וכדמוכחי כל הני שמעתתי דהתם דניצול מצער גלגול מחילות״, וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר (יא, עה) ובשו״ת תשובות הנהגות (א, תשז) בעניין הקבורה בארץ ישראל משום גלגול מחילות.

וע״ע בשו״ת מהר״י בי רב (לח) במי שלא ציווה אם לקוברו בארץ, האם להעלותו. וע״ע בפתחי תשובה (שסג, סק״ב) שהביא מתשובת מהרלב״ח (סג) דאף אם גילה דעתו בחייו בפירוש דאינו חפץ להיקבר בארץ ישראל, אפילו הכי מצווה על בניו להעלותו, עיי״ש (וע״ע בשו״ת שבט הלוי ב, רז במצווה להעלות ארונות מחו״ל). וע״ע בשו״ת קול מבשר (א, נ), בשו״ת שערי עזרא (א, פט), בשו״ת יביע אומר (ו יורה-דעה לא) ושו״ת ציץ אליעזר (יא, עה).

עוד במעלת הקבורה בארץ ישראל עיין בשו״ת חמדת צבי (ד, נו). ועיין בפלא יועץ (ערך קבורה) שיש לאדם לבקש רחמים שתהיה קבורתו בא״י. וע״ע בשדי חמד (אסופת-דברים, מערכת ארץ ישראל אות ה) ובספר נטעי גבריאל (הל׳ אבלות ח״א צד, יט).

בספר יד יוסף (הובא בספר שער החצר דף כ) איתא שבקבורת גוף האדם בארץ ישראל יש ד׳ תועליות: א, שהמת בחו״ל חי בתחיית המתים בגלגול מחילות משא״כ הנקבר בא״י. ב, שהמת בחו״ל יש לו חיבוט הקבר משא״כ המת בא״י שאין לנקבר בה חיבוט הקבר. ג, שהמת בחו״ל תומ״י נעשים בו רמה ותולעה משא״כ א״י עפרה כסיד שאוכל הבשר ואינו עושה רמה ותולעה. ד, שהמת בא״י שם סולם מוצב ארצה וגם שער השמים בה לעלות הנשמות דרך ישרה למעלה ואין חתחתים ומקטרגים בדרך הדוחים ומונעים אותה משא״כ המת בחו״ל שיש כמה קליפות ומונעים ומקטרגים בדרך אחרת שיקטרגוהו.

לא אכחד לציין כי ראיתי פוסקים שהתנגדו לעלות את המת מחוץ לארץ ולקוברו בארץ ישראל. בשו״ת תשובות והנהגות (א, תשז) החמיר בזה, משום שטען שכיוון שבזמנינו כל אדם יכול בקלות לעלות בחיים חיותו לארץ ישראל, ממילא אם לא עלה ויקברוהו בא״י, עלול הוא שקבורתו תהיה לו לקטרוג. אך עיין בשו״ת באר משה (ז עמוד שכז) דאפילו חי בחו״ל יש עניין שיקבר בא״י, עיי״ש (וע״ע בשו״ת הר צבי יורה-דעה רעד).[2]

[2] כמו כן, בשו״ת דברי יציב (יורה-דעה רכד-רכו) הביא מהזוהר הקדוש (פרשת ויחי דף רכה) שמי שנפטר בחו״ל וגופו

קבורה בקומות

לגבי קבורה בקומות הגמרא במסכת סנהדרין (מו, ב) אומרת: אמר רבי יוחנן משום רשב״י, רמז לקבורה מן התורה מנין, תלמוד לומר ׳כי קבר תקברנו׳ מכאן רמז לקבורה מן התורה. וכן פסק הרמב״ם (הלכות אבל יב, א). ופירש הטור (יורה-דעה שסב) דפירוש קבורה היינו בקרקע. וכידוע מעפר[3] באת ואל עפר תשוב ויש לכתחילה לקבור בקרקע גמורה, וכפי שכתב הר״ן (סנהדרין מו, ב): ״אין אדם יוצא ידי חובת קבורה אלא בקבורת קרקע... מפני שכ׳ כי עפר אתה ואל עפר תשוב, שהעפר רפואתו טוב לקיים בו קבורת קרקע ממש״ (וע״ע בשו״ת בית יצחק יורה-דעה ב, קס אות ג).

עד כאן ציינו מצד הקבר למטה, אך יש לציין כי לפי ר׳ ישעיה (הובא בטור יורה-דעה שסד) עפר שנותנים על גבי המת אסור בהנאה, וממילא אין לקבור עליו (כלומר, אסור לקבור בקומות). ומצינו שפסק הרמב״ם (אבל יד, טז) שאסר כל קבורה של מתים זה על גבי זה משום ביזיון. אמנם הרא״ש בתשובה (כלל ב סי׳ ד) חלק עליו, והשולחן ערוך פסק בזה כרא״ש להקל (שסגי אם יש הפסק של ששה טפחים). אולם מדיון זה רואים אנו, דזה אינו ״מהדרין״, להיקבר בקומות (אלא רק במקום צורך גדול).

דעת הגריש״א (קובץ תשובות ב, סד) היתה שלכתחילה אין להיקבר באופן זה, משני טעמים: מצינו דקבורה היא משום כפרה. ופירש רש״י שהכפרה כאשר ״מורידים ומשפילים אותו בתחתיות״ (וזה אינו שייך בקבורה בקומות). והטעם השני מפני שהוא שינוי מהמנהג המקובל, ושינוי מנהג בענייני קבורה חמור יותר משינוי בשאר המנהגים, עיי״ש (וע״ע בחישוקי חמד עמ״ס סנהדרין עמוד רסה ועמ״ס בכורות עמוד תט). וכן יצאו נגד קבורה באופן זה בשו״ת מנחת יצחק (י, קכב) ובשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ג, קמב-קמג).

וע״ע בזה בשו״ת שואלין ודורשין (ז, עא) דצירף מכתב של בעל שבט הלוי והגר״נ קרליץ בזה, ושם בסיום המכתב איתא: ״עדיף לקבור בקרקע אפילו במרחק ממקום ישוב מאשר לקבור בבנין שע״ג קרקע כנ״ל״. וע״ע בשו״ת דשואלין ודורשין שהביא בזה דעת תורה של הבד״צ העדה החרדית, ושל הקנה בושם שלא לקבור באופן זה. וע״ע בדבריו בשו״ת שואלין ודורשין (ח, צט. ט, צד). וכן בספר מגדל צופים (ז, נ) שהאריך להוכיח כי אין שום היתר לקבור בקומות. וע״ע בזה בשו״ת משנת יוסף (י, קסב). ובשו״ת דברות אליהו (ח, עה) כתב שלכתחילה אין לקבור בקומות, אלא בשעת דחק ושומר נפשו ירחק מזה, וכן עולה מדברי שו״ת שמש ומגן (ב יורה-דעה ו).

אמנם בשו״ת חוות בנימין (א, כד) התיר את הקבורה בקומות, אך הדגיש דזה צריך להיות בתוך גבעת עפר, אולם המציאות בחלק מהמקומות היא שהקבורה איננה באופן זה. אולם לא נוכל להתעלם כי מועצת הרה״ר התירה קבורה באופן זה (כא אב תשמז. כז טבת תשנג). וע״ע בשו״ת במראה הבזק (ד, קיד). ולא ניתן להתעלם מפוסקים חשובים שהתירו זאת, כפי שמובא במאמר במעיין (תמוז תשעד עמוד 76), שהגר״מ אליהו התיר, הגר״ע יוסף, הגר״א בקשי דורון, הגר״ש עמאר ועוד. וע״ע בשו״ת יביע אומר (ט יורה-דעה לד) שהכריע להיתר, וכן בשו״ת ישיב יצחק (מא-מט), ובספר אמרי אליהו (ב, סז) ובקובץ תחומין (כז עמוד 429 ואילך. לו עמוד 248 ואילך). וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי (ז, עז), בשו״ת מראות ישרים (ג, כז-כח), בספר חיים וחסד (ו, טו ובהערה 22), בספר ילקוט יוסף (אבלות עמוד תשי), בשו״ת היכל הוראה

נקבר בארץ עליו נאמר: ותבואו ותטמאו את ארצי.

[3] בטעם הקבורה בעפר עיין ברמב״ן (בראשית כג, ח) ובכלי חמדה (חיי-שרה אות ב).

(ה, קלו-ז) **ובשו״ת ברוך שאמר** (יורה-דעה רמט). **וע״ע באריכות בדין קבורה בקומות בשו״ת במעגלי אליהו** (ד יורה-דעה כב), **בשו״ת קול אליהו, בקובץ יתד המאיר** (סיון תשע״ה סי׳ סו), **בשו״ת מגדל צופים** (ט, מז), **בקובץ מוריה** (ניסן תשע״ו עמוד שנג ואילך. שבט תשע״ז עמוד רסא ואילך) **ובשו״ת תשובות ישראל** (ג, סט).

וחזיתי בקובץ בית הלל (שנה יא, גיליון מג, חשון תשע״א, עמוד טו) **שנשאל הגר״י רוזנטל, האם עדיף להיקבר בקרקע בכפר סבא או בקומות בירושלים, והעלה דעדיף להיקבר בירושלים ואלו דבריו: ״נשאלתי מזוג זקנים שגרו כל השנים בכפר־סבא, וקנו שם שני מקומות עבורם בבית הקברות שם, וכעת עברו לגור בירושלים תו״ב, ואין להם עוד שום קשר עם כפר־סבא, ורוצים לקנות מקומות קבורה בירושלים, אך דא עקא שהמקומות שיש בידם לקנות הם בקבורה בקומות, כפי שנהוג בזמן האחרון, ושואלים אם כדאי לוותר על המקומות בקרקע בכפר־סבא, כדי לרכוש קבורה בקומות בירושלים. ואמרתי להם שלענ״ד כדאי שיעשו כן, כי קבורה בקומות היה נהוג בזמן חז״ל כדמבואר בב״ב צט. יעו״ש, וכמש״כ בספרנו. וירושלים, אפילו ירושלים החדשה עדיפא על כפר־סבא, שהיא סמוכה יותר לבית מקדשנו, שיבנה במהרה בימינו״.**

על דברי הגר״י רוזנטל העיר הרה״ג שמואל פנחסי (במכתבו אלי): ״לאחר המחילה מה שכתב הגר״י רוזנטל שבימי המשנה היו קוברים בצורה זו, אמר הגאון הרב ברוך שרגא שליט״א שהגריש״א דיבר איתו ודחה זו ואמר שלא קרב זה אל זה, ושאני בתקופת המשנה שהיו חוצבים בסלע ואינו דומה לימינו. ועל כן לענ״ד עדיף קבורה כבודה בחו״ל מקבורה שאינה לפי כבוד האדם בארץ, בפרט אם הוא ת״ח או בר אוריין״.[4]

עדיפות קבורה בשדה בחוץ לארץ, מאשר קבורה בקומות בארץ ישראל

כיוון שאין בידי מקור הלכתי, בדילמא, האם עדיף להיקבר בקרקע בחו״ל או בא״י ב(קבורת) קומות, חשבתי לחדש ולדרוש פירוש מיוחד ע״פ המדרש בבראשית רבה (פרשת לך לך), שם נאמר: ״מוטב ללון במדבריות של ארץ ישראל ולא ללון בפלטריות של חוץ לארץ״. כלומר, מוטב ללון ולישון עולמית במקום פחות טוב בארץ ישראל כקבורה בקומות, ולא ללון - ולא להיקבר בפלטריות. היינו, בקבורת שדה מפוארת בחוץ לארץ.

אך כתב לי בזה הרה״ג אליהו שלזינגר (מח״ס שו״ת שואלין ודורשין) **שהתעסק בנושא זה רבות לאור בקשת הרבנים: הגרי״ש אלישיב זצ״ל סבר דאין לקבור בקומות כלל ועיקר, אף שקשה לומר שמי שנקבר בקומות לא נתקיימה בו מצוות קבורה. אך בוודאי אינה קבורה מקובלת הן בגלל מנהג ומסורת ישראל מזה דורות רבים. ואוסיף עוד טעם, דנתברר שהגוף לא נאכל תקופה ארוכה מאוד, והלא זה חלק מהכפרה, ואף התכריכים מותאמים שהגוף יאכל בתוכו יחד עם התכריכים. ובקבורה בקומות הוא כמו קבורה במקפיא, עם עפר כדין, וכיסוי באבן כדין, אבל העיקר אינו כדין. ולכן דעת הגריש״א היתה דעדיף להקבר מחוץ לירושלים בקבורת שדה, מאשר להקבר בירושלים בקומות. והיה מעשה באחד מרבניה וחכמיה של ירושלים שלא סיפרו למשפחה והוא נקבר בקומות. והגריש״א נשאל ע״י בניו של המנוח אם אפשר להעבירו לקבורת שדה, והשיב דקשה לעשות זאת בפרהסיא, כי יש בזה**

[4] ועיין בקובץ המשביר (ג עמוד שיז ואילך) במאמרו של הגר״פ זביחי (מח״ס שו״ת עטרת-פז) שהוכיח דיש ענין להיקבר דווקא בירושלים משאר המקומות בארץ ישראל (אך לא נכנס שם לשאלתנו לעניין קבורה בקומות).

בזיון לנפטרים האחרים שישארו שם, כי בזה יאמרו שהם כנראה לא קבורים כהלכה, וזה קשה לומר. ולכן הציע שבאמצע הלילה יוציאוהו מקברו ויקברוהו בקבורת שדה, וזה מה שאכן נעשה והוא נקבר בסופו של דבר בהר הזיתים.

אני מכיר רבים שעקב המצוקה הגדולה של מקום קבורה, רכשו מחיים קבר בסכום רב, ובלבד שאחרי מאה ועשרים יוכלו להקבר כדין וכדת... ולכן איני מסכים לגבי הזוג מכפ״ס שעתה גרים בירושלים, ובודאי עדיף שיקברו בכפ״ס בקבורת שדה ולא בקומות בירושלים. ובכלל יתכן שיש בזה ספק גדול אם מי שנקבר בקומות בירושלים, אם זה נחשב שנקבר בירושלים. כי להקבר בירושלים פירושו להקבר באדמת ירושלים, והקומות אינן בדיוק אדמת ירושלים... ומאחר ובארנו את הבעייתיות שבקבורה בקומות, ובנוסף הספק בלבי אם קבורה בקומות נקראת קבורה בארץ ישראל (והרי אם יקחו עפר א״י לחו״ל ויכניסוהו לקבר, הלא ברור שלא ייחשב שנקבר בא״י), כי זה שהם לוקחים עפר ומניחים אותו בקבר בקומה ג׳ מי אומר שזה נחשב שנקבר בא״י. ולענ״ד עדיף שיקבר בחו״ל בקבורת שדה מאשר בא״י בקומות, אא״כ יש חשש סכנה שביה״ק בחו״ל ייהרס, ויחללו את גופות הנקברים שם כי אז ודאי דעדיף לקוברו בקומות בא״י ולא יתחלל גופו בחו״ל.

לא אכחד לציין שכעבור שנה מעת כותבי תשובה זו, יצא לאור שו״ת דברי בניהו כרך ל ושם בסימן מו הסיק דעדיף להיקבר בירושלים בקומות מאשר בכל בית קברות אחר בקרקע.

ר. השתתפות כהן בהקמת מצבו לבנו

האם יש היתר לכהן להשתתף בהקמת המצבה ביום השלושים לבנו?

הגמרא במסכת ברכות (יח) וכן במסכת סוטה (מד) אומרת כי מת תופס ארבע אמות לטומאה. ומשמע שם שדין ארבע אמות הוא גזרה שתקנו חכמים וזאת שמא יאהיל בידו ולאו אדעתיה. ועיין ברש"י שם.[1] אולם בחצר מערה לא גזרו כיוון שיש למערה מחיצות אין חשש שיאהיל בידו על המערה (לכן בזה מספיק ריחוק של ד' טפחים). כלומר, כאשר הקבר אינו במערה או במחיצות המיוחדות לו, צריך ד' אמות. וכן מובא ברא"ש (הלכות-קטנות הלכות טומאה אות ח) בשם הרב יונתן.

לאור זאת פסק השולחן ערוך (יורה-דעה שעא, ה): "אסור לקרב בתוך ד' אמות של מת או של קבר במה דברים אמורים, שאין הקבר מסויים במחיצות גבוהות י' טפחים, אבל אם הוא מסויים במחיצות גבוהות עשרה טפחים, או בחריץ עמוק עשרה טפחים אין צריך להרחיק ממנו אלא ארבעה טפחים".

המציאות מראה שבבית הקברות אין מרחק של ד' אמות בין קבר לקבר (או לשביל). וכבר אמרה על כך הגמרא בבא מציעא (לב, ב) ואם היתה בבית הקברות לא יטמא לה. כלומר, היתה האבידה בבית הקברות והוא כהן, לא יטמא. ולכאורה היה מקום לומר שיוכל להיכנס, אך ירחיק עצמו ד' אמות ממקום הקבר, אלא מוכח שבבית הקברות אי אפשר להתרחק ד' אמות ולפיכך גזרו שכלל לא יכנס (וע"ע בהוכחות שלא ניתן בבית הקברות להרחיק בתוספות בערובין לא ד"ה 'הכי אזיל'). וע"ע בגמרא בבא מציעא (קיד).[2] וכן מצינו ברי"ף (על דברי הגמרא בסנהדרין ה) שרבי חזייה להוא גברא דקאי בבית הקברות, אמר לאו בן של פלוני כהן אתה (וממילא אסור לך להיות שם). ואעיר, דאם באבידה אסרו להיכנס, דיש בזה מצוות עשה ולא תעשה, כיצד יותר להיכנס כדי להשתטח על קבר.

ומובא בבית יוסף שקבר שיש לו מחיצות סגי בארבעה טפחים, אך קבר שאין במחיצות י' טפחים צריך הכהן להרחיק ממנו ארבעה אמות. כלומר, מחיצות המצבה אינן מספיקות. ויתרה, מכך אם מיירי שמשתטח על המצבה, הרי וודאי הוא מאהיל, ולכן יש להקפיד על מרחק ד' אמות מהקברים.

הרדב"ז (אבל ג, ד) כתב: וע"כ אירי שאין שם דרך להכנס אלא על הקברות, אבל אם יש שם דרך להכנס ולא יאהיל על הקבר ממש. אינו לוקה מן התורה, ואם עבר תוך ארבע אמות לקבר מכין אותו מכת מרדות... וצריך לומר דבית הקברות יש לו דין מיוחד, שכיון שיש בו קברים הרבה, לא ימלט שלא יאהיל על אחד או אחדים מהקברות בדרך כניסתו והלוכו, הלכך הוה ליה בודאי האהיל ולוקה מן התורה". כלומר, כל הבית הקברות הוא סוג של אהל אחד גדול (ועיין בשו"ת משפטי עוזיאל ו, קלא דהוכיח שלרמב"ם בית הקברות דינו כאהל, ואסור לכהן להכנס לתוכו מדין תורה).

---

[1] חכמים גזרו שיהא המת מטמא כל הנכנס בארבע אמותיו, כדי שלא ירגילו אוכלי טהרות ליקרב לו, דהוא סבור שלא האהיל, ויש לחוש שמא יפשוט ידו ויאהיל, ולאו אדעתיה ותנא תונא חצר הקבר העומד בתוכה טהור, והוא שיהיו בה ארבע אמות, דברי ב"ש ב"ה אומרים, ארבעה טפחים הני מילי: חצר הקבר דמסיימא מחיצתא, אבל מת בעלמא תפיס, ופירש"י: חצר הקבר שלפני המערה שעושין מערות גדולות וכו', והמערה מקומה בתקרה וכסוי ועושה גומא, רחבה בצד המערה ופותח פי המערה, לתוך הגומא בכותל המערה כמין פתח ואותה גומא היא מצד הקבר, הני מילי חצר הקבר דמסיימא מחיצתא, דמערה לחודיה, ודחצר לחודיה, ויש היכר בדבר אבל מת בעלמא המוטל באויר מודו בית הלל דתפיס ד' אמות.

[2] במדרש ((שמא רבה ה, יח. תנחומא, וארא ה) איתא: שוטה מי ראה כהן בבית הקברות. כלומר, פשוט שכהן אינו נכנס לבית הקברות (ונראה דזה אף כשיש ריחוק של ארבע אמות).

ויתכן לדייק מדברי השולחן ערוך (או״ח מה) שאסור להיכנס עם תפילין לבית הקברות או לתוך ד׳ אמות של מת. דהרבותא דכל בית הקברות דינו כמקום הצמוד למת. וביאר המגן אברהם: ״ואפילו תוך ד׳ אמות של בה״ק אסור״ (וכן משמע מהבית-יוסף סי׳ כג). והט״ז (שם. וכן בסי׳ עא, סק״ה) ביאר: משמע דבבה״ק אפילו חוץ לד׳ אמות אסור. ובר״פ מי שמתו אמרינן תוך ד׳ אמות אסור, אבל חוץ לד׳ אמות שרי, אם כן קשה על לשון הטור והש״ע, ונראה לי דהטור ס״ל דודאי עיקר האיסור הוא תוך ד׳ לקבר, אלא משום גדר לא יכנס לבה״ק, ותפילין בראשו, דשמא יתקרב לתוך ד׳ אמות, ולאו אדעתיה. כלומר, דינו של בית הקברות חמור יותר. והעיר הב״ח: ״נראה לע״ד, שדברי המג״א עיקר שמשמעות הפשוטה וברורה של דברי הטור ושו״ע מוכיחין כן, שגם הטו״ז, מסכים להגמ״א לדינא״.

וכבר כתב בכף החיים (אורח-חיים מה, סק״א): ״קרקע שהוקצה לבה״ק כגון שעשה מחיצה סביביו וכי האי גוונא אסור כל ארבע אמות מהקרקע שהוקצה ואפילו רחוק הרבה מהקברים (לבושי שרד, פתחי עולם אות א)״. וכן פסקו בשו״ת חלק לוי (יורה-דעה קכו), בשו״ת משפטי עוזיאל (ו, קלא) ובשו״ת באר משה (ד, צג) להחמיר בכניסת כהן לשטח בית הקברות.

ויש מתירים לכהן להיכנס לבית הקברות (ואינם סוברים דכל בית הקברות חשיב כקבר אחד גדול), וזהו בתנאי שאינו נכנס לתוך ד׳ אמות של קבר (ואעיר דזה קשה, שכן לעיתים אין עדיין מצבות על כל הקברים). וע״ע בספר כל בו על הלכות אבלות (ח״ב ב, ב). וכן הובא בשו״ת ציץ אליעזר (ד, טו) ששטח בית הקברות אינו מטמא, אלא דווקא תוך ד׳ אמות מהקבר (ואף זה לשיטתו מדרבנן), וע״ע בזה בספר דודאי השדה (סז). וכן משמע מהחזון עובדיה (אבלות ח״ב עמוד יב). וע״ע בשו״ת חשב סופר (יורה-דעה יז).

וכן כתב בספר ממלכת כהנים פנחסי (יא, רנא) דאינו צריך הכהן להרחיק ד׳ אמות מבית העלמין אלא מן הקבר (ועיי״ש שם בהערה שלא שהביא משו״ת מתת ידי יורה-דעה סי׳ קה עדות על כך מבעל החשק שלמה שהיה כהן ונכנס לבית הקברות והרחיק ד׳ אמות מהקבר).

וע״ע בשו״ת משפטי עוזיאל (ו, קלא) במה שהאריך בכניסת כהן לשטח בית הקברות, ושם דן ברב שהוא כהן שמבקשים ממנו לדרוש בהקמת המצבה, ואם לא יעשה כן, עלול לאבד את פרנסתו, והעלה דאין עצה ואין תבונה, ואסור לכהן להיכנס לבית הקברות, עיי״ש. וע״ע במה שדן בכניסת כהן לבית הקברות בשו״ת תשובות והנהגות (ב, תקסז).

בספר זכור לאברהם (ערך אבל אות כ) ציין שמנהג הספרדים לקבור את הכהנים בקצה בית הקברות. ובספר נתיבי עם כתב שבזמננו מקפידים לקבור את הכהן דווקא בסמוך לחומה. וכן הובא בחכמת אדם (כלל קס, ו) ובספר נטעי גבריאל (עה, ב) עיי״ש (וע״ע בספר חיים וחסד כב, כו).[3] וראוי שיבואו לשם הכהנים ביום גילוי מצבה או ביארצייט אף שהם אינם יכולים להיכנס לבית הקברות (ועיין בספר דודאי השדה סי׳ כא. ובספר ממלכת כהנים יא, רנו). וע״ע בשו״ת נטע שורק ובנטעי גבריאל (אבלות קל, לא) שאחר הקבורה אסור לכהן לבקר בקבר קרובו לעולם, רק יעמוד ממרחק ד׳ אמות מהקבר, עיי״ש. אציין כי בשו״ת ושב ורפא (ג, יג) העלה שכהן העומד מאחורי הגדר מצטרף למנין בבית העלמין. וצע״ג על דברי הרץ כצבי (אבלות סי׳ כט) שרצה לחדש ולהתיר כניסת כהן בהקמת המצבה לאביו (וכן העיר לו הנטעי גבריאל בסוף התשובה).

לפיכך הפיתרון לקבור את הכהן לכתחילה בסמוך לגדר בית הקברות, כך שהכהנים יעמדו כארבע אמות מהקבר. אך להיכנס לבית הקברות אין להתיר לצורך הקמת המצבה כלל, אף כשמיירי בכהן.

---

[3] אך אין זה חיוב לקוברם דווקא שמה: עיין בריב״ש (קכד), בכנסת הגדולה (הגב״י אות ה), בשלחן גבוה (שעא אות כג), בשו״ת נהרי אפרסמון (יורה-דעה נח), בערוך השלחן (שעג, יב) ועוד.

העולה לדינא: כל ההיתר לכהן להשתתף בהקמת המצבה ביום השלושים לבנו היא בתנאי שלא יהיה בתוך ד' אמות של קברים. ומקווה אני שקברו מראש את הבן בסמוך לגדר בית העלמין, כך שיוכלו לעמוד בסמוך לגדר ולהשתתף משם. והנני תפלה כי מהרה ירפא ה' שבר המשפחה היקרה, ויחיש לנו פדיון וגאולה במהרה, המצפה לישועה קרובה.

רא. לקיחת אוכל מבית האבלים

לבית האבל הביאו אנשים רבים מיני מאפה ושאר דברי כיבוד (פיצות, עוגות וכו׳), מכיוון שאין צורך בכל המאכלים בבית האבל, הציעו האבלים לתת חלק מהדברים לילדיהם (נכדי הנפטר). אלא שהעיר אחד הנכדים כי אסור לקחת אוכל ממקום השבעה, יורו לנו כת״ר מה הדין בזה.

רבי עקיבא איגר (יורה-דעה שעו, ד) כתב שמקפידים שלא לקחת מבית האבל שום דבר בימי השבעה, וזאת משום שיש שם רוח טומאה. וכן הובא בלחם הפנים (שעו), בבית לחם יהודה (שעו), בערוך השלחן (שעו, יא): ״ואין לוקחין שום דבר מבית האבל כל שבעה״. וע״ע באליה רבה (אורח-חיים רכד, סק״ז), בכף החיים (רכד אותיות מה-מו) ובמשמרת שלום (אות מ, סק״ס בשם המענה לשון).

וחזיתי בשו״ת אורחותיך למדני (ו, קפז) שהביא סמך למנהג זה מהפסוק בהושע (ט, ד): ״לא יסכו לה׳ יין, ולא יערבו זבחיהם, כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו״, ופירש רש״י: ״ד״א כלחם אוני כלחם אבלים שהוא טמא, וסופו מוכיח כל אוכליו יטמאו״ (וכן הוא באב״ע וברד״ק שם).

והעיר בשו״ת ציץ אליעזר בקונטרס אבן יעקב (מד אות ג) דגם המקפידים על כך זהו דווקא כאשר המת נפטר בביתו[1], דאז יש שם רוח רעה (ויש שציינו דזה דווקא בחדר בו נפטר, והכי כתב המשנת-יוסף בספר ליקוטי תשובות בענייני אבלות סי׳ צד עמוד קלו). וכן הובא בספר נטעי גבריאל (אבלות ח״א צב, א). ובספר יוסף אומץ (יזפא עמוד של) ובספר נוהג כצאן יוסף (הלכות אבלות דף נ) כתבו שאין בזה שום טעם, אלא זו טעות ואין לחוש לכך. ומכאן דהיכא שהמת נפטר בבית חולים וכו׳, דיש להקל בזה (וע״ע בספר נשמת ישראל, אבלות י, ב עמודים ריט ואילך).

וכבר העיר בעל שבט הלוי (לקט שאלות מצויות ח״א עמודים פד-פה) שברור דהיכא שנשאר אוכל רב בבית האבל לא יעברו על בל תשחית בגלל הנוהגים שלא ליקח מבית האבל, ויחלקו את האוכל לכתחילה [וע״ע בספר אהל יעקב (אבלות עמוד קיז) דברי הגר״ש דבליצקי דבית אבל שיש לו גמ״ח תרופות דמותר להוציא מהבית]. וכן ראיתי דפסק בשו״ת מנחת שלמה (ב, צו אות י) להקל להוציא אוכל מבית האבל, עיי״ש. וע״ע בדברים אלו בספר פני ברוך (י, ו). ועיין בספר דרך אכילה (עמוד פו) ששאלו את הגר״ח קניבסקי על מה שהרבנית חילקה אוכל מביתה כשהוא היה אבל, והשיב: ״כבר הורה זקן, ר׳ אהרן לייב האט מתיר גיוועזן״ (וכן הובא בספר צדיק כתמר יפרח).

וכתב לי בעל שו״ת ארחותיך למדני: לפי טעמי מהושע שאין ליקח אוכל מבית האבל, ״יש לדון במ״ש כת״ר, ״האם יש לנהוג הכי, כיום שהאנשים נפטרים בבית חולים (ברוב המקרים). כמו כן, מצוי מאוד שמביאים לבית האבל כיבוד רב, מה יעשו עם מה שנשאר״. וי״ל שלפי פסוק הנ״ל אין המנהג תלוי באיפה מת המת, אלא הוא תלוי בבית האבל, וכמ״ש רש״י ״כלחם אבלים שהוא טמא״, דהיינו שהאבל הוא טמא כיון שהוא עסק במתו, ולכן אף לחמו טמא כיון שהוא נגע בו. ולכן עדיין יש לנהוג מנהג זה כשהמת מת בבית החולים, כיון שהאבל הוא טמא, וממילא שאף לחמו בביתו טמא. מ״מ נראה שמותר ליטול אוכל משם כשיש צורך כיון שזה רק מנהג בעלמא ואינו לפי הדין, ובפרט כשיש חשש בל תשחית כשא״א לאבל לאכול כל האוכל שהמנחמים מביאים לו, והוא ישליך את האוכל לאשפה. וזה חומרא דאתי לידי קולא״.

[1] והחזו״א הסתפק האם מה שאסור להוציא מבית האבל, זה דווקא בבית שנפטר, ועיין בזה בספר אגרות וכתבים (עמוד קז סעיף כח) ובספר חוט שני (אבלות עמודים תז-תח).

מתוך דברים אלו מובנים דברי הגר"ש פנחסי בספרו חיים וחסד (י, ט) שכתב: "יש שנזהרים וחוששים לקחת דבר מה מבית אבלים. אולם להלכה אין צריך לחשוש לזה, ובפרט אם הדברים אינם מיוחדים לשימוש בבית האבל, אלא מיועדים להוצאה כגון כספים, או מאכלים המיועדים לבאים לנחם". וע"ע בספר עטרת שלמה (כח) ובספר גם אני אודך (לגרב"כ דדון יורה-דעה קט).

בהערות בהלכות אבלות מהגרשז"א (שנדפסו בסוף המנחת שלמה על מועד-קטן עמוד קכד) כתב הגרשז"א שבצירוף עם מש"כ ביוסף אומץ (דף קסב) בשם מורו מוהר"ר סגל שכל המנהג הוא בטעות ואין לו שום עיקר, א"כ עכ"פ יש להקל ולא לחשוש אלא בדברים שהם ממש מיוחדים לשימוש בבית האבל, ולא במעות שעומדים להוצאה ולהזיזם מהבית, וכ"ש בתשלום שכר שכיר או צדקה ופרעון חוב דאין שום מקום לחשוש, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. וע"ע בספר מסורת משה (ח"ב עמוד רצה) שהביאו שמועה בשם הגר"מ פיינשטיין שהאיסור הוא בדברים השייכים לאבל, או שהלוו אותם לאבל, ואין להוציא מביתו דבר שיכול להנות ממנו. אך חפץ שאינו של האבל מותר להוציאו.

וחזיתי דבשו"ת אליבא דהלכתא (א, רעא) כתב בזה: "מי שנהג שלא ליקח ולא לאכול בבית האבל ימשיך במנהגו ומי שלא נהג כן לא יחשוש בזה כלל". וכן גם דעת שו"ת יביע אומר (ד יורה-דעה לה אות ד) דמי שאינו מקפיד ע"כ אין צריך לחוש. וע"ע בספר נהגו העם (עמוד קפו) דיש משפחות שנהגו שלא ליקח דבר מבית האבל, וציין דיתכן דהדבר נבע מכמה אבלויות תכופות זו לזו גדרו זאת.

רב. אבלה לקלח את תינוקה

נשאלנו האם מותר לאשה אבלה לקלח את תינוקה בימי השבעה, ומיירי שהתינוק קטן והבעל חושש לקלחו (או שעליהם לעשות מאמצים לחפש מישהי בתשלום שתסכים לקלח את התינוק).

והתלבטתי האם צריך לאסור על האבלה לקלח את תינוקה על פי מה שמצינו בגמרא במסכת מועד קטן (כו, ב) ונפסק בשולחן ערוך (יורה-דעה שצא, א) שאסור לאבל בתוך שבעה לקחת תינוק בחיקו. וזו לשון מרן: "אבל אסור בשמחה לפיכך לא יקח תנוק בחיקו כל שבעה, שמא יבא לידי שחוק". אך אולי האיסור הוא דווקא כשמביאו לידי שחוק, כפי שכתב הרמב"ם (אבל ה, כ): "ולא יאחוז תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק" ומובא במרן, וכ"כ הלבוש (שצא, א), החכמת אדם (קסו, א) ועוד. ולפי זה כיוון שאין הכרח שיגיע האבל לידי שחוק (בעת שמקלח את התינוק), לפיכך אולי יש להתיר שיקלחו אותו באופן מהיר. שכן האיסור הוא מצד השחוק והשמחה (וכן דעת הב"ח, ערוך השלחן ועוד). וע"ע בגשר החיים (כא, ח אות ב. וח"ב סי"ז).

ואגב, ראיתי בפירוש רבינו חננאל (מועד קטן שם) שכתב: "תנא באבל רבתי אבל לא יניח תינוק בחיקו מפני הרבים מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות". כלומר, אם ישחק וישמח עם התינוק יהיה גנאי, שהרי הבריות יאמרו (לו) במקום להתעסק באבלותך ולהיות שרוי בצער, אתה נתון בשמחה (וכן דעת הרי"ף והרא"ש דגדר האיסור הוא שמא יתגנה). ולפי"ז כיוון שהאבלה מקלחת את התינוק בחדר האמבטיה (שלא ע"י אחרים), אין חשש זה של הבריות. וראיתי בשו"ת אהל משה (הורביץ, סי' קמב) שהוכיח שהשחוק ממש אינו אסור מצד עצמו, אלא בגלל החשש שמא יתגנה על הבריות.

ואכן ראיתי דכתב בשו"ת שלמת חיים (תכו) שביאר שמדברי הפוסקים עולה דישנם תרי טעמי (לגבי התינוק, שלא יהיה בחיקו): חדא משום שמביאו לידי שחוק, ועוד דנמצא מתגנה על הבריות (וכן הובאו הדברים גם בספר דברי סופרים סי' שצא בירור-הלכה עמוד תקסה). וממילא לפי כל אחד מהטעמים נראה דיש מקום להקל (וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות ב, רנא).

ועוד סברא נוספת להתיר את המקלחת לתינוק היא, משום שבשביל התינוק חשיב המקלחת כרפואה, וממילא אין מקום להחמיר בזה.

בספר נשמת ישראל (אבלות פ"ד עמוד שמז) כתב: "נראה דדוקא בחיקו, אבל דרך עמידה ליקחו בידו לזמן מועט להרגיעו מותר, ואם התינוק בוכה מותר אף ליקחו בחיקו". וכיוון דהרחיצה היא כדרך עמידה לזמן מועט, נראה דאף מכאן יש סברא להקל.

כמו כן, סברא נוספת להתיר כתב לי הרה"ג שמואל פנחסי: "מותר משום שכתבנו בס"ד בספה"ק "חיים וחסד" (יב, כ) שמותר לה לבשל ולשטוף פירות וירקות ואפי' לעשות שטיפת ריצפה מותר כיעו"ש שהם חלק ממעשים השגרתיים ואינם מוצאים אתה מהסח הדעת. ומה שחשש כת"ר מדין שלא יקח אבל תינוק בחיקו שאני התם שבא לידי שמחה ומתרכז באהבתו ותענוגו בילד וכעין מה שהעלה כבודו".

וע"ע בספר פני ברוך (יג, טו) ובנטעי גבריאל (אבלות ח"א קג, יג) שהתירו לאפות, לבשל, להדיח כלים, ניקוי וכו' אף ע"י האבל, עיי"ש (וכן איתא בספר הלכות אבלות לגרי"צ אושנסקי ג, פא). וכ"כ להתיר לאבלה לקלח את תינוקה ידידי הרה"ג יצחק צבי אושניסקי.[1]

[1] וכתב לי בזה ידידי הרה"ג מתתיהו גבאי: במוע"ק (כו, ב): אמר רב פפא תנא באבל רבתי אבל לא יניח תינוק בתוך חיקו

העולה לדינא: מותר לאשה אבלה לקלח את תינוקה.

מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות. כלומר עי"ז יכול להתגנות כשיבוא לידי שחוק. ונראה דמסוגיא זו אין איסור לאבל להיות בשמחה, דא"כ מ"ט אמרינן דנמצא מתגנה על הבריות ולא סגי במה שיבוא לידי שחוק. ומסוגיא זו הוכיח בשו"ת אהל משה הורוויץ (ב, קמב) דע"כ דאין השמחה הוי איסור בפנ"ע לאבל (ולכן כתוב הטעם דלא יתגנה על הבריות, ולא נקטו משום שמחה). וכן מוכח מרבינו חננאל (מו"ק שם) דכתב אבל לא יניח תינוק בחיקו מפני הרבים מפני שמביאו לידי שחוק ונמצא מתגנה על הבריות. הרי שרק לפני רבים אסור מפני שמתגנה על הרבים. ונפיק דאה"נ אם נמצא ביחידות ללא אנשים יכול להחזיק תינוק בחיקו ואף שיכול לבוא לידי שחוק עמו (דהרי אינו מתגנה על הבריות). ועיין בשו"ת שלמת חיים לגרי"ח זוננפלד (תרכג). וכן הוכיחו הכי בשו"ת אורחותיך למדני (א, צו אות ד). וכבר תמה בשו"ת תשובות והנהגות (ב, רנא) על הגמרא בטעם שאין להחזיק תינוק מפני שמתגנה, והרי אבל אסור בשחוק, וכן תמהו התורה תמימה (בספרו תוספת-ברכה כי-תצא כב) ובחוט שני (אבילות שצא, א אות כט). ולכאו' י"ל דהך סוגיא כיון דקיי"ל שאבל מותר לאכול בשר ולשתות יין כמב' בשו"ע (יו"ד שעח, ח), וכן מפורש בסנהדרין (ע, א) דשרי לאבל יין. ובטור (או"ח תקנב) דאף מצוה להשקות יין לאבל. ולכו' צ"ע הא כתיב יין ישמח לבב אנוש. וכן אכילת בשר דשרי לאבל אמרינן בפסחים (קט) דאין שמחה אלא בבשר ויין. וא"כ מה שיוצאין יד"ח שמחת יו"ט בבשר ויין, האיך שרי לאבל באכילת בשר ויין, הרי יבוא לידי שמחה דאסורה לו. אלא מוכח דאין השמחה אסורה לאבל, ולכן הגמ' נקטה את הטעם שלא יחזיק התינוק שמא יבוא לידי שחוק ויתגנה על הבריות (ולא מצד השמחה כשלעצמה). אך עיין בשו"ת שואל ונשאל (ג, רכב) שהביא דמנהג ג'רבא שאבלים אינם אוכלים בשר (משום שיש בבשר שמחה), ועיי"ש ששלל מנהג זה (והגר"ח קנייבסקי ביאר דהבשר אינו משמח אלא מרגיע). ועיין בס' נשמת ישראל (אבלות ח"א עמ' שמז) דהוכיח ממה שמותר לאבל בשר ויין שאין לו איסור להיות בשמחה. אך צ"ע דהרי אבל אסור בתורה כל שבעה (שו"ע יו"ד שפד, א), וזה משום דהתורה משמחת (ש"ך שם). ויל"ע מדוע בשר ויין הותר לאבל ותורה נאסרה (ובגמ' מו"ק טו מובא דאיסור לימוד תורה משום דאמרינן ליחזקאל האנק דום).

והנה בשו"ע (שצא, א) איתא אבל אסור בשמחה, לפיכך לא יקח תינוק בחיקו כל שבעה, שמא יבוא לידי שחוק. וכ"כ הרמב"ם (הל' אבל) וציין דלכן האבל לא יכנס למקום שמחה (שכן האבל אסור בשמחה). וכתב החכמת אדם (קסו, א) דפשוט שאבל אסור בשמחה דהוא היפך האבל, ולכן לא יקח תינוק בחיקו. וכ"כ הלבוש (יו"ד שצא, א) וממילא מדבריו אין להחזיק תינוק שלא יבוא עמו לידי שחוק (לרמב"ם ולשו"ע אין להחזיק כלל תינוק. ואילו לר"ח ביחידות מותר, אך לא ברבים). כלומר יש נפק"מ בראשונים כשנמצא יחידי בביתו. וכ"כ בשו"ת אורחותיך למדני (א, צו). בספר עטרת אבי (מו"ק כו) כתב דלטור שאבל אסור בשמחה, לא יקח תינוק ואף בחדרי חדרים שאין מי שרואה. וכ"כ הך נפק"מ בס' בארות שלמה (אבלות שצא עמ' רפ). ולפי"ז צ"ע מ"ט הרמב"ם והשו"ע השמיטו הטעם שמא יתגנה בפני הבריות (ונמצינו למדים שיש ב' טעמים לאיסור נטילת תינוק:משום שמחה ושמא יתגנה על הבריות).

והנה בשו"ע (הל' ת"ב תקנד, כא) כתב דיש מי שאומר שלא ילך ויטייל בשוק כדי שלא יבוא לידי שחוק וקלות. וכתב ע"ז הגר"א כמ"ש ב"ג במו"ק ולא יניח תינוק בחיקו. הרי דס"ל כמו באיסור שמחה לאבל ומה"ט לא יחזיק תינוק בחיקו. כלומר, אין להחזיק בת"ב תינוק שלא יבוא לידי שחוק וכמו באבל. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ב, רנא). וכן מבואר בפלא יועץ (ערך תשעה באב) וכמש"כ בשו"ת אדרת תפארת (ג, יז. ד, מא). ובס' אשיחה (ח"ב עמ' שנג) השיב הגרח"ק דאין ראוי להחזיק תינוק בת"ב (וכ"כ במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תיב). וכן נקט בספר קרא עלי מועד (עמ' עט הערה לא), בספר נטעי גבריאל (ביהמ"צ עט, טז) ובספר נחמת ישראל (לז, י).

אולם בנידו"ד בענין לרחוץ תינוק בימי אבלות ודאי שרי, דלא יבוא לידי שחוק בעת הרחיצה דטריד לרחוץ התינוק. ועיקר החשש שיבוא לידי שחוק זהו להחזיק תינוק בחיקו בסתמא ובזמן מסוים. וכ"כ דשרי להחזיק תינוק ולהרגיעו או כשבוכה ומתגעגע בשו"ת ויברך דוד (ח"ב בקונ' נחמת שרה סי' יב). וכן בנטעי גבריאל (אבלות קיג, ט). וכן כתבו הפוסקים להחזיק תינוק בוכה בת"ב בספר אשיחה (ח"ב עמוד שנג), בספר קרא עלי מועד (עמ' עט הערה לא), בספר קובץ הלכות לגר"ש קמנצקי (ביהמ"צ יט, כא), בספר נשמת ישראל (אבלות ח"א עמ' שמז).

רג. עבודה במלצרות בימי אבלותו

האם לאבל בתוך שנת האבלות לאביו מותר לו לעבוד כמלצר באולם אירועים שכן קיימת מוזיקה באולם האירועים.

אמנם מצינו שאסור לאבל על אביו ואמו בתוך י״ב חודש לשמוע מוזיקה. שהרי המוזיקה גורמת לאדם שמחה, כפי שאומרת הגמרא במסכת גיטין (ז, א): ״זמר מנין לנו שאסור... שנאמר: אל תשמח ישראל אל גיל כעמים״, וכן מובא ברמב״ם (בהלכות תענית ה, יד) כי מוזיקה זהו דבר משמח, וזו לשונו ״גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החורבן... ״.

בתקופת ימי האבלות האיסור של מוזיקה הינו אף בלא יין, כיוון שבימי האבלות אנו מסירים מעצמנו כל דבר הגורם לנו שמחה והתחדשות, וכן עושים אנו מעשים שיבטאו את התקופה בה אנו שרויים. ועיין בשו״ת אבני ישפה (א, רלג) שאסרו את המוזיקה לאבל. וכבר פסק הרמ״א דזו אף בשמחת חתן וכלה (רמ״א יורה-דעה שצא, ג). וכן האחרונים האריכו לבאר כי מה שפסק מרן (יורה דעה שצא, א-ב) שאסור ללכת לאירועים משמחים, האיסור כולל אף שמיעת כלי שיר, וכן כתבו בשו״ת זרע אמת (ב, קנז), בשו״ת כפי אהרן (נב), בשו״ת מהר״ם שיק (יורה דעה שסח), בשו״ת שלמת חיים (ד, כא) וכן איתא בספר פני ברוך (כ, לא) וזו לשונו: ״אסור לאבל כל י״ב חודש לשמוע כלי זמר אפילו שלא במקום שמחה, וכ״ש לנגן בעצמו״. וכן העלה בשו״ת יחוה דעת (ו, לד. ובחזון-עובדיה אבלות ח״ב עמוד שמח ועמוד שסד).

וראיתי עוד בזה שבספר נטעי גבריאל (אבלות לג, יב) כתב: ״לאבל שצריך ליכנס לבית חבירו או לבית הרופא או שנוסע במכונית ושומע קול זמר כגון מהקלטות א״צ לצאת, אך יזהר שלא יתכוין ליהנות״, ודבריו מתבססים על דברי שו״ת מהר״ם שיק (יורה-דעה שסח).

ועיין בספר אהל יעקב (אבלות ד, כב) דכתב ע״פ הגרשז״א: ״אסור לאבל לשמוע כלי שיר במשך השנה. ואם זה שירים שאינם מביאים שמחה רק הוא נהנה מלשמוע אותם יש מתירים כיון שכל האיסור הוא מצד השמחה״

והכא ישנה סברא נוספת להתיר דהוי דבר האבד אם לא יעבוד בזה. ועפי״ז דנו הפוסקים להתיר לאבל לנגן, וציינו בשו״ת אבני דרך (ח, תרכה): כי מותר לנגן תזמורת שנמצא בתוך שנת האבל על אביו או אמו להמשיך בעבודתו ולהופיע בשמחות, כיוון שזה לצורך פרנסתו וכן כתבו להקל בשו״ת ברכת חיים (קג), בשו״ת תפארת צבי (יורה-דעה נו), בשו״ת הר צבי (אורח-חיים קכא), ביוסף דעת (יורה-דעה שפ), בשערי הלכה (מג), בערוך השלחן (שצא, סקי״ד), במשמרת שלום (אות כ סקי״ט), בשו״ת פני מבין (יורה-דעה רנא), בשלחן העזר (קט, ב סק״י) ובנטעי גבריאל (אבלות יד, ה). ועיין בשו״ת מהר״ם שיק (יורה-דעה שסח) שהתיר לתלמידים כשהם בשנת אבלם ללמוד נגינה אם זה לצורך פרנסה.

לגבי שמיעת המוזיקה באולם, נראה שכאשר המוזיקה נשמעת והוא אינו מכוון לשמוע שיהא מותר לו להישאר במקומו, והכי איתא בבית מאיר (שצא) והובא בספר חיי משה (כרך ד עמוד תקלז). ועיין בזה בספר דברי סופרים (עמוד תקפג), בנטעי גבריאל (אבלות ח״ב עמוד קטז), בספר דרכי דוד (עמוד קצח) ובשו״ת אליבא דהלכתא חותה (א, רסז עמוד ריב). אגב, וה״ה דאין לאסור לאבל לנסוע בטרמפ בגלל המוזיקה הקיימת שם (וממילא אין לו גם להעיר על המוזיקה). וימנע מליהנות מהמוזיקה (עיין בספר חיים וחסד יח, כג).

כמו כן, הכא האבל טרוד במלאכתו, וכבר כתב בשו"ת שבט הקהתי (ה, רכה) שנשאל מאבל העוסק במלאכתו בבית ובני הבית רוצים להדליק שירים וכתב שנראה דגם בכה"ג שעסוק במלאכתו ואינו מכוין לשמוע יש סברא להקל, שכן דאשתו ובני ביתו משמיעים נגינה בשבילם "ולפי זה נראה דאין חשש כשאינו מכוין לשמוע".

העולה לדינא: אבל בתוך שנת האבלות לאביו מותר לו לעבוד כמלצר באולם אירועים אף שקיימת מוזיקה באירוע.

רד. שבעה מרגע הקבורה אצל אינו דתי

נשאלנו לגבי אדם שנקבר בחו״ל בערב שבת והמשפחה בארץ (האחות של הנפטר) התחילה לשבת שבעה במוצאי שבת, עד מתי תשב האחות בארץ שבעה (יש לציין שהשאלה היא מהאנשים שאינם דתיים). האם יש לישב שבעה ימים מהקבורה (וממילא יקומו ביום חמישי בבוקר) או שבעה ימים מהרגע בו החלו בפועל לשבת (וממילא יקומו בשבת בבוקר).

מסברא חשבתי במקרה שלנו להקל, שיקומו ביום חמישי ע״פ הכלל, דאזלינן בתר המקל באבל (בכורות מט, א. ריטב״א מועד-קטן יז, ב. ברכי-יוסף יורה-דעה שצז). ובייחוד דהיא תצטרף לאנשים בחו״ל שקמים ביום חמישי בבוקר (ואכמ״ל בעניין גדול הבית). כמו כן, כיוון דמירי באנשים שאינם דתיים זה שהיא לא ישבה מעט ביום שישי הדבר נובע מחוסר ידיעה שע״פ ההלכה יש לישב (אפילו מעט זמן).

וכבר פסק השולחן ערוך (יורה-דעה שצו, ב): ״במה דברים אמורים, בשלא נהג אבלות כלל כל שבעה; אבל אם זלזל במקצת הימים, ולא נהג בהם אבלות, כגון מי שאמרו לו שמת לו מת ביום הא׳, והיה בעיר אחרת ולא נהג אבלות, וביום השני בא לעירו ונהג אבלות, אין צריך להשלים, ומונה שבעה מיום הראשון״. והרי אצלנו לא מיירי בזלזול וכו׳, וממילא יכולים להקל. ואמנם העיר כי היום הראשון של האבלות יותר חמור, אך עיין בסוף דבריו בשו״ת אגרות משה (יורה-דעה ג, קנח): ״לכן החמרתי שלא במקום הפסד״. כלומר, לכתחילה היה ראוי להחמיר לישב ממש שבעה, אך כשיש הפסד יש להקל (וע״ע בשו״ת שבות יעקב א, פח).[1]

אגב, באנשים שאינם דתיים ישנם שתי סברות נוספות להקל: ראשית יש הסוברים שאין יושבים על אדם שאינו דתי (עיין ברמ״א יורה-דעה שמ, ה. בשו״ת אבני ישפה ה, קמ. בשו״ת שבט הלוי ב, ריג. ג, קמו. ו, קפו. בספר נטעי גבריאל אבלות קכו, יד. בשו״ת תשובות והנהגות ד, רסה). אולם בספר אמת ליעקב לגר״י קמינצקי (שמה) הורה שיש להתאבל על קרובים שאינם שומרי מצוות. וע״ע בחזון עובדיה (אבילות ח״א עמוד תקלח). שנית, המציאות מראה כי השבעה שלהם איננה כ״כ ע״פ ההלכה (הם מתקלחים, מכבסים וכו׳), וממילא מדוע דנגרום להם לעבור על איסור.[2]

---

[1] ועיין בשו״ת רב פעלים (ג יורה-דעה כז) דאם בכתה הרבה והיתה בצער גדול, אף שלא עשתה מעשה אחר (כישיבת אבל וכו׳), ניתן למנות ימים אלו לשבעה. וכ״כ גם בשו״ת חיים ביד (קיט) ובשו״ת יביע אומר (ו יורה-דעה לב אות ב).

ויל״ע בהיתר זה, דהרי מצינו בשולחן ערוך (יורה-דעה שצט, א) שהרגל מפסיק אבלות ומבטל ממנו גזרת שבעה, אך זהו ״דוקא שנהג אבלות באותה שעה... אבל אם שגג או הזיד ולא נהג אבלות, או שהיה קרוב לחשיכה ולא היה יכול לנהוג - אין הרגל מבטל האבלות״. ומשמע דחייב אחר הקבורה לנהוג מנהג אבלות כדי שיחשב כיום. ומניין דבכי חשיב (אך אולי ניתן למימר דאין דומה ביטול כל השבעה כברגל, לדין החשבת יום אחד לשבעה. ויל״ע). אך אעיר כי רבנו חננאל (מוע״ק כ) והרמב״ם (אבל י, ג) כותבים שכל הקובר את מתו שעה לפני הרגל - הרגל מבטל את השבעה, ומלשונם דייק בשו״ת דעת כהן (רטז) ששיטתם היא שאין צריך לנהוג אבלות בפועל (בניגוד לראב״ד ולשו״ע).

[2] ע״כ העיר הגר״א נבנצל (בכת״י): ״אם ההלכה שחייבים להתאבל, ההוראה שלנו אינה מוסיפה או פוחתת מהאיסור שלהם״.

אבן העזר

רה. שכנוע להפלה למעוברת מגוי

נשאלנו ע״י רב, לגבי אשה רווקה שנכנסה להריון מגוי, וכעת היא בשבוע שלוש וחצי (עשרים וחמש יום), והיא מעוניינת להתחזק, ושאל האם לשכנע אותה להפיל את העובר?

הצד שאולי יש היכי תמצי לומר לבצע הפלה בכדי לנתק קשר עם הגוי. אולם נראה לי דאפשר גם בלי זה לנתק את הקשר עם הגוי, כיוון שבשלב כזה הוא עדיין אינו יודע ולא מודע. והורתי שהאשה לא תעשה הפלה ולא ישכנעו אותה חלילה לכך. ואסביר מעט בזה.

ראשית נפתח בדברי התוספות (חולין לג) שכתב ד״אף על גב דבן־נח נהרג על העוברין וישראל אינו נהרג, נהי דפטור מכל מקום לא שרי?״. כמו כן, הגמרא במסכת יבמות (מה, א) אומרת במפורש דעובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד כשר (בין פנויה ובין באשת איש). וכן פסקו הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה טו, ג) והשולחן ערוך (אבן־העזר ד, יט) דהוולד כשר.

לגבי הפלה בשלב זה של עשרים וחמש יום, האם ישנו היתר לכתחילה, נראה דלא. מצינו דיש הסוברים דהוי איסור גמור להפיל תוך ארבעים יום. והכי דעת הרמב״ן (בתורת אדם) כי מחללין שבת גם על עובר תוך ארבעים יום ליצירתו. היינו שהוא נחשב נפש (לפני ארבעים יום). וע״ע בשו״ת בנין אב (ג, סד) דכתב דניתן לדחות ראיה זו. יתירה מכך, מצד אחד מצינו שמקלים בפחות מארבעים יום לגבי טומאת לידה, פדיון הבן, טומאת מת ועוד. אך לגבי שבת מחללים בשעת הצורך, וי״ל״ע הכא.

ישנם פוסקים דסוברים דהפלה הוי כרציחה, עיין שו״ת אגרות משה (חושן־משפט ב, סט־עא). בשו״ת מהרי״ט (א, צז) כתב שמדובר באיסור תורה של חבלה, וכן איתא בשו״ת תורת חסד מלובלין (אבן־העזר מב אותיות לא־לב), בשו״ת בית יצחק (ב יורה־דעה קסב), בשו״ת בנין דוד (מז), בשו״ת דברי יששכר (חושן־משפט קסח), בשו״ת שרידי אש (א, קסב) ובשו״ת עמוד הימיני (מב). וכבר קדם אותם החקרי לב (אורח־חיים נח) שהוכיח מהתוספות כי בהריגת עובר הוא עובר על דאורייתא. וכן דעת רבי צדוק הכהן בספרו אוצר המלך (דין טומאת מת אות קו). ויש הסוברים דהוי איסור דרבנן, והכי דעת שו״ת בית יהודה (אבן־העזר יד), שו״ת אמונת שמואל (יד) ושו״ת חיים ושלום פלאג׳י (א, מ).

רבים כתבו דאיסור הפלה קודם ארבעים יום מהתורה (ואין חילוק בין לפני לאחרי), והכי איתא בשו״ת מהר״ש ענגיל (ז, פה), בשו״ת אגרות משה (חושן־משפט ב, סט), בשו״ת שבט יהודה אונטרמן (עמודים כח־ל), בשו״ת אהל משה (ג, טו), בשו״ת משנה הלכות (י, שיא־שיב), בשו״ת אמרי צבי (קב), בשו״ת תשובות והנהגות (ב, תשלא. ג, שנט) ובאסיא (ח עמוד 49) בדברי הגר״י זילברשטיין (וע״ע בשו״ת יביע אומר ב אבן־העזר א).

בשו״ת בית שלמה (א חושן משפט קלב) הקל לפני ארבעים יום להפיל.[1] ובשו״ת האחיעזר (ג, סה אות ג) מובא שלדעתו אפשר שהפלת עובר קודם ארבעים יום איננה איסור תורה. ומעניין דעפי״ז מצינו בשו״ת צפנת פענח (נט) שאשה שהפילה את עוברה עברה איסור גדול, אך קודם יום הארבעים ״לא הוי איסור גדול כל כך״. וכתב בשו״ת ציץ אליעזר (ז, מח פ״א אות ח. ט, נא פ״ג) שבשעת צורך יש לסמוך על דעת

[1] ונראה דכן דעת הרמב״ם, שהרי כתב הרמב״ם בהלכות תרומות (ח, ג): ״בת כהן שבא עליה ישראל אין חוששין שמא נתעברה אלא טובלת ואוכלת לערב היתה נשואה לישראל ומת בעלה טובלת ואוכלת בתרומה לערב עד מ׳ יום ואם הוכר עוברה הרי זו מקולקלת למפרע עד מ׳ יום שכל המ׳ יום אינו עובר אלא מים בעולם הוא חשוב״. וע״ע ברמב״ם בהלכות איסורי ביאה (י, א).

הסוברים דהוי דרבנן, אך אין להקל בכך ראש. וכן הקלו לפני ארבעים יום (או צירפו זאת כסניף להקל במקרה של צורך ממשי) בשו"ת תורת חסד (אבן-העזר מב אות לג). ודעת שו"ת רב פעלים (ד יורה-דעה יג) דקודם ארבעים יום אינו איסור תורה, עיי"ש.[2]

לגבי הפלת עובר ממזר, עיין בשו"ת רב פעלים (א אבן-העזר ד) שהביא חוות יאיר (לא) שהיתר גמור מדין תורה, לולי המנהג פשוט בינינו וביניהם גדר פרצות הפרוצות והזונים אחריהם. ועיין בשו"ת שאילת יעב"ץ (א, מג) שנשאל אם יש איסור לקלקל עובר בבטן אמו שזנתה בין פנויה בין אשת איש והוא בדעה להתיר ואפשר דמצוה נמי בזה, ורק בפנויה שזנתה ונתעברה איכא איסורא להשחית העובר שלה כיוון שאינה חייבת מיתה בזנות שלה". ועיין בשו"ת אגרות משה (חושן-משפט ב, סט) שאסר מדינא להפיל עובר ממזר.

אך בנשמת אברהם (חושן-משפט, הלכות חובל בחבירו ס' תכה, סק"א הערה 20) הביא משו"ת רב פעלים ושו"ת משפט עוזיאל להתיר: "עובר שהוא ממזר שרינן להו להוריו לגרום מיתתו בסם או אפילו בידים קודם שנעקר לצאת מרחם אמו, אבל אסור לישראל אחר להורגו ואסור להורים עצמם לגרום מיתתו על ידי אינו יהודי". אך נראה שברווקה יש להחמיר. וכן בשו"ת שרידי אש (א, קסב אות מ) הקל בהפלת עובר לפני יום הארבעים רק במקרה מיוחד (האשה חלתה באדמת ויש סיכוי גבוה שהעובר יצא פגוע).

ומובא בשו"ת באהלה של תורה (א, קטו) שאף שהפלה קודם יום הארבעים קלה יותר, עדיין הוי איסור להפיל עובר בן פחות מארבעים יום (וע"ע בתחומין טו עמוד 311 בדברי הרה"ג בקשי דורון). וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל (ג, מו). וע"ע בשו"ת יביע אומר (ד אבן-העזר א) דהתיר רק במקום צורך, עיי"ש (וע"ע בשו"ת מעשה חשב הלפרין ג עמוד קלה ואילך).

אגב, במקרה שהבת ישראל התעברה מגוי ואם לא נתיר לה לבצע את ההפלה היא תתרחק מאבינו שבשמים בזה יש לעיין עוד טובא (ועיין בשו"ת שבט-הלוי ה, קצה), אך אצלנו זו לא המציאות. ואציין עוד לשו"ת לבושי מרדכי (חושן-משפט לט) שהתיר להפיל במקום סכנה. ועיין בשו"ת מנחת חן (א חושן-משפט ח) לגבי הפלה לעובר פגום, עיי"ש (וישנו ספר שכעת לא עיינתי בו מכיוון שאיננו נמצא תחת אמתחתי הקרוי תורת העיבור, ובוודאי יש שם מקורות רבים בעניין זה).[3]

יתירה מכך, במקרה דנן העובר וודאי יהודי (עיין לעיל שולחן-ערוך אבן-העזר ד, ה. ד, יט), וישנה סברא גדולה עוד יותר להחמיר, כי הרי אין חשש בעתיד שינשא עם אחותו וכדו'. וכן הסכים עמי ידידי הרה"ג שמואל פנחסי (מח"ס שו"ת מנחת שמואל) דכפי שהורנו דאין לבצע הפלה במקרה דנן, אף שזה קודם ארבעים יום, והכי יש לפסוק. וכן חזיתי אחר כותבי שהעלה הכי גם בשו"ת מרכבות ארגמן (ב, מב).[4]

אולם אעיר כי אם חוששת שהגוי ירדוף אחריה או שמא ירצה לקחת את הילד, במקרה כזה יש מקום להקל לבצע ההפלה, ועיין בזה בספר פוע"ה[5] (ג עמוד 168 הערה 197).

העולה לדינא: אסור לשכנע אשה זו להפיל את עוברה. ויעשו הכל כדי לקרבה לאבינו שבשמים ולהפריד בינה לבין הגוי. ויהי רצון שה' יערה ממרום רוח קדושה וטהרה וילמדו טועים בינה.

---

[2] וע"ע בנשמת אברהם (תכה א 4) שהגרשז"א פסק שאם איבחנו אצל עובר טיי-זקס לפני ארבעים יום שמותר לבצע הפלה (וע"ע באסיא יג עמוד 278). עוד בעניין מי שהתעברה לגוי, לגבי הפלה תוך ארבעים יום, עיין בספר רבינו.

[3] ולגבי שכנוע גויה שנכנסה להריון מיהודי, עיין בשו"ת שיש יצחק (ב, מ) דתליא אם ידרדר אותו יהודי מיהדותו או מצבו הנפשי יחמיר (וע"ע בספר ואין למו מכשול חלק י עמוד קצח).

[4] ועיין בשו"ת ישכיל עבדי (ה יורה-דעה מז) שדן אם וולד כבשאלתנו ראוי להחמיר לגיירו.

[5] כרך זה יצא כמה חודשים לאחר כתיבת התשובה, ועיי"ש בפרק סב שהאריך הרבה בענייני הפלה במצבים השונים ובדרגת החומרה והאיסור.

רו. מחיצה שרואים דרכה לצד אחד

באשר שאלו האם מותר לשים בבית כנסת מחיצה בין הגברים לנשים באופן שהנשים יוכלו לראות את הגברים, ואילו הגברים לא יוכלו לראות את הנשים (שכן כאשר הגברים מסתכלים לעזרת נשים זה נראה כמראה, ואילו הנשים יכולות לראות).

