

רזמנות

מתורתם של בני רמות א'

גליון 40 | פרשת ראה | תש"פ

אתרא דמר – רבני השכונה

קיום מצות בלכתך בדרך כשפיו מכוסה

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

הנה ידוע דבימי בין הזמנים מצות "ובלכתך בדרך" קיומה תדיר, ובמצב החדש דהציאה לרה"ר הוא באופן שפיו מכוסה, הרי שאם בעבר כדי לקיים המצוה היה צריך להתאמץ בדרכים ובנסיעות לאחוז המחסבה בתלמודו, כהיום יכול לשנן בשפתיו ולחשוב בפיו סוגית תלמודו, באין מבחין, ויכול לקיים המצוה בנקל בכל מצב.

אמנם מאידך הלומד במחשבה אין צריך להזהר בד"ת כנגד טפח באשה ערוה וכו' דהרהור שרי [מ"ב ע"ה כ"ט], אך באופן דלומד בשפתיו דיבור אסור.

ויש לעיין אם איכא קולא בדברי תורה כנגד טפח באשה ערוה במצב החדש דחבוש מסיכה ופיו מכוסה, דהצד לקולא הוא דשמא נדון כהרהור מטעם דאינו ניכר כלל דיבורו ויהיה שרי כנגד טפח באשה ערוה

והמקור לנדון זה מהא דאיתא בברכות כד, ב ונפסק בשו"ע סימן פה, א: "לא ילך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא קריאת שמע", וכתב המ"ב א' לבאר בשם הפרישה מה

דבר הגליון

בתחילת פרשת ראה, מפרט משה רבינו בכמה וכמה ציוני דרך, היכן הוא המקום המיועד למעמד הברכות והקללות - "הלא המה בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני היושב בערבה מול הגלגל אצל אלוני מורה", והתבטא על כך רבי אייזק שר זצ"ל שאחרי כאלה סימנים, אפילו עיוור יוכל למצוא את המקום.

וכמה בולט הניגוד, שבפסוקים הבאים מיד לאחר מכן, כשמודבר על מקום המקדש, התורה נמנעת מכל סימן וציון, ואותו מקום מצוייר כדבר נעלם ומסתורי, ולא נאמר אלא "כי אם אל המקום אשר יבחר ה', לשכנו תדרשו ובאת שמה", "והיה המקום אשר יבחר ה'", הכל בלשונות שמבטאים מרחק והעלמה - "שם", "והבאתם שמה", "שמה תביאו".

אין זאת אלא שמקום המקדש צריך להיתפס מלכתחילה כמצוי "שם". כלומר הוא איננו קיים כאן עד שלא דורשים אותו. הביקוש והדרישה הם יוצרים את המקום.

ועומק הדבר יש לבאר, שכן עצם המושג שיש בית לה' בעולם הוא דבר פלא, וכמו שאמר שלמה, "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה", ועל כן לא ניתן לומר שישנו 'בית השם' שממתיין ומצפה מתי יבוא האיש הישראלי אליו, כי הדבר מופקע. רק שעצם הדבר שהיהודי מבקש להתקרב אל ה' במקום מוגדר ומסוים שמיוחד לעבודתו, ודורש ומחפש היכן הוא המקום הראוי לכך, ביקוש זה הוא המייצר את ה"מקום".

ובזה נמצא תוכן חדש במציאות החורבן, שאין הפירוש שבית המקדש הסתלק, אלא שהביקוש שלנו אליו נפסק, ושוב ממילא אין הוא מתגלה בפועל.

והוא מה שאמרו בגמ' לגבי מה שתיקן ריב"ז זכר למקדש - "ציון היא דורש אין לה - מכלל דבעי דרישה", והיינו שמלמדנו ריב"ז שאותה דרישה של המקדש היא צורך של ציון, כי אין מציאות לציון ללא שנחפשה ונדרשה, וכל התוחלת לבניין עתידי הוא מכח אותה דרישה. כשם שהבית הראשון נבנה רק כתוצאה מ"לשכנו תדרשו".

נמצינו למדים שהשראת השכינה באה רק אחרי שהאדם מבקש אותה. והן הן ב' הבחינות דריש עירובין - דמקדש אקרי משכן ומשכן אקרי מקדש, ומבארים בספרים שהמקדש הוא ע"ש הביקוש של האדם להתקרב אל ה', והוא מתקדש ומתעלה לקראת אלקיו, ואילו השם 'משכן' בא על מה שה' נענה לביקוש האדם ויורד לשכון עמו.

ונפלא הפסוק שמובא שם בגמ', שהוא הדיבור המרכזי אודות הקמת המשכן: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", והן הן ב' החלקים הללו, שכן מה שמוטל על האדם הוא לעשות לה' מקדש, להבין שהמציאות שלו צריכה להתרומם ולהתקדש כלפיו; וכאשר ה' נענה לתנועה זו, בא החלק השני "ושכנתי בתוכם". בתוכם דייקא, כלומר בתוך הביקוש שבלב.

אני לדודי

ודודי לי...



הגליון מוקדש בדמע
לע"נ

אהובנו הבחור החשוב
שמואל אהרן ז"ל

בן יבלחט"א ידידנו הדגול
רבי חיים זבולון

גליק

נקטף באיבו והוא בשיא פריחתו
י"ט מנחם אב תש"פ

תנצב"ה

עד יקיצו וירננו שוכני עפר



הרבותא בידו על פיו, וז"ל, כלומר שקורא כל כך בלחש עד שאינו ניכר כלל שמרחש בשפתיו, גם כן אסור עכ"ל.

נמצא דהיה ס"ד בידו על פיו או באופן שאין ניכר דיבורו שיהיה מותר לקרוא ק"ש במבואות המטונפות, ומחדש השו"ע דאפ"ה אסור והס"ד לכאורה היא דאפשר שבאופן זה נדון כהרהור וליכא בזיון בקריאת ק"ש במקום מטונף.

ויש לדון מה הקמ"ל, האם דלעולם לא הוה דיבור אלא הרהור, והטעם דאסור הוא משום שבמבואות המטונפות אסור גם הרהור, דיסודו משום צוואה, או דלעולם קמ"ל דאף בכה"ג נחשב לדיבור ולא הוה הרהור אף דאינו ניכר דיבורו כלל ואסור משום דיבור נפק"מ לנידון דידן בכנגד ערוה באינו ניכר דיבורו.

ובספר צפנת פענח על הרמב"ם (פ"ג מק"ש הלכה טו) נקט כצד קמא דהוה רק הרהור, ועל כן כתב דכנגד טפח באשה ערוה דשרי הרהור, יהא מותר לקרות היכא שפיו מכוסה, והאיסור רק במבואות המטונפות ומדין צוואה.

ומאידיך בשו"ת שלמת חיים (סימן סט) נשאל אם שרי לקרות ק"ש כנגד טפח באשה כשפיו מכוסה, וכתב וז"ל, נראה לפום ריהטא דאסור דעכ"פ מקרי דיבור ומקרי בזיון עכ"ל, הרי שנקט כצד השני. נמצא דנידון דידן תליא בפלוגתא הנ"ל, ובספרי הזמן העתיקו דברי השלמת חיים להחמיר.

ולפי"ז למעשה אין קולא בהא דפיו מכוסה, אך עדיין איכא עצה שיוכל להמשיך ללמוד בשפתיו אף כנגד ערוה כדלהלן.

ב.

הנה כתב השו"ע (קא, ב), לא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו, וכתב הבה"ל ובדיעבד אם התפלל בלבו מצדד המג"א דלא יצא וכ"ה בספר נפש החיים.

ויל"ע במי שמתפלל בחיתוך שפתיים בלבד בלא שום קול אי חשיב כדיבור או כהרהור, ונפק"מ לחולה שעבר ניתוח במיתרי הקול ואסור עליו הרופאים להשמיע קול, ומחתך בשפתיו ללא קול האם יוצא ידי תפילה או דהוה כמתפלל בלבו בלבד דלא יצא ובעי לצאת מאחר.

ובספר פתחי הלכה (הל" ברכות פ"א הערה 21) הביא ששאל את הגרש"ז אויערבך זצ"ל בזה ואמר דהוה דיבור ממש, נמו"ר הגר"ח פ"י שניברג זצ"ל תמה על פסק זה טובא דאיך שייך לומר שנחשב כדיבור והרי יש אותיות אשר אין להן ביטוי כלל בחיתוך שפתיים בלבד ללא קול, כמו האותיות הגרוניות [כגון אל"ף], ונמצא שכל שלא הוציא קול מגרונו לא הגה את האותיות הללו, ועל כן היה פשוט לו להגר"ח פ"י זצ"ל שנחשב רק להרהור בלבד ואינו יוצא בזה תפילה נק"ש וכו' [ובספר הליכות שלמה תפילה פ"ז אות טז הובא פסק הנ"ל והובא סייעתא מלשונו של הרבינו יונה בברכות ח ע"ב מדפי הרי"ף, אך הובא לשונו בשינוי כך דאין ראיה לזה כלל יעו"ש].

[ושאלתי למו"ר זצ"ל האם לדבריו יהיה שרי לחתוך בשפתיו ללא קול בין ברכה לאכילה או באמצע ק"ש ולא יחשב הפסק, ואמר דאף לדבריו אסור, דלענין דין הפסק ה'מעשה דיבור' נאסר ולא ה'שם דיבור' ועיין].

ולדעת מו"ר זצ"ל דהוה הרהור בלבד, יהיה קולא דשרי ללמוד בחיתוך שפתיים ללא קול אף כנגד ערוה.

נמצא דהרוצה לנצל את המצב החדש דפיו מכוסה ללמוד בשפתיו בדרכים כשמומן לפניו טפח באשה ערוה וכדו', יש לו להזהר שלא

ישמיע קול ולדעת מו"ר זצ"ל חשיב כהרהור, וזאת בצירוף שיטת בעל הצפנת פענח דבלא"ה כשלא מורגש דיבורו שרי כנגד טפח באשה ערוה דדינו כהרהור.

ויה"ר שנזכה להסיר המסיכה מעל פנינו, ונזכה שגם לא יהיה נידונים של ד"ת כנגד טפח באשה ברחובותינו, בבנין ירושלים ובית קדשנו ותפארתנו.

הערה בענין תקיעת שופר בחצרות

הגאון ר' מאיר גרוס שליט"א

הננו בתפילה ובתחנונים לבורא עולם שיושיענו במהרה בישועתו עולמים ויסיר מעלינו כל נגע ומחלה, ולא נצטרך להתפלל עוד בחצרות בתים, כי אם בחצרות בית קדשך בבית עולמים, ושם נזכה גם ביום הראשון דר"ה האי שתא שחל בשבת לתקיעת שופר דב"ד, ומכוחם בכל ירושלים, אחר שכבר קודם נזכה לותקע בשופר גדול לחרותנו מהיצר ומעול מלכויות. והיה אם ח"ו לא נזכה, ורבים יתפללו בחצרות, אזי יש לדון כדלהלן.

בסימן תקפ"ז ס"א (במ"ב ס"ק ו' ובביאור הלכה ד"ה ואם קול הברה שמע), נתבאר דאפילו בבהכ"נ בריחוק מקום שייך קול הברה, ובשער הציון ס"ק י' הביא מהט"ז עוד סברה לחוש לקול הברה "דילמא אין אנו בקיאים בין קול שופר לקול הברה", ולפ"ז יתכן שבחצרות שלנו שהם מקום תפילתנו לע"ע יש את שני הטעמים שכתבנו, ועוד נוסף עליהם עוד חשש כשהחצר נמצאת במקום עמוק וחומות אבן סביב לה ומלאות עפר סביבותיה שמא גם דין בור יש לה, ולפי טעם הב' שכתבנו לעיל גם לא יועיל הבחנה דשמא אין בקיאים עד שיהיה ברור לו שקול שופר שמע. וכמש"כ המ"ב סוסק"ז. זה ענין אחד שיש האי שתא למיחש.

ועוד יש לחוש לשמיעת קול אחר שלא על הסדר בתקיעותיו מחצר סמוכה וכדומה, וכמבואר במ"ב ס' תק"ץ סעיפים ז'-ח' ובמ"ב שם כמה פעמים. וכגון ששומע עתה תש"ת ושומע קול תרועה אפילו רק ג' קולות בעלמא, שבכך נגמר תרועה שלמה רק ל"א ס' תק"צ ס"ג שהיא שיטת רש"י, ואע"ג דלא קימ"ל הכי לדינא לכתחילה, מ"מ לחומרא חיישינן. ממילא הכא כששמע תוך כדי התש"ת ג' הני קולות דהוה תרועה שלמה קלקל מה ששמע לתש"ת שלו. וה"ה בתר"ת כששמע ג' שברים ממקום אחר שעתה אינו מסידרו קלקל לתר"ת ידיה. או בתשר"ת שמע ב"פ שברים או תרועה בין שתי התקיעות דיליה, ג"כ קלקל לכל התשר"ת דיליה. והעצה ההלכתית היעוצה לזה היא א'. שיכוון התוקע שלא להוציא אלא למשתייכים למניינו. ב'. שיכוונו השומעים שאין רצונם לצאת רק בתקיעותיו של זה התוקע עבור המניין שמתפלל בו הוא עצמו השתא, ולא בשום תקיעות אחרות. ובזה אף אי שמע קול אחר לא קלקל. והיה אפשר לדחוק ולומר דהנך קולות ששומע מרחוק לא מקלקלים כל עיקר, כיוון דלט"ז ס' תקפ"ז ס"א הנ"ל גם הנשמע מרחוק הוה כל הברה בעלמא דממילא אין יוצאים בו א"כ גם לקלקל לא יקלקל, אלא דקשה לענ"ד לתפוס את דברי הט"ז הללו גם לקולא, אחר שמהמ"ב משמע שנקטו רק לחומרא, עי' תקפ"ז סק"ז ובבאו"ה שם ד"ה ואם קול, שיש לחוש לדעה זו שלא בשעת הדחק עי"ש. בנוסף ישנה עצה פרקטית טובה שיתאמו בניהם מארגי המניינים את זמני התפילות כך שלא יצאו תקיעותיהם בזמן אחד.

האם מניעת התפשטות הקורונה חשוב פיקו"נ

הרב יחיאל בן דוד

יש לדון האם מניעת או האטת התפשטות ה'קורונה' חשוב פיקוח נפש, ודוחה שבת. והאם מותר לבצע בשבת פעולות בכדי לבודד את הנשאים, כגון: חקירות אפידמיולוגיות, או להודיע בשבת לאדם שהוא נשא מאומת של הנגיף.

א. הנה קיי"ל (יומא פה. ושו"ע או"ח שכט ג) דספק סכנה מיקרי פיקו"נ ודוחה שבת. ואפילו כשיש רק צד מיעוט סכנה, מיקרי פיקו"נ, דאין הולכים בפיקו"נ אחר הרוב. וכ' התוס' שם: דוחי בהם ולא שימות בהם שלא יבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל. ולפי"ז כל צד שהוא אפילו אחד לאלף, חשוב פיקו"נ ומחללים עליו את השבת.

ב. אולם כתבו הפוסקים, דלא כל צד סכנה מיקרי פיקו"נ. אלא דווקא אם צד הסכנה כבר קיים עכשיו לפנינו, אבל אם יש רק אפשרות שתתחדש סכנה בעתיד, זה אינו בכלל פיקו"נ.

ולכך כתב הנוב"י (תנינא יו"ד סי' רי, והובא בחת"ס יו"ד סי' שלח) שלימוד רפואה, או פיתוח תרופות, אינו בכלל פיקו"נ, דצורך זה אינו יועיל אלא לחולה שיהיה בעתיד, וזה אינו בכלל פיקו"נ. ועיי"ש שאין לחלק בין זמן מרובה לזמן מועט, אלא שכל שאין החולה עכשיו לפנינו, אינו בכלל פיקו"נ.

וכן כתב בשו"ת בנין ציון (לבעל ה'ערוך לנר' סי' קל"ד), דאל"כ האין מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מהדברים שצריך להודות על שנצולו, ואין מותר לכתחילה לכוון לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם. אלא ע"כ כיוון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנה, הולכין אחר הרוב.

וכעיי"ז כתב הרעק"א (שו"ת סי' ס' ד"ה ולענ"ד).

ועיי' אגרות החזו"א ח"א איג' רב, שכתב: 'ובכלל צריך זהירות יתירה בהיתר פיקוח נפש בדברים שאין הפיקוח נפש לפנינו אלא בעתיד, ואם באנו להפריז על המידה, יפתחו כל החנויות בשבת בארצות הגולה, בטענת הפסד כל הפרנסה ויבוא לפיקוח נפש, וצריך לשקול במאזני הצדק.'

וראה בתשובות וכתבים לחזו"א סי' מח, בעניין הודעה לציבור לרדת למקלטים בשבת בעת מלחמה, שכתב 'ואף שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, מכל מקום בדברים רחוקים הרבה מפיקוח נפש, אין דנים כפיקוח נפש, ותלוי במידת הבטחון'.

ולפי"ז לכאורה, מניעת התפשטות הקורונה, אינה בכלל ספק פיקו"נ, שהרי אי"ז אלא מניעה, שאולי יהיה חולה מסוכן עתידי. ואינו הצלת חולה לפנינו. והרי"ז כפיתוח תרופות שאינה דוחה שבת.