אף שיש המחמירים בזה, לענ״ד יש להתיר זאת לכתחילה. ובייחוד בימינו כאשר ישנה פרצה גדולה בחומת הצניעות בין גברים לנשים, אין להחמיר במה שמותר. ושמעתי, כי מחיצה זו גורמת לנשים להרגיש שותפות בתפילה, ואין למנוע זאת מהם. ואציין מעט מקורות בזה.

על חובת המחיצה בתפילה אינני דן כלל, דזה ברור לכל בר דעת שלא ניתן להתפלל בערבוביא,[1] ובמקום מקדש מעט יש להקפיד על ההפרדה באופן שלא יראו האנשים את הנשים (באיסור הסתכלות גברים על נשים, עיין בשו״ת אבני דרך ט, קנח).

אולם בתשובה זו אתייחס רק למציאות, האם מותר לנשים לראות ולהסתכל על הגברים. בספר חסידים (תריד) נאמר: ״צריך להזהר שלא ישמע קול אשה והוא הדין לאשה שלא תשמע קול איש שמכל שהאיש מוזהר אשה מוזהרת״, מסיפא דבריו לכאורה עולה דה״ה להסתכל.[2]

ואכן, בשו״ת תשורת ש״י (א, קכה) כתב שקיים איסור גם לנשים לראות את הגברים, בהתייחסו לאופן בניית בית כנסת, וסמך את דבריו על המדרש (שמואל יג, ח) המבאר את אריכות התשובה של השואבות לשאול (על מקומו של שמואל): ״כשם שא״א לזון את עיניו מאשה שאינה ראויה לו כך א״א לאשה לזון את עינה מאיש שאינה שלו״. וכן העלה גם בשו״ת דברי יציב (ה, ט אות ו). וכן הובא גם בספר פוקח עורים (ח״א פ״ט) שזו דעת האדמו״ר האמצעי (השני בשושלת חב״ד) שגם נשים מוזהרות שלא להסתכל על גברים. ממילא לשיטתם מחיצה זו שהנשים רואות את הגבאים אינה טובה (ונראה דכן דעת הראשית-חכמה פרק דרך-ארץ שער ד).

אך רבים מהפוסקים חולקים וסוברים דדווקא מהמדרש ניתן ללמוד כי האיסור קיים דווקא כאשר הנשים מסתכלות בגברים בשביל הנאה (״לזון״), אך בשאר הסתכלות שרי. וכ״כ בשו״ת אז נדברו (יא, נא. יב, מה), בשו״ת משנה הלכות (ה, קלב. ה, רכב-רכג), בשו״ת דברי יואל (א אורח-חיים י) ובספר חוט שני (הלכות צניעות, אבן-העזר כא, א סק״ג עמוד מג) איתא: ״לראות או להסתכל אשה באיש מותר. אבל לזון עיניה באיש, היינו להשביע ולהנות מאיש, אסור״.[3]

יתירה מכך, מצינו מפורש במסכת מידות (ב, ה): ״שהנשים רואות מלמעלן״, ועיין בגמרא (סוכה נא, א) דזה היה בשמחת בית השואבה. וכן מצינו (ברכות כ. בבא-מציעא פד) שרבי יוחנן ישב בפתח שער בית

---

[1] ורבים ציטטו את הגר״א קוטלר באוסף חדו״ת (עמוד שכט) שאותם שרוצים לשנות ולהתפלל בערבוביא בלי מחיצה, כל תפילותיהם פיגול הוא לא ירצה. וע״ע בשו״ת מנחת יצחק (ב, כ), בשו״ת שרגא המאיר (ג, צג אות ג), בשו״ת זכרון יהודה גרינוולד (א, סב), בשו״ת שבט הלוי (א, כט), בשו״ת שמש ומגן (ב, ס), בשו״ת קנה בושם (ב, ט), בשו״ת השבי״ט (ג, ו), בשו״ת בני בנים (א, א) ובשו״ת דברי בניהו (יט, ח).

[2] בדברי ספר חסידים ובהשוואתו, עיין במקור חסד, בשו״ת מערכי לב (ד) ובשו״ת אהל משה צוויג (א, לב).

[3] וע״ע באוצר הפוסקים (אבן-העזר סי׳ כא) שאחר שהביא את דברי התשורת ש״י הביא דברי המהרי״ט שפקפק בדבריו וציין דלא שמע מעולם שיהיה איסור לעשות כן בבתי כנסיות. וע״ע בטהרת יו״ט (ח״ו עמוד מב) דדחה את התשורת שי.

הטבילה בכדי שהנשים שיצאו יסתכלו עליו והוי להו זרעא דשפירי כוותי. ולא יתכן שר"י הכשילן שהסתכלו בו.

ונציין כי מצד איסור "ונשמרת מכל דבר רע", כתב הברכי יוסף (יורה-דעה שלה, י) דזה לא שייך באשה, דהרי הטעם הוא שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה, ובנשים אין איסור השחתה. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (אבן-העזר א, סט) דמכאן דהנשים אינן אסורות בהסתכלות גרידא. ועיין בשולחן ערוך (יו"ד שלה, י) שאשה משמשת איש החולה בחולי מעיים ולא חששו שתסתכל האשה על האיש, וכן הוכיח ממקרה זה בשו"ת יביע אומר (א אורח-חיים ו אות ה) שלא קיים איסור לנשים להסתכל על גברים. וע"ע בשו"ת אשר חנן (ח, קלז) ובספר גן נעול (ח"ב ט, נה הערה 233. ח"ג יג, מ).

אלא דמצד הרהור ("ולא תתורו") זהו גם בנשים. כפי שמפורש מובא בספר החינוך (מצוה קפח. ומצוה שפז) "שגם להם אסור להרהר אחר אנשים זולת בבעליהן", וכן "שלא נתור אחר מחשבת הלב... ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכר ובנקבה". אך ביאר באגרות משה (שם) דמה שנאסר זו הסתכלות של מחשבת עבירה (ועיין בזה בסמ"ק מצוה ל). וכתב במקור חיים לחות יאיר (עה, א) שאם אינה מסתכלת לשם הרהור אין חשש.

וכתב בשו"ת שבט הלוי (ה, קצז) דיש הבדל בין ההסתכלות של גברים ונשים. דלאנשים בהסתכלות גרידא מתעוררים להרהור ולכן להם נאסרה כל הסתכלות. אך בנשים שאינן מגיעות בקלות להרהור עבירה, נאסרה עליהם הסתכלות באופן של זנות ועבירה. וכ"כ גם בשו"ת שבט הקהתי (ד, שיט אות ג). וע"ע בזה בספר לבושה של תורה (יב אות ד), בספר מטה לוי (א, לז) ובשו"ת במראה הבזק (ז, סה הערה 33).

ופסק בספר אהל יעקב (הרחקה מן הערויות אות כז): "אשה מותרת להסתכל באיש, אבל להביט היטב כדי להנות מאיש יש אומרים שאסור אף לאשה". וכ"כ להתיר לאשה להסתכל על איש היכא דליכא הרהור המשנת יוסף בספרו דרשות ומאמרים (ח"א סי' כה אות יא). וע"ע בשו"ת אדרת תפארת (ג, לח-לט), בשו"ת דברי בניהו (יט, נד), בשו"ת הלכתא מאורייתא (ח"א סי' לז שיורי-הלכתא אות ו), בספר לבוש מלכות גיאת (עמוד כג), אוצר דינים לאשה (עמוד קא הערה ז) ובספר תורת ההסתכלות (סי' יב). ואחר כותבי זאת יצא לאור קובץ תחומין לט, ועיי"ש (עמודים 214-210) במאמר הלכות צניעות לגברים.

בספרים רבים הזכירו שהמחיצה תהא נאותה באופן שלא יראו הגברים את הציבור הנשים, ולא כתבו להיפך (שהנשים לא יראו את הגברים) ואכמ"ל ולציין דרבים הספרים שכתבו כן (ועיין בשו"ת ציץ אליעזר ז, ח).

וחזיתי בספר ילקוט יוסף (ארבע תעניות עמוד תרכח בהערה) דכתב אודות עיסוקו בחיוב המחיצה בין גברים לנשים (בכותל): "כמו כן ישנה אפשרות לקבוע המחיצה בזכוכית עבה המצויה כיום, שמצד אחד היא אטומה ומצד שני שהיא בעזרת הנשים רואים ממנה".

רק אזכיר כי בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (קנא הערה 14) איתא: בתקנות גדולי הדור באסיפה הידועה שהתקיימה בלבוב שנת תרכ"ו שחתמו עליה גדולי הדור וביניהם הד"ח מצאנז ומהרי"א מזידיטשוב זי"ע בסעי' ה' "אסור לעשות מחיצה המבדלת בין עזרת הנשים לאנשים רק באופן אשר לא יוכלו להסתכל אנשים בנשים רק יעשו כנהוג מימי קדם וכו', ואלו הבתי כנסיות (אשר אינם נוהגים כן) אסור ליכנס בתוכם ואין חילוק בין ימי חול לשב"ק ויו"ט ור"ה ויוה"כ, ואף אם צריך עקב זה להתפלל ביחידות", ובשו"ת מחנה חיים (ג, י) שישתדל במהירות האפשרית לעבור לגור במקום אחר.

העולה לדינא: מותר לשים בבית כנסת מחיצה בין הגברים לנשים באופן שהנשים יוכלו לראות את הגברים, ואילו הגברים לא יוכלו לראות את הנשים.

רז. כיסוי ראש לנשים

באשר שאלת האם מותר לאשה לגלות מקצת שערות ראשה בחוץ?

בפתח דברי אומר כי מי אנכי הדל אשר אכניס את עצמי לעובי הקורה שבה נחלקו גדולי מורי ההוראה בדורות האחרונים (עד ימינו). אך אסכם בקיצור נמרץ את דבריהם, ואפנה לספריהם ולספרים שעסקו בזה.

הגמרא במסכת כתובות (עב, א) לומדת מהפסוק (במדבר ה, יח) "ופרע את ראש האשה", שמכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בשיער פרוע, וכן נפסק בשולחן ערוך (אבן-העזר כא, ב. קטו, ד) שאשה צריכה לכסות את ראשה (ועיין בשו"ת צמח צדק החדש אבן-העזר קלט. ובמשנה-ברורה עה, סק"י). ומובא בגמרא במסכת יומא (מז, א) שאמרה קמחית מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי. ומשמע דזה הידור (דאם היה איסור לגלות אף מעט משיער הראש, במה היא מתפארת[1]). וכן משמע מרש"י דגילוי מעט מהשיער אינו אסור, דהרי כתב (משנה שבת נז, ב ד"ה 'בזמן שאין תפורין') אבל תפורין ליכא למיחש לאחוויי שאינה נוטלת השבכה מראשה ברה"ר שתגלה כל שערה (ומשמע מעט שרי).

בשו"ת חתם סופר (אורח-חיים א, לו) כתב להחמיר (ע"פ הזוהר פרשת נשא דף קכה) דיש להקפיד ש"שום שער בשום מקום בראש ופדחת בנשואה". כלומר, אין להתיר שיראו אף שיער, וכן הובא להלכה דין זה ע"פ הזוהר במגן אברהם (עה, סק"ד), בכנסת הגדולה (אבן-העזר כא), בכף החיים (עה, סקי"ח), בשו"ת משנה הלכות (ה, רמג) ובשו"ת משנת יוסף (ד, ב). ובספר ההלכה במשפחה (עמוד סז) מעיד הגר"מ שטרנבוך כי שמע מהחזו"א שאפילו גילוי מקצת השיער הוי איסור תורה (וע"ע בספר דת והלכה עמוד כ). וכן הוא עצמו (הגרמ"ש) מחמיר בגילוי אפילו מעט שיער (עיין שו"ת תשובות והנהגות ב, תרצב).

אולם ישנם פוסקים דביארו דהאיסור הוא היכא שהראש פרוע (כפי שמשמע מלשון פסוקי התורה), ולפי"ז כתב בשו"ת אגרות משה (אבן-העזר א, נח) דאף שלכתחילה ראוי להחמיר ולכסות את כל הראש, אך הרוצות להקל בהוצאת מעט שערות רשאיות, ואין לתלמיד חכם להימנע מלשאת אשה כזו אם היא יראת שמים. ונראה דהיתרו הוא הוצאה חלקית של שתי אצבעות. וע"ע באוצר הפוסקים (כא, ב סקכ"ד אות ב) בשם שו"ת תשורת ש"י (מהדו"ק נא) שהקל בכובעים המכסין רוב הראש (דהבין דזה קלתה[2]) וכן משמע גם משו"ת דובב מישרים (א, קכד). וע"ע בטהרת יו"ט (ח"ד עמוד עה) ואריכות בספר מנהג ישראל תורה (אורח-חיים עה אות ג עמודים קלב-קלה).

בשו"ת מהר"ם אלשקר (לה) העלה על פי הרשב"א (ברכות כד, א) דאין לחוש למה שנשים נהגו לגלות שערן חוץ לצמתן להתנאות בהן, וציין הוכחות לדבריו (אך רבים האריכו לדחות זאת[3]. כגון: דיתכן דמיירי דווקא בתוך הבית ועוד).

בספר אוצר דינים לאשה ולבת (לז, טו) כתב ע"פ הגר"ע יוסף דמותר להוציא אצבע או שתים. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ג אבן-העזר כא), בשו"ת מים חיים משאש (ב אורח-חיים קי), בשו"ת יצחק ירנן (ג אבן-העזר א), בשו"ת להורות נתן (ח"ה קונטרס מבעד לצמתך), בספר הליכות בת ישראל פוקס (ה הערה יז) ובספר משנת יהושע חילו (נישואין לב, ד).

---

[1] אולם ניתן לומר דהקפידה על כיסוי כל השיער אף בשעה שהיה מותר לגלותו (עיין בתוספות ישנים).

[2] וע"ע בזה בתרומת הדשן סי' י.

[3] עיין בשו"ת מהר"ץ חיות (נג) שכתב על המהר"ם אלשקר דהפריז בזה.

בשו"ת בני בנים (ג, כא) התיר אף עד טפח, עיי"ש (וע"ע בשו"ת עשה לך רב ח, כא. ט, כו). ועיין בשו"ת שיח נחום (קה) דנראה דהקל עוד יותר בזה (ועיין בדיוקו להתיר אף צמה). ואחר כותבי זאת ראיתי דהאריך טובא בדינים אלו עם מקורות רבים בספר ואת צנועים חכמה (כרך א מאמר ו) ועיי"ש במסקנתו דיש להחמיר בזה מאוד (וע"ע בשו"ת שערי עזרא בצרי א, קא). עוד בעניין איסור גילוי הראש באשה עיין בקונטרס הררים התלויים בשערה (הודפס בסוף שו"ת רבבות אפרים ח"ו), בשו"ת דברי ישראל (אבן-העזר כו), בשו"ת תבואת שמש (אבן-העזר קלח), בשו"ת מחזה אליהו (יט-כ) ובשו"ת אדרת תפארת (א, לד).

ואעיר כי רע עלי מה שהתפשט שנשים מניחות סרט (כשיעור חמש ס"מ) וחושבות דהוא מועיל לכיסוי ראש, באופן שכמעט כל שערות ראשם בחוץ (ורק המעט שבמעט מכוסה). ואומר כי לדעתי אין זה אלא קישוט לשיער, ולא חשיב כיסוי. דהרי ראש האשה פרוע לגמרי.[4]

[4] בטעם חיוב כיסוי הראש לנשים אם הוא משום צניעות, פריצות ועוד. עיין בילקוט יוסף (שבת ח"ג סי' רעא עמוד צט).

רח. ייחוד אב ובנו עם אשה

האם אב ובנו יכולים להתייחד עם אשה (כגון: האם אב ובנו יכולים להיות בפגישה בחדר סגור עם אשה מחברת ביטוח)?

המשנה במסכת קידושין (פ, ב) **אומרת שאשה מתייחדת עם שני אנשים. אך בגמרא מבואר דמיירי באנשים כשרים כרבי חנינא בר פפי וחבריו** (שהיו צדיקים ועמדו בניסיון). **ופסק הרמב"ם** (איסורי ביאה כב, ח) **שלא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה שם אשתו של אחד מהם** (ומשמע דזה אף אם מיירי בכשרים). **ונראה דהבין הרמב"ם דכיום אין כשרים שעמדו בניסיון** (וכן ביאר המגיד משנה והבית יוסף אבן-העזר כב). **וכן פסקו הסמ"ג** (לאוין קכו) **והשולחן ערוך** (אבן העזר כב, ה) **כרמב"ם. היינו שצריך כשרים כרבי חנינא בר פפא וחבריו** (דבר שאינו מצוי כיום).

אך רבים סוברים דיש אדם כשר, ובשני כשרים שרי להתייחד (וכל אדם בחזקת כשרות), **והכי ביארו הרי"ף** (עיין בדיוק הדרישה בדבריו. וע"ע בשו"ת מהרי"ק קפח), **הר"ן, שו"ת הרשב"א** (תקפד. אלף קעח), **טור בשם הרא"ש** (אבן-העזר כב. ועיי"ש בהסבר הב"ח), **רי"ף, רבינו ירוחם** (נתיב כג), **ראב"ד** (בספר בעלי-הנפש, שער הפרישה. הובא בב"י), **רמב"ן** (סוף קידושין), **ריטב"א** (שם), **תוס' ר"י הזקן** (קידושין פא), **תוס' רבינו פרץ, תוס' רי"ד, ביד רמ"ה** (על קידושין שם), **בספר האגודה** (סוף קידושין). **וכן משמע להתיר מהבן איש חי** (בספרו עוד יוסף חי, פרשת שופטים אות ז). **וע"ע במהרי"ק** (שורש קפד), **בפרישה** (כב אות ח), **בפתחי תשובה** (כב, סק"ב), **במקנה** (קידושין פא), **בחכמת אדם** (קכו, ה), **בספר עצי ארזים** (כב אות ח), **בקיצור שו"ע** (קנב, ג), **בשו"ת ציץ אליעזר** (ו, מ פרק ג), **באוצר הפוסקים** (סי' כב עמוד נד), **בשו"ת דברי בניהו** (יד, מא) **ועוד.**

בספר חפץ חיים לגר"ח פלאג'י (לח אות מ) **כתב ע"פ החיד"א דדין אב ובנו כדין שאר האנשים, היינו שרק אם הם כשרים מותר להם להתייחד עם אשה. אולם בספרו ראה חיים** (עה"ת פרשת וישב) **כתב דדין בן עם אביו** (בייחוד עם אשה) **יותר קל, שכן מאביו יש לו מורא. וסיים דאם הם כשרים האב ובנו אין לחוש. וע"ע בספר גן נעול** (יב, ג ובהערה 10). **ובספר אמרתו ארץ על הלכות יחוד** (יג, ו) **העלה שלבני ספרד יש להחמיר בזה, זולת בשעת הדחק, ואילו לבני אשכנז התיר כשמיירי בשניים כשרים, עיי"ש.**

עוד לגבי אב ובנו עם אשה מובא בשו"ת בית שלמה (אורח-חיים מח) **שאין איסור ייחוד. וכ"כ גם בספר אוהל ישרים** (עמוד לד סעיף יח. וכן בעמוד קלט): "**אב ובנו, או שני אחים כשרים, מותרים להתייחד עם אשה**".

רט. ייחוד בבתי כלא של סוהר עם אסירה

סוהר שהופקד לשמור על אסירה פלילית או ביטחונית פלשתינאית[1], האם יש בזה חשש יחוד. יש לציין שיש תנועה באגף בדרך כלל אך בלילה פחות וכן ישנם מצלמות באגף.

על פניו הסברא אומרת שמצלמה אינה גרועה מפתח פתוח לרשות הרבים שהתיר מרן (אבן-העזר כב, ט), שהרי יכולים לצפות ולראות מה קורה בתוך המקום (ועיין באריכות בספר הגיוני הפרשה אחרי-מות בגדר פתח פתוח ושאר דיני ייחוד).

בספר חוט שני (עניינים שונים עמוד רד) הביא מכתב מבעל שבט הלוי וכן מכתב של הגר״נ קרליץ דאין לסמוך על מצלמה להציל מאיסור ייחוד. וכן החמירו בשו״ת משיב נבונים (ד אבן-העזר נג), בשו״ת חיי הלוי (ו, קטז), בשו״ת שערי חיים (ג, פט) ובספר היכל הוראה (ד, קסא). וע״ע בשו״ת משנת יוסף (יב, קלד).

אולם בספר חוקת הטהרה (קצב אות י) כתב דהיכא שיש מצלמה שניתן לראות את כל הדירה, חשיב כפתח פתוח (ונחשבת כשומר לגבי חתונה של חופת נדה). וכ״כ להקל הגרז״נ ודבריו הובאו בקובץ פעמי יעקב (עו-עז). וכן העלה הגרי״מ שטרן בספרו אמרי יעקב (אבן-העזר כב ליקוטים סקל״א). ועיין בקובץ מוריה (גיליון שסז עמוד קמח) במה שהתירו (הגרי״ש אלישיב והגר״נ קרליץ) ייחוד במקום שיש מצלמות באופנים מסויימים. וע״ע באריכות בספר אהל יעקב (ייחוד כב, קסג ובהערה ריב). וכן חזיתי דהעלה בספר ביחוד בהלכה (עמוד קיב) דבמקום צורך יש על מי לסמוך שהמצלמה דינא כדין פתח פתוח לרשות הרבים (וע״ע בשו״ת אליבא דהלכתא חותה א, שכז). וכן נראה דניתן לדייק מדברי שו״ת משנה הלכות (ד, קפז). וע״ע בספר דרך האתרים (סי׳ צה).

ונראה לי לדינא (א) דהיכא שמערכת הצילום פועלת באופן קבוע בבית הכלא כל זמן הייחוד בלי הפסק, (ב) ושהמצלמה קולטת את כל שטח מקום שהותם (אין פינה המוסתרת מאותה מצלמה) (ג) ושהסוהר יודע שהינו תחת פיקוח מתמיד ע״י אנשים הצופים (מתי שיחפצו) במה שמשדרת המצלמה (בבחינת ״עין רואה... וכל מעשיהם בספר נכתבים״) (ד) ושאין לסוהר שליטה על פעולת המצלמה (לשנות או למחוק), (ה) ושהתמונות באיכות גבוהה וטובה. אזי יש להקל לסוהר לכתחילה לשמור שם (ובייחוד בימינו שכל פעולה אסורה שסוהר עושה, אין האסיר חושש להתלונן ולתבוע את הסוהר). והשתא המצלמה עדיפא מפתח פתוח, שהרי במצלמה הצילום נשמר וניתן לראות גם לאחר זמן, וממילא הסוהר מבין שניתן לבחון ולבדוק את מעשיו בכל עת וידיעה זו מונעת את הסוהר מלסטות מדרך הישר (כמו כן, יכולים בכל רגע לבוא ממונים מעליו ולהיכנס לאגף זה בלא הודעה מראש).

העולה לדינא: סוהר שהופקד לשמור על אסירה, באגף שעוברים בו אנשים (אף שבלילה פחות) ויש מצלמות באגף, אין איסור ייחוד.

---

[1] במחילת כבוד השואל, נראה דאין חילוק בין ייחוד עם גויה או יהודיה, כל ייחוד נאסר. ועיין בזה בשולחן ערוך (אבן-העזר כב, ב), בשו״ת שם אריה (אבן-העזר לג), בשו״ת טוב טעם ודעת (מהדו״ק קצב), בנשמת אברהם (אבן-העזר כב סק״א בשם הגרשז״א), שו״ת שבט הלוי (ו, לח אות ד), שו״ת ציץ אליעזר (יב, לג) ועוד.

רי. זרע היוצא בהטלת המים

נשלחה אלי פניה הלכתית מחו״ל כדלהלן: יהודי בן שבעים ושלש בערך שנותח לפני כמה שנים ניתוח פרוסטאטא. כתוצאה מכך, כלומר לטובת הצלחת הניתוח סדרו הרופאים שגם אם יבא על אשתו אין הזרע יוצא בשעת מעשה אל גופה אלא תוך כיס השתן. ולאחר מכן כשיקום ומטיל מים יוצא הזרע משם יחד עם מי רגלים. השאלה, למה אין לחשוש לז״ל דהלא הזרע לכשעצמו זרע ראוי להוליד הוא אלא שלא יוציא נורמלי, ולמה לא נאמר שאסור לו לבוא על אשתו. ולא דומה למש׳כ בביאור הלכה (סו״ס תרו) אודות חולים וזקנים שאין איסור בזה, כי שם לפחות בשעת בעילה היה ע״צ ההיתר אלא שנשאר, לא כך כאן בועל וידע מלכתחילה שהזרע הולך לאיבוד. מה דעת מע׳כ בזה האם היתר גמור הוא (לחיות חיי אישות עם אשתו) או שאסור לו לחיות עם אשתו?

הרה״ג יעקב אריאל (מח״ס שו״ת באהלה של תורה) כתב לי בזה בהאי לישנא: ״אני זורק רק נקודות למחשבה, ללא מסקנות מעשיות. לכאורה הביאה היא כדרך כל הארץ. אין כאן השחתה על עצים ואבנים. הוא לא משחית את זרעו לבטלה אלא לקיים מצות עונה. האם מי שמתיר דיאפרגמה גם שלא במקום סכנה לא יתיר גם פה?״. וכ״כ לי להתיר הרה״ג איתמר מחפוד (מח״ס שו״ת ברית הלוי) ואלו דבריו: ״מותר לו לחיות עם אשתו דכל זמן שהזרע אינו יוצא מהגוף אין עליו שם ׳זרע׳ ועי׳ באוצר הפוסקים שהביאו מהצפנת פענח (ג, קסד) מדין רואה בקיסם בגמ׳ נדה (כב, א) דכל שלא יצא לחוץ אינו מטמא ואין עליו שם זרע עיי״ש. וכבר דנו בזה בציץ אליעזר (יד, צה) ובמנחת יצחק (י, קל) והעלו מכמה טעמים להתיר ולענ״ד הטעם הוא כדכתבתי״. וכ״כ לי להתיר הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״חושבני, כי ככל שהוא משמש כדרך הארץ, גם אם ידוע שאינו יכול להזריע, אין לאסור עליו״.

ועיין בספר אוצר הפוסקים (כג, ה סקי״ז אות ז) שדן לגבי זרע שנשאר בגוף ונפסד אחר כך, שהביא מקובץ הנשר (חוברת יא סי׳ קא) כי רב אחד מסתפק, ואילו בצפנת פענח (א, פט. ג, קסד) מתיר.

ריא. כליה אחת הסתרתו בשידוכים

האם אדם שיש לו כליה אחת והיא מתפקדת היטב והוא מסתדר כך, צריך לספר זאת בשידוכים או שיכול הוא להעלים זאת?

מובא בספר חסידים (סימן תקז): לא יכסה מום בני ביתו אם צריכים בניו או קרוביו להזדווג, אם יש להם איזה חולי שאילו היו יודעים אותם המזדווגים עמהם אותו חולי לא היו מזדווגים, יגלה להם פן יאמרו קידושי טעות היו, אלא יפרידם ולא יהיו ברע יחדו וכו'.

ויל"ע האם אנשים שידעו על חוסר כליה אצל בן הזוג יבטלו את השידוך, בעידן בו ישנם אנשים רבים אשר תורמים כליה מגופם מתוך בחירה[1] (לאנשים שהם אינם מכירים, ובראש מעשי חסד אלו עומד ארגון מתנת חיים). וכתב הרמב"ם (הלכות מכירה טו, ה): "כל שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזיר בו מקח זה מחזירין... שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך". ויל"ע בשאלתנו טובא, דהרי אין בזה מנהג מדינה, ולא מחוור כלל כיצד הבריות רואים זאת, האם נחשב בעיניהם כמום או לא.

בשו"ת תשובות והנהגות (א, תתעט) כתב שיכול להעלים מידע זה בשידוכים. כלומר העוסקים בשידוך אינם צריכים להגיד אם לא נשאלו על כך. אך החתן והכלה יודיעו זה לזה.

אך נראה כי דעת הגר"ח קנייבסקי כמובא בשו"ת לבנימין אמר (עמוד קיד) דאין צריך אף החתן לספר כלל לכלתו, וציין שם דהוי כדין אשה שהסירו ממנה את הטחול עקב מחלה, דאינה צריכה לספר על כך, שהרי שנינו (סנהדרין כא, ב. עבודה זרה מד, א) על אדוניה בן חגית "חמשים איש רצים לפניו", שהיו נטולי טחול (וחיו מצוין בלעדיו). והטחול הינו מיותר (וכן משמע מהתרגום באסתר ח, י). ונראה לומר שהשוואתו לטחול היא ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש (ו, ז): "אין פוסל באדם אלא מומין שבגלוי. אבל מומין שבחלל הגוף כגון שניטל כולייתו של אדם או טחול שלו... " (וע"ע ברמב"ם בהלכות שחיטה ט, יז שכתב ביחד: "כגון טחול וכליות"). כלומר, גם בטחול וגם בכליה (אחת פחות) ניתן לחיות בלעדיהם.

אולם יל"ע בדוגמא זו, שהרי לגבי הטחול מצינו שישנה מחלוקת האם יש לו שימוש או לא (היש בו צורך או אין). דיש הסוברים דלגבי טחול דניתן (ואף לרצים) וטוב להיות בלעדיו (כפי שראינו לעיל). ויש אומרים דיש לו תפקיד כב"הפרעות חולניות במצבים חולניים שונים, כגון זיהומים כרוניים, מחלות של מערכת הדם ומוח- העצמות, מחלות כבד, אי ספיקת לב, ומחלות מטבוליות שונות, נעשה הטחול פעיל במיוחד, ועקב כך הוא גדל בנפחו. עקב גדילתו הוא גם מגביר את פעילות ההרס של מרכיבי הדם, ויכול לגרום להפחתה חולנית של מרכיבי הדם השונים" (אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך טחול). אך לגבי כליה, וודאי דיש לה חשיבות שהרי אדם בעל כליה אחת צריך להקפיד על שתיית מים, וכן להימנע מכמה סוגי תרופות, וכן עלול להיווצר בעיה אם הכליה הבודדה שיש לו לא תתפקד.

בספר שיעורי תורה לרופאים לגר"י זילברשטיין (ח"ב עמוד 38) הביא בשם חמיו הגרי"ש אלישיב כי "חתן בעל כליה אחת הוא בגדר 'חסרון עצום' וחייבים להודיע על כך לכלה. ואף שהוא בריא וחזק", וביאר דזה משום ש"אם חלילה ייתקף בדלקת בכליה הנותרת, הרי הוא בסכנה".

---

[1] אולם ניתן לומר דאין זה דומה, שהרי מי שתורם כליה עובר בדיקות רבות ווועדות, המוכיחות כי אצלו המצב תקין לחלוטין.

יתרה מכך, עיין בספר אגרתא דחדוותא (ח״ב אגרת תעה אות ח) שהביא בשם הגריש״א שאשה שלא ידעה שיש לבעלה רק כליה אחת וגילתה זאת אחר החתונה, דהבעל צריך לחזור ולקדש אותה (כעין דהוי מום גדול, וחשיב כמקח טעות). וע״ע באנציקלופדיה הלכתית רפואית (ח״ה עמוד 623) שהגר״י זילברשטיין כתב כי יש לרופא לגלות כאשר ישנה כליה אחת. וע״ע באריכות בזה בשו״ת אדרת תפארת (ה, נג אות ט).

ומצאתי בכתובים אצלי כי בשו״ת ישיב יצחק (כה, צו- קב) דן בתרומת איברים מקטן או ממי שפחות מגיל עשרים, וכתב שלא יתרום כליה כי זה חסרון שאינו חוזר וזה יפריע לו בשידוכים, עיי״ש. וכ״כ לי בעבר בעל שו״ת שואלין ודורשין דהוי מום (שצריך לספר), ועיין בדבריו שהובאו בשו״ת אבני דרך (יג, קפא הערה 8).

וככלל נראה לענ״ד שיש ליישם את הנאמר בשטר התנאים: ״ואל יעלימו לא זה מזו ולא זו מזה, אלא ידורו באהבה ובאחוה בשלום וברעות״. וכאשר מעלימים מידע (שסביר להניח שעוד יתגלה במהלך חייהם), הדבר עלול לגרום בעתיד קצר ומדון אל אי השיתוף. וביחסים בריאים ותקינים בין בני זוג החפצים לחיות ביחד בשלום, אין ראוי להעלים מידע כלל. אך נראה דאין צורך להעלות את הנושא בפגישות הראשונות, אלא רק בפגישות מתקדמות.

ואומר כי ישנם אפשרויות רבות מדוע האדם עם כליה אחת. כי יש כאלו שהסירו להם את הכליה בגלל בעיות בדרכי השתן או בעיות רפואיות אחרות. ויש שנולדו עם כליה אחת. ויש שתרמו כליה בכדי להציל חיים של אחרים. ולמרות הסיבות השונות נראה כי החתן צריך לומר ולספר את מצבו לכלתו (אף אם בריאותו איתנה וטובה).[2]

וכתב לי בזה הרה״ג מנחם מנדל פוקס (מח״ס שו״ת דברות מנחם) בהאי לישנא:

יש לחלק הענין לכמה אופנים:

א. אם הסיבה שיש לו רק כליה אחת היא בגלל שתרם כליה (לדוגמא לאביו, אמו, אחיו, אחותו) דבר שמובן ומקובל לעשות, אז אין ״חיוב״ להודיע על כך לצד השני. אולם מצד מדת ״היושר והוגנות״, מסתבר שבמהלך הפגישות יספר על כך. מותר לו להוסיף שפסקו לו שאין חיוב לספר, אבל מרגיש מבחינת ״ישרות״ לאשתו (העתידה) לגלות הכל.

ב. אם הסיבה לחסרון כליה מחמת שכך נולד, או מחמת שבגיל קטנות הי׳ לו דלקת בדרכי השתן ועד שטיפלו בזה, הספיק הדלקת להזיק כליה אחת, וכדומה לכך, נראה ש״חייב״ לספר, אבל די מספיק שיעשה זאת במשך הפגישות.

ג. אם הסיבה היתה דלקת כנ״ל, וגם נגרם נזק לכליה השניה, ועליו לקחת תרופות לכל חייו, לשמור על הכליה המתפקדת. באופן זה נראה שצריך להודיע מראש. ונראה דה״ה באופן זה, אם יש רק חשש שלא ינזק כליה השניה.

---

[2] אחר כותבי זאת ראיתי שדנו בזה בעוד כמה מקומות ואפנה אליהם: בקובץ המאור (שבט-אדר תשע״ט עמוד כז ואילך. וכן ניסן-אייר תשע״ט עמוד קיט) ובספר גם אני אודך לגרמ״ש דיין (ה, כו). והעיר כי בדברי הגרמ״ש דיין צריך ביאור ובירור, דהרי מה שהביא פוסקים דסוברים דיש בתרומת כליה סכנה, זהו בעבר. אז חששו הפוסקים. אולם כיום כמעט כל הפוסקים מתירים ואף משבחים (וחלק אף מעודדים), ועיין בדברי עמותת מתנת חיים בזה, וכן בספר בוחן כליות ולב.

אגב, מש"כ מעכ"ת שתלוי אם באופן שישמעו על חוסר הכליה יבטלו את השידוך. מן הסתם כוונתו שיבטלו מלהתעסק בעשיית שידוך זה [ואין כוונתו שיבטלו אחר שכבר עשו את השידוך. כי אין זה "קנה מדידה" אמתית]. דברנו הנ"ל נאמרו לפי מש"כ מעכ"ת מספר חסידים ומדברי הרמב"ם.

העולה לדינא: אדם בעל כליה אחת אסור לו להעלים זאת בשידוכיו. והשי"ת ישלח דברו וירפא לכל חולי עמו ישראל כאמור שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו.

ריב. חתן שענה ברוך הוא וברוך שמו בברכת האירוסין

במה ששאלת מדוע העירו לך שהיית צריך להזהיר את החתן והכלה שלא יענו בברכות ברוך הוא וברוך שמו. כמו כן, במה שהעיר לך העד קידושין בשעת מעשה שמכיוון שענו החתן והכלה ברוך הוא וברוך שמו, הם צריכים לברך שוב הגפן. ושאלת מה הדין בזה.

אענה התשובה ואח״כ אביא סימוכין. אכן, היית צריך להזהיר את החתן והכלה שלא יענו באמצע הברכה ״ברוך הוא וברוך שמו״. ומה שהעיר העד, טעות בידו, שכן בדיעבד אם ענו אין צריך לברך שנית הגפן.

בכל ברכה שיוצא בהן האדם ידי חובה ע״י ששומע מחבירו, אין לו לענות ״ברוך הוא וברוך שמו״, כיוון דאם יוצא בברכה, אם יענה יחשב לו הדבר כהפסק. והכי פסקו בשו״ת דבר שמואל אבוהב (רצה), המטה יהודה (אורח-חיים קכד), הדגול מרבבה (קכד, ה), החיי אדם (כ, ג), שולחן ערוך הרב (ריג, ב) וערוך השלחן (קכד, י).

וכן פסק המשנה ברורה (קכד, סכ״א) והוסיף: ״וכן אם שמע ברכה שחייב בו והוא מתכוין לצאת ע״י המברך כברכת שופר ומגילה וקידוש וכה״ג אין לענות ב״ה וב״ש דשומע כעונה וכמאן דאמר בעצמו הברכה דמיא והוי הפסק בברכה. ועיין בח״א דנשאר בצ״ע לענין דיעבד ונ״ל דבדיעבד אין להחמיר בזה עיין בספר מגן גבורים מש״כ בשם מעשה רוקח״. וכן איתא בשו״ת אפרקסתא דעניא (ט), בשדי חמד (מערכת הפסק אות ט), בקיצור שו״ע (ו, ט), בשו״ת אגרות משה (אורח-חיים ב, צח), בשו״ת משנה הלכות (יג, טז), בשמירת שבת כהלכתה (מז, לה. ס, כז), בשו״ת יביע אומר (ח אורח-חיים כד), בשו״ת יחוה דעת (ד, ט) ובשו״ת ציץ אליעזר (יא, י אות ג) וע״ע באריכות ובמקורות הרבים בשו״ת רבבות אפרים (ו, רטו אות מ). וכן בשו״ת חמדה גנוזה (ב, ו).

וכ״כ לגבי ברכת אירוסין שלא יענו ״ברוך הוא וברוך שמו״ הגרשז״א (מבקשי תורה לא עמוד שלה), עדות לישראל (עמוד לה), בית חתנים (ב, ד), בספר נישואין כהלכתם (י הערה 70), בספר נטעי גבריאל (נישואין ח״א כב, ו), בספר החופה והנישואין לגר״א זכאי (יד, א), בספר חופה וקידושין לאהל יעקב (נתיבות-אדם ט, ב) ובספר תורת הקידושין פנחסי (כ הערה קלו).

ואמנם יש החולקים וסוברים שניתן לענות ״ברוך הוא וברוך שמו״ גם בברכות שיוצא בהן ידי חובה, והכי איתא בספר מועד לכל חי לגר״ח פלאג׳י (ד אות טז. וכן בספרו חיים-לראש דף לח), בשו״ת שמש ומגן (ב, לד) ועוד[1]. וע״ע בשו״ת מהר״ם שיק (אורח-חיים נא), בשו״ת שפתי דעת (ג אורח-חיים נה אות ז), בשו״ת שואל ונשאל (א, כה) ובספר נתיבי עם (סי׳ קסז). ועיין בברכי יוסף (ריג, סק״ג) שכתב שנכון ליזהר ולא לענות ״אך אין למחות במי שעונה ברוך הוא וברוך שמו״, וכעין זה איתא בשערי תשובה (ריג, סק״ג).

אולם בדיעבד אם ענו ״ברוך הוא וברוך שמו״ בברכת אירוסין, אין מעכב, ואין צריך לברך שוב הגפן, כפי שראינו במפורש במשנה ברורה, ובייחוד דיש שיטות המתירות לענות (כפי שראינו). וכ״כ דבדיעבד אם ענו, שרשאים לשתות מהיין, וא״צ לברך שוב הילקוט יוסף (שובע-שמחות ח״א עמוד צו). וע״ע בספר נישואין כהלכתם (י הערה 70).

---

[1] וכן חזיתי דכתב בספר אהל שם (הלכות שבת סי׳ שלח עמוד רב): ״וכפי הידוע מנהג יוצאי מרוקו ויוצאי סוריה, חלב ודמשק, וכן יוצאי רוב ארצות המזרח, ומנהג הונגריה ועוד, הוא לענות ברוך הוא וברוך שמו, בכל הברכות. וכן היה המנהג הקדום בכל המקומות״. וצ״ע בדבריו.

ריג. עד קידושין שאינו מקפיד על בשר חלק

האם ספרדי שאוכל בשר שאינו חלק כשר לעדות?

בשו״ת אבני דרך (יב, קמב) **ביארנו מה הכוונה בשר חלק וציינו את מחלוקת הראשונים כיצד מגיעה הסירכא. ומצינו מחלוקת האם מותר להוריד את הסירכות הללו ולבדוק**[1] **אם יש שם נקב. בשו״ת הרשב״א** (א, שד) **פסק שאין היתר להכשיר בהמה בשיטה זו של בדיקה, ואין חילוק בין סירכא עבה לבין סירכא דקה. וכן מצינו שכתב בספר יבין שמועה** (בדף יט בשם הרשב״א). **וכן פסק השולחן ערוך** (יורה-דעה לט, י): ״כל מקום שאסרו הריאה אין הפרש בין שתהא הסרכא דקה כחוט השערה בין שתהא עבה וחזקה ורחבה כגודל, ולא כאותם שממעכים ביד ואם נתמעכה תולין להקל, וכל הנוהג כן כאילו מאכיל טריפות לישראל״. **ואמנם דעת הרמב״ם** (מאכלות אסורות ד, ו) **שעל אכילת טריפה סופג מלקות. אך יל״ע בלשון מרן דנקט ״כאילו״**[2]**, משמע שאין זה ממש טרפה** (אלא או ספק טרפה או רק טרפה מדרבנן).[3] **אך ברור דלספרדים**[4] **זוהי חובה גמורה.**

לפי הספרדים עולה כי מי שרגיל לאכול בשר שאינו חלק פסול לעדות (או מטעם ספק איסור תורה או מפני איסור דרבנן)**, ונראה לפי זה דאם הוא עד לגבי קידושין צריך לחזור ולקדש בעדים כשרים, או צריך ליתן גט משום ספק. שהרי כתב השולחן ערוך** (חושן-משפט לד): ״רשע פסול לעדות... איזו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואצ״ל מיתת ב״ד, ל״ש אם עבר לתיאבון ל״ש אם עבר להכעיס... היתה העבירה שעבר מדרבנן פסול מדרבנן״. **וכבר כתב מרן** (אבן-העזר מב, ה): ״המקדש בפסולי עדות

---

[1] או ע״י מיעוך ומשמוש ביד, שמנתק את הסירכות מן הריאה או ע״י קילוף בציפורן (מפרקים את הסירכא לחוטים דקים ומסירים כל חוט לחוד. אחר כך בודקים אם נעשה נקב כתוצאה מכך, ואם אין נקב אזי בהבהמה כשרה). בעניין הבעייתיות בקילוף ציפורן עיין בדברי הט״ז (לט, סקי״ז), השמלה חדשה (לט, סקל״ח), שו״ת חוט המשולש (כ) ושו״ת חתם סופר (יורה-דעה לט).

[2] בעוד שבשו״ת הרשב״א הלשון שזה איסור טריפה. בלשון הרשב״א בתורת הבית הקצר (הל׳ טרפות) הלשון ׳כאילו׳, וכן הלשון בטור (לט), וכן כתב הב״י (לט בשם רבינו ירוחם נתיב טו, ו). וכן מובא בארחות חיים (ח״ב עמוד תיג) ובכל בו (קא). זיל״ע עוד בשיטת הרשב״א שעליו סמך מרן. ובתורת הבית הארוך נקט לשון איסור טריפה (ולא כאילו). וידוע שאת ״תורת הבית הארוך להרשב״א לא ראהו הטור, כן כתבו מרן והאחרונים״ (החיד״א בשם גדולים). וע״ע בשיטת הרשב״א בשו״ת אורחותיך למדני (ב, קכג, ב).

[3] אינני נכנס בעניין בשר חלק לשיטת הרמ״א (לט, יג) והאשכנזים אשר מקלים בזה. אולם אעיר דגם אשכנזים רבים מחמירים בזה עיין בשו״ת תשובה מאהבה (ג, שכ), בשל״ה (שער האותיות דף נ) בגר״א (גם בביאור הגר״א וגם בשאילתות בסוף ספר מעשה רב), בחכמת אדם (שערי צדק, שער משפט הארץ יא, כו).

[4] וע״ע בכנה״ג (שם בהגהב״י אות רפג בשם מהר״י בי רב), בט״ז (לט, סקי״ז), בפר״ח, בשו״ת יביע אומר (ה יורה-דעה ג), בשו״ת יחוה דעת (ג, נו), בשו״ת עשה לך רב (ד, יט-כ אות ב), בשו״ת עמק יהושע (ח״ג אבני-מילואים יו״ד א), בשו״ת מקוה המים (ו יורה-דעה ב), בשו״ת שמחה לאיש (אורח-חיים ג ד״ה ׳הראת לדעת׳), בשו״ת ארחות יושר (ב יורה-דעה א), ועוד.

ומובא בפר״ח (לט, ג): ״הרי זו מותרת משום דרוב בהמות בחזקת כשרות הן, ואע״ג דהאידנא ברוב המקומות הטרפות כיחי טפי מהכשרות, טעמ׳ דמילתא משום שמחמירין הרבה חומרות שאינם מעיקר דין התלמוד, וכן איכא מילי טובא דבעו בדיק׳ ולא בקיאינן בבדיק׳ ומטרפינן להו, וכן כמה בהמות מחמת ספק מטרפינן להו...״. כלומר אפשר שהבשר שהוא רק כשרות רגילה, סביר מאוד ביסוד הדין הוא כשר אף לדעת הב״י [בימינו אחוז עצום של בהמות אינו ׳חלק ב״י׳. לפעמים עד 80%! אבל ההלכה אומרת שרוב בהמות בחזקת כשרות הן].

דאורייתא אינן קידושין, אבל בפסולי עדות דרבנן או בעדים שהם ספק פסולי תורה, אם רוצה לכנוס חוזר ומקדש בעדים כשרים, ואם לא רצה לכנוס צריכה גט מספק״ (וע״ע בקצות החושן שם, סק״א).

אלא שהעיר בשו״ת יביע אומר (ה יורה-דעה ג) כי ספרדי המתארח אין צריך לברר אם הבשר חלק ויכול לאכול מהבשר המוגש לפניו, בייחוד אם מיירי בסעודת מצווה או שתיגרם איבה. וע״ע בזה בשו״ת מים חיים (ב, מו), בשו״ת שאילת שלמה (ג, ג), בשו״ת ויאמר בועז (ג יורה-דעה י), בספר הבית היהודי (ח״ט ג, ד-ה). ויל״ע האם ניתן לסמוך על כך שמרבית הבשרים בארץ מיובאים, והם חלק באישור הרבנות.

כמו כן, ראיתי בשו״ת אורחותיך למדני (ב, קכג) סברא להתיר עדות של ספרדי שאינו אוכל בשר חלק, כיוון דיש לומר דהוא חושב שאין בכך איסור גמור (דכן הוא רואה את חבריו האשכנזים אוכלים זאת), כפי שמצינו בשו״ת רעק״א (צו) לגבי עדות ממי שגילח בתער, שכתב שם: ״יש לומר דהשחתה בתער דנתפשט בעו״ה אצל הרבה לא חשב שזהו איסור כ״כ דלא משמע להו לאינשי דאסור, וכאשר באמת נזכר בג״ע דהשיב להמוכיח שהרבה אנשים חשובים עושים כן, וכיון דבאמת פשתה המספחת בזמנינו גם לאותן הנזהרים בשאר דברים נדמה להם דאינו אסור כל כך״.

וניתן להביא ראיה דאינו נפסל לעדות מהגמרא במסכת בבא מציעא (ה, ב) דמי שעובר על לא תחמוד אינו נפסל לעדות מכיון דלא תחמוד משמע לאינשי בלא דמי, וכתב הריטב״א דלא פסלינן גברא אלא במילתא דידיע לאינשי דעבד איסורא. וכיון שכן אין כוונתם לעבור על איסור תורה. וכן פסק הרמ״א (חושן-משפט צב, ד). לפיכך, גם מי שאוכל בשר כשר אינו חושב שיש בזה איסור נבלות וטרפות ח״ו, ובפרט שיש עליו חותמת כשר. וכיון דמשמע להו שזה כשר ובשר חלק הוא רק חומרא, א״כ אינו נפסל לעדות בעבור זה.

ומצינו שפסק הרמב״ם (הלכות עדות יב, א):

> כל הנפסל בעבירה אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלונית אף על פי שלא התרו בו שהרי אינו לוקה הרי זה פסול לעדות, במה דברים אמורים כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה, כגון שנשבע לשקר או לשוא או גזל או גנב או אכל נבלה וכיוצא בו, אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכין להזהירו ואח״כ יפסל, כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכין להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינן יודעין זה, וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ביום טוב צריכין להודיעו שהיום שבת שמא שוכח הוא, וכן המשחק בקוביא תמיד או מי שנעשה מוכס או גבאי שמוסיף לעצמו צריכין העדים להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות, שרוב העם אינן יודעים דברים אלו וכן כל כיוצא בזה, כללו של דבר כל עבירה שהדברים מראים לעדים שזה ידע שהוא רשע ועבר בזדון אף על פי שלא התרו בו הרי זה פסול לעדות ואינו לוקה.

וראה שם ברדב״ז: ״גרסינן בפרק זה בורר הנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת שמתינהו רב פפא ופסלינהו ואכשרינהו לעדות רב הונא בריה דרב יהושע א״ל ר״פ והא רשעים נינהו סברי מצוה קעבדי והא משמתינן להו כלומר על הראשונה וחוזרין ועושין ושונין בעבירה סברי כפרה עבדי לן רבנן כלומר כפרה על מה שעברנו ולא משום דנהדר בן אלא מותר לחלל יום טוב בשביל המצוה ונשב בנידוי משום כפרה הא למדת שכל עבירה שיש לתלות שאינו עושה בזדון אלא שהוא

טועה או שחושב לעשות מצוה אינו נפסל לעדות". השולחן ערוך (חו"מ לד, כד) הביא את לשון הרמב"ם, וכתב עליו בגר"א שם (סקנ"ג):

> אבל אם ראוהו כו'. ב"מ ה' ב' לא תחמוד כו' כנ"ל (=אלא הא דאמר רב הונא: משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, נימא: מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא! התם נמי מורה ואמר: דמי קא יהבנא ליה. אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: והא קא עבר על לאו דלא תחמד! לא תחמד לאינשי בלא דמי משמע להו). וע"ש בתוס' ד"ה בלא כו'. ובגמ' סנה' שם כ"ה ב' מעיקרא סבור דמי כו' אקראי כו' רועים מעיקרא כו' (=תנא: הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין. - ...החמסנין, מעיקרא סבור: דמי קא יהיב, אקראי בעלמא הוא. כיון דחזו דקא חטפי - גזרו בהו רבנן. תנא: עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין, והמוכסין. רועים, מעיקרא סבור: אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא מכווני ושדו לכתחילה - גזרו בהו רבנן). וז"ש כיצד ראוהו כו'".

וכן (שם, ד): "קוברי המת ביום טוב ראשון, כשרים. אפילו נידו אותם ושנו בדבר, כשרים, מפני שהם סוברים שמצוה הם עושים ושלא נידו אותם אלא לכפרה. הגה: וה"ה בשאר דבר איסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות (ריב"ש סי' שיא)".

כמו כן, אין הכרח שאכל איסור, שהרי יש כאן יותר מספק ספיקא: יתכן שאין בבהמה זו סירכא כלל, ואת"ל שיש סירכא אז שמא ההלכה כרמ"א, וכן אף אי נימא דהלכה כמרן הרי ספק שמא זה בשר חלק שהרי רוב הבשרים בארץ מיובאים והם חלק ב"י[5]. וכן הסכים עמי הרה"ג ערוסי להתירו לעדות קידושין ד"אין כאן איסור ודאי".

יתרה מכך, העיר ידידי הרה"ג יהושע בן מאיר כי ב"ה בארה"ק, שיש בה מיזוג גלויות, קשה מאוד להסביר ליוצאי עדות ספרד שמה ששכנו האשכנזי שהוא בן־תורה ובוגר ישיבה אוכל ללא חשש, עבורו כספרדי זה אסור באכילה. הרי יש על זה הכשר של הרבנות, של רב חשוב, ומקובל בכל מקום שזה כשר... בכלל בדורנו שיש ב"ה שילוב ומיזוג גדול מאוד בין העדות, קשה מאוד לאסור לעדה אחת מה שעדה גדולה אחרת נוהגת בו היתר. הדבר נכון [לצערי] אף בגזירת קטניות בפסח, שהרבה אשכנזים מקילים בזה, כיוון שרואים רבנים גדולים מחכמי ספרד האוכלים קטניות. גם ב"ה יש הרבה נישואין בין עדות, וקשה לעשות הפרדה. האם נאמר לבעל ספרדי שלא יוכל לאכול אצל חותנו האשכנזי, כיוון שאינו אוכל בשר חלק? יש פה גם בעיות של שלום בית ועוד. [6]

---

[5] הבשר המובא מחו"ל הוא בדרך כלל "חלק ב"י". וזה גם מה שמסומן בכשרות רגילה. הסיבה לכך היא שיותר זול להעביר כל מה שנשחט שיש עליו שאלה לטרף, מאשר לשלוח מומחה ופוסק שיכשיר. ההבדל בין 'חלק' או 'מהדרין' לשחיטה רגילה היא בצוות השוחטין, ובעיקר במספר הבהמות הנשחטים בשעה, בהיקף הבדיקות וכדומה (וזה אינו קשור למחלוקת מרן והרמ"א, אלא זוהי רמה של הידורים). והוסיף לי הרה"ג יהושע בן מאיר כי בשחיטה בארץ יש מדיניות למעט ב'טריפות', כדי שמחיר הטריפה לא ירד ויהיה סיבה לאנשים להעדיף טריפה. לכן בארץ יש בדיקות גם בריאה, ומה שאפשר להכשיר מכשירים במותג 'כשרות רגילה'. גם בארץ ה'חלק' או 'מהדרין' של הרבנות מושפע מאוד גורמים, לא רק בדיקת הריאה. כלומר גם בארץ חלק מה'כשרות רגילה' הוא גם 'חלק ב"י', אבל לא 'מהדרין' מצד דברים אחרים. לכן מי שאוכל בשר מחו"ל [שעקב מחירו הוא הבשר הנפוץ בארץ], וכן כל מוצרי בשר העשויים לרוב מבשר ייבוא, גם אם כשרותם רגילה, הם עדיין 'חלק ב"י' מצד בדיקת הריאה.

[6] כתב לי בזה הרה"ג אליהו בר שלום (מח"ס משפט הכתובה): מפני מה הספרדי הזה אוכל כשר ולא חלק? אם מנהג אבותיו בידו, או שהוא אוחז שזו חומרא יתירא, ומותר לאכול כך, הרי הוא "מורי היתרא" וכשר. ואם מפני שהוא חושב שלא צריך להיות פנטי כ"כ, ויודע שלדעת השו"ע הוא אוכל טרף, אבל לא איכפת לו כי "הוא לא אוחז בדרגה הזו של לאכול חלק", מסתמא הוא בלא"ה קל דעת שנכשל בהרבה הלכות אחרות (אייפון יש לו עם השגחה ובשר חלק אינו מקפיד???). ומסתמא פסול בגלל דברים אחרים. כך שלענ"ד איני רואה מקרה שאדם "כשר" ייפסל רק בגין העובדה שהוא אוכל בשר שאינו חלק.

וכ״כ לי ידידי הרה״ג יהודה ברכה (מח״ס שו״ת ברכת יהודה) דהוא אינו נפסל לעדות, וזו לשונו:

מה ששאלתם אודות ספרדי שלא מקפיד לאכול בשר חלק ב״י (שהחמיר שלא לסמוך על הנפיחה), האם אפשר לסמוך עליו בתור עד לקידושי אשה, נלענ״ד שהוא בכלל מ״ש בשו״ע בחו״מ (לד, כד) שאם ראוהו עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג, צריכים להזהירו ואח״כ יפסל, כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת, צריכים להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינם יודעים זה. ונראה מלשון השו״ע שאף מותר לכתחילה לקחתו לעד. ונ״ד לא גרע מדבר זה.

צא ולמד ממ״ש בשו״ת רע״א (צו ד״ה ׳עוד נ״ל׳) שהמגלח בתער אינו נפסל לעדות, מאחר שפשתה המספחת בזמנינו גם לאותן הנזהרים בשאר דברים, משום שנדמה להם דאינו איסור כ״כ. ע״ש. ובשו״ת בית נאמן (חו״מ סי׳ א) כתב שאין לפסול לעדות עו״ד שמפנה את לקוחותיו לבתי משפט חילוניים, שדינם כערכאות. והגרי״ש אלישיב זצ״ל בתשובה, והיא לו נדפסה בקובץ בית הלל (גליון מח עמוד מג) כתב דמי שהיה עד קידושין כמה פעמים, ונתגלה שהולך לים מעורב, שאינו נפסל לעדות, משום שיתכן שלא יודע חומר האיסור, ובכה״ג לא נפסלים. ולפי האמור העלנו בשו״ת ברכי״ה (ז חחו״מ סי׳ ח אות ד) שמי שצופה באייפון שאינו מסונן, אינו נפסל לעדות. וכיו״ב כתב בשו״ת יבי״א (ד חיו״ד סי׳ א סוף אות ג) אודות שוחט שאשתו הולכת בגילוי ראש, שאין להעבירו ממשרתו, מאחר ובעוה״ר נפרץ הדבר הרבה, ודומה בעיניהם לאיסור קל, ודמי למ״ש רע״א הנ״ל. ודון מינה ואוקי באתרין.

ואף שהפוסקים הנ״ל דיברו על דיעבד, מ״מ מדברי השו״ע הנ״ל נראה שכל שהוא בכלל מורה היתרא, הרי הוא כשר לעדות לכתחילה. ומעתה בנ״ד שהוא מורה היתרא בדבר, שפיר דמי לקחתו לכתחילה לעדות.

ומלבד כל האמור, רבי יוסף משאש זצ״ל כתב בספר נהג ולך שהמנהג במרוקו כדעת הרמ״א שהיקל בנפיחה, ובתוניס נהגו לעשות נפיחה בסירכות שתלויים במחלוקת, וכמבואר בשו״ת אחימלך הכהן (חיו״ד סי׳ ו), ובספר מגדולי ישראל (חלק ד עמוד שעח), ובעלון בית נאמן (גליון מס׳ 143 אות יב). ומעתה אף דאנן קפדינן לאכול בשר חלק, שלא עשו בו נפיחה, ובפרט בארעא דארץ ישראל, אתריה דמרן הב״י, מ״מ מאחר וסוף סוף בכמה קהלות ביהדות ספרד היו מקילים בזה, לא נוכל לומר דמי שלא מקפיד בזה, איהו נפסל לעדות.

העולה לדינא: ספרדי אף אם אוכל בשר שאינו חלק כשר לעדות.

ריד. פנים חדשות למי שהיה בריקודים בחתונה

האם מי שהיה בריקודים בחתונה, אך לא היה בשעת הסעודה ובשעת הברכות, יכול להיות פנים חדשות?

בשו״ת וישמע משה (ה עמוד שנא) הורה הגריש״א שהוא יכול להיות פנים חדשות. אולם יל״ע היטב בדבריו שם, שהרי בקונטרס פניני שבע ברכות (עמוד י) הובא בשם הגריש״א שאפילו אם נכנס לאחל מזל טוב ולא טעם כלום, הוא אינו נחשב עוד פנים חדשות (וכ״כ בציוני הלכה הלכות נישואין, פסקי הגריש״א עמוד קפב).

יתירה מכך, כתב שם (עמוד ט) שאם השתתף בשמחת חתן וכלה שנערכת אחר ברכת המזון של סעודת הנשואין, אם השתתף ברקידה, אינו נחשב כפנים חדשות בסעודה אחרת של שבעת ימי המשתה. וכן הובא גם בספר ציוני הלכה (הלכות נישואין, פסקי הגריש״א עמוד קפא), שם נשאל, מה דין מי שהשתתף בריקודים ולא נכח כלל בסעודה ובברכות, וענה הגריש״א: ״הוא גם רקד? אם כן, בוודאי שאינו יכול להיות פנים חדשות. הוא כבר השתתף בשמחה״. וכן הוזכר גם בספר נישואין כהלכתם (יד הערה 100).

לפי זה מבואר דדעת הגריש״א שפנים חדשות, הכוונה כפשוטו, שהם ׳חדשות׳ בשמחה זו, שעדיין לא היו בה כלל (ואין הדבר תלוי באכילה). ודבריו מדויקים ברש״י בכתובות (ז, ב): ״פנים חדשות - שלא היו שם אתמול״. כלומר, ברגע שהגיע לאירוע, לשמחה (אף שלא אכלו או ישבו), הם כבר לא פנים חדשות. וע״ע בציוני הלכה (עמוד קפב הערה יד) דכתב דציטט את הריטב״א בשם רבותיו, דהתנאי לפנים חדשות, שלא היה מעיקרא (לפני) כלל, עיי״ש.

הריטב״א (כתובות ח, א) כתב: ״וכל שהוא פנים חדשות אע״פ שבא לאחר הסעודה ולא אכל שם מברכים בשבילו ברכת חתנים״, חזינא מזה דפנים חדשות לא תלוי בסעודה אלא בריבוי השמחה וזה מתבאר גם ברמב״ן שם ועוד. אבל בדברי הריטב״א נתחדש דאפילו בא בסוף הסעודה ולא השתתף כלל בסעודה חשיב פנים חדשות, א״כ הוא הדין אם כבר היה בחתונה בסופה וראהו החתן אע״פ שלא סעד שם, אינו יכול עוד להחשב פנים חדשות ביומי אחריני.

אלא שיש לעיין בשיטה זו. מצינו מחלוקת בראשונים במי שהיה בחתונה אך לא אכל פת, האם נחשב הוא לפנים חדשות. השולחן ערוך (אבן העזר סב, ז) הביא את שתי הדעות בזה. על דברי הרמ״א: ״וי״א דאף אשר ברא אין מברך כל ז׳ אלא כשמזמנין אחרים, אבל אם אוכל עם בני ביתו אין מברכין״, כתב מרן: ״במד״א, כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת הנשואין ושמעו הברכות; אבל אם היו האוכלים אחרים, שלא שמעו ברכת נשואין בשעת נשואין, מברכין בשבילם אחר ברכת המזון ז׳ ברכות, כדרך שמברכין בשעת נשואין, והוא שיהיו י׳, וחתן מן המנין. וי״א שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה, מקרי פנים חדשות ומברכים בשבילם ז׳ ברכות אחר ברכת המזון, וכן פשט המנהג״. וסיים הרמ״א: ״וי״א דאם היו שם פנים חדשות, אף על פי שאין אוכלין שם, מברך בשבילם לילה ויום״.

מרן הביא את דעת הרמב״ם שמי שלא שמע שבע ברכות נקרא פנים חדשות. והביא בי״א את דעת הרא״ש והטור שפנים חדשות זה מי שלא נוכח באף סעודה מסעודות החתן, אף ששמע שבע ברכות, וכתב שכן פשט המנהג. ובסעיף ח הביא בשם י״א דעת התוס׳ שצריך שירבה שמחה בשבילו. וכידוע נחלקו בפוסקים האם התכוון לפסוק כרמב״ם, והאם כוונתו שהמנהג גם כתוס׳.

מדברי השולחן ערוך למדים, כיוון שמרן הביא את שתי הדעות, וסתם בסתם כדעת הרמב"ם אלא שסיים שהמנהג כדעת הרא"ש ורש"י, עולה דכל שלא אכלו הוו פנים חדשות, וכ"כ בבדק הבית דאזלינן בתר שיטת הרא"ש. ועיין באוצר הפוסקים (שם, סקל"ז אות א) שציין שהרבה פוסקים כתבו כדעה השניה בשולחן ערוך דכל שלא אכל חשיב לפנים חדשות. וכ"כ בכסף משנה (ברכות ב, ט), הכנסת הגדולה (בהגהת ב"י אות ט), בספר חופת חתנים (ט אות יג), בספר חינא וחיסדא (עמ"ס כתובות ח"א ק"י טור ד), בסידור בית עובד (דיני ברכת חתנים אות יב), בשו"ת מהר"י הלוי אחיו של הט"ז (סי' לז), בחכמת אדם (כלל קכט, ה). וע"ע בעזר מקודש (סעיף ח).

וכן מצינו שהעלו בשו"ת יביע אומר (א אורח-חיים כז אות ט. ג אבן-העזר יא אות ה) שכוונת המחבר שפסק כרמב"ם לומר שאף שהמנהג הוא כדעת הטור והרא"ש, מ"מ לא בעינן שירבה שמחה בשבילו. וכ"כ גם בשו"ת זבחי צדק החדשות (ג, צה), בזכרונות אליהו (ב, מערכת ב אות כז), בספר מעשה אליהו (ו) ובשו"ת דברי בניהו (כב, פד) דמי שלא היה באוכל יכול להיות פנים חדשות. וכ"כ לי גם במכתב: "מי שהיה בריקודים בחתונה ולא אכל בסעודה נחשב הוא לפנים חדשות אם אוכל בסעודת החתן והכלה בשאר ימים כיון שלדעת מרן השו"ע הקובע הוא האכילה וכל שלא אכל בסעודה של החתונה פת הוא נחשב לפנים חדשות באחד מימי השבע ברכות".

בספר שובע שמחות (א, יא) הביא ע"פ הריטב"א (כתובות ז, ב) שאם היה נוכח בשעת הסעודה, אף שלא אכל כלום, הוא כבר לא יכול לשמש עוד כפנים חדשות בסעודה אחרת, וכ"כ גם בספר נישואין כהלכתם (יד, נז). אולם בנטעי גבריאל (נישואין פה, ד) כתב דמי שהיה בעת הסעודה ולא ישב לאכול, רק הגיע לזמן קצר לאחל מזל טוב, נחשב עוד לפנים חדשות.

כמו כן, מי שהיה בקבלת פנים ואכל שם, כתב בשו"ת באר משה (ב, קיט) שהוא עדיין יכול לשמש כפנים חדשות בסעודה של שבעת ימי המשתה, וע"ע בשו"ת זבחי צדק החדשות (צה) ובנטעי גבריאל (נישואין פה, א). ויתכן דבזה יודה גם הגריש"א, שכן עדיין לא היתה השמחה, השמחה אינה מתחילה לפני החופה.

כיוון שבשאלתנו נחלקו גדולי פוסקי זמננו. נראה לומר שראוי שאשכנזים יחמירו שלא נחשב פנים חדשות. בעיקר שהרמ"א הביא גם דעת הרמב"ן שאפילו לא אכל ניתן לצרפו כפנים חדשות לשבע ברכות, ולסברה זו נראה שאם היה בשמחה, אף שלא אכל, שוב אינו פנים חדשות. וע"ע בספר בית מתתיהו (ב, יג).

וכתב לי הרה"ג מנחם מנדל פוקס: "מכיון שהשתתף בשמחת חתן וכלה אינו פנים חדשות. ובפרט דקי"ל ספק ברכות להקל".

לדינא נראה לי דמי שהיה רק בריקודים ולא אכל דבר, לספרדים יכול לשמש פנים חדשות (והדבר מצוי היכא שמוזמנים החברים לשמחת חתן וכלה, רק לריקודים) ואילו לאשכנזים לכתחילה יש להחמיר.

רטו. חתימה על כתובה בשפה אחרת

בחופה שערכתי, העד ידע לדבר עברית, אך לא ידע לכתוב בעברית (ידע לקרוא). והתלבטתי כיצד הוא יחתום על הכתובה. האם בשפה אחרת או שיכתבו בשבילו את שמו והוא יחתום או באופן אחר. אציין כי הדרך שבחרתי היא, שכתבתי לו על דף את שמו ואת שם משפחתו והוא העתיק זאת במהירות מהדף לכתובה. אולם יל"ע, דהרי זהו שמו, אך אינה חתימתו.

חתימה בקשקוש כדרך שחותם על שטרות, יש שפוסלים זאת לכתחילה, ויש שבדיעבד הכשירו. אולם גם המתיר בדיעבד קשקוש זהו כשמכירים בכתב הקשקוש מי הוא העד. ומופיע בגמרא בגיטין (לו, א) על האמוראים (רב, רבי חנינא, רב חסדא, רב הושעיא, רבא בר רב הונא) שחתמו בסימן שהיה ידוע לכל שזה סימנם.

אך עיין בתוספות (בבא-קמא קד, ב ד"ה 'אין') שכתב דזה דווקא בחכמים אז, וזו לשונו: "הני מילי בשמות חכמים דפקיעי, אבל איניש אחרינא לא", וכ"כ הש"ך (חושן-משפט קכא, סקי"ג) ונתיבות המשפט (חידושים סק"י) דזה לא מועיל הסימן, אלא א"כ הוא גדול דור. וע"ע בזה בשו"ת תשובות והנהגות (א, תשנח), בספר משפט הכתובה (ו, נא אותיות כ-כא), בספר הנישואין כהלכתם (יא הערה 450), בקובץ שערי הוראה (ה עמוד קפה. ז עמוד קסג) ובקובץ בית הלל (אייר תשס"ד עמוד נג).

ואציין כי בספר משפט הכתובה (ו עמוד קסב) כתב שיתכן שבדיעבד מהני אם על יד הקשקוש כתב הרב דזה שייך לפלוני בן פלוני למשפחת פלוני (וע"ע באריכות דבריו שם עמוד קסו ואילך).

טביעת אצבע אינה מועילה, כיוון שלא כל אחד יכול לדעת מיהו החותם, וכן אסרו באופן זה בחשוקי חמד (עמ"ס גיטין יח) בשם הגרי"א, בספר הנישואין כהלכתם (יא הערה 450) ובספר משט הכתובה (ו עמוד קסא). ואציין דבשו"ת עטרת פז (אבן העזר ה) התיר בדיעבד בגט שכבר חתמו כך (וודאי שלא ניתן לכתחילה).

כתיבת שם העדים על ידי אחר לא מועילה והכתובה פסולה, והעד איננו יכול למנות שליח שיכתוב בעבורו את שמו. וע"ע בזה בבית יוסף (חושן-משפט מה), בספר האורה (ב, יד), בשו"ת הרשב"ש (תקסח), בשו"ת התשב"ץ (א, קכח. ד, קצט), בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק רז), בספר הנישואין כהלכתם (יא, קסג), בספר משפט הכתובה (ו, נא אות כב) ועוד.

עד שרגיל לכתוב ולחתום בשפה לועזית, נראה דיכול לחתום בשפה בה הוא רגיל. שהרי פסק השולחן ערוך (אבן-העזר קל, יד): "גט שנכתב בכתב מהלשונות, ועדיו חתומים בכתב אחר, כשר, והוא שיהיו העדים מכירים לשון הכתב והכתיבה". וכתב הפתחי תשובה (אבן-העזר קל, סק"ט) וז"ל:

> כתב הרשב"ץ ראיתי גט ששלחו מצפת לירושלים, והיו עדיו בכתב פרובינצאל (הוא מה שקורין כתב רש"י), ושמעתי שכן נוהגים לכתחילה. ואפשר שטעמם שבאם תצטרך האשה לקיים הגט שימצאו קיום לחתימת העדים בנקל. כיון שרגילים לחתום כן בשאר שטרות. משא"כ אם יחתמו בכתב אשורי, בדוחק ימצאו קיום.

וראיתי דהעלו כמה וכמה פוסקים דאם רגיל לכתוב בלועזית יחתום באופן זה, וע"ע בזה בספר הנישואין כהלכתם (יא, קסב), בספר נתיב הכתובה (ח, פ) ובספר משפט הכתובה (ו, נא אות ל עמוד קעט)

כתב בשם הגר״נ קרליץ: ״המבין מה שכתוב בכתובה, אבל אינו יודע לכתוב בעברית, יחתום בלועזית כדרכו. ואדרבא זה עדיף ממה שיחתום בעברית אם אינו יודע לכתוב רק בקושי״.

אולם כל ההיתר שהעד יחתום בלועזית, היא רק כשהוא יודע לקרוא ומבין מה כתוב בכתובה (לשון עברית, ארמית), שהרי נאמר בגמרא במסכת גיטין (יט, ב) בשם רשב״ג: ״שאר כל השטרות אם יודעים לקרות ולחתום חומים, ואם לאו אין חותמין״. והרמב״ם והב״י (חושן-משפט מה, ב) פסקו הכי, וכן העלה בנחלת שבעה (יב, סק״ג) ובספר משפט הכתובה (ו, נא אות ל עמוד קעט), וע״ע בשולחן ערוך (חושן-משפט מה, ב), בשו״ת בנימין זאב (נא), ביפה ללב (סו אות יג) ברוח חיים פלאג׳י (לב, ב) ובשו״ת שיח נחום (קב).

וחזיתי דבספר נתיב הכתובה (ח, סח) כתב: ״עדים שאינם מבינים את הלשון שכתוב בכתובה, לא יחתמו עליו לכתחילה״. וציין שם בהערה (122): ״עיין בשו״ע (מה, א) שבענין זה נחלקו הב״י והרמ״א. לדעת הרמ״א עדים שאינם מבינים לשון השטר יתרגמו להם והם חותמים עליו.

אמנם הבית יוסף בדעת הרמב״ם חולק על דין זה, עיי״ש מש״כ הש״ך (סק״ג). ועיין וכן משמע שם בשו״ע (סעיף ה). ע״ע בספר שבט בנימין (סי׳ יב-יג), ובפסקי הלכות יד־דוד (פ״י מהלכות אישות סקע״ז)... יעויין עוד בהגהת הגר״א (אבן-העזר סו, סק״ט) שהביא בשם המרדכי וז״ל: וע״כ סמכו חכמים שמניחים לחתום הכתובה בנ״א שאינם יכולים לקרותה, וטעמא משום שקראוהו חכמי הקהל ואיכא אימתא דציבורא לשקר וגם העדים וכו׳, עכ״ל״.

ואעיר בעניין העתקה מדף, כי ראיתי תלמיד חכם גדול (רב קהילה אשר לומד בקבע ש״ס, טור, ב״י ועוד) שחשש תמיד לכתוב בעברית. וכשביקשו ממנו להיות עד בכתובה, ביקש ממני שאכתוב לו על דף את שמו (אולם הוא מבין היטב את השפה בעברית).

לאור הדברים שראינו נראה דאף שהכתובה כשרה, לכתחילה בעד שמבין עברית, ורגיל לכתוב ולחתום בשפה לועזית, דעליו לכתוב ולחתום בלועזית.

רטז. החתמת עד כהן ראשון בכתובה

כידוע בכתובה מחתימים שני עדים. כאשר ישנם שני עדים, ואחד מהם הוא כהן, האם צריך לדאוג שהכהן יחתום ראשון על הכתובה?

ראשית אציין כי בעבר היו מקומות שהידרו לקחת דווקא כהנים לחתימה על כתובה, ע"פ המובא בתוספתא (סנהדרין ז, א): "אמר רבן שמעון בן גמליאל בראשונה לא היו חותמים על כתובת נשים כשורות אלא כהנים או לוים או ישראלים המשיאין לכהונה" (וע"ע בירושלמי סנהדרין א, ד). וכן הובא בספר נטעי גבריאל (נישואין כ הערה ד): "ויש מורי הוראות שמהדרין ליקח כהנים לעדות מפני שהם מיוחסים".

לגבי שאלתנו, הרמב"ם (ספר המצוות, מצווה לב) ביאר כי המצווה היא: "לכבד זרע אהרן ולנשאם, ולרוממם ונשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה ואפילו ימאנו לא נשמע מהם". וכתב עוד הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (ד, ב): "כל אדם מישראל צריך לנהוג כבוד הרבה בכהנים, ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה" (ומקורו מהגמרא בגיטין נט, ב). וביאר בשיטה מקובצת (נדרים סב, א) שהכוונה היא בדברים בהם הכהן יראה גדול ומקודש אם יקדימנו. ועל פניו גם כאן, כאשר יקדים את חתימת הכהן הוא "יראה גדול ומקודש".

על הדרך שיש להתייחס לכהן, כתב רש"י (גיטין נט, ב ד"ה 'לפתוח ראשון'): "**בכל דבר כבוד** בין בתורה בין בישיבה הוא ידבר בראש". וכן משמע מדברי הרא"ש (נדרים סב, ב). על דברי הגמרא בנדרים: "תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו, לכל דבר שבקדושה". וזו לשון הרא"ש: "בכל דבר שיראה גדול ומקודש". עוד בעניין מצוות וקדשתו וגדריו עיין בדברינו בשו"ת **אבני דרך** (א, כא. ו, יד. ט, קמא. יג, ר. יד, מה).

ומצינו שנהגו לבחור אנשים מכובדים שיחתמו על הכתובה. עיין בספר נישואין כהלכתם (יא הערה 594) שהביא ראיה לכך מהגמרא בכתובות (טו, ב) על רבן יוחנן בן זכאי שהיה חתום על כתובה (וע"ע בספר עדות לישראל עמוד יט). וממילא אם מיירי בכבוד, מדוע שלא יקדימו את הכהן.

בשו"ת היכל הוראה (ה, יד) כתב שיש ענין להקדים את הכהן שיחתום ראשון. וכן חזיתי דכתב בספר נתיב הכתובה (ח, צ): "בחתימת העדים נראה שיש להקדים כהן ללוי ולישראל, ואעפ"י שהוא צעיר לימים ממנו", וכן שמעתי מהגר"י שפירא, הגר"י כץ, הגר"ש דיכובסקי (אולם בעל שו"ת שואלין ודורשין כתב לי כי זה לא דבר שבקדושה, ואין צריך להקדים). ואעיר, אלא א"כ אחד העדים ת"ח מפורסם, או רבו של העד הכהן וכדו', שאז הכהן לא יחתום ראשון. וע"ע בספר בית מתתיהו (ג, ח) אם הוי דבר שבקדושה. וע"ע בדברי הגר"א כץ זצ"ל (קובץ המאור סיון-תמוז תשע"ט עמוד עו).

ואציין כי המדרש תלפיות לבעל שבט מוסר (ערך ברכת כהנים) כותב שמי שאינו חולק כבוד לכהן לקדשו לכל דבר שבקדושה כאילו אינו חשוב בעיניו, ואף מבזה אותו, ובפרט היות הכהן דוגמתו של כהן של מעלה, שהוא מתברך ומקבל הברכה מעצם הרחמים העליונים, ומברך לכנסת ישראל (ועיין ברבינו בחיי, פרשת נשא).

וכתב לי בזה הרה"ג אליהו אברז"ל (מח"ס שו"ת דברות אליהו) שישנה מחלוקת האם יש לנהוג כבוד בכהן זה מדאורייתא או אסמכתא. ואחר שציין המחלוקת הוסיף לגבי דינם של כהנים בימינו, דאין להם חזקת וודאי, וציין דהכי דעת הים של שלמה (בבא-קמא ה, לה), שו"ת מהרשד"ם (אבן-העזר רלה) ושו"ת שאילת יעב"ץ (א, קנה). לפי"ז העלה: "ראוי להקדים כהן בחתימה ובכתובה או בכרוזים שזה אחד מהכבודים וראוי להקדימו. אולם מי שמקל בזה יש לו ע"מ לסמוך דעת התוס' דהיא אסמכתא.

וגם לפי הפוסקים דאין יחוס וחזקת כהנים בזמן הזה. ובפרט אם הוא מוחל על כבודו". וכ"כ לי באריכות בעל שו"ת דברי בניהו דיש להקדים את הכהן.[1]

אחר זמן שלח לי בזה בעל שו"ת ודרשת וחקרת בהאי לישנא: בשו"ע (או"ח קסז, יד) כתב הרמ"א שמצוה להקדים כהן, אבל רק אם אין שם ת"ח גדול ממנו. והמ"ב (סקס"ט) הביא דרשתם וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון, ועי' שאסור לת"ח להקדים כהן לפניו, שהוא מבזה בזה את התורה. וא"כ אם כולם שווים, יש להקדים הרב הכהן לחתום, אבל אם יש ביניהם תלמידי חכמים גדולים יותר ממנו, יש להקדים הת"ח, כמאמרם בהוריות "ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה". אם הוא ע"ה י"א שבכלל ליכא מצות וקדשתו, עיין ביה"ל (קכח, מה ד"ה 'אסור'), אבל ערוה"ש (שם, עב) כתב שאין לחלק בזה. וכשכולם ע"ה משמע מהחיד"א בשיורי ברכה (סק"ד) שיש וקדשתו, ובכהן עבריין עיין מנ"ח (רסט) דליכא וקדשתו. וע"ע בסי' רא (סעי' ב-ג) ובמ"ב (שם, סקי"ג) שיהא ראש המדברים לדרוש תחילה, וה"ה בנד"ד.

העולה לדינא: כאשר ישנם שני עדים ואחד מהם הוא כהן, צריך לדאוג שהכהן יחתום ראשון, אלא אם כן אחד העדים הוא רבו של הכהן (או תלמיד חכם).

[1] וכתב במסקנתו: מצינו שנחלקו הראשונים אם וקדשתו הנאמר בכהן הוא חיוב מהתורה להקדימו כדעת הרמב"ם בספר המצות (מצוה לב) ובהלכות כלי המקדש (ד, א-ב), הסמ"ג (בספר עמודי גולה), שו"ת מהר"ם מרונטבורג (קז), והרא"ה בספר החינוך (מצוה רסט) ובשו"ת הריב"ש (צד) או שהוא מדרבנן והפסוק הוא רק אסמכתא וכדעת התוס' בחולין (פז), הרא"ש (בחולין שם), הטור (יו"ד כח) והמרדכי. ורבים מן הראשונים סוברים שהחיוב הוא מהתורה. ומכיון שרבים סוברים שוקדשתו הוא מהתורה נראה דגם לענין חתימה יש להקדים את הכהן הן לענין לחתום על כרוז או לחתום על כתובה כיון שמצינו שגם לענין חתימה יש להקדים למי שמכובד וכמו שנאמר בגמרא וכן בשו"ע חו"מ (סימן מה ו-נא) רווחא שביק למאן דקשיש מיניה הוא הדין שיש להקדים ולכבד בחתימה את הכהן שיש בזה ענין של כבוד וכמדמוכח מדברי הריב"ש (סי' מט) וכן בשו"ת תורה לשמה (תצט).

ריז. השתתפות בחתונת הורה גרוש

האם בן שהוריו התגרשו לפני כמה שנים, וכעת אמו (הביולוגית) מתחנת בשנית, רשאי להשתתף בחתונתה.

במנהגים של קהילת וורמישא (עמוד נא) מובא שנוהגים שהבנים והבנות של החתן ושל הכלה אינם משתתפים לא בחופה ולא בסעודת הנישואין, וכן הובא בשו"ת דבר יהושע (ב, קיג) וציין דזה משום כבוד אביהם. וכן הביאו אחרונים רבים דין זה והכי איתא בספר הנישואין כהלכתם (יז הערה 51) ובספר נטעי גבריאל (נישואין נא, ט). וכ"כ שלא ישתתפו בספר מנהג ישראל תורה (אבן-העזר, דיני ומנהגי נישואין, זיווג שני ד"ה 'השתתפות'). וע"ע בספר על פי התורה (פרשת יתרו יג, רכו) שכתב שהעולם מקפידים על כך שהבנים לא ישתתפו.

וכן העלה בשו"ת עשה לך רב (ד, נז) וכתב:

> טעם ברור לכך לא מצאתי בעניותי מפורש בשום מקום, אבל מדרך הסברא נראה לי שיש לכך טעם נכון, שכן כל זמן שלא נישאת לאחר יש עדיין תקוה ואפשרות שתשוב אל בעלה הראשון, אבל בנישואיה לאחר נאסרה לגמרי על הראשון, ואין זה מכבוד אביו שבנו יקה חלק פעיל במעשה האוסר עליו את אשתו. ועוד טעם פשוט למנוע השתתפות הבנים בנישואי אמם, אף אם אינה יכולה לחזור אליו, משום שכאשר תנשא אמם לאחר מתחייבים בכבודו, שכן חייב אדם לכבד בעל אמו (כפסק מרן ביורה-דעה רמ, כא), ואין זה מכבוד אביו שהוא יקח חלק באותו מעשה המחייבו לחלוק כבוד לאביו החורג. וכל שכן אם הבנים קטנים וגרים עם אמם שבזה המירו דרך קבע כבוד אביהם מולידם באביהם- החורג. ולכן, נראה שטוב הוא המנהג להמנע מהשתתפות בנישואי האם.

וע"ע בזה בדברי המשנת יוסף (הובא בשו"ת השואל ח"ב סי' צב). וכן בדברי שו"ת דברות אליהו (ח, צג) אשר כתב כי דבר זה שנוי במחלוקת, ועיי"ש שדייק מהגמרא במסכת סוטה (יב, א) שאהרן ומרים היו בשמחת חתונת הוריהם. אך אין הוכחה ניצחת שהרי הם היו בחתונת שני ההורים שלהם (במחזיר את גרושתו). וע"ע בשו"ת אורחותיך למדני (ו, קצו).

עד כה הזכרתי רק את הצד שלא ישתתף, אולם לא אכחד להזכיר כי ראיתי דעה הפוכה והיא בשו"ת זהב מנחם (ב אבן-העזר לו) שכתב שטוב וראוי שהילדים ישתתפו בנישואי אמם או אביהם כשמתחתנים פעם שנית, כדי להראות שהם מסכימים להוראת ההורים שלא יתערבו, ולא מתערבים בעניינים שלהם. וע"ע בספר החופה והנשואין (בשערי ההלכה סי' יח, ו).

ריח. לקיחת כסף מהבעל ללא רשות לטיפול פסיכולוגי

האם מותר לאשה נשואה לקחת כסף מהבעל בלי רשות לצורך טיפול פסיכולוגי, היא יודעת בוודאות שאם היא תבקש לצורך כך, הוא רק יגחך ויצחק עליה, ולא ייתן לה עבור זה כסף.

לגבי נתינת צדקה בלי רשות הבעל, עיין בדברינו בשו"ת אבני דרך (ז, קמז) ובמקורות הרבים שציינו שם. אגב, אספר כי שמעתי כי פעם אשת תלמיד חכם נתנה צדקה, והעיר לה בעלה הרב: "הכיצד, את עושה הכי, והרי זו מצוה הבאה בעבירה" (דסבר הבעל שפיזור כסף בלי רשותו, הוי גזל). והשיבה לו רעייתו: "בעלי אתה חייב לתת לי תרופות ללא קצבה, וכשאני רואה עני לבי נשבר בקרבי, מרפאה אני עצמי במתן צדקה, הרי שאין כאן גזל אלא פיזור בהיתר לצרכי רפואה".

ונראה דאף הכא, כיוון שהבעל מחויב ברפואתה כמובא בגמרא במסכת כתובות (נא, א) ונפסק בשולחן ערוך (אבן-העזר עט, א), ממילא היא יכולה לקחת כסף עבור זה, אם היא יודעת שבאופן אחר הבעל לא יתן לה כסף עבור הטיפול, שהרי אין הבדל בזה בין מחלת גוף או נפש (וע"ע ברמב"ם בהלכות אישות יד, יז. יח, ה).[1] וע"ע באריכות בספר דרך אמונה (לגר"ש ביבאס ח"א סי' ה, עמ' 40, 106- 98). וכ"פ להתיר בשו"ת זיקי אור (נב). וע"ע בקובץ ויען שמואל (יח עמוד שסו ואילך).

אך, ככלל אני דבק בכך שבחיי הנישואים אין עושים דבר מאחורי גבו של השני. ולכן אם האשה זקוקה לטיפול זה והיא יודעת שבעלה לא יסכים, ילכו יחד לרב (המבין גם בתחום הנפש) בכדי שיסביר לבעל את חשיבות הדבר, וכן הסכים עמי הרה"ג מנחם מנדל פוקס[2]. וכ"כ[3] לי הרה"ג שלמה דיכובסקי: "אכן, ראוי שבני זוג לא יעלימו זה מזה ככתוב בשטר התנאים. על כן, אין למדים מן הכללות, וראוי שהאשה תשוחח עם בעלה על הצורך שלה בטיפול. אם יעמוד הבעל על דעתו וימנע, יש מקום להתיר לה לעשות דין לעצמה - אבל רק לאחר שתפנה לבי"ד מוסמך או למורה הוראה מובהק ותקבל ממנו היתר. אינני חושב שראוי להמליץ על גניבה בסתר מן הארנק וכדומה".

---

[1] ואכמ"ל, דאם חלתה בזה בגלל פשיעות, דלכאורה אין חיוב על הבעל לרפאותה, כפי שביארו המאירי והריטב"א דהמשנה הכתובות (נא, א) נקטה: לקתה חייב לרפואתה, וכתיב דווקא לקתה ולא קתני חלתה, לאשמועינן שאם חלתה בפשיעותא אינו חייב לרפואתה, וכן איתא בפתחי תשובה (אבן-העזר פח סק"א). ומצינו דהבית מאיר חלק ע"כ, ועיין בחישוקי חמד (עמ"ס כתובות עמוד שסח) דכתב לחלק בין שני פשיעות: "ואולי אפשר לתרץ דישנם ב' סוגים של פשיעה הגורמת למחלות. ישנה פשיעה הגורמת למחלה מסוכנת כגון עוגות לחולה סכרת, וכן דברים חריפים למחלת אולקוס פעילה, שבזה ודאי האשה נחשבת לפושעת והבעל פטור מלרפאותה. אך לפעמים בימי השרב האשה צמאה מאוד, ושותה מים קרים כדי לצנן את גרונה היבש, ובזה היא עלולה להצטנן, ולקבל אנגינה בגרון, בזה אין החטא גדול כל כך, ואין היא כל כך פושעת". וע"ע באריכות בזה במחלוקת הב"ח וש"ך (בחושן-משפט קעז) ובספר בארות שלמה (עח-עט).

[2] וזו לשונו: "כל דבריו הנ"ל נראים גם לי השפל, אלא הנני להוסיף שזה בתנאי שגם המטפל המומחה סבר שהיא זקוקה לטיפול זה, ואין מנוס מכך. כי אין לנו חוות דעת מקצועית שהיא חייבת בטיפול זה, א"כ יכול הבעל לטעון שאין זה נכלל בחיובו לרפאות אותה מכיון שבאמת אינה זקוקה לכך. והעיקר כמו שסיים כת"ר שאין לעשות דבר מאחורי גב השני, וכבר התחייבו כך בשטר אירוסין ולא יבריחו ולא יעלימו לא זו מזה ולא זה מזו שום הברחת ממון בעולם".

[3] וידידי הרה"ג אליהו שלזינגר כתב לי: "אינני חושב שמותר לקחת כסף ללא רשות גם לדברים מוצדקים... ואם יש חילוקי דעות בין הצדדים, יש דרכים ליישב את ההדורים באופן נכון ומותר".

אחר זמן שלח לי תשובה ארוכה הרה"ג אברהם מימון הלוי (מח"ס דרך אתרים, משנת אברהם - אבה"ע) וזו לשונו:

יל"ע, האם בכלל החיוב הוא גם לדאוג לרפואה הנפשית של אשתו, כגון שאשתו תלך לטיפול פסיכולוגי, או לכל מיני טיפולים נפשיים, האם הוא בכלל חיוב רפואתה, והבעל חייב לממן את רפואת הנפש של אשתו, ובאיזה רמה של חולי הנפש חייב

חולי נפש מוגדר כחולי גמור: אין ספק שאם מדובר בחולי נפש שיש לחוש לסכנת נפשות שלה לחשש שמא תאבד עצמה לדעת, או מחשש לסובבים אותה, אין מה לדון שזה נחשב לחולי גמור ואף מחללים עליה שבת, כמו שכתב בשו"ת הרשב"א (המיוחסות סימן רפא). ואפילו ניתן לאכיל אותה נבלות וטרפות, עיין בתשובת המהר"ם מרוטנבורג (סי' לט. הובא בהגהות מיימוניות הל' מאכלות אסורות יד, ב) לאכיל שרצים לנכפה, והביאו להלכה בשו"ת חתם סופר (יורה דעה שלט), וכן העלו להתיר לחולה בנפש בשו"ת אדמת קודש (א, ו) ובשו"ת פרי הארץ (ג יו"ד ב) שלמד מזה להאכיל דבר איסור להציל אותו משטותו, ובברכי יוסף (יו"ד קנה). לגבי מסירת אשה לבית חולים בשביל ליתן רפואה בחולי הנפש אפילו שיש איסור יחוד ראה בשו"ת בית יצחק (אבן העזר א, לט אות ו). וע"ע בזה בשו"ת מנחת יצחק (ה, ח) ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ב, קעד), ובשו"ת משנה הלכות (ח, נו) בחילול שבת במאבד עצמו לדעת (ובחשש מאבד עצמו לדעת).

ובשו"ת אדמת קודש (שם) הוכיח שאפילו בסוג חולי נפש שעלול להסתבך ולהגיע לפיקוח נפש חובה עלינו למנוע, ממה דאיתא יומא (פד, ב) תינוק שננעלה הדלת בפניו לשבור הדלת שמא יבעת התינוק וימות, וכן מעירובין (מה, א) גויים שצרו על עיר אפילו באו על עסקי קש ותבן והדברים ארוכים. ומפורש שאשה שנשתטה הבעל חייב ברפואתה (בשו"ת הרשב"א ב, שפב).

חיוב רפואה מדין מזונות: אמנם אם לא נשקפת סכנה כלל והכל הוא להרגעה בלבד נראה שהוא תלוי מאיזה טעם ודין חייב אדם ברפואת אשתו, והארכתי במשנת אברהם (סימן עט).

במשנה כתובות (נא, ב) איתא לקתה חייב לרפאותה, ופירש רש"י (ד"ה חייב) הרפואה הרי היא כמזונות. וכן בע"ב (ד"ה וצריכה) פירש רש"י: הרי הרפואה כמזונות דתרוויהו חיותא נינהו. וכן כתבו רבים מהראשונים התוספות רי"ד (שם) לקתה חייב לרפאותה אמר הרי גיטה וכתובתה תרפא את עצמה רשאי, פי' דרפואה דמיא למזונות דכי היכי דכי יהיב לה גט וכתובה תו לא יהיב לה מזונות, רפואה נמי לא יהיב לה. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (ג, פב) וז"ל: "לפי שהרפואה ההיא, אם קצב לה, אינה כמזונות, ואינו חייב לה בה". וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ב, שפב. וכן הביא הבית יוסף סי' עז את הרשב"א). מדברי הרשב"א האלו יש להעיר על האבני מילואים (עט, סק"ב) שכתב שם ליישב את דברי הרשב"א דס"ל דחיוב רפואה תקנה בפ"ע ולא מדין מזונות. וצ"ע דמדברי הרשב"א הנ"ל מבואר להדיא דס"ל דחיוב רפואה נכללת בכלל מזונות.

רפואה תקנה בפני עצמה: אמנם בשטמ"ק (כתובות נא במתני' ד"ה אמר הרי גיטה) כתב: "אמרו בשם רבינו הגדול ז"ל דאפי' ברפואה שיש לה קצבה חייב לרפאותה, דלא חילקו בין רפואה שיש לה קצבה אלא באלמנה לגבי יורשין שאין חיוב רפואתה עליהן אלא מטעם מזונות, אבל בעלה חייב הוא לרפאותה משום תקנה דרבנן ולא מדין

מזונות". וכן באבני מילואים (עט, סק"ב) הביא משטמ"ק שהביאו מהרשב"א והר"ן דהוי חיוב עצמי, וכתב דלפי זה אם היא ויתרה על המזונות יהיה חייב ברפואתה. עיי"ש. והרמב"ם (אישות יד, יז) כתב: ראה שהחולי ארוך ויפסיד ממון הרבה לרפואה, ואמר לה הרי כתובתיך מונחת, או רפאי את עצמך מכתובתך, או הריני מגרשך ונותן כתובה והולך שומעין לו. ע"כ. וכן נראה מהרמב"ם (אישות יב, ב) דס"ל דחיוב רפואה הוי חיוב עצמי ולא הוי בכלל מזונות, הרמב"ם שם מנה את חיוב רפואה בנפרד מחיוב מזונות.

מדברי הריטב"א גם עולה שהוא תקנה בפני עצמה וסתירה בדבריו: ויש הגדרה חדשה בריטב"א (כתובות נב ד"ה לקתה) וז"ל: ועוד אמר ז"ל, בשם רבינו הגדול ז"ל, דאפילו ברפואה שיש לה קצבה חייב הבעל לרפאותה, שלא חלקו בין רפואה שיש לה קצבה לרפואה שאין לה קצבה אלא באלמנה גבי יורשין שאין חיוב רפואתה עליהם אלא מטעם מזונות, אבל בעלה חייב הוא לרפאותה משום תקנתא דרבנן ולא מדין מזונות והיינו דלא אידכר בסוגיין חילוק בין רפואה שיש לה קצבה ובין רפואה שאין לה קצבה אלא באלמנה. עיי"ש (וכן הובאו דבריו בשטמ"ק כאן ביתר ביאור). וכן הריטב"א אזיל בזה לשיטתו בכתובות (נח, ב) גבי דינו של רב הונא דאשה יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה, כתב הריטב"א פירוש כיון שאמרה כן אין הבעל חייב במזונותיה וכסותה ופרנסתה, אבל ברפואתה חייב למאי דפירש לעיל דרפואתה תקנה בפני עצמה היא מפני שהיא חייבת לשמשו. עכ"ד. והביאור בדברי הריטב"א דמכיון שהוא סובר שאם האשה אומרת איני ניזונת ואיני עושה עדיין היא חייבת בכל מלאכות הבית אזי יוצא שאיכא ב' חיובים במעשה ידים, א' מעשה ידים שזה "עושה בצמר" הוא תחת מזונות. ב' כל מלאכות הבית הוא תחת רפואה, ובזה היא חייבת תמיד לשמש אותו. ולכן אין הבדל בזה בין דבר שיש בו קצבה לדבר שאין בו קצבה כיון שאינו תחת מזונות אלא הוא חיוב בפנ"ע של רפואה שחייב לרפאותה.

בשו"ת יביע אומר (ב אב"ע יב אות ז) כתב וז"ל: ובאמת שהריטב"א עצמו בחי' לכתובות (צו, א), והובא ג"כ בב"י (צג ד"ה אלמנה עניה) כ' שחיוב רפואתה הוי מדין חיוב מזונות. עכ"ד. באמת כל רואה יתפלא שלכאורה איכא סתירה בדברי הריטב"א. אחר העיון נראה לענ"ד דאין בזה סתירה כלל דהתם הריטב"א קאי באלמנה ובאלמנה איכא דין אחר וכמו שכתבנו למעלה בשם הריטב"א דרק באלמנה הוא תחת מזונות משא"כ גבי א"א הוא תחת שהיא משמשתו.[4]

[4] וכשהצעתי את הדברים בפני חברים מקשיבים אמר לי הרה"ג רבי יהודה ניסים ביאור אחר בריטב"א הנ"ל, דמנ"ל לריטב"א דרפואה היא תחת שאר מלאכות, ונ"ל דאף הריטב"א לא כתב דרפואה תחת מלאכות אלא תקנה בפנ"ע היא שאינה תלויה בדבר אלא שכתב דלמה תקנו לה רפואה, דהואיל וחייבת לשמשו אף היא ראוי שידאגו לה או יתן לה האפשרות לשמשו, אך הוי טעם בעלמא ולא חלק מהתקנה, ומוכח כן על לשונו דכתב מפני שהיא חייבת לשמשו ולא "תחת" השימושים שמשמשת אותו. אולם גם לפי דברי ידידי הנ"ל דברי היביע אומר אינם מתיישבים, דהרי הריטב"א כתב להדיא דאין רפואה תחת מזונות אלא תקנה בפנ"ע. וראה עוד באריכות בספרי משנת אברהם (אבן העזר סימן עט בירור הלכה סימן א-ו).

הנפק"מ למעשה האם רפואה הוי חלק מהמזונות: אחר הדברים האלה עולה לנו ב' צדדים ברורים האם חיוב רפואה הוא תקנה בפני עצמה או מדין מזונות, וישנם כמה השלכות:

א. אם האשה וויתרה על המזונות תמורת מעשה ידיה האם גם רפואה אין לה הסתפק בזה הישועות יעקב (עט סק"א). והוא תלוי בהנ"ל דאם היא תקנה בפני עצמה היא לא וויתרה על רפואתה אמנם אם היא חלק מתקנת מזונות גם על רפואתה היא וויתרה.

ב. הט"ז (שם סק"ג) כתב שיכול לומר לה צאי מעש"י במזונותיך ויפטר מחיוב רפואה. וזהו עד כמה שחיוב רפואה הוא לא חיוב עצמי ונכלל בכלל מזונות.

ג. הריטב"א (כתובות שם הובא בפתחי תשובה) אם חלתה בפשיעה הבעל, לא חייב לרפאותה, נראה שהוא בזה אזיל לשיטתו אבל אם החיוב הוא מדין מזונות לכאורה אין מקום לחלק בזה.

אחר הדברים האלה נבוא ונדון אם חיוב רפואה הוא נובע מחיוב מזונות הרי שכל צורך שהיא צריכה היא בכלל החיוב, גם אם זה לא מוגדר כחולי ממש אלא רק להגרעה נפשית בלבד זה גם נכלל בכלל החיוב. וגם נכללים בזה כל דיני מזונות דין עולה עמו ואינה יורדת שאם הבעל הוא איש עתיר נכסים ובני משפחתה ובני משפחתו רגילים להתרפאות בסוגי רופאי הנפש פסיכולוגים וכל כיוצא בזה הדבר ברור שאם חיוב רפואה נכלל בכלל חיוב מזונות שהבעל חייב ליתן לה רפואה זו. וכך נראה לצדד יותר להלכה לפי המבואר בתשובות הרשב"א (הובא בב"י אבן העזר עז) שכל שלוותה לצורך מזונותיה ורפואתה בעוד שלא היה בעלה בעיר, בוודאי חייב הבעל לשלם מה שלוותה וכו', ואפילו לאחר שבא בעלה אם היא עדיין חולה ואינו זנה ומפרנסה ועמדה ולוותה, חייב לפרוע מה שלוותה, בין למזונותיה ובין לרפואה הדומה למזונות. עכ"ל. ועיין בדברי הב"ש (עט, סק"ג) שכתב דכל מה שלוותה לצורך רפואתה צריך הבעל לשלם לה והביא זאת בשם השלטי גיבורים (דף יט ע"א מדפי הרי"ף אות ה) וכן הביא זאת הט"ז (סק"א).

טיפול נפשי בשביל למנוע מחלה: אמנם נראה שגם אם נאמר שחיוב רפואה הוא תקנה בפני עצמה יש לדמות דין זה למבואר בגמרא כתובות שם שעשו הקזת דם בישראל כרפואה שאין לה קצבה. וברור שהקזת דם אינה לרפאות את החולה, אלא יש בזה תועלת לגוף למנוע מחלות בעתיד. ולפי זה טיפול ברפואת הנפש בזמן ובמקום יכול למנוע חלילה מהתפתחות של מחלות אפילו שכיום אין חולי. ומצאתי בשו"ת אגרות משה (יורה דעה ב, קנח) שכתב גבי אשה שקברו את בעלה במקום שלא היתה חפצה בו, האם מותר להעביר את מקומו וכתב שאם יש חשש שיהיה לה צער ותחלה בחולי נפשי וז"ל: שגם בקבורת גופו אם היה יודע שאשתו החולה שכל צער גורם לה ח"ו לחלות בטירוף דעת שמחוייב לרפאותה ולהשתדל שלא תחלה, ואם תרצה בדוקא לקוברו אצל משפחתה, היה מחוייב לפי המסתבר ולכה"פ שהיה מצוה עליו לצוות לבניו אם היה מספיק שיקברוהו במקום שתרצה אשתו ובאם לא ידעו רצונה אז יתנו בתנאי לפנותו למקום שתרצה כשתוודע מזה שאז היה מותר לפנותו, וממילא אף שלא צוה משום שלא הספיק לצוות או משום שלא עלתה על דעתו ספק זה, יש להחשיב כצוה זה כיון שכן היה צריך לצוות, שזה עדיף לו כיון שהוא קיום חיובו יותר ממה שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו, ובפרט שאינו אצל אבותיו ממש. וזהו טעם גדול להתיר לפנותו למקום שהיא רוצה אם האמת שהיא נחלית מזה. עיי"ש.

אם הוא חולי שבא בסיבת הבעל: ועוד יש להוסיף על כל הנ״ל שהרבה פעמים האשה זקוקה לטיפול נפשי מחמת דיכאון לידה שהוא חולי שבאה בסיבתו של הבעל שאין הבעל יכול לפטור את עצמו מזה ולמדתי כן בספרי ממה שכתב בשו״ת מטה לחם (טו) ששיטת העיטור דכל רפואה שיש לה קצבה הבעל יכול לפטור את עצמו ממנה וכל הראשונים לא פסקו כן להלכה. והנה הישועות יעקב הקשה על דברי בעל העיטור ממה דאיתא בכתובות (סד, ב) דאם היתה מניקה מוסיפין לה על מזונותיה משום שחולה היא, וזה בהכרח ברפואה שיש לה קצבה, ומ״מ חייב הבעל. ותירץ המטה לחם: ועוד אפשר לומר, דשניא ההיא דמניקה דבא לה הך חולי מכח הלידה, ואיתא בכתובות (סא, ב) המדיר את אשתו מתשמיש המטה, ב״ש אומרים שתי שבתות וב״ה אומרים שבת אחת ואמרינן התם דטעמייהו דב״ש יליף מיולדת נקבה דהוא שבועיים וב״ה יליף מנדה, דמר סבר מידי דהוא גרים לה ממידי דגרים לה ילפינן, דהיינו נדר דהוא גרים לה מלידה דהוא גרים לה, ופרש״י דעל ידו בא, וא״כ יאמר בעל העיטור דאה״נ דכאשר חולי הבא לה ממילא שלא בגרמתו של בעל הוא פטור, לא כן הכא דבא לה הך חולי בגרמתו, אין הדעת נותן לפטור משום שיש לה קצבה. עיי״ש.

ועולה מדבריו דכל רפואה שהגורם לחולי הוא הבעל אפי׳ ברפואה שיש לה קצבה גם לשיטת העיטור יהיה חייב, ומזה אתה למד גם לשאר שיטות. דו״ק.

המורם מכל האמור:

א. אם נשקפת סכנה לחייה או לחיי הסובבים אותה הדבר מוגדר כחולי גמור ואין חולק שהבעל חייב ברופאתה.

ב. אם הטיפול הוא לרוגע הנפשי של האשה, אם יש חשש אפילו קל שעלול מזה להתפתח חולי, או אי תפקוד יומי של האשה הבעל חייב בזה ברפואת אשתו.

וכתב לי ידידי הרה״ג פנחס שפירא (מח״ס שו״ת בריתי שלום[5]), בהאי לישנא:

ואען ואומר דבוודאי האמת עם כתה״ר שהבעל חייב ברפואת נפשה, ועוד יש להוסיף את שכתבו הגרי״ש אלישיב והגר״ב ז׳ולטי עפ״י דברי הבית מאיר דבמלאכות המצויות בימינו אין מעשה ידיה לבעלה, איברא דבכמה מקומות בברית״ש שדיתי בזה נרגא, מאחר דדעת הבית מאיר הינה דעת יחיד המנוגדת לרוב גדול ומובהק של בנין ומנין בראשונים ובאחרונים, וגם הלא גם לדבריהם עכ״פ הוי בכלל נכסי מילוג וברשותו של הבעל קיימא. אכן מאידך נלענ״ד דבשנים האחרונות אצל הדור הצעיר (ובציבור הדת״ל אף קודם לכן) אפי׳ אם האשה אינה עובדת כלל מ״מ כל ההכנסות מלאחר הנישואין ואילך (לאפוקי מה שהיה ממון הבעל קודם הנישואין, וכן לאפוקי הכנסות שוטפות מרכוש זה, ופשוט) שייכות שווה בשווה לבעל ולאשה, והריהם כשותפים ממש, וגם אין לזה דין של נכסי מילוג, דעל דעת כן נישאו שיהא כפי הנוהג הרווח בציבור היום, ובדבר שבממון תנאו קיים, וע״כ אם מדובר באנשים צעירים שנישאו בשנים האחרונות יש הרבה יותר עדיפות להקל, ובכה״ג נראה דגם אם פשעה באופן חד פעמי ומחמת כן

[5] תשובתו אלינו פורסמה בספרו שו״ת בריתי שלום (ח, כא).

צריכה לפסיכולוג שרשאית ליקח כסף לשם כך שלא מידיעת בעלה. ובאופנים אחרים - דווקא כאשר אי"ז מחמת פשיעותה, וכפי שהכריע כתה"ר ברוחב דעתו.

מיהו, הכל בתנאי שהוא צורך כזה המקובל אצל אנשים מסוג כפי שהיו המה כאשר נישאו, והכל לפי ראות עיני המורה.

לייעץ לה לקחת את בעלה לבוררות או גישור אצל רב, זהו דבר שאינו שווה לכל נפש כמובן, וכ"ש שאי אפשר לחייבה לעשות כן במקום שרשאה ליטול מן הדין, אלא רק ניתן לייעץ לה שלכתחילה עדיף באופן כזה במידת האפשר.

ריט. צמיד ברגל

האם מותר לאשה ללכת עם צמיד ברגל. מדובר שמניחים את הצמיד אותו בצמוד לכף הרגל (להבדיל, כמו שמניחים בצמוד לפרק היד).

נאמר בתורה בפרשת מטות (לא, נ): "וַנַּקְרֵב אֶת־קָרְבַּן ה' אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי־זָהָב אֶצְעָדָה וְצָמִיד טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי ה'". וביאר רש"י: "אצעדה, אלו צמידים של רגל". וכ"כ רבינו בחיי: "הוא כלי על הרגל שצועדין בו". ומבואר ברש"י בברכות (כד, א ד"ה 'עם תכשיטין'): "אצעדה וצמיד הן הביאו אותן על כפרת הרהור עבירה שנסתכלו בבנות מדין" (וברור מהקשר הפסוק דהוי תכשיט). ולפי"ז כבר מהעבר הלכו עם צמיד ברגל. אלא שיל"ע היכן הניחו אותו.

לפני שנראה היכן הניחו אותו, יש להעיר כי יש שפירשו שאצעדה[1] זהו צמיד ששמים על הזרוע (אבן-עזרא שם. מצודת ציון שמואל ב א, י).

במסכתות קטנות (כלה א, א) מבואר ש"אצעדה זו בירית". וישנו דיון האם מותר לצאת עמו בשבת מרשות לרשות. מחשש שמא האשה תסיר את התכשיט ותראה לחברתה (ונמצא שהיה מטלטל). המשנה בשבת אומרת (סג, א): "בירית טהורה ויוצאין בה בשבת". וביאר רש"י "ויוצאין בה - דלא שלפא ומחויא, שלא יראה שוקה". כלומר זהו תכשיט הנמצא על השוק (מעין צמיד שמטרתו להחזיק את בתי שוקיה שלא יפלו). וכן מובא בגמרא (סג, ב): "בירית תחת אצעדה עומדת". וביאר רש"י (ד"ה 'תחת'): "תחת אצעדה, שבזרוע עומדת בשוק, להחזיק בתי שוקיה שלא יפלו ויראו שוקיה". כלומר מיקומה של הבירית ברגל מקביל למיקומה של האצעדה בזרוע.

ולפי"ז אפשר להסביר שהתכשיט היה ברגל סמוך לגוף, כפי שהצמיד ביד היה בסמוך לזרוע. אולם יתכן למימר דהוא בסמוך לכף הרגל, דהרי הרצון שלא יתגלה השוק (החלק התחתון). ולפי"ז ההשוואה לצמיד בזרוע, הכוונה שתפקידם שווה, וכשם שאצעדה היא מעין צמיד ביד, בירית היא צמיד ברגל. אולם נראה יותר לבאר שמיקומה של הבירית הוא בדיוק במקומה של האצעדה, והיינו בחלק הרגל העליון (ועיין ברמב"ם שבת יט, ה).[2]

בעטורי כהנים (אבן העזר, צניעות, צמיד ברגל) נשאל, האם מותר לשים צמיד ברגל. וכתב: "בעניין ענידת צמיד ברגל, יש לשים לב לשני דברים: אם הדבר נדיר, ומתוך כך מושך תשומת הלב, אסור הדבר, בהיותו נוגד את הצניעות. האדם צריך להיזהר לא להתבלט, וקל וחומר בת צריכה להיזהר שלא למשוך מבטים. וכבר צעק ישעיהו הנביא על בנות ציון והופעתן החיצונית המקולקלת, אשר ברגליהן תעכסנה וגינה את כל תכשיטיהן (ישעיה ג טז-כד). אך אם זהו דבר רגיל ונפוץ שאינו מעורר תשומת לב, אין בעיה זו קיימת. אך מה שאת אומרת שזהו מנהגן של בנות לא מעולות, זו באמת בעיה. ומה שבתימן גם נשים מעולות נהגו כן, אין זה נוגע לעניין, כי עתה איננו בתימן, ובדברים אלו דנים על פי המציאות העכשוית. בודאי שאדם אינו צריך להזדהות בלבושו עם ציבור ירוד, ואף על פי שאני הדל איני זוכר מקור לדבר, מכל מקום זו סברא פשוטה, שאין להידמות לאנשים שאינם מעולים... הכל תלוי במציאות, אם לבוש זה מחשיב את האדם כשייך לציבור שאינו מעולה, יש להימנע".

---

[1] אגב, בסליחות לשבעה עשר בתמוז אומרים: "ונוטל מחתן וכלה אצעדה וצמיד", וכן בסליחה אחרת (שם): "מידו עדיתי חלי וכתם אצעדה וצמיד".

[2] וע"ע בשו"ת פלא יועץ סי' יב הדן בהליכה בשבת עם אצעדה שיש בה פעמונים קטנים.

חושן משפט

רכ. חתימה דיגיטאלית

האם על פי ההלכה ניתן לסמוך על חתימה דיגיטאלית (כגון: שלח לחבירו מכתב במחשב בו מודה שצריך לשלם לו, ומצורף למכתב חתימה דיגיטאלית. וכעת טוען שמשהו זייף חתימתו או פרץ למחשב וחתם הכי, מה הדין. או בדיני אבן־העזר במקום דצריך קיום לחתימה, מה נימא).

במשנה במסכת גיטין (כא, ב) נאמר: "ר' יהודה בן בתירא אומר אין כותבין לא על הנייר המחוק ולא על הדיפתרא מפני שהוא יכול להזדייף וחכמים מכשירין". ובגמרא (כב, א) מבואר "מאן חכמים אמר רבי אלעזר: ר' אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי... ואמר ר"א לא הכשיר ר"א אלא בגיטין אבל בשאר שטרות לא דכתי' ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים ורבי יוחנן אמר אפי' בשטרות והכתיב למען יעמדו ימים רבים". ונראה מכאן דכל שיכולים לזייף את החתימה אין לו תוקף הלכתי של שטר כדי לגבות בו. אלא א"כ מיירי בגט שיש עדי מסירה (כפי שפסק השולחן-ערוך אבן-העזר קכד, ב).

אולם יל"ע עוד בשאר שטרות. הלבוש (חושן-משפט נא, ז) כתב ע"פ הגמרא בגיטין (פו, ב) דהלכתא עדי מסירה כרתי בין בגיטין בין בשאר שטרות. אולם ציין (שם) שאם יש שטר שאין עדים חתומים בו ונמסר בפני שני עדים, גובין בו ממשעבדי (דיש קול). ואם יש עדים חתומים על השטר, ונמצא אחד מן העדים החתומים פסול, השטר פסול, למרות שנמסר בפני עדים כשרים, וזאת מפני שהוא מזוייף מתוכו.

והראה לי בעל דברי בניהו דבשו"ת דברי שלום (אבן-העזר א, פא) כתב: "מה שהקשה מדברי הר"ן פ"ב דגיטין נ"ל ליישב, דמ"ש הר"ן על פירש"י וז"ל ואין פירושו מחוור שהרי אין לחוש שיסמכו על עדי חתימה דשיכול להזדייף ע"ש, היינו לומר דשטרות דקיימי לגוביינא אין לחוש שהב"ד יסמכו על עדי חתימה בשיכול להזדייף בהיכא שעדי מסירה אין זוכרין מה היה כתוב בו, משא"כ בשטר קידושין יש לחוש דילמא אתי למסמך המקדש אעדי חתימה, אפילו כתוב על דבר שיכול להזדייף דאטו כו"ע דינא גמירי, וכוונת הר"ן במ"ש דאם יש בו עדי חתימה פסול דילמא אתי למסמך עליהם בלא עדי מסירה, שאפילו שדעת הרי"ף והר"ן דלרבי אלעזר מהני נמי בעדי חתימה היינו דוקא כשחתמו על דבר שאין מזדייף, אבל אם חתמו על דבר המזדייף לא מהני כמו לרבי מאיר דס"ל עדי חתימה כרתי, וס"ל דאין כותבין על דבר המזדייף דלא חשיב שטר כלל ופסול הוא, ה"נ לר"א כן נ"ל ליישב ד' הר"ן". כלומר, בשטר העומד לגובינא אם ניתן לזייף לא נחשב לשטר כדי לגבות בו והוא פסול.

וה"ה הכא, כל שנכתב על דבר שיכול להזדייף אין תוקף לחתימה, ועל אחת כמה וכמה, בחתימה דיגיטלית שיש אפשרות לזייף או לפרוץ למחשב חבירו ולכתוב ולחתום בזיוף דאין תוקף לחתימה זו (דיגיטלית). וכן מובא במשובב נתיבות (מב אות א) שכיון שיכול להזדייף הוי כליכא עדי חתימה, וע"ע בזה בדברי קצות החושן (מב) דכל שאפשר לזייף לא חשיב שטר כלל.

וחזיתי דכתב בתוספות יום טוב (גיטין ב, ד): "מכל מקום כיון דלגוביינא קיימא דלמא לא מפיק להו עד זמן ארוך ושכחו עדי מסירה את הדבר וסמכינן אעדי חתימה והוא מזייף כתב העליון. וחותם העדים עומד במקומו כפירוש רש"י. והקשו בתוספות דלמה יש לטעות ולסמוך על עדי חתימה בדבר שיכול להזדייף. לפיכך פי' ר"י דטעמא משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב (ירמיה לב) ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים. ופירש הר"ן דבשלמא בשטר שאינו יכול להזדייף זוכרין צורתו של שטר. ואילו נזדייף בו כלום הוי זיופו ניכר מש"ה תנן דגובה מנכסים משועבדים שהרי ראוי לעמוד ימים רבים. אבל בשטר שיכול להזדייף אע"פ שאם יבאו ויעידו שלא נשתנה כלום היה ראוי לסמוך על

עדותן. אעפ"כ אין הדבר מצוי שיזכרו לזמן מרובה שלא נשתנה בו כלום. ונמצא שאין ראוי לעמוד ימים רבים. או שמא כתב שהוא יכול להזדייף אינו ראוי לעמוד ימים רבים".

ומובא בספר מטל השמים טולדאנו (ח"ד סוף פרשת שמיני): "מעתה פשוט שחתימה דיגטלית שהנהיגו מקרוב בבי"ד במשרדי הממשלה, ובחברות רבות, אין לחתימה זו לא מעמד של סימן מובהק, אלא יש לסמוך בצירופים שונים, כגון דעבידא לאיגלויי, וסימונים נוספים שהן טפסים מקוריים של בית הדין... לכן נראה שאין ראוי לסמוך על חתימה דגיטלית בדבר דאורייתא, ללא זיהוי נוסף, או צירופים נוספים. אולם בעניינים שאינם מהותיים, שאינם בגדר ערוה, ממון, או איסור והיתר, אלא עניינים מינהליים, או לעבודות משימתיות שוטפות... אין מניעה להשתמש בתועלתן, לעבודה מהירה וחסכונית".

כתב לי בעל שו"ת מחקרי ארץ בהאי לישנא: בענין חתימה דיגיטלית על פי ההלכה אין לסמוך עליה כלל ואפילו אם יש עדים שאדם זה רגיל לחתום כך וחתם כך ג' פעמים חתימה דיגיטלית. ולא מועיל קיום לחתימה זו. וזה לפי שהוי כתב הראוי להזדייף כיון שיכולים לעשות בכל שטר היוצא דרך מחשב לעשות העתק והדבק ויכולים להעתיק חתימה זו על כל מסמך שיהיה ושלא יהיה. וכיון שהוי חתימה הראויה להזדייף אין לחייב על פי חתימה דיגטלית כלל. עכ"ל. וסיפרתי לו כי הדיינים בבי"ד חותמים באופן דיגיטאלי, וכתב לי ע"כ: הדיינים שחותמים על פסקי דין בחתימה דיגיטלית הם רק נותנים בזה גושפנקא לפסק דין, ואין זה התחייבות מצדם. ובאמת אם יטען המחויב שפסק דין זה הוא מזויף נקבל את טענתו ונצטרך לברר אם אכן זה מזויף. אבל בדרך כלל הדיינים עדיין עומדים על משמרתם בזמן ביצוע הפסק דין, וכל עוד שלא טוענים שהפסק דין מזויף על המחויב למלא את חובתו שחייבוהו הבית דין. עכ"ל.

וכן פסק בעל שו"ת דברי בניהו, ואלו דבריו במסקנתו (במכתבו אלי): "חתימה דיגיטלית אי אפשר לסמוך עליה כיון שהיא ניתנת לזיוף וכל חתימה שניתנת לזיוף אע"פ שחתמו העדים כיון שאפשר לזייף את השטר או את חתימת העדים חתימה עליו הוי חספא בעלמא ואי אפשר להוציא ממון מחבירו על סמך ההודאה שכתובה בשטר ויש עליו חתימה דיגיטלית. עיין בלבוש (חו"מ נא אות ז), בספר מטה אפרים (הלכות גירושין פ"ד), בקצות החושן (מב אות א), במשוב הנתיבות (שם אות א), בשער המשפט (מ אות ג), בכנה"ג (קצא אות א), בשו"ת הר צבי (אבן-העזר קסה) ובשו"ת דברי שלום (אבן העזר א, פא)".

וכן חזיתי בשו"ת משיב משפט (ב, לד) דהאריך בזה ולא הקל בחתימה דיגיטאלית בחו"מ ואבה"ע "מאחר ויש צורך בקיום החתימה, ובחתימה כזאת אין אפשרות לקיום".

וכתב לי הרה"ג שלמה דיכובסקי (מח"ס לב שומע לשלמה, דיין ביה"ד הגדול לשעבר ומנהל בתי הדין לשעבר): "חתימה דיגיטלית חייבת להיות מאושרת לפי הכללים שנקבעו ע"י משרד המשפטים. במידה ואין אישור כזה, לא ניתן לסמוך עליה. אם החתימה נעשתה לפי כל הכללים, אין מקום לטענת זיוף. אולם אם יוכח ע"י מומחים שהיתה פריצה למחשב וזויפה החתימה, יש מקום לדון על כשרות החתימה".

רכא. החזרת חוב בבית הכנסת

חבר הלווה לי כסף עבור קניית ספר, ראיתי אותו נשאר אחרי התפילה. התלבטתי, האם אני יכול להחזיר לו את החוב בבית הכנסת?

הגמרא במסכת כתובות (פו, א) אומרת כי פריעת חוב הוי מצווה. וביארו ראשונים רבים דכופין אותו לקיים מצווה זו (עיין ברמב"ן בבא-בתרא קעה). וידועים דברי הרא"ש (בתשובות כלל ח, ב) דמי שנשבע לא לפרוע, לא חלה השבועה, דכיוון דלא ניתן לבטל המצוה והיא כבר קיימת מהר סיני. וכן פסק השולחן ערוך (חושן-משפט עג, ה) וביאר הש"ך (סקי"ב) דכל פריעת חוב הוי מצוה (וע"ע בשולחן-ערוך צז, טו).

אלא שאף שמצינו בגמרא בכתובות שכופים על פריעת בעל חוב. הגמרא במסכת חולין (קי, ב) אומרת שאין כופים על מצוות שמתן שכרן בצדן. על פניו לגבי כפיה על הצדקה, התורה קבעה ששכרה בצדה. והתוספות (בבא-בתרא ח ד"ה 'אכפיה') מקשים כיצד כפה רבא על הצדקה, הרי שנינו בחולין (קי, ב) שכל מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצידה אין בית דין של מטה מוזהרים עליה, ובצדקה נאמר "כי בגלל הדבר הזה יברכך".

התוספות הביאו את תירוץ רבינו תם שכפייתו של רבא היתה בדברים בלבד. אלא שהר"ן בכתובות (יח, א בדפי הרי"ף ד"ה 'בעל כרחיה') דחה תירוץ זה, שהרי אם היה מדובר על כפיה בדברים היה צריך לכוף גם את מי שאינו אמיד (ובגמרא ב"ב ח' משמע שכופים רק את מי שהוא אמיד). וע"ע בתוספות שהביאו תירוץ נוסף בשם רבינו תם שמדובר שהציבור קיבל על עצמו שיכופו אותו (אך לולא זאת אין כופים על הצדקה), וע"ע במרדכי (סי' תצ).

כיוון אחר מצינו ברמב"ן (שו"ת המיוחסות פח), הריצב"א (מובא בתוספות) והריב"א (מובא במרדכי שם) שפירשו ע"פ הירושלמי שבמצות עשה שמתן שכרה בצידה אין בית דין של מטה נענשים אם העלימו עיניהם, היינו יכולים הם להימנע מלכוף. וע"ע בזה בהגהות מיימוניות (הלכות אישות יב אות כ).

אך ניתן ליישב ולומר כי הסיבה שניתן לכפות במצוות צדקה, כיוון שיש בזה גם לאו, כפי שנאמר (דברים טו, ז): "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך". וכ"כ התוספות (כתובות מט, ב ד"ה 'אכפיה'. חולין קי, ב ד"ה 'כל'). ונראה דכן דעת הרי"ף (ב"ב ה, ב בדפיו) והרא"ש (א, כז).

נוסיף בזה שלפי הריטב"א ניתן לכפות ע"פ הגמרא בראש השנה (ו, א) שם נדרש הפסוק (דברים כג, כד) "מוצא שפתיך תשמר ועשית", שיש אזהרה לבית דין שיכוף (אך ניתן לדחות הסבר זה, ששם מיירי בנדר).

בעל עינים למשפט (על הרמ"א בחושן משפט צז, טז) מביא את דברי הרמב"ן בתשובותיו שמצות השבת עבוט היא מצות עשה שמתן שכרה בצידה, שאין בית דין מחוייבים לכוף, בעוד שבהלכות צדקה (יורה-דעה רמח, א) אין הרמ"א מעיר על דברי המחבר שכותב שכופים על הצדקה. ונראה עפי"ז שגם המחבר מתכוון רק לומר שרשאים לכוף, אך אין מחוייבים לעשות כן.

בעניין שאלתנו, מעולם לא שמענו שנמנעו מלתת צדקה לעניים בבית הכנסת (ואם מותר ליתן, שרי לעני לקבל). ולפי"ז נראה דה"ה בלווה ומלווה. לגבי מצוות הלוואה י"א דהוי חלק ממצוות צדקה. וי"א דהוי מצוה בפני עצמה ולא מיקרי צדקה (ועיין במחלוקת זו באהבת-חסד ח"ב פרק יח). ואם נימא דהוי בכלל צדקה, ממילא כפי שניתן ליתן ולקבל צדקה, יהא מותר גם לתת הלוואה ולהחזיר. אך אם אין זו מצוות צדקה, יל"ע אם שרי בבית הכנסת.

מצינו שהתירו לעשות חשבונות של מצווה בתוך בית כנסת (עיין שולחן-ערוך קנא). וממילא יהא מותר אף בזה. וכן חזיתי דהתיר פריעת חוב בבית הכנסת בשו"ת משנה הלכות (טו, נז) וזו לשונו:

הרי למצוה קיי"ל דמותר לפסוק צדקה בביהכ"נ, וכיון דפריעת חוב מצוה כמבואר כתובות פ"ו לר"פ דפע"ח מצוה, וכנראה דהוא מצות עשה ממש שמכין אותו עד שתצא נפשו אם לא רצה לקיים, א"כ נמי לכאורה מותר לפרוע, והגם דבש"ע שם כתב ואין אוכלין ושותים בהם ובמ"ב אות ג' וה"ה דאין עושין בהם שום מלאכה, ועיין שער הציון שם, ה"ה שאר מלאכות רש"י, מ"מ זה אינו בגדר מלאכה ובזיון ליכא כיון שהוא מצוה, והגם שבזמן הקדמונים שלא נהגו שום דבר בביהכ"נ ושום תשתמיש רק לתפילה אז נראה דגם פריעת חוב בכלל אבל בזה"ז שהקילו לכמה דברים ואוכלין ושותין בבתי כנסיות בעונ"ה וכבר דברו מזה אחרונים וכתבו דע"כ צ"ל דהוו"ל כאילו התנו על כך.