[זולת אם נאמר, שנשא מאומת שאינו מבודד, אינו רק ספק פיקו"נ. אלא רוב הסיכויים שבסופה של שרשרת ההדבקה יגרום להדבקה של אדם שימות מכך, והוא בכלל פיקו"נ. ולפי"ז גם חשוב רודף, ומותר להורגו. אולם אליבא דאמת, אין הדבר כן, ואכ"מ].

ג. אולם לכאורה יש לדון, עפמ"ש"כ החזו"א (אהלות סי' כ"ב ס"ק ל"ב ד"ה בפ"ת) על דברי הנוב"י שהובא לעיל: 'דאין הדבר תלוי אם מצוי

החולה קמן, אלא אם מצוי הדבר, דבזמן שמתריעין על הדבר משום חולי מהלכת [אף שאין בשעה זו חולה קמן], הו"ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר.

ומבואר בחזו"א, דכשיש דבר, חשוב שמצוי החולי לפנינו, אפילו שאין החולה לפנינו. ומותר לעשות כל דבר לסלק המגיפה. דעצם זה שיש מגיפה, חשוב שיש סכנה לפנינו, והוא בכלל ספק פיקו"נ.

ואם גם מניעת התפשטות הקורונה, היה מקום לדון שיחשב כמגיפה, וחשיב כסכנה לפנינו. ומניעת התפשטותה, הוי בכלל ספק פיקו"נ.

אולם לכאורה במצב שלפנינו אינו כן, דיעוין שם בחזו"א, דהשווה זאת, למשנה בתענית פ"ג מ"ד, דתנן התם דמתריעין על הדבר, וכל שמתריעין עליו, חשוב שהסכנה קיימת. והרי התם תנן, דאיזהו דבר, עיר המוציאה חמש מאות רגלי, ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה, (כל יום מת אחד) הרי זה דבר. כלומר, שבג' ימים רצופים, מתו מידי יום חמישית האחוז מאוכלוסיית העיר הבריאה. (דעי' ברמב"ם הל' תענית פ"ב ה"ה: שאין הנשים והקטנים והזקנים ששבתו ממלאכה בכלל מניין אנשי המדינה לענין זה; ועיי' בב"י לפי שהם חלושי הגוף. והיינו שאנשים ב'קבוצת סיכון' אינם נכללים בחשבון חמישית האחוז).

וא"כ ה'קורונה' לפי"ז אינה מוגדרת כמגיפה כלל, דהלא לא מתו במשך ג' ימים כחמישית האחוז מאוכלוסיית העיר הבריאה מידי יום. ובמיוחד אם נקזו את 'קבוצות הסיכון' שאינם בכלל החשבון. ומאחר שאינה מוגדרת כמגיפה, אינו חשוב שיש סכנה לפנינו, ואינו בכלל ספק פיקו"נ.

אמנם לכאורה, כל השיעור של שלשה מתים האמור ב'דבר', היינו בכדי להחזיק אנשים שמתו מחולי שאינו ידוע, שעצם זה שמתו שלשה אנשים בשלשה ימים, זהו עצמו מחזיק מיתה זו ל'דבר'. וכמבואר בגמ' שם כא. אבל כשידוע שיש חולי בעיר, ומתו אנשים מאותו חולי, אין צריך לשיעור זה. וכמבואר ברמב"ם תענית ב יג. על החליים כיצד, הרי שירד חולי אחד לאנשים הרבה באותה העיר, כגון אסכרה או חרחור וכיוצא בהן, והיו מתים באותו החולי הרי זו צרת צבור וגוזרין לה תענית ומתריעין. כלומר, שמשעה שהרבה אנשים חלו בעיר במחלה מסוימת, ומקצת מהחולים מתו מאותו החולי. הרי"ז חשוב צרת ציבור שמתעניין ומתריעין. [ובירושלמי פ"ג ה"ה, מ' שאפילו אחד מהם מת מאותו החולי. והביאו הב"י או"ח סי' תקעו.] וכמבואר חילוק זה בב"י שם, ש'דבר' שהוא מחלה מחמת שינוי האויר והחולה מת מכך פתאום, לפיכך צריך שיתחזק המיתה, בכדי שנדע ששינוי האויר אינו אקראי בעלמא אלא דבר קבוע. עיי"ש. ועיי' בלח"מ שם בהלכה יג.

אמנם לא פירש הרמב"ם, מהו שיעור של 'אנשים הרבה' שחלו בעיר שחשוב שפשט החולי בעיר. ובלח"מ שם כתב שהוא רוב העיר. אמנם ב'דברי מלכיא'ל ח"ב סי' צ, כ' שאינו רוב העיר, אלא כשרואין שחלו אנשים הרבה במחלה אחת יותר מכפי הרגיל וגם פשטו החולים ברוב רחובות שבעיר. אזי יש לחוש שהיא מכה מהלכת ומתריעין עליה. כי לתת שיעור בזה אין שייך לפי שזה תלוי בגודל העיר ורובי עם הנמצאים בה.

והנה לשיטת הדברי מלכאל, אם המציאות שברוב רחובות העיר חלו, כלומר נפלו למשכב מהקורונה אזי חשיבא צרה שמתריעין עליה, אבל לשיטת הלח"מ דבעינן שיחלו רוב העיר, לכאורה כיוון שרוב העיר לא חלו אין היא חשובה צרה שמתריעין עליה.

ד. אולם יש לדון מצד אחר. דהנה בשם הגרש"ז אורבך הובא (עי' מאמר הגרמ"מ פרבשטיין, אסיא נג-נד), שיש הבדל בין פיקו"נ של יחיד לפיקו"נ של ציבור. דאף דמצבים רחוקים ועתידיים כלפי יחיד אינו חשוב כפיקו"נ, אבל כלפי רבים הדבר חשוב כפיקו"נ. [דבריו שם אמורים, על חייל המפענח שדרים בשבת, שרחוק מאוד שאותם שדרים יועילו להציל בעתיד].

ויסוד הדברים, מבואר בר"ה גאון, שהובא בר"ח וברשב"א (שבת מב.) גבי גחלת של מתכת וצידת נחש ברה"ר. שהיוק שברה"ר חשוב כפיקו"נ, הגם שביחיד אינו חשוב כפיקו"נ.

ולכאורה ביאור הדברים, עפ"ימש"כ הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה ח"ב סי' לז) דעצם מה שבני אדם מתיחסים למצב מסוים כ'סכנה', זהו חשיב שיש סכנה לפנינו, והוי בכלל ספק פיקו"נ. דכ': 'דכל שדרך בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה, הרי"ז חשיב כספק פיקו"נ...'.
כלומר, שעצם ההתייחסות לדבר כ'סכנה' חשוב שיש סכנה לפנינו.

ובזה ודאי יש חילוק, מנקודת מבט פרטית לנקודת מבט ציבורית. לפי שיש מצבים שהיחיד אינו מתייחס אליו כסכנה, אבל האחראי על הציבור מתייחס אליו כסכנה. מפני שנקודת ההתייחסות שלו היא יותר כוללנית רחבה ועתידית מאשר התייחסותו של היחיד, ולכך גם סכנה רחוקה או עתידית חשובה אצלו כמצב מוחשי הנצרך לפעול לגביו כמצב מסוכן. [כגון כשיש מצב שיכול לגרום לסכנה אחד לעשר אלף, שבוזה אדם פרטי, אינו חש סכנה, אבל מבחינת האחראי על שלומו הציבור, דבר זה הוא סכנה לציבור - שמת אחד או יותר מהציבור כל יום בגלל זה].

ולכך אפשר, שמניעת התפשטות מגיפה, גם אם האדם הפרטי אינו חש סכנה כלפי נשא מאומת שאינו מבודד, אבל מבחינת האחראי על הציבור, הדבר מהווה סכנה לציבור. ואפשר שה"ה בכלל פיקו"נ שמותר לחלל עליו את השבת.

צירוף למנין ב'קפסולות' שבבית הכנסת

הרב שלמה חיים נפתלי

לאחרונה בעקבות התפשטות נגיף הקורונה חולקו היכלי התורה ובתי הכנסת במחיצות שקופות, ויש לדון בזה אם יש עליהם שם מחיצה לענין צירוף עשרה.

ההיתר הרווח ביותר הוא כשאין המחיצות מגיעות בתוך ג"ט לקרקע שאז הן מחיצה תלויה וקיי"ל כחכמים דלא שמה מחיצה (כמבואר בשו"ע סימן שס"א וסימן תר"ל, אלא שלענין סוכה דעת ראב"ה דשמה מחיצה כמבואר בב"י שם).

אלא שיש לשדות נרגא בזה, לפי מ"ש החזו"א (סי' ע"ה סקט"ז) עשה מחיצה ט' והקיפה במחיצה אחרת גבוהה י' אבל זו שגובהה י' מופלגת מן הארץ ג"ט [דתרוויהו אינם מחיצה הראשונה בגלל שחסר בשיעור גובהה והשניה משום דהויא משום דהויא מחיצה תלויה], אם אין בין המחיצות ג"ט כשר דחשיב כמחיצה באלכסון ממטה למעלה. ולפי"ז יש לדון בענין הקפסולות דאף שאינם מגיעות לג"ט הסמוכין לארץ, מ"מ לפעמים אין בינם לטורי הספסלים ג"ט וא"כ שפיר הן מחיצה,

ונעסוק בעיקרי הדברים הנוגעים לקפסולות שבביהמ"ד מנין אברכים רח' בובליק 1 [הקראוון], ודון מינה ואוקי באתריה.

כדי לפאר ולרומם בית אלוקינו הברזלים של הספסלים והשולחנות מחופים בפלטות של עץ, בצדדים העץ ממשיך עד הרצפה, ובגב הספסלים בספסל האחורי שבכל טור החיפוי עד הקרקע, ובספסלים שבאמצע הטור החיפוי ממשיך עד מקום המושב, כך שהוא גבוה ג"ט מן הקרקע, אמנם כשהמושבים זקופים אין ג"ט בין סוף המושב לברזל וכמו"כ בין הברזל לרצפה אין ג"ט כך שיש חיבור רציף של לבד עד הקרקע.

ביהמ"ד חולק לשלש קפסולות, מימין קפסולה אחת שהיקף המחיצות הוא כמין גאם, ומקפת את חלקו האחורי של הטור [מדדום לצפון] סמוך לספסלים האחוריים וממזרח למערב עוברת בין הטורים סמוך לצידי השולחנות והספסלים. והצד השמאלי של ביהמ"ד מחולק לשתי קפסולות ע"י מחיצה שעוברת מצפון לדרום באמצע טורי הספסלים בסמוך לחלקם האחורי של הספסלים, ומחיצה זו נמשכת עד המחיצה המזרחית מערבית של הקפסולה הימנית.

[ג.ב. להבנה מלאה של המציאות מצורפת תמונה בסוף העלון]

ומעתה המחיצה שעוברת מאחורי הטור הימני פשוט דל"ח מחיצה תלויה כיון שהגב של הספסל נמשך עד הרצפה ואין בין מחיצת הניילון לספסל ג"ט כך שלפי"ד החזו"א דלעיל חשיב חיבור בין המחיצות. וכלפי המחיצה שחולקת את הטורים השמאליים בזה תלוי וכשהמושבים הם בזקיפה א"כ גב הספסל אינו מחיצה תלויה דע"י לבד אין ג"ט בינה לקרקע, וממילא גם מחיצת הניילון שהיא בתוך ג"ט לספסלים אינה מחיצה תלויה וכו"ל. וכלפי המחיצה המזרחית מערבית של הקפסולה הימנית שעוברת בין הטורים וסמוכה בתוך ג"ט לריהוט, בזה ג"כ תלוי דהחלק שכנגד הספסלים והשולחנות הרי הוא מחיצה וכו"ל וחשיב עומד, והחלק שכנגד האויר שביניהם אינו מחיצה שהרי באותו מקום היא מחיצה תלויה, ואם יש בין הספסלים והשולחנות ג"ט חשיב פירצה, וצריך לשער אם העומד מרובה או שהפרוץ מרובה, והיכא שאין בין הספסל לשולחן ג"ט מדין לבד נחשב אותו מקום לעומד.

עוד יש להוסיף שליפוי הריהוט העץ רחב מלמעלה ומלמטה ומתקצר באמצעיתו כך שבחלק התחתון אין ביניהם ג"ט ודנים לבד אך בחלק האמצעי יש ביניהם ג"ט דנפיק מדין לבד, אלא שכיון שאין ג"ט בין החלק העליון לחלק התחתון ממילא נידון בדין לבד ללבד שהסתפק בזה החזו"א (סימן ע"ז סק"ה) ולפיכך אם מחיצת הניילון מסתיימת כנגד החלק האמצעי שמתקצר, תלי בזה.

[ואין לדחות דתלי בפלוגתא אי אמרי' לבד להחמיר, דהכא ע"י הלבד עבדינן למחיצה וממילא הוי חומרא, והגע בעצמן דאטו הזורק לרה"י שהוקפה במחיצות ע"י לבד הזורק לתוכה יהא פטור משום דל"א לבד להחמיר, וע"כ דכיון שע"י הלבד נעשית מחיצה אף אי נפקא מינה חומרא אמרי' לבד, ודוקא לענין צירוף סכך פסול ע"י לבד חשיב לבד להחמיר כיון שתחילת הדין הוא להחמיר].

עוד יש לדון להיתר עפ"י המבואר בב"י (סימן נ"ה) עפ"י דברי הרשב"א ומהר"י אבוהב בתיבה המוקפת מחיצות גבוהות עשרה אם החזן העומד על גבה מצטרף לעשרה, וכתב שני טעמים שאינן מחלקות, משום שנעשית לתשמיש ביהכנ"ס והמחיצות נעשו לנוי ולא להבדיל, וכמובן שטעם זה לא שייך בנידו"ד. ועוד כתב דכיון שהמחיצות שאינן מגיעות לתקרה לא הוי הפסקה, ולפי"ז גם בנידו"ד לא חשיבא מחיצה לחלק.

עוד יש לדון להיתר מחמת שהמחיצה נדה וכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה לא שמה מחיצה. אלא שהחזו"א (סימן ע"ז סק"ו) חידש דמה שאין שמה מחיצה היינו דוקא אם כשנדה ברוח התנועה שוברת לשעתה את המחיצה דנפקא מדין מחיצה וכגון שמוגבהת ג"ט מן הקרקע או שנעשית בה פירצה אבל אם אין הרוח מבטלת את המחיצה אלא מנידה אותה לכאן ולכאן אין נדנוד הרוח פוסלה, ולפי"ז הכא הוי חומרא דאין המחיצה מתבטלת.

ועוד נחלקו האחרונים בדין מחיצה שהיא בתוך הבית שאין שם רוח אבל אם היתה בחוץ היתה נדה ברוח דדעת המשנ"ב (סימן שט"ו סק"י בשם המג"א וסימן שס"א בביה"ל ד"ה שאינה בשם התו"ש וסימן תר"ל סקמ"ח) דלא שמה מחיצה, אך הבאר היטב (סימן תר"ל) הביא שדעת הלק"ט דהוי מחיצה וכן דעת החזו"א (סימן נ"ב סק"ד) דהרי בביתו אין הרוח מצויה שכותלי הבית חוצצין בפני הרוח. ולדעת החזו"א יש לדון אם המחיצה נדה כשהמאוררים והמזגנים פועלים אם מחמת כן חשיב רוח מצויה.

עוד יש לדון לדעת השו"ע (סימן נ"ה ס"ד) דס"ל שברואין אלו את אלו דרך חלון שבמחיצה מצטרפין אף שהם בשתי רשויות ה"ה דהכא מהני הא דרואין אלו את אלו. אמנם למ"ש הכה"ח (שם סקע"ו) דבעינן רואין דוקא דרך חלון פתוח אבל אם יש בו זכויות לא מהני, ה"ה דהכא לא מהני שרואין אלו את אלו דרך המחיצה.

הידוק הברזל של המסיכה בשבת

הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד

יש לדון באותן מסיכות שיש בהן ברזל שאפשר להדקו כדי להתאים את מידת המסיכה לאף, האם מותר לעשות זאת בשבת, או שזה בכלל תיקון מנא ומכה בפטיש. ונחלקו בזה גדולי המורים שליט"א. ונראה להציע כמה צדדים וסברות.

א. יש לפתוח בכך שגם כלי הראוי לתשמישו מ"מ אם משפרים ומשביחים אותו יש בזה משום מכה בפטיש. ויש ראיות רבות לכך, כגון מהגמ' בשבת (עה:): לגבי הצר צורה בכלי, ע"ש, ועי' בשו"ע (סי' ש"ב סע' ב') דהלוקט יבולות שעל גבי הבגדים חייב משום מכה בפטיש, וכתב המשנ"ב (סק"י) דמירי שמסירן כוונה כדי ליפות הבגד, "אף על פי שלא היה נמנע מללבושו אם לא היה מסירם, חייב", וע"ש בשעה"צ. ולכאורה גם נדו"ד בכלל זה.