ועיין בספר בית מתתיהו (ח"א יז, טז) שהביא בשם הגר"ח קנייבסקי שמותר לפרוע חוב בבית הכנסת. וכן העלה בשו"ת אורחותיך למדני (ד, כב) להתיר לפרוע חוב בבית הכנסת משום שהוי בכלל דבר מצוה. וע"ע בספר משכן דוד (הל' בית הכנסת א, ט). ומובא בספר חוט שני (הלכות בית כנסת עמוד רמז): "וכן הלואה שצריך לפרוע חובו דאיכא עליה משום מצות פריעת בעל חוב מותר לו לפרוע בבית הכנסת, אבל למלוה יהיה אסור לגבות החוב, אלא אם הגיע זמן הפרעון והוא צריך למעות, ואם לא יקח ממנו עכשיו יהא צריך חבירו אחר כך לחזר אחריו (דאין להם הזדמנות במק"א) אזי מותר ליקח משום חסד עם הלווה".

אולם בשו"ת תשובות ישראל (ג, ג) כתב דאין היתר להחזיר חוב בבית הכנסת, שכן מה שהתירו בבית הכנסת זה דווקא מצוות מעשיות. וכ"כ להחמיר בזה במשנת יוסף על הלכות בית הכנסת (כו). וכך נטה למימר גם בבית מתתיהו, עיי"ש. וע"ע בשו"ת אבני דרך (יג, ר).

רכב. תרומה שניתנה לבית כנסת אחר

נשאלתי לגבי משפחה שהתארחה בבית מלון בעיה״ק טבריה לרגל בר המצווה של בנם הי״ו ואת השבת בר מצווה עשו בבית המלון. והנה בית הכנסת של המלון היה מלא באורחים אחרים שבאו להתארח, ועל כן לצורך העליה לתורה של חתן הבר מצווה הלכו בני המשפחה לבית כנסת אחר שקרוב לבית המלון, ובקשו מהרב ומגבאי בית הכנסת שחתן הבר מצווה יעלה לתורה והם יתנו תרומות עבור בית הכנסת לפי מי שיעלה (כל מי שיעלה יתרום לכבוד בית הכנסת). במוצאי שבת אחר שעזבו את המלון נתנו את הכסף לאחד מבני המשפחה בשביל שיתן לבית הכנסת כיוון שבית הכנסת היה סגור במוצאי שבת. בן המשפחה הנ״ל העביר את הכסף לאחד מידידיו ואמר לו לתת את התרומה לבית הכנסת שבו התפללו בשבת.

לאחר זמן נודע שאותו ידיד של בן המשפחה טעה ונתן את הכסף לבית כנסת אחר כי לא הבין נכון היכן התפללו. וכעת אחר שעבר זמן רב שואלים בני המשפחה מה הדין של דבר זה האם הם חייבים לתת את התרומה שוב לבית הכנסת שבו התפללו בשבת, וכן מה הדין של אותו ידידי שטעה ונתן את התרומה לבית כנסת אחר.

מפאת העומס אשיב בקיצור נמרץ:

בני המשפחה ודאי לא קיימו את נדרם, שהרי הם לא שלמו למקום שנדרו לו. ובוודאי שחייבים לתת לבית הכנסת שאליו התחייבו.

בית הכנסת שניתן לו בטעות התרומה צריך להשיב את הכסף לבית הכנסת הנכון, כי הקדש טעות אינו הקדש. כפי ששנינו בגמרא במסכת נזיר (לא). וכתב הטור (יורה-דעה רנח): ״אמירת אדם לגבוה כמסירתו להדיוט לפיכך מי שנודר צדקה אי איפשר לו לחזור בו וה״מ בלא שאלה אבל אם מתחרט ומוצא פתח לנדרו י״א שנשאל לחכם ומתירו כל זמן שלא יצא מתחת ידו דהוי כמו הקדש בטעות דקי״ל שאינו הקדש״ (ואגב, עיין בשו״ת רב פעלים א יורה-דעה מה שהתיר להתיר נדרי צדקה שנדר בעת צרה כאשר הנודר אינו יכול לקיים נדרו בגלל עוניו).

ונציין בזה את דברי ערוך השולחן (יורה-דעה רנח, כא): ״מי שנדר לתת לעני הספקה בכל שבוע כך וכך או לאלמנה או ליתומים ואח״כ נתעשרו או עניין אחר שא״צ עוד להספקה הדבר פשוט שהנותנים א״צ להתיר נדרם דאזלינן בתר אומדנא שכוונת הנותנים לא היה אלא כל זמן שיצטרכו [שם בשם ח״ס] ואין לך אומדנא גדולה מזה, ולפיכך מי שנדר ליתן לעני וקודם שמסר לידו או זיכה לו ע״י אחר נודע לו שא״צ עוד ולא מיבעיא שאם גם בשעת נדרו לא היה צריך דהוה נדר בטעות אלא אפילו אם אח״כ נתחדש שאינם צריכים אין צריך התרה דאזלינן בתר אומדנא והוי כאלו פירש על מנת שיצטרך ויש מי שחולק בזה ומצריך התרה [ע״ש בשם פנ״א] ולא נהירא לי״.

ויש להאריך עוד הרבה, דניתן להישאל על נדרי הקדש, וע״ע בזה בברכי יוסף (יורה-דעה רנח, סק״ב), בשו״ת מהרלב״ח (ח), בחידושי קרן אורה (נזיר לא, ב ד״ה ׳ומסתימת׳), באור שמח (הלכות נדרים ד, ז) ועוד.

באשר לאלו שהעבירו את הכסף, נראה כי זו שאלה של שליח ששינה שליחותו. וראה בשולחן ערוך (חושן-משפט קפג, ה) שהשליח ישלם על ההפסד. הלכך, אם בן המשפחה הסביר היטב לידידו להיכן להעביר את התרומה, אזי על הידיד האחריות ובן המשפחה פטור, כדין שליח שאירעו אונס האמור בשו״ע (שם קפז, א), ואם אפשר להוכיח, עליו להוכיח. אך אם בן המשפחה התרשל בהסבר לידידו,

אזי הוא השליח ועליו האחריות (לא נראה שקיימת כאן בעיה של שליח שמסר לשליח, כי מסתבר שבני המשפחה היו מוכנים שבן משפחתם יעביר באמצעות ידידו).

אך אעיר כי לגבי הידיד - צריך לשמוע גם את גירסתו לפני שעונים (ואולי בכלל יש לחייב את בן המשפחה מדין "אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר"). סוף דבר, שהכל תלוי בנסיבות, ויש לשמוע את כל הצדדים (אולם אם ניתן בקלות לבקש מבית הכנסת ולומר להם שהכסף שהועבר להם היה בטעות, והם יסכימו להחזירו, הכי יש לעשות).

רכג. חיוב בייביסיטר שנרדמה והזמינו כיבוי אש

נשאלתי לגבי זוג שהזמין נערה בת ארבעה עשרה לשמור על התינוקות שלהם (כבייביסיטר). ההורים יצאו לשלוש שעות מהשעה שבע וחצי בערב עד השעה עשר וחצי. כאשר חזרו בשעה עשר וחצי בלילה, הם דפקו בדלת כמה דקות, אך הבייביסיטר לא באה לפתוח את הדלת. הם ניסו להתקשר לפלאפון שלה וכך במשך שעה ארוכה דופקים ומצלצלים אך היא לא באה לפתוח. עד שבאיזה שהוא שלב הם הזמינו כבאים מתחנת הכיבוי שיסייעו בידם. הכבאים עלו לבית עם סולם דרך החלון של המרפסת (הבית נמצא בקומה שניה). וכך נכנסו לבית ופתחו את הדלת להורים. בבית הם גילו כי הבייביסיטר נרדמה על הספה בסלון. כאשר הכבאי יצא הוא רשם דו"ח של מה שהוא עשה ורשם את כתובת הבית של מי שהזמין אותו לבוא לפתוח את הבית. וכעת נשאלנו על מי החיוב של תשלום ההזמנה של הכבאים כדי לפתוח את הבית. האם על ההורים שהזמינו את הכבאים או על הבייביסיטר.

אנכי חשבתי כי על הבייביסיטר לשלם (על הבאת הכבאות) עד גובה השכר שהיא קבלה על השמירה (הבייביסיטר), כיוון שאם היא נרדמה היא פשעה במלאכתה. שהרי הזמינו אותה לשמור על התינוקות, ואם התינוקות בוכה והיא לא שומעת אותה, הרי היא לא מבצעת את תפקידה שלשם כך הוזמנה (בייחוד דידוע דבכי אצל תינוק או שיעול של חנק יכול להיות לעיתים מסוכן). וכיוון שההורים צלצלו בפעמון, דפקו, ועשו כל מיני רעשים ולא הועיל, אף שהבייביסיטר היתה בסמיכות לדלת (היא נרדמה בסלון), הרי גם את רעש התינוקת מהחדר היא לא היתה שומעת.

וכבר כתב הש"ך (חושן-משפט שג, סק"ה) לגבי שומר שכר שנאנס שהוא אינו מפסיד שכרו, אלא נשבע שנאנס ונוטל שכרו. ומשמע שאם פשע, למרות שאינו חייב לשלם, אינו מקבל שכר, וע"ע בזה בדברי קצות החושן (רכז, סק"א). ולכן נראה, כיוון שהתברר למפרע שהיא לא שמרה, לפיכך על השעות שבהן היא ישנה (ולא שמרה), אין צריך לשלם לה.

אך אין לחייב את הבייביסיטר את כל הוצאות הזמנת המכבי אש, שהרי הוי גרמא. ומצינו בגמרא בבא קמא (נה, ב) דבגרמא בנזיקין שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ונחלקו הראשונים בדבר, לפי תוספות (נו, א ד"ה 'כסויי כסיתיה') אם הוי אונס בגרמא יש לחייב, ואילו למאירי (שם), אונס בגרמא פטור. וע"ע בדברי הרמב"ם (נזקי ממון ד, א. שכנים יא, ב) דגרמא בנזיקין פטור.

ועיין בשו"ת שאילת יעבץ (א, פה) דאף ששומר חייב גם בגרמא, זהו רק כשבא בפשיעה. אבל כשאירע אונס, פטור על כך (ונראה דהכי מורים כדעת המאירי). וכן איתא בספר פתחי החושן (נזיקין ג, לט) דפטור באונס בגרמא אף מדיני שמים (ועיי"ש בהערות אות צג). ואציין דיש המחייבים בגרמא בדיני שמים, זהו דווקא כשהתכוון להזיק, וכן ביארו שו"ת מהרי"ט (א, צה) והחזו"א (בבא-קמא ה, סק"ד). וע"ע בזה בשו"ת יד נתן (א, סא), בשו"ת משנה הלכות (ז, רעח), בשו"ת דברי בניהו (יח, סד) ובשו"ת שערי יושר (ו, נא אות כו).[1]

כמו כן, מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (כב, ב), שם מצינו שגרמא בנזיקין אסור, והדברים נאמרים שם בתור כלל לכל הפעולות של גרמא. ניתן להסיק שאם יש איסור לכתחילה - ממילא בדיעבד חייב בדיני שמים, אולם היא הנותנת שלא לומר כך בכל הפעולות של גרמא, שהרי בודאי שלא אמרו שיש

[1] ואולי יש עוד להביא ראיה מכך שכהן שנרדם בשמירה היו שורפין את בגדיו, כיוון שלא ביצע את תפקידו, אף שנאנס ונרדם, עיין מידות (לד), תמיד (כח, א), אולם יתכן דשם זה משום קנס.

איסור לכתחילה אלא בדבר שמתכוון לעשותו ולא בדבר שעושה בשגגה או באונס. ונראה שיש חילוק בין מזיק בידים לבין מזיק בגרמא, שהמזיק בידים חייב בדיני אדם בין שוגג בין מזיד בין ער ובין ישן. בעוד שהמזיק בגרמא חייב בדיני שמים רק כשהוא מזיד.

אולם, אם ההורים אמרו לבייביסיטר במפורש[2] שהיא יכולה לישון עד שהם יחזרו, במקרה כזה היא פטורה מלשלם. ואף שהיא לא שמעה את הרעש, שכן היא קבלה רשות מפורשת לישון. וכ״כ לי הרה״ג שלמה דיכובסקי: ״אכן, אם הנוהג המקובל או שההורים אמרו לנערה שיכולה לישון, אזי אין להתלונן על שישנה, אע״פ שאולי לא היתה שומעת את בכי התינוקות. אגב, אמהות שומעות את התינוק בוכה גם אם הן ישנות שינה עמוקה. אם לאו, יש אולי לראותה כפושעת בתפקידה ולנכות לה חלק מן השכר - יש להניח שמקצת הזמן היא היתה ערה ושמרה כראוי. עצה טובה: לא להחמיר עם נערה צעירה. די לה במה שהיה. החמרת יתר, אינה ראויה!״. וכעין זה כתב לי הרה״ג יצחק צבי אושינסקי: ״נלע״ד שככל שלא אפשרו לה לישון, הבייביסיטר לא תקבל שכרה, שהרי בפועל היא לא שמרה ולא ביצעה את מלאכתה. אך לא נראה שניתן לחייבה מעבר למה שמפסידה את שכרה״.[3]

אחר כותבי זאת, שלחתי את תשובתי לשואל (הרב רן אבוחצירא), והוא העביר לי שכדברינו פסק הרה״ג יצחק זילברשטיין (מח״ס חשוקי חמד ועוד), ודבריו פורסמו בגליון מרי״ח ניחוח (487), ואלו דבריו הגרי״ז:

> **האם שומר שנרדם פושע או אנוס:** נראה שעיקר שאלתנו האם אפשר לתבוע את הבייביסיטר שנרדמה, על הנזק שגרמה להזמין צוות חילוץ בחינם, תלוי האם אדם שנרדם בזמן השמירה נחשב לפשיעה או לאונס.
>
> הנה בשו״ע חו״מ (שג, ב) נפסק להלכה, ששומר שכר שתקפתו שינה בזמן השמירה חייב, אע״פ שבגמרא בבא מציעא (צג, ב) נחלקו האמוראים בעניין שומר שכר ׳דנם בעידנא דניימי אינשי׳ - בזמן שרגילים בני אדם לישון, תוך כדי שמירתו, האם הוא פטור משום שאנוס הוא, היות ושמר כדרך שרגילים לשמור. הנמק״י (נג מדפי הרי״ף) כתב שחיובו של שומר שכר הוא רק שהלך לשון מרצונו, ולא כשנאנס בשינה שאז יהיה פטור. לעומת זאת דעת הרשב״א שאפילו לא היה לשומר שום עצה להינצל

---

[2] ויתכן דאם דרך העולם לאפשר לבייביסיטר לישון כשהילדים ישנים, הרי אם לא התנו אחרת, אי אפשר לתבוע ממנה דבר. אך אם דרך העולם שהבייביסיטר צריכה להיות ערה אלא א״כ נאמר לה אחרת במפורש, תהא חייבת כפי שכתבנו.

[3] הרה״ג רצון ערוסי חלק עלינו, ואלו דבריו: גם אם הנערה פשעה שנרדמה, והיא אכן נחשבת כפושעת (עיין אור-זרוע א, תשעב), שהיה לה לישון לפני כן, כדי שלא תירדם בעת שמירתה, הרי ביחס לנערה לא אירע דבר. אלא שיש לדון בעניין זה מהיבט אחר, אע״פ שהיא לא נחשבת שומרת על הבית, אבל חייבת לפתוח את הדלת בשובם של ההורים, שאם לא כן היא בגדר מזיקה, כאדם שנעל ביתו של זולתו, שאם לא יפתח, זכאי בעל הבית לפרוץ כדי להיכנס לביתו, והמזיק חייב לשלם הוצאותיו. ואדם שישן ליד כלים, והזיק הכלים בשנתו, חייב, כי האדם מועד לעולם, בין ער בין ישן. כך שהנערה ישנה, והדלת נעולה, היה עליה לדעת, שאם תירדם תרדמה עמוקה, ולא תשמע את הצלצול של ההורים, היא כמזיקה בידיים. והיא מועדת מבחינה זו, וחייבת לשלם כל ההוצאות, והואיל וכן אני מתייחס לעניין זה. ואכן לא דנתי בשאלת מעמד של הבייביסיטר, אם היא בגדר שומרת, אם יש דיני שמירה על שמירת בן אדם בן חורין, להבדיל משמירת עבדים, שדינם כדין שומר קרקע, שאין חלים עליהם דיני שומרים. ואגב, גם על שמירת עבדים, כשיש פשיעה, חייב השומר מדין מזיק, לפי שיטת הרמב״ם, פר׳ דשכירות. כמו כן, מצד סדרי הדין, הכבאים תובעים את בעל הבית שהזמינם, ולא את הנערה, והבעלים יתבעו את הנערה. ונראה שגם אם ההורים הרשו לה לנערה לישון, הרי לא עלה על דעתם שתירדם תרדמה עמוקה, ולכן בוודאי לא הרשו לה. והנערה, אם יודעת שדרכה להירדם תרדמה עמוקה, היה לה לגלות זאת להורים שהרשו לה. ואם אין דרכה להירדם עמוקות, ורק מפאת עייפות, הרי שכאמור היא פשעה בכך שלא ישנה לפני כן, כדי שתוכל לשמור על התינוקות. עכ״ל.

מאונס שינה בכל זאת חייב, כיון שזה גזרת הכתוב לחייב שמור שכר בגנבה ואבדה. הסמ"ע (סק"ב) נקט שדברי השו"ע מבוססים ע"פ הרשב"א ששומר שכר שנרדם חייב אפילו באונס גמור, אולם הש"ך (סק"ד) וכן צידד הגר"א (סק"ד) שאם חטפתו שינה באונס גמור הרי הוא פטור.

בשו"ת מהרש"ם (ב, ק) נשאל בשומר שכר שחטפתו שינה בחצר הרכבת, ופגע בו נער ריק ופוחז וגנב לו את מעותיו, ושם השיב המהרש"ם אף שקצת מהפוסקים סוברים שגם שומר שכר שנרדם דבר זה נחשב לאנוס ופטור, כמבואר בתשובת גו"ר הספרדי (חו"מ כלל א סי' א), ולפי זה יכול המוחזק לומר קים לי דבאונס גמור פטור, אולם כל זה רק 'בניים בעידנא דניימי אינשי' כגון בלילה, אבל שומר שנרדם בחצר רכבת דשכיחי גנבי ודאי אינו נחשב לאונס גמור. יעוין עוד בשו"ת דברי הגאונים (צו אות נב) אודות אדם ששכר את חבירו לשמור סחורתו בלילה ותקפה עליו שנתו וכשישן נגנבה סחורתו וכתב הדברי גאונים בשם הטורי אבן שבקרה כעין זה חייב אפילו אם הוא היה שומר חינם חייב שהרי ע"ד כך נשכר 'לשמור בלילה ולא לשון [וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ב, קסז) ובשו"ת ויען דוד (חו"מ רנז)].

נמצאנו למדים שדעת השו"ע ששומר שכר שנרדם חייב על נזקים שנגרמו, ובמיוחד ע"פ המבואר בדברי גאונים כאשר השכירות היא לשמור בלילה ונרדם שאין לראות בזה אונס מלבד לשיטת הש"ך[4]. אולם אין זה יותר מגרמא שא"א לחייבו.

פועל שנאנס האם מגיע לו שכר: עדיין יש לדון האם מגיע לבייביסיטר שכר על זמן השמירה, לכאורה היא מוגדרת ע"פ ההלכה 'כפועל' ובשו"ע חו"מ (שלה, ב) נפסק השוכר את הפועל להביא לו שליחות ממקום למקום, והלך ולא מצא שם מה שיביא, נותן לו שכרו משלם. והוסיף הרמ"א כאשר שלח שליח עם אגרת, ומצא מי שנשלח אליו וחזר, אין לשליח כלום. יעוין בסמ"ע (סק"ט) שליח שהיה נושא אגרות בשכר, ועכבו האונס מלהשלים שליחותו אינו נוטל שכר כלל. וכתב הנתה"מ (סק"ג) כל מה פסק השו"ע שנוטל שכרו היינו דוקא כאשר האונס הוא מצד בע"ה אבל כאשר האונס מצד פועל אינו יכול לעשות כלום לא מגיע לו כלום. אולם בשו"ת נחפה בכסף (כו) כתב כל שגמרו המלאכה מצד אונס הפועלים אע"פ שלא מסרו לבעלים כלום נוטלים שכר משלם, בשו"ת בית יצחק (חו"מ כו) כתב שדין זה תלוי בדין אונס כמאן דעביד דמי, או אונס לאו כמאן דעביד דמי [שו"ע חו"מ כא].

הרי שגם ב'אונס' דעת הנתה"מ כל שהאונס נגרם מחמת הפועל אין מגיע לו שכרו, וה"ה בנדיוננו שהאונס מגיע מצד הפועל שלא מגיע לו שכרו.

והגם שבש"ך חו"מ (שג, סק"ה) פסק שומר שכר שנאנס לא הפסיד שכרו, אלא נשבע שנאנס ונוטל שכרו. מ"מ דיני בייביסיטר יותר שייכים בפועל, מלבד המבואר בקצות החושן (רכז סקי"א) שכל שומרי שכר אם שמרו כראוי נוטל שכרו, ואם נגנב או נאבד

[4] הנה במסכת תמיד (כח, א) איתא איש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר ואבקות דלוקות לפניו, וכל משמר שקורא לו 'איש הר הבית' ואינו עומד וניכר שהוא ישן חובטו במקלו ורשות היה לו לשרוף את כסותו, והם אומרים מה קול בעזרה קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין שישן במשמרתו. א"ר יוחנן אשריהם לראשונים שאפילו על אונס שינה עושים דין, ופרש"י (ד"ה ק"ו) שינה זו היא אונס שאין אדם יכול לעמוד את עצמו שלא לישן דבא לו שינה בעינו.

ולא שמרו כראוי משלמין דמי החפץ ומפסידין שכרן, ואפילו בעבדים ושטרות דאינן בדין שמירה מפסידין שכרן ומשום דלא הבטיח שכר אלא כשישמור אותו כראוי.

לסיכום: הנערה שנרדמה על משמרתה, בוודאי שנהגה שלא כהוגן, ומדין אין צריך לשלם לה את שכרה, מכל מקום בנוגע לתשלום ההזמנה של הכבאים כדי לפתוח את הבית, יש להטיל את התשלום על ההורים שהזמינו את הכבאים, כיון שעשו זאת לצורך הצלת הילדים שלהם. ואין לחייב את הנערה בתשלום לכבאים כיון שנחשב לגרמא.

העולה לדינא: יש לנקות משכר הבייביסיטר רק את הזמן בו לא שמרה (אלא א"כ קבלה רשות לישון). אך את יתר התשלום לכיבוי האש, אין צריכה הבייביסיטר לשלם.

רכד. שינוי שם מפעל לזכויות עובד

נשאלתי ע״י אדם אחד שעובד באיזה מפעל ששמו היה בשם מסוים והוא עובד שם 11 חודשים, והנה אחר 11 חודשים שמו של המפעל שונה כי לבעל המפעל היה איזה בעיה מסויימת עם רשויות החוק כי המקום לא היה מוסדר חוקית, וכעת המקום עובד עם אותו בעלים ואותם עובדים אך שמו שונה וכן יוצא שלכל העובדים שעובדים בו אין להם ותק של החודשים שהם עבדו בו כי כעת שמו של המפעל שונה וכאילו התחילו הכל מחדש ועל כן איבדו את הותק שלהם אך הם באו בטענות למעביד שאם המפעל היה עובד 12 חודשים הם זכאים עפ״י חוק למשכורת נוספת וכעת שבפועל הם יעבדו 12 חודשים במפעל עם אותו בעלים מגיע להם משכורת נוספת והבראה וכל מיני תנאים וכו׳ וכעת שהוא פתח את המפעל על שם אחר הרי הם מאבדים את הזכות לקבל משכורת נוספת שמגיעה למי שעובד 12 חודשים וכאילו התחילו הכל מחדש עפ״י שאין זה מחדש כי זה המשך עבודה רק על שם אחר למפעל. ובעלים של המפעל אומר להם שבפועל הכל חדש כאן כי הוא הסדיר את המפעל מבחינה חוקית וזה כאילו התחילו לעבוד כאן חודש ראשון, ועל כן הוא פטור מלשלם להם את המשכורות הנוספת ודמי הבראה שמגיעים בחוק למי שעובד 12 חודשים, ונשאלת השאלה הצדק עם מי.

ראשית, ווחק בעבודה ותנאי פיצויים אינם מושג הלכתי במהותו, אלא נקבע במנהג המדינות (אף שלעצם חובת הפיצויים יש כן בסיס הלכתי מדין הענקה לעבד).

לכאורה התשובה לשאלה תלויה בפן הרשמי של הענין, כיצד מקובל לנהוג במצב זה של שינוי שם מפעל, שהרי על דעת כך נכנס העובד לעבודתו, וההתקשרות בין העובד והמעביד היא ע״פ מנהג המדינה, כמבואר בשולחן ערוך (חושן-משפט שלא) ובחזון איש (בבא בתרא סי׳ ה אות ד) שכתב שהסיבה שבחצר הולכים אחר המנהג ״מפני שזה שנכנס לחצר זו, על דעת המנהג נכנס וכו׳״.

הלכך, אם אכן בפן הרשמי החלפת שם מפעל נחשבת למקום עבודה חדש, ובמידה ועבדו בו עובדים במשך פרק הזמן הנדרש, זכאים הם לפיצויי פיטורין וכל התנאים של עובד שמקום עבודתו נסגר, אזי כך יש להתייחס לכך גם פה. ואם החלפת שם מפעל בפן הרשמי אינה מוגדרת הפסקת עבודה ופיטורין, אזי חייב המעסיק להמשיך את תנאי העסקתם בהמשך למקום העבודה בעל השם הקודם (מצד הסברא: הם מועסקים על ידי אותו אדם עפ״י אותם קריטריונים ועל כן שינוי השם הוא כלפי הרשויות, אבל לא ביחס לזכויותיהם).

מתוך הדברים ברור כי יש לברר מה הדין לפי חוקי המדינה (בנידוננו) שהם תקפים בענייני עבודה כמנהג מדינה. ואכן כתב לי מח״ס חבל נחלתו[1] כי הוא בדק דרך אתרי דיני עבודה (באינטרנט) ומשמע משם שפיטורין בתום אחד עשר חודש מחייבים את המעביד כמו בפיטורין בסוף שנה. ועל כן, נראה לי שהמעביד או שירצה לשמור על רצף זכויות של העובדים כגון ימי חופשה ומחלה ומשכורת 13 וכו׳, או שצריך לתת להם פיצויי פיטורין של שנת עבודה ואח״כ שיתחילו ויצברו מחדש (וכן הסכים בדברים אלו הרה״ג יצחק צבי אושינסקי).

[1] וע״ע בדבריו בספר חבל נחלתו כא סימן נו.

רכה. מעקה לגג שאין משתמשים בו

האם צריכים לעשות מעקה לגג שאין עושים בו אירועים או משתמשים בו. אולם יש בו דוד שמש, וכן פתחי מרזב שפותחים אותם (הן לפני החורף, והן במהלך החורף עולים כל שלושה שבועות לוודא שאין עלים או ענפים או לכלוך הסותם את הפתח בכדי שלא תיווצר נזילה מהגג).

נראה כי אם היה בגג רק הדוד שמש לא היה צריך לחוש לעשות מעקה שם, אך במציאות שאלתנו כיוון שעולים לגג מספר פעמים בשנה, נראה שיש לדאוג לשים שם מעקה. ואבאר.

ישנם פוסקים הסוברים כי חיוב עשיית מעקה הוא דווקא במקום שהדרך להשתמש בו באופן קבע (כלצורך דירה). ופסק השולחן ערוך (חושן-משפט תכז, א) ע"פ הרמב"ם (הלכות רוצח יא, א): "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך, והוא שיהיה בית דירה אבל בית אוצרות ובית הבקר וכיו"ב אינו זקוק לו". ועיין בסמ"ע (שם סק"א) במה שהעיר על מה שכתב מרן שבית אוצרות פטור ממעקה.

לפי שיטה זו אין לחייב בגג שעולים פעמים בודדות בשנה במעקה, שכן זה אינו בגדר בית דירה, והכי הובא בשו"ת שואל ונשאל (ב חושן-משפט לג). וע"ע במבי"ט (א, קי), בבן איש חי (פרשת פנחס אות א) ובשו"ת רב פעלים (ב, לו).

אך יש להעיר כי בדין פטור בית כנסת ממעקה כנפסק ברמב"ם (הלכות רוצח יא, ב) ובשולחן ערוך (תכז, ג) משמע דזה משום שאינו עשוי לדירה (ועיין ברש"י בחולין קלו, א). אולם בשולחן ערוך הרב (הלכות שמירת הגוף והנפש) כתב דטעם הפטור "שאין רגילות כלל להשתמש על גגיהן". כלומר, הפטור של מעקה אינו נובע אם ראוי לדירה, אלא אם משתמשים שם. והבין שו"ע הרב דהיכא שאין כלל משתמשים אז קיים פטור.

ואכן יש להעיר על כך, שהרי במשנה במסכת מידות כתוב שעל גג בית המקדש היה מעקה, וי"ל מדוע. והרי זה לא היה משמש או עשוי לדירה. ומוכח דטעם חיוב מעקה הוא ע"פ השימוש. ומצינו בגמרא במסכת מנחות (קז, א) האומרת כי בכדי להרחיק את העורבים מגג בית המקדש שמו שם מסמרים (עשו כליה לעורב).

וכבר הקשה בספר עזרת כהנים (מדות ד, ו) מדוע היו צריכים לעשות מעקה לגג בית המקדש והרי לא השתמשו בגג, וציין דכיוון שהיו לעיתים הולכים על הגג בשביל בדק ותיקונים, הוא מחויב במעקה. ולפי"ז כיוון שמדי פעם עולים לגג, יש לחייבו במעקה.

ויש ליישב ולומר ע"פ מה שמצינו מפורש בשו"ת הרשב"א (ב, מג) שכתב: "בכל גלילות ארצנו אינם עושים מעקה לגגיהם לפי שהם מכוסים ברעפים שעושין על דמיון כלי חרס, ולפי שאין משתמשין בהם שאינן ראויים לשום תשמיש, ועוד שישברו הרעפים בהליכתן עליהם ולא יעלו להם אלא פעם אחת בשתי שנים או בשלש ולא לתשמיש ולא לצורך אלא לתיקון הגג ולטוח קצתו, משום הכי נהגו בכל גלילות ארצנו שלא לעשות מעקה בגגיהם" (וע"ע בשו"ת להורות נתן ב, קנח).

ועיין בשו"ת שבט הקהתי (ד, שיא אות יא) שביאר שגג המקדש היו צריכים מדי פעם לעלות ולנקות את הטינוף של העורבים בכדי שלא יפלו דברי טומאה בשעה שהעורבים עפים מהגג. ועיין בדברי היראים (רלד) דבמקום שרגילים להשתמש, שם צריך מעקה. וממילא נראה דהוא הדין אצלנו, דכיוון שעולים מדי פעם לגג לנקות את פתחי המרזב בכדי שלא יסתם, יש לשים שם מעקה (והעליה לשם היא מספר

פעמים בשנה). בעוד ברשב"א מדובר שהיו עולים פחות מפעם בשנה אצלנו עולים מספר פעמים בשדה דומיא דגג בית המקדש.

בשו"ת חקרי לב (ב חושן-משפט צ) למד מדברי הרשב"א כי אין חיוב מעקה אלא בגג שדרך להשתמש בו תשמיש דירה, אבל אם בעל הבית אינו משתמש בו כלל רק שעולה אליו פעם בשנה כדי לתקנו, פטור ממעקה (ונראה דאם עולה מספר פעמים בשנה דיש לעשות מעקה). וע"ע במשכנות הרועים (מערכת מ אות קלט). וכן נקט בשו"ת באר שרים (חושן-משפט מה): "באם אין משתמש כלל בגג בודאי פטור מן המצוה של מעקה" (וע"ע בילקוט-יוסף, שובע שמחות, הלכות מעקה. ובשו"ת מענה-לשון א חושן-משפט ט).

ואעיר כי אם היה בגג רק דוד שמש, בזה לענ"ד אין צורך לבנות מעקה כיוון שעולים לשם רק לעיתים נדירות, ועולה לשם איש מקצוע (לתקן את הדוד) ולא אדם רגיל. ובעודי בזה ראיתי דכתב בשו"ת דברי יציב (חושן-משפט פב): "לענ"ד בנידון דידן שעולים רק לפעמים לתקן הדוד, ואף שמכח ריבוי השותפין בבית יכול להיות שבכל יום או יומים יעלה אחר לתקן, מ"מ אין יכולים לכוף השותפין אלו את אלו לעשות מעקה. ורק אם בבית דרים יראי ה' בודאי נכון להדר ולעשות מעקה גם בכה"ג".

אולם אציין כי חזיתי בשו"ת וישמע משה (ה עמוד תיח) דהגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה שגג הגם שהוא ראוי לשימוש, כל זמן שלא משתמשים בו ואין מתכוונים להשתמש בו אינו חייב במעקה. וע"ע באריכות בספר בית מתתיהו (א, ו אות ו).

כמו כן, יש שנקטו דדין עשיית מעקה הוא גם בגג שלא משתמשים בו, ועיין בשו"ת שבט הלוי (ה, רכא) במה שהביא בזה מהמהר"ם שיק על תרי"ג מצוות, וע"ש מה שתמה עליו מתשובת הרשב"א (ב, מג), ומש"כ לחלק בין גגות שאינם ראויים לתשמיש קבוע לבין גגות שמצד עצמם ראויים לכך ורק שבפועל אין משתמשים בהם, עיי"ש.

העולה לדינא: יש לקבוע בגג (שבשאלתנו) מעקה אך לא יברכו על התקנתו.

כללי

רכו. חיים של עושר וכבוד

אנו מבקשים בברכת החודש (ע״פ תפילת רב המובאת בגמרא בברכות טז, ב) שה׳ יתן לנו ״חיים של עושר וכבוד״. ויל״ע כיצד מבקשים אנו על הכבוד. והרי מהכבוד צריך לברוח (עיין בשל״ה, מאמר שישי, עיקר העבודה בלב אות קפה). ובייחוד דידוע דהוא מוציא את האדם מן העולם (אבות ד, כא). ומובא בספר חסידים (פד): ״אל תשמח לבך אם יכבדוך״.

י״ל דאין אנו מבקשים על עצמנו, אלא על כבוד התורה. יכבדו את התורה, ירוממו אותה, ירצו לקיימה וישתוקקו אליה. וע״ע בזה בספר ברוך שאמר (לגר״ב עפשטיין עמוד רסב) ובספר זכות אבות (מאמרים ודרשות לגר״א דורי עמוד ב).

בספר אביר יעקב (פרשת בחוקותי) כתב על אמירה זה של ברכת החודש:

> אפשר זהו הביאור במה שאנו אומרים בברכת החודש ״חיים של עושר וכבוד״, דלכאורה צ״ב אמאי מתפללין לחיים של עושר וכבוד, והא עשירות היא נסיון גדול עד מאוד, וכן הכבוד הוא אחד מהשלשה דברים שמוציאין את האדם מן העולם... י״ל דהכוונה היא שיהיה לכלל ישראל עשירות כדי שעי״ז יהיה כבוד שמים בעולם, שיראו בני אדם שאע״פ שכלל ישראל יש להם עשירות, אעפ״כ הם עובדים את הקב״ה, ובהכרח אין לך דבר טוב יותר מלהיות עבד ה׳. וזו ג״כ הכוונה של כבוד, דאין כבוד אלא תורה וכדאיתא באבות (ו, ג) ״דאין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו״, וע״י שיהיה לכלל ישראל עשירות, ואעפ״כ עמלים בתורה, יהיה מתגדל שם שמים בעולם.

ובשו״ת משנה הלכות (ח, רמז) כתב בזה:

> חיים של עושר וכבוד, ושיהי׳ למדן ויכבדוהו, וכשיבא לביתו מן הישיבה מלא וגדוש בתורה ויראת ה׳ טהורה יתכבד בפני בני אדם וחבריו ואביו ואמו מתגאים בו ושכניו מתקנאים בו ובהוריו אשריהם שזה ילדו ואשריהם שכזה גדלו ושם שמים מתאהב על ידו וכשרואה כך מוסיף ללמוד בהתמדה גם בביתו וכשחבריו רואים מתקנאים בקנאת סופרים ותרבה חכמה שגם הם רוצים להיות כמוהו כשרואים כמה הוא נתעלה במעלות התורה ונתהפך לאיש אחר ונמצא שם שמים מתקדש על ידו והוא מוצא סיפוק נפש בתורתו.[1]

ואפשר שאנו מבקשים על כבוד התורה שיש לאדם העוסק בתורה כראוי, ולא על כבוד מדומה. וע״ע במשנה באבות (ו, ח) מה שהובא ממשלי (ג, טז) אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. וע״ש באבות (ו, ט) שהכבוד הוא אחד מהדברים הנאים לצדיקים ונאים לעולם. וע״ש שהובאו דברי הפסוק בישעיהו (כד, כג) וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה׳ צבאות בהר ציון ובירושלים ונגד זקניו כבוד.[2]

---

[1] וידידי הרה״ג דביר אזולאי כתב לי: ״הכבוד נמצא בכמה רבדים ובכמה מישורים. כבוד שעניינו האדרת האדם, והוא כבוד חיצוני, נוגע בגאוה. לא על כבוד כזה אנו מתפללים. אך יש כבוד מעצם מה שהאדם בריא נורמאלי ושמח, ואינו נצרך לקבל עזרה מהזולת, זהו כבד בסיסי שכל אדם צריך לו. על כבוד כזה אנו מבקשים. ועוד, אדם שאין דעתו שפויה, אינו מכובד, ואנו מבקשים על כבוד כזה גם כן. ויש עוד הרבה רבדים חיוביים של כבוד, ואידך זיל גמור״.

[2] וכן הוסיף לי גם בעל שו״ת ארחותיך למדני: או יש לפרש התפילה באופן אחר. כתוב בפרקי אבות פ״ו ״ואין כבוד אלא

וכתב לי בזה בעל שו"ת ארחותיך למדני:

א) כתוב בתפילה זו, "חיים שאין בהם בושה וכלמה, חיים של עושר וכבוד". ונראה לומר שהפירוש של "כבוד" בסיפא, הוא כדי לאפוקי מ"בושה וכלמה" ברישא. ולכן אין הפירוש כאן כבוד גדול שראוי למלכים וכדומה, אלא הפירוש הוא הכבוד שראוי לכל אדם כדי להצילו מבושה וכלימה. וזה כדמצינו לגבי "כבוד בריות", שהפירוש של כבוד כאן אינו כבוד גדול ככבוד מלכים אלא הכבוד שמספיק לכל אדם להצילו מבושה וכלימה. וזה כמ"ש בברכות יט: "שגדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה... ת"ש והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם, הא כיצד אם היה כהן והיא בבית הקברות או היה **זקן ואינה לפי כבודו**...". ע"ש. וכן הוא ברש"י בשבת פא: לגבי טלטול אבנים לבית הכסא, "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה. דכתיב (דברים כב) **והתעלמת** מהם פרט **לזקן ואינו לפי כבודו**, והכא נמי טלטול דרבנן אלאו דלא תסור אסמכוה רבנן ובמקום כבוד הבריות נדחה". הרי הפירוש של "כבוד" הוא כדי להצילו מבושה וכלימה. וכן י"ל בתפילה הנ"ל שהסיפא באה כדי לאפוקי מהרישא.

וכן נראה לפרש לגבי "עושר", שאין כוונתו לעושר גדול, שזה נסיון גדול כמ"ש ביומא (להּ:) "ת"ר עני ועשיר ורשע באין לדין, לעני אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה, אם אומר עני הייתי וטרוד במזונותי אומרים לו כלום עני היית יותר מהלל... עשיר אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה, אם אומר עשיר הייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר...". הרי שעניות גדולה היא נסיון גדול, וכן עשירות גדולה. ולכן איך זה אפשר בתפילה הנ"ל לבקש "עושר", הלא בכל יום אנו מתפללים בשחרית "ולא ע"י נסיון". ועוד, כתוב בפרקי אבות פ"ב "מרבה נכסים מרבה דאגה", ופירש רבינו יונה שם, "אל יחשוב כי על כבוד עשרו ורוב נכסיו יבלה יומיו בטוב ושנותיו בנעימים, והוא דואג עליהם כל השנה כולה, שאל אותו ויגדך עשיריך ויאמרו לך (כעין מ"ש בפר' האזינו לב, ז)". לכן אין לפרש תפילה זו שהוא רוצה להיות עשיר גדול. אלא צ"ל שהוא מבקש עושר מספיק כדי להצילו מעניות, שאם אין קמח אין תורה, אבל לא כל כך כדי להביאו לביטול תורה ודאגה.

ה"ה לגבי "כבוד" בתפילה הנ"ל י"ל שהוא מבקש כבוד מספיק כדי להצילו מבושה וכלימה, ולא כבוד גדול כדמצינו בעשירים גדולים או מלכים.

והוסיף לי בזה הרה"ג חיים רוטר (מח"ס שו"ת שערי חיים):

אדם שאין בו נכבדות הריהו כבהמה, ויש על זה כמה מאמרי חז"ל ועי' בב"ק (צא, ב) ר"י קרי למאני מכבדותא, וכן הוא גם אצל אומות העולם, כל המכובד מחבירו ניכר בלבושו וכל השפלים ניכרים בלבושם וכדאיתא ביבמות (סג, ב) שאין לך משוקץ

תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו ותמימים ינחלו טוב, ואין טוב אלא תורה שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו". ולכן כשהוא מבקש כבוד בתפילה הנ"ל, נראה שהוא מבקש שהוא יצליח בלימוד תורה. וכן נראה ממ"ש במשלי (ג, טו) שכתוב שם לגבי התורה "ארך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד". ופירש"י שם שפסוק זה מיירי בלימוד תורה. ולכן כשהוא מבקש "עושר וכבוד" בתפילה הנ"ל, י"ל שהוא כיון בדרך רמז לבקש להצליח בלמוד תורה. והפירוש הראשון נראה עיקר.

ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום. וכן בכל הליכותם עי׳ בקידושין (מ, ב) האוכל בשוק, הרי״ז דומה לכלב, וכן אנו מתפללים ״ובכן תן כבוד לעמך״.

ויש עוד סוג של כבוד והוא אינו נכבדות אלא הרגשת עליונות מעל חבירו ומזה צריך להתרחק וזה תועבת ה׳ כל גבה לב ועי׳ סוטה (ה, א).

וי״ל דכבוד של עושר שאני עי׳ בעירובין (פו, א) רבי מכבד עשירים ובמהרש״א שם, ועי׳ בב״מ (לה, א) ובפרש״י שם ד״ה ׳לוה מקים במלוה׳. ובדה״י (א כט, יב): והעושר והכבוד מלפניך. ועי׳ בספר מעלת המדות במעלה השמינית ״מעלת הענוה״ שכ׳ וז״ל גדולה מעלת הענוה שמביאה את האדם לידי ירא״ש וזוכה לשלוש מעלות טובות בעולם הזה ואלו הן ״עושר וכבוד וחיים״. ושם בהמשך, בני אהבו את הענוה והדבקו בשפלות מפני שמביאין את האדם לידי הכבוד כענין שנאמר (משלי טו, לג. יח, יב) ולפני כבוד ענוה. ושם בסוף הפרק, אמנם מי שמתגאה בלבו ושמח לבו עליו על מעשיו הטובים אשר קדם ועושה תמיד בכל יום, לא שיתגאה בעבורם על בני אדם, אלא שמתגאה בנפשו ושמח לבו עליו על שפקח לו האל עיני לבו והאיר עיני שפלו לבחור בדרך החיים והטוב, דבר זה איננו מזיק לענוה ולנמיכות ולשפלות הרוח כלל, אבל הדרך בזה מסקל מלפניו הגאות הרע ומוסיף חיל ואומץ לילך בדרכי האל. ובאבות (ד, א): איזהו מכובד המכבד את הבריות, וע״ע בשבת (סג, א) א״ר ששת מאי דכתיב (משלי ג) אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. ושם (ו, ג) ואין כבוד אלא תורה שנאמר: כבוד חכמים ינחלו.

רכז. חשד בהעלמת מפתח

מאשימים אותי כי לקחתי מפתח של חדר במקום העבודה, ואין הדבר כן, איך עלי לנהוג.

הגמרא במסכת ברכות (לא, ב) לומדת מכך שעלי חשד בחנה שהיא שכורה והיא הגיבה לא שהיא איננה שכורה, וסיבת התנהגותה היא בגלל דהיא "קשת רוח", וכן אמרה לו שהיה עליו לדון אותה לכף זכות. מכאן שמי שחושדים בו עליו להגן על עצמו ולהוכיח כי הוא נקי, וכפי שאומר שם רבי אליעזר: "אמר רבי אלעזר מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו", ואגב בהמשך דבריו אומר רבי אליעזר שממקרה זה יש ללמוד "לחושד את חברו בדבר שאין בו שצריך לפייסו ולא עוד אלא שצריך לברכו".

וכן מצינו שהאריכו הפוסקים כי קיימת חובה על האדם להוציא את עצמו מן החשד ולנקות את שמו, והכי איתא בחתם סופר (פסחים נו, ב ד"ה 'כי'), היעב"ץ (מגדל-עוז, בית מדות, כף זכות) ושו"ת נשמת חיים (קפג).[1]

וככלל בכל התנהגות האדם צריך לעשות הכל[2] שלא יפרשו את מעשיו לחובה, ולכן מצינו שכאשר היו גבאי צדקה אוספים כספים לא היו הולכים לבד, ולא היו פורטים כסף משלהם ועוד (כמובא בגמרא במסכת בבא בתרא ח. שולחן ערוך יו"ד רנז, א-ב). וכן מצינו לגבי הדלקת נרות חנוכה שיש לעיתים להדליק בכמה מקומות מפני החשד (שבת כג. עיין שולחן ערוך או"ח תרעא, ח). וכן כתב המשנה ברורה (רעו, סקי"א) "אם האינו יהודי עושה מלאכה בעל כרחו של הישראל, חייב לגרשו מביתו מפני חילול השם שיחשדוהו שעושה האינו יהודי בשליחותו כיון שהוא בבית ישראל" (כלומר גם כשהוא חף מפשע, עליו לנקות את עצמו מפני החשד). וכן מצינו במעשהו של אביי בגמרא ביומא (פו, א), עיי"ש. ויש עוד דוגמאות רבות לכך[3].

ושגורים בפי העולם דברי הגמרא במסכת יומא (יט, ב) כי החושד בכשרים לוקה בגופו (וע"ע בשבת צז, א). וכן בספר חסידים (מד). ואגב העיר, כי הכלי יקר (ויקרא יד, ד) מבאר דכל הפוסל במומו פוסל (קידושין ע) וסכל זה החושד בכשרים יודע בעצמו שאותו חסרון ודופי שמטיל בזולתו יש גם בו (וכן שנה זאת הכלי יקר גם בחומש דברים לא, יד). וכנגד עונשו של החושד בכשרים, עיין בגמרא בשבת (קכז, ב) וכן בדברנו בשו"ת אבני דרך (יד, ל) בגדול השכר של הדן לכף זכות (וע"ע בזה בתפארת-ישראל אבות א, ח).[4]

ואציין כי בשו"ת מהר"י ברונא (לח) כתב: "לעולם ירחיק אדם את עצמו מן החשד, דאי עביד דברים ניכרים מותר לחושדו" (וע"ע בספר הגיוני הפרשת, פרשת מטות).

---

[1] וכן מצינו מעשים שעשו גדולים, ועיין בשו"ת משנה הלכות (ח, קיז).

[2] אך אין היתר לצורך כך לומר לשון הרע על אחר. ועיין בגמרא בסנהדרין (יא) בגט שכתב ר"מ.

[3] אחר כותבי זאת ראיתי כי בספר באר צבי (קריזר) הביא בסימן יג (הערה א) רשימה ארוכה של מקורות בש"ס על דינים ותקנות שעשו משום החשש של החשד.

[4] ידוע שהחושד בכשרים לוקה בגופו, ותימה כיצד אמר רבי יוסי (שבת קיח, ב): "יהא חלקי ממי שחושדין אותו ואין בו", ואף שמבואר בריטב"א דמי שחושדין ואין בו הרי זו כפרה גדולה על הייסורים שסבל שחשדו בו, הרי כיצד יתכן שרבי יוסי ירצה שאנשים יענשו בגללו? ניתן לומר שאין כוונת רבי יוסי שיחשדו בו, אלא הוא רוצה שכאשר ידונו אותו בשמים יתייחסו אליו כמו שמתייחסים לאנשים גדולים דוגמת מי שחושדים בו ואין בו.

רכח. לשון הרע על אדם שנפטר

כת״ר שאלני, כי בכותל המערבי, יש המזוזה הכי גדולה בעולם, שנתרמה על ידי פלוני (שנפטר), חבר כנסת לשעבר וגם נאשם בצרפת בגניבה ובארץ עבור פשעים בבחירות. האם מותר לתלות מזוזה ממנו בכותל המערבי? ועניתי לכת״ר דנראה לי דכאשר הוא מפרסם את ספרו, דיש להסיר בשאלה זו את השם של האדם עליו מדובר (וכן עשיתי כעת). ואבאר הסיבה.

הגמרא במסכת ברכות (יט, א) אומרת: ״אמר רבי יצחק כל המספר אחרי המת כאלו מספר אחרי האבן איכא דאמרי דלא ידעי ואיכא דאמרי דידעי ולא איכפת להו איני והא אמר רב פפא חד אישתעי מילתא בתריה דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא לארנקא דמוחיה שאני צורבא מרבנן דקודשא בריך הוא תבע ביקריה. אמר רבי יהושע בן לוי כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים נופל בגיהנם״.

לפי רבי יצחק לכאורה אין איסור לדבר על המת כיוון שהוא אינו מרגיש בזה. וכפי שאמר שלמה המלך (קהלת ט, ה): ״כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שֶׁיָּמֻתוּ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה״. ולפי זה אין הבדל, בין סוגי המתים (עם הארץ או תלמיד חכם) ואחר שניהם אין איסור לספר, וכ״כ האליה רבה. אולם מפשט הגמרא נראה דהמתים יודעים.

אולם לפי ריב״ל אסור לספר על תלמיד חכם. ורמז לכך מצינו בקהלת רבה (ט, ה): ״כי החיים יודעים שימותו ר׳ חייא רבה ור׳ יונתן הוון מהלכין קומי ערסיה דר׳ שמעון בן יוסי בן לקוניא הוה טליתיה דר׳ יונתן מהלכא על ארוניה אמר ליה ר׳ חייא רבה בני טלי טליתך שלא יהו אומרים למחר הן באין אצלנו והן מחרפין אותנו אמר ליה רבי לא כתיב והמתים אינם יודעים מאומה אמר ליה בני מקרא את יודע מדרש אין את יודע כי החיים יודעים אלו הצדיקים שאפי׳ במיתתן קרויין חיים והמתים אינם יודעין אלו הרשעים שאפי׳ בחייהן קרוין מתים״. וכתב החפץ חיים (כלל ח, ד) ד״אם ביזה את החכם לאחר מותו, בית דין מנדין אותו״.

אלא דיל״ע עד מתי האיסור לספר. הכל בו (קיד) כתב כי האיסור לספר לשון הרע על המת הוא רק עד סתימת הגולל, ודייק זאת ע״פ דברי ריב״ל בגמרא בברכות דהאיסור זהו במספר אחר מטתן ״עד שיסתום הגולל וישוב אל העפר״, והובאו דברי הכל בו בדרכי משה (שמד, סק״א). ומצינו בגמרא במסכת שבת (קנב, ב) בהאי לישנא: ״א״ר אבהו כל שאומרים בפני המת יודע עד שיסתם הגולל פליגי בה רבי חייא ור״ש ברבי חד אמר עד שיסתם הגולל וחד אמר עד שיתעכל הבשר״. וכן איתא בט״ז (יורה-דעה שמד, סק״א) כתב: ״יש בירושלמי המת יודע ושומע קילוסו כמתוך החלום וכל שאומרים בפניו יודע עד שיסתום הגולל״.

אלא שיש לעיין האם דין זה שייך רק עד סתימת הגולל. השולחן ערוך בהלכות עשרת ימי תשובה (תרו, ג) פסק: ״תקנת קדמונינו וחרם, שלא להוציא שם רע על המתים״. ותקנה זו הובאה באור זרוע (הלכות ערב יוכ״פ רעז, ב), במרדכי (יומא סי׳ תשכד) בשם הראבי״ה (עיין בראבי״ה ח״ב יומא סי׳ תקלא). וע״ע בזה בשו״ת הרשב״א (א, תתנה) ובדרשות מהר״ח אור זרוע (לד). ואצטט בזה מדברי דרשות המהר״ל (שבת שובה):

> הרי הדברים קל וחומר שהרי אפילו לענין המצות אמרו שאסור לעשות מצוה סמוך למת דהוי בזיון למת. ולכך בדורות הראשונים שהיו חסידים ואנשי מעשה החרימו חרם גדול שלא להוציא לעז על שוכני עפר. וזה לשון התשובה, השיב רבי מאיר על אחד שקרא בן גדולים ממזר בן ממזר. המחרף יחוש לעצמו ויסגף עצמו בתענית

> ובמלקיות אולי יש תקוה. כי מאד יש עון לשלוח יד בקדושים אשר בארץ... וכ"כ אבי העזרי שתקנת קדמונינו וחרם שלא להוציא לעז ושם רע על המתים שהם שוכני עפר... ובדורות הללו אין נזהרים בחרם הגדול הזה ומוציאים לעז על המתים ובדבר שקר והבאי...
>
> רק מכוונים להקניט ולצער בני אדם בהבליהם. ובלשון הרע שלהם פוגמים את המתים ואת החיים ועצומים כל הרוגיהם מאד בחטא הזה אשר לא יסופר, ומה יאמרו המתים למחר באים אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו, ולכך ראוי לכל איש ירא אלהים להציל עצמו מעונש הזה. לכן יש להזכיר החרם שעשו קדמונינו שלא להוציא לעז על המתים, ובפרט שלא להוציא שם רע של נאדלי"ר על שום אחד מישראל.

וכבר פסק הרמ"א (חושן-משפט תכ, לח): "המדבר רע על שוכני עפר, צריך לקבל עליו תעניות ותשובה ועונש ממון כפי ראות בית דין" (והוא ע"פ המרדכי בב"ק קו), וכ"פ בערוך השלחן (תכ, נב). וכן האריך דלשון הרע הוא אף על המתים, בשו"ת אז נדברו (יד, סח). ועיין בחישוקי חמד עמ"ס יומא (ד, ב) הדן בגילוי סוד של שוכני עפר. וכן העלה הגרח"ק בדרך שיחה (עמוד תכט) דקיים איסור לספר על המת. וכבר הורה החפץ חיים בהלכות לשון הרע (כלל ח, סק"ט): "ודע עוד דאפילו לבזות ולחרף את המתים ג"כ אסור, וכתבו הפוסקים דיש תקנה וחרם קדמונים שלא להוציא לעז ושם רע על המתים. וכל זה אפילו אם המת עם־הארץ, וכל- שכן אם הוא תלמיד־חכם בודאי המבזה אותו עון פלילי הוא".

וודאי שבדין זה, אמירה על תלמיד חכם היא חמורה יותר, כפי שנאמר בירושלמי (מועד-קטן ג, א): "המבזה זקן אפילו לאחר מיתה צריך נידוי", וכן פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ו, יד). וע"ע בשולחן ערוך (יורה-דעה רמג, ז. שלד, מג). אך נראה דדין זה שייך בכל אדם כפי שראינו לעיל (וע"ע בקובץ תחומין לו עמוד 293 ואילך). וע"ע בשו"ת ויצב אברהם (קפה), בשו"ת במראה הבזק (ו, צו הערה 1) ובשו"ת השואל (ג, נט).

רכט. תפילין במדבר

כשבני ישראל יצאו ממצרים, איך הם הצליחו להכין תפילין במדבר לשישים ריבוא אנשים, הרי זה תהליך ארוך ומסובך. והרי התחייבו כבר מיציאת מצרים בתפילין?

ישנם רבים הסוברים כי במדבר לא הניחו תפילין. הכי דעת המבי״ט (בית אלקים, שער היסודות פל״ז), הכלי חמדה (פרשת עקב אות ה ד״ה ׳וי״ל עוד׳), הפנים יפות (עה״ת פרשת כי-תבא), השפע חיים (ה, שכט) ושו״ת יד נתן (א, כח). ולמדו זאת מכיוון שפרשת שמע, והיה שמוע נכתבו רק בספר דברים. וע״ע בזה בחומש תורה שלמה (יב עמוד רמט) דהביא ראשונים דמהם משמע דלא נתחייבו במדבר בהנחת תפילין (וע״ע בספר מאיר עוז על המשנ״ב לח, יג אות יז עמוד תרמו).

אולם, בחידושי הרשב״א (מנחות לד, א שמיוחס לתוס׳ הרי״ד) חלק על כך, וכתב: ״וי״ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה ואעפ״י שלא נאמרה עדיין ניתנה לידרש, אי נמי ע״ב נראה שנאמרה שמע והיה אם שמוע בשעת פסח מצרים ואעפ״י שנכתבה במשנה תורה שהרי קדש והיה כי יביאך נאמרו בשעת יציאת מצרים וכתוב בהם והיה לאות על ידיך ולטוטפות בין עיניך אלמא הזהיר אז הקב״ה על התפילין והתפילין הם נעשים מארבע פרשיות הללו א״ב היה צריך שנאמרו אז בשעת יציאת מצרים״. וכן משמע מדברי הפני יהושע (קידושין לז).

וניתן להביא ראיה שהניחו תפילין במדבר מתנא דבי אליהו (פרק כו) שם נאמר: ״וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת, אמר הקב״ה למשה מפני מה חלל זה את בשבת? אמר משה לפניו רבש״ע איני יודע. א״ל הקב״ה למשה אני אומר לך, כי בבל ששת ימי חול יש לו לישראל תפילין בראשו ובזרועו ורואה אותם וחוזר ממעשיו, אבל עכשיו ביום השבת שאין לו תפילין בראשו ובזרועו לכן חלל זה את השבת״. מפורש שהיו להם תפילין במדבר (ומדרש זה הובא גם בדעת זקנים מבעלי התוספות פרשת שלח). וע״ע בשו״ת בית אבי (ה, נג). ובשו״ת בית יצחק (יורה-דעה ב, קסב) העלה דרק אחר מתן תורה נתחייבו בתפילין.

ולפי זה שהניחו תפילין במדבר, חוזרת השאלה כיצד היו להם תפילין. ונראה דצריך למימר או ע״פ חכמת התורה (לגר״ש קלוגר, פרשת שמות) ששבט לוי קיימו את כל התורה כולה כבר במצרים. וממילא עד שהכינו כל ישראל תפילין, השתמשו בתפילין של אנשים משבט לוי או שעשו תפילין דקות (וע״ע בשו״ת דברי-יציב אורח-חיים א, יא אות ג. ובשו״ת השואל ג, ב).

רל. הערות ותוספות לשו"ת אבני–דרך, בתוספת הערות מתלמידי חכמים

בעניין כיסוי חלות שקוף (א, מד. יד, רלז): בספר "לעשות את השבת" לרב אחאי הג"ר פנחס רז שליט"א (ח"ב פרק ה הלכה צ) כתב להקל בזה, וטעמו דלטעם שיהא ניכר שבא לכבוד שבת י"ל דסגי בניילון, כי על ידי הכיסוי מוכח שאינו עומד לאכילה כעת, וכשמגלהו לקראת הסעודה מוכח שפיר שבא לכבוד שבת. וכן לטעם שהוא זכר למן שפיר מהני כיסוי ניילון, שהרי המן היה מכוסה בטל ונחשב לכיסוי. ומה שיש לדון הוא לטעם דשלא יראה הפת בושתו. וגם לטעם זה יש לדון להקל כשמכסהו בכיסוי כל דהו. ע"כ.

בעניין ספר טלפונים (א, נא אות ה. יד, רלז): בשו"ת מעלפת ספירים חלק ב ציין דהוי כלי שמלאכתו להיתר, ושלחתי לו את דברינו באבני דרך. וזה אשר כתב לי אח"כ **הרה"ג מאיר סבג** (מח"ס שו"ת מעלפת ספירים): הנה עיינתי שם וראיתי שהזכיר לאחרוני זמנינו שכתבו דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, ולעומתם דעת מורו ורבו הרנ"ר שליט"א דלא ס"ל הכי כיון שלא עושים בו איסור רק שמסייע לאיסור עתידי, והנה בתשובתי כבר הוכחתי שזהו בעצם מחלוקת מרן הש"ע (ורוב הראשונים) עם הרמ"א והמשנ"ב (ומיעוט הראשונים), וא"כ לדידן בני ספרד דקבלנו הוראות מרן הש"ע, הלכה ומורין כן דלא חשיב כלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו אפי' מחמה לצל וכו', ורק לבני אשכנז שמהם יוצאים ביד רמ"א ומהם תופסים לעולם כהמשנ"ב נכון הוא דלדידהו חשיב כלי שמל"א, ואפשר שלכן כך הורו האחרונים שהזכיר שהם כולם בני אשכנז. מיהו לפי מה שהביא שם שטעם כמה מהאוסרים הוא משום גזרת שטרי הדיוטות, נראה דלכולי עלמא י"ל דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, שכן בו ממש עושים איסור דרבנן של שטרי הדיוטות, אכן יש לעיין דכיון דאם רוצה למצוא איזה כתובת כתבו הפוסקי' דלא שייך בזה משום שטרי הדיוטות, כמ"ש בס' חוט שני (ח"ג פרק מה עמ' רצז), ובס' ארחות שבת (ח"ב עמ' לה), ועוד אחרונים שהזכיר כת"ר, וכן מסיק מר בעצמו שם, א"כ ע"כ לומר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור וגם להיתר, ולדעת מרן הגר"ע יוסף ז"ל בחזו"ע שבת ג, אפי' אם רק מקצתו להיתר כל שהוא שימוש חשוב מותר ולא חשיב כלי שמל"א, ולא נעלם מעיני דהחוט שני ועוד כמה מהפוסקים התירו זאת רק משום שהוי כלי שמל"א דשרי לצורך גו"מ. אבל לענ"ד הדברים תמוהים טובא, דהא יש סימן ויש סיבה כנודע, והכא אמנם הספר טלפונים הוא סימן דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, מ"מ יש סיבה לאסור והיינו דמאי אכפת לן דלעי' בו לצורך איזה כתובת חשיב לצורך גופו, סוף סוף הגזירה במקומה עומדת דאסור לקרוא בשטרי הדיוטות ואפי' לצורך, ושו"ר בס' באור אש (שבת, עמ' לה), ובס' ביאורים במוקצה (ח"א עמ' לב) שתמהו כן ע"ד, והניחו בצ"ע. ובלאו הכי לא ידעתי למה חשבו זאת לשימוש לצורך גופו, ולא שהוא עצמו משמש להיתר ובפרט אם יש שם תמונות בלי פרסומות וכנ"ל, וכן ראיתי בס' נתיב הקודש (ברונר, מוקצה עמ' תשג) שכתב דספר טלפונים חשיב כלי שמל"ה, וגם משום שטרי הדיוטות אין לאסור כיון דשרי להסתכל בכתובות לצורך, ע"ש. וכ"כ בס' מנחת יעקב (דהאן, ח"ה עמ' עד), **ע"ש.**

ואגב, מה שכתב כת"ר שם שיש להקל בעיון בספר טלפונים דכיון שלא נראה שמתוך כך יבוא לכתוב, נראה שאין כאן משום שטרי הדיוטות, במחכ"ת זהו רק לחד טעמא, אבל איכא עוד טעם אחר דאסרו חז"ל בקריאת שטרי הדיוטות משום ממצוא חפציך או שמא ימחוק, כמבואר להדיא ברש"י בשבת

(קמח), ובאור זרוע (הל׳ שבת סי׳ ב), ובמנחת יצחק על התוספתא (שבת פי״ד ה״א), ובשלחן ערוך בסי׳ ש״ז, ושם במשנ״ב (סקנ״א), וע״ע בשו״ת הב״ח הישנות (סי׳ קכז), ועוד, ואכמ״ל.

בעניין איפור קבוע (ב, ז, ו, רה): הרה״ג **מתתיהו גבאי** כתב לי עמש״כ בזה בשו״ת שרגא המאיר (ח, מד), בשו״ת דברי פנחס (ב, ס), בשו״ת להורות נתן (ה, סד), בשו״ת מגדל צופים (ג, לג), בשו״ת מנחת פרי (ב, סה), בשו״ת פלאות עדותיך (ב, נב), בספר חוט שני (שבת ח״ג עמוד רמא), בשו״ת פלגי מים (ב, נב), בשו״ת דברות אליהו (ו, כז), בשו״ת והיה העולם (חו״מ טו), בספר ויען שמואל (י עמוד תרי) ובקובץ אורייתא (יח עמוד עח).