ואף אם נגדיר את המסיכה כדבר שאינו חשוב, מ"מ מבואר בגמ' ובפוסקים שגם בדברים כאלה שייך האיסור של תיקון מנא, כדחזינן לדוגמא בביצה (לג:): לענין קיסם לחצוץ בו שיניו, ובסוכה (לג:): לגבי מיעוט ענבי הדס. וע"ע במשנ"ב (סי' שכ"ח ס"ק קנ"ב) לגבי עשיית פתילה.

ב. והנה חכם אחד רצה להקל מצד שכלי הנמכר לרבים בתור כלי גמור ומוכן, וכך מתייחסים אליו, אלא שיש אנשים שמוסיפים לו עוד תיקון ותועלת, כגון בנדו"ד שעושים זאת רק כדי שיהיה עוד יותר אטום, בכה"ג אין בזה משום תיקון מנא, דסו"ס הכלי כבר היה מוכן לגמרי גם קודם ההוספה.

אמנם נראה דזה אינו, דמצאנו בגמ' בשבת (קג:). דחק קפיזא בקבא חייב, והראשונים הביאו מרה"ג שפירש דמירי בכלי שמודדים בו קב וחקק בו שנתות לדעת שיעור ג' לוגין. וכעין זה פירש הר"ח. ומבואר

שגם כלי שכבר היה ראוי לגמרי לתשמישו וכך הוא מיוצר ונמכר ומתייחסים אליו ככלי גמור, מ"מ אסור להוסיף לו תשמישים. ולכאורה שיפור התשמיש של הכלי שיהיה אטום יותר ע"י הידוק הברזל אינו קל יותר מהוספת שנתות בכלי. וכמו ששם הוא מוסיף אפשרות למדוד עוד מים, כך כאן הוא מוסיף אפשרות להכנס עם המסיכה למקומות שצריך בהם יותר הגנה, וכפי ששמעתי שיש אנשים שבד"כ לובשים את המסיכה כמות שהיא, אך כשרוצים להכנס לבתי חולים או לבתי אבות וכדו' הם מקפידים להדקה היטב.

ובסברת הדבר נראה לפי מה שהארכנו במקו"א ביסוד מלאכת מכה בפטיש, שהמלאכה אינה רק הכשרת הכלי לשימושו אלא גם הוספת תועליות ותשמישים בכלי מוכן, והיינו משום שכלפי התוספות הללו אזי כעת נעשה גמור הדבר. ולשון המאירי בביצה (לד.) היא "שכל שמחדש דבר להשתמש בו תקון כלי הוא ואסור". וע"ע בלשון הגר"ז (סי' ש"מ סע' י"ז). והכ"נ כשמוסיף תועלת בכלי יש בזה משום תיקון מנא.

ויש להוסיף ולציין לדברי המג"א (סי' ש"מ סק"א) דמחט שנתקמה אפילו מעט אסור לפושטה, ומבואר שם בפוסקים דה"ה מזולג וכדו', [ועי' במשנ"ב סי' תק"ט סק"ז], והיינו אף באופן שהם עדיין ראויים לשימוש אלא שהשימוש בהם כשנעקמו אינו נוח כל כך, דכשפושט אותם הוא משפר בכך את תכליתם ויש בזה משום תיקון מנא אף שעצם הכלי הוא שלם וחסר בו רק תיקון קטן שנעשה בקלות, וכמו שמביאים מהחזו"א שעל פי דברי המג"א הללו אסור ליישר כובע שהתקמט, [אמנם ע"ע בדברי הגרשז"א במאור השבת (ח"א עמ' תמ"ד), ואכה"מ], וא"כ אפשר דה"ה בנדו"ד יש להחמיר בהידוק הברזל כיון שהוא מתקן בכך את תכלית המסיכה, דלמרות שבעצם הכלי כבר מוכן לעיקר תכליתו מ"מ כל שיפור בכלי אסור אף כשנעשה בקלות. ובפשטות אין נפק"מ ששם בלי התיקון אזי המחט והמזולג ראויים רק בשעה"ד ואילו כאן המסיכה ראויה לגמרי וההידוק רק מוסיף תועלת, דכיון דנקטינן דהוספת תועלת אסורה, א"כ גם בנדו"ד יש מקום להחמיר.

ג. ונראה שיש מקום להחמיר יותר בפעם הראשונה שרוצים להדק את הברזל, והיינו לפי המבואר בגמ' בשבת (מח:). ובשו"ע (סי' ש"מ סע' ח') לגבי מוכין שאסור לתנם בתחילה בכסת, וביאר המשנ"ב (סקל"ג) דהשתא עביד לה מנא ויש בזה חיובא דאורייתא. וע"ש בשעה"צ (סק"ס ח'). ומבואר שהשלמת צורת הכלי בפעם הראשונה אסורה אף באופן שאין זה בגדר תיקון מנא, ואף כשזה דבר קל כנתינת המוכין בקסת, וכדחזינן נמי במשנ"ב (סי' שי"ז סק"ח) לענין הכנסת רצועות חדשות למנעל. ואין נפק"מ בכך ששם בלי ההכנסה אין אפשרות להשתמש וכאן יש, דסו"ס גם הוספת תועלת נחשבת לתיקון מנא. [והנה יש שדנו להקל בנתינת מוכין חדשים בכר בדבר שרגילים להכניס ולהוציא, ועי' בזה בארחות שבת (פ"ח הערה ק"ב), ולפי זה יל"ע בנדו"ד, וע"ע להלן. אמנם יש שהחמירו גם בכה"ג, וצריך לחפש ראיות לזה].

ד. אכן בעיקר הנידון יש לצדד דאפשר שההידוק אינו נחשב לתיקון כיון שסו"ס זה לא כזה תיקון משמעותי. [כמדומה שגם המחמירים הגדולים בחבישת המסיכה אינם מחייבים להדקה לאף הדק היטב]. ואפשר דלא סגי בכזה תיקון כדי להחשב כמלאכה, וע"ע בשו"ע (סי' תק"ט סע' ב') לגבי ההיתר לחדד סכין ע"ג העץ או החרס, והיינו משום שאין זה נחשב לתיקון גמור, ודוק. אמנם העירוני דיש המהדקים את המסיכה משום שהם עם משקפיים ובלי ההידוק ישנם אדים העולים

מהפה ומפריעים לראייה. ואפשר שאצלם יש כאן יותר חשיבות. ונראה דאף דבר שהרבה אינם מקפידים עליו ואצלם אין בו חשיבות, מ"מ מי שמקפיד ומחשיב את הדבר אזי אצלו זה יהיה אסור. [ועי' בערוה"ש (סי' ש"ב סע' ט) ודוק].

עוד יש לדון להקל מטעם אחר, דאף אם יש בזה תועלת מ"מ אפשר שדבר הנעשה בצורה כה קלה ובדרך הלבשה אין עליו שם של גמר תיקון הכלי, ועדיף טפי מהסרת יבלות וממי שרוצה ליישר את המחט והברזל הנ"ל. והעירוני דאפשר שכל מה שמצאנו שגם מעשה קל יכול להחשב כמכה בפטיש אין זה אלא בהעמדת גוף החפץ, אבל כשהגידון הוא לענין תוספת תשמישים בזה רק מעשה חשוב נכלל בשם המלאכה, וצל"ע.

עוד יל"ע אם יש סברא להקל דאפשר שתיקון מנא שייך רק בתיקון שנשאר קבוע, משא"כ כאן שבד"כ התיקון הוא זמני בלבד ועשוי להשתנות. [ואכתי צל"ע בדברי החזו"א (או"ח סי' נ' סק"ט ד"ה וכן המתלמד)]. ומיהו יש הרבה אנשים שמהדקים את המסיכה לפי צורת הפנים שלהם, וכשמסירים אותה הם לא מיישרים את ההידוק אלא משאירים זאת כך עד הליבשה הבאה, וצל"ע.

ונראה דבאופן שרגילים לשנות את ההידוק מידי פעם, ואין זה דבר שעושים פעם אחת בתחילת הליבשה ותו לא, יש לצדד יותר להקל ולהחשיב זאת כצורת שימוש ולא כתיקון הכלי, ואכתי צל"ע. [ומיהו נתבאר לעיל דאפשר שבפעם הראשונה שעושים זאת ה"ז חמור יותר, ועיין].

גדר הכרת פנים הנצרך בכל עדויות שבתורה והאם אפשר לסמוך על הכרת פני אדם שיעוטה מסכה

הרב משה ששון

בעקבות המצב שאנו נתונים בו כעת [בעת כתיבת השורות, ויה"ד שיגאלנו ה' בקרוב] שבני אדם עוטים על פניהם מסכות, התעוררו רבים מכך לענין הכשרת עדות על הכרת בני אדם במצב זה, וננסה בס"ד לבאר ולהעמיד יסודות ענין זה, אתמר בגמ' בכורות מו: פלוגתא דר"י ור"ל לענין גדר הלידה של בכור, דילפינן מדכתיב כיור דלית הבכור תלויה במה שהוא ניכר, ולדעת ר"ל צריך שיראה הפרצוף פנים כדי שיחשב כיכיר, אך ר' יוחנן פליג עליה דסגי שתצא פדחתו, כיון דסגי בהכרת הפדחת לגדר כיור, ולדינא נקטינן כר' יוחנן לענין בכור דסגי בהכרת הפדחת, כפי שפסק הרמב"ם בהל' נחלות (פ"ב ה"ב), אך בגמ' התם פרכינן על ר"י מברייטא דתנינן לענין עדות אשה דבעינן להעיד על פדחת עם פרצוף פנים, ועם החוטם, וילפינן לה מקרא דהכרת פניהם ענתה בהם, ובפשוטו מוכרח כר"ל אף לענין כיור דלא סגי בפדחת, ומשנינן ב' תירוץ ראשון דגבי יבמה אחמירו רבנן, ומבואר לפי"ז דמצד עיקר הדין הכרת הפדחת חשיבא הכרה, אך בעדות אשה בעינן היכירא מעליא, תירוץ שני אתמר בגמ' 'כיור לחוד והכרת פנים לחוד', ולפי תירוץ זה מבואר שלענין הכרת פנים מעיקר הדין לא סגי בפדחת, אלא צריך פרצוף פנים.

אך צ"ב תירוץ זה מה הכוונה כיור לחוד והכרת פנים לחוד, דאם לענין כיור נקטינן שההכרה של הפדחת נחשב כהכרת האדם, א"כ מה הענין המיוחד של הכרת פנים דלא סגי בפדחת, וכבר התקשה בזה בש"ש (שמעתי ז פרק טז), והביא תשובת התו"ט שפירש את תירוץ הגמ'

כיור לחוד והכרת פנים לחוד, והש"ש ביאר את תירוץ התו"ט דפדחת מהני מדין טביעות עין, משא"כ בהכרת פנים אין צריך טביעות עין, וליכיר סגי בפדחת משום דהיכא טביעות עין הוי היכר ראוי, ולכן לעולם סגי בפדחת, אך לענין יבמה איירי באופן דליכא טביעות עין, ולכן בעינן פרצוף פנים, והש"ש ביאר דתירוץ זה אזיל בשיטת ר"ת דסמכינן על טביעות עין בהכרת היבם, אך שאר הראשונים פליגי עליה, ועי"ש שהתקשה בתירוץ זה, ומשמע מדבריו דהאי פירוקא לא קאי אליבא דהלכתא.

אמנם יתכן ליישב באופן אחר, דבעיקר הדבר המבואר דלענין בימה דבעינן הכרת פרצוף פנים, הרי זה תלוי אף בחוטם, ובירושלמי מבואר עפ"י שהרצה שלא יכירו אותו יכסה את אפו בדבר כל שהוא והוא לא יהיה ניכר, אך יש לתמוה דהרי לצערנו בזמנינו רבים בני אדם אשר חוטמם מכוסה במסכות, ואע"פ כן כאשר פוגשים אותם הם ניכרים וידועים ע"פ הכרת פניהם, וקשה במה שנקטו דההיכר של האדם תלוי בחוטמו, והרי עינינו הרואות שבני אדם ניכרים אף בלא ראיית חוטמם.

ונראה דאפשר ליישב ולבאר דיש ב' דרגות של הכרה, דיש הכרה שהאדם ניכר אף בלא ראיית כל פרצוף הפנים, דיתכן להכירו ע"י הפדחת לבד, ועכ"פ בתוספת מקצת אברי הפנים, כיון שרוב בני אדם הם מחולקים זה מזה באופן הניכר, וממילא הם ניכרים ע"י פדחתם ושאר חלקי פניהם, ואין לטעות בהם באיניש אחרינא, אך מ"מ אינו בירור והכרה מוחלטת, שאפשר שימצאו ב' בני אדם שיש ביניהם דמיון, ולהבחין בין שניהם לא סגי בהכרה של הפדחת, ובעינן הכרה מבוררת טפי, ע"י הכרה בכל הפנים, דבזה אין לטעות אף בין בנ"א הדומים, ומעתה מבוארים היטב ב' התירוץ בגמ' דאינם מחולקים במציאות כיצד האדם ניכר, אלא דלכו"ע הכרת פדחת יש בה היכר, אך הכרה מוחלטת היא דווקא בכל הפנים, ובתי' הראשון נקטינן דמעיקר הדין לא בעינן בעדות אשה בירור גמור וסגי בפדחת, אך חז"ל החמירו להצריך בירור גמור, ובתירוץ השני מצד שורת הדין נקטינן דבעדות אשה בעינן בירור גמור שאין בו ספק.

ויש לדון ע"פ האמור כיצד ראוי לנקוט בכל עדויות שבתורה, מהו ההיכר הנצרך להכיר את האדם, וכאמור לעיל לדינא נקטינן כר"י לענין כיור דבלידת בכור דסגי בפדחת, אך לעדות אשה בעינן הכרת פרצוף פנים, ויש לדון בזה כאיזה מהתירוץ נקטינן, ובספר עצי ארזים (סי' יז ס"ק פד) הסתפק בזה, ותלה עפ"י את הדין בשאר עדויות שבתורה האם בעינן הכרת פנים או סגי בפדחת, דלתירוץא קמא בגמ' דהוי חומרא בעדות אשה משמע דבשאר עדויות סגי בהכרת פדחת, אך לתירוץא בתרא לעולם בעינן הכרת פנים, ומעתה בקידושין שצריך שהעדים יראו את החתן והכלה, ומקצת פניהם מכוסים ע"י מסכה, ע"פ האמור הדבר תלוי בספק של העצי ארזים האם בכל עדויות שבתורה סגי בראיית פדחת, ומסתברא דהא מלתא מהני דווקא באופן שהם ניכרים וידועים להם ע"י כך, ויוכלו לאחר זמן להכירם ולידע מיהם.

ומסתמא בעינן לחוש לתירוץ השני דמעיקר הדין בעינן פרצוף פנים, וכן הדין בכל עדויות שבתורה, וא"כ יש לדון מהו הגדר של פרצוף פנים, ובברייטא מבואר דבעינן ג' דברים, פרצוף פנים, חוטם, פדחת, והב"י באה"ע (סי' יז סעי' כד) הביא 'כתב רבינו ירוחם (נכ"ג ח"ג קצו ע"ב) בשם הרמ"ה זה הפרצוף פנים הם הלחיים עצמם ואין משגיחין לא על העינים ולא על הפה', וכן מפורש במאירי ביבמות קכ. ובעקבות הב"י שאר הפוסקים הביאו דין זה להלכה, והיינו שהפנים הם הלחיים, ועיקר העדות תלויה בג' אברים אלו של פדחת חוטם ולחיים.

ויש להסתפק מה הם הלחיים, דלענין פאת הראש מבואר דיש לחי התחתון ולחי העליון, והיינו שהלסתות של האדם יש בהם עליון ותחתון, וא"כ יש לדון הכא האם בעינן את כל הלחיים, או דלמא סגי בלחי העליון, וראיתי בספר אורים גדולים (סוף לימוד רז) שכתב בתוך דבריו בפשיטות דבעינן לחיים העליונים והתחתונים, אמנם בשו"ת חסדי אבות (סי' כה; לנכדו של הישועות מלכו, ומצורף לספרו יבין דעת) שכתב קונטרס שלם בשם הכרת פנים, והאריך לדון בזה, והביא כמה ראיות להכריע שסגי בלחי העליון ולא בעינן הכרת פנים של לחי התחתון, ולענ"ד יש ראיה גדולה לזה, דהרי בסתם בני אדם הלחי התחתון מכוסה ע"י זקנם, ואין ניכר כלל צורת הלחי התחתון, וא"כ קשה כיצד אפשר להכיר את הלחי התחתון, כאשר בחייו הלחי התחתון היה מכוסה בזקנו, ובוודאי שהעדויות אינה נסמכת ע"פ היכר הזקן, וכמו כן כאשר אדם נפטר יתכן שכבר אין לו זקן, ובהכרח דלא בעינן את הלחי התחתון, וסגי בלחי העליון.

ומעתה במציאות שאנו חיים שבני אדם עוטים מסכות וצריך להכיר את החתן והכלה, לפי מה שהעלה העצי ארזים נפקא דהוי ספק בין ב' תירוצי הגמ' האם סגי בהכרת הפדחת, ונתבאר דאת"ל דבעינן פרצון פנים, יש לצדד שפרצון פנים היינו הלחיים העליונים, וסגי בהיכר של פדחת עם החוטם והלחיים העליונים, א"כ אפשר שיורידו את המסכה מתחת לאפם, באופן שמכסה רק את הפה והלחי התחתון, ובכך הלחי העליון ניכר יחד עם הפדחת והחוטם, ונחשב הכרת פנים.

ויתכן עוד לעורר בזה סברא אחרת להקל בזה, דהרי עיינו הרואות שבני אדם ניכרים אף באופן זה שהם עוטים מסכות, וא"כ באופן המצוי שיש עדים בחתונה ורואים את החתן והוא ניכר וידוע להם אע"פ שיש לו מסכה, לכאורה למאי ניוחש לה, אלא שנתבאר לעיל דאיכא למימר שאין זה נחשב הכרה ברורה ומוחלטת, שאם ימצא אדם אחר הדומה לו, לא יהיה כח לעדים להכריע ולהעיד מיהו האדם שראו, מפני שלא ראו את כל פניו, ולפי"ז יתכן לחדש דדרגת בירור מוחלטת זו נדרשת רק בעדות אשה והדומים לה, שהנידון בעדות הוא בהא מלתא גופא לברר מיהו האדם המת, וכיון שיש לנו ספק זה, א"א להכריע את הספק אלא רק ע"י בירור גמור, אך בעדות קידושין עיקר העדות אינה מיהו החתן, אלא העדות על מעשה הקידושין, אלא דמ"מ צריך לידע מיהו המקדש, ויתכן שבזה אי"צ בירור גמור, כיון דסתמא דמלתא הוא ניכר בהכרה זו, ולא מעוררים ספק לדון דלמא זהו איניש אחרינא דדמי ליה.

ומצאתי בשו"ת זכר יצחק (ח"א סי' עח) שכבר ייסד יסוד זה, שכתב לבאר את התירוצ' בגמ' לחלק בין יכיר להכרת פנים, ע"פ מה שייסד דיש חילוק בין טביעות עין לסימנים, דטביעות עין הוא היכר ובירור גמור שאין להסתפק ולהכחישו, אך סימנים אינם בירור מוחלט, ובסתמא הורגים ומוציאים ממון אפילו ע"י סימנים (למ"ד דהו דאורייתא) אך אם מתעורר ספק בדבר שהבע"ד מכחיש לא סמכינן על סימנים, אך על טביעות עין סמכינן אף היכא דמכחיש לה, והביא ראיה לכך ליסוד זה, דיש אופן דבסתמא לא מספקינן, אך אינו בירור גמור, והבע"ד יכול לעורר ספק, דמצינו לענין הבא על שפחה חרופה יכול לטעון שלא גמר ביאתו ואינו לוקה, אך בלא טען לא מספקינן בהכי ומלקינן ליה, ועי"ש שהוסיף להוכיח כן, והעלה עפ"י דהכרת פרצון פנים הוי בגדר טביעות עין, וזהו בירור גמור שא"א להכחישו, אך הכרת הפדחת זהו בגדר סימנים, שאינו בירור גמור, ובזה מהני טענה והכחשה, אך אפשר לסמוך על כך בסתמא, ועי"ש עוד שהמשיך לדון ולבאר את הסוגיא בבכורות. ומשמע ע"פ יסודו דכל עדים בסתמא סגי בראית פדחת, כיון דחשיב סימנים, וסמכינן עליהו דאין מי שטוען להכחישם, אך בעדות אשה דכבר התעורר הספק מיהו אדם זה, והעדויות נדרשת לברר מלתא גופא דלמא איניש אחרינא הוי, בעינן בירור גמור של טביעות עין ולכן בעינן הכרת פנים.

הדבר ברור שכל מש"כ הוא רק כדרכה של תורה לעורר את לב הלומדים לעיין במקורי הדברים, שהרי בהלכות החמורות של קידושין, כל מי שאינו בקי בטיבם לא יהא לו עסק בהם.

נחתום בתפלה שיושיענו ה' ממצב זה, אשר בימים טרופים אלו מלבד כל הגזירות הקשות שנגזרו על עולם התורה, ועמודי עולם התרופפו, נגזר עלינו להסתיר את פנינו מעבר למסיכות, ובתחלה נדחינו מעלות בהר ה' ונגוע בקצהו, ועתה שזכינו להכנס לפני ולפנים לבית ה', מ"מ איננו רשאים להראות את פנינו לפניו, ואף איננו זוכים להאיר פנים לזולת, ותחת להתעורר מכך אנו מתרגלים למצב משונה זה, יה"ד שנוכה להתעורר ולבקש בעקבות כך מעומק לבנו על גילוי והארת פניו ית', ויש לרמוז דבר זה בפירוש הפסוק [הנאמר בלדוד ה' אורי, וכעת הזמן להתחזק באמירתו בבכונה] 'שמע ה' קולי לך אמר לבי בקשו פני, את פני ה' אבקש אל תסתר פניך ממני, וירחם עלינו ה' שבזכות שנקוה אליו, יאר ה' פניו אלינו וישיענו בתשועת עולמים.

ענינים כלליים

ובשעה"צ (ס"ק ג) ביאר, וז"ל: ועיין בביאור הגר"א שמשמע שמצדד כמותם [כרא"ש והטור]. עכ"ל. היינו, שלכן לא מוכרע כרמב"ם, דאמנם השו"ע פוסק כרמב"ם, אבל הגר"א פליג, ומצדד כרא"ש וטור. כאן המ"ב כבר ביאר ש[לכל הפחות] אין הלכה לגמרי כרמב"ם ושו"ע, אבל לא ביאר האם לא מוכרע, או שיש נטייה, [ואולי בשעה"צ משמע שנוטה לשי' הרא"ש כצידוד הגר"א].

ובסי' רל"ד א נראה דפוסק המשנ"ב כרא"ש והכרעת הגר"א, שמנח"ג לכתחילה. דפסק שם השו"ע: הרוצה להתפלל מנח"ג ומנחה קטנה אין ראוי לו להתפלל רשות אלא הגדולה, [דאף דלעולם מתפללין החוב מקודם ואח"כ הרשות, הכא קודם תשע ומחצה לא הגיע עוד עיקר זמן

האם מנחה גדולה לכתחילה - פסק המשנ"ב למעשה

הרב מרדכי שלום גליק

א. לרמב"ם מנחה גדולה בדיעבד [אא"כ רוצה לאכול או לצאת לדרך או שרק במנח"ג יש לו מנין] ולרא"ש וטור לכתחילה. השו"ע (רלג א) פסק כרמב"ם.

וכתב המשנ"ב (ס"ק א): ויש מהראשונים שמקילין לכתחלה משש שעות ומחצה. עכ"ל. היינו שלא כשו"ע שמוכרע כרמב"ם.

מנחה, שעיקר זמנה לכתחילה הוא מט' ומחצה ולמעלה. מ"ב (ס"ק ב), בביאור דברי השו"ע],

וכתב ע"ז בשעה"צ (ס"ק א): ודע דדין זה של המחבר הוא רק דעת הרמב"ם דס"ל דמנח"ג הוא רק דיעבד והרא"ש חולק ע"ז וס"ל דמנח"ג מותר לכתחלה להתפלל וממילא בעניינינו יתפלל מנח"ג לשם חובה ומנח"ק לשם רשות כדאיתא בטור והמחבר שלא הביא דעתם משום דאזיל לטעמיה דפסק בריש סי' רלג כהרמב"ם אבל לפי מה דמשמע שם מהט"ז והגר"א שמצדדים לדינא כדעת הרא"ש והטור ממילא ישתנה זה הדין. עכ"ל.

והנה בסי' צ (ס"ק נא) כתב המשנ"ב: ועיין בפרמ"ג שכתב בדברך אם נודמן לו עשרה להתפלל מנחה אחר חצי שעה שאחר חצות רשאי אע"ג דבלא"ה אין כדאי לכתחילה כדאיתא בסימן רלג כאן מותר. עכ"ל.

ב. ונראה ביאור דעת המשנ"ב, דהנטייה היא שההכרעה כרא"ש וטור, וכפי שמצדדים הט"ז והגר"א, [ולא כרמב"ם ופסק השו"ע]. לכן כשרוצה להתפלל מנח"ג ומנח"ק, [סי' רלד], יתפלל מנח"ג לשם חובה וקטנה לשם רשות,

ולגבי האם מותר למעשה להתפלל לכתחילה מנח"ג, מותר, כיון שכך נטיית הפסק. אבל עדיף לצאת גם דעת הרמב"ם ושו"ע, [דרך נוטה כרא"ש, וט"ז וגר"א, ולא ששיטת רמב"ם, ושו"ע דחווה], לכן אין כדאי לכתחילה מנח"ג, [דאם יכול בקלות לצאת גם דעת רמב"ם ושו"ע, יותר עדיף. והרי מנח"ק לכתחילה לכו"ע].

אבל בעניין סי' רלד [-הרוצה מנח"ג ומנח"ק], שם הרי לא שייך להחמיר, אלא או כך או כך, לכן יש לעשות כפי עיקר הפסק, היינו מנח"ג לשם חובה, וקטנה לשם רשות.

ג. ויש להוסיף, דמש"כ המשנ"ב שם בסי' צ בשם הפרמ"ג, שינה מלשון הפרמ"ג (א"א ל) שכתב: אע"ג דבלא"ה אין רשאי לכתחילה כדאיתא בסימן רלג, והמשנ"ב שינה הלשון: אין כדאי לכתחילה, משום דעתו שעיקר הפסק שמנח"ג לכתחילה, לכן כן רשאי, ורק לא כדאי.

מודים דרבנן כתיקונו

הרב חנוך העניך מנקין

לאחרונה ראיתי כמה פעמים שהש"ץ סיים המחזיר שכינתו לציון, והמתין בשתיקה, והקהל התחיל לומר מודים דרבנן, ורק אחר איזה שהיה, הש"ץ התחיל לומר מודים של חזרת הש"ץ. וכנראה טעם הש"ץ העושים כן היה מפני שחששו שיווצר מצב שמחמת אמירת מודים דרבנן של הציבור לא יהיו עשרה שיוכלו לשמעם, ע"כ המתינו עד שישוך קצת קול הקהל באמירת מודים דרבנן, ורק אז התחילו באמירת מודים שלהם.

והנה נראה פשוט דלאו שפיר עבדי, והנה המ"ב כ' כאן בס"ק קכ"ז סק"ג שהש"ץ אי"צ להמתין שהקהל יגמרו אמירת המודים דר', אלא מתפלל כדרכו [א"ר ומג"ג, שעה"צ], אמנם הוזהיר לעיל קכ"ד ס"ק מ"א שיאמר בקול שיוכלו לשמוע עשרה העומדים סביבו. וע"כ נכונה זהירותם שיוכלו לשמעם עשרה ושפיר קעבדי בזה, אבל ההמתנה קודם אמירת המודים כלל ד"ז אינו כדן, ומשום שכל זמן שלא התחיל הש"ץ מודים, אין שום מקום לאמירת הקהל מודים דרבנן, שלא נתקן אלא באופן שזה שאומרים הציבור בשעה שהש"ץ אומר מודים, כלשון הגמ' סוטה מ'

והשו"ע קכ"ז שבשעה שהש"ץ אומר מודים הציבור אומרים מודים דר'. וכ"ה לגבי השחיה ששוחים הציבור, שמקורו בירושלמי והו' בטוש"ע קכ"ז שם, וגם זה אמרו שם שבשעה שהש"ץ שוחה במודים הציבור אף הם שוחים, ונמצא שכל זמן שלא אמר הש"ץ מודים ולא שחה, אין מקום לשחיית הציבור וענייתם, כ"נ פשוט. [ובאמת שיש מן האחרונים שסברו דלא כהא"ר והמג"ג דכוותיהו הכריע המ"ב, אלא נקטו הש"ץ לא יתפלל כדרכו אלא ימתין על הקהל, והביאו שכן נהג החזו"א, אבל גם לדידהו אין הש"ץ ממתין קודם אמירת מודים כלל, אלא מבואר בדבריהם שמתחיל הש"ץ מודים עד מודים אנחנו לך, או עד לעולם ועד, ורק שם ממתין על הקהל, [וכן נוהגין באיזה מקומות במוסף של ר"ה כשרוצים הציבור לשמוע כל החזרה מהש"ץ כדעת הגר"ז בזה, ומתחיל מודים וממתין שם על הציבור שיסיימו], אבל כשלא התחיל כלל כאמור לכו"ע אין כאן אמירת מודים דר' כלל.

ויל"ע באמת אם הש"ץ עשה כן, והציבור לא השגיחו בזה בתחילה והתחילו אמירתם, והשתא כשמתחיל שמו ליבם שאמרו בלא הש"ץ, אם צריכים הציבור עתה לחזור ולומר שוב המודים דר' מתחילתו. ובפרט דנקט' בסי' ס"ו ס"ג שהשומע בברכות קר"ש שאומרים מודים, אומר רק מודים אנחנו לך בלבד, ומשמע שיש כאן איזה תורת אמירת מודים דר' אפי' בתיבות אלו לחוד, וכאן כשאמרם שלא בשעתו כלל אולי צריך לחזור ולאמרם. ואם בתוכ"ד לאמירת הציבור התחיל הש"ץ, מסתמא שפיר דמי ולעולם א"א לצמצם, ויל" שגם לגבי השחיה אמר' הכי, וכדחזי' בגמ' בנדרים לענין קריעה שאם מת לו מת בתוכ"ד לקריעתו, אהני ליה לזה, אמנם אם המתין הש"ץ יתר על תוכ"ד בזה היה מקום לדון שהציבור יחזרו וישחו עימו ויאמרו עימו המודים אנחנו לך שוב מתחילה. וצ"ע בזה.

האם יין 'מתוק' לכתחילה לקידוש

הרב מרדכי שלום גליק

א. גבי יין בתוספת סוכר, כגון היין המצוי היום המכונה 'יין מתוק', [כלומר, יין ממותק], לרי"ץ גיאות ורמב"ם פסול לקידוש ולשאך ראשונים כשר.

ולמעשה, פסק רמ"א (רעב ח) שנוהגים לקדש עליו אפי' יש לו יין אחר [ללא דבש] רק שאינו טוב כמו היין שיש בו דבש. [וכן לגבי ד' כוסות (מ"ב תע"ב ס"ק מ)]. מבואר שאם טיב ב' היינות שווה, יש לקחת היין בלי הדבש. ה"ה סוכר. (מ"ב ערב ס"ק כא).

לפי"ז יוצא לכא', ביין ממותק [יין 'מתוק' ע"י תוספת סוכר], לכתחילה טוב יותר לא לקחתו, דהרי אינו יותר טוב מיין ללא סוכר.

ב. יש לדון, מה כוונת רמ"א יין 'טוב', האם יין משובח, או שערב לחיכו. ולגבי יין ממותק, לא מבעיא אם כוונת רמ"א למשובח, הרי 'יין יבש' [או יין מתוק, אמיתי, מתיקות טבעית, ללא תוספת סוכר] נחשב יותר משובח מיין ממותק,

ואם כוונת רמ"א יין 'טוב', שערב לחיכו, א"כ לכא' מי שלא ערב לחיכו 'יין יבש', ייקח לכתחילה יין ממותק.

ונראה דאינו, דכמעט כל היינות הם ללא סוכר, ויש הרבה סוגים של יין [בלי סוכר] שונים ומשונים זה מזה, ומסתבר ש[בדרך כלל] לא ימלט שיהיו מהם שערבים לחיכו, [ולומר שהמתוק יותר טוב, יהיה רק במי שהמתוק יותר ערב לו מכל היינות (בלי הסוכר) למיניהם וסוגיהם].

ועוד, דיש מהם גם יינות מתוקים, ללא סוכר, שטעמם מתוק - מתיקות טבעית, היינו יין מתוק אמיתי, [לא ממותק].

ג. באופן שהטילו הסוכר קודם התסיסה, יש מקום לדון שיוכשר גם לרמב"ם.

ומצד הא דמבואר בסוף פרק הזהב (ב"מ ס.), שמותר למוכר לערב יין ביין או מים ביין, בין הגיתות, אינו ראייה לענייננו, דאין ראייה שהמתערב לפני התסיסה נעשה יין, אלא שמתאחדים לטעם אחד, [כמבואר בלשון רש"י שם ד"ה בין הגיתות שנו, (גבי יין ביין). ובדברי המ"מ (פי"ח ממכירה ה"ו) (גבי מים ביין)].

ד. אבל יש לדון מהא דשו"ע הל' פסח (תסב ג): מותר ללוש ביין אע"פ שא"א לו בלא טיפת מים שנופלת בשעת הבציר ואף לכתחילה רגילים ליתן מים בשעת הבציר ... הואיל וכבר נתבטלו המים ביין.

וכתב המ"ב (ס"ק י, בשם רוב האחרונים): שנתערב המים ביין עד שלא נגמרה עשייתה דהיינו בעודנה תירוש ואח"כ תוסס היין ונתהפך המים ג"כ ליין ולהכי נחשב הכל ליין. עכ"ל. ושוב כתב שם המ"ב (סעיף ו ס"ק כג, בשם רוב האחרונים): שנפלו המים קודם תסיסת היין ובתסיסת היין נהפכו המים להיות יין משא"כ היכי שנתערב אח"כ. עכ"ל.