בעניין אכילת קורנפלקס עם חלב (ג, עא): כן פסקו שא״צ נטילה בספר הלכה ברורה (קנח אות יג), בשו״ת נחלת בנימין (אורח-חיים מד), בשו״ת שערי יושר חנניה (ד אורח-חיים לז), בשו״ת קול מנחם (אורח-חיים ב, קה עמוד נא), וכ״כ גם בעיטורי כהנים (אורח-חיים, ברכות, דבר שטיבולו במשקה): ״קורנפלקס בחלב שבמהותם אין אוכלים עם הידיים, אין צורך בנטילת ידיים, כמו שלגבי פירות מבושלים במים שאוכלים עם כף אין צורך (מ״ב סקכ״ו), והוא הדין כל דבר שאין דרכו לאכול ביד (כה״ח שם, כג)״.

אולם בספר וינטלם וינשאם (י, טו) ובשו״ת מטה יוסף (ב, יח אות כד) הצריכו נטילה, עיי״ש. וכן העלה בספר חבל נחלתו (ג, ה): ״מסקנה, מן הראוי שהאוכל קורנפלקס בחלב שלא בסעודה, יטול ידיו בלא ברכה״. והעיר שם הגר״י אריאל: ״האוכל קורנפלקס בחלב חם נראה לי שהוא נחשב כקלי הבישול ובושל במשקה ודרך לאוכלו רק בכף, לכן לכו״ע מותר לאוכלו בלא נט״י״. וע״ע בספר מנחת גדעון (ח״ב פרק יב אות יג) ובשו״ת נשמת כל חי (ה, נג).

בעניין ברכה על מצות ישוב א״י (ג, פו. ו, רה. ז, רג): ע״ע בזה בשו״ת באהלה של תורה (ד, ה), בספר מילי דמרדכי (א, עה), בספר ליקוטי שושנים (א עמוד תקלג), בספר כנפי רוח לגר״י זילברשטיין (ס, א), בשו״ת ארץ ישראל (עמוד קעט), בספר גם אני אודך לגר״מ תמיר (נג), בספר זכרון יעקב (ח״ג ענייני ישוב א״י כט), בשו״ת דברי בניהו (יט, כ), בספר מרפיסין איגרי (פרשת מסעי) ובספר חשוקי חמד עמ״ס כתובות (קיא, ב).

בעניין ספירת העומר בישיבה (ד, ג, ה): בפוסקים רבים מבואר דיש לספור בעמידה, ודייקו מהפסוק: מהחל חרמש בקמה, אל תקרי קמה אלא בקומה, שבקימה ועמידה יש לספור, כמובא במדרש תנאים (דברים טז, ט), וכן איתא בתשובת הגאונים (שערי-תשובה עט), סידור רש״י (תלז), ספר האשכול (כג), ארחות חיים (הלכות ציצית אותיות כז-כח), רמב״ם (הלכות תמידין ומוספין ז, כג), רי״ץ גיאת (ח״ב עמוד קח), שבולי הלקט (רלד), מחזור ויטרי (ח״א עמוד שא), הרא״ש (פסחים י, מא), רבנו בחיי (דברים טז, ט), המאירי (פסחים קכא, ב), הרוקח (רג). וכתב בסדר היום לר״מ ב״ר מכיר: ״ויספור מעומד כמו שלמדו מבקמה אל תקרי בקמה אלא בקומה וראו לומר אל תקרי מפני שהכתוב מיותר כי ודאי קצירת העמר אינו אלא בקמה אלא ודאי הכתוב בא ללמד ענין אחר לענין הספירה שהיא בסוף הפסוק והשמיענו בזה ב׳ הדרשות שזכרנו ועוד למדו בנין אב מכאן כל מקום שנא׳ לכם הוא מעומד״.

אך ציינו דבדיעבד יצא, ואמנם יש שביארו דאף בדיעבד לא יצא (עיין בא״ר ח, סק״ב. בפמ״ג א״א ח, סק״ב). אך לדינא נראה דיצא, דכן מפורש ברמב״ם, מגן אברהם (תפט, סק״ג), שולחן ערוך הרב (תפט, ד), חיי

אדם (כלל קלא, ד), משנה ברורה (תפט, סק"י), שו"ת מראה יחזקאל (כ), שו"ת להורות נתן (יב, ג), נטעי גבריאל (פסח ח"ג לג, ב) וילקוט יוסף (ספירת העומר פ"ה מג עמוד קמח). וע"ע בערוך השלחן (ח, ג).

בעניין לעיסת מסטיק בצום (ד, פב): עיין בשו"ת חזון אליהו (א,ט) דהקל במסטיק שאין בו סוכר. ובשו"ת רבבות אפרים (ו, פ) הביא מהקהילות יעקב שמסטיק מתוק אסור ללעוס בתענית. וע"ע בשו"ת דבריך יאיר (ג, כג), בספר עריכת השלחן (ח עמוד פז), בספר מחוקק במשענותם (ב עמוד רכז), בספר מקראי קודש (תעניות פ"ג עמוד פא) ובשו"ת כוכבי יצחק (ב, כט אות ט). וע"ע בדברינו בשו"ת אבני דרך (ח, קסח).

בעניין בצל וביצה בתערובת (ה, ז): הוסיף לי ידידי **הגר"מ גבאי** כי בספר דולה ומשקה (עמוד שסד) השיב הגרח"ק דבתערובת מותר, וכ"כ משמו בספר אלא ד' אמות של הלכה (סז, א). וע"ע בשו"ת שבט הקהתי (ב, רמז. ה, קלט), בקונטרס שום וביצה (יב), בספר דור המלקטים (הל' סכנה), בשו"ת ברכת יהודה (ד יורה-דעה ז אות יג), בשו"ת ויען דוד (א יורה-דעה קיט) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ג יורה-דעה ה אות ב). ובספר אורחות רבינו (ח"א עמוד רט) איתא בשם החזו"א להקל. וכן בספר שלחן הלוי (כג אות ג סק"ב). אולם הגר"א נבנצל בספר ירושלים במועדיה (שבועות עמוד קפח) השיב שיש שהחמירו שלא לאכול ביצה קלופה שעבר עליה הלילה גם שנתנה בתערובת שלתבשיל אחר ויש מקילין. וע"ע בשו"ת אבן ישראל (ט, קכו אות ג).

בעניין שהחיינו לאבל (ה, נו, ד): כתב לי **הרה"ג מאיר סבג** (מח"ס שו"ת מעולפת ספירים) מנא ליה דאיסורא איכא לאבל לברך שהחיינו בשנה של האבל, והרי אפי' בתוך ז' ובתוך ל' לאבילות רבו המתירים. ועי' בס' וישמע משה (תשובות מהגרי"ש אלישיב ח"א עמ' שכח) שאכן מבואר דבתוך ימי השבעה לכתחילה לא יברך, ומשמע דבתוך השנה ודאי מותר לכתחילה, ואולם יש לדחות דשאני התם שנשאל על שהחיינו ברבים, עי' בשו"ת תשובות והנהגות (ג, קסו), ובאריכות בחזו"ע אבילות דזה חמיר טפי. ומכל שכן בשנה שלא קי"ל לאסור בזה, ועי' במשנה ברורה (תקנא, סקצ"ח), בשדי חמד (אספ"ד מערכת אבלות אות עט), בשו"ת יביע אומר (ט יורה-דעה מ), בילקוט יוסף אבלות (מהדו' תשס"ד, סי' לח, עמ' תקסה והלאה), בשו"ת שערי עזרא בצרי (ב יורה-דעה קא), בספר יקרא דחיי (יט אות קיא), בספר המכונית והלכותיה (ח"א עמ' נו), ובשו"ת הרב הראשי (סי' כב אות ג). וע"ע בשו"ת רבי עקיבא יוסף שלזינגר (יורה-דעה רחצ). מיהו שו"ר בס' ברכת השיר והשבח (פ"ב סעי' כז) שכתב לתלות זאת במחלוקת מרן והרמ"א, דאה"נ בני אשכנז לא יכולים לברך, ע"ש. ואין דבריו מוכרחים. אמנם שו"ר בשו"ת דברי בניהו (כו, עג) שכתב משמיה דכמה מגדולי האחרונים דאע"ג שמדינא באמת מותר לאבל לברך שהחיינו, מ"מ נהגו הם להחמיר על עצמם בזה, ויתכן שלכך הורה הגריש"א דהאידנא לא מקפידים כ"כ, והכל לפי המנהג, ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

בעניין הכנסת ספר תורה בספירת העומר (ו, סה): כדברינו להתיר, ראיתי דכתבו גם בשו"ת וישמע משה (ה עמוד פט) דזו דעת הגריש"א. וכ"כ להתיר גם בילקוט יוסף (ספירת העומר תצג, יח). אולם ראיתי כי בספר מועדי הגר"ח (ב, ריז) כתב דרק בל"ג בעומר. וע"ע בשו"ת חבלים בנעימים (ד אורח-חיים יא).

בעניין זריקת תמונה של רב (ו, קכג): אחר הבחירות היו שלטים רבים ופרסומות עם תמונות של רבנים, ונשאלנו האם שרי לזורק זאת לאשפה. ופשיטא דשרי כיוון דאין בזה קדושה, אולם מצד הרגש המכניס זאת לתוך שקית לפני הזריקה תבוא עליו הברכה. וכ״כ בשו״ת שבט הקהתי (ב, ג אות ב) דאין לזרוק את התמונות של הרבנים בדרך ביזיון. וראיתי דהתירו לזרוק התמונות של הרבנים הגר״א נבנצל בשו״ת מציון תצא תורה (א, נא) והגר״ח קנייבסקי בספר גנזי הקודש (כ, ז). וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר (טז, כז), בשו״ת שאילת חמדת צבי (ה, לה), בשו״ת באר אליהו כץ (לח), בשו״ת בנין אב (ב, יז) ובספר תורת חכם (עמודים תרעז-ח).

בעניין שהחיינו על פרי סחוט (ו, רד. ט, קע. י, קנה): ע״ע בשו״ת בית ההוראה (אהבת שלום) או״ח שאלה קמד שמובא בשם הגר״נ קרליץ זצ״ל דא״א לברך שהחיינו על פרי סחוט. וע״ע בספר הברכה והלכותיה לגר״א זכאי (ס, טו), בשו״ת שערי יושר (ו, ס), בשו״ת יחוה דעת (סי׳ לד), בחזון עובדיה (ברכות עמוד קכז), בספר גם אני אודך לבעל האבני ישפה (סי׳ נז) ובספר שהחיינו (פ״ב סי׳ קכד עמוד עה).

בעניין חלאקה בספירת העומר (ז, פה): **הרה״ג מתתיהו גבאי** שלח מקורות נוספים שעוסקים בזה: ע״ע בשו״ת אור לציון (ח״ג ז, ג), בספר מנחת איש חג־ומועד (נו, ד), בשו״ת ברכת שמים (או״ח קלא), בשו״ת דברי יציב ליקוטים (ז, צה), בשו״ת חיי הלוי (ד, קא אות ה), בספר כבני מרון (עמוד כא), בספר פאות כהלכה (עמוד שמז), בספר ארח דוד (עמוד קיב), בספר מחוקק משענותם (ב, תצג), בקובץ קול סיני (אייר תשע״ט) ובעל הרבבות אפרים זצ״ל א״ל להחמיר בזה כמובא בספר גם אני אודך (ח״ג עמוד קסג), וע״ע בספר הזכרון זכרון־אפרים (עמוד קכז) ובספר נטעי גבריאל (תגלחת-הילדים יב, א).

בעניין חלאקה בבית הכנסת (ז, פה): בשלחן גבוה (תקלא, סקי״ג) הביא שמנהג ירושלים היה לעשות את החלאקה בשמחה גדולה בימי חול המועד בתוך בית הכנסת. וכן הובא בכף החיים (תקלא, סק״ל) שהכי מובא גם בספר מזבח אדמה (דף ז). וחזיתי דבספר התפילה והלכותיה (ח״ה כ, יב) כתב שהנוהגים לעשות זאת בבית הכנסת יש להם על מה לסמוך. וע״ע בספר בית הכנסת כהלכה (ו, ד) דכתב: ״תספורת ראשונה שעושים לילד קטן, רבים מהפוסקים מתירים לעשות לו בבית הכנסת, ברוב שמחה ושירים (והמחמיר גם בזה תע״ב). וכיום מביאים את ילדי החלאקה לגדולי ישראל, להוריד להם חתיכת שיער, ונראה שמותר לעשות כן בבית הכנסת״. וע״ע בספר הלכה ברורה (ח״ז קנא, ח) דכתב שהעושים כן יש להם על מה שיסמכו. ובספר נטעי גבריאל (תגלחת הראש ח, ד) כתב ש״לגזוז מעט משערות הילד כפי המנהג לכבד אנשים חשובים מותר לכו״ע אפילו בבית הכנסת ובבית המדרש״. וכן התיר בספר פסקי תשובות על המשנ״ב (קנא הערה 26).

והוסיף **הרה״ג מתתיהו גבאי:** השדי חמד (אסיפ״ד מערכת ביהכנ״ס אות י) הביא לדברי השלחן גבוה, והק׳ ע״ז מהמבו׳ בנזיר (מה, א), דתגלחת במקדש היא דרך בזיון, א״כ תמוה להתיר תגלחת קטן בביהכנ״ס, וגם חשש גילוי הראש הביהכנ״ס דנחלקו הפוסקים, ודעת השו״ע לאסור. וכתב השד״ח דכיון שתגלחת זו היא תגלחת מצוה שמניחים לקטן פאה בראשו בתגלחת ראשונה, ומשום חיבוב מצוה מרבים בשמחה, התירו תגלחת זו בביהכנ״ס. ובשו״ת לב חיים פלאג׳י (ב, קעב) כתב דגילוח בביהכנ״ס הוי דרך ביזיון, וגם מצד גילוי הראש. ובספרו גנזי חיים (מערכת גילוח אות מ) מש״כ בזה. וכן השיב מרן הגר״ח קנייבסקי בספר תורתו מגן לנו (להרה״ג רבי יצחק אוהב ציון בקונ׳ תגלחת מצוה עמ׳ קפב) במה שנהגו

ליקח הילד לכמה רבנים שיגזזו לקטן מקצת השיעור, אם מותר בבית הכנסת, והשיב עי' נזיר (מה, א) דהוי דרך ביזיון. ובשו"ת מאורות נתן [לייטער] סי' קיב דאין להתגלח בביהכנ"ס, ושכן מבו' במאירי (ברכות סא). ועי' בס' אורחות בן שלוש (ד, ג), בס' אוצר הכיפה (ח"א פי"ד), בשו"ת מרכבות ארגמן (ג, כא אות יב) ובשו"ת שערי ציון (ב, לב).

ולכאו' י"ל בזה הא דתגלחת הוי ביזיון זהו בתגלחת כל הראש, ולא כשגוזזים מעט שערות יהא שרי אף בביהכנ"ס, וזהו ל"ה ביזיון. ומצאתי בשו"ת משנת יוסף (יג, נא) שכתב בתו"ד, ותגלחת קטנים לחינוך לפאות שעושים בל"ג בעומר בביהמ"ד, אי"ז בכלל איסור להתגלח בביהמ"ד, שבקטנים מתחילים רק תספורת כמה שערות ואח"כ את תגלחת כל הראש, ומשאירים הפאות זה עושים בבית. הרי שרק כל התגלחת י"ל שהוי ביזיון בביהכנ"ס, ולא כשגוזז מעט שערות דאז שרי בביהכנ"ס. וכן ראיתי למו"ר הגר"י ליברמן בעל המשנת יוסף שעשה חלאקה לבני נ"י בבית מדרשו, הרי שלא חש בזה לתגלחת בביהכנ"ס משום ביזיון, דכ"ז כשעושה כל התגלחת, ולא כשגוזז מעט שערות, וכ"כ לי הגר"א נבנצל שמותר לעשות חלאקה בביהכנ"ס, אולם מרן הגר"ח קנייבסקי כתב לי ע"ז אם מותר לעשות חלאקה בביהכנ"ס, והשיב אין ראוי. וכן בס' משכן דוד (הל' ביהכנ"ס יא, יד) בשם מרן הגר"נ קרליץ דאין ראוי לעשות חלאקה בביהכנ"ס. ומש"כ בזה בשו"ת שערי ציון (ב, לב), בשו"ת בארו של אברהם (ד, ד), בשו"ת תשובות ישראל (ג, ג) ובס' עטרת אבות מנהגי מרוקו (ח"א ט, ז). ומצאתי בס' כבני מירון עמ' כ"ב דכתב דשרי לעשות תחילת התספורת בביהמ"ד כשנגזז מעט שערות, ולא המשך התספורת. ובשו"ת שיח יצחק (א, פט). וכן דעת הגאון רבי שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דמותר לכבד אדם גדול לגזוז מעט שערות לקטן בביהכנ"ס, ורק לגלח כל הראש בביהכנ"ס הוי ביזיון.

בעניין משגיח כשרות שאוכל ברחוב (ז, קפו. ט, קע. יד, רלז): בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ו עמוד רלז אותיות י-יא) הובא בשם הגר"מ שטרנבוך (מח"ס שו"ת תשובות והנהגות) כי האוכל בשוק פסול לעדות אף בזמן הזה, והיינו דוקא אם רגיל לאכול בשוק. אבל אם אכל פעם אחת אינו נפסל ואם יפסיק לאכול בשוק יחזור להכשרו. כמו כן, מותר לאכול על שפת הים ואינו חשיב כאוכל בשוק דרגילים לאכול שם, עיי"ש.

בעניין הזיק גוי אם צריך לשלם (ז, קצב): ע"ע בזה בשו"ת מנחת פרי (ו, קכ), בשו"ת תשובות והנהגות (א, תכד), בשו"ת אות חיים (א, צג. ב, פה), בשו"ת חיי הלוי (ה, קיט), בספר שפת החושן (ח"ג קצא אות ה), בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ח"ח בתשובת המשנת יוסף), בשו"ת מחקרי ארץ (ז חו"מ ח), בשו"ת ודרשת וחקרת (ו או"ח יט אות ד). והוסיף הגר"מ גבאי כי הגר"א נבנצל כתב לו מדינא פטור ורשאי לשלם משום קידוש ה'. וכן כתב לו גם בעל שו"ת שבט הקהתי בהזיק הגוי פטור וא"צ להודיע לו. ועי' בספר משחת שמן (א, קנה).

בעניין ברכת ברוך שאמר (ח, מו): על עניין הפתק עם פ"ז אותיות שכך היה מקובלני. אלא שבסידור רב עמרם גאון, שנוסח ברכת ברוך שאמר שונה ממה שאנו אומרים כיום, ויש בו יותר מפ"ז תיבות. לפי זה, האם יש שיבוש באחרונים שהזכירו זאת או שקיימים שתי נוסחאות שונות (וא"כ כיצד ישתנה) כיצד יש להסביר זאת. וכתב לי בעל **שו"ת ארחותיך למדני**, כתב הטור (או"ח נא) לגבי ברוך שאמר: "וכתב בספר היכלות שיש פ"ז תיבות, וסי' ראשו כתם פז, וכן הוא נוסח האשכנזים". ולפי מה שקבלנו

המחבר של ספר היכלות הוא רבי ישמעאל כהן גדול. וזה קודם זמן רב עמרם גאון. ולכן נראה שהיו להם נוסחות שונות. וזה כדמצינו בכמה תפילות שיש להן נוסחות שונות, ובפרט בין האשכנזים והספרדים, וכל נוסח יש בו מעלה, זה מצד זה וזה מצד אחר. עיין עוד לגבי נוסח של ברוך שאמר לרבי שם טוב גאגין ז"ל בכתר שם טוב (דף לח הערה ס). ולגבי שינוי הנוסחים בתפילה עיין בשער הכוונות (דף ג ע"ד), וכבר האריכו האחרונים בזה, עיין ביחוה דעת (ג, ו). וע"ע בשו"ת ארחותיך למדני (ו, יג).

בעניין ברכה על מסטיק (ח, קסח): הרה"ג מתתיהו גבאי שלח מקורות נוספים שעוסקים בזה: ע"ע בשו"ת אור דוד (ב, יט), בשו"ת חזון אליהו (א, ט), בספר רב ברכות (עמוד שג), בספר פתחי הלכה (פ"א הערה 154), בספר שלמי ניסן (ברכות סו"ס טו), בספר מאיר עוז (ט, רב עמוד 186), בספר ברכת שמואל (עמוד רב), בשו"ת שיבת ציון (ב, ל), בספר דברי עני (א, ט), בספר ברכות כהלכתן (ה, ו), בספר בכרמי יהודה (עמוד רלד), בקונטרס ומתוקים מדבש (בין-המצרים עמוד כז), בשו"ת מעשה ניסים (ג, נא), בספר אשרי האיש (לו, כז), בספר תשובות רבי אביגדור (עמוד רסג), בספר ברכה נאמנה (עמוד רלה) ובשו"ת מנחת אשר (ב, יד).

בעניין תפילת הדרך לנוסע בתוך העיר (ח, קפ): כתב לי ר' אברהם הכהן לענץ: הביא כ"ת מהגר"ע יוסף ז"ל שאין לנו לחדש ברכות מדעת עצמנו. וכעי"ז מהחזו"א שהיה ראוי בימינו לומר תפילת הדרך אף בנוסע בתוך העיר, אלא שאין אנו יכולים לשנות מרבותינו שתקנו לברך דוקא כאשר יוצא מן העיר. ואילו בעל הקה"י אמר, דמי שרוצה לומר, אין מזניחין אותו. והיה נראה לחזק דברי בעל הקה"י, דיעויין בתוס' פסחים (קד, ב ד"ה 'כל שהקשו') אהא דאז"ל כל הברכות פותח בברוך וחותם בברוך, דהא בתפילת הדרך אינו פותח בברוך (והמהר"ם מרוטנבורג ז"ל הניגיח לסמוך תפילת הדרך לאיזה ברכה כידוע, אבל מעיקר ההלכה הרי אי"צ), ותירצו התוס' דתפילת הדרך אינו ברכה אלא שבח ותפילה בעלמא. וע' שער הציון (רל אות ט). (והעירו מכאן עמש"כ בשו"ת בית אב"י ה, נה, ע"ש). ואשר לפי זה לכאורה שפיר י"ל דאין להסתייג מצד הא ד"אין לנו לחדש ברכות", דבאמת אין תפילת הדרך אלא תפילה בעלמא, והרי אפשר לכל אדם להתפלל בכל עת שירצה ובאיזה נוסח ולשון שירצה. ועוד, דעיין בפני יהושע (ברכות כט, א) על תוס' ד"ה מפני שחידש שלומר בא"י שומע תפילה לאחר תחנונים פרטיים אינו אסור מצד ברכה לבטלה אלא רק דמגונה כה"ג. וע' חיי אדם (ה, א). וראיתי בשם הגרי"ש אלישיב ז"ל שבספק תפילת הדרך אפשר לסמוך על הפנ"י ולברך. ואשר לפי זה הרי שוב יש לומר סברא דשפיר מותר לברך תפילת הדרך, ובשם ה'. ושפיר אמר הקה"י שמי שמברך אין מזניחין אותו.

ואולם היה נראה ב' נימוקים לפרש דעת הני גאוני זמננו שהביא כ"ת אשר ס"ל שיש לברך אבל בלי הזכרת שם. חדא, דהנה בס' נפש הרב (עמ' קמט) כתוב בזה"ל: "אמר רבנו (הגרי"ד מבוסטון ז"ל) שבשנים הראשונות כשנסע הלוך ושוב מבאסטון לנוא יארק, תמיד נהג לומר תפילת הדרך. אך כעבור הרבה שנים, התרגל כ"כ לנסיעה באווירון (א.ה. כמדומני שנפל כאן טעות, שהרי ידוע שהגרי"ד היה נוסע מבוסטון לנ.י. ברכבת ולא באווירון, בפרט בשנים הקדומות שהנסיעה באווירון הי' נדיר מאד) עד שלא היה לו חששות ופחדים כלל וכלל, ובכה"ג שאין להנוסע פחד כלל מהנסיעה, היה תופס רבנו דלא שייך כל הענין דתפילת הדרך". וביאר הגר"צ שכטר שליט"א שם בסוגריים וז"ל: "שנתקנה בתורת תפילה בעת צרה, אשר לפי דברי הרמב"ן בסה"מ יש לה דין מיוחד כשלעצמה, שהרי כל הדרכים בחזקת סכנה הן. אך בנוסע בדרך, ואיננו מרגיש שום סכנה ופחד כלל מפני שהורגל לכך, אזי א"א לומר בכה"ג דכל הדרכים בחזקת סכנה, ושוב אין דינה כתפילה בעת צרה, אשר על יסוד זה בנויה כל עיקרה של תפילה זו, אזי

ממילא אין בכה"ג מקום לאומרה כלל. כן הבנתי מדבריו. ואולי אף אמר רבנו כן להדיא". ואשר לפי זה, הרי בנוהג שבעולם שאדם נוסע כדרכו באוטו, ואינו נתמלא פחד, וא"כ אי"צ לברך. ולפי זה שפיר י"ל, דמי שבאמת יש לו פחד, שפיר מברך בשם, אבל בסתם אדם, שאינו מפחד, אבל הרי אעפ"כ יודע הוא שיש בכך סכנה, אז י"ל דטוב לו לברך, אבל לא יזכיר השם. ובאמת היה נראה לומר דלא כהגרי"ד, אלא שחז"ל הגדירו שכל מי שהולך בדרך נמצא במצב של סכנה והוי "עת סכנה" אובקטיבית, ואינו תלוי במדת הפחד שלו הסוביקטיבית. ועכ"פ הרי עדיין יש לומר, דרק במקום שחז"ל עצמם תיקנו ברכת תפילת הדרך, יש לו לאדם לברך אע"פ שאינו מרגיש צער ופחד, אבל בנוסע באוטו, אשר מצד דברי חז"ל אין כאן חיוב ברכה, אלא דמצד עצם המצב יש סכנה ועל כן יש מקום לברך, וא"כ שפיר י"ל דהיינו דוקא במי שמרגיש את הסכנה, אבל מי שאינו מתפחד ומתיירא אינו מברך.

ועוד נימוק לבאר הדברים, ע"פ מה שמצאתי בשו"ת רבבות אפרים (ה, קעד אות ד) בשם הגאון ר' מרדכי פוגרמנסקי ז"ל, דהנה המהר"ל בס' נתיבות עולם (נתיב התורה פ"א, גבי ביאור דברי חז"ל שהמהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה) שטעם הדבר שכל הדרכים בחזקת סכנה משום שהדרכים אין שם ישוב האדם, ובמקום יוצא מן הישוב יש שליטת הפגעים, וכו'. ולפי זה אמר הגר"מ פוגרמנסקי ז"ל, דכל דין תפילת הדרך הוא דוקא במקום פנוי מן הישוב. ואם כן איכא סברא לומר שאין הנוסע באוטו מברך תפילת הדרך כל זמן שהוא נמצא בעיר. עכת"ד. ואשר לפי זה שפיר יוצדקו דברי הגאונים שליט"א שהביא כבוד תורתו שיש לברך אבל בלא הזכרת השם. ואוסיף שכן מצאתי ג"כ בשו"ת דברי ישראל להגר"י וועלץ ז"ל (א, מד) ע"ש.

בעניין שהחיינו על גט (ח, קפה): בשו"ת השואל (ג, ט) הובא בשם הגר"א נבנצל כי האשה יכולה לברך על הגט. אך הביא שם באריכות תשובה מבעל שו"ת אורחותיך למדני דאין לברך, עיי"ש. וע"ע בספר שפתי איל לגר"מ חליוה דהביא דעת הגראי"ל שטיינמן בזה (עמוד סב). וע"ע בספר עלינו לשבח (ויקרא עמוד תשי. דברים ח"א עמוד תרעא) ובספר מאה שערים (סי' רכג).

בעניין ברכת חכם הרזים (ח, קצ. יג, רכט): ע"ע בזה בשו"ת ברכת יהודה (ז אורח-חיים לד) דאין צורך לראות את כולם, כי זה דבר שאינו אפשרי, וסגי לראות חלק מהם. וכתב לי הברכת יהודה: "למימר דסגי בזה שרואים חלק מהשישים רבוא. וידוע שיש ללמוד מסתימת דברי הפוסקים הראשונים, יותר מפירושם של האחרונים, וכמ"ש הגאון הבית מאיר בתשובתו להגאון חכמת אדם (הובא בבינת אדם, שער הקבוע סימן ז). וק"ו שהדברים אמורים לגבי נ"ד משום שבמציאות א"א לקיים הלכה זו רק במקרה מיוחד, וכולי האי לא הוה להו למסתם סתומי... ואף שראיתי כעת בשו"ת אבני דרך (יג עמוד 554) שהביא את מ"ש הרה"ג רבי אליעזר רבינוביץ שליט"א שאף שא"א לראות שישים ריבוא בנ"א בב"א, מ"מ מזה גופא אין להוכיח דאפשר לברך בראיית מקצתם, די"ל דאה"נ צריך לראותם מעט מעט עד שיראה כולם ואז יברך. ע"כ... עליו תעבור כוס התמיהה, דלמטוניה דמר שצריך לראותם מעט מעט, דהיינו לעבור מבנין לבנין כדי לראות את כל השישים רבוא, כולי האי לא הוה להו לחז"ל למסתם סתומי, וע"כ למימר דסגי בזה שרואים את תחילת השישים רבוא כל שנמצאים ביחד" (וע"ע בשו"ת אור עולם א, נד).

אולם יש הסוברים שצריך שיראה את כל השישים רבוא, והכי איתא בשו"ת היכל הוראה (ג, יט) ובשו"ת ארחותיך למדני (ה, מה). וע"ע בספר אגן הסהר (בשם הרה"ג רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל). ובשו"ת משנת

יוסף (יג, עד) כתב דכיוון דאין ידיעה וודאית במספר ועוד, עדיף לברך ולומר ׳ויברך דוד את ה׳... ברוך אתה ה׳ אלקי ישראל מהעולם ועד העולם חכם הרזים׳. וע״ע בספר גם אני אודך לידידי הגר״מ גבאי (ג, ד) וציין שם שהגרח״ק כתב לו דיכול לברך ברכת חכם הרזים גם כשאינו רואה את כולם ממש (ורק יודע שיש).

וראיתי דבשו״ת תשובות ישראל (א עמוד שמ, סק״ו) דן בבעיה לברך ברכת חכם הרזים בלוויה משום לועג לרש. אולם נ״ל דאין לחוש לזה כלל, דהרי עומד במרחק יותר מד״א מהמת.

ונתפלל שנזכה בקרוב לקבל את פני משיח צדקנו, ונברך ברכת חכם הרזים ״שבודאי יהיה שם שישים רבוא מישראל״, וכמ״ש בשו״ת מנחת שלמה (א, צא אות כז).

בעניין טבילה במקווה בערב שבת (ח, רו): בשו״ת ארחותיך למדני (ו, נב) דן בעניין הטעם שנשים צדקניות טובלות במקווה בערב שבת. ומדבריו משמע דעיקר הטבילה בע״ש הוא ״כהכנה״ לעונת ת״ח בע״ש, היינו שהטבילה מסייעת שיחשוב מחשבות טהורות בשעת ביאה. ואף שדבריו נכונים. קשה לי שהביא כת״ר (רק) טעם זה. ושלחתי לו את הדברים הבאים:

א. לפי טעם זה בכל פעם שאשתו טובלת טבילת מצווה היה צריך גם הבעל לטבול לפני, ולא מצינו שכתבו זאת. **ב.** בספרי המקובלים מובא שת״ח היו מחמירים על עצמם שלא לשמש מיטתם בשבוע שחל בו תשעה באב (וה״ה אם תשעה באב חל בשבת או במוצאי שבת), ועיין בזה בכף החיים (תקנא, סקר״ג). אולם מפאת החשיבות של הטבילה בע״ש התירו הפוסקים טבילה זו גם בערב שבת חזון. ומשמע שאין בהכרח קשר בין הטבילה לבין התשמיש. **ג.** מצינו במפורש טעמים אחרים לטבילה. הזוהר הקדוש (תרומה קלו, ב) מפליג על מעלת הטבילה במקווה בערב שבת, ומוסיף הזוהר (ויקהל רד) שהטבילה בע״ש מוכרחת היא להשראת הנשמה היתירה וקדושת שבת עליו. וכ״כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער העליון פ״א). והוסיף השל״ה הקדוש (שער האותיות ק, קד) שהמנהג לטבול בכל ערב שבת כי שם שער השמים, ויטבול גם משום תשובה. ואולי ניתן לומר כי מה שישעיה אומר (נו, ב): ״שומר שבת מחללו״, מחול לו (משנה-ברורה רמב, סק״א), מיירי כשעשה תשובה כדין (ולא כטובל ושרץ בידו) ולפיכך יש לטבול. וכתב הראשית חכמה (שער הקדושה ז, אות קיט): ״והעיקר שצריך האדם לעשות ביום השישי בגופו לקנות קדושת שבת ונשמה יתירה היא טבילה בארבעים סאה, כדי לפשוט לבוש רוח חול וללבוש רוח קדושת שבת שהיא ׳רוחא דנשיב מעתיקא שצריך טבילה׳״ וכן איתא בספר זכרו תורת משה (א, ב) ואלו דבריו: ״כי כאשר יכוין האדם את דעתו ויהיה יראת ה׳ בלבו באמת, ויהיו מעשיו רצויים, אז בודאי לאחר שטבל בערב שבת בכוונה רצויה לקבל קדושת שבת יבין בדעתו שניתוסף לו נשמה יתירה, כי ירגיש בנפשו יראת רוממות שבאה לו... אבל כשאין נפשו טהורה אזי לא ירגיש בקדושת שבת״. וע״ע בסמ״ק (מצוה קנו), בשו״ת באר משה (ח, פח), בספר חשוקי חמד (ביצה לג, ב) ובשו״ת ברוך שאמר (ב, ז).

ד. יתכן דהסיבה שהנשים היו גם טובלות, משום תשובה. שהרי האור זרוע (הלכות שבת) כתב דבערב שבת מצוה להזיע במרחץ. ובשערי תשובה (רנ, סק״ב) הביא בשם הבאה״ט בשם כוונות האר״י ז״ל הזיעה שאדם מזיע בצרכי שבת הם סגולה למחיקת העונות כמו הדמעות, ולכן צריך לטרוח הרבה בשביל כבוד שבת. ומחילת העוונות שייכת גם באשה. **ה.** כמו כן, החיד״א (במורה אצבע אות קמ) כתב דבעלות המנחה בעשב״ק הוא עת מסוכן למחלוקת בין איש לאשתו, והרבה טורח הסט״א בזה לחרחר ריב. וממילא עפי״ז ניתן למימר במקום לריב ביו הולכים לטבול ולייחד לבם, היינו לדאוג שתשורר בעיניהם שלום בית בעת שעה זו שקיימת מתיחות.

וע״כ השיב לי בעל שו״ת אורחותיך למדני בהאי לישנא: ויש להשיב. אה״נ שיש כמה טעמים לטבילה בערב שבת, אבל המעיין בשאלה שקבלתי (ו, נב) יראה שהשאלה היא לבאר מ״ש בסדר היום בענין זה (סדר ערב שבת): וז״ל ״ואם אפשר לו לטבול כל גופו בארבעים סאה וכו׳ כמה יפה ונעים כאשר היו עושים חסידים הראשונים שהיו יורדין לנהר לטבול וכו׳ וכן מצינו בחסידים הראשונים שהיו טובלין עם נשותיהם כדי **לייחד את לבם למקום אחד**״. וכדי לבאר מהו הפירוש של ״לייחד את לבם למקום אחד״ כתבתי שהוא כדי לכוון כוונות בשעת ביאה. ולפי הטעמים אחרים שהביא כת״ר לא שייך לומר בהם ״כדי לייחד את לבם למקום אחד״, כגון קבלת קדושת שבת או משום תשובה וכו׳, שכל אלו טעמים הם שייכים ליחיד ולא לזוג.

אלא עדיין יש לחקור במה שהביא כת״ר בשם החיד״א ז״ל, שהרי הוא כתב שטעם הטבילה הוא כדי ״לייחד לבם״, וזה כלשון סדר היום הנ״ל. ולענ״ד הטעם של שלום בית הוא חלוש, שהרי כל הטעם שיש חשש מחלוקת וריב בערב שבת בין איש לאשתו, הוא מפני שהם ממהרים להיות מוכנים לקבלת שבת ואין מספיק זמן להתכונן, ואת״ל שמלבד כל הטירחות שיש להם לעשות כדי להתכונן לשבת גם הם צריכים לילך לטבול במקוה, אז זה מוסיף על הבעיה! שעכשיו יש להם פחות זמן להתכונן לשבת, וזה גורם יותר ריב ומחלוקת ביניהם, ולכן קשה לפרש טעם זה לטבילת נשים בערב שבת. ולכן יותר נראה לפרש מ״ש בסדר היום הנ״ל כפי מה שכבר ביארתי.

ומ״ש כת״ר: ״דהרי לפי טעם זה בכל פעם שאשתו טובלת טבילת מצווה היה צריך גם הבעל לטבול לפני, ולא מצינו שכתבו זאת״. י״ל דאה״נ דלא מצינו כן, אלא זה מפני ששבת שאני לפי מה שכתבתי בשם הכה״ח (רל אות י) וז״ל: ״העונה בליל שבת משובחת היא לת״ח, והסוד הוא כבר נודע שיש הפרש בענין הנשמות, **כי אין נשמות חדשות רק בע״ש**, א״כ אין לשמש מטתו רק בחצי הלילה. ונלע״ד חיים, כי אלו הנשמות הם ממש היורדים בליל שבת, והנה אם אדם בלילה ההוא ישמש מטתו ונשארה אשתו מעוברת בביאה ההיא ודאי אותה נשמה תשרה על אותה טפה ההיא, וכיון שהיא נשמה חדשה ולא ענושה, לזה אמר שאותם הבנים יהיו **חסידים וקדושי עליון**. פע״ח ט״ז פי״א״. ולכן י״ל שמשום ״נשמות חדשות״ שבאו רק בער״ש, הזוג החמירו לטבול, משא״כ לטבילת מצוה בימי החול, שלא שייך בימי החול ״נשמות חדשות״.

בעניין אכילת תפוח בדבש בראש השנה (ח, תל): הגמרא במסכת שבת (פה, א) דורשת את הפסוק בשיר השירים (ב, ג): ״כתפוח בן עצי היער״, דעם ישראל נמשל לתפוח, מה התפוח הפרי קודם לעליו, כך ישראל הקדימו נעשה לנשמע, ובזה אנו רוצים ביום קדוש זה לעורר זכות לעם ישראל. בשו״ת גל עיני (ב עמוד תד) הביא דהטבע של התפוח אחר שמקלפים אותו מתחיל להשחיר, והעצה לשמור על מראהו הוא למרוח עליו דבש. ובר״ה אנו אומרים לקוב״ה עמ״י עבר הרבה צרות ויסורים ולפעמים אנו במעשינו הרעים משחירים את פנינו לבלתי הכר בעבירות. אך רבונו של עולם תמרח עלינו אותנו בדבש, בטוב וחסד תרדפינו, ותראה איך פתאום אנו שומרים על מראנו ומתחילים להכיר במתיקות הטוב שנתת לנו.

בעניין תפילה של הבעל או שמירה על ילדיו (ח, תמב): וע״ע לגבי מעוברת שאינה יכולה לשמור על ילדיה הקטנים ביום כיפור (ואינה מוצאת מישהי שתעזור לה), דעל הבעל להישאר בביתו בכדי שהאשה תוכל לצום, וכן איתא בשו״ת דבר חברון (אורח-חיים תקעח), בספר לב אברהם (יח, לב) בשם הגר״י נויבירט,

במקראי קודש הררי (הערה קמ) ובספר פוע"ה (ג עמוד 66) וע"ע בספר גם אני אודך לגר"ח פדלון (א, ד). ועיין בשו"ת בריתי שלום (ח, ב) במה שדן האם מחיוב לשכור בייביסיטר.

בעניין ללוות מקופת צדקה (ח, תקעד): ע"ע מש"כ בשו"ת אמרי פז (מג), בספר חקת משפט (ח, ז), בספר אורח צדקה (יז, יא), בספר צדקה ומשפט (ח, ט), בקובץ ויען שמואל (יג עמוד תקב), בספר מנחת אברהם שקלאר (ח"ג עמוד קע), בספר עטרת ארי (סח), בשו"ת ישא יוסף (א יו"ד מב), בשו"ת חיי הלוי (ו, קמג אות ז), בשו"ת באר שרים (ה, י) ובספר דעת תורה למהרש"ם (יו"ד רנח). והוסיף הגר"מ גבאי ששאל את הגר"ח קנייבסקי אם מותר ללוות מקופת צדקה וכתב אין ראוי. ועל קופת צדקה של"ש לעני מסוים השיב צ"ע.

בעניין סיוע של הבעל לאשתו היולדת (ט, נג): כתבנו במסקנה שם: "הבעל יכול להיות בחדר לידה כדי להרגיע את היולדת בדיבור ולראות שהכל נעשה כשורה, אך יעמוד במקום שלא כנגד מקום התורף. אולם אין לו לגעת באשתו (ובמקום שישנו חשש אמיתי שתטרף דעתה, פיקוח נפש דוחה הכל וילבש כפפות)".

ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ה, כז) ובנשמת אברהם (יורה-דעה קצה, סק"ג) שציינו בשם הגרשז"א להקל בהחזקה ע"י בגד במקרה בו דעתה עלולה להיטרף עליה. וע"ע בזה בספר אסיא (כרך יג עמודים 401-398) בדברי הגר"ש דיכובסקי, וכן ברבנים הרבים שהובאו בספר פוע"ה (ג עמוד 198) שאם לא עוזר במקום צורך הכרחי הוי בגדר חסיד שוטה.

בעניין שתיית מים קודם הבדלה ביוכ"פ (י, עא): ע"ע בזה בשו"ת דברי בניהו (כח, מד), בשו"ת אור לציון (ח"ב כב, ז), בשו"ת אדרת תפארת (ו, נג), בספר וישמע משה (ה עמוד קכו), בספר משנת ברוך (ברכות נא), בספר שדה אברהם (מועדים יט), בספר דור המלקטים (שבת ח"ב רצט, ס"א ס"ה סק"ו), בספר שיח התורה (עמוד שיב), בספר מועדי הגר"ח (ב, תקלו), בספר מועדי ישראל (ימים נוראים רמה), בספר אמרות משה (רשימות הקה"י ח"ה הביא מהרי"ז שמותר) ובספר משמר הלוי (ברכות מט).

בעניין לא ללבוש בגד מכובס תוך שמונה ימים מיום כיבוסו (י, צא): כתב לי הרה"ג משה רחמים שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ), בהאי לישנא: בדבר השאלה האם צריך להקפיד ללבוש בגד רק לאחר שמונה ימים מעת כיבוסו. הנה עיקרא דהאי מילתא הוא תלמוד ערוך במסכת פסחים (קיב, ב) דאמר אביי כינים לבנים קשים לדבר אחר (צרעת). ועל זה אמרו בגמרא שם מאן דמחוור לבושיה ולא נטיר ליה תמניא יומי והדר לבוש לה בריין הנך כינים. ופירש רשב"ם מאן דמחוור לבושיה, ולביש להו מקמי שמנה יומי דאכתי לא מטו שמנה יומי שכיבסן הנהו כנים הדרי ואיכא בהו חיותא וקשין לדבר אחר צרעת עכ"ל. פירוש לפירושו שמי שלובש בגד לפני שיעברו שמונה ימים משעה שכיבסן, אותם כינים שנדבקו בבגד כאשר האדם חוזר ללבוש את אותו בגד על ידי הזיעה שיש לו אותם כינים חוזרים ומתעוררים ומקבלים חיות וקשין לצרעת. אבל לאחר שמונה ימים מהכיבוס הם מתים ושוב אינן מתעוררים.

ובפירוש המיוחס לרש"י כתוב מזמן דאשלחינהו דהיינו מזמן שפשט אותם. ולפי דבריו לא צריך להקפיד שמונה ימים מיום הכיבוס אלא רק מיום שהוריד את הבגד מעל בשרו כי הכינים שנוצרו מחמת הזיעה נדבקים בבגד, ואם אדם לא לובש את הבגד שמונה ימים הם מתים ושוב לא חוזרים

לחיותן. ועכ״פ מדכתבו שחוזרים אותם כינים, משמע רק אם יש אותם כינים או את הביצים שלהם אזי הם חוזרים ומתפתחים, אבל בזמנינו שלא מצוי הכינים הלבנים ולא הביצים שלהם א״כ ליכא למיחש.

ועיין בשלחן ערוך הרב (הלכות שמירת גוף ונפש סעיף ט) שהביא זה להלכה וז״ל: הלובש חלוק מכובס שלא עברו עליו שמונה ימים אחר שנתכבס שהכינים הראשונים חוזרים וחיים וקשין לצרעת, עכ״ל. גם בסוף ספר טעמא דקרא להגר״ח קנייבסקי שליט״א הובא שם הנהגות החזון איש ששמע מאמו ע״ה (אחותו של החזון איש) באות א׳ כתב בזה״ל, לא היה רוצה ללבוש בגדים עד שיעברו עליהם ח׳ ימים מהכביסה, אך בשעת הדחק שלא היו לו אחרים לשבת היה לובש, עכ״ל.

ואמנם כללות העולם לא נוהג להקפיד בזה, בהיות שרשב״ם פירש שהכינים חוזרים לחיותם על ידי לבישת בגד זה וכיון שכינים אלו לא מצויים היום, וגם הכיבוס של ימינו אינו כמו הכיבוס בזמנם א״כ ליכא למיחש להא. וכיוצא בזה ראיתי בספר שמע שלמה (ח״ב סי׳ ג) הובאה שם תשובת הגאון רבי מאיר מאזוז שליט״א שכתב שטעם הגמרא לא שייך בזמננו כלל ולית מאן דחש לה מספרי הסגולות כיעו״ש. ואף שדעתי תכון עמו, אך מ״ש דלית דחש לה מספרי הסגולות, עיין בספר זכירה שהביא גמרא זו, וכן בשלחן ערוך הרב הנ״ל הביא זה. ועכ״פ למעשה היום לא חוששים לזה, והחזון איש חשש לזה מצד חומרא בעלמא. וראה עוד בספר שמירת הגוף והנפש (עג אות ג).

בעניין לימוד מספרי רב שאינו הגון (י, קטו. יא, קפה): חזיתי בספר מעדני שלמה (הלכות והליכות של הגרשז״א, עמוד רסג ואילך) שהביא שגם מת״ח שרוח חכמים אינה נוחה הימנו מותר ללמוד בספריו, בתנאי שאין שם דברי אפיקורסות. ושאלוהו, והרי נאמר דרק אם הרב דומה למלאך ילמדו ממנו תורה. והשיב הגרשז״א כי הרישא דקרא ״כי שפתי כהן ישמרו דעת״ דרשו את הסיפא דקרא שצריך שיהיה הרב דומה למלאך. כלומר, כאשר תלמיד בא ללמוד מרבו, עליו ללמוד גם את אורחות חייו, ולא רק את עצם הדברים שרבו מלמד, ובזה נאמר ״שפתי כהן ישמרו דעת״, היינו שצריך גם ללמוד את השפתיים (״שפתי״) של הרב (וצורת דיבורו). ובאופן זה קיימת חובה ללמוד רק אם הרב הוא כמלאך (כלומר, בלימוד פנים מול פנים, בזה חל החיוב ללמוד ממלאך ה׳, דהרי אינו לומר רק תורה, אלא גם הליכות). אך בלימוד חידוש או סברא מספרו, בזה אין את העניין של מלאך ה׳, ויכול ללמוד מספרו, עם ביקורת הראויה.

בעניין בל תשחית במים (יא, כד. יב, רכז): בשו״ת מנחת פרי (ו, קכב אות ב) העלה דיש בל תשחית במים, ולפיכך העלה דאין להשתמש במים אחרונים במים העומדים לשתיה. אולם ציין כי המהרש״ם (ג, שעה) חולק על כך (וע״ע בספרו עין הרועים ערך ב״ת).

בעניין קרטיב מיין קפוא בתשעת הימים (יא, ל. יב, רכז. יג, רכט): כתב לי הרה״ג **רחמים משה שעיו** (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ): אין לאכול בתשעת הימים קרטיב העשוי מיין. ואפילו לדעת הסוברים שאין מברכים על זה הגפן, מ״מ מכיון שיש בו תערובת יין יש להימנע מלאוכלו בתשעת הימים, כשם שנהגו שלא לאכול תבשיל שנתבשל עם בשר אפילו שאינו אוכל בשר וכמ״ש המגן אברהם (בסקכ״ט), הוא הדין שתיית יין אין לשתות בתערובת. ומכל שכן יין קפוא אף אם ברכתו שהכל אבל יש עליו שם יין שהרי אם יפשירנו יחזור להיות יין א״כ גם קפוא אסור לאוכלו בתשעת הימים.

וע"ע בזה בקובץ אליבא דהלכתא (צז עמוד כ) שהגר"א נבנצל התיר רק לילדים שלא הגיעו לחינוך. וע"ע בזה בשו"ת חיי הלוי (י, עט אות יב) ובספר מועדי הגר"ח (ב, שעג). ואעיר כי בספר נשמת ישראל (כג הערה 320) הובא בשם הגריש"א שאפילו משקה עם פרי ממש בטעם ענבים, אפילו אם ברכתו שהכל, אין לשתותו.

בעניין הידור בד' מינים (יא, צו. יב, רכז): עיין במועדי הגר"ח (ב, תקפח) דאין נפק"מ במה יהדר, וכן השיב הגרח"ק בספר אריה שאג (עמוד תרז) דשניהן שווין. וע"ע בשו"ת בירורי חיים (ו, קי) ובספר גם אני אודך משנת אהרן (סוכות ח"א סי' נו).

בעניין זמן קביעת מזוזה בימי חנוכה (יא, צח): בספר מור וקציעה (תפט) כתב דיש להקדים מצוה שהיא מדאורייתא. וע"ע בספר גם אודך לבעל האבני ישפה (קכד ענף ה) דיקדים מזוזה שהיא תדירה מנר נו. וכן דעת הגרח"ק (מאור כסלו תשפ עמוד יא), וע"ע שו"ת אגרות תורה (צג), בקובץ היכל שמואל (עמוד קז), בשו"ת הרי יהודה (א, אות ג), בספר שערי ימי החנוכה לגר"י טשזנר (עמוד רכז), בספר פרדס יוסף החדש (חנוכה אות תעד) ובשו"ת תשובות ישראל (ד,עה). ובקובץ המאור (ניסן-אייר תשעט עמוד ח) הביא ידידי הגר"א רבינוביץ דנר חנוכה קודם כיוון שיש בו פרסומי ניסא והוא דומה לנר לכך שמגלה קודמת לשאר מצוות.

בעניין תשלום על אכילה בסוכה פסולה (יא, קעב): בגיליון וישמע משה (פרשת לך לך תש"פ) איתא: מעשה שאירע בחג הסוכות האי שתא, באדם המתגורר בעיר ניו יורק שבארה"ב, והוא מתגורר בבית דירות גבוה שאין כל אפשרות לעשות בו סוכה כשרה לא בגגו ולא בחצר הסמוכה לו, כך שהחפץ לקיים מצות סוכה נאלץ לעזוב את ביתו למשך כל ימי החג, והנה אדם זה מחבב את המצוות, וגמר בלבו לעזוב את ביתו ועירו ולנסוע עם כל בני ביתו לארץ ישראל ולשכור דירה למשך כל ימי החג כדי שיוכל לקיים את המצוה בהידור רב באכילה ושינה כראוי, ושילם ממון רב בהוצאות הטיסה ושכירות הדירה והמזון, ובלבד שיוכל לקיים את המצוה כראוי, והתנה עם המשכיר שהדירה שהוא שוכר תהיה בה סוכה מרווחת וכשירה למהדרין. והנה כשחלף החג הוריד השוכר את הסכך מן הסוכה שישב בה כל ימי החג, ועיניו חשכו לראות שמעל סוכתו היה פתוח במשך כל ימי החג גגון המרפסת של השכן המתגורר כמה קומות מעליו, שהתקין לעצמו גגון המוסט החוצה במשך ימי החג כדי שיוכלו לעשות במרפסת סוכה כשירה, ונמצא שאדם יקר זה לא קיים מצות סוכה כל ימי החג וכל ברכותיו שברך 'לישב בסוכה' היו ברכות לבטלה, שהרי ישב תחת הגגון של השכן מלמעלה. וכעת טוען השוכר שהוא פטור מלשלם את דמי השכירות למשכיר, שהרי הוא התנה עמו שהוא שוכר דירה שיש בה סוכה כשירה והמשכיר לא העמיד לו את הדירה שהתנה עמו אלא דירה שאין בה סוכה כשירה כלל. האם צודק השוכר בטענתו והוא יכול להימנע מלשלם למשכיר את שכרו המגיע לו עבור דירה או לאו. הגר"י זילברשטיין השיב שהשוכר אינו צריך לשלם כלום למשכיר, דמכיון שגילה את רצונו בפירוש שהוא שוכר את הדירה במיוחד עבור הסוכה שבה, א"כ מכיון שהמשכיר לא העמיד את הסוכה שנתחייב יש כאן מקח טעות והשוכר אינו צריך לשלם עבור השכירות. ולא זו בלבד אלא שהמשכיר צריך לשלם לשוכר י' זהובים עבור המצוה שמנע ממנו לקיים ברשלנותו, שהיה לו לבדוק שהסוכה באמת כשירה וראויה למצוה. ועיין באלשיך (פרשת משפטים כא, יט) שכתב: גם יקום והתהלך בחוץ, וישלם לו דמי בטלת מלאכתו ורפואתו לא ינקה מדיני שמים. כי הלא רק שבתו יתן, כלומר בלבד

בטלת מלאכתו הוא מה שנותן. אך בטלת מלאכת שמים אחר ביטלו מכמה מצות ה׳ עודנה עומדות ליפרע לפני אלהים. וגם זולת רפואות רעהו צריך לרפאת את נפש עצמו כי חלתה, כי הלא הרשיע לעשות כי כל המרים יד נקרא רשע (סנהדרין נח, ב) וזהו אומרו ורפא ירפא, כי שתי רפואות מוטלות עליו, ע״כ. הרי שהמבטל את חבירו מן המצוה צריך לשלם לו ולפצותו בטוב על מה שהפסידו והזיקו. ומאידך גיסא בשו״ת רב פעלים (או״ח ד, ב) דן במבטל מצוה מאונס האם נחשב לו כאילו קיים המצוה או לאו, וז״ל: ואנא עבדא עלה על לבי לחקור על עניינים אלה וכיוצא בהם בדבר שהוא פסול מדינא, והיו שוגגין בו רבים מקדמת דנא, אם נאמר ח״ו לא עלה בידם מצוה כתקנה, וכהלכתה כאשר ניתנה, למשה רעיא מהימנא, ומסרה לעדה נאמנה, א״כ ח״ו מהם תחסרנה, מצוה גדולה ועליונה, העומדת אל ראש פנה. הנוהגת בכל יומא ויומא ובכל זמנא ועידנא ומלתא כדנא, אין הדעת יסבלנה. גם עוד חקירה כזאת ג״כ המצא תמצא לפעמים באיש שכתב תפילין ונתנו למגיה החשוב הממונה על זאת ועשה לו הגהה ומקרה היה לו בטירדה אחת שהיה טרוד המגיה ההוא ושגג בהגהתו שנעלם ממנו טעות התפילין בחסרון או יתרון תיבה אחת או אות אחד וזה לבשו לפי תומו כמה שנים וכאשר פתח אותו לבדקו פעם שנית נמצא בו הטעות הנז׳ ונמצא זה לא קיים המצוה כמה שנים ובירך ברכה לבטלה ואיך זה איש תם וישר יהיה ערום ממצוה יקרה זאת כי גם עוד אפשר שלא נרגשו בטעות זו עד אחרי מותו וא״כ הלך ערום מן המצוה הזאת לבית עולמו ועוד בידו שגגת ברכה לבטלה גם זה דבר קשה מאוד לסבלו בשכל, ע״ש. והביא ראיה מהלכות סוכה וז״ל: ולכאורה י״ל הפך הנז״ל ממה ששנינו בסוכה (משנה ב, ז) שאמרו לר״י בן החורני אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך ופירשו התוס׳ (סוכה ג, א ד״ה ׳דאמר לך מני׳) שהכונה לומר דאפילו מדאורייתא לא קיים ע״ש. נמצא אף על פי שכונתו היתה לשמה לקיים מצות ה׳ אפ״ה א״ל אם כך היה נוהג לא קיים המצוה מימיו דח״ו היה יוצא ערום מאותה המצוה ועיין בתיו״ט. ומסיק שם וז״ל: איברא שגם לדברי התוס׳ דפרשי לא קיימת מצות סוכה מימיך אפילו מן התורה אין מזה סתירה לדברי הרב הקדמון שהביא רבינו חיד״א די״ל ע״ד ההפלגה אמרו כן להעמיד ולחזק דבריהם במסמר קבוע וחזק כדי לקבוע ההלכה אצלו הזאת מכאן ולהבא אבל אה״נ גם הם מודים כי מה שעשה מקודם לפי תומו שחשב שהדין הוא כך ולבו שלם לשמים יש לו שכר שלם על מצותו והשתא ה״ה לכל פיסול מצוה שהיה בשגגה וטעות לא יגרע משכרו כלום כיון דלבו שלם לשמים ודלא כיעב״ץ דס״ל אם בשגגה לא קיים המצוה אפילו כדין תורה אין לו שכר כלל. ולפ״ד מכיון שאדם זה נתכוין לקיים את המצוה כתקנה ונאנס ולא עשאה נחשב לו כאילו עשאה, וא״כ לא שייך כאן חיוב י׳ זהובים, שהרי לא ביטלו מקיום המצוה.

אמנם הגאונים רבי שמואל אליעזר שטרן, רבי משה שאול קליין, רבי יעקב מאיר שטרן, רבי שמאי גרוס ורבי נפתלי נוסבוים השיבו שהשוכר אינו יכול לפטור את עצמו מתשלום שכירות למשכיר שבביתו התגורר למעלה משבוע ימים, דאף שלא עמד בתנאו הראשון ולא העמיד לרשותו בית שיש בו סוכה כשירה כמו שהתנו, מכל מקום נהנה מביתו והתגורר בו ולא גרע מדר בחצר חבירו שלא ברשות והוא גברא דעביד למיגר וחצר דעבידא למיגר שצריך לשלם לו שכירותו. ואמנם אינו צריך לשלם שכרו משלם, אלא יתפשרו ביניהם כמה יוריד משכרו בגלל העדר הסוכה, אבל פטור בלא כלום אי אפשר. והוסיף הגרש״א שטרן שאם מעולם היה גגון זה מעל הסוכה ומעולם לא היתה הסוכה כשירה, נחשב המשכיר פושע בזה שהוא משכיר דירה כזו כדירה שיש בה סוכה, והשוכר פטור מרוב התשלום. אמנם אם רק בשנה או שנתיים האחרונות התקין השכן את הגגון, והמשכיר טוען שלא ידע על כך והיה סבור שהסוכה כשירה למהדרין, אין השוכר יכול למנוע ממנו את שכרו המגיעו ויתפשרו ביניהם. עוד אמר הגרש״א שטרן שאם הסוכה פונה לחזית הבנין והגגון בולט מעליו ונראה לעין כל, וכל מי שנכנס ויוצא בבנין מבחין בקלות שסוכה זו מכוסה מלמעלה ע״י גגון, השוכר חייב לשלם

הכל מכיון שהיה עליו להבחין שסוכה זו פסולה ויש כאן גם פשיעה שלו יחד עם הפשיעה של המשכיר. וכל המדובר הוא בסוכה אחורית או נחבאת בין הדירות ואין ניכר להדיא שהיא פסולה. והסכים עמו הגאון רבי אהרן רובינפעלד שליט"א והגרי"מ שטרן אמר שאם בעיה זו ידועה למשכיר מקדמת דנא, ובכל שנה הוא דואג להזהיר את השכן שיסיר את הגגון לפני סוכות, והשנה שכח לעשות זאת, בודאי המשכיר פושע והשוכר צודק בטענתו. אבל אם גגון זה חדש הוא או שהמשכיר רגיל לבנות סוכתו בצד השני של הבנין ומעולם לא שם לב שיש בעיה בעשיית סוכה במרפסת זו, אינו פושע כ"כ והשוכר צריך להתפשר עמו. ואין לדמות זה למי שמכר בשר לחבירו ונמצא בשר אסור באכילה שאין צריך לשלם כלום עבור הבשר שאכל, ונאמר שכמו כן כאן מכיון שהכשילו באכילה ובשינה של איסור ביטול מצות סוכה לא יצטרך לשלם לו כלום, דהתם הוא איסור חפצא ואין בשר זה עומד וראוי כלל לאכילת ישראל. אבל כאן הדירה מצד עצמה ראויה לדירה והאוכל שאכל בה אף הוא כשר וישר, אלא שיש חובת גברא של אכילה ושינה בסוכה ואת החובת גברא לא קיים השוכר, וזו אינה סיבה למנוע מן המשכיר את שכרו.

בעניין הורדת שרוול החולצה בין תפילין של יד לתפילין של ראש (יב, ז. יג, רכט. יד, רלז): כתב לי בזה **הרה"ג חיים שלום סגל** (מח"ס שו"ת בירורי חיים), הגאון האדר"ת בקונטרס עובר אורח המצורף לספר ארחות חיים ספינקא כתב בזה"ל ראוי להזהיר להרבה אנשים שממשיכין בתי ידים של הכתונת ובגד עליון על התפילין של יד, בטרם יניחו השל ראש, והוא הפסק גדול שלא לצורך, ואם כוונתם רצויה שלא להיות לאחרים לאות, די במעט המשכת הבית יד של הכתונת לבד, או להטות את עצמו מעט ויתכסה מאליו. ע"כ. והביאו בספר פסקי תשובה לודז' (ח"א סי' יד). ועיין בספר אפיקי מגינים (שם ביאורים סק"ד) שכתב בזה"ל, ולכאורה נראה דגם הבית יד אסור להוריד על ידו קודם הנחת של ראש, אלא צריך לכסות רק התפילה גופיה, דזה ג"כ מהמצווה כמ"ש המג"א דשל יד צריך להיות מכוסה משום לך לאות ולא לאחרים לאות, אבל כריכות הרצועה אין מצוה לכסותן וכמ"ש הרשב"א וכו', וא"כ דאין לכסות רק הקציצה ולא יותר, משום הפסק. וגם בזה אין העולם נזהרין, ומ"מ יש להחמיר, עכ"ל. וכן הזהיר בשו"ת יביע אומר (ה, ד) על זה. וכ"כ בספר פסקי תשובות (כה אות יז) ולכן לא טוב עושים אלו הרגילים להלביש שוב בית היד (השרוול) של הבגד לאחר הנחת תפילין של יד, קודם הנחת תפילין של ראש, כי כאמור יש למעט בהפסק בכל מה דאפשר.

אולם בספר איש על העדה (עמוד כא) הובא על הגרי"ש אלישיב זצ"ל בזה"ל, אחר שהניח רבינו תפילין של יד והניח הקופסא על הבית, הוריד הבית יד של הכתונת על זרועו, ורק אח"כ הניח התפילין של ראש. ועיין בשו"ת אביגדור הלוי (ח"א) שנשאל בזה האם הוה הפסק, והשיב: דאינו הפסק, מאחר שהוא חלק מהמצוה. וכשנשאל מדברי האדר"ת הנ"ל, השיב: אפשר דהבית יד שלהם היתה בצורה אחרת מדידן, ואזי היה קצת עסק להורידה ונחשב להיסח הדעת.

בעניין ברכת שהחיינו על אתרוג בט"ו בשבט (יב, מח): ע"ע מש"כ בזה בשו"ת שש משזר (ב, ז), בספר מנחת מאיר רויז (סי' לח), בשו"ת דעת כהן ספינקא (יב), בשו"ת שבט הקהתי (ג, עו), בשו"ת דברי שלום מזרחי (א, כד. ב, צד), בשו"ת שערי יושר (ה, פד), בספר נר ציון (ט"ו בשבט עמוד עג), בספר שהחיינו (ב, לא. יט, יד), בשו"ת תשובות ישראל (א עמוד תי), בשו"ת משנה הלכות (יח, קלח), בשו"ת רבי עקיבא יוסף (ח"ב או"ח קפב), בשו"ת משכנות הרועים (כ), בספר אהלי שמעון (או"ח כג עמוד תד), בקובץ המועדים (סוכות עמוד תשכג), בספר באר המועדים (ח"ב סי' כד), בספר ברכת דוד (ט"ו בשבט עמוד רכח), בספר ברכת

השיר והשבח (עמוד קצד), בספר וישמע משה (א עמוד צב), בספר נתיבי הלכה מלכא (סי' רכה עמוד רמב), בספר אבני שהם (כסלו-אדר סי' פה), בשו"ת דברי סופר (ד), בספר מחוקק במשענותם (א עמוד ריב) ובקובץ זכור לאברהם (תשנ"ט עמוד תרעו).

בעניין לחם משנה בחלה הנמצאת בתוך עטיפה כהה (יב, סא): יש לדעת כי צריך להקפיד בשעת הלחם משנה ששתי החלות לא יהיו בניילון, וכ"כ גם בהליכות אבן ישראל (שבת ח"א טו, יח) וציין בהערה (25) דנטילת לחם משנה כשהוא עטוף בשקית יש בזה משום ביזוי מצוה. וכתב המשנה ברורה (קסז, סקכ"ג): "יתן שתי ידיו - היינו דטוב לעשות כן. ואם הוא לבוש בבתי ידים נכון שיסירם בשעת הברכה. כתבו האחרונים כשיאמר השם יגביה הככר ובשבת שמברכין על שתים יגביה שתיהם". וממילא הלחם נוגע ישירות ביד. וצריך להיות זריז במצוה ולא להתעצל.

בעניין תקיעת קטן בימי חודש אלול (יב, קטו): בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ו עמוד רלט אות מה) הובא בשם בעל שו"ת תשובות והנהגות: "אפשר לתת לקטן לתקוע תקיעת שופר בחודש אלול בבית הכנסת".

בעניין קורס צניחה חופשית (יב, קנב. יג, רכט): עיין בשו"ת אליבא דהלכתא (ב, רמז) דכתב דמותר לעשות צניחה חופשית אף לצורך הנאה בלבד.

בעניין הזמנת קוסם לקייטנת ילדים (יב, קסב): ע"ע בשו"ת אורחותיך למדני (ה, קלג), בספר חשוקי חמד עמ"ס סנהדרין (סז, ב), בספר הולך תמים לגר"מ גיאת (ג, פט), בספר עסיס רימונים (עמוד תקיד), בשו"ת לב ים לגר"י מדר (יורה-דעה ד. הו"ד בקובץ יתד המאיר אדר תשע"ח), בקובץ אור ישראל (תשרי תשס"ה עמוד רלח) בשם האור לציון ששלל להביא קוסם לאירועים.

בעניין גביע קידוש שחרוטים עליו שמות הקודש (יב, קעז): ועיין בשו"ת עולת יצחק (א, קלד) דהתיר להשתמש בכוסות אלו רק לדבר מצווה וציין דיש להקפיד דבשעה שמנקים אותם שיהיו בפני עצמם, כדי שלא יתגנו ולא יתלכלכו ע"י שאר הכלים הנמצאים בכיור וכדו'. ויקפידו שלא להשתמש בגביע זה לשימוש חול. וע"ע בשו"ת שב יעקב (נה).

בעניין פרו ורבו בבן שסר מהדרך (יב, קפז): ע"ע בשו"ת יעלת חן (א אבן-העזר ו), בספר טבעת יוסף (לז, ח), בשו"ת דברי ברק (א אבן-העזר ב), בספר בינה ודעת (הל' מחללי שבת כג, עט), בספר תורת המינקת (עמוד שי), בספר אוצר הפוסקים (א, ה סקכ"ט אות ב), בספר גם אני אודך לגר"צ תמיר (עה"ת עמוד כז), בספר זכר עשה (עמוד עה) וע"ע לחפץ חיים בספר שם עולם (פט"ז).

בעניין בדיקה במצלמה בשביל להשיב אבידה (יב, רכ): עיין בשו"ת מנחת פרי (ו, קכז אות ב).

בעניין עליה לתורה עם מכנס קצר (יג, כה): ע"ע בספר חבל נחלתו (כב, ג).

בעניין 'לוו עלי' בטיולים בחול המועד (יג, פט): **הרה"ג אהרן ליברמן** הוסיף לי בזה: הנה אף שטיול מוגדר כשמחת יו"ט, וכדמצינו בראשונים דהוצאה ביו"ט מותר לצורך טיול, משום שמחת יו"ט (ראה ב"י ריש סי' תטו, ותקיח). ומצינו בפוסקים דחוה"מ חשיב כיו"ט לענין כמה דברים, וכמ"ש המג"א (תקל, סק"א) בשם תניא, שצריך לכבד חוה"מ במאכל ומשתה וכסות נקיה, וכ"ה במשנ"ב (תקל סק"א). מ"מ עיין מג"א (תצ, סק"א) דחול המועד לא מיקרי יו"ט. וכן חזינן דחלוקים הם בדינם. דביו"ט חייב לאכול פת, ובחוה"מ אין חיוב פת, כדמוכח משו"ע (קפח, ז) שפסק דאם שכח בחוה"מ יעלה ויבא בברכת המזון אינו חוזר, כמו בר"ח שאם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך ברכת המזון. הרי דאין חיוב שמחה בחוה"מ שוה לחיובו ביו"ט. וכי תימא דחיוב סעודת פת הוא משום עונג (כרמב"ם שבת ל, י), וממילא ליכא ראיה דחוה"מ אינו שוה ליו"ט לענין שמחה. זה אינו, דפשיטא דגם ענין של שמחה יש באכילת פת, שהרי כתב הרמב"ם (יו"ט ו, יח) דשמחת יו"ט הוא לאכול בשר ולשתות יין, ובודאי כוונתו עם פת, דהדרך הוא לקבוע סעודה על הפת. וכיון שיש באכילת פת גם ענין של שמחה ואפ"ה אין חיוב של פת בחוה"מ, על כרחך שאין החיוב של חוה"מ כמו ביו"ט. וראה שעה"צ (תקל, סק"ד) שהאריך, דאף דחוה"מ נקרא ג"כ מקרא קודש, מ"מ כיון דלענין מלאכה מן התורה מותר בחול המועד ועכ"פ בדבר האבד מותר לכו"ע, הרי דאין קדושתו חמור כמו ביו"ט, ולכן גם לענין כיבוד אין לדמותו ליו"ט. ומה דמשמע מהמכילתא (בא פרשה ט) דצריך לכבדו באכילה ושתיה וכסות נקיה, יש לומר דהיינו לכבדו יותר מימות החול בכל זה, אבל אינו מחוייב לדמותו לגמרי בזה ליו"ט, עיי"ש. ועל דרך זה נראה לומר לענין שמחה, דאף דאיכא חיוב שמחה בחוה"מ, על כרחך אין גדרו שוה ליו"ט, דהנה בטעמא דמילתא שהתירו חז"ל מלאכת דבר האבד בחוה"מ, כתב הריטב"א (מו"ק יג. ד"ה 'אלא אמר רב אשי') "כדי שלא יהא דואג על אבידתו וימנע משמחת יום טוב". וכ"ה בראבי"ה (סימן תתלה) "התירו לעשות מלאכה במועד בדבר האבד כדי שיהא שמח במועד" [ומצינו עוד טעמים בראשונים בהיתר דבר האבד, ואכמ"ל בזה]. והרי חייב אדם לשמוח ביו"ט, ואפ"ה לא התירו מלאכת דבר האבד כי אם בחוה"מ אע"פ דמיקרי מקרא קודש, ובהכרח שאין יו"ט וחוה"מ שוים בדינם לגמרי.

אם כן נראה פשוט כדברי אאזמו"ר שליט"א שהביא כת"ר, דהדברים מחודשים לכלול בהוצאות יו"ט גם טיולים, דאף שמקילים ונוסעים בחוה"מ לטיול, ובשו"ת משנ"י (ז, צז) דהוי כעונג אכילה יעוי"ש, מ"מ נראה דאינו בהגדרת "מזונותיו", וכמ"ש בשו"ת משנ"י (י, נז) ד"מזונותיו" של אדם קצובים לו, הן מזונות ממש, ועל זה אמרו שאם מוסיף מוסיפין לו. ואה"נ שאפשר להכליל במזונות גם חימום הבית, שלא יוכל לאכול לשובע ובעונג כשגופו רועד מקור, וכמו"כ לצנן הבית בימות החום. אבל פשוט שאי אפשר לכלול בזה עונג שיש לו מעיתון או שאר דברים שאין להם שייכות לסעודה. וצ"ל דמש"כ הפסיקתא דאף הוצאות חוה"מ בכלל לוו עלי ואני פורע, היינו לענין כבוד חוה"מ, וע"ד שכתב במשנ"ב (תקל, סק"א) בשם פוסקים שחייב לכבד חוה"מ במאכל ובמשתה וכסות נקיה (ועי' משנ"ב תקכט, סקט"ז). אבל אין הכוונה לכל עונג, וכמבואר בשעה"צ (תקל, סק"ד) שצריך "לכבדו יותר מימות החול בכל זה, אבל אינו מחוייב לדמותו לגמרי בזה ליו"ט. עכ"פ גם לפי מה שצידד כת"ר דהוצאות טיול הם בגדר הוצאות יו"ט, נראה לענ"ד דבחול המועד סוכות לא נהירא לומר כן, שהרי רבו הפוסקים האוסרים טיולים בחול המועד, משום ביטול מצות סוכה, ולכן אף שנהוג עלמא להקל, אבל לא מסתבר להוסיף לזה את הבטחת חז"ל "לוו עלי ואני פורע", כעידוד לצאת מהסוכה לצורך טיול.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ו, קמו) בנוגע לטיולים בחוה"מ, העיר, דלפי מה שכתב היראים (תכז) שמקיימין מצות שמחת החג בכל דבר שהיא שמחה וקורת רוח אצלו, א"כ כיון שנהנה מטיול, מקיים בזה מצות שמחת יו"ט. וכתב שם, דלכן מותר לטייל בחג ולהיפטר מסוכה, שאין יכול לדחות הטיול לפני החג או לאחריו. אלא זהו צורך לו לטייל בחג דוקא, כדי לקיים מצותו לשמוח ברגל. וכ"ש במה שמצוי שאשתו וב"ב הקטנים משתוקקים לטייל עמו, שמצוה שיצא לטייל עמם, שזוכה גם לקיים מצותו לשמח אשתו וב"ב, שזהו מעיקר חובת שמחת יו"ט שישמח אשתו וב"ב (כפסחים קט. רמב"ם יו"ט פ"ו), אתו"ד.

אבל גם לדבריו אין הכרח שהוא בכלל "לוו עלי ואני פורע", דנהי דהמטייל פטור מן הסוכה, מ"מ לכתחילה ודאי ראוי להכניס את עצמו לחיוב קיום סוכה, ולא להפקיע את עצמו מן הסוכה, כאשר האריכו כבר הפוסקים בענין טיול בחוה"מ סוכות, וכתבנו מזה במקו"א, ואכהמ"ל בזה. לכן לא מסתבר לזרז לטיולים בחוה"מ סוכות ולומר שהוצאות הטיול חוזרות.

בעניין אשכנזי לספר ספרדי בבין המצרים (יג, קח): כתב לי **הרה"ג רחמים משה שעיו** (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ): הנה אין זה תלוי בספרדי או אשכנזי דגם הרבה ספרדים נוהגים שלא להסתפר בבין המצרים משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב. יעויין בהגהת מהרש"ו על שער הכוונות דף פט ע"ג שמהרח"ו נהג שלא להסתפר בכל ימי בין המצרים וכן נהגו רבותינו הגאון המקובל רבי מרדכי שרעבי ושאר חכמי ישיבת פורת יוסף, ובכללם עטרת ראשי א"א הרא"ש זלה"ה. ואולם שאלתך היא כללית אם מותר למי שנוהג שלא להסתפר בימי בין המצרים לספר את מי שנוהג להסתפר בימי בין המצרים. הנה לא מצינו איסור לאבל תוך שלשים יום לספר אחרים, והיינו לפי שאיסור תגלחת לאבל הוא על האבל עצמו לא להסתפר, אבל לספר אחרים מותר, וא"כ הכא נמי אין איסור לספר את מי שאינו נוהג להסתפר בימי בין המצרים, מכיון שהמנהג לא להסתפר, ואין המנהג לא לספר אחרים. והיות והמסתפר אינו עושה איסור כי אינו נוהג להחמיר לא להסתפר, לכך מותר גם לספר אותו. עכ"ל.

בעניין תפילה בסוכה או בבית כנסת (יג, קכו. יד, רלז): כתב לי **הגר"מ רז** בספר אור שבעת הימים לאאמו"ר שליט"א (ח"א ט, יט והלאה) האריך בזה, ודעתו שאין לבטל תפילה בציבור בשביל כך. ומ"מ הביא שם (הערה 23) מ"ש במנהגי בית אל (בספר נתיבי עם עמוד יט אות פח): מתפללים כל שבעת ימי חג הסוכות שמונה עשרה בתוך הסוכה ושם קובעים הלימודים לילה ויום. עכ"ל. והיינו בסוכה שהיו בונים בבתי הכנסת, והוא מנהג יפה.

בעניין כתיבת מספר טלפון על היד (יג, קמג. יד, רלז): **הרה"ג מתתיהו גבאי** כתב לי עיין בספר אלא ד' אמות של הלכה (סח, יג) דפעם הבחין הגר"ח קנייבסקי באחד מבני ביתו שרושם אותיות על ידו בעט והעיר לו שיש לחוש בזה לכתובת קעקע. ועי' מש"כ בשו"ת אבני הנחל (א, כב), בספר ואין למו מכשול (ח"ב עמוד קמז), בספר דרך חקיך (עמוד רנח), בשו"ת יבקש תורה (סי' מה), בשו"ת אשר חנן (א, מד) ובשו"ת דברי דוד (ב יורה-דעה ל).

בעניין פנים חדשות שהחתן אינו מכירם (יג, קצד. יד, רלז): כתב לי בזה **הרה"ג יהודה ברכה** (מח"ס שו"ת ברכת יהודה): הנה בשו"ע אה"ע (סב, ז) נפסק שכדי לברך שבע ברכות, בעינן שיהיו פנים חדשות (בעינן שתי

אנשים לפנים חדשות, ואחינו האשכנזים נוהגים דסגי באדם אחד לפנים חדשות, וכמבואר בשו"ת יבי"א ג חאה"ע יא אות ג, ובספר אוצר הפוסקים שם סקל"ג אות ב), וכתב שם בשו"ע שהגדר של פנים חדשות הוא, שלא שמעו ברכת נשואין בשעת נשואין, וי"א שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה, מקרו פנים חדשות ומברכים בשבילם ז' ברכות אחר בה"מ, וכן פשט המנהג. ובסעיף ח כתב, י"א שאינם נקראים פנים חדשות, אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם. עכ"ל. ודעת הי"א הם דעת התוס' (כתובות ז, ב ד"ה 'והוא') והרא"ש (סי' יג) וכ"כ בטור. ובב"י לא הביא חולקים ע"ז, ומעתה הגענו למ"ש הסמ"ע בחו"מ (טז, סק"ח) דכל מקום שהשו"ע מצא דין שאינו נזכר בשאר פוסקים, כתב עליו ויש מי שאומר. והסכימו לדבריו עוד כמה אחרונים. הובאו בספר יד מלאכי בכללי השו"ע (אות יב) ובספר ברכ"י (חו"מ טז, סק"ג). וע"ע מ"ש בזה בספר שד"ח כרך ו בכללי הפוסקים (יג סקכ"א ואילך) ובשו"ת יבי"א (ב או"ח ד אות ג). וע"ע מ"ש בזה בשו"ת ברכת יהודה (ד אה"ע יד). ומעתה שפיר יש להורות כדעת הי"א המובא בשו"ע שאינם נקראים פנים חדשות, אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם. ובח"מ (סקי"ג) כתב שאף אם לא הרבו בשבילם, מ"מ כל שראוי להרבות לכבודם, מקרי פנים חדשות, משום דאיכא שמחה יתרה (וכ"כ עוד בסקי"א). וכ"כ בב"ש (סק"י). אולם בספר תפארת יעקב (סקי"ג) כתב דבעינן שירבו בשביל פנ"ח באמת, וכ"כ בבירך את אברהם (עא, סקכ"ו).

והנה אף אם נרצה לתפוס עיקר כדעת הח"מ והב"ש הנ"ל, מ"מ בעינן שיהיו ראויים להרבות לכבודם, ומעתה השכנים שאין להם שום קשר לחתן, שללא ספק אינם בגדר של ראויים להרבות לכבודם, א"א להחשיבם בתור פנים חדשות. ואף שראיתי בספר אוצר הפוסקים (סק"מ אות א) שהביאו את מ"ש בשו"ת הראנ"ח וספר פרי האדמה שלפי דעת הסתם בשו"ע סעיף ז הנ"ל שהגדר של פנים חדשות הוא שלא שמעו ברכת נשואין, והוא דעת הרמב"ם, נראה מזה דאפילו לא היו ראויים להרבות בשבילם, מקרי פנים חדשות. והביאו שם עוד פוסקים המעידים שהמנהג להקל לקחת אנשים שלא באו מחמת החתונה, אלא הם נכרים אצל בני החופה. וכנראה שנגררו בתר דברי הראנ"ח והפרי האדמה הנ"ל. אולם בשו"ת תעלומות לב (ח"ג בקונ' הליקוטים דף קא ע"א אות ו) העד העיד בנו שמנהג עיה"ק ירושלים ת"ו שלא מברכים אלא א"כ יש לפחות שנים פנים חדשות שמרבים בשבילם, ושכן ראוי לנהוג בספק ברכות. ולפ"ז צ"ל שאף אי נימא שהמנהג בירושלים בזמן הרב פרי האדמה היה להחשיב את פנים חדשות אף כשלא מרבים שמחה בשבילם. מ"מ לאחר זמן השתנה המנהג בזה. והן לו יהא אלא ספק, הרי כתבו הפוסקים דכל היכא דאיכא ספק במנהג, מוקמינן ליה אדיניה. הובאו בספר שד"ח (מע' מ כלל לז דף קכד עמוד ב ד"ה 'ואם יש', וכלל רטז ד"ה 'מנהג'). ובנ"ד שדעת הי"א המובא בשו"ע שאינם נקראים פנים חדשות, אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילם. י"ל את בזה הכלל של סב"ל. וע"ע מ"ש בספר זכרונות אליהו (מע' בית אותיות יז-יח) ובמ"ש בקונ' שי לאברהם (סי' א) הנדפס בסוף הספר.

ע"פ כל האמור נראה שאם קוראים לשני שכנים שיבואו להשתתף בסעודה כדי שיחשבו לפנים חדשות, והחתן אין לו שום קשר לשכנים אלו, שאינם נקראים פנים חדשות, משום שאינם בגדר מ"ש בשו"ע דבעינן בני אדם שמרבים בשבילם. אולם אותם אנשים שהם בגדר הנ"ל, אף שהיו בשעת החופה ושמעו הברכות, מ"מ אם לא אכלו שם עד עתה, מיקרו פנים חדשות. וכמו כן אם סועדים ביום שבת, לא בעינן פנים חדשות, וכמ"ש בשו"ע (סעיף ח) וי"א דשבת ויו"ט ראשון ושני הוי כפנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית, אבל לא בסעודה שלישית, וכן פשט המנהג. ובשו"ת ברכת יהודה (ד אה"ע יד) העלנו שקהלות מעדות המזרח (מרוקאים תונסאים ועוד) הנוהגים לברך שבע ברכות שלא בבית החתן, יש להם על מה שיסמוכו. עכ"ל.

בעניין אמירת שבת שלום לאשה (יג, קצז): ע"ע בשו"ת ודרשת וחקרת (ו אורח-חיים מג אות ח. ו יורה-דעה כה אות ג). ונוסיף כי בכף החיים (רסו, סק"ו) כתב שבכניסתך לבית תאמר בקול רם ובשמחה יתירה שבת שלום כי הוא כחתן המקבל הכלה בשמחה גדולה. וצ"ל דווקא שבת שלום (עיין בסידורו של שבת שורש ב ענף ב).

בעניין החזקת תינוק בידו שעולה לתורה (יד, כט): הוסיף ידידי הרה"ג **דביר אזולאי** דיש לדייק מרש"י בברכות (כג, ב): "לא יאחוז בידו וכו' ויתפלל, **שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה**, שהרי לבו תמיד עליהן שלא יפלו מידו. הרי אלו כיוצא בהן, **לענין תפלה, שדואג עליהן** שלא תפול... ". וידועה המחלוקת בראשונים, שר' יונה (ברכות יד, ב ד"ה סכין) כתב "והוא הדין שאין לו ליטול בידו שום דבר בשעת התפלה אלא לולב בלבד שהתירו משום חבובי מצוה לא ימעט בזה כונת **התפלה ולפי זה הפירוש צריך ליזהר שלא יקח אדם שום דבר בידו בשעה שיתפלל**". ואילו מרש"י הנ"ל שכתב שהטעם באלו שטריד מחמת שמזיקים או נפסדים, דייק הב"י (צו) "ולפי זה שאר דברים שאין בהם הפסד אם יפלו מידו מותר להתפלל בעודן בידו". ובמשנ"ב (סק"ה) משמע שנוקט בדעת השו"ע להקל וכדעת רש"י. ויש לדייק מהברכ"י (סק"א) והמשנ"ב (סק"ד) דכל דין זה לא נאמר אלא בתפלה "ויתפלל", דהיינו בתפלת עמידה. וכן מוכח להדיא ברמב"ם (תפילה ה, ה) שהביא דין זה בדיני כוונה בתפלת עמידה. וכ"ה בשו"ע. ולכאורה הוי מילתא דפשיטא ואינה צריך ראיה.

וכתב הט"ז (סק"א): "ומה שנוהגין שהש"ץ מחזיק בידו הס"ת ביום השבת ואומר יקום פורקן ושאר דברים, אף על פי שא"צ כוונה כמו תפלת י"ח, מ"מ אנו רואים שנוהגים כן לכבוד אותן התפלות. **ובאמת אין זה הידור לפי דברי רז"ל גבי תפלת י"ח**, ולמה יעשה כן בשאר תפלות. נ"ל, כיון שכוונת הש"ץ אז להתפלל על לומדי תורה בנוסח יקום פורקן, וע"כ מחזיק הס"ת בידו, הוה כמו לולב בזמנו. ולא עוד אלא לפי הנראה דאם תופס ס"ת בידו בשעת תפלת י"ח כדי שיהיה מורא שמים עליו ואימת התורה, ועי"ז יהיה לו יותר כוונה, אין איסור בדבר, דע"כ לא אסרו בגמרא אלא כשאוחז אותו לשמירה בעלמא כמ"ש ב"י בשם ת"ה רק לשמירה ולא לעשות בהן מצוה וכו'. אבל מ"מ אין להקל בזה בתפלת י"ח, כיון שלא נמצא מפורש להיתר" עכ"ל. ומשמע לי שר"ל שבאמת מדינא אין כל איסור להחזיק חפצים בתפלה שאינה תפילת עמידה, אלא רק יש בזה חסרון "הידור". והיינו דמסברא יש ללמוד דכמו שבעמידה החזקת חפץ פוגעת בכוונה, כך בשאר תפלות וברכות, שהרי ברור שגם בהם יש לכתחילה לכוין דעתו. ולפי"ז בנד"ד נכון להמנע מלהחזיק תינוק בעת עלייתו לתורה, כדי שיכוון ליבו היטב בברכות התורה ובשעת קריאת התורה, אך מדינא נראה שאין בזה איסור.

אך יש **קצת** סברא נוספת להחמיר, ממ"ש השו"ע (או"ח קמא, א): "צריך לקרות מעומד, ואפילו לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור, אלא אם כן הוא בעל בשר", וכתב שם המשנ"ב (סק"א) "ואמרינן עוד כשם שניתנה באימה **כך אנו צריכין לנהוג בה באימה**", ונראה קצת שהעומד וקורא בתורה (או העולה לתורה והחזן קורא בקול כמנהגינו) **ומחזיק תינוק בידו, יש בזה קצת חסרון אימה.** וע"ע בשו"ע (יו"ד רפב, א) שכתב "חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת. ומצוה לייחד לו מקום ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר וכו', אלא ישב לפניו בכובד ראש וביראה ופחד, שהוא העד הנאמן על כל באי עולם, שנאמר והיה שם בך לעד (דברים לא, כו), ויכבדנו כפי כחו". ק"ו שצריך להקפיד בזה בשעה שעולה לתורה. וכאמור, נראה שיש בזה קצת חסרון "יראה ופחד". ואפשר שאף חסרון כבוד יש בזה, שהרי ידוע שלא יבוא אדם רגיל לפני שר חשוב כשתינוק בידו.

ובנד"ד לענ"ד יש סברא נוספת להחמיר, **משום כבוד ציבור**, ולענ"ד סברא זו נכונה מאד, וידוע שהקפידו חז"ל בכבוד ציבור (ע' יומא ע, א. מגילה כג, א. וכד, א. סוטה לט, ב. גיטין ס, א ועוד). זאת ועוד, יש חשש שהילד יבכה ויפריע, וזה דבר מצוי. ומלבד עצם ההפרעה לציבור ובזיון קריאת התורה, יאלץ מי שמחזיקו לצאת באמצע הקריאה, ויבוא חלילה לכלל מה שאמרו חז"ל (ברכות ח, א) "ועוזבי ה' יכלו, זה המניח ספר תורה ויוצא".

סוף דבר לענ"ד, על אף כל האמור, מן הדין אין לאסור אחר שלא מצינו שאסרו חז"ל להדיא, אלא שראוי בהחלט להמנע מכמה טעמים, ולכן יש להעיר בנחת אחר התפלה למי שהקל בזה, והשומע ישמע.

בעניין אכילת סוכריה בשעת קריאת התורה (יד, ל): סברא נוספת שאין לאכול היא ע"פ מה שמצינו שפסק השולחן ערוך (רטו) כי השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות חייב לענות אמן. וכשיש בפה מאכל (סוכריה) ישנה בעיה לענות (שהרי אין לברך עם אוכל, עיין תוספות הרא"ש ברכות נ, ב). וכבר כתב המשנה ברורה (קעב, סק"ז): "כדי שיהא פיו ריקן בשעת הברכה, דכתיב: ימלא פי תהלתך". אולם אעיר כי אם ישנו אוכל בפיו, הקלו הפוסקים שלא יוציאנו בשביל לענות אמן (וע"ע בזה בפסקי תשובות על המשנ"ב קעב אות ה). וע"ע ברבבות ויובלות (ב, כ).

בעניין הנחת נייר טואלט בספר תהלים (יד, לד): כתב לי **הגר"מ חליוה** (הובא בספר גם אני אודך לגר"מ חליוה כ, נה אות א), כתב דאם המדובר אודות לקיחת נייר טואלט מביה"כ יש להעיר בזה ממ"ש בכה"ח (ד, סקס"ד) וז"ל: כתב ספר חסידים (תתכג) כשלוקח קנוח בידו לקנח עצמו וראה שלא הוצרך ולא עשה לא גדולים ולא קטנים והסיר מידו הקינוח אעפ"כ לא יגע בספרים עד שירחץ ידיו, והביאו הא"ר (ז אות א), רעק"א ע"ז הסעיף, פתחי עולם שם, ונראה דהיינו דוקא אם יש בזה הקנוח שום צואה או דבר מגונה אבל אם הוא נקי א"צ וכגון שלא נכנס להב"כ כמש"ל אות סה, עכ"ל. ועי' בפסקי תשובות (א, ד שלהי סקכ"ט) ובמ"ש איהו גופי' לקמן (פג שלהי סק"ג) ע"ש היטב. ואכתי אי ננקוט כפשטות דברי מרן הגרעק"א ז"ל ודלא כדפריש לה הכה"ח ז"ל אכתי לכאו' יש להחמיר בנייר טואלט שהונח בביה"כ עבור נקיון, ויש לחלק, וצ"ע.

בעניין נטילת ידיים כשאוכל כמות קטנה (יד, לה): אף שציינו לדינא דקיים חיוב ליטול על כמות קטנה (אף פחות מכזית). יש פוסקים הסוברים שבפחות מכזית א"צ ליטול, כמדויק בשו"ע (קנח, ג) וכ"כ בהליכות עולם (א עמוד שטו).

בעניין צירוף לזימון עם קטן כשאחד בירך (יד, מג): ע"ע בשו"ת אדרת תפארת (ה, ח. ז, יא אות ו).

בעניין ברכה אחרונה על יין מא"י וחו"ל מעורבים (יד, מז): כתב לי ידידי **הרה"ג דביר אזולאי**: נשאלתי כמה פעמים במי שאכל כזית פירות מהארץ, וכן כזית מפירות מחו"ל, או שתה יין כן, מה יחתום בברכה אחרונה "על הארץ ועל **הפירות**", או "על הארץ ועל **פירותיה**". וכמו"כ יש לדון במי שעירב בכוס אחת יין מהארץ ומחו"ל, מה יברך לבסוף. הנה ידוע שהאוכל מפירות חו"ל חותם "ועל הפירות", והאוכל

מפירות הארץ חותם "ועל פירותיה" (ברכות מט, א. שו"ע או"ח רח, י). יש להסתפק באכל משניהם, או שתה יין משניהם.

לפענ"ד יש לחתום רק "על הארץ ועל הפירות", וכפי שאבאר. היסוד בספק בשאלה זו, שאם יחתום "ועל הפירות", ודאי יצא יד"ח, שסו"ס הודה על כל מה שאכל, שהרי אף מי שאכל רק מפירות הארץ, וטעה וחתם "על הפירות", בדיעבד יצא יד"ח, מפני ש"על הפירות" הוא לשון שבח הכולל כל מיני הפירות, הן פירות הארץ והן פירות חו"ל. מאידך, החסרון בנוסח זה, שלא הודה הודאה מיוחדת על "פירות **הארץ**", אך בדיעבד ודאי יצא יד"ח. משא"כ אם יחתום "ועל פירותיה", הנה אף שיודה הודאה מעולה ומפורטת על פירות **הארץ** שאכל, מ"מ הרי אכל גם מפירות חו"ל, ומסתבר שאחר שאומר לשון "ועל פירותיה", הרי שמוציא מברכתו את פירות חו"ל, ואינו הודה עליהם כלל אפילו לא בלשון כללית (עיין בלבוש ובברכ"י אות יג). ואפילו לעניין דיעבד אפשר שלא יצא בכה"ג, וחייב לברך שוב ברכת מעין שלוש ולחתום "ועל הפירות", על פירות חו"ל שאכל, כן משמע קצת מלשון המשנ"ב (סקנ"ב) שכתב על הדין לחתום "ועל הפירות" באוכל פירות חו"ל "**שאין יכול** לומר פירותיה, כיון שאינם מפירות של א"י", הרי ש"אין יכול", ומשמע דהוא לעכב. ויש לדחות. וראיתי בפסקי תשובות (רח, י) שכתב "וכל זה אינו לעיכובא, דבדיעבד אם אמר על פירות ארץ ישראל "על הפירות", או על פירות חו"ל "על פירותיה", יצא ידי חובתו".

אף אם נאמר שמי שאכל פירות חו"ל וטעה ובירך וחתם "על פירותיה", בדיעבד יוצא יד"ח, וכן מסתבר יותר שלשון "פירותיה" יכול להתפרש גם לכללות הפירות שבעולם (ו"פירותיה" היינו של הארץ היינו כל כדור הארץ), מ"מ נראה לפענ"ד, שמוטב להודות על הכל בלשון כוללת "ועל הפירות", ולחסר ההודאה הפרטית על פירות הארץ, מאשר להפקיע מפשטות לשון הברכה, ההודאה על פירות חו"ל שאכל, כשאומר "ועל פירותיה", מפני שנראה כאומר שאינו רוצה להודות על פירות חו"ל, וכן לא יעשה. ובפרט שיש קצת מקום לומר שאפילו בדיעבד לא יצא. וע' בעו"ת (שם, סק"ח) שכתב "וכתב הב"ח (ס"י), בפירוש הר"ר יונה (לב, א ד"ה וכן על) דאם אוכל בחוץ לארץ, ומסתפק אם הפירות הם מארץ ישראל, חותם גם כן סתם, ואינו משנה הברכה מחמת ספק. והוא הדין איפכא, בארץ ישראל גם כן אינו משנה מספק, וחותם על הארץ ופירותיה" ע"כ (והר' יונה הובא גם בב"י). ולכאורה לדברי, היה ראוי לעולם לחתום "על הפירות", שבכל ספק יש לברך הברכה היותר כוללת.

אך באמת אין מזה קושיא על הנ"ל, מפני שיש לילך **אחר החזקה**, שאם הוא בא"י, מסתמא גם הפירות משם, ואם הוא בחו"ל, מסתמא הפירות מחו"ל. אך בספק, נראה לברך "על הפירות" שהוא לשון כולל. וע' במג"א (סוף סקט"ז) ובאליה רבה (סקי"ח), וכן מבואר במגן גיבורים (סקי"ג) שכתב "והעיקר, דאם בודאי באו מארץ ישראל לחוץ לארץ, יברך על פירותיה, ואם בודאי באו מארץ ישראל מברך על הפירות, ובספק מארץ ישראל לחוץ לארץ או להיפך, מברכין על הפירות". וכ"כ המשנ"ב (סקנ"ד), וע"ע בשו"ת הר צבי (או"ח א, קח), ובספר חזו"ע טו"ב וברכות (עמ' קצב והלאה). הרי להדיא, שבספק (בלא חזקה), יש לברך הברכה הכוללת, דהיינו "ועל הפירות". והכא נמי בנד"ד שאכל משניהם, לשון כוללת עדיף, כ"נ לפענ"ד, אך ע' בהערה[1].

[1] אמנם בשו"ת יביע אומר (ז או"ח ל אות ד) כתב "אבל הגאון הרב המג"ן כתב שאם אכל בארץ, פירות חו"ל, מברך ועל פירותיה". ויש חולקים, עיי"ש. ולפי המג"ן, בנד"ד שאוכל פירות אלו בארץ, ודאי יברך "על פירותיה". ולפי"ז יש לנו כעין ס"ס לברך "ועל פירותיה", ספק כהרב המג"ן, וספק כהדבר יהושע הנ"ל והאורחות רבינו הנ"ל, וצ"ע. ויש לעיין בספר וזאת הברכה, בסוף הספר (באות טו).

ושו"ר לפסקי תשובות (רח, י) שכתב: ואם אכל גם מפירות א"י וגם מפירות חו"ל, אזי אם היה מפירות ארץ ישראל כשיעור, יאמר "על פירותיה", ואם לאו יאמר "על הפירות" ע"כ. ובהערה (קטו) כתב "שו"ת דבר יהושע (ב, כט), דברבינו יונה (ברכות לב, א) משמע **דעל פירותיה** כולל גם פירות חו"ל, אורחות רבנו (ח"א עמ' פח), שכן הורה הגרי"י קניבסקי זצ"ל. ובקצוה"ש (סי' ס, סק"ה) מסתפק בזה, ונוטה לומר שיחתום שניהם "על פירותיה ועל הפירות" עכ"ל. ולפענ"ד איפכא מסתברא, שלשון כוללת עדיף, אף אי נימא שבדיעבד לשון "פירותיה" כולל גם פירות חו"ל, והבוחר יבחר.

ולעניין מי ששותה יין שמעורב בו יינות מהארץ ומחו"ל, לכאורה יש להחיל כאן דיני ביטולים, והיינו שיש לילך אחר הרוב (ע' שו"ע יו"ד צח, א-ב, ובסי' קט, ובב"י שם, וביו"ד קלד), וקמא קמא בטיל. וע' שו"ע (או"ח קפב, ה) שכתב "אם החזיר יין של כוס פגום לקנקן, היין שבקנקן כשר, משום דקמא קמא בטיל". וכתב המשנ"ב (שם, סקכ"ח) "ובלבד שיהיה היין שבקנקן, יותר מהיין שבכוס". ועיי"ש בט"ז (סק"ו), ובשעה"צ (סקכ"ה). והכא נמי, אם נתן יין מחו"ל, לתוך כוס או בקבוק של יין מהארץ, קמא קמא בטיל, ויחתום "ועל פרי גפנה", וכן להיפך. ובלבד שיש רוב מהיין הראשון, שאם יש רוב מהיין ששופך, יחתום כברכת הרוב. כ"נ לפענ"ד.

בעניין ברכת הגומל לאסיר היוצא לחופשה (יד, נ): כדברינו כתב ברבבות ויובלות (ב, קד) דאסיר שיצא לחופשה על מנת לחזור, אין לו לברך ברכת הגומל, היות שהוא לא משוחרר לגמרי, שהרי הוא עוד ברשות בתי הסוהר (ורק על שחרור מלא מברך). וע"ע בזה בשו"ת בנין אב (א, ו).

בעניין ברכת שהחיינו בקניית בושם (יד, נא): העיר ידידי **הרה"ג דביר אזולאי** כי לכאורה באדם נשוי, לא רק הוא נהנה מאותו הבושם, אלא גם בני ביתו, וממילא יל"ע, האם יברך הטוב והמטיב, כדין הקונה חפצים שתשמישם בשיתוף, או כיון שעיקר ההנאה מהבושם הוא למי ששם אותו, לכן יברך רק שהחיינו. לפענ"ד נראה טפי, דמי שקונה בושם זה אדעתו ואדעת בנ"ב, יברך הטוב והמטיב. אך אם הוא רווק, או שקנה הבושם רק על דעת עצמו, יברך שהחיינו. ודומיא דמש"כ השו"ע (רכג, ה) "קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו, מברך הטוב והמטיב", ועיי"ש במג"א (סק"ז) ובמשנ"ב (סקי"ט). ולפענ"ד אף נד"ד בכלל זה.

ועוד יש לדון, דאף אי נימא דבושם זה חשוב וראוי לברך עליו שהחיינו או הטוה"מ, מ"מ אפשר שכיון שדרך ההנאה ממנו היא לקמצים, קמעה קמעה, ולא נהנים מכל מה שקונים בבת אחת, אפשר שאותה הנאה אחת, בשעת השימוש הראשון, אינה חשובה כשלעצמה לברך עליה שהחיינו. נראה לי דכיון דמעיקר הדין לדעת כל הפוסקים ראוי לברך שהחיינו בשעת הקניין דווקא, לכן בנד"ד יש לברך שהחיינו או הטוה"מ בשעה שמשתמש לראשונה בבושם זה. והנה כתב הטור (או"ח רכה) לעניין ברכת שהחיינו דפרי חדש "ונוהגין עתה שלא לברך עד שעת אכילה. והמברך בשעת ראייה, לא הפסיד". והשו"ע (רכה, ג) כתב "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך שהחיינו, ואפילו רואהו ביד חבירו או על האילן. **ונהגו** שלא לברך עד שעת אכילה". אכן הרמ"א ציין "ומי שבירך בשעת ראייה, לא הפסיד". הרי דאף בזה"ז **מדינא** אפשר לברך בראיה, וא"צ הנאה דווקא. וכ"כ הטור (בסי' רכג) לעניין קנה כלים חדשים, וז"ל "כתב א"א הרא"ש ז"ל, שבשעת קנין יש לו לברך, אף על פי שעדיין לא נשתמש בהן, שאין הברכה אלא ע"י שמחת הלב שהוא שמח בשעת קנייתן", וכ"פ השו"ע (רכג, ג). ולפי"ז אין שום חסרון במה שדרך השימוש בבושם הוא מעט מעט, דעיקר השמחה הוא בשעת הקניין.

אכן כבר הרא״ש עצמו (בסו״פ בכל מערבין) העיד שהמנהג לברך בשעת ההנאה, וע׳ מאאמ״ר (סק״ה) שכתב ע״ד מרן הנ״ל, שהמנהג לברך בשעת קניין, וז״ל המאמ״ר ״אמנם אין המנהג כן בינינו, אלא מברכין דווקא בשעה שמשתמשים בהם, דהיינו בשעת לבישה״, ועיי״ש שכתב קצת סמך למנהג. וכן העידו כמה אחרונים שכ״ה המנהג, ע׳ ביפה ללב (אות ו), בבן איש חי (ראה אות ו), בכה״ח (כב, ו) ועוד. לפי מנהג זה יש מקום להסתפק כנ״ל, שאחר שדרך השימוש מהבושם הוא מעט מעט, אפשר שכל שימוש מועט אינו חשוב לברך עליו. אולם לפענ״ד גם לפי המנהג הנ״ל יש לברך בשימוש הראשון, ואין לנו לעשות מחלוקת גדולה כ״כ בין עיקר הדין, למנהג, ויש לחוש למנהג לכתחילה, ולברך רק בשעת הנאה, אך א״צ הנאה גדולה ומושלמת, ודי בהנאה מועטת כדי לברך על עיקר השמחה, דהיינו הקניין, וכפי שכתבו הרא״ש והשו״ע, שעיקר הברכה על הקניין (וכן הוא לשון המשנה בברכות ס, א ״קנה כלים חדשים, אומר שהחיינו״), וההנאה בפועל משלימה את השמחה של הקניין, ולכן סגי בהנאה מועטת.

בעניין שהחיינו על תחפושת (יד, נב): ע״ע בזה בשו״ת אהלי שמעון (אורח-חיים י) ובשו״ת אורחותיך למדני (ו, קכב).

בעניין זריזין מקדימין בברכת האילנות (יד, נו): כתב לי **הרה״ג משה יוחאי רז**, בהאי לישנא: כתב כת״ר לדון אם להקדים ברכת האילנות ביחידות או לאחרה ולברך ברוב עם. כת״ר ציין למ״ש בספר מעשה נסים שמנהג ג׳רבא לברכה בחול המועד. וזהו לכאורה דלא כשאר הפוסקים הנזכרים. אכן חשבתי לישבו על פי מה שהוסיף עוד וכתב שבחול המועד הוא בבגדים נאים. ונראה שכונתו בזה ליישב טעם האיחור, שאינו רק מפני רוב עם, אלא מטעם נוסף, שעל ידי כך המצוה עצמה מתהדרת, בכך שמברך אותה בכבוד יותר גדול, ובכה״ג הידור עדיף מזריזין. ויסוד זה למדתי ממה שכתב אאמו״ר עט״ר הגאון רבי אלעזר רז שליט״א בספר ״ולקחתם לכם״ (חלק שני סימן ג הערה 11) שיש לחלק בין סוגי ההידור, יש פעמים שהזריזות עדיפא, ויש אשר הידור המצוה עדיף, וז״ל: ולעת כזאת חשבתי לדון בהאי דינא למצע התחום והוא דהן אמת שזריזים מקדימין למצוות ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. וכל זה להראות חביבות המצוה ושאינה למשא עלינו חלילה אלא שמחים בהן. מ״מ כל שמאחֵר לעשות המצוה משום שרוצה לעטרה ולשבחה שתהא המצוה מכובדת ומהודרת, שפיר י״ל דמאחרין. במה דברים אמורים? כאשר ההידור הוא ״בעצם המצוה עצמה״, משא״כ כשאינה שייכת לעצם קיום המצוה עצמה. כי הנה בגמרא (ר״ה לב, ב) מתבאר דזריזין מקדימין עדיפא מברוב עם הדרת מלך, ואשר על כן הראשון מקריא את ההלל. ולכאורה מאי עדיף הא מהא. אך כנראה דהא דברוב עם הדרת מלך נהי דמעלה חשובה היא, ברם אינו בעצם המצוה עצמה של התקיעה, אלא עיטור מסביבה הוא ומחוצה לה. ובזה יישב הסוגיות אחת לאחת כיעו״ש. ושוב מצא כסברתו באחרונים, ומהם הגאון חתם סופר בספר תורת משה (פרשת תצוה) שכתב שכשהמצוה בעצמה מהודרת יותר, דוחה את זריזין מקדימין. אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך, אז זריזים מקדימים. ע״כ. ומעתה בנ״ד, מחד יש לומר שיש מעלה שיברכו בעשרה ויאמרו אחריו קדיש, וכמו שכתב רבנו אליעזר פאפו בספר חסד לאלפים (רכו, כד) ומהרי״ח בספר לשון חכמים (א, מב). אולם מאידך הרי מבואר דזריזין מקדימין למצוות עדיף מרוב עם. ואם כן יש לומר דבעלמא אם יראה האדם אילנות מלבלבים בראש חודש ניסן, והוא באחד, יקדים ויברך עליהם, ולא ימתין עד שהיו עשרה. וכדמות ראיה לזה מלשון הגמרא (ברכות מג, ב): האי מאן ״דנפיק״ ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר וכו׳. ומשמע אפילו ביחידי. אכן אם על ידי שיתאחר לברכה יקיים את גוף המצוה בהידור יותר,

וכגון שכעת יש לפניו רק אילן אחד, שיש הסוברים שיכול לברך ואין צריך שני אילנות, ומאידך עיקר ההלכה שיש לברך על שנים לכתחילה, בזה הדרינן לחילוק הנזכר שכאשר המצוה עצמה תעשה בהידור אזי עדיף טפי לאַחֵר קיום המצוה ולעשותה על צד היותר טוב. וראיה לזה ממ״ש בשו״ת אור לציון (ח״ג ו, א) שמי שבדעתו לצאת במשך החודש מחוץ לעיר ויראה שם אילנות, ימתין ויברך מחוץ לעיר. ובהערות שם לא נתבאר טעם מספיק לזה. אבל לפי האמור א״ש, שכיון שמחוץ לעיר הוא הידור בגוף המצוה, אזי עדיף לאחרה. ולפי זה כן הדין בכל הידור שתלוי בגוף המצוה, עדיף שיאחר ולא יברך בפעם הראשונה שרואה. עכ״ל.

בעניין יציאת יולדת מביתה תוך שלושים יום (יד, נז): כתב לי **הגר״מ חליוה** במה שהביא בספר זכותא דיעקב לגר״י אדלשטיין (עניינים בהלכה סקל״ז) דהתיר. וציין כי מנהג עירק להחמיר בזה. וציין כי הגראי״ל שטיינמן ג״כ הקל בזה (ודבריו הובאו בספר גם אני אודך לגר״מ חליוה כ, נה אות ב).

בעניין הנחיות לשבת אולפנא (יד, נח): העיר ידידי **הגר״מ פטרפרוינד** במה שנכתב בפשטות שמותר לפתוח בשבת את בקבוקי השתייה. צע״ג איך אפשר להתיר זאת כל כך בפשיטות, והרי בבקבוקי שתייה רגילים דעת הרבה פוסקים שמדובר באיסור תורה ממש (כגון הגריש״א והשבה״ל והחוט שני ועוד), ובשל תורה הילך אחר המחמיר. [ובשלמא מי שהם מתלמידי הגרשז״א שפיר דמי שיקלו, אך שאר העולם חייבים להחמיר בשל תורה]. וכמו״כ צע״ג איך נכתב שבקבוק יין ״ראוי״ לפתוח לפני שבת, והרי בזה לפי רובם המכריע של הפוסקים יש איסור גמור מדאורייתא, וא״כ יש חיוב גמור לפתוח לפני שבת, ולא רק ״ראוי״.

בעניין לוו עלי ואני פורע בהוצאות שבת הנקנות בחנות יקרה (יד, נט): כתב לי בזה **הרה״ג אברהם דורי** (מח״ס שו״ת אדרת תפארת ועוד) בהאי לישנא: י״ל שאם הוא נוהג כך לקנות במכולת ליד ביתו, אף שיכול להשיג יותר זול רחוק יותר, בשאר ענייניו, א״כ גם בהוצאות שבת הכל חוזר, ומשא״כ אם רק משום שהקב״ה פורע נוהג כן, כמוש״כ וכיו״ב באדרת תפארת (ו עמוד קמ), דרך משל לאבא שאמר לאחד מבניו שיערוך סעודת ז׳ ברכות עבור בנו אחר, והוא ישלם לו כל הוצאותיו, והלך אותו בן והוציא הוצאות רבות, הרבה יותר ממה שרגילים אצלם במשפחה, ואח״כ הגיש את ״החשבון״ לאביו, וכעס עליו ואמר לו שהוא בעצמו ערך הרבה פעמים ז׳ ברכות ברבע מהסכום שהוציא. וה״ה כאן שיש להתנהג כאילו זה על חשבונו, למרות שהקב״ה פורע, ואם בהנהגתו אף בשאר דברים זוהי דרכו, א״כ ה״ה כאן שיעשה כן.

בעניין פיג׳מה מיוחדת לשבת (יד, סב): עיין בספר בגדי שבת (עמוד נב) שהשיב ע״ז הגר״ח קנייבסקי דע״פ קבלה כתוב בארי״י שלא ילבשו בשבת שום בגד ממה שלבש בחול, עיי״ש. ובספר ויכתוב מרדכי (עמוד שמב) השיב ע״ז הגרח״ק דטוב לעשות כן עיי״ש. ובשו״ת נשמת שבת (ח״א סי׳ רעז) דלטעם להחליף בגדי שבת שיזכור שהיום יום שבת זהו אף בבגדי שבת, עיי״ש. וע״ע בדברי הגר״מ גבאי בקובץ אליבא דהלכתא (צו עמוד פט) ובקובץ המאור (סיון-תמוז תשע״ט). ובספר הלכה ברורה (טו עמוד קל) העלה דראוי לייחד אף בגדי שינה לשבת, עיי״ש.

בעניין ביטול קבלת שבת מוקדמת (יד, סד): עיין בשו״ת אדרת תפארת (ד, יח. ה, מב אות ד. ו, נה. ז, טו אות י).

בעניין שימוש בכוס קידוש בלא ידיעת הבעלים (יד, סו): עיין בשו״ת משנת יוסף (יד, קעט אות ג) דפשיט״ל דאמרינן ניח״ל. וע״ע בספר בית מתתיהו (ג, א אות ד).

בעניין הנחת בגד שנדבק עליו מסטיק בתא ההקפאה בשבת (יד, פא): כתב לי **הרה״ג משה רחמים שעיו** (מח״ס שו״ת מחקרי ארץ) בהאי לישנא: בדבר השאלה אם מותר להכניס בגד שנדבק בו מסטיק לתוך תא ההקפאה בכדי שיוכל אח״כ להסיר את המסטיק בקלות. נראה דאם הוא מסיר את המסטיק בשבת בכהאי גוונא יש לחשוש לאיסור מלבן, אבל אם אינו מסיר את המסטיק בשבת אין שום איסור להכניס את הבגד למקפיא. שהרי הבגד אינו מוקצה ואינו אסור בטלטול, והרי הוא יכול להצניעו היכן שרוצה, ואם רוצה להצניעו בתא ההקפאה אין בזה שום איסור מלאכה לא מדאורייתא ולא מדרבנן. ואינו דומה למה שהבאת דעת הרמ״א דגרמא לא שרי אלא בהפסד מרובה, דהתם מיירי בגרם כיבוי, דהיינו שגורם לעשות מלאכה והמלאכה נעשית בשבת, אבל הכא ההקפאה אינה גורמת שום מלאכת ליבון בשבת. כי המסטיק אינו נפרד מהבגד מאליו אלא על ידי הסרת בן אדם שמסיר את המסטיק מהבגד לאחר הקפאה, וכל עוד שלא הסירו אין בזה שום ניקוי לבגד. וא״כ הכנסת הבגד להקפאה אינו בגדר מלאכה כלל.

ואינו דומה למקפיא מים, דאפילו למי שאוסר להקפיא מים בשבת משום בונה, התם עושה שינוי בגוף המים שהופך אותם מנוזל למוצק דקופאים המים כמו נד, משא״כ קודם לכן המים היו נוזלים ונשפכים, אבל המסטיק שהוא גוש גם קודם שמכניס אותו להקפאה ובהקפאה הוא נשאר באותו מצב שהכניס אותו להקפאה א״כ אינו בסוג בונה כלל ועיקר. זאת ועוד דהוי מלאכה שאינו צריך לגופה שהרי אינו צריך את ההקפאה של המסטיק, ואדרבא הוא לא היה רוצה כלל שיהיה המסטיק, וכמו שפירש רש״י במסכת שבת (צג, ב ד״ה ׳ורבי שמעון׳) דפירש כל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה. וא״כ אפילו אם תמצי לומר דיש איזה חשש מלאכה בהקפאה עכ״ז הוי מלאכה שאינו צריך לגופה. וגם התוס׳ (צד, א ד״ה ׳ורבי שמעון׳) שכתבו דמלאכה שאינה צריכה לגופה היינו שאינו צריך לגוף הענין שבו נעשית המלאכה לצורך המשכן, הכא נמי הקפאת המסטיק אין לה שום שייכות לבנין, ושרי. ומה שהבאת שכתבו על זה שכאן במסטיק הוא צריך את עצם שינוי מציאות המסטיק, בכדי שיהיה לו שליטה עליו. לאחר המחילה בהקפאת המסטיק אין שום שינוי במציאות המסטיק. וגם המסטיק יכול להתייבש מאליו אם ישאיר אותו כמו שהוא בלא הקפאה. באופן שאין בהקפאת המסטיק שום סרך מלאכה כלל ועיקר.

אבל אם מסיר את המסטיק בשבת על ידי הקפאה זו, נכנס בחשש איסור מלבן, דלא גרע מניעור בגד או גרירת טיט. ואינו דומה לזרע פשתן או תבשיל שהתיר הבה״ג להסיר בשבת, דהתם הזרע פשתן והתבשיל אינם דבוקים כל כך בבגד כמו המסטיק דאינו יוצא גם לא על ידי כיבוס, וכל אדם מקפיד שנדבק לו מסטיק על הבגד יותר מטל ואבק ועפר וטיט, לכך יש לאסור להסיר את המסטיק בשבת טפי מהסרת זרע פשתן ותבשיל.

בעניין עשיית קומפרסים בשבת בבגד נקי (יד, פג): ע״ע בחזון עובדיה (שבת ח״ג עמוד שפג).

בעניין הזות מקרר בשבת (יד, פז): כתב לי **הרה״ג אליקים לבנון**, הנני מוסיף על ראיותיו, שהואיל והמקרר מחובר לחשמל חשיב כמחובר לקרקע, ויש מהפוסקים שכתבו שאין גזירת מוקצה במחובר לקרקע. למשל אורח־משפט לראי״ה (סי׳ סז), וכן מזכיר סברא דומה האגרות משה (אורח-חיים ג, נ) בדבר התכסות בשמיכה חשמלית. ובעמוד שנב ד״ה ׳אבל לדינא׳, מזכיר סברא דומה ״שבזה מסתבר דכיון שאינו שייך לטלטול, דהרי הוא מחובר בכותל, לא שייך שיאסור מה שמחובר לו, א״כ זו סברא נוספת להתיר טלטול מקרר.

בעניין סידור מגנטים על מקרר בשבת (יד, צ): שלח לי **הרה״ג גמליאל רבינוביץ**, ראה בספר גם אני אודך תשובות הגר״ח קניבסקי שליט״א (ח״ב סימן קלח), שאלתי את מרן שליט״א האם מותר לחבר מגנטים בשבת? והשיב ״אין ראוי״.

בעניין קילוף גזר בקולפן בשבת ויו״ט (יד, צז): כתב לי בזה **הרה״ג יהודה ברכה** (מח״ס שו״ת ברכת יהודה) **בהאי לישנא:** מידי עוברי בין בתרי הספר ראיתי מ״ש (בסי׳ צז) לאסור לקלף גזר ע״י מקלף, משום שאין אוכלים את קליפת הגזר, ושכן העלה בשו״ת תורת מאיר (פנחסי סי׳ מט). ומבואר מזה שמותר לקלף תפוחים ומלפפונים ע״י מקלף, כיון שרוב העולם אוכלים אותו עם קליפתו. אולם חזי הוית בשו״ת הריב״ש (קפד) שכתב לאסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פיפיות, והעיר על כך ממ״ש בשו״ת הרשב״א (ד, עה) להתיר לפרר לחם לפני התרנגולים בשבת, משום שזה שאמרו האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן, זהו דוקא במחתכו דק דק כדי לאוכלו למחר, או אפילו לבו ביום לאחר שעה ויותר, אבל לאוכלו מיד מותר. והשיב דזהו דוקא בסכין שאינו מיוחד לטחינה, אבל המורג שמיוחד לטחינה זו, הרי הוא כנפה וככברה לבוררו, וכמכתשת לשחיקת תבלין [דבריו הובאו להלכה בשו״ע (שכא, י) וז״ל, אסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פיפיות שקורין ראלי״ו. עכ״ל]. ומבואר בדבריו שבכלי המיוחד לחיתוך דק דק איכא ביה איסור תורה. וכן ראיתי לרבן של ישראל בספר מ״ב (סקמ״ה) שאסר להשתמש בקופיץ, משום שאפשר דחשיב ככלי המיוחד לחיתוך, ולא התירו רק בסכין. ומ״ש הריב״ש בהמשך דבריו לישנא דעובדין דחול, התם קאי לגבי יו״ט, וקאמר שאף שמן הדין הטחינה מותרת, מ״מ מאחר שאם היה טוחן מערב יו״ט לא היה מפיג טעמו, יש לאסור זאת ביו״ט, משום עובדין דחול. ונמצא א״כ שבשבת איכא ביה איסור תורה, וביו״ט אסור משום עובדין דחול. וכ״כ להחמיר בזה בספר חוט שני (ח״ב פכ״ה עמוד סח. ח״ד עמוד שלב), אולם כתב שיש להקל בזה ביו״ט. וכ״כ בשו״ת מחזה אליהו[2] (א, נא), בספר ארחות שבת (ג, פז), בספר שלמי יהודה (פ״ו הערה כז) ובספר פסקי תשובות (שכא אות לה). וכ״כ להחמיר בזה באור תורה (אלול תשעד סי׳ קלז. טבת תשעה עמוד תטז ועמוד תעג) [ואתם ציינתם גם לספר אשרי האיש (בדיני בורר אות כה) שמחמיר בזה, ושכ״כ בשו״ת בית אבי (ג, מז), וכן משמע בספר איל משולש (הלכות בורר עמוד קד אות יט). ושכ״כ עוד כמה ממחברי זמנינו].

ואף שראיתי בספר שלמי יהודה (שם) שכתב בשם הגר״ב זילבר זצ״ל להקל בזה, וכן פסק בשו״ת תפלה למשה (ח״ב סי׳ כא), ושנה פרקו בספרו מנוחת אהבה (ח״ב ז, יג והערה 48). וכן פסקו בשו״ת אור לציון (ח״ג יט, ז), בשו״ת ברוך אומר (ח״ב סי׳ פג), בשו״ת מחקרי ארץ (ב, לה) לרבי רזיאל הכהן, בשו״ת מחקרי ארץ שעיו (ד, סד), בשו״ת אור יצחק (א, קסו) וכן העלה בספר חזו״ע (שבת ד עמ׳ רלא-ב). וכן

[2] אולם מ״ש הטעם בזה משום שרוב העולם מקפידים לקלוף את הקליפה. לפי דברינו הוא מטעמא אחרינא.

מבואר בספר שערים מצויינים בהלכה בקו"א (פ אות כד). הובא בספר מנוחה שלמה (שיט עמוד לח). וידידנו הרה"ג יששכר דוב הופמן באור תורה (כסלו תשע"ה עמוד שנ) ציין גם לספר עובדין דחול (ד, ב ובהערות). וכן בשו"ת גל עיני (א, יג) כתב להקל בזה (חלק מהפוסקים הנ"ל כבר נזכרו בדבריכם). מ"מ בהגלות נגלות מ"ש הריב"ש נראה שיש לתפוס עיקר כדעת המחמירים בזה, ובתשובה שכתבתי בענין השמוש "בסלייסר" הארכתי עוד בענינים אלו, ועוד חזון למועד. בהא סליקנא ובהא נחיתא שיש לאסור להשתמש במקלף ביום שבת קודש אף בחיתוך תפוחים ומלפפונים, אולם ביו"ט הדבר מותר, משום שאם מקלפים אותם מבעוד יום הם מפיגים טעמם, ובכה"ג מבואר בשו"ת הריב"ש (שם) שהדבר מותר. ולגבי קילוף תפוחי אדמה ביו"ט במקלף, צריך לברר מהי המציאות בזה, האם הם מפיגים טעם אם מקלפן מבעוד יום, ושמים אותם בתוך מים, או לאו. עכ"ל.

בעניין נטילת ידיים בשבת כשכתוב מספר טלפון על ידו (יד, קב): ע"ע בשו"ת אדרת תפארת (ב, יז. ו, נה. ז, טו אות יד).

בעניין שריפת חמץ לבשר וחלב (יד, קג): הוסיף לי ידידי האברך ר' **דן צרפתי**, כי בספר ואין למו מכשול (כשרות המטבח ח"א עמודים ק-קב) כתב דאין לחוש בזה לאיסור בשר וחלב, בצירוף הפוסקים דס"ל שכל האיסור של בב"ח מיירי כשמתכוון לאוכלו והכא לא מתכוון לאוכלו, וכן י"א דאין איסור בב"ח בצליה, וכן י"א דאיסור בב"ח קאי על חלב ממש ולא על גבינה, ובצירוף כל זה העלה להקל, ומ"מ סיים שהמחמיר להפריד בין הלחם הבשרי לחלבי לפני השריפה ושורפם כל אחד בפני עצמו תע"ב. וכ"כ להתיר בעל שו"ת דברי דוד טהרני, בספרו בין ישראל לעמים (בשר-בחלב עמוד יא הערה 1).

בעניין מנגינה בצלצול פלאפון בתשעת הימים (יד, קכא): על דברינו כתב **הגר"ד אנשין** שאף שבשאר ימות השנה אין להחמיר, כיון שכבר הותרה הרצועה למנצח בנגינות מזמור שיר, שוב הותרה לגמרי אפילו לצורך מנגינה בפלאפון. אבל בתשעת הימים שאסור לשמוע מנגינות, ממילא גם אסור בפלאפון (וציין דזו הכרעה בין השיטות האוסרות כל השנה – הגר"נ קופשיץ, לבין המתירים גם בימים אלו הגר"ש קמינצקי). **והביא את** מקור איסור כלי זמר בימים אלו מהמג"א (תקנא, סק"י) **והובא במשנ"ב** (תקנא, סקט"ז), **ושם מיירי** בריקודים ומחולות. אך העיר במכתבו "ומ"מ פוק חזי מאי עמא דבר, ומנהג העולם להימנע מלשמוע קול זמר, וכפי הנראה שלמדוהו ממש"כ המג"א דאסור ריקודין ומחולות, דה"ה לשמוע כלי זמר אסור. וחלילה להקל ראש בזה, וכדאי הוא בית אלוקינו להתאבל עליו ולהימנע מלשמוע שירים בימים אלו. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (א, קיא, ד), וכן המנהג בכל תפוצות ישראל". וציין מקור ששירה אסורה אפילו בלי כלי זמר מהגמרא בערכין (יא, א) דאמרינן איזו היא עבודה שבשמחה, הוי אומר זה שירה, ובגמרא שם מבואר דעיקר שירה בפה וכלי לבסומי קלא. ולפי"ז היה מסתבר לאסור אפילו שירה בפה בימי בין המצרים, כיון דזה מביא לידי שמחה. וכן בגמרא בשבת (ל, ב) דאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, של מצוה שנאמר (מלכים ב, ג) ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה', וכ"כ הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ז, ד) שהנבואה שורה מתוך שמחה, לפיכך הנביאים היה לפניהם נבל ותוף וחליל וכינור והם מבקשים נבואה (ומשמע דכ"ז בכלי נגינה).

וחזיתי דבשו"ת אליבא דהלכתא (א, רסז) כתב דלאבל בתוך השנה יש לנתק את צלצול הפלאפון, עיי"ש. ויל"ע. ואפנה לספר לב שומע לשלמה (ב עמוד תצא ואילך) שנאסרה רק מוזיקה המביאה לריקודים, אך מוזיקת רקע שקטה לא נאסרה כל השנה וגם בימים אלו, עיי"ש.

בעניין מלאכה לנשים בחנוכה (יד, קלד): כתב לי **הרה"ג משה יוחאי רז**, בהאי לישנא: בענין מניעת נשים מעשיית מלאכה בחנוכה. הנה הגאון מהר"ח פאלאג'י בספר מועד לכל חי (כז אות סה) כתב בשם הגאון יעב"ץ בסידור עמודי שמים (דף קמז) וזה לשונו: נוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות "והוא עד חצות הלילה" ע"כ. ועוד מצאתי בספה"ק זרע שמשון (פרשת מקץ, בדפו"ח עמוד שצב) שכתב: שכבר נודע שיש נוהגות שלא לעשות מלאכה "כל הלילה" וכו' עכ"ל. ולפלא היכן מצא מנהג זה. והרב הנזכר היה לפני כשלש מאות שנה באיטליא, וכנראה שכך נהגו אז במקומו. ולעת עתה עדיין לא מצאתי לו חבר.

בעניין טבילת מדפי מקרר (יד, קמז): כתב לי **הרה"ג משה יוחאי רז**, בהאי לישנא: כת"ר העלה שאין צריך לטבול את מדפי המקרר. הנה כי כן העלה אאמו"ר עט"ר הגאון רבי אלעזר רז שליט"א בספרו "באר מים חיים" על הלכות טבילת כלים (ו, כז) ובמקורות שם (הערה 24) כתב שכיון שבדרך כלל אינו במצב שהמאכל נוגע כי כל תכולתו המה בתוך "שקיות" או "קופסאות" ואם כן יתכן שהוי "הפסק" וכמו שכתב לבאר בספרו הנזכר (י, י). ואחר שדן בדעות הפוסקים סיים בזה"ל: והנה כפי שאנו רואים בעינינו, דהמאכלים אשר במקרר עטופים בשקית וקופסאות ולכך יש צד לפוטרן (ואינו כדין "ביציה" שהוא בא לשלחן). ומה גם לפי הנימוקים דלעיל דהוי "טפלים", או כלי "אחסון" וכו'. ואשר על כן אין נראה לחייבן, בין תאים ומדפין, בין המגירות, ואפילו היו מזכוכית ומתכות. ברם, אילו קנה אדם כלי זכוכית ומתכות שמניח בו מאכלין, ומביאם בשלחן או אוכל מתוכן, ואינם קשורים למקרר, הגם שמניחם במקרר לשמור על איכותן, נראה דכאלו צריך טבילה. ע"כ.