[עיי"ש בשע"צ יא שרק בנתערב בתוך ג' ימים לדריכת היין, ובשעה"צ יב, שנהפך ליין רק לאחר סיום התסיסה].

ולפי"ז אולי י"ל, דסוכר שנתערב קודם תחילת תסיסת היין, [בתוך ג' ימים לדריכה], הסוכר נהפך ליין, וכשר לנסכים, דאין כאן דבש, וממילא כשר גם לקידוש, אפי' לרמב"ם, ממילא יוכשר לקידוש לכתחילה, [אפי' יש יין אחר ללא סוכר, שלא פחות טוב].

[לפי מה שבררתי, היינות הממותקים המצויים (עכ"פ בארץ ישראל), מוסיפים (היצרנים) הסוכר לאחר התסיסה, ורק העושים בביתם, מוסיפים הסוכר לפני התסיסה].

אמנם יש לדון, אם גם בסוכר המתערב ביין בתוך ג' ימים לדריכת היין, לאחר התסיסה נהפך ליין, כנ"ל במים, או דילמא שאינו דומה למים, ויש בזה סברות לכאן ולכאן, וצ"ע.

בענין השמדת עודפים ושאריות

הרב דוד מרדכי זילבר

תנן (יבמות מ"ד) היתה אחת כשרה ואחת פסולה אם היה חולץ חולץ לפסולה (ולא יפסול את השניה לכהונה) ואם היה מיבם מייבם לכשרה. ובגמ', כאן שנה רבי לא ישפוך מי בורו ואחרים צריכים להם.

ועיי"ש במאירי דכופין בזה על מידת סדום. אף לשיטות דלהשתמש בשלו אין כופין, וביאר הגרש"ש דמה שנצרך לתת את שלו חשיב הגבלה בבעלותו, וכחוסר דמי. מבואר דשפיכת מימיו לא חשיב מזכות הבעלים, וביקצוץ עם אחד ממון על שנותן לו לשפוך מימיו, הוה השטאה בעלמא, (עי' ברכת שמואל קידושין ג').

לאידך גם לשיטה דגם להשתמש בשלו כופין על מידת סדום, ומצינו גם דכופין אדם לעשות באופן מסוים, כב' שנתחייבו מזונות, שאם א' כבר זן, כופין הב' לתת דמי מזונות ולא מזונות, (עי' שטמ"ק כתובות ק"א), מ"מ הכא בבא לייבם לא אמרינן אם שוין בעיניו, כיון דזכותך רק באחת מהן, שייבם את הפסולה, דצורת תשלום לא חשיב צורת

השתמשות בנכסיו, אך לייבם יבמות, דאשה הקנו לו מהשמים, כל שנגביל אותו במי להשתמש, הוה הגבלה בבעלותו, ומשא"כ חליצה לא חשיב השתמשות בשלו, דהוא רק הסרת רשותו מעליהן.

אמנם בספר הנר (ב"מ ק"א) כתב בשם הגאונים, דהכא אין כופין, נראה דס"ל דגם שפיכת מים חשיב הגבלה בבעלותו, ולדבריהם צ"ל דהכא משום בל תשחית נגעו בה, וכמ"ש בשע"ת (שער ג' אות פ"ב).

והנה אם נשווה מקרה דשפיכת מים לחליצת יבמות, צריך להעמיד כגון שצריך מים לשפוך (כגון לינצל מרודפו), ויש לפניו מי שפכים, ולוקח מי בורו, דומיא דחליצת כשירה במקום הפסולה.

ונראה עוד, דגם בצריך לגבל טיט, ויש לפניו מי שפכים, ולוקח מי בורו, אף דהוא השתמשות ולא שפיכה, אכתי יל"ד סו"ס כיון דאין דרך בנ"א להשתמש בכה"ג במי בור, חשיב דרך השחתה. אמנם מקרה זה דומה ליבום הנ"ל, ולכפות משום מידת סדום, לכו"ע אין כופין, וענין בל תשחית דהוא מצד שאין משתמשים בכה"ג, ל"ש ביבום לכשירה, דאינו דבר שאין דרך בנ"א לעשותו, משא"כ חליצה דחשיב שפיכה ולא השתמשות.

אמנם י"ל דוקא כגוונא דיבמות שיש לו מים אחרים, אך באין לו מי שופכים, תו ל"ח דרך השחתה. וגם מבואר דדוקא באחרים צריכים לו, משמע דלהשחית דבר שאין בו צורך ל"ח השחתה. אמנם באוכלין יש עוד איסור ביזוי אוכלין, (עי' רש"י תענית כ' כבועט בטובת הקב"ה), וזה גם באין בו צורך, דביזוי מיה אחשיב, ולענין אם אין לו אפשרות אחרת, נחלקו בזה המג"א והביאור הלכה (סי' קע"א) אי חשיב ביזוי. וש"מ דמים ליתנהו באיסור ביזוי אוכלין. אך א"כ אולי מים זילי גם מכלים, ולענין בל תשחית בכלים הוא אפילו באין צריכים לו. ועי' משנ"ב (סי' ט"ו סק"ג) דלמד מכאן למתיר ציציותיו שיתיר הקשרים ולא יקרעם, ויש לדון כהיום שאין עומד לשימוש אחרים.

שתי הערות

הרב יוסף הכהן שברון

לפרשת ראה - לא תתגודדו, ובגמרא יבמות יג: ילפינן לא תעשו אגודות אגודות, וברש"י שלא יראה כב' תורות, וברמב"ם פרק יב עבודה זרה הלכה יב - שלא ירבו המחלוקות בישראל.

ובקרבן אורה ועוד תולים נפק"מ אם במנהג יש לא תתגודדו דלטעם ב' תורות - לא שייך במנהג לא תתגודדו כיון דאינו אלא מנהג, אבל טעם שלא ירבו מחלוקות שייך אף במנהג.

ויש להוסיף מקור לטעמים - מגמרא סוטה מז: משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן רבו מחלוקת בישראל (וזה כטעם הרמב"ם), ונעשית תורה כב' תורות (וזה כטעם רש"י). ע"כ.

לחודש אלול - אף על פי שמנהגנו לתקוע בשופר מיום השני של ראש חודש אלול שבו עלה משה, מכל מקום בימינו שחודש אלול הוא חודש חסר הרי ארבעים ימי רצון מתחילים מל' אב.

מדויק בטור שהביא את פרקי ר"א - שהתקיעה הראשונה בראש חודש אלול הוא תקנת חכמים, וחמירא משאר התקיעות שבחודש אלול שהם ממנהג. עיין הרחבה בספר משמרת ימים נוראים סימן א, להרב קארפ.

הרב יהודה לנדא

בזמנים עברו צורת הקניה של סוכר ומלח הייתה מלוי של כלי הקונה בסוכר או במלח.

והיה מעשה באשה שבאה לקנות סוכר, ושם לה המוכר מלח ונהרסו לה מאכלי השבת (אח"כ כתוב הדגים והעוגות), ודן הגרש"ז א' מדין בור המתגלגל שחייב משום אש בגוונא שהזיק מייד דומיא דהכא עיין במנח"ש שהוארך בשאלה זו.

ודן שם שא"ז ברי הזיקא משום שאפשר שיטעמו לסוכר ויראו שהוא מלח עיי"ש.

והקשו לגרש"ז א' איך אפשר לחייבו הרי כמו בבהמה הו"ל שלא תאכל (בסוגיית המניח סם המוות לפני בהמת חיברו אמינן על הבהמה הו"ל שלא תאכל ה"נ הו"ל שלא תשיב הסוכר בעוגה ובדג, והשיב "גם אני הזכרתי דבר זה ואמרתי דבשלמא אם היינו דנים על נזק שנעשה מפני שאכלו מלח במקום סוכר יתכן דדמי להתם דהו"ל שלא תאכל, משא"כ הכא שהנשים הפסידו שלא בכוונה ממון דבעל".

ולכא' עיקר תירוצו הוא שהנשים לא הפסידו ממון עצמן, אלא ממון דבעל וכיון שהווי כדרך ליתא בזה סברת הו"ל שלא תאכל שהוא רק סברא כלפי המפסיד עצמו, כמבואר בתוס' בב"ק ו'. שאדם יכול להזיק ע"י אבן שהניח שם אחר, והמניח חייב והאדם המזיק ע"י האבן הווי ככוח אחר המעורב באש שהדליק הראשון בהנחתו את האבן, ולא אמרינן הו"ל שלא יבעט באבן, וכן בנופל בבור, ועוד.

[וקצת יל"ע בזה כי הבהמה שאוכלת אין היא מזיקה עצמה, אלא את בעליה, שלעולם אין התשלומים עומדים לפרה עצמה, אלא לבעלים. וא"כ חזינן שסברת הו"ל שלא תאכל היא סברא גם על המזיק ממון אחרים וצ"ע בגדר זה]

אמנם יש לדון בכל זה ממק"א ולחלק בזה בין דגים לעוגות.

דלכא' עוגות גם אם לא היה את המלח בתוך העוגה, א"א לאכול העוגה כלל וכלל, כי היום אין העוגה אכילה לא משום שיש בה מלח, אלא משום שאין בה סוכר, וא"א לאכול עוגה ללא סוכר כלל, ואי שימת הסוכר הגם שגם הוא בא ע"י אותו המוכר זה וודאי גרמא בעלמא הוא ולא למעלה מזה, שהוא גרם שלא תשים הסוכר, ומה אכפת לן דגם שמה מלח הרי לא זה ההיזק כלל.

הגע עצמך הרי שבמקום סוכר היה מוכר חומר דמוי סוכר שמתכלה מעצמו ואין לו השפעה כלל וכלל, ג"כ העוגה לא הייתה שווה מאומה בהיותה ללא טעם כלל, א"כ מה שהיה באותו חומר גם טעם מלח הלא עוגה הרוסה הרס, ומה אכפת לו בזה, ועיקר הנזק בא בדרך גרמא.

ובדגים שאפשר לאכלם אף ללא סוכר לכא' שאני ודמי יותר להיזק ישיר ולא דרך גרמא.

והצעתי הדברים לפי אאמו"ר הגאון רבי ישראל שליט"א, והשיב לי להעמיד דברי הגרש"ז א', דאמנם העוגה עצמה כנ"ל, אבל הבצק גם אם אין בו סוכר שווה ממון הוא, משום שאפשר להוסיף בו סוכר, וכששמה בו האשה מלח, הרי הפסידה הבצק כי עכשיו א"א להוסיף בו סוכר, וא"כ כן חשיב כמזיק מטעם המלח.

אמנם לפי"ז אין חיוב המוכר על עוגות מוכנות אלא על בצק, והוא שווי אחר, ובמיוחד שאת הסוכר שמים בשלב מוקדם של הכנת הבצק.

הרב אהרן וייס

הנה נדרשתי לענות ע"ד השאלה בענין אחד שראה עת האם רובצת על הביצים על 'עין' של רשות הכלל, הנ"ל שמח שמחה של מצוה וחיקר ע"פ הלכה מתי הזמן המיועד שאם רובצת על הביצים כדי שיוכל לעשות המצוה נדירה זו בשמחה ובטוב לבב, אך דא עקא, חבירו למרמה זריזות אחזתו וקיים המצוה בעוד פני חבירו רוצה לטרוח בה, והנידון הוא אם עבר 'איסור' בזה שהקדים את חבירו ?

ויש להרחיב היריעה בזה, מכמה אנפי במרחבי הש"ס, ראשית מסוגיא דעני המהפך בחררה - דאיתא בגמ' קידושין נט א רב גידל הוה מהפך בההיא ארעא, אזל רבי אבא זבנה, אזל רב גידל קבליה לרבי זירא, אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא, אמר ליה: המתן עד שיעלה אצלנו לרגל. כי סליק, אשכחיה, אמר ליה: עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, מאי? אמר ליה: נקרא רשע. ואלא מר מאי טעמא עבד הכי? א"ל: לא הוה ידענא. השתא נמי ניתבה ניהליה מר! א"ל: זבוני לא מזבנינא לה, דארעא קמיייתא היא ולא מסמנא מילתא, אי בעי במתנה נישקליה. רב גידל לא נחית לה, דכתיב: 'ושונא מתנות יחיה', רבי אבא לא נחית לה, משום דהפך בה רב גידל. לא מר נחית לה, ולא מר נחית לה, ומיתקריא ארעא דרבנן.

ונחלקו בזה רש"י ור"ת באיזה חררה העני מהפך, לרש"י - בהפקר, [וכ"ש במקח וממכר], ומדובר בעני שמחזר אחר חררה (עוגה) של הפקר, וקרוב להשיג החררה, ובא חבירו ועשה 'מעשה רשע' וירד לחייו בלקיחת העוגה. ולר"ת - מדובר 'מקח וממכר' שרוצה לקנות ובא חבירו והקדימו ויכול להשיג במקום אחר אותו הדבר, והאיסור במה שמקדים את חבירו, ויש בזה משום ועשית הישר והטוב, אך כאשר יש הפסד או שלא יוכל להשיג במקום אחר, אין בזה משום עה"ב, כמ"ש ר"ת בזה הלשון (תוד"ה עני) דאיסור דמהפך דנקט הכא לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה והווי דומיא דרב גידל ומש"ה קאמר דנקרא רשע כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת.

והנה לא נראה לפרש שיש מח' מציאותית באיזה חררה איירי של הפקר או מכירה, אלא ששורש המח' וסיבה שהביאה את ר"ת לחלוק על רש"י, דאיתא בגמ' (י א - משנה בפאה) 'מי שליקט מקצת הפאה ופירש טליתו עליה מעבירים אותו הימנה' - ויכולים אחרים לזכות הפאה למרות שפירש טליתו עליה, ואין בזה עה"ב, הרי לן דבהפקר אין איסור עה"ב. ורש"י ישיב על טענה זו - דפאה שאני שכל העניים מחזורים ליטול הפאה ולכן אין איסור להקדים מי שרצה לזכות בה, אך בשאר דברים הואיל ואדם רוצה לזכות בהם, הוי כאילו זכה והשני חשיב כנוטל ממנו. כך ביאר הרמב"ן בשיטת רש"י וראה חי' הר"ן.

וראה מש"כ סמ"ע סימן רלז ס"ק ב, כיון שאינו [ההפקר והמתנה] דבר המצוי. משא"כ כשבא לקנות דבר דיכול להשתדל לקנותו גם במקום אחר, אף שיהיה לו טירחא בזה. והחולקים (רש"י) סבירא להו דאף במתנה והפקר נקרא רשע, דכיון דזה כבר בא ליקחנו ולקבלו ה"ז השני כנוטל במה שכבר זכה בו הראשון. ועיין פרישה, שם כתבתי טעם שתי הדעות, דמר (ר"ת) מדמה זה לפאה שהיא הפקר ובא אחד ונפל עליה, דתנן [פאה פ"ד מ"ג] דהרשות להשני לבוא ולדחותו ממנו כל זמן שלא נטלו בידו, ומר (רש"י) מחלק דשאני פאה דכל עניים מהדרים

אחריה לזכות בה, משא"כ דבר הפקר ומתנה דבא לפרקים ואין יודעים שימצא שיהדרו אחריה. עכ"ל. (והרבה נ"מ הלכתיות נשנו במח' זו, ולא הארכת.)

ומצינו דין נוסף דעני ה"ב - במלמד, ראה בשו"ע (ח"מ רל"ב) אסור למלמד להשכיר עצמו לבע"ה שיש לו מלמד אחר בביתו, אם לא שיאמר בעל הבית. אין רצוני לעכב המלמד שלי. אבל אם שכר בעל הבית מלמד אחד, יכול בעל הבית אחר לשכור אותו מלמד עצמו. עכ"ל.

היינו, דין א - מלמד להציע את עצמו להנהלת ת"ת, ובכך יפוטל מלמד אחר, אסור. אא"כ יודע שאינו רוצה את מלמד הקודם. דין ב - לחפש עבור בנו מלמד מת"ת אחר - מותר, והוי דבר שלא שכיח למצוא כמותו. והוי כהפקר שמותר לדעת ר"ת, דלא כרש"י. כ"כ הנהיבות כאן ס"ק ב. נמצא דקי"ל להלכתא כר"ת.

ונרחיב בזה מעט, איך קי"ל במח' רש"י ור"ת, הנה כל בני ישראל יוצאים ביד רמ"א (שו"ת חת"ס או"ח קג, אה"ע ס' צח קל) - פוסקים כהרמ"א שפסק להדיא כר"ת בסימן רל"ז סעיף א - כמ"ש וסברא הראשונה נראה עיקר. וכך נקטו המהרי"ק (סימן קלב) מהרש"ל (סימן לו) משאת בנימין (סימן כז) חתם סופר (ח"ה סימן עט) ערוך השולחן (רל"ז א). ובדעת מרן השו"ע שהביא ב הדעות, וקי"ל (ראה יד מלאכי - כללים, שדי חמד כללי הפוסקים יג טז) הלכה כר"א בתרא. וכ"כ הנהיבות הובא לעיל. וראה בספר משפטי יוסף ח"א עניני השגת גבול פרק ב אות ב עמוד קמד, שכתב נחלקו הפוסקים הספרדים אם צריך להחמיר כשיטת רש"י. אכן גם לאלו שפסקו כר"ת מ"מ כתבו כמה פוסקים שירא שמים יחמיר על עצמו כשיטת רש"י. עי"ש שהביא מקורות לדבריו כדרכו הטוב.