בעניין לברך גוי (יד, קנו): כתב לי **הרה"ג חיים סגל** שהביא בספרו בירורי חיים מספר דרך שיחה לגר"ח קנייבסקי: האם שרי להתפלל על שכן גוי, כדמצינו אצל אברהם אבינו ע"ה שהתפלל על סדום. והשיב: יכול להתפלל על הגוי שיבריא.

בעניין מתנה לחג לאשתו נדה (יד, קסא): עיין בשו"ת בירורי חיים (ז, כג) שהחמיר בזה. אך בשו"ת דברי בניהו (ל, לד. ל, מד אות ד) העלה כדברינו להקל בזה. וכן הובא גם בשו"ת ויצבור יוסף (ג, סד) ששרי ליתן מתנה לאשתו נדה לרגל, אלא א"כ זה יביא להרגל עבירה. וע"ע בזה בשו"ת דברי בניהו (ל, לד) ובספר בית מתתיהו (ד, ה אות ב). וע"ע בספר מעדני שלמה (עמוד שיא) שאמר הגרשז"א כי אהבה תמיד צריך, והוא בכלל 'מכבדה יותר מגופו', וחז"ל לא אסרו להראות אהבה בעת נדתה, דלא אסרו אלא דברים של חיבה המרגילים לערוה ואין לנו אלא מה שאסרו רבותינו.

בעניין הוטרד ונשבע שלא יספר וסיפר (יד, קסז): הוסיף לי **הרה"ג דביר אזולאי**: לפי הנחת השואל שחלה השבועה, מ"מ היה לו לעבור על שבועתו ולספר, ואח"כ לילך לחכם שיתיר לו שבועתו (ובאמת החכם היה אומר לו דאין כאן שבועה וכנ"ל). והטעם, דהנה יש לנו דעת הרשב"א, דלצורך מצוה אפשר להורות לנודר שיעבור על נדרו אף קודם שיתירוהו, על סמך שיתירו לו אח"כ. הכא נמי צורך מצוה הוא, למנוע אונס דלהבא, ו"לא תעמוד על דם רעך" כתיב. וק"ו מנידון הרשב"א, שהתיר כן רק לצורך

"שלום בית", ונד"ד פשיטא דלא גרע משלום בית לענ"ד. אכן כאמור כל זה אך למותר, דבאמת לא חלה שבועה כלל דהוי מחמת אונס.

כ"כ הב"י (יורה-דעה רכח, יח) בשם הרשב"א "אחר שכתבתי זה מצאתי כן בתשובת הרשב"א (ה, סח) וז"ל: לכן איני רואה בעניינו רק שיכנס בים קודם שבועות, אחר שמפרש שדעתו היה לילך באחד מהאיים או בים בחג השבועות ואז יתירו לו את נדרו. ואפשר שמותר להשיאו עצה שיתאחר עד שבועות ואז יחול הנדר ויתירוהו נדרו, ומשיאין לו עצה זו מפני שלום הבית, וכשיתירוהו נדרו לא ישאר עליו עונש הנדר, לפי שהחכם עוקר נדר מעיקרו, ודמי להוא גברא דאמר תיתסר הניית דעלמא עלי אי נסיבנא איתתא בדלא תנינא וכו', אתא רב אחא שבשיה ואנסביה איתתא וכו' בסוף מסכת נדרים (פט, ב) ע"כ. מבואר מדבריו, דבאופן שא"א להתיר הנדר משום דאכתי לא חל, ויש בכך משום "שלום בית", רשאי לעבור כבר עתה על הנדר, על סמך שהחכם יתיר לו אח"כ, משום דחכם עוקר הנדר למפרע. ועיין בספר כל נדרי (עמוד שכב) במש"כ בדין זה, שנחלקו בזה בשו"ת דברי חיים (ב יורה-דעה ו), עם שער המלך (בהלכות שבועות ו, ה) ושו"ת בית יצחק (יורה-דעה א, ח אות ז, ושהאריך בזה הגר"ש רוזובסקי בנדרים סי' ט אות ד ובסי' יח אות ב), האם הרשב"א מיירי רק במי שמתחרט אלא שעדיין הנדר לא חל, או בכל גוונא מתיר הרשב"א לעבור על נדרו על סמך שאח"כ ישאל. ולענ"ד בנד"ד יש לסמוך על המקילים.

בעניין הריני כפרת משכבו על סב (יד, קעב): כתב לי **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי**: רק אעיר שבמקור הדין ראו אף שיטת רבנו ירוחם המובאת בד"מ (יורה-דעה רמ, סק"ד), וכן נראה שפסק אף הרמ"א (שם רמ, ט) המביא את שיטת המהרי"ל. בביאור אמירה זו, עי' תשובות והנהגות (ד, ערב), ונראה ששם ניתן למצוא פתרון לשאלת אמירה זו על סבא.

בעניין מינוי מורה הוראה (יד, קעג): כתב לי **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי**: ראוי להזכיר שהתכונה הראשונה של רב ודיין היא הפקחות. כל דיין ורב מודע היטב למאמצים המושקעים ע"י בעלי הדין כדי לרמות את הדיין ואת הצד שכנגד, בין מצד בעלי הדין עצמם ובין מצד יועציהם. כדי לעמוד בפרץ, על הדיין והרב להיות פיקח דיו גם בעניני העולם, כדי לסכל מגמות אלו. וידועים דברי הגר"א (אדרת אליהו, ריש פרשת שופטים, דברים טז, יט) שכתב כך: "כי השוחד יעור עיני חכמים, ובפרשת משפטים נאמר 'עיני פקחים'. חכמים הוא בתורה, ופקחים הוא עניני העולם בדרישה וחקירה וכו', כי הדיין צריך להיות מופלג בשני דברים אלו: בתורה, צריך להיות בקי בכל דיני תורה, ובעניני העולם, צריך להיות פיקח בכל אופני ערמומיות כדי שיבין האמת. ר' יאשיה דרש 'דינו לבקר', שצריך להיות פקח בכל ערמומית העולם ומלואה, ושיהיה האמת ברור לו כבוקר, למען לא ישלחו בו פועלי און ידי ערמימותם וכו'". ועוד בתחום פקחותו של הדיין והרב, ראה באור החיים (עה"פ "שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק" דברים א, טז): "עוד ירצה להזהירם להתחכם מתוך הדברים הנאמרים בין הטוענים להכיר אמיתות הענין, והגם שעל פי הטענות יזכה הזכאי ויתחייב החייב, אם ניכרים מתוך סדר דבריהם ומעקימת שפתיהם הפך מה שנתחייב הדין, אין לדיין אלא מה שעניו רואות, והוא אומרו 'שמוע' - לשון השכלה, 'בין אחיכם' - פירוש, מה שיעברו ביניהם מהדברים וכו'". הרי שעל הדיין והרב לקרוא גם מה ש"בין השורות", ולא לטמון ראשו ולהתעלם מהלך הרוח בעת הדיון או בעת הצגת השאלה לפניו. לאחר שהבין הדיין או הרב בפקחותו את המציאות הניצבת לפניו, עליו להיות חכם דיו כדי

לחבר בין המציאות הנתונה לבין ההלכה השייכת לה. ובאשר לכך, יפה הזכיר כת"ר את דברי החזון איש (קובץ אגרות החזון איש, כרך א אגרת ל).

בעניין נתינת צדקה לאדם שמסופקים במצבו (יד, קעו): הוסיף לי הרה"ג **דביר אזולאי**: ע"ע לגאון הגר"א נבנצל א שכתב בסוף המשנ"ב ח"ו שבהוצאתו (דיני צדקה ודיני ממונות אות כג): "סתם אדם שמקבץ נדבות ולא ידוע מה טיבו, מספק **כדאי** לתת לו לפחות משהו". ומלשון "כדאי" משמע שאין חיוב מן הדין, ואולי סובר כגריש"א (וכפשט הירושלמי).

ונראה לענ"ד לחדש, שהאיסור ד"אל ישוב דך נכלם", היינו רק אם העני פונה אישית לאדם מסויים, אז אסור לאותו אדם לצער את העני ולהשיב פניו ריקם, וכדכתב הרמב"ם "עני המחזר על הפתחים", אך עני האוסף כסף במקום ציבורי שמצויים בו אנשים רבים, בזה אין חיוב לתת לו, מפני שאין העני פונה ישירות לכל אדם, אלא אוסף כסף מהציבור, ואינו נעלב מאדם מסויים שלא נתן לו, מפני שאינו פונה לאדם מסויים, אלא לכלל הציבור, ובזה לא שייך "דך נכלם", שאינו מתאכזב מאדם מסויים שלא נתן לו.

וראיתי בדרך אמונה (מתנו"ע פ"ז ה"ז סקמ"ח) שכתב: "לכאורה דין זה דוקא בעני שמבקש עבור עצמו, אבל לא מי שמבקש עבור אחרים דלא שייך גביה אל ישוב דך נכלם". והוסיף שם בציון ההלכה (סקקי"ד) "ואפילו אם הגובה ג"כ עני, ומקבל חלק מזה, נראה דאין שייך אל ישוב כו'. כי החלק שהוא מקבל, זה הוא מקבל ממי ששלחו עבור שכר פעולה, ואין זה שייך להנותן שנותן הכל לצדקה למשלח". ודבריו מסתברים. ולפי"ז יש לנו עוד לימוד זכות על מי שאינו נותן כסף לכל אוסף צדקה, דשמא אינו אוסף לעצמו אלא לעני אחר.

אולם בשו"ת קול אליהו (לגר"א ישראל ב יורה-דעה יט) נשאל "בגבאי הממונה על הצדקה ושואל מאת הבעלי בתים ואינם רוצים ליתן, אם יש בזה משום לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך כמו העני עצמו, או דילמא דוקא בעני השואל הוא שעובר על לא תעשה וביטל מצות עשה, אבל לא בגבאי הממונה על הצדקה". ושם פלפל בזה והסיק שגם בגבאי שייך איסור זה, וצ"ע.

והנה יש לדון בדברי הרמב"ם שכתב "עני המחזר על הפתחים אין נזקקין לו למתנה מרובה אבל נותנין לו מתנה מועטת, ואסור להחזיר את העני ששאל ריקם ואפילו אתה נותן לו גרוגרת אחת, שנאמר אל ישוב דך נכלם", ויש לחקור האם שייך בכה"ג גם חיובי העשה ולא תעשה ששייכים במצוות הצדקה, וכמו שכתב השו"ע (רמז, א) "וכמה פעמים נצטוינו בה במצות עשה. ויש לא תעשה במעלים עיניו ממנו, שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך[3]", וכ"כ הרמב"ם (מתנ"ע ח, י). ולכאורה מלשון הרמב"ם משמע, שבעני המחזר, אין חיוב עשה ולא תעשה הנ"ל, ויש רק חיוב מדברי קבלה, שנאמר "אל ישוב דך נכלם".

[3] ע' בראשון לציון (יו"ד רמז, סק"א) שכתב "דיש להסתפק, כיון שנתן שיעור המעשר ורואה העניים דחוקים ביותר ומעלים עין אם עובר בלבו, דהא מיהא מאמץ לבו, אי נמי כיון שנתן שיעור, אין בו משום לא תאמץ. ולענ"ד כי עכ"פ עובר על לאו דלא ירע". והרמב"ם השמיט לאו זה ד"ולא ירע", אך הרמב"ן בהוספות לספר המצוות (ל"ת יז) מנה לאו זה. בדברי הראשון לציון, ע' בספר צדקה ומשפט (פ"א הערה ב) ובספר אהבת הצדקה (פ"א הערה לד). וע"ע בפירוש רבינו יונה למשלי (כא, יג).

ומובא ברמב״ם (ב) ״וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה[4], שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון״ ע״כ. ומבואר שכל המעלים עיניו מעניי המבקש, עובר בלא תעשה (ומסתמא גם מבטל העשה שכתב בה״א). אך א״כ תמוה, למה כתב הרמב״ם שהחיוב הוא משום אל ישוב דך נכלם, הא גם עובר בל״ת. אא״כ נחלק בין ״עני המחזר על הפתחים״ לבין ״הרואה עני״, וצ״ע.

וע׳ באמרי בינה (או״ח יג אות ג) שכתב ״ובלאו הכי י״ל דהלאו לא קאי רק אם צריך לדי מחסורו אשר יחסר לו ואינו מתבזה לחזור על הפתחים ליקח מכל אחד דבר מועט רק מעשיר הצריך למלאות מחסורו, בזה יש לאו דלא תאמץ ולא תקפוץ, **אבל עני המחזיר על הפתחים** זה א״צ לתת מתנה מרובה כמבואר בש״ך יו״ד (רנ, סק״ד), **אפשר בזה ליכא לאו דלא תקפוץ, כיון דאם לא יקבל מזה יסבב אצל אחרים**״. ואולי לדרכו צ״ל כדמשמע ברמב״ם, שבעני המחזר על הפתחים, אין לאו ועשה, רק ״אל ישוב דך נכלם״, שהרי כתב שבמחזר א״צ לתת אלא מתנה מועטת, ובזה כתב הרמב״ם ששייך האיסור דאל ישוב. אך ע׳ לנצי״ב (בהעמק דבר דברים טו, ז) שכתב להיפך ״ולא תקפוץ וגו׳, קאי על באחד שעריך, שטבע האדם שלא לחוס על מהדורי, ובא אזהרה שעכ״פ לא תקפוץ את ידך לגמרי, כדאי׳ בב״ב (ט, א) דנזקקין לו למתנה מועטת״. ואכתי צ״ע.

העולה מכל זה, שהדין שכתבו הרמב״ם (מתנ״ע ז, ז) והרמ״א (ביו״ד רמט, ד): ״ואסור להחזיר העני השואל ריקם, אפילו אין נותן לו רק גרוגרת אחת, שנאמר אל ישוב דך נכלם״, קיים גם בזמן שמצויים רמאין (ונראה שהגרי״ש אלישיב בקובץ תשובות ד, קכג אינו מודה לזה, דהשתא שכיחי רמאין). ואף שאמרו חז״ל ״בואו ונחזיק טובה לרמאין״ (כתובות סח, א), אין זה פוטר אותנו מחיוב צדקה, דלדינא אין שום נפק״מ ממה שיש רמאים, ולעולם יש חיוב לתת צדקה (ואפשר שלכן השמיטו הפוסקים המימרא הנ״ל). ואפשר שהטעם הוא, משום שעל כל עני, יש ספק דאורייתא לחומרא שמא באמת עני הוא, ובפרט שיש במצווה זו עונש חמור. ולכן כל מי שיש לו מעות בידו, ומי שהוא בחזקת עני שואל ממנו צדקה, מצוה וחובה לתת לו מתנה מועטת עכ״פ, משום חובת נתינת הצדקה, ומהאיסור להעלים ממנה עין, ומשום שנאמר ״אל ישוב דך נכלם״. והוי בכלל ספק דאורייתא לחומרא. ״ומיהו, כל יחיד לעצמו, בידו לחוש וליתן כפי אומד דעתו שרוצה ליתן״ (לשון המשנה הלכות יג, קעג). ואפשר שאין חיוב ד״אל ישוב דך נכלם״, באופן שהעני אוסף כסף מהציבור, אלא כשהעני פונה אישית לאדם מסויים, כ״נ לענ״ד, וצ״ע לדינא. ועוד נראה ד״דין זה הוא דוקא בעני שמבקש עבור עצמו, אבל לא מי שמבקש עבור אחרים דלא שייך גביה אל ישוב דך נכלם״. וכ״כ הדרך אמונה.

ושלחתי האמור להגאון הרב אברהם צבי הכהן שליט״א וזה מה שהשיב לי ״אסכם הנראה לענ״ד בזה, והוא כפשטות הרמב״ם והשו״ע, וכדברי הפנ״י והמשנה הלכות. א. כל אדם בחזקת כשרות, ולכן אם מבקש צדקה, חייבים לתת לו עכ״פ דבר מועט, מדין ״אל ישוב דך נכלם״. ב. מכל מקום, אם רוצה, זכותו לבדוק, לכסות, אבל לא למזונות. ג. על התעלמות מצדקה יש עונש שמים חמור, והעובדה שיש רמאים, שבגללם אנשים נמנעים מלתת, היא לימוד זכות בשמים על הנמנעים, ולכן ניצלים מעונש

[4] וכתב שם הדרך אמונה (סק״ח) ״וכ״ז דוקא אם יש לו מעות, אבל אם אין לו, אין חייב ללוות. ואם יש לו מעות בביתו ויכול ללוות כאן, חייב ללוות״. ובציון ההלכה (סקי״ז) כתב הטעם ״שהרי חייב לילך לביתו ולהביא, נמצא דלוה לצורך עצמו, שלא יצטרך לילך לביתו. ול״ד להא דלקמן (ט, טו), וכן הורה החזו״א זצ״ל. מיהו אם העני לא ימתין עד שילך לביתו להביא, י״ל דאין חייב ללוות״ עכ״ל.

חמור זה. ואם נמנעו מלתת למי שכלפי שמיא גליא שהוא רמאי, אין עליהם עונש כלל. ד. אין חייבים בנתינה גדולה יותר, ובפרט ע"י גבאי צדקה, אלא לאחר בדיקה" עכ"ל.

והוסיף לי בזה **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי**: בנתינת צדקה כשיש ספק באשר למצבו של המקבל, ברם, נראה כי אם מצבו מסופק, יש צד לתת הצדקה, שהרי יתכן ושכרו של הנותן הינו לפי כוונתו למתן צדקה, ולא בהכרח לפי התוצאה, קרי - בהתאם למצבו האמיתי של המקבל. בענין זה, ידועה חקירתו של החיד"א בספרו 'ראש דוד' (פרשת קדושים) באופן שהתומך התכוון ללימוד מושלם ונתן צדקה לשמה, אך בפועל למד יששכר תורה שלא לשמה, האם שכרו של זבולון הינו בהתאם לכוונת הנותן או שמא בהתאם לתוצאת הלומד, דהיינו שכר תורה שלא לשמה. בתוך דבריו מביא החיד"א שתי ראיות הפוכות. ראיה ראשונה (מהר"ש פרימו בשם ראשונים) מהגמרא במסכת ברכות (יז, א) שם מובא אודות הנשים: "גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר (ישעיה לב, ט) 'נשים שאננות קומנה שמענה קולי, בנות בוטחות האזנה אמרתי'. אמר ליה רב לרבי חייא, נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן", וביאר רש"י שם: מתינות לבעליהן ונותנות להם רשות ללכת וללמוד תורה בעיר אחרת. ונשאלת השאלה, מדוע א"כ גדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים יותר מהגברים? אלא שהביאור בזה הוא שהנשים, שכוונתן לשמה ללא נגיעות, מקבלות שכר על חלקן בתורה, כאילו היתה תורה לשמה, אף אם הבעלים והילדים למדו תורה שלא לשמה. הרי מצינו ששכר הנותן והתומך אינו בהכרח כפי תוצאת המעשה, אלא כפי הכוונה של הנותן או התומך, כגון אותן נשים ששולחות את בעליהן וילדיהם ללמוד תורה, וזוכים לשכר תורה לשמה. ראיה הפוכה מביא (בשם מהר"ש פרימו עצמו, החולק על הראשונים דלעיל) מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (ט, ב), שם נאמר: "דריש רבה, מאי דכתיב (ירמיה יח, כג) 'ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם', אמר ירמיה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אפילו בשעה שכופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך, הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנין, כדי שלא יקבלו עליהן שכר". הרי מצינו הפוך ממה שהוכח לעיל, שכר הנותן נמדד ע"פ התוצאה של מעשיו ולא ע"פ כוונתו, וכאשר התוצאה הינה "בני אדם שאינם מהוגנים", לא יקבל שכרו מושלם, אף אם כוונתו היתה טהורה (ביחס לראייה זו יש להעיר, שהרי שם אין זו צדקה כלל, שהרי אין המקבלים ראויים לכך, ולכן אין שכרו של הנותן מושלם, מה שאין כן בנידון נדבן שהתכוון ללימוד תורה לשמה, שהרי אף אם התוצאה של הלומד היתה לימוד שלא לשמה, עדיין יש בכך שכר לימוד תורה, ויתכן שיקבל שכר של לימוד תורה לשמה). למעשה הסיק שם החיד"א (בפרשת וזאת הברכה) כשיטת הראשונים וכצד הראשון שהובא, כי שכרו של זבולון התומך, הינו כפי מחשבתו, אף אם התוצאה היתה שונה. את הדברים מוכיח מהפסוק (דברים לג, יח) שנאמר "ולזבולון אמר, שמח זבולון בצאתך ויששכר באוהליך", וכי עלה על דעתנו שיהיה זבולון עצוב עד שיש צורך לשמחו (ועוד וכי שמחה זו מה היא עושה, הרי מדובר בעסק כביכול, בו כל אחד נותן ומקבל)? אלא ששמחתו הינה בגין העובדה שלמרות שתוצאת הלימוד היתה "שלא לשמה", שכרו בגין חלקו הוא כדין לימוד תורה לשמה, וזו סיבה טובה לשמחה (וכבר יש מי שהעיר, שהרי השמחה בפסוק מיוחסת גם ליששכר, והרי שם אין סברא זו לשמחה, בייחוד אם לומד תורה שלא לשמה, וראה בספר 'צמח דוד' להרה"ק רבי דוד מדינוב מש"כ בזה). כמסקנת החיד"א הסיק למעשה גם בשו"ת בית שלמה (ב יורה דעה סו"ס צד), שאין שכרו של זבולון נגרע אם יששכר אינו עוסק בתורה לשמה, ונותנים לו שכר כאילו יששכר לומד תורה לשמה. כן הוסיף שם שהוא הדין אם אין יששכר מנצל כהוגן את זמנו ללימוד התורה ומדבר שיחות בטלה וכד', שאין נגרע כלל חלקו של זבולון, ומבחינתו הרי זה כאילו יששכר עוסק כל זמנו בתורה לשמה (ועי' ספר 'חיים של ברכה' מאת הג"ר אליהו שלזינגר שליט"א, פרשת וזאת הברכה, שעסק בדברי החיד"א הנ"ל). העולה מהדברים כי שכר התומך והתורם

אינו בהתאם לתוצאה, אלא בהתאם לכוונתו. הלכך, אף אם הנותן מסופק במצבו של המקבל, עדיין מסתבר שיקבל שכרו בהתאם לכוונתו הטובה.

בעניין פדיון שבויים בכלא ישראלי (יד, קפב): כתב לי **הרה"ג אברהם דורי** באדרת תפארת (ג, כו-כז. ד, מח-מט) התבאר כמוש"כ כת"ר. ועוד, שאם אין חשש של סכנת נפשות אין זה בכלל מצות פדיון שבויים. ובחלק ז (סי' לח אות א) הוספנו עוד דברים בזה מכמה ספרים, לרבות מעשים. וע"ע בספרנו זכות אבות (פרשת וישב).

בעניין גניזת ספרים ישנים (יד, קפג): ע"ע בשו"ת **ישיב יצחק** (מג, מ-מב) שהביא דהקלו בכמה אופנים בזה, וכתב דמ"מ עדיף לעטפם דרך כבוד בשקיות ניילון שאין מתבלים מהר ולגנזן במקום שמניחים שאר ספרים לגניזה.

בעניין כתיבת שם קודש במשמעות חול (יד, קפד): כתב לי **הרה"ג מאיר מאזוז** בהאי לישנא: גדולה מזו כ' בילקוט יוסף (ח"א עמוד מא) לענין "אביי הוה", ועיין ביומא (כא, ב) מיהוה הוה וכן במגילה (יד, א). ומ"מ עדיף לכתוב יהווה בשני ויו"ן לצאת מכל ספק.

בעניין פ"ד תעניות בפדיון הבן (יד, קצ): ע"ע בשו"ת אדרת תפארת (ד, מז. ה, סו אות ג. ו, קה. ז, לט אות ב).

בעניין קריעה לאבל שחולה אלצהיימר (יד, קצב): הוסיף לי **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי**: במה שדן כת"ר האם לספר לקרובו של מת החולה באלצהיימר אודות פטירת קרובו. אכן ודאי שתלוי במצבו המנטאלי של החולה, אך אם מצבו לא טוב, ודאי ניתן להסתמך על האמור בשו"ע (יורה-דעה תב, יב), שאין חובה להודיע לקרובי הנפטר על פטירת קרובו, ואמנם מובא שם ברמ"א שכשיש תועלת הלכתית לספר לו, יספרו, או שאם שואל, לא ישקרו לו, כאמור בט"ז (שם סק"ח), אך זה לא המקרה המצוי בחולה אלצהיימר קשה.

בעניין דרשת שבת הגדול לרב בימי השבעה (יד, קצו): עיין בשו"ת בירורי חיים (ח, פז) שהביא מהגר"ח קנייבסקי להחמיר בזה. וכן השיב הגרח"ק לגר"י סקוצילס, דאף בהלכות אבלות לא ידרוש בימי אבלותו.

בעניין שינוי מקום בבית כנסת באבלות (יד, קצח): הוסיף לי **הרה"ג משה יוחאי רז**: זכורני שבשנת תש"ע, כשנפטרה בתו של מרן הגרי"ש אלישיב זיע"א, ובזמנו היה מתפלל בתפארת בחורים שליד ביתו, ואז הייתי מתפלל שמה בכל ליל שבת, ובשלשים ימי האבל שינה מקומו וישב בצד השני של ארון הקודש. והוסיף לי **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי** מעבר למה שכתב כת"ר, יש לציין שאף הש"ך (יורה-דעה שצג, סק"ז) ובברכי יוסף (שם) כתבו שרב לא צריך לשנות מקומו בשבת, אך בגליון מהרש"א שם הוסיף שבשבת השניה, שהשינוי הוא מעיקר הדין, לא ישב אז במקומו הקבוע. למעשה, מסקנת כת"ר בענין זה נראית נכונה.

בעניין שיקולים כלכליים בהרחבת משפחה (יד, ר): ע"ע בשו"ת יחוה דעת (ז, קפא) שיצא כעת לאור.

בעניין בדיקת דור ישרים (יד, רב): בשו"ת אגרות משה (אבן-העזר ד, י) ביאר דאף שיש סיכוי קטן לחלות במחלות שבדיקה זו בודקת (ולכאורה 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'), כיוון דבימינו קל לעשות בדיקה זו, ראוי לעשותה. ועיין בספר נטעי גבריאל (שידוכים עמוד צו) שהובא שהגרשז"א הקפיד מאוד שיעשו בדיקה זו. אולם הסטייפלר היה נגד בדיקה זו (עיין בארחות-רבינו ח"א עמוד רעד). וע"ע בקובץ מה טובו אהליך יעקב (ו עמוד שצג).

בעניין יין לבן בחתונות (יד, ריא): הוסיף לי **הרה"ג משה יוחאי רז**, כת"ר נתן לזה טעם לשבח, וכנים הדברים. ויש להוסיף בזה עוד מה שכתב הגאון מהר"י פאלאג'י בספר יפה ללב החמישי (תעב אות ד. דף כד, א) על דברי הרמ"א לענין ליל הסדר, וז"ל: דאיכא לבן משובח מן האדום, וזה שנאמר (הושע יד, ח): "זכרו כיין לבנון" ופירש המצודת דוד: זכרון שמו יהיה כיין הגדל בלבנון המוזכר לשבח. וכן ביחזקאל (כז, יח): "דמשק סוחרתך וכו' ביין חלבון" פירש ז"ל: במחיר יין הבא מחלבון והוא שם מקום בדמשק שיינה חשוב (כנראה הכונה לעיר "חלב" ארם צובה). דאפשר שנקראו המקומות הללו לבנון וחלבון על שם יינן היוצאין מגפנם שהוא לבן משובח ביותר. ע"כ.

בעניין שבירת נורה בחופה (יד, ריד): הוסיף לי **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי**: במה שדן כת"ר בשבירת כלי אחר שאינו כוס בחופה, ודן כת"ר האם יש ענין לשבור דבר יקר או זול. למעשה, יש מהפוסקים שתמהו כיצד מהני שבירת כוס שאינה שווה אלא פרוטה ואין בשבירתה עיצבון (ראה ראב"ן ברכות סי' קעז) ואכן בשד"ח כתב לקחת כוס קצת יקרה. ועי' בספר ישמח לב בכך, ושם מובא (סימן רלד) ששאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א, האם יש ענין שהכוס ששובר החתן תחת החופה תהיה כוס יקרה קצת או אף כוס גרועה שאינה שווה אלא פרוטה, והשיב לו הגר"ח שליט"א: "מה שגרוע יותר, יותר טוב".

בעניין כפיה על מעבר דירה לירושלים (יד, ריז): סברא נוספת, ניתן ללמוד מהמובא באבות דרבי נתן (נו"ב פרק ח): עשרה חלקים שלחכמה בעולם, ט' בירושלים ואחד בכל העולם, עשרה חלקים שלתורה בעולם, ט' בירושלים ואחד בכל העולם. ועפי"ז מובן הפסוק בישעיה (ב, ג): כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ועיין במהרש"א (קידושין כט) דביאר דזה מפני שאוירא מזוג ומחכים. ושם יש שער לנשמה. עיין בשו"ת ברכת יהודה (ו עניינים שונים שער ב סי' ג) ובספר זכות אבות (מאמרים ודרשות לגר"א דורי עמוד מח).

וכבר כתב הפלא יועץ (בסוף ספר בית תפלה עמוד ה): ולא עוד אלא כי הנחילנו ארץ מקודשת מכל הארצות, היא ירושלים אשר בחר בה ה', ואוהב אותה ונקראת קודש, ושוכן בה ומתאווה לשכון בה. כמו שנאמר (תהלים קלב, יג): "כי בחר ה' בציון", ונאמר (מלכים א יא, לו): "העיר אשר בחרתי לי לשום שמי", וכן (מלכים ב כא, ז): "ובירושלים אשר בחרתי... אשים את שמי לעולם", ונאמר (דברי הימים ב ו, ו): "ואבחר בירושלים להיות שמי שם". וכן (יואל ד, יז): "וידעתם כי אני ה' אלוקיכם שוכן בציון הר קדשי".

בעניין המרת כספים בין אנשים בחנות החלפת כספים (יד, רכג): כתב לי בזה באריכות **הרה״ג יצחק שמואל שכטר** (מח״ס שו״ת ישיב יצחק) בהאי לישנא: הנה כעין נידון זה באופן אחר נשאלתי (שו״ת ישיב יצחק מד, ק) בנידון השאלה בעובדא שעמדו בנ״א בתור במרכז קניות לשלם הקניה וראה אחד לפניו שעשה קניה גדולה ורוצה לשלם במזומן והשני העומד אחריו היה לו צורך במזומן ואמר למי שלפניו שיתן לו המזומן והוא ישלם במקומו בכרטיס אשראי ובפרט שמקבל בזה זכויות ונקודות כמקובל ושאל דלכאורה כיון דעל כל קניה בכרטיס אשראי יורד לבעל החנות אחוזים מסויימים לחברת כרטיס האשראי כמקובל ונמצא מפסיד לבעל החנות, האם יש בזה איסור אונאה או גזילה.

ואי דמיא לביטל כיס חבירו שדנו בזה הפוסקים או יש חילוק בזה בין הרויח או לא או הוי כברי היזקא שי״ל שחייב גם בדין ביטול כיס חבירו כמו שדן בזה החת״ס בתשובותיו.

בגמ׳ בב״ב (כא) מרחיקין מן הדג כמלוא ריצת הדג ועיין תוס׳ קידושין (נט) בשם ר״מ אביו של ר״ת דע״י מעשיו זכה בו והוה כאילו גזלו ומ״מ שם האיסור כיון שיכול לעשות זאת במקו״א משא״כ בנדו״ד לא יכול כ״כ להשיג במזומנים עיין חו״מ (רלז, א).

יש מרבותינו שאומרים שאין דין זה רק במחזר אחר דבר לקנותו או לשכרו בין קרקע ובין מטלטלין, וה״ה אם בא להשכיר את עצמו לאחד, או להשכיר ביתו ושדהו וכל כיוצא בזה, דלמה לו לירד לשל חבירו והרי ימצא זה במקום אחר, אבל אם אחד בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחד ובא אחר וקדמו אינו נקרא רשע, כיון שאין זה דבר המצוי לו במקום אחר. ויש מרבותינו דלא ס״ל חילוק זה ובכל דבר נקרא רשע. וכ״ה בטושו״ע (חו״מ רלז, א) ב׳ דעות אלו וכתב הרמ״א שם דדעה א׳ העיקר.

וכן אם אחד עומד לקנות דבר בזול הוי כמציאה ויוכל אחר לקדמו ולקנות כל זמן שהראשון לא זכה בו עדיין. וי״א דלא פלוג רבנן במכר (ש״ך סק״ג) ואסור לקנותו (כ״ה מהרמב״ן), וכן עיקר דכן משמע מהירושלמי. ושיטת הרמ״א דכל זה לא מיירי אלא כשכבר פסקו הדמים שביניהם ואין מחוסרין אלא קנין, אבל אם מחוסרין עדיין הפסיקה שהמוכר רוצה בכך והקונה רוצה יותר בזול, מותר לאחר לקנותו בין שהמוכר ישראל או לאו.

וכ׳ בערוה״ש (חו״מ רלז, א) וזהו בעניני מסחר אקראי אבל בשוק שהרבה קונים והרבה מוכרים נמצאים תמיד, כשאחד עומד על המקח אסור לאחר לילך על מקח זה כל זמן שהראשון עומד עליו אף כשלא פסק המקח עדיין כמו שכתב הירושלמי, וכן המנהג בהרבה מקומות שכשאחד עומד בשוק לקנות דבר לא יסיגנו אחר ומנהג יפה הוא מדינא וראויים לברכה, ובפרישה (סק״א) כתב שבימיו פסקו בזה שהוא השגת גבול.

וכתבתי שם (בנידון הנ״ל) אי מותר לקחת המזומנים מהלקוח שעמד בתור לשלם לבעל החנות בכרטיס אשראי שלהם כיון דכבר עמד ליד העמדה לשלם במזומנים יש לימנע לבא אחריו ליקח המזומנים ולשלם תמורתו בכרטיס אשראי שלו דבעל העסק יש לו הפסד בתשלום כרטיס האשראי אחוזים שצריך לשלם לחברת האשראי וגם הרבה פעמים בעל העסק צריך ג״כ מזומנים בשביל העסק כידוע.

ועפ״ז יש לדון ג״כ בשאלתכם אם מותר המרת כספים בחנות של החלפן בין האנשים העומדים בתור דכיון דמפסידו ריוח ברור וכבר בא לחנותו מסתבר דאסור לאחר להשיג גבולו, ויותר מזה י״ל דאסור לכתחילה גם לחכות לאדם סמוך לחנות שעומד ליכנס ולבקש ממנו להחליף עמו. גם שיש לדון בזה מצד מבטל כיסחבירו המבואר בגמ׳ ובפוסקים דהוה בגדר גרם היזק דמעיקר הדין פטור אבל אסור. ומקור דבר זה בירושלמי בב״מ איזהו נשך דאין לו עליו אלא תרעומת.

הרמב"ם (זכיה ז, כד) כתב בתו"ד וכל הגורם לאבד ממון חבירו משלם. וכתב הראב"ד בהשגות שזאת הגרמא דומה לזרעוני גינה ולא צמחה שאינו משלם לו ההוצאה. ובעיקר הדין בביטל כיס חבירו (עי' חו"מ רז. וקפג וש"מ). ועי' רמ"א (חו"מ רצב, ז) בעיכב פיקדון חבירו שהיה יכול להרויח חייב ליתן לו הרויח. אבל הש"ך (אות טו) הביא ממהרש"ל דחולק ע"ז וכתב דאפי' תבעו לדין וא"ל תן לי פקדוני כי יש לי ריוח ברור וגם מברר דבריו וזהו מעכבו פטור, דמבטל כיס חבירו לא הוה אלא גרמא, ועי' בפת"ש (סק"ה) שציין כל המקומות בשו"ע שדנו בזה. לתשב"ץ מבטל כיסו פטור רק בלא הרויח בו אבל בהרויח צריך לתת לבעליו כל או לכה"פ חצי הרויח בשו"ת תשב"ץ (ד, טור שני סו"ס א) כ' מה ששנינו המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת זהו במקום שלא הרויח בו אלא הוא שמור ומונח, אבל אם הרויח יטול הרויח בע"כ, וכ"פ הרמב"ם. ובעיקר דין מבטל כיסו של חבירו עיין בחוו"ד (יו"ד קפט, סקי"ד).

ובדין מי ששלח חבירו לקנות לו סחורה עי' שו"ת חת"ס (חו"מ קעח) בדינים היוצאים הרבה כללים בזה. ושם (אות ה) כתב שאם אין הזיקו ברור אין לו בו כלום, ואם הזיקו ברור והשליח פשע וכו' מבואר בריטב"א שחייב לשלם, וסיים כשיבוא לידי אראה לפשר ולבצע עכ"פ. ועיין שו"ת חת"ס (חו"מ עט) אריכות בדינים אלו, ועי' שו"ת חבצלת השרון (חו"מ כט).

שוב אשוב: לפי הנ"ל הו"ל בגדר עני המהפך בחררה ומשיג גבול כמו שכתב ערוה"ש שם לא מיבעי דלכתחילה אסור לומר לבעל המזומנים שיתן לו והוא ישלם בשבילו עם כרטיס אשראי, כמ"כ בנ"ד שאלתכם אסור החלפת כספים בין אנשים העומדים ובאו בחנות כיון דכבר עומד בתוך החנות א"כ הו"ל כעני המהפך בחררה ואסור להפסיד לחבירו. רק יש לדון דאפי' אם כבר עשה כן הגם דהוה גרמא מ"מ יש לשלם לבעל העסק את מה שהפסיד לו עכ"פ מדיני שמים, וכמ"כ י"ל דאפי' לבוא סמוך מבחוץ לחפש אדם שרוצה ליכנס לחנות להחליף כספים אסור להחליף עמו. ולכן בנידונכם אסור לעשותו רק יניח שיחליף אצל בעל החנות בעצמו.

בעניין נטילת ידים לאכילה בטיול כשאין מים (יד, רל): כתב לי בזה **הרה"ג חיים שלום סגל** (מח"ס שו"ת בירורי חיים), כת"ר כתב, כאשר אין מים לנטילת ידים יש להמתין למים אם יהיו מים בתוך כקילומטר (חי' דקות). אם המים רחוקים יותר, יש לעטוף את הידים בבגד או לאכול את הלחם כשהוא בתוך ניילון. ע"כ. דבריו לא נכתבו במדוייק כדבעי. בשו"ע (קסג, א) כתב אם אין מים מצויים לפניו בריחוק יותר מארבעה מיל, ולאחריו מיל, אזי הוא דיכרוך ידיו, והיינו רק היכא כשאין מים לפניו ב"יותר" משבעים ושתים דקות אזי הוא דשרי ליתן כפפות על ידיו, וכך לאכול. אבל פחות משיעור זה, היינו דאם יש מים לפניו במרחק שבעים ושתים דקות, אסור לו לכרוך ידיו בשביל לאכול. עוד נתבאר בשו"ע דלאחריו צריך לחזור שיעור מיל, מכיון דיש לו טירחא לחזור מדרכו סגי בשיעור מיל בכדי להתיר לו לאכול במפה, כמבואר במשנה ברורה (סק"ג). ובישב בביתו הובא שם מהחיי אדם ושאר אחרונים דדינו תמיד כמו מלאחריו, שאינו צריך לילך לפניו אלא כשיעור מיל. ולפי"ז איכא למימר דכוונת מע"כ לומר דהיכא דנמצאים בטיול במצב של עצירה כגון בסוף היום, דבזה אם אין מים לפניו כדי מהלך ח"י דקות, סגי. אבל כל היכא דנעצרו באמצע הדרך רק לאתנחתא ובדעתם להמשיך, אזי דינא הוא כאמור יותר מע"ב דקות. וכיון שכן היה למע"כ לחלק אם הם באמצע הדרך, או לא. העולה מן הדברים: ההולכים בטיול ואין להם מים ליטול ידיהם לאכילה, אם עדיין בדעתם לילך לפניהם (קדימה), דינם כל היכא שאין מים יותר משבעים ושתים דקות, אזי הוא דשרי לכרוך הידים עם כפפות ולאכול

בלי נטילת ידים אבל אם בדעתם לעצור היום, אזי דינם כלאחריו, דכל היכא שאין מים לפניו מהלך ח"י דקות, כבר שרינן לכרוך הידים ולאכול.

בעניין שימוש לנוי באבני הכותל (יד, רלד): ע"ע בזה בשו"ת שערי ציון (ג, ג) שיצא כעת לאור.

בעניין בן תשעים לשוח (יד, רלו): הוסיף לי **הרה"ג חיים סגל** דעל זה הדרך ראיתי מאדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל (מאמר ואברהם זקן תשמ"ו עמוד תנג) בן תשעים לשוח, הכונה בזה דמתחיל מתשעים שנה, שלימות מיוחדת בלימוד התורה וכו' שנוסף עילוי מיוחד בשנת התשעים ובזה גופא צריך לעלות בקודש. ותו הוסיף (ש"פ פר' ראה אדר"ח אלול תשמ"ה), ע"ד מה שכתב הרע"ב מברטנורא (אבות שם) הולך שחוח וכפוף, ויש לומר דההודאה בזה שלמרות שנחלש כוחו כ"כ ע"ד שהולך שחוח וכפוף, מ"מ עליו לעסוק ולהוסיף בכל עניני תורה ומצוותיה, ואדרבה שכרו גדול ביותר ע"כ.

והוסיף לי **הרה"ג יצחק צבי אושינסקי**: ברשות כת"ר, אבקש לבאר מימרא זו בדרך נוספת. יש להקשות - מהי ההבנה בביטויים הלא נעימים למקרא האמורים בסיומה של המשנה "בן תשעים לשוח, בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם", והלא למקרא שורות אלו מזדעזעת כל נפש, וכי כך אנו מתבטאים כלפי זקני חכמים, כאילו הם כבר ככלי ללא חפץ, והרי דווקא אנו האמונים על כבוד הזקנים וכל שכן אלו שעמלו כל שנותיהם להשיג חכמה, היה מצופה שננהג בהם בכבוד המרבי, וכיצד ניתן להבין שהמשנה מתארת אותם בביטוי לכאורה כה פוגעני. ונלע"ד לבאר הענין כך: למעשה מודגש במשנה ענין נוסף, כי החיים אמורים להתנהל לפי סדר ותכנית. לצערנו, יש מהציבור הסבורים כי על האדם להתנהל בחייו בהתאם למאורעות הפוקדים אותו, לחיות באופן "ספונטני", ללא תכנית ומטרה. ברם, בהתאם לדרך התורה ודאי שלא כך היא הדרך הראויה. בהתאם לאמור במשנה, האדם חייב לתכנן את חייו ולנהלם בסדר ראוי ככל שניתן, ואם כך ינהג, הרי שיהיה בכלל אלו שמקבלים עליהם עול תורה, שעליהם נאמר במשנה לעיל (ג, ה) שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, דהיינו שמסייעים לו מהשמיים להגשים את המטרות החיוביות שהציב לעצמו בחייו על ידי כך שמסלקים ממנו את טרדות וצרות החיים. כן אף ביחס למקרה ההפוך, דהיינו שמי שחי בלא תכנון והצבת מטרות, הרי הוא בבחינת "הפורק ממנו עול תורה", שעליו נאמר במשנה שם שנותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, דהיינו שחייו יהיו מלאים בקשיים ומהמורות, וכל ימיו ייאלץ להתמודד עם מאורעות החיים, וזה יהיה לבסוף תוכן חייו. בהתאם לאמור מבואר האמור בחלקה השני של המשנה, שהרי מי שיבחר בחיים מסודרים של קבלת עול תורה, כפי ההוראות האמורות בתחילת המשנה, ממילא מובטחים לו חיי שלווה, ללא טרדת דרך ארץ, חיים אשר מהם יוכלו אף אחרים ליהנות ממנו; מבינתו, מעצתו ומחכמתו. ברם, מי שלא ינהג כך, הרי ממילא יאבד את השלווה והרוגע באחרית חייו, שהרי יוטל עליו עול מלכות ועול דרך ארץ הטורדו בכל עת. זהו א"כ הקשר וההשלכה הישירה בין קיום ההוראות האמורות בתחילת המשנה לתוצאות שלהן המצוינות בסיומה של המשנה. לאור כל האמור מבואר אף הביטוי המובא בסיומה של המשנה באמרה - בן תשעים לשוח, בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם, ונבאר שכוונת הדברים היא, שככל שהאדם מתבגר, והשכיל בכל שנותיו ללכת בדרך של קבלת עול תורה כפי הדרכת המשנה, כך יעבירו ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ ביתר שאת, כך שבסוף שנותיו כבר כמעט ולא יוטרד כלל מעול החיים ויהיה פנוי לגמרי לקיום התורה והמצוות. ממילא יש לומר שהביטויים האמורים במשנה אודות בני תשעים ובני מאה אינם מיוחסים לעצם חייהם, אלא מיוחסים לטרדות החיים האופפות כל אדם באשר הוא, כאשר בן התשעים יוכל כבר

לשוח מטרדות החיים (כדוגמת ויצא יצחק לשוח בשדה), ובן מאה, שכבר הקפיד בכל שנותיו לקבל עליו עול תורה כפי הדרכת המשנה, הרי יישאר בלא טרדות כלל, כפי שנאמר "כאילו מת ועבר מן העולם", דהיינו שחייו יהיו כה שלווים וללא מאורעות וטרדות, כאילו הוא כבר מת שאין לגופו כל טרדות, וממילא יוכל לעסוק בנחת בתורה ובמצוות באחרית חייו.

מפתחות

מפתחות

אב:
ייחוד עם בנו ואשה נוספת **טו, רח**

אבידה:
בדיקה במצלמה **טו, רל**

אביון:
גדרו **טו, קלח**

אבל:
ברכת שהחיינו **טו, רל**
דברי תורה **טו, רל**
דרשה בשבת הגדול, אמירתו **טו, רל**
הצטרפות לקדיש כשאיחר **טו, י**
חזן, כשיודע הנוסח והמנגינות **טו, קכ**
לימוד תורה בחברותא **טו, קיח, ה**
לקלח תינוק **טו, רב**
ניחומו בתשעה באב **טו, קטז 3**
סעודת הבראה בחול המועד **טו, קא**
עבודה במלצרות **טו, רג**
קריעה על חולה אלצהיימר **טו, רל**
שמיעת מוזיקה **טו, רג**
שינוי מקום בבית הכנסת **טו, רל**

אבלות:
אדם שאינו דתי, אבלות עליו **טו, קצד. טו, רד**
אדם ששרפו את גופו עלפי בקשתו **טו, קצח 4**
אוכל, הוצאתו מבית האבלים **טו, רא**
הליכה אחר המיקל **טו, רד**
הריני כפרת משכבו, אמירתו על סב **טו, רל**
נשא גויה, אבלות עליו **טו, קצד**
שבעה, ממתי למנות אצל אדם שאינו דתי **טו, רד**

אוכל:
בבית הכסא **טו, ב**
כלי המשמש למדידת אוכל, טבילתו **טו, קנב**
לקיחתו מבית האבלים **טו, רא**

אולר:
טבל כשהוא סגור **טו, קנג**
כיסוי בברכת המזון **טו, לה**
שימוש בשבת **טו, ע**

אוניה:
חיובה במזוזה **טו, קפו**

אונן:
בחול המועד **טו, קצה**
ביום טוב **טו, קצה**
המת בחול לארץ **טו, קצה**

אונס:
בגרמא **טו, רכג**

אותיות:
כתיבתם בספר תורה על ידי הקהל **טו, קפא**
ללמד גוי **טו, קסט**

אטבי כביסה:
טלטול בשבת **טו, סט**

אילן:
עקירתו **טו, קמח**

אין מעבירין על המצוות:
בחירת חופשה לחייל **טו, יח**
במצווה חשובה יותר **טו, יח**

איפור:
קבוע **טו, רל**

איש:
כפיה על אשתו לעבור לירושלים **טו, רל**

אכילה:
בעמידה **טו, קכה**
בעמידה בסוכה **טו, קכה**
לפני נשיאת כפים **טו, כו**
סוכריה, בשעת קריאת התורה **טו, רל**
על שפת הים, אינו נחשב כאוכל בשוק **טו, רל**
תפוח בדבש בראש השנה **טו, רל**
תשלום כשאכל בסוכה פסולה **טו, רל**

אלצהיימר:
קריעה לאבל שחולה בזה **טו, רל**

אמו:
להיבחן על ידה על משניות **טו, קע**
קדימה בנתינת יין בקידוש לפני אשתו **טו, קסו**

אמן:
ענייתו על ברכה בשעת גזיזת ציפורניים **טו, ה**
ענייתו על ברכת גוי **טו, ט**

אסיר:
ברכת הגומל בחופשה **טו, רל**
מזוזה בחדרו כשיש שם גם בית כסא **טו, יד**
קריאת כתב הגנה בשבת **טו, סו**
תפילה בחדר שיש בו בית כסא **טו, יד**

אסרו חג:
הסעת בן חו״ל לווית אביו בא״י ע״ע יום טוב **טו, צג**

אפר:
קבורת אפר אדם **טו, קצח**

אקמול:
נתינתו לתינוק לפני הברית **טו, קעד**

ארבע מינים:
בל תוסיף **טו, קכו**
במה להדר **טו, רל**
נטילת חולה ירח **טו, קכז, ה**

ארבעים יום:
הפלה **טו, רה**

ארון קודש:
בית הכסא בדירת מגורים מעליו **טו, לא**
דירת מגורים בקומה מעליו **טו, לא**
כיוון תפילה **טו, כ**
כשאינו לצד ירושלים, כיוון התפילה **טו, כ**
מיקומו **טו, כ**
שינה בדירה מעליו **טו, לא**
תפילת שמונה עשרה לידו **טו, כא**

ארץ ישראל:
ברכה על מצוות יישוב ארץ ישראל **טו, רל**
יין המעורב מא״י וחו״ל, נוסח ברכה אחרונה **טו, רל**
מעלת הקבורה בה **טו, קצט**

אשה:
איפור קבוע **טו, רל**
בגד ים צנוע, לבישתו **טו, ח**
בחינת בנה על משניות **טו, קע**
ברכת המזון בבית כשאכלה בסוכות **טו, קכז ז**
ברכת המזון, מסופקת אם אמרה 'רצה' **טו, לח**
דיבור, שמיעת קולה **טו, קצו**
הסעתה ברכב אחר הדלקת נרות שבת **טו, צג**
הספד על ידה בהלוויה **טו, קצו**
הסתכלות על איש **טו, רו**
השתתפות בהדלקת נרות חנוכה **טו, קלב**
זמן הליכה למקווה בחנוכה **טו, קלב**
חנוכה, עשיית מלאכה **טו, רל**
כיסוי ראש **טו, רז**
לומר לה שבת שלום **טו, רל**
לבישת כובע של איש בחודש אדר **טו, קמד**
לקיחת כסף מהבעל ללא רשות **טו, ריח**
מחליק שיער בתשעת הימים **טו, קיג**
מתנה בעת נדתה **טו, רל**
נאום, שמיעתה **טו, קצו**
נרות שבת, בבית חולים **טו, נד**
נרות שבת, מספרם כשנפטר ילד **טו, נג**
סידור גבות בתשעת הימים **טו, קיג**
סיוע בלידה של הבעל **טו, רל**
סעודת מצווה, השתתפות בברית **טו, קעט**

עמידת הבעל על מיטתה **טו, קסב**
צמיד ברגל **טו, ריט**
רמקול, שמיעת קולה **טו, קצו**
שחיה בים כשיש מציל **טו, ח**
שינה על הגב **טו, מח**
שירה, בליל הסדר **טו, קס**
תספורת בספירת העומר **טו, צא**
תספורת בתשעת הימים **טו, קי**

אשכנזי:
לספר ספרדי בבין המצרים **טו, רל**

אשפוז:
חולה, בבית חולים נוצרי **טו, קנח**

אתרוג:
ברכת שהחיינו עליו בט"ו בשבט **טו, רל**
כתיבת שמו עליו **טו, קכז, ד**
לאביו או חמיו **טו, קסז**
קטן שהזיק **טו, קכז, ג**

בגד:
בחול המועד, סוג הבגד **טו, צה**
ביום טוב **טו, צה**
ים, צנוע לנשים **טו, ח**
מכובס, הקפדה לא ללבוש ח' ימים מהכיבוס **טו, רל**
ניקוי כתם בתשעת הימים **טו, קיב, ב**

בוקר:
סעודת פורים **טו, קמב**

בושם:
ברכת שהחיינו **טו, רל**

בטן:
שינה עליו **טו, מח**

ביופסיה:
ממת **טו, קצז**

ביזוי:
זריקת תמונת רב **טו, רל**

ביטול תורה:
קניית בגד לתלמיד חכם בבין המצרים **טו, קז**

בייבי סיטר:
מטפלת שנרדמה בשמירה **טו, רכג**

בימה:
גדרה, תשמיש קדושה **טו, לג**
הנחת טישו על בימת ספר תורה **טו, לג**
תליית מטריה **טו, לג**

בין המצרים:
אשכנזי לספר ספרדי **טו, רל**
טיסה לארץ ישראל **טו, קיא**
ימי סכנה **טו, קיא**
נופש בחוץ לארץ **טו, קיא**
קניית בגד חדש **טו, קז**
קניית בגד לת"ח על מנת למנוע ביטול תורה **טו, קז**

ביצה:
בתערובת עם בצל **טו, רל**

ביקור חולים:
באדם שלא נפל למשכב **טו, קצא**
במום קבוע **טו, קצא**
בתשעה באב **טו, קטז**
מטרתו **טו, קצא**

בירה:
שתיית הקצף **טו, קמט**

בית:
כפיה על מעבר לירושלים **טו, רל**
ניידת, חיובו במזוזה **טו, קפו**
שיפוצו לגוי **טו, קנז**

בית הכסא:
בדירה מעל בית הכנסת **טו, לא**
הכנסת אוכל **טו, ב**
הרהור בדברי תורה **טו, טו**
התפנות ליד בעל חיים **טו, א**
מעבר בחדר זה עם אוכל **טו, ב**
קיום מצווה בו **טו, יד 2**
שמיעת שיעור תורה **טו, טו**
שמיעת שירי קודש **טו, טו**
תפילה לאסיר לידו **טו, יד**
תפילין, הכנסתם **טו, יד**

בית חולים:

הדלקת נרות שבת	**טו, נד**
מזוזה בחדריו	**טו, קפה**
נוצרי, אשפוז חולה	**טו, קנח**

בית כלא:

חופשה בראש השנה או ביום כיפור	**טו, יח**
ייחוד של סוהר ואסירה	**טו, ריי**
פדיון שבויים בכלא ישראלי	**טו, רל**
שינוע בשר	**טו, קנ**

בית כנסת:

בבניין מגורים	**טו, לא**
דברי תורה בו או בסעודה	**טו, סב**
דירת מגורים מעליו	**טו, לא**
הדלקת נרות חנוכה	**טו, קלא**
החזרת חוב בו	**טו, רכא**
חיובו במעקה	**טו, רכה**
חלאקה בו	**טו, רל**
מחיצה בין גברים לנשים	**טו, רו**
מכירתו לצורך מקווה	**טו, קסג**
קדושתו מול בית המדרש	**טו, לא**
שינוי מקום לאבל	**טו, רל**
תיקון מזגן שהתקלקל, בחול המועד	**טו, צט**
תפילה שם או בסוכה	**טו, רל**
תרומה שהתקבלה בטעות	**טו, רכב**
תשלום לכהן עבור נשיאת כפים	**טו, כג**

בית מדרש:

דירה מעליו	**טו, לא**
פתיחתו בבנין מגורים	**טו, לא 7**
קדושתו מול קדושת בית הכנסת	**טו, לא**

בית קברות:

ברכה	**טו, מד**
ברכה בשבת	**טו, סא**
בשבת, סיור	**טו, סא**
הליכה בחול המועד	**טו, קב**
הספד על ידי אשה	**טו, קצו**
השתטחות על קברי צדיקים בשבת	**טו, סא**
כהן, כניסתו	**טו, ר**
קבורה בקומות	**טו, קצט**

בל תוסיף:

בארבע מינים	**טו, קכו**

בל תשחית:

במים	**טו, רל**
גניזת ספר ישן	**טו, רל**
עקירת עץ בצריך את מקומו	**טו, קמח**
עקירת עץ דפנה	**טו, קמח**
עקירת עץ סרק	**טו, קמח**

בן:

הסתרת מצבו הרפואי מאביו	**טו, קסד**
השתתפות בחתונת הוריו	**טו, ריז**
לצער את אביו	**טו, קסד**
קריאת שם אביו בכתובה	**טו, קסה**

בן נח:

בברכת המצוות	**טו, ט**
בצדקה	**טו, ט**
בשבע מצוות	**טו, ט**
דינים	**טו, ט**
מצוות שהשכל מחייב	**טו, ט**
תפילה, חיובו	**טו, ט**

בנין מגורים:

בית הכנסת בו	**טו, לא**
פתיחת כולל בו	**טו, לא 7**

בעל:

חיוב ברפואת אשתו	**טו, ריח**
חיובו במימון טיפול פסיכולוגי לאשתו	**טו, ריח**
סיוע לאשתו היולדת	**טו, רל**
עמידה על מיטת אשתו	**טו, קסב**
שכיבה על מיטת אשתו	**טו, קסב**
שמירה על הילדים כדי שאשתו תוכל לצום	**טו, רל**

בעל חיים:

התפנות על ידו	**טו, א**

בעל קורא:

קריאת מגילה פעמיים, מי מברך	**טו, צב**

בצל:

בתערובת עם ביצה	**טו, רל**

בקבוק:

החזרת יין לבקבוק שאינו טבול	**טו, קנד**

בר מצוה:
תספורת בספירת העומר **טו, צא**

בריאות:
אופן השכיבה בשינה **טו, מח**

בריכה:
בספירת העומר **טו, צ**

ברית יצחק:
בליל תשעה באב **טו, קיז**
בתשעה באב נדחה **טו, קיז. טו, קעה**
מקורו **טו, קעה**
קיומו מפלג המנחה **טו, קעה**

ברית מילה:
אקמול לפני הברית **טו, קעד**
אשה, השתתפות בסעודה **טו, קעט**
בבית כנסת **טו, קכה 1**
בסוכה **טו, קכה 1**
בצער **טו, קעד**
הרדמת התינוק **טו, קעד**
זריזות במצווה **טו, קעח**
זריזין מול סנדק חשוב **טו, קעח**
נולד בחו"ל והברית בא"י **טו, פג**
סנדק תלמיד חכם **טו, קעח**
סעודת מצווה **טו, קעט**
צער לתינוק **טו, קעד**
שני סנדקים **טו, קעז**
תאריך, בשיקול קביעת ניתוח קיסרי **טו, קכא**
תספורת בספירת העומר **טו, צא**

ברכה:
אחרונה, שתה יין מענבי א"י וחוץ לארץ **טו, רל**
אלקי נשמה, אחר שינת יום **טו, ז**
אלקי נשמה, זמן השינה להתחייב בברכה זו **טו, ז**
אלקי נשמה, לניעור כל הלילה **טו, ז**
בעל קורא, הקורא מגילה פעמיים **טו, צב**
ברכת המזון, אולר כיסויו **טו, לה**
ברכת המזון, אמירת 'רצה' **טו, לח**
ברכת המזון, אשה, תוספות בסוכות **טו, קכז, ז**
ברכת המזון, בנוסח קבוע **טו, לז**
ברכת המזון, מסופק אם אמר 'רצה' **טו, לח**
ברכת המזון, סכין כיסויו **טו, לה**
הטוב והמטיב, בירושה **טו, קעב 1**
זמן, גדרו **טו, קל**
חכם הרזים **טו, רל**
ירושה שקיבל **טו, קעב 1**
ישיבה בסוכה או כניסה לסוכה **טו, קכה**
לגוי **טו, רל**
מסטיק **טו, רל**
מצוות יישוב ארץ ישראל **טו, רל**
משלוח מנות **טו, קלט**
סברס **טו, לט**
עושה מעשה בראשית, על שני ימים שונים **טו, מד**
עושה מעשה בראשית, פעמיים ביום **טו, מד**
עיקר פוטר טפל **טו, מ**
על מגילת קהלת **טו, צב**
עניית אמן על ברכת גוי **טו, ט**
ענית חתן על ברכת האירוסין **טו, ריב**
שהחיינו, בהדלקת נרות חנוכה במקום נוסף **טו, קל**
שהחיינו, בירושה **טו, קעב 1**
שהחיינו, במגילת קהלת מקלף **טו, צב**
שהחיינו, גדר הברכה **טו, קל**
שהחיינו, כלי רפואה **טו, מג**
שהחיינו, כסא גלגלים **טו, מג**
שהחיינו, לאבל **טו, רל**
שהחיינו, לתקוע בשופר לאדם נוסף **טו, קל**
שהחיינו, משקפיים **טו, מג**
שהחיינו, על אתרוג בט"ו בשבט **טו, רל**
שהחיינו, על בושם **טו, רל**
שהחיינו, על גט **טו, רל**
שהחיינו, על השימוש **טו, מג**
שהחיינו, על השמחה **טו, מג**
שהחיינו, על פרי סחוט **טו, רל**
שהחיינו, על תחפושת **טו, רל**
שהחיינו, קלנועית **טו, מג**
שהחיינו, רשות **טו, מג**

ברכת אירוסין:
עניית חתן ברולך הוא וברוך שמו בברכה **טו, ריב**

ברכת האילנות:
זריזין מקדימים **טו, רל**
סברס **טו, לט**

ברכת הגומל:
- אלרגי שנחנק **טו, מב**
- אסיר היוצא לחופשה **טו, רל**
- בטיסה **טו, קיא 2**
- בניסיון התאבדות **טו, מב**
- בתרומת איברים **טו, מב**
- גדרו **טו, מא. טו, מב**
- חולה **טו, מא**
- טיסה **טו, מא**
- כשהכניס עצמו למצב סכנה **טו, מב**
- נס **טו, מא**
- תאונה בשבת **טו, מב**
- תאונה כשהתעסק בפלאפון **טו, מב**

ברכת החודש:
- באמצע השבוע **טו, פא**
- בשבת **טו, פא**
- חיים של עושר וכבוד **טו, רכו**

ברכת המצוות:
- על ידי בן נח **טו, ט**

ברכת כהנים:
- אכילה לפני **טו, כו**
- בנעלים **טו, כב**
- הגבהת ידיים בשעת הניגונים **טו, כה**
- יחף **טו, כב**
- ריח רע מהגרביים, הדין **טו, כב**
- שתיית יין לפני **טו, כו**
- תשלום לכהן **טו, כג**

בשר:
- אכילתו בברית יצחק בתשעת הימים **טו, קעה 1**
- אכילתו בתשעת הימים לרגיש לחלב **טו, קיב, א**
- בתשעת הימים, באבקת מרק **טו, קו**
- חלק, חיובו **טו, ריג**
- חלק, עד קידושין **טו, ריג**

בשר וחלב:
- בשריפת חמץ **טו, רל**

בשר שנתעלם מן העין:
- בבתי כלא **טו, קנ**
- מצלמה **טו, קנ**

גב:
- שינה עליו **טו, מח**

גבות:
- סידורם בתשעת הימים **טו, קיג**

גביע:
- חרוט בו שמות הקודש, קידוש בו **טו, רל**

גג:
- חיובו במעקה כשאין משתמשים בו **טו, רכה**

גוי:
- בניית בית בשבילו ע"י יהודי, לא תחנם **טו, קנז**
- הבאת קרבן **טו, ט**
- הדחת כלים בשבת **טו, ס**
- הפלה **טו, רה**
- לברכו **טו, רל**
- ללמדו אותיות **טו, קסט**
- ללמדו עברית **טו, קסט**
- ללמדו תורה **טו, קסט**
- ללמדו תפילה **טו, ט**
- מכירת פטנט לגוי שיתכן שישמש לע"ז **טו, קנה**
- משלוח מנות על ידו **טו, קלט**
- נוסח תפילה **טו, ט**
- ע"ע עובד זר
- עניית אמן על ברכתו **טו, ט**
- עקירת עץ **טו, קמח**
- קבלת תרומת דם ממנו **טו, קצג**
- שאלתו בשבת מה השעה בשילחץ על כפתור **טו, ס**
- תפילה **טו, ט**

גוף:
- חומרת שריפתו **טו, קצח**

גזל:
- אין צריך להזהיר **טו, ט 2**

גזר:
- קילוף בשבת/ביו"ט, קולפן **טו, רל**

גט:
- ברכת שהחיינו **טו, רל**

גיור:
סומא **טו, קפ**
קבלת עול מצוות **טו, קפ**
קטן **טו, קפ**
שוטה **טו, קפ**
תסמונת דאון **טו, קפ**