ויש לעיין בדין 'מלמד' אם ענינו כדין הפקר ואבידה שטוען האב אין לי במקום אחר [וזהו כר"ת, וכהכרעת הנהיבות], או שרוחניות שאני [והיתר זה גם לשיטת רש"י], ומכאן בית -אב לומר שאין ב'רוחניות' משום עני ה"ב, דמצוה שאני. ודעה שלישית - דהותר רק בת"ת ולא בשאר מצות. וראה בספר משפטי יוסף (שם אות ד ה) בהרחבה בזה.

ולפי"ז נמצא דקי"ל כר"ת דבהפקר אין משום עני המהפך בחררה, מותר להקדים לקיים מצות שילוח הקן לפני חבריו. וכמו שיכול לזכות בפאה למרות שחברו פירש טליתו.

ויש מקום לדון מעוד סיבות האם יכול לנהוג כך, דמשום יורד לאומנותו של חברו, ראה ב"ב כא ב לגבי בן מבוי שיש לו ריחים האם בידו לעכב משאר מבוי זה לעשות אף הם כמותו, לרב הונא יכול לעכב עליהם, ולרהבדר"י אינו זכאי, ונפסק בחו"מ דאין בן מבוי יכול לעכב חברו מלהעמיד רחיים או מלפתוח כל עסק אחר, ויש מהראשונים שפסקו דפסק לחיותיה לגמרי לכו"ע אסור, והותר רק כאשר פרנסת חברו מתמעטת, ראה שו"ת משאת בנימין (סימן כז) שו"ת חתם סופר (ח"מ סא עט קיא) שו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"א מא) שו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן כה) שו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א לח). ודיני יורד נאמרו רק בעניני פרנסה, לא בתפיסת מצוה.

ומשום השגת גבול ליתא, דיסודו בעניני קרקע, כמ"ש בספרי דברים יט. לא תסיג - מה ת"ל, והלא כבר נאמר לא תגזול, אלא מלמד שכל העוקר תחומו של חברו עובר בשני לאוין, יכול אף בחו"ל כן, ת"ל בנחלתך אשר תנחל בארץ, בא"י עובר בשני לאוין ובחו"ל עובר בלאו. לא תסיג תניא, מגיין למוכר קבר אבותיו שעובר בל"ת, ת"ל לא תסיג גבול רעך, יכול אפילו לא נקבר בו אדם מעולם, ת"ל בנחלתך.

אמנם נראה דיש טענה מצודקת למוצא את שילוח הקן נגד חבריו - מדוע חטף ממנו המצוה, דמצינו דין של סדר קדימה ונביא כמה מקורות לענין:

א) סנהדרין דף לב ב. כדנניא: צדק צדק תרדף (דברים טז כ) - אחד לדין ואחד לפשרה. כיצד? שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זה בזה, אם עוברות שתיהן - שתיהן טובעות, בזה אחר זה - שתיהן עוברות. וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה בזה, אם עלו שניהן - שניהן נופלין, בזה אחר זה - שניהן עולין. הא כיצד? טעונה ושאינה טעונה - תידחה שאינה טעונה מפני טעונה. קרובה ושאינה קרובה - תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. היו שתיהן קרובות, שתיהן רחוקות - הטל פשרה ביניהן, ומעלות שכר זו לזו.

ועיין במאירי (שם) שנקט דיש סדרי קדימה בבית דין ועוד מקומות והוא ע"פ היושר, וז"ל, יש דברים שאין מדת הדין שולטת בהם ואתה צריך לחזר בהם אחר מה שראוי יותר ולהכריע את האחד למה שאין מדת הדין מחייבתו דרך פשרה ומדה מעולה והוא שאמרו כתוב אחד אומר בצדק תשפוט עמיתך וכתוב אחד אומר צדק צדק תרדף כאן לדין כאן לפשרה, כיצד שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זו בזו אם עברו שתיהן בבת אחת טובעות בזו אחר זו שתיהן עוברות, וכן שני גמלים שהיו עולים במעלות בית חורון ופגעו זה את זה עברו שניהם בצד אחת נופלים בזה אחר זה עוברים כיצד נעשה, טעונה ושאינה טעונה תדחה שאינה טעונה מפני הטעונה, קרובה לעירה ורחוקה מעירה תדחה הקרובה מפני הרחוקה, שתיהן קרובות או רחוקות שתיהן טעונות או אין טעונות, הטל פשרה ביניהם, ומעלות שכר זו לזו, וכן כל כיוצא בה כל שאנו רואים שיכול לסבול העכוב ביותר ידחה מפני חברו, וכן בריא מפני חולה וכל כיוצא בזה, אף לענין הדין אמרו שאם היו לפני הדיין הרבה בעלי דינים מקדימין יתום לאלמנה ואלמנה לתלמיד חכם ותלמיד חכם לעם הארץ ואשה קודמת לאיש מפני שבשתה מרובה ואם הכל שוה מקדימין לקודם. עכ"ל.

ב) משנה בראש השנה (ב ו) משנה מסכת ראש השנה כיצד בודקין את העדים זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון.

ג) בגמ' יומא דף כב ע"א בראשונה, כל מי שרוצה לתרום את המזבח - תורם. ובזמן שהן מרובין - רצין ועולין בכבש, כל הקודם את חברו בארבע אמות - זכה. ובגמ' מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חברו ונפל ונשברה רגלו. וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה - התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס. ארבע פייסות היו שם, וזה הפייס הראשון.

מבואר דלכתחילה יש סדר שהראשון קודם, אלא משום מעשה שהיה התקינו בתרומת הדשן שתהא ע"י פייס, אך בעלמא נשאר מנהג תור.

ה) גיטין נט ע"ב במשנה עני המנקף בראש הזית - מה שתחתיו גזל, מפני דרכי שלום, ר' יוסי אומר: גזל גמור, אין ממחין ביד עניי עובדי כוכבים בלקט שכחה ופאה, מפני דרכי שלום. וכן נפסק בחו"מ שע"ס.

ו) איתא ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין פרק ט הלכה יא, וז"ל: מנחות קודמין ליין, והיין קודם לשמן, והשמן קודם ללבונה, ולבונה קודמת למלח, ומלח קודם לעצים, אימתי בזמן שבאו כולן כאחד, אבל הבא ראשון קרב ראשון והבא אחרון קרב אחרון. הרי לן סדר קדימה, כ"כ בברכת אברהם סנהדרין ח א) וראה קונ' תורת התור בארוכה עינן מקורות אלו.

(ז) בנמוק"י ב"ב יא א מדפי הרי"ף כתב שכל מי שקדם באיזה ענין וקרוב הדבר להגיעו אינו רשאי חבירו להקדים וליטלו ממנו, וכדנתיא מרחיקין מצודות הדג (ב"ב כא ב). ואולי שם הנושא משום פסקת לחיות.

בתור אין משום עני המהפך בחררה כמ"ש בפתחי חושן (ח"ד פ"ט הערה ל), וראה תשובות והנהגות (ח"ד שיח) דבעקיפת תור יש ענף מאיסור גזל. ואף דיש לדחות ראיות הנ"ל: דדיינים שאני, וכן קרבנות שאני, וכן גזל לא לקח משהו בפועל. ואולי לא גרע מטובת הנאה ממון, ראה קידושין נח א ובחור"מ סימן שנ סעיף א.

ולענין לתבוע עשרה זהובים כיון שחטף מצוה כנתבאר בב"ק צא ב, ונפסק בשו"ע חו"מ סימן שפב סעיף א. דאיתא בשו"ע חו"מ שפב א וז"ל: וכן הורו שכל המונע 'הבעלים' מלעשות מצות עשה שהם ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לבעלים 'זהובים'. ובעובדא דידן אינו 'בעלים' על השילוח הקן. דיסוד שילוח הקן מ'הפקר', ועוד דאין תפיסה בזה"ז. ועוד דיש שאינם מברכים על שילוח הקן. ועיין בגמ' ניר סו ב חטוף וברך. וביומא לט ב החוטף נקרא בן חמצן והצנועים מושכים את ידיהם. ועי' תוס' קידושין נג א בד"ה חולקין חוטפין. וראה עוד באבני מילואים (סימן י) בענין אי ברכה מעכב המצוה. ולענין עצם קיום המצוה דעת הרמב"ם (שחיטה יג ה) צריך לתפוס בכנפיה, ופסק כן החתם סופר (או"ח ק). וע"ע שו"ת חכם צבי סי' פג.

העולה לדינא - אין רשות להקדים חבירו ולחטוף את מצות שילוח הקן, ובפרט שאיננה מצויה בנקל. ויסודו משום 'ועשית הישר והטוב'. וכל בר דעת מבין זאת מעצמו, ולמה לי קרא סברא הוא. אך אינו צריך לשלם עשרה זהובים כדין חוטף מצוה,

בענין האיסור לצאת מא"י מחו"ל

הרב יצחק לנדא

בבריתא ע"ז יג איתא "ואם היה כהן מיטמא בחוצה לארץ לדון ולערער עמהם כו', ומיטמא (לצאת לחוצה לארץ - י.ל.) ללמוד תורה ולישא אשה". והיינו שגזרו על כהנים שלא יצאו מארץ ישראל לחו"ל חוץ מ'ג' דברים להציל ממון מידי העכו"ם, ללמוד תורה ולישא אשה. ומהלשון מיטמא משמע שגזרו עליהם שיהא כל חו"ל לגבם כמקום טומאה גמור מדרבנן וכפי שגזרו טומאה על בית הפרס.

וכן מוכח המשך הברי' שם "וכשם שמיטמא (היינו באופנים שהתירו) בחוצה לארץ כך מיטמא בבית הקברות" ושאלו שם: בבית הקברות סלקא דעתך, טומאה דאורי' היא? ויתרצו: אלא בית הפרס דרבנן. וחזינן שהשוותה הברי' לגמרי דין חו"ל לדין בית הפרס. אלא שיש לתמוה בזה דמלשון הברי' ואם היה כהן מיטמא (לג' דברים) משמע דבישראל שרי לצאת לחו"ל לכל דבר דהלשון "מיטמא" משמעותה שרשאי לילך לחו"ל [וכדמוכח בתחילת הברי' "הולכין ליריד של עכו"ם ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות כו' מפני שהוא מציל מידם" ואגב היתר זה כתבו דוג' נוספת לאיסור שהותר מצד היתרא דמציל מידם - "ואם היה כהן מיטמא בחו"ל לדון ולערער עמהם כו'"] וזה פלא לכ' דוכי האיסור לצאת מא"י לחו"ל רק ככהנים נאמר? ולהדיא מצינו בכתובות קיא: א"ר יהודה אמר שמואל כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות ולא נזכר שם כלל דאירי דוקא ככהנים (וכמו"כ מעצם הלימוד מהאסור לצאת מא"י לאסור גם לצאת מבבל מוכח דלא בטומאת כהנים אירו כאן, וכן מוכח מרש"י שם שכ' שם בד"ה כך אסור לצאת מבבל שהוא משום "שיש שם ישיבות

המרבצות תורה תדיר"). וכן בגיטין עו: "משום דאסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל" לא נזכר שם כלל דאיסור זה הינו דוקא בכהן?

ונראה פשוט דבאמת בכתובות ובגיטין לא אירו באיסורי טומאה אלא באיסור כללי לכל ישראל שלא לצאת לחו"ל אלא שלא אסרו בזה אלא לצאת ע"מ להשתקע בחו"ל אבל לצאת ע"מ לחזור שרי, ואילו הברי' המובאת בע"ז יג. אירי באסור מיוחד לכהנים שגזרו חכמים טומאה על כל ארץ העמים וממילא נאסרו הכהנים לצאת לשם אפי' לשעה קלה, ובזה אמרו דאם היה כהן מיטמא לג' דברים דהא אם היה ישראל שפיר יכול לצאת לכל דבר כיון שדעתו לחזור ואינו יוצא להשתקע.

וטעם גדול יש בדבר לחלק בין איסורא דכל ישראל לאיסורא דכהן. דבכהן הדבר פשוט שאיסורו אפי' כשיוצא ע"מ לחזור דהא משום טומאה נגעו ביה והיינו משום שא"י היתה מצוינת בכל מקום שיש בה קברים ואילו ארץ העמים לא היתה מצוינת ויש בה חשש קבוע של טומאת קבר - עי' בכ"ז יו"ד סי' שסט בב"ח ובפרישה ובשך ובט"ז והביאו כן משם המהרש"ל, אלא שזהו חשש רחוק ולכן מה"ת אין לחוש לזה וגם חכמים הקילו בזה בכ"ז אופנים. ומקום שיש בו טומאה אסור ליכנס אליו אפילו לזמן מועט ומשא"כ באיסורא דכל ישראל שייסודו משום כבוד א"י בזה סברא גדולה היא שלא אסרו אלא כשיוצא להשתקע שמראה בזה שאין ישיבת ארץ ישראל חשובה בעיניו וקל בעיניו להניח חיק אמו ולחבק חיק נוכריה (ירושלמי מו"ק פ"ג הל"א) אבל כשיוצא לאיזה צורך או סיבה מסוימים ודעתו לחזור בזה לא הווי זלוזל ושרי.

וכן משמע מהא דכתובות (שהבאנו לעיל) "כשם שאסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל כך אסור לצאת מבבל לשאר ארצות" דפשיטא שלא אסרו לצאת מבבל ע"מ לחזור רק אסרו לצאת ממנה ע"מ להשתקע בארץ אחרת וכדכ' רש"י ז"ל שם הטעם משום שבבבל היו ישיבות שמרבצות תורה תמיד ומשא"כ בשאר הארצות, ואי נימא דהאיסור לצאת מא"י הוא אפי' בע"מ לחזור א"כ איך אמרו כשם שאסרו לצאת מא"י לחו"ל, כך אסרו כו' והלא אין זה "כשם" דהא יש חילוק גדול ביניהם. ועי' כתובות קיא שם "ההוא גברא דנפלה ליה יבמה בי חוואה אתא לקמיה דר' חנינא א"ל מהו למיחת (היינו לצאת מא"י לבבל) וליבמה, אמר ליה אחיו נשא כותית (כינאי לבת ישראל הגרה בחו"ל) ומת - ברוך המקום שהרגו - והוא ירד אחריו?" וחזינן שגיננו את האח שירד מא"י לחו"ל ע"מ לשאת אשה שם עד כדי שתלו שזו היתה סיבת מותו, ולכ' קשה והלא יצא ע"מ לשאת אשה ובזה הרי אמרו בברי' בע"ז יג. דשרי לצאת מא"י לחו"ל? ועי' ע"ז יג. בתוד"ה ללמוד שבאר דבהא דכתובות אירי שירד ע"מ להשתקע ובזה אסור אף לצורך מצוות נישואין, ומה שהתירו בע"ז יג. לצאת כדי לישא אשה היינו דוקא כשדעתו לחזור.

ולפי דברינו הדברים מבוארים היטב דבהא דע"ז יג אירי באסורא דכהן דאסור אפי' בדעתו לחזור משום טומאה - וביוצא ע"מ לישא אשה היתירו לכהן ליטמא, אבל כשיוצא ע"מ להשתקע שעובר בזה על האיסור הכללי של כל ישראל שלא לעבור לגור בחו"ל, בזה לא מצינו שהתירו לשם מצוות נישואין. וממילא אומר התוס' דפשיטא דגם כהן יאסר בזה דלא גרע משאר ישראל שאסורים לצאת לחו"ל ע"מ להשתקע.

והחילוק בזה מבואר מסברא דבשלמא גבי אסורא דכהן לא אמרו דבריהם במקום מצווה רבה דלישא אשה, וישאנה ויחזור לארץ. אבל בנוגע לאיסור הכללי שלא לצאת ע"מ להשתקע - בזה לא התירו לצורך

לשהות שם הוא מקום לדון בפנ"ע אם מוסיף בזה לעבור על איסור טומאה מדרבנן וכמוש"כ לעיל.

ונשוב לעיקר דברינו שהוכחנו מהברי' בע"ז יג דליכא איסורא בישראל לצאת ע"מ לחזור, עי' במהרי"ט בחידושי לקידושין (דף לא:): שכ"כ להדיא דעיקר האיסור דכתובות קיא. הוא ביוצא ע"מ להשתקע אבל כשיוצא לאיזה סיבה ואח"כ חוזר, שרי. ועי"ש עוד שבאר דמה שמצינו בגיטין ע"ז: שהאמוראים כשהיו מלווים את חבריהם היו נפרדים מהם בעכו כדי שלא יצאו לחו"ל, לא היה זה אלא בתורת חומרא שהחמירו על עצמם אבל מדינא שרי לצאת לכל דבר כשאנו יוצא להשתקע. ומה שסיימה שם הגמ' "משום דאסור לצאת מא"י לחו"ל" יפרש המהרי"ט שהכוונה דאחרי שאסרו חז"ל לצאת לחו"ל ע"מ להשתקע החמירו הני אמוראי על עצמם שלא לצאת אפי' כשדעתם לשוב.

ומצאתי בשלטי הגבורים בפ"ג משבועות (דף ח ע"א מדפי הרי"ף) שכ' בזה"ל: "דכי היכי שהיציאה ע"מ לשוב אינה עבירה כך ההליכה (מחו"ל לא"י - י.ל.) ע"מ לשוב אינה מצווה - דעיקר ההליכה והיציאה תלוי בדירה". הרי לנו מפורש שהיה אצלו דבר פשוט שהאיסור לצאת מא"י לחו"ל הוא דוקא ביוצא ע"מ להשתקע אבל כשיוצא ע"מ לחזור לית לן בה. ופשיטא שכוונתו דוקא בישראל אבל כהן אסור לצאת אפי' ע"מ לחזור מצד שגזרו טומאה על ארץ העמים וכדאיתא בפורש בברי' ע"ז יג.

וכן מוכח מהירושלמי שביעית פרק ג' ארצות ששנינו שם רבי הוה בעכו חמי חד ברנש סליק מן כיפתא ולעיל (שראו שהיה יושב על החומה בצד ששייך כבר לחו"ל), א"ל, לית את בריה דפלך כהנא, לא הוה אביך כהן? אמר ליה עיניו של אבא היו גבוהות ונשא אשה שאינה הוגנת לו (היינו שנשא גרושה) וחלל את אותו האיש ע"כ ומשמע שיציאה לחו"ל ע"מ לחזור אין בה בעיה אלא לכהן. וכן מוכח בירושלמי פ"ג ממו"ק שהוזכרו שם כמה עובדות על כהן שיצא לחו"ל ושאלוהו איך יצאת והלא כהן אתה, דמשמע דבישראל שרי - ועי' ביאור הגרא אור"ח סי' תקלא ס"ק ח' שכ' ע"ז "וגם משמע בירושלמי דאין איסור לצאת מא"י אלא כהן דוקא" עי"ש, אלא שיש להאריך בדבריו ז"ל ואכ"מ.

ואחרי כל זאת יש להבין מהו הביאור במה שמקובל בעולם שגם לישראל אסור לצאת לחו"ל לטיול בעלמא והלא זה עתה הראינו לדעת כי ביוצא ע"מ לחזור ליכא איסורא כלל?

והנה היסוד לזה נפתח בסוג' דמו"ק יד. שדנה בענין ההיתר של גילוח במועד למי שחזר במועד ממדינת הים (ולא היה לו פנאי להתגלח לפני המועד) האמור במתני' שם יג, והסיקו שם בגמ' דאם יציאתו מעיקרא למדינת הים היתה לצורך מזונותיו (היינו לצורך פרנסה) בזה לכו"ע שרי להתגלח במועד, ואם יצא לשוט (לטילול) לכו"ע אסור לגלח, ונח' חכמים ור' יהודה בברייתא באופן שיצא להרווחה ("שיש לו נכסים הרבה ויוצא כדי להרוויח יותר" - רשי שם).

וביאור הדברים בפשטות הוא שכיון שיצא שלא לצורך ממילא לא נחשב לאונס ולכן לא התירו לגלח ולכבס במועד, ומדינת הים ששנינו כאן הכוונה שחזר למדינתו ממדינה אחרת ואין עוסקין כאן דוקא בחזור מחו"ל לא"י במועד, וכך פירשו את הסוגי' רש"י ור"ח ורבינו גרשום. וכן משמע בפשיטות ברי"ף וברמב"ם.

אמנם הרא"ש במו"ק שם הביא בשם הראב"ד (והסכים עמו) שהבריתא כולה עוסקת בחזור ממדינת הים לא"י ומה שלא התירו לו לגלח ולכבס הוא משום שיצא באיסור ומשא"כ כשיצא למזונות או אפי' להרווחה

מצוות נישואין כיון דאין ההשתקעות בחו"ל מוכרחת מחמת הנישואין דהא יכול לשאתה ולחזור עימה לארץ ולכן לא ראו חכמים לנכון לדחות האיסור לצאת ע"מ להשתקע מחמת הנישואין. ומשא"כ באיסורא דכהן שלא לצאת אפי' לרגע קט בזה ראו להתיר כיון דא"א שישאנה אם לא יצא כלל [וכך היה הדרך דאדם הרוצה לישא אשה חייב לבוא למקומה ע"מ לשאתה, ולא היה מושג כזה שהיא תבוא למקומו - "משל לאדם שאבדה לו אבידה מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזור על אבידתו" (קידושין ב:)].

אמנם מדברי התוס' אין הכרח גמור דבישראל לא אסרו לצאת שלא ע"מ להשתקע, דאיכא למימר דגם בישראל אסרו לצאת ע"מ לחזור אלא שאת החלק הקל באיסור - כשיוצא ע"מ לחזור היתירו משום ג' דברים ואילו את החלק החמור שבאיסור כשיוצא ע"מ להשתקע - את זה לא היתירו משום הנך ג' דברים ומהטעם שכ' לעיל דביוצא להשתקע אין ההשתקעות בחו"ל מוכרחת מחמת המצווה דהא יכול לעשות את המצווה ולשוב לארץ.

אכן כפי שכ' לעיל מלשון הברי' עז יג ואם היה כהן מיטמא כו' משמע דבישראל שרי בכל ענין והיינו ביוצא ע"מ לחזור, ובדעתו להשתקע בזה נאמר איסורא דישאל, ובהו ביארנו דמה שכ' תוס' בע"ז יג. דביוצא ע"מ להשתקע לא היתירו לצאת אפי' להנך ג' דברים (להציל מידם, ת"ת, נישואין) היינו משום דבלהשתקע חוזרים אנו לאיסורא דכל ישראל שנזכר בכתובות קיא. ובגיטין עז: (וכן נזכר הוא בב"ב צא.), שלא נאמר בו הנך ג' היתרים, וכהנים לא נפקו מכלל ישראלים, ופשוט.

וש להוסיף ולהטעים דלא שייך למימר דגם בכהנים שנאסרו לצאת מצד טומאת מתים שייך בהם איסורם המיוחד גם ביוצא ע"מ להשתקע, חדא, דמה טעם יגזרו עליהם בזה, אחרי שכבר היו אסורים בזה מצד איסורא דישאל ולא עוד אלא שאיסור זה נקבע באופן מוחלט מבלי היתרים של ת"ת או נישואין, ותרתי, מעיקרא דדינא פירכא דמה שייך לאסור מצד טומאה איסור מיוחד ביוצא להשתקע והלא כיון שהניח את כף רגלו בחו"ל כבר עבר על האיסור ליטמא בחו"ל ואין שייך בזה איסור טומאה נוסף במה שכיוון לצאת ע"מ להשתקע (ומשא"כ גבי איסורא דישאל שבזה יש חילוק גדול ביניהם שכשמוכין להשתקע הווי זלזול בכבוד א"י וכדלעיל).

ואין לומר דביוצא ע"מ להשתקע הווי איסורא טפי כיון שמאריך את הזמן של היותו בתוך מקום הטומאה, דזו שאלה נפרדת לגמרי האם אסרו את ארץ העמים בדיוק כבית הפרס שגם אחרי שנכנס לתוכה אסור לישאר שם (אם לא כששיכי ההיתרים דע"ז יג). יותר וכל רגע ששוהה שם עובר על איסור דרבנן נוסף, או שבטומאת ארץ העמים הקילו טפי, וכפי שהקילו לבני חו"ל הכהנים לגור בחו"ל ולא העמידו דבריהם לדונם כעוברים בכל רגע על איסור טומאה, וגם כשבאו לבקר בארץ לא החמירו עליהם להישאר בא"י ולא לשוב לבתיהם בחו"ל (ועי' להלן שנרחיב עוד בזה).

ומכל מקום זו שאלה נפרדת, דאף אם נאמר שאסרו כל רגע ורגע מ"מ אין זה נוגע לגדרים של יוצא ע"מ לחזור או ע"מ להשתקע דגם ביוצא ע"מ לחזור שייך באותה מידה לומר דעובר בכל רגע ורגע שמשתהה מלחזור וממילא חוזרים אנו למה שכ' לעיל שוודאי לא קבעו חז"ל באיסורא דכהן גדר מיוחד כשיוצא ע"מ להשתקע אלא עיקר האיסור הוא לצאת אפי' לרגע קט לטומאת ארץ העמים, וכל מה שמוסיף אח"כ

לדעת חכמים דקי"ל כוונתה, לא עשה אסור, ולכן שפיר היתירו לו לגלח כשחזר לא"י במועד.

והנה יש להאריך הרבה בפלוגתא זו הן ביסוד מחלוקתם והן בנפקא מינות היוצאות ממנה אבל כאן נעסוק רק במה שנוגע לענינו דמ"מ להראב"ד והרא"ש ועוד כמה ראשונים שעיימם יוצא דבר חדש דאף שעיקר הגדר של האיסור לצאת לחו"ל הוא כשיוצא ע"מ להשתקע מ"מ כשיוצא שלא לשום צורך רק לשעשוע בעלמא בזה אסרו אפ' שדעתו לשוב. והסברא בזה היא אותה סברא שכ' לעיל ביוצא ע"מ להשתקע שמזלזל בכך בכבוד הארץ הק', וכמו"כ גם כשיוצא שלא לשום צורך מראה בזה שאין הארץ הטובה חביבה עליו שזה גופא הווי זלזול. וזה היסוד למה שמקובל אצל בעלי הוראה רבים לאסור לצאת לחו"ל לטיול.

אמנם לכל גדולי הראשונים ז"ל כרש"י ור"ח ור"ג והרי"ף והרמב"ם ועוד רבים, נותרנו מבלי כל מקור לאסור לצאת לטיול ונשארים אנו עם העקרון הפשוט שבישראל לא אסרו יציאה לחו"ל אלא כשדעתו להשתקע שם. ומכאן למוד זכות גדול על רבים והמונים הנוהגים בזמננו לצאת לטיולים מאורגנים לחו"ל וכד', אף שפשוט לכל בר לבב שאין זה משנת חסידים.

עוד נראה לחדש דגם להראב"ד וסיעתו אין זה אסור גמור כיוצא ע"מ להשתקע שאמרו ע"ז בכתובות קיא. ברוך המקום שהרגו וכדהובא לעיל, רק הווי הנהגה שאין דעת חכמים נוחה הימנה וממילא העובר עליה לא היתירו לו לגלח ולכבס כשאר החוזרים ממדינת הים. וכן משמע גם מהלשון בברי' "יצא שלא ברשות" (שלשון זו נתבאר בגמ' דאירי ביוצא לשוט) שממנה דייק הראב"ד שאירי כאן שיצא מא"י לחו"ל ונהג בזה נגד רצון חכמים, דמ"מ הלשון שלא ברשות לא משמע איסור גמור מדינא אלא כדכ' שאין דעת חכמים נוחה הימנו.

והנה אף שלימדנו זכות על היוצאים מארץ ישראל לטייל היינו שאין עוברים על עצם הדין אבל ראוי לציין כי עצם ההנהגה הזאת ובפרט כשנעשית בקביעות יש בה גנאי גדול שמניחים חיק אמם ומחבקים חיק נוכריה וכלשון הירושלמי פ"ג דמו"ק על אותה עובדא שהבאנו בתחילת מאמרנו מכתובות קיא. שאדם בא לשאול אם יכול לצאת מא"י ליבם את אשת אחיו (שבעבר יצא גם הוא מא"י כדי לשאת את אשה זו) ואמרו לו אחיו של אותו האיש הניח חיק אמו וחייב חיק נוכריה וברוך (המקום) שנגפו ואת מבקש לעשות כיוצא בו? ודרכם של הנוהגים כן להתפעל באופן מוגזם מכל מקום עם נוף יפה, וגם אם לא אומרים כן במפורש נעשה הדבר כמי שאומרים כן- שבארץ הטובה אין כאלה מקומות. ומלבד שאין זה אמת כלל וכלל וכבר נתפרסם לכל בר בי רב שארץ הקודש משופעת במקומות מרהיבי עין ומשובבי נפש ומיוחדת היא גם בריבוי הגוונים של נופים בעלי אופי מנוגד וכגון נוף מדברי או הררי, ארץ נחלי מים, וכן כמה סוגי ימים כשהכל בתוך מרחק קטן ביותר(כי ד' אלוקים מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר- כך קראנו בשבת האחרונה-פרשת עקב) דבר שנדיר ביותר בשאר ארצות, מלבד כל זאת עצם הרצון לצאת לחו"ל ולהנות מנופיה וכ"ש הכושר הזה להתפעל מכל שטות- זוהי ערלת לב שראוי לעבוד עליה ולבערה מהלב.

וישנם הטוענים מה לכם ולהיתממות המתחסדת הלזו והרי זו המציאות שישנם מקומות מרהיבי עין בחו"ל ואיך אפשר להכחיש המוחש? אמנם המבינים בעם מכירים ויודעים כי דוקא הטוענים כן הם המיתממים

כאילו שכל עניינם הוא לדבוק באמת ולהימנע מלהכחיש המוחש, כאשר באמת חסר להם הרגש הבסיסי של שיכות לארץ הקודש- אשר השרישוהו אצלנו חז"ל במקומות רבים בש"ס ובפרט בשלהי כתובות כידוע לכל, ולדידם הני אמוראי שהיו מנשקים את אבניה של הארץ הטובה, לא היה זה אלא התחסדות בלתי מובנת- וכל זה בא להם על שלא הסכיתו אוזנם לדברי חכמים שראו בעזיבת הארץ כאדם המחבק חיק נוכריה כפשוטו ממש. ובשלמא אם כבר שוהה בחו"ל לאיזו סיבה נצרכת- ואז מזדמן לו מקום הראוי לומר בו מה רבו מעשיך ד', ניחא, אבל לחזר אחרי מקומות כאלו ולהרגיל עצמו להשתבח בהם זהו דבר שהיה מגונה ביותר אצל רבותינו ז"ל.

ומה שכ' לעיל כדבר פשוט שלא אסרו בזה אלא לכהנים בני א"י הוא דבר פשוט- שלא נתכוונו חז"ל לאסור על בני חו"ל הכהנים לדור בחו"ל רק אסרו על בני ארץ ישראל הכהנים לצאת ממקומם הטהור לארץ העמים שאין הקברים מצוינים בה(וכפי שכ' בתחילת דברינו), אבל לא העמידו גזירתם בבני חו"ל לחיבם לעקור דירתם לא"י. והוא דבר פשוט שאילו היה הדבר כן לא היו משתמטים בגמ' ובראשונים לפרש כן דאסור לכהן לדור בחו"ל. ועי' רמב"ם פ"ג מאבל שהזכיר בקצרה לאיסורא דכהן (שכתב זאת רק תוך כדי כתיבת ההיתר שיכול לצאת לחו"ל לצורך הצלת ממון מהעכו"ם או לצורך קיום מצווה [דס"ל כהשאלות שהובא בתוס' ע"ז יג דשרי לכל דבר מצוה ולא רק לנישואין ות"ת] שמשמע דבלא זה ישנו איסור לכהן לצאת) ואין שום זכר לכך שאסור לכהן לדור בחו"ל. ועי' רמב"ם פ"ה מהל' מלכים הל' ז' ומותר לשכון בכל העולם כולו חוץ מארץ מצרים ואילו היה אסור לכהן לדור בחו"ל היה לו לפרש זאת. אלא דבאמת אין צריך לזה אלא הוא מילתא דפשיטא שאיסור זה שהקילו בו טובא (ולדעת השאלות והר"מ שרי ליטמא בחו"ל לכל המצוות ולא רק לת"ת ונישואין) לא אמרוהו אלא לבני ארץ ישראל הקבועים שם שלא יצאו לחו"ל אבל לא הפליגו להחמיר בזה לכל בני חו"ל. ואם לא העמידו דבריהם במקום שצריך להציל ממונו הנמצא אצל העכו"ם, על זה הדרך וביתר תוקף לא העמידו דבריהם במקום הפסד ממון עצום וגם טירחא עצומה לעקור דירתו לא"י.

ועי' בטור סי' שסט "וכל ארץ העמים אסור לכהן לטמאות בהן" וכ' ע"ז הפרישה משם המהרש"ל: "פירוש בזמן שהיתה א"י בטהרה (בעיקר דעת המהרש"ל שליכא בזה"ז לאיסורא דכהן נדון בעזהש"י להלן) היה אסור לכהן לילך מארץ ישראל לארץ העמים שהוא חו"ל וקל להבין" עכ"ל. וכן הביא ללשון זו של המהרש"ל(הב"ח שם. וכ"כ המג"א בסי' שסט(ס"ב) על לשון השו"ע שם שהעתיק את לשון הטור שהבאנו בסמוך וז"ל: "פרוש בזמן שהיה א"י בטהרה (נדון בזה בהמשך) אסור לכהן לילך מא"י לארץ העמים שהוא חו"ל- שהיו קוברים מתיהם בכל מקום". הרי שהיה פשוט אצל כולם שהפירוש של "כל ארץ העמים אסור לכהן לטמאות בהן" הוא לא שאסור לבן חו"ל להמשיך לדור שם אלא שגזרו על בני א"י הכהנים "שאסור לכהן לילך מא"י לארץ העמים" וכך פירשו כל הני גדולי עולם את לשון הטור והשו"ע ולא עלה על דעתם לפרש באופן אחר. וכ"כ היה פשוט אצלם שזהו הפרוש של הטור והשו"ע עד שהמ"א כ"כ כדבר פשוט מבלי לציין שמקור הדברים הוא מהרש"ל ושוב הראוני שבספר הליכות שלמה על הל' תפילה פרק עשירי הובא בהערות שם (הערה 12) משם הגרש"ז זצוק"ל שהסתפק בזה "אם גם על כהן בחו"ל יש חיוב להזדרז ולצאת משם אם אפשר", והדברים צ"ע.