גיל:
תשעים לשוח **טו, רל**

גניזה:
ספר ישן **טו, רל**

גר:
טבילתו בחול המועד **טו, קג**

גרביים:
נשיאת כפים כשיש ריח רע **טו, כב**

גרמא:
אונס **טו, רכג**
בדיני שמים **טו, רכג**
בנזיקין **טו, רכג**

גשם:
דחיית הכנסת ספר תורה **טו, קפג**

דבורה:
הריגתה בשבת כשיש אלרגי בבית **טו, עב**

דבק:
ניקויו כשנשפך בשבת **טו, עח**

דבר שטיבולו במשקה:
נטילת ידיים בימינו **טו, לד**
קורנפלקס עם חלב **טו, רל**

דברי תורה:
בבית הכנסת או בסעודה **טו, סב**
בסעודת שבת **טו, סב**
במשלוח מנות **טו, קמא 1**
הרהור בבית הכסא **טו, טו**
סעודת מצוה **טו, נ**

דבש:
הכנסתו למים חמים בשבת **טו, עג**

דיבור:
בטבילת כלים **טו, קנא**
ביטול חזרת הש"צ **טו, מה**
שמיעת אשה **טו, קצו**

דירה:
כפיה על מעבר דירה לירושלים **טו, רל**
כתיבת חוזה בחול המועד **טו, צח**
מעל בית מדרש **טו, לא**
צביעה בראש חודש אב **טו, קה**
שיפוצו לגוי, לא תחנם **טו, קנז**

דם:
בדיקת דור ישרים **טו, רל**
תרומה מגוי **טו, קצג**

דף:
הנחתו בספר קודש **טו, קפב**
הנחתו בספר קודש בין הכריכה לספר **טו, קפב**

דפוס:
הכנסת ספר לדפוס בתשעת הימים **טו, קיב, ג**

דרשה:
אבל בימי השבעה **טו, רל**

הבדלה:
בתשעת הימים, כמה משפחות יחד **טו, קח**
החזרת שארית היין לבקבוק **טו, קנד**
יין שהחמיץ **טו, נט**
מטרתה **טו, סד**
ספק יין פגום **טו, נט**
על ידי מחלל שבת **טו, סד**
צמצום ביין בתשעת הימים **טו, קח**
שתיית מים קודם הבדלה במוצאי יום כיפור **טו, רל**

הבראה:
סעודה בחול המועד **טו, קא**

הגרלה:
קניית כרטיס בחול המועד **טו, צז**
קניית כרטיס מכספי מעשר **טו, קעג**

הכנסת ספר תורה:
דחיית הכנסתו **טו, קפג**
כתיבת אותיות על ידי הקהל **טו, קפא**

הלוויה:
הסעת בן חו"ל ביו"ט שני בא"י **טו, צג**
זמנה בחנוכה **טו, קלה, ג**

הלכה:
בשעת גזיזת ציפורניים **טו, ה**
חובתו של רב להורות **טו, קסח**
מינוי מורה הוראה **טו, רל**

הספד:
אשה, הספד על ידה בהלוויה **טו, קצו**
בפסח שני **טו, פז**

הסקה:
הפעלתו בשבת בבניין משותף עם חילוניים **טו, קנו**

הסתכלות:
נשים על גברים **טו, רו**

הפטרה:
שימוש ביד של ספר תורה **טו, לב**

הפלה:
איסורו **טו, רה**
ארבעים יום **טו, רה**
במעוברת מגוי **טו, רה**
הימנעות מרב לפסוק בזה **טו, קסח**
גוי **טו, רה**
עובר ממזר **טו, רה**
עובר פגום **טו, רה**
פדיון הבן אחריו משום שלום בית **טו, קפט**

הפרדה:
בישיבה בין גברים לנשים **טו, רו**

הפרשת חלה:
עיסה שהפרישו ממנה והתערבבה **טו, קצ**

הקלדה:
מפתחות של ספר בתשעה באב **טו, קטו**

הרדמה:
בברית מילה **טו, קעד**

הרהור:
בלימוד תורה בתשעה באב **טו, קטו 1**
בספירת העומר **טו, פח**
כדיבור **טו, פח**
שכיבת פרקדן **טו, מח**

הרחקות:
היכר, באכילה בעמידה בין בעל לאשה **טו, קסא**
היכר, בשתיית תה וקפה, בין בעל לאשה **טו, קסא**

השאלה:
ספר תורה **טו, קפד**

השגת גבול:
המרת כספים בפתח חנות העוסקת בכך **טו, רל**

השכיבנו:
שכח בתפילת ערבית **טו, מו**

השכרה:
איסור לא תחנם **טו, קנז**
ספר תורה **טו, קפד**

וקדשתו:
החתמת כהן ראשון בכרוז **טו, ל**
החתמת כהן ראשון בכתובה **טו, רטז**

זבד הבת:
מקורו **טו, נ**
סעודת מצווה **טו, נ**

זיוף:
חתימה דיגיטאלית **טו, רכ**

זכר לחורבן:
שבירת נורה בחופה **טו, רל**

זמירות:
סעודת מצוה **טו, נ**

זקן:
חיובו בצום **טו, קיט**

זריזין:
בברכת האילנות **טו, רל**
במצוות מילה **טו, קעח**
סנדק חשוב בברית או זריזין **טו, קעח**

זריקה:
בשבת **טו, עז**

חברותא:
בתשעה באב **טו, קיח, ה**
לאבל **טו, קיח, ה**

חג:
מתנה לאשתו נדה **טו, רל**

חוב:
החזרתו בבית הכנסת **טו, רכא**
מעשר כספים מחוב ישן **טו, קעא**
פריעתו, מצווה **טו, רכא**

חוזה:
כתיבתו בחול המועד **טו, צח**

חול המועד:
אכילת לחם **טו, רל**
בגדי שבת **טו, צה**
חוזה דירה, כתיבתו **טו, צח**
טבילת גר **טו, קג**
כרטיס הגרלה, קנייתו **טו, צז**
'לוו עלי' בטיולים **טו, רל**
מגילה, תיקון **טו, ק**
מזגן, תיקונו **טו, צט**
מלאכת דבר האבד **טו, צח**
סיור בקברי צדיקים **טו, קב**
סעודה בערב שבת **טו, נ 7**
סעודת הבראה **טו, קא**
ספר תורה, תיקונו **טו, ק**
צחצוח נעלים **טו, צו**

חולה:
אכילת בשר בתשעת הימים **טו, קיב, א**
אלצהיימר, קריעה עליו **טו, רל**
אלרגי שכמעט נחנק **טו, מא**
אשפוזו בבית חולים נוצרי **טו, קנח**
ביקורו במום קבוע **טו, קצא**
ביקורו בתשעת הימים **טו, קטז**
ברכת הגומל **טו, מא**
גדרו בשבת **טו, עז**
הזכרת שם אמו **טו, קצב**
הסתרה הבן מאביו את מצבו **טו, קסד**
זריקה בשבת **טו, עז**
חיוב הבעל בטיפול פסיכולוגי לאשתו **טו, ריח**
ירח, שנטל ארבע מינים **טו, קכז, ה**
לקיחת תרופה ע"י חילול שבת **טו, עז**
מניעת צער ממנו **טו, קסד**
ניתוחי מתים על מנת ללמוד מכך **טו, קצז**
ספירת העומר לחולה בניוון שרירים **טו, פח**
תפילה כשאין ידוע שם אמו **טו, קצב**

חולצה:
הורדת השרוול בין תפילין של יד לשל ראש **טו, רל**

חופה:
יין לבן **טו, רל**
עורך החופה, רב שסוכם עמו או ת"ח גדול **טו, קפז**
שבירת נורה, זכר לחורבן **טו, רל**

חופש:
אסיר, ברכת הגומל **טו, רל**

חוץ לארץ:
מכירת חמץ לבן א"י שטס **טו, פג**
נולד בחו"ל והברית בא"י **טו, פג**
שבעה נקיים בטסה מחו"ל לא"י **טו, פג**
תשעה באב, טס מחו"ל לא"י **טו, פג**

חזן:
הוחלף באמצע קדיש, מהיכן ימשיך **טו, יב**
הראוי לימים נוראים **טו, קכ**
השתתק באמצע קדיש **טו, יב**
ידיעת המנגינות **טו, קכ**
מציל בים **טו, ח**
קבוע, החלפתו בימים נוראים **טו, קכ**
קריאת כהנים **טו, כד**

חזרת הש"צ:
ביטולו בגלל דיבורים **טו, מה**
כשאין מספיק עונים **טו, מה**
מעלתו **טו, מה**

חייל:
יציאה לחופשה בר"ה, יוכ"פ או סוכות **טו, יח**
יציאה לחופשה, מתי לצאת **טו, יח**
לימוד ניווט בשבת **טו, סו 6**
שינה בסוכה **טו, קכד**

חילול שבת:
תרופה המקילה על כאב **טו, עז**

חילוני:
ישיבת שבעה עליו **טו, רד**
ממתי להתחיל למנות את ימי האבלות **טו, רד**

חלאקה:
בבית כנסת **טו, רל**
בספירת העומר **טו, רל**

חלבי:
במשלוח מנות **טו, קמג**
לחם **טו, קמו**
סופגניות **טו, קמו**

חמץ:
איסור בגברא **טו, פג**
ביטולו **טו, פה**
בתר מקום החמץ או מקום הבעלים **טו, פג**
זכין לאדם שלא בפניו, שכח למכור **טו, פה**
חנות ששכחה למכור **טו, פה**
מכירת חמץ גמור **טו, פד**
מכירת תערובת חמץ **טו, פד**
עבר עליו הפסח **טו, פה**
קיוסק בתוך ישיבה **טו, פה**
קניית חמץ לפני פסח למשפחה גדולה **טו, פד**

חנוכה:
הלוויה, זמנה **טו, קלה, ג**
הקדימו קריאת ראש חודש לחנוכה **טו, קלה, א**
זמן הדלקת נרות **טו, קלא**
זמן טבילה במקווה **טו, קלב**
זמן קביעת מזוזה **טו, רל**
טעו בקריאה בראש חודש **טו, קלה, א**
מלאכה לנשים **טו, רל**
ע"ע נרות חנוכה

חנוכיה:
מכסף, טלטול בשבת **טו, סז**

חנוכת בית:
סעודת מצווה **טו, נ**

חנות:
המרת כסף בפתח חנות העוסקת בכך **טו, רל**
קניה ביוקר לכבוד שבת, לוו עלי **טו, רל**

חציל:
אכילתו, פגיעתו בגוף **טו, קמט**

חריף:
בושל בסיר בשרי, אכילתו עם חלב **טו, קמה**

חשד:
ניקוי שמו מפניה **טו, רכז**

חשמל:
דינו בשבת **טו, עד**

חתונה:
השתתפות בחתונת הוריו **טו, ריז**
ע"ע חופה
ע"ע נישואין
פנים חדשות, אדם שרקד בחתונה **טו, ריד**
שבירת נורה, זכר לחורבן **טו, רל**

חתימה:
בטביעת אצבע **טו, רטו**
דיגיטאלית **טו, רכ**
כהן בכרוז ראשון **טו, ל**
כהן בכתובה ראשון **טו, רטז**

חתן:
יציאה מבית הכנסת בתחנון **טו, כח**
מתבייש, אמירת תחנון **טו, כח**
ענית ברוך הוא וברוך שמו בברכת האירוסין **טו, ריב**
פנים חדשות שאינו מכיר **טו, רל**

טבילה:
אשה, בזמן או לצום בתענית ציבור **טו, קד**
במקווה בערב שבת **טו, רל**
גר, בחול המועד **טו, קג**
הסתרתה **טו, קסג**
זמן הדלקת נרות חנוכה בליל טבילה **טו, קלב**

טבילת כלים:
אולר, סגור **טו, קנג**
דיבור בטבילה **טו, קנא**
החזרת יין לבקבוק שאינו טבול **טו, קנד**
כלי אחסון **טו, קנד**
כלי מדידה **טו, קנב**
מדף מקרר **טו, רל**

טביעת אצבע:
חתימה בכתובה **טו, רטו**

טיול:
בבין המצרים **טו, קיא**
בספירת העומר **טו, צ**
בתשעת הימים **טו, קיא**
'לוו עלי' בטיולים בחול המועד **טו, רל**
נטילת ידיים כשאין מספיק מים **טו, רל**

טיסה:
בבין המצרים **טו, קיא**
ברכת הגומל **טו, קיא 2**
בתשעת הימים **טו, קיא**
לארץ ישראל בתשעת הימים **טו, קיא**

טלטול:
כתר שן שנפלה בשבת **טו, עא**

יד:
כתיבה עליו, מספר טלפון **טו, רל**

יד של ספר תורה:
שימוש בו בהפטרה **טו, לב**
שימוש בו למגילה **טו, לב**
תשמיש מצווה **טו, לב**

יולדת:
יציאה מהבית בתוך ל' יום **טו, רל**
סיוע הבעל **טו, רל**

יום טוב:
אכילת לחם **טו, רל**
אוננות **טו, קצה**
סוג הבגד **טו, צה**
קידוש לבנה **טו, פב**
שימוש בקולפן **טו, רל**
שני, ארגון מנין לבן חו"ל בא"י **טו, צד**
שני, הסעת בן חו"ל ללווית אביו בא"י **טו, צג**
שני, השלמת מנין ע"י בן א"י **טו, צד**
שני, קידוש לבנה לבן חו"ל **טו, פב**

יום כיפור:
החלפת חזן קבוע **טו, קכ**
חזן, מי ראוי **טו, קכ**
ניגון בברכת כהנים **טו, כה**
עדיף מצום גדליה **טו, יח**
קביעת ניתוח קיסרי יומיים לפני **טו, קכא**
שמירה על ילדיו כדי שאשתו תצום **טו, רל**
שתיית מים קודם הבדלה במוצאי היום **טו, רל**

יחף:
נשיאת כפים **טו, כב**
תפילה באופן זה **טו, יט 2**

ייחוד:
אב ובנו עם אשה **טו, רח**
בבית כלא, אסירה וסוהר **טו, רי**
מצלמה, דינה **טו, רי**

יין:
ברכה אחרונה, כשמעורב מיין מא"י ומחו"ל **טו, רל**
החזרתו לבקבוק אחר הבדלה **טו, קנד**
החזרתו לבקבוק אחר קידוש **טו, קנד**
החמיץ, הבדלה עליו **טו, נט**
לבן, בחתונה **טו, רל**
לפני נשיאת כפים **טו, כו**
קדימת אמו לאשתו בקידוש **טו, קסו**
קפוא, בתשעת הימים **טו, רל**

ילד: ע"ע קטן

ילדים:
השתתפות בחתונת הוריהם **טו, ריז**

קוסם, הבאתו לפעילות טו, רל
שמירה עליהם בזמן תפילה בציבור טו, רל

ים:
אוכל על שפת הים אינו נחשב כאוכל בשוק טו, רל
בספירת העומר טו, צ
ברכת עושה מעשה בראשית, פעמיים ביום טו, מד
לשמש מציל טו, ח

ימים נוראים:
החלפת חזן קבוע טו, קכ
חזן, מי ראוי טו, קכ

ירושה:
הברכה בקבלתה טו, קעב 1
מעשר כספים ממנה טו, קעב

ירושלים:
כיוון התפילה טו, כ
כפיה על מעבר דירה טו, רל

ישיבה:
בספירת העומר טו, רל
תלמידים, מקום הדלקת נרות חנוכה טו, קלג

כבוד:
בקשה בברכת החודש טו, רכו

כבישה:
בכלים טו, קמז
במים טו, קמז
במשקה טו, קמז
זמנו טו, קמז

כהן:
אכילה לפני נשיאת כפים טו, כו
הגבהת ידים בברכת כהנים טו, כה
החתמתו ראשון בכרוז טו, ל
החתמתו ראשון בכתובה טו, רטז
השתתפותו בהקמת מצבה לבנו טו, ר
חזקתו כיום טו, רטז
כניסה לבית קברות טו, ר
נשיאת כפים, יחף טו, כב
נשיאת כפים כשיש ריח רע מהגרביים טו, כב
שרוכים פתוחים בשעת התפילה טו, יט
שתיית יין לפני נשיאת כפים טו, כו
תשלום עבור נשיאת כפים טו, כג

כובע:
איסור לא ילבש טו, קמד

כוונה:
בתפילה, חשיבותו טו, יז

כוס:
קדימת מים אחרונים למזיגת כוס של ברכה טו, לו
שימוש בה לקידוש בלא ידיעת הבעלים טו, רל

כוסיות:
שימוש באותם כוסיות לשבת ולחנוכה טו, קלד

כותל המערבי:
כיוון התפילה בו טו, כ 7

כיבוד אב ואם:
ביקור בשבתות טו, קיד 1
התארחות אצל הוריו בשבת חזון טו, קיד
קריאת שם אביו בכתובה טו, קסה

כינים:
נטילת ידיים אחר הוצאתם טו, ג

כיסוי:
כניסה עם אוכל מכוסה לבית הכסא טו, ב
לחם משנה בכיסוי שקוף טו, רל
עטיפה כהה, חלה הנמצאת בה ללחם משנה טו, רל

כיסוי ראש:
דין לא ילבש טו, קמד
לנשים טו, רז

כלא:
חופשה בראש השנה או ביום כיפור טו, יח
פדיון שבויים בכלא ישראלי טו, רל
ע"ע בית כלא

כלב:
עשיית צרכים לידו **טו, א**

כלי:
בשרי, השרייתו בכלי פרווה **טו, קמז**
הדחתו בשבת על ידי גוי **טו, ס**
טבילת כלי אחסון **טו, קנד**
טבילת כלי מדידה **טו, קנב**
כבישה בו **טו, קמז**

כליה:
הסתרה בשידוך כשיש לו רק אחת **טו, ריא**

כסא:
גלגלים, ברכת שהחיינו **טו, מג**

כסף:
המרתו בפתח חנות להחלפת כספים **טו, רל**
לקיחת אשה מהבעל ללא רשות **טו, ריח**

כפיה:
מעבר דירה לירושלים **טו, רל**

כרוז:
חתימת כהן ראשון **טו, ל**

כרטיס:
הגרלה מכספי מעשר **טו, קעג**

כריכה:
הנחת דף חול בין הכריכה לספר (קודש) **טו, קפב**

כשרות:
מאכלות אסורות לרפואה **טו, קצג**
סופגניות חלביות **טו, קמו**
עד שאינו מקפיד על בשר חלק **טו, ריג**
קטן, הכנסתו לטיפול במקום שאינו כשר **טו, קנח**

כתובה:
אופן החתימה **טו, רטו**
חתימה בטביעת אצבע **טו, רטו**
חתימה בשפה אחרת **טו, רטו**
חתימה על ידי אחר **טו, רטו**
כהן, החתמתו ראשון **טו, רטז**
עד שאינו מקפיד על בשר חלק **טו, ריג**
על היד **טו, רל**
קריאת שם אביו **טו, קסה**

כתיבה:
ספירת העומר למי שאינו יכול לדבר **טו, פח**
שם קודש במשמעות חול **טו, רל**

כתיבת ספר תורה:
כתיבת אותיות על ידי הקהל **טו, קפא**

כתם:
הסרתו בתשעת הימים **טו, קיב, ב**

לא ילבש:
בבגד **טו, קמד**
בחודש אדר **טו, קמד**
בכיסוי ראש **טו, קמד**
בפורים **טו, קמד**
בשבת זכור **טו, קמד**
בתחפושת **טו, קמד**
כובע של אשה לאיש **טו, קמד**

לא תחנם:
בניית בית לגוי **טו, קנז**
גדרו **טו, קנז**
שיפוץ בית לגוי **טו, קנז**

לא תתגודדו:
השמטת השולחן ערוך **טו, כ 6**
כיוון התפילה על ידי הקהל **טו, כ**

לדרמן:
טלטול בשבת **טו, ע**
שימוש בשבת **טו, ע**

לוו עלי:
בהוצאות שבת הנקנות בחנות יקרה **טו, רל**
בטיולים בחול המועד **טו, רל**

לחם:
אכילה ביום טוב **טו, רל**
בחול המועד, אכילתו **טו, רל**
בסעודת ראש חודש **טו, נ**
הנעשה מהחלק של הפרשת חלה **טו, קצ**
חלבי **טו, קמו**
קדימת אשתו לאמו **טו, קסו**

לחם משנה:
כיסוי שקוף **טו, רל**
עטיפה כהה, חלה הנמצאת בה **טו, רל**

לידה:
סיוע של הבעל **טו, רל**
קביעת ניתוח קיסרי יומיים לפני יום כיפור **טו, קכא**

לימוד תורה:
בהרהור, בתשעה באב **טו, קטו 1**
בעיר צפת **טו, סא 1**
חברותא, בתשעה באב **טו, קיח, ה**
מספר של רב שאינו הגון **טו, רל**
מעלת הלימוד בשבת **טו, נב**
קבלת שבת מוקדמת **טו, נב**

לשון הרע:
על מת **טו, רכח**

מאכלות אסורות:
חומרתו **טו, קצג**
תרופה **טו, קצג**

מבחן:
נהיגה, לפני תפילה **טו, טז**

מגבון:
ניקוי כתם בתשעת הימים **טו, קיב, ב**

מגורים:
מעל בית מדרש **טו, לב**

מגילה:
ברכה עליה **טו, צב**
שהחיינו בקריאתה **טו, צב**
שימוש ביד של ספר תורה **טו, לב**
תיקון בחול המועד **טו, ק**

מגנט:
סידורו על מקרר בשבת **טו, רל**

מוהל:
תספורת בספירת העומר **טו, צא**

מוזיקה:
אבל, שמיעתו **טו, רג**
צלצול פלאפון בתשעת הימים **טו, רל**

מום:
הסתרתו בשידוכים **טו, ריא**

מומר:
איסור מסייע **טו, קנו**

מוקצה:
ספר טלפונים **טו, רל**

מורה הוראה:
חובתו לפסוק **טו, קסח**
מינוי **טו, רל**

מזגן:
תיקונו בחול המועד **טו, צט**

מזוזה:
בבית חולים **טו, קפה**
בדירת כבוד **טו, יד**
בחדר שיש בו גם בית כסא **טו, יד**
בספינה **טו, קפו**
בקראוון שהועבר שלם **טו, קפו**
ברכב עם בית נייד **טו, קפו**
זמן הקביעה בחנוכה **טו, רל**

מחיצה:
בין גברים לנשים **טו, רז**
שרואים לצד אחד **טו, רז**

מחלל שבת:
דינו **טו, קנו**
הבדלה **טו, סד**
ישיבת שבעה שעליו **טו, קצד**
סנדק **טו, קעז**

מטוס:
ברכת הגומל **טו, מא**
שינה עם נעלים **טו, מז**

מטפלת:
נרדמה בשמירה **טו, רכג**

מטריה:
תלייתה על בימת ספר תורה **טו, לג**

מיטה:
עמידת הבעל על מיטת אשתו **טו, קסב**
שכיבת הבעל על מיטת אשתו **טו, קסב**

מייבש כביסה:
הוצאת בגד בשבת **טו, סח**

מילה: ע"ע ברית מילה

מים:
בישול בשבת **טו, עד**
בל תשחית **טו, רל**
הכנסת דבש למים חמים בשבת **טו, עג**
כבישה בהם **טו, קמז**
נטילת ידיים בטיול כשאין מספיק מים **טו, רל**
נטילת ידיים בסוכה **טו, קכז, ו**
שתיה קודם הבדלה במוצאי יום הכיפורים **טו, רל**

מים אחרונים:
אחר מזיגת כוס של ברכה **טו, לו**

מכונית ע"ע רכב

מכונת כביסה:
הכנסת כביסה מלוכלכת בשבת **טו, סח**
פתיחת דלת בשבת/ביו"ט להוצאת אפיקומן **טו, סח**

מכירה:
לא תחנם **טו, קנז**
ספר תורה **טו, קפד**
פטנט לגוי שיתכן שישמש לעבודה זרה **טו, קנה**

מכירת חמץ:
לבן א"י שטס לחו"ל **טו, פג**
חמץ בתערובת **טו, פד**
חמץ גמור **טו, פד**
מכירת חמץ גמור למשפחה ברוכת ילדים **טו, פד**

מלפפון חמוץ:
נטילת ידים לפני אחיזתו **טו, לד**

מלצר:
עבודה בזה בשנת אבלותו **טו, רג**

ממזר:
הפלת עובר ממזר **טו, רה**
תפילה עליו כשהוא חולה **טו, קעו**

מנגינה:
בצלצול פלאפון בתשעת הימים **טו, רל**
ידיעת החזן את המנגינות **טו, קכ**

מנין:
ארגונו לבן חו"ל ביו"ט שני **טו, צד**
השלמת מנין של בן א"י לבן חו"ל **טו, צד**

מסטיק:
בגד שנדבק בו, הנחתו במקפיא בשבת **טו, רל**
ברכתו **טו, רל**
בתענית **טו, רל**
הסרתו משיער בתשעת הימים **טו, קי**

מספרה:
בספירת העומר לנשים **טו, צא**
בספירת העומר, פתיחתה **טו, צא**

מעוברת:
מגוי, הפלה **טו, רה**

מעקה:
בבית כנסת **טו, רכה**
לגג שאין משתמשים בו **טו, רכה**
מקום חיובו **טו, רכה**

מעשר:
מחוב ישן **טו, קעא**
מירושה **טו, קעב**
מתנות לאביונים **טו, קלז**
קנית כרטיס הגרלה **טו, קעג**

מצבה:
השתתפות כהן בהקמת מצבה לבנו **טו, ר**

מצווה:
בבית הכסא, קיומו **טו, יד 2**
יישוב ארץ ישראל, ברכה **טו, רל**
כשהשכל מחייב **טו, ט**

משמעות עיכוב בה **טו, קטז 2**
פריעת חוב **טו, רכא**
קיומו במקום מטונף **טו, יד 2**
תנאי בגיור, קבלת עול המצוות **טו, קפ**

מציל:
בחוף נשים **טו, ח**
טריד באומנותיה **טו, ח**
שליח ציבור **טו, ח**

מצלמה:
בדיקה להשבת אבידה **טו, רל**
בשר שנתעלם מן העין **טו, קנ**
דינה לגבי ייחוד **טו, ריז**

מקווה:
זמן הטבילה לאשה בחנוכה **טו, קלב**
חשיבותו **טו, קסג**
טבילה בערב שבת **טו, רל**
טקס חנוכתו **טו, קסג**
כפית הציבור לבנותו **טו, קסג**
מיקומו **טו, קסג**
מכירת בית בכנסת או ספר תורה לבנייתו **טו, קסג**
פרסום התורמים **טו, קסג**

מקלחת:
לתינוק על ידי אבל **טו, רב**

מקפיא:
הנחת בגד בשבת שנדבק בו מסטיק **טו, רל**

מקרר:
הזזתו בשבת **טו, רל**
טבילת מדפיו **טו, רל**
מגנטים סידורים בשבת **טו, רל**
שכח לכבות האור לפני שבת **טו, נא**

מראה טהרה:
החזרתו לשואל **טו, קנט**
נטילת ידיים אחר נגיעה בו **טו, ד**

משלוח מנות:
בעילום שם **טו, קמ**
ברכה **טו, קלט**
דברי תורה **טו, קמא 1**
המקבל אינו רוצה **טו, קלט**
העברתו מאדם לאדם **טו, קמ**
חברת משלוחים של גויים **טו, קלט**
חזקה שליח עושה שליחותו **טו, קלט**
חלבי **טו, קמג**
לפני סעודת פורים **טו, קמב**
לשיכור **טו, קמ**
נתינה בעל כורחו **טו, קלט**
על ידי רחפן **טו, קלט**
שובר למסעדה **טו, קמא**
שכח להסיר פתק השולח **טו, קמ**
שליח גוי **טו, קלט**

משנה:
בחינה על ידי אשה **טו, קע**

משקפיים:
ברכת שהחיינו **טו, מג**

מת:
אוננות כשהמת בחוץ לארץ **טו, קצה**
ביופסיה ממנו **טו, קצז**
לשון הרע עליו **טו, רכח**
קבורה בקומות **טו, קצט**
שריפת גופו **טו, קצח**

מתנה:
לאשתו נדה **טו, רל**

מתנות לאביונים:
גדרו **טו, קלח**
ההבדל בין עני לאביון **טו, קלח**
מכספי מעשר **טו, קלז**

נדה:
היכר בשתיית תה וקפה **טו, קסא**
טסה מחו"ל לא"י **טו, פג**
עמידת הבעל על מיטת אשתו **טו, קסב**
קבלת מתנה מבעלה **טו, רל**
קול אשה **טו, קס**
שכיבת הבעל על מיטת אשתו **טו, קסב**

נהיגה:
לפני תפילה **טו, טז**

נוי:
תליית נוי סוכה לפני הנחת הסכך **טו, קכז, א**

נוסח:
אין סידור בנוסח שרגיל להתפלל בו, הדין **טו, לז**
הקפדה להתפלל בנוסח קבוע **טו, לז**
תפילה לגוי **טו, ט**

נורה:
שבירה בחופה **טו, רל**

נזק:
קטן שהזיק לאתרוג **טו, קכז, ג**

נטילת ידיים:
אחר בדיקת עד טהרה **טו, ד**
אחר גזיזת ציפורניים **טו, ה**
אחר הוצאת כינים **טו, ג**
באכילה בכמות קטנה **טו, רל**
בטיול כשאין מספיק מים **טו, רל**
בנגיעה בשרובים **טו, יט**
בסוכה **טו, קכז, ו**
בקידושא רבה **טו, לד**
דבר שטיבולו במשקה, בימינו **טו, לד**
מלפפון חמוץ הנאכל ביד **טו, לד**
מעבר מבית למרפסת ולהיפך **טו, קכז, ו**
קורנפלקס עם חלב **טו, רל**

ניגונים:
בברכת כהנים **טו, כה**

ניחום אבלים:
בתשעה באב **טו, קטז 3**

ניילון:
לכיסוי לחם משנה **טו, רל**

נייר:
הנחתו בתוך ספר קודש **טו, קפב**
טואלט, הנחתו בספר תהלים **טו, רל**
טואלט, הנחתו על בימת ספר תורה **טו, לג**

ניקיון:
דבק שנשפך בשבת **טו, עח**

נישואין:
בדיקת דור ישרים לפני יין לבן **טו, רל**
ענית חתן על ברכת האירוסין ע"ע חתונה **טו, ריב**
שבירת נורה, זכר לחורבן **טו, רל**

ניתוח:
מת, ללמוד מכך **טו, קצז**
קיסרי, אם זמן הברית שיקול לקביעת תאריך **טו, קכא**
קיסרי, קביעתו יומיים לפני יום כיפור **טו, קכא**

נכרי: ע"ע גוי

גניזה:
ספר קודש ישן **טו, רל**

נס:
ברכת הגומל **טו, מא**

נעלים:
בנשיאת כפים **טו, כב**
צחצוח בחול המועד **טו, צו**
שינה עמהם **טו, מז**
שרוך, עדיפות נעל עם שרוך **טו, יט 1**

נפילת אפים: ע"ע תחנון

נר:
כבה, סימן רע **טו, קכב**

נרות חנוכה:
בבית כנסת **טו, קלא**
בפלג המנחה **טו, קלא**
בפנימיה, מקום ההדלקה **טו, קלג**
בקבר רחל **טו, קלא**
ברכת שהחיינו כשמדליק במקום נוסף **טו, קל**
בתוך ביתו **טו, קכט**
הדלקה עם כל בני ביתו **טו, קלב**
הזמן המוקדם **טו, קלא**
זמן ההדלקה בליל טבילה **טו, קלב**
כמות מול איכות **טו, קלה, ב**
מקום ההדלקה **טו, קלג**
ערפל, מקום ההדלקה **טו, קכט**
פרסומי ניסא **טו, קכט**
שימוש בכוסיות של נרות שבת **טו, קלד**

נרות שבת:
הדלקתם בבית חולים **טו, נד**
הסעת אשה אחר הדלקת נרות **טו, צג**
הסתכלות עליהם בשעת קידוש **טו, נז**
מספר הנרות כשנפטר ילד **טו, נג**
שימוש בכוסיות גם לנרות חנוכה **טו, קלד**

נשיאת כפים: ע"ע ברכת כהנים

נשים: ע"ע אשה

סב:
אמירת הריני כפרת משכבו **טו, רל**

סברס:
ברכת האילנות עליו **טו, לט**
ברכתו **טו, לט**

סוכה:
אכילה בעמידה **טו, קכה**
בירך לישב ואכל בעמידה **טו, קכה**
ברית מילה בה **טו, קכה 1**
ברכה על כניסה אליה **טו, קכה**
הכנסת מים לנטילת ידיים **טו, קכז, ו**
סכך, השארתו בקצה מגוגל **טו, קכז, ב**
פסולה, תשלום על אכילה בה **טו, רל**
פרגולה **טו, קכג**
שינת מפקד עם פיקודיו **טו, קכד**
תליית נוי סוכה לפני הסכך **טו, קכז, א**
תפילה בה או בבית הכנסת **טו, רל**

סוכריה:
אכילתה בשעת קריאת התורה **טו, רל**

סומא:
גיורו **טו, קפ**

סופגניות:
חלביות **טו, קמו**

סידור:
הנחת נייר טואלט בתוכו **טו, קפב**
הפצת סידור לבן נח **טו, ט**

סיום מסכת:
אכילת בשר בתשעת הימים **טו, קט**
בשותפות **טו, קט**
בתשעה באב **טו, קיח, ד**
בתשעת הימים **טו, קט**
מסכת שחולקה לכמה אנשים **טו, קט**

סכו"ם:
בשרי, השרייתו בכלי פרווה **טו, קמז**

סכין:
כיסויו בברכת המזון **טו, לה**

סכך:
השארתו בפינה מגולגל **טו, קכז, ב**
תליית נוי סוכה לפני הסכך **טו, קכז, א**

סכנה:
בצל וביצה בתערובת **טו, רל**
ברכת הגומל, הכניס עצמו **טו, מב**

סנדק:
אבי הבעל או אבי האשה **טו, קעז**
מחלל שבת **טו, קעז**
שניים יחד **טו, קעז**
תלמיד חכם **טו, קעח**
תספורת בספירת העומר **טו, צא**

סעודה:
בחול המועד, בערב שבת **טו, נ 7**
בערב שבת, קביעתה **טו, נ**
הבראה, בחול המועד **טו, קא**
זבד הבת, בערב שבת **טו, נ**
פורים, בבוקר **טו, קמב. טו, קמג**
פורים, לפני משלוח מנות **טו, קמב**
ראש חודש, בערב שבת **טו, נ**
שלישית, חשיבותה **טו, סג**
שלישית, מול מנחה בציבור **טו, סג**
שלישית, תשעה באב שחל בשבת **טו, קיד**

סעודת מצוה:
בערב שבת **טו, נ**
ברית מילה **טו, קעט**
דברי תורה **טו, נ**
השתתפות אשה **טו, קעט**
זבד הבת **טו, נ**
זמירות ותשבחות **טו, נ**
חיוב השתתפות **טו, קעט**
חנוכת בית **טו, נ**

כשתלמיד חכם שרוי בה **טו, נ**
ראש חודש **טו, נ**
תחילת כתיבת ספר תורה **טו, קכח**

ספירת העומר:
בהרהור **טו, פח**
בישיבה **טו, רל**
בכתיבה **טו, פח**
בעל ברית, תספורת **טו, צא**
בציבור **טו, פט**
בר מצוה, תספורת **טו, צא**
בריכה **טו, צ**
הכנסת ספר תורה **טו, רל**
זמנו למאחר לבית הכנסת **טו, פט**
חולה בניוון שרירים **טו, פח**
חלאקה **טו, רל**
מספרה, פתיחתה **טו, צא**
ים– **טו, צ**
קייקים **טו, צ**
שומע כעונה **טו, פח**
שייט **טו, צ**
תספורת לבריאות **טו, צא**
תספורת לנשים **טו, צא**
תספורת לפרנסה **טו, צא**
תספורת לצורך שלום בית **טו, צא**

ספר:
הקלדת מפתחות בתשעה באב **טו, קטו**
קריאתו בשכיבה על הגב **טו, מח**

ספר טלפונים:
דינו בשבת **טו, רל**

ספר קודש:
הכנסתו לדפוס בתשעת הימים **טו, קיב, ג**
הנחת נייר בתוכו **טו, קפב. טו, רל**
ישן, גניזתו **טו, רל**
לימוד ממנו כשנכתב ע"י רב שאינו הגון **טו, רל**
נחשב לכתיבת ספר תורה **טו, כז**
קנייתו בתשעה באב **טו, קיח, א**
קנייתו בתשעת הימים **טו, קיח, א**

ספר תורה:
אחד, כיצד ינהגו ביום שיש כמה קריאות **טו, קלו**
דחיית הכנסתו **טו, קפג**
הכנסתו בספירת העומר **טו, רל**
השאלתו **טו, קפד**
השכרתו **טו, קפד**
יציאת ידי חובת כתיבת ס"ת, בכתיבת ספר **טו, כז**
כתיבת אותיות על ידי הקהל **טו, קפא**
מילוי אותיות על ידי הקהל **טו, קפא**
מכירתו **טו, קפד**
מכירתו לצורך בניית מקווה **טו, קסג**
סעודת מצווה, תחילת כתיבתו **טו, קכח**
ע"ע עליה לתורה
תחנון, ביום הכנסתו **טו, כז**
תיקונו בחול המועד **טו, ק**

סרטון:
פרסומו כשצולם בשבת **טו, עו**

עבודה:
מציל בים **טו, ח**
מלצרות בשנת אבלותו **טו, רג**
תספורת בספירת העומר **טו, צא**
תספורת בתשעת הימים **טו, קי**

עברית:
ללמד גוי **טו, קסט**

עד:
אוכל בשוק פסול לעדות **טו, רל**
אינו מקפיד על בשר חלק **טו, ריג**
האוכל על שפת הים אינו כאוכל בשוק **טו, רל**

עד בדיקה:
החזרתו לשואל **טו, קנט**
נטילת ידיים אחר נגיעה בו **טו, ד**

עובד זר:
הדחת כלים בשבת **טו, ס**
שאלתו בשבת מה השעה כשילחץ על כפתור **טו, ס**

עובר:
מגוי, הפלה **טו, רה**
ממזר, הפלה **טו, רה**
פגום, הפלה **טו, רה**

עיכוב:
משמעותו **טו, קטז 2**

עיסה:
התערבבה אחר ההפרשה **טו, קצ**

עיקר פוטר טפל:
בקידוש במקום סעודה **טו, מ**

עליה לתורה:
בתשעה באב בשחרית ובמנחה **טו, קיח, ב**
החזקת תינוק בשעה שעולה **טו, רל**
מי שבירך בתשעה באב **טו, קיח, ב**

עמידה:
באכילה **טו, קכה**
בספירת העומר **טו, רל**

ענוי:
ההבדל בינו לבין אבילות **טו, קלח**

עץ:
דפנה, עקירתו **טו, קמח**
סרק, עקירתו **טו, קמח**
עקירתו ע"י גוי **טו, קמח**

ערב שבת:
זבד הבת **טו, נ**
טבילה במקווה **טו, רל**
סעודה בחול המועד **טו, נ, 7**
סעודת מצווה **טו, נ**
סעודת ראש חודש **טו, נ**
קביעת סעודה **טו, נ**

ערפל:
מקום הדלקת נרות חנוכה **טו, קכט**

פדיון הבן:
אחר הפלה, משום שלום בית **טו, קפט**
בחשש גירושין **טו, קפט**
בספק **טו, קפח**
בתינוק הנולד מזרע שנלקח מבנק הזרע **טו, קפח**

פדיון שבויים:
בכלא הישראלי **טו, רל**

פופקורן:
אכילתו בפסח **טו, פו**

פורים:
לא ילבש, בכובע **טו, קמד**
לא ילבש, בתחפושת **טו, קמד**
סעודה בבוקר **טו, קמב. טו, קמג**
ע"ע משלוח מנות
ע"ע מתנות לאביונים

פיג'מה:
מיוחדת לשבת **טו, רל**

פירות:
שהחיינו על פרי סחוט **טו, רל**

פלאפון:
ברכת הגומל בתאונה בגלל התעסקות בו **טו, מב**
צלצול עם מנגינה בתשעת הימים **טו, רל**

פלג המנחה:
הדלקת נרות חנוכה **טו, קלא**

פנים חדשות:
אכל בקבלת פנים **טו, ריד**
גדרו **טו, ריד**
החתן והכלה אינם מכירים אותו **טו, רל**
לא אכל לחם בחתונה **טו, ריד**
רקד בחתונה **טו, ריד**

פנימיה:
מקום הדלקת נרות חנוכה **טו, קלג**

פסוק:
אמירת חצי פסוק בלימוד תורה **טו, נח**
אמירת חצי פסוק בקידוש **טו, נח**
אמירת חצי פסוק בתפילה **טו, נח**
חזרה על מילה, מילה **טו, יג**
כפילתו **טו, יג**

פסוקי דזמרה:
הזמן המוקדם בבוקר שניתן לאומרו **טו, טז 4**

פסח:
אכילת פופקורן **טו, פו**

ע"ע חמץ
חמץ שעבר עליו הפסח **טו, פה**
חנות ששכחה למכור **טו, פה**
פרכיות אורז, אכילתם **טו, פו**
קיוסק שבתוך ישיבה, דין חמצו **טו, פה**
ע"ע שריפת חמץ
תירס, אכילתו **טו, פו**

פסח שני:
הספד **טו, פז**

פרגולה:
הכשרת סוכה **טו, קכג**

פרכיות אורז:
אכילתם בפסח **טו, פו**

פרנסה:
תספורת בספירת העומר **טו, צא**
תספורת בתשעת הימים **טו, קי**

פרקדן:
גדרו **טו, מח**
קריאת ספר **טו, מח**
קריאת שמע על המיטה **טו, מח**
שינה באופן זה **טו, מח**

צדקה:
אדם שמסופקים במצבו **טו, רל**
חיוב בן נח **טו, ט**
כפיה על המצווה **טו, רכא**
ע"ע מעשר
מעשר בספים למתנות לאביונים **טו, קלז**

צום: ע"ע תענית

צום גדליה:
מול צום יום כיפור, מתי יצום **טו, יח**

צחצוח:
נעלים בחול המועד **טו, צו**

ציבור:
בספירת העומר **טו, פט**

ציפורניים:
נטילת ידיים אחר הגזיזה **טו, ה**
עניית אמן תוך כדי גזיזתם **טו, ה**
עניית תשובות בהלכה בשעת גזיזתם **טו, ה**

צמיד:
ברגל לאשה **טו, ריט**

צניעות:
בגד ים שאינו צנוע **טו, ח**
הספד על ידי אשה **טו, קצו**

צפת:
לימוד תורה בעיר זו **טו, סא 1**

קבורה:
אפר אדם **טו, קצח**
בארץ ישראל **טו, קצט**
בקומות **טו, קצט**

קבר רחל:
זמן הדלקת נרות חנוכה **טו, קלא**

קברי צדיקים:
הליכה בחול המועד **טו, קב**

קדימה:
באתרוג, אביו או חמיו **טו, קסז**
חופה עריכתה, ע"י ת"ח או רב שסובם עמו **טו, קפז**
חתימת כהן ראשון **טו, ל**
מים אחרונים או מזיגת כוס של ברכה **טו, לו**
סנדק, אבי הבעל או אבי האשה **טו, קעז**
קידוש, קדימת אמו לאשתו **טו, קסו**

קדיש:
אחר קריאת התורה **טו, יא**
אחר קריאת התורה כשאין עשרה **טו, יא**
איזה קדיש ניתן לומר בתשעה **טו, יא**
הצטרפות אבל שאיחר לשאר האומרים **טו, י**
חזן שהשתתק באמצע **טו, יב**
טעם אמירתו אחר קריאת התורה **טו, יא**
יתום, אמירתו כמה יחד **טו, י**
יתום, יחיד או רבים אומרים **טו, י**

קולפן:
ביום טוב, ירקות **טו, רל**
בשבת, ירקות **טו, רל**

קומקום:
כיבויו בשבת כשלחץ עליו בטעות **טו, עד**

קוסם:
לקייטנת ילדים **טו, רל**

קטן:
גיורו **טו, קפ**
הזיק לאתרוג **טו, קכז, ג**
החזקתו בידיו בשעה שעולה לתורה **טו, רל**
הכנסתו לטיפול במקום שאינו כשר **טו, קנח**
לתקוע בשופר בחודש אלול **טו, מב**

קידוש:
בגביע שחרוט בו שמות הקודש **טו, רל**
בכוס, בלא ידיעת הבעלים **טו, רל**
הסתכלות על הנרות **טו, נז**
חצי פסוק **טו, נח**
יין שהחמיץ **טו, נט**
ספק יין פגום **טו, נט**
עיקר פוטר טפל **טו, מ**
קדימת אמו לאשתו **טו, קסו**

קידוש לבנה:
ביום טוב **טו, פב**
ביום טוב שני לבן חו"ל **טו, פב**
בשבת **טו, פב**

קיוקים:
בספירת העומר **טו, צ**

קלנועית:
ברכת שהחיינו **טו, מג**

קצף:
בריאותו, בשתייתו **טו, קמט**
שתייתו בבירה **טו, קמט**

קראוון:
מזוזה כשהעבירו את הקראוון בשלמותו **טו, קפו**

קרבן:
הבאתו על ידי גוי **טו, ט**

קרטיב:
מיין קפוא בתשעת הימים **טו, רל**

קריאת התורה:
אכילת סוכריה בזמן זה **טו, רל**
החזקת תינוק בשעה שעולה **טו, רל**
הקדימו ראש חודש לחנוכה **טו, קלה, א**
טעם הקדיש אחר הקריאה **טו, יא**
יום שיש כמה קריאות וקיים ספר אחד **טו, קלו**
יצא אחד באמצע ונשארו תשעה **טו, יא**

קריאת שם:
אמירת תחנון ביום זה **טו, כט**

קריאת שמע:
בחדר שיש בו בית הכסא **טו, יד**
בשכיבה **טו, מח**
ליד צואה **טו, יד**

קריעה:
אבל החולה באלצהיימר **טו, רל**

ראיה:
נשים על גברים **טו, רו**

ראש השנה:
אכילת תפוח בדבש **טו, רל**
החלפת חזן קבוע **טו, קכ**
חזן, מי ראוי **טו, קכ**

ראש חודש:
אכילת פת **טו, נ**
הקדימו קריאת ראש חודש לחנוכה **טו, קלה, א**
סעודה בערב שבת **טו, נ**
סעודת מצווה **טו, נ**
צביעת דירה בראש חודש אב **טו, קה**
קביעת סעודה **טו, נ**

רב:
אבל, דרשת שבת הגדול **טו, רל**
הימנעות מפסיקה בענייני הפלות **טו, קסח**
חובתו לפסוק הלכה **טו, קסח**
זריקת תמונתו **טו, רל**
לימוד מספר של רב שאינו הגון מינויו **טו, רל**
ע"ע תלמיד חכם
שאינו מחזיר עדי בדיקה **טו, קנט**

תפקידו **טו, קסח**

רגל:
צמיד לאשה **טו, ריט**

רחפן:
שליחת משלוח מנות על ידו **טו, קלט**

ריח:
נשיאת כפים כשיש ריח רע מהגרבים **טו, כב**
תפילה במקום ריח רע **טו, יד**

רכב:
הסעת אשה אחר הדלקת נרות **טו, צג**
הסעת בן חו"ל ללווית אביו ביו"ט שני בא"י **טו, צג**
טסט בתשעה באב **טו, קיח, ג**
כיבוי אור בשבת **טו, סה**
מזוזה ברכב נייד **טו, קפו**
תפילת הדרך לנוסע בתוך העיר **טו, רל**

רמקול:
שמיעת קול אשה על ידו **טו, קצו**

רפואה:
ביופסיה מהמת **טו, קצז**
הסתרת הבן מאביו את מצבו **טו, קסד**
חיוב הבעל ברפואת אשתו **טו, ריח**
ממאכלות אסורות **טו, קצג**
ניתוחי מתים **טו, קצז**

רצועות:
הצבע הנדרש בתפילין **טו, ו**
תפילין, צביעתם בשני הצדדים **טו, ו**

רצפה:
שטיפה בשבת **טו, עח**

שבועה:
נשבע שלא יספר **טו, רל**

שבע ברכות:
פנים חדשות, אדם שרקד בחתונה **טו, ריד**

שבע מצוות:
בן נח **טו, ט**

שבעה:
ישיבה על אדם שאינו דתי **טו, קצד. טו, רד**
ישיבה על אדם ששרפו גופו לפי בקשתו **טו, קצח 4**
ממתי יש למנות לחילוני את ימי האבלות **טו, רד**

שבעה נקיים:
טסה מחו"ל לא"י **טו, פג**

שבת:
אבל, דרשה בשבת הגדול **טו, רל**
אולר, שימוש בו **טו, ע**
אטבי כביסה, טלטול **טו, סט**
אמירת שבת שלום לאשה **טו, רל**
בגד, הנחתו בתא הקפאה להסרת מסטיק **טו, רל**
בגד הראוי **טו, צה**
בית קברות, סיור בו **טו, סא**
ברכת החודש **טו, פא**
ברכת המזון, ספק אם אמר 'רצה' **טו, לח**
דבורה, הריגתה כשיש בבית אלרגי **טו, עב**
דבק שנשפך ניקויו **טו, עח**
דבר תורה בבית הכנסת או בסעודה **טו, סב**
דבש הכנסתו למים חמים **טו, עג**
הדחת כלים על ידי גוי **טו, ס**
ע"ע הכנה משבת לחול
הכנה משבת לחול, לימוד ניווט בשבת **טו, סו 1**
הכנה משבת לחול, קריאת כתב הגנה **טו, סו**
הלחנת שיר **טו, עט**
הנאה מסרטון שצולם בשבת **טו, עו**
הנאה מתמונה שצוירה בשבת **טו, עו**
הסקה, הפעלתה בבניין מעורב עם חילוניים – **טו, קנו**
השתטחות על קברי צדיקים **טו, סא**
זכור, לא ילבש כובע של אשה **טו, קמד**
זריקה **טו, עז**
חולה שאין בו סכנה, גדרו **טו, עז**
חולה שיש בו סכנה, גדרו **טו, עז**
חזון, להתארח אצל הוריו **טו, קיד**
חזון, להתארח אצל חבריו **טו, קיד**
חילול שבת, תרופה המקילה על כאב **טו, עז**
חנוכיה מכסף, טלטול **טו, סז**
חשמל **טו, עד**

ביבוי קומקום חשמלי כשלחץ בטעות **טו, עד**
כתר שן, החזרתה **טו, עא**
כתר שן שנפלה, טלטולה **טו, עא**
לבקר את הוריו **טו, קיד 1**
לדרמן, טלטול **טו, ע**
לדרמן, שימוש בו **טו, ע**
לוו עלי, בהוצאות שבת הנקנות בחנות יקרה **טו, רל**
לימוד תורה בשבת מעלתו **טו, נב**
מגנט סידורו על המקרר **טו, רל**
מייבש כביסה, הוצאת בגד **טו, סח**
מים, בישולם **טו, עד**
מכונת כביסה, הכנסת בגד מלוכלך **טו, סח**
מעלת שמירתה **טו, מט**
מקרר, הזזתו **טו, רל**
מקרר, שכח לכבות האור **טו, נא**
נר שכבה, סימן רע **טו, קכב**
ע״ע נרות שבת
סחיטת שמן משניצל **טו, עה**
סיור בבית קברות **טו, סא**
סעודה שלישית או מנחה במנין **טו, סג**
סעודה שלישית, בתשעה באב שחל בשבת **טו, קיד**
סעודה שלישית, חשיבותה **טו, סג**
סעודת שבת, דברי תורה **טו, סב**
ספר טלפונים **טו, רל**
פיג׳מה מיוחדת **טו, רל**
פרסום סרטון שצולם בו **טו, עו**
פתיחת דלת מכונת כביסה **טו, סח**
קבלה מוקדמת בשביל לימוד תורה **טו, נב**
קבלת שבת מוקדמת, מעלתה **טו, נב**
קולפן, שימוש בו **טו, רל**
ע״ע קידוש
קידוש לבנה **טו, פב**
קריאת כתב הגנה לאסיר **טו, סו**
קנאביס רפואי, לקיחתו **טו, עז**
קריעת פשקוויל המבזה תלמיד חכם **טו, פ**
רכב, כיבוי אור **טו, סה**
שאלת גוי מה השעה כשיחלץ על כפתור **טו, ס**
שטיפת רצפה **טו, עח**
שטרי הדיוטות **טו, סו**
תענית הראב״ד **טו, מט**
תפילת ערבית, השלמה כשלא התפלל בע״ש **טו, נה**
תרופה לכאב **טו, עז**

שובר:

למשלוח מנות **טו, קמא**

שוטה:

גיורו **טו, קפ**

שומע כעונה:

בספירת העומר **טו, פח**

שומר:

שומר שכר, נאנס **טו, רכג**

שותפות:

בסיום מסכת **טו, קט**

שחיה:

לנשים בשיש גבר מציל **טו, ח**

שטיפה:

כלים, בשבת על ידי גוי **טו, ס**
רצפה בשבת **טו, עח**

שטרי הדיוטות:

ספר טלפונים בשבת **טו, רל**

שידוך:

בדיקת דור ישרים **טו, רל**
הסתרה שיש לו רק כליה אחת **טו, ריא**
מום, הסתרתו **טו, ריא**

שייט:

בספירת העומר **טו, צ**

שינה:

בדירה מעל ארון קודש **טו, לא**
בריאה, אופן השכיבה **טו, מח**
על הבטן **טו, מח**
על הגב **טו, מח**
עם נעלים **טו, מז**
שיער הזמן להתחייב בברכת אלקי נשמה **טו, ט**

שיער:

הסרת מסטיק ממנו בתשעת הימים **טו, קי**
כיסויו לנשים **טו, רז**

נטילת ידיים אחר הוצאת כינים **טו, ג**
שימוש במחליק שיער בתשעה באב **טו, קיג**

שיר:
הלחנתו בשבת **טו, עט**
שמיעת שירי קודש בבית הכסא **טו, טו**

שירותים: ע"ע בית הכסא

שכחה:
ברכת השכיבנו בערבית **טו, מו**
שינה עם נעלים **טו, מז**

שלום בית:
פדיון הבן אחר הפלה **טו, קפט**
תספורת בספירת העומר **טו, צא**

שליח:
חזקה שליח עושה שלידחותו **טו, קלט**

שליח ציבור: ע"ע חזן

שם:
כתיבתו על גבי אתרוג **טו, קכז, ד**

שמונה עשרה:
ביטול חזרת הש"צ **טו, מה**
ליד ארון קודש **טו, כא**

שם קודש:
במשמעות חול, כתיבתו **טו, רל**

שמות הקודש:
קידוש בגביע שחרוטים בו **טו, רל**

שמחה:
ברכת שהחיינו **טו, מג**

שמחת תורה:
כפילת פסוק שמע ישראל **טו, יג**

שמיטה: ע"ע שביעית

שמירה:
בייביסיטר שנרדמה **טו, רכג**
ליל הברית **טו, קעה**
על ילדיו בזמן התפילה **טו, רל**

שמן:
סחיטת שניצל בשבת **טו, עה**

שן:
החזרת כתר שן שנפלה בשבת **טו, עא**

שניצל:
סחיטת שמן ממנו בשבת **טו, עה**

שפה זרה:
חתימה בכתובה **טו, רטו**

שרוך:
תפילה עם שרוכים פתוחים **טו, יט**

שריפה:
חומרת שריפת הגוף **טו, קצח**

שריפת חמץ:
בשר וחלב **טו, רל**

שתיה:
היכר, בין בעל לאשה **טו, קסא**

תאונה:
בעיסוק בפלאפון בנהיגה, ברכת הגומל **טו, מב**
בשבת, ברכת הגומל **טו, מב**

תבלין:
גדרו לגבי עקירת עץ פרי **טו, קמח**

תורה:
ללמד גוי **טו, קסט**
ע"ע ביטול תורה
ע"ע דברי תורה

תורמים:
פרסומם **טו, קסג**

תחנון:
בהכנסת ספר תורה **טו, כז**
ביום הוצאת ספר **טו, כז**
בקריאת שם לבת **טו, כט**
חתן שמתבייש שידעו **טו, כח**
יציאת חתן מבית הכנסת **טו, כח**

תחפושת:
ברכת שהחיינו **טו, רל**
דין לא ילבש **טו, קמד**

תינוק:
אקמול, נתינה לפני ברית מילה **טו, קעד**
גיורו **טו, קפ**
החזקתו בידיו בשעה שעולה לתורה **טו, רל**
הרדמתו בברית מילה **טו, קעד**
קילוחו על ידי אבל **טו, רב**

תירס:
אכילתו בפסח **טו, פו**

תלמוד תורה:
לאסיר כשבית הכסא בחדרו **טו, יד**
שמיעתו בבית הכסא **טו, טו**

תלמיד:
מקום הדלקת נרות חנוכה **טו, קלג**

תלמיד חכם:
חובתו להורות **טו, קסח**
חומרת ביזויו **טו, פ**
לימוד מספר של רב שאינו הגון **טו, רל**
מינויו **טו, רל**
נוכחותו בסעודה, הופכת לסעודת מצוה **טו, נ**
סנדק **טו, קעח**
עריכתו חופה או נתינה לרב שסוכם עמו **טו, קפז**
קניית בגד בבין המצרים, למנוע ביטול תורה **טו, קז**
קריעת פשקוויל בשבת המבזה תלמיד חכם **טו, פ**

תמונה:
הנאה ממנה כשצוירה בשבת **טו, עו**
זריקת תמונת רב **טו, רל**

תסמונת דאון:
גיורו **טו, קפ**

תספורת:
אשה בספירת העומר **טו, צא**
אשה בתשעת הימים **טו, צא**
בבין המצרים לספרדי ע"י אשכנזי **טו, רל**
בספירת העומר **טו, צא**
בספירת העומר לפרנסה **טו, צא**
בספירת העומר לצורך בריאות **טו, צא**
בספירת העומר לשלום בית **טו, צא**
בר מצוה, בספירת העומר **טו, צא**
בתשעת הימים במקום צורך **טו, קי**
בתשעת הימים לפרנסה **טו, קי**
בתשעת הימים לרפואה **טו, קי**
חלאקה, בבית הכנסת **טו, רל**
קטן, בתשעת הימים **טו, קי**
ע"ע תגלחת

תסרוקת:
בתשעת הימים **טו, קיג**

תענית:
גדליה או יום כיפור **טו, יח**
הראב"ד, בשבת **טו, מט**
חיוב זקן **טו, קיט**
טס מחו"ל לא"י **טו, פג**
לעיסת מסטיק **טו, רל**
מול מצוות טבילה בזמנה **טו, קד**
מינקת **טו, קד**
מעוברת **טו, קד**
נדחית, צום מול טבילה בזמן **טו, קד**
שמירת הבעל על ילדיו כדי שאשתו תצום **טו, רל**

תפילה:
אחר מבחן נהיגה **טו, טז**
אמירת חצי פסוק **טו, נח**
ארגון מנין לבן חו"ל בא"י **טו, צד**
ביחידות בכוונה **טו, יז**
ביחידות בכוונה או בציבור בלא כוונה **טו, יז**
ביטול חזרת הש"צ בגלל דיבורים **טו, מה**
בישיבה **טו, טז**
במקום ריח **טו, יד**
בן נח, חיובו **טו, ט**
בנוסח קבוע **טו, לח**
בסוכה או בבית הכנסת **טו, רל**
בעלות השחר **טו, טז**
בציבור, בלי כוונה **טו, יז**
בציבור, חיובו **טו, יז**
ברוך שאמר **טו, רל**
גוי, חיובו **טו, ט**
דיבורים **טו, מה**

הזמן המוקדם **טו, טז**
החזקת תינוק בשעה שעולה לתורה **טו, רל**
הרחקה מצואה **טו, יד**
השכל מחייב להתפלל **טו, ט**
השלמה כשהחסיר ערבית בערב שבת **טו, נה**
חולה ממזר, תפילה עליו **טו, קעו**
חולה שאין יודעים את שם אמו **טו, קצב**
חזרת הש"צ, מעלתו **טו, מה**
חפץ, החזקתו **טו, רל**
יחף **טו, יט 2**
ילד החזקתו **טו, רל**
כוונה, חשיבותו **טו, יז**
כיוון התפילה **טו, כ**
כיוון התפילה בכותל **טו, כ 7**
כיוון, כשארון הקודש אינו פונה לצד ירושלים **טו, כ**
כשאין סידור בנוסח שרגיל בו **טו, לח**
לבוש הראוי **טו, יט**
ליד ארון קודש **טו, כא**
ללמד גוי **טו, ט**
מחיצה בין גברים לנשים **טו, רו**
מנחה במנין או סעודה שלישית **טו, סג**
נוסח לגוי **טו, ט**
ספירת העומר, זמנו למאחר לבית הכנסת **טו, פט**
ערבית, השלמתה כשהחסיר בערב שבת **טו, נה**
ערבית, שכח ברכת השכיבנו **טו, מו**
שמונה עשרה, ביטול חזרת הש"צ **טו, מה**
שמונה עשרה, ליד ארון קודש **טו, כא**
שרוכים פתוחים **טו, יט**

תפילין:

דור המדבר **טו, רכט**
הורדת השרוול בין תפילין של יד לראש **טו, רל**
הכנסתם לחדר שיש בו בית הכסא **טו, יד**
צביעת הרצועות בשני הצדדים **טו, ו**
של הבעל או שמירה על ילדיו **טו, רל**

תפילת הדרך:

לנוסע בתוך העיר **טו, רל**

תקיעת שופר:

בחודש אלול על ידי קטן **טו, רל**
ברכת שהחיינו כשתוקע לאדם נוסף **טו, קל**

תרומה:

אברים, ברכת הגומל **טו, מב**
ניתן בטעות לבית הכנסת אחר **טו, רכב**

תרומת דם:

חיובו **טו, קצג 2**
קבלה מגוי **טו, קצג**

תרופה:

חילול שבת בשביל להקל על הכאב **טו, עז**
ממאכלות אסורות **טו, קצג**

תשלום:

אכילה בסוכה פסולה **טו, רל**

תשמיש מצווה:

יד של ספר תורה **טו, לב**

תשמיש קדושה:

בימת ספר תורה **טו, לג**
יד של ספר תורה **טו, לב**

תשעה באב:

בדיקה איך חבר מרגיש **טו, קטז 1**
ביקור חולים **טו, קטז**
ברית יצחק בליל תשעה באב **טו, קיז**
ברית יצחק, קיומו **טו, קעה**
הקלדת מפתחות **טו, קטו**
זקן, חיובו לצום **טו, קיט**
חל בשבת, סעודה שלישית **טו, קיד**
טס מחו"ל לא"י **טו, פג**
טסט לרכב **טו, קיח, ג**
לימוד בחברותא **טו, קיח, ה**
לימוד תורה בהרהור **טו, קטו 1**
מחליק שיער **טו, קיג**
מי שבירך לעולה לתורה **טו, קיח, ב**
נדחה, ברית יצחק **טו, קיז**
ניחום אבלים **טו, קטז 3**
סיום מסכת **טו, קיח, ד**
ספר קודש, קנייתו **טו, קיח, א**
עליה לתורה בשחרית ובמנחה **טו, קיח, ב**

תשעים:

לשוח **טו, רל**

תשעת הימים:

אבקת מרק בשרית	**טו, קו**
אכילת בשר בברית יצחק	**טו, קעה 1**
אכילת בשר בסיום מסכת	**טו, קט**
אכילת בשר לרגיש לחלב	**טו, קיב, א**
אכילת קרטיב מיין קפוא	**טו, רל**
הבדלה, כמה משפחות יחד	**טו, קח**
הכנסת ספר לדפוס	**טו, קיב, ג**
הסרת מסטיק משיער	**טו, קי**
התארחות אצל הוריו בשבת חזון	**טו, קיד**
חולה, אכילת בשר	**טו, קיב, א**
חפיפת ראש	**טו, קיג**
טיסה לארץ ישראל	**טו, קיא**
מנגינה של פלאפון	**טו, רל**
מסטיק שנדבק לשיער	**טו, קי**
נופש	**טו, קיא**
ניקוי כתם מבגד	**טו, קיב, ב**
סידור גבות	**טו, קיג**
סיום מסכת	**טו, קט**
סיום מסכת שחולקה לכמה אנשים	**טו, קט**
צביעת דירה בראש חודש אב	**טו, קה**
קניית בגד חדש	**טו, קז**
קניית ספר קודש	**טו, קיח, א**
תבשיל בשרי	**טו, קו**
תלמיד חכם הקפדה בימים אלו על ההלכות	**טו, קז**
תספורת במקום צורך	**טו, קי**
תספורת לאשה	**טו, קי**
תספורת לרפואה	**טו, קי**
תספורת לקטן	**טו, קי**
תסרוקת	**טו, קיג**