ובעיקר איסורא דכהן כבר הזכרנו לעיל את מש"כ הפרישה ביו"ד סי' שסט בשם המהרש"ל דכל זה שייך דוקא בזמן שא"י היתה בטהרה והיו כל מקומות הקברים מסומנים בה ומשא"כ בחו"ל, ולכן גזרו שכהנים לא יצאו לשם אבל בזה"ז שגם ארץ ישראל אינה בטהרה ליכא לאיסור זה כלל. וכן העתיקו להלכה גדולי רבותינו האחרונים הב"ח והש"ך והט"ז. והמעייין בלשונם נוכח שלא באו לחלוק על הטור והשו"ע שם (יו"ד שסט) רק הבינו כדבר הפשוט שגם דעתם כן ולכן פתחו דבריהם בלשון פירוש בזמן שהיתה א"י כו' וכלומר שזהו הפירוש של דברי הטור ש"ע שארץ העמים אסורה לכהן.

ואף שבשו"ת שבות יעקב האריך לחלוק על זה, לכאורה הדבר פשוט שאין דבריו כדאים מול אבות העולם הנז' המהרש"ל והדרישה והש"ך כו', ובפרט שכאן אירי בדבר התלוי בסברת הלב ביסוד גזירת טומאת ארץ העמים ומהיכי תיתי להניח בדבר שכזה את ענקי הדורות הנז', מול השבות יעקב שהיה כמאתים שנה אחריהם. ועי' בספר ויואל משה שהביא כמה אחרונים שדחו את דברי השבות יעקב, עי"ש.

הערה בענין מזל של אשה

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

בסיומא דמסכת שבת (קנו:) דנה הגמ' בעניני המזל ואמרינן בגמ' שם "ומדברי עקיבא נמי אין מזל לישראל. דר"ע הוא ליה ברתא, אמרי ליה כלדאי (- חוזים בכוכבים) ההוא יומא דעיילא לבי גנא טריק לה חיויא ומיתא (- שביום נישואיה ישכנה נחש ותמות). הוה דאיגא אמילתא טובא. ההוא יומא שקלתא למכבנתא, דצתא בגודא, איתרמי איתיב בעיניה דחיויא. לצפרא כי קא שקלה לה הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה. אמר לה אבוה מאי עבדת, אמרה ליה בפניא אתא עניא, קרא אבבא, והו טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה. קאימנא, שקלתי לריסתנאי דיהבית לי, יהבתיה ניהליה. אמר לה מצוה עבדת, נפק ר"ע ודרש וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה".

והנה ענין המעשה תמוה איך הסכים ר"ע להשיא את בתו ולסמוך על הנס, ומנין לו שתעשה בתו חסד כזה גדול (וביותר שמשמע מדברי הגמ' שבתו לא ידעה מכך שהיא צריכה חסדים וזכויות גדולים להנצל ממות אלא עשתה את החסד מעצמה).

ונראה שברי"ף על העין יעקב הרגיש בקושיה זו וכתב דודאי רע"ק היה מתפלל על בתו שיתבטל המזל ולפיכך השיאה (- ואולי אפשר דרע"ק לא אמר לבתו מזה כדי שהיא עצמה לא תמנע מלהנשא אם תחשוש למיתתה, הערת הכותב) ותפילה זו מועילה לבטל את המזל שלא ישכנה הנחש, וכשראה רבי עקיבא דסריך חויה ואתי אבתרה הבין דהנס

הוא מחמתה דהוי נס גדול שגם לא מתה, וגם מת הנחש וגם לא הזיק, וזה מגיע רק בזכות גדול שנתנה מפתה לעני נישואיה.

ובגליון הגאון הרצ"בי (כת"י) למס' שבת כתב בזה הלשון "עיינ יבמות דף נ' גבי זכה אך מ"מ נ"מ בין זכר לנקבה דלית לה מזל עיין נדה דף ל"א ע"ב ע"ש נקבה כו".

והנה מה שציין הגאון הרצ"בי לדברי הגמ' ביבמות כוונתו לדברי רע"ק עצמו שם בדף נ' ע"א גבי מי שזכה שמוסיפין לו שנים על חייו, וביארו בתוס' שם (ד"ה מוסיפין) כדבריהם במס' שבת דעל ידי זכות גדול מהני להוסיף על ימי חייו. ומה שציין הצפנת פענח עוד לדברי הגמ' בנדה כוונתו דהנה כאן מבואר מדברי רע"ק דיש מזל לנקיבה שהרי מבואר בסוגיין דלולי הצדקה הגדולה שעשתה בתו של רבי עקיבא היתה טענת החוזים בכוכבים נכונה, ובנדה דף ל"א ע"ב אמרינן דלנקבה אין מזל כלל דז"ל הגמ' שם "נקבה אין עמה כלום, נקבה נקייה באה, עד דאמרה מזוני לא יהי לה, דכתיב נקבה שכרך עלי ואתנה". (ועיין רש"י שם ד"ה עד דאמרה מזוני - שיודעת להתפלל, והיינו שע"י תפילה אפשר לשנות את המזל),

והנה המהרש"א בח"א לנדה שם כתב "בא זכר בעולם בא ככרו בידו כו'. יראה כל זה ע"פ הדין כי הזכר מיום בואו לעולם ככרו בידו בכל מה שירויח הן במעשה ידי הן במציאה זכה בו אבל הנקבה נקיה באה לעולם מיום בואה לעולם מעשה ידיה ומציאותה וכל שבח נעוריה לאביה ומשהשיאה אח"כ לבעלה הכל רק עד דאמרה מזוני יהי לה כי אין האב והבעל יכולין לומר לה עשה עמי ואיני זנך והיא תוכל להוציא מעשה ידיה עד כדי מזונותיה והיינו נקבה ע"ד נקבה שכרך שצריכה לפרוש ולנקוב מה שיתנו לה ממעשה ידיה דהיינו כדי מזונותיה, ולפרש"י נראה לפרש לענין מזל דבא ככרו בידו בין לרע בין לטוב ונקבה נקיה באה בלא מזל דמזלה תלוי במזל הזכר כמ"ש התוספות בפ"ק דסוטה ועד דאמרה מזוני דהיינו בתפלה אפשר לה לבטלה".

ואפשר על פי דברי המהרש"א לבאר את מעשה רע"ק שלא חשש להשיא את בתו משום שסבר דמה שיכולים לראות החוזים בכוכבים את המזל נכון רק לפי המזל בעת ראייתם שהוא מזלו של רבי עקיבא, ומיד אחר נישואיה כבר משתנה המזל להיות במזל בעלה ואין החוזים בכוכבים יכולים לנבא ענין זה קודם הנישואין, ועל כן בענין זה של מה שראו החוזים דתמות ביום נישואיה אין לחשוש כלל כיון דקודם החופה הרי אינה נשואה, ולאחר החופה אינם יכולים לראות כיון שאין זה המזל שלה בעת ראייתם, שאז המזל הוא מזל האב ולא מזל הבעל.

אמנם אחר שראה רבי עקיבא את הנס הגדול שהיה הנחש מת וכורך הבין כי בא נס זה להוכיח את צדקותה הגדולה של בתו וכדברי הרי"ף על העין יעקב ועל כן אמר על זה 'וצדקה תציל ממות'.

תגובות

בני עניים ללמדם תורה, ואותם התלמידים אחר שישאו נשים ויולידו בנים הבן הבכור יקרא בשם הנהרג.

ב. בסוף שו"ת נשאל דוד להגר"ד אופנהיים נדפס 'מעשה נורא' שהיה בפראג בדיבוק שנכנס בנער והשביעוהו לצאת ולבסוף הסכים בכמה תנאים בדברים שיעשו לכפרתו, ואחר שיצא חזר הרוח שוב וציווה לנער שהבן הראשון שיוולד לו יקרא על שמו שמואל. וחתומים על המעשה הגר"ד אופנהיים ושאר רבני פראג. והביאו החיד"א בשם הגדולים מערכת ספרים ו' כ"ב. ואף שאין אנו חיים מפיו של אחד כמו אותו רוח מ"מ יש בזה עדות מנפטר עצמו שראה בזה תועלת לנשמתו.

עוד בענין הקמת שם למתים

הרב דוב כהן

בגליונות הקודמים התעורר פולמוס אם יש תועלת לנפטר מכך ששמו נזכר בעולם, כגון בקריאה על שמו, ויש להביא ב' מקומות שציוו לקרוא בשם הנפטר בשביל להועיל לו.

א. בשו"ת רעק"א מהדו"ת ג' כתב סדר תשובה למי שגרם מיתת בנו ומשרתו, וכתב שכיון שמתו בלי לעשות פירות בעולם הוא יקים זרע להם ע"י שיחזיק

בעקבות המאמרים שנכתבו ע"י הרבנים החשובים האם, ומדוע, ולמי, יש ענין של זכירת המת, כבר דשו בזה הרבה, ולכאורה תוספת דברים אך למותר, אך מ"מ לענ"ד צריך להוסיף בזה נקודה אחת אשר בכוחה להאיר ענין זה באור חדש, דנראה שאין לדמות את כל ענין זכירת המת שעסקו בהם חז"ל הקדושים, לזכירת שם המקובלת אצל רבים מהמון העם, שיש רצון שטחי לאדם שאחרים יזכרוהו, וצאצאיו יתלו את התמונה שלו בביתם עם מסגרת נאה, [ואולי יש בזה ענין מוסרי לחיים כמש"כ הגר"י לנדא] אלא המכוון בזה לענין אחר לגמרי.

שבאמת עיקר הנידון שהתחבטו בו במאמרים הנ"ל, זהו פסוקים מפורשים, דבישעיהו נאמר 'ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם' אתן לו אשר לא יכרת, ופי' הרד"ק 'ושם' - שאמשיך שמו לדורות הבאים כמו שאמר שם עולם אתן לו אשר לא יכרת, והיינו דהשם שנשאר למת בעולם הוא מעלה נשגבה, שזהו דבר נצחי הממשיך להתקיים חלף ההמשכיות שמתקיימת ע"י הבנים והבנות, וכן נאמר בקהלת 'טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הוולדו', ואמרו ע"ז במדרש קהלת 'טוב שם משמן טוב, שמן טוב יורד ושם טוב עולה, שמן טוב לשעתו **ושם טוב לעולם**, שמן טוב כלה **ושם טוב אינו כלה**, שמן טוב בדמים ושם טוב בחנם, שמן טוב נוהג בחיים **ושם טוב נוהג בחיים ובמות**, שמן טוב בעשירים ושם טוב בעניים ובעשירים, שמן טוב מהלך מקיטון לטרקלין ושם טוב הולך מסוף עולם ועד סופו, הרי מפורש דהמיוחד במעלת השם טוב היא בהמשכיותה אף לאחר מיתת האדם דרש קהלת 'המות מיום הוולדו, יימת עוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת', והיינו דהשם הוא דבר נצחי הממשיך להתקיים לאדם, והרי מקראות מפורשים שיש מעלה מיוחדת ששמו הטוב של האדם יתקיים לאחר מיתתו, ואין מקום לדון ולהסתפק בזה, וכן מבואר בסוף פרשת מטות [ובסוף פרשת דברים] דיאיר בן מנשה ונבח קראו עיר על שמם, משום שלא היו להם בנים והיו חפצים להנציח את שמם, כמש"כ שם במדרש ורש"י.

אלא שנראה ברור שאין הכוונה בכל הנ"ל לשם ופירסום ריק מתוכן, שנזכר שאי פעם פלוני אלמוני היה אחד מהאנשים שהסתובבו בזה העולם התחתון, אלא כפי שנאמר בפירוש במדרש קהלת דהשם שהשתבחו בו הוא 'שם טוב', וכפי שפי' הרד"ק את הפסוק בישעיהו 'כי אף על פי שמעשי האדם הישרים והטובים ממשיכים שמו כן הוא אבל בהיות האדם טוב לפני האלהים ומעשיו בכונה טובה האל נותן בלבבות בני אדם להזכירו לטוב כל הימים כמו שישמעו מעשיו בן מפי אב', והכוונה למה ששנינו במשנה באבות שיש ג' כתרים וכתר שם טוב עולה על גביהם, ועיקר המושג של שם טוב, הוא השם שיוצא מכח מעלות רוחניות והנהגות מרוממות שהאדם זוכה להם, וכפי שפירשו שם מפרשי המשנה, והשם טוב זהו הפירסום להנהגת חיים מרוממת ונבדלת שהאדם מעמיד בעולם, וזהו ג"כ ביאור ענין השם טוב שהמתים נזכרים בו, שהזכירה היא בשם טוב של האדם מצד פועלו וגודלו.

וממילא ברור שמה שהוזכר במאמרים של הרבנים החשובים בכל המקראות זכירת שם הנפטר, היינו באנשי השם ששמן הלך לפנייהם כאנשי גדולה ומעלה, וזכירת השם שהיו מכונים בו, ממילא הביאה לזכירת פועלם והשם טוב שהעמידו בחייהם, וכפי שאנו רגילים לומר בלי שימת לב 'זכר צדיק לברכה' ומאידך להבדיל 'שם רשעים ירקב', וטעם הדבר שענין של זכירת השם תלוי איזה דרכי חיים הוא מזכיר, [שם; אינו ראובן שמעון, אלא הנהגה ופועל חיים, ולכן עדיף (מסתמא, אפילו לו עצמו) ששמו של הרשע (דהיינו מעלליו) יישכח ולא ייזכר כלל, ונדפס בשם הגר"י על קהלת 'טוב שם טוב', ואומר שהשם של יום המות הוא טוב

משם שניתן לו ביום הולדו, דביום הולדו שלאדם ניתן לו שם פלוני והוא נקרא בשם זה ראובן, שמעון וכו', ואח"כ כאשר גדל וה' לעילוי אין קורין אותו בשם של "יום הולדו" אלא קוראין אותו העילוי, ואח"כ גאון הגאונים וכו', ואין מזכירין לו שוב שמו שניתן לו ביום הולדו אלא לפי גדלו בתורה ובמעשים בתקופת שנותיו, כי הם קובעים לו שם, ולזה אמר שטוב שם של יום המות, שקורין אותו לפי גדולתו בסופו, מן השם שהיו קורין אותו ביום הולדו]. וכאשר השם טוב של הצדיק ממשיך להתקיים בעולם אחר פיטרתו, יש בו המשכיות ונצחיות למעלות וקניני האמת שזכה לקנותם, וזהו ענין גדול עד למאוד כפי שמפורש בפסוקים הנ"ל, נראה שאין הכוונה דיש בזה עילוי לנשמת המת, אלא הדברים חשובים ונעלים מצד עצמם, שמתקיימת בעולם דרך של מעלות רוחניות.

וכך ביאר המאירי את המשנה הנ"ל באבות 'והוא שאמר אח"כ וכתר שם טוב עלה על גביהן ושם טוב הוא התמדת פעולת החסדים ומעשה הישר וקידוש השם ותורתו בהפלטת מדותיו והנהגותיו כאומרים ז"ל בשעה שאדם עוסק בתורה ודבורו בנחת עם הבריות ומשאו ומתנו נאה מה הבריות אומרים עליו ראיתם פלוני שעוסק בתורה כמה נעים מעשיו וכמה מתוקנים דרכיו אשריו ואשרי חלקו אשרי אביו שגדלו אשרי רבו שלמדו תורה כו' **וזהו קדוש השם ותורתו על דרך האמת**'. ובוודאי שזהו ג"כ הענין שיימשך השם טוב לאחר הפטירה, כדי ששמו הגדול יתקדש בעולם ע"י המעלות וההנהגה שקנו הצדיקים בעולם.

והנפ"מ בכל זה, שהחפצים להנציח את יקיריהם בלוח הנצחה וכדו', כל ענין ההנצחה והשם שיעמידו להם, הוא רק כשיחקקו ויזכירו את פועלם הישר, וטוב מעשיהם, וכפי שמקובל בכל המצבות, (ורק מתי מעט מהצדיקים ביקשו שלא יתארו את פועלם, אך כל שאר צדיקי עולם לא נהגו בכך) משום שבוודאי יש ענין גדול שישאר בעולם השם הטוב של האדם, וזהו מכלל מעלתם הגדולה של ספרי תולדות הצדיקים שהתרכבו מאוד בדור האחרון.



הגליון הבא ייצא בס"ד בחודש אלול הבעל"ט

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות -

0527620385

למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlesser@gmail.